الاجتهاد والتعليل

سعيد بنسعيد العلوي

«قال: فما القياس، أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد».
الشافعي ـ الرسالة

«العلة هي العلامة، وإنما العلامة جملة الأوصاف والإضافات».
الغزالي ـ المستصفى

يقول الجويني، في مقدمة كتاب القياس من كتب «البرهان»، إن «نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الاجماع معدودة مأثورة. فما ينقل منهما تواتراً فهو المستند إلى القطع، وهو معوز قليل، ما ينقله الآحاد عن علماء الأعصار ينزل منزلة خبر الآحاد، وهي على الجملة متناهية، ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها»[1]. فإن تكن النصوص محصورة ومواقع الإجماع معدودة وما يتوقع حدوثه من الوقائع لا نهاية له فإن ذلك يسلم، حتماً، إلى نتيجة لا مهرب منها ويجعل العقل أمام مسؤولية لا سبيل له إلى الانفكاك منها. فأما النتيجة فهي أنه لا بد من ملء الفراغ وسد الثلم عن الشريعة: فإما اجتهاد في مماثلة النوازل الطارئة، مما لا يحكم فيه نص جلي أو يحمل عليه فحوى قول أو يدل عليه فعل من الشارع أو سكوت منه عنه ومما لم يعرف من «المجمعين» إجماع عليه، بالوقائع السالفة المعلومة ورد المجهول فيها

(١) الجويني ـ البرهان في أصول الفقه.. الجزء الثاني ـ ص ٧٤٣.

إلى معلوم سبق بيانه وتوضيحه، وإما حكم ضمني بأن ما يفيض به الواقع وما تحمل به أحوال المخلوقين هو مما يدق عن الشريعة وينبو عن مداركها ـ وهذا ما لا يسع مسلماً أن يحكم به. وأما المسؤولية التي تجابه العقل، فلا ينفك عن حملها، فهي الانتقال من موقف «القارىء»، الذي يجهد ذاته في قراءة نصوص الشرع وإدراك مظان الإجماع ومواطنه ويسعى إلى «الفهم عن الله» ويعمل، بالتالي، على استنباط التشريعات من أدلة الأحكام والتحول إلى موقف الناظر الذي يقوم هو ذاته بعمل التشريع. وإذن فإن ما ينتج عن قول إمام الحرمين، بل وما يصير إليه الأصوليون من السنة والمعتزلة جميعاً، هو القول بوجوب اعتبار العقل أصلاً رابعاً من أصول أدلة الأحكام الشرعية: يوضح ما سكت عنه النص (بالقول والفعل، والتأسّي، والإفادة من جهة الفحوى والمضمون) واحتجب فيه الإجماع، بسبب انعدام النازلة واختلاف الواقعة لتجدد الأحوال، وهو الانتهاء بالعقل، في خاتمة المطاف، إلى التصدي لا إلى تبيين البيان فحسب بل إلى القيام بالدفاع عن الشريعة والإبانة عن مقاصدها الخفية، وذلك هو معنى الاجتهاد على ما سنرى. ولكن هذا النعت مضنون به في الواقع فليس يطلق «إلا على من يجهد نفسه ويستفرغ الوسع. فمن حمل خردلة لا يقال اجتهد»[٢]. والسؤال يصبح الآن هو معرفة الكيفية التي يجهد العقل الأصولي بها نفسه فينصب ويتعب في سبيل استخلاص الحكم المناسب لما كان «نازلة» لم يسبق فيها قول بنص أو دلالة ولا ثبت فيها إجماع. والأصوليون يجيبون، مباشرة، بأن لطريق الاجتهاد هذا وصفاً معلوماً هو «القياس». ثم إن سؤالنا هذا يصبح متعلقاً بالقياس: ما القياس؟ وما معناه؟ وما طرقه وأساليبه؟ وما الفرق في القياس بين ما يصنعه الأصوليون وما يقوم به المناطقة إذ يقيسون؟ وهل من شيء، أو أشياء، تميز أولئك عن هؤلاء، ثم ما نتيجة ذلك كله في تأسيس أصول الفقه؟ وأخيراً: إذا كان القياس، على أي نحو فهمناه، يتخذ مشروعيته من القول بوجود رابطة ما أو علاقة ما بين حد أول، هو المقيس عليه، وحدّ ثانٍ، هو المقيس، وبالتالي يحكم بوجود علة لأجلها يكون القياس

(٢) الغزالي ـ المستصفى . . ص ٣٨٥.

ويصح، وهذا من جهة أولى. وإذا كان العقل الأشعري يبدي كل ما نعلم من تحفظ وتردد في شأن العلة والتعليل آنا ويقطع، أحياناً كثيرة، بانعدام التعليل العقلي وتعذر الوقوع على التعليل الشرعي فكيف يصار إلى القول بالعلة والتعليل إذن؟ وهذا من جهة ثانية.

في محاولة الإجابة عن الأسئلة، أعلاه، المتعلقة بالقياس من جانب أول وفي سعينا إلى توضيح طرفي المسألة الأخرى التي ترجع إلى العمل الأصولي في طرق العلة والتعليل من جانب ثان ومن الأمرين نقترب من إدراك أفضل لعمل العقل الأشعري وقد بلغ مداه الأقصى في فعل التأسيس: تأسيس أصول الشريعة بعد تقرير أصول العقيدة. وبتعبير آخر لا بد لنا من جملة وقفات نتبين بها القياس من الوجهة «التقنية» المحض، ثم لا مندوحة لنا من التماس الدلالة «الميتافيزيقية» لعمل التعليل ومعنى العلة في الخطاب الأشعري الأصولي. فإذا حصل لنا ذلك أمكننا، في سهولة نسبية، أن نحصل معنى «الرأي» وندرك حقيقة «الاجتهاد»، وبالتالي بلغنا مع العقل الأشعري غاية رحلته في عمل التأصيل للمعرفة الأصولية فوقفنا عند منتهى نظره وغاية استطاعته وتبينا، مع ذلك، مناحي ضعفه واضطرابه.

***

فما القياس أولاً؟

يرى أبو حامد الغزالي أن «العبارة المعرفة للمقصد المطلوب» هي أن نقول عنه إنه «عبارة عن إثبات حكم الأصل في الفرع، لاشتراكهما في علة الحكم». ثم إنه يستطرد مقيداً قوله السابق: «وإن أردت عبارة محترزة عن الاعتراضات التي تهدف الحدود لأمثالها في عبارة المتكلمين وأرباب الصناعات في الحدود قلت: هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه بالاشتراك في صفة أو انتفاء صفة، أو حكم أو انتفاء حكم»[٣]. وفي هذا القول الأخير تنبيه على

(٣) الغزالي ـ شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسلك التعليل ـ تحقيق حمد الكبيسي ـ منشورات ديوان الأوقاف، ١٩٧١، بغداد ص ١٨.

أمرين اثنين نذكرهما مباشرة. **الأمر الأول** منهما هو أن القياس يرد في عبارات ثلاث لا بد من إدراك وجوه التباين والاختلاف بينها. إذ هناك عبارة المتكلمين من جهة أولى، وهذه يجملها المبدأ الذي يقضي بلزوم «رد الغائب إلى الشاهد». وهنالك عبارة «أرباب الصناعات»، والمقصود بهم المناطقة والفلاسفة، ولهم في القياس وأشكاله وصوره أقوال يتميزون بها عن المتكلمين والأصوليين جميعاً. وأخيراً فإن هناك القياس في عبارة أصحاب أصول الفقه، **والأمر الثاني** يقصد به الغزالي التذكير بأحد مواطن الخلاف المذهبي بين «الأصحاب» والمعتزلة، وإن كانت أمور عديدة تجمع بينهم في مسألة القياس (وأخصها القول به حجة على منكريه كما سنرى) وموطن الخلاف هو القول في «الشيء». وهذا التذكير يرد في كلام صريح في كتابه الآخر والأهم في الأصول وهو «المستصفى» بطبيعة الحال. فبعد أن يقول عن القياس إنه «حمل معلوم على معلوم...» وإنه «لا بد في كل قياس من **فرع وأصل وعلة وحكم**» وإنه «ليس من شرط الفرع والأصل كونهما موجودين بل ربما يستدل بالنفي على النفي» يوضح مستنتجاً: «فلذلك لم نقل حمل شيء على شيء لأن المعدوم ليس بشيء عندنا»[٤] فهو يسعى بالأمرين إلى التنبيه على خاصية القياس عند الأصوليين من جهة أولى، وإلى الإبانة، منذ الوهلة الأولى، عن القول الأشعري فيه ـ ولنا عند كل منهما وقفات وتنبيهات في هذا الفصل.

فإذا رجعنا إلى «العبارة المعرفة للمقصد» فإنا نجد أنه «لا بد في كل قياس من فرع وأصل وعلة وحكم» وذلك ما كان صاحب «المعتمد» يقول به قبل ذلك حيث إن القياس هو «تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد»[٥]. فهما هنا أيضاً أربعة حدود هي: **الأصل، الفرع، والعلة والحكم**، فأما ذكر المجتهد والاشتباه فلنرجئهما إلى حين، إذ نعرض لكل منهما في سياقه المناسب. وأما الآن فلنتوقف، موجزين، عند كل من الحدود الأربعة بغية الإلمام بالوجه «التقني» لمكونات القياس وأركانه ولننظر فيها حسب الترتيب

(٤) الغزالي ـ المستصفى... ص ٣٩٤.
(٥) أبو الحسين البصري. المعتمد في أصول الفقه.. الجزء الثاني. ص ٦٩٧.

التالي: الأصل أولاً، فالفرع ثانياً، ثم الحكم ثالثاً، فالعلة رابعاً وأخيراً.

١ ـ **الأصل**، وهو المقيس عليه في عمل القياس. والأصوليون يتوسعون في القول فيه فيجعلون له شروطاً عديداً يجعلها الغزالي عشرة فيفصل فيها ويسهب القول في «شفاء الغليل»، ويجمعها في ثمانية ويوجز القول فيها في «المستصفى». ومن هذه الأخيرة ننتقي، بدورنا، بعضاً منها من أجل الاستشهاد والتمثيل.

يبدو أن أخص شروط الأصل وأهمها، وما يبتدىء به الأصوليون جميعاً، هو الانتباه إلى أن «يكون حكم الأصل ثابتاً، فإنه إن أمكن توجيه المنع عليه لم ينتفع به الناظر والمناظر قبل إقامة الدليل على ثبوته «فلا يطلب حصول الحكم في الفرع وثبوته فيه إلاّ متى كان حاصلاً وثابتاً في الأصل فهو لا يخرج منه. ثم إن هناك شرطاً ثانياً أولياً وهاماً معاً، وهو مراعاة القائس «أن يكون الحكم ثابتاً بطريق سمعي شرعي، إذ ما ثبت بطريق عقلي أو لغوي لم يكن حكماً شرعياً». ولربما كان ذكر هذا الشرط مجرد تذكير بالقاعدة الذهبية التي تقضي بأن السمع مصدر الأحكام، وبأنه لا شرع قبل ورود السمع، وبالتالي فلا مدخل للعقل في الأوامر والنواهي الشرعية، من جهة مضمونها ومحتواها. وقد نذكر أيضاً قولاً ثالثاً وأخيراً. هو اشتراط الأصولي «أن لا يكون الأصل فرعاً لأصل آخر بل يكون ثبوت الحكم فيه بنص أو اجماع»[٦] فلا معنى لاعتبارنا أصلاً ما كان في ذاته فرعاً لأصل آخر إذ القائس يفتح أبواباً من الجدل ويبعد بالقياس عن المعنى الذي يطلبه وهو إثبات أن العلة الموجودة في الأصل تجري على الفرع وتسري فيها.

٢ ـ **الفرع، وهو المقيس**، في عمل القياس. وصاحب «المستصفى» يورد في الفرع شروطاً خمسة ننتقي منها ثلاثة وهي. قوله **أولاً**: «إن تكون علة الأصل موجودة في الفرع، فإن تعدى الحكم فرع تعدى العلة؛ فإن كان وجودها في الفرع غير مقطوع به لكنه مظنون صح الحكم». وقد يصح منا القول كذلك إن هذا الشرط الأول عكس للشرط الأول المشترط في الأصل وهو

(٦) الغزالي ـ المستصفى... ص ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

لزوم ثبوت حكم الأصل واستقراره. وثاني الشروط الثلاثة التي نذكر هي قول الأصولي وجوب عدم تقدم «الفرع في الثبوت على الأصل»، فلو تقدم لكان أصلاً بدوره ولا يحمل أصل على أصل، بل ولا معنى لعملية القياس كلها متى حاولنا ذلك. وآخر ما ننتقيه من بين شروط الأصولي الخمسة هو **قوله** مشترطاً: «أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه، فإنه إنما يطلب الحكم بقياس أصل آخر فيما لا نص له»[٧] إذ واضح أن هذا الفعل يبطل معنى القياس وعمله إذ لا قياس مع وجود النص حسب القاعدة الأصولية الصريحة.

٣ ـ **الحكم** وشرطه عند الأصولي وحيد وهو «أن يكون حكماً شرعياً لم يتعبد فيه بالعلم»[٨]. وليس من شأننا أن ننظر، في هذا المقام من القول، في بيانات الأصولي وشروحه فذلك دخول في الاجتهاد والتعليل ومطلبنا الآن، كما أشرنا إليه أعلاه، هو محض إدراك الوجه «التقني» للقياس وتصوره.

٤ ـ **العلة**: هي ما يقصده الأصولي بالقول، في حده للقياس، إنها «الأمر الجامع». فهي ما به يصح القياس ويدرك أن ما في الفرع المقيس هو إجراء وسريان لما في الأصل المقيس عليه. والقول في العلة يتشعب ويتفرع من وجه أول، ثم إنه يجاوز الدائرة «التقنية» في الكلام في القياس ليصبح اجتهاداً وممارسة للاجتهاد، من حيث إن ذكر العلة هو «تعليل»، أي إجهاد للعقل وبحث عن المعاني الخفية الكامنة من وجه ثان. ولكنا، وإلى حين الرجوع إلى المسألة كلها بعد حين، ننشد العلة من حيث الشكل والصورة وذلك يكون لنا بإيراد جملة تحديدات ومقارنات.

أول ما يبتدأ به هو القول إن بين العلة، في عبارة المناطقة والمتكلمين، والعلة، في عبارة الفقهاء والأصوليين، اختلافاً بينا. فإن العلة عند الأولين عقلية وعند الآخرين شرعية بمعنى أن العقل هو مصدر التعليل عند المناطقة والمتكلمين، في حين أن الشرع هو مصدر التعليل عند الأصوليين. وكتوضيح

(٧) المرجع السابق.. ص ٤٥٧ ـ ٤٥٨.
(٨) المرجع السابق.. ص ٤٥٩.

لهذه النقطة يكفي أن نتذكر مسألة ترجع، في حقيقتها إلى الركن الثالث من أركان القياس (= الحكم)، ويمكن أن تعد من معانيه. والمسألة هي أن الأحكام، أحكام التحريم والتحليل وما إليها، لا تتعلق بالأعيان ولكنها تتعلق بأفعال المكلفين. وليس من اللازم في شيء أن يخوض المرء ثانية، في أمر الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة في مسألة الحسن والقبيح لكي يفهم ذلك، فأهل العدل والتوحيد أنفسهم يجمعون على أن الأصل في الحظر والإباحة هو حكم الشرع، مع قولهم إن الشرع يُحِلّ الأشياء ويحرمها لما تشتمل عليه من حسن وقبيح ذاتيين، ولا تعارض في ذلك. وأبو الحسين البصري المعتزلي يقطع في المسألة بقول صريح في قوله في العلة الشرعية: «فأما العلل الشرعية فأحكامها شرعية لم تثبت بالعادات فتعلم علتها بكيفية ثبوتها في العادة»[٩]. وإنما العلة الشرعية (أو الفقهية، فالقول واحد) هي كما كتب الغزالي «علامة وأمارة لا توجب الحكم بذاتها، إنما معنى كونها علة نصب الشرع إياها علامة»[١٠]. فأما العلامة ذاتها فهي، كما يكتب هو أيضاً، جملة «الأوصاف والإضافات» التي تحيط بالفرع المقيس وتوجب سريان علة الأصل فيه. وأما الأمارة، في معناها الأصولي تمييزاً له عن قول المتكلمة، فنجد أفضل شرح وبيان لها عند صاحب «المعتمد في أصول الفقه» ـ ومن كلامه نقتبس العبارات التالية:

«الأمارة هي التي النظر الصحيح فيها يؤدي إلى الظن، وبذلك تتميز من الدلالة. والمتكلمون يسمون كل ما هذه سبيله «أمارة»، عقلياً كان أو شرعياً. والفقهاء يسمون الأمارات الشرعية، كالقياس وخبر الواحد، «أدلة» ولا يسمون الأمارات العقلية أدلة كالأمارة على القبلة (. . .) والأمارة العقلية هي التي لا يحتاج في كونها أمارة إلى سمع وهي ضربان: أحدهما الحكم المتعلق بها عقلي والآخر سمعي (. . .). وأما الأمارة السمعية فهي التي يفتقر في كونها أمارة إلى سمع ولا يخلو حكمها إما أن يكون سمعياً أو عقلياً»[١١].

---

(٩) البصري ـ المعتمد في أصول الفقه. الجزء الثاني. ص ٧٧٤.
(١٠) الغزالي ـ المستصفى. . ص ٤٢٦.
(١١) البصري ـ المعتمد في أصول الفقه. . ص ٦٩٠ ـ ٦٩٤.

والأصولي المعتزلي يرسم في هذا النص ما سيسير عليه، من بعده، الأصولي الأشعري في «شفاء الغليل» من ضرورة التفرقة بين عبارات المتكلمة وعبارات الأصوليين في «الألفاظ المشتركة» بينهم والتي لا تفيد الدلالة نفسها وهي، في العلة وما يتعلق بها، ألفاظ الدليل والعلامة والأمارة. ثم إن النص يوجهنا، من طريق خفي، إلى وجوب التمييز بين ما يفيد الظن، وإن كان النظر فيه نظراً صحيحاً. (وهذا شأن «الأمارة» في عبارة الأصوليين) وما كان مفيداً للقطع (وهذا شأن الدليل أو الأمارة العقلية عند المتكلمة) وذلك ما سينقله إلى درجة أعلى من الوضوح والتصريح في القول عند إمام الحرمين من بعده إذ يقول: «ما **يسمى علة سمعية فهي أمارة** في مسلك الظن، وحقها أن تقابل بالأدلة العقلية»[١٢]. فالعلة السمعية هي الأمارة ذاتها لأنها لا تدل عن تلقاء ذاتها خلافاً للدليل العقلي الذي يدل لذاته عن وجه أول، وتثبت وتستمر وإن انتفى المدلول وزال. ولذلك كان «**الظن**» من صفات الأولى، وكان «**القطع**» من صفات الثانية. ولكن ما القول في نفي الأشعرية للعلة؟ وما القول في قول الجويني ذاته (في الكتاب نفسه)، إنه «لا علة ولا معلول عندنا»؟[١٣] كيف يجتمع القولان في نظر واحد؟ لا نسكت عن الجواب، وإنما نرجئه إلى حين استكمال عناصر جديدة أخرى واستيفاء القول في العلة ومتعلقاتها أولاً، ثم استصفاء القول في معنى القياس الشرعي أو الأصولي والإبانة عن جوانب افتراقه عن قياس المناطقة ومخالفته له.

يلزمنا، من أجل استيفاء القول في العلة في جوانبها «التقنية» الأصولية، أن نرقب الكيفية التي يطمئن بها الأصولي إلى صحة علة شرعية ما ويستدل على صحتها. والغزالي يعين «في طريق إثبات علة الأصل» طرقاً يراها صحيحة وأخرى يرى أنها فاسدة. فأما المسالك الفاسدة، وقد تلتبس على الأصوليين أحياناً، فثلاثة: «الأول أن نقول الدليل على صحة علة الأصل سلامتها عن

(١٢) الجويني ـ البرهان. . الجزء الثاني ص ٨٤٣.
(١٣) الجويني ـ البرهان. . . الجزء الأول. ص ١٣٠.

علة تعارضها تقتضي نقيض حكمها وسلامتها عن المعارضة دليل صحتها. وهذا فاسد، لأنه إن سلم عنه فإنما سلم عن مفسد واحد فربما لا يسلم عن مفسد آخر». بل لا يكفي في الصحة التدليل على انتفاء الفساد، وهذا أمر يشرحه ما رأيناه من شرط أول في الأصل وهو ثبوته وكونه أولاً، ثم هو لزوم حصوله من جهة السمع. وهكذا فإنه لا علاقة لهذا المسلك بالمبدأ الذي يقضي بأن الأصل في الأشياء الإباحة أو القول باستصحاب العقل إلى حين ورود النص. لا بد بالتالي في العلة من انتهاضها في الأصل حجة كاملة.

كذلك يفسد المسلك الثاني الذي يقضي، في العلة، بالاستدلال «على صحتها باطّرادها وجريانها في حكمها، وهذا لا معنى له إلا سلامتها عن مفسد واحد هو النقض. فهو كقول القائل: زيد عالم لأنه لا دليل يفسد دعوى العلم ويعارضه أنه جاهل لأنه لا دليل يفسد دعوى الجهل، والحق أنه لا يعلم كونه عالماً بانتفاء دليل الجهل ولا كونه جاهلاً بانتفاء دليل العلم بل يتوقف فيه إلى ظهور الدليل. فكذلك الصحة والفساد». وقد يتضح قول الغزالي أكثر إن نحن حملنا كلامه محمل وجوب الأمارة ثم جعلنا نصب أعيننا المبدأ القاضي بأن العلة الشرعية لا تدل بذاتها بل بنصب الشرع إياها دليلاً، أي متى تذكرنا أن الدليل هو العلامة، هي بالإضافة التي يأتي بها حكم الشرع وفي انتظار ورود الإضافة فلا نملك إلا التوقف.

ومن الطريق نفسه، يفسد المسلك الثالث والأخير المتعلق بالطرد والعكس: «وقد قال قوم الوصف إذا ثبت الحكم معه وزال مع زواله يدل على أنه علة». وتوضيح المسألة نجده في مثال الخمر: فللخمر رائحة مخصوصة وليست هي علة التحريم وإنما هي مقترنة بها فحسب. لذلك فإن نقص الشدة في الرائحة لا يؤدي إلى التحليل «فزيادة العكس لا تؤثّر، لأن العكس ليس بشرط في العلل الشرعية فلا أثر لوجوده وعدمه، ولأن زواله عند زواله يحتمل أن يكون لملازمته للعلة كالرائحة أو لكونه جزءًا من أجزاء العلة أو شرطاً من شروطها، والحكم ينتفي بانتفاء بعض شروط العلة وبعض أجزائها»[١٤]. نعم، هناك الاجتهاد

(١٤) الغزالي ـ المستصفى... ٤٤١ ـ ٤٤٢.

وطريق المجتهد، ولكن لكل منها قيوداً وشروطاً فلا يصيب المجتهد إلا باجتماعها ـ وتلك، على أي، مسألة أخرى.

وأما ما كان من الطرق الصحيحة في إثبات العلة فإن منها ما يرجع إلى الأدلة النقلية، ومنها ما يعود إلى حكم الإجماع، ومنها أخيراً ما يحصل من طريق صحيح النظر والاستدلال. وعن الأدلة النقلية يقول أبو حامد إن ذلك الإثبات «إنما يستفاد من **صريح النطق**، أو من الإيماء، أو من التنبيه على الأسباب»[١٥]. والصريح هو ورود التعليل بصريح القول والعبارة مثل قوله تعالى: ﴿**كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم**﴾ (الحشر: ٧) وكذا كل قول يرقى إلى ما كان في رتبة «البيان الأول» أو الكامل في قسمة الشافعي لأقسام البيان[١٦]. والتنبيه والإيماء على العلة هو مثل قوله تعالى، في تعليل تحريم الخمر، ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء﴾ (المائدة: ٩١) أو قوله عليه السلام، في تعليل عدم تنجيس الهرة في مقابل الحكم بنجاسة الكلب... « إنها من الطوافين عليكم والطوافات». وأما التنبيه على الأسباب أخيراً فهو تعليق الأحكام بصيغة الشرط والجزاء، أو بحرف الفاء الذي يفيد التسبيب. ومثال ذلك تعليقه تمليك الأرض الموات بشرط الإحياء[١٧].

فأما القسم الثاني فخلاصته هي قول الجويني أن «مستند وجوب العمل بالقياس الإجماع»[١٨] بمعنى أن القائس يقيس على ما أجمع عليه أهل الإجماع و«مثاله قولهم إذا قدم الأخ من الأب والأم على الأخ للأب في الميراث فينبغي أن يقدم في ولاية النكاح، فإن العلة في الميراث التقديم بسبب امتزاج الإخوة وهو المؤثر بالاتفاق»[١٩].

وأما القسم الثالث من أقسام الطرق الصحيحة فالغزالي يأتي فيه بأنواع من

---

(١٥) الغزالي ـ المستصفى... .

(١٦) الشافعي ـ الرسالة... ص ٢٦ ـ ٤٠.

(١٧) الغزالي ـ المستصفى.. ص ٤٣٢. وانظر أيضاً (في مثال احياء الموات نفسه). الغزالي ـ شفاء الغليل... ص ٢٧ ـ ٢٨.

(١٨) الجويني ـ البرهان... الجزء الثاني. ص ٧٦٣.

(١٩) الغزالي ـ المستصفى... ص ٤٣٣.

«طرق العلة وإثبات العلة بالاستنباط» نقف منها على نوعين: «النوع الأول: **السبر والتقسيم**، وهو دليل صحيح، وذلك بأن تقول هذا الحكم معلل ولا علة له إلا كذا أو كذا، وقد بطل أحدهما فتعين الآخر (. . .) والنوع الثاني من الاستنباط: إثبات العلة إثبات مناسبتها للحكم (. . .) ومثاله قولنا حرمت الخمر لأنها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف، وهو مناسب لا كقولنا حرمت لأنها تقذف بالزبد أو لأنها تحفظ في الدن فإن ذلك غير مناسب»[٢٠].

* * *

يحصي صاحب «البرهان» أربعة أصناف من الأقيسة ومراتبها نلخصها، موجزين، في السطور التالية.

١ ـ «قالوا: أولها إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من طريق الفحوى والتنبيه المعلوم، كإلحاق الضرب وأنواع التعنيف بالنهي عن التأفيف، فهذا في الدرجة العليا من الوضوح». وإمام الحرمين يعود هنا، من طريق خفي، إلى المثال الشهير الذي يرجع إليه الأصوليون جميعاً. فإذا قال في القرآن «ولا تقل لهما أف» فإن ذلك يعني أنه قد نهى عمّا كان أكثر من التأفيف مثل الضرب والشتم ووجوه الإهانة. والقاعدة هنا هي أنه ما حرم قليله فكثيره حرام.

٢ ـ «ما نص الشارع على تعليله على وجه لا يتطرق التفصيل والتأويل إليه أصلاً» (. . . فمن ألحق بالعلة المنصوصة المسكوت عنه بالمنطوق به، كان قياساً).

٣ ـ «إلحاقك الشيء بالمنصوص عليه لكونه في معناه، وإن لم تستنبط علة لمورد النص».

٤ ـ «قياس المعنى: وهو أن يثبت حكم في أصل فيستنبط له المستنبط معنى ويثبته بمسلك من المسالك التي قدمنا (. . .) وهذا القسم هو الباب الأعظم في أقيسة الشرع»[٢٠].

---

(٢٠) الجويني ـ البرهان. الجزء الثاني. ص ٨٧٨ ـ ٨٧٩.

ثم إن أبا المعالي ينتقد هذه القسمة ويقترح أن «يجري الترتيب على خلاف ذلك»، ولكنا، إذ نتابعه نجد أنه يقوم بتعديلات «شكلية» أو لفظية لا تغيِّر من أقسام الأقيسة شيئاً بل تكتفي بضمِّها تحت عناوين جديدة. فهو يقول إنّ «مطلوب الناظر ينقسم إلى معلومٍ ومظنونٍ» وهو يضعُ الأقيسة الأُولى تحت المعلومات «ومَنْ أنكرها كان جاحداً». ويبقى قياسا المعنى والشبه تحت قسم المظنون عنده. والحق أنّ قياسي المعنى والشبه هما مناط الاجتهاد والتعليل لكنّ الجوينيّ لا يقول جديداً هنا كما لم يقل من قبل فلندعه مؤقتاً لنمضي قدماً مع الغزالي في المجال نفسه. يرى أبو حامد أنّ المشكلة مشكلة «اصطلاح» أو كما يقول: مشكلة «عبارة»[٢١] فإذا توصّلْنا إلى تحديدٍ دقيقٍ لمراد كلِّ طائفةٍ من الباحثين من وراء «عبارتها» أمكن حلُّ الإشكالات الرئيسة الناجمة عن ذلك آخذين في اعتبارنا أنه لا مشاحة في الاصطلاح. فالعبارات ـ من وجهة نظره[٢٢] ـ أربعٌ تبعاً لاختلاف صنوف الباحثين وهم: **النحوي، والمتكلم، والفقيه، والمنطقي**. فأما عند النحاة فحدّا التركيب يسميان مبتدأ أو خبراً. وعند المتكلمين وصفاً وموصوفاً، وعند الفقهاء حكماً ومحكوماً عليه ـ وعند المناطقة، أخيراً، فالحد الأول من التركيب الخبري يسمى موضوعاً وحده الثاني محمولاً. فلنحتفظ بهذه القسمة الرباعية ولنسجل، فقط، أن أبا حامد يضيف إلى ما ذكره في «شفاء الغليل»، في أصناف العبارة، عبارة رابعة هي عبارة النحاة. وليكن هذا التمييز جزءاً أول ندونه من أجزاء أربعة.

٢ ـ والجزء الثاني يتعلق بالقياس المنطقي: حده أولاً، وأنواعه ثانياً. فأما حد القياس فهو أنه «قول مؤلف إذا سلم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر اضطراراً. وإذا أوردت القضايا في الحجة سميت عند ذلك مقدمات، وتسمى قضايا قبل الوضع كما أن القول اللازم عنه يسمى قبل اللزوم مطلوباً وبعد اللزوم نتيجة»[٢٣]. فالقياس قول مؤلف (= مركب) من مركبات هي

(٢١) الغزالي ـ المستصفى... ص ٤٤٣ ـ ٤٤٤.
(٢٢) الغزالي ـ معيار العلم في فن المنطق. دار الأندلس، ١٩٧٨. بيروت. الصفحة ٢٦.
(٢٣) المرجع السابق.. ص ٩٨.

القضايا، فهو إذن نظر في تركيب القضايا، مثلما أن القضية ذاتها نظر في تركيب المعاني. ولذلك عد القياس، عند المناطقة، أحد أنواع الحجج، والحجج، عندهم ثلاثة: قياس، واستقراء، وتمثيل.

وأما أنواع القياس فأربعة، نوجز القول في كل نوع بمثل منطقي وآخر فقهي، وهي: الحملي، الشرطي المتصل، الشرطي المنفصل، قياس الخلف.

أ ـ القياس الحملي: «قد يسمى قياساً **اقترانياً**، وقد يسمى جزمياً وهو مركب من مقدمتين»، وفي كل مقدمة موضوع ومحمول. ومثاله المنطقي (أو الكلامي) قولك: كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث... فكل جسم محدث. ومثاله الفقهي قولك: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام... فكل مسكر حرام.

وشرط الصحة في هذا القياس هو أن يكون أحد الموضوعين أو المجهولين مشتركاً بين المقدمة الصغرى والمقدمة الكبرى ويسمى عند ذلك بالحد الأكبر.

ب ـ **القياس الشرطي المتصل**: «يتركب من مقدمتين: إحداهما مركبة من قضيتين قرن بهما صيغة شرط، والأخرى حملية واحدة هي المذكورة في المقدمة الأولى بعينها أو نقيضها ويقرن بها كلمة الاستثناء».

ومثاله المنطقي (أو الكلامي) قولك: إن كان العالم حادثاً فله صانع، لكنه حادث... فله صانع.

ومثاله الفقهي قول القائل: إن كان هذا النكاح صحيحاً فهو مفيد الحل، لكنه صحيح... فهو مفيد للحل. وشرط الصحة فيه، حتى يكون القياس منتجاً، هو أن تكون المقدمة الثانية «استثناء لإحدى قضيتي المقدمة الأولى إما المقدم أو التالي».

جـ ـ **القياس الشرطي المنفصل**: ـ «وهو الذي تسميه الفقهاء والمتكلمون: السبر والتقسيم».

ومثاله المنطقي(أو الكلامي)مع الانتباه إلى أن المتكلمين يطلقون عليه: السبر والتقسيم) قولك:

العالم إما قديم وإما محدث، لكنه محدث، فهو إذن ليس بقديم.

ومثاله الفقهي أشهر من أن يذكر «فإن أكثر نظر الفقهاء على السبر والتقسيم يدور».

وأما شرط الصحة فيه فهو أن يكون استثناء إحدى قضيتي المقدمة الأولى بعينها إنتاجاً لنقيض الأخرى.

د ـ **قياس الخلف**: ـ «وصورته صورة القياس الحملي، ولكن إذا كانت المقدمتان صادقتين سمي قياساً مستقيماً، وإن كانت إحدى المقدمتين ظاهرة الصدق والأخرى كاذبة أو مشكوكاً فيها وأنتج نتيجة بينة الكذب ليستدل بها على أن المقدمة كاذبة سمي قياس خلف».

ويحتاج إليه في المناظرات خاصة إذ طريقه «أن تأخذ مذهب الخصم وتجعله مقدمة، وتضيف إليها مقدمة أخرى ظاهرة الصدق، فينتج من القياس نتيجة ظاهرة الكذب فيتبين أن ذلك لوجود كاذبة في المقدمات» ومثاله المنطقي (أو الكلامي، وإن كانوا يسمونه في الغالب بالبرهان الخلف) هو قولك:

كل ما هو أزلي فلا يكون مؤلفاً، والعالم أزلي... فلا يكون مؤلفاً.

ومثاله الفقهي قول الفقيه: كل ما هو فرض فلا يؤدى على الراحلة، والوتر فرض... فلا يؤدي على الراحلة[٢٤].

فإذا قارنا الآن بين ما يذكره رجل المنطق في القياس وبين ما نجده عند الأصولي لخرجنا بنتيجتين أوليتين نوجز هما كما يلي:

أ ـ لا فرق في تعريف القياس بين عبارة الأصوليين وقول المناطقة، إذ التعريفان يفيدان المعنى نفسه. فلزوم جريان الأصل في الفرع عند الأصولي هو نفسه قول المنطقي بوجوب لزوم قول عن قول ثبتت صحة قضاياه.

ب ـ العبارة واحدة في أقيسة ثلاث وتختلف في قياس واحد، هو القياس

(٢٤) المرجع السابق. ص ٩٨ ـ ١١٥.

الشرطي المنفصل، في لغة المناطقة، وهو السبر والتقسيم في لغة الفقهاء والمتكلمين معاً. ولكن هذا الفرق في العبارة، في قياس واحد، كاف لإحداث فروق كبيرة بين لغة كل منهم. ذلك أن السبر والتقسيم هو مدار أغلب القياس والاستدلال عند المتكلمين والفقهاء معاً. وأما إذا عارضنا لوحة الأقيسة الأربعة، باللوحة السابقة عليها التي أوردناها نقلاً عن صاحب «البرهان» فإننا نلمس غياب غائب واحد وهو ما يسميه الأصوليون: «قياس الشبه».

وإذا غاب قياس الشبه، وهو ما «جل أقيسة الفقهاء ترجع إليها» كما قال الغزالي، ثم افترقت العبارة في المعنى الذي يفيده «الشرطي المنفصل» فإن مظاهر الفروق تأخذ في الظهور والبروز. ولكنا نقترح متابعة استعراض لوحة الحجج، ولم يبق منها سوى نوعين وهما: التمثيل والاستقراء. فما قول مؤلف «معيار العلم» فيهما؟

١ ـ **التمثيل**: «وهو الذي تسميه الفقهاء قياساً، ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد. ومعناه أن يوجد حكم في جزئي معين واحد فينقل حكم إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما»[٢٥].

ومثاله في العقليات أن نقول: النبات والحيوان أجسام وحوادث، والسماء جسم... فالسماء حادث. وشروط الصحة في التمثيل عسيرة فإن صورة قياسنا السابقة تظل غير سديدة ما لم يمكن أن يتبيّن أن النبات كان حادثاً لأنه جسم وأن جسميته هي الحد الأوسط للحدوث، فإن ثبت ذلك فقد عرفت أن الحيوان حادث لأن الجسم حادث».

على أن «قياس الغائب على الشاهد» يفارق التمثيل المنطقي من وجوه، والأشاعرة يتشددون في المعيار الذي يصح به رد الغائب إلى الشاهد، كما هو الشأن عند الغزالي، بل إن أبا المعالي الجويني يتردد فيه بين القول بوجوب «شرط أكيد: هو وجود الجامع العقلي»[٢٦] وبين القطع بأن «بناء الغائب على

(٢٥) المرجع السابق.ع ص ١١٩.
(٢٦) الجويني ـ البرهان... الجزء الأول ص ١٢٧.

الشاهد فلا أصل له»[٢٧] ـ وعلى كل فالمسألة عويصة في النظام الفكري الأشعري فهي ترتبط بتصور «الأصحاب» لمعنى التعليل وتحديدهم لشروط صحته وفساده، وترجع إلى ما ينتج عن القول بالتجويز من الزامات منطقية. لكننا نكتفي بالتسجيل والملاحظة هنا فقط: ملاحظة ما بين التمثيل، في تصور المناطقة، و«رد الغائب إلى الشاهد» من صلة ومشابهة.

والأمر نفسه عند الفقهاء، فقياس الشبه عندهم يتوافق، كلية، مع التمثيل عند المناطقة «فآعلم أن اسم الشبه يطلق على كل قياس، فإن الفرع يلحق بالأصل **بجامع يشبهه** فيه، فهو إذاً يشبهه» كما يقول في «المستصفى». والحق أن أبا حامد على الصواب إذ يقول، بأن قياس الشبه هو النعت الذي يصح إطلاقه على كل أقيسة الأصوليين (ولنلاحظ أن أستاذه عنى الشيء نفسه، وقاله بلغة مختلفة، حسبما وقفنا عنده في اللوحة السابقة). والحق كذلك، أنه مصيب، إذ يسوى بين «التمثيل» في عبارة المناطقة و«القياس»، في عبارة الأصوليين. إنما لا بد من تدقيق في المسألة ولا بد من الانتباه إلى ما ينتج عن التدقيق هذا من معاني. فأما التدقيق فهو وصف المنطقي للقياس بأنه «أحد أنواع الحجج، **والحجة** هي التي يأتى بها في إثبات ما تمس الحاجة إلى إثباته من العلوم التصديقية»[٢٨]. وأما ما ينتج عن هذا التدقيق، كون القياس أحد أنواع الحجة، فهو أن القياس الأصولي، باعتباره «تمثيلاً»، فهو «أحد أنواع الحجة». **فالقياس الأصولي احتجاج تمثيلي، وهو لذلك تركيب جديد لمعنى القياس في حد المناطقة له، تركيب جديد فرضته ضرورة «الممارسة الأصولية» من جانب أول وفرضه، من جانب ثان، ضرورة المذهب ومستلزماته عند الأشاعرة.** ولكن، قد يلزمنا قبل البت في الأمر على هذا النحو أن نقف، برهة، عند النوع الثالث من أنواع الحجج عند المناطقة وهو «الاستقراء» وأن نتبين حقيقة القول فيه في ممارسة الأصولي وعبارته.

(٢٧) المرجع السابق. ١٢٩ ـ ١٣٠.
(٢٨) الغزالي ـ معيار العلم. ص ٩٨.

٢ ـ **الاستقراء**: ـ «هو أن نتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به».

ومثاله في العقليات «فاعل العالم جسم»، فإن طولبت بالدليل أجبت بأنك «تصفحت أصناف الفاعلين من خياط وبناء واسكاف ونجار ونساج وغيرهم فوجدت كل واحد منهم جسماً فعلمت أن الجسمية حكم ملازم للفاعلية فحكمت على كل فاعل به»[٢٩].

ولكن المستقرىء، لو أنصف، لعلم أنه «إنما يلزم أن كل فاعل جسم إذا تصفحت الجميع تصفحاً لا يشذ عنه شيء» ولاعترف بأن قوله يظل على «الاحتمال» والتقدير وما كان شأنه كذلك فإن اليقين لا يحصل به والمعرفة التي تحصل عنه فإنما هي تفيد «الظن». هذا هو الشأن في الاستقراء عند المناطقة، فلا يكون الاستقراء تاماً يفيد العلم ويحمل على القطع واليقين إلا إذا كان مسحاً وتعداداً شاملين كاملين لكل الجزئيات والعناصر فلا يترك منها شيء. ولكن الاستقراء عند الفقهاء غير ذلك، فليس من شرط الصحة فيه أن يكون تعداداً ومسحاً شاملين على نحو ما ذكرنا، ولا يطلب الفقيه العلم الذي يفيد اليقين والقطع وإلا تعطلت الأحكام وتعذر الفقه كله. فهل تلزمنا هذه النتيجة بالقول إن النظر الفقهي ظن كله؟

يقول الغزالي، مجيباً، في «معيار العلم»: «النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط»[٣٠]. ذلك أن المقدمات العقلية يقينية في الأحوال كلها ولا تصح إلا متى كانت كذلك، وأما المقدمات الفقهية فظنية في الغالب. ولكن هذا القول يلزمه تقييد يحد فيه إطلاق يسلم إلى الخطأ، فإنه يلزمنا أن نقول بأن ما كان من المقدمات غير يقيني مطلقاً، فليس مما تصح البراهين به، فإنه لا يصلح للفقهيات بإطلاق. والغزالي لا يريد أن يكتفي باستثناء ما كان غير صالح من المقدمات للفقهيات بل هو

(٢٩) الغزالي ـ معيار العلم. ص ١١٥.
(٣٠) الغزالي ـ معيار العلم. ص ٢٨.

يعين الصالح في المقدمات الفقهية فيذكر أنه أصناف ثلاثة معلومة: مشهورات، ومقبولات، ومظنونات، وسعياً نحو استكمال الإحاطة بالجوانب «التقنية» كلها في القياس فإننا نقف عندها في آخر متابعة لنا لهذه المقارنة الأصولية ـ المنطقية.

١ ـ **المشهورات**: «هي آراء محمودة يوجب التصديق بها إما شهادة الكل أو الأكثر أو شهادة جماهير اوفاضل كقولك: الكذب قبيح وإيلام البريء قبيح، وكفران النعم قبيح وشكر المنعم وإنقاذ الهلكى حسن. وهذه قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة فلا يجوز أن يعول عليها في مقدمات البرهان. فإن هذه القضايا ليست أولية ولا وهمية، فإن الفطرة الأولى لا تقضي بها بل **إنما ينغرس قبولها في النفس** بأسباب كثيرة تعرض من أول الصبا»[٣١].

٢ ـ **المقبولات**: «وهي أمور اعتقدناها بتصديق من أخبرنا بها من جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر أو شخص واحد تميز عن غيره بعدالة ظاهرة أو علم وافر كالذي قبلناه من آبائنا واستاذينا وأئمتنا واستمررنا على اعتقاده وكأخبار الآحاد في الشرع ـ **فهي تصلح للمقاييس الفقهية دون البراهين العقلية**»[٣٢].

٣ ـ **المظنونات**: «وهي أمور يقع التصديق بها لا على الثبات بل مع خطور إمكان نقيضها بالبال، ولكن الناس إليها أميل كقولنا: إن فلاناً إنما يخرج بالليل لريبة. فإن النفس تميل إليه ميلاً ينبني عليه التدبير للأفعال، وهي مع ذلك تشعر بإمكان نقيضه»[٣٣].

وأما ما كان خارج هذه الأصناف الثلاثة فهو مما «لا يصلح للقطعيات ولا للظنيات بل لا يصلح إلا للتلبيس والمغالطة». بل إن المقدمات الثلاثة نفسها هي، عند الناظر المتأمل، مشروطة بشروط الصحة على الوجه الذي يحدده الأصوليون في مباحثهم في فحوى الخطاب، وفي الأوامر والنواهي، وفيما يقننون

(٣١) الغزالي ـ المستصفى.. ص ٦١.
(٣٢) الغزالي ـ معيار العلم... ص ١٤٦.
(٣٣) المرجع نفسه، والصفحة.

به وجوه البيان، وبما يستفاد من طرق الاستدلال في أصول الفقه. وإذن فإن النظر في الاستقراء الفقهي والتنقيب في طبيعة المقدمات المظنونة عند الفقهاء يؤكد ما صرنا إليه، أعلاه، من نتيجة حين وقوفنا عند «التمثيل» وهي أننا، عند الأصوليين، في القياس أمام تركيب جديد قد يكون أخص ما نقول فيه إنه امتزاج بين أصول الفقه ومكوّناته وشروط قيامه كلها من جهة، وعبارة المناطقة وما يشترطونه في أنواع الحجج الثلاث (القياس، التمثيل، الاستقراء) من شروط من جهة أخرى.

نعلم أن الإمام الشافعي، في إرسائه للقواعد الكبرى لأصول الفقه، قد جعل للقياس شروطاً ربط صحته بحصولها وجعل في القائس شروطاً لا بد من اجتماعها فكتب: «ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله: فرضه وأدبه وناسخه ومنسوخه وخاصه واشاده»[٣٤]. وهذه الشروط، كما هو بين، لا تخرج في نهاية التحليل عن «العلم» على نحو ما قصده وبينه في «الرسالة» ولكن ما صار إليه أصول الفقه من تطور، أسهم فيه اللاحقون عليه من المذاهب عموماً ومن عمل المعتزلة فالأشاعرة خصوصاً. وما حملت عليه «ضرورة المذهب» وأحكامه عند إمام الحرمين وتلميذه من بعده، جعل ما ذكره الإمام المطلبي من شروط لا يكتمل إلا لمن جمع «الآلة الأخرى» التي هي «بالنسبة إلى أدلة العقول كالعروض بالنسبة إلى الشعر، والنحو بالإضافة إلى الإعراب»[٣٥]، وهي المنطق اليوناني كما هو بين. بل لقد انتهى الأمر بحجة الإسلام إلى القول في المنطق، بصريح العبارة، أنه «مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً» وإلى أن يجعلها مدخلاً في قراءة الأصول وأن موه على القارىء وقال «وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول»[٣٦]. فأي نتاج كان عن هذا «اللقاح» وأي نتيجة حصلت من الامتزاج، في الجسد الأصولي عامة والأشعري خاصة، بين ماء البئر «اليوناني»،

(٣٤) الشافعي ـ الرسالة... ص ٥٠٩ ـ ٥١٠.
(٣٥) الغزالي ـ معيار العلم... ص ٢٧.
(٣٦) الغزالي ـ المستصفى... ص ١٦.

وماء الجب «الإسلامي ـ العربي» ـ والحال أن «القايس» و«الناظر» يمتح منهما معاً؟

تبرز الإشكالات كلها وتتصارع في ممارسة المجتهد وتظهر، حاملة صراعاتها الذاتية كاملة، في عمل التعليل وخلاصة الاجتهاد. ذلك ما يلزمنا النظر فيه، الآن وقد استوفينا العناصر «التقنية» للقياس ومكوناته، ولكن لا بد لنا من استطراد قصير نقف فيه، قبل ذلك واستعداداً لذلك، عند حجج المعترضين على القياس الشرعي ونفاته وهو دفاع المجيبين وردودهم. فما تُهم أولئك وما حجج هؤلاء؟

* * *

أخص نفاة القياس هم التعليمية، وطريقهم في إنكار القياس هي عين ما وقفنا عنده في الفصل الثاني حين الحديث عن تعطيل العقل ولزوم الأخذ بقول المعلم المعصوم. فلا معنى لاستعادة ما سبق لنا الخوض فيه وتبيّن حجج الطرفين: الأشاعرة من جانب والشيعة الباطنية من جانب آخر. ولكنا نجد أبا حامد، إذ يستعيد بعضاً مما سبق له القول فيه في «القسطاس المستقيم» من جهة وفي «المستظهري» من جهة أخرى يذكر أن المنكرين للقياس، من جهة الكتاب والسنّة، يأتون بحجج سبع وعند البعض منها نتوقف لا لنعرف كيفية رد الغزالي على الخصم الباطني، فتلك معلومة لدينا الآن، وإنما لنرى كيف يسهم، بمناسبة تلك الردود، في تأكيد قوة القياس وفاعليته.

من حجج الخصوم التعليمية «تمسكهم بقوله تعالى: «ما فرطنا في الكتاب من شيء»، وقوله «تبياناً لكي شيء». قالوا: «معناه بياناً لكل شيء مما شرع لكم، فإنه ليس فيه بيان الأشياء كلها فليكن كل مشروع في الكتاب، وما ليس مشروعاً فيبقى على النفي الأصلي»[٣٧]. وواضح أن «الخصم» هنا يريد أن يبطل قول المخالف له بالحجة نفسها التي يوردها فيقارعه بها. والأشاعرة، بل وعموم الأصوليين السنة والمعتزلة أيضاً، يقولون بمبدأ «الاستصحاب»، أي أن الأشياء

(٣٧) الغزالي ـ المستصفى.. ص ٤١٣.

تظل على «النفي الأصلي»، ومعناه أن كل ما لم يرد فيه نص شرع فيمتنع عنه. ولكن أبا حامد، على لسان السنة جميعاً والمعتزلة كذلك، يستطرد مشنعاً عليهم جنوحهم إلى التغليط والتمويه فيقول إن تحريم القياس، ما دام لم يرد فيه قول من الكتاب فهو غير محظور. أضف إلى ذلك أنه «أين في كتاب الله تعالى مسألة الجد والإخوة والعول والمبتوتة. . .»[٣٨] ولو لم يصر فيها الناظرون إلى القياس لتعطل الشرع.

ومما يحتجون به قولهم: «إن الاختلاف ليس من دين الله، ودين الله واحد ليس بمختلف، وفي رد الخلق إلى الظنون ما يوجب الاختلاف ضرورة، والرأي منبع الخلاف. فإن كان كل مجتهد مصيباً فكيف يكون الشيء ونقيضه ديناً، وإن كان المصيب واحداً فهو محال ـ إذ ظن هذا كظن ذاك والظنيات لا دليل فيها بل ترجع إلى ميل النفوس (. . .) كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد، والفرق بين المتماثلات والجمع بين المفترقات؟»[٣٩].

ولكن التعليمية، وإن كانت تحاول الرجوع، عبثاً، إلى قاعدتها التي تقضي بضعف حاكم العقل وبأن من طلب الحماية من العقل فإنما يطلبها من حاكم يدل تصديقه على تكذيبه وأن الحاجة إلى حاكم، وراء العقل تظل قائمة فهي لا تخرج عن أطوار المغالطة والتمويه. لا الإنكار لاشتمال «الشرع على تحكمات وتعبدات»، ولكن لا سبيل كذلك إلى إنكار أن الأحكام الشرعية أقسام ثلاثة: «قسم لا يعلل أصلاً، وقسم يعلم كونه معللاً، كالحجر على الصبي فإنه لضعف عقله، وقسم يتردد فيه». وأما نحن فلا نقيس إلا في النوازل التي يتبيّن لنا فيها، بالدليل طبعاً، أن الحكم معلل أو هو قابل للتعليل. وقبول التعليل يكون إستناداً على القواعد التي يعينها الشرع، من طريق الإجماع، أو يومىء إليها من طرق العلامات والأمارات الدالة عليها.

على أن هناك من يحيل التعبد بالقياس عقلاً، كما أن هناك من يذهب،

(٣٨) المرجع السابق. . . ص ٤١٥.
(٣٩) المرجع السابق. . ص ٤١٥ ـ ٤١٧.

عكس ذلك، إلى القول بأن «التعبد بالقياس واجب عقلاً». والمنطق الذي يحكم الرأيين، وإن كانا على طرفي نقيض، واحد عند المتكلم الأصولي الأشعري والمعتزلي، فمما يجب قوله إن المسيرة عينها واحدة بين «المستصفى» من جهة و«المعتمد في أصول الفقه» من جهة أخرى، فكأن حجة الإسلام يأخذ عن الإمام المعتزلي كل ما يأتي به من أدلة وبراهين، فحيث لا تكون مواطن الاختلاف المذهبي فإن الكتابين يكادان يكونان في حكم المثلين. نقول إن المنطق واحد عند المحللين للقياس عقلاً والقائلين بوجوبه عقلاً لأنهما لا يدركان، من وجه أول، أن العلة الشرعية غير العلة العقلية، ولأنهما لا ينتبهان إلى أن أخص طريق يتعيّن القياس بموجبها هي، من وجه ثان، طريق الإجماع. وفي الأحوال كلها فإن دعاوى نفاة القياس الشرعي (والمسوين للقياس الشرعي بالقياس العقلي يشملهم نعت النفاة) تسقط وتتهاوى ويملك المجتهد أن ينهض وينشط فيأخذ من التعليل بأسباب ومسالك مباحة ومأمونة معاً ويكون للعقل الأصولي، بالتالي، أن يقدر فيعمل وأن يجترىء فيشرع فيما ليس فيه قول أو دلالة من نص وما لم يعلم فيه إجماع بنفيه أو استحالته.

* * *

إذا كنا ندرك وجوه الاختلاف بين قياس المناطقة وقياس الأصوليين، وكنا نقدر الفروق الموجودة بين العلة العقلية والعلة الشرعية فإنه لا بد لنا من إضافة أخرى يكتمل بها تدقيقنا في مسألة العلة والمعلول ويرتسم بها طريقنا إلى الاجتهاد والتعليل. ذلك بأن نعلم أن الأصولي، كما يقول الغزالي، يعني «بالعلة في الشرعيات مناط الحكم، أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه». ثم يلزمنا أن نضيف إلى ذلك توضيحات «تقنية» لازمة هي أن «الاجتهاد في العلة إما أن يكون في **تحقيق مناط الحكم**، أو في **تنقيح مناط الحكم**، أو في **تخريج مناط الحكم**»[٤٠]. فنحن أمام عبارات أصولية أول البدء هو فهمها على نحو ما يقصده أصحابها: فما مناط الحكم؟ وما التحقيق في المناط؟ وما التنقيح؟ وما التخريج فيه؟

(٤٠) المرجع السابق.. ص ٣٩٥.

فأما «مناط الحكم» فنحسب أن أمره أتضح لنا قبل أسطر قليلة: فهو جملة ما أضافه الشرع إلى الحكم، ولو أنا استرجعنا القول السابق في العلة الشرعية لقلنا، في سهولة ويسر، أنه الأوصاف والعلامات، فهو إذن ما به يدل الحكم الشرعي، أي ما يجد تفسيره ومعناه في قول الشارع أو فعله، وسكوته أو استبشاره، أو يجده في فحوى الخطاب ومضمونه، أو يكون الإجماع قد دل عليه بوجه من الوجوه. فلننظر الآن في الصور الثلاث التي تتعلق بمناط الحكم.

أ ـ **تحقيق مناط الحكم**: ومثاله الاجتهاد في «تعيين الولاة والقضاة، وكذلك في تقدير المقدرات وتقدير الكفايات في نفقة القرابات وإيجاب المثل في المتلفات (. . .) فإن مناط الحكم في نفقة القريب الكفاية وذلك معلوم بالنص. أما أن الرطل كفاية لهذا الشخص أم لا فيدرك بالاجتهاد والتخمين»[٤١]. والأمة كلها مقرة به سواء من قبل منها القياس أو نفاه لأسباب أو لأخرى، فلا إشكال فيه إذن.

ب ـ **تنقيح مناط الحكم**: «مثاله أن يضيف الشارع الحكم إلى سبب وينوطه به وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم»[٤٢]. فإن النبي إذ أمر الأعرابي بالعتق، لإفطاره في رمضان بالوقاع، فحكمه يسري على كل من فعل فعل ذلك الأعرابي. والقول فيه مماثل للقول في التحقيق، من حيث إن نفاة القياس يقولون به.

جـ ـ **تخرج مناط الحكم**: «مثاله أن يحكم بتحريم في محل ولا يذكر إلا الحكم والمحل، ولا يتعرض لمناط الحكم وعلته، كتحريم شرب الخمر والربا في البُرّ فنحن نستنبط المناط بالرأي والنظر فنقول: حرمه لكونه مسكراً ونقيس عليه النبيذ. وحرم الربا في البر لكونه مطعوماً، ونقيس عليه الأرز والزبيب». فتخريج المناط إذن، طلب للعلة أولاً، وبحث عن أسباب التعليل وتقدير لها ثانياً، ثم إنه قياس معلوم لم يعرف فيه نص أو يقوم حوله إجماع على معلوم

(٤١) نفس المرجع والصفحة.
(٤٢) المستصفى. . ص ٣٩٦.

معروف الحكم، متضمن العلة. من ذلك أن الشارع جعل العشر في البر، ونحن نعلم أن البر قوت فنقدر، قياساً على ذلك، أن كل ما كان قوتاً من نبات الأرض فحكم العشر لازم له.

تلك إذن «مجاري اجتهاد العلل»، وكما أشرنا فإن المجريين الأول والثاني (تحقيق المناط وتنقيح المناط) لا يثيران جدلاً أو إشكالاً، بل القول بهما موضع قبول حتى عند نفاة القياس أنفسهم. ولكنا في المجرى الثالث نصير إلى شيء مخالف، فنحن أمام ممارسة فعلية للاجتهاد أو كما يقول في «المستصفى»: «فهذا هو الاجتهاد القياسي الذي عظم الخلاف فيه، وأنكره أهل الظاهر وطائفة من معتزلة بغداد وكل الشيعة»[٤٣]. يبتدىء الخلاف لأن العقل الأصولي يريد أن يعبر عن نفسه بقوة وأن يجرب قدرته ويسبر غور طاقته. ومعنى أن يفعل ذلك فهو أن يجتهد في التدليل على أن ما في الأصل، في عملية القياس، يسري في الفرع لأن بينهما «جامعاً». فالنبيذ، في المثال السابق، يحرم قياساً على تحريم الخمر لأن الجامع بينهما هو قدرة كل منهما على الإسكار، ومتى وقع السكر «زال العقل»، وما يزيل العقل فإنه يبطل التكليف، **وبطلان التكليف هو، في نهاية الأمر، إحالة خطاب الشرع إلى محض الكلام عند الأصولي**. أليس حد القرآن عند الأصولي، وقد مر بنا، أنه «خطاب الشرع إلى المكلفين» ومتى سقط التكليف، إرادة من المكلف، بفعل السكر الناتج عن شرب الخمر، فأي شيء يبقى من الخطاب؟ زوال العقل، عند الأصولي، معناه تعذر «الفهم عن الله» وعدم بلوغ «الرسالة الشرعية» التي يحملها الخطاب إلى المتلقين (بحسبانهم مكلفين). وإذن فإن العقل يقدر على تعليل التحريم فهو يقول مثلاً: يحرم الزنا لأنه إفساد للأنساب وإضاعة لها، ويحرم الميسر والقمار لأن فيهما توريثاً للعداوة والبغضاء، وتحرم الوصية، في أكثر من الثلث، حفاظاً على حقوق الوارثين وهكذا. فما بال الأصولي يقول إن العلل الشرعية لا تدل لذاتها بل هي تدل لجملة أوصاف وإضافات يلحقها الشارع بها؟ وما بال الأصولي الأشعري يؤكد،

(٤٣) المرجع السابق. ص ٣٩٧.

ويلح في التأكيد، أن «الحكم خطاب لا يتعلق بالأعيان بل بأفعال المكلفين (. . .) ولا يتناقض أن يحل لزيد ما يحرم على عمرو، كالمنكوحة تحل للزوج وتحرم على الأجنبي، وكالميتة تحل للمضطر دون المختار، وكالصلاة تجب على الطاهر وتحرم على الحائض»؟[٤٤] ألا يدرك الأشعري أن الأصولي المعتزلي في جلسته أكثر استقراراً وفي وضعه أكثر راحة حين يقرن الحلال بالحسن والحرام بالقبيح إذ يمسك بمعيار العقل ويقول به في حين أنه يوقع نفسه في حرج شديد إذ يلح و«يعاند» على نحو ما يصنع؟ ألا يبدو أن التعليمي والظاهري هما أشد منه ارتياحاً، إذ يستكين أولهما إلى سلطة الإمام المعصوم وهي تستمد عملها، عنده، عن طريق يعلو على عقول البشر وأفهامهم. وثانيهما، فهو إذ يتشبث به بظاهر القول فهو، في نظره، يتقي «الفتنة» ويتجنب التقول على الشرع بما لم يقله؟ أليس الأمر كذلك؟ يجيبنا الغزالي، على لسان الأشعرية جميعاً، بالنفي فيقول إن «شفاء الغليل» هو أن يعلم المعترض أننا، نحن الأشاعرة، وإن قلنا «إن لله سبحانه تعالى 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. ولا ننكر أن الرسل، عليهم السلام، بعثوا لمصالح الخلق في الدين والدنيا رحمة من الله على الخلق وفضلاً لا حتماً وواجباً عليه»[٤٥]. ففرق بين إذن بين ما تقصده المعتزلة وما نريده نحن، إذ نلتقي معهم في عبارة الصلاح والمصلحة.

الحق أن هذا موطن جديد من مواطن اختبار المذهب عند الأصولي من حيث التزامه بما تقرر في مذهبه الكلامي من مقدمات ونظريات معاً. ولكل من الأشاعرة والمعتزلة قوله المعروف في الإرادة الإلهية والحرية البشرية، ولكل منهما رأيه الصريح في قضايا الصلاح والأصلح، والوعد والوعيد، والحسن والقبيح، كما أن لكل منهما شرحه لمعنى النبوة والهداية وهل هي لطف ورحمة أم أنها واجب على الله. ولا نرى حاجة لنا للتوسع في القول، فيما كان مشتهراً ومعروفاً، ولا

(٤٤) الغزالي ـ المستصفى. . ص ٤٩٦.
(٤٥) الغزالي ـ شفاء الغليل. . . ص ١٦٢.

ضرورة لاستعادة ما سلف القول منا فيه (في الفصل الثالث). ولكنا نرى أن طلب الفهم يستدعي منا في هذا المقام، وان كنا نعلم قول كل من الفريقين في القضايا الآنفة الذكر وكنا نفهم موقف الأشعرية خاصة، أن نقف على عبارة «المصلحة» في الاصطلاح الأصولي وأن نتبين الدلالة الدقيقة لمفهومها في العبارة الأشعرية الأصولية خاصة. يقول في شأنها صاحب «المستصفى»:

«أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. ولكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم **دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، وماهم**. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[٤٦].

فمعنى المصلحة مقيد بشرط معلوم هو المحافظة على مقصود الشرع، فحيث يراعى مقصود الشرع فالمصلحة قائمة، وحيث يبتعد عنه أو يبعد به عن مرامه فالمصلحة تبطل. فلنا، إذن، أن نقول مباشرة: إن العلة، أو ما به يكون الجامع بين أصل نقيس عليه وفرع نقيسه ليست شيئاً آخر سوى مقصود الشرع. فالتعليل، أو إظهار العلة وشرحها، هو الوقوع على مقصود الشرع: العلة في تحريم النبيذ، قياساً على الخمر، هي بالضرورة مراعاة لأحد مقاصد الشرع الخمسة أو بعضها، أولها مجتمعة، وقل ذلك عن كل أحوال التحريم والتحليل كلها. لا، بل قل ذلك عن كل «النوازل» التي تقتضي من المشرع أن يفتي فيها بالحظر أو الإباحة، بالمنع والكف أو بالعطاء والبذل.

إن المصلحة، وقد فهم أنها مقصود الشرع فهي مرادف له، هي ما يوجه فتوى المفتي واجتهاد المجتهد، فهي النبراس الذي يستضيء العقل الأشعري به حين يقيس، وهي المعيار الذي يلزمه التمسك به ليعلل ما يشرعه من حكم جديد. ولذلك كان أول ما يلزم في المجتهد من شروط هو «أن يكون محيطاً

(٤٦) الغزالي ـ المستصفى.. ص ٢٥١.

بمدارك الشرع» والإحاطة بمدارك الشرع لا تعني معرفة أصول الأدلة فحسب (بمعنى حفظ ما يلزم حفظه منها والإلمام بمواطن العثور عليها متى طلبها) ولكنها ترتقي وترتفع فلا تنزل عن مرتبة إدراك «مقصود الشرع». ذلك أن «الاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب»[٤٧].

على أن الأصولي الأشعري يتوسع في القول في الاجتهاد والمجتهد وفي الفتوى والمفتي. فلا بد في المجتهد من توفر شروط بانتفائها يسقط عن رتبة الاجتهاد ويقل شأنه عن حال المجتهد ـ ثم إن له أحكاماً تتعلق به وجدلاً يدور، بين الأصوليين، حول الحدود التي يجوز له فيها أن يعمل باجتهاد الغير فيتوقف ويقلد بدوره، مثلما أن للمقلد أحكاماً يرجع فيها قول أبي حامد إلى بعض مما سبق منا بيانه حين الكلام في الخاصة والعامة ومراتب المعرفة (في الفصل الأول). وكما خاض الأصولي مع نفاة القياس في جدل شديد وتصدى للرد عليهم وتخطئتهم في أرائهم فإنه ينبري، بالحجج ذاتها تقريباً وبالآلية المنطقية نفسها، لتقويض دعاوى المعترضين على الاجتهاد وإنكار كونه صحيحاً من جهة العقل ومباحاً من جهة الشرع. فالخصم واحد فهو إما فقيه حظه من الصناعة يسير وإما تعليمي لا يبعد به ما وقر في نفسه من الاعتقاد بعصمة الإمام وقدرته وحده على ما لا يقدر عليه غيره من مطلق البشر، والاعتراضات والردود جميعاً معلومة عندنا جلية في أذهاننا فلا نخوض فيها مثلما أنا لا نخوض فيما أشرنا إليه من شروط القياس وشروط صحة اجتهاد المجتهد[٤٨]. ولكنا نعرض، في جزء أخير من هذا الفصل، لأحد أحوال الاجتهاد التي استوقفت الأصوليين طويلاً وهي المتعلقة بانتهاء المجتهد إلى القول بتعارض الأدلة في الاجتهاد.

* * *

(٤٧) المرجع السابق... ص ٤٧٨.

(٤٨) يدقق الغزالي القول فيها ويوجزه في عرض مدرسي جيد في صفحات من «المستصفى» (٤٨٢ ـ ٥٢١). ويبسط القول فيه أبو المعالي، مكثراً من الأمثلة الفقهية والشواهد الشرعية، في ملحق =

ما موقف العقل الأصولي إذا انتهى به الأمر إلى هذا المأزق؟ في أي اتجاه يتعين عليه أن يمضي إذا بذل المجتهد منتهى طاقته واستفرغ كامل قوته فاستنفذ كل ما في جعبته من أدلة واحتجاجات ثم وقف متحيراً عاجزاً أمام دليلين قد «تكافآ» وحجتين قد تساوتا؟ أيرجع إلى طريق العقل «المحض»، فيسلك سبيل المعتزلة وقد اعترض عليهم في ذلك وأبان اختلاف مذهبه عن مذهبهم في قضية العقل كلها، أم يتوقف مسلماً بعجزه فتكون فتواه تعبيراً عن العجز وإعلاناً للهزيمة؟ يقول أبو حامد:

«إذا تعارض دليلان عند المجتهد وعجز عن الترجيح ولم يجد دليلاً من موضع آخر وتحير فالذين ذهبوا إلى أن المصيب واحد يقولون هذا بعجز المجتهد، وإلا فليس في أدلة الشرع تعارض من غير ترجيح فيلزم التوقف أو الأخذ بالاحتياط أو تقليد مجتهد آخر عثر على الترجيح. وأما المصوبة فاختلفوا: فمنهم من قال يتوقف لأنه متعبد باتباع أغلب الظن، ولم يغلب عليه ظن شيء، وهذا هو الأسلم الأسهل. وقال القاضي: يتخير لأنه تعارض عنده دليلان وليس أحدهما أولى من الآخر فيعمل بأيهما شاء»[٤٩].

خاض الأصوليون في أمر التخطئة والتصويب في الاجتهاد، واختلفوا فيما إذا كان المصيب واحداً أم أكثر، وتباينت أقوالهم في الصلة بين الإصابة والظن من جهة وبين احتمال الصلة بين الإثم والظن من جهة أخرى. وأطالوا الجدل فيما إذا كان يجوز لمجتهد أن يتبع اجتهاد آخر غيره أم إنه لا بد له هو ذاته من «استفراغ الوسع». ثم إنهم احتكموا، في غالب الأحوال (بدءًا من صاحب «الرسالة») إلى الفروق الموجودة بين العامي وحكمه والرجل من الخاصة وما يلزمه من أحكام فألزموا المجتهد بحكم الخاصة. والحق أن الأصوليين الأشاعرة، وبشهادة النص الموجودة أعلاه، لا ينتهون إلا إلى مزيد من التردد والحيرة، متى نظرنا إلى المسألة من وجه، ولا يعملون إلا على فتح باب الاحتمال

= كتاب «البرهان في الأصول» وهما كتاب الاجتهاد (ص ١٣١٦ ـ ١٣٢٩). وكتاب الفتوى (ص ١٣٣٠ ـ ١٣٦٦).

(٤٩) الغزالي ـ المستصفى... ص ٥٠٨.

على مصراعيه، متى نظرنا إلى المسألة من وجه آخر. فأما التردد والحيرة فلأن الاجتهاد لا يصل إلى النتيجة المتوخاة منه وهي البت بقول فاصل في النازلة، والحال أن نظره ليس رياضة عقلية ومتعة ذهنية محض له أن يصل منها إلى غاية أو لا يصل، وإنما يعقب نظره حكم في انتظار صدوره تتعطل مصالح الخلق فتكون الأمة جمعاء، وخاصتها خاصة، في حال قصور وعجز عن الإحاطة بمدارك الشرع ـ وبالتالي فالاجتهاد يصير إلى لا نتيجة. وأمّا باب الاحتمال، ومن ثم التجويز، فإنه وان انفتح فلا يلجه إلا قادر على ولوجه وان لم يكن أهلاً له، فلا يكفي فيه فتحه لكي تنتظم أحوال الخلق وتستقر أمورهم وتجري مصالحهم، والحال أن مقصود الشرع، ما به يكون الاجتهاد موجهاً وقائماً، لا ينفصل عن مصالح الخلق (وقد مر بنا).

يبلغ التعليل أقصى غاية يمكن الأصولي الأشعري أن يصل إليها، ويصل العقل الأشعري إلى خاتمة المطاف دون أن يظهر منه أنه قد ظفر بما يدفع به الحجر عن نفسه ويزيل عنها الحيرة والوله. وهو لا يجد أمامه حلاً آخر سوى الرجوع إلى «الاستصحاب»، استصحاب العقل، فهو يتمسك بما يتقرر في هذا الأصل الرابع من أصول أدلة الأحكام من قاعدة وهي: البقاء على النفي الأصلي إلى أن يرد شرع. والغزالي، تمهيداً منه لختم القول لا في الترجيح والتعليل بل في «أصول الفقه» برمتها، يسن ما يريد له أن يكون معياراً فيكتب في «كيفية تصرف المجتهد عند تعارض الأدلة» قائلاً:

«يجب على المجتهد في كل مسألة أن يرد نظره إلى النفي الأصلي قبل ورود الشرع ثم يبحث عن الأدلة السمعية المغيرة فينظر أول شيء في الإجماع. فإن وجد في المسألة إجماعاً ترك النظر في الكتاب والسنة فإنهما يقبلان النسخ والإجماع لا يقبله، فالإجماع، على خلاف ما في الكتاب والسنّة، دليل قاطع على النسخ (. . .) فإن لم يجد لفظاً نصاً ولا ظاهراً نظر إلى قياس النصوص. فإن تعارض قياسان أو خبران أو عمومان طلب الترجيح (. . .) فإن تساويا عنده توقف على رأي، وتخير على رأي آخر ـ كما سبق»[٥٠].

(٥٠) المرجع السابق. ص ٥٢٢.

هل يصير العقل الأشعري، في هذا المعيار، إلى جديد يمكنه من مجاوزة الأزمة والاطمئنان إلى نتيجة إيجابية؟ الواقع أننا متى أجلنا البصر في هذا المعيار ودققنا النظر في ما يثوي خلفه من معان، ثم طلبنا بعد ذلك ما تجيزه لنا الأشعرية ذاتها من تجويز للحكم بالأمارة والقرينة فإننا سرعان ما نتبيّن وجود حجر المغناطيس الذي يتحدث عنه حجة الإسلام إذ يقول إن «الأمارات كحجر المغناطيس تحرك طبعاً يناسبها»[٥١]. ولا يخرج الطبع المناسب للبنيان الأشعري عن ميل إلى السمع وسلطته، والخبر وما يملكه من قوة سحره والنقل وما يقبل ما يقرره لعقله من ضوابط وقواعد وإشارات. ولا أدل عندنا على وجود «حجر المغناطيس» من أن كتاب «المستصفى» يقفل بباب القول «فيما ترجح به الأخبار».

لقد انتهى العقل الكلامي الأشعري إلى الحكم على نفسه بوجوب الانعزال، متى دل على صدق النبي، فهو يأخذ كل ما يأتي به سمعاً وموافقة. والعقل الكلامي الأصولي، الذي يتصدى لمهمة البحث عن «روح القوانين» الشرعية، هو إذ ينتهي إلى إعلان فتح باب الاحتمال والتجويز، متى تعارض دليلان أو أكثر واستفرغ المجتهد وسعه وما قصر، فهو إنما يفعل ذلك لكي ينهي الرحلة كلها ويقفل الدائرة، دائرة النظر التشريعي، بالرجوع إلى عين النتيجة التي قررها المتكلم في رحلته الأولى أي الرجوع إلى النقل مصدراً والسمع طريقاً.

(٥١) المرجع السابق. ص ٤٩٤.