

المنهج عند ابن حزم وموقفه من القياس

أديب نايف ذياب*

الجامعة الأردنية

Abstract

This paper examines the epistemic standpoint of Ibn Hazm. In the first two sections, it discusses the concept of "certain knowledge" in Ibn Hazm, and looks at its sources as well as its bases. The last section tackles the method of "analogy" which is called *qiyas* in Islamic jurisprudence. This sort of *qiyas* was rejected by Ibn Hazm. The paper, therefore, outlines the common model of this *qiyas* and expounds its main conditions and application; and then attempts to induce the significance of Ibn Hazm's argument against it.

مُلَخَّص

تفحص هذه الدراسة موقف ابن حزم من المعرفة . فتناقش ، في القسمين الأول والثاني منها، المفهوم الحزمي بخصوص العلم اليقيني، وتنظر في قنواته وفي الأسس التي يقوم عليها. أما القسم الأخير فيعالج طريقة «الاستنباط بالمأثلة» التي تدعى «القياس» في الفقه الإسلامي. وكان ابن حزم قد رفضه ونفاه. ولذلك تعرض الدراسة للنمط العام في هذا القياس ولشروطه وتطبيقاته، ثم تحاول أن تبين أهمية نقد ابن حزم له.

بَرَزَتْ إشكالية مفهوم العلم وشروط تحصيله في مراحل الفكر المختلفة منذ أفلاطون وأرسطو. وقد جَذَبَتْ إِنْتِبَاهَ المفكرين إِبَّانَ نُضْجِ الثقافة العربية الإسلامية في القرنين الرابع والخامس الهجري على وَجْهِ الخصوص. ومن المعروف أَنَّ حركة العلوم اللغوية والدينية قد نَشَطَتْ في القرنين الثاني والثالث الهجري، فَنَشَأَتْ عنها فروع جديدة في المعرفة لها حَظٌّ كبير من النظر العقلي مثل البلاغة وفقه اللغة وأصول الفقه وعلم الكلام. وَهَضَمَتْ الثقافة العربية، في القرن الرابع، ما دَخَلَ عليها من علوم بطريق الترجمة قبل ذلك. فَأَذْرَكَتْ فروعُ الحكمة تطوراتٍ هامة وتولَّدَ عنها في البيئة العربية بنى معرفية، لم يكن لها وجود في الحضارات السالفة، كالجبر وعلم الحيل (الميكانيكا العمليّة)، وعلم المناظر، أي: البَصَرِيَّات. أما الفكر الغربي فقد أخذ يفحص مفهوم العلم وطرائقه منذ عصر النهضة والانبعاث في القرن السادس عشر. وكان الاهتمام فيه يدور على وسائل المعرفة وتجنب الأخطاء، مما أدَّى في خاتمة المطاف إلى تأسيس فرع مهم وهو فلسفة العلم.

* مدرس في قسم الفلسفة بكلية الآداب، دكتورة من جامعة كمبردج، بريطانيا عام ١٩٨١

ويختص هذا الفرع الفلسفي بفحص المناهج العامة المستعملة في العلوم، ومشروعيتها، والنظر في طبيعة التفسير العلمي في عموم أشكاله... الخ. وصار من المؤلف أن نجد قسماً أكاديمياً مستقلاً لفلسفة العلم وتاريخه، في عدد من الجامعات الأوروبية العريقة.

في نطاق الفكر العربي، بلغ مفهوم العلم، في القرن الرابع الهجري، غاية الاتساع حتى صار مُرادفاً للثقافة بكل ضروبها وفروعها. فشمل علوم الدين وعلوم اللسان، والحكمة المُستحدثة التي اندرجت فيها الفلسفة والرياضيات والطبيعات من جهة، ومباحث السياسة والأخلاق والطب من جهة أخرى. واعتبر أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) المنطق فرعاً من هذه العلوم خلافاً لأرسطو الذي اعتبره أداة نصل بها إلى المعرفة، وليس جزءاً منها. وقد هدّب الفارابي هذا المنطق وبسطه في عدة رسائل فمهّد الطريق أمام مفكري الإسلام لينظروا في أسس مناهجهم. وفي مجال الطبيعات اندرج كلامه في النفس وقواها، كالحواس والذاكرة والمخيّلة والعقل. وهذا الجهد، الذي يرجع في الأصل إلى كتاب أرسطو «في النفس» De Anima، بدأه الكندي (ت حوالي ٢٦٠هـ/ ٨٧٣م) في بعض من رسائله القصيرة. وقد نصّج علم الكلام وبلغ أوجّه في القرن الرابع الهجري، فوسع المتكلمون نطاق مباحثهم فشملت المباديء العقلية وخبرة الحس وأطرافاً من فقه اللغة. وانتفع عدد من علماء أصول الفقه بجهود المتكلمين في هذا المجال، كما اقتبسوا من المنطق بعض مفاهيمه فصارت مقدمات كتبهم تنتظم نظرات في أسس المنهج الأصولي. ونرى اليوم أن ما قدّمه أبو محمد علي بن أحمد بن حزم (ت ٤٥٦هـ/ ١٠٦٣م) من أفكار لتبرير منهجه والدفاع عنه يشكل جهداً متميزاً يستأهل منا الاهتمام والمناقشة. ونحاول، في القسمين الأول والثاني من هذا البحث، أن نتلمّس ملامح المنهج الحزمي ونفحص أسسه المعرفية، ونناقش في القسم الثالث، موقف ابن حزم من القياس الفقهي لنتبين حجّته المنهجية في رفض هذا المصدر الأصولي المهم عند الفقهاء الآخرين.^(١) أما في القسم الرابع، فنظر في ضرورة القياس والمعايير التي يتبناها

١. يستند هذا البحث إلى كتب ابن حزم التالية :-

الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٥ أجزاء، تحقيق د. محمد إبراهيم نصرود. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٥. ونشير إليه في الهوامش التالية بـ «الفصل».

- رسائل ابن حزم الاندلسي، ٤ أجزاء، تحقيق د. احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠ - ١٩٨٣. ونشير فيها بعد إلى عناوين الرسائل، مع تحديد الجزء الذي يضمها من هذه الطبعة.

- الإحكام في أصول الأحكام، ٨ أجزاء في مجلدين، تحقيق احمد شاكور، الطبعة الثانية، مطبعة الامام، القاهرة، بلا تاريخ. ونشير إليه فيما بعد بـ «الإحكام».

- الأصول والفروع، جزآن في مجلد واحد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٤، ونشير إليه بعنوانه فيما يلي من هوامش.

الفقهاء لضبطه، ونبيّن أهمية موقف ابن حزم لإحكام هذا الضبط.

١. منهج المعرفة اليقينية .

يُعرّف ابن حزم «العلم» فيقول: هو «تَيَقُّنُ الشيء على ما هو عليه»^(٢)، ويستفاد من شرح هذا التعريف الذي يقدّمه ابن حزم في عدد من السياقات، أنّ العلم يقوم على بناء تصوّراتٍ وأحكام صادقة صحيحة عن المواضيع التي يواجهها العالم ويتناولها بالبحث. ويستعمل مفكرنا مصطلح «الاعتقاد» أحياناً، بدلاً من التيقّن، في هذا التعريف، فيقول: «العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به؛ فكلّ من اعتقد شيئاً على ما هو به ولم يخالجه شكّ فيه، فهو عالم به.»^(٣) لكنه ينبّهنا إلى أنّ «الاعتقاد» المقصود هنا هو الاعتقاد الصادق الذي لا يشوبه أدنى وهم أو شك. ذلك أنّ الناس يعتقدون، في كثير من الأحيان، اعتقادات زائفة تفترق إلى تسويغ العقل وبرهانه. وإذا اعتبرنا الحجاج التفيدي الذي يسوّقه ابن حزم ضد عقائد اليهود والنصارى والباطنية الاسماعيلية، ثم ضد سائر الشيعة والمعتزلة، وحتى ضد بعض اعتقادات العوام من أهل السنة؛ ونقّده لكثير من الاجتهادات الفقهية أو القواعد الأصولية التي يتبناها المالكية والشافعية وأهل الرأي - إذا اعتبرنا ذلك كله، فاننا ندرك أنّ الاعتقادات التي يعتبرها باطلةً ويخرجها من دائرة العلم الصحيح هي في غاية من الكثرة والاتساع. والحق أنه قد جعل هذا الحجاج النقدي هدفاً مهماً في كتبه الكبرى: الفصل، والإحكام، والمُحَلَّى، وفي كثير من رسائله الصُغرى. ولهذه السمة النقدية دلالة على ثقافة إسلامية، صارت في القرن الخامس الهجري، مُتخمةً بصنوف متصارعة شتّى من الآراء والنحل والاجتهادات. وهي أيضاً تكشف عن تنوّع في ثقافة ابن حزم الشخصية، وتنم عن عزوفه عن الحلول الوُسْطية وميله إلى الجدال والمناظرة.

ويميّز ابن حزم بين اليقين، والاعتقاد. إذ «الاعتقاد استقرار حكم ما في النفس؛ وقد يكون حقاً وقد يكون باطلاً.»^(٤) أما اليقين فلا يكون إلا حقاً، أي: «صحيح الوجود» أو خبراً صادقاً.^(٥) ولا يندرج اعتقاد الواحد منا بقضية ما في مقولة «العلم» إلا إذا كان

٢. «تفسير ألفاظ»، الرسائل، ج ٤، ص ٤١٣. ويبدو أن ابن حزم قد اقتبس تعريفه هذا عن الباقلاني (ت ٤٠٣/١٠١٢م) الذي جعل العلم: «معرفة المعلوم على ما هو به.» وقد استعمل الباقلاني «المعلوم» بدلاً من «الشيء» لأن موضع المعرفة قد يكون موضوعاً معنوياً؛ انظر كتابه التمهيد، تحقيق الأب رتشد مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧، ص ٦-٧.

٣. الفصل، ج ٤، ص ٧٢؛ الأصول والفروع، ص ٩٢.

٤، ٥. «تفسير ألفاظ»، الرسائل، ج ٤، ص ٤١٣-٤١٤.

هذا الاعتقاد مَبْنِيًّا على برهان مقبول بمعايير العقل أو مُسْتَدَدًا الى مشاهدة صحيحة مُطَرِّدة. «فكلُّ علمٍ اعتقادٌ وليس كلُّ اعتقاد علمًا»^(٦) ومعنى ذلك أنَّ الاعتقادات الجديرة بأن تُسمَّى علمًا هي اعتقادات خواص العلماء الذين يَسْتَمْلُونَ عقولهم ويُبْرهنون مُعتقداتهم بأدلة يُسيغها العقل، ولا يقبلون الا الأخبار الموثوقة التي يَشهد التواتر لصحتها. «اذ العلم بالشيء هو تيقنُ صحّة، وتيقن الصحة انما يكون بما ذكرناه لا بغيره، وما كان بخلاف ذلك فإنما هو دعوى»^(٧) أي: هو مجرد زَعْم أو ظن لا يتوافر فيه شرط العلم. «ولا يحل لمسلمٍ أن يترك اليقين للظن»^(٨)؛ بل يجب عليه شرعاً أن يطلب الحق ويتبعه.

ويعتقد مفكرنا ان ادراك الأحكام «العلمية» اليقينية يتم من خلال أربع وسائط أو قنوات : (أ) أوائل العقل البديهية الواضحة بذاتها. (ب) المشاهدة من شخص راشد سليم الحواس. (ج) الأخبار المتواترة التي نقلها اثنان من الرواة فأكثُر ويقطع العقل من مُلابسام معينة أنهم لم يتواطئوا على التدليس والكذب فيها. (د) البرهان المنطقي الذي يقوم على مقدّمات صحيحة مُستقاة من المصادر السابقة.^(٩) وفي التقريب لحد المنطق، يَدْمُجُ ابن حزم القناتين (ب) و (ج) في قسمٍ واحد يتلو القسم الأول (أ) وهو مبادئ العقل البديهية. فالمعرفة هنا قسمان من حيث أصل نشوئها، الأول : ما عرّفه الانسان بفضل المبادئ المشتركة المغروسة في ملكته العقلية، مِثْل إدراكه «أن الكُل أَكْثَرُ من الجزء... وأنّ نصفَي العدد مساويان لجميعه، وأنّ كَوْن الجسم الواحد في مكانين مختلفين في وقت واحد محال، وأنّ كل شيء صدق في نَفْيهِ فانثابته كَذِبٌ»^(١٠). والقسم الثاني: ما عرّفه الانسان بالخبرة الحسيّة؛ مَثْلاً «أنّ النار حارة وأنّ الثلج بارد... وأنّ جلد القنفذ خشن والحرير لين»^(١١) يُضَاف الى ذلك ما عرّفه بالاطلاع على كتب التاريخ الموثوقة، والأخبار المتواترة والعلوم الأخرى التي اقيمت على المشاهدة. ومن ضروب هذه المعرفة «أنّ مصر ومكة في الدنيا، وأنه قد كان موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام وقد كان أرسطا طاليس وجالينوس موجودين... وكذلك أن في رأس الانسان دماغاً وفي بطنه

٦. الأصول والفروع، ص ٩٣.

٧. المصدر السابق، وينسب هذه القضية الى الأشعرية، الفصل، ج ٥، ص ٢٤٢

٨. الإحكام، ج ١، ص ١٤٧.

٩. انظر الأصول والفروع، ص ٩٢-٩٣؛ الفصل، ج ٥، ص ١٤١-١٤٢.

١٠، ١١. «التقريب لحد المنطق»، الرسائل، ج ٤، ص ٢٨٥.

مصراناً.»^(١٢) أما البراهين العقلية فتعتمدُ مقدّمات هي في الأصل قضايا تقع في هذين القسمين من المعرفة. فالبراهين، وإن كانت وسيلةً مهمةً للعلم، لا تندرج تحت أيٍّ من القسمين السابقين.

ويوسّع ابن حزم دائرة الخبرة ويجعل صحةً مُعطياتها «صحةً ضروريةً» أحياناً، بل نجده يدخل المهارات الحرفية اللازمة لإقامة الحياة الاجتماعية وعمرانها، كفلاحة الأرض والتجارة والحياسة، في مفهوم العلم.^(١٣) ذلك أنّ هذه الحِرَف تقوم على الممارسة، ويتوارثها كلُّ جيل من الحرفيّين عمّن سلفه منهم. فهي علوم عملية أساسها الخبرة المتوارثة التي تتقدّم تبعاً للمهارة المكتسبة ونهوض الهمم. ولأن ضروب الخبرة خاضعةً للتطور والتصحيح فإنه من الصعب أن نوافق ابن حزم في أنّ صحتها «ضرورية». لكننا، مع هذا التحفظ، نعرف الآن أنّ ما يقصده مفكرنا بالعلم هو، بلغة معاصرة، بناءً تصورات وأحكام صادقة، وتجارب نافعة حول خبرة الانسان بذاته، وخبرته ببيئته وتاريخه الثقافي فضلاً عن فهمه لمعطيات رسالة الوحي الالهي.

وأول ما نلاحظه في هذا المفهوم الحزمي هو أنّ مجال العلم واسع ومواضيعه كثيرةٌ متنوعة، وإن حصر وسائل تحصيله بالوسائل التي أسلفنا ذكرها. ونلاحظ، ثانياً، أنّ الأخبار المتواترة في شؤون الدين والدنيا، هي، فيما يرى ابن حزم، حقائق على نفس المستوى الذي يكون فيه حاصلُ جمع اثنين إلى ثلاثة هو الخمسة. إذ يعتبر أنه من التناقض أن نتصور أناساً مختلفين لم يشتهروا بالتدليس ولم يلتقوا في مكان واحد، كانوا واهمين أو كاذبين فيما نقلوه لنا من أخبار متماثلة في المعنى أو في اللفظ والمعنى. فكلُّ ما نقله من الأخبار اثنان فصاعداً مفترقان قد أيقنا أنهما لم يجتمعا ولا تشاعرا، فلم يختلفا فيه، فبالضرورة يُعلم أنه حقٌّ متيقن مقطوعٌ به على غيبه. وبهذا علمنا صحةً موت من مات وولادة من ولد... والبلاد الغائبة عنا والوقائع والملوك، والأنبياء عليهم السلام، وديانتهم والعلماء وأقوالهم، والفلاسفة وحكّمهم.»^(١٤) ومعنى هذا أنّ اتفاق رواية اثنين فأكثر لم

١٢. المصدر السابق، ص ٢٨٦.

١٣. انظر «مراتب العلوم»، الرسائل ج ٤، ص ٨١؛ ويرى ابن حزم هذا التوسيع لمفهوم العلم بقوله «كلُّ ما عُلِمَ عِلْمٌ».

١٤. الفصل، ج ١، ص ٤٢. ويتكرر هذا النص في الفصل، ج ٥، ص ٢٥١؛ ويأخذ صيغة لغوية أخرى في الأحكام، ج ١، ص ٩٦ - ٩٧.

يجمعهما لقاء في مكان ما، على حديث معين هو البرهان على صدق هذا الحديث. إذ «لا يمكن البتة اتفاق اثنين في توليد حديث واحد لا يختلفان فيه عن غير تواطؤ». (١٥)

هذا التواتر مدعاة لتصديق الحديث النبوي الشريف الذي وصل المدونين على هذا الوجه. والتواتر يميّز الأحاديث القوية الثابتة. لكنه معيار خارجي يختص بتوثيق الرواة دون فحص النص المروي. وليس هناك من مجال لتطبيقه في كثير من الأخبار التاريخية الأخرى التي تُخبر عن وقائع في العصر الجاهلي وفي الحضارات القديمة. فماذا يكون موقفنا ازاء الأخبار التي انفرد بروايتها أحد الناس وعنه نقل الآخرون، ولم يتواتر لها خبرٌ عند غيرهم؟ أنرفضها على أساس أننا لا نستطيع أن نقطع فيها بشيء على وجه اليقين، أم نقبلها بوصفها وقائع محتملة ونقوم بتعديلها كلما عثرنا على وقائع أخرى تدعونا الى مثل هذا التعديل؟ والخيار الثاني هو الموقف العملي الذي ينتهجه المؤرخون عادة. ولا يقبل ابن حزم، في مستوى التأصيل المنهجي، هذا الحل. أما في نطاق الحديث الشريف، فقد قبل «بخبر الواحد» وعدّه خبراً صحيحاً يوجب العلم والعمل معاً (١٦)، ما دامت سلسلة رواته تخلو من الضعفاء والوضّاعين وغير المعروفين.

٢. أسس المنهج الحزمي

وننظر فيما يجعله ابن حزم الوسيلة الأهم في تحصيل المعرفة، وهي القوى الحسية التي تنقل الى الانسان انطباعات عمّا يحيط به من أشياء. وأكثرها أهمية بالطبع البصر والسمع. وهي تخدعنا أحياناً بسبب محدودية قواها حتى وإن كانت سليمة من الآفات. لكن الباقلائي اعتبر المعرفة عن طريق الحواس، جملةً، معرفةً ضرورية (١٧)، أي: يقينية تخلو من الشك والارتياب. فتعرض هذا الرأي للتصويب في القرن الخامس الهجري على يد ابن حزم أولاً، فالغزالي من بعده.

تدلّنا الخبرة، فيما يلاحظ ابن حزم، أنّ الحواس تخطيء في تشخيص موضوعاتها. «فيرى الانسان شخصاً من بعيد فيظنه فلاناً ويحلف عليه ويكابره... ثم يتبين أنه ليس هو الذي ظنّ. وقد يشمّ الانسان رائحةً من بعض الروائح ويقطع على ذلك ويحلف» (١٨)، ثم

١٥. الفصل، ج ٥، ص ٢٥١، صوّبت «إيقاف» بـ «اتفاق» في هذا النص.

١٦. الإحكام، ج ١، ص ١٠٧، وانظر مناقشته بعد ذلك خاصة ص ١١٥ - ١٢٢.

١٧. واعتبر الباقلائي وعي الانسان بذاته وبأحواله النفسية من «لذة وألم وغم وفرح» أيضاً معرفةً ضرورية. انظر التمهيد، ص ٩ - ١٠.

١٨. الفصل، ج ٥، ص ٢٦٦ - ٢٦٧.

يتبين له أنَّ الأمر غير ذلك. وقد يوهمنا البصر أنَّ السراب ماء، وأنَّ النجم في السماء هو على ما يبدو لنا من جرم صغير يُقارب الدينار المسكوك فيما يلاحظ الغزالي.^(١٩) وعلى أساس من ذلك قد يصلُ الشكُّ فيما تنقلُه لنا الحواسُّ الى المدى الذي وصل اليه ديكارت حين تصوَّر أنَّ ما يراه من مواضع العالم قد تكون أضغاث أحلام لا أكثر.^(٢٠)

يفترض ابن حزم، بخصوص هذه المشكلة، أنَّ حساً ما في العقل يُقوِّم مُعطيات الحواس الظاهرة ويقصد بذلك الخبرة العقلية المُخترنة في الذاكرة التي تشكِّل البصيرة. يقول: «وحس العقل شاهد بالفرق بين ما يُخيَّل للنائم وبين ما يُدركه المستيقظ.»^(٢١) إذ نعرفُ أننا كنا نحلم حينما نستيقظ. ونتحقَّق أنَّ ما يترأى لنا أحياناً هو مَحْضُ سراب، على أساس من خبرتنا بالمكان وظروف الجو. وهكذا فالحواس تنقلُ انطباعاتٍ صحيحةً في مألوف العادة الا في حالات استثنائية تُصحِّحها خبرة العقل. وعن طريق الحواس نعرفُ كفياتِ المواضع حين تقع في بؤرة الانتباه. فنذكر خشونة الموضوع أو نعومته وبرودته أو دفئه ونعرفُ كذلك لونه وحجمه وثقله^(٢٢)، حين نكون على وضع مناسب ازاءه. وبدون انتباه الحواس السليمة لا يُتاح لنا إدراك مباشر بأشياء العالم.

وثمة أساس للمعرفة يكمن في المبادئ العامة المغروسة في عقل الشخص الانساني، وقد «أوقَّعها الله في النفس» فطرةً، وهي قسمةٌ بين الناس الراشدين جميعاً. واليها تستند معرفتنا أنَّ الكلَّ أكثر من جُزئه وأنَّ أحمدَ مثلاً، لا يكون جالساً على الأرض وواقفاً على رجله في نفس الوقت... الخ. مثل هذه الحقائق ترجع الى ما يسميه أرسطو بالقوانين الأساسية للفكر، وهي أصلاً: قانون الذاتية (ق = ق)، وعدم التناقض (لا يصح البتة ق ٨ - ق)، والثالث المرفوع (كل موضوع هو ق ٧ - ق ولا ثالث لهما).^(٢٣) والتسمية الشائعة لهذه المبادئ في كتب المتكلمين هي «الضروريات»، ويحذو ابن حزم

١٩. انظر، المُقدِّم من الضلال، تحقيق محمد جابر، مكتبة الجندي، القاهرة، بلا تاريخ، ص ٩.

٢٠. أنظر ديكارت، التأملات، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٥٦، التأمل الأول، فقرة ٥، ص ٤٣.

٢١. الفصل، ج ١، ص ٤٣.

٢٢. انظر المصدر السابق، ص ٣٩ - ٤٠.

٢٣. ق رمز للقضية بإطلاق. وتعني الإشارة «=» التكافؤ و«-» تعني ليس و«٨» تعني واو العطف. «٧»

تعني أو التخيير. انظر توضيح قانوني التناقض والثالث المرفوع في

W.V. Quine, *Mathematical Logic*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1979, p. 51.

حذو الفلاسفة المسلمين حين يسميها «البدهيات» و «أوائل العقل». ويتفق مع غيره من المفكرين في أنَّ هذه المبادئ الضرورية واضحة بذاتها ولا يَطْلُبُ عليها برهاناً إلا مجنون. «ويستوي في الإقرار [بها] جميع كبار بني آدم... وصغارهم في أقطار الأرض، إلا من غالط حسه وكابر عقله فيلحق بالمجانين... ولا سبيل الى الاستدلال الا من هذه المقدمات».^(٢٤)

ويقصدُ مفكرنا أنَّ البراهين المنطقية تستندُ الى هذه المبادئ، وتتسق معها والا وقعت في المغالطة والتناقض. واذن فعلى أساس منها تقوم مشروعية البرهان المنطقي؛ فلا يطلبُ أحدُ برهاناً على صحة البرهان ما دام يقوم على هذه المبادئ الواضحة بذاتها. «ولو طُلِبَ على كل بُرْهان برهانٌ لاقتضى ذلك موجوداتٍ لا نهاية لها»^(٢٥)، أمّا اذا اعتبرنا هذه المبادئ مستقلةً في ذاتها فلا تنتجُ لنا من الحقائق الا أمثلةً بسيطةً كالتي يذكرُ ابن حزم عدداً منها : (الكل أكبر من جزئه) و (يستحيل أن يكون فلان حياً وغير حي في آن واحد)... الخ.

يسبغُ منهج ابن حزم أهميةً كبرى على البرهان المنطقي ويجعله وسيلةً لليقين. وهنا يجب أن نقدم ببعض التحفظات. فالبرهنة المنطقية التي نخلصُ فيها الى نتيجة ما من مقدمة أو مقدمتين أو أكثر هي برهنةٌ صورية لا تضمنُ لنا صحة النتيجة الا اذا كانت المقدمات أصلاً صادقة لا يتطرق اليها الشك. والحق إنَّ الوصولَ الى مُقدماتٍ صادقة، مقبولة في العقل ومطابقة للواقع ولا تتعارض مع الحقائق الأخرى التي حازت على إجماع العقلاء، هي مسألة صعبة عند التحقيق. وينفرد ابن حزم من بين الفقهاء غير الأشاعرة، بهذه الثقة في براهين المنطق. وهو يذكرُ، على أية حال، الشرطين اللازمين للوصول الى يقين من خلال البراهين المنطقية، وهما : (أ) صحة المقدمات و (ب) مشروعية الشكل الاستدلالي. فإن لم يتوافر الشرط الأول (أ)، ظلت النتيجة في دائرة «الممكن القريب» لكنها ليست يقيناً تاماً.^(٢٦) واذا وجدت المقدمات الصحيحة للبرهان، وكان شكل الاستدلال مخالفاً للأشكال المشروعة، صار هناك إمكانية للمغالطة الشكلية Formal fallacy .

ويندرجُ البرهان المنطقي في منهج الاستنباط deduction أما تصفُّح عينة من أفراد

٢٤. الفصل، ج ١، ص ٤١ .

٢٥. المصدر السابق، ص ٤٤ .

٢٦. الأصول والفروع، ص ٩ .

ظاهرة ما ابتغاء الوصول الى حُكْم يَضْبِطُهَا فهو الاستقراء induction . ويتخذ ابن حزم من الاستقراء موقفاً منهجياً يتسق مع ما عرفناه بخصوص موقفه من البرهان المنطقي وثقته به. يقول في الاستقراء : «إن معنى هذا اللفظ هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودة يجمعها نوع واحد... فتجد في كل شخص من أشخاص [أي : في كل مفردة من مفردات] ذلك النوع صفة...»^(٢٧) مشتركة تعمّ المفردات موضوع المشاهدة. فتستنتج أن هذه الصفة ماثلة في كل أفراد تلك الظاهرة. لكن ليس هناك من ضرورة تحتم وجود هذه الصفة في كل مفردة للظاهرة بالاطلاق. فالأحكام التي نصل إليها بالاستقراء احتمالية، لا تعمّ من منظور منطقي كل أفراد الفئة أو النوع المدروس. لأنه من غير الممكن أن «نتقصى جميع أنواع الأشخاص [= المفردات]، أولها عن آخرها، حتى نحيط علماً بأنه لم يشذ عنها منها واحد.»^(٢٨) وعلى ذلك، «لا يسكن إلى الاستقراء أصلاً إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي حُكِمَ فيه.»^(٢٩).

يكشف ابن حزم هنا أساساً منهجياً لرفض مبدأ القياس الفقهي. إذ إن هذا القياس يندرج تحت الاستقراء الذي تفتقر نتائجه بشكل عام إلى اليقين. «وهذا إذا تدبرته... [الضمير راجع الى الاستقراء] نفعل جداً ومنعك من القياس الذي غرّكثيراً من الناس، ومن الأئمة الفضلاء، الذين غلط بغلطهم ألوّف ألوّف من الناس، وأنت إذا فعلت ذلك كنت على يقين من الصواب لأنك لم تقطع بتحليل ولا بتحريم ولا إيجاب إلا على ما أتاك الله الحكم عليه.»^(٣٠) ولابن حزم حجج مشهورة في ردّ أو رفض ما يُسمى في علم الأصول بالقياس والرأي والاستحسان.^(٣١) ولن يكون بإمكاننا أن نعرض لهذه الحجج بالتفصيل، إنما نناقش مشكلة القياس الفقهي في حدود إطار بحثنا هذا، وهو يدور على أسس المنهج عند ابن حزم.

٣. موقف ابن حزم من القياس الفقهي

يُلَمِّحُ ابن حزم في النص السابق إلى أن القياس في الفقه يندرج تحت الاستقراء

٢٨، ٢٧. «التقريب لحد المنطق»، الرسائل، ج ٤، ص ٢٩٦.

٢٩، ٣٠. المصدر السابق، ص ٢٩٩.

٣١. خصّص ابن حزم بابين مطولين في آخر الإحكام، ص ٩٢٩-١١٥٥، لمناقشة القياس والعلل التي يقوم عليها، وتقنيد ذلك كله. وأوجز هذه المناقشة في رسالة قصيرة واضحة هي ملخص ابطال القياس والرأي والاستحسان والعلل، تحقيق سعيد الأفغاني، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٩، ونشير إليها فيما بعد بـ «إبطال القياس».

فنتائج ممكنة أو ظنية. ولا يجوز لأحد أن يحكم في مسائل الشريعة بالتحليل والتحريم ما لم يتيقن أن أحكامه صحيحة ثابتة. ولا تكون الأحكام الفقهية على هذه الصفة، فيما يرى ابن حزم، إلا إذا بُنيت على المعنى الظاهر في آيات القرآن الكريم أو على الأحاديث الصحيحة أو على الإجماع التوقيفي التام.^(٢٢) وينفي مفكرنا الأصل الرابع لاستخراج الأحكام الشرعية وهو القياس عند جمهور الفقهاء، ويستبدل به الدليل العقلي الذي يعتمد مقدّمه على الأقل من المصادر الثلاثة السابقة: القرآن والسنة والاجماع. وهذا مثاله: كل مُسكر حرام شرّيه، ونبيذ التين المغلي مُسكر، وإذن فنبيذ التين المغلي حرام شرّيه.^(٢٣)

نلاحظ هنا أن المقدّمه الثانية (نبيذ التين المغلي مُسكر) مبنية على تجربة بعض الناس وخبرتهم بنبيذ التين، وابن حزم يرى أن مثل هذه الخبرة تُفضي إلى حقائق لا شك فيها خاصة إذا كان تكرارها لدى الناس يُفيد إقراراً لها من غير لبس. لكن الاستقراء أيضاً يجري على هذه الصورة من الخبرة (بعينات من نبيذ التين يشربها أناس مختلفون فنراهم سكارى) وقد ذهب ابن حزم إلى أن نتائج الاستقراء ظنية «ولا يُسكن اليها». هنا نقف على تناقض مهم في أسس المنهج عند ابن حزم: فهو في أغلبية كتبه يتبنى رأي المتكلمين حول صدق الخبرة الحسية، ثم إنه يصطنع في التقريب لحد المنطق، رأي الفلاسفة حول احتمال الصدق في الاستقراء. ويُعرف ابن حزم على أية حال، مثل كثير من علماء الأصول، أن الحجة على الترتيب السابق (كل لها حكم ب، ج مما يدخل ضمن أ، فاذن جلها نفس حكم ب) هي قياس منطقي، تتوافر فيه شروط البرهان المشروع، فتلزم النتيجة فيه بالضرورة عن المقدمات، إذا كانت هذه المقدمات صحيحة.

للقياس الفقهي نمط مختلف. فهو لغة «حمل أمر على أمر [آخر]، بوجه يجمع بينهما فيه، ويستوي بينهما في الحكم لأجله»^(٢٤)، أو على إصطلاح بعض الأصوليين، «الحاق

٢٢. يذهب ابن حزم إلى أنه «لا أجماع إلا عن نص وتوقيف من رسول الله (ﷺ)». الإحكام، ج ٤، ص ٥٠١؛ ج ٧، ص ٩٣١، وقارن مقدمة كتابه مراتب الاجماع، دار الكتب العلمية، بيروت، (بلا تاريخ)، ص ٧-١٦.

٢٣. قارن «التقريب لحد المنطق»، الرسائل، ج ٤، ص ٢٥٩.

٢٤. أبو الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ/١٠٨١م). إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ١٩٨٦، ص ٥٢٩. ويعتبر الباجي من كبار الأصوليين في المذهب المالكي، عاصر ابن حزم، وقد ناظره في ميورقه فافحمه واجبره على الهجرة عنها. انظر مقدمة ع. تركي الضافية لكتاب أحكام الفصول، ص ٩٨-١٠٦.

أمر غير منصوصٍ على حُكمه بأمر آخر منصوص على حكمه. «^(٣٥) ومثال ذلك إلحاق النبيذ بالخمر فيكون حُكمه التحريم. وعلى هذا النحو صار بعض الفقهاء إلى تحريم بيع الزيت والزبيب وسائر الأقوات بالتفاضل، بمعنى أنه يحرم على المسلم أن يبادل مقدراً من الزبيب مثلاً مع آخر بضعف ذلك المقدار من دبس العنب أو بنفس المقدار من زبيب أفضل نوعاً. وجاء تحريم هذا النمط من الرِّبَا قياساً على منع بيع البُرِّ بالتفاضل في حديث صحيح.^(٣٦) أما الداعي لإلحاق النبيذ بالخمر حكماً، والزبيب بالبُرِّ حكماً، فهو خواص مشتركة بين كل طرفين. هذه الخواص هي، فيما يرى المشترون، علة الحكم، وتسمى أيضاً مناط الحكم.^(٣٧) وسميت كذلك لأنها الباعث على الحكم في الأصل، فالسُّكر مثلاً هو مناط الحكم في تحريم الخمر. ومناط الحكم في أحيان أخرى أمارة دالة.^(٣٨) فالمناط في تحريم بيع البرِّ بالتفاضل غير مذكور في الحديث - الأصل، لكن الشافعية اجتهدوا في الأمر، ورأوا أن المناط هو كَوْنُ البُرِّ طعاماً وله ثمن.^(٣٩) ومن الجلي أن تخريج مناط الحكم الذي يسوِّغ الخطوة الأولى في القياس الفقهي يقوم على «أمارات ظنية... وهي نوع اجتهاد». «ويختلف رجالٌ مذهب الفقهاء في هذا الأمر، وقد يُخطئ بعضهم في تخريج المناط أو يتردّد من غير سندٍ.

لنفترض مع هذا أن الفقيه المجتهد قد أصاب في تخريجه للعلة، فإن نتيجة قياسه على التماثل بين أمرين تطلّ مفتقرةً إلى اليقين. ونفحص مثلاً قياس الزيت على البُرِّ في منع بيعه بالتفاضل ليتسنى لنا توضيح هذه النقطة. ونستعمل الرموز التالية : ب = البُرِّ، ز = الزيت، ط = الطعام، ث = الثمينة. فالمثال يمضي على هذا النحو : (١) ب، ز يشتركان في علة هي ط، ث. (٢) بيع ب بالتفاضل محرم. إذن بيع ز بالتفاضل محرم أيضاً.

٣٥. محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٨، ص ١٧٣.

٣٦. انظر المصدر السابق، ص ١٨١.

٣٧. انظر أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، جزآن، المطبعة الاميرية ببولاقي، القاهرة، ١٣٢٤هـ. ج ٢، ص ٢٣٠.

٣٨. يُسمى علي بن محمد الآمدي (ت ٦٣١هـ/ ١٢٣٣م) القياس في هذه الحالة «قياس دلالة». انظر كتابه الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق د. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٤، ج ٤، ص ٧.

٣٩. قارن أبو زهرة، أصول الفقه، ص ١٨٢.

٤٠. الغزالي المستصفى، ج ٢، ص ٢٣١.

نلاحظ أن النتيجة هنا (بيع ز بالتفاضل محرّم) لا تلزم بالضرورة المنطقية عن المقدمتين، فهي محتملة وليست حاسمة. والحق إنَّ القياس بالمماثلة analogy ، رغم افتقاره الى يقين النتيجة، هو مما يستعلمه الانسان الراشد في كثير من مناحي سلوكه العملي وعند اتخاذ قراراته على وجه الخصوص.^(٤١) فالواحد منا يشتري كتاباً حديث النشر لأنه يتوسّم، قياساً على الخبرة السابقة بمؤلفه، أن يجده ممتعاً ونافعاً. ونستعمل اسلوباً ليناً لاقتناع أحد أطفالنا بالامتناع عن احداث الضجيج في البيت، لأننا نقيس على تجربة سابقة لنا معه نفعَ فيها أسلوبُ الإقناع. لكن من الممكن أن نجد الكتاب مُملاً ولا جديد فيه، ومن المحتمل أن يسلكَ الطفلُ، بعد اقناعه على خلاف ما كنّا نتوقع منه. بل قد نصل أحياناً الى أحكامٍ باطلة بانتهاج هذا النمط من القياس. وهذا مثال :

(١) الأرض والمريخ كوكبان يدوران حول محوريهما وحول الشمس وفيهما تراب وصخور.

(٢) الأرض مأهولة بكائنات حيّة.

اذن فالمريخ، على سبيل المماثلة، مأهول بكائنات حيّة.

نرى هنا أنَّ المقدمتين : (١)، (٢) صادقتان لكنَّ النتيجة لا تطابق الواقع الذي كَشَفَتْ عنه سفن الفضاء. اذن فشكل هذا القياس لا يُفْضي الى نتائج ضرورية الصدق حتى وإن اشتمل على مقدمات صحيحة. والسبب في ذلك بالطبع هو أنَّ المماثلة في بعض الصفات أو الخصائص، كما يرى ابن حزم، لا تكفي لإدراج المجهول (أو الغائب أو غير المنصوص عليه شرعاً) في حُكْم المعلوم (أو الشاهد أو المنصوص عليه في الشرع). وهذا صحيح من وجهة النظر المنطقية العامة. لكن ثمة نقطة لا يلتفت إليها ابن حزم في هذا الصدد وهي : إن اشتراك الموضوعين في هذا القياس (الأرض والمريخ مثلاً) في خاصية معيّنة لها علاقة وتقي بمضمون الحُكم، يُفْضي الى نتيجة عالية الاحتمال، لو وُجد. فمثلاً لو شابه المريخ الأرض في وجود الماء عليه، لكان وجود بعض أشكال الحياة على المريخ محتملاً الى أقصى درجات الاحتمال.

من ناحية المنطق، يكفي لاثبات فساد شكل استنباطي أن تورد مثالا عليه : تكون المقدمات في هذا المثال صادقةً والنتيجة كاذبة. ويتأتى كذب النتيجة، في هذه الحالة، من

Irving M. Copi, *Introduction to Logic*, 3rd Edition, Macmillan Co., New York, 1971, pp. 306-307. ٤١

كون الشكل الاستنباطي مُغالطاً غير مشروع. وقد قَدَّمنا مثلاً على هذا النحو لقياس التماثل وهو الحكم على وجود حياة في المريخ قياساً على الشبه القائم بينه وبين الأرض. ولا بن حزم أمثلة أخرى كهذا^(٤٢)، ومن شأنها أن تُبطل قياس المماثلة، ونكتفي بذكر واحد منها :

الكلب والسبع كلاهما حيوان له ذنبٌ طويل.

يصلحُ الكلب لحراسة الماشية.

فيصلح السبع إذن لحراسة الماشية.

نقطة الضعف في قياس المماثلة، إذن، هي أن مجرد الشَّبه بين موضوعين لا يسوِّغ أن نُلحَق الثاني منهما في حكمٍ ظاهر في الأول. وهي نقطة يلحُّ عليها ابن حزم في كتاب التقريب لحد المنطق. إذ يرى أن كلَّ شيئين مختلفين في هذا العالم بينهما شبهة ما في بعض الصفات. فالإنسان والشجرة يتشابهان في أن كليهما يشيخُ ويموت، لكن من السخف أن نحكم، بناء على ذلك، أن في الشجرة عقلاً مثلاً هو الحال في الإنسان. ويتشابه الماء والخشب في أن لهما وزناً ويشغلان، لا بدَّ، حيزاً، لكننا لا نستطيع أن نستنتج من ذلك أن الخشب، كالماء، لا يحترق. «ليس في العالم شيئان الا وبينهما شبه ما واقتراق ما، ضرورة لا بد من ذلك. فإذا كان الشَّبه يوجب استواء الحكم، فليحكموا [يقصد الفقهاء الأخذين بالقياس] لكل ما في العالم بحكم واحد في كل حال، من أجل اشتباهه في صفة ما. ولم كان الاجتماع في الشَّبه يوجب استواء الحكم ولم يكن الإفتراق في الشَّبه يوجب اختلاف الحكم؟»^(٤٣) يقصد ابن حزم بهذا التساؤل، أن الاختلاف في خصائص الأشياء، الذي يتغافل عنه أهل القياس، يُلْزِمُنَا أن نتوقَّف عن الاطمئنان الى أحكام ظنية ينتجها قياس المماثلة.

وهكذا يخشى ابن حزم أن يُفْضي استعمال هذا القياس الى احكام عابثة في مجال التشريع. فقد حَكَمَ بعضُ الفقهاء، فيما يقول، أن العبدَ المُستَرَقَّ لا يحلُّ له الا زوجتان قياساً على حكمه في الحدود. ويروي ابن حزم أيضاً أن بعض الفقهاء قد حكم أن صيام

٤٢. انظر «التقريب لحد المنطق»، الرسائل، ج ٤، ص ٣٠٤-٣٠٥؛ وقارن الاحكام، ج ٧، ص ١٠٣٧.

٤٣. «التقريب لحد المنطق»، الرسائل، ج ٤، ص ٣٠٩.

العبد في الظَّهَار، وهو تحريم المرء زوجته على نفسه، شهرٌ بدلا من شهرين. فما الذي يمنع أن يتمادى بعضهم في القياس فيقول: صلاة العبد ركعتان في الظهر وصيامه نصف رمضان.^(٤٤)

ومع كل هذه المآخذ المنهجية التي يقدّمها ابن حزم بخصوص قياس المماثلة، فإنّ مَنَعَ بَيْع الأرز والزبيب بالتفاضل، قياساً على البُر، مسألة معقولة يستقيم التكليف فيها وتتسق أحكام المعاملات. صحيحٌ إنّ مثل هذا الحكم ظني، باعتراف الأصوليين أنفسهم، لكنه يبدو سائغاً على أساس من المقاصد العامة للشريعة. وتتوخى هذه المقاصد تحقيق مصالح العباد برفع الضرر والغبن عن أقلّهم عدداً إذا كان ذلك لا يوقع الضرر على أفراد أكثر عدداً. وبين أن منع هذا الضرب من الرّبا يعزّز مبدأ القرض الحسن وروح التكافل في المجتمع على أساس من المساواة في أداء الحقوق.

٤. حجية القياس الفقهي

وضع الأصوليون شروطاً يتقيد بها القياس كي لا يُفضي الى تطبيقات فاسدة كالتّي أشار اليها ابن حزم. فرأوا أن لا قياس في موضع النص، فلا يجوز أن تعارض الأقيسة نصوصاً وأحكاماً ثابتة في الشرع. وكذلك رأوا أنه لا يجوز القياس في الأحكام التي لا تُعرف علّها الجزئية، على وجه التحديد، مثل مناسك الحج وأمور الصلاة فلا نُقل لأحكامها إلى ما يماثلها من أمور العبادة.^(٤٥) والقياس بعد ذلك ضروري في المعاملات والتكليفات العملية كتحريم كل ما يُسكر قياساً على تحريم الخمر، لأنه ليس من الاتساق في شيء أن يقرّ المسلم بتحريم الخمر ثم يحلّ شرب النبيذ. وما دام الغش مُحَرَّمًا في المعاملات فكل ما يثبت أنه ضربٌ من الغش حرام. وكذلك يُقال في الرّبا وما يكون على شكله. فهذه الأمور: الخمر والغش والرّبا وغيرها، تتخذ أشكالاً ومواضيع تتنوّع حسب البيئات وفعاليتها الانتاجية وتقاليدها في المعاملات. فكان لا بد من القياس لتحقيق مقاصد الشريعة من مَنَعها.

ونظر أهل الأصول في العلة التي من شأنها أن تجمع بين الأصل والفرع، وجعلوا لها تعريفاً يحدّها: «فهي الأمر الظاهر المنضبط الذي بُني الحكم عليه وربط به وجوداً

٤٤. انظر إبطال القياس، ص ٤٢، وثمة أمثلة كثيرة مستهجنة في القياس يذكرها ابن حزم في فصل «... طرف

يسير من تناقض أصحاب القياس»، الأحكام، ج ٨، ص ١٠٨٦ وما بعدها.

٤٥. انظر ابرزهره، أصول الفقه، ص ١٨٤-١٨٧.

وعدماً»^(٤٦) فتحریم النبیذ قیاساً علی الخمر لیس لأنهما یتشابهان فی السیولة أو فی الوزن، فهذه الصفات تجمع بین المشروبات الکحولیة و غیرها؛ وانما لعلّة ممیزة ظاهرة لجملة الناس وهی الإسکار الذی یدهبُ الوعي. وقد اعتبرت هذه العلة أمراً ظاهراً لأن أعراض السكر تظهرُ علی من یتعاطی المشروبات الکحولیة، فی أغلب الأحوال.

وهذه العلة وصفت منضبطاً أيضاً، بمعنى أنه مطردٌ فی ثبوته لا ینفک عن طبیعة المشروبات الکحولیة. أما کون النبیذ لا یسکرُ بعض الناس ولا یدهبُ وعیهم فلا یؤثر فی انضباط العلة. ان الإسکار «حقیقة معینة محدودة وبالامکان التحقق من وجودها فی الفرع»^(٤٧). فإذا وُجدت علی وجه التمام، أو وُجدت مع تفاوتٍ فی شدتها تبعاً للحالات، فانها تثبتُ وصفاً للفرع وتسوّغ قیاسه علی الأصل.

ورأى الأصولیون أن لا بد من قیام «المناسبة» بین الحكم والوصف الذی یعتبرُ علّة له. ویقصدون بالمناسبة الملاءمة وثقافة الصلة relevancy المؤثرة بینهما، بحيث إن العلة تقتضي الحكم. وهذا بلا شك أهم معیار لقیاس المماثلة مهما یکن من أمر السیاق الذی تستعمل فیهِ. وكنا، قبل قليل، قد رأينا أن الوصفَ المشترک بین المقيس والمقيس علیه اذا كان وثیق الصلة بالحكم فانه یفزی الی إمكانية التحقق، أي: یفزی الی انطباق الحكم علی الواقع علی وجه احتمال عال. فالإسکار مثلاً یتضمّن إذهاب الوعي، ولهذا الإذهاب مضار من شأنها أن تسبّب «العداوة والبغضاء» و «الاثم الکبیر»، وقد أخبر القرآن الکرم عن ذلك کلّه^(٤٨) فتحریم الخمر اذن مبنيّ فی الأساس علی علّة الإسکار. وهی علّة «مناسبة» اقتضت النهی عن تعاطي الخمر فتحریمها. وهكذا الحال فی حرمان الوارث من نصيبه فی الميراث اذا أقدم علی قتل المورث. فالتوريث مبنيّ علی صلة القرابة وما تتضمنه من مودة خاصة. فحين یقتل الوارث الشخص الذی كان یتحقّق نصيباً من ميراثه، فانه یلغی صلة القرابة بما تشتمل علیه من علاقة ايجابية. هنا تلمسُ رابطاً وثيقاً بین القتل والحرمان من الميراث. وهذا ما یجب أن یتوافر فیما بین العلة وحکمها الذی یُراد نقله أو

٤٦. عبد الوهاب خلاف، علم اصول الفقه، ط ١٢، دار العلم، الكويت، ١٩٧٨، ص ٦٥.

٤٧. المصدر السابق، ص ٦٩.

٤٨. «یسألونک عن الخمر والمیسر قل فیها اثم کبیرٌ ومنافع للناس وإثمهما اکبر من نفعهما»؛ البقرة، الآیة ٢١٩؛ «إننا یرید الشیطان أن یوقع بینکم العداوة والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکر الله وعن الصلاة، فهل أنتم منتهون»، المائدة، الآیة ٩١.

تعديته من الأصل الى الفرع في القياس. يقول أبو الوليد الباجي : «لا يمتنع ان تثبت هذه العلة بضرب من الظاهر أو بالتأثير والتقسيم وشهادة الأصول، وأن يُجعل ذلك دليلاً لنا على الحكم وطريقاً إلى معرفته. وإذا لم يدل الدليل على صحة العلة أبطلنا ذلك القياس»^(٤٩).

لقد فصل الأصوليون البحث في تمييز العلة وتبيان مسالكها وطرائق تحقيقها، ونظروا في تصنيف القياس وضروبه. لكننا نرى أن الشروط الرئيسة الثلاثة لليلة، التي أسلفنا عرضها قبل قليل، تفي بغرض هذا البحث. وعلى أساس منها نلاحظ أن نفرأ من الفقهاء لم يقيّدوا أقيستهم بمثل هذه الضوابط، فذهبوا الى أحكام متناقضة لا يُسيغها العقل. فمثلاً أوجب بعضهم «ان الحائض بثلاث قياساً على انتظار ثمود صيحة العذاب ثلاثاً»^(٥٠). ومن الجلي انه ليس ثمة مناسبة بين الأمرين، وليس الأمر منضبطاً ولا ظاهراً في الأصل. ويعلق ابن حزم على هذا المثال : «أفلا يراجع بصيرته من يقيس هذا القياس السخيف، فيمنع به خمس عشرة صلاة فريضة، ويوجب به إفطار ثلاثة أيام من رمضان»^(٥١). ومما يرويه ابن حزم من هذه الأقيسة الفاسدة أن بعض الفقهاء «أسقط... الزكاة في العين والماشية عن الصغير والمجنون قياساً على سقوط الصلاة عنهما»^(٥٢). ومن الواضح أن سقوط الصلاة عن الصغير والمجنون هو ليلة فقدان الرشد والتمييز. وليس الرشد لازماً لأداء الزكاة عن أموالهما، فهذا مما يقوم به ولي الأمر أو الوصي عادة.

والمشكلة التي تجابه الفقهاء في نطاق القياس هي تخريج مناط الحكم في الأمور التي فرضت أو حُرمت من غير علة مذكورة بنصّها أو بالتلميح اليها. فعلة تحريم تبادل البر بالتفاضل ليست مذكورة في الحديث: «البرُّ بالبرِّ مثلاً بمثل يدأ بيد...» إلى آخر الحديث. هنا يلجأ المجتهد إلى استعمال «السُّبْرِ والتقسيم»، أي: يستعمل منهج الاختبار والفرز في فحص الصفات التي يظن أن الحكم كان بسببها. فيقول مثلاً تحريم بيع البر بالتفاضل هو لكونه بُراً، أو لكونه طعاماً، أو لأن له ثمناً، أو لأنه يُقدَّر بالكيل أو لأنه قابل للإدخار... الخ. ثم يحذف بعد ذلك الصفات التي يكتشف أنها ليست بذات صلة بالحكم.

٤٩. الباجي، إحكام الفصول...، ص ٥٤٢.

٥٠. الاحكام، ج ٨، ص ١٠٨٧ المقصود هنا أن الحائض تطهر بعد ثلاث ليالٍ من انقطاع دم الحيض.

٥١. المصدر السابق، ج ٨، ص ١٠٨٧.

٥٢. المصدر السابق، ص ١٠٩١.

وفي هذا الحذف يستنبر بالعقل ونصوص الشريعة الأخرى الخاصة بهذا الموضوع وهو (البيع والربا...) ويحبذ الغزالي أن يستعين بغيره من الفقهاء لاحكام عملية السبر هذه، فيقول مثلاً ليست علة التحريم في المثال السابق كونه بُراً «بدليل أنه اذا صار دقيقاً أو عجيباً أو خبزاً دام حكم الربا [فيه اذا بيع بالتفاضل] وزال اسم البر». (٥٣) وهكذا يمضي المجتهد في الفرز حتى لا يبقى لديه الا الصفة أو الصفات المنضبطة المؤثرة في الحكم. والى هذا المدى يختلف الفقهاء عادة. ففي المثال السابق وصل فقهاء الحنفية الى أن علة تحريم هذا الربا هو المماثلة في الكيل والوزن والجنس (= الحبوب). واعتبرها الشافعية الطعم والتمن. بينما ذهب المالكية الى أنها الثمن أو الطعم والقابلية للادخار (٥٤). وبين أن تعدية حكم البر الى الزيت لا تجوز حسب رأي الأحناف وهي واجبة فيما يرى غيرهم من الفقهاء.

هذا الاختلاف في تحليل الأحكام المُفَعَّلة في النصوص هو الذي يحفز ابن حزم، وغيره من نفاة القياس، إلى اتهام أهل الفقه المنافحين عنه، بأنهم يحكمون بالتخمين والخط. بل إن ابن حزم يحتد في هجومه، اذ يقول: «لا قياس بأيديكم... الا أن تشبهوا حالا بحال في الأغلب، فتحكموا لهما بحكم واحد وهو باب يؤدي الى الكهانة الكاذبة، والتخرص في علم الغيب، والتحذلق في الاستدراك على الله تعالى وعلى رسوله، صلى الله عليه وسلم». (٥٥) وقد لا يكون اليوم من أهمية لهذا النقد الذي يُمعن فيه ابن حزم في تسفيه غيره من الفقهاء، الا أنه يدعو المشترعين الى بذل الجهد في احكام قواعد القياس والاجتهاد بشكل عام، والتقيّد بها وضبط التعليقات بنصوص أخرى من القرآن والسنة الثابتة، واعتبار المصالح العامة لأفراد المجتمع، واستشارة أهل الاختصاص في الأمور الاقتصادية والطبية.. الخ

وفي هذا الصدد يذهب أبو الوليد الباجي الى أن الله تعالى قد كلف المسلم التقي العالم بالشريعة وأصولها، أن يجتهد في طلب الغاية المقصودة من تحريم الخمر ومن تحريم بيع البر بالتفاضل وغير ذلك. فإن اخطأ المجتهد في طلب هذه الغاية فإنه لا يأثم، بل جعل الله له أجراً واحداً في هذه الحالة، وضاعف له الأجر ان اجتهد فأصاب.

٥٣. الغزالي، المستصفى، ج ٢، ص ٣١٧.

٥٤. انظر أبوزهرة، أصول الفقه، ص ١٨١-١٨٢.

٥٥. الاحكام، ج ٧، ص ١٠٣٥.

فبالاجتهاد على سبيل القياس يمليه البلاغ القرآني، فهو واجب لا غنى عنه. والقياس فضلاً عن ذلك «أمرٌ متيقنٌ يقطع الانسان بوجوده من نفسه ووقوعه منه، فلا معني لقولهم [يقصد نفاة القياس] مَقْدَمٌ على الحكم بغير علم.»^(٥٦) انه نزعة فُطِرَ عليها عقل الانسان الحصيف الراشد، فيستعملها في شؤون حياته الدنيوية أيضاً كما اسلفنا. فالقياس الفقهي ليس «تحدلقاً في الاستدراك على الله تعالى» فيما يحتج به ابن حزم، بل هو نمط مهم من أنماط الاجتهاد، قابل للانضباط بمعايير العقل من جهة وبالقواعد الأصولية من جهة ثانية. ويقول الباغي : «ونحن فلا نقول بصحة جميع القياس، وانما نصحح ما دلّ الدليل على صحته.»^(٥٧)

وتتم المناظرة الطويلة التي يقدّمها ابن حزم في الجزئين الأخيرين من الإحكام لإبطال القياس، عن التزام صلب من جانبه بالمذهب الظاهري في الفقه.^(٥٨) وهذا المذهب يؤكد أن الشريعة مُكتملة فيها نص على كل أمر من أمور العبادة. فالامور المفروضة والمحرمّة والمندوبة واضحة بنصوصها في القرآن والسنة، وما يخرج عن ذلك فهو مُباح.^(٥٩) فالمذهب الظاهري يتوخّى، في نهاية المطاف، حصر الأحكام الشرعية في نطاق معين لتوسيع مجال المبادأة والحرية في تعامل الناس فيما بينهم. وهذا مقصد نبيل في عمومته وله مسوغاته الخاصة : في التيسير على الناس وتسيير شؤونهم بمنأى عن التمسك بالشريعة في كل أمر من أمور الحياة. لكن توسيع نطاق الأحكام الشرعية بقياس المماثلة، له دواعيه العقلية والاجتماعية في بعض الأحيان. والمهم في الأمر أن يتوافر في علة القياس شروط الظهور والانضباط ووثاقة الصلة. فإذا تقيّدت الأقيسة الفقهية بهذه الشروط حققت مقاصد الشريعة على نحو أفضل من ناحية الشمول. ولأنها أقيسةً مقيدة، فإنها تكون محصورةً في نطاقها، وتسقط منها الأقيسة التي تقوم على التخمين غير المرجح. أن نقد ابن حزم للقياس، لن يبطل هذا المصدر التشريعي بالطبع، لكنه يقتضى من الفقهاء أن «يتوقفوا» بشأن التعليقات المُختلف حولها، وحصر مجال تطبيق القياس وإحكام معاييره، وسبّر «علل الأحكام» على ضوء الحقائق التي تتكشف في كل عصر.

٥٦. الباغي، إحكام الفصول، ص ٥٣٥.

٥٧. المصدر السابق، ص ٥٦٣.

٥٨. قارن الإحكام، ج ٧، ص ٩٣١.

٥٩. انظر الإحكام، ج ٧، ص ٩٧٤-٩٧٥؛ ج ٨، ص ١٠٥٨، ١٠٧٠.