

تجديد علم أصول الفقه وعلاقته بالقياس الفقهي: دراسة معرفية

منهجية نقدية في موقفنا من التراخي ومحمود الطحان

RENEWING THE SCIENCE OF THE PRINCIPLES
OF JURISPRUDENCE AND ITS RELATIONSHIP TO
JURISPRUDENTIAL ANALOGY: A SYSTEMATIC CRITICAL
COGNITIVE STUDY IN THE POSITIONS OF HASSAN AL-TURABI
AND MAHMOUD AL-TAHHAN

Samir El Khal	سمير الخال (*)
Faculty of Literature and science Humanity - University of Sultan Mawla Suleiman - Beni Mellal - MOROCCO.	كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة السلطان مولاي سليمان - بني ملال - المغرب.
elkhal.samir@gmail.com	

تاريخ النشر:	تاريخ القبول:	تاريخ الارسال:
2022/03/17	2022/03/09	2021/08/24

الملخص:

يأتي اختيار موضوع هذه المساهمة العلمية في سياق معرفي وتاريخي خاص، سمته الغالبة النقاش العلمي الحاد حول تجديد الدين الإسلامي بشكل عام، وتجديد العلوم الإسلامية بشكل خاص، وتجديد علم أصول الفقه بوجه أخص. ففي سنة 1980م، تمخض رحم الفكر الإسلامي بولادة قيصرية شقت

(*) المؤلف المُرسَل.

إجماعه، بخروج مولود جديد إلى هذا الكون المعرفي الإسلامي، لكنه لا كباقي الولادات، في صورة صرخة مدوية للأفاق، أطلقها حسن الترابي، من خلال ادعائه قصور القياس المبني على العلة، وترشيحه القياس المبني على المصلحة، لفتح آفاق استنباطية واسعة للفقه الإسلامي. ومنذ ذلك الوقت، سالت أقلام الفكر الإسلامي المعاصر في تحليل دعوى الترابي هذه. بين مؤيد ومعارض لها؛ ويعد محمود الطحان من القسم المعارض لهذه التصورات التجديدية. وهذه الدراسة تهدف عرض الأسس العلمية والمنهجية الموجهة لموقف كل من الترابي والطحان، من أجل الوصول إلى تحليل نقدي لكلا التصورين السابقين. بغية محاولة الإجابة عن سؤال تجديد علم أصول الفقه، في علاقته بتوسيع قدرات القياس ليشمل المؤسس على الحكمة.

الكلمات المفتاحية: أصول الفقه، تجديد، القياس الفقهي، الترابي، الطحان.

Abstract:

The selection of the topic of this scientific contribution comes in a special historical and epistemological context, characterized by the sharp scientific debate on the renewal of the Islamic religion in general, the renewal of Islamic sciences in particular, and the renewal of the science of jurisprudence in particular. In the year 1980 AD, the womb of Islamic thought gave birth to a caesarean section that broke its consensus, with the emergence of a new born into this Islamic knowledge universe, but it is not like other births, in the form of a resounding cry for the horizons, launched by Hassan al-Turabi, through his claim of the deficiency of measurement based on the cause, and his nomination of the analogy based on the interest, to open broad prospects for deductive Islamic jurisprudence. Since that time, the pens of contemporary Islamic thought have asked about the analysis of Al-Turabi's claim, between supporters and opponents of it; Mahmoud al-Tahan is one of the section opposed to these innovative perceptions. This study aims to present the scientific and methodological foundations guiding the position of each of Al-Turabi Al-Tahhan, in order to reach a critical analysis of both previous scenarios, in order to try to answer the question of renewing the science of jurisprudence, in relation to expanding the capabilities of analogy to include the founder on wisdom.

Key Words: Usul al-Fiqh, renewal, jurisprudential analogy, al-Turabi, al-Tahhan.

المقدمة:

إن مشروعية كل حدث تجديدي للدين بشكل عام، وللعلوم الإسلامية بشكل خاص، ولعلم أصول الفقه بشكل أخص، تنطلق من باعث شرعي، بالنظر إلى أن لفظ "التجديد" لفظ ديني محض، جاء مصرحاً به في قول النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا﴾¹.

ورغم أصالة مفهوم "التجديد" هذا، لوروده بلفظه في الحديث السابق، إلا أن مصطلح "تجديد العلوم الإسلامية" بما فيها علم أصول الفقه بشكل عام، يظل حديث الظهور، والنشأة، والاستعمال، ليرتبط بالفكر الإسلامي الحديث المؤطّر تاريخياً بالفترة الزمنية الممتدة منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي إلى الآن، مروراً بالامتداد الزمني للقرن العشرين، الذي عرف استهلاكاً مكثفاً لهذا المصطلح، وما صاحب ذلك من عطاء علمي وفكري وافر.

وفي السياق ذاته، فمن أوائل البحوث والدراسات المعاصرة التي تناولت قضية توسيع القدرات الاستنباطية للقياس الفقهي، والانفتاح على القياس المصلحي، كتاب ذو أهمية علمية بالغة، عنوانه "تعلييل الأحكام: عرض وتحليل لطريقة التعلييل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد"، لمؤلفه محمد مصطفى شليبي.

ومن أهمية هذا الكتاب، تخصيصه للباب الثاني² منه للحديث عن اختلاف آراء الأصوليين في التعلييل بالحكمة؛ فبعد أن ذكر اتفاقهم على جواز التعلييل بالأوصاف الظاهرة المنضبطة، عرض شليبي مذاهب أهل هذا الفن في التعلييل بالحكمة، مع مناقشته لمسالكهم فيها، ليخلص إلى جواز التعلييل بالمصلحة، منتصراً لرأيه بنصوص من القرآن الكريم، ومن السنة النبوية، ومن سيرة الصحابة رضوان الله عنهم، ومن فتاوى علماء المذاهب الفقهية وتلاميذهم.

وأما ربط قضية القياس المصلحي بإشكالية تجديد علم أصول الفقه، فسينتظر الفكر الإسلامي حلول سنة 1980م، التي باتت تشكل مرحلة هامة للتأريخ للحدث التجديدي الأصولي، بظهور كتاب "تجديد أصول الفقه الإسلامي" لحسن الترابي، الذي يكاد يكون أول من دق ناقوس خطر الأزمة المزدوجة للقياس الأصولي من جهة، ولجانب التنظير للحياة الإسلامية العامة من جهة أخرى.

وبيان ذلك يظهر من خلال كون كتاب الترابي هذا، يشكل مخاضاً عسيراً عرفه رحم الفكر الإسلامي، من خلال ولادة قيصرية شقت إجماعه، بخروج مولود جديد إلى هذا الكون المعرفي الإسلامي، لكنه لا كباقي الولادات، في صورة صرخة مدوية للأفاق، أطلقها حسن الترابي، من خلال ادعائه قصور القياس المبني على العلة (بشرطها: ظهورها

وانضباطها)، وترشيحه القياس المبني على المصلحة، لفتح آفاق استنباطية واسعة للفقه الإسلامي، خاصة في مجال الحياة العامة: سياسيا، واقتصاديا، واجتماعيا.

وعلى الرغم من صغر حجم هذا الكتاب، المؤلف من 48 صفحة بما في ذلك الفهرس، إلا أن أثره العلمي، وتأثيره الواقعي، قد جاوزا حجم الكتاب ما لا يعد ولا يحصى. ولعل السبب في سرعة ذبوع محتوى هذا الكتاب راجع إلى أن الترابي قد وضع يده على مكامن "الضعف" في الفقه الإسلامي وأصوله.

وعلى المستوى المنهجي، فإن مقارنة بين تناول كل من شلبي والترابي لقضية القياس المصلحي تقودنا إلى تسجيل ملاحظة متميزة: مفادها اختلاف هذين النموذجين من حيث المنطلقات المنهجية من جهة، ناهيك عن طبيعة النتائج البحثية طبعاً.

وفي السياق ذاته، فعلى الرغم من أن شلبي قد أعطى حججا متكاثرة على خطأ طائفة من الأصوليين في تضيق دائرة القياس في خانة العلة (بشرطها: ظهورها وانضباطها)، إلا أن رأيه هذا لم يحدث الأثر البالغ الذي أحدثه كتاب الترابي، المشار إليه قريبا.

ولعل الفرق بين تناول كل من شلبي والترابي لقضية توسيع القياس الأصولي، ليشمل القياس المبني على العلة (بشرطها: ظهورها وانضباطها) بالإضافة إلى مثيله المؤسس على المصلحة، يكمن في أن الأول أثارها من زاوية بحث علمي متخصص، في قضية التعليل الفقهي بشكل عام، والقياس المبني على الحكمة بوجه خاص.

وأما تناول الترابي للقضية ذاتها، فقد اتخذ صورة دعوة مدوية لأركان البيت العلمي الإسلامي أصوليا وفقهيا وفكريا، ناهيك عن الشروط التاريخية: سياسيا، واقتصاديا، واجتماعيا، ودعويا، التي ساهمت مجتمعة بشكل كبير في اختراق دعوة الترابي للآفاق.

وفي السياق ذاته، فإن رسالة الترابي هذه، تتكون شكليا من تقديم وستة عشر مبحثا قصيرا. لكن المثير عند قراءتها وتأملها، هو أسلوب مؤلفها، القوي من جهة، والحاد من جهة ثانية، والناقد لحال الأمة علميا سواء على مستوى النظر الأصولي أو الدرس الفقهي التنزيلي، ليس نقدا يروم جلد الذات الثقافية والحضارية الإسلامية كما قد يُظن، وإنما نقدا مصاحبا لطرح مشروع تجديدي برؤية معينة.

فمن جملة ما انتقده الترابي على الموروث الأصولي ما يتعلق بقضايا القياس؛ وذلك أن «القياس التقليدي أغلبه لا يستوعب حاجتنا بما غشيه من التضيق انفعالا بمعايير المنطق الصوري التي وردت على المسلمين مع الغزو الثقافي الاول الذي تأثر به المسلمون تأثرا لا يضارعه إلا تأثرنا اليوم بأنماط الفكر الحديث»³.

ومن انتقاداته للممارسة الفقهية التاريخية، انحصار النظر الفقهي في فقه الأفراد، وقلة كسب الفقه الإسلامي في مجال الحياة الإسلامية العامة؛ كقضايا السياسة الشرعية، وتدابير الشورى العملية، والولاية العامة والطاعة، وقضايا الاقتصاد العام، من إنتاج وتوزيع وتصدير...⁴.

وبغية تجاوز أزمتي القياس الأصولي من جهة، وفقه الحياة العامة من جهة ثانية، فالواجب إعادة النظر في هذا الأصل الفقهي وتوسيع قدراته الاستيعابية، لتشمل مؤهلاته الاستنباطية «المجالات الواسعة من الدين [التي] لا يكاد يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة التي وضعها له مناطق الغريق واقتبسها الفقهاء الذين عاشوا مرحلة ولع الفقه بالتعقيد الفني وولع الفقهاء بالضبط في الاحكام الذي اقتضاه حرصهم على الاستقرار والامن خشية الاضطراب والاختلاف في عهود كثرت فيها الفتن وانعدمت ضوابط التشريع الجماعي الذي ينظمه السلطان»⁵.

وكأي دعوة تجديدية مزلزلة للمألوف، مزعزة للمعهود، مقلقلة للمعتاد، مخلخلة لأفق أنظار الجمهور والمتلقين، فإن تصورات الترابي التجديدية هذه قد جعلت الفكر الإسلامي الحديث-خاصة الأصولي منه- ينقسم إلى قسمين اثنين متباينين: فمنهم الرافضون لها جملة وتفصيلا، ومنهم المتحمسون لها.

ويعد محمود الطحان من القسم الأول المعارض لهذه التصورات التجديدية، بنشره ردا مباشرا على الترابي، في شكل مقال من 34 صفحة، عنوانه "مفهوم التجديد بين السنة النبوية وأدعياء التجديد المعاصرين"، الذي نشره بمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الصادرة عن جامعة الكويت، العدد الأول، من السنة الأولى، بتاريخ رجب 1404هـ، الموافق لأبريل 1984م.

وهكذا، يمكن رصد الإشكالية العامة لهذه المساهمة العلمية من خلال السؤال التالية: كيف يمكن توظيف الأسس العلمية والمنهجية الموجهة لموقف كل من الترابي

الطحان من أجل محاولة الإجابة عن سؤال تجديد علم أصول الفقه، في علاقته بتوسيع قدرات القياس ليشمل المؤسّس على الحكمة كذلك؟

تبعا لذلك، تكمن الأهمية العلمية لهذه الورقة العلمية في سعيها إلى تحقيق الأهداف التالية:

- تحديد محل النقاش والحوار -بشكل مضبوط- بين هذين النموذجين التمثيليين (أي: الترابي والطحان):

- عرض وتحليل للأسس العلمية والمنهجية الموجّهة لهذين للنموذجين بخصوص القضية المتحاور حولها، بالابتداء بتقديم موقف الترابي التجديدي أولا، ثم عرض موثق الطحان المعارض ثانيا.

- تقديم تحليل نقدي لكلا الموقفين السابقين، من أجل حوار منفتح ومستشرف للإشكالية المتحاور حولها، وبشكل عام، لكل القضايا التي يمكن أن تتباين فيها آراء ومواقف الفكر الإسلامي المعاصر.

ولقد فرضت طبيعة هذه الدراسة البحثية السير وفق الخطوات المنهجية التالية:

المقدمة: من خلال تأطير الإشكالية قيد الدراسة على المستوى المعرفي والتاريخي.

1- الأسس العلمية والمنهجية الموجهة لموقف الترابي؛ وذلك بتقديم المرتكزات العلمية والموجهات المنهجية لموقف الترابي من قضية تجديد أصول الفقه وتوسيع القدرات الاجتهادية للقياس الفقهي.

2- المرتكزات العلمية والمنهجية المؤطرة لتصوير الطحان؛ لما كان محمود الطحان نموذجا معارضا لموقف الترابي من القضية المتحاور حولها، فقد ناسب ذلك عرض الأسس العلمية والتصورات المنهجية المتحكمة في موقف هذا النموذج المعارض.

3- تحليل نقدي؛ والذي يهدف إلى عرض موقف كل من الترابي والطحان على النقد العلمي الموضوعي، بغية توجيه أفضل لهذا الحوار الإسلامي/الإسلامي، بغية استشراف آفاق حوارية أفضل خدمة للنقاش العلمي الجاد والمثمر بين مكونات الفكر الإسلامي المعاصر.

الخاتمة: والتي ستخصص لعرض جملة من الخلاصات والاستنتاجات.

تبعاً لذلك، فسأحاول البداءة بعرض الأسس العلمية والمنهجية الموجهة لموقف الترابي التجديدي هذا أولاً، ليتم عرض المرتكزات العلمية والمنهجية المؤطرة لتصوير الطحان الرفض للطرح التجديدي للترابي، من أجل الوصول إلى تحليل نقدي لكلا التصورين السابقين.

1- الأسس العلمية والمنهجية الموجهة لموقف الترابي:

لقد سبقت الإشارة إلى أن أهمية الطرح التجديدي للترابي هذا، يكمن في أنه يكاد يكون أول من دق ناقوس خطر الأزمة المزدوجة للقياس الأصولي من جهة، ولجانب التنظير للحياة الإسلامية العامة من جهة أخرى. إلا أن ما يتعلق بالإشكالية قيد الدراسة، في علاقتها بالقياس المبني على المصلحة، فقد أبدى رأيه فيها في فصل من كتابه السابق بعنوان "نحو أصول واسعة لفقه اجتهادي".

وفي السياق ذاته، يقول الترابي: «وفي هذا المجال العام يلزم الرجوع إلى النصوص بقواعد التفسير الأصولية ولكن ذلك لا يشفي الا قليلا لقلة النصوص. ويلزمنا ان نطور طرائق الفقه الاجتهادي التي يتسع فيها النظر بناء على النص المحدود. واذا لجأنا هنا للقياس لتعدية النصوص وتوسيع مداها فما ينبغي ان يكون هو القياس بمعاييره التقليدية»⁶.

وبتأمل هذا النص الأخير، يمكن استخلاص خلاصات متنوعة؛ بالبداية بمحاولة البحث عن مقصود نموذجنا المدروس بالمجال العام، حسب تصوره الخاص، الذي جعله محلاً لتجديد "القياس التقليدي"، حسب عبارة الترابي.

وبالرجوع إلى صفحات سابقة من رسالته هذه، وتحت فصل بعنوان "الأصول الفقهية بين الحياة الفردية والجماعية"، يقول نموذجنا المدروس: «وانكم لتعلمون ان الحياة الاسلامية الجماعية قد انحرفت كثيراً عن مقتضى الاسلام لقضايا الحياة العامة وانحرف معها الفقه، فالفتاوى المتاحة تهدي الفذ⁷ كيف يبيع ويشترى أما قضايا السياسة الشرعية الكلية- كيف تدار حياة المجتمع بأسره انتاجاً وتوزيعاً واستيراداً وتصديراً وعلاجاً لغلاء معيشة او خفضاً لتكاليفها- هذه مسائل لم يعن بها أولياء الامور ولم يسألوا عنها الفقهاء ليبسطوا فيها الفقه اللازم. ومثل قضايا الاقتصاد العام التي أهملت قضايا

الأوضاع السياسية وتدبيرها العملية وكيف تدور الشورى في المجتمع وكيف يتبلور
الاجماع وكيف يكون الامر والطاعة والولاية العامة على وجه الاجمال [...]»⁸.

وهكذا، يمكن تحديد مقصود نموذجنا المدروس (أي: الترابي)، من مفهوم "المجال العام"،
الذي جعله مجالا للدعوة إلى توسيع القدرات الاجتهادية للقياس، ما يرتبط بشق الحياة
الإنسانية، المتعلقة بالمجتمع الإسلامي في كليته، على المستوى السياسي، والاقتصادي.

وأما الجانب الاجتماعي- وما يتعلق بأبعاده الدينية، والثقافية، والتربوية، والإعلامية،
وغيرها- فإن الترابي لم يصرح باندراجه ضمن خانة الحياة العامة بشكل صريح، لكن
المعطى الاجتماعي حاضر بقوة في كلامه؛ لاعتبارين اثنين متكاملين:

أما أحدهما، فيرتبط بأن الحياة السياسية والاقتصادية لا وجود لهما واقعيًا إلا
بحياة اجتماعية؛

وأما ثانيهما، فإنه يتعلق بأن الحياة الاجتماعية باتت تشكل مسرحا للتفاعلات
السياسية، وللأنشطة الاقتصادية، على حد سواء.

على أية حال، فإن تلبية الحاجة التشريعية الفقهية إسلاميا، المتعلقة بهذا المجال
العام، بمنظوره السياسي، وأفقها الاقتصادي، وواقعه الاجتماعي، إنما طريقه مساءلة
النصوص القرآنية والحديثية، بتوظيف القواعد التفسيرية الأصولية، المسؤولة عن
الاستنباط الفقهي من هذه النصوص.

على أن مقصود الترابي من القواعد التفسيرية الأصولية، ما يرتبط باستعمال
مفاهيم الأصول التفسيرية، مثل معاني العام والخاص، والتعارض والترجيح، ووجوه دلالة
النصوص وضوحا أو خفاء، ودلالة النص المباشر ودلالة الإشارة ومفهوم المخالفة⁹، مما
يندرج تحت إطار مباحث طرق الاستنباط.

وفي السياق ذاته، فإن نموذجنا المدروس يرى بأن توظيف هذه الأصول التفسيرية،
خاصة في جانب الحياة العامة، لغاية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، لن
يجدي كثيرا تحقيقا لهذا الهدف، نظرا لقلّة النصوص عدديا، ولمحدوديتها كميا.

على أن علاقة النصوص الشرعية بتأطير الاستنباط الفقهي المتعلق بالحياة العامة، ليس منحصرًا في قِلَّتِها عدديًا، بل يتعدى ذلك إلى سمة هذه النصوص الشرعية، التي علامتها سعة المرونة، وطبيعتها المتجلية في كونها نصوصًا مقاصدية بامتياز.

وإذا كانت نصوص العبادات المحضة والمعاملات الفردية (كالطهارة، والصلاة، والنكاح)، تشكل ثروة خصبة لاستنباط أحكامها الكثيرة، فإن ذلك متعذر فيما يرتبط بالحياة العامة سياسيًا واقتصاديًا، التي ارتبط تطورها بمدى تأطير الدين للحياة العامة وجودًا وعدمًا¹⁰.

ولتجاوز هذه الأزمة المعرفية والواقعية على حد سواء، فقد حصر الترابي الحل، في عدم الاعتماد على توظيف الأصول التفسيرية على النصوص الشرعية المؤطرة للحياة العامة القليلة عدديًا، لاعتقاده عدم جدوى هذا المسلك.

وإذا كان من المعلوم بعلم الأصول ضرورةً، الاعتماد على النص أو القياس عليه، فإن نموذجنا المدروس، يستبعد "القياس التقليدي" بمعايره "التقليدية"¹¹، خاصة أمام قلة النصوص الشرعية المؤطرة للحياة العامة.

وهنا إشكال معرفي، يتعلق بمراد الترابي من هذا "القياس التقليدي"، الذي يتميز بمعايره "التقليدية"، مما يستوجب تحديدًا مفهوميًا لهذا الجنس من القياس، المقيّد بصفة التقليدي، التي يشاركه فيها معايير هذا القياس.

صحيح أن حسن الترابي لم يقدم تعريفًا لهما، يروم من خلاله تقريب مفهوم القياس التقليدي، ومعايره التقليدية كذلك، لكن هناك إشارات في صورة سمات دلالية، ضمّنها كلامه عن القياس سواء التقليدي منه، أو نموذجه التجديدي الذي يقترحه.

ومن هذه الإشارات التي تسعفنا في إعادة بنائنا لتصوره المفهومي عن القياس التقليدي ومعايره التقليدية كذلك، ما يلي:

التضييق: لقلوله: «القياس التقليدي أغلبه لا يستوعب حاجتنا بما غشيه من التضييق انفعالا بمعايير المنطق الصوري [...]»¹²؛

على أن هذا التضييق الذي صار سمة مميزة للقياس "التقليدي"، ليس وصفا أصليا في القياس، بحيث إنه ظهر ضيقا هكذا، وإنما يشير التراخي بأن سمة الضيق هذه إنما هي وصف طارئ وحادث على القياس بعد أن لم يكن كذلك. وإلى هذا يشير نموذجنا بعبارة: «[...] بما غشيه من التضييق»¹³؛

المحدودية؛ التي ترتبط بمحدودية اشتغال القياس "التقليدي"، في علاقته بالاقتصار على الوصف المنضبط فقط، حيث لم يبرح القياس التقليدي كونه «تعددية حكم أصل إلى فرع بجامع العلة المنضبطة»¹⁴؛

على أن هذه المحدودية لا تنحصر في اعتبارها الأدوات المنهجية فقط، بل تتجاوزها إلى محدودية النتائج الفقهية والاستنباطية للقياس "التقليدي"؛ من حيث تركيز دائرة اهتمامه على الفقه الفردي (كالعبادات المحضة والمعاملات الفردية)، وعدم قدرته على تأطير الحياة العامة للمسلمين فقها وتشريعا؛

وفي السياق ذاته، يرى التراخي بأن «مثل هذا القياس المحدود ربما يصلح استكمالا لأصول التفسيرية في تبين أحكام النكاح والآداب والشعائر. لكن المجالات الواسعة من الدين لا يكاد يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة [...]»¹⁵.

وإذا كان القياس "التقليدي" قد صار غير قادر على تلبية الحاجيات التشريعية والفقهية للمسلمين، لضيقه الأدوات، ومحدوديته المنهجية، وقصوره الاستيعابية لقضايا الحياة العامة الإسلامية اقتصاديا، وسياسيا، واجتماعيا، فإن البديل الذي يقترحه نموذجنا المدروس هو "القياس الواسع"¹⁶، وبعبارة أخرى "القياس الاجمالي الأوسع"، أو "قياس المصالح المرسلة"¹⁷ بعبارة ثالثة.

ولعل تسميته قياسا واسعا، راجعة إلى أن هذا القياس المنشود ليس قياسا ضيقا محدودا، مثل القياس المؤسس على العلة بشرطها (ظهورها وانضباطها)، والذي يقصي-بطبيعة هذين الشرطين- مساحات واسعة من الفعل الإلحاق ذي البعد القياسي، المبني على الحكمة.

وعلى العكس من ذلك، فإن هذا القياس الواسع، والأوسع، والإجمالي، مؤسس على المصالح، بحيث لا يدور مع العلة (أي: الوصف الظاهر المنضبط) وجودا وعدما، وإنما

تتسع قدراته المنهجية بقدر سعة تصورنا للمصالح وإمكاناتها لحل ما يلفظه واقعنا المعاصر من قضايا كثيرة ومتنوعة، بالنظر إلى التسوية بين النظائر الفقهية المتشابهة، بناء على اتحادها في نفس الحكمة والمصلحة.

وقد يكون سبب وصف هذا القياس المنشود قياسا واسعا، وأوسع، وإجماليا، هو قدراته الاستيعابية لإشكاليات المسلمين الفقهية والتشريعية؛ سواء الفردية منها، أو العامة كذلك اقتصاديا، وسياسيا، واجتماعيا. وربما كانت علة التسمية الأمرين؛ أي قدرات هذا القياس المنشود المنهجية والتشريعية. وهذا أقرب إلى المقصود.

وأما صورته، في علاقتها بالبعد الإجرائي لهذا الجنس من القياس المنشود، فهو أن «نعتبر الطائفة من النصوص ونستنبط من جملتها مقصدا معينا من مقاصد الدين أو مصلحة معينة من مصالحه ثم نتوخى ذلك المقصد حينما كان في الظروف والحادثات الجديدة»¹⁸.

وأما غايته، فإن هذا القياس الواسع يتيح الاهتداء «إلى تنظيم حياتنا بما يوافق الدين. بل يتيح لنا - ملتزمين بتلك المقاصد- ان نوسع صور التدين اضعافا مضاعفة»¹⁹.

وأما خاصية هذا القياس الواسع، فقد حددها الترابي في اثنتين؛ تتحدد أولاهما بالنظر إلى كونه قياسا فطريا. في حين، تتشكل ثانيهما بالنظر إلى أن هذا القياس المنشود حرّ من الشرائط المعقدة التي وضعها الفقهاء.

وفي سياق إبراز خاصيتي القياس الواسع السابقتين، يرى نموذجنا المدروس بأن القياس الذي يرومه هو «القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة التي وضعها له مناطق الاغريق واقبسهما الفقهاء [...]»²⁰.

وهنا إشكال في غاية الأهمية، يتعلق بمفهوم الفطرة والحرية، اللتين صارتا وصفين للقياس، بحيث تشكلان خاصيتين له، من منظور الترابي دائما.

ولمحاولة الإجابة عن هذا الإشكال، وحيث إن نموذجنا المدروس لم يقدم توضيحات تتعلق بدلالة هاتين الخاصيتين للقياس، فإنني أرى بأن مراده من كون القياس فطريا، اعتباره هذا الجنس من القياس مؤسسا على دليل الفطرة الإنسانية، التي فطر الله تعالى الإنسان عليها.

بحيث لا يختلف فيها الناس عادة، مما يجعلها تسبق دلالة العقل - في بعض الأحيان- الذي ربما قد يكون مكبلاً بقيود التقليد، أو الجمود، أو الانتماء المذهبي أو الكلامي

وأما اعتبار القياس المنشود حراً، فليس معناه كونه حراً بشكل مطلق، من جميع القيود، فهذا مما لا يتصور عقلاً، ولم يقل به الترابي أبته. وإنما دلالة مقصود نموذجنا المدروس من دلالة كونه القياس - ههنا- حراً، تتشكل بالنظر إلى اعتبار هذا «القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة التي وضعها له منطقة الاغريق واقتبسها الفقهاء [...]»²¹.

وهكذا، فليس نظر الترابي إلى حرية القياس بالنظر إلى كونها حرية مطلقة من كل ضابط مناسب، وإنما مقصوده من حرية القياس ههنا، ما كانت مقيدة ببعدها عن تلك الشرائط المعقدة التي وضعها له منطقة الاغريق واقتبسها الفقهاء، على حد تعبيره.

إذا تبين هذا، فإن سمّي القياس المصلي -من منظور نموذجنا المدروس- هي كونه قياساً تقبله الفطر السليمة، لبعده عن الشرطين اللذين تشترطهما طائفة من الأصوليين قصد قبول العلة، وهما ظهور الوصف وانضباطه، بغية إلغاء التعليل بالحكمة من جهة، ويهدف إقصاء الإلحاقات للنظائر الفقهية المتشابهة بناء على اتحاد نفس الحكمة والمصلحة.

2- المرتكزات العلمية والمنهجية المؤطرة لتصور الطحان:

ورغم الأهمية الكبرى للمشروع التجديدي لحسن الترابي، خاصة في القضية قيد الدراسة والتحليل، والمتعلقة بالقياس المصلي، إلا أنه قد وجد معارضة قوية، قد اتخذت صورة هجمات شديدة عليه، وعلى تصوره التجديدي هذا.

ومن أهم رافعي لواء الرد على الترابي ومشروعه التجديدي هذا، محمود الطحان، الذي قدّم بين يدي دراسته لمشروع الترابي التجديدي لأصول الفقه بشكل عام، وللقياس بشكل خاص، بالإشارة إلى أنه «ظهرت فئة في هذا العصر [...] قامت بعرض أفكار للتجديد بعيدة عن المنهج الإسلامي السوي، وقامت بنشر مقالات فيها كثير من المغالطات كما يحلو لها، ودعت في مقالاتها إلى تجديد الفكر الإسلامي، وتجديد أصول الفقه [...] [و] انصببت الدعوة على تغيير الأفكار الإسلامية، وتغيير أصول العلوم الإسلامية»²².

وفي الإطار ذاته، ومن ضمن "المغالطات" التي انتقدها الطحان على رؤية الترابي التجديدية ما يرتبط بـ«القياس»، فإن الدكتور الترابي لا يريد به قياس الفقهاء والأصوليين الذي له ضوابط وشروط، وإنما يريد قياساً حراً فطرياً عفوياً، ليس له أية ضوابط أو قيود، لأن هذه الضوابط والقيود - في زعمه - من وضع منطقة الإغريق، ثم اقتبسها الفقهاء عنهم»²³.

ومن جهة أخرى، فإن الطحان يرجع الخلفية الفكرية الموجهة لتصورات الترابي التجديدية هذه، إلى طموح هذا الأخير المعلن، من أجل الانفلات «من القياس الذي وضعه أئمة أصول الفقه، وتأتي الأحكام المعاصرين بقياس واسع ليس له ضوابط ولا قواعد، ليسع كل الأحكام الطاغوتية الوافدة من الغرب المستعمر، باسم الإسلام المتجدد؟ فمن أولى بالاتهام بأنه تآثر بالغزو الثقافي الأجنبي، علماء أصول الفقه القدامى أم أنت؟»²⁴.

وسيراً على نفس النهج المؤيد للطحان، ممن يقف معارضاً لتصورات الترابي التجديدية طبعاً، يقف هزاع الغامدي²⁵، الذي ابتدأ مناقشته لدعوة الترابي إلى القياس المصلحي، بمحاولته التعرف على أصول هذه الدعوة العلمية والمعرفية، قصد تصديق بنيانها المعنوي، بغية هدمه تماماً.

وقبل مناقشته دعوة الترابي إلى القياس المصلحي، سعى هزاع إلى هدم أصول هذه الدعوة العلمية والمعرفية وخلخلة الثقة بها، بحيث يرى بأن حُسن «مناقشة أفكار الترابي هنا نبداً هنا بمناقشة الأساس الفكري الدافع لاعتماد هذا المنهج في التأصيل لديه، وهو أن الواقعية - بمفهومها الفكري هنا - تعني إخضاع الشريعة لمتطلبات الواقع وظروفه، بحيث يتشكل واقع معين يتم تشكيل الشريعة على وفقه»²⁶.

وبالنسبة لموضوع حديثنا عن دعوة الترابي إلى توسيع قياس العلة، يرى الغامدي بأن ادعاء هذا الأخير «بأن القياس الأصولي ضيق المجال، ولا يكاد يولد فقهاً فهو مردود باتفاق الأصوليين على أن القياس من أهم الأدلة الموصلة للحكم الشرعي الثابت في محل ما إلى آلاف الصور الأخرى المتضمنة لمناط الحكم»²⁷.

وإبان مناقشته لدعوة الترابي للقياس المصلحي، يصرح هزاع بأن الترابي «إذا كان يريد البحث عن مقصد الشرع، والاهتداء للمصالح الشرعية فليسلك الطريق الشرعي للتعرف عليهما، ومن ثم معرفة كيفية بناء الأحكام وفقهنا»²⁸.

3- تحليل نقدي:

وبتأمل ردّ الطحان على مشروع الترابي التجديدي لعلم أصول الفقه، خاصة ما يتعلق بتوسيع القياس، يمكن تسجيل الملاحظات التالية: بالابتداء بالتنبيه إلا أن مناقشة الطحان لمشروع الترابي بعيدة كل البعد عن محل النزاع، فضلا عن تحريره تحريرا علميا، تسمح لقارئه من الاستفادة منه، وتكوين رؤية معرفية معتدلة ومتوازنة حول إشكالية محدودية القياس المؤسس على العلة، وضرورة توسيع قدراته الاستيعابية. وهكذا، فإن الرهان المعرفي ههنا هو تحديد موقف الطحان من عدم الانحصار على القياس الميني على العلة (بشرطها: الظهور والانضباط)، وضرورة توسيعه ليشمل القياس المصلحي كذلك.

تبعاً لذلك، فعوض أن ينشغل هذا النموذج الأخير (أي: الطحان) بدراسة دعوى الترابي انحصار قياس العلة ومحدوديته وضيقه، خاصة في تطبيقاته الفقهية لمجال الحياة العامة اقتصاديا، وسياسيا، واجتماعيا، صرف الطحان همّه وشغله إلى مناقشة ذات الترابي نفسها، وكأنه هو المهم في بحثنا هذا، وهو سلوك منهجي لا يجدي الباحث فائدة معرفية ولا منهجية على حد سواء، كما أنه لا يفي بالغرض المنتظر أصوليا ولا فقها.

لذلك، فإن المسلك العلمي السليم، أبعد ما يكون عن التراشق بسوء الظن بالنوايا، واتهام الخبايا القلبية (كقول الطحان: الرغبة في تغيير الأفكار الإسلامية، وتغيير أصول العلوم الإسلامية والهدف هو أن موافقة السلطة السياسية الطاغوتية، التأثر بالغزو الثقافي الأجنبي)، بدليل أنه طريق يحسنه العالم والجاهل، والحكيم والسفيه، على حد سواء.

ثم إن القياس المصلحي قد دلّ عليه القرآن الكريم والسنة النبوية، واستعمله الصحابة والأئمة المجتهدون، وهو وجه معتبر وقوي في اختلاف الأصوليين في قضية

التعليل بالحكمة، ولم يقل أحد من الأصوليين السابقين المعتبرين، بأنه قول شاذ أو منبوذ أو ما شابه ذلك.

ولنقارن كلام الطحان هذا ومن وافقه كالغامدي، ووحدة ألفاظهما تجاه الترابي وموقفه بخصوص انبناء القياس على المصلحة، بقول الشوكاني، في سياق حديثه عن شروط العلة، قائلاً: «[الشرط] الثاني: أن تكون وصفا ضابطا بأن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع لا حكمة مجردة لخفائها فلا يظهر إلحاق غيرها بها، وهل يجوز كونها نفس الحكمة وهي الحاجة إلى جلب مصلحة أو دفع مفسدة [؟] قال الرازي في "المحصول": يجوز، وقال غيره: يمتنع، وقال آخرون: إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها واختاره الأمدى»²⁹.

وعليه، فأى معنى لكلام من قبيل ما اتهم به الطحان الترابي ظلما وزورا: "عرض لأفكار للتجديد بعيدة عن المنهج الإسلامي السوي، ونشر لمقالات فيها كثير من المغالطات كما يحلو لها، والدعوة في مقالاتها إلى تجديد الفكر الإسلامي، وتجديد أصول الفقه، والانصباب للدعوة على تغيير الأفكار الإسلامية، وتغيير أصول العلوم الإسلامية؟!"

وههنا، يخشى كاتب هذه الأسطر أن تكون القضية المتنازع عنها، أكبر من إشكالية علمية، في علاقتها بالقياس المصلحي، لتتعلق أصولها بتصفية حسابات سياسية، أو مذهبية، أو غيرها، مما تتم تصفيتها على حساب البحث العلمي.

ومن جهة أخرى، فإن دعوة الترابي للقياس المؤسس على الحكمة، ونصرته عدم الاقتصار على التعليل بالعلة، وموقفه من شرطي العلة (أي: ظهورها وانضباطها)، لا يشكل انفلاتا من الشروط التي وضعها الأصوليون، بل لا يزال الترابي نفسه متمسكا بمسلك طائفة أخرى من الأصوليين، ممن نصروا التعليل بالحكمة.

وإذا كانت الإشارة قد سبقت إلى التأكيد على دلالة الحرية عند الترابي، ليبتعد مفهومها عن الحرية المطلقة، وليرتبط المقصود بالحرية ههنا عدم الاقتصار على شرطي العلة (أي: ظهورها وانضباطها) فقط، مما لا يعدو أن يكون تشويشا من خصوم الترابي عليه، ممن لا يحترمون الأمانة العلمية في حسن النقل عامة، وعن المخالف بوجه

خاص، صادّين عن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة؛ الآية: 9].

وفي السياق ذاته، سياق مناقشة من يسير وفق منهج الطحان في انتقاد الترابي، نجد هزاع الغامدي يتبع المنهج نفسه الذي رسمه الطحان في رده غير العلمي على الترابي، من خلال مناقشته إياه في قضايا علمية لا صلة لها بتصوراته التجديدي لعلم الأصول، في علاقتها بمباحث القياس.

ولذلك جاءت تسديدة هزاع على الترابي بعيدة عن المرمى؛ إذ ما علاقة اتهام الترابي بالقول بأن قياس العلة صفته الضيق والمحدودية، بجواب هزاع ب"اتفاق الأصوليين على أن القياس من أهم الأدلة الموصلة للحكم الشرعي الثابت في محل ما إلى آلاف الصور الأخرى المتضمنة لمناط الحكم"؟!

وبيان ذلك يظهر من خلال اعتبار هذا الجواب، إنما يقع إذا كان حال الترابي، هو مجادلته في كون القياس أهم دليل فقهي بعد الكتاب والسنة والإجماع. والظاهر أنه لا يريد ذلك ولا يرومه، ولعله تشويش أو سوء فهم، وأحلاهما مرّ.

وبعد عرض نموذجين اثنين من المعارضين لتصورات الترابي التجديدية المتعلقة بالقياس، يبدو أن الطحان والغامدي، لم يأخذا وقتيهما الكافيين في حسن فهم كلام الترابي، قصد جودة مناقشة تصوراته التجديدية هذه. كما أن عدم ضبطهما لمحل النزاع بين موقفيهما من رأي الترابي، جعل سمة مناقشتهما له، تتسم بعدم الدقة في تحليل الإشكالية المختلف فيها.

وبيان ذلك تجليه الخلاصة التالية، في علاقتها بالسير على نفس النهج الذي رسمه الطحان، من حيث محاولة الغامدي الإجابة عن الإشكالية قيد الدراسة والتحليل، لكن -للأسف- دون تدقيق الإصابة في مرمى محل النزاع؛ إذ الخلاف حاصل حول قضية انحصار القياس في العلة بشروطي ظهورها وانضباطها، والتطلع لتوسيع القياس، على أساس الحكمة والمصلحة.

ومما يوضح ذلك كذلك، ما صرح به هزاع - لتفنيد القياس المصلحي -: «إذا كان يريد البحث عن مقصد الشرع، والاهتداء للمصالح الشرعية فليسلك الطريق الشرعي للتعرف عليهما، ومن ثم معرفة كيفية بناء الأحكام وفقهنا»³⁰.

فظهر بأن الغامدي يعتقد بأن الترابي يريد من القياس المصلحي توظيفاً للمقاصد الشرعية بشكل عام، ولذلك نصحه باتباع المسلك الشرعي للتعرف عليهما وتوظيفها. لكن الإشكالية أعمق من المقاصد معرفة وتوظيفاً، لتنحصر سماتها في جعلها المصلحة جامعاً بين فرع وأصل، أو بين نظائر فقهية متشابهة، مما لم يتصوره المخالف.

وهنا نص ذو بالٍ متميز يستوقف الباحث، مما ذكره الزركشي في إطار حديثه عن اعتبار الإمام مالك للمصلحة المرسلّة: «قال ابن برهان في الأوسط: "لا يظن بمالك - على جلالته - أن يرسل النفس على سجيته وطبيعتها، فيتبع المصالح الجامدة التي لا تستند إلى أصول الشرع بحال، لا على كلي ولا على جزئي. إلا أن أصحابه سمعوا أنه بنى الأحكام على المصالح المطلقة فأطلقوا النقل عنه في ذلك"»³¹.

وهذا ما وقع ههنا، ولكن بشكل مختلف تماماً عما وقع لمالك؛ إذ القوم سمعوا بأن الترابي يطلق دعوته إلى القياس المصلحي، فقاموا بإطلاق القول برد دعوته جملة وتفصيلاً، ودون بيان ولا تبين من حجيتها الأصولية، واستعمالاتها الشرعية (أي: في القرآن الكريم، وفي السنة النبوية)، فضلاً عن آفاقها التشريعية، وقدراتها الفقهية لاستيعاب الطارئ والنازل من قضايا تهم التكليف الفردي والجماعي للأمة على حد سواء.

تبعاً لذلك، ولما غاب الإجهاد الفكري وبذل الوسع العقلي في تحرير محل النزاع، مع حضور شيء من السرعة والعجلة، جعل الطحان والغامدي يفران من النقاش الموضوعي (الذي عنوانه: تحرير قضية تجديد القياس والانفتاح على القياس المصلحي)، إلى الوقوع في مناقشة هذه القضية، بصورة شخصية لا يمكن فصلها عن الذات التي جهرت بالدعوة إليها، وهو الترابي.

تبعاً لذلك، فإن نقاش الترابي في دعوته التجديدية هذه تجعلنا أمام مستويين بارزين في هذه الإشكالية؛ يتحدد المستوى الأول منهما، بعلاقته بهذه القضية، من حيث

هي قضية علمية بغض النظر عن قائلها، تتجلى في توسيع القياس، وعدم انحصاره في العلة بشرطها (ظهورها وانضباطها)، في مقابل أعمال القياس المصلحي، خاصة في مجال الحياة العامة اقتصاديا، وسياسيا، واجتماعيا، من حيث حجية هذا القياس المنشود العلمية، وقدراته الأصولية، وإمكانياته الفقهية، وأفاقه الاستيعابية التشريعية لقضايا الفرد، والمجتمع، والأمة، والإنسانية ككل.

وأما ثاني المستويين، فهو عدم إمكانية تصور هذه القضية المختلف فيها، إلا بربطها بالداعي إليها، ربطا لا يتيح الانفصال بين الإشكالية المبحوث فيها، وبين الذات الباحثة فيها، على أساس أن قوة القضية ناتجة عن فرط ثقتنا بها. كما أن سوء ظننا بالشخصية الباحثة، يؤول بشكل آلي إلى رفض الأطروحة المقترحة، مهما كانت إمكاناتها العلمية، ومؤهلاتها المعرفية. وهو ربط -كما لا يخفى- لن يفيد الباحث الحقيقي كثيرا في دراسة هذه الإشكالية علميا، وتمحيص قدراتها المعرفية شيئا وافرا.

لذلك، فلو استطاع الطحان وهزاع أن يميزا بين المستويين السابقين للإشكالية المدروسة، لأغنيا ساحة البحث العلمي الجاد حول دعوة الترابي التجديدية، ولقدّما منتوجا معرفيا يستفيد منه الباحث الحقيقي، وأيضا لأمكن تمحيص قدرات دعوة الترابي هذه، ما دامت الأفكار البشرية تأخذ قوتها وصلابتها، انطلاقا من عرضها على سوق البحث العلمي الجاد، والهادف، والمثمر، بغية إثراء مادته العلمية، وتنوير مساره المعرفي، وترشيد إطاره المنهجي.

ولذلك، فإن من قواعد النقاش العلمي المثمر، الابتعاد عن اتهام النيات، والبعد عن حدة العبارات التي لا تغني البحث العلمي شيئا، سوى مزيد من الاحتقان الصادّ عن طلب الحق والوصول إليه، بالإضافة ضرورة تحرير محل النزاع مع المخالف، والتمسك بأسس المناقشة العلمية الجادة والمثمرة للقضية المدروسة، كإشكالية تجديد القياس الأصولي، وأثرها على فقه الحياة العامة للأمة، وضوابطها المنهجية، التي تساهم في إغناء البحث العلمي الدائر حول هذه القضية ذاتها.

على أن هذا المسلك المنشود في التعامل مع أطروحة الترابي التجديدية هذه، هو الطريق الذي اختاره كاتبُ هذا المقال. ويعلم الله كم عانى من أجل دراسة أطروحة الترابي دراسة وافية، من خلال تخصيصه لها وقتاً طويلاً، وجهداً كبيراً، بغية حسن فهم كلام الترابي هذا، طمعاً في حمل كلامه على أحسن المحامل بوسطية قرآنية رشيدة؛ تنفي فرط الثقة به، المؤدي إلى الغلو والإفراط الظالمين، كما تلغي - بالمقابل - فرط سوء الثقة به، الذي هو سبيل إلى التقاط العثرات والسقطات.

وبالمقابل، فإن هذه الوسطية بعيدة عن التفریط المخل، بجعل الترابي معصوماً من الخطأ والزلل، مسترشداً بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾ [الأنعام: الآية: 152]. وأي عدل قولي مطلوب إذا غابت عن قائله الأمانة، وغشيه الظلم، وساد فيه التسرع في الحكم، وطبعه سوء الفهم؟!

تبعاً لذلك، فإن المقام يستدعي تقديم ملاحظات متنوعة حول مشروع الترابي التجديدي لعلم أصول الفقه، خاصة ما يتعلق بمحدودية القياس، ودعوته إلى القياس المصلحي، والتي يمكن إجمالها في النقاط التالية: بالابتداء بالإشارة إلى أن ما يعاب على الترابي هو شدة خطابه لخصومه، واستفزاه لمتلقيه، واستعماله معجماً وتراكيب يثيران حافظة مخالفيه، ويساهمان في سرعة الحكم على شخصه وعلى مشروعه المقترح على حد سواء.

ومن ذلك وصفه قياس العلة بأنه تقليدي، وأنه يتميز بمعايير تقليدية كذلك. وهو لفظ (أي: تقليدي) يحيل إلى الأمر القديم، والمتجاوز، والذي ليست له قيمة، مقارنة بضده "الجديد" أو "العصري".

ومن الشواهد على هذه النقطة كذلك، رمية الفقهاء بالتأثر بالمنطق اليوناني الصوري أكثر من تأثرنا اليوم بالفكر الغربي. يقول الترابي: «فالقياص التقليدي أغلبه لا يستوعب حاجتنا بما غشيه من التضييق انفعالا بمعايير المنطق الصوري التي وردت على المسلمين مع الغزو الثقافي الاول الذي تأثر به المسلمون تأثراً لا يضارعه إلا تأثرنا اليوم بأنماط الفكر الحديث. ولعل تأثر الفكر الاسلامي الحديث المخلص - ولا أقول الخالص - بالفكر الغربي الآن أقل من تأثر الفكر الاسلامي المخلص قديماً بالفكر الغربي القديم»³²

وكذلك قوله: «[...] يكون هو القياس بمعاييره التقليدية»³³، فضلا عن قوله: «القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة التي وضعها له منطقة الاغريق واقبسهما الفقهاء الذين عاشوا مرحلة ولع الفقه بالتعقيد الفني وولع الفقهاء»³⁴.

ومما زاد في توسيع الهوية بين مشروع الترابي ومخالفه، ما يتعلق بابتعاد الترابي نفسه عن مصطلحات الأصوليين ومفاهيمهم، في مقابل استعماله لمفاهيم فضفاضة بعيدة عن اصطلاحات علماء أصول الفقه، والتي ساهمت في التوتر النفسي لمتلقي رسالته، وتضييق أفق نظره للإشكالية قيد الدراسة والتحليل.

ومن الشواهد على ذلك عبارة "القياس الفطري الحر"، التي يمكن تعويضها بما سماه به ابن رشد الحفيد: "القياس المرسل، أعني المصلحي"³⁵. أو ما ذكره ابن حجر عن ابن دقيق العيد ووفقا له: "قياس مظنة على مظنة"³⁶، مما لا تثير حزازات نفسية ولا معرفية.

ومن الأمثلة كذلك ما وصف به الترابي القياس بأنه "تقليدي"، وأن "معايير تقليدية" كذلك. وكان الأجدر استغلال معجم الأصوليين في الدلالة على هذين المفهومين نفسيهما - دون حرج ولا إحراج-، عن طريق وصف هذا القياس بأنه مبني على العلة (بشرطي ظهور الوصف وانضباطه). كما يمكن تعويض المعايير "التقليدية"، بما اشترطته طائفة من الأصوليين في انحصار الوصف الجامع في العلة بالشرطين السابقين (أي: الظهور والانضباط).

ومنها كذلك اعتبار القياس المنشود هو "القياس الفطري الحرّ من تلك الشرائط المعقدة التي وضعها له منطقة الاغريق واقبسهما الفقهاء الذين عاشوا مرحلة ولع الفقه بالتعقيد الفني".

وإذا كانت عبارة "الشرائط المعقدة"، بالإضافة إلى اتهام الفقهاء باتباع سبيل الإغريق فيها، مما يثير اضطرابا في عقل المخاطب، وتوترا في نفسية المتلقي، فإنه يمكن تعويض ما سبق بعبارات أخرى تبليغ المقصود ذاته منها، دون إحداث الأثر السلبي، كقولنا بأن القياس المصلحي، لا يتأسس على شرطي العلة (أي: ظهورها وانضباطها)، وإنما يركز على الحكمة، باعتبارها جامعا بين الفرع والأصل، أو النظائر الفقهية المتشابهة.

وهذا ما ساهم في جعل دراسة إشكالية تجديد القياس مسرحاً لردود أفعال قوية وشديدة، يغيب فيها النقاش العلمي الهادئ والرصين، باعتبارهما شرطين أساسيين لخدمة البحث العلمي، وإغنائه، والسير به نحو مدارج النضج والرقى والكمال، سواء في هذه القضية أو في غيرها من المسائل المعرفية الأخرى.

تبعاً لذلك، ومن الأمثلة التوضيحية لهذا التصور المنشود، في طرح القضايا الجديدة، والمشاريع والأطروحات التجديدية، خاصة ما تستفز - بحكم طبيعتها المخلخلة للمعهود، ومخالفتها للمألوف- نموذجُ يوسف القرضاوي، الذي لم تُثر حوله الضجة التي التصقت بالترابي نفسه، رغم أن دعوة القرضاوي تجاوزت تصورات الترابي بكثير، لتصل إلى الاجتهاد في الأصول الفقهية، من سنة نبوية، وإجماع، وقياس...، مما ظلت معه في إطار الكلام العلمي المضبوط وغير المستفز لمتلقيه.

وفي الإطار ذاته، يرى القرضاوي بأن «الاجتهاد الذي ندعو إليه لا ينبغي أن يقف عند حد الفروع الفقهية فحسب، بل ينبغي أن يتجاوزها إلى دائرة أصول الفقه نفسها، تكملة للشروط الذي بدأه الإمام الشاطبي في محاولة للوصول إلى أصول قطعية، وتتمة لما قام به الإمام الشوكاني من الترجيح و((تحقيق الحق من علم الأصول)) على حد تعبيره، ولا ريب أن كثيراً من مسائل الأصول لم يرتفع فيها الخلاف، فهي في حاجة إلى التمهيص والموازنة والترجيح، وبعضها يحتاج إلى مزيد من التوضيح والتأكيد، وبعض آخر يحتاج إلى التفصيل والتطبيق.

ومن ذلك تمييز السنة التشريعية من غير التشريعية، والتشريعية المؤقتة من التشريعية المؤبدة، وتمييز تصرف الرسول صلى الله عليه وسلم بمقتضى الإمامة والرياسة للأمة، من تصرفه بمقتضى الفتوى والتبليغ عن الله.

ومن ذلك: مناقشة موضوع الإجماع -وبخاصة السكوتي منه- ومدى حجيته وإمكان العلم به، وكثرة دعاوى الإجماع، مع ثبوت المخالف، وتحقيق القول في الإجماع الذي ينبغي على مراعاة مصلحة زمنية لم تعد معتبرة اليوم.

ومن ذلك: القياس والاستحسان والاستصلاح، ومتى يؤخذ بها ومتى لا يؤخذ وما ضوابط كل منها وحدود استخدامه»³⁷.

ومن النماذج البارزة في الفكر الإسلامي المعاصر التي تناولت مشروع الترابي التجديدي للقياس الفقهي، ممن لم تثر حوله الضجة التي التصقت بالترابي ذاته، نجد أحمد الريسوني الذي نبّه إلى هذا الجنس من الإلحاقات الفقهية بناء على نفس الحكمة والمصلحة، له جذور أصيلة في تراثنا الفقهي الإسلامي، من خلال نسبته هذا الجنس من القياس إلى أحد محققي المالكية، وهو ابن رشد الحفيد، فقد أشار إلى مَنْ اهتم به مِنَ المعاصرين؛ ف«قد دعا الدكتور حسن الترابي، إلى التوسع في هذا النوع من القياس، وسماه "القياس الواسع"، حيث قال: "ولربما يجدينا أيضاً أن نتسع في القياس على الجزئيات، لنعتبر الطائفة من النصوص، ونستنبط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين. أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة.

وهذا فقه يقربنا من فقه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، لأنه فقه مصالح عامة واسعة، لا يلتزم تكليف الواقعات الجزئية تفصيلاً - فيحكم على الواقعة قياساً على ما يشابهها من واقعة سألقة- بل يركب مغزى اتجاهات سيرة الشريعة الأولى، ويحاول في ضوء ذلك توجيه الحياة الحاضرة".

وقد سماه أيضاً: القياس الإجمالي، وقياس المصالح المرسلة. وإذا، فقد رجعنا إلى الاسم الأول، الاسم المعروف والسائد عند الأصوليين، وهو: المصالح أعني: اعتبار المصلحة والاجتهاد في رعايتها جلباً وحفظاً، ولو لم ترد فيها وفي تعيينها نصوص خاصة»³⁸. ومما يبرز أهمية هذا النص، أمران اثنان: تتجلى أحدهما في ربط خلف الأمة بسلفها، من خلال النظر إلى أن الترابي لم يكن شاردًا عن نهج السلف الاستنباطي، كما لم يكن مارقًا عن المسار التنظيري للاجتهاد الفقه الإسلامي.

وأما ثانيهما، فيرتبط بوظيفة القياس المصلي، الكامنة في ملء الفراغات التشريعية الإسلامية، بالاجتهاد المنضبط بالشرع، عن طريق إلحاق المسائل الفقهية التي لم يرد فيها

دليل خاص، بمثيلاتها مما جعلت الشريعة لها نصوصا بذاتها، بجامع رعاية المصلحة في كليهما، مما شكّل تطبيقا من التطبيقات الإسلامية لدعوة الشريعة إلى الأخذ بالمصالح.

المهم ههنا، هو أن هذا المسلك المطلوب، والذي سمته ضرورة استعمال المصطلحات الأصولية، والابتعاد عن الألفاظ الفضفاضة غير العلمية طبعاً، وكذا الجارحة للمتلقي، كان معولاً عليه أن يساهم في رحمة الترابي نفسه بنفسه، بالنأي والابتعاد بها عن تلقي السب والقذف بالباطل، وذلك في مقابل خدمة البحث العلمي، من خلال مزيد اهتمام بتصوراته التجديدية، ناهيك عن المخاطب، وابتعاده عن سوء فهمه لهذه الأطروحة التجديدية، وصونه عن سوء الظن بصاحبها.

ومما شكل كذلك حاجزا نفسيا ومعرفيا مانعا، زاد من صعوبة أطروحة الترابي لتجديد الدين الإسلامي بشكل عام، وتجديد علم أصول الفقه بوجه خاص، جدّة هذه الإشكالية، ومخالفتها لمعهد المشتغلين بالفكر الإسلامي في عموميته، والمهتمين بالدرس الأصولي في خصوصيته، خاصة إبان سنوات الثمانين من القرن الماضي، وما بعدها.

وهي فترة لم يكن الفكر الإسلامي وقتئذ قادراً على طرح قضية التجديد هذه للنقاش، كما لم مؤهلاً لتقبل مصطلح "التجديد" نفسه جملة وتفصيلاً، على جميع المستويات الدينية، أو الأصولية، أو غيرها، سدا للذريعة أمام المسلمين من الانزلاق في أحضان التسيب والتملص من أحكام الشريعة الإسلامية، وتبديلها وتغيير ملامحها الربانية، بذريعة موافقة العصر ومتطلباته، فضلاً عن اقتناع هذا الفكر الإسلامي بالانخراط الإيجابي والفعال في حركة تجديدية حقيقية ورصينة، تخدم حسن تطبيق الإسلام، في واقعنا المعاصر.

ومن الملاحظات على أطروحة الترابي التجديدية كذلك، مما له علاقة بالقياس، ربطه بين القياس المصلي وبين تطبيقاته المرتبطة بالحياة العامة، وسياسيا واقتصاديا، واجتماعيا، بقوله: «ومثل هذا القياس المحدود ربما يصلح استكمالا لأصول التفسيرية في تبين أحكام النكاح والآداب والشعائر. لكن المجالات الواسعة من الدين لا يكاد يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر [...]»³⁹.

على أن الحاجة الى القياس المصلحي لا تنحصر فقط في المجال العام اقتصاديا، وسياسيا، واجتماعيا...، على أهميته. لكن هذا لا يعني أن مجال الفقه الفردي - كالعبادات المحضة والمعاملات الفردية- في منأى عن هذا الجنس من القياس، بدليل صحة قياس الجوع والفرح والاحتقان بالغضب، في حكم منع القاضي من مزاوله مهامه للفصل بين المتخاصمين، كما في حديث المصطفى عليه الصلاة والسلام: (لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان)⁴⁰.

الختامة:

وهكذا، أمكنت هذه الدراسة من الوقوف على خلاصات متنوعة واستنتاجات متعددة؛ منها:

- لقد ساهم ظهور كتاب الترابي السابق في شق إجماع الفكر الإسلامي، واختلاف رواه حول مشروعه التجديدي بين متحمس ومؤيد له من جهة، وبين رافض ومعارض له من جهة ثانية؛
- ومن جملة القضايا التي تضمنها مشروع الترابي التجديدي قضية توسيع القدرات الاستنباطية للقياس الأصولي، ليتسع للقياس المبني على الحكمة، على غرار مثيله المؤسس على العلة (بشرطها: ظهور الوصف وانضباطه)؛
- وإذا كان محمود الطحان من جملة الرافضين لمشروع الترابي التجديدي، فإن مناقشته لهذا المشروع التجديدي قد اتخذ صورة رد قوي، غاب فيه الأسلوب العلمي الحجاجي الهادئ والرصين، مما شكل إحدى العوامل المتعددة التي ساهمت في فشل هذا الحوار العلمي والنقاش المعرفي، مما يتقاسم كل من الطحان والترابي كليهما مسؤولية ذلك، خاصة أمام حدة عبارات الترابي نفسه، وقسوته على التراث الإسلامي، واستفرازه لجمهور المتلقين من الإسلاميين، بعبارات بعيدة عن مصطلحات الأصوليين؛
- على أن هذا الجو العنيف والبعيد عن النقاش العلمي الجاد والهادف، لم يسمح لهذه المدارس المعرفية بالسير قدما نحو الإجابة عن سؤال تجديد علم أصول الفقه، وتوسيع قدرات القياس الاستنباطية، مما جعلنا أمام ردود أفعال نفسية عنيفة،

أنستنا جوهر القضية المتنازع حولها، في علاقتها بالقياس المصلحة حجية شرعية من جهة، وتداولاً فقهيًا وأصوليًا من جهة ثانية.

قائمة المصادر والمراجع:

❁ القرآن الكريم.

■ الكتب:

- (1) إبراهيم مصطفى ومعاونوه (وهم: أحمد حسن الزيات وحامد عبد الغفور ومحمد علي النجار)، المعجم الوسيط، دار الدعوة، استانبول، دط، 1410هـ-1989م؛
- (2) الألباني، محمد ناصر الدين (ت1420هـ-1999م)، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف، الرياض، دط، 1415هـ-1995م؛
- (3) البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم (ت256هـ)، صحيح البخاري، تح محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ؛
- (4) الترابي، حسن (ت1437هـ-2016م)، تجديد أصول الفقه الإسلامي، دار الجيل (بيروت) ومكتبة الفكر (الخرطوم)، ط1، 1400هـ-1980م؛
- (5) الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد (ت405هـ)، المستدرک علی الصحیحین، تح مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ-1990م؛
- (6) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد (ت852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح محمد فؤاد عبد الباقي وعبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، دط، 1379هـ؛
- (7) أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق (ت275هـ)، سنن أبي داود، تح شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، بيروت، ط1، 1430هـ-2009م؛
- (8) ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد بن محمد (ت595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، دط، 1425هـ-2004م؛
- (9) الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي (مختارات من الرسائل الجامعية رقم1) ودار الأمان (الرباط)، ط3، 1430هـ-2009م؛
- (10) الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله (ت794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الکتبی، ط1، 1414هـ-1994م؛
- (11) شليبي، محمد مصطفى (ت1418هـ-1997م)، تعليل الأحكام: عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، مطبعة الأزهر، القاهرة، طبعة1947م؛

- 12) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت1250هـ)، إرشاد الفحول إلى معرفة الحق من علم الأصول، تح أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1419هـ-1999م؛
- 13) الغامدي، هزاع بن عبد الله بن صالح، محاولات التجديد في أصول الفقه ودعوته: دراسة وتقويم، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، سلسلة الرسائل الجامعية، العدد89، 1429هـ-2008م؛
- 14) القرضاوي، يوسف، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، دار القلم، الكويت، ط2، 1410هـ-1989م؛
- 15) القرضاوي، يوسف، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، 1430هـ-2009م؛
- مقال علمي:
- 16) الطحان، محمود، «مفهوم التجديد بين السنة النبوية وأدعاء التجديد المعاصرين»، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، منشورات جامعة الكويت، العدد1، السنة1، رجب1404هـ-أبريل1984م.

الهوامش:

- 1 رواه أبو داود، والحاكم، وغيرهما؛ وانظر: أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق (ت275هـ)، سنن أبي داود، تح شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، بيروت، ط1، 1430هـ-2009م، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، (رقم الحديث4291)، ج6، ص113. الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد (ت405هـ)، المستدرک علی الصحیحین، تح مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ-1990م، (رقم الحديث8592)، ج4، ص567. وكذلك: «أبو عمرو الداني في ((الفتن)) (1/45)، [...] والبيهقي في ((معرفه السنن والآثار)) (ص52)، والخطيب في ((التاريخ)) (61/2)، والهروي في ((ذم الكلام)) (ق2/111)، [...] ورواه ابن عدي في مقدمة ((الكامل)) (114/1)». وانظر: الألباني، محمد ناصر الدين (ت1420هـ-1999م)، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1415هـ-1995م، ج2، ص148.
- 2 وانظر: شلبي، محمد مصطفى (ت1418هـ-1997م)، تحليل الأحكام: عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، مطبعة الأزهر، القاهرة، طبعة1947م، ص94، فما بعدها.
- 3 التراشي، حسن (ت1437هـ-2016م)، تجديد أصول الفقه الإسلامي، دار الجيل (بيروت) ومكتبة الفكر (الخرطوم)، ط1، 1400هـ-1980م، ص22.
- 4 المرجع نفسه، ص14-15، بتصرف.
- 5 المرجع نفسه، ص23.
- 6 المرجع نفسه، ص22.

- 7 الفذ لغة: الفرد. وانظر: إبراهيم مصطفى ومعاونوه (وهم: أحمد حسن الزيات وحامد عبد الغفور ومحمد علي النجار)، المعجم الوسيط، دار الدعوة، استانبول، ط1، 1410هـ-1989م، مادة (الفذ).
- 8 الترابي، المرجع السابق، ص14-15.
- 9 المرجع نفسه، ص13-14.
- 10 المرجع نفسه، ص15.
- 11 المرجع نفسه، ص22.
- 12 المرجع نفسه.
- 13 المرجع نفسه.
- 14 المرجع نفسه، ص23.
- 15 المرجع نفسه.
- 16 المرجع نفسه، ص24.
- 17 المرجع نفسه، ص25.
- 18 المرجع نفسه.
- 19 المرجع نفسه.
- 20 المرجع نفسه، ص23.
- 21 المرجع نفسه.
- 22 الطحان، محمود، «مفهوم التجديد بين السنة النبوية وأدعياء التجديد المعاصرين»، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، منشورات جامعة الكويت، العدد1، السنة1، رجب1404هـ-أبريل1984م، ص24.
- 23 المرجع نفسه، ص46.
- 24 المرجع نفسه.
- 25 مناقشة هزاع هذه كان محلها أطروحته للدكتوراه، التي نوقشت بتاريخ21 ذي القعدة1421هـ، وهي مكونة من جزأين اثنتين، أفرد الفصل الأول من الجزء الثاني منها، للرد على الترابي في قضايا الإجماع، والقياس، والاستصحاب، وأمر الحاكم.
- 26 الغامدي، هزاع بن عبد الله بن صالح، محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته: دراسة وتقوية، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، سلسلة الرسائل الجامعية، العدد89، 1429هـ-2008م، ج2، ص668-669.
- 27 المرجع نفسه، ص671.
- 28 المرجع نفسه.
- 29 الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت1250هـ)، إرشاد الفحول إلى معرفة الحق من علم الأصول، تح أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1419هـ-1999م، ص687-688.
- 30 الغامدي، المرجع السابق، ج2، ص671.

- 31 الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله (ت794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط1، 1414هـ-1994م، ج8، ص85.
- 32 الترابي، المرجع السابق، ص22.
- 33 المرجع نفسه.
- 34 المرجع نفسه، ص23.
- 35 ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد بن محمد (ت595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، دط، 1425هـ-2004م، ج4، ص220.
- 36 ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد (ت852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح محمد فؤاد عبد الباقي وعبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، دط، 1379هـ، ج13، ص137-138.
- 37 وانظر: القرضاوي، يوسف، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، دار القلم، الكويت، ط2، 1410هـ-1989م، ص97. القرضاوي، يوسف، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، 1430هـ-2009م، ص42-43.
- 38 الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي (مختارات من الرسائل الجامعية رقم1) ودار الأمان (الرباط)، ط3، 1430هـ-2009م، ص350.
- 39 القرضاوي، المرجع السابق، ص23.
- 40 البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم (ت256هـ)، صحيح البخاري، تح محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، (رقم الحديث7158)، ج9، ص6.