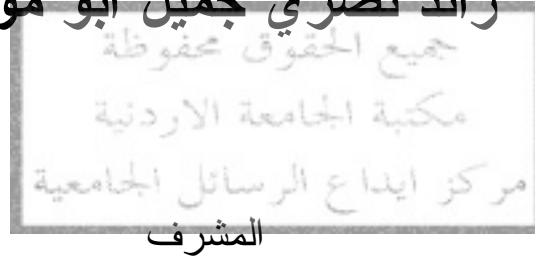


الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي

دراسة أصولية تحليلية

إعداد

رائد نصري جميل أبو مؤنس



الدكتور عبد المعز عبد العزيز حريز

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في

الفقه وأصوله

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

آب ٢٠٠٤ م

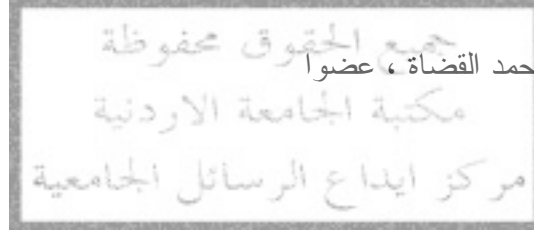
قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الأطروحة (الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي – دراسة أصولية تحليلية)
وأجيزت بتاريخ: ١٨ / ٨ / ٢٠٠٤م

أعضاء لجنة المناقشة

التوقيع

الدكتور عبد المعز عبد العزيز حريز ، مشرفا
أستاذ مشارك أصول فقه



الأستاذ الدكتور محمد أحمد القضاة ، عضوا
أستاذ فقه مقارن

الدكتور العبد خليل أبو عيد ، عضوا
أستاذ مشارك أصول فقه

الدكتور عبد الرحمن زيد الكيلاني ، عضوا
أستاذ مشارك فقه وأصوله (جامعة مؤته)

الجامعة الأردنية

نموذج التفويض

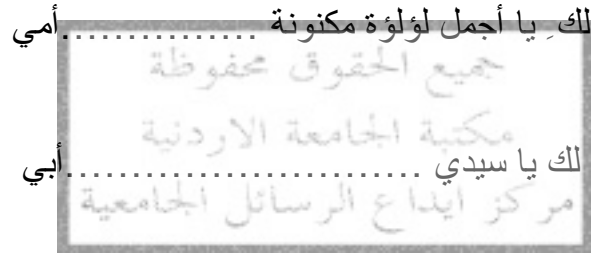
أنا رائد نصري جميل أبو مؤنس ، أفوض الجامعة الأردنية بتزويد نسخ من أطروحتي للمكتبات أو المؤسسات أو الهيئات أو الأشخاص عند طلبها .

التوقيع : جميع الحقوق محفوظة
التاريخ : مكتبة الجامعة الاردنية
مركز ايداع الرسائل الجامعية

الإهداء

لمن علمني من فضله..... ربي

للهادي الأمين سيدي رسول الله عليه الصلاة والسلام



لصديقتي العزيزة أختي

لقرة العين إخوتي

سلطان ، أحمد ، باسل

ولكل باحث عن الحقيقة
إليكم جميعا أهدي ثمرة جهدي

رائد نصري أبو مؤنس

شكر وتقدير

لا يسع الباحث في هذه الدراسة إلا التقدم بجزيل الشكر وذافر الاحترام لأهل الفضل

الدكتور عبد المعز حريز

لصاحب الصدر الواسع والرأي السديد

السادة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة

لمن قبل نقاش هذه الأطروحة

أمي

للعظيمة التي يدنو لصنيعها معي شوامخ الجبال

أبي

لصاحب النظر الثاقب الحكيم جميع الحقوق محفوظة

مكتبة الجامعة الاردنية

سلطان وأحمد

للحبيبين رفيقي درب البحث عن الحقيقة المكنونة للجامعة

الدكتور أيمن الدباغ

لأخي وصديقي

لكم جميعاً يا أهل الفضل أقدم شكري وعظيم امتناني

رائد نصري أبو مؤنس

فهرس المحتويات

| | |
|----|---|
| ب | قرار لجنة المناقشة |
| ج | الإهداء |
| د | شكر وتقدير |
| هـ | فهرس المحتويات |
| ي | الملخص |
| ١ | المقدمة |
| ٤ | الفصل التمهيدي : المدخل إلى معرفة الثوابت والمتغيرات |
| ٤ | المبحث الأول : الاتجاهات العامة في مفهوم الثوابت والمتغيرات |
| ٥ | المطلب الأول : الثوابت والمتغيرات في اللغة |
| ٦ | المطلب الثاني : الثوابت والمتغيرات في الاصطلاح |
| ٧ | الفرع الأول : مفهوم الثوابت والمتغيرات في النظر الفكري المعاصر |
| ١٧ | الفرع الثاني : مفهوم الثوابت والمتغيرات في النظر الأصولي المعاصر |
| ٢٤ | التعريف المختار لدى الباحث |
| ٢٦ | المبحث الثاني : مسوغات التغيير والتجديد في التشريع الإسلامي و معوقاته |
| ٢٩ | المطلب الأول : عوامل نشوء رفض التجديد محفوفة |
| ٣٨ | المطلب الثاني : مسوغات التجديد في التشريع الإسلامي |
| ٤٧ | المبحث الثالث : التجديد والتغيير عند المعاصرين |
| ٤٧ | المطلب الأول : التيار العصري |
| ٦٠ | المطلب الثاني : التيار التراثي |
| ٦٨ | الفصل الأول : أنواع التغيير ومناهجه في التشريع الإسلامي |
| ٦٨ | تمهيد |
| ٦٩ | المبحث الأول : أنواع التغيير وأقسامه |
| ٦٩ | تمهيد |
| ٧٠ | التقسيم الأول : تقسيم التغيير باعتبار مجال التطبيق وحدوده |
| ٧٠ | النوع الأول : التغيير والتجديد في أساليب الحياة وأنماطها |
| ٧٠ | النوع الثاني : التغيير والتجديد في التشريع الإسلامي |
| ٧١ | التقسيم الثاني : أقسام التغيير باعتبار تعلقه بالشكل أو الموضوع |
| ٧١ | النوع الأول : التغيير الشكلي |
| ٧٣ | النوع الثاني : التغيير الموضوعي |
| ٧٤ | اعتبارات التغيير في الموضوع |
| ٧٤ | الاعتبار الأول : تعلق التغيير بمقومات الموضوع |
| ٧٥ | النوع الأول : التغيير في الوسائل |
| ٧٦ | النوع الثاني : التغيير في التشريع : مكوناته ، و أركانه ، وأحكامه |
| ٧٦ | الاعتبار الثاني : تعلق التغيير بمحل الواقعة |
| ٧٦ | النوع الأول : التغيير في محل واقعة الأصل |
| ٧٦ | النوع الثاني : التغيير في واقعة الفرع |
| ٧٧ | النوع الثالث : التغيير في واقعة الفرع المستجد المقيس على واقعة الأصل |
| ٧٧ | الاعتبار الثالث : مدى شمول التغيير للموضوع |
| ٧٧ | النوع الأول : التغيير الجزئي |

| | |
|-----|--|
| ٧٨ | النوع الثاني : التغيير الكلي |
| ٧٨ | الاعتبار الرابع : نتيجة التغيير ومآله |
| ٧٨ | النوع الأول : التغيير الذي فيه نقصان من المُغير |
| ٧٨ | النوع الثاني : التغيير الذي فيه زيادة على المُغير وتعميم لحكمه |
| ٧٩ | الاعتبار الخامس : المدى الزمني للتغيير |
| ٧٩ | النوع الأول : التغيير الدائم |
| ٧٩ | النوع الثاني : التغيير المرحلي |
| ٨٠ | الاعتبار السادس : قيام التغيير وفق قواعد منهجية |
| ٨٠ | النوع الأول : التغيير المنهجي |
| ٨١ | النوع الثاني : التغيير اللامنهجي |
| ٨٢ | الاعتبار السابع : صاحب الحق في القيام بالتغيير |
| ٨٢ | القسم الأول : تغيير من حق صاحب الشرع |
| ٨٢ | القسم الثاني : تغيير من حق المكلفين بالشرع |
| ٨٣ | القسم الثالث : تغيير مشترك من حيث صاحب الحق فيه |
| ٨٣ | الاعتبار الثامن : تقسيم التغيير من حيث قبوله أو رفضه |
| ٨٤ | النوع الأول : التغيير المقبول |
| ٨٤ | النوع الثاني : التغيير المرفوض |
| ٨٥ | النوع الثالث : التغيير المختلف في حكمه. الحقوق محفوظة |
| ٨٦ | المبحث الثاني : منهجية التغيير بالتعليل |
| ٨٦ | التعليل في اللغة |
| ٨٧ | التعليل في الاصطلاح |
| ٨٨ | فكرة التعليل بين القبول والرفض |
| ٩٠ | المطلب الأول : إشكالية علاقة اللفظ بالمعنى |
| ٩٠ | المحور الأول: الاختلاف في أولوية المكون التشريعي المقصود أصالة بالتشريع : اللفظ أو المعنى |
| ٩٠ | المحور الثاني : حدود العلاقة بين اللفظ والمعنى |
| ٩١ | المنهج الأول: اعتبار كل من المعنى واللفظ جنباً إلى جنب دون رجوع أحدهما على الآخر بأي إبطال أو تغيير أو تخصيص |
| ٩١ | المنهج الثاني: إن المعتبر هو المعنى |
| ٩٤ | المطلب الثاني : دوران الأحكام مع حكمها وعللها |
| ٩٤ | انتفاء الحكم لانتفاء حكمته قطعاً |
| ٩٩ | المطلب الثالث : التعليل بالمصالح |
| ١٠٠ | الاتجاه الأول: عدم اعتبار المصلحة المعارضة للنص أو الإجماع |
| ١٠٤ | الاتجاه الثاني: اعتبار المصلحة ولو في مقابلة النصوص والإجماع |
| ١٠٥ | تحليل رأي الطوفي |
| ١١٢ | مناقشة رأي الطوفي وبيان مواطن ضعفه |
| ١١٥ | المطلب الرابع : معايير التغيير والإبطال في إطار منهجية التعليل |
| ١١٨ | الفرع الأول : معايير التغيير من خلال التعليل عند الحنفية |
| ١٢٢ | الفرع الثاني : معايير التغيير من خلال التعليل عند الجمهور |
| ١٢٣ | إجراء القياس في الأسباب أنموذج تطبيقي لمنهجية التغيير بالتعليل |
| ١٢٨ | المبحث الثالث : منهجية التغيير بالتأويل |
| ١٢٨ | تمهيد |
| ١٢٩ | المطلب الأول : قيام منهجية التأويل على فكرة التغيير |

| | |
|-----|---|
| ١٣٠ | الشكل الأول : التصرف في المعاني |
| ١٣١ | الشكل الثاني : التصرف في الألفاظ |
| ١٣٢ | المطلب الثاني : علاقة المعاني المناسبة بالأصول النقلية |
| ١٣٣ | أنواع تأثير المعاني المناسبة على الأصول النقلية |
| ١٣٣ | النوع الأول: تعليل الأصل بما هو أعم من العلة الموما إليها |
| ١٣٤ | النوع الثاني : تعليل الأصل بما هو أعم من العلة الموما إليها بما ينقض أو يرفع عليّة العلة |
| ١٣٧ | المطلب الثالث : أنواع التأويل ومستنداته |
| ١٣٧ | النوع الأول: أن يكون المعنى المناسب مستتباً من الأصل المخصوص ذاته. |
| ١٣٨ | النوع الثاني: ما يستتب من أصل ورد مخصصاً |
| ١٣٩ | النوع الثالث: ما يستتب من قاعدة لا تتعرض بظاها للعموم بالتخصيص، وإنما تتعرض له بمعناها المستتب منها |
| ١٣٩ | النوع الرابع: التخصيص بالمعاني المناسبة المرسله |
| ١٤٠ | المطلب الرابع : معايير الثبات والتغيير في إطار منهجية التأويل |
| ١٥٠ | الفصل الثاني : مجالات الثبات والتغيير و مقوماتها في التشريع الإسلامي |
| ١٥٠ | تمهيد |
| ١٥٥ | المبحث الأول : الإلزام |
| ١٥٥ | تمهيد |
| ١٥٧ | المطلب الأول : معايير الإلزام في التشريع الإسلامي ومجالاته |
| ١٥٨ | البعد الأول : وجود النص الشرعي المتعلق بالواقعة محل البحث |
| ١٥٨ | النوع الأول : الوقائع والمسائل التي جاء النص الشرعي بها |
| ١٦٠ | النوع الثاني : الوقائع والمسائل التي لا نص فيها . |
| ١٥٨ | البعد الثاني : كيفية دلالة النص الشرعي المفيد للحكم الشرعي على الواقعة محل البحث |
| ١٥٨ | الشكل الأول : الدلالة الصريحة على حكم الوقائع |
| ١٥٨ | الشكل الثاني : الدلالة الخفية على حكم الوقائع |
| ١٥٨ | البعد الثالث : الكفاءة العلمية التي يبديها المجتهد |
| ١٥٨ | النوع الأول : الوقائع والمسائل التي جاء بشأنها النص الشرعي القاطع |
| ١٦٠ | النوع الثاني : الوقائع والمسائل الاجتهادية |
| ١٦٢ | معايير خاصية الإلزام والمرونة في التشريع الإسلامي |
| ١٦٢ | معايير القطعية والظنية |
| ١٨٢ | المطلب الثاني : الأحكام الملزمة في التشريع الإسلامي ومعاييرها |
| ١٨٣ | القضية الأولى : تحديد ماهية الحكم |
| ١٨٥ | الفرضية الأولى : أن الأصوليين عبر تاريخ علم أصول الفقه لم ينتبهوا لهذه الفكرة |
| ١٨٦ | الفرضية الثانية: الحكم الشرعي ما ثبت بالخطاب أصالة أو تبعاً ؛ |
| ١٨٩ | الفرضية الثالثة : ليست الأحكام الثابتة بالأصول التبعية أحكاماً شرعية |
| ١٩٠ | منهج الغزالي في فرضيته ومقوماتها |
| ١٩١ | أصول نظرية الغزالي |
| ١٩٨ | تصويب المجتهد وعلاقته بالثبات والتغيير في التشريع الإسلامي |
| ٢١٣ | القضية الثانية : تحديد القدر الملزم من الأحكام في التشريع الإسلامي |
| ٢١٥ | المبحث الثاني : اللفظ |
| ٢١٦ | المطلب الأول : منهج الحنفية في الثبات والتغيير في اللفظ |
| ٢١٦ | القسم الأول : لفظ ثابت في دلالاته على معناه |
| ٢١٨ | القسم الثاني : لفظ محتمل للتغيير في دلالاته على معناه |

| | |
|-----|---|
| ٢٢٠ | معايير الثبات والتغيير في دلالة اللفظ على معناه عند الحنفية |
| ٢٢٥ | المطلب الثاني : منهج الجمهور في الثبات والتغير في اللفظ |
| ٢٢٧ | معايير الثبات والتغير في دلالة الألفاظ عند الجمهور |
| | |
| ٢٣١ | المبحث الثالث : المعنى |
| ٢٣١ | تمهيد |
| ٢٣٢ | المطلب الأول : اعتماد الأصوليين على المعاني في ربط الأحكام |
| ٢٤٨ | المطلب الثاني : ظهور المناهج الأصولية |
| ٢٤٨ | كيفية بناء الأصوليين مناهجهم في تعريف العلة وفقا لفكرة الثبات والتغيير في التشريع |
| ٢٥٠ | تكون المناهج الأصولية وموقفها من المعاني والعلل |
| | |
| ٢٥٧ | المبحث الرابع : التعبد والقداسة |
| ٢٥٧ | تمهيد |
| ٢٥٩ | المطلب الأول : منهج التعامل مع الأصول التشريعية النقلية |
| ٢٥٩ | المنهجية الأولى : منهجية الضبط الأصولي |
| ٢٦٢ | المنهجية الثانية : منهجية الانفتاح على المعاني والحكم |
| ٢٦٤ | المطلب الثاني : النظر العقلي في التشريع وعلاقته بالتوقيف |
| ٢٦٥ | مفهوم التعبد |
| ٢٦٨ | المطلب الثالث : معايير التعبد بالتعليل أو التعبد بالتحكم وأثرها في تحديد مجال التصرف في الشرع |
| ٢٦٩ | معايير معقولة المعنى " التعليل " ومعايير عدم المعقولة " التوقيف " |
| ٢٧٥ | مجال التصرف في الشرع وفق معايير التعليل والتوقيف |
| | |
| ٢٨٣ | المبحث الخامس : المواقع |
| ٢٨٣ | تمهيد |
| ٢٨٣ | المطلب الأول : مكونات الواقع |
| ٢٨٨ | المطلب الثاني : أوعية الواقع |
| ٢٨٨ | البعد الأول : البعد الزمني |
| ٢٩١ | البعد الثاني : البعد المكاني |
| ٢٩٢ | المطلب الثالث : عوامل إنتاج الواقع وتغييره في المستقبل |
| ٢٩٢ | النوع الأول : العوامل الحقيقية لإنتاج الواقع في التشريع الإسلامي |
| ٢٩٣ | العامل الأول : فعل الإنسان |
| ٢٩٣ | العامل الثاني : إرادة الإنسان |
| ٢٩٥ | العامل الثالث : المصلحة المتبعة |
| ٢٩٩ | مبررات اعتبار الزمان والمكان عوامل تغيير في التشريع |
| ٣٠٠ | مؤيدات اعتبار الزمان والمكان عوامل مجازية لاحقيقية في التغيير |
| ٣٠٦ | المطلب الرابع : أثر الواقع في تغير التشريع الإسلامي |
| ٣١٠ | أنواع التغيير في التشريع الإسلامي بالواقع |
| ٣١١ | المعيار الأول : القصد في التغيير |
| ٣١١ | النوع الأول : التغيير في الواقع. |
| ٣١١ | النوع الثاني : التغيير في الواقع |
| ٣١٢ | المعيار الثاني : مدى تغير التشريع بالواقع |
| ٣١٢ | النوع الأول : تغير التشريع جزئيا بالواقع المتغير. |
| ٣١٢ | النوع الثاني : تغير التشريع كليا بالواقع المتغير |

| | |
|-----|--|
| ٣١٥ | المعيار الثالث : أشكال تغيير التشريع بالواقع المتغير |
| ٣١٥ | الشكل الأول: تحول الموضوع إلى موضوع آخر؛ |
| ٣١٥ | الشكل الثاني: ارتفاع التشريع لانتفاء الموضوع |
| ٣١٦ | الشكل الثالث: التغيير المصلحي في التشريع |
| ٣١٦ | الشكل الرابع: تغيير موضوع الحكم بنظر العرف إلى موضوع آخر |
| ٣١٧ | المطلب الخامس : قواعد تغيير التشريع بالواقع |
| ٣١٨ | المستوى الأول : قواعد التغيير الكلي |
| ٣١٨ | القاعدة الأولى : التغيير المصلحي |
| ٣٢٨ | القاعدة الثانية : التغيير بالعرف |
| ٣٣٧ | المستوى الثاني : التغيير الجزئي |
| ٣٣٩ | تغيير التشريع استدلالاً بالقواعد الفقهية |
| ٣٤٨ | النتائج |
| ٣٥٧ | فهرس المصادر |
| ٣٧٧ | الملخص باللغة الإنجليزية |

جميع الحقوق محفوظة
مكتبة الجامعة الاردنية
مركز ايداع الرسائل الجامعية

الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي

دراسة تحليلية أصولية

إعداد

رائد نصري جميل أبو مؤنس

المشرف

الدكتور : عبد المعز عبد العزيز حريز

الملخص

تناولت هذه الدراسة موضوع الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي، والذي نتج عن ما ساد في الفكر المعاصر من ثنائيات من مثل الأصالة والمعاصرة والتراث والتجديد وغيرها من ثنائيات نتجت عن الصدام الحضاري بين واقع الأمة الإسلامية المتخلف ماديا والمدنية الغربية المتقدمة تقنيا والذي أفرز نتائج فرضت على الأمة إجراء التغيير والتجديد لتحقيق النهضة، مما ولد حركات و اتجاهات داعية إلى إحداث التغيير في التشريع الإسلامي أصولا وفروعا ، وقد اختلفت هذه التيارات ما بين داعية إلى إلغاء التشريع والانفتاح المطلق على الغرب أو رافضة للتجديد ومنغلقة على الذات ، كل ذلك في إطار فوضى في المصطلحات والمواقف وتشتت في الأفكار والنتائج ؛ مما استدعى عند الباحث إجراء هذه الدراسة .

ولقد هدفت هذه الدراسة إلى تأصيل قضايا الثبات والتغيير في التشريع الإسلامي ، وعرض ما قدمه الأصوليون من آراء في قضايا التجديد والتغيير في التشريع الإسلامي .

وقد أفرز ذلك تحديد أنواع التغيير وأقسامه في التشريع الإسلامي ومناهج التغيير المتمثلة بمنهجيتي التغيير بالتعليل والتغيير بالتأويل واللذان يتطلب تطبيقهما على التشريع الإسلامي نصوصا وأحكاما، تحليل التشريع الإسلامي إلى مكونات أساسية متمثلة بالإلزام ، واللفظ ، والمعنى ، والتعبد والقداسة ، والواقع . ومن خلال تحليل مكونات التشريع وإجراء دراسة تحليلية مقارنة ، توصل الباحث إلى تحديد معالم ومعايير الثبات والتغيير في مكونات التشريع المميزة للثوابت عن المتغيرات ، وقواعد التغيير المقبول أصولا وفروعا .

وقد توصلت الدراسة إلى توصيات منها : ضرورة اتباع معايير الثبات والتغيير في التعامل مع الوقائع التشريعية المطلوب بحثها ، واتباع منهجيتي التغيير الاصوليتين دون غيرها عند القيام بإجراء التغيير في الواقع المستجد ، وضرورة تحديد المصطلحات تجنباً لحدوث الفوضى في الآراء والنتائج .

المقدمة

الحمد لله ، حمدا يليق بجلاله ، والصلاة والسلام على رسول الله ومن سار على دربه إلى يوم الدين .

أما بعد ؛

فإن الثبات والتغيير إشكالية فرضت ذاتها على الفكر الإسلامي المعاصر عامة ، والتشريعي خاصة ، منذ انبلاج التبشير الأولى للعصر الحديث .

فقد كان للصدمة الحضارية التي تعرضت لها الأمة الإسلامية أثرها البالغ في مسيرة الفكر التشريعي المعاصر، تلك الصدمة المتمثلة بكسر الحملة الفرنسية حاجز العزلة الذي فرضته الأمة الإسلامية على ذاتها قرونا طويلة ، كاشفة بذلك عن واقع للأمة متخلف تقنيا وعلميا في ظل سيادة عقلية التقليد، في مقابل تقدم مدني وتكنولوجي غربي ، ليس للحرية فيه حدود أو قيود .

أفرزت هذه الصدمة ظهور ثنائية فكرية شغلت النخبة المثقفة طوال القرنين الماضيين، ثنائية من مثل : الأصالة والمعاصرة ، التراث والتجديد؛ منتهية بعد ظهور حركات التجديد والتغيير إلى طرح الثنائية الأهم في المجال الأخطر : ثنائية الثابت والمتغير في التشريع الإسلامي .

إن التشريع - أي تشريع - هو الضمان الحقيقي لحفاظ كل أمة على كيانه المستقل وسط الانسيابية في الأفكار والآراء في ظل عالم التكنولوجيا والاتصالات؛ ولذا كان لزاما على كل أمة تريد الحفاظ على هويتها الذاتية العمل على بقاء تشريعها مرنا، محققا مصالحها ، ومتلائما مع معطيات واقعها المتسارع التغيير تسارع العصر .

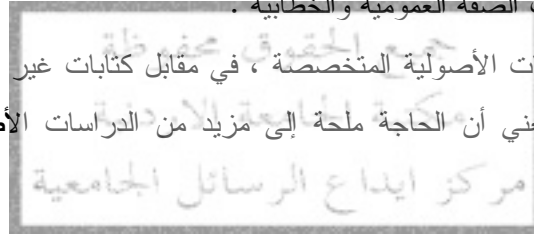
ذلك التغيير الذي يفرض على الأمة التغير ومن هنا نشأت إشكالية تحديد ماهية المتغير ، فهل كل ما كان سالفا يقبل التغيير ؟ أم أن التشريع منه ما هو متغير ، ومنه ما هو ثابت لا يقبل التغيير ؟ ومن ثم من الذي يحدد المتغير من الثابت وما هي المعايير التي يُحكم من خلالها على التشريع أصولا وفروعا بالثبات والتغير ؟

وإذا ما تم التمييز بين الثابت والمتغير فما هي المنهجية التي من خلال اتباعها يمكن إحداث التغيير ؟ وهل تنطبق هذه المنهجية في كل الظروف أم أن لها قواعد حاكمة تحكم مجمل عملية التغيير ؟. إن تحديد أنواع التغيير ومحاله وأشكاله ، وتحديد مناهجه وقواعده ، قضايا جُد خطيرة، ليس الزلل فيها بالهين لما في ذلك من تغيير لحدود التشريع ، وإذا كان هذا التشريع هو التشريع الإسلامي، الذي هو دين يُتعبد الله به ؛ فإن الزلل في تغييره خروج على إرادة الشارع وتحريف لدينه . ومن ثم كان لاختلاف الآراء والتوجهات في قضايا التجديد والتغيير أثره البالغ على هالة القداسة والتعبد المحيطة بالتشريع الإسلامي ؛ مما جعل مواقف الناس تتسم بالحدة تجاه هذه القضية .

مبشرات الدراسة وأهميتها

تكمن مبشرات هذه الدراسة وأهميتها في الأمور التالية :

- (١) ما لتحديد ماهية الثوابت والمتغيرات من أثر في تطوير التشريع الإسلامي التطوير الحقيقي.
- (٢) حسم مادة الفوضى في المصطلحات ذات الصلة بثبات التشريع وتغييره والتي سادت في العصر الحديث في مجال الفكر الإسلامي المعاصر في ظل سيادة ثنائيات فضاضة في معانيها وحدودها ودون تحديد دقيق لأبعاد مصطلحاتها من مثل : التراث والتجديد والأصالة والمعاصرة والثابت والمتغير...الخ.
- (٣) تحديد أنواع التغيير ومحاله وأسس وقواعده ومناهجه ومعاييرها في إطار المنهج الإسلامي التشريعي .
- (٤) قلة الدراسات الجادة والمكتملة الأبعاد في موضوع ثبات التشريع وتغييره ، في مقابل كثرة للكتابات ذات الصفة العمومية والخطابية .
- (٥) ندرة الدراسات الأصولية المتخصصة ، في مقابل كتابات غير متخصصة ذات طابع فكري عام، مما يعني أن الحاجة ملحة إلى مزيد من الدراسات الأصولية المتخصصة في هذا الموضوع.



الدراسات السابقة

يمكن للباحث تقسيم الدراسات السابقة في موضوع الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي في

مجموعتين :

المجموعة الأولى: الدراسات المتعلقة بالموضوع أصالة، ويندرج في هذا الإطار عدد من

الدراسات التي بحثت في الثبات والتغيير على النحو التالي :

- (١) دراسات أخذت سمة العمومية باعتبارها تعالج موقفا فكريا عاما أكثر منه تفاصيل منهج تشريعي، ويأتي في هذا السياق بحث الثوابت والمتغيرات للدكتور البوطي ، وكتاب الثبات والشمول للدكتور عابد السفياني حيث اتصف كل منهما بتناوله الموضوع تناولا عاما بعيدا عن التنظير الأصولي الدقيق .
- (٢) دراسات أخذت سمة البحث الجزئي للموضوع ؛ بحيث ناقشت بعض محاور الثبات والتغيير أو مجالاته ، ويأتي في هذا السياق رسالة د. عبد الجليل ضمرة ، " الحكم الشرعي بين أصالة الثبات وصلاحيّة التطبيق " ؛ فعلاوة على قصره محل الإشكالية على الحكم الشرعي دون التطرق للنص الشرعي ؛ فإنه قد انطلق من فكرة مفادها : الثبات المطلق للتشريع دون أن يقدم عرضا لمدى قابلية التشريع للتغيير وأشكال ذلك مثلا مع إشارات عابرة لبعض آراء المعاصرين في

التجديد، وبالمنهجية ذاتها جاءت دراسة إسماعيل كوكسال في " تغيير الأحكام الشرعية "، إذ لم تقدم نظرة شاملة لكل مكونات التشريع بل اقتصر على الحكم الشرعي ، واقتصر بعض الباحثين على بحث البعد الزمني والمكاني وأثره في النص الشرعي أو الفتوى دون التطرق لسائر عوامل التغيير .

المجموعة الثانية : الدراسات المتعلقة بالموضوع تبعا؛ ويندرج في هذا الإطار عدد كبير من الدراسات والكتابات التي تناولت موضوعات ذات صلة بموضوع الرسالة، لا سيما المصلحة ، دون أن يكون المقصود الأصلي للبحث استعراض جوانب فكرة الثبات والتغيير ، من مثل : ضوابط المصلحة، د . محمد البوطي ، وقواعد المقاصد عند الشاطبي ، د. عبد الرحمن الكيلاني .

منهجية البحث

سلك الباحث في إعداد هذه الدراسة منهجية علمية تقوم على :

أولا : المنهج الاستقرائي، القائم على تتبع فكرة الثبات والتغيير لدى علماء التشريع سواء في العصور السابقة أو المعاصرة ، مع القيام بعملية تصنيف للآراء والتوجهات تمهيدا للتحليل والنقد .

ثانيا : المنهج التحليلي، حيث عمد الباحث إلى تحليل الآراء وتصنيفها وترتيبها ضمن محاور واتجاهات ، ومن ثم عقد المقارنات وصولا للنقد وبيان ما يراه الباحث صوابا، ثم التأصيل والتعديد لقضايا الثبات والتغيير .

أهداف الدراسة

يسعى الباحث في هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية :

- أولا :** تقديم دراسة متكاملة الأبعاد لقضايا الثبات والتغيير في التشريع الإسلامي
- ثانيا :** تحديد مفهوم دقيق لمصطلحي الثابت والمتغير .
- ثالثا :** تحديد أنواع التغيير وأقسامه ومحاله .
- رابعا :** تحديد مقومات مناهج التغيير الأصولية وأبعادها .
- خامسا :** القيام بتحليل التشريع الإسلامي إلى مكونات يمكن للباحث من خلالها بحث فكرة الثبات والتغيير في إطار دراسة كلية شمولية ، لا تقتصر على جانب من جوانب التشريع ، كالحكم الشرعي أو النص الشرعي أو نصوص السنةوهلم جرا .
- سادسا :** تحديد معايير فارقة يمكن من خلال تطبيقها على القضية محل البحث معرفة مدى كونها من الثابت أو المتغيرات ، ومدى صلاحية تطبيق مناهج التغيير فيها .

هذا ، وبالله التوفيق

المبحث الأول

الاتجاهات العامة في مفهوم الثوابت والمتغيرات

لقد كان من الآثار المنظورة للثورة الصناعية في الغرب ، وما أفرزته من تيارات فكرية ، ظهور ثنائيات الفكر التي مثلت قمة الصراع الثقافي ، الفلسفي ، الفكري ، الديني ؛ ثنائيات من مثل : التراث والتجديد ، المنقول والمعقول ... الخ . وكان أن انتقلت هذه الثنائيات إلى العالم الإسلامي ليعاد تكرار اجترارها دون نسيان إضافة لمسات ذات طابع إسلامي من مثل : السلفية والإصلاح ، الاجتهاد والتجديد ، الرجعية والعصرية والمعاصرة والعصرانية ، وصولاً إلى تبني دعوات الغرب ذاتها في الحداثة وما بعد الحداثة ؛ بل إن هذا الموضوع أصبح في السنوات الأخيرة محور اهتمام المثقفين من الباحثين والعلماء وأساتذة الجامعات والكتاب على اختلاف انتماءاتهم الثقافية والمذهبية . فالتراث - كقضية محورية تشكل منعطفاً حاسماً في التاريخ المعاصر لأمتنا العربية والإسلامية - ظفر بدراسة طويلة وعريضة فاضت بها كتب متنوعة ومؤتمرات وندوات ومحاضرات ، بل قلما تصدر مجلة من المجلات الثقافية دون أن تتناول قضية (الموروث الثقافي) وتنظره بصورة أو بأخرى.^(١)

بيد أن تطوراً ملحوظاً قد حصل على لغة الخطاب المتبعة يتمثل بالإغراق في استعمال مصطلحات من مثل : السلفية ، الماضوية ، التنقيحية ، القروسطية ... الخ ، مفردات ما كانت إلا لإضفاء شيء من الغموض على المقولات المطروحة ؛ ربما لإعطائها شيئاً من الأهمية في ظل حب الإنسان لاستطلاع كل ما هو مجهول غامض .

وهناك نوع من الاستعمال المقصود عند أتباع التيار التجديدي لمصطلحات مفتوحة مثل : الموروث الأسطورة ، سلطة المنقول ، طلاس الماضي وأسراره ، في ظل عناية بالغة واقتدار فائق في انتقاء هذه المصطلحات وتوظيفها في إسقاط ما يراد إسقاطه من تحطيم الحواجز وتداخل الحدود بين أصول التراث - وفي مقدمته الفقه وأصوله - وتراث الأصول^(٢).

وإذا ما فقدت البشرية بوصلتها نحو الحقيقة ، عمت الفوضى . ففي عصر تموهت فيه الحقائق وتلونت ، ما عاد كثير من الناس قادرين على تحديد الدرب ، فتأهوا وسط فوضى عارمة ، إنها فوضى المصطلحات .

وفي خضم فوضى المصطلحات ، وانسيابية التبادل الثقافي في عصر التكنولوجيا ، سرى فيما سرى إلى السنة أهل الشريعة من قبل الأدياء^(٣) ، اصطلاحان حديثان : الثابت والمتغير ؛ اصطلاحان لطالما تفذلك بهما من تفذلك ، بل إن هذا الموضوع أصبح في السنوات الأخيرة محور اهتمام المثقفين من

(١) الطيب ، أحمد ، (١٩٩٣) . التراث والتجديد مناقشات وردود . حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية ، (١١) : ١٣١ .

(٢) الطيب : التراث والتجديد : ١٥٩ .

(٣) جمعة ، الثابت والمتغير في الإسلام ، مجلة المنار الجديد (٩٧) ، ص ١ ، القرضاوي ، يوسف ، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد ، دار الصحوة ، القاهرة ، ٢٣ .

الباحثين وأساتذة الجامعات والكتاب على اختلاف انتماءاتهم الثقافية والمذهبية^(١). حيث تكلموا في الأدب عن الثابت والمتحول، وعبر بعضهم عن ذلك بالثابت والمتغير، وتوسع آخرون – في ظل اضطراب المصطلحات في عصرنا – إلى التعبير عن ذلك بالأصالة والمعاصرة، وبالقديم والحديث، وبالمطلق والنسبي وبالتراث والحداثة وكل من هذه المصطلحات الثنائية، وضعت بإزاء معانٍ مختلفة، بينها فوارق شتى إلا أن الأمر أصبح فوضي في استعمال المصطلحات بإزاء المفاهيم^(٢).

ولا مناص ، وقد تداخلت المصطلحات وتشابكت الأفكار، أن يجدّ الباحث عن الحقيقة إلى طلب الفصل بين ماهيات الأمور ، وأن يعيد النظر في مفاهيم المصطلحات الحادثة في حياة الأمة، كيما يعود الأمر إلى نصابه ، ونوازن بين آثار المصطلحات السلبية والإيجابية، فنخرج من حياتنا تلك المصطلحات التي أدت مهماتها المرحلية، ونعود إلى مشروعية الشمولية الإسلامية ومصطلحاتها.

المطلب الأول : الثوابت والمتغيرات في اللغة

أولاً : **الثابت في اللغة**؛ يستعمل الثابت في اللغة : اسم فاعل ، أو نعتاً ، وهو مشتق من ثبت : ثبت الشيء ، يثبت ثباتاً وثبوتاً ، فهو ثابت ، وثبت وثبت وأثبت ، ويطلق الثابت ويراد به معان يرى الباحث أن أهمها :

- (١) **القيام والوجود** ؛ ومنه: ثبت وأثبت وثبت، يقال : ثبت فلان في المكان يثبت ثبوتاً، فهو ثابت إذا أقام به .
- (٢) **الاستمرار**؛ ومنه : رجل ثبت المقام لا يبرح .
- (٣) **الملازمة** ؛ ومنه : أثبتته السقم إذا لم يفارقه .
- (٤) **الدوام** ؛ الثبات ضد الزوال .
- (٥) **التأكد** ؛ ومنه : تثبت في الأمر والرأي و استثبت ، تأنى فيه ، ولم يعجل .
- (٦) **التحقق** ؛ استثبت في أمره إذا شاور وفحص عنه .
- (٧) **السكون** ؛ ومنه ما جاء في قوله عز وجل: ﴿وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ (هود: من الآية ١٢٠) ، فمعنى تثبيت الفؤاد تسكين القلب ههنا ، ليس للشك ، ولكن كلما كان البرهان والدلالة أكثر على القلب كان القلب أسكن وأثبت أبداً كما قال إبراهيم عليه السلام : ﴿وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ (البقرة: من الآية ٢٦٠) ، ورجل ثبت ؛ أي ثابت القلب .
- (٨) **الثبيت الثابت العقل** .
- (٩) **التقييد** ، وعدم إطلاق الإرادة ؛ ومنه : الثبات سير يشد به الرجل ، وجمعه أثبتة ، ورجل مثبت : مشدود بالثبات ، فأثبتته أي حبسته ، وجعلته ثابتاً في مكانه لا يفارقه .
- (١٠) **المؤثر في غيره** ، ومنه : أثبت فلان فهو مثبت إذا اشتدت به علته .

(١) الطيب : التراث والتجديد ، ١٣١ :

(٢) عبد الحميد ، تجديد الفكر الإسلامي ، (ط١)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، فرجينيا ، الولايات المتحدة ، ١٤٣ .

- (١١) الاستقرار؛ ومنه : أثبتته جراحة، فلم يتحرك، ومنه قوله تعالى : ﴿لِيُثَبِّتُوكَ﴾ (أنفال: من الآية ٣٠) أي يجرحوك جراحة لا تقوم معها. وفي القرآن : ﴿لَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ (ابراهيم: ٢٤) ، ورجل له ثبت عند الحملة - بالتحريك - أي ثبات.
- (١٢) الحجة والدليل ؛ الثبت بالتحريك الحجة والبينة ، لا أحكم بكذا إلا بثبت ؛ أي بحجة .
- (١٣) المعروف الواضح ؛ ثابتة وأثبتته ، عرفه حق المعرفة . وأثبت حجته : أقامها وأوضحها.
- (١٤) النافذ ؛ ومنه : طعنه فأثبت فيه الرمح أي أنفذه
- (١٥) الصحيح ؛ قول ثابت : صحيح وفي التنزيل العزيز : ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾ (ابراهيم: من الآية ٢٧) (١).

ثانيا : المتغير في اللغة ؛ يستعمل المتغير كإسم فاعل أو نعت ، وهو مشتق من غير يغير تغييرا فهو متغير، والتغير والتغيير والمتغير، تطلق ويراد بها معان من أهمها :

- (١) التحول ؛ من تغير الحال ، وهو اسم بمنزلة القطع ، وتغير الشيء عن حاله تحول وغيره حوله.
- (٢) التبديل ؛ ومنه غيره بدله كأنه جعله غير ما كان ، وفي التنزيل العزيز : ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوهَا مَا يَتَأْسِفُونَ﴾ (أنفال: من الآية ٥٣) ، معناه حتى يبدلوا ما أمرهم الله . والمغايرة المبادلة ، وأصلها من التغيير ، يقال : لا تحسبني كافرا لنعمتك ولا ممن يريد بها تغييرا .
- (٣) الاختلاف ؛ ومنه : غير عليه الأمر: حوله ، وتغايرت الأشياء اختلفت .
- (٤) التخفيف والإصلاح ؛ المغير الذي يغير على بعيره أذاته ليخفف عنه ويريحه ، ويقال : غير فلان عن بعيره إذا حط عنه رحله وأصلح من شأنه .
- (٥) الانتقال ؛ غير الدهر أحواله المتغيرة ، أي تغير الحال ، وانتقالها من الصلاح إلى الفساد .
- (٦) النفع والمنفعة ؛ ومنه : غار الرجل يغوره ويغيره غيرا : نفعه (٢).

المطلب الثاني : الثوابت والمتغيرات في الاصطلاح

إن المستعرض لما أنتجته النخبة المثقفة في هذا العصر في العالم الإسلامي ، يرى أن مواقفهم من مفهوم الثوابت والمتغيرات منطلقة أساسا من اتجاهاتهم الفكرية ، والباحث يرى أن ثنائية الثابت والمتغير لم تكن الأسبق من حيث زمن ظهورها ؛ وإنما هي من آخر الثنائيات ظهورا ؛ بل كان لما سبقها من

(١) انظر في هذه المعاني مادة ثبت : ابن منظور ، جمال الدين الفضل محمد، (٧١١هـ-). لسان العرب ، (ط١)، دار صادر، بيروت، ٢٠١٩-١٩، الرازي ، مختار الصحاح ، ٣٥ ، المناوي ، محمد عبد الرؤوف ، (١٠٣١هـ-). التوقيف على مهمات التعاريف ، ط١ ، (تحقيق ، د.محمد رضوان الداية) دار الفكر المعاصر ، دار الفكر- بيروت ، دمشق ١٤١٠، ص ٢١٩ .

(٢) انظر في هذه المعاني مادة غير : ابن منظور ، لسان العرب ، ٣٧/٥-٤٢ ، الرازي ، مختار الصحاح ، ٢٠٣ .

ثنائيات أثره البالغ في تحديد مفهوم الثابت والمتغير ؛ ولذا كان من الدقة في نظر الباحث تقديم الثنائيات التي هي مرادفة لثنائية الثابت والمتغير؛ كيما تتضح ما تركته هذه الثنائيات من أثر في مفهوم الثابت والمتغير، علاوة على الحفاظ الترتيب الزمني في ظهور الثنائيات، وانطلاقاً من ذلك يمكن تصنيف مفهوم الثوابت والمتغيرات إلى فئتين :

- الأولى : مفهوم الثوابت والمتغيرات في النظر الفكري المعاصر
الثانية : مفهوم الثوابت والمتغيرات في النظر الأصولي المعاصر

الفرع الأول : مفهوم الثوابت والمتغيرات في النظر الفكري المعاصر

اختلفت حقيقة الثوابت والمتغيرات في النظر الفكري المعاصر ، تبعاً لاختلاف أنظار أصحابه من حيث الأمور التالية :

- (١) مجال تطبيق هذه المصطلحات ؛ فمن ذاهب إلى شمولية ذلك لكل ما عده تراثاً ، إلى قاصر له على النص الديني ، إلى محدد له بالتشريع .
(٢) الغاية من التطبيق ؛ فمن هادف إلى الاستبدال بجديد لا شأن له بالماضي ، إلى راغب في التجديد والتغيير ، إلى متطلع إلى الإحياء والحفاظ على الأصل .
(٣) أسلوب التعامل مع المادة المطبق عليها مفهوم المصطلح كل بحسب مذهبه (١).

وفي المحصلة ؛ فقد استقر لدى النخبة المثقفة المشغولة بقضايا التجديد اعتبار التشريع الإسلامي المجال الرئيس لتطبيق حقيقة الثوابت والمتغيرات ، وهو ما سيظهر من خلال عرض اتجاهات التجديد وتياراته في الفصل التالي ، فمنذ ظهورها بدأ التجادل في القضية الكلية لمعنى الدين وجدواه في الحياة ، ذلك أن الغفلة الطويلة أحالت الدين عند أغلب المسلمين تراثاً في هامش الحياة ، وأوهت قواعده الإيمانية الموحدة وأحدثت فراغاً اعتقادياً جلب على المسلمين دعوات مادية متحاملة على الدين وتكره وتزديده إجمالاً (٢).

(١) تتوعت طرق تناول التراث الإسلامي في العصر الحديث تنوعاً صادراً من تنوع المنطلقات الفكرية لأصحاب كل طريقة ومنهج ، ويمكن اجمال أهم هذه الطرق :

- (١) أسلوب النظر إلى تاريخ تطور الفكر على أساس أنه تاريخ أفكار دون النظر لتفاعله بأصحابه وظروفهم .
(٢) أسلوب النظر إلى علاقة التبادل بين ثقافات الشعوب بعضها مع بعض نظراً ميكانيكياً صرفاً مما يترتب عن سيطرة ثقافة على أخرى وطبعها بسماتها .
(٣) أسلوب النظر في تمايز الثقافات القومية على أساس عرقي عنصري ، وهو ينطلق من إيديولوجية استعمارية تصنف الشعوب على أساس عرقي جنسي .
(٤) أسلوب النظر التاريخي في التراث ، وهو يقوم على أسس المنهج المادي التاريخي .
وفي ظل هذه الطرق والأساليب يمكن تصنيف المواقف من الفكر الإسلامي عامة والتشريعي خاصة ، بما يلي :
- الأول : موقف الثورة على كل الموارث ، وهو الذي دعا إلى هدم التراث أو تجاوزه ، مع استبداله بتراث الحضارة الغربية.
الثاني : موقف الجمود عند لون واحد من التراث .
الثالث : موقف - يسميه البعض - السلفيين العقلانيين ، وهو الذي دعا إلى الانفتاح على حضارة الغرب ونادى بالتفاعل مع الحضارات العريقة دون أن تفقد الأمة خصائصها ومميزاتها . الوركلي : التراث بين موقفين : ٦٣
(٢) الترابي، حسن، (٢٠٠٠). قضايا التجديد نحو منهج أصولي. (ط١)، بيروت: دار الهادي للنشر، ص ٢٦ .

ويرى الباحث أن الثوابت والمتغيرات بما هي ثنائية اصطلاحية متلازمة عند كل أصحاب اتجاه على حدة ، فقد تميز إطلاق هذه الثنائية بإزاء الثنائيات التالية : التراث والتجديد ، السلفية والتطوير ، الأصالة والمعاصرة ، المقدس والإحياء .

بيد أن ما يرى الباحث ضرورة التنبيه إليه : أن غالبية اتجاهات التجديد وتياراته إنما استعملت ثنائياتها الخاصة بها لبيان حقيقة المتغيرات ، وأن ما عداها هو الثابت إن بقي شيء ، فمثلا : التراث والتجديد ؛ لا يعني أن التراث ثابت لديهم ؛ بل إن ما يُعدونه تراثا هو المتغير الذي ينبغي تجديده ، فهي ثنائية للمتغير ، وما يستهدف فعله . وكذا الحال مع السلفية والتطور ، والقديم والحديث ، وإن كان ذلك لا ينفي وجود ثنائيات عند بعض الاتجاهات تعبر عن الثابت والمتغير بصورة معينة من مثل الأصالة والمعاصرة ، أو المقدس والإحياء .

وسيعرض الباحث في ما يلي لأهم الثنائيات المقابلة لثنائية الثابت والمتغير :

أولا : التراث والتجديد

يطلق التراث في إطار إشكالية التجديد والتغيير، ويراد به ما هو أوسع من المعنى اللغوي^(١)، ويشمل ما خلفته أمة من الأمم منذ بداية وجودها وصراعات حياتها في مجالات عدة في سبيل التطور والتقدم في سلم المدنية . أي أن التراث هو الإنتاج الحضاري الذي ينحدر من خصائص أمة من الأمم المتفاعلة مع البيئة التي نشأت فيها ، بكل ما تحتوي عليها من تجارب وأحداث طبعها بصيغة خاصة ، وأسبغت عليها ملامحها الثقافية ومميزاتها الحضارية التي ميزتها عن الأمم الأخرى التي لها بدورها أنماط حياتها وأعرافها وتقاليدها^(٢) ، فالتراث الإسلامي هو ما ورثناه عن آبائنا من عقيدة وثقافة وقيم وآداب وفنون وصناعات وسائر المنجزات الأخرى المعنوية والمادية^(٣) .

وهذا التوسع في مفهوم التراث^(٤)؛ إنما هو مقصود لتحقيق غاية معينة تتمثل في إدخال الدين^(٥)، من خلال اعتبارهم للفقهاء وأحكامهم ، جزءا من التراث باعتبار أنها نتاج أمة تفاعلت مع بيئتها ، ولما كان

(١) التراث لغة : هو التركة من الممتلكات التي يخلفها السابقون لمن بعدهم ، قال تعالى : (وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا)

(الفجر:١٩). ابن منظور ، لسان العرب ، ٢/٢٠١

(٢) عبد الحميد ، تجديد الفكر الإسلامي ، ٢٦ ، البشري، طارق، (١٩٩٦). ماهية المعاصرة. (ط١)، القاهرة-بيروت: دار الشروق: ٩٠.

(٣) العمري، ضياء، (١٩٨٥)، التراث والمعاصرة ، قطر : كتاب الأمة، ٢٧ ، حسنة ، في مسألة التراث ، ٥ .

(٤) إن التراث في الاصطلاح قد نحا منحى آخر خاصة بعد عملية الترجمة ، و التي وضعت كلمة التراث بإزاء كلمة (legacy) الإنجليزية أو (inheritance) . ثم ازداد الأمر سوءا عندما ترجم بعضهم (folklore) إلى التراث الشعبي وبهذا المعنى يطلق على نتاج (الحضارة في جميع ميادين النشاط الإنساني من علم وفكر و أدب وفن ومآثرات شعبية وآثار ومعمار فلكلوري واجتماعي واقتصادي) . جمعة ، كيف نتعامل مع التراث الإسلامي ، ١٩٠ - ١٩١ .

(٥) لا يصلح في نظر الباحث استدلال د . علي جمعة بما نسبته من حديث أبي هريرة (قصة الرجل الذي قال للصحابة وهم في السوق: أنتم هنا وتراث محمد يقسم في المسجد فذهبوا فلم يجدوا إلا أناسا يتلون القرآن فرجعوا إليه يقولون : ما وجدنا تراثا، وهل ترك محمد إلا هذا القرآن. وهنا نرى انه قد اطلق التراث على كتاب الله . فعلاوة على كونه أثرا لا سنة، فإن الباحث لم يعثر عليه في كتب الحديث ؛ بل أن د. جمعة ذاته لم يبين مكان وروده. جمعة، كيف نتعامل مع التراث الإسلامي، ١٩٠ - ١٩١

التراث في أفضل أحواله تاريخ لما مضى ؛ فإن التاريخ يتجدد بتراث جديد ، ومن ثمة ؛ فالدين تراث يمكن تجديده، فإن المذاهب الفكرية المعاصرة التي انبثقت من الحضارة الغربية الحديثة قد عدت الإسلام عقيدة وشريعة جزءا من التراث الذي يسمونه ، إما بالتراث العربي أو التراث العربي الإسلامي^(١).

وأساس هذا المنطق "الفكر العلماني" الذي عمد أصحابه إلى تهيئة الأذهان لقبول التجديد بنزع هالة القداسة التي تحف الدين ؛ نصوصا ، وأحكاما ، فقد اعتبر أصحاب الموقف العلماني مجموع المخلفات الثقافية والفكرية والحضارية سواء أكان أصلها بشريا أو إلهيا ؛ تراثا. وبما يجعل التراث الثقافي والفكري في تصورهم ينتظم في خيط واحد القرآن والتاريخ، والسنة والأسطورة وهلم جرا . وهذا المفهوم يطابق مصطلح التراث كما تراه العلمانية الغربية التي تقرن ضمنه الدين بما تتوارثه الأجيال من منجزات في مجال الفكر والحضارة ، ومن ثمة ؛ تتحقق النتيجة المقصودة ، وهي **تطبيق الموازين ذاتها على التراث كله في المراجعة والنقد ، وبما ينزع القداسة عن النص الإلهي**^(٢).

وقد حاول البعض الخروج من هذه الإشكالية بتعريف التراث بأنه : **المنتج البشري المنقول الشفوي والكتابي للأمة الإسلامية قبل مائة عام من الآن ؛ وبذلك يخرج القرآن و السنة عن وصف التراث حتى ولو كانا داخلين في معنى الكلمة اللغوي ، وكذلك يجعل التراث شاملا لكل إنتاج قرائح العلماء والمفكرين والمفتين مما يرد إلينا شفويا أو كتابة ، وقوله : للأمة الإسلامية ، يشمل أيضا ما ورد إلينا في جميع التخصصات سواء الشرعية أو الصناعية أو التخصصات العلمية المختلفة في الطب و الهندسة والفلك وغيرها ، وكذلك الأدب والشعر . سواء في ذلك ما صدر عن المسلمين وعن غير المسلمين المنتمين للحضارة الإسلامية ويخرج من التراث (الأعيان) التي تعد أثارا وليست من الأدبيات^(٣).**

بيد أن ذلك لم يمنع استمرار أتباع التيار التجديدي من تعريف التراث بمجموعة التفسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته . والتراث في الحقيقة مخزون نفسي عند الجماهير^(٤).

ومن ثمة ، فقد جاء مفهوم التجديد^(٥) لديهم : **إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر ، فهي المعيار الحاكم على صلاحية التراث بما فيه الدين ؛ نصوصا ، وأحكاما ، فالتراث هو الوسيلة ، والتجديد هو الغاية وهي المساهمة في تطوير الواقع ، وحل مشكلاته ، والقضاء على أسباب معوقاته ، وفتح مغاليقه التي تمنع أي محاولة لتطويره . والتراث ليس قيمة في ذاته -على حد قول أتباع التجديد الحدائي - إلا بقدر ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره^(٦).**

(١) عبد الحميد ، تجديد الفكر الإسلامي ، ٢٦

(٢) الوراكي ، التراث بين موقفين ، ٦٧

(٣) هذا ما جرى عليه قانون الآثار المصري و العراق من تعريف الآثار من الموروث قبل مائة عام جمعة ، كيف نتعامل مع التراث الإسلامي ، ١٩٠ - ١٩١ .

(٤) حنفي، حسن، (١٩٩٢). التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم. (ط٤)، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: ١٥

(٥) التجديد في اللغة من جدد يجذ فهو جديد، وأجده وجدده واستجده صيره جديدا فتجدد، والجديد ما لا عهد لك به، وجدد تأتي بمعنى البحث والطلب والطريقة. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ٢٨١/١، ابن منظور، لسان العرب ١٠٧/٣-١٠٩

(٦) حنفي : التراث والتجديد : ١٣

ثانيا : السلفية والتطوير

ظهر لفظ " السلف " بعد عصر صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين لهم بإحسان . وكان المعنى اللغوي هو المقصود^(١)؛ إذ كانوا يقولون " سلف هذه الأمة " أو "السلف" أو " السلف الصالح". والناس عندما يدعون إلى الإقتداء بالسلف الصالح ، فإن المقصود منه إتباعهم في الإيمان، والجهاد، والعمل الصالح، وأخذ ما نقل عنهم بالوجوه الصحيحة من العلم بالقرآن والسنة، مما لا دخل للاجتهد فيه^(٢) . لكن لفظ "السلفية" من حيث هو مصطلح محدد ، لم يظهر إلا في فترة متأخرة ، فهو قد استعمل في مجال العقائد الإسلامية عندما اشتد الصراع بين العقليين في الإسلام " المعتزلة " ، وبين أرباب الثقافات الأخرى ، للأمم الداخلة في الإسلام ، أو الوافدة إليه^(٣) . ولم يخرج مصطلح " السلفية " قط عن ذلك المفهوم الخاص إلى ميادين أخرى ، فلم يطلق أحد "السلفية" في الفقه أو في الأصول ، على سبيل المثال^(٤) .

لكن ذلك ما كان ليستمّر في العصر الحديث ، فمنذ عصر الأفغاني خرج مفكرو الإسلام من دائرة المصطلحات المحدودة إلى دائرة " الشمولية الإسلامية " - كما يسميها د. محسن عبد الحميد - والتي اقتضت التعامل مع مصطلح " السلفية " بمفهوم وأسلوب وغاية جديدة ؛ في ظل دعوات التجديد والتغيير ؛ بحيث تكون اتجاه تجديدي عمل على تقديم ثنائية خاصة به مفادها : السلفية في مقابلة التقدمية والنهضة والدعوة إلى التطوير ، فالتراث الإسلامي فكرا وتشريعا ؛ إنما هو تراث سلفي يعبر عن تفاعل السلف مع بيئتهم وعلوم عصرهم ، وذلك مما لا يصلح للإبقاء عليه في نظر أتباع تيار النهضة ؛ لأن المواجهة الحضارية الجديدة مع الحضارة الغربية كانت مواجهة شاملة استدعت من هؤلاء المفكرين أن يخططوا لها ، ويحيطوا بمشاكلها مع استنباط الأنظمة الإسلامية التفصيلية في نواحي الحياة الحضارية الحديثة المتنوعة ، وقد تجسد ذلك من خلال الدراسات الإسلامية الحديثة في مجال السياسة والاقتصاد والاجتماع وعلم النفس والتربية وغيره . فقد عمل أتباع الأفغاني على إخراج الفكر الإسلامي من إطار " السلفية " الاصطلاحية المحدودة الأهداف ، المرحلية المنهج ، إلى مرحلة رسم أصول وتفصيل المذهبية الإسلامية الشاملة النابعة من كتاب الله وسنة رسوله^(١) .

وقد عمل أتباع هذا الاتجاه على رفض كل ما عدوه سلفيا انطلاقاً من اعتبارهم كل ما هو سلفي داخلاً في إطار المتغيرات عندهم ، لكونه غير حضاري بمقياس الحضارة الغربية ، فمعيار المفاصلة بين ما يحكم عليه بالسلفية ، أو التقدمية الحضارية النهضوية بحسب دعواهم ؛ إنما هو موافقة الغرب أو عدمه .

(١) السلفية من سلف يسلف سلفاً أي المتقدم والماضي ، والسلفية : الجماعة المتقدمون .ابن منظور ، لسان العرب ، ١٥٨/٩ ، الرازي ، مختار الصحاح ، ١٣٠ .

(٢) عبد الحميد ، تجديد الفكر الإسلامي ، ١٣٨ - ١٣٩

(٣) عبد الحميد ، تجديد الفكر الإسلامي ، ١٣٩

(٤) عبد الحميد ، تجديد الفكر الإسلامي ، ١٣٩

لا أحد يخالف في عدم ضرورة الارتباط بمرحلة زمنية سابقة ، وأن الوحي الإلهي مستقل عن الزمان والمكان ، بمعنى أنه ليس حصيلة الزمان والمكان ^(٢). لكن ذلك لا يسوغ لأحد تجاوز ما أنتجه السلف في مجال التشريع من فقه وأصول ... إلخ ، وكأنه أشعار وأقاصيص قالها أصحابها واستمتع الناس بها، وجاء زمان لغيرها ؛ إن المطلوب فهم المنهجية التي استنبطوا على وفقها فقههم ، واتباع منهجية الفقه هذه ، دون القول بالزامية ناتج فقههم لنا ، ضرورة تغيير مدخلات عملية التشريع ، فلا يسوغ مطلقا الدعوة إلى تجاوز التشريع الإسلامي بدعوى أن هذه سلفية.

إن الفكر الإسلامي الحديث المنطلق من القواعد الأصولية المعروفة عند علماء الإسلام ، لا يرى نفسه ملزما في اتباع السلف في كل شيء، لاسيما فيما يتصل بتطور الحياة ، وتغير أنماط الحضارة. فللسلف حياتهم ، ولنا حياتنا الحضارية الجديدة وظروفها وملابساتها ومشاكلها وأفكارها وتقدمها العلمي؛ وإلا كنا ممن يوقفون الزمن ، وينكصون إلى الماضي وينكرون الحاضر والمستقبل ^(٣).

إن أتباع هذا الاتجاه عمدوا إلى تبرير ما عدوه من المتغيرات اعتبارا بتغير الزمان والمكان والتقدم العلمي ؛ أي نظرا للواقع، - وهو مناقش من حيث طريقة استدلالهم به على كيفية التغيير ، ومداه ، والنتيجة التي يسعون للوصول لها ^(٤)، بحيث أنهم لا يرون أي عصمة - في ضوء أصول الإسلام - إلا في الوحي الإلهي. وأما العصور السابقة - أي التراث التشريعي المسمى سلفيا - فليست معصومة ، بل كانت أوعية للتجارب والممارسات الإسلامية التي تحددت بظروف زمانية معروفة ، نراجعها ونستفيد منها، ونقوم تفاصيل ما جرى فيها في ضوء أصول الإسلام ، وقواعد المصلحة ومنطق العقل والتجارب الإنسانية المعاصرة ، **فنقبل ما نقبل ونبذ ما ننبد** ، من أجل ألا تعيقنا مظاهرها السلبية ، وحلولها المرحلية ، وأفكارها الخاطئة ، عن الحركة والتقدم لبناء حياة إسلامية معاصرة وسط عالم حضاري جديد له همومه ومشاكله وتصورات ^(٥).

لقد استغل الذين يسمون أنفسهم اليوم " النخبة المتقفة " في هذا العصر ، قضية " السلفية " استغلالا مقصودا غير علمي ، لضرب الإسلام . من منطلق أن ظاهر لفظ " السلفية " قد يوهم الالتصاق المطلق بالماضي والنكوص الحاسم إلى الوراء ، وإيقاف الزمن عنده ، وهو الذي يؤدي إلى نفي الحاضر والمستقبل ^(٦).

فقد استغل الكتاب الشيوعيون والماركسيون القوميون والديموقراطيون العلمانيون وأرباب الفلسفات الوضعية الأخرى ، السلفية في كتبهم ودراساتهم الحديثة عندما يتحدثون عن التيار الإسلامي حيث لا يصفونه قط بالتيار الإسلامي، لأنهم يعلمون جيدا أن استعمالهم لهذه التسمية الإسلامية الصريحة سيجعلهم في الخندق " الكافر المحارب للإسلام " . وهم لا يريدون أن يظهروا بهذا المظهر ، لأنهم يعلمون أنهم يعملون في المجتمع الإسلامي، فإظهار أنفسهم بأنهم يقفون ضد التيار الإسلامي سيفقدتهم مواقع العمل وتحريك المجتمع المسلم باتجاه مبادئهم وأفكارهم . ولذلك يصفون هذا الاتجاه بـ " الاتجاه السلفي " ممهدين

(١) عبد الحميد ، تجديد الفكر الإسلامي ، ١٤٠ ،

(٢) عبد الحميد ، تجديد الفكر الإسلامي ، ١٤٠ ،

(٣) عبد الحميد ، تجديد الفكر الإسلامي ، ١٤٠ - ١٤١ ،

(٤) سيأتي نقاش أثر الواقع في التغيير والثبات انظر ص : من هذه الاطروحة.

(٥) عبد الحميد ، تجديد الفكر الإسلامي ، ١٤١ ،

(٦) عبد الحميد ، تجديد الفكر الإسلامي ، ١٤٢ ،

بذلك القول : أننا مسلمون، ولكن منا المسلم السلفي ، والمسلم الشيعوي أو الماركسي ، والمسلم العلماني وهلم جرا^(١). ومن خلال مصطلح " السلفية " يهاجمون الإسلام عقيدة وشريعة وحضارة، ويرفضونه رفضاً قاطعاً، بتفريغها من أصوله وثوابته كلها، وهم في ذلك استفادوا من الالتباس الذي قد يحصل في أذهان البعض ما بين المعنى اللغوي للسلفية والمعنى الاصطلاحي لها ، بحيث ألقى المعنى اللغوي بوصفه رجوعاً إلى الماضي السحيق مع الإنفصال عن الحاضر — بظلاله على المعنى الإصطلاحي الحقيقي للسلفية المعبر عن مجمل تراث الأمة بما يتضمنه هذا التراث من عناصر يمكن الإستفادة منها في الحاضر^(٢). إن الخلاف في قبول التطوير^(٣) ، أو رفضه ؛ إنما يعود لتحديد معنى التطوير. فكل تطوير يعني **تغيير الإسلام وتحريف مبادئه وقواعده الكلية** ، غير جائز بالاتفاق. فإن الأحكام الشرعية التي اشتمل عليها القرآن صالحة لكل إنسان ، وقد استوت فيها العصور والأزمان ، وليس للقرآن معان خاصة بأهل العصور السابقة ، ومعان أخرى بأهل العصور اللاحقة . وأما الأذواق والمشارب فهي إن كانت موافقة للشرع فمطلوبها يوجد في القرآن ، وإن كانت مخالفة فكيف يمكن أن يفسر القرآن بمعان توافق هذه الأذواق الفاسدة والمشارب الكاسدة .

وإن كان معنى التطوير : **تصحيح مفاهيم الناس وآرائهم وأفكارهم** : أي ما فهموه واستخرجوه من القرآن مما لم يعد صالحاً وأصبح غير مناسب وموافق لزماننا . فإن ذلك التطوير على هذا المفهوم يقصد منه تغيير صورة للإسلام تعيش في أذهان المسلمين ، تكونت قبل ألف سنة حسب فهم الناس للإسلام في ذلك الزمان وظروف ومشاكل ذلك العصر ، ثم اختلط بهذه الصورة عبر العصور خرافات وبدع وضلالات ومفاهيم نشأت مضاميتها في عهد الانحطاط وتميزت بعناصر الجمود والتأخر . ومن المؤكد أن هذه الصورة لا يقبلها الجيل المسلم المعاصر ، ولا يتحمس لها ؛ لأنه لا يرى فيها ما يمكنه من مواجهة ما يسود في عصرنا من نظم وفلسفات وأفكار^(٤).

إن الذي يبدو واضحاً أن كلمة " التطور " لا تحمل معنى ذاتياً مستقلاً، أو بعبارة أخرى إن كلمة التطور كلمة فارغة المحتوى، إلا إذا أضيفت إلى غيرها. ذلك أن التغيير نحو الأحسن أو التحول نحو الأفضل يقتضي أن يكون واضحاً ما الأحسن ، وما الأفضل. إن التطور هو حركة إلى الأمام، ولا يمكن الحكم بأن حركة ما إلى الأمام أو إلى الوراء، إلا إذا كنا نعرف تماماً ما الأمام وما الورا. لا بد من غاية أو هدف حتى يتضح ما إذا كانت الحركة تقترب من هذه الغاية أو تبتعد. لهذا نجد من السهل الحكم بأنه قد حدث تطور في التقنية، ذلك أن غاية التقنية أمر واضح وهو تحسين وسائل المعيشة، ومن الممكن بمعايير محددة أن نتبين ما إذا كانت وسيلة ما أحسن من غيرها أم لا^(٥).

(١) عبد الحميد ، تجديد الفكر الإسلامي ، ١٤٢

(٢) عبد الحميد ، تجديد الفكر الإسلامي ، ١٤٣

(٣) التطوير في اللغة من طور وهو التارة ، وجمعه أطوار ، ما كان بحد الشيء أو بحدائه ، وطورا بعد طور ، أي تارة بعد تارة ، والطور الحال ، والأطوار الحالات المختلفة ، ويمكن أن يقال : التطوير الإنتقال من حال إلى حال . الفيروز أبادي القاموس المحيط ، ٧٩/٢ ، ابن منظور ، لسان العرب مادة : طور .

(٤) حسين جوزوا : قال وقيل : ٥٤ .

(٥) بسطامي ، سعيد ، (١٩٨٤). مفهوم تجديد الدين . (ط١)، الكويت: دار الدعوة، ٢٠٧.

ثالثا : الأصالة والمعاصرة

من المصطلحات التي لطالما يرددتها كثير ممن بحثوا قضايا التجديد والتغيير في التشريع الإسلامي، مصطلحات : الأصالة ، والمعاصرة ، والعصر يعني الزمن^(١)، وينسب إلى شخص فيقال : " العصر الفيكتوري " في بريطانيا أو " عصر محمد علي " في مصر وينسب إلى أسرة حاكمة فيقال " العصر العباسي " كما ينسب إلى ظواهر طبيعية " كالعصر الحجري " أو إلى ظواهر اجتماعية " كعصر الإصلاح " و"عصر النهضة " في أوروبا . كما صار ينسب إلى مرحلة تاريخية ، فيقال : " العصر الحديث " إشارة إلى المرحلة التاريخية التي يحياها العالم اليوم .

ومصطلح العصر مجردا من نسبة تخصصه ، يعني " العصر الحديث " ومن ثمة ، فإن " روح العصر " إنما يقصد بها الإشارة إلى السمة الغالبة على أوضاع المرحلة التاريخية التي نحياها . ومن ذلك ما نعيشه من أوضاع الحاضر يوصف بالمعاصرة . وعندما يصف أحدا الآخر بأنه " عصري " إنما يعني الإخبار بأن الموصوف متلائم مع أوضاع المرحلة التاريخية العالمية الحاضرة ، ومتجانس مع ظروفها^(٢).

بيد أن الباحث يرى أن مصطلح الأصالة يختلف مفهومه بحسب الفكر الذي ينطلق منه مطلق هذا المصطلح ، ومن أهم تلك التوجهات إطلاقهم للفظ " رجعي " بدلالة قريبة من لفظ " محافظ " بالمعنى الذي يستخدمه مثقفو اليوم له لفظ " أصيل " و" أصالة " ولم تكن نسبة الرجعية إلى الرجعي بهذا المعنى في بدايات إطلاقها تثير أي بُعد سلبي يدعو للإنكار ، بل لعله كان يجهر بها اعتزازا لما تعنيه من أصالة. وذلك في مواجهة وصف " العصرية " الذي تبنته القلة المتأثرة بنمط الحياة الأوروبية. وفي العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين بدأ استخدام لفظ رجعي بغير إصراف ليشير إلى اتجاهات سياسية ، إذ استخدمته القيادات الديمقراطية والليبرالية لتشير به إلى قوى الاستبداد السياسي ، وهي قوى بعضها كان يصعب نعتة بالاسم كنظام الحكم لا سيما الملكي منها^(٣).

ولم يطرأ تطور جديد على لفظ " رجعي " إلا في الأربعينيات ، على أيدي الماركسيين والمتأثرين بالفكر الاشتراكي ، وفي دوائرهم ، فصارت له في استخدامهم دلالة طبقية تشير إلى الإقطاع وكبار ملاك الأراضي الزراعية ، وما لف لفهم من نظم سياسية وأحزاب ، ومن أنساق فكرية . ثم انتشر هذا المعنى في الخمسينيات والستينيات ليصير شبه متعارف عليه . وفي هذا السياق الجديد لم يعد وصف الرجعية يقابل وصف العصرية ، إنما صارت الرجعية ضد التقدمية .

وفي الستينيات طرأ على لفظ " عصري " تحول عميق الدلالة . فلم تعد دلالاته محصورة في القيم السلوكية ، وعادات العيش ، وأساليب الحياة التي كانت تستفاد من وصف " مودرن " أي حديث . إنما بدأ

(١) العصر في اللغة : جمعه أعصار وعصور ، والعصر اليوم والليلة والعشي إلى احمرار الشمس ، والعصر الدهر ، الفيروز أبدي القاموس المحيط ، ٩٠/٢ ، ابن منظور ، لسان العرب ، ٥٧٥/٤ - ٥٧٦ .

(٢) البشري : ماهية المعاصرة : ٤٩

(٣) البشري : ماهية المعاصرة : ٤٩

يكتسب دلالة ليست سلوكية فقط ، وليست اجتماعية فقط ؛ إنما صارت تشير إلى معنى أعمى . فصار "العصر" يمثل وحدة جامعة تضم العصريين جميعا في العالم أجمع ، وصار "العصري" في الإستخدام الفكري يشير إلى من يندرج في وحدة الانتماء هذه باعتبارها تشكل وحدة انتماء حضاري وأممي . ولم تعد "العصرية" تقابل "الرجعية" كطرفي صراع اجتماعي في داخل الجماعة المحلية ، إنما صارت "العصرية" بوجهها الأممي تقابل "التخلف" على صعيد العالم أجمع (١) .

ولما كان الأكثر تقدما في النواحي التقنية والمادية هو دول أوروبا والغرب بصفة عامة ، سواء رأسمالية أو اشتراكية ، فقد سادت خصائصهم الحضارية باعتبارها خصائص العصر : فكرا وعلوما وأنماط حياة وسلوكا ومذاهب . وصار حاضر الغرب هو مستقبلنا وصارت حياته ومجتمعاته هي مدينتنا الفاضلة المرجوة (٢) .

وبهذا المفهوم للمعاصرة التي تقابل الأصالة تغدو الأصالة تعني التخلف عن ركب الحضارة الغربية، بيد أن هذا لم يكن التوجه الوحيد في تفسير الأصالة ؛ بل قد تشكل اتجاه آخر في تفسيرها بما فيه موافقة الفكر لما جاء في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وبمعنى آخر أن تكون نتائج جهده العقلي في محاولة الفهم لما جاء به الإسلام منسجمة مع روحه وقواعده . وبمقدار هذه الموافقة تكون الأصالة. والموافقة هذه تأتي بوجود متعددة منها : -

- (١) الموافقة الموضوعية : وتظهر في حصيللة الفكر وتتأسقها مع معطيات الكتاب والسنة.
 - (٢) الموافقة المنهجية : وتظهر في اتباع الأسلوب الذي اتبعه القرآن الكريم في عرضه الموضوعي لمضامينه ؛ لأن في ذلك العرض غاية ؛ حتى لا يتم إغلاء جانب من الإنسان على حساب جوانب أخرى.
 - (٣) الموافقة في الغاية : وتظهر في الآثار التي يمكن أن تترتب على هذا الفكر (٣).
- فالمعاصرة هي أن يعيش المرء في عصره؛ عارفا بزمانه ، مقبلا على شأنه بأصالته، أخذا بمقتضيات عصره. (٤)

لقد وسع أتباع هذا الاتجاه مفهوم الأصالة ليشمل كل ما تقتضيه العصور من أسباب التقدم ، بل إن التقاعس عن تحصيل أسباب التقدم بوجوهه المتنوعة يعد بعدا ومجافاة لحقيقة الأصالة والمعاصرة ، لكنهم نبهوا إلى أمور في ذلك منها :

- (١) أن العصر قد يحتوي أشياء لا تعد من ضرورات العصر أو من حاجياته أو تحسيناته، بل قد يوجد فيه ما أطلق عليه (أهواء العصر) ، فليس كل ما في العصر يعد حسنا، ونطلب من الإسلام الموافقة عليه، فالإسلام حاكم وليس محكوما عليه، فإن مفهوم التطور قد لا يكون إلى الأحسن دائما، بل قد يكون التطور إلى الأسوأ ، وبالتالي فإن الإسلام هو الذي يقوم أهواء العصر .

(١) البشري : ماهية المعاصرة : ٥٠

(٢) البشري : ماهية المعاصرة : ٥٢

(٣) رأفت ، محمد ، (١٤٠٢). الأصالة المعاصرة في الفكر الإسلامي . أضواء الشريعة، (١٣)، ٤٦٤ - ٤٦٥ .

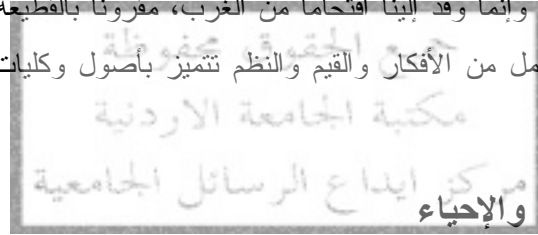
(٤) رأفت ، الأصالة والمعاصرة ، ٤٦٥ .

(٢) إن حقيقة الأصالة والمعاصرة في أن يعيش المفكر المسلم عصره في جوانب تقدمه بموافقة تامة لإسلامه^(١).

(٣) لفظا " التجديد " و " الإصلاح " ظل معناهما متميزا عن معنى العصرية ، وظل معناهما يسع الأخذ من الماضي ومن الثقافة المنحدرة من السلف^(٢).

إن مكنم الخطورة يتجلى بأن الأصل : أن العصر هو مفهوم زمني ، يمكن أن يميز مرحلة ، ويمكن أن تقوم له دلالة على التعاقب والتتالي . ولكنه بذاته لا يميز جماعة ولا تقوم به وحدة هوية . ولكن الانتقال بالعصر من مفهومه الزماني إلى مفهوم يفيد بذاته الدلالة على حضارة واحدة أو جماعة واحدة ، يكسب وحدة العصر الزمانية دلالة أممية ، بحيث يتحول " الزمن " إلى فكر ووعي ، ويشكل معيارا للنظر إلى الأمور، والحكم به على القيم والسلوك ، ويسيطر على ردود أفعالنا . ويتفرع على ذلك ، القول بوحدة معيار التقويم للحاضر ثم الماضي^(٣) .

إن ما تُسميه معاصرا لدينا من القيم والنظم والأفكار ... إلخ ، لم يصدر من ماضيها متميزا عنه بمحض اختلاف الزمان ، وإنما وفد إلينا اقتحاما من الغرب، مقرونا بالقطيعة مع الماضي . فالتراث في واقعنا الحاضر ، هو مجمل من الأفكار والقيم والنظم تتميز بأصول وكميات نتجت عن ما وفد لنا من المدنيات الأخرى^(٤).



رابعاً : المقدس والإحياء

يعبر البعض عن قضايا التجديد والتغيير بمصطلح المقدس والإحياء ؛ معبرين عن الثوابت والمتغيرات ، لكن المقدسات حسب تعريفهم، تولد من الأمة- فالأمة مصدر المقدس والثابت في نظرهم-، وتعيش بها وفيها، وتنتقل من جيل إلى جيل، دون أن تكون محل تساؤل وبحث، لأنها وليدة الفعل الإيماني التلقائي للأمة^(٥) .

ومن ثمة ، فإن تعريف الثوابت عندهم هي جملة القيم المفضلة من الأمة، والتي تعيش بها الأمة، فتعيد إنتاجها من جيل إلى جيل^(٦) . فالثابت ذاته يبدو أنه ليس ثابتا لديهم لكونه محتاجا لإعادة الإنتاج بين الحين والآخر .

إن التقدم عند أتباع هذا الاتجاه ، هو فعل حر تلقائي، يحكمه عقل الإنسان المجرد من كل قيود، والمدفوع نحو تحقيق المصلحة المباشرة، والتي هي غالبا الرفاهية. إن تحقيق التقدم، رهن بتحرير العقل

(١) رأفت ، الأصالة والمعاصرة ، ٤٠٦ - ٥٠٧ .

(٢) البشري : ماهية المعاصرة : ٤٩ .

(٣) البشري : ماهية المعاصرة : ٥٢ .

(٤) البشري : ماهية المعاصرة : ٩ .

(٥) حبيب، رفيق، (١٩٩٨). المقدس والحرية. (ط١)، القاهرة-بيروت: دار الشروق ، ص ١١ .

(٦) حبيب، المقدس والحرية، ١٨ .

من كل ما يحد مجال فعله، مما يتيح للإنسان أن يبدع دون قيود، وبالتالي يستطيع تجاوز كل الحدود، تحقيقاً لتقدم يقاس غالباً بمدى قدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة واستخدامها.

وتلك الرؤية مادية في جوهرها ؛ لأنها تعرف التقدم من خلال الاستخدام والاستغلال المطلق من أي قيود أخلاقية أو قيمية أو دينية، إن منبع هذا التوجه، من فكرة الرفاهية نفسها، لأنها تعرف السعادة والإشباع من خلال مبدأ اللذة، وهو مبدأ بيولوجي ومادي. تصبح السعادة وليدة استخدام واستهلاك الأشياء ويتكون جوهرها المادي، من تصور أن استهلاك "الشيء" وامتلاكه واقتنائه، هو مبعث السعادة . لذلك تتجه المدنية إلى تحقيق مجتمع الوفرة في "الأشياء" التي تستخدم وتستهلك ، وكلما تحققت الوفرة ، أطلقت حدود الاستهلاك ، والاستعمال، مما يتيح للجميع قدراً أكبر من الإشباع، وبالتالي اللذة، ومن ثم السعادة هذه النظرة المادية الاستهلاكية أشاعت بأن المقدس يعيق التقدم لأن المفترض في المقدس، أنه يميل للأخلاق والقيم العليا، ويحقق المرجعية على قاعدة من المثال والكمال^(١) .

ولتحقيق هذه الغاية ؛ فقد اتبع أتباع هذا الاتجاه المنهج العلماني في التعامل مع التراث فكرياً وتشريعياً، فالإحياء والتجديد والتغيير إنما تتحقق بالتوجهات العلمانية ، فهي السبيل الحقيقي - في نظرهم - لفتح باب "التقدم"، لأن تنحية الدين جانباً، عن السياسة أولاً، ثم عن الاقتصاد والعلم والتكنولوجيا، ثم عن الاجتماع، وأخيراً عن الحياة، تلك التنحية المتتالية تزامنت مع إطلاق قوى "العقل الحر" حتى يبدع أساليب ومناهج لاستهلاك واستغلال الأشياء تحقيقاً لمبدأ اللذة. وبدون التوجه العلماني، كان من الصعب إطلاق حرية العقل بعيداً عن الضمير. ومن هذه الرؤية، تم نزع الضمير عن العقل ، وأصبح مرجع الأخير بيولوجياً ومادياً، لأن العقل هو أكثر جهاز بيولوجي متقدم، ووظيفته أصبحت تحقيق اللذة البيولوجية. فليس صحيحاً أن الحضارة الغربية المعاصرة بلا مقدس، بل هي بلا ضمير مقدس. فنزع القداسة عن الدين والضمير والأخلاق أو بمعنى آخر أن القداسة تم سحبها من مجال المثال المتجاوز للمادة، إلى المادة نفسها، فالحاصل أن اللذة أصبحت مفهوماً مقدساً، وكذلك مجتمع الوفرة، والرفاهية، والاستهلاك، فالعقل الحر، يمارس حريته من خلال اعترافه الضمني بقداسة الرؤية المادية وأي تفكير ينزع القداسة عن المادة، يعتبر تفكيراً ظلامياً وخارج العصر. فروح العصر، تقدس المادة، عندما جعلت العقل مرجع نفسه، والإنسان مركز الكون، ثم تحولت القداسة شيئاً فشيئاً فيما يسمى بما بعد الحداثة^(٢) .

وهذا المفهوم للتجديد والإحياء يخالف بتوجهه العلماني المادي ما يصبو إليه التشريع الإسلامي من إحياء يقوم على إنهاض الهمم وبعث الروح في من أصابه الخمول وتنشيط من لحقه الوهن في العزيمة والتراخي والكسل ، وذلك بإحياء السنة وقمع البدعة ولزوم الإتيان واجتتاب الابتداع مع استشعار أن قياس ما لم يرد فيه نص من الحوادث على ما ورد فيه نص وسبق به العمل ليس هو ابتداءً ولا مخالفة^(٣) .

(١) حبيب، المقدس والحرية، ٨-٩.

(٢) حبيب، المقدس والحرية، ص ١٠-١١.

(٣) العقاد، الخواص، (١٩٩٨). الاجتهاد والتجديد في الشريعة الإسلامية، بين تأكيد الحقائق وتنفيذ المزاعم. (ط١)، بيروت: دار

تلك هي أهم الاتجاهات والثنائيات التي عبر بها أصحابها عن مفهومهم للتجديد والتغيير المنطلق أساساً من تحديد ما هو ثابت لديهم ، وما هو متغير . وقد ظهر جلياً غياب البعد الأصولي عن هذه التوجهات برغم استهدافها للتشريع الإسلامي أساساً بما هو المفصل الأساسي للتراث الإسلامي ، وما ذلك الغياب إلا لانطلاق هذه الاتجاهات من منطلقات فكرية في غالبيتها معادية للفكر الإسلامي باعتباره فكراً تجاوزته التاريخ .

الفرع الثاني : مفهوم الثوابت والمتغيرات في النظر الأصولي المعاصر

ليس للثوابت والمتغيرات تعريفات مضبوطة عند علماء الأصول ، لاسيما في المراحل السابقة ، إذ لم تشكل لهم قضية تحديد الثابت من المتغير على شكل تعريف يمثل معياراً يُتَحاكم إليه، لم يشكل ذلك إشكالية، كواقع الحال في هذا العصر ، وإن كان ذلك لا يعني عدم اهتمامهم بفكرة الثبات والتغيير في التشريع ، وهو مبنى هذه الأطروحة كما سيظهر ذلك من خلال فصولها القادمة.

لكن ذلك لم يمنع عدداً من أساتذة الشريعة من الاستجابة لإشكالية التجديد والتغيير في التشريع المطروحة محاولين وضع مفاهيم تحكمها وتضبط مسائلها ، ويرى الباحث أن جهود المعاصرين من علماء الشريعة في هذا السياق يمكن تصنيفها إلى مجموعتين : الأولى : العمل على تحديد مفهوم التجديد وما يلحق به من مثل المعاصرة والتطور... الخ ، في استجابة مباشرة للتحدّي المطروح ، تعريفاً مرتبطاً أساساً بالفقه وأصوله .

الثانية : العمل على تحديد مفهوم الثوابت والمتغيرات باعتبارها محور القضية وأساسها ، لاسيما في مجال التشريع .

أولاً : مفهوم التجديد ومرادفاته

تدور معظم تعريفات المعاصرين من أهل الشريعة لمفهوم التجديد حول معانٍ متقاربة ، تتطلق أساساً من المعنى العام لتجديد أي شيء بإرجاعه إلى حالة الجدة ، أي الحالة الأولى التي كان عليها في استقامته وقوة أمره . ومن ذلك :

(١) إن تجديد الدين لا يعني اختراع إضافة لدين الله ، وإنما يعني تطهير الدين الإلهي من الغبار الذي يتراكم عليه ، وتقديمه في صورته الأصلية النقية الناصعة^(١) .

(٢) لا يعني تجديد الدين تبدّله أو تغييره ؛ وإنما يعني إعادته إلى أصله وتنقيته من الأدران والأباطيل التي قد تعلق به بسبب أهواء البشر على مر العصور . و" إعادة الدين إلى أصله " ليس معناها الابتعاد عن عصره الذي يعيش فيه ، وإنما معناه الحكم على العصر الحديث طبقاً لشريعة الله تعالى بعد تنقيتها من الأدران والأوهام التي يحاول بعضهم إلحاقها بها^(٢) .

(١) خان، وحيد الدين، (١٩٨٦). تجديد علوم الدين. (ط١)، القاهرة: دار الصحوة ، ٩ .

(٢) كوكسال : تغيير الأحكام : ٣١ - ٣٢

- (٣) إن التجديد المشار إليه في النصوص لا يعني تغيير نصوص الشريعة ، لأن هذه النصوص وحي منزل قد ارتبطت به الشريعة ارتباطاً أبدياً ، وإنما المقصود : بيان "حقائق الإسلام" وتجليه مفاهيمه الأساسية التي يقوم عليها كيانه التشريعي ، والعقائدي ، والعبادي ، والخلقي^(١) .
- (٤) ليس التجديد نقيضاً لاكتمال الدين وثباته، بل إنه السبيل لامتداد تأثيرات الدين الكامل وثوابته إلى الميادين الجديدة، والأمور المستحدثة، والضمان لبقاء الأصول صالحة دائماً لكل زمان ومكان^(٢) .
- (٥) فالتجديد الحق هو تنمية الفقه الإسلامي من داخله وبأساليبه هو ، مع الإحتفاظ بخصائصه الأصلية وطابعه المتميز^(٣) .

إن عبارات التجديد ، والتطوير، والتغيير ، والتبديل ، جميعاً تلتقي في كونها أسماء الأفعال قد لحقت بأشياء فأدخلت عليها وصفاً طارئاً ، وحالة مستحدثة غير التي كانت عليها من قبل ، أو أن تتوالى هذه الأحوال على شئ واحد في فترات متعاقبة - إما بالإزالة لأصله والإتيان بغيره ، وإما ببعث الروح فيه وتنشيط أوصاله ، وإما بالزيادة فيه أو بالنقصان منه ، أو بمزجه بما ليس منه ، أو بإخراجه في صورة قريبة منه غير أنها ليست هو بالذات . فالتجديد مثلاً ، قد يصبح في بعض أحواله شيئاً من ذلك ، فيصبح تطويراً أو تغييراً أو تبديلاً أو تدليساً أو تزويراً^(٤) .

فأما التطوير والتطور فمأخوذ من " طور " ويعود إلى المعاني التالية :

الأول : الامتداد في الشيء سواء كان مكاناً أو زماناً . ويوجد في معنى الامتداد معنى النمو ومعنى المواصلة ومعنى الزيادة الملائمة لما كان قبل هذه الزيادة .

الثاني: التعدي ومجاوزة الحد. ومن هذا قولهم: "جاوز فلان طوره" أي تعدى حده وخرج عما ينبغي له.

الثالث : الإكمال ، فهو في حد ذاته نتيجة طبيعية ولكن بالنظر إلى الشيء المتطور فيفهم من إطلاقه عليه أنه كان شيئاً ناقص الأطوار^(٥)، فكلما انتقل من طور دخل في طور جديد وبالطبع إن كل طور يجيء بعد طور أفضل منه حتى تستكمل الأطوار ، وهو موضع الاعتراض على القول بنظرية التطور، فالتطوير وإن كان نتيجة طبيعية إن تحقق غير أنه يلحق بمن أسند إليه وصفاً بالنقصان السابق للتطوير^(٦) .

والتطور في التجديد في التشريع أو التطور فيما يتعلق بالفقه ، إنما يكون بدراسة الأحداث والوقائع والأوضاع القائمة ومحاولة استمداد أحكام لها لا تخرج عن قواعد الدين ومبادئه^(٧) .

(١) الدريني، محمد، (١٩٩٤). بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله. (ط١)، بيروت: مؤسسة الرسالة: ٧٩

(٢) عمارة ، محمد، (١٩٩٥). معالم المنهج الإسلامي. إسلامية المعرفة، (١)، ص٩٥.

(٣) القرصاوي، يوسف، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد ، دار الصحوة ، القاهرة، ٢٦

(٤) العقاد : الاجتهاد والتجديد : ١٥٩ - ١٦٠

(٥) كما تتطور بيضة الحشرة من بيضة إلى يرقة ثم إلى شرنقة ثم إلى حشرة كاملة

(٦) العقاد : الاجتهاد والتجديد : ١٥٩ - ١٦٠.

(٧) كوكسال : تغيير الأحكام : ٢٩ - ٣٠

الإحياء بعث للروح والتجديد بناء وتطوير ، والتكامل بينهما أن الإحياء يسبق التجديد ويكون مقدمه له . أما الإحياء فهو ما يطرأ على الفكر من تحولات نتيجة تفاعلات بين الفكر والمجتمع دون منهج أو تخطيط ، في حين أن التجديد منهجية واضحة في إصلاح الفكر الإسلامي .^(١)

والتجديد والتغيير ، وإن كان بينهما ثمة فرق ، من حيث الأول : حفاظ على الأصول وإضافة إليها ، ونفض ما يتراكم عليها من غبار يحجبها عن الأنظار ، والثاني ، قد يكون في بعض صورته هدماً وبدء جديد من فراغ^(٢) . لكن بين التجديد والتغيير عموم وخصوص ، فكل تغيير تجديد ، وإن كان ليس كل تجديد تغييراً ، وإن كان كثيراً مما كتب عن التجديد إنما قصد به أصحابه التغيير .

إن الشيء الذي يكثر فيه التغيير والتبديل يصبح شيئاً آخر ، وأما التطوير المتأني الذي يأتي بتدرج ولا يشتمل على كثير تغيير وتبديل ؛ بل لا يتطرق إلى تغيير شئ من الأصول والثوابت إطلاقاً ، وإنما يكون تطويره وتجديده في الأساليب والأدوات والوسائل وأسماء الأشياء التي يقتضيها التعامل والانفتاح على حضارة ما فمثل هذا بالطبع لا ينتج إلا خيراً وهو سنة من سنن الحياة السارية وهو شئ مطرد ومتوال بتوالي الأزمنة والعصور^(٣) .

والمعاصرة من مكونات التجديد الحيوية لكن ليس التجديد كله معاصرة ، لأن منهج المعاصرة يقوم على إبراز عناصر التشابه والتقارب بين المبادئ الإسلامية والقيم المعاصرة ، أما التجديد فمنهجه صياغة النظريات الإسلامية بعيداً عن الانفعال أو الدفاع عن الذات^(٤) .

ثانياً : تعريف الثوابت والمتغيرات

إن تعريفات الثوابت والمتغيرات عند المعاصرين من الأصوليين جاءت على قدر كبير من التداخل والتنوع ، تجعل من غير الدقة تعداد هذه التعريفات ، ومن ثمة نقدها وبيان وجوه الاعتراضات عليها ، لما في ذلك من التكرار النابع من اشتراك هذه التعريفات في جزء من قيودها .

إن تعريفات الثوابت والمتغيرات لدى المعاصرين تنوعت تنوع المعايير التي انطلقوا منها في تعريفاتهم ؛ ولذا يرى الباحث إن العرض الأمثل لهذه التعريفات ، إنما يكون بعرض المعايير وما يدخل تحتها من تعريفات ، لاسيما أن هذه المعايير تمثل النقد والتحليل الحقيقي لتعريفات المعاصرين . ويمكن للباحث بيان هذه المعايير على النحو التالي :

المعيار الأول : النظر إلى وجود الخلاف أو تحقق الإتيان ؛ ويندرج في هذا الإطار تعريف د . على جمعة^(٥) ؛ حيث يرى الباحث لديه اهتماماً بالغاً في تحديد هذه المصطلحات بدقة من خلال هذا النظر أساساً ، ويمكن بيان ذلك عنده من خلال :

(١) بوكروشة ، الفكر الإسلامي لزكي الميلاد ، ١٦٦ .

(٢) الطيب ، التراث والتجديد ، ١٦٨ - ١٦٩ .

(٣) العقاد : الاجتهاد والتجديد : ١٦٦

(١) الثابت إنما هو المعلوم من الدين بالضرورة مما هو مجمع عليه ؛ فقد رأى د. جمعة أن العلماء إنما يطلقون الثابت مرة على (الإجماع) ومرة أخرى على (المعلوم من الدين بالضرورة) وحقيقة الإجماع الأصولي هي نفسها المعلوم من الدين بالضرورة ، وهو ذلك القدر الذي يمثل دين الإسلام، ويمثل هويته وحقيقته، بحيث لا يتصور إسلام بدونه، وهذا القدر يمكن – باطمئنان – أن تطلق عليه (الثابت): لأنه يلزم حالة واحدة وصورة واحدة لدى جميع أشخاص الأمة في كل مكان وزمان، وعلى كل حال، وهي الجهات الأربع للتغيير^(٣).

(٢) التغيير في الشريعة الإسلامية : ما كان محل ظن ونظر والظن إدراك الطرف الراجح والنظر ترتيب أمور معلومة للتوصل بها إلى مجهول، فهو مكون من مقدمات قد تكون ظنية تحتاج إلى إقامة دليل وبيان جهة دلالاته، ومن هنا يمكن مناقشة الدليل، ويمكن مناقشة دلالاته على المدلول، وكل ذلك يخرج المسألة من حد الثبات إلى حد التغيير.

ومساحة كل النظر في الشريعة قليلة في أصول الأبواب، كثيرة في فروعها فالثابت في جملة الواجبات والمحرمات كبير، ولكن في فروعها المتغير هو الكبير. فيمكن أن نقول :

أ- إن الفروع الخارجة عن الإجماع – والتي هي محل نظر وتفكر – تمثل جزءا من المتغير.
ب- الجزء الثاني يأتي من تغيير الأحكام عن الفتاوى، وذلك أن هناك فرقا بين كل من الفقيه والمفتي والقاضي، مبنياً على الفرق بين الفقه والإفتاء والقضاء^(٤).
ويأتي في هذا السياق تعريف أحد الباحثين للثوابت بالفطعيات ومواضع الإجماع التي أقام الله بها الحجة بينة في كتابه ، أو على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم ، بالإضافة إلى بعض الاختيارات العلمية الراجعة، التي تمثل مخالفتها نوعا من الشذوذ أو الزلل^(٥).

(١) بوكروشة ، الفكر الإسلامي لزكي الميلاد ، ١٦٦

(٢) أستاذ أصول الفقه في كلية الدراسات الإسلامية في الأزهر .

(٣) ومن ذلك ما اتفق المسلمون على وقوع الاجماع، وعلم المجتهدين به، وصحة نقله للأمة في مساحة ما هو معلوم من الدين بالضرورة، ويسميه الشافعي: إجماع العامة، وذلك كاجماعهم على وجوب الصلاة والزكاة والحج وصيام رمضان (وليس شوالا ولا محرما مثلا) أما إجماع الخاصة – وهم المجتهدون – فقد وقع النزاع في إمكانه، ثم في صحته، ثم نوعه المقبول، إجماع الصحابة أو إجماع أهل البيت أو إجماع المصريين أو الحرمين، إلى غير ذلك وهذا الاجماع نقول بحجته وأنه واقع ومنقول، وله أحكام ولكن يكثر النزاع في دعواه، حتى قال الإمام احمد: (من ادعى الإجماع فقد كذب!) وعلى ذلك فهو متردد بين الثابت والمتغير تبعا للناظر فيه، فإن صدق بأنه إجماع جعله من الثابت، وإن أنكر جعله من المتغير. جمعة : الثابت والمتغير في الإسلام ، ٢-١

(٤) جمعة : الثابت والمتغير في الإسلام ، ٣-٢

(٥) الصاوي، صلاح، (١٩٩٤). الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر. (ط١)، القاهرة: دار الإعلام الدولي ،

٣٥ – ٣٦. عاشور ، مجدي ، (٢٠٠٢) ، الثابت والمتغير في فكر الإمام أبي اسحق الشاطبي ، (ط ١) ، دار البحوث

للدراستات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات، ١٩.

المعيار الثاني : النظر إلى القطعية والظنية ؛ ويندرج في هذا الإطار تعريف د. محمد فتحي الدريني^(١) ؛ والذي جعل معيار التفرقة بين الثوابت والمتغيرات : قطعية الأدلة المثبتة للأمر المراد وصفه بالثبات أو التغيير ، ونوعية المصالح المقصودة وقوتها ؛ وعلى ذلك يرى د. الدريني أن :

(١) الثوابت إنما هي قيم التشريع الإسلامي ومبادئه ؛ ذلك إن إنسانية قيمه تمتاز بالسمو والشمول والثبات ، على الرغم من " التغيرات " البيئية ، لأن هذه " القيم " تضمنتها **نصوص قاطعة الدلالة** تجعلها من " الثوابت " لتعلقها **بمصالح إنسانية ثابتة** ، هي جذيرة بالهيمنة على الحياة الإنسانية ، مهما طال الزمن ، وإلا فقدت هذه الحياة معنى إنسانيتها ، وأفرغت من محتواها ، فكانت " ثوابت " تحمل في معناها عناصر بقائها واستمرارها أبد الدهر ما دام في الدنيا إنسان .

(٢) أما " المتغيرات " فهي تلك النصوص التي جاءت في صيغ غير قاطعة الدلالة ، أو " ظنية " ، لأنها تعتمد " **مصالح متغيرة** " غير ثابتة^(٢).

المعيار الثالث : النظر إلى مدى تدخل المكلف في إجراء التغيير ؛ فقد شكل اختيار المكلف وإرادته

لإجراء التغيير، أثرا واضحا في كيفية صياغة تعريفات مصطلحاتهم ، ومن ذلك :

(١) تفرقة د. علي جمعة بين التغيير والتغير ؛ فالتغيير هو التبديل عن قصد ، بخلاف كلمة تغير التي تعني التبديل حتى مع غير قصد^(٣). فيرجع الفرق بينهما إلى الاختيار ، فيمكن أن نطلق على التغيير اللارادي أو القهري كلمة (التغير) سواء أكان ذلك في الزمان - أو الحال - أو الأشخاص . أما ما كان عن اختيار فهو تغيير سواء أكان في المكان أو الحال أو الأشخاص أيضا^(٤).

(٢) تعريف د. محمد البوطي^(٥) ؛ والذي يرجع حقيقة ما يسمى بالثوابت والمتغيرات في الإسلام إلى ما

يسبق في الذهن من تصور مفاده أو خلاصته أن الإسلام يحوي نوعين من الحقائق الإسلامية : النوع الأول : حقائق ثابتة راسخة قد ضربت جذورها إلى أقصى حدود المكان والزمان ، فهي لا تتغير ولا تتبدل . وشطر آخر من الحقائق الإسلامية هو عرضة للتغير والتبدل والتناسخ . وكلا الشطرين من الحقائق الإسلامية في بنية الإسلام^(٦) .

بيد أن هذا الذي يسبق إلى الذهن ليس بالضرورة صحيحا عند د. البوطي ؛ إذ الثوابت لديه هي عبارة عن حقائق الإسلام ، والإسلام كله حقيقة ، لا تغيير فيه ؛ ذلك أن " الإسلام مجموعة حقائق سواء كانت هذه الحقائق اعتقادية أو كانت حقائق سلوكية ، ولا نسمي الحقيقة حقيقة إلا إذا كانت ثابتة راسخة ، ومهما رأينا عرضا من الأعراض قابلا للحدوث ، غير قابل للثبات والاستقرار ، فإنه أبعد ما يكون عن أن

(١) عميد كلية الشريعة والحقوق في جامعة دمشق سابقا وأستاذ أصول الفقه في كلية الدراسات العليا في الجامعة الأردنية .

(٢) الدريني : بحوث مقارنة : ٥٦-٥٧

(٣) جمعة : التغيير: الفلسفة والمناهج : ٣١

(٤) جمعة : التغيير: الفلسفة والمناهج : ٣٦

(٥) أستاذ الشريعة الإسلامية في جامعة دمشق .

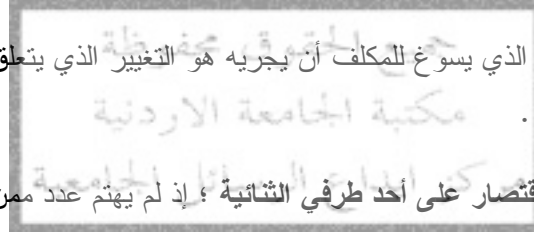
(٦) البوطي ، محمد،(١٩٩٢). الثوابت والمتغيرات في الإسلام.مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية،(٤) : ٢٧٨

يسمى حقيقة . وقديما فرقوا بين الحقيقة والعرض ، بأن الحقيقة هي الذات الثابتة ، أما العرض فهو ما لا يبقى حتى زمانيين اثنين وإذا كان الأمر كذلك فأعتقد أن بوسعنا أن ندرك أن المتغيرات لا يمكن أن تدخل في حقائق الإسلام . أقل المراتب أنها لا يمكن أن تدخل فيما نسميه حقائق الإسلام ، لا يمكن أن تدخل فيما نسميه بنية الإسلام الذاتية " (١) .

وإنما تتمثل ماهية المتغيرات عند د. البوطي بما يتصل بحقائق الإسلام من وسائل دنيوية مادية بحتة، ذلك أن " الحقائق الثابتة الراسخة تتصل بأفانين ، بنماذج من شؤوننا الحياتية الفكرية والسلوكية لا شأن لها بما نسميه حقائق الإسلام إطلاقا ، كل ما في الأمر أن حقائق الإسلام توجهنا إلى أن نتعامل مع هذه الجوانب الحياتية ، مع هذه الأنشطة الفكرية مع هذه الأنشطة العمرانية الحضارية ، طبق ما تقتضيه تلك الحقائق ، طبق ما يتفق وعبودية الإنسان لله ، طبق ما يتفق والسير على منهج العدالة التي رسمها بيان الله عز وجل ، وتجسدت في أحكام الشريعة الإسلامية طبق ما يتفق مع معرفة الإنسان" (٢) .

وفي المحصلة ؛ الإسلام كله ثوابت ، وإنما المتغيرات وسائل الحياة من مواصلات واتصالات وأبنية وأدوات ...

ومن ثم فإن التغيير الذي يسوغ للمكلف أن يجريه هو التغيير الذي يتعلق بوسائل الحياة المتطورة لا في أحكام الإسلام وحقائمه .



المعيار الرابع : الاقتصار على أحد طرفي الثنائية ؛ إذ لم يهتم عدد ممن قدم تعريفات في هذا المقام بتعريف الثوابت والمتغيرات؛ وإنما اقتصر على تعريف احدهما، وفي هذا الإطار جاء تعريف د. عبد الجليل ضمرة^(٣)؛ والذي ذهب إلى تعريف الثبات في الحكم الشرعي بأنه : "استدامة مشروعية الحكم في ذاتها باستنادها لدليل دوامها" (٤) .

وقد شرح قيود تعريفه هذا مفسرا الاستدامة بأنها جنس يشمل كل ما يدوم ويستمر، وإن كان المقصود بهذا التعريف بيان ما يوصف من الأحكام بالثبات استدلالا بمشروعية الحكم ، فيخرج من التعريف كل استدامة لغير مشروعية الحكم، كاستدامة تطبيقه في آحاد الوقائع لدوام مقتضيه الشرعي. كما يخرج به مشروعية الحكم التي انقطعت استدامته بالنسخ، إذ النسخ رافع لمشروعية الحكم الصالح للاستدامة . وينبغي أن تكون هذه الاستدامة ذاتية لاستمرارية مشروعية الحكم ؛ فيخرج بذلك استدامة مشروعية حكم الشرع بالإضافة لأحاد المجتهدين. بما يظهر لهم من اجتهادات، فإن هذه الاستدامة ثبات في اعتقاد المشروعية بالإضافة إلى المجتهد المعين، لا ثبات في ذات المشروعية. فإذا تغير الاجتهاد كان هذا رفعا لاعتقاد المشروعية لا رفعا لذاته .ولا بد لهذه الاستدامة من الاستناد لدليل دوام المشروعية

(١) البوطي : الثوابت والمتغيرات في الإسلام : ٢٧٨ - ٢٧٩

(٢) البوطي : الثوابت والمتغيرات في الإسلام : ٢٨١

(٣) أستاذ مساعد في أصول الفقه في كلية الشريعة جامعة اليرموك.

(٤) ضمرة، عبد الجليل ، (١٩٩٩)، الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية، رسالة دكتوراة، الجمعة الأردنية، عمان

مخرجا بذلك استدامة المشروعية غير المستندة لدليل الدوام، كالمشروعية المستندة لدليل الاستصحاب وهو عدم العلم بدليل التغيير والبراءة الأصلية^(١).

وعلى الطرف الآخر ، عرف أحد الباحثين التغيير في الحكم الشرعي ، مبينا أن المقصود به : انتقاله من حالة كونه مشروعا إلى حالة كونه ممنوعا ، أو أن يكون ممنوعا فيصبح مشروعا باختلاف درجات المشروعية والمنع . ويكون التغيير إما إلى الأعلى أو إلى الأسفل ، فقد ينشأ عن التغيير التقدم وقد يؤدي إلى المسخ . وليس معنى التغيير إلغاء الكل . لأن الشريعة جاءت أبدية^(٢) .

المعيار الخامس : الاقتصار على أحد مجالات الثابت والمتغير ؛ فقد جاءت تعريفات بعض الباحثين مقتصرة على قسم من أقسام التشريع ؛ ففي الوقت الذي حدد كل من التعريفين السابقين في المعيار الماضي الثبات والتغيير في الحكم الشرعي ؛ فقد جاء تعريف د. عابد السفياي ، مقتصرا على الثبات في النصوص ؛ إذ الثابت ما جاء به الوحي من عند الله سواء باللفظ أو المعنى دون اللفظ وانقطع الوحي عن الرسول صلى الله عليه وسلم وهو لم ينسخ فهو ثابت محكم له صفة البقاء والدوام لا تغيير له ولا تبديل وهو كذلك أبدي إلى يوم القيامة^(٣).

المعيار السادس : النظر إلى الغاية التي لأجلها يُحدد الثابت والمتغير ؛ وقد عُبر عن تلك الغاية بالاجتهاد؛ ولذلك قرر أحد الباحثين أن الثوابت والمتغيرات تعبير يقصد به في المقام الأول : التفريق بين مواضع الإجماع والنصوص القاطعة التي لا تحل المنازعة فيها ، ويعد الخروج عنها خروجا عن جماعة المسلمين واتباعا لغير سبيل المؤمنين وبين موارد الاجتهاد التي لا يضيق فيها على المخالف لظنية مداركها ثبوتا أو دلالة^(٤). ومن ثمة ؛ فقد ذهبوا إلى تعريفها على النحو التالي :

(١) الثابت في الإسلام هو الذي لا يقبل التطوير ولا الاجتهاد ولا الإضافة ، وهذا القسم هو العقائد والعبادات والأخلاق كالصدق والإحسان والشجاعة... الخ^(٥).

(٢) المتغيرات هي موارد الاجتهاد ، وكل ما لم يحم عليه دليل قاطع من نص صحيح أو إجماع صريح^(٦)، وهي النصوص القرآنية والحديثية التي نزلت في المعاملات ، بمثابة الضوابط والأصول العامة ، والإطار الذي يضئ للمسلمين الطريق ، ويسمح لهم أن يشرعوا لأنفسهم على هديه كلما جد لهم جديد مع أنفسهم أو مع أعدائهم ، ولهذا هو أعظم المتغيرات في هذا الدين ،

(١) ضمرة، الحكم الشرعي ص ٥٥.

(٢) كوكسال : تغيير الأحكام : ٢٧

(٣) السفياي ، عابد ، (١٩٨٨)، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية ، (١) ، مكتبة المنارة، مكة المكرمة ١١٠ ، كوكسال : تغيير الأحكام : ٣٦ - ٣٧.

(٤) الصاوي ، الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي ، ٣٥ - ٣٦. عاشور، الثابت والمتغير، ١٩.

(٥) الصاوي ، الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي ، ٣٩

(٦) الصاوي ، الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي ، ٣٧. عاشور، الثابت والمتغير، ٢٠. الشافعي، الرسالة، ٥٦٠

ولكنه ليس متغيراً مطلقاً ، ولكنه متغير وفق ثوابت من القواعد العامة ، والحدود الفاصلة بين الحلال والحرام، والمطلوب والممنوع^(١).

المعيار السابع : النظر إلى صفات مميزة ؛ ومن ذلك تقييدهم للثابت والمتغير بصفة الدوام أو التأقبت، والكلية أو الجزئية ؛ ولذلك جاء تعريف الثابت بالاستدامة كما مر ، ومن ذلك أيضا :

(١) الثبات والدوام وهو ما يتعلق بالأسس والمبادئ والأحكام التي لها صفة العموم وهو ما جاءت به النصوص القطعية الثبوت ، القطعية الدلالة ، التي لا تختلف فيها الأفهام ، ولا تتعدد الاجتهادات ، ولا يؤثر فيها تغير الزمان والمكان والحال^(٢).

(٢) المرونة والتغير وهو ما يتعلق بتفصيل الأحكام في شؤون الحياة المختلفة ، وخصوصا ما يتصل بالكيفيات والإجراءات ونحوها ، وهذه قلما تأتي فيها نصوص قطعية ، بل إما أن يكون فيها نصوص محتملة ، أو تكون متروكة للاجتهاد ، رحمة من الله تعالى غير نسيان^(٣) .

التعريف المختار لدى الباحث

الثوابت جمع ثابت : وهو ما كان في التشريع الإسلامي غير قابل لذاته لتصرف المجتهد فيه بما يخرج عن كفيته المقصودة شرعا ،
قوله : " ما كان في التشريع الإسلامي^(٤) قيد يشمل النصوص والأحكام والفتاوى باعتبارها محلا لوجود الثوابت ومجالا لإعمال فكرة الثبات فيها ، فيخرج به ما كان خارج دائرة التشريع من فكر وأخلاق .
قوله : " غير قابل لذاته " قيد تظهر به صفات الثبات من الدوام ، واللزوم ، والاستقرار ، والوضوح ، على نحو يعود إلى ذات الثابت ، لا بفعل أمر خارج عن التشريع كالإزام قانون ، أو عرف فاسد .
قوله : " لتصرف المجتهد فيه " قيد يشمل كل أشكال التغيير والتأثير على التشريع الإسلامي ، وتقييده بالمجتهد ؛ لكون محل البحث في التغيير الذي هو من شأن المجتهد لا ما هو من شأن الشارع كالنسخ والرخص الشرعية .

(١) الصاوي ، الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي ، ٤١

(٢) الصاوي ، الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي ، ٤٣

(٣) الصاوي ، الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي ، ٤٣

(٤) التشريع لغة من شرع ، ويراد به معان : الطريق الموصل والنافذ ، ولتناول ، والدخول ، والتوجه ، والشريعة ما شرع الله للعباد شريعة في الصوم والصلاة والحج والنكاح وغيره ، وهي المصدر والمورد : فالشرع والشريعة والشرعة اسم للأحكام الجزئية التي يتهدب بها المكلف معاشا ومعادا سواء كانت منصوصة من الشارع أو راجعة إليه .
الشرع : نهج الطريق الواضح وهو مصدر ثم جعل إسم للطريق النهج ثم استعير للطريقة الإلهية في الدين . والشرع : البيان والإظهار ثم استعير لبيان الأحكام الشرعية . والشرعية : نسبة إلى الشرع مضاف له تاء التأنيث وهي الطريق والمنهاج والشرعية الظاهر المستقيم من المذاهب . انظر في ذلك : ابن منظور ، لسان العرب ج : ٨ ص ١٧٥-١٧٧ .

قوله : " بما يخرج عن كفيته المقصودة " بيان لكون الثابت ؛ نسا كان أم حكما ؛ مطلوباً تحققه على وجه مقيد مؤكد ، بما يجعله مؤثراً في واقعه الواجب تنفيذه فيه .
قوله : " شرعا " قيد يشير إلى الجهة التي حددت الكيفية المعينة للثابت وهي أدلة الشرع .

المتغيرات جمع متغير ، وهو ما كان في التشريع الإسلامي قابلاً لتصرف المجتهد فيه وفق أصول التشريع وقواعده .

قوله : " ما كان في التشريع " قيد يفيد شمول النصوص والأحكام والفتاوى ، دون ما ليس له علاقة بالتشريع .

قوله : " قابلاً لتصرف المجتهد فيه " بيان لكون أفراد التشريع الموسومة بالتغير ، مما يصح للمجتهد فيها إجراء التبديل والتحويل والانتقال ، بنوع من أنواع التغير والتجديد ، سواء المتصل بالشكل ، أو الموضوع .

وتقيده بالمجتهد ، بيان أن التغير المقصود ما من شأن المجتهد ، لا ما هو من شأن الشارع ؛ فيكون التغير المقصود ما كان بمنهجية التعليل ، ومنهجية التأويل .

قوله : " وفق أصول التشريع وقواعده " تحديد للإطار العام للمنهج الإسلامي في التغير والتجديد ، بما تشكل هذه الأصول والقواعد من أسس حاكمة لفكرة الثبات والتغير في التشريع ، وبيان للأرضية التي تقوم عليها منهجية التغير في التشريع الإسلامي .

المبحث الثاني

مسوغات التغيير والتجديد في التشريع الإسلامي و معوقاته

موقف ذو عبر لم ينتبه له بعض الناس فأخطؤوا الدرب، ذلك ما كان بعد غزوة الأحزاب وقصة اختلاف المسلمين في الطريق إلى بني قريظة ، فقد روى ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم لما رجع من الأحزاب: « لا يصلين أحداً العصر إلا في بني قريظة » فأدرك بعضهم العصر في الطريق ، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها - وأخروها إلى بني قريظة فصلوها ليلاً نظراً إلى اللفظ وهؤلاء سلف أهل الظاهر^(١) - وقال بعضهم : بل نصلي لم يرد منا ذلك- وإنما أراد سرعة النهوض فنظروا إلى المعنى وهؤلاء سلف أصحاب المعاني والقياس^(٢). فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف واحداً منهم^(٣).

منهجان تنازع المسلمون في تطبيقهما - منهج الالتزام بحرفية النص، وأداء صلاة العصر في بني قريظة- حتى لو خرج العصر- امتثالاً لنص الأمر الذي صدر عن رسول الله عليه الصلاة والسلام بذلك بما هو نص ثابت ملزم لا يجوز الخروج عليه وتعطيله بالرأي المحض ، ومنهج الاعتماد على الحكمة والمصلحة والتصرف بالنص بناءً على ذلك ؛ فأدوا العصر في وقته وإن كان في ذلك مخالفة للنص ظاهراً لما في النص من سعة تتيح للمجتهد اتباع غلبه ظنه في فهم المقصود من النص .

بهذا الموقف بدأت إشكالية تحديد ثوابت الشريعة التي لا تقبل إلا الالتزام بها وتطبيقها بالصورة والكيفية والكمّ والمقدار والزمان والمكان التي جاء الأمر بها ، وبين تحديد المتغيرات في الشريعة مما للمسلمين أفراداً أو جماعات أو حكماً التصرف فيه ، تطبيقاً أو تغييراً أو إيقاف التطبيق ، وسواءً كان ذلك في التشريع أو الفكر أو السياسة أو الاقتصاد... الخ .

إذا كان هذا الموقف الخطير قد مر بسلام فذلك لأن المرجع الأعلى للمسلمين - رسول الله عليه الصلاة والسلام- موجود بين ظهرانيهم ، فلا مسوغ لتطور النزاع إلى أبعد من ذلك ، بيد أن مرور الموقف بسلام لا يقلل شيئاً من خطورة الواقع والذي بلا شك كان يحتاج إلى قرار حاسم من المرجع الأعلى فيكون منارة للمسلمين سواءً في ذلك العصر أم في العصور اللاحقة، ومن هنا نشأت أهمية القرار واستراتيجيته، فرسول الله عليه الصلاة والسلام قد عالج بموقفه قضية من أهم قضايا الثوابت والمتغيرات :

هل الأصل التعليل أم اللفظ ؟ ولا أقول النص، والخلاف الواقع في أن التعبد مرتبط بالمعنى أم باللفظ ؟ جاء قرار رسول الله عليه الصلاة والسلام على خلاف كل التوقعات، مقراً للطرفين دون ترجيح أو تصويب أحد المنهجين على حساب الآخر، ولم تنقل لنا روايات الموقف عن رسول الله كلاماً: يمكن

(١) الصديقي ، محمد أشرف ،(د.ت). عون المعبود شرح سنن أبي داود ، دار الكتب العلمية ، ط٢ ، ١٤١٥هـ. ٣٧١/٩.

(٢) المرجع السابق ٣٧١/٩.

(٣) البخاري، محمد،(٢٥٦هـ).الجامع الصحيح المسند، ط٣، دار ابن كثير، دمشق، ١٩٨٧م، ١/٣٢١ حديث رقم ٩٠٤.

للباحث من خلاله تلمس أي ترجيح؛ بل المنقول: أنه لم يُعنف واحداً منهم. وكأنه عليه الصلاة والسلام كان قاصداً إقرار الطرفين دون أن يصدر منه أي تعليق يُفهم منه ترجيح أحد المنهجين وما ذلك إلا حرصاً منه على إقرار المنهجين بشكل متوازن.

إن لهذا القرار الاستراتيجي في الفكر الإسلامي عموماً والتشريعي خصوصاً أبعاداً ذات أهمية قصوى ليس في نطاق كيفية تحديد الثوابت والمتغيرات فحسب ، بل وفي إقرار أصل مشروعية مناهج التشريع، والتي من خلال قواعدها ومبادئها التي قررها علماء أصول الفقه لاحقاً يستطيع المسلمون تحديد الثابت والمتغير . إذا ما اتضحت أبعاد موقف رسول الله ؛ فإنه لا بد وأن آراء الكثيرين ستتحدد وستتغير وفقاً لما ترتب على موقف رسول الله عليه الصلاة والسلام من نتائج هامة: (١)

أولاً: إضفاء الشرعية على منهج التعليل واتباع المعاني والحكم

إن إقرار رسول الله عليه الصلاة والسلام للطرفين وعدم ترجيحه وتصويبه لأحدهما على الآخر ، وإن كان فيه إقرار للمنهجين ؛ فإن فيه دلالة أقوى على شرعية منهج التعليل؛ ذلك أن منهج النص والالتزام به منهج مستقر عند المسلمين ، وليس بحاجة إلى أدلة لإثباته بل هو الأصل والخروج عنه هو الشاذ، فلم يكن أتباع الالتزام بالحرفية بحاجة للتدليل على رأيهم إذ هو موافق للفظ النص، وإنما كان أتباع التعليل هم المحتاجين لذلك بما يشكله موقفهم من خروج على الأصل، فجاء إقرار رسول الله يعطيهم الشرعية وبحكم بأن التعليل هو أصل معتبر في التشريع كما أن التزام اللفظ كذلك.

ولا يخفى ما لهذه الشرعية المضافة على منهج التعليل من أهمية قصوى في قضايا التجديد وتحديد الثوابت والمتغيرات ، وما تشكله من مرجعية لدعوة التجديد في التشريع الإسلامي ، في مقابل دعاة الحفاظ على التراث والالتزام به انطلاقاً من منهج الالتزام بالنص؛ إذ لم يُعد التعليل واتباع المعنى المقصود من النص المخالف لظاهر اللفظ تغييراً للنص ، وإنما هي دعوة لها أصولها التشريعية .

ثانياً: قرار متوازن فيه ضبط للمنهجين

فقد غرس رسول الله عليه الصلاة والسلام بقراره عدم ترجيح أي من المنهجين - في عقول كل طرف ضرورة احترام الطرف الآخر وفي ذلك ضبط لكلا المنهجين؛ فعدم ترجيح منهج المعاني ترسيخ لضابط أن لا يبعد المعنى المتبع في التشريع عن فلك النص، وإلا كان الاستقلال به تفلتاً وانفلاتاً عن الشرع بالكلية، فلا بد أن تكون المعاني المتبعة في تحديد الثوابت والمتغيرات معتبرة إما بالدليل الخاص أو بالاستناد إلى دليل عام أو قاعدة فقهية أو مبدأ تشريعي معتبر، إذ لا اعتبار بما ليس له في الشريعة أصل وإن كان قائماً على أساس من التفكير العقلي الجاد لما في ذلك من خروج على ما رسخه رسول الله عليه الصلاة والسلام بموقفه هذا.

(١) حمد ، أحمد حمد ، (١٩٩٣). الفقهاء بين الالتزام بحرفية النصوص والانفتاح على المعاني حولية كلية الشريعة والقانون، جامعة قطر (ع ١١) ، ٣٣٨.

ثم إن في عدم ترجيحه لمنهج الالتزام بحرفية لفظ النص لفتناً للأنظار إلى أن اللفظ ليس المقصد ذاته بل قد يكون وراءه مقصد آخر من معنى وحكمة، وفي ذلك ضبط لهذا المنهج حتى لا يقع في المغالاة المؤدية إلى عدم المنطقية والجمود ورفض أشكال التجديد .

وإنما مكنم الخطورة في محاولة أحد الطرفين إلغاء الآخر ، وقد أدرك صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الحقائق من موقفه عليه الصلاة والسلام وترسخت في أنفسهم، ولذلك لم يطفو إلى السطح أي نزاع بينهم بسبب اختلاف المنهجين حتى مع انتقال رسول الله عليه الصلاة والسلام إلى جوار ربه، بل سار المنهجان جنباً إلى جنب يحترم أتباع كل منهج الطرف الآخر، لكن ومع انتهاء عصر الصحابة ومن بعده التابعون لهم ، وانتشار الإسلام في أصقاع الدنيا ، وابتعاد المسلمين في الأمصار عن مراكز الإشعاع الموجودة في المدينة المنورة ومكة المكرمة، بدأ هذان المنهجان يأخذان اتجاهات غير التي قرر رسول الله لها السير عليها ، لا سيما منهج النص والذي تطور ليصبح المدرسة الظاهرية، وإن كان ذلك لا يُعفي منهج المعاني والحكم والذي كان له من الخروج عن دائرة الاعتبار الشرعي ما سوَّغ لأتباع منهج النص رفضه لا سيما وأنه قد تطور ليصبح منهج أهل الرأي .

لقد حاول أتباع كل منهج إلغاء الطرف الآخر ورفع المشروعية عنهم فظهرت في التشريع الإسلامي إشكالية تحديد الأصل المتبع في إنشاء الأحكام الشرعية : التعليل وإتباع المعاني والحكم أم التزام لفظ النص؟ وقد تطورت هذه الإشكالية عبر مراحل التاريخ الإسلامي العام في السياسة والفكر والفقهاء والعقائد لتأخذ أنماطاً ومسميات مختلفة ، من مثل : أهل الحديث وأهل الرأي في الفقه، التعليل والقياس والظاهرية اللفظية في الأصول ، السلف والمعتزلة في العقائد والسياسة ،... الخ وصولاً للعصر الحديث وثنائياته الخاصة .

ومن الملاحظ أن منهجية التعليل في التشريع قد ضعفت تلقائياً في عصور الانحطاط في ظل سيادة عقلية التقليد ، والقول بإغلاق باب الاجتهاد ، والقول بمنع التعليل بالمصالح والمعاني ، وكون التحسين والتقيح شرعيين محضين ، ورفض الاستصلاح والاستحسان وتضييق نطاقهما على أحسن الأحوال . في مقابل تعمق منهجية النص ، لكن مع أخذ اتجاهات منحرفة في بعض الأحيان تتمثل بالميل إلى الخمول ، والاكتفاء بنتائج العصور الماضية ، ورفض أي محاولة لإعادة التعامل مع التراث ومحاولة تجديده بما يتلاءم مع المكونات التشريعية الخاصة بالعصر الجديد .

إن الانحراف وإن كان للمنهجين إلا أن انحراف منهج النص كان أخطر للأمور التالية:

- ١- إن رسوخ فكرة قدسية النص كانت بمثابة سيف يُشهر في وجه أتباع المعاني والحكم والذين غدا منهجهم يُمثل خروجاً على قدسية النص وتغييراً للشرع بالهوى .
- ٢- إن إتباع النص الخالص ليس بحاجة إلى دليل في حين أن إتباع المعنى والحكمة لا يصح إن لم يكن معتبراً ولو بدليل عام، وفي ظل انحراف أتباع المعاني عن المسار والقول بالرأي المحض؛ فإنهم يسرّوا لأتباع حرفية النص سبيل نزع المشروعية عن هذا المنهج، في حين لا يستطيع أتباع المعاني وفي أي حال نزع المشروعية عن أتباع حرفية النص.

المطلب الأول : عوامل نشوء رفض التجديد

قد يقال: إذا كان منهج التعليل بما هو أساس للفكر التجديدي الأصولي الحديث أصلاً معتبراً في التشريع ، وقد أقره الرسول عليه الصلاة والسلام ومارسه الصحابة سلوكاً وتطبيقاً واقعياً، فما الذي جعل مسيرة التشريع وكفته تميل إلى جانب النص على حساب هذا المنهج الأصيل ؟. لذلك عوامل وأسباب عدة ساهمت بشكل مباشر أو غير مباشر في ترجيح كفة منهج الانحصار والالتزام بحرفية النص الذي شكل المرجعية الفكرية للمدرسة التراثية المحافظة، ومن ذلك:

أولاً: التكوين النفسي

والتكوين النفسي يعني : أن القدرات العقلية والفكرية عند الفقيه تميل بطبيعة تكوينها فيه إلى الانحصار في النصوص من حيث حرفيتها أو الانفتاح على ما يحيط بهذه النصوص من معان وحكم^(١). وهذه القدرات في أصلها موهبة ربانية يميز بها بين خلقه بحسب فضله، فمنهم من هو ذو ذكاء خارق، ومنهم من هو قليل البضاعة. والفقهاء ليس كلهم حاد الذكاء، بل إن منهم ... ومنهم ...، والحكم والمعاني من سماتها الخفاء كاللؤلؤ المكنون في صدفة لا يوصل إليه إلا بجهد وكّد عقلي قد لا يروق لكثيرين، في حين أن التزام النص أمر يبعث على الراحة ، ويوافق حال ما لدى الكثيرين من قدرات عقلية، فمنهج النص منهج مريح لا تعب فيه.

وليس لهذا العامل كبير علاقة بدور التربية والبيئة فهذا جيل الصحابة أبناء مدرسة رسول الله عليه الصلاة والسلام في التربية والأعداد خرج منهم من هو حرفي في الالتزام ومن هو منفتح على المعاني والحكم، وليست واقعة صلاة العصر في غزوة بني قريظة منك ببعيد، بل خذ مثلاً عمر بن الخطاب وابنه عبد الله رضي الله عنهما فهما من بيت واحد لكن بمنهجين ، فهذا عمر على رأس أتباع المعاني والحكم، وأما ابنه فعلى رأس الملتزمين بالنص.

ثانياً : الوسط البيئي

والوسط البيئي هو ذلك المجتمع الذي يسود فيه اتجاه فكري معين^(١). وهو يكتسب أهميته لدوره الفاعل في جانب التعزيز والتنمية ، أو الحد وأحياناً القمع للمتمرد على الإطار العام السائد في الوسط البيئي ، فالوسط البيئي تصنعه إرادة البشر ، لكن سرعان ما يصبح حاكماً لهم ، فالإنسان يسعى في كل العصور والأماكن إلى تلبية حاجاته الطبيعية- غذاء ، تكاثر ، سكن ، أمن ... الخ - أولاً ، وقبل كل شيء، متلائماً مع بيئته - صحراء ، سهول ، وجبال ، حرارة ، برودة ... الخ - ومن ثمة الالتفات إلى تفاصيل الفكر بأنواعه ، وهذه الطبيعية التكوينية لكل مجتمعات الإنسان ساهمت في ظل عدم نجاح الإنسان في

(١) حمد: الفقهاء بين الالتزام بحرفية النص أو الانفتاح على المعاني ص ٣٤٥.

كثير من الأحيان من تحقيق مبتغاه ؛ فإن ذلك يكشف للباحث كيف ساهمت تراكم المعاناة البشرية في تدعيم ميل التكوين النفسي للإنسان - أي إنسان - إلى الركون والخمول بعد رحلة معاناته في طلب حاجاته الأساسية؛ ومن ثمة فإن الوسط البيئي مارس دوره الفاعل تعزيز الميل إلى الخمول والتقليد في مجتمعات التي يسود فيها الفقر وعدم الأمن، ورفض أي محاولة للتعبير باعتباره ترفا ليس من أولويات هذا المجتمع، وهو ما يمكن ملاحظته في المجتمعات القروية والبدوية وامتداداتها في المجتمع المدني الفقير التي لا يحصل فيها التغيير والتجديد إلا بقوة الفرض لا التطور الطبيعي، في حين ساهم الوسط البيئي في المجتمع المترفه في قبول اتجاهات التغيير والتجديد .

والمجتمع المسلم مجتمع ممتد منه الحضري وغالبه البدوي أو القروي، والفقهاء أبناء مجتمعاتهم التي تصوغ عقولهم وكيفية تفكيرهم. ومجتمعات المسلمين مغروس فيها حب الشريعة والإيمان بها وبقدسية قرآنها وسنة نبيها، وليس كل المسلمين علماء في الفقه وأصوله ويدركون حقائق مناهجه.

أمر آخر يرى الباحث دوره الفاعل في الوسط البيئي ؛ ذلك هو توحّد المجتمع أو تعدده عرقياً أو دينياً ومن ثمة ثقافياً ؛ فالمجتمعات متوحدة التوجه الثقافي مجتمعات منكفئة على ذاتها رافضة لأشكال التجديد والتغيير والتطوير، بخلاف المجتمعات متعددة التوجهات فهي أكثر قابلية للاستفادة مما عند الآخر، يساهم في ذلك وجود مؤسسات التعليم أو عدمها .

والأمة الإسلامية أمة ممتدة على رقعة شاسعة لكن مراكز الإشعاع العلمي ما كانت مزدهرة في كل البقاع - فعدا المدينة ومكة وبغداد ودمشق والقاهرة ، ومدينة هنا ومدينة هناك- لم يكن كل المسلمين على تواصل مع علماء مراكز الإشعاع ليدركوا تفاصيل المناهج التشريعية ، لاسيما التعليل والانفتاح على المعاني - فهذه الأمور والظروف ساهمت في كون الاتجاه الفكري السائد عند غالبية مجتمعات المسلمين وبيئاتهم الاتجاه النصي الحرفي، ظناً منهم أنهم بذلك أكثر تمثلاً لأحكام الشريعة. وإن كان من العلماء من يحمل منهج التعليل لكن ليس له تأثير الوسط البيئي على الناس.

إن الاتجاه العقلاني التجديدي يوجد بوجه خاص في المجتمعات المتعددة الديانات والمتعددة البيئات الثقافية- وهذا يفسر ازدهار حركات التجديد في مصر وبلاد الشام والهند لما فيها من تعدد الديانات والثقافات - بينما يظهر الاتجاه الإصلاح السلفي ويقوى في البيئات الموحدة أو المندمجة دينياً وثقافياً، وهذا ما يفسر ظهور الحركات السلفية في شبه الجزيرة العربية وشمال إفريقيا .

ويبدو من هذا التحديد لاتجاهات الإصلاح : أن البيئات ذات التعدد الديني والثقافي كانت الأكثر قابلية للتبديل العقلاني، بينما كانت البيئات الموحدة أو المندمجة أكثر ميلاً لإعادة اكتشاف قيم وتوجهات تقليدية من أجل الإصلاح والتجديد .

وربما يرجع ذلك إلى أن تلك البيئات مما تواجه عادة تحديات قوية ناجمة عن ثقافات غريبة أو

مجموعات أفكار متميزة تناظرها في بيئاتها الخاصة ذاتها . (٢)

(١) حمد: الفقهاء بين الالتزام بحرفية النص والانفتاح على المعاني ٣٤٥.

(٢) كرافولسكي : الإسلام والإصلاح : ١١٠

ثالثا : ترسخ عقلية التقليد

لقد شكل كل من منهجي الاجتهاد والتعليل ، ومنهج التزام النص ، القاعدة التي انطلقت منها كل المناهج التشريعية التي سادت في العالم الإسلامي وصولا إلى العصر الحديث ، بحيث شكل منهج التعليل أساس فكرة التجديد ، في حين كان لمنهج النص دوره البارز في دعم طروحات منهج التزام التراث ؛ سيما في ضوء السمة الغالبة للعقلية الإسلامية الموصوفة بكونها عقلية محكومة في غالبها بالتقليد ؛ ذلك أنها نتاج مؤسسات عملت على غرس التقليد في سلوك وطريقة تفكير المسلم . وأهم تلك المؤسسات هي :

المؤسسة الأولى : مؤسسة العائلة والقبيلة

ساهمت مؤسسة العائلة في المجتمع المسلم في تكوين النظام العام الحاكم للحياة الإسلامية بنواحيها المختلفة الاجتماعية والفكرية بما فيها النظام التشريعي ، فقد شكلت الطاعة الأبوية، وطاعة رب العائلة ، أو شيخ القبيلة ، ركنا أساسيا في النظام التربوي للأبناء بحيث غرست في الأجيال المتلاحقة معاني الانقياد السلبي، أكثر منها احتراما للجيل السابق ، مما جعل أي محاولة خروج أو تفكير مخالف لتفكير رب العائلة أو شيخ القبيلة تمردا . وبمرور الأجيال تكرر التقليد ، فكرا وسلوكا واقعا في حياة الأفراد قبل الجماعة، مما قتل الإبداع ، سيما في مجال الإصلاح والتجديد المتعلق بالقضايا المفصلية في حياة المجتمع .

المؤسسة الثانية : المؤسسة الدينية

برغم أن لا رهبانية في الإسلام ، ولا وجود لطبقة رجال الدين ؛ فإن سلطة دينية قد تكونت بالفعل، ومارست نفوذها وسلطتها على المجتمع الإسلامي بداية ، وعلى طبيعة العلاقة بينه وبين الأنظمة الحاكمة . وتتمثل هذه السلطة بالمذهب الفقهي ، أو العقيدة المتبناة . فالتقليد هو الواقع المطبق ، والسلوك المرضي عنه، والتزام المذهب، وعدم مخالفة الإجماع، وعدم مخالفة النص، وإغلاق باب الإجتهد... الخ. إنما هي قيود وضعت في وجه دعاة الاجتهاد ، ساهمت في تهيئة العقلية الإسلامية لعدم تقبل دعوة التغيير إلا بصعوبة بالغة، علاوة على أسلوب التعليم المتبع ، والمتمثل بالتلقين ، واعتماد المتون القديمة والكتب المعبرة عن عصرها للفتوى ؛ كل ذلك مما ساهم في دعم نظرية التقليد وقرسها وتحويلها إلى واقع مطبق وسلوك متبع.

المؤسسة الثالثة : مؤسسة الحكم " الدولة "

في ظل قاعدة مفادها : ليست الإشكالية عند أهل الحكم والأنظمة الوصول إلى سدة الحكم ، وإنما الاستمرار فيه . وهذا يستلزم قمع أي محاولة للإصلاح أو التغيير والتجديد . ولو كان ذلك في مجال العلم أو الفكر لما قد يصحب تلك المحاولة التجديدية التغييرية من تكوين تيارات داعية إلى تطبيق أفكارها مما قد يشكل خطرا على استقرار الحكم . فالدولة تقمع كل محاولة للخروج عما هو معتاد مقلد .

المؤسسة الرابعة : مؤسسة الإعلام

إن كيفية تعاطي الإعلام بكافة أشكاله القديمة - شعرا وخطابة وكتابا وصحافة - والحديثة - إذاعة وتلفزة وسينما وشبكات المعلومات - مع أي موضوع له أثر كبير في مدى قبول الناس أو عدمه ، بيد أن

الإعلام يقف في غالب الأحيان في جانب السلطة والمال المملوك غالباً من الدولة ورجالها ، فالإعلام أداة لترسيخ نظام الحكم الذي يرى في المحافظة على الواقع الموروث وإن كان فيه تراجع وانحطاط فكري وحضاري ، يرى فيه تدعيماً للسلطة القائمة ، وهي الغاية المقصودة لأهل الحكم . ولذا يلحظ الباحث مدى معاناة دعاة التجديد من تشويه الإعلام الموجه لهم ولآرائهم ، ليس من منطلق صحتها أو بطلانها ؛ بل انطلاقاً من رغبة أنظمة الحكم ورجاله في إحكام سيطرتهم ، خذ مثلاً تشويه الدولة العثمانية للحركة السلفية في شبه الجزيرة العربية ، وما مورس ضدها ، وما واجهته معظم حركات النهضة الإسلامية في العصر الحديث .

رابعاً : اختلاف المناهج وتنافس المذاهب

وهذا الأمر له أثر كبير في الاتجاه إلى رفض منهج التعليل ومن ثم التجديد سواء كان من حيث مناهج العقيدة أو من حيث مناهج الأصول، ومن اختلاف المناهج اختلاف المذاهب الفقهية والتي ما فتئ أتباعها يتنافسون لأجل نيل ثقة عامة الناس ، ونيل الخطوة عند الخفاء والحكام ؛ فدخلوا في مناظرات وجدال يعرض فيه كل أتباع مذهب رأي مذهبهم، فبدأ كل أتباع مذهب يضبطون مذهبهم ويستخرجون منه القيود والشروط التي رأوا في مراعاتها ضبطاً للفرع ابتداءً، وتجنباً لاعتراضات المناظرين ممن يعترضون على المعلنين بالحكم والمعاني والتي لا يخفى أنها قد لا يتوفر فيها كثير من شروط العلة، ولذلك رأوا الميل إلى القول بالمنع من التعليل بها ، حتى لا يكون ذلك مجالاً للاعتراض عليهم من خلال المناظرات؛ وهذا مما لا شك فيه رسّخ عند البعض أن الحكم والمعاني غير معتبرة في بناء الأحكام عليها وبذلك أتيح لحرفية النص التوسع والانتشار .

إن أصحاب العصبية المذهبية والتقليدية الجامدة إذا صدمهم رأي غريب صدر عن موقف اجتهادي جديد " تراهم يذعرون من رأي لم يقل به أحد من قبل ؛ بل تراهم يتبرمون حتى بالصياغة والعبارة الجديدة التي لم يألوها في كتب التراث كأنهم لم ينظروا كيف عمد القرآن إلى مادة اللغة العربية الجاهلية فصاغ منها مصطلحاً جديداً وصب في قوالبها اللفظية مفهومات جديدة ، ثم لما وافت المسلمون الهجمة الحضارية الآسيوية والهيلينية وهم متوكلون منفتحون استجابوا للتحدي الذي طرحته معارفها وتجاربها ووسعوا اللغة العربية حتى استوعبت معاني التصوف الدقيقة ومصطلحات العلوم المضبوطة ومفهومات الفقه الفنية .^(١)

خامساً : التأثير العلمي

والتأثير العلمي يقصد به: المدرسة الفقهية أو المذهبية التي تربي المنتسب إليها على منهجها الفقهي وتبلور منهجه الفكري على يد أساتذتها^(٢). فالتلميذ صنيعاً أساتذته يغرس في عقله وذهنه آراءه وأفكاره،

(١) الترابي : قضايا التجديد : ١١٥-١١٦

(٢) حمد: الفقهاء بين الالتزام بحرفية النص أو الانفتاح على المعاني. ص ٣٤٥

وقلما يتمرد الطالب على أفكار أستاذه فلا يحصل ذلك إلا ممن عنده نبوغ عقلي يجعله يفكر فيما وراء ما تعلم من أساتذته.

ولا شك أن أعظم أساتذة الفقه هم الأئمة الأربعة، وإذا ما دققنا نجد أن الأئمة الثلاثة مالكا والشافعي وأحمد من أتباع مدرسة الحديث ولا أقول: التزام حرفية النص، فهؤلاء الأئمة الثلاثة والذين نالوا ثقة المسلمين عبر التاريخ قد فهموا حقيقة العلاقة بين الحكم والمعاني وبين النص. وأن مراعاة الحكم والمعاني في التطبيق وإن أدى إلى مخالفة ظاهر النص لا يُعد خروجاً عن النص، بل عن ظاهر اللفظ وهو حقيقة تطبيق النص ولذلك لم يعدوا لنا من أصولهم رعاية الحكمة والمصلحة كأصل منفصل عن النص، وهذا ما لم يستوعبه بعض التلاميذ في مراحل متأخرة ولاحقة لعصر الأئمة، فظنوا أن الأئمة الموثوق بهم هم أتباع للنص بمعنى الالتزام بحرفية اللفظ، لاسيما الإمام أحمد والشافعي، فساهم ذلك في ارتباط منهج الالتزام بالنص مع مذهبي الشافعية والحنابلة ومن ثم كان لانتشار هذين المذهبيين انتشاراً لحرفية الالتزام.

وفي زمن ساد فيه التقليد وإتباع الأئمة وعدم الخروج عن أقوالهم عامل ساعد على بسط منهج حرفية النص وتثبيت منهج التعليل، يحذوهم شعار هل سنأتي بما لم يأت به الأوائل؟ هذا ما كان سائداً، لكن بحمد الله ليس دائماً فلم يخل زمان عن ظهور علماء أفذاذ فهموا حقيقة الواقع، فدافعوا عن منهج التعليل ومن أولئك: الجويني والغزالي والأمدي وابن عبد السلام والقرافي وشيخ الإسلام وابن القيم والطوفي والشاطبي وغيرهم ممن كان لهم شأن في هذا المقام، ممهدين بذلك الطريق لدعوات التجديد في العصر الحاضر والتي استثمرت آراءهم لاسيما في المقاصد لتدعيم توجهاتها التجديدية. وهذا الغزالي يقول: "الكلمات التي تداولتها الألسنة لا سبيل إلى تقليدها دون البحث عن مداركها وأدلتها، وإنما إتباع صورها دأب العجزة الذين قعدت بهم البلادة عن الارتقاء إلى إتباع المعاني المعقولة بالرأي الصائب والذوق السليم فلازموا - بحكم القصور والعجز - حضيض التقليد وركنوا إلى ما تداولته الألسنة من غير غوص على خفيات أسرارها وتشوف إلى العثور على أغوارها"^(١).

سادساً: الجهل

ولست أعني به الجهل بالعلوم المادية والطبيعية من فيزياء وكيمياء وصناعات وتجارات، وإن كان لذلك دوره أيضاً، بل المقصود الجهل بعلوم الشريعة وفقهها وإن كان هناك حفظ المتن، فإن الحضارة الإسلامية وإن شهدت عصور تقدم وازدهار وبحث عن الحق والحقيقة فقد شهدت كذلك عصور تخلف عن ركب الحضارة وانحطاط فكري وجمود وتقليد وحرص على عدم الخروج عن المؤلف والمنقول، وللأسف كان هذا عند ازدهار علم أصول الفقه الذي جاء يضبط ما تقدم من ازدهار الفقه ويؤصله ويُعده لكن دون أي محاولة للتطوير والتقدم إلا ما ندر، علاوة على أن الأمة دخلت في عصور جهل مطبق وهكذا بيئة لا يمكن لمنهجية تعتمد على التفكير العقلي والاستنباط الاجتهادي - كمنهج التعليل بالحكم والمعاني أن تزدهر

(١) الغزالي، شفاء الغليل ٨٠.

وتنتشر فيها بل هذا عصر ازدهار منهج النص الذي لا إعمال فيه للعقل إلا بالحفظ . فما بالك بالحكم والمعاني التي من شأنها الخفاء ولا يحصل عليها إلا بالجد وطول البحث، وقد لا يوصل إليها مع كل ذلك، وهذا الجهل بها يحمل صاحبه على التزام النص، بل أن ابن القيم يحذر من أن يكون الجهل سبب القول بالمنع : "ولا يكون الجهل بحكمة الله في خلقه وأمره وإتقانه كذلك وصدوره عن محض العلم والحكمة مسوغاً له إنكاره في نفس الأمر"^(١).

سابعا : التراجع الحضاري

كلما شعر المسلمون بضعفهم ، كلما تشددوا في التقليد الذي كان يعكس مخاوف مجتمع أخذ في الازمحلال ، يلجأ إلى فرض التقليد أملاً في تضييق نطاق تأثير الاجتهاد والتجديد^(٢).

ففي ظل الضعف والتراجع الحضاري الذي يعيشه المسلمون تشكل حركات التجديد نوعاً من التقلت من المرجعية الفكرية الدينية لاسيما في ضوء تولي قيادة دعوات التجديد من فئات ليس لها علاقة بالعلم الشرعي خاصة أصول الفقه ، فهم ممن تأثروا بالفكر الغربي وأعجبوا به لسبب أو آخر. مما دفع أتباع التيار التراثي المحافظ إلى رفض التجديد بثوبه العصري ، والعودة إلى التراث ملتزمين منهج النص ، ومعتبرين ذلك التجديد المطلوب لهضة الأمة ، فكان إحياء منهج السلف والعودة إلى السلفية هي حركة التجديد لدى التيار التراثي المحافظ .
 جميع الحقوق محفوظة
 مركز الأبحاث والدراسات
 مؤسسة الأبحاث والدراسات الجامعية

ثامناً: دعوى إغلاق باب الاجتهاد

لما جاء على المسلمين عصر اجتمع فيه الفساد السياسي والتفكك والجهل والجرأة على الدين لأجل نيل الخطوة بين الناس وعند الحكام، وكان هذا العصر عصر ركود وجمود ازدهر فيه التقليد والمذهبية ظهرت دعوة لإغلاق باب الاجتهاد كنوع علاج لما أخذت تعاني منه الأمة بوجود طائفة ممن ليس لهم حظ من العلم إلا النزر اليسير أو كانوا من علماء السوء والسلطان ممن يُفتون بما يوافق أهواء الحكام. لذلك كله رأى بعض العلماء إطلاق هذه الدعوى كسد حاجز يمنع الأمة من مزيد ترد ، لاسيما وأنهم رأوا فيما لديهم من فروع فقهية مذهبية ثروة تكفيهم وتزيد^(٣).

وفي هذه المرحلة ظهرت قواعد فقهية وأصولية عدة تعالج هذا الموضوع ومنها: لا اجتهاد في مورد النص، وكل مصلحة عارضت نصاً أو إجماعاً فهي باطلة مردودة، وصولاً إلى القول بمنع التعليل بالحكم والمعاني، وإن الحكم الشرعي لا يدور مع حكمته. ولما كانت هذه الدعوى صدرت في وقت ضعف فيه الوازع الديني وكان صدورها على لسان من يحمل همّ الشريعة وعدم الإخلال بها والحفاظ عليها فقد تلقاها الناس بالقبول .

(١) ابن القيم: أعلام الموقعين ٢/١٢٠.

(٢) عبد الرحيم : حركة التجديد الإسلامي : ١٥

(٣) الزحيلي: الاجتهاد في الشريعة ١٩٤، الخطيب: سد باب الاجتهاد ١٣٨، النمر: الاجتهاد ١٦٧.

وإذا ما أبطل الاجتهاد كلية ومن مناهجه التعليل، فلا يبقى للعلماء منهج يلتزمون به سوى النص بحرفيته. والعجيب أن هذه الدعوى تحولت من وسيلة علاج صدرت أصلاً بناءً على منهج التعليل، إلى وسيلة لإلغاء أصلها الذي استندت إليه، فلاشك أن الاجتهاد معتبر في الشريعة بالنصوص والواقع التطبيقي من عهد رسول الله عليه الصلاة والسلام ومن بعده الصحابة بل إن المذاهب الفقهية ذاتها واختلافاتها ليست إلا اجتهادات. وإيقاف الاجتهاد وإقال بابيه لم يأت إلا لأن من العلماء من رأى أنه لم يعد يحقق حكمة وجوده والمصلحة المرجوة منه فلما انتفت حكمته انتفى حكمه، وتم إيقافه فهذه الدعوى بلا شك صادرة بناءً على منهج التعليل بالحكمة لكن هذه الدعوة وما ارتبط بها من قواعد أصبحت ذاتها سلاحاً مشرعاً في وجه هذا المنهج ويلغي أساس شرعيته بناءً عليها مع أن الأصل أن لا يعود الفرع على أصله بالإبطال الكلي.

إن دعوى إغلاق باب الاجتهاد كانت من الخطورة بحيث شكلت مرجعية فكرية مزدوجة التأثير؛ تأثيرها الأول كان على دعاة العصرية المتأثرة بالغرب الداعية إلى تجاوز الشريعة التي لم تعد صالحة للاستجابة لتحديات العصر بزعمهم، وتأثيرها الثاني كان على دعاة الحفاظ على التراث والتزام النص؛ فأغلاق باب الاجتهاد سيف شهر في وجه الدعوة إلى التجديد المنطلق من أصول الفقه وقواعده، أشهره العصريون والتراثيون في الوقت ذاته.

مع الحقوق محفوظة

مكتبة الجامعة الأردنية

تاسعاً : عدم تحديد محال النزاع

من الأمور التي شوشت على التجديد الأصولي، وساهمت بالقول بالمنع منه عدم الدقة في تحديد مواطن الخلاف أو نقل الخلاف إلى مواطن ليس لها علاقة حقيقية بالمسألة كالاختلاف في المقصود بالتجديد وما يرتبط به من مصطلحات وهذا ما لم يظهر جلياً للعديد من المعاصرين فقالوا بالمنع ظناً منهم أنهم يحفظون للنص هيئته واحترامه.

عاشراً: النفاق السياسي

بعد سقوط الخلافة الراشدة شهدت الأمة الإسلامية منعطفاً ولا أخطر؛ لا زالت تعاني آثاره إلى العصر الحاضر: إنه الانفصال بين جناحي الحكم في الأمة: الحكام والعلماء، ولم يعد وصول ولاة الأمر إلى قمة الهرم السياسي بالطريق الشرعي والانتخاب الشوري، بل بالوراثة أو التغلب، ومن كان وصوله للحكم هكذا فلا خير يرجى منه كثير بل أن ما شهدته الأمة عبر تاريخها، إن كل من وصل إلى تلك القمة استمات في الحفاظ عليها وعلى بقائه على رأسها وبكل الأساليب، ولو كان في ذلك ظلم واعتداء واستبداد وهتك للمحرمات ومخالفة للواجبات.

هذه صورة من صور الحياة السياسية في التاريخ الإسلامي، وصورة أخرى كانت في عهد الانهزام وتفكك الأمة إلى دويلات وامتداد يد المحتل، بل وجيوشه إلى أرض الإسلام واستعانة كثير من حكام المسلمين بهم، بل إن بعضهم ربما كان بناءً على اختيار هذا المحتل والغاصب ولو من دون جيش، بل بجيش الحاكم الموالي له. وكلا الصنفين من الحكام حرص أفاضل العلماء على الابتعاد عنهم وعدم الاختلاط بهم، وإن كان هؤلاء يحرصون على تقريبهم لإضفاء الشرعية على وجودهم.

في واقع كهذا جاء الأصوليون بقرار منع التعليل بالحكمة والمصلحة وفي مقدمتهم الغزالي والذي يبرر ذلك بأن هكذا تعليل فيه تضييع لحدود الله - في مثل هذا الواقع ونزع الثقة عن العلماء وإغراء الملوك وتجريئهم على الخروج على الشريعة باسم المصلحة^(١). مصلحة الحكام التي لا تعدو أهواءهم، ومادامت هناك سياسة فهناك نفاق سياسي وممالة للحاكم في اتجاهه الفكري حيث ينال الفقيه الحظوة عند الحاكم بموافقته على الاتجاه الفكري الذي ارتضاه الحاكم لاستقرار حكمه وسياسة رعيته.

وغالباً ما يميل الحكام إلى اتجاه التجديد - لكن العصراني لا الأصولي - والانفتاح على المعاني - دون مراعاة أية ضوابط أو قيود - ليتخذوا ذلك مسوغاً لكثير من تصرفاتهم التي يصعب أن يوجد لها مسوغ في اتجاه الانحصار في الحرفية^(٢).

ولما كان الفقهاء والأصوليون في غالبهم من أهل الورع والتقوى لجأوا إلى سد هذا الباب، ليس لعدم شرعية هذا المنهج بقدر ما هو إعمال له في نظرهم ومنع لما قد يترتب على إعماله من فساد في ظل هكذا حكام، ولجأوا إلى النص يجابهون به آراء الحكام الظلمة والذين لا يجرؤون على الخروج عن النص؛ لأن في ذلك خروجاً على الشريعة وربما جر ذلك عليهم الويلات. وبهذا يظهر كيف استعمل العلماء التعليل بالحكمة لأجل المنع من التعليل بالحكمة.

ربما كان ذلك مقنعاً وله قيمته، لكن واقع الحال أنه لم يخل زمان من علماء سوء أفتوا الحكام بما شأؤوا وليس على أساس قواعد منهج التعليل بالحكم والمعاني المناسبة وشروطه، فكان بذلك ضرر أكبر؛ إذ جهل الناس هكذا منهج ووصل الأمر عند البعض إلى ظن عدم شرعيته، ولم يضر إغلاقه بالحكام شيئاً. ولو أن هكذا منهج استمر وعرف الناس شروطه وضوابطه لاستطاعوا التمييز بين فتاوى علماء السوء وبين ما ينبغي أن يكون عليه الحكم الشرعي في ظل منهج التعليل. وقد تفاقم الأمر بمرور الزمن وسيادة عقلية التقليد إلى رفض كل مظاهر التجديد رفضاً لمنهج الانفتاح على المعاني والحكم. مما أدخل العالم الإسلامي في حالة ركود وجمود علمي وفكري طويل.

حادي عشر : إسقاط المصطلحات

مما ساهم في تعزيز حالة الرفض الحاصلة لدعوات التجديد حالة تعدد المصطلحات المتداولة في هذا النطاق والمتمثلة في ظهور ثنائيات من مثل : التراث والتجديد ، المنقول والمعقول ... الخ . وكان أن انتقلت هذه الثنائيات إلى العالم الإسلامي من الغرب بعد الثورة الصناعية ليعاد تكرار اجترارها دون نسيان إضافة لمسات ذات طابع إسلامي من مثل : السلفية والإصلاح ، الإجهاد والتجديد ، الرجعية والعصرية والمعاصرة والعصرانية ، وصولاً إلى تبني دعوات الغرب ذاتها في الحداثة وما بعد الحداثة ، ساهم في ذلك أمران:^(٣)

(١) الغزالي: المستصفى ٤١٦/١، وشفاء الغليل ٢٢٠-٢٢١، الرازي المحصول ٢١٩/٢/٣.

(٢) حمد: الفقهاء بين الالتزام بحرفية النص أو الانفتاح على المعاني ٣٤٦.

(٣) الطيب : التراث والتجديد : ١٣٢

الأمر الأول : إن قطاعا واسعا من دعاة التجديد في العالم الإسلامي انطلقوا من النظريات الاشتراكية في ثوبها (الماركسي) الراديكالي، وهي تتحدث عن التراث (تعرض نفسها في البلاد الإسلامية بأشد صور التوصيل تعقيدا، وتكتب تحليلاتها بلغة لا تنقل معنى واضح المعالم للجماهير العربية، وتغرق في التنظير إلى حد نسيان العلاقة مع الواقع مع أن فلسفتها قد بنيت أصلا على أساس الالتصاق بالواقع والتعبير عن حركته .

الأمر الثاني : أن النظريات المطروحة في تجديد التراث وقفت حيال التراث مواقف شتى، ذهبت من النقيض إلى نقيضه الآخر، لا أقول : بين أيديولوجيات متباينة متعارضة فحسب بل بين توجهات مختلفة في النظرية الواحدة، بل في تناقضات الكاتب الواحد - أحيانا - وتنقلاته الدائمة بين أيديولوجيات مختلفة، وإسقاط كل ذلك على التراث، دون أن ينبه قارئه إلى هذه الطبيعة التحولية أو المرحلية في بناء نظريته.

ليس في تعدد المصطلحات أي ضرر أو خطر لكن الإشكالية أن يستعمل أتباع علم واحد كعلم أصول الفقه على سبيل المثال، مصطلحاً واحداً يريد به كل فريق من العلماء حقيقة تباين ما عند غيرهم ثم محاكمة آراء غيرهم بناءً على الحقيقة التي لديهم. وهذا بالضبط ما حصل بالنسبة لمصطلحات كالتجديد ، والثواب ، والمتغيرات ، والمعاصرة ، والمرونة ، والتطور . ودون إدراك أو تنبيه - عن قصد أو غير قصد - " أن قضية المصطلحات لا يمكن فهمها إلا في إطار المنظومة الحضارية التي ينتمي إليها وتعبّر عنها ، أو عن العلم الذي انبثقت عنه"^(١). إيداع الرسائل الجامعية

هذا التعدد في الاستعمال والذي قام على قاعدة إسقاط المصطلحات دون مراعاة حقائقها عند الآخرين كان له أثر كبير في تشويش آراء العديد من الباحثين في هذا المجال ، فتراهم يرفضون العصرانية والتجديد القائم على التغيير ، وفي المقابل يقبلون الاجتهاد المستند على رعاية المصالح .

ثاني عشر: استخدام المصطلحات الموهمة

إن تطورا ملحوظا قد حصل على لغة الخطاب المتبعة في مجال البحث في التجديد تتمثل بالإغراق في استعمال مصطلحات من مثل : السلفية ، الماضوية ، التفيقوية ، القروسطية ... الخ ، مفردات ما كانت إلا لإضفاء شيء من الغموض على المقولات المطروحة ؛ ربما لإعطائها شيئا من الأهمية في ظل حب الإنسان لاستطلاع كل ما هو مجهول غامض .

وهناك نوع من الاستعمال المقصود عند اتباع التيار التجديدي لمصطلحات مفتوحة مثل : الموروث الأسطورة ، سلطة المنقول ، طلاس الماضي وأسراره ، في ظل عناية بالغة واقتدار فائق في انتقاء هذه المصطلحات وتوظيفها في إسقاط ما يراد إسقاطه من تحطيم الحواجز وتداخل الحدود بين أصول التراث - وفي مقدمته الفقه وأصوله - وتراث الأصول^(٢).

(١) عبد الحميد : تجديد الفكر الإسلامي : ٣٥

(٢) الطيب : التراث والتجديد : ١٥٩

ولا يقتصر هذا الاستعمال الموهم على الباحثين في العصر الحديث ، فلقد شهد علم أصول الفقه ظاهرة مماثلة ذات صلة بموضوع البحث؛ ذلك ما حصل من استعمال الأصوليين لا سيما في المراحل المتأخرة لمصطلحات عدة تتحدد من خلالها علاقة مصطلح الحكمة والمصلحة بالنصوص فجاءت مصطلحات المعارضة والإبطال والتخصيص والتعطيل والمناقضة والتغيير. إلى غير ذلك دون تحديد دقيق لمقصودهم بهذه المصطلحات على فرض صحة إطلاق هذه الأحكام على العلاقة بين الحكمة والنصوص.

- فهل كل معارضة مُبطلّة للحكمة والمصلحة ؟
- كيف يكون إبطال النص؟
- ما المقصود بالتخصيص ولأي شيء يكون ؟ للنص ودلالته أم لأمر آخر؟
- هل في ربط الحكم بالحكمة والمصلحة تعطيل للنص ومناقضة له؟
- ما المقصود بالتغيير وما المانع منه؟

لقد كان لعدم تحديد هذه المصطلحات عند الكثيرين بل إطلاقها وكأنها أمور مسلمة الأثر الكبير في إثارة الشكوك حول منهج التعليل بالحكم والمعاني وإلجاء من يرى شرعيته إلى الدفاع عنه وبيان عدم صحة هكذا أحكام.

وفي مثل هذه الأجواء من التشكيك يظهر القول بالمنع من التجديد واللجوء إلى الأصل الذي لا يمكن أن يشكك فيه أحد وهو النص والالتزام بحرفيته.

المطلب الثاني : مسوغات التجديد في التشريع الإسلامي

إذا نظرنا إلى العصر الحديث سيلحظ الباحث أن منهجي التشريع الإسلامي الأساسيين : منهج المعاني ومنهج النص ، قد تطورا وتعمقت إشكالية الانفصال بينهما بحيث يتم تقديم منهج التعليل واتباع المعاني باعتباره منهجا من خارج المنظومة الفكرية للتشريع الإسلامي تحت مُسمى : التجديد والعصرانية في الإسلام . سيما وأن من تولى نصرته هذه الدعوة في غالبهم ليسوا من المؤهلين - المختصين بأصول الفقه- بل من المتأثرين بمرجعيات فكرية لا إسلامية غالبا .

في حين أن منهج إتباع النص قد تطور ليتمثل بالمدرسة التراثية المحافظة التي أخذت على عاتقها التصدي لدعاة التجديد والعصرنة ، لما رأته من شدوذ في أفكارهم ؛ سوغ لها رفضهم ، لكن الأمر قد تقادم إلى رفض منهج تشريعي أصيل منهج اتباع المعاني والتعليل .

إذا وَضُح ما تقدم فلا بد من البدء أولا بمعالجة انحراف التيار التراثي المحافظ الوارث لمنهج حرفية النص - الظاهرية - ومن ثمة الانتقال لوضع ضوابط المنهج التجديدي من خلال بيان حقيقة الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي .^(١)

(١) للباحث رسالة ماجستير بعنوان : منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي عالج فيها منهجية التعليل وموقف الأصوليين منها ، وذلك على مستويين: أحدهما : ما أثاره اتباع منهج الالتزام بحرفية النص من اعتراضات على منهج التعليل . والثاني: إعطاء مسوغات لمنهج التعليل تؤكد المشروعية له في إطار ما قدمه الباحث في أسس منهج التعليل بالحكمة ومقوماته.

هذا ، ولمنهج التجديد الأصولي الذي يستند على منهج التعليل ومراعاة المعاني مسوغات لا حصر لها ؛ وما ذلك إلا لأن هذا المنهج جزء من التشريع الإسلامي فتراه يستمد شرعيته ومشروعيته من شرعية التشريع ومسوغاته ، وقد عمل عدد من علماء التشريع في العصر الحاضر على بيان مسوغاته ومقوماته ، وإن كان بعضها لا يخلو من عدم دقة ، بيد أن الباحث رأى ذكرها للوقوف على منطلقات أتباع دعوات التجديد من خلال معرفة مسوغات ذلك لديهم ، ومن ذلك:

أولاً: التجديد الأصولي ترسيخ لصلاحية التشريع

انقطع الإسلام عن السيطرة التامة على شؤون الحياة في مجتمعاتنا منذ مئات السنين. ولقد تأثرنا إلى حد كبير بالنهضة العلمية الغربية في العصر الحديث ، وتأثرنا بالخضوع السياسي لسلطان الغربيين ، فلم يبق للإسلام سلطان يفرض على الدولة ، مما حمل بعض الناس على الاعتقاد الخاطئ بأن الإسلام دين انقضى عهده ، وأنه استنفد أغراضه في تنظيم المجتمع ، فلم يعد صالحاً لذلك في عصرنا الحديث . ويحتجون كيف يُعنى الإسلام بحاجات المجتمع الحديث وقد مضى عليه أربعة عشر قرناً؟^(١)

بيد إن سلبية انفصال التشريع الإسلامي عن واقع المسلمين تنتفي باتباع منهج التجديد الأصولي لما فيه من فتح باب الرفق بالأمة الإسلامية ، وفي تركه من إقبال له وتسبب في ترك كثير من المسلمين لأحكام المعاملات في الشريعة لوقوفها سداً منيعاً لا يتحرك في وجه تطور الحاجات مما أنتج معاملات غير إسلامية و التحايل للمحافظة على الصورة وترك المقصود. وفي هذا فتح المجال للحاقدين لتوجيه النقد والطمعون إلى الشريعة ، لا سيما أحكام المعاملات واتهامها بالجمود والانغلاق^(٢).

إن الذين يعتبرون أنفسهم أهل النص يضطرون إلى الانفتاح على المعاني والعيش في ظلال النصوص؛ فإن تطور الحياة وتجدد الأحداث وظهور قضايا تتطلب أحكاماً مناسبة لها قد دفع بهم إلى أن يوسعوا في دلالات النصوص إلى آخر مدى حتى تشمل قضايا الأحداث التي تجددت انطلاقاً من شمولية الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان، وهم من أجل ذلك يُعتبرون من أصحاب الرأي أو من أهل الانفتاح على المعاني، إذ يدورون في نطاق النص كما يدورون ويتبعون دلالاته حيث تكون^(٣).

إن الفكر الإسلامي في العصر الحديث أكثر تفاعلاً واستجابة من الفقه الإسلامي ، فالفكر استطاع استيعاب الكثير من حقائق الأمور ، ووضع منظومات للرؤية الكلية للعالم ، ومن ثمة فإنه في ظل الفقه الموروث ، وفي ظل فكر مستنير معتمد على المصادر ؛ فقد حصل انفصام بين أحكام الفقه وبين واقع الحياة ، انفصام ما بين الناس وبين الأنظمة الحاكمة بحيث لا يتم تطبيق الفقه بدعوى صعوبة ذلك لعدم تلائمه مع العصر^(٤). وهذا ما ينتفي باتباع منهجية تجديدية تجعل التشريع متلائماً مع مصالح المكلفين ومحققاً لإرادة الشارع.

(١) السباعي: المرونة والتطور: ٩-١٠.

(٢) شلبي: تعليل الأحكام ٣٠٥-٣٠٦.

(٣) حمد: الفقهاء بين الالتزام بحرفية النص أو الانفتاح على المعاني ٣٤٣.

(٤) جمعة: حركة الفكر الإسلامي: ١٩٩-٢٠٠.

ثانياً: التجديد استمالة للقلوب وتثبيت لها

إن تعداد الحكم التي تدور في فلكها تشريعات الإسلام، أمر يُعين على تثبيت اليقين في نفس المسلم ويُشعر قلبه بالطمأنينة، بل ويثق أنه في جانب الله الحكيم، فيقبل على الامتثال بنفس منسرحة. وتكرار الأمر - بكشف حكم التشريع- يصبح من المسلمات لديه أن الشريعة حكمة كلها، فيُقدم عليها وإن لم يعلم هذه الحكمة، بل إن في الكشف عن حكم التشريعات استمالة لقلوب غير المسلمين لما يرونه من دقة في التشريع وتنظيم بديع هو نتاج الارتباط بالحكمة، وما يترتب على ذلك من تحقيق مقصد الإسلام الأعظم: العدل بين مكلفيه ونشر رسالة الرحمة بين الناس^(١).

ثالثاً: التجديد وسيلة لتحقيق مصالح التشريع

إن في التجديد الأصولي المستند أساساً لا حصراً على منهج التعليل بالحكمة ومراعاة المعاني من الناحية التأصيلية جميعاً لثبات الأفكار حول فكرة محورية تدور في فلكها كافة الأصول الإسلامية، على نحو يُيسر تجاوز فكرة الوقوف عند العزل الجزئية المتلائمة مع عصر إنتاجها، من أجل الاهتمام بالمقاصد العامة والمصالح الكلية التي جاءت الشريعة لرعايتها والمحافظة عليها، والتي تصرف الشارع على وفقها وفرع الفروع بناءً عليها^(٢).

رابعاً: التجديد الأصولي دعوة إلى العدالة في التطبيق الجامعية

إن في التجديد في التشريع - وتحديد الثوابت والمتغيرات فيه أصولياً - من الناحية العملية ما يساعد على حسن سير العدالة عن طريق تبصير القاضي أو كل من له سلطة تطبيق الحكم الشرعي بالأسلوب الأمثل لتطبيق القاعدة الشرعية والحكم الشرعي^(٣). فإن فهم النص وتحديد مضمونه ونطاق تطبيقه، يتوقف على معرفة هذه المصلحة والحكمة^(٤) المتوقعة على معرفة الثوابت والمتغيرات .

خامساً: التجديد الأصولي ترسيخ للوحدة الإسلامية فكراً وواقعاً تشريعياً

وفيه تصدّ لدعاة تجديد ثوابت الفكر الإسلامي باسم المعاصرة، وإلى حد قول أحدهم: إن الشريعة حق ... لكن من يطبق الشريعة؟ أنهم البشر وأهواء البشر^(٥). فأمثال هذه الدعوات لا يكون تنفيذها بالصورة الأسلم إلا من خلال إتباع مناهج علمية سديدة ترتكز على إبراز حكم التشريع وصياغتها صياغة فكرية تبعث في نفوس المسلمين روح الالتزام متجاهلين مثل هذه الدعوات الساقطة.

(١) أبو السعد: بيان الحكمة في التشريع الإسلامي ١٧٧.

(٢) المرجع السابق.

(٣) أبو سعد: بيان الحكمة في التشريع الإسلامي، ١٧٨.

(٤) حسان: نظرية المصلحة ص(م).

(٥) أبو سعد: بيان الحكمة في التشريع الإسلامي ١٨٠-١٨١.

إن مثل هذه الدعوات تجد مرتعها في ظل واقع أمة متشرذمة وبلاد إسلامية تفصلها حدود طبيعية وأخرى مصطنعة، وهذا الوضع المتمزق للأمة الإسلامية يتطلب بإلحاح هذا العلاج الوحيد - وهو توحيد رأيهم لتحقيق وحدتهم- وذلك من خلال اتباع منهج التعليل، وهو وإن لم يكن مستساغاً في الماضي حيث كان للأمة منهجان يسيران جنباً إلى جنب؛ فلقد أصبح من الضروري في هذا العصر الاعتماد على منهج التعليل والانفتاح على المعاني بقدر أكبر من باقي مناهج التشريع في إطار منهج تجديدي للتشريع الإسلامي؛ فإن كل مسلم مطالب أن يعمل على توحيد رأي المسلمين أو توحيد اتجاهاتهم الفكرية حتى تتحقق وحدتهم المنشودة ويتخلصوا من هذه الفرقة البغيضة، ولا أجد من منهج التعليل وتحديد الثوابت والمتغيرات في التشريع وسيلة لذلك، وهو الذي جعله الشارع الحكيم مدار دعوة الإسلام بقوله سبحانه: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: من الآية ١٢٥) فإذا كان الإسلام دين الوحدة سبيل دخول الناس إليه دعوة متممة بالحكمة أفلا يكون منهج التجديد الأصولي المستند إلى تحديد الثوابت والمتغيرات، ومنهج التعليل سبيلاً لتوحيد المسلمين؟ وليس هذا التوحيد للاتجاه الفكري والتشريعي من قبيل الحجر وإنما هو وسيلة للتخلص من كارثة التفرق والتشردم والتمذهب والتقليد، واستجابة لظروف الواقع التي قد يكون في تطبيق النص عليها دون مراعاة الحكمة مبرراً لبعض الحاقدين باتهام الشريعة بالجمود والقصور عن تحقيق مصالح المكلفين.

سادساً : التجديد الأصولي استجابة للتحديات المفروضة على الأمة الإسلامية

لا بد لكل تشريع عملي يود أن ينتظم الحياة وينظمها من عنصرين بارزين : المرونة وقابلية التطور وفق الحاجات المتغيرة المتجددة .

وبمقدار ما يتوفر للشرائع من هذين العنصرين الأساسيين ، يكون التفاضل بين الشرائع و الحكم لها أو عليها ، من حيث خلودها و صلاحها للبقاء و البناء . (١)

فدعوة التجديد جاءت استجابة لثلاثة أنواع من التحديات أمام المسلمين : (٢)

الأول : التحدي العلمي؛ والمتمثل في التقدم العلمي والتكنولوجي في الغرب الذي بنى فلسفة تقدمه العلمي على فصل الدين عن العلم ، مما فرض على المسلمين في ظل التراجع الحضاري الذي يعيشون التفكير في سبب هذا التراجع والجمود ، فكانت الدعوة إلى التجديد دعوة للتخلص من الركود الذي تعاني منه الأمة .

الثاني : تحدي الحرية؛ فقد جاءت الدعوة إلى التجديد دعوة إلى تعميق مبدأ الحرية ؛ فالفكر الإسلامي المتجسد في المجتمع وأنظمة الحكم لم يستطع أن يضمن مبدأ تداول السلطة ، ولم يوفر ضمانات للحريات العامة كحرية التعبير والإبداع والكلمة ؛ في ظل سطوة نظام اجتماعي وثقافي وسياسي قائم على

(١) السباعي : المرونة و التطور: ١١

(٢) العسال : حركة الفكر الإسلامي : ١٢٧-١٢٨

احترام - هو أقرب إلى التقديس - للتراث ، بحيث تعد أي محاولة للتغيير وإبداء للرأي خروجاً على هذا الموروث .

الثالث : التحدي الخلقى ؛ فالتجديد جاء دعوة يتجاوز بها المسلمون ظاهرة التعصب بكافة أشكالها ، والضعف الأخلاقي ، والتفوق ، وعدم قبول الرأي الآخر .

إن التجديد ضرورة لازمة حتى ينتزل الفقه الإسلامي من المجردات الموروثة إلى واقع الحياة فيتحرك العقل المسلم بذلك التفاعل ويبسط الشريعة على الحياة المعاصرة .^(١) إن " مشكلة المثقف العربي المعاصر في إطارها العام ، وأزمته الإنسانية من حيث ما يراد به ومنه من حتمية الملاءمة والتنسيق بين روح عصره وتراثه في خطة تجديدية شاملة، أن يكون لديه ما يقدمه لهذا العصر ، مسهماً بذلك في تنمية الزاد الفكري لعالم اليوم، بدلاً من أن يعيش حالة يقنات على فترات الغرب أو الشرق، أو يعكف قابعا متقوقعا يلوك الماضي ويجتر المكرور المعاد"^(٢).

سابعا : التجديد الأصولي إعادة كتابة علم أصول الفقه بشكل أكثر شمولية وواقعية

كان لاختلاط علم أصول الفقه بعلم الكلام أن غدت كثير من قضاياها تتصف بالصعوبة وعدم الفهم ، في ضوء الضعف العلمي والدراسي العام ، مما جعل كثير من دراسي علم أصول الفقه غير قادرين على إنتاج أحكام للوقائع المستجدة ؛ لعدم القدرة مثلا على استخراج العلل القياسية الموجودة في النصوص الشرعية ، وفي المسائل المستجدة . علاوة على منهجية التشكيك عند بعض الباحثين في كثير من القواعد والأصول التبعية كالاتصال .

ومن ذلك مثلا ، " لم يعد القياس الجزئي للحادث على الحادث- عند د. عبد الحميد أبو سليمان - في كثير من الأحوال ممكناً أو مناسباً ، وذلك لتغير كليات الأحوال باختلاف الزمان والمكان والإمكانات والتحديات .

إن القياس الأصولي الجزئي في جوهره - في نظر بعض دعاة التجديد - يعجز عن مواكبة الأحوال المتغيرة ، ويعجز عن تمثل روح الشريعة ومقاصدها ، حتى ولو ساند هذا اللون من القياس أداة الاستحسان ، وذلك لأن التغير في الأحوال بعد أربعة عشر قرناً لم يعد محدوداً ، والفجوات لم تعد ضيقة ، ولا بد من الشمولية التحليلية المنضبطة لتجاوز الفجوات وملاحقة المتغيرات .

إن الضوابط والمبادئ المنتجة في كل عصر يجب أن تعكس أحواله واحتياجاته وتطلعاته ، ولم يعد يكفي الوقوف عند المبادئ المجردة العامة مثل المصالح المرسله ودفع الضرر، التي وظفت فقط لشؤون حياة الأفراد وضوابط تصرفاتهم ، والاقتصار على ما يتعلق بحياة الفرد وأحكامها متجاوزة بذلك الحاجات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والنظمية ، كالاتخلاف والعدل والتكافل والشورى وحقوق الإنسان .

(١) الترابي قضايا التجديد : ٨٨

(٢) عطية ، المسلم المعاصر ، ١٠٦

إن الفكر الإسلامي لابد أن يكون فكر أنظمة ، ينتظم الفرد فيه وهو عضو في جماعة له جوانب الفردية والجماعية التي تتكامل وتتلازم .

إن المنهجية العملية الشمولية التحليلية المنضبطة التي تلتزم قيم الوحي ومقاصده هي المنهجية التي لا بديل لها في ظل التغيرات الكلية الكونية التي يُلمى توجهاتها الواقع الاجتماعي والحضاري المعاصر".^(١)

لذلك فإن التجديد الأصولي محاولة لتبسيط أصول الفقه ومفاهيمه من خلال إعادة كتابة قضاياه ، وتبيين ماهية الثوابت والمتغيرات في التشريع بما يكفل لمجتهدي العصر النهوض بمهامهم .

فإن مما أشيع خطأ أن مسائل أصول الفقه - بتفاصيلها - قطعية ، مما لا يصح الاجتهاد فيها ، دون الانتباه إلى أن الأصوليين الذين صاغوا هذا العلم وبلوروا القواعد الأصولية ، إنما اهتموا إلى تلك القواعد في سياق ما اكتنف حياتهم من استقهادات وحاجات تشريعية جديدة تواكب مسار الاجتماع الإسلامي وتحولاته عبر التاريخ ، لا تتسع لاستيعابها القواعد الموروثة فيضطر الفقيه لإعادة إنتاج الفتاوى ذاتها ، من دون أن يدرك العصر واستحقاقاته؛ لأنه يظل يجول في مدارك التراث ، وكلما توغل في تلك المدارات غاب عن حاضره ومشاغله .^(٢)

ثامنا : التجديد الأصولي دعوة لإحياء الإجهاد الفريضة الغائبة

كان للاحتكاك بالغرب تأثيره الضخم على الحركات الإسلامية المحافظة منها ، والتجديدية الإصلاحية ؛ بيد أن نمط التفكير الذي تم استعماله في مواجهة التحديات كان من السداجة في جزء عظيم منه بحيث لا يمكن وصفه بالفاعلية بدلالة استمرار طرح القضايا ذاتها في القرن الواحد والعشرين والتي كانت مطروحة في بدايات القرن العشرين .

"فالتعامل مع هذه التحديات كان من خلال القرار النفسي للأمة بأن الغرب سيهزم ، وهذا ما يلاحظ في كثير من الكتابات حول دمار أمريكا والغرب وزوال إسرائيل بعد ٥٠ أو ١٠٠ أو ٢٠٠ عام .

فهذه الأمور تؤكد على عناصر الخلل في مناهج التفكير، والخلل في مناهج التفكير يوجد خلافاً في مناهج التدبير ، والخلل في مناهج التدبير يؤدي إلى خلل في مناهج التسبير، والخلل في مناهج التسبير يؤدي إلى الخلل في مناهج التغيير ، والخلل في مناهج التغيير يؤدي إلى خلل في إمكانيات التأثير والتركيب . فالأمر يتعلق بالوعي بالتحدي ، والوعي بقدرة المواجهة ، والقدرة على استخدام هذه الطرائق بفاعلية ، وتحويل التحديات من تحديات مانعة إلى تحديات دافعة ، والقدرة على التعامل مع التحدي كفرص ، وليس التحدي كمانع ومعوق عن الفعل . هذه الأمور كلها تتطلب منا ما قلنا عنه أنه الفريضة الغائبة : وهو الاجتهاد"^(٣)

(١) ابو سليمان : التجديد مدرسة ومنهج : ٦ - ٧

(٢) الرفاعي : من جمال الدين الأفغاني إلى جمال الدين عطية : ٥١

(٣) عبد الفتاح : حركة الفكر الإسلامي : ١٦٢-١٦٣ بتصرف

ولمحمد إقبال آراء جريئة في مجال الدعوة إلى التجديد وإعادة النظر في الموروث فقد نقل عنه القول : " أنا أعلم أن فقهاء الإسلام ينادون بثبات المذاهب الأربعة ، لكنه بما أن الأشياء قد تغيرت ، وأن العالم الإسلامي يواجه قوى جديدة ؛ فلا أرى من سبب للتمسك بتلك المذاهب ، فهل يدعي أرباب تلك المذاهب أنهم أتوا بحقائق نهائية ؟ هم لم يدعوا ذلك قط ، فسعي المسلمين المجددين لإعادة تفسير المبادئ الرئيسية على ضوء تجربتهم وتغير نمط الحياة العصرية ؛ أمر له كل مبرراته "(١)

وقبل محمد إقبال كان سيد أحمد خان يمهّد لتياره التجديدي العصري بتأكيديه أنه مما لا شك فيه أن الفقهاء قد أحسنوا الصنيع ، ولكن من المنافي للعقل - بحسب رأيه - أن يُتخيل أن أحكامهم التي توصلوا إليها في الظروف الخاصة بأيامهم صالحة أيضا لعصرنا الحديث ؛ وذلك لأن حاجات عصرنا - في رأيه - تختلف كلية عن حاجات عصرهم . وهذا يدعو إلى الكف عن الولاء الأعمى لهم ؛ ذلك أن أحكام هؤلاء الفقهاء لا تعدو أن تكون من صنيع بشر معرضين للخطأ ، وهي صالحة لزمانهم ، ولا بد أن تعدّل لتتكيف مع زماننا وحاجتنا الحاضرة "وفي حماس يتابع سيد خان "إننا أتباع الإسلام ، ولسنا أتباع زيد وعمرو ! إن أحكام هؤلاء الفقهاء غير ملزمة لنا ، والأحكام الملزمة الوحيدة هي ما جاءت به النصوص"(٢).

وفي المحصلة فإن دعوة التجديد تنطلق ابتداء من إسقاط قداسة المذاهب ، والبدء بدراسة الفقه المقارن بين المذاهب المختلفة ، وأن تكون الدراسة مرتبطة بأصول الإسلام : القرآن والسنة ، ثم الوصول إلى ما يتلاءم مع أوضاع العصر الذي نعيش فيه ؛ فبقي - إذن - إعادة قراءة الأصول من جديد مطبقة على واقعنا المعاصر . (٣)

ذلك أن " قيل وقال لا تصلح غذاء للجبل المسلم " ؛ إذ إن كتب الفقه وكتب التفسير المتداولة اليوم لا تعطي صورة صحيحة - في نظر حسين جوزو - عن الإسلام ، ولذا ينادي بالحاح للقيام بتكوين صورة جديدة ، وتطوير حديث الفكر الإسلامي ، وتغيير صورة الإسلام التي تكونت قبل ألف سنة ، حسب مقدرة الناس وظروف ومشاكل ذلك العصر ، والتي لم تعد صالحة ولا مناسبة لعصرنا . إن الجيل المسلم المعاصر لا يرضى أن يعيش عائلة على قيل وقال . (٤)

فلا بد أن يكون التجديد أصوليا ، لا مجرد إحياء تراث قديم ، بل هو اجتهاد لبسط أطروحات جديدة في وجه التحديات المذهبية والعلمية الراهنة ، فلن يغني التنقيب في الموروث الفقهي عن فتاوى تناسب الطارئ الحديث ولا استحداث فتاوى مطورة في شأن فرعي أو آخر ، بل يلزم بناء منهج أصولي جديد للاجتهاد استنباطا من القرآن والسنة واعتبارا بالتراث واستعانة بالعلم والتجربة المعاصرة لتغطية حاجات

(١) السعيد : دعوات الاجتهاد والتجديد : ٣٢٣

(٢) بسطامي : مفهوم تجديد الدين : ١٢٦

(٣) البشري : حركة الفكر الإسلامي : ١٣٢

(٤) جوزو : قيل وقال : ٥٤

الفتاوى في قطاعات جلييلة من الحياة ، ولن يتركز هم الفقه كما كان في تنظيم سلوكيات الأفراد بل سيكون أشد انشغالا بتصور بناء المجتمع إجمالا . (١)

فليس في تصريف الشرع ما ينكر ، فالخطاب الشرعي لم يكن خطاب عين إلا لمن عناهم ذاتا فلا يلي خلفهم بنصه ولفظه المباشر ولا يتوجه إلى خصوص حالهم إلا من حيث أن في وقعه على الحياة السامية عبرة وحجة خالدة ، فعلى المؤمنين في كل جيل وحال أن يؤمنوا بأنهم معنيون بعبارة الشرع ملزمون بحجته وأن يجتهدوا لتعدية أحكامه في أحوالهم وتصريفها على واقعهم الجديد . (٢)

تاسعا : التجديد الأصولي لتحقيق لعالمية الإسلام ودليل على سرعة التطور فيه

إن القرآن قد أشاد بالعقل ، واحترم أحكامه وما يدخل تحت سلطان محاكماته ، وهو حين يلفت نظر الإنسان إلى الحياة و أسرارها ، ويطلب منه أن يتأمل في نفسه وفيما حوله تأمل باحث مفكر ، يعلن ثقته في استفادة الإنسان من هذه العوالم كلها . يقول سبحانه : ﴿ فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفْلا تُبْصِرُونَ ﴾ (الذريات: ٢٠-٢١) . ولا بد للإسلام - وقد استوعب تطور الحياة ، و أعلن أن رسالته لجميع الأمم في مختلف العصور - أن يكون قد أسس بنيانه على مشاورة سنة الحياة في تطور الحاجات و العادات ، و إلا لم يكن منسجما مع عالميته ومع استجابته للتطور . فالمطلوب من التطور في التشريع ، أن لا يحول دون تحقيق مصالح الناس المشروعة التي تتجدد و تتطور في كل عصر ، وأن لا يمنع الناس من الاستفادة من ثمار الحضارة التي يعيشون في ظلها ، وأن لا يقف في وجه الدولة دون وضع القوانين والنظم التي يحتاج إليها الشعب لأمنه ورفاهيته . (٣)

فهذا الاعتراف بتطور الحياة من شأنه أن يجعل الإسلام في تشريعه مستعدا لاستقبال هذا التطور ، ما دام يعلن عن نفسه أنه رسالة عالمية للناس جميعا ، وأنه خاتمة الشرائع الإلهية : ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً ﴾ (الأعراف: من الآية ١٥٨) . ويقول : ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾ (الفرقان: ١) .

إن التجديد من أئزم مقتضيات الإسلام ، والأجيال الأولى من المسلمين قد نهضت بهذا الواجب ووفته حقه ثم خلفت خلوف ركنت إلى السكون والجمود إلا قليلا وأورثتنا نمطا من التدين سكونيا جامدا يُفِرط في تسخير الظروف المتجددة لعبادة الله وإسلامها لوجهه وتضاعلت بذلك الطبيعة الدينية الحقة في حياتنا شيئا فشيئا ؛ إذ تتحرك الحياة بوجوه الفتنة والابتلاء ولا تواكبها وجوه تدين تفي بها وتتصدى لتحدياتها فتغلب علينا العناصر غير الإسلامية في اتجاهات حياتنا ، وينتهي تديننا إلى بقية من أصول الدين ومظاهره الشكلية المحدودة المحاصرة . (٤)

(١) الترابي : قضايا التجديد : ٩٠

(٢) الترابي : قضايا التجديد : ٥٤

(٣) السباعي : المرونة والتطور : ١٣ و ١٥-١٦

(٤) الترابي : قضايا التجديد : ١٠٧

عاشراً : التجديد والتطور ضرورة تشريعية حتمية

ليست صلاحية الإسلام للتطبيق في كل زمان ومكان ، أو إختصاص الشريعة بالمرونة ، أو رعاية الشرع لمصالح المكلفين ، أو اعتبار مآلات الأفعال في التشريع ، ... الخ ؛ مما لا يخلو بحث أو كتاب في الثقافة الإسلامية أو الفكر منها إلا نماذج تطبيقية لقاعدة أرساها رسول الله عليه الصلاة والسلام بتأكيد إرسال الله سبحانه على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها ، وكيف السبيل إلى التجديد دون مثل هذه المبادئ .

والأمر الأهم أن هذه المبادئ والقواعد ، بل أصول الفقه كلها فلسفة وضعها قائم على اعتبارها مرتكزات ينطلق منها المجتهد المجدد ؛ فالتجديد ضرورة غائية تحقيقاً لإرادة الشارع ، واستجابة لطبيعة كل عصر وظروفه .

فالتطور مسألة حتمية في كل شيء ، وكل شيء يتطور بتطور البيئة ، وتطور سكان البيئة الأحياء ، فالتطور قانون البيئة الاجتماعي^(١) ، فلا غرابة في المطالبة بالتطور في المجال الديني ؛ لأن الفطرة السليمة الأساس تبين اطراد ناموس التطور وشموله - دون الأصول في العقيدة و التشريع - فالدين ليس دائرة مقفولة ، وقاعدة جامدة ، أو مجموعة قضايا متناهية نهائية ، ليس الدين قاموساً أبجدياً محصور المحتويات ، معدود الكلمات يكفي أن تكشف عن أيها لتجد أمامها التعاريف ؛ ليس الدين كذلك ، إنه صالح لكل زمان ومكان دون حصر ذلك في تطبيق واحد بعينه ؛ وإنما لكل زمان شأنه وظروفه^(٢).

حادي عشر : التجديد الأصولي واجب الوقت

إن طريقة تدوين العلوم في صورة متون ثم نظم ثم شرح ثم حاشية ثم تعليق ثم تقرير قد حققت غايتها في نقل . وهي طرق ظهرت في أزمان مختلفة ، ولكن كان القائمون بها يريدون القيام بواجب وقتهم ، وفكرة (واجب الوقت) هذه فكرة هامة للغاية ؛ حيث تفسر الظواهر والأعمال تفسيراً موضوعياً منطقياً دون الاعتداء على أناس قاموا بواجبهم .

وواجب وقتهم استلزم أن ينقل الدين لمن بعدهم بصورة منضبطة ، وكان ما فعلوه في كل عصر هو أحسن الطرق في ذلك العصر ، ويجب أن نفهم أن واجب عصرنا مختلف عن واجب عصرهم ، ولا بد أن نأخذ من مناهجهم (نقل الدين لمن بعدنا) دون مسائلهم (المتون ... الخ)^(٣).

(١) عثمان : الفكر الإسلامي والتطور : ٨٠ - ٨١

(٢) عثمان : الفكر الإسلامي والتطور : ٨٠ - ٨١ ، الخولي : المجددون : ٣٦ - ٥٧

(٣) جمعة : كيف نتعامل مع التراث : ١٩٦ - ١٩٧

المبحث الثالث

التجديد والتغيير في التشريع الإسلامي عند المعاصرين

كثرت الرؤى والأطروحات المتناولة لقضايا التجديد والتغيير في التشريع الإسلامي في العصر الحديث ، لكنها في المجمل تمحورت حول نوعين رئيسيين من التيارات هما : التيارات العصرانية ، والتيارات التراثية .

وقد ارتكز كل من التيارين في رؤيته للتجديد والتغيير على قضايا أساسية ميزت طبيعة توجهه وموقفه من التراث والتشريع الإسلاميين . وهو ما سيعمل الباحث على بيانه من خلال المطالب التالية :

المطلب الأول : التيار العصراني في التشريع الإسلامي .

المطلب الثاني : التيار التراثي في التشريع الإسلامي .

المطلب الأول : التيار العصراني في التشريع الإسلامي

شهد العالم الإسلامي منذ نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر الميلاديين ظهور دعوات تنادى بالتجديد والتغيير لمجمل التراث الإسلامي والتشريعي خاصة ، دعوات انطلقت أساسا من رفض البعض لحالة الجمود التي أصيب بها العالم الإسلامي في ظل سيادة التقليد ، ورغبة من البعض اقتفاء أثر الغرب في ما أنجزه من تقدم مدني في العصر الحديث .

ويرى الباحث أن التيارات العصرانية الداعية إلى التجديد والتغيير في التشريع الإسلامي كانت انطلاقتها الحقيقية على يد سيد أحمد خان في الهند^(١) ، والذي قاد الدعوة إلى عصرنة الإسلام - إن جاز التعبير - منطلقا من مرجعية فكرية مولعة بالغرب ومدنيته ، مما دفعه وأتباعه وفي مقدمتهم أمير على إلى تقديم مواقف وتفسيرات للتشريع الإسلامي : أصولا وفروعا في إطار ما يُسمى بتطوير أصول الفقه والتشريع ذاته^(٢).

وبرغم أن سيد خان وأتباعه مثلوا الثقل الأساس للتيار العصراني ؛ فإن العديد من الاتجاهات تكونت في إطار هذا التيار العصراني ، فمنها من شكل امتدادا وتطورا لهذا التيار من أمثال قاسم أمين ، وعلي عبدالرازق ، ومحمد أسد ، ومن ثمة أتباع فكر الحداثة وما بعدها من أمثال : أركون والجابري وأحمد البغدادي . وهناك اتجاهات أخرى شكلت موقفا خاصا في الفكر العصراني من مثل : مواقف محمد إقبال وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وحسن حنفي واللذين برغم اقتناعهم بالفكر التجديدي ؛ فإن لهم مواقف

(١) سيد أحمد خان : هندي عاش في القرن التاسع عشر ، كان متأثرا بالاستعمار الإنجليزي وتعاون معه وحصل على لقب سير ، وهو مؤسس جامعة عليكرة في الهند .

(٢) بسطامي : مفهوم تجديد الدين : ١٢٠-١٢٤ ، الفيومي : مناهج تجديد الفكر الإسلامي : ١٧ ، البشري : ماهية المعاصرة

خاصة شكلت اتجاهها متميزا من حيث كيفية التعامل مع التشريع الإسلامي وتوظيف الفكر التجديدي العصراني في التعامل معه .

وبمحصلة رؤى أتباع هذا التيار ؛ فإنهم دعوا لإحداث تطوير في أصول الفقه ذاتها ، فجاءت آراؤهم في جزء منها متابعة لآراء سيد أحمد خان ومحمد إقبال، وفي جزء آخر ابتكاراً لهم ، ومن أهم آرائهم ومعاييرهم ما يلي :

- (١) **تفسير القرآن تفسيراً علمياً يعتمد الواقع والتجربة والظروف أساساً ؛ إذ لا يمكن الاعتماد في فهم القرآن - الذي هو وحده الأساس لفهم الإسلام عند سيد خان - على التفسير القديمة وحدها، التي اشتملت على كثير من الخرافات - في رأيه - ولكن ينبغي في ضوء الظروف الجديدة وتوسع المعرفة الإنسانية ؛ الاعتماد على نص القرآن وحده . ومن خلال معرفتنا وتجاربنا الذاتية ؛ فيها يمكن تفسير القرآن تفسيراً عصرياً تفسيراً علمياً ؛ إذ ليس في القرآن ما يخالف قوانين الطبيعة ، والتي يعني بها سيد خان المعنى ذاته الذي استعمله علماء أوروبا في القرن التاسع عشر للميلاد ، نظام كوني مغلق يخضع لقوانين عمياء ليس فيها أي مجال للخرق أو الاستثناء.**^(١)
- (٢) **التفسير المرحلي للشريعة الإسلامية ؛ إذ يرى أتباع خان أن منهج الإسلام في التشريع منهج مرحلي ، بمعنى أنه مرتبط بالعصر الذي يعيشه المسلمون بشكل منفصل ومستقل عن العصور السابقة له ، وفي ظل اختلاف العصور ؛ فإنه من الظلم عند أتباع الخانية تطبيق التشريع ذاته الذي طبق في العصر النبوي على ما بعده من عصور.**^(٢)
- (٣) **المعيار البشري في النصوص ؛ لجأ التيار العصراني لمسألة البشرية في تعامله مع نصوص الشريعة من السنة النبوية ؛ داعياً إلى ضرورة التفرقة بين الأحاديث التي تتضمن أحكاماً تشريعية والأحاديث التي ليس لها طابع تشريعي. والتساؤل عن مدى ما تتضمنه الأحاديث التشريعية من عادات كانت للعرب قبل الإسلام فتركها الإسلام دون تغيير و أخرى أدخل فيها النبي تعديلاً.**^(٣)
- (٤) **المعيار التاريخي في التعامل مع أحكام الفقه الإسلامي ، الكتاب و السنة هما المصادر العليا للفقه الإسلامي ، لما تتطوي في كثير من الحالات على مبادئ عامة ترسم للفقه اتجاهاته ، ولكنها ليست هي الفقه ذاته - فالفقه الإسلامي هو من عمل الفقهاء^(٤). فلزمن دوره البارز في الفقه الإسلامي ، لكن هذا الدور قد تضخم عندهم بحيث غدا الحاكم على الفقه ذاته.**^(٥)

(١) بسطامي : مفهوم تجديد الدين : ١٢٤ ، عبد العال : جوانب من التراث الهندي : ٤١ ، الأفغاني : الخاطرات : ١٨١-

١٨٣ ، عمارة ، جمال الدين الأفغاني ، ٢٧٦ ، عمارة : الأعمال الكاملة للأفغاني : ٤٤٣ .

(٢) أمير علي : روح الإسلام : ٢١٠-٢١١ ، بسطامي : مفهوم تجديد الدين : ١٣٢ .

(٣) إقبال : تجديد التفكير الديني : ١٩٧-١٩٩ ، بسطامي ، مفهوم تجديد الدين : ١٢٥-١٢٦ ، أمين ، المصريون : ١٠٠-

١٠١ ، عمارة ، قاسم أمين وتحرير المرأة : ١٤١ ، عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم : ١٣٩-١٦٧ عمارة : الأعمال

الكاملة لمحمد عبده : ٥٦٦/٥ .

(٤) عثمان ، الفكر الإسلامي و التطور ، م ٢٥ .

(٥) بسطامي : مفهوم تجديد الدين : ١٢٦ ، أمين : تحرير المرأة : ٦٦ ، عمارة : قاسم أمين وتحرير المرأة : ٨٥ .

(٥) **المعيار القومي والشعوبي في تفسير الشريعة وأحكامها** ، تخلص العصرانيون من أحكام الشريعة بتفسيرها تفسيراً قومياً شعبياً ؛ بحيث يجعل أحكام الفقه مرتبطة بالقومية العربية^(١)؛ فإن جعل الفقه متطوراً مرناً كثيراً ما يستلزم أن تكون ظروف المجتمع هي الفاصلة في الاختيار والتفضيل بين المذاهب و الآراء ، وتكون هي الموجّهة للتفكير الفقهي . فلا بد أن يترك المجال الملائم للتطور بدلاً من مداومة معالجة النصوص الثابتة لتتماشى مع الأوضاع المتغيرة . وقد أفسح التشريع الإسلامي هذا المجال في مصادره الثابتة و المتجددة^(٢).

(٦) **المعيار العلماني في التعامل مع الإسلام وأحكامه** ، يفصل العصرانيون شعائر العبادات عن شؤون الحياة ، تحقيقاً للعلمانية القائمة على فصل الدين عن الحياة^(٣).

(٧) **الدعوة إلى تحويل الإجماع إلى شكل نظام دائم** ؛ فما يبحث على الارتياح التام - عند محمد إقبال وإتباع آرائه التجديدية - أن نجد أن ضغط العوامل العالمية الجديدة و تجارب الشعوب الأوروبية في السياسة قد جعلت تفكير المسلمين في العصر الحديث يتأثر بما لفكرة الإجماع من قيمة وما تنطوي عليه من إمكانيات . فإن نمو الروح الجمهورية في البلاد الإسلامية وقيام جمعيات تشريعية فيها بالتدرج خطوة عظيمة في سبيل التقدم . فلما كانت الفرق المتعارضة تكثر وتزداد ، فقد جعل ذلك انتقال حق الاجتهاد من أفراد يمثلون المذاهب إلى هيئة تشريعية إسلامية هو الشكل الوحيد الذي يمكن أن يتخذه الإجماع في الأزمنة الحديثة ، فإن هذا الانتقال يكفل للمناقشات التشريعية الإفادة من آراء قوم من غير رجال الدين ، ممن يكون لهم بصير نافذ في شؤون الحياة^(٤).

(٨) **رعاية المصلحة وتحقيق العدل** ، فإن الأحكام الشرعية منوطة بها^(٥) ، والدعوة إلى التغيير ليست دعوة للنسخ في الشريعة ، إذ يرى أتباع هذا الإتجاه أنه إذا لم يبق مجال للنسخ بعد عهد الرسالة لاختصاص الشارع بالنسخ دون غيره ، إلا أن مدار فكرة النسخ القائمة على التدرج والمرونة في التطبيق ومواكبة الواقع وتغييراته ، قد ترك الشارع للعقل نافذة إليها من خلال قواعد الضرورات والحاجات وتغيير الأحكام بتغير الأزمان .

" فإذا اعتبرت الشريعة النسخ لبعض الأحكام الشرعية حقاً بمن له سلطة الاشتهار " (أي الله ورسوله)، أما التغيير لحكم لم ينسخ نصه من قبل الشارع فقد أجازته للمجتهدين من قضاة ومفتين تبعاً لتغيير المصالح في الأزمان أيضاً . والنسخ : عبارة عن إبطال نفس النص الشرعي السابق بنص شرعي لاحق ، وأما تغيير الحكم الذي لم ينسخ نصه : فهو عبارة عن العمل بنفس النص الثابت ولكن بحكم جديد مبني على دليل مستوحى من ظروف النص تبعاً لمصلحة زمنية — وذلك بأن يكون في ظروف

(١) بسطامي : مفهوم تجديد الدين : ١٢٥ - ١٢٦

(٢) عثمان ، الفكر الإسلامي و التطور : ١٠٥ - ١٠٦

(٣) بسطامي : مفهوم تجديد الدين : ١٢٥ - ١٢٦ ، أمين : المرأة الجديدة : ١٨٤ .

(٤) إقبال : تجديد التفكير الديني : ٢٠٠ ، عثمان ، الفكر الإسلامي و التطور ، ٦

(٥) الشرفاوي ، التطور روح الشريعة ، ١٧٩ - ١٨٠ ، السعيد : دعوات الاجتهاد والتجديد : ٣١٦ .

النص دليل على أن الحكم الثابت بالنص القائم المعمول به إنما هو حكم مبني على مصلحة زمنية لا مصلحة دائمة . وعلى هذا يكون العمل بحكم النص تابعا للمصلحة الزمنية، فإذا تغيرت المصلحة تغير الحكم معها من غير حاجة لتغيير النص . غير أن العمل بهذا المبدأ وهو عمل اجتهادي جليل ودقيق يتطلب ذوقا حقوقيا ممتازا ، وحسا مرهفا في تلمس المصلحة للأمة ودفع المفسدة عنها (١).

٩) شمولية التجديد لكل المجالات، فإن التجديد بشكل عام دليل حيوية لأي فكر وفي أي مجتمع ، سواء اتصل بالعادات والتقاليد أو حتى بالقانون والقواعد الفكرية ذات الاتصال بالدين مثل الأحكام الفقهية. ولا يستطيع أي مجتمع متدين أو غير متدين أن يستمر في هذه الحياة ما لم يكن لفكرة التجديد نصيب في حياته و معاشته العامة (٢).

١٠) التجاوب مع القانون الدولي في تطبيق أحكام الشريعة أو عدمه ؛ فإن هناك كثيرا من الأحكام الشرعية متوقفة فكريا وعمليا ، ذلك أنه لا مجال لطرحها للنقاش من جانب، واستحالة ممارستها كتطبيق من ناحية أخرى . من هذه الأحكام : الرق ، الغنائم ، الأسرى، ملك اليمين . وهذا على سبيل المثال لا الحصر . فاليوم لا يمكن لأحد أن يناقش الرق ويدعو إلى تطبيقه . بما هو ممنوع بحكم القانون، وبذلك يعارض القانون الحكم الشرعي، بمعنى أن القانون يعاقب كل من يحاول تطبيق الحكم الشرعي الخاص بالرق وهو الإباحة . وكل الممارسات التي كان يقوم بها المسلمون من بيع الرقيق أو امتلاك الإنسان قد جرمها القانون الدولي الغربي ، وفرض تجريمه على جميع الدول بما فيها الدول المسلمة ، ولا نستطيع اليوم أي دولة مسلمة أن تبيح الرق تمسكا بالحكم الشرعي (٣).

١١) حق الرأي لا الاجتهاد ، فمن أهم مظاهر تحديث أصول الفقه عند أتباع اتجاه الحداثة رفضهم لمبدأ الاجتهاد ودعوتهم لمبدأ حرية الرأي ، لكنه رأي غير الذي عرفه الأصوليون، وليس لحرية الرأي عندهم حدود - و المقصود بالرأي - عندهم - ذلك المتصل بالقضايا العامة على اختلاف أنواعها الدينية والسياسية والاقتصادية والثقافية - وإن كانت هناك حدود لحرية الرأي ، فالقانون هو الذي ينظمها وغالبا ما يجعلها واسعة و فضفاضة . فضلا عن انعدام القيود الدينية ، و خلاف ذلك عملية الاجتهاد والتي رأى أتباع الحداثة فيها إلزام بالحدود الدينية . ورأوا في هذه القيود الدينية المتعارضة مع مبدأ حرية الرأي ، والتي نادرا ما يفكر بها الباحثون (٤).

وفي المحصلة ؛ فإن مجموع معالم التيار العصري لسيد خان وأتباعه ، إنما ترجع إلى إضفاء صفة التغيير الكلي على معظم نصوص التشريع وأحكامه، وقصر الثبات على ما بقي ، إن بقي شيء ، ولا يتحقق ذلك إلا بنزع صفة الالتزام عن التشريع، ولكي تتحقق هذه النتيجة ، وهذه الغاية؛ فإن العصرية

(١) عثمان ، الفكر الإسلامي و التطور ، ١٠٢

(٢) البغدادي ، تجديد الفكر الديني ، ٢٢٢

(٣) البغدادي : تجديد الفكر الديني ٢٣٥

(٤) البغدادي : تجديد الفكر الديني : ٢٢٦

تعمل على استثمار مجموعة من القضايا تبدو في عنوانها أمورا مقبولة، لكنها من حيث الواقع التطبيقي والغاية المقصودة ، ليست سوى وسائل يمكن للباحث وصفها بأنها كلمة حق يراد بها باطل؛ بل يراد بها هدم التشريع كليا .

يمكن للباحث بعد استعراض مجمل ما قدمته التيارات العصرية في التجديد ، بيان السمات والقضايا

التالية :

أولا : الانبهار بتقدم الحضارة الأوروبية

كان للقوة العسكرية والسياسية الغربية المؤيدة بالتفوق العلمي والتنظيمي ، ما اخل بميزان التقدير عند هؤلاء المفكرين والقادة ، لاسيما من ناحية مدى الجبر والاختيار في تحديد ما يأخذون عن الغرب ، وما يدعون من نظمه وأفكاره وأصول حضارته وعقائده ، فمن الملاحظ اضطرابهم في تحديد معايير الانتقاء لما يفيد المسلمين من منجزات الغرب، بل شلت القدرة عند غالبيتهم على التمييز بين النافع وغيره، وانطمتت الفروق بين التجديد والتقليد ، وبين النهوض والتغيير ، وبين الإصلاح والاستبدال .^(١)

إن الحملة الثقافية الفرنسية كانت موجهة بصورة خاصة إلى الشريحة التي تمثل القيادة العلمية والثقافية في المجتمع^(٢) - المصري قلب الوطن العربي - فقد كانوا يلتقون بحسب ما يروي الجبرتي بـ " كل من رأوا فيه قابلية أو معرفة أو تطلعا للنظر في المعارف " ^(٣)، ناجحين بذلك بإحداث انقسامات جديدة عززت انقسام المتعلمين إلى وطنيين دعاة حداثة وتطور، ومتعلمين محليين دعاة محافظة على التراث .

إن القيادة الفكرية الإسلامية - في هذه المرحلة التي كانت فيها معزولة بسبب طبيعة الحكم العثماني للعالم الإسلامي - لم تكن راسخة الأقدام في الفكر والعلم ، أو مستوعبة لفلسفة الحضارات الإنسانية ؛ فلم تكن مؤهلة لتحليل " الظاهرة الاستعمارية " بصورة موضوعية دون مبالغة في الانبهار بتفوق العدو والتقليل من شأن الذات ، فالجبرتي وهو المؤرخ المشهور ابن عالم الفلك لا يتردد في القول - مظهرا مدى الانبهار الذي أصابه- بأن عقول أمثاله لا يسعها فهم ما أجراه الفرنسيون من تجارب كيميائية بسيطة أمامه^(٤).

ثانيا : الانهزام الفكري واحتقار الذات الحضارية

لقد لخص الجبرتي بكلمته ما عانته الأمة المسلمة ، ولا زالت من انهزام فكري ، فلقد نظر المسلمون في القرن التاسع عشر وبدايات العشرين إلى مجتمعاتهم وهي مهزومة وتسيطر عليها القوى الغربية ، مفترضين أن التقدم الغربي العسكري والاقتصادي والسياسي إنما هو امتداد لقوته الروحية والفكرية ؛ " فقررروا أنهم والإسلام متحجرون متخلفون " ويعيشون خارج العصر ، ولم تكن المسألة بالنسبة لهؤلاء المتعلمين مسألة ما إذا كان ينبغي على الإسلام أن يكيف نفسه مع القرنين التاسع عشر والعشرين ، ولكنها

(١) البشري : ماهية المعاصرة : ٧ ، سعيد ، الأصالة والمعاصرة ، ٥١١

(٢) التيجاني : في فقه الإصلاح الإسلامي : ١٢

(٣) الجبرتي : تاريخ عجائب الآثار : ٤/١٥٤-١٥٥

(٤) الجبرتي : تاريخ عجائب الآثار : ٤/١٦٠ ، التيجاني : في فقه الإصلاح الإسلامي : ١٣

كانت كيف وإلى أي مدى وبأي سرعة يجب عليه أن يفعل ذلك . وبسبب انطلاقهم من هذه الفرضية الانهزامية لم يصل المفكرون المسلمون الأوائل أمثال الأفغاني وعبد روضا لإحداث التغيير ، وفشلوا في تقديم مقترحات إيجابية^(١).

إن العقلية الانهزامية هي ما يمكن للباحث أن يصف به قطاعا لا بأس به من دعاة التجديد العصراني لاسيما أتباع فكر الحداثة وما بعدها من أمثال أركون الذي يقول : " أعتقد أن الإسلام المعاصر هو الآن في طوره لأن يكشف عن المحدودية العقلية والثقافية للخطاب الثوري الذي ولده عصر التنوير وغذاه ، لا أقصد بالطبع أن الفكر الإسلامي السائد حاليا قادر على أن يأتي بشيء جديد لم يعرفه عصر التنوير! لا أقصد أنه قادر على أن يقذف بتحديات فكرية جديدة في وجهه . فكل ما كان المتدينون يستطيعون أن يفعلوه في هذه الناحية فعلوه طيلة مائتي سنة . لقد حاولت المسيحية - قبل الإسلام اليوم - أن توقف مسيرة الحداثة الفكرية والعلمية والسياسية . وحاولت أن تعرقل انتصاره أو تؤخره إلى أقصى حد ممكن . يضاف إلى ذلك أن الفكر الإسلامي المعاصر فقير جدا من الناحية المعرفية . وبالتالي فهو ليس قادرا على أن يقف في وجه الحداثة أو يتصدى لها على مستوى النقاش الفكري أو السجال الفلسفي " .^(٢)

وكذلك د . البغدادي ذلك المعجب بالفكر الغربي ونظامه الديمقراطي وبعد أن يشيد كدأبه في أبحاثه بمنجزات الغرب يتبع ذلك بتهكماته من معالم في الفكر الإسلامي ، من ذلك قوله : " أين هذا كله من دساتير العالم الحديث التي استنتها الغرب لحكم نفسه ونقلتها عنه كل شعوب العالم ؟ أين دولة الخلافة الفردية من نظام حكم يقوم على مبدأ الفصل بين السلطات ، حيث تتحدد سلطة الحاكم وواجباته ومسؤولياته وكيفية عزله ... هل يعقل أن تتم التضحية بكل هذا الإنجاز الإنساني العظيم من أجل فكرة خرافية لم تدم كتجربة سوى أقل من عشرين عاما هي دولة الخلافة؟ " ^(٣) .

" ماذا لدى المسلمين اليوم غير الجانب التعبدية من الإسلام المتمثل في إعلان الشهادتين والصلاة ... وعدا ذلك لا يملك المسلمون زمام أمرهم فيه وعلى جميع المستويات التعليمية والفكرية والسياسية ... فهم عاجزون تماما عن تقديم البديل الإسلامي من ناحية ، وغير راغبين في تبني الأطروحات والمفاهيم المعاصرة التي تتعارض مع النص الديني بشكل مباشر أو غير مباشر ، ولكنها متناسبة مع الواقع الذي يعيشه المسلمون من ناحية أخرى . كما أنهم غير قادرين على استيعاب الحقيقة الكونية " .^(٤)

" أن الحضارة الغربية تحاصر الفكر الإسلامي — دون أي إيمان بفكرة المؤامرة — من جميع الاتجاهات ، حتى أصبحنا كمسلمين عاجزين تماما عن الرد على ما تثيره هذه الحضارة من إشكاليات فكرية ، ولم تعد (أسلحتنا) الفكرية من مؤلفات فقهية أو أحكام اجتهادية مستمدة من كتب (المجددين) ، بل يمكن القول إن الفكر الغربي استطاع من خلال هيمنته على القانون الدولي أن يوقف الممارسة العملية

(١) بسطامي : مفهوم تجديد الدين : ١٩٤

(٢) أركون : نقد العقل الديني : ١٨٠

(٣) البغدادي : تجديد الفكر الديني : ١٢١

(٤) البغدادي : تجديد الفكر الديني : ١٧

للأحكام الشرعية المتصلة بالغنائم والسبي و الرق و التسري و المفاهيم الشرعية المنظمة للعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين ، وأن يلغي تماما فكرة دار الإسلام التي اخترعها الفقهاء " (١) .

هذه بعض نماذج لأقوال من يقدمون باعتبارهم دعاة تجديد في الإسلام ، يجددون لكن بعقلية انهزامية منجذبة نحو الغرب بأشد ما يمكن للعقل أن يتصوره ، فهل يتوقع من أمثالهم إلا التشكيك بالقرآن والسنة والتنظير لدور العنصر البشري فيهما .

والحقيقة أن الإسلام هو كما يتصوره بعض دعاة الحداثة على برنامج عمل لحزب أو جماعة ، يطالبونه بتقديم خطة عمل في المجال السياسي والدستوري ، وأخرى في الاقتصاد ، وإنما هو مبادئ وقواعد وقيم تحكم سلوك المسلم الذي من مهمته وضع تلك البرامج ، ولا يضير الإسلام في شيء أن يخلو في تطبيقه الأول من صور حديثة و معاصرة للتجربة الإنسانية .

إن الجانب النفسي هو أهم جوانب التجديد ، وأساسه أن المسلم وقد رضي الإسلام ديناً ينبغي أن يكون راغبا بقلبه وعقله كله في تقبل أحكامه الثابتة والالتزام بها مطمئنا إلى أن هذا الالتزام يبسر له السعادة في أموره كلها ، ويوفر له من أسبابها ما لا يوفره أي نظام آخر ولا حضارة أخرى مهما انتشرت وارتفعت ألويتها واتخذها الناس عنوانا للتقدم والعصرية ذلك أن اصطدام المسلمين بالحضارة الغربية الأوروبية قد تم في مرحلة كان الضعف السياسي والعسكري غالبين فيها على المسلمين ، فكان طبيعيا أن يترك ذلك بصماته واضحة على الموقف النفسي تجاه الحضارة الغازية : فاستقر في وعي أكثر المسلمين أن الحضارة الغربية بمكوناتها العقلية وإنتاجها الفكري الذي استطاعت به تسخير الكون وتعميره ، مرحلة أكثر تقدما من كل ما عرفته البشرية ، وأن الاتجاه إليها بكل مكوناتها تحرك نحو الأفضل .

ثالثا : المرجعية الفكرية الغربية

إن أفكار التيار العصراني ما هي إلا مجموعة رؤى في نظرية المعرفة ، وقد انطلقت هذه الرؤى في معظم زواياها من نظرية المعرفة البويرية ورؤى فيلسوف العلم المعاصر " كارل بوبر" من رواد المدرسة النقدية الحديثة (٢) . فهي لا تشكل تطورا طبيعيا وحقيقيا لقيم الحضارة والفكر وأصول التشريع الإسلامي ؛ وإنما هي مجرد نقل وإسقاط لنتائج تطور قيم الحضارة الغربية بفكرها المادي المنفصل عن لاهوت الكنيسة ، على واقع الأمة الإسلامية دونما إدراك لحقيقة أن أي فكرة تخرج عن سياقها وتطبق في غير واقعها سيكون مصيرها الفشل ولا شك ، فالذي يقرأ أعمال أركون مثلا ، يجد فيها معرضا لمنتجات الفكر الحديث المعاصر بمختلف مجالاته واتجاهاته . فلا نتاج جديدا إلا ويكون السباق إلى عرضه واستخدامه . وبوسع الذي يقرأ أركون أن يطلع على عروض دقيقة لمختلف مفاتيح المعرفة في كل الميادين والحقول، مثل اللا مفكر فيه ، أو نظام الفكر ، أو القطيعة الاستمولوجية ... الخ (٣) .

(١) البغدادي ، تجديد الفكر الديني ، ٢٢٥ - ٢٢٦

(٢) أبو رغييف : دروس التجديد : ١٦٠

(٣) حرب : أوام الحداثة : ٨١ - ٨٢

لقد خيل إلى هؤلاء أن ما قيل عن الكنيسة في الغرب يمكن أن يقال مثله في الإسلام . دون أن يدركوا أنهم قد أخطأوا بنظرهم لحركة الإصلاح البروتستنتي ، ومحاولتهم تطبيق التجربة ذاتها على الإسلام ؛ برغم اختلاف الموضوعين . (١)

يقول أصف فيظي : " إن اللاهوت التقليدي عند العلماء لا يرضي عقول القرن الحاضر ووجهات نظره ، وإذن فإعادة الاختيار وإعادة التفسير وإعادة الصياغة وإعادة التقرير للقواعد الجوهرية للإسلام ، تبدو ضرورة ملحة لعصرنا الذي نعيش فيه (...). ينبغي أن يعاد النظر في اللاهوت الإسلامي من جميع نواحيه وينبغي أن تستخدم الفلسفة الحديثة ، والميتافيزيقيا والأخلاق ، وعلم النفس والمنطق ، في صياغة القواعد الأساسية وإعادة تقريرها ، فالتيار المعاصر من الفكر الأوربي ، والتقدم العظيم الذي حققه المفكرون البروتستانتيون ، وتأملات المفكرين اليهود ، وغيرهم في العالم الحديث ، يجب أن تستخدم في بصيرة لنقوي ونجدد اللاهوتية الإسلامية " (٢).

إن أتباع العصرية الغربية بدعوتهم إلى التجديد من خلال النموذج الغربي قد سقطوا في الاستعارة الأيديولوجية والتحيز المنهجي ؛ ذلك إن الفكرة الحضارية الواحدة لا تقوم عليها إلا حضارة واحدة ، وأن هذه (الفكرة) مهما بلغت أهميتها ، إذا استندت إليها حضارة ما في قيامها ، فإنها لا يمكن أن تشيد حضارة جديدة منطلقة من هذه الفكرة التي أصبحت - نتيجة لهذا - تنتمي إلى روح وماضي العالم ، ومهما بلغت الجهود التي يمكن أن تبذل في سبيل إحياء هذه الفكرة ؛ فإن إحياءها أمر متعذر تماما ، إذا قصد بهذا الإحياء استنباط أشكال جديدة للحياة تتجاوز الأشكال التي سبق لها أن أقيمت على هذه الفكرة . (٣)

إن الاتجاه العصري الذي يرى الغرب مرجعا ، ويرى ضرورة الاستيراد الحضاري منه ، مع تغليف المستورد إسلاميا ، إنما ينطلق من الإيمان بفكرة مفادها أن العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية علوم واحدة ؛ فالبشر كلهم واحد ، ولا توجد خصوصيات ، ولا أبعاد معرفية . (٤)

فثمة تماثل بين عالم الطبيعة وعالم الإنسان ، ومن ثمة يكون الكلام عن الإنسان الطبيعي المادي ، كالكلام ذاته عن العوامل الطبيعية ، وعوامل المادة ، وهذه هي المادية التي تفترض تماثل الإنسان بالطبيعة؛ لأنه جزء من العالم المادي ، ولأنه ظاهرة مادية . وهذا هو جوهر العلمانية الشاملة ، فهم ينطلقون من فكرة علمانية سافرة .

(١) ذلك أن القرآن كتاب محفوظ لم يطرأ عليه تحريف ولا تبديل بخلاف التوراة والإنجيل ، وفي الإسلام مذاهب: حنفي ، مالكي ، شافعي ، حنبلي ؛ بخلاف النصرانية فليست الكاثوليكية أو الأرثوذكسية ... الخ مذاهب . ثم إن التجديد في النصرانية تجديد في الدين ذاته ، أما في الإسلام فالتجديد رد المسلمين للإسلام . في النصرانية المجددون أرادوا أنقاذ الناس من ظلم الكنيسة ، وفي الإسلام المجددون هدفهم أن يفهموا الناس حقائق الإسلام . (فروخ : التجديد في المسلمين لا في الإسلام : ١٠-١٣)

(٢) فيظي : القانون الإسلامي واللاهوت في الهند : ٤٠٨ و ٤١١

(٣) بسطاويسي : الإسلام والتفكير الطوباوي : ٥٠

(٤) المسيري : حركة الفكر الإسلامي : ١٧٩-١٨٠

رابعاً : الغموض في الطرح والإبهام في المصطلحات

إن تطور مناهج البحث وإعادة النظر في مبادئ المعرفة ليس عملاً ارتجالياً يتم بجرة قلم أو خطاب حماسي ، بل يحتاج إلى إبداع نظريات ، وإلى نشاط إنساني مترابط مع ظروفه وعصره .وذلك مما لا يتوفر عند غالبية دعاة التجديد العصراني إن لم يكن كلهم ؛ إذ لا تعدو أطروحاتهم كونها مجرد أفكار يظنها بعضهم نظريات وهي في واقع الأمر ليست سوى مجرد عموميات ومجموعة مغالطات تم تشكيلها وقولبتها باعتبار أنها نظريات في التجديد .!(^١)

إن قطاعاً واسعاً من دعاة التجديد في العالم الإسلامي انطلقوا من النظريات الاشتراكية في ثوبها (الماركسي) الراديكالي، وهي التي تتحدث عن التراث وتعرض نفسها في البلاد الإسلامية بأشد صور التوصيل تعقيداً بطرقها لقضايا فكرية ذات أبعاد فلسفية واجتماعية لاسيما العقل وقضاياها ، وتكتب هذه الفئة تحليلاتها بلغة لا تنقل معنى واضح المعالم للجماهير ، وتغرق في التنظير إلى حد نسيان العلاقة مع الواقع الذي طالما تدعي انطلاقتها منه ، وأن فلسفتها قد بنيت أصلاً على أساس الالتصاق بالواقع والتعبير عن حركته .(^٢) يلحظ ذلك الباحث واضحاً في كتابات أركون والجابري وكل من يُسمون باليسار الإسلامي .

مع إغراق من الإتجاه العصراني في استعمال مصطلحات من مثل : السلفية ، الماضوية ، التفيقوية ، القروسطية ... الخ ، مفردات ما كانت إلا لإضفاء شيء من الغموض على المقولات المطروحة؛ ربما لإعطائها شيئاً من الأهمية في ظل حب الإنسان لاستطلاع كل ما هو مجهول وغامض . وهناك نوع من الاستعمال المقصود عند اتباع التيار التجديدي لمصطلحات مفتوحة مثل : الموروث الأسطورة ، سلطة المنقول ، طلاس الماضي وأساراه ، في ظل عناية بالغة واقتدار فائق في انتقاء هذه المصطلحات وتوظيفها في تحقيق ما يراد من تحطيم الحواجز وتداخل الحدود بين أصول التراث - وفي مقدمته الفقه وأصوله - وتراث الأصول .(^٣)

لقد انخرط قطاع من المؤلفين المتغربين في دعوة التجديد معلنين جملة شعارات ، ومتبنين لعدد من المقولات والمفاهيم الداعية إلى انفصال الأمة عن ماضيها وتراثها(^٤) إن من التعامل الظالم مع التراث فهمه بعيداً عن مصطلحاته ، حيث يفهم من يفعل ذلك شيئاً غير واقعي ، ثم يبني عليه كلامه قبولاً أو رفضاً ، وهو وهم وخطأ(^٥) .

لقد أدى استغراق خطاب التجديد بالألفاظ الغامضة ، والمصطلحات الفضفاضة ، وطغيان الشعارات من دون وصلها بالواقع ؛ تفرغ التجديد من محتواه ، وتبرم الأمة من دعائه .

(١) أبو رغيغ : دروس التجديد : ١٦٤-١٦٦

(٢) الطيب : التراث والتجديد : ١٣٢

(٣) الطيب : التراث والتجديد : ١٥٩

(٤) الرفاعي : منزلقات التجديد : ٤-٥

(٥) جمعة : كيف نتعامل مع التراث : ١٩٧

إن التجديد لا يمكن أن يتمثل بموقف نظري مثالي ، وإنما هو رؤية فكرية محددة المعالم مشخصة الأبعاد ، فالتجديد : رؤية وإرادة وعمل (١)

خامساً : ضعف الثقافة التراثية والتشريعية

إن معظم دعاة التجديد قد جاءوا من خارج دائرة علوم الشريعة ، لا سيما علم أصول الفقه العمود الفقري للنظام التشريعي الإسلامي . وكأنما قضية التجديد في التشريع هذه القضية البالغة الأهمية مشاع لكل عابر سبيل يطرقها المختصون بالفلسفة والقانون والاجتماع والسياسة والأدب ؛ بل والفن والعلوم التجريبية دون أي احترام للتخصص ، وإذا ما عرض أستاذ في أصول الفقه رأيه في الموضوع الذي هو من صلب تخصصه كان في نظر الكثيرين من دعاة الرجعية والجمود (٢)

إن كثيرين ممن يتكلمون في الإصلاح الديني تتقصهم الدراسة الواعية ويملكهم الغرور المتعالي وتسيطر على أفلامهم وعقولهم "اللامبالاة" فيعرفون بما لا يعرفون ، ويتعسفون في مجال ليست لهم أية خبرة بشعابها ووديانها ، وقديما قال العرب : "قتل أرضا عالمها وقتلت أرض جاهلها" (٣) .
إن تجديد التراث الإسلامي لا يحسنه إلا عالم ثابت القدمين في دراسة المنقول والمعقول ، فاهم لطبيعة التراث المعقد ، مدرك لطبيعة المناهج وأدوات التحليل الفكري المستخدمة في البحث والتنقيص ، ومدى تلاؤمها مع طبيعة التراث .

سادساً : نزع القداسة عن التراث

لقد نظر دعاة التجديد إلى الإسلام باعتباره تراثا في أصوله الثابتة متبعين في دراسته المنهج التطوري ، وأولى مسلماته : " أن لا ثابت ولا مقدس" فلا غرابة أن تأتي النتائج كلها مضطربة متناقضة ، الأمر الذي يدفع أي باحث إلى التساؤل عن أهداف مثل هذه الدراسات وهل هي حقيقة تجديد لتراث الأمة الإسلامية وبحث عن هويتها وتأكيد لذاتها أو هي استئصال لما تبقى من عناصر قوتها وحيويتها تأكيدا لاستمرار التبعية واستلاب الذات .

إنه على الرغم من حاجة المسلمين الماسة إلى التجديد ، إلا أنه لا بد من الفصل بين مجال الثوابت ومجال المتغيرات ، والفرقة الحاسمة بين أصول الدين وتراث أصول الدين ، سيما في عصر اقتصر ارتباط الجماهير بالتراث على مجال العبادات ، بينما يختفي هذا الارتباط - أو يكاد - في مجال العمليات والاجتماعيات ، وأنه لا يزال أمام دعاة المسلمين من أولى الفهم والوعي الكثير مما هو مطلوب لربط المسلم بتراثه في هذه المجال. (٤)

(١) الرفاعي : منزلقات التجديد : ٦

(٢) أبو رغيف : دروس التجديد : ١٦٤-١٦٦

(٣) العمري : أدعياء التجديد : ٧

(٤) الطيب ، التراث والتجديد ، ١٦٩ - ١٧٠

إن الكُتّاب ذوي المرجعيات الفكرية التغريبية - من ماركسيين وقوميين علمانيين - نظروا إلى الإسلام ، كما ينظرون إلى التراث دونما تفرقة بين ما هو إسلام خالص ، وما هو تراث إسلامي ، وتعاملوا معه تعاملهم مع أية ثقافة بشرية تعبر عن مرحلتها ؛ بل يطبقون بسلبية عارمة ، وجمود عقائدي لا يقبل النقاش أو الحوار ، مبادئهم وعقائدهم الفكرية - من ماركسية ، قومية ، علمانية .. الخ - على الإسلام " التراث " (١).

سابعاً : رعاية الغرب استشراقاً وتبشيراً لحركات المعاصرة

إن ما قدمناه عن العصرانيين من إعجاب وانبهار بالمنجز الغربي ، وانهمزام وتذمر من الواقع المسلم، ومرجعية فكر غربية ، يجعل من غير المستغرب أن تقوم حركة التبشير المسيحي ، والاستشراق الغربي ، بل والإعلام الغربي ، بالتبني لحركات عصرنة الإسلام وعلمنته .

فلقد سبقت حركة الاستشراق دعاة التجديد العصرانيين إلى التعامل مع الإسلام باعتباره تراثاً ، وتصنيفه إلى نوعين : الخط الذي استنبط من الإسلام أصول العقيدة وأصول الفقه، ومسائل الشريعة التفصيلية ونظام الأخلاق والسلوك وهو ما سمته " الإسلام الظاهري أو الإسلام السني أو الإسلام الأرثوذكسي المحافظ " ، بينما صنفت الثقافات الأجنبية والحركات الهدامة الباطنية في التاريخ الإسلامي بالحركات التجديدية أو الثورية أو التنويرية أو الإسلام المتطور ؛ كل ذلك لإلغاء المحتوى الحقيقي للإسلام ووضع الثقافات المنحرفة مكانه (٢).

ومن مظاهر اهتمام الغرب - والتي تعكس مخططات السياسة وغاياتها الاستعمارية في عالمنا الإسلامي - مؤتمر المبشرين في أوائل القرن العشرين في القاهرة عام ١٩٠٦م، حيث ناقش المؤتمر فيما ناقش موضوع " الإسلام الجديد " وحركات التجديد ، وأساليب دعمها وتقويتها ، لاسيما حركة سيد أحمد خان في الهند حيث أبدى المبشرون حماسة لها ، لكونها تقرب المسلمين من تعاليم أوربا ، وبالتالي من النصرانية (٣).

ولا أدل على ذلك مما جاء في وثائق المؤتمر السرية من تقرير القس غيردندر الذي قال فيه: "إن حركة التحرر في الإسلام لم تتطور هنا - أي في مصر - كما هو الحال في الهند ، ولا يزال المسلمون هنا بعيدين بدرجة كبيرة عن " الإسلام الجديد " الذي نما في الهند ، ولكن مع ذلك فإنه قد بدأت تنشأ في مصر حركة إصلاح تزداد أهميتها كل يوم ، والذي يقود هذه الحركة هو المفتي الأكبر السابق محمد عبده، الذي يدعو إلى " العودة إلى القرآن" مع عدم قبول الحديث - أي السنة - كحجة في مسائل العقيدة ، ويقال أن له تأثيراً في صغار المشايخ والأفندية (...) ولا تزال أوضاع المسلمين القديمة التي أضفى عليها الزمن

(١) عبد الحميد ، تجديد الفكر الإسلامي : ٢٦ - ٢٧

(٢) عبد الحميد ، تجديد الفكر الإسلامي : ٣٠

(٣) شانليه : الغارة على العالم الإسلامي : ١٩ ، ٣٣

قدسية خاصة يتمسك بها ويحافظ عليها بكل عناد . ولكن أهلية وذكاء هؤلاء الرجال الجدد تجعلنا نتحقق من ضرورة رعايتهم ، رعاية شاملة ومخصوصة ، مع جهد ومثابرة متواصلة للاتفاق معهم^(١) .

ويقول المبشر هاري درمان : " يتوقع من المبشرين في الأقطار الإسلامية في ظرف عدة أعوام ، أن تثمر جهودهم في تجديد الإسلام وتطويره ، أكثر من تطوير عقلية المسلمين وتغييرهم ، ومما لا شك فيه أن هذا مجال واسع مفتوح للعمل لا يغفل عنه في أي حال " ولتحقيق هذا الهدف فإن درمان يدعو المبشرين إلى العمل على تدعيم صلات التعاون مع حركات التجديد الإسلامي ؛ لما يمكن أن تؤديه من خدمة للتبشير^(٢) .

لقد سجل مؤتمر حركة التبشير والاستشراق الغربي في العالم الإسلامي في وثائقه وأدبياته حقائق رعايتها وتشجيعها لحركات التجديد ذات المرجعيات الفكرية الغربية ، وبقدر ما كان هذا الدعم ضروريا لاستمرار هذه الحركات ؛ فقد كان عاملا هاما في فشلها ، وعدم ترسخ جذورها في الأمة الإسلامية .

بيد أن الباحث يرى أن من الضرورة بمكان التنبيه على أن هذه الرعاية والدعم الغربي لا يستلزم بالضرورة أن تكون كل حركات التجديد ودعاتها ، هم من المشبوهين الذين يخدمون أهداف الغرب ، بل إن كثيرا منهم لا يعلم بوجود هذه الصلة مع الغرب .

أمر آخر ، يجب أن لا تدفعنا العاطفة إلى رفض ما تدعو إليه هذه الحركات من مبادئ ومواقف بمجرد كونها صادرة عن هذه الحركات ، ودعم الغرب لها ؛ بل إن كثيرا من هذه المواقف هي في الحقيقة مبادئ وأصول إسلامية ، وغاية الأمر أنها كلمة حق أريد بها باطل.

ثامناً : الأغراض الخفية لأتباع دعوات التجديد

لقد اتخذ دعاة عصرنة الإسلام ، من دعوتهم أداة للهجوم على الدين ، ومحاولة النيل منه ، وذلك من اللحظة الأولى لتناولهم موضوع المعاصرة ، يظهر ذلك باختيارهم عناوين من مثل : القديم والجديد ، الرجعية والتقدم... الخ^(٣) ، بحيث يوضع القديم والأصالة في حالة صراع مع الجديد والمعاصر ، صراع محتوم النتيجة لصالح الطرف الثاني.

إن ذلك ينطوي على سوء النية وهو تطرف في التعصب المذهبي إلى أقصى حد ، حين يكون الباحث على وعي بذلك ، ويقوم به مع سبق الإصرار والتعمد ، فيعبر عن المعاني القديمة بألفاظ جديدة من مذهب آخر لتحويل التراث كله من طابع إلى آخر بهدف هدم التراث كله ، وبيان سطحيته أو زيفه . إن الباحث هنا لا يمتلك الشجاعة الأدبية الكافية لرفض القديم وهو موقفه الشعوري والدعوة للجديد وهو موقفه المستتر تملقا للجماهير أو خوفا من السلطة أو جريا على العادة وعلى أسلوب العصر^(٤) .

(١) بسطامي : مفهوم تجديد الدين : ١٨٤ - ١٨٥

(٢) الندوي : الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية : ١٨٤ ، بسطامي : مفهوم تجديد الدين : ١٨٤

(٣) سعيد : الأصالة والمعاصرة : ٥٧

(٤) حنفي : التراث والتجدي ١٢٩

تاسعاً : استعمال المنهج التاريخي^(١) استعمال في غير سياقه وموضوعه

إن المنهج التاريخي يخالف تماما موضوع البحث في التراث والتشريع الإسلاميين ؛ ذلك أنه منهج مادي ، يرمي إلى دراسة التراث الإسلامي فكرا وتشريعا ، عن طريق الحوادث التاريخية ، أو الوقائع الاجتماعية ، أو إرجاعه إلى الإبداع الشخصي ، أو الأثر الخارجي ؛ وهذا مناقض تماما لطبيعة موضوع البحث ذي المصدر الإلهي " الوحي " .

إن نقد التاريخية والعلمانية لمبدأ ما، أو ظاهرة ما أو عقيدة ما أو فكرة ، لا يعني بحال أن ذلك المبدأ أو تلك الفكرة أو العقيدة باطلة ، إذ لا يمكن أن نحصر الوجود كله فيما يمكن أن يدركه الحس ، والعلم لا يملك أن يطلق أحكامه على ما لم يخضع لمنهج بحثه ، فالعلم يحكم ببطلان فرض من الفروض إذا أثبتت التجربة بطلانه ، ويحكم بصدقه إذا أثبتت التجربة صدقه، أما ما لا يخضع للتجربة فلا يملك العلم أن يقول فيه شيئا بل لا يملك إلا أن يعلن عدم تخصصه وكفاءته للحكم عليه^(٢).

عاشراً : التعسف في فهم النصوص

من الجدير بالذكر أنه لا يمكن أن يحدد أحد موقف الشريعة حيال قضية معينة ما لم يعرف الأدوات والعناصر الأساسية التي تضبط عملية الاستنباط الفقهي . وإلا فسيكون استنباطه غير معبر عن رأي الشريعة ، وسيكون بعيدا عن روحها وأهدافها ، وسيصل إلى مدلولات لا يقولها الكتاب أو السنة ، بل ربما يقولان بنقيضها . وهذا ما تناهت إليه التأويلات المتعسفة لنصوص الكتاب والسنة ، التي اشتهرت بالقراءات المعاصرة . فليس الخضوع للواقع ، والوقوع تحت ضغط تحدياته المستمرة ، مسوغا لالتماس الرخص ، وتسوية المواقف التي تتناقض مدلولات النصوص وتنتهك أهداف الشريعة . فالشريعة حاكمة على الواقع ، تهدف إلى تسييره على أساس أحكامها ، وفي إطار مقاصدها العامة .^(٣)

(١) ظهرت المدرسة التاريخية في ألمانيا ، وهي تنسب إلى عدد من الفقهاء وعلى رأسهم " سافيني " ولم تلق من الفقهاء الفرنسيين تأييدا كبيرا ، فلم يتابعها إلا عدد قليل منهم ، وترى هذه المدرسة أن القانون ليس وليد إرادة واعية تتدبر في صناعته ، فهو ليس من المشرع ، كما أنه ثمرة التفكير والاستنباط ، وإنما هو نتاج الأمة ، ووليد البيئة الاجتماعية المتطورة ، فهو ينشأ في ضمير الجماعة ، ويتطور تطورا ذاتيا دون أن يقيد به شيء .

ونتيجة لتصور القانون على هذا الشكل ، كانت وظيفة المشرع في هذه المدرسة ، لا تعدو أن تكون تسجيلا للقانون الذي تولد عن البيئة ، فهو غير ذي دور فعال في وضع القانون ، وإرادته ليس لها قيمة في ذاتها ، بل كل ما لها من قيمة منحصر في تعبيرها عن حاجات المجتمع المتطورة المتجددة ، التي هي مضمون تلك القواعد القانونية ، فالنصوص التشريعية بعد صدورها تنفصل عن إرادة واضعيها ، وتصبح كائنا حيا منطورا ، يتفاعل مع الحياة الاجتماعية التي نشأ فيها ، مما يكسب النصوص مرونة تجعلها متلائمة مع ظروف الحياة المتطورة ، وثمره ذلك أن نصوص القانون لا تفسر حسب إرادة الشارع الحقيقية أو المفترضة وإنما تفسر وفقا للظروف القائمة .

ولئن كان اتجاه هذه المدرسة يعطي النصوص التشريعية مرونة تجعلها قادرة على مواجهة الظروف ، إلا أن هذه المرونة نفسها ، قد تكون بابا للتحكم وفرض الآراء الشخصية ، فكل يفسر القانون حسب هواه وينسب هذا التفسير إلى القانون باسم المرونة وسد حاجات المجتمع . فإن هذا الاتجاه - على إطلاقه - يقضي على ما ينبغي للقانون من ثبات وتحديد واستقرار . أنظر : الصالح : تفسير النصوص ١٢٣/١ وما بعدها

(٢) جعفر : تجديد الفكر الإسلامي لزكي نجيب ، ١١٣

(٣) الرفاعي : منزلقات التجديد : ١٣ - ١٤

المطلب الثاني : التيار التراثي في التشريع الإسلامي

شكل الجمود الفقهي والانحرافات العقائدية والفكرية التحدي الأساس الذي انبرى لأجله عدد من المصلحين الداعين إلى بث روح الإجتهد وتصحيح ما كان من انحرافات ، والعودة إلى المصادر الأصلية للإسلام : القرآن والسنة ، ومن هؤلاء المصلحين : العلامة ولي الله الدهلوي (١٧٠٢-١٧٦٣م) في الهند، والشيخ محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣- ١٧٩١م) في نجد ، والعلامة الشوكاني (١٧٥٨- ١٨٣٤م) في اليمن ، والشيخ محمد بن علي السنوسي (١٧٨٧- ١٨٥٩م) في المغرب العربي ، ومحمد بن أحمد المهدي (١٨٤٣- ١٩٠٠م) في السودان .وقد كان لبعض هؤلاء المصلحين مزيد أهمية في العصر الحديث من حيث تشكيلهم لحالة فكرية متكاملة الأبعاد ، شكلت بدورها نواة التيار التراثي في ظل تزايد قوة التيار العصراني ، لاسيما الحركة السلفية بقيادة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، والحركة المهدية بقيادة المهدي . ومن الدقة بمكان التنبيه إلى أن هذا التيار لم ينشأ في العصر الحديث ، وإنما هو امتداد للمذاهب الفقهية والفكر الأصولي المتراكم عبر مراحل تطور الفقه الإسلامي فروعاً وأصولاً ، فعلماء الفقه ، وعلماء أصول الفقه ، وعلماء الحديث ... يشكلون العناصر المكونة لهذا التيار أفراداً وفكراً وتوجهات ومواقف ؛ وإنما المستجد المستحدث الذي اكتسبه هذا التيار هو هذا الاسم (التيار التراثي المحافظ) والذي سُمي به الملتزمون بعلوم الشريعة الإسلامية على الهيئة التي استقرت عليها في القرون السابقة باعتبارها وصلت إلى مرحلة من الكمال لم يعد معها مجال للتطوير والتجديد سوى في الشكليات التي ليس لها علاقة بالأصول ، لاسيما أصول الفقه بما هي قواعد ومناهج التشريع المستقرة التي لا مجال لإحداث أي تجديد فيها.

وفي الوقت الذي كان علماء الفقه وأصوله يمثلون مرجعية الأمة الإسلامية وتيارها الأوحد طوال القرون الماضية ؛ إلا إن الحال تبدل بقدوم العصر الذي تم التعارف على تسميته بـ (الحديث) فقد ظهرت عدة تيارات أخذت من التجديد ذريعة وغاية تسعى بها ومن خلالها لإحداث التغيير ، فرسموا ما قدمت في الصفحات السابقة من مواقف استنفرت واستثارت أبناء المدرسة التقليدية بحيث عمدوا إلى مواقف جعلتهم متميزين كتيار مستقل.

ومن أبرز ممثلي التيار المحافظ :

أولاً : مؤسسة الأزهر ، إذ لا علاقة لهذا التيار بالتيار السلفي كحركة تجديدية ، وإن اشتركا في بعض القواسم الداعية إلى المحافظة على التراث ، فالتيار المحافظ أو التراثي تيار له فلسفته ومنطقه المغاير لفلسفة ومنطق التيار السلفي .^(١)

ثانياً : حركة الجمعية الشرعية ، بقيادة الشيخ محمود خطاب السبكي ، وكان محور اهتمامها إقامة الشعائر وإصلاح المساجد^(١) ، فلقد سعت الجمعية إلى تنقية الدين من كل المحدثات في طقوسه وشعائره وهيئته وسلوك الإنسان في ملبسه ومأكله... الخ^(٢).

(١) جمعة : حركة الفكر الإسلامي : ١٩١-١٩٢

ثالثا : حركة أنصار السنة ، وكان محور اهتمامها العقيدة، لاسيما مسائل الأسماء والصفات ، علاوة على الاهتمام بدراسة أسانيد الحديث (٣).

جاء تكون هذا التيار ردّة فعل على آراء محمد عبده في مصر ، وسيد خان في الهند ، حيث تزعم هذا التيار في هذه المرحلة الشيخ شمس الدين الإمبابي (١٨٢١ - ١٨٩٦) (٤) الذي كان مخالفاً لمحمد عبده في كل شيء ، وتبرز أهم معالم هذا التيار المرتبطة بقضايا التجديد والتراث، لاسيما في علم أصول الفقه في ما يلي :

أولاً : المحافظة على التراث ؛ فالجيد من كل شيء هو القديم ، الذي يظل على الدهر جديداً (٥)؛ فينبغي إبقاء الأمر على صورته التقليدية الموروثة ، وغاية ذلك وفلسفته الحفاظ على الدين للأجيال القادمة، وإذا لم يستطع هذا الجيل تطبيق الدين كله بهذا الأسلوب ، فلعل الأجيال القادمة تتجح (٦).

ثانياً : الالتزام بالأصول المستقرة ، فإن الأخذ بأسلوب المحافظة في مواجهة المشكلات المستجدة واجبٌ ، وليس الإبداع والتجديد الأسلوب الذي يُجاب به على المشكلات (٧).

ثالثاً : التغيير والتجديد في فروع الأحكام لا أصولها ؛ فعندما يؤلف أستاذ كتابا في الهندسة المستوية مثلا ، فإنه يضع لكتابه خطة جديدة لتقريب قضايا الهندسة المستوية من أذهان تلاميذه ، ولكنه لا يقوم بتغيير الأشكال الهندسية ، ولا يبدل قواعدها (٨).

رابعا : التجديد في المسلمين لا الإسلام ؛ فإن المصلح ينظر في الدين ، مرة إلى الدين نفسه ، ومرة إلى الناس الذين يؤدون فروض هذا الدين ، وعمل المصلح في الدين أن يقرب تعاليم الدين من أذهان الناس، لا أن يجعل من الدين حقل اختبار ، وكأنه بذلك ينشر في كل يوم ديناً جديداً (٩).

خامساً : التجديد والتغيير في المعاملات والعلاقات بين الناس ؛ فالتجديد الذي يحاوله المصلح في بيئته الاجتماعية، إنما يتناول جانب المعاملات والعلاقات الاجتماعية بين البشر، فهي التي تتغير بتغيير الأزمان ، وأما العبادات فالدين ذاته الذي فصل لها نظاما خاصا من الرخص يلجأ إليها المؤمن بحسب الأحوال التي نص عليها الدين ذاته (١٠).

(١) العسال : حركة الفكر الإسلامي : ١٢٢ ، مرزوق : حركة الفكر الإسلامي : ١٧٠

(٢) جمعة : حركة الفكر الإسلامي : ١٩٢

(٣) العسال : حركة الفكر الإسلامي : ١٢٢ ، مرزوق : حركة الفكر الإسلامي : ١٧٠ ، جمعة : حركة الفكر الإسلامي : ١٩٢

(٤) محمد الإمبابي شمس الدين فقيه شافعي مصري، تولى مشيخة الأزهر كخالة . معجم المؤلفين ٣ / ١٣٨

(٥) فروخ : التجديد في المسلمين لا الإسلام : ٩

(٦) جمعة : حركة الفكر الإسلامي : ١٩١

(٧) جمعة : حركة الفكر الإسلامي : ١٩١

(٨) فروخ : التجديد في المسلمين لا الإسلام : ٩

(٩) فروخ : التجديد في المسلمين لا الإسلام : ٩

(١٠) فروخ : التجديد في المسلمين لا الإسلام : ٩ - ١٠

يمكن للباحث بعد استعراض مجمل ما قدمته التيارات التراثية في التجديد ، بيان السمات والقضايا التالية :

أولاً : الاختلاف حول أسلوب التعامل مع التراث

على الرغم من وحدة هدف الحركات الإسلامية المتمثل في المحافظة على الإسلام ، إلا أن هذه الحركات انقسمت من حيث أسلوب تعاملها مع التراث إلى فريقين : (١)

الفريق الأول : ويتمثل بمؤسسة الأزهر ، والذي اختار قاداته الوقوف أمام تحدي التغريب بالتوجه إلى المحافظة على الأصول واعتبار ذلك أولى من التجديد ، وهذا ما يفسر ما قام به قادة الأزهر : الشيخ عليش ، وحسونه النواوي ، وسليم البشري ، من إغلاق باب الأزهر أمام النفوذ الإنجليزي .

الفريق الثاني : حركات التجديد وتياراته ، والتي رأت في تجديد الفكر الإسلامي مقاومة للفكر التغريبي .

وفي المحصلة ، انتهت هذه المرحلة بانفصال الحركة الإسلامية إلى جانبين : جانب محافظ ، وجانب إصلاحي تجديدي ، وتعمق الخلاف بينهما على أسلوب مقاومة ومواجهة الفكر التغريبي بحيث أصبح الأسلوب هو المشكلة ومحل الخلاف ، وكل ذلك على حساب الهدف الأساس المتمثل في مقاومة التغريب .

إن الناظر إلى طبيعة عمل الحركات الإسلامية باتجاهيها ، يلحظ اختلاف الاتجاهين في الهدف الذي سعيا لتحقيقه .

ففي حين سعى الاتجاه المحافظ إلى تصحيح مسار الأمة ومحاربة الإشاعات والخرافات التي رسخت أن الشرق الإسلامي متخلف بإسلامه ، أخذ الاتجاه التجديدي على عاتقه إظهار عوامل التقدم والتحصن وشحذ همم العلماء والمتففين المسلمين (٢) .

ثانياً : الموقف السلبي من مجمل النتاج الحضاري الغربي

إن الدعوة للأخذ من ثقافة الآخرين مهما بدت مُسوغة ومقنعة ؛ فإنها تظل محملة بخطر كبيرين : الأول : أن تتحول الاستجابة لها إلى استجابة مطلقة ، تأخذ مع الأدوات الحضارية قيماً حضارية ، ومع الأساليب التقنية أساليب حياة ومعيشة ، ونظماً للعلاقات الإنسانية ، أي تحمل مع أدوات النهضة أدوات الانتكاس في ميادين أخرى ، وتنتقل إلى البيئة المحلية مع أسباب التقدم أمراض التقدم وأعراض الأزمة المصاحبة له ، وهو ما وقعت فيه حركات التجديد العصرانية .

الثاني : خطر الاستجابة الناقصة ، والناشئة من الإحساس بالخطر ، والشعور بالغربة إزاء أدوات التقدم المستعارة . فالشعوب في مراحل ضعفها وإحساسها بأخطار الغزو الثقافي والسياسي ، تميل بتلقائية غريزية إلى الانغلاق على نفسها ، وإغلاق النوافذ في وجه التيارات الوافدة ؛ خوفاً من اقتلاع العواصف

(١) البشري : حركة التجديد : ١٦٨

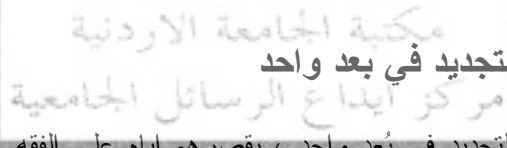
(٢) الجليبي : حركة الفكر الإسلامي : ٢٢٢

القادمة لكل ما هو قديم وأصيل ، وفي هذه المراحل يكثُر الحديث عن الأصالة وضرورة المحافظة على الذاتية ، ورفض الأفكار ، وتغلب نزعة محافظة تتجه إلى اجترار الماضي والالتصاق به ^(١) ، وهو ما وقع فيه أكثر أتباع التيار المحافظ

ثالثاً : ازدواجية التعليم في العالم الإسلامي

فرض الاستعمار الغربي ازدواجية في التعليم في البلاد الإسلامية تم بمقتضاها الفصل بين مؤسستين تعليميتين سواء من حيث المادة المدروسة أو المنهج المعتمد مما نجم عنه انعدام وحدة الرؤية العقديّة والفكرية لدى أفراد الجيل الواحد في الأمة الواحدة !

ذلك أن المعرفة ، بصرف النظر عن طبيعتها أدبية كانت أو علمية ، تلقن ملفوفة بعقديّات الملقن وأخلاقياته ، أي بأيديولوجيته، ولقد كان من أثر ازدواجية التعليم والفصل بين الأصلي منه والعصري في الوطن الإسلامي في العصر الحديث أن فرق بين أبناء الأمة عقدياً وفكرياً ، فعلى حين نجد طائفة منهم قد تشبعت بثقافة الإسلام وتراثه ، تصدر عنه فيما تتخذ من مواقف ، تطالعنا طائفة أخرى تشبعت بثقافة الغرب وتراثه العلمانيين ، حتى بات الغرب النموذج الذي يحتذى ويستلهم في اتخاذ المبادرات والقرارات ^(٢)



رابعاً : اختزال التجديد في بعد واحد

لقد اختزل البعض التجديد في بُعد واحد ، بقصرهم إياه على الفقه ؛ بل على دائرة أضيق ، هي الفتاوى في المسائل المستجدة . ودون الانتباه إلى أن التجديد عملية شاملة تمتد إلى العلوم الإسلامية كاملة ، لاسيما أصول الفقه ؛ فإن ولادة هذا الفقه وتنمية الفقه الموروث تقوم على استئناف النظر في مناهج الاجتهاد وتجديد أصول الفقه ؛ لأن علم الأصول يتكفل بتأمين الأدوات اللازمة لعملية الاستنباط الفقهي ، وعلى هذا لا يمكن أن تطأ عملية الاستنباط أرضاً جديدة من دون تجديد أدواتها . ^(٣)

في حين تميز طرح آخرين للتجديد بعدم الشمول لكل القضايا الدينية ومشكلات الحياة المعاصرة وهموم المسلمين المعيشة ، فالدعوة عندهم محصورة مثلاً في موضوع العقيدة لم تتجاوزه طيلة هذه الفترة من تاريخ نشأتها ^(٤) .

خامساً : التقديس المطلق للسلف

لقد اتسم الخطاب التراثي المحافظ المتناول لقضايا التجديد في عمومه الأغلب باتباع أسلوب المديح والتبجيل لكل ما هو ماض وموروث ، فيما غاب النقد والتحليل والمراجعة .

(١) أبو المجد : الحاجة إلى الإسلام في هذا الزمان : ٢٧

(٢) الوركلي : التراث بين موقفين : ٦٢

(٣) الرفاعي : منزلقات التجديد : ٧

(٤) العقاد : الاجتهاد والتجديد : ١٩٧

ومن المعلوم أن غياب العملية النقدية يقود لا محالة إلى تنزيه الذات ، وبالتالي سكونها والعودة إلى الأفكار ذاتها على الدوام ، مهما تجددت الوقائع وتغيرت الأحوال ، كأن هناك آراء بشرية خالدة أبدية تتسع لتستوعب مختلف المتغيرات في الزمان والمكان ، وكأن وظيفة الخلف حفظ أفكار السلف ، وترديد أقوالهم ، وعدم تطويرها وإكمالها ، أو تجاوز ما ينبغي تجاوزه منها ؛ لأن الأول لم يترك للآخر شيئاً حسب تعبير هؤلاء .^(١)

لقد انتقل العقل المسلم من الإبداع إلى النقل ، كمحاولة للهرب من المسؤولية ، وتجاهل حالة التقهقر ، وقد طال وقوفنا على الأطلال والتباهي بميراث السلف ، والتفاخر بمنجزاتهم ، بحيث تضخمت صورة السلف في مخيلتنا وتأطرت بهالة من الانبهار والتقديس ، الذي تسرب لتقديس نصوصهم ، وأفكارهم فأضحي عملنا حراسة هذه النصوص ، وتكرارها واستنساخها بحذافيرها ، والاستغراق في هوامشها وحواشيها.^(٢)

إن التجديد المنشود ليس مجرد عملية شاملة تستوعب كل العلوم الموروثة فحسب ، إنه محاولة تدشين علوم حديثة تفرضها مقتضيات الزمان.

إن التمسك بحبال الوهم المتمثلة في اعتبار أن كل ما هو قديم جيد وأن كل ما هو حديث سيء ، هو علة العلل ، التي منعنا من اكتشاف كل ما هو جيد في هذا (الحديث) ، فضلا عن مقايسته بنماذج الماضي الذابلة تاريخيا و المنعدمة وجودا حاضرا ، وبذلك أصبح الماضي جدارا صخريا لا يحول فقط دون فهم متطلبات العصر الحديث والواقع المعيش ، بل أصبح يحول دون التخطيط لبناء المستقبل .

إن التفكير الماضي يختزل القضية ، ويجعل التراث بظرفه التاريخي ونسبته حاكما على عصر غير عصره وناس غير اناسه مما يترتب عليه كثير من المشكلات و التناقضات منها عيش المسلمين في الحاضر بشخصيتين ، وهو ما يعرف بحالة الازدواجية التي سادت حياتهم وسلوكهم حيال الأفكار و الآخرين من الشعوب^(٣)، ومنها ما يمثله هذا التفكير من عائق لإحياء مآثر السلف الصالح وقدرتهم على تطبيق الشريعة في عصورهم وقبول الناس قبولاً عاماً مقتضيات الإيمان ، ويتولد من هذا طريقة أخرى هي التعامل الظالم^(٤).

إن معظم تيارات التجديد وحركاته التي يمكن للأمة الإسلامية اعتبارها مقبولة في إطار الإسلام وقواعده ، إنما هي تيارات وحركات ذات إمتداد لحركات ورؤى إسلامية قديمة ، سلفية ، أشعرية ، إعتزالية... الخ ، وفي المجمل إنما هي رؤى اجتهادية جابهت صراعات فكرية في زمانها فاخطأت وأصابت ، وأثارت ما لا يخفى من فرقة وتمزق في حينه ، فأحياء مثل هذه الحركات القديمة ينطوي —

(١) الرفاعي : من جمال الدين الأفغاني إلى جمال الدين عطية : ٥٣

(٢) الرفاعي : منزلقات التجديد : ١٠

(٣) البغدادي ، تجديد الفكر الديني ، ٢٧

(٤) جمعة ، كيف نتعامل مع التراث الإسلامي ، ١٩٦

علاوة على الاستمرار في تمزيق الأمة – على عدم إدراك أن لهذا الزمان مصطلحاته وأفكاره ومنطقاته ومضامينه التي تختلف تماما عن مصطلحات وأفكار ومنطقات ومضامين هذه الحركات .

من الضروري جدا في محاولتنا تغيير وجهة حياتنا الحضارية والفكرية ، أن نفصل بين الوحي الإلهي والاجتهاد العقلي ، كي لا تتحول الاجتهادات العقلية إلى أصول ثابتة تحسب على الوحي المعصوم ، فتعيق حركتنا العقلية الحاضرة ، وتسلب حرية مراجعتنا لاجتهادات أسلافنا ، ثم تحول بيننا وبين الحركة باتجاه تأصيل حياتنا الفكرية في ضوء التغيرات التي تحدث في عالمنا المعاصر ، إن المطلوب بيان تجديدي جديد يوضح للأمة ما هو الثابت وما هو المتغير خاصة في التشريع ، للانطلاق بالأمة نحو المستقبل متوحدة متماسكة . (١) .

إن الجمود والتمسك الحرفي بالقديم ، واستعادته بصورته ومحتواه بتمامه، يعني محاولة قسرية للعودة بالزمان إلى الوراء ، فإنه مهما جمد الفكر فإن الحياة لا تتوقف ، بل تجتاح الحياة أطوار وأحوال مختلفة بمرور الزمان، فكيف يفى الفكر الذي أفرزته أطوار ماضية بمتطلبات الأيام المتغيرة. إذا ينبغي عدم الخلط بين العناصر الثابتة والمتغيرة في الدين، كما نضمن استمرار رسالة الدين وخلودها. (٢)

إن كيفية التعامل المثلى مع التراث تتجلى بالخطوات التالية :

بالتعامل المنهجي الذي نبعد فيه عن القبول المطلق أو الرفض المطلق أو الانتقاء العشوائي .
بالتعامل التكاملي في جوانبه الفكرية و النصية و العرفانية وكذلك في مصادره التي تعالج نواحيه المختلفة وأزمته المختلفة وعلومه المختلفة

بالتعامل الإحيائي الباحث عن مناهجه للاستفادة منها وصياغتها وبيان كيفية تشغيلها في ظل مقتضيات عصرنا .

بالتعامل العادل بعيدا عن نزع التراث عن زمنه وظرفه التاريخي وقياسه بمفاهيم عصرنا ومصطلحاته (٣) .

سادساً : الشكلية في التجديد

ليس من التجديد- ما ذهب إليه بعض من حاول التخلص من المضمون الحقيقي للتجديد - تحديث الأشكال والأطر القديمة مع إبقاء المحتوى كما هو .

إن التجديد في أي علم لا يمكن أن يكون بإبدال كتاب بكتاب ، أو إعادة طباعة كتاب بالأسلوب العصري (الكمبيوتر) ، أو صياغته بأسلوب يقترّب من لغة العصر ، فيقتصر التحديث على طريقة التعبير عن الأفكار فيما تبقى الأفكار على حالها بمضمونها القديم .

(١) عبد الحميد ، تجديد الفكر الإسلامي : ٤٠

(٢) الترابي ، قضايا التجديد ، ١١

(٣) جمعة ، كيف نتعامل مع التراث الإسلامي ، ١٩٨

إن المفاهيم تشيخ ويفقد رونقها شيئاً فشيئاً ، ومن ثمة متانتها وقوتها ، بما يستوجب استبدالها بمفاهيم جديدة . (١)

إن التجديد يعني تحديث عناصر العلوم ، مناهج ، ومفاهيم ، ومقولات (٢) لا الاكتفاء برفع شعار الزمكانية والمعاصرة والتجديد .

لقد رفع هذا الشعار منذ عصور ، فأفضى إلى حصر مشكلات الأمة في قضايا أقرب إلى تسطيح الأمور منها إلى جوهر الحقائق (٣)

إن معظم الحركات الإسلامية نشأت لأغراض حركية ، لكنها وفي ضوء طغيان قضايا التجديد قامت بتناولها ، فكانت تتعامل مع الأفكار بشكل انتقائي هادفة إلى زيادة حجم الحركة وانتشارها ، وما يتعلق بالنفع التنظيمي المباشر. (٤)

كل ذلك في إطار منهجية ردت الأفعال مما منعها من إفراز طروحات متكاملة متكاملة فكراً ، وتنظيماً ، وحركة ، فأفرزت فشلاً . جعل العديد يعود للبدء من نقطة الانطلاق ، وهي الدعوة إلى التجديد .

سابعاً : انفصال منظري الحركات الإسلامية عن الواقع

إن كثيراً من الدعاة والمتحدثين عن الإسلام يصرون على التعامل مع الناس من حولهم بشروطهم ، مانحين أنفسهم حق ترتيب أولويات هؤلاء الناس ، متصورين للإصلاح والتغيير منهجاً يبدأ خارج الواقع ، ويتحلل من كل الشروط والضوابط الموضوعية التي تحكم هذا الواقع وتحركه ، فكانت النتيجة أن لم يجد الناس في هذا المنهج المتعسف حلاً لمشاكلهم الحقيقية القائمة ، وإنما هي حلول لمشاكل غير قائمة ، واهتمام مبالغ فيه بقضايا جزئية هامشية .

وفي المحصلة ، استقر في وجدان كثير من الناس أن ما يطرح عليهم باسم الإسلام ، لم يعد نافعا ، ولا صالحا ، ولا موصولا بالواقع الحي الذي يعيشونه ، ومن العسير بعد ذلك أن نظل نردد عليهم في كل مناسبة : أن الإسلام غير المسلمين ، وإن ما يقدم لهم من طرح ونماذج هي ليست إلا تفسيراً ذاتياً ناقصاً ، أو فاسداً لمبادئ الإسلام ونصوصه (٥) .

فدعاة السلفية على سبيل المثال ، قد استمروا في حصر أنفسهم في العصر الحديث بتصحيح العقائد ، واستمروا في إصدار فتاوى الضلال والابتداع في حق مخالفيهم قديماً وحديثاً ، تاركين مساحة واسعة من قضايا الصراع بين الإسلام وأعدائه (٦) .

(١) الرفاعي : منزلقات التجديد : ١١

(٢) الرفاعي : منزلقات التجديد : ١٢

(٣) أبو رغيث : دروس التجديد : ١٦٧

(٤) عند الفتاح : حركة الفكر الإسلامي : ١٥٣

(٥) أبو المجد : الحاجة إلى الإسلام في هذا الزمان : ٢٤

(٦) عبدالحميد ، تجديد الفكر الإسلامي : ١٠٠

إن المنهج الصحيح إنما يكمن في التوقف عن الاستغراق الكامل في محاولة الاستدراك والمراجعة على الطروحات الفاسدة لمبادئ الإسلام ، والتوجه بدلا من ذلك إلى تقديم رؤية جديدة للإسلام ومبادئه نستمدّها من منهج واضح في فهم حقيقة الإسلام ووظيفته ، ومنهج واضح في كيفية التعامل مع النصوص الدينية^(١)، تكشف عنه من خلال دراسات تبحث في تحديد ماهية الثوابت والمتغيرات .حتى يكون التقاف الناس حول الطرح الجديد قائما على أساس معلوم ، وليس انتقاء عشوائيا بين طروح متعددة ومتساوية ، يدعي كل منها حيازة الصواب واحتكار الحقيقة .

ثامناً: العمومية والتبسيط لقضايا التجديد

لقد استبد بالخطاب الإسلامي المتعلق بقضايا التجديد في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين سمة تبسيط المشكلات بطريقة تتجاهل البيئة المعقدة لطبيعة المشكلة ، وما وراءها من شبكة عميقة من الأسباب والعوامل ، يتصل بعضها بمسار الأمة وما ورثته من عصور الانحطاط ، بينما يتصل بعضها الآخر بالظروف والملابسات التي حدثت للأمة في القرنين التاسع عشر والعشرين .

فلقد تعاملت معظم الكتابات مع الواقع بأسلوب لا يخلو من التعميم ، والوقوف عند السطح ، وعدم تقصي جذور الظواهر الاجتماعية ، واكتشاف نسيجها العضوي المستتر ، فجاءت الحلول التي اقترحتها هذه الكتابات بعيدة عن الواقع ، وما يضح به من مشكلات مترسبة.^(٢)

إن التعميمات التي سادت طبيعة الطرح الإسلامي ، جعلت البعض يتندر بما يرفع من شعارات صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان ؛ فالمطلوب الانتقال من مرحلة التعميم إلى التحديد ، وأن يحيل المسلمون المبادئ العامة إلى صيغ أكثر تحديدا ، تعالج قضايا الأمة معالجة خاصة^(٣).

(١) أبو المجد : الحاجة إلى الإسلام في هذا الزمان : ٢٤

(٢) الرفاعي : من جمال الدين الأفغاني إلى جمال الدين عطية : ٥٢-٥٣

(٣) عثمان : الفكر الإسلامي ومسؤوليات القرن الجديد : ٣٤

تمهيد

إن المعيار الفاصل بين العصرنة العبيثية ، والتجدد الحيوي الضروري لكل أمة ؛ ما يقوم به علماء كل أمة تجاه حضارتهم من تغيير وتجديد يمتاز فيما يمتاز بالأصالة ، والانسجام مع مكونات حضارتهم ؛ إذ لا يُعد كل تجديد ، وكل تغيير ، مهما كان يحمل من مضامين وأفكار ؛ غاية تقصدها الأمم ، وإنما التغيير والتجديد المنضبط بقواعد الحضارة ذاتها ، والإسلام ؛ فكرا وحضارة وتشريعاً ؛ يمتاز بكونه صالحاً - برغم ثباته - لكل زمان ومكان ؛ عاكساً بذلك حقيقة اشتماله على ثوابت ومتغيرات ، برغم كونه ديناً وشريعة يُتعبد الله تعالى به ، فلعلماء الأمة من فقهاء وأصوليين القيام بالتجديد والتغيير .

للتغيير في التشريع الإسلامي مكانه البارز الذي لا يحط من قدره ما كان من انحراف عند بعض حركات التجديد وتياراته ، وليس أدل على ذلك مما يراه الباحث من تقسيمات للتغيير وأنواعه، والتي تناولها علماء التشريع في ثنايا كتاباتهم؛ بل قد كان لفكرة التغيير دورها البارز في تشكيل آراء الاصوليين ومناهجهم الاجتهادية، لا سيما منهجيتي : التعليل والتأويل .

والباحث ؛ إذ يسعى في هذه الأطروحة لوضع أسس منهجية أولى لدراسة هذه القضية الخطيرة ؛ فإنه سيعمد ابتداء إلى بيان أنواع التغيير وأقسامه وفق معايير ضابطة لذلك ، مع الإشارة إلى ما يكون لهذه الأنواع والأقسام من أصل عند الأصوليين باعتبارهم أصحاب الحق في دراسة هذه القضية وتأصيلها فيما يتعلق بالتشريع الإسلامي ، فليس الأمر بالمشاع لكل من هب ودب ، ممن لا يمتلك أدنى مقومات أهلية الاجتهاد ، ناهيك عن القدرة العقلية اللازمة للإبداع في مثل هذا الموضوع ، ولأجل ذلك سيعمد الباحث إلى حصر محل البحث فيما هو تغيير حقيقي مما يتصل بالتشريع الإسلامي جوهرًا وذاتًا ، لا شكلاً وأسلوباً .

ومن ثمة سيظهر من خلال هذه الأنواع والتقسيمات وجود نوعين من التغيير أساساً في التشريع الإسلامي : تغيير هو من حق الشارع ، وهو النسخ ، وبعض من أقسام الرخصة بما هي نوع حكم شرعي لا يثبت إلا بدليل من الشارع ذاته ، والتغيير الثاني : هو من شأن علماء التشريع الإسلامي ، وقد تمثل عندهم بمنهجيتين رئيسيتين : التعليل والتأويل .

ولذا يرى الباحث تحديد محاور هذه الأطروحة بشكل عام ، وهذا الفصل بشكل خاص ، بنوع محدد من التغيير ؛ ذلك هو التغيير الذي يستهدف الموضوع لا الشكل ، والتغيير الذي من شأن المجتهد القيام به ، لا الذي هو من شأن صاحب الشرع؛ وما هذا التحديد إلا رغبة منا في مزيد دقة ، وتوسع في التحليل ، في واحدة من أهم قضايا التغيير والتجديد التي تستهدف مضمون الشرع، مما يُقدم باعتباره من صلاحية بني البشر .

وانطلاقاً من هذا الهدف فسيعمد الباحث في هذا الفصل إلى تناول أنواع التغيير ومناهجه التي للمجتهد وفق مناهج أصول الفقه القيام بها في إطار التغيير المتعلق بالموضوع ، المنطلق من أصول الفقه ومناهج الأصوليين ، وهو ما سيظهر من خلال المباحث التالية .

المبحث الأول : أنواع التغيير وأقسامه

المبحث الثاني : منهجية التغيير بالتعليل

المبحث الثالث : منهجية التغيير بالتأويل

المبحث الأول أنواع التغيير وأقسامه

تمهيد

إن أحد أهم أسباب الاختلاف في التغيير ، وما يترتب عليه في التشريع الإسلامي ؛ الاختلاف في تحديد محل النزاع ، وما ذلك إلا للتداخل الكبير بين أقسام التغيير وأنواعه بحيث لا تتفق الآراء - في بعض الأحيان - على القسم الواحد من حيث موقعه في أنواع التغيير .
ولذا كان من الضرورة بمكان القيام بتصوير حاصر لأقسام التغيير وأنواعه في سبيل تحديد دقيق لأسس ومجالات مناهج التغيير والتجديد ومدارسه .
سيما وأن مثل هذا التحديد تظهر أنواع الثبات في التشريع الإسلامي ، ضرورة كون الثبات والتغير متضادان يظهر أحدهما بظهور الآخر .

بيد أن الباحث يمكنه حصر تقسيمات التغيير والتجديد وأنواعها على النحو التالي :

التقسيم الأول : تقسيم التغيير باعتبار مجال التطبيق وحدوده .

التقسيم الثاني : تقسيم التغيير باعتبار تعلقه بالشكل أو الموضوع .

هذا ويندرج في إطار التغيير المتعلق بالموضوع انقسامه إلى أنواع عدة بحسب

الإعتبرات التالية :

الاعتبار الأول : تعلق التغيير بمقومات الموضوع .

الاعتبار الثاني : تعلق التغيير بمحل الواقعة .

الاعتبار الثالث : مدى شمول التغيير للموضوع .

الاعتبار الرابع : نتيجة التغيير ومآله .

الاعتبار الخامس : المدى الزمني للتغيير .

الاعتبار السادس : قيام التغيير وفق قواعد منهجية .

الاعتبار السابع : صاحب الحق في القيام بالتغيير .

الاعتبار الثامن : تقسيم التغيير من حيث قبوله أو رفضه .

ووفق هذه المعايير يمكن تحديد أقسام التغيير وأنواعها ومجالاتها الحقيقية ، ومن ثمة تحديد

التغيير الذي هو جزء من المنهج التشريعي العام ، وما ليس كذلك .

التقسيم الأول : تقسيم التغيير باعتبار مجال التطبيق وحدوده

لا تتبع أهمية التغيير من التغيير ذاته كعملية تحويلية للشئ المُغير ، سواء كان ذلك في إطار نظر تجديدي أصولي ، أو في إطار فلسفة يكون من أسسها إلغاء الموجود واستبداله بأخر لا يمت له صلة، لا تتبع أهمية التغيير من هذه الحقيقة فحسب ، وإنما يأخذ التغيير والتجديد منحى أكثر حدة وخطورة عند تحديد مجال تطبيقه ، فالتغيير بهذا الاعتبار ينقسم عند الأمم والشعوب إلى نوعين :

النوع الأول : التغيير والتجديد في أساليب الحياة وأنماطها ؛ سيما وأنها تتسارع في تطورها تتسارع العصر وما يحويه من تقدم علمي ؛ وهذا النوع من التغيير لا يلتفت أحد إلى دعوات التغيير والتجديد فيها ؛ سيما تلك التي تأخذ شكل " التقدم العلمي والتكنولوجي والذي أحدث تغييرات جذرية في أنماط الحياة المدنية ؛ وإنما مكنم الخطورة ما كان من هذه الدعوات مشتتة على مناهج شمولية كلية، وفلسفات تحكم كل مناحي الحياة لاسيما المجال الأخطر تشريع الأمة ودستورها .

النوع الثاني : التغيير والتجديد في التشريع الإسلامي ؛ وهو ما يتمثل فيما تطرحه تيارات التجديد ومدارسه من مناهج للتعامل مع التراث الإسلامي عامة ، والتشريعي خاصة باعتباره العصب النابض الذي تتميز فيه الأمم بعضها عن بعض والذي به ومن خلاله تحيا الأمة وتتقدم ، أو تجمد وتتأخر؛ وهذا النوع من التغيير ما يسعى الباحث لتأصيل قضاياها وبيان أنواعه ومعاييرها ومجالاته والمناهج المقبولة لأحداثه ، محاولا الإجابة في مباحث الرسالة عن ما يطرح في هذا الإطار من تساؤلات ، من مثل :

هل في التشريع الإسلامي - أصولا ، وفروعا ، وقواعد - مجال للتغيير ؟

وما هي المكونات التشريعية التي يمكن للتغيير دخولها ؟

هل في النص الشرعي - ألفاظا ، ومعاني ، وتعبداً ، وإلزاماً - تغيير ؟

هل الحكم الشرعي قابل للتغيير ؟ وما هي حقيقة التغيير ؟

هل التغيير إلغاء للمُغير ؟ أم استبدال له بأخر ؟ أم التغيير إيقاف للعمل بالمُغير ؟

فهذه بعض مما قد يطرح من تساؤلات تتدافع عند المشتغل بهذه القضية الخطيرة خطورة محل تطبيقها ، ولا شك أن بعضا من أنماط التغيير التي يُدعى إليها مرفوضة جملة وتفصيلا لما فيها من هدم للشرع وقواعده ، كتلك الدعوات إلى اعتبار الشريعة الإسلامية دين العرب وحدهم^(١)؛ بل دين من عاصر منهم الرسالة أو بعدها بقليل ، وليس في الشريعة إي إلزام لغير العرب بما جاء متناسبا مع طبيعة حياتهم البدوية ، وعادتهم الجاهلية البعيدة كل البعد عن الحضارة . فالتشريع الإسلامي ما هو إلا نتاج سياق تاريخي لا غير ، والتاريخ يمضي والعصر يتجدد .

(١) أنظر آراء كل من أحمد خان ومحمد إقبال في اعتبار جزء كبير من أحكام الشريعة عادات خاصة بالعرب ، بسطامي :

مفهوم تجديد الدين : ١٢٥-١٢٦، إقبال : تجديد التفكير الديني : ١٩٧-١٩٩ .

هذا أنموذج لما يقال عند بعض تيارات التغيير والتجديد ، لكن ذلك لا ينفي أن لفكرة التغيير وجودها ومكانتها عند الأصوليين ، لا في الفروع الفقهية والفتاوى فحسب ؛ بل وفي المكونات التشريعية من نصوص ، وأحكام ، وقواعد فقهية وأصولية ، لكن ذلك في إطار مناهج أصول الفقه وقواعده ، ففكرة التغيير واقع ملموس في تخصيص الألفاظ وتقييدها ، لا سيما بالأدلة القائمة على النظر العقلي ، وأهمها القياس ؛ ففي ذلك تصرف لا يخلو من تغيير في حدود دلالة اللفظ المكون الرئيسي للنص الشرعي . وإذا كان التخصيص تغييراً نحو التضييق من دائرة النص؛ فإن التعليل والتأويل تغيير نحو التوسعة في غالب الأحيان . وليس أقل شأناً من ذلك كله ؛ اعتماد الأصوليين كلِّ حسب منهجه على ما عدّوه أصولاً تبعية في أصول الفقه من مصلحة ، وعرف ، واختلاف زمان ومكان...إلى غير ذلك من العوامل التي أضفت الحيوية على التشريع الإسلامي ؛ أصولاً ، وفروعاً ، وأفرزت تغييراً في المذاهب الفقهية والأقوال المعتمدة فيها بما وصل الأمر فيه في كثير من الأحيان إلى مخالفة المذهب فيما استقر عليه لما قرره إمام المذهب ومؤسسه ، وليس ذلك مختصاً بمذهب بعينه ، وإنما هو سمة عامة للفقه الإسلامي .

وفي المحصلة ، لا تبحث هذه الأطروحة في أنماط التغيير والتجديد في أساليب الحياة وأشكال المدنية الحديثة ، وإنما تهدف إلى دراسة ما كان من التغيير متجهاً نحو التشريع الإسلامي، لاسيما المتعلق منه بإحداث تغيير في مكونات التشريع ، ومجالاته .

التقسيم الثاني : أقسام التغيير باعتبار تعلقه بالشكل أو الموضوع

يقسم التجديد والتغيير المتعلق بالتشريع الإسلامي من حيث تعلقه بذات وجوهر التشريع أو شكله الذي يراد إحداث التغيير عليه إلى نوعين :

النوع الأول : التغيير الشكلي ؛ وهو ما كان التجديد فيه متعلقاً بالشكل^(١) ، ودون إحداث لتحول حقيقي في طبيعة المتغير من حيث ماهية ، أو الخصائص المميزة له ، أو آثاره المترتبة عليه .
فالنص الشرعي ، أو الحكم الشرعي ، أو الفتوى ، أو الحكم القضائي ، أو الحكم السياسي أي ما للحاكم المسلم التصرف فيه ؛ باقية من حيث ماهيتها : ألفاظاً ، ومعاني ؛ دون أي تغيير أو تبديل . والأمر ذاته من حيث خصائصها من حيث القطعية ، أو العموم ، أو الإطلاق ... الخ ، فلا مغير لهذه السمات المميزة ، وكذا من حيث الآثار المتمثلة بالإلزام ، والتعبد .

وفي الوقت الذي لا يلاحظ أي التغيرات من المعاصرين لهذا النمط من التغيير ؛ إذ ليس هو بالغاية المنشودة التي تحقق أهدافهم ونواياهم ، فيمكن لمس مثل هذا النوع من التغيير في كلام الأصوليين تبعاً لا أصالة ، وهو ما يمكن إبرازه من خلال النماذج التالية :

الأول : تخفيفات الشرع وأسبابها ؛ فلقد نبه الأصوليون إلى ما في كثير من تخفيفات الشرع من تغيير ، لا يُعد في كثير من صورته تغييراً حقيقياً ، بل تغييراً شكلياً يتصل في غالبه بكيفية التطبيق ، ومن

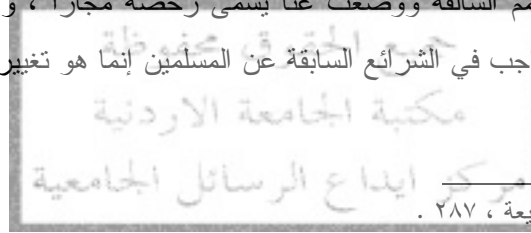
(١) عطية : التجديد الفقهي المنشود : ١٥ ، ندوة ملامح التجديد الفقهي : ٨٢

أمثلة ذلك ، تغيير نظام الصلاة في الخوف ^(١)، ومن ذلك أيضا ما ذكره العز بن عبد السلام من أنواع التخفيفات : كتخفيف الإبدال ؛ كإبدال القيام بالصلاة بالقعود والإيماء ، وتخفيف التقديم، كالجمع في الصلاة، وتقديم الزكاة على الحول ، وتقديم الكفارة على الحنث ، وتخفيف التأخير ؛ كجمع التأخير في الصلاة ، وتأخير الصيام في حق المريض والمسافر، وتأخير الصلاة في حق المشتغل بإنقاذ غريق ^(٢).

الثاني : تنقيح المناط وتحقيقه ؛ اعتبر الأصوليون هذا النوع من التعليل من أشكال التغيير الشكلي ؛ إذ لا يعدو الأمر إظهار ما هو موجود والعمل على ملاحظته في الفرع الذي يسعى المجتهد إلى تعدية الحكم إليه ^(٣).

الثالث : الرخص المجازية ^(٤)؛ ومن تطبيقات التغيير الشكلي عند الأصوليين ما أطلق عليه الرخصة المجازية، وهي ما يكون فيه التغيير في الشرع وأحكامه على نوعين ^(٥):

(١) وضع الإصر والأغلال التي كانت على الأمم السالفة . فعلى اعتبار أنها ما كانت مشروعة في حقنا لا يسمى رخصة حقيقية لانعدام حقيقة التغيير عن الأمر الأصلي. وعلى اعتبار أنها كانت مشروعة على الأمم السالفة ووضعت عنا يسمى رخصة مجازا ، وعلى الاعتبارين فالتغيير في وضع الأغلال الواجب في الشرائع السابقة عن المسلمين إنما هو تغيير شكلي .



(١) سعيد ، الرخصة في الشريعة ، ٢٨٧ .

(٢) ابن عبد السلام ، قواعد الأحكام ، ٢ / ٨ - ٩ .

(٣) الغزالي : المستصفى ٣٤٨/٢ - ٣٥١

(٤) العزيمة والرخصة من أقسام الحكم الشرعي عند الأصوليين ، العزيمة في اللغة عبارة عن النية المؤكدة . وشرعا عبارة عن الحكم الأصلي السالم موجه عن المعارض ، كالصلوات الخمس، ومشروعية البيع وغيرها من التكليف . وفي عرف الفقهاء ، العزيمة اسم للحكم الأصلي في الشرع على حسب ما يوجبه الدليل لا لعراض أمر ، والرخصة في اللغة التوسعة واليسر والسهولة . وفي الشرع عند الحنفية : اسم لما تغير عن الأمر الأصلي بعراض إلى يسر وتخفيف ، كصلاة السفر ، ترفيها وتوسعة على أصحاب الأعذار . وقد عرفها البيهقي قائلا : الرخصة اسم لما بني على أعذار العباد وهو ما يستباح بعذر مع قيام المحرم . في حين اختلف الجمهور فيها ، فعرفها الغزالي بأنها ما وسع للمكلف في فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرم ، وقال الرازي : ما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع ، وفي لسان الفقهاء : الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر مع كونه حراما في حق غير المعذور ، وهو المراد بقول الفقهاء ما ثبت على خلاف القياس أي الشرعي ، لا القياس العقلي المصلحي ، لأنه إنما عدل به عن نظائره لمصلحة راجحة . هذا في جانب الفعل ، وفي جانب الترك أن يوسع للمكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المعذور تخفيفا وترفها سواء كان التغيير في وضعه أو حكمه . الغزالي ، المستصفى ، ١٨٤/١ ، الرازي ، المحصول ، ١٥٤/١ ، الأمدى ، الإحكام ، ١١٣/١ - ١١٤ ، القرافي ، شرح تنقيح الفصول ، ٨٥ ، الزركشي ، البحر المحيط ، ٣٢٥/١ - ٣٢٧ ، ابن النجار ، شرح الكوكب المنير ، ٤٧٠/١ ، ٤٧٧ ، السمرقندي ، ميزان الأصول ، ٥٥ ، اللامشي ، أصول الفقه ، ٦٨ - ٧١ ، البخاري ، كشف الأسرار ، ٤٣٣/٢ - ٤٣٤ ، سعيد ، الرخصة في الشريعة ، ٢٦٩ - ٢٧٠ .

(٥) الغزالي ، المستصفى ، ١٨٥/١ ، السمرقندي ، ميزان الأصول ، ٥٩ - ٦٠ ، اللامشي ، أصول الفقه ، ٦٨ - ٧١ ، البخاري ، كشف الأسرار ، ٤٦٦/٢ - ٤٦٧ ، الزركشي ، البحر المحيط ، ٣٢٧/١ ، ابن النجار ، شرح الكوكب المنير ،

(٢) ما سقط عن المكلف بخروج السبب من أن يكون موجبا لحكمه في حقه مع بقاءه موجبا لذلك في الجملة ، كسقوط غسل الرجل ، وشطر الصلاة عن الماسح والمسافر مع بقاء السبب موجبا لحكمه في حق غيره في هذه الحالة ، وفي حقه في غير هذه الحالة . فتغير الحكم في مثل هذا ، إنما هو تغير شكلي لا يمس جوهر الأمر من حيث إلغاء الحكم أصلا، واستبداله بأخر .

النوع الثاني : التغيير الموضوعي : وهو ما كان التجديد فيه يتعلق بالموضوع^(١) . أي التشريع ذاته ، وبما يحدث تغييرا في الماهية ، والخصائص ، والآثار .

ويندرج في هذا النوع معظم دعوات التجديد والتغيير في العصر الحديث ، ما كان منها مقبولا بالتزامه قواعد التشريع الإسلامي وأصوله ، أو تلك التي تبنت رؤى وفلسفات ومناهج ونظريات من خارج النسق الإسلامي وسياقه ، كالمنهج التاريخي ، والعلماني ، والتفكيكي ، والبنوي... الخ ، والتي انصبت آراؤها على التشريع الإسلامي تدعو إلى إحداث تغيير وتبديل كلي وجوهري بما يصل الأمر معه إلى استبدال أحكام الشريعة بأخرى غيرها ، و تعطيل بل إهمال ما هو موجود وتجاوزه وفقا للنظر العصري لأصحاب هذه الرؤى والنظريات .

لكن ذلك لا ينفي أن في التشريع الإسلامي إمكانية للتغيير المتعلق بالموضوع ، تغييرا قد يكون فيه تأثير على الأصل الشرعي : نصا ، وحكما شرعيا ؛ يأخذ شكل النظر العقلي فيهما بالتعليل أو التأويل ، أو التخصيص ، أو التقييد ، أو الإطلاق والتعميم ، وذلك كله بالنظر إلى المعاني المناسبة والمصالح المدركة في هذه النصوص والأحكام . وقد يصل الأمر في هذا التغيير إلى إيقاف تطبيق النص والحكم ، أو استبداله ؛ بل وإلغائه . فهل أدرك الأصوليون ذلك ؟ .

لاشك أدركوا ذلك ، وهو ما يظهر عندهم من خلال ربطهم بين مفهوم التغيير ومفهوم الثبات ، مع قضايا أصول الفقه ومناهجه ، تجلى ذلك من خلال ظهور واضح لذلك في منهجية التعليل ، ومنهجية التأويل ، ومسائل النسخ وقضاياه ، وأقسام الرخص ، وعلى سبيل المثال فلقد قسم الأصوليون الرخصة الحقيقية إلى نوعين باعتبار نوع التغيير الذي تمثله ، فهي عندهم على نوعين^(٢) :

أحدهما : ما يظهر التغيير في حكمه مع بقاء وصف الفعل الذي كان عليه من قبل ، وهو الحرمة، أي يرتفع الحكم ، وهو المؤاخذة ، مع بقاء الفعل محرما كإجراء كلمة الكفر على اللسان في حالة الإكراه مع اطمئنان القلب بالإيمان ، وكذا تناول مال الغير بغير إذنه في حالة الإكراه ، أو المخمصة ، وكالإفطار في رمضان بالإكراه فإنه يرخص له الإقدام في هذه المواضع مع بقاء حرمة الفعل ، حتى لو امتنع وبذل نفسه تعظيما لنهي الله - تعالى - فقتل أو مات جوعا يثاب على ذلك لبقاء الوصف . ولو أقدم عليه لا يؤخذ به لارتفاع حكمه .

(١) عطية : التجديد الفقهي المنشود : ١٥ ، ندوة ملامح التجديد الفقهي : ٨٢

(٢) الغزالي، المستصفى ، ١٨٤/١-١٨٥ ، وانظر السمرقندي ، ميزان الأصول ، ٥٥-٥٩ اللامشي ، أصول الفقه ، ٦٨-٧١ ، البخاري، كشف الأسرار ، ٤٥٨/٢-٤٦٦ ، الزركشي ، البحر المحيط ، ٣٢٦/١-٣٢٨ ، سعيد ، الرخصة في الشريعة ، ٢٧٠-٢٧٣

الثاني : ما يظهر التغير في الحكم ووصف الفعل ؛ وهو أن لا يبقى الفعل حراما كشراب الخمر وتناول الميتة عند الإكراه والمخمصة ، ففي هذا النوع ارتفعت الحرمة والمؤاخذه جميعا حتى لو امتنع فقتل أو مات جوعا يؤخذ على ذلك .

فالحكم الشرعي إن تغير من حيث تعلقه من صعوبة له على المكلف إلى سهولة ، كأن تغير من الحرمة للفعل أو الترك إلى الحل له لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي المتخلف عنه للعذر فرخصة أي فالحكم المتغير إليه السهل المذكور يسمى رخصة ، كأكل الميتة للمضطر ، والقصر الذي هو ترك الإتمام للمسافر ، والسلام الذي هو بيع موصوف في الذمة ، وفطر مسافر في رمضان لا يجهد الصوم ولا يشق عليه مشقة قوية (١).

ولا يقتصر التغير في النظر الأصولي على الرخص ؛ بل يشمل العزيمة لكن بنقيض معيار الرخصة المتمثل بالانتقال إلى السهولة ؛ فإن معيار ذلك في العزيمة الانتقال إلى الصعب، أو عدم حصول التغير أصلا ، فقد قسموا العزيمة بهذا الاعتبار إلى (٢):

- (١) الحكم الذي لم يتغير أصلا كوجوب الصلوات الخمس
- (٢) الحكم الذي تغير إلى صعوبة كحرمة الاضطهاد بالإحرام بعد إباحته قبله
- (٣) الحكم الذي تغير إلى سهولة لا لعذر كحل ترك الوضوء لصلاة ثانية مثلا لمن يحدث بعد حرمة بمعنى أنه خلاف الأولى **أيداع الرسائل الجامعية**
- (٤) الحكم الذي تغير لعذر لا مع قيام السبب للحكم الأصلي كإباحة ترك ثبات الواحد مثلا من المسلمين للعشرة من الكفار في القتال بعد حرمة وسببها قلة المسلمين ولم تبق حال الإباحة لكثرتهم حينئذ وعذرها مشقة الثبات المذكور لما كثروا

اعتبارات التغير في الموضوع

إن التغير في الموضوع بما هو محل البحث الحقيقي لما يمثله من تبديل وانتقال في التشريع إلى تشريع آخر ؛ فإنه لا يقتصر على نوع واحد بل تتعدد الأنواع والأقسام فيه بحسب اعتبارات عدة هي :

الاعتبار الأول: تعلق التغير بمقومات الموضوع

إن التشريع الإسلامي من العمق والرصانة بمكان ، ما جاءت أحكامه وأنظمتها مكونة من مقومات وأركان تعكس مدى الدقة والتنظيم التي إذا ما أحسن استثمار عناصرها تجعل التشريع الإسلامي بحق التشريع الأعدل والمحقق لمصالح مكلفيه .

(١) المحلي ، شرح المحلي على جمع الجوامع ، ١/٢٣٠-٢٣١ و٢٣٦، وتعرف الرخصة بما تغير من عسر إلى يسر من

الأحكام ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ١٩١/٢ .

(٢) المحلي ، شرح المحلي على جمع الجوامع ، ١/٢٣٣-٢٣٦ .

بيد أن العديد ممن اشتغل بدعوى تجديد التشريع وتغييره ، سواء من منطلق الإيمان بهذه الدعوى باعتبارها سبيل تقدم الأمة واحيائها ، أو من منطلق الرافض لأي تغيير وتجدد نظرا لما يؤدي إليه من انحراف في النتائج والتطبيق ، إن كلا الطرفين ابتعدوا عن حقيقة تكون التشريع من مقومات ، منها ما هو أركان وفروض ، ومنها ما هو وسائل لهذه الأركان ؛ النظرة المثلى التي يجب أن تكون وفق هذا المعيار هي التفرقة في مجال تطبيق التغيير ، والتمييز ما بين الثوابت التي لا تقبل التغيير في الأركان والفروض ، وما بين ما يقبل ذلك من وسائلها ، أكبر الأثر في الخلط وعدم الدقة ؛ إما لانحراف في المنهج ، أو لرفض مطلق لفكرة التغيير . ولذا من الدقة بمكان التمييز ما بين نوعين من التغيير .

النوع الأول : التغيير في الوسائل ؛ فكل ركن من أركان التشريع الإسلامي وأنظمتها الحاكمة

لحياة العباد ، من صلاة وصيام ، وحج ، وبيع وإجارة... الخ ؛ له وسائله كما أن له فروضه وأركانه ؛ وليس التغيير في الوسائل مما لا تقبله الشريعة ، أو ترفضه ؛ بل إن في نصوص الشرع ما يشير إلى قبوله والإيماء له ، مثال ذلك : الصوم ركن من أركان الإسلام ، وهذا الركن له فروضه ومقوماته التي لا يقوم بدونها من مثل الإمساك عن المفطرات من طلوع الفجر إلى غروب الشمس في الزمن المخصوص وهو شهر رمضان ، لكن لهذا الركن وسائله من مثل كيفية إثبات دخول شهر رمضان ، هل هي بالرؤية المجردة بالعين أم بغيرها من وسائل الحساب الحديث لاسيما الفلكي منها ؟

لقد رفض البعض إحداث تغيير في كيفية إثبات الشهر نظرا منهم إلى كون ذلك تغييرا للنص الشرعي المتمثل بقوله عليه الصلاة والسلام : ﴿ لا تصوموا حتى تروا الهلال ، ولا تفطروا حتى تروه ، فإن غم عليكم فاقدروا له ﴾^(١) ، فإثبات الشهر بالرؤية المجردة للعين ، ثابت بالنص ، فتغييره إلى الحساب الفلكي تغيير للنص .

وإن كان المدقق يلحظ أن التغيير ليس في ذات ركن الصوم ، وإنما في وسيلته التي يثبت بها ، وإن كان في النص ما يؤول إلى عدم الانحصار في تلك الوسيلة فقط ، فقوله " فاقدروا له " أي من التقدير الذي هو الحساب ، وليس تحديد النص للرؤية بالعين إلا بيان لواقع المسلمين في ذلك الحين من جهل بأساليب الحساب الدقيق ، وهو ما أكد الرسول عليه الصلاة والسلام بقوله : ﴿ إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب ، الشهر هكذا وهكذا ، يعني مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين ﴾^(٢) ، فالنص معطل بحال الأمة المتصف بفقدان أدوات المعرفة المؤهلة لها لإثبات الشهر بغير طريق الرؤية ؛ وقد انتفت هذه العلة بتغيير حال الأمة وانتشار العلم والمعرفة ووجود المهندسين والفلكيين المسلمين القادرين على إثبات دقيق لدوران القمر حول الأرض ، والحكم يدور مع علته وجودا وعدما ، فليس في تغيير وسيلة إثبات الشهر تغيير للنص حقيقة ، وإنما تحقيق لمقصود النص بإثبات دقيق لدخول الشهر .

ومن نماذج التغيير في الوسائل تسجيل عقود الزواج والبيع في المحاكم الشرعية حفظا للحقوق ، بعد أن كان يكفي بشهادة شاهدي العقد ، ويندرج في ذلك كل ما يحدثه المسلمون من وسائل تنظم شؤون

(١) البخاري ، ١١٩/٤ ، برقم : ١٩٠٦ .

(٢) البخاري ، ١١٢٦/٤ ، برقم : ١٩١٣ .

حياتهم مما يتصل بأركان الإسلام وأنظمتها ، كأحكام انعقاد العقد والقبول والإيجاب ، ومن ذلك انعقاده بوسائل الاتصال الحديثة من هاتف ، وناسوخ " الفاكس " ، وشبكة المعلومات " التجارة عبر الإنترنت " فكل ذلك تغيير في وسائل الأحكام لا الأحكام ذاتها ، وهو مما لا يعد تغييرا مرفوضا في التشريع الإسلامي .

وأودّ قبل ترك هذا النوع إلى النوع التالي الإشارة إلى أن التفرقة بين وسائل الأحكام والأحكام ذاتها ، ربما غاب عن بعض المعاصرين إلا أن ذلك لم يغب عن فكر الأصوليين المحققين من أمثال القرافي الذي يقرر قاعدة في التفريق بين أدلة مشروعية الأحكام ، ويقصد بها أصول التشريع ، ابتداءً من الكتاب والسنة وانتهاءً بأخر أصل تبعية يقول به مذهب من المذاهب ، وبين أدلة وقوع الأحكام ومن ذلك أدلة إثبات دخول الوقت في الصلاة ، فيعدد القرافي عددا من وسائل حساب الزمن في عصره (١) ، وفي ذلك إشارة قوية للتفرقة بين الأصل والوسيلة .

النوع الثاني : التغيير في التشريع : مكوناته ، و أركانه ، وأحكامه ؛ وهو ما كان التغيير فيه والتجديد متجاوزا للوسائل إلى الأصول ، من نصوص شرعية وأحكام تمثل أركان التشريع ومبادئه ؛ وهو محل بحث هذه الأطروحة التي يأمل الباحث أن يقدم فيه دراسة متكاملة لمناهج الأصوليين في التعامل معها من خلال فكرة الثبات والتغيير ، واستعراضه كذلك لمناهج تيارات التجديد المعاصرة ومدارسها .

ومثال ذلك البحث في إمكانية إحداث تغيير في نظام الميراث ذاته ، أو في نظام العقوبات ، فهل كل تغيير يؤثر على مكونات التشريع من نصوص وأحكام ، تغيير مرفوض أم الأمر فيه بحث ونظر ! .

الاعتبار الثاني : تعلق التغيير بمحل الواقعة

مما ينبغي أخذه بالاعتبار في دراسة فكرة التغيير الموضوعي في التشريع الإسلامي نوع تعلقه بالواقعة المراد إعطاؤها الحكم الشرعي ، وهذا التغيير ثلاثة أنواع :

النوع الأول : التغيير في محل واقعة الأصل ؛ ويقصد بذلك تغيير الحكم الشرعي في حق واقعة الأصل التي جاء النص بشأنها ؛ ومثال ذلك : مذهب الحنفية في جواز إعطاء القيمة في زكاة الغنم ، بدلا عن عين الشاة ، الوارد في النص ، الوارد في واقعة الأصل ، أي زكاة الغنم (٢) . وهذا النوع من التغيير أحد أهم المحاور الخلافية في المسألة ، والتي تناولها الأصوليون من خلال منهجيتي التغيير المعتمدتين لديهم ، التعليل والتأويل ؛ إذ تظهر في هذا النوع من التغيير المعايير الضابطة لأشكال التأثير على مكونات التشريع الإسلامي ، ألفاظا، ومعاني، وتعديدا، وإلزاما ، وواقعا .

النوع الثاني : التغيير في واقعة الفرع ؛ فالتشريع الإسلامي يقوم على أصول عامة ، صلاة ، صيام ، بيع ، تجارة ... الخ ، بحسب ما قرره الجويني (٣) ، وهذه الأصول تنطوي على أفراد، منها ما هو وقائع جاء التشريع بشأنها ، " فعدت وقائع أصل " ، استنبط منها الأصوليون والفقهاء العلل والمعاني التي

(١) القرافي : الفروق ، ١/١٢٨-١٢٩ .

(٢) صدر الشريعة ، التوضيح ٢ / ١٣٦ و ١٣٨ - ١٣٩ ، التقطازني ، التلويح ٢ / ١٣٧ .

(٣) الجويني ، البرهان ٢ / ٩٢٣ وما بعدها .

تتاطب بها الأحكام ، وعدوها إلى أفراد آخر داخل الأصل الواحد مما تعارف العلماء على تسميته بالفروع الفقهية .

بيد أن هذه الفروع الفقهية ليست نماذج طبق الأصل ، وإنما فيها قدر من التغير والاختلاف لكنه لا يمنع الأصولي والفقير من إدراجه تحت واقعة الأصل ونصها وحكمها لوجود الجامع بينهما وهو العلة المستتبطة في الأصل ، مثال ذلك : العملة الورقية أمر مستحدث عند الأمم قاسه الفقهاء على واقعة الأصل العملة الذهبية بجامع أن كليهما نقد تعارف الناس على استعماله ؛ لكن ذلك لا ينفي اختلاف العملة الورقية عن أصلها من حيث أن الذهب يتحدد سعره بناء على العرض والطلب في السوق ، بخلاف العملة الورقية التي لم يعد الذهب يشكل غطاء أساسيا لها ، بل تلعب السياسة والقرارات الصادرة عن وزراء المالية في الدول أكبر دور في تحديد سعرها ، وموضع التغير في الفرع ما قد يترتب من تفاوت ضخم في أسعار العملات بسبب حصول انهيارات اقتصادية أو حروب مما ينتج عن اختلال في الالتزامات المالية من قروض ، أو تعاقدات تجارية بخلاف العملة الذهبية ؛ وبرغم ذلك استقر رأي الفقهاء على إعطاء العملة الورقية أحكام العملة الذهبية من حيث الزكاة والربا والتقايط... الخ^(١).

النوع الثالث : التغير في واقعة الفرع المستجد المقيس على واقعة الأصل ؛ وهذه الدرجة من التغير تأتي لاحقة للدرجة السابقة بحيث يستقر حكم الفرع بالمقياس على الأصل ، لكن ذلك لا يستمر بل يحصل تغير في الفرع يستدعي تغيراً في الحكم وقد أشار لذلك الأصوليون^(٢) عند كلامهم عن دوران الحكم مع علة ، ممثلين لذلك بقياس النبيذ على الخمر في الحرمة للإسكار ، فإذا ما صار النبيذ خلا عاد إلى الإباحة ، ومحل الاستشهاد حصول التغير في الفرع بعد استقراره وأخذ حكم الأصل ، تغيراً استدعي تغير الحكم .

الاعتبار الثالث : مدى شمول التغير للموضوع

ينقسم التغير من حيث شموله لمحل التغير ، نسا كان ، أم حكماً شرعياً إلى نوعين :

النوع الأول : التغير الجزئي ؛ وهو ما كان تأثير التغير على الشيء المغير جزئياً لا كلياً ، بحيث يحتفظ الأصل المغير بجزء من كيانه وفعاليته ، سواء كان نصاً بأن يبقى مستدلاً به على وقائع وأفراد لم يخرجها التغير الواقع على النص من دائرة حجية النص ودلالته ، وكذا الأمر مع الحكم الشرعي ، ومثال ذلك : مسألة الطلاق ثلاثاً حيث كانت تحسب في عهد النبوة وعهد أبي بكر ، وسنتين من عهد عمر طلقة واحدة ، ثم تغير الاجتهاد بجعل عمر رضي الله عنه الطلاق ثلاثاً يقع ثلاثاً^(٣) ، ووجه كونه تغيراً جزئياً أن طلاق الواحدة أو الثلاث في المجلس الواحد كان يحسب واحدة ، ثم تغير فأصبح طلاق الواحدة يحسب واحدة ، وطلاق الثلاث يحسب ثلاثاً ، فالتغير شمل جزء ما كان يعد طلقة واحدة .

(١) أنظر هایل : الأوراق النقدية (رسالة دكتوراة) .

(٢) انظر مبحث التغير بالتعليل ص () من هذه الأطروحة .

(٣) ابن القيم ، أعلام الموقعين ٣ / ٣١ - ٣٢

النوع الثاني : التغيير الكلي ؛ ومن ذلك ما رواه البخاري أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن اللقطة فقال: «اعرف وكاءها وعفاصها ثم عرفها سنة ثم استمتع بها، فإن جاء ربها فادها إليه» قال: فضالة الإبل؟ فقال: "ما لك ولها؟ معها سقاؤها وحذاؤها ترد الماء وترعى الشجر فذرها حتى يلقاها ربها" قال: فضالة الغنم؟ قال: "لك أو لأخيك أو للذئب"^(١) ، وقد مضى الأمر في حكم التقاط ضالة الإبل إلى عهد عثمان فأمر بتعريفها وبيعها حتى إذا جاء ربها أعطي ثمنها، فرسول الله لم يأذن بأخذها وعثمان رضي الله عنه أمر بأخذها وتعريفها وبيعها، وقد وافقه على ذلك الصحابة حفظاً لأموال الناس ، وقد استمر ذلك إلى عهد علي رضي الله عنه حيث بنى للضوال مربداً تحفظ فيه حتى يأتي صاحبها^(٢)، ولا يخفى ما في موقف عثمان وعلي من تغيير كلي للحكم الوارد في النص بشأن واقعة الأصل الإبل ؛ وهو تغيير كلي .

الاعتبار الرابع : نتيجة التغيير ومآله

إذا ما اتضحت المعايير السابقة ؛ فإنه ينتج تقسيم جديد للتغيير من حيث نتيجته ومآله على الشيء المغير ، سواء كان نصاً شرعياً ، أم حكماً ، يتمثل ذلك في النوعين التاليين :

النوع الأول : التغيير الذي فيه نقصان من المغير ؛ وهو ما كان محورا أساسيا لبحث الأصوليين كما سيأتي من خلال منهجيتي التغيير الأصوليتين : التعليل والتأويل ؛ واللذان قد يعود التغيير الحاصل بهما ، لاسيما على النص بالنقصان من دلالاته وشموله لأفراده ، وهو ما بحثه الأصوليون من خلال شرط ألا تعود العلل والمعاني المستنبطة على أصولها بالتخصيص أو الإبطال ، وقد مثلوا لذلك بتعليل الغضب الوارد في حديث النهي عن القضاء مع الغضب بتشويش الذهن ، وهو معنى يعود على الأصل بالتغيير الذي فيه نقصان حيث قرر بعض الأصوليين ومنهم الغزالي^(٣) ، جواز القضاء مع الغضب اليسير ، برغم أن النص الأصلي يشمل بعمومه ما كان شديداً، أو يسيراً ، فهذا تغيير للنص فيه من حيث المآل والنتيجة نقصان .

النوع الثاني : التغيير الذي فيه زيادة على المغير وتعميم لحكمه ؛ ومن ذلك ما ينتج عن التعليل والتأويل من أشكال للتأثير والتغيير على النصوص والأحكام ، يكون من نتيجته تعميم لحكم الأصل وزيادة عليه، مثال ذلك: زيادة حد الخمر من أربعين جلدة إلى ثمانين في عهد عمر رضي الله عنه بمشورة من علي رضي الله عنه، تعليلاً للأصل بما غير الحكم من أربعين إلى ثمانين^(٤) .

(١) البخاري: ٨٥٥/٢، برقم ٢٢٩٥.

(٢) ابن أبي شيبة ، المصنف ٤ / ٣٦٩ برقم ٢١١٤٤

(٣) الغزالي ، شفاء الغليل ٨٣ ، ٨٤

(٤) ابن حجر ، فتح الباري ١٢ / ٦٩

الاعتبار الخامس : المدى الزمني للتغيير

يختلف تقسيم التغيير من حيث المدى الزمني لتطبيقه من اتباع منهج لآخر ، وهو ما يمكن إبرازه من خلال نوعين :

النوع الأول : التغيير الدائم ؛ وهو الصفة العامة للتغيير الذي تدعو إليه معظم تيارات التغيير والتجديد ؛ بحيث يتم من خلاله استبدال كلي للتشريع الإسلامي : أصولا وفروعا ، اعتمادا على مناهج تجديدية مطلقة من فلسفات ونظريات تحاكم الإسلام وفق المنطق التاريخي ، أو بشرية التشريع لا إلهيته ، أو تطبيق مبادئ (العلمانية ، أو البنيوية ، أو التفكيكية) (وصولا إلى الحداثة وما بعد الحداثة) ، والتي تقوم فكرتها على نقض الشريعة، فعلى سبيل المثال : استبدال نظام العقوبات الإسلامي بأخر بشكل دائم بدعوى مراعاة حقوق الإنسان ، واستبدال نظام الإرث بغيره بدعوى المساواة ، وغير ذلك كثير .

والأصوليون وإن كانوا لا يقولون بل لا يقبلون بمثل هذا النوع من التغيير بما هو نسخ للشرع بالعقل ، لكنهم عرضوا لأنموذج من هذا القبيل ، واستفادوا منه في تحديد أصول التشريع الصالحة لاستثمارها؛ ذلك هو النسخ^(١)؛ الذي تناوله الأصوليون باعتباره تغييرا دائما ، لكن الفارق واضح بين المنهجين ، فاتباع التجديد العصراني يجعلون التغيير الشمولي الدائم من حق البشر على خلاف في تحديد صفتهم وهيئتهم ، وأما الأصوليون فيحصرون حق القيام بذلك في الشارع ذاته ، والذي قام بذلك قاصدا تحقيق قواعد معينة ، متمثلة : بالترجح في التشريع ، ومثاله التدرج في تحريم الخمر ، والتدرج في كيفية الصلاة ، وفرضية الصيام ... الخ ، أو التغيير مراعاة من الشارع للتخفيف على المكلفين ، ومثاله تغيير حكم قيام الليل من الفرضية إلى الندب .

النوع الثاني : التغيير المرحلي ؛ وهو ما كان التجديد فيه مؤقتا لتعلقه بواحد من عوامل التغيير أو أكثر . ويندرج تحت هذا النوع ما قدمه الأصوليون باعتباره أحد تقسيمات الحكم الشرعي ، حيث قسموه إلى عزيمة ورخصة ، بحيث جعلوا التحول إلى الرخص نوع تغيير - وقد سبق الإشارة إلى ذلك قريبا - لعامل انتج ذلك التحول ، لكنه تغير وتحول مرحلي مؤقت يبقى ما بقي سببه وعذره ، ويزول عائدا وراجعا إلى أصله عند زوال سببه .

(١) النسخ لغة : النقل والرفع والإزالة ؛ المراد بالناسخ والمنسوخ رفع الحكم بجملة تارة وهو اصطلاح المتأخرين ، ورفع دلالة العام والمطلق والظاهر وغيرها تارة ، إما بتخصيص أو تقييد أو حمل مطلق على مقيد وتفسيره وتبيينه حتى إنهم يسمون الاستثناء والشرط والصفة نسخا لتضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد ، فالنسخ عندهم وفي لسانهم هو بيان المراد بغير ذلك اللفظ ، بل بأمر خارج عنه ، وقد عرفه الجويني قاتلا : النسخ هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول ، وعرفه الغزالي بقوله : الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا به مع تراخيه عنه ، الجويني ، البرهان ، ١٢٩٧/٢ ، الغزالي ، المستصفي ، ٢٠٧/١ ، ابن القيم ، إعلام الموقعين ، ٢٩/١ .

ويدخل في ذلك اجتهادات كثير من علماء الشريعة ، والتي قامت على إيقاف بعض الأحكام واستبدالها بأخرى ، بما يشكل تغييرا مرحليا مؤقتا ، ومن ذلك اجتهادات أمير المؤمنين في إيقاف حد السرقة عام الرمادة ، وعدم اعطاء المؤلفه قلوبهم من الزكاة في حال عز الإسلام وأهله .

الاعتبار السادس : قيام التغيير وفق قواعد منهجية

المستعرض لدعوات التغيير منذ انطلاقتها في العصر الحديث ، يلحظ بشكل واضح انقسامها في الدعوة إلى التغيير من حيث قيامه وفق أسس وقواعد إلى نوعين :

النوع الأول : التغيير المنهجي ؛ وهو ما يكون من تجديد يقوم على أسس منهجية متصفة بالتناسق والتوافق . ويندرج تحت هذا النوع نوعان من المناهج :

الأول : مناهج التغيير الإسلامية ؛ وهي تلك المناهج الداعية إلى إحداث تجديد وتطوير في التشريع الإسلامي انطلاقا من التشريع الإسلامي ، فقها ، وأصولا ، وقواعد فقهية وأصولية. وقد أخذت هذه المناهج المناحي الرئيسية التالية :

المنحى الأول : المنحى السلفي في التجديد ؛ إذ تقوم الطريقة السلفية على الدعوة إلى العودة إلى فقه السلف من الصحابة والتابعين ، والتخلي عن فقه المذاهب ، والاعتماد المباشر على الكتاب والسنة في استنباط ما يلائم العصر من أحكام وفتاوى ، ومن آثار هذا المنهج دعوة الدكتور محمد يوسف موسى لتجديد الفقه الإسلامي بالعودة إلى مصادره الأولى ، وذلك في كتابه (تاريخ الفقه الإسلامي) ، وقد عدّ د. الزحيلي ما صنفه البعض من كتب في فقه السلف ، مثل (معجم فقه السلف) للأستاذ محمد المنتصر الكتاني و (موسوعة إبراهيم النخعي) للأستاذ الدكتور رواس قلجعي يندرج في هذا السياق .

بيد أن مما يلحظ عند بعض أتباع هذا المنحى المغالاة في معاداة فقه المذاهب ، أو إساءة تقدير مذاهبهم ، علما بأن مصدر المعرفة لديهم هو القرآن والسنة . وأصول الاجتهاد عند أئمة المذاهب^(١).

المنحى الثاني : المنحى الاجتهادي القائم على النظر العقلي ؛ ويأتي في هذا السياق منهج الاجتهاد بالرأي، ومنهج رعاية المصالح والمقاصد ، ومنهج الاجتهاد الجماعي ... إلى غير ذلك من مناهج تنطلق أساسا من أصول التشريع الإسلامي ومبادئه ، على اختلاف بينها في مدى الأخذ بعوامل ونظريات من خارج التشريع الإسلامي أو المدى الذي يجب التوقف عنده وعدم تجاوزه .

المنحى الثالث : المنحى التقريبي بين القانون الوضعي والفقه الإسلامي ، أي تقريب الفقه من القانون الوضعي ، لا العكس ، والتي جاءت في بعض نماذجها تضيي على القانون صفة القداسة والأصالة في مقابلة الفقه الإسلامي . ويأتي في هذا السياق أعداد كبيرة من الرسائل العلمية المقدمة في كليات الشريعة والقانون ، ومن ذلك أيضا ، جهود الأستاذ السنهوري في دراسة الفقه الإسلامي المقارن مع القانون .

(١) الزحيلي : تجديد الفقه الإسلامي : ٢١٠ - ٢١١

ولا تخلو دراسات أتباع هذا المنحى من تأويل النصوص الشرعية تأويلاً بعيداً منافياً لقواعد أصول الفقه^(١)، أو تتبع الأقوال الشاذة في المذاهب لموافقتها للقانون بدعوى تحقيق - ما يُدعى كونه - مصلحة .

الثاني : مناهج التغيير غير الإسلامية ؛ وهي المناهج التي استجلبها أتباعها من خارج نطاق التشريع الإسلامي ، أصولاً ، وفروعاً ؛ وسعوا إلى تطبيقها على التشريع الإسلامي : نصوصاً - كتاب سنة - ، وفروعاً - فقه ، وفتاوى ، وقضاء ، وسياسة - ؛ بل ومناهج اجتهادية - أصول فقه ، وقواعد فقه - ، ومن منهجهم جعل النص الشرعي في آخر المطاف ، مهمم ما يرونه مصلحة ، بحسب ميولهم وأهوائهم ، ولا قيمة للنص إلا على سبيل الاستئناس وجعله مصدراً احتياطياً حيث لا يوجد سواه^(٢) . وبالمحصلة ، تغيير شمولي كلي جذري ، ويأتي في هذا السياق التيار العصراني في دراسة التشريع الإسلامي بمناهجه المختلفة : المنهج التاريخي، والمنهج العلماني ، والمنهج الحدائي... الخ ، ومن ذلك محاولة بعض الكتاب إسقاط نظريات غربية حديثة على الإسلام^(٣) ، وهو الأمر الذي يؤدي إلى سحب المفهوم الإسلامي إلى الأنساق الغربية التي جاءت منها هذه النظريات^(٤). فهي مناهج تم استيرادها من فلسفات ونظم غير إسلامية ، وقام أتباعها بمحاولة تطبيق أسسها وقواعدها على النص الإسلامي ، ظناً منهم أن في ذلك السبيل للتجديد ، والبحث من حالة الجمود - على فرض سلامة النية ، وعدم التشكيك في الإخلاص والنوايا .

النوع الثاني : التغيير اللامنهجي : وهو ما يكون من دعوى التجديد والتغيير والتطوير المتصرف بالعبثية الفوضوية ؛ ومن ذلك كثير من الكتابات الفقهية التي تدعي التجديد دون أن تشير إلى المنهج الذي اتبعته في هذا التجديد^(٥)، أو قامت بعمل خاطئة عجيبة مزجت فيها بين ما هو إسلامي ، وما ليس كذلك ، ممن جمع مثلاً بين أصول العلمانية - ويقصد بها الفلسفات ، لا البحث التقني التكنولوجي - مع أصول المنهج الإسلامي العام المتمثل بحجية القرآن والسنة ، أو من يجمع بين مبادئ الحدائث ، وبعض من أصول الاجتهاد بالرأي . وأكثر ما يلاحظ هذا النوع عند العاملين بالصحافة ، وأنصاف المتعلمين والمتقنين ممن سلكوا في ذلك الطريقة الانتقائية أو الغوغائية ، والقائمة على انتقاء ما يحلو للنفس بالهوى والشهوة واختيار بعض الأحكام ، وإهمال بعضها الآخر^(٦) . متخذين من أدواقهم ومعاداة كل قديم وتقليد كل ما هو عصري معياراً لطريقتهم .

(١) وهذا المنحى قلب للأوضاع في نظر د. الزحيلي ، لأن القانون يقر واقع العلاقات الاجتماعية لتحقيق الاستقرار ، بغض النظر عن الدين والأخلاق. علماً بأن القوانين غير مستقرة، وقابلة للتعديل والتغيير ، وتظل قاصرة في رأي واضعيها عن الوصول إلى مستوى السمو المتمثل في الدين والأخلاق، فكيف يسوغ جعل هذه القوانين أصلاً ، والفقه تبعاً؟! الزحيلي: تجديد الفقه الإسلامي: ٢١٣

(٢) الزحيلي : تجديد الفقه الإسلامي : ٢١٢

(٣) البنيوية والأسنية والتفكيكية والتركيبية والتاريخية .

(٤) عطية : التجديد الفقهي المنشود : ١٥ ، ندوة ملامح التجديد الفقهي : ٨٢

(٥) عطية : التجديد الفقهي المنشود : ١٥ ، ندوة ملامح التجديد الفقهي : ٨٢

(٦) الزحيلي : تجديد الفقه الإسلامي : ٢١٠ - ٢١١

الاعتبار السابع : صاحب الحق في القيام بالتغيير

في ضوء ما تقدم للتغيير من تقسيمات وأنواع ، تظهر قضية تُعد أحد أهم محاور هذه الإشكالية ، والمتمثلة في تحديد الجهة صاحبة الحق في القيام بالتغيير ، وهل ذلك حق لأكثر من طرف ، أم لكل نوع من التغيير صاحبه ؟ .

ولقد جعل أتباع التجديد العصراني ذوو الطابع الإسلامي منهم ، أم التغريبي ؛ هذا الحق لهم، ما بين جاعل ذلك في كل مناحي التشريع الإسلامي وأنظمتها ، وبين قاصر ذلك على بعض النواحي المتعلقة بأنظمة المعاملات والعقوبات .فقد اختلفت رؤى اتباع المنهج الإسلامي العام في كيفية التعامل مع هذه القضية ، حيث لا تخلو القسمة العقلية في تقسيم التغيير المتعلق بالتشريع الإسلامي من حصر هذا الحق في أقسام ثلاث :

القسم الأول : تغيير من حق صاحب الشرع ؛ وهو ما من شأن الشارع القيام به ، وقد فصله الأصوليون من خلال بحثهم للنسخ ، وللعزيمة والرخصة ؛ إذ كلا القضيتين تقومان على التزام إرادة الشارع التي جاء الدليل الشرعي بالإخبار عنها ، فلا يكون النسخ إلا بناسخ هو دليل شرعي من كتاب أو سنة ، والرخصة وإن كانت حكماً شرعياً متغيراً ؛ فإنها لا تثبت إلا بدليل شرعي ، وهو ما دلت عليه مذاهب الأصوليين في تعريفهم للعزيمة والرخصة^(١).

القسم الثاني : تغيير من حق المكلفين بالشرع ؛ وهو ما يكون في إطار ما يجوز فيه الاجتهاد والقياس ؛ وإنما يسوغ الاجتهاد فيما يجوز فيه النسخ والتبديل - أي فيما يقبل التغيير في الشرع ومعيار ذلك - ورود العبارة بـ [الحكم الشرعي المتعلق بالمسألة محل البحث] بأحكام مختلفة ، تارة بالحظر، وأخرى بالإباحة، وأخرى بالإيجاب على حسب ما يعلم الله تعالى لنا فيها من المصالح^(٢).

وإنما يرجع اختلاف هذا النوع من الأحكام إلى كونه ليس بقبيح لنفسه، وجائز أن يكون قبيحاً في حال وحسناً في حال أخرى، فمتى أدى إلى قبح كان قبيحاً لا يتعبد الله تعالى به، وما لم يؤدي إلى قبح صار حسناً يجوز ورود العبادة به. وعليه يجوز اختلاف الحكم به باختلاف الأحوال والأزمان، فيجوز أن يتعبد بعض المكلفين فيه بشيء ويتعبد آخرون منهم بخلافه على حسب ما يعلم الله تعالى فيه من المصلحة^(٣). فإذا علم المصلحة في إيجابه أوجبته، وإذا علمها في حظره بعد الإيجاب حظره، وإذا علمها في إباحته دون

(١) الغزالي ، المستصفى ، ١٨٤/١ ، الرازي ، المحصول ، ١٥٤/١/١ ، الأمدي ، الأحكام ، ١١٣/١-١١٤ ، القرافي ، شرح تنقيح الفصول ، ٨٥ ، الزركشي ، البحر المحيط ، ٣٢٥-٣٢٧ ، ابن النجار ، شرح الكوكب المنير ، ٤٧٠/١ ، ٤٧٧ السمرقندي ، ميزان الأصول ، ٥٥ ، اللامشي ، أصول الفقه ، ٦٨ - ٧١ ، البخاري ، كشف الأسرار ، ٤٣٣-٤٣٤ ، سعيد ، الرخصة في الشريعة ، ٢٦٩-٢٧٠ .

(٢) الجصاص: أصول الجصاص، ١٣/٤ .

(٣) الجصاص: أصول الجصاص، ٣٠١/٤ .

إيجابه وحظره فعل^(١). ونسخ الله تعالى ليس بما بدا له؛ وإنما هو مما علمه واحكمه؛ فاقتضت المصلحة أن يقع التكليف به في وقت ولا يقع في آخر فإلزامه المكلف ظاهرا ولم يطلع على ما في الباطن ثم اطلع فعلم أن الحكمة في إخفاءه أولا والمصلحة في تبديله أخرا^(٢).

" فإذا ثبت ذلك ، ووجدنا الله تعالى قد أباح لنا التصرف في المباحات بحسب رأينا واجتهادنا في اجتلاب المنافع لأنفسنا ودفع المضار عنها، نحو التصرف في التجارات والرحلة للأسفار طلبا للمنافع في زراعة الأرضين واكل الأطعمة والتعالج والأدوية على حسب اجتهادنا. والغالب في ظنوننا أننا نجتلب منها نفعا ولو غلب على ظنوننا أننا لا نجتلب بها نفعا أو ندفع بها ضررا لكان تصرفنا فيها قبيحا وعبثا وسفها، ثم كانت إباحة ذلك لنا على هذه الوجوه مصلحة ، ودلالة على حسنه مع كون هذه الضروب من التصرف موكولة إلى اجتهادنا ومقصورة على مبلغ آرائنا، وغالب ظنوننا، فقد كان قادرا على أن يتولى ذلك لنا، ويكفيها المؤنة فيه، كما كفانا أكثر أمورنا التي حاجتنا إليها ضرورة. ولكنه وكل ذلك إلى آرائنا واجتهادنا لما علم لنا فيه من المصلحة والتشبه على أمر الآخرة، ويشعرنا أن ثوابه لا ينال إلا بالسعي والتزهد في الدنيا والترغيب في الجنة التي لا تعب فيها ولا نصب. وغير ذلك من وجوه المصالح التي لا يحيط علمنا بها، وإذا ثبت ذلك في المباحات التي قد علمنا تعلقها بالمصالح كتعلق المحظورات والواجبات، مما يجوز فيه النسخ والتبديل، ثم كان ذلك موكولا إلى اجتهادنا وغالب ظنوننا وكان ذلك من أمور الدين إذ كان أكثر المصالح ما كان في أمر الدين ، فقد ثبت جواز الاجتهاد في سائر حوادث أمر الدين مما لم ينص لنا فيه على شيء بعينه ولم تتفق عليه الأمة^(١). وهو ما سيأتي تفصيله من خلال منهجيتي التغيير : التعليل والتأويل .

القسم الثالث : تغيير مشترك من حيث صاحب الحق فيه ؛ وهو ما كان للمكلفين الاجتهاد فيه ،
لكن الشارع احتفظ لنفسه بحق تقييد الإجهاد ، أو منعه ، وذلك بإلزام المكلف بما يراه الشارع، ويدخل في ذلك توقيفات الشرع وتعبداته وتقديراته وتخصيصاته التي لا تقبل أي نوع من أنواع التصرف العائد عليها بالتغيير . وهذا ما سيأتي تفصيله في مبحث التعبد والقداسة .

الاعتبار الثامن : تقسيم التغيير من حيث قبوله أو رفضه

ووفق هذه التقسيمات ينتج لدى الباحث أنواع من التغيير تختلف باختلاف الاعتبارات السابقة :

- (١) متعلق التغيير من حيث الشكل والموضوع .
- (٢) تعلقه من حيث مجال التطبيق وحدوده .
- (٣) قيام التغيير وفق مناهج وقواعد إسلامية أصولية ، أم قيامه وفق مناهج تغريبية .

(١) المرجع السابق، ٢/٢٠٤. واختلاف أحكام الأمر الواحد جاء توسعة منه تعالى على عباده، ورحمة منه لهم ونظرا منه وتخفيفا؛ لئلا يضيق عليهم أحكام الحوادث بان لا يكون لها إلا طريق، كما قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِثْلَ أَيْدِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ (الحج: من الآية٧٨) وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "جنتكم بالحنيفية السمحة" المرجع السابق، ٤/٣٠٢.

(٢) ابن العربي: المحصول، ١٤٥.

وفق هذه المعايير يقسم التغيير إلى ثلاثة أنواع :

النوع الأول : التغيير المقبول ؛ وهو ذلك النظر الاجتهادي في التشريع المنطلق من أصول الفقه وقواعده ، المطبق لمناهج التغيير الأصولية : من تعليل وتأويل ، الملتزم لمعايير الثبات والتغيير ، وهو ما سيأتي تفصيله في المباحث اللاحقة .

النوع الثاني : التغيير المرفوض ؛ وهو التغيير الذي اختل فيه ركن من أركان التغيير المقبول ، أو شرط من شروطه ، كأن انطلق من قواعد ومناهج غير إسلامية ، أو خالف معيارا من معايير الثبات والتغيير ؛ فكان هدما للتشريع وخروجاً عليه ورفضاً له ، لا تحقيقاً لمقاصده وتجديداً لروحه ونشاطه . ويندرج في هذا النوع ، التغيير الذي تدعو إليه التيارات العصرية المستغربة ، والذي لا يمكن وصفه إلا بكونه نسخاً للشرع بالعقل المحض ، وهو غير جائز ؛ إذ النسخ بيان لمدة الحكم ؛ ولا سبيل إلى معرفة توقيت مدة الحكم من طريق العقل ، وذلك أن أحكام الأشياء في العقل على ثلاثة أنحاء^(١) :

(١) منها ما فيه إيجابه نحو اعتقاد التوحيد ، وتصديق الرسل عليهم السلام .

(٢) ومنها ما فيه حظره نحو الكفر والظلم والكذب .

(٣) وقسم ثالث : وهو جائز في العقل ، وأحواله ثلاثة : يجوز حظره تارة وإباحته تارة أخرى وإيجابه أخرى على حسب ما يقتضيه من حسن أو قبح ، وإنما يعلم حكمه بالسمع من جهة العالم بمصالح العباد وبما يكون من هذه الأفعال حسناً أو قبيحاً .

فأما النوعان الأولان من الأحكام فيجريان في حكم العقل على شاكلة واحدة لا يجوز فيها التغيير والانقلاب في باب الإيجاب أو الامتناع . ولا يخلو أن يكون وارداً بهما السمع ، فغير جائز نسخ ما كان هذا سبيله بوجه ، ولا ورود السمع بخلافه- كما يقرره الجصاص - ، ومن باب أولى عدم جواز نسخهما بالعقل .

ولا يخلو النوع الثالث من أن يكون السمع حاكماً بحظره أو إباحته أو إيجابه ، وعلى أي هذه الوجوه كان وروده فهو مما جوزه العقل وحسنه ، وإذا كان الأمر كذلك :

(أ) فكيف يجوز أن يحكم العقل بزواله وارتفاعه. وقد تقرر أن ما كان هذا سبيله من الأحكام ؛ فإنما حظ العقل فيه تجويز ورود السمع بأحد هذه الوجوه ، فلا يجوز أن يحكم بعد ورود السمع فيه بخلافه .

(ب) إن النسخ إنما هو توقيت مدة الحكم الأول بعد أن كان في تقديرنا وتوهمنا بقاءه ولا حظ للعقل في توقيت مدة الفرض ، لأن ذلك متعلق بعقل المصالح ، وعقل المصالح لا تعلم أعيانها من طريق العقل

(١) الجصاص: أصول الجصاص، ٤/٦٩-٧١.

(٢) وأما التخصيص بالعقل فليس كذلك ، لأن دلالة العقل الموجبة للتخصيص هي ما كان واقعاً منه على أحد الوجهين الأولين اللذين يجران في حكم العقل على شاكلة واحدة ، فتبين أن المراد باللفظ بعض ما شمله الاسم . ولذلك يجوز في الألفاظ ولا يجوز مثله في دلالة العقل ، لأن دلائل العقل لا يجوز فيها التخصيص وكذلك صار العقل قاضياً على السمع من هذا الوجه ، ولم يجز أن يقضي السمع على العقل الجصاص : أصول الجصاص : ١٤٩/١ - ١٥٠

ج) لو جاز ذلك فيه لجاز أن يكون العقل بدءاً موجبا للحكم الناسخ قبل ورود السمع فيه . وقد ثبت أنه لا حظ له في ذلك فامتنع من أجل ذلك جواز نسخ السمع بالعقل .
ولا يعني رفض نسخ الشرع بالعقل ، رفض مبدأ التغيير في التشريع الإسلامي ؛ ذلك أن جميع الشرائع من قديمة وحديثة قد أخذت بمبدأ جواز النسخ لما في الشريعة من بعض الأحكام التي تتغير تبعا لتغير المصلحة في الأزمان . غير أنها لم تأخذ بمبدأ السماح للمجتهدين بتغيير حكم من الأحكام ما دام ذلك الحكم باقيا في الشريعة، ولم ينسخ من قبل من له سلطة التشريع . ولقد تفردت الشريعة الإسلامية بالتمييز ما بين المبدئين أولا، وبالأخذ بهما ثانيا ، فقد اعتبرت الشريعة الإسلامية النسخ لبعض الأحكام الشرعية حقا خاصا بمن له سلطة التشريع، وأخذت به .
أما التغيير لحكم لم ينسخ نصه من قبل الشارع فقد أجازته للمجتهدين من قضاة ومفتين، تبعا لتغير المصالح في الأزمان .

والفارق ما بين النسخ وبين تغيير الحكم الذي لم ينسخ بنص أمر منها^(١):

أولا : إن النسخ عبارة عن إبطال نفس النص الشرعي السابق بنص شرعي لاحق . وأما تغيير الحكم الذي لم ينسخ نصه فهو عبارة عن العمل بنفس النص السابق الثابت، ولكن بحكم جديد مبني على دليل مستوحى من ظروف النص تبعا لمصلحة زمنية، وذلك بأن يكون في ظروف النص دليل على أن الحكم الثابت بالنص القائم المعمول به إنما هو حكم مبني على مصلحة زمنية لا على مصلحة دائمة . وعلى هذا يكون العمل بحكم النص تابعا للمصلحة الزمنية، فإذا تغيرت المصلحة تغير الحكم معها من غير حاجة لتغيير النص .

ثانيا : إن المبطل للعمل بالنص المنسوخ إنما هو الشارع بموجب نص جديد . وأما المغير للعمل بالحكم الذي لم ينسخ نصه فإنما هو المجتهد بموجب تغير المصلحة .

ثالثا : إن العمل بمبدأ تغيير الأحكام بتغير الأزمان، تؤيده الأصول المتفق عليها ؛ فإن التشريع لا يكون حكيما عادلا إلا إذا كانت أحكامه ملائمة لمن شرع لهم، متفقة ومصالحهم، مراعى فيها عرفهم وحالهم وما تقتضيه بيئتهم .

رابعا : أن التشريع الذي تلائم أحكامه أمة ويتفق ومصالحها قد لا تلائم أحكامه أمة أخرى ويعارض مصالحها . بل أحكام التشريع الواحد قد تكون ملائمة لأمة ومتفقة ومصالحها في حين، وغير ملائمة لها ولا متفقة ومصالحها في حين آخر ، فهذا يقتضي ضرورة تغيير الأحكام الشرعية القابلة لذلك وفق النظر الأصولي .

النوع الثالث : التغيير المختلف في حكمه ؛ وهو ذلك التغيير المشكوك في مدى إلتزامه بمعايير الثبات والتغيير ، مما يحتاج الأمر معه لمزيد نظر وبحث ، لاسيما في إطار منهجيتي التغيير الأصوليتين: التعليل والتأويل .

وهو ما سيتناوله الباحث من خلال المبحثين التاليين .

(١) الدواليبي، النصوص وتغيير الأحكام بتغير الأزمان، ص ٣٣ - ٣٤ .

المبحث الثاني

منهجية التغيير بالتعليل

تتوقف فكرة التعليل على أساس استثمار مكونات النص ومعانيه المختزنة في ألفاظه، وتتبع تلك المعاني وإناطة الأحكام بها ودورانها معها حيث دارت، بما يتخطى الأبعاد اللغوية المحدودة للفظ بحيث لا يعود اللفظ عائقاً أمام أبعاد تلك المعاني ودلالاتها .

ومن هنا تكمن خطورة التعامل غير المنضبط مع التعليل بما هو مظنة تغيير الأحكام الشرعية، تغييراً يتجاوز ألفاظ النصوص، وهو ما عمد إليه بعض دعاة التجديد الذين اتخذوا من التعليل ستاراً لإحداث التغيير الهدمي للتشريع الذي يرومونه.

ولا يعني انحراف التعليل عن مساره عند البعض، رفض منهجية التعليل بل التغيير بها بالكلية؛ فإن الأصوليين قد أدركوا ما بين التعليل والتغيير من ترابط عضوي عملوا على صياغة أبعاده من خلال وضع قواعد ومعايير تضبط عملية التغيير بالتعليل، بوصفها منهجية تشريعية أصيلة ، وهو ما يسعى الباحث إلى إبرازه وتأصيله في هذا المبحث .
 جامعة الازرق
 مركز أبحاث
 جامعة الازرق
 مركز أبحاث
 جامعة الازرق
 مركز أبحاث
 التعليل في اللغة

التعليل مصدر (علّ) يُعلّل تعليلاً ، ولا يكون التعليل إلا بعلّة، ولذا فإن معاني التعليل مرتبطة بمعاني العلة ومن خلالها يمكن معرفة معاني التعليل:

- التعليل مصدر علل - بالفتح - وهو المعاودة ؛ ومنه معاودة الماء للشرب مرةً بعد مرة، يقال: علل الرجل سقى سقىً بعد سقى^(١)، فيكون تعليل الشيء تكراره وتعليل الحكم فرضه كلما تكرر حدوث علته في الوقائع.
- التعليل من علّ يعلّ واعتلّ أي مرض ، فهو عليل، والعلة المرض الشاغل؛ إذ العلة اسم لما يتغير الشيء بحصوله فتأثيرها بالحكم كتأثير المرض في ذات المريض^(٢)، وعليه فإن التعليل تغيير للشيء المعلل ونقله من حال إلى حال، وينبغي ألا يكون هذا المعنى في تعليل الحكم الشرعي كتعليل الوجوب بما يصيره ندباً أو مكروهاً؛ وإنما يكون هذا المعنى مقبولاً إذا ما ارتبط التعليل بـ "الأصل المعلل" والذي هو محل الحكم كالقمح والشعير في حكم الربا بهما والخمر ذاتها في حكم شربها فإن حدوث العلة فيها يغيرها وينقلها من حال إلى حال كما يقال في العصير إذا ما غدا

(١) الزركشي، البحر المحيط، ١١١/٥، منون، نبراس العقول، ٢١٥-٢١٦، شلبي، تعليل الأحكام، ١٢، التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ٣/٣٢٧.

(٢) الفيومي، المصباح المنير، ٥٨٣، الزركشي، البحر المحيط، ١١١/٥.

مسكراً أنه خمر، ثم إذا غدا هذا المسكر خلا عاد إلى الإباحة، فحدوث العلة وزوالها في محل الحكم ينقله من حال إلى حال.

- التعليل بمعنى التأثير، إذ تستعمل العلة في عُرف اللغة في شيء يؤثر في أمر من الأمور، سواءً كان المؤثر صفة أو ذاتاً وسواءً كان مؤثراً في الفعل أو في الترك^(١).

التعليل في الاصطلاح

وللتعليل في اصطلاحات العلماء اطلاقات عدة منها:

- (١) يطلق التعليل في معرض النص ويراد به : ما يكون الحكم بموجب تلك العلة مخالفاً للنص كقول إبليس: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ (لأعراف: ١٢) بعد قوله تعالى ﴿اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجُدُوا﴾ (لأعراف: من الآية ١١)^(٢).

- (٢) التعليل: انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر كانتقال الذهن من النار إلى الدخان . وهذا عكس الاستدلال؛ إذ الاستدلال انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر^(٣).

- (٣) التعليل: تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر، وهذا ما حكم عليه الجرجاني بالصواب^(٤). ولا يبعد التعليل في اصطلاح علماء الأصول كثيراً عن المعاني السابقة حيث يذهب كل من الدكتور شلبي والدكتور خليفة بابكر إلى أن التعليل: بيان العلة وكيفية استخراجها^(٥). وقريب من ذلك ما قرره الدكتور الدريني من أن التعليل بحث عن علة الحكم المنصوص عليه، والسبب الموجب له شرعاً أو قانوناً^(٦).

فحقيقة التعليل لا تعدو كونها عملاً عقلياً تقتضيه طبيعة التشريع نفسه ، من حيث إنه إرادة الشارع قد أفرغت في صيغة لغوية ، يستهدف معناها غاية أو مقصداً شرعياً مرسوماً ، وهذا المقصد هو روح النص ومعقوله^(٧) .

"فالتعليل هو بيان المعنى الكامل الذي يشمل منطوق النص دون تغيير ، لكنه يرتقي بعد ذلك من أرضية هذا المعنى اللغوي الأول ، إلى أفق منطق التشريع بتبيين علته ثم "تعدية" حكمه إلى كافة مواقع هذه العلة ، حماية لحكمة التشريع - والعلة مظنتها وضابطها - وتحقيقاً لإرادة الشارع في أوسع مدى ، وتقديماً للتناقض في الاجتهاد وذلك هو المنطق التشريعي إذا كان الحكم خاصاً بواقعه المنصوصة في

(١) السمرقندي، ميزان الأصول، ص ٥٧٦-٥٧٧، منون، نبراس العقول، ص ٢١٥-٢١٦.

(٢) الجرجاني: التعريفات ٧٩.

(٣) الجرجاني: التعريفات ٧٩.

(٤) الجرجاني : التعريفات ٧٩.

(٥) شلبي: تعليل الأحكام، ١٢، بابكر: الاجتهاد بالرأي ٣٧١.

(٦) الدريني: المناهج الأصولية ١١٩.

(٧) الدريني : بحوث مقارنة : ١٤٤

منطوقه اللغوي المحض قبل التعليل ، فالتعليل يحصل تعميم حكم النص على جميع محال علته المستجدة غير المنصوصة .

والتأمل في مجموع اطلاقات التعليل يدرك بوضوح عدم تناقضها ؛ وما ذلك إلا لتتوع نظر أصحابها للتعليل من زوايا متعددة ، فجاءت تعريفاتهم متكاملة أكثر منها متناقضة، ومدارها على إظهار العلة والمؤثر في الشيء أو جعل الشيء ذاته علة ، ثم استئثار هذه العلة وهذا المؤثر لمعرفة الأثر. والأمر ذاته عند الأصوليين فليس التعليل إلا إظهار ما في الحكم الشرعي من علة تؤثر به بحيث يتكرر الحكم بتجدها وينتقل الحكم معها من محل الأصل إلى الفرع.

ومن خلال هذا يظهر عدم دقة بل وخطأ ما يتبادر إلى أذهان البعض من أن التعامل مع الأحكام والنصوص بالتعليل مخالفة ومناقضة للنصوص، وهذا ما عير عنه من عرف التعليل بأنه مخالفة للنص، وإن كان في التعليل نوع تغيير ، سيأتي لاحقاً بيان لحقيقته من خلال بيان حدود علاقة التعليل مع النصوص الشرعية.

فكرة التعليل بين القبول والرفض

قد يطلق التعليل في معرض النص ويراد به: ما يكون الحكم فيه بموجب العلة مخالفاً للنص^(١). وربما كان في التعليل من التغيير لحدود النص الأمر الذي ساهم في إشغال فتيل الخلاف حول أصل مبدأ التعليل، فذلك محله بحث مخلص بحجية القياس وأصالة فكرة التعليل في التشريع الإسلامي وإن كان ذلك لا يمنع من إلقاء الضوء على طرف من توجهات العلماء في المسألة بما يظهر كيفية تعامل الأصوليين مع فكرة التعليل في ضوء فكرة ما قد ينتج عنه من تغيير، إذ يمكن إجمال مناهجهم على النحو التالي :

المنهج الأول: رفض فكرة التعليل ابتداءً؛ وهذا منهج النظام ومن تبعه والقائم على أساس أن الشريعة شريعة تحكم تجمع بين المختلفات وتفرق بين المتماثلات، وما كان هذا شأنه لا يمكن أن يستخلص منه أمور جامعات هي علل أو حكم أو مصالح تنظم أمور هذا التشريع^(٢).

والتشريع الذي قوامه التحكم ، لا يسوغ فيه إجراء التعليل بما هو نظر عقلي ، ينقل ارتباط الحكم من ظاهر لفظ النص إلى معان مستنبطة بجهد عقلي ، وذلك هو التغيير عينه .

المنهج الثاني: رفض فكرة التعليل مع الاعتراف بوقوعها؛ وهذا منهج الظاهرية الذين أنكروا التعليل لإنكارهم القياس والقول بالرأي في الشريعة ، وإن كانوا يقررون بالعلل المنصوصة^(٣). ومنطق هذا الفريق كمنطق سابقه ، رفضوا التعليل لرفضهم التغيير المتصور حدوثه به .

(١) الجرجاني: التعريفات ٧٩.

(٢) البصري: شرح العمدة ٢٨١-٢٨٣. الرازي: المحصول ١٥٢/٢-١٥٣، الغزالي: المستصفى، ٣٧٧/٢، الباجي: أحكام الفصول، ٥٣٢.

(٣) ابن حزم: الأحكام ٥٤٦/٨ وما بعدها.

المنهج الثالث: قبول فكرة التعليل ابتداءً؛ وهذا منهج عامة علماء الأصول القائلين بالقياس بيد أنهم وإن قالوا بأصل فكرة التعليل وانتقوا عليها إلا أنهم لم يتفقوا على اعتبار هذه الفكرة أصيلة في التشريع الإسلامي أم أنها حالة استثنائية، ولذلك ظهر تحت لواء هذا المنهج العام أقوال متعددة تقبل بالتعليل كمبدأ وتختلف في تكييفه وتأصيله كمنهج تشريع ، وعلّة اختلافهم ما رأوه في التعليل من تغيير للنص الذي استنبطت منه ، أو عودها على الحكم الشرعي في محل الأصل بشكل من أشكال التغيير ، أو التخصيص ، أو التقييد ، أو الإبطال .

ومما يذكره الحنفية أن آراء الأصوليين في هذه المسألة تدور على أربعة أقوال:

القول الأول: الأصل عدم التعليل حتى يقوم الدليل عليه، ذلك أن النص موجب للحكم بصيغته لا بعلمته، وفي التعليل تغييرٌ لذلك الحكم حتى يكون ثابتاً بالوصف الذي هو المعنى في المنصوص ؛ إذ العلة الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة إلى العلة والتي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة لا يصار إليه إلا بدليل^(١).

القول الثاني: الأصل التعليل بكل وصف صالح لإضافة الحكم إليه حتى يوجد مانع عن البعض، ذلك أن الأدلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الأصل، ولا يمكن بكل الأوصاف ولا بالبعض دون البعض، فتعين التعليل بكل وصف صالح ، إلا أن يقوم مانع كمخالفة نص أو إجماع أو معارضة أوصاف. والدعوى بأن في التعليل تغيير للحكم كلام باطل ، فإن الحكم في المنصوص بعد التعليل ثابت بالنص كما كان قبل التعليل ؛ وإنما التعليل لتعدية الحكم إلى محل آخر لا نص فيه ؛ فإن أثر التعليل في المنصوص من حيث شرح الصدر وطمأنينة القلب وذلك تقرير للحكم لا تغيير^(٢).

القول الثالث: الأصل التعليل بوصف دل الدليل عليه، ويميزه من بين الأوصاف، وينسب الحنفية هذا القول إلى الشافعي، وإن كان واقع الحال أنه قول عامة مثبتي القياس^(٣) - عدا الحنفية، بل إن من الحنفية من يرجح هذا القول، ذلك هو السمرقندي^(٤). وإن كان من الشافعية من يضيف شرطاً آخر لهذا القول وهو قيام الدليل على وجود العلة في الفرع ، وهذا ما يقرره الغزالي^(٥).

القول الرابع: الأصل التعليل بشرط أن يدل دليل على أن النص معتل في الجملة ودليل يدل على العلة وهذا اختيار الحنفية.

ولئن ذكر الحنفية هذه الأقوال دون نسبة لها - عدا نسبة القول الثالث إلى الشافعي واختيارهم للقول الرابع- فإن جمهور الأصوليين لم يتعرضوا لهذه المسألة بهذه الطريقة؛ بل تناولوا القضية من خلال

(١) وقريب من هذا القول ما ينسبه الأصوليون من اشتراط المرسي والبيتي لجواز القياس على أصل: نص الشارع على العلة أو الإجماع على تعليل الأصل الغزالي: شفاء الغليل ٦٣٩-٦٤٠، البخاري كشف الأسرار: ٤٣٢/٣.

(٢) السرخسي: أصول السرخسي ١٤٤/٢.

(٣) الرازي: المحصول ٤٨٦/٢/٢، البصري: شرح العمدة ٣٥٧/١، الأمدي: الأحكام ٢٣٢/٣، الأصفهاني بيان المختصر ، ١٠٨/٣-١٠٩، العضد مع السعد: حاشية العضد ٢٢٨/٢، القرافي: شرح التنقيح ٣٩٨.

(٤) السمرقندي: ميزان الأصول ٦٢٩، البخاري كشف الأسرار ٤٣٢/٣.

(٥) الغزالي: المستصفى ٢٧٨/٢.

عدة مسائل : كان من أهمها حجية القياس ، ومسألة التعليل بالحكمة، فكان محور أقوالهم : هل الأصل التعليل أم التعبد؟^(١) .

والمستعرض لآراء الأصوليين في التعليل ، وما يتصل به من مباحث يلحظ بوضوح وجود عدة مستويات لعلاقة منهجية التعليل بإشكالية الثبات والتغير في التشريع الإسلامي ، بحيث ساهمت هذه الإشكالية بتكوين مناهج واتجاهات أصولية متعددة المواقف من هذه المسألة بالغة الخطورة ، وأهم مستويات هذه الإشكالية تظهر بالمطالب التالية :

المطلب الأول : أبعاد علاقة اللفظ والمعنى في إطار شروط العلة عند الأصوليين.

المطلب الثاني : دوران الأحكام مع حكمها وعللها .

المطلب الثالث : التعليل بالمصالح .

المطلب الرابع : معايير التغيير والإبطال في إطار منهجية التعليل .

المطلب الأول : إشكالية علاقة اللفظ بالمعنى

النص الشرعي بما هو وحدة تشريعية متكاملة ، لها مكوناتها وخصائصها^(٢)، فقد عمل الأصوليون على دراسة مكونات النص وتحديد أبعاد العلاقات النظرية لمكوناته ، والتي يتحدد على وفقها أسس وقواعد استنباط أحكام لما يستجد من وقائع لعصور متسارعة التطور بما قد يجعل التنظير والفكر لاحقاً لا سابقاً لمخرجات مدنية الإنسان ، مما يدفع البعض - وهو ما نلاحظه في عصرنا الحديث - لاتباع منهج تسويغي " تبريري " ليس له من أسس ومبادئ إلا ادعاء رعاية المصلحة - في نظرهم - وإن كان ذلك لا يشوش على المناهج الأصيلة عند العلماء ، والتي تناولت إشكالية علاقة اللفظ مع المعنى من خلال عدة محاور :

المحور الأول : الاختلاف في أولوية المكون التشريعي المقصود أصالة بالتشريع : اللفظ أو

المعنى .

المحور الثاني : حدود العلاقة بين اللفظ والمعنى .

لاشك أن اتباع منهج الالتزام بحرفية النص، وهم الظاهرية يرون أن الأصل هو اللفظ دون مراعاة لما يتضمنه من معانٍ؛ وهو ما ينبغي أن يُعطى صفة التعبد. وأي تعليل، هو خروج على النص وإبطال له وتغيير، وتشريع بالرأي والهوى.

(١) السرخسي: أصول السرخسي ١٤٢/٢-١٤٣، صدر الشريعة والفتازاني: التوضيح مع التلويح ١٤٧/٢-١٤٩، البخاري:

كشف الأسرار ٤٣١/٣-٤٣٣، السمرقندي: ميزان الأصول ٦٢٧-٦٢٩، الفاري: فصول البدائع ٢٩٧/٢-٢٩٩.

(٢) سيأتي تحليل مكونات النص وخصائصه عند بيان مجال التغيير والثبات ، ومعاييرهما . وخلاصة ذلك : أن النص مكون من ثلاثة مكونات أساسية : اللفظ والمعنى ، والتعبد . والتي دارت آراء الأصوليين ومناهجهم حول شكل العلاقة بينها .

في حين يرى القائلون بالقياس: إن الأصل الانفتاح على المعاني والحكم^(١)، لكنهم مختلفون في حدود هذا الانفتاح وعلاقته بالمكون الآخر للنص وهو اللفظ.

هل هي علاقة تجاوز مطلق بين طرفي المعادلة، بحيث لا يعود للفظ أي قيمة أو اعتبار إذا ما عُقِلَ المعنى أو أنها إهدار تام للمعاني حال حدوث أي معارضة؟
هل يشترط في الاعتماد على المعنى أن لا يتعارض مطلقاً مع اللفظ ابتداءً؟ أم إن ذلك قيد مانع إذا ما طرأ؟

ما هي حقيقة المعارضة؟ وهل كل حالاتها تُعد تغييراً للشرع؟

للأصوليين في تحديد علاقة المعنى باللفظ منهجان؛ عرضوا من خلالهما ما يُعده كل فريق تغييراً ومعارضة حقيقية تعود على الأصل الذي رأوه بالإلغاء والإبطال الكلي بحيث لا يُعد هذا المهدر أحد أفراد هذا المكون، وأقول: "أحد الأفراد" ذلك أن أتباع كلا المنهجين قد اعترفا ابتداءً بالمكونين: اللفظ والمعنى، سيما والحديث عن جمهور الأصوليين، وهم القائلون بالقياس النافون للطرد^(٢)؛ بيد أن محل خلافهم في حدود العلاقة بينهما، وهو ما تظهر حقيقته بهذين المنهجين:

المنهج الأول: اعتبار كل من المعنى واللفظ جنباً إلى جنب دون رجوع أحدهما على الآخر بأي إبطال أو تغيير أو تخصيص؛ وهذا اختيار الزركشي ونسبه للشافعية^(٣)، وهو قول عند الحنابلة^(٤).

المنهج الثاني: إن المعنى هو المعنى، ولو كان في ذلك عودٌ على اللفظ بالإبطال أو التغيير أو

التخصيص، لكن وفق شروط معينة:

(١) أن يكون المعنى معتبراً بدليل مقبول.

(٢) أن لا يكون الإبطال للفظ وتغييره وتخصيصه: إبطالاً كلياً يخرج اللفظ إلى العبيئية.

وهذا ما قرره جماهير الأصوليين من الحنفية، والشيرازي والجويني والغزالي والرازي وأتباعهم^(٥).

وهو قول الصفي الهندي^(٦) والطوفي وابن تيمية وابن القيم من الحنابلة^(٧)، والشاطبي^(٨)، ذلك أن أكثر

(١) الأمدي: الأحكام ٢٣٢/٣ و ٢٥٠، الأصفهاني: بيان المختصر ١٠٨/٣-١٠٩، العضد: حاشية العضد ٢٢٨/٢، الرازي: المحصول ٢٤٢/٢، الزركشي: البحر المحيط ٢٠٧/٥، ابن العربي: المحصول ٢٨ و ١٣٢، القرافي: تنقيح الفصول ٣٩٨، الأسنوي: نهاية السؤل ١٢٨/٤ و ١٣٥، السمرقندي: ميزان الأصول ٥٨١ و ٦٢٩، ابن أمير الحاج: التقرير والتحرير ١٨١/٣-١٨٢ و ٢٤٧، الأنصاري: فواتح الرحموت ٤٦٩/٢، الفناري: فصول البدائع ٢٩٦-٢٩٩ و ٣٠٤.

(٢) الطرد نوع من أنواع العلل عند الأصوليين وهو الوصف الذي يخلو عن أية مناسبة للحكم وقد يستعمل على اعتباره مسلكاً من مسالك العلة.

(٣) الزركشي: البحر المحيط ١٥٢/٥-١٥٤.

(٤) ابن النجار شرح الكوكب المنير ٨٠/٤-٨٣.

(٥) الشيرازي: شرح للمع ٨٩٥/٢ الجويني: البرهان ١١١٧/٢-١١١٨. الغزالي: المستصفى ٣٣٨/٢، ٤٨٦، وشفاء الغليل ٨٣، ١٠٥. الرازي: المحصول ٢١٣/٢-٢١٥ والأرموي: التحصيل ١٩١/٢. التلمساني: شرح المعالم ٣٩٤/٢ والأصفهاني: الكاشف ٦١٨/٦. الأمدي: الأحكام ٢٣٠/٣ العبادي: الآيات البيئات ٧٢/٤.

(٦) الزركشي: البحر المحيط ١٥٣/٥.

(٧) الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة ٢٣. ابن تيمية: المسودة ٤١٤. ابن القيم: إعلام الموقعين، ٦٢/٣.

(٨) الشاطبي، الموافقات، ٥٢٣/٢.

الاعتماد - كما يقرره الشيرازي- في أكثر العلل على المعاني دون الألفاظ، وإنما الألفاظ كالظروف والأوعية للمعاني وكالألة لها^(١).

وبناء على هذا يقرر الجويني أنه إذا استندت المعاني إلى الأصول فالتمسك بها جائز وليست الأصول وأحكامها حججاً، وإنما الحجج في المعنى^(٢).

النص في مجال التشريع وسيلة لا مقصد بحد ذاته؛ إن الظاهرية ومعهم أتباع المنهج الأول، لما قرروا أن الأصل في النصوص الألفاظ، وأن المعاني إن اعتبرت فليست إلا تابعة للنص، أي اللفظ، جعلوا بمسلكهم هذا التشريع مرتبطاً بظواهر النصوص، ثم استثمروا المكون الثالث من مكونات النص وهو لتعبد لإضفاء صفة القطعية والإلزامية بحيث يكون أي التفات للمعنى المناسب خروجاً على هذه القطعية، وبالتالي خروجاً على إرادة الشارع وشرعه.

إن الأصول النقلية - من نصوص الكتاب والسنة ويلحق بها الإجماع- ليست مقصداً بحد ذاتها، بل هي وسيلة إخبار للمجتهد بالحكم الشرعي، ضمن منهج كلي إجمالي يُعنى بتقرير قواعد الأحكام ومبادئها العامة دون إغراق في تفصيلات تحيل التشريع رهينة لزمانه ومكانه الذي ارتبط به تكوينه الأساسي به . وهذه ميزة للتشريع الإسلامي على سائر التشريعات، السماوية منها والوضعية . فقد اهتم التشريع الإسلامي بتقرير وتفصيل ما لا يحتمل التغير أو التغيير عبر العصور والأزمان والمكان والمصالح؛ وبما هو ثابت قطعي في تعبيره عن إرادة الشارع، تاركا صياغة تفصيلات الأنظمة الحاكمة لحياة المسلمين في جميع نواحيها لما يستنبطه المجتهدون وفق مناهج أصولية متنوعة الرؤى، توفر للمسلمين تحقيق إرادة الشارع منهم، ومصالحهم الدنيوية والأخروية في الوقت ذاته .

أدرك الأصوليون هذه الميزة التشريعية لخاتمة الشرائع، وأدركوا أن الأحكام التفصيلية على فرض تعددها لا تلبى الوقائع المتزايدة مع تطور الحياة المدنية؛ فانتج ذلك لديهم فرضية عملوا على حلها من خلال دراستهم لإشكالية معادلة النصوص والوقائع: كيف تكون هذه الشريعة شريعة دائمة ونصوصها التشريعية التفصيلية لا تفي بالوقائع المتجددة المستحدثة؟ علماً بأن جزءاً لا بأس به من نصوص التشريع هي في الأصل نصوص إجمالية لا تفصيلية ابتداءً!

هذه هي الفكرة التي انطلق منها الأصوليون لإثبات حجبية القياس، والرد بها على الظاهرية ومن معهم ممن نفى القياس ابتداءً^(٣). وهي الفكرة ذاتها التي انطلق منها الأصوليون في تقريرهم أن المكون الأساس في النص: " **المعنى لا اللفظ** "؛ باعتباره المعبر عن إرادة الشارع، وإنما اللفظ وسيلة ناقلة لتلك الإرادة، دون أن يعني ذلك إهمال اللفظ أو إهداره أو تجاوزه؛ بل هو الضابط للمعنى عن الشطط، وهو الكفيل بإنتاج معانٍ لكل عصر انطلاقاً من هذا الوعاء، " إنما أكثر الاعتماد في أكثر العلل على المعاني

(١) الشيرازي: شرح للمع ٨٩٥/٢.

(٢) الجويني: البرهان ١١١٧/٢-١١١٨.

(٣) الجويني: البرهان، ٧٤٣/٢.

دون الألفاظ، وإنما الألفاظ كالظروف والأوعية للمعاني وكالألة لها" (١)، ولذلك نجد ابن القيم يقول: (إن إرادة المعنى أكد من إرادة اللفظ؛ فإنه المقصود واللفظ وسيلة) (٢).

إن من جعل اللفظ هو الأساس في النص، إنما يحكم على النص بكل ما فيه من طاقات وقوى محركة للإنسانية أجمع، مدفونة في التاريخ، مقيدا بمحدودية الزمان والمكان والمعرفة التي انطلق منها علماء عصر التأسيس في الحضارة الإسلامية في صياغة المفاهيم التي غدت من ملحقات النص الأخذة حكمه. وغير مدركين أن النص بطاقاته؛ إنما هو مصدر لتجدد التشريع وإنتاج معانٍ مناسبة للتعامل مع مخرجات المدنية. إن الظاهرية وأتباعها منهجا، قد جعلوا كل همهم منصباً على الوعاء والظرف دون ما يحويه، فمثلهم مع النصوص كمثل المهتم بزخرفة ونقوش صندوق به كنوز مع أن الأجدر الاهتمام بما في داخل الصندوق، أو مثلهم كمثل رجلين أرادا أكل التفاح، فأكل الأول التفاحة بقشرها، وأما الثاني فأكل القشر وترك اللب، فأيهما قد أكل التفاح حقيقة؟

إن اللفظيين، ولا أقول النصيين؛ إذ النصيون من راعوا إرادة صاحب النص مع احترامهم للفظ المعبر عن هذا المعنى - قد أخطأوا من حيث أرادوا الإحسان، فلاشك أن الكل متفق على تحقيق إرادة الشارع، وإنما الخلاف في أن إرادة الشارع إذا خالفت الوسيلة التي انتقلت الإرادة بها إلينا - أي النصوص - فأى الطرفين نلتزم؟ هل نلتزم ما نظنه إرادة الشارع أم اللفظ الذي جاء به؟ إن الخطأ الذي وقع فيه الظاهرية قديماً، وأتباعهم ممن تأثروا بهم وإن لم يتسموا باسمهم في المراحل اللاحقة أمران:

الأول: تقريرهم أن لا اجتهاد في مورد النص (٣).

الثاني: إضفاء صفة القطعية على النص. وهو ما سيأتي تفصيله.

والاستدلال بمنع الاجتهاد مع النص لما في ذلك من تغيير له؛ إنما هو أحد شبه منكري القياس مستدلين على ذلك بقوله تعالى: ﴿ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ (النساء: من الآية ٥٩) والقياس ردّ إلى الرأي. ثم إن بطلان القياس الذي هو بخلاف النص متفق عليه، سيما وأن النصوص محيطة بجميع المسائل، ولا يمنع من هذا كون الوقائع غير متناهية، وكون النصوص متناهية؛ لأن التي لا تنتهي أحكام الأشخاص كحكم زيد،

(١) الشيرازي: شرح المع ٨٩٥/٢.

(٢) ابن القيم، اعلام الموقعين، ٦٢/٣.

(٣) قاعدة استعملت في غير سياقها؛ فإن هذه القاعدة - على فرض أنها قاعدة - لا تصلح للاستدلال بها على منع التعليل في مقابلة النصوص والنصوص النقلية، ذلك أنها قد فهمت خطأ واستعملت في غير سياقها الذي وضعت له؛ فإن هذه القاعدة قد وضعت في زمن دعوى إغلاق باب الاجتهاد، وبحسب ما يقرره الشيخ الزرقا، والمراد بالنص فيها ليس النصوص من الكتاب والسنة؛ بل هو المنقول في كتب المذهب - أي مذهب - أي لا اجتهاد في مقابلة القول المعتمد في المذهب، غير أن هذه القاعدة سرعان ما انتقلت إلى نصوص التشريع ليحدث الالتباس، وليستدل بها على منع الاجتهاد ومنع التعليل، إذا ما كانت فيه معارضة ومقابلة للنص، وهم بذلك يخالفون رأي المحققين من العلماء ممن قرروا أن المعنى هو المعاني، لما رأوا من أن الشارع قد توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عُرِض على العقول تلقته بالقبول، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها إتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص؛ بل هذا القرافي يعد الجمود على المنقولات أبداً، ضلالاً في الدين وجهلاً بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين. انظر: الزرقا، شرح القواعد، ١٥٠، الشاطبي، الموافقات، ٥٢٣/٢، القرافي، الفروق، ١٧٧/١.

وعمره في أنه عدل تقبل شهادته أم لا، وفقير تصرف إليه الزكاة أم لا ، ومسلم أن هذا يعرف بالاجتهاد ؛ لأنه يرجع إلى تحقيق مناط الحكم ، أما الروابط الكلية للأحكام فيمكن ضبطها بالنص بأن نقول مثلا : من سرق نصابا كاملا من حرز مثله لا شبهة له فيه ، فيلزمه القطع ، ومن أفطر في نهار رمضان بجماع تام أثم به لأجل الصوم . لزمته الكفارة ؛ فما تناولته الرابطة الجامعة يجري فيه الحكم ، وما خرج عنه مما لا يتناهى يبقى على الحكم الأصلي فتكون النصوص محيطة بهذه الطرق .

ولقد فند الغزالي شبهتهم بقوله : " لا بل نرده إلى العلل المستنبطة من نصوص النبي عليه السلام، والقياس عبارة عن تفهم معاني النصوص بتجريد مناط الحكم ، وحذف الحشو الذي لا أثر له في الحكم (...). إنا لا نسلم بطلان القياس مع النص ، ونسلم إمكان الربط بالضوابط ، والروابط الكلية ، لكنكم اخترتم هذه الدعوى ، فإن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في مسألة الجد ، والحرام ، والمفوضة ، ومسائل كثيرة ، وكانوا يطلبون من سمع فيها حديثا من النبي صلى الله عليه وسلم (...). فبالضرورة يعلم من اجتهادهم ، واختلافهم أن النصوص لم تكن محيطة ، فدل هذا أنهم كانوا متعبدين بالاجتهاد" (١).

وخلاصة الأمر: إذا ظهرت مناسبة لمتضمن الوصف وجب إحالة الحكم على متضمن الوصف دون صورته إلا أن يظهر للوصف خصوص تأثير، فلا سبيل إلى إلغائه (٢).

المطلب الثاني : دوران الأحكام مع حكمها وعللها

يرى الباحث أن مدار اختلاف الأصوليين في مسألة دوران الأحكام مع حكمها أم عللها؛ إنما يرجع أصالة إلى الاختلاف في مدى ما يترتب على اتباع منهجية التعليل من تغيير للأحكام ؛ بل للنصوص متمثلا ذلك في مسألتين :

أولا : انتفاء الحكم لانتفاء حكمته؛ دوران الحكم مع علته أم مع النص بما هو لفظ.

ثانيا : تخصيص الأصول النقلية بالمعاني المناسبة. وهي ما سيتناوله الباحث من خلال المستوى الثالث لإشكالية علاقة اللفظ بالمعنى .

فالمتمائل لحقيقة هاتين المسألتين يظهر له كيفية تغير الحكم الشرعي في واقعة الأصل التي ورد بها النص ؛ إذ المفترض وجود صورة المسألة بتحقيق العلة الظاهرة لكن دون تحقق الحكمة ، فهل يُربط الحكم بالعلة الظاهرة أم بالحكمة ؟ وهل يُعد ذلك تخصيصا للنص ؟ إنما يرجع الخلاف لإدراك الأصوليين أن في ربط الحكم بحكمته قول بتغيير حكم الأصل . وإليك البيان :

انتفاء الحكم لانتفاء حكمته قطعاً

مما لا شك فيه أن عدم إعمال النص والحكم الشرعيين يعده الكثيرون من أشكال تغيير الشريعة ، بل ربما كان قمة هرم إبطال الشريعة وتغييرها ، بيد أن الأمر يجب أن لا يؤخذ على ظاهره ؛ ذلك أن

(١) الغزالي، المستصفى : ٢٧١/٢-٢٧٢ .

(٢) الغزالي، شفاء الغليل، ٦٩ .

ليس كل عدم إعمال للنص والحكم هو تغيير وإبطال له ، فقد ظهر جليا مدى اهتمام الأصوليين بالمعاني واعتمادهم عليها في ربط الأحكام بها ، ومن المسائل التي بنى الأصوليون رأيهم فيها وفقا لهذه المنهجية ، ما يذكره الأمدي ومن سار على منهجه من انتفاء الحكم الشرعي لانتفاء حكمته قطعاً، حيث قرروا ذلك دون اعتباره تغييراً للحكم الشرعي ، ومثاله ثبوت النسب للمولود من عقد نكاح صحيح ، فقد ربطه الأمدي بحكمة النكاح لا بالعلة الظاهرة؛ فإن الحكمة وإن كانت ظاهرة في غالب صور النكاح إلا أنه إذا ما تحققت صورة انتفت فيها قطعاً حكمة النكاح ؛ فإن حكم النكاح ينتفي ومن ذلك عدم ثبوت النسب للقطع بعدم انتفاء المرأة بزواجها مطلقاً لتباعد المسافات ، فحكم النسب عند الأمدي لا يثبت لمجرد وجود النكاح وهو العلة الظاهرة في الصورة التي جاء النص والحكم فيها ولم يُعتبر ذلك تغييراً للشرع^(١). وقد اختلف الأصوليون في هذه القضية على ثلاثة آراء:

الرأي الأول: أن الحكم ينتفي لانتفاء حكمته قطعاً؛ ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين^(٢)، بل إن القرافي يقول: "وسمعت الشيخ عز الدين بن عبد السلام يقول: اتفقوا على أنه إذا قطع بانتفاء الحكمة لا يثبت الحكم"^(٣)، وقد استدلوا على رأيهم بما يلي:

- (١) إن المقصود من شرع الأحكام: الحكم، وشرع الأحكام مع انتفاء الحكمة يقينا لا يكون مفيداً فلا يرد به الشرع^(٤).
- (٢) إن المعلوم من عادة الشرع رعاية الحكم المقصودة، فحيث يكون المقصود فائتاً بالكلية لم يجز إضافة الحكم إليه كي لا يلزم خلاف عادة الشرع^(٥).

وهذا الموقف منسجم مع جمهورهم في أن الأصل هو التعليل دون التحرج مما قد يكون في التعليل من تغيير .

الرأي الثاني: عدم انتفاء الحكم لانتفاء حكمته قطعاً؛ ذهب إلى ذلك جمهور الحنفية^(٦)، وهو منسوب إلى الغزالي^(٧) وهو أحد قولي ابن السبكي وتابعه عليه العبادي واستدلوا على ذلك بما يلي:

- (١) إن الحكم يتبع السبب والمظنة؛ وهو ما يقول به الفقهاء في الفقه ، ومن ذلك تجويزهم القصر والفرط للملك المرفه في سفره مع انتفاء المشقة^(٨).

(١) الأمدي: الأحكام ٢٣٩/٣.
(٢) الأمدي: الأحكام ٢٣٩/٣، ٢٤٠ والأصفهاني: بيان المختصر ١١٦/٣. العبادي: الآيات البيئات ١٢٩/٤. ابن النجار: شرح الكوكب ١٥٨/٤. أمير الحاج: التقرير والتحبير ١٨٦/٣.
(٣) القرافي: نفائس الأصول ٣٥٨٧/٨.
(٤) الأمدي: الأحكام ٢٤٠/٣.
(٥) الأصفهاني: بيان المختصر ١١٧/٣.
(٦) الفناري: فصول البدائع ٣٠٥/٢ وأمير الحاج: التقرير والتحبير ١٨٦/٣، وأمير بادشاه: تيسير التحرير ٣٠٨/٣-٣٠٩.
البخاري: كشف الأسرار ٢٨٦/٤، ٢٨٧.
(٧) التلمساني: شرح المعالم ٤٠٥/٢.
(٨) العبادي: من الآيات البيئات ٦٠/٤، ٦١.

(٢) إن المقاصد إنما لوحظت في تشريع الأحكام كلياً ولو لم يترتب على بعض أشخاصه؛ بل ولو في أكثر جزئياته^(١).

(٣) إن القول بانتفاء الحكم لانتفاء حكمته يجعل الشريعة مختلفة باختلاف الأزمان وذلك نسخ لها.

(٤) إن الحكمة ليست علة الحكم وإلا فكيف يثبت الحكم مع عدم علته الموجبة له وبقاء الموجب مع عدم الموجب مُحال^(٢).

وهذا الموقف من الحنفية متفق مع مذهبه في اشتراط أن يدل الدليل على تعليل الأصل ، وأخر على تعديته للفرع ، ضرورة أن لا يكون في ذلك تغيير للنص أو حكم الأصل ، وهو ما رأوه في المسألة ؛ إذ رأوا في نفي الحكم لانتفاء حكمته تغيير للنص ، وإبطال لحكم الأصل .

الرأي الثالث: التوقف وعدم الترجيح؛ إذ قد يبقى الحكم مع انتفاء حكمته وقد لا يبقى ، وممن ذهب إلى ذلك الشنقيطي وابن التلمساني^(٣). ذلك أن الفقهاء ذكروا أمثلة لانتفاء الحكم بانتفاء حكمته كما في عدم الاستبراء على الجارية المعلوم قطعاً فراغ رحمها، وأمثلة لعدم انتفاء الحكم كما في جواز الترخيص للمسافر المرفه.

وحقيقة الخلاف في هذه المسألة تكمن في اختلاف الأصوليين حول الآتي:

هل الحكم ثابت بالنص أم العلة؟ هل يدور الحكم مع حكمته أم علته؟ ومدى اعتبار ذلك تغييراً للنص أو الحكم ؟ .

الحكم ثابت بالنص أم العلة ؟ مسألة خلافية بين الجمهور والحنفية، حيث ذهب الجمهور فيها إلى أن الحكم ثبت بالعلة، وأما الحنفية فذهبوا إلى ثبوته بالنص^(٤).

وبرغم ما حاوله الأمدي من الجمع بين الرأيين بتفسيره لمراد الشافعية من العلة أنها باعثة للشارع على إثبات الحكم في الأصل، وأنها التي لأجلها أثبت الشارع الحكم ، لا أنها المعرفة له بالنسبة إلينا، وأن الحنفية لا يريدون بالعلة أنها غير مثبتة للحكم، وأنها ليست باعثة وإنما أرادوا بذلك أنها غير معرفة لحكم الأصل بالنسبة إلينا – فلا خلاف في المعنى بل في اللفظ^(٥). برغم أن هذا التوجيه من الأمدي جاء رغبة منه في جعل الخلاف لفظياً؛ فإن النزاع حقيقي يظهر أثره في هذه المسألة، هل يثبت الحكم في المحل الذي انتفت فيه الحكمة قطعاً مع وجود النص؟

(١) الأنصاري: فواتح الرحموت ٤٧٣/٢، ٤٨٨. أمير الحاج: التقرير والتحرير ١٨٥/٣، ١٨٦ أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣٠٨/٣.

(٢) ابن برهان: الوصول إلى الأصول ٢٨٨/٢.

(٣) الشنقيطي: نشر البنود: ١٣٢/٢. ونثر الورود ٤٦٧/٢-٤٦٨ والتلمساني: شرح المعالم ٤٠٥/٢.

(٤) الأمدي: الأحكام ٢١٨/٣ والأصفهاني: بيان المختصر ٨٢/٣، ٨٣ أمير الحاج: التقرير والتحرير ١٧٢/٣، أمير بادشاه: التيسير التحرير ٢٩٥/٣.

(٥) الأمدي ، الأحكام، ٢١٨/٣.

إن الحنفية أصحاب مدرسة الرأي ، والذين عانوا في مبتدأ انطلاق مذهبهم من تشنيع واتهام لهم بإبطال الشرع بالرأي والهوى ؛ مما دفع أصوليي الحنفية إلى الدفاع عن نظريتهم في التعليل والقياس والرأي والاستحسان من خلال سلوكهم منهجا لا يسع المطلع على تفصيله سوى القول بقربه الواضح من الظاهرية . يبدو ذلك جليا بربطهم الحكم بالنص، مقصودا به ألفاظه ، وما به من أوصاف تصلح لأن تكون علة . نفيًا منهم اتباعهم الرأي ، ولذلك يأتي الحنفية بشروط لصحة القياس تدور فكرتها على منع إحداث تغيير في الحكم الشرعي ، فذلك شرطوا أن لا يكون التعليل للحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه حتى يتعدى به إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه ؛ ذلك أنه قبل التعليل كان وجوب العمل بالنص ، والتعليل لا يجوز على وجه يكون مغيرا حكم الأصل فكيف يجوز على وجه يكون مبطلا حكم الأصل وهو إضافة وجوب العمل إليه ؛ فإن وجوب العمل به لما كان مضافا إلى النص قبل التعليل بقي مضافا إليه بعد التعليل وبه يتبين أن النص أقوى والضعيف لا يظهر في مقابلة القوي فيكون الحكم وهو وجوب العمل في الأصل مضافا إلى أقوى الحجتين وهو النص بعد التعليل كما كان قبله (١) .

ومما شرطوا أيضا ، أن يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله ؛ فلأن العمل بالقياس يكون بعد النص . وفي الحكم الثابت بالنص لا مدخل للقياس في التغيير كما لا مدخل له في الإبطال ؛ فإذا لم يبق حكم النص بعد التعليل في المنصوص على ما كان قبله كان هذا بيانا مغيرا لحكم النص أو مبطلا له، ولا معتبر بالقياس في معارضة النص . ولما ثبت أن التعليل لا يجوز أن يكون مغيرا حكم النص في الفروع ؛ ثبت بالطريق الأولى أنه لا يجوز أن يكون مغيرا حكم الأصل في نفسه ، ففي كل موضع لا يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله ، فذلك التعليل يكون باطلا لكونه مغيرا لحكم الأصل (٢) .

وليس من آخر شروطهم ؛ أن لا يكون التعليل متضمنا لإبطال شيء من ألفاظ المنصوص؛ فلأن النص مقدم على القياس بلفظه ومعناه ، فكما لا يعتبر القياس في معارضة النص بإبطال حكمه، لا يعتبر في ممارسته بإبطال لفظه (٣) .

وأما الجمهور فقد راعوا الحكمة باعتبارها العلة الحقيقية للحكم، وباعتبارها أحد المكونات الأساسية في النص كما سبق بيانه؛ ولذلك لم يحكموا بالحكم عند انتفاء حكمته وإن كان في ذلك مخالفة ظاهرية للنص والحكم الثابت به.

لاشك في أن الحكم يدور مع حكمته، وفي ذلك دوران له مع العلة والنص، وأما الأمثلة التي يحتج بها من لا يرون انتفاء الحكم لانتهاء حكمته ، كيلا يكون في ذلك تغيير للنص والحكم الشرعي ، وهو السبب الذي جعل فريقا من الأصوليين يقفون موقف التحير وعدم الترجيح. لا سيما مثال سفر الملك المرفه حيث يجوز له الفطر والقصر مع أن المشقة منتفية ؛ فإن ذلك تتضح معالمه من خلال بيان علاقة الحكمة

(١) السرخسي: أصول السرخسي ١٤٧/٢ ، ١٥٥ - ١٥٧ .

(٢) السرخسي: أصول السرخسي ١٤٧/٢ - ١٤٨ ، ١٦٠ .

(٣) السرخسي: أصول السرخسي ١٤٧/٢ - ١٤٨ ، ١٦٥ .

بالعلة التي هي وصف مناسب لا يخلو في كثير من الأحوال أن يكون ثابتا بالنص ذاته ؛ بيد أن العلة باعتبارها ضابطة للحكمة لا تخلو العلاقة بينهما عن ثلاثة أشكال:

الشكل الأول : علاقة النشوء، وهو ما كان الوصف المناسب مُنشأ للحكمة ، ومثال ذلك السفر منشئ للمشقة المبيحة للرخص، والزنا منشئ لحكمة الإيلاج. وفي هذه المرتبة لا يمكن أن يحدث انفصال بين الوصف والحكمة؛ إذ العلاقة علاقة ارتباط وتلازم لا انفكاك لها حتى ولو تخيل البعض أن الحكمة منتفية كما يقال في سفر الملك المرفه، فحقيقة الحال أن الملك المرفه يجد في سفره مشقة قطعاً، صحيح أنها مقارنة مع ما يجده العوام في أسفارهم هي في حكم المنتفية، لكن التشريع الإسلامي تشريع فئوي يقسم المكلفين إلى فئات ولكل فئة أحكامها والتي قد تخالف فئة أخرى للعرف المختلف بين الفئتين، فالملك المرفه قطعاً لا يجد الرفاهية ذاتها التي يجدها في قصره فهو بسفره يلاقي مشقة وهذه المشقة بالنسبة لأبناء فئته من الحكام والملوك والأثرياء معتبرة، فلا سفر إلا وفيه مشقة. وكذا الحال مع الزنا والسرقعة؛ لا يمكن أن يحصل دون تحقق حكمة الإيلاج والأخذ خفية.

الشكل الثاني : علاقة التعريف: وهي ما كان الوصف فيها معرفاً للحكمة ودليلاً عليها ، ومن ذلك البيع والنكاح المعرفان لحكمة الانتفاع في الأول والاستمتاع في الثاني.

الشكل الثالث : علاقة اشتمال: وهي ما كان الوصف فيها مشتملاً على الحكمة دون نشوء أو تعريف ، كشكر النعمة المناسب للزيادة منها، فالشكر وصف، وزيادة النعمة حكمة، ولا تلازم نشوء بينهما ولا تعريف، فقد تزداد النعمة أو تنعدم سواء وجد الشكر أم لا. والشكر لا يُعرّف وجود النعمة والزيادة؛ إذ قد يكون مع وجود عكسها، أليس الله سبحانه الذي لا يُحمد على مكروهه سواء؟

هذا وفي المرتبتين الأخيرتين لا يوجد ارتباط وتلازم بين العلة والحكمة، وفيهما تتحقق مسألة انتفاء الحكم لانتفاء الحكمة يقيناً، ولا يُعد هذا التعليل تغييراً للأصل وعوداً عليه بالإبطال فحقيقة العلاقة بين الحكمة والمعنى ، وبين اللفظ علاقة وعاء بما فيه ، وفي هذين القسمين يفهم كلام الشيرازي الذي قال : " إنما أكثر الاعتماد في أكثر العلل على المعاني دون الألفاظ، وإنما الألفاظ كالظروف والأوعية للمعاني وكالآلة لها " (١)، وما يضربه الفقهاء والأصوليون من أمثلة هو من هذين القسمين، فلا ترابط بين النكاح وحكمته؛ إذ قد يحصل النكاح صورياً ولا تحقق للحكمة، وكذلك البيع فقد يقدم عليه العاقدان دون أي قصد لحكمته ومن ذلك صور البيع الصورية.

وأما الشكل الأول ؛ فإن من المحال أن يتحقق اللفظ دون معناه ضرورة ما بينهما من علاقة نشوء وترابط عضوي ؛ ولذا لا يمكن أن يعود المعنى على أصله بالإبطال ؛ إذ طالما تحققت صورة المسألة تحقق معناها وحكمتها تلقائياً .

وإذا تقرر هذا فلا بد عند بحث انتفاء الحكمة قطعاً مع وجود العلة والوصف التأكد من طبيعة العلاقة بين الحكمة وهذا الوصف. فإذا ما كانت تعريفية أو اشتمالية إشارية فلا عبرة بظاهر اللفظ؛ إذ لا

(١) الشيرازي: شرح للمع ٢/٨٩٥.

تلازم بينهما؛ إذ أن المقصود من النص: **معناه وحكمته**. وإما إن كانت علاقة نشوء فيستحيل وجود العلة والوصف دون وجود الحكمة.

المطلب الثالث : التعليل بالمصالح

إذا كانت معادلة اللفظ والمعنى قد أثارت ذلك القدر العظيم من النقاش ، فإن معادلة اللفظ والمصلحة أثارت أضعاف تلك الخلافات قديما وحديثا ، لكونها ألصق بفكرة التغيير والتغيير في التشريع الإسلامي ؛ لما في تكوين المصالح من قدر كبير للرأي ، ومراعاة قصد المكلف ، مما فيه احتمال عدم موافقة قصد الشارع من التكليف .ومن ثمة ، تصبح رعاية ما يستجد من مصالح ليس في الشرع نص يدل لمشروعيتها بشكل صريح اتباع للرأي والهوى ، لاسيما إن كان ما استجد من واقع ومصالح في صور مسألة جاء فيها نص .

قسم الأصوليون المصلحة إلى ثلاثة أقسام: معتبرة ومرسلة وملغاة ، وما يهم الباحث في هذه الأطروحة ما عدّه الأصوليون من المصالح الملغاة وهو ما اعتاد الأصوليون على تقديمه باعتبار أن الشارع قد ألغاه وأبطله، ولذا لا يجوز الاعتماد عليه وذلك:

- (١) إن في ذلك حكماً بالرأي والهوى والتشهي على خلاف حكم الله لمصلحة يتخيلها الإنسان برأيه.
- (٢) إنه إذا ما عُرف ذلك من جميع العلماء لم تحصل الثقة بفتواهم، وفي ذلك تحريف من جهتهم بالرأي فيكون ذلك مبرراً للملوك والحكام الظلمة بوضع السياسات الخارجة عن الإسلام بحسب ما يرونه من مصالح أهوائهم.
- (٣) إن فتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها حسب تغيير الأحوال^(١).

خلاصة الأمر ، لا اعتماد على المصلحة لما قد يترتب على ذلك من تغيير للشرع ، وتحريف له بالرأي والهوى ، وذلك شكل من أشكال تغيير الشرع .

والمثال الأدق المعبر عن هذا القسم من المصالح ما يذكره القرافي من انعقاد الإجماع على عدم منع زراعة الكرم - العنب - وإن أدى المنع لعدم الخمر، وعدم منع الاشتراك في المساكن وإن أدى المنع لعدم الزنا المتوقع من قرب الدار، فسد ذريعة الخمر والزنا مصليحتان وقد ألغيتا منها إجماعاً^(٢).
وأما ما ذكره الغزالي مثالا لهذا القسم وتابعه عليه جمهور الأصوليين^(٣) من عدم جواز إفتاء الملك الذي أفسد صومه في نهار رمضان بصيام شهرين متتابعين دون إعتاق رقبة لما في ذلك من زجر له وعدم

(١) الغزالي: المستصفى ٤١٦/١، الرازي: المحصول ٢١٩/٣/٢-٢٢٠.

(٢) القرافي: النفائس ٤٢٧٠/٩.

(٣) الغزالي: المستصفى ٤١٥/١، الرازي: المحصول ٢١٩/٣/٢، القرافي: النفائس ٤٢٧٠/٩.

تسهيل عليه؛ إذ أن هذه المصلحة معارضة للنص عندهم^(١)، فهذا المثال فيه نظر فليس هو مما أبطله الشرع لقيام الفارق بين الملوك وغيرهم، وإن الكفارة إنما شرعت زجراً والملوك لا تنزجر بالإعتاق فتعين ما هو زجر في حقهم، فهذا نوع من النظر المصلحي لا تأباه القواعد^(٢).

وهذا التعقيب من القرافي على مثال الغزالي لا يمكن حمله فقط على الاختلاف في المثال دون الخلاف في أصل القاعدة، فبالرغم من أن ظاهر كلام الأصوليين يفيد أن كل مصلحة عارضت نصاً أو إجماعاً فهي مردودة وملغاة بالاتفاق وبدليل تكرار العبارات والأمثلة ذاتها؛ فالمستعرض لآراء الأصوليين يظهر أن هناك اتجاهين عند الأصوليين :

الاتجاه الأول: عدم اعتبار المصلحة المعارضة للنص أو الإجماع؛ بما هي مصلحة مردودة وملغاة وليست بحجة وفي التعويل عليها تغيير للشرع وإبطال.

وهذا ظاهر قول جمهرة من الأصوليين^(٣). ذهب إلى ذلك بعض المعاصرين^(٤)، ومنهم الأساتذة : البوطي وحسين حامد حسان ومصطفى البغا ومحمد خبيزة. ويمكن تحليل هذا الموقف منهم من خلال الآتي:

أولاً: إن من شرط العلة : أن لا تعارض نصاً ولا إجماعاً، ويجعل الأمدي ذلك محل اتفاق وذلك للآتي^(٥):

(أ) إن أكثر المصالح ما كان في أمر الدين وقد تبين أن جواز الاجتهاد في سائر حوادث أمر الدين ما لم ينص لنا فيه على شيء بعينه ولم تتفق الأمة عليه^(٦).

(ب) إن الإجماع منعقد على عدم جواز معارضة العلة للنص والإجماع؛ ذلك أن القياس لا يقوى على دفع النص والإجماع فإنهما يفيدان العلم -أي القطعية- بموجبهما، والقياس لا يوقع العلم بالمطلوب فلم يجز الاعتراض به عليهما^(٧).

(١) ابن قدامي: روضة الناظر ٥٣٧/٢، الأرموي: التحصيل ٣٣١/٢، أمير الحاج: التقرير والتحبير ١٩١/٣، ابن النجار:

شرح الكوكب المنير ١٨٠/٤.

(٢) القرافي: النفائس ٤٢٧٠/٩.

(٣) الغزالي: المستصفى ٤١٥/١، الرازي: المصحول ٢١٩/٣/٢ الأرموي: التحصيل ٣٣١/٢، ابن قدامي: روضة الناظر ٥٣٧/٢

ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ١٩١/٣، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ١٨٠/٤، القرافي: النفائس ٤٢٧٠/٩.

(٤) البوطي، ضوابط المصلحة ٢٠٠-٢٠١، حسان، نظرية المصلحة ١٠٧، البغا الأدلة المختلف فيها ٣٥، خبيزة، هل تقدم المصلحة على النص؟ ٢٣٩ وما بعدها.

(٥) الأمدي: الأحكام ٢١٦/٣، العضد: حاشية العضد ٢٢٩/٢، الأصفهاني: بيان المختصر ٦٩/٣ و٧١، ابن النجار: شرح

الكوكب ٨٥-٨٦ ابن اللحام: المختصر ١٤٥، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣٢/٤، ابن القاسم: الآيات البيئات ٧٧/٤،

الزركشي: البحر المحيط ١٣٥/٥ و٢١٥، الجصاص: أصول الجصاص ٧١/٤.

(٦) الجصاص: أصول الجصاص ٧١/٤.

(٧) المرجع السابق ١٠٥-١٠٦، الأمدي: الأحكام ٢١٦/٣.

هذا ومثال مخالفة النص: أن يقول الحنفي امرأة مالكة لبضعها فيصح نكاحها بغير إذن وليها، كبيعها سلعتها، فهذه علة مخالفة لقوله عليه الصلاة والسلام: "أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل"^(١). ومثال مخالفة الإجماع أن يقال: مسافر فلا تجب عليه الصلاة في السفر قياساً على صومه في عدم الوجوب في السفر بجامع المشقة، فيقال: هذه العلة مخالفة للإجماع على عدم اعتبار المشقة في إسقاط- الصلاة ووجوب أدائها على المسافر مع وجود مشقة السفر. ومثال آخر: أن الملك لا يُعتق في الكفارة لسهولتها عليه بل يصوم. وهذا مخالف للنص والإجماع بحسب ما يراه العضد^(٢).

ثانياً: أن من شرط العلة : أن لا ترجع على أصلها بالإبطال أو التغيير، ذهب إلى ذلك جماهير العلماء وذلك يظهر من خلال الآتي:

(أ) إن من شرط القياس عند الحنفية: بقاء الحكم بعد التعليل على ما كان عليه قبله، وكل تعليل عاد على أصله بالتغيير أو الإبطال تعليل ساقط غير معتبر، وأول من صرح بذلك كان الدبوسي^(٣)، وقد تابعه على ذلك جمهور الحنفية^(٤)؛ ذلك أن الحكم في المنصوص قبل التعليل ثابت بالنص، وفي التعليل تغيير لذلك الحكم حتى يكون ثابتاً بذلك المعنى الذي في المنصوص، فيكون ذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة ولا يجوز العدول عن الحقيقة إلى المجاز إلا بدليل. والتعليل بالحكمة تعليل بغالب الرأي^(٥).

(ب) إن من شروط العلة المستتبطة عند الجمهور: أن لا تعود على أصلها بالإبطال أو التغيير وذلك للآتي^(٦):

(١) لأن الأصل منشؤها، وإبطالها له إبطال لها؛ لأنها فرعه والفرع لا يُبطل أصله إذ لو أبطل أصله لأبطل نفسه^(٧).

(٢) لئلا يفضي ذلك إلى ترك الراجح إلى المرجوح؛ إذ الظن المستفاد من النص أقوى من المستفاد من الاستنباط^(٨).

(٣) إن التعليل بالمصلحة يلزم منه ضرورة تغيير المقصود في التعليل، وهو الوصف المذكور -أي في الأصل- فهو السبب لا ما يتضمنه؛ ذلك أن الحكم يوجد مع تحقق انعدام هذا

(١) المستدرک: ١٨٢/٢، برقم ٢٧٠٦.

(٢) العضد: حاشية العضد ٢٢٩/٢، ابن النجار: شرح الكوكب ٨٥/٤-٨٦.

(٣) الدبوسي: تقويم الأدلة ٦٣٦-٦٣٨ و ٦٥٦-٦٦٤ و ٦٧٠-٦٧٢.

(٤) الجصاص: أصول الجصاص ٧١/٤ و ١٠٥، السرخسي: أصول السرخسي ١٤٧/٢، البخاري كشف الأسرار ٤٤٤/٣-٤٤٥، صدر الشريعة: التوضيح ١٣٤-١٣٥، النسفي كشف الأسرار ٢٣٢/٢ و ٢٣٨، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ١٧٥/٣، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣١/٤-٣٢.

(٥) السرخسي: أصول السرخسي ١٤٣/٢، البخاري: كشف الأسرار ٤٣٣/٣ و ٩/٤.

(٦) الغزالي: المستصفى ٣٧٥/٢، ابن التلمساني: شرح المعالم ٣٩٤/٢، الأصفهاني: الكاشف ٦١٨/٦، القرافي: النفائس ٣٧٤٠/٨، الأمدي: الأحكام ٢١٥/٣، الأصفهاني: بيان المختصر ٦٩/٣، الزركشي: البحر المحيط ١٥٢/٥، ابن القاسم: الآيات البيّنات ٧٢/٤، ابن النجار شرح الكوكب: ٨٠/٤-٨١، ابن اللّهام: المختصر ١٤٥.

(٧) ابن النجار: شرح الكوكب ٨٠/٤-٨١.

(٨) الزركشي: البحر المحيط ١٥٢/٥.

المتضمن -أي الحكمة والمصلحة - لكن لوجود السبب، كما هو الحال في السفر مع انتفاء المشقة وجد الحكم^(١).

وهذا ما يقرره الدبوسي؛ إذ المناسبة لا وجه للتعلق بها، وإنما التعلق بالأوصاف التي عُقل من الشرع ضبط الأحكام بها وعرفت فواصل بين النفي والإثبات لموارد الشرع ومصادره، هو المتبع وكل ذلك يرجع إلى اتباع أسباب وأوصاف موضوعة من جهة الشرع لا تتاسب بأنفسها، نعم قد يتخيل للشرع حكمة فيها والحكم يتبع الوصف الظاهر والسبب المنصوص دون الحكمة فإنها لا تطرد بل ينظر في سياقها إلى قيود لا يوقف على حكمتها وإن وقف على حكمتها بنوع من التوهم لم يوثق به^(٢).

ثالثاً: من شرط العلة أن لا تعود على أصلها بالتخصيص، هذا ما ذهب إليه عدد من علماء الأصول لا سيما من الشافعية والحنابلة حيث اختاره الزركشي ونسبه للشافعية ونسبه ابن السبكي إلى الإمام الشافعي في أحد قوليه وذلك لما يلي^(٣):

أ- إن المشهور في كلام الأصوليين: أن كل علة مستنبطة من أصل عكرت على الأصل بالتخصيص فهي باطلة، وإن من شرط تعليل الحكم أن لا يتضمن تغييراً مهما اقتضت الصيغة العموم ثم تخصصت بعلة مستنبطة فقد تغير حكم النص وعكرت عليه بالتخصيص^(٤).

ب- إن المعنى المناسب يستنبطه المجتهد من نصوص الشريعة - كتاب وسنة- قد يعارض التعليل به دلالة هذه النصوص بمسلك من مسالك العلة على اعتبار وصف مذكور في النص علة مما يُخرج هذا الوصف عن كونه علة سواء كان إخراجاً كلياً أم جزئياً، فإن دلالة مسلك الإيماء مثلاً على اعتبار الأوصاف المذكورة في النصوص التشريعية علة دلالة صريحة، وفي التعليل بالمعاني والحكم إلغاء لهذه الأوصاف بالكلية وإخراج لها عن كونها علة، ومن ذلك تعليل حديث رسول الله عليه الصلاة والسلام: "لا يقضي القاضي وهو غضبان" فقد ذكر وصف الغضب بعد ورود الأمر بالقضاء، فاصلاً بين حالة الإباحة والتحريم، فهو يدل بمسلك الإيماء على أن الغضب علة التحريم. وأما القول: بأن الغضب ليس سبباً للتحريم ولكن سبب التحريم ما يتضمنه الغضب من اختباط العقل وما يعتريه من الدهشة المانعة من استيفاء الفكر والاهتداء إلى وجه الصواب؛ حتى أن الغضب اليسير المنفك عن هذا الأثر لا يحرم معه القضاء، ويقاس على الغضب غيره من الأحوال المشوشة لنظر العقل من الجوع والألم المبرح وغيرها وفي ذلك كله إلغاء لوصف الغضب بالكلية وإخراج له عن كونه علة؛ إذ الحكم صار منوطاً بغيره، وصار الغضب ساقط الاعتبار نفيًا وإثباتًا، وهذا مناقض لدلالة الإيماء الصريحة في أصل الاعتبار^(٥).

(١) الغزالي: شفاء الغليل ٦٨.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل ٥١٣-٥١٤.

(٣) ابن النجار: شرح الكوكب ٨٢/٤-٨٣، الزركشي: البحر المحيط ١٥٣/٥-١٥٤، ابن السبكي: جمع الجوامع مع الآيات ٧٢/٤-٧٣.

(٤) الغزالي: المستقصى ٣٣٨/٢ وشفاء الغليل ٨٠.

(٥) الغزالي: شفاء الغليل ٦١.

هذه هي الأسس والمقومات التي اعتمد عليها ما يظهر لأول وهلة أنه الاتجاه المعتمد عند الأصوليين في تحديد طبيعة العلاقة بين المصلحة والأصول النقلية .

بيد أن مما ينبغي التنبيه له حتى تظهر حقيقة مذهب أتباع هذا الاتجاه ملاحظة الأمور التالية :

الأول : موقف أتباع هذا الاتجاه من مبدأ التعليل .

الثاني : موقفهم من مسألتي انتفاء الحكم لانتفاء حكمته ، وثبوت الحكم بالعلة أم بالنص .

الثالث : مفهومهم للمعارضة والإبطال والتغيير .

الرابع : سياق المسألة .

إن حقيقة موقفهم من هذه الأمور هو الذي يوضح مرادهم بالمصالح الملغاة، وما يعدونه تغييراً وإبطالاً للشرع، وما ليس كذلك. وبناء على هذه الأمور يمكن للباحث أن يقسم أتباع هذا الاتجاه إلى فريقين: **الفريق الأول : الحنفية**؛ والباحث المتأمل لمجموع مواقفهم في هذه الأمور يدرك أن بينها انسجاماً وتناسقاً بحيث يكون أي تعارض بين المصلحة والأصل النقلية هو تغييراً له ، ولذا عدّوا هذا القسم من المصالح ملغاة . فهم يرون أن التعليل لا يكون إلا بدلالة الدليل على جوازه في الأصل وعلى تعديته إلى الفرع ، وما ذلك إلا لكون الحكم يثبت بالنص لا العلة ، وأي شيء غير ذلك هو تغيير وإبطال للأصل ، وهو إعمال للرأي في غير مجاله^(١) .

الفريق الثاني : الجمهور؛ فإن ظاهر رأيهم في هذا المقام ، يعارض ما تقدم من رأيهم في أن الأصل التعليل ، وانتفاء الحكم لانتفاء حكمته ، وأن المعتبر هو المعنى ، ولو كان في ذلك عوداً على اللفظ بالإبطال أو التغيير أو التخصيص ، إذا ما تحققت شروطهم الخاصة .

غير أن الذي يرفع هذا التعارض ، أمران :

الأول : تحقق شروط علاقة المعنى مع اللفظ في المصالح ، وأهمهما : أن لا يكون الإبطال للفظ وتغييره وتخصيصه: إبطالاً كلياً يخرج اللفظ إلى العبثية ؛ فإن ذلك هو مقصودهم من المعارضة ، والإبطال ، والتغيير . وهو ما قرره جمهور الأصوليين^(٢) .

الثاني : ارتباط مسألة التعليل المصلحة بالسياسة والحكم ، ورغبة الأصوليين سد هذا الباب في

وجه الحكام ، كيلا يكون وسيلة في أيديهم لوضع قوانين تخالف الشرع مخالفة حقيقية بدعوى رعاية المصلحة ، وهذا ظاهر من خلال ما استدلوا به ، وكأنهم قد ركنوا إلى ما قرروه في مسألة علاقة المعنى باللفظ ، وعلموا أن العلماء سيدركون حقيقة اتحاد المسألتين ، وهذا ما يفسر حقيقة رأي الغزالي كما سيأتي، وهو أول من قال برفض المصالح المعارضة للنص والإجماع، لكنه ممن يجيز أن تعود العلة على أصلها بالتخصيص والرفع ، ومن ذلك المصالح .

(١) أنظر ص () من هذه الأطروحة .

(٢) الشيرازي: شرح للمع ٨٩٥/٢ الجويني: البرهان ١١١٧/٢-١١١٨ . الغزالي: المستصفى ٣٣٨/٢، ٤٨٦، وشفاء الغليل ٨٣، ١٠٥ . الرازي: المحصول ٢١٣/٢-٢١٥ . والأرموي: التحصيل ١٩١/٢ . التلمساني: شرح المعالم ٣٩٤/٢ والأصفهاني: الكاشف ٦١٨/٦ . الأمدي: الأحكام ٢٣٠/٣ . العبادي: الآيات البيئات ٧٢/٤ أ الزركشي: البحر المحيط ١٥٣/٥ ، الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة ٢٣ . ابن تيمية: المسودة ٤١٤ . ابن القيم: إعلام الموقعين، ٦٢/٣ ، الشاطبي، الموافقات، ٥٢٣/٢ .

الاتجاه الثاني: اعتبار المصلحة ولو في مقابلة النصوص والإجماع، وتقديمها عليهما على سبيل

الترجيح والتخصيص .

وهذا ما اشتهر نسبته للإمام مالك ، وصرح به الغزالي^(١) والطوفي^(٢) والشاطبي^(٣)، ومن المعاصرين ذهب إلى ذلك الأساتذة^(٤): الدريني ومصطفى الزرقا والقرضاوي ومحمد عمارة وعلي حسب الله وأحمد فهمي أبو سنة ومصطفى شلبي ؛ وذلك بناءً على الآتي :

(١) ما اشتهر من فتاوي مالك رحمه الله والتي فيها رعاية للمصالح ولو في مقابلة النصوص والإجماع ومنها: جواز قتل ثلث الأمة لاستصلاح الباقي وضرب المتهم بالسرقة، وعدم وجوب الرضاعة على الأم الشريفة^(٥)، وعدم إيجاب اليمين على من كان المدعى عليه ليس ممن بينهما خلطة... الخ. وفي ذلك رعاية للمصالح المعارضة للنصوص.

(٢) ما يقرره الطوفي من أن رعاية المصلحة في الشريعة مبرهنة فهي أصل قطعي وأما النص والإجماع فأصلان ظنيان والقطعي مقدم على الظني^(٦).

(٣) إن الاستدلال المرسل عند الشاطبي - وهو المصالح المرسل - وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين وقد يربو عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل، حكم سائر الأصول المعنية المتعارضة في باب الترجيح^(٧). الرسائل الجامعية

(٤) ليس الطوفي الوحيد ممن يقدم المصلحة على النص والإجماع ؛ إذا كان الطوفي قد قال برأيه ، وهو المتوفى [٧١٦هـ] فإن الغزالي قبله بقرنين [٥٠٥هـ] قد صرح بالرأي ذاته، وفي الموضوع ذاته ؛ أي المصالح المرسله حيث قال: (فهذا لو قضينا به فحاصله استعمال مصلحة في تخصيص عموم، وذلك لا ينكره أحد)^(٨).

وليس هناك أكثر صراحة من مثل هذا القول في إعمال المصلحة في مقابلة النص على سبيل التخصيص، بل إن الغزالي يقرر الإجماع السكوتي على ذلك. ولو لم يكن للطوفي سلف ولا خلف سوى الغزالي لكفى ذلك .

(١) الغزالي ، المستصفى ١/٤٢٣ .

(٢) الطوفي ، رسالة في رعاية المصلحة ٢٣ .

(٣) الشاطبي، الموافقات ١/٣٣ و ١٣٤-١٣٥ و ٣/١٣٤ .

(٤) الدريني ، المناهج الأصولية ٤٨١ ، الزرقا- المدخل الفقهي ١/١٢٨-١٣١ ، القرضاوي- حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد ١٥ وما بعدها، حسب الله- أصول التشريع الإسلامي - ١٣٠ ، أبو سنة- العرف والعادة ١٢٦ ، شلبي- تعليل الأحكام ٣٠٢ .

(٥) حسب الله- أصول التشريع الإسلامي - ١٣٠ ، أبو سنة- العرف والعادة ١٢٦ ، شلبي- تعليل الأحكام ٣٠٢ .

(٦) الطوفي: رسالة في رعاية لمصلحة ٣٣-٣٤ .

(٧) الشاطبي: الموافقات ١/٣٢-٣٣ .

(٨) الغزالي ، المستصفى ١/٤٢٣ .

(٥) إن المصلحة عندهم هي مقاصد الشارع^(١).
 (٦) إن الطوفي والشاطبي ممن يفرقون في مجال التعليل بين العبادات حيث الالتزام بالنص ، وبين المعاملات والعبادات حيث الالتزام بالمصلحة^(٢)، ومن ثمة ، فإن إعمال المصالح وتخصيص النص بها يكون في مجال المعاملات، وهذا بالفعل ما عند الغزالي كذلك، حيث يبرر عدم قبول الإمام الشافعي لتأويل الحنفية في تعليلهم للشاة في زكاة الغنم بالقيمة: **إنها مما فيه التعبد^(٣)**، أي أنها من العبادات.

(٧) أنهم ممن يرون أن المصلحة التي يجوز التخصيص بها: المصلحة القطعية فالغزالي يشترط أن تكون المصلحة: قطعية كلية ضرورية، إذ في ذلك دلالة على أنها مقصودة للشارع بأدلة لا حصر لها^(٤). وأما الطوفي والشاطبي فذهبوا إلى أن رعاية المصلحة أصل كلي قطعي في التشريع، والاستناد إليه جائز كالاستناد إلى أدلة التشريع الأخرى^(٥)، بل إنه عند الطوفي أقوى؛ إذ باقى الأدلة التشريعية عنده ظنية، ورعاية المصلحة قطعي^(٦).

(٨) إن مجال التخصيص بالمصلحة: النصوص الظنية لا القطعية، وهو بالفعل ما اهتم المعاصرون بالتنبيه عليه عند تجويزهم لهذا التخصيص، بل إن انتقاد د. القرضاوي لرأي محمد عمارة كان منصبا حول عدم وضوح رأيه في مدى جواز التعليل في القطعيات أو عدمه، وتفسير القرضاوي لرأي عمارة بأنه يجيز التعليل في القطعيات. وهذا مما فيه أكبر الخطر المهدد بزوال ثوابت الشريعة^(٧).

إن أفضل من يمثل هذا الاتجاه الطوفي ، والذي يمكن للباحث إبراز معالم رأيه في المسألة من خلال المحاور التالية :

المحور الأول : قطعية دليل رعاية المصلحة ؛ فالطوفي يقرر أن رعاية المصلحة مبرهنة كما دل على ذلك من اهتمام الشرع بها^(٨). وقد ساق الطوفي لذلك أدلة إجمالية وأخرى تفصيلية تدل على رعاية

(١) الغزالي ، المستصفي ٤١٦/١-٤١٧، الطوفي ، رسالة في رعاية المصلحة ٢٥، الشاطبي ، الموافقات ٩/٢ وما بعدها.

(٢) الطوفي ، رسالة في رعاية المصلحة ٢٧ و٤٧، الشاطبي ، الموافقات ٥١٣/٢ و٥٢٠.

(٣) الغزالي ، المستصفي ٥٣/٢-٥٤.

(٤) المرجع السابق، ٤٢١/١ و٤٣٠.

(٥) الشاطبي ، الموافقات ٣٣/١.

(٦) الطوفي ، رسالة في رعاية المصلحة ٣٣-٣٤.

(٧) القرضاوي ، حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد ١٥ وما بعدها.

(٨) مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي ٢١٧، وسيشار إليه بملحق رسالة المصلحة.

الشارع لمصالح المكلفين وأن أحكامه وأفعاله معلة بالحكم^(١)، وهي مبرهنة أي أنها اكتسبت درجة البرهان وهذا يعني أنها أصبحت من حيث الحجية تفيد القطعية.

المحور الثاني : التشكيك في حجية الإجماع ؛ إن الطوفي وإن كان يعترف بأن الإجماع من أقوى أدلة الشرع^(٢)، إلا أن هذه القوة لم تصل الدرجة التي تجعل منه الدليل المقدم على باقي الأدلة؛ بل إن الطوفي سلك في حجية الإجماع مسلكاً يهدف من خلاله إلى التشكيك في قطعية حجية الإجماع وإنزال رتبة هذا الدليل إلى الظنية؛ فالطوفي يستدل على الإجماع بثلاث آيات من الكتاب العزيز ؛ بيد أنه يعترض على الاستدلال بها محاولاً إبطال أو التشكيك -على أقل تقدير- في مدى دلالتها. وهذا لما قررت من أنه يهدف إلى تنزيل رتبة الإجماع من القطعية إلى الظنية وهذا ما يظهر من خلال طريقة عرضه لأدلة الإجماع واعتراضاته عليها^(٣).

المحور الثالث : حجية النص ؛ يذهب الطوفي إلى أن النص إما أن يكون متواتراً أو آحاداً، وعلى التقديرين فهو أما صريح في الحكم أو محتمل فهي أربعة أقسام:

القسم الأول: أن يكون متواتراً صريحاً فهو قاطع من جهة متنه ودلالته ؛ لكن قد يكون محتملاً من جهة عموم أو إطلاق، وذلك يقدر في كونه قاطعاً مطلقاً. ويعقب الطوفي على هذا القسم بأنه لو فرض عدم احتمال من جهة العموم والإطلاق ونحوه، وحصلت فيه القطعية من كل جهة بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجه؛ منعنا أن مثل هذا يخالف المصلحة فيعود إلى الوفاق. **القسم الثاني:** أن يكون آحاداً محتملاً فلا قطع.

القسم الثالث: أن يكون متواتراً محتملاً.

القسم الرابع: أن يكون آحاداً صريحاً لا احتمال في دلالاته بوجه^(٤).

وهذه الأقسام الثلاثة الأخيرة فقدت قطعيتها: إما من جهة المتن أو السند ، فإذا كان الإجماع وهو الذي بيّن أن رتبته نازلة عن درجة القطعية أقوى من النص ، وإذا نازعناكم في الإجماع ورجحنا عليه المصلحة فالنص بذلك أولى.

وفي المحصلة ؛ فإن النص والإجماع باعتبارهما من أدلة الشرع هما ظنيان، في حين أن رعاية المصلحة دليل قطعي، وإذا ما تعارض الظني والقطعي قدم القطعي بلا شك.

المحور الرابع : تقسيم الأحكام من حيث مجال تعليلها أو عدمه ؛ إذ أنه يقسم الأحكام إلى ثلاثة

أقسام:

(١) والباحث لا يرى إيرادها هنا لخروجها عن موضوع الاطروحة ، وانظر أدلة المعلنين بالحكمة عند الطوفي، ملحق رسالة المصلحة ٢١١-٢١٧.

(٢) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢٠٩.

(٣) لا يرى الباحث إيرادها هنا لخروجها عن موضوع الاطروحة . المرجع السابق، ٢١٨-٢٢٧، وانظر تلخيص الأدلة والاعتراضات ١٢١-١٢٧.

(٤) الطوفي، ملحق رسالة المصلحة، ٢٢٢.

القسم الأول: الأحكام غير المعللة كالتعبادات ؛ وما أشبهها من التخصيصات والمقدرات من أعداد الركعات ونصب الزكوات ، فهذا القسم هو من المعدول به عن سنن القياس إذ لا يعقل فيها معنى^(١).
القسم الثاني: الأحكام المعللة؛ كالحجر على الصبي لضعف عقله حفظاً لماله، فهذا القسم من الأحكام معياره أن يعقل له معنى يصلح أن يكون مقصوداً للشارع لكونه مناسباً تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة^(٢).

القسم الثالث: ما يتردد من الأحكام في كونه معللاً أولاً؛ ومن ذلك : استعمال التراب في غسل ولوغ الكلب هل هو تعبّد أم معلل؟^(٣).

هذه هي أقسام الأحكام عند الطوفي من حيث قابليتها للتعليل أو عدم ذلك. ثم أن علاقة المصلحة بهذه الأقسام الثلاثة عنده تتحدد من خلال مقاصد الشرع من هذه الأقسام؛ إذ المصلحة عند الطوفي هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع ومقصود الشارع من الأحكام يختلف بحسبها، فتختلف بناءً على ذلك المصلحة؛ فمقصود الشارع إما أن يكون لحقه -سبحانه- كالتعبادات، وإما أن يكون لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم كالعبادات والمعاملات^(٤).

ومن ثمة ، فالتعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدّرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام؛ وتقرير ذلك أن الكلام في أحكام الشرع: إما أن يقع في العبادات والمقدّرات ونحوها، أو في المعاملات والعبادات شديداً، فإن وقع في الأولى اعتبر فيه النص والإجماع ونحوهما من الأدلة^(٥). وأما المعاملات ونحوها فالمتبع فيها مصلحة الناس ، فالمصلحة وباقي أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا، فإن اتفقا فيها ونعمت، كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمسة الكلية الضرورية وهي قتل القاتل والمرتد وقطع يد السارق وحد القاذف والشارب ونحو ذلك من الأحكام التي وافقت فيها أدلة الشرع المصلحة. فإن اختلفا، فإن أمكن الجمع فالجمع بينهما مثل أن يجعل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض، وعلى وجه لا يخل بالمصلحة ولا يفضي إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها. وإن تعذر الجمع بينهما قدّمت المصلحة على غيرها لقوله صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار"^(٦). وهو خاص في الضرر المستلزم لرعاية المصلحة فيجب تقديمه، ولأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقي الأدلة كالوسائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل^(٧).

(١) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢٧٥/٣ و٣٠٣ و٣٠٥.

(٢) المرجع السابق، ٢٧٥/٣ و٣٠٣.

(٣) المرجع السابق، ٢٧٥/٣.

(٤) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة ٢١١.

(٥) المرجع السابق، ٢٣٥.

(٦) الحاكم ، المستدرک على الصحيحين ٢/ ٦٦ برقم ٢٣٤٥ .

(٧) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢٣٨.

هذا والطوفي إذ يفرق بين أحكام العبادات وأحكام المعاملات في تقديم المصلحة وعدمه؛ فإن ذلك منه لكون العبادات هي حق للشارع خاص ، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رُسم له.

ويضرب لذلك مثالا بالغلام لا يُعد مطيعاً خادماً إلا إذا امتثل ما رسم له سيده وفعل ما يعلم أنه يرضيه. فكذاك ههنا. بل إن الطوفي يُعقب على خطأ الفلاسفة وضلالهم بأنهم تعبدوا بعقولهم ورفضوا الشرائع، فأسخطوا الله عز وجل، وضلوا وأضلوا، وهذا بخلاف حقوق المكلفين، فإن أحكامها سياسية وشرعية، وُضعت لمصالحهم، وكانت هي المعتبرة، وعلى تحصيلها المعول بل إن الطوفي جعل رعايتها في ذلك قطب مقصود الشرع منها^(١).

وخلاصة هذا الأمر أن الطوفي لا يقدم المصلحة على النص والإجماع في حال التعارض وعدم إمكان الجمع في كل أقسام الأحكام؛ بل لا يفعل ذلك إلا في المعاملات، وما فعله ذلك إلا تحقيقاً لمقاصد الشارع فإنها لما كانت في العبادات لحقه سبحانه فإنه لم يُعمل المصلحة، ولما كانت المعاملات لنفع المخلوقين وانتظام حالهم وتحقيق مصالحهم قَدَمها لأنها الأساس، علاوة على ما تقدم من كونها قطعة وكون الإجماع والنص ظنيين.

المحور الخامس : حقيقة التقديم ومسوغاته ؛ ذلك أن تقديم رعاية المصلحة على النص والإجماع هو من طريق التخصيص والتبيان لهما، لا بطريق الإفتئات عليهما والتعطيل لهما، وإنما هو كقَدَم السنة على القرآن بطريق البيان^(٢). ولقد حاول الطوفي في إثبات رأيه هذا ، إظهار أن هذا التقديم إنما هو من باب الاستدلال بحديث: "لا ضرر ولا ضرار" وهو الذي حكم عليه بأنه حديث ثابت يجب العمل بموجبه^(٣). فإن معناه المستفاد هو نفي الضرر والمفاسد شرعاً وهو نفي عام إلا ما خصصه الدليل. وهذا يقتضي تقديم مقتضى الحديث على جميع أدلة الشرع وتخصيصه له في نفي الضرر، وتحصيل المصلحة، لأن لو فرضنا أن بعض أدلة الشرع تتضمن ضرراً ؛ فإن نفيها بهذا الحديث كان عملاً بالدليلين وإن لم ننفه به كان تعطيلاً لأحدهما، وهو هذا الحديث ، ولا شك أن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها^(٤).

فالطوفي يريد بهذا الكلام أن يبين: أن معنى رعاية المصلحة هو مدلول لنص خاص ثابت يجب العمل به، وعليه فإنه لما انتقل إلى تقرير رأيه وبيانه حيث ذكر أن النص والإجماع: إما ألا يقتضيا ضرراً ولا مفسدة بالكلية، أو يقتضيا ذلك. فإن لم يقتضيا شيئاً من ذلك فهما موافقان لرعاية المصلحة، وإن اقتضيا ضرراً- فإما أن يكون أي الضرر مجموع مدلوليهما أو بعضه، فإن كان مجموع مدلوليهما فلا بد أن يكون من قبل ما استثنى من قوله عليه السلام: "لا ضرر ولا ضرار" وذلك كالحودود والعقوبات على الجنایات

(١) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢٤٠ و ٢١٣.

(٢) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢٠٩.

(٣) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة ٢٠٧.

(٤) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢٠٨.

وهذه إشارة من الطوفي لما ذكره آنفاً من أن نفي الضرر والمفاسد شرعاً هو نفي عام إلا ما خصصه الدليل-، وإن كان الضرر بعض مدلوليهما - فإن اقتضاه دليل خاص أتبع الدليل، وإن لم يقتضه دليل خاص وجب تخصيصها بقوله عليه السلام: "لا ضرر ولا ضرار" جمعاً بين الأدلة^(١).

وهذه الحالة لا تكون عند الطوفي إلا في أحكام المعاملات كما تقدم بيانه، والطوفي بطرحه لرأيه بهذه الطريقة يقدم لما أشار له لاحقاً من اعتراضات وأجاب عليها وهو أن تقديم المصلحة على النص والإجماع تقديم للرأي والعقل غير المستند إلى دليل، فالطوفي أراد أن يبين أنه عندما يقدم المصلحة على الإجماع والنص لا يفعل أكثر مما أجازة الأصوليون من تخصيص العام بالنص الخاص ومدلوله، وهذا ما سيناقشه الباحث لاحقاً عند تعرضه لمسألة شرط اعتبار الحكمة والمصلحة عند الطوفي، وشرط عدم معارضتها للنص والإجماع معارضة ترجع عليها بالإبطال.

والطوفي لم يكتف بتقديم رأيه للناس في تخصيص المصلحة للنص والإجماع، بل إنه جمع لرأيه أدلة ومسوغات تدعم ذلك، محاولاً الإجابة على اعتراضات قد يُعترض بها عليه وإليك بيان ذلك.

البعد الأول : شرط الاعتبار وعدم المعارضة للأصل بما يعود عليه بالإبطال ؛ وقد عمل الطوفي على تجنب الاعتراض عليه بكون المصلحة المقدمّة عنده غير معتبرة بأنواع الاعتبار الشرعي التي يذكرها الأصوليون من خلال اعتبار المناسبات، ولذلك فإنه ذكر بعضاً من هذه الاعتراضات وحاول الإجابة عليها: أن ما ذهب إليه هو تعطيل لأدلة الشرع بقياس مجرد، وهو كقياس إبليس فاسد الوضع والاعتبار، ثم إن الشرع أعلم بمصالح الناس، وقد أودعها أدلة الشرع وجعلها أعلاماً عليها تعرف بها، فترك أدلته لغيرها مراعاة ومعاندة له^(٢).

والطوفي يجيب عن هذا الاعتراض بوجوده هي^(٣):

(١) إن رأيه ليس سوى تقديم دليل شرعي على أقوى منه وهو دليل الإجماع، على وجوب العمل بالراجح، كما قدمتم أنتم الإجماع على النص، والنص على الظاهر .

(٢) إن قياس إبليس وهو: «أنا خيرٌ منه خلقتي من نارٍ وخلقته من طين» (لأعراف: من الآية ١٢). لم يقم عليه ما قام على رعاية المصالح من البراهين، وليس هذا من باب فساد الوضع بل من باب تقديم الراجح كما ذكرنا.

(٣) أما كون الشرع أعلم بمصالح المكلفين فنعم؛ وأما كون ما ذكره من رعاية المصالح تركاً لأدلة الشرع بغيرها فممنوع؛ بل إنما نترك أدلته بدليل شرعي راجح عليها مستنداً إلى قوله عليه الصلاة والسلام: "لا ضرر ولا ضرار" كما قلتم في تقديم الإجماع على غيره من الأدلة؛ بل إن رعاية المصلحة من أدلة الشرع وهي أقوى وأخصها فلنقدمها في تحصيل المصالح^(٤).

(١) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢٠٩-٢١٠.

(٢) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢٣٣.

(٣) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢٣٣ و ٢٤٠.

(٤) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة ٢٣٣ و ٢٤٠.

٤) إن الله عز وجل جعل لنا طريقاً إلى معرفة مصالحنا عادة. فلا نتركه لأمر منهم يحتمل أن يكون طريقاً إلى المصلحة أو لا يحتمل. ثم يبين الطوفي أن ذلك -أي أن الشرع أعلم بمصالح المكلفين- إنما يقال في العبادات التي تخفي مصالحها عن مجاري العقول والعبادات؛ أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل فإذا رأينا دليل الشرع متقاعداً عن إفادتها علمنا أننا أخطأنا في تحصيلها على رعايتها، كما أن النصوص لما كانت لا تقي بالأحكام علمنا أننا أخطأنا بتمامها على القياس وهو إلحاق المسكوت منه بالمنصوص عليه بجامع بينهما^(١).

البعد الثاني: العلاقة بين الرأي والمصالح؛ ظهر في البعد السابق كيف دافع الطوفي عن دليل رعاية المصلحة، والتأكيد على كونه من أدلة الشرع، وأنه ليس أمراً خارجاً عنها، وهذا ما أكده وقرره من خلال إقامته للأدلة الإجمالية والتفصيلية على كون الشريعة معطلة بالحكمة والمصلحة، وأن هذا الدليل الشرعي هو قطعي في ثبوته ودلالته لكونه خاصاً، وأيضاً ظهر جلياً إصرار الطوفي على جعل رعاية المصلحة مدلولاً لنص خاص هو حديث لا ضرر ولا ضرار، مع كل ذلك فإن الطوفي^(٢) يعترف بأن إدراك المصلحة هو من مجاري العادات والعقول. ولمزيد من الإيضاح لهذه القضية لابد من التعرّض لعلاقة الرأي بالمصلحة عند الطوفي وارتباط ذلك بمسألة الحسن والقبح عنده. حيث يقسم الطوفي الرأي إلى ضربين:

الأول: رأي محض لا يستند إلى دليل، فذلك المذموم الذي لا يُعول عليه.

الثاني: ورأي يستند إلى النظر في أدلة الشرع من النص والإجماع والاستدلال والاستحسان وغيرها من الأدلة المتفق عليها أو المختلف فيها^(٣).

وتتجلى علاقة المصلحة بالرأي عند الطوفي من خلال أقسامها بحسب اعتبار الشارع لها؛ فإن الطوفي يخالف جمهور الأصوليين في عدم قبولهم للمصلحة التي شهد الشرع بطلانها بحسب رأيهم، أو المصلحة المرسله إن كانت في رتبة الحاجيات أو التحسينيات فإنه يقرر بأن هؤلاء الذين قسموا المصلحة إلى معتبرة وملغاة ومرسله ضرورية وغير ضرورية، تعسفوا وتكلفوا. والطريق إلى معرفة حكم المصالح أعم من هذا وأقرب، وذلك بأن تقول: قد ثبت مراعاة الشرع للمصلحة والمفسدة بالجملة إجماعاً، وحينئذ نقول: الفعل إن تضمن مصلحة مجردة حصلناها، وإن تضمن مفسدة مجردة نفيناها، وإن تضمن مصلحة من وجه، ومفسدة من وجه؛ فإن استوى في نظرنا تحصيل المصلحة ودفع المفسدة توقفنا على المرجح أو خيرنا بينهما. ثم يفصل الطوفي رأيه فيما لم يعتبره الأصوليون من أنواع المصالح، فيذكر أن تعيين الصوم في كفارة رمضان على الموسر ليس يبعد إذا أدى إليه اجتهاد مجتهد، وليس ذلك من باب وضع الشرع بالرأي بل هو من باب الاجتهاد بحسب المصلحة أو من باب تخصيص العام المستفاد من ترك الاستفصال

(١) المرجع السابق، ٢٣٣ و ٢٤٠.

(٢) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢٤٠.

(٣) الطوفي: شرح مختصر الروضة، ٢٨٨/٣.

في حديث الأعرابي، وهو عام ضعيف فيُخص بهذا الاجتهاد المصلحي المناسب وتخصيص العموم طريق مهيع، وقد فرّق الشرع بين الغني والفقير في غير موضع، فليكن هذا من تلك المواضع. وأما المصلحة الواقعة موقع التحسين أو الحاجة كمباشرة الولي عقد النكاح وتسليطه على تزويج الصغيرة ونحو ذلك فهي مصلحة محضة لا يعارضها مفسدة فكان تحصيلها متعيناً^(١).

وهذا الموقف من الطوفي امتداد لرأيه في الحسن والقبح، وحكم الأعيان قبل ورود الشرع؛ إذ تحقيق الكلام في ذلك عنده أنه قد يراد بهما: ما لائم الطبع ونافره كإنقاذ الغريق واتهام البريء، وقد يراد بهما صفة الكمال والنقص نحو العلم حسن، والجهل قبيح، وقد يراد بهما ما يوجب المدح والذم الشرعيين عاجلاً والثواب والعقاب آجلاً، ولا نزاع عند الطوفي -في أنهما بالتفسيرين الأولين عقليان- أي يستقل العقل بإدراك الحسن والقبح فيهما^(٢).

وأما المعنى الثالث فهو الذي فيه النزاع. وإذا ما تأملنا حقيقة الحسن والقبح بالمعنيين الأولين نجد أنهما ذات حقيقة المصلحة عنده فإذا كان الحسن والقبح عقليين كانت المصلحة كذلك، وهذا ينسجم أيضاً مع رأي الطوفي في حكم الأعيان قبل ورود الشرع؛ إذ المختار عنده أنها على الإباحة^(٣). إلا أنه جعل حكم الإباحة غير ثابت بناءً على الحسن والقبح بل بناءً على الكتاب والسنة والاستدلال، وأورد عدداً من الآيات والأحاديث المؤدية لذلك.

وهنا قد يُطرح السؤال التالي: ما علاقة رأي الطوفي في الحسن والقبح وحكم الأعيان قبل الشرع بالمصلحة واعتبارها في معارضة النص، واعتبارها وإن لم يشهد لها دليل من الشرع؟

مما يكشف الغطاء عن حقيقة هذه العلاقة بيان الطوفي أن الحسن والقبح الذين وافق على كونهما عقليين هما بمعنى المصلحة والمفسدة، وقد فسر الطوفي المصلحة والمفسدة بالموافق الملائم والمنافي المنفر.

هذا شيء، وشيء آخر أن المصلحة المرسله والتي لم يعتبرها الأصوليون إن كانت حاجية أو تحسينية؛ لأنها لم تعتبر بدليل شرعي، فإن رأي الطوفي فيها هو امتداد لفائدة الخلاف في مسألة حكم الأفعال قبل ورود الشرع؛ إذ يقرر أن كل فريق من علماء الأصول استصحب أصله في هذه المسألة ورأيه فيها إلى ما جهل دليله السمعي بعد ورود الشرع^(٤).

وعليه فإن الطوفي وهو القائل بالإباحة قبل ورود الشرع هو قائل بها بعده فيما لا دليل عليه، وذلك بناءً على إدراك المصلحة بالعقل. وهذا ما حصل بالفعل حيث اعتبر المصالح المرسله بكل أنواعها بناءً على أصله، لكن الطوفي لم يعتبر ذلك إثباتاً بالرأي المحض المضاد للشرعية؛ لأن أصل حكم الإباحة عنده قد ثبت بالأدلة الشرعية السمعية، وهذا بالضبط ما حاول فعله في تقديمه لدليل المصلحة على غيرها من

(١) الطوفي: شرح مختصر الروضة، ٣/٢١٤ و ٢١٦.

(٢) المرجع السابق، ١/٤٠٣.

(٣) المرجع السابق، ١/٣٩٩-٤٠١.

(٤) الطوفي: شرح مختصر الروضة، ١/٤٠٢.

أدلة الشرع وأنه لا يقدم الرأي المحض، بل يقدم المصلحة التي ثبت كونها دليلاً شرعياً بالأدلة السمعية كما عرضته سابقاً عنده.

مناقشة رأي الطوفي وبيان مواطن ضعفه

الموطن الأول: مبالغته في القدح في قطعية دليلي الإجماع والنص

إن الطوفي وبالرغم من أنه في شرحه لمختصر الروضة وعند عرضه لأدلة النظام ومن تبعه في عدم حجية الإجماع، لم يدافع عن أدلة قطعية الإجماع كثيراً؛ حيث لم يجب عن كثير من هذه الأدلة^(١). وإذا ما علم أن الطوفي ألف كتابه شرح مختصر الروضة (٧٠٤هـ) في دمشق، وأما كتابه شرح الأربعين فألفه في مصر كما تشير إلى ذلك إحدى مخطوطاته^(٢) وذلك عام (٧١٣هـ) علمنا أن رأي الطوفي في عدم قطعية الإجماع والنص هو ما استقر عليه رأيه.

لا نزاع في أنه ليس كل أفراد الإجماع وأنواعه هي أدلة قطعية، وكذا الأمر في حجية النص فليس خبر الواحد مثلاً قطعياً، لكن هذا لا يعني أن دليل الإجماع في أصله ليس قطعياً، والأمر أوضح مع دليل النص فإن الطوفي لن يستطيع مهما صنع أن ينفي قطعية جزء كبير من النصوص من حيث الثبوت والدلالة سواء من نصوص الكتاب أو السنة المتواترة والتي حكم عليها العلماء بكونها قطعية في دلالتها علاوة على قطعية ثبوتها ومن ذلك مثلاً نصوص الكتاب في أحكام المواريث وهي من أحكام المعاملات، وكذا الأمر مع الآيات المتناولة لمقادير الحدود والكفارات فإنها قطعية الثبوت والدلالة. فالطوفي قد جانب الصواب عندما بالغ في قدحه في قطعية الأدلة وعم ذلك حتى حكم بظنية أصل الدليل، بل أن الباحث يقلب عليه ظهر المجن بالقول إن كان أصل دليل رعاية المصلحة قطعي كما قدمه، إلا أن أفراد المصالح والتي يراد تقديمها على الإجماع والنص ليس كلها قطعي، لا سيما وأن غالبها مدرك بالعقول والعادات، وما تدركه العقول في غالبه ظني إن لم يكن موهوماً فلماذا ينقل الطوفي القطعية من أصل الدليل إلى أفرادها في دليل المصلحة في حين أنه عكس الحال مع باقي الأدلة إذ نقل الظنية من الأفراد إلى أصل الدليل! فهذا هو أول مواطن الضعف والخلل عنده.

الموطن الثاني: تحديد موضع الإشكالية الحقيقية في تعارض النص مع المصلحة

إن الباحث في الأحكام والنصوص المتعلقة بمعاملات الناس وعاداتهم يلاحظ أنها من حيث تعليلها يمكن أن تنقسم إلى قسمين:

(١) الطوفي: شرح مختصر الروضة، ٣/١٤-٢٨.

(٢) مصطفى زيد: المصلحة ونجم الدين الطوفي ١٠٠ و١٠٦.

الأول: أحكام ونصوص لم تظهر علتها وحكمتها وإن كانت من الأحكام التي يمكن تعليلها، ولكن بحسب تقسيم الطوفي للأحكام من حيث التعليل وعدمه، فإن هذا النوع يلحق بالتعديلات فقد قرر أن ما لم يفهم معناه ألحق بالتعبد وكان ذلك مما عدل به عن سنن القياس^(١).

الثاني: ما ظهرت عليته وحكمته ومصطلحه من أحكام المعاملات ونصوصها.

هذه هي أقسام أحكام المعاملات من حيث تعليلها وعدمه وأما علاقة المصلحة بهذه الأقسام ومعارضتها لها فتظهر من خلال ثلاث حالات:

الحالة الأولى: تقديم المصلحة على النص المعلل بها.

الحالة الثانية: تقديم المصلحة على مصلحة الحكم والنص الظاهرة.

الحالة الثالثة: تقديم المصلحة على الحكم والنص غير ظاهر العلة والحكمة.

وليست الإشكالية في ظني في تقديم المصلحة على أصلها كما هو الحال في الحالة الأولى؛ لكن الإشكالية هي في الحالة الثانية والثالثة: فهل الطوفي يقدم ما يراه من مصالح وهي في غالبها عقلية على المصالح الظاهرة والمعلل بها في الأحكام والنصوص ولمزيد بيان أقول: أن الحدود مثلا معللة بمصلحة الزجر عن ارتكاب جرائمها فهل تعارض هذه المصالح بما يروج له الآن تحت اسم حقوق الإنسان؟

إن الطوفي لم يتطرق لذلك ولم يبين لنا رأيه. وفي الحالة الثالثة وهي تقديم المصلحة على الأحكام والنصوص التي لم تظهر لنا حكمتها ولا مصطلحتها، ولا حتى أي علة مناسبة فهل هذا النوع مما يقدم فيه الطوفي المصلحة. إن كلام الطوفي كان من العموم بحيث لم يبين لنا حقيقة رأيه في ذلك، وهو لم يضرب لنا مثالا واحدا يقدم فيه المصلحة على النص، حتى الأمثلة التي ذكرها لمعارضة المصلحة للسنة هي في الحقيقة من السنة؛ لأنها إما أقوال لرسول الله وإما تقارير.

موقف المذاهب الفقهية من التعليل بالمصالح ولو في مقابلة الأصول النقلية .

حاول المعاصرون تلمس آراء الأئمة وأتباعهم في هذه المسألة، لكنهم طرحوا لهم موقفين متعاكسين يعكس وجهة نظر كل فريق منهم:

القول الأول: إن المذاهب الفقهية وعلى رأسها أئمتها لاسيما مالك وأحمد يرون التمسك بالمصلحة المرسله ولو في مقابلة النص؛ بل أن د. مصطفى شلبي يقرر علاوة على ذلك: إن ذلك رأي الصحابة والتابعين قبل الأئمة وأتباعهم^(٢). وأما الأئمة وأتباعهم فواقع آرائهم وفتاويهم الفقهية تقرر أنهم ممن يرون جواز تخصيص النصوص بالمصلحة، وبناء على هذا يقرر د. فهمي أبو سنة أن جواز تخصيص المصلحة رأي الحنفية والمالكية^(٣).

(١) الطوفي: شرح مختصر الروضة، ٢٧٥/٣ و ٣٠١ و ٣٠٣.

(٢) شلبي، تعليل الأحكام ٣٠٢.

(٣) أبو سنة، العرف والعادة ١٢٧-١٣٢، الزرقا، المدخل الفقهي ١/١٣١.

القول الثاني: نفي نسبة القول بجواز التخصيص بالمصلحة المرسلّة للنصوص أو الإجماع سواء للإمام مالك أو غيره من الأئمة، بل ونفي ذلك عن اتباع المذاهب^(١). هذا ويرى د.الزرقا أن ذلك قول الحنابلة^(٢).

هذا، وباستثناء ما يقدمه الطوفي من أدلة على رأيه -وقد مضت في مكانها- فقد حاول الكتاب المعاصرون تلمس أدلة ومؤيدات كل لرأيه من واقع فقه المذاهب والأئمة، ومن قبلهم فقه الصحابة لاسيما عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ولم تخرج الأدلة عن محاولة شرح الفتاوى والآراء الفقهية وتوجيهها بحسب رأي عارضها في المسألة، ومن الآراء والفتاوى التي استدلت بها الطرفان: موقف عمر رضي الله عنه من سهم المؤلفة قلوبهم، وسواد العراق ومسألة الطلاق ثلاثا، وإيقافه حد السرقة عام المجاعة، ومنها فتاوي الإمام مالك بعدم وجوب الرضاعة على المرأة الشريفة، وقبوله شهادة الصبيان على بعضهم، وجواز ضرب المتهم بالسرقة لأجل الإقرار، وعدم إيجابه الحلف على المدعى عليه إلا إذا كان بينه وبين المدعي خلطة. فهذه المسائل وغيرها يقدمها المجيزون للتخصيص بالمصلحة المرسلّة باعتبارها كذلك^(٣)، وعلى الجهة الأخرى قدم أصحاب القول بعدم جواز التخصيص هذه الأمثلة باعتبارها خارجة عن محل النزاع، نافين القول بأن فيها تخصيصا بالمصلحة المرسلّة. وذلك من خلال اتباعهم لطرق عدة في تعاملهم مع هذه الفتاوى والآراء الفقهية منها:

- (أ) التشكيك في صحة نسبة بعض الفتاوى والآراء لأصحابها لا سيما للإمام مالك، وعلى أقل تقدير إظهار أنها ليست كما نقلت، بل فيها تحريف وتبديل.
- (ب) وأما ما ثبت صحة نسبتها فقد لجأوا فيها إلى إثبات أن الإمام أو العالم استند فيها إلى نص خاص أو قاعدة فقهية أو مصدر تشريعي كالعرف وسد الذرائع، وذلك لا يُعد في واقع الحال تخصيصا بالمصلحة المرسلّة بل تخصيص بأدلة شرعية مقبولة.
- (ج) محاولة إظهار أن بعض ما قدم ليس من باب التخصيص، بل إعمال المصلحة المرسلّة دون وجود أي نص يعارضها^(٤).

(١) البوطي، ضوابط المصلحة ١٨٨-١٩٣ و٣٣٦، عباسي، الاجتهاد الاستصلاحي ١٦٥، حسان، نظرية المصلحة ١٠٧ وما بعدها.

(٢) الزرقا، المدخل الفقهي ١/١٣٠.

(٣) شلبي، تعليق الأحكام ٣٦٧-٣٧٠، أبو سينة، العرف والعادة ١٢٦-١٣٢، القرضاوي، حوار حول علاقة النص بالاجتهاد ٢١-٣١ حسب الله. أصول التشريع ١٢٣، الزرقا، المدخل الفقهي ١/١٣١، الحسن، تخصيص النصوص ١٥٢-١٥٤.

(٤) البوطي، ضوابط المصلحة ١٨٨-١٩٣ و٣٣٤-٣٥٢، حسان-نظرية المصلحة ١٠٧-١٩٢، عباسي-الاجتهاد الاستصلاحي ١٦٥-١٧٦، خبيزة-هل تقدم المصلحة على النص ٢٣٩ وما بعدها.

المذاهب الفقهية تعول على المصلحة ولو في مقابلة الأصول النقلية؛ فهذه هي القاعدة الثابتة والحقيقة المستقرة التي يجب على كل باحث مراعاتها عند دراسة علاقة المصلحة بالأصول النقلية، ومن ذلك تخصيص الأصول النقلية - من النصوص والإجماع - بالمصلحة المرسلة.

هذا والأصوليون وإن لم يصرح بعضهم بجواز تخصيص النصوص بالمصلحة المرسلة فإن الدارس لمجمل علم أصول الفقه والقواعد الفقهية يخرج بنتيجة وهي القاعدة التي قررتها، وهي أن المذاهب الفقهية كلها تُجمع على التعويل على الحكمة ولو في مقابلة الأصول النقلية، لكن كل بحسب توجهاته وآرائه من خلال ترتيبه لمصادر التشريع وأصوله ومبادئه المعبر عندهم، وسيأتي تفصيل ذلك في مبحث الواقع .

المطلب الرابع : معايير التغيير والإبطال في إطار منهجية التعليل

إن مما يجب أخذه بالاعتبار لدى دراسة بنية منهجية التعليل كإحدى أهم منهجيات التشريع الإسلامي ، الغاية التي وضع لأجلها علم أصول الفقه ، فانطلاقاً من فهم هذه الغاية يدرك الباحث كيفية تعامل الأصوليين مع فكرة التغيير والتغيير في التشريع الإسلامي ، ومفهومهم لفكرة الثبات والثوابت ؛ تلك الغاية التي يمكن ضبطها بأنها: تنظيم عملية استثمار الأصول النقلية في إطار المنهج الإسلامي التشريعي. فغاية أصول الفقه إيجاد شكل من أشكال التناسق ، والتوافق ، والتناغم بين أفراد الأصول النقلية - كتاب ، سنة ، إجماع - وصولاً إلى منظومة متكاملة تنظم عملية التشريع بما يلبي حاجات الواقع ، ولا يخالف مقاصد الشارع . لكن لما كانت أفراد هذه الأصول النقلية قد يبدو منها التعارض والاختلاف فقد عمل الأصوليون على وضع قواعد تكفل إزالة هذه التعارضات وترجح بينها ، ليتطور الأمر إلى وضع مناهج شمولية - منهج المعتزلة ، منهج الحنفية ، منهج المتكلمين - ووضع منهجيات جزئية - منهجية التعليل ، منهجية التأويل ، منهجية التخصيص - والغاية الأولى والأخيرة خدمة الأصول النقلية ؛ فالأصل النقلية المرجع الذي كان لأجله هذا العلم ، وإذا كان ذلك كذلك ، فليس من أصول الفقه ، ما يخالف هذه الغاية بحيث لا يعود خدمة الأصل النقلية الهدف ؛ بل التأثير عليه .

وعلى ذلك صاغ الأصوليون مناهجهم بحيث استبعدوا كل ما فيه تأثير على الأصل النقلية، من تخصيص ، أو تقييد ، أو تعميم ، أو زيادة ، أو نقص ، أو إبطال ؛ وعدوا ذلك تغييراً للشرع ، وخروجاً على غاية أصول الفقه . لكن لم يعن لدى الأصوليين الجمود أمام الأصل النقلية - وإن كان ذلك قد حصل لاحقاً عند المتأخرين - فلقد عمل الأصوليون على بناء مناهجهم مع الأخذ بالاعتبار استبعاد ما يُعد تغييراً ، ونفي هذه التهمة عما ليس كذلك .

وفي هذا المستوى من إشكالية علاقة اللفظ بالمعنى المتمثل بعلاقة المعاني المناسبة - التي يأتي تخصيصها بهذا المستوى لكونها نوعاً من النظر العقلي في الأصل النقلية ينتج عنه نوع تأثير على أصله - بأصولها المستنبطة منها أو تلك التي لم تستنبط منها . واحدة من أدق المواقف التي قد زلت فيها أقدام كثير من المعاصرين ممن لم تنتضح لهم الغاية التي وضع لأجلها علم أصول الفقه ، فسعوا إلى التجديد من خلال مطلق التغيير ، أو أولئك الذين فهموا عن الأصوليين الجمود أمام الأصول النقلية ، فرفضوا أي نظر عقلي ظنا منهم اشتماله على التأثير المرفوض .

إن إشكالية التغيير والإبطال ، والرغبة في الحفاظ على ثبات الشريعة وثوابتها ، كانت الأرضية التي انطلق منها الأصوليون لوضع المعايير الحاكمة لعلاقة المعاني المناسبة بالأصول النقلية ، وهي إحدى المشكلات العلمية التي سعت منهجية التعليل الأصولي - الهادفة إلى بيان مراد الشارع ومقصوده من شرعه الذي أنزل - ، إلى وضع تصور يجمع بين حتمية النظر العقلي ضرورة محدودية النصوص ، وبين كون منهجية التعليل منهجية خادمة للأصل النقلية ، ليس لها من تأثير عليه .

وهذا ما يلمسه الباحث بشكل واضح من خلال أبعاد منهجية التعليل عند الغزالي ، والتي تقوم فيما تقوم على اتباع المعاني والحكم ورعاية المصالح ، ولو كان في ذلك عود على أصلها الذي استنبطت منه بشكل من أشكال التأثير ، من تخصيص ، أو تقييد ، أو إبطال ؛ إذ لم يُعد الغزالي ذلك تغييراً طالما تحقق شرط ذلك من كون المعنى المراعى ثابتاً بالدليل المقبول ، ولم يكن في معارضته لأصله أبطال كلي يخرج به إلى العبثية^(١) .

وكيما تتضح هذه الحقيقة وتترسخ ؛ فإن الغزالي ، وهو أول من قسم المصالح تقسيمها الثلاثي ، وعذ منه ما كانت المصلحة معارضة للنص والإجماع مصلحة ملغاة ، وقد سار على دربه جمهور الأصوليين ، بل أنهم يذكرون في غالبهم مثال الغزالي ذاته، إن الغزالي قد أحال ما أجمله في هذا الموقف لما ذكرته أنفاً من علاقته بالخوف من استغلال الحكام لها في الخروج عن الشرع ، أحاله على ما فصله في بحثه لعلاقة المعاني المناسبة بأصولها ، وهو ما يمثل حقيقة الموقف الذي يعتمده الغزالي ، يظهر ذلك من خلال الأمور التالية:

(١) يذهب الغزالي إلى أن العلة إن كانت رافعة للنص ومناقضة لحكم منصوصه؛ فإنها باطلة والقياس على خلاف النص باطل قطعاً، وكذا على خلاف الإجماع^(٢) .

(٢) ومن هذا القبيل عند الغزالي إذا تساوت علتان من كل وجه بأن تكون إحدى علتين سبباً أو مسبباً للسبب، كما لو جُعِل الزنا والسرقه علة للحد والقطع، كان أولى من جعل أخذ مال الغير على سبيل الخفية علة، ومن جعل إيلاج الفرج في الفرج علة حتى يتعدى إلى النباش واللائط، لأن تلك العلة استندت إلى الاسم الذي ظهر الحكم به^(٣) .

(٣) بيد أنه لا يعد من هذا القبيل عند الغزالي إذا دل الدليل على أن الحكم غير منوط بالسبب الظاهر، بل بمعنى يتضمنه، فالدليل متبع فيه كما أن القاضي لا يقضي في حال الغضب لا للغضب ولكن لكونه ممنوعاً من استيفاء الفكر، فيجري في الحاقن والجائع وهو أولى من التعليل بالغضب الذي ينسب الحكم إليه^(٤) . فاتباع المعنى المناسب الثابت بالدليل لا يُعد تغييراً أو رفعاً وإبطالا لأصله.

(١) أنظر ص () من هذه الأطروحة .

(٢) الغزالي: المستصفى ٢/٣٧٥ .

(٣) المرجع السابق، ٢/٤٨٦ .

(٤) الغزالي: المستصفى ٢/٤٨٦ .

٤) وليس من هذا القبيل أيضاً التعليل بعلّة اجتهادية مستتبطة غير علّة صاحب الشرع المنصوصة مع تقرير العلة المنصوصة، فإن النص على علّة واحدة لا يمنع وجود علّة أخرى، ولذلك يجوز تعليل الحكم بغير ما علل به الصحابة إذا لم ترفع عليهم^(١). فاجتماع العلل لا مانع فيه طالما لم تلغ الاجتهادية منهما النصية إلغاء كلياً .

وبناء على ذلك، ينبغي فهم ما ذهب الغزالي إليه : أن من شروط الأصل: أن لا يتغير حكم الأصل بالتعليل، ومعناه: أن العلة إذا عكرت على الأصل بالتخصيص فلا تقبل، إذ يعقب الغزالي على ذلك بـ " أن المعنى إن كان سابقاً إلى الفهم جاز أن يكون قرينة مخصصة للعموم ، وأما المستنبط بالتأمل ففيه نظر"^(٢).

إذن ؛ فالغزالي لم يرفض عود المعاني على أصلها بالتأثير ؛

- إذا دل دليل على ذلك .

- إذا كان المعنى مما يسبق إلى الفهم .

وإنما يحدد الغزالي محل النظر - الذي قد يكون تأثيراً مرفوضاً ، وقد لا يكون - بما كان مستتبطاً

بجهد عقلي .

والغزالي ؛ إذ يحدد نوع المعاني التي فيها نظر ، لم يغفل عن تحديد مجال إعمال الشرطين " أن لا يتغير النص الذي منه الاستنباط بالتعليل ؛ بل يبقى على ما كان قبل التعليل" ، بما كان من الأصول قطعياً : "هذا بين فيما اللفظ نص فيه -أي قطعي- أما إذا كان اللفظ عاماً أو ظاهراً لم يبعد أن يتغير بالتعليل ظهوره وعمومه فتطرق إليه تخصيص وتأويل"^(٣).

وبمجموع ما يقدم تكون النتيجة المنطقية عند الغزالي أنه " إذا ظهرت مناسبة لمتضمن الوصف.

وجب إحالة الحكم على متضمن الوصف دون صورته إلا أن يظهر للوصف خصوص تأثير فلا سبيل إلى إغائه"^(٤). فهذه عبارة محكمة من الغزالي صاغ بها منهجية التعليل ، وحدد أبعاد علاقة المعاني بأصولها .

ولقد بين الغزالي لهذا الموقف مثالا تطبيقياً بموقفه الناقد لرفض الشافعية تعليل الحنفية للشاة في

زكاة أربعين شاة بالقيمة، لأنهم رأوا في ذلك إبطالاً للأصل. فهذا الغزالي يعقب على ذلك بقوله: " وهذا -

أي كون هذا التعليل يعود على أصله بالإبطال- غير مرضي عندنا، فإن وجوب الشاة إنما يسقط بتجويز

الترك مطلقاً، فأما إذا لم يجز تركها إلا ببديل يقوم مقامها فلا تخرج الشاة عن كونها واجبا، فإن من أدى

خصلة من خصال الكفارة المخير فيها فقد أدى واجبها وإن كان الوجوب يتأدى بخصلة أخرى، فهذا توسيع

للووجب لا إسقاط للوجوب، والواجب الموسع والمخير واجب، نعم هذا يرفع تعيين الوجوب في الشاة لا

(١) المرجع السابق، ٣٧٥/٢.

(٢) المرجع السابق، ٣٣٨/٢.

(٣) الغزالي: شفاء الغليل، ٦٤٢.

(٤) الغزالي: شفاء الغليل، ٦٩.

أصل الوجوب واللفظ نص - أي قطعي - في أصل الوجوب لا في تعيينه وتضييقه، ولعله ظاهر في التعيين محتمل للتوسيع والتخيير^(١).

هذا ويتأمل هذه المواقف عند الغزالي يمكن الخروج بالنتائج التالية:

أولاً : إن الحكم والمعاني المناسبة ؛ الثابتة بأدلة مقبولة شرعاً، لا حرج في اتباعها ؛ بل الواجب إحالة الحكم على متضمن الأصل النقلي من المعاني المناسبة .
ثانياً : إن المعاني المناسبة التي لا دلالة من الشرع على اعتبارها ، هي مقصود الغزالي من المصالح الملغاة التي في أعمالها في مقابلة النص أو الإجماع إعمال للرأي والهوى ، بما يرفع الأصل ويبطله .

ثالثاً : إن المعاني والحكم وإن كانت معتبرة ، لا يجوز التعليل بها وإعمالها في مقابلة القطعيات إعمالاً يرجع بها على هذه القطعيات بالتغيير الذي يخالف طبيعة دلالة هذه القطعيات على مدلولاتها .

رابعاً : إن مجال إعمال المعاني والحكم المعتبرة؛ إنما التعليل بها في مقابلة النصوص والأحكام الظنية، وإن رجعت عليها بالتخصيص، لأنها المقصودة من الأحكام لا مجرد الألفاظ والأسباب الظاهرة.
خامساً : إن التغيير المقبول حصوله على الأصل المعطل تغيير لا يخرج بالأصل إلى الإبطال الكلي المخرج لها إلى العيبية ، ودون إغفال وجوب احتمال هذا الأصل لهذا التغيير.

ولقد كانت هذه المقدمة عن موقف الغزالي في تحديد معايير التغيير والإبطال ، وبالمقابل معايير الثبات ، من الأهمية بمكان ، لما للغزالي من أثره البارز في تطور أصول الفقه ومناهجه ، ولكونه من أوائل من استشعر خطورة فكرة التغيير في التشريع ، لاسيما المرتبط برعاية المصالح والمعاني المناسبة ، لذلك رأى الباحث التمهيد لما عند الأصوليين من معايير ، كيما تفهم بالشكل الملائم .

الفرع الأول : معايير التغيير من خلال التعليل عند الحنفية

إن الحنفية ، وهم القائلون بثبوت الحكم في محل الأصل بالنص ، انطلقوا من موقفهم في مبدأ منهج التعليل القائم على اشتراط دلالة الدليل على تعليل الأصل^(٢) ، وتعدية الحكم إلى الفرع ، انطلقوا من هذه الأرضية ليقرروا معايير تحكم منهجية التعليل بحيث يمكن التمييز من خلالها بين التعليل الذي هو تغيير ، وبين التعليل الذي يقرر ثوابت الشرع ، ولا ينال منها بشكل من أشكال التأثير المرفوضة ، ومن أهم هذه المعايير :

المعيار الأول : التزام إرادة الشارع بعدم مخالفة ما هو مقصود قطعاً ؛ والمتمثلة بالنص الخاص أو الإجماع ؛ وذلك بأن لا يكون حكم الأصل مخصوصاً به بنص آخر ؛ فلأن التعليل لتعدية الحكم ، وذلك يبطل التخصيص الثابت بالنص فكان هذا تعليلاً في معارضة حكمه والقياس في معارضة النص باطل ، ومثال ذلك ما جاء في النصوص الشرعية من أعداد ؛ فإن العدد معتبر في الشهادات المطلقة بالنص المفسر

(١) الغزالي: المستصفى ٥٣/٢.

(٢) أنظر ص () من هذه الأطروحة .

من الشارع بتحديدته للشاهدين برجلين أو رجل وامرأتين، ثم خص رسول الله صلى الله عليه وسلم خزيمة رضي الله عنه بقبول شهادته وحده، فكان ذلك حكما ثبت بالنص اختصاصه به كرامة له، فلم يجز تعليقه أصلا حتى لا يثبت ذلك الحكم في غير شهادة خزيمة ممن هو مثله أو دونه أو فوقه في الفضيلة؛ لأن التعليل يبطل خصوصيته^(١)، ومن ذلك خصائصه عليه الصلاة والسلام في الزواج بأكثر من أربع، وبلا مهر، وتحريم الزواج من أمهات المؤمنين من بعده^(٢).

المعيار الثاني : احتمال التعليل^(٣)؛ بأن لا يكون الأصل معدولا به عن القياس؛ فلأن التعليل يكون مقايسة، والحكم المعدول به عن القياس الثابت بالنص لا مدخل للقياس فيه على موافقة النص، ولا معتبر بالقياس فيه على مخالفة النص؛ لأن المقصود بالتعليل إثبات الحكم به في الفرع. والقياس ينفي هذا الحكم ولا يتحقق الإثبات بحجة النفي كما لا يتحقق التحليل بما هو حجة التحريم، ومثال ذلك بقاء الصوم مع الأكل والشرب ناسيا؛ فإنه معدول به عن القياس بالنص - عند الحنفية -؛ لأن ركن الصوم ينعدم بالأكل مع النسيان، والركن هو الكف عن اقتضاء الشهوات وأداء العبادة بعد فوات ركنها لا يتحقق فعرنا أنه معدول به عن القياس، فلم يجز تعدية الحكم فيه إلى المخطيء والمكروه بطريق التعليل^(٤).

المعيار الثالث : أن لا يكون التعليل للحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه حتى يتعدى به إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه^(٥)؛ ذلك أن الحجج الشرعية لا بد أن تكون موجبة علما أو عملا، والتعليل بالرأي لا يوجب العلم بالاتفاق، وإنما هو موجب للعمل، وهو بهذا الاعتبار يصير حجة. والموجب للعمل ما يكون متعديا إلى الفروع لأن وجوب العمل بالعلة إنما يظهر في الفرع، فأما الأصل فقد كان موجبا للعمل في المحل الذي تناوله قبل التعليل، فإذا خلا عن التعليل لم يكن موجبا شيئا فلا يكون حجة، ولأنه قبل التعليل كان وجوب العمل بالنص، والتعليل لا يجوز على وجه يكون مغيرا حكم الأصل فكيف يجوز على وجه يكون مبطلا حكم الأصل وهو إضافة وجوب العمل إليه؛ فإن وجوب العمل به لما كان مضافا إلى النص قبل التعليل بقي مضافا إليه بعد التعليل وبه يتبين أن النص أقوى والضعيف لا يظهر في مقابلة القوي فيكون الحكم وهو وجوب العمل في الأصل مضافا إلى أقوى الحجتين وهو النص بعد التعليل كما كان قبله، ومثال ذلك أن النقود لا تتعين في العقود بالتعيين - على خلاف القول إنها متعينة في الملك، وتعيينها في العقد مفيد فتتعين بالتعيين كالسلع -؛ لأن هذا التعليل لا يوجب تعدية حكم الأصل بعينه، فحكم البيع في السلع وجوب الملك به فيها لا وجودها في نفسها. ولهذا لا بد من قيامها في ملك البائع عند العقد

(١) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ١٦٣/٣ وأمير بادة شاة: تيسير التحرير ٢٧٩/٣.

(٢) السرخسي: أصول السرخسي ١٤٧/٢ - ١٤٨.

(٣) إن التعليل في اصطلاح الحنفية هو القياس وهو أعم من القياس باصطلاح الشافعية، وهذه النتيجة عند الحنفية لما تقرر عندهم أن من ضرورة التعليل التعدية؛ إذ لا فائدة للعلة عندهم سوى تعدية الحكم إلى الفرع، إذ الحكم في الأصل ثابت بالنص لا بالعلة. أمير الحاج: التقرير والتحبير ٢١٦/٣ - ٢١٧.

(٤) السرخسي: أصول السرخسي ١٤٧/٢ - ١٤٨، ١٥٠.

(٥) البخاري: كشف الأسرار، ٥٣٥/٣.

ليصح العقد. وحكم العقد في الثمن وجوبها ووجودها بالعقد، ولهذا لا يشترط قيام الثمن في ملك المشتري عند العقد لصحة العقد ويجوز العقد بدون تعيينه لا على اعتبار أنه بمنزلة السلع ، ولكن يسقط اعتبار وجوده بطريق الرخصة فإن هذا الحكم فيما وراء موضع الرخصة ثابت حتى يجوز الاستبدال به قبل القبض ولا يجب جبر النقص المتمكن فيه ثم عدم التعيين بذكر الأجل ولا بقبض ما يقابله في المجلس بخلاف السلم ، وفي التعيين تغيير لذلك الحكم وجعل ما هو الركن شرطاً وأي تغيير أبلغ من هذا، فتبين بهذا أنه ليس في هذا التعليل تعدية حكم النص بعينه بل إثبات حكم آخر في الفرع (١) .

المعيار الرابع: أن يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله ؛ فلأن العمل بالقياس

يكون بعد النص . وفي الحكم الثابت بالنص لا مدخل للقياس في التغيير كما لا مدخل له في الإبطال ؛ فإذا لم يبق حكم النص بعد التعليل في المنصوص على ما كان قبله كان هذا بيانا مغيرا لحكم النص أو مبطلا له ولا معتبر بالقياس في معارضة النص . ولما ثبت أن التعليل لا يجوز أن يكون مغيرا لحكم النص في الفروع ؛ ثبت بالطريق الأولى أنه لا يجوز أن يكون مغيرا لحكم الأصل في نفسه ، ففي كل موضع لا يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله، فذلك التعليل يكون باطلا لكونه مغيرا لحكم الأصل . ولهذا لم يجوز الحنفية التعليل في قبول شهادة المحدود في القذف بعد التوبة بالقياس على المحدود في سائر الجرائم بعلته أنه محدود في كبيرة ؛ لأن بهذا التعليل لا يبقى حكم النص الوارد فيه على ما كان قبله (٢).

المعيار الخامس : أن لا يكون التعليل متضمنا لإبطال شيء من ألفاظ المنصوص؛ فلأن النص

مقدم على القياس بلفظه ومعناه ، فكما لا يعتبر القياس في معارضة النص بإبطال حكمه، لا يعتبر في ممارسته بإبطال لفظه ، ومثال ذلك ؛ عدم جواز قياس السباع سوى الخمس المؤذيات على الخمس بطريق التعليل في إباحتها للمحرم ، وفي الحرم لقوله عليه الصلاة والسلام: (خمس يقتلن في الحل والحرم)، وإذا تعدى الحكم إلى محل آخر يكون أكثر من خمس فكان في هذا التعليل إبطال لفظ من ألفاظ النص (٣).

المعيار السادس : التغيير اللغوي ؛ ومراد الحنفية من ذلك أن يتغير بالتعليل ما كان مفهوماً لغة

قبل التعليل، ومثال ذلك: اشتراط التملك في طعام الكفارة فهذا تعليل بالرأي يلزم منه تغيير نص قوله تعالى: ﴿إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ﴾ (المائدة: من الآية ٨٩) ، إذ الإطعام لغة: جَعَلُ الغير طاعماً ، ويحصل الخروج عن عهده بالإباحة، أما اشتراط التملك ففيه تغيير للحكم، إذ لا يحصل الخروج عن العهدة إلا بالتملك، وهو مما لم يفهم لغة قبل التعليل (٤).

(١) السرخسي: أصول السرخسي ١٤٧/٢ ، ١٥٥-١٥٧ .

(٢) السرخسي: أصول السرخسي ١٤٧/٢ - ١٤٨ ، ١٦٠ .

(٣) السرخسي: أصول السرخسي ١٤٧/٢ - ١٤٨ ، ١٦٥ .

(٤) البخاري، كشف الأسرار، ٤٤٩/٣ .

المعيار السابع : تغيير الواجب المعين ؛ إن التعليل المغير للواجب المعين تعليل باطل، ومن خلال هذا المعيار يتخلص الحنفية من كثير من إزمات الجمهور لهم بأنهم يعللون بما فيه التغيير والإبطال، ومن ذلك تعليل إيجاب رسول الله عليه الصلاة والسلام شاة في خمس من الإبل السائمة، بدفع القيمة بدلاً من الشاة، فليس هذا عندهم تغييراً للنص لا حكماً ولا لفظاً، وإنما كان التعليل في دفع القيم تغييراً للنص إذا كان الأصل وهو الشاة مثلاً واجباً للفقير بعينه. وليس كذلك؛ فإن الزكاة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وإنما هي حق لله تعالى، لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب بإذنه بدلالة النص؛ لأنه تعالى وعد إرزاق الفقراء بقوله: ﴿عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (هود: من الآية ٦) . ثم أوجب على الأغنياء مالا مسمى، ثم أمر بأداء تلك المواعيد، وهي الأرزاق المختلفة من ذلك المسمى، ولا يمكن ذلك الأداء إلا بالاستبدال فيكون متضمناً للأمر بالاستبدال فثبت لنا حكمان: جواز الاستبدال، وصلاحيية عين الشاة لأن تكون صورته إلى الفقير، والحكم الأول ثبت بدلالة النص، وأما الحكم المستفاد من نص الحديث فقد علناه بالحاجة ؛ فإن الصدقة مع وسخها حلت لهذه الأمة لأجل الحاجة، فإذا كانت الشاة صالحة للصرف إلى الفقير للحاجة؛ فتكون قيمتها صالحة أيضاً لهذه العلة، فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير للنص، بل يكون التغيير في الحكم الأول وهو ما ثبت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص -أي وجوب الشاه بالنص- أي جواز الاستبدال-مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير للنص^(١). وإلغاء اسم الشاه كان بإذن الله تعالى لا بالتعليل. ويدعم الحنفية توجههم هذا بأن اسم الشاه إنما هو أيسر على من فرضت عليه الزكاة؛ لأن الإتياء من جنس النصاب أسهل، ولكونها معياراً لمقدار الواجب إذ بها تُعرف القيمة^(٢).

المعيار الثامن : دوران الحكم مع العلة لا مع النص ؛ مما يقرره الحنفية أنه إذا ما دار الحكم مع العلة لا مع النص؛ فإن هذا التعليل يكون مغيراً لأصله كيف لا؟ ومن شرط التعليل: أن يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله؛ فإذا غُلب على وجه لا يبقى للنص حكم بعده فيكون ذلك آية فساد القياس لا دليل صحته، وكيف لا يجوز أن يبقى للنص حكم بعد التعليل وليس المقصود بالتعليل إلا تعديدة حكم النص إلى محل لا نص فيه فإذا لم يبق له حكم فأى شيء يتعدى إلى الفرع^(٣)، ويضرب الحنفية لهذا المعيار أمثلة أذكر منها ما تعارف عليه الأصوليون وهي مسألة تحريم القضاء مع الغضب؛ فإن الغضب معلول بشغل القلب. فهذا هو المراد منه إذ الغضب سببه، وقد يسمى الشيء باسم سببه؛ وقط لا يوجد غضب بلا شغل، فلا يستقيم قول الخصم : النص قائم ولا حكم له لإباحة القضاء مع وجود الغضب عند فراغ القلب؛ لأننا لا نسلم ذلك، بل لا يحل القضاء إلا عند سكون الغضب. وإن قيل لأنه لا يخلو عن شغل البتة، فتبين أن الحكم ثابت بالنص لا بالعلة مع قيام النص ولا حكم له^(٤).

(١) صدر الشريعة ، التوضيح ١٣٦/٢ و١٣٨-١٣٩.

(٢) التفتازاني، التلويح ١٣٧/٢.

(٣) البخاري: كشف الأسرار، ٥٣٥/٣.

(٤) المرجع السابق، ٥٣٨/٣.

المعيار التاسع : أن يكون التعليل مصاحبا لدلالة النص ؛ فإن الحكم إذا كان ثابتا بالتعليل دون مصاحبة دلالة النص ، فذلك معيار كون التعليل مغيرا للحكم الشرعي بخلاف ما إذا كان مصاحبا بدلالة النص ؛ فإنه لا يعد تغييرا ، ومثال ذلك أن حكم نص الربا المساواة بين القليل والكثير قبل التعليل، ثم بعد التعليل خصصه الحنفية بالقليل من الحنطة؛ بحيث لم يبق حكم النص بعد التعليل بالكيل في المنصوص على ما كان قبله ؛ ولكن هذا التخصيص لما كان ثابتا بالنص^(١)؛ والأصل في الاستثناء من النفي أن المستثنى منه في معنى المستثنى ، والمستثنى هنا حال التساوي في الكيل ، واستثناء الحال من العين لا يكون . فعرفنا بدلالة النص أن المستثنى من عموم الأحوال حال التساوي وحال المجازفة وحالة التفاضل ، وهذا لا يتحقق إلا في الكثير، وإلا فيما يكون مقدرا شرعا ؛ ولذا فإن اختصاص القليل كان بدلالة النص، وأنه كان مصاحبا للتعليل، لا أن يكون ثابتا بالتعليل^(٢).

المعيار العاشر : التعليل الثابت بضرورة النص ثابت بالنص ؛ فليس في تعليل نص الزكاة بالمالية الوارد بلفظ الشاة بصورتها ومعناها مستحقا للفقير بالنص أبطال لحقه عن الصورة ، بحيث لم يبق حكم النص بعد التعليل في المنصوص على ما كان قبله . فإن الزكاة ليست حقا للفقراء مستحقة لهم شرعا، بل الزكاة محض حق الله تعالى فإنها عبادة محضة والله قد وعد الرزق لعباده، وهو لا يخلف الميعاد ومعلوم أن حاجات العباد تختلف . فالأمر بإنجاز المواعيد لهم من مال مسمى يتضمن الإذن في الاستبدال ضرورة ليكون المصروف إلى كل واحد منهم عين الموعود له، بمنزلة السلطان يجيز أوليائه بجوائز مختلفة يكتبها لهم ، ثم يأمر واحدا بإيفاء ذلك كله من مال يسميه بعينه؛ فإنه يكون ذلك إذنا له في الاستبدال ضرورة، والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص ؛ ومن ذلك لفظ الشاة كان ثابتا بالنص ولكنه كان مجامعا للتعليل، ثم التعليل بحكم شرعي لا بحق مستحق لأحد فإن المؤدى بعد ما صار لله تعالى بابتداء يد الفقير يكون كفاية له من الله باستدامة اليد فيه وثبت بهذا النص كونه محلا صالحا لكفاية الفقير . فحكم النص صلاحية المحل للصرف إلى كفاية الفقير وبعد التعليل تبقى هذه الصلاحية كما كانت قبلها ويتعدى حكم الصلاحية إلى سائر المحال كما هو حكم التعليل في القياس الشرعي^(٣).

الفرع الثاني : معايير التغيير من خلال التعليل عند الجمهور

إن الجمهور ، وإن وافقوا الحنفية في بعض المعايير ؛ إلا أنهم لهم معاييرهم الخاصة التي ميزوا من خلالها ما بين التعليل الذي هو تغيير ، وما ليس كذلك ، مما لا يتعرض للثوابت بالإبطال ، ومن ذلك : **المعيار الأول: قيام النص القطعي ؛** فإن الاستصلاحات وتصرفات الخواطر معزولة مع النصوص، فإذا نص الشارع على أمر وجب مراعاته -والمراد بالنص هنا: الدلالة القطعية للخطاب

(١) قوله عليه السلام: (لا تبيعوا البير بالير إلا سواء بسواء) مسلم : كتاب المساقاة ، باب الصرف .

(٢) السرخسي: أصول السرخسي ١٦١/٢ - ١٦٢ .

(٣) السرخسي: أصول السرخسي ١٦٢/٢ - ١٦٣ .

الشرعي لا مجرد ورود الخطاب- فإعمال المعاني المناسبة في مقابلة النص القطعي خروج عن الشرع بالكلية، ودعوة إلى هدم قواعد الشرع وتحريف حدودها وتغيير ذلك بالأشخاص والأزمنة والأحوال، وذلك أمر باطل على القطع، وهذا المراد بقول العلماء: إن اتباع المصالح على مناقضة النص باطل^(١).

المعيار الثاني: الاعتبار الشرعي؛ إذ لا اعتبار بالمعاني المناسبة ما لم تكن ثابتة بأدلة مقبولة^(٢)، وإنما تطلب الأحكام من مصالح تجانس مصالح الشرع، وأما الاستصلاحات وتصرفات الخواطر فلا اعتبار بها^(٣). واعتبار ما هذا شأنه اعتبار للرأي والتشهي، وتغيير للنصوص.

المعيار الثالث: الإبطال الكلي للأصل؛ فكل تعليل ليس فيه إبطال كلي للفظ وإخراج له عن الفائدة ليس تغييراً؛ بل التغيير والإبطال المقصود ما كان كلياً بحيث يخرج اللفظ إلى العبثية، وأما ما يكون في التعليل من تغيير وإبطال فهو تغيير جزئي بإخراج بعض الأفراد وذلك هو التخصيص لا أكثر، وهذا بالفعل ما جاء الصفي الهندي يصرح به في تعليقه على شرط: أن لا تعود العلة على أصلها بالإبطال؛ بأن ذلك صحيح إن عني به إبطاله بالكلية، فأما إذا لزم فيه تخصيص الحكم ببعض الأفراد دون البعض فينبغي أن يجوز؛ لأنه كتخصيص العلة بحكم نص آخر وهذا جائز^(١).

هذه هي المعايير المعتمدة عند الحنفية والجمهور والتي أن تحققت في التعليل حكموا عليه بأنه تغيير وإبطال ومن ثم يرفضونه. مركز أيداع الرسائل الجامعية مكتبة الجامعة الأردنية

وأقول المعتمدة لأن هنالك معايير قد يتوهم البعض بأنها معتمدة عندهم وإن كانت ليست كذلك ومنها: مجرد معارضة النص أو الإجماع. الرجوع على الأصل بالإبطال أي إبطال. الرجوع على الأصل بالتخصيص. فهذه معايير وإن كانت تبدو لأول وهلة أنها المعايير المعتمدة عند الأصوليين، إلا أنه عند التحقيق وتتبع تفاصيل آراء العلماء يظهر جلياً أن هذه المعايير من العموم بحيث أنها فضفاضة لا يمكن الاعتماد عليها .

إجراء القياس في الأسباب

تمثل مسألة القياس في الأسباب نموذجاً تطبيقياً لمنهجية التعليل، في ضوء فكرتي: الثبات، والتغيير في التشريع الإسلامي، تتبع أهميتها من تطبيق الأصوليين للمعايير المحددة للعلاقة بين التغيير والتعليل؛ فلقد انعقد الإجماع على أن الزنا سبب في الرجم، وأن السرقة سبب في القطع. والنص قد جاء

(١) الغزالي-شفاء الغليل ٢١٩-٢٢٠.

(٢) الشيرازي: شرح للمع ٨٩٥/٢ الجويني: البرهان ١١١٧/٢-١١١٨. الغزالي: المستصفى ٣٣٨/٢، ٤٨٦، وشفاء الغليل ٨٣، ١٠٥. الرازي: المحصول ٢١٣/٢-٢١٥ والأرموي: التحصيل ١٩١/٢. التلمساني: شرح المعالم ٢٨٨/٢، ٣٩٤ والأصفهاني: الكاشف ٥٢٦/٦، ٦١٨. الأمدي: الأحكام ١٨٠/٣، ٢٣٠ العبادي: الآيات البيئات ٧٢/٤ أ الزركشي: البحر المحيط ١٥٣/٥، الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة ٢٣. ابن تيمية: المسودة ٤١٤. ابن القيم: إعلام الموقعين، ٦٢/٣، الشاطبي، الموافقات، ١١/٢-١٣، ٥٢٣.

(٣) الغزالي-شفاء الغليل، ٢٢٠.

بوضع الزنا والسرقة أسباباً لأحكامهما فهل يجوز قياس اللواط والنباش في إثبات حكم السببية لهما بحيث يترتب عليهما الأحكام الشرعية المترتبة على الأصل؟^(٢) (٣).

اختلف العلماء في ذلك انطلاقاً من علاقة منهجية التعليل بفكرة التغيير ، وجاءت آراء الأصوليين على رأيين^(٤):

الرأي الأول: المنع ؛ وهو اختيار الحنفية^(٥) والمشهور عند الشافعية^(٦) حيث اختاره الأمدي وابن الحاجب والأصفهاني والبيضاوي. وهو مشهور المالكية^(٧).

الرأي الثاني: الجواز ؛ وهو اختيار الجمهور^(٨) ومعهم السمرقندي واليزدوي والبخاري من الحنفية^(٩).

(١) الزركشي-البحر المحيط ١٥٣/٥

(٢) الزركشي: البحر المحيط ٦٩/٥.

(٣) اختلف العلماء في إثبات الحدود والكفارات والرخص والمقدرات بالقياس امتداداً لرأيهم في القياس في الأسباب على رأيين:

الرأي الأول: المنع وهو اختيار الحنفية وفي مقدمتهم الجصاص والديبوسي والكرخي.

الرأي الثاني: الجواز وهو اختيار الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة.

الجصاص: أصول الجصاص ١٠٦/٤ ، أمير بادشاه: تيسير التحرير ١٠٣/٤ ، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٣٠٦/٣ .
الفتاوي: فصول البدائع ٣٢٩/٢ ، الأنصاري: فواتح الرحموت ٥٥١/٢ الباجي: أحكام الفصول ٦٢٢ ، الأصفهاني: بيان لمختصر ١٧١/٣ . القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤١٥ والنفاث ٣٧٧٦/٨-٣٧٧٨ ، ابن جزري: تقريب الوصول ١٣٦ ، الشنقيطي نشر البنود ١٠٤/٢ ونثر الورود ٤٤٤/٢ . الغزالي المستصفي ٣٥١/٢ ، السرازي المحصول ٤٧١/٢ ، الأمدي: الأحكام ٣١٧/٤ الأصفهاني الكاشف ، ٦٠١/٦-٦٠٢ و ٦٠٩-٦١٢ ، الأرموي: التحصيل ٢٤٣/٢ ، الزركشي البحر المحيط ٥١/٥ الأسنوي: نهاية السؤل ٣٥/٤ ، ابن برهان: الوصول إلى الأصول ٢٤٩/٢ . ابن السبكي: الإبهاج ٣٠/٣ وجمع الجوامع مع الآيات ٧/٤ . الكلوذاني: التمهيد ٤٤٩/٣ ، ابن عقيل: الواضح ٦٦/٢ ، ابن قدامة: روضة الناظر ٩٢٦/٣ ، ابن النجار: شرح الكوكب ٢٢٠/٤ . الطوفي: شرح مختصر الروضة ٤١٥/٣ ، آل تيمية: المسودة ٣٩٨ .

(٤) **ومحل الخلاف في المسألة** ؛ الاختلاف في إثبات الأسباب والشروط بطريق التعدية ، فيعدى ما ثبت بالنص أو الإجماع كونه سبباً أو شرطاً لحكم ، فهل يجوز أن يُعدى السببية أو الشرطية إلى شيء آخر بمعنى جامع بحيث يصير ذلك الشيء سبباً أو شرطاً لذلك الحكم؟ البخاري: كشف الأسرار ٥٦٤/٣ ، السعد: التلويح ١٧٩/٢ .

(٥) البخاري: كشف الأسرار ٥٦٤/٣ ، التفتازاني: التلويح ١٧٩/٢ ، النسفي: كشف الأسرار ٢٨٩/٢ ، الفتاوي: فصول البدائع ٣٢٨/٢ ، الأنصاري فواتح الرحموت ٥٥٤/٢ .

(٦) الرازي: المحصول ٤٦٥/٢ ، الأمدي: الأحكام ٣٢٠/٤ ، الأصفهاني بيان المختصر ١٧٣/٣-١٧٤ ، البيضاوي: المنهاج مع نهاية السؤل ٤٩/٤ . ابن السبكي: الإبهاج ٣٤/٣ ، الأصفهاني: الكاشف ٥٩٤/٦ .

(٧) القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤١٤ ، ابن جزري: تقريب الوصول ١٣٦ . الشنقيطي: نشر البنود ١٠٥/٢ ، ونثر الورود ٤٤٥/٢ .

(٨) الغزالي: المستصفي ٣٤٨/٢ ، الزركشي: البحر المحيط ٦٦/٥-٧٠ . ابن السبكي: جمع الجوامع ٨/٤ والإبهاج ٣٦/٣ ، آل

تيمية المسودة ٣٩٩ ، ابن النجار: شرح الكوكب ٢٢١/٤ ، ابن قدامة روضة الناظر ٩٢٠/٣ ، الطوفي: شرح مختصر

الروضة ٤٤٨/٣ ، ابن اللحام: المختصر ١٥١ .

(٩) السمرقندي ، ميزان الأصول ٦٥٠ و ٦٥٥ .

والمتمأل لاستدلالات المانعين لإجراء القياس في الأسباب يلحظ مدى ارتباطها بفكرتي الثبات والتغيير ، فلقد استدلووا فيما استدلووا بأمور منها:

(١) **تعليل الأسباب مناف لطبيعة ثبات التشريع** ؛ فالأسباب مما لا يجري القياس فيها؛ لأن مقادير المصلحة المتعلقة بها غير منضبطة لنا، والشريعة لا تختلف لاختلاف الأشخاص، فوضع سبب يستغرق المصلحة في عموم الأحوال وفي كافة الناس لا يفي به عقول كافة البشر، وإنما يتلقى ذلك من صاحب الشرع وينزل منزلة نصب الضوابط في محل السبر والاحتياط كوضع سن البلوغ حداً فاصلاً بين عقل الصبي والبالغ لحصول التكليف وما شاكل ذلك^(١).

(٢) **تعليل الأسباب إلغاء لها** ؛ فإن الجمع بين السببين لا يتأتى إلا بحكمة السبب ، ولا يصح التعليل بما لا ينضبط ، ولو فرضنا انضباط الحكم ففي جواز التعليل بها خلاف، فإن أجزائه فلا يقاس في الأسباب، بل نقيس الفرع بالحكمة المنضبطة ، لما في ذلك استغناء عن توسط السبب^(٢)، وهذا إنما هو إلغاء له وهو الأصل الذي لا يجوز العود عليه بالإبطال . والحكم يتبع السبب دون حكمة السبب، فإنما الحكمة هي ثمرة الحكم لا علته. فلا يقال: **جُعِل القتل سبباً للقصاص للزجر والردع** فيجب القصاص على شهود القصاص للحاجة إلى الزجر وإن لم يتحقق القتل^(٣).

(٣) **تعليل الأسباب إبطال لأحكامها ونسخ لها بالرأي** ؛ إذ لا يجوز استعمال القياس في إثبات سبب؛ لأنه إثبات الشرع بالرأي، ولا لإثبات شرط الحكم أو صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونها؛ لأن هذا إبطال للحكم الشرعي- الأصلي الذي ليس فيه هذا السبب وذاك الشرط - ونسخ له بالرأي^(٤). وانطلاقاً من هذه الفكرة يمكن فهم موقف الاتجاه الفقهي الراض لإضافة قيود أو شروط على الأحكام الشرعية لما في ذلك من تغيير لها ، ومثال ذلك اشتراط إذن القاضي للطلاق لصحة الطلاق .

(٤) **التعليل تقرير لا تغيير**، وتعليل الأسباب ضرورة تغييرها؛ فإن نصب الشارع سبباً لحكم ثم أثبت ذلك الحكم بعينه عند فقد ذلك السبب، وذلك إعمالاً لحكمة السبب، وهذه مناقضة لكونه سبباً للحكم؛ فإن إلحاق الأكل بالجماع واللواط بالزنا مثلاً ظهر أن الجماع والزنا لم يكونا سبباً، بل هو معنى أعم وهو الإفطار في كفارة الجماع في نهار رمضان، والإيلاج في حد الزنا. وهذا يُخرج الجماع والزنا عن كونهما مناطاً للحكم؛ بل أن هذا التعليل يخرجهما عن درجة الاعتبار ويجعلهما حشواً زائداً .

وهذا ليس بتعليل بل تغيير؛ إذ إن التعليل هو تقرير للحكم بالمحل وضم محال أخرى لهذا المحل وإعطائها نفس الحكم للاشتراك بالعلة نفسها، كضم النبيذ إلى الخمر في التحريم مع عدم إخراج الخمر عن

(١) ابن برهان: الوصول إلى الأصول ٢/٢٥٦.

(٢) القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤١٤، الزركشي: البحر المحيط ٥/٦٩، الفناري: فصول البدائع ٢/٣٢٨.

(٣) الغزالي: المستصفى ٢/٣٤٨، الزركشي: البحر المحيط ٥/٦٧..

(٤) التفتازاني: التلويح ٢/١٧٩.

كونه محلاً للحكم بخلاف تعليل الأسباب فإنه يخرج الجماع والزنا عن كونهما مناطاً وعلّة للحكم؛ بل العلة هي تلك الحكمة^(١). وإسناد الحكم إلى هذه الحكمة والتي هي القدر المشترك يستحيل معه إسناد الحكم إلى خصوصية الأوصاف والأسباب، ومن شرط القياس بقاء حكم الأصل على ما كان عليه، والقياس في الأسباب ينافي هذا الشرط^(٢).

في حين لم ير المجيزون في القياس في الأسباب تغييراً لها وإخراجاً لها عن صفتها، وإبطالاً للشرع، وإثبات شرع جديد، مستدلين على ذلك بإجماع الصحابة في حد الخمر، وعموم أدلة مشروعية القياس لكل أحكام الشرع، والأسباب منها^(٣).

إن مما لا شك فيه أن مجري القياس في الأسباب لا يريد بذلك مجرد إعطاء الفرع صفة سببية؛ بل المقصد من ذلك إثبات ما يترتب على السببية من أحكام؛ إذ لا بد للسبب من مسبب هو المقصود، فالأسباب وسائل موصلة إلى مقاصد هي الأحكام فليس المقصود إعطاء اللواط أو النباش أو القتل بالمتقل صفة سببية؛ بل المقصود ما يترتب على صفة السببية في الأصل - أي السرقة والزنا والقتل المحدد - من أحكام وهي الرجم أو الجلد أو القطع والقصاص. ولهذا يقرر الغزالي وهو ممن يجوز القياس في الأسباب: إن الحد ليس حد الزنا بل حد إيلاج... والقطع قطع أخذ مال محرز لا شبهة فيه للأخذ^(٤).

هذا هو مقصد من جَوِّز تعليل الأسباب وإجراء القياس فيها، وليس مجرد إثبات صفة سببية. وإلا فما الفائدة من إعطاء صفة سببية دون ما يترتب عليها من أحكام الأصل؟

وليس - من الدقة - جعل تعليل الأسباب تعليلاً لها بالرأي المحض؛ بل تعليل لها بمعان مناسبة معتبرة بأدلة مقبولة في الشرع؛ إذ هي استنباط معنى مناسب من أصل خاص - أي النص المثبت للسبب محل الحكم - وهذا الاستنباط غالباً ما يكون بمسلك تنقيح المناط أو المناسبة بحيث يغلب على الظن أن هذا المعنى المناسب هو المقصود في إثبات الحكم لا ظاهر لفظ السبب.

إن ما ذكره نفاة إجراء القياس في الأسباب إنما يصلح لنفي وضع الأسباب ابتداءً، وأما إلحاق سبب بسبب فلا يُفْضَى إلى هذا الخطر، فإن صاحب الشرع إذا وضع سبباً وعرفنا المعنى الذي لأجله كان موضوعاً وألحقنا به غيره لم يكن ذلك تصرفاً في علائق الغيوب^(٥)

إن تعليل الأسباب لا شك أنه مرفوض عند الجميع إذا ترتب عليه إهمال الأسباب بالكلية والحكم عليها بالعيبية غير أن هذا مما لا يمكن أن يكون في التعليل بالمعاني المناسبة؛ ذلك أن السبب لو لم يبق له سوى فائدة استنباط المعنى المناسب منه؛ فإنه يبقى مفيداً، وبذلك لا يكون عيبياً؛ إذ هو كناية ومعيار

(١) الغزالي: المستصفى ٣٥٢/٢، الزركشي: البحر المحيط ٦٩/٥.

(٢) الرازي: المحصول ٤٦٥-٤٦٦/٢، الأنسوي: نهاية السؤل ٥٠/٤-٥٢ ابن السبكي: الإبهاج ٣٥/٣.

(٣) الغزالي: المستصفى ٣٤٨/٢-٣٥٠، شفاء الغليل ٦١٤ ابن قدامة: روضة الناظر ٩٢٤/٣. القرافي: شرح تنقيح الفصول

٤١٤. التفتازاني: التلويح ١٧٩/٢، الأنصاري: فواتح الرحموت ٥٥٤/٢.

(٤) الغزالي: المستصفى ٣٤٩/٢.

(٥) ابن برهان: الوصول إلى الأصول ٢٥٧/٢.

وضعه الشرع لنعرف به العلة الحقيقية. وهذه فائدة عظيمة فما بالك إذا كان السبب ممن علاقته بمعناه المناسب علاقة نشوء واقتران غالباً، فلا يتحقق المعنى المناسب في الواقعة محل الأصل إلا والسبب حاصل، فلا يمكن أن تتحقق حكمة الزنا في الزنا دون حصوله، ولا حكمة السرقة في السرقة دون حصولها؛ ذلك أن طبيعة ارتباط الحكمة والمعنى المناسب مع الأوصاف التي هي أسباب التي وضعها الشارع - في غالبها - علاقة نشوء وتلازم، وهو ما تقدم أنه مما لا يمكن انفصال الحكمة فيه عن الوصف، فإذا حصل الوصف حصلت الحكمة والعكس صحيح. فلا يعني تعليل السبب أنا نربط الحكم بالحكمة دون السبب، وأن السبب لم يعد الحكم مرتبطاً به، بل يبقى الحكم مرتبطاً به؛ فإن الشارع هو من ربط الأحكام بأسبابها، ولما علمنا بالدليل أن هذا السبب معلل بهذه الحكمة علمنا أن الشارع أراد هذه الحكمة أي حقيقة السبب، فالسبب هو الصفة والحكمة أي معنى السبب هي الموصوف. وعليه فالارتباط بين السبب وحكمته ارتباط الصفة بموصوفها. وهذا الارتباط لا انفكاك له لأنه قد عُرف من جهة اللغة، والشارع لما قصد وضع التكليف باللغة العربية قصد من ذلك أن يُفهم الخطاب الشرعي على وفق اللغة العربية ألفاظاً وما تحويه من معان.

إن تعليل الأسباب ، وإن كان فيه تغيير فهو تعليل مستند إلى رعاية معنى مناسب معتبر شرعاً فليس الأمر سوى الجمع بين أدلة الشرع واعتبار أقواها وترجيحه على سبيل تخصيص الأدلة الأخرى ؛ فإن حقيقة ذلك لا تخرج عن تقديم دليل اعتبار المعنى المناسب على دليل السبب عن طريق التخصيص، لاسيما وأن الأسباب في غالبها علل ثابتة بمسلك الإيماء، وهو مسلك ظني لا قطعي في دلالاته على العلة. ومثل هذه العلل يجوز تخصيصها بعلل أخرى معتبرة بأدلة مقبولة، وليس تعليل الأسباب إلا من هذا القبيل؛ ولذلك فإن الغزالي يقرر في الترجيح بين العلل فيما إذا كانت إحدى العلتين سبباً أو مسبباً بأنه إذا دل الدليل على أن الحكم غير منوط بالسبب الظاهر بل بمعنى يتضمنه، فالدليل متبع فيه كما أن القاضي لا يقضي في حال الغضب لا للغضب ولكن لكونه ممنوعاً من استيفاء الفكر فيجري في الحاقن والجائع وهو أولى من التعليل بالغضب الذي يُنسب الحكم إليه^(١).

إن ربط الأحكام بالمعاني دون الاقتصار على مجرد الأسباب؛ إنما هو لأجل توسيع دائرة تطبيق الحكم بإدخال صور جديدة توجد فيها هذه المعاني ولا تدخل تحت مُسمى الأسباب التي جاء من أجلها الحكم الشرعي ابتداءً.

(١) الغزالي: المستصفى ٢/٤٨٦.

المبحث الثالث

منهجية التغيير بالتأويل

تمهيد

تمثل كل من منهجيتي : التعليل ، والتأويل ؛ الطرق التي تعامل من خلالها الأصوليون مع الوحدة التشريعية المتمثلة بـ " النص " ؛ واللذان تقدمان نموذجاً لإدراك الأصوليين أن النص ليس وحدة واحدة من حيث التكوين ؛ وإنما هو متعدد المكونات ، يلزم لكل مكون منها منهجية خاصة للتعامل معه واستثماره بالشكل الأمثل في إطار المنهج التشريعي الإسلامي العام .

وفي الوقت الذي استثمر فيه الأصوليون " المعنى " المتضمن في النص من خلال منهجية التعليل ، كما قدمها الباحث أنفا ؛ فقد عملوا على استثمار " اللفظ " لكن من خلال منهجية أخرى ، هي منهجية التأويل^(١) . وفي المحصلة ؛ فإن المنهجتين تتكاملان لخدمة النص الشرعي في إطار المنهج الإسلامي العام للتشريع ، وهذا التكامل يظهر عند الأصوليين من خلال : اتحاد الغاية والمثال ، وإن كان ثمة اختلاف في الوسيلة ؛ إذ الغاية استثمار النص ، خدمة لا تأثير تغيير ، انطلاقاً من المعنى في إطار منهجية التعليل ، ومن اللفظ في منهجية التأويل ، مع تقارب في الأمثلة ، لاسيما وأن محل البحث ما في التعليل والتأويل من تأثيرات على النص وما يثبت به من أحكام شرعية ، أو علل ، هي أوصاف وألفاظ واردة في النص ثابتة غالباً بمسلك الإيماء . وهذا التقارب بين المنهجتين ظهر من خلال اشتراكهما في إحدى أهم مستويات التغيير المتمثلة بإشكالية تأثير المعاني المناسبة على الأصول النقلية ، علاوة على اعتبار بعض الأصوليين - وفي مقدمتهم الغزالي كما سيظهر - أن التعليل ؛ إنما هو نوع من أنواع التصرف في النص في إطار منهجية التأويل ، معززا ذلك الفكرة التي استقرت عند الباحث بتكامل منهجيتي التعليل والتأويل في خدمة النص الشرعي ، ومؤكداً بذلك ما بينهما من علاقة عموم وخصوص .

بيد أن الأصوليين بقدر انشغالهم باستثمار اللفظ باعتباره مكوناً أساسياً للتشريع ؛ فقد شغلتهم فكرة التغيير ، واحتمالية تغيير الشرع من خلال منهجية التأويل - بما هي منهجية تقوم على ملاحظة المعاني المناسبة التي لها قدرٌ كبير من التداخل مع النظر العقلي - وبما يخالف المنطلق الأساسي للتأويل المستمد من غاية وضع أصول الفقه ، المتمثلة في تنظيم عملية استثمار الأصول النقلية ، لا التأثير عليها تأثيراً يؤدي إلى تغييرها .

إن من أهم الأسس التي قامت عليها منهجية التأويل عند الأصوليين هي فكرة التغيير، بل التغيير هو الأساس الذي انطلق منه الشافعية بشكل خاص في رفضهم لتأويلات الحنفية، مما عدّوه إبطالاً للشرع ؛ نصوصه وأحكامه. ويمكن إدراك منزلة فكرة التغيير في منهجية التأويل ، من خلال المطالب التالية :

(١) التأويل في اللغة : من آل الشيء يؤول إلى كذا، أي رجع إليه، والتأويل : التفسير والمرجع والمصير. والتأويل آخر الأمر، وعاقبته يقال: إلى أي شيء مآل هذا الأمر: أي مصيره وعقباه وهو العاقبة والمصير . الزركشي : البحر المحيط ،

- المطلب الأول : قيام منهجية التأويل على فكرة التغيير .
 المطلب الثاني : علاقة المعاني المناسبة بالأصول النقلية .
 المطلب الثالث : أنواع التأويل ومستنداته .
 المطلب الرابع : معايير الثبات والتغيير من خلال منهجية التأويل .

المطلب الأول : قيام منهجية التأويل على فكرة التغيير

يمكن ملاحظة اهتمام الأصوليين بالتأويل منذ بدايات تشكل أصول الفقه ؛ فالشافعي - فيما يراه د. محمد أديب صالح^(١) - سمي حمل اللفظ على معنى من المعاني التي يحتملها تأويلا. فالتأويل في هذا السياق إرجاع اللفظ وتصويره إلى واحد من هذه المعاني المحتملة، ولا يكون ذلك إلا بدليل^(٢). يظهر ذلك أيضا ، من خلال دفاعه عن حجية خبر الواحد والعمل به حيث أوضح أنه يجوز ترك الخبر، إذا كان الحديث محتملا معنيين فيتأول العالم، فيذهب إلى أحدهما دون الآخر^(٣).

ولقد عرّف إمام الحرمين التأويل بأنه: **رد الظاهر إلى ما إليه ماله في دعوى المؤول، وإنما يستعمل إذا علق بما يتلقى من الألفاظ منطوقا أو مفهوما^(٤). وعرفه الغزالي بقوله: التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز ، وكذلك تخصيص العموم بردد اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز^(٥).**

وقد اعترض الأمدي - ومن بعده ابن الحاجب - على تعريف الغزالي ؛ وما ذلك إلا نظرا للفرق بين التأويل كعملية ، وبين اعتباره الاحتمال ذاته ؛ إذ ليس التأويل هو الاحتمال نفسه الذي حمل عليه اللفظ، بل هو حمل اللفظ عليه نفسه، وفرق بين الأمرين . وإنما التأويل - في نظر الأمدي - من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان: **حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر، مع احتمال له . والمقبول الصحيح هو: حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له، بدليل يعضده^(٦).**

في حين أن ابن قدامة تابع الغزالي في التنبيه على ضرورة توفر غلبة الظن قائلا: **التأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به لاعتضاده بدليل، يصير به أغلب الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر^(٧).** ولم يبتعد الحنفية عن هذا الاتجاه العام بتعريفهم التأويل بانكشاف اعتبار دليل يصير المعنى به أغلب على الظن من المعنى الظاهر^(٨).

(١) أستاذ أصول الفقه في جامعة دمشق والجامعة الأردنية سابقا .

(٢) الصالح، تفسير النصوص، ج١، ص٣٥٩ .

(٣) الشافعي : الرسالة ، ٤٥٨-٤٥٩ ، الصالح، تفسير النصوص، ج١، ص٣٦٢ .

(٤) الجويني ، البرهان ، ٥١١/١ .

(٥) الغزالي ، المستصفي ، ٤٩ / ٢ .

(٦) الأمدي ، الإحكام ، ٤٩/٣-٥٠- الزركشي : البحر المحيط ، ٤٣٧/٣ .

(٧) ابن قدامة ، روضة الناظر ، ٥٦٣/٢ ، الطوفي ، شرح مختصر الروضة ، ٥٦١/١ ، ابن النجار ، شرح الكوكب المنير ، ٤٦٠/٣ .

(٨) التفتازاني : التلويح : ٢٧٥/١ .

والمتمائل لما استقر عليه الأمر في تحديد حقيقة التأويل في المراحل اللاحقة ، يدرك بوضوح الاعتبارات التي دارت عليها فكرة التأويل ، والمتمثلة بالآتي :

الأول : ارتباط التأويل بـ " اللفظ " ؛ أي العبارة الملفوظة ، لا ما تتضمنه من معان ، إذ التأويل نوع من التصرف الدلالي في النص ، فكان مرتبطا أساسا باللفظ .

الثاني : احتمال اللفظ للتصرف به ؛ إذ التأويل يختص باللفظ ما كان منه ظنيا في دلالاته ، لا قطعيا ، وهو ما سألناه في مبحث خاص من خلال مجالات التغيير والثبات .

الثالث : حصول غلبة الظن ؛ إذ الأصل انصراف الذهن إلى ما يدل عليه ظاهر النص ، ولا يصار إلى تركه إلا إن غدا هذا الظاهر مرجوحا في نظر المجتهد بحصول غلبة ظن نحو معنى آخر .

الرابع : التأثير على ظاهر اللفظ بنوع من التصرف ، الأخذ بالاعتبار للمعنى المتضمن لاسيما إن كان مناسباً ؛ وذلك بأن يكون اللفظ عاما فيخصص ، أو حقيقة فيصرف إلى المجاز ، أو مطلقا فيقيد ، أو ظاهرا مجملا فيعزل . وحقيقة التأثير ومداه هو الأساس الأهم الذي ساهم في تشكيل مواقف الأصوليين من التأويل بما يشكله هذا التأثير من تغيير للفظ ومعناه الظاهر ، تغييرا يؤثر في الحكم الناتج عن النص .

الخامس : حتمية الدليل المرجح ؛ احترازا عن تهمة الرأي في مقابلة النص ، وحرصا على إعطاء ثمرة اجتهاد المجتهد الصفة الشرعية الملتزمة بأصول الشرع وقواعده .

السادس : مسمى الناتج عن عملية التأويل ؛ وهو فرع عن أنواع التأويل ومستنداته ، ولا خلاف فيما يكون منه تخصيصا للعموم أو تقييدا للمطلق ، أو صرفا إلى المجاز ، وإنما محل الخلاف ما كان منه مستندا إلى النظر العقلي قياسا وتعليلًا وأتباع معان مناسبة ومصالح ، هل يُعدّ ذلك تأويلا مقبولا ، أم هو تأثير على النص بما يعود عليه بالتغيير والإبطال؟^(١) .

وفي المحصلة ، التأويل نوع تصرف في النص ؛ يمكن حصره في الأشكال التالية :

الشكل الأول : التصرف في المعاني ؛ لا من حيث كونها محل التأويل ؛ بل من حيث إنها وسيلة يستثمرها المجتهد في تعامله مع محل التأويل الحقيقي وهو اللفظ ، ويكون التصرف في معنى النص بالتأويل ، على نحو يصار فيه إلى صرف المعنى الظاهر المتبادر من النص إلى معنى آخر ، يعضده دليل قوي ، يجعل هذا المعنى الذي يؤول إليه النص هو الراجح في نظر المجتهد ، والتأويل إنما هو تصرف فيما يحتمله النص من معان بوجه من وجوه دلالاته ، أو من وجوه احتمالاته .

فمهمة التأويل والتنسيق بين المعاني المتعارضة للنصوص ، ليرفع هذا التعارض الظاهري إما بالتوفيق بين النصين ، أو ترجيح أحدهما إذا استحال ، إذ التشريع الإسلامي ليس من سماته التعارض أو التناقض . وإنما ينسق بينها بالتأويل ، ليبين مراد الشارع منها كما في تخصيص العام ، وتقييد المطلق وصرف اللفظ عن معناه الحقيقي إذا استحالت إرادته إلى معنى مجازي ، كل ذلك بموجب ومسوغ ؛ فالعام

(١) سيقنصر الباحث في منهجية التغيير بالتأويل على ما يكون بالاستناد وإلى الرأي والتعليل واتباع المعاني المناسبة دون باقي أنواع التأويل كتخصيص العام وتقييد المطلق وإن كان فيها تغيير ؛ ذلك أن موضوع الرسالة التغيير الذي هو من شأن المجتهد لا الشارع .

يقبل التخصيص، والمطلق يقبل التقييد، واللفظ يصرف عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي، ذلك معهود في اللغة، وفي عرف الشرع، وعرف الاستعمال أيضا، وهذا هو التأويل القريب المقبول عند الأصوليين^(١). ولا يعد هذا التصرف بالمعاني من حيث تعلقه باللفظ من منهجية التعليل المتعلقة بالمعاني أساسا؛ إذ التعليل مهمته تبيين علة النص ثم تفسير النص في ضوئها ثم تعميم حكم النص على محال علة^(٢)، وهو بخلاف التأويل الذي يهدف إلى التنسيق والترجيح بين المعاني. وإن كان ذلك لا ينفي أن في التعليل نوع تأويل من حيث تأثير المعنى المعطل به على اللفظ وهو الشكل الثاني للتأويل.

الشكل الثاني : التصرف في الألفاظ ؛ وهو البعد التنفيذي للشكل الأول ؛ بحيث يتم تصرف المجتهد في اللفظ بالتخصيص والتقييد والتعليل بناء على تحقق غلبة الظن المؤيدة بالدليل على رجحان معنى من المعاني . فالتأويل تغيير للمعنى اللغوي الظاهر من النص المتبادر من صيغته اللغوية ، لدى قراءته ، أو سماعه ، إلى معنى آخر تحتمله الصيغة بوجه من وجوه الاستعمال المعتمدة ، على أنه هو مراد الشارع في غالب ظن المجتهد بدليل قوي مرجح^(٣) . وقد قسم بعض الأصوليين تأويل الظاهر إلى ثلاثة أقسام^(٤) :

أحدها : تأويله على معنى يستعمل في ذلك كثيرا ، فهذا يحتاج فيه إلى إقامة الدليل في موضع واحد ، أن المراد باللفظ ما حمل عليه ، كحمل الأمر في قوله تعالى : ﴿ وَأَتَوْهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ ﴾ (النور: من الآية ٣٣) على الوجوب ، وحمله على الندب بدليل جائز . لاستعمال الأمر مرادا به الندب كثيرا ، فيحتاج إلى دليل في أن المراد به الندب **والثاني : تأويله على معنى لا يستعمل كثيرا ،** فهذا يحتاج فيه إلى أمرين : أحدهما : بيان قبول اللفظ لهذا التأويل في اللغة . والثاني : إقامة الدليل على أن اللفظ هنا يقتضيه .

والثالث : حمل اللفظ على معنى لا يستعمل أصلا ، فلا يصح إلا أن يكون دليل التأويل أقوى من دليل المعنى الظاهر . كقوله : ﴿ فَطَلِّفُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾ (الطلاق: من الآية ١) فإنه يقتضي الطلاق في حال وقت العدة ، وهو زمان الطهر ، فلو قيل : المراد به عدد الطلاق ؛ احتاج إلى دليل .

وقيام الدليل على نوع التصرف الذي يترجح عند المجتهد يمكن اعتباره عند الأصوليين أحد أهم محاور منهجية التأويل ، انطلاقا من كون التأويل " تبيين إرادة الشارع من اللفظ، بصرفه عن ظاهر معناه المتبادر منه، إلى معنى آخر يحتمله"، وهذا الصنف إن لم يكن مدعما بدليل أقوى يرجح هذا المعنى المراد^(٥) ؛ خرج التأويل عن كونه منهجية تشريعية هادفة إلى بيان إرادة الشارع، إلى العبث بالنصوص بمحض الرأي ، وبما يعتبر تغييرا مرفوضا للنصوص وهو ما دعا الأصوليين إلى الاهتمام ببيان ضرورة

(١) الجويني ، البرهان ، ١/٤١٧-٤١٨ الغزالي ، المستصفي ، ٢/٤٩ ، الأمدي ، الأحكام ، ٣/٤٩ وما بعدها ، ابن قدامة ، روضة الناظر، ٢/٥٦٣. الدريني، المناهج الأصولية، ص١٥٨.

(٢) الدريني : بحوث مقارنة : ١٤٧

(٣) الغزالي ، المستصفي ، ٢/٤٩ الزركشي : البحر المحيط ، ٣/٤٣٨ الدريني : بحوث مقارنة : ١٤٥

(٤) الزركشي : البحر المحيط ، ٣/٤٤٤ .

(٥) الدريني، المناهج الأصولية، ص١٦٧.

توفر الدليل في التأويل^(١)، باعتباره المعيار المفرق بين ما هو تغيير بتأويل مقبول وما ليس كذلك كما ظهر ذلك واضحا في ما تقدم من تعريفات .

وإن كان هذا الإصرار على دعم التأويل بالدليل الشرعي لم يمنع الأستاذ الدريني من فهم التأويل وتقديمه باعتباره نوعا من الاجتهاد بالرأي ؛ فإن التأويل متعلق بإرادة الشارع من النص، لا من النص ذاته، أو ظاهره المتبادر. فهو منهج من الاجتهاد بالرأي يحدد المعنى المراد بالدليل^(٢).

والتأويل بالرأي هو الذي يعتمد على دليل من حكمة التشريع ، وهو يرمي إلى أمرين^(٣):

أولاً: تفهم المنصوص عليه في ضوء حكمة التشريع، وهي الباعث عليه، أو غاية الحكم فيه؛ ذلك أن المجتهد يتعمق معنى النص ليدرك غاية تشريعه، ثم ينزل النص على المعنى الذي حددته حكمة التشريع، ومن ثم كان لزاما عليه أن يؤول النص على وفق ذلك المعنى تأويلا لا يخرج به عما يمكن أن يحتمله بحسب وضعه اللغوي، فهو توسيع لأفق معنى النص، أو تحديد لمعناه المراد للشارع، وليس خروجا عليه، أو إبطالا للمنصوص عليه كلية، فاتضح الفرق بينهما .

ثانياً: تطبيق المنصوص عليه أو تنفيذه على الوجه الذي يحقق تلك الحكمة أو الغاية، ويكون

دليل تسويغ وجه هذا التطبيق هو الغاية نفسها، أو غرض الشارع من تشريع حكم النص ابتداء .

بيد أن هذا الدفاع من الأستاذ الدريني ، لا ينفي احتمالية تغيير الشريعة من خلال منهجية التأويل بالرأي ، فالفارق بينهما ، محك صعب ؛ ذلك إن تقديم أرجح الظنين عند التقابل هو الصواب ، غير أن بعضهم إذا ما انصرف إلى الظن ، "تمسك بعضهم بهذا القانون . ومن أسبابه اشتباه الميل الحاصل بسبب الأدلة الشرعية ، بالميل الحاصل من الإلف والعادة والعصبية ، فإن هذه الأمور تحدث للنفس هيئة ومملكة تقتضي الرجحان في النفس بجانبها ، بحيث لا يشعر الناظر بذلك ، ويتوهم أنه رجحان الدليل ، وهذا محل خوف شديد وخطر عظيم يجب على المتقي الله أن يصرف نظره إليه ويقف فكره عليه"^(٤).

المطلب الثاني : علاقة المعاني المناسبة بالأصول النقلية

تمثل علاقة المعاني المناسبة بالأصول النقلية ، أحد أهم المظاهر التي تتجلى فيها إشكالية التغيير والتأثير على الأصل النقلي ، وبصورة يجزم الباحث فيها باشتراك كل من منهجيتي التعليل، والتأويل على السواء في أنواع هذا التأثير ؛ لاسيما، وأنهما على قدر كبير من التداخل جعل الباحث يرى من المفيد بحث المسألة في موضع واحد ، تجنباً للتكرار؛ يدعم ذلك مسلك الحنفية في الدفاع عن تأويلاتهم ، حيث سلخوا فيها مسالك تنفي عنها تهمة تغيير الشرع ، إذ خرجوا معظمها باعتبارها تعليلا للأصل النقلي، أو تخصيصاً ...؛

(١) الزركشي : البحر المحيط ، ٤٣٧/٣ .

(٢) الدريني، المناهج الأصولية، ص ١٧٧ .

(٣) حكمة التشريع هي الغرض أو المصلحة الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية، أو الخلفية التي من أجلها شرع حكم النص، فحيثما تحققت هذه الحكمة، وجب تطبيق الحكم غالباً. الدريني، المناهج الأصولية، ص ١٨١ .

(٤) الزركشي : البحر المحيط ، ٤٣٨/٣ ابن النجار ، شرح الكوكب المنير ، ٤٦١/٣ .

ولذا فإن من الضرورة بمكان استحضار حقيقة مقصود الأصوليين من التغيير المرفوض المتمثل بالإبطال الكلي للأصل النقلى والذي تم بحثه من خلال منهجية التعليل ، لما بين التأويل والتعليل من تداخل في الغاية والمثال، واختلاف في الوسيلة كما ذكرت أنفا ؛ إذ يغدو من السهل - على حقيقة التغيير المذكورة هناك - استيعاب موقف جمهور الأصوليين المجيز تخصيص العلل الثابتة بمسلك الإيماء بالمعاني المناسبة المعتمدة بالأدلة الشرعية، وهذا ما صرح به الغزالي^(١)، والرازي والآمدى ومن تبعهما^(٢)، لا بل يقرب من ذلك رأي الحنفية والذين برغم اشتراطهم: بقاء الحكم بعد التعليل على ما كان قبله وعدم جواز عود التعليل على الأصل بالإبطال أو التغيير، غير أن هذا التوجه يجب فهمه على أساس ما يقرره علماء الدين البخاري من أن ما يترتب على التعليل من نقل الحكم من الخصوص إلى العموم أو من العموم إلى الخصوص لا يعد من التغيير الممنوع^(٣).

أنواع تأثير المعاني المناسبة على الأصول النقلية

وهذا الموقف يمهّد لطبيعة علاقة المعاني المناسبة بالأصول ، سواء في إطار منهجية التعليل أو التأويل؛ فمما لا شك فيه أن للتعليل بالمعاني المناسبة في إطار النصوص تأثيرات متنوعة تنصب بالدرجة الأولى على ما يثبت بالنص من العلل وبالدرجة الثانية على النص ذاته، وهذا ما سيظهر من خلال نوعين من أنواع التعليل ، واللذان هما أيضا نوعان من أنواع التصرف باللفظ بالتأويل :

النوع الأول: تعليل الأصل بما هو أعم من العلة الموما إليها مع بقاء العلة الموما إليها في النص علة دائماً.

النوع الثاني: تعليل الأصل بما هو أخص من العلة الموما إليها بما ينقص ويرفع من علية العلة، وهذا النوع على درجات هي:

الدرجة الأولى: الرفع الجزئي لعلية العلة.

الدرجة الثانية: الرفع الكلي مع بقاء فائدة للعلة النقلية.

الدرجة الثالثة: الرفع الكلي بحيث لا تعود للعلة فائدة.

النوع الأول: تعليل الأصل بما هو أعم من العلة الموما إليها

ويكون ذلك مع بقاء الوصف المذكور في النص علة دائماً دون أي تغيير، وبلا نقصان من هذه العلة، إذ تبقى علة مستلزمة للحكم في جميع حالاتها؛ إذ التأويل لهذه العلة النقلية والمستند إلى التعليل بالمعاني ليس فيه أي انتقاص أو رفع لعلية هذه العلة بحال، وذلك نتيجة الارتباط الوثيق بين " العلة النقلية والحكمة" ، بحيث لا تخلو هذه العلة في حالة من حالاتها عن تحقيق الحكمة المقصودة، ولذا فإنه حيثما

(١) الغزالي: المستصفى ٤٨٦/٢ وشفاء الغليل ٨٣ وما بعدها.

(٢) الرازي: الحصول ٢١٣/٢-٢١٥ والأرموي: التحصيل ١٩١/٢. والآمدى: الأحكام ٢٣٠/٣ والزرکشي: البحر المحيط ٢٠٤/٥.

(٣) البخاري: كشف الأسرار ٤٤٩/٣.

وجدت هذه العلة وجدت الحكمة، وإنما الغرض من هذا التأويل توسيع دائرة الحكم من خلال إعمال هذه الحكمة بما هي معنى مناسب يمكن ملاحظة وجوده فيما لم توجد فيه هذه العلة. فالهدف من هذا التعليل الزيادة على المنصوص بهذه العلة النقلية.

فهذه هي حقيقة هذا النوع وإليك أمثلة عليه:

المثال الأول: إيجاب حد الزنا، فإن الآية -النص- ظاهرة في كون الزنا علة الرجم، وهذه العلة النقلية ليست علة بذاتها، بل بما تتضمنها من الحكمة وهو المعنى المناسب الذي هو إيلاج... الخ. فكل زنا تتحقق فيه هذه الحكمة، ولا يمكن أن يكون هناك زنا دون هذه الحكمة غير أن هذه الحكمة قد تتحقق فيما لا يسمى زنا وهو اللواط فهذا التعميم لهذه العلة لا يخرجها بأي حال من الأحوال عن البقاء علة لما بين هذه العلة أي الوصف المذكور في نص الخطاب الشرعي وبين حكمته أي المعنى المناسب المتضمن من الارتباط الوثيق، غير أن فائدة هذا التعليل تكمن في الزيادة على المنصوص بتعدية الحكم إلى اللواط مثلاً.

المثال الثاني: إيجاب الكفارة على الإفطار بالجماع في رمضان: فالعلة المومأ إليها بالنص هي الجماع إلا أنه تبين بعد التأمل أن العلة الحقيقية هي ما يتضمنه من معنى مناسب وهو إفساد الصوم بجهة مقصودة إلا أن هذا التعليل لا يؤثر إطلاقاً على هذه العلة النقلية؛ إذ كل جماع في رمضان هو مفسد للصوم وعليه فالجماع باق على علة وإن أعملنا المعنى المناسب^(١). وهذا النوع من التعليل المنصوص مقبول بالاتفاق عند الأصوليين؛ إذ الغرض منه التعميم للحكم وكل تعليل للحكم أو النص بنقله من الخصوص إلى العموم تعليل مقبول^(٢). سيما، وأن الغزالي بين أن هذا النوع من التعليل لا يخرج عن أحد منهجين: تنقيح المناط، أو اتباع الحكم والمعاني؛ دون أن يفوت الغزالي تقرير أن المنهج الثاني يرجع إلى الأول في المحصلة، وهو تنقيح مناط الحكم^(٣).

النوع الثاني: تعليل الأصل بما هو أعم من العلة المومأ إليها بما ينقض أو يرفع علية العلة

وهذا النوع على عدة درجات من حيث مستوى تأثير التعليل والتأويل بالمعنى المناسب على العلة النقلية وإليك البيان:

الدرجة الأولى: الرفع الجزئي لعلية العلة

إن ارتفاع علية العلة جزئياً بحيث تصبح العلة النقلية والثابتة بمسلك الإيماء علة باستثناء حالة انفصال هذه العلة عن المعنى المناسب الذي تتضمنه، لاسيما وأن الحكمة هي العلة الحقيقية، واتباع المعاني المناسبة والحكم إذا ما توفرت فيه شروطه، واجب، فإذا ثبت كونها معتبرة بدليل يرجحها على العلة المومأ إليها، أصبحت المعاني المناسبة هي الأصل، وأما الوصف المذكور في الأصل والذي هو علة بمسلك الإيماء ليس أكثر من كناية عن العلة الحقيقية، ومعياراً لها.

(١) الغزالي: المستصفى، ٣٤٨/٢-٣٥١.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل، ٨٥، البخاري: كشف الأسرار ٤٤٩/٣، وابن النجار: شرح الكوكب المنير ٨٣/٤.

(٣) الغزالي: شفاء الغليل ٦٣ وما بعدها.

بيد أن هذا الانفصال بين العلة النقلية الموماً إليها والمعنى المناسب " العلة الحقيقية " يفقد العلة النقلية عليتها في هذه الحالة فقط ، وبهذا يكون قد حصل رفع جزئي لعلية العلة أو لوجود الحكم المنصوص عليه، وأقول جزئياً ذلك أن العلة في معظم حالاتها الباقية تكون علة، لأن الارتباط بينها وبين الحكمة موجود وحاصل ؛ ذلك أن العلة النقلية هي المعيار المعبر عن العلة الحقيقية أي الحكمة وليس ذكر الشارع لها في خطابه سوى كناية عن هذه الحكمة^(١)، ومثال ذلك حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: " لا يقضي القاضي وهو غضبان" فإن الغضب هو العلة الموماً إليها بمسلك الإيماء إلا أنه ظهر أن الغضب ليس علة لذاته بل لما يتضمنه من معنى مناسب، وهو الاندهاش وضعف العقل المانع عن استيفاء الفكر ووجه الصواب، والغضب المذكور في خطاب الشارع هو كناية عنه غير أنه لما كان الغضب اليسير لا تتحقق فيه العلة الحقيقية لم يحرم القضاء معه، فكان ذلك رفعاً جزئياً لعلية الغضب الذي ثبتت عليته بمسلك الإيماء^(٢).

إن الغزالي يوجه نقداً شديداً لمن ينكر التعليل على هذا الوجه الذي ذكرته سابقاً؛ وذلك بقوله: "قمن زعم أن مثل هذا النظر غير ملحوظ في تصرفات الشرع أخرج عن حزب النظار، وإن اعترف به وغير العبارة ؛ وزعم أن هذا يرجع إلى تنقيح المناط - وهو أن مناط التحريم من الغضب: دهشة العقل لا صورة الغضب، ومن الصغر: ضعف العقل لا عين الصغر، وهذا موجود في الفروع الملحقة بها-قلنا: وبما عقل ذلك إلا بالمناسبة ودرك وجه الحكمة على ما قررناه في أمثلة المناسبات؟"^(٣).

الدرجة الثانية: الرفع الكلي لعلية العلة مع بقاء لفائدة العلة الموماً إليها في الأصل.

إن كان في الدرجة الأولى قد رفعت علية العلة جزئياً أو خصص حكم الأصل جزئياً مع بقاء العلة والحكم عاملين في الحالات الأخرى، فإن التعليل بالمعنى المناسب في هذه الدرجة ينتج عنه : أن يصبح الوصف المذكور في الأصل غير مفيد للعلية ، ولا مستلزماً لحكمه ؛ ذلك أن إعمال المعنى المناسب والحكمة يستلزم الرفع الكلي لعلية هذا الوصف ، أو للحكم المستفاد من هذا اللفظ ، ومع ذلك فإنه يبقى لها فائدة تقدر بحسب كل حالة ، وهذه الفائدة هي التي تمنع صفة العبثية التي ينزه عنها خطاب الشارع؛ إذ أن خطاب الشارع منزّه عن أن يذكر فيه ما لا فائدة فيه.

وهذه الدرجة من التعليل ، وإن كانت ترفع فائدة الوصف من حيث العلية مثلاً، وفائدة اللفظ من حيث عموم الحكم مثلاً ؛ لكن ذلك لا ينفي وجود فوائد أخرى، ومن أمثلة هذا النوع من التعليل ما يلي^(٤):

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾

(لأنفال: من الآية ٤١) . فإن الآية ظاهرة في استحقاق ذوي القربى لنصيبهم من الغنائم، والنص مؤول بالاستناد إلى الحكمة وهي سد الخلة، ولذلك نعتبر الحاجة مع القرابة وعليه لا يعود الحكم مرتبطاً بظاهر اللفظ وهو القرابة، بل بالمعنى المناسب وهو سد خلة المحتاجين، غير أن لفظ القرابة ، وإن لم يعد له فائدة

(١) الغزالي: شفاء الغليل، ٦٤

(٢) الغزالي: شفاء الغليل، ٨٣، ٨٤.

(٣) الغزالي : شفاء الغليل ، ٦١٣-٦١٤

(٤) الغزالي ، المستصفي ، ٥٣ / ٢ ، ٥٩ .

من حيث إفادة الحكم إلا أن له فائدة أخرى ذلك أن ذوي القربى لما كانوا محرومين من الزكاة جاء ذكرهم بهذا اللفظ في سياق هذا الخطاب للدلالة على عدم حرمانهم، وبهذا لم يكن هذا التعليل - نظراً إلى المعنى - وهذا التأويل ، مبطلاً للفظ إبطالاً كلياً بحيث لا يعود له فائدة، بل بقي له فوائد وإن لم تكن في جانب عموم الحكم أو عليّة الوصف.

المثال الثاني: ما جاء في حديث رسول الله عليه الصلاة والسلام: "في كل أربعين شاة شاه"^(١) فإن هذا النص ظاهر في وجوب الشاة ، وتأويل هذا النص بحيث يجوز إخراج قيمة الشاة بأي حال إعمال للحكمة وهي سد الخلة؛ فإنه وإن كان فيه رفع لهذا الظاهر وإبطال لما في النص من تعيين الشاة، لكن لا ينفي ذلك بقاء فائدة لذكره إذ الشاة معيار لمقدار الواجب في هذا النصاب من الزكاة وبذكرها تُعرف القيمة كما تُعرف هي بنفسها .

الدرجة الثالثة: الرفع الكلي لعليّة العلة الموماً إليها بحيث لا تبقى لها فائدة

وهذه الدرجة من التعليل ليست في الحقيقة سوى تعطيل للنصوص بالرأي والهوى بحجة إعمال المعاني المناسبة حيث يؤدي إلى القول بكون جزء من الخطاب الشرعي - من الأوصاف المذكورة فيه- بلا فائدة، فهو عبث. وهذا محال لتنتزه الشارع عنه، وهذا النوع من التعليل والتأويل فاسد غير سائغ ، ليس لكونه تعليلًا ، أو تأويلًا ؛ بل لكونه فاقدًا لشرط صحة التعليل ، ومنها أن لا يعود على الأصل بالإلغاء الكلي بحيث لا يبقى له فائدة تُذكر، بل ذكره في خطاب الشارع عبث. وشرط صحة التأويل أن لا يعود على الأصل بالإبطال ، فكل تأويل يرفع النص أو شيئاً منه فهو باطل^(٢)؛ وهو مقصود الأصوليين بالتغيير المرفوض في التعليل والتأويل وهذه الحالة لا تكون ابتداءً بين الأصل النقلى -النص- والمعاني المستنبطة منه؛ إذ لو لم يبق للنص فائدة سوى استنباط الحكمة منه فتلك فائدة معتبرة لا يمكن الحكم على النص معها بالعبثية والإبطال، فكيف والشارع الحكيم عندما خاطب المكلفين خاطبهم باللغة العربية ، وهو يقصد بذلك تكليفهم بها ألفاظاً وما تحويه من المعاني، واللغة العربية تمتاز بأنها لغة معان يُعبر عنها بألفاظ هي أوصاف خصصت لهذه المعاني التي هي الموصوفات، فإذا حصل الوصف حصل الموصوف.

وعليه فإن العمل بالنص وما فيه من ألفاظ وأوصاف وأسباب كثيراً ما يتحقق، إذ أن افتراض انفصال الحكمة عن أصلها ليس في غالب مجالات التطبيق. وبذلك فإنه يبقى للأصل فائدة التطبيق أيضاً. وإنما تكون هذه الحالة بين النص والمعاني المناسبة غير المستنبطة منه وهي عند التحقيق ليست سوى أوهام لا مستند لها من الشرع -حقيقي- وإن ظهر خيال ذلك، ومن ذلك مثلاً ما يدعو إليه المتأثرون بالغرب من العلمانيين من إلغاء الحدود والعقوبات واستبدالها بأمر أخرى، ومطالبتهم بمساواة الرجل والمرأة في الميراث، وإلغاء قوامة الرجل على المرأة، وإباحة الزنا... الخ من مثل د. نور فرحات ود. محمد خلف الله وحسين أحمد أمين ومحمود اللبابيدي^(٣). فهذه الأوهام ليست مصالِح حقيقية ولا حكماً معتبرة لأنها فاقدة لشرط من أهم شروطها وهو الاعتبار الشرعي

(١) البخاري: ٥٢٧/٢، برقم ١٣٨٦، والموطأ: ٢٦٠/١، برقم ٦٠٠.

(٢) الغزالي ، المستصفى ، ٥٣ / ٢

(٣) القرضاوي ، حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد ٣٣ و ٣٧.

المطلب الثالث : أنواع التأويل ومستنداته

لقد حرص الأصوليون ممن رأوا في التعويل على المعنى المناسب ، ولو في مقابلة الأصول النقلية على بيان أن لهذه المعاني مستنداً يخرجها عن كونها رأياً محضاً أو اتباعاً للهوى والتشهي؛ بل لا بد من مستندات ، فالغرض من دليل التأويل أن يكون بحيث إذا انضم احتمال اللفظ المؤول اعتضد أحدهما بالآخر، واستوليا على الظاهر ، وقدماً عليه^(١). والمتتبع لكلام الغزالي ومن بعده الطوفي والشاطبي في هذا المقام يلحظ أنهم قد ذكروا للمعاني المناسبة أربعة أنواع من المستندات:

النوع الأول: أن يكون المعنى المناسب مستتباً من الأصل المخصوص ذاته. ويقسم الغزالي هذا

النوع إلى قسمين:

القسم الأول: أن تكون المعاني المفهومة من النصوص مما تسبق مع اللفظ إلى الفهم سبقاً لا يتراخى عنه، وقد يكون المعنى أسبق إلى الفهم من اللفظ، وقد يكون مساوياً، وقد يتراخى عنه قدر التأمل القليل من فهم البصير.

ومثال ذلك تعليل تحريم رسول الله القضاء مع الغضب، إذ لا يسبق إلى الفهم منه إلا اضطراب العقل. وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا﴾ (النساء: من الآية ١٠) إذ لا يسبق إلى الفهم من الأكل معنى الأكل، وإنما يسبق إليه معنى الاحتياج والتقويت للمال، حتى يُعلم على الارتجال أو بأدنى تأمل - أن الظلم ... بهيبة ماله والتبرع به وإتلافه وإحراقه وغير ذلك من وجوه الإتلاف -- كالظلم بالأكل، بل يكاد يصير الأكل كناية عن الإتلاف والغضب كناية عن زوال العقل.

وما يجري هذا المجرى، فحكمه في النقصان - من الأصل النقلية - والزيادة عليه وتغيير الحكم إلى الخصوص من العموم، وإلى العموم من الخصوص جائز على نسق واحد: من حيث أن من منع العلة التي تعكر على الأصل بالتخصيص منع من حيث أن القياس ليس تغييراً للألفاظ، فيجب معرفة الحكم أولاً ثم طلب علته^(٢).

القسم الثاني: المعاني التي لا تسبق إلى الفهم، ولكنها تستنبط بالسبر والنظر، و تستبان بدقيق الفكر.

ولابد في هذا القسم من أن يكون المخرج عن اللفظ واقعاً موقع النادر البعيد عن الفكر بالإضافة إلى المراد، وهو الذي لا يخطر بالبال إلا بالإخطار، ويقع نادراً في قبيل ذلك الحكم. ومثال ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: "أَيُّهَا إِهَابُ دُبُغٍ فَقَدْ طَهَّرَ"^(٣). إذ الدبغ من الطهارة، واقتضى عموم طهارة جلد الكلب بالدبغ بيد أنه استنبط من الدبغ معنى بالنظر والتأمل وهو أن الدبغ يبعد الجلد عن العفونة والفساد ويؤثر فيه مثل تأثير الحياة ويقوم مقامها في التأثير واقتضاء الطهارة. فهذا

(١) الطوفي ، شرح مختصر الروضة ، ٥٦٣/١ .

(٢) الغزالي: شفاء الغليل، ٨٣، ٨٤. المستصفي ، ٥٠/٢ .

(٣) سنن النسائي: ١٧٣/٧، برقم ٤٢٤١، ومُسند أبي يعلى: ٢٧٣/٤، برقم ٢٣٨٥.

تعليل هذا السبب ، وهو نزوله منزلة الحياة في اقتضاء الطهارة واقتضى سياق هذا الكلام إخراج جلد الكلب منه بعدما تناوله بلليل أن الكلب نجس في حال الحياة. ولا يُعد هذا النوع من التخصيص عند الغزالي من التغيير الممنوع للأصل؛ إذ التغيير يقع بعد استقرار العموم وتناول اللفظ للكلب -مثلاً- بمجرد الصيغة ليس مستقراً معلوماً حتى لا يتغير؛ إذ العام يطلق ويراد به الخاص واستقراره موقوف على أن لا يتبين مدرك آخر لتقرير اللفظ وتنزيله، فإذا ظهر المعنى وكان المخرج من اللفظ نادراً بعيداً عن الفكر، فإنه لا يمنع صحة هذا الاستنباط مع ظهوره، واتباع المعنى أولى من الجمود على محض الصيغة^(١).

النوع الثاني: ما يستنبط من أصل ورد مخصصاً

وهو التأويل المستند إلى القياس على الأصل الذي ورد مخصصاً، ومثال ذلك ما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام من النهي عن الصلاة بعد الفراغ من العصر، فإن ذلك يقتضي عموم النهي في جميع الصلوات، ولكنه عليه الصلاة والسلام روي أنه صلى بعد العصر ركعتين فقالت له أم سلمة رضي الله عنها: "أما كنت نهيتنا عن هذه الصلاة؟ فقال: هما ركعتان كنت أصليهما بعد الظهر وشغني عنهما الوفد"^(٢) فهذا تنبيه إلى أن اشتغاله بالوفد سبب اقتضى الصلاة فيقاس عليه كل صلاة لها سبب، ولا سبيل إلى الاقتصار في التخصيص على ركعتي الظهر، ولا يشترط في هذا النوع أن يكون المخرج عن اللفظ نادراً والباقي غالباً؛ لأن الحديث المخصص ورد مضاداً للعموم في بعض أطرافه فسقط التعلق بعموم الصيغة، ووجب المصير إلى تقدير قرينة مفهومة مقتضى اللفظ فيما أراد الشارع، فالقرائن تحمل الألفاظ على ما يُعد نادراً بالإضافة إلى مطلقه فتأثير القرائن عظيم ظاهر^(٣).

وقد ذكر الزركشي في جواز التأويل بالقياس ثلاثة أوجه: ^(٤) أحدها: المنع. والثاني، وهو الصحيح كما يراه الزركشي: الجواز، لأن ما جاز التخصيص به جاز التأويل به، كأخبار الأحاد. والثالث: بالجلي دون الخفي.

والألفاظ المأثورة من حيث قبولها لهذا النوع من التأويل على ثلاث مراتب^(٥):

المرتبة الأولى: أن يلوح للمؤول أن الشارع لم يقصد التعميم بها؛ فما كان كذلك، فلا يسوغ الاستدلال بحكم العموم فيه، ولا حاجة إلى التأويل فيه، ومثال ذلك: أن الرسول عليه الصلاة والسلام قال: «ما سقت السماء ففيه العشر وما سقي بنضح أو دالية ففيه نصف العشر» فالاستدلال بهذا الظاهر في إثبات العشر في كل ما تنبتة الأرض، تأويل فاسد؛ فإن سياق كلام الرسول جاء للتفريق بين المسقي بالمطر، وبين النضح، لا للتعرض لجنس ما يجب فيه العشر؛ فإذا ظهر أن هذا النوع من العموم لم

(١) الغزالي: شفاء الغليل، ٨٣، ٨٥، ٨٧.

(٢) سنن النسائي: ٢٨١/١، برقم ٥٧٩، والسنن الكبرى: ٤٨٦/١، برقم ١٥٥٧.

(٣) الغزالي: شفاء الغليل، ٨٨، ٨٩.

(٤) الزركشي: البحر المحيط، ٤٤٤/٣.

(٥) الجويني، البرهان، ٥٤٢/١-٥٤٥.

يقصده الشارع ، وإن جرى في كلامه اللفظ الصالح له ، وهو " ما سقت السماء " فالاستمساك به في قصد التعميم باطل ؛ إذ ظهر من كلامه خلافه .

المرتبة الثانية : أن يظهر قصد التعميم من الشارع عليه الصلاة والسلام ؛ فهذا لا يسوغ تأويله بقياس مزنون .

المرتبة الثالثة : أن يرد اللفظ ولا يقترن به ما يدل على قصد التعميم ، ولا ما يدل على نقيضه؛ فهذا ملتزم التأويل ومجاله، وموقف التشاجر بين المستدل باللفظ ، وبين مدعى التأويل المستدلين بالقياس .
والحكم الإجمالي فيه أن على الناظر أن يزن حكم ظنه في قياسه ، ومبلغ ظنه في عموم اللفظ وضعا^(١) .

أ) فإن رجحت كفة ظنه في القياس حكم بغالب ظنه .

ب) وإن غلب الظن في الشق الآخر أتبع الحكم موجب اللفظ .

ج) وإن استويا يعمل بالخبر ؛ فإن الظنين إذا تساويا فالخبر مرجح لعلو المرتبة .

النوع الثالث: ما يستنبط من قاعدة لا تتعرض بظاهرها للعموم بالتخصيص، وإنما تتعرض

له بمعناها المستنبط منها

ومثاله ما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه نهى عن بيع الكلب^(٢) وثمنه، فاقترضى عمومه تحريم بيع كل كلب. بيد أن أبا حنيفة خصصه بالكلب الذي لا منفعة فيه مما يقتنى إعجاباً بصورته، أما ما كان له منفعة ككلب الصيد والماشية فخارج عن العموم قياساً على سائر السباع والأموال والجامع:
أن الكلب مال منتفع به، فيجوز بيعه كسائر الأموال ومعناه: أن المال عبارة عن كل ما يتعلق به غرض لأدمي ما سوى الأدميين.

فبهذا الوصف يصير مالاً وبه يصير قابلاً للبيع وهذا المعنى جار في الكلب^(٣).

وخلاصة الأمر: إن المصلحة التي لها شاهد من أصل معتبر تقاس عليه، وكان بينها وبين النص تعارض يمكن إزالته من طريق التخصيص، أو كان بينها وبين النص تعارض، ولكنه نص غير قطعي كخبر الأحاد - فالأمر في هذا خاضع لاجتهاد العالم المنتهت؛ لأنه في حقيقته اجتهاد في توفيق النصوص مع بعضها لا في ترجيح مصلحة مجردة على نص^(١).

النوع الرابع: التخصيص بالمعاني المناسبة المرسلة

إن تخصيص الأصول النقلية - من نصوص وإجماع- بالمعاني المناسبة - المرسلة عن الاعتبار الخاص- يمثل قمة إشكالية علاقة المعاني المناسبة بالأصول النقلية، ومركز الخلاف الحقيقي والذي من

(١) الجويني ، البرهان ، ٥٤٥/١ .

(٢) البخاري: ٧٧٩/٢، برقم ٢١٢٢، ومسلم: ١١٩٨/٣، برقم ١٥٦٧.

(٣) الغزالي: شفاء الغليل، ٨٨، ٩٢، ٩٣ ، ابن العربي : المحصول ، ١٠٠ ، ابن الهمام ، فتح القدير ٧ / ١١٨ .

خلاله تتمايز المواقف والآراء، وتظهر بها ومن خلالها المؤمنون بمنهج إتباع رعاية المعاني والمصالح، أو إتباع منهج التزام ظاهر النص.

لا نزاع في أن الرأي^(١) المحض الذي لا مستند له، لا اعتبار به سواء عارض النصوص أم لم يعارضها. إن التعليل والتأويل؛ بما هما إعمال للرأي الناظر إلى ملاحظة المعاني، ليس مقصوداً بهما ما كان مظهراً للتفكير المحض إجماعاً؛ إذ التفكير المجرد ليس مصدراً للتشريع في الإسلام؛ بل الرأي المحض هو افتئات على حق الله في التشريع، ولو كان جهداً عقلياً جاداً غير مدفوع بالهوى والغرض، مادام لم ينطلق من معايير الشريعة وحقائق التنزيل ومثله العليا ومقاصده الأساسية^(٢).

بيد أن ذلك لا يفي وجود خلاف حقيقي في مدى الاحتفال بالمعاني المناسبة المرسله عن الاعتبار الخاص في ضوء ما قد يترتب على ذلك من تأثير على الأصول النقلية، وهذا ما يقود بدوره لبحث معايير الثبات والتغيير من خلال منهجية التأويل لنذكر المدى الجائز في الاحتفال بهذه المعاني.

المطلب الرابع : معايير الثبات والتغيير في إطار منهجية التأويل

أشار بعض الأصوليين في ثنايا بحثهم للتأويل إلى بعض ما في حقيقة الأمر من ضوابط ومعايير حاكمة لمنهجية التأويل في ضوء فكرتي : الثبات والتغيير . تلك المعايير التي حاكموا على أساسها أمثلة التأويل ، والتي يمكن للباحث استخلاصها على النحو التالي :

المعيار الأول : حتمية افتران التأويل بدليل يثبت مشروعيته ؛ وفيما عدا ذلك ، فالتأويل نوع تحكم وتصرف في الشرع غير جائز لما فيه من تغيير لأصله ، وعود عليه بالإبطال^(٤)، فالاعتبار الشرعي ضرورة أن التأويل صرف اللفظ عن ظاهره ، وكان الأصل حمله على ظاهره ، فالواجب أن يعضد التأويل بدليل من خارج ، لئلا يكون تركاً للظاهر من غير معارض ، وقد جعلوا الضابط فيه مقابلة الظاهر بالتأويل وعاضده ، وتقديم الأرجح في الظن^(٥)، وإن كان الأصوليون قد اختلفوا في نوعية الدليل اللازم ، لاسيما إن

(١) البيوطي-ضوابط المصلحة، ٢٠١.

(٢) الرأي في اللغة مصدر رأي رأياً وله معان عدة منها: البصيرة ومنها الإدراك بنظر النفس، والإدراك بطريق الوهم والتخيل والإدراك بالفكر. وأما في الاصطلاح فأطلقه الأصوليون بآراء معان عدة أهمها القياس والمصلحة، وربما استعمل بموازاة الاجتهاد (الحسن-الاجتهاد بالرأي ٧٩-٨٠ و ١٠٠-١١٠، عباسي الاجتهاد الاستصلاحي ٤٠). هذا وقد عرفه د. الدريني بأنه بذل الجهد العقلي من ملكة راسخة متخصصة لاستنباط الحكم الشرعي العملي من الشريعة نصاً وروحاً والتبصر بما عسى أن يسفر تطبيقه عن نتائج على ضوء من مناهج أصولية منبثقة من خصائص الفقه وقواعد الشرع أو روحه العامة في التشريع [الدريني: المناهج الأصولية ٣٩].

(٣) الدريني: مناهج الأصولية ٣٦.

(٤) ابن قدامة، روضة الناظر، ٥٦٤/٢، الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٥٦٥-٥٦٨ المحلي، شرح المحلي، ١٣٢/٣.

(٥) الزركشي: البحر المحيط، ٤٣٨/٣.

كان التأويل بالمعاني المرسلة ، فالجويني لا يسوغ التحكم بالتأويل اقتصاراً عليه ، من غير عضد له بشيء؛ إذ لو ساع ذلك لبطل التمسك بالظواهر^(١).

في حين إن الغزالي جعل المناسبة من الأدلة المعتبرة في كون المعنى الذي تتضمنه الأوصاف الموماً إليها في نصوص الشارع هو العلة الحقيقية لا الأوصاف وضرب لذلك أمثلة منها: إن تحريم القضاء مع الغضب لا لعين الغضب بل للمعنى الذي يتضمنه وهو ضعف العقل في الغضب ، وكذلك الزنا والسرقه وكفارة الجماع في نهار رمضان ، ولذلك احتمل القول بان هذه النصوص معللة بهذه المعاني المتضمنة إذا دلت عليها المناسبة^(٢). وإدراك هذه المناسبة ممكن من خلال منهجين^(٣):

الأول : تنقيح المناط حيث يقرر الغزالي انه: كما أن كفارة الجماع في نهار رمضان ليست إلا كفارة الإفطار ؛ فإن القطع في السرقة قطع أخذ مال محرر لا شبهة للأخذ فيه^(٤).

الثاني : اتباع الحكم والتعليل بها ؛ ويضرب الغزالي لذلك أمثلة منها جعل الغضب سبباً للمنع من القضاء لأنه يدهش العقل ويمنع من استيفاء الفكر .ومن ذلك أيضاً أن الصبي ولي عليه لحكمة هي عجزه عن النظر لنفسه^(٥).

لكن الغزالي بعد بيانه لهذين المنهجين عاد يقرر أن المنهج الثاني يرجع إلى تنقيح مناط الحكم وهو المنهج الأول^(٦)، ليضفي مزيداً من قوة المشروعية على هذا النوع من التصرف ، وقد نقلت قريباً عبارته التي انتقد بها من ينكر هذا النوع من التصرف ويصفه بالجمود .

يؤكد الغزالي أن المعاني المناسبة هي المعتبرة دون الأوصاف ، وذلك بقوله : " إن الذات الموصوفة بصفات إذا أوجبت حكماً أشارت العقول إلى الإضافة إلى الذات دون الصفات ؛ فإن الصفات توابع فلا تجعل ركناً مع الذات و جزءاً من الموجب " ^(٧)ومن ذلك فإنه تستقيم إضافة حدوث الملك إلى البيع في ذاته، و حدوث وجوب العقوبات إلى القتل و السرقة والزنا في ذواتها^(٨). و ليست ذوات هذه الأوصاف إلا المعاني المناسبة التي وضعت هذه الأوصاف لها .

إن الغزالي يقرر أن تسعة أعشار الفقه: النظر فيه عقلي محض من حيث يرجع ذلك إلى إثبات أصليين و لزوم نتيجة ، ومن هذه الأصول التي تدرك النتيجة فيها : النظر العقلي المحض كالنظر في اختلاف الأجناس و الأصناف ؛ فإنه لا يُعرف ذلك إلا بإدراك المعاني المناسبة التي بها تتنوع الأشياء و

(١) الجويني ، البرهان ، ١/٥١٦ .

(٢) الغزالي:شفاء الغليل ٦٢-٦٤ و٦٦.

(٣) الغزالي : المستصفي ٢/٣٤٨-٣٥٠

(٤) الغزالي : شفاء الغليل ٦٣

(٥) الغزالي : شفاء الغليل ٨٣ ، ٨٤ .

(٦) الغزالي : المستصفي ، ٢/٣٥١.

(٧) الغزالي : شفاء الغليل ٤٩٦

(٨) الغزالي : شفاء الغليل ٤٩٧ .

تختلف ماهياتها و تميزها عن المعاني المعارضة الخارجة عن الماهية التي بها تصير الأشياء أصنافاً متغايرة مع استواء الماهية و ذلك من أدق مدارك العقلية^(١).

ومن ثمة ، لا إشكال في اتباع المعاني المناسبة ؛ إذ لا يخفى أن محل تنقيح المناط إنما هو الوقائع لا الأصول النقلية .

المعيار الثاني : إن كل ما ظهر فيه قصد الشارع ، لم يجز مخالفة ظاهر قصده بقياس ليس له في الشرع دلالة ؛ فإن هذه الشريعة دين ، ومدارها تحقيق قصد شارعها وإرادته ، فلا يسوغ التحكم بالتأويل - بما هو نظر عقلي - اقتصاراً عليه ، من غير عضد له بشيء من وجوه الشرع ؛ إذ لو ساء ذلك لبطل التمسك بالظواهر^(٢).

و غاية المتمسك بهذا المسلك أن يأتي بقياس مظنون ، ومعنى الظن في أنه يحسبه أنه منصوب الشارع ، ظناً منه وتقديراً ، وقد غلب على الظن مقصود الشارع في لفظه ، فما يغلب متصلاً بلفظه على الظن ، أولى مما يغلب على الظن كونه منصوباً للشارع في فنون الأقيسة . وهذا يقع من الظن بعيداً بدرجات عن الظن المختص بلفظ المصطفى عليه الصلاة والسلام؛ فإن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا إذا وجدوا ما يظهر عندهم قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه ، اكتفوا به ولم يميلوا إلى غيره ، ورأوا من يركن إلى القياس بما هو رأي محض لا تقوم عليه دلالة في الشرع لإزالة ظاهر ما صح عندهم في حكم الراد لخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٣).

وانطلاقاً من هذه الفكرة ؛ احترام إرادة الشارع والتزام قصده ، يمكن تحليل رأي الغزالي في المصلحة بما هي أحد أهم مستويات علاقة المعاني المناسبة مع الأصل النقلية، لاسيما وأن تعليل الأصول النقلية بها ، وما تحققه من تأثير عليها لا يقصره الأصوليون على منهجية التعليل ؛ بل يشمل كذلك منهجية التأويل ، علاوة على الاستصلاح ؛ ولذا فالغزالي ، وإن أرجع المصلحة إلى جلب منفعة ودفع مضرة^(٤) ، لكن ليس كل مصلحة معتبرة عنده ، وإنما المعتبرة ما كان منها متفقاً مع قصد الشارع ، لا ما تعود عليه بالتغيير ، ولا شك أن أعلى درجات ذلك ما شهد الشرع باعتبارها و كان يرجع حاصلها إلى القياس وهو إقتياس الحكم من معقول النص و الإجماع^(٥) .

وبهذا وضع الغزالي الأساس الأول للتفريق بين اتباع المصالح الذي هو تحقيق لمقاصد الشارع ، وبين الذي هو تغيير وخروج على هذه المقاصد ، وقد أكد الغزالي ذلك بنفسه كون المصلحة، التي هي جلب المنفعة ودفع المضرة : مقاصد الخلق و صلاحهم في تحصيل مقاصدهم؛ بل هي المحافظة على مقصود الشرع^(٦)، وبذلك لا تغيير للشرع إذا ما علل، وأول بالمصالح والمعاني المناسبة، ضرورة أنها منبثقة عن إرادة الشارع ذاته، لا إرادة المكلفين وأهوائهم .

(١) الغزالي : أساس القياس ٤٠-٤١

(٢) الجويني ، البرهان ، ١/٥١٦ .

(٣) الجويني ، البرهان ، ١/٥٣٣-٥٣٥ .

(٤) الغزالي : شفاء الغليل ١٥٩

(٥) الغزالي : المستصفى ١/٤١٥

(٦) المرجع السابق ١/٤١٦-٤١٧ و شفاء الغليل ١٦٠ .

وانطلاقاً من هذه القاعدة يقسم الغزالي المصلحة وفق تعلقها بالمقاصد ، ممهداً بذلك لتقسيمها من حيث النظر الشرعي لها ، فقد قسم المصالح من حيث القوة إلى : ما هي في رتبة الضروريات، وإلى ما هي في رتبة الحاجيات ، وإلى ما تتعلق بالتحسينيات و التزيينيات ^(١)، وذلك وفقاً لأقسام المقاصد ، و تزداد كل مصلحة قوة في ذاتها كلما تعلقت برتبة أعلى ، و لذلك كانت أقوى المراتب في المصالح ما تعلق بحفظ المقاصد الخمسة ، وهي الواقعة في رتبة الضروريات .

وبهذا يضع الغزالي الأساس الثاني للفصل بين ما هو تغيير وخروج على إرادة الشارع وقصده ، وما ليس كذلك ، إذ تجده يربط بين فكرة احترام إرادة الشارع والتزامها ، وبين فكرة اعتبار المصالح وما يدخل فيها من معانٍ مناسبة مرسله عن الاعتبار الخاص ، بقوله: "المعاني المناسبة ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها"^(٢) ، ويقول: "المناسب ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا ما أضيف الحكم إليه انتظم"^(٣) — أي هذه المصالح — وليس في المناسبة بما هي : استدعاء هذا المعنى من وجه المصلحة هذا الحكم^(٤) ، تغيير وخروج على الشرع ؛ إذ إن هذه المناسبة ترجع إلى رعاية أمر مقصود (٠٠٠) وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسباً، وما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو المناسب^(٥). وعلى وفق هذا النمط من التفكير يأتي تقسيم المصالح إلى:

الأول : مصالح تشهد الشرع لاعتبارها ؛ فهي حجة ويرجع حاصلها إلى القياس الذي هو اقتباس الحكم من معقول النص و الإجماع^(٦) .
الثاني : مصالح تشهد الشرع لبطانها ؛ فيذهب الغزالي إلى أن القول بهذه المصالح باطل و مخالف للنص وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع و نصوصها بسبب تغيير الأحوال^(٧).

الثالث : مصالح لم يشهد لها من الشرع بالبطان و لا بالاعتبار نص معين ، وهذه محل نظر عند الغزالي^(٨)؛ وهذه التي تمثل محل البحث في علاقة المعاني المناسبة مع الأصول النقلية ، وقد سلك الغزالي في تنظيم هذه العلاقة منهجاً خاصاً وضع فيه الأساس الثالث لعلاقة المعاني المناسبة مع أصولها، والغاية واحدة التفرقة بين ما يُعد تغييراً للشرع ، وما ليس كذلك ، تمثل ذلك بضرورة توفر أوصاف معينة في

(١) الغزالي : المستصفى ٤١٦/١ .

(٢) الغزالي شفاء الغليل ١٥٩

(٣) الغزالي المستصفى ٣٠٦/٢

(٤) الغزالي : شفاء الغليل ١٤٦

(٥) الغزالي : شفاء الغليل ١٥٩ .

(٦) ويضرب الغزالي لذلك مثلاً : أن كل ما أسكر من مشروب أو مأكول يحرم قياساً على الخمر ؛ لأنها حُرمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف ، فتحریم الشرع للخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة . المرجع السابق ٤١٥/١ .

(٧) ويضرب لذلك مثلاً : يقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان: إنما عليك صوم شهرين متتابعين . المرجع السابق ٤١٥/١-٤١٦ .

(٨) الغزالي : المستصفى ٤١٦/١ .

المصالح والمعاني ، هي في الحقيقة شروط ، إذا ما تحققت لا يُعدّ ما يترتب على اتباعها من تأثير على الأصل النقلي تغيير وخروج عليه ، وهذه الشروط هي :

الشرط الأول : أن تكون ضرورية ؛ كيلا يُعد اعتبارها تغييرا للشرع ؛ فإنه لا يبعد أن يؤدي إليها اجتهاد مجتهد و إن لم يشهد لها أصل معين ^(١) أما إن كانت هذه المصالح في رتبة الحاجيات أو التحسينيات؛ فإنه لا يجوز الحكم بمجردا ، إن لم تعتضد بشهادة أصل لجريان ذلك مجرى وضع الشرع بالرأي ، والاستحسان ، وهو منصب الشارعين لا منصب المتصرفين في الشرع ، و إنما إلينا التصرف في هذا الشرع الموضوع ؛ فأما ابتداء الوضع: فليس لأحد من الخلق التجاسر عليه ^(٢).

وبهذا الموقف يظهر مدى ضيق دائرة الاعتماد على المصالح عند الغزالي والذي جاء هذا الشرط "الضرورية" منه في المستصفي ، وهو من آخر كتبه الأصولية مسجلا بذلك تراجع عن رأيه بجواز الاعتماد على المصالح في رتبة الحاجيات أيضا كما قرره في الشفاء ^(٣).

الشرط الثاني : أن تكون المصالح قطعية ^(٤)، وهذا امتداد للشرط الأول أي كونها ضرورية ؛ إذ كل مصلحة ضرورية هي مصلحة مقصودة للشارع قطعاً ، و تلك هي المصالح الراجعة إلى مقاصد الشارع و على رأسها حفظ الأصول الخمسة : النفس و الدين و العقل و المال و النسل ، هي في الرتبة العليا من المصالح ؛ لأنها مقصودة للشرع قطعاً . وأما إن كانت المصالح في رتبة الحاجيات أو التحسينيات؛ فإنها نازلة بالتأكيد عن رتبة القطعية إلى رتبة الظنية ، وهذه غير معتبرة .

الشرط الثالث : أن تكون المصالح كلية ؛ إذ يقسم الغزالي المصالح من حيث تعلقها بالناس إلى ثلاثة أقسام : ^(٥)

الأول : ما يتعلق بمصلحة عامة في حق الخلق كافة .

الثاني : ما يتعلق بمصلحة الأغلب .

الثالث : ما يتعلق بمصلحة شخص معين في واقعة نادرة

واشترط كون المصلحة كلية ^(١) تتعلق بكافة المسلمين وإن كان مكملًا للشرطين السابقين ؛ فإن كل

مصلحة كلية مصلحة قطعية ، وعليه فهي ضرورية ، وهذا في اغلب الأحوال .فإن من شأن هذا الشرط تحديد مراتب الظهور و الخفاء في المصالح .

(١) الغزالي : المستصفي ١/٤٢٠-٤٢١ .

(٢) الرجوع السابق ١/٤٢٠ و شفاء الغليل ٢٠٨-٢٠٩ .

(٣) الغزالي : شفاء الغليل ٢٠٩ .

(٤) الغزالي : المستصفي ١/٤٢١ .

(٥) الغزالي : شفاء الغليل ٢١٠ .

(٦) الغزالي : المستصفي ١/٤٢١ .

الشرط الرابع : أن تكون المصالح ملائمة لتصرفات الشرع ؛ وأما إن كانت غريبة فلا يجوز التمسك بها ^(١) و إنما نطلب الأحكام من مصالح تجانس مصالح الشرع فمذهب الغزالي أنه إن فقد النص و حصل العجز عن القياس : تشوفنا إلى مصالح تضاهي جنس مصالح الشرع ^(٢) .

الشرط الخامس : ألا تصادم المصالح نصاً ولا تتعرض له بالتغيير ^(٣)، وذلك إنما يكون بأحد أمور:

- (١) الخروج عن الشرع بالكلية والانسلاخ عن ربة الدين .
- (٢) عدم الالتزام بقواعد الشرع والتسبب بهدمها .
- (٣) تحريف حدود الشريعة وقيودها .
- (٤) تغيير الشرع بالأشخاص و الأزمنة و الأحوال و الحكم في جميعها على مخالفة النص بموجب الاستصلاح .

و ذلك أمر باطل على القطع. فهذا ما عناه الغزالي بان اتباع المصالح على مناقضة النص باطل. ^(٤) فإذا ما تحققت هذه الشروط ، وأخذ بالاعتبار ربط الغزالي للمصالح وما في معناها من معان مناسبة بمقاصد الشارع أدرك الباحث مدى تضييقه دائرة الاعتماد على المصلحة إلى ابعده الحدود ، وهذا الأمر يتناسب مع مذهبه في جعل الاستصلاح والاعتماد على المصلحة من الأصول الموهومة في الشريعة؛ " من ظن انه اصل خامس فقد اخطأ لانا رددنا المصلحة إلى حفظ مصالح الشرع ، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع ، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الدينية التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة ، ومن صار إليها فقد شرع كما أن من استحسّن فقد شرع . وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجا عن هذه الأصول ، لكنه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسلّة ؛ إذ للقياس اصل معين. وكون هذه المعاني مقصوداً عُرف لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الإمارات فسمي لذلك مصلحة مرسلّة " ^(٥) .

فالغزالي لا يعتمد على المصلحة بقدر ما يعتمد على الأدلة المؤيدة لها ، وليس في ذلك تغيير للشرع ، ولا ريب .

المعيار الثالث : أن لا يكون في التأويل تقديم قياس على خبر ثبت تعميم حكمه قطعاً ؛ فإنه لو

تقدم قياس مظنون على ظاهر من لفظ الرسول عليه الصلاة والسلام المقصود قطعاً ، لاقتضى ذلك تقديم مرتبة القياس على مرتبة الخبر ، والخبر مقدم على القياس ؛ فإن قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) الغزالي : شفاء الغليل ٢٠٩

(٢) المرجع سابق ٢٢٠ .

(٣) الغزالي : شفاء الغليل ، ٢١٠-٢١١ .

(٤) الغزالي : شفاء الغليل ٢١٩-٢٢٠ .

(٥) الغزالي : المستصفي ٤٢٩/١-٤٣٠ .

للتعميم واضح لائح مثلا في قوله : " من ملك ذا رحم محرم " (١) فإن ذلك مما نقل عنه ابتداء ، لا في حكاية حال ، ولا جوابا عن سؤال ، ولا في قصد حل إعضال وكان يعتاد تأسيس الشرع ابتداء ؛ فإذا قال . " من ملك ذا رحم محرم " تبين أنه أراد المحارم من ذوي الرحم أجمعين . ولو أراد الآباء والأمهات والبنين ، لنص عليهم فذكره الأقارب مع علمه انقسامهم إلى المحارم وغيرهم ، ثم تخصيصه الحكم الذي نص عليه بالمحارم من ذوي الأرحام تقرير أنه قصد بذلك الضبط والتشوف إلى ما يسميه أهل الصناعة الحد فكيف يستقيم أن يظن به عليه الصلاة والسلام أنه أراد الذين هم عمود النسب (٢) .

المعيار الرابع : أن لا يخالف مقتضى اللغة العربية ؛ فلا بد أن يكون التأويل موافقا لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع . وكل تأويل خرج عن هذه الثلاثة فباطل (٣) ، ومثال ذلك تأويل اشتراط الولى في النكاح بحديث عائشة فإنها روت عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال : ﴿أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل﴾ (٤) أنه محمول على الصغيرة ، وليست الصغيرة امرأة في حكم اللسان كما ليس الصبي رجلا (٥) .

المعيار الخامس : أن لا يكون اللفظ مما قصد به العموم ؛ وقصد العموم يظهر بأمر منها (٦) :

(١) إذا ابتدأ الرسول عليه الصلاة والسلام حكما ، وكان الحكم مفتحا ؛ وذلك من شأن الرسول بحكم أنه مبلغ للوحي ، وصاحب حق في التشريع . سائل الجامعة

(٢) إذا لم يجر النص والحكم جوابا عن سؤال ، إذ السؤال والاستفتاء مظنة اختصاص السائل بالجواب .

(٣) إذا لم يصفه إلى حكاية حال ، كأن كان الحكم يختص بحال قوم ، أو واقعة .

(٤) إذا لم يصدر منه حلا للإعضال والإشكال في بعض المحال .

بل قال مبتدئا وإليه ابتداء الشرع بأمر الله ، وشرح ما أعضل من كتاب الله - ومثال ذلك قوله : ﴿أيما امرأة﴾ - فانتحى أعم الصيغ وظهر من حاله قصده تأسيس الشرع بقرائن بيينة (٧) .

ومن ذلك أيضا تأويل اشتراط تبييت النية في صوم رمضان بقوله صلى الله عليه وسلم : ﴿لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل﴾ (٨) على القضاء والنذر المطلق ؛ وهو تأويل فاسد ؛ فإنه عليه الصلاة والسلام قال ابتداء " لا صيام " لأبناء على سؤال ، ولا تطبيقا للكلام على حال ، فإذا ظن ظان أن الصوم الذي هو

(١) أبي داود ، ٤ / ٢٦ برقم ٣٩٥٠ .

(٢) الجويني ، البرهان ، ١ / ٥٤٠-٥٤١ ، ابن النجار ، شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٤٦٦ .

(٣) الزركشي : البحر المحيط ، ٣ / ٤٤٣ .

(٤) سنن الترمذي ، ٣ / ٤٠٧ برقم ١١٠٢ .

(٥) الجويني ، البرهان ، ١ / ٥٢١ ، ٥١٧-٥٢٢ ، ابن النجار ، شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٤٦٧ ، المحلي ، شرح المحلي ، ٣ / ١٣٤ .

(٦) الجويني ، البرهان ، ١ / ٥٢٥-٥٢٦ .

(٧) الجويني ، البرهان ، ١ / ٥٢٠ .

(٨) سنن النسائي ، ٤ / ١٩٧ برقم ٢٣٣٤ .

ركن الإسلام ، وهو القاعدة في الصيام لم يعنه ، ولم يردده ؛ وإنما أراد ما يقع فرعاً للفرائض الشرعية كالمنذورات، وفرعاً للأداء كالقضاء ؛ فقد أبعد ونأى عن مأخذ الكلام.

المعيار السادس : أن لا يكون في التأويل تأسيس لمعنى يعطل تقييدات أوامر الشارع^(١)؛ لا سيما

ما كان من تقييدات الشارع ذات دلالة قاطعة على معناها من مثل الألفاظ الخاصة الواردة في النص .

المعيار السابع : ظهور المعنى ؛ ليس كل احتمال يعضده دليل فهو تأويل صحيح مقبول ، بل

يختلف ذلك باختلاف ظهور المؤول ، فإن كانت دلالة المؤول زائدة على دلالة المخرج من اللفظ جاز التأويل وإلا لم يجز^(٢)، فإذا ظهر المعنى وكان المخرج من اللفظ نادراً بعيداً عن الفكر، فإنه لا يمنع صحة هذا الاستنباط مع ظهوره، واتباع المعنى أولى من الجمود على محض الصيغة^(٣).

المعيار الثامن : غلبة الظن ؛ شرطه أن يكون الظن المستفاد من ذلك الدليل على التأويل المرجوح

أقوى من الظاهر^(٤).

المعيار التاسع : أن لا يكون في القطعيات ؛ إذ القاطع لا يمكن صرفه عن مدلوله ، بخلاف

الظاهر^(٥). ولا يمكن التفسير بالرأي ؛ إذ التفسير هو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه ، وهو القطع بالمراد ، ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التأويل ؛ لما في التفسير من قطع بالمراد دون دليل وأما التأويل فهو ظن بالمراد ، وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله اللفظ الظاهر والنص عند الحنفية؛ لأن الظاهر يحتمل غير المراد احتمالاً بعيداً ، والنص يحتمله احتمالاً أبعد دون اللفظ المفسر ؛ لأنه لا يحتمل غير المراد أصلاً^(٦).

فالتأويل له مجالاته التي يجوز إعماله فيها ؛ بحيث لا يعد تغييراً للشرع وهي مجالان^(٧):

أحدهما : الفروع ، وهو محل وفاق .

والثاني : الأصول ، كالعقائد وأصول الديانات وصفات الباري الموهمة ، وقد اختلفوا فيه على

مذاهب.

وأما إن كان النص مفسراً قاطع الدلالة على معناه، وثابتاً وروده من المشرع يقيناً، فإن ذلك المعنى

يصح حينئذ متعيناً فهمه من النص، لأنه لا يحتمل معنى آخر، وبذلك يفسر النص نفسه ويفصح عن إرادة

المشرع على نحو يقيني لا مجال للاجتهاد فيه، لأن إرادة المشرع تكون حينئذ مفسرة واضحة بصورة

(١) الجويني ، البرهان ، ٥٥١/١ ، ابن النجار ، شرح الكوكب المنير ، ٤٦٥/٣ .

(٢) ابن قدامة، روضة الناظر ، ٥٦٤/٢ ، الطوفي ، شرح مختصر الروضة ، ٥٦٨/١ الزركشي : البحر المحيط ، ٤٣٨/٣ التفتازاني : التلويح : ٢٧٥/١ .

(٣) الجويني ، البرهان ، ٥٦١ / ١ ، الغزالي: شفاء الغليل ، ٨٣ ، ٨٥ ، ٨٧ .

(٤) الغزالي ، المستصفي ، ٤٩/٢ الزركشي : البحر المحيط ، ٤٣٨/٣ .

(٥) الزركشي : البحر المحيط ، ٤٣٩/٣ .

(٦) التفتازاني : التلويح : ٢٧٥/١ .

(٧) الزركشي : البحر المحيط ، ٤٣٩/٣ .

قاطعة، وكل اجتهاد يؤدي إلى صرف هذا المعنى إلى آخر، أو تأويله، يعتبر خروجاً على العدالة نفسها التي تجسدت معالمها في هذا النص الصريح القاطع، وذلك محرم لا يجوز المصير إليه بالإجماع^(١).

فالقطعيات من نصوص الشريعة ليست داخلية في نطاق التأويل :

إما لكون النص يتعلق بحقائق ثابتة، كما في العقائد.

وإما لكونه يتعلق بمصلحة جوهرية ثابتة لا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة، كفرائض الإرث، أو

العقوبات النصية على الجرائم الكبرى التي تقع في المجتمع.

وإما لكونه يقرر قاعدة ترسم منهجاً تشريعياً في الاجتهاد، كقاعدة "الضرر الخاص يتحمل في سبيل

ضرر عام"، أو قاعدة "لا ضرر ولا ضرار". لأن هذه القواعد حاكمة على الأحكام التكميلية في الشريعة كلها.

وإما لكون النص الصريح القاطع يتعلق بأمهات الفضائل، وأصول الأخلاق والكمالات النفسية كما

ذكرنا آنفاً^(٢).

فمجال التأويل فيما دون "القطعيات" وأساسيات الشريعة، ذلك لأن النص القطعي أو المفسر، إرادة

الشارع فيه بيّنة، والتأويل تغيير لهذه الإرادة الواضحة، وذلك لا يجوز، لأن الاجتهاد مهمته تبيين إرادة

المشرع وتحريها، لأنها تمثل الحق والعدل، وقد أفصح عنها الشارع بنص قاطع وتغييرها بالتأويل خروج

عن الحق والعدل، وذلك لا يجوز في جميع الشرائع، لأنه تشريع جديد وهو افتئات على حق المشرع في

التشريع، ومضادة لشرعه، وكل ذلك باطل، فالنصوص المفسرة وكذلك المحكمة، من النظام الشرعي

العام لا مجال للتأويل فيها. وبخلاف "التعليل" فيشمل القطعيات والظنيات على السواء، ولا يستثنى من

مجاله إلا التعدييات، والمقدرات، إذ لا مدخل للعقل ولا للاجتهاد فيها^(٣).

المعيار العاشر : أن لا يكون فيما شأنه التعبد ؛ ومن ذلك إنكار الشافعي تأويل الحنفية للشاة

بالقيمة، لا من حيث إنه نص لا يحتمل، وإنما من حيث المقصود بها، إذ غير مسلم أنه كل المقصود، فلعله

قصد مع ذلك التعبد بإشراك الفقير في جنس مال الغني، فالجمع بين الظاهر وبين التعبد، ومقصود سد الخلة

أغلب على الظن في العبادات ؛ لأن العبادات مبناهما على الاحتياط من تجريد النظر إلى مجرد سد الخلة^(٤).

المعيار الحادي عشر : أن لا يكون من قضايا الأعيان ؛ إذا خص رسول الله صلى الله عليه وسلم

واحداً من أمته بخطاب ؛ فالنظر في هذا الخطاب من حيث التعميم، واحتمال التأويل من وجوه :

(أ) إن وقع النظر في مقتضى اللفظ، فلا شك أنه للتخصيص .

(ب) وإن وقع النظر فيما استمر الشرع عليه، فلا شك أن خطاب رسول الله، وإن كان مختصاً بأحد

الأمة، فإن الكافة يلزمون في مقتضاه ما يلتزمه المخاطب .

(١) الدريني، المناهج الأصولية، ص ١٤٩ .

(٢) الدريني، المناهج الأصولية، ص ١٥٠ .

(٣) الدريني : بحوث مقارنة : ١٤٨

(٤) الغزالي، المستصفى ٥٣/٢-٥٤ .

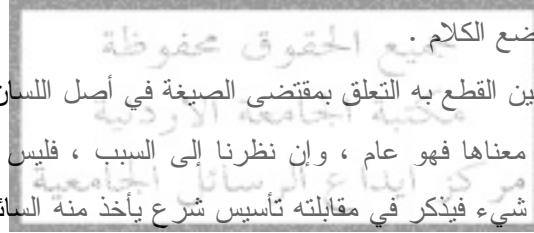
وكذلك القول فيما خص به أهل عصره ، وكون الناس شرعا [أي سواء] في الشرع ، واستبانة ذلك من عهد الصحابة ومن بعدهم لا شك فيه. وكون مقتضى اللفظ مختصا بالمخاطب من جهة اللسان لا شك فيه^(١).

المعيار الثاني عشر : أن لا يكون من الأحكام المخصوصة بأسبابها ؛ إذا ورد خطاب الشارع على سبب مخصوص، وسؤال واقع عن واقعة معينة^(٢)؛

(١) فإن كان جواب الشارع لا يفرض مستقلا بنفسه ، لولا تقدم السؤال ، مثل أن يسأله رجل عن شيء معين قائلًا : أيحل هذا ؟ فيقول : نعم أو لا ، فلا سييل في ادعاء العموم ؛ فإن العموم فرع استقلال الكلام بنفسه بحيث يفرض الإبتداء به من غير تقدم سؤال ؛ فإن ذلك يستمسك المستمسكون باللفظ . ويتعلق آخرون بالسبب .

(٢) فأما إذا كان الكلام لا يثبت له الإستقلال دون تقدم السؤال ، والسؤال خاص والجواب تنمة له ، وفي حكم الجزء منه فليس بموضع خلاف .

(٣) وأما إذا كان كلام الشارع مستقلا بحيث لو قدر نطقه به ابتداء لكان ذلك شرعا منه ، وافتتاح



تأسيس ، فهذا موضع الكلام . والذي يرى إمام الحرمين القطع به التعلق بمقتضى الصيغة في أصل اللسان ؛ ذلك :

(أ) إنا إن نظرنا إلى معناها فهو عام ، وإن نظرنا إلى السبب ، فليس بدعا أن يسأل الرسول عليه الصلاة والسلام عن شيء فيذكر في مقابلته تأسيس شرع يأخذ منه السائل حظه ، ويستترسل مقتضى اللفظ على غيره .

(ب) أن قصد التخصيص بالسبب الخاص يعارضه قصد ابتداء تمهيد الشرع . فإن لم يظهر قصد تأسيس الشرع لم يترجح قصد التخصيص بالسبب ، فإذا تعارضا لم يحكم أحدهما على الثاني، وتعين التمسك باللفظ ومقتضاه العموم .

(ج) ولهذا اعتقد الصحابة عدم اختصاص ألفاظه بالمكان ، والزمان ، والمخاطبين ، وسبقوا إلى أن الناس الذين لم يخاطبوا مع المخاطبين [سواء] في الشرع .

المعيار الثالث عشر : أن لا يكون اللفظ أو الحكم محددًا بالزمان أو المكان أو العدد ؛ إذا كان النص الشرعي ، أو الحكم الشرعي مما ظهر في الكلام فيه مقترنا بالزمان أو المكان أو العدد ظهورا قاطعا لم يجز تأويله؛ لأن الحدود تتضمن حصر المحدودات ولذلك تساق ولهذا الغرض تصاغ، فإذا كان الحكم وراء المحدود كالحكم فيما يحويه الحد فلا غرض في الحد وهذا لا خلاف فيه^(٣).

(١) الجويني ، البرهان ، ١/٣٧٠-٣٧١ .

(٢) الجويني ، البرهان ، ١/٣٧٢-٣٧٥ .

(٣) الجويني ، البرهان ، ١/٤٦٦ .

تمهيد

منذ انبلاج فجر الإسلام ، والعالم كله سائر ضمن وتيرة متقاربة الخطى ، محدودة التسارع ، في موكب تطور الحياة والحضارة الإنسانية . تلك المسيرة التي طالما كان لعلماء الشريعة الإسلامية اليد الطولى في تحديد مسار واتجاه ومقاصد سالكيها ، سيما وأن الفارق بين بيئة الإسلام الأولى في عهد الرسالة وبيئتهم التي يعيشون من التقارب والتشابه ما لا يجد معه الفقيه الأصولي كبير عناء في معالجة مستجدات الحياة .

بيد أن الأمر سرعان ما انقلبت موازينه ، ففي عام ١٨٣٠م حصلت الثورة العظمى بتمكن الإنسان من جعل الحديد يطفو على سطح الماء ، واستعماله في صناعة السفن . ومنذ ذلك التاريخ، تسارعت خطى تطور الحياة والحضارة الإنسانية بأبعادها المختلفة ، تسارعاً ما عاد معه الفقيه قادراً على استيعاب مخرجات هذه الحضارة ، دور اتباع منهجية تجديدية تعمل على الملاءمة بين أصول التشريع والواقع المتجدد وبدل أن يكون الفقيه موجهاً لمسيرة الحضارة غداً تابعاً لها ؛ بل " متخلف " - في نظر صناع ومفكري مدنية العصر- عن استيعاب ما الذي يحصل من حوله ، فلقد تسارعت تطورات العلم التكنولوجي وما صاحبها من تطور فكري أنتج تيارات ورؤى فكرية وعقائدية أخذت تخطط للعالم والدنيا بأسرها كيف تسير وتحيا ، يخططون لغزو الفضاء وحرب النجوم واهباط الإنسان على كواكب أخرى ، كل ذلك وغيره كثير؛ لكن ضمن أطهرهم الفكرية الخاصة ، وأهدافهم وغاياتهم المحققة لمصالحهم الذاتية .

لم يُعد الاستقرار والثبات صفة الحياة المدنية ، وضابط علاقات أفرادها ؛ وإنما هو التغيير والتغيير الدائم في كل شيء ، والذي يفرض ذاته على كل شيء ، بما في ذلك ما كان معهوداً ثباته سابقاً قرناً كثيرة، كالدين " أحكاماً ، ونصوصاً " . مما أحدث أنواعاً من الفرضيات تجاه ما كان يُعد ثابتاً ، تبحث وتناقش في جدوى وصلاحيته هذا الموروث في ظل ما أفرزه التغيير من نتائج حققت في أرض الواقع نجاحاً، تمثل فيما شهده العالم من ازدهار وتقدم عظيم في مجال التعليم والصحة والبناء والاتصالات والصناعة ... الخ . أي أن التغيير أثبت نجاحه المادي في حين أن ما كان قبل مرحلة التغيير ، لاسيما " الدين : نصوصاً وأحكاماً " ربما يشكل عائقاً في مسيرة التغيير .

والواقع أن محورا أساسياً من محاور الخلط واللبس في هذه القضية " الثابت والمتغير " اعتقاد البعض أن طرفي المعادلة هما : الثبات والتغيير . وحقيقة الأمر أن التغيير ليس غاية ، ولا وسيلة ؛ وإنما هو مآل ونتيجة .

لقد غابت هذه الحقيقة عن كثيرين ؛ إذ ظن البعض أن الغاية أن يكون هناك تغيير ، ولذا عملوا على التغيير بأي وسيلة كانت ، ودون وضع ضوابط وقواعد ، أو تحديد مجالات وأسس لذلك ؛ فكانت النتيجة عبثية تشكك في كل ما هو قديم ، كل ما هو ثابت ، كل ما هو موروث ، وتدعو إلى التغيير دونما بيان للكيف ! ، أو تقديم شرعة أومنهاج .

واعتقد البعض أن التغيير هو وسيلة بحد ذاته ، فغدا للتجديد داعيا ، وللتطوير والتبديل منظرا ، علّ ذلك يدير للتغيير عجلة ، ويسيرُ للتغيير مركبا ؛ ودون أن يحددوا لنا اتجاهها لذلك التغيير ، أو مقصدا ومنتهى . فما كان للأمر من نتيجة سوى الضبابية في الرؤية والعمومية في الخطاب والاختلاف والتناقض في الآراء والأطروحات .

التغيير إنما هو مآل ، ينتج لمن يسلك منهاجا ويتبع في التعامل مع مخرجات مدنية العصر أصولا وقواعد ، والشارع الحكيم أنزل لنا هذا الدين الخالد ، وأمرنا باتباعه ، أنزله وما كان يقصر عن علمه - جلّ وعلا - ما سيحصل في هذا العصر ؛ فأمره لنا باتباع دينه الذي هو خاتمة الرسالات فيه بيان للمسلمين بقدرة هذا الدين على الاستجابة ، بل التحكم بمسيرة ركب الحياة وحضارتها ، دونما إيقاف لتطورها ؛ ذلك بما وضعه الشارع في هذه الشريعة من خصائص وقوى كامنة ، مكنت علماء الشريعة من استخراج مناهج وأصول وقواعد - ، والأمر مازال متاحا لمن لديه جدّ واجتهاد في استخراج مناهج للتشريع سيما وأن القاعدة والأرض التي انطلقوا منها باقية خالدة ألا وهي النصوص كتابا وسنة - فالشريعة تتيح لعلمائها استخراج مناهج من استوعبها وأدرك كيفية تطبيقها ، قادرا على التفاعل مع مخرجات الحضارة ومكوناتها، محققا بذلك صلاحية الشريعة واقعا ملموسا .

للتشريع الإسلامي منهجٌ ، ليس التغيير غاية تطبيقه ؛ وإنما تحقيق إرادة الشارع وتطبيقها على الناس .

منهجٌ تشريعي ، ليس التغيير وسيلته ؛ بل أصول وقواعد تشريعية من الشريعة منبعها ، تكفل لمن يستوعبها ويطبقها على وجهها الذي يريده الشارع منها أن يكون متلائما مع عصره ، وإن أدى ذلك إلى مخالفة ما كان سابقا - في الظاهر ، محققا للمراد الشرعي في الواقع - إذ ليست الغاية التغيير ، وإنما مكونات الحكم الشرعي (السابق) ومتعلقاته ، ما عادت موجودة ، والحكم دائر مع علته - مكوناته ومتعلقاته - وجودا وعدما . فالمخرج الجديد " الحكم الشرعي " حكم آخر لمكونات ومتعلقات أخرى .

يهدف الباحث في هذا الفصل إلى دراسة عدد من القضايا التي يظهر من خلالها آراء الأصوليين ومواقفهم من فكري الثبات والتغير ، والتي يمكن للباحث ملاحظتها من خلال المحاور التالية :

أولا : مجالات الثبات والتغيير .

ثانيا : معايير الثبات والتغير .

ثالثا : عوامل التغيير وقواعده .

ولما كانت هذه القضايا من التداخل بقدر تجعل فصلها في مباحث من الخطأ بمكان ؛ فقد رأى الباحث وهو يحدد هذه المحاور لدراستها ؛ إن يعمل على إنجاز هذه الدراسة من خلال إتباع منهج تحليلي يسعى من خلاله الباحث إلى تحديد دقيق لهذه المحاور والتي لن تظهر حقيقة مواقف الأصوليين منها فيما لو تم تناولها بشكل مباشر ؛ ولذا يرى الباحث ضرورة تناولها من خلال تحليل مكونات التشريع الإسلامي .

فلقد كان التشريع الإسلامي في عهده الأول عهد الرسالة، لا يعدو في نظر غالبية المسلمين: آيات القرآن ، وأحاديث رسول الله عليه الصلاة والسلام وأفعاله ، ونظراً اجتهادياً ، لاستنباط المعاني عند بعض الصحابة كعمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وما حادثة صلاة العصر في بني قريظة إلا شاهداً على ذلك .

بيد أنه وبانتهاء عهد الرسالة ، وبدء عهد الخلافة الراشدة قد تعززت حصص النظر الاجتهادي في الواقع المستجد بظروفه وأشخاصه الداخلين في الإسلام في ظل حركة الفتح الإسلامي الكاسح ، فقد بدأت كفة الميزان تميل شيئاً فشيئاً لصالح الاجتهاد بأنواعه لاستنباط المعاني، كما يتسن للصحابة الإجابة عن أسئلة وتساؤلات من دخل في الإسلام ولم ير رسول الله عليه الصلاة والسلام .ومنذ ذلك الحين ، أضيف للتشريع الإسلامي مكون جديد ذلك هو الفتوى ، وبعد مضي عهد الصحابة والتابعين ، وانبلاج عهد الفقهاء والأصوليين ، واستقرار أنظمة الحكم والدولة عند المسلمين يلحظ الباحث ظهور مكونين جديدين للتشريع الإسلامي : أولهما : الحكم الشرعي ، والذي تعامل معه الفقهاء والأصوليون باعتباره النظرية العامة التي تحكم موضوعه بغض النظر عن أفراد المكلفين الذين يطبقونه ، أو زمان ومكان ... تطبيقه . وثانيهما : الحكم القضائي ، الذي يصدره القاضي محدوداً في التطبيق بالمدعي والمدعى عليه .

وفي المحصلة يمكن إجمال مكونات التشريع الإسلامي بالآتي :

أولاً : النص الشرعي ، كتاباً وسنة . الجامعة الاردنية

الثاني : الحكم الشرعي . مركز ايداع الرسائل الجامعية

الثالث : الفتوى .

الرابع : الحكم القضائي .

بيد أن هذه المكونات ليست في واقع الأمر أمورا أو جزرا متفرقة عن بعضها البعض ، وإنما هي أفرع لشجرة واحدة ، تنطلق من جذرٍ واحد ، يظهر ذلك إذا ما تم تحليلها على النحو التالي :

أولاً النص الشرعي^(١)، فإن التحليل المنطقي للنص — أي نص — يُظهر تكونه من ثلاثة عناصر :

الأول: اللفظ

الثاني: المعنى

الثالث: التعبد.

ثانياً : الحكم الشرعي ، سواء من وجهة نظر الفقهاء وتعريفهم له ، أم من وجهة نظر الأصوليين ؛ فإن حقيقته دائرة حول خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالإقتضاء أو التخيير وضعاً كما هو عند

(١) يطلق النص ويراد به معان عدة عند الأصوليين سيأتي من خلال مبحث اللفظ بيان طرف منها ، بيد أن المقصود في هذا

المقام إطلاق النص بمعنى الدليل السمعي من كتاب وسنة ، وأضاف البعض لهما الإجماع نظراً لمستنده . ابن أمير الحاج،

التقرير والتخيير، ١٩٠/١ ، أميربادشاه ، تيسير التحرير ، ١٣٧/١ ، الأنصاري، فواتح الرحموت، ٣٦/٢.

الأصوليين ، أو أثر الخطاب كما هو عند الفقهاء^(١) . وفي الجملة يمكن تحليل الحكم الشرعي إلى العناصر التالية :

الأول : الخطاب وهو النص الشرعي ، والذي قد سبق تحليله .

الثاني : المعنى .

الثالث : الإلزام ، والذي عبر عنه الفقهاء بالأثر

ثالثا : الفتوى^(٢) ، وحقيقة الإفتاء الإخبار عن حكم شرعي لا على وجه الإلزام، فهو تبيين الحكم

الشرعي للسائل عنه والإخبار بلا إلزام^(٣) . فالفتوى كذلك تتكون من العناصر التالية:

الأول : الحكم الشرعي ، والذي سبق تحليله .

الثاني : واقعة الفتوى زمانا ومكانا وأشخاصا وعرفاً وعادة .

الثالث : عدم الإلزام .

رابعا : القضاء ؛ وحقيقة القضاء الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام^(٤) وبخلاف الفتوى؛

فإن القضاء هو تبيين الحكم الشرعي والإلزام به ، فامتاز بالإلزام^(٥) . فالقضاء يتكون من العناصر التالية :

الأول : الحكم الشرعي ، وسبق تحليله .

الثاني : الواقعة القضائية .

الثالث : الإلزام .

وفي مجمل القول ؛ فإن الباحث يمكنه استخلاص مكونات المنهج التشريعي الإسلامي المشتركة

التالية

المكون الأول : اللفظ

المكون الثاني : المعنى .

المكون الثالث : التعبد والقداسة .

المكون الرابع : الإلزام .

المكون الخامس : الواقع بمعناه الشامل .

(١) الرازي ، المحصول ، ١٠٧/١/١ ، صدر الشريعة : التوضيح ، ٣٧/١ - ٣٨ ، التفتازاني : التلويح : ٣٧/١ - ٣٨ .

(٢) والفتوى بالواو بفتح الفاء وبالياء فتضم وهي اسم من أفتى العالم إذا بين الحكم واستفتيته سألته أن يفتي . (الفيومي ، المصباح المنير ، ٤٦٢)

(٣) الخطاب ، مواهب الجليل ، ٣٢/١ الرحبياني ، مطالب أولي النهى ، ٤٣٧ / ٦

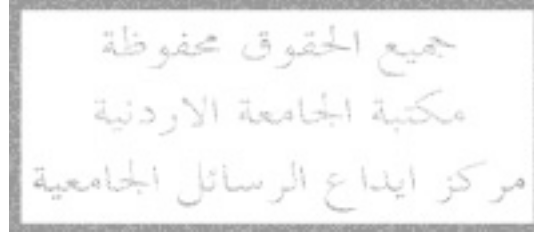
(٤) ابن فرحون ، تبصرة الحكام ، ١١/١ ، الطرابلسي ، معين الحكام ، ٧ ، منلاخسرو ، درر الحكام ، ٤٠٤ / ٢

(٥) الرحبياني ، مطالب أولي النهى ، ٤٣٧ / ٦

فهذه المكونات التشريعية مجال لبحث قضايا الثبات والتغيير ، وهي ذاتها التي تمثل أنواع الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي ؛ إذ العلاقة بين الأمرين علاقة طردية تكاملية ، فكل ما يقبل التغيير فهو متغير ، وكل ما لا يقبل التغيير فهو ثابت .

وعلى ذلك فالباحث سيعرض لمجالات التغيير والثبات ، وأنواع الثوابت والمتغيرات من خلال المحاور التالية التي ستعالج آراء الأصوليين في المكونات التشريعية السابقة من حيث عنصري الثبات والتغيير فيها .

- المحور الأول : الإلزام .
- المحور الثاني : اللفظ
- المحور الثالث : المعنى .
- المحور الرابع : التعبد والقداسة .
- المحور الخامس : الواقع



المبحث الأول

الإلزام

تمهيد

يشكل الإلزام أحد أهم محاور التشريع - أي تشريع - بصفة عامة ، سماويا كان التشريع ، أم أرضيا ، فليس لأي تشريع أو قانون أدنى قيمة إن لم يكن له صفة الإلزام للمؤمنين به، أو المطبق عليهم . إذ ليس الغرض من أي تشريع مجرد التشريع، وليس غاية علماء التشريع التنظير للفراغ ؛ وإنما التنظير للتطبيق في الواقع ، فمهمة التشريع أي تشريع تنظيم شؤون المكلفين به في الواقع .

فالإلزام صفة في التشريع تعني ضرورة تنفيذ المكلفين أحكام التشريع بما يحقق مقاصده.

وإذا كانت صفة الإلزام تختص في التشريعات الأرضية " القوانين " بأحكام هذه التشريعات والقوانين ؛ فإن صفة الإلزام في التشريع الإسلامي لا تقتصر على الأحكام ؛ وإنما تشمل النصوص الشرعية التي تأتي بهذه الأحكام . جميع الحقوق محفوظة .
ولذا كانت فكرة الإلزام في التشريع الإسلامي تعني ضرورة تنفيذ أحكام الشريعة ، وتطبيق نصوصها بشكل كامل يتحقق معها مقاصد التشريع .

ولكن ذلك لا يعني مطلق الإلزام للتشريع الإسلامي إلزاما قد يؤول في بعض حالاته إلى مخالفة قصد التشريع ذاته ، بالوصول إلى أنماط من التناقض بين أحكام التشريع ونصوصه ، وبين الواقع . فالتشريع الإسلامي وإن كان يتصف بالإلزام ؛ فإنه يتصف كذلك بما لا يتصف به غيره من التشريعات ، تلك هي صفة المرونة التي جعلت من التشريع الإسلامي تشريعا قادرا على التلاؤم مع تطبيقات الواقع الذي يسعى المسلمون إلى تطبيقه فيه .

إن صفتي الإلزام والمرونة في التشريع الإسلامي ؛ نصوصا ، وأحكاما ، تظهر في أجلى صورها من خلال فكرتي : الثبات والتغيير ، والتي أنتجت الثوابت المعبرة عن فكرة الإلزام ، والمتغيرات المعبرة عن فكرة المرونة .

فقد أدرك الأصوليون حقيقة هاتين الخاصيتين ، وضرورة وضع معايير فارقة بينهما أي ما يمثل الملزم الثابت ، والمرن المتغير ، وإنما ذلك يتحقق من خلال تحديد حقيقة المجتهد فيه من المسائل في ضوء قطعية الأدلة ، وظيفتها ، وفي ضوء تحديد القدر الملزم من الأحكام الشرعية .

إن إلزام التشريع كان ولا يزال ، أحد محاور تنظير دعوات التجديد والتغيير ، سواء منها : ما انطلق من فكر مستغرب ، أو من التشريع الإسلامي ذاته . بيد أن الباحث يرى أن الخطأ وعدم الدقة عند هذه الحركات يتمثل في تقديمها فكرة الإلزام على مستويات أهمها :

الأول : تقسيم السنة إلى تشريعية، وأخر بشرية ، والعمل على توظيف هذه القضية في غير سياقها الموضوعية له ؛ إذ هدف من أثار هذه الفكرة في إطار قضايا التجديد إلى التخلص من إلزامية جزء كبير من

السنة - بحسب ظنهم - وذلك بحمل جزء كبير منها على كونها نصوصا بشرية مختصة بالزمان والمكان والعرف والمصلحة التي صدرت فيها هذه النصوص ، وهي ليست ملزمة للأجيال اللاحقة في ضوء تغير معطيات التشريع ومدخلاته ، ومن ثمة نقض حجية السنة عموما بالنتيجة . ويمثل هذا الموقف سيد خان وأتباعه ، ومحمد إقبال ، وأتباع الفكر الحدائثي^(١) ، بل شاركهم في ذلك بعض من دعاة التجديد المنطلق من أصول التشريع ذاته، كاتجاه إعادة الصياغة^(٢) ، واتجاه الاجتهاد بالرأي^(٣) . وإن كانت دعوات التجديد قد حصرت هذا التقسيم في السنة دون التجروء على القرآن كما هو واضح عند سيد خان وأتباعه من الفكر الحدائثي، وإن كان ذلك لا ينفي وجود من حاول رفع إلزامية القرآن بشكل غير مباشر من خلال دعوى تدخل العنصر البشري في القرآن ، كما هو عند أتباع الحداثة وما بعدها^(٤) ، وإنما يرجع هذا التخرج في رأي الباحث إلى خوفهم من استثارة المسلمين ضد أفكارهم - وهم بصدد نشرها بينهم - إذا ما أعلنوا مثل هذه الأفكار بإزاء القرآن الكريم .

الثاني : دعوة معظم حركات التجديد إلى رفع الإلزامية عن الفقه الإسلامي ، وتجاوزه كليا اعتمادا منهم على بشرية هذا الفقه ، وعدم إلزاميته أصولا تشريعية ، وفروعا فقهية^(٥) .

الثالث : محاولة التيارات العصرانية ذات المرجعية الغربية تقديم فكرة الإلزامية في سياق المنهج التاريخاني القائم على نفي إلزامية التشريع باعتباره نتاج تاريخ، والتاريخ يتجدد، ولكل زمان مقال يناسبه^(٦) . والباحث يرى أن مسألة الإلزامية في التشريع الإسلامي ليست فكرة طارئة مستحدثة ، دخلت مع دعوات التجديد ؛ بل فكرة الإلزامية وعدمها ، فكرة أصيلة في التشريع الإسلامي وأصوله، لكن على خلاف طريقة تقديمها من العصرانيين ذوي المرجعيات العلمانية سواء من حيث الوسيلة أو الغاية ، فقد نظر لها الأصوليون ولهم فيها آراء ومواقف بارزة ، سيعرض الباحث في هذا المبحث لها ليحدد بذلك أحد أهم معالم المنهج التشريعي الأصولي المتجدد بذاته . وأهم سماته التي يرى الباحث ضرورة التنبيه إليها :

(١) إذا كانت دعوات التجديد قسمت السنة إلى تشريعية وبشرية ، ولم تتناول معظمها نصوص القرآن بهذا الإطار ؛ فإن فكرة الإلزام عند الأصوليين متعلقة أساسا بالنص الشرعي كله - قرآنا كان أم سنة - باعتباره وحدة كلية فالمنهج الأصولي أشمل وأعمق ولم يتخرج الأصوليون في شمول مواقفهم لنصوص القرآن الكريم لسبب بسيط أنهم انطلقوا في منهجية تعاملهم مع هذه القضية من أسس التشريع وأصوله ذاتها ، وليس من فكر غريب عنه .

(١) إقبال : تجديد التفكير الديني : ١٩٧-١٩٩ ، بسطامي ، مفهوم تجديد الدين : ١٢٥-١٢٦ ، أمين ، المصريون : ١٠٠-

١٠١ ، عمارة ، قاسم أمين وتحرير المرأة ١٤١ ، عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم : ١٣٩-١٦٧ عمارة : الأعمال

الكاملة لمحمد عبده : ٥/٥٦٦ عثمان ، الفكر الإسلامي والتطور ، م ٢٤ .

(٢) عطية ، أثر تغير الواقع في الحكم تغييرا واستحداثا ١٥٤-١٥٥ .

(٣) الدريني : بحوث مقارنة : ١٥٧-١٥٩ ، عمارة ، معالم المنهج الإسلامي ، ط ١ ، ص ١١٥ .

(٤) أركون : نقد العقل الديني : ١٧٨-١٧٩

(٥) عثمان ، الفكر الإسلامي والتطور ، م ٢٥ .

(٦) أمير علي : روح الإسلام : ٢١٢ ، بسطامي : مفهوم تجديد الدين : ١٢٦

٢) إذا كانت بعض الدعوات التجديدية تحاول التخلص من الفقه الإسلامي جملة وتفصيلا ، انطلاقا من بشريته أو تاريخيته فالباحث سيثبت في هذا البحث - إن شاء الله - أن الأصوليين قد طرحوا فكرا متقدما على الفكر التجديدي في كيفية معالجة التغيير في أحكام الفقه وذلك انطلاقا من منهجية الاجتهاد وأصول الفقه ذاتها لا اعتمادا على المنهج التاريخي أو بشرية الفقه ومن ثم يكون التغيير ذاتيا لا إشكالية فيه ولا اتهام .

والباحث يمكنه تحديد مكان هذه الفكرة أعني الإلزام المعبر عن الثوابت ، والمرونة المعبرة عن المتغيرات ، بالمحورين التاليين :

المحور الأول : معايير الإلزام في التشريع الإسلامي ومجالاته ؛ وذلك من خلال تحديد

- معايير القطعية والظنية في النصوص التشريعية ، وبيان الملزم منها؛ إذ ليس كل خطاب شرعي يأخذ صفة التشريع، وما يأخذ منها ذلك لابد من فحص مدى الإلزام المقصود منها.
- معايير الإلزام في الأحكام الشرعية ؛ إذ ليست كل الوقائع والأشياء والقضايا ذات أحكام ملزمة في التشريع الإسلامي ؛ بل إن قدرا كبيرا منها يأخذ صفة الإلزام كالندب والتخيير المنبئ عن عدم إلزامية تنفيذ الأحكام .

المحور الثاني : تحديد ماهية الأحكام الملزمة في التشريع الإسلامي ؛ فالتأمل فيما قرره الأصوليون في كتبهم يلحظ تناولهم عدة أنواع من الأحكام : أحدها الحكم الشرعي ، لكن ذلك لا ينفي القول بوجود أنواع من الأحكام الأخرى في المسائل الفقهية ، سيما في ضوء تحديد حقيقة " المجتهد فيه " وعلاقة ذلك بمسألة خلو الوقائع عن حكم معين للشارع أو عدمه .

المطلب الأول : معايير الإلزام في التشريع الإسلامي ومجالاته

نظر الأصوليون إلى تحديد مجال الثبات والتغيير في التشريع الإسلامي نظرة تتم عن عمق وشمولية في الفكر التشريعي تجاوزت بمراحل في طرحها المتكامل الأبعاد كثيرا من دعوات بعض المناهج التجديدية المعاصرة، من مثل الدعوة إلى تقسيم السنة النبوية إلى تشريعية ، وغير تشريعية ؛ فقد تناول الأصوليون فكرة الإلزام في التشريع الإسلامي وطبقوها على " النص التشريعي " كتابا ، أم سنة ؛ باعتباره وحدة واحدة ؛ وذلك من خلال تحديدهم لما هو ملزم منها ، وما ليس كذلك ، مما يقبل الاجتهاد ، حيث قام الأصوليون ببناء منهج متكامل الأبعاد عالجا من خلاله فكرة الثبات والتغير في التشريع ، المتمثلة بفكرة الاجتهاد . وانطلق الأصوليون في بناء منهجهم من أسس ثلاث ، صاغوا من خلالها منهجا عكس حقيقة كون المنهج الأصولي التجديدي بطبيعته ، بما يتصف من مرونة ، متجاوبا مع الواقع، فأسس المنهج الأصولي في الاجتهاد هي :

- الأول : النصوص التشريعية .
- الثاني : الأحكام التشريعية .
- الثالث : المسائل والوقائع .

وتميز المنهج الأصولي تمثل بالتوجه المباشر في بنائه إلى الواقع ، فكان تحديد الثوابت والمتغيرات في المسائل والوقائع ابتداء ، لا في النصوص والأحكام ، وإنما النصوص والأحكام معايير لتحديد الثبات والتغير ، وليست مجالاً للتغيير بحد ذاتها ، وبهذا يظهر الفرق بين المنهج الأصولي، وبين بعض الدعوات التجديدية الجاعلة للنصوص والأحكام هدفاً للتغيير استجابة للواقع.

قسم الأصوليون الوقائع والمسائل التي يُبحث فيها لمعرفة حكم الشرع فيها إلى عدة أنواع بحسب الأبعاد التالية :

البعد الأول : وجود النص الشرعي المتعلق بالواقعة محل البحث ؛ فإن الوقائع والمسائل تنقسم

من حيث وجود نصوص تتعلق بها إلى نوعين :

النوع الأول : الوقائع والمسائل التي جاء النص الشرعي بشأنها ؛ سواء كانت دلالة النص على

حكم الواقعة ، قد فهمت قصداً وأصالة ، أم تبعاً .

النوع الثاني : الوقائع والمسائل التي لا نص فيها .

البعد الثاني : كيفية دلالة النص الشرعي المفيد للحكم الشرعي على الواقعة محل البحث؛ فإن

شكل العلاقة بين الوقائع والنصوص من حيث التعلق وعدمه ، تأخذ شكلين أساسيين :

الشكل الأول : الدلالة الصريحة على حكم الوقائع ؛ وأقصد بالنص في هذا المستوى من العلاقة ،

ما كان متعلقاً بالواقعة والمسألة محل البحث والنظر تعلقاً صريحاً ، مما يسميه الأصوليون بالألفاظ الواضحة في دلالتها على معانيها ، من مثل المحكم والمفسر والنص والظاهر^(١).

الشكل الثاني : الدلالة الخفية على حكم الوقائع ؛ وهو ما كان داخلًا في نطاق النص قياساً، أو

تأويلاً في إطار ما يسميه الأصوليون بالألفاظ غير الواضحة ، من مثل الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه.

البعد الثالث : الكفاءة العلمية التي يبديها المجتهد ؛ وذلك من حيث بذل الوسع ، أو التقصير في

الطلب والبحث والاجتهاد .

وبمجموع هذه الأبعاد ؛ فإن الباحث يمكنه ملاحظة تقسيم الوقائع والمسائل من حيث قابليتها

للاجتهاد أو عدمه إلى الحالات التالية ، والتي قد أشار لها محققو علماء الأصول ، وإليك بيانها :

النوع الأول : الوقائع والمسائل التي جاء بشأنها النص الشرعي القاطع ، وهو ما

أسماه شيخ الإسلام ابن تيمية **الشرع المنزل ؛ وهو ما جاء به الرسول ، وهذا يجب اتباعه ومن خالفه وجبت عقوبته.** فمحمد عليه الصلاة والسلام خاتم الرسل فعلى جميع الخلق إتباعه، وإتباع ما شرعه من الدين ، وليس لأحد الخروج عنه^(٢).

(١) انظر مبحث اللفظ من هذه الأطروحة ص () .

(٢) ابن تيمية :مجموع الفتاوى : ٣٦٥/٣٥

وقد توافقت آراء الأصوليين على منع الاجتهاد في مثل هذه المسائل التي ورد فيها نص قاطع^(١). والمقصود بالقطعية ما لا يقبل التأويل والصرف عن مقتضاه وفحواه ، لا حقيقة ، ولا مجازا. وإن القطع يدخل في النص الشرعي من جهتين : الثبوت والدلالة ، بحيث يقسمه بعض العلماء بهذا النظر إلى ما دلالاته قطعية بأن يكون قطعي السند والمتن، وهو ما تيقنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قاله، وتيقنا أنه أراد به تلك الصورة، وإلى ما دلالاته ظاهرة غير قطعية، فأما الأول فيجب اعتقاد موثقه علما وعملا، وهذا مما لا خلاف فيه بين العلماء في الجملة^(٢).

بيد أن محل النظر الأصولي ، لاسيما في مجال الاجتهاد والتعليل ، القطعية والظنية في دلالة النصوص على أحكام الوقائع ، وهو ما عبر عنه الجويني بقوله : "ومن أوضح ما يعتصم به أن مناط الأعمال في الشريعة ينقسم إلى : معلوم ومظنون"^(٣) .

وتابعه الأمدى وقال: "والمعلوم المقطوع به غير قابل للزيادة والنقصان، فلا يطلب فيه الترجيح^(٤) . فالقطعية: ما وجب اعتقاد الحكم فيها قطعا، ولم يجز اعتقاد نقيضه ، ولا جوازه وإن كان محتملا، فما دل عليه دليل قاطع لا يحتمل الخلاف، أو احتمله احتمالا ضعيفا ليس له من القوة ما يعول عليه لأجله، فهو قطعي^(٥) .

فالقواعد تمثل الثوابت والضوابط التي ضبقت عقول المجتهدين، أما المتغيرات وهي الظنون فمثلت خير معين على انطلاق عقل المجتهد^(٦).


شروط منع الاجتهاد في المسائل والوقائع التي ورد فيها النص

لم تأت مواقف الأصوليين في تحديد ماهية المجتهد فيه عبثية ، وإنما جاءت على عاداتهم منضبطة بمعايير وسمات خاصة ، وهو ما يمكن ملاحظته من خلال اشتراطهم للحكم على المسألة بكونها خارجة عن نطاق الاجتهاد ، وأن حكمها قطعي ملزم ، الأمرين التاليين :

أولا : القطعية .

ثانيا : العلم بالنص .

(١) البصري، المعتمد، ٣٩٦/٢ السمرقندي : ميزان الأصول ٧٥٣ ، صدر الشريعة ، التوضيح ، ٢/٢٦٠ ، التفناني، التلويح، ٢/٢٦٠ ، ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير ، ٣/٣٨٥ ، ابن العربي ، المحصول ، ١٥٢ ، القرافي ، نفائس الأصول ٩/٤٠٢٥ ، الغزالي، المستصفي، ٢/٣٩٠ ، ٤٠٠ ، الرازي ، المحصول ، ٣/٣٩٠ ، الأمدى، الأحكام، ٤/٤١٤ ، السبكي، الإبهاج ٣/٢٥٨ ، الزركشي، البحر المحيط ٦/٢٤٠ وما بعدها، ابن القاسم ، الآيات البيئات على جمع الجوامع ، ٤/٣٤٩ ابن قدامة، روضة الناظر ٣/٩٧٥ ، ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ٤/٤٨٩ ، آل تيمية المسودة ٤٤٢ - ٤٤٣ و ٤٤٨ .

(٢) ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، ٢٥٧/٢٠ ، الصلاحات، خصائص النص القطعي عند الأصوليين، ص ٤٧ .

(٣) الجويني، البرهان، ٢/٧٩٠ .

(٤) الأمدى، الأحكام، ٤/٤٦٢ .

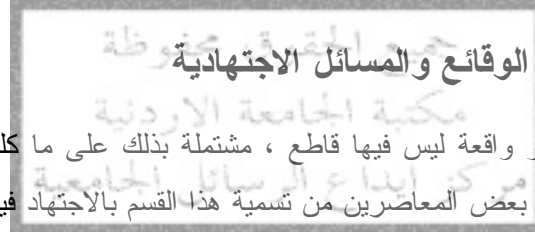
(٥) الصلاحات، خصائص النص القطعي عند الأصوليين، ص ٤٩ .

(٦) الصلاحات، خصائص النص القطعي عند الأصوليين، ص ٧٨ .

فكل مسألة أو واقعة ، ورد بشأنها نص من الشارع ، كتاب ، أو سنة ، وكان هذا النص قاطعا في دلالاته على حكم هذه المسألة ؛ لم يجز الاجتهاد فيها ، إذا ما تحقق الشرط الثاني المتمثل بعلم المجتهد به بعد طلبه وإبداءه الكفاءة العلمية ؛ وعلى هذه الحالة تحمل المقولة المشتهرة : لا اجتهاد مع النص ، أي ما كان قاطعا في دلالاته على حكمه .

لا يقال الاجتهاد مع النص محال ، فإمكان النص لا يضاد الاجتهاد ؛ وإنما يضاده نفس النص . كيف وقد تعبد النبي صلى الله عليه وسلم بالقضاء بقول الشهود حتى قال : { إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض }^(١) ، وكان يمكن نزول الوحي بالحق الصريح في كل واقعة حتى لا يحتاج إلى رجم بالظن وخوف الخطأ^(٢) .

ومنع الاجتهاد عند ورود أي نص ، إنما هو مذهب الظاهرية التي عبر عنها ابن حزم قائلا : " إن دينه هذا لازم لكل حي ، ولكل من يولد إلى القيامة في جميع الأرض ، فصح أنه لا معنى لتبديل الزمان ، ولا لتبديل المكان ، ولا لتغيير الأحوال ، وأن ما ثبت فهو ثابت أبدا في كل زمان وفي كل مكان وعلى كل حال " ^(٣) .



وهي كل مسألة أو واقعة ليس فيها قاطع ، مشتملة بذلك على ما كلن فيها نص أم ما ليس فيها نص، بخلاف ما سار عليه بعض المعاصرين من تسمية هذا القسم بالاجتهاد فيما لا نص فيه ؛ فالتأمل لما يقرره الأصوليون في بحثهم وتحديد ماهية " المجتهد فيه " يدرك البون الشاسع بين ما يحاول بعض المعاصرين تقديمه باعتباره مجال الاجتهاد ، ونفي الاجتهاد عن ما عاده ، وبين ما يقرره الأصوليون . ففي الوقت الذي ذهب فيه كثير من المعاصرين إلى تضيق دائرة الاجتهاد ، وقصرها على ما لا نص فيه ، واعتبار كل من تجاوز ذلك مخالفا لما ظنوه قاعدة مسلمة ، " لا اجتهاد مع النص " دونما تحديد دقيق للمقصود بالنص الوارد في هذه المقولة^(٤) ؛ فإن الأصوليين قد فسروا " المجتهد فيه " بأنه كل مسألة وواقعة ليس فيها قاطع ، من نص أو حكم شرعي^(٥) .

(١) البخاري ٢ / ٩٥٢ برقم ٢٥٣٤

(٢) الغزالي، المستصفى ، ٣٩١/٢ .

(٣) ابن حزم ، الإحكام ، ٧ / ٥

(٤) خلاف: الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه القرضاوي ، حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد ٣٠،١٥-٣٤، الدريني ، المناهج الأصولية ٤١ ، انظر في كيفية قصر نطاق الاجتهاد على ما لا نص فيه مثلا : البوطي ، ضوابط المصلحة ٢٠٠-٢٠١ ، حسان ، نظرية المصلحة ١٠٧ ، البغا الأدلة المختلف فيها ٣٥ ، خبيزة ، هل تقدم المصلحة على النص؟ ٢٣٩ وما بعدها .

(٥) السمرقندي : ميزان الأصول ٧٥٣ ، صدر الشريعة ، التوضيح ، ٢٦٠/٢ ، التقناتاني، التلويح، ٢٦٠/٢ ، ابن أمير الحاج، التقرير والتحرير ، ٣٨٥/٣ ، ابن العربي ، المحصول ، ١٥٢ القرافي ، نفائس الأصول ٩ / ٤٠٢٥ ، الغزالي، المستصفى ، ٣٩٠/٢ ، ٤٠٠ ، الرازي ، المحصول ، ٣٩/٣/٢ ، الأمدي ، الإحكام، ٤١٤/٤ ، السبكي، الإبهاج ٢٥٨/٣ ، الزركشي، البحر المحيط ٦/٢٤٠ وما بعدها، ابن القاسم ، الأيات البيّنات على جمع الجوامع ، ٤ / ٣٤٩ ، ابن قدامة ، روضة الناظر ٣/٩٧٥ ، ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ٤/٤٨٩ ، آل تيمية المسودة ٤٤٢ - ٤٤٣ - ٤٤٨ .

يقول الغزالي : " أما ما عداه من الفقهيات الظنية التي ليس عليها دليل قاطع فهو في محل الاجتهاد ، فليس فيها عندنا حق معين ... أما سائر المجتهديات التي يلحق فيه المسكوت بالمنطوق قياسا واجتهادا ، فليس فيها حكم معين أصلا ، إذ الحكم خطاب مسموع أو مدلول عليه بدليل قاطع ، وليس فيها خطاب ونطق فلا حكم فيها أصلا إلا ما غلب على ظن المجتهد ... أما المسائل التي لا نص فيها فيعلم أنه لا حكم فيها"^(١).

ومن ثمة ، فالمسائل الاجتهادية عند علماء الأصول تنقسم إلى قسمين : (٢)

القسم الأول : المسائل والوقائع التي لا قاطع فيها .

القسم الثاني : المسائل والوقائع التي لا نص فيها .

والأصوليون وإن كانوا متفقين على اعتبار هذين القسمين مجالا للاجتهاد ، واعتبار الحكم فيهما تابعا لغلبة ظن المجتهد ، فإن محل الخلاف بينهم ، هل لله في المسائل الاجتهادية حكم معين ، أم لا حكم له فيها ؟ .

اختلف الأصوليون على قولين (٣) :

القول الأول : ليس لله فيها قبل الاجتهاد حكم معين ؛ بل حكمه تابع لاجتهاد المجتهد . فهذا قول من قال : كل مجتهد مصيب ، وهو مذهب جمهور المتكلمين ، كالشيخ أبي الحسن الأشعري والقاضي والغزالي والمعتزلة ، ونقل عن الشافعي وأبي حنيفة . والمشهور عنهما خلافه . وإن لم يوجد في الواقعة حكم معين ، فقد انقسم أتباع هذا الرأي إلى فريقين :

الأول : القول بالأشبه فيها ؛ وهو ما لو حكم الله فيها بحكم لما حكم إلا به ، وهو قول كثير من المصريين وإليه صار أبو يوسف ومحمد بن الحسن وابن سريج في إحدى الروايتين عنه .

الثاني : ليس لله فيها حكم معين ؛ وهو قول بعض المصوبة (٤) .

القول الثاني : أن لله في الواقعة حكما معينا ، وهو قول جمهور الأصوليين على خلاف بينهم في نصب دليل أم لا (٥) .

وسأترك تحليل هذا الخلاف ونقاش حجج الأصوليين للمحور التالي ؛ إذ ستكون هذه المسألة مدار

البحث فيها .

(١) الغزالي، المستصفى ، ٤١٥/٢ ، ٤٠٠ ، ٤٣١ .

(٢) المراجع السابقة انظر هامش رقم (٢) بنفس الأرقام .

(٣) الزركشي ، البحر المحيط ، ٢٥٥/٦ - ٢٥٦ .

(٤) الجويني ، البرهان ، ١٣٤٨/٢ ، الغزالي، المستصفى ، ٤٠٩/٢ - ٤١٠ ، ابن العربي ، المحصول ، ١٥٢ ، الزركشي ، البحر المحيط ، ٢٣٥/٦ ، ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ٣٨٨/٣ - ٣٨٩ .

(٥) ابن العربي ، المحصول ، ١٥٣ ، القرافي ، نفائس الأصول ٤٠٦١/٩ وما بعدها، شرح تنقيح الفصول ، ٤٣٩ ، الشيرازي ، شرح للمع ، ١٠٤٦/٢ ، الجويني ، البرهان ، ١٣٤٩/٢ ، الغزالي، المستصفى ، ٤٠٩/٢ - ٤١٠ ، الرازي ، المحصول ، ٤٧/٣ - ٥١ ، الأمدي ، الإحكام، ٤١٣/٤ ، السبكي، الإبهاج، ٢٥٨/٣ - ٢٦٠ ، الزركشي، البحر المحيط، ٢٣٥/٦ وما بعدها ، ابن قاسم ، الآيات البيّنات ، ٣٥١/٤ - ٣٥١ ، بن قدامة ، روضة الناظر ٩٧٥/٣ ابن النجار ، شرح الكوكب المنير، ٤٨٩/٤ آل تيمية المسودة ٤٤٢ - ٤٤٣ و ٤٤٨ .

معايير خاصية الإلزام والمرونة في التشريع الإسلامي

يمكن للباحث استخلاص سمات معينه نبه الأصوليون لها ، تعين المجتهد على الحكم على المسائل والوقائع المراد إجراء الاجتهاد فيها من حيث قابليتها له أم عدمه ، وهذه السمات هي شروط المسألة - المنوي الاجتهاد فيها - من حيث الحكم عليها بامتلاكها خاصية الإلزام المانع للاجتهاد فهي من الثوابت ، أم كونها تتسم بخاصية المرونة وقابلية الاجتهاد ، فهي من المتغيرات وفق المنهج الإسلامي العام . وهذه الشروط أو الخصائص هي :

أولاً : القطعية

ثانياً : الظنية

ثالثاً : الإحاطة العلمية

معايير القطعية والظنية

إن الأصوليين لم يقولوا بمطلق الإلزامية التي تحدث عنها ابن حزم ؛ بل قيدوها بخاصية القطعية في الشريعة ، فكل ما هو قطعي ، هو ملزم ، وليس العكس ، ولذلك يلحظ الباحث قيام الأصوليين بوضع معايير لمعرفة المسائل ذات الأحكام القطعية ، أو ظنية ، وهذه المعايير هي :

المعيار الأول : النص الشرعي القاطع في دلالاته على معناه وحكمه ؛ فإن المجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي (١).

(١) **فكل ما فيه نص صريح ، كأكل الضب على مائدة الرسول عليه الصلاة والسلام ، فالمصيب في مثل هذه المسألة واحد ، إذ النص واحد ، وقد وضع الشرع إباحة الضب ، وعلى المجتهدين تعرف ما وضعه الشرع ، فمن عرف فقد أصاب ، ومن أخطأ النص ولم يعثر عليه فقد أخطأ ، أي أخطأ النص الذي كان مأموراً بطلبه، ولو وجده للزمه الرجوع إليه، ويكون النص كالقبلة في حقه، والمصيب فيها واحد ، وله أجران ، وللمخطئ أجر (٢).**

(٢) **ما كان لله تعالى عليه دليل قاطع يوصل إلى العلم به حتى لا يكون العادل عنه مصيباً ؛ بل مخطئاً تاركاً لحكم الله (٣). ومن ذلك ما يمكن وصفه بالأحكام الأساسية لأصول أشكال علاقات الإنسان أفراداً ومجتمعات في كل نواحي الحياة بما يحقق العدل والمصلحة والمبادئ التشريعية التي تكفل استمرار وجود الأمة.**

(١) الشيرازي ، شرح للمع ، ١٠٤٦/٢ ، الغزالي ، المستصفي ، ٣٩٠/٢ ، القرافي ، النفائس ، ٤٠٥٩/٩ ، الزركشي ، البحر المحيط ، ٢٤٠/٦ ، المحلي ، شرح جمع الجوامع ، ٣٤٩/٤ ، التفتازاني ، التلويح ، ٢٦٠/٢ ، ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ٣٨٥/٣ ، تيمية ، المسودة ، ٤٤١ .

(٢) الزركشي ، البحر المحيط ، ٢٥٨/٦ .

(٣) الجصاص ، الفصول ١٦١-١٦٢ .

٣) الأحكام التي لا يجوز فيها النسخ والتبديل ، فإن كل شيء ثبت من طريق يوجب العلم ؛ فإنه لا يجوز تركه بما لا يوجب العلم ، ولذا فهو ليس من باب الاجتهاد ، ولا يجوز أن يكون الأمر فيه موكولا إلى آراء المجتهدين ، وذلك لأن الله تعالى قد نصب عليه دلائل عقلية ، تفضي بالناظر فيها إلى وقوع العلم بهما^(١).

٤) الأحكام التفصيلية الواردة نصا في القرآن الكريم ؛ وهي وإن كانت محدودة ، لكنها تتعلق بمصالح إنسانية تفصيلية ثابتة ، فكان إيرادها على خلاف النهج القرآني العام ، استبعادا لها عن أن تكون مجالا للاجتهاد بالرأي ، واختلاف النظر فيها ، فكانت أركاناً جزئية ثابتة ، كالأركان التشريعية العامة ، تشكل مجموعها " الأسس العامة الموحدة " التي تستند إليها " وحدة الأمة " بوحدة تصورهما للنظام الشرعي العام ، لعدم تناقضها مع الكليات^(٢). فمنهج القرآن الكريم ، في تقريره للأحكام جاء على نحو كلي غالبا ، لا جزئي ، ولا تفصيلي ، أي يقرر " القواعد العامة " والأصول الكلية ، في معظم أحكامه ، ولا ينزل إلى التفصيلات الجزئية - إلا ما كان منها متعلقا بالمصالح الكلية للأمة - كيلا يقيد الأجيال القادمة بأحكام فرعية ، إذ من الثابت أن الحكم الفرعي العملي الظني المتعلق بالمعاملات ، والمبني على " مصلحة متغيرة " إن كان صالحا في زمن ، أو ظرف معين ، قد لا يكون وافيا بحاجة الناس ، إذا تغير ظرف ، لتطور الحياة بالناس ، فتتجدد مطالبهم وحاجاتهم - نتيجة لذلك - بالنظر إلى اختلاف ظروف معاشهم ، وهذا أمر ليس في الوسع إنكاره ، أو تجاهله ، بل قد يغدو ذلك الحكم الفرعي المجتهد فيه ، منافيا لما تقتضيه مصلحة الناس في عصر ، أو بيئة معينة^(٣).

وأما الأحكام القرآنية الجزئية القاطعة التي تعتبر تطبيقا لأصوله الكلية المحكمة ، لا يطبق عليها ، مبدأ " تغير الأحكام بتغير الأزمان " إذ ليس لعامل الزمن مدخل في تغيير المصالح الإنسانية الثابتة التي ترمي إليها ، وإذا أدركنا أن هذه الأحكام تتعلق بنظام الأسرة ، وقواعد الإرث ، والعقوبات النصية على الجرائم الكبرى في المجتمع الإنساني ، كما تتعلق بأمهات الفضائل ، أمكن أن نتصور ما يلحق هذه " النظم الأساسية " والقيم الإنسانية من الاختلال ، وتضييع ما يتعلق بها من المصالح الحقيقية ، من جراء تطبيق مبدأ " تغير الأحكام بتغير الأزمان " ، من أنه مبدأ يتعلق بالأحكام التفصيلية الفروعية الاجتهادية التي تستند إلى مصالح متغيرة^(٤) .

وأما الأحكام الكلية في التشريع ، ويقصد بالكلية ما لا يختص بشخص ، ولا بحال دون حال ، ولا زمان دون زمان ، هذا فضلا عن أن " الكلي " يشمل " المجلد " من أقسام اللفظ عند الأصوليين ، الذي لا يمكن تبين أركانه وشروطه وموانعه ، إلا من قبل الشارع نفسه ، لا في العبادات وحدها ؛ بل في المعاملات أيضا ، مثل الصلاة والزكاة والصيام والحج ، ومن مثل " العقد " و " الربا " فإن السنة - وإن كانت

(١) الجصاص ، الفصول ، ٣٠١/٤ .

(٢) الدريني : بحوث مقارنة : ١٦٠ .

(٣) الدريني : بحوث مقارنة : ١٦٦ - ١٦٧ .

(٤) الدريني : بحوث مقارنة : ١٧٠ .

قد بينت ذلك ، فيما يتعلق بالمعاملات - لكنها لم تبينه بيانا كاملا ، وكما في " الشروط المقترنة بالعقد " مثلا وغير ذلك مما فتح مجالا للإجتهد بالرأي واسعا، ومن هنا تبدو " حاجة القرآن الكريم الماسة إلى بيان السنة " فضلا عن الاجتهاد بالرأي فيما تركته السنة دون بيان^(١) .

أثر القطعية والظنية على تحديد مجال الاجتهاد عند المعاصرين

من أهم الآثار - السلبية - للمنهج الظاهري على بعض المعاصرين ممن تأثروا بمنهج الالتزام بحرفية النص: إضفاء صفة القطعية على النص ، سواء كان قطعيا أم ظنيا، ومن ثم رفض الاجتهاد والتعليل في مقابلة النص إعمال للظن في مقابلة القطع ، لا سيما الاجتهاد التعليلي بالرأي والمصلحة . فالحكم الحاصل به حاصل بظني بخلاف الحاصل بالنص فإنه يقيني - قطعي- ، ولا يترك اليقيني للظني^(٢). ومن المظاهر السلبية المترتبة أيضا على فكرة مطلق قضية قطعية النصوص ، ما أدت إليه من تضيق ملحوظ في مجال الاجتهاد في النصوص ، إلى حد منعه فيها كما الشأن عند د. خلاف يضع كتابه: الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه، تحاشيا للاجتهاد في مقابلة النصوص ومقابلة القطعيات، في حين يقرر د. القرضاوي ود. الدريني أن مجال الاجتهاد في الظنيات لا القطعيات^(٣). وإنما الاجتهاد في القطعيات يقرره د. القرضاوي بقوله: الاجتهاد مع القطعيات لا فيها^(٤) ، بل أن مما يسجله د. القرضاوي على بحث د. عمارة - المنهج الإسلامي - طرحه الاجتهاد الاستصلاحي في مقابلة النص القطعي، والذي يراه القرضاوي ينتهي إلى جعل الأدلة القطعية قابلة للأخذ والرد ، مما يساهم في تحويل القطعيات إلى ظنيات؛ بحيث تغدو مثار نزاع واختلاف^(٥).

لكن ليس ذلك الخطر فحسب بل تشتمل الخطورة أيضا تحويل الظنيات إلى القطعيات، ومن ثم تقييد الاجتهاد والتعليل، بل ربما إلغاؤه تماما.

وقد وصل الأمر عند بعض أتباع منهجية التزام حرفية النص الوصول للنتائج التالية :

أولا: إن الاجتهاد بالرأي فيما ورد فيه نص أمر لا مساغ له، وقد حكم عليه بالتحريم .

ثانيا: إن الأئمة والفقهاء السابقين قد نظروا في المسائل التي عرضت لهم، وأفضوا أجيالهم وعصورهم في نظرها، وخرجوا فيها بآراء لا يجوز لنا أن نزيد فيها اليوم،إنما نخالفها بنظرنا^(٦) .

هذا ، ومما يلحظه الباحث في هذه القضية ، تشكل ثلاثة اتجاهات رئيسة عند المعاصرين، يجمعها أمر واحد افتراقهم عن المنهج الأصولي في المسألة ، فقد ظهر عند المعاصرين في تحديد مجال الاجتهاد الاتجاهات التالية :

(١) الدريني : بحوث مقارنة : ١٧١

(٢) الزرقا ، شرح القواعد ١٤٧ .

(٣) القرضاوي ، حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد ١٥، د. الدريني ، المناهج الأصولية ٤١ .

(٤) د. القرضاوي ، حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد ٣٢ .

(٥) القرضاوي ، حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد ، ٣٠ ، ٣٣-٣٤ .

(٦) حسام الدين ، لا اجتهاد مع النص ، ص ١٢٤٢ .

الأول: الظاهرية الجدد ، وهم الذين يجمدون عقولهم أمام أي نص ظني في ثبوته أو دلالاته أو فيهما معاً، فلا اجتهاد ولا استنباط ، ولا تفكير ؛ مادام في المسألة حديث وارد ^(١). فهؤلاء دينهم التمسك بحرفية النصوص الظنية دون رعاية للمقاصد ، ولا نظر في ملاسبات النص وأسباب وروده ولا اعتبار لتغير الزمان والمكان والإنسان، بل أنهم في الحقيقة ينقلون هذه النصوص بفعلهم هذا من الظنية إلى القطعية^(٢).

الثاني: العقلانية الجديدة ؛ وهم من يتجاوزون في نظرهم العقلي كل حد ، ليس أقله إدخال القسم القطعي في ثبوته ودلالاته من النصوص في دائرة ما يقبل الاجتهاد والتطور وبناء على ما يحدث في الحياة من مستجدات وما يطرأ على الناس من أطوار ومتغيرات^(٣).

الثالث : جمهور علماء أصول الفقه المعاصرين ، ممن فرقوا بين الاجتهاد في الظنيات ، والاجتهاد في القطعيات ، ومن ثمة ، الاجتهاد في القطعيات أم معها ^(٤).

حقيقة الأصل المراد تعليله والاجتهاد فيه

النصوص والأحكام قطعية أم ظنية سواء من حيث قابليتها للتعليل والاجتهاد؛ ذلك إن أساس الإشكالية تحديد المراد بالأصل المعلل، والمجتهد فيه ؛ وإذا كان قد اتضح في الصفحات السابقة تفسير الأصوليين للمجتهد فيه بالمسائل والوقائع التي ليس فيها حكم شرعي عليه دليل قطعي . وهو واضح في الفصل بين محل الاجتهاد والتعليل والتفكير المنتجة أساساً إلى المسائل والوقائع ، وبين جعل الاجتهاد متجهاً نحو النصوص والأحكام .

بيد أن ذلك لم يمنع حصول تداخلات مجازية ، انتقل فيها الكلام من الوقائع للنص ذاته ، والحكم الشرعي ذاته ؛ باعتبار أن الأول هو الناقل لإرادة الشارع ، وأن الثاني : هو حقيقة هذه الإرادة الشرعية . ولكن هذه التداخلات ترافقت بتأثيرات من علم الكلام ، أدت إلى تعزيز النظرة السلبية للاجتهاد والتعليل ؛ حيث اعتبر النص الشرعي ؛ الظني والقطعي ، وكذلك الحكم الشرعي ، مجال الاجتهاد الذي يتضمن في كثير من تطبيقاته تغييراً جذرياً من حيث الحكم المنتج ، تغييراً يخالف النص الشرعي والحكم الشرعي . وهو ما يخالف المقدمة القطعية المسلمة : **حكم الشرع واحد لا اختلاف فيه** . فكل اجتهاد أو تعليل يخالف أصله - أي النص ، أو الحكم الشرعي ؛ باعتبارهما مجال الاجتهاد- فهو تغيير للشرع واختلاف فيه ، دلت النصوص القطعية على منع وقوعه .

(١) وقد وصل الأمر عند العوام، فإنهم لم يكتفوا بإطلاق النص على كل ألفاظ ومأثورات وروايات الكتاب والسنة، وإنما أضفوا إلى النص

كل ما كتب الأقدمون في مذاهب الإسلاميين، مجتهدين كان هؤلاء الأقدمون أم مقلدين عمارة ، معالم المنهج الإسلامي، ط١، ص٩٩.

(٢) القرضاوي ، حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد ١٤-١٥.

(٣) القرضاوي، حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد ١٤-١٥.

(٤) خلاف: الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه القرضاوي ، حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد ١٥، ٣٠-٣٤، الدريني ، المناهج

الأصولية ٤١، انظر في كيفية قصر نطاق الاجتهاد على ما لا نص فيه مثلاً : البوطي ، ضوابط المصلحة ٢٠٠-٢٠١، حسان،

نظرية المصلحة ١٠٧، البغا الأدلة المختلف فيها ٣٥، خبيزة ، هل تقدم المصلحة على النص؟ ٢٣٩ وما بعدها محمد جمال، اجتهادات

عمر ليست تعطيلاً للنصوص القرآنية، ص٤٦..

وقد ظهرت آثار هذا التحول في تحديد " المجتهد فيه " من المسائل والوقائع إلى النصوص والأحكام ، في تحديد مفهوم " الأصل " المراد تعليقه في القياس ، وهو أحد أركان القياس ، فقد اختلف العلماء في المراد من الأصل المعلل^(١)، ويمثل اختلافهم هذا مظهراً من مظاهر التأثر بعلم الكلام حيث جاءت آراؤهم على أقوال ثلاثة أساسية:

الأول: إن المراد بالأصل: النص الدال على الحكم، ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين من المتكلمين^(٢) وكذلك الحنفية^(٣).

الثاني : الأصل هو الحكم الشرعي، ذهب إلى ذلك بعض المتكلمين^(٤).

الثالث: الأصل هو محل الحكم أي الواقعة التي جاء النص بحكمها ؛ وهذا ما ذهب إليه الفقهاء ورجحه متأخروا الأصوليين^(٥).

وبناء على هذا الاختلاف حصل الخلاف في الاجتهاد والتعليل من حيث إمكانيته ومداه ، في ضوء ما يترتب عليهما من تغيير وتبديل في الحكم المنتج :

(١) فقد رأى المتكلمون في الاجتهاد والتعليل تأثيرات على الأصل المعلل ؛ فذلك منعوا الاجتهاد انطلاقاً من قاعدة: لا اجتهاد مع النص .سواء في ذلك من فسر الأصل بالنص الشرعي أو الحكم الشرعي.
(٢) وأما الفقهاء ، فليس في الاجتهاد والتعليل عندهم أي إشكالية ، وهذا ما ينبغي أن يكون عليه الحال. ذلك أن المتكلمين لما جعلوا الأصل: النص، وما يثبت به من الحكم الشرعي، ثم رأوا أن من ضرورة التعليل ربط الحكم الشرعي بالعلة، سيما وإن كانت معنى مناسب أو مصلحة ثابتة بالنظر العقلي - كمسلك المناسبة - ؛ فإن في إدارة الحكم عليها تأثيرات سلبية على النص والحكم منها:

أ) الخروج على ما يُفهم من النص وألفاظه باللغة، ذلك أن الحكم معان خفية لا تُستفاد في غالبها من اللغة، بل من التأمل والاستنباط والرأي، وربط الحكم الشرعي بهذه الحكم والمعاني المناسبة يترتب عليه ترك للنص وألفاظه، وإخراجه عن دائرة الاعتبار والفائدة إلى العبيثية.

وهذه فرضية قد ناقشها الباحث وأجاب عليها ، وبين معاييرها من خلال منهجيتي التغيير بالتعليل والتأويل .

ب) إبطال النص وعدم إعماله، وذلك بأن تحصل واقعة لا تتحقق فيها الحكمة فربط الحكم بالحكمة يترتب عليه عدم إعمال النص وفي ذلك إبطال له.

وقد ناقش الباحث هذه الفرضية وأجاب عليها من خلال منهجية التغيير بالتعليل عند بحثه أبعاد العلاقة بين الوصف المناسب وما يتضمنه من معان وحكم .

(١) المقصود بالأصل في هذا المقام، ركن القياس وقد ذكر الأصوليون له معاني عدة غير أني أثرت الاختصار على أهمها وما كان له أثر عند الأصوليين في المسألة موضوع البحث.

(٢) الأمدي ، الأحكام ٣/١٧١-١٧٢، الأصفهاني، بيان المختصر ٣/١٤-١٥، السبكي، الإبهاج ٣/٣٧-٣٨، الزركشي، البحر المحيط ٥/٧٥، ابن النجار، شرح الكوكب ٤/١٤، منون نبراس العقول ٢١٠.

(٣) السرخسي-أصول السرخسي ٢/١٤٢-١٤٣، السمرقندي-ميزان الأصول ٦٢٩، البخاري-كشف الأسرار ٣/٣٩٨ و٤٣.

(٤) انظر الهامش السابق، وقديمات شروط الأصل ٢٣.

(٥) انظر المراجع السابقة.

ج) التشريع بالرأي والهوى؛ فإن الاجتهاد والتعليل ، لما كان غالبه يقوم على الاستنباط بالتأمل والرأي؛ فإن في ربط الحكم بهما ، وترك النص لأجلهما تشريع بالرأي وتغيير للأحكام بحسب الهوى. وتقوم هذه الفرضية على تحديد مفهوم التعبد والتوقيف في التشريع ، وسيأتي نقاش الباحث هذه الفرضية وبيبين معايير ما يعد تغييرا مقبولا ، مما ليس فيه خروج على التعبد والقداسة ، وما ليس كذلك^(١).

د) مخالفة إرادة الشارع، فلا شك أن النص وهو خطاب من الشارع للمكلفين معبر عن إرادة الشارع قطعاً، وأما التعليل لا سيما بالمعاني المناسبة ، فهو ظن وإعمال الظن ، وربط الحكم به هو إهمال وإبطال للنص - وهو القطعي في التعبير عن إرادة الشارع- ولا شك أنه لا عبرة بالظن في مقابلة القطعي.

وهذه الإشكاليات - وإن كان منها ما ليس بحقيقي وغير دقيق كما سيأتي- تزول إذا ما اعتمد قول الفقهاء في أن الأصل هو محل الحكم أي الواقعة التي جاء النص بحكمها، فالخمر مثلاً هي الأصل الذي نقيس عليه النبيذ، وعليه فإن التعليل يكون للخمر ذاته، وفيه نبحت عن العلة والمعنى المناسب ، لا في النص الوارد بها أي قوله تعالى: "فاجتنبوه" ولا في الحكم الشرعي المستفاد ، وهو حرمة الشرب مثلاً، أو الاجتهاد في علة الربا في القمح باعتباره الأصل ، ومجال الاجتهاد ، هل هي الطعم ، أم الكيل ، أم الوزن ؟ وليس الاجتهاد في النص الوارد في حكم الربا .

ومثل هذا التعليل لا يمكن أن يعود على النص بالتغيير أو الإبطال؛ إذ إن مجال التعليل في الواقع، وأما النص والحكم الشرعي فيبقى له احترامه وقدسيته، وليس لأحد أن يتعدى عليه بالإبطال أو التغيير أو المعارضة. ولا يعدو الأمر عن تطبيق النص والحكم في الوقائع أو إيقاف ذلك بناءً على وجود العلة أو عدمها.

وعندما لا نطبق الحكم أو يتم استثناء حالات ووقائع من تطبيق الحكم والنص عليها، فلا يعني ذلك بتاتا إبطال النص أو تغيير الحكم؛ بل إن حقيقة الأمر تحقيق وتنفيذ إرادة الشارع؛ المتمثلة بمقصوده الذي استنبطه المجتهد بتعليقه للأصل أي محل الواقعة . وبناءً على ذلك فعدم تطبيق الحكم يكون لظهور إرادة الشارع أن هذه الواقعة ليست داخلية تحت نطاق هذا النص، يدل لذلك في الشرع أصول وقواعد ، منها :

أولا : تخصيص العام ؛ فالأمر بالضبط كتخصيص اللفظ العام الشامل لعدد من الأفراد ؛ فإن حكم العام عندما لا يطبق على الجزء المخصوص، لا يعد ذلك تغييراً للعام، بل إرادة الشارع في النص العام لا تتناول هذا الجزء المخصوص.

ثانيا : الأصل في النص تحقيق إرادة الشارع لا تطبيقه كيفما اتفق؛ هذه هي القاعدة التي لا بد أن يأخذها المجتهد بالاعتبار في تعامله مع النصوص التشريعية، علاوة على ما تقرر أن التعليل هو للوقائع ومحال الأحكام لا للنصوص والأحكام ذاتها. فتعليل الغضب الذي يحرم معه القضاء بتشويش الفكر المانع من العدل، ثم مراعاة ذلك في الوقائع كالجائع والحاقد حتى فيما قد يتصور البعض أنه من الغضب ، فإن هذا المعنى المناسب إن لم يكن موجوداً ؛ فإن هذا الأمر المتصور كونه غضباً ليس حقيقة الغضب المعبر

في التشريع، بل هو مجرد انفعال لا يؤثر في حُكم القضاء معه، ذلك أن حكمة الغضب لم تصبح حكمة إلا لما جاء من الأدلة المقبولة في اعتبارها. وبناءً على هذه الأدلة عرفنا إرادة الشارع من الغضب الممنوع معه القضاء.

فلا داعي بعد ذلك للقول: بعدم جواز تعليل القطعيات وإن الاجتهاد معها لا فيها، فإن النصوص والأحكام سواء كانت قطعية أم ظنية لا علاقة لها عند التحقيق بالتعليل، وإنما التعليل للوقائع وحسب. إن مما يجب التنبيه إليه : أن النصوص والأحكام لها مكانتها التي يجب المحافظة عليها دون تغيير أو تعديل أو إبطال؛ إذ لا يجوز أن يتصور ذلك من مسلم؛ إذ النص والحكم الشرعي يُعبران عن إرادة الشارع وهذه لا يجوز لأحد محاولة تبديلها أو تغييرها، وإنما دور المجتهد: التطبيق بناء على تعليل الوقائع، والتأكد من أن إرادة الشارع وحكمته المقصودة متحققة في هذه الوقائع أم لا، وداخلت تحت الحكم الشرعي الخاص بهذه الحكمة أم لا. وليس في إيقاف تطبيق الحكم لعدم تحقق الحكمة أي تغيير له، بل هو نتيجة لعدم استكمال أركان العملية التشريعية أو تغير أحدها أو دخول عنصر جديد فيها، وكل ذلك يتطلب إيقاف تطبيق الحكم الشرعي، وتطبيق حكم شرعي آخر هو ألبق بحكمة الواقعة الجديدة.

محل الظنية والقطعية في التشريع الإسلامي

إن ما سبق للباحث عرضه ، من أمور في بداية هذا المعيار ، إنما هي علامات على ما هو قطعي، أو ظني من النصوص ، لكن لم تتطرق إلى تحديد محل القطعية الممثلة للجزء الثابت من النص ، أو الظني، الممثل للجزء القابل للتعامل معه بما يؤدي إلى شكل من أشكال التغيير .ومحال الظنية والقطعية يمكن للباحث تحديدها بالمحاور التالية :

أولاً : القطعية والظنية في الألفاظ ؛ تقسيم اللفظ بما هو مكون من مكونات النص والحكم الشرعي إلى أقسام ثابتة وقطعية في دلالاتها على معانيها ، وهو ما سيتناوله الباحث من خلال مبحث اللفظ. علاوة على ما سبق في بحث منهجية التغيير بالتأويل ، وما قدمه فيها من معايير تحكم كيفية التمييز بين ما هو قطعي ثابت من ألفاظ النص ، وما ليس كذلك .

ثانياً : القطعية والظنية في المعاني ؛ بما هي مكون من مكونات النص والحكم الشرعي ، وسيأتي بيان كيفية بناء الأصوليين لمناهجهم في العلة وفقاً لمدى تعبيرها عن العلة الحقيقية " المعنى المناسب والحكمة " الممثلة للجانب القطعي من العلة ، في حين تمثل الأوصاف المناسبة والعلل الطردية والشبهية ؛ الجانب المتغير من العلة ، علاوة على ما تقدم في منهجية التغيير بالتعليل ، وما قدمه الباحث فيها من معايير تبين كيفية التعامل مع القطعية والظنية في جانب المعاني والعلل .

ثالثاً : القطعية والظنية في التعبد والقداسة ؛ وهو ما سيقدره الباحث من خلال بحثه لعلاقة النظر العقلي في التشريع مع التعبد والتوقيف ، وما يمثله من أعمال للظني في مقابلة القطعي ، وسيبين الباحث حينها المعايير الفارقة بين التغيير المقبول والمرفوض في التشريع الإسلامي .

رابعاً : القطعية والظنية في دلالات النص والحكم الشرعي ؛ وهو ما يمكن استجلاؤه من خلال

القضيتين التاليتين :

القضية الأولى : حكم العمل بالنصوص وألفاظها ؛ ويمكن ملاحظتها من خلال حكم العمل بأقسام

اللفظ من حيث دلالاته على معناه وضوحاً وخفاءً ؛ بحيث يمثل حكم العمل بالألفاظ الواضحة الجانب القطعي من دلالة النصوص وما يثبت بها من أحكام ، والألفاظ الخفية الجانب الظني ، يظهر ذلك على النحو التالي :

أولاً : حكم الظاهر ؛ وهو وجوب العمل به ، لأنه حجة ، إذ هو المعنى الذي يفيد اللفظ إفادة واضحة من ذات الصيغة لغة ، دون لبس أو غموض أو إبهام ، فهو يمثل إرادة المشرع ، ولا يؤول إلا بدليل صحيح قائم فعلاً^(١).

ثانياً : حكم النص ؛ يجب العمل به ، لأنه يفيد معناه قطعاً ، فهو حجة ، لأن حكمه المستفاد منه والمقصود أصالة يمثل إرادة المشرع قطعاً . وهو وإن كان يحتمل التأويل ، ولكن هذا الاحتمال لا يقدح في قطعية " النص " على معناه المقصود أصالة للمشرع ، ما دام ذلك الاحتمال غير ناشئ عن دليل^(٢).

ثالثاً : حكم المفسر ؛ يجب العمل به قطعاً فيما دل عليه من حكم دلالة واضحة^(٣) . وهو لا يحتمل التأويل أصلاً . ولذلك فكل حكم مفسر يعتبر من النظام الشرعي العام في الشريعة ، فلا يجوز تأويله أو الاتفاق على خلافه ، لأنه من الأساسيات^(٤) . الجامعة الأردنية

رابعاً : حكم المحكم ؛ يجب العمل بما دل عليه قطعاً ، لأن إرادة الشارع الممثلة في حكمه الذي سبق من النص ، وقصد منه أصالة ، واضحة لا تحتمل تأويلاً ، ولا تحتمل نسخاً منذ تشريع النص ، والإيجاب به إلى النبي صلى الله عليه وسلم^(٥).

خامساً : حكم الخفي ؛ أنه ظاهر في دلالاته على بعض أفراده إلا أن في دلالاته على بعضها الآخر غموض ، فهي لا تدخل في مدلوله العام إلا بالبحث والاجتهاد في تحقق معنى اللفظ و مناطه ومراعاة حكمة التشريع ، ولذلك لا يجب العمل فيما خفيت دلالاته إلا بعد الاجتهاد ومعرفة حكمه^(٦).

(١) الدبوسي، تقويم الأدلة، ١١٦، الزدوي، أصول الزدوي، ٧٢/١، السرخسي، أصول السرخسي، ١٧٩/١ البخاري، كشف الأسرار، ٧٢/١، اللامشي، أصول اللامشي، ٧٦، أمير الحاج، التقرير والتحبير، ١٨٩/١، أمير بادشاه، تيسير التحرير، ١/١٣٧، الأنصاري، فواتح الرحموت، ٣٦/٢، الدريني: المناهج الأصولية: ٦٥.

(٢) الجصاص، أصول الجصاص، ٥٩/١، الدبوسي، تقويم الأدلة، ١١٦، الزدوي، أصول الزدوي، ٧٣/١، السرخسي، أصول السرخسي، ١٧٩/١، أمير الحاج، التقرير والتحبير، ١٩٠/١، أمير بادشاه، تيسير التحرير، ١/١٣٧، الأنصاري، فواتح الرحموت، ٣٦/٢، الدريني: المناهج الأصولية: ٦٨.

(٣) الدبوسي، تقويم الأدلة، ١١٦، الزدوي، أصول الزدوي مع كشف الأسرار، ٧٧/١، السرخسي، أصول السرخسي، ١٨٠/١، اللامشي، أصول اللامشي، ٧٧، أمير الحاج، التقرير والتحبير، ١٩٠/١، أمير بادشاه، تيسير التحرير، ١/١٣٧، الأنصاري، فواتح الرحموت، ٣٦/٢، الصالح، تفسير النصوص، ١٦٥/١

(٤) الدريني: المناهج الأصولية: ٧٥

(٥) الجصاص، أصول الجصاص، ٣٧١/١، السرخسي، أصول السرخسي، ١٨١/١، البخاري، كشف الأسرار، ٨٠/١، اللامشي، أصول اللامشي، ٧٨، أمير الحاج، التقرير والتحبير، ١٩١/١، التفتازاني، ٢٧٥/١، التفتازاني: ٢٧٥/١، الأنصاري، فواتح الرحموت، ٣٦/٢، الدريني: المناهج الأصولية: ٧٨.

سادسا : حكم المشكل ؛ لا ينفذ النص ، ولا يطبق ، ولا يعمل بمقتضاه ، قبل الاجتهاد القائم على القرائن والأدلة الخارجية ، لترجيح أحد المعاني التي يغلب على ظن المجتهد أنه الحكم المراد للشارع من النص^(٢).

سابعا : حكم المجمل ؛ وهو اللفظ الذي خفيت دلالاته على المراد منه خفاء ناشئا من ذاته ، وهو يقارب بمعناه معنى العموم ؛ لأن العموم لا بد من أن يشتمل على جملة إذا كان يقتضي جمعا من الأسماء وكل جمع فهو جملة . فمعنى العام والمجمل لا يختلفان في هذا الوجه . فجاز أن يعبر بالمجمل عن العام ، ولا يمكن إدراك المعنى المراد منه ، إلا ببيان من الشارع أولا ، ثم الاجتهاد بالرأي إذا اقتضى شمول البيان ذلك^(٣).

ثامنا : حكم المتشابه ؛ وهو ما يحتمل وجهين أو أكثر ، وخفي بنفس اللفظ ، ولا يرجى دركه أصلا كالمقطعات في أوائل السور مثل {الم}^(٤).

القضية الثانية : تعدد جهات القطع والظن في النص والحكم الواحد ؛ يظهر ذلك من خلال الأمور التالية :

أولا : الغالب في النصوص التشريعية أنها قطعية وظنية في الوقت ذاته؛ لم يلتفت كثير من المعاصرين لهذه الحقيقة ، وهذا ما أوقعهم في الالتباس المتمثل بعدم وضوح علاقة النص بالاجتهاد لا سيما التعليل بالمصلحة. وإذا ما اتضحت هذه الحقيقة فستزول العديد من التساؤلات والاعتراضات التي يقدمها المانعون من التعليل ، أو المقيدون له بعدم مصادمة النص، وحتى يتضح ذلك لأبد من التفرقة بين ثلاثة أمور:

الأول: كون النص القطعي قطعيًا في ثبوته ، قطعيًا في دلالاته على المعنى المراد به والحكم الشرعي الثابت به.

الثاني: كون النص قطعيًا وصريحًا في دلالاته على العلية ، وعلى الحكم الشرعي ، لكن العلة الثابتة به ظنية.

الثالث: كون النص يفيد العموم والعام المطلق عند الجمهور ظني في دلالاته على شمول جميع أفراد^(٥).

ولا يخلو أي نص تشريعي من حصول احتماليين من هذه الاحتمالات الثلاثة على الأقل وبناء على ذلك يكون كل نص تشريعي قطعيًا وظنيًا في الوقت ذاته. وإذا كان الاحتمال الأول: أي ما كان النص فيه

(١) الديبوسي ، تقويم الأدلة ، ١١٧ السرخسي ، أصول السرخسي ، ١٨٣/١ ، السمرقندي : ميزان الأصول : ٣٦٠ - ٣٦١ ، ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ٢٠٤/١ ، عزام ، دلالة الكتاب والسنة ، ٣٥٦

(٢) الديبوسي ، تقويم الأدلة ، ١١٨ ، السرخسي ، أصول السرخسي ، ١٨٣/١ ، التفتازاني : التلويح : ٢٧٩-٢٨٠ ار أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ٢٠٥-٢٠٦ ، أمير بادشاه ، تيسير التحرير ، ١٥٨ /١ ، الأنصاري ، فواتح الرحموت ، ٤٠/٢ ، الدريني : المناهج الأصولية : ١٠٧ .

(٣) الجصاص ، أصول الجصاص ، ٦٣/١ ، الديبوسي ، تقويم الأدلة ، ١١٨ ، البخاري : كشف الأسرار ، ٨٦/١ ، التفتازاني : التلويح : ٢٧٩ /١ أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ٢٠٦/١ ، أمير بادشاه ، تيسير التحرير ، ١٥٩-١٦٠ ، الأنصاري ، فواتح الرحموت ، ٤٠/٢ ، الدريني ، المناهج الأصولية ١٠٨ .

(٤) الجصاص ، أصول الجصاص ، ٣٧١/١ التفتازاني : التلويح : ٢٨١ /١ أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ٢٠٦/١ ، أمير بادشاه ، تيسير التحرير ، ١٣٧/١ ، الأنصاري ، فواتح الرحموت ، ٤١/٢ .

(٥) المطيعي ، سلم الوصول ٣٤٢/٢ ، د. الدريني ، المناهج الأصولية ٤٢١ .

قطعيًا في إفادته لمعناه وعلته والحكم الشرعي الثابت به لا يحتاج إلى إيضاح؛ إذ كل نص قطعي الثبوت والدلالة يمثل هذا النوع من النصوص، فإن الاحتمال الثالث أي ما كان النص فيه عامًا مطلقًا كذلك الحال، بيد أنه يحسن التنبيه على ما قد يُعترض به من أن الحنفية يجعلون العام المطلق قطعيًا وبذلك يعود النص قطعيًا من جميع الوجوه.

إن الحنفية وإن قالوا: بأن العام المطلق قطعي في دلالاته على أفراد ابتداءً^(١) إلا أنهم مع ذلك يجوزون تخصيص هذا القطعي بشروط وأدلة يرتضونها، وإذا ما حصل التخصيص عندهم أصبح العام ظنيًا في دلالاته وبذلك يعود الاتفاق مع الجمهور.

هذا وليس السؤال الذي ينبغي أن يُطرح: هل العام المطلق قطعي أم ظني في دلالاته بل هل هناك عام مطلق ما زال عند الحنفية قطعيًا في دلالاته؟

والحنفية وإن قرروا أن العام قطعي في دلالاته، لكن ذلك من حيث المبدأ ، وأما في الواقع العملي والتطبيقي؛ فلا يوجد عام إلا وقد خُصص حتى اشتهر بين العلماء: إن ما من عام إلا وقد خُصص^(٢).

ثانياً : اللفظ قد يكون ظاهراً أو نصاً ، ويكون في الوقت ذاته خاصاً أو عاماً ؛ ذهب بعض الحنفية إلى قصر اللفظ إذا ما كان نصاً في دلالاته على معناه على الخاص دون العام^(٣)، ظنا منهم أن النص والخاص كلاهما دلالتهما على معناه قطعية ، فإن النص يكون مختصاً بالسبب الذي كان السياق له ، فجعلوا النص للخاص فقط^(٤).

وهذا على خلاف ما يراه الجصاص من عدم الفرق بين تعيين الشخص وبين حكمه ، وبين ما يتناوله العموم اسماً لجميع ما يتناوله ؛ فالنص هو عام ؛ يستدل لذلك الجصاص بإجماع المسلمين على إطلاق القول : بان الله تعالى ، قد نص على تحريم الأم في قوله : «**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ**» (النساء: من الآية ٢٣) وعلى قطع السارق بقوله: «**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**» (المائدة: من الآية ٣٨) ، وكذلك جلد الزاني ، والقصاص من القاتل عمد، وكلّ إنما نص على حكمه بعموم لفظ ينتظم ما شمله الاسم من غير إشارة إلى عين مخصوصة ، وليس جواز دخول الاستثناء على لفظ العموم وجواز تخصيصه بمانع من أن يكون نصاً إذا لم تقم دلالة التخصيص^(٥).

ويؤكد الدبوسي ومن بعده السرخسي موقف الجصاص ذاته اعتماداً منهما على أن أصل اشتقاق النص جاء من ازدياد ظهوره ووضوحه ، وسواء في ذلك كون النص عاماً أم خاصاً . والعبرة بعموم

(١) المطيعي ، سلم الوصول ٣٤٢/٢ ، ود. الدريني المناهج الأصولية ٤٢١ .

(٢) السرخسي : أصول السرخسي ٩٧ / ١ ، السمرقندي: الميزان ٢٨٤ - ٢٨٧ .

(٣) الخاص ، كل لفظ وضع لمعنى واحد على أفراد . والعام ، كل لفظ ينتظم جمعا من الأسماء لفظاً أو معنى السرخسي ، أصول السرخسي ، ١٣٩/١ .

(٤) السرخسي ، أصول السرخسي ، ١٧٩/١ .

(٥) الجصاص ، أصول الجصاص ، ٥٩ / ١ ، ٦٠ .

الخطاب ، لا بخصوص السبب ، فيكون النص ظاهراً باعتبار صيغة الخطاب ، ناصاً باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها^(١).

ويجوز أن يسمى العام مجملاً والخاص مفسراً ، على معنى أن العام جملة إذ ليس لفظه مقصوراً على شيء مخصوص بعينه ، والخاص مفسر ، أي فيه بيان ما قصد بتلك الجملة التي هي العموم^(٢).

ثالثاً : حقيقة دلالة مسلك الإيماء على العلل من حيث القطعية أو الظنية ؛ فإن أحد أهم محال الاختلاف الحقيقية في القطعية والظنية في النصوص التشريعية- عند الأصوليين - والتي تُفهم دلالتها بمسلك الإيماء ؛ إذ تكمن أهمية هذه المسألة في أن من الملاحظ أن التعليل بالمعاني المناسبة يرافق في غالب أحواله عللاً ثابتة بالنص على سبيل الإيماء، وقد أدرك ذلك الغزالي فعمل على تأصيل العلاقة بين المعاني المناسبة وأصولها من النصوص والعلل الثابتة بالإيماء من خلال كتابه شفاء الغليل ، وقد عرض الباحث لأبعاد هذه العلاقة من خلال منهجية التغيير بالتأويل ، والباحث في هذه القضية يلحظ مدى أثر فكرة القطعية في رفض التعليل بالمعاني المناسبة لما فيها من تأثيرات على أصولها من النصوص ، والعلل الثابتة بالإيماء ، تأثيرات لا تخلو من أشكال التغيير التي عدّها اتباع منهجية الالتزام بحرفية النص رجوعاً على هذه النصوص والعلل الثابتة بها بالإبطال والتغيير والتخصيص ، وفي ذلك مصادمة ومناقضة للنصوص التشريعية القطعية وما ثبت بها من علل قطعية.

إن ممن أدرك هذا الخلط في محل القطعية كان الإمام الغزالي والذي انبرى يوضح قضيتين^(٣):

الأولى: دلالة الإيماء على العلية باعتباره مسلكاً للتعليل.

الثانية: حجية العلل الثابتة بالإيماء.

إن دلالة مسلك الإيماء صريحة في اقتضاء كون الوصف معتبراً في الحكم على الجملة، فأما اعتبار الوصف علة أو سبباً متضمناً للعلّة بطريق الملازمة والمجاورة - بما هما قوام مسلك الإيماء - ، فمطلق الإضافة ليس صريحاً في إثبات كون هذا الوصف علة قطعاً ؛ إذ قد يكون ظاهراً في وجه ، ويحتمل غيره، وقد يكون متردداً بين الوجهين، **والمتمتع في ذلك موجب الأدلة**، - فهي التي تحدد مدى كون الوصف المعتبر علة قطعاً أم لا - **وإنما الثابت في الإيماء والتنبيه كون الوصف المذكور معتبراً على الجملة في إثبات الحكم على وجه لا يجوز إلغاؤه بحال**. ثم ما لا يجوز إلغاؤه وتعين اعتباره فله وجوه وليس من ضرورة الإيماء الدلالة عليه، بل قد يدل عليه وقد لا يدل عليه^(٤). ولذلك جاز اعتبار المعنى المناسب المتضمن هو العلة لا الوصف الموماً إليه ، وقد سبق للباحث بيان كيفية ذلك في منهجية التغيير بالتأويل .

وتأويل المنصوص بالمعنى المتضمن، والتعليل بما يعود على الأصل بالتخصيص ، إنما هو مسلك

في التصرف غير منقطع عن الصفات المذكورة في النص ؛ بل يرى الغزالي طرد ذلك :

(١) الديبسي ، تقويم الأدلة ، ١١٦ ، السرخسي ، أصول السرخسي ، ١٧٩/١ .

(٢) الزركشي : البحر المحيط ، ٤٥٤/٣ .

(٣) الغزالي، شفاء الغليل ٦١ وما بعدها.

(٤) الغزالي ، شفاء الغليل ٦٠ والمستصفي ٣٠٢/٢ .

- الصفات المذكورة في النص والتي أضيف الحكم إليها.
 - الأحكام المضافة إلى الأسباب ، كالقطع المضاف إلى السرقة ، والرجم المضاف إلى الزنا، والكفارة المضافة إلى قتل الخطأ.
 - وكذلك الأحكام المذكورة عقيب الأسباب الحادثة ، كالكفارة عند إخبار الأعرابي عن جماعه أهله.
- وليس ذلك تعطيلاً للإيماء عند الغزالي ، ولا إخراجاً للوصف المذكور عن كونه معتبراً في الحكم فأصل التعليل عقل من الإضافة، ولكن احتمل أن يقال: التحريم معلل بالغضب لعينه، واحتمل أن يقال: هو مُعلل به بمعنى يتضمنه ويلزمه لا لعينه وهو ضَعْفُ العقل في الغضب. وكذلك ما روي أنه عليه الصلاة والسلام سهى فسجد فهو صريح في إضافة السجود إلى السهو وتعليقه به، ولكنه يتعلق بالسهو لعينه أو لمعنى يتضمنه هو ترك بعض من أبعاد الصلاة فتتقص الصلاة بسببه حتى يتعدى إلى تركه عمداً؟ فإن علق الحكم بالسهو لعينه لم يتعد إلى العامد، وإن علق بالانقضاء تعدي إليه. وكذلك الزنا من علق الرجم عليه لكونه زنا لم يُعده إلى اللواط، ومن علله بالحكمة والمعنى المتضمن عداه. ومن جعل السرقة مناطاً للحكم لعينها لم يُعدّ حكمها إلى التنبأ وإن سلم تقديراً أنه لا يسمى سارقاً بخلاف من عللها بالمعنى المتضمن، وهو أخذ مال محترم من حرز مثله، ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ (النساء: من الآية ٤٣) فهو تنبيه على إضافة الإباحة إلى العدم ولكن إلى العدم لعينة حتى يقتصر عليه ، أو لمعنى يتضمنه وهو العجز الحاصل به حتى يتعدى إلى من وجد ماءً وتمتع منه حائل أو افتقر إليه للسقية أو افتقر في تحصيله إلى تقويت مال كثير أو ارتكاب خطر وغيره؟

وهذا ليس فيه تعطيل للإيماء ذلك أن الحكم معلل بالغضب ولكن لا لعينه بل لمعنى يتضمنه، فأصل التعليل قائم ، ولكن جعل الغضب - بحكم الدليل - كناية عن ضعف العقل؛ لأنه يلزمه غالباً ، فلم يكن ذكره لغواً ؛ بل كان مقيداً معتبراً بهذا الطريق، فالإيماء صريح في أن الوصف المذكور لا سبيل إلى جعله لغواً، وأنه معتبر بطريق من طرق الاعتبار ، وليس في جعله كناية عن معنى يتضمنه إلغاء له. ففكرة الغزالي تقوم على أن دلالة الإيماء نصية قطعية على أصل مبدأ التعليل، وأن النص والحكم معللان، وأما دلالة الإيماء على كون هذا الوصف المذكور في خطاب الشارع هو علة دلالة ظاهرة ظنية لا قطعية؛ إذ قد يحتمل كون النص أو الحكم معللاً بعلّة أخرى ، وليس لتعليل هذا النص أو الحكم إبطالاً لهذا الوصف وإلغاء له ، وجعله دون فائدة ذلك. ذلك إن هذا المعنى المتضمن ما كان ليذكره المجتهد لولا هذا الوصف المذكور، فهو كناية ومعيار لهذا المعنى . وهذه فائدة عظيمة لا سيما وأن الكل يدرك ما يربط بين الألفاظ والمعاني اللغوية أو العرفية من الصلة الوثيقة في اللغة العربية، وأن اللفظ موضوع لإرادة هذه المعاني والتعبير عنها^(١).

وفي المحصلة ، يمكن للباحث صياغة هذه القضية على النحو الآتي:

أولاً: إن النصوص منها ما هو قطعي ومنها ما هو ظني.

ثانياً: إن قطعية النصوص لا تمنع ابتداء من الاجتهاد بشكل عام والتعليل بشكل خاص.

ثالثاً: إن القطعية تفيد ضرورة الالتزام فلا بد من تحديد محلها لئلا يُحكم بالقطعية فيما هو ظني.

رابعاً: إن غالب النصوص التشريعية ظنية لا سيما في دلالتها على معانيها وأحكامها.
خامساً: إن النصوص وإن كان بعضها قطعي في دلالاته على معناه إلا أنها ظنية من حيث دلالة
عمومها على اشتمال جميع الأفراد.

سادساً: لا اجتهاد مع النص الخاص -والذي يقابل العام- القطعي في دلالاته على معناه، وإن
أدركت حكمته وعلته

سابعاً : لا يلزم من تطبيق النص القطعي القطع بصحة التطبيق ؛ فإن النص القطعي يفيد القطع
واليقين على الواقعة التي تندرج ضمن حكمه، لكن لا يلزم من هذا أن يكون التطبيق البشري للنص القطعي
على الواقعة الجديدة قطعاً و يقيناً، لأنه في جميع الأحوال تطبيق بشري يخضع للصواب والخطأ معاً (٢) .
فإن تعليل مثل هذه النصوص هو ما فيه حقا مخالفة للقطعية ويمثل هذا القسم من النصوص ما
يسميه الفقهاء بقضايا الأعيان: وهي ما جاءت النصوص التشريعية مختصة بأشخاص بأعيانهم، فإن هذه
النصوص وإن عقلت حكمتها وعلتها ، فلا يجوز الاعتماد على هذه المعاني والحكم ؛ لأن فيها مخالفة لإرادة
الشارع بقصر الحكم على هؤلاء الأعيان ومن ذلك ما اختص به رسول الله عليه الصلاة والسلام من أمور
كزواج تسع من النساء وجواز الوصال بالصيام وغير ذلك ومنها أيضاً قبول شهادة خزيمة وحده وغير
ذلك. وفيما عدا ذلك فلا بد من التأكد من القطعية لا سيما من حيث العموم.

المعيار الثاني : الإثم و الذم الشرعي ؛ وإنما يعني الأصوليون بالمجتهد فيه ما لا يكون المخطئ

فيه أثماً؛ ولذلك لا اجتهاد في أركان الإسلام وكتلياته ، من مثل : وجوب الصلوات الخمس والزكوات وما
اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع ؛ فإن فيها أدلة قطعية يآثم فيها المخالف ، فليس ذلك محل الاجتهاد (٣).
ومما يعبر عن ذلك عند الأصوليين :

(١) كل حكم شرعي يستحق المكلف الإثم والذم على قيامه بالفعل الذي تعلق به الحكم ، أو تركه له

على وجه ما ؛ ويندرج في هذا الإطار نوعين من الأحكام الشرعية التكاليفية ، والتي فيها إلزام ليس
للمجتهد معها سوى التنفيذ، وهذين الحكمين هما : الإيجاب والتحريم:

(أ) فكل ما زجر الشارع عنه ، ولام على الإقدام عليه ، وكان يذم فاعله ، فهو محرم (٤).

(ب) وكل ما يذم تاركه ، ويلام شرعاً بوجه ما ، فهو الواجب (١).

(١) الغزالي، شفاء العليل ٦٢ ، ٦٤ المستصفي ٣٠٢/٢ .

(٢) الصلاحيات، خصائص النص القطعي عند الأصوليين، ص ٧٧ .

(٣) الشيرازي ، شرح للمع ، ١٠٤٦/٢ ، الغزالي ، المستصفي ، ٣٩٩/٢، ٣٩٠-٤٠٠ ، القرافي ، النفائس ، ٤٠٢٥/٩ ، ٤٠٥٩ ، الزركشي ،
البحر المحيط ، ٢٤٠/٦ ، المحلي ، شرح جمع الجوامع ، ٣٤٩/٤ ، السبكي ، الإبهاج ، ٦٠/١ ، التفقازاني ، التلويح ، ٢٦٠/٢ ابن
أمير الحاج ، التقرير والتحرير ، ٣٨٥/٣ .

(٤) الجويني، البرهان ، ٣١٣/١، الرازي ، المحصول ١/١/١٢٧ ، الأمدي ، الأحكام ، ٨٦/١ الإسوي ، نهاية السؤل ، ٧٩/١ الزركشي،
البحر المحيط ، ٢٥٥/١ ، المحلي ، شرح جمع الجوامع ١/١٧٠-١٧١ ، الإبهاج ، ٥٨/١ ، ابن قدامة ، روضة الناظر ، ٢٠٨/١ ،
السمرقندي ، ميزان الأصول ، ٤٣ ، ابن أمير الحاج ، التقرير والتحرير ، ١٠٣/٢ .

(٢) كل حكم شرعي نفي العقاب عن القيام بالفعل المتعلق به الحكم ، أو عن تركه ؛ وإن استحق الثواب بقيام المكلف بصد الفعل ، فهو حكم لا إلزام فيه ، ويندرج في هذا الإطار نوعين من الأحكام عند الأصوليين : وهما المندوب والمكروه^(٢).

والإثم ينتفي عن كل من جمع صفات المجتهدين إذا تم الاجتهاد في محله ؛ فكل اجتهاد تام إذا صدر من أهله ، وصادف محله ، فثمرته حق وصواب ، والإثم عن المجتهد منفي^(٣).

المعيار الثالث : ما عُلم من الدين بالضرورة ؛ فكل ما علم من دين الرسول صلى الله عليه وسلم ضرورة ؛ كالصلوات المفروضة والزكوات الواجبة وتحريم الزنا واللواط وشرب الخمر وغير ذلك ، فمن خالف في شيء من ذلك بعد العلم، فقد خالف ما لا اجتهاد فيه، لأن ذلك معلوم من دين الله تعالى ضرورة^(٤).

المعيار الرابع : كل ما علم قطعا من دين الله ، فالحق فيها واحد ، وهو المعلوم بالإجماع، والمخالف فيها آثم^(٥)؛ فكل ما لم يعلم من دين الرسول صلى الله عليه وسلم ضرورة ، مما ثبت بإجماع الأمة ، مسائل قطعية لا اجتهاد فيها ، كالأحكام التي تثبت بإجماع الصحابة وفقهاء الأمصار ؛ فهي لم تعلم من دين الرسول صلى الله عليه وسلم ضرورة ، فالحق من ذلك في واحد^(٦).

المعيار الخامس : ما علم ضرورة من مقصود الشارع ؛ كإنكار تحريم الخمر والسرقه ووجوب الصوم^(٧). ومن ذلك :

(١) **فكل ما لا نص فيه ، ولكن يدل النص عليه ، كسراية عتق الأمة ، إذ لا نص فيها ولكن يدل النص عليه .**

(٢) وكذلك ما شهد له النص شهادة جلية بقياس جلي ، فمن أخطأ معنى النص كمن أخطأ عين النص ، لأن النص ثبت الحكم لمعناه لا للفظه .

ومهما تعين المطلوب كان مصيبه واحدا ، ولا معنى لقوله : " أخطأ " إلا أنه أخطأ ما قصد الشرع منه أن يعثر عليه ، وما لو عثر عليه وجب الرجوع إليه عليه^(٨).

(١) الغزالي ، المستصفى، ١٢٨/١، الرازي ، المحصول ١١٧ /١/١ ، الأمدي ، الإحكام ، ٩٨/١ الإنسوي ، نهاية السؤل ، ٧٣/١ الزركشي ، البحر المحيط ، ١٧٧/١ ، المحلي ، شرح جمع الجوامع ١٦٩-١٧٠ ، الإبهاج ٥١/١ ، ٥٩ أبو يعلى ، العدة ، ١٥٩/١ ، ابن عقيل ، الواضح ، ٢٩/١ ، ابن قدامة ، روضة الناظر ، ١٥٠/١ ، السمرقندي ، ميزان الأصول ٢٥-٢٦ ، ٢٨ ، ابن أمير الحاج ، التقرير والتحرير ، ١٠٢/٢ ، أمير بادشاة ، تيسير التحرير ، ١٨٥/٢ .

(٢) الغزالي ، المستصفى، ١٣٠/١، الرازي ، المحصول ١/١/١ ، الأمدي ، الإحكام ، ١٠٣-١٠٤ و ١٠٦ الإنسوي ، نهاية السؤل ، ٧٩/١ ، المحلي ، شرح جمع الجوامع ١٦٩-١٧٠ ، أبو يعلى ، العدة ، ١٦٢-١٦٣ ، ابن عقيل ، الواضح ، ٣١-٣٠/١ ، ابن قدامة ، روضة الناظر ، ١٨٩/١ و ٢٠٦ .

(٣) الغزالي، المستصفى ، ٣٩٨/٢ .

(٤) الشيرازي ، شرح للمع ، ١٠٤٥/٢ ، ابن أمير الحاج ، التقرير والتحرير ، ٣٨٥/٣ .

(٥) الغزالي، المستصفى ، ٤٠٠/٢ ، القرافي ، نفائس الأصول ، ٤٠٥٩ /٩ ، الزركشي ، البحر المحيط ، ٢٤٠/٦ .

(٦) الشيرازي ، شرح للمع ، ١٠٤٦/٢ .

(٧) الغزالي، المستصفى ، ٤٠٠/٢ ، القرافي ، نفائس الأصول ، ٤٠٥٩ /٩ ، الزركشي ، البحر المحيط ، ٢٤٠/٦ .

المعيار السادس : ما علم قطعاً بطريق النظر لا بالضرورة ؛ ككون الإجماع حجة ، وكون القياس

وخبر الواحد حجة وكذلك الفقهيات المعلومة بالإجماع فهي قطعية فمنكرها ليس بكافر لكنه أثم مخطئ^(١).

فإذا من المسائل ما يعلم أن المصيب فيها واحد ، وهو كل ما يعلم أنه لا يخلو عن حكم مذكور في زمان النبي صلى الله عليه وسلم ، كالخيل مثلاً في أنه هل يحل أكله ، لأنه مع كثرته في زمان الرسول يعلم أنه ما أغفله عن بيان حكمه ، فيقطع بأن المصيب واحد . وإن لم يبلغنا فيه نص مثلاً ، فهذا حكم المجتهدين عند الله ، فأما عندنا فلا يطلع عليه في حق آحاد الأشخاص وأعيان المسائل . ويدل على ذلك تشديد ابن عباس وعائشة في بيع العينة واعتقادهم أن ذلك مجاوزة لحكم ثابت بإجماع^(٢).

المعيار السابع : كل ما لا يقبل الترجيح في ذاته أو عليه ؛ : فالنص القطعي مرتبة واحدة من حيث

إفادته لمعناه أو حكمه ، بخلاف النص الظني المشتمل على مراتب ودرجات متفاوتة استعملها الأصوليون في تحديد مراتب الخلاف، كرتبة الظن الراجح ويطلق عادة عند البعض بغلبة الظن، ثم رتبة الظن وهي التي يستوي فيها الاحتمالان ويطلق عليها الشك، ثم رتبة الظن المرجوح وهو الوهم والذي لا يفيد حكماً ، ولا يصار إليه، نظراً لخلوه من أي قوة ترجيحية. فالقطعي من النصوص ما لا يقبل تفاوت أو ترجيحاً سواء في ذاته بأن يكون قابلاً لتغيير معناه ، أو تغيير ما يفيد من أحكام ، كما لا يقبل ترجيح غيره عليه ؛ إذ في ذلك إبطال له ، وإخراج عن القطعية إلى العينية، وهو ما يقرره الجويني : القطعي مما لا ترجيح فيه فإذا ثبت أصل الترجيح فلا سبيل إلى استعماله في مسالك القطع، فإذا أجرى المتكلم في مسلك قطعي صيغة ترجيح أشعرت بذهوله أو غباوته، وما يفضي إلى القطع لا ترجيح فيه، فإنه ليس بعد العلم ببيان ، ولا ترجيح، وإنما الترجيحات تغليبات لطرق الظنون ، ولا معنى لجرياتها في القطعيات، فإن المرجح أغلب في الترجيح وهو مظنون، والمظنون غير جار في مسلك القطع، فكيف يجري في القطعيات ترجيح ما لا يجري أصله فيها^(٣).

المعيار الثامن : كل نص أو حكم تعالى فوق الزمان والمكان ؛ فهو قطعي ؛ نصاً كان ، أم حكماً ،

فالقضية تتعالى عن ظرفية الزمان والمكان، ولا تنقيد بأي من الظروف والأزمنة، فلا يقبل أن يتحول عن مراد الشارع بتاتا، بل يلزم معناه ، ولا ينفك عنه، وإذا انفك عنه فلا يكون نصاً ، أو حكماً قطعياً، وإنما هو نص وحكم ظني ، لأن الظني قد يحتمله أكثر من فهم ورأي . فمرونة النص القطعي تأخذ شكل الاستثناء الظرفي - زماناً ، ومكاناً ، ومحلاً - وبما تتناسب مع ثباته^(٤).

المعيار التاسع : انتفاء التكليف ؛ فكل مسألة لا تكليف فيها ، لا إثم فيها ، فهي اجتهادية :

-
- (١) الزركشي ، البحر المحيط ، ٢٥٨/٦ .
 (٢) الغزالي، المستصفى ، ٤٠٠/٢ ، القرافي ، نفائس الأصول ، ٤٠٥٩ /٩ ، الزركشي ، البحر المحيط ، ٢٤٠/٦ .
 (٣) الزركشي ، البحر المحيط ، ٢٥٩/٦ .
 (٤) الجويني، البرهان ، ١١٤٣/٢-١١٤٤، الأمدي، الأحكام، ٤٦٢/٤، الصلاحيات، خصائص النص القطعي عند الأصوليين، ٧٢، عمارة ، معالم المنهج الإسلامي، ط١، ص ٩٩ .

- (١) لا إثم في الظنيات ؛ إذ لا خطأ فيها ، وإنما الإثم في المخطأ في القطعيات (٢) .
- (٢) إن المسائل الاجتهادية ليس فيها دليل قاطع ، ولا فيها حكم معين ، والأدلة الظنية لا تدل لذاتها وتختلف بالإضافة ؛ فتكليف الإصابة لما لم ينصب عليه دليل قاطع ، تكليف ما لا يطاق ، وإذا بطل الإيجاب بطل التأييم ، فانتهاء الدليل القاطع ينتج نفي التكليف ، ونفي التكليف ينتج نفي الإثم ، ولذلك يستدل تارة بنفي الإثم على نفي التكليف (٣) .

المعيار العاشر : نفي الخطأ ؛ فكل مسألة لا يوصف المجتهد فيها بالخطأ ؛ مسألة ظنية اجتهادية،

يستدل لذلك :

- (١) إجماع الصحابة على ترك النكير على المختلفين في الجد والإخوة ومسألة العول ومسألة الحرام وسائر ما اختلفوا فيه من الفرائض وغيرها ، فكانوا يتشاورون ويتفرقون مختلفين ، ولا يعترض بعضهم على بعض ، ولا يمنعه من فتوى العامة ، ولا يمنعه من تقليده ، ولا يمنعه من الحكم باجتهاده ، وهذا متواتر تواترا لا شك فيه . في حين أنهم بالغوا في تخطئة الخوارج ومانعي الزكاة ومن نصب إماما من غير قريش أو رأى نصب إمامين ، بل لو أنكر منكر وجوب الصلاة والصوم وتحريم السرقة والزنا لبالغوا في التأييم والتشديد ؛ لأن فيها أدلة قاطعة ، فلو كان سائر المجتهدات كذلك لأثموا وأنكروا (٤) .
- (٢) ومن نظر في المسائل الفقهية التي لا نص فيها علم ضرورة انتفاء دليل قاطع فيها ، وإذا انتفى الدليل ، فتكليف الإصابة من غير دليل قاطع تكليف محال ، فإذا انتفى التكليف انتفى الخطأ (٥) .

المعيار الحادي عشر : ما ليس فيها للنشارع حكم معين ؛ ويندرج في هذا المعيار سائر المجتهدات، وهذا إنما يتحقق وفق رأي المصوبة، وفي مقدمتهم الباقلاني والغزالي وابن العربي؛ ومن ذلك :

(١) **المسائل والوقائع التي يلحق فيه المسكوت بالمنطوق قياسا واجتهادا ، فليس فيها حكم معين أصلا، إذ الحكم خطاب مسموع أو مدلول عليه بدليل قاطع ، وليس فيها خطاب ونطق فلا حكم فيها أصلا إلا ما غلب على ظن المجتهد (٦) .**

(٢) **المسائل التي لا نص فيها ؛ فالمسائل التي لا نص فيها فيعلم أنه لا حكم فيها ؛ لأن حكم الله تعالى خطابه ، وخطابه يعرف بأن يسمع من الرسول عليه الصلاة والسلام ، أو يدل عليه دليل قاطع من فعل النبي عليه الصلاة والسلام - كقوله : " خذوا عني مناسككم " ثم حج أمام المسلمين - ، أو سكوته ، فإنه قد يعرفنا خطاب الله تعالى من غير استماع صيغة، فإذا لم يكن خطاب لا مسموع**

(١) الصلاحيات، خصائص النص القطعي عند الأصوليين، ص ٥٩ - ٦٠ .

(٢) الغزالي، المستصفي ، ٣٩٩/٢ - ٤٠٠ .

(٣) الغزالي، المستصفي ، ٤٠٦/٢ .

(٤) الغزالي، المستصفي ، ٤٠٦/٢ - ٤٠٧ .

(٥) الغزالي، المستصفي ، ٤١٢/٢ .

(٦) الغزالي، المستصفي ، ٤١٥/٢ .

ولا مدلول عليه ؛ فكيف يكون فيه حكم ؟ فقليل النبيذ إن اعتقد فيه كونه عند الله حراما فمعنى تحريمه أنه قيل فيه : لا تشربوه . وهذا خطاب والخطاب يستدعي مخاطبا والمخاطب به هم الملائكة أو الجن أو الأدميون ، ولا بد أن يكون المخاطب به هم المكلفون من الأدميين ، ومتى خاطبوا ولم ينزل فيه نص بل هو مسكوت عنه غير منطوق به ، ولا مدلول عليه بدليل قاطع سوى النطق ؛ فإذا لا يعقل خطاب لا مخاطب به كما لا يعقل علم لا معلوم له وقتل لا مقتول له ، ويستحيل أن يخاطب من لا يسمع الخطاب ولا يعرفه بدليل قاطع^(١).

(٣) ما لا يتعرض له الشرع لا بلفظ يخصه ، ولا يخص غيره ويسري إليه ، ولكن للخلق فيه أن حكم الله فيه هو الأصلح للعباد فعليهم طلبه . فكل ما علم الله أنه أصلح للعباد فالمصيب من أمر به ، ومن تعداه فهو مخطئ ، لأن الأصلح قد تعين عند الله وصار مطلوبا ، وكل من طلب شيئا معينا فإما أنه يصيب ، وإما أن يخطئ فيتصور فيه الخطأ والصواب ، وكل ما تصور فيه ذلك فيميز المخطئ لا محالة في علم الله من المصيب^(٢).

(٤) ما وقع فيه الاختلاف في الآراء ؛ فكل ما ليس للشرع فيه حكم معين ، ولكن أمر للمجتهدين بطلب حكمه ، وتردد المجتهدون فيه بين رأيين ، وكل واحد من الرأيين مساو للآخر في الصلاح والفساد عند الله تعالى ، فكل واحد من المجتهدين هاهنا مصيب . وهو ممكن وقوعه في الشرع ، والعقل : أما شرعا :

(أ) فكل حكم نيط باجتهاد الولاية ، كتفرقة العطاء على المسلمين والنسوية بينهم أو التفاوت ، كما اختلف فيه أبو بكر وعمر ، إذ ليس فيه نص على عينه ولا على مسألة قريبة منه يقال : إنه في معناه ، ولكن فيه إهمال لمصلحة تميز الفاضل من الفضول ، وهو من المصالح ، وفي التفاوت إحدى المصلحتين دون الأخرى ، ومهما قوبل ما في إحداهما من المضرة بما في إحداهما من المصلحة يجوز أن تترجح إحداهما ، ويجوز أن تتساويا في علم الله بالجبر والمقابلة. وإذا تساويا في علم الله كان كل واحد صوابا . ولولا هذا لرد المفضول في زمن عمر بعض ما أخذه في زمان أبي بكر . أو لامتنع الفاضل في زمن عمر من أخذ الزيادة^(٣).

(ب) تقدير العقوبة والنفقات ، كما في شرب الخمر ، إذ لا يبعد أن يكون في الترتي إلى الثمانين مضرة من وجه ومصلحة من وجه . وكذا الاقتصار على الأربعين ، وهما عند الله متساويان بالجبر والمقابلة . وكذا كل واقعة لا نص فيها ولا هي في معنى المنصوص.

المعيار الثاني عشر : المسائل التي تدور بين نصين متعارضين ، وهذا النوع من المسائل يأخذ

أحد احتمالين :

(١) الغزالي، المستصفى ، ٤٣١/٢-٤٣٢ .

(٢) الزركشي ، البحر المحيط ، ٢٥٨/٦ .

(٣) الزركشي ، البحر المحيط ، ٢٥٨/٦ .

(١) إن كان معقول المعنى ؛ فحكم الله فيه الأصح (١).

(٢) إذا لم يكن معقول المعنى ؛ فحكم الله فيه الأخذ بالأشبه ، وذلك دال على نفي القطعية في هذه المسائل :

أ- فقد يكون أحدهما عند الله أشبه ، وقد تكون نسبته في الشبه إلى الجانبين على التساوي في علم الله. فهذا ممكن ، وإذا أمكن فكل واحد من القولين صواب ولا مخطئ فيه . إذ الخطأ والصواب يستدعي شيئاً معيناً يعسر الوقوف عليه بالصواب، وعن الغفلة عنه بالخطأ ، وفي هذا القسم ، يتعين أحد الجانبين على الآخر .

ب- وإن كان التساوي في الصلاح أو الشبه ممكناً في علم الله ؛ فقد صح أن لا حكم لله معين فيها ؛ فإن المباحات كلها إنما سوى الشرع بين فعلها وتركها لتساويها عنده في صلاح الخلق .

ج- وكذلك سائر أحكام السياسات ، وجميع مسائل تقابل الأصلين يكاد يكون من هذا الجنس ، إذ قلما

يكون فيها ترجيح ، فإذا قضى قاض باليمين على أحد الخصمين ، وقضى آخر بيمين الآخر ؛ فقد أصابا ، بل لو استوى عند قاض واحد المصلحة والمضرة في أمرين ، أو استوى عنده الشبه بالأصلين أو الاستصحاب في مقابل الأصلين، وامتنع الترجيح صار مخيراً كما في سائر المباحات (٢).

المعيار الثالث عشر : الاختلاف في الآراء ؛ فإن المسائل التي اختلف فيها فقهاء الأمصار على

قولين وأكثر ، فهي مما يسوغ فيه الاجتهاد (٣). وكل مسألة يحرم الخلاف فيها مع استقرار الشرع فهي من الأصول ، عقلية كانت ، أو شرعية ، والفرع ما لا يحرم الخلاف فيه ، أو ما لا يآثم المخطئ فيه (٤). ومن ذلك ما أسماه شيخ الإسلام : **الشرع المؤول** ؛ وهو آراء العلماء المجتهدين فيها كمذهب مالك ونحوه . فهذا يسوغ اتباعه، ولا يجب ، ولا يحرم ، وليس لأحد أن يلزم عموم الناس به ، ولا يمنع عموم الناس منه. وهو موارد النزاع والاجتهاد بين الأمة فمن أخذ فيما يسوغ فيه الاجتهاد أقر عليه ولم تجب على جميع الخلق موافقته إلا بحجة لا مرد لها من الكتاب والسنة (٥).

المعيار الرابع عشر : كل ما كان الحسن والقبح فيه وصفا لا ذاتيا ؛ فهو مما يجوز الاجتهاد فيه ؛

فكل ما لا بقبح لنفسه ، جائز أن يكون قبيحا في حال ، وحسنا في حال أخرى ، فمتى أدى إلى قبيح كان قبيحا ، لا يتعبد الله تعالى به . ومتى لم يؤدي إلى قبيح ، صار حسنا ، يجوز ورود العبادة به . وهذا القسم مما يجوز فيه النسخ والتبديل ، ويجوز اختلاف الحكم منه باختلاف الأحوال والأزمان . ويجوز أن يتعبد بعض المكلفين فيه بشيء ، ويتعبد آخر منهم بخلافه، على حسب ما يعلم الله تعالى فيه من المصلحة . ويجوز ورود العبادة بحظره ، لعلمه أنه يؤدي إلى قبيح . ويجوز إيجابه في حال أخرى ، لعلمه بالمصلحة

(١) الزركشي ، البحر المحيط ، ٢٥٩/٦ .

(٢) الزركشي ، البحر المحيط ، ٢٥٩/٦ .

(٣) الشيرازي ، شرح للمع ، ١٠٤٦/٢ ، القرافي ، النفائس ، ٤٠٢٥/٩ .

(٤) آل تيمية ، المسودة ٤٤٢ .

(٥) ابن تيمية : مجموع الفتاوى : ٣ / ٢٦٨ ، ٣٩٥/٣٥ .

فيه . ويجوز إباحته في أخرى من غير إيجاب ، إذا علم أن ذلك أصلح . وهذه في العبادات التي يعبد الله تعالى بها من طريق الشرع (١).

وهذا النوع من المسائل على وجهين :

أحدهما : الله تعالى عليه دليل منصوب في أحكام الحوادث التي ينظر إلى العلم فيها بمدلوله، فليس هذا من باب الاجتهاد .

والوجه الآخر : ليس حكم الله تعالى فيه شيئاً بعينه ، وإنما حكمه على كل مجتهد من الفقهاء ما يؤديه إليه اجتهاده ، فيكون كل منهم متعبداً بما استقر عليه رأيه ، وغالب ظنه بعد الاجتهاد ، على السبيل الذي كان يجوز ورود النص به ، وذلك لأنه لم ينصب له دليلاً بعينه على الأشبه الذي يتحرى المجتهد موافقته ، ويطلبه باجتهاده ، وإنما جعل للحادثة أشباهاً وأمثالا من الأصول ، وأخفى علم الأشبه الذي هو المطلوب عنهم :

١- توسعة منه تعالى على عباده ، ورحمة منه لهم ، ونظراً منه وتخفيفاً ، لئلا يضيق عليهم أحكام

الحوادث بأن لا يكون لها إلا طريق ،

٢- كما قال تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةً أَيْكُمْ إِبْرَاهِيمَ ﴾ (الحج: من الآية ٧٨) وقال النبي صلى الله عليه وسلم : (أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة) (٢) .

٣- ولو كلف الله تعالى العلماء القياس على أصل واحد والأليزيغوا عنه ، وافترض عليهم إصابة الأشبه بعينه ، لم تكن السلامة إلا في وجه واحد يضل تاركه ، ويأثم العادل عنه . وقد علم كل عاقل متى كان للحادثة وجهان ، أو ثلاثة من الحكم ، كان ذلك أسهل وأوسع . فلما كان ذلك كذلك لم يكلفهم إصابة الأشبه ولا الوصول إليه بعينه ، إذ لم ينصب لهم دليلاً دون غيره ، وجعل الحكم الذي تعبد بهم به هو ما كان في اجتهادهم أنه الأشبه ، دون ما يعلم الله تعالى أنه هو الأشبه (١) .

فهذه هي معايير القطعية والظنية عند الأصوليين ، والتي تمثل أحد ركني تحديد الثابت الذي لا يقبل الاجتهاد ، بما هو قطعي يعبر عن إرادة الشارع يقيناً . أو ما هو ظني في ذلك ، فيقبل الاجتهاد والتغيير . وأما الركن الثاني للثابت والمتغير ، ما ذكره الأصوليون بعد الانتهاء من تحديد القطعية والظنية ، والمتمثل بمدى إحاطة المجتهد بالنص ، ومدى إبداءه الكفاءة العلمية في تحصيله لذلك ، وبناء على ذلك أضاف الأصوليون بعداً جديداً للمسائل التي تقبل الاجتهاد ، أو التي لا تقبله .

معايير تأثير علم المجتهد بالأدلة في تحديد مجال الاجتهاد

الشرط الثاني الذي ينبغي تحققه كي يحكم على المسألة بقابليتها للاجتهاد أو عدمه ، مدى علم المجتهد بأدلة المسألة؛ إذ يتوقف الحكم على المسألة بكونها ثابتة لا تقبل الاجتهاد ، أو هي من المتغيرات

(١) الجصاص ، الفصول ، ٤/ ٣٠١ .

(٢) البخاري ١/ ٢٣ برقم ٣٩ .

القابلة للاجتهد ؛ فإذا ما بذل المجتهد وسعه في تتبع الأدلة مثلاً ، ولم يحط بها ، فذلك يجعل المسألة مجتهداً فيها وإن كان فيها دليل قطعي ، والباحث يلحظ اعتماد الأصوليين في هذه القضية على معايير أهمها :

الأول : مدى إحاطة المجتهد بأدلة المسألة .

الثاني : مدى إبداء المجتهد كفاءة علمية في الإحاطة بها .

وانطلاقاً من هذه المعايير ، فإن الأصوليين لم يمنعوا الاجتهاد في كل مسألة ورد فيها نص، بل ما ورد فيه نص كأنه مقطوع به من جهة الشرع ، لكن لا يصير حكماً شرعياً في حق المجتهد إلا إذا تحققت شروط التكليف^(٢):

(١) أن يبلغ النص للمجتهد ، ويعثر عليه .

(٢) أو كان عليه دليل قاطع يتيسر معه العثور عليه إن لم يقصر في طلبه ، فهذا مطلوب المجتهد، وطلبه واجب ، وإذا لم يصب فهو مقصر أثم .

(٣) أما إذا لم يكن إليه طريق متيسر قاطع كما في النهي عن المخابرة وتحويل القبلة قبل بلوغ الخبر ، فقد تبين أن ذلك حكم في حق من بلغه ، لا في حق من لم يبلغه ؛ لكنه عرضة أن يصير حكماً . فهو حكم بالقوة لا بالفعل ، وإنما يصير حكماً بالبلوغ أو تيسر طريقه على وجه يأثم من لا يصيبه^(٣).

وأما من حيث علم المجتهد بما فيها من نصوص ، ومدى اجتهاده أو تقصيره في طلبها ، يمكن تقسيمها إلى قسمين^(٤):

القسم الأول : أن تكون النصوص معلومة للمجتهد ، سواء لظهورها وانتشارها ، أم لإبداء المجتهد كفاءة علمية متميزة أنتجت إحاطة وافية بنصوص المسألة التي يبحثها . والاجتهاد في هذا القسم على حالتين : (١)

أ) إن حكم المجتهد بمقتضى النص ، فذلك المطلوب .

ب) وإن لم يحكم بمقتضاه ؛ فذلك على احتماليين :

(١) فإن كان مع العلم بوجه دلالاته على المطلوب فهو مخطئ وأثم وفاقاً .

(٢) وإن لم يكن مع العلم ، ولكن قصر في البحث عنه فذلك هو مخطئ أثم .

القسم الثاني : أن تكون النصوص مجهولة للمجتهد ؛ وذلك عائد إلى احتمالين :

(١) أن يكون المجتهد قد قصر في بحثه ، فلم يبد ما يتوجب عليه من جهد في طلب نصوص الواقعة

التي يبحث بها ؛ فهو مخطئ ، وأثم. فإن كان النص مما هو مقدوراً على بلوغه لو طلبه المجتهد

(١) الجصاص ، الفصول ، ٣٠١/٤ .

(٢) الغزالي ، المستصفى ، ٤٣٠/٢ .

(٣) الغزالي ، المستصفى ، ٤٣٠/٢ .

(٤) الغزالي ، المستصفى ، ٤١٠-٤١١ ، الأمدي ، الأحكام ، ٤١٤/٤ ، ابن قاسم ، الآيات البيّنات ، ٣٥٣/٤ .

بطريقه فقصر ولم يطلب فهو مخطئ ، وأثم بسبب تقصيره ؛ لأنه كلف الطلب المقدور عليه فتركه فعصى وأثم وأخطأ حكم الله تعالى عليه (٢).

(٢) وإن لم يقصر بل بالغ في الاستكشاف والبحث ولم يعثر على وجه دلالة على المطلوب فحكمه حكم ما إذا لم يجده مع الطلب الشديد ؛ فهو غير آثم قطعاً (٣).

ومن ذلك إذا لم يبلغه النص لا لتقصير من جهته لكن لعائق من جهة بُعد المسافة- وذلك في القرون الماضية ، وقد اختلف الحال في عصر الحاسوب - ، أو تأخير المُبلِّغ، فالنص قبل أن يبلغه ليس حكماً في حقه . فقد يسمى مخطئاً مجازاً ، على معنى أنه أخطأ ما لو بلغه لصار حكماً في حقه ، ولكنه قبل البلوغ ليس حكماً في حقه . فليس مخطئاً حقيقة ؛ وذلك أنه لو صلى النبي عليه الصلاة والسلام إلى بيت المقدس بعد أن أمر الله تعالى جبريل أن ينزل على محمد عليه الصلاة والسلام ، ويخبره بتحويل القبلة فلا يكون النبي مخطئاً ؛ لأن خطاب استقبال الكعبة بعد لم يبلغه ، فلا يكون تحويل القبلة حكماً في حقه قبل نزول جبريل عليه الصلاة والسلام ، فلا يكون مخطئاً في صلاته ، فلو نزل فأخبره وأهل مسجد قباء يصلون إلى بيت المقدس ولم يخرج بعد إليهم النبي عليه الصلاة والسلام ، ولا مناد من جهته فليسوا مخطئين ، إذ ذلك ليس حكماً في حقهم قبل بلوغه ؛ فلو بلغ ذلك أبا بكر وعمر واستمر سكان مكة على استقبال بيت المقدس قبل بلوغ الخبر إليهم فليسوا مخطئين ؛ لأنهم ليسوا مقصرين . وكذلك نقل عن ابن عمر : إنا كنا نأخبار أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج النهي عن المخابرة { فليس ذلك خطأ منهم قبل بلوغهم النص ؛ لأن الراوي غاب عنهم أو قصر في الرواية (٤).

المطلب الثاني : الأحكام الملزمة في التشريع الإسلامي ومعاييرها

إن من مقررات علم أصول الفقه أن المسائل والوقائع لا تخلو عن أحكام ؛ ينبغي على المكلفين بالتشريع الإسلامي العمل على تنفيذها والالتزام بها ؛ بيد أن هذه القاعدة المقررة لم تأخذ مكانتها المناسبة عند أتباع المناهج والمدارس التجديدية في العصر الحديث ، سواء العصرية منها، أم الأصولية ؛ فلم يتناولوا تحديد ماهية الحكم المراد ، وما مقصود الأصوليين من الحكم الذي لا تخلو الوقائع عنه ، هل هو حكم شرعي أم هناك نوع آخر من الأحكام يمكن إلزام المكلفين بها .

وفي هذا الإطار يرى الباحث ضرورة تحديد القضايا التالية ، والتي تكون بدورها الأسس والمنطلقات التي تحدد ماهية الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي ، وتلك القضايا هي :

القضية الأولى : تحديد ماهية الحكم من حيث كونه حكماً شرعياً " إلهياً " ، أم حكماً بشرياً يفقهه المجتهد ويغلب على ظنه ليس له من علاقة بالشرع إلا من حيث أصل الأمر بالاجتهاد.

(١) الزركشي ، البحر المحيط ، ٢٥٥/٦ .

(٢) الغزالي، المستصفى ، ٤١٠/٢-٤١١ .

(٣) الزركشي ، البحر المحيط ، ٢٥٥/٦ .

(٤) الغزالي، المستصفى ، ٤١٠/٢-٤١١ .

القضية الثانية : تحديد القدر الملزم من الأحكام الشرعية ؛ إذ بعد تحديد ماهية الحكم الشرعي ، وما ليس كذلك ، تأتي المرحلة اللاحقة بالبحث عن الملزم من الحكم الشرعي ومعيار ذلك .

القضية الأولى : تحديد ماهية الحكم

إن ثمره التشريع الإسلامي ؛ أصولاً ، وقواعد ، وفروعاً فقهية ؛ ما يصل له الباحث من نتيجة يصف بها الفعل المنظور فيه اعتماداً على أصول الفقه وقواعده ، تلك الثمرة التي سماها الغزالي : " الحكم " وأولاه اهتمامه فقدمه في البحث مع أن شأنه التأخير لو نظر إليه من حيث كونه يحصل في آخر عملية الفقه . ولما كان علم أصول الفقه هو التأصيل النظري والفكري للتشريع الإسلامي ؛ فإن الأصوليين وضعوا جُلَّ اهتمامهم في تأصيل الحكم الشرعي ، بما هو الثمرة المقصودة من عملية التشريع القائمة على أصول وقواعد الشريعة الإسلامية ، المنطلقة من أصولها الإلهية : الكتاب والسنة ؛ ولذا فالمستعرض لغالبية مصادر ومراجع أصول الفقه ، يجد أن الأصوليين قد عرفوا الحكم الشرعي بما يدور حول فكرة أساس قوامها : أن الحكم الشرعي : **خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين** ^(١)؛ على تفاوت بينهم بين مضيف لقبه أو مبدل له بأخر ^(٢) .

وفي المحصلة ، فإن تعريفات الأصوليين تدور حول مكونات الحكم التالية :

أولاً : الخطاب ؛ وهو جنس في التعريف ، وهو مصدر خاطب ، يقال : خاطبه بالكلام يخاطبه مخاطبة وخطاباً ، وهو توجيه الكلام نحو الغير بقصد الإفهام ممن تهيأ لذلك ، ثم استعمل على أنه حقيقة عرفية فيما يقع به التخاطب ^(٣) . ويريد الأصوليون بخطاب الله تعالى الخطاب الأزلي ، والذي يظهر في الشريعة بالقرآن والسنة من جهة إثباتهما للحكم ابتداءً ، والإجماع والقياس من جهة إظهارهما له ^(٤) .

ثانياً : الأفعال ؛ سواء كانت مقيدة بالمكلفين أم بالعباد ، والأفعال جمع فعل ، ويقصد به ما يصدر من المكلف مما يتعلق بقدرته من فعل اللسان - القول - أو الجنان - القصد والاعتقاد - أو الجارحة والبيان ^(٥) .

(١) الغزالي، المستصفى، ١١٢/١، الرازي ، المحصول ، ١٠٧/١ ، الأمدي، الأحكام، ٨٤/١ - ٨٥ ، العضد، شرح المختصر، ٢٢١/١ ، الإسنوي، نهاية السؤل، ٤٧/١ ، ابن قاسم ، الأيات البيّنات ، ٩٠-٩٥ ، السبكي، الإبهاج ٤٤/١ ، الزركشي، البحر المحيط ١١٧/١ ، السمرقندي : ميزان الأصول ، ١٦-١٧ ، صدر الشريعة ، التوضيح ، ٣٧/١ ، التفتازاني، التلويح، ٣٧/١ ، ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ٢/ ١٠٢ أمير بادشاه، تيسير التحرير ٢/ ١٨٤، ١٣٣-١٨ ، ابن رشد، الضروري، ٤١ ، القرافي ، فنائس الأصول ١/ ٢١٦-٢٢٠ ، تنقيح الفصول ، ٦٧ ، ابن قدامة ، روضة الناظر ، ١٤٧/١ ، ابن عقيل ، الواضح ، ٢٨/١ ، ابن النجار ، شرح الكوكب المنير، ٣٣٥/١ .

(٢) من ذلك مثلا ما أورده بعض المتأخرين من أصولي الحنفية، ونصه "ما ثبت بخطاب الله المتعلق بأفعال العباد" التفتازاني، التلويح ١/ ١٤-١٥ ، ضمرة، الحكم الشرعي ص ١٣ . وعرفه بعض أصولي الحنابلة: منلول خطاب الشرع. ابن النجار ، شرح الكوكب المنير ١/ ٣٣٣ .

(٣) الأمدي ، الأحكام، ٨٥/١ ، الإسنوي، نهاية السؤل، ٣٩/١ ، ابن النجار ، شرح الكوكب المنير، ٣٣٥/١ ، ضمرة، الحكم الشرعي، ص ٨ .

(٤) الأمدي ، الأحكام ، ٨٥/١ ، الإسنوي، نهاية السؤل، ٤٩/١ ، صدر الشريعة ، التوضيح ، ٣٧/١ ، التفتازاني، التلويح، ٣٧/١ ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ١٠٠/٢ .

(٥) الطوفي، شرح مختصر الروضة ١/ ٢٥٢ ، الإسنوي، نهاية السؤل ١/ ٤٩ ، القرافي ، تنقيح الفصول ٦٨ صدر الشريعة ، التوضيح ، ٣٧/١ ، التفتازاني، التلويح، ٣٧/١ .

ثالثا : كيفية تعلق الخطاب بالفعل ؛ وهو ما عبر عنه الأصوليون بالحكم التكليفي ، والذي قسموه من حيث درجات الإلزام والتكليف إلى قسمين :

أحدهما : الطلب والاقتضاء ؛ والاقتضاء افتعال من قضى يقضي، إذا طلب وحكم، فالاقتضاء بمعنى الطلب أو الحكم باستدعاء الفعل والترك. واستدعاء الفعل : إما أن يكون استدعاء وطلبا جازما أو غير جازم، فاستدعاء الفعل جازما هو الإيجاب، واستدعاؤه غير جازم هو الندب، واستدعاء الترك إما أن يكون جازما أو غير جازم فاستدعاء الترك جازما هو التحريم، واستدعاؤه غير جازم هو الكراهة^(١).

والآخر : التخيير؛ هو ما يعود إلى خبرة المكلف بالتنسوية فيه بين طرفي الفعل والترك من غير ترجيح شرعي لأيهما^(١).

وليس مستغربا من الأصوليين جعل الحكم الشرعي خطاب الشارع ، أو ما ثبت به ؛ لكن الملفت للانتباه ، تفسيرهم خطاب الشرع بأنه نصوص الكتاب والسنة ، وما يلحق بهما من إجماع أو قياس ، فلا بد للأول من مستند ، هو عند غالبية الأصوليين كتاب أو سنة ، والثاني من أصل وحكم شرعي يقاس على وفق علته .

وفي المحصلة ؛ فإن الحكم الشرعي نصوص الكتاب أو السنة أو ما يقاس عليها ، المتعلقة بأفعال المكلفين . وهذا الأمر يفرض لدى الباحث الإشكالية التالية :

إن كانت الأحكام الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع والقياس هي الأحكام الشرعية ، فما هي صفة الأحكام الثابتة بغير الأصول الرئيسية، من استحسان وعرف وسد ذرائع وقول صحابي، ومصالح مرسله... الخ ، كل مذهب بحسب ما يقرره من أصول وقواعد تشريعية ؟.

هل هي أحكام شرعية أم أمر آخر ؟ . وإذا كانت شرعية فأين موقعها من تعريف الأصوليين للحكم الشرعي ؟.

وإن لم تكن جزءاً من الأحكام الشرعية ، فهل لذلك علاقة بقيام الفقهاء بإعادة النظر في أحكام الفقه بما يصل إلى تغيير أحكام القضية الواحدة عبر مراحل تطور الفقه ومذاهبه تغييرا كلياً ، ليس أدل عليه من تغير المعتمد في المذهب - أي مذهب - عما كان عليه الحال عند الإمام المؤسس للمذهب وتلاميذه، سيما وأن ما لا يقل عن نصف الفقه الإسلامي ، إن لم يزد ثابتة بالأصول التبعية من استحسان وعرف ومصالح مرسله ، فهل أدرك الفقهاء أن صنيعهم في تغيير أحكام الفقه ليس له علاقة بما قرره الأصوليون من قواعد للتعامل مع الحكم الشرعي وما يُعد تغييرا له ، وما ليس كذلك ؟.

إن تعريف الحكم الشرعي بخطاب الشرع لم يتناول الأحكام الثابتة بالأصول التبعية ؛ لا بل قد استشعر فريق من الأصوليين المشكلة بالنسبة للأصول المنتق عليها ، أعني السنة ، والإجماع ، والقياس ، يقول ابن أمير الحاج : " فإن قيل : الحكم الثابت بالسنة أو الإجماع أو القياس لأفعال المكلفين شرعي ، وهو

(١) الرازي ، المحصول ، ١/١١٣/١ السبكي، الإبهاج/١/٥١ ، الزركشي، البحر المحيط/١/١١٧، القرافي ، تنقيح الفصول ، ٦٨ ، صدر الشريعة ، التوضيح ، ١/٣٧، التقفازاني، التلويح، ١/٣٧ .

غير داخل في تعريف الحكم ؛ لأنه ليس حكم الله تعالى ؛ بل حكم رسوله أو أهل الإجماع " (٢). وبالمنهجية ذاتها يستشكل صدر الشريعة علاقة الحكم الثابت بالقياس بالحكم الشرعي قائلا : " ويخرج منه ما ثبت بالقياس ، إذ لا خطاب " (٣). وقد تابع التفتازاني طرح المشكلة بالنسبة للأصول التبعية أي الأحكام الثابتة بشرع من قبلنا ، والعرف ... الخ (٤). بل إن خلاف الأصوليين مثلا في كون القياس مثبت للحكم الشرعي ، أم مظهر ، ظاهر ومشهور (٥)؛ ويلقي بظلاله أيضا على الموضوع .الذي يعززه الرازي بقوله : " أن الحكم الشرعي لا بد له من دليل ، والدليل : إما نص ، أو إجماع ، أو قياس ، ولم يوجد واحد من هذه الثلاثة فوجب أن لا يثبت الحكم؛ إنما قلنا إن الحكم الشرعي لا بد له من دليل لأن الله تعالى لو أمرنا بشيء ولم يضع عليه دليلا، لكان ذلك تكليف ما لا يطاق، جائز " (٦). وابن قدامة من قبله قد قال: "ولا معنى للحكم إلا الخطاب " (٧).
" فالتعريف [أي الحكم الشرعي] غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى وأجاب بأن القياس مظهر للحكم لا مثبت ، ولا يخفى عليك أن السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والإجماع أيضا " (٨).

والباحث إذ يثير هذه الفكرة ؛ فإنه وقبل عرض فرضيات حلها ، ينبه على مدى صلتها بموضوع الأطروحة ، والمتمثل بالفرضية التالية :

إذا ثبت أن الأصوليين لا يعدون الأحكام الثابتة بالأصول التبعية جزءاً من الأحكام الشرعية، فإن ذلك يعني إمكانية إحداث تغيير كلي جزري في هذا النوع من الأحكام دون أن يعد ذلك تغييراً للحكم الشرعي والخطاب الشرعي . وفي المقابل إذا ثبت كونها جزءاً من الأحكام الشرعية ، فعلاهم اعتمادوا في تغييرهم لأحكام الفقه ؟.

إن الباحث يرى لحل هذه الإشكالية الفرضيات التالية ، والتي تقوم في جزء كبير منها على فكرة عرض لها الأصوليون في بحثهم هل كل مجتهد مصيب ، إذ كان اختلافهم بناء على أنه هل الله تعالى في الواقعة حكم معين أم لا (٩)، وهذه الفرضيات هي :

الفرضية الأولى : أن الأصوليين عبر تاريخ علم أصول الفقه لم ينتبهوا لهذه الفكرة ، ولم يدركوا أن تعريفهم للحكم الشرعي لا يشمل الأحكام الثابتة بالأصول التبعية .

-
- (١) الرازي ، المحصول ، ١١٣/١/١ ، القرافي ، تنقيح الفصول ، ٦٨ .
 - (٢) ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ١٠١/٢ . وقد دفع ابن أمير الحاج هذا الاشكال بأن غاية الأمر ، أن حكم النبي دليل حكمه تعالى وكاشف عنه ، وكذا الباقي فلا جرم أن الحكم الثابت بما سوى الكتاب داخل في حكمه تعالى ؛ لأن الحكم الثابت بأحد هذه خطابه تعالى والثلاثة كاشفة ، ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ١٠١/٢ .
 - (٣) صدر الشريعة ، التوضيح ، ٤١/١ .
 - (٤) التفتازاني ، التلويح ، ٤٨/١ .
 - (٥) البخاري ، كشف الأسرار ، ٣٩٧/٣ ، التفتازاني ، التلويح ، ٤٢/١ ، ٢٦٣/٢ ، ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ١٠١/٢ .
 - (٦) الرازي ، المحصول ، ٢٢٦ / ٣/٢ .
 - (٧) ابن قدامة ، روضة الناظر ، ١٩٥/١ .
 - (٨) والجواب أن كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف له ، وهذا معنى كونها أدلة الأحكام . التفتازاني ، التلويح ، ٤٢/١ .
 - (٩) البخاري ، كشف الأسرار ، ٢٥/٤ ، الزركشي ، البحر المحيط ، ٢٦٠/٦ .

بيد أن هذه الفرضية ليس لها من قيمة سوى مجرد ذكرها لاستكمال مجموع الفرضيات المحتملة
والممكنة ليس أكثر ، بل دلت الأدلة على بطلانها ، وأهمها :

- (١) ما أكدته النصوص العديدة على عصمة الأمة عن الوقوع في الخطأ ؛ فلا يعقل أن يغفل علماء الأمة جميعاً عن مثل هذه الفكرة عبر تاريخ تطور علم أصول الفقه والتشريع.
- (٢) ما سجله الأصوليون من عبقرية فائقة تمثلت بتناول عدد منهم لهذه الفكرة ، إما بشكل مباشر أو غير مباشر .

الفرضية الثانية : الحكم الشرعي ما ثبت بالخطاب أصالة أو تبعاً ؛ وتقوم هذه الفرضية على إثبات

المقدمات التالية :

المقدمة الأولى : حجية الأصول التبعية في إثبات الأحكام التشريعية ؛ فإن الأصوليين لم يغفلوا

عن ذلك ، وإنما عدوا الأحكام الثابتة بالأصول التبعية أحكاماً شرعية من حيث أن أصل هذه الأصول قد ثبت بأدلة الشرع ، وبعبارة أخرى أن العرف مثلاً قد ثبتت حجيتُه عند القائلين به بالأدلة الشرعية ، ومن ثمة ؛ فإن الأحكام الثابتة بالعرف تُعد من الأحكام الشرعية . قال التفتازاني : " وأما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك ؛ فراجعة إلى الأربعة - أي الكتاب والسنة والإجماع والقياس - وكذا المعقول نوع استدلال بأحدها ، وإلا فلا دخل للرأي في إثبات الأحكام ، وما جعله بعضهم نوعاً خامساً من الأدلة وسماه الاستدلال ، فحاصله يرجع إلى التمسك بمعقول النص أو الإجماع " (١).

بيد أن الباحث يستشكل هذه الفرضية من حيث عدم التوافق الظاهر بين تعريف الحكم الشرعي وهذا الطرح ، والمتمثل بتعريف الأصوليين للحكم بالخطاب الشرعي ، ومقصودهم بذلك ليس حجية الأصل الكلي ، أي حجية القرآن أو السنة لإثبات الأحكام ، وإنما يقصدون ثبوت الحكم الشرعي الجزئي في المسألة الجزئية بأحد أفراد النص الشرعي . ومن ثمة كيف يمكن أن يُعد الحكم الثابت بأحد أفراد دليل العرف خطاباً شرعياً كيما يُعد حكماً شرعياً . وكذلك الأمر بالنسبة للمصلحة وسد الذرائع... الخ ، فقطعاً ليست أفرادها خطاباً شرعياً ، وإن كان أصلها ثابت بالأدلة الشرعية.

المقدمة الثانية : أن الوقائع لا تخلو عن حكم الله معين فيها ؛ على خلاف بينهم ، هل عليه دليل

قاطع (٢) ، أم أمارات وأدلة ظنية بحسب ما قرره جمهور من ذهب إلى هذا الرأي ، وإن كانوا لم يروا تأييد المخطأ ؛ إذ العبرة عندهم اتباع غلبة الظن المتحققة لدى المجتهد (٣) . فقد ذهب كل من قال المجتهد يخطئ

(١) التفتازاني ، التلويح ، ٤٨/١

(٢) لا يعبأ بمذهب المريسي ، والأصم باستراط الدليل القاطع ، وتأنيث مخالفه ، هذا ما قرره ابن أمير الحاج ، وابن السبكي ، ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ٣/٣٨٥ ، ابن السبكي ، الإبهاج ، ٣/٢٦٠ .

(٣) ابن العربي ، المحصول ، ١٥٣ ، القرافي ، نفائس الأصول ٩/٤٠٦١ وما بعدها ، شرح تنقيح الفصول ، ٤٣٩ ، الشيرازي ، شرح اللمع ، ١٠٤٦/٢ ، الجويني ، البرهان ، ١٣٤٩/٢ ، الغزالي ، المستصفى ، ٢/٤٠٩-٤١٠ ، الرازي ، المحصول ، ٢/٤٧-٥١ ، الأمدي ، الإحكام ، ٤/٤١٣ ، السبكي ، الإبهاج ٣/٢٥٨-٢٦٠ ، الزركشي ، البحر المحيط ٦/٢٣٥ وما بعدها ، ابن قاسم ، الأبيات البيّنات ، ٤/٣٥١-٣٥١ ، بن قدامة ، روضة الناظر ٣/٩٧٥ ابن النجار ، شرح الكوكب المنير ، ٤/٤٨٩ آل تيمية المسودة ٤٤٢ - ٤٤٣ و ٤٤٨ .

أو يصيب ، وهم جمهور الأصوليين إلى أن الله تعالى حكما معينا في الحادثة المجتهد فيها^(١)؛ بل إن ذلك هو قول الحنفية^(٢) برغم قولهم إن كل مجتهد مصيب ؛ فقد قال الجصاص : " والذي ثبت عندي من مذاهب أصحابنا ومعنى قولهم : إن كل مجتهد مصيب لما كلف من حكم الله تعالى ، وأن مرادهم بقوله : إن الحق عند الله تعالى في واحد من أقاويل المختلفين : إن هناك حقيقة معلومة عند الله تعالى ، وكلف المجتهد أن يتحرى موافقتها ، وهي أشبه الأصول بالحادثة ، ولم يكلف المجتهد إصابتها ، وإنما كلف ما في اجتهاده أنه الأشبه^(٣) .

وقد أقاموا هذه المقدمة على أمور منها :

الأمر الأول : إمكانية خطأ المجتهد ؛ فيرى اتباع هذه الفرضية ، أن المجتهد قد يخطئ الحكم الشرعي المعين ، دل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿ إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد ﴾^(٤)، وقوله : ﴿ إذا حاصرتم أهل حصن أو مدينة فأرادوكم أن تنزلوهم على حكم الله فإنكم لا ترون ما حكم الله فيهم ﴾^(٥)، فدل ذلك على أن في الاجتهاد خطأ وصواب ، ولأنه لو كان الجميع حقا وصوابا لم يكن للنظر والبحث معنى^(٦) .

فإن المجتهد إذا اجتهد في واقعة حكم الله فيها التحريم ، ثم اجتهاده أدرك التحريم ، فهو مصيب من كل وجه ، وإذا اجتهد الثاني فغلب على ظنه الكراهة ، فعمل به ، فهو مصيب من حيث إنه وجب عليه العمل بالكراهة ، مخطئ من حيث إنه لم يدرك التحريم^(٧) . بل الجامعية

وإذا اشتبه صوب القبلة ، فاجتهد أحدهما فأدرك صوب القبلة فاستقبله ، فهو مصيب في الجريان على مقتضى الاجتهاد عملا ومصيب من حيث إنه أدرك حكم الله فيه ، وإذا اجتهد الثاني وغلب على ظنه

(١) اختلفوا على خمسة أقوال :

الأول : قالت طائفة منهم ليس على الحكم دليل ، وإنما هو مثل دفين يعثر الطالب عليه بحكم الاتفاق فلن عثر عليه أجران ولمن اجتهد ، ولم يعثر أجر واحد لأجل سعيه وطلبه .

الثاني : قال قوم عليه دليل ظني إلا أن المجتهد لم يكلف بإصابتة لخفائه وغموضه فلذلك كان معذورا ومأجورا ، وهو قول عامة الفقهاء .

الثالث : وذهبت جماعة إلى أن عليه دليلا ظنيا أمر المجتهد بطلبه ، فإذا أخطأ لم يكن مأجورا لكن حط عنه الإثم تخفيفا .

الرابع : ومنهم من قال إن عليه دليلا قطعيًا أمر المجتهد بطلبه فإذا أخطأ لا يصح عمله وينقض قضاء القاضي فيه ، ولكن يحط عنه الإثم لغموض الدليل وخفائه ، وهو قول أبي بكر الأصم وابن علية ، وإليه مال الشيخ أبو منصور على ما ذكر في الميزان .

الخامس : وإلى هذا القول مال بشر المريسي إلا أنه قال المخطئ فيه أثم غير معذور كما في سائر القطعيات .

الجصاص ، الفصول ، ٢٩٥/٤-٢٩٨ ، البخاري ، كشف الأسرار ، ٢٤/٤-٢٧ ، الشيرازي ، التبصرة ، ٩٨/٤ الزركشي ، البحر المحيط ، ٢٥٥/٦-٢٥٦ .

(٢) الجصاص ، الفصول ، ٢٩٥/٤-٢٩٨ ، البخاري ، كشف الأسرار ، ٢٤/٤-٢٧ ، السمرقندي : ميزان الأصول ٧٥٣-٧٥٤ ، صدر الشريعة ، التوضيح ٢/٢٦٠ ، النفتازاني ، التلويح ، ٢/٢٦٠ ، ابن أمير الحاج ، التقرير والتحرير ، ٣/٣٨ .

(٣) الجصاص ، الفصول ، ٢٩٨/٤ .

(٤) مسلم ، الأفضية ، حديث رقم : ١٧١٦ .

(٥) مسلم ، الجهاد ، حديث رقم : ١٧٣١ .

(٦) الشيرازي ، التبصرة ، ٤٩٩ ، شرح للمع ١٠٥١-١٠٥٢ ، البخاري ، كشف الأسرار ، ٣١/٤ .

(٧) الجويني ، البرهان ، ٢/١٣٢٥ .

أن القبلة في صوب آخر فعليه أن يستقبله وهو مصيب في استقباله مخطئ من حيث إنه لم يدرك صوب الكعبة الذي هو نهاية مطلوبه وهذا مما لا سبيل إلى إنكاره فإن صوب القبلة واحد وهو متعين في علم الله لوجوب الاستقبال^(١).

بيد أن هذا المفهوم للخطأ والصواب غير مسلم ، فقد حمله الجصاص مثلا على ما إذا أصاب الأشبه المطلوب الذي يتحرى المجتهد موافقته - وإصابته باجتهاده - (فله أجران) وإن أخطأه فله أجر واحد ، فيكون مصيبا للحكم في الحالين ، مخطئا في أحدهما للأشبه ، لا للحكم ، إذ لم يكن الأشبه هو الحكم ، وليس هذا الخطأ خطأ في الحكم ، وإنما هو خطأ للأشبه الذي لم يكلف إصابته ، كخطأ الرامي للكافر^(٢) . وسيأتي في تحليل الفرضيات بيان مفهوم الخطأ وحقيقته .

الأمر الثاني : رفع الإثم لا ينفي أن الحق واحد ؛ فإن الصحابة أطلقوا الخطأ في الاجتهاد ، ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطئة فكان ذلك إجماعا منهم على أن الحق من أقوالهم ليس إلا واحد ، وأما وضع المأثم عن المخطيء فلأنهم أجمعوا على تسويغ الحكم بكل واحد من الأقاويل المختلف فيها وإقرار المخالفين على ما ذهبوا إليه من الأقاويل ، فدل على أنه لا مأثم على واحد منهم ، وهو دال كما يراه الشيرازي كذلك على أن في أقوال المجتهدين خطأ وصواب ، وهو دال بدوره على أن الله في الوقائع حكم متعين^(٣).

الأمر الثالث : ترتيب أدلة الشرع والترجيح بينها ؛ فقد أجمعت الأمة على وجوب النظر والاستدلال في ترتيب الأدلة ، وبناء بعضها على بعض ، ولو كان الجميع حقا وصوابا لم يكن للنظر والاجتهاد معنى^(٤).

الأمر الرابع : تصويب الاجتهادات قول باجتماع الأحكام المتضادة في المحل الواحد ؛ فالذين قالوا المصيب واحد ، قالوا : يستحيل أن يكون الشيء الواحد حلالا حراما فإنهما متناقضان متنافيان^(٥).

الأمر الخامس : لا بد لكل طلب من مطلوب ؛ فإن كان المقصود من التصويب أن لا حكم لله تعالى في الوقائع على التعيين ، فهذا جحد ؛ لأن الطلب لا يستقل بنفسه ، ولا بد من مطلوب ، ويستحيل فرض طلب لا مطلوب له ؛ فإن الباحث عن كون زيد في الدار يقدر كونه فيه ، ويقدر أيضا خلافه ، ثم يطلب

(١) الجويني ، البرهان ، ٢ / ١٣٢٥ .

(٢) الجصاص ، الفصول ، ٤ / ٣٣٣ .

(٣) ومن ذلك ما روي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال في الكلاله: " أقول فيها برأيي فإن يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمني وأستغفر الله " ، وروي عن عمر رضي الله عنه أنه حكم بحكم فقال له رجل حضره : هذا والله الحق . ثم حكم بحكم آخر ، فقال له الرجل هذا والله هو الحق ، فقال له عمر رضي الله عنه : "إن عمر لا يعلم أنه أصاب الحق لكنه لا يألو جهدا " ، وروي عنه أنه قال لكتابه اكتب هذا ما رأى عمر فإن كان خطأ فمناه وإن كان صوابا فمن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ، وروي عن علي رضي الله عنه أنه قال في المرأة التي أجهضت إن كانا قد اجتهدا فقد أخطأ ، وروي مثل ذلك عن كثير من الصحابة ، وهذا إجماع ظاهر على تخطئة بعضهم بعضا في مسائل الاجتهاد فدل على أن الحق من هذه الأقوال في واحد وما سواه باطل الشيرازي ، التبصرة ، ٤٩٩-٥٠١ ، شرح للمع ٢ / ١٠٥٣ ، البخاري ، كشف الأسرار ، ٤ / ٣٢ ، ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ٣ / .

(٤) الشيرازي ، التبصرة ، ٥٠١ .

(٥) الشيرازي ، التبصرة ، ٥٠٢ ، الجويني ، البرهان ، ٢ / ١٣١٩-١٣٢٠ .

الوقوف على أحد الأمرين الذي هو الحقيقة ؛ فكذلك المجتهد إذا وقعت واقعة يطلب النصوص من الكتاب والسنة ثم الإجماع ، ثم إن أعوز المطلوب فيه ، فينظر في قواعد الشريعة يحاول إلحاقا ، ويطلب شيئا فيخيل في نفسه وجود التشبه ثم يجتهد في طلب الأثبه فالمطلوب هو الأثبه^(١).

الأمر السادس : القول بالتصويب يناقض القول بالقياس ورعاية المصالح ؛ مذهب القياسيين والفقهاء أن الراجح : مصالح، وأن الله تعالى : إنما يثبت حكما لمصلحة خالصة، أو راجحة، أو مفسدة خالصة، أو راجحة إن كان الحكم مساويا. والقاعدة الشرعية: أن الراجح يستحيل أن يكون هو النقيضين؛ بل متى كان أحدهما راجحا، كان الآخر مرجوحا، وهذه القاعدة تقتضي أن يكون المصيب واحدا فقط، وهو من أفتى بالراجح، وغيره يتعين أنه إنما أفتى بالمرجوح، فيكون مخطئا بحكم الله؛ لأنه بالراجح ليس إلا. وعلى هذا تتناقض قاعدة القائل بأن كل مجتهد مصيب، مع القول بالقياس، وأن الراجح تابع للمصالح الخالصة الراجحة.

بيد أن سلطان العلماء قد حمل قول المصوبية على أن القول: أن هذه القاعدة إنما تكون في الأحكام الإجماعية، أما في مواطن الخلاف فلم يكن الصادر عن الله تعالى أن الحكم تابع للراجح في نفس الأمر من المصالح، بل ما في الظنون فقط كان راجحا في نفس الأمر، أو مرجوحا، فقاعدة التصويب تأبى قاعدة مراعاة المصالح؛ لتعين الراجح. وأما إن صرف الخطأ الوارد في حديث الحاكم إلى الأسباب؛ فإنه أرجح مما قاله المخطئة ؛ لأنه متفق عليه. أعني: اتفق على أن الخطأ يقع في الأسباب، وحمل كلام الشارع على المتفق عليه أولى^(٢).

الفرضية الثالثة : ليست الأحكام الثابتة بالأصول التبعية أحكاما شرعية ، وإنما أحكام وضعية يتواضع عليها المجتهدون ويتفقون كل بحسب أصول وقواعد مذهبهم ، وبما يحقق غلبة الظن لديهم ، وهو منهج الغزالي ومن تابعه من الأصوليين ، فالذي ذهب إليه محققو المصوبية أنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن ؛ بل الحكم يتبع الظن ، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه ، وهو المختار عند الغزالي " وهو الذي نقطع به ونخطئ المخالف فيه أن كل مجتهد في الظنيات مصيب وأنها ليس فيها حكم معين لله تعالى"^(٣) ، وإليه ذهب القاضي ، ونقل الزركشي أن مذهب المزني أن يقصد باجتهاده طلب الحق عند نفسه ؛ لأن ما عند الله لا يعلم إلا بالنص^(٤). وهو ظاهر قول مالك رحمه الله وأبي

(١) الجويني ، البرهان ، ٢ / ١٣٢٤ .

(٢) القرافي، نفائس الأصول ٩/٤٠٨٥.

(٣) الغزالي، المستصفى ، ٢ / ٤١٠.

(٤) الجويني ، البرهان ، ٢ / ١٣٤٨، الغزالي، المستصفى ، ٢ / ٤٠٩-٤١٠، ابن العربي ، المحصول ، ١٥٢، الزركشي ، البحر المحيط ، ٢٣٥/٦ ، ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ٣ / ٣٨٨-٣٨٩ ، مما يحتج به المصوبية حديث بعثة عليه الصلاة والسلام السرية لسبي بني قريظة ، وقال : (لا تنزلوا حتى تأتوهم) فجاءت صلاة العصر في أثناء الطريق فاختلوا حينئذ ، فمنهم من نزل فصلى العصر ثم توجه ، ومنهم من تمادى وحمل قوله (لا تنزلوا) على ظاهره ، فلما عرضت القصة على النبي صلى الله عليه وسلم لم يخطئ أحدا منهم ولم يؤثمه ، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام : لما اختلف الصديق والفروق في أفضلية الوتر تقديمًا وتأخيرًا : (أصبمًا).

حنيفة رحمه الله ، وهو مذهب المعتزلة وأبي الحسن الأشعري ، وذهب إليه كثير من الأشعرية ، وهو المراد بتعدد الحقوق ، وهؤلاء يسمون المصوبية^(١).

منهج الغزالي في فرضيته ومقوماتها

لقد أدرك الغزالي حقيقة الانفصال ما بين الحكم الشرعي بما هو خطاب شرعي ، وبين الحكم الثابت بالأصول التبعية ، فجاء بفرضية القائمة على خلو المسائل الاجتهادية من حكم شرعي معين لله فيها ، وإنما هي أحكام وضعية يراها المجتهد وتغلب على ظنه ، ليست من الحكم الشرعي الذي هو خطاب الشارع في شيء ، يقول الغزالي : " من نظر في المسائل الفقهية التي لا نص فيها علم ضرورة انتفاء دليل قاطع فيها ، وإذا انتفى الدليل ، فتكليف الإصابة من غير دليل قاطع تكليف محال ، فإذا انتفى التكليف انتفى الخطأ"^(٢) . ويقول : " أما سائر المجتهادات التي يلحق فيه المسكوت بالمنطوق قياسا واجتهادا فليس فيها حكم معين أصلا ، إذ الحكم خطاب مسموع أو مدلول عليه بدليل قاطع وليس فيها خطاب ونطق فلا حكم فيها أصلا إلا ما غلب على ظن المجتهد"^(٣). بل الغزالي يقرر خطأ من ظن " أن المجتهد يطلب حكم الله مع علمه بأن حكم الله خطابه ، فإن الواقعة لا نص فيه، ولا خطاب ؛ بل إنما يطلب غلبة الظن ... فهو

يطلب الظن دون الإباحة والتحرير"^(١). مكتبة الجامعة الأردنية

وبعبارة أخرى ، ليس عند الغزالي حكم شرعي معين سواء في المسائل التي ورد فيها نصوص ظنية ، أم تلك التي ليس فيها نص أصلا ، إذ الحكم لا يأخذ صفة كونه من الشرع ، إلا إذا جاء دليل قاطع يفيد ذلك ، وهو الخطاب الشرعي القطعي فقط دون ما كان ظنيا ، إذ لا يجوز الجزم بكون هذا الحكم هو الحكم المعين عند الله ، اعتمادا على ظن وإن كان غالبا ، لاحتمال أن لا يكون كذلك .

بيد أن ذلك لا يعنى ترك الخيرة للناس يفعلون ما يشاؤون ، وإنما قد كلف الشارع المجتهدين طلب غلبة الظن المنطلق من أصول الفقه وقواعده ، أي ظنا شرعيا ، لكن هذا الظن ليس حكما شرعيا ، وإنما الثواب والعقاب المترتب على الالتزام بهذا الظن أو عدمه ؛ إنما يكون على التزام أمر الشارع بالاجتهاد ، وأمره بتنفيذ ما يصل له من ظن ، وإن كان خاطئا بأن كان مخالفا لحكم الله الذي لم يدل عليه دليل قاطع من الخطاب الشرعي .

ومن ثمة ، فإن الغزالي الذي حصر الحكم الشرعي بالدليل القاطع من الكتاب والسنة والاجماع ، ونفى كل ما عدا ذلك من الأصول التي سماها موهومة ؛ فإنه قبل هذه الأصول بما في ذلك استحسان

وكذا الحديث المشهور : فكان منا الصائم ومنا المفطر، ولم يعب أحد على أحد ، لأنهم اختلفوا في أفضلية العزيمة على الرخصة ، أو

العكس، ففضل كل جهة ، واعتقد أنه أخذ بالأفضل وصوب بعضهم بعضا مع الاختلاف الزركشي، البحر المحيط ، ٢٥٧/٦.

(١) الشيرازي ، التبصرة ، ٤٩٨ ، شرح اللع ١٠٤٥/٢-١٠٤٦ ، البخاري ، كشف الأسرار ، ٢٥/٤.

(٢) الغزالي، المستصفى ، ٤١٢/٢ .

(٣) الغزالي، المستصفى ، ٤١٥/٢ .

المصالح - كما سيأتي - باعتبار أن الحكم الثابت بهذه الأوامر ليس حكما شرعيا ، وإنما غلبة ظن ، وهو أمر وضعي ، أي يضعه المجتهدين ويتواضعوا عليه - وكأنه إصدار قانون بالتعبير العصري - وهو مما يجوز فيه الاختلاف والتغير والتجدد . وإنما هذه الأمور لا تجوز في الحكم الشرعي لكونه مما لا يقبل الاختلاف ، فعلمه سبحانه محيط وحكمه ثابت ؛ ولما لم يكن لدى المجتهدين دليل قاطع أن هذا حكم الله المعين في المسألة ، فلا يجوز اعتباره حكما شرعيا ، وإن كان ذلك لا ينفي وجود حكم معين لله في كل واقعة ومسألة ، وهو ما أسماه الغزالي الحكم بالقوة ، لكن لما لم يأت خطاب قاطع منه ، وهو ما أسماه الحكم بالفعل ؛ دل ذلك على نفي إرادة الشارع تعيين الحكم ، ودل أيضا على طلبه اتباع غلبة الظن ، واتباع آماراته بما في ذلك رعاية المصلحة، دون اعتبار ذلك حكما شرعيا ، ومن ثمة فكل مجتهد اجتهد وفق أصول الفقه وقواعده مصيب باجتهاده هذا ، وتنفيذه غلبة ظنه .

أصول نظرية الغزالي

ليست نظرية الغزالي ومنهجه هذا ، مجرد فكرة طارئة ، وإنما لها مقدماتها وأصولها الخاصة التي بنى عليها منهجه ، ويمكن بيان مقومات نظرية الغزالي على النحو التالي :

المقدمة الأولى : تعريفه للحكم الشرعي بأنه خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين ؛ وخطاب الشرع نصوص الكتاب والسنة^(٢).

المقدمة الثانية : مصدر الأحكام الشرعية ؛ إذ لا حاكم ، ولا موجب للأحكام إلا الله سبحانه ، بل إن النبي عليه الصلاة والسلام إذا أمر ، أو أوجب شيئا ، لم يجب شيء بايجابه ؛ بل بايجاب الله تعالى طاعته^(٣).

المقدمة الثالثة : أصول الأحكام الشرعية ؛ إذ لم يعدّ الغزالي أصولا تثبت بها الأحكام الشرعية سوى الكتاب والسنة والإجماع ، بل إن القياس ليس عند الغزالي أصلا بحد ذاته ، وإنما هو نوع دلالة من دلالات النص أسماها الغزالي دلالة الإقتياس^(٤).

المقدمة الرابعة : نفي أي أصول أخرى لإثبات الأحكام الشرعية ؛ إذ اعتبر الغزالي كل الأصول التبعية أصولا موهومة غير صالحة لإثبات الأحكام الشرعية^(٥)، بل إن دليل العقل الذي ذكره الغزالي من الأصول المقبولة لم يعده أصلا مثبتا للحكم الشرعي ؛ بل دليل انتقاء الأحكام يقول الغزالي : " أعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل ، لكن دل العقل على براءة الذمة عن الواجبات " ^(٦).

وتقوم نظرية الغزالي ومنهجه على عشرة أصول :

(١) الغزالي، المستصفي ، ٤٣٤/٢ .

(٢) الغزالي، المستصفي/١ ١١٢ .

(٣) الغزالي، المستصفي/١ ١٥٧ .

(٤) الغزالي ، المستصفي ٢/٢١٦ .

(٥) الغزالي، المستصفي/١ ٣٩١ وما بعدها .

(٦) الغزالي، المستصفي/١ ٣٧٧ .

الأول : بيان أن الأدلة الظنية إضافية لا حقيقية (١)؛ فقد قرر الغزالي أن كل ما عدا الأصول النقلية أمارات ظنية ، والأمارات الظنية- ومنها الأصول التبعية - ليست أدلة بأعيانها ؛ بل يختلف ذلك بالإضافات ، فرب دليل يفيد الظن لزيد ، وهو بعينه لا يفيد الظن لعمرو ، مع إحاطته به ، وربما يفيد الظن لشخص واحد في حال دون حال ، بل قد يقوم في حق شخص واحد في حال واحدة في مسألة واحدة دليلان متعارضان كان كل واحد لو انفرد لأفاد الظن ، ولا يتصور في الأدلة القطعية تعارض .

وبيان كيفية اختلاف الأمانة ذاتها - كالمصلحة - في إفادة الظن ، أن أبا بكر رضي الله عنه رأى التسوية في العطاء ، إذ الدنيا بلاغ ، وإنما عملوا الله عز وجل وأجورهم على الله ، ورأى عمر رضي الله عنه التفاوت لكون ذلك ترغيباً في طلب الفضائل ، ولأن أصل الإسلام وإن كان لله فيوجب الاستحقاق . والمعنى الذي ذكره أبو بكر فهمه عمر رضي الله عنهما ، ولم يفده غلبة الظن وما رآه عمر فهمه أبو بكر ولم يفده غلبة الظن ، ولا مال قلبه إليه وذلك لاختلاف أحوالهما ، فمن خلق خلقة أبي بكر في غلبة التأله وتجريد النظر في الآخرة غلب على ظنه لا محالة ما ظنه أبو بكر ، ولم ينفذ في نفسه إلا ذلك ، ومن خلقه الله خلقة عمر وعلى حالته وسجيته في الالتفات إلى السياسة ورعاية مصالح الخلق وضبطهم وتحريك دواعيهم للخير ؛ فلا بد أن تميل نفسه إلى ما مال إليه عمر مع إحاطة كل واحد منهما بدليل صاحبه، ولكن **اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسات يوجب اختلاف الظنون ...** بل يختلف باختلاف الأخلاق ، فمن غلب عليه الغضب مالت نفسه إلى كل ما فيه شهامة وانتقام، ومن لان طبعه ورق قلبه نفر عن ذلك ومال إلى ما فيه الرفق والمساهلة. فالأمارات كحجر المغناطيس تحرك طبعاً يناسبها كما يحرك المغناطيس الحديد دون النحاس (٢).

" فإذا لا دليل في الظنيات على التحقيق ، وما يسمى دليلاً فهو على سبيل التجوز ، وبالإضافة إلى من مالت نفسه إليه ، وأصل الخطأ في هذه المسألة - عند الغزالي - إقامة الفقهاء للأدلة الظنية وزنا حتى ظنوا أنها أدلة في أنفسهم لا بالإضافة ، وهو خطأ محض يدل على بطلانه البراهين القاطعة " (٣). فإن الأمارات لا توجب الظن لذاتها بل تختلف بالإضافة ، وإنما الظن عبارة عن ميل النفس إلى شيء (٤).

ومن الأمارات الظنية - عند الغزالي - التي عددها البعض أدلة : **استحسان المصالح** كاستحسان الصور ، فمن وافق طبعه صورة مال إليها وعبر عنها بالحسن ، وذلك بعينه قد يخالف طبع غيره ، فيعبر عنه بالقبح حيث ينفر عنه ؛ فالأسمر حسن عند قوم قبيح عند قوم ، فهي أمور إضافية ليس لها حقيقة في نفسها ، لو قال قائل : الأسمر حسن عند الله أو قبيح ؟ قلنا : لا حقيقة لحسنه وقبحه عند الله إلا موافقته لبعض الطباع ومخالفته لبعضها ، وهو عند الله كما هو عند الناس ، فهو عند الله حسن عند زيد قبيح عند عمرو ، إذ لا معنى لحسنه إلا موافقته طبع زيد ولا معنى لقبحه إلا مخالفته لطبع عمرو . وكذلك تحريك

(١) الغزالي، المستصفى ، ٤٤٦/٢ .

(٢) الغزالي، المستصفى ، ٤١٢/٢-٤١٣ .

(٣) الغزالي، المستصفى ، ٤١٣/٢-٤١٤ .

(٤) الغزالي، المستصفى ، ٤٣٢/٢ .

الرغبة للفضائل والتفاوت في العطاء ، هو حسن عند عمر رضي الله عنه موافق لرأيه ، وهو بعينه ليس موافقا لأبي بكر رضي الله عنه ؛ بل الحسن عنده أن يجعل الدنيا بلاغا ولا يلتفت إليها^(١).

الثاني : أن العلل الشرعية علامات إضافية، فيجوز أن يكون الكيل من جهة الله تعالى علامة منصوبة في حق أبي حنيفة، والطعم علامة في حق الشافعي^(٢)؛ ومعنى كونها علة أنها علامة ، فمن ظن أن الكيل علامة فهو علامة في حقه دون من ظن أن علامته الطعم وليست العلة وصفا ذاتيا كالقدم والحدوث للعالم حتى يجب أن يكون في علم الله على أحد الوصفين لا محالة ، بل هو أمر وضعي والوضع يختلف بالإضافة^(٣).

الثالث : التمييز بين ما هو حكم بالقوة، وبين ما هو حكم بالفعل^(٤)؛ فالغزالي بين نوعين من الأحكام : ما كان حكما نظريا من إيجاب وتحريم وإباحة وكراه ، وندب ، مما لم يأت به الخطاب ، فيسميه حكما بالقوة ، وبين الأحكام التي حصل المخاطبة بها ، وتعلقت بأفعال المكلفين ، فالتكليف ينحصر عند الغزالي بالنوع الثاني فقط ، " فمن قال : في هذه المسائل - أي الاجتهادية - حكم معين الله تعالى وأراد به أنه حكم موضوع ليصير حكما في حق المكلف إذا بلغه ، وقيل البلوغ وتيسر الطريق ليس حكما في حقه بالفعل ، بل بالقوة فهو صادق ، وإن أراد به غيره فهو باطل"^(٥). والحكم بالقوة الذي لم يعده الغزالي حكما شرعيا لفقدان شرط التكليف وهو بلوغه للمكلف، هو ما يعني به بعض الأصوليين بـ " الأشبه " فيما هو قبلة للطالب الحكم الذي كان الله ينزله لو نزله وربما كان الشارع يقوله لو روجع في تلك المسألة . فهذا هو الحكم بالقوة وما كان ينزل لو نزل إنما يكون حكما ولو نزل فقبل نزوله ليس حكما فقد ظهر أنه لا حكم ؛ ومن أخطأ - من المجتهدين على القول بعدم خلو الواقعة عن حكم - لم يخطئ الحكم بل أخطأ ما كان لعله سيصير حكما لو جرى في تقدير الله إنزاله ولم يجر في تقديره فلا معنى له^(٦).

الرابع : أن الحكم أمر وضعي إضافي ليس بذاتي، أدرك الغزالي حقيقة الانفصال ما بين الحكم الشرعي بما هو خطاب شرعي ، وبين الحكم الثابت بالأصول التبعية ، فجاء بفرضية القائمة على خلو المسائل الاجتهادية من حكم شرعي معين لله فيها ، وإنما هي أحكام وضعية يراها المجتهد وتغلب على ظنه، ليست من الحكم الشرعي الذي هو خطاب الشارع في شيء إلا من حيث أصل الأمر بالاجتهاد ،

(١) الغزالي، المستصفي ، ٤٣٢/٢ .

(٢) الغزالي، المستصفي ، ٤٤٦/٢ .

(٣) الغزالي، المستصفي ، ٤٣٥/٢ .

(٤) الغزالي، المستصفي ، ٤٤٦/٢ .

(٥) الغزالي، المستصفي ، ٤٣٠/٢ .

(٦) يستدرك الغزالي على القول بالأشبه بأمور تلزم من هذا أن يجوز خطأ المجتهدين جميعا في تقديره وإصابة المجتهدين جميعا ، فإنه ربما كان ينزل- الشارع - لو أنزل التخيير بين المذهبين ، وتصويب كل من قال فيه قولا كيفما قال ، أو ينزل تخطئة كل من قطع القول بإثبات أو نفي حيث لم يتخير بين الحكمين ، فإن هذه التجاوزات لا تنحصر فرمبا يعلم الله صلاح العباد في أن لا يضع في الوقائع حكما بل يجعل حكمها تابعا لظن المجتهدين فتعدهم بما يظنون الغزالي، المستصفي ، ٤٣٣/٢ .

والأمر باتباع غلبة الظن ، يقول الغزالي : " من نظر في المسائل الفقهية التي لا نص فيها علم ضرورة انتفاء دليل قاطع فيها ، وإذا انتفى الدليل ، فتكليف الإصابتة من غير دليل قاطع ، تكليف محال ، فإذا انتفى التكليف انتفى الخطأ " (١) . ويقول : " أما سائر المجتهدات التي يلحق فيه المسكوت بالمنطوق قياسا واجتهادا؛ فليس فيها حكم معين أصلا ، إذ الحكم خطاب مسموع أو مدلول عليه بدليل قاطع ، وليس فيها خطاب ونطق فلا حكم فيها أصلا إلا ما غلب على ظن المجتهد " (٢) . فالمجتهد لا يطلب حكم الله ؛ وإنما يطلب غلبة الظن دون الإباحة والتحرير (٣) .

وفي المحصلة ، يجوز أن يكون الحكم تابعا للظن، ومينيا عليه، ولا يجب أن يكون سابقا على الظن - كما يراه اتباع القول بعدم خلو الوقائع عن حكم معين لله - ، حتى يجوز أن يكون المظنون مشكوكا فيه، والحكم المبني عليه مقطوعا به، فقد حكم الرسول صلى الله عليه وسلم بشهادة الشاهدين عند غلبة ظن الصدق، فإنه يشك في صدقهما ويقطع بالحكم، ويقطع بكونه مصيبا ينفي الحكم أيضا، فكذاك المجتهد عند شهادة الأصل بالفرع (٤) . فما يكون من الحكم على الأشياء لوجود العلة فيها ؛ فإن معنى كونها علة أنها علامة ، وليست العلة وصفا ذاتيا ؛ بل هو أمر وضعي والوضع يختلف بالإضافة (٥) .

ومن ظن أن المجتهد يطلب حكم الله مع علمه بأن حكم الله خطابه ، فقد أخطأ؛ فإن الواقعة لا نص فيه، ولا خطاب ؛ بل إنما يطلب غلبة الظن ، وهو كمن كان على ساحل البحر وقيل له : إن غلب على ظنك السلامة أبيع لك الركوب ، وإن غلب على ظنك الهلاك حرم عليك الركوب . وقبل حصول الظن لا حكم لله عليك وإنما حكمه يترتب على ظنك ويتبع ظنك بعد حصوله ، فهو يطلب الظن دون الإباحة والتحرير (٦) .

ولا يقال :- في نظر الغزالي - أن هناك فرق بين المسائل التي لا مطلوب فيها سوى الحكم ، وبين ما يجري من صور في حياة الناس ؛ فإنه لا فرق بين الصورتين ؛ يظهر ذلك بالأمثلة (٧) :

(أ) لو قلنا للشارع : ما حكم الله تعالى في العطاء الواجب التسوية أو التفضيل ؟ ، فقال : حكم الله على كل إمام ظن أن الصلاح في التسوية هو التسوية ، وحكمه على كل من ظن أن المصلحة في التفضيل التفضيل ، ولا حكم عليهم قبل تحصيل الظن ، إنما يتجدد حكمه بالظن وبعده كما يتجدد الحكم على راكب البحر بعد الظن ، ويتجدد على قاضيين شهد عندهما في واقعتين شخصان وجوب القبول ووجوب الرد عند ظن الصدق وظن الكذب ، فيجب على أحدهما التصديق وعلى الآخر التكذيب .

(١) الغزالي، المستصفي ، ٤١٢/٢ .

(٢) الغزالي، المستصفي ، ٤١٥/٢ .

(٣) الغزالي، المستصفي ، ٤٣٤/٢ .

(٤) الغزالي، المستصفي ، ٤٤٦/٢ .

(٥) الغزالي، المستصفي ، ٤٣٥/٢ .

(٦) الغزالي، المستصفي ، ٤٣٤/٢ .

(٧) الغزالي، المستصفي ، ٤٣٤/٢-٤٣٥ .

ب) وإذا قلنا : ما حكمه في قليل النبيذ ؟ فقال : حكمه تحريم الشرب على من ظن أنني حرمت قليل الخمر ؛ لأنه يدعو إلى كثيره والتحليل لمن ظن أنني حرمت الخمر لعينها لا لهذه العلة ، ولا حكم الله تعالى قبل هذا الظن .

ج) وكذلك ما حكم الله في المفاضلة في بيع الجص والبطيخ ؟ فقال : حكم الله على من ظن أنني حرمت ربا الفضل في البر لأنه مطعوم تحريم البطيخ دون الجص وعلى من ظن أنني حرمته للكيل تحريم الجص دون البطيخ . وكل واحد من الطعم والكيل لا يصلح أن يكون علة لذاتها ؛ بل معنى كونها علة أنها علامة ، فمن ظن أن الكيل علامة فهو علامة في حقه دون من ظن أن علامته الطعم وليست العلة وصفا ذاتيا كالقدم والحدوث للعالم حتى يجب أن يكون في علم الله على أحد الوصفين لا محالة ، بل هو أمر وضعي والوضع يختلف بالإضافة .

فإذا ثبت أن الحكم يتجدد بتجدد الظن ويتبعه ؛ فقد ثبت نفي حكم معين لله في المسائل الاجتهادية ، وهذا النفي لحكم معين لله ، وأتباع غلبة الظن لو صرح الشارع به فهو معقول ، وأما جانب الخصم - القائل بعدم خلو الواقعة عن حكم معين لله فيها - لو صرح به كان محالا ، وذلك عائد للأمر التالية :^(١)

- ١) أن يكون لله حكم ليس بخطاب ولا يتعلق بمخاطب ومكلف ، فإن هذا يضاد حد الحكم وحقيقته .
- ٢) أو يقول تعلق به خطاب ، لكن لا طريق له إلى معرفته فهو محال لما فيه من تكليف ما لا يطاق .
- ٣) أو يقول : له طريق إلى معرفته وقد أمر به ، لكنه لا يعصي بتركه ، فهو أيضا يضاد حد الواجب ، ويضاد حد الإجماع المنعقد على أن المجتهد يجب عليه العمل بموجب اجتهاده ، فكيف يجب عليه مع ذلك ضده ؟ وكيف يكون مأمورا باستقبال القبلة من غلب على ظنه أن يقال : القبلة في جهة أخرى ؟ بل بالإجماع لو خالف اجتهاد نفسه واستقبل جهة أخرى فاتفق أن كان جهة القبلة عصى ولزمه القضاء .

الخامس : الأحكام الشرعية ليست أوصافا للأعيان ؛ فإن الحلال والحرام ليسا من أوصاف الأعيان حتى يستحيل أن يكون الشيء الواحد حلالا حراما في حق شخصين^(١)؛ إن 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 ... وإنما المتناقض أن يجتمع التحليل والتحريم في حالة واحدة لشخص واحد في فعل واحد من وجه واحد، فإذا تطرق التعدد والانفصال إلى شيء من هذه الجملة انتفى التناقض، فإذا اختلف الأحوال ينفي التناقض ، ولا فرق عند الغزالي ، والمصوبة عموما ، بين أن يكون اختلاف الأحوال بالحيض والظهر والسفر والحضر أو بالعلم والجهل أو أن يكون اختلاف الأحوال بغلبة الظن ، فالصلاة حرام على المحدث إذا علم أنه محدث واجبة عليه إذا جهل كونه محدثا ؛ ولو قال الشارع: يحل ركوب البحر لمن ، غلب على ظنه السلامة ويحرم على من غلب على ظنه الهلاك فغلب

(١) الغزالي، المستصفى ، ٢/٤٣٥-٤٣٦.

على ظن الجبان الهلاك وعلى ظن الجسور السلامة حرم على الجبان وحل للجسور لاختلاف حالهما (٢).
فهذه الحقيقة في الظنون ينبغي أن تفهم حتى ينكشف الغطاء - بحسب تعبير الغزالي - ، وإنما غلط فيه
الفقهاء من حيث ظنوا أن الحلال والحرام وصف للأعيان كما ظن قوم أن الحسن والقبح وصف للذوات (٣).

السادس : أن الحكم هو التكليف، ولا حكم شرعي بلا تكليف ؛ وذلك أن شرط حصول التكليف :

(١) **بلوغ المكلف،** وليس عند الله تعالى تكليف قبل بلوغ المكلف، فلا حكم عنده قبله (٤).

(٢) **لابد أن يكون معلوماً أو في حكم المعلوم ،** بمعنى أن يكون العلم ممكناً بأن تكون الأدلة منصوبة
والعقل والتمكن من النظر حاصلًا ، حتى إن ما لا دليل عليه أو من لا عقل له مثل الصبي
والمجنون لا يصح في حقه (٥). وذلك بأن يكون :

(أ) **كونه معلوماً للمأمور معلوم التمييز عن غيره حتى يتصور قصده إليه .**

(ب) **وأن يكون معلوماً كونه مأموراً به من جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الامتثال ،**
وهذا يختص بما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب (٦).

السابع : أن الطلب مع انتفاء حكم عند الله تعالى ممكن، إذ ليس من شرط صحة القيام بالطلب

تحقق وجود مطلوب ، هو حكم الله المعين في الواقعة ؛ بل إن الطلب ممكن من حيث إنه يجوز أن يكون
في الواقعة حكم معين، وإن جَوَزَ أيضاً أن لا يكون فيها حكم (٧)؛ ويرى الغزالي أن من ظن أن ضرورة
الطلب تستدعي مطلوباً ، وأن ذلك مما لا يتفق مع القول بخلو الوقائع عن حكم معين لله ؛ كأن يعتقد الطالب
أن قليل النبيذ ليس عند الله حراماً ولا حلالاً ، فكيف يجتهد في طلب أحدهما ؟. فقد أخطأ ؛ إذ ظننتم أن
المجتهد يطلب حكم الله مع علمه بأن حكم الله خطابه ، فإن الواقعة لا نص فيه، ولا خطاب ؛ بل إنما يطلب
غلبة الظن ، وهو كمن كان على ساحل البحر وقيل له : إن غلب على ظنك السلامة أبيع لك الركوب ،
وإن غلب على ظنك الهلاك حرم عليك الركوب . وقبل حصول الظن لا حكم لله عليك وإنما حكمه يترتب
على ظنك ويتبع ظنك بعد حصوله ، فهو يطلب الظن دون الإباحة والتحرير (٨).

الثامن : مفهوم الخطأ في الاجتهاد ومحلّه ؛ فإن الخطأ اسم، قد يقال بالإضافة إلى ما وجب، وهو

الحقيقي، وقد يقال بالإضافة إلى ما طلب، وهذا مجاز (٩)؛ وقوله عليه الصلاة والسلام : { إذا اجتهد الحاكم

(١) الغزالي، المستصفى، ٤٤٦/٢ ابن العربي ، المحصول ، ١٥٣ .

(٢) الغزالي، المستصفى ، ٤١٦/٢ .

(٣) الغزالي، المستصفى ، ٤٣٣/٢ .

(٤) الغزالي، المستصفى، ٤٤٦/٢ .

(٥) الغزالي، المستصفى/١ ١٦٢ .

(٦) الغزالي، المستصفى/١ ١٦٢ .

(٧) الغزالي، المستصفى ، ٤٤٦/٢ .

(٨) الغزالي، المستصفى ، ٤٣٣/٢-٤٣٤ .

(٩) الغزالي، المستصفى، ٤٤٦/٢ .

فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر { ، وإن دل أن في الحكم خطأ وصوابا ، وقد لا ينفي استحالة الخطأ في الاجتهاد ؛ وذلك ظاهر بالأتي : (١)

الأول : أن هذا هو القاطع على أن كل واحد مصيب إذ له أجر ، وإلا فالمخطئ الحاكم بغير حكم الله تعالى ، كيف يستحق الأجر ؟

الثاني : لا ننكر إطلاق اسم الخطأ على سبيل الإضافة إلى مطلوبه ، لا إلى ما وجب عليه ، فإن الحاكم يطلب رد المال إلى مستحقه ، وقد يخطأ ذلك فيكون مخطئا فيما طلبه ، مصيبا فيما هو حكم الله تعالى عليه ، وهو اتباع ما غلب على ظنه من صدق الشهود ، وكذلك كل من اجتهد في القبلة ، يقال : أخطأ أي: أخطأ ما طلبه ولم يجب عليه الوصول إلى مطلوبه بل الواجب استقبال جهة يظن أن مطلوبه فيها^(٢).

فالغزالي يفرق بين الخطأ في الحكم الشرعي ، وهو وجوب استقبال القبلة ، وبين الخطأ في وسيلة تحديد هذه الجهة ، والخطأ في ليس خطأ في الحكم الشرعي ؛ لأنه ليس حكما شرعيا ، بل اتباع غلبة ظن أمر به الشارع .

وعلى ذلك فالغزالي ، يثبت الخطأ في أربعة أجناس : أن يصدر الاجتهاد من غير أهله ، أو لا يستتم المجتهد نظره ، أو يضعه في غير محله بل في موضع فيه دليل قاطع ، أو يخالف في اجتهاده دليلا قاطعا كما في باب مئارات إفساد القياس ، قطعاً لا ظناً ، فجميع هذا مجال الخطأ . وإنما ينتفي الخطأ متى صدر الاجتهاد من أهله وتم في نفسه ووضع في محله ولم يقع مخالفاً لدليل قاطع ، ثم مع ذلك كله يثبت اسم الخطأ بالإضافة إلى طلب لا إلى ما وجب كما في القبلة وتحقيق مناط الأحكام^(٣).

التاسع : الأمر بإصابة الحق الذي هو حكم الله المعين يستلزم إثم المخطئ ؛ فإنه لا يجوز أن يكون المجتهد مأمورا بالإصابة، على القول بعدم خلو الواقعة عن حكم معين لله فيها ، ثم يكون غير مأثوم إذا تركها مع القدرة^(٤)؛ وإنما رفع الإثم يكون على القول بنفي الحكم المعين لله في المسائل الاجتهادية ، فإن الشيء - أي شيء ، ومنه الاجتهاد - ينقسم ، سواء من حيث إدراكه ، أم القيام به إلى : (٥)

(١) معجوز عنه ممتنع .

(٢) وإلى مقدور عليه على يسر .

(٣) وإلى مقدور عليه على عسر .

ويختلف حكم تارك كل قسم بناء على ذلك : (٦)

(أ) فإن كان درك الحق المعين معجوزا عنه ممتنعا ، فالتكليف به محال .

(١) الغزالي، المستصفي ، ٤٢٦/٢ .

(٢) الغزالي، المستصفي ، ٤٢٦/٢ .

(٣) الغزالي، المستصفي ، ٤٢٩/٢ .

(٤) الغزالي، المستصفي ، ٤٤٦/٢ .

(٥) الغزالي، المستصفي ، ٤١٤/٢ .

(٦) الغزالي، المستصفي ، ٤١٤/٢ .

(ب) وإن كان مقدورا على يسر ، فالتارك له ينبغي أن يأثم قطعاً؛ لأنه ترك ما قدر عليه ، وقد أمر به .
(ج) وإن كان مقدورا على عسر ، فلا يخلو :

- ١- إما أن يكون العسر صار سبباً للرخصة وحط التكليف كإتمام الصلاة في السفر
 - ٢- أو بقي التكليف مع العسر ، فتركه مع القدرة إثم ، كالصبر على قتال الكفار مع تضاعف عددهم؛ فإنه شديد جدا وعسير ، ولكن يعصي إذا تركه ؛ لأن التكليف لم يزل بهذا العسر .
- فالحق في المسائل الفقهية مع العسر إن أمر به - على القول بعدم خلو الواقعة عن حكم معين لله فيها - فالمخطئ أثم فيه ، وإن لم يؤمر بإصابة الحق بل بحسب غلبة الظن ، فقد أدى ما كلف ، وأصاب ما هو حكم في حقه ، وأخطأ ما ليس حكما في حقه (١).
- فإذا الحاصل أن الإصابة محال أو ممكن ، ولا تكليف بالمحال ، ومن أمر بممكن فتركه عصي وأثم ، ومحال أن يقال : هو مأمور به ، لكن إن خالف لم يعص ولم يأثم وكان معذورا ؛ لأن هذا يناقض حد الأمر والإيجاب إذ حد الإيجاب ما يتعرض تاركه للعقاب والذم (٢).

العاشر : الأمر بإصابة الحكم المعين تكليف بما لا يطاق ؛ لا يجوز أن يكون مأمورا بإصابة ما ليس عليه دليل قاطع، فإنه تكليف بما لا يطاق (٣)؛ " من نظر في المسائل الفقهية التي لا نص فيها علم ضرورة انتفاء دليل قاطع فيها ، وإذا انتفى الدليل ، فتكليف الإصابة من غير دليل قاطع تكليف محال ، فإذا انتفى التكليف انتفى الخطأ (٤) . " ويقول : " أما سائر المجتهدين التي يلحق فيه المسكوت بالمنطوق قياسا واجتهادا ، فليس فيها حكم معين أصلا ، إذ الحكم خطاب مسموع أو مدلول عليه بدليل قاطع وليس فيها خطاب ونطق فلا حكم فيها أصلا إلا ما غلب على ظن المجتهد " (١).

تصويب المجتهد وعلاقته بالثبات والتغيير في التشريع الإسلامي

تكمن أهمية مسألة تصويب المجتهد ، انطلاقها من مسألة خلو الوقائع والمسائل الاجتهادية عن حكم معين لله سبحانه ، أم لا . وانطلاقا من مواقف الأصوليين من هاتين المسألتين ، سواء بالقول بالتصويب ، أم التخبطنة ؛ فإن الباحث يمكنه فهم كيفية تسوية الفريقين لفكرة التجدد في التشريع ، وقبولهم أنماطا من التغيير ، وهو ما يمكن للباحث ملاحظة معالمه على النحو التالي :

المعلم الأول : لله سبحانه وتعالى حكم معين في كل واقعة ومسألة ؛ وذلك على النحو التالي :

(أ) أما المسائل والوقائع الوارد فيها دليل قاطع ؛ فتلك لا خلاف في أن للشارع حكم معين فيها ، ولذلك جعلوها مما لا يجوز فيها اجتهاد ، لأنه خروج عن إرادة الشارع القطعية .

(١) الغزالي، المستصفى ، ٤١٤/٢ .

(٢) الغزالي، المستصفى ، ٤١٤/٢ .

(٣) الغزالي، المستصفى ، ٤٤٦/٢ .

(٤) الغزالي، المستصفى ، ٤١٢/٢ .

(ب) وأما المسائل الاجتهادية ؛ فالكل متفق على جواز أن يكون لله سبحانه حكم معين فيها ، بما في ذلك المصوبة ، بدليل قول الغزالي : " يجوز أن يكون في الواقعة حكم معين، وإن جوز أيضا أن لا يكون فيها حكم "(٢).

وقد لخص الجويني حقيقة القول في المسألة قائلا : " فالوجه أن نقول القول في هذه الواقعة كالقول فيمن يفرض في جزيرة بلفه أصل الدعوة بالإسلام ولم تبلغه تفاصيل الأحكام ، ونقول فيه لا تكليف الله عليه؛ إذ شرط التكليف إفهام المكلف ما يكلف به(٣)... إذا ثبت هذا وتقرر أنه لا تخلوا واقعة عن حكم الله ، فنقول المجتهد مصيب من حيث عمل بموجب الظن بأمر الله ، مخطئ إذا لم ينه اجتهاده إلى منتهى حصل العثر على حكم الله في الواقعة وهذا هو المختار "(٤).

المعلم الثاني : قطعية اتباع غلبة الظن ؛ فالكل متفق مصوبة ومخطئة على ضرورة اتباع المجتهد غلبة ظنه (٥)، سواء سُمي ذلك حكما شرعيا ، أم حكما وضعيا يضعه المجتهد ، وما ذلك إلا لتواتر النصوص الأمرة بالاجتهاد واتباع غلبة الظن الصادر من أهله، الواقع في محله، المحقق لشروطه. وقد دل الإجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت أخبار الأجداد في ذلك حتى صارت متواترة المعنى ، وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الأحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على أن كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله (٦).

ولا تعارض بين تغير الحكم ، وبين اتباع الظن على قول المخطئة ؛ فإن الحكم في الحادثة ما أدى اجتهاد المجتهد إليه، والمجتهد بظنه للحكم يقطع بأنه - أي مظهره - حكمه تعالى ، والقطع ثابت بأن القطع بأن مظهره حكم الله تعالى مشروط ببقاء ظنه لذلك الحكم ، والإجماع أيضا ثابت على جواز تغييره أي ظنه بظن غيره . وعلى وجوب الرجوع عن الحكم الأول إلى ذلك الغير، وأنه أي ذلك الحكم الأول لم يزل عند ذلك القطع به بل يتأكد أن حكم القطع به القطع بأن متعلقه هو الحكم في حق المجتهد ويجب عليه العمل به أيضا فيكون عالما بالشيء ما دام ظانا له (٧).

كل مجتهد يعمل بموجب اجتهاده ، هذا لا خلاف فيه بلا مرية وريب فالذي أدى اجتهاده إلى التحليل يلزمه العمل بموجب اجتهاده ، والذي أفضى اجتهاده إلى التحريم يحتم عليه الجريان على مقتضى اجتهاده ، ووجوب العمل بمقتضى الاجتهادين من أمر الله تعالى وإيجابه . فالمعنى بأنهما مصيبان أنهما

(١) الغزالي، المستصفى ، ٤١٥/٢ .

(٢) الغزالي، المستصفى ، ٤٤٦/٢ .

(٣) الجويني ، البرهان ، ١٣٢٥/ ٢ .

(٤) الجويني ، البرهان ، ١٣٢٥/ ٢ .

(٥) الجويني ، البرهان ، ١٣٢٤/ ٢ .

(٦) النفتازاني ، التلويح ، ٤٨/١ .

(٧) ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ٣/ ٣٩١ .

فعلا ما كان الواجب عليهما في ذلك ، ويجوز أن يوجب البارئ تعالى حكما على شخص ويوجب على غيره خلافه (١).

فالعلماء في الأحكام: يفتي كل واحد منهم الآخر بوجوب اتباعه، لما أدى إليه اجتهاده، وأنه يحرم عليه اتباع غيره، فإذا كان كل واحد منهم يجب عليه اتباع ما غلب على ظنه من الحكم، فهو مصيب باعتبار ما غلب على ظنه، وليس مخطئا باعتبار عين ذلك الحكم (٢).

واتفق الناس على وجوب العمل بالظن في الأحكام، مع القطع بأن الأمارتين ليستا موصوفتين، يكون كل واحد منهما هي الأرجح، وذلك في المجتهدين في المسائل الاجتهادية من مثل القبلة، والمياه، والتقويم في أروش الجنائيات، وقيم المتلفات، وغير ذلك من الصور. يحكم في كل واحدة بما غلب على ظنه، وإن حكم الآخر بصد ما حكم به، مع القطع بعدم اشتراك تلك المدارك في أن كل واحد منهما أرجح من الآخر، بل الراجح منها متعين في نفس الأمر قطعاً، وعلى هذا التقدير يكون الجميع مصيبين آتين بما أمروا به، وإصابتهم باعتبار ما في ظنونهم، والأحكام المتوجهة عليهم (٣).

إن القول بتخطئة أحدهما على معنى أنه لا يجب العمل بموجب غلبة الظن ، فهذا إنكار ما لا وجه لإنكاره ؛ إذ المجتهد إذا غلب على ظنه أمر فأمر الله عليه إتباع موجب ظنه (٤).

المعلم الثالث : وجوب الاجتهاد قطعي في التشريع الإسلامي ؛ ليس المقصود بالتصويب رفع الاجتهاد ، وإثبات الخيرة ، واعتقاد التسوية بين التحليل والتحرير ، فهذا أمر يناقض وضع الشريعة على القطع ، وهذا معلوم على الضرورة بالبديهة (٥).

لكن الوقائع العرية عن النصوص والإجماع ، ليس لله فيها حكم معين ، بدلالة عدم ورود دليل قاطع فيها ، وإن كان على الناظر فيها الطلب والاجتهاد ، فإذا غلب على ظنه أمر ، فحكم الله عليه إتباع غلبة ظنه وموجبه (٦). فحكم الشارع على المجتهد وجوب العمل بحكم الفعل الذي وصل له ، فإذا وصل أن حكم المسألة التحريم مثلا ، فالشارع يوجب عليه الامتناع عن هذا الفعل ، دون أن يعني ذلك أن حكم هذا الفعل عند الله حقيقة هو التحريم .

وإن عني بالاجتهاد أن الشارع كلف المجتهد وراء غلبة الظن بتحصيل أمر آخر، فلا وجه له ؛ إذ الأمر والاجتهاد ينضبط به ، وغلبة الظن حاصل (١).

إن الواجب على المجتهد بإيجاب الله تعالى وأمره ، العمل بموجب الاجتهاد الذي هو مخطئ فيه . فقد أصاب الحق ، وأما وهي الاجتهاد والتقصير في انقسامه ، فلا معنى له ؛ لأن الاجتهاد ليس إلا طلبا ،

(١) الجويني ، البرهان ، ٢ / ١٣٢٢ .

(٢) القرافي، نفائس الأصول/٩/٤٠٦٠ .

(٣) القرافي، نفائس الأصول/٩/٤٠٦٦-٤٠٦٧ .

(٤) الجويني ، البرهان ، ٢ / ١٣٢٣-١٣٢٤ .

(٥) الجويني ، البرهان ، ٢ / ١٣٢٤ .

(٦) الجويني ، البرهان ، ٢ / ١٣١٩-١٣٢٠ .

فيه غلبة ظن ، وإذا أنتج غلبة الظن ، فقد أتم المقصود . وإنهاء الاجتهاد نهايته مما يستحيل أن يخاطب به ؛ فإن غايته مجهولة ليست معلومة مفهومة مضبوطة ، فالأمر بإنهائه إلى مضبوطة تكليف ما لا يطاق . وإذا لم يكلف ذلك فقد أدى من الاجتهاد ما أفاد غلبة الظن ، والشرع أوجب على المجتهد العمل بموجبه ؛ فيبعد أن يوجب الشرع عليه عملاً ثم يحكم بأنه مخطئ فيما أوجب الجريان عليه (٢).

إن المجتهد إذا خالف النص بحث وسبر، وبذل المجهود، ولم يأل جهداً في طلب، حتى حصل على غلبة ظن، ثم وجب عليه العمل بمقتضى غلبة الظن، فقد عمل ما وجب عليه. فكيف يقال: أخطأ، وقد عمل ما هو الواجب؟ ولا يبعد أن يختلف حكم الله باختلاف الأشخاص، فإن الميتة محرمة على صاحب الرفاهية، وهي بعينها محللة على صاحب المخصمة، والذي لم يعثر على النص كصاحب الضرورة والمخصمي، فقد أدى ما أمر به (٣).

المعلم الرابع : كل مجتهد مصيب ؛ فالكل متفق على أن المجتهد مصيب ؛ لم يخالف أحد في أن كل مجتهد مصيب، للرجحان في الأمانة في نفس الأمر، كما أنهم لم يقولوا: إن كل مجتهد مصيب باعتبار الحكم الصادر عن اجتهاده، لا باعتبار الحكم المعين في نفس الأمر. والصواب: باعتبار نفس الأمر، لم يقل به أحد ، لا في أمانة، ولا في حكم (٤). بيع الحقوق محفوظة

ليس الخلاف في إصابة المجتهد الحكم الجاري في الظنون، إنما النزاع في حكم الله تعالى الكائن في نفس الأمر الذي يطلبه المجتهدون، هل ذلك حق حتى تتصور الإصابة فيه، والخطأ، وليس في نفس الأمر شيء ، فلا خطأ البتة حينئذ؟

فالإصابة، والخطأ ليس النزاع فيهما إلا باعتبار حكم آخر في نفس الأمر - أي ما عند الله -، لا باعتبار ما في ظنون المجتهدين.

وإنما اختلفوا هل وراء هذه الأحكام الظنية ، أحكام آخر في نفس الأمر أم لا؟ وأن الشارع أمر مع هذه الأحكام الظنية التي وصل لها المجتهد ، بطلب أحكام آخر في نفس الأمر، كما تطلب الكعبة، فيصيبها ويخطئها، مع اتفاقنا في الكعبة أنه يجب أن يصل إلى الجهة التي غلبت على ظنه، فكما أمر في الكعبة بها في نفس الأمر، وبما غلب على ظنه، وإن أخطأ، كذلك هاهنا مأمورون (٥).

وفي المحصلة ؛ فإن الله تعالى حكيمين : (٦)

أحدهما : مطلوب بالاجتهاد ونصب عليه الدلائل والأمارات ؛ فإذا أصيب حصل أمران أحدهما أجر الإصابة ، والآخر أجر الاجتهاد .

والثاني : وجوب العمل بما أدى إليه الاجتهاد ؛ وهذا متفق عليه .

(١) الجويني ، البرهان ، ٢ / ١٣٢٤ .

(٢) الجويني ، البرهان ، ٢ / ١٣٢٣ .

(٣) الجويني، البرهان ٢/١٣٥٣-١٣٥٤.

(٤) القرافي، نفائس الأصول ٩/٤٠٦٥ .

(٥) القرافي، نفائس الأصول ٩/٤٠٧٣-٤٠٧٤ .

(٦) الزركشي ، البحر المحيط ، ٦ / ٢٦٠ .

فمن نظر إلى هذا الحكم الثاني ولم ينظر في الأول قال : إن حكم الله على كل أحد ما أدى إليه اجتهاده (١).

ومن نظر إلى الأول قال : المصيب واحد .

وكلا القولين حق من وجه دون وجه . أما أحدهما فبالنظر إلى وجوب المصير إلى ما أدى إليه الاجتهاد . وأما الآخر فبالنظر إلى الحكم الذي في نفس الأمر المطلوب بالنظر (٢).

المعلم الخامس : إمكانية وقوع الخطأ في المسألة الاجتهادية ؛ الكمال متفق على إمكانية وقوع

الخطأ في الاجتهاد ، وإن اختلفوا في محل هذا الخطأ، هل هو خطأ في حكم الله المعين ، كما يراه المخطئ، أم الخطأ في الاجتهاد ذاته كما يراه المصوبة ؟ .

إنما اختلفوا في الخطأ في الحكم. والفرق أن الحكم قد نوزع في وجوده في نفس الأمر، فالخطأ فيه فرع ثبوته، فإذا لم يثبت فلا خطأ، وأما الأمارتان فموجودتان قطعاً، فيتعين الخطأ باعتبار نفس الأمر في حق أحد المجتهدين ضرورة (٣).

المعلم السادس : مفهوم الخطأ ؛ فقد اختلف الأصوليون في تحديد مفهوم الخطأ وجهته ، والذي

يمكن للباحث ملاحظة بعضاً من أنواعه ، ومن ذلك :

(١) الخطأ في عدم مصادفة وجه المناسبة الراجعة والخالصة.

(٢) وإن كان الاجتهاد بين القواعد، فيكون باعتباره عدم مصادفة القاعدة التي هي أولى بهذا الفرع.

ويضيف للقاعدة البعيدة دون القريبة.

(٣) وإن كان عند تعارض الأدلة، فيكون الخطأ باعتبار عدم الإضافة إلى الدليل الراجح،

وهذه كلها أنواع من الخطأ، غير الخطأ في مصادفة الحكم المعين في نفس الأمر. وعلى هذه الأنواع

يحمل جميع ما نقل من ذكر الصحابة رضي الله عنهم الخطأ (٤).

ولابد من الإشارة إلى أن المصوبة لديهم أيضاً خطأ في الاجتهاد حملوا عليه ما ورد في النصوص

من إثبات الخطأ في الاجتهاد ، لكن ليس خطأ المجتهد باعتبار الحكم المقدر ؛ بل هو باعتبار الخطأ في

الأسباب، بأن يقضي على شخص بالقصاص، ولم يكن قتل ، أو يقطع في السرقة، ولم يكن سرق، أو بالرجم

ولم يزن ، أو بالدين ، ولم يستلف. فهذه كلها مخالفة للأسباب والخطأ فيها إجماعاً، ولا تعلق لها بالأحكام في

نفس الأمر، ولا بالأشبه (٥).

هذا ما قرره سلطان العلماء في معنى الخطأ عند المصوبة ، فمن حكم بالقصاص على من قتل في

نفس الأمر، فله أجران:

(١) الزركشي ، البحر المحيط ، ٢٦٠/٦ .

(٢) الزركشي ، البحر المحيط ، ٢٦٠/٦ .

(٣) القرافي، نفائس الأصول ٤٠٦٦/٩ .

(٤) القرافي، نفائس الأصول ٤٠٧٦/٩ .

(٥) القرافي، نفائس الأصول ٤٠٨٣/٩ .

أحدهما: على تحصيل مصلحة دفع الجناية، وحصر الأولياء بالتشفي، واستدامة الحياة بقتل الجناة. والآخر: على سعيه، واجتهاده.

وإذا حكم بالقصاص على من لم يقتل، لأن الشهود زور ولم يعلم، أو نحو ذلك، فله أجر سعيه واجتهاده فقط. ولم يحصل مصلحته في نفس الأمر، فلم يكن له غير أجر واحد بخلاف المصيب له السعي، وتحصيل المصلحة، فله أجران^(١).

والقاعدة في ذلك : إذا تحققت الأسباب والشرائط والأركان في الباطن ، فإن ثبت في الظاهر ما يوافق الباطن من تحقق الأسباب والشرائط والأركان ، فقد حصل مقصود الشرع ظاهراً أو باطناً من جلب المصالح ودرء المفاسد ، وترتب عليه ثواب الآخرة ، وإن كذب الظن بأن ثبت في الظاهر ما يخالف الباطن، أثيب المكلف على قصد العمل بالحق ، ولا يثاب على عمله لأنه خطأ ، ولا ثواب على الخطأ ، لأنه مفسدة ، ولا ثواب على المفاسد ، ولذلك أمثلة :

أحدها : ما ينتفع به الإنسان من المأكول والمشرب والملابس والمناجح والمسكن المراكب ، فإنه لا يقطع بحل شيء من ذلك ، فإن صدق ظنه فغلب حصلت المصلحة المقصودة من إباحة ذلك، وإن كذب ظنه، لزمه ضمان ما انتفع به من ذلك ، أو تلف عنده .

ومثال آخر : ما ينفقه المكلف من الأموال في القربات : كالزكاة والكفارات والأوقاف والصدقات وعماراة الربط والمدارس والمساجد والضحايا والهدايا والوصايا وجميع ما يتقرب به إلى الله من الأموال ، فإنه لا يقطع بحل شيء من ذلك ، فإن وافق ظاهره باطنه أثيب متعاطيه على قصده وفعله ، لأنه هم بحسنة وعملها ، فكتب له بذلك عشر حسنات بسبب ما حصله من مصالح تلك القربات . وإن اختلف ظنه في ذلك أو في شيء منه ، أثيب على قصده ونيته دون فعله ؛ لأن فعله خطأ معفو عنه ، لا يترتب عليه ثواب ، ولا يلحق به عقاب إذ لا يتقرب إلى الرب بشيء من أنواع المفاسد والشور ؛ فلا يثاب المجتهد على خطئه وإنما ثوابه على اجتهاده وقصده، فإذا أصاب المجتهد فله أجر على قصده وأجر على إصابته^(٢).

أما المخطئة فذهبوا إلى أن الخطأ في نفس الأمر، أي حكم الله تعالى المعين، والمجتهدون يطلبون، فبعضهم في مسائل الخلاف أخطأه قطعاً، ولا يمكن أن يقال: الكل أصابوه، لأن التقدير أنهم أفتوا بأحكام مختلفة، والواحد لا يكون أحكاماً مختلفة، ولا يمكن أن يقال: الكل أخطأه لدلالة القاطع على أن الحق لا يفوت الأمة، وأنها معصومة عن فوات الصواب. فحينئذ يتصور أن يقال: إن بعض المجتهدين مخطئ، وأن المصيب واحد^(٣).

بيد أن صرف الخطأ الوارد في حديث الحاكم إلى الأسباب؛ أرجح مما قاله المخطئة - بحسب ما نقل القرافي عن سلطان العلماء - ؛ لأنه متفق عليه. أعني: اتفق على أن الخطأ يقع في الأسباب، وحمل كلام الشارح على المتفق عليه أولى^(٤).

(١) القرافي، نفائس الأصول ٩/٤٠٩٢.

(٢) ابن عبد السلام ، قواعد الأحكام ، ١/١٣١-١٣٣ .

(٣) القرافي، نفائس الأصول ٩/٤٠٦١.

(٤) القرافي، نفائس الأصول ٩/٤٠٨٥.

المعلم السابع : قصد الشارع إعلام المكلفين بحكمه المعين أو عدمه ؛ اتفق الأصوليون ، وقد تقدم بيان ذلك في أول هذا المحور على تفسيرهم للحكم الشرعي بخطاب الشارع^(١)، ومن المعلوم بدهاءة أن حكم الشارع في المسألة الواحدة بالشخص والعين والفعل ، واحد لا يختلف ؛ فإن علمه سبحانه شامل محيط ، وحكمه هو خطابه ، وخطابه جزء من كلامه سبحانه الذي هو صفته سبحانه وتعالى ، وصفاته ثابتة لا تتغير ، أو تختلف ؛ فأحكام الله ثابتة لا تتغير ولا تختلف .

إذا ثبت هذا ، فإن اطلاع المكلفين على أحكام الله قسمه الأصوليون بحسب تقسيمهم لما يجري فيه الاجتهاد إلى قسمين :

الأول : ما لا يجوز فيه الاجتهاد ؛ وهو كل مسألة عليها دليل قاطع ، فحكمها قطعي ؛ لأن الشارع قد أعلم المكلفين بحكمه بشكل قطعي ، من مثل الأركان وأصول الأحكام ؛ فإن حكم الله فيها معين قطعاً .

الثاني : المسائل الاجتهادية ؛ سواء تلك التي لا نص فيها ، أو ما كان فيها نص ظني ؛ فكل النوعين : المتبع فيه الظن ، والمظنونيات في الشرع مشتبكة الطرق ، لا سبيل إلى حسم مواردها ومسالكها، ولا يكون المظنون قط إلا مظنوناً، فلا يحصل له فيه علم؛ فدل على أنه لا حكم لله فيه على اليقين^(٢)، عند المجتهد ، وأما عند الله سبحانه وتعالى ، فلاشك هو متعين .

ولكن لما لم يأت من الشارع دليل قاطع ، فليس للمجتهد مهما غلب الظن عليه الحكم بأن هذا الذي يظنه ، هو حكم الله المعين ، حتى ولو بلغ الظن عنده تسعاً وتسعين بالمائة ؛ فإنه يبقى احتمال قدره واحد بالمائة أنه أخطأ حكم الله المعين الذي لم يرد به خطاب قاطع . ولذلك رأى الغزالي أن المجتهد لا يطلب حكم الله ، وإنما يطلب غلبة الظن ، دون الإباحة والتحرير^(١) .

المعلم الثامن : اختلاف محل النظر عند الأصوليين ؛ ففي الوقت الذي نظر فيه المخطئة إلى الحكم الشرعي بما هو خطاب الشارع ، وأعلنوا تعيينه ، نظر المصوبة إلى الأفعال التي يريدون الاجتهاد فيها ، وهذا يمثل محورا أساسيا في تحديد حقيقة القول في هذه المسألة .

لا خلاف أن الحكم الشرعي الذي هو خطاب الشارع متعين ، لا يختلف ؛ ذلك أن الإيجاب والتحرير ، والندب ، والكراهة ، والإباحة ؛ هي خطاب الشارع ذاته ، وهو متعين بلا خلاف .

وإنما النظر في تطبيق هذه الأحكام الشرعية من خلال أصول الفقه وقواعده على الوقائع والمسائل الاجتهادية لمعرفة أثرها ، أي الحكم الشرعي بتعريف الفقهاء ، وهو أثر خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين ، لا خطاب الشارع ذاته ، فالبحث عن الواجب ، لا الإيجاب ، وعن المحرم ، لا التحريم ... الخ ، فالبحث عند المصوبة كما يفهمه الباحث عند الغزالي في خصوصية الحكم الناتجة عن تعلقه بالفعل الخاص المجتهد فيه ، وذلك ظاهر من خلال حكم راكب البحر ، وحكم المصلي عند اجتهاده في تحديد القبلة ... الخ ، وهو قطعاً لم يرد من الشارع خطاب قاطع يمكن للمجتهد القول معه أن هذا حكم الله المتعين ، ولذلك نفى المصوبة حكم الله فيها ، لا بمعنى أنه ليس فيها حكم معين ؛ وإنما بمعنى عدم علم المجتهد به .

(١) انظر ص : من هذه الاطروحة .

(٢) الجويني ، البرهان ، ٢ / ١٣٢٦ .

المعلم التاسع : التفرقة بين الأحكام الشرعية ، وأحكام وسائلها ؛ إن التشريع الإسلامي اكتملت أسسه وقواعده في عهد الرسالة لقوله سبحانه : ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: من الآية ٣)، بحيث يمكن القول أن المعاني والقيم والقواعد والضوابط والأصول الكلية قد جاءت بها أدلة قاطعة ، اكتسبتها صفة الاستقرار والدوام والثبات ، وما ذلك إلا لكونها هي الأحكام الشرعية الثابتة بخطاب الشارع القاطع ، قال سبحانه : ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: من الآية ٨٢) ؛ وإنما الذي يختلف ويتغير، وسائل تطبيق هذه الأحكام : أي المعاني والقيم والأصول والقواعد والضوابط ، وذلك تبعاً لاختلاف الزمان والمكان والإنسان والعلم والأخلاق " النيات " ، فقد يحدث أن يضاف على الوسيلة ذاتها ، أو تضاف وسيلة جديدة ، ولا يقال : إن الحكم الشرعي تغيير ، بل وسيلته التي تغيرت ، ولا يقال : إن وسيلة الحكم هي الحكم الشرعي ، بل هي حكم وضعي فقهي ليس له علاقة بالشرع، إلا من حيث أمر الشارع بالاجتهاد في هذه الوسائل ، وأمره باتباع ما يغلب على الظن ، دون أن يحكم على هذا الظن بكونه حكم الشرع في المسألة .

وذلك لا يعني أن أحكام الفقه ليست من دين الله ، فأمر الشارع بالاجتهاد واتباع ما ينتجه ؛ يجعل هذه الأحكام الاجتهادية جزءاً من الدين يتعبد الله بها ؛ لأن الشارع أمرنا بذلك ، لكن دون أن نسمي هذه الأحكام أحكاماً شرعية ، والجصاص وهو من القائلين بكل مجتهد مصيب يقرر هذه النتيجة قائلاً : " الصحيح أنه دين الله تعالى ، ومن أبقى إطلاق ذلك ، فإنما خالف في الاسم لا في المعنى ، لأن أصحاب الاجتهاد كلهم مجمعون أن الله تعالى قد فرض القول به على من أداه إليه اجتهاده ، وأن العامل به عامل من الله تعالى ، وما ألزمونا من إيجاب أن الله تعالى أديانا مختلفة ، فإنه لا يلزم ، لأن اختلاف الفروض من جهة النص لم يلزمهم ذلك . كذلك إذا قلنا من جهة الاجتهاد: لم يلزمنا . وإنما يمتنع إطلاق ذلك - أي كون أحكام الاجتهاد من دين الله - على مذهب من يجعل الحق في واحد ، وما عداه خطأ ، فلا يطلق : أنه دين الله تعالى ، لأنه لا يأمن أن يكون ما أداه إليه اجتهاده خطأ ، ليس هو الحكم المطلوب . فأما من أعطى أنه مصيب للحق عند الله تعالى ، وأن حكم الله تعالى على كل واحد في أحكام الحوادث ما أداه إليه اجتهاده ، فلا وجه لامتناعه من إطلاق القول : بأن ما فرضه الله تعالى عليه من هذا الوجه هو دين الله تعالى" (٢) .

وكي يتضح ما قدمه الباحث ، أضرب الأمثلة التالية :

(١) الحكم الشرعي في الصلاة : وجوب استقبال القبلة ؛ فاجتهاد المجتهد في تحديد جهة القبلة، بأي وسيلة ، كالنجوم ، أو الرياح ، أو الظل ، أو البوصلة ؛ ومن ثمة اتباعه غلبة ظنه ؛ إنما هو اجتهاد في الوسيلة لا الحكم الشرعي ، فالحكم الشرعي الثابت الذي لا يتغير ، ولا يختلف ، إنما هو وجوب استقبال القبلة ، وأما تحديد الجهة ، فهي غلبة ظن لا علاقة لها بالشرع ، إلا من حيث أمر الشارع بالاجتهاد في تحديد الجهة ، واتباع غلبة الظن ولو كان مخالفاً لحقيقة الأمر الواقع .

(١) الغزالي، المستصفى ، ٤٣٤/٢ .

(٢) الجصاص ، الفصول ، ٣٧٢/٤ .

(٢) الحكم الشرعي : وجوب توزيع المال الفائض عن حاجة الدولة الإسلامية على المسلمين ؛ فاجتهاد الحاكم المسلم في كيفية العطاء ، إنما هو اجتهاد في الوسيلة ، والاختلاف في الوسيلة لا يعني الاختلاف في الحكم الشرعي ، فتوزيع المال مساواة ، وسيلة ، وتوزيعه متفاضلا ، وسيلة ، ولا يقال : إن المساواة ، أو التفاضل ، هو الحكم الشرعي ، فقد اختلف ذلك ما بين آخر سنة في عهد أبي بكر ، وأول سنة في عهد عمر رضي الله عنهما ، مع نفس الآخذين ، الموزع ذاته ؛ فقد كان يتولى التوزيع في عهد أبي بكر ، عمر ، وهو الذي وزع في عهده ، فلو كان التساوي والتفاضل ، حكم الشرع ؛ لوجب اختلافه وتغيره ، وذلك غير جائز .

(٣) الحكم الشرعي في اللقطة : حفظ المال على صاحبه ، وأما وسيلة ذلك فتختلف وتتغير بحسب الزمان والمكان ، وأحوال الناس ؛ فمن أمر النبي عليه الصلاة والسلام بعدم التقاط ضالة الإبل ، إلى أمر عثمان بالالتقاط وبيعها ، إلى أمر علي بالتقاطها ووضعها في مرائب خاصة ؛ كل ذلك اختلاف وسائل لا اختلاف حكم .

المعلم العاشر : ثمرة القول بالتصويب ومسوغاته ؛ تتجلى ثمرة القول وأهميته ، من خلال علاقة المسألة بالتغيير والتجديد في الفقه والتشريعات في المسائل الاجتهادية ؛ فإذا ما ثبت ما قدمت من اعتبار أحكام المسائل الفقهية الاجتهادية أحكاما وضعية - قانونية تنظم شؤون المجتمع المسلم وفق أصول وقواعد التشريع الإسلامي - وإنما صلتها بالحكم الشرعي من حيث أمر الشارع بالاجتهاد ، وأمره باتباع ما ينتج من غلبة ظن ، أي التزام هذا القانون الإسلامي ؛ فإن هذه الأحكام وهذا القانون قابل للتغيير والتجديد ، كلما دعت الحاجة ، وليس في ذلك تغيير للحكم الشرعي ، ذلك أن التغيير والتجديد في وسائل الأحكام الشرعية ، لا فيها ، وهو ما يفسر صنيع الفقهاء في تجديد الفقه وتغيير أحكامه ، والمعتمد في المذاهب ، وهو ما لا يمكن قبوله على القول بأن هذه الأحكام هي أحكام شرعية ، مهما حاول المجتهد التبرير باختلاف الوقائع والمتعلقات ؛ فإنه يبقى قدر من الإلزام في الحكم الشرعي لا يمكن تجاوزه بحال . وذلك كله ينتفي على القول الذي قدمت ، وهو المؤيد بالمسوغات التالية :

أولا : قول الله تعالى : ﴿ مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْقَاسِقِينَ ﴾ (الحشر: ٥) ، فقد روي أنها نزلت في غزوة بني النضير ، حين غزاهم النبي صلى الله عليه وسلم فحرق بعض المسلمين نخلهم إرادة منه لغيظهم ، وتركها بعض ، وقال : إن الله تعالى قد وعدنا أن يغنمناها . فأنزل الله تعالى تصويب الفريقين في قوله تعالى : { ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله } فكانوا مجتهدين ، فأخبر الله أن الوجهين جميعا مما ذهبوا إليه حكم الله تعالى - أي من حيث كونهما وسيلتان لحكم واحد كما يراه الباحث - ، على اختلافهم فيهما ، إذ كان ذلك مبلغ اجتهادهم^(١) .

ثانيا : ما فعله الصحابة في غزوة بني قريظة ، فقد اختلفت آراؤهم فيه . فصوب النبي صلى الله عليه وسلم الجميع ، وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم أمرهم بالمبادرة إلى بني قريظة ، وتقديم إليهم أن لا

يصلوا العصر إلا هناك ، فقد روى ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم لما رجع من الأحزاب: ﴿ لا يصلين أحداً العصر إلا في بني قريظة ﴾ فأدرك بعضهم العصر في الطريق ، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها - وإن خرج وقتها ، لقول النبي ، وأخروها إلى بني قريظة فصلوها ليلاً نظراً إلى اللفظ وهؤلاء سلف أهل الظاهر^(١) - ، وقال بعضهم : بل نصلي لم يرد منا ذلك- وإنما أراد سرعة النهوض فنظروا إلى المعنى وهؤلاء سلف أصحاب المعاني والقياس^(٢). ففعل كل فريق منهم ما رأى، ثم ذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف واحداً منهم^(٣). وأظهر بذلك تصويب الجميع ، إذ كانوا فعلوه باجتهاد آرائهم^(٤).

ثالثاً : مشاوره النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بكر وعمر في أسارى بدر ، فأشار أبو بكر بالفداء ، وأشار عمر بالقتل ، فصوبهما رسول الله صلى الله عليه وسلم . والدليل على أنه صوبهما جميعاً : أنه شبه أبا بكر بإبراهيم صلى الله عليه وسلم حين قال : ﴿ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (إبراهيم: من الآية ٣٦). وشبه عمر بنوح صلى الله عليه وسلم حين قال : ﴿ رَبِّ لا تَدْرُ عَلَى الأَرْضِ مِنَ الكَافِرِينَ دَيَّارًا ﴾ (نوح: من الآية ٢٦) ، وغير جائز أن يشبههما بنبيين في فعلهما ، إلا وقولهما جميعاً صواب . ولو كان الحق في أحد القولين دون الآخر وكانا مختلفين بحقيقة النظر عند الله تعالى ، لما جاز تصويبهما ، إذ كان المصيب واحداً منهما دون الآخر^(٥). ولا يقال : كان المصيب منهما عمر دون أبي بكر ، لأن الله تعالى عاتب نبيه صلى الله عليه وسلم في استيقائهم ، وأخذ الفداء منهم بقوله تعالى : ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُنْخَنَ فِي الأَرْضِ ﴾ (أنفال: من الآية ٦٧) قوله تعالى : ﴿ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (أنفال: من الآية ٦٧) . ثم قال تعالى : ﴿ لَوْلا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (أنفال: ٦٨) ؛ وذلك لما يلي :

- ١- لو كان قول أبي بكر خطأ ، مخالف لحكم الله المعين ، لجاء الوحي بتصحيح الخطأ ، لا العتاب ؛ وإنما العتاب لاختيار ما هو صواب من حيث كونه نظر اجتهادي مكتمل ، لكنه خلاف الأولى ؛ لتفويته مصلحة أعظم يمكن للمجتهد الوصول لها ، كما هو باجتهاد عمر ، وفي ذلك على جواز تعدد الوسائل واختلافها، دون أن يُعد ذلك حكماً شرعياً ، فلو كان حكماً شرعياً لجاء الوحي بتصويبه .
- ٢- لأن الله تعالى قد كان أباح لهم الاجتهاد فيه لما شاورهم النبي صلى الله عليه وسلم فيه، ولو كانوا أخذين لما لم يجز أخذه لأمرهم به ، وبقتل من في أيديهم من الأسرى ، إذ كان المن وأخذ الفداء خطأ ، خلاف حكم الله تعالى فيهم ، لأن الله تعالى لا يقر أحداً على خلاف حكمه^(٦).

(١) عوني المعبود ٣٧١/٩ .

(٢) المرجع السابق ٣٧١/٩ .

(٣) البخاري: فتح الباري ٣٢١/١ حديث رقم ٩٠٤ .

(٤) الجصاص ، الفصول ، ٣٠٤/٤ .

(٥) الجصاص ، الفصول ، ٣٠٤/٤-٣٠٥ .

(٦) الجصاص ، الفصول ، ٣٠٥/٤-٣٠٦ .

٣- وفي قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَى إِنَّ يَعْلَمَ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أَخَذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ﴾ (أنفال: من الآية ٧٠) . دلالة على أنه أنفذ لهم ما أخذوه ، وأنه لو كان محرماً عليهم كتحريمه على من كان قبلهم لمسهم في أخذه عذاب عظيم ، فأخبر عن موضع النعمة عليهم ، بإباحته أخذها ، لئلا يستحقوا العقاب إذا أخذوها^(١) .

رابعاً : القول بالتصويب تحقيق لقاعدة العمل بالظاهر وتصحيح للاجتهاد ؛ معلوم أن المطلوب عين واحدة ، ولم يكلف المجتهد إصابتها ، وإنما كلف الاجتهاد في طلبها بما استقر عليه رأيه ، فهو الحكم الذي كلفه لا غيره . ولذلك نظائر كثيرة من أفعال النبي صلى الله عليه وسلم وأصول الشرع . منها :

(١) أن من أظهر لنا الإسلام والإقرار بشرائعه ، والتزام أحكامه كان علينا موالاته في الدين ، وإجراؤه على أحكام المسلم . وإن كان جائزاً عند الله تعالى في المغيب أن يكون ملحداً معطلاً ، ولم تكلف علم المغيب . وقد أخبر الله تعالى مثل ذلك عن قوم من المنافقين لم يعرفهم للنبي صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ أَهْلُ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ﴾ (التوبة: من الآية ١٠١) ، فكان النبي صلى الله عليه وسلم يجزيهم مجرى المسلمين في سائر أحكامهم ، مع علم الله تعالى بأنهم كفار منافقون ، ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم بذلك محيطاً بحكم الله تعالى ، لأن حكم الله تعالى عليه كان الظاهر دون الباطن ، والحقيقة التي هي معلومة عند الله تعالى .

(٢) وكذلك ، ما أمر الله تعالى به من استنشاء العدول في الظاهر ، ولا يكون من حكم بشهادة قوم ظاهرهم العدالة مخطئاً لحكم الله تعالى ، وإن كانوا في المغيب غير عدول عند الله تعالى

(٣) ما روي في السنة أن قوماً من المشركين أتوا النبي صلى الله عليه وسلم ، وأظهروا له الإسلام وسألوه أن يوجه لهم من يفقههم في الدين ويعلمهم القرآن . فوجه معهم ثلاثة من الصحابة : خبيب بن عدي ، وعاصم بن أبي الأفلح ، وزيد بن الدثنة . فغدروا بهم ، وقتلوا عاصماً ، وزيد بن الدثنة رحمهما الله ، وأخذوا خبيبا ، وباعوه من أهل مكة ، وكان ذلك منهم لاتفاق مع قريش على مال . ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما فعل ذلك على ما اقتضاه ظاهر حالهم ، ولم يعلم الغيب في ضميرهم ، وما عزموا عليه من العذر ، فلم يكن النبي صلى الله عليه وسلم مخطئاً لحكم الله تعالى ؛ إذ لم يكن مكلفاً بغير الظاهر من أمرهم ، ولم يجعل له سبيل إلى العلم بحقيقة حالهم .

(٤) وكذلك قصة أهل بئر معونة ، وقصة العرنيين حين استاقوا الإبل وارتدوا . ونحو ذلك مما كان النبي صلى الله عليه وسلم مكلفاً فيه للحكم الظاهر ، دون الحقيقة ، ثم لم يكن مخطئاً عند وقوع الأمر على خلاف تقديره^(٢) .

خامساً : إجماع السلف : فإن الصحابة قد اختلفت في نوعين من القضايا :

أحدها: ما كان فيه دليل قاطع عندهم ، المتمثل بأحكام الإيمان والردة ، وأركان الإسلام كمنع الزكاة مثلاً، فهذه أنكروا فيها على المخالف ؛ بل قاتلوه ، لأن حكم الله فيها معين ، معلوم للمكلفين بالأدلة القاطعة.

(١) الجصاص ، الفصول ، ٤/٣٠٦ .

(٢) الجصاص ، الفصول ، ٤/٣١٩ - ٣٢١ .

والآخر : ما كان مجتهدا فيه من مسائل الفقه والفتوى ؛ فهذه لم ينكروا فيها على أحد .

فثبت بذلك افتراق حكم الأمرين عندهم ، دل على أن الذي خرجوا فيه إلى البراءة ، والقتال ، رأوا أن الله تعالى عليه دليلا منصوبا ، يفضي إلى العمل بمدلوله ، ويجب المصير إليه وترك مخالفته . وأن الآخر الذي سوغ كل واحد منهم مخالفة صاحبه فيه من غير نكير ولا منع . رأوا أنه ليس لله تعالى على حكمه فيه دليل واحد يفضي إلى العلم به بعينه^(١).

وقد ورد من آثار الصحابة والتابعين ، من اختلاف أقوالهم وفتاويهم وقضائهم ما يدل على عدم عدّهم ما رآه كل واحد منهم حكم الله المعين الذي لا يجوز مخالفته ؛ وإنما هي آرائهم ، فإن تكن صوابا فمن الله ، وإن تكن خطأ فمن الشيطان .

لا يقال : إن الخطأ في الفتيا معذور ؛ فإن كان لله تعالى على أحكام الحوادث دلائل قائمة توصل الناظر فيها إلى حقيقة المطلوب . فلم عذروا في ترك إصابة مدلولها ؟ . وما الفرق بين حوادث الفتيا والحوادث التي خرجوا فيها إلى القتال ، والبراءة . ودلائل الجميع قائمة . وكيف اختلفت أحكام المختلفين فيها ، وأحكامهم فيما لا خلاف فيه بوجوب البراءة ؟ فثبت بذلك أن أحكام حوادث الفتيا كانت موقوفة عندهم على ما يؤدي إليه اجتهاد المجتهدين ، وأما ما صار إليه كل واحد منهم باجتهاده هو الحكم الذي تعبد به دون غيره^(٢).

سادسا : إجماع الصحابة على اتباع الظن دون إصابة الحق ؛ فإنما تركوا النكير بعضهم على بعض في حوادث مسائل الفتيا مع الخلاف ؛ لأنهم كانوا مما قالوه على غالب ظن ، ولم يكونوا على يقين أنه الحق عند الله تعالى دون غيره ، وقد كان مخالفوهم يدعون مثل ذلك لأنفسهم فيما صاروا إليه من خلافهم ، فلذلك جاز لكل أحد منهم ترك النكير على مخالفه فيما صار إليه لتساوي الطرفين في جواز كون الآخر قد أصاب الحق دونهم ، قد ثبت بهذا ؛ أنه ليس لله تعالى دليل منصوب على حكم بعينه من تلك الأحكام ، إذ لو كان كذلك لما كان المستدل به على سبيل الظن غير عالم بإصابة الحق عند الله تعالى . فثبت أن دليل أحكام الحوادث مختلفة على حسب شبهها بالأصول ، وأن حكم الله تعالى على المجتهد ما أداه إليه اجتهاده ، ليس عليه حكم غيره ، وأنه لم يكلف إصابة المطلوب بعينه ، إذ لو كان المطلوب هو حكم الله عليه بعينه ، وهو مكلف لإصابته لما تركها الشارع دون دليل دال عليه ، ولأمكن المجتهد من الوصول لحكم الله المعين ، ولكان يكون مخطئه حينئذ بمنزلة المخطئ لسائر ما كلفه الله تعالى إصابته^(٣) .

سابعا : اتفاق الجميع على أن المجتهدين في تدبير الحروب ومكائد العدو ، وإن اختلفوا فهم مصيبون لما كلفوا ، وإن كانت الحقيقة التي عند الله تعالى فيها واحدة من تلك الآراء ، ولم يكن من قصر رأيه عن إصابة الحقيقة عند الله تعالى في ذلك الأمر مخطئا لحكم الله تعالى . وسبيل الاجتهاد في أحكام الحوادث ، سبيل الاجتهاد في تدبير الحروب ومكائد العدو^(٤) .

(١) الجصاص ، الفصول ، ٣٠٨/٤-٣٠٩ .

(٢) الجصاص ، الفصول ، ٣١١/٤ .

(٣) الجصاص ، الفصول ، ٣١١/٤ - ٣١٢ .

(٤) الجصاص ، الفصول ، ٣٢٤/٤ .

ثامنا : الاجتهاد في أحكام الحوادث والاجتهاد في الأسباب سواء ، وهو أحد الأصول التي يرد إليها حكم المجتهد ، وذلك لأن الرامي في الجهاد مثلا ، مأمور بالاجتهاد في التسديد والرمي نحو الكافر ، والكافر هو المطلوب بالرمي ، والرامي غير مكلف للإصابة ، لأنه لا سبيل إلى التمييز بين الرمي الذي يوجب الإصابة ، وبين الرمي الذي لا يوجبها ، وإنما الحكم الذي عليه الاجتهاد في طالب الإصابة ، كما أن المجتهد في حكم الحادثة إنما الحكم الذي كلفه الاجتهاد في تحري موافقة الأشبه عند الله تعالى ، ولم يكلف إصابته . فإذا أخطأ رمي الكافر ، وأصاب مسلما ، فهو غير مخطئ لما كلفه من الحكم ، وإن أخطأ المطلوب . كذلك المجتهد ، وإن أخطأ المطلوب فقد اجتهد وأصاب الحكم الذي كلفه ، فلا فرق بينهما من هذا الوجه ، وليس هذا الخطأ خطأ في الدين ، ولا خطأ في الحكم كان عليه إصابته . كما أن خطأ الرامي ليس خطأ للحكم ، وإنما هو خطأ للغرض المطلوب ، وهو مطيع لله تعالى برميهِ مصيب لحكمه ، مأجور على فعله . وكذلك المجتهد في حكم الحادثة ، مطيع لله تعالى في اجتهاده ، مصيب لحكمه مع خطئه للمطلوب الذي يتحراه باجتهاده^(١).

تاسعا : تسمية العلماء للفقهاء بالشرع المؤول ؛ وهو آراء العلماء المجتهدين فيها كمذهب مالك ونحوه . فهذا يسوغ اتباعه ، ولا يجب ، ولا يحرم ، وليس لأحد أن يلزم عموم الناس به ، ولا يمنع عموم الناس منه . وهو موارد النزاع والاجتهاد بين الأمة فمن أخذ فيما يسوغ فيه الاجتهاد أقر عليه ولم تجب على جميع الخلق موافقته إلا بحجة لا مرد لها من الكتاب والسنة^(٢).

فالحكم المؤول هو أقوال المجتهدين المختلفة التي لا يجب اتباعها ، ولا يكفر ، ولا يفسق من خالفها؛ وهذا النوع من الأحكام بما يمثل قسما عظيما من أحكام الفقه الاجتهادية ، قد حرص الأئمة على منع إلزام الناس بها ، وعلى عدم تسميتها أحكاما شرعية ؛ يدل لذلك :

- (١) إن أصحابها لم يقولوا هذا حكم الله ورسوله ؛ بل قالوا اجتهدنا برأينا فمن شاء قبله ومن شاء لم يقبله.
- (٢) لم يلزموا به الأمة ؛ بل كانت مواقف أئمة المذاهب رافضة لفكرة الإلزام بشكل لا خفاء فيه:
 - أ- ما أثر عن أبي حنيفة قوله : هذا رأي ، فمن جاءني بخير منه قبلناه .
 - ب- ولو كان قوله ورايه هو عين حكم الله لما ساغ لأبي يوسف ومحمد وغيرهما مخالفته فيه .
 - ج- موقف الإمام مالك لما استشاره الرشيد أن يحمل الناس على ما في الموطأ فمنعه من ذلك وقال قد تفرق أصحاب رسول الله في البلاد وصار عند كل قوم علم غير ما عند الآخرين^(٣).
 - د- قول الإمام مالك : إنما أنا بشر أخطئ وأصيب ، فانظروا في رأيي، فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وما لم يوافق السنة من ذلك فاتركوه^(٤).

(١) الجصاص ، الفصول ، ٣١٤/٤ .

(٢) ابن نيمية : مجموع الفتاوى : ٣ / ٢٦٨ ، ٣٥ / ٣٩٥ .

(٣) ابن القيم ، اعلام الموقعين ، ٢ / ٢٧٥ .

(٤) الخطاب ، مواهب الجليل ، ٣ / ٤٠ .

هـ- موقف الإمام الشافعي ونهيه أصحابه عن تقليده ويوصيهم بترك قوله إذا جاء الحديث بخلافه، " فإذا صح الحديث خلاف قولي ، فاتركوا قولي ، وفي رواية : فهو مذهبي "(١).

و- والإمام أحمد ينكر على من كتب فتاواه ودونها ويقول لا تقلدني ، ولا تقلد مالكا ، ولا الثوري ، ولا الأوزاعي ، وخذ من حيث أخذوا(٢).

٣) ولو علموا رضي الله عنهم أن أقوالهم يجب اتباعها لحرّموا على أصحابهم مخالفتهم ، ولما ساغ لأصحابهم أن يفتوا بخلافهم في شيء ولما كان أحدهم يقول القول ثم يفتي بخلافه فيروي عنه في المسألة القولان والثلاثة وأكثر من ذلك (٣).

٤) فالرأي والاجتهاد أحس أحواله أن يسوغ اتباعه والحكم المنزل لا يحل لمسلم أن يخالفه، ولا يخرج عنه(٤).

٥) ففهم لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِنَقْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَقْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ (النحل: ١١٦) ، ومن ذلك مثلا :

أ- قال ابن وهب : قال لي مالك : لم يكن من فتيا المسلمين أن يقولوا : هذا حرام وهذا حلال، ولكن يقولون : إنا نكره هذا ، ولم أكن لأصنع هذا ، فكان الناس يطيعون ذلك ، ويرضون به . ومعنى هذا أن التحريم والتحليل إنما هو الله ؛ فليس لأحد أن يصرح بهذا في عين من الأعيان ، إلا أن يكون البارئ يخبر بذلك عنه ، وما يؤدي إليه الاجتهاد في أنه حرام يقول: إني أكره كذا ، وكذلك كان مالك يفعل ؛ اقتداء بمن تقدم من أهل الفتوى (٥).
ب- كان الإمام الشافعي كثيرا ما يقول : " أكره كذا " وهو يريد التحريم (١).

ج- كان علماء السلف يطلقون لفظ الكراهة على المحرم ، وهذا كثير جدا في تصرفاتهم؛ فقد قال الإمام أحمد في الجمع بين الأختين بملك اليمين : أكرهه، ولا أقول هو حرام، ومذهبه تحريمه ، ونقل عنه أنه يكره التوضأ في أنية الذهب والفضة ، ومذهبه أنه لا يجوز، وقال: إذا كان أكثر مال الرجل حراما فلا يعجبني أن يؤكل ماله، وهذا على سبيل التحريم(١).

عاشرا : نفي التعارض بين طلب إصابة الحق وتعدد الحقوق ؛ ذلك إن المجتهدين قد كلفوا إصابة

الحق ؛ لأنهم لما كلفوا الفتوى بغالب الرأي بقوله تعالى : ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر: من الآية ٢) كان ذلك تكليفا بإصابة الحق ؛ إذ ليس بعد الحق إلا الضلال ، والشرع منزّه عن أن يكلف بالضلال والخطأ، فعلم أنهم في تكليفهم بالفتوى بغالب الرأي مكلفون بإصابة الحق . ولا يتحقق ذلك أي التكليف بالإصابة بالنظر إلى وسعهم إلا بأن يجعل الحق متعددا ؛ إذ لو لم يكن متعددا ، وكان واحدا لم يكن في

(١) النووي : المجموع ، ١٠٤/١ .

(٢) ابن القيم ، اعلام الموقعين ، ١٣٩/٢ .

(٣) ابن القيم : الروح : ٢٦٦ - ٢٦٧ .

(٤) ابن القيم : الروح : ٢٦٦ - ٢٦٧ .

(٥) ابن العربي ، أحكام القرآن ، ١٦٦/٣ - ١٦٧ .

(٦) الغزالي ، المستصفى ، ١٣٠/١ ، الرازي ، المحصول ، ١٣١/١ .

وسع كل واحد إصابته لغموض طريقه وخفاء دليله ، فكان التكليف بالإصابة حينئذ تكليف ما ليس في الوسع، وإذا كان كذلك وجب القول بتعدد الحق . تحقيقا بشرط التكليف بإصابة الحق أو القدرة تثبت به فلا يتحقق التكليف بدونه (٢).

إن القول بتعدد الحقوق لا يؤدي إلى الجمع بين المتنافيين ، وهما الحل والحرمة والصحة والفساد في شيء واحد كأن يلزم أن يكون متروك التسمية عمدا حلالا وحراما ، وقليل النبيذ حلالا وحراما ، والنكاح بلا ولى صحيحا وفسادا ؛ وذلك محال . فإن تعدد الحقوق في الحظر والإباحة جائز بأن كان الحظر حقا والإباحة حقا أيضا في شيء واحد . عند قيام الدليل على التعدد . فقد صح ذلك أي التعدد يدل عليه :

(أ) اختلاف الرسل فقد بعث الله رسولين في قومين مختلفين على اقتصار رسالة كل واحد منهما على قومه .

(ب) اختلاف الزمان كما إذا نسخ الحظر بالإباحة بالحظر في شريعة رسول واحد في زمانين (٣).

فكذلك عند اختلاف المكلفين أي فكما جاز التعدد عند اختلاف المكان والزمان جاز عند اختلاف المكلفين فيثبت الحظر في حق شخص والإباحة في حق آخر . ألا ترى أن الميتة أبيحت في حق المضطر وحرمت في حق غيره والمنكوحه أحلت للزوج وحرمت على غيره . والمطلقة ثلاثا حرمت على الزوج وأحلت لغيره فيجوز أن يثبت إباحة النبيذ في حق مجتهد وحرمته في حق آخر ويكون كل واحد منهما حقا ويلزم قوم كل واحد منهما اتباع إمامه كما في الرسولين ، وهذا (٤) ؛

- لأن الله تعالى ابتلى عباده بهذه الأحكام ليمتاز الخبيث من الطيب ، وقد يختلف الابتلاء باختلاف الأزمان لاختلاف أحوال الناس فيجوز أن يختلف باختلاف الطبقات في زمان واحد أيضا (٥).
- لأن دليل التعدد ، وهو التكليف بإصابة الحق لكل لم يوجب التفاوت بين الحقوق بل يوجب أن يكون ما أدى إليه اجتهاد كل مجتهد حقا في حقه ، وإذا كان كذلك لا يمكن ترجيح البعض بلا مرجح (٦).
- إن استواء الحقوق يقطع التكليف ، ويؤدي إلى سقوط التكليف ببذل المجهود في الطلب ؛ لأن الكل لما كان حقا عند الله تعالى على السواء لم يكن في إتعاب النفس ، وإعمال الفكر في الطلب فائدة بل يختار كل مجتهد ما غلب على ظنه من غير امتحان كالمصلي في جوف الكعبة يختار أي جهة شاء من غير بذل مجهود ، وإجالة تفكر ، ويلزم هذا لو كان ما ذهب إليه كل واحد حقا عند الله تعالى قبل الاجتهاد ، وليس كذلك بل الحكم بحقية ما أدى إليه اجتهاد كل واحد تابع لاجتهاده ، فقبل الاجتهاد لا يمكن إصابة الحق بمجرد الاختيار ، فلا يثبت له ولاية الاختيار ، وبعدما اجتهد لا يجوز له الاختيار أيضا لازما أدى إليه اجتهاده هو الحق في حقه دون ما أدى إليه اجتهاد غيره (٧).

(١) ابن القيم ، اعلام الموقعين ، ٣٢/١ .

(٢) البخاري ، كشف الأسرار ، ٢٧/٤ .

(٣) البخاري ، كشف الأسرار ، ٢٨/٤ .

(٤) البخاري ، كشف الأسرار ، ٢٨/٤ .

(٥) البخاري ، كشف الأسرار ، ٢٨/٤ .

(٦) البخاري ، كشف الأسرار ، ٢٨/٤ .

(٧) البخاري ، كشف الأسرار ، ٢٨-٢٩ .

القضية الثانية : تحديد القدر الملزم من الأحكام في التشريع الإسلامي

الحكم الشرعي وإن كان خطاب الشارع ؛ فإن الأصوليين لم ينظروا له نظرة مطلق الإلزام، فقد أدركوا حقيقة الحكم ، واختلاف طبيعة تعلق الخطاب بأفعال المكلفين ؛ إذ يأخذ هذا التعلق أنماطا عدة تحكمها الأبعاد التالية :

البعد الأول : قصد الشارع إلزام المكلف ؛ فالحكم الشرعي بما هو تكليف ، فهو إلزام ما فيه كلفة ومشقة^(١). وبناء على هذا المعنى، فإن الحكم الشرعي لا يشتمل أصالة إلا على الوجوب والتحريم، لثبوت حقيقة الإلزام فيهما دون الندب والكراهة والإباحة، إذ تدخل هذه الأقسام في مدلول الحكم التكليفي تبعاً، ولهذا يشير بعض الأصوليين إلى أن إطلاق لفظة التكليف على الأنواع الخمسة إطلاق مجازي من باب إطلاق الكل وإرادة البعض^(٢).

البعد الثاني : إرادة المُكلف ؛ فالمقصود بالإرادة في هذا المقام : ما يكون للمكلف فيه اختيار الإقدام عليه ، أو تركه ، ومدى علاقة ذلك بإلزامية الحكم ، أو قبوله لنوع من أنواع التغيير؛ ولذلك يخرج عن محل البحث ما كان من الأحكام الإلزام فيه محض ذاتي ، لا علاقة له بالمكلف واختياره في شيء ، وعلى ذلك يخرج الحكم الوضعي عند الأصوليين ؛ لأنه شيء وضعه الله تعالى في شرائعه ، لا أنه أمر به عباده ، ولا أناطه بأفعالهم^(٣).

وانطلاقاً من هذه الأبعاد ، يمكن ملاحظة مجموعة من المعايير التي ميز الأصوليون على وفقها بين القدر الملزم من الأحكام الممثل للثوابت ، والقدر الذي ترك الشارع فيه المجال للمكلف بحسب اختياره ، والممثل للمتغيرات . وتلك المعايير هي :

المعيار الأول : استحقاق الإثم والذم الشرعي ؛ كل حكم شرعي يستحق المكلف الإثم والذم على قيامه بالفعل الذي تعلق به الحكم ، أو تركه له على وجه ما ؛ ويندرج في هذا الإطار نوعان من الأحكام الشرعية التكليفية ، والتي فيها إلزام ليس للمجتهد معها سوى التنفيذ، وهذين الحكمين هما : الإيجاب والتحريم :

(أ) فكل ما زجر الشارع عنه ، ولام على الإقدام عليه ، وكان يذم فاعله ، فهو محرم^(٤).

(ب) وكل ما يذم تاركه ، ويلام شرعاً بوجه ما ، فهو الواجب^(١).

(١) الباقلائي، التقريب والإرشاد ٢٣٩/١، الجويني، البرهان ١/١٠١، ابن برهان، الوصول إلى الأصول ٧٦/١، الزركشي، البحر المحيط ٣٤١/١، ابن القاسم ، الآيات البيّنات ، ٩٥/١، ضمرة، الحكم الشرعي ص ١٧.

(٢) الزركشي، البحر المحيط ١٢٧/١، ضمرة، الحكم الشرعي ص ١٧.

(٣) القرافي ، شرح تنقيح الفصول ، ٧٩ .

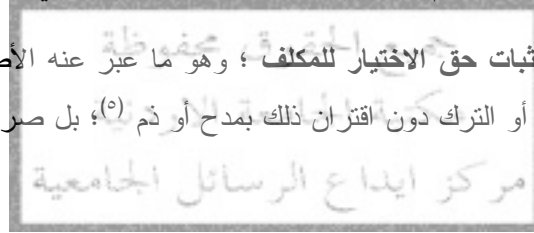
(٤) الجويني، البرهان ، ٣١٣/١، الرازي ، المحصول ١/١٢٧ ، الأمدي، الإحكام ، ٨٦/١ ، الإسنوي ، نهاية السؤل ، ٧٩/١ ، الزركشي، البحر المحيط ، ٢٥٥/١، المحلي، شرح جمع الجوامع ١٧٠-١٧١، الابهاج ، ٥٨/١ ، ابن قدامة، روضة الناظر، ٢٠٨/١ ، السمرقندي ، ميزان الأصول ، ٤٣ ، ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ١٠٣/٢ .

ولم يخالف الحنفية مذهب الجمهور باعتبار الإيجاب والتحرير من الأحكام الملزمة للمكلف، وإن خالفوا الجمهور في التقسيم، فالفرضية تطلق على ما ألزم الشارع المكلفين بأدائه على جهة القطع سواء كان في جانب الفعل أو الترك. والوجوب يطلق على ما ألزم الشارع المكلفين بأدائه على جهة غلبة الظن سواء كان في جانب الفعل أو الترك (٢).

المعيار الثاني : نفي الشارع العقاب ؛ كل حكم شرعي نفي العقاب عن القيام بالفعل المتعلق به الحكم ، أو عن تركه ؛ وإن استحق الثواب بقيام المكلف بصد الفعل ، فهو حكم لا إلزام فيه ، ويندرج في هذا الإطار نوعان من الأحكام عند الأصوليين : وهما المنسوب والمكروه (٣).

المعيار الثالث : جواز الترك إلى غير بدل ؛ فكل حكم شرعي أمكن المكلف تركه ، لا إلى بدل ؛ حكم ليس فيه إلزام للمكلف ، وهو ما ينطبق على حقيقة الندب عند بعض الأصوليين، وعلى الإباحة عند آخرين (٤)، فالمندوبات، وإن كانت أحكاما شرعيا ، لكن للمكلف تركها دون القيام بفعل بديل مفروض من الشرع ، وإنما للمكلف تركه ، والقيام بفعل يراه محققا لمصلحته ، وتلك هي حقيقة التغيير .

المعيار الرابع : إثبات حق الاختيار للمكلف ؛ وهو ما عبر عنه الأصوليون بالإباحة القائمة على إذن الشارع للمكلف بالفعل أو الترك دون اقتران ذلك بمدح أو ذم (٥)؛ بل صرح الأمدي بإثبات التخيير بين الفعل والترك (٦).



(١) الغزالي، المستصفى، ١٢٨/١، الرازي، المحصول ١١٧/١، الأمدي، الإحكام، ٩٨/١، الإسنوي، نهاية السؤل ٧٣/١، الزركشي، البحر المحيط، ١٧٧/١، المحلي، شرح جمع الجوامع ١٦٩/١-١٧٠، الإبهاج ٥١/١، أبو يعلى، العدة، ١٥٩/١، ابن عقيل، الواضح، ٢٩/١، ابن قدامة، روضة الناظر، ١٥٠/١، السمرقندي، ميزان الأصول ٢٥-٢٦، ٢٨، ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ١٠٢/٢، أمير بادشاه، تيسير التحرير، ١٨٥/٢ .

(٢) الديوسي، تقويم الأدلة، ٨١، اليزدوي، الأصول ومعه كشف الأسرار ٤٣٧/٢ وما بعدها.

(٣) الغزالي، المستصفى، ١٣٠/١، الرازي، المحصول ١٢٨/١ و ١٣١، الأمدي، الإحكام، ١٠٣-١٠٤ و ١٠٦، الإسنوي، نهاية السؤل، ٧٩/١، المحلي، شرح جمع الجوامع ١٦٩/١-١٧٠، الإبهاج ٥٦/١، أبو يعلى، العدة، ١٦٢-١٦٣ و ١٦٧، ابن عقيل، الواضح، ٣٠-٣١، ابن قدامة، روضة الناظر، ١٨٩/١ و ٢٠٦، السمرقندي، ميزان الأصول، ٢٧، ٤٣.

(٤) الغزالي، المستصفى، ١٣٠/١، الأمدي، الإحكام، ١٠٧/١، الإسنوي، نهاية السؤل، ٧٩/١، المحلي، شرح جمع الجوامع ١٦٩/١-١٧٠، أبو يعلى، العدة، ١٦٢-١٦٣، ابن عقيل، الواضح، ٣١/١، ابن قدامة، روضة الناظر، ١٨٩/١

(٥) الغزالي، المستصفى، ١٣٠/١، الرازي، المحصول ١٢٨/١، الأمدي، الإسنوي، نهاية السؤل، ٨٠/١، المحلي، شرح جمع الجوامع ١٦٩/١-١٧٠، السبكي، الإبهاج، ٦٠/١، أبو يعلى، العدة، ١٦٧/١، ابن عقيل، الواضح، ٣١/١، ابن قدامة، روضة الناظر، ١٩٤/١.

(٦) الأمدي، الإحكام، ١٠٧/١.

المبحث الثاني

اللفظ

لقد أدرك علماء الأصول حقيقة النص الشرعي ومكوناته التشريعية ؛ ولذا لم يتعاملوا معه باعتباره وحدة كلية واحدة ؛ بل عمدوا إلى تفكيكه والتعامل مع مكوناته ضمن مناهج أصولية أقل ما توصف به كونها مناهج إبداعية ، سيما وأن علم أصول الفقه علم أبدعه المسلمون في مرحلة مبكرة ، لا يسع معها أي مشكك بوجود تأثيرات خارجية ، أو أصول لا إسلامية ، فلقد وضعت أسس علم أصول الفقه - على يد الإمام الشافعي - قبل بدء مرحلة الترجمة والنقل المعرفي عن الحضارات والأمم الداخلة في الإسلام من فرس وروم ويونان .

وانطلاقاً من هذه الحقيقة ؛ فإن الباحث يستطيع تأكيد أصالة فكرة الثبات والتغير في التشريع الإسلامي اعتماداً على الواقع الملموس لتفاصيل المناهج الأصولية التي اتبعها الأصوليون في تعاملهم مع اللفظ ، تظهر معالم ذلك فيما أبدعه الحنفية من تقسيمات للفظ ، لا تقل عنها شأنًا تقسيمات الجمهور . وليست هذه الأطروحة محلاً لبحت تفصيلات أقسام اللفظ عند الأصوليين في علم الدلالات؛ وإنما غاية هذه الأطروحة بيان فكرة الثبات والتغير في التشريع ، والتي تظهر من خلال مباحث اللفظ عند الأصوليين ظهوراً لا خفاء فيه، وذلك بتقسيمهم للفظ باعتبار دلالاته على معناه إلى أقسام عدة ، بحسب المنهج المتبع - حنفية أم جمهور - ؛ فإن الضابط الملاحظ لديهم المتخذ معياراً للتفرقة بين هذه الأقسام عند كلا المدرستين هو : **مدى قابلية اللفظ لاحتمال صرفه عن معناه وتغيير دلالاته إلى معنى آخر** ، سواء بعوامل ذاتية نابعة من اللفظ ذاته ، أم بعوامل خارجية من سياق ، أو نص آخر ، وغيرها . وهذا ما يمكن للباحث رصده من خلال منهج الحنفية، ومنهج الجمهور .

وتكمن أهمية هذه التقسيمات عند الأصوليين باعتبارها المجال التطبيقي لمنهجية التغيير بالتأويل السابق عرضها ، فمن خلال ما قدمه الأصوليون من قواعد وأسس ومعايير وأشكال لمنهجية التأويل تعاملوا مع اللفظ باعتباره مكوناً تشريعياً للثبات والتغيير فيه قدر كبير من الأهمية في تحديد الثابت والمتغير في ألفاظ التشريع الإسلامي.

إن اللفظ بما هو مكون رئيسي من مكونات النص الشرعي - كتاب وسنة - ، والحكم الشرعي ، والفتوى، والقضاء ؛ إذ جميعها تحتوي ألفاظاً ؛ لا يمتاز بالثبات المطلق كما يتصوره البعض، وإنما يرى الباحث أن ما قدمه الأصوليون من تقسيمات للفظ تمثل حقيقة الثبات والتغير في جميع أصول التشريع وتطبيقاته.

ومن ثمّ فإن ما سيعرضه الباحث في هذا المقام؛ إنما هو البيان الحقيقي لمجال التغيير في ألفاظ التشريع الإسلامي ، لا ما تعتبره بعض حركات التجديد والتغيير السابق عرضها تغييراً و تجديدًا في ألفاظ القرآن والسنة لا سيما أتباع أحمد خان وتيار الحداثة وما بعدها ، ففي هذا المبحث ينقض الباحث ما قدموه

من تصورات للتغيير في ألفاظ النصوص باعتبارها شكلا من التجديد قائما على تصور تدخّل العنصر البشري فيها .

فالباحث يرى أن دعوى بشرية التشريع الإسلامي التي أطلقها بعضهم بإزاء الفقه ، وآخرون بإزاء السنة ، وتجراً بعضهم على القرآن الكريم^(١) . إنما هي طرح مغلوط في أساسه؛ إذ إن فكرة الثبات والتغيير في ألفاظ التشريع ليست مرفوضة أساسا عند الأصوليين، وإنما كيفية صياغتها وتقويمها عند هذه التيارات هو المرفوض؛ فالتغيير والثبات في الألفاظ قدمه الأصوليون بالنظر إلى احترام إرادة الشارع ذاته في ألفاظه من خلال بيان مدى احتمال اللفظ للصرف والتغيير في مدلوله بناءً على منهجية التأويل الثابت مشروعيتها في التشريع الإسلامي بالأدلة القطعية؛ في حين عرض بعض المعاصرين التغيير انطلاقاً من دعوتي بشرية النص ، وفرق بين إرادة الشارع ، وبشرية النص التي يدّعي أصحابها أن اللفظ يكتب صفة البشرية بمجرد انتقاله من الوحي إلى المتلقي ليغدو بشريا يخضع للتغيير فيه لإرادة البشر، لا كما يرى الأصوليون التغيير خاضع لإرادة الشارع . وإليك بيان مناهج الأصوليين في ذلك .

المطلب الأول : منهج الحنفية في الثبات والتغيير في اللفظ

قسم الحنفية اللفظ تقسيمات عدة ، بيد أن ما يهم الباحث في هذه الأطروحة تقسيمهم للفظ باعتبار دلالاته على معناه ، والذي جاء على قسمين : واضح الدلالة ، ومبهم الدلالة ، ولكل أقسامه بحيث قسموا واضح الدلالة باعتبار درجة وضوح المعنى وتفاوتته إلى أقسام أربعة أعلاها : المحكم ، ويليه المفسر، ثم النص، فالظاهر . وأما مبهم الدلالة فقسموه باعتبار مراتب الخفاء إلى أربعة أقسام أدناها : الخفي ، ثم المشكل، ثم المجمل ، فالمتشابه. لكن المحور الأساسي الذي يمكن للباحث لحظه ، مدى قابلية أقسام اللفظ هذه لاحتمال صرفها إلى معنى آخر . فإن المعتمد في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقاً له أم لا ، وفي النص كونه مسوقاً للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل أم لا ، وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ أم لا ، وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك^(٢) . وبناءً على هذا المعيار يمكن الباحث تقسيم اللفظ عند الحنفية إلى قسمين :

الأول : لفظ ثابت في دلالاته على معناه

الثاني : لفظ محتمل للتغيير في دلالاته على معناه .

القسم الأول : لفظ ثابت في دلالاته على معناه

وهو ما كانت دلالاته على معناه لا تقبل أي احتمال للتغيير أو التبديل . فهو لفظ دلالاته على معناه

ثابتة ، ويمثل هذا القسم عند الحنفية ، المحكم والمفسر .

(١) أركون : نقد العقل الديني : ١٧٨ - ١٧٩ .

(٢) التفتازاني : التلويح : ٢٧٤/١ .

فإن منشأ التقسيم للفظ الواضح إلى أقسامه الأربعة من حيث تفاوتها في قوة الوضوح هو: **احتمالها للتأويل** ، أو **عدم احتمالها له** . حتى إذا ازداد النص - باعتباره لفظا - وضوحا بحيث أضحى مفسرا لإرادة المشرع تفسيريا لا يدع مجالاً للاحتمال ، كان هذا النص في معناه اللغوي المفسر ممثلاً لإرادة المشرع تفسيرياً يقطع كل احتمال لمعنى آخر ، أو كل تأويل^(١).

والتفسير الكشفي فيراد به كشف لا شبهة فيه ، بشكل يكون التفسير قطعاً بالمراد من اللفظ، ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التأويل ؛ لأنه الظن بالمراد ، وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم يقبله اللفظ ما كان منه ظاهراً أم نصاً ؛ لأن الظاهر يحتمل غير المراد احتمالاً بعيداً ، والنص يحتمله احتمالاً أبعد دون اللفظ المفسر ؛ لأنه لا يحتمل غير المراد أصلاً^(٢).

فكلما ازداد اللفظ المفسر وضوحاً على " النص " - بما هو قسم من أقسام اللفظ عند الحنفية - سواء أكان بمعنى في النص أم بغيره ، بأن كان المفسر لفظاً مجملاً فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التأويل ، أو كان عاماً فلحقه ما انسد به باب التخصيص ؛ فإن اللفظ يغدو مفسراً^(٣).

ومن ثمة ، فإن المفسر بما هو قاطع الدلالة على معناه المقصود أصالة من تشريعه، هو من الثوابت التي لا مجال فيها للتغيير ، بحيث لا يحتمل التأويل ، ولا التخصيص . وليس المفسر هو القسم الوحيد من الألفاظ عند الحنفية القاطع الدلالة على معناه ؛ بل المٌحكم^(٤) ، وهو اللفظ الذي دل على معناه دلالة واضحة قطعية ، لا تحتمل تأويلاً ولا نسخاً حتى في عهد الرسالة . يزداد وضوحاً على المفسر ذاته ، فالمحكم لا يحتمل التأويل بإرادة معنى آخر ، إن كان خاصاً ، ولا التخصيص بإرادة معنى خاص ، إن كان عاماً ، لأنه مفصل ومفسر تفسيرياً لا يتطرق معه أي احتمال^(٥) . وبذلك يكون المفسر والمُحكم من أقسام اللفظ الذي دلالاته على معناه ثابتة ثباتاً لا يقبل التغيير أو التبدل بأي شكل من أشكال التدخل البشري فيه وذلك للتغيير احتراماً لإرادة الشارع النافية قطعاً لأي احتمال لصرف اللفظ عن معناه.

(١) الدريني ، المناهج الأصولية ، ٦١

(٢) التفتازاني : التلويح : ٢٧٥/١ .

(٣) الدبوسي ، تقويم الأدلة ، ١١٦ ، البزدوي ، أصول البزدوي مع كشف الإسرار ، ٧٧/١ وقد عبر عنه السرخسي بأنه (اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوفاً على وجه لا يبقى معه احتمال للتأويل. السرخسي ، أصول السرخسي ، ١٨٠/١ ، اللامشي ، أصول اللامشي ، ٧٧ ، أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ١٩٠/١ ، أمير بادشاه ، تيسير التحرير ، ١٣٧ /١ ، الأنصاري ، فواتح الرحموت ، ٣٦/٢ ، الصالح ، تفسير النصوص ، ١٦٥/١

(٤) يسمى محكماً من أحكمت الشيء ، أي أتقنته ، وبناء محكم مأمون الانتقاض ، وقيل : من أحكمت فلانا منعته فالحكم ممتنع من التخصيص والتأويل ومن أن يرد عليه النسخ ، والتبدل (التفتازاني : ٢٧٥/١) ، عرفه الجصاص بأنه ، ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً (أصول الجصاص ، ٣٧١ /١) ، انظر أيضاً ، السرخسي ، أصول السرخسي ، ١٨١/١ ، البخاري ، كشف الأسرار ، ٨٠ /١ ، اللامشي ، أصول اللامشي ، ٧٨ ، أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ١٩١/١ ، الأنصاري ، فواتح الرحموت ، ٣٦/٢ .

(٥) قال السرخسي ، المحكم ممتنع من احتمال التأويل ، ومن أن يرد عليه النسخ . أصول السرخسي ، ١٨١/١ ، الصالح ،

القسم الثاني : لفظ محتمل للتغيير في دلالاته على معناه

وهو ما كانت دلالاته على معناه نازلة عن الظهور والوضوح المتحقق في المفسر والمحكم بحيث جعلت الحنفية يصنفونه باعتباره قابلاً لاحتمال التأويل ، أو التخصيص أو النسخ. وفي ذلك من الدلالة على كون هذا النوع من الألفاظ القابلة للتغيير في دلالاتها على معانيها وصرفها إلى معان أخرى .

فالظاهر^(١)، وهو اللفظ الذي يدل على معناه بصيغته من غير توقف على قرينة خارجية مع احتمال التخصيص والتأويل وقبول النسخ^(٢).

فدلالة اللفظ الظاهر على معناه اللغوي تتبادر إلى العقل ، بمجرد قراءة الصيغة أو سماعها ، دون اعتماد على دليل آخر خارجي في فهمه ، فكل عارف باللغة بوسعه أن يفهم معناه؛ بيد أن المعاني اللغوية للألفاظ ليست الأصل الذي يستتبط على وفقه الأحكام ، لما قد تقرر في نصوص الشريعة من نقل ألفاظ عن معانيها اللغوية إلى معان شرعية ، من مثل الربا ، الزكاة... الخ ، الأمر الذي أدى في كثير من الأحيان إلى حدوث تعارض - في الظاهر - بين النصوص، جعل من القول باحتمال التأويل والتخصيص والتقييد في اللفظ الظاهر ضرورة رفع أي تعارض بين النصوص ، وضماناً لاستنباط الأحكام الشرعية على وفق منهج أصولي يحقق إرادة الشارع .

فاللفظ الظاهر إذا كان عاماً مثلاً فإنه يحتمل التخصيص ، وإن كان مطلقاً فيحتمل التقييد ، وإن كان خاصاً فيحتمل المجاز ، كما أنه يحتمل النسخ في عهد الرسالة ، لأن النصوص - كتاباً وسنة - لا تحتمل النسخ بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، لأن النسخ إنما هو من حق المشرع، فمن كان له حق التشريع كانت له وحده سلطة نسخ ما كان قد شرع ، وقد انقطع الوحي بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، فلا سلطة لأحد من بعده في أن ينسخ شيئاً مما بلغ من كتاب أو سنة^(٣) وأي تدخل بشري في صرف اللفظ عن معناه دون اعتماد على منهجية التأويل إنما هو نسخ للفظ .

والنص^(٤)، هو اللفظ الذي يدل على معناه المقصود أصالة من سوقه مع احتمال التأويل، واحتمال النسخ في عهد الرسالة^(٥). وهو لا يفترق عن الظاهر من حيث قابليته لاحتمال التأويل والتخصيص والتقييد، وغاية ما

(١) عرفه الدبوسي بأنه ما ظهر للسامع بنفس السمع (تقويم الأدلة ، ١١٦) وعرفه البزدوي بأنه اسم لكل كلام ظهر المراد للسامع بصيغته (أصول البزدوي ، ١ / ٧٢) وعرفه السرخسي بأنه ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل وهو الذي يسبق إلى العقول والأفهام لظهوره موضوعاً فيما هو المراد (السرخسي ، أصول السرخسي ، ١ / ١٧٩ البخاري ، كشف الأسرار ، ١ / ٧٢ ، اللامشي ، أصول اللامشي ، ٧٦ ، أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ١ / ١٨٩ ، أمير بادشاه ، تيسير التحرير ، ١ / ١٣٧ ، الأنصاري ، فواتح الرحموت ، ٣٦ / ٢ .

(٢) الصالح ، تفسير النصوص ، ١ / ١٤٣

(٣) الدريني ، المناهج الأصولية ، ٦٢

(٤) يطلق النص في اللغة ويراد به ، ١ ، الرفع والظهور ، يقال ، نصت الظبية إذا رفعت رأسها . ٢ ، الاستقصاء وإنهاء الأمر نهايته . وفي الاصطلاح عرفه الجصاص ، باب في صفة النص ، بقوله ، النص ، كل ما يتناول عيناً مخصوصة بحكم ظاهر المعنى بين المراد فهو نص وما يتناوله العموم فهو نص أيضاً (أصول الجصاص ، ١ / ٥٩) ، يعرفه الدبوسي بأنه الزائد على الظاهر بيانا إذا ما قوبل به (تقويم الأدلة ، ١١٦) ويعرفه البزدوي بأنه ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة (أصول البزدوي ، ١ / ٧٣) وهو عند السرخسي ما ارداد وضوحاً بقرينة تقتزن باللفظ من المتكلم ، ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة (أصول السرخسي ، ١ / ١٧٩) ، أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ١ / ١٩٠ ، أمير بادشاه ، تيسير التحرير ، ١ / ١٣٧ ، الأنصاري ، فواتح الرحموت ، ٣٦ / ٢ .

(٥) الدريني المناهج الأصولية ، ٦٧

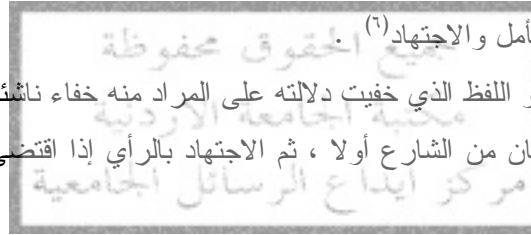
في الأمر أنه ازداد وضوحا عن الظاهر ودون أن يصل إلى مرتبة المفسر والمحكم ؛ إذ يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه ، وفي النص احتمال التخصيص أو التأويل ، أي أحدهما ، وإلا فلا يكون شيء من الخاص نصا^(١).

وإذا كان التغيير في المعنى الدلالي للفظ مقبول عند الحنفية في أقسام اللفظ الواضح؛ فإن الأمر يزداد جلاء عندهم من خلال أقسام اللفظ المبهم الدلالة على معناه ؛ إذ هي من الغموض بحيث لا تحمل على معناها إلا بعد التأمل والاجتهاد الذي لا يخلو من تغيير دلالي على هيئة تأويل أو تخصيص أو تعليل ، ومن ثمة فهي مندرجة في قسم الألفاظ متغيرة الدلالة لأنها تخضع للاجتهاد والاختلاف .

وبما يجعلها جميعا تدرج في اللفظ " المؤول " وهو اللفظ الذي صرف عما يحتمل من الوجوه إلى شيء معين بنوع رأي واجتهاد^(٢).

فالخفي^(٣)، هو اللفظ الدال على معناه دلالة واضحة ، ولكن عرض لبعض أفراده أو وقائعه، أسم خاص أو وصف، نشأ عنه شبهة أو غموض في دلالة اللفظ عليه، أو شموله له أو تطبيقه عليه ، لا يزول إلا بالاجتهاد^(٤) .
المشكّل^(٥): هو ما خفيت دلالاته على المعنى المراد منه خفاء ناشئا من ذات الصيغة ، أو

الأسلوب، ولا يدرك إلا بالتأمل والاجتهاد^(٦) .
وأما المجمل^(٧) هو اللفظ الذي خفيت دلالاته على المراد منه خفاء ناشئا من ذاته ، ولا يمكن إدراك المعنى المراد منه ، إلا ببيان من الشارع أولا ، ثم الاجتهاد بالرأي إذا اقتضى شمول البيان ذلك^(٨) . وهو



(١) التفقازاني : التلويح : ٢٧٥/١ .

(٢) اللامشي ، أصول اللامشي ، ٧٨

(٣) الخفي هو المستتر بأمر عارض خارج عن أصله يكشف خفائه بالطلب والبحث والاجتهاد . عرفه الدبوسي بأنه أسم لما خفي معناه بعارض غير اللفظ في نفسه فيبعد عن الوهم بذلك العارض حتى أنه لم يوجد إلا بالطلب . وعرفه البيز دوي بقوله ، هو أسم لكل ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب ، وقريب من ذلك تعريف النسفي . وعرفه السرخسي بأنه أسم لما اشتبه معناه وخفي المراد منه بعارض في الصيغة يمنع المراد منها إلا بالطلب . ابن منظور ، لسان العرب ، ٤/١٦٠ ، ١٦١ ، الدبوسي ، تقويم الأدلة ، ١١٧ السرخسي ، أصول السرخسي ، ١/١٨٢ ، ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ١/٢٠٤ ، عزام ، دلالة الكتاب والسنة ، ٣٥٦

(٤) الدريني ، المناهج الأصولية ، ٨٢

(٥) والمشكّل مأخوذ من أشكل على كذا إذا دخل في أشكاله وأمثاله بحيث لا يعرف إلا بدليل يتميز به . التفقازاني : التلويح : ١/٢٧٩-٢٨٠ . وانظر : الدبوسي ، تقويم الأدلة ، ١١٨ ، البخاري : كشف الأسرار ، ١/٨٣ ، أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ١/٢٠٥-٢٠٦ ، أمير بادشاه ، تيسير التحرير ، ١/١٥٨ ، الأنصاري ، فواتح الرحموت ، ٢/٤٠ .

(٦) الدريني ، المناهج الأصولية ، ٩٥

(٧) المجمل من أجمل الحساب رده إلى الجملة ، وأجمل الأمر أبهمه . عرفه التفقازاني قائلا : المجمل وهو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك إلا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الأقدام كالمشترك ، أو لغرابية اللفظ كالهويع ، أو لانتقاله من معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم كالصلاة ، والزكاة ، والربا . التفقازاني : التلويح : ١/٢٨٠-٢٨١ . وانظر : الجصاص ، أصول الجصاص ، ١/٦٣ ، الدبوسي ، تقويم الأدلة ، ١١٨ ، البخاري : كشف الأسرار ، ١/٨٦ ، أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ١/٢٠١ ، أمير بادشاه ، تيسير التحرير ، ١/١٥٩-١٦٠ ، الأنصاري ، فواتح الرحموت ، ٢/٤٠ .

(٨) الدريني ، المناهج الأصولية ، ١٠٨ .

على وجهين : أحدهما : يقارب معناه معنى العموم (لأن العموم) لا بد من أن يشتمل على جملة إذا كان يقتضي جمعا من الأسماء وكل جمع فهو جملة . فمعنى العام والمجمل لا يختلفان في هذا الوجه . فجاز أن يعبر بالمجمل عن العام ^(١).

والمتشابه ما يحتمل وجهين أو أكثر منهما ^(٢). فقد عبر عنه التفتازاني قائلا : والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه أصلا كالمقطعات في أوائل السور مثل {الم} ^(٣).
والباحث يرى أن أقسام اللفظ المبهم في دلالاته على معناه، إنما هي مجال للتغيير من قبل المجتهد في المعنى الدلالي انطلاقا من اعتبارين :

الأول : الغموض والخفاء الناشئ من الصيغة ذاتها؛ أي ما كان الشارع قاصدا جعل اللفظ مبهما على دلالاته ليعطي المجتهد مجالا في تغيير المعنى الدلالي بحسب متطلبات عصره وما يستجد له من معان مستحدثة وهذا واضح في اللفظ المشكل والمجمل إذ للمجتهد التصرف في دلالاته بعد ورود بيان الشارع له بوجه ما تكون مؤشرا للمجتهد ليغير في المعنى في هذا الإطار والسياق .

الثاني : الغموض والخفاء الناشئ من خارج الصيغة ذاتها؛ كأن كان من صيغة أخرى ، أو من سياق اللفظ، أو القرائن المحتفة باللفظ ؛ فإن هذا الإبهام في المعنى يقدره المجتهد برأيه ، ويعمل على إزالته اجتهادا برأيه، فيقوم بتغيير دلالة اللفظ المبهم من المعنى الظاهر في المعنى الذي يراه مقصودا للشارع وفقا لمنهجية التأويل السابق عرض قواعدها ومعاييرها ، ويتمثل هذا القسم أساسا في اللفظ الخفي .

معايير الثبات والتغيير في دلالة اللفظ على معناه عند الحنفية

يلمس الباحث في أصول الحنفية معايير عدة تعامل الحنفية من خلالها مع الألفاظ ؛ بحيث كانت الميزان الذي يحكمون به على اللفظ من حيث كونه قابلا لاحتمال التأويل أو التخصيص أو التقييد ، بل والتعليل بما قد ينتج عنه من تغيير في النص أو حكم الأصل بعد إجراء التعليل . ولا يفوت الباحث التنبيه على كون هذه المعايير هي ذاتها أنواع الثابت والمتغير في الألفاظ ؛ ذلك أن اللفظ الذي تتحقق فيه المعايير إما أن يكون ثابتا أو متغيرا بحسب ذلك المعيار ، والعكس صحيح. وفيما يلي نماذج لما ضمنه أصوليو الحنفية مباحث أقسام اللفظ باعتبار دلالاته على معناه من قضايا تصلح أن تكون معايير للثبات والتغير :

أولا : أن يزداد اللفظ قوة بواسطة تأكيد وتأييد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاص ؛ لأن من شرط اللفظ المحكم أن يكون غير محتمل للنسخ باعتباره لفظا دالا على الدوام ، والتأييد ^(٤)، فكل وصف دائم

(١) الجصاص ، أصول الجصاص ، ٦٣ /١

(٢) الجصاص ، أصول الجصاص ، ٣٧١ /١

(٣) التفتازاني : التلويح : ٢٨١ /١ . وانظر : أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ٢٠٦/١ ، أمير بادشاه ، تيسير التحرير ، ١٣٧/١ ، الأنصاري ، فواتح الرحموت ، ٤١/٢ .

(٤) التفتازاني : التلويح : ٢٧٦/١ - ٢٧٧ ، أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ١٩٢/١ .

أبدا لا يجوز سقوطه هو محكم^(١)، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ﴾ (التوبة: من الآية ٨٤) وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ (النور: من الآية ٤)

ثانيا : أن يكون معنى اللفظ مما لا يقبل التبديل والتغيير ؛ بأن كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التأويل ، ولا النسخ ، والمراد نسخ المعنى إذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بأن لا يتعلق به جواز الصلاة مثلا^(٢). ومن ذلك أن يكون الحكم الذي دل عليه اللفظ حكما أساسيا من قواعد الدين ، ولا تتغير بتغير الزمن ، كالإيمان بالله تعالى ووحدانيته ، والإيمان بملائكته ، أو أن يكون ذلك الحكم من أمهات الفضائل ، وقواعد الأخلاق التي يقرها العقل السليم ، والتي لا تختلف باختلاف الأحوال ؛ كالعدل ، وبر الوالدين ، وصلة الرحم والوفاء بالعهد^(٣)، ومن مثل قوله تعالى: ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (النساء: من الآية ١٣٦).

ثالثا : أن يكون اللفظ قاطعا لاحتمال التأويل^(٤)؛ ومن ذلك:

(أ) اللفظ الخاص بما هو قاطع في دلالاته على معناه ، ومثاله الأعداد من مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ (النور: من الآية)، وقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: من الآية ٢) ، فكل من كلمة (ثمانين) في الآية الأولى ، وكلمة (مائة) في الآية الثانية عدد ، والعدد لا يحتمل الزيادة ولا النقص ، فهو من المفسر^(٥).

(ب) أن يأتي لفظ ثم يلحق به قول أو فعل يمنع احتمال التأويل ومثال ذلك قوله تعالى ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ (التوبة: من الآية ٣٦)

رابعا : إذا اقترن باللفظ ما يمنع التخصيص^(٦)؛ فالعام إذا لحقه ما يمنع احتمال التخصيص فإنه لا يقبل التأويل ، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: من الآية ٣٦) لفظ (المشركين) وإن كان يحتمل التخصيص بأن يراد فئة منهم مثلا دون أخرى ، إلا أن كلمة (كافة) تنفي أي احتمال للتخصيص بفرد ، أو فئة ، أو طائفة منهم ، فلا يكون الخروج من عهدة امتثال الأمر ، في قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا...﴾ (البقرة: من الآية ١٩٠) إلا بقتال المشركين كافة ، دون أي استثناء .

(١) الدبوسي ، تقويم الأدلة ، ١١٧ .

(٢) التفتازاني : التلويح : ٢٧٦/١ - ٢٧٧ - أمير الحاج ، التقرير والتحرير ، ١٩١/١ .

(٣) الصالح : تفسير النصوص : ١٧٢/١ - ١٧٣ ، الدريني : المناهج الأصولية : ٧٦ - ٧٧ .

(٤) التفتازاني : التلويح : ٢٧٦/١ - ٢٧٧ ، أمير الحاج ، التقرير والتحرير ، ١/١ .

(٥) الصالح : تفسير النصوص : ١٦٥/١ - ١٦٦ .

(٦) التفتازاني : التلويح : ٢٧٦/١ - ٢٧٧ ، أمير الحاج ، التقرير والتحرير ، ١/١ .

خامسا : إذا اقترن باللفظ ما يرفع إجماله ويجعله مفسرا ؛ فالصيغة التي ترد مجملة ، ثم يلحقها بيان تفسيري قطعي من الشارع يبينها ويزيل إجمالها ، حتى تصبح مفسرة لا تحتمل التأويل في القسم المفسر^(١). ومثاله بيان الإجمال في قوله تعالى : ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (البقرة: من الآية ٤٣) وقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران: من الآية ٩) وقوله : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ (البقرة: من الآية ١٨٣) ، فألفاظ الصلاة ، والزكاة ، والحج ، والصيام ، ألفاظ مجملة لها معان لغوية ، واستعملها الشارع في معان خاصة ، فأصبح لها إلى جانب المعاني اللغوية ، معان شرعية ، وجاءت الآيات الكريمة على ذكرها مجملة غير مفصلة فبينها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وفصل معانيها بأقواله وأفعاله ، فصلى وقال: ﴿صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي﴾^(٢) وحج وقال: ﴿لَتَأْخُذُوا مَنَاسِكُمْ فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتِي هذه﴾^(٣). وبين حدود الصيام فأصبحت هذه المجملات من المفسر .

فكل لفظ واضح كان يحتمل التأويل - الظاهر والنص - إذا التحق بهما ما يفسرهما تفسيراً قاطعاً ، بأن رفع احتمال التأويل ، أصبح كل منهما مفسراً بغيره ، أو كان خفي الدلالة على معناه ، فالتحق به ما فسره تفسيراً قاطعاً ، أو كان لفظاً مجملاً اتخذ المشرع اصطلاحاً شرعياً ، ففسره الشارع بدليل آخر من الكتاب أو السنة على سبيل القطع ، وكذلك المشكل ، أي من كل لفظ خفي الدلالة على معناه ، إذا التحق به ما يفسره بقطعي ، كان مفسراً بغيره ، فيتضح ، وتبين تفاصيله ، وكيفية أدائه ، ويتعين مراد الشارع منه ، على نحو يقطع كل احتمال للتأويل في القسم المفسر^(٤) .

سادسا : إذا اقترن اللفظ بما يفيد الدوام ، والتأبيد^(٥) ؛ ومن ذلك التصريح بتأبيده ودوامه ، وذلك كما في قوله تعالى في تحريم نكاح أزواج النبي صلى الله عليه وسلم من بعده : ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا﴾ (الأحزاب: من الآية ٥). وقوله عليه السلام : ﴿الجهاد ماض إلى يوم القيامة﴾^(٦).

سابعا : أن الأمر إذا أورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لإثبات ذلك القيد ؛ كقوله عليه الصلاة والسلام { لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا سواء بسواء }^(٧) ، وهذا يوافق ما قرره أئمة

(١) الأنصاري ، فواتح الرحموت ، ٤٠/٢ ، الصالح : تفسير النصوص : ١٦٦/١ - ١٦٨ .

(٢) البخاري ٥ / ٢٢٣٨ برقم ٥٦٦٢

(٣) مسلم ٢ / ٩٤٣ برقم ١٢٩٧

(٤) الدريني : المناهج الأصولية : ٧٢

(٥) التفتازاني : التلويح : ٢٧٦/١ - ٢٧٧ .

(٦) سنن أبي داود ٣ / ١٨ برقم ٢٥٣٢ ، فالنص دال على تأبيد فريضة الجهاد ، لأنها فريضة تقتضيها سنة الحياة ، فجاء

الإسلام بواقعيتها مؤكدا مقتضى هذه السنة ، إذ الصراع بين الحق والباطل مستمرا أبدا ، ما دام في الدنيا إنسان ، ودليل تأبيدها

وخلودها كلمة: (إلى يوم القيامة) . الدريني : المناهج الأصولية : ٧٦ - ٧٧ ، الصالح : تفسير النصوص : ١٧٢/١ - ١٧٤

(٧) البخاري ٢ / ٧٦١ برقم ٢٠٦٦

العربية : من أن الكلام إذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الإثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الإفادة ، ومتعلق الإثبات والنفي (١).

ثامنا : مطلق صيغة الأمر ، فالصيغة ظاهرة في الوجوب عند الجمهور مؤولة في الندب والإباحة وذلك كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ (البقرة: من الآية ٢٨٢). فالأمر بالكتابة عند المدائنة ، ومثله الأمر بالإشهاد عند البيع ، ظاهره الوجوب ، ولكنه عند الجمهور للندب . وقد ساعدتهم على هذا التأويل قوله تعالى : ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ﴾ (البقرة: من الآية ٢٨٣) (٢) . ومن ثمة فإن مطلق صيغة الأمر عندهم تحتمل تغيير معناها من الوجوب إلى حكم آخر ، فليس مطلق الآخر من ثوابت الألفاظ عندهم .

تاسعا :مطلق صيغة النهي ؛ فهي ظاهرة في التحريم عند الجمهور مؤولة ، إذا حملت على التنزيه، مثال ذلك : اختلاف العلماء في الصلاة في المقبرة وقارعة الطريق والحمام ، هل هو حرام أو مكروه ؟ بناء على نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في تلك الأماكن (٣).

عاشرا : كل لفظ مشكل فدلالته على معناه مما تحتمل التغيير؛ والإشكال في الألفاظ على أنواع: (٤)
(أ) اللفظ " المشترك " ، وهو اللفظ الذي وضع لمعنيين أو عدة معان وضعا متعددا على سبيل الحقيقة، مثل قوله تعالى : ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ (الأنعام: من الآية ١٢١). اللفظ المشترك في الآية هو حرف " الواو " لأن الواو وضعت " للحلال " ووضعت أيضا "لاستئناف " ، وحكم الآية يختلف تبعا للمعنى المرجح منهما .

(ب) الإشكال في الأسلوب ، ومثال ذلك قوله تعالى : ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ (البقرة: من الآية ٢٣٧). فقد أشكل المعنى في هذا الأسلوب ، فمن المقصود بقوله تعالى : ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ (البقرة: من الآية ٢٣٧) أهو " الزوج " أو " الولي " (٥).

(ج) الإشكال الناشئ عن التعارض الظاهري بين النصوص ، مثل قوله تعالى : ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (لأنفال: من الآية ٧٥) ، فالآية الكريمة تدل بعبارتها على أن الأقارب مطلقا هم أولى من غيرهم ، وأن بعضهم أولى ببعض ، في كل شيء ، ومن ذلك الإرث. ولكن ثمة آيات قررت الإرث عن طريق الفرض أو التعصيب، وجعلت توريثهم يقوم على قواعد

(١) التفتازاني : التلويح : ٢٧٦/١ - ٢٧٧ الأنصاري ، فواتح الرحموت ، ٣٧/٢ .

(٢) الصالح : تفسير النصوص : ٢١٥/١ - ٢١٧

(٣) البخاري ١ / ١٦٦ برقم ٤٢٢

(٤) الدريني : المناهج الأصولية : ٩٥ ، ٩٨ ،

(٥) الدريني : المناهج الأصولية : ١٠٢

معينة ، تجعل بعضهم أولى من بعض ، إذ الأقرب يحجب الأبعد ، سواء أكان يرث عن طريق الفرض المقدر أو التعصيب^(١).

حادي عشر : كل لفظ مجمل فدلالته على معناه مما تحتمل التغيير ؛ ومن ذلك :

(أ) ما يكون إجماله في نفس اللفظ بأن يكون اللفظ في نفسه مبهما غير معلوم المراد عند المخاطبين^(٢). نحو قوله تعالى : ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾ (النساء: من الآية ١٧٦) وقوله : ﴿وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ (الأنعام: من الآية ١٤١) وقوله : ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: من الآية ٢٩) وقوله تعالى : ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لوكَيْهِ سُلْطَانًا﴾ (الاسراء: من الآية ٣٣).
 (ب) اللفظ المفرد الذي يعتريه الإبهام بسبب غرابته مثل لفظ " الهلوع " الوارد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ

الإنسان خُلِقَ هَلُوعًا﴾ (المعارج: من الآية ١٩) .

(ج) الألفاظ التي نقلها المشرع من معانيها اللغوية إلى معانٍ شرعية خاصة^(٣) ، ومن ذلك معظم المصطلحات الشرعية من مثل الصلاة والزكاة والربا ... الخ .

(د) المجمل المؤول : وهو المجمل الذي لحقه بيان تفصيلي شامل ، ولكن الدليل الذي نهض بذلك ظني غير قاطع . ومنشأ ظنيته ترجع فيما ترجع إلى أن دلالاته على معناه غير قاطعة بل محتملة ، فهو يفتقر إلى الاجتهاد لتعيين مراد الشارع منه . مثال ذلك ، أن الآية الكريمة قد بينت أن مسح الرأس مفروض في أصله ، ولكنه مجمل في مقداره ، فتولت السنة الفعلية بيان هذا الإجمال في الآية الكريمة : (وامسحوا برؤوسكم) من أن الرسول صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح على ناصيته - وفي رواية مقدم رأسه - ولكنه أحادي يفيد الظن في ثبوته ، وإن كان نصه واضحا في الدلالة على معناه ، فكان المجمل هنا مؤولا ، يحتمل الاجتهاد والتأويل^(٤) .

(هـ) المجمل الذي لحقه بيان ، ولكنه لم يفصل تفصيلا كاملا ، ولم يكن الدليل قاطعا لاحتمال التأويل ، فإن " المجمل " عندئذ يبقى " مؤولا " أيضا لا مفسرا .

فالشارع قد يرد منه أحيانا " نص " يفسر المجمل بعض التفسير ، فلا يكون تفصيله شاملا ، وبذلك يفسح مجالاً للاجتهاد بالرأي في النطاق الذي قصر عنه التفسير^(٥) . مثال ذلك : تناول السنة نوعا آخر من الربا يختلف عما ورد ذكره في القرآن الكريم ، وهو ربا البيوع أو ربا في بعض الأموال المتماثلة جنسا وقدرًا ، في قوله صلى الله عليه وسلم (الذهب بالذهب مثلا بمثل والفضة بالفضة مثلا بمثل ، والتمر بالتمر مثلا بمثل ، والبر بالبر مثلا بمثل ، والملح بالملح مثلا بمثل ، والشعير بالشعير مثلا بمثل ، فمن زاد أو

(١) الدريني : المناهج الأصولية : ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٥

(٢) الجصاص ، أصول الجصاص ، ١ / ٦٤

(٣) السرخسي : أصول السرخسي ١ / ١٨٤ ، الدريني : المناهج الأصولية ، ١١٠

(٤) التفتازاني : التلويح ١ / ٢٧٩ ، أمير الحج : التقرير والتحرير ١ / ٢٠٦ .

(٥) الدريني : المناهج الأصولية ، ١٢٢

ازداد فقد أربى ، بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يدا بيد^(١) . وقد اختلف العلماء في كون هذه الأصناف الستة واردة على سبيل المثال أو الحصر ، وبعبارة أخرى، اختلفوا في "علة الربا" أو الضابط العام .
فالحديث لم ينص على هذه "علة" التي توضح السبب الموجب للحكم ، بحيث يمكن تبين مراد الشارع من حقيقة الربا^(٢) .

المطلب الثاني : منهج الجمهور في الثبات والتغير في اللفظ

إن دلالة اللفظ على معناه تنقسم من حيث قوتها في المنهجية الأصولية لدى مدرسة المتكلمين ؛ إلى نص وظاهر ، ويفصل التفرقة بينهما الأمر ذاته الذي نظر إليه الحنفية ؛ ذلك هو احتمال التأويل وعدمه ، فالنص لا يحتل التأويل بخلاف الظاهر الذي يحتمله^(٣) ؛ وإنما الخلاف انحصر في التوسع أو عدمه في التقسيم ؛ ففي الوقت الذي قسم الحنفية الواضح من الألفاظ إلى مراتب أربع : الظاهر ، والنص ، والمفسر ، والمحكم . فقد قسم الجمهور اللفظ الواضح إلى : ظاهر ونص ؛ بحيث يقابل الظاهر عند الجمهور ، الظاهر والنص عند الحنفية ، وفي المقابل ؛ فإن المفسر والمحكم يقابلان النص عند الجمهور ، وهذا ما يمكن للباحث لمسه من خلال تتبع حقيقة كل من الظاهر والنص .

فالظاهر^(٤) هو لفظ دل على معناه دلالة ظنية وضعا كأسد ، أو عرفا كغائط . فالظاهر الذي يفيد معنى مع احتمال غيره^(٥) ، فاللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع هو ظاهر من حيث أنه قد يتطرق إليه احتمال إرادة معنى آخر سواء من قرب أو على بُعد ، وهذا الاحتمال إن كان يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر بما هو غير قطعي في دلالاته ؛ فإن اللفظ يغدو مؤولا أي مصروفا عن معناه الظاهر إلى معنى آخر^(٦) .

فالظاهر : الواضح ، وإن كان لفظه يغني عن تفسيره^(٧) . فلقد عرفه الأصوليون بأنه اللفظ الذي يدل على معناه دلالة ظنية ، أي راجحة ، ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا^(٨) .

(١) سنن الترمذي ٣ / ٥٤١ برقم ١٢٤٠

(٢) الدريني : المناهج الأصولية ، ١٢٣

(٣) الزركشي : البحر المحيط ، ٤٣٦/٣ .

(٤) الظاهر في اللغة خلاف الباطن . وهو الواضح المنكشف . ومنه ظهر الأمر : إذا اتضح وانكشف . ويطلق على الشيء الشاخص المرتفع ، كما أن الظاهر من الأشخاص : هو المرتفع الذي تبادر إليه الأبصار كذلك في المعاني . ابن النجار ، شرح الكوكب المنير ، ٤٥٩/١ .

(٥) ابن قدامة ، روضة الناظر ، ٥٦٣/٢ ، الطوفي ، شرح مختصر الروضة ، ٥٥٨/١-٥٥٩ ، ابن النجار ، شرح الكوكب المنير ، ٤٥٩/١ .

(٦) الغزالي ، المستصفى ، ٤٨-٤٩ / ٢ ، الأمدي ، الأحكام ، ٤٨-٤٩ / ٣ ، القرافي ، شرح تنقيح الفصول ، ٣٧ ، ابن السبكي ، الإبهاج ، ٢١٦/١ .

(٧) الزركشي : البحر المحيط ، ٤٣٦/٣ .

(٨) المحلي : شرح المحلي على جمع الجوامع ، ١٢٩/٣-١٣٠ العبادي ، الآيات البينات ، ١٢٩/٣ ، الصالح ، تفسير

فكل ما دل على معنى مع قبوله لإفادة غيره إفادة مرجوحة هو ظاهر ، فاندرج تحته ما دل على المجاز الراجح ^(١).

أن اللفظ الدال - على معناه - الذي ليس بمجمل ^(٢): إما أن يكون نصا ، وإما أن يكون ظاهرا . والنص هو الذي لا يحتمل التأويل ، والظاهر هو الذي يحتمله ^(٣).

بيد أن النص في المنهجية الأصولية عند الجمهور يطلق ويراد به معان عدة منها : ^(٤)

الأول : ما ينسب إطلاقه إلى الشافعي بأنه سمي **الظاهر نصا** ^(٥)؛ وفي ذلك موافقة للغة ، ولعله لمح فيه المعنى اللغوي ، فإن النص لغة هو الظهور ^(٦)، ولا مانع منه - عند الغزالي - في الشرع ، ودون إغفال أن **الظاهر هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع** ، فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص ^(٧).

الثاني : وهو الذي عدّه الغزالي الأشهر : ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا لا على قرب ولا على بعد ، كالخمسة مثلا فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة وسائر الأعداد ، فكل ما كانت دلالاته على معناه في هذه الدرجة ، سمي بالإضافة إلى معناه " نصا " في طرفي الإثبات والنفي ، أي إثبات المسمى ، ونفي ما لا ينطلق عليه الاسم ، فعلى هذا حد النص هو اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى ، فهو بالإضافة إلى معناه المقطوع به نص ^(٨). والغزالي بهذا يتابع ما قرره الجويني من أن النص ما لا يتطرق إلى معناه إمكان التأويل ^(٩).

الثالث : النص ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل ، أما تطرق الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا .

فإذا كان شرط النص بالوضع الثاني أن لا يتطرق إليه احتمال أصلا ، وبالوضع الثالث أن لا يتطرق إليه احتمال مخصوص وهو المعتضد بدليل ^(١٠).

(١) الزركشي : البحر المحيط ، ٤٣٦/٣

(٢) المجمل لغة : المبهم ، من أجمل الأمر أي أيهم ، وقيل : المجموع : من أجمل الحساب إذا جمع ، وجعل جملة واحدة . وقيل التحصيل ، من أجمل الشيء إذا حصله . واصطلاحا : قال الأمدي : ما له دلالة على أحد معنيين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه ، وقيل : ما لم تتضح من قول أو فعل وخرج المهمل ؛ إذ لا دلالة له ، والمبين لاتضاح دلالاته المجمل في اصطلاح الأصوليين هو المبهم ، والمبهم هو الذي لا يعقل معناه ، ولا يدرك مقصود الالفاظ ومبتغاه الجويني ، البرهان ، ٤١٩/١ .. الأمدي ، الأحكام ، ١٠-٩/٣ ، الزركشي : البحر المحيط ، ٤٥٤/٣

(٣) الغزالي ، المستصفي ، ٤٨/٢ .

(٤) الغزالي ، المستصفي ، ٤٨/٢ - ٤٩ ، ابن رشد ، الضروري ، ١٠٣ ، ابن قدامة ، روضة الناظر ، ٥٦٠/٢ ، الطوفي ، شرح مختصر ، ٥٥٣/١ - ٥٥٥ ، القرافي ، شرح تنقيح الفصول ، ٣٦ ابن السبكي ، الإبهاج ، ٢١٥/١ .

(٥) الجويني : البرهان ، ٤١٥/١ - ٤١٦ ، الزركشي : البحر المحيط ، ٤٣٦/٣

(٦) الزركشي : البحر المحيط ، ٤٣٦/٣

(٧) الغزالي ، المستصفي ، ٤٨/٢ .

(٨) الغزالي ، المستصفي ، ٤٨ / ٢ ، ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، ٢٨٨/١٩ .

(٩) الجويني ، البرهان ، ٥١٢/١ .

(١٠) الغزالي ، المستصفي ، ٤٩ / ٢

الرابع : النص إرادته ظاهرة بنفسه (١).

الخامس : النص هو اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء ، وهو الظاهر نفسه، وقد يسمى كل كلام يورد كما قاله المتكلم به نصاً (٢). وهو ما أشار إليه أيضاً شيخ الإسلام قائلًا : "ولفظ النص يراد به تارة ألفاظ الكتاب والسنة سواء كان اللفظ دلالاته قطعية أو ظاهرة وهذا هو المراد من قول من قال النصوص تتناول أحكام أفعال المكلفين" (٣).

وفي المحصلة ، دارت آراء غالبية علماء الأصول على ما عدّه الغزالي الأشهر ، فكل ما كانت دلالاته على معناه بدرجة من القطع ، لا يقبل الاحتمال فهو النص ، وإلا فهو الظاهر (٤). ودلالاته القطعية تكون بأن لا يتناول إلا ما هو نص فيه ، فإن كان نصاً في عين واحدة وجب أن لا يتناول سواها ، وإن كان نصاً في أشياء كثيرة ، وجب أن لا يتناول ما سواها. وأن تكون إفادته لما يفيد، ظاهرة غير مجملة (٥).

وفي مقابل اللفظ الواضح عند الجمهور يشكل المجلد عماد اللفظ المبهم الخفي في الدلالة على معناه، فالمجلد : ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه. (٦)

وللإجمال أسباب أخر منها : ما يرجع إلى الاشتراك في المعنى من مثل : العين تستعمل للذهب والشمس، أو أن يكون اللفظ مركباً من مثله قوله تعالى ﴿ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النَّكَاحِ ﴾ (البقرة: من الآية ٢٣٧) مجمل ما بين الزوج والولي ، وقد يكون بسبب التردد في عود الضمير أو تردد الصفة أو اللفظ بين المجازات المتعددة إلى غير ذلك من أسباب الإجمال (٧).

وتردد المجلد بين معنيين أو أكثر تردد ينبئ عن إحتماله لتغير معناه بحسب التأويل الذي يجريه المجتهد، فالمجلد لفظ متغير في دلالاته بحسب القرائن والسياقات التي يرد فيها ويرجحها المجتهد .

معايير الثبات والتغير في دلالة الألفاظ عند الجمهور

المتأمل لما تم عرضه عن موقف الجمهور يلحظ مراعاتهم معايير خاصة في الحكم على اللفظ بكونه نصاً ، أي لا يقبل أي احتمال للتغيير في دلالاته على معناه ، أو كونه ظاهراً يقبل حصول تغيير ، وإن كان في إطار منهجيتهم الأصولية الخاصة ولا شك . ومن أهم هذه المعايير :

(١) الزركشي : البحر المحيط ، ٤٣٦/٣

(٢) ابن حزم ، الإحكام ، ٤٣ / ١

(٣) ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، ٢٨٨/١٩ .

(٤) ذهب إلى ذلك البيضاوي والإسنوي وابن السبكي ، البيضاوي ، المنهاج ، ٢١٥-٢١٦ / ١ ابن السبكي ، الإبهاج ، ٢١٥-٢١٦ المحلي : شرح المحلى على جمع الجوامع ، ١٢٩-١٣٠ ، العبادي ، الآيات البيّنات ، ١٢٩-١٣٠

الصالح، تفسير النصوص ، ٢٠٨/١

(٥) الصالح ، تفسير النصوص ، ٢٠٣/١ ، ٢٠٤

(٦) الأمدي : الإحكام ٣ / ١٠

(٧) الأمدي : الإحكام ٣ / ١٠ - ١١

أولاً : معايير الثابت من الألفاظ

أولاً : ما كانت إرادته للمعنى ظاهرة بنفسه^(١). فكل ما أبانه الشارع للمكلفين نصاً، مثل جمل فرائضه في أن عليهم صلاة وزكاة وحجاً وصوماً ، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، وجرم الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير فكل ذلك بينه الشارع بالنص الذي لا يحتمل التأويل^(٢). فكل ما أتى الكتاب على غاية البيان فيه فلم يحتاج مع التنزيل فيه إلى غيره^(٣)، لفظ دلالاته على معناه ثابتة . ومن ذلك قوله سبحانه : ﴿ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ (البقرة: من الآية ١٩٦) ، فقوله " تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ " إنما هو زيادة في التبيين . وكذلك قوله سبحانه في الصوم : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ (البقرة: الآية ١٨٣ - ١٨٤) ، وقد علق الإمام الشافعي على ذلك قائلاً : " واشبه الأمور - بهذه النصوص أنها - زيادة تبيين ، فجملة العدد في السبع والثلاث وفي الثلاثين والعشر أن تكون زيادة في التبيين لأنهم لم يزالوا يعرفون هذين العددين وجماعه ، كما لم يزالوا يعرفون شهر رمضان"^(٤). فمثل هذه الألفاظ ثابتة في دلالتها على معناها لا تحتمل أي تغيير ، بما هو إخراج لها إلى العبثية .

ثانياً : أن يكون اللفظ ظاهراً في دلالاته على معناه بغيره^(٥)؛ ومثاله ما أحكم فرضه الشارع بكتابه، وبينت كلفيته على لسان نبيه مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها، وغير ذلك من فرائضه التي انزل من كتابه^(٦)، فكل ما أتى على غاية البيان في فرضه ، وافترض طاعة رسوله، فبين رسول الله عن الله كيف فرضه ، وعلى من فرضه ، ومتى يزول بعضه ويثبت ويجب^(٧)، فهو نص ثابت .

(١) الزركشي : البحر المحيط ، ٤٣٦/٣

(٢) الشافعي ، الرسالة ، ٢١

(٣) الشافعي ، الرسالة ، ٣٢

(٤) ومن ذلك أيضاً قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا ﴾ (المائدة: ٦)، فأتى كتاب الله على البيان في الوضوء ، وفي الغسل من الجنابة ، وأن أقل غسل الوجه والأعضاء مرة مرة، واحتمل - النص - ما هو أكثر منها ، فبين رسول الله الوضوء مرة وتوضأ ثلاثاً ، فدل على أن أقل غسل الأعضاء يجزئ وإن أقل عدد الغسل واحدة وإذا أجزأت واحدة فالثلاث اختيار . ودلت السنة على أنه يجزئ في الاستنجاء ثلاثة أحجار ، وعلى ما يكون منه الوضوء، وما يكون منه الغسل، ودل على أن الكعبين والمرفقين مما يغسل ؛ لأن الآية تحتمل أن يكونا حدين للغسل وإن يكونا داخلين في الغسل ولما قال رسول الله : ﴿ وِيلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ ﴾ دل على أنه غسل لا مسح . الشافعي ، الرسالة ، ٢٦ ، ٢٨ - ٢٩ .

(٥) الجويني ، البرهان ، ٥١٢/١ ، الغزالي ، المستصفى ، ٤٩ / ٢ .

(٦) الشافعي ، الرسالة ، ٢٢

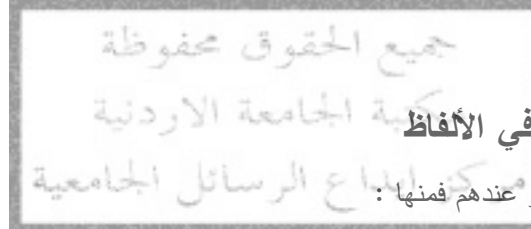
(٧) الشافعي ، الرسالة ، ٣٢

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ (النساء: من الآية ١٠٣) وقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (البقرة: من الآية ٤٣) وقوله: ﴿وَأْتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ (البقرة: من الآية ١٩٦) فقد بين سبحانه على لسان رسوله عدد ما فرض من الصلوات ومواقيتها وسننها، وعدد الزكاة ومواقيتها، وكيف عمل الحج والعمرة وحيث يزول هذا ويثبت، وتختلف سننهُ وتتفق ولهذا أشباه كثيرة في القرآن والسنة^(١).

ثالثاً : المعنى المقطوع به ؛ فالنص ما دلالاته قطعية لا تحتمل النقيض^(٢)، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ

عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ (البقرة: من الآية ١٩٦) .

وهو ما عبر عنه الغزالي : بما لا يتطرق إليه احتمال أصلا لا على قرب ولا على بعد ، كالخمسة مثلا فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة، ولا الأربعة وسائر الأعداد ، فكل ما كانت دلالاته على معناه في هذه الدرجة ، سمي بالإضافة إلى معناه " نصا " في طرفي الإثبات والنفي ، أي إثبات المسمى ، ونفي ما لا ينطلق عليه الاسم ، فعلى هذا حد النص هو اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى ، فهو بالإضافة إلى معناه المقطوع به نص^(٣).



أولا : الألفاظ ثابتة الدلالة من وجه ، ومتغيرة من وجه بتعدد الإضافات ؛ إذ يجوز أن يكون اللفظ الواحد نصا ، ظاهرا ، مجملا ؛ لكن بالإضافة إلى ثلاثة معان لا إلى معنى واحد^(٤). ولذا لا يمتنع أن تتغير دلالة اللفظ وإن كان نصا ، لكن باعتبار معنى آخر ، أو حال أخرى ، فقد يكون اللفظ نصا دلالاته على معناه قطعية ، بيد أنه ظاهر من حيث هو عام يقبل التخصيص .

ثانيا : ما دل على معنى مع قبوله لإفادة غيره إفادة مرجوحة ، ويندرج تحته ما دل على المجاز الراجح^(٥).

ثالثاً : كل لفظ هو ظاهر ؛ واللفظ الظاهر قسمان^(٦) :

أحدهما : الألفاظ المستعارة ؛ وهي المقولة أولا على شيء ، ثم استعيرت لغيره لمناسبة بينهما ، كاستعارة أعضاء الحيوان لغير الحيوان . فيقال : رأس المال ، ووجه النهار ، وحاجب الشمس ، وعين

(١) الشافعي ، الرسالة ، ٣١

(٢) ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، ٢٨٨/١٩ .

(٣) الغزالي ، المستصفى ، ٤٨ / ٢

(٤) الغزالي ، المستصفى ، ٤٩ / ٢ .

(٥) الزركشي : البحر المحيط ، ٤٣٦/٣

(٦) الجويني ، البرهان ، ٤١٧/١-٤١٨- الزركشي : البحر المحيط ، ٤٣٧/٣ .

الماء ، وكبد السماء ، فهذا القسم إذا ورد في الشرع حمل على ظاهره ، وهو الحقيقة ، حتى يدل دليل على أنه لغيرها .

والثاني : حمل مطلق صيغ العموم في اللغة على عمومها ؛ فألفاظ العموم ظاهرة في الاستغراق ، محتملة للتخصيص ، فحملها على وجه الخصوص مؤول ، ويمثل العلماء لذلك بحديث ﴿ لا صيام لمن لم يبيت النية من الليل ﴾ فلفظة " صيام " نكرة في سياق النفي ، والنكرة في سياق النفي تفيد العموم ، وقد نقل الزركشي عن الأستاذ أبي إسحاق أن الظهور يقع في الأسماء ، وفي الأفعال ، وفي الحروف . وذلك : مثل حرف (إلى) فإنه ظاهر في التحديد والغاية، مؤول في الجمع^(١) .

رابعاً : ما لا يستقل بنفسه في المراد منه ، وهو المجرى حتى يأتي بيان تفسيره ، كقوله تعالى :
﴿ وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾ (الأنعام: من الآية ١٤١)^(٢).

خامساً : كل لفظ لا يستقل بمعناه إلا بالاجتهاد ؛ ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه ، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم^(٣)؛ ومثاله قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بِالْغَنَاءِ ﴾ (المائدة: من الآية ٩٥) ، فالمثل على الظاهر أقرب الأشياء شبيهاً في العظم من البدن، وقد اتفقت مذاهب الصحابة في جزاء الصيد على أقرب الأشياء شبيهاً من البدن فنظروا ما قتل من دواب الصيد أي شيء كان من النعم أقرب منه شبيهاً فدوه به. بيد أن المثل يحتمل من النعم القيمة فيما له مثله في البدن من النعم ، وهذا الاجتهاد الذي يطلبه الحاكم - أي المجتهد - بالدلالة على المثل^(٤).

(١) الصالح : تفسير النصوص : ٢١٨/١ - ٢٢٠

(٢) الزركشي : البحر المحيط ، ٤٥٤/٣ .

(٣) الشافعي ، الرسالة ، ٢٢ ،

(٤) الشافعي ، الرسالة ، ٣٩ ،

المبحث الثالث

المعنى

تمهيد

إن من أهم المجالات التي تظهر فيها فكرتا : ثبات التشريع وتغييره ؛ المكون الثاني للتشريع الإسلامي وهو " المعنى " سيما وأن المعنى ليس مكونا محدود الأبعاد باختصاصه بالنص فقط ، لا بل هو مكون يشترك فيه معظم النظم التشريعية الإسلامية : النص الشرعي ، والحكم الشرعي ، والفتوى ، والحكم القضائي ؛ إذ جميعها تنطلق من " المعنى " وتتجه إليه ، سعيا إلى تحقيق المقصد الكلي للتشريع المتمثل بتنفيذ إرادة الشارع من التشريع ، ذلك المقصد الذي تعبر المعاني عنه خير تعبير في إطار الحقيقة المبرهنة " صلاحية التشريع الإسلامي لكل زمان ومكان وعصر وظرف " .

ولقد مثل النظر إلى المعاني أحد أهم مرتكزات الفكر الإسلامي عامة ، والتشريعي خاصة؛ قديما

وحديثا ، وإنما يعود ذلك إلى :

• إدراك الأصوليين ، ومنذ البدايات الأولى لعلم أصول الفقه ما للمعنى من أهمية في التشريع الإسلامي ، تنبع من إدراكهم العميق لمدى صلة ارتباط تغيير الأحكام تبعا لتغير المعاني المناسبة بتغيير الشرع ، ومدى اعتبار هذا التغير مؤثرا في الشرع ، نصوصا ، وأحكاما ، ولقد أثمر ذلك عند الأصوليين مناهج ، عملوا من خلالها على صياغة أبعاد العلاقة بين العلل من جهة ، وبين النص - أي اللفظ- والحكم ، من جهة أخرى؛ ذلك كله في ضوء فكرة الارتباط بين الأحكام والمعاني المناسبة والمصالح والحكم ، ومدى اعتبار هذا الربط تغييرا للشرع أو تأثيرا عليه .

• وفي المقابل عملت تيارات عدة عند المعاصرين على استغلال ما للمعنى من مكانة في التشريع في محاولة بناء مناهج التجديد والتغيير في التشريع الإسلامي ؛ لكن دون إعطاء أدنى مراعاة- في الغالب - لما عمل الأصوليون على تجنبه من أشكال التأثير والتغيير المرفوض في الشرع .

إن فكرة الثبات والتغيير في التشريع في إطار النظر إلى المعاني ، مجال يأخذ البحث فيه اتجاهين: **أولهما : في نطاق الفكر الأصولي ؛** ويتمثل ذلك في إثبات ما للمعاني من مكانة في التشريع في إطار النقاش الدائر بين منهجين أصوليين رئيسيين ، يدعو أحدهما للالتزام بالنص ولفظه ، ويدعو ثانيهما إلى الانفتاح على المعاني دون اعتبار اللفظ عائقا يوقف مسيرة التشريع ، بل اللفظ ظرف المعنى ووعاؤه .

ثانيهما : في نطاق الفكر العصري والتجديدي ؛ والمتمثل في انحراف كثير من تياراته واتجاهاته عن المسار الحقيقي للمعنى ، والاعتماد المطلق عليه في التجديد والتغيير ولو كان في ذلك هدم كلي للشرع. والباحث ؛ إذ يسعى لإثبات فكرة مرونة التشريع وصلاحيته انطلاقا من المجالات المتاحة للتغيير في التشريع من خلال النظر إلى المعاني ؛ فإنه يسعى إلى بيان حقيقة المنهج الأصولي في ذلك ، ليكون أساسا حقيقيا في المنشود ، لا كما تطرحه تيارات التجديد العصرية التي لا تعلق لها في كثير من الأحيان مع ما ينبغي أن تكون عليه سوى الاشتراك بالاسم .

ولكي يحقق الباحث هذه الغاية ، لابد له . من بحث الأمور التالية :

الأول : إثبات اعتماد الأصوليين على المعاني دون التحرج من كون ذلك مغيرا للشرع وخروجا على ثباته ؛ وذلك إدراكا منهم لأهمية " المعاني " ووجوب ربط الأحكام بها .

الثاني : قيام الأصوليين بصياغة مناهجهم في العلة انطلاقا من فكرتي استلزام المعاني لأحكامها ، وعلاقة ذلك بفكرة ثبات التشريع وتغييره ، وفي إطار ذلك لابد من بيان دوافع تراجع بعضهم عن فكرة ربط الأحكام بمعانيها .

المطلب الأول : اعتماد الأصوليين على المعاني في ربط الأحكام

كان للمعنى بما هو مكون رئيس من مكونات النص الشرعي المكان البارز في الفكر الأصولي ، بدأت ملامحه بالتشكل كما أشرت غير مرة منذ عهد الرسالة ، بحيث شكلت حادثة صلاة العصر في بني قريظة علامة بارزة في هذا المضمار . والمستعرض لمراحل تطور علم أصول الفقه، وما أفرزته من مصطلحات يلحظ الخط البياني لتطور هذا المكون التشريعي " المعنى " بحيث شكل هذا المكون التشريعي محورا جوهريا ، ونقطة ارتكاز دارت حولها معظم مناهج علم أصول الفقه ومدارسه واتجاهاته ، منذ بدء تكوينها وحتى عصرنا الحاضر؛ يظهر ذلك من خلال الاطلاقات التي استعمل هذا المكون التشريعي من خلالها ، وبما يؤسس ويدعو - صراحة عند تيارات معاصرة عديدة - إلى اعتبار هذه المصطلحات التشريعية أساسا لفكرة إحداث التغيير في التشريع ، لا سيما ما كان منها ذا أبعاد نفعية في طبيعته من مثل : المصلحة ، المقصد ، الغرض ، الباعث ؛ لكن وبلا شك ، دون إدراك حقيقي لطبيعة هذه المصطلحات وأبعادها في مناهج الأصوليين ، إذ لا يعدو الأمر استعمال مصطلحات أصولية نقل لها معان من خارج أصول الفقه ، وبما يعطي ملمحا أساسيا للتغيير الذي يدعون إليه .

لقد شكل هذا الموقف من العصرانيين ، علاوة على الانتشار الواسع لمنهج التزام النص ؛ أعني ظاهر ألفاظه ؛ إلى تشكيل عائق حقيقي في وجه مسيرة التشريع الإسلامي ؛ يستلزم إيضاح الأساس الذي انطلقت منه كل هذه المصطلحات ، ومدى اعتماد الأصوليين عليها وإدراكهم لأهميتها في ضوء فكرة تغيير التشريع ، ويمكن للباحث اجمال أهم هذه المصطلحات على النحو التالي :

أولاً: المعنى المناسب المعقول.

ثانياً: المصلحة^(١).

ثالثاً: الحكمة^(٢).

(١) المصلحة : الصلاح والمصلحة واحدة المصالح فكل ما فيه نفع سواء بالجلب والتحصي كاستحصال الفوائد والذائد أو بالدفع والإجتماع كاستبعاد

المضار والآلام فهو جدير بأن يسمى مصلحة، والصلاح ضد الفساد ، وأصلح أتى بالصلاح وهو الخير والصواب وفي الأمر مصلحة أي خير. أنظر

لسان العرب والقاموس المحيط والمصباح المنير مادة صلح وفرّاج : حجة المصالح المرسلّة ص ٣

(٢) للباحث رسالة ماجستير بعنوان : التعليل بالحكمة ، كان من نتائجها أن الأليق بمصطلح الحكمة هو تفسيرها: بالمعنى المناسب المقصود

للشارع من شرع الحكم تحصيلاً لمصلحة المكلف أو دفعا للمفسدة عنه.

رابعاً: الغرض^(١).

خامساً: الباعث^(٢).

سادساً: المقاصد^(٣).

هذه هي المصطلحات الرئيسية التي استعملها الأصوليون في إطار النظر إلى المعاني ، وان كانت هناك اطلاقات أخرى أقل تداولاً ، لاسيما في نطاق مكونات النص الشرعي من مثل الرأي ، والعقل؛ والتي عمل الأصوليون على تجنب استعمالها في هذا المضمار لأسباب يمكن إرجاع قدر كبير منها إلى موضوع هذه الأطروحة " الثبات والتغيير في التشريع الإسلامي " ؛ إذ شكلت فكرة تغيير الشريعة متكاً وسيفا مشهورا في وجه كل من أراد إحداث تجديد في الدين ولو انطلاقاً من الدين ذاته، أصوله وقواعده. ولا يدعو الأمر تقليد وسيادة العقلية المذهبية ، مما دفع قطاعاً واسعاً من علماء الأصول إلى تجنب اطلاق مصطلح " الرأي " إزاء " المعنى " باعتباره أحد مكونات النص الشرعي ، منعا من انصراف الذهن إلى المحظور المتمثل بتغيير الشرع .

تنوعت استعمالات الأصوليين لما ذكرت من المصطلحات ، بالقدر الذي لم يروا فيه محظوراً، ودون إغفال وجود قدر كبير من التداخل بينها يماثل ما بينها من التباين عاكساً بذلك تنوع وجهات النظر الأصولية ومنطلقاتها ؛ وهو بالفعل ما يمكن استنتاجه من خلال تعاملهم مع مصطلح المعاني ؛ فالمعاني : جمع ومفرده المعنى ، وهو ما يقصد بالشيء ، والمعاني : هي الصور الذهنية من حيث إنه وضع بآزائها الألفاظ. والصورة الحاصلة في العقل من حيث إنها تقصد باللفظ سميت معنى ، ومن حيث إنها تحصل من

(١) الغرض : هو الفائدة المقصودة العائدة إلى الفاعل ، والتي لا يمكن تحصيلها إلا بذلك الفعل. الكفوي: فالغرض : ما لأجله فعل الفاعل، ويسمى علة غائية، فالغرض هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل ، فهو المحرك الأول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلاً، ومن هنا قيل: إن العلة الغائية علة فاعلية الفاعل . وإذا كان الغرض غاية ؛ فإن الغاية : ما يترتب على الفعل باعتباره كونه على طرف الفعل ، وكل مصلحة وحكمة تترتب على فعل الفاعل تسمى غاية من حيث إنها على طرف الفعل ونهايته ، وتسمى فائده أيضاً من حيث ترتبها عليه.

وبرغم تداخل الغرض مع الغاية ؛ فإن بينهما فروقاً منها :

أولاً : إن الغرض : ما يتصور قبل الشروع في إيجاد المعلوم . وأما الغاية : فهي التي تكون بعد الشروع.

ثانياً: إن الفعل إذا ترتب عليه أمر ترتباً ذاتياً تسمى غاية من حيث إنه طرف الفعل ونهايته ، وفائدة من حيث ترتبه عليه ؛ فإن كان له مدخل في إقدام الفاعل على الفعل سمي غرضاً بالقياس إليه ، وعلّة غائية وحكمة ومصلحة بالقياس إلى غيره. الكليات ٦٧، التهاتوي : كشاف اصطلاحات الفنون ٣/٣٩٥، ٤٠٦

(٢) الباعث: من بعث بمعنى : الإرسال والدفع والإيقاظ. وفي الاصطلاح: ذلك الأمر النفسي الذي يحرك الإرادة ويبعثها لتحقيق تصرف معين بحيث يكون هذا التصرف المنشأ كالمسبب بالنسبة إلى الباعث حتى إذا نفذ الباعث عن طريق التصرف كان غاية ومآلاً حسيماً قائماً [الكليات: نظرية الباعث ٢٧]

(٣) المقاصد في اللغة : جمع مقصد ، وهي من قصد يقصد بقصد ، والمقاصد لها معان:

المعنى الأول: الإعتماد والام وإتيان الشيء والتوجه.

المعنى الثاني : استقامة الطريق

المعنى الثالث : العدل والتوسط وعدم الإفراط

المعنى الرابع: الكسر في أي وجه كان

المعنى الخامس: الإعتراف والتوجه والنهوض [الأيوبي : مقاصد الشريعة ٢٥ : ٢٧

اللفظ في العقل سميت مفهوما ، ومن حيث إنها مقول في جواب ما هو سميت ماهية، ومن حيث إنها في الخارج سميت حقيقة، ومن حيث امتيازها عن الأغيار سميت هوية^(١).

وخلاصة الأمر أن المعنى الذي هو المقصود بالشئ وحقيقته وماهيته ، لا يمكن أن يعرف بأنه وصف ؛ ذلك أن الوصف : عبارة عما دل على الذات باعتبار معنى هو المقصود من جوهر حروفه ، أي يدل على الذات بصفة كأحمر؛ فإنه بجوهر حروفه يدل على معنى مقصود هو الحمرة^(٢). ويمكن القول إن الفرق بين المعنى والوصف: أن الأول مما يمتاز بالخفاء الذي يحتاج إظهاره إلى بحث وتأمل واجتهاد ، في حين أن الثاني هو ظاهر بطبيعته ؛ إذ كيف يكون الوصف الذي يعتمد عليه في معرفة الأشياء مجهولا ؟ .

لقد استثمر علماء التشريع الإسلامي : أصوليين ، وفقهاء ؛ مصطلح " المعنى " باعتباره مجموع الصور الذهنية التي ترتسم في عقل الفقيه ، استثمروه بما يحقق وظيفة تشريعية أطلقوا عليها مسمى "العلة"، فالعلة والتعليل، عملية تشريعية مارسها مجتهدوا الإسلام، فكرا تنظيريا أصوليا ، وواقعا تطبيقيا فروعيا ؛ هدفه الأساس الوصول إلى " المعنى " باعتباره من مكونات النص المعبر عن إرادة الشارع ومقصده من التشريع المفترض سلفا - ولاشك - صلاحيته لكل زمان ومكان وعصر وظرف... الخ .

لقد شكل كل من مصطلح العلة والمعنى عند الأصوليين طرفي معادلة حاول كل فريق منهم، العمل على صياغة هذه المعادلة، وبما يؤكد موقفه من مدى تأثير العلة والمعاني المناسبة على الأصول النقلية ، وما يثبت بها من أحكام ، فلقد عمل كل أتباع منهج إلى تناول مصطلح المعنى باعتباره جزءا من الوحدة الكلية للنص بما يرسخ قواعد منهجهم اتجاه فكرة التأثير على الأصل النقلية ، ومما يلحظه الباحث انطلاقهم في هذه القضية من الأسس التالية:

أولا : مراعاة كل منهج لأصوله العقدية ، سلفية ، أشعرية ، إعتزالية... الخ ؛ إذ شكلت الأسس العقدية الموجه الرئيس لنظرة الأصولي نحو فكرة ربط الحكم الشرعي بالمعنى ، ومدى اعتبار تغيير الحكم لتغيير المعنى تغييرا مرفوضا في الشرع أم لا .

ثانيا : مراعاة كل منهج لأصوله الفقهية ، فقها وأصولا ؛ لاسيما في النظر إلى حجية النص الشرعي في الإجتهد ؛ دلالة وثبوتها ، ومدى إمكانية الاجتهاد ، انطلاقا من المدرستين الأساسيتين : مدرسة الأثر ، ومدرسة الرأي .

ثالثا : مراعاة الحفاظ على النص الشرعي ومكوناته، لاسيما المكون التعبدي واللفظي ؛ بحيث عمل كل منهج على تأكيد ذلك بطريقته ، ففي الوقت الذي قبل فيه أتباع الحديث الاحتجاج بأنواع من الأحاديث المشكوك في ثبوتها، عمل الطرف المقابل مثلا على تأكيد ذلك من خلال القول بقطعية دلالة العام، وعدم جواز تخصيصه إلا بشروط خاصة ؛ كان ذلك من الطرفين إبداء للحرص على النص ومكوناته ونفيا لأي اتهام بتغيير الشرع .

(١) الجرجاني : التعريفات ٢٤٨

(٢) الجرجاني : التعريفات ٢٨٠

انطلاقاً من هذه الأسس يرى الباحث أنهم صاغوا معادلة المعاني والعلل ، صياغة أخذت بالاعتبار فكرة ارتباط التعليل بالمعنى مع احتمالية تغير الشرع ؛ لكن ما يلحظه الباحث اختلاف طبيعة صياغة المعادلة بما يعكس اختلافهم في مدى الاعتماد على مصطلح المعاني ، وبحيث مر ذلك في مرحلتين رئيسيتين :

المرحلة الأولى: إطلاق المعاني وإرسالها دونما تحرج من فكرة تغيير الشرع .
المرحلة الثانية: ظهور المناهج الأصولية الهادفة إلى الارتقاء فوق تأثير المعاني على الأصول النقلية .

المرحلة الأولى: إطلاق المعاني وإرسالها

امتازت هذه المرحلة الممتدة من بدايات تدوين علم أصول الفقه إلى عصر الغزالي^(١) (٥٠٥هـ) بأمر منها :

- ظهور اعتناء الأصوليين بالمعاني ، واعتبارها مناط الأحكام ومدارها .
- عدم الربط بين النظر إلى المعاني وإدارة الأحكام عليها ، وبين تغيير الشرع والخروج على النص لاسيما اللفظ .
- إن الأصوليين في هذه المرحلة المبكرة من تدوين علم أصول الفقه لم يكن لديهم تحديد دقيق للمصطلحات التشريعية؛ وإنما كانوا يطلقون: العلة والمعنى والمصلحة والحكمة إطلاقاً واحداً متقارب المآخذ. وهذا الأمر لا يعني عدم تمييزهم بين هذه المصطلحات؛ بقدر عدم وجود دوافع لذلك عندهم؛ سيما وأن التأثير بالمناهج المعرفية لم يكن قد استشرى بعد، ولم يُلق بأثاره السلبية على هذه المصطلحات.

ويمكن للباحث إثبات هذه الفرضيات من خلال استعراض مناهج الأصوليين في هذه المرحلة والتي تظهر ملامحها من خلال البعدين التاليين :

- البعد الأول : موقف الأصوليين من المعاني في إطار إناطة الأحكام بها .**
- البعد الثاني : مفهوم العلة في ضوء علاقتها بالمعاني .**

البعد الأول : المعاني مناط الأحكام

أدرك علماء التشريع الإسلامي : أصوليون ، وفقهاء ؛ الوظيفة الحقيقية للنصوص الشرعية، بما هي معبرة عن إرادة الشارع ، إذ ليس المقصود تطبيق النص كيفما اتفق ، بل يجب فهم معنى ما أراد الله من عباده ، ولذا انطلق علماء الإسلام في هذه المرحلة يسترسلون في إطلاق المعاني ، وإناطة الأحكام بها ، لا يمنعهم من ذلك ظن تغيير الشرع وإبطاله ، يعزز ذلك ما بالمسلمين من قوة إيمان وشدة التزام ، وثقة

(١) للباحث رسالة ماجستير بعنوان "منهج التعليل بالحكمة " كان من نتائجها تقسيم تطور مصطلحات العلة إلى مراحل تنتهي الأولى منها بعصر الغزالي . أنظر ص (٤٥٠) وما بعدها .

بالعلماء ، وعدم تأثر بالأراء الفلسفية والكلامية ؛ إذ الحديث مازال عن الثلاث مئة سنة الأولى من عمر حضارة بني الإسلام ، وإن كان ذلك لا يمنع وجود بدايات ظهور لاتجاهات ومناهج تبلورت واستقرت في مراحل لاحقة ، يمكن للباحث فهم دوافع أصحابها في ضوء معطيات عصرهم ، وما جرى فيه من تغيرات ، فعلى سبيل المثال موقف داود الظاهري ومن قبله الإمام الشافعي من الاستحسان وصولاً إلى نفي القياس ، لا يعد تراجعاً حضارياً باعتباره رفضاً " لعقلنة الإسلام " ؛ وإنما يجب فهمه في إطار سياقه التاريخي ، وبيئته وعصره ، المتمثلة بالعناصر التالية :

- (١) بدء ظهور ملامح ضعف الوازع الديني .
- (٢) تجرأ العوام على الفتوى بالرأي المحض .
- (٣) دخول أمم إلى الإسلام مصطحبة فلسفاتهما الخاصة بأصولها الوثنية .
- (٤) بدء ظهور حالة وضع الحديث النبوي ، تدعيماً لأراء المذاهب والفرق .

في ضوء هذه المعطيات يمكن فهم قول الشافعي : " من استحسنت فقد شرع " وموقف داود النافعي للقياس ، فهم كلهم حريصون على هذا الدين ، مبركون إدراكاً عميقاً : إن أصول الفقه وقواعده إنما هي وسائل استنباط الحكم الشرعي الذي وإن شارك القانون من حيث تنظيمه لعلاقات الناس وشؤونهم ؛ فإنه يمتاز على القانون بكونه ديناً يتعبد الله به ، ولا يتعبد المعبود إلا بما أراد ، لا بما يريده العباد ، فأى تصرف في الشرع ينبغي أن يراعى فيه ذلك ، لا أن يقتصر النظر فيه على الجانب المدني المراعي لمصالح الناس كما هو شأن القانون .

ومما يؤكد ذلك اختلاف الموقف إزاء الاستحسان الحنفي والمالكي ، ففي الوقت الذي عانى الحنفية كثيراً من ضغط الواقع الاجتماعي، لم يشكل ذلك عائقاً أمام المالكية ، وهذا يظهر من خلال تحليل عناصر البيئة التي نشأ بها كلا المذهبين الحنفي والمالكي.

ففي الوقت الذي نشأ المذهب الحنفي وعلى رأسه الإمام أبو حنيفة في العراق في زمان شهد بدء ظهور الفرق والأحزاب والتي عمدت إلى تقوية جانبها بوضع الأحاديث المكذوبة، كان الإمام أبو حنيفة مضطراً إلى رد هذه الأحاديث ورفضها ، واللجوء إلى المقاييس والاستحسان ، ليس لأنه ممن يأبى الانصياع لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لكن لأن ما ثبت لديه من السنة الصحيحة كان نزرًا قليلاً لا يكفي لتلبية حاجة واقع العراق وما يحدث لأهله من نوازل هي بحاجة لأحكام شرعية، كل ذلك مع قلة نسبية في عدد الصحابة وأبنائهم ممن سكنوا العراق مقارنة بغيرها من الديار الإسلامية لا سيما الحجاز .

وأما الإمام مالك إمام دار الهجرة ، فكان ينعم وسط مجتمع أهل السنة في المدينة المنورة وسكانها من أبناء الصحابة وما عندهم من الثروات الهائلة من أحاديث رسول الله عليه الصلاة والسلام والتي هي في أعلى درجات الصحة بحيث لا يسع أحداً التشكيك فيها أو ردها إلا ما ندر .

إن علماء الحنفية برغم إدراكهم حقيقة موقف إمامهم ، فقد وقعوا تحت ضغط الواقع الاجتماعي الذي كان يتهمهم بالخروج على النصوص وتركها لأجل الرأي والاستحسان ، ولا يخفى ما ساهمت فيه مقولة الإمام الشافعي: "من استحسنت فقد شرع" في ترسيخ هذا الاتهام . في ظل هذا الواقع لجأ الحنفية إلى

تخريج ما جاءهم عن إمامهم من استحسانات فأرجعوها إلى الأدلة الشرعية حرصاً منهم على نفي إلتباع الرأي المحض ، يسجل السرخسي هذه الحقيقة قائلاً : " وقد طعن بعض الفقهاء في تصنيف له على عبارة علمائنا في الكتب : إلا أنا تركنا القياس واستحسننا ، وقال : القائلون بالاستحسان يتركون العمل بالقياس الذي هو حجة شرعية ويزعمون أنهم يستحسنون ذلك ، وكيف يستحسن ترك الحجة والعمل بما ليس بحجة للإلتباع هوى أو شهوة نفس ؟ فإن كانوا يريدون ترك القياس الذي هو حجة فالحجة الشرعية هو حق وماذا بعد الحق إلا الضلال ،... " وعقب السرخسي على ذلك قائلاً : " وذكر من هذا الجنس ما يكون ، دليل قلة الحياء وقلة الورع وكثرة التهور لقائله "(١).

وأما الإمام مالك وإن كان صاغ فتاويه وآراءه ابتداء على رعاية المصلحة والمعاني ، بيد أنه من سيتجرأ من العلماء على اتهامه بالخروج على النص وتركه لأجل المصلحة والرأي ، وهو إمام دار الهجرة وصاحب الموطأ؟

وأما المالكية فلما لم يكونوا واقعين تحت هذا الضغط الاجتماعي لثقة الناس بالالتزام بالإمام مالك بالنص ، فلم يكونوا محتاجين لإرجاع هذه الفتاوي إلى نصوص وأدلة وقواعد فقهية ولذلك كان تصريحهم بأنواع الاستحسان المصلي(٢). وهذا لا يعني عدم إمكان إرجاع آراء مالك وفتاويه لأدلة ونصوص أخرى بل أن من السهل أن يجد الباحث ذلك، وهو ما حاول بعض المعاصرين فعله ممن رفضوا نسبة القول باتباع المصالح لا سيما في مقابلة النصوص إلى الإمام مالك. ولا شك أن العبرة في فهم علماء المالكية لاسيما المتقدمين لكونهم أقدر على معرفة حقيقة آراء إمامهم، من المتأخرين ممن قد تغيب عنه بعض الحقائق فيختلط الأمر لديه.

إذا ما اتضحت هذه الحقيقة فيمكن للباحث استعراض مناهج الأصوليين إزاء إناطة الأحكام بالمعاني على النحو التالي :

أولاً : منهج الجمهور

لقد أظهر الإمام الشافعي وهو أحد أبرز أنصار مدرسة الحديث إدراكاً عميقاً لطبيعة التشريع الإسلامي ، وما ينبغي أن يكون عليه ، فهذا مبتكر علم الأصول الإمام الشافعي يقرر - فيما يقرر - كون المعنى أحد مكونات النص الشرعي بقوله: "وسنة رسول الله - أي النص الشرعي - بيّنت عن الله معنى ما أراد"(٣). هذا المعنى الذي يرى الشافعي وجوب الاعتماد عليه وربط الأحكام به ؛ إذ انه: ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حلّ ولا حرّم إلا من جهة العلم. وجهة العلم: الخبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس. والقياس عنده ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة، ومن موافقته أن يكون الله أو رسوله حرّم الشيء منصوصاً أو أحلّه لمعنى، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم

(١) السرخسي، أصول السرخسي، ١٨٩/٢-١٩٠ ، وانظر الدبوسي ، تقويم الأدلة ، ٤٠٤ ، البزدوي ، أصول البزدوي ٤/١٨

(٢) ابن العربي: المحصول، ١٣١-١٣٢ الشاطبي: الموافقات، ٦٣٩-٦٤٨ ، ١٩٤/٥ والشنقيطي: نشر البنود ٢/٢٥٥-٢٥٧ ، ونثر الورود ٢/٥٧١.

(٣) الشافعي: الرسالة، ٧٩ و٢١٧.

ينص فيه بعينه كتاب ولا سنة أحلناه أو حرّمناه ؛ لأنه في معنى الحلال والحرام^(١). وذلك دون أية شروط أو قيود، مما ظهر لاحقاً عند علماء الأصول في تناولهم العلة ، إدراكاً من الإمام لحقيقة العلة وكونها هي المعنى، وعدم اعتبار دوران الأحكام مع معانيها تغييراً للشرع ، أو إن في ذلك تأثير يبطال على أصلها ، يقول الشافعي: "كل حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله فإنه حكم به لمعنى من المعاني فنزلت نازلة ليس فيها نص وحكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها إذا كانت في معناها"^(٢). وفي المحصلة ، اعتمد الشافعي على المعاني في استنباط الأحكام ، ولم يعد ذلك تغييراً ، ولقد أكد الجويني هذا الفهم وهذه الحقيقة عن منهج الإمام الشافعي "ومن تتبّع كلام الشافعي لم يرَ متعلقاً بأصل، ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلّة، فإن عدمها التفت إلى الأصول مشبهاً"^(٣)، لا بل يذهب الجويني إلى أبعد من ذلك حين يقرر أن الأصول وأحكامها ليست عند الشافعي حججاً وإنما الحجج في المعنى^(٤). والأصول في هذا السياق هي النصوص.

إن ربط الأحكام بالمعاني لا بألفاظ النصوص ليست بالفكرة الطارئة عند أصوليي هذه المرحلة ؛ بل هذا الباجي (٤٧٤هـ) يؤكد أن المعاني المحكوم بها موصوفة بصفات، فما كان منها جالبا للحكم، فهو علة^(٥). بيد أن الشيرازي كان أكثر وضوحاً بتفسيره العلة بأنها المعنى المقتضي للحكم^(٦). دون أن يرى في ذلك تحرجاً من تغيير الشرع ؛ يستدل لذلك بأمر منها: الأردنية

(١) المعاني أساس عليّة اللفظ الوارد في النص ؛ إذ الشيرازي يجوز أن يكون وصف العلة معنى يعرف به وجه الحكم فيه، كقولنا في علة الخمر: "انه شراب فيه شدة مطربة" فانا نعلم هناك أن الشدة المطربة كانت علة تحريم الخمر، لأنها تؤدي إلى الفساد، وإلى ترك الصلاة، وإلى ذهاب الأموال والنفس^(٧).

(٢) اعتبار المعاني أدلة صحة العلل ؛ إن من دلالة النص على صحة العلة أن يذكر صفة يفهم من ذكرها المعنى الذي يقصده صاحب الشرع وتتضمنه الصفة، ويضرب لذلك أمثلة منها قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»^(٨) فانه يعلم بضرب من الفكر انه إنما منع القاضي من القضاء في حال الغضب لتغير حاله، وان الجائع والعطشان في معناه لأنه يشغل قلبه ويتغير خاطره كالغضبان^(٩).

(١) الشافعي: الرسالة، ٣٩-٤٠، بتصرف.

(٢) الشافعي: الرسالة، ٥١٢.

(٣) الجويني: البرهان، ١١١٨/٢.

(٤) المرجع السابق، ١١١٨/٢.

(٥) الباجي: الحدود، ٧٢.

(٦) الشيرازي: التبصرة، ٤٦٥، شرح للمع، ٨٣٣/٢.

(٧) الشيرازي: شرح للمع، ٨٤٣/٢.

(٨) صحيح البخاري، ٦١٦١٦ برقم ٦٧٣٩ ومسلم ١٣٤٢١٣ برقم ١٧١٧.

(٩) الشيرازي: شرح للمع، ٨٥٤/٢، ٨٥٥.

(٣) الاعتماد على المعاني ولو في مقابلة الألفاظ ؛ ولم يعد الشيرازي ذلك تغييراً للشرع ، أو إبطالاً للأصل، فالشيرازي يحقق تطورا حقيقيا في مجال تحليل النص الشرعي إلى مكوناته، وبيان منزلة كل منها ومهمته في مجال استنباط الأحكام ؛ فلقد قرر الشيرازي ذلك قائلا : أن أكثر الاعتماد في أكثر العلل على المعاني دون الألفاظ وإنما الألفاظ كالظروف والأوعية للمعاني وكالآلة لها^(١). وهذه المعاني ليست سوى صلب العلة^(٢). ولم يعترض على الشيرازي في تحليله للنص ؛ بل جعل اللفظ وعاء المعنى لا أكثر ، ولم يتهمه أحد بتغيير الشرع وإبطال ألفاظه. وهذا تطور حقيقي ، رسم الشيرازي من خلاله العلاقة بين اللفظ وبين المعنى، وهو ما جاء علماء الأصول فيما بعد ليعبروا عنه بصيغة جديدة، تحمل نفس المدلول الذي أراده الشيرازي وذلك باشتراطهم اشتغال الوصف المراد جعله عله على حكمة بما هي العلة الحقيقية.

ووجه هذا التطور أن الشيرازي لم ير في الاعتماد على المعاني أي تغيير للشرع ، أو أي إبطال للفظ ؛ بل أدرك مهمة كل مكون من مكونات النص ، وعمل على استثماره في مجاله .

وقد بدأ الشيرازي عملية تحويل مصطلح المعاني وتوجيهها بما شكل لاحقا بُعدا تكوينيا لمصطلح المعاني، ممهدا بذلك لمرحلة انتقال من مصطلح " المعنى " إلى مصطلح " المعنى المناسب " والذي ينبغي أن يكون على هيئة معينة تتعلق به المصلحة ، فلقد صرح بكون العلة هي المقترض للمصلحة^(٣) ، يريد بحالة الارتباط بين المعنى والمصلحة ما اخذ يُعرف بعد ذلك بالمعنى المناسب.

وهذا ما حصل فعلا بقدوم عهد الجويني(٤٧٨ هـ) ، حيث ظهر مصطلح " المعنى المناسب " باعتباره العلة التي يقوم عليها القسم الذي يسمى قياس العلة من أقسام النظر الشرعي ، وهو القسم القائم على استنباط المعاني المخيلة المناسبة من الأحكام الثابتة في مواضع النصوص والإجماع^(٤). فالمعاني التي ذكر الجويني عن الشافعي أنها الحجة لا " الأصول بما هي النصوص" ، يبين الجويني حقيقتها بقوله: " إن المعنى: هو المناسب"^(٥). دون أن يخفى ما لحقيقة المناسب من امتدادات .

وقد سلك الجويني في إثبات حجية الاعتماد على المعاني والمصالح مسلكا ؛ استند فيه على فعل الصحابة قاصدا بذلك إضفاء الشرعية على التصرف في الشرع اعتمادا على المعاني دون الالتفات إلى ظاهر النصوص ؛ يستدل الجويني على ذلك قائلا : "إن أقيسة المعاني لم تقتض الأحكام لأنفسها ؛ وإنما ظهر لنا من دأب أصحاب رسول الله التعلق بها ... والذي تحقق لنا من مسلكهم النظر إلى المصالح والمرائد والاستحاثات على اعتبار محاسن الشريعة"^(١). وقوله "إن الحكم إذا ثبت في أصل، ولاح للمستنبط فيه معنى مناسب للحكم فيحكم في مثل ذلك - مع سلامة المعنى المظنون منتهضا عن البطالان- بكون

(١) الشيرازي: شرح للمع، ٢/٨٩٥.

(٢) المرجع السابق، ٢/٨٩٣.

(٣) الشيرازي: شرح للمع، ٢/٩٤١.

(٤) الجويني: البرهان، ٢/٧٨٧-٧٨٨.

(٥) الجويني: البرهان، ٢/٨٧٠.

الحكم معللا ، ويتبين له أن ربط الحكم بهذا المعنى المفرد لائح منحصر في مطالب الشريعة ويجوز تعليق الحكم بمثل هذا المعنى، فإنه لم يصح عن أصحاب رسول الله ضبط المصالح التي تنتهض عللا للأحكام ، ولا إطلاق تعليق الحكم بكل مصلحة تظهر للناظر^(١). إلى غير ذلك من الأقوال الكثيرة والمظهرة لاعتماده على المعاني والمصالح وقد تجلى هذا الاعتماد على المعاني عند الجويني بأمور:

(١) **تقسيم الجويني أصول الشريعة اعتمادا على المعاني والمصالح** ؛ فلقد قسم أصول الشريعة والتي يعقل معانيها بما يؤول المعنى المعقول فيها إما إلى أمر ضروري أو حاجي أو ما يؤول إلى جلب مكربة أو نفي نقيض لها، إلى أن يصل الأمر مع الجويني في تقسيماته إلى القسم الذي لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلا ، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحثاث على مكربة^(٢)؛ بل إن الجويني يغدو بعد ذلك أكثر وضوحا في تحديد العلاقة بين المعنى وأنواع المصالح من حيث ترتبها وانقسامها إلى الضرورية والحاجية والتحسينية^(٣). هذه الفكرة التي طورها الأصوليون فيما بعد عند كلامهم عن مقاصد الشريعة

(٢) **تخصيص النصوص اعتمادا على المصالح بأنواعها** ؛ فإن الضروريات والحاجيات وما يسميه الجويني بالمكربم أي التحسينات يصورها على أساس أنها قواعد كلية يجب مراعاتها عند التعليل بالمعاني المعقولة ، حتى إذا ما صادم القياس الجزئي القاعدة الكلية ترك القياس الجلي إعمالا للقاعدة الكلية ، فإذا كان الشيرازي قد فصل المعنى عن اللفظ ؛ فإن الجويني بدأ فعليا استعمال مصطلح المعنى باعتباره مكونا تشريعيًا ، وإن أدى ذلك إلى مصادمة الأصول والقواعد ، وبهذا يكون التغيير التشريعي قد تم تنفيذه وتطبيقه فعلا اعتمادا على المعنى ، وبضرب الجويني لذلك مثلا بإيجاب القصاص على القتل بالمثل فإن عدم القول بوجوبه فيه إخلال بالقاعدة الكلية للقصاص، وهي زجر الجناة صيانة للدماء وتحقيقا للعصمة^(٤).

بيد انه لا يجوز التعلق بكل مصلحة عند الجويني^(٥). وإنما يشترط فيها أن تكون من أحد الأنواع الثلاثة السابقة حتى تكون معتبرة يستند إليها المعنى المعقول من الأصول ويحكم بمناسبته، وإلا كانت غير معتبرة، والمعنى ينزل عن درجة المناسبة إلى الشبهية وربما الطردية ولذا نجد الجويني يجعل النوع الخامس من الأصول عنده: مالا يستنبط فيه معنى مناسب ولا مقتضى له من ضرورة ولا حاجة ولا مكربة^(٦). فالمصالح المعتبرة عنده بما هي قواعد كلية ؛ إنما هي قواعد حاكمة على تطبيقات النصوص الجزئية ؛ إذ لكل أصل من أصول الشريعة قاعدة كلية تحكمه ، وتحكم طبيعة المعاني التي تستند اليه، وتستخدم في

(١) الجويني: البرهان، ٧٨٩/٢.

(٢) المرجع السابق، ٨٢٩/٢.

(٣) الجويني: البرهان، ٩٢٣/٢-٩٢٦.

(٤) المرجع السابق، ٩٢٧/٢ و ٩٣٠.

(٥) الجويني: البرهان، ١٢٠٨/٢ و ١٢١٢.

(٦) المرجع السابق، ١٢٠٤/٢.

الاقبسية الجزئية، وعلى أساس قرب هذه المعاني وبعدها من هذه القواعد الكلية تتحدد مرتبة القياس أو بطلانه في حالة مصادمته للقاعدة الكلية^(٢). وكان ذلك كله ، دون أن يعتبر تغييراً أو تأثيراً مرفوضاً للأصول النقلية .

وإذا كانت هذه إشارات قوية وواضحة في اعتماد المعاني كأساس للأحكام ؛ فإن الغزالي (٥٠٥

هـ)، يكشف الغطاء ويحدد مفهوم المناسبة بأنها : **استدعاء هذا المعنى من وجه المصلحة هذا الحكم**^(٣) . والاستدعاء يعنى الارتباط ، ويعنى التلازم الذي لا يخلو قطعاً من تأثير وتأثير ، أي أن المعنى يؤثر في إيجاد الحكم ، والحكم يدور في فلك المعنى ، ليس المعنى المناسب فحسب ؛ بل والمصلحة ضرورة ما بينهما من ترابط يؤكد الغزالي بقوله: **"المعاني المناسبة ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها"**^(٤) ، و" المناسب ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا ما أضيف الحكم إليه انتظم "^(٥) أي ترتبت المصالح على ربط الحكم بالمعنى المناسب . وذلك ما جعل الغزالي يسجل في أكثر من موضع خوفه من أن يُنسب إلى المعتزلة لكثرة دفاعه عن فكرة التعليل بالمعاني المناسبة والمصلحة، وتأصيله للمناسب وتفصيله لأنواعه، ولذا نجده يحرص على القول: **(ولسنا نقول ذلك: لأننا نرى رعاية الصلاح واجباً على الله تعالى، ولكننا عرفنا من أدلة الشرع أن الله تعالى ببعثه الرسل (...))** أراد صلاح أمر الخلق في دينهم ودنياهم، والله سبحانه وتعالى منزّه عن التأثر بالأغراض والتغير بالدواعي والصوارف ، ولكنها شرعت لمصالح الخلق، نعقل ذلك من الشرع لا من العقل، كيلا يظن بنا ظان استمدادنا - في هذه التصرفات- من مقدمات أرباب الضلال وطبقات الاعتزال^(٦) . وليس هذا الموقف الوحيد بل تراه يلجأ إلى أمر ابتكره أسماه: عادة الشرع، ليثبت من خلالها التعليل ويتخلص من الإلزامات الكلامية .

ولكن هذه المصلحة لا تكون كذلك إلا إذا كانت مقصودة . فالمناسبة ترجع إلى رعاية أمر مقصود (٥٠٠) وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسباً ، و ما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو المناسب^(٧) . وهذا الربط بين المعنى ومقصود الشارع ليس أمراً عبثياً ، وإنما جاء ليؤكد أن التصرف في الشرع وفق المعاني إنما هو انطلاق من إرادة الشارع ذاته ، ومثل هذا التصرف لا يُعد بحال تغييراً للشرع أو خروجاً عليه ؛ إذ هو تصرف في الشرع بالشرع ، ولذا لم نجد من الأصوليين من اتهم الغزالي - وهو الذي مر سابقاً كيفية تأثير المعاني المناسبة على الأصول النقلية، وموقفه من التعليل بالمعاني والمصالح وتحديده لحقيقة التغيير والإبطال - لم يتهمه أحد بتغيير الشرع أو الخروج عليه أو نسبته إلى الاعتزال ؛ وذلك عائد إلى اعتماده في التصرف بالشرع على المعاني الشرعية .

(١) الجويني: البرهان، ٩٢٦/٢.

(٢) المرجع السابق، ٩٢٧/٢ و١٢٢٨.

(٣) الغزالي : شفاء الغليل ١٤٦

(٤) الغزالي شفاء الغليل ١٥٩

(٥) الغزالي المستصفى ٣٠٦/٢

(٦) الغزالي: شفاء الغليل ٢٠٤ و١٦٢-١٦٣.

(٧) الغزالي: شفاء الغليل ١٥٩ .

يوضح الغزالي كيفية الاعتماد على العلة المخيلة والمعنى المناسب بمثال قائلا: "كقولنا: إن الجوع المفرط والألم المبرح في معنى الغضب في تحريم القضاء حيث قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ﴿ لا يقضي القاضي وهو غضبان ﴾ ؛ لأنه جعل الغضب سبباً لتحريم القضاء، فعقلت حكمته، وهو أنه يدهش العقل، ويزيح عنه أبواب الصواب، ويمنعه استيفاء الفكر في طلب النصفة، وتحري العدل في القضية، وهذه الحكمة بعينها تدعو إلى نصب الجوع المفرط والألم المبرح مانعاً، فهذه الحكمة معقولة في تعليل السبب وتعديته" (١).

ومن ثمة يوجه الغزالي نقداً شديداً لمن ينكر التعليل بالحكم والمعاني على الوجه الذي ذكره؛ قائلاً: " فمن زعم أن مثل هذا النظر غير ملحوظ في تصرفات الشرع أخرج عن حزب النظار، وإن اعترف به وغير العبارة ؛ وزعم أن هذا يرجع إلى تنقيح المناط - وهو أن مناط التحريم من الغضب: دهشة العقل لا صورة الغضب، ومن الصغر: ضعف العقل لا عين الصغر، وهذا موجود في الفروع الملحقة بها - قلنا: وبما عقل ذلك إلا بالمناسبة ودرك وجه الحكمة على ما قررناه في أمثلة المناسبات؟" (٢).

وتحريم القضاء مع الغضب لا لعين الغضب بل للمعنى الذي يتضمنه وهو ضعف العقل في الغضب، والسرقه مناط الحكم فيها لمعنى تتضمنه وهو اخذ مال محترم من حرز مثله. وإيجاب الكفارة على الأعرابي المجامع في نهار رمضان لمعنى يتضمنه وهو إفساد صوم رمضان، كل هذه الأمثلة لربط الأحكام بالمعاني دون مراعاة ما سماه بالصور - أي اللفظ الوارد في النص الشرعي - مقدمة نتيجتها المنطقية عند الغزالي تقريره أن ذلك يفيد القول بأن هذه النصوص معلة بهذه المعاني المتضمنة إذا دلت عليها المناسبة (٣).

وقد أكد عدد من الأصوليين فكرة اتباع المعاني باعتبارها مكونا تشريعيا معيرا عن إرادة الشارع، ودون أن يكون في ذلك تغيير مرفوض في الشريعة، ومن هؤلاء ابن برهان (٥١٨هـ) والذي يقول: "إن صاحب الشرع إذا وضع سببا وعرفنا المعنى الذي لأجله كان موضوعا وألحقنا به لم يكن ذلك تصرفا في علائق الغيوب" (١).

ثانيا : منهج متقدمي الحنفية

لا تقل مكانة مصطلح " المعنى " عند الحنفية في هذه المرحلة عن مكانته عند الجمهور فلقد أظهروا اعتمادهم عليه باعتباره مكونا تشريعيا، ولا يخفى أن من النتائج المنطقية لكون الحنفية أتباع مدرسة الرأي، أن يكونوا من أهل النظر إلى المعاني، وأن يكون تصرفهم في الشرع انطلاقا من أصولهم العامة، يظهر ذلك بما قدمه الجصاص (٣٧٠هـ) من مواقف ترسم أبعاد نظرية متكاملة في العلة والمعاني والمصالح،

(١) ويضرب الغزالي مثالا آخر: "بأنه إذا ورد الشرع بأن الصغير مولى عليه فنحن نقيس عليه المجنون لأننا نعقل الحكمة في

نصب الصغر سبباً للولاية وهو ضعف العقل والإفتقار إلى الناظر فقيس به المجنون". الغزالي: شفاء الغليل ٦١٣

(٢) الغزالي: شفاء الغليل، ٦١٣-٦١٤

(٣) الغزالي: شفاء الغليل ٦٢-٦٤ و٦٦.

بحيث شكل مصطلح " المعنى " محورا أساسيا دارت حوله مواقف الجصاص ، والذي جعل المعنى حقيقة العلة بقسميها العقلي والشرعي^(١)، فالعلة العقلية: هي المعنى الذي عند حدوثه يحدث الحكم. ولا تكون كذلك عنده إلا إذا كانت موجبة للأحكام، يستحيل وجودها عارية عن أحكامها. وأما العلة الشرعية: فهي المعنى الذي هو معنى للحكم. وحقيقة هذا النوع من العلل عند الجصاص يقوم على كونها أمارات للأحكام وعلامات لها^(٢).

بيد أن الجصاص وهو حنفي المذهب - والمنسوب إلى الإعتزال - يعمد إلى تجنب كل ما يثار حول مدرسة الرأي من تغيير للشرع باتباع المعاني والعلل بجعله عنصر المعاني منفصلا من حيث التحقق والتواجد عن النص الشرعي والحكم الشرعي ، رغبة من الجصاص في نفي أي اتهام باتباع ما فيه تغيير للشرع ؛ فقد قسم العلل الشرعية إلى قسمين^(٤):

- **علل المصالح** : إنما هي معان في المتعبدين لا في الأصول المتعبد بها- أي النصوص - وتلك المعاني لا نعلمها إلا من طريق التوقيف. وعلل هذه المصالح إنما هي في المتعبدين لا في الحكم ذلك لأنه جائز في المعلوم انه لو لم يتعبدنا بها لفسدنا وإذا تعبدنا بها صلحنا وليس ذلك من علل الأحكام في شيء .

- **علل الأحكام** : إنما هي أوصاف في الأصل المعلوم ليست من علل المصالح في شيء . ومن ثمة ؛ فإن لدى الجصاص نوعين من المعاني: معان للأحكام ، ومعان للمصالح. ولا يعني جعل الجصاص معاني المصالح في المتعبدين ، عدم اعتباره للمعاني ؛ إذ إن الجصاص يرى أن الأحكام التي تعبدنا الله تعالى بها هي نفسها المصالح. وقد علمنا عند ورود النص أنه لم يفعلها إلا حكمة وصواباً. وان لم نقف على وجه المصلحة في كل شيء بعينه^(٥).

إن الإحكام الشرعية عند الجصاص بما هي مصالح، تنقسم من حيث ما يسوغ فيه الاجتهاد، وما ليس كذلك ، باعتبار ما أذن الشارع فيها بالاجتهاد أو عدمه ، وذلك يعرف من أمور :

- (١) ظهور المعاني المناسبة فيها ، وإدراك المصالح التي قصدها الشارع منها .
- (٢) إرادة الشارع إلزام مكلفه بأمر ما ، ويظهر ذلك بالنص ، أو الإجماع .

وانطلاقاً من هذين المعيارين ميز الجصاص بين ما هو اعتماد على المعاني التي هي مناط الاجتهاد، وبين ما هو تغيير وخروج على الشارع وإرادته ؛ فإنما يسوغ الاجتهاد فيما يجوز فيه النسخ والتبديل - أي فيما يقبل التغيير في الشرع ومعيار ذلك - ورود العبارة بـ [الحكم الشرعي المتعلق

(١) ومثال ذلك - عند ابن برهان - أن القتل من المنفرد إنما كان سبباً لإيجاب القصاص لحكمة حقن الدماء ووجدنا الحكمة في قتل الجماعة موجودة فألحقناه بقتل الواحد . ابن برهان: الوصول إلى الأصول، ٢/٢٥٧.

(٢) الجصاص: أصول الجصاص، ٩/٤-١٠.

(٣) الجصاص: أصول الجصاص، ٤/١٢٧ و١٣٨.

(٤) الجصاص: أصول الجصاص، ٤/١٤٠-١٤١.

(٥) الجصاص: أصول الجصاص، ٤/١٤١.

بالمسألة محل البحث] بأحكام مختلفة ، تارة بالحظر، وأخرى بالإباحة، وأخرى بالإيجاب على حسب ما يعلم الله تعالى لنا فيها من المصالح^(١).

وذلك لأن هذا النوع من الأحكام ليس بقبيح لنفسه، وجائز أن يكون قبيحا في حال وحسنا في حال أخرى، فمتى أدى إلى قبح كان قبيحا لا يتعبد الله تعالى به، وما لم يؤدي إلى قبح صار حسنا يجوز ورود العبادة به. وعليه يجوز اختلاف الحكم به باختلاف الأحوال والأزمان، فيجوز أن يتعبد بعض المكلفين فيه بشيء ويتعبد آخر منهم بخلافه على حسب ما يعلم الله تعالى فيه من المصلحة^(٢). فإذا علم المصلحة في إيجابه أو جبهه، وإذا علمها في حظره بعد الإيجاب حظره، وإذا علمها في إباحته دون إيجابه وحظره فعل^(٣). ولا يفوت الجصاص ربط هذا النوع من التصرف بأصل شرعي عام هو التيسير ، تأكيدا على شرعية التصرف وعدم اعتباره تغييرا للشرع ، ولذلك قرر الجصاص أن اختلاف أحكام الأمر الواحد جاء توسعة منه تعالى على عباده، ورحمة منه لهم ونظرا منه وتخفيفا؛ لئلا يضيق عليهم أحكام الحوادث بان لا يكون لها إلا طريق، كما قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةً أَيْبُرَّاهِيمَ﴾ (الحج: من الآية ٧٨) وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "جئتم بالحنيفية السمحة"^(٤).

ويبدو أن هذا الربط التأسيلي إنما جاء ممهدا لما سيقدره في هذا النوع من الأحكام بجعله ارتباط هذه الأحكام بالمصالح من حجج العقول ، والنظر الصحيح المثبتة للقياس والاجتهاد ، مع تأكيد دائم ومستمر من الجصاص على وجوب ثبوت أصل هذه المصالح من قبل الشرع لا العقل؛ ولذلك فقد قرر الجصاص الأمور التالية :

- (١) تقسيم الشارع للأفعال خطرا وإيجابا إنما هو بناء على رعاية مصالح المكلفين .
 - (٢) إن إذن الشارع للمكلفين بفعل المباحات إنما هو إرشادهم باتباع ما فيه مصالحهم.
 - (٣) إن الإذن باتباع المصالح والاجتهاد في أمور الدين أمر ثابت ما لم يمنع منه نص مخصص أو إجماع^(٥).
- وأما كون النظر إلى المعاني والمصالح من حجج العقول ؛ فذلك عائد إلى أن المصلحة لديه هي بمعنى المنافع والمضار ، يؤكد هذا الاتجاه عنده ما ذكره الجصاص في حكم الأشياء قبل مجيء السمع فقد قسم أفعال المكلفين التقسيم ذاته من حيث قبولها للنسخ والتبديل، وعلاقة ذلك بالمصالح وقد صرح بالقسم الذي يجوز فيه النسخ والتبديل وهو الذي يجوز فيه الاجتهاد، وسبق بيان صلة هذا النوع بالمصالح عند الجصاص، حيث صرح بأن هذا التقسيم مبني من حيث الحظر أو الإيجاب أو الإباحة على حسب ما يتعلق بفعله من منافع المكلفين ومضارهم (...). على حسب المصالح^(٦)؛ بل إن الجصاص يستدل على ذلك بان

(١) الجصاص: أصول الجصاص، ١٣/٤.

(٢) الجصاص: أصول الجصاص، ٣٠١/٤.

(٣) المرجع السابق، ٢٠٤/٢.

(٤) المرجع السابق، ٣٠٢/٤.

(٥) الجصاص: أصول الجصاص، ٧١-٦٩/٤.

(٦) الجصاص: أصول الجصاص، ٢٤٨/٣.

إباحة ما وصفنا -أي الأفعال- لفاعلها من المكلفين، انه معلوم أنها مخلوقة لمنافع المكلفين؛ وذلك لان خلقها لا يخلو من أربعة معان: (١)

- ١- إما أن يكون الله تعالى خلقها لا لنفع أحد وهذا عبث وسفه والله تعالى منزّه عنه.
 - ٢- أو يكون خلقها ليضر بها من غير نفع وهذا أشنع واقبح ولا يجوز فعله على الله.
 - ٣- أو أن يكون خلقها لمنافع نفسه وذلك محال؛ لأنه لا يلحقه المنافع ولا المضار.
 - ٤- فثبت انه خلقها لمنافع المكلفين فوجب أن يكون لهم الانتفاع بها على أي وجه تأتي لهم ذلك منها ما لم يؤد إلى ضرر اعظم مما يجتلب له من النفع.
- هذه هي حقيقة المصلحة عند الجصاص ومنزلتها، هي منافع ومضار في أفعال المكلفين لكن ليست أية منافع ومضار معتبرة؛ بل ما جاءت أحكام الشارع ونصوصه مبينة لها، وان كانت هذه الأحكام قد تبقى مصالحتها مجهولة مع العلم بأنها من حيث الجملة مبنية على المصلحة (٢). " وتلك المعاني - يقصد بها علل المصالح- لا نعلمها إلا من طريق التوقيف وإن كنا قد علمنا في الجملة أن المصلحة في الحكم الذي تعبدنا به (٣). وهذا التوجه من الجصاص في اشتراط كون المصالح معلومة من التوقيف من قبل الشارع لا من جهة العقل وان كانت عقول المجتهدين يمثل بداية التوجه المقاصدي عند علماء الأصول إذ لا يخفى أن ما اعتبره الشارع من المصالح هي مقاصده وإذا لم يكن كذلك كان اعتبارها عبثاً، وذلك لا يجوز على الشارع. ويمثل القاضي أبو زيد الدبوسي (٤٣٢هـ) ومن بعده السرخسي (٤٩٠هـ) نقلة نوعية بعدم محاولة تجنب اتهامات الخصوم باتباع الرأي كما يبدو من فعل الجصاص، في حال ما تم ربط مصطلح "المعنى" بالنص الشرعي، فلقد عرف الدنوسي الحكمة في القرآن بالفقه؛ لان الحكمة هي المعنى الباطن في الموضوع لأجله كان الصنع. كذلك المعنى الباطن في النص الذي شرع لأجله الحكم هو العلة والحكمة والفقه، والفقه لديه: اسم لضرب معنى ينال بالتأمل والاستنباط (٥).

البعد الثاني : مفهوم العلة وعلاقتها بالمعاني

بقدم عصر الغزالي بدأ تكون المناهج الأصولية، والتي كان من أهم محاور بنائها تكييف علاقة المعاني مع النصوص في إطار قضايا الإجتهد والتعليل والقياس ورعاية المصالح، وما لها من دور وأثر في تغير الشرع؛ إذ يمكن ملاحظة المعيارين التاليين لدى علماء الأصول:

المعيار الأول: حقيقة العلة وماهيتها؛ فقد تضافرت آراء الأصوليين على اختلاف مذاهبهم الفقهية على كون حقيقة العلة: هي المعنى المقنضي والجالب للحكم. وهذا ما يلمسه الباحث بوضوح عند

(١) المرجع السابق، ٢٤٨/٣.

(٢) المرجع السابق، ١٤١/٤.

(٣) المرجع السابق، ١٤١/٤.

(٤) السرخسي: أصول السرخسي، ٢٢٠/٢ و٢٢٢ وانظر: ١٧٢.

(٥) الدبوسي: تقويم الأدلة، ٨٠٠/٣.

الجصاص^(١) (٣٧٠هـ)، ومن بعده الدبوسي^(٢) (٤٣٠هـ)، وأبو يعلى الحنبلي^(٣) (٤٥٨هـ)، والباجي المالكي^(٤) (٤٧٤هـ)، وصولاً إلى الشيرازي الشافعي^(٥) (٤٧٦هـ)، وابن السمعاني^(٦) (٤٨٩هـ)، ومن قبله الجويني (٤٧٨هـ)، والذي تطور الأمر عنده تطوراً عظيماً، ففي حين جاءت عبارات من قبله من الأصوليين منقحة على كون العلة: المعنى المقتضي للحكم؛ فإنه أضاف بعداً جديداً لذلك بكون هذا المعنى مناسباً؛ فإن النظر الشرعي القائم على استنباط المعاني المخيلة المناسبة من الأحكام الثابتة في مواضع النصوص والإجماع يسمى عند الجويني: قياس العلة^(٧)؛ بل إن الجويني يقرر أن المعنى هو المناسب، وأما ما غلب على الظن انتصابه من غير اخالة، فمسلكه الشبه^(٨).

وقريب من ذلك ما كان عند السرخسي (٤٩٠هـ) والذي جعل العلة: المعنى المؤثر^(٩). والذي فسر التأثير بالمعنى المعقول والمناسب لكن على طريقة الحنفية في حقيقة ذلك. وصولاً بعد ذلك إلى الكلوزاني الحنبلي (٥١٠هـ) والذي عرف العلة بالمعنى المقتضي للحكم^(١٠).

ولا يخفى أن تفسيرهم للعلة بهذا المعيار؛ إنما جاء إدراكاً منهم أن العلة التي هي مناط الحكم المتغير بتغيرها، ولا بد أن تعبر عن المكون التشريعي الرئيس في استنباط الأحكام، وهو المعنى الذي سبق بيان كيفية اعتماد الأصوليين عليه، فكان هذا الموقف منهم انسجاماً مع ما قرروه.

المعيار الثاني: تعريف العلة؛ فإن علماء الأصول عندما تعرضوا في هذه المرحلة لتعريف العلة وحدها، أخذوا بالاعتبار أمرين:

الأول: صلة التعريف بحقيقة العلة.

الثاني: فائدة العلة ووظيفتها.

بحيث جاءت تعريفاتهم للعلة انعكاساً لهذين الأمرين؛ يظهر ذلك من خلال الآتي:

(١) تعريفهم للعلة بكونها الوصف أو الصفة الجالبة للحكم والمقتضية له^(١) حيث جعل أصحاب هذا التعريف تعريف العلة مرتبباً بحقيقتها، فهذا الجصاص يقرر أنه إنما يجب القياس بالمعاني التي

(١) الجصاص: أصول الجصاص، ٩/٤.

(٢) الدبوسي: تقويم الأدلة، ٦٨٤/٢.

(٣) أبو يعلى: العدة، ١٧٥/١.

(٤) الباجي: الحدود، ٧٢.

(٥) الشيرازي: التبصرة، ٤٦١ و٤٦٥، وشرح للمع، ٨٣٣/٢.

(٦) ابن السمعاني: القواطع، ١٤٠/٢.

(٧) الجويني: البرهان، ٧٨٧/٢-٧٨٨.

(٨) المرجع السابق، ٨٧٠/٢.

(٩) السرخسي: أصول السرخسي، ١٧٢/٢ و٢٢٢.

(١٠) أبو الخطاب: التمهيد، ٣٣/٤.

جُعِلت أمارات للحكم بالأسباب الموجبة له^(٢). هذا ويشرح الباجي هذا التعريف للعلة بقوله: "ومعنى ذلك أن المعاني المحكوم بها موصوفة بصفات، فما كان منها جالبا للحكم فهو علة"^(٣). وأما الشيرازي فيرسم العلاقة بين العلة باعتبارها وصفاً، وبين حقيقتها أي المعنى، مبيناً العنصر الأساس فيها قائلاً: "إن أكثر الاعتماد في أكثر العلل على المعاني دون الألفاظ، وإنما الألفاظ كالظروف والأوعية للمعاني وكالألة لها"^(٤).

وهذا التوجه جاء يؤكد في نظر الباحث على قضيتين: أولاهما: ارتباط الحكم بالمعنى المتضمن بالوصف المعلل به، وثانيهما: ضرورة ضبط المعاني التي في غالبها أمور مصلحية بأوصاف وألفاظ معبرة عنها، سيما مع تزايد الانحراف المتمثل باتباع مطلق المعاني والمصالح المؤدي للقول بالرأي المحض الذي هو تغيير للشرع وإبطال؛ فكان من الأهمية بمكان وضع ضابط لذلك يجعل العلل وصفاً مع التنبيه على اشتراط اشتماله على المعنى الذي هو العلة الحقيقية.

(٢) تعريف العلة بكونها علماً وأمارة على الحكم. وهذا التعريف جاء عند الحنفية^(٥) بشكل خاص، الجصاص ومن بعده الديبوسي والسرخسي، وما هذا التوجه منهم إلا تمشياً مع مذهبهم في أن العلة لا تكون علة إلا إذا أفادت حكماً في الفرع؛ إذ العلة القاصرة عندهم باطلة، والعلة المتعدية لا تعرف إلا إذا أفادت حكماً في الفرع. وهذا التوجه منهم في تعريفهم للعلة يعبر عن ملاحظتهم لفائدة العلة ووظيفتها، ويأتي ذلك منهم انسجاماً مع موقفهم من شروط العلة والقياس التي منعوا من خلالها كل ما رأوا فيه تغييراً للأصل وإبطالا، ونفياً للقول بالرأي المحض، وقد سبق عرض معايير الحنفية في ذلك.

معيار عليّة العلة عند الأصوليين

بيد أن الأمر الجامع في تعريفات العلة في هذه المرحلة اتفاقها على وجوب تعبير العلة عن حقيقتها، أي المعنى المناسب والذي سماه معظم الأصوليين في هذه المرحلة، وما بعدها بالحكمة، واعتبار ذلك معيار العلية، فكل ما اشتمل عليها فهو علة؛ ولذلك فإن الأصوليين في هذه المرحلة لم يقصروا العلة على الوصف؛ بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك بجعلهم كل ما اشتمل على المعنى المناسب علة، سواء كان وصفاً أو

(١) أبو يعلى: العدة ١/١٧٦، الباجي: الحدود ٧٢-٧٣، الجصاص: أصول الجصاص ٤/١٠ و ١٣٧، ابن السمعاني القواطع ٢/١٤٠، السرخسي: أصول السرخس ٢/١٦٨، الشيرازي: شرح للمع ٢/٧٩٩-٨٠٠ و ٠٨٤٣، أبو الخطاب: التمهيد ٢٩/٤

(٢) الجصاص: أصول الجصاص ٤/٨٦.

(٣) الباجي: الحدود ٧٢.

(٤) الشيرازي: شرح للمع: ٢/٨٩٥.

(٥) الجصاص: أصول الجصاص ٤/١٠ و ١٣٧. الديبوسي: تقويم الأدلة ٢/٦٦٥. السرخسي: أصول السرخسي ٢/١٦٨.

اسماً أو حكماً أو لقباً إلى غير ذلك^(١). وإن كانوا قد اختلفوا في عليية بعض هذه الأقسام؛ فإن حقيقة خلافهم يرجع إلى اشتغال هذا القسم على معيار العلية أم عدمه ؟ . ومن ثمة جواز تغيير الحكم بهذا المدعى علة أم لا . فهذا ما يلحظه الباحث في كثير من أجوبة الشيرازي مثلاً على مخالفه في ما يجوز التعليل به، وما لا يجوز، وما يشترط في العلة، وما لا يشترط، حيث يلجأ كثيراً إلى تقرير أن العلة هي المعنى المقتضي للحكم وأن الحكم يتعلق بالمعاني^(٢)، وليس ذلك إلا لكون المعيار في عليية العلة المعنى المناسب، بيد أن أوضح ما يدل على ذلك قول الشيرازي: "إن أكثر الاعتماد في أكثر العلل على المعاني دون الألفاظ، وإنما الألفاظ كالظروف والأوعية للمعاني وكالآلة لها"^(٣).

المطلب الثاني : ظهور المناهج الأصولية (المرحلة الثانية)

كيفية بناء الأصوليين مناهجهم في تعريف العلة وفقاً لفكرة الثبات والتغيير في التشريع

ليس من هدف الباحث فيما يقدمه، دراسة العلة ومفهومها عند الأصوليين ، وإنما يقصد بذلك إحداث تهيئة في المعلومات يمكن معها ومن خلال استحضار آراء العلماء ومواقفهم أدراك حقيقة ما أشرت إليه في مبتدأ هذا المبحث من أن الأصوليين عملوا على مراعاة أسس في بنائهم لمناهجهم في حقيقة العلة لديهم ، وبما يعبر عن مكونات النص الشرعي ، وهذه الأسس هي :

أولاً : مراعاة أتباع كل منهج لأصوله العقدية ، سلفية ، أشعرية ، إعتزالية... الخ .

ثانياً : مراعاة أتباع كل منهج لأصوله الفقهية ، فقها وأصولاً .

ثالثاً : مراعاة الحفاظ على النص الشرعي ومكوناته، لاسيما المكون التعبدي واللفظي .

فبناء على هذه الأسس قام كل فريق ببناء منهجهم الأصولي ، وبما يرسم أبعاد العلاقة بين عناصر العملية التشريعية ومكوناتها : اللفظ ، والمعنى ، والتعبد ، والإلزام ، والواقع .

كلّ عمد إلى هذه العناصر والمكونات يصوغها ويرتبها وفق ما يراه صواباً ، ومحققاً لمراد الله من خلقه ؛ بيد أن ذلك جاء مسجلاً عند غالب مناهج الأصوليين تراجعاً ملحوظاً عن ما قرره متقدمو الأصوليين في شأن اعتبار المعاني مناط الحكم المؤثر فيه ، ودون تخرج من فكرة تغيير الشرع ، إدراكاً من السابقين - وهم أئمة الأصول ومحققوه : الشافعي ، والشيرازي ، والجويني ، والغزالي ، والجصاص ، والسرخسي - وهو ما أوقع الأصوليين في إشكالية الجمع بين مقررات الأئمة الواضحة في الاعتماد على المعاني ، وبين آرائهم العقدية والفلسفية التي استقروا عليها في هذه المرحلة ، والتي ينبغي أن تعبر مناهجهم في العلة

(١) الجصاص: أصول الجصاص ١٣٧/٤ وما بعدها. الدبوسي: تقويم الأدلة ٦٦٥/٢ وما بعدها. الشيرازي: التبصرة، ٤٥٤-

٤٥٧ وشرح للمع ٨٣٨/٢-٨٤٠. السرخسي: أصول السرخسي ١٦٨/٢ وما بعدها.

(٢) الشيرازي: التبصرة ٤٥٤ و٤٦١ و٤٦٥.

(٣) الشيرازي: شرح للمع ٨٩٥/٢.

عنها ؛ ولهذا يلحظ الباحث في هذه المرحلة وجود تناقضات عند كثير من الأصوليين من مثل الرازي ، آل السبكي ، وغيرهم ، وعلى خلاف المتقدمين ممن لا تلاحظ عندهم شيئاً من ذلك . وإنما يرجع ذلك إلى عدم التخرج من الربط بين العلة والأحكام في ضوء فكرة ثبات الشرع وتغيره ، هذه الفكرة التي سيطرت فيما يبدو على متأخري الأصوليين فعملوا على نفي أي شكل من أشكال العلة والتعليل التي يظهر فيها نوع من التأثير على الأصل ؛ نصا كان أم حكما ؛ لما رأوا في ذلك من قول بتغيير الشرع ، ومن ذلك رفض فريق من الأصوليين التعليل بالحكمة لأجل القياس^(١) كابن السمعاني والرازي وابن السبكي والعبادي وجلال الدين المحلي وابن التلمساني وابن النجار الحنبلي.

لكنهم - أي الأصوليين - وفي ضوء إدراكهم صعوبة تجاوز المعنى بما هو معبر عن إرادة الشارع ؛ اضطروا إلى وضع نظريات صاغوا من خلالها تصوراتهم لطبيعة العلاقة الحاكمة لأطراف المعادلات السابقة الذكر مضافا لها بعد وعنصر جديد ذلك هو المصلحة لكن بمفاهيم متعددة لحقيقتها وطبيعتها تتراوح ما بين التفسير الفلسفي لها ، وذلك هو منهج الرازي وأتباعه ، وبين تفسير مقاصدي ، وذلك منهج الأمدي وأتباعه ، وبين تفسير تبسّطي أقتصر على كونها جلب المنافع ودفع المضار ، وذلك منهج الحنابلة بشكل خاص . وقد جاء ربط الأصوليين - لاسيما الشافعية منهم - بين العلة والمعنى " المصلحة " ، وبين هذه المكونات والعناصر على طرق عدة ، تمثل مواقفهم من هذه المكونات ، ورأيهم في ماهية حقائقها، وطبيعة العلاقات الحاكمة لها ، وذلك على النحو التالي :^(٢)

(١) التعليل بالوصف المناسب ومسلك المناسبة، لاسيما عند متأخري الأصوليين من أتباع منهج الرازي.

(٢) الربط من خلال اشتراط كون العلة مشتملة على حكمة أو اشتراط كونها ضابطة للحكمة.

(٣) النظر إلى مقاصد الشارع .

لكن الذي ينبغي أن يكون واضحا في الأذهان : أنهم وصلوا إلى هذه النتائج ، في ظل مقدمات ثلاث :

الأولى : طغيان الفرضيات الكلامية بأبعادها الفلسفية على الفكر الأصولي التشريعي في هذه المرحلة

؛ بحيث لم يكن انتقال المصطلحات الكلامية - غرض ، باعث ، جوهر ، عرض ... الخ - من عند الفلاسفة الأمر الوحيد الذي تأثر به علماء الأصول ؛ بل كان لعلم الكلام دوره أيضاً من خلال انتقال طبيعة العلاقات بين الأسباب والمسببات، وارتباط العلة العقلية بمعلولاتها حيث انتقلت إلى منظومة المعتزلة، فكانت النتيجة نظرية التأثير الذاتي، إذ لا بد لكل مؤثر من آثار هي أعراض ترتبط به، والمفترض أن تكون هذه الأعراض هي المصالح .

المقدمة الثانية : مفهوم المصلحة وحقيقتها ؛ فلقد لاحظ أتباع منهج الرازي - وهم من الأشاعرة

خصوم المعتزلة^(٣) - والمفسرين للحكمة والمصلحة بما يرجع حاصلهما إلى اللذة والألم أن في ذلك نسبة

(١) الرازي: المعالم ١٦٩، السمعاني: قواطع الأدلة ١٧٨/٢-١٧٩، ابن السبكي: جمع الجوامع بشرح المحلي مع الآيات ٤٩/٤ و ٥٨-

٥٩، التلمساني: شرح المعالم ٤٠٣/٢ و ٤٠٥، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤٧-٤٨.

(٢) ابن برهان: الوصول إلى الأصول ٢٨٠/٢، الزركشي: البحر المحيط ١٣٣/٥، المحلي والعبادي: شرح المحلي مع الآيات ٥٦/٤

و ٥٨ البناني: حاشية البناني ٣٦٣/٢.

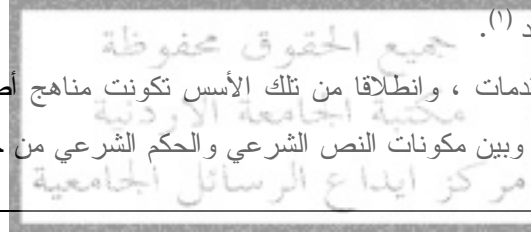
(٣) مما سجله الغزالي في أكثر من موضع خوفه من أن يُنسب إلى المعتزلة لكثرة دفاعه عن فكرة التعليل بالحكم والمعاني والمصالح ، وتأصيله للمناسب وتفصيله لأنواعه، ولذا نجده يحرص على القول: (ولسنا نقول ذلك: لأننا نرى رعاية الصلاح واجبا على الله تعالى،

النقص والاستكمال للشارع، فحاولوا التخلص من نظرية التأثير وأثارها، فلجأوا إلى "نظرية المعرف"، أي العلة المعرفة للحكم في الفرع وبالتالي تحقق المصلحة لكن دون إيجاب أو تأثير؛ وذلك في ضوء اضطرارهم للقول بالتعليل والقياس. ولجأ الأمدي وأتباعه إلى "نظرية الباعث ببعدها المقاصدي".

المقدمة الثالثة : النظر للتعليل وربط الحكم بالعلة باعتباره مظنة تغيير الشريعة ؛ وهذه المقدمة

فاقت المقدمتين السابقتين في التأثير على آراء الأصوليين بحيث كانت المقدمتان السابقتان مرتكزتين على هذه المقدمة ؛ فالأبعاد الكلامية ، ومفهوم المصلحة ؛ أفرزتا في ضوء فكرة حدوث التغيير الناتج عن التعليل: إن في ربط الحكم بعلمته ببعدها المصلحي الغائي تغييراً للشرع ، وخروج عن النص ، وإهمال للفظ، وعدم انصياع للعبودية المتمثلة بالتعبد والقداسة الموجودة في النص . يظهر ذلك من خلال كيفية الحكم على نتيجة تكييف العلاقة بين أطراف هذه المعادلة، حيث جاء رأي المعتزلة بأنها علاقة غرضية، وأما الرازي وأتباعه فرأوا أنها علاقة تعريفية، وأما الأمدي وأتباع منهجه فكانت العلاقة عندهم باعثة مقاصدية. وهذا ما يعبر عنه الأصوليون بأن الحكم يتبع حكمة الحكم أو علمته وعند بعضهم هل يتبع السبب أم

حكمة السبب؟ إذ المقام واحد^(١).
في ضوء هذه المقدمات ، وانطلاقاً من تلك الأسس تكونت مناهج أصولية في العلة رسمت أبعاد العلاقة بين العلة والمعنى ، وبين مكونات النص الشرعي والحكم الشرعي من جهة أخرى .



ولكننا عرفنا من أدلة الشرع أن الله تعالى بيّعه الرسل (...). أراد صلاح أمر الخلق في دينهم وديانهم، والله سبحانه وتعالى منزّه عن التأثير بالأغراض والتغيير بالدواعي والصوارف ولكنها شرعت لمصالح الخلق، نعقل ذلك من الشرع لا من العقل، كيلا يظن بنا ظان استمدادنا - في هذه التصرفات- من مقدمات أرباب الضلال وطبقات الاعتزال الغزالي: شفاء الغليل ٢٠٤ و ١٦٢-١٦٣. يسجل الرازي هذا التناقض من خلال تقريره أن المعتزلة كشفوا الغطاء عن حقيقة المقام بإيجابهم التعليل بالغرض والمصلحة، وإن الفقهاء يجوزون ذلك ولو سمعوا لفظ "الغرض" لكتفوا قائله مع أنه لا معنى لتلك - اللام- إلا الغرض. الرازي-المحصول، ٢٠٤٢/٢. (١) اختلفت آراء الأصوليين في هذه المسألة على آراء ثلاثة:

الرأي الأول: إن التعليل بالوصف الحقيقي أولى من التعليل بسائر أقسام العلة ومنها الحكمة، فالحكم عندهم يدور مع علمته لا حكمته، وهذا مذهب متقدمي الحنفية لا سيما المتقدمين كالكرخي والسرخسي والنسفي وعلاء الدين البخاري وصدر الشريعة والتفتازاني والفناري ، ومذهب الرازي وأتباع منهجه بل هو منهج غالب الشافعية الكرخي: أصول الكرخي ٨٥، لسرخسي، أصول السرخسي ٤٩١/٢، النسفي: كشف الأسرار ٤٣٢/٢-٤٣٦، البخاري: كشف الأسرار ٢٨٤/٤-٢٨٧، صدر الشريعة مع التفتازاني: التوضيح مع التلويح ٢٩٧/٢-٢٩٨، الفناري: فصول البدائع ٣٢٢/٢، الرازي: المحصول ٥٩٥/٢/٢، الأموي: التحصيل ٢٧١/٢، ابن التلمساني: شرح المعالم ٣٩٤/٢ و ٤٠٥ و ٤١٧، القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤٢٦، الأصفهاني: شرح المنهاج ٨١١/٢، ابن السبكي: الإبهاج ٢٣٧/٣-٢٣٨، الأسنوي: نهاية السؤل ٥١٠-٥١١، الزركشي: البحر المحيط ١٨٣/٦.

الرأي الثاني : إن الحكمة مرجحة على العلة دون شرط ولا قيد ؛ ذهب إلى ذلك الإمام الشافعي بحسب ما نسبته إليه الزنجاني ، ونسب ابن التلمساني هذا القول للشريف الجرجاني إذ لا عبرة بصورة الأسباب الشرعية الخالية عن المعاني الشرعية التي تتضمنها. الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول ٢٩٩. ابن التلمساني: شرح المعالم ٣٩٤/٢ و ٤٠٥.

الرأي الثالث: ترجيح الحكمة على العلة بشرط توافر شروط الحكمة فيها ، هذا ما ذهب إليه الغزالي ، وإليه ذهب الحنفية لا سيما متأخريهم وهو مذهب الشاطبي . الغزالي: المستصفى ٣٤٩/٢-٣٤٥، ٤٨٦. شفاء الخليل ٦١٤. ابن أمير الحاج:

تكون المناهج الأصولية وموقفها من المعاني والعلل

تبدأ هذه المرحلة من عصر الغزالي (٥٠٥هـ) أو قبله بقليل ، وتستمر إلى العصر الحديث، حيث اختلفت طريقة تناول علماء الأصول للعلة، وهذا ما يظهر من خلال عرض تعريفاتهم للعلة، ومناهجهم في ذلك . فلقد دارت تعريفات الأصوليين للعلة في هذه المرحلة حول أربعة تعريفات رئيسة هي:

المنهج الأول: العلة هي الموجبة للحكم والمؤثرة فيه. وقد تبنى هذا التعريف فريق من علماء الأصول وأن اختلفوا في حقيقة هذا الإيجاب وهذا التأثير، وذلك على ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: الإيجاب والتأثير الذاتي للعلة ، وهذا منسوب إلى المعتزلة^(١) حيث ساهم رأيهم في التحسين والتقبيح ورعاية الإصلاح في جعل الأصوليين ينسبون لهم القول بهذا التعريف^(٢)، وإن كان البصري يقرر أن العلة الشرعية في اصطلاح الفقهاء، عبارة عن الصفة التي يثبت تعلق الحكم الشرعي الثابت بالنص وما يجري مجراه بها، وتأثيرها فيه، سواء كان الحكم إثباتاً أو نفيًا واسقاطاً ، وسواء كان طريقة ثبوت تعلقه بها العلم الحاصل عن دليل أو غالب الظن الحاصل عن اشارة على قول أكثر القائسين، وعلى قول بعضهم يجب أن يكون طريق ثبوت ذلك، العلم دون الظن^(٣). والمهم في الأمر أنها مؤثرة ، أي أن الحكم الشرعي تابع لها ، وبذلك يكون ثبات الحكم وتغيره مرتبنا بثبات علته وتغيرها .

لكن البصري وإن اعترف بأن العلة مؤثرة في الحكم، إلا أنه أوضح حقيقة هذا التأثير، بتحديد معيار كون علة الحكم مؤثرة فيه، فالعلة تؤثر في الحكم عندهم لا على طريق الإيجاب، وإنما وجه تأثيرها :

(١) أن تكون معنى مناسباً ومصالحة .

(٢) أن يكون الحكم مما فيه الاختيار .

وبناء على هذين الأمرين لا يرى البصري مانعا من تغير الأحكام مع تغير الأوقات والأزمان تبعا لكون المكلف يختار ما في مصلحته وهو أمر مختلف في الأزمان فليست العلة الواحدة مؤثرة في الحكم على طول الزمان^(٤).

ولا يخفى أن هذا الاختلاف الذي يتحدث عنه البصري ، إنما هو أحد أهم أشكال ومحاوِر فكرة ثبات الشرع وتغيره ، والبصري يقرر فيما يقرر ، أن من عوامل هذا التغيير : اختلاف الزمان والأشخاص

التقرير والتحبير ٢٩١/٣-٢٩١، أمير بادشاه. تيسير التحرير ٨٨/٤، المطيعي: سلم الوصول ٥١٠/٤-٥١١، الشاطبي: الموافقات ٤١٠/١-٤١١.

(١) توصل الباحث في رسالته الماجستير إلى نتيجة مفادها عدم قول المعتزلة بالإيجاب الذاتي للعلة أنظر بيان ذلك : أبو مؤنس منهج التعليل بالحكمة ص (١٦٠ - ١٦٢) .

(٢) الرازي، المحصول ١٨٩/٢/٢، والأصفهاني-الكاشف ٢٨٩/٦-٢٩٠، القرافي، النفائس ٣٣٥٩/٧، ابن النجار-شرح الكوكب المنير ٤٢١/١، ابن السبكي-الإبهاج ٤/٣، الأسنوي-نهاية السؤل ٥٥/٤، والزرکشي-البحر المحيط ١١٢/٥، الشوكاني ، إرشاد الفحول ٦٠٥/٢، وصدر الشريعة-التوضيح ١٤٣/٢-١٤٥.

(٣) البصري، شرح العمدة ٥٧/٢.

(٤) البصري، شرح العمدة، ٥٨/٢-٥٩.

والمصالح ، ويزيد البصري موقف المعتزلة من تأثير العلة ايضاحاً بقوله: "وأما العلة الشرعية فإنها إما أن تكون وجه المصلحة، وإما أن تكون أمانة يصحبها وجه المصلحة، فإن كانت وجه المصلحة؛ فمعلوم أن وجه المصلحة يجوز أن يقتضي المصلحة بشرط يختص ببعض الأزمان دون بعض. ألا ترى أن مصلحة الصبي في وقت : الرفق، ومصالحته في وقت : العنف. ولهذا اختلفت شرائع الأنبياء وصح نسخ العبادات، فلم يمتنع أن يكون الشرط في كون العلة الشرعية موجبة للمصلحة، لا يحصل قبل الشريعة. فلا تثبت المصلحة قبل الشريعة. وإن كانت العلة الشرعية أمارات تصحب وجه المصلحة، وكان وجه المصلحة قد يقف على شرط يرجع إلى أحوال المكلف ويختص ببعض الأزمان. كانت الأمانة التي تصحب وجه المصلحة تختص كونها أمانة أيضاً ببعض الأزمان دون بعض"^(١).

فهذا الموقف من البصري واضح في نفي التأثير الذاتي للعلة، ثم إنه أوضح المراد بالحكم الذي يتعلق بالعلة بحيث تكون مؤثرة فيه، فليس هو ما يرجع إلى فعل المكلف وإنما يرجع إلى اللزوم فيما يلزم المكلف بحكم النص وما يجري مجراه، هو الحكم الذي تتعلق العلة به، سواء حصل الامتثال أو لم يحصل، وهذا كما نقوله: إن عقد النكاح علة في حكم الاستمتاع، وليس المراد به وقوع الفعل، وإنما المراد به الاستباحة^(٢).

وأنتاب هذا الاتجاه انطلقوا في تعريف العلة بالمؤثر؛ من خلال ذكر وظيفتها وطبيعة هذه الوظيفة من حيث إيجاد الحكم هل هو ذاتي أم بالوضع؟ وليس في هذا التعريف تصريح بحقيقة العلة عند القائل به، فلو أخذ هذا التعريف مجرداً ودون الوقوف على المرجعية الفكرية للقائلين به، فيمكنني التساؤل ما حقيقة هذا المؤثر؟ هل هو وصف أم اسم أم عدم أم حكم شرعي... الخ؟ فهذا التعريف لا يتناول ذلك؛ وإنما غرضه بيان كون العلة بما هي معبرة عن المعنى المكون للنص ، المنقول باللفظ ، المقصود بالحكم ، المتلائم مع الواقع هي المثبتة للحكم ، وهي الثابتة وثمارها من الأحكام الشرعية هي المتغيرة وفقاً لمراد الله سبحانه . فإن من مسوغات نسبة تعريف العلة بالمؤثر للمعتزلة قولهم برعاية المصلحة والحكمة والتعليل بالأغراض، إذ هي المؤثر الحقيقي في جعل العلة بأنواعها مؤثرة، وهذا ما يذكره الأصوليون بالفعل عنهم عند شرحهم لتعريف المعتزلة واعتراضاتهم عليه^(٣).

الاتجاه الثاني: الإيجاب والتأثير بجعل الشارع لا الإيجاب الذاتي، وهذا ما اختاره ابن عقيل

الحنبلي^(٤) (٥١٣هـ) وهو مدار تعريفات عدد من علماء أصول الحنفية^(٥) كالسمرقندي واللامشي وصدر الشريعة وابن الهمام وابن أمير الحاج وأمير بادشاه وابن عبد الشكور والأنصاري حيث جاء تعريفهم للعلة

(١) البصري، المعتمد ٢/٢٠٧.

(٢) البصري، شرح العمدة ٢/٥٨.

(٣) الرازي : المحصول ٢/٢١٨٩، الأصفهاني: الكاشف ٦/٢٨٩-٢٩٠، صدر الشريعة: التوضيح ٢/١٤٣-١٤٥ الزركشي: البحر المحيط ٥/١١٢، ابن السبكي: الإبهاج ٣/٤٠.

(٤) ابن عقيل ، الواضح ٢/٦٠.

(٥) السمرقندي، ميزان الأصول ٥٨٠-٥٨١ واللامشي ، أصول اللامشي ١٩٠-١٩١ وصدر الشريعة ، التوضيح ٢/١٤٤ ابن الهمام وأمير بادشاه-التحرير بشرح التيسير ٣/٣٠٢. ابن أمير الحاج-التقرير والتحبير ٣/١٨٠. ابن عبد الشكور والأنصاري، مسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت ٢/٤٦٩.

دائراً حول كون الوصف الذي شرع الحكم عنده أو عقيبه لا به. وذلك بحصول الحكمة أي جلب مصلحة أو تكميلها أو دفع المفسدة أو تقليلها.

وأتباع هذا الاتجاه قد نظروا إلى العلة باعتبارها معرفة لحكم الشارع في الفرع ، وإنما هي موجبة في واقعة الأصل بجعل الشارع - وقد سبق في مبحث منهجية التعليل بيان موقف الحنفية من ثبوت الحكم بالنص لا العلة - بحيث صاغ أتباع هذا الاتجاه منهجهم في العلة بما يرسخ أصالة ألفاظ النصوص ، وإيجابها للحكم ، واعتبار " المعنى " موجبا بجعل الشارع مما يعني بالضرورة إلزامية الأحكام لا سيما في واقعة الأصل ، وذلك عائد إلى رفضهم إحداث أي تغيير ناتج عن ربط الأحكام بالعلة ، وفي هذا تراجع واضح عن ما للمعنى من دور حقيقي في إناطة الحكم الشرعي به ؛ ويمكن إعادة أسباب ذلك لاسيما عند الحنفية إلى أمور :

(١) محاولة اجتناب مسألة التأثير الذاتي ؛ وما يترتب عليها من كون العلة موجبة ، لما يترتب على ذلك من إلزامات كلامية وفلسفية نابعة من تبني أتباع هذا الاتجاه في الغالب للعقيدة الأشعرية ذات المواقف النافية للتحسين والتقيح العقليين منعا من القول بوجوب رعاية الأصلح على الشارع .

(٢) محاولة إثبات شرعية " الرأي " وعدم كونه تغييرا للشرع ؛ وذلك باتباع منهجية تجعل من ألفاظ النص ، والحكم الشرعي في واقعة الأصل ؛ الأصل الذي لا يجوز العود عليه بالتغيير والإبطال.

(٣) اضطرارهم لجعل العلة مشتملة على الحكمة من خلال جلب المصلحة وتكميلها ودفع المفسدة وتقليلها ؛ وذلك ضرورة ما قرره متقدمو الحنفية من أن المعنى المؤثر هو العلة الحقيقية ، فكان مما لا بد منه جعل المعنى المؤثر أحد أركان العلة الثلاثة المكونة لها عندهم^(١).

وعلى ذلك ؛ فالحكم الشرعي في مستجدات الواقع لا بد بحسب هذا الاتجاه إلتزام اللفظ ، والنظر إلى

المعاني من حيث تحققها في الواقع الجديد باعتبارها معرفة لا موجبة .

الاتجاه الثالث: العلة هي الموجب عادة. وقد نسب الأصفهاني والزركشي والشوكاني ذلك إلى

الرازي^(٢)، ولم يفسروا حقيقة هذه العادة التي أرادها الرازي، وإن كنت أرى أن هذا القول من الرازي يرجع إلى الاتجاه السابق أي الموجب بجعل الشارع، واستند في ذلك إلى ما قرره الرازي عند تقريره قاعدة التعليل بالحكمة وتخلصه من الإلزامات المترتبة على رأي المعتزلة بقولهم بالتأثير الذاتي بالعلة، أقول تخلصه من ذلك من خلال ما أسماه عادة الشرع^(٣)، وهي حقيقة الإيجاب بجعل الشارع .

(١) انظر في تقسيمات العلة عند الحنفية النسفي: كشف الأسرار ٢/٤٢٢-٤٣٤، البخاري: كشف الأسرار ٤/٢٦٧-٢٨٧ صدر الشريعة والتفتازاني التوضيح مع التلويح ٢/٢٨٧-٢٩٩ ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٣/٢٠٤-٢١٢، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣/٣٢٢-٣٢٧، الأنصاري فواتح الرحموت ٢/٤٨٣-٤٨٨.

(٢) الأصفهاني: الكاشف ٦/٢٩٠، الزركشي: البحر المحيط ٥/١١٣، الشوكاني: إرشاد الفحول ٢/٦٠٥.

(٣) الرازي: المحصول ٢/٢٤٦-٢٤٧.

المنهج الثاني: العلة هي المعرف للحكم ، والمعرف هو العلامة على الشيء والمرشد له؛ ولذلك
سميت العلة - علماً وأمانة- لأنها تدل على حكم الفرع . وقد اعتمد هذا التعريف من قبل جمهور علماء
الأصول من الحنفية^(١) والمالكية^(٢) والشافعية^(٣) وهو قول للحنابلة^(٤).
واتباع هذا المنهج عرفوها بفائدتها ووظيفتها ألا وهي تعريف حكم الفرع ، لا أكثر ، فليس للعلة
من دور سوى التعريف ، فلا هي للحكم الشرعي مثبتة ولا مغيرة ؛ وإنما ذلك شأن صاحب الشرع ، ولا
يُعرف شرعه إلا بنصه ، واتباع لفظه . ولذا عرفوا العلة بالمعرف .
وأفضل من يمثل هذا المنهج الرازي وأتباعه^(٥)؛ والذين يمكن تحديد ملامح منهجهم على النحو
التالي :

(١) **نفى الرازي وأتباعه أي دور للعلة في إثبات الحكم وتغييره ؛ تجنباً للقول بالتعليل بالغرض^(٦).**
ذلك إن الرازي عندما قارن بين رأي المعتزلة ورأي الفقهاء في هذه المسألة قال: "أمّا المعتزلة فقد
صرّحوا بحقيقة هذا المقام وكشفوا الغطاء عنه وقالوا: إنه يَبْحُ من الله تعالى فعل القبيح، وفعل
العيب بل يجب أن يكون فعله مشتملاً على جهة مصلحة وغرض. وأمّا الفقهاء فإنهم يصرّحون بأنه
تعالى إنما شرع هذا الحكم لهذا المعنى، ولأجل هذه الحكمة، ولو سمعوا لفظ الغرض لكفروا قائله،
مع أنه لا معنى لتلك اللام إلا الغرض"^(٧).
(٢) **أن كون العلة مثبتة للحكم ومغيرة له يستلزم كونها باعثة عليه ، والباعث أو الداعي عند الرازي**
هو في الحقيقة - موجب - لأن القادر لما صح منه فعل الشيء وفعل ضده لم تترجح فاعليته
للشيء على فاعليته لضده إلا إذا علم أنه له فيه مصلحة، فذلك العلم هو الذي لأجله صار القادر
فاعلاً لهذا الضد بدلاً عن كونه فاعلاً لذلك الضد، ولكن العلم موجب لتلك الفاعلية ومؤثر فيها^(٨).
فإن حقيقة المقتضي عند الرازي وهو المستدعي: هو المعلوم الذي في نفسه على صفة لأجلها
يجلب الأثر، أي يستند إليه مرتباً عليه في الوجود^(٩). فالرازي يبين أن العلم بهذه الصفة - وهي

-
- (١) النسفي: كشف الأسرار ٢/٢٤٨، ملاحيون: نور الأنوار ٢/٢٤٨، البخاري، كشف الأسرار ٣/٥٠١ صدر الشريعة: التوضيح
١٤٣/٢، الفناري: فصول البدائع ٢/٢٩٦-٢٩٧.
(٢) القرافي: نفائس الأصول ٧/٣٣٥٩ الشنقيطي: نشر البنود ٢/١٢٣.
(٣) الرازي: المحصول ٢/١٩٠، ابن التلمساني: شرح المعالم ٢/٢٨٨-٢٨٩ و٣٩٤، الأرموي: التحصيل ٢/١٨٦، الجزري: معراج المنهاج
٢/٣٤٣، الأصفهاني: شرح المنهاج ٢/٦٦٨، ابن السبكي: الإبهاج ٣/٤٠، الأسنوي: نهاية السؤل ٤/٥٦، الزركشي: البحر المحيط ٥/١١١،
العبادي: الآيات ٤/٤٩، البناني، حاشية البناني ٢/٣٥٤، الشرييني: تقارير الشرييني ٢/٣٥٤، ابن قاون: التحقيقات ٥٦٦-٥٦٧.
(٤) ابن قدامة: روضة الناظر ٣/٨٨٦، الطوفي، شرح مختصر الروضة ٣/٣١٥، ابن تيمية: المسودة ٣٨٥ ابن اللحام: مختصر ابن
اللحام ١٤٣، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤/٣٩، الشوكاني: إرشاد الفحول ٢/٦٠٥.
(٥) الرازي ، المحصول، ٢/٢٤٢-٢٤٧ الأصفهاني ، الكاشف ٦/٣٥٠ والتلمساني ، شرح المعالم ٢/٢٨٨ و ٢٩٧.
(٦) الرازي: المحصول، ٢/١٨٧-١٨٨.
(٧) المرجع السابق، ٢/٢٤٢.
(٨) الرازي، المحصول ٢/١٨٤-١٨٥.
(٩) الرازي، الكاشف، ٤٥.

المصلحة - والتي لأجلها جُلب الأثر - أي الحكم - فحقيقة الأمر عنده أن المقتضي والباعث هو المصلحة .

(٣) إن حقيقة التأثير والإخالة في العلل الشرعية لا تخلو من إحداث تغيير للنص وتأثير بالغ عليه ، قد يصل إلى جعل خصوص النص محذوفاً ، فالرازي يذهب إلى أن التأثير إنما يكون بأن يبين ما يُعرف قصد الشارع إلى وضع الوصف المقرون بالحكم علة ؛ وإنما يتأتى ذلك بمجموع الأمور التالية:

(أ) أن يبين فيه مصلحة داعية إلى شرع الحكم .

(ب) بيان ما يدل أن الحكم يطرّد معه .

(ج) أن يصير خصوص النص محذوفاً، أو يبينه منه على نص من طريق المعنى. كأن قال الشارع: كل موضع رأيتم فيه هذا الوصف وعثرتم عليه، فحكمي فيه مثل حكمي في هذه الصورة.

(د) وذلك إنما يتحقق إذا كان الوصف مصلحياً، ولم يناقضه أصل ولا نص يدفعه، وعُرف من الشارع التفات إليه، إما بحق نوعه أو جنسه^(١).

(٤) **حتمية القول بالتعليل ضرورة القول بالقياس ؛ إذ يقرر الرازي القاعدة التالية:** "إذا ثبت هذا فنقول: إنا لما تأملنا الشرائع - وجدنا الأحكام والمصالح متقارنين لا ينفك أحدهما عن الآخر، وذلك معلوم بعد استقرار أوضاع الشرائع. وإذا كان كذلك: كان العلم بحصول هذا مقتضياً ظن حصول الآخر وبالعكس من غير أن يكون أحدهما مؤثراً في الآخر وداعياً إليه فثبت أن المناسبة دليل العلية مع القطع بأن أحكام الله تعالى لا تعطل بالأغراض"^(٢).

وعلى ذلك ، فالحكم الشرعي إنما يعرف من النص ؛ لفظاً ومعنى ، ودون أن يكون للمعنى أي تأثير منفصل فيه ، ناهيك عن الواقع بمعناه الشامل للزمان والمكان والأعراف والمصالح سيما وأنه لم يحدث في ذلك الحين كبير تغيير عن الواقع الذي نزلت فيه الرسالة - مع افتراض إلزام مطلق بالنص والحكم نابع من فكرة التعبد بالنص وما يثبت به.

المنهج الثالث: العلة هي الباعث والداعي إلى شرع الحكم؛ وقد اعتمد هذا التعريف فريق من

علماء الأصول لا سيما أتباع منهج الأمدي^(٣)، وقد نسب هذا التعريف أيضاً إلى المعتزلة بناء على قولهم برعاية المصلحة والتعليل بالغرض^(٤).

ويمكن استجلاء حقيقة هذا المنهج من علاقة العلة بالحكم الشرعي ، وصلتها بالمعنى المؤثر فيه في

ضوء مراعاة مصالح العباد التي جعلها أتباع هذا المنهج مقاصد الشارع من الشرع ومداره ، يمكن استجلاء

(١) الرازي: الكاشف، ٩٧-٩٨.

(٢) الرازي: المحصول ٢/٢٤٧.

(٣) ابن برهان: الوصول إلى الأصول ٢/٢٧٥، الأمدي: الأحكام ٣/١٨٠، ومنتهى السؤل ق ٤/٣، ابن الحاجب: منتهى

الوصول والأمل ١٦٩، الأصفهاني: بيان المختصر ٣/٢٥، العضد: حاشية العضد ٢/٢١٣-٢١٤، النفتازاني: حاشية

النفتازاني ٢/٢١٣-٢١٦.

(٤) الأصفهاني: الكاشف ٦/٢٩٠.

ذلك من خلال سعيهم إلى تكييف علاقة العلة بالمعاني والمصالح التي هي بطبيعتها متغيرة ، وهو ما يظهر بالمواقف التالية :

(١) الاشتغال على المعاني المناسبة والمصالح معيار عليية العلة وباعتبيتها ؛ فتعريفهم لها بالباعث لا أدل على اعتبار المعنى المناسب العلة الحقيقية المؤثرة ، وجعله معيار كون العلة باعته أم لا، ومن ذلك قولهم : إن الباعث ما اشتمل على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم^(١).

(٢) كون العلة والمعاني المناسبة مؤثرة في الأحكام ؛ فإن ابن الحاجب ومن بعده الأصفهاني يقرران أن معنى العلة - وهما ممن يعرفانها بالباعث:- ما قضى الشارع بالحكم عنده للحكمة لا أنها صفة زائدة^(٢).

(٣) إن المعاني المناسبة والمصالح المعتبرة ما كانت مقصودة للشارع ؛ فقد طرح الأمدي نظرية أخرى لطبيعة العلاقة بين المعاني والأحكام تقوم على أن الأحكام الشرعية صادرة من شارع حكيم، وهي قطعاً لا تخلو من حكمة، لكن من الذي يمكنه أن يحكم بأن هذه الحكمة والمصلحة هي كذلك قطعاً؟ بالتأكيد أنه الشارع الحكيم الذي صدرت منه الأحكام، فالمصالح هي ما قصده الشارع وأراده، ولذلك إذا ما أراد المجتهد أن يبحث عن المصلحة، فعليه أن يبحث عن مقاصد الشارع، وإذا ما ربطت الأحكام بعلة لا بد وأن تكون مشتملة على هذه المصالح والحكم.

وعلى ذلك لا يكون التصرف بالشرع على وفق العلة الباعثة تغييراً للشرع وإبطالاً ؛ إذ المعاني المناسبة والمصالح ما كانت كذلك ، إلا بقصد الشارع لها ، ومقاصد الشارع إنما هي معايير يمكن للمجتهد من خلالها الحكم على ما يستجد من مصالح ومعان مناسبة في إطار الواقع الجديد .

المنهج الرابع: العلة هي الحكمة والمصلحة ذاتها ، وهذا ما صرح به الشاطبي إذ المراد بالعلة عنده. الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة، فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها^(٣). وهذا التوجه من الشاطبي يدل على مدى تأثره بعلماء الأصول في المرحلة الأولى التي بينتها حيث كان مدار العلة عندهم على المصلحة والمعنى المناسب، يؤكد هذا الشاطبي بما يقرره من أن " قصد المسببات - وهي المعاني والحكم - لازم في العاديات لظهور وجوه المصالح فيها، بخلاف العبادات فإنها مبنية على عدم معقولية المعنى، فهناك يستتب عدم الالتفات إلى المسببات، لأن المعاني المعلل بها راجعه إلى جنس المصالح فيها أو المفاسد وهي ظاهرة في العاديات، وغير ظاهرة في

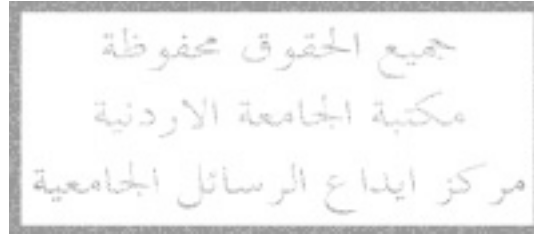
(١) الأمدي: الأحكام ٣/١٨٠، ابن الحاجب: منتهى الوصول والامل ١٦٩٠، العضد: حاشية العضد ٢/٢١٣، السعد: حاشية

السعد ٢/٢١٣، الأصفهاني: بيان المختصر ٣/٢٥.

(٢) الأصفهاني: بيان المختصر ٣/٧٦ و٧٩.

(٣) الشاطبي: الموافقات ١/٤١٠-٤١١.

العبادات (...) فلا بد من الالتفات إلى المعاني التي شرعت لها الأحكام والمعاني هي مسببات الأحكام^(١). ومن ثم يقرر الشاطبي أن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات، وأكثر ما علل بها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص بخلاف باب العبادات^(٢). وهذا التوجه منه واضح في كون العلة المعنى المناسب الراجعة إلى جنس المصالح والمفاسد.



(١) الشاطبي: الموافقات ١/٣١٩.

(٢) المرجع السابق، ٢/٥٢٣.

المبحث الرابع

التعبد والقدااسة

تمهيد

تعد فكرة التعبد والقدااسة وعلاقتها بالتجديد والتغيير، أحد أهم مرتكزات الفكر التجديدي، لا سيما الحركات ذات المرجعية الفكرية الغربية العلمانية، ابتداءً من سيد أحمد خان مروراً بما سمي حركة النهضة - الأفغاني، عبده - ومن ثمّة تيارات الحداثة، وانتهاءً بالواقعية الإنسانية فقد عمِل أتباع هذه الحركات على تطبيق مبادئ العلمانية على التشريع الإسلامي أصولاً وفروعاً محاولين تجاوز فكرة قدااسة التشريع وإلهيته، معتمدين في ذلك على النظر إلى المصالح باعتبارها غاية التشريع، وهي ذاتها غاية العلمانية.

والباحث إذ بيّن ما للمصلحة والمعاني من مكانة في التشريع الإسلامي من خلال بحث منهجية التغيير بالتعليل، وبحث المعنى كأحد مكونات التشريع، علاوة على ما سيأتي في بحث الواقع من بيان لدور المصلحة والعرف في تغيير التشريع؛ فإنني في هذا المقام سأعرض لموقف التشريع الإسلامي من أساس مبدأ العلمانية القائم على الفصل بين التعبد والقدااسة في التشريع وبين اتباع المعاني والمصالح والرأي، قاصرين الدين على بعض مسائل العبادات ومتبعين لمنهجية فصل الدين عن الحياة في كل مناحيها. فقد أدرك الأصوليون إشكالية العلاقة بين الرأي والنص وعملوا على صياغة مناهج تضبط علاقة فكرة التعبد والقدااسة بفكرة التعليل واتباع المعاني، وبصورة يجزم الباحث معها إدراكهم لحقيقة تكون التشريع من ثوابت ومتغيرات عملوا على ضبطها بوضع معايير للتعبد، وأخرى لما يقبل التعليل والقياس والاجتهاد.

وربما يكون قد ساهم في تدعيم الفكر التجديدي العلماني ما كان عند الظاهرية بشكل خاص من رفض لمنهجية التعليل والتعويل المطلق على قدااسة النص والتعبد به؛ فإن من أهم مكونات النص، إن لم يكن أهمها: **التعبد والقدااسة**، سواء في النص الشرعي، أم الحكم الشرعي. وبقدر ما كان لهذا المكون من دور بارز في صياغة منهجية **"الضبط الأصولية"** التي اتبعتها الأصوليون لاسيما أتباع النظرية اللفظية في منع انطلاق الفكر العقلي "الرأي - المصلحة - الاستحسان" بما قد يتوهم معه حصول خروج على الشرع بالهوى. بقدر ما مارس الفكر القائم على رعاية **"التعبد"**^(١)، و**"القدااسة"**^(١) هذه المهمة؛ فلقد

(١) التعبد مصدر تعبّد، والتعبد لغة: المنسوب إلى التعبّد. ويأتي لمعان:

- (١) **الخضوع والالتقياد**؛ عبدت الله أعبدته عبادة وهي الالتقياد والخضوع.
- (٢) **طلب الطاعة**؛ تعبّد الله العبد بالطاعة؛ استعبده، أي طلب منه العبادة. ومعنى العبادة في اللغة: الطاعة والخضوع.
- (٣) **التذلّل**؛ التذلّل، يقال: تعبّد فلان لفلان؛ إذا خضع له وذلّ.
- (٤) **التكليف والإلزام**؛ التعبّد من الله للعباد؛ تكليفهم أمور العبادة وغيرها. ويكثر الفقهاء والأصوليون من استعماله بهذا المعنى، كقولهم: نحن متعبّدون بالعمل بخير الواحد وبالقياس، أي مكلفون بذلك. ويقولون: كان النبي صلى الله عليه وسلم متعبّداً بشرع من قبله، أي مكلفاً بالعمل به.
- (٥) **التقييد**؛ العبد خلاف الحر.

ساهم هذا المكون في إحداث قدر من الاضطراب المقترن بعدم وضوح الرؤى عند كثير من المشتغلين بالفكر الأصولي والتشريعي تمثل بعدم تحديد الكيفية المثلى في التعامل مع النصوص والأحكام الشرعية ؛ بحيث كان " عامل قدسية النص منشأ المغالطة " التي أدت إلى عدم إنزال الأمور منازلها عند البعض ، وجعلها عائقا في وجه الإجتهد الهادف إلى التجديد ، بدل أن يكون مصدر تدعيم له باعتبار أن مقصود النص له قدسية النص ؛ فإن ما للنص من قدسية وهيبة واحترام اكتسبها بفضل مصدره الإلهي، وما فيه من الجانب التعبدي ونيل الأجر والثواب بمجرد قراءة لفظه -أي القرآن الكريم- ما جعل الكثيرين يعطون النصوص صفة القطعية، وإن كان الحال ليس كذلك، بل قد ترسخ في أذهان البعض: أصالة النص- أي نص - وإبطال ما عداه.

تقدم استعمال الأصوليين مصطلح " النص " بمعان عدة، منها ما هو باعتباره دلالة لفظية تفيد القطع عند الجمهور، أو باعتباره أصلاً تشريعياً فيقال: نصوص الكتاب والسنة. والمراد في هذا المقام: الأصل التشريعي لا القطعية، وإن كان لها أثر في موضوعنا سبق تفصيله.

ويمكن ملاحظة أهمية هذا المكون التشريعي بما تركه من آثار ، استندت فيما استندت على اعتبار " التعبد والقداسة " أمراً معبراً عن إرادة الشارع ، أعطية صفة التوقيف^(٢)، والتي تم استعمالها بما

(٦) التملك والمملوك ؛ أعيدت زيدا فلانا ملكته إياه ليكون له عبداً

(٧) التمسك والعبادة والخشوع ؛ تعبد الرجل نتمسك وتعبدته دعوته إلى الطاعة ، الرازي : مختار الصحاح ١٧٢ ، الفيومي: المصباح المنير ، ٣٨٩ ، الموسوعة الفقهية الكويتية ، ٢٠١/١٢ .

وأما في الاصطلاح ، فجاء التعبد والتعدييات لمعن متقاربة تدور حول الآتي :

(١) أعمال العبادة والتتمسك.

(٢) الأحكام الشرعية التي لا يظهر للعباد في تشريعها حكمة غير مجرد التعبد ، أي التكليف بها ، لاختبار عبودية العبد ، فإن أطاع أثيب ، وإن عصى عوقب الموسوعة الفقهية الكويتية ، ٢٠١/١٢ .

(٣) التعبد : طلب الشارع أمراً خالياً عن الحكمة في علمنا فالتعبد خاص بالخالي عن حكمة الدسوقي ، حاشية الدسوقي ، ٨/١ .

(٤) التعبد : الحكم الذي لا يظهر له حكمة بالنسبة إلينا مع الجزم أنه لا بد من حكمة وذلك ؛ لأننا استقرينا عادة الله فوجدناه جالباً للمصالح دارناً للمفاسد الخرشية ، شرح الخرشية ، ١١٨/١ .

(٥) التعبد : ما لا يعقل معناه عبادة كان أو غيرها الجميل ، حاشية الجميل ، ٤٣/٤ .

(١) القداسة في اللغة :من الفعل (ق د س) : القدس بضمثين وإسكان الثاني تخفيف ، وتأتي بمعنيين : الطهارة والمطهر والأرض المقدسة المطهرة ، والتنزيه والمنزه ومنه تقدس الله تنزه وهو القدوس ، ابن منظور: لسان العرب ٦ / ١٦٩ ، الفيومي : المصباح المنير ، ٤٩٢

(٢) التوقيف من الفعل الثلاثي : (و ق ف) : ويأتي لمعان أهمها :

(١) السكن والجمود ؛ وقفت الدابة تقف وقفاً ووقفاً سكنت .

(٢) الحبس ؛ وقفت الدار وقفاً حبستها في سبيل الله وشيء موقوف وقف .

(٣) المنع ؛ وقفت الرجل عن الشيء وقفاً منعه عنه .

(٤) الإمساك ؛ أوقفت عن الكلام بالألف أقلت عنه وكلمني فلان فأوقفت أي أمسكت عن الحجة . وتوقف عن الأمر أمسك عنه

(٥) التعليق ؛ وقفت الأمر على حضور زيد عقلت الحكم فيه بحضوره

(٦) التأخير ؛ وقفت قسمة الميراث إلى الوضع أخرته حتى تضع القيومي ، المصباح المنير ، ٦٩٦ .

يقصد به الإلزام المانع من التغيير . يقال : تعبدا ، أي : لا يعطل ولا يعقل معناه، ولا يتعدى إلى غيره ، وإنما هو أمر توقيفي ، وقف عليه الصحابة من النبي صلى الله عليه وسلم فيجب اتباعه والعمل به ، ولو كان مخالفا للقياس^(١).

ولقد جاءت مواقف الأصوليين اتجاه فكرة التعبد والقداسة في ضوء فكرة الثبات والتغير بما يمكن إبرازه من خلال المطالب التالية :

المطلب الأول : منهج التعامل مع الأصول التشريعية ، نصوصا كانت ، أم إجماعا ؛ انطلاقا من فكرة ثبات الأصول ثبات تعبد ، ومدى إمكانية التصرف بها ، أو عدمه في ضوء احتمالية تغييرها .
المطلب الثاني : النظر العقلي في التشريع وعلاقته بالتوقيف ، تعليلا كان أم قياسا أم استصلاحا؛ ومدى اعتباره تغييرا للأصول المقدسة ، أو تصرفا مقبولا في إطار المنهج التشريعي الإسلامي .

المطلب الثالث : معايير التعليل والتعبد وأثرها في تحديد مجال التغيير في الأصل النقلي وما يثبت به من أحكام ؛ ومدى اعتبار ذلك خروجاً على الشرع، أم تصرفاً تقره المناهج الأصولية وقواعدها.

المطلب الأول : منهج التعامل مع الأصول التشريعية النقلية

شكلت منهجية التعامل مع الأصول النقلية بما هي نصوص تشريعية، واجتماعات أحد أبرز مواطن ظهور فكرة الثبات والتغير في التشريع الإسلامي ، فلقد انقسم الأصوليون إزاء كيفية التعامل مع هذه الأصول النقلية إلى فريقين انطلاقاً من فكرتي التعبد الداعي للثبات ، أو التعليل المقترن بالتغيير ضرورة في غالب الأحيان .

افتراق أساسه ادعاء الطرفين غلبة الظن عندهم في معرفة إرادة الشارع من العباد ؛ وادعاء التزامهم ثبات التشريع ، واعتبار الآخرين مغيرين للشرع ، أو حاكمين عليه بالجمود؛ يدعي كل منهما سعيه لتحقيق إرادة الشارع استناداً إلى تحقق غلبة الظن من خلال منهجه ، وبحيث تشكلت لدى الأصوليين منهجيتين للتعامل مع الأصول النقلية : الأولى : الضبط الأصولي، والثانية : الانفتاح على المعاني والحكم .

المنهجية الأولى : منهجية الضبط الأصولي ؛ والتي تقوم على فكرة قوامها الالتزام بحرفية النص ، والإزامية الإجماع ، بما يجعل من الأصل النقلي معياراً يضبط ويمنع أي محاولة لإنتاج فقه تشريعي جديد بدعوى ملائمة العصر ومتطلباته . ويمثل نفاة القياس بشكل عام والنظام والظاهرية بشكل خاص أبرز أتباع هذه المنهجية في الماضي^(٢)، وربما انضم إليهم بعض من يجوز التعليل والقياس لكن بمنهج خاص يقوم ابتداءً على تقديم فكرة التعبد على فكرة التعليل من حيث اعتبار الأصالة للتعبد ، والاستثناء للتعليل والقياس ، أو التمييز بين ما يجري في القياس ويقبل التعليل من معاملات وعادات ،

(١) الرحيباني ، مطالب أولى النهى ، ١٤٨/١

(٢) البصري: شرح العمدة ٢٨١/١ ، ٢٨٣ ، الباجي: أحكام الفصول: ٥٣٢ ، الرازي: المحصول ١٥٢/٢/٢ ، ١٥٣ ابن حزم: الأحكام ٥٤٦/٨ .

وبين ما ليس كذلك من عبادات وتوقيفات . فالمنهجية الجامعة للجميع : التزام الأصول النقلية، بما يحقق الضبط الأصولي المانع من إحداث أي شكل من أشكال التغير أو التغيير في التشريع. وهذا ما يمكن أن يلمس الباحث صداه عند اتباع المنهج التراثي من ذوي الرؤى النصوصية - اللفظية - في العصر الحاضر ، وقد اعتمد اتباع هذه المنهجية على الأمور التالية في تدعيم موقفهم :

أولاً: مبني الشرع على التحكم لا التعليل ؛ والتعليل خروج على هذا الأصل وإبطال له باتباع العقل ؛ فما يقرره النظام ^(١) أن أحكام الشرع ليست مبنية على مقادير العقول؛ لأننا وجدنا الله تعالى قد حكم في أشياء مشتبهة بأحكام مختلفة وفي أشياء مختلفة بأحكام مشتبهة ^(٢).
ثانياً : غاية التكليف تحقيق مقصد المكلف ، وقصد الشارع لا سبيل إلى إدراكه من غير طريق النص ؛ وإنما التعليل ليس إلا اتباع أو هام ، وتغيير للشرع يخالف قصد الشارع الظاهر بالنص ، فأحكام الشرع وأدلتها تتعلق بقصد المتعبد ؛ ولما جاز أن يخالف المتعبد بين الأحكام مع اتفاقها في المعاني. ويوافق بينهما مع الاختلاف في المعاني ؛ لم يجز الموافقة بين الأحكام لاتفاق المعاني إلا بأن ينص على ذلك ومتى ورد النص استغنى عن القياس ^(٣).

ثالثاً : إن اتباع المعاني خروج على مقتضيات اللغة وتغيير لمدلولاتها ؛ فإن الأحكام مأخوذة من صاحب الشرع ، وهو إنما خاطبنا بلغة العرب ، والعرب لا تعقل من الخطاب إلا ما دل عليه اللفظ . فأما المعاني والعلل فلا تعقلها فيجب أن يكون الحكم مقصوراً على ما يقتضيه الخطاب ^(٤).

رابعاً : كفاية النصوص بمهمة التشريع كفاية تجعل الناظر خلفها ساع إلى التغيير الذي هو تحريف للشرع ؛ فإن حكم الأشياء ثابت كله بالكتاب: إما نصاً أو إشارة أو دلالة أو اقتضاء، فإن لم يوجد في شيء من ذلك فالإبقاء على الأصل الذي علم ثبوته بالكتاب وهو دليل مستقيم، قال تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ (الأنعام: من الآية ١٤٥) فهذا أمر بأصل الإباحة فيما لا يجد فيه دليل الحرمة في الكتاب، وإنما نعرف كل شيء بالكتاب ، وهذا معلوم بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: من الآية ٢٩) فإن الإضافة بلام التملك تكون أدل على إثبات صفة الحل من التنصيص على الإباحة فلم يبق للرأي بعد هذا إلا لتعرف الحكمة والوقوف على المصلحة فيه عاقبة، وذلك مما لا مجال للرأي في معرفته، فإن المصلحة في العاقبة عبارة عن الفوز والنجاة ، وما به ذلك لا يمكن الوقوف عليه بالرأي. وإنما الرأي لمعرفة المصالح العاجلة - أي في الحياة الدنيوية - التي يُعلم جنسها بالحواس ثم تستدرك نظائرها بالرأي ^(٥) وليست هذه من أمر الدين وأحكامه عندهم.

(١) يستدل النظام على ذلك بإيراد صور جمع فيها بين المختلفات وفرق بين المتماثلات ومن ذلك مثلاً: جعل التراب طهوراً مع أنه ليس كذلك بل يزيد في تشويه الخلق. فرض الغسل من الجنابة والرجيع أنتن منه. النهي عن إرسال السبع على مثله وأقوى منه ثم إباحة إرساله على البهيمة الضعيفة. فهذه نماذج من الصور التي ذكرها الأصوليون ونسبوا للنظام ومن تبعه في استدلالهم على إبطال التعليل. البصري: شرح العمدة: ٢٨٢/٢ ، ٢٨٣ ، الشيرازي: التبصرة ٤٢٣، الغزالي: المستصفى: ٢٧٧/٢، الرازي: المحصول: ١٥٠/٢-١٥٢ ، البخاري: كشف الأسرار ٤٠٣/٣ ، ٤٠٤ .

(٢) الجصاص: أصول الجصاص ٨٤/٤ ، ٨٥ .

(٣) الشيرازي: التبصرة ٤٢٢ .

(٤) الشيرازي: التبصرة ٤٣٣ وشرح للمع ٧٨٥/٢ .

(٥) السرخسي: أصول السرخسي ١٢٠/٢ ، البخاري: كشف الأسرار ٤٠٣/٣ .

خامسا : التزام الأصل النقلي فيه تحقيق للأصالة ، وحفاظ على الدين من التغيير ؛ فإن من فوائد التزام منهجية الضبط الأصولي تحقيق غايات فيها قوام الدين ونجاة المؤمنين: (١)

إحدهما : المحافظة على نصوص الشريعة؛ فإنها قوالب الأحكام .

الثاني: التبحر في معاني اللسان؛ فإن معانيه جمة غائرة، يقصر العمر عن إدراكها، فلا يُتفرغ للهوى الذي ينشأ منه الزيغ عن الحق والوقوع في البدعة.

سادسا : ليس التغيير ودعوى التجديد سوى محاولة إغفال للنص وخروج على قدسيته؛ فلنصوص الوحي قدسية، ولذلك يُتعبد بها - كنصوص القرآن- أو تسمو بها مكانتها إلى قريب من التعبد كنصوص الحديث، وليس من حق أي مسلم أن يُغفل هذه القدسية على أي حال أو أي أسلوب من أساليب الإغفال ولو كان هذا الأسلوب ما يسمى بالانفتاح على المعاني، فإن هذا الانفتاح إنما هو إغفال للنص أو عدم اعتباره (٢). فما بالك بدعوى تغيير الأحكام، وتجديد الدين !

سابعا : دعوى التجديد وقابلية التشريع للتغيير إنما هي دعوى تحريف واتباع للهوى ؛ فإن الانفتاح على المعاني - بما هو أحد أهم أشكال تغيير التشريع وطرقه - إنما هو تشجيع على عدم الالتفات إلى الألفاظ ودلالاتها الحقيقية ، أو الالتفات إليها مع تحويرها وتحميلها ما لا تحتمل - وهذا قريب من تحريف الكلام عن موضعه- ولو لا أن الله حفظ القرآن عن أي تحريف أو تبديل لكان الأخذون بالانفتاح على المعاني قد حرقوا وبدلوا الكثير من نصوصه (٣).

ثامنا : حتمية التزام الأصل النقلي ضرورة تحقيق التعبد ؛ إذ لا مجال لأعمال الرأي في الشريعة والدين الذي هو تعبدٌ من الشارع للمكلفين :

(١) إن الرأي لا ينفك عن شبهه، والحكم الثابت به من إيجاب أو إسقاط أو تحليل أو تحريم ؛ محض لله تعالى، ولا وجه لإثبات ما هو حق لله بطريق فيه شبهة؛ لأن من له الحق موصوف بكمال القدرة فيتعالى عن أن يُنسب إليه العجز أو الحاجة إلى إثبات حقه بما فيه شبهة (٤).

(٢) إن الأحكام الشرعية لا تثبت - عندهم - إلا بالتوقيف، إذ هي طاعة ، ولا يمكن أداء الطاعة إلا بكمية وكيفية لا مدخل للرأي فيها (٥).

(٣) إن من الشرائع ما لا يُدرك البتة بالعقول مثل المقدرات كأعداد الركعات ومقادير الزكوات والعقوبات وأروش الجنائيات، ومن الشرائع ما يخالف المعقول ، والقياس الظاهر الذي عرف أصلا من الشرع ولم يرد أنه يخالف دليل العقل على معنى أن العقل يقتضي خلافه، وذلك لأن الشرع والعقل من حجج الله سبحانه فلا يجوز أن يتناقضا بوجه وذلك مثل بقاء الصوم مع الأكل

(١) السرخسي: أصول السرخسي ١٢٣/٢، البخاري: كشف الأسرار ٤٠٥/٣.

(٢) حمد: الفقهاء بين الالتزام بحرفية النص أو الانفتاح على المعاني ٣٤٢.

(٣) حمد: الفقهاء بين الالتزام بحرفية النص أو الانفتاح على المعاني ٣٤٢.

(٤) السرخسي، أصول السرخسي ١٢٢/٢، البخاري، كشف الأسرار ٤٠٣/٣.

(٥) السرخسي، أصول السرخسي ١٢٠/٢، البخاري، كشف الأسرار ٤٠٣/٣.

والشرب ناسياً، وما دام ذلك كذلك ، فلا يمكن معرفته بالرأي فيكون العمل فيه بالرأي عملاً بالجهالة لا بالعلم، فلا يمكن إعمال الرأي فيه^(١).

(٤) وأما ما كان من شأن الدنيا كأمر الحرب والشورى وما إلى ذلك، فإنها لا تلزمهم، والرأي فيها معتبر عندهم، إذ هي مصالح من حقوق العباد في الدنيا وهي مما تترك بالحس^(٢). والتغير فيها سائغ لا مانع منه .

تاسعا : تحقيق العبودية لله إلزامية الشريعة وثباتها ؛ فمن الحقائق الثابتة - عند اتباع هذه المنهجية - أن الإنسان عبد لله عز وجل ، فهو يتصف بأقصى معاني العبودية لله . وتلك حقيقة ثابتة لا تتبدل مع الزمن . ولما كانت حقيقة عبودية المكلفين لله تعالى وتحكمه بكل أجزاء الكون ثابتة لا تتبدل بتبدل الزمان والمكان؛ فإن التعبد بشريعة الله ثابت لا تغيير فيه^(٣) .

عشرا : الإسلام كله ثوابت لا متغيرات فيه ؛ فمن الحقائق الثابتة أن الخضوع لميزان العدل الثابت لا تغيير فيه ، فإن العدل ضمان يحقق مصالح العباد أفرادا ومجتمعات ، ولا تحقق للعدل إلا بالالتزام الأحكام الجزئية ذاتها؛ إذ في تغييرها واختلافها اختلاف في ميزان العدل المطبق. ولذا فإن الإسلام كله ثوابت ولا متغيرات فيه^(٤) .

المنهجية الثانية : منهجية الانفتاح على المعاني والحكم ؛ والتي تقوم على فكرة قوامها البحث عن مراد الشارع من شرعه ، واتباع هذا المراد دون التخرج مما قد ينتج عن ذلك من إحداث تغيير ضرورة إجراء التأويل ، أو التعليل ، أو القياس ، أو الاستصلاح ، أو الاستحسان، فإن الغاية تحقيق مراد الشارع لا تطبيق نصوصه كيفما اتفق ، وهذا منهج عامة الأصوليين القائلين بالقياس والتعليل والنافين للطرد^(٥). فالحكم عندهم مهما أمكن أن يكون معللاً لا يُجعل تعبداً؛ بل إن الجويني ينسب إلى الإمام مالك والشافعي وجمهور الحنفية اعتبار المعاني دون اشتراط إسنادها إلى أصل معين؛ فأن من ينتج كلام الشافعي لم يره متعلقاً بأصل ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة فإذا عدمها انفتحت إلى الأصول مشبهاً^(٦). وهو ما يمكن للباحث تلمس صداه عند أتباع النظر المقاصدي ، ورعاية المصالح في إطار الاجتهاد بالرأي في العصر الحاضر .ومما تقوم عليه هذه المنهجية من مرتكزات :

(١) البخاري، كشف الأسرار ٤٠٣/٣.

(٢) البخاري، كشف الأسرار ٤٠٤/٣ ، ٤٠٥. السرخسي، أصول السرخسي ١٢٠/٢ ، ١٢٢.

(٣) البوطي : الثوابت والمتغيرات في الإسلام : ٢٧٩

(٤) البوطي : الثوابت والمتغيرات في الإسلام : ٢٧٩ ، ٢٨٠

(٥) الشيرازي: شرح اللمع ٨٩٥/٢، القرافي: تنقيح الفصول ٣٩٨، الأئصاري: فواتح الرحموت: ٤٦٩/٢، أمير الحاج:

التقرير والتحبير ١٨١/٣ ، ١٨٢ ، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣/٣٠٣، الفناري: فصول البدائع: ٢٩٦/٢ ، ٢٩٩ ،

الأصفهاني: بيان المختصر ١٠٨/٣ ، ١٠٩ ، العضد: حاشية العضد: ٢٢٨/٢ ، ابن القيم أعلام الموقعين: ٣/٣.

(٦) الجويني: البرهان ١١١٣ و١١١٤ و١١١٦.

أولاً: حتمية ابتناء الشرع على رعاية المعاني والمصالح ضرورة تحقيق مراد الشارع؛ ففروع الشرعيات إنما يُتعبد بها لكونها أظافاً ومصالح للمكلف، ولا يمتنع أن يكون لكونه لظافاً ومصالحة تعلق بحال المكلف ، كأن يعلم الله تعالى بأن مصلحة المكلف متعلقة بالحكم الذي يؤدي اجتهاده إليه في الفروع ، فإذا نص على حكم من الأحكام ونصب دلالة عليه وتعبدنا بالقياس علمنا أنه تعالى إنما فعل ذلك لأن مصلحتنا متعلقة بإثبات الحكم في غير ما نص عليه من طريق القياس^(١). واتباع فعل الشارع في رعاية المعاني ليس تغييراً للشرع .

ثانياً : إنما النص لفظ ومعنى وتعبد ؛ ومجموعها تحقيق لمراد الشارع ؛ ولا سبيل لذلك دونما انفتاح على معاني النص ومقاصده، وليس في ذلك تغيير ، أو خروج على توقيف الشارع ؛ فإن أكثر الاعتماد في أكثر العلل على المعاني دون الألفاظ، وإنما الألفاظ كالظروف والأوعية للمعاني وكالإلهة لها^(٢).

ثالثاً : أصالة منهجية الانفتاح على المعاني - بما فيها من إعمال للرأي - مستمدة من منهج الصحابة ؛ فإن المفهوم منهم اتباع المعاني والاقتصار في درك المعاني على الرأي الغالب، دون اشتراط درك اليقين؛ فمن سبر أحوال الصحابة وجددهم يخوضون في وجوه الرأي دون التفات إلى الأصول^(٣). وما عدَّ ذلك منهم تغييراً للشرع ، أو اتباع للهوى ، ولا رفضاً لقدسية النص وخروجاً على التوقيف والتعبد ؛ بل رسخ منهجهم جواز التصرف بالشرع وفق المعاني المقصودة.

رابعاً : الانفتاح على المعاني ضرورة تستلزمها محدودية اللفظ لا النص ؛ فالنص بما هو لفظ ومعنى ، ليس محدوداً باعتبار معانيه ، وإنما المحصور هو اللفظ بما هو منقول بالوحي الذي انتهى زمنه بوفاته عليه الصلاة والسلام ، وأما معاني النص فإنما هي تصورات نظرية يسعى المجتهد لاستنباطها وتطبيقها في الواقع التشريعي ؛ تكفل للنص صلاحية في التطبيق عبر العصور والأزمان ، وكل ذلك يستلزم اعتبار المعاني الحجة والأصل المتبع في التشريع دون اشتراط التمسك بالنص لفظاً ؛ فإن المعاني إذا استندت إلى الأصول فالتمسك بها جائز، وليست الأصول وأحكامها حججاً، وإنما الحجج في المعنى، ثم المعنى لا يدل بنفسه حتى يثبت بطريق إثباته وأعيان المعاني ليست منصوصة وهي المتعلق، فقد خرجت المعاني عن ضبط النصوص وهي متعلق النظر والاجتهاد^(٤).

خامساً : الأصل في التشريع معقولية المعنى لا التحكم والتعبد المحض ؛ والفقهاء مجمعون على أن الأصل في الأحكام التعليل دون التعبد؛ فالحكم الثابت في الأصل : إما أن يكون ثابتاً لعلّة أو لا لعلّة ، ولا جائز أن يقال بالثاني؛ إذ هو خلاف إجماع الفقهاء وإلا كان الحكم تعبداً وهو خلاف الأصل لوجوه ثلاثة: ^(٥)

(١) البصري: شرح العمدة ٢٩٩/١ و٣٥٧.

(٢) الشيرازي: شرح الممتع ٨٩٥/٢.

(٣) الجويني: البرهان ١١١٧/٢، الغزالي: شفاء الغليل ١٩٥.

(٤) الجويني: البرهان ١١١٧/٢ ، ١١١٨.

(٥) الأمدي: الأحكام ٢٣٢/٣ ، ٢٣٣.

الأول: إن إثبات الحكم بجهة التعقل أغلب من إثباته بجهة التعبد، وإدراج ما نحن فيه تحت الغالب أغلب على الظن.

الثاني: الأصل تنزيل التصرفات الشرعية على وزان التصرفات العرفية ؛ وإذا كان الحكم معقول المعنى كان على وفق المألوف من تصرفات العقلاء وأهل العرف .

الثالث: الحكم المعقول المعنى أقرب إلى الانقياد وأسرع في القبول ، وهو أفضى إلى تحصيل مقصود الشارع من تشريع الحكم فكان أولى.

سادسا : تعدد وظائف النص وخصائصه لا ينافي طبيعته تكوينه ؛ فالنص بما هو مكون من ثلاث عناصر أساسية : لفظ ومعنى وتعبد ؛ لا ينحصر في الفكر الإسلامي بوظيفة محددة ، تحصره في جزء من مكوناته ذلك هو التعبد ، واتخاذ وسيلة للتقرب ونيل الأجر ؛ بل للنص وظائف عدة ليس آخرها استثمار جانب القدسية والتعبد، فمن وظائف النص تمثيله لإرادة الشارع، وإنما يتحقق ذلك باستثمار خاصية النص المتمثلة بقابليته للفهم والاستنباط ، ففي الوقت الذي تقابل التلاوة أو الحفظ أو كلاهما جانب القدسية والتعبد ، فإن تحليل النص وإدارته على جميع معانيه والتعرف على ظلاله ومدى امتدادها يقابل جانب الفهم والاستنباط للمعاني ، وهذا بعينه الانفتاح على المعاني^(١).

سابعا : استثمار إحدى وظائف النص ليس خروجاً عليه ، ولما تقرر تعدد وظائف النص وعدم انحصارها بالتعبد ، استلزم ذلك اعتبار الانفتاح على المعاني عمل بالنص وتفعيل له لا خروج عليه ؛ بل الانفتاح على المعاني معناه التعبد بالنص بتطبيق مقصده ، وتوسيع نطاقه، ومادام المنفتح على المعاني متقيد بالنص ليس خارجاً عليه ، وما دام فكره في ظلال النص أو في نطاقه يتحرك، فليس يبعد عن أهل النص ؛ بل هو منهم^(٢).

المطلب الثاني : النظر العقلي في التشريع وعلاقته بالتوقيف

إن المتأمل للمنهجيتين السابقتين : منهجية الضبط الأصولي القائمة على التزام ألفاظ النصوص ، ومنهجية الانفتاح على المعاني والحكم ؛ ومرتكزات كل منهما ، يدرك مدى عمق الخلاف متمثلاً ذلك بتصارع الأدلة عند الفريقين ، نظراً لدقة المسألة وخطورتها بما تمثل تعاملًا مع قداسة دين ، وشريعة يتعبد بها ؛ إذ ليس الأمر قانون يضعه حاكم يعاد النظر في صياغته من حين لآخر وفق ما تقتضيه مصلحة المجموع ؛ إنما الأمر شرع نصوصه تكليف وعبادة ، وأي تصرف بها لا يأذن به صاحب هذه النصوص ، تغيير وخروج على ما أراد الشارع منه أن يكون مقدساً ملتزماً به من قبل المكلفين .

تلك هي محل الإشكالية ، والتي ترجع جذور الخلاف فيها إلى حقيقة " **التعبد والقداسة** " بما هي أحد مكونات النص ، والتي يعبر عنها بإشكالية : العقل والوحي ، أو بعبارة أخرى : الرأي والنص ، أو ما يماثلها في العصر الحديث : الأصالة والمعاصرة ، أو الثوابت والمتغيرات، والتي ما زال البحث فيها

(١) حمد: الفقهاء بين الالتزام بحرفية النص أو الانفتاح على المعاني ٣٤٣.

(٢) حمد: الفقهاء بين الالتزام بحرفية النص أو الانفتاح على المعاني ٣٤٣.

محتدم لم يحسم ، تخبو ناره حيناً ، وتشب أخرى ، فتحت رماد هذه الجدلية العقيمة ما زالت النار مهياً للإستعارة في أي وقت وأي ظرف ، فمنذ انطلاق فكرة تقسيم الفقهاء إلى أهل حديث ، وأهل رأي ، أتباع سلف ، وأتباع اعتزال ، أهل ظاهر ، وأهل القياس ، دعاء مصالح واستحسان ، وأتباع النص... الخ ، عملة واحدة ، ووجوه متعددة ، والأساس فكرة واحدة ، تناولها الأصوليون المحققون بالتدقيق والحسم : هل الشرع توقيف أم قياس ؟ . وبعبارة أخرى : مدى علاقة النظر العقلي في الشرع بالتوقيف .

فالكمل متفق على إن هذه النصوص والأحكام شريعة ودين، اتفاق ينبغي ألا يغيب عن نظر أي باحث في الموضوع ، ضرورة ما يمثله من ضابط للفكر عن الشطط ، ومانع عن الزلل . بيد أنه هل في إثبات الأحكام الشرعية على وفق تعليقات مدركة بالعقول، ولا أصل خاص تستند إليه؛ هل هو خروج عن دائرة التوقيف ؟.

هل في إصدار المجتهد للأحكام التي هي إخبار عن الشارع ، وفق معاني ومصالح لا يدري اعتبار الشارع لها أم لا تغيير وتصرف بالشرع إتباعاً للهوى، إذ لو كانت مصالح معتبرة لجاء من الشرع ما يدل عليها. والشرع وإن اعتبر كلي المصلحة فمن أين يعلم إعتباره لهذه المصلحة الجزئية المتنازع فيها؟^(١) وفي المحصلة مثلت هذه الإشكالية إحدى أهم المعضلات التي واجهت الفكر الإسلامي عامة ، والتشريعي خاصة ، طارحة بذلك فرضية تقوم على مناقشة مدى اعتبار النظر العقلي ؛ تعليلاً كان ، أم قياس ، أم إعمال رأي ، أو أن إتباع للمعاني والمصالح أمر مستقل عن الشرع ، وعلى جهة تقابل التوقيف، فيقال: الشرع إما توقيف وإما قياس.

لقد ارتبط عنصر التعبد -في ظل سيادة المنهج الظاهري ومنهج الالتزام بالنص- باللفظ حتى غدا الاعتماد على المعاني والحكم خروجاً على دائرة التعبد والتوقيف.

وهذا ما اعتمد عليه نفاة التعليل في موقفهم ، وهو ما سعى الأصوليون من خلال مناهج عدة - في تحديد مجال التعليل- إلى تنفيذ كون القياس والتعليل تغيير للشرع بالرأي المحض وأتباع الهوى ، وكان من أبرز تلك المناهج منهج الفصل بين العبادات والمعاملات ، والذي كان من آثاره ترسيخ فكرة إخراج التعليل عن دائرة التعبد ، وأن الأصل في العبادات التعبد ، والأصل في المعاملات إتباع المعاني والحكم والمصالح والتعليل، وكان العادات والمعاملات ليست من الدين والشريعة.

مفهوم التعبد

اشتهر بين الأصوليين استعمال مصطلح التعبد^(٢) وما يقاربه كالتحكم والتوقيف بالمعاني التالية :
الأول: ما لا يعقل معناه من الأحكام الشرعية ؛ بحيث لا يظهر للمكاف الحكمة من هذا الحكم فلا يظهر له سوى معنى التعبد والتكليف بها، فكل ما خفيت مناسبته سُمي تعبد^(٣).

(١) الشاطبي: الموافقات ١/٣٤.

(٢) سبق في بداية هذا المبحث بيان المقصود من التعبد والقداسة في اللغة والاصطلاح .

(٣) الغزالي، شفاء الغليل ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، المحلي، شرح المحلي مع الآيات ٤/٦٠ ، ابن التلمساني، شرح المعالم ٢/٢٨٩ ، الأنصاري، فوائح الرحوت ٢/٤٨٧ ، الزركشي، البحر المحيط ٥/١٢٧ ، الطوفي شرح مختصر الروضة ٣/٣٨٢.

الثاني: ما عُلَّ معناه وحكمته على الجملة ولم يطلع على حكمته الجزئية، كالحكم المستخرجة لما لا يُعقل معناه على الخصوص في التعبدات كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصصة، والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود وما أشبه ذلك^(١).

الثالث : التعبد ما لا تناسب فيه بين الحكم وسببه ؛ فإن الأسباب منقسمة إلى ما يناسب أحكامه وهو الأكثر ، وإلى ما لا يناسبها ، وهو التعبد^(٢).

الرابع : ما لا سبيل إلى إدراك معناه المناسب ؛ لأن التعبد لا يصار إليه إلا عند العجز عن إبداء معنى مناسب^(٣).

والمتمامل لهذه التعريفات يلحظ وجود قاسم مشترك بينها يعكس حجم الإشكالية في أذهان الأصوليين ؛ ذلك هو اتفاق التعريفات على تقديم التعبد باعتباره جزء الشريعة وأحكامها ، وكأن الشريعة أحكام تعبدية ، وأخرى ليست كذلك . وهذا مكنم الخطورة الذي جعل من التعليل وربط الأحكام بعللها مثار اتهام بالخروج على الشرع وتغييره .

إن هذه الشريعة عبادة كانت أم عادة معاملة أم سياسة، حدوداً أم تعازير، رخصاً أم كفارات ، نظام أسرة ، أم علاقات دولية ، نظام مالي ، أم قانوني... الخ هي شريعة ودين وتوقيف وتعبد، فالمسلم يتعبد الله بكل همسة وسكنة شعاره في ذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: ١٩١) ، خلاصة القول ليس الإسلام دين ودولة ؛ بل دين حياة.

وقد لاحظ الغزالي أهمية هذه الفكرة الأساسية والخطيرة في نتائجها على الفكر الإسلامي عموماً والتشريع خصوصاً- أعني تقسيم الشرع إلى توقيف تعبدية أو تعليل -، ولذلك كان له نصيب كبير في كتابه أساس القياس. فلقد ناقش الغزالي أساس الجدلية المتمثلة بحقيقة العلاقة بين فكرة التوقيف والتعبد ، وفكرة التعليل والقياس، عارضاً لما يطرحه أتباع منهج الالتزام بالنص - ولو آل الأمر إلى الظاهرية - من موقف إزاء التعليل واعتباره خارجاً عن دائرة التوقيف ، وذلك^(٤):

(١) لأن العلة إذا دل عليها النص أو الإضافة أو الإيماء ؛ فذلك دلالة من جملة التوقيف .

(٢) وإن دل عليها التأثير فذلك -أيضاً- توقيف، إذ معناه أنه ظهر تأثيره في جنس الحكم المتنازع فيه بالإجماع، والمضاف إليه بالإجماع كالمضاف إليه بالنص.

(٣) وأما المخيل فلو لم يُعتبر فيه الضرورة والحصر بعد السبر وإبطال الكل إلا واحداً: فالحكم يمكن أن يكون مقصوراً على الاسم المذكور في نص الخطاب- وهو اسم الخمر - مثلاً- ولم يقد دليل

(١) الشاطبي، الموافقات ١/١١١، الجويني، البرهان ٢/٩٢٦، ٩٢٧.

(٢) ابن عبد السلام ، قواعد الأحكام ، ٩٩ .

(٣) الهيثمي : تحفة المحتاج : ٦٥/١ .

(٤) الغزالي: أساس القياس ٩٠ ، ٩٢ .

على أن كونه مسكراً مؤثراً في التحريم في موضع من مواضع الشرع حتى يكون ذلك شهادة على ملاحظة هذا المعنى بعين الاعتبار، فمن أين تحكمون بإضافة الحكم إليه وتعديته إلى الفرع؟ وفي المحصلة ، فالتعليل اتباع للرأي خارج دائرة التوقيف المتمثلة بالنص ؛ بيد أن الغزالي يفند هذا الاعتراض مستندا على الأمور التالية :

(١) إن الذي اختاره الأكثر من القياسيين أن إثبات الشرع على وفق - المخيل - شهادة منه بكونه ملحوظا بعين الاعتبار، وأن هذه الشهادة كافية.

(٢) بل إن هذا النوع من الاعتبار هو على التحقيق **توقيف** وتنبيه، فمهما ميّز الخمر من بين سائر الأشربة بالتحريم، ومن خاصيته إزالة العقل، والعقل مدار التكليف، وبه ينزجر المكلف عن سائر المناهي، ويقدم على سائر الأوامر؛ سبق إلى فهمنا -قطعا أو ظنا غالبا- أن سببه كونه مسكراً، فنعديه إلى كل مسكر وإن لم يكن قد ظهر بإجماع ولا نص آخر كون السكر مؤثراً في موضع.

(٣) ملزما بذلك الغزالي أتباع هذا المنهج ؛ إما إنكار أن هذا هو الأغلب على الظن فيلزمهم الجحود، أو الاعتراف فيلزمهم وجوب اتباع الظن. ونظم هذا البرهان: أن أغلب الظنون يجب اتباعه، وهذا أغلب الظنون، فيجب اتباعه.

وإنما هذه المقدمة من الغزالي تمهيد لآبد منه لإثبات أن القياس في الشرع ؛ إنما هو حكم بالتوقيف المحض. وهو ما يمكن ملاحظته من خلال الأمور التالية :

أولاً : القياس وما في معناه من وجوه الاجتهاد إنما هو حجج من حجج الشرع ؛ إذ ما لم يقدّم الدليل على التعبد بالقياس، لا يجوز القياس، والقياس قد ثبتت حجبيته بأدلة الشرع ونصوصه؛ فالقياس حكم بالتوقيف المحض^(١). فليس القياس ذلك الرأي المحض الذي يقابل التوقيف حتى يقال: الشرع إما توقيف وإما قياس.

ثانياً : الشرع كله توقيف ؛ والقياس الذي نريد: عبارة عن معنى آخر داخل تحت عموم التوقيف، ونوع خاص من أنواعه. ترجع حقيقته إلى أن الأحكام الشرعية تنقسم:

- إلى تعبدات وتحكمات جامدة لا تعقل معانيها ، كرمي الأحجار إلى الجمرات في الحج .
- وإلى ما تُعقل معانيها ومقاصد الشرع منها، كما يُعقل من استعمال الأحجار في الاستجاء، وأن المقصود منه تخفيف النجاسة، وكما يُعقل من صرف المال إلى الفقراء، إذ المقصود إزالة حاجاتهم وفاقاتهم ، وهذا توقيف، كما أن الرمي في الحج توقيف، ولكن ذلك توقيف مجرد لا يقترن به فهم مقصود الشرع من ذلك التوقيف، وهذا يقترن به فهم مقصود معقول، فيسمى هذا النوع -وهو أحد نوعي التوقيف- قياساً لما انقذ فيه من المعنى المعقول، ويخصص الآخر باسم التوقيف وإن كان اسم التوقيف عاماً. فقد يخصص اسم الطرد من جملة أنواع القياس بما هو مطرد فقط، وإن كان المخيل أيضاً مطرداً، وتخصص اسم الشبه بما هو شبه فقط وإن كان

(١) الغزالي: المستصفى ٢/٢٤٥.

المخيل أيضاً شبهاً، إذ يشبه الفرع الأصل في المعنى المخيل كما يشبه في المعنى الذي لا يخيل^(١).

وليس الغزالي المتفرد بهذا الموقف الجامع بين التعليل والتعبد ، فلقد مهد الشيرازي لهذا بموقفه اتجاه نفاة القياس ؛ وذلك من خلال ما قرره في مسألة القياس في الحدود والكفارات وتقنيده دعوى المانعين من ذلك لكونها معللة بالردع والزجر غير معلوم القدر، فد قولهم : " أن الأحكام شرعت لمصلحة المكلفين والمصلحة لا يعلمها إلا الله تعالى فيجب أن لا يعمل فيها بالقياس" . موضحة حقيقة القياس الذي يتم بقوله: "إنما نقيس إذا علمنا معنى الأصل بدليل وإذا ثبت ذلك بالدليل صار بمنزلة التوقيف"^(٢).

والجصاص يذهب في مسألة ما يسوغ فيه الاجتهاد إلى بيان إنه سائغ فيما يجوز فيه النسخ والتبديل، وورود العبارة به بأحكام مختلفة تارة بالحظر وأخرى بالإباحة وأخرى بالإيجاب على حسب ما يعلم الله تعالى لنا فيها من المصالح^(٣). وذلك لأن هذا النوع من الأحكام ليس بقبيح لنفسه، وجائز أن يكون قبحاً في حال وحسناً في حال أخرى، فمتى أدى إلى قبح كان قبيحاً لا يتعبد الله تعالى به، وما لم يؤدي إلى قبح صار حسناً يجوز ورود العبارة به. وعليه يجوز اختلاف الحكم به باختلاف الأحوال والأزمان، فيجوز أن يتعبد بعض المكلفين فيه بشيء ويتعبد آخر منهم بخلافه على حسب ما يعلم الله تعالى فيه من المصلحة^(٤). فإذا علم المصلحة في إيجابه أو حبه، وإذا علمها في حظه بعد الإيجاب حظه، وإذا علمها في إباحته دون إيجابه وحظه فعل^(٥).

المطلب الثالث : معايير التعبد بالتعليل أو التعبد بالتحكم وأثرها في تحديد مجال التصرف في الشرع.

لقد تشكل لدى الأصوليين على اختلاف مواقفهم مقدمات أساسية حول طبيعة العلاقة بين التعبد والتوقيف باعتبارهما التعبير الحقيقي عن التزام إرادة الشارع من جهة ، وبين التعليل باعتباره محور النظر العقلي في التشريع، من جهة أخرى ؛ بحيث ساهمت هذه المقدمات في صياغة مناهج الأصوليين في تحديد طبيعة التغيير المقبول لديهم ، مما لا يُعد خروجاً على الشرع وقداسته ، أو ما يُعد تصرفاً بالشرع بالهوى والرأي المحض ، وهذه المقدمات هي :

- ثبات التشريع المتمثل بفكرة الالتزام بألفاظ النص باعتبارها ضابطة للمنهج التشريعي ، وعاصمة له عن التغيير والانحراف .

(١) الغزالي ، أساس القياس ٣٣ و ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٢) الشيرازي: التبصرة، ٤٤٢، شرح للمع، ٧٩٥/٢.

(٣) الجصاص: أصول الجصاص، ١٣/٤ .

(٤) الجصاص: أصول الجصاص، ٣٠١/٤ .

(٥) المرجع السابق، ٢٠٤/٢ .

- حتمية القول بالنظر العقلي ، إن كان تعليلا ، أم تحقيق مناط ، أم استصلاح ؛ ضرورة القول بصلاحيّة التشريع لكل زمان ومكان .
- حتمية ترتب شكل من أشكال التأثير أو التغيير على الأصول النقلية في التشريع ؛ جراء أعمال النظر العقلي في استنباط الأحكام .

لا يمكن للمتأمل في مناهج الأصوليين في تحديد ما يجري فيه القياس ، وما لا يجري ؛ إلا الجزم بأن هذه المقدمات ساهمت في تشكيل آرائهم ، في ضوء قول كافة الأصوليين - عدا الظاهرية - بالقياس . وهذه المقدمات هي التي جعلت إماما عظيما كالشافعي يقول : " ونحكم بالإجماع ثم القياس وهو أضعف من هذا ، ولكنها منزلة ضرورة ؛ لأنه لا يحل القياس والخبر موجود كما يكون التيمم طهارة في السفر ، ثم الإعواز من الماء ولا يكون طهارة إذا وجد الماء إنما يكون طهارة في الإعواز ^(١) . لكن ما اعتبره الشافعي ضرورة تغني عنه النصوص ؛ لم يعد أمام الأصوليين مجال للاستغناء عنه في ظل عدم قدرة المجتهدين على الاكتفاء بظاهر ألفاظ النصوص لتلبية الحاجات التشريعية ، فكان لزاما عليهم العمل على وضع معايير تحكم ما يجري فيه القياس ، دون أن يُعد ذلك تغييرا للشرع ، وتصرفا به بمحض الرأي ، وبين ما هو كذلك ، مما يُعد خروجا على التوقيف والتعبد .

وفي سبيل تحقيق هذه الغاية يمكن للباحث تلمس الأمور التالية :

الأول : معايير معقولة المعنى " التعليل " ومعايير عدم المعقولة " التوقيف " ؛ فلقد اتبع الأصوليون معايير خاصة تعزز غلبة الظن بمعرفة إرادة الشارع ، أو عدمه ؛ فإن غلبة الظن مقصد كل مجتهد في التعرف على حكم الشارع في الوقائع ، ولذلك اتبع الأصوليون معايير تفيد حال تحققها غلبة ظن عند المجتهد بكون النص ، أو الحكم معللا أم تحكما .

الثاني : تطبيق مجموع المعايير على النصوص والأحكام الشرعية ؛ مما أفرز لدى الأصوليين مناهج في ما يجري فيه القياس والتعليل ، أم يلتزم به توقيف الشارع .

معايير معقولة المعنى " التعليل " ومعايير عدم المعقولة " التوقيف "

التفرقة بين الأحكام المعللة المعقولة المعنى، وبين الأحكام التوقيفية (اللامعقولة المعنى) ؛ هو الغاية التي سعى الأصوليون إلى وضع معايير لها هادفين إلى تقرير حقيقة أن ما من شأنه التعليل ، ليس في تعليله تغيير للشرع ، وإنما التغيير ما عدّوه تصرف فيما هو غير قابل للتعليل ؛ فإن في محاولة تعليله تغيير للشرع وحدوده .

لقد شكلت إشكالية التوقيف والتعليل والعلاقة بينهما مرتكزا للخلاف لا سيما مع نفاة التعليل عمل الأصوليون على حلها في ضوء تقديم التعليل باعتباره أمرا خارجا عن التعبد والتوقيف سيما وأن من العلل ما يثبت بالمسالك الاجتهادية ذات الصلة الوثقى بالرأي ؛ فعمدوا إلى اتباع معايير إذا ما تحققت في

(١) الشافعي: الرسالة، ٥٩٩.

العلل والمعاني لم يُعد التصرف بالشرع على وفقها تغيير له ، لكونها تحقق غلبة الظن الكافية لتعرف المجتهد على إرادة الشارع ، وهذه المعايير هي :

المعيار الأول: إمكانية التعليل والنظر العقلي ؛ فإن كل حكم شرعي أمكن تعليل محل واقعه لا

يُجعل تعبدًا^(١)؛ فإذا ما ظهر للمجتهد في الحكم معان معتبرة بمسالكها وشروطها، فحمل هذا الحكم على التعبد غير جائز سواء كان في العبادات أم في غيرها، فالمعتبر في التعليل ظهور العلة ؛ لما في ذلك من مخالفة لغلبة الظن المتحققة ، فالمعاني والعلل التي يغلب على ظن المجتهد قصدتها من الشارع ، لا يُعد التصرف على وفقها تغيير للشرع ، سيما وأن متعبدون باتباع غلبة الظن ، وقد مر في المطلب السابق إثبات هذه الفكرة ، وغلبة الظن تظهر عند المجتهد إذا ما تحققت معايير التعليل الآتية .

المعيار الثاني : ملاحظة غالب جنس الحكم بالاستقراء ؛ إذا كان الحكم في جنس لم يُعهد من

الشرع فيه إلا الحكم بالمصلحة والمعنى المناسب، وكان المعنى ظاهر المناسبة لمصالح الشرع - كان إضافة الحكم إليه أغلب على الظن من تنزيله على وجه التحكم؛ إذ حمل تصرفات الشارع على التحكم أو على المجهول الذي لا يُعرف نوع ضرورة يُرجع إليها عند العجز^(٢)، وبناء على هذا صنف الأصوليون العبادات باعتبار أن الأصل الغالب فيها التحكم، وإتباع المعنى نادر، وأما باب العقوبات والغرامات - وكذا المناكحات والمعاملات والضمانات - فغالب عادة الشرع فيها إتباع المصالح، والتحكم فيها نادر، فالأغلب على الظن ما يناسب أغلب العادات، وفي مثله يجوز التمسك بالمخيل^(٣)، ويمكن ملاحظة هذا المعيار أيضا عند الحنفية بتقرير أن الحدود والكفارات والرخص والمقدرات مما لا يجري فيها تعليل أو قياس؛ نظرا لغالب جنسها .

المعيار الثالث : تعدد الأحكام في نص واحد بازاء قضية واحدة لاختلاف المصالح ؛ فإن ذلك

مظنة قصد الشارع إتباع المعنى لا التوقف عند ظاهر لفظ النص ، ومن ذلك ما رواه البخاري أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن اللقطة فقال: "اعرف وكاءها وعفاصها ثم عرفها سنة ثم استمتع بها، فإن جاء ربها فأدها إليه" قال: فضالة الإبل؟ فقال: "ما لك ولها؟ معها سقاؤها وحذاؤها ترد الماء وترعى الشجر فزرها حتى يلقاها ربها" قال: فضالة الغنم؟ قال: "لك أو لأخيك أو للذئب"^(٤) فهذه أحكام متعددة بشأن مسائل متقاربة اختلف حكمها باختلاف مصالحها، وقد مضى الأمر في حكم التقاط ضالة الإبل إلى عهد عثمان فأمر بتعريفها وبيعها حتى إذا جاء ربها أعطي ثمنها، فرسول الله لم يأذن بأخذها وابن عفان أمر بأخذها وتعريفها وبيعها، ولا سبب لموقفه هذا إلا غلبة الظن بتحقيق المصلحة، وقد وافقه عليها

(١) الشيرازي: شرح اللمع ٨٩٥/٢، القرافي: تنقيح الفصول ٣٩٨، الأنصاري: فواتح الرحموت: ٤٦٩/٢، أمير الحاج: التقرير والتحبير ١٨١/٣ ، ١٨٢، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣/٣٠٣، الفناري: فصول البدائع: ٢٩٦/٢ ، ٢٩٩، الأصفهاني: بيان المختصر ١٠٨/٣ ، ١٠٩، العضد: حاشية العضد: ٢٢٨/٢، ابن القيم أعلام الموقعين: ٣/٣.

(٢) الغزالي، أساس القياس ٩٥ وشفاء الغليل ١٩٩ ، ٢٠٠.

(٣) الغزالي، أساس القياس ٩٥ وشفاء الغليل ٢٠٣.

(٤) البخاري، ٨٥٥/٢، برقم ٢٢٩٥.

الصحابة وذلك حفظاً لأموال الناس وقد استمر ذلك إلى عهد علي رضي الله عنه حيث بنى للضوال مرَبْد تحفظ فيه حتى يأتي صاحبها^(١)، فانظر كيف بدل صحابة رسول الله الحكم تبعاً للحكمة المقصودة إذ أنهم فهموا عن رسول الله أن المقصود ليس التزام لفظ النص بقدر ما أن المقصود تحقيق حكمة النص ولو خالفوا في ذلك ظاهر النص لأنهم بذلك قد حققوا إرادة الشارع.

المعيار الرابع : تراجع رسول الله عليه الصلاة والسلام عن أوامره ؛ فإن في ذلك دلالة تغلب على الظن أن ذلك كان منه تعليلاً للحكم بالعلة والمعنى ، ومن ذلك: ما جاء في السنة أنه لما خفت أزواد القوم فأتوا النبي صلى الله عليه وسلم في نحر إبلهم فأذن لهم. فلقبهم عمر رضي الله عنه فأخبروه فقال: ما بقاؤكم بعد إيلكم، فدخل على النبي عليه الصلاة والسلام فقال: يا رسول الله: ما بقاؤهم بعد إيلهم؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ناد في الناس يأتوني بفضل أزوادهم"^(٢) فقد عارض عمر إذن رسول الله نظراً للمعنى والمصلحة ، وأقره رسول الله على ذلك. ومن ذلك ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث أبا بكر ينادي: "من قال لا إله إلا الله دخل الجنة" فوجده عمر فردده وقال: إذن يتكلموا^(٣) فأقره رسول الله عليه الصلاة والسلام على ذلك ولم ينكر عليه لما وجد المصلحة فيما قال . ومنه ما جاء في شأن الأضحية حيث روي عن رسول الله عليه الصلاة والسلام أنه قال: "كنت نهيتكم من أجل الدافة التي دفت عليكم"^(٤) فبين عليه الصلاة والسلام سبب المنع من الادخار، فلما زال السبب وتغيرت الحالة والمصلحة أباح لهم الادخار. فهذه نماذج وغيرها كثير في ثنايا الكتب^(٥).

المعيار الخامس : أن تكون العلة والمعاني في محل الضرورة ؛ فكل أمر يؤول إلى أمر ضروري لا بد منه فهو معقول المعنى^(٦)، ويقصد بالضروريات ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم^(٧).

والأمور الضرورية لا يحكم بإعطائها هذا الوصف إلا أن يدرك المجتهد فيها معاني تدفعه للحكم بهذه الصفة، وهذه المعاني هي ما تجعل المجتهد يحكم بالتعليل. ومن هذا القبيل البيع باعتباره معاملة لا تستقيم حياة الناس بدون تعاطيهم إياها، فكان البيع وأحكامه من الأحكام المعللة في الشريعة، وبناء على هذا المعيار فإذا وجد المجتهد حكماً شريعياً يؤول إلى أمر ضروري فإنه يحكم بصورة تلقائية أنه معلل ويبحث عن حكمته وعلته.

(١) شلبي، تعليل الأحكام ٤١.

(٢) البخاري، ١٧٩/٢، برقم ٢٣٥٢، ومسلم، ٥٦/١، برقم ٢٧.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده دون ذكر لأبي بكر، ٤١١/٤.

(٤) مسلم، ١٥٦١/٣، برقم ١٩٧١، والموطأ، ٤٨٤/٢، برقم ١٠٣٠.

(٥) شلبي، تعليل الأحكام، ٢٣ وما بعدها.

(٦) الجويني، البرهان ٩٢٣/٢.

(٧) الشاطبي، الموافقات ١٧/٢ ، ١٨.

المعيار السادس : أن تكون العطل والمعاني في محل الحاجيات ^(١)، والحاجات ما لا تصل إلى حد الضرورة، وإنما يفتقر إليها من حيث التوسعة ودفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة بفوت المطلوب ^(٢). ومن ذلك الإجارة وكما هو الحال في المعيار السابق فكل أمر يؤول إلى حاجة ما كان ليأخذ هذه الصفة وهذا الحكم لولا اشتماله على معنى يدعو إلى ذلك، وبناءً على هذا الأمر يُحكم بتعليه. فالتعليل في مثل هذه المواضع لا يُعده الأصوليون تغييراً للشرع، وإنما الأقيسة في الأصول إذا لاحت المعاني، وإنما تظهر المعاني في الضرورات والحاجات ^(٣). ويمكن قياس ذلك من خلال تقدير مدى ارتباط الأصول النقلية بالمعاني المصلحية وقوة هذه المصالح وقطعيتها وأهميتها بالنسبة إلى المجتمع والأفراد.

المعيار السابع : حق الله وحق العبد ؛ إذ قسم الأصوليون الأحكام الشرعية من حيث معقولية المعنى أو عدمه باعتبار ملاحظة الحق الغالب فيها ^(٤):

أولاً: ما كان حق الله تعالى فيها غالب، ومن ذلك ما كان من العبادات والمقدرات كمنصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات، فإنها تخصيصات وتحكمات وهي تعبدات مشتملة على خواص غير معقولة.

ثانياً: ما كان حق العبد فيه غالب ؛ فهو معقول المعنى فإن الأمر إذا ما آل إلى حقوق الخلق في الإتلافات والضمانات وغيرها. فعادت الشرع فيها إتباع الأسباب المصلحية دون التحكمات التعبدية ^(٥). بيد أن هذا المعيار قد حمل في نفسه بذور فكرة تغيير هذا النوع من الأحكام على وفق تغيير مصالح الناس ؛ لكن ابن السمعاني والذي كانت عنده بدايات ظهور هذا المعيار ينبه إلى عدم شرعية هذا الأمر ؛ ذلك أن عقود المعاملات معقولة المعنى إلا أن الشرع أثبت فيها أنواعاً من التعبدات تلزم اتباعها، ولا يجوز تجاوزها وتعديها، ولا تسقط بإسقاط العباد، وإن كانت هذه المعاملات من حقوق العباد لكن يلزمهم اتباع الأوامر فيها لأن الله تعالى أعلم بمصالحهم ^(٦).

المعيار الثامن : قبول النيابة ؛ فكل حكم شرعي تعلق بفعل يقبل النيابة والوكالة فيه شرعاً، حكم معلل ؛ إذ يجوز أن ينوب الإنسان مقام غيره في استجلاب المصالح له ودرء المفسد عنه بالإعانة والوكالة ومن هو في معناه؛ لأن الحكمة التي يطلب لها المكلف في ذلك كله صالحة أن يأتي بها سواء كالبيع والشراء وغير ذلك ما لم يكن مشروعاً لحكمة لا تتعدى المكلف عادةً أو شرعاً، كالأكل والشرب،

(١) الجويني ، البرهان ، ٩٢٤/٢ ،

(٢) الشاطبي، الموافقات ٢٠/٢١.

(٣) الجويني، البرهان، ٩٥٦/٢.

(٤) الحق في اللغة يطلق ويراد به عدة معان منها، خلاف الباطل، والمال والملك وحق الأمر إذا وجب وقمع بلا شك (الرازي، الكاشف ٥٣ ، ٥٤ ، البكاء، الحكم والحق ٢٢، الأوقاف، الموسوعة الفقهية الكويتية/٧).

(٥) الغزالي، أساس القياس ٥٨، الشاطبي، الموافقات ٢/٥٣٩ ، ٥٤١.

(٦) السمعاني، قواطع الأدلة ١١٥/٢.

والأحكام التابعة للنكاح كالاستمتاع، ووجوه العقوبات والانزجار. وكل حكم لا يقبل النيابة ولا يقوم به أحد عن أحد، ولا يفي به عن المكلف غيره؛ فإنه من التعبدات الشرعية^(١).

المعيار التاسع: إثبات العلة بالأدلة المقبولة؛ ذلك إن التعليل تصرف في الشرع بما قد يؤول إلى التغيير، والشرع من سماته الثبات؛ وانطلاقاً من هاتين المقدمتين؛ فإن الأصوليين متفقون من حيث المبدأ على ضرورة إثبات العلة بالأدلة - على خلاف في تفاصيل بعض المسالك - سعياً منهم إلى برهنة أن ما يجرونها من تعليل، واتباع للمعاني والحكم، ليس شكلاً من أشكال تغيير الشرع وحدوده؛ وإنما هو تصرف بالشرع اعتماداً على الشرع ذاته، وبناء على هذا يمكن فهم موقف متقدمي الحنفية الراض للتعليل بالمصالح والحكم؛ ضرورة ما في ذلك من تصرف في الشرع بالرأي والظن المنتج لتغيير الشرع من خارج أدلته، فلقد رأى الحنفية في القياس تعليل بغالب الظن والرأي، والمصالح والحكمة شأنها أن تثبت بدليل نقلي لأنها من باب العلم لا الظن؛ ولذا لم يجز الجصاص والبخاري التعليل بالمصالح والحكم الثابتة بالرأي والظن^(٢)، وتوجيههم لذلك أن الحكم الثابت في الأصل قطعي، والقطعي لا يمكن أن يثبت بما هو ظني كالتعليل؛ بل لابد من إثباته بما هو قطعي؛ وذلك هو النص، فالتعليل بالمعاني الثابتة بالأدلة النقلية، لا سيما النص، لا يمكن أن يعدّه أحد تغيير بخلاف التعليل الثابت بالرأي والظن، وبناءً على ذلك يصرح الجصاص بأن المصلحة لا تُعلم إلا بالتوقيف وكذلك البخاري يقرر أن العلة المبنية على المصالح لا تُعرف إلا بالشرع والشرع أما النص أو الاستدلال^(٣).

والأمر ذاته كان عند الجمهور؛ إذ إنهم حرصوا على تقديم التعليل باعتباره نوع توقيف، لا تغيير للشرع، ولا سبيل لذلك سوى أن تثبت العلة بالدليل الشرعي، يظهر ذلك عند الشيرازي بقوله: "إنما نقيس إذا علمنا معنى الأصل بدليل وإذا ثبت ذلك بالدليل صار بمنزلة التوقيف"^(٤). بل إن القياس فرع إثبات العلة؛ والعلة لا تثبت عند الغزالي إلا بالأدلة السمعية، ولا مجال للنظر العقلي المحض فيها^(٥).

المعيار العاشر: أن تكون العلة والمعاني ملائمة لتصرفات الشرع وقواعده^(٦)، ومن ذلك موافقتها للعلة الثابتة أو المعاني المستندة إلى الأصول، فمثل هذه العلة لا يُعد إتباعها خروج على التوقيف، وإنما تحقيق لإرادة الشارع.

المعيار الحادي عشر: أن تكون العلة والمعاني مطردة؛ فإن المجتهد إذا استقرأ معنى عاماً من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى؛ لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة معينة، بل يحكم عليها وإن كانت حاصلة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرأ من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذ صار ما استقرأ من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه^(٧).

(١) الشاطبي، الموافقات ٢/٣٨٠، ٣٨١.

(٢) الجصاص، أصول الجصاص ٤/١٤٠، البخاري، كشف الأسرار ٩/٤.

(٣) الجصاص، أصول الجصاص ٤/١٤٠، البخاري، كشف الأسرار ٣/٥٣٤.

(٤) الشيرازي: التبصرة، ٤٤٢، شرح للمع، ٧٩٥/٢.

(٥) الغزالي، المستصفي، ٢/٢٩٢.

(٦) الشاطبي، الموافقات ١/٣٢ و ٣/٤١.

(٧) الشاطبي، الموافقات، ٤/٦٤، ٦٥.

المعيار الثاني عشر : أن لا تعارض العلل والمعاني قاعدة كلية ؛ فإعمالها تغيير للشرع ؛ نظرا
لقطعية كليات الشريعة وقواعدها ، وأي تصرف يعارض قطعا مثل هذه الثوابت تغيير لا يقبله المنهج
الأصولي، فمن شرط القياس الجزئي ، وإن كان جليا ، إن صادم قاعدة كلية تُرك القياس الجلي للقاعدة
الكلية، ومثال ذلك القصاص وهو المعدود من حقوق الأدميين وقياسه رعاية التماثل عند التقابل على
حسب ما يليق بمقصود الباب، وهذا القياس يقتضي أن لا تُقتل الجماعة بالواحد، ولكن في طرده والمصير
إلي هذا القياس ، هدم للقاعدة الكلية ومناقضة الضرورة التي يقوم عليها أصل باب القصاص؛ فإن استعانة
الظلمة -ببعضهم- في القتل ليس عسيرا، وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب^(١).

المعيار الثالث عشر : أن لا تكون العلل والمعاني فيما هو من الخصائص وقضايا الأعيان ؛ وهذا
المعيار يذكره الأصوليون من باب المستثنيات من التعليل لأجل القياس، وإن أمكن إدراك علته وحكمته
فعلى سبيل الإجمال، ومن ذلك خصائص رسول الله عليه الصلاة والسلام وقبول شهادة خزيمة وحده
وغير ذلك، فكل حكم شرعي جاء من الشرع - ما يدل على اختصاصه بمحله- دلالة صريحة فلا سبيل
إلى تعليله لأجل القياس وتعدية حكمه ففي ذلك مخالفة لإرادة الشارع بتخصيص الحكم بهذا المحل.

المعيار الرابع عشر : الأعداد والمقدرات ؛ فلقد سبق بيان أن النصوص التي من ألفاظها ما
دلالتها على معناه دلالة قاطعة - المفسر والمحكم عند الحنفية ، أو النص عند الجمهور - فإنه من
الثوابت، ومن ذلك دلالة الأعداد في التشريع هي دلالة قاطعة، إذ هي من الألفاظ الخاصة ومن ذلك مثلا
ما جاء في تقدير أنصبة الزكاة كقوله عليه الصلاة والسلام: "في أربعين شاة شاه" وما جاء في مقادير
الحدود والكفارات، وهذه لا خلاف في أنه لا يُعقل حكمة وعلّة تحديد المقدار ذاته وإن كان هناك إمكان
لمعقولية الحكم المترتب على هذا المقدار كما يمكن تعليل حد الزنا مثلا. ؛ إذ العقول قاصرة عن إدراك
الحكمة فيها إذ الشارع اختص بحكمة ذلك فهي محل اتفاق بعدم جريان القياس فيها^(٢). وإنما محل الخلاف
الحقيقي فيما جاء من النصوص والأحكام محصوراً بأعداد كقوله عليه الصلاة والسلام: "خمس يقتلن في
الحلّ والحرم" وهذا النوع من الحصر لا يبدو أن الشارع قد أتى به على سبيل التقدير الذي لا يقبل الزيادة
أو النقص وإنما الشأن فيه مجرد تعداد لنماذج يتحقق فيها حكمة الحكم والتي يمكن إدراكها وتعديتها .

المعيار الخامس عشر : كل ما فيه تفويت للحق صورة ومعنى هو تغيير ؛ وإما ما يبقى فيه
الحق معنا ، وإن فات صورة ؛ فليس تغير للشرع ، وذلك مثل الترخيص بإجراء كلمة الكفر على اللسان
فإنه يرخص فيه بعذر الإكراه التام مع اطمئنان القلب ، ولكن العزيمة في الصبر والامتناع عنه ؛ لأن
حرمة الكفر ثابتة لا تتكشف بحال بناء على أن حق الله تعالى في وجوب الإيمان به قائم لا يحتمل
السقوط؛ لأن الموجب وهو وحدانية الله تعالى وجميع ما أوجب الإيمان به لا يحتمل التغيير لكنه رخص
للمكره إجراء نطق الكفر ؛ لأن حقه سبحانه في ذات الإيمان يفوت عند الامتناع عن النطق بالكفر صورة

(١) الجويني، البرهان ٢/٩٢٧ ، ٩٢٨ مع الأخذ بالاعتبار هامش رقم ٨.

(٢) الأصفهاني: بيان المختصر ٣/١٧٣، الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/٥٥١.

بتخريب البينة ، ومعنى بزهوق الروح ، وحق الله تعالى لا يفوت معنى ؛ لأن التصديق الذي هو الركن الأصلي باق ، ولا تفوت صورة من كل وجه ؛ لأنه لما أقر مرة وصدق بقلبه حتى صح إيمانه لم يلزم عليه الإقرار ثانية إذ التكرار في الإقرار ليس بركن في الإيمان ، ولما صار حقه مؤدى لم يفت حقه من هذا الوجه^(١) ، وكثبت الحكم في المكروه على القتل ثبوته فيمن أكره على إتلافه مال غيره بالقتل رخص له ذلك لرجحان حقه في النفس ؛ لأن حقه يفوت في النفس صورة ومعنى ، وحق غيره لا يفوت معنى لانجباره بالضمان^(٢) .

المعيار السادس عشر : كل ما في التزام صورته تفويت للمقصود منه فهو تغيير للمشروع ؛
 فإذا أضعف الصوم من له الترخيص بالفطر ، فحينئذ كان الفطر أولى ، ولو صبر حتى مات كان آثماً ؛ لأن الإفطار لزمه في هذه الحالة فلو بذل نفسه لإقامة الصوم صار قتيلاً بالصوم ، وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلاً نفسه بما صار به مجاهداً ، وهو الصوم من غير تحصيل المقصود ، وهو إقامة حق الله تعالى ؛ لأنه أخره عنه ، وهو حرام كمن قتل نفسه بالسيف الذي يجاهد به مع الكفار كان حراماً ، وفي ذلك تغيير المشروع ؛ لأن المشروع في حقه إما التأخير أو جواز التعجيل على وجه يضمن يسيراً فأما التعجيل - أي بالالتزام الحكم وأداء الفعل ، وهو الصوم في هذا المقام - على وجه يؤدي إلى الهلاك فليس بمشروع فكان فعله تغييراً للمشروع . أو معناه أن الصوم شرع لترتاض النفس لخدمة خالقها على ما مر في أبواب الأمر فإذا أدى إلى الهلاك لا يحصل المقصود ، وهو الارتياض للخدمة فكان خلاف المشروع^(٣) .

تلك هي أهم ما يمكن ملاحظته عند الأصوليين من معايير إذا ما تحققت في النص أو الحكم الشرعي ؛ حكم المجتهد وفقاً لما يترتب عليها من غلبة ظن بأن النص أو الحكم معلل لا توقيفي ، ومن ثمة فليس في اتباع المعاني والعلل فيما شأنه التعليل تغيير ، أو خروج على التعبد والقداسة ؛ بل إن المعلن يتعبد الله بما وصل له من علل ومعان مناسبة .

مجال التصرف في الشرع وفق معايير التعليل والتوقيف

لم يكن بيان الأصوليين لمعايير قابلية النص والحكم الشرعي الثابت به للتعليل ، سوى إدراكا منهم لفكرتي الثبات والتغيير في التشريع ، وضرورة أن يكون الأخير منهما نابعا من الشرع ذاته ؛ فقرروا هذه المعايير التي بينها ، بحيث لا يُعدّ مطبقها من المغيرين للشرع ، وحتى تترسخ هذه الفكرة يجد الباحث أن الأصوليين قد قسموا النصوص والأحكام الثابتة بها باعتبار قبولها للتعليل ، وأنماطه

(١) البخاري ، كشف الأسرار ، ٤٥٨/٢ ، ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، .

(٢) البخاري ، كشف الأسرار ، ٤٦١/٢ .

(٣) البخاري ، كشف الأسرار ، ٤٦٥/٢ .

الاجتهادية المختلفة - من قياس ، واستحسان ، واستصلاح ، وسد ذرائع ، ورعاية العرف ، واختلاف الزمان والمكان... الخ - إلى قسمين (١):

القسم الأول : النصوص والأحكام الشرعية المطردة ؛ إذ الأصل كل حكم شرعي أمكن تعليل محل واقعه فالتعليل فيه جار ؛ هذه هي القاعدة الحاكمة لمجال التعليل سواء كانت عبادات أم معاملات وسواء كانت حدودا أم كفارات، رخصا أم مقدرات أو محصورات بأعداد، هذا ما قرره الجمهور : أن كل حكم شرعي أمكن تعليله لا يُجعل تعبدًا بل القياس فيه جار (٢)، فإذا ما ظهرت العلة جاز القياس فيه إذ لا ذاهب إلى القياس حيث لم تعقل الحكمة ولم تتعد (٣)؛ فالتعليل محله الوقائع والمحال التي جاءت بحقها الأحكام الشرعية والنصوص، ولذا فالأجدر أن تكون القاعدة العامة في تحديد ما يجري فيه التعليل وما لا يجري: البحث في الوقائع عن العلة بالطرق والمسالك المعتمدة للكشف عنها، فإن أدركها المجتهد وظهرت له كانت الواقعة ومن ثم النص والحكم الشرعي معلل بها، وإن لم تظهر له كانت غير معللة والترم فيها جانب النص والتعبد، ولا يعني ذلك أبداً : انتفاء إمكانية التعليل، فما كان غير معلل عند مجتهد ما فإنه لربما يفتح الله على مجتهد آخر، وما هو ليس بمُعلل في هذا الزمان فربما جاء زمان يقدر فيه الشارع الكشف عن العلة، فيجب أن لا يغيب عن الأذهان أن كل الوقائع وكل الأحكام معللة في الواقع بالحكمة إذ لا يخلو حكم عن حكمة. وإنما محل النظر هل يمكن للمجتهد الاطلاع والوصول إلى حكم كل الأحكام؟

ويندرج تحت هذا القسم أنواع من النصوص والأحكام المعللة التي لا يُعدّ تعليلها تغييرا لها ومن ذلك :

النوع الأول : النصوص والأحكام التي دل النص على تعليلها (٤)؛ هذا ما اشترطه الحنفية لاعتبار النص معللا ، أن يدل دليل على وجود العلة، وآخر على أن الأصل معلول في الحال (٥) ومن ثم فلا بد من ظهور المعنى حتى يكون معقول المعنى ، وأن لا يكون في إعماله إبطالا للأصل وتغييرا له فإذا تحققت هذه الأمور كان الحكم معللا ولو كان في باب العبادات؛ إذ أكبر المصالح ما في أمر الدين؛ فقد ثبت جواز الاجتهاد في سائر حوادث أمر الدين ما لم ينص لنا فيه على شيء بعينه، ولم تتفق الأمة عليه (٦).

وإذا تأملت قول الجصاص "وكان ذلك من أمور الدين - أي العبادات- فقد ثبت جواز الاجتهاد في سائر حوادث أمر الدين -أي أحكام الشريعة- يظهر لك جليا أن الجصاص يقرر قاعدة عامة في

(١) السرخسي، أصول السرخسي ١٤٤/٢. ويرى الغزالي أن الأحكام ثلاثة أقسام: قسم لا يُعلل أصلا، وقسم يُعلم كونه معللا كالحجر على الصبي فإنه لضعف عقله وقسم يُتردد فيه .وواقع الأمر أن القسم الثالث إما أن يكون من المعلل أو لا. الغزالي المستصفي ٢/٢٧٨.

(٢) القرافي ، شرح تنقيح الفصول ٣٩٨.

(٣) الغزالي، المستصفي، ٢/٣٥٠.

(٤) الشيرازي، شرح اللمع ٧٩٩/٢ ، ٨٠٠.

(٥) السرخسي ، أصول السرخسي ، ١٤٣/٢ ، ١٤٤.

(٦) الجصاص، أصول الجصاص ٧٠/٤ ، ٧١ بتصرف.

التشريع لا في باب من أبواب التشريع فحسب، فيندرج تحت ذلك المعاملات والحدود والكفارات والرخص والمقدرات... الخ علاوة على العبادات، فكل ما أمكن تعليقه بشروطه كان معللاً؛ ولذلك تراهم يثبتون مثلاً الحدود والكفارات بدلالة النص^(١) وإن كانوا لا يثبتونها بالقياس لعدم تحقق المعايير المطلوبة مما يجعلهم يحكمون على هذه الأحكام بأنها غير معللة.

النوع الثاني : كل حكم يمكن أن يستنبط منه معنى مخيل من كتاب أو نص سنة أو إجماع فإنه يُعَلَّل وما لا يصح فيه مثل هذا، فإنه لا يُعَلَّل؛ سواء كان من الحدود والكفارات أو المقادير أو الرخص^(٢).

النوع الثالث : القواعد العامة المعللة بملاحظة جنسها الغالب ؛ ومثالها القواعد التي تقوم عليها المعاملات والمناكحات... الخ ؛ فإنها مدركة المعاني ، يراعى في تطبيقها تحقيق مصالح المكلفين ، ولا يُعد ذلك تغييراً للشرع^(٣).

فالأصل في العادات والمعاملات التعليل ؛ وهو اختيار ابن برهان وابن قدامة وابن تيمية وابن القيم والطوفي والشاطبي ، مستدلين بالأمر التالية :^(٤)

أولاً : الاستقراء؛ فإن المنتبج لتفاصيل أحكام المعاملات والعادات يجد أن الشارع قاصد لمصالح العباد وأن الأحكام العادية تدور معها حيث دارت فترى الشيء الواحد يُمنع في حال لا يكون فيه مصلحة، وإذا كان فيه مصلحة جاز، كالدهرم بالدرهم إلى أجل يمتنع في المبيعة ويجوز في القرض، وبيع الرطب باليابس يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربما من غير مصلحة، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة -ومن ذلك العرايا- ولم نجد هذا في باب العبادات مفهوماً كما في العادات^(٥).

ثانياً : عادة الشارع ؛ فإن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا ما عُرض على العقول تلقته بالقبول ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص بخلاف باب العبادات فإن المعلوم فيه خلاف ذلك^(٦).

ثالثاً : تحقيق مقصود الشارع ؛ ذلك إن المعاملات حقوق للمكلفين وأحكامها سياسة شرعية وضعت لمصالحهم؛ إذ هي المعتبرة وعلى تحصيلها المعول^(٧).

(١) البخاري، كشف الأسرار ١١٦/١ ، ١١٧ ، صدر الشريعة والتفتازاني، التوضيح مع التلويح ٣٠٠/١ ، ٣٠١ ، أمير بادشاه، تيسير التحرير ٩٧/١ ، ٩٨ .

(٢) ابن السمعاني، قواطع الأدلة ١١٤/٢ ، ١١٥ .

(٣) الغزالي، المستنصفى ٣٤٠/٢ .

(٤) ابن برهان: الوصول إلى علم الأصول ٢٣٤-٢٣٧، ابن قدامة: روضة الناظر ٨٧٢/٣، الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة ٢٥ و٤٧، ابن تيمية: المسودة ٣٩٨، ابن القيم للإعلام: ٢٩٢/١، الشاطبي: الموافقات ٥١٣/٢ و٥٢٠ .

(٥) قد جاءت نصوص لا تُحصى تدل على هذا المبدأ ومن ذلك قوله تعالى: "ولكم في القصص حياة يا أولي الألباب" [البقرة: ١٧٩].

وقوله "ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل" [البقرة: ١٨٨]، وقوله عليه الصلاة والسلام: "لا يقضي القاضي وهو غضبان" وقوله "لا ضرر ولا ضرار" الشاطبي، الموافقات ٥٢٠/٢ .

(٦) المرجع السابق، ٥٢٣/٢ .

(٧) الطوفي رسالة في رعاية المصلحة ٤٧ .

النوع الرابع : ما أستثنى من قاعدة عامة وتطرق إلى استثناءه معنى، ومن ذلك مسألة استثناء العرايا من قاعدة الربا؛ إذ الاستثناء لعلة الحاجة فنقيس العنب على الرطب لأنه في معناه^(١).

النوع الخامس : الأصول التي تؤول إلى أمر ضروري لا بد منه ؛ فكل أصل يؤول إلى أمر ضروري لا بد منه؛ أصل معقول المعنى^(٢)، وهذه الضرورات تتفاوت من حيث تأثيرها على " الأصل " من حيث الثبات والتغيير ؛ إذ يختلف مدى احتمالية تغير الأصل ، وتكليف الحكم الناتج عن عملية التغيير تبعاً لماهية الضرورة المؤثرة ، وبيان ذلك^(٣):

المستوى الأول: عدم إحداث الضرورة لأي تغيير ؛ بل يبقى الأصل والحكم الشرعي مع وجود هذه الضرورة محافظاً على ثباته ، مثال ذلك الضرورات التي لا تباح الأشياء المتناهية في القبح معها؛ بل يوجب الشرع الانقياد للتهلكة والانكفاف عنها كالقتل والزنا في حق المجرر عليهما. وبذلك نجد أن الأصل الشرعي والحكم الشرعي المتمثل بحرمة القتل والزنا حافظ على ثباته ، ولم يتغير مع حصول ضرورة حقيقية متمثلة بالإكراه على هذا الفعل ، أو التهديد بالقتل ، وبرغم ذلك ثبت الحكم ولم يتغير .

المستوى الثاني: التغيير الجزئي المؤقت بواقعة الضرورة ؛ ومن ذلك الضرورات التي تبيح الأشياء، ولكن لا يثبت حكمها كلياً في الجنس بل يعتبر تحققها في كل شخص كأكل الميتة وطعام الغير. فالحكم الشرعي قد تغير بفعل هذه الضرورة ، لكنه تغير جزئي بمعنى أنه لا يعمم على كافة المسلمين ؛ وإنما تغيره هو في حق من وقعت به الضرورة ، بل أنها مؤقتة بواقعة الضرورة ؛ فإذا ما زالت عاد الحكم الأصلي في حق من نزلت به الضرورة لكنها ارتفعت عنه.

المستوى الثالث: التغيير الكلي الدائم ؛ يندرج تحت هذا المستوى ما يرتبط في أصله بالضرورة ولكن لا ينظر الشرع في الأحاد والأشخاص، وهذا كالبيع وما في معناه. وإنما كان كذلك لأنه لا أثر للفكر العقلي في تقبيح البيع والتبادل في الأعواض فيكفي تخيل الضرورة في القاعدة ، ولا التفات إلى الأحاد ؛ فإن الأمر في ذلك مبني على قاعدة كلية، وليس البيع قبيحاً في نفسه عرفاً أو شرعاً.

النوع السادس : الأصول المتعلقة بالحاجات العامة ؛ فكل أصل آل أمره إلى ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة، فإنه أصل معلل ، ومثال ذلك تصحيح الإجارة فإنها مبنية على الحاجة العامة إلى المساكن مع عدم القدرة على تملكها، وبخل أصحابها بها دون مقابل.

النوع السابع : الأصول والأحكام المتعلقة بطبع الإنسان وجبلته ؛ ويندرج تحت هذا النوع الأصول التي لا تستند إلى ضرورة قطعية ، ولا إلى حاجة عامة ، لكنها جارية على وفق القياس ، وغايتها الحث على مكارم الأخلاق، ولاستصلاح حال المكلفين جاء إيجاب الشارع لهذه الأصول والأحكام على كافة المسلمين في عموم الأوقات ؛ وذلك لعسر الوفاء بهذه المهمة من المسلمين أنفسهم لاختلاف آرائهم. فتولى الشارع بيان القدر الذي يقتضيه الاستصلاح ، والذي لا ينضب بقدر أفهام المكلفين، فإذا

(١) الغزالي، المستصفى ٢/٣٤٠.

(٢) الجويني، البرهان ٢/٩٢٣.

(٣) الجويني، البرهان ٢/٩٤٢.

عسر الضبط وتعذر الإيجاب العام، فيثبت الشارع نصوصا وأحكاما ووظائف تدعو إلى مبلغ المقصود الواقع في علم الغيب، وإن كان لا ينضبط هو في عينه لنا، ومما يمكن ملاحظته في هذا النوع من النصوص والأحكام أن الشارع جعلها متأيّدة في غالب الأمر بأمر جبليّة، والغاية من ذلك إيجاد دافع ذاتي لدى المكلف نحو الالتزام بهذه النصوص والأحكام وما تدعو إليه من وظائف اجتماعية، حتى كأن الشريعة تتأيد بموجب الجبلة والطبيعة، فيكل إليها قدرا، ويثبت للوظائف قدرا^(١). وبموجب القدر الثابت للمكلف يكون مجال التغيير المشروط بعدم مخالفة ومناقضة القدر الثابت بالشرع، بعبارة أخرى، إن النصوص والأحكام في هذا النوع أوجبت قيما ومبادئ أخلاقية، صدق، أمانة، تعاون، رحمة،... الخ؛ هذا القدر الذي أوجبه الشرع، وترك للمكلفين قدرا من الحرية في تحديد مفاهيم هذه القيم والمبادئ والتي إن حصل فيها تغيير استجابة لمقتضيات التغيير البشري؛ فإن ذلك لا يُعد من تغيير الشرع. ومثال ذلك، إغاثة اللفان مما حث الشرع عليه، لكن ذلك قد يتغير في بعض صورته الحديثة كمن كان مسافرا وأهله بسيارته، ورأى في الطريق من يشير له؛ فإذا ظن جواز عدم إغاثته - وهو القادر على ذلك -، لا يُعد تغييرا للنص وحكمه تبعا لمراعاته لمقتضيات تغيير العصر، واحتمالية كون هذا المتصور كونه ممن ينطبق عليه حكم إغاثة اللفان، من أهل السوء.

من الحقوق محفوظة

النوع الثامن: القواعد المبتدئة عديمة النظر؛ والتي يُعقل المعنى فيها ولكن لا يلقى مشاركا للمنصوص في المعنى فيمتنع الإلحاق لفقد المشاركون، ويجري ذلك مجرى العلة القاصرة وذلك كورود الحكم في محل تجتمع فيه ضروب من المصالح والحاجات، ولا يلقى في غير محل النص إلا بعض تلك المصالح فلا يناط الحكم بالأبعاد بعد وروده عند اجتماع هذه الوجوه^(٢)، ففي هذا القسم يعقل وجه المصلحة في الحكم ولكن لا يلقى مشاركا لمورد النص في الاحتواء على جميع أطراف المصلحة فيمتنع القياس بسببه. وعلاقة ذلك بفكرة التغيير تظهر من خلال وقف تطبيق النص والحكم الشرعي على صورة السبب الذي جاء النص والحكم بشأنه، نظرا لانتفاء علتها ومعناها، مما قد يُعد - ظاهريا - تغيير للشرع، وفعليا تحقيق لمناط الحكم في الواقعة، وإن كانت واقعة الأصل.

ومعظم الرخص والقواعد المبتدئة داخل تحت هذا القسم كرخص السفر والمسح على الخفين وإباحة الميتة عند الضرورة، ومن القواعد كالقسامه وضرب الدية على العاقلة وتقدير لبن المصراة^(٣). ووجه آخر لفكرة التغيير في هذا النوع ما ذكره الغزالي في بيانه سبب اعتبار هذه الرخص والقواعد مخالفة لسائر الأصول؛ إذ إن وصفها بذلك لأنها تخالف سائر الأصول بصورته ومصطلحاته فخالفها بحكمه، وهي قاعدة على حيالها كسائر القواعد وغيرها بالإضافة إليها مخالف، كما أنها بالإضافة إلى غيرها مختلفة، والمتبع المعنى^(٤). وما المخالفة إلا نوع تغيير، والمنتج لهذا التغيير اتباع المعنى.

(١) الجويني، البرهان ٢/٩٣٧، ٩٣٨.

(٢) الشيرازي، التبصرة ٤٥٣، الغزالي، المستصفي ٢/٣٤١، ٣٤٢ وشفاء الغليل ٦٤٢، ٦٤٣.

(٣) الغزالي - شفاء الغليل ٦٥٤ - ٦٥٧.

(٤) الغزالي، شفاء الغليل، ٦٥٧.

القسم الثاني: ما كان من النصوص والأحكام غير مُعلل؛ فالنصوص والأحكام التي لم تندرج تحت أحد معايير التعليل ، أو تلك التي استقرغ المجتهد وسعه في البحث عن علتها والمعنى المقصود من تشريعها ، دون أن يدركه ؛ فإنه يكون مما لا يقبل التعليل - على أقل تقدير عند هذا المجتهد ، وإن كان عند غيره قابل لاندراجه تحت معيار تعليل يراه المجتهد الثاني - ومن ثمة فإجراء التعليل فيه يكون من تغيير الشرع وحدوده ، ويندرج تحت هذا القسم الأنواع التالية :

النوع الأول : الأصول غير معقولة المعنى ؛ وهي تلك الأصول التي لا يلوح فيها للمستنبط معنى أصلاً، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحاثات على مكرمة ، وإن كان هذا النوع من الأصول يندر تصويره جداً - بحسب ما يقرر ذلك الجويني -، فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئي فلا يمتنع تخليه كلياً عن معاني وحكم ومصالح إجمالية ، ومثال هذا النوع

(أ) **العبادات البدنية المحضة؛** فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية^(١). وليست الحكم والمصالح الكلية التي يمكن استنباطها من العبادات مما يجوز القياس عليها ذلك أنها غير منضبطة؛ ولذا نرى الجويني يقرر أن ما ثبت برسم الشارع ولم يكن معقول المعنى فلا يسوغ القياس فيه، وهذا كورود الشرع بالتكبير عند التحريم والتسليم عند التحليل، ومن هذا القبيل اتحاد الركوع وتعدد السجود فمن أراد أن يقيم غير التكبير بالتكبير مصيراً إلى أنه تمجيد وتعظيم، فقد بُعد بعداً عظيماً، وزال من القاعدة الكلية، فإن إيجاب الذكر عند التحليل ليس معقول المعنى^(٢). وهذا المسلك من الجويني مبناه أن العبادات تخصيصات من قبل الشارع، والاختصاص غير معقول المعنى، ورفع الاختصاص مع ثبوته محال^(٣)؛ ولذا فإن القياس المعنوي لا يجري؛ إذ الاختصاص معناه نفي المعنى المتعدي من محل التخصيص والتخصيص، فطلب المعنى حيث لا معنى بعيد^(٤).

(ب) **وما جاء في الشرع على هيئة قاعدة عامة مستقلة مستفحة ؛** والتي لا يعقل معناها، وإذا لم يُعقل المعنى تلقاها العبد بالقبول ولا يتصرف فيها بالقياس عليها لتعذر العلة، ومثاله المقدرات في عدد الركعات وأنصبة الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وجميع التحكيمات المبتدئة التي لا ينقدح فيها معنى فلا يقاس عليها غيرها لأنها لا تُعقل علتها^(٥).

هذا، وقد قصر عدد من الأصوليين التعبد على العبادات وحدها دون المعاملات والعدالات إذ الأصل فيها اتباع المعاني والحكم، وهو اختيار ابن برهان وابن قدامة وابن تيمية وابن القيم والطوفي والشاطبي^(٦).

(١) الجويني، البرهان، ٩٢٦/٢ ، ٩٢٧ و ٩٥٩ .

(٢) الجويني ، البرهان ٩٦٠/٢ .

(٣) المرجع السابق، ٩٦٢/٢ .

(٤) المرجع السابق، ٩٦٤/٢ .

(٥) الشيرازي، شرح اللمع ٨٢٥/٢، الغزالي، شفاء الغليل ٦٤٢ و ٦٥٣ ، ٦٥٤ والمستصفي ٣٤١/٢ ، ابن السمعاني، قواطع الأدلة ١١٤/٢ ، ١١٥ .

(٦) ابن برهان: الوصول إلى علم الأصول ٢٣٤-٢٣٧، ابن قدامة: روضة الناظر ٨٧٢/٣، الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة ٢٥ و ٤٧، ابن تيمية: المسودة ٣٩٨، ابن القيم للإعلام: ٢٩٢/١، الشاطبي: الموافقات ٥١٣/٢ و ٥٢٠ .

النوع الثاني : أن يدل نص أو إجماع على اختصاص الحكم بمورده ؛ فيمتنع إلحاق غيره به لما فيه من إبطال الاختصاص^(١) ويختلف هذا النوع عن سابقه من حيث المعيار ؛ إذ أن معيار السابق كان ظهور المعنى المصلحي وخفاؤه وبناء على قربه أو بعده من الضرورات والحاجات والتحسينات، وأما معيار هذا النوع فهو إرادة الشارع أو من ينوب عنه؛ إذ إن التعليل يمتنع بتنصيب الشارع على وجوب الاقتصار، فلولا ورود النص في المسألة لجاز تعليلها كقوله تعالى: ﴿إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأحزاب: من الآية ٥٠) وقوله عليه الصلاة والسلام لأبي بردة وقد جاء بعناق وكان لا يملك غيرها، فأراد التضحية بها رغبة في مساهمة المسلمين: (تجزئ عنك ولن تجزئ عن أحد بعدك)^(٢). فمهما منعنا نص من القياس امتنعنا، وكذلك لو فرض إجماع على هذا النحو، وهو كالاتفاق على أن المريض لا يقصر وإن ساوى المسافر في الفطر^(٣).

وبالمنهجية ذاتها يقرر الجصاص : أن الاجتهاد واتباع المصلحة في أحكام الدين جائز بناء على إذن الشارع ما لم يكن هناك نص خاص أو إجماع فعند ذلك يترك الإذن ويلتزم النص والإجماع^(٤)، وكان الجصاص -ومعه الحنفية- يريد توضيح أن هذه الشريعة توقيف لا مجال فيها للرأي والعقل المحض إلا ما أن به الشرع، وأما إن جاء من الشرع تحديد وتقييد فيجب التزامه؛ إذ إن في أعمال الرأي والظن من خلال التعليل مصادمة لإرادة الشارع القطعية بما هو ظن، وفي ذلك إبطال للأصل وتغيير له وذلك مما لا يجوز.

بيد أنه ينبغي ألا يأخذ هذا النوع مسلماً ، فيمنع فيه التعليل بدعوى أنه تغيير للشرع ، وإبطال للاختصاص الوارد بالنص ؛ إذ ليس كل مخصوص غير معقول المعنى ؛ بل إن كان المحل المخصوص بالاستثناء يشتمل على معنى ظهر كونه داعياً إلى التخصيص، فقد تُفرض مسألة غير منصوص عليها تدور بين أن تبقى تحت عموم القاعدة وبين أن تُلحق بمحل الخصوص، فإن شاركت محل الخصوص في السبب الداعي إلى التخصيص - التحق به وانقطع من العموم. وإن شاركه في العلة بقي على حكم العموم؛ لأنه كما فهم علة القاعدة فهم أيضاً علة الاستثناء ، والدائر بين المحلين غايته إن يشارك المخصوص في علته ، ويشارك المخصوص منه أيضاً في علته، وهي العلة العامة فيكون انجذابه إلى المخصوص من وجهين وانجذابه إلى المخصوص منه من وجه واحد، والاعتماد على اجتماع الشبهين أولى ، ومثال ذلك : مهد الشرع قاعدة الربا ثم استثنى صورة العرايا وأقام فيها الخرص من أحد الجانبين مقام الكيل لنوع حاجة، وجرى ذلك في الرطب فألحقنا به العنب ، وإن كان ينجذب إلى الأصل بعلة التحريم ولكنه انجذب إلى المخصوص بعلة الاستثناء وهي الحاجة المخصوصة، ولم يلتحق به سائر الفواكه لأن الخرص هو الذي أقيم مقام الكيل والخرص لا جريان له في سائر الفواكه^(٥).

(١) الغزالي المستصفي ٣٣٨/٢ ، ٣٣٩ وشفاء الغليل ٦٤٢ .

(٢) البخاري، ٣٣٤/١، برقم ٩٤٠، ومسلم، ١٥٥٢/٣، برقم ١٩٦١ .

(٣) الجويني، البرهان ٩٠١/٢ ، ٩٠٢ .

(٤) الجصاص، أصول الجصاص ٧٠/٤ ، ٧١ يتصرف .

(٥) الغزالي، شفاء الغليل ٦٦٨ ، ٦٧٠ .

ولم يعد تعليل حكم العرايا في الرطب الذي هو استثناء من قاعدة الربا ، وقياس العنب عليه تغيير لخصوصية المستثنى ؛ إذ المتبع المعنى .

النوع الثالث : المخصوص بالعدد ؛ ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: "خمسٌ يقتلن في الحل والحرم"^(١) هل يمتنع القياس عليها لكونها محصورة معدودة والإلحاق بها فيه زيادة على الحصر؟^(٢). وهذا النوع مثل سابقه ، يجب أن لا يأخذ على عمومه ، وإن كان الأمر فيه أصعب وأدق ذلك إن التخصيص فيه حاصل بـ "الأعداد" التي دلالتها على معانيها قطعية ، في من ثابته الألفاظ التي لا تحتمل التأويل ، بيد أن الأمر يحتاج مع ذلك إلى تروء ؛ إذ ينبغي التفرقة بين :

- النصوص والأحكام التي جاءت محصورة بعدد .
- والنصوص والأحكام التي جاءت مقدرة أعداد .

فليس المحصور بالعدد لا يمتنع القياس عليه لما في ذلك من تغيير له ، كما هو كذلك في العدد في المقدرات كالعدد في مائة من الإبل في الدية والأعداد في العقوبات وغيرها، وإنما المحصور بالعدد مثل ذكر الخمسة في حيوانات الحرم كذكر السنة في الربويات وإذا ظهر معنى الضراوة في ما يقتل ألحق به ما في معناه، ولم يُبال بالزيادة على العدد كما في الربا وليس ذلك كالعدد في الدية ؛ لأن ذلك تقدير في نفس الواجب وقدر الثابت من الحكم ولا ينشأ ذلك إلا للتقدير، وأما العدد في المحصور بالعدد فراجع إلى محل الحكم لا إلى نفس الحكم.

وعلى هذا ينبغي أن لا يكون مجرد ذكر العدد في النص أو الحكم دالا على كونه ثابتا لا يقبل الريادة أو النقص ؛ بل لابد من التفرقة بين ما جاء من النصوص والأحكام مقدرة لأعداد ، فهي لا تقبل الزيادة أو النقص منعا من إحداث تغيير في الشرع ، وبين ما جاء من النصوص والأحكام محصورة بعدد، تقبل التغيير إذا عقل معناها^(٣).

ويجدر الإشارة إن الغزالي قد حذر من أنه إذا انفتح هذا الباب -أي عدم الإلحاق بما حُصر بعدد- لا نحسم باب التعليل بالقياس؛ إذ كل قياس يتضمن إبطال التخصيص ، وهذه الدقيقة في الفرق لابد من التنبه لها -أي الفرق بين محل الحكم ونفس الحكم- فهو ظاهر إذا ظهر المعنى المناسب. وإن كان تعدية الحكم لعلامة على مذاق علامات الربا فإجراؤه مع الحصر أبعد. وإنما يجري إذا دل الإجماع على أنه غير مقصور على العدد فإن لم تدل فتبعد الزيادة إلا لمعنى مناسب كما في الضراوة في حيوانات الحرم^(٤).

(١) البخاري، ١٢٠٤/٣، برقم ٣١٣٦، ومسلم، ٧٥٨/٢، برقم ١١٩٨.

(٢) الغزالي، شفاء الغليل ٦٦٦ ، ٦٦٧ .

(٣) الغزالي، شفاء الغليل ٦٦٧ ، ٦٦٨ .

(٤) الغزالي، شفاء الغليل ٦٦٧ ، ٦٦٨ .

المبحث الخامس

الواقع

تمهيد

يشكل " الواقع " في المشهد المعاصر ، أحد أهم محاور ؛ بل مرتكزات الفكر الإسلامي عامة ، والتشريعي خاصة ؛ وتزداد أهمية " الواقع " لما تشكله خاصية التجدد والتغير الدائم من مكانة خاصة في طبيعة ما يطلق اسم " الواقع " أو صفة " الواقعية " عليه^(١) ؛ إذ ما هو في هذه الساعة واقع ، ليس بالضرورة أن يبقى كذلك ، فما بالك بما كان منذ سنوات مضت ، أو قرون خلت .

وليس الواقع أمر أحادي التركيب ، ولا صفة تأخذ شكلا محددًا ، بل للواقع مكونات ، وأوعية يحل فيها ، وعوامل تنتجها وتتحكم به ، ومجموع هذه القضايا ينتج الواقع ؛ ولذا كان لزاما- والحديث عن مجالات الثبات والتغير في التشريع الإسلامي- البحث في الواقع من خلال المطالب التالية :

المطلب الأول : مكونات الواقع ؛ ومدى اعتبار التشريع لها ، دلالة من الشارع على اعتبار التغير ،
وبيان محله .

المطلب الثاني : أوعية الواقع ؛ فهو وإن كان اسم فاعل ؛ فإنه لا يخلو عن أبعاد ظرفيه ، تحويه
ويحل بها .

المطلب الثالث : العوامل المنتجة للواقع وتغييره في المستقبل ؛ بما هو متغير بحكم خاصيته
الملازمة له .

المطلب الرابع : أثر الواقع في تغير التشريع الإسلامي ؛ إذ ينبغي للتشريع بعد حصول الواقع من
الفصل فيه .

المطلب الخامس : قواعد تغيير التشريع بالواقع ؛ فليس مطلق التغير في الواقع يوجب تغييرا في
التشريع، بل التغير بالواقع منضبط بقواعد خاصة تمثل العناصر المتحركة والمتغيرة في التشريع الإسلامي .

المطلب الأول : مكونات الواقع

يمتاز التشريع الإسلامي فيما يمتاز به : **مراعاته لواقع مكلفيه ؛ مراعاة تأخذ تميزها من طبيعة**
مكونات الواقع الذي يراعيه هذا التشريع ، ففي الوقت الذي تروج فيه دعوات حقوق الإنسان، وتشهر سلاحا
في وجه العالم الإسلامي ، الذي ليس للتشريعات السائدة في غالب دوله من صلة مع الإسلام سوى الاسم ،
ثم يهاجم الإسلام ، وكأن هذه التشريعات ناطقة باسمه .

(١) الواقع في اللغة من (و ق ع) الوقعة صدمة الحرب و الوقعة القيامة و مواقع الغيث مساقطه ويقال : وقع الشيء موقعة
والوقعة في الناس الغيبة ، والوقعة أيضا القتال والجمع وقائع، و وقع الشيء يقع وقوعا سقط ، ووقعت من كذا وعن
كذا وقعا أي سقطت، وأهل الكوفة يسمون الفعل المتعدي واقعا، الرازي :مختار الصحاح ٣٠٥ .

إن كان التشريع الغربي يدعو لرعاية حقوق الإنسان ؛ فإن الإسلام قد راعى حقوق الأكوان^(١) باعتبارها أحد مكونات الواقع ، فلو واقع في التشريع الإسلامي مكونات عده يمكن للباحث بيانها على النحو التالي :

المكون الأول : الأكوان

إذا كان الغرب يدعي المدنية والحضارة برعايته لحقوق الإنسان في تشريعاته وقوانينه ؛ فإن التشريع الإسلامي قد راعى ليس حقوق الإنسان وحسب ، وإنما حقوق الأكوان ؛ أي كل الكائنات التي خلقها الله تعالى في الدنيا ، من أجرام ، وكواكب ، وجبال وأنهار ، وبحار ، وحيوانات ، ونباتات ، وهواء ، ورياح ، وجمادات... الخ ، كلها لها في الإسلام حقوق ، مثل ما للإنسان حقوق ، فعند المسلمين حقوق للحيوان ، وحقوق للبيئة ، وأخرى للإنسان ، وحقوق للجبل ، وحقوق للموارد؛ وليس فقط للإنسان .

لا يقال : كيف يمكن أن تشكل الكواكب والأجرام واقع يرتبط به التشريع ؟ فإن ما انتجه العلم والتكنولوجيا من تطورات جعلت ما يمكن تخيله أو هام ، حقائق لا يبعد حاجة المسلمين لمعرفة أحكامها ، من مثل معرفة أحكام إقامة المسلم لصلاته في المراكب الفضائية أو حتى على سطح الكواكب في حال هبوط الناس عليها ، فكل أكوان هذه الدنيا خلقها الله لعباده ينتفعون بها، يقول سبحانه : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ (البقرة: من الآية ٢٩) ، ويلتزمون أوامر الله فيها ، يحفظون لها حقوقها ، وتشكل هي بدورها جزءاً من مكونات واقع المسلم الذي جاء التشريع الإسلامي يحكمه وينظمه ، فالتشريع الإسلامي من الدقة والشمول والحيوية : أن راعى في أحكامه علاقة الإنسان لا بأخيه الإنسان فحسب ، وإنما بكل ما خلق الله ، وأحكام المسلم تختلف وتتنوع بحسب الكائن الذي يتعامل معه ؛ فأحكامه وهو في البحر ، ليست كأحكامه على البر ، للنهر أحكامه الخاصة ، والموارد الطبيعية من معادن وثروات نفطية ، وغابات... الخ، لها أحكامها الخاصة من حيث كيفية استغلالها ، ومراعاة حقوق الأجيال القادمة فيها ، فلا تستنزف ، وما يستغل منها سواء من قبل المسلمين كدولة، أو أفراد مأذون لهم بالحيازة والاستغلال يجب عليهم فيما استفادوا زكاة الركاز .

ومن ناحية أخرى ؛ فإن البيئة مهمة في تغير الأحكام الشرعية، لا باعتبار كونها مؤثرة مباشرة في التشريع ، وإنما لتأثيرها في طبيعة الناس وأعرافهم مما يؤثر في أفعالهم المشكلة للواقع، ولأن الناس يأخذون بعض الخصائص من البيئة. وهذه الخصائص تؤثر في العادات والعرف والتعامل. لذلك تظهر معائب القوانين جيداً بانتقالها من أمة إلى أخرى. وهناك تأثير ليس من خصائص الناس بل من خصائص البيئة، مثل الأحكام التي خرجت للاستفادة من ماء الفرات ودجلة في العراق في المذهب الحنفي من مثل شق القنوات من أجل الري واختلاف الناس في حقوق ملكية ماء النهر^(٢). وأيضاً إذا كانت الحياة بسيطة تكون الأحكام قليلة وسهلة. وإذا كانت البيئة كبيرة ومتنفة تكون الأحكام راقية ومعقدة، مثل أحكام المدينة

(١) جمعة ، حركة الفكر الإسلامي المعاصر ، ٢٠٠-٢٠١ .

(٢) السرخسي ، المبسوط ، ١٣٣/١٤ .

والعراق، أو أحكام الحنفية والمالكية في البداية. لذلك أيضا ظهر القانون الفرضي وتأثير المنطق على الفقه^(١).

المكون الثاني : الإنسان

الإنسان ، وإن كان جزءاً من أكوان هذه الدنيا ، فإنه تميز عن سائر الأكوان باختصاص الله له بالتكليف ، قال سبحانه : ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (الأحزاب: ٧٢) ، وتكليفه بمهمة الاستخلاف في الدنيا ، قال تعالى : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ (البقرة: من الآية ٣٠).

الإنسان محور التشريع الإسلامي ومركزه ؛ بما هو محل التكليف " المحكوم عليه " بحسب اصطلاح الأصوليين . وقد جاء التشريع الإسلامي في تعامله مع الإنسان باعتباره محل التكليف ، والواقع الذي يطبق عليه أحكامه مختلفا متغيرا بحسب الفئة التي ينتمي لها هذا المكلف ، والتقسيم الفئوي للناس في التشريع ليست سمة عنصرية تنافي العدل والمساواة ، فلا فضل لعربي على أعجمي ، ولا أبيض على أسود، إلا بالتقوى ؛ وإنما تغير أحكام المكلفين وتقسيمهم إلى فئات إنما هو مزيد تفوق للتشريع الإسلامي ، ومزيد دقة في تنظيم شؤون أفرادهم ، فتقسيم المكلفين إنما يكون بناء على معرفة " الخصائص والوظائف " لكل فئة من المكلفين خصائصها المميزة ، وقد يكون لها وظائفها المميزة ، تميز يستدعي التمييز في الأحكام ، والتغير والتبدل فيها ؛ إذا ما انتقل هذا المكلف من فئة لأخرى ، وفئات المكلفين يمكن للباحث بيان أهم تقسيماتها على النحو التالي :

أولا : تقسيم بنو البشر جميعا من حيث الإسلام والكفر ؛ وذلك إلى مسلمين تطبق عليهم أحكام التشريع ، أو كفار اختلف العلماء في مدى تكليفهم ما بين قاصر له على أصل الإيمان ، إلى معدي ذلك لفروع الشريعة ، على خلاف في ذلك ، لاسيما من كان منهم في بلاد المسلمين .

ثانيا : تقسيم المسلمين من حيث التكليف إلى فئات عدة ، منها على سبيل المثال لا الحصر؛ أحكام الصغار ، أحكام البالغين ، أحكام المجنون ، أحكام المسافرين ، أحكام النساء ...إلى غير ذلك من تقسيمات، ليس فيها ما يمنع انضمام المكلف الواحد لأكثر من فئة في الوقت ذاته كأحكام النساء والسفر معا. ومما يدل على تغير التشريع لتغير الواقع المتمثل باختلاف فئة المكلف ، ما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، قال: "كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم فجاء شاب فقال: يا رسول الله، أقبل وأنا صائم؟ قال لا، فجاء شيخ فقال: يا رسول الله، أقبل وأنا صائم؟ قال: نعم، فنظر بعضنا إلى بعض فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قد علمت نظر بعضكم إلى بعض، إن الشيخ يملك نفسه"^(٢).

ومجموع فئات المكلفين ، يتشكل المكون الثاني للواقع ، باعتبار أن الإنسان محل تطبيق التشريع ،

ومقصده .

(١) كوكسال، تغيير الأحكام ٨٧ بوعود ، فقه الواقع ، ٤٥ وما بعدها .

(٢) مسند الإمام أحمد، ٦٧٥١-٧٠٧٤.

المكون الثالث : المعرفة

تشكل المعرفة بأبعادها ومستوياتها المختلفة المكون الثالث من مكونات الواقع في التشريع الإسلامي، فالمعرفة أو ما عبر عنه الأصوليون بقدرة المكلف على فهم خطاب الشارع ، إنما هي قدرة أودعها الله في الإنسان ليتفاعل مع باقي الأكوان ، ويحقق رسالة ربه ، وينفذ أمره بعمارة الأرض ، قال تعالى : ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: من الآية ٣١) ، وهذه المعرفة يمكن تقسيمها إلى أقسام عدة :
أولاً : الفطرية ؛ مما أودعه الله في كل إنسان لتلبي حاجاته الأساسية ، والتي يعبر عنها بالضروريات ، أو البدهيات .

ثانياً : المكتسبة ؛ وهي المعرفة التي يستفيدها الإنسان ببذل مجهود خاص ، وهي على أنواع :
النوع الأول : العلوم والثقافات العامة ؛ مما يتشارك الناس في إدراك تفاصيله ، وقد يكون جزءاً من هذا النوع من علوم الخاصة ، بيد أن تطور العلوم والمعارف وانتشارها ، جعل من هذه المعارف تنتقل من التخصصية إلى العمومية ، ومثال ذلك موقف رسول الله عليه الصلاة والسلام لما سئل عن بيع التمر بالرطب ، فاستثمر رسول الله معرفة عمومية عند السائلين ليبنى عليها الحكم، وهذه المعرفة وإن كانت مكتسبة إلا أنها غدت من الثقافة العامة ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ﴿**أينقص الرطب إذا ببس فقالوا نعم فهى عن ذلك**﴾^(١). ولا شك أن مثل هذه المعلومة - أي نقصان الوزن بالجفاف - من المعلومات البدهية ، ولكن رسول الله استثمرها في بناء الحكم ليؤكد على أهمية هذا النوع من المعارف والثقافة في تشكيل الواقع الذي يتعامل معه المجتهد .

النوع الثاني : العلوم التخصصية ؛ في دقائق العلوم والمعارف في شتى ميادين الحياة ، من طب وهندسة ، وأدب ، وتاريخ ... الخ ، مما هو ليس متاحاً إلا للمتخصصين في هذه العلوم .
وهذا النوع من العلوم والمعارف قد أثمر واقعا مختلفا تماما عما كان معروفا في عهد الرسالة ، وما بعدها من قرون ؛ إذ لم تختلف طبيعة حياة الناس اختلافا جوهريا وعميقا ، فمثلا بقيت وسائل المواصلات من خيل وجمال ، على حالها ، وبقي ما تعارف الناس عليه من وسائل الطب والصناعة تقريبا ذاته ، إلى أن حصلت الثورة الصناعية في القرن السادس عشر الميلادي وما بعده ، فاختلفت واقع حياة الناس اختلافا جوهريا ، أدى لظهور أنماط من السلوك ، وأشكال من العلاقات والتعاقدات لم تكن معروفة ؛ بل ألغت ما كان سائدا لعدم صلاحيته ، والمنتج الأساس لهذا الاختلاف ، وهذا الواقع ؛ التطور الذي حصل في ميدان العلوم والتكنولوجيا بحيث أصبحت هذه العلوم التخصصية هي الواقع الجديد ، والمتحكمة فيه ، مثال ذلك في عصرنا الحاضر ، ما أنتجه الطب والهندسة الوراثية من تقدم في ميدان التلقيح الصناعي ، وصولا للاستنساخ ؛ بحيث أصبح هذا التطور العلمي واقع ، لا بد للمجتهد المسلم التعامل معه ، والوقوف على تفاصيله لكونها الواقع الذي يريد الحكم عليه . وقد وجه لذلك رسول الله عليه الصلاة والسلام في قصة تأبير النخل ، فعن عائشة ﴿**أن النبي صلى الله عليه وسلم مر على قوم في رعوس النخل فقال : ما يصنع**

(١) مالك ، الموطأ بشرح المنقذ ، ٤/٢٣٩ .

هؤلاء؟ قالوا: يؤبرون النخل قال: لو تركوه لصلح فتركوه فشيص فقال: ما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم بأمر دنياكم وما كان من أمر دينكم فإلي^(١). فإن تأبير النخل، وإن كان لا ينبغي عليه حكم شرعي؛ فإن النص أمر بالرجوع لأهل الخبرة والاختصاص في التعامل مع الواقع.

النوع الثالث: علوم الشرائع والعقائد؛ سواء كانت أديانا سماوية، أم مذاهب وفلسفات فكرية قد يصل الأمر مع بعض أربابها إدعاء كونها دينا يتبع؛ فالإنسان متدين بطبعه، سواء عبد الله سبحانه، أم عبد هواه وشهوته، فالكل عابد، وإن اختلف المعبود.

وتكمن أهمية هذه العلوم والمعارف ما تنمته من أنماط في سلوك معتقديها، وتحكم بشكل حياتهم، ومن ثمة، تشكيل الواقع. وعلى المجتهد مراعاة هذه المرجعية الفكرية والدينية، سواء في تعامله مع من دخل الإسلام منهم، أو من بقي على دينه، ولعل هذا ما جعل النبي صلى الله عليه وسلم يتخلى عن هدم الكعبة. فقد أخرج البخاري عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، قالت: "سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الجدر، أمن البيت هو؟ قال: نعم، قلت: فما لهم لم يدخلوه في البيت؟ قال: إن قومك قصرت بهم النفقة، قلت: فما شأن بابه مرتفعا؟ قال: فعل ذلك قومك ليدخلوا من شاءوا ويمنعوا من شاءوا، ولولا أن قومك حديث عهدهم بالجاهلية، فأخاف أن تتكر قلوبهم، أن أدخل الجدر في البيت، وأن ألصق بابه بالأرض"^(٢). فدل لذلك على مراعاة رسول الله للثقافة الدينية التي ما زالت مترسبة عند قريش برغم إسلامها، وإدراكه أن هذه المرجعية تشكل جزء من الواقع الذي يريد التعامل معه، وهو بناء الكعبة على قواعدها الكاملة.

وفي المحصلة؛ فإن المكونات الثلاثة: الأكوان، والإنسان، والمعرفة؛ هي التي تشكل الواقع بتفاعلها بعضها مع بعض، وتأثير بعضها على بعض. فإن اختلاف العصر، إنما يعني اختلاف الأوضاع الاجتماعية والتاريخية والإنسانية، وهذا الاختلاف في الأوضاع لا يسببه اختلاف الزمان فقط، إنما يسببه أيضا اختلاف المجتمعات، وإن جرى هذا الاختلاف في زمان واحد.

وفي هذا الصدد تجدر الإشارة إلى أن الإسلام ظهر في أرض الحجاز في القرن السابع الميلادي، في مجتمعي مكة والمدينة، ثم جاءت الفتوحات الإسلامية ودخول شعوب أخرى في الإسلام، ولم يمض قرن واحد حتى كان الإسلام عقيدة وشريعة وأصولا؛ مرجعية للسلوك والقيم، وقد انتشر في رقعة جغرافية تمتد من الهند شرقا حتى الأندلس غربا، ومن بحر العرب جنوبا حتى بحر قزوين شمالا. وفي ذلك دلالة على مقدار التنوع الهائل في هذه البيئات، من حيث اللغات والتاريخ وعوائد الناس وأعرافهم، ومن مجتمعات زراعية مطرية، ومجتمعات زراعية نهريّة ومجتمعات رعوية ومجتمعات تجارية، ومن أهل الجبال وأهل السهول والوديان وأهل الصحارى، ومن إمبراطوريات ذات تاريخ قديم ومجتمعات ومدن وثنيين يعبدون الأصنام ومجوس ومن يهود ومسيحيين ومن أجواء باردة وأجواء حارة... الخ.

وفي ضوء هذا التنوع الهائل في كل ظرف، وفي كل عنصر من عناصر البيئة الجغرافية التاريخية الاجتماعية السياسية، بدأت الشريعة الإسلامية تطبق وتحكم كل أوضاع الناس، عقيدة وعبادة،

(١) الطحاوي، مشكل الآثار، ٢/٤٢٤.

(٢) صحيح البخاري بشرح فتح الباري، ١٥٨٤.

ونظما ومعاملات ، واستطاع الفقهاء والمفكرون في فترة وجيزة أن يلائموا بين الأحكام الكلية للشريعة وبين أوضاع تلك البيئات جميعا ، وأن يحفظوا صيغة لوحدة الأصول والكليات مع التنوع الهائل في الفروع . وفي هذا المجال العريض المتنوع نما الفقه الإسلامي ، وتفرعت التفاريع على كلياته ، جرى ذلك بشيوع الإسلام بين الناس وبالصلة المباشرة التي نشأت بين الناس وبين الفقهاء والمفكرين ، على نحو تميز تميزا واضحا عن سلطة الحكم وشئون الولاية والسلطين^(١) .

وإذا دل ذلك كله على شيء ؛ فإنه يدل على مدى استيعاب التشريع الإسلامي ؛ أصولا وفقهاء لأهمية الواقع وكيفية تغييره ، والتغير معه ، وإلا فكيف يمكن فهم هذه الثورة الهائلة التي حصلت في الفقه الإسلامي في تلك العهود .

المطلب الثاني : أوعية الواقع

الواقع ، وإن كان لا يخلو أن يكون في قسم عظيم من أفراده ، ماديا ، يلمسه المتعامل معه، من مثل ما يتعاقد عليه المتبايعان من أصناف السلع مثلا ؛ فإن ذلك لا يمنع أن الواقع يحتاج إلى وعاء يحدده ، وظرف يشملها ، وهو ما يُسمى بالأبعاد الظرفية ، وهي على نوعين في التشريع الإسلامي :

البعد الأول : البعد الزماني

إن تفاعل الإنسان مع ما يحيط به من أكران ، هي بيئته التي يعيش فيها ، ويستثمر ما لديه من معارف وعلوم في تلبية حاجاته ، ينبغي أن لا يُهمل فيه ، أو يُغفل ما للبعد الزماني الذي تحصل فيه نتائج هذا التفاعل من وقائع حياة الإنسان وسلوكه من أثر من حيث الأمور التالية :

أولا : وقت حصول الواقع ؛ فالحكم الشرعي يختلف ويتغير بناء على معرفة وقت الواقع الذي يراد معرفة حكمه ، ويقصد الباحث بوقت حصول الواقع : الزمان الذي تم فيه الأمر المراد معرفة حكمه .

مثال ذلك ، ما لو أقدم شخص على عقد بيع ؛ فإن حكم العقد يتغير تبعا لمعرفة وقت حصول هذا العقد ، ما بين كونه قد صدر في زمن الصغر ، أو زمن البلوغ ، وأيضا اختلاف حكم الحج في حق من أداه، ما بين زمن الصغر ، فهو تطوع ، أو البلوغ ، فهو فرض ، ومن ذلك أيضا ، لو فرض أن أبا وابنه قد توفيا في حادثة ، فبرغم اتحاد الواقعة ؛ فإن حكم الميراث يختلف تبعا لوقت حصول الوفاة ؛ إذ الحكم يتغير ما بين أن تسبق وفاة الأب فيستحق الأحفاد ميراثهم من مال جدهم باعتبار أن أباهم استحق ميراثه من أبيه ثم مات ، وبين أن تكون وفاة الابن قبل أبيه ؛ فإن الأحفاد يستحقون ميراثهم بالوصية الواجبة .

ثانيا : استمرارية زمان الواقع ومحدوديته ؛ فالحكم الشرعي للواقع يختلف ويتغير تبعا لقصد الإنسان في التحكم بزمن الواقع من حيث الاستمرارية أو المحدودية ، فمثلا من تزوج قاصدا تأقيت عقد الزواج بمدة محددة ؛ فإن عقد النكاح يحرم ، ويفسد العقد^(٢) .

(١) البشري ، الإسلام والعصر ، ٧ - ٨

(٢) السرخسي ، المبسوط ٩٥/٥ و ٢٢٨/٣٠ ، لكن مما يلاحظ أن هذه المسألة خلافية في المذاهب الفقهية .

ثالثا : التفرقة بين كون الزمان ظرف التكليف دون المكلف به ، وبين كون الزمان ظرفا لإيقاع

المكلف به مع التكليف ؛ إذ يختلف الحكم ويتغير ما بين كونه في زمان إيقاع التكليف ، أو ظرف زمان التكليف دون إيقاعه ، مثال ذلك : إن زمن الكفر والحدث هو ظرف التكليف بفروع الشريعة بالنسبة للكافر ، وإيقاع الصلاة للمحدث ، وليس هو بظرف لإيقاع المكلف به ، أي الإيمان والصلاة ، لتعذره فيه ، وزمن إسلام الكافر وطهارة المحدث ، هو ظرف لإيقاع المكلف به مع التكليف ، وبهذا الفرق يحتج القائلون بأن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة ، دون أن يلزمهم عدم صحة الصلاة حالة الكفر عدم حصول التكليف حينئذ؛ لأن هذه الحالة ، وهذا الزمان ظرف للتكليف، لا لإيقاع المكلف به ؛ وإنما يتوجه لزوم الصحة أن لو كان هذا الزمان ظرفا لإيقاع المكلف به ، أما ما لا يكلف بإيقاعه كيف يمكن وصفه بالصحة ، ووصف الصحة تابع للإذن الشرعي ، فحيث لا إذن لا صحة ، ومعنى كون هذا الزمان ظرفا للتكليف دون إيقاع المكلف به أنه أمر في زمن الكفر أن يزيله ويبدله بالإيمان ويفعل الصلاة في زمن الإسلام لا في زمن الكفر بحيث يصير زمن الكفر ظرفا للتكليف فقط، وزمن الإسلام هو زمن إيقاع المكلف به والتكليف معا. وكذلك، لا خلاف في كون المحدث مأمورا بإيقاع الصلاة ومخاطبا بها في زمن الحدث بخلاف الكافر ففيه الخلاف المار إلا أن المحدث لا تصح منه الصلاة في الزمن الذي هو فيه محدث إجماعا بل هو مأمور في زمن الحدث أن يزيل الحدث ويبدله بالطهارة فإذا وجد زمن الطهارة أوقع الصلاة حينئذ ، فزمن الطهارة هو زمن التكليف بإيقاع الصلاة دون زمن الحدث وزمن الحدث هو ظرف للتكليف فقط .
بخلاف زمن رمضان فإنه زمن هو ظرف للتكليف بالصوم وإيقاعه معا ^(١).

رابعا : التفرقة بين كون الزمان ظرفا لإيقاع المكلف به فقط ، وبين كون الزمان ظرفا للإيقاع

وكل جزء من أجزائه سبب للتكليف والوجوب ؛ فالأحكام تختلف من حيث ارتباطها بزمان إيقاعها فيه على قسمين :

الأول : ما كان الزمان ظرفا لإيقاع الحكم الشرعي ، وسببا يجعل الشارع له موجبا للحكم ، فيجتمع الطرفان الظرفية والسببية في كل جزء من الأجزاء، ومن ذلك ^(٢):

(١) أوقات الصلوات هي ظرف للمكلف به لوقوعه فيها ، وكل جزء من أجزائها من أولها إلى آخرها سبب للتكليف؛ لأنه لو كان سبب التكليف بصلاة الظهر إنما هو الجزء الأول منها فقط لكان من بلغ بعده أو أسلم من الكفار، لا تجب عليه صلاة الظهر لتأخره عن السبب وزوال المانع واجتماع الشرائط بعد زوال الأسباب ، لا تفيد شيئا ؛ فإن البلوغ إذا جاء بعدها لا يحقق وجوبا فلا بد حينئذ أن يصادف البلوغ ونحوه سببا بعده ، فوجب الظهر على من بلغ في الوقت بالجزء الذي صادفه بعد بلوغه .

(٢) شهر رمضان المعظم ظرف للتكليف لوقوعه فيه ، وكل يوم من أيامه سبب للتكليف لمن استقبله ؛ فمن بلغ أو أسلم أو قدم من السفر فيلزمه لليوم الذي يستقبله ، وأما أجزاء اليوم فليست أسبابا

(١) القرافي ، الفروق ، ٢١٨/١-٢١٩.

(٢) القرافي ، الفروق ، ٢٢٠/١-٢٢١.

للتكليف بل ظروفًا له بدليل حصول التكليف فيها وعدم التكليف فيها على من بلغ في بعض يوم أو أسلم.

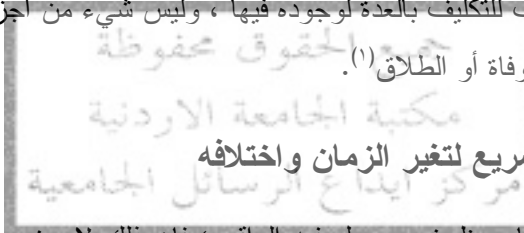
الثاني : ما كان الزمان مجرد ظرف ووعاء يقع به الواقع والحكم الشرعي دونما ارتباط ، ومثال

ذلك :

(١) قضاء رمضان ؛ فإنه يجب وجوبًا موسعًا إلى شعبان من تلك السنة ، غير أن هذه الشهور ظرف للتكليف بإيقاع المكلف به دون أن يكون شيء من أجزائها سببًا للتكليف بدليل أن من زال عنده فيها لا يلزمه شيء ؛ وإنما السبب في وجوب هذا الصوم أجزاء رمضان السابق، فكل يوم هو سبب لوجوب القضاء في يوم آخر من هذه الشهور إذا لم يصم فيه .

(٢) جميع العمر ظرف لوقوع التكليف بإيقاع النذور والكفارات لوجود التكليف في جميع ذلك وليس شيء من ذلك سببًا للتكليف بالكفارة أو النذر ؛ بل سبب الكفارة اليمين أو غيره ، وسبب لزوم النذر الالتزام .

(٣) شهور العدة ظروف للتكليف بالعدة لوجوده فيها ، وليس شيء من أجزائها سببًا للتكليف بالعدة ؛ بل سبب لزوم العدة الوفاة أو الطلاق^(١).



الزمان بما هو وعاء وظرف يحصل فيه الواقع ؛ فإن ذلك لا يمنع من أن ينسب التغيير إليه، لكن على سبيل التجوز لا الحقيقة ؛ وإنما العامل الحقيقي المنتج للواقع ، ومن ثمة التغيير في الحكم الشرعي ما يتضمنه هذا السبب الجاعل لتغيير للزمان دوره في تغيير التشريع ، وبعبارة أخرى ؛ فإن ذلك السبب عامل في تغيير الزمان ، وكذلك تغيير التشريع ، وهذه الأسباب ما يلي :

السبب الأول: اعتبار الشارع لزمان مخصوص ؛ فالشارع قد خصص قسما من أحكامه وأوامره لمكلفيه بأزمة مخصوصة ، يختلف الحكم ويتغير تبعًا لوجود هذه الأزمة ، أو عدمه ، ومن ذلك من صلى الصلاة المفروضة في وقتها ، وقعت أداء ، ومن صلاها بعد فوات الوقت ، وقعت قضاء، قال سبحانه: ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا ﴾ (النساء: من الآية ١٠٣)، وشهر رمضان ، وإن كان باعتبار ماهيته لا يختلف عن نظائره من فئات قياس الزمان ، الساعات والأيام والأسابيع؛ إلا إن الشارع قد خصص عبادة الصيام بهذا الزمان المسمى رمضان، قال تعالى: ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ (البقرة: من الآية ١٨٥) ومن ذلك أيضا تخصيص يوم الجمعة لصلاة خاصة ، قال سبحانه : ﴿ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ (الجمعة: من الآية ٩) ، ومنها أيضا ، المواقيت الزمانية في الحج : فهي ثلاثة أشهر شوال وذو القعدة

(١) القرافي ، الفروق ، ١/٢٢١-٢٢٢. وانظر ابن حجر : تحفة المحتاج ٣ / ٣٥٥

وذو الحجة وقيل عشر من ذي الحجة^(١)، وأصلها قوله تعالى: «الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ» (البقرة: من الآية ١٩٧).

السبب الثاني : فساد الزمان، فقد يكون تغير الزمان الموجب لتبديل الأحكام الفقهية الاجتهادية ناشئاً عن فساد الأخلاق وفقدان الورع وضعف الوازع^(٢). ومثال ذلك ، ما كان مقرراً في أصل المذهب الحنفي أن الديون تتعلق بذمة الشخص، فتبقى أموال المدين حرة ينفذ تصرفه فيها، ولو كانت ديونه أكثر من أمواله، فلو وقف المدين غير المحجور عليه أمواله كلها نفذ وقفه فيها ، ولم يبق للدائن ما يستوفون. وهذا هو الحكم القياسي في أصل المذهب ، يقول ابن الهمام : " لو وقف المديون الصحيح وعليه ديون تحيط بماله ، فإن وقفه لازم لا ينقضه أرباب الديون إذا كان قبل الحجر بالاتفاق ؛ لأنه لم يتعلق حقهم بالعين في حال صحته "^(٣). فلما فسدت ذم الناس وضعف حرصهم على أداء الحقوق، وأصبح يلجأ إلى تهريب أمواله من وجه الدائنين عن طريق وقفها على نفسه وذريته ثم على جهة خيرية. فلما لاحظ المتأخرون من فقهاء المذهب ذلك، أفتوا بعدم نفاذ وقف المدين إلا فيما يزيد عن وفاء الدين من أمواله، خلافاً للأصل القياسي في المذهب^(٤).

السبب الثالث : التطور، وقد يكون ناشئاً عن حدوث أوضاع تنظيمية ووسائل زمنية جديدة، من أوامر قانونية مصلحة، وترتيبات إدارية، وأساليب اقتصادية. ومثال ذلك : ما كان قبل إنشاء السجلات العقارية الرسمية التي تحدد العقارات وتعطي كلا منها رقماً خاصاً، كان التعاقد على العقار الغائب عن مجلس العقد لابد لصحته من ذكر حدود العقار: أي ما يلاصقه من الجهات الأربع، ليميز العقار المعقود عليه عن غيره، وفقاً لما تقضي به القواعد العامة من معلومية محل العقد. ولكن بعد إنشاء السجلات العقارية في كثير من الممالك والبلدان اليوم أصبح يكتفي قانوناً في العقود بذكر رقم محضر العقار دون ذكر حدوده. وهذا ما يوجب فقه الشريعة، لأن الأوضاع والتنظيمات الزمنية أوجدت وسيلة جديدة أسهل وأتم تعييناً وتمييزاً للعقار من ذكر الحدود في العقود العقارية، فأصبح اشتراط ذكر الحدود عبثاً، والعبث منفي عن الشريعة^(٥).

البعد الثاني : البعد المكاني

يشكل المكان الوعاء ، أو الظرف الثاني الذي يحصل الواقع به ، وليس للمكان من أثر في الحكم الشرعي إلا من حيث اعتبار الشارع لخصوصية المكان ، وفيما عدا ذلك ، فليس المكان سوى أرض يحدث الواقع فوقها ، وإنما للمكان أثر في الحكم الشرعي إذا خصه الشارع بذلك ، ومن ذلك:

(١) القرافي ، الفروق ، ١٧٠/١-١٧١.

(٢) الزرقا، تغير الأحكام بتغير الأزمان ٣٥-٣٦.

(٣) ابن الهمام ، فتح القدير ٢٠٨/٦.

(٤) حيدر ، درر الحكام ، ٦٠٠/٤.

(٥) الزرقا، تغير الأحكام بتغير الأزمان ٣٩-٤٠.

- (١) ما حدده الشارع من أماكن خاصة لعبادات خاصة ، من مثل جبل عرفات ، لقوله عليه الصلاة والسلام : ﴿عرفة كلها موقف﴾^(١) ، والجمرات ، ومنى ، والمزدلفة ، ومواقيت الإحرام
- (٢) تضاعف الحسنات والسيئات في الحرم ؛ فقد ثبت أن الصلاة في المسجد الحرام في مكة والمدينة والقدس ، لها أجور مضاعفة، وهناك أحكام أخرى بعضها يختص بالمسجد الحرام، كجواز قصده بالزيارة وشد الرحال إليه ، وتقدم الإمام على المأموم ، وعدم كراهة الصلاة فيه في الأوقات المكروهة^(٢). وذهب الحنابلة إلى مضاعفة السيئات في الحرم، فقد سئل الإمام أحمد في رواية ابن منصور : هل تكتب السيئة أكثر من واحدة ؟ قال : لا إلا بمكة لتعظيم البلد^(٣).
- (٣) تغليظ الدية في الحرم ؛ إذ يرى بعض الفقهاء تغليظ الدية على الجناية التي ترتكب في الحرم ، فقد قضى عثمان رضي الله عنه فيمن قتل في الحرم بالدية وتلث الدية . وقال بعضهم لا تغلظ الدية في الحرم^(٤).
- (٤) منع دخول الكافر للحرم ، اتفق الفقهاء على أنه لا يجوز لغير المسلم السكنى والإقامة في الحرم لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نجسٌ فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾ (التوبة: من الآية ٢٨)، والمراد بالمسجد الحرام الحرم^(٥).

المطلب الثالث : عوامل إنتاج الواقع وتغييره في المستقبل

المستعرض لما كتب في هذا العصر عن التجديد والتغيير، يلحظ اتفاق غالبية المعاصرين على تناول ما عدوه عوامل التغيير في التشريع الإسلامي من زمان، ومكان، وعرف وعادة... الخ^(٦)، وهم بذلك لم يفرقوا بين كون هذه الأمور ، أي الزمان والمكان...، أوعية وظروف يحصل بها الواقع ، وبين إطلاقها مجازا عن العوامل الحقيقية لإنتاج الواقع ، وهذا يتطلب من الباحث التمييز بين نوعين من عوامل إنتاج الواقع وتغييره في التشريع الإسلامي :

النوع الأول : العوامل الحقيقية لإنتاج الواقع في التشريع الإسلامي

المتأمل في مكونات الواقع يدرك بجلاء أن عوامل تغيير الواقع وإنتاجه ، إنما ترجع حقيقة للعوامل

التالية :

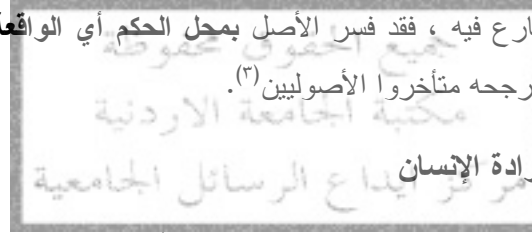
- (١) مسلم ، باب ما جاء أن عرفة كلها موقف ، ٨٩٣/٢ ، رقم ١٢١٨
- (٢) ابن أبي شيبة ، المصنف ، ٥١٩/٤ برقم ٤٥٧ ، الموسوعة الفقهية الكويتية ، ٢٠٣/١٧ .
- (٣) البهوتي ، كشاف القناع ، ٥١٧/٢-٥١٨ .
- (٤) الشافعي ، الأم ، ٣٢٤/٧ ، ابن أبي شيبة ، المصنف ، ٣٨١/٦ ، الموسوعة الفقهية الكويتية ، ٢٠٣/١٧ .
- (٥) الموسوعة الفقهية الكويتية ، ١٨٨/١٧ .
- (٦) كوكسال ، تغيير الأحكام الشرعية، ١١٦-٨٢ ، بوهوارة ، البعد الزماني والمكاني في التعامل مع النص ، ٢١ وما بعدها .

العامل الأول : فعل الإنسان

الإنسان هو الذي يصنع واقعه بفعل ما تكتسبه جوارحه ، أو مواقفه ، فالإنسان هو الذي يأكل ويشرب ، ويلبس ، ويتكلم ، ويفكر ، ويتعاقد ، ويصنع ، ويسكت عن الخطأ والظلم ، ويرتكب الجرائم من كذب وسرقة وقتل... الخ ، باختصار الإنسان يصنع واقعه ، ويغيره ، بل إن الله سبحانه قد ربط تغييره حال الناس بإقدامهم ابتداء على تغيير أنفسهم بفعلهم ، قال تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: من الآية ١١) ، فالتغيير مرتبط بفعل الإنسان لا بالزمان ، والمكان .

يؤكد هذا القول ، ما قرره الأصوليون في بيانهم لحقيقة الحكم الشرعي ، المتمثلة بتعلق خطاب الشارع أو أثره بأفعال المكلفين^(١) ، فهذا تصريح منهم ، وإدراك لكون الواقع الذي يبحث عن حكمه ، إنما هو فعل الإنسان ، وقد جعلوه شاملا لكل ما يصدر عن الإنسان سلبا ، أو إيجابا ، من مكتسبات الجوارح ، ومقاصد القلوب وأفعالها من النوايا^(٢) .

ومن ثمة ، جاء التطبيق التالي لهذه الحقيقة في مباحث القياس ، وهو أهم أصول التشريع الباحثة في الواقع لمعرفة حكم الشارع فيه ، فقد فسر الأصل بمحل الحكم أي الواقعة التي جاء النص بحكمها ؛ وهذا ما ذهب إليه الفقهاء ورجحه متأخروا الأصوليين^(٣) .



ليست خاصية التجدد والتغير في الواقع ومكوناته وأبعاده ، صفة إرادية للإنسان ، أعني بذلك مجموع الإرادة البشرية ؛ فإن الشخص الواحد قد يستطيع التحكم ببعض تفاصيل حياته فيبقيها على الوتيرة ذاتها التي اعتادها ، لكنه قطعا لن يكون قادرا على استبقاء كل ما اعتاده على ما هو عليه ؛ فإن الإنسان مدني بطبعه ، لا يمكنه الاستغناء عن بني جنسه ، وبنو جنسه لا يخلو الأمر فيهم من متمرّد على واقعه ، أو طامح لمستقبل أفضل ، أو باحث عن حق وحقيقة ، أو قاصد إلى تحقيق لذة ومنفعة... إلى غير ذلك من أصناف البشر ، وأفعال أي صنف منهم تكفي لإحداث تغيير وتبدل ، فما بالك بمجموع الأصناف ؛ فهي سنة

(١) الغزالي، المستصفي، ١١٢/١، الرازي ، المحصول ، ١٠٧/١/١ ، الأمدي، الإحكام، ٨٤/١-٨٥ ، العضد، شرح المختصر، ٢٢١/١، الإسنوي، نهاية السؤل، ٤٧/١ ، ابن قاسم ، الأيات البيّنات ، ٩٠-٩٥ ، السبكي، الإبهاج ٤٤/١ ، الزركشي، البحر المحيط/١١٧ ، السمرقندي ميزان الأصول ، ١٦-١٧ ، صدر الشريعة ، التوضيح ، ٣٧/١ ، التفتازاني، التلويح، ٣٧/١ ، ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، ٢/ ١٠٢ أمير بادشاه، تيسير التحرير ١٨٤/٢، ١٨٣-١٨٣٣ ، ابن رشد، الضروري، ٤١ ، القرافي ، فرائس الأصول ٢١٦-٢٢٠ ، تنقيح الفصول ، ٦٧ ، ابن قدامة ، روضة الناظر ، ١٤٧/١ ، ابن عقيل ، الواضح ، ٢٨/١ ، ابن النجار ، شرح الكوكب المنير، ٣٣٥/١ .

(٢) الطوفي، شرح مختصر الروضة/١، ٢٥٢، الإسنوي، نهاية السؤل/١، ٤٩، القرافي ، تنقيح الفصول ٦٨ صدر الشريعة ، التوضيح ، ٣٧/١ ، التفتازاني، التلويح، ٣٧/١ .

(٣) السرخسي ، أصول السرخسي ١٤٢-١٤٣ ، السمرقندي ، ميزان الأصول ٦٢٩ ، البخاري ، كشف الأسرار ٣٩٨/٣ و ٤٣١ ، الأمدي ، الأحكام ١٧١-١٧٢ ، الأصفهاني، بيان المختصر ١٤-١٥ ، السبكي، الإبهاج ٣٧/٣-٣٨ ، الزركشي، البحر المحيط ٧٥/٥ ، ابن النجار ، شرح الكوكب ١٤/٤ ، منون نبراس العقول ٢١٠..

الكون التغير والتبدل ، ليغدو الأمر السابق ماضيا ، والحاضر واقعا ، والكل ناظر إلى المستقبل ينتظر ما يحمل في جعبته .

بيد أن الواقع ذاته مختلف ، إذ ليس كل واقع مقبول لدى كل من وقع عليهم ؛ فلناس أذواق ومذاهب، وعقائد ، فليس كل حال ينزل بهم سائغ ؛ إن لم يتفق مع أذواقهم ومذاهبهم وعقائدهم ، لكن ذلك لا ينفي كونه واقع ؛ وإنما يبين أن هناك أنواع من الواقع ، قد لا تكون ناتجة عن فعل الإنسان ، أو أبناء وسطه الذي يعيش فيه ، وإنما هو واقع ناتج عن إرادة غيره من الناس ، وهو ما يأخذ الأشكال التالية في إنتاج الواقع :

الشكل الأول : إرادة الفرد ؛ وهذا الشكل يعود في الحقيقة للنوع الأول ، أي الفعل الصادر عن

الإنسان ، فكل ما يصدر عن الإنسان فعلا ، أو تركا ، إنما هو عن إرادة ؛ سلبا ، أم إيجابا .
ويدخل في هذا الإطار تغيير التشريع لتغيير نية المكلف^(١) ، والنية: هي نوع من الإرادة. فإن النية هي القصد بعينه. يقول النبي صلى الله عليه وسلم: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى"^(٢).
وانطلاقا من ذلك قررت القاعدة التشريعية "الأمر بمقاصدها" و"العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني"^(٣).

الشكل الثاني : إرادة العائلة ؛ سواء كانت بالمعنى الضيق المقتصر على الأسرة الصغيرة ، أو بالمعنى العام المفسر قديما بالعشيرة والقبيلة ، والمفسر حديثا بالنقابة والاتحادات العمالية ، أو الفكرية كالأحزاب ؛ فإن إرادة المجموع داخل هذا النوع من التنظيمات ، هو ما يصنع واقع حياة الإنسان ، بغض النظر عن مشاركة الفرد مباشرة بصنع الواقع ، أم هو مجرد محل يقع عليه الواقع، فالمحصلة ، أن الواقع قد نتج عن إرادة المجموع ، مثال ذلك ، لو قامت عائلة بحرمان إناثها من الميراث ؛ فإن هذا الواقع الحادث ليس بالضرورة صادر عن فعل وإرادة جميع أفراد العائلة ، فعلى أقل تقدير لن يكون برضا بعض إناث هذه العائلة ، وإن كان الواقع شامل لهم ؛ فإنهم لم يشاركوا في إنتاج الواقع بفعلهم ، وإنما وقع بهن بإرادة العائلة ، ويندرج في إطار هذا النوع من الإرادة الأفعال الصادرة عن النقابات والأحزاب المنتجة للواقع ، وإن كان في ضمنها أفراد لم يشاركوا في صناعة الفعل ، بل قد يكونوا رافضين له .

الشكل الثالث : إرادة المجتمع ؛ أو ما يمكن تسميته بالوسط البيئي الذي يعيش فيه من يقع عليه الواقع ، وبعبارة أخرى العرف السائد في المنطقة ، وهو أعم من الشكل الأول ، فليس العرف إلا إرادة المجموع اتجاه المسألة المنظورة بما ينتج واقعا ملموسا ، ومثال هذا النوع من الإرادة : إرادة المجتمع في لبنان التعامل بالدولار الأمريكي ، برغم أن العملة الوطنية هي الليرة ، وهذا إنتاج لواقع بفعل إرادة مجتمع، تستلزم تغيير واختلاف في أحكام شرعية ، من ذلك تحديد المقصود بالعملة في التعاقدات المالية ، وما قد ينتج عن اختلاف قيمها من أثر على هذه العقود .

(١) كوكسال، تغيير الأحكام ٩٤-٩٥.

(٢) البخاري، ٢/١.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين ٣/٨٥، علي حيدر، درر الحكام ١٨/١، كوكسال، تغيير الأحكام ٩٥.

الشكل الرابع : إرادة القانون ؛ وهو أهم وأخطر أنواع الإرادة المنتجة للواقع بالنظر لطبيعة القانون الملزمة للأفراد المطبق عليهم ، المعاقب على تركه ، ففي الوقت الذي يمكن لأي فرد أن لا يتجاوب مع إرادة العائلة ، أو المجتمع ، ويعمل على صياغة وتنظيم حياته وفق عقيدته ، ويدعو إلى إحداث التغيير في الواقع الذي أنتجته هذه الإرادات ؛ فإن إرادة القانون لا يمكن تجاوزها بالسهولة ذاتها ، لاسيما ما كان من القوانين صادرا عن عقيدة وفكر ، ويقصد تطبيقها على من لا يحمل هذا الفكر ؛ بل يحمل ما هو مضادا له ، مثال ذلك : ما يصدر في البلاد الإسلامية من قوانين صادرة عن مرجعيات ؛ إما علمانية ، أو قومية ، أو اشتراكية ، براغماتية نفعية ..الخ ، ويقصد بهذه القوانين تطبيقها على أفراد يحملون العقيدة الإسلامية المضادة في مواقفها لموافق هذه المرجعيات ، مثال ذلك : الواقع الذي تنتج إرادة القانون الملزم بإجراء التأمين التجاري غير الملتزم بأحكام الشريعة على السيارات مثلا ، أو القوانين التجارية الملزمة بالتعامل بالفوائد الربوية، أو المبيحة لها، دواليك ، وليس آخر الوقائع الذي أنتجته إرادة القانون ، قانون منع الحجاب في فرنسا مثلا .

العامل الثالث : المصلحة المتبعة

والباحث قد قصد التعبير بـ " المتبعة " دون " المقصودة " ؛ إذ إن نوع المصلحة التي تنتج الواقع ليست ما كانت مقصودة للشارع بالضرورة ؛ بل قد تكون مقصودة ، وقد لا تكون ؛ وإنما هي المصلحة المقصودة للناس ، أو ما يعبر عنها بالاصطلاح المعاصر ، لاسيما الاقتصادي منه بـ " تحقيق الرفاهية من خلال إشباع الحاجات والغرائز البشرية " فالكل هادف وساع إلى تنظيم حياته وصياغة علاقاته مع بيئته التي يعيش فيها بما يحقق رغباته ومصالحه ، ووجود هذه المصالح وانفائها ، أو توقع ذلك ، هو ما يحكم أفعال الناس وتصرفاتهم ومواقفهم ، ومن ثمة ، تشكل المصلحة عاملا حقيقيا في إنتاج الواقع ، وهو ما يمكن ملاحظته في أنماط التعاقدات والعلاقات المستحدثة المشكلة للواقع ، سواء ما كان منها في عالم الاقتصاد ، أو الاجتماع ، أو السياسة...الخ، فما هي إلا ثمرة للمصالح المتبعة .

وأفضل من بين حقيقة هذا النوع من المصلحة ، في ربط واضح لها بالواقع ومكوناته ، كان الأمام الرازي ، ومن بعده الطوفي .

أولا : حقيقة المصلحة عند الرازي ؛ هي الوصف الذي يتضمن صلاحاً. ثم قد يكون عقلياً، وقد يكون شرعياً، وقد يكون دينياً، وقد يكون دنيوياً، ثم قد يكون مصلحة بذاته وأوصافه كوجود الشمس والقمر والكواكب، وقد يكون مصلحة بمعنى اشتماله على أوصاف يدعو إلى ترتيب ما كان صلاحاً عليه^(١).

وليست المصالح والمفاسد عند الرازي أموراً ذاتية ؛ وإنما هي أمور تقارن بعض الأفعال، ووجوه تختص ببعض المحددات لأحوال عارضة وصفات طارئة ، كالخمر -مثلاً- لا تختلف حقيقتها وصفاتها باختلاف الزمان، لكن تحريمها كان صلاحاً في حق بعض المكلفين في بعض الشرائع، وفي بعض الأزمان، ولم يكن كذلك في حق الآخرين في غير ذلك الزمان، على وفاق الأدوية والأشربة والأطعمة التي تختلف

(١) الرازي الكاشف، ٥٢ - ٥٣ .

المصالح والمفاسد المتعلقة بها بالنسبة إلى العقلاء، لاختلاف أحوالهم في الصبا والشباب والشيخوخة، والصحة والمرض، والسفر والحضر، واختلاف أزمانهم كالصيف والشتاء والربيع والخريف، واختلاف أماكنهم كالشمال والجنوب^(١). والمفسدة عنده هي نقيض المصلحة^(٢).

ومن ثمة ؛ فإن الرازي يفسر المصلحة بالمنفعة والمضرة، والتي قد يُعبر عنها في بعض الأحيان - بالفائدة- التي لأجلها تكون العلة، ولأجلها يوجد الحكم، وهي التي يكون بها داعياً إلى وضع السبب من الواضع، وإيجاده من الموجد وهذا بعينه يُسمى غرضاً بالنسبة إلى من يصح الضرر والنفع عليه - وهو المكلف الذي يسعى لتحقيق مصلحته - وحكمة في حق من يستحيل عليه ذلك^(٣).

بيد أن المنفعة عند الرازي أعم من المصلحة؛ إذ قد يكون شرع الضرر وفعله صلاحاً، إذا كان سبباً لمنافع مرتبة عليه، أو سبباً لدفع مضار مرتبة عليه؛ بحيث لا يمكن تحصيل تلك المنافع ولا دفع تلك المضار دون تحمله. وذلك قد يكون في حق الأشخاص كقطع اليد لإنقاذ الجملة حالة خوف التآكل، وقد يكون في حق الجنس كالقتل قصاصاً لاستبقاء النوع^(٤). والرازي لم يقف في كلامه عند هذا الحد بل أوضح لنا حقيقة كل من المضرة والمنفعة؛ إذ المضرة عنده كل ألم أو غم أو ما يؤدي إلى أحدهما. والمنفعة كل لذة أو سرور أو ما يؤدي إلى أحدهما^(٥). وإن كانت حقيقة الألم واللذة لا يمكن حدهما - عنده - بأن اللذة : إدراك الملائم ، والألم : إدراك المنافي؛ فالصواب عنده أنه لا يجوز تحديدهما؛ لأنهما من أظهر ما يجده الحي في نفسه ويدرك - بالضرورة- التفرقة بين كل واحد منهما وبينهما وبين غيرهما، وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو أظهر منه^(٦).

فالرازي يريد بذلك أن اللذة والألم ليست إلا الشعور والإحساس النفسي الذي ينتاب الإنسان عند القيام بالفعل أو بعده، ومن أهم آثار هذا الإحساس حالة السرور عند اللذة، وحالة الحزن والكآبة عند الألم. وهذه هي حقيقة المصلحة المتبعة ، التي تنتج الواقع ، فليست المصلحة المقصودة شرعاً مما يتضح لكافة الناس بحيث يراعونها عند القيام بأفعالهم التي هي الواقع الذي يتعامل معه التشريع، ولذا كان منطقياً من الرازي أن يفسر المصلحة والحكمة في التشريع بما يؤول بها إلى التفسير الفلسفي لها وهو ذاته الذي قرره الرازي في كتبه الفلسفية^(٧).

(١) الرازي الكاشف، ١٥٤ - ١٥٥.

(٢) الرازي الكاشف، ٥٣.

(٣) الرازي الكاشف، ٤٥.

(٤) الرازي الكاشف، ٥٣.

(٥) الرازي الكاشف، ٥٣ - والمحصل، ٢/٢٠١٨.

(٦) الرازي المحصول، ٢/٢٠١٨.

(٧) الرازي المباحث المشرقية، ١/٣٨٨ و ٥٤٢-٥٤٤.

ثانيا : حقيقة المصلحة عند الطوفي ؛ فقد جاء رأيه في الحكمة مفسرا لها بأنها عبارة عن جلب المصلحة أو دفع المفسدة^(١). جاعلا جلب المصلحة ودفع المفسدة الغاية المطلوبة من التعليل، وهذه الغاية سماها الحكمة^(٢).

وقد ربط الطوفي ما بين المصلحة والواقع بمكوناته لاسيما الإنسان ، بإرجاعه حقيقة المصلحة لأصلها اللغوي فإنها مفعلة من الصلاح، وهو كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له، كالقلم يكون على هيئة المصلحة للكتابة، والسيف على هيئة المصلحة للضرب. وأما حدها بحسب العرف: فهي السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع كالتجارة المؤدية إلى الربح، وبحسب الشرع هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة^(٣).

فالطوفي يرى أن المصلحة هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع، وهي الغاية المطلوبة من التعليل ، وهي جلب المصلحة ودفع المفسدة. ثم إن الطوفي يبيّن حقيقة هذا السبب ببيان حقيقة المصلحة؛ إذ هي عنده جلب نفع أو دفع ضرر؛ لأن قوام الإنسان في دينه ودنياه وفي معاشه ومعاده بحصول الخير واندفاع الشر، وإن شئت قلت: بحصول الملائم واندفاع المنافي، مثالة. إن الإنسان لما كان يؤذيه غلبة الحر والبرد احتاج في الصيف إلى رقيق اللباس والتعرض للهواء البارد بالجلوس في أماكنه، وتبريدها بالماء ونحو ذلك يحصل له الروح الموافق ويندفع عنه الكرب المنافي، وفي الشتاء على العكس من ذلك والأمثلة كثيرة^(٤). وفي المحصلة ، عادت المصلحة عنده للمنفعة المتبعة من الناس :

إن فعل المكلف وإرادته واتباعه للمصلحة ، أمور يمكن للباحث الفصل بينها نظريا ، وأما في واقع التصرفات ؛ فإنها تتمازج وقد عبر عن ذلك البصري الذي ، وإن اعترف بأن العلة مؤثرة في الحكم، إلا أنه أوضح حقيقة هذا التأثير، فالعلة تؤثر في الحكم عندهم لا على طريق الإيجاب، وإنما وجه تأثيرها كونها لطفاً للمكلف وداعياً إلى اختيار فعل آخر صار تأثيرها متعلقاً بالاختيار، وما طريقه الاختيار لا يمنع أن يختلف حكمه في الأعيان والأوقات ويختلف حكم الدواعي في ذلك، ولهذا لم يمنع في العلة الشرعية أن تكون موجودة غير مؤثرة في الحكم، ولم يجب أن يكون وجود الحكم تابعا لوجودها في جميع الأوقات^(٥). ويزيد البصري بيان مدى أثر المصلحة في اختلاف الحكم من خلال تأثير العلة إيضاحاً بقوله: "وأما العلل الشرعية فإنها إما أن تكون وجه المصلحة، وإما أن تكون أمانة يصحبها وجه المصلحة، فإن كانت وجه المصلحة؛ فمعلوم أن وجه المصلحة يجوز أن يقتضي المصلحة بشرط يختص بعض الأزمان دون بعض. ألا ترى أن مصلحة الصبي في وقت الرفق، ومصلحته في وقت العنف. ولهذا اختلفت شرائع الأنبياء وضح نسخ العبادات، فلم يمتنع أن يكون الشرط في كون العلل الشرعية موجبة للمصلحة، لا يحصل قبل الشريعة.

(١) الطوفي شرح مختصر الروضة ٥١١/٣ - ٥١٢.

(٢) الطوفي شرح مختصر الروضة ٤٤٥/٣ و ٣٨٦ - ٣٨٧.

(٣) الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة ٢٥.

(٤) الطوفي شرح مختصر الروضة ٢٠٤/٣ و ٢٠٥.

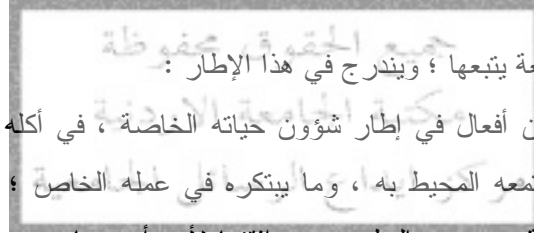
(٥) البصري، شرح العمدة، ٥٨/٢ - ٥٩.

فلا تثبت المصلحة قبل الشريعة. وإن كانت العلل الشرعية أمارات تصحب وجه المصلحة، وكان وجه المصلحة قد يقف على شرط يرجع إلى أحوال المكلف ويختص ببعض الأزمان. كانت الأمانة التي تصحب وجه المصلحة تختص كونها أمانة أيضاً ببعض الأزمان دون بعض^(١).

أشكال الواقع وأنماطه

إن ثمره الواقع وأهميته في التشريع ، تكمن فيما ينتجه من أشكال وأنماط سلوكية تحكم أو توجه أفعال المكلف في حياته ؛ ويتأمل لمكونات الواقع ، وعوامل تغييره يمكن الباحث التوصل إلى ثلاثة أشكال من أنماط الواقع السائدة عند الناس مما لها علاقة مباشرة بالتشريع :

النمط الأول : السلوك الفردي ؛ وهو من أهم أشكال الواقع ، إن لم يكن أهمها ، ذلك أنه حقيقة ما عبر عنه الأصوليون بكونه فعل المكلف الذي يتعلق به خطاب الشارع ، سواء كان هذا الفعل ، وهذا السلوك متوافق مع عرف بيئته ، أم مما ليس له علاقة بأمر سابق ؛ وإنما هو مما يقدم عليه الإنسان الفرد ويحدثه :



١- إما لمصلحة ومنفعة يتبعها ؛ ويندرج في هذا الإطار :
 ما يحدثه الفرد من أفعال في إطار شؤون حياته الخاصة ، في أكله وشربه ولبسه ، وتعامله مع أهله وأقاربه ومجتمعه المحيط به ، وما يبتكره في عمله الخاص ؛ كل ذلك وفق ما يراه محققاً لمصلحته الشخصية ، وبعض النظر عن موافقتها لأمر آخر خارجي ، أو معارضتها له ، مما ينتج واقعا جديدا مغيرا بذلك ما كان سابقا ، أو موازيا له .

٢- ما يحدثه الفرد من أفعال ومواقف في سياق البحث العلمي في كل الميادين ، أو ما كان في إطار العمل الاجتماعي الخيري منه ، أو المأجور عليه ، مما لم يسبق لمثله من قبل .

٣- ما يحدثه الفرد من أشكال الفساد والفجور تبعا للهوى والشهوات .

ب) وإما لا لمصلحة ، ولا لمفسدة ؛ وإنما هي أفعال : إما عفوية ، أو عبثية ؛ ينتج عنها واقع جديد لم يكن سابقا .

النمط الثاني : العرف والعادة ؛ وتتمثل بتوافق مجموع أفعال المكلفين في مكان ما ، في زمن ما ، على أمر ما ، على هيئة معينة . فكل فعل وسلوك فردي يلقي القبول العام من الناس ، ويتتبعون على تقليده ؛ فإن هذا الفعل ، وهذا الواقع الجديد يأخذ شكل العرف ، سواء كان منحصرا في العائلة والقبيلة ، أم في المجتمع الذي يعيش فيه الفرد ، أم ما عدا يعرف بالأعراف الدولية التي تحكم علاقات الدول فيما بينها ، وتنظم شؤونها الدبلوماسية والتجارية .

النمط الثالث : القانون ؛ وهو العرف ذاته ، لكنه ارتقى عنه وتميز بالكتابة والإلزام ؛ فالقانون عرف مكتوب ملزم على كل وجه ، يضعه أهل الحكم لتنظيم الواقع وإنتاجه وفق ما يرغبون ، لا ما يرغبه

(١) البصري، المعتمد ٢/٢٠٧.

الفرد أو مجموعة الأفراد بالضرورة ، مما ينتج وقائع جديدة ، وقد يكون هذا القانون محليا ، أي مطبقا داخل دولة ما ، أو دوليا مما تتفق عليه الدول من اتفاقيات وقوانين .

وفي المحصلة ، تشكل هذه الأنماط أشكال الواقع المتجددة والمتغيرة التي ينبغي للتشريع التعامل معها والفصل فيها .

النوع الثاني : العوامل المجازية لإنتاج الواقع وتغييره

الزمان ، والمكان ، الحال...إلى غير ذلك ، ليست عند التدقيق عوامل منتجة للواقع ، ولا تؤثر فيه، ولا في الحكم الشرعي ، وإنما هي صفات تحتف بالواقع وتميزه عن غيره من الوقائع ، سواء المعاصرة له ، أم السابقة عليه ، أم اللاحقة له ، فلو فرض عقد بيع جرى إبرامه يوم الثلاثاء الموافق التاسع من ربيع الأول عام ١٤٢٥هـ في مدينة عمان ، فليس للزمان أو المكان أي تأثير في حكم العقد .

قد غدا التجديد في ضوء إشكالية الزمان والمكان شاغلا للقسم الأكبر من العقلية الإسلامية المعاصرة ، تبذل الجهود الكثيرة في إطارها ، دون أن تقدم أغلبها معلما منهجيا لحل هذه الإشكالية؛ وإنما أثارت استفهامات ساهمت في إضفاء ؛ إما مزيد من الرونق لمثل هذه المواضيع الجذابة ، تحت شعارات العصرية ، الحداثة ، الواقعية ، ورفض فقه القرون الوسطى...إلى غير ذلك ، وإما مزيد من الغموض والإبهام تحت شعارات من مثل : البنوية ، التركيبية ، التفكيكية...إلى غير ذلك ، والقاسم المشترك الجامع لكل الأطراف فقدان منهج واضح المعالم والأصول والقواعد ، يمكن دراسته والتحاكم له .

وإذا ما عدت لما يقدم باعتباره عوامل التغيير والتجديد ، من زمان ومكان وبيئة ؛ فإنه يمكن للباحث أن يتسائل مع المتسائلين ، ويطرح الاستفهامات التالية :

هل هناك معنى للاجتهاد والتجديد والمعاصرة إذا لم يكن هناك زمان ، وإن لم يختلف المكان ؟ هل لفتح باب الاجتهاد مسوغ غير حركة الزمان واختلاف المكان ؟ ثم كيف صح لنا التساؤل عن أثر الزمان والمكان في عملية الاجتهاد ؟

مبررات اعتبار الزمان والمكان عوامل تغيير في التشريع

يمكن للباحث ملاحظة مجموعة من القضايا التي اعتمد عليها من رأى في الزمان والمكان والبيئة والحال والعلم والتكنولوجيا عوامل حقيقية تستدعي التغيير ، ومن أهم تلك الأفكار :

أولا : مفهوم الاجتهاد ؛ فالاجتهاد عملية زمانية مكانية ، وإذا قدر لنا إن نتصور سكونا أبديا على فسحة من المكان كفانا فهم واحد لتحديد موقف التشريع من قضايا الحياة الساكنة الموحدة زمانا ومكانا^(١).

بيد إن واقع تاريخ التشريع الإسلامي يحض هذه الدعوى ، ففي الزمان والمكان الواحد ، بل أحيانا مع المستفتي الواحد ، كان هناك تنوع في الاجتهادات ، ليس سببها الوحيد تنوع الأفهام ، فما بالك بوجود

(١) أبو رغبين درس التجديد ١٥٢

أسباب عديدة أخرى لاختلاف الاجتهادات ، ففي بغداد وحدها وفي الزمان ذاته اجتمع فقهاء المذاهب ، من ذلك مثلا اجتماع محمد بن الحسن مع الشافعي وأحمد ، وكلهم يفتون في واقع مكون من مكان وزمان وعرف ومعرفة واحدة ، والفقهاء والاجتهادات مختلفة .

ثانيا : تحرير الشريعة من تبعات فقه الزمان والمكان ؛ إن التيار التجديدي الداعي إلى مراعاة أثر الزمان والمكان على الإسلام يقدم ذلك باعتبار أن " الزمنكانية " تفرض تحويرا على فهمنا للشريعة ، وتبقى الشريعة بمواقفها المختلفة موجودا طيعا يستجيب لتحولات الزمان والمكان ، فتصاغ مواقفها في ضوء هذه التحولات (١).

وهذه الدعوى بقدر ما تحمل في ذاتها شيء من الحقيقة ؛ فإنه تم استغلالها بما يجعلها كلمة حق أريد بها باطل ؛ إذ يفند هذه الدعوى بهذا السياق : إن الشريعة الإسلامية ليست موجودا طيعا يخضع لتحويرات الزمان ، وينعطف معها أينما انعطفت ، بل هي شرعة تغييرية جاءت تحمل في طياتها رسالة توجيهية لحياة الأدميين أفرادا ومجتمعات . ومن ثم لا يؤدي تطبيقها في مجتمع لا يؤمن بقيمتها ، ولا يلتزم بأخلاقياتها ، ولا يتمسك بتعاليمها إلى نتائجها المرجوة . مثال ذلك الفتوى بإباحة الفوائد البنكية مثلا نجدها تلغي الموقف التغييرية الذي تضمنته النصوص والتعاليم الإسلامية بشأن تحريم الربا . ولذا فإن المعاملات المصرفية القائمة على الفائدة في النظام المصرفي المفروض في العصر الحديث تقضي بأن نكيف الشريعة اللاربوية مع هذا النظام لتجاوز مشكلات الحياة المعاصرة (٢).

ثالثا : القراءة الأحادية للزمان والشريعة المدفوعة بالواقع ؛ فقد اتخذت فتوى التكيف مع النظام المصرفي مثلا من واقع أهمية المصارف العملية في تحريك عجلة الاقتصاد المعاصر ، منطلقا لرؤية المطلوب من أحكام الشريعة الإسلامية . فكان ضغط هذا الواقع دافعا للباحث صوب تحوير ما اتفقت عليه كلمة الفقه الإسلامي . بينما لا يصح قراءة المطلوب من أحكام الشريعة الإسلامية في ضوء معطيات الاقتصاد المعاصر ، دون قراءة شاملة للنشاط الاقتصادي (٣) .

مؤيدات اعتبار الزمان والمكان عوامل مجازية لا حقيقية في التغيير

المنتبغ لمواقف التشريع الإسلامي يلحظ بوضوح عدم اعتبار الزمان والمكان عوامل حقيقية للتغيير، وإنما هي مجازية تعبر عن العوامل الحقيقية السالفة الذكر ، فهي أوعية تتحقق التغييرات فيها (٤)، ومن ذلك :

أولا : رفض كون الزمان والمكان مؤثران في الأحكام الشرعية بذواتها ؛ بل إن التشريع

الإسلامي تشريع ثابت لا يتغير بهذه العوامل المجازية ، يدل لذلك المواقف التالية :

(١) أبو رغييف درس التجديد ١٥٦-١٥٧

(٢) أبو رغييف درس التجديد ١٥٦-١٥٧ .

(٣) أبو رغييف درس التجديد ١٥٧

(٤) كوكسال، تغيير الأحكام ٨٣-٨٤ .

(١) ما قرره الغزالي من أن : كل حكم يدل بصيغة المخاطبة، كقوله تعالى : { يا أيها الذين آمنوا } ، و { يا أيها الناس } فهو خطاب مع الموجودين في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإثباته في حق من يحدث بعده بدليل زائد دال على أن كل حكم ثبت في زمانه فهو دائم إلى يوم القيامة على كل مكلف ، فقد عرف الصحابة عموم الحكم الثابت في عصره للأعصار كلها بقرائن كثيرة ، وعرفنا ذلك من الصحابة ضرورة^(١).

(٢) وقد قرر الزركشي : أن كل حكم ثبت لنا بقول الله أو بقول رسوله أو بإجماع أو قياس فهو دائم إلى يوم القيامة ، وقد فسر قول عمر بن عبد العزيز يحدث للناس أفضية على قدر ما أحدثوا من الفجور أي يجددون أسبابا يقضي الشرع فيها أمورا لم تكن قبل ذلك ؛ لأجل عدمه منها قبل ذلك ، لا لأنها شرع مجدد . فلا نقول : إن الأحكام تتغير بتغير الزمان بل باختلاف الصورة الحادثة . ناقلا لتعليل ذلك بأن صاحب الشرع شرع شرعا مستمرا إلى قيام الساعة مع علمه بفساد الأمر فيهم، ولو كانت قضايا الشرع تختلف باختلاف الناس وتتاسخ العصور لانحل رباط الشرع^(٢). ولما كانت هناك حاجة إلى إرسال الرسل أصلا لا اخترعت كل أمة أحكاما تناسبها في كل زمان بحسب أهوائهم .

(٣) ما ذهب إليه الحنفية^(٣) وهو المشهور عند الشافعية^(٤) من منع إجراء القياس في الأسباب ؛ لأن مقادير المصلحة المتعلقة بها غير منضبطة لنا، والشريعة لا تختلف باختلاف الأشخاص، فوضع سبب يستغرق المصلحة في عموم الأحوال وفي كافة الناس لا يفي به عقول كافة البشر، وإنما يتلقى ذلك من صاحب الشرع وينزل منزلة نصب الضوابط في محل السبر والاحتياط كوضع سن البلوغ حدا فاصلا بين عقل الصبي والبالغ لحصول التكليف وما شاكل ذلك^(٥).

(٤) ما ذهب إليه جمهور الحنفية من عدم انتفاء الحكم لانتفاء حكمته قطعاً ؛ لما في ذلك جعل الشريعة مختلفة باختلاف الأزمان ، وذلك نسخ لها^(٦).

(٥) وليس غريبا أن ينفي ابن حزم أي تأثير لتبدل الزمان والمكان في تغير الأحكام ؛ فإن ذلك فيه انسجام مع أصوله ، فهو يقرر : إن دينه هذا لازم لكل حي ، ولكل من يولد إلى القيامة في جميع الأرض، فصح أنه لا معنى لتبدل الزمان ، ولا لتبدل المكان ، ولا لتغير الأحوال، وأن ما ثبت فهو

(١) الغزالي ، المستصفى ، ١٤٥/٢-١٤٦.

(٢) الزركشي ، البحر المحيط ، ١٦٥/١-١٦٦ .

(٣) البخاري كشف الأسرار ٥٦٤/٣ ، التفتازاني التلويح ١٧٩/٢ ، النسفي كشف الأسرار ٢٨٩/٢ ، الفناري فصول البدائع ٣٢٨/٢ ، الأنصاري فواتح الرحموت ٥٥٤/٢ .

(٤) الرازي المحصول ٤٦٥/٢/٢ ، الأمدي الأحكام ٣٢٠/٤ ، الأصفهاني بيان المختصر ١٧٣/٣-١٧٤ ، البيضاوي المنهاج مع نهاية السؤل ٤٩/٤ . ابن السبكي الإبهاج ٣٤/٣ ، الأصفهاني الكاشف ٥٩٤/٦ .

(٥) ابن برهان الوصول إلى الأصول ٢٥٦/٢ .

(٦) الفناري ، فصول البدائع ٣٠٥/٢ وأمير الحاج ، التقرير والتحبير ١٨٦/٣ ، وأمير بادشاه ، تيسير التحرير ٣٠٨/٣-٣٠٩ البخاري ، كشف الأسرار ٢٨٦/٤ ، ٢٨٧ .

ثابت أبداً في كل زمان وفي كل مكان وعلى كل حال نتبعه . ونحن لا ننكر الانتقال من حكم أوجه القرآن أو السنة إذ جاء نص آخر ينقلنا عنه إنما أنكرنا الانتقال عنه بغير نص ، أوجب النقل عنه لكن لتبدل حال من أحواله أو لتبدل زمانه أو مكانه ، فهذا هو الباطل الذي أنكرناه (١).

ثانياً : الزمان والمكان عناصر متحركة لا تأثير ذاتي لها في الموضوعات ؛ ليس للزمان والمكان تأثيراً مباشراً وسبباً حقيقياً في تغيير الأحكام ، بل إن نظرتة التجديدية في تغيير الأحكام بتغيير موضوعاتها **وعدم تغيير الأحكام إلا بتغيير الموضوعات** ، أما بالزمان والمكان والأشخاص فلا يتغير الحكم ، ودين الله واحد في حق الشخص الواحد لا تجد لسنة الله تبديلاً ، فما كان مباحاً أو حراماً لمكلف فهو كذلك إلى يوم القيامة ، نعم يختلف الحكم في حق الشخص الواحد باختلاف حالاته من بلوغ ورشد وحضر وسفر وفقير وغنى وما إلى ذلك من الحالات المختلفة وكلها ترجع إلى تغيير الموضوعات في تغيير الحكم .

ومن ثمة ، فإن القول بدور الزمان والمكان والأشخاص في تغيير الأحكام قول فيه قدر كبير من التسامح ، إذ لا تأثير مباشر لهذه العوامل في تغيير الحكم ، بل التغير بعوامل أخرى تتعلق بالموضوع .

ثالثاً : تعدد الأحكام لا تغييرها ؛ إن الحكم لم يتغير بل إن هناك حكمين لموضوعين مختلفين لكل منهما ظرفه الزمني الخاص به ، فلو كان لموضوع الحكم ظروف خاصة تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة ، فإن الحكم يتغير أيضاً تبعاً للظروف التي تحصل للموضوع ، وهنا أيضاً ليس الحكم تابعاً لتغير الزمان والمكان في الحقيقة ، فالزمان والمكان دليلان على تغير الموضوع وإلا فليس لهما خصوصية لكي يصبح مصدرين لتغير الحكم (٢). يدل لذلك قوله تعالى : **﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَحُمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلَ بِهِ لغيرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾** (البقرة: من الآية ١٧٣) ، ففي النص يوجد حكمين لموضوعين مختلفين ، فأكل الميتة مثلاً حرام ، وهذه الحرمة ثابتة من زمن التشريع إلى يوم القيامة ، فإذا توفرت عناصر موضوع هذا الحكم ، كوجود المكلف وعدم الاضطرار يصبح متعلق الحكم فعلياً في عهدة المكلف إلى جانب هذا العنصر الثابت في الفقه ، فإن هناك عنصراً متحركاً في النص ، وهو جواز أكل الميتة عند تغير الموضوع كإشراف تائه في صحراء على الموت من الجوع ، ووجد أمامه لحم ميتة فالنص أباح للإنسان المكلف أن يأكل من اللحم لحصول تغير في الموضوع ، أي الضرر اللاحق بالمكلف ، دون أن يكون للمكان تأثير في تغير الحكم ، وإنما التغير عائد لفعل المكلف السلبي ، كأن يكون ترك الاستعداد السليم لمثل هذه الرحلة في الصحراء ، وليس للصحراء باعتبارها مكان الواقع من أثر مباشر في الحكم ، بل مساند من حيث أن طبيعتها التي تخلو عن وجود ما يمكن للإنسان أكله ساهم في جعل فعل المكلف السلبي فاعلاً في إنتاج الواقع . وفي المحصلة هما حكمين لفعالين ، لا أثر للمكان ، أو الزمان فيهما ، وعلى ذلك حرمة أكل الدم والتعامل به ، حكم ثابت في الشريعة ، فإذا جاء زمن وتغير موضوع الاستفادة من الدم ، فأصبح يتعامل به لإجراء العمليات الجراحية لإنقاذ حياة إنسان فأصبح موضوعه ذا فائدة للبشرية ،

(١) ابن حزم ، الإحكام ، ٥ / ٧ .

(٢) عبيد ، التجديد والإصلاح ، ٤٧٥ - ٤٧٦ .

فالموضوع هو الذي تغير ؛ فيتغير الحكم، وليس لتغير الزمان من دور في ذلك سوى كونه وعاء حصل به الواقع الجديد.

رابعاً : تغير التشريع يتبع تغير الموضوع ؛ موضوع الواقع إنما يتغير بما أسلفت من عوامل : فعل الإنسان وإرادته ، والمصلحة التي يتبعها ، وأما أوعية الواقع وظروفه ، فلا أثر لها ، وقد تقرر في الفقه : **ما جاز بعذر بطل بزواله** ، هذه المادة لا ترجع عندنا إلى أصل تعتمد عليه نستند إليه إلا قضية أن الحكم تابع لموضوعه ، أو أن الضرورة تقدر بقدرها فإذا حكمنا بقبول إشارة الأخرس ثم زال خرسه زال الحكم وهو قبول إشارة الأخرس ، لزوال الموضوع وهو الخرس وهكذا إذا حدث عيب في المبيع قبل القبض وكان للمشتري خيار ثم ارتفع العيب وأقبضه صحيحاً فإنه يزول خياره بزوال سببه على الأصح ... وكل هذا راجع إلى قضية الموضوع والحكم^(١).

خامساً : تعدد الحقوق لا يعني تغير التشريع بذات الزمان والمكان ؛ فقد استدلت المصوبة على مذهبهم بإثبات تعدد الحقوق ؛ فإن القول بتعدد الحقوق ، لا يؤدي إلى اجتماع المتناقضين في الشيء الواحد، كأن يلزم أن يكون متروك التسمية عمداً حلالاً وحراماً ، وقليل النبيذ حلالاً وحراماً، وذلك محال . فإن تعدد الحقوق في الحظر والإباحة جائز بأن كان الحظر حقاً والإباحة حقاً أيضاً في شيء واحد . عند قيام الدليل على التعدد . فقد صح ذلك أي التعدد عند اختلاف الرسل بأن بعث الله رسولين في قومين مختلفين على اقتصار رسالة كل واحد منهما على قومه . وعلى اختلاف الزمان كما إذا نسخ الحظر بالإباحة بالحظر في شريعة رسول واحد في زمانين^(٢). ولأن الله تعالى ابتلى عباده بهذه الأحكام ليمتاز الخبيث من الطيب ، وقد يختلف الابتلاء باختلاف الأزمان لاختلاف أحوال الناس فيجوز أن يختلف باختلاف الطبقات في زمان واحد أيضاً^(٣).

فكذلك ولما جاز التعدد عند اختلاف المكان والزمان جاز عند اختلاف المكلفين فيثبت الحظر في حق شخص والإباحة في حق آخر . ألا ترى أن الميتة أبيحت في حق المضطر وحرمت في حق غيره والمنكحة أحلت للزوج وحرمت على غيره . فيجوز أن يثبت إباحة النبيذ في حق مجتهد وحرمته في حق آخر ويكون كل واحد منهما حقاً^(٤).

وليس في هذا عند التدقيق قول باختلاف التشريع باختلاف الزمان والمكان لذاتهما ؛ بل قد صرحوا كما هو واضح بأن تعدد الحقوق ؛ إنما هو تابع لقيام دليل على ذلك .

سادساً : تقسيم الأحكام باعتبار دار الإسلام ودار الحرب ؛ قد حاول بعض المعاصرين استثمار فكرة اختلاف أحكام دار الإسلام عن دار الحرب ، لإثبات تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان ، بيد إن واقع المذهب لا يساعد على تقرير هذا الفرض ؛ بل يؤكد ما قدمه الباحث من أن تغير الأحكام إنما هو لتغير

(١) حيدر ، درر الحكام ، ٣٩/١ ، عبيد ، التجديد والإصلاح ، ٤٧٩

(٢) البخاري ، كشف الأسرار ، ٢٨/٤ .

(٣) البخاري ، كشف الأسرار ، ٢٨/٤ .

(٤) البخاري ، كشف الأسرار ، ٢٨/٤ .

موضوع الواقع بعوامله الحقيقية ، لا المجازية ، فما ذهب إليه الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد، وهو تطبيق الشريعة في دار الحرب على من تطبق عليهم في دار الإسلام ؛ يدل لذلك ما يلي :

(١) إقامة الحدود في دار الحرب ذهب إلى ذلك الجمهور من المالكية ، والشافعية^(١) ، لا فرق بين دار الحرب ودار الإسلام فيما أوجب الله على خلقه من الحدود ؛ لأن الله عز وجل يقول ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: من الآية ٣٨)، وقوله : ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: من الآية ٢) ، وسن رسول الله صلى الله عليه وسلم على الزاني الثيب الرجم وحد الله القاذف ثمانين جلدة لم يستثن من كان في بلاد الإسلام ولا في بلاد الكفر ، ولم يضع عن أهله شيئاً من فرائضه ، ولم يبيح لهم شيئاً مما حرم عليهم ببلاد الكفر ما هو إلا ما قلنا فهو موافق للتنزيل والسنة وهو مما يعقله المسلمون ويجتمعون عليه أن الحلال في دار الإسلام حلال في بلاد الكفر ، والحرام في بلاد الإسلام حرام في بلاد الكفر ، فمن أصاب حراماً فقد حده الله على ما شاء منه ولا تضع عنه بلاد الكفر شيئاً^(٢) ، إلا أن الحنابلة قالوا : يقام الحد في دار الإسلام . وقال الأوزاعي : لا ينفذ قطع السارق في دار الحرب^(٣) .

(٢) ثبوت الحقوق لمستحقيها ؛ يقول الشافعي : " إذا دخل المسلم دار الحرب مستأمناً فأدان ديناً من أهل الحرب ، ثم جاءه الحربي الذي أدانه مستأمناً قضيت عليه بدينه كما أقضي به للمسلم والذمي في دار الإسلام لأن الحكم جار على المسلم حيث كان لا نزيل الحق عنه بأن يكون بموضع من المواضع كما لا تزول عنه الصلاة أن يكون بدار الشرك^(٤) .

وأما موقف المذهب الحنفي ، فلا يصلح للاستدلال به لإثبات فرضية تغير الأحكام لتغير الزمان والمكان ، وذلك للأمور التالية :

١- إذا ارتكب المسلم ما يوجب العقوبة في دار الحرب كالزنا والسرقة وشرب الخمر وقذف مسلم أو قتله، فإنه لا يكون مستوجباً للعقوبة عند الحنفية حتى ولو رجع إلى دار الإسلام. لأنه لم يقع الفعل موجباً للعقاب أصلاً لعدم ولاية إمام المسلمين على دار الحرب. وليس لأمير السرية إقامة الحد في دار الحرب. وكذلك إذا وقعت الجريمة في دار الإسلام ثم هرب الشخص إلى دار الحرب فلا تسقط عنه إقامة الحد لوقوع الفعل موجباً للعقاب فلا يسقط بالهرب^(٥) .

والمتمثل في هذا النظر الفقهي يلحظ وجود حكمين عند الحنفية : أحدهما : حرمة الفعل ، والآخر : العقوبة المترتبة على الفعل ، وما تجدر الإشارة إليه أن أبا حنيفة لا يبيح للمسلم اقتراف المحرمات إذا انتقل

(١) الباجي ، المنتقى ، ١٤٥/٧ ، الشافعي ، الأم ، ٣٧٤/٧ .

(٢) الشافعي ، الأم ، ٣٧٤/٧ .

(٣) ابن قدامة ، المغني ، ٢٤٧/٩-٢٤٨ ، أبو يوسف ، الرد على سير الأوزاعي ٨٠ .

(٤) الشافعي ، الأم ، ٣٠٧/٤ .

(٥) أبو يوسف ، الرد على سير الأوزاعي ٨٠-٨٣ ، السرخسي ، المبسوط ٩٦/١٠ ، الزيلعي ، تبيين الحقائق ٢٦٧/٣ ، ابن الكمال ،

فتح القدير ، ٢٦٦-٢٦٧ ، الكاساني ، بدائع الصنائع ، ٣٤-٣٥ . كوكسال ، تغيير الأحكام ٨٨

إلى دار الحرب، وإنما البحث في العقوبة، والنظر في اكتمال أركانها، ومن ذلك قيام ولاية الحاكم المسلم؛ فإن ترك إقامة الحدود لا يعني إباحة ما يوجبها، ولكنه يعني أن عدم الولاية ترتب عليه عدم القدرة على تنفيذ الحدود والعقوبات في دار الحرب، ومن ثم لم تكن وقت وقوعها موجبة للتطبيق، فلا تجب إذا وجدت الولاية بانتقال المسلم إلى دار الإسلام^(١).

٢- لو دخل مسلم دار الحرب بأمان فعقد عقداً مع حربي مثل الربا أو غيره من العقود الفاسدة في حكم الإسلام جاز عند أبي حنيفة ومحمد بن الحسن، ولم يجز عند أبي يوسف وجمهور الفقهاء.

بيد أن المتأمل لموقف أبي حنيفة وصاحبه يدرك حقيقة مفادها: **إن العقود التي يجريها المسلم في دار الحرب وعلى رأسها الربا، ليست في نظره عقود؛ وإنما تملكات، ومن ثمة؛ لا يترتب عليها أحكام العقود في الشريعة، وإنما أحكام التملك، يظهر ذلك من خلال الآتي:**

(١) **انتفاء شروط الربا؛ ومنها شرائط جريان الربا: أن يكون البدلان معصومين، فإن كان أحدهما**

غير معصوم لا يتحقق الربا عند الحنفية، وعلى هذا الأصل يخرج ما إذا دخل مسلم دار الحرب تاجراً فباع حربياً درهما بدرهمين، أو غير ذلك من سائر البيوع الفاسدة في حكم الإسلام أنه يجوز عند أبي حنيفة ومحمد، وعند أبي يوسف لا يجوز، وعلى هذا الخلاف الحربي الذي أسلم هناك ولم يهاجر إلينا فباع أحداً من الحرب^(٢).

(٢) **أن مال الحربي ليس بمعصوم؛ بل هو مباح في نفسه، إلا أن المسلم المستأمن منع من تملكه من غير رضاه لما فيه من الغدر والخيانة، فإذا بدله باختياره ورضاه فقد زال هذا المعنى، فكان الأخذ استيلاء على مال مباح غير مملوك، وإنه مشروع مفيد للملك كالاستيلاء على الحطب والحشيش، وبه تبين أن العقد ههنا ليس بتملك بل هو تحصيل شرط التملك وهو الرضا؛ لأن ملك الحربي لا يزول بدونه، وما لم يزل ملكه لا يقع الأخذ تملكاً، لكنه إذا زال فالملك للمسلم يثبت بالأخذ والاستيلاء لا بالعقد، فلا يتحقق الربا؛ لأن الربا اسم لفضل يستفاد بالعقد، بخلاف المسلم إذا باع حربياً دخل دار الإسلام بأمان؛ لأنه استفاد العصمة بدخوله دار الإسلام بأمان. والمال المعصوم لا يكون محلاً للاستيلاء، فتعين التملك فيه بالعقد. وشرط الربا في العقد مفسد^(٣).**

(٣) **انتفاء التقوم ينفي الضمان؛ فمن شروط صحة العقد: أن يكون البدلان متقومين شرعاً، وهو أن يكونا مضمونين حقاً للعبد، فإن كان أحدهما غير مضمون حقاً للعبد لا يجري فيه الربا^(٤).**

(٤) **أحكام الربا والعقود الفاسدة تجري في دار الحرب في حق المسلمين فيما بينهم؛ ومما يؤكد عدم أي أثر للمكان في الحكم، كما ظنه البعض، تأكيد الحنفية وعلى رأسهم الإمام سريان أحكام الربا والعقود الفاسدة في حق المسلمين فيما بينهم، فلو دخل مسلمان دار الحرب فتباعاً درهما بدرهمين**

(١) دسوقي، سريان الأحكام من حيث الزمان والمكان ٥٠٩.

(٢) البابرتي، العناية شرح الهداية، ٣٧/٧-٣٩، الكاساني، بدائع الصنائع، ١٩٢/٥-١٩٣.

(٣) البابرتي، العناية شرح الهداية، ٣٧/٧-٣٩، الكاساني، بدائع الصنائع، ١٩٢/٥-١٩٣.

(٤) البابرتي، العناية شرح الهداية، ٣٧/٧-٣٩، الكاساني، بدائع الصنائع، ١٩٢/٥-١٩٣.

أو غيره من البيوع الفاسدة في دار الإسلام لا يجوز ؛ لأن مال كل واحد منهما معصوم متقوم ، فكان التملك بالعقد فيفسد بالشرط الفاسد . ولو أسلم الحربي الذي بايع المسلم ودخل دار الإسلام ، أو أسلم أهل الدار فما كان من ربا مقبوض أو بيع فاسد مقبوض فهو جائز ماض ، وما كان غير مقبوض يبطل^(١) .

وبهذا يتبين أن ليس للمكان من أثر حقيقي على تغيير التشريع الإسلامي ، وإنما المؤثر الحقيقي فعل الإنسان ، ومن ثمة الإرادة ، فما عول عليه الحنفية من عدم إقامة الحدود مثلا إنما يرجع لعدم توفر إرادة القانون الذي سبق للباحث بيانه .

المطلب الرابع : أثر الواقع في تغيير التشريع الإسلامي

إن العلاقة بين الواقع والتشريع الإسلامي علاقة تبادلية ، تقوم فحواها على معادلة مفادها : إن التشريع الإسلامي تشريع تغييري في مهمته ورسالته ، يغير الواقع الذي يطبق عليه انطلاقا من أسسه وقواعده ، وبتعليم أتباعه وتربيتهم وتوجيههم لإنتاج واقع موافقا لأسسه وقواعده ، لكن ذلك لا ينفي تجاوب التشريع مع واقع الناس وحاجاتهم ومصالحهم التي ينبغي للتشريع الإسلامي التعامل معها والفصل فيها .

قد جاء الإسلام مغيرا لواقع الناس ، يغير كل ما ليس من الأخلاق الحميدة ، وكل ما فيه ضرر ومفسدة ، ويأمر بكل ما فيه خير وصلاح ، قال تعالى : ﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيَّ مَا شَرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدِينَ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِنَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (الأنعام: ١٥١) وقوله: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالنَّائِمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (لأعراف: ٣٣) .

وجاء الإسلام متجاوبا مع واقع الناس مليبا لمصالحهم وحاجاتهم ، دون أن يعد ذلك خروجا على التعبد وقداسة التشريع وإلهيته^(٢) ، فإن من يدقق النظر في كتاب الله ، يجد فيه أصلا لهذه القاعدة المهمة ، وذلك في عدد من الآيات التي قال كثير من المفسرين فيها: منسوخة وناسخة. والتحقيق - عند د. القرضاوي - : أنها ليست منسوخة ولا ناسخة ، وإنما لكل منها مجال تعمل فيه ، وقد نمثل إحداهما جانب العزيمة ، والأخرى جانب الرخصة ، أو تكون إحداهما للإلزام والإيجاب ، والأخرى للندب والاستحباب. أو إحداهما في حال الضعف والأخرى في حال القوة وهكذا...^(٣) ، ومثال ذلك قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا

(١) البابرتي ، العناية شرح الهداية ، ٣٧/٧-٣٩ ، الكاساني ، بدائع الصنائع ، ١٩٢/٥-١٩٣ .

(٢) تقدم عرض آراء الأصوليين وأدلتهم من التعليل بالمعاني المناسبة والمصالح ، انظر مبحث منهجية التغيير بالتعليل ، ومبحث التعبد والقداسة .

(٣) القرضاوي ، تغيير الفتوى بتغيير الأزمنة والأمكنة ، ١٠٩٦ .

مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ» ثم قال: «الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» (الأنفال ٦٥-٦٦).

فهذه الحالة رخصة خاصة بحال الضعف كما كان عليه المؤمنون في الوقت الذي نزلت فيه هذه الآيات وهو وقت غزوة بدر، ولما كملت للمؤمنين القوة كما أمرهم الله تعالى أن يكونوا في حال العزيمة كانوا يقاتلون عشرة أضعافهم أو أكثر، وينتصرون عليهم، وليس هناك ما يؤكد ما ذهب إليه بعض المفسرين من أن آية العزيمة من هاتين الآيتين منسوخة بآية الرخصة التي بعدها، بدليل التصريح بالتخفيف فيها (والآن خفف الله عنكم) ولكن الرخصة لا تنافي العزيمة ، ولا سيما وقد علقت هنا بوجود الضعف، ونسخ الشيء لا يكون مقترنا بالأمر به، وقبل التمكن من العمل به، ومثل ذلك آيات الصبر والصفح والعفو والإعراض عن المشركين ونحو ذلك مما قال فيه كثير من المفسرين: نسختها آية السيف. فالحق أن لهذه الآيات وقتها ومجالها، كما أن لآية السيف وقتها ومجالها كذلك^(١).

قال السيوطي: " النسخ أقسام : ... الثالث : ما أمر به لسبب ثم يزول كالأمر حين الضعف والقلّة بالصبر والصفح(أي عن الأعداء من الكفار) ثم نسخ بإيجاب القتال. وهذا في الحقيقة ليس نسخاً، بل هو من قسم المنسأ ، كما قال تعالى: «مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسِيَهَا» (البقرة: من الآية ١٠٦)، فالمنسأ هو الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون، وفي حال الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى ، وبهذا يضعف ما لهج به كثيرون من أن الآية في ذلك منسوخة بآية السيف ، وليس كذلك ؛ بل هي من المنسأ بمعنى أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعله يقتضي ذلك الحكم ، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر ، وليس بنسخ ؛ إنما النسخ : الإزالة للحكم حتى لا يجوز امتثاله . قال مكي : ذكر جماعة أن ما ورد في الخطاب مشعر بالتوقيف والغاية مثل قوله في البقرة فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره محكم غير منسوخ لأنه مؤجل بأجل والمؤجل بأجل لا نسخ فيه"^(٢).

وإذا كان القرآن قد راعى واقع المسلمين في تشريعاتهم ؛ فإن السنة فيها عشرات الشواهد على مراعاة الواقع من ذلك :

(١) حديث سلمة بن الأكوع عند البخاري قال النبي صلى الله عليه وسلم : «من ضحى منكم فلا يصبحن بعد ثلاثة، ويبقى في بيته منه شيء» فلما كان العام المقبل قالوا: يا رسول الله، نفعنا كما فعلنا في العام الماضي؟ قال: كلوا وأطعموا وادخروا، فإن ذلك العام كان بالناس جهد(أي شدة وأزمة)

(١) القرضاوي، تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة ص ١٠٩٦-١٠٩٨.

(٢) أحدها نسخ المأمور به قبل امتثاله ، وهو النسخ على الحقيقة ، كآية النجوى .الثاني ما نسخ مما كان شرعا لمن قبلنا ، كآية شرع القصاص والديه ، أو كان أمر به أمرا جمليا كنسخ التوجه إلى بيت المقدس بالكعبة ، وصوم عاشوراء برمضان ، وإنما يسمى هذا نسخا تجوزا .السيوطي ، الإتقان ، ٢ / ٥٧.

فأردت أن تعينوا فيها»^(١)، وفي بعض الأحاديث: إنما نهيتكم من أجل الدافاة التي دفت يعني القوم الذين وفدوا على المدينة من خارجها^(٢).

فمن الواضح كيف راعى رسول الله واقع المسلمين ، بل التحقيق أن هذا النص ليس من باب النسخ، وإنما من باب نفي الحكم لانتفاء علته كما أشار إلى ذلك الإمام الشافعي قائلاً : " فالرخصة بعدها في الإمساك والأكل والصدقة من لحوم الضحايا إنما هي لوحد معين لاختلاف الحاليين ، فإذا دفت الدافاة ثبت النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث ، وإذا لم تدف دافاة فالرخصة ثابتة بالأكل والتزود والادخار والصدقة"^(٣).

(٢) عن جابر بن عبد الله قال: أقبل رجل بناضحين وقد جنح الليل فوافق معاذًا يصلي فترك ناضحه وأقبل إلى معاذ، فقرا بسورة البقرة والنساء، فانطلق الرجل وبلغه أن معاذًا نال منه، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فشكا إليه معاذًا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: يا معاذ أفتان أنت (أو أفاتن ثلاث مرار) فلو لا صليت بسبح اسم ربك والشمس وضحاها والليل إذا يغشى، فإنه يصلي وراءك الكبير والضعيف وذو الحاجة"^(٤). وفي ذلك أمر من رسول الله لمراعاة قدرة المكلف واستطاعته .

(٣) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: هلكت يا رسول الله، فقال: وما أهلكك؟ قال: وقعت على امرأتي في رمضان، فقال: هل تجد رقبة؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: فهل تجد ما تطعم ستين مسكينًا؟ قال: لا، ثم جلس فأتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر، قال: تصدق بهذا، قال: على أفقر منا؟ فما بين لابتيها أحوج إليه منا؟ فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابه، ثم قال: أطعمه أهلك"^(٥). وفي هذا النص لم يراع الوقع فحسب ؛ بل أوقف تنفيذ الحكم لانتفاء شرط التكليف وهو قدرة المكلف .

(٤) عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه قال: "كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر، فأراد المؤذن أن يؤذن للظهر، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أبرد، ثم أراد أن يؤذن، فقال: أبرد، حتى رأينا فيء التلول، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إن شدة الحر من فيح جهنم، فإذا اشتد الحر فابردوا بالصلاة"^(٦). وفي ذلك مراعاة لظروف الطقس ، وهي أحد مكونات الوقع كما أسلفت .

(١) البخاري ، ٢١١٥/٥ برقم ٥٢٤٩ .

(٢) صحيح مسلم ٣ / ١٥٦١ برقم ١٩٧١ .

(٣) الشافعي ، الرسالة ، ٢٣٩ .

(٤) البخاري ، باب من شكأ إمامه إذا طول ، ٢٤٩/١ برقم ٦٧٣

(٥) صحيح مسلم ، باب تحريم الجماع في نهار رمضان ووجوب الكفارة الكبرى فيه، ٧٨١/٢ برقم ١١١١ .

(٦) صحيح ١٩٩/١ برقم ٥١٩ .

(٥) عن عمران بن الحصين رضي الله عنه قال: "كانت بي بواسير، فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة، فقال: صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب"^(١).

(٦) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن أعرابيا بال في المسجد، فثار إليه الناس ليقعوا به، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: دعوه وأهريقوا على بوله ذنوبا من ماء أو سجلا من ماء، فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين"^(٢). وفي ذلك دلالة واضحة على كيفية مراعاة أثر البيئة على واقع تصرفات الإنسان، ومراعاة المعرفة التي يمتلكها .

(٧) عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: "أنتوني بخميس أو لبيس أخذ منكم مكان الصدقة، فإنه أهون عليكم وخير للمهاجرين بالمدينة"^(٣).

وغير ذلك كثير في السنة، تدل فيما تدل على مدى مراعاة الواقع وتأثيراته على الناس وأفعالهم . وأن الواقع مما ينبغي مراعاته عند تفسير النصوص وتطبيق الأحكام فلا يجمد الفقيه على موقف واحد دائم يتخذه في الفتوى أو القضاء أو التعليم أو التأليف أو التشريع، وأن تغير الزمان والمكان والعرف والحال^(٤).

إن القدرة على التمييز بين ما هو ثابت، أي يشكل وضعا إلهيا وهو النصوص والأحكام المنزلة قرآنا وسنة، وبين ما هو متغير، أي يشكل وضعا اجتماعيا وتاريخيا من اجتهادات الفقهاء، هي التي تؤهل المجتهد للجمع بين أصول التشريع الإسلامي وبين قدرة التشريع على التجاوب مع واقع الناس وحاجاتهم، وبما يشيع العدل، ويكفل النجاح لمهمة التجديد والتغيير؛ وهذا إنما يتحقق من خلال :

أولا : تشكيل أوضاع المجتمع بما يلائم أصول العقيدة والإسلام، وثانيا : وضع الاجتهادات بما يتلائم مع مصالح الجماعة وإشاعة العدل .

فإن محاولة إضعاف الإسلام في نفوس المسلمين خلال القرن الماضي، لم تتخذ شكل محاربة الإسلام كعقيدة ولم تتخذ شكل الهجوم الصريح أو النقد الصريح له من حيث هو نظام للحياة وأساس للشريعة الاجتماعية والسلوكية، إنما جرى ذلك بتغيير الأوضاع الاجتماعية وأنماط العلاقات بين الناس، بطريقة جعلتها قائمة على التعارض مع تصورات الشريعة الإسلامية وأحكامها، وتغيير سلوك الناس وعادات العيش وأساليب الحياة اليومية بما قام به هذا التعارض، ولم يجر ذلك بالإقناع وتبادل الرأي . ولكنه جرى بالترويج والدعاية والإغراء وإثارة نوازع التقليد والمحاكاة .

فلما استتبقت قاعدة اجتماعية من هذه العادات والأساليب ونماذج السلوك، بدأ يظهر التعارض بينها وبين فقه الشريعة وأحكام الإسلام، وبدأ الفقه يحاصر بين بديلين : إما أن يعترف بهذه الأساليب والأوضاع المستتبقة، وإما أن يتهم بالجمود والتخلف عن الواقع والعجز عن ملاحقة التطور^(٥) .

(١) صحيح البخاري، ١/٣٧٦ برقم ١٠٦٦ .

(٢) صحيح البخاري، ٥/٢٢٧٠ برقم ٥٧٧٧ .

(٣) صحيح البخاري، ٢/٥٢٥ .

(٤) القرضاوي، تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة، ١٠٩٤ .

(٥) البشري، الإسلام والعصر، ٨ .

وإن مناط الحكم على الفقه بالتطور لا ينأتى من قدرته على ملاحقة تلك المظاهر ، ولكن مناط التجديد يتأتى من قدرة الفقه على أن يستجيب للتحديات التي يفرضها الواقع والتاريخ في زمان ومكان معينين على الجماعة ، وأن تكون الاستجابة بما تحفظ مصالح هذه الجماعة ؛ لذلك لدى مجتهدى العصر وعلماءه واجبات ثلاثة :

أولاً : أن نحفظ للعقيدة الأوضاع الاجتماعية التي تناسب رسوخها وبقائها .

ثانياً : أن ندرك الأوضاع الاجتماعية والتاريخية التي لا بست اجتهادات الفقهاء والسابقين ونتنبه إلى أثر الزمن في آرائهم والدلالات الواقعية للحكم المفتى به منهم .

ثالثاً : أن يدرك الفقه الحديث وجوه التحديات الحقيقية التي تواجه الجماعة ، ويعمل اجتهاداته بما يحقق الاستجابة السليمة لهذه التحديات بما يتجه إلى نفع الأمة ، ويربط بين الحلول الفكرية المستخلصة والوظائف الاجتماعية المتطلبة^(١).

إن مقياس التجديد في الفقه القائم ، إنما يستخلص من واقع المجتمع المعاصر وقضاياها الحيوية ، وهو لا يستخلص من نماذج مجتمعات أخرى ، وليس مقصود به إسباغ برودة الدين على أنماط سلوك غريبة ، كما أنه ليس مقياساً صورياً يقصد به مجرد التخفيف من الأحكام الشرعية ، بتطبيق العزائم وتقييد الفروض والمحركات ، وبالإفصاح من الرخص والإفاضة في التيسير .

إن التجديد هو " الاستجابة " من جانب الفكر لمتطلبات الواقع ولتحدياته ، وقد تقتضي هذه الاستجابة في عصرنا إلى المزيد من الضبط والتطبيق ، لا إلى الإفصاح والتيسير كظروف حرب أو مقاومة غزوة أو ضرورات تنمية^(٢) .

أنواع التغيير في التشريع الإسلامي بالواقع

إن إي نص تشريعي يحتوي على مجموعة من العناصر ، بما هو يمثل حالة فاعلة في واقع التكليف والتطبيق ، وهذا الأمر يستلزم أن يحتوي النص على عناصر تمثل مستويات تحكم عمله الوظيفي " باعتباره مصدراً للتكليف " ، وهذه العناصر هي :

- الهدف والغاية والمقصد ؛ قصد الشارع .
- الإرادة ، قصد المكلف .
- الزمان .
- المكان .

فمثلاً ما جاء في النص الشرعي : " لا تبع ما ليس عندك " ^(٣) ، فـ " عندك " ظرف زمان ومكان ، وملك وحكم ؛ فإذا جعلنا الكاف في عندك موجهة إلى التاجر الفرد الذي تحكم تجارته قواعد السوق البسيطة

(١) البشري ، الإسلام والعصر ، ٩

(٢) البشري ، الإسلام والعصر ، ٩ - ١٠

(٣) صحيح البخاري ، ٧٥١/٢ برقم ٢٠٢٨ .

فإن عند هنا تكون ظرف مكان كما فهمها الفقهاء الأقدمون ، أما إذا حكم السوق أعراف أخرى لاختلاف طبائع الاتصال وطبائع أحجام الأعمال وقواعد الشخصية المعنوية وغير ذلك ، من تأثيرات مكونات الواقع، وعوامل إنتاجه الحقيقية المتمثلة بتطور المعرفة ، وإرادة أعراف التجار، فلا بد أن نفسر " عندك " بمعنى في حكمك وتحت سيطرتك وتخرج من ظرفية المكان ، وتبقى الظرفية معمول بها إذا رجعت للكاف للتاجر الأول^(١).

هذا أنموذج رأى الباحث افتتاح الكلام به ؛ ليدلل على أهمية الموضوع ، ومدى عظم الثمرة المترتبة عليه في واقع تغير التشريع .

ينقسم التغير في التشريع الإسلامي تبعاً لتغير الواقع إلى أنواع عدة ، تحكمها المعايير التالية:

أولاً : قصد التغير .

ثانياً : مدى التغير وشموله .

ثالثاً : أشكال التغير .

المعيار الأول : القصد في التغير

ينقسم الواقع من حيث قصد التغير فيه إلى نوعين ؛ ذلك إن التغير هو التبديل عن قصد ، بخلاف كلمة تغير التي تعني التبديل حتى مع غير قصد^(٢)، وهذا ما يمكن للباحث إبرازه من خلال النوعين التاليين :

النوع الأول : التغير في الواقع ؛ وهو ما يحدث من تبديل في الواقع دونما قصد من بني البشر جميعاً ، من مثل تبدل الزمان ، كخروج زمان رمضان ، ووقت الصلاة ، فإن ذلك تغير في الواقع لا تغيير، ومن ذلك أيضاً ، ما تحدثه مكونات الواقع الخارجة عن إرادة الإنسان من أثار في الواقع ، فتحدث فيه تغير، من مثل التأثيرات التي تحدثها البيئة والطقس على معدلات الخصوبة ، ما بين البلاد الحارة ، والبلاد الباردة مما يؤثر بدوره في سن الزواج ؛ فهذا وأمثاله من باب التغير لا التغيير .

والباحث لم ير خلافاً عند الأصوليين فيما يكون في الواقع من تغير ، ليس للمكلف فيه أي دور ؛ وهذا أمر منطقي ينسجم مع مقررات علم أصول الفقه : أن من شرط التكليف القدرة ؛ فتغير الواقع بأمور لا تدخل تحت قدرة المكلف ، تكليف بما لا يطاق ؛ بل يمكن للباحث القول أنهم لم يعدوه تغييراً .

النوع الثاني : التغير في الواقع ؛ وهو ما يرجع التبديل فيه إلى قصد الإنسان وفعله ، مما ينتج تبديلاً وتغيراً في موضوع الواقع .

وهذا النوع من التغيير يمثل محل الخلاف في مدى أثره في تغير التشريع وتغييره ، بالنظر إلى ما يحدثه الواقع الجديد من أثر على التشريع ، سواء كان ذلك الأثر كلياً ، أم جزئياً ، وبالنظر إلى طبيعة التغير وتأثيره في محله ، وهو سائبينه من خلال المعايير القادمة .

(١) جمعة قضية تجديد أصول الفقه ٥٠

(٢) جمعة التغيير ، الفلسفة والمناهج ٣١

المعيار الثاني : مدى تغير التشريع بالواقع

ينقسم التغيير في التشريع الإسلامي بالواقع المتغير من حيث مدى شمولية التغيير لموضوع الشيء المتغير إلى نوعين :

النوع الأول : تغير التشريع جزئيا بالواقع المتغير : وهو ما كان أثر الواقع المتبدل في تبدل التشريع جزئيا ، على سبيل الاستثناء من القاعدة العامة ، وهو ما يمكن التمثيل له بما يجد في الواقع من حالات ضرورة ومشقة تدعو إلى استثناء هذه الحالات من القاعدة العامة ، فالتشريع تغير بالواقع المتغير ، لكن ذلك كان جزئيا ، وربما كان تغيرا مؤقتا يزول بزوال سببه .

النوع الثاني : تغير التشريع كليا بالواقع المتغير : وهو ما كان أثر الواقع المتبدل في تبدل التشريع كليا ، لا يعود معه التشريع السابق مطبقا ، وقد يكون هذا التغيير متخذاً صفة الدوام والاستمرارية، ويأخذ هذا النوع من التغيير أشكالا عدة في التشريع الإسلامي هي محور المعيار القادم .

وهذان النوعان إنما هما محل الخلاف في تغيير الواقع للتشريع ، وما يُعد منه مؤثرا في تغير التشريع ، وهو ما يمكن للباحث رصده من خلال تقسيم التشريع من حيث قابلية لهذه الأنواع من التغير بالواقع إلى الأقسام التالية :

القسم الأول : التشريع الثابت اللازم ؛ وهذا النوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ، ولا اجتهاد الأئمة ؛ كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدره بالشرع على الجرائم ونحو ذلك ؛ فهذا لا يتطرق إليه تغيير، ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه^(١).

ويمثل هذا القسم من التشريع ما سبق بيانه في مبحث الإلزام القطعي ، ولذا كان منطقيا من الغزالي أن يفسر هذا النوع من التشريع بالحكم الشرعي- مع الأخذ بالاعتبار ما قدمته في مبحث الإلزام من منهج الغزالي بقصر الحكم الشرعي على ما كان ثابتا بخطاب قاطع ، دون المسائل الاجتهادية - ؛ فكل حكم يدل بصيغة المخاطبة، فهو خطاب مع الموجودين في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإثباته في حق من يحدث بعده بدليل زائد دال على أن كل حكم ثبت في زمانه فهو دائم إلى يوم القيامة على كل مكلف ، فقد عرف الصحابة عموم الحكم الثابت في عصره للأعصار كلها بقرائن كثيرة ، وعرفنا ذلك من الصحابة ضرورة^(٢).

وقد قرر الزركشي : أن كل حكم ثبت لنا بقول الله أو بقول رسوله أو بإجماع أو قياس فهو دائم إلى يوم القيامة^(٣). فهو مما لا يتطور في الإسلام ، وهو يشمل بجانب العقائد ، العبادة فهي مما لا تتغير في شكلها ، فالسجود في الصلاة بالهيئة المعروفة ، مقصود لذاته لتستوي رؤوس الناس جميعا في الخضوع

(١) ابن القيم ، إغاثة اللهفان ، ١/ ٣٣٠-٣٣١.

(٢) الغزالي ، المستصفى ، ١٤٥-١٤٦.

(٣) الزركشي ، البحر المحيط ، ١/ ١٦٥-١٦٦ .

لعظمة الله وسلطانه . وكل تحوير فيها إبطال لها لا تطور . وكذلك الأخلاق والآداب ، فهي مما لا تقبل التغيير^(١) .

القسم الثاني : التشريع المعطل ؛ فكل ما ثبت كونه شرعا معطل ؛ فإن تغيير الشرع فيه تبعاً للواقع ؛

إنما يكون بالنظر لانتفاء العلة ووجودها ، وذلك يعرف من خلال تحقيق المناط .

يقول القرطبي : " اعلم أن المرفوع بالنسخ لا يحكم به أبداً ، والمرفوع لإرتفاع علته يعود الحكم لعود العلة ، فلو قدم على أهل بلدة ناس محتاجون في زمان الأضحى ولم يكن ثم أهل ذلك البلد سعة يسدون بها ، فافتهم إلا الضحايا لتعين عليهم ألا يدخروها فوق ثلاث كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم"^(٢) .

وهذا النوع من التبدل لا ينكره حتى الظاهرية يقول ابن حزم : " وأما إذا تبدل الاسم فقد تبدل الحكم بلا شك ، كالخمر يتخلل أو يخلل لأنه إنما حرمت الخمر ، والخل ليس خمرا ، وكالعذرة تصير ترابا ؛ فقد سقط حكمها وكلبن الخنزير والحمر والميتات يأكلها الدجاج ويرتضعه الجدي ، فقد بطل التحريم إذا انتقل اسم الميتة واللبن والخمر"^(٣) .

القسم الثالث : ما كان من التشريع ثابتا بالاجتهاد ؛ فكل مسألة ثبت حكمها بدليل أو أمانة

شرعية، من مثل المصلحة ، أو العرف ؛ فإن تغيير أفراد هذا الدليل منبأ عن تغيير الحكم الثابت به.

والمستعرض لمواقف العلماء في تغيير التشريع تبعاً لتغيير الواقع يلحظ أن مدار بحثهم ؛ إنما هو هذا

القسم ، أي الأحكام الاجتهادية ومن ذلك : **المرور في بيان الرسل الجامعية**

أولا : ما قرره الغزالي من جواز اختلاف الأحكام الاجتهادية تبعاً لاختلاف طبائع الأشخاص

وأحوالهم ، والمصالح التي يتبعونها في نظرهم ، ومن ذلك أن أبا بكر رأى التسوية في العطاء ، ورأى عمر التفاوت . والمعنى الذي ذكره أبو بكر فهمه عمر رضي الله عنهما ، ولم يفده غلبة الظن وما رآه عمر فهمه أبو بكر ولم يفده غلبة الظن ولا مال قلبه إليه وذلك لاختلاف أحوالهما ، فمن خلق خلقة أبي بكر في غلبة التأله وتجريد النظر في الآخرة غلب على ظنه لا محالة ما ظنه أبو بكر ، ولم يندح في نفسه إلا ذلك، ومن خلقه الله خلقة عمر وعلى حالته وسجيته في الالتفات إلى السياسة ورعاية مصالح الخلق وضبطهم وتحريك دواعيهم للخير فلا بد أن تميل نفسه إلى ما مال إليه عمر مع إحاطة كل واحد منهما بدليل صاحبه، **ولكن اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسات يوجب اختلاف الظنون ...** بل يختلف باختلاف الأخلاق ، فمن غلب عليه الغضب مالت نفسه إلى كل ما فيه شهامة وانتقام، ومن لان طبعه ورق قلبه نفر عن ذلك ومال إلى ما فيه الرفق والمساهلة^(٤) .

ثانيا : ما نقله الزركشي عن العز بن عبد السلام، ميديا تعجبه ، أنه أفتى بالقيام للناس ، وقال : لو

قيل بوجوبه في هذه الأزمنة لما كان بعيدا ، وكل ذلك فإنما هو استنباط من قواعد الشرع لا أنه خارج عن

(١) السماعي المرونة و التطور ١١

(٢) القرطبي ، تفسير القرطبي ، ١٢ / ٤٧-٤٨ .

(٣) ابن حزم ، الإحكام ، ٥ / ٨ .

(٤) الغزالي، المستصفى ، ٢/٤١٢-٤١٣ .

الأحكام المشروعة . ونقل عنه أيضا أنه قال : يحدث للناس في كل زمان من الأحكام ما يناسبهم ، مستدلا بما روي عن عائشة أنها قالت : لو علم النبي صلى الله عليه وسلم ما أحدثته النساء بعده لمنعهن من المساجد^(١)، ونقل الزركشي كذلك عن الروياني أنه أكثر من اختيارات خلاف مذهب الشافعي ويقول : في هذا الزمان^(٢). لكن ذلك لا يعني تغير الأحكام اللازمة ، وإنما الاجتهادية منها مما هي منبئية على رعاية المصالح والأعراف .

ثالثا : ما قرره ابن القيم قائلا : " وجه تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأحوال والنيات ، هذا فصل عظيم النفع جدا ... فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد "^(٣)، وقد شرح ابن القيم هذا النوع من التشريع بقوله : " ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له : زمانا ، ومكانا ، وحالا ؛ كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها ؛ فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة فشرع التعزير بالقتل لمدمن الخمر في المرة الرابعة، وعزم على التعزير بتحريق البيوت على المتخلف عن حضور الجماعة لولا ما منعه من تعدي العقوبة إلى غير من يستحقها من النساء والذرية ، وعزز بحرمان النصيب المستحق من السلب ، وأخبر عن تعزير مانع الزكاة بأخذ شطر ماله، وعزز بالعقوبات المالية في عدة مواضع ، وعزز بتضعيف الغرم على سارق ما لا قطع فيه وكاتم الضالة ... إلى غير ذلك مما فعله الشارع، ومن بعده الصحابة^(٤) .

وهذا باب واسع اشتمبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة التي لا تتغير بالتعزيرات التابعة للمصالح وجودا وعلما ، ومن ذلك أنه رضي الله عنه لما رأى الناس قد أكثروا من الطلاق الثلاث ورأى أنهم لا ينتهون عنه إلا بعقوبة ، فرأى إلزامهم بها عقوبة لهم ليكفوا عنها ؛ وذلك إما من^(٥) :

(أ) **التعزير العارض يفعل عند الحاجة ؛** كما كان عمر يضرب في الخمر ثمانين ، ويحلق فيها الرأس وينفي عن الوطن .

(ب) وإما ظنا ؛ ومن ذلك جعل الثلاث واحدة

(ج) كان مشروعا بشرط وقد زال كما ذهب إلى ذلك في متعة الحج إما مطلقا وإما متعة الفسخ فهذا وجه آخر

(د) وإما لقيام مانع قام في زمنه منع من جعل الثلاث واحدة كما قام عنده مانع من أخذ الجزية من نصارى بني تغلب وغير ذلك فهذا وجه ثالث

فإن الحكم ينتفي لانقضاء شروطه ، أو لوجود مانعه . والإلزام بالفرقة فسحا أو طلاقا لمن لم يقم بالواجب مما يسوغ فيه الاجتهاد ، لكن تارة يكون حقا للمرأة كما في العجز عن النفقة ، وتارة يكون حقا

(١) البخاري ، ٢٩٦/١ برقم ٨٣١ .

(٢) الزركشي ، البحر المحيط ، ١٦٦-١٦٧ .

(٣) ابن القيم ، إعلام الموقعين ، ٣/٣٨ .

(٤) ابن القيم ، إغاثة اللهفان ، ١/٣٣١-٣٣٥ .

(٥) ابن القيم ، إغاثة اللهفان ، ١/٣٣٣-٣٣٥ .

للزوج كالعيوب المانعة له من استيفاء المعقود عليه أو كماله ، وثارة يكون حقا لله تعالى كما في تفريق الحكمين بين الزوجين ، وقريب من ذلك أن الأب الصالح إذا أمر ابنه بالطلاق لما يراه من مصلحة الولد فعليه أن يطيعه ، فإن النبي أمر عبدالله بن عمر أن يطيع أباه لما أمره بطلاق زوجته فالإلزام إما من الشارع وإما من الإمام بالفرقة إذا لم يقم الزوج بالواجب هو من موارد الاجتهاد^(١).

رابعا : إن التشريع الإسلامي أمر بالاجتهاد من أجل رعاية المصلحة التي اعتبرها، وأجاز فإن للمجتهدين من قضاة ومفتين التغيير لحكم لم ينسخ نصه من قبل الشارع، تبعا لتغير المصالح في الأزمان، وذلك ينبغي أن يكون وفق منهجية التغيير بالتعليل ومعاييرها ، لا مجرد اتباع المصالح وامتاز بذلك التشريع الإسلامي على غيره من الشرائع، وأصبح العمل بهذا المبدأ الجليل قاعدة مقرررة في التشريع الإسلامي تعلن بأنه " لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان"^(٢).

خامسا : إن أخف حالات التغيير وأقلها وطأة ومؤونة هي تلك التي تعبر عن تبديل الحكم بحكم آخر مع وحدة الدليل الاجتهادي . وغالبا ما يحصل هذا التغيير نتيجة لتبديل العرف والعادة، الأمر الذي يجعل من الحكم متغيرا تبعا لتغير الظرف حتى لو كان الموضوع الظاهر على ما هو عليه من البقاء. فبعض الفتاوى الفقهية تنشأ وتتغير تبعا لما هو متعارف عليه من معاملات لفظية وسلوكية^(٣).

سادسا : إن الأحكام الشرعية التي تتبدل بتبدل الزمان مهما تغيرت بتغيره فإن المبدأ الشرعي فيها واحد، وهو إحقاق الحق، وجلب المصالح ودرء المفاسد، وما تبدل الأحكام إلا بتبدل الوسائل والأساليب الموصلة إلى غاية الشارع، فإن تلك الوسائل والأساليب في الغالب لم تحددها الشريعة الإسلامية، لكي يختار منها في كل زمان ما هو أصلح في التنظيم نتاجا، وأنجح في التقويم علاجاً^(٤).

المعيار الثالث : أشكال تغير التشريع بالواقع المتغير

يختص هذا المعيار بالتغير الكلي في التشريع تبعا لتغير الواقع ؛ إذ يمكن تحديد أثر الواقع المتغير في تغير الكلي للتشريع بالأشكال التالية :

الشكل الأول: تحول الموضوع إلى موضوع آخر؛ وهو ما يكون التبديل في حقيقة الشيء كما لو تحول الخمر إلى خل، أو العذرة إلى تراب، فإن حرمة شرب الأول، ونجاسة الثاني سوف ترتفع بعد انقلاب الموضوع، وينشأ حكم جديد هو جواز شرب السائل المنقلب عن الخمر، وطهارة التراب المنقلب عن العذرة.

الشكل الثاني: ارتفاع التشريع لانتفاء الموضوع ؛ وهو ما كان التبديل باعتبار الشارع ونظره، وإن كان حقيقة لم يتغير الموضوع في الخارج. ويندرج في هذا الإطار نوعان من التغيير :

(١) ابن القيم ، إغاثة اللهفان ، ١/ ٣٣٥.

(٢) الدواليبي،تغيير الأحكام بتغير الزمان ٥٥٣، دسوقي، سريان الأحكام من حيث الزمان والمكان ٤٩٤.

(٣) يحيى محمد، التغيير في الفتوى ٢٥٣.

(٤) الزرقا، تغير الأحكام بتغير الأزمان ٣٤-٣٥.

الأول : انتفاء التشريع لانتفاء العلة ؛ وهذا يرجع إلى التغير في التشريع من خلال منهجيتي :
التعليل والتأويل ، وقد سبق بحثهما .

الثاني : تغير التشريع لتعارض الدليل الاجتهادي ؛ وهو التغير الذي يحصل نتيجة وجود التعارض في الأدلة الاجتهادية، مما يقتضي العمل بالترجيح. فمثلا إن ترجيح المصالح على القواعد والأصول الاجتهادية، يفترض وجود تعارض بين هذه الأدلة الأمر الذي يعكس حالة تغيير الحكم. حيث إن الدليل الفقهي إذا عارض دليلا قبله فإنما يعني إلغائه، أو إلغاء الحكم الذي يستند إليه^(١).
ومثال ذلك اختلاف الاجتهاد وتغيره في مسألة المفقود إذا لم تثبت وفاته ، وكان متزوجا، فبالنظر إلى دليل الاستصحاب يكون المفقود كالحَي، وبالتالي يحرم على زوجته أن تتزوج بأخر، وبالنظر إلى دليل الاستصلاح ومراعاة حقوق الزوجة وحاجاتها، فإن الأمر ينقلب إلى جواز زواجها.

الشكل الثالث: التغير المصلي في التشريع ؛ وهو ما كان الدعوة فيه إلى تغيير التشريع نابعة من اتباع المصالح والمنافع ، وعروض حسن على فعل محرم بصورة تستدعي تبدل حكمه من الحرمة إلى الوجوب، أو الاستحباب، ومثال ذلك: الكذب من أجل إنقاذ مؤمن من الموت، فإن الكذب بحد ذاته محرم شرعا ، ولكن عروض حسن، وهو نجاة مؤمن استدعي تبدل الحكم الشرعي من الحرمة إلى الوجوب، أو الاستحباب. فالكذب من أجل إنقاذ مؤمن يختلف عن موضوع الحرمة في الكذب لأجل مصلحة خاصة، فإنه حسن خاص استدعي ارتفاع قبح الكذب، وبالتالي حرمة بخلاف الكذب من أجل المصلحة الشخصية ، فإن قبحه باق والمفروض كذلك الحرمة، إلا أن الموضوع في كليهما هو الكذب^(٢). واستدل لجواز الكذب في هذه الحال بحديث أم كلثوم رضي الله عنها : أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ﴿ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس فيمني خيرا أو يقول خيرا﴾^(٣).

الشكل الرابع: تغير موضوع الحكم بنظر العرف إلى موضوع آخر ؛ وهو ما كان تغير موضوع الحكم تبعا لتغير العرف إلى موضوع آخر يختلف عن الأول مفهوما، ومثال ذلك فيما لو اتصل بلدان مستقلان من خلال التوسع السكاني بين المسافة الواقعة بينهما، فإنه يصدق عرفا عليهما أنهما بلد واحد فيجوز للمسافر أن ينوي الإقامة في هذا البلد ، وأن ينتقل إلى ذلك البلد الآخر الذي اتصل مع الأول ، وصدق عرفا عليه مع الآخر انه بلد واحد، في حين قبل ذلك الاتصال كانا بلدين مستقلين إذا نوى الإقامة في أحدهما وخرج إلى الآخر يجوز له القصر في صلاته^(٤).

ومن هذا النوع ، أفتى الفقهاء المتأخرون من شتى المذاهب الفقهية في كثير من المسائل بعكس ما أفتى به أئمة مذاهبهم وفقهاؤها الأولون، وهم ليسوا في الحقيقة مخالفين للسابقين من فقهاء مذاهبهم، بل لو وجد الأئمة الأولون في عصر المتأخرين، ورأوا اختلاف الزمان والأخلاق، لعدلوا إلى ما قاله المتأخرون .

(١) يحيى محمد، التغير في الفتوى ٢٥٧.

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية ، ١٧١/٢٤.

(٣) البخاري ، ٩٥٨/٢ برقم ٢٥٤٦ .

(٤) نوري حاتم، تغير الحكم الشرعي ٣٧٠-٣٧٢.

المطلب الخامس : قواعد تغيير التشريع بالواقع

يمتاز التشريع الإسلامي على غيره من التشريعات الأخرى بالاحتواء الذاتي في مكوناته على نوعين من العناصر : عناصر ثابتة ، وأخرى متحركة متغيرة ، وفي الوقت الذي تمثل فيه النصوص والأحكام القطعية الجانب الثابت من التشريع ؛ فإن الواقع واتباع المعاني والمصالح ، يمثل الجانب المتغير . وكلا النوعين هما من مكونات التشريع يُعَدّ الاعتماد عليهما اعتمادا على التشريع ذاته .

لابد لكل تشريع عملي يود أن ينتظم الحياة وينظمها من عنصرين بارزين : المرونة ، وما أسماه د. السباعي : قابلية التطور وفق الحاجات المتغيرة المتجددة . وبمقدار ما يتوفر للشرائع من هذين العنصرين الأساسيين ، يكون التفاضل بين الشرائع والحكم لها أو عليها ، من حيث خلودها وصلاحها للبقاء والبناء^(١) .

وتقوم خاصيتي : المرونة ، وقابلية التغير في التشريع الإسلامي على مرتكزين أساسيين :

الأول : مبدأ السهولة والتيسير في التشريع ؛ بما هو مبدأ قطعي ، قد غدا من كثرة بحث علماء التشريع : فقهاء وأصوليين ؛ له والاستدلال عليه ، من المعلوم في الدين بالضرورة . ولا تعنى هذه السهولة أن يكون التغيير تعبيراً مطلقاً في الماهية ، أو أن يقتصر على الشكل فقط ؛ وإنما هي موائمة وتلائم كالماء يتلائم مع الإناء ، لا يقصد بالتغيير فيه أن يصبح بخارا ، ولا أن يجمد عليه فيصبح ثلجا ، فكلا الأمرين تغييرا يخرج الماء عن وظيفته وصفاته المميزة .

الثاني : الطبيعة الكلية لقواعد وأصول التشريع الإسلامي ؛ بما هو تشريع يقوم على أصول عامة

وقواعد حاكمة لتفاصيله تمتاز بكليتها وعموميتها التي تعطي المجتهد إمكانية التغيير في التشريع . بمجموع الأمرين يتصف التشريع الإسلامي بالمرونة التي تعني استيعاب التشريع لتفاصيل الزمان والمكان والبيئة والعرف التي يصنعها الإنسان بفعله وإرادته خاصة كانت أم عامة ، بما يحقق مقاصد التشريع ، ويلبي حاجات الناس في الواقع المستجد .

فقد أعطت الطبيعة الكلية للتشريع المجتهد القدرة على التعامل مع الواقع بما هي قواعد تعلق فوق الزمان والمكان ؛ إذ هي ليست من الجزئية بحيث تكون مرتبطة بزمان ومكان محددين ، أو أشخاص معينين . وإن كانت صفة الكلية لا تعني قابلية القواعد ذاتها للتغير ؛ بل هي من حيث الأصل تمتاز بقدر كبير من الثبات ، فقاعدة : دلالة الخاص على معناه قطعية ، هي من حيث الأصل ليس فيها مجال للتغيير ، أو النقاش ؛ إذ إن هذه القواعد إنما هي ما استقر في العقل البشري من طلق الأفكار والمعاني ، وتناقلاها الذهن البشري باعتبارها مسلمات . شأنها في ذلك شأن اللغة ، فلماذا تسمى الشمس شمسا ؟ ، ولماذا يسمى الجبل جبلا ؟ وإن كانت مفردات اللغة لها معاني استقرت في العقل البشري ، هي ثابتة من حيث الأصل ، كلية من حيث تطبيقها على الأفراد التي يبحث في شأنها .

(١) السباعي المرونة و التطور ١١

والتشكيك في هذه القواعد من حيث الأصل ، تشكيك في العقل البشري ومقرراته التي عمل على إثباتها عبر مراحل التاريخ ، وهذا تشكيك إنما هو دفع للمجتمع البشري بشكل عام والإسلامي بشكل خاص إلى حالة الفوضى والعبثية المتمثلة بسيولة وهلامية ونسبية كل شيء بدعوى التجديد والتحديث ، وهو ما تسعى له البراغماتية العالمية لتحقيق من خلاله أهداف المنتفعين منها ، وهو ما عبرت عنه الحداثة وما بعد الحداثة بأفضل صورة .

لكن ذلك لا يمنع ما هي القواعد عليه من خصائص تجعلها قادرة على استيعاب الواقع ، وقبول فكرة التغيير ، وهو ما يمكن للباحث بيانه من خلال مستويين من قواعد التغيير في التشريع الإسلامي بالواقع :

المستوى الأول : قواعد التغيير الكلي

المستوى الثاني : قواعد التغيير الجزئي

المستوى الأول : قواعد التغيير الكلي

من أشكال تأثير الواقع في التشريع ما قد ينتج في الواقع من تغيير في الواقع السابق بإجراء إدخالات إضافية عليه تارة، ونسخه تارة أخرى بإلغاء الواقع السابق تماما ، وذلك مرده إلى وجود الحاجة وتغير الظروف والأحوال . والفارق الأساس ما بين هذا النوع وما يليه في المستوى الثاني، هو أن هذا النوع فيه تغيير لحكم النص بكافة صورته وتطبيقاته، وذلك خلال فترة معينة أو محل معين، في حين أن النوع المستوى التالي فيه تغيير لبعض صور الحكم على سبيل الاستثناء، وذلك طبقا للمصلحة أو الحاجة أو العرف أو غير ذلك مما هو موصوف بكونه جزئي^(١).

وقد تعامل علماء التشريع على التعامل مع هذا النوع من التغيير الكلي من خلال قاعدتين أساسيتين:

القاعدة الأولى : التغيير المصلي

إن التشريع الإسلامي بما هو تشريع معمل برعاية المصالح ، والتي في تحقيقها تحقيق مقصود الشرع في جعل المكلفين يحيون حياة مكرمة في الدنيا، وينالون حسن الثواب في الآخرة؛ فإنه قد راعى أن تكون المصالح المترتبة على الحكم المقصودة، هي من حيث التطبيق شخصية بحسب من يقوم بالفعل، أو يطبق عليه حكم الشرع، فمن قام بالزواج أو البيع أو غير ذلك فإن حكمة الحكم الشرعي تتحقق له ، فإن المصلحة المترتبة على هذا الفعل تعود ابتداءً على من قام بالفعل من الأشخاص فهي مصلحة شخصية، بيد وأن كل المصالح الشخصية مرتبطة من حيث المال بمجموع مصالح الأشخاص المكونين للمجتمع ، سيما وأن الإنسان مدني بطبعه، فأى مصلحة شخصية لها أثرها على المصلحة العامة للمجتمع. والشارع الحكيم قد راعى عند وضعه لهذا التشريع أن تتحقق الحكمة المقصودة منه بما هي معنى مناسب يترتب عليه جلب مصلحة أو دفع مفسدة. بيد أن من هذه المصالح ما يُقدم عليها الإنسان بغريزته وحاجاته الفطرية، ومنها ما

(١) يحيى محمد، التغيير في الفتوى ٢٧٦-٢٧٧.

لا يُقدم عليه إلا بالدفع والحث، بل والإلزام ، ولذا كان من الأحكام الشرعية ما هو مباح، وما هو مندوب، وما هو واجب، وبعضها مكروه، وأخرى حرام.

ولما كانت المصالح شخصية من حيث التطبيق؛ فإنها بلا شك متعارضة بين الأشخاص، والإنسان بحسب خلق الله له : قد يكون طماعاً ، وقد يكون بخيلاً ، وقد ، وقد إلى غير ذلك من الصفات التي تجعله يعتدي على حقوق غيره ومصالحهم. ثم أن المجتمع الإنساني طبقات من حيث القوة والنفوذ والسيطرة على الآخرين حتى داخل العائلة الصغيرة ، فتجد الحكام والأغنياء مصالحهم مقدمة على من سواهم، ولو كان في ذلك مصادرة لحقوق الآخرين. والرجال قد يكونوا مقدمين على النساء، دواليك .

ذلك وغيره مما يحدثه الناس أو يصلون له بالبحث ، هي مصالح تساهم في إنتاج الواقع ، لكن هذه المصالح ليست بالضرورة معتبرة شرعا ، ولا مقبولة في تغيير التشريع ، ولذا فقد بحث علماء التشريع التغيير في التشريع بالاستصلاح .

ترجع حقيقة هذا النوع من التغيير في التشريع الإسلامي إلى ما قاعد الاستصلاح ، وهي المصالح المرسلة^(١)، وقد توافق غالبية الأصوليين على تعريفها : بأنها ما لم يأت من الشارع شهادة باعتبارها أو بطلانها وإغائها^(٢). وهم بذلك تبع للإمام الغزالي والذي ربما كان أول من قسم المصلحة إلى ثلاثة أقسام: معتبرة وملغاة ومرسلة^(٣).

وعلى الرغم من اتفاق الأصوليين على التعريف ؛ فإن مواقفهم من حجية هذا النظر الاجتهادي ، ويمكن ملاحظة تكون ثلاثة آراء :

الرأي الأول: منع حجية المصالح المرسلة في التشريع ؛ فلا يجوز التعليل بهذا النوع من الحكم والمصالح مطلقاً، وهذا اختيار الأمدى والذي نقل اتفاق فقهاء الشافعية والحنفية على ذلك^(٤). وفي ذلك عدم دقة - وهو اختيار ابن الحاجب والأصفهاني وأبن قدامة وابن التلمساني^(٥)، ونسب الجويني ذلك إلى

(١) الاستصلاح استفعال من صلح يصلح وهو إتباع المصلحة المرسلة، فإن الشرع أو المجتهد يطلب صلاح المكلفين باتباع المصلحة المذكورة ومراعاتها (الطوفي، شرح مختصر الروضة ٢٠٤/٣) ويُعرف الجويني الاستصلاح أو الاستدلال كما يسميه بأنه معنى مُشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه، والتعليل المنسوب جار فيه (البرهان، ١١١٣/٢).

(٢) ابن قدامة، روضة الناظر ٥٣٨/٢، الطوفي، شرح مختصر الروضة ٢٠٦/٣، الرازي، المحصول ٢٢٠/٣/٢، القرافي، شرح تنقيح الفصول ٤٤٦، ابن جزى، تقريب الوصول ١٤٨، التلمساني، شرح المعالم ٤٧٣/٢، الارموي، التحصيل ٣٣١/٢، الزركشي البحر المحيط ٧٦/٦، الإسوي، نهاية السؤل ٣٨٥/٤، الأمدى، الأحكام ٣٩٤/٤، الأصفهاني، بيان المختصر ٢٨٧/٣، الشنقيطي، نشر البنود ١٨٣/٢.

(٣) الغزالي، المستصفى ٤١٤/١، ٤١٦.

(٤) الأمدى الأحكام ٣٩٤/٤.

(٥) الأصفهاني بيان المختصر ٢٨٧/٣، ابن قدامة روضة الناظر ٥٤٠/٢، ابن التلمساني شرح المعالم ٤٧٤/٢.

الباقلائي^(١) ونسبه ابن برهان إلى الشافعي^(٢) وهو اختيار الحنفية إذا ما كان المرسل غريباً - لا اعتبار له بأي نوع من أنواع الاعتبار^(٣).

الرأي الثاني: حجية الاستصلاح المنضبط ؛ فإن جواز التعليل بها مشروط بشروط خاصة، ويمكن

تقسيم أتباع هذا الرأي بحسب شروطهم على النحو التالي :

أ- **اشتراط موافقة العلل الثابتة لا سيما علل الصحابة**، ذهب إلى ذلك الجويني ونسبه إلى الشافعي وأصحاب أبي حنيفة^(٤).

ب- **أن تكون ضرورية قطعية كلية** ، وهذا مذهب الغزالي والبيضاوي^(٥).

ج- **أن يكون المرسل ملائماً بأحد أنواع الاعتبار** بجنسه في جنس الحكم أو جنسه أو بعينه في جنس الحكم، فإن اعتبار الجنس بنوع من الاعتبار يفيد ظناً ما، وهذا عليه جمهور الحنفية بل أن ابن الهمام يقرر أنه يجب على الحنفية قبوله^(٦).

الرأي الثالث: الحجية المطلقة للاستصلاح ؛ إذ جواز التعليل بها مطلقاً، وهذا ما نسبته الجويني إلى

الإمام مالك^(٧) وهو اختيار^(٨) الشيرازي والباجي والطوفي والكلوذاني والسرخسي وهو القول المعتمد عند المالكية^(٩) بل أن القرافي إذ يقرر أن الأدلة قاطعة باعتبار المصالح المرسله مطلقاً سواء كانت في مواطن الضرورات أو الحاجات أو التتمات^(١٠)؛ فإنه يقرر أن ذلك ليس من خصائص مذهب مالك فحسب بل المذاهب كلها مشتركة فيها؛ فإنهم يعلقون، ويفرقون في صور النقوض، وغيرها ولا يطالبون أنفسهم بأصل يشهد لذلك الفارق بالاعتبار؛ بل يعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو عين المصلحة المرسله، ثم أن الشافعية يدعون أنهم أبعد الناس عنها وأقربهم إلى مراعاة الأصول والنصوص، وقد أخذوا من المصلحة المرسله أوفى نصيب وحظ- وينقل القرافي عن الجويني والماوردي من الأمثلة والآراء ما يجعله يقرر - لو قيل للشافعية: هم أهل المصالح المرسله دون غيرهم لكان ذلك هو الصواب والإنصاف^(١١). وقريب من

(١) الجويني البرهان ١١١٣/٢.

(٢) الزركشي البحر المحيط ٧٦/٦.

(٣) الأنصاري فواتح الرحموت ٤٧٦/٢، صدر الشريعة، التوضيح ١٦٣/٢، أمير بادشاه تيسير التحرير ٣١٥/٣.

(٤) الجويني البرهان ١١١٤/٢ و ١١١٦.

(٥) الغزالي المستصفي ٤٢١/١، البيضاوي المنهاج بشرح نهاية السؤل ٣٨٥-٣٨٧.

(٦) ابن أمير الحاج التقرير والتحبير ١٩٣/٣ أمير بادشاه تيسير التحرير ٣١٥/٣، الأنصاري فواتح الرحموت ٤٧٧/٢.

(٧) الجويني البرهان ١١١٣-١١١٤.

(٨) الشيرازي شرح اللمع ٨٤٥/٢، الباجي أحكام الفصول ٦٧٢، الكلوذاني التمهيد ٣٧١/٣، الطوفي شرح مختصر الروضة ٢١١/٣، السرخسي أصول السرخسي ١٧٢/٢.

(٩) التلمساني تقريب الوصول ١٤٨ والشنقيطي نشر البنود ١٨٣-١٨٥، الشنقيطي نثر الورود ٥٠٥-٥٠٨.

(١٠) القرافي النفائس ٤٢٧٢/٩.

(١١) القرافي النفائس ٤٢٧٩/٩-٤٢٨٢.

ذلك ما ينسبه ابن دقيق العيد إلى الإمام أحمد إذ يجعله في المرتبة التالية للإمام مالك في الأخذ بهذا الأصل^(١).

مؤيدات النافين للحجية

اعتمد النافون لحجية الاستصلاح في التشريع على مجموعة من القضايا يمكن للباحث إجمالها على النحو التالي :

أولاً : التشريع شأن الشارع لا المجتهد ؛ فلا تشريع إلا بأدلة الشرع ، وهذه الدلائل محصورة في الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ إذ هي المتفق عليها وأما الاستدلال بقسم لا يشهد له أصل من الأصول الثلاثة -النقلية- وليس يدل لعينه دلالة أدلة العقول على مدلولاتها، فانتفاء الدليل على العمل بالاستدلال دليل انتفاء العمل به^(٢).

إن المصالح منقسمة إلى معتبرة بالنص ومهدرة: فالخارج عن القسمين كيف يمكن إلحاقه بأحدهما بدون التفات إلى مقاصد الشرع، ولا يُعرف مقصود الشرع إلا بنصه أو إيمائه، أو ما يغلب على الظن أنه مقصود من مناسبة أو اقتران أو دوران؛ وذلك عين القياس: فانظر كيف صار فساد القياس صلاحاً، وإصلاحه فساداً وليس المنكر إيراد الشبهة لتحل، وإنما المنكر إخلائها عن الجواب بعد المبالغة في تقريرها^(٣).

هذا ما قرره الباقلاني ، والذي يجب أن يفهم كلامه وفق ما تقدم في مبحث الإلزام ، من كونه من المصوبة القائلين بأن المسائل الاجتهادية لا حكم للشارع فيها ، وإنما هي ظنون ، ونفيه لحجية الاستصلاح في إثبات كون هذا الظن حكماً شرعياً ، لا نفيًا للظن ذاته ؛ بل هو حجة في إثبات الظن .

ثانياً : القول بالاستصلاح خروج على التعبد والقداسة ؛ إن في التمسك بها وضع للشرع بالرأي؛ لأن حكم الشرع ما استفيد من دليل شرعي : إجماع أو نص أو معقول النص، وهذه المصلحة لا تستند إلى شيء من ذلك فيكون رأياً مجرداً، فإن المعاني إذا لم يشترط استنادها إلى الأصول، لم تتضبط واتسع الأمر ورجع الشرع إلى اتباع وجوه الرأي واقتفاء حكمة الحكماء وهذا فيه إبطال لأبهة الشريعة واختلافها^(٤).

ثم إن الشارع، وإن اعتبر المصالح إلا أنه قيد اعتبارها بقيود وشرائط واصطلاحات لا تهتدي العقول إليها، وغاية العقل أن يحكم بأن جلب المصلحة ودفع المفسدة مطلوبان، لكن تحصيلهما بالطريق المعين، ودفعهما بالطريق الخاص -لا يهتدي إليه؛ فلا بد من دليل شرعي يوصل إلى أن هذا الطريق من مقاصد الشرع؛ وذلك لا يُعرف إلا بالاعتبار الخاص: إما بعينه أو بجنسه القريب، فحظ العقل أن يدرك أن السرقة مفسدة فتناسب شرعاً زاجراً، أما كون الزاجر قطعاً أو ضرباً أو حباً، والقدر الذي يُقطع في مثله -

(١) الزركشي البحر المحيط ٧٧/٦.

(٢) الجويني البرهان ١١١٥/٢، ابن السمعاني قواطع الأدلة ٢٥٩/٢، الأصفهاني بيان المختصر ٢٨٧/٣.

(٣) ابن التلمساني شرح المعالم، ٢٨٦/٢.

(٤) الطوفي شرح مختصر الروضة ٢٠٧/٣، الجويني البرهان ١١١٥.

فليس في العقل ما يُرشد إلى ذلك إلا توقيف شرعي، وكذلك سائر الأبواب غابة العقل تعليل أصلها، وأما تفاصيلها فلا يكاد يطلع على شيء من أسرارها إلا ما أشار إليه الشرع منها^(١).

وقد تقدم بحث هذه الإشكالية، وبيان حقيقة العلاقة ما بين الرأي والتعبد في التشريع في مبحث التعبد والقداسة.

ثالثاً : القول بالمصالح فيه تجراً على الشرع ؛ إذ لو جاز ذلك لاستوى العالم والعامي؛ لأن كل أحد يعرف مصلحة نفسه الواقعة موقع التحسين أو الحاجة، وإنما الفرق بينهما: معرفة أدلة الشرع واستخراج الأحكام منها^(٢).

وهذه، الدعوى ليست من الدقة في شيء؛ إذ القول بالاستصلاح ينبغي أن يكون في إطار شروط الاجتهاد.

رابعاً : القول بالاستصلاح اعتبار لما لم يعبره الشارع ؛ وفي ذلك تقديم للعقل، وما يحسنه ويقبحه، واستغناء عن بعثة الرسل، وذلك أمر باطل^(٣). بل القول له تغيير لما تقرر من الشرع بأدلته، فالشارع لم يحافظ على المصالح المرسله، ومن ذلك ما يتوهم كونه مصلحة في العقوبات، ولذلك لم يشرع في زواج الجرائم أبلغ مما شرع كالمثلة مع القصاص مثلاً؛ فإنها أبلغ في الزجر عن القتل، وكذا القتل في السرقة وشرب الخمر، فإنه أبلغ في الزجر عنهما، ولم يشرع شيء من ذلك، فلو كانت حجة لحافظ الشرع عليها لكنه لم يفعل فليست بحجة^(٤).

وهذا النظر يمكن قبوله، لو كانت الدعوة للقول بمطلق المصالح المجرى عن أية ضوابط، أو معايير، وقد تقدم في منهجيتي: التغيير بالتعليل والتأويل، وبحث التعبد القداسة ببيان المعايير الحاكمة والضابطة لرعاية المعاني المناسبة والمصالح.

مؤيدات حجية الاستصلاح المنضبط

اعتمد المثبتون لحجية الاستصلاح المنضبط بشروطه وقيوده بالأمر التالية:

أولاً : حجية الاستصلاح تطبيق لقاعدة اتباع غلبة الظن في التشريع ؛ إن الله تعالى إنما بعث الرسل عليهم الصلاة والسلام لتحصيل مصالح العباد، وعلمنا ذلك بالاستقراء فهما وجدنا مصلحة غلب على الظن أنها مطلوبة للشرع فنعتبرها لأن الظن مناط العمل^(٥).

ثانياً : القول بالاستصلاح عمل بقواعد التشريع ؛ إذ المصلحة المعتبرة ما كانت راجعة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تُعرف بالكتاب والسنة والإجماع؛ فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع أو كانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة

(١) ابن التلمساني شرح المعالم ٤٧٤/٢-٤٧٥.

(٢) الطوفي شرح مختصر الروضة ٢٠٧/٣-٢٠٨.

(٣) الطوفي شرح مختصر الروضة ٢٠٧/٣-٢٠٨.

(٤) الطوفي شرح مختصر الروضة ٢١٠/٣ وأبن قدامة روضة الناظر ٥٤١/٢ ابن النجار شرح الكوكب ١٧٠/٤.

(٥) الطوفي شرح مختصر الروضة ٢١١/٣-٢١٢.

مطرحة ومن صار إليها فقد شرّع^(١). فكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجاً عن هذه الأصول لكنه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسلّة؛ إذ للقياس أصل معين وكون هذه المصلحة مقصودة عُرف لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات فتسمى لذلك مصلحة مرسلّة^(٢).

ثالثاً : الاستصلاح تحقيق للاجتهاد فيما يقبل التغيير لتغيير الواقع ، فقد قسم الجصاص مسألة ما يسوغ فيه الاجتهاد فقرر أنه إنما يسوغ فيما يجوز فيه النسخ والتبديل، وورود العبارة به بأحكام مختلفة تارة بالحظر وأخرى بالإباحة وأخرى بالإيجاب على حسب ما يعلم الله تعالى لنا فيها من المصالح^(٣).

وذلك لأن هذا النوع من الأحكام ليس بقبيح لنفسه، وجائز أن يكون قبحاً في حال وحسناً في حال أخرى، فمتى أدى إلى قبح كان قبيحاً ، لا يتعبد الله تعالى به، وما لم يؤدي إلى قبح صار حسناً يجوز ورود العبادة به. وعليه يجوز اختلاف الحكم به باختلاف الأحوال والأزمان، فيجوز أن يتعبد بعض المكلفين فيه بشيء ، ويتعبد آخر منهم بخلافه على حسب ما يعلم الله تعالى فيه من المصلحة^(٤). فإذا علم المصلحة في إيجابه أو جبهه، وإذا علمها في حظره بعد الإيجاب حظره، وإذا علمها في إباحته دون إيجابه وحظره فعل^(٥). ويذهب الجصاص إلى أن ذلك جاء توسعة منه تعالى على عباده، ورحمة منه لهم ونظراً منه وتخفيفاً؛ لئلا يضيق عليهم أحكام الحوادث بان لا يكون لها إلا طريق، كما قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِثْلَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ (الحج: من الآية ٧٨)^(٦).

ويذهب الجصاص إلى أنه "إذا حظر السمع فعلاً علمنا قبحه وإن أوجبه أو أباحه علمنا حسنه، فإذا ثبت ذلك ووجدنا الله تعالى قد أباح لنا التصرف في المباحات بحسب رأينا واجتهادنا في اجتلاب المنافع لأنفسنا ودفع المضار عنها، نحو التصرف في التجارات والرحلة للأسفار طلباً للمنافع في زراعة الأرضيين واكل الأطعمة والتعالج والأدوية على حسب اجتهادنا. والغالب في ظنوننا أننا نجتلب منها نفعا ولو غلب في ظنوننا أننا لا نجتلب بها نفعا أو ندفع بها ضرراً لكان تصرفنا فيها قبيحاً وعبثاً وسفهاً، ثم كانت إباحة ذلك لنا على هذه الوجوه مصلحة ودلالة على حسنه مع كون هذه الضروب من التصرف موكولة إلى اجتهادنا ومقصورة على مبلغ آرائنا، وغالب ظنوننا، فقد كان قادراً على أن يتولى ذلك لنا، وكيفينا المؤنة فيه، كما كفانا أكثر أمورنا التي حاجتنا إليها ضرورة. ولكنه وكل ذلك إلى آرائنا واجتهادنا لما علم لنا فيه من المصلحة والتشبهه على أمر الآخرة، ويشعرنا أن ثوابه لا ينال إلا بالسعي والتزهد في الدنيا والترغيب في الجنة التي لا تعب فيها ولا نصب. وغير ذلك من وجوه المصالح التي لا يحيط علمنا بها، وإذا ثبت ذلك

(١) الغزالي المستصفى ٤٣٠/١.

(٢) الغزالي المستصفى ٤٣٠/١.

(٣) الجصاص أصول الجصاص، ١٣/٤.

(٤) الجصاص أصول الجصاص، ٣٠١/٤.

(٥) المرجع السابق، ٢٠٤/٢.

(٦) الجصاص أصول الجصاص، ٣٠٢/٤.

في المباحثات التي قد علمنا تعلقها بالمصالح كتعلق المحظورات والواجبات، مما يجوز فيه النسخ والتبديل، ثم كان ذلك موكولاً إلى اجتهادنا وغالب ظنوننا وكان ذلك من أمور الدين إذ كان أكثر المصالح ما كان في أمر الدين فقد ثبت جواز الاجتهاد في سائر حوادث أمر الدين مما لم ينص لنا فيه على شيء بعينه ولم تتفق عليه الأمة^(١).

مؤيدات إطلاق حجية الاستصلاح

اعتمدوا فيما قرروه على ما ثبت في الشرع من اعتبار النظر العقلي لاسيما القياس ، فقد رأوا في ذلك ما يفيد لإثبات حجية الاستصلاح ، ومن ذلك :

(١) إن قوله تعالى: "فاعتبروا" [الحشر: ٢] هو أمر بالمجازة، والاستدلال بكونه مصلحة على كونه مشروعاً- مجاوزة، فوجب دخوله تحت النص^(٢).

(٢) ما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال لمعاذ لما بعثه إلى اليمن: "بم تحكم" قال: بكتاب الله، قال "فإن لم تجد" قال: بسنة رسول الله قال: (فإن لم تجد قال: اجتهد رأيي ولا آلو)^(٣). ولو كان معرفة التعليل موقوفة على النص من جهة صاحب الشرع لم يبق بعد الكتاب والسنة ما يُحكم به، فلما جعل هناك قسماً ثالثاً وأقره الرسول عليه الصلاة والسلام على ذلك وصوبه عليه وقال: "الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضاه رسول الله" دلّ على أن غير المنصوص عليه يجوز الرجوع إليه وليس ذلك إلا ما أدرك من جهة الاستنباط^(٤). ولذا كان الاستدلال ببيان العلة من أدلة الأحكام المقبولة^(٥).

(٣) الإجماع بحسب ما يقرره الرازي؛ فإن من تتبع أقوال الصحابة علم قطعاً: أن هذه الشرائط التي يعتبرها فقهاء الزمان في تحرير الأقيسة ، والشرائط المعتمدة في العلة والأصل والفرع - ما كانوا يلتفتون إليها، بل كانوا يراعون المصالح لعلمهم بأن المقصد من الشرائط رعاية المصالح^(٦). فقد حددوا أموراً بالمصالح المرسلّة وأجمعوا عليها منها: تحديد ولاية العهد من الصديق لعمر رضي الله عنهما ومنها جمع القرآن وتدوينه وجعل أذانين في زمن عثمان وتوسيع مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم والشورى في أمر الإمامة وتقدير الجزية إلى غير ذلك من أمور كثير لا تعد ولا تحصى مما لم يتقدم فيها أمر ولا نظير بل اعتماد الصحابة على المصالح المرسلّة مطلقاً، وهذا يفيد

(١) الجصاص أصول الجصاص، ٤/٦٩-٧١.

(٢) الرازي المحصول ٢/٣/٢٢٤.

(٣) سنن أبي داود ٣ / ٣٠٣ برقم ٣٥٩٢

(٤) الشيرازي شرح اللمع ٢/٨٤٥-٨٤٦.

(٥) المرجع السابق ٢/٨١٥.

(٦) الرازي المحصول ٢/٣/٢٢٥، الأرموي التحصيل ٢/٣٣٣.

القطع باعتبار المصالح المرسله مطلقاً سواءً كانت في مواطن الضرورات أو الحاجات أو التتيمات^(١).

(٤) ما قد علم من أدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال والإمارات: أن المصالح مقاصد الشرع فاعتبرناها حيث وجدت لعلنا أن جنسها مقصود له^(٢).

يستدل القرافي على اعتبار المصالح مطلقاً بواقع المذاهب الفقهية فعلى الرغم من إنكارهم لها تجددهم عند التفريع يعللون بمطلق المصلحة ولا يطالبون أنفسهم عند الفروق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار؛ بل يعتمدون على مجرد المناسبة^(٣).

التغيير المصلي للتشريع

ثبت فيما تقدم في بحث التعبد والقداسة: أن الشرع كله توقيف، سواءً عقلنا معناه وحكمته أم لم نعقل، وثبت أن المصلحة ليست اتباعاً لأهواء النفوس وأغراضها، وإن هذه شريعة تكليف تقصد إلى إخراج المكلف عن داعية هواه وإدخاله في عبودية الله.

إذا ثبت هذا، نقول: لا ذاهب إلى اعتبار المصالح بالعقل المحض والرأي المحض، فذلك عين الهوى، بل العقل الذي نريد عقل خاضع لقواعد الشريعة وأصولها، لا يلتفت إلا إلى الحكم والمصالح التي عُرف من الشارع اعتبار جنسها على أدنى حد.

إن الاستدلال بالمصالح، والقول بأن الحكم إنما شرع لأجلها، لا يكون إلا فيما يمكن الوصول إلى معرفتها بمسالكها المعروفة، كالإجماع والنص والإشارة والسبر والمناسبة وغيرها^(٤).

وليس الاستدلال العقلي من خلال السبر أو المناسبة محل النزاع، بل محل النزاع: الاستدلال المرسل والذي تبناه بشكل أساسي ثلاثة من الأصوليين ودافعوا عنه دفاعاً مستميتاً هم القرافي والطوفي والشاطبي، وقد دار رأيهم على الأمور التالية:

(١) إن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاً معناه من أدلته، فهو صحيح ينبني عليه ويُرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها؛ لأن ذلك كالمعتذر^(٥). هذا ما قرره الشاطبي ومن قبله القرافي والطوفي^(٦).

(١) القرافي النفائس ٩/٤٢٧١-٤٢٧٢، شرح تنقيح الفصول ٤٤٦، الطوفي شرح مختصر الروضة ٣/٢١٣.

(٢) الطوفي شرح مختصر الروضة ٣/٢١٠، ابن قدامة روضة الناظر ٢/٥٤٠.

(٣) القرافي النفائس ٩/٤٢٧٩-٤٢٨٢، الطوفي شرح مختصر الروضة ٣/٢١٢.

(٤) الشاطبي، الموافقات ٢/٥٣٢.

(٥) الشاطبي، الموافقات ١/٣٢.

(٦) الشاطبي، الموافقات ١/٣٢، ٣٥ و ٩/٢، ١٣، القرافي، نفائس الأصول ٩/٤٢٧٢، والطوفي، رسالة في رعاية المصلحة، ٣٤.

(٢) إن الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كلياً جارياً مجرى العموم في الأفراد، وأما كونه كلياً - فقد تقدم أدلة التعليل بالحكمة والمصلحة- وأما كونه يجري مجرى العموم في الأفراد؛ فلأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد، ومن هنالك استنبط لأنه إنما استنبط من أدلة الأمر والنهي الواقعين على جميع المكلفين؛ فهو كلي في تعلقه، فيكون عاماً في الأمر به والنهي للجميع^(١) - سيما وإن الحكم والمصالح هي التي تتعلق بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلق بها النواهي^(٢).
بيد أن حقيقة هذا الإرسال وعلاقته بتغيير التشريع تتضح فيما نتضح به ، من خلال ما قرره الأصوليون ، لاسيما الغزالي من أمثلة تبين كيفية التعامل مع التشريع في ضوء اتباع المصالح والمعاني ، ومن ذلك :

أولاً : تقديم كلي الشرع على جزئها ؛ إن الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين، فإن الغزالي يرى: أن حفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع ، لأننا نعلم قطعاً أن مقصود الشرع تقليل القتل ، كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان^(٣). وكيف لا يكون اتباع هذه المصلحة المرسله تخصيصاً للنص! والكف عن المسلم - ممن هو في الأسر- والذي لم يذنب، مقصود، وفي - رمي الترس وقتله- مخالفة للمقصود^(٤). وقد تقدم أن المصلحة إذا خالفت النص لم تتبع، وهذا يخالف قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا﴾ (النساء: من الآية ٩٣) ، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِنَّا بِالْحَقِّ﴾ (الأنعام: من الآية ١٥١) ، وأي ذنب لمسلم تترس به كافر؟^(٥).
إن الغزالي يجيب عن هذا الإشكال بما يؤكد أن حقيقة الاستصلاح تخصيص للنصوص فيقول:
"قلنا: هذا مقصود -أي الكف عن المسلم المترس به والذي لم يذنب- وقد اضطررنا إلى مخالفة أحد المقصودين ولا بد من الترجيح، والجزئي محتقر بالإضافة إلى الكلي، وهذا جزئي فلا يعارض الكلي^(٦). ولا خلاف أنهم لو تترسوا بنسائهم وذرائعهم قاتلناهم وإن كان التحريم عاماً، لكن نخصه بغير هذه الصورة، فكذاك ها هنا التخصيص ممكن -أي بمصلحة حفظ جميع المسلمين- وقول القائل: هذا سفك دم محرم معصوم يعارضه أن في الكف عنه إهلاك دماء معصومة لا حصر لها، ونحن نعلم أن الشرع يؤثر حفظ الكلي على الجزئي، فإن حفظ أهل الإسلام من إصطلام الكفار أهم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد، فهذا مقطوع به من مقصود الشرع، والمقطوع به لا يحتاج إلى شهادة أصل"^(٧).

(١) الشاطبي ، الموافقات ١/٣٤.

(٢) الغزالي ، المستصفى ، ٤١٠/١ ، ٤١١.

(٣) الغزالي المستصفى ١/٤٢٠.

(٤) الغزالي المستصفى ١/٤٣١.

(٥) الغزالي المستصفى ١/٤٢٥.

(٦) الغزالي المستصفى ، ٤٣١/١.

(٧) الغزالي المستصفى ، ٤٢٥/١.

هذا وقد أدرك القرافي حقيقة أن الاستصلاح وإتباع المصلحة المرسلّة تخصيص للنصوص، وهذا ما يفهم من تعقيبه على المثال ذاته: "وأما صورة التترس فحفظ الإسلام وقهر الكفار -مقصود مطلقاً بأدلة قاطعة لا تحتاج إلى استشهاد بأصل، لكن عارض تحصيل هذا المقصود الإفضاء إلى سفك دم امرئ مسلم لم يُذنب، وهذا أيضاً مقصود الاجتناب بأدلة لا شك فيها. وعند تعارض الأدلة يجب العمل بالراجح المتعين بأدلة منها: سيرة الصحابة رضي الله عنهم، ثم له شواهد كقطع اليد المتأكلة حفظاً للجملة، بل جواز القصد والحجامة، فإنه إفساد للبعض لإصلاح الكل"^(١).

وأوضح من ذلك ما جاء عند الغزالي في قتل الزنديق المستتر إذا تاب، فهذه المسألة في محل الاجتهاد ولا يبعد قتله، فالمصلحة قتله وأن لا يُقبل توبته، وإن كان في ذلك مخالفة لقوله عليه الصلاة والسلام: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله"^(٢) وإنما كلمة الشهادة تسقط القتل في اليهود والنصارى؛ لأنهم يعتقدون ترك دينهم بالنطق بكلمة الشهادة، والزنديق يرى التقيّه عين الزندقة. فهذا لو قضينا به فحاصله استعمال مصلحة في تخصيص عموم وذلك لا ينكره أحد^(٣).

ثانياً : إن الجويني وإن كان يرى أن الاستدلال المقبول هو المعنى المناسب الذي لا يخالف مقتضاه أصلاً من أصول الشريعة^(٤)؛ فإن ذلك لا يد أن يفهم عنده بناء على أمرين:

(١) تقريره أن الأصل إتباع المعاني، وهذا ما نقله عن مذهب الشافعي الذي بيناه؛ إذ ليست الأصول وأحكامها حججاً وإنما الحجج في المعنى. ومن تتبع كلام الشافعي لم يره متعلقاً بأصل، ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلّة، فإن عَمَمَهَا التفت إلى الأصول مشبهاً^(٥).

(٢) إن المذهب الراجح عنده في الاستصلاح: التمسك بالمعنى وإن لم يستند إلى أصل، على شرط قربه من معاني الأصول الثابتة^(٦).

وإذا كانت هذه مكانة المعاني عند الجويني فالمفترض أن يفهم قوله: "الاستدلال المقبول هو المعنى المناسب الذي لا يخالف مقتضاه أصلاً من أصول الشريعة" بمعنى أن لا يخالف ولا يعارض أو يناقض معاني الأصول الثابتة، بل يكون قريباً منها؛ لأن الأصل: المعنى لا ظاهر اللفظ.

وهذا ما ينبغي أن يكون؛ إذ يجب أن تكون المعاني متناسقة لا يناقض بعضها بعضاً؛ لأنها تعبر عن إرادة الشارع وإرادة الشارع لا يمكن أن تتناقض، وأما ألفاظ النصوص فقد يعارض الالتزام بحرفية

(١) القرافي نفائس الأصول ٩/٤٢٧٤.

(٢) البخاري ١/١٧ و ١٥٣، برقم ٢٥، و ٣٨٥، ومسلم ١/٥١، برقم ٢٠.

(٣) الغزالي المستصفى ١/٤٢٢، ٤٢٣.

(٤) الجويني البرهان ٢/١٢٠٦.

(٥) الجويني البرهان ٢/١١١٨.

(٦) الجويني البرهان ٢/١١١٤.

ظواهرها هذه المعاني المرادة للشارع. وعليه فإن المفترض أن تتبع المعاني المرسلّة التي لا تتناقض معاني الأصول الثابتة، ولو كانت مخالفة لظواهر النصوص، وأن لا يلتفت إلى الأصول إلا عند عدم هذه المعاني.

ثالثاً: إن الإمام الغزالي ومن تبعه في موقفه من الاستصلاح لما اشترطوا كون المصالح المرسلّة: ضرورية قطعية كلية لم يكن ذلك إلا لإدراكهم هذه الحقيقة وأن الاستصلاح دليل مخصص للنصوص، لكنهم وكما ما يتخلصوا من إشكالية أن المصالح المرسلّة ليس لها أصل خاص مستنبطة منه، وهي بذلك متداخلة مع الرأي؛ فإنهم رأوا ضرورة توافر هذه الشروط حتى لا يكون تخصيص الأصول النقلية بالرأي المحض والهوى.

رابعاً : إن القائلين بحجية المصالح المرسلّة لا سيما الغزالي والطوفي والشاطبي يرون أن هذا الأصل قطعي في الشريعة، ولذلك فإن من المنطقي عندهم أن يقدم القطعي على ما ليس كذلك، ولو كان من النصوص لا سيما على سبيل التخصيص وهذا بالفعل ما قد سبق نقله عنهم.

خامساً : مما استند إليه النافون لحجية المصالح المرسلّة: ما يترتب على اعتبارها من اختلاف الشريعة وتناقضها، وكيف يكون ذلك لو لم يكن في ذلك مخالفة للنصوص والأصول النقلية في الشريعة؟

سادساً : يقول القرافي: "قال بعض علماء العصر: إذا قلتم بالمصلحة المرسلّة فكيف تصنعون في العمومات والأدلة؟ فإنها متعارضة نفيًا وإثباتًا؛ فإنه ما من مصلحة في إقدام أو إجماع إلا ويجد عامًا يردها مثل قوله تعالى: "وما جعل عليكم في الدين من حرج" [الحج ٧٨] وقوله: "خلق لكم ما في الأرض" [البقرة ٢٩] وقوله "يريد الله بكم اليسر" [البقرة ١٨٥] ونظائره كثيرة فأي عموم تنفون مخالفته؟ وما ضابط ذلك؟ وإذا لاحظتم الظواهر المانعة من الإقدام والإجماع لم يبق مصلحة مرسلّة إلا ولها معارض من النصوص، وأنتم تشترطون في المصلحة السلامة عن معارضة الأدلة؟

ويجب القرافي بأننا نعتبر من الأصول ما هو خاص بذلك الباب في نوعه دون ما هو أعم منه، فإذا كانت المصلحة في الإجازات اعتبرنا نصوص الإجازات أو في الجنايات اعتبرنا نصوص الجنايات وأما نص يشمل ذلك الباب وغيره فلا عبرة به؛ لأن هذه المصلحة أخص منها، والأخص مقدم على الأعم - لا سيما- إذا كان النص يشمل جميع الشريعة فقد كثر تخصيصه فضعف التمسك به^(١).

القاعدة الثانية : التغير بالعرف

يمثل العرف^(٢)، والعادة^(٣) : أحد أهم القواعد التشريعية التي اعتمد عليها علماء التشريع في بناء الأحكام ، لاسيما الاجتهادية منها ، وترجع حقيقة هذا الأصل التشريعي إلى معانٍ متقاربة استعمل العلماء

(١) القرافي، نفائس الأصول، ٤٢٧٨/٩، ٤٢٧٩.

(٢) العرف في اللغة معانٍ عدة منها : تتابع الشيء، متصلًا ببعضه ببعض، المعرفة والعرفان، العلم القائم بالأمر ومنه

العرف القيمّ بأمر قوم، السكون والطمأنينة ، الإقرار ومنه اعترف به أقرّ. ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة، ٢/ ٢٤٦-

٢٤٧، الجوهري، الصحاح ١٠٧٠/٢-١٠٧٣، ابن منظور، لسان العرب ٩/١٥٣-١٥٨. الجيدي العرف والعمل ٢٩، البُغيا

الأدلة المختلف فيها ٢٤٢ وأبو سنة العرف والعادة ٨. والبيدي العرف والعمل ٣١ وعوض أثر العرف في الشريعة ٥٠، ٥٢).

(٣) العادة لغة يُطلق العودُ ويراد به :

العرف والعادة بإزائها ، مع التنبية أنهم لم يفرقوا ما بين العرف والعادة ؛ بل أطلقوهما إطلاقاً واحداً^(١). وإن كان قد يوحي موقف ابن أمير الحاج التفرقة بينهما ؛ إذ خص العادة بالعرف العملي، وعبارته: "العادة" وهي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية والمراد "العرف العملي" لقوم "مخصص للعام"^(٢).

المستعرض لما قرره علماء التشريع يلحظ دوران حقيقة العرف لديهم حول المعاني التالية :

أولاً : دار تعريف الحنفية للعرف والعادة حول أمرين :

(١) تكرار الأمر واستمراره ؛ فقد عرفها ابن أمير الحاج بأنها: الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية^(٣) .

ومن ثمة ، يخرج ما تكرر عن علاقة عقلية، كتكرار حدوث الأثر مع المؤثر، بعلاقة العلية^(٤)،

(٢) الاستقرار والتلقي بالقبول ؛ فقد نقل ابن عابدين تعريف العادة والعرف: بما استقر في النفوس من

جهة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول^(٥).

ثانياً : نظر المالكية في تعريفهم للعرف إلى ماهية الأمر المتعارف، فعرفه القرافي بأنه : غلبة

معنى من المعاني على الناس^(٦).

ثالثاً : في حين وجه الحنابلة نظرهم إلى شرط اعتبار الأمر عرفاً ، وهو أن لا يخالف نصوص

الشريعة ؛ فعرفوا العرف: كل ما عرفته النفوس مما لا تردده الشريعة ، وقالوا : العرف: ما عرفه العقلاء بأنه حسن وأقرهم الشارع عليه^(٧).
 مكتبة الجامعة الأردنية

رابعاً : وأما المحدثين فقد نظر من عرف العرف منهم إلى محل العرف ، فجاء تعريف الشيخ

الزرقاء بأنه: عادة جمهور قوم في قول أو فعل^(٨) ، مع التفرقة ما بين العرف والعادة بأن العادة أعم من

العرف، لأنها قد تكون عادة فردية، أو عادة جمهور وهي العرف^(٩).

(١) تنبيه الأمر، فمنه عاد إليه يعود عوداً وعودة وعياداً رجوع، يقال رجوع عوداً على بدء، أي لم يقطع ذهابه، حتى وصله

برجوعه، والمعاودة الرجوع إلى الأمر الأول، والمعاد كل شيء إليه الرجوع.

(٢) الطبع ومنه العادة الدين والذرية في شيء، حتى يصير له سجية تقول تعود الشيء وعاده معاودة وعودا واعتاده

واستعادته وأعادته صار له عادة، والجمع عادٌ وعادات وعيّد .

(٣) الاستمرار المعاود المواظب.

ابن فارس معجم مقاييس اللغة ٢/١٩٥-١٩٧، الجوهر بالصاح ١/٤٣٥-٤٣٦، ابن منظور لسان العرب ٩ / ٤٥٨-٤٦١ .

(١) ابن عابدين رسالة "نشر العرف" ١١٤ .

(٢) ابن أمير الحاج التقرير والتحبير ١/٣٤٠ .

(٣) ابن أمير الحاج التقرير والتحبير ١/٣٤٠ .

(٤) الجيدي ، العرف والعمل في المذهب المالكي ٣٦.

(٥) ابن عابدين، رسالة "نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف" ١١٤.

(٦) القرافي ، شرح تنقيح الفصول ١٩٨ .

(٧) ابن النجار، شرح الكوكب المنير / ٤٤٨-٤٤٩ .

(٨) الزرقاء المدخل الفقهي العام، مطبعة جامعة دمشق، ط٧، ١٣٨٣ هـ-١٩٦٣ م ٢/٨٣٨.

(٩) الزرقاء المدخل الفقهي العام ٢/٨٤١ .

بيد أن الباحث لا يرى لهذا التفرقة وجه ، وإن حاول البعض تفسير ذلك بأن من الواضح -عنده - أن الفقهاء والأصوليين، لا يعنون العادة الفردية، إلا أن تصبح عادة أكثر القوم، وتكرر حتى تستقر في النفوس، وتُتلقى بالقبول، فهي بهذه الصفات العرف^(١). ذلك إن عادة الفرد ، وإن لم تكن عرفاً فإنها تشكل واقعا بالنسبة له ، ينبغي على التشريع الفصل فيه ، وإنما نظر الأصوليون إلى العرف والعادات العامة ؛ وإنما يتعلق بما يتصل بموضوع هذه الأطروحة وهو تغيير التشريع تبعاً لتغير العرف ، وتغير التشريع لا يمكن أن يكون تبعاً لعادات الأفراد .

وهذا بدوره ينقل الباحث لبيان موقف الأصوليين من حجية العرف في بناء الأحكام وتغييرها بتغييره، فقد انفقت كلمة المذاهب من حيث الأصل على ذلك مع اختلافهم في مدى حجية العرف ومجال إعماله ففي الوقت الذي يرى فيه القرافي : إن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد: خلاف الإجماع، وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد، يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديداً للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهاد فيها العلماء وأجمعوا عليها ، فنحن نتبعهم فيها من غير استثناء اجتهاد، وجميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد، إذا تغيرت العادة تغيرت الأحكام في تلك الأبواب، بل لا يشترط تغير العادة، بل لو خرجنا نحن من ذلك البلد إلى بلد آخر عوائدهم على خلاف عادة البلد الذي كنا فيه أفئتناهم بعادة بلدهم، ولم نعتبر عادة البلد الذي كنا فيه، وكذلك إذا قدم علينا أحد من بلد عادته مضادة للبلد الذي نحن فيه لم نفتته إلا بعادة بلده دون عادة بلدنا^(٢).

وليس اعتبار العرف عند الحنفية بأقل شأنًا مما هو عند المالكية ، يقول ابن نجيم: (وأعلم أن اعتبار العادة والعرف، يرجع إليه في الفقه، في مسائل كثيرة، حتى جعلوا ذلك أصلاً، فقالوا في الأصول في باب ما تترك به الحقيقة: تترك الحقيقة، بدلالة الإستعمال والعادة)^(٣)، لكن الشافعية كانوا أقل اعتباراً للعرف فقصره على ما يبدو على ما ليس للإنسان أثر مباشر فيه ، يقول السيوطي: (أعلم أن العادة والعرف، يُرجع إليه في الفقه، في مسائل كثيرة، فمن ذلك: سن الحيض أو البلوغ والإنزال...)^(٤)، وأما الحنابلة فقالوا بالعرف وفق شروط إذا ما تحققت ، فالعرف والعادة دليل من أدلة الشرع ، يقول ابن النجار: (ومن أدلة الفقه أيضاً: تحكيم العادة، وهو معنى قول الفقهاء: أن العادة محكمة، أي معمول بها شرعاً)^(٥).

ولقد توج الفقهاء الاعتماد على العرف والعادة ، بصياغة وتقرير قواعد فقهية ، تستدل بالعرف ، فقالوا: العادة محكمة، والعادة كالشرط، والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، والتعيين بالعرف كالتعيين بالنص، وتترك الحقيقة بدلالة الإستعمال والعادة، والعرف في الشرع له اعتبار، واستعمال الناس حجة يجب

(١) عوض ، أثر العرف في التشريع الإسلامي ٦١ .

(٢) عمارة، النص الإسلامي ٨٩-٩٠، نقلاً عن القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ٢٣١-٢٣٣..

(٣) ابن نجيم ، الأشباه والنظائر ٩٣ .

(٤) السيوطي ، الأشباه والنظائر ٩٩ .

(٥) ابن النجار شرح الكوكب المنير ٤٤٨/٤ .

العمل به، وقولهم في بعض الأبواب: التعويل في هذا الباب، على العرف والعادة، وان كذا أجزى على خلاف القياس للعرف أو لجريان التعامل به، وان في نزاع الناس عن عاداتهم حرجاً ومشقة^(١).

وقد بين الشاطبي طبيعة العلاقة بين العرف والمصالح من خلال بيانه لأساس حجية العرف ذلك أنه لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح لزم القطع بأنه لا بد من اعتبار العوائد؛ لأنه إذا كان التشريع على وزن واحد، دل على جريان المصالح على ذلك، لأن أصل التشريع سبب المصالح والتشريع دائم فالمصالح كذلك وهو معنى اعتبار العادات في التشريع^(٢).

لكن هذا المنحى في الاعتبار ليس مطلقاً ولا متفقاً عليه عند الأصوليين ، لاسيما إذا عارض العرف نصاً شرعياً ، ولو على سبيل التخصيص ، فهذا ابن عقيل الحنبلي يذهب إلى عدم جواز تخصيص اللفظ العام بعادة المكلفين وذلك للآتي^(٣):

(١) إن العموم نطق الشارع ، ونطقه لا يخص إلا بنطقه ، أو ما يستخرج من نطقه كالفحوى ودليل الخطاب ومعنى الخطاب، فأما العادة فليست إلا وضع الشهوات والاختيارات أو الحاجات التي لا يجوز أن تكون شرعاً، فكيف نخص شرعاً؟

(٢) إن الشريعة جاءت بتغيير العوائد وحسم موادها ، فلا يجوز أن يكون ما وردت الشريعة قاضية عليه قاضياً عليها مزيلاً لعمومها.

(٣) إن الشرع إما لمصلحة أو تحكّم بالمشيئة، والعادات قد تقع بالمفاسد ومخالفة للمصالح؛ لأنها واقعة ممن لا معرفة له بالمصالح، وحكم الشرع إذا ورد إنما يرد على السنة الرسل فلا وجه لقضاء العادة على عموم لفظ الشارع ونطقه.

(٤) لو تخصص العموم بالعوائد لما عمل بعموم قط؛ بأن العادات قد تتجدد أبداً والخصوص بيان فيفضي إلى خلو نطق الشارع عن بيان.

وعلى هذا الدرب سار ابن التلمساني وابن الحاجب ومن تبعه حيث قرروا إن استحسان العرف والعادة تحقيقاً للمصلحة إن كان مستنداً إلى الإجماع أو السنة التقديرية ، فخارج محل النزاع وإلا فلا اعتبار بهذا النوع من العرف المستند إلى مصالح غير معتبرة^(٤).

هذا فإن محل النزاع بين الفريقين غير متحد ذلك أن المالكية لما ذهبوا إلى القول باستحسان المصلحة أرادوا بذلك المصلحة المرسلة، في حين أن من رد التخصيص بالعرف المبني على رعاية المصلحة ، قد افترض أن المصلحة غير معتبرة ، ومن ثم فإن معارضة العرف للنص معارضة بين دليل لا مستند له ونص شرعي معتبر.

(١) انظر هذه القواعد في مقدمة المجلة . حيدر : درر الحكام ١ / ٢١ وما بعدها ، عوض أثر العرف في التشريع الإسلامي ١٦٢-١٦٣ .

(٢) الشاطبي، الموافقات ٢/٤٩٤، ٤٩٥ .

(٣) ابن عقيل، الواضح ٣/٤٠٧ ، وانظر الجويني ، البرهان ، ١/٤٤٥-٤٤٧ .

(٤) ابن التلمساني، المعالم ٢/٤٧١، ٤٧٢، الأصفهاني، بيان المختصر ٣/٢٨٤، ٢٨٥ .

هذا وقد أدرك الأستاذ أحمد أبو سنة هذه الحقيقة فبين أن من أسس اعتبار العرف رده إلى أصل مبدأ التعليل والمصالح المرسله، وكذلك الحال عند تخصيص النصوص به^(١)، وبناء على ذلك يرجع الخلاف في المسألة إلى ما تقدم وهو تخصيص النصوص بالمصالح المرسله.

العرف وأثره في تغيير التشريع

مما بينته في الصفحات السابقة ، ما للعرف من دور في تغيير الواقع تغيير كلياً ، أم جزئياً، بما هو معبر عن إرادة المكلفين الجماعية ، ومن ثمة ، يستدعي تغييره تغيير التشريع إما على سبيل تعدد الموضوعات ، وتعدد الأحكام ، أو تغيير حكم سابق لذات الموضوع لطروء ما يستدعي التغيير في الحكم . وذلك إنما يختلف بحسب مجال إعمال العرف ، ونوعه .

أولاً : التفرقة بين العرف الخاص والعام ؛ إذ العرف العملي للناس، إما أن يكون خاصاً وإما أن يكون عاماً، فالخاص هو الذي يكون مخصوصاً ببلد أو مكان أو زمان دون آخر، أو فئة من الناس دون آخرين، ككشف الرأس يعد من خوارم المروءة في زمن دون زمن، أو في بقعة دون أخرى، أو اعتياد الناس في بلد، على أكل نوع خاص من اللحوم، كالضأن والمعز والبقرة، أو لبس أنواع معينة من اللباس، والعام هو الذي يكون فاشياً في جميع البلاد بين جميع الناس، ولا يتغير بتغير الزمان والمكان والناس، كالأكل والشرب والاستصناع^(٢).

ثانياً : تقسيم العرف باعتبار موافقته أو مخالفته لأدلة الشرع ؛

إذ ميز الأصوليون بين نوعين من العرف:

- العرف الصحيح وهو الذي يوافق أدلة الشرع أو لا يخالفها، كاعتياد الناس التنزه عن النجاسات، وستر العورات، واعتيادهم أنواعاً معينة من الطعام المباح والملبس الحلال .
- والعرف الفاسد، وهو الذي يناقض أحكام الشرع ونصوصه ، كاعتياد الناس التعامل بالربا، وكشف العورات والزنا ووآد البنات.

والعرف الصحيح، هو الذي يراعى في التشريع والإفتاء والقضاء، دون العرف الفاسد^(٣)، يقول الباقلاني: (لأنّ الشرع لم يوضع - فيما ورد به من تحليل وتحريم وغير ذلك - على عادة المكلفين، وإنما وضعه - سبحانه - على ما بينا، من تبيين عبادته، وإن كان مبنياً على استصلاح المكلفين، وقد تكون المصلحة - باتفاق - في الإقرار لهم على العقود والأفعال المعتادة بينهم، وقد تكون في ترك ذلك والتعبد بضده، وبهذا قرّر عليهم عبادات، ليست في عاداتهم، وخطر عليهم أفعالاً ومأكلاً وعقوداً، كانت معتادة عندهم)^(٤).

(١) أبو سنة، العرف والعادة ٤٥ و١٢٦.

(٢) الشاطبي الموافقات ٥٠٩/٢، ابن عابدين رسالة "نشر العرف" ١١٦، الزرقاء المدخل الفقهي ٨٤٥/٢-٨٤٦.

(٣) الشاطبي الموافقات ٤٨٨/٢.

(٤) الباقلاني ، التقريب والإرشاد، ٢٥٣/٣ .

ثالثاً : يُحمل كلام المخاطب على عُرْفِه ؛ وذلك لأن الأصل حمل الكلام على حقيقته اللغوية؛ إذ قرر الأصوليون -باتفاق- أن الأصل في ألفاظ الشارع والمكلف أن تحمل على الحقيقة اللغوية، دون المجاز، يقول الزركشي: "المجاز خلف عن الحقيقة باتفاق، أي فرع لها، بمعنى أن الحقيقة، هي الأصل الراجح المقدم في الإعتبار"^(١). ذلك إنه إذا زاد اللفظ بين الحقيقة والمجاز، فاللفظ للحقيقة، إلى أن يدل الدليل على أنه أراد المجاز، ولا يكون مجملاً ولو جعلنا كل لفظ أمكن أن يتجوّر به مجملاً، تعدّرت الاستفادة من أكثر الألفاظ، فإنّ المجاز إنما يصار إليه لعارض^(٢).

والحنفية والمالكية -إذ لم يقولوا بهذا الخيار- فليس ذلك منهم خرقاً لقاعدة وأصل الحمل على مقتضى الوضع اللغوي، وإنما لقيام أدلة عندهم على عدم ثبوت هذا الخيار، فكانت قرائن تصرف حقيقة لفظ الحديث إلى المجاز^(٣).

وإنما قاعدة "يُحمل كلام المخاطب على عرفه" تبين أثر العرف، في تفسير ألفاظ الشارع والمكلف، فتجعل العرف قاضياً، على المعنى اللغوي لهذه الألفاظ، ناقلاً إياه إلى المعاني العرفية، سواء ثبتت بعرف قولي أو عرف عملي، كالأشياء التي تدخل في عقود الناس، وإن لم ينصوا عليها في هذه العقود، كدخول أشجار الأرض، في عقد بيعها عرفاً، مع أن الوضع اللغوي لعقد البيع على الأرض، يأبى دخولها، لأن الشجر، لا يسمى أرضاً في اللغة. مكتبة الجامعة الاردنية

واعتبار العرف صارفاً للكلام عن حقيقته اللغوية إلى ما يقتضيه العرف، مما قرره الأصوليون^(٤):

فإنه إذا وجد للمتكلم (الشارع أو المكلف) عرف، فيما تكلم به من ألفاظ -أن تلك الألفاظ تحمل على ذلك العرف، دون الحقيقة اللغوية، يقول القرافي: "القاعدة: أن من له عرف وعادة في لفظ، إنما يُحمل لفظه على عرفه، فإن كان المتكلم هو الشرع، حملنا لفظه على عرفه، وخصصنا عموم لفظه في ذلك العرف"^(٥).

لقد قرر الفقهاء قاعدة كلية -في هذا- واتفقوا عليها، وهي تلك قاعدة (العادة محكمة)، وتفرّع عنها قواعد، مثل: (المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً)، (المعروف بين التجار كالمشروط بينهم) (الثابت بالعرف كالثابت بالنص)، (الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي)... الخ^(٦).

وطبقوا ذلك في كل باب -تقريباً- من أبواب الفقه، وبلغت المسائل الفقهية -التي اعتمد فيها على العرف- من الكثرة والتشعب، حدّاً يصعب حصره واستقصاؤه، أو جمعه تحت ضابط واحد، إلا أن يكون

(١) الزركشي البحر المحيط ١/٥٧٦ .

(٢) الغزالي المستصفى ٣٥/٢ الطوفي شرح مختصر الروضة ١/٥٠٣-٥٠٤ .

(٣) الكاساني ، بدائع الصنائع ٧/٣٢١٢ ، الحطاب ، مواهب الجليل، ٦/٣٠٦ .

(٤) السرخسي ، أصول السرخسي ١/١٤٢ ، الباجي ، الإشارات في أصول الفقه ٧١ ، ابن الحاجب المختصر ١٤٠، ابن

السبكي ، جمع الجوامع ١/٥١٧-٥١٨ ، ابن النجار شرح الكوكب المنير ١/٢٩٩ .

(٥) القرافي شرح تنقيح الفصول ١٦٥-١٦٦ .

(٦) اللبناني شرح مجلة الأحكام العدلية، ص ٣٤ وما بعدها .

تطبيقاً لقاعدة "حمل كلام المخاطب على عرفه" أو قاعدة "العادة محكمة" وما يتفرع عنها، هذا ما قرره علماء التشريع الإسلامي. (١)

ويشترط لصحة اعتبار هذا العرف الشروط التالية :

الأول : أن لا يصرح المتعاقدان بخلافه ؛ يقول العز بن عبد السلام: (كل ما يثبت بالعرف، إذا صرح المتعاقدان بخلافه، بما يوافق مقصود العقد صحّ، فلو شرط المستأجر على الأجير، أن يستوعب النهار بالعمل، من غير أكل وشرب، ويقطع المنفعة، لزمه ذلك) (٢) ، وهذا لأن الغرض من العرف، تفسير كلام المكلفين وعقودهم وما تراضوا عليه، فإذا صرحوا بخلافه، حصل المقصود، وهو معرفتنا بمراد المكلفين، دون العرف، وما العرف إلا وسيلة لهذا المقصود، فلا تناقضه.

الثاني : أن يكون مقارناً للتصرف؛ أي موجوداً عند إنشائه: يقول الشيرازي: (وإنما يُحمل اللفظ على هذا العرف، بشرط وهو: أن يكون هذا العرف قائماً في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم، وموجوداً قبله، فأما عرف حدث بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، واصطاح الناس على استعمال اللفظ فيما بينهم فيه، فإنه لا يجوز حمل خطاب الله - عز وجل - عليه، وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم، وإنما قلنا ذلك، لأننا نريد أن نعرف مراد الله - عز وجل - ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم - في خطابهما، ولا يمكن معرفة مرادهما بالكلام، إلا من عرف كان قائماً موجوداً عند ورود الخطاب، فنعلم أنه قصد بإطلاق الكلام، وما يقتضيه ذلك العرف) (٣).

الثالث : الاطراد والظهور حتى يتبادر إلى الفهم؛ يقول القرافي: (إن مجرد الإستعمال من غير تكرر، لا يكفي في النقل، بل لا بد من تكرر الإستعمال، إلى غاية يصير المنقول إليه، يفهم بغير قرينة، ويكون هو السابق إلى الفهم دون غيره، وهذا هو المجاز الراجح، فقد يتكرر اللفظ في مجازه، ولا يكون منقولاً ولا مجازاً راجحاً البتة، كاستعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع، والبحر في العالم... وذلك يتكرر على ألسنة الناس تكرراً كثيراً، ومع ذلك التكرار الذي لا يحصى عدده، لم يقل أحد : إن هذه الألفاظ، صارت منقولة) (٤)، ويقول ابن نجيم: (إنما تعتبر العادة، إذا اطردت أو غلبت) (٥).

رابعاً : العرف يضبط ما لم يضبطه الشرع واللغة ؛ فإن العرف لا يصادف وضعا لغوياً أو شرعياً ليقضي عليه، وإنما يصادف العرف، محلاً مسكوتاً عنه لغة وشرعاً، فنقضي بالعرف، ضرورة وجود ضابط و لا ضابط إلا العرف، حيث سكت الشرع واللغة، فمثلاً : أوجب الشارع القطع في السرقة، وهي

(١) السرخسي أصول السرخسي ١/ ١٤٢ ، ابن نجيم الأشباه والنظائر ٩٧ ، ابن عابدين رسالة "نشر العرف" ١٣٦ ،

القرافي الفروق ٣/ ١٠٧٠ وما بعدها ، ابن عبد السلام قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، ص ١٠٧ وما بعدها ،

السيوطي الأشباه والنظائر ١٠٥ ، ابن القيم إعلام الموقعين ٣/ ٦٢ .

(٢) ابن عبد السلام قواعد الأحكام ١٥٨ .

(٣) الشيرازي شرح اللمع ١/ ١٨٠ وانظر : السيوطي الأشباه والنظائر ١٠٦ .

(٤) القرافي الفروق ١/ ١٢٦ .

(٥) ابن نجيم الأشباه والنظائر ٩٤-٩٥ . وانظر السيوطي الأشباه والنظائر ١٠٦ .

أخذ المال من الحرز، لكن لم يرد في اللغة أو في الشرع، لفظ يحدد الحرز، فيحدده العرف، دون أن يقضي العرف على وضع لغوي أو شرعي، وقد بيّن الشاطبي هذا المعنى حين قال: (وأعلم أن ما جرى ذكره هنا، من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد، فليس-في الحقيقة- باختلاف في أصل الخطاب، لأنّ الشرع موضوع على أنه دائم أبدي، ولو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية -والتكليف كذلك- لم يحتج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الإختلاف : أن العوائد إذا اختلفت، رجعت كل عادة إلى أصل شرعي، يحكم به عليها، كما في البلوغ مثلاً، فإن الخطاب التكليفي، مرتفع عن الصبي، ما كان قبل البلوغ، ثم ثبوته بعده، ليس باختلاف في الخطاب، وإنما وقع الإختلاف في العوائد... فالأحكام ثابتة، تتبع أسبابها، حيث كانت بإطلاق^(١)).

يقول السيوطي: (قال الفقهاء : كل ما ورد به الشرع مطلقاً، ولا ضابط له فيه ولا في اللغة، يُرجع فيه إلى العرف، ومثله بالحرز في السرقة، والتفرق في البيع والقبض، ووقت الحيض وقدره، والإحياء والإستيلاء في الغصب^(٢))، ويقول ابن النجار-في قاعدة العادة محكمة-: (وضابطه: كل فعل رتب عليه الحكم، ولا ضابط له في الشرع ولا في اللغة، كإحياء الموت والحرز في السرقة، والأكل من بيت الصديق، وما يعد قبضاً وإيداعاً وإعطاءً وهديةً وغصباً، والمعروف في المعاشرة، وانتفاع المستأجر لما جرت به العادة، وأمثال هذه كثيرة لا تتحصر)^(٣). الجامعة الاردنية

تتعلق هذه القاعدة، بما يسميه الأصوليون: "تحقيق مناط الحكم"، إذ من طرق تحقيق مناط الحكم-كما يقول الغزالي-: العرف، يقول: (ومثاله: أنه إذا بان لنا بالنص مثلاً: أن الربا منوط بوصف الطعم، بقوله: "لا تبيعوا الطعام بالطعام"... فيتصدى لنا طرفان في النفي والإثبات، واضحان: أحدهما: الثياب والعبيد والدور والأواني، فإنها ليست مطعومة قطعاً، والثاني: الأقوات والفواكه والأدوية، فإنها مطعومة قطعاً، وبينهما أوساط متشابهة، ليس الحكم فيها بالنفي والإثبات جلياً، كدهن الكتان، ودهن البنفسج... فيحتاج إلى نوع نظر، في تحقيق معنى الطعم فيها، أو نفيه عنها... وهذا مما يكثر، بل لا لفظ من ألفاظ، إلا وتنقسم الأشياء، بالإضافة إليه ثلاثة أقسام: منها ما يعلم قطعاً خروجه منه، ومنها ما يعلم قطعاً دخوله فيه، ومنها ما يتشابه الأمر، ويكون تحقيق ذلك مدركاً، بالنظر العقلي المحض، وهو -على التحقيق- تسعة أعشار نظر الفقه، ويبين طرق هذا التحقيق بقوله: (تارة تقتبس من اللغة، فيما يبني على الإسم، كما في الأيمان والنذور، وجملة من أحكام الشرع، وتارة تبني على العرف والعادة... ومنه يؤخذ معنى الغرر، وتحقيق الطعم في دهن البنفسج...)^(٤)، ويقول ابن النجار: (ومأخذ هذه القاعدة وموضعها من أصول الفقه، في قولهم: الوصف المعلل به قد يكون عرفياً، أي من مقتضيات العرف، وفي باب التخصيص، في تخصيص العموم بالعادة)^(٥).

(١) الشاطبي الموافقات ٢/ ٤٩١-٤٩٢ .

(٢) السيوطي الأشباه والنظائر ١٠٩ |.

(٣) ابن مفلح شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٥٢ .

(٤) الغزالي أساس القياس، ص ٣٧

(٥) ابن النجار شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٥٢-٤٥٣ .

ويستدل لهذه القاعدة، حديث هند بنت عتبة، أنها قالت: يارسول الله، إن أبا سفيان رجل شحيح، فقال صلى الله عليه وسلم:- (خذي ما يكفيك وولديك بالمعروف) ^(١)، يقول ابن حجر: (والمراد بالمعروف: القدر الذي عرف -بالعادة- أنه الكفاية... وفيه اعتماد العرف في الأمور، التي لا تحديد فيها من قبل الشرع) ^(٢).

خامسا : تتغير الأحكام بتغير العرف؛ نبه كثير من الأصوليين والفقهاء، على أنّ من الأحكام الشرعية، ما تتبدل وتتغير، تبعاً لتغير الأعراف والعادات، حتى صاغوا لهذا قاعدة: "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان".

فقد ذكر الشاطبي، أن من أنواع العادة، العادات المتبادلة، يقول: "والمتبدلة: منها ما يكون متبدلاً من العادة، من حسن إلى قبح وبالعكس مثل كشف الرأس، فإنه يختلف بحسب البقاع... فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحاً في العدالة وعند أهل المغرب غير قادح" ^(٣).

وقد قال ابن القيم على هذا بقوله: (وهذا محض الفقه، ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب، على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم، فقد ضل وأضل، وكانت جنابته على الدين، أعظم من جنابته، من طئب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطباعهم، بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل، وهذا المفتي الجاهل، أخذ ما على أديان الناس وأبدانهم والله المستعان) ^(٤).

وعقد ابن القيم فصلاً ترجمه بقوله: (فصل في تغيير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأصول والأحوال والنيات والعوائد) وذكر أمثلة كثيرة: كإسقاط عمر رضي الله عنه -القطع عن السارق في عام المجاعة، وإمضائه لفظ طلاق الثلاث، ثلاث طلاقات وقد رأى الناس استهانوا بالطلاق) ^(٥).

وينبغي أن لا يغيب عن الذهن في هذا المقام انقسام التشريع: نصوصاً، وأحكاماً، إلى نوعين: ما لا مجال للاجتهاد فيها، وما هي محل للاجتهاد؛ فإن أثر العرف في تغيير التشريع إنما يكون في النوع الثاني، لاسيما ما كان ميناها العرف، فله أثر في تغييرها وتبديلها، كما مر من أمثلة، وأحكام لم تبن على العرف، وقصد الشارع ثباتها على مر الزمان، وحكمها على العادات والأعراف، فهذه لا أثر للعرف في تغييرها وتبديلها، فشرط تطبيق القاعدة، أن لا يكون النص أو الحكم الشرعي، قد قصد به الثبات وأن لا يتغير، ففي مثل هذه الأحكام يقول الشاطبي: (فلا تبديل لها، وإن اختلفت آراء المكلفين فيها، فلا تصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً، ولا القبيح حسناً، حتى يقال -مثلاً-: إن قبول شهادة العبد، لا تأباه محاسن العادات، الآن، فليجزه، أو إن كشف العورة الآن، ليس بعيب ولا قبيح، فلنجزه، أو غير ذلك) ^(٦)، ومثل هذه

(١) رواه البخاري، رقم (٥٣٦٤)، ص ١٠٠٧-١٠٠٨.

(٢) ابن حجر فتح الباري ٩/ ٥٠٩-٥١٠.

(٣) الشاطبي الموافقات ٢/ ٤٨٩.

(٤) ابن القيم إعلام الموقعين ٣/ ٨٩.

(٥) المرجع السابق ٣/ ١٤ وما بعدها وانظر ابن عابدين رسالة "نشر العرف" ١٢٥.

(٦) الشاطبي الموافقات ٢/ ٤٨٨.

الأحكام والنصوص، هي التي منع الأصوليون، تخصيصها أو تقييدها بعبادات المكلفين كما سبق^(١)، ويقول ابن عابدين: (إذا خالف العرف الدليل الشرعي، فإن خالفه من كل وجه، بأن لزم منه ترك النص، فلا شك في رده، كتعارف الناس، كثيراً من المحرمات، من الربا وشرب الخمر ولبس الحرير والذهب وغير ذلك وإن لم يخالفه من كل وجه، بان ورد الدليل عاماً، والعرف خالفه في بعض أفرادها، أو كان الدليل قياساً، فإن العرف معتبر أن كان عاماً، فإن العرف العام يصلح مخصصاً كما مر عن التحرير، ويترك به القياس، كما صرحوا به في مسألة الاستصناع ودخول الحمام والشرب من السقا)^(٢).

وعلى التحقيق، فهذا العرف العام الذي ينكره ابن عابدين في معارفته العموم، ليس إلا الإجماع، فإن الإستصناع ثابت بالنص والإجماع، ولهذا صح مخالفة القياس به.

هذا، وإن كان العلماء متفقين على عدم معارضة النصوص التي لم تبين على العرف -بالعرف، إلا أنهم قد يختلفون، في اعتبار بعض النصوص، أنّ مبناها العرف أو الثبات، ومن هذا: ما ذهب إليه الحنفية وغيرهم، من أنّ البر والشعير والتمر والملح، مكيلة أبدأ لنص الحديث، لكنّ أبا يوسف جوّز التساوي بالكيل في الذهب مع أنه موزون، وبالوزن في الحنطة مع أنها مكيلة، ولم يرد بذلك أن يعارض النص بالعرف، يقول ابن عابدين: (حاشا لله، أن يكون مراد أبي يوسف ذلك، وإنما أراد تعليل النص بالعادة، بمعنى أنه إنما نص على البر والشعير والتمر والملح بأنها مكيلة، وعلى الذهب والفضة بأنها موزونة، لكونهما كانا في ذلك الوقت كذلك... فحيث كانت العلة للنص على الكيل في البعض والوزن في البعض هي العادة، تكون العادة هي المنظور إليها فإذا تغيرت تغير الحكم، فليس في اعتبار العادة المتغيرة الحادثة، مخالفة للنص، بل فيه اتباع النص)^(٣).

المستوى الثاني : التغيير الجزئي

ليس من ضرورة تغيير الواقع إلغاء ما سبق ، بل قد يكون إنتاج صور جديدة إضافية ، أو إحداث تبدل بقدر معين ، يستدعي ذلك حصول تغيير بحدود أحكام النص بالتقييد والتخصيص^(٤). وإذا كانت القواعد الأصولية قد تعاملت مع تغيير التشريع بالواقع المؤدي لحدوث تغيير كلي؛ فإن الاستدلال بالقواعد الفقهية^(٥)، يمثل المنهية التي اتبعها التشريع في التعامل مع تغيير التشريع بالواقع المستجد

(١) في المطلب الخامس من المبحث الثاني من هذا البحث .

(٢) ابن عابدين رسالة "نشر العرف" ١١٦ .

(٣) ابن عابدين رسالة "نشر العرف" ١١٨ .

(٤) يحيى محمد، التغيير في الفتوى ٢٦٨-٢٦٩.

(٥) القواعد الفقهية مركب إضافي لا بد للوقوف على حقيقة من معرفة معاني جزئية: القواعد لغة جمع قاعدة من قعد: أي أصل مطرد مقاس لا يختلف، وعليه فإنه يراد بالقاعدة: الثبات والاستقرار ولذا فهي الأساس نظراً لابتناء الأحكام عليها = كابتناء الجدران على الأساس (الباحسين: القواعد الفقهية ١٤، ١٥، المقري: القواعد ١٠٤/١، الزركشي: المنثور ٩/١ الندوي: القواعد الفقهية ٣٩).

وأما في الإصطلاح فجاءت تعريفات العلماء متقاربة ومنها:

على هيئة الاستثناء والتخصيص ، وبقاء الأصل فاعلا في صور أخرى من الواقع ، فقد جاءت القواعد الفقهية تعبر عن معان مطلقة في التشريع ، لا ارتباط لها بزمان ، أو مكان ، أو أشخاص ؛ وإنما هي أفكار كلية عامة ، تحولت إلى حقائق شرعية بفضل :

- (١) مصدرها الإلهي : من كتاب ، أو سنة ، أو إجماع راجع لهما .
- (٢) الملائمة الحقيقية لمصالح الناس ، من خلال التجارب المتراكمة ، والمدعمة بالإجماع ، ليس الأصولي ، أو الفقهي وحسب ؛ بل البشري بحيث لا ينكر عاقل : أن الصرر يزال .

وهذه الطبيعة التكوينية للقواعد الفقهية ، جاءت مميزة لها بارتفاعها عن مكونات الواقع المحدود : من زمان ومكان وأشخاص ومصالح فردية ، لتكون هذه القواعد في المحصلة ، منهج للتعامل مع الواقع بالنظر إلى تحقق معانيها في مفرداته ، لا النظر فيها ذاتها ، فالأفعال الضارة مثلا هي التي تتغير وتختلف أحكامها ، باختلاف موضوع الفعل الضار واستبانة نتائجه لا القاعدة الحاكمة له .

وقد صارت القواعد يقضي بها في جزئياتها كأنها دليل على ذلك الجزئي^(١). وإن كان واقع الأمر عند الفقهاء أن القواعد الفقهية أدلة يعتمد عليها ولو في مقابلة النصوص ، لا سيما فيما يتعلق من قواعد ذات صلة بمبدأ التعليل ورعاية المصالح ودرء المفساد ، ولذلك يلجأ الغزالي إلى تقرير أن ما كان من المصالح الضرورية هو ما يجوز إتباعه من المصالح المرسله وذلك لأن اعتبار الضرورات قد ثبت بأدلة لا حصر لها^(٢). وهذه إشارة من الغزالي إلى قاعدة الضرر يزال وما يتفرع عنها من قواعد كالضرورات تبيح المحظورات.

- ١ ، ما ذهب إليه صدر الشريعة من أن القواعد: القضايا العامة.
- ٢ ، عرفها الفيومي بالضابط وهي الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته.
- ٣ ، عرفها ابن السبكي بأنها الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة تفهم أحكامها منها.
- ٤ ، عرفها التفتازاني بأنها حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف أحكامها منه.
- ٥ ، عرفها ابن الهمام بأنها معلومات أي المفاهيم التصديقية الكلية نحو الأمر للوجوب.
- ٦ ، عرفها ابن النجار بأنها عبارة عن صور كلية تنطبق كل واحدة منها على جزئياتها التي تحتها (المقري: القواعد ١/١٠٤ ، ١٠٦ ، والندوي: القواعد الفقهية ٣٩ ، ٤٢ ، الباحثين: القواعد الفقهية ١٩ ، ٣٣) وأما الفقهية: فهو قيد يذكر لإخراج قواعد العلوم الأخرى عن محل البحث. وأما تعريف القواعد الفقهية باعتبارها مركب إضافي فقد ذكر ذلك عدد من العلماء منهم:
- أ ، المقري حيث عرفها بأنها كل كلي هو أخص من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة وأعم من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة.

- ب ، عرفها الحموي بأنها حكم أغلبي ينطبق على معظم جزئياته.
- ج ، وعرفها الزرقا بقوله: . أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها (المقري: القواعد ١/١٠٦ ، ٢١٢ الزرقا: المدخل النقعي، ٢/٩٦٥).

(١) ابن النجار: شرح الكوكب ٤/٤٣٩ .

(٢) الغزالي، المستصفى ١/٤٣٠ .

تغيير التشريع استدلالاً بالقواعد الفقهية

لا يهدف الباحث في هذه الأطروحة إلى إجراء دراسة استقصائية لكيفية تغيير التشريع تبعاً لتغيير الواقع استدلالاً بالقواعد الفقهية الحاكمة لمثل هذا التغيير؛ وما ذلك إلا لعظمة الثروة القواعدية التي يمتلكها هذا التشريع . وإنما سأعرض لنماذج من القواعد الفقهية التي يمكن للمجتهد تغيير التشريع من خلالها تحقياً لهذه القواعد ومن ذلك مثلاً :

أولاً : الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبد؛ لأنه أقرب إلى القبول وأبعد عن الحرج. ومن ذلك غسل اليدين، قبل إدخالهما في الإناء؛ فإنه معلل بالنظافة عما لا تخلو اليد عنه غالباً لسبب الجولان، ثم طلب عند أمن ذلك طرداً للباب كما شرع الرمل. -أي في الحج- لنكاية العَدُوِّ ثم ثبت عند عدمها^(١). ويذكر المقرئ قاعدة عن الشافعي نصها: كل كلام معناه أوسع من اسمه فالحكم لمعناه.

ومثال ذلك النهي عن الاستجمار بدون ثلاثة أحجار، فإن معنى الحجر أوفى من اسمه، فتجزئ ثلاث مسحات بحروف حجر واحد، وكأنه قال بالحجر وحروفه وجوانبه، والاستجماء غير واقع بكل الحجر وأبعاض الحجر الواحد كأبعاض الأحجار^(٢). ويندرج في هذا الإطار ما يمكن للمجتهد أن يدخله تحت هذه القاعدة من وسائل التطهير والنظافة المستحدثة في هذا العصر.

بيد أن المقرئ والسيوطي وإن كانا يقرران أصل معقولية المعنى، لكن ذلك لا ينفي وجود أحكام تعبدية، ولهذا فإن المقرئ يذكر قاعدة عن الشافعي نصها: أن الأصل في العبادات ملازمة أعيانها وترك التعليل. ومن ثم يعقب على ذلك بالقول: والحق أن ما لا يُعقل معناه تلزم صورته وصفته فتجيان^(٣). وأما السيوطي فيذكر ما ذكره الزركشي وابن الوكيل من فروع تحت عنوان: الأحكام التعبدية بما يدل على التزام ظاهر النص وذلك لعدم معقوليتها عنده^(٤). فقد قرر ابن الوكيل : أن ما شذ عن الحكمة بحيث بقي الوصف فيه لضرب من التعبد^(٥). يجب التزام ظاهر الوصف فيه ؛ ذلك أن ما شرع فعله لمعنى فلم يوجد في حق بعض المكلفين وأمكن فعله، هل يسقط عنه اعتباراً بنفسه أو لا اعتباراً بجنسه؟ الأشبه الثاني^(٦).

ومثال ذلك: الحلق في الحج لمن لا شعر برأسه حيث يستحب إمرار الموس عليه، ومنها السواك شرع للتنظيف فلو فرض شخص نقي الأسنان لم يسقط عنه سنة الاستياك ، ومنها حرمة السرف في الماء ولو على حافة البحر، ومنها كثير من مسائل الاستبراء، إذ أصل مشروعيتها إنما هو براءة الرحم ثم عُدي في مسائل مع القطع ببراءة الرحم^(٧).

(١) المقرئ: القواعد ١/٢٩٦.

(٢) المرجع السابق، ١/٣٢٢.

(٣) المقرئ: القواعد ١/٢٩٧، ٢٩٨.

(٤) السيوطي: الأشباه والنظائر ٢/٧١٠، ٧١٢.

(٥) ابن الوكيل: الأشباه والنظائر ١/١٢٤.

(٦) الزركشي المنثور، ٣/١٤١.

(٧) الزركشي: المنثور ٣/١٤١ وابن الوكيل: الأشباه والنظائر ١/١٢٤، ١٢٧.

ثانيا : كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل؛ ومثال ذلك عدم صحة بيع الحر، ولا الإجارة على فعل المحرم^(١).

ثالثا : سقوط اعتبار المقصود يوجب سقوط اعتبار الوسيلة. إذ مراعاة المقاصد مقدمة على رعاية الوسائل أبداً، ومثال ذلك إذا حضر الماء والمتيمم في الصلاة لم يقطع عند مالك والشافعي خلافاً لأبي حنيفة^(٢).

رابعا : درء المفسد أولى من جلب المصالح^(٣)؛ ويندرج تحت هذه القاعدة قواعد منها:

(١) إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما^(٤).

(٢) الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف^(٥).

(٣) يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام^(٦).

(٤) يُختار أهون الشرين^(٧).

المفسدة والضرر والشر مصطلحات تدور حول حقيقة واحدة، هي حقيقة المصلحة ثم إن الأمر إذا دار بين درء المفسدة وجلب المصلحة كان درء المفسدة أولى من جلب المصلحة، وإذا دار الأمر أيضاً بين درء إحدى مفسدتين وكانت إحداهما أكثر فساداً من الأخرى فدرء العليا منهما أولى من درء غيرها، وهذا واضح يقبله كل عاقل بل اتفق عليه أولو العلم^(٨)؛ فإن عناية الشرع بدرء المفسد أشد من عنايته بجلب المصالح، فإن لم يظهر رجحان الجلب قدّم الدرء^(٩)، لأن للمفسد سرياناً وتوسعاً كالوباء والحريق فمن الحكمة والحزم القضاء عليها في مهدها ولو ترتب على ذلك حرمان من منافع أو تأخير لها، ومن ثم كان حرص الشارع على منع المنهيات أقوى من حرصه على تحقيق المأمورات^(١٠)، وقد روي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم"^(١١).

(١) السيوطي: الأشباه والنظائر ٥٥٠/٢.

(٢) المقرئ: القواعد ٣٢٩/١، ٣٣٠.

(٣) السيوطي: الأشباه والنظائر ٢١٧/١ وابن النجار: شرح الكوكب ٤٤٧/٤ وابن نجيم: الأشباه والنظائر ٩٠، والزرقي، شرح القواعد ٢٠٥.

(٤) السيوطي: الأشباه والنظائر ٢١٧/١ والزرقي: المنتور ٣٤٨/١ وابن رجب: تقرير القواعد ٤٦٣/٢ وابن الوكيل: الأشباه والنظائر ٥٠/٢ وابن نجيم: الأشباه والنظائر ٨٩.

(٥) الزرقي: شرح القواعد ١٩٩.

(٦) المرجع السابق، ١٩٧.

(٧) الندوي: القواعد الفقهية ٣١٣.

(٨) ابن النجار: شرح الكوكب ٤٤٧/٤، ٤٤٨.

(٩) المقرئ: القواعد ٤٤٣/٢.

(١٠) الزرقي: المدخل الفقهي ٩٩٦/٢.

(١١) مسلم: ١٨٣٠/٤، برقم ١٣٣٧.

وقواعد درء المفسدة وتعارض المصالح ليست سوى سد الذرائع عند غير المالكية ، ون ثم فإنه لا عبرة باختلاف المسميات إذا ما اتحدت الحقائق، فعلى الرغم مما ينقله بعض الأصوليين حول عدم اعتبار الحنفية والشافعية لسد الذرائع وعدم عده من أصولهم ، فإن واقع الأمر أن العلماء متفقون على القول بسد الذرائع من خلال اتفاقهم على اعتبار قاعدة درء المفسد أولى من جلب المصالح، بل إن هذه القاعدة وما دار في فلکها من قواعد تؤكد حقيقة ما قدمت من أن الأصول التبعية وما يلحق بها من قواعد فقهية هي أصول ومبادئ وقواعد اعتمد عليها العلماء عند وقوع التعارض بين تطبيق النصوص والأصول النقلية وبين تحقيق المصلحة المقصودة من التشريع، فقد لجؤوا إلى هذه القواعد وإن كان في ذلك ترك لظاهر النصوص وما ذلك إلا لأجل إعطاء هذا التقديم للمصلحة صفة الشرعية وعدم إبتاع الهوى والرأي، فهذا شيخ الإسلام ابن تيمية يشرح حقيقة الأمر بقوله: "إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات أو تراخمت، فإنه يجب ترجيح الراجح منها فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد وتعارضت المصالح والمفاسد، فإن الأمر والنهي وإن تضمنتا تحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفسد أكثر لم يكن مأموراً به بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته، لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على إبتاع النصوص لم يعدل عنها وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر"^(١). فهذا نص واضح في ترك الأوامر أو النواهي لأجل تغير توازن المصالح والمفاسد، ومن ثم جواز العدول عن النصوص لأجل رعاية المصلحة . وهذا الموقف من شيخ الإسلام قد سبقه إليه سلطان العلماء ابن عبد السلام حيث قال: إذا اجتمعت مصالح ومفاسد، فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفسد فعلنا ذلك امتثالاً لأمر الله تعالى فيها، لقوله سبحانه وتعالى: "فاتقوا الله ما استطعتم" وإن تعذر الدرع والتحصيل فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوت المصلحة"^(٢). ويضرب العز بن عبد السلام لذلك عديد الأمثلة منها: النميمة مفسدة محرمة، لكنها جائزة أو مأمور بها إذا اشتملت على مصلحة للمنموم إليه"^(٣).

هذا وبناء على قاعدة درء المفسد، يخرج المقرري قول مالك بكراهة إبتاع صيام ست من شوال برمضان - وإن صح فيها الخبر- وما ذلك إلا -لتوقع ما وقع بعد طول الزمن من إيصال العجم الصيام والقيام وكل ما يصنع في رمضان إلى آخرها واعتقاد جهلتهم أنها منه"^(٤). وعلى هذا يكون مالك رحمه الله قد ترك النص لأجل درء المفسدة الراجعة في نظره على مصلحة النص ذاته. وهذا ولا شك تقديم للمصالح المرسلة عن الاعتبار الخاص بالنصوص على النصوص المعارضة لها، لكن هذه الحكم والمصالح المرسلة معتبرة بأصول ومبادئ وقواعد فقهية معتبرة في الشرع بأدلة كثيرة تجعل الاستناد إليها عند تقديم الحكمة والمصلحة على النص تقديماً لأدلة الشرع ذاتها.

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٢٩/٢٨.

(٢) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٨٣/١.

(٣) المرجع السابق، ٩٧/١.

(٤) المقرري: القواعد ٤٤٥/٢.

خامسا : الأمور بمقاصدها^(١).

سادسا : وسيلة المحرم قد تكون غير محرمة^(٢).

هذا ومما لا يبقى أي شك في أن جماهير العلماء تقول بسد الذرائع ويقولون بإتباع المصلحة المقصودة وإن كان ذلك بالاعتماد على القواعد الفقهية وإن لم يسموا ذلك سدّ الذرائع ما يقرره ابن نجيم: من أن الأمور بمقاصدها، حيث يذكر من فروع هذه القاعدة عند الحنفية أن بيع العصير ممن يتخذة خمرا، إن قصد به التجارة فلا يحرم، وإن قصد به لأجل التخمير حرم، وكذا غرس الكرم على هذا، وعلى هذا عصير العنب بقصد التخليل أو التخمير. والهجر فوق ثلاث دائر مع القصد فإن قصد هجر المسلم حرم وإلا لا... الخ^(٣). وفي هذا دلالة على اعتبار المقصود وإن كان في ذلك مخالفة لظاهر النص، وإن كان في الحقيقة لا يعدو الأمر تطبيق النص أو عدم ذلك، بناءً على تحقق حكمته التي هي أساس تشريعه.

وأما المقرري فيؤكد ما سبقت الإشارة إليه عند شيخ الإسلام ولسطان العلماء حيث يقرر: أن وسيلة المحرم قد تكون غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة كدفع المال للمحارب والافتداء به^(٤).

سابعا : التصرف على الرعية منوط بالمصلحة^(٥)؛ وهذه القاعدة وإن كانت أساس مبدأ السياسة الشرعية والتي تحدث عنها العلماء قديماً وحديثاً، فهي أيضاً قاعدة ترسم حدود الإدارة العامة وتبين ما ينبغي أن تكون عليه قرارات ولادة الأمر ومن تقع على عاتقهم إدارة شؤون المسلمين وتحقيق العدل ونشر الأمن والعمل على الرقي بالأمة، وذلك من خلال إتباع المصلحة العامة في إصدار قراراتهم أو اختيارهم للموظفين والولاية وغير ذلك.

إن هذه القاعدة أساس ذلك كله، لكن التطبيق الأجدر لهذه القاعدة هو في الحقيقة ينبع من مهمة الحاكم المسلم: وهي تطبيق أحكام الشريعة وتنفيذ نصوصها، فأحكام الشرع لا بد للحاكم من أن يراعي المصلحة -والتي هي أساس التشريع- عند تصرفه واتخاذ القرارات اللازمة لتطبيقها. وهو بالفعل ما قام به الخلفاء الراشدون حتى ولو كان في مراعاة المصلحة إيقاف تطبيق الأحكام و تغييرها كما حصل مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه مثلاً في سهم المؤلفه قلوبهم وحد السرقة في عام المجاعة، ورأيه في الطلاق الثلاث وحد شارب الخمر وغيرها، فإن عمر رضي الله عنه وإن اهتم بإنشاء الدواوين وتعيين الولاية ذوي الكفاءة والأمانة ومحاسبتهم وغير ذلك مما يُعد من أعمال السياسة الشرعية إلا أنه قد طبق هذه القاعدة عند تطبيقه لأحكام الشريعة وتنفيذ نصوص الشارع، وهذا هو الأجدر بهذه القاعدة.

(١) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٢٧.

(٢) المقرري: القواعد ٣٩٤/٢.

(٣) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٢٧.

(٤) المقرري: القواعد ٣٩٤/٢.

(٥) السيوطي: الأشباه والنظائر ٢٧٨/١ والزركشي: المنثور ٣٠٩/١. وابن نجيم: الأشباه والنظائر ١٢٣ والندوي: القواعد

وعليه فلا بد من فهم السياسة الشرعية لا على أساس ما يراه الحاكم المسلم من قرارات تخص تنظيم الدولة الإسلامية وتسيير شؤونها فحسب، بل وحتى في تطبيق الشريعة ذاتها.

ثامنا : قواعد الضرورات؛ ومن أهم القواعد ذات الصلة بتحديد أبعاد العلاقة بين الواقع والنصوص قواعد الضرورات ومنها:

- (١) الضرر يزال أو لا ضرر ولا ضرار^(١).
- (٢) الضرورات تبيح المحظورات^(٢).
- (٣) يحتمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام^(٣).
- (٤) الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف^(٤).

إن قواعد الضرورة من أعظم قواعد الفقه التي يدور حولها جزء عظيم من أحكام الشريعة، فإن الأحكام إما لجلب المنافع أو لدفع المضار، فيدخل فيها دفع الضروريات الخمس وجلبها والتي هي حفظ الدين والنفس والنسب والمال والعقل، وأضاف بعضهم لها العرض^(٥)، فهذه القاعدة ترجع إلى تحصيل المقاصد وتقريرها بدفع المفساد أو تخفيفها. ولا خلاف بين العلماء في أن ما كان من الحكم والمصالح في رتبة الضروريات أنه معتبر ومقدم، فإن مثل هذه المصلحة قد علم بالضرورة كونها مقصودة للشرع لا بدليل واحد وأصل معين، بل بأدلة خارجة عن الحصر، ومصلحة كهذه، هي محل اتفاق بين الأصوليين في أنها تخصص النصوص لا باعتبارها مصلحة مرسلّة، بل إعمالاً لقاعدة الضرورات تبيح المحظورات. وعلى هذا يحمل قول الغزالي في تخصيص العموم بالمصلحة المرسلّة وأن ذلك مما لا ينكره أحد^(٦). سيما وأن الغزالي لا يعتبر من المصالح المرسلّة إلا ما كان منها في رتبة الضرورة ويشترط فيها أن تكون قطعية كلية، وقريب من موقف الغزالي ما قرره العلماء من احتمال الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام، أو الضرر الأخف لأجل دفع الضرر الأشد، فإن في ذلك ولا بد مخالفة لظاهر النصوص النافية للضرر الخاص، لكن في تقديم المصلحة الضرورية القطعية العامة تحقيق لمقصود الشارع وإعمال لأدلته ونصوصه.

(١) ابن النجار: شرح الكوكب ٤/٤٤٣ والسيوطي: الأشباه والنظائر ١/٢١٠، ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٨٥، والزرقا: شرح القواعد ١٧٩.

(٢) ابن النجار: شرح الكوكب ٤/٤٤٤ والزرزكشي: المنثور ٢/٣١٧. السيوطي: الأشباه والنظائر ١/٢١١ ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٨٥.

(٣) الزرقا: شرح القواعد ١٩٧.

(٤) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٨٧ والزرقا: شرح القواعد ١٩٩.

(٥) ابن النجار: شرح الكوكب ٤/٤٤٤ والشنقيطي: نشر البنود ٢/٢٦٤.

(٦) الغزالي: المستصفى ١/٤٢٣.

هذا فالمصالح المرسلة إن كانت في رتبة الضروريات فلاشك أن العلماء يقدمونها على الأصول النقلية من نصوص وإجماع، وإن كان بعضهم لا يسمي ذلك. تخصيص بالمصلحة المرسلة، بل يسميه إعمالاً للقواعد لا سيما الضرر يزال والضرورات تبيح المحظورات، ولا مشاحة في الاصطلاح.

تاسعا : قواعد الحاجة؛ ومن أهم قواعدها ما يلي:

- (١) الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة^(١).
- (٢) الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق أحاد الناس^(٢).
- (٣) الحاجة تبيح المحظور^(٣).

لا خلاف بين العلماء في جواز استناد الحكم والمصالح المرسلة إلى هذه القواعد عند تخصيص النصوص بها، فإن ابن نجيم والسيوطي يجعلان هذه القواعد من ضمن قواعد الضرورة، وعليه فيجوز الاعتماد عليها، ومن ثم يمكن القول أن ما قرره الغزالي وتبعه فيه عدد من الأصوليين من عدم جواز الاعتماد على المصالح المرسلة الحاجية فما دونها ليس بمحل اتفاق كما يتصوره البعض، إذ لا فرق بين الضرورة والحاجة، إلا في شدة استدعاء تيسير الحكم وتسهيله، فكلا الحالتين: حاجة، وإنما الضرورة امتازت بشدة الاستدعاء فتميزت بالاسم هذا، كما أن الضرورة معتبرة بأدلة لا حصر لها فإن الحاجات كذلك، بل وفي تقويتها إلحاق الضرر بالجنس، إذ إن أصل الحاجة ضرورة للجنس وعليه أدرجها العلماء من ضمن قواعد الضرورات، ومن فروع هذه القواعد: تضييب الأنية -بالفضة والذهب- للحاجة، وجواز الأكل من طعام الكفار في دار الحرب للغانمين رخصة للحاجة ولا يشترط أن لا يكون معه طعام آخر، بل يأخذ قدر كفايته وإن كان معه غيره، ومنها لبس الحرير لحاجة المرض وغير ذلك^(٤). مما أجازها العلماء لأجل الحاجة وإن كان فيه فعل للمحظور ومخالفة للنص الخاص.

عاشرا : قواعد الحرج والمشقة؛ ومن أهم هذه القواعد ما يلي:

- (١) المشقة تجلب التيسير^(٥).
 - (٢) الحرج مرفوع، فكل ما يؤدي إليه فهو ساقط برفعه إلا بدليل على وضعه^(٦).
- إذا كان العلماء متفقون على تخصيص النصوص بالمصالح المرسلة الضرورية والحاجية وإن اختلفوا في تسميتهم لها بالمصالح المرسلة حيث عدوها قواعد فقهية فإن الخلاف قد وقع عند البعض فيما يمكن تصنيفه من ضمن المصالح التحسينية الراجعة إلى رفع الحرج والمشقة، فعلاوة على ما سبق ذكره من موقف الغزالي ومن معه من الأصوليين من المصالح المرسلة الحاجية والتحسينية، فإن ابن نجيم الحنفي

(١) السيوطي: الأشباه والنظائر ٢١٨/١ وابن نجم: الأشباه والنظائر ٩١.

(٢) الزركشي: المنثور ٢٤/٢ وابن الوكيل: الأشباه والنظائر ٣٧٠/٢.

(٣) الزركشي: المنثور ٢٥/٢.

(٤) المرجع السابق، ٢٥/٢، ٢٦.

(٥) ابن النجار: شرح الكوكب ٤٤٥/٤ والشنقيطي: نشر البنود ٢٦٤/٢، ونثر الورود ٥٧٩/٢ والزركشي: المنثور ١٦٦/٣.

(٦) المقرئ: القواعد ٤٣٢/٢.

ومعه بعض المعاصرين يشترطون في إعمال هذا القسم من القواعد عدم مصادمة النص، إذ لا اعتبار لها إلا فيما لا نص فيه^(١)، بيد أن هذا الاتجاه في حقيقة الأمر ليس مسلماً عند جمهور العلماء، إذ لم يشترط كثير منهم وفي مقدمتهم السيوطي والزرکشي عدم مصادمة النص لأجل إعمال قاعدة المشقة تجلب التيسير^(٢).

هذا وعلاوة على عدم اشتراط المالكية والحنابلة لذلك أيضاً^(٣)، فإن علماء القواعد الفقهية من الحنفية والشافعية على السواء تناولوا عند بحثهم لقاعدة المشقة تجلب التيسير أسباب هذه القاعدة وعدوا منها السفر والمرض... الخ. غير أن السبب الأهم ذا الصلة المباشرة لموضوع البحث: العُسْرُ وعموم البلوى والذي فصل فيه كافة العلماء وتناولوه بالشرح والتمثيل بما يثبت أن المشقة والحرص أصل معتبر في التشريع وإن كان في ذلك مخالفة للنصوص الشرعية ومن ذلك: إياحة النظر إلى المرأة لأجل العلاج والتعليم والشهادة والمعاملة^(٤)، وذلك رفعا للمشقة ودفعاً للحرص، بل إن ابن نجيم ذاته والذي أثار مسألة اشتراط عدم المصادمة للنص ونسب ذلك لفقهاء أبي حنيفة ومحمد^(٥) خلافاً لأبي يوسف بناء على تحريمهما رعي حشيش الحرم لما ورد فيه من نص ناهي - في حين أجازهُ أبو يوسف للحجاج في الموسم دفعا للمشقة والحرص، فإنه علاوة على نقل ابن نجيم موقف أبي يوسف من المسألة فإنه ينقل فتاوي أخرى عن أبي حنيفة يظهر منها جليا أنه خالف النصوص فيها لأجل دفع المشقة والحرص، فإن ابن نجيم يقول: "ومن هنا وسع أبو حنيفة رحمه الله فجوزه - أي النكاح - بلا ولي ومن غير اشتراط عدالة الشهود ولم يفسده بالشروط المفسدة، ولم يخصه بلفظ النكاح والتزويج، بل قال يتعقد بما يفيد ملك العين الحال وصححه بحضور ابني العاقدين وناعسين وسكاري يذكرونه بعد الصحو، وبعبارة النساء وجوزَ شهادتهن فيه، فالعقد بحضرة رجل وامرأتين، كل ذلك دفعا لمشقة الزنا وما يترتب عليه ومن هنا قيل عجبت لحنفي يزني"^(٦)

وإن كنت لا أوافق أبا حنيفة رحمه الله في بعض ما ذهب إليه إلا أنني أستغرب كيف يترك ابن نجيم هذه الآراء من أبي حنيفة وغيرها، ثم يقرر ما نسبته إليه بناءً على مسألة واحدة لم يخالف فيها أبو حنيفة النص بل إن أبا يوسف رحمه الله وهو أعلم الناس بحقيقة منهج أبي حنيفة عندما خالف رأي شيخه في مسألة رعي حشيش الحرم لا بد أن ذلك كان بناءً على ما ترسخ لديه من أن منهج أبي حنيفة يقتضي ذلك لا سيما مع تغير الحال إلى ما لم يكن على زمن أبي حنيفة رحمه الله، فغير أبو يوسف رأيه بناءً على قواعد المذهب وإن خالف ظاهر الفتوى، وهذه النتيجة يؤكدها الأستاذ الدكتور أبو سنة إذ يقرر أن اشتراط الحنفية إعمال قاعدة رفع الحرج فيما لا نص فيه غير مسلم بل إن من الحنفية من يرى إعمالها في مقابلة النص^(٧).

(١) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٨٣ والزرقا: شرح القواعد ١٥٧.

(٢) السيوطي: الأشباه والنظائر ١/١٩٤، ٢٠٩ والزرکشي: المنثور ٣/١٦٩، ١٧٤.

(٣) ابن النجار: شرح الكوكب ٤/٤٤٥. الشنقيطي: نشر البنود ٢/٢٦٤. ونثر الورود ٢/٥٧٩.

(٤) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٨٠، والسيوطي: الأشباه والنظائر ١/٢٠١.

(٥) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٨٣.

(٦) المرجع السابق، ٨٠.

(٧) أبو سنة: العرف والعادة ١٢٧، ١٣٢.

بيد أن هذا التناقض من ابن نجيم يفهم إذا فُسر النص بكل خطاب شرعي؛ وذلك كله ينتفي حقيقة إذا ما فُسر النص بما دللته قطعية على معناه، وهذا ما يراه الباحث مقصود ابن نجيم، سيما وأنه من الحنفية الذين يقسمون اللفظ إلى ظاهر ونص ومفسر ومحكم؛ فإذا كان ذلك كذلك رجعت قاعدة ابن نجيم إلى منع إعمال المصالح في مقابلة القطعيات وذلك مما لا خلاف فيه.

مبدأ رفع المشقة والحرص معتبر في التشريع كاعتبار الضرورات

يستند الغزالي وأتباع منهجه إلى أن المصالح الضرورية معتبرة في الشرع بأدلة لا حصر لها وبما يجعل المجتهد يقرر أن كل مصلحة ضرورية معتبرة في التشريع غير أن هذا في نظري ليس مبرراً لاعتبار المصالح الضرورية دون الحاجة والتحسينية كما يراه الغزالي وأتباعه، فإن مبدأ رفع المشقة والحرص معتبر في الشرع بأدلة -أيضاً لا حصر لها، وقد تطرقت غالب كتب قواعد الفقه لأدلة اعتبار قاعدة المشقة تجلب التيسير^(١).

هذا ولا يخفى أن أدلة اعتبار المصالح المرسله أدلة عامة، وعليه فلا وجه للتفريق بين ما كان منها ضرورية أو حاجية أو تحسينية^(٢).

إن اعتبار الضروريات بما هو أصل شرعي معتبر قطعاً؛ فإن مبدأ رفع الحرج مبدأ معتبر قطعاً كذلك، وهو المستند الحقيقي للتخصيص.

والمأمل لآراء العلماء يجدهم لا يتبعون مطلق المشاق لم في ذلك من تهمة اتباع الهوى، فإن الباحث في ثنايا قاعدة المشقة تجلب التيسير عند العلماء يستطيع أن يتلمس اشتراطهم لأمر يمكن اعتبارها معايير للمشقة والحرص المعتبر ومنها:

المعيار الأول: أن تكون المشقة منفصلة ومنفكة عن الفعل والحكم الشرعي، فإن المشقة على

قسمين: مشقة لا تنفك عنها العبادة غالباً كمشقة البرد في الوضوء والغسل، ومشقة الصوم في شدة الحر وطول النهار، ومشقة السفر التي لا انفكاك للحج والجهاد عنها. فلا أثر لهذه المشقة في إسقاط العبادات في كل الأوقات. ومن استثنى من ذلك جواز التيمم للخوف من شدة البرد فلم يُصب، لأن المراد أن يخاف من شدة البرد حصول مرض من الأمراض التي تبيح التيمم، وهذا أمر ينفك عنه الاغتسال في الغالب، وأما ألم البرد الذي لا يُخاف معه المرض المذكور فلا يبيح التيمم بحال، وهو الذي لا يبيح الانتقال إلى التيمم^(٣).

المعيار الثاني: أن تكون زائدة عن المعتاد، فإن المشقة التي تنفك عن العبادات غالباً على

مراتب^(٤):

(١) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٧٥، السيوطي: الأشباه والنظائر: ١/١٩٤، ١٩٦. السدلان: القواعد الفقهية ٢٢٠، ٢٢٨. الندوي: قواعد الفقهية ٣٢، ٣٨.

(٢) شليبي: تعليل الأحكام ٣٠٢.

(٣) السيوطي: الأشباه والنظائر ١/٢٠٤. الزركشي: المنثور ١/٣٢٦. ابن نجيم: الأشباه ٨٢.

(٤) السيوطي: الأشباه والنظائر ١/٢٠٤، ٢٠٥. ابن نجيم: الأشباه ٨٢.

الأولى: مشقة عظيمة قادحة كمشقة الخوف على النفوس والأطراف ومنافع الأعضاء فهي موجبة للتخفيف والترخيص قطعاً، لأن حفظ النفوس والأطراف لإقامة مصالح الدين أولى من تعريفها للفوات في عبادات يفوت بها أمثالها.

الثانية: مشقة خفيفة لا وقع لها كأدنى وجع في إصبع وأدنى صداع في الرأس أو سوء مزاج خفيف، فهذه لا أثر لها ولا التفات إليها؛ لأنَّ تحصيل مصالح العبادات أولى من دفع مثل هذه المفسدة التي لا أثر لها.

الثالثة: متوسطة بين هاتين المرتبتين فما دنا من المرتبة العليا أوجب التخفيف، أو من الدنيا لم توجه كحمة خفيفة ووجع الضرس الخفيف وما تردد في إلحاقه بإيَّهما اختلف فيه، ولا ضبط لهذه المراتب إلا بالتقريب.

هذا ومن الضوابط المعتمدة في التفريق بين هذه المراتب:

(١) أن المشاق تختلف باختلاف العبادات، فما كان في الشرع أهم أشتد في إسقاطه الأشق الأعم، وما

لم تعظم مرتبته فإن المشاق الخفيفة تؤثر فيه، وبالطرفين يعتبر الوسط^(١).

(٢) أن تكون المشقة عامة، فلو كان وقوعها نادراً لم تراعى هذه المشقة^(٢) وعليه إذا بلغ المتعارف عليه

مبلغ الحرج الشديد وعمت بليته وعسر الانفكاك عنه، وأيقنا بتعطيل الحكمة من النص بالنسبة إليه،

كان النص مقصوراً على غيره بالنص النافي للحرج. الجامعية

هذا ولعمركم الله موضع احتباط بالغ وحذر شديد، إذ ليس مجرد مشقة نزع الناس عن عاداتهم مما

تترك به النصوص ولو كان من الأمور الكمالية أو الحاجة التي يمكن الخروج عنها بكثير من الطرق

المشروعة^(٣).

(١) المقرئ: القواعد ١/٣٢٧.

(٢) الزركشي: المنثور ٣/١٧١.

(٣) أبو سنة: العرف والعادة ١٢٩.

النتائج والتوصيات

هدف الباحث في هذه الأطروحة إلى دراسة فكرة ثبات التشريع وتغييره دراسة تعمل على وضع أسس وقواعد تضبط تصرفات المجتهد في التشريع بوصفه المخبر عن الشارع في ما يستجد من واقع متجدد . إذ من الضرورة بمكان تحديد المعايير الفاصلة بين ما يُعد تغييرا مقبولا ، لا ترفضه أصول التشريع ؛ بل يعبر عن حقيقة إرادة الشارع ، وما ليس كذلك ، مما هو خروج وتجاوز لحقيقة كون التشريع الإسلامي دين وشرعية ، مثل ما هو تنظيم لشؤون الناس .

توصل الباحث في ختام هذه الدراسة الأصولية الباحثة في ثبات التشريع الإسلامي وتغييره إلى نتائج وتوصيات أهمها :

أولا : إن حقيقة الثابت في التشريع الإسلامي يمكن تحديدها بكل ما كان في التشريع الإسلامي غير قابل لذاته لتصرف المجتهد في كفيته المقصودة شرعا .

ثانيا : إن المتغير في التشريع الإسلامي : ما كان في التشريع الإسلامي قابلا لتصرف المجتهد فيه وفق أصول التشريع وقواعده .

ثالثا : إن التغيير قد أخذ في التشريع الإسلامي أشكالاً وأنماطاً عدة ، أقل ما يقال في شأنها : إن التغيير منهج تشريعي لا يقل شأناً عن منهج ثبات التشريع .

رابعا : إن التغيير في التشريع الإسلامي قضية لا مراء فيها ، لا تقتصر أنواعه على ما كان متعلقا بالشكل؛ بل للتغيير في الموضوع مكانه البارز ، تغييرا يحدث تحولا في الماهية والخصائص والآثار ، سواء ما كان التغيير فيه متعلقا بالحكم مع بقاء وصف الفعل على ما كان عليه قبل حصول التغيير ، أو كان التحول متعلقا بالحكم ووصف الفعل معا .

خامسا : إن فهم طبيعة ثبات التشريع وتغييره ؛ إنما ينبثق عن فهم طبيعة مكونات التشريع ، والتي توصل الباحث إلى تحديدها بالمكونات التالية :

- (١) الإلزام ؛ ويقصد به ضرورة تنفيذ المكلف أحكام التشريع بما يحقق مقاصد التشريع .
- (٢) اللفظ ؛ وهو وسيلة نقل إرادة الشارع .
- (٣) المعنى ؛ وهو إرادة الشارع ومقصده من تشريعه .
- (٤) التعبد والقداسة ؛ وهي الإلزام الذاتي للتشريع المنطلق من كونه دينا و شرعية ، مثل ما هو تنظيم علاقات الناس فيما بينهم .
- (٥) الواقع ؛ وهو تفاعل مجموع عناصر الأمر المراد التعامل معه تشريعيًا ؛ تفاعل الإنسان مع الكون بما يمتلكه من معرفة ، تفاعلا يحقق مصلحته ، ويعبر عن إرادته الفردية منها أم الجماعية ، العرفية ، أم القانونية .

سادسا : إن التغيير في موضوع التشريع لا تقتصر حقيقته على ما يكون في وسائل التشريع ، أو مقوماته ؛ بل تختلف أنواعه بحسب اعتبارات عدة ، أهمها ما كان متعلقا بمدى تأثير التغيير على محله ، إذ التغيير منه ما هو جزئي ، وهو ما كان التحول فيه محدثا تحولا جزئيا ؛ بحيث يحتفظ الأصل المغير بجزء من كيانه وفاعليته السابقة للتغيير ؛ في حين يحدث التغيير الكلي تحولا جذريا يخرج الأصل المغير عن حقيقته إلى أخرى.

سابعا : إن التغيير بنوعيه ، وبغض النظر عن مداه الزمني من حيث كونه دائما ، أم مؤقتا بأسباب محددة يزول بزوالها ، لا يُعد خروجا وتحريفا للتشريع ، ما دام ناتجا عن منهجية في التغيير مقررّة ، محددة القوام والأسس والمعايير ؛ وهو ما تمثل حقيقة بمنهجيتي التعليل والتأويل .

ثامنا : إن منهجية التغيير بالتعليل ، منهجية أصيلة تقوم على بيان إرادة الشارع من شرعه دون اعتبار ظاهر اللفظ عائقا أمام تغيير حدود النص ؛ ذلك إن علاقة اللفظ بالمعنى، إنما المعتبر فيها تتبع المعنى وإناطة الأحكام به . وما دوران الأحكام مع حكمها وعللها، إلا أنموذجا لذلك . فإن اعتبار المصلحة ولو في مقابلة النصوص والإجماع، وتقديمها عليهما على سبيل الترجيح والتخصيص ، أمر مقرر في التشريع ، وإن كان ذلك مضبوطا بمعايير تحكم ما يُعد تغييرا مقبولا في التشريع ، وما ليس كذلك وأهم تلك المعايير ما يلي :

المعيار الأول : أن لا يكون التعليل فيما يجب فيه التزام إرادة الشارع بعدم مخالفة ما هو مقصود

قطعا

المعيار الثاني : أن يكون التغيير فيما يقبل احتمال التعليل

المعيار الثالث : أن لا يكون التعليل للحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه حتى يتعدى به إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه .

المعيار الرابع : أن يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله.

المعيار الخامس : أن لا يكون للتعليل إبطال كلي للأصل

المعيار السادس : أن لا يكون التعليل متضمنا إبطال شيء من ألفاظ المنصوص.

المعيار السابع : أن لا يتغير بالتعليل ما كان مفهوما لغة قبل التعليل .

المعيار الثامن : أن لا يكون في التعليل تغيير الواجب المعين

المعيار التاسع : دوران الحكم مع العلة لا مع النص

المعيار العاشر : أن يكون التعليل مصاحبا لدلالة النص

المعيار الحادي عشر : التعليل الثابت بضرورة النص ثابت بالنص ، لا تغيير فيه للنص .

تاسعا : إن المنهجية الثانية للتغيير هي منهجية التغيير بالتأويل ، والتي يكون التغيير فيها

على شكلين :

الشكل الأول : التصرف في المعاني

الشكل الثاني : التصرف في الألفاظ

ويمكن للباحث إجمال أنواع تأثير المعاني المناسبة على الأصول النقلية في إطار منهجية التغيير بالتأويل على النحو التالي :

النوع الأول: تعليل الأصل بما هو أعم من العلة الموماً إليها

النوع الثاني : تعليل الأصل بما هو أعم من العلة الموماً إليها بما ينقض أو يرفع عليّة العلة وهو

على درجتين :

الدرجة الأولى: الرفع الجزئي لعلية العلة

الدرجة الثانية: الرفع الكلي لعلية العلة مع بقاء فائدة للعلة الموماً إليها في الأصل.

الدرجة الثالثة: الرفع الكلي لعلية العلة الموماً إليها بحيث لا تبقى لها فائدة

ويمكن تقسيم أنواع التأويل باعتبار مستنداته على النحو التالي :

النوع الأول: أن يكون المعنى المناسب مستتباً من الأصل المخصوص ذاته وهو على أقسام:

القسم الأول: أن تكون المعاني المفهومة من النصوص مما تسبق مع اللفظ إلى الفهم سبقاً لا يتراخى عنه، وقد

يكون المعنى أسبق إلى الفهم من اللفظ، وقد يكون مساوياً، وقد يتراخى عنه قدر التأمل القليل من فهم البصير.

القسم الثاني: المعاني التي لا تسبق إلى الفهم، ولكنها تستنبط بالسبر والنظر، و تستبان بدقيق الفكر.

النوع الثاني: ما يستنبط من أصل ورد مخصصاً وهو على مراتب :

المرتبة الأولى : أن يلوح للمؤول أن الشارع لم يقصد التعميم بها

المرتبة الثانية : أن يظهر قصد التعميم من الشارع

المرتبة الثالثة : أن يرد اللفظ ولا يقترن به ما يدل على قصد التعميم ، ولا ما يدل على نقيضه

النوع الثالث: ما يستنبط من قاعدة لا تتعرض بظاهرها للعموم بالتخصيص، وإنما تتعرض له بمعناها

المستنبط منها

النوع الرابع: التخصيص بالمعاني المناسبة المرسلة

ويرى الباحث أن معايير الثبات والتغيير في إطار منهجية التأويل يمكن تحديدها على النحو التالي :

المعيار الأول : حتمية اقتران التأويل بدليل يثبت مشروعيته .

المعيار الثاني : إن كل ما ظهر فيه قصد الشارع ، لم يجز مخالفة ظاهر قصده بقياس ليس له

في الشرع دلالة

المعيار الثالث : أن لا يكون في التأويل تقديم قياس على خبر ثبت تعميم حكمه قطعاً

المعيار الرابع : أن لا يخالف التأويل مقتضى اللغة العربية

المعيار الخامس : أن لا يكون اللفظ المستهدف بالتأويل مما قصد به العموم

المعيار السادس : أن لا يكون في التأويل تأسيس لمعنى يعطل تقييدات أوامر الشارع.

المعيار السابع : أن يكون التأويل بمعنى ظاهر

المعيار الثامن : أن يتحقق في التأويل غلبة الظن

المعيار التاسع : أن لا يكون التأويل في القطعيات

المعيار العاشر : أن لا يكون التأويل فيما شأنه التعبد

المعيار الحادي عشر : أن لا يكون التأويل في قضايا الأعيان

المعيار الثاني عشر : أن لا يكون التأويل في الأحكام المخصوصة بأسبابها

المعيار الثالث عشر : أن لا يكون اللفظ أو الحكم محددًا بالزمان أو المكان أو العدد

عاشرا : إن إلزامية التشريع الإسلامي أو عدمها لا تقتصر على جانب واحد من جوانبه ؛ بل تشمل

مجموع عناصره الممتلئة بمكوناته الأخرى : اللفظ والمعنى سواء ما كان منها في نصوص القرآن أو السنة

أو الأحكام الفقهية، والتي يمكن ضبط معايير الإلزام فيها ومجالاته على النحو التالي :

المعيار الأول : وجود النص الشرعي القطعي المتعلق بالواقعة محل البحث

المعيار الثاني : كيفية دلالة النص الشرعي المفيد للحكم الشرعي على الواقعة محل البحث فكل لفظ

كانت دلالاته على معناه واضحة لا يقبل التأويل فهو ملزم .

المعيار الثالث : الكفاءة العلمية التي يبديها المجتهد إذ إلزامية التشريع ترتبط بمدى تحقيق المجتهد

شروط إلزامية الاجتهاد.

المعيار الرابع : تحديد حقيقة الأصل المراد تعليقه والاجتهاد فيه. فتختلف إلزامية التشريع نظرا

لاختلاف الأصل المقصود ما بين نص شرعي أو حكم شرعي أو واقعة .

المعيار الخامس : تعدد جهات القطع والظن في النص والحكم الواحد ويمكن تحديد ذلك على النحو

التالي :

أولا : الغالب في النصوص التشريعية أنها قطعية وظنية في الوقت ذاته

ثانيا : اللفظ قد يكون ظاهرا أو نصا ، ويكون في الوقت ذاته خاصا أو عاما

ثالثا : حقيقة دلالة مسلك الإيماء على العلل من حيث القطعية أو الظنية

المعيار السادس: الإثم و الذم الشرعي فكل ما ثبت فيه الإثم شرعا ثبت إلزامه .

المعيار السابع : كل ما عُلِم من الدين بالضرورة فهو ملزم

المعيار الثامن : كل ما علم قطعا من دين الله، فالحق فيها واحد ، وهو المعلوم بالإجماع، والمخالف فيها أثم

المعيار التاسع: كل ما علم ضرورة من مقصود الشارع فهو ملزم

المعيار العاشر: كل ما علم قطعا بطريق النظر لا بالضرورة فهو ملزم

المعيار الحادي عشر : كل ما لا يقبل الترجيح في ذاته أو عليه فهو ملزم بذاته

المعيار الثاني عشر : كل نص أو حكم تعالى فوق الزمان والمكان ثبت إلزامه لعموم المكلفين

المعيار الثالث عشر : كل ما انتفى فيه التكليف لا إلزام فيه

المعيار الرابع عشر : كل ما انتفى فيه الخطأ لا إلزام فيه

المعيار الخامس عشر : ما ليس فيها للشارع حكم معين فليس فيه إلزام

المعيار السادس عشر : المسائل التي تدور بين نصين متعارضين لا إلزام فيها

المعيار السابع عشر : الاختلاف في الآراء مظنة عدم الإلزام

المعيار الثامن عشر : ليست الأحكام الثابتة بالأصول التبعية أحكاما شرعية بل أحكاما تتبع غلبة الظن المتغير

المعيار التاسع عشر : تحديد القدر الملزم من الأحكام في التشريع الإسلامي فلا إلزام إلا ما قصد الشارع فيه ذلك ، ونفى عن المكلف فيه حق الإختيار .

الحادي عشر : تنقسم الألفاظ في التشريع الإسلامي سواء ما كان منها ألفاظا للشارع كتابا أو سنة أم ألفاظا للمجتهدين أحكاما أم فتاوى أم قضاء إلى قسمين :

القسم الأول : لفظ ثابت في دلالاته على معناه، وأهم معاييرها ما يلي :

- (١) ما كان اللفظ إرادته للمعنى ظاهرة بنفسه .
- (٢) أن يكون اللفظ ظاهرا في دلالاته على معناه بغيره
- (٣) أن يزداد اللفظ قوة بوساطة تأكيد وتأييد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض
- (٤) أن يكون معنى اللفظ مما لا يقبل التبدل والتغيير
- (٥) أن يكون اللفظ قاطعا لاحتمال التأويل
- (٦) أن يقترن باللفظ ما يمنع التخصيص
- (٧) أن يقترن باللفظ ما يرفع إجماله ويجعله مفسرا
- (٨) أن يقترن اللفظ بما يفيد الدوام ، والتأييد
- (٩) أن الأمر إذا أورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لإثبات ذلك القيد
- (١٠) مطلق صيغة الأمر .
- (١١) مطلق صيغة النهي

القسم الثاني : لفظ محتمل للتغيير في دلالاته على معناه، وأهم معاييرها ما يلي :

- (١) كل لفظ مشكل فدلالته على معناه مما تحتمل التغيير؛ والإشكال في الألفاظ على أنواع: إشكال في اللفظ " المشترك "، الإشكال في الأسلوب، الإشكال الناشئ عن التعارض الظاهري بين النصوص .
- (٢) كل لفظ مجمل فدلالته محتملة على معناه مما تحتمل التغيير
- (٣) الألفاظ ثابتة الدلالة من وجه ، ومتغيرة من وجه بتعدد الإضافات
- (٤) ما دل على معنى مع قبوله لإفادة غيره إفادة مرجوحة
- (٥) كل لفظ هو ظاهر
- (٦) ما لا يستقل بنفسه في المراد منه
- (٧) كل لفظ لا يستقل بمعناه إلا بالاجتهاد.

الثاني عشر : لا يعد التغيير المنضبط بالمعايير الأصولية والمتحقق من خلال مناهج التغيير الأصولية خروجاً على التعبد والقداسة في التشريع الإسلامي ، سواء في الأصول النقلية أم الأحكام الشرعية؛ إذ النظر العقلي في التشريع وعلاقته بالتوقيف محكوم بمعايير التعبد بالتعليل وهي :

المعيار الأول : إمكانية التعليل والنظر العقلي؛ فإن كل حكم شرعي أمكن تعليل محل واقعه لا يُجعل تعبداً المعيار الثاني : ملاحظة غالب جنس الحكم بالاستقراء فكل ما ثبت فيه التعليل فهم معلل يحتمل التغيير

المعيار الثالث: تعدد الأحكام في نص واحد بازاء قضية واحدة لاختلاف المصالح دلالة على احتمال التغيير

المعيار الرابع : تراجع رسول الله عليه الصلاة والسلام عن أوامره دلالة على احتمال التغيير
المعيار الخامس : أن تكون العلل والمعاني في محل الضرورة ؛ فكل أمر يؤول إلى أمر ضروري لا بد منه فهو معقول المعنى يحتمل التغيير

المعيار السادس : أن تكون العلل والمعاني في محل الحاجيات
المعيار السابع : النظر إلى حق الله وحق العبد فما كان حق العبد فيه غالب احتمل التغيير وإلا لم يحتمله

المعيار الثامن : فكل تصرف يقبل النيابة عن المكلف يحتمل التعليل والتغيير في الحكم .

المعيار التاسع : أن تكون العلل والمعاني ملائمة لتصرفات الشرع وقواعده

المعيار العاشر : أن تكون العلل والمعاني مطردة

المعيار الحادي عشر : أن لا تعارض العلل والمعاني قاعدة كلية

المعيار الثاني عشر : أن لا تكون العلل والمعاني فيما هو من الخصائص وقضايا الأعيان

المعيار الثالث عشر : أن لا يكون التعليل في الأعداد والمقدرات

المعيار الرابع عشر : كل ما فيه تقويت للحق صورة ومعنى هو تغيير

المعيار الخامس عشر : كل ما في التزام صورته تقويت للمقصود منه فهو تغيير للمشروع

الثالث عشر : إن مجال التصرف في الشرع وفق معايير التعليل والتوقيف ينقسم إلى أقسام :

القسم الأول : النصوص والأحكام الشرعية المطردة ؛ إذ الأصل أن كل حكم شرعي أمكن تعليل

محل واقعه فالتعليل فيه جار وهو على أنواع :

النوع الأول : النصوص والأحكام التي دل النص على تعليلها

النوع الثاني : كل حكم يمكن أن يستنبط منه معنى مخيل من كتاب أو نص سنة أو إجماع فإنه يُعلل

وما لا يصح فيه مثل هذا ، فإنه لا يُعلل

النوع الثالث : القواعد العامة المعللة بملاحظة جنسها الغالب

النوع الرابع : ما أستثني من قاعدة عامة وتطرق إلى استثنائه معنى

النوع الخامس : الأصول التي تؤول إلى أمر ضروري لا بد منه ، وهو على مستويات :

المستوى الأول: عدم إحداث الضرورة لأي تغيير

المستوى الثاني: التغيير الجزئي المؤقت بواقعة الضرورة

المستوى الثالث: التغيير الكلي الدائم

النوع السادس : الأصول المتعلقة بالحاجات العامة

النوع السابع : الأصول والأحكام المتعلقة بطبع الإنسان وجبلته

النوع الثامن : القواعد المبتدأة عديمة النظير

القسم الثاني: ما كان من النصوص والأحكام غير مُعلل، وهو على أنواع :

النوع الأول : الأصول غير معقولة المعنى ؛ كالعبادات البدنية المحضة ، وما جاء في الشرع على هيئة قاعدة عامة مستقلة مستفتحة .

النوع الثاني : أن يدل نص أو إجماع على اختصاص الحكم بمورده

النوع الثالث : المخصوص بالعدد .

الرابع عشر : إن عوامل التغيير في التشريع الإسلامي إنما تؤثر في إحداث التغيير في الواقع الذي يتعامل التشريع معه لا في أصول التشريع نصوصا وأحكاما؛ إذ التغيير ينتج تعددا في الواقع يستلزم تعددا في أحكام التشريع .

الخامس عشر : إن للواقع باعتباره أحد مكونات التشريع الإسلامي مكانه البارز في قضايا ثبات التشريع وتغييره ويتمثل ذلك بما للواقع من سمة التبدل الراجع إلى طبيعة مكوناته المتمثلة بـ : الأكوان ، الإنسان ، المعرفة، فهي بذاتها متغيرة .

السادس عشر : إن الزمان والمكان إنما هما أوعية للواقع الذي يحصل فيهما، فليس لذات الزمان و

المكان من أثر في التشريع إلا من حيث :
 الأول: اعتبار الشارع لزمان أو مكان مخصوصين
 الثاني : فساد أهل الزمان و المكان
 الثالث : التطور الذي يحدثه أهل كل زمان ومكان

السابع عشر : إن عوامل التغيير في الواقع وإنتاجه تنقسم من حيث التأثير الذاتي إلى نوعين:

النوع الأول : العوامل الحقيقية لإنتاج الواقع في التشريع الإسلامي ، ويمكن تحديدها بالعوامل التالية:

العامل الأول : فعل الإنسان

العامل الثاني : إرادة الإنسان ، وقد أخذت عدة أشكال في دورها المنتج للواقع ، أهمها :

الشكل الأول : إرادة الفرد

الشكل الثاني : إرادة العائلة

الشكل الثالث : إرادة المجتمع

الشكل الرابع : إرادة القانون

العامل الثالث : المصلحة المتبعة

النوع الثاني : العوامل المجازية لإنتاج الواقع وتغييره ، وتتمثل بالزمان والمكان ؛ وإنما يرجع ذلك

إلى :

أولا : ليس الزمان والمكان مؤثرين في الأحكام الشرعية بذواتهما

ثانيا : الزمان والمكان عناصر متحركة لا تأثير ذاتيا لها في الموضوعات

ثالثا : تعدد الأحكام بتعدد موضوعاتها، لا بتغييرها

رابعا : تغيير التشريع يتبع تغيير الموضوع

خامسا : تعدد الحقوق لا يعني تغيير التشريع بذات الزمان والمكان

الثامن عشر : إن تفاعل عوامل التغيير في الواقع بعضها مع بعض ينتج أشكالاً في الواقع وأنماطاً أهمها :

النمط الأول : السلوك الفردي

النمط الثاني : العرف والعادة

النمط الثالث : القانون

التاسع عشر : تقسم أنواع التغيير في التشريع الإسلامي بالواقع ؛ اعتماداً على معيارين :

المعيار الأول : القصد في التغيير ، ويندرج في هذا الإطار نوعان :

النوع الأول : التغيير في الواقع .

النوع الثاني : التغيير في الواقع

المعيار الثاني : مدى تغيير التشريع بالواقع ، ويندرج في هذا الإطار :

النوع الأول : تغيير التشريع جزئياً بالواقع المتغير .

النوع الثاني : تغيير التشريع كلياً بالواقع المتغير ، وينقسم التغيير من حيث محل وقوع التغيير فيه

إلى :

جميع الحقوق محفوظة

القسم الأول : التشريع الثابت اللازم

القسم الثاني : التشريع المعطل

القسم الثالث : ما كان من التشريع ثابتاً بالاجتهاد

المعيار الثالث : أشكال تغيير التشريع بالواقع المتغير

الشكل الأول : تحول الموضوع إلى موضوع آخر

الشكل الثاني : ارتفاع التشريع لانتفاء الموضوع ، وينقسم إلى الأقسام التالية :

الأول : انتفاء التشريع لانتفاء العلة ؛

الثاني : تغيير التشريع لتعارض الدليل الاجتهادي

الشكل الثالث : التغيير المصلحي في التشريع

الشكل الرابع : تغيير موضوع الحكم بنظر العرف إلى موضوع آخر

العشرون : قواعد تغيير التشريع بالواقع ، ليس لمطلق التغيير في الواقع أثر في تغيير التشريع

الإسلامي ، وإنما التغيير المنضبط بالقواعد التشريعية .

ينقسم التغيير في التشريع الإسلامي بالواقع المتغير إلى مستويين أساسيين :

المستوى الأول : التغيير الكلي ، وتضبطه قاعدتان تشريعتان :

القاعدة الأولى : التغيير المصلحي ، ويمكن ضبط هذا النوع من التغيير بالمعايير التالية :

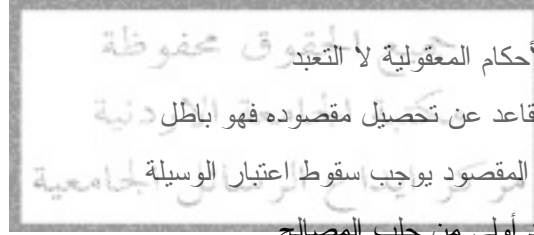
المعيار الأول : اشتراط موافقة العلة الثابتة لا سيما علل الصحابة

المعيار الثاني : أن تكون المصالح ضرورية قطعية كلية

المعيار الثالث : أن يكون المرسل ملائماً بأحد أنواع الاعتبار الشرعي

المعيار الرابع : أن يتحقق فيه غلبة الظن في التشريع

المعيار الخامس : أن يكون فيما يقبل التغير لتغير الواقع
القاعدة الثانية : التغير بالعرف ، وذلك يستلزم المعايير التالية :
أولا : التفرقة بين العرف الخاص والعام
ثانياً : تقسيم العرف باعتبار موافقته أو مخالفته لأدلة الشرع
ثالثاً : يُحمل كلام المخاطب على عُرْفه
رابعاً : أن لا يصرح المتعاقدان بخلافه
خامساً : أن يكون مقارناً للتصرف
سادساً : الاطراد والظهور حتى يتبادر إلى الفهم
سابعاً : العرف يضبط ما لم يضبطه الشرع واللغة
ثامناً : تتغير الأحكام الثابتة ابتداء بتغير العرف
المستوى الثاني : التغيير الجزئي، ويرجع ذلك إلى تغيير التشريع استدلالاً بالقواعد الفقهية ،
وأهمها:



أولا : الأصل في الأحكام المعقولة لا التعبد
ثانيا : كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل
ثالثاً : سقوط اعتبار المقصود يوجب سقوط اعتبار الوسيلة
رابعاً : درء المفساد أولى من جلب المصالح
خامساً : الأمور بمقاصدها.
سادساً : وسيلة المحرم قد تكون غير محرمة
سابعاً : التصرف على الرعية منوط بالمصلحة
ثامناً : قواعد الضرورات
تاسعاً : قواعد الحاجة
عاشراً : قواعد الحرج والمشقة ، وهي محكومة بمعايير أهمها :
المعيار الأول : أن تكون المشقة منفصلة ومنفكة عن الفعل والحكم الشرعي
المعيار الثاني : أن تكون زائدة عن المعتاد،

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر المطبوعة

- أحمد ، الإمام أحمد بن حنبل،(٢٤١هـ) . المسند ، مؤسسة قرطبة ، مصر .
- الأرموي ، سراج الدين محمود ، (٦٨٢هـ) . التحصيل من المحصول . ط١، (تحقيق عبد الحميد أبو زنيد)، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٨ .
- الإسنوي ، جمال الدين عبد الرحيم،(٧٧٢هـ) . نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٢ .
- الأصفهاني ، عبد الله محمد بن محمود،(٦٥٣هـ) . الكاشف عن المحصول ، ط١، (تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض)، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨ .
- الأصفهاني ، محمود بن عبد الرحمن،(٧٤٩هـ) . بيان المختصر ، (تحقيق محمد مظهر)، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.
- الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن،(٧٤٩هـ) شرح المنهاج للبيضاوي، ط١، (تحقيق عبد الكريم النملة)، مكتبة الرشد، ١٤١٠ .
- آل تيمية ، مجد الدين عبد السلام و شهاب الدين عبد الخليم و شيخ الإسلام تقي الدين،(٧٢٨هـ) . المسوّد في أصول الفقه ، جمعها شهاب الدين الحراني ، (تحقيق محيي الدين عبد الحميد)، دار الكتاب العربي.
- الأمدي ، سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد،(٦٣١هـ) . منتهى السؤل في علم الأصول، إدارة طباعة الجمعية العلمية الأزهرية.
- الأمدي ، سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد،(٦٣١هـ) . الإحكام في أصول الأحكام ، (ضبط إبراهيم العجوز)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن أمير الحاج ، شمس الدين محمد،(٨٧٩هـ) . التقرير والتحبير على التحرير ، ط١، (ضبط عبد الله عمر)، دار الكتب العلمية، بيروت ، ١٩٩٩ .
- أمير باد شاه ، محمد أمين بن محمود،(٩٧٢هـ) . تيسير التحرير ، دار الكتب العلمية، بيروت .
- الأنصاري ، عبد العلي محمد ،(١٢٢٥هـ) . فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ، مع المستصفي، (ضبط إبراهيم محمد) ، دار الأرقم .
- الأيجي ، عضد الملة والدين ، عبد الرحمن بن أحمد،(٧٥٦هـ) . شرح مختصر بن حاجب، (مراجعة شعبان إسماعيل)، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر ١٩٨٣ .
- الباجي ، أبو الوليد سليمان بن خلف،(٤٧٤هـ) . المنتقى شرح الموطأ ، ط ١، دار الكتاب العربي، ١٣٣٢ هـ .

- الباجي ، أبو الوليد سليمان بن خلف،(٤٧٤هـ). كتاب الحدود في الأصول ، ط١، (تحقيق نزيه حمّاد)، مؤسسة الزعبي، ١٩٧٣.
- الباجي ، أبو الوليد سليمان بن خلف،(٤٧٤هـ). إحكام الفصول في أحكام الأصول ، ط١ ، (تحقيق عبد المجيد تركي) ، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦.
- الباقلائي،محمد بن الطيب،(٤٠٣هـ). التقريب و الإرشاد ، ط١، (عبد الحميد أبو زنيد)،مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣.
- البخاري ، علاء الدين عبد العزيز ،(٧٣٠هـ). كشف الأسرار، ط١،(ضبط عبد الله عمر) ، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٧.
- البخاري ، محمد بن إسماعيل ،(٢٥٦هـ). الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله عليه الصلاة والسلام ، ط٣، (ضبط مصطفى البغا) ،دار ابن كثير، دمشق، ١٩٨٧م.
- ابن برهان ، أحمد بن علي،(٥١٨هـ) ، الوصول إلى الأصول ، (تحقيق عبد الحميد أبو زنيد)، مكتبة المعارف، ١٩٨٣.
- اليزدوي ، علي بن محمد ،(٤٨٢هـ) . أصول الفقه مع شرحه كشف الأسرار ، ط١ ، (ضبط عبد الله عمر) ، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.
- البصري ، أبو الحسين محمد بن علي ،(٤٣٦هـ). المعتمد في أصول الفقه ، ط١، (ضبط خليل الميس)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣.
- البصري ، أبو الحسين محمد بن علي ،(٤٣٦هـ). شرح العمدة ، ط١ ، (تحقيق عبد الحميد أبو زنيد)، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٤١٠هـ.
- اللبناني ، عبد الرحمن بن جاد الله،(١١٩٨هـ). حاشية على شرح جمع الجوامع ، ط١ ، (ضبط محمد عبد القادر) ، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.
- الجهوتي ، منصور بن يونس ،(١٠٥١هـ). كشاف القناع عن متن الإقناع ، دار الكتب العلمية ، بيروت.
- البيضاوي ، ناصر الدين عبد الله بن عمر،(٦٨٥هـ) . منهاج الوصول إلى علم الأصول، مع شرح نهاية السؤل، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٢.
- الترمذي ، محمد بن عيسى،(٢٧٩هـ).الجامع الصحيح ، (تحقيق أحمد شاكر) ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .
- التفتازاني ، سعد الدين مسعود بن عمر،(٧٩١هـ). حاشية على شرح العضد،(مراجعة شعبان إسماعيل)، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ١٩٨٣.
- التفتازاني ، سعد الدين مسعود بن عمر،(٧٩١هـ). التلويح شرح التوضيح ، ط١،(ضبط محمد عدنان) ، دار الأرقم ١٩٩٨.

- ابن التلمساني ، شرف الدين عبد الله بن عمر، (٦٤٤هـ) . شرح المعالم ، ط١ ، (تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض)، عالم الكتب، ١٩٩٩ .
- ابن تيمية ، شيخ الإسلام تقي الدين أحمد عبد الحليم، (٧٢٨هـ) . مجموع الفتاوى ، (جمع عبد الرحمن العاصمي) .
- الجبرتي ، عبد الرحمن ، (١٩٩٧) . عجائب الآثار في التراجم والأخبار ، (تحقيق عبد العزيز جمال الدين) ، مكتبة مدبولي .
- الجرجاني ، الشريف علي بن محمد ، (٨١٦هـ) . التعريفات ، ط١ ، (تحقيق ابراهيم الأبياري) ، دار الكتاب العربي ، ١٤٠٥ .
- الجزري ، محمد بن يوسف، (٧١١هـ) . معراج المنهاج ، ط ١ ، (تحقيق شعبان إسماعيل) ، ١٩٩٣ .
- ابن جزري ، محمد أحمد، (٧٤١هـ) . تقريب الوصول إلى علم الأصول ، ط١ ، (تحقيق محمد فركوس) ، دار الاقصى ، ١٩٩٠ .
- الجصاص ، أحمد بن علي الرازي، (٣٧٠هـ) . الفصول في الأصول ، ط٢ ، (تحقيق عجيل النشمي) ، وزارة الأوقاف، الكويت، ١٩٩٤ .
- الجويني ، إمام الحرمين المعالي عبد الملك، (٤٧٨هـ) . الورقات ، مع الأنجم الزاهرات ، ط١ ، (تحقيق عبد الكريم التملة) ، ١٩٩٤ .
- الجويني ، إمام الحرمين المعالي عبد الملك، (٤٧٨هـ) . الكافية في الجدل ، ط١ ، (مراجعة خليل المنصور) ، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩ .
- الجويني، إمام الحرمين المعالي عبد الملك، (٤٧٨هـ) . البرهان في أصول الفقه ، ط١ ، (تحقيق عبد العظيم الديب) ، ١٣٩٩هـ .
- ابن الحاجب ، عمرو عثمان، (٦٤٦هـ) . منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل ، دار الكتب العلمية، ط١ ، ١٩٨٥ .
- الحاكم ، محمد بن عبد الله ، (٤٠٥هـ) . المستدرک على الصحيحين ، ط١ ، (تحقيق مصطفى عبد القادر) ، دار الكتب العلمية، بيروت ، ١٩٩٠ م .
- ابن حجر ، شهاب الدين أحمد بن علي ، (٨٥٢هـ) . فتح الباري شرح صحيح البخاري ، ط١ ، (ضبط ومراجعة، محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب) ، دار الريان، القاهرة، ١٩٨٦ .
- ابن حزم ، أبو محمد علي بن أحمد الظاهري، (٤٥٢هـ) . ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ، (تحقيق سعيد الأفغاني) ، دار الفكر، ١٩٦٩ .
- ابن حزم ، أبو محمد علي بن أحمد الظاهري، (٤٥٢هـ) . الإحكام في أصول الأحكام ، ط٢ ، دار الحديث، القاهرة ١٩٩٢ .
- حيدر ، علي ، (١٣٥٢هـ) . درر الحكام شرح مجلة الأحكام العدلية ، دار الجبل ، بيروت .

- أبو داود ، سليمان بن الأشعث (٢٧٥هـ). كتاب السنن ، (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد)، دار الفكر.
- الدبوسي ، أبو زيد عبيد الله بن عمر، (٤٣٠هـ) . الأسرار في الأصول والفروع في تقويم أدلة الشرع، (تحقيق محمود توفيق العواظلي)، دار المصطفى، ١٩٨٤.
- الدبوسي ، أبو زيد عبيد الله بن عمر ، تأسيس النظر، المطبعة الأدبية، مصر، ط١ .
- الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر، (٦٠٦هـ) . الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، ط١، (تحقيق أحمد حجازي) ، دار الجبل، ١٩٩٢.
- الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر، (٦٠٦هـ). المعالم في علم أصول الفقه ، (تحقيق علي عوض وعادل عبد الموجود) ، دار عالم المعرفة، ١٩٩٤م.
- الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر، (٦٠٦هـ). مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر ، (تحقيق فتح الله خليف)، دار المشرق العربي بيروت.
- الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر، (٦٠٦هـ). المحصول في علم أصول الفقه ، ط١، (تحقيق طه جابر العلواني)، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٨٠.
- ابن رجب ، أبو الفرج عبد الرحمن، (٧٩٥هـ). تقرير القواعد وتحريير الفوائد، ط١، (تحقيق مشهور حسن)، دار ابن عفان، ١٩٩٩. الرسالة الجامعية
- ابن رشد ، محمد بن رشد الحفيد، (٥٩٥هـ). الضروري في أصول الفقه ، (تحقيق جمال الدين العلوي)، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤.
- الزركشي ، بدر الدين محمد بن بهادر، (٧٩٤هـ). البحر المحيط ، ط١، (مراجعة عمر الأشقر وآخرين)، وزارة الأوقاف، الكويت، ١٩٨٨—١٩٩٠ .
- الزركشي ، بدر الدين محمد بن بهادر ، المنشور في القواعد ، ط١، (تحقيق تيسير فائق) ، وزارة الأوقاف الكويت ، ١٩٨٢.
- الزنجاني ، شهاب الدين محمود بن أحمد، (٦٥٦هـ). تخريج الفروع على الأصول ، ط٥، (تحقيق محمد أديب صالح)، مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٧.
- ابن السبكي ، تاج الدين علي بن عبد الكافي، (٧٧١هـ) . الإبهاج شرح المنهاج ، ط١، دار الكتب العلمية، ١٩٨٤.
- ابن السبكي ، عبد الوهاب بن علي، (٧٧١هـ). جمع الجوامع مع الآيات البيّنات ، ط١، (ضبط زكريا عميرات) ، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦.
- السرخسي ، أبو بكر محمد بن أحمد، (٤٩٠هـ) . أصول السرخسي ، ط١، (تحقيق رفيق العجم)، دار المعرفة، ١٩٩٧.
- السرخسي ، أبو بكر ، (٤٩٠هـ) . المبسوط ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٤٠٦هـ.

- السمرقندي ، علاء الدين محمد بن أحمد،(٥٣٩هـ) . ميزان الأصول ، ط١، (تحقيق محمد زكي عبد البر)، ١٩٨٤.
- السمعاني ، المظفر منصور محمد،(٤٨٩هـ). قواطع الأدلة في الأصول ، ط١، (تحقيق محمد حسن)، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.
- السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن ، (٩١١هـ). الأشباه والنظائر، ط١، (تحقيق محمد تامر و حافظ عاشور)، دار السلام، ١٩٩٨.
- الشاطبي ، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى،(٧٩٠هـ) . الإعتصام ، ط١، (تحقيق سليم الهاللي)، دار ابن عفان، ١٩٩٧.
- الشاطبي ، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى،(٧٩٠هـ) . الموافقات في أصول الشريعة ، ط١، (تحقيق مشهور حسن) ، دار ابن عفان ، ١٩٩٧.
- الشافعي ، محمد إدريس،(٢٠٤هـ)، الرسالة، (تحقيق أحمد شاکر).
- الشربيني ، عبد الرحمن بن محمد،(١٣٢٦هـ). تقريرات الشربيني على حاشية البناني ، ط١، (ضبط محمد عبد القادر) ، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.
- الشنقيطي ، عبد الله بن إبراهيم،(١٢٢٣هـ) ، نشر البنود على مراقي السعود، ط١، دار الكتب العلمية، ١٩٨٠.
- الشنقيطي ، محمد الأمين،(١٣٩٣هـ)، نثر الورود، ط١، تحقيق محمد الشنقيطي)، دار المنار، ١٩٩٥.
- الشوكاني ، محمد علي،(١٢٥٠هـ) . إرشاد الفحول ، (تحقيق شعبان إسماعيل)، دار السلام.
- ابن ابي شيبة ، بكر عبد الله بن محمد ،(٢٣٥هـ). المصنف في الأحاديث والآثار ، ط١، (تحقيق كمال الحوت)، مكتبة الرشد، الرياض ١٤٠٩ هـ.
- الشيرازي ، جمال الدين إسحاق إبراهيم بن علي ،(٤٧٦هـ). شرح اللمع ، ط١، (تحقيق عبد المجيد تركي) ، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨.
- الشيرازي، جمال الدين إسحاق إبراهيم بن علي،(٤٧٦هـ). التبصرة ، (تحقيق محمد حسن هيتو)، دار الفكر، ١٩٨٠ .
- صدر الشريعة ، عبيد الله بن مسعود،(٧٤٧هـ) . التوضيح شرح التنقيح ، ط١،(ضبط محمد عدنان) ، دار الأرقم ، ١٩٩٨.
- الصديقي ، محمد أشرف،(د ت). عون المعبود شرح سنن أبي داود ، دار الكتب العلمية ، ط٢ ، ١٤١٥هـ.
- الطوفي ، نجم الدين سليمان بن عبد القوي،(٧١٦هـ) . رسالة في رعاية المصلحة ، ط١، (تحقيق أحمد السايح)، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٣.

- الطوفي ، نجم الدين سليمان بن عبد القوي،(٧١٦هـ). شرح الأربعين ، ملحق رسالة "المصلحة ونجم الدين الطوفي لمصطفى زيد"، دار الفكر العربي.
- الطوفي ، نجم الدين سليمان بن عبد القوي،(٧١٦هـ). شرح مختصر الروضة ، ط١، (تحقيق عبد الله التركي)، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٠.
- ابن عابدين ، محمد أمين،(١٢٥٢هـ). حاشية ابن عابدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- ابن عبد الشكور ، محب الله،(١١١٩هـ). مسلم الثبوت مع المستصفي ، (ضبط إبراهيم محمد)، دار الأرقم.
- ابن العربي،ابو بكر،(٥٤٣هـ) . المحصول في أصول الفقه ، ط ١، (تحقيق حسن البديري و سعيد فودة)، دار البيارق، ١٩٩٩.
- العز ، عبد العزيز بن عبد السلام،(٦٦٠هـ). الإمام في بيان أدلة الأحكام ، ط١، (تحقيق رضوان غريب) ، دار البشائر الإسلامية، ١٩٨٧.
- العز ، عبد العزيز بن عبد السلام،(٦٦٠هـ). قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار المعرفة.
- العز ، عبد العزيز بن عبد السلام،(٦٦٠هـ). القواعد الصغرى، ط١، (تحقيق إياد الطباع)، دار الفكر، ١٩٩٦.
- ابن عقيل ، أبو الوفاء علي،(٥١٣هـ). الواضح في أصول الفقه، ط١، (تحقيق عبد الله التركي)، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩.
- الغزالي ، أبو حامد محمد،(٥٠٥هـ) . أساس القياس،(تحقيق فهد السدحان)، مكتبة العبيكان، ١٩٩٣.
- الغزالي ، أبو حامد محمد،(٥٠٥هـ). المستصفي ، ط١، (تحقيق محمد الأشقر)، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧.
- الغزالي ، أبو حامد محمد،(٥٠٥هـ).شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، (تحقيق حمد الكبيسي)، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧١.
- الغزالي، أبو حامد محمد،(٥٠٥هـ). المنحول من تعليقات الأصول ، ط٢، (تحقيق محمد هيتو)، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٠.
- ابن فارس ، الحسين أحمد. معجم مقاييس اللغة، (تحقيق عبد السلام هارون)، دار الجيل بيروت، ط١ ، ١٩٩١.
- الفناري ، محمد بن حمزة،(٨٣٤هـ) . فصول البدائع في أصول الشرائع، المجموعة الخاصة، الجامعة الأردنية .
- الفيومي ، أحمد بن محمد (٧٧٠هـ). المصباح المنير، ط٤ المطبعة الأميرية، بالقاهرة، ١٩٢١.
- ابن قاسم ، شهاب الدين أحمد العبادي،(٩٩٤هـ) . الآيات البيئات ، ط١، (ضبط زكريا عميرات)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦.

- ابن قدامة ، موفق الدين عبد الله بن أحمد،(٦٢٠هـ). روضة الناظر وجنة المناظر ، ط ٥ ، (تحقيق عبد الكريم النملة)، مكتبة الرشد، ١٩٩٧.
- القرافي ، شهاب الدين أحمد بن إدريس،(٦٨٤هـ). نفائس الأصول في شرح المحصول ، ط ٢ ، (تحقيق عادل عبد الموجود و علي معوض)، مكتبة الباز ، ١٩٩٢.
- القرافي ، شهاب الدين أحمد بن إدريس،(٦٨٤هـ). شرح تنقيح الفصول في إختصار المحصول، ط ١ ، (تحقيق طه عبد الرؤوف)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٧٣.
- ابن القيم ، عبد الله محمد،(٧٥١هـ). إعلام الموقعين ، (مراجعة طه عبد الرؤوف)، دار الجيل، ١٩٧٣.
- ابن القيم ، عبد الله محمد،(٧٥١هـ). مفتاح دار السعادة ، ط ١ ، (تحقيق علي الحلبي)، دار ابن عفان، ١٩٩٦.
- الكاساني ، علاء الدين ،(٥٧٨هـ). بدائع الصنائع ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- الكرخي ، أبو الحسن،(٣٣٢هـ) . أصول الكرخي، مع تأسيس النظر، المطبعة الأدبية، ط ١.
- الكلوداني ، ابو الخطاب محفوظ بن أحمد،(٥١٠هـ) . التمهيد في أصول الفقه ، ط ١، (تحقيق مفيد عمشة)، جامعة أم القرى، ١٩٨٥.
- اللامشي ، ابو الثناء محمود بن زيد،(٥٣٩هـ). كتاب في أصول الفقه ، ط ١ (تحقيق عبد المجيد تركي) ، دار الغرب الإسلامي.
- ابن اللحام ، علي بن محمد،(٨٠٣هـ) . المختصر في أصول الفقه،(تحقيق محمد مظفر)، جامعة الملك عبد العزيز،
- ابن ماجة ، محمد بن يزيد(٢٧٥هـ). السنن ، (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي) ، دار الفكر، بيروت.
- مالك، مالك بن أنس الأصبحي.(١٧٩هـ) . الموطأ ، (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي) ، دار إحياء التراث العربي، مصر.
- المحلي ، جلال الدين محمد بن أحمد،(٨٨١هـ) . شرح جمع الجوامع ، مع الآيات البيئات، ط ١، (ضبط زكريا عميرات) ، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦.
- المطيعي ، محمد بخيت،(١٣٥٠هـ) ، سلم الوصول إلى نهاية السؤل، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٢.
- ملاجيون ، شيخ أحمد بن أبي سعيد،(١١٣٠هـ) . نور الأنوار على شرح المنار مع كشف الأسرار ، ط ١، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.
- المناوي ، محمد عبد الرؤوف ،(١٠٣١هـ). التوقيف على مهمات التعاريف ، ط ١ ، (تحقيق د.محمد رضوان الداية) دار الفكر المعاصر ، دار الفكر- بيروت ، دمشق ١٤١٠.

- ابن منظور ، جمال الدين الفضل محمد،(٧١١هـ). لسان العرب، (تعليق علي شيري)، دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩٢ ، وط١ ، دار صادر.
- ابن النجار ، محمد بن أحمد الفتوحى،(٩٧٢هـ) . شرح الكوكب المنير ، (تحقيق محمد الزحيلي و نزيه حماد) ،مكتبة العبيكان ، ١٩٩٢ .
- ابن نجيم ، زين الدين إبراهيم،(٩٧٠هـ). الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط١ ، ١٩٩٣ .
- النسائي ، أحمد بن شعيب،(٣٠٢هـ). السنن ، ط٢ ، (تحقيق عبد الفتاح غدة) ، مكتب المطبوعات، حلب، ١٩٨٦ .
- النسفي ، أبو البركات عبد الله بن أحمد،(٧١٠هـ). كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، ط١ ، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦ .
- ابن الهمام ، كمال الدين محمد بن عبد الواحد،(٨٦١هـ) . التحرير مع شرح التقرير والتحبير ، ط١، (ضبط عبد الله عمر)، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٩ .
- ابن الهمام ، الكمال ،(٨٦١هـ) . فتح القدير شرح الهداية ، دار الفكر .
- ابن الوكيل محمد بن عمر ، الأشباه والنظائر، ط١، (تحقيق أحمد العنقري)، مكتبة الرشد، ١٩٩٣ .
- أبو يعلى ، محمد بن الحسين،(٤٥٨هـ) . العدة ، ط١، (تحقيق أحمد المبارك)، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠ .

ثانيا : الدوريات والرسائل الجامعية والمراجع الحديثة

- إبراهيم، عبد الحليم،(٢٠٠٠م). حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، المسلم المعاصر، (ع ٩٧).
- أركون ، محمد ،(١٩٩٢). الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ،(ط ٢)، (ترجمة هاشم صالح) ، بيروت، دار الساقي .
- أركون،محمد،(١٩٩٨). قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟.(ط١)،بيروت:دار الطليعة للطباعة والنشر.
- الأسطل ، يونس محيي الدين (١٩٩٦) ، ميزان الترجيح في المصالح والمفاسد المتعارضة، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، عمان.
- إسماعيل ، شعبان محمد،(١٩٨٨). الاستحسان، (ط١)، دار الثقافة.
- الأشقر ، عمر سليمان،(١٤١٦). مدى إحاطة الشريعة بمصالح العباد، مجلة الحكمة، (ع ٨) .
- إقبال،محمد،(١٩٥٥). تجديد التفكير الديني في الإسلام. القاهرة:مطبعة لجنة التأليف والترجمة .
- إمام، محمد كمال الدين،(٢٠٠٠م). حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، المسلم المعاصر، (ع ٩٦).

- أمير علي ، سيد ، (١٩٦١ م). روح الإسلام ، (ط ١)، (ترجمة عمر الديرأوي) ،بيروت ، دار العلم للملايين .
- أمين ، قاسم ، (١٩٨٤). المرأة الجديدة ، المركز العربي للبحث و النشر .
- أمين ، قاسم ، (١٩٩٠). المصريون دفاعا عن الإسلام والمسلمين ،(ط ١) ، (ترجمة سعاد التريكي) ، بيت الحكمة.
- أمين ، قاسم ،(١٩٨٤). تحرير المرأة ،(ط٢)، المكتبة الشرقية ، المركز العربي للبحث و النشر .
- احمد جمال،(١٩٨٤). اجتهادات عمر ليست تعطيلاً للنصوص القرآنية.التضامن الإسلامي،(٢).
- احمد صبحي،(١٩٩٦). إشكالية الأصالة والمعاصرة قراءة في كتاب المعقول واللامعقول للدكتور زكي نجيب محمود.المسلم المعاصر، (٨١).
- الباحسين ،يعقوب عبد الوهاب ،(١٩٩٨). القواعد الفقهية، (ط ١) ، الرياض ، مكتبة الرشد.
- البرهاني ، محمد هشام ،(١٩٨٥). سد الذرائع، (ط ١) ، مطبعة الريحاني.
- بسطامي ، سعيد ،(١٩٨٤). مفهوم تجديد الدين.(ط ١)، الكويت: دار الدعوة.
- بسطاويسي ، رمضان ،(١٩٩٣). الإسلام والتفكير الطوباوي. الاجتهاد،(٢٠).
- البشري، طارق،(١٩٩٠). ملاحظات منهجية حول موضوع التجديد في الفقه الإسلامي. الاجتهاد ، (٩).
- البشري ، طارق،(١٩٩٥). الإسلام والعصر، ملامح فكرية وتاريخية.المسلم المعاصر،(٧٥ و٧٦).
- البشري، طارق،(١٩٩٦). ماهية المعاصرة.(ط ١)، القاهرة-بيروت: دار الشروق.
- البشري، طارق،(٢٠٠٠م). حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، المسلم المعاصر، (ع ٩٥).
- البشري، طارق،(١٩٩٧م)، حركة التجديد في الفكر الإسلامي، المسلم المعاصر، (ع ٨٢).
- البصري ، احمد،(١٩٩٩). الأسس العقلية للتفكير الأصولي. قضايا إسلامية معاصرة ،(٨).
- البغا ، مصطفى ديب ،(١٩٩٣). أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي،(ط ٢)، دار القلم .
- البغدادي، أحمد،(١٩٩٩). تجديد الفكر الديني دعوة لاستخدام العقل.(ط ١)، دمشق: دار المدى للثقافة.
- بلقطيب، الحسين،(١٩٩٣م). ابن تومرت وتجدد الفكر الاسلامي، الاجتهاد، (ع ٢١).
- بلمهدي، يوسف ، (٢٠٠٠) البعد الزماني والمكاني وأثرهما في الفتوى ، (١) ، دار الشهاب ، بيروت.
- البنا ، حسن ، مجموعة رسائل الإمام حسن البنا ، المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة .
- البنا، جمال، (٢٠٠٣) ، نحو منهجية جديدة للتعامل مع السنة، مجلة رؤى ، (١٧) .
- بوكروشة، حليلة،(٢٠٠٢). معالم تجديد المنهج الفقهي، أنموذج الشوكاني.(ط ١)، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- بوكروشة ، حليلة ،(١٩٩٨)، الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، إسلامية المعرفة،(١١).

- البوطي ، محمد سعيد رمضان ، (١٩٨٢). **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، (ط٤)، مؤسسة الرسالة.
- البوطي ، محمد، (١٩٩٢). **الثوابت والمتغيرات في الإسلام**. مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، (٤).
- البوطي، محمد، (١٩٨٩). **السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة**. مآب مؤسسة آل البيت.
- بوعود ، أحمد (٢٠٠٠) ، **فقه الواقع اصول وضوابط** ، (ط ١) ، قطر ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- بوهراوة ، سعيد ، (١٩٩٩). **البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النص الشرعي** . (ط١)، عمان: دار النفائس.
- الترابي ، حسن ، (١٩٩٩). **المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع**. قضايا إسلامية معاصرة ، (٥).
- الترابي ، حسن، (١٩٩٩). **تجديد أصول الفقه**. قضايا إسلامية معاصرة ، (٨).
- الترابي، حسن، (١٩٨٠). **تجديد أصول الفقه الإسلامي**. (ط١)، الخرطوم: دار الفكر للنشر والتوزيع.
- الترابي، حسن، (٢٠٠٠). **قضايا التجديد نحو منهج أصولي**. (ط١)، بيروت: دار الهادي للنشر.
- التركي ، عبد الله عبد المحسن ، (١٩٩٦). **أصول مذهب الإمام أحمد**، (ط٤)، مؤسسة الرسالة .
- التهانوي ، محمد علي (١٩٩٦). **موسوعة كشاف إصطلاحات الفنون والعلوم**، (ط١)، (مراجعة رفيق العجم)، مكتبة لبنان، ناشرون.
- التيجاني ، عبد القادر ، (١٩٩٩)، في **فقه الإصلاح الإسلامي، إسلامية المعرفة** ، (١٧) .
- التيجاني عبد القادر، لؤي صافي، محيي الدين عطية، فتحي ملكاوي ، (٢٠٠١). **المدى الزمني لجهود إسلامية المعرفة. إسلامية المعرفة**، (٢٤).
- التيجاني عبد القادر، لؤي صافي، محيي الدين عطية، فتحي ملكاوي، (٢٠٠١). **المعرفة في " إسلامية المعرفة". إسلامية المعرفة**، (٢٣).
- جلال ، محمد، (١٩٧٧). **الشريعة والتطور**. مجلة الأزهر، (٨).
- الجليند، محمد، (١٩٩٩م). **حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، المسلم المعاصر**، (ع٩٤/٩٣).
- جمعة ، علي، (١٩٩٨). **التغيير: الفلسفة والمناهج. المسلم المعاصر**، (٨٨).
- جمعة، علي، (١٩٩٣). **قضية تجديد أصول الفقه**. القاهرة: دار الهداية.
- جمعة، علي ، (١٩٩٩)، **كيف نتعامل مع التراث الإسلامي، قضايا إسلامية معاصرة** ، (٥) .
- جمعة، علي، (١٩٩٩). **حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، المسلم المعاصر**، (ع٩٤/٩٣).

- الجناتي ، محمد،(٢٠٠٠).المنهج التقليدي في أصول الفقه ومعوقات التجديد.قضايا إسلامية معاصرة،(١٣).
- الجورشي ، صلاح الدين،(١٩٩٠).مقاصد الشريعة بين محمد الطاهر ابن عاشور وعلال الفاسي.الاجتهاد،(٩).
- الجورشي، صلاح الدين، (١٩٩١م). التأثيرات السلفية في التيارات الإسلامية المعاصرة ،(ط١) في : إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر .
- جوزو، اليوجوسلافي حسين، قال وقيل ، مجلة العربي.
- جولدتسيهر، أنجاس، العقيدة والشريعة في الإسلام،(٢)، ترجمة محمد يوسف موسى وعلي حسن)، دار الكتب الحديثة.
- جيب، هاملتون، دعوة تجديد الإسلام، دار الوثيقة، دمشق.د،ت
- الجيدي ، عمر عبد الكريم ، العرف والعمل في المذهب المالكي، لجنة إحياء التراث العربي.
- حبيب، رفيق،(١٩٩٨).المقدس والحرية.(ط١)، القاهرة-بيروت:دار الشروق.
- حرب ، علي،(١٩٩٣).أوهام الحداثة قراءة في المشروع الأركوني.الاجتهاد،(٢٠).
- الحرشوني ، مصطفى ، قياس العلة عند الإمام مالك ، مجلة دار الحديث الحسنية، (ع ١٠).
- حسام الدين ، محمد.(١٩٨٤).لا اجتهاد مع النص.مجلة الأزهر،(٨).
- حسام الدين، محمد، (١٩٨٤)، الشريعة ما يراد لها ، مجلة الأزهر ، (٩) .
- حسان ، حسين حامد ،(١٩٧١). نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية.
- حسب الله ، علي،(١٩٥٩). أصول التشريع الإسلامي، (ط٢)، دار المعارف .
- حسنة، عمر،(١٩٩٣).في مسألة التراث. عمان:المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الحسن ، بدران،(١٩٩٧).الاجتهاد في فهم النص-معالم وضوابط.التجديد،(٢).
- الحسن ، بدران،(١٩٩٧).نحو فقه جديد.التجديد،(١).
- حسني، عبد اللطيف،(١٩٩٠م). حركة تجديد الشريعة الإسلامية بالمغرب في أخرى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، الاجتهاد، (ع٩).
- حسين ، أحمد فراج ،(١٩٨٢). حجية المصالح المرسلّة في إستنباط الأحكام الشرعية، مؤسسة الثقافة الجامعية.
- حسين، محمد،(١٩٦٧).حصوننا مهددة من داخلها.(ط١)،بيروت:مؤسسة الرسالة.
- الحكمي ، علي عباس ،(١٩٩٣). حقيقة الخلاف في التعليل بالحكمة وأثره في الفقه الإسلامي ، مجلة جامعة أم القرى، (ع ٨).
- حكيمي ، محمد،(١٩٩٧).تعريف بالمدرسة التفكيكية.قضايا إسلامية،(٥).
- حمد ، أحمد حمد ،(١٩٩٣). الفقهاء بين الإلتزام بحرفية النصوص والإنتفاح على المعاني حولية كلية الشريعة والقانون، جامعة قطر (ع ١١).

- حنفي ، حسن، (١٩٩٧). قم تسأل والقاهرة تجيب. قضايا إسلامية، (٥).
- حنفي ، حسن، (١٩٩٩). مقاصد الشريعة. قضايا إسلامية معاصرة ، (٨).
- حنفي، حسن، (١٩٩٢). التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم. (ط٤)، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- خان، وحيد الدين، (١٩٨٦). تجديد علوم الدين. (ط١)، القاهرة: دار الصحوة.
- خبيزة ، محمد يعقوبي ، (١٩٨٣). هل تقدم المصلحة على النص الشرعي؟ مجلة دار الحديث الحسنية، (ع ٣).
- الخطيب ، عبد الكريم الخطيب ، (١٩٨٥). سد باب الإجتهد وما يترتب عليه، (ط١)، مؤسسة الرسالة.
- خليل ، أحمد إسماعيل ، (١٩٩٤). تخصيص القطعي بالظني عند الأصوليين، رسالة ماجستير الجامعة الأردنية، عمان.
- خليل ، عماد الدين ، (١٩٩٩). في منهج التعامل مع التراث. إسلامية المعرفة، (١٩).
- خليل ، عماد الدين، (١٩٧٥). البعد الاجتماعي في مواقف الرسول صلى الله عليه وسلم. المسلم المعاصر، (٤).
- الخليلي ، أحمد ، (٢٠٠٢)، تطبيق الشريعة بين التنظير والواقع، المسلم المعاصر، (١٠٤).
- الخير أبادي ، محمد، (١٩٩٨). المنهج العلمي عند المحدثين في التعامل مع متون السنة. إسلامية المعرفة، (١٣).
- الدجاني، أحمد صدقي، (٢٠٠٠م). حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، المسلم المعاصر، (ع ٩٥).
- الدريني ، فتحي ، (١٩٩٤). المناهج الأصولية في الإجتهد بالرأي في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة.
- الدريني ، فتحي الدريني، (١٩٨٨ م). دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، (ط١)، دار قنتية.
- الدريني ، فتحي الدريني، (١٩٨٢). خصائص التشريع في السياسة والحكم، (ط١)، مؤسسة الرسالة.
- الدريني، محمد، (١٩٩٤). بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله. (ط١)، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الدسوقي ، محمد، (١٩٨٨). سريان الأحكام من حيث الزمان والمكان في الفقه الإسلامي. حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، (٦).
- دسوقي، محمد، (١٩٩٤). علوم الشريعة في الجامعات: الواقع والطموح. (ط١)، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

- دسوقي، سيد، (٢٠٠٠م). حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، المسلم المعاصر، (ع ٩٥) .
- الدواليبي، معروف، (١٩٥٥). كيف استعمل الصحابة عقولهم في فهم القرآن. المسلمون، (٧).
- الدواليبي، معروف، (١٩٥٢). النصوص وتغيير الأحكام بتغير الأزمان. المسلمون، (٦).
- الديب، عبد العظيم الديب، العقل عند الأصوليين، حولية كلية الشريعة، ع ٥، ١٩٨٧ قطر.
- الذهب، حسين الذهب (١٩٩٤). مآلات الأفعال وأثرها في تغيير الأحكام، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان .
- رأفت، محمد، (١٤٠٢). الأصالة المعاصرة في الفكر الإسلامي. أضواء الشريعة، (١٣).
- رأفت، محمد، (١٩٩٣). الرخصة في الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها المعاصرة. حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، (١١).
- رؤوف، هبة، (١٩٩٩م). حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، المسلم المعاصر، (ع ٩٤/٩٣ع).
- الربيعية، عبد العزيز عبد الرحمن، (١٩٨٠). السبب عند الأصوليين، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض.
- رضا، محمد، (١٩٣١). تاريخ الأستاذ محمد عبده. (ط١)، مصر: مطبعة المنار.
- رضوان السيد، (١٩٩١). الشافعي والرسالة نظرة في التكون التاريخي للنظام الفقهي. الاجتهاد، (٨).
- أبو رغيف، عمار، (١٩٩٧). الرأي السديد في درس التجديد. قضايا إسلامية، (٥).
- الرفاعي، عبد الجبار، (١٩٩٧). منزلقات التجديد. قضايا إسلامية، (٥).
- الرفاعي، عبد الجبار، (١٩٩٩م). من جمال الدين الأفغاني إلى جمال الدين عطية " العروة الوثقى" تستفيق في " المسلم المعاصر"، المسلم المعاصر، (ع ٩٣-٩٤).
- الريسوني، أحمد الريسوني، (١٩٩٥). نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (ط٤)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الريسوني، أحمد، (١٩٩٨). النص والمصلحة بين التوافق والتعارض. إسلامية المعرفة، (١٣).
- الريسوني، أحمد، باروت، محمد، (٢٠٠٠). الاجتهاد النص الواقع المصلحة. (ط١)، دمشق دار الفكر.
- الزحيلي، وهبة، (١٩٩٢)، تغير الإجتهد، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، (٥) .
- الزحيلي، وهبة الزحيلي، (١٩٨٥). نظرية الضرورة الشرعية، (ط٤)، مؤسسة الرسالة .
- الزرقا، مصطفى، (١٩٨٠)، متى يخرج الفقه من عزلته عن الحياة، مجلة العربي (ع ٢٦٤ع).
- الزرقا، مصطفى، (١٩٥٤). تغير الأحكام بتغير الأزمان. المسلمون، (٦).
- الزرقا، مصطفى، (١٩٩٥). العقل والفقه في فهم الحديث النبوي حول إثبات الهلال بالحساب الفلكي في هذا العصر. مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، (١١).
- الزرقا، احمد محمد، (١٩٨٩)، شرح القواعد الفقهية، (ط٢)، دار القلم.

- الزرقاء ، مصطفى أحمد، (١٩٩٨)، المدخل الفقهي العام، (ط١)، دار القلم.
- زيد ، مصطفى زيد ، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، دار الفكر العربي، ط٢ ، ١٩٦٤.
- أبو زيد، نصر، (١٩٩٦). الأمام الشافعي وتأثير الأيديولوجية الوسطية. (ط٢)، القاهرة: مكتبة مدبولي.
- السباعي، مصطفى، (١٩٩٨). المرونة والتطور في التشريع الإسلامي و يليه العرب قبل الإسلام للعبارة والتاريخ. (ط١)، بيروت: دار الوراق للنشر والتوزيع.
- السدلان ، صالح غانم ، (١٤١٧هـ). القواعد الفقهية الكبرى، (ط١)، دار بلنسية.
- أبو سعد ، محمد بن محمد ، بيان الحكمة في التشريع الإسلامي، مجلة البحوث الإسلامية، الرياض، " (٣٤٩).
- سعد الخرعان، (١٤٠٦). الشريعة الإسلامية منهاج رباني مصون عن التزوير ، غني عن التطوير. مجلة البحوث الإسلامية، (١٥).
- سعد، حسين، (١٩٩٧). إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير.
- السعدي ، عبد الحكيم عبد الرحمن ، (١٩٨٦). مباحث العلة في القياس، (ط١)، دار البشائر الإسلامية.
- السعيد ، حسن، (١٩٩٧م). دعوات الاجتهاد والتجديد في العصر الحديث، قضايا إسلامية، (٥ع).
- سعيد رحيمان، (٢٠٠٠). منهج اكتشاف الملاك وأثره في تغير الأحكام. قضايا إسلامية معاصرة، (١٠ و٩).
- السفيناني ، عابد ، (١٩٨٨)، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية ، (١) ، مكتبة المنارة، مكة المكرمة .
- أبو سليمان ، عبد الحميد، (١٩٩٧). التجديد: مدرسة ومنهج. التجديد، (١).
- أبو سنة ، أحمد فهمي ، العرف والعادة في رأي الفقهاء، ط١٩٩٢، ٢.
- السيد ، رضوان ، وجوه الاجتهاد والتجديد في الفكر العربي الإسلامي في القرن العشرين، الإجتهد، ع٩ ، ١٩٩٩م.
- السيد، رضوان، (١٩٩٣). الانقسام الثقافي ثقافة الانقسام، الإجتهد، (٢١ع).
- سيف الدين عبد الفتاح، (١٩٩٩). المنهجية الإسلامية مقدمات وتطبيقات. قضايا إسلامية معاصرة ، (٥).
- شاتليه : الغارة على العالم الإسلامي ، ترجمة محب الدين الخطيب ومساعد اليافي ، مكتبة أسامة زيد ، بيروت
- الشاوي، توفيق، (٢٠٠٠م). حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، المسلم المعاصر، (ع ٩٥).

- ـ الشنري ، سعد ناصر ، المصلحة عند الحنايلة مجلة البحوث الإسلامية، ١٤١٧هـ.
- ـ الشرفاوي، محمود. التطور روح الشريعة الإسلامية. صيدا-بيروت: المكتبة العصرية.
- ـ شفيق، منير، (١٩٩٤م). في نظريات التغيير، (ط١)، المركز الثقافي العربي .
- ـ شلبي ، محمد مصطفى ، تعليل الأحكام، دار النهضة العربية، ط٢ ، ١٩٨١.
- ـ شلق ، الفضل شلق ورضوان السيد، (١٩٩٠). وجوه الاجتهاد والتجديد في الفكر العربي الإسلامي في القرن العشرين. الاجتهاد، (٩).
- ـ شلق ، الفضل، (١٩٩٠م). الاجتهاد وازمة الحضارة العربية، الاجتهاد ، (٨٤) .
- ـ الشناوي ، سعد الشناوي ، مدى الحاجة إلى الأخذ بنظرية المصالح المرسله ، ط٢ ، ١٩٨١.
- ـ الشيب ، محمد الصالح (١٩٩٢) . الصفة عند الأصوليين، الجامعة الأردنية، عمان.
- ـ الشيلخاني، عمر، (٢٠٠٢). النقص من النص. (ط١)، مكتبة أضواء السلف.
- ـ صالح ، أيمن علي (١٩٩٦) ، أثر تعليل النص على دلالاته، ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان.
- ـ صالح، محمد أديب (١٩٨٣)، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة. (ط٢)، دمشق: المكتب الإسلامي.
- ـ الصاوي، صلاح، (١٩٩٤). الثواب والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر. (ط١)، القاهرة: دار الإعلام الدولي.
- ـ الصلاحيات ، سامي ، (٢٠٠١). خصائص النص القطعي عند الأصوليين. إسلامية المعرفة، (٢٣).
- ـ ضمرة، عبد الجليل ، (١٩٩٩)، الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية، رسالة دكتوراة، الجمعة الأردنية ، عمان.
- ـ الطالبي ، عمار ، (١٩٨٣). آثار ابن باديس ، (ط١) ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت .
- ـ الطيب ، أحمد، (١٩٩٣). التراث والتجديد مناقشات وردود. حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، (١١).
- ـ ظاهر عبيد، (١٩٩٧). التجديد والإصلاح في فكر الشيخ كاشف الغطاء. قضايا إسلامية، (٥).
- ـ ابن عاشور ، محمد الطاهر ، (٢٠٠١). مقاصد الشريعة الإسلامية . إسلامية المعرفة ، (٢٣).
- ـ ابن عاشور ، مجدي ، (٢٠٠٢) ، الثابت والمتغير في فكر الإمام أبي اسحق الشاطبي ، (ط ١) ، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات .
- ـ عبد الحميد ، محسن ، (١٩٩٥) ، تجديد الفكر الإسلامي ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، الولايات المتحدة الأمريكية.
- ـ عبد الخالق ، عبد الرحمن ، الأصول العامة للدعوة السلفية ، جمعية إحياء التراث الإسلامي ، (١٩٨٢) ط ٢ .
- ـ عبد الخالق، عبد الغني، (١٩٨٦). حجية السنة. (ط١)، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي.

- عبد الخالق، محمد فريد، (٢٠٠٠م). حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، المسلم المعاصر، (ع ٩٧).
- عبد الرحمن، عبد الهادي، (١٩٩٣). سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني. (ط ١)، الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحيم، أحمد، (١٩٧١م). حركة التجديد الإسلامي في العالم العرب الحديث، معهد البحوث والدراسات العربية.
- عبد العال ، خليل ، (١٩٧٩). جوانب من التراث الهندي الإسلامي الحديث ، المكتبة التاريخية للعالم الإسلامي الحديث المعاصر.
- عبد الفتاح، سيف الدين، (١٩٩٩م). حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، المسلم المعاصر، (ع ٩٤/٩٣).
- عبد الله ، رائد، حركة الإصلاح في العصر الحديث عبد الرحمن الكواكبي نموذجاً، إسلامية المعرفة، ٢٩٤، ٢٠٠٢م.
- عبد المنعم، خالد، ندوة مدرسة المنار ودورها في الإصلاح الإسلامي الحديث، إسلامية المعرفة، ٢٩٤، ٢٠٠٢م.
- العبيدي ، حمادي العبيدي ، الشاطبي ومقاصد الشريعة، دار قتيبة، ط ١ ، ١٩٩٢.
- عتر ، نور الدين ، (٢٠٠٠م). الاتجاهات العامة للاجتهاد ، (ط ١) ، دمشق ، دار المكتبي .
- عثمان ، محمد فتحي ، الفكر الإسلامي والتطور ، دار القلم ، القاهرة .
- عثمان ، محمد فتحي ، (١٩٨٧). الفكر الإسلامي ومسؤوليات قرن جديد ، المسلمون والعصر ، كتاب العربي ، (ع ١٤).
- عثمان، محمد فتحي، (٢٠٠٠م). حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، المسلم المعاصر، (ع ٩٧).
- العسال، أحمد، حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، المسلم المعاصر، (ع ٩٤/٩٣)، ١٩٩٩م.
- عطية ، جمال الدين ، (١٩٩٥). كيف نتعامل مع الواقع. المسلم المعاصر، (٧٥-٧٦).
- عطية ، جمال الدين ، (١٩٩٩)، أثر تغير الواقع في الحكم تغييراً واستحداثاً، قضايا إسلامية معاصرة، (٧).
- عطية ، جمال الدين، (١٩٨٠). الإطار العام للتحوّل من الواقع الحالي إلى النظام الإسلامي. المسلم المعاصر، (٢١).
- عطية ، جمال الدين، (١٩٨٠). الثابت والمتغير. المسلم المعاصر، (٢٣).
- عطية ، جمال الدين، (١٩٨٧). قراءة معاصرة لفروض الكفاية. المسلم المعاصر، (٤٩).

- عطية ، جمال الدين، (١٩٩٧). المنهجية الإسلامية والعلاقة بين مناهج العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية. قضايا إسلامية، (٥).
- عطية ، جمال الدين، (٢٠٠٠). تجديد الفكر الاجتهادي. قضايا إسلامية معاصرة ، (١٣).
- عطية ، جمال الدين، (٢٠٠٠). ملامح التجديد الفقهي. قضايا إسلامية معاصرة، (٩ و١٠).
- عطية ، جمال الدين، (١٩٨٠). التغيير هو الأصل والإباحة الأصل. المسلم المعاصر، (٢٢).
- عطية ، جمال الدين، (١٩٨٠). التغيير الفوري والمرحلي مراعاة الأولويات. المسلم المعاصر، (٢٤).
- عطية، جمال الدين، (١٩٦٧). تراث الفقه الإسلامي. (ط١).
- عطية، جمال الدين، (٢٠٠١). الواقع والمثال في الفكر الإسلامي المعاصر. (ط١)، بيروت: دار الهادي.
- عطية، جمال الدين ، (١٩٩٩م). حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، المسلم المعاصر، (ع٩٤/٩٣).
- العقاد، الخواض، (١٩٩٨). الاجتهاد والتجديد في الشريعة الإسلامية، بين تأكيد الحقائق وتفنيد المزاعم. (ط١)، بيروت: دار الجيل.
- العلالي، عبد الله، (١٩٧٨). أين الخطأ؟ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد... (ط١).
- العلواني ، طه، (١٩٩٩). إسلامية المعرفة "المصطلح والمفهوم". تفكير، (١).
- العلواني، طه، (١٩٩٥). إصلاح الفكر الإسلامي. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه، (١٩٩٥). أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة. (ط٢)، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلوي، سعيد بنسعيد، السلفية والإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر، إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر، ط١ ، ١٩٩١م.
- عمارة ، محمد، (١٩٦٨). الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني ، المؤسسة المصرية العامة للنشر ، دار الكاتب العربي.
- عمارة ، محمد ، جمال الدين الأفغاني موقف الشرق و فيلسوف الإسلام ، (ط١)، دار المستقبل العربي.
- عمارة ، محمد ، (١٩٨٠). قاسم أمين وتحرير المرأة، (ط٢)، بيروت .
- عمارة ، محمد، (١٩٩١). السنة النبوية مصدرا للمعرفة. المسلم المعاصر، (٥٩).
- عمارة ، محمد، (١٩٩٥). التراث والتجديد. المسلم المعاصر، (٧٧).
- عمارة ، محمد، (١٩٩٥). معالم المنهج الإسلامي. إسلامية المعرفة، (١).
- عمارة ، محمد، (١٩٧٣). الأعمال الكاملة لأمام محمد عبده. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

- عمارة، محمد، (١٩٧٢). الإسلام وأصول الفقه لعلي عبد الرازق. (ط١)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- عمارة، محمد، (١٩٧٤). نظرة جديدة إلى التراث. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- عمارة، محمد، (١٩٨٠). التراث في ضوء العقل. (ط١)، بيروت: دار الوحدة.
- عمارة، محمد، (١٩٩١). معالم المنهج الإسلامي. (ط١)، القاهرة-بيروت: دار الشروق.
- عمارة، محمد، (١٩٩٨). النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية. (ط١)، بيروت: دار الفكر المعاصر.
- عمارة، محمد، (١٩٩٩م). حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، المسلم المعاصر، (ع٩٤/٩٣).
- العمري، حسين عبد الله، (١٩٩٠م). حركة التجديد والاصلاح في اليمن في العصر الحديث، الاجتهاد، (ع٩٤).
- العمري، ضياء، (١٩٨٥)، التراث والمعاصرة، قطر: كتاب الأمة.
- العمري، علي، (١٩٩٤م)، ادعاء التجديد... ميدون لا مجدودن، (ط١)، مكتبة وهبة، القاهرة.
- العوا، محمد، (١٩٩٨). الفقه الإسلامي في طريق التجديد. (ط٢)، بيروت-القاهرة-عمان: المكتب الإسلامي.
- العوا، محمد سليم، (٢٠٠٠م). حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، المسلم المعاصر، (ع٩٥).
- العوا، محمد سليم، (١٩٧٤)، السنة التشريعية وغير التشريعية، مجلة المسلم المعاصر، (١).
- عوض، السيد صالح عوض، أثر العرف في التشريع الإسلامي، دار الكتاب الجامعي.
- عويس، محمد، الحكمة في الشعر العربي، مكتبة الإسرائ، ط٢، ١٩٩٤.
- الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط٥، ١٩٩٣.
- فروخ، عمر، (١٩٨١). التجديد في المسلمين لا في الإسلام. (ط١)، بيروت: دار الكتاب العربي.
- فهمي جدعان، (١٩٩٩). التراث في المشهد المعاصر. قضايا إسلامية معاصرة، (٥).
- فيظي، أصف، القانون الإسلامي واللاهوت في الهند، ضمن مجموعة بحوث الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة، جمع محمد خلف الله، ط٢ ١٩٦٢ مكتبة النهضة المصرية
- الفيومي، محمد إبراهيم، (٢٠٠١م). في تاريخ تجديد الفكر الإسلامي، (ط١)، دار الفكر العربي، القاهرة.
- أبو القاسم، محمد، (١٩٩٩). المحددات القرآنية لصياغة النص التشريعي بين المطلق والنسبي وبين الشريعة والمنهاج. قضايا إسلامية معاصرة، (٧).
- قديمات، حنان يونس ١٩٩٧، شروط الأصل و حكمه و شروط الفرع، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية.

- القرضاوي ، يوسف ، عوامل السعة والمرونة حولية كلية الشريعة، قطر، ع ٢ ، ١٩٨٢
- القرضاوي ، يوسف ، نظرات في فقه الأولويات ، حولية كلية الشريعة، قطر، ع ١٢ ، ١٩٩٤
- القرضاوي ، يوسف،(١٩٧٧).تغيير الفتوى بتغيير الأزمنة والأمكنة والأحوال والأعراف.مجلة الأزهر،(٦).
- القرضاوي، يوسف،(١٩٩٢).حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد.حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية،قطر(١٠)
- القرضاوي، يوسف، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد ، دار الصحوه ، القاهرة .
- القرضاوي، يوسف،الإجتهد المعاصر بين الإنضباط والإنفراط، دار التوزيع والنشر الإسلامية ، ١٩٩٤.
- قطناني ، محمد مهدي (١٩٨٩) ، أثر إختلاف الأزمان في تغيير الأحكام ، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان.
- قلعة جي ، محمد روايس ،(١٩٨٥). معجم لغة الفقهاء، (ط١)، دار النفائس،عمان .
- قلعة جي ، محمد،(١٩٩٢).منهج معالجة القضايا المعاصرة في ضوء الفقه الإسلامي.مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية،(٥). الجامعة الأردنية
- كرافولسكي، دورتيا،(١٩٩٠م).الإسلام والإصلاح الوزير رشيد الدين والتجديد الإسلامي بإيران في القرن الرابع عشر الميلادي، الإجتهد، (ع ٨).
- كوكسال،إسماعيل،(٢٠٠٠).تغيير الأحكام في الشريعة الإسلامية.(ط١)،بيروت:مؤسسة الرسالة.
- الكيلاني ، عبد الرحمن ،(١٩٩٩).معالم فقه المقاصد عند الشيخ محمد رشيد رضا.قضايا إسلامية معاصرة ،(٨).
- الكيلاني ، عبد الرحمن إبراهيم زيد، (١٩٩٦) ، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، عمان.
- أبو مؤنس ، رائد نصري ،(٢٠٠١). منهج التعليل بالحكمة وأثره في قواعد الفقه وأصوله ، رسالة ماجستير ، الجامعة الأردنية، عمان .
- مازن هاشم،(٢٠٠٣).قراءة تجديدية في المناهج الفقهية.رؤى،(١٧).
- المالكي،محمد،(١٩٨٤).مفهوم التطور والتجديد في الشريعة الإسلامية.(ط١)،جدة:دار الشروق.
- أبو المجد ، أحمد كمال ، (١٩٧٧) ، التجديد في الإسلام والإنفلات منه ، مجلة العربي ، (٢٢٥).
- أبو المجد ، أحمد كمال ، (١٩٧٧) ، مواجهة مع عناصر الجمود في الفقه الإسلامي، مجلة العربي،(٢٢٢).
- أبو المجد،أحمد،(١٩٨٧).المسلمون والعصر.
- محمد أحمد،(٢٠٠٢). التجديد الإسلامي في الفقه والفكر:ضروراته وإمكاناته.إسلامية المعرفة ،(٣٠).

- محمد ناصر، (٢٠٠٠). التمييز بين الثابت والمتغير والمقدس وغير المقدس. قضايا إسلامية معاصرة، (١٠ و٩).
- محمد، يوسف كمال، تطور أم تحول، المسلم المعاصر، ع ٨، ١٩٧٦ م.
- محمد ، يوسف، (١٩٧٦). تطور أم تحول. المسلم المعاصر، (٨).
- محمصاني ، صبحي ، فلسفة التشريع، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٧٥.
- المخزومي ، محمد ، (١٩٣١). خاطرات جمال الدين الأفغاني ، المطبعة العلمية ، بيروت.
- مذكور ، محمد سلام ، (١٩٧٣). مناهج الإجتهد في الإسلام ، (ط١) جامعة الكويت.
- مذكور، محمد، (١٩٨٧). الإسلام والمجتمع المتطور، المسلمون والعصر، كتاب مجلة العربي .
- مذكور، عبد الحميد (٢٠٠٠ م). حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، المسلم المعاصر، (ع ٩٦).
- مرزوق، عبد الصبور، حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، المسلم المعاصر، (٩٤/٩٣ع). (١٩٩٩).
- المسيري، عبد الوهاب، (١٩٩٩). حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، المسلم المعاصر، (٩٤/٩٣ع). مكتبة الجامعة الأردنية.
- مصطفى كمال، (١٩٧٥). إمكان الاجتهد في أصول الفقه. المسلم المعاصر، (٢ و١).
- مصطفى، نادية، (٢٠٠٠ م). حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، المسلم المعاصر، (٩٦) .
- موسى لاشين، (١٩٩٢). السنة كلها تشريع. حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، (١٠).
- النجار، عبد المجيد، تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ١٩٩٥ م.
- الندوي ، الحسن ، (١٩٧٧). الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ، (ط٣) ، مطبعة التقدم ، القاهرة.
- الندوي ، علي أحمد ، (١٩٩٤)، القواعد الفقهية، (ط٣)، دار القلم.
- النعيم ، عبد الله ، (١٩٩٤ م). نحو تطوير التشريع الإسلامي ، (ط١) ، (ترجمة حسين أمين) ، القاهرة ، سينا للنشر.
- النمر ، عبد المنعم ، الإجتهد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١ ، ١٩٨٧.
- نوري حاتم، (١٩٩٧). تغير الحكم الشرعي في ظل ولاية الحاكم الجائر. قضايا إسلامية، (٥).
- هويدي، فهمي، (١٩٧٨) ، وثنيون أيضا عبدة النصوص والطقوس ، مجلة العربي ، (٢٣٥) .
- هويدي، فهمي، (١٩٩٩ م): حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، المسلم المعاصر، (٩٤/٩٣ع).
- يحيى محمد، (٢٠٠٠). التغيير في الفتوى: الأنماط والعوامل. قضايا إسلامية معاصرة، (١٣).

Abstract

Constants and Variables in Islamic Legislation

Fundamental Analytical Study

by

Ra`id Nasri Jamil Abu Mounes

Supervisor

Professor Dr. Abed Al-mo`ez Abed Al-aziz Hrez

This study tackles the subject of constants and variables in Islamic Legislation which results from what prevails in current thought about the twofolds such as originality and modernity, legacy and renewal, and other twofolds resulted from the civilizational encounter between Islamic nation reality and Western urbanization. This leads to many outcomes force the Islamic nation to make the change and renewal to achieve progress, and generate movements and trends call for change and renewal in Islamic Legislation. These trends differ that some of them call for canceling the Legislation and being absolutely open to the West and other call for rejecting the renewal and being closed on itself. All that happen within a confusion in concepts and attitudes, in addition to the scattering in thoughts and results which call the researcher to conduct the study.

The study aims to root the constancy and variation issues in Islamic Legislation, and to demonstrate what renewal movements and current trends come up with in change and renewal issues in Islamic Legislation.

All that lead to specify thy kinds of variation in Islamic Legislation and the change approaches: Al-ta`leel and Al-t`weel which require analyzing Islamic legislation to its constituent: obligation, utterances, meaning, worship and holiness and reality.

Throughout analyzing the Legislation constituents and conducting a comparative analytical study, the researcher finds the characteristics and criteria of constancy and variation in legislation constituents.

The study come up with a number of recommendation: the necessity of following the criteria of constancy and variation in dealing with Legislative events which need to be searched, just following the two fundamental change in the new

reality, and the necessity of specifying the concepts to avoid any confusion in opinions and results.

جميع الحقوق محفوظة
مكتبة الجامعة الاردنية
مركز ايداع الرسائل الجامعية