

قواعد منهج التجديد في أصول الفقه عند المعاصرين

دراسة نظرية تطبيقية "عرض ونقد"

إعداد

حسين يوسف محمد العبدلي

المشرف

الدكتور العبد خليل أبو عيد

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في

الفقه وأصوله

كلية الدراسات العليا
الجامعة الأردنية

كانون ثاني، ٢٠٠٩

تعتمد كلية الدراسات العليا
هذه النسخة من الرسالة
التوقيع... التاريخ... ٢٠٠٩/١١/٠٤

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الأطروحة (قواعد منهج التجديد في أصول الفقه عند المعاصرين
دراسة تأصيلية تطبيقية "عرض ونقد") وأجيزت بتاريخ ٢٠٠٨/١٢/٣١م

التوقيع



مشرفاً

أعضاء لجنة المناقشة

الدكتور عبد خليل ابو عيد
أستاذ مشارك - أصول الفقه



عضواً

الدكتور محمود جابر
أستاذ - أصول الفقه



عضواً

الدكتور عباس الباز
أستاذ مشارك - الفقه وأصوله



عضواً

الدكتور عبد الملك السعدي
أستاذ - الفقه وأصوله
(جامعة العلوم الإسلامية العالمية)

تعتمد كلية الدراسات العليا
هذه النسخة من الرسالة
التوقيع: التاريخ: ٢٠٠٨/١٢/٣١م

الإهداء

أهدي هذه الرسالة لأربع فئات:-

- الى كل طالب علم شرعي جاهد بقلمه و علمه في الدعوة إلى التمسك بأصول الفقهاء السابقين و السعي لدرء كل طريق يقطع أجيال الأمة عن منهج سلفها القويم.
- إلى كل مبتلى صابر على الحق، لم تزده الفتن و مصاعب الحياة الا يقينا بوعد الله و انتظارا لفرج مولاه.
- الى كل أخ في الله أحب لله و ابغض فيه، و والى في الله و عادى فيه.
- وأخيرا: إلى البلدة الصامدة على الثغور و المرابطة في زمن الخنوع غزة، غزة التي انجبت في ماضيها الشافعي فكان حصنا حصينا في وجه الزائغين عن الجادة و هاهي تخرج من رحمها من يقف شامخا عزيزا في وجه من يريد أن يجتاح قلب الأمة، فإليها أهدي هذه الرسالة التي جاءت مناقشتها في الوقت الذي تدك حصونها وهي صامدة، لأقول لها لا تعتبي علي فرسالتني جزء من مشروعك الذي يبدأ بتصحيح النظر و درء الجهل لينتهي بتحرير الأرض و درء الظلم.

الشُّكْرُ وَالتَّقْدِيرُ

الْحَمْدُ لِلَّهِ حَمْدًا كَثِيرًا يَلِيقُ بِجَلَالِ وَجْهِهِ وَعَظِيمِ سُلْطَانِهِ وَبَعْدُ.....

فاتوجه بالشكر الجليل والثناء الكبير على جهود شيخنا الأصولي الدكتور العبد خليل أبو عيد، والذي تولى إشراف هذه الرسالة منذ أن كانت في مهدها إلى أن قامت على عودها، فكان بحق المربي الصابر والمعلم الماهر في تسديد الفكرة وتصويب الحجة، فجزاه الله خير ما جرى شيخا عن تلميذه، والشكر موصول كذلك إلى شيوخنا الأكارم بتفضلهم لمناقشة رسالتي فقد سررت بقبولهم وفرحت لرغبتهم، كيف لا وقد كان لهم السبق الكبير في تدريس هذا العلم — أقصد علم الأصول — ونشر مناهجه وتدوين مسائله، فجزاهم الله خيرا و ضاعف لهم المثوبة و أظهر بعلمهم الحجة، ثم اختتم شكري لكل من ساهم في اكتمال هذا المشروع بدعاء أو توجيه أو نصيحة، وأخص بذلك أخي الفاضل محمد بن هاشل، وأحمد كليب، وموسى أبو صعيلىك، وشيخنا العلامة محمد شكور الميادينى، وغيرهم من أهل الفضل والإخاء، وإن انسى فلن أنس المستشار الثقافى للملحقية الثقافية الإماراتية الأستاذ الجليل زهدى الخطيب، والدكتور سمير حمدان، المستشار الأكاديمي والذين كانا بحق خيرا معين لكل طالب علم مغترب أو دارس مجتهد فجزاهما الله عنا خير الجزاء.

قواعد منهج التجديد في أصول الفقه عند المعاصرين

دراسة نظرية تطبيقية "عرض ونقد"

إعداد

حسين يوسف العبيدلي

المشرف

الدكتور العبد خليل أبو عيد

ملخص

الحمد لله وبعد:

استهلّت الرسالة بحثها: ببيان علم أصول الفقه، وشرح مباحثه، وجلاء أهميته، وإظهار قدرته على ضبط الأحكام الشرعية والمسائل الواقعية، وهي مقدمة ضرورية لكون أصول الفقه هو المقصود الرئيس في هذه الأطروحة، لأن البحث كله يدور حول رفض كل قاعدة تكون بديلة عن قواعده وأصوله باسم التجديد والحداثة.

وجاءت الرسالة بعد ذلك لتحرّر مصطلح التجديد والألفاظ المرتبطة به، وكشف الستار عن بعض المعاني الإيجابية فنتبثها وتقرّرها، ثم تذكر المعاني الدخيلة فترفضها وتناقشها، لا لكونها حادثة ودخيلة، بل لأنها تشتمل على معان غريبة عن الشرع ومقاصده، ولتعميم الفائدة تعرّضت لأهمية تحرير المصطلحات في مباحث أصول الفقه الذي يعتني أعظم الاعتناء بذكر الحدود والإحترافات.

وفي الباب الثاني أجملت القول في التعريف بالاتجاهات التجديدية كمدخل لمعرفة قواعدها التي يراد تطبيقها في مجال الاستنباط، سواء كانت القريبة من المدرسة الأصولية أم البعيدة عن الشرع، فالمقياس في ذكرها هو محل دعواها والذي هو "تجديد أصول الفقه" وإن كانت متفاوتة في طرحها وعرضها لمنهج تجديدها، فقد طرح البعض قواعد لا صلة لها بالتشريع الإسلامي كقاعدة الأنسنة والتأرخة والعقلنة، والبعض الآخر ذكر قواعد شرعية صحيحة، ولكن طرح لها فهما آخر مبايناً للفهم الأصولي المعهود، ليتمكن من تحقق الهدف المرجو من مشروعه التجديدي

المزعوم، وهي كثيرة: منها قاعدة المصلحة، والعرف، ودوران الحكم مع العلة...، وقد ناقشت هذه القواعد بقسميها وبيّنت أوجه الزلل والخطأ في فهمها، والاستدلال بها، ولما كانت هذه القواعد بمنهجها الجديد جاءت لمعالجة الواقع الفكري الأصولي كما تزعم، ومضى على طرحها زمن غير قليل، فقد حاولت الرسالة أن تذكر الآثار السلبية لها في التطبيق والتنظير، مع تقويم هذه الآثار ومناقشتها، وهذه الآثار تكمن في: اضعاف الحق و التوهين من التراث وظهور التأويلات المذمومة والاجتهادات الخاطئة والأقوال الشاذة، مع ظهور نتائج أخرى عظيمة، أثرت على فهم الدارس لحجية القرآن، وحجية السنة، والإجماع، والقياس، والأدلة التبعيّة، ومفهوم التيسير، والمقاصد العامة، وخرج لنا على إثرها جيل يرفع شعارات المصالح والمقاصد، لكنه لم يتقن كتابا في الأصول ولا درّب نفسه لفهم عبارات الشروح والمتون. والله أعلم.

فهرس المحتويات

رقم الصفحة	المحتوى
ب	قرار لجنة المناقشة
ج	الإهداء
د	الشكر والتقدير
هـ	فهرس المحتويات
ح	الملخص باللغة العربية
١	المقدمة
٣	الباب الأول: مفهوم التجديد في أصول الفقه:
٤	الفصل الأول: التعريف بأصول الفقه وبيان أثره في ضبط الأحكام
٥	المبحث الأول: التعريف بأصول الفقه.
٧	المطلب الأول: معنى أصول الفقه باعتباره مركباً إضافياً.
٧	المطلب الثاني: معنى أصول الفقه باعتباره لقباً لعلم مخصوص.
١٢	المبحث الثاني: بيان أثر أصول الفقه وقواعده في ضبط الأحكام.
٢٤	الفصل الثاني: مفهوم التجديد بين المتقدمين والمعاصرين.
٢٥	المبحث الأول: شرح المصطلحات ذات الصلة بالموضوع.
٣٣	المبحث الثاني: التجديد في أصول الفقه بين المتقدمين والمعاصرين.
٤٠	الباب الثاني: قواعد منهج التجديد المعاصر، عرض ونقد
٤١	الفصل الأول: - الاتجاهات المعاصرة في التجديد في أصول الفقه.
٤٢	المبحث الأول: تاريخ نشأة القول بالتجديد.
٤٥	المبحث الثاني: الاتجاهات المعاصرة في التجديد.
٤٥	المطلب الأول: الاتجاه التغريبي.
٤٨	المطلب الثاني: الاتجاه الحدائي.
٥١	الفرع الأول: سرد لأهم القواعد التي بنى عليها منهجه.
٥١	القاعدة الأولى: التسوية بين النص الشرعي والتراث الإنساني في التأويل والتحليل.
٥٨	القاعدة الثانية: النصوص الشرعية مرتبطة في تطبيق أحكامها بأزمة نزولها.

٦٠	القاعدة الثالثة: العقل أساس الوحي.
٦٢	الفرع الثاني: مناقشة قواعدهم واستدلالاتهم السابقة وبيان ضعف مدركها وبطلان حجتها.
٨٤	أولاً: بيان حد "القرآن" الكاشف عن الحقيقة
٨٨	ثانياً: الجواب عن شبهة التفريق بين المستويات المختلفة في الخطاب الإلهي
٩١	ثالثاً: الجواب عن شبهة الواردة على أصل الاعتقاد بأن القرآن كلام الله تعالى
١٠٧	المطلب الثالث: الاتجاه التجديدي التوفيقي.
١٠٩	الفصل الثاني: عرض لأهم القواعد التي استند عليها التجديديون المعاصرون
١١٠	المبحث الأول: قاعدة تحكيم العقل مقابل النص.
١١١	المطلب الأول: حقيقة العقل في اللغة والاصطلاح.
١١٣	المطلب الثاني: العقل عند الأصوليين.
١١٦	المطلب الثالث: العقل عند المعتزلة.
١٢١	المطلب الرابع: العقل عند الاتجاه التوفيقي.
١٣٤	المبحث الثاني: قاعدة التفريق بين القطعي والظني
١٤٦	المبحث الثالث: قاعدة المصلحة .
١٤٧	المطلب الأول: عرض أقوال المعاصرين في مفهوم المصلحة.
١٥٠	المطلب الثاني: أدلتهم إجمالاً.
١٥١	المطلب الثالث: الرد التفصيلي على المفهوم السابق وذلك باتباع الفروع التالية:-
١٥١	الفرع الأول: خمس مقدمات ضرورية.
١٦١	الفرع الثاني: مفهوم المصلحة عند الأصوليين.
١٦٣	الفرع الثالث: مباحث المصلحة في كتب الأصول وبيان ان لا تباين في المصطلحات الدالة عليها.
١٦٤	الفرع الرابع: تحقيق القول في الوصف المناسب الذي يحقق مصلحة مطلوبة شرعاً.
١٦٨	الفرع الخامس: موازنة وترجيح في تقسيمات المصلحة او المناسبة.
١٨٠	الفرع السادس: الجواب التفصيلي عن حجج المخالفين المعاصرين
١٩٨	المبحث الرابع: قاعدة العرف
١٩٩	المطلب الأول: تعريف العرف
٢٠١	المطلب الثاني: أقسام العرف.

٢٠٣	المطلب الثالث: أهمية العرف بين الأصوليين والمعاصرين.
٢٠٥	المطلب الرابع: حجية العرف.
٢٠٨	المطلب الخامس: - شروط تطبيقه على الواقعة.
٢١٦	المبحث الخامس: - قاعدة" لا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الزمان".
٢٢٤	المبحث السادس: - قاعدة" دوران الحكم مع العلة".
٢٣٢	المبحث السابع: - قاعدة تعدد الحق.
٢٣٩	الباب الثالث: آثار منهج التجديد المعاصر عرض وتقييم.
٢٤٠	الفصل الأول: آثار منهج التجديد المعاصر على الفقه العام عرض وتقييم
٢٤١	المبحث الأول: إضعاف الحق وتشويه معالمه.
٢٤٣	المبحث الثاني: تأويل النصوص والأحكام الشرعية.
٢٤٦	المبحث الثالث: فتح باب الاجتهاد.
٢٥٠	المبحث الرابع: ذم التراث والتحقيق من شأنه.
٢٥٥	الفصل الثاني: آثار منهج التجديد المعاصر على أدلة الأصول عرض وتقييم.
٢٥٦	المبحث الأول: أثره على فهم حجية الكتاب.
٢٥٨	المبحث الثاني: أثره على فهم حجية السنة.
٢٦٦	المبحث الثالث: أثره على حجية الإجماع.
٢٦٨	المبحث الرابع : أثره على القياس الأصولي.
٢٦٩	المبحث الخامس: أثره على الأدلة التبعية.
٢٧٠	المبحث السادس : أثره على مفهوم التيسير وعدم التشديد.
٢٧٢	المبحث السابع : أثره على قاعدة الاحتياط في الشريعة.
٢٧٤	المبحث الثامن: أثره على فهم المقاصد الشرعية.
٢٧٨	الخاتمة وأهم النتائج والتوصيات
٢٨٣	فهرس الآيات
٢٨٨	فهرس الأحاديث
٢٩٧	فهرس المراجع
٣١٢	ملخص الرسالة باللغة الإنجليزية

مقدمة

الحمد لله الذي منّ على عباده بالتفقه في الدين واختص لحفظه أئمة مهتدين كما قال في كتابه ﴿ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِبَايَاتِنَا يُوقِنُونَ ﴾^(١)، وصلى الله وسلم وبارك على نبي الرحمة، والمبعوث بالحنيفية السمحة، القائل: (يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين)^(٢)، وعلى أهل بيته الأطهار، وصحابته الأبرار الذين بلّغوا الشريعة بكل صدق وأمانة، كما تبلّغوها ببيضاء نقية، وعلى من سار على هديهم واقتفى أثرهم من الأئمة الأربعة المجتهدين أعلام الهدى والدين، الذين أدركوا بثاقب فقههم، وحسن فهمهم، أسرار الشريعة ومقاصدها، ومناط أحكامها، ومسالك عللها، فكان اختلافهم في فروع الشريعة سعة ورحمة لمن أتى بعدهم، بعد اتفاقهم على الأصول والقواعد المجمع عليها بينهم، وهكذا استمرت الأمة تتهل من علمهم وتجمع شتات ما تفرع من قواعدهم وتأصيلاتهم، حتى صارت مدرسة متكاملة بأصولها وقواعدها الجامعة، فتلقتها الأمة بالقبول، وقامت على أثرها قرون طويلة في الحكم والقضاء، والسياسة والإفتاء، والتدريس والجهاد، وسائر مناح الحياة المختلفة، نالت بها الأمة العزة والتمكين في الوقت التي كانت تعيش أوروبا بما يسمى قرون الظلام والتجهيل، وهكذا استمر الحال إلى أن انقطعت الأمة عن ماضيها، واستفحل فيها داء من قبلها، فتخلت عن شريعة ربها، وأخذت تتبع أثر عدوها، فأبعد الفقهاء عن الولاية وأحجم أمرهم وعزلوا عن واقع حياتهم أما طوعاً أو كرهاً واستبدلت قواعد الإسلام بقوانين الرومان وهكذا استمر الحال إلى أن ظهرت دعوات تجديدية تتادي بتجديد ما اندرس من الدين وإحياء ما انطمس من معالمه وأخذت على عاتقها إرجاع الأمة إلى سالف

(١) سورة السجدة، آية ٢٤.

(٢) الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد، كتاب العلم، باب أخذ الحديث من الثقات، دار الريان، القاهرة، ١٤٠٧هـ، (ج ١، ص ١٤٠). وأخرجه الرازي تمام بن محمد في فوائده، تحقيق حمدي السلفي، برقم ٨٩٩، ط ١، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٢هـ، (ج ١، ص ٣٥٠). وذكره ابن عبد البر في التمهيد، باب معرفة المرسل والمسند والمنقطع، ط. وزارة الأوقاف، المغرب، ١٣٨٧هـ — (ج ١، ص ٢٨). وأورد ابن عساكر في تاريخ دمشق تصحيح الإمام أحمد له، فقد روى بسنده عن مهنا وهو ابن يحيى قال: سألت أحمد، يعني ابن حنبل عن حديث معان بن رفاعة عن إبراهيم بن عبد الرحمن العذري قال: قال رسول الله ﷺ فذكر الحديث، فقلت لأحمد: كأنه كلام موضوع، قال: لا، هو صحيح، فقلت له: ممن سمعته أنت، قال: من غير واحد... أ.هـ. تاريخ دمشق، دار الفكر - بيروت، (ج ٥٩، ص ١٠).

عزها ومجدها متقيدة في مجملها بأصول المذاهب الفقهية فقدمت بذلك نجاحا ملموسا وهو ما نشاهده والله الحمد من صحوة مباركة شاملة إلا انه ظهر من صميم هذه الدعوات تيارات تتسم بالغلو والتشدد في التطبيق والظاهرية والحرفية في التنظير وقابل هذا التيار ظهور مناهج تجديدية معاصرة ظن دعائها أن تأخر نجاح الدعوات السابقة وظهور ظاهرة التشدد فيها هو لقصور الأصول التي اعتمد عليها علماؤهم في الإفتاء والقضاء فظهر القول بالتجديد في الفقه وأصوله ما بين مغال في هذه الدعوة مبدد لتراث الأمة وساخر منه، وما بين حسن النية متهم تراثه بالتقصير حيننا وضيق الأفق أحيانا مبرراً ذلك بأسباب عدة معتمداً في دعوته إلى التطوير والتجديد إلى جملة من القواعد والأصول والمفاهيم والتي ظن أن في تطويرها ترفع التخلف عن الأمة والجمود عن أصول الأئمة، ومن هنا جاءت هذه الدراسة التي أسأل الله أن يهديني فيها للعلم والعدل لأتمكن من بيان الخلل في القواعد التي وضعوها وما تؤول إليه من آثار غير سليمة ونتائج غير موفقة مع إيضاح أن أدلة الاجتهاد التي اعتمدها الأئمة السابقون هي بحد ذاتها منهج تجديد وتطور فلا حاجة لأصول جديدة ولا تطوير لقواعد سابقة بل طبيعة قواعد التشريع الأصولية قواعد حيوية متجددة بتجدد الوسائل والوقائع الحادثة.

الباب الأول

مفهوم التجديد في أصول الفقه

فيه فصلان:

الفصل الأول: التعريف بأصول الفقه وبيان أثره في ضبط الأحكام.

الفصل الثاني: مفهوم التجديد بين المتقدمين والمعاصرين

الفصل الأول

التعريف بأصول الفقه

وبيان أثره في ضبط الأحكام

فيه مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بأصول الفقه.

المبحث الثاني: بيان أثر أصول الفقه وقواعده في ضبط الأحكام.

المبحث الأول: التعريف بأصول الفقه

جرت العادة عند علماء الأصول تعريف أصول الفقه مضافاً وعلماً^(١)، وتعريفه بالإضافة قبل أن يجعل علماً على الفن المخصوص فهو مركب يعتبر فيه حال الأجزاء، وتعريفه علماً بعد أن جعل لقباً على الفن المخصوص.

ثم إن الأصوليين اختلفوا عند بيانهم لمعنى كلمة "أصول الفقه" أيهما يقدم بيان معناه؟ أصول الفقه باعتباره مضافاً^(٢) أم باعتباره علماً؟^(٣)، على قولين، لعلّ أرجحهما بيان معناه باعتباره مركباً إضافياً، لتوقف معرفة المركب على معرفة أجزائه، وعلى هذا الترجيح أي تقديم بيان معنى جزئي كلمة "أصول الفقه" اختلف أيهما يقدم معناه في البيان، هل معنى "الأصل" أو "الفقه"؟، ذهب إمام الحرمين^(٤)

(١) هذا من حيث العموم وإلا فقد اختلف الأصوليون، منهم من اكتفى بالتعريف الإضافي ومنهم من اقتصر على اللقب، ومنهم من جمع بين النوعين، قال الإمام الزركشي - رحمه الله - "والصواب تعريف اللقبى وليس ثمّ غيره، وأما أجزاءه حالة التركيب فليس لواحد منهما مدلول على حدته إنما هو كغلام زيد إذا سميت به لم يتطلب معنى الغلام ولا معنى زيد وليس لنا حدان إضافي ولقبى وإنما هو اللقبى فقط" أهـ. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، دار النشر: دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، الطبعة: الأولى، تحقيق: ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. محمد محمد تامر، (ج ١، ص ٢٠).

(٢) أبو الحسين البصري المعتزلي، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق خليل ألميس، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ، (ج ١، ص ٤). الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، المحصول، تحقيق طه جابر العلواني، ١٤٠٠هـ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، (ج ١، ص ٩١-٩٢). الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفي، تحقيق محمد عبد السلام الشافعي، ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت، (ج ١، ص ٥).

(٣) ابن الحاجب، مختصر المنتهي، تحقيق نذير حماد، ط ١، دار ابن حزم، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٠م، (ج ١، ص ٢٠١). البعلبي، علي بن محمد بن علي أبو الحسن، المختصر في أصول الفقه، تحقيق محمد مظهر، جامعة الملك عبد العزيز، (ج ١، ص ٣٠).

(٤) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، الفقيه الشافعي المعروف بإمام الحرمين المجمع على إمامته المتفق على غزارة مادته وتفننه في العلوم من الأصول والفروع والأدب، ولد سنة ٤١٩هـ، وتوفي سنة ٤٧٨هـ بنيسابور. ينظر ترجمته: بن خلكان، أبي العباس شمس الدين أحمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، لبنان، (ج ٣، ص ١٦٨). أبي الطيب مولود السويس، حجة الأصوليين، دار الكتب العلمية، (ص ٣١٣).

والرازي^(١) وآخرون إلى تقديم معنى (أصل)^(٢)، وذهب أبو الحسين البصري^(٣) وأبو الخطاب^(٤) والآمدني^(٥) إلى تقديم بيان معنى (الفقه)^(٦).

وعلل الآمدني^(٧) بقوله: "أصول الفقه قول مؤلف من مضاف هو الأصول، ومضاف إليه هو الفقه، ولن نعرف المضاف قبل معرفة المضاف إليه فلا جرم أنه يجب تعريف معنى الفقه أولاً ثم معنى الأصول ثانياً"، وتعقبه السبكي بأن: "التعريف تعريف مقابل التاكيد وهو الذي يكتسبه المضاف من المضاف إليه، وتعريف مقابل الجهل وهو المقصود هنا، وهذا لا يكتسبه المضاف من المضاف إليه"^(٨).

وبناءً على ما تقدم فإنني أرتب مفردات هذا المبحث بما ارتضاه جمهور الأصوليين من تقديم بيان معنى "أصول الفقه" باعتباره مركباً إضافياً على المعنى اللقبى، ومن تقديم "أصول" على "الفقه" وبيان ذلك في المطلبين الآتيين بما يأتي:-

- (١) الرازي، فخر الدين أبو بكر محمد بن عمر بن الحسين، فقيه الشافعي، ومفسر أصولي، ولد سنة ٥٤٤هـ، وتوفي سنة ٦٠٦هـ، من مؤلفاته: مفاتيح الغيب في التفسير، والمحصول في علم الأصول. وفيات الأعيان، (ج٤، ص٢٤٩). معجم الأصوليين، (ص٤٩٣).
- (٢) الجويني، أبو المعالي عبد الملك، الورقات، تحقيق عبد اللطيف محمد العبد، الطبعة بدون، (ص٧).
- (٣) الرازي، محمد بن عمر، المحصول، (ج١، ص٩١).
- (٤) البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب: أصولي معتزلي، (ت٤٣٦هـ)، من مؤلفاته: المعتمد، وشرح العمدة، معجم المؤلفين، (ص٤٨٤).
- (٥) أبو الخطاب، محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوزاني: فقيه حنبلي، محدث أصولي، (ت٥١٠هـ)، من مؤلفاته: التمهيد، ورؤس المسائل، ينظر:- البداية والنهاية، لأبي الفداء إسماعيل بن كثير، مكتبة المعارف، بيروت، (ج١٢، ص١٠٢).
- (٦) الآمدني، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي: فقيه شافعي أصولي، توفي سنة ٦٣١هـ بدمشق، من مؤلفاته: الأحكام في أصول الأحكام، وأبكار الأفكار. وفيات الأعيان، (ج٣، ص٢٩٣).
- (٧) الآمدني، أبو الحسن علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ، (ج١ص١٩).
- (٨) المرجع السابق، (ج١، ص٢٠).
- (٩) السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج، تحقيق جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، (ج١، ص٢٠).

المطلب الأول: معنى أصول الفقه باعتباره مركباً إضافياً وفيه:-

- أ. معنى الأصول في اللغة.
- ب. معنى الأصول في الاصطلاح.
- ج. معنى الفقه في اللغة.
- د. معنى الفقه في الاصطلاح.
- هـ. مفهوم أصول الفقه بالمعنى الإضافي.

المطلب الثاني: معنى أصول الفقه باعتباره لقباً لعلم مخصوص.

بيان المطلب الأول: معنى أصول الفقه باعتباره مركباً إضافياً وفيه:-

(أ) **الأصول لغة:** جمع أصل، وهو في اللغة: ما بينى عليه غيره حساً أو عقلاً^(١).

فالأصل كبناء الجدار على أساسه، الثاني كبناء الحكم على دليله.

هذا هو التعريف المعتمد في أكثر كتب الأصول، وإن كانت هناك معانٍ أخرى، إلا أن هذا

المعنى هو الأقرب من المعاني اللغوية الأخرى لكلمة "أصل"^(٢).

(ب) **الأصل في الاصطلاح:** يطلق على معان:-

الأول: الأصل بمعنى الدليل، كقول العلماء الأصل في هذه المسألة الكتاب والسنة.

الثاني: الأصل بمعنى الراجح، يُقال: الأصل في الكلام الحقيقة لرجحانها على المجاز

عند السامع.

الثالث: الأصل بمعنى المستصحب، يُقال الأصل في الأشياء الإباحة، ويُقال: تعارض

الأصل والطارئ.

الرابع: القاعدة الكلية المستمرة يُقال: الأصل في الأمر يقتضي الوجوب.

الخامس: المقيس عليه، كقول الفقهاء: الخمر أصل النبيذ في التحريم، أي أن الحرمة في

النبيذ منفرعة، عن حرمة الخمر بسبب اشتراكهما في العلة التي هي الإسكار^(٣).

(١) الفيومي، احمد بن محمد المقرئ، المصباح المنير، دار المكتبة العلمية، بيروت، مادة أصل، (ص ١٦).

(٢) الباحسين، يعقوب، أصول الفقه الحد والموضوع والغاية، دار الراشد، ١٤٠٨هـ.

(٣) السبكي، الإبهاج، (ص ١١). القرافي، نفائس الأصول، (ج ١، ص ٨٦). الزركشي، البحر المحيط، (ج ١،

ص ٣). ابن النجار، شرح الكوكب المنير، تحقيق نزيه حماد، ومحمد الزحيلي، منشورات البحث العلمي

بجامعة أم القرى، (ج ١، ص ٣٩)، الباحسين، يعقوب عبد الوهاب، أصول الفقه، (ص ٤٠). عثمان، محمود،

القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، دار الزاحم، (ص ٥٥).

وأقتصر على هذه المعاني الخمسة؛ لأنها هي المعتمدة عند العلماء، وجميعها على ما ذكر الرهاوي تناسب تعريف الأصل بـ"ما بينى عليه غيره"، مما اعتبره الأصوليون معنى لغوياً، إذ كل معنى من المعاني المذكورة للأصل فيها معنى الابتداء، فالدليل يبتني عليه الحكم، والقاعدة تبنى عليها الفروع والجزئيات، والراجح يبنني عليه المرجوح، والمستصحب تبنني عليه حالة الشك، والصورة المقيس عليها يبنني على حكمها حكم الفروع^(١).

(ج) تعريف الفقه لغة: -

قال ابن منظور: "الفقه: العلم بالشيء والفهم له وغلب على علم الدين لسيادته ولشرفه وفضله على سائر أنواع العلم"^(٢).

وعلى هذا فإنه شامل لعموم الفهم، وإن كان بعض الأصوليين خصه بفهم الأمور الخفية فقط^(٣)، وفرّق الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى بين الفقه والفهم فقال: الفقه أخص من الفهم؛ لأن الفقه فهم مراد المتكلم من كلامه وهو قدر زائد عن مجرد فهم وضع اللفظ في اللغة، وبتفاوت الناس في الفهم تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم^(٤).

(د) تعريف الفقه اصطلاحاً: -

تتوعد عبارات الأصوليين في بيان معنى الفقه شرعاً، ويجمع قيود هذه التعاريف تعريف القاضي البيضاوي^(٥) بقوله: "الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية"^(٦)، وعليه جرى غالب المتأخرين.

(هـ) مفهوم أصول الفقه بالمعنى الإضافي: -

سبق أن بينتُ معنى كلمة "الأصول" في حال الانفراد في اللغة والاصطلاح، وأشير هنا على أي معنى يحمل معنى "الأصول" عند الإضافة والتركيب؟

(١) الباحسين، أصول الفقه الحد والغاية والموضوع، (ص ٣-٤).

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ط ١، دار صادر، بيروت، مادة "فقه" (ج ١٣، ص ٥٢٢).

(٣) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، (ج ١، ص ٢٧).

(٤) ابن القيم، أعلام الموقعين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م، (ج ١، ص ٢١٩).

(٥) البيضاوي، ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر، (ت ٦٩١)، فقيه أصولي، مفسر شافعي المذهب، من مؤلفاته: التفسير ومنهاج الوصول إلى علم الأصول. ينظر: الزركلي، الأعلام، (ج ٤، ص ١١٠).

(٦) البيضاوي، المنهاج، مطبوع ضمن شرح الإبهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ، (ج ١، ص ٢٨).

لعلماء الأصول اتجاهان في بيان معنى الأصل في "أصول الفقه" فمنهم من حملته على (الدليل)^(١)، ومنهم من حملته على (القاعدة)^(٢) وسبب الخلاف "يرجع إلى الاختلاف في النظر، فمن نظر إلى موضوع أصول الفقه وهو الأدلة، وما يتعلق بها، حمل "الأصل" على ذلك، ومن نظر إلى مباحث هذا العلم ومسائله وما نتج عنها من قواعد، حمل "الأصل" على ذلك لعل حمل الأصول على معناه اللغوي، وهو (ما يبني عليه غيره) ليشمل الأدلة والقواعد وغيرها مما يؤصل إليه؛ أرجح، لكونه أبعد عن التكلف وأقرب إلى حقيقة أصول الفقه^(٣).

وعليه فيكون "أصول الفقه" باعتباره مركباً إضافياً هو: - ما تبنى عليه الأحكام الشرعية العملية، ومعلوم أن الأحكام تبنى على الأدلة الشرعية، سواء كانت إجمالية أو تفصيلية، والله أعلم.

بيان:المطلب الثاني : تعريف أصول الفقه باعتباره لقباً لعلم مخصوص:-

(أصول الفقه) لقب مُشعرٌ برفعة مكانة هذا العلم وعلو منزلته، حتى أصبح هذا اللقب علماً على علم مخصوص، لحصول الوضع بأمر كلي مشترك بين مسائله، فجعل الأمر الكلي آلة للوضع، والموضوع له جميع المسائل المشتركة في جهة الوحدة الذاتية والعرضية، فكان علماً شخصي أو جنسي^(٤).

وقد اتجه الأصوليون في تحديد معناه إلى اتجاهين:-

الاتجاه الأول: نظر إليه من جهة معناه الوصفي^(٥)، ومن هذه التعريفات:-
قول ابن الحاجب^(٦):-

(١) الجويني، البرهان، ط٤، المنصور، تحقيق د. عبد العظيم الديب، ١٤١٨هـ، (ج١، ص٧٨). ومختصر ابن الحاجب، (ج١، ص٢٠١).

(٢) الطوفي، شرح مختصر الروضة، (ج١، ص١٢). التحرير والتحبير، (١، ص٣٨). الفتوح، محمد بن أحمد، شرح الكوكب المنير، (ج١، ص٤٤).

(٣) الشوشان، عثمان بن محمد الأخضر، تخريج الفروع على الأصول، (ج١، ص٥٢).

(٤) تقريرات عبد الرحمن الشربيني على حاشية البناني على شرح جلال الدين المحلي لجمع الجوامع، دار الكتب العربية، (ج١، ص٣٢). العاني، رافع بن طه الصلة بين أصول الفقه وعلم المنطق، دار المحبة، دمشق، (ص٣٠).

(٥) هو ادراك المرء المسائل الأصولية بحيث تصبح له ملكة خاصة تؤهله للنظر والإستدلال.

(٦) ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر أبو عمرو جمال الدين بن الحاجب، إمام من أئمة المالكية، ومن كبار علماء أصول الفقه، من مؤلفاته: شرح الكافية في النحو، ومختصر المنتهى، توفي ٦٠٢هـ، وقيل، ٦١٢هـ. معجم الأصوليين، (ص٣١٣).

١. "العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية"^(١).

٢. قول أبي الحسين البصري: "هو النظر في طرق الفقه على طريق الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وما يتبع كيفية الاستدلال بها"^(٢).

الاتجاه الثاني: نظر من جهة معناه الاسمي^(٣).

وممن عرفه بهذا المعنى:-

١. الإمام أبو حامد الغزالي:^(٤) عبارة عن أدلة هذه الأحكام (أي الفقهية) وعن معرفة دلالتها على الأحكام، من حيث الجملة لا من حيث التفصيل"^(٥).

٢. أبو الخطاب، حيث قال: "الأدلة والطرق ومراتبها وكيفية الاستدلال بها"^(٦).

٣. الأمدى، الذي عرفه بأنه: "أدلة الفقه وجهات دلالاتها على الأحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة لا من جهة التفصيل"^(٧).

وهذه التعريفات جميعها تفيد أن علم أصول الفقه مشتمل على:-

١. أدلة الأحكام والعلم بها.

٢. استنباط الأحكام الشرعية الفرعية.

٣. قواعد لكيفية استنباط الأحكام.

(١) ابن الحاجب، مختصر المنتهي (ج ١ ص ٢٠١).

(٢) ابوالحسين البصري، المعتمد، (ج ١، ص ٥).

(٣) هو النظر إلى ذات الأدلة والقواعد التي تبنى عليها مسائل الفقه.

(٤) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي الشافعي، أبو محمد الملقب بحجة الإسلام. قال عنه ابن

السبكي: "جامع أشتات العلوم، والمبرر في المنقول منها والمفهوم، صاحب التصانيف المفيدة في الفنون

العديدة كـ "المستصفى" و"المنحول" في أصول الفقه، و"الوسيط" و"البسيط" و"الوجيز" و"الخلاصه" في

الفقه، و"إحياء علوم الدين" و"تهافت الفلاسفة" و"معيار العلم" و"المنقذ من الضلال". توفي سنة

٥٠٥هـ. ينظر ترجمته، السبكي، طبقات الشافعية، طبعة عيسى البابي الحلبي القاها، ١٣٨٣هـ،

تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي، (ج ٦، ١٩١)، وينظر ابي الطيب السوسي، معجم

الأصوليين، ص ٥٠٦.

(٥) الغزالي، المستصفى، (ج ١، ص ٥).

(٦) ابن عبد البر، التمهيد، (ج ١، ص ٦).

(٧) الأمدى، الأحكام، (ج ١، ص ٤). وينظر تفاصيل هذه التعاريف والتعقيب عليها وتقسيمها: باحسين، يعقوب،

أصول الفقه، الحد والموضوع والغاية، (ص ٨٨-١٢٠).

٤. حال المستدل أو المستنبط.

إلا أن الاتجاه الأول وهو النظر إلى المعنى الوصفي أولى بالترجيح من الاتجاه الثاني؛ لأن المناسب أن يكون العلم بالقواعد جنساً في التعريف لا القواعد نفسها أو طرق الفقه، وعليه فيمكن أن نختار تعريفاً شاملاً للاتجاهين ولا يهمل قيد العلم والقيود الأخرى اللازمة، وذلك بالقول أن أصول الفقه هو "العلم بالأدلة و القواعد الإجمالية التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، وكيفية الاستدلال بها، وحال المستفيد" والله أعلم.

المبحث الثاني: بيان أثر أصول الفقه وقواعده في ضبط الأحكام

أهمية كل علم وعظيم شرفه بقدر عظم موضوعه ومسائله التي يبحث فيها.

ومعلوم أن أصول الفقه هو قاعدة الأحكام الشرعية وأساس الفتاوى الفرعية التي بها صلاح المكلفين معاشاً ومعاداً، بل هو روح أجساد الفروع، ودليل قاطع على حفظ الله تعالى لهذا الدين وشرائعه، ولولاه ما استتبقت الأحكام لما استجد من وقائع الزمان، ولا عصمت كثير من أذهان المجتهدين عن الخطأ في دقيق مسائل الدين، لما يحمل من شروط وضوابط عجز عن إدراكها الباحثون عن تطوير أحكام الشرع كما زعموا لانتاسب مع تطور الحياة وتقدم العلوم واتساعها وسيأتي عرضٌ ومناقشة لأهم شبههم وقواعدهم التي بنوا عليها آراءهم واجتهاداتهم، لكنني أردت في هذا المبحث أن أظهر علو مكانة قواعد أصول الفقه، وأنها بطبيعتها قواعد تجديدية تتسع لكل ما يستجد من نوازل، كما أن فيها الإجابة عن تساؤلات العصر ومشكلاته.

ولذا فقد تواترت نصوص الأئمة في فضل تعلمها والإحاطة بها، وخطر من أعرض عنها، أو أفتى دون أن يرجع إليها:-

١. قال أبو عبيد القاسم بن سلام^(١): "إن من حق البحث والنظر الإضراب عن الكلام في فروع لم تُحكم أصولها، والتماس ثمرة لم تغرس شجرها وطلب نتيجة لم تعرف مقدماتها"^(٢).
٢. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله^(٣): "لا بد أن يكون مع الإنسان أصول كلية ترد إليها الجزئيات ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت؟ وإلا يبقى في كذب وجهل

(١) القاسم ابن سلام، هو الإمام أبو عبيد البغدادي الفقيه الأديب صاحب المصنفات الكثيرة في القراءات والفقه واللغات والشعر، (ت ٢٢٤هـ)، من مصنفاته: كتاب الأموال، وغريب الحديث، وكتاب الطهور، وغيرها كثير.

الذهبي، تاريخ الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ، (ج ١٦، ص ٣٣٠).

(٢) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، ط ٢، دار ابن الجوزي، الدمام، ١٤١٦هـ، (ج ١، ص ٧٨٥). وعلق الإمام ابن عبد البر على عبارة أبي عبيد بقوله: "... ولا ينال ذروة الغايات إلا عليم بالمقدمات...".

(٣) ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيمية الحراني الحنبلي، (ت ٧٢٨هـ)، قال عنه الحافظ ابن حجر: "وصار عجباً في سرعة الإستحضار وقوة الجنان، والتوسع في المنقول والمعقول، والإطلاع على مذاهب السلف والخلف" ١هـ، من مؤلفاته: مجموع الفتاوى، ودرء تعارض النقل والعقل، واقتضاء الصراط المستقيم، وغيرها كثير. ينظر: ابن حجر، الحافظ أحمد بن علي، الدرر الكامنة، طبعة المستشرق كرنكو، (ج ١ ص ١٤٤ - ١٦٠)، وينظر للتوسع في ترجمته، الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون، جمعه: محمد عزيز شمس و علي بن محمد العمران، ط. دار عالم الفوائد، مكة المكرمة.

في الجزئيات وجهل وظلم في الكليات"^(١).

٣. قال ابن برهان^(٢): "حق على طالب التحقيق ومن يتشوق إلى المقام العلى في التصور والتصديق أن يحكم قواعد الأحكام ليرجع إليهما عند الغموض وينهض بعبء الاجتهاد وأتم النهوض، ثم يؤكد بالاستكثار من حفظ الفروع، لترسخ في الذهن ثمرة عليه بفوائد غير مقطوع فضلها ولا ممنوع، أما استخراج القوى، وبذل المجهود في الاقتصار على حفظ الفروع من غير معرفة أصولها، ونظم الجزئيات بدون فهم مأخذها فلا يرضاه لنفسه ذو نفس أبية، ولا حاملة من أهل العلم بالكلية"^(٣).

٤. وقال الإمام أبو حامد الغزالي: "خير العلم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، والشرع علم الفقه، وأصول الفقه من هذا القبيل فإنه يأخذ من صفو العقل والشرع سواء السبيل فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد"^(٤).

٥. الإمام أبو بكر القفال الشاشي^(٥): "اعلم أن النص على حكم كل حادثة عيناً معدوم، وأن للأحكام أصولاً وفروعاً، وأن الفروع لا تترك إلا بأصولها، وأن النتائج لا تعرف حقائقها إلا بعد تحصيل العلم بمقدماتها، فحق أن يبدأ بالإبانة عن الأصول لتكون سبباً في معرفة الفروع"^(٦).

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، وزارة الأوقاف، (ج ١٩، ص ٢٠٣).

(٢) ابو الفتح احمد بن الحسين الكلوزاني: فقيه حنبلي؛ محدث أصولي، ولد سنة ٤٣٢هـ؛ وتوفي سنة ٥١٠هـ — ببغداد، ينظر: - الذهبي، سير اعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠١هـ. تحقيق جماعة من المحققين.

(٣) الصاعدي، حمد، الفرق بين القاعدة الأصولية والفقهية، مجلة الجامعة الإسلامية، العدد ١٣٠ لسنة ١٤٢٦هـ، (ص ٣٦٨)، نقلاً من: الوصول الى علم الأصول، مكتبة لمعارف الرياض ١٤٠٣هـ تحقيق الدكتور عبدالحميد أبوزنيد.

(٤) الغزالي، المستصفى، (ج ١، ص ٤).

(٥) أبو علي أحمد بن سحاق الشاشي، فقيه حنفي، توفي سنة ٣٤٤هـ من مؤلفاته: "الخمسين في أصول الدين" يعني أصول الفقه سماه الخمسين لأن سن المؤلف عند تأليفه كان خمسين سنة وهو المعروف بـ "أصول الشاشي" ينظر: (تاريخ بغداد ٣٩٢/٤) ينظر الجواهر المضية في طبقات الحنيفة، تأليف: محيي الدين ابن أبي الوفاء القرشي تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى - ١٣٩٨هـ. (٢٦٢/١).

(٦) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (ج ١ ص ٨).

هذه طائفة من كلام أهل العلم في بيان عظم علم أصول الفقه وأهميته لكل مفتٍ ومجتهد، فضلاً عن ذلك في الرتبة والعلم، فكيف بمن يتصدى للاجتهد والإفتاء، وهو جاهل بهذا العلم وقواعده بل داع إلى إلغائه أو تطويره، بحجة أن إعمال قواعده تقصر عن حل مشكلات العصر ووقائعه، فيا سبحان الله! فهل عرفت الأحكام والنوازل، إلا عن طريق أصول الفقه وقواعده، وقد تنبه الإمام القرافي رحمه الله تعالى إلى هؤلاء القوم عندما قال: "لولا أصول الفقه لم يثبت من الشريعة لا قليل ولا كثير، فإن كل حكم شرعي لا بدّ له من سبب موضوع، ودليل يدل عليه وعلى سببه، فإذا ألغينا أصول الفقه ألغينا الأدلة فلا يبقى لنا حكم ولا سبب، فإن إثبات الشرع بغير أدلته وقواعدها بمجرد الهوى خلاف الإجماع، ولعلمهم لا يعباؤون بالإجماع فإنه من جملة أصول الفقه، أو ما علموا أنه أول مراتب المجتهدين، فلو عدمه المجتهد لم يكن مجتهداً مطلقاً"^(١). "أضف إلى ذلك أنه أحد العلمين اللذين امتاز بهما علماء الإسلام عن غيرهم، وهما: علم أصول الفقه، وعلم أصول الحديث، في دراسة الأخبار و توثيقها وتنقيتها من الموضوع فيها"^(٢)، حيث لا يوجد لهما نظير عند الأمم الأخرى، فكانا بحق مفخرة للإسلام والمسلمين"^(٣).

وهذا ما أردت الإجابة عنه في النقاط الآتية، محاولاً إبراز حاجتنا لأصول الفقه في العصر الحاضر، فإذا كان فيما سبق من كلام أهل العلم الحاجة إليه شديدة مع توافر المجتهدين وقلة النوازل فإن الحاجة إليه الآن أشد وأعظم لقلة العلم وظهور الجهل وكثرة ما يستجد للناس من مشكلات تلح لإيجاد الحكم لها ويستحيل التوصل إلى حكم شرعي لها دون الرجوع للأصول وقواعده، وقد قيل: "من حرم الأصول حرم الوصول"، وتظهر هذه الحاجة في النقاط الآتية:-

أولاً: أصول الفقه ميزان توزن به العقول:-

والمراد بالعقول هنا الاجتهادات المستنبطة من أدلة الأحكام "فيوزن العاقل قضايا العقل بهذا الميزان، حتى يظهر له الحق قبل العيان، فيعتقد الحق الصريح ويرد الباطل المليح"^(٤)، وقد سبق أن من موضوعات أصول الفقه قواعد كيفية استنباط الأحكام، ومن تلك القواعد العام

(١) القرافي؛ شهاب الدين احمد بن أدریس. "نفاثات الأصول في شرح المحصول"، (ط٢)، تحقيق: عادل عبد

الموجود، وعلي معوض، مكتبة مصطفى الباز، مكة المكرمة، (١٤١٨)، (ج١، ص١٨).

(٢) الصاعدي، حمد، الفرق بين القاعدة الأصولية والفقهيّة، (ص٣٦٩)، نقلا من: علم أصول الفقه للربيعية، (ص٨٧). المصطفى في علم الأصول، (ص٢١).

(٣) المرجع السابق، (٣٧٠).

(٤) السمرقندي، شمس الدين ابو بكر محمد، ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، تحقيق: د. عبد

الملك السعدي، (ج١، ص١٠٠).

والخاص، والمطلق والمقيد، وكيفية الجمع بينهما، وصيغ الأمر والنهي، والناسخ والمنسوخ، وأمثالها كثير، كل هذه القواعد تعين على فهم نصوص الوجهين فهماً سليماً، ولا تقتصر وظيفتها على استنباط الأحكام الفقهية فحسب بل تتعدى إلى جميع ما يتعلق بعلم الشرع، وإهمال هذه القواعد جرّ على الأمة أنواعاً من المحن والبلايا لا يعلمها إلا الله تعالى، ولذلك كان أهل العلم والأئمة يحذرون من أخذ العلم أو الفتوى ممن لا يحسن الفقه ومناهج الاستنباط.

يقول ابن وهب الإمام المجتهد رحمه الله تعالى (ت ١٩٧هـ): "نظر مالك ﷺ إلى العطاء بن خالد، فقال مالك: بلغني أنكم تأخذون من هذا! فقلت: بلى، فقال: ما كنا نأخذ إلا من الفقهاء"^(١).

وقل ابن وهب أيضاً: "كل صاحب حديث ليس له إمام في الفقه فهو ضال، ولو لا أن الله أنقذنا بمالك والليث لضللنا"^(٢).

وقد نقل ابن أبي زيد القيرواني عن سفيان بن عيينة رحمه الله تعالى (ت ١٩٨هـ) أنه قال: "الحديث مضلة إلا للفقهاء"، ثم قال ابن أبي زيد في توضيح ذلك: يريد أن غيرهم قد يحمل شيئاً على ظاهره وله تأويل من حديث غيره أو دليل يخفى عليه، أو متروك أو جب تركه غير شيء مما لا يقوم به إلا من استبحر وتفقه"^(٣).

وقال الإمام أحمد: "إذا كان عند الرجل الكتب المصنفة فيها قول رسول الله ﷺ واختلاف الصحابة والتابعين، فلا يجوز أن يعمل بما شاء، ويتخير فيقضي به حتى يسأل أهل العلم ما يؤخذ به فيكون يعمل على أمر صحيح"^(٤).

وقال ابن أبي الزناد (ت ١٧٤هـ): "كان عمر بن عبد العزيز يجمع الفقهاء ويسألهم عن السنن والأقضية التي يعمل بها فيثبتها، وما كان منه لا يعمل به الناس ألغاه، وإن كان مخرجه من ثقة"^(٥).

(١) عياض، القاضي، ترتيب المدارك، ط ٢. وزارة الأوقاف المغربية، ١٤٠٣هـ، (ج ١، ص ١٢٤).

(٢) القيرواني، ابن أبي زيد، الجامع في السنن والآداب والحكم، ط ٢، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠م، (ص ١٥١).

(٣) ابن أبي زيد، الجامع، (ص ١٥٠).

(٤) ابن القيم، أعلام الموقعين، (ج ١، ص ٤٤).

(٥) القاضي عياض، ترتيب المدارك، (ج ١، ص ٦٦).

وقال الإمام إسماعيل بن يحيى المزني رحمه الله تعالى (ت ٢٦٤هـ): "فانظروا رحمكم الله على ما في أحاديثكم التي جمعتموها واطلبوا العلم عند أهل الفقه تكونوا فقهاء إن شاء الله"^(١).

وقال الحافظ الخطيب البغدادي رحمه الله تعالى (ت ٤٦٣هـ): "وليُعلم أن الإكثار من كتب الحديث وروايته لا يصير بها الرجل فقيهاً، إنما يتفقه باستنباط معانيه وإمعان التفكير فيه"^(٢).

وقال الحافظ الذهبي (ت ٧٤٨هـ) خلال رده على من يقول: "الأخذ بالحديث أولى من الأخذ بقول الشافعي وأبي حنيفة" قال: هذا كلام جيد لكن بشرط أن يكون قد قال بذلك الحديث إمام من نظراء هذين الإمامين (الشافعي وأبي حنيفة) مثال مالك أو سفيان أو الأوزاعي، وبأن يكون الحديث ثابتاً سالمًا من العلة، وبأن لا يكون حجة أبي حنيفة والشافعي حديثاً صحيحاً معارضاً للآخر، أما من أخذ بحديث صحيح وقد تنكبه سائر أئمة الاجتهاد، فلا"^(٣).

من خلال النقول السابقة ندرك مدى أهمية الفقه بمفهومه العام الذي هو معرفة قواعد الاستنباط ومناهج الاستدلال، وأنه أمر لا بد منه للتعامل مع النصوص الشرعية، وهذا ما أشار إليه الحديث الصحيح الثابت عن النبي ﷺ أنه قال: "نضر الله امرءاً سمع منا مقالة فوعاها فأداها كما سمعها، فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه"^(٤)، فمجرد الظفر بالحديث وحفظه لا يقتضي فقهه وفهمه والقدرة على استنباط الحكم الشرعي منه، بل لا بد لذلك من الملكة الفقهية التي تتكون لدى الفقيه من خلال دراسته لمختلف العلوم الأخرى من لغة، وفقه، وأصول، وغير ذلك، هذه الملكة التي تجعل الفقيه ينظر إلى النص الشرعي من حديث أو غيره نظرة ليست انفرادية أو جزئية، بل نظرة شمولية تتعامل مع النص في إطار القواعد العامة والنصوص الأخرى التي

(١) الخطيب البغدادي، أبوبكر أحمد بن علي، الفقيه والمتفقه، ط. دار ابن الجوزي، ١٤٢١هـ، تحقيق عادل الغزاري، (ج ٢، ص ٣٥).

(٢) المرجع السابق، (ج ٢، ص ٨١).

(٣) الذهبي، سير أعلام النبلاء، (ج ١٦، ص ٤٠٥).

(٤) رواه أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، مسند أحمد بن حنبل، رقم الحديث ، مؤسسة قرطبة، مصر، مسند عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، رقم الحديث (٤١٥٧)، ج ١/ص ٤٣٦، والترمذي، سنن الترمذي، كتاب العلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في الحث عن تبليغ السماع، (٢٦٥٨)، ج ٢/ص ٣٤، وابن ماجه، سنن ابن ماجه، فضل ابن عباس رضي الله عنهما، (٢٣٢)، ج ١/ص ٨٥، وابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب العلم، باب ذكر دعاء المصطفى لمن لمن أدى من أمته حديثاً سمعه، (٦٦، ٦٨، ٦٩)، ج ١/ص ٢٦٨، وأبو داود، سنن أبي داود، كتاب العلم، باب فضل نشر العلم، (٣٦٦٠)، ج ٣/ص ٣٢٢ وقد صححه الترمذي وغيره. فيض القدير، (ج ٦، ص ٢٨٤). جامع الأصول، (ج ٨، ص ١٨).

قد تكون معارضة، وقد تكون موافقة، وقد تكون مخصصة، أو مقيدة أو ناسخة... إلى غير ذلك من الترابط النسبي بين النصوص الذي لا يدركه إلا حُذاق الفقهاء^(١).

ثانياً: أصول الفقه أداة حفظ وثبات لأحكام الشرع من التناقض والاضطراب :-

إن من أهم مهمات المجدد أو العالم في زمن الفترات أو الجهل هو بيان أحكام الشارع للناس سواء كانت تكليفية من واجب ومنسوب وحرام ومكروه ومباح، أو وضعية من سبب وشرط ومانع... ونحو ذلك، والدعوة إلى إبقاء مسائل الدين على ما كانت عليه قبل التحريف من عموم وخصوص وإطلاق وتقييد ونسخ ومنسوخ وغيرها من مسائل الشرع، وهذا لا يتحقق إلا بإحكام الأصول ومباحثه ولولاه لما ضبطت هذه الأحكام ولا خصت هذه الأمة بالثبات من غير زوال، ولذا قال الإمام الشاطبي رحمه الله^(٢): "فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخاً ولا تخصيصاً لعمومها ولا تقييداً لإطلاقها، ولا رفعاً لحكم من أحكامها لا بحسب بعموم المكلفين ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حال دون حال، بل ما أثبت سبباً فهو سبب أبداً لا يرتفع، وما كان واجباً فهو واجب أبداً، أو مندوباً فمندوب، وهكذا جميع الأحكام فلا زوال لها ولا تبدل ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك"^(٣).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فالمقصود ضبط أصول الفقه الكنية المطردة المنعكسة، وبيان أن الشريعة ليس فيها تناقض أصلاً"^(٤)، ومن أثار ذلك أن الفقهاء في عمومهم "معصومون في فهم الكلام والاستدلال في الأحكام وهذا هو الواقع المعلوم"^(٥) "ذلك أن الله تعالى وقر دواعي الأمة للذب عن الشريعة والمناضلة عنها بحسب الجملة والتفصيل:

(١) ولد محمد، محمد الأمين، الاجتهاد، سلسلة الدراسات الأصولية، ط١، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث الإمارات العربية، دبي، ١٤٢٤هـ، (ص٦٦، ٦٧، ٦٨، ٧٠، ٧١). وقد استقدت النقول السابقة منه فجزاه الله خير الجزاء وأحسنه.

(٢) هو الإمام إبراهيم بن موسى بن محمد أبو إسحق اللخمي الغرناطي، (ت٧٩٠هـ)، أصولي، حافظ، من الأئمة المحققين ومن أعلام المالكية المتقنين، من أشهر مؤلفاته: الموافقات، الاعتصام. ينظر: معجم الأصوليين، (ص٣٢).

(٣) الشاطبي، الموافقات، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، (ج١، ص٧٨).

(٤) ابن تيمية، جامع المسائل، المجموعة الثانية، "قاعدة الاستحسان"، تحقيق محمد عزيز شمس، ط٣، علم الفوائد، ١٤٢٧هـ، (ص٢٠٧).

(٥) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، ط١، مؤسسة قرطبة، ١٤٠٦هـ، (ج٦، ص٤٦١).

"أما القرآن الكريم فقد قيّض الله له حفظه بحيث لو زيد فيه حرف واحد لأخرجه الآلاف من الأطفال الأصغر فضلاً عن القراء الأكابر، وهكذا جرى الأمر في جملة الشريعة، فقيّض الله لكل علم رجلاً حفظه على أيديهم، فكان منهم قوم يذهبون الأيام الكثيرة في حفظ اللغات والتسميات الموضوعية في لسان العرب حتى قرروا لغات الشريعة في القرآن والحديث، وهو الباب الأول من أبواب الشريعة إذ أوحاها الله إلى رسوله على لسان العرب.

ثم قيّض رجالاً يبحثون عن تصارييف هذه اللغات في النطق فيها رفعاً ونصباً وجرراً وجزماً وتقديماً وتأخيراً وإبدالاً قلباً واتباعاً وقطعاً وإفراداً إلى غير ذلك من وجوه تصارييفها في الأفراد والتركيب، واستنبطوا لذلك قواعد ضبطوا بها قوانين الكلام العربي على حسب الإمكان، فسَهّل الله بذلك الفهم عنه في كتابه وعن رسوله ﷺ في خطابه.

ثم قيّض الحق سبحانه رجالاً يبحثون عن الصحيح من حديث رسول الله ﷺ وعن أهل الثقة والعدالة من النقلة حتى ميّزوا بين الصحيح والسقيم وتعرفوا التواريخ وصحة الدعاوى في الأخذ لفلان من فلان حتى استقر الثابت المعمول به من أحاديث رسول الله ﷺ.

وكذلك جعل الله العظيم لبيان السنة من البدعة ناساً من عبيده بحثوا عن أغراض الشريعة كتاباً وسنة، واما كان عليه السلف الصالحون وداوم عليه الصحابة والتابعون، وردوا على أهل البدع والأهواء، حتى تميز أتباع الحق عن أتباع الهوى.

وبعث الله تعالى من عباده قراء أخذوا كتابه تلقياً من الصحابة وعلموه لمن يأتي بعدهم، حرصاً على موافقة الجماعة في تأليفه في المصاحف حتى يتوافق الجميع على شيء واحد ولا يقع في القرآن اختلاف من أحد من الناس.

ثم قيّض الله تعالى أناساً يناضلون عن دينه ويدفعون الشبه ببراينه... وبعث الله من هؤلاء سادة فهموا عن الله وعن رسول الله ﷺ أحكاماً فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة: تارة من نفس القول وتارة من معناه، وتارة من علة الحكم حتى نزلوا الوقائع التي لم تُذكر على ما ذكر وسهّلوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك.

وهكذا جرى الأمر في كل علم توقف فهم الشريعة عليه أو احتيج في إيضاحها إليه، وهو عين الحفظ الذي تضمنته الأدلة المنقولة، وبالله التوفيق^(١).

(١) الشاطبي، الموافقات، (ج٢، ص٥٩-٦٠).

ثالثاً: أصول الفقه وسيلة لاجتماع الكلمة ونبذ الفرقة:-

ويعرف ذلك من خلال النقاط التالية:-

١. من مباحث أصول الفقه التقليد للعامي في الفروع وآداب المفتي والمستفتي، ومعلوم أن أكثر الناس من العوام، والقلة القليلة هم المتصفون بالعلم والفتوى، والمفتي إن لم يكن مجتهداً ففي الغالب تكون فتواه مقيدة بمذهب من المذاهب المعتمدة، وله صفات خاصة يتصف بها تخرج من ليس متصفاً بها، وهذا كله يؤدي إلى التقليل من الآراء ومن ثم انحسار الخلاف والمراء، والواقع خير شاهد على ذلك، فالحيرة التي لدى الناس في هذه الأيام وكثرة الجدل والخصام كل ذلك بسبب غياب هذه الأحكام، ولناخذ مثلاً على ذلك وهو أداء مناسك الحج والسؤال عن أحكامها، لقد كان موسم الحج في السابق موسماً للالتقاء بالعلماء والتأدب بأدابهم، وترك منازعتهم وإن خالف ما ترجح لديهم، وموقف ابن مسعود رضي الله عنه مع الخليفة الراشد عثمان رضي الله عنه واضح في تقرير هذا الأصل، وكذا تفرد عطاء رضي الله عنه بالفتوى في الحج، لكن في ظل جهل العامة بهذه الآداب المنقررة يشاهد ذهاب كثير منهم بأسئلتهم إلى كل من يطلو لهم، إما لجمال صوته في القرآن، أو لظهوره في الفضائيات.. ثم إذا استفتوا أحداً ذهبوا إلى آخر يستفتونه في المسألة نفسها ومن ثم إلى ثالث يحكم بين سابقه، وهكذا يقعون في دوامة ويتسببون في إذاعة الفتنة والاختلاف، والتشكيك في العبادات وكثرة اللغط والجدال مما يتنافى مع عبادة الحج، مع أن العامي لو عُلّم مسائل التقليد وآداب الاستفتاء كما هو مفصل في أصول الفقه لسلم من كثير من هذه التناقضات والإشكالات!!
٢. من موضوعات أصول الفقه الأساسية مباحث الاجتهاد وشروط المجتهد، وذلك لأن إعطاء الحق لكل فرد أن يجتهد ويدون لنفسه رأياً مدعاهً إلى زيادة التفرق والاختلاف.
٣. إن معرفة أصول الفقه تمكن العالم من ترجيح واختيار أقواها مما هو من ضرورات الفقه المقارن، وهذا كله بدوره يسهم في حسم الخلاف أو تقليله.
٤. يعين طالب العلم على اتساع الصدر للمخالف الذي بنى خلافه على دليل يعتد به، وقبول رأيه، فإدراكه لوجود الاختلاف المعتبر في هذه المسألة يجعله أن لا يشتم على مخالفه ولا يتعصب لرأيه، وهذا بدوره يقلل من الخلاف ويجعل طالب العلم مرناً في التعامل من غير

تساهل محرم ولا تعصب مذموم، وقاعدة "مراعاة الخلاف" تأتي في تقرير هذا المعنى من سد ثغرة الخلاف بين المجتهدين^(١).

٥. أصول الفقه يمثل حبل الوصال بين الآراء والمذاهب فيقرّب الأفهام ويضيّق الفجوة فهذا الإمام الشافعي رحمه الله لما قرّر قواعد أصول الفقه حقق تقارباً كبيراً بين المدارس الفقهية في وقته، ولذلك جاء عن الإمام أحمد رحمه الله قوله: "مازلنا نلحن أصحاب الرأي ويلعنونا، حتى جاء الشافعي فمزج بيننا". يؤكد ذلك الحافظ ابن حجر في نقله عن أبي الوليد بن أبي الجارود قوله: "انتهت رئاسة الفقه بالمدينة إلى مالك ابن أنس فرحل إليه -أي الإمام الشافعي رحمه الله- ولازمه وأخذ عنه، وانتهت رئاسة الفقه بالعراق إلى أبي حنيفة، فأخذ عن صاحبه محمد بن الحسن جملاً ليس فيها شيء إلا وقد سمعه عليه، فاجتمع له علم أهل الرأي وعلم أهل الحديث فتصرّف في ذلك، حتى أصل الأصول وقعد القواعد، وأذعن له الموافق والمخالف". فالإمام الشافعي رحمه الله لما أصل وقعد الفقه قارب بين المذاهب وردم الهوة الحاصلة بينهم، وكذلك الدعاة إذا أودوا تقارباً وتعاوناً مؤتلفاً بينهم فعليهم بتأصيل عملهم من خلال الشرع، وإن حصل الاختلاف بينهم بعد ذلك، فإنه أقرب إلى التنوع منه إلى التضاد، وأدعى إلى التوافق والانسجام بدلاً من التنافر والاحتدام^(٢).

رابعاً: إن تجددّ الحوادث بتجدد الزمان، ووجود أمور مستحدثة لم يتطرق إليها المجتهدون السابقون ولا أتباعهم، بسبب عدم وجودها في زمانهم، يجعل الاجتهاد من ضروريات الشريعة باتفاق المسلمين، ولا يتم ذلك إلا بالإمام بأصول الفقه وقواعده، فيصبح ضرورة لمن يتصدى لأمثال هذه الأمور.

خامساً: ضبط أصول الفقه وقواعده المحكمة تعين في الرد على المخالفين وكشف تأويل الجاهلين وانتحال المبطلين، سواء كان من حدّاثي العصر الحديث أو من أهل الجمود الظاهري، أو من الذين يزعمون أن هذا الدين خاص بزمان قد مضى وليس له من الأمر شيء في ظل تطور المجتمعات، فمن خلال قواعد الأصول يتمكن الأصولي في الرد على كل من أخطأ التعامل الصحيح مع النص.

(١) مقال الأستاذ هيثم بن جواد الحداد بعنوان: حاجتنا إلى أصول الفقه، منشور في مجلة البيان، العدد ١٥٩، ١٤٢١هـ، (ص ١١).

(٢) القحطاني، مسفر، التأصيل الشرعي، وقاية وهداية، منشور في مؤسسة الإسلام اليوم، (ص ٤).

سادساً: "يورث طالب العلم الدقة في التعبير، فيتوخى اختيار الألفاظ وبناء التراكيب، ويرتب النتائج على المقدمات ترتيباً سليماً، ثم ينظم الأفكار في سلسلة مترابطة محكمة الصياغة قوية البناء"^(١).

سابعاً: "يعين الداعية إلى الله على الطريق الصحيح للحوار والجدل وحسن المناظرة وقوة الحجة"^(٢).
ثامناً: "قدرة العالم بالقواعد الأصولية على معرفة أن الدين الإسلامي الذي ضم هذه القواعد صالح لكل زمان ومكان وحقيق بأن يكون خاتم الشرائع، حيث إن قواعده قادرة على استنباط الحلول والأحكام لكل ما يجد من حوادث"^(٣).

قال العلامة طاهر بن عاشور: "فعموم الشريعة لسائر البشر في سائر العصور مما أجمع عليه المسلمون، وقد أجمعوا على أنها مع عمومها صالحة للناس في كل زمان ومكان ولم يبينوا كيفية هذه الصلوحية؛ وهي عندي تحتل أن تتصور بكيفيتين:

الكيفية الأولى: أن هذه الشريعة قابلة بأصولها وكنياتها للانطباع على مختلف الأحوال بحيث تساير أحكامها مختلف الأحوال دون حرج ولا مشقة ولا عسر..

الكيفية الثانية: أن يكون مختلف أحوال العصور والأمم قابلاً للتشكيل على نحو أحكام الإسلام دون حرج ولا مشقة ولا عسر كما أمكن تغيير الإسلام لبعض أحوال العرب والفرس والقبط والبربر والروم والتتار والهنود والصين والترک من غير أن يجدوا حرجاً ولا عسراً في الإقلاع عما نزعوه من قديم أحوالهم الباطلة"^(٤).
وهناك فوائد أخرى لعلم الأصول، أذكر من أجلها:-

١. "إن علم أصول الفقه يوضح المنهج الذي سلكه كل إمام من الأئمة المجتهدين، ومن ثم فإن اتباع كل مجتهد يمكنهم بدراسة هذا العلم التخرج على قواعد الإمام وأصوله، كما يمكنهم الترجيح بين الآراء المختلفة، واختيار الرأي الأقرب لقواعد الإمام وأصوله"^(٥).

٢. إن الدارس لهذا العلم يدرك أن أئمة المجتهدين لم يصدروا في اجتهادهم عن هوى أو رأي شخصي، وإنما يعتمدون على مصادر شرعية"^(٦).

(1) الحداد، حاجتنا الى أصول الفقه، ص(١٢).

(2) المرجع السابق، (ص١٢).

(3) الصاعدي، الفرق بين القاعدة الأصولية والفقهية، (ص٣٦٥).

(4) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (ص٩٢-٩٣).

(5) أبو عيد، العبد خليل، مباحث في أصول الفقه الإسلامي، ط٢، دار الفرقان، ١٤٠٧هـ، (ص٤٧).

(6) المرجع السابق.

٣. "وضع الأسس والقواعد التي يستعين بها الفقيه على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، أو بتعبير آخر، أن فائدته تتضح من كونه يرسم للفقيه الخطة التي يمكنه اتباعها عند محاولته التوصل إلى معرفة الأحكام الشرعية والاستدلال عليها"^(١).
٤. "أنه يخلق ملكة يستطيع بها العالم أن يفهم النصوص، وأن يدرك مراميها وما تشمله وما لا تشمله من الجزئيات"^(٢).
٥. "القدرة بعد معرفة القواعد الأصولية على تخريج المسائل والفروع غير المنصوص عليها في المذهب بالنسبة للمقلد، حيث يمكنه تخريجها على قواعد إمام المذهب على وجه أولى من الوجه الذي خرجت عليه.
٦. القدرة بعد معرفة هذه القواعد على الترجيح بين الأقوال واستنباط الراجح منها.
٧. معرفة القواعد الأصولية تفيد القضاة ودارسي القانون والنصوص التشريعية في تطبيق النصوص على جزئياتها، وفي تفهم ما يحتمله النص من دلالات، مما يقوي الملكة ويوسع المدارك"^(٣).
٨. "شعور المقلدين للأئمة في الفقه بالاطمئنان إلى ما نقل إليهم من أحكام في كتب المتقدمين، وإنها قد بنيت على قواعد متينة وأسس علمية سليمة"^(٤).
٩. "العالم بقواعد أصول الفقه يستطيع الرد على من أنكر حجبية بعض أدلة الأحكام كحجية خبر الآحاد، ونحو ذلك"^(٥).
١٠. "دراسة علم أصول الفقه تفيد المتخصصين في اللغة وغير المتخصصين، حيث يضم هذا العلم مباحث عظيمة في الدلالات اللغوية التي استنبطها علماء الأصول في المباحث اللغوية لا وجود لها عند غيرهم"^(٦).

(١) الباحثين، أصول الفقه، (ص ١٢٦). الصاعدي، الفرق بين القاعدة الأصولية والفقهية، (ص ٣٦٤).

(٢) المرجع السابق، (ص ١٢٧).

(٣) الباحثين، أصول الفقه، (١٢٨). الصاعدي، الفرق بين القاعدة الأصولية والفقهية، (ص ٣٦٤).

(٤) المرجع السابق، (ص ٣٦٥).

(٥) المرجع السابق، (ص ٣٦٥).

(٦) المرجع السابق، (ص ٣٦٥).

١١. "دراسة علم الأصول يحتاج إليها دارس الإعلام من حيث معرفة القواعد التي يبني عليها الخبر في سنده ومنتته وتعارضه، وترجيح بعض الأخبار على بعض، ومن حيث معرفة القواعد التي تراعى في بعض المواد الإعلامية، والاستصحاب، ومراعاة المصالح، وأعراف الناس، ومعرفة القواعد التي تراعى في النشر والإعلان"^(١).

١٢. دراسة علم أصول الفقه تفيد في معرفة منهج البحث العلمي بجميع خطواته، ذلك أن علم الأصول يعتمد في مباحثه على الشرع، وهو يعتمد أيضاً على العقل. ولا شك أن المنهج ينبغي أن يرسم موافقاً للطريقة التي يقتضيها العقل. كذلك فإن علم الأصول يضم مسائل عقلية يحتاج في بحثه إلى مرورها بخطوات البحث العلمي"^(٢).

(١) الصاعدي، أحمد بن حمدي، الفرق بين القاعدة الأصولية والفقهية، (ص ٣٦٤-٣٦٦).

(٢) المرجع السابق، (ص ٣٦٦).

الفصل الثاني

مفهوم التجديد بين المتقدمين والمعاصرين

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: شرح المصطلحات ذات الصلة بالموضوع.

المبحث الثاني: التجديد في أصول الفقه بين المتقدمين

والمعاصرين: -

المبحث الأول: شرح المصطلحات ذات الصلة بالموضوع

قبل البدء في بيان هذه المصطلحات، أحبُّ أن أقدم مقدمة عن أهمية المصطلح وضبطه، فقد اعتنى أهل العلم - لاسيما علماء أصول الفقه- بتحرير المصطلح وإخراج محترزاته، وأن يكون جامعاً مانعاً؛ حتى لا تتداخل المفاهيم ولا تختلط المعاني، بل قسّموا دلالات الألفاظ إلى دلالة حقيقية ومجازية، ومن جهة أخرى إلى حقيقة شرعية ولغوية وعرفية، وإن كان لفظ المصطلح "عرف في مصنفات أصول الفقه بـ"الحد" مفرد حدود، أي حدود الألفاظ، ولذا يقول إمام الحرمين في مقدمة كتابه "البرهان في أصول الفقه": "حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه، وبالمواد التي منها يستمد ذلك الفن، وبحقيقته وفنه وحده إن أمكن عبارة سديدة على صناعة الحد، وإن عسر فعليه أن يحاول الدرك بمسالك التقسيم". والغرض من ذلك أن يكون الإقدام على تعلمه مع حظ من العلم الجُملي بالعلم الذي يحاول الخوض فيه^(١).

ويقول في مقدمة الكافية في الجدل: "اعلم أنه لا يتم تحقيق النظر لمن لا يكون مستوفياً لمعاني ما يجري من أهل النظر... فأول ما يجب البداية به "بيان الحد"، ومعناه لتحقق خواص حقائق العبارات وحدودها، وتكمن أهمية تحرير المصطلح في الألفاظ المحدثة والمصطلحات الموهمة للحق والباطل من جهة، كما هو الحال في الألفاظ التي نحن بصدد شرحها وبيانها، وفي القديم كمصطلحات التنزيه والتجسيم والتركيب، ونحو ذلك، وفي هذا الصدد يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - يرحمه الله: "الأئمة الكبار دائماً ما يnehون عن استخدام هذه المصطلحات الموهمة والمشتبهة ذات الدلالات المنحرفة مثل: الجسم والعرض والتحيّز والانقسام والتركيب والجوهر، وغيرها من مصطلحات المتكلمين^(٢)..

(١) الجويني، البرهان، (ج ١، ص ٧٧).

(٢) مصطلح المتكلمين المذكور غير المصطلح المراد في أصول الفقه، والذي يعرف بطريقة الشافعية، الذين يقرروا القواعد ويستنبطوها من الأدلة الشرعية، دون النظر إلى الفروع الفقهية، كما هي الحال في طريقة الفقهاء، أما هنا فالمراد به من انتسب إلى علم الكلام، وهو: (علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبهات). (أو العلم بالعقائد الدينية عن طريق الأدلة اليقينية) كما في المقاصد للفتازاني، ولهذا تعلم أصحابه، فلسفة اليونان ومنطقهم، واستخدموا أساليبهم في المناظرة والجدل، ظانين أن ذلك هو الأسلوب الصحيح في رد شبهات الملاحدة وإقناع الجاحدين، وسمي بذلك إما لأن أظهر مسالة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسالة الكلام، فسمى النوع باسمها =

الخ^(١)، وكمصطلحات الحدائين، مثل: الاستنارة والمعاصرة والتقدمية والتراث والنصوصية والتجديد، ونحو ذلك من الألفاظ المستوردة، فهذه المصطلحات إن تركت تتغلغل إلى عقول الشباب والناشئة دون تحرير لمراد أصحابها فإنها كفيلة لصرف الأذهان عن الحق، وإشاعة الفوضى والاختلاف، ولذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - يرحمه الله: "إن أكثر اختلاف العقلاء من البشر من جهة هذا النوع من الألفاظ المشتركة، بل وينتج عنها من فساد الدين ما لا يعلمه إلا الله - تعالى^(٢)؛ وذلك لأن اختلاف هذه المصطلحات قد تكون إقليمية لعادة عرفية: قولية أو فعلية، أو يكون تحت تأثير وطأة القوانين الوضعية في البلاد العربية والإسلامية، أو يكون

= وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق والمنطق والكلام مترادفان، وقد حذر منه السلف ليس لمجرد انه علم جديد واصطلاح حادث، ولكن لمخالفته الصريحة لمنهج الكتاب والسنة في عرض العقيدة والدفاع عنها، فلا يجوز الخوض فيه عندهم إلا إذا كان لغرض إبطال قول من لم يسلم بالقران والسنة، وإلا فإن الكتاب والسنة يشتملان على الحجج والبراهين التي ليس بعدها حجة ولا برهان، وأكثر العقول قوة وكمالا هي أكثرها فهما لتلك الحجج والبراهين واستنباطا منها، وليس دين الإسلام مجرد أخبار مروية لا برهان فيها يتناقلها الناس على سبيل التقليد كما يظن المتكلمون!.

ولهذا لما ترك الاستدلال بمحض الكتاب والسنة وقررت هذه الطرق في إثبات العقائد ورد حجج المخالفين نتج منها :

١- إثارة الشكوك والريب في أمور قطعية، يجب الإيمان والتسليم بها، بلا اعتراض ولا مناقشة مثل: قضية إثبات وجود الله تعالى، وكون العالم مخلوقا.

٢- افتعال التعارض بين العقل الصريح والنقل الصحيح، مثل: رد بعض الأحاديث المنفق على صحتها بدعوى مخالفتها للعقل.

٣- فتح الباب للملاحدة والحاقدين للطعن في الإسلام، وذلك لأن المتكلمين يزعمون أن الإسلام هو ما قرروه وأثبتوه من القضايا، فإذا رأى الملاحدة ضعفها وخطأها واستطاعوا نقدها توجه هذا الخطأ والنقد إلى الإسلام نفسه- عيادا بالله-. ينظر: "الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤هـ، (ج٢ ص٢٥٥)، الحوالي، سفر بن عبد الرحمن، أصول الفرق والمذاهب، مقالات منشورة في مجلة المنتدى، صنعاء، اليمن، ١٩٩٣م، (ص٤٩-٥٦). وسيأتي تفصيل لبعض مناهج المتكلمين في الباب الثاني، الفصل الأول.

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ، (ج١، ص٢٧١).

(٢) المرجع السابق، (ج١، ص٢٣٣). وينظر حول هذا الموضوع في مصنفات شيخ الإسلام ابن تيمية: الصفدية، (ج٢، ص٣٠)، ومجموع الفتاوى، (ج٧، ص٦٦٤)، والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، (ج٧، ص٦٧).

لمداخلة العجمة تحت وطأة السلطان الأعجمي، إلى غير ذلك من أنواع الاختلاف، ومهما كانت جوانبه متعددة ومتنوعة فإنه بتنزيل المختلف فيه على اللغة العربية بمقاييسها والشريعة بقواعدها يزول الاختلاف ويتوحد الاصطلاح^(١)، ولذا يقول ابن حزم - رحمه الله تعالى: "لو اتفقت مصطلحات الناس لانتهت ثلاثة أرباع خلاف أهل الأرض"^(٢)، والواقع خير شاهد على ذلك، فالآراء المتباينة والأقوال المتناقضة، والمدارس التجديدية المختلفة ما هي إلا بيئات لاحتضان المصطلحات المجملة، وهذه المصطلحات التي يُراد منها أن تكون بديلاً عن مصطلحات أهل الفن من علماء الأمة تعددت أساليب أصحابها، ويمكن أن نجملها بما يلي:-

أولاً: تحريف مصطلحات ذات أصول شرعية، مثل: الاجتهاد والتجديد، المقاصد، المصالح المرسلة.

ثانياً: تحسين مصطلحات مصدرها غربي ملحد، وإن كان ظاهرها مقبول، مثل: التنوير، الحداثة، العلمنة والمعاصرة، وبعضها قد تكون ذات أصول كهنوتية، كمصطلح الإسلام الكهنوتي والأرثوذكسي.

ثالثاً: تقييح مصطلحات ذات دلالات شرعية، كلفظ الجهاد، أو مما تعارف عليه أهل العلم، مثل: التراث، والنص^(٣).

هذا ما تلخص لدي أثناء قراءتي لهذه المناهج التجديدية المعاصرة، وسأكتفي بالوقوف عند دلالة مصطلح أو مصطلحين من كل أسلوب من الأساليب المتقدمة، والتي تتسم بالأكثر شيوعاً وألصق ارتباطاً بموضوع بحثي، فمن ذلك.

أولاً: **التجديد:-**

لفظ التجديد يأتي في اللغة على عدة معان:-

١. نقيض البلى والقدم: جاء في اللسان: "الجدة نقيض البلى، يُقال شيء جديد، والجمع أجده وجدد"، ويُقال جدُّ الثوب والثيء يجد بالكسر صار جديداً، وهو نقيض الخلق، أي القدم، والجدة مصدر الجديد، وتجدد الشيء صار جديداً.

(١) أبو زيد، بكر بن عبدالله، فقه النوازل، دار الرسالة، (ج١، ص١٥٠-١٥١).

(٢) جمعة، علي، المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، معهد الفكر العالمي، (ص٤٠).

(٣) ينظر حول فقه المصطلح: "مقال: عبد السلام بسيوني "الغزو المصطلحي"، منشور في موقع

www.islamweb.net. والمصطلح وإشكالية المصطلح، حمدي عبيد، منشور في مجلة البيان،

العدد ١٤٠، (ص١١٢). و ينظر : د.رائد نصري ابومؤنس، " الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي"

رسالة دكتوراة في الفقه وأصوله، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٤م، (ص٣٧).

٢. التأكيد والإعادة، يُقال فلان جدد الوضوء والعهد بمعنى أعاده وأكّده^(١)، ولذلك كان تجديد الوضوء ليس لقطع الطهارة، فليس بواجب وإنما استحب له ذلك بخلاف تجديد النكاح في قول الفقهاء "حل له الوطء من غير تجديد النكاح" فإن التجديد هنا هو إرجاعه إلى الحالة الأولى التي بسببها أبيض الوطء، والله أعلم.

والخلاصة:- يتضح من المعنى اللغوي السابق أن التجديد هو محاولة إعادة الشيء إلى ما كان عليه أول الأمر إما بمعالجته ليصبح جديداً بعد ما كان بالياً، أو بالإشادة به والتأكيد عليه ليبقى جديداً بمرور الشهور والأزمان أو لإظهاره إلى الوجود، ومن ذلك إطلاق الجديدين على الليل والنهار، والله أعلم.

أما في الاصطلاح فأقتصر على ذكر تعريفين: أحدهما إيجابي والآخر سلبي، وذلك لأنني أفردت مبحثاً خاصاً يتعلق بقضية التجديد في أصول الفقه بين المتقدمين والمعاصرين، فأرجئ التفصيل إلى حينه إن شاء الله تعالى.

فالتجديد في اصطلاح أهل العلم يشمل "إحياء ما اندرس من معالم الدين، وانطمس من أحكام الشريعة، وإعادة ما ذهب من السنن وخفي من العلوم، ومن مستلزمات ذلك سلوك مناهج الاستنباط السليمة في الفهم والاستنباط"^(٢).

وأما التجديد في اصطلاح المعاصرين يُراد منه: إحداث فقه جديد بأصوله وقواعده ومصطلحاته، بحيث يكون قادراً على احتواء نوازل العصر ومستجداته..^(٣).
ثانياً: الحداثة:-

مادة حدث في اللغة، يُقال: "حدث حدثاً وحادثة فهو حديث وحادثة، مصدر لحدث بفتح الدال يكون على غير قياس، أما بضم الدال: "حدث" فلا يُقال إلا مع قدم^(٤).

(١) ابن منظور، لسان العرب، (ج٣، ص١١١).

(٢) ينظر حول هذا المصطلح: التجديد في الشرع كل من: الطحان، محمود، مفهوم التجديد بين السنة النبوية وبين أديان التجديد المعاصرين، مكتبة دار التراث، ١٤٠٦هـ، (ص٣-٤). سعيد، بسطامي محمد، مفهوم تجديد الدين، دار الدعوة، الكويت، ١٤٠٥هـ، (ص١٣-١٤).

(٣) أحمد، محمد شريف، تجديد الموقف الإسلامي في الفقه والفكر والسياسة، ط١، دار الفكر، ١٤٢٥هـ، (ص٩-١٠). خطاب التجديد الإسلامي الأزمنة والأسئلة، مجموعة من الباحثين، ط١، دار الفكر، ١٤٢٥هـ، (ص١٠-١١). مناهج التجديد، لمجموعة من المفكرين، دار الفكر، (ص١٦، ١٠٤، ١٤٣).

(٤) ابن منظور، لسان العرب، (ج٢، ص١٣١). الفيومي، المصباح المنير، (ص٧٨).

وقال ابن فارس: "الحاء والذال والناء أصل واحد، وهو كون الشيء لم يكن، يُقال حدث أمر بعد أن لم يكن، واستحدثت خبراً: أي وجدت خبراً جديداً، وحادثة السن: الشباب وأول العمر، والأحداث: الأمطار الحادثة في أول السنة"^(١).

وكذلك يطلق الحدث على الأمر المبتدع، لذلك جاء في الحديث: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"^(٢).

وأما الحادثة كمصطلح عن دعائها فهي: اتجاه ينتهي إلى قطيعة شاملة مع التراث والماضي بما يوحد منهجاً فكرياً يختلف جذرياً عن الأنماط الماضية أو التقليدية، فالمصطلح في أصله دعوة إلى التجديد في الأدب ثم تطوراً في انحرافه ليشمل الثورة على المعتقدات والأحكام السابقة^(٣)، ولذا لم يتفقوا على تعريف محدد للحادثة ولا على موقف فكري معين، فمن قائل أن الحادثة هي "النهوض بأسباب العقل والتحرر" أو "أنها القطيعة مع كل قديم" أو "طلب الجديد" أو "العلمانية" وفي الحقيقة إنها يصدق عليها قول الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس" إنها "مشروع غير مكتمل"^(٤) والذي يعيننا هنا أن الحداثيين هم مجموعة من المثقفين ممن درسوا في الغرب أو تأثروا بمناهجه حاولوا أن يطرحوا قواعد جديده، لفهم النص الشرعي عن طريق قطع الصلة بالتراث والنهوض بأسباب العقل والتقدم ومحو القدسية عن النصوص المنزلة، ويتخذوا هذه القواعد كبديل عن علم أصول الفقه والذي في نظرهم غير صالح ليكون معياراً تفهم من خلاله النصوص الشرعية فهذا هو حقيقة التجديد عندهم في هذا الباب، وسيأتي في الباب القادم – بإذن الله - تناول أصولهم وقواعدهم بالمناقشة والتحليل، و لك بقي هنا أن أنبه على قضية مهمة، تتعلق بالمصطلح ذاته:-

أولاً: اختيار مصطلح الحادثة لمشروع يراد منه التقدم والنهوض للأمة بزعمهم، يتناقض مع معناه اللغوي السابق الذكر؛ لأنه كان حديثاً بالقياس إلى ما كان قبله، فإذا أتى على المشروع زمن

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار إحياء التراث العربي، (ص ٢٣٥).

(٢) الحديث أخرجه أخرجه البخاري، محمد بن اسماعيل ابو عبد الله الجعفي، صحيح البخاري، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على جور فالصلح مردود، دار ابن كثير اليمامة - بيروت، ط ٣، برقم (٢٥٥٠)، (ج ٢، ص ٩٥٩). وأخرجه مسلم، مسلم بن الحجاج ابو الحسين القشيري النيسابوري، كتاب الأفضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الامور، دار احياء التراث العربي - بيروت. برقم (١٧١٨)، (ج ٣، ص ١٣٤٣). وينظر معنى الحدث: المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير، ط ١، دار المكتبة التجارية، مصر، ١٣٥٦هـ، (ج ٦، ص ٣٦).

(٣) مصطلح الحادثة مصطلح عام يشمل عدة مدارس، وعدة اتجاهات في الغرب، معظمها في فرنسا، ويصعب حصرها حتى إن بينها من الشقاق والعداء الشيء الكثير، نتيجة مجتمع لا يؤمن بالله تعالى.

(٤) طه عبد الرحمن، روح الحادثة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، (ص ٢٣)

فإنه يخلقه ويبلّيه، وهذا يناقض مع دعوى الاستمرار، وقد يُقال أن المصطلح (الحدائثة) أطلق فيما يقابل به المصطلح الغربي، فيُجاب أن من حقنا أن نتعامل مع المصطلح نقداً أو تأييداً من خلال اللغة التي استمد منها.

ثانياً: أن تبني مصطلح الحدائثة واحتكاره على فئة معينة وهو يحمل معنى برّاقاً وحسناً في الظاهر لا يعني التسليم لهم بذلك، بل ينبغي تسمية المنحرف بالاسم الذي يليق به لما كان السلف يسمون أمثال هؤلاء بالزنادقة، بل لم يتلقوا الأسماء التي سمت بها بعض الفرق نفسها بالقبول، لاسيما إذا كانت أسماء تتضمن الثناء، فقد رفضوا تسمية المعتزلة لأنفسهم أهل العدل والتوحيد وسموهم المعتزلة، وكذلك بالنسبة للخوارج^(١).

ثالثاً: التراث:-

التراث بالضم من ورت يرث إرثاً، فالهمزة في الإرث والتاء في التراث أبدلتا من الواو؛ لأنه يُقال ورت منه والفاعل وارث والجمع وراث^(٢).

ونقل ابن منظور عن الجوهري قوله: "الإرث الميراث وأصل الهمزة فيه واو يُقال هو في إرث صدق أي في أصل صدق، وهو على أرث من كذا أي على أمر قديم توارثه الآخر عن الأول، وفي حديث الحج: "أيكم على إرث أبيكم إبراهيم"، يريد به ميراثهم ملته"^(٣)، وقيل الورث والميراث في المال، والإرث في الحسب ويأتي بمعنى الترك، يُقال: "وأورث الميت وارثه ماله أي تركه له، وفي الحديث: "اللهم أمتعني بسمعي وبصري واجعلهما الوارث منه، قال ابن شميل: أي أبقيهما معي صحيحين سليمين حتى أموت..."^(٤).

إذاً مجمل ما ذكر حول التراث في اللغة يدور على معان: الأصل - الأمر القديم - الترك والبقاء، كما أنه يشمل ما يخلفه الرجل لورثته من المال والعلم والدين.

(١) ينظر حول هذا المصطلح: طه عبد الرحمن، روح الحدائثة، ط١، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م، (ص٢٣) فما بعد. وبحث حسن هويل، الحدائثة بين التعمير والتدمير، مجلة البيان، عدد ١٤٧، (ص١١٢). الحدائثة في العالم العربي، دراسة نقدية، بحث دكتوراه، إعداد محمد عبد العزيز علي، مطبوع على الحاسوب. ندوة بعنوان: سقطة الحدائثة والخصوصية الغربية، تضم كل من د. إبراهيم الخولي، د. مصطفى حلمي، د. علي عبد العزيز، والأستاذ محمد قاسم، منشورة في مجلة البيان، الرياض.

(٢) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير، ط١، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢١هـ، (ج٢، ص١١١).

(٣) ابن منظور، لسان العرب، (ج٢، ص١١١). والحديث رواه، النسائي، سنن النسائي الكبرى، كتاب الحج، باب رفع اليدين في الدعاء بعرفة، برقم (٤٠١٠) (ج٢ص٤٢٣) ط. دار الكتب العلمية، ورواه ابوداود، سنن ابي داود، كتاب الحج، باب موضع الوقوف بعرفة، رقم (١٩١٩) (ج٢ص١٨٩) ط. دار الفكر.

(٤) المصدر السابق، (ج٢، ص٢٠٠-٢٠١).

أما في الشرع فقد جاء بعدة أنواع لا تخرج في غالبها عن المعنى اللغوي:

١. إرث المال، كقوله تعالى: "فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَّلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمَّهِ أَلْحَثُ"^(١)، وفي الحديث: "لا نورث ما تركناه صدقة"^(٢).
٢. إرث نبوة وعلم ودين، قال تعالى: "فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا أَلْكِتَابَ"^(٣)، وقوله سبحانه "يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَأَجْعَلُهُ رَبِّ رَضِيًّا"^(٤).
٣. قال الإمام الشنقيطي رحمه الله تعالى مفسراً قوله: "يَرِثُنِي" أنه إرث علم ونبوة ودعوة إلى الله تعالى والقيام بدينه"، ومثل ذلك قوله تعالى: "وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ"^(٥)، وقد دلّ على ذلك من السنة النبوية قوله عليه الصلاة والسلام: "العلماء ورثة الأنبياء...."^(٦)^(٧).
٤. إرث الأحكام فقط، قال الإمام ابن الأثير رحمه الله تعالى في شرحه لحديث "أيكم على إرث أبيكم" قال: ليس المراد به الشرك الذي كانوا عليه، وإنما أراد أنه كان على ما بقي فيهم من إرث إبراهيم عليه السلام من الحج والنكاح والميراث وغير ذلك من أحكام الإيمان^(٨).

والخلاصة أن التراث يشمل إرث النبوة والعلم كما يشمل إرث الحسب والمال، والذي يعنينا هنا هو المعنى الأول إرث النبوة والعلم، وبيان ذلك أنه: - لما كانت النبوة قد ختمت بخاتم

(١) سورة النساء، الآية ١١.

(٢) رواه البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب فرض الخمس، تحقيق د. مصطفى البناء، ط ٣، دار ابن كثير، بيروت، ١٤٠٧هـ، (ج ٣، ص ١١٢٦). وأخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجهاد، باب حكم الفيء، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ج ٣، ص ١٣٧٨).

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٦٩.

(٤) مريم، الآية ٦.

(٥) سورة النمل، الآية ١٦.

(٦) رواه البخاري، صحيح البخاري، (ج ١، ص ٣٧).

(٧) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، أضواء البيان، دار النشر، بيروت، ١٤١٥هـ، (ج ٣، ص ٣٦).

(٨) ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ، (ج ٢، ص ١٤٨). وينظر مفهوم التجديد والحدثة والتراث رسالة "الحدثة في العالم العربي"، دراسة نقدية، بحث دكتوراه، إعداد محمد عبد العزيز علي، مطبوع على الحاسوب، بإشراف، د. ناصر بن عبدالكريم العقل وقد استفدت معظم المعاني السابقة منها.

الأنبياء عليه الصلاة والسلام حفظ الله لنا ما أوحاه إلى نبيه من الآيات والحكمة، والمتمثلة في الكتاب والسنة، فبقيت الأمة تتوارثها جيلاً عن جيل، وهذا الجيل في ورثة الأنبياء من العلماء الربانيين بجميع أصنافهم الفقهاء والمفسرون والمحدثون واللغويون، وما ورثوا من قواعد وأصول، وأسسوا من مدارس ومناهج وعلوم، تراث عز أن يوجد في ملة غير ملة الإسلام، عرّفت الأمة فيما مضى قيمته، فعكفت على الحفاظ عليه بإحيائه في قلوب الناشئة، ومحاربة من أراد أن يعبث فيه أو يحرّفه، حتى أصبح بمثابة الهوية للأمة، والأمة التي لا تراث لها أمة مقطوعة التاريخ والهوية، والذي يريد أن يجعل قطيعة بين هذه الأمة وتراثها، أو أن يعبث فيه فهو قبل كل شيء قد تجنّى على نفسه وعلى تاريخه، فأنى أن يُستجاب له، أو تقبل دعوته، أو يطبّق مشروعه كلا!

ولنأخذ مثلاً "علم أصول الفقه"، وقواعد استنباط النصوص فيه كيف أنه يمثل الحبل المتين في تلاحم الفكر وتجانس المنهج عبر الأجيال، وإن إسقاطه يثير ارتباكاً بين مدرجات العقول والفهوم، فالذي يتأمل في نتاج وفتاوى القرن الثامن الهجري مثلاً، ويقارنها بنتائج القرون الأولى لن يجد ثمة تنافراً بين الفهمين، بحيث نجد الفتاوى متناقضة والمناهج معكوسة، أو المنهج العام غائباً بالكلية، بل يجد التوافق والالتزام واستقامة القواعد واطرادها.

ولهذا نجد أن الدعوة إلى إلغاء التراث أو التنقيص منه تتخذ وسيلة إلى إلغاء أصول الفقه كأداة للفهم والاستنباط؛ لأنه إذا سلم لهم أن التراث ما هو إلا لأجل العبرة وأخذ الدروس فحسب، تسللوا إلى التشكيك في أصول الفقه لكونه نتاج بشري فقط، فإذا خلّي لهم وبين ما يشتهون سقطت حينئذ المعايير المنهجية في الرقابة على تأويل نصوص الوحي والتلاعب بأحكام الشرع، فلا تسأل بعد ذلك عن دعوات التجديد والتطوير والتحديث وإعادة صياغة جديدة لقواعد العربية وكليات التشريع !!

وسيأتي في الباب القادم - إن شاء الله - بيان عبث العابثين في التراث وإبطال شبهاتهم بالكلية.

المبحث الثاني: التجديد في أصول الفقه بين المتقدمين والمعاصرين

سبق أن عرفنا التجديد لغة واصطلاحاً على وجه الاختصار، وفي هذا المبحث أردت أن أفق حول هذا المصطلح في أصول الفقه خاصة، ذلك أن تحديده مهم للغاية، لاسيما وأنه أصبح جزءاً من مشروع كبير مطروح في الساحة باسم "التجديد في الفكر الإسلامي"، وقد انضمت تحت عبائه تيارات متعددة في معظمها لا تمثل التجديد المراد شرعاً، وأستطيع القول أن مصطلح التجديد من المصطلحات المجملة، والتي لا بد من بيانه، وتفصيل القول فيه بين ما يصح تسميته تجديداً وما لا يصح، وإلا فقد ظلمنا المصطلح بتغيير دلالاته، فإن تغيير دلالاته كتغيير الأحياء بتشويه خلقتهم، وكلاهما منكر، وكلاهما قبيح، بل إن تغيير دلالة المصطلح يزيد على القبح بأنه تزوير للحقيقة وتغليب للتاريخ وتضليل للسامعين^(١).

وعليه فإن مصطلح التجديد تظهر دلالاته الشرعية من خلال جانبين:-

الجانب الأول: الإحياء والبناء والإعادة إلى عهده القديم، ويدل عليه جملة من الأحاديث المروية عن النبي ﷺ، ومن ذلك:-

١. "من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بها كان له أجرها، مثل أجر من عمل بها إلى يوم القيام، لا ينقص من أجورهم شيئاً"^(٢).
٢. "ومن أحيا سنة من سنتي فعمل بها الناس كان له مثل أجر من عمل بها"^(٣).

(١) حمد عبيد، بعنوان: المصطلح وإشكالية الاصطلاح، (ج٢، ص٥٧١)، نقلاً عن العلامة محمد البشير الإبراهيمي، في كتابه "عيون البصائر".

(٢) رواه ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني بهذا اللفظ في سننه، باب من سن سنة حسنة أو سيئة، دارالنشر، بيروت، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (٢٠٣)، (ج١، ص٧٤). وأخرجه أحمد في مسنده، أحمد بن حنبل، مسند جرير ابن عبد الله الجلي، (١٩١٧٩)، (ج٤/ص٣٥٧)، مسند أبي هريرة ؓ، برقم ١٠٧٥٩، مؤسسة قرطبة، مصر، (ج٢، ص٥٢٠). وذكر الإمام أبو عمر بن عبد البر طرقه في التمهيد، دار وزارة الأوقاف، المغرب، ١٣٨٧هـ، (ج٢٤، ص٣٢٩)، وقال معلقاً على الباب: "هذا الباب أبلغ شيء في فضائل تعليم العلم اليوم والدعاء إليه وإلى جميع سبل البر والخير، لأن الميت منها كثير جداً" ١هـ.

(٣) رواه ابن ماجه بهذا اللفظ، سنن ابن ماجه، وقال: باب من أحيا سنة قد أميتت، (٢٠٩)، (ج١، ص٧٦).

٣. "إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجدد لها دينها"^(١).

وتجديد أصول الفقه بهذه المعاني المستنبطة يعني:-

١. تجديد الانضباط بقواعده وأحكامه، وأن لا سبيل للمجتهد إلا عن طريقه وإتقانه.
٢. إحياء معالمه وأصوله من خلال تدريسه أو نشر مؤلفاته، وتحقيق ما لم يطبع منه.
٣. إصلاح ما تصدع من بنيانه، فكم من مسائل وقواعد الأصول عرضت مبتورة عن شروطها وقيودها؟!!

٤. عرض مضمونه بأسلوب أيسر فهماً، لاسيما للمبتدئين والناشئين.^(٢)

الجانب الثاني: التنقية وتطهير ما علق به مما ليس منه، وهدم كل بناءٍ قام على باطل، ويدل على ذلك جملة من الأحاديث، ومن ذلك:-

قوله ﷺ: "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين..."^(٣).

وحديث: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"^(٤).

وتجديد أصول الفقه بهذا المعنى يعني:-

١. الرد على كل من أحدث فيه بأصل أو قاعدة بنيت على أسس مناهج فلسفية أو غريبة، وادّعى أصحابها أنها بديلة عن قواعد الأصول الشرعية.

(١) رواه أبو داود، سليمان بن الأشعث في سننه، كتاب الملاحم، دار الفكر، تحقيق محي الدين عبد الحميد، (ج٤، ص١٠٩)، وقال: رواه عبد الرحمن بن شريح الأسكندراني لم يجز به شراويل: قال في عون المعبود: "أي لم يجاوز هذا الحديث على شراويل، فعبد الرحمن قد أعضل هذا الحديث وأسقط أبا علقمة وأبا هريرة رضي الله عنهما...". وأخرجه الحاكم أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، ١٤١١هـ، (ج٤، ص٥٦٧). قال محمد شمس الحق العظيم الأبادي "قال العلقمي في شرح الجامع الصغير: قال شيخنا: اتفق الحفاظ على أنه حديث صحيح. وممن صححه من المتأخرين أبو الفضل العراقي، وابن حجر، ومن المتقدمين الحاكم في المستدرک والبيهقي في المدخل... أ.هـ، وممن صححه من المعاصرين الشيخ الألباني، قال: والسند صحيح ورجاله ثقات رجال مسلم. السلسلة الصحيحة، (رقم ٥٩٩)، (ج٢، ص١٥٠).

(٢) البوطي، محمد سعيد رمضان، بحث بعنوان: "حول تجديد أصول الفقه"، ضمن حوار مع د. يعرب المرزوقي، مجموع في كتاب "إشكالية تجديد أصول الفقه"، دار الفكر المعاصر (ص١٥٦).

(٣) سبق تخريجه في المقدمة، (ص١٠)..

(٤) سبق تخريجه، (ص٣٧).

فلا بد من بيان عوارهم ونقض أصولهم، وإثبات أن قواعد أصول الفقه غنية بذاتها، متجددة بطبيعتها، قادرة على احتواء الوقائع لمن أتقنها.

٢. تنقيته من "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عوناً في ذلك، كمسألة أمر المعدوم، ومسألة لا تكليف إلا بفعل، وهل الإباحة تكليف أم لا، فوضعها في أصول الفقه عارية"^(١).

فالحاصل أن التجديد في أصول الفقه إن كان المراد به المعاني السابقة فهو حق وخاضع للتجديد بهذا المعنى "منذ نشأته إلى يومنا هذا، وهل تسلسلت الكتابات عنه والتأليف فيه ألا توثيقاً لأدلته، وترسيخاً لقواعده ومشاركة في النظر للراجح من المسائل الاجتهادية التي فيه، توضيحاً لما غمض من عبارات لبعض المصنفين فيه، وبياناً لبعض المسائل الدخيلة عليه، ومن ثم فلا شك أن الدعوة إلى تجديده اليوم بهذا المعنى تحصيل للحاصل، وإنكار ضمني لجهود المجددين له، المؤكدين لضرورته، الكاشفين عن غموضه، والمتفنين لأساليب الكتابة فيه، وإلا فما معنى التداعي إلى القيام بواجب بل الدعوة إلى ضرورة التجديد، كانت الأجيال من علماء هذا الشأن إلى يومنا هذا قائمين به على خير وجه؟! لا جرم إذاً أن المراد بكلمة (تجديد أصول الفقه) ليس هذا المعنى، بل المراد هو الاستبدال به وتغيير قواعده"^(٢)، وإعادة صياغته بأسلوب يقرب معالمه من أصل مذاهب المدارس الأوروبية المعاصرة حتى يكون قادراً على تلبية أهواء الناس ورغباتهم المختلفة، "فأصبحوا لا يرون التجديد إلا بمعنى الحذف والإضافة، وإن صاغوا آراءهم بعبارات لطيفة، مثل: "الاستتارة وعقلنة الإسلام"^(٣)، ونحو ذلك، وسيأتي ذكر مدارسهم وحججهم وأصولهم بالتفصيل في الباب القادم إن شاء الله، لكن نذكر هنا على سبيل الإجمال أن تجديد أصول الفقه بهذا المعنى مرفوض شرعاً، للأسباب الآتية^(٤):

اولاً: أن من مبررات القوم بالقول بالتجديد هو من أجل استيعاب الواقع المعاصر بنوازله ومشكلاته، وهذا هو موضوع الفقه في الحقيقة، فما الفقه إلا العلم بأحكام الحوادث ولا

(١) الشاطبي، الموافقات، (ج ١، ص ٤٢).

(٢) البوطي، محمد سعيد رمضان، بحث بعنوان: "حول تجديد أصول الفقه"، (ص ١٥٨-١٥٩).

(٣) سلطان، جمال: جهادنا الثقافي، مواقف وإشارات، مركز الدراسات الإسلامية، بريطانيا، (ص ١٢).

(٤) ينظر: مسوغات التجديد، أبو مؤنس، رائد نصري، الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي، (ص ٣٩).

حصر ولا حد للعلم بأحكامها ومواجبها، فهو مستمر على ممر الدهور وعلى تقلب الأحوال والأطوار بالخلق لا انقضاء ولا انقطاع له^(١).

والناظر للمتون الفقهية في مرحلة بداية تمايز العلوم يجدها أقل بقليل مما عليه في القرن الثامن مثلاً، وما ذلك إلا لكثرة الوقائع التي وجدت وضبط حكمها فيما لم تكن من قبل، فما الداعي إذا لتجديد ينادي بالنهضة والتطور لواقعنا، مع أن في فقها غنية وكفاية، وسأذكر شهادة عالمين، أحدهما فقيه والآخر قانوني تبين ذلك، فأما الفقيه فهو فضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ المراعي، حيث قال: "وفي كتب الفقه الإسلامي من الآراء والمذاهب ما فيه شفاء للناس إذا أحسن التخيير وصدقت النية وصحت العزيمة، وأعتقد أنه لا يكاد يخطر رأي بالبال في حادثة عرضت للفقهاء من قبل إلا وهذا الرأي موجود فيه ممكن العثور عليه للباحث المجد.."^(٢).

وأما العالم القانوني فهو الأستاذ محمد أحمد فرج السنهوري في المقال الذي قدمه لمؤتمر علماء المسلمين الأول المنعقد بالقاهرة عام ١٩٦٤م، حيث قال:-

"إن في الفقه الإسلامي كنوزاً عظيمة ترتفع فوق كل تقويم، وفيه ثروة ضخمة لا تدانيها أية ثروة فقهية أخرى، وفيها الكفاية وما فوق الكفاية، للوصول إلى شتى المقاصد وخير الغايات إذا حسن استعمالها"^(٣).

قال العلامة د. سيد محمد توانا الأفغاني معلقاً على النصين السابقين: "وكيف لا يكون فيه الكفاية، وقد حكم به المسلمون نصف العالم المتحضر مدى اثني عشر قرناً من الزمان، ويدرك الإنسان من طول هذه المدة مدى سعة هذا الفقه واستيعابه لكل شئون الحياة"^(٤).

ثانياً:- أن موضوعات أصول الفقه تشتمل على:-

١. الأدلة الموصلة للأحكام الشرعية وأقسامها واختلاف مراتبها.
٢. القواعد التي تبين كيفية الاستنباط من الأدلة.
٣. كيفية حال المستدل بها، وهذه الموضوعات لا يمكن تغييرها أو إلغاؤها وذلك لما يلي:-

(١) قاله الإمام أبو المظفر السمعي في مقدمة كتابه قواطع الأدلة في الأصول، (ج١، ص١٨). دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ. جهادنا الثقافي، (ص٣٤).

(٢) الأفغاني، سيد محمد، الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، دار الكتب الحديثة، (ص٥٢٢).

(٣) المرجع السابق، (ص٥٢٣).

(٤) المرجع السابق، (ص٥٢٣).

١ - الأدلة الموصلة للأحكام، سواء كانت أصلية أم تبعية لم تكن مما ابتدعه مؤلفو أصول الفقه، بل هي أدلة جاء الشرع بها ودور الأئمة فيها اكتشاف هذه الأدلة وترتيبها بحسب القوة، فهي مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق ولم توجد انسجاماً مع بيئة كل إمام من الأئمة كما زعموا!!

٢ - فإذا تبين دور علماء الأصول في تقرير أدلة الأحكام من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس وما تفرع عنها كالاستصلاح... والعرف وسد الذرائع أنه دور المستكشف والمستقري، والمثبت لأركانها بوضع الضوابط والشروط الفرعية اللازمة لها، فكيف يصح تجديدها بالحذف أو الإضافة لدى المعاصرين، "فما لم تكن لهم يد في إيجاده ابتداءً فلا ينبغي أن تكون له يد في التلاعب به دواماً"^(١).

٢ - القواعد التي تبين كيفية الاستنباط من الأدلة فهي في غالبها قواعد لغوية عربية^(٢)، والخلاف فيها جار على الخلاف في أصلها، ولذا كان من شروط المجتهد إحاطته باللغة العربية، فلا يملك أحد من علماء اللغة فضلاً عن غيرهم أن يغير شيئاً بما يراه يحقق مصلحة اجتماعية^(٣).

٣ - كيفية حال المستدل بها وهي مباحث الاجتهاد والمجتهد، فهي ثمرة علم أصول الفقه، فهو التجديد في حقيقته، حيث تكمن أهميته في إيجاد الحلول للنوازل والحوادث التي تعرض في حياة الناس وفي المسائل التي تتجدد وتفاجئ والتي لا يستقصيها دليل نصي أو إجماع، ثم بعدم القول به أو إلغائه يلزم منه أن تبقى الأحكام مجرد نظرية ذهنية ليس لها أي أثر أو تعلق بأفعال المكلفين، إلا أن هذا الاجتهاد مقيد بضوابط شرعية حتى لا يفتح مصراعيه لكل داخل، خشية أن يلجأ من ليس من أهله، ولم يعد له عدته^(٤)، وسنأتي مناقشة المعاصرين حول الاجتهاد في الباب القادم عند الكلام عن أصولهم إن شاء الله تعالى.

ثالثاً: أن العلماء الذين عرفوا بالمجددين لم يعرف عن أحد منهم حاول أن يلغي ما قرره الأولون في أصول الفقه أو يدعي بعدم جدواه، بل العكس من ذلك تماماً، فهذا الإمام الشافعي والمشهور بمجدد المائة الثانية، كان من أبرز أعماله إسهامه في أصول الفقه

(١) البوطي، حول تجديد أصول الفقه، (ص ١٦٠).

(٢) كما قال القرافي رحمه الله تعالى. الفروق، (ج ١، ص ٢).

(٣) ينظر: البوطي، حول تجديد أصول الفقه، (ص ١٦٠).

(٤) الحسيني، محمد سعيد، عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق، ط ٢. دار القادري، ١٤١٨ هـ (ص ١٥٢).

"بالجمع والتدوين والتقسيم والترتيب والاستدلال لبعض مسائله، وصياغة بعض مصطلحاته"^(١)، مع الرد على المنحرفين وإظهار السنة بالاستقلال لتشريع الأحكام، وكذلك ممن عرف بالمجدد ممن جاء بعده كأمثال الغزالي والرازي وابن دقيق العيد وغيرهم كثير في غالبهم قد اشتهروا بالتدوين في أصول الفقه، بل إن ما كتبه الغزالي في المستصفى والرازي في المحصول يشكلان الأساس للمصنفات الأصولية التي جاءت بعدهما، وليس فيهما إلا تقرير القواعد الأصولية وبيانها والتأكيد على أهميتها وشرف الأخذ بها، وأن لا سبيل للمجتهد في الأحكام إلا عن طريقها، مع أن هؤلاء الأئمة وجدوا في واقع وكانت حالة الأمة تقارب أزماناً بل قد تزيد عليه جهلاً وتخلفاً وتشتتاً، ومع ذلك لم يربطوا تخلفهم أو تفرقهم بأصول ما توارثوه من أسلافهم بل عرفوا قيمة المتقدمين عليهم وإن إحياء فقههم وعلمهم والتأكيد على المصادر الشرعية التي اعتمدوا عليها هي الدواء الناجع لما هم فيه، فانظر إلى الإمام الشاطبي والذي يعد في نظر المعاصرين مثلاً يتكئوا عليه في تجديدهم، إذ يقول عن كتب المتقدمين: "... أن يتحرى كتب المتقدمين من أهل العلم المراد، فإنهم أقعد به من غيرهم من المتأخرين، وأصل ذلك التجربة والخبر: أما التجربة فهو أمر مشاهد في أي علم كان، فالمتأخر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما بلغه المتقدم، وحسبك من ذلك أهل كل علم عملي أو نظري، فأعمال المتقدمين في إصلاح دنياهم ودينهم على خلاف أعمال المتأخرين، وعلومهم في التحقيق أقعد،... فلذلك صارت كتب المتقدمين وكلامهم وسيرهم أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم، على أي نوع كان، خصوصاً علم الشريعة، الذي هو العروة الوثقى، والوزر الأحمى، وبالله تعالى التوفيق"^(٢).

رابعاً: أن علماء الأصول قد حكموا على كل قول أو رأي أصولي يتصادم مع قواعد الشرع بالشذوذ والبطلان، فهذا إبراهيم بن سيار الملقب بالنظام^(٣)، اشتهر بإنكاره للإجماع فعدّ

(١) بسطامي، محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، ط١، دار الدعوة، الكويت، ١٤٠٥هـ، (ص٦٥).

(٢) الشاطبي، الموافقات، (ج١، ص٧٩).

(٣) إبراهيم بن سيار بن هانيء النظام قد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة، وخالف أصول الإسلام في مسائل عدة، منها قوله في الإجماع إنه ليس بحجة في الشرع وكذلك القياس في الأحكام الشرعية لا يجوز أن يكون حجة وإنما الحجة في قول الامام المعصوم، وميله إلى الرفض، ووقيعته في كبار الصحابة، وغيرها كثير. ينظر: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤هـ، تحقيق محمد سيد كيلاني، (ج١/ص٥٣). البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، ط٢، دار الآفاق، بيروت، ١٩٧٧م، (ج١ص١١٣).

رأيه شاذاً، يذكر في المباحث الأصولية عرضاً وعلى أنه من الآراء المرفوضة، والإمام ابن حزم مع جلاله قدره لما اشتهر بإنكاره للقياس اشتد النكير عليه من قبل أهل العلم، بل لم يعد بعض أهل العلم خلفه ناقضاً للإجماع لرفضه القياس، وكذلك الحال بالنسبة للطوفي عدّ رأيه شاذاً في المصلحة، -وسياتي تحريره قوله في الباب الثاني - ، وهناك جملة من الآراء الشاذة تذكر في أصول الفقه على سبيل التنبيه، قال الشاطبي: " المخالفة للأدلة الشرعية على مراتب، فمن الأقوال ما يكون خلافاً لدليل قطعي من نص متواتر أو إجماع قطعي في حكم كلي، ومنها ما يكون خلافاً لدليل ظني، والأدلة الظنية متفاوتة كأخبار الأحاد والقياس.

وأما المخالف للظني ففيه الاجتهاد بناء على التوازن بينه وبين ما اعتمده صاحبه من القياس أو غيره.

فإن قيل فهل لغير المجتهد من المتفهمين في ذلك ضابط يعتمده أم لا؟

فالجواب أن له ضابطاً تقريباً، وهو أن ما كان معدوداً في الأقوال غلطاً وزلاً قليلاً جداً في الشريعة، وغالب الأمر أن أصحابها منفردون بها قلما يساعدهم عليها مجتهد آخر، فإذا انفرد صاحب قول عن عامة الأمة فليكن اعتقاده أن الحق مع السواد الأعظم من المجتهدين لا من المقلدين.

فأما المخالف للقطعي فلا إشكال في اطراحه، وقال العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى ما فيه دون الاعتداد به^(١)، وقال إمام الحرمين ناقلاً عن القاضي في التشريع على بعض الأقيسة الفاسدة، وقد قال القاضي: لا يعتد بخلاف هؤلاء ولا ينخرق الإجماع بخروجهم عنه، وليسوا معدودين من علماء الشريعة^(٢). وبهذا المبحث يكون الباحث قد انتهى في الإجابة عن مبررات التجديد المعاصر وأن أغلب ما ذكروه من أسباب للتجديد لا يسوّغ الخروج عن القواعد الأصولية المعمول بها منذ قرون، ثم ينتقل الباحث إلى التعريف المجمل للإتجاهات المعاصرة في التجديد، ذكراً أهم قواعدهم وأصولهم بالعرض والمناقشة والتحليل، فإلى بيان ذلك:

(١) الشاطبي، الموافقات، (ج٤، ص١٧٣).

(٢) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم

محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ١٤١٨، ط٤، (ج٢، ص٥١٥).

الباب الثاني

قواعد منهج التجديد المعاصر

عرض و نقد.

وفيه فصلان:-

الفصل الأول: الاتجاهات المعاصرة في التجديد في أصول
الفقه.

الفصل الثاني: عرض لأهم القواعد التي استند عليها
التجديديون المعاصرون.

الفصل الأول

الاتجاهات المعاصرة في التجديد في أصول الفقه
وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تاريخ نشأة القول بالتجديد.

المبحث الثاني: الاتجاهات المعاصرة في التجديد.

المبحث الأول - تاريخ نشأة القول بالتجديد

في الحقيقة لم تكن الدعوة الى التجديد في الدين بالمعنى المنحرف الذي ذكرناه سابقاً ومن ضمنه التجديد في أصول الفقه في هذا الباب قديمه، بل ترجع إلى وقت ظهور ترجمة كتب الأوائل (الفلاسفة) في زمن المأمون، غير أنها لم تظهر بصورة الدعوة إلى التجديد بل كانت عبارة عن آراء تطرح في دائرة ضيقة وأحياناً قد لا تمثل إلا أصحابها فقط، وقد تصدّى لها أهل العلم بالرد والنكير، وصارت لا تذكر في كتب الأصول إلا من باب التنبيه على شذوذ هذا الرأي وبيان غلطه، إلا أن الأمر في زماننا اختلف فأصبح القول الشاذ أصلاً، والرأي المرذول قاعدة، وتكونت مدارس واتجاهات يجمعهم معنى مشترك في تكوينهم وهو الدعوة إلى التجديد ورفض الجمود والتقليد، بيد أنهم ليسوا سواءً كما سألين لاحقاً بإذن الله تعالى، ومن هنا كانت معرفة جذور هذه المدارس المتلاحقة والآراء المتكاثرة والتي أصبحت في الحقيقة تمثل ظاهرة جديرة بالدراسة والتقييم، ليعرف أن كثيراً من هذه الآراء المطروحة في الغالب ليس لها أساس علمي شرعي مقبول تعتمد عليه بل هي تكرار لصدى مدارس غريبة ومناهج فلسفية.

وقد تعددت الآراء في تحديد أصل هذه الفكرة أجمعها بما يلي:-

أولاً: أن هذه الفكرة ترجع إلى المدرسة الاعتزالية العقلانية^(١).

ثانياً: أنها امتددت لمدارس وتوجهات المستشرقين^(٢).

(١) محمد العبد وطارق عبد الحليم، المعتزلة بين القديم والحديث، دار المنتدى الإسلامي، لندن.

(٢) أبو الهادي، أبو الأجفان محمد، القراءة الجديدة لنصوص الوحي ومناقشة مقولاتهم، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي الدورة السادسة عشرة ٢٠٠٥م، (ص٩).

والاستشراق **Orientalism** تعبير يدل على الاتجاه نحو الشرق، ويطلق على كل من يبحث في أمور الشرقيين وثقافتهم وتاريخهم. ويقصد به ذلك التيار الفكري الذي يتمثل في إجراء الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي، والتي تشمل حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته. ولقد أسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن الشرق عامة وعن العالم الإسلامي بصورة خاصة، معبراً عن الخلفية الفكرية للصراع الحضاري بينهما. ينظر: إدوارد، سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨١م.

العقيقي، نجيب، المستشرقون، دار المعارف - القاهرة - ١٩٨١م، السباعي، مصطفى، الاستشراق والمستشرقون، ط٢، المكتب الإسلامي، ١٩٧٩م.

ثالثاً: أنها ترجع إلى المبتعثين المنبهرين بالمدينة الغربية والذي أطلق عليهم بـ "التغريبيين"^(١).

رابعاً: أن أصلها يرجع إلى مدرسة جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده^(٢).

خامساً: أنها من ثمرة جهود ودعوة سيد أحمد خان في القارة الهندية^(٣).

في الحقيقة أن هذه الآراء لا تبعد عن الحقيقة فكلها مجتمعه ساعدت على ظهور هذه الاتجاهات الجديدة، ويرى الباحث أن أصل بذور هذه الفتنه ظهرت وسط الجدل الدائر حول استقطاب الترتيبات الإدارية وإدخال التنظيمات المدنية من أوروباً أيام الدولة العثمانية بحجة إصلاح الجيش وغيره^(٤) ما بين مؤيد ومعارض، وكان من المعارضين بعض علماء الفقه آنذاك اجتهداً منهم بأن فتح المجال لاستيراد هذه الأنظمة سيؤدي إلى عواقب غير حميدة، ومن سوء الحظ أن هذه المعارضة جاءت في وقت كان واقع الأمة لا يسندها والذي يتمثل في:

١. الضعف المادي والمعنوي والذي سهل استجلاب هذه الأنظمة.
٢. شدة تفوق الكفار علمياً وعسكرياً عقب الثورة الفرنسية على الدين الكنسي المحرف.
٣. انحسار معالم الدين في مجموعة من الأوراد والطرق عند بعض المتصوفة والتي ترى أن العمران والمدنية متعارض مع العبادة.
٤. وجود قابلية للاستعمار أو كما يسميها المودودي - رحمه الله - قابلية الاستعباد.

هذه العوامل الأربعة وغيرها كثير بما يسمى بالصدمة الحضارية ساعدت على انتهاء فترة تحكيم الشريعة وضعف المدارس الفقهية وابدالهما بالقوانين الوضعية والمدارس العصرية وفي الواقع أن ترك تحكيم الشريعة والإعراض عن المذاهب الفقهية الأربعة بمنزلة الباب الذي

(١) الندوي، أبو الحسن علي الحسني، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة القومية، طبعة دار الندوة للتوزيع، ط٢، ١٣٨٨هـ، (ص١٢٥). وينظر: المحافظة، علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩١٤م، طبعة الأهلية، بيروت، (ص٢٤).

(٢) عبد الرزاق عيد، محمد عبده إمام الحداثة والدستور، معهد الدراسات الإستراتيجية، ط١، وينظر: عبد الرحمن الحاج، مفهوم التجديد الإسلامي، بحث منشور في الشبكة الإسلامية الإلكترونية.

(٣) بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، طبعة دار الدعوة الكويت، ط١، ١٩٨٤م، النسخة المصورة من الأصل، (ص٦٠).

(٤) المحافظة، الاتجاهات الفكرية، (ص٢١). وينظر: الحوالي، سفرين عبد الرحمن، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، طبعة دار السلفية، الكويت، ١٤٠٨هـ، (ص٥١٤).

ما أن أغلق إلا وتوالت الفتن وارتفعت رؤوس أهل البدع وتحرك المغرضون ليحققوا مآربهم، وتحير المصلحون فربما أرادوا إصلاحاً بانحراف في المواجهة أو تطويراً وتجديداً باسم المصلحة؛ وكان بعض الذين سعوا إلى استجلاب المدنية الغربية وأنظمتها إلى بلاد المسلمين حاولوا أن يشرحوا الأسباب التي كانت تقف في ظهورها والتمثلة بتعاليم رجال الدين الكنسي وكذلك العوامل التي أدت إلى بروزها تحت قيادة رجال الفكر والحرية والتمدن والذي اصطلح على زمنهم باسم عصر التنوير حتى صار مصطلح (رجال الدين) علماً على الجمود والتخلف، "وأصحاب الفكر" رمزاً للتطور والتقدم وكان مما صاحب هذا الغزو الفكري وقبله العسكري المدارس ومناهج العصرانيين الغربيين والتي كان يرسي معالمها المستشرقون وأذئابهم حتى المصطلحات المستخدمة في المدارس الأوروبية استوردت وأصبحت تنتشر في أوساط المثقفين العرب ومن ذلك مصطلح الحرية، العدل، العصرية، التجديد، الحداثة، التنوير، رجال الدين وغيرها كثير، ومن هنا ظهر تدريس النظريات الاجتماعية والسياسية والتربوية، وانتدب مجموعة من الطلاب المسلمين لاسيما من مصر والتي كانت تحتل مركزاً سياسياً ودينياً آنذاك وتوالت الآراء التجديدية أو كما يسميها المستشرق "جب" بالجرئية^(١). وظهر القول بالتوفيق بين الشريعة الإسلامية والمدنية الأوروبية الحديثة كما ظهر في الغرب تماماً وسأذكر لك المقارنة لاحقاً بإذن الله تعالى ليعرف أن منبع آراء هؤلاء الدخلاء وأولئك القوم الغرباء واحد (تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ)^(٢)، وإليك التفصيل في المبحث التالي:-

(١) ينظر غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر، دار القلم، بيروت، (ص ٤٣).

(٢) سورة البقرة، الآية ١١٨.

المبحث الثاني - الاتجاهات المعاصرة في التجديد عرض ونقد

في هذا المبحث - إن شاء الله- سأقوم بترتيب الاتجاهات التجديدية بحسب نشأتها وتطورها أو قربها وبعدها عن المدرسة الأصولية، وإن كانت بعض هذه المناهج لا تمت إلى الإسلام بصلة لكن اضطر إلى ذكرها لأن لها الأثر الكبير في تكوين هذه الآراء التجديدية في أصول الفقه فأقول وبالله التوفيق:-

المطلب الأول: الاتجاه التغريبي^(١):-

هذا الاتجاه ليس له أصول منهجية ثابتة و إنما يقوم على الهدم والدعوة لتقليد الغرب بالجملة، فيتزعمه جيل "نشأ على الاستهانة بقيمة الدين واليأس من مستقبله، وكراهة رجاله واحتقارهم وعلى تقديس الحضارة الغربية، وأكثرهم من نوع "العسكريين والمعلمين الذين لم تكن لهم ثقافة دينية تقيهم من فتنة الغرب وضلالاته مما أدى بهم إلى الثورة على كل قديم والقطعية مع كل موروث إسلامي فبدايته كانت في تركيا إذ هي طليعة حركة التغريب، ثم انتقل إلى بلدٍ آخر وطور جديد يحقق نفس الهدف لكن بتأويلات باطنية وفلسفية، ورائد هذه الدعوة هو سيد أحمد خان^(٢) فهو أول رجل في الهند "تبنى هذه الدعوة بكل إخلاص وبكل حماسة ووهب لها مواهبه كلها وأصبحت نظريته مادية بحتة تخضع للقوى الطبيعية والسنن الكونية كما يفهمها خضوعاً زائداً ويخضع لها عقيدته ويؤول على أساسها القرآن تأويلاً يبلغ به حد التحريف

(١) ينظر حول هذا الإتجاه:- مؤلفات:حسين، محمد، حصوننا مهددة من داخلها، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٧، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، و "الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر"، دار الإرشاد، بيروت، طبعة عام ١٣٨٩هـ/١٩٧٠م، و "الإسلام والحضارة الغربية"، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، يكن، فتحي، العالم الإسلامي والمكائد الدولية خلال القرن الرابع عشر الهجري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢- ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، الجندي، أنور، شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، طبعة عام ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، أ.ل. شاتليه، الغارة على العالم الإسلامي، ترجمة مساعد اليافي ومحب الدين الخطيب، مصر ١٣٥٠هـ.

(٢) سيد احمد خان ولد في دلهي الهند سنة ١٨١٧م في أسرة من علية القوم وذات صلة وطيدة بالحكام المغول، نشأ في بداية حياته في جو صوفي ، ثم أنه في كبره دعا الى موالة الإنجليز وتقليد حضارتهم ، ورأى أن في ذلك وتقدما للأمة، وألف في تحقيق هذه الدعوة كتاب أحكام طعام أهل الكتاب وتفسير القرآن وإصدار مجلة باسم تهذيب الاحكام وكتاب ولاء المسلمين في الهند ، توفي سنة ١٨٩٨م. ينظر: بسطامي محمد ، مفهوم تجديد الدين، (ص ١٢٠-١٢٤).

والعبث بأصول العربية واللغة والإجماع"^(١) وذلك لغرض تجديد الإسلام عقيدة وشريعة، ومحاولة للتوفيق بين الدين والعصر الحديث فالألوهية عنده كما هي عند الفلاسفة تماماً فهي "العلة الأولى لخلق هذا الكون ووضع قوا نينة ثم لا دخل له بعد ذلك، والنبوة ملكة إنسانية وموهبة من الطبيعة واستعداد ينمي الفرد كما ينمي الشاعر مواهبه، والوحي لي أمراً فارقاً من خارج النفس البشرية، ولكنه مرحلة عليا من مراحل الإدراك والإحساس والغريزة..

وأما أدلة التشريع فهو يرى أن القرآن لا بد أن يؤول حتى يتوافق مع العصر الحديث فما وافق ذلك فهي حقائق أساسية يجب الأخذ بها، وكذلك القول في بقية الأدلة.

وأما تأويله للأحكام فهو من جنس تأويلات الباطنية^(٢) "فغسل الأعضاء في الوضوء نظافة ورمز للطهارة المعنوية، والصلاة القصد فيها توجيه انتباه الرد لخالقه، والإحرام والطواف وتقبيل الحجر الأسود ورمي الجمرات عادات باقية من الأديان الأولى واحتفظ لها الإسلام لتكوين ذكرى لأولئك الأبطال الصالحين"^(٣).

والخلاصة أن هذا الاتجاه يتميز بـ:

١. نبت الشريعة من أساسها - فضلا عن علومها - وربط ذلك بالتقدم كما حصل في الغرب عندما أعلن رفضه لفكرة الدين.
٢. قطع كل صلة تربط الأمة بالتراث الإسلامي.
٣. تأويل الأدلة، الشرعية تأويلاً فلسفياً أو باطنياً ليتوافق مع الفكرة الغربية.

(١) ينظر: الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، (ص ٨٦).

(٢) الباطنية: سموا بذلك لأن أصل مذهبهم أن نصوص الكتاب والسنة لها ظاهر وباطن: فالظاهر هو ما يعرفه الناس ويعلمه العلماء، والباطن هو - بزعمهم - العلم الحقيقي الذي لا يعرفه إلا الأئمة المستورون من آل البيت، ويعلمونه للناس مباشرة أو بواسطة النوايب والحجّاب، وقد اشترك في وضع أصول هذا المذهب جماعة من المجوس واليهود والزندقة معتمدين أساساً على الفلسفة اليونانية مع خليط من الأفكار المجوسية الصائبة، وقد وضعوا في أوائل القرن الرابع أول كتاب في أصول مذهبهم وهو (رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا)، ثم انهم نجحوا في إقامة دول باطنية كان لها الأثر الكبير في تمزيق الأمة الإسلامية وتهيئتها للاحتلال الصليبي والمغولي، فضلاً عن فساد عقائد الملايين من عامة المسلمين، وقى الله شرهم الأمة الإسلامية، ينظر: البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، ط ٢، دار الآفاق، بيروت، ١٩٧٧م، (ص ١٦). الحوالي، أصول الفرق والأديان، (ص ٧٠-٧٢).

(٣) ينظر: البسطامي، مفهوم تجديد الدين، (ص ٦٣-٦٤).

غير أن هذا الاتجاه التغريبي لم يدم كثيراً، بل أصبح لا يكاد يسمع له صوت كما هي عبارة اللورد كرومر، وذلك لسببين:-

١. أن الهجوم المباشر والصريح على الإسلام بنبذ شرائعه وتأويل أدلته لم يحقق التجديد المزعوم بل يزيد المسلم صلابة في دينه واعتزازاً بشرع ربه.
٢. ظهور صحوة ودعوة مباركة تتادي بالحفاظ على الهوية الإسلامية وبعث تراث الأمة الديني من جديد.

وهنا وجد التغريبيون أنفسهم بين أمرين أحلاهما مر، إما مصادمة مشاعر المسلمين أو مواجهة الصحوة فكان لابد من التغيير ومن وضع خطة جديدة باسم المنهج العلمي والموضوعية وقراءة جديدة للنص الشرعي وهذا ما يسمى بالاتجاه الحداثي وإليك البيان:-

المطلب الثاني: الاتجاه الحدائي:-

الاتجاه الحدائي هو خليط من عدة فلسفات متراكمة بعضها فوق بعض، جزء منها قديم يرجع إلى عهد الإغريق، وجزء منها حديث يرجع إلى عصر النهضة في أوروبا، بالإضافة إلى عوامل أخرى من الجهل بالتراث الإسلامي والإنبهار بالعقل الأوروبي مع ضعف الإيمان كل ذلك ولد منهجا غريبا عن هذه الأمة في فكره وأهدافه ونتائجه، والعجيب منه أنه لم يبحث عن سبل تقدم هذه الأمة ودراسة أمراضها وأدوائها الحقيقية لاسيما فيما يتعلق بسوء الإدارة أو التخطيط والإستفادة من الغرب فيما يعود نفعه على الأمة ويحفظ لها كيانها وهويتها لكننا أول المرشحين به، غير أنه ذهب ليربط تأخر الأمة وإنحطاطها بعلمها الشرعية، بل ذهب إلى أبعد من ذلك إلى الدعوة الصريحة للتجديد للآليات ومعايير فهم النصوص الشرعية والمتمثل في علم أصول الفقه، والتحقير من شأنه وبيان عدم صلاحيته، مع طرح البديل للفهم والإستنباط من النصوص مما يرجع عليها بالنقض والفساد وسيحاول الباحث في هذا الفصل أن يحصي قواعدهم في التجديد لفهم النص مع عرض أقوالهم ثم مناقشتها بالتفصيل، وقبل ذلك يذكر بداية ظهوره في الغرب و نماذج من أقوال الداعين إليه، فيقول:-

هذا الاتجاه أول ظهور له كان في الغرب في القرن التاسع عشر في ألمانيا ويهدف إلى إعادة صياغة المعتقدات الدينية والمذاهب التقليدية والبحث عن مصالحة ما بين العقائد الدينية والحقائق العلمية فهو يرمي إلى الاحتفاظ بالطقوس الدينية التي أقرتها الكنيسة، لكنه يطالب بتفسير مخالف للتفسير الحرفي الذي فرضه التاريخ الكنسي^(١).

ثم تبنى هذا لاتجاه في العالم الإسلامي طائفة من أبناء الوطن العربي والإسلامي ممن درسوا في الغرب وتأثروا بثقافته ونظرياته، فهم لا يملكون منهجاً أصيلاً للتعاطي مع قضية تجديد الفقه وأصوله وإنما "ينطلقون من قواعد مناهج البحث الأوروبية والقائمة على أصول مختلفة تماماً عن أصول الإسلام ومعلوم أن مناهج البحث الأوروبية لا تسلم أصلاً بقضية الوحي - إلا من شدَّ كما سيأتي - ولا تنظر إلى القرآن على سبيل المثال - على أنه وحي من عند الله إنما تنظر إليه على أنه إبداع إنساني أتى به محمد ﷺ ومن ثم فهو تراث"^(٢) يسري عليه ما يسري على أي كتاب من الكتب المصنفة، وهذا ما سنرى تفاصيله لاحقاً بإذن الله تعالى، وقد

(١) زينب عبد العزيز، هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة الحداثاة والأصولية، دار الكتاب العربي، دمشق، ٢٠٠٤م، (ص ٦٣).

(٢) جمال سلطان، الغارة على التراث الإسلامي، (ص ٢٥).

تبنى هذا الاتجاه كل من: محمد أركون، نصر أبو زيد، عبد الرحمن الشرقي، وبعض إطروحات: محمد عابد الجابري، حسن حنفي، وغيرهم كثير، وقيل أن أذكر مقالاتهم وآراءهم في أدلة الأحكام وأصول الملّة، أذكر جزءاً من عبارات الحداثيين الغربيين لنعرف أن المصدر والهدف الذي يرمي إليه كل من حداثي الغرب والشرق واحد وأن هذا المنهج مستقى شكلاً ومضموناً من محاولات المجددين الغربيين لتطوير دينهم المحرّف:-

قال أستاذ الأديان في جامعة كولومبيا Joseph L-Blau في أحد محاضراته التي ألقاها في جامعات ومعاهد دينية بأمريكا ما نصه: "إن كل الأديان الكبرى قد واجهت أزمة منذ ميلاد الحضارة الحديثة وكل هذه الأديان قد بذلت لطريقتها الخاصة جهوداً كبيرة لحل هذه الأزمة ولمواجهة الحياة العصرية والعلمانية المصاحبة بها. أن القرن التاسع عشر والقرن العشرين قد شهدا فترة إبداع عظيمة في هذه الأديان، وكان ذلك ببساطة أن هذه الأديان ينبغي أن تتوافق مع العصر أو تموت"^(١)

ومن هنا ظهرت هذه المحاولات التجديدية في الغرب لكونه أول من واجه هذه الأزمة حتى شاء الله سبحانه أن تدخل العلمانية في بلاد المسلمين والتي لا مبرر في وجودها، كما سيأتي، فاتخذ المقلدة نظريات أسياهم تماماً دون أن يمعنوا النظر في الفوارق الجوهرية بين شريعة محرّفه وشريعة خالدة، وبين دين من اختراع البابوات وبين دين رباني، وبين تشريع مصادم للفطرة ويحارب الإبداع وبين تشريع يوافق الفطرة والأصل عنده في الإبداعات والاختراعات الإباحة، ومن المجددين الغربيين الذين اشتهروا في التجديد للدين كذلك اليهودي اشتانهايم (١٨٠٦-١٨٦٠) والذي لا يرى الأخذ بنصوص التوراة حرفياً بل يرى الاختيار بين هذه النصوص وأن هذا الاختيار متروك لكل عصر حسب ظروفه^(٢)، ومن المجددين اليهود هولدهايم "١٨٠٦-١٨٦٠م فإنه أبتدع مبدأ آخر في دراسة الشريعة الإلهية وهو ما يعرف بتاريخية النص حيث يقول: "أن التلمود يتحدث متأثراً بفكر زمانه وهو حق في ذلك الزمان وأنا أتحدث منطلقاً من فكر متقدم في عصري هذا بالنسبة لهذا العصر فأنا محق"^(٣).

ومن البارزين كذلك "ابراهيم جايغر" (١٨١٠-١٨٧٤) وقدم مفهوماً جديداً عن منزلة الوحي في اليهودية فهو يقول "أن الوساطة الوحيدة لنقل الوحي الإلهي هم البشر المعرضين للخطأ فإن نقلهم للوحي لا يمكن أن يكون غير متأثر ببشريتهم ولهذا فإن كل التعاليم التي يزعم أنها مقدسة

(١) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، (ص ٩٦).

(٢) ينظر: المرجع السابق، (ص ٩٩).

(٣) ينظر: المرجع السابق، (ص ٩٩).

وأنها وحي إلهي خالص فهي في الحقيقة مزج من الإلهي و البشري مزيج من الحقائق الإلهية ومن الفهم البشري المحدود لهذه الحقائق... وبما أن البشرية تكتسب معرفة جديدة في كل جيل وهذه المعرفة نفسها هي كشف من الله ونوع من الوحي يسميه الوحي المتطور فإن التوراة والتلمود رغم أنهما وحي إلا أنهما لم يستوعبا نهائياً وبصورة كاملة الحكمة الإلهية^(١)، ويقول جون رانعال وهو أحد دعاة التجديد في التشريع النصراني في كتابه "تكوين العقل الحديث: "...الذين دعوا أنفسهم بالمتدينين الأحرار في كل فرقة دينية سواء بين البروتستانت أو اليهود أو حتى الكاثوليك قد ذهبوا إلى القول أنه إذا كان للدين أن يشكل حقيقة حيّة. وإذا كان له أن يظل تعبيراً دائماً عن الخامات الدينية للجنس البشري؛ فلا بد له أن يتمثل الحقيقة والمعرفة الجديتين، وأن يتآلف مع الشروط المتغيرة في العصر الحديث من فكرية واجتماعية"^(٢).

وأقتصر على هذه النقول لأن فيها الكفاية لتحديد معالم هذا الاتجاه الحدائي الغربي، ولتصديق ما ذكرته سابقاً أورد نقولات بعض الحدائين العرب في تفسير نصوص القرآن والسنة وتأويل أدلة الأحكام عن طريق إنزال قواعد البحث العلمي عليها لغرض تحقيق الملائمة بين الوحي والواقع الإسلامي كما يزعمون لنرى براعة التقليد عندهم لكن في ثوب التجديد:

١. هناك مشروع كبير يتبناه أصحاب هذا الاتجاه باسم "نقد العقل الإسلامي" إقتداء بمشروع جون إندال "تكوين العقل الحديث" وهذا المشروع يعنون به "إعادة قراءة كل التراث الإسلامي على ضوء أحدث المناهج اللغوية والتاريخية والسوسيولوجية والأنثروبولوجية (أي المقارنة مع بقية التراثات الدينية وبخاصة ما حصل في الغرب المسيحي) ثم القيام بعدئذٍ بتقييم فلسفي شامل لهذا التراث لطرح ما أصبح ميتاً فيه ومعرقلاً لحركة التطور والإبقاء على العناصر الصالحة من أجل استخدامها في البنيان الجديد"^(٣).

٢. يقول صالح هاشم في مقدمته لكتاب محمد أركون "قضايا في نقد العقل الديني ما يلي:- "إن ما يفعله أركون بالنسبة للتراث الإسلامي يشبه إلى حد بعيد ما فعله علماء أوروبا ومفكروها بالنسبة للمسيحية"^(٤) وهو يرى أن هذا النقد العلمي سوف يُطبَّق على تراثنا عاجلاً أو آجلاً، طال الزمن أم قصر. فطريق التحرير يمرّ من هنا لا محالة.

(١) ينظر: المرجع السابق، (ص ١٠٠).

(٢) ينظر: المرجع السابق، (ص ١٠٥).

(٣) أركون، قضايا في نقد العقل الديني، (ص ٢٩٢).

(٤) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط ٢، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ٢٠٠٠م، (ص ١٥).

٣. يقول حسن الحنفي "التجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر.." ويشمل ذلك عنده كل العلوم بما في ذلك اللغة وأصول الدين وأصول الفقه وجميع العلوم النقلية والإنسانية.
٤. ويقول عبد المجيد الشرفي عن القراءة التأويلية التي يريد أن يجعلها كبديل لعلم أصول الفقه يقول عنها: من أبرز خصائصها البحث عن معان متجددة للنص ملائمة لظروف الحياة المتجددة...^(١) وكلامهم في هذا الباب يطول ولا يكلف البحث عنه كبير جهد بل ما على القارئ إلا أن يفتح أي كتاب من كتبهم بل ربما أي مبحث منه إلا وسجد بغيته، وسأحاول قدر جهدي في المباحث القادمة أن أرتب مجمل قواعدهم والمتعلقة بأصول الأدلة ومباحث الدليل والاستدلال في أصول الفقه، فأقول: إنه يمكن حصر أصول هذا الاتجاه لتحقيق مشروعهم المذكور آنفاً في ثلاث قواعد: -وهي (الأنسنة والتأرخة والعقلنة)^(٢)، ويمكن صياغتها بصورة تفصيلية على النحو التالي: -

القاعدة الأولى: التسوية بين النص الشرعي والتراث الإنساني في التأويل والتحليل "وهذا ما يسمى بالأنسنة".

بيان ذلك بمقدمتين:

المقدمة الأولى: أن نصوص الوحي (الدين) عنصر مقاومة للحدثة.

المقدمة الثانية: النصوص المقدسة متغلغلة في المجتمع، النتيجة: أن لا حدثة ولا تجديد، والحل عندهم في رفع القداسة عن النصوص الشرعية ومساواتها بأي نص بشري حتى يتم تأويلها من غير قيد أو حد، يقول عبد المجيد الشرفي متحدثاً عن الدين الإسلامي بأنه يلعب "دوراً مزدوجاً: - دور العائق دون تبني الحدثة، ودور الحافز على رفع التحدي الذي يمثله الغرب الغازي في نفس الوقت، لقد مثل الإسلام عنصر مقاومة للحدثة، لأن كل تغيير يطرأ على بنية المجتمع يبدوا وكأنه تنكّر للإسلام، إذ أن الدين كان يطبع جميع مجالات الحياة وجميع المؤسسات في عالم تغلب عليه القداسة، ومن الطبيعي أن يقاوم عملية التهميش الذي يستهدفه.. ولأن الدين كان متغلغلاً في المجتمع، فإن أية محاولة لإنقاذ هذا المجتمع بدت مستعصية ما لم

(١) ينظر: الشرفي، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، (ص١٠٨-١٠٩).

(٢) طه، عبد الرحمن، روح الحدثة، ط١، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م، (ص١٧٨-١٨٨).

يقصد ب"الأنسنة" نقل النص الشرعي من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، وأما "التأرخة" فالمراد بها تاريخية النص الشرعي دون تعديده الخطاب إلى غير المخاطبين في ذلك العصر، وأما "العقلنة": - فهي التعامل مع النص الشرعي بوسائل ومنهجيات النظريات الحديثة.

تستغل الدين لهذا الغرض إما بتأويله تأويلاً يتلاءم ومقتضيات النضال السياسي والاجتماعي الجديد، وإما بتحبيده على الأقل^(١). ويقول "نصر أبو زيد: إن القول بالهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم"^(٢).

وللاستدلال على هذه القاعدة الملحدة اتبعوا الخطوات التالية:-

أولاً:- إلغاء علم أصول الفقه كآلة للفهم والاستنباط وذلك بعدة طرق:-

الطريقة الأولى:- الاستغناء عنه بمناهج البحث الحديثه، والتوهين من مصادره:-

يقول: زكريا أوزون في خاتمة كتابه المسموم "جناية الشافعي:- تخليص الأمة من فقه الأئمة: "أخيراً ومع انتهاء هذا الكتاب أكون قد أنهيت الثلاثية الأساسية في إظهار المشاكل المعضلة المعوقة لتطور الأمة الإسلامية؛ حيث أظهرت أن:

المعضلة الأولى:

تكمن في الاهتمام بشكل اللغة لا مضمونها. وعرضت لذلك في كتابي الأول "جناية سيبويه - الرفض التام لما في النحو من أوهام

المعضلة الثانية:

تكمن في الخلط بين الوحي المنزل (القرآن) والاجتهاد البشري (الحديث النبوي). وعرضت في كتابي الثاني (جناية البخاري) - إنقاذ الدين من إمام المحدثين.

المعضلة الثالثة:

تكمن في تقديس فهم السلف واعتماده ليكون ملزماً سارياً على كل زمان ومكان. وعرضت لذلك في كتابي الثالث هذا "جناية الشافعي - تخليص الأمة من فقه الأئمة" وقد بذلت في تلك الثلاثية المذكورة جهداً يعرف قيمته تماماً من يعمل في مجال الفكر والثقافة، وسعيت دوماً إلى الإيجاز بلا خلل والتبسيط بلا شطط والتوثيق بلا إهمال. يدفعني إلى ذلك إظهار الحقيقة التي لا يمكن بناء مستقبل هذه الأمة وإعادتها إلى ركب الحضارة والمنافسة بدونها، وما لم تعد الأمة العربية والإسلامية النظر في تلك المفاصل الثلاثية الرئيسية السابقة فإنها ستبقى على ما هي عليه اليوم من التخبط والتخلف والتشردم.

(١) ينظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام و الحداثة، دار الجنوب للنشر، ط٣، تونس، (ص ٢٠-٢٦).

(٢) نصر ابو زيد، نقد الخطاب الديني، ط٤، مكتبة مدبولي، القاهرة، (ص ٢٠٦).

وإعادة النظر هذه لا تكون في طرح الشعارات والتحدث عن التطور والإصلاح وأنصاف الحلول المقترحة؛ إنما هي في اقتلاع جذور الأخطاء و التخلي عنها تماماً. إذ لا أمل في إصلاح ما لا يصلح ولا ثواب في تطبيق ما فرضه البشر ولا خير في أمة يحكمها أمواتها^(١).

ويقول محمد أركون عن كتاب الرسالة للإمام الشافعي بأنها: هي الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأن ذات أصل إلهي^(٢)، ويقول محمد الجابري "نحن لا ندعو إذن، إلى القطعية مع التراث، "القطعية" بمعناها اللغوي الدارج..كلا أن ما ندعو إليه هو: التخلي عن الفهم التراثي للتراث، أي التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا الآلية اللاعلمية التي تقوم على ربط جزء بجزء ربطاً ميكانيكياً^(٣)، وأحياناً يأتي التزهيد من هذا العلم في الطعن في أئمة والمحققين لمسائله يقول د.محمود اسماعيل: أما عن علم "أصول الفقه" الذي ازدهر في العصر السابق، فقد جرى تفريغها من مضمونها وثلت فعاليتها وسخر من قبل أصولي السلطة - كالفيزيائي والشاطبي والشوكاني^(٤) - لدعم السلطة الجائرة وإكسابها "مشروعيتها" لا تستحقها؛ فجرى تسخير الشريعة لأغراض غير معرفية، حتى أصبح في وسع كل فقيه أن يرجع ما يشاء باسم الشرع وحسب الظن والهوى. وسادت الفوضى في استنباط الأحكام لا لشيء إلا لغيب العقل وتحريم المنطق؛ "فمن تمنطق ترندق"؛ هكذا افتي ابن الصلاح الفقيه، والأخطر من ذلك أن فتاوى أصولي السلطة أصبحت نموذجاً يحتذى في العصور التالية؛ فجرى تدوينها في صورة "ملخصات" يحفظها الفقهاء عن ظهر قلب دونما فهم أو نظر؛ كما هو حال ملخصات "القرافي"^(٥) والبيضاوي وابن الحاجب، لذلك أصبح الفقه القائم عاجزاً عن مواجهة مشكلات الواقع؛ إذ انصبَّ اهتمام الفقهاء بسفاسف عرضية تتعلق بفقه العبادات. أما فقه المعاملات الذي يحتاج إلى المزيد من القياس والاستنباط فقد توقف البحث فيه؛ لذلك شاعت "النوازل" في الغرب الإسلامي و"الحيل" في الشرق الإسلامي؛ أما "النوازل" فهي

(١) زكريا أوزون، جناية الشافعي تخلص الأمة من فقه الأئمة، ط١، رياض الريس للكتب و النشر، تموز، يوليو ٢٠٠٥م، (ص ١٨٢-١٨٣).

(٢) ينظر: أركون محمد، تاريخية الفكر العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، (ص ٢٨٨).

(٣) الجابري، محمد عابد، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط٦، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣م، (ص ٢٠-٢١).

(٤) محمد بن علي الشوكاني فقيه ومفسر وأصولي ولد في شوكان في اليمن ، من مؤلفاته نيل الأوطار وإرشاد الفحول وفتح القدير. ينظر: الشوكاني، محمد بن علي ، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة - بيروت. (ج ٢ ص ٢١٤-٢١٥)

(٥) مع أن القرافي لم يشتهر بالمتون، بل بشرحها و تحقيق مسائل الأصول .

مسائل لم يستطع الفقهاء التماس حلول لها، بينما تعني "الحيل" تقديم تبرير شرعي في أمور يتجاوز الفقهاء بصدد أحكام الشرع يعولون فيها على التسوية والتبرير إرضاء للحكم^(١).

الطريقة الثانية: إعادة الصياغة لمضمونه مع تجديد مصطلحاته للتوافق مع منهجية التفكير المعاصر :-

فقد حاول د.حسن حنفي في رسالته "مناهج التفسير: دراسة في علم أصول الفقه" أن يثبت صحة نتائج "فينومينوجيا" وهي أحد المراحل التي مرت بها "الهيرمينوطيقا" في دراسة فهم حقيقة النص إذ أن لكل نص حقيقته يجب الوقوف عندها، ولا يتعلق الأمر - في هذه الفلسفة - بحقيقة مطلقة "متعالية عابرة للحظات التاريخية، وإنما بحقيقة محايدة لمنطق التجارب والممارسات والمقاصد والأفعال"^(٢)، وذلك باكتشافها من داخل علم أصول الفقه واتباع في دراسته "المفكر هوسرل، إدموند"^(٣) في "أزمة العلوم الأوروبية" بعد أن قام بتوسيعها لتشمل موضوعات الوعي التاريخي والأزمة الروحية للغرب وانعكاسها على علومه^(٤)، فالدكتور حسن حنفي جاء للعلوم الإسلامية واستخدم عليها نفس المنهج. كما في كتابه "التراث والتجديد" وأما عن مصطلحات أصول الفقه فقد حاول أن يأتي بألفاظ جديدة أعمق دلالة وأكثر كفاية في ظنه فهو يقول "من المعنى الضمني إلى اللفظ جديد:

إذا كان الانتقال إلى لفظ جديد قائماً أساساً على أن اللفظ التقليدي لا يعبر بما فيه الكفاية عن المعنى الكامن فيه ولا يشير بوضوح أو لا يشير تماماً إلى الموضوع المراد فإنه في بعض الأحيان يكون اللفظ التقليدي لفظاً سلبياً مطلقاً ومعيباً في ذاته، ولا يؤدي وظيفة إما في التعبير أو في الايصال، فيترك تماماً ثم يعبر عن معناه الضمني بلفظ آخر جديد يكون أكثر قدرة على التعبير عن هذا المعنى الضمني وإيصاله. فلفظاً المصلحة والمفسدة كأساس للشرع. فإن جلب

(١) محمود اسماعيل، التراث وقضايا العصر، ط١، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥م، (ص٣٢ - ٣٣).

(٢) حميد سمير، الهيرمينوطيقا والنص القرآني (نقد وتجريح)، دار البيارق، (ص١٤).

(٣) هوسرل، إدموند: فيلسوف الماني (١٨٥٩ - ١٩٣٨) ولد لأبوين يهوديين، ولكنه تنصر عام ١٨٨٧، وأصبح لوثرانياً، نشر من الكتب، فلسفة الحساب، بيد ان نتاجه الفلسفي الذي وسم بعمق الفكر الغربي في القرن العشرين، لم يبدأ إلا مع كتابيه (مباحث منطقية)، و (المدخل العام الى الفينومينولوجيا الخاصة) ومنذ صدور هذين الكتابين أصبحت الفينومينولوجيا العلم الفلسفي الأساسي القادر بمنهجه الجديد على تحويل الفلسفة الى علم دقيق، ثم طور هذا الفكر في كتابه الأخير (أزمة العلم الأوروبي والفينومينولوجيا المتعالية) ينظر: منصور، محمد احمد، موسوعة أعلام الفلسفة، دار أسامة، عمان، ٢٠٠٠م، الطبعة الأولى، (ص٣٣٧).

(٤) وينظر: "حسن حنفي والقراءة الفينومينولوجية للتراث الديني"، أشرف منصور، مجلة الحوار المتحدث العدد ١٧٨١، تاريخ ١٢/٣١/٢٠٠٦م.

المصلحة ودفع الضرر يخشى منهما أن تفسر المصلحة والمفسدة تفسيراً نفعياً محضاً دون اعتبار للأساس النظري. ولذلك يمكن التعبير عن معنيهما بالإيجاب والسلب، وبذلك يحصل المعنى على أكبر درجة من العمومية. وكذلك لفظ "الأمر والنهي" فإنهما يدلان على قوانين مفروضة في صيغة إفعال أو لا تفعل مع أن الموضوع هو تحليل الزمان كموطن للفعل وكمقام له ثم تحليل استمرار الفعل بتكراره.

فيمكن إذن البحث عن لفظ جديد يتحاشى المعنى الذي يثيره اللفظ التقليدي والتعبير عن الموضوع نفسه. وأخيراً ألفاظ "أحكام التكليف الخمسة" ألفاظ سلبية لا تعبر عن معناها ولا توصله أو أنها ألفاظ قانونية توحى بشيء مفروض من الخارج مثل واجب، وحرام، ومكروه، ومندوب، وحلال، مع أن هذه الألفاظ تشير إلى وضع الإنسان في العالم وإلى المستويات المختلفة للسلوك التي تتدرج بين قطب موجب وهو الواجب وقطب سالب وهو الحرام. أما وسط القطبين فهو الحلال الذي يمحى فيه السالب والموجب والذي يفيد بأن شرعية الأشياء في وجودها الطبيعي. أما الواجب فيفيد فعلاً ضرورياً إيجابياً، والحرام يفيد فعلاً ضرورياً سلبياً. أما المندوب فهو وسط بين الواجب والحلال يفيد فعلاً ممكناً إيجابياً. والمكروه فعل وسط بين الحرام والحلال يفيد فعلاً ممكناً سلبياً^(١).

الطريقة الثالثة: الادعاء أن مناهج البحث بل الثقافة العربية بتمامها مستوردة من الثقافة اليونانية:-

هذه الطريقة يراد منها إلغاء تراث الأمة وأصالتها، وبيان أن هذه الأمة لا تاريخ لها ولا هوية بل هي إعادة إنتاج ثقافة سابقة، وعليه فما المانع من استيراد ما أنتجه الغرب من نظريات ومناهج نفس في ضوءها الوحي ونأخذ ما وافق معه تراثنا و نترك ما خالف، والمشكلة أن هذا الإدعاء لم يأت ممن يجهد تاريخ الأمة الإسلامية لكننا قد عذرناه بجهله لكنه جاء من شخص يعرف ثقافة هذه الأمة وتاريخها المجيد إنه: د. محمد عابد الجابري فهو يقول في بحثه الذي قدمه للمنظمة العربية للتراث والثقافة: أن الثقافة العربية لم تكن في الدافع مجرد حلقة وصل بين الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية الحديثة، بل لقد كانت بالفعل إعادة إنتاج للثقافة اليونانية^(٢).

(١) حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، (ص ١٢٥-١٢٦).

(٢) قاله في بحث له بعنوان "التخطيط الشامل للثقافة العربية" والذي اعتمده المنظمه العربية للتراث والثقافة والعلوم. وينظر: سلطان، جمال، دفاع عن ثقافتنا، (ص ١٨).

ثانياً: إزالة عائق القدسية عن النص الشرعي وذلك بإتباع الطرق التالية:-

الطريقة الأولى:- التفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي:-

ومن طرقهم الظاهر عوارها تفريقهم بين "الوحي" و"التنزيل" وبين الوحي والمصحف كما يفرقون بين القرآن الشفوي والقرآن المكتوب^(١).

الطريقة الثانية:- المماثلة بين القرآن والنبى عيسى عليه السلام^(٢):-

يقول نصر أبوزيد: "والمقارنة بين القرآن والسيد المسيح من حيث طبيعة (نزول الأول) وطبيعة (ميلاد الثاني) تكشف عن وجوه التشابه بين البنية التحتية لكل منهما، فالقرآن كلام الله وكذلك عيسى عليه السلام: رسول الله وكلمته"^(٣) ولتقرير هذا الكلام يقال: أن الرجل الحداثي يسلم بالدعوى التشبيهية التالية" كما أن كلمة الله تجسدت في عيسى بن مريم، فكذلك كلام الله تجسد في القرآن " ثم يبنى عليها الحكم التالي:- لما كان المسلمون ينفون عن السيد المسيح الطبيعة الإلهية ويثبتون له الطبيعة الإنسانية، وجب عليهما أن ينفوا عن القرآن الطبيعة الإلهية ويثبتوا الطبيعة البشرية".

الطريقة الثالثة:- إحياء مقولة المعتزلة^(٤) القائلة بأن القرآن مخلوق:-

(١) ينظر أركون، محمد، "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، دار الطليعة للطباعة بيروت، (ص ١١-١٢).

(٢) ينظر الطريقة الأولى والثانية: طه عبدالرحمن، روح الحداثة (ص ١٧٩).

(٣) ينظر: ابو زيد نصر، نقد الخطاب الديني، الطبعة الرابعة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٣م، (ص ٢٠٤-٢٠٥).

(٤) المعتزلة: سموا بذلك، لإعتزال أئمتهم كواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد حلقة الحسن البصري بسبب خلافهم في أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، ولكنه في منزله بين المنزلتين، فطردهم الإمام الحسن البصري، وقيل لإعتزال مقولتهم هذه عن سائر فرق الأمة، وهكذا أصبحت فرقة مباينة لأهل السنة، ثم تطور أمرها بحيث أصبحت في نهاية القرن الثاني الهجري، تمثّل منهاجا فكريا مستقلا، وذلك لسببين: أولاً- ترجمة كتب الفلسفة اليونانية، فقد أقبل عليها المعتزلة واهتموا بدراستها وأسسوا علم الكلام مستوحى من قواعدها.

ثانياً- نبوغ طائفة من المعتزلة، كأبي الهذيل العلاف وإبراهيم النُّظام، الذين كان لهم الدور الكبير في تطوير المذهب عما كان عليه بحيث صار يقرب من الفلاسفة والبراهمة.

- أهم عقائدهم وهي المعروفة بالأصول الخمسة:-

١- التوحيد: والمراد به عندهم نفي الصفات عن الله تعالى، فيقولون: علم بذاته سميع بذاته بصير بذاته أو علم بلا علم سميع بلا سميع بصير بلا بصير... وهكذا

٢- العدل: والمراد به عندهم أن الله لا يخلق الشر ولا يريد، ولم يقدر المعاصي على العباد.

هذه المقولة قد رفضها المؤمنون منذ انتصار الإمام أحمد في جهاده ضدها إلى يومنا هذا بل لم تذكر إلا في دوائر ثقافية ضيقة أو في كتب بالية مندثرة، ثم يأتي هؤلاء لإحيائها حتى يتسنى لهم القول بأن القرآن نص لغوي مخلوق مثله مثل أي نص بشري في جريان التأويل عليه والتحريف لمعانية يقول محمد أركون "ينبغي أن نذكر هنا بنظرية المعتزلة عن القرآن المخلوق. مأساتنا نحن المسلمين هي أن الأطروحة الثانية (أي الأطروحة الحنبلية القائلة بأن القرآن غير مخلوق) هي التي انتصرت وترسخت في التاريخ. وحذفت مقولة المعتزلة التي لم تنتصر إلا لفترة قصيرة وفي الأوساط العقلانية المستنيرة أيام المأمون بشكل خاص. وبما أن الأطروحة التقليدية قد سيطرت علينا طيلة عشرة قرون أو أكثر، فإننا لم نعد نستطيع أن نتخيل وجود أطروحة أخرى، أو تصوّر آخر للأمور. لقد طُمست أطروحة المعتزلة تحت ركام التاريخ وطبقاته السلفية. وبالتالي فينبغي أن نحفر عليها أركيولوجياً، أن ننبشها من تحت الأرض، أن نذكر الناس بها.

٣- الوعد والوعيد: والمراد به عندهم: أنه يجب على الله أن يعذب العصاة، ولا يعفو عنهم، ولا يقبل فيهم شفاعة ولا يخرجهم من النار أبداً.

٤- المنزلة بين المنزلتين:

وهي الاعتقاد بأن مرتكب الكبيرة كالزاني وشارب الخمر والسارق لا يسمى مؤمناً ولا كافراً بل هو في منزلة بين الإيمان والكفر.

٥- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: =

= والمراد به عندهم وجوب الخروج على أئمة المسلمين اللذين ليسوا على مذهبهم بالسيف، وقد جروا على الأمة بسبب هذا الاعتقاد من الفتن العظيمة التي لا تزال الأمة تعاني منها، ومن أخطر أصولهم: تحكيم آرائهم وعقولهم، والإعراض عن الكتاب والسنة، وقد بنوا على ذلك عقائد باطلة مثل:- إنكار عذاب القبر وإنكار الصراط والميزان وكثير من هذه الأمور الغيبية الثابتة، وهم كذلك يردون الأحاديث الصحيحة لمجرد مخالفتها لقواعدهم العقلية، ويخطئون الصحابة والتابعين وسائر الرواة إذا رووا ما لا يتفق ومذهبهم، أما ما يخالف آراءهم من الآيات، فإنهم يفسرونه بما لا يتفق مع الشرع واللغة بعد تأويله، وقد وافقهم على ذلك هؤلاء العصرانيون الجدد في كثير من تأويلاتهم وأحكامهم، كما سيأتي، وإن كان في تقارير الشيخ محمد عبده في تقرير العقيدة ما يخالف بعض أصولهم المذكورة، لكن من حيث الاعتداد بالعقل في مقابل النص يوافقهم وربما زاد عليهم هو ومن جاء بعده في توسعة المذهب ليشمل الأحكام العملية، وقواعد الأصول والفروع وقد فصلت في الأصل (الفصل الأول من الباب الثاني) هذه المسألة والله أعلم، ينظر: لتفصيل الكلام عم المعتزلة، كل من: المعتزلة بين القديم والحديث لمحمد العبدية وطارق عبد الحلیم، و المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، للحفني، (ص ٨١٣)، الحوالي، أصول الفرق والأديان والمذاهب الفكرية، سلسلة مقالات منشورة في مجلة المنتدى، صنعاء اليمن، ١٩٩٤م، (ص ٤٣ - ٤٧).

وكل ذلك من أجل أن نفتح ثغرة في الجدار المسدود للتاريخ. ماذا تعني هذه الأطروحة؟ إنها تعني - بكل بساطة - أن القرآن بحاجة إلى وساطة بشرية. أن نقول بأن القرآن مخلوق فهذا يعني أنه متجسد في لغة بشرية، هي هنا اللغة العربية. هذه هي النظرية التي نسيها المسلمون على مدار التاريخ. وبالتالي فلا يمكنك أن تذهب إلى الله أو تصل إليه إلا عن طريق لغة بشرية. وكل ما عدا ذلك وهم أو عدم قدرة على التمييز^(١).

القاعدة الثانية: النصوص الشرعية مرتبطة في تطبيق أحكامها بأزمة نزولها أو ما يسمى بـ "تاريخية النص".

بيان ذلك: أن ما تضمنه النص الشرعي من أحكام إنما هو متجه بالخطاب التكليفي إلى المخاطبين في زمن نزوله والذين كانوا على وضع من الحياة معيّن وأما الآخرون الذين يكونون في زمن غير ذلك الزمن وفي وضع غير ذلك الوضع فلا يشملهم الخطاب ولا يندرجون تحت مقتضى النص، ولذلك فإنهم يحق لهم أن يفهموا النص في ظل عرفهم وواقعهم الذي يعيشون فيه.

ومن أقوالهم الدالة على هذه القاعدة ما عبّر به نصر حامد أبو زيد من "أن القراءة الحرفية وحدها هي التي تقف عند العارض، لأنها قراءة تستبعد السياق الاجتماعي للتزليل، ومن ثم للأحكام التي يتضمنها.. لا بد من التفارقة بين الجوهري والعرضي، وبين الثابت والمتغير في دلالة تلك النصوص^(٢)" ويذكر "عبدالمجيد الشرفي" مظهراً من خصائص هذه القراءة فيقول: ".

البحث عن معانٍ متجددة للنص، ملائمة لظروف الحياة المتجددة هي كذلك، على أساس أن الكتاب عند ظهوره قد اندرج ضمن استمرارية ثقافية وأنه أحدث...قطعية مع ثقافة العصر، فتكون هذه الخاصية الديناميكية للنص ذاته دعوة إلى قراءات جديدة لم يثرها النص بدون أن يعني ذلك أنه لا يسمح بها، وهكذا يصبح الخطاب التأسيسي والأول زمنياً منطلقاً لخطاب آخر منتظراً وغير مؤمل في آن واحد لأنه لم يكتشف بعده، وفي هذا المستوى يمكن أن تكسب الألفاظ أبعاداً جديدة، ويمكن أن يتعلق بروح النص، أو بمقاصده أكثر من التقييد بحرفيته، وهناك في كل الحالات محاولة لكشف غائية النص عبر آثاره التاريخية وبواسطة قراءة خاصة للتاريخ^(٣).

(١) أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار

الطبعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٠م، (ص ٢٧٨).

(٢) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف، (ص ٦٨-٦٩).

(٣) ينظر: شرفي عبد المجيد، لبنات، (ص ١٠٨-١٠٩).

ومن هذا المنطلق جاءت رسالة محمد أركون في أطروحته للدكتوراه باسم "مساهمة في دراسة الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري: مسكوية فيلسوفاً ومؤرخاً" فهو يرى بأن محاولات تطبيق أدوات الألسنيات الحديثة ومفاهيمها على الخطاب القرآني قليلة جداً..فالتفسير الإسلامي القديم يأخذ كلمات القرآن على حرفيتها وبحسب المعنى القاموسي، ولا يأخذ بعين الاعتبار الدلالات الحافة والمحيطية أي في ظلال المعاني عندما يفسر القرآن" ويقول: "وأما أنا فأقوم بقراءة تزامنية كما يقول علماء الألسنيات اليوم، بمعنى أنني أنسى كل شيء وأتموضع في لحظة القرآن، أي في البيئة العربية البدوية و الحضرية للقرن السابع الميلادي". فالقرآن لا يفرض نظاماً اقتصادياً محددًا دون غيره، ولا نظاماً سياسياً معيناً هذه أشياء متروكة للبشر لكي يحلوها طبقاً لقوانين علم الاقتصاد والاجتماعية والسياسية. القرآن هو أولاً وقبل كل شيء خطاب ديني يتحدث ببلاغة عالية عن موضوعات أساسية تخصّ البشر أينما كانوا: كالحياة، والموت، والآخرة، والعمل الصالح، والعدل، وحب الجار... الخ. وفيه مبادئ أخلاقية ذات طابع كوني كتلك الآية التي يقول: (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾)^(١)، ألا يكفي هذا المبدأ الأخلاقي وحده لكي يوجّه كل سلوكه وكل حياتك الشخصية في المجتمع؟^(٢).

ومن تأمل كتاب أصول الشريعة للمستشار محمد سعيد العشماوي يجد أن الكتاب من أوله إلى آخره يدور حول تقرير هذا المبدأ والذي هو في الحقيقة هدم لأصل الشريعة من أساسها والله المستعان.

واتبعوا في استدلال على هذه القاعدة الخطوات التالية:-

أولاً:- إلغاء صفة الإلزام في آيات الأحكام:-

وبيان ذلك عندهم أن الحكم الذي تتضمنه الآية القرآنية يأتي تارة بصيغة الأمر وتارة بصيغة الخبر، بحيث لا تعرف على وجه اليقين - كما يزعمون - مضمونه التشريعي كما أنه قد يتردد بين أن يكون قراراً عاماً وأن يكون قراراً خاصاً، وبين أن يكون قراراً ناسخاً وأن يكون قراراً منسوخاً كل ذلك يؤدي في نظرهم، إلى اختلاف شديد في القيمة التشريعية لآيات الأحكام وفي صفتها الإلزامية^(٣).

(١) سورة الزلزلة الآية (٨ - ٧).

(٢) أركون، قضايا نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، (ص ٢٨٤-٢٨٥-٢٨٦).

(٣) ينظر: الصادق بلعيد: "القرآن والتشريع، (ص ٥٠) فما بعد قراءة جديدة في آيات الأحكام" ط: ٢، مركز

النشر الجامعي، تونس.

ثانياً: - تقليل عدد آيات الأحكام وإخفاء النسبية عليها^(١):

يرى الحداثيون أن آيات الأحكام لتأثرها بالأوقات والأحوال التي نزلت فيها والارتباط بعضها بالفترة المكية وأخرى المدنية ولوقوع النسخ في أكثرها - كما يزعمون - فإن عددها أصبح لا يتجاوز ثمانين آية وهي قابلة كذلك للتأويل وخاضعة للتفسير العصري^(٢).
ومن آثار هذه القاعدة:-

١. أبطال الآيات الدالة على أن القرآن فيه بيان كل شيء كما في قوله تعالى: "وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَدُشُرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ" ^(٣)، وقوله تعالى: "وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مُحْشَرُونَ" ^(٤).

٢. رفض القاعدة الأصولية (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب).

القاعدة الثالثة: - العقل الحداثي "العلماني" أساس الوحي:-

هذه القاعدة هي أصل البلية وهي التي أفرزت الآثار السابقة، فإن العقل بلا وحي ينير طريقه وهدى يرشده إلى صوابه، لاشك بأنه سينخبط ويضطرب فلا يدوم له قرار أو يثبت على حال وهذا هو واقع هؤلاء يقول د.حسن حنفي في معرض رده على من قال: إن "التراث والتجديد" سيؤدي إلى حركة علمانية وفي العلمانية قضاء على تراثنا القديم، فيقول: "قد نشأت العلمانية في الغرب إستجابة لدعوى طبيعية تقوم على أساس رفض الصور الخارجية، وقسمة الحياة إلى قسمين، واستغلال المؤسسات الدينية للجماهير، وتواطئها مع السلطة، وحفاظها على الأنظمة القائمة. نشأت العلمانية استرداداً للإنسان لحريته في السلوك والتعبير، وحريته في الفهم والادراك، ورفضه لكل أشكال الوصايا عليه، ولأي سلطة فوقه إلا من سلطة العقل والضمير. العلمانية إذن رجوع إلى المضمون دون الشكل، إلى الجوهر دون العرض، وإلى الصدق دون النفاق، وإلى وحدة الإنسان دون ازدواجية، وإلى الإنسان دون غيره، العلمانية إذن هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ، تظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن

(١) ينظر: هذه النقطة: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، (ص ١٨٥-١٨٦).

(٢) العثماوي، محمد سعيد، معالم الإسلام، سينا للنشر، القاهرة، (ص ٩٩).

(٣) سورة النحل، الآية (٨٩).

(٤) سورة الأنعام، الآية (٣٨).

التطور. وما شأننا بالكهنوت، والعلمانية ما هي إلا رفض له؟ العلمانية في تراثنا وواقعنا هي الأساس واتهامها باللا دينية تبعية لفكر غريب، وتراث مغاير، وحضارة أخرى^(١).

ويأتي محمد أركون ليرفع من شأن العقل الحدائي ويتهم العقل التابع للوحي ويصفه بأنه عقل ضيق عقل مرتبط بتعاليم مذهب معين أو إقليم معين (مذهب مالكي أو حنبلي أو حنفي أو شافعي) ثم يقول ان " الحداثة العقلية هي التي تنقصنا بشكل موجه "ويشرح هذه الحداثة العقلية بأنها" جملة الفتوحات اللاهوتية والعلمية والفلسفية التي حصلت في أوروبا منذ القرن السادس عشر" ثم يقترح حلاً للجيل المسلم فيقول "الحل يكمن في توليد فكرة نقدية جديدة عن التراث في الساحة العربية والإسلامية"ويطالب برامج التدريس بأن يعرف الطلاب بالجانب العقلاني الذي وجد في التراث الإسلامي مثل إنتاجات ابن سينا والتوحيدي والمعري، وكذلك تعريفهم بكل مراحل الحداثة الفكرية التي توالفت في أوروبا منذ القرن السادس عشر، والذي يتطلب عنده برنامج ترجمة شمولي. إذا ما فعلنا ذلك وغيرنا برامج التعليم في هذا الاتجاه، فإننا سنثير حركة تنويرية رائعة في مختلف المدارس والجامعات، ونوازن بذلك تأثير التيار الأصولي المهيمن. وهكذا يتحقق حلم طه حسين والمازني والعقاد وأحمد أمين وغيرهم من قادة التنوير الفكري والثقافي. وبالتالي فلا يكفي أن نعرض منجزات التراث في الفترة المبدعة من تاريخه، وإنما ينبغي أن نضيف إليها منجزات الحداثة الأوروبية وفتوحاتها الأساسية^(٢). واتبعوا لتقرير هذه القاعدة الخطوات التالية:-

أولاً:- إطلاق سلطة العقل^(٣):-

والمراد بذلك أن يكون العقل حراً مهيمناً متبوعاً فلا يتقيد بقيود ولا تحده حدود، وأما النص عندهم فهو يشكل عائقاً يحول دون حرية العقل وإبداعاته فلذا يجب تحطيم سلطته، والمتأمل لكتابات د.نصر أبو زيد يجد أن هذا الفكر قد شغل باله حتى توسل ببعض المناهج الهيرمينوطيقية^(٤)، ليحطم هذه السلطة، فقد تعمّد أن يضع عنوان أحد كتبه بكلمات متقطعة

- (١) حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، (ص٣٦).
- (٢) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة: هشام صالح، ط٢، دار الطليعة، بيروت، لبنان، يناير، ٢٠٠٠م، (ص٢٠٣-٣٠٤).
- (٣) ينظر حول فلسفة العقل وتقرير مبادئه لدى هذا الإتجاه:- عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ط. دار الساقى، ط. الأولى، ١٩٩٣م، وكتاب "أولية العقل" للمؤلف نفسه، ط. أمواج، الأولى، ٢٠٠١م.
- (٤) كلمة "الهيرمينوطيقا" يعود معناها إلى أصل يوناني والذي يعني ثلاثة أشياء: التعبير والشرح والترجمة، وكلها مفردات تشير إلى استعمال تقنية لغوية ومنطقية ورمزية وبلاغية لكشف حقيقة شيء ما. وينطبق ذلك أيضاً على النصوص قصد تحليلها وتفسيرها وإبراز القيم التي تختزنها والمعايير التي تحيل عليها هذا من حيث دلالتها اللغوية أما وظيفتها فنقتصر في تفسير لغة الوحي الإلهي الغامضة من أجل فهمها أولاً ونقلها إلى الأوضاع الراهنة ثانياً. ينظر: حميد سمير، الهيرمينوطيقا والنص القرآني، دار البيارق، (ص١٠).

وهو ((النص، السلطة، الحقيقة)) وذلك ليدع القارئ إملاء الفراغ "وتشكيل جملة العنوان بنفسه انطلاقاً من هذه الجملة المفككة بعد الانتهاء من قراءة الكتاب وما يدركه القارئ في الأخير هو ترتيب جملة العنوان بالصيغة الآتية" النص يمارس سلطة تحول دون الحقيقة"، بل يرى أن مبدأ أن القرآن فيه حل لكل المشكلات مبدأ على درجة عالية من الخطورة يقول في كتابه "الإمام الشافعي والايولوجية الوسطية" ما يلي: يبدأ الشافعي بتقرير مبدأ على درجة عالية من الخطورة فحواه: أن الكتاب - القرآن الكريم- يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات والنوازل التي وقعت أو يمكن أن تقع في الحاضر أو في المستقبل على السواء.. وتكمن خطورة هذا المبدأ الذي ساد تاريخنا العقلي والفكري وما زال يتردد حتى الآن في الخطاب الديني بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله، وهو المبدأ الذي حول العقل إلى عقل تابع يقتصر دوره على تأويل النص واشتقاق الدلالة منه^(١).

سبق في القاعدة الأولى نصوص وشواهد كثيرة تدل عليها.

ثانياً: - التوسل بالمناهج المقررة في علوم الإنسان أو النظريات البنيوية^(٢) والفلسفية وكالابستمولوجيا^(٣) والهيرمينوطيقا.

والذي سبق ما هو الإنتاج تطبيق هذه المناهج الغربية.

نقد قواعد ومسالك هذا الاتجاه:-

قبل الشروع في الرد أقول: إن الذي دفعني إلى عرض هذا الاتجاه بالصورة المتقدمة هو:

(1) حميد سمير، الهيرمينوطيقا والنص القرآني، دار البيارق، الأردن - عمان، (ص ٢٢-٢٣).

(2) البنيوية: - اشتق لفظ البنيوية من البنية إذ نقول: كل ظاهرة، إنسانية كانت أم أدبية، تشكل بنية، ولدراسة هذه البنية يجب علينا أن نطلها (أو نفككها) إلى عناصرها المؤلفة منها، بدون أن ننظر إلى أية عوامل خارجية عنها، فهي في حقيقتها منهج فكري وأداة للتحليل، تقوم على فكرة الكلية أو المجموع المنتظم، اهتمت بجميع نواحي المعرفة الإنسانية، وإن كانت قد اشتهرت في مجال علم اللغة والنقد الأدبي، ويمكن تصنيفها ضمن مناهج النقد المادي الملحدة. ينظر:- عبانور، جبور، المعجم الأدبي، دار العلم لملايين - بيروت، ط ٢ ١٩٨٤م. وموسوعة الأديان والفرق (ص ٩٥٠)، نشر الندوة العالمية للشباب التابعة لرابطة العالم الاسلامي، السعودية، الرياض

(3) هي لفظة اغريقية بمعنى المعرفة، وترجمتها: نظرية المعرفة والعلوم، ومجالها: دراسة نقدية لمبادئ العلوم من شأنها اظهار جذورها المنطقية وقيمتها الموضوعية، وكان دافع الفلاسفة لهذا البحث هو عدم ثقتهم بالمعرفة الحسية. ينظر:- الحنفي، عبدالمعزم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط. مكتبة مدبولي، الثالثة ٢٠٠٠م، القاهرة (ص ١٧).

١. تعرضهم لأصول الأدلة المتفق عليها "الكتاب والسنة والإجماع" بتأويل يقرب من تأويلات الباطنية وهي تحريفها عن مقتضاها وتفريغها عن مضمونها.
 ٢. أنهم يتحدثون بلسان الشرع والحرص على الأمة. وتجديد فكرها وتطوير واقعها.
 ٣. أن كلامهم يورث الشك والفتنة لأصول هذه الأمة عند بعض المتقنين الذين لا عناية لهم بالعلم الشرعي، والواقع خير شاهد.
 ٤. وهذه من أخطرها أن وجود هذا الاتجاه أوجد مناخاً للتوهين والشك في قدرة الأدلة الشرعية لدى كثير من المفكرين الإسلاميين، وذلك بفعل التهويل الإعلامي الكبير الذي يصطبب هذا الاتجاه في عرض منهجه مما أوقع بعض الغيورين من الدعاة أثناء عرضهم للإسلام وبيانهم قدرته على مواكبة مشاكل العصر أن يقعوا في مقدمات باطلة في نقدهم كما سيأتي بيانه في الاتجاه الآتي:-
- والآن نأتي إلى الشروع في النقد، وقد حاولت أن أرتب مناقشة أصولهم السابقة كالتالي:-

أولاً:- ذكر المقدمات التي بنوا عليها قواعدهم السابقة والرد عليها.

ثانياً:- مناقشة قواعدهم واستدلالاتهم السابقة وبيان ضعف مدرکها وبطلان حجتها.

أولاً:- المقدمات التي بنى عليها الحداثيون قواعدهم السابقة:-

المقدمة الأولى وتتعلق بحالة الجمود والتأخر وهي: قياس واقع الأمة الإسلامية في العصور المتأخرة بواقع أوروبا إبان عصر النهضة لاشتراكهما في الجمود والتأخر. بيان ذلك:-

من المقرر لدى الدارسين أن أعظم عنصر للجمود ونبذ التقدم آنذاك هو "الكنيسة"، والتي تقوم على عاملين اثنين:-

١. نصوص وشرائع انجيلية (الدين).

٢. شروحات وتعاليم قسيسية (رجال الدين).

قالوا: وكذلك حالة الجمود تتكرر في الأمة الإسلامية بتقديس النص واحتكاره على فئة من علماء الشرع^(١).

(١) هذا الواقع الخيالي الذي افترضوه هم يعلمون علم اليقين أنه لا أساس له في الإسلام لكن حتى تصح لهم المقدمة الثانية أصروا على التأكيد عليه.

المقدمة الثانية وتعلق بحالة التجديد والتقدم وهي:-

تقليدهم علماء ومفكري "عصر التنوير" في انتصارهم على عنصر الجمود والتمثيل في "الكنيسة".

بيان ذلك: أن التسلط التي كانت تمارسه الكنيسة باسم الدين ضد أي علم بشري أو اكتشاف مادي مما أثار علماء ودعاة التجديد آنذاك بالمطالبة بتقديس العقل واستقلاله بالمعرفة بعيداً عن الوحي، وقد نجحوا فعلاً في إحداث نهضة علمية مادية والتي جاءت بعد أن تجاوز العقل الكنسية ونبذها وراءها ظهرياً فجاء هؤلاء المقلدة في بلادنا تقليداً لأسلافهم الغربيين ليدعوا إلى تجديد شامل ومراجعته للنصوص بنزع صفة القداسة عنها لكونها عائقة للحدثة والتطور وما علم هؤلاء الجهلة أن الانتصار الذي حققه العقل في الغرب كان انتصاراً على الخرافة وليس على الوحي لأن الوحي لم يطبق أصلاً وسيأتي النقد المفصل لهذه المقدمة وبيان أن لا تعارض أصلاً بين العقل الإبداعي وبين الشرع الإلهي.

ثم إن الدعوة إلى تحكيم العقل على النصوص الدينية قد مرّ في الغرب إلى ثلاث مراحل:-

١. المرحلة الأولى: مرحلة مذهب "ديكارت"^(١)، والذي دعا إلى تطبيق المنهج العقلي في الفكر والحياة واستثنى من ذلك النصوص المقدسة وكان يرى "أن ميدان العلم الطبيعية، وموضوعه استغلال القوى الطبيعية وأدواته الرياضة والتجربة ويختص الدين بمصائر النفس بالعالم الآخر ويعتمد على الاعتقاد والتسليم فلا مضايقة بين العلم والدين ولا سلطان لأحدهما على الآخر"^(٢).
٢. المرحلة الثانية:- مرحلة "سبينوزا"^(٣) والذي قام بتطبيق المنهج العقلي على الكتاب المقدس نفسه ووضع الأسس التي قامت عليها "مدرسة النقد التاريخي" التي ترى أن تدرس الكتب

(١) رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠)، ديكارت هو المؤسس الحقيقي للفلسفة الحديثة الأوروبية، وميزة ديكارت انه نقل الفلسفة من الاسكولائية والتنظيرية الى التجريبية والعلمية وهو صاحب المبدأ المشهور الذي يقول: لا يجوز للإنسان أن يصدق سوى الأشياء التي يقرّها العقل وتؤكدّها التجربة. ينظر:- الحنفي، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص ٣٥٦.

(٢) أميل بتروا، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ١٩٧٣م، (ص ١٩).

(٣) هو تلميذ لديكارت، إلا أنه يفترق عنه بادخاله تطبيق النصوص الدينية ضمن المنهج العقلي، ينظر هذه الفوارق وفكره، مقدمة د.حسن حنفي لكتاب سبينوزا المسمى، رسالة في الاهوت والسياسة، ط. دار التنوير بيروت، ٢٠٠٥م، (ص، ٩، فما بعدها).

الدينية على النمط نفسه الذي تدرس به الأسانيد التاريخية أي على أساس أنها تراث بشري^(١).

٣. المرحلة الثالثة: مرحلة "جان لوك"^(٢) والذي دعا بوضوح بإخضاع الوحي للعقل عند التعارض حيث يقول: "من استعبد العقل ليفسح للوحي مجالاً فقط أطفاً نور كليهما وكان مثله كمثل من يقنع إنساناً بأن يفقا عينيه ويستعيز عنها بنور خافت يتلقاه بواسطة المرقب من نجم سحيق".

هاتان المقدمتان سبق من مقالات المقلّده ما يؤكداه بوضوح خاصة القاعدة الأولى والثالثة فهما تطبيق حرفي للمنهج السابق.

نقد المقدمتين السابقتين :-

المقدمة الأولى :-

أولاً :- نسلم أن الكنيسة وتعاليم علمائها آنذاك سبب للجمود والتخلف الذي ساد أوروبا لكن لا نسلم بأي حال أن النص الشرعي والمتمثل في "القرآن والسنة" وكذا تراث العلماء الراسخين في تدوين العلوم الشرعية لتفسير الوحي سبب للجمود والتأخر وذلك للفوارق الجوهرية بين الواقعيين :- الواقع الكنسي بتشريعاته والواقع الإسلامي بأحكامه ومن هذه الفوارق :-

١. أن أوروبا لم تعرف الدين الحق الذي أنزله الله على النبي - عيسى - عليه الصلاة والسلام بل هي عبارة عن مزيج مركب من خرافات ووثنيات متضاربة يقول "برنتن" :- إن المسيحية الظاهرة في مجلس نيقية - العقيدة الرسمية في أعظم امبراطورية في العالم مخالفة كل المخالفة لمسيحية المسيحيين في الجليل، ولو أن المرء اعتبر العهد الجديد التعبير النهائي عن العقيدة المسيحية لخرج من ذلك قطعاً لا بأن مسيحية القرن الرابع تختلف عن المسيحية الأولى فحسب، بل بأن مسيحية القرن الرابع لم تكن مسيحية بتاتاً"^(٣) فأين هذا الواقع من واقع أمة الإسلام الذي لم يلحق رسولها محمد ﷺ حتى كانت للإسلام دولة يقوم كل جليل من أمرها ودقيق على هديه الإلهي دولة فريدة في العالم كله واستمرت دولة

(١) الحوالي، العلمانية، د. سفر الحوالي، (ص ١٥٤).

(٢) الطويل، توفيق، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ط ٢، مصر، (ص ٢١٤)

(٣) "جرين برنتن"، أفكار ورجال (قصة الفكر العربي)، ت: محمود محمود، مصر، ١٩٦٥م، (ص ٢٠٧).

الإسلام تنمو وتتسع وانضوى تحت حكم الله شعوب وأمم العالم المتحضر من بلاد الصين إلى المحيط الأطلسي ولم يبقى خارجاً عن دائرته إلا أوروبا التي كانت مطمورة في ظلمات بعضها فوق بعض والقبائل الوحشية في أواسط أفريقية وشمال وجنوب شرق آسيا^(١).

ويضاف إلى ذلك أن هؤلاء المسيحيين لم يعمدوا إلى شيء من الإصلاح في المجتمع الأوربي الذي نبتوا فيه برغم ما هو معروف بالرغم من تحريمهم لكثير من العادات والطقوس القديمة، ولم تكن لهم فلسفة في الدولة وأصول الحكم ولا الإيمان بتجديد المجتمع من طريق الإنشاء والتنظيم، ولم يخطر ببال أحد منهم أن في استطاعة جماعاتهم الصغيرة البعيدة عن السلطة والنفوذ أن تحدث بالسياسة الرومانية أو المجتمع الروماني شيئاً من التعديل، ذلك لأنهم أيقنوا أن الدنيا متاع الغرور والشرور وتعلموا أن الإنسان طريد جنة الخلد وحقّ عليه العذاب المقيم^(٢).

٢. أن نصوص وأحكام الإنجيل قد حرّفت ألفاظها وتشريعاتها فلم يكن الإنجيل إنجيلاً واحداً انزله الله تعالى على المسيح عليه السلام ومكملاً للتوراة المنزلة على موسى عليه السلام يقول آدم كلارك أحد شارحي الأناجيل "محقّق" أن الأناجيل الكثيرة الكاذبة كانت رائجة في أول القرون المسيحية وكثرة هذه الأحوال غير الصحيحة، هيّجت لوقا على تحرير الإنجيل، ويوجد ذكر أكثر من سبعين من هذه الأناجيل الكاذبة، والأجزاء الكثيرة من هذه الأناجيل باقية، وكان "قابري سيوس" جمع الأناجيل الكاذبة وطبعها في ثلاث مجلدات^(٣).

والسبب في كثرة النسخ للأناجيل جهالة مصنفها وانقطاع أسانيدھا والتحويل والتعديل الذي ظل يمارس فيها دون شعور بالحرص وقد أورد العلامة الشيخ "رحمة الله الهندي" خمسة وأربعين شاهداً على التحريف بالزيادة والإضافة في الأناجيل مدعمة بالوثائق والأعترافات^(٤) فأين هذه الوقائع من واقع القرآن الذي أنزله الله تعالى على محمد صلى الله عليه وسلم وجعله خاتمة الكتب والمهيمن عليها P O M L [Z^(٥) وتكفل بحفظه ولم يكله إلى أحد من خلفه كما قال سبحانه M g h i j k

(١) الحوالي، العلمانية، (ص ٦٥٣).

(٢) المرجع السابق، (ص ٦٤).

(٣) رحمة الله الهندي، إظهار الحق، تحقيق عمر الدسوقي، الدار البيضاء، ١٣٨٤هـ، (ص ٢٩٢).

(٤) المرجع السابق، (ص ٢٦٤).

(٥) سورة المائدة الآية (٤٨)

Lm^(١) ومن مظاهر حفظه أن المرء لا يجد فيه أي تناقض أو اختلاف لا في أخباره ولا في أحكامه قال تعالى W VU TSRQPOM L K M X^(٢) كما في قوله تعالى: M Z | { ~ }^(٣) أي صدقاً في الأخبار وعدلاً في الأحكام قال العلامة الشاطبي " إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة وآية الرسالة، ونور البصائر وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه، لأنه معلوم من دين الأمة"^(٤)، وقبل ذلك يقول ابن حزم: "لا خلاف بين أحد من الفرق المنتمية إلى المسلمين من أهل السنة والمعتزلة والخوارج والمرجئة والزيدية في وجوب الأخذ بما في القرآن"^(٥). ولهذا نجد عامّة الأصوليين بجميع مذاهبهم لم يتعرضوا إلى بيان حجية الكتاب والاستدلال عليه لأنه أصبح من ضرورات إيمان المسلم بربه^(٦).

وأما قطعية القرآن وصحة نقله وتواتر طرقه فكذلك أمر معلوم بالضرورة:-

قال الإمام ابن حزم: "وصح بنقل الكافة الذي لا مجال للشك فيه أن هذا القرآن هو المكتوب في المصاحف المشهور في الآفاق كلها"^(٧).

قال الأسمندي^(٨): "قضية الكتاب والخبر المتواتر معلوم قطعي"^(٩).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "القرآن الذي بين لוחي المصحف متواتر، فإن هذه المصاحف المكتوبة اتفق عليها الصحابة ونقلوها قرأناً عن النبي ﷺ وهي متواترة من عهد

(١) سورة الحجر الآية (٩)

(٢) سورة النساء الآية (٨٢)

(٣) سورة الأنعام الآية (١١٥)

(٤) الشاطبي، الموافقات، (ج٣، ص٣٤٦).

(٥) ابن حزم، الإحكام، (ج١، ص٩٢).

(٦) سعيد بن ناصر بن عبد العزيز الشنري، القطع والظن عند الأصوليين حقيتها، وطرق استفادتها، وأحكامها، ط١، دار الحبيب، الرياض، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، (ج١، ص١٥٥).

(٧) ابن حزم، الإحكام، (ج١، ص٩٢).

(٨) هو أبو الفتح علاء الدين محمد عبد الحميد الأسمندي الرازي، فقيه حنفي أصولي، ولد بسمرقند، وتوفي فيها سنة ٥٥٢هـ. ينظر: الجواهر المضيئة، (ج٣، ص٢٠٨).

(٩) ينظر: الأسمندي، بذل النظر في الأصول، (ج٣، ص٣٤٤).

الصحابة نعلم علماً ضرورياً أنها ما غُيّرت^(١). ولم يكن حفظ الله وعنايته للقرآن فحسب بل تكفل بحفظ المصدر الثاني في التشريع وهو السنة،^(٢) "فسلامتها وحفظها معجزة من معجزات هذا الدين الخالدة فقد قيّض الله لها رجالاً يستظهرون مئات الألوف من الأسانيد والأحاديث غيباً، ولو أن أحدهم شك في كلمة بل في حرف لذكر ذلك في روايته أداء للأمانة وتبرئة للذمة. واستتبط المسلمون علماً لا نظير له بين الأمم السابقة واللاحقة وهو علم "مصطلح الحديث" الذي وضعت له أصول وقواعد يذهل لها الباحثون المعاصرون وما يزال في الأمة علماء معاصرون محتفظون بسلسلة السند حتى الرسول ﷺ مع أن الكتب المدونة تملأ الأفاق. ونتيجة للضبط المتفق والدقة البالغة كانت الأمة واثقة كل الثقة في قدرة علمائها على كشف كل مدسوس على السنة، فقد جيء إلى الرشيد "بزندق فأمّر بقتله فقال: يا أمير المؤمنين عن أربعة آلاف حديث وضعتها فيكم أحرم فيها الحلال وأحل فيها الحرام.

ما قال النبي منها حرفاً واحداً؟

فقال الرشيد: أين أنت يا زندق عن عبد الله بن المبارك وأبي إسحاق الفزاري ينخلانها فيخرجانها حرفاً حرفاً"^(٣).

طبيعة رجال الدين المتحكمين في الكنيسة والذين لا همّ لهم إلا إلغاء العقل والقضاء عليه بالتشريعات الجائرة كـ"صكوك الغفران" ومباركة الاستعباد للسادة الإقطاعيين، ونصب أنفسهم أرباباً من دون الله تعالى كما قال سبحانه M اَنْكُذُوا © وَرُهِبَتْهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ ... ل^(٤).

فأين هذا من واقع لا يؤمن بالسلطة الكهنوتية بل يعتبر نصب هيئة تشريع للخلق أمراً أو نهياً أو حكماً ينظم حياتهم شركاً في التشريع، وجعل واجب العلماء مقتصر على تعليم الكتاب المنزل واستخراج أحكامه وفق ضوابط وقواعد شرعية لم تبتدع من قبل أنفسهم بل هي من مظاهر حفظ الله لهذا الدين من التحريف والتأويل^(٥)، ومن هنا وجدنا هؤلاء الحداثيين لم يتجرؤوا على تأويل القرآن وإنكار السنة إلا بعد أن سعوا إلى إلغاء أصول الفقه بحجة أنه تراث

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (ج ١٢، ص ٥٦٩).

(٢) الحوالي، العلمانية، (ص ٦٥٤).

(٣) المرجع السابق، (ص ٦٥٤).

(٤) سورة التوبة الآية (٣١).

(٥) سلطان، جمال، دفاع عن ثقافتنا، ط ١، دار الوطن السعودية، ١٤١٢هـ، (ص ٨٨).

بشري، وما علم هؤلاء المساكين أن دور العلماء في أصول الفقه محصور في استكشاف أدلة الشرع واستخراج طرقه، كما فعل الإمام الشافعي ومن جاء بعده وإلا فإن أصله في القرآن والسنة، وقد ذكرت سابقاً هذه الشبهة في الباب الأول ونقضها بالتفصيل، وأختم نقد هذه المقدمة بالاستشهاد بكلام الإمام ابن قيم الجوزية لنفاسته وقوة جلاءه لواقع الدين الإسلامي لاسيما وأنه عاش في الفترة المظلمة التي تلت سقوط بغداد واكتساح الأمة الإسلامية^(١) حتى لا يأتي أحد فتوسّس له نفسه فيدعي أن ديننا بحاجة إلى تجديد في أصوله كحاجة الشرائع السابقة حين تبعد عن زمن نزولها، قال ابن القيم - رحمه الله - في معرض بيانه لعموم الرسالة المحمدية ما نصه:-

"فرسالته عموماً محفوظان لا يتطرق إليهما تخصيص:- عموم بالنسبة إلى المرسل إليهم وعموم بالنسبة إلى كل ما يحتاج إليه من بعث إليه في أصول الدين وفروعه، فرسالته كافية شافية عامة لا تحوج إلى سواها ولا يتم الإيمان به إلا بإثبات عموم رسالته في هذا وهذا فلا يخرج احد من المكلفين عن رسالته ولا يخرج نوع من أنواع الحق الذي تحتاج إليه الأمة في علومها وأعمالها عما جاء به وقد توفي رسول الله ﷺ وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلا ذكر للأمة منه علماً، وعلمهم كل شيء حتى آداب التخلي وآداب الجماع والنوم والقيام والقعود والأكل والشرب والركوب والنزول والسفر والإقامة والصمت والكلام والعزلة والخلطة والغنى والفقر والصحة والمرض وجميع أحكام الحياة والموت ووصف لهم العرش والكرسي والملائكة والجن والنار والجنة ويوم القيامة وما فيه حتى كأنه رأى عين، وعرفهم معبودهم وإلههم أتم تعريف حتى كأنهم يرونه ويشاهدونه بأوصاف كماله ونعوت جلاله وعرفهم الأنبياء وأمهم وما جرى لهم وما جرى عليهم معهم حتى كأنهم كانوا بينهم، وعرفهم من طرق الخير والشر دقيقها وجليلها ما لم يعرفه نبي لأمته قبله، وعرفهم ﷺ من أحوال الموت وما يكون بعده في البرزخ وما يحصل فيه من النعيم والعذاب للروح والبدن ما لم يعرف به نبي غيره، وكذلك عرفهم ﷺ من أدلة التوحيد والنبوة والمعاد والرد على جميع فرق أهل الكفر والضلال ما ليس لمن عرفه حاجة من بعده..، وكذلك عرفهم ﷺ من مكاييد الحروب ولقاء العدو وطرق النصر والظفر ما لو علموه وعقلوه ورعوه حق رعايته لم يبق لهم عدو أبداً، وكذلك عرفهم ﷺ من مكاييد إبليس وطرقه التي يأتيهم منها وما يتحرزون به من كيده ومكره وما يدفعون به شره ما لا مزيد عليه، وكذلك عرفهم ﷺ من أحوال نفوسهم وأوصافها ودسائسها وكمائناتها ما لا حاجة لهم معه إلى

(١) وهو حالة تشبه واقع الأمة اليوم بل قد تزيد، والله المستعان.

سواه، وكذلك عرفهم ﷺ من أمور معاشهم ما لو علموه وعملوه لاستقامت لهم دنياهم أعظم استقامة، وبالجملة فجاءهم بخير الدنيا والآخرة برمته ولم يحوجهم الله إلى احد سواه فكيف يظن أن شريعته الكاملة التي ما طرق العالم شريعة اكمل منها ناقصة تحتاج إلى سياسة خارجة عنها تكملها أو إلى قياس أو حقيقة أو معقول خارج عنها ومن ظن ذلك فهو كمن ظن أن بالناس حاجة إلى رسول آخر بعده، وسبب هذا كله خفاء ما جاء به على من ظن ذلك وقلة نصيبه من الفهم الذي وفق الله له أصحاب نبيّه الذين اكتفوا بما جاء به واستغنوا به عما ما سواه وفتحوا به القلوب والبلاد وقالوا هذا عهد نبينا إلينا وهو عهدنا إليكم وقد كان عمر ﷺ يمنع من الحديث عن رسول الله ﷺ خشية أن يشتغل الناس به عن القرآن فكيف لو رأى اشتغال الناس بأرائهم وزبد أفكارهم وزبالة أذهانهم عن القرآن والحديث فإله المستعان^(١).

وحيث انتهى الكلام عن فساد المقدمة الأولى والتي هي أصل التصور الفاسد لدى هؤلاء فلنشرع في نقد المقدمة الثانية وهي:-

المقدمة الثانية- تقليد منهج البحث العقلي في تفسير الوحي الإلهي

نقد هذه المقدمة:-

اعلم أن هؤلاء الحدائين لما أرادوا استبدال قواعد الشريعة بقواعد غريبة وأن يحاربوا أصول الفقه لكونه تقليد لنتاج بشري وتراث إنساني عوقبوا بنقيض قصدهم حيث أعرضوا عن تقليد أئمة ربانيين والذي أقل أحوال تقليدهم الإباحة فوقعوا في تقليد قوم لا دين لهم ولا ذمة وأقل أحوال تقليدهم التحريم والزندقه" فما أشد غفلة هذا الإنسان الحديث حتى كأنه، على ظاهر تقدمه العلمي والتقني الهائل، إنسان جهول! ألا ترى كيف أنه يقدم قليل النفع على كثيرة، إن لم يقدم صريح الضرر على صحيح النفع كما يفعل الجهلة من الخلق؟ وهل في الضرر أسوء من أن يدعو إلى الحقوق وحظوظ تُخرجه من رتبة الإنسانية وتنزل به إلى درك البهيمية، محتجاً في ذلك بأنه طريق العقلانية الواضح الذي هو وحده عنوان الإنسانية؟ لكن لو كان ما يدعيه هذا الإنسان صحيحاً، فإنا نرى كيف بالطريق العقلاني الذي يتبعه يُفضي به إلى نقيض مقصوده؟ ألم يكن يريد أن يزداد به استقامة، فإذا هو يزداد اعوجاجاً؟ بلى.

وهل بعد هذا، نستغرب أن هذا الإنسان، كلما استحدث شيئاً، سابغاً عليه أوصاف الكمال، ما لبث أن تأذى منه بوجه من وجوه، فيمضي إلى أصلحه بنفس الطريق العقلاني الذي

(١) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، (ج٤، ص٣٧٥-٣٧٦).

استحدثه به، غير معتبر بانقلاب المنفعة التي كان يرجوها منه إلى مضرة لم تكن في حسبانها؛ ثم إنه لا يكاد يفرغ من هذا الإصلاح، حتى تبرز في هذا الشيء أخرى من الأذى يحتاج إلى العمل على صرفها، وهكذا دو اليك^(١).

ذلك هو حال الإنسان الحدائي الجهول يقوم منهجه على تأسيس وعي مضاد لا يعترف بأسس الفهم الشرعي كصفات التصديق واليقين والتسليم والطاعة بل بالمفهوم النسبي والشك والحرية فهو يرى في الشك علامة العافية وفي السؤال شرط الوجود وفي النفي دلالة الحرية^(٢) إذا تقرر ذلك فإن أعظم نتيجة أفرزها هذا التقليد "تسليط العقل الحدائي على النص الشرعي" ويمكن توضيحه بأن نقول:- إن هؤلاء الحدائيين قد سلكوا في استدلالهم سبيل المناهج الغربية فاعتقدوا أن البرهان ما انتهت إليه هذه الحداثة الغربية فاقترضوا التعارض التام بين مسميات تلك المناهج وبين ما دل عليه النص الشرعي فانتهوا إلى القول بتقديم العقل ليصح لهم البرهان السابق، ولنقض برهانهم هذا أتبع بيان الوجهين التاليين:-

الوجه الأول:- توصيف واقع العقل والمعرفة في الغرب، وذلك أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

الوجه الثاني:- نقض العقل الحدائي.

بيان الوجه الأول:- توصيف واقع العقل والمعرفة في الغرب لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

الواقع المعرفي والتقني في الغرب يقوم على أصليين يقضيان بقطع الصلة بصنفيين من الاعتبارات التي يأخذ بها كل مسلم:-

الأصل الأول:- تجريد العلم من الأخلاق ومقتضى هذا الأصل أن لكل أحد أن يضع بنيان نظريته بحسب ما شاء من القرارات المعرفية والإجراءات المنهجية ما عدا أنه يجعل فيها مكاناً للاعتبارات التي تصدر من التسليم بقيمة أو عن العمل بقواعد سلوكية معينة.

الأصل الثاني:- لا علم إلا ما خضع للعقل والحس ومقتضى هذا الأصل أنه لا إيمان بالغيب فلكل واحد أن يركب من العلاقات وأن ينشأ من النظريات ما عدا العلاقات أو النظريات التي لا تفيد تحقيقات التجربة الحسية ولا تقديرات العقل المجرد^(٣).

(١) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط٢، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م، (ص١٣).

(٢) حميد سمير، الهيرمينوطيقا والنص القرآني، (ص١٥)

(٣) ينظر طه عبد الرحمن، لسؤال الأخلاق، (ص٩٢).

أن العقل الذي نشأ في الغرب وتشكل بصورة برهان ويتحكم في جميع المعارف ما هو في الحقيقة إلا اندفاع أعمى ورد فعل غير موجه هدفه الانفكاك من ربة الكنيسة والتحرر من عبوديتها "فلم يكن همه إلى أين يتجه؟ بقدر ما كان كيف يهرب؟ فالعقل الذي هذا حاله لا شك أن الشك والحيرة ملازمة له أينما هرب إلا أن يقر إلى مولاه وخالقه! غير أنه وللأسف فرّ إلى ما كان عليه أبأوه من قبل! وهو العقل الذي أسسه أرسطوا ووضع أصوله ورتب مسائله ديكرات، ثم خلفهم هؤلاء فتوسعوا في مبادئه، وتولوا ترسيخه في النفوس حتى أصبح برهاناً يتحكم في جميع العلوم بما فيها الدينية.

بيان الوجه الثاني - نقض العقل الحدائي. وأتبع في نقضه المسالك التالية:-

المسلك الأول:- من خلال العرض السابق للعقل الغربي تبين أنه عقل مجرد عن الغيب لأنه يفكر بكسب شيء غير محسوس، وكذلك هو مجرد عن الأخلاق لأنه في ظنهم أعظم من أن يقيد حريته فإذا كان هذا هو وصف العقل الغربي فكيف يوثق به في المعارف الدنيوية فضلاً من أن يحكم في النصوص الشرعية.

المسلك الثاني: أن هذا التصور للعقل فرع عن مفهوم العقل عند اليونان بل هو تابع له ولذا سناقش الأصل لأن بتوهينه توهين للفرع، فالعقل عند اليونان جوهر قائم بنفسه وليس عرضاً من الأعراض وهذا غلط من وجوه^(١):-

١. أن اسم العقل مسماه عند المسلمين وجمهور العقلاء إنما هو من باب الأعراض أي صفة قائمة بالإنسان وعلى هذا دل القرآن في قوله تعالى: **M: أَلَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ** L^(٢) و **M: أَلَا أَرْضُ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا** L^(٣) ونحو ذلك مما يدل على أن العقل مصدر عقل يعقل عقلاً^(٤).

(١) مادة هذا المبحث في الغالب مأخوذة من تقارير شيخ الإسلام ابن تيمية، واستعنت في تهذيبها بكتاب تجديد المنهج في تقويم التراث، للعلامة د. طه عبد الرحمن، وكان عملي يقتصر على الترتيب وتوظيف الدليل على ما نحن بصدده مع التوسع في بعض التقسيمات والتطبيقات.

(٢) سورة البقرة الآية (١٧٩).

(٣) سورة الحج الآية (٤٦).

(٤) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، (ص ١٧٦). قال:- ولم يقل قط في القرآن، لهم عقول لا يعقلون بها، كما لم يقل لهم أسماع لا يسمعون بها.

٢. أن تفسير العقل بالجواهر مبني على اعتقادهم في الإلهيات فيسمونه المبدأ و العلة الأولى وربما سموا به الرب، وهو عندهم لا يعلم شيئاً سوى نفسه ولا يريد شيئاً، ولا يفعل شيئاً، وإنما الأفلاك تتحرك للتشبه به فحاجة الفلك عندهم من العلة الأولى من جهة أنه متشبه بها كما ينتشبه المؤمن بالإمام والتلميذ بالأستاذ^(١).

٣. أن العقل يطلق ويراد به العلم، ويراد العمل، فالعقل لا يسمى به مجرد العلم الذي لا يعمل به صاحبه ولا العمل بلا علم، ولذا ذم الله تعالى من لا علم ولا عمل له قال تعالى: **M** وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ **L**^(٢)، ومعلوم أن من لا عقل له لا تكليف عليه فهو غير مؤاخذ فثبت أن المراد بالعقل العلم والعمل معا^(٣).

٤. إذا ثبت أن العقل صفة فلا بد أن يقوم بجواهر متميز كما تقوم باقي الأفعال الإدراكية للإنسان بجواهر مخصوصة تسمى أعضاء الإدراك، ففعل النظر يقوم بالعين وفعل الإصغاء يقوم بالأذن وكذلك العقل يقوم بعضو يمتاز بالوصل بين العلم والعمل ألا وهو القلب، ومن هنا كان القلب سيد الأعضاء وذلك لأن أعضاء الإدراك المحصلة للعلم الذي يختص به الإنسان مراتب ثلاث، أدناها مرتبة العين ثم الأذن ثم القلب فهذه "الأعضاء الثلاثة هي أمهات ما ينال به العلم ويدرك أعنى العلم الذي يمتاز به البشر عن سائر الحيوانات دون ما يشاركها فيه من الشم والذوق واللمس وهنا يدرك به ما يحب ويكره وما يميز به بين من يحسن إليه ومن يسيء إليه إلى غير ذلك قال الله تعالى: **M** **L** وَأَمْهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلْ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْعِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ **L**^(٤) - وقال: **M** **L** ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ الْقِيلَاطَ مَا تَشْكُرُونَ **L**^(٥) - وقال: **M** **L** وَلَا تَنْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ

(١) وشتان بين هذا المعنى والمعنى السابق، فإذا كان القول بالجواهر داعياً إلى تقدير موجودات عقلية مستقلة متعددة سميت بالعقول المحررة العشرة، فإن القول بالأعراض يكون داعياً إلى أفعال سلوكية ينتفع بها في تقويم النظر العقلي ولذا كان العمل شرطاً في مسمى العقل كما في الوجه الثاني.

(٢) سورة الملك الآية (١٠). قرن السمع بالعقل لأنه عرض.

(٣) ينظر تقسيم العقل، المسودة في أصول الفقه، لآل ابن تيمية، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المدني، القاهرة، ١٣٨٤هـ، (ص ٥٥٨).

(٤) سورة النحل، الآية (٧٨).

(٥) سورة السجدة، الآية (٩).

كُلُّ أَوْلِيَّتِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴿٣٦﴾^(١) وقال: M: وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَرًا وَأَفْئِدَةً L^(٢) وقال:
M - / . 1 0 4 32 5 L76^(٣).

وقال فيما لكل عضو من هذه الأعضاء من العمل والقوة "وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا
مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ ءَاذَانٌ لَا
يَسْمَعُونَ بِهَا"^(٤).

ثم إن العين تقصر عن القلب والأذن وتفارقهما في شيء، وهو أنها إنما يرى صاحبها
بها الأشياء الحاضرة والأمور الجسمانية مثل الصور والأشخاص، فأما القلب والأذن فيعلم
الإنسان بهما ما غاب عنه وما لا مجال للبصر فيه من الأشياء الروحانية والمعلومات المعنوية،
ثم بعد ذلك يفترقان فالقلب يعقل الأشياء بنفسه إذ كان العلم هو غذاءه وخاصيته، أما الأذن فإنها
تحمل الكلام المشتتم على العلم إلى القلب فهي بنفسها إنما تحمل القول والكلام فإذا وصل ذلك
إلى القلب اخذ منه ما فيه من العلم فصاحب العلم، في حقيقة الأمر هو القلب وإنما سائر
الأعضاء حُجْبَةٌ له توصل إليه من الأخبار ما لم يكن ليأخذه بنفسه؛ حتى ان من فقد شيئاً من هذه
الأعضاء فإنه يفقد بفقده من العلم ما كان هو الوساطة فيه، فالأصم لا يعلم ما في الكلام من العلم
والضريير لا يدري ما تحتوى عليه الأشخاص من الحكمة البالغة وكذلك من نظر إلى الأشياء
بغير قلب أو استمع إلى كلمات أهل العلم بغير قلب فإنه لا يعقل شيئاً فمدار الأمر على القلب
وعند هذا تستبين الحكمة في قوله تعالى: M: μ ¶ الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ
ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ L^(٥) حتى لم يذكر هنا
العين كما في الآيات السوابق فإن سياق الكلام هنا في أمور غائبة وحكمة معقولة من عواقب
الأمر لا مجال لنظر العين فيها ومثله قوله M: ! " # \$ % & ')

(١) سورة الإسراء، الآية (٣٦).

(٢) سورة الأحقاف، الآية (٢٦).

(٣) سورة البقرة، الآية، (٧).

(٤) سورة الأعراف، الآية (١٧٩).

(٥) سورة الحج الآية (٤٦).

54 3 21 M: وتبين حقيقة الأمر في قوله: $L1^{(1)}$ ، $O / . ; + *$
 $L = < ; : 98 76$.⁽²⁾

ثالثاً: (الاعتقاد بأن العقل مختص بالاستدلال والشرع مختص بالأخبار) وهذا غلط بل إن الشرع جاء بالبراهين العقلية التي تعلم بها العلوم الإلهية ما لا يوجد عند هؤلاء الحداثيين وأسلافهم الفلاسفة أبداً ويدل على ذلك وجوه:-

الوجه الأول: أن الشرع جاء بالأقيسة العقلية الصحيحة لبيان الحق ومن هذه الأقيسة القياس الطردني⁽³⁾ والقياس العكسي⁽⁴⁾ فهما موجودان في القرآن بأمثله كثيرة ومن ذلك قوله تعالى بعد ما ذكر إهلاك الرسل قال: M لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ $L^{(5)}$ وقوله: $m i k j i M$ $L O n$ ⁽⁶⁾ ووجه الدلالة أنه لما أهلك المكذبين من الرسل بتكذيبهم كان من الاعتبار أن يعلم أن من فعل مثل ما فعلوا أصابه مثل ما أصابهم فينتقي تكذيب الرسل حذراً من العقوبة وهذا قياس الطرد، ويعلم أن من لم يكذب الرسل لا يصيبه ذلك وهذا قياس العكس.

الوجه الثاني: أن من خواص العقل معرفة الكليات و يتوسط معرفة الجزئيات ولذا انتفى العقلاء على أن ضرب المثل مما يعين على معرفة الكليات ويدل على ذلك قوله تعالى: M كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ $L^{(7)}$ $M r q$ $L S^{(8)}$ ، ومعلوم أن كلا من

(١) سورة الفرقان الآية (٤٤).

(٢) سورة ق الآية (٣٧). ابن تيمية، مجموع فتاوي شيخ الإسلام أحمد، (ج٩، ص٣٠٩-٣١١).

(٣) الطردني: هو كلما وجد الوصف وجد الحكم، مثال كلما وجد الدخان وجدت النار.

(٤) العكسي: هو كلما انعدم الوصف إنعدم الحكم، كلما انتفت النار انتفى وجود الدخان. ينظر: السمرقندي، ميزان الأصول (ج٢، ص٨١٥)، الحاشية للشيخ العلامة د. عبدالمك السعدي.

(٥) سورة يوسف، الآية (١١١).

(٦) سورة آل عمران، الآية (١٣).

(٧) سورة الشعراء، الآية (١٠٥).

(٨) سورة الشعراء الآية (١٢٣).

هؤلاء إنما جاءه رسول واحد، ولكن كانوا مكذبين بجنس الرسل ولم يكن تكذيبهم بالواحد بخصوصه.

الوجه الثالث: أن الشرع جاء بالميزان العقلي الذي يجمع بين المتماثلين، ويفرق بين المختلفين، "والقرآن والحديث" مملوءان من هذا يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة. ويبين طريق التسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين. وينكر على من يخرج عن ذلك كقوله **M** **أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ** **كَاذِبِينَ أَمْ نُو** **وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَاءَ نَحْيَاهُمْ وَمَا لَهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ** ^(١) الآية وقوله: **M** **أَفَنَجْعَلُ** **الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ** ^(٢)، أي هذا حكم جائر لا عادل، فإن فيه تسوية بين المختلفين. ومن التسوية بين المتماثلين قوله **M** **أَكْفَارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ** **فِي** **الزُّبُرِ** ^(٣) وقوله: **M** **أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ** **يَأْتِكُمْ مَثَلُ** ^(٤).

الوجه الرابع: قوله تعالى: **M** **3 21 98 7654** **;** **L <** ^(٥).

والقلب هو آلة العقل التي يميز بها الأشياء؛ فجمع - سبحانه - بين السمع والعقل وأقام بهما حجته على عباده، فلا ينفك أحدهما عن صاحبه أصلاً؛ فالكتاب المنزل والعقل المدرك حجة الله على خلقه ^(٦).

وإذا تقرر بطلان هذا الاعتقاد تبين فساد المسلك التالي:-

المسلك الرابع:

(أن العقل أصل الشرع بحجة أنه الدليل على صحته فوجب تقديمه عند التعارض) وللتدليل على فساد هذا القول الذي هو عصمة كل من عارض شرع الله ودينه باسم المخالفة للقطعيات العقلية اتبع الوجه التالي:-

(١) سورة الجاثية الآية (٢١).

(٢) سورة القلم الآية (٣٥).

(٣) سورة القمر الآية (٤٣).

(٤) سورة البقرة الآية (٢١٤).

(٥) سورة ق، الآية (٣٧)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، (ج٩، ص٣٠٩-٣١١).

(٦) الشثري، سعد بن ناصر، الأصول والفروع، (ص١٧٣).

الوجه الأول: أن العقل كما سبق وصف عرضي يمثل حلقة وصل بين التصورات والتصديقات، وبين الدماغ والقلب، وبين العلم والعمل، فحكمه حكم سائر المخلوقات تابع للأمر الإلهي؛ بل هو تابع وليس متبوعاً، خادماً للشرع وليس مخدوماً، تعتريه الصحة والفساد، فإن جاءت مادته موافقه لمضامين الحقائق الشرعية فهو الصحيح وإن جاءت مادته مخالفه لمضامين الحقائق الشرعية بأن كانت مقدماته كاذبه أو كانت فيها ألفاظ مجملة مشتبهة فهو الفاسد، ومن هنا تعرف أن من الخطأ مقابلة الوصف في الشرع بالعقل الاستدلالي مطلقاً بل المقابلة الصحيحة أن يقابل الوصف الشرعي بالوصف البدعي ذلك أن الشرعي هو وصف يقوم بكل ما كان موافقاً لما أنزل الله سبحانه وتعالى العزيز ولما ثبت عن الرسول ﷺ من أقوال وأفعال وإقرارات، بحيث لو جاز أن يكون (العقلي) معارضاً له، لكان هو الوصف الذي يقوم بكل ما يخالف الكتاب المنزل والسنة المطهرة، وهذا باطل؛ فلا يمكن أن يكون هذا المخالف إذن إلا ما اصطلح عليه باسم "البدعة"، فالبدعة تقابل الشرعة^(١).

فهما ضدان لا يجتمعان بخلاف العقل الاستدلالي الصحيح والشرع الحنيف فهما متوافقان متعاضان لا يتعارضان أبداً وقد كثرت عبارات الأصوليين وغيرهم من أئمة الشرع بالقول عند الاستدلال على أمر معين بأن هذا الأمر دل عليه الشرع والعقل أو ثبت شرعاً وعقلاً أو هذا القول باطل شرعاً وعقلاً.

وسأذكر في الوجه التالي أدلة عدم التعارض بين العقل والشرع ثم أذكر في الوجه الذي يليه أدلة تحريم معارضة العقل للشرع واحتجاجه عليه.

الوجه الثاني: أن العقل الاستدلالي الصحيح لا يتعارض أبداً مع الشرع وإليك الأدلة:-

١. أن من علم صحة الشرع بالعقل الاستدلالي لا يمكنه أن يقبل بمعارضة هذا العقل له لأن ذلك سيفضي إلى التناقض قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "من أقر بصحة السمع وأنه علم صحته بالعقل لا يمكن أن يعارض بالعقل البتة، لأن العقل عنده هو الشاهد بصحة السمع، فإذا شهد مرة أخرى بفساد كانت دلالاته متناقضة، فلا يصح لإثبات السمع ولا لمعارضته. ومعنى ذلك أن من كان عنده العقل هو الشاهد على صحة النقل، كان هذا العقل عنده كذلك شاهداً بأن كل ما خالف هذا النقل فهو باطل؛ فلا يمكن أن يُجوز بعد أن شهد

(١) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (ص ٣٧٤). وينظر: شيخ الإسلام ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد، (ج ١، ص ١٩٨).

بفساد هذا النقل، وإلا وقع في صريح التناقض، وصار عقله لا يصلح للاستدلال على الشرع، لا إثباتاً له ولا اعتراضاً عليه^(١)، وعليه فلا بد من إقرار العقل بصحة الشرع فلا تعارض إذن.

٢. من المسلمات البديهية أن الحق لا يتناقض والقواطع لا تتعارض فكما أنه لا ينبغي أن تتضارب الأدلة القطعية لكل من العقليين الصحيحين فيما بينهما وكذلك لا ينبغي أن تتعارض الأدلة النقلية والأدلة الاستدلالية القطعية فيما بينهما وإنما يقع التعارض إما بسبب نقص في العقل بحيث أن ما ظن أنه عقل ليس بعقل صحيح أو السبب في عدم ثبوت الشرع أو قصور في فهم المستدل بحيث ظنّه شرعاً ليس بشرع لعدم نسبته للشارع أصلاً أو لعدم توفيق صاحبه لمعرفة ما أراده الشارع فعلاً.

الوجه الثالث: الأدلة الدالة على تحريم معارضة العقل للشرع بل التسليم والمتابعة وذلك للوجوه التالية:-

١. أن الشرع يستند إلى القول الصادق والدليل الصحيح فلا يجوز قط أن يكون خبر الشارع على خلاف ما أخبر به لأن مصدره الله سبحانه 7 M8 3 L7 654 (٢) ولا كذلك أن تكون أحد مقدمات دليل الشرع كاذبة بحيث يتكلم بلا علم أو يحكم بظلم بخلاف العقل الاستدلالي قد يسلم صاحبه بمقدمات كاذبه^(٣) ويبنى عليها نتائج ويستنتج عنها ما ليس بالضرورة لازماً عنها وسبقت الأمثلة على هذه النتائج من خلال عرض القواعد والمقدمات السابقة.

٢. أن الشرع متفق على أصوله بينما العقل الاستدلالي مختلف في مبادئه الضرورية ومعارفه النظرية وأصحابه مختلفون فيما يدعون من دعاوى وما يقيمون من أدلة وما ينسبون من مقدمات بكونها معلومة بضرورة العقل حتى أن هذا الاختلاف يبلغ إلى حد أن الأدلة المتناقضة تتوارد على المسألة الواحدة فهذا يثبتها وهذا ينفيها^(٤) وكل يدعي تحصيل القطع العقلي وربما أقروا بحقيقة تداخل التصور العقلي والتوهم الخيالي؛ "فدونك الأبحاث التي تجري حالياً في مجال ما يسمى بـ"علوم المعرفة"، والتي اندفعت ثبين، بما لا يدع مجالاً

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، (ص ١٧٧).

(٢) سورة النساء، الآية (١١٢).

(٣) درء تعارض العقل والنقل، المصدر السابق، (ص ١٩٩-٢٠١).

(٤) المصدر السابق، (ص ١٥٦-١٩٤).

للك، كيف أن العقلانية الحداثية في أصولها ومناهجها مبنية على جملة من الخيالات والمثالات، وهي تستند في ذلك إلى نظريات علمية حديثة منها "نظرية الشواهد المثلى" و "نظرية دلاليات الإطارات" و "نظرية الفهم الاستعاري" و "نظرية الفهم دلاليات القصصي"^(١). وكلها تدل على انتفاء القطع عنها بل إلى الشك والوهم أقرب!

٣. أن ميزان الاتفاق والاختلاف على قدر البعد أو القرب من الشرع لا من العقل الاستدلالي فكل من كان عن الشرع أبعد كان التنازع في معقولاته أعظم والعكس بالعكس^(٢) حتى أنه من الممكن إقامة ترتيب بين أصحاب العقل الاستدلالي في ممارسة التجديد بحسب درجات اختلافهم فأقلهم اختلافاً الفريق الذي لديه بعض إمام بأصول الفقه وقواعد الشرع غير أن شبهة التعليل بالمصلحة دخلت عليهم فأخطئوا في توظيفها في بعض المسائل الفرعية وهؤلاء قلة وتتحصر آراءهم في اجتهادات فردية ثم أصحاب المدرسة العقلانية أو التي يمكن أن نطلق عليها المدرسة التوفيقية أي التي أرادت أن توفق بين الشرع والواقع فهم يملكون ثقافة إسلامية عامة لكن ليس لديهم قدرة على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها لجهلهم بالأصول وعدم رسوخهم في العلم وهؤلاء أعظم تفرقا من الأولين ثم أصحاب الاتجاه الحداثي - والذي نحن بصدد مناقشة قواعدهم - فهؤلاء أعظم تفرقا واختلافاً ممن سبق فإذا كان اختلافهم في الأدب لا يجمعهم جامع فكيف باختلافهم في النظر والشرع.

٤. أن الشرع حاكم على غيره بينما العقل الاستدلالي محكوم عليه وهذا مبني على الدليل السابق إذا أنه إذا جاز أن تتعدد العقول الاستدلالية فقد قامت الحاجة إلى حاكم واحد دائم يفصل بينهما فيما اختلفت فيه ولاحاكم أبلغ اجتماعاً ولا أكثر دواماً من الشرع المنزّل وانظر إلى حال هؤلاء الحداثيين لما لم يحكموا الشرع كيف أنهم ينتقلون من ضلال على ضلال ومن جهل إلى جهل أعظم منه بل من الحداثة نفسها إلى ما بعد أو تحت الحداثة وأصبح ما بناه الآباء هدمه الأبناء والأحفاد وبدأت الأصوات تعلوا "بشكل كبير في نقد الحداثة الغربية وتهميش ذلك الإله الذي قُدس في كثير من مجتمعات العالم. بعد أن اشتعلت جذوة النقد من كبار فلاسفة الغرب، أمثال: الفيلسوف الفرنسي (ليونار) في كتابه الشهير (الظروف ما بعد الحداثي) حيث قدم نقداً عنيفاً لمشروع الحداثة الغربي. غير أن الفيلسوف

(١) سؤال الأخلاق، (ص ١٦٨).

(٢) المصدر السابق، (ص ١٥٧-١٥٨). وقد رتب شيخ الإسلام مناهج المخالفين، بحسب درجات اختلافهم وبعدهم عن الشرع، فبدأ بالأقل اختلافاً وهم أهل الإثبات من المتكلمين، وانتهى بأكثرهم اختلافاً وهم الفلاسفة.

الألماني (هابرماس) ذهب إلى أبعد من ذلك بزعمه أن الحداثة نفسها لم يكتمل مشروعها بعد. وعزّز هذا النقد للحداثة الغربية وأجنحتها السياسية والعسكرية ما كتبه (جاك دريدا) و(وميشيل فوكو) وغيرهما في بيان مهازل الحداثة وتناقضاتها الكثيرة^(١).

ويوصف الدكتور عبدالوهاب المسيري فلسفة (ما بعد الحداثة) بأنها تجرّد من العقلانية المادية؛ فهي فلسفة تدرك حتمية التفكيك الكامل والسيولة الشاملة، إذ يتم التوصل إلى أن كل شيء نسبي مادي، وأن الفلسفة الإنسانية وهم، وأن الاستتارة المضيفة حلم وعبث، وأن الواقع في حالة سيولة حركية مثل المادة الأولى، وأن ليس ثمة ذات إنسانية متماسكة ثابتة، ولا موضع طبيعي مادي ثابت و متماسك، فهذه كلها مجرد تقاليد لغوية وعادات فكرية وصور مجازية وحتى إن وجدت الذات ووجد الموضوع فلن يتفاعلا، إذ لا توجد لغة للتواصل أو التفاعل. فالنسق الفلسفي الغربي العلماني يمر في مرحلة عجز كبير في الإجابة عن الأسئلة المصيرية الباعثة على القلق الإنساني بعد إجهاده عبر مسيرة تطوره الحضاري^(٢).

٥. أن الشرع يخبر بما يعجز العقل الاستدلالي عن إدراكه فهو ينبئ بما يجاوز حدود العقل وفي نفس الوقت لا يشتغل بما يناقض مقتضاه كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله الرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل بمحارات العقول.

٦. أن الشرع مقاصده عامة ومحكمة بخلاف العقل ومناهجه المعاصرة فإنها في الحقيقة تتصف بالنسبية والفوضوية وبيان ذلك أن الأصل في العقل أن يشتغل بدراسة قوانين العقل المشتركة والكلية أما العقل الحدائي إذا تفحصنا أطواره وجدناه يشتمل على أصناف متكاثرة ومتغايرة من القواعد والمسلمات وبالتالي من الأنساق والنظريات، ومن جانب آخر نجد أن هذه النظريات لا تنمو نمواً مطرداً ولا يركب بعضها بعضاً ركوب الطبقات بعضها فوق بعض، متجهة خطوة خطوة إلى تحقيق كمال المعرفة، وإنما أن بعضها قاطع عن بعض، بحيث تقوم بينها علاقات تباين وتهادم، لا علاقة تكامل وتساند (نحو التباين بين "نظرية التكوين" و "نظرية التطوير"، وكذا بين "الميكانيكا العقلية" و "الميكانيكا الذرية"، والتباين بين "نظرية إنشائية" و "نظرية نيوتن"....).

(١) القحطاني، مسفر بن علي، الليبراليون الجدد.. في حقبة ما (تحت) الحداثة!، منشور في موقع الإسلام اليوم.

(٢) المسيري، عبد الوهاب، والتركي، فتحي، الحداثة وما بعد الحداثة دار الفكر، سلسلة حوارات لقرن جديد،

دمشق، ٢٠٠٣م.

أضف إلى كون هذه النظريات لا يكمل بعضها بعضاً، أن كلا منها، ما أن يتخذ له طريقاً في الإجابة على بعض الأسئلة حتى يقع في أسئلة أخرى قد تكون أعوص منه، فتأخذ الأسئلة في التزايد والانتشار في كل اتجاه، بحيث قد يؤديان إلى الخبط، فضلاً عن الأسئلة التي لا تلقي أبداً الإجابة داخل نطاق النظرية العلمية، سواء منها تلك التي تتصل بحدود الإطار النظري وحدود وسائل التفسير أو تلك التي تتعلق بالخصائص الذاتية للأشياء أو بحقائقها^(١).

هذه ستة أدلة تبين بوضوح عدم قدرة العقل البشري بمعارضة ومحاكاة الشرع الإلهي بل قوة العقل وفاعليته وتوفيقه مرهون بإعانة وتأييد الشرع له فلا استقرار ولا ثبات له إلا بأن يذعن لربه ويتقيد بأحكامه. وأختم هذا المبحث بتوجيه دعوة لدعاة التجديد فأقول:

الواجب من دعوات التجديد الإسلامية على تباين مناهجها أن تتوجه إلى تجديد النظر في مسألة العقلانية المعاصرة وليست الدعوة إلى تجديد علم أصول الفقه وإعادة النظر في أبوابه ومباحثه المقرره، "وذلك بأن يتعاطوا لتمحيص مبادئها ومناهجها وقيمها، حتى يتبين لهم مدى وحدود وفائها بالأهداف الإصلاحية والتغييرية التي علقت عليها واستعملت لأجلها"^(٢).

ثانياً: مناقشة قواعد الحدائين واستدلالاتهم السابقة وبيان ضعف مدركها وبطلان حجتها:-

سبق إن ذكرنا هذه القواعد مبينة على مقدمتين وتبين لنا بطلانها في المبحث السابق ومعلوم أن كل ما بني على باطل فهو باطل حقاً، فما هذه القواعد إلا ثمرة ذلك الاعتقاد السابق. لكنني مضطر أن أناقش بعض الاستدلالات التي أرى من المهم الوقوف عندها، ومن ذلك:-

١. مناقشة الاستدلالات الواردة في تأييد قاعدة التسوية بين النص الشرعي و"العقل الاستدلالي"

توسل الحدائين لإثبات هذه القاعدة بعدة خطوات فبدؤوا:

أ. الهجوم على أصول الفقه والحرص على إلغائه وتغييره والسبب في ذلك:- أن أصول الفقه بمثابة الباب الذي يمنع ولوج كل صاحب هوى أن يقول في القرآن والسنة ما شاء فإذا كسر فلا زمام حينئذ يضبط العقول ولا لجام يسكتها وعندها تسرح في واد من التيه والضلال فتكثر الأهواء والشبه التي يلبسون بها الحق ويضللون بها الخلق ومن هذه المشبهات التي أوردوها قولهم أن أصول الفقه يتميز بأنه:-

١. تراث بشري والمسلم غير ملزم إلا بالنص.

٢. أنه موروث عن ثقافة اليونان فلم لا يصح أن يستبدل بمنهج جديد معاصر! موروث من ثقافة أخرى؟

(١) طه، عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، (ص ٦٦).

(٢) المرجع السابق، (ص ٦٠).

أولاً: الجواب على قولهم "أن أصول الفقه تراث بشري والمسلم غير ملزم به" يقال: -

قد سبق الإجابة عن هذه الشبهة في باب الأول ويضاف إلى ما تقدم بأن يقال: أننا نسلم بأن أصول الفقه كتبه علماء المسلمين وقاموا بتدوينه وترتيبه وتهذيبه ابتداءً من الإمام الشافعي إلى يومنا هذا لكن لا نسلم بأن موضوعاته وأدلته مستحدثة بل هي مستقاة من الوحي إما نصاً وإما إيماءً، وذلك أن المقصود من وضع الشريعة: امتثال المكلفين لأحكامها قولاً وعملاً فالحكم الشرعي له مصدر وهو الشرع، ومورد وهو المكلف الذي يتلقاه ليمتثل به ويستحيل أن يترك الشارع من يكلفهم دون أن يبين لهم كيفية الامتثال والسبيل التي يعرفون من خلاله أحكامه وشرائعه وما يحب وما يكره وما يأمر به وما ينهى، ومن المعلوم أنه ليس بقدره كل أحد معرفة هذه الأحكام بذاته دون أن يكون ملماً بقواعد الشرع وراسخاً في مقاصدها وإلا لم ترسل الرسل ولم يجعل لهم ورثة يتوارثونهم في العلم والحكمة، ومن هنا جاء دور المجتهدين في إبراز القواعد التي بها تعرف أحكام الشارع، حتى لا يتأول أحد الشرع بهواه كحال هؤلاء الحدائين ولحديث ابن عطية. وروي عن رسول الله ﷺ أنه قال: "من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ". قال القاضي أبو محمد رحمه الله: ومعنى هذا، أن يُسأل الرجل عن معنى في كتاب الله، فيتصور عليه برأيه، دون نظر فيما قال العلماء، واقتضته قوانين العلوم، كالنحو والأصول^(١).

ثانياً: - الجواب على قولهم: أن أصول الفقه من ضمن الثقافات المستوردة من اليونان. يقال:

١. أصول الفقه وما فيه من أقيسة عقلية دل عليه الكتاب والسنة بل إن الموازين العقلية ذكرها الله في جميع كتبه قبل أن يخلق الله اليونان من عهد نوح وإبراهيم وموسى وغيرهم، وهذا المنطق اليوناني وضعه أرسطو قبل المسيح بثلاثمائة سنة فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن به.

٢. أنه مازال نظار المسلمين بعد أن ترجم يعيونه ويذمونه ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية الشرعية^(٢). فإن قيل: ماذا تقول في المقدمة المنطقية المذكورة في كتب الأصول، فالجواب أنها في أصول الفقه كالعلاوة ألحقها بعض من غلب عليه علم الكلام به لشدة الفهم له، والفظام عن المؤلف شديد ولذلك كل من غلب عليه علم وألفه

(١) ابن عطية، أبو محمد عبد الحق الأندلسي، تفسير ابن عطية المحرر الوجيز تفسير الكتاب العزيز، ت:

مجموعة من العلماء، ط١، توزيع وزارة الأوقاف، قطر، ١٣٩٨هـ. (ج ١ ص ٢٩)

(٢) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، مجموع الفتاوى، (ج ٩ ص ٢٤١).

مزج به سائر علومه يعرف ذلك باستقراء تصانيف الناس وحسبك من ذلك كله أن الإمام فخر الدين الرازي الذي هو أمام المتأخرين في المنط والكلام لم يذكر في كتبه الأصولية شيئاً من ذلك^(١).

٣. أن أمة الإسلام مازالوا يزنون بالموازين العقلية ومن ذلك كتب الإمام الشافعي وقبله كتب محمد بن الحسن الشيباني، ولم يسمع سلفاً ذكر هذا المنطق اليوناني وإنما ظهر في الإسلام لما عربت الكتب الفلسفية في عهد دولة المأمون ومع ذلك قد تواترت نصوص أهل العلم بذمه والتحذير منه ومن آثاره بدعة خلق القرآن وإتهام النص القرآني بأنه مخلوق كحال هؤلاء الحدائين وكشف هذه البدعة في الوجه التالي:-

ثالثاً: قولهم بإلزام القول ببشرية القرآن لوجود "التشابه بين طبيعة عيسى عليه السلام وبين القرآن بجامع تجسد كلام الله فيها، فإذا انتفى عن عيسى عليه السلام الطبيعة الإلهية المقدسة يلزم من ذلك أن تنتفي عن القرآن الطبيعة الإلهية وكونه كلام الله تعالى ويدخل في هذه الشبهة قول المعتزلة و أهل الكلام بالقول بخلق القرآن.

الجواب:-

مسألة "كلام الله تعالى" من المسائل الكبار والتي تبحث في أبواب الاعتقاد، ويوردها الأصوليون عادة في مباحث أصول الأدلة عند تقرير الدليل الأول وهو "الكتاب" ومن ثم يوردون أقوال المخالفين في بيان حد الكتاب، ونحن سنسلك في الرد على هذه الشبهة طريقتهم من خلال النقاط التالية:-

الأولى: بيان حدّ "القرآن" الكاشف عن الحقيقة.

الثانية: أسماء القرآن تباين ألفاظها هل لها أثر في تغيير المسمى. كما أدعى هؤلاء الحدائين من تفريقهم بين المصحف والقرآن وبين القرآن الشفوي والقرآن المكتوب.

الثالثة: الإجابة عن الشبهة الواردة على أصل الاعتقاد بأن القرآن كلام الله تعالى.

(١) الطوفي، شرح مختصر الروضة، (ج١، ص١٠٠).

أولاً- بيان حدّ "القرآن" الكاشف عن الحقيقة:-

القرآن في اللغة:- مصدر قرأ ويأتي بمعنى اسم الفاعل وبمعنى اسم المفعول، فعلى القول أنه مشتق من قرأ بمعنى جمع لان العرب تقول:- قرأت الماء في الحوض أي جمعته فيه فهو بمعنى اسم الفاعل، فالقرآن بمعنى قارئ أي جامع ثمرات علوم الكتب السماوية التي أنزلت قبله مع زيادته عليها؛ وأما بمعنى اسم المفعول بمعنى القرآن المقروء أي المتلوّ أو المطهر^(١).

وأما في الاصطلاح فقد عرفه الأصوليون بتعريفات منها:-

١. "وهو كلام الله المنزل للإعجاز بسورة منه"^(٢).
 ٢. "اللفظ المشتمل على المعاني الباهرة المنزل على محمد ﷺ لأجل إظهار عجز الملائن عن الإتيان بسورة مثله، ولأجل التعبد بقراءته"^(٣).
 ٣. "الكلام المنزل للإعجاز بأية منه المتعبد بتلاوته"^(٤).
- وكل هذه التعريفات وغيرها كثير لا تخرج عن القيود التالية وهي أن القرآن:- كلام الله تعالى المنزل بلسان عربي المتعبد بتلاوته الذي عجز الخلائق عن الإتيان بسورة مثله والمكتوب بين دفتي المصحف والمنقول إلينا بطريق القطع".

شرح التعريف:-

١. "كلام الله" جنس يتناول كلّ كلام تكلم الله به سبحانه ومن ذلك القرآن فهو "جميعه كلام الله حروفه ومعانيه، ليس شيء من ذلك كلاماً لغيره، ولكن أنزله على رسوله، وليس القرآن اسماً لمجرد المعنى، ولا مجرد الحرف، بل لمجموعها، وكذلك سائر الكلام ليس هو الحروف فقط، ولا المعاني فقط. وإن الله تعالى يتكلم بصوت كما جاءت به الأحاديث الصحاح، وليس ذلك كأصوات العباد، ولا صوت القارئ ولا غيره، وإن الله ليس كمثله

(١) الأصفهاني، الراغب الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، ط. دار المعرفة، الرابعة، ١٤٢٦هـ، ضبط ومراجعة، محمد خليل عيتاني، (ص ٣٩٩-٤٠٠).

(٢) الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، (ج٢، ص٧).

(٣) الشنقيطي، محمد الأمين، نثر الورود شرح مراقي السعود، (ج١، ص٩٠).

(٤) الزركشي، البحر المحيط، (ج١، ص٤٤١).

شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فكما لا يشبه علمه وقدرته وحياته علم المخلوق وقدرته وحياته، فكذلك لا يشبه كلامه المخلوق، ولا معانيه تشبه معانيه، ولا حروفه يشبه حروفه، ولا صوت الرب يشبه صوت العبد، فمن شبه الله بخلقه فقد أُلحد في أسمائه وآياته، ومن جحد ما وصف به نفسه فقد أُلحد في أسمائه وآياته^(١). والأمة من السلف مجمعة على أن القرآن كلام الله تعالى، هو منتظم من الحروف والأصوات، ومؤلف ومجموع من سور وآيات، مقروء بألسنتنا، محفوظ في صدورنا، مسطور في مصاحفنا، ملموس بأيدينا، مسموع بأذاننا، منظور بأعيننا ولذلك يجب احترام المصحف وتبجيله حتى لا يجوز للمحدث مسّه ولا القربان إليه، ولا يجوز للجنب تلاوته^(٢).

٢. "المنزل" خرج به الأحاديث النبوية لأنه ألفاظها لم تنزل على محمد ﷺ.

٣. "لسان عربي" يخرج به ما كان أعجمياً كالتوراة والإنجيل والزبور وغيرها من صحف الأنبياء.

٤. "المتعبد بتلاوته الذي أعجز الخلائق" اخرج الأحاديث الربانية والآيات المنسوخة فإنها غير متعبد بتلاوتها، وأما قوله "أعجز الخلائق" أي عجزوا مع قوة فصاحتهم وشدة حرصهم على إبطاله وأعلم أن وجوه إعجاز القرآن كثيرة وسأذكر بعضها ليتبين أن النص القرآني أعظم من أن تطبق عليهم مناهج البحث الحديثة كما ادعى هؤلاء الذين لم يقدروا كلام الله تعالى فمن وجوه هذا الإعجاز:

أ. "النظم البديع المخالف لكل نظم معهود في لسان العرب وفي غيرها، لأن نظمه ليس من الشعر في شيء، وكذلك قال رب العزة الذي تولى نظمه: وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ"^(٣)، وفي صحيح مسلم أن أنيساً أخا أبي ذر قال لأخيه: لقيت رجلاً بمكة على دينك يزعم أن الله أرسله؛ قلت: فما يقول الناس؛ قال يقولون: شاعر، كاهن، ساحر، وكان أنيس أحد الشعراء، قال أنيس: لقد سمعت قول الكهنة، فما هو بقولهم، ولقد وضعت قوله على أقرء الشعراء فلم يلتئم على لسان أحد بعدى أنه

(١) مجموع فتاوى، (ج ١٢، ص ١٦٣-١٧٣)

(٢) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليات معجم في المطلحات والفروق اللغوية، ت: عدنان درويش ومحمد المصري، ط ٢، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، (ص ٧٢١).

(٣) سورة يس، الآية (٦٩).

شعر، والله إنه لصادق وإنهم لكاذبون^(١) وكذلك أقر عتبة بن ربيعة أنه ليس بسحر ولا شعر لما قرأ عليه رسول الله عليه وسلم: "حم" فصلت"، فإذا اعترف عتبه على موضعه من اللسان وموضعه من الفصاحة والبلاغة؛ بأنه ما سمع مثل القرآن قط كان هذا القول مقرا بإعجاز القرآن ولضربائه من المحققين بالفصاحة والقدرة على التكلم بجميع أجناس القول وأنواعه.

ب. الأسلوب المخالف لجميع أساليب العرب.

ج. الجزالة التي لا تصح من مخلوق بحال، وتأمل ذلك في سورة M ! #
\$ L^(٢) إلى آخرها، وقوله سبحانه: M وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَفِيلاً عَمَّا يَعْمَلُ
الظالمون L^(٣) إلى آخر السورة.

قال ابن الحصار: وهذه الثلاثة من النظم، والأسلوب، و الجزالة، لازمة كل سورة، بل هي لازمة كل آية؛ وبمجموع هذه الثلاثة يتميز مسموع كل آية وكل سورة عن سائر كلام البشر؛ وبها وقع التحدي والتعجيز.

د. الأخبار عن الأمور التي تقدمت في أول الدنيا إلى وقت نزوله من أمي ما كان يتلو من قبله من كتاب، ولا يخطه بيمينه؛ فأخبر بما كان من قصص الأنبياء مع أممها، والقرون الخالية في دهرها؛ وذكر ما سأله أهل الكتاب عنه، وتحدّوه به، من قصة أهل الكهف، وشأن موسى والخضر عليهما السلام، وحال ذى القلانيين؛ فجاءهم - وهو أمي من أمة أمية، ليس لها بذلك علم - بما عرفوا من الكتب السالفة صحته؛ فتحققوا صدقه.

هـ. الوفاء بالوعد، المدرك بالحس في العيان، في كل ما وعد الله سبحانه؛ وينقسم: إلى أخباره المطلقة، كوعده بنصر رسوله ﷺ، وإخراج الذين أخرجوه من وطنه. وإلى وعد مقيد بشرط، كقوله: M { z y x w M L^(٤) n m l k j

(١) النيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل

ابي ذر، دار النشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (ج٤/١٩٢٠).

(٢) سورة ق، الآية (١).

(٣) سورة إبراهيم، الآية (٤٢).

(٤) سورة الطلاق الآية (٣).

a ` _ ^ \ [z y x wvM^(١)Lo
 .Lj^(٢) وشبه ذلك. ihg f e dc b

و. ما تضمنه القرآن من العلم الذي هو قوام جميع الأنام، في الحلال والحرام، وفي سائر الأحكام.

ز. الحكم البالغة التي لم تجر العادة بأن تصدر في كثرتها وشرفها من آدمي.

ح. التناسب في جميع ما تضمنه ظاهراً وباطناً من غير اختلاف TSRQPOM
 .LX^(٣) W VU^(٤)

٥. "المكتوب بين دفتي المصحف" خلافاً لغلاة الروافض وغيرهم ممن انحرف في هذا الباب قال الإمام ابن حزم "صحّ بنقل الكافة الذي لا مجال للشك فيه أن هذا القرآن هو المكتوب في المصاحف المشهور في الآفاق كلها"^(٥).

٦. "المنقول إلينا بطريق القطع" احتراز من القراءة الشاذة قال الأصفهاني "ما لم يبلغ درجة التواتر يقطع بأنه ليس من القرآن"^(٦).

(١) سورة الطلاق، الآية (٢).

(٢) سورة الأنفال، الآية (٦٥).

(٣) سورة النساء، الآية (٨٢).

(٤) القرطبي، أبي عبدالله محمد بن أحمد، تفسير القرطبي، دار الريان للتراث، (ج ١، ص ٦٣-٦٦). بتصرف.

(٥) ابن حزم، الإحكام، (ج ١ ص ١٩١).

(٦) الأصفهاني، شمس الدين، بيان المختصر "شرح مختصر ابن الحاجب"، تحقيق محمد مظهر، دار المدني جده، ١٤٠٦هـ، (ج ١، ص ٤٦١).

ثانياً- الجواب عن شبهة التفريق بين المستويات المختلفة في الخطاب الإلهي:

اعلم أن للقرآن أسماء شريفة عديدة كلها تدل على المعنى السابق، و أن كثرت أسماءه ليس دليلاً على التغاير في مسماه وإنما هو لبيان عظمته فإن العظيم من كثرة أسماؤه وتعددت صفاته الدالة على الخير، ولذا ردّ العلماء على من فرق بين الكتاب والقرآن وبينوا أن لا عبرة بهذا التفريق ومن ضمن ما أجابوا به على هذا التفريق الوجهين التاليين:- .

أحدهما: حكاية قول الجن في سورة الجن: *M + ، - L^(١) وحكاية قولهم في سورة الأحقاف حيث قالوا: M 7 8 9 : ; < = > ? @ A B C D E F G L^(٢)، والذي سمعوه واحدٌ، وهو القرآن، وقد سموه كتاباً، فدل على أن كتاب الله تعالى هو القرآن.

الوجه الثاني: إجماع الأمة على اتحاد مسمى اللفظين: الكتاب، والقرآن، أي: أن مسماها واحد، فالكتاب هو القرآن، والقرآن هو الكتاب، والكتاب هو كتاب الله تعالى^(٣).

إلا أن هذا التفريق لفظي لا يترتب عليه شيء، بخلاف تفريق هؤلاء الحداثيين بين دلالات الكلام الإلهي للتشكيك في القرآن ونزع الثقة عنه، ومن جملة ما ذكروه تفريقهم بين الوحي والقرآن وبين المصحف الشفوي والمصحف المكتوب ويريدون أن يقولوا بأن ما في المصحف زائد عما أنزل وما شأفه جبريل عليه السلام النبي صلى الله عليه وسلم ناقص عما كتب في المصاحف. ويجب عنه:-

أولاً:- التفريق بين الوحي والقرآن:- وبأن يقال أن بين الوحي والقرآن عموم وخصوص مطلق "فالقرآن جزء من الوحي، وأما الوحي فهو جنس يشمل القران وغيره فالقرآن أحد أنواعه فمن ذلك ما يوحي الله إلى نبي من أنبيائه عليهم السلام ليثبت الله عز وجل ما أراد من وحيه في قلب النبي ويكتبه، وهو كلام الله وحيه، وما يكون بين الله وبين رسوله، ومنه ما يتكلم به الأنبياء ولا يكتبونه لأحد ولا يأمرون بكتابتهم، ولكنهم يحدثون

(١) سورة الجن، الآية (١).

(٢) سورة الأحقاف، الآية (٣٠).

(٣) الطوفي، نجم الدين الربيع سليمان، شرح مختصر الطوفي، (ج٢، ص ١٠-١١).

به الناس حديثاً يبينونه لهم، لأن الله أمرهم أن يبينوه للناس ويبلغوهم إياه، ومن الوحي ما يرسل الله به من يشاء ممن اصطفاه من ملائكته فيكلمون به أنبيائهم من الناس، ومن الوحي ما يرسل الله به من يشاء من الملائكة فيوحيه وحياً في قلب من يشاء من رسله^(١). ومن الوحي ما جاء به جبريل عليه السلام مما أوحاه الله إليه ليبلغ به محمد - عليه السلام - وهو القرآن قال تعالى: M: e d c b a n m l k j i h g f .^(٢) L v u t s r q p o

ثانياً: - التفريق بين المصحف الشفوي والمصحف المكتوب، والذي يريدون منه أن يقرروا بأن ما سمعه النبي عليه السلام ونطق به غير الذي كتبه في المصحف المعروف الآن وهذا باطل قطعاً بل هو كفر إذ فيه اتهام بالزيادة عما أنزل على محمد عليه السلام، وذلك بأن المكتوب في المصاحف الآن والمشهور بين الأنام هو الذي بلغه النبي عليه السلام مما أنزل عليه وهو الذي دونه عثمان رضي الله عنه لا زيادة في ذلك ولا نقصان ثم اعلم أن هذه الشبهة ليست بجديدة، فقد ذكرها الإمام القرطبي رحمه الله وأطال في ردها وفيما يلي: - انقل جزءاً من كلامه ففيه الكفاية لكل من أراد الهداية قال رحمه الله: لا خلاف بين الأمة ولا بين الأئمة أهل السنة أن القرآن اسم لكلام الله تعالى الذي جاء به محمد عليه السلام معجزة له وأنه محفوظ في الصدور مقروء بالألسنة مكتوب في المصاحف معلومة على الاضطرار سورته وآياته مبرأة من الزيادة والنقصان حروفه وكلماته... فمن ادعى زيادة عليه أو نقصاناً منه فقد أبطل الإجماع وبهت الناس ورد ما جاء به الرسول عليه السلام من القرآن المنزّل عليه، وردّ قوله تعالى M ، - . / 9 8 7 6 5 4 3 2 1 0 : ; < = > L^(٣) وأبطل آية الرسول عليه السلام لأنه إذ ذاك يصير القرآن مقدوراً عليه حين شيب بالباطل ولما قدر عليه لم يكن حجة ولا آية وخرج عن أن يكون معجزاً، فالقائل بأن القرآن فيه زيادة ونقصان رادّ لكتاب الله ولما جاء به الرسول، وكان كمن قال: الصلوات المفروضات خمسون صلاة، وتزوّج تسع من النساء حلال، وفرض

(١) مجموع فتاوي ابن تيمية، (ج ١٢، ص ٣٩٧).

(٢) سورة الشعراء، الآيات (١٩٢ - ١٩٥).

(٣) سورة الإسراء، الآية (٨٨).

الله أيام مع شهر رمضان، إلى غير ذلك مما لم يثبت في الدين، فإذا رد هذا بالإجماع، كان الإجماع على القرآن أثبت وأكد وألزم وأوجب.

قال الإمام أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار بن محمد الأتباري: ولم يزل أهل الفضل والعقل يعرفون من شرف القرآن، وعلوّ منزلته، ما يوجب الحق والانصاف والديانة، وينفون عنه قول المبطلين، وتمويه الملحدين وتحريف الزائغين، حتى نبغ في زماننا هذا زائغ زاع عن الملة، وهجم على الأمة بما يحاول به إبطال الشريعة التي لا يزال الله يؤيدها، ويثبت أسسها، وينمي فرعها، ويحرسها من معايب أولى الحيف والجور، ومكايد أهل العداوة والكفر، فزعم أن المصحف الذي جمعه عثمان رضي الله عنه - باتفاق أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على تصويبه فيما فعل - لا يشتمل على جميع القرآن، قال أبو بكر: وفي قوله تعالى $l k j i h g M$ ^(١) دلالة على كفر هذا الإنسان؛ لأن الله عز وجل قد حفظ القرآن من التغيير والتبديل، والزيادة والنقصان، وفي هذا الذي أتاه توطئة الطريق ل أهل الإلحاد، ليدخلوا في القرآن ما يخلون به عرى الإسلام، وينسبونه إلى قوم كهؤلاء القوم الذين أحال هذا بالأباطيل عليهم؛ وفيه إبطال الإجماع الذي به يحرس الإسلام، وبثباته تقام الصلوات، وتؤدي الزكوات، وتتحرى المتعبّات وفي قوله تعالى: $l n m l k j i h g f d M$ ^(٢) دلالة على بدعة هذا الإنسان وخروجه إلى الكفر، لأن معنى "أحكمت آياته": منع الخلق من القدرة على أن يزيدوا فيها، أو ينقصوا منها، أو يعارضوها بمثلهما، وحسبك بهذا كله ردًا لقوله، وخزيا لمقاله ^(٣).

(١) سورة الحجر، آية رقم (٩)،

(٢) سورة هود، آية رقم (١).

(٣) تفسير القرطبي، (ص ٧٠-٧٥)، بتصرف.

ثالثاً- الجواب عن "الشبهة الواردة على أصل الاعتقاد بأن القرآن كلام الله تعالى":-

هذه الشبهة مركبة من:-

١. قياس القرآن المقدس على عيسى عليه السلام فيقول الحداثي إذا كان المسلمون قد رفعوا عن عيسى عليه السلام صفة القداسة (الإلهية) مع أنه كلمة الله فيلزمهم أن يرفعوا عن القرآن صفة القداسة بجامع أن كلا منهما تجسدت فيه كلمة الله.

٢. إحياء فكرة المعتزلة القائمة على القول بخلق القرآن.

الجواب:-

أن أصل القياس فاسد؛ وذلك بأن الاعتقاد الصحيح في عيسى عليه السلام أنه عبد من عباد الله اصطفاه الله لتبليغ شريعته وجعله من أولي العزم من رسله، وأما كونه "كلمة الله" فهذا حال جميع الخلق وأولهم آدم عليه السلام كان تكوينه بأمره سبحانه "كن" كما قال تعالى: $y \times \forall \forall M$ { z } ~ من تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ^(١)، بل كل الموجودات إنما أنشئت ووجدت امتثالاً لأمره تعالى "كن" كما قال تعالى M إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ^(٢). "فالخالق لم يخلق به الأشياء بل هو خلقها والكلام الذي به خلقت الأشياء ليس هو الخالق لها بل خلق الخالق الأشياء والفرق بين الخالق والمخلوق وبين ما به خلق الخالق معقول، وهؤلاء جعلوا الخالق هو الذي به خلقت المخلوقات فجعلوا الكلمة هي الخالق وجعلوا المخلوقات خلقت بها، وإيضاح هذا أن الكلمة إن كانت مجرد الصفة فإن الصفة ليست خالقة وإن كانت الصفة مع الموصوف فهذا هو الخالق ليس هذا هو المخلوق به"^(٣).

وأما "إضافة" الكلمة إلى عيسى عليه السلام فهي في مقام التشريف والتكريم وذلك أن المضاف إلى الله تعالى على نوعين:

(١) سورة آل عمران، الآية (٥٩).

(٢) سورة يس، الآية (٨٢).

(٣) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحكيم، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق أبو عبد الرحمن عادل بن سعد، دار ابن الهيثم، القاهرة، ٢٠٠٣م، (ج٢، ص٥).

أ. إضافة معنى كقولنا: - علم الله وقدره الله ونحو ذلك فهذا من باب إضافة الصفة إلى الموصوف.

ب. إضافة أعيان فهذا من باب التشريف والتكريم كقوله تعالى $WV M$ LX ^(١) وكقولنا للمساجد بيوت الله... ونحو ذلك.

فإذا تبين بطلان الأصل الذي هو محل القياس بطل ما بنو عليه من نتائج فاسدة.

وأما الجواب على فكرة المعتزلة بأن القرآن "كلام الله تعالى ووحيه وهو مخلوق محدث" ^(٢) كما يقرر القاضي عبد الجبار المعتزلي وغيره من المعتزلة، فهذا قد بين السلف الصالح باطلهم، وردودهم على المعتزلة مشهورة ومقررة في كتب السنة والأصول من أن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق منه بدا وإليه يعود.

مناقشة قاعدة "الأحكام الشرعية يختص تطبيقها بوقت نزولها" أو ما يسمى بـ "تأريخية النص" :-

هذه القاعدة مؤداها وموجبها رفع التكاليف الشرعية عن واقع البشرية وحصر موضوعاتها في المبادئ الأخلاقية العامة كالموت والعدل وحق الجار ونحو ذلك ^(٣). ويلزم من كل ذلك إبطال المسلمات الشرعية التالية:-

١. عموم الرسائل المحمدية، وأنها عامة لكل زمان، ومكان.
٢. شمول أحكام الدين التكليفية لجميع المكلفين إذ هي من مقتضيات الرسالة.
٣. ثبات الأحكام الشرعية وإحكامها إلى يوم القيامة إذ هي من مقتضيات الشمول ^(٤).

فهذه ثلاث مسلمات تتعدم عند إعمال قاعدة "تأريخية النص" وليبان فسادها واجتثاث جذورها تقرّر المحكمات الثلاث السابقة فهما كالضدين لا يمكن اجتماعهما البتة فالقول بتأريخية

(١) سورة الشمس، الآية (١٣).

(٢) الهمداني، القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط١، ١٣٨٤هـ، مكتبة وهبة القاهرة، (ص٥٢٨).

(٣) أركون، محمد، تجديد الفكر الديني، (ص٢٨٦).

(٤) ينظر: حول ثبات أحكام الشريعة وشمولها:- السفياني، عابد بن محمد، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، ط. دار الفرقان، الأولى، ١٤٠٨هـ، وكتاب: ضمرة، عبد الجليل زهير، الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية، دار النفائس، الأولى، ١٤٠٦هـ، فقد أتيا على معظم مسائل هذا المبحث بصورة تفصيلية مؤصلة، فلهم الفضل على السبق والفائدة.

النص يعني لا عموم ولا ثبات لأحكام الشريعة، والقول بالمسلمات الثلاث يعني " لا تاريخية للنص" وسبق أن بيّنتُ مرادهم بتاريخية النص وهو أن ما تضمنه النص الشرعي من أحكام إنما هو متجه بالخطاب التكليفي إلى المخاطبين في زمن نزوله، فلا يتجاوزه إلى العصور التي تأتي بعده، ثم أنّ هذا الأصل لا علاقة له بقاعدة: هل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب؟ كما سيأتي تحريرها في آخر هذا المبحث إن شاء الله.

إذا تبين ذلك فلنشرع في ذكر الوجوه الدالة على فساد هذا الأصل في ضمن تقرير المسلمات الثلاث المذكورة وهي عموم الرسالة وإطرادها وشمول أحكامها، مع ثباتها واستقرارها: -

الوجه الأول: - أن شريعة الإسلام المنزلة من الله عز وجل على خير الأنام محمد ﷺ - شريعة عامة شاملة للتقلين الإنس والجن على اختلاف أجناسهم ولغاتهم وأديانهم وأزمنتهم وأمكنتهم فليست هي مختصة للعرب ولا بالعجم ولا بزمن نزولها أو مدينة بعينها بل واجب على كل إنسان أن يعلم أن الله تعالى أوجب عليه الإيمان بمحمد ﷺ وبما جاء به وطاعته وأن يحلّ ما أحلّ الله ورسوله، يحرمّ ما حرّم الله ورسوله جملة وتفصيلاً. قال شيخ الإسلام فهذا أصل متفق عليه بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين وسائر طوائف المسلمين: أهل السنة والجماعة وغيرهم ﷺ "أجمعين" وقال في موضع آخر " والآيات التي أنزلها الله على محمد ﷺ فيها خطاب لجميع الخلق من الإنس والجن؛ إذا كانت رسالته عامة للتقلين، وإن كان من أسباب نزول الآيات ما كان موجوداً في العرب فليس شيء من الآيات مختصاً بالسبب المعين الذي نزل فيه باتفاق المسلمين، وإنما تنازعا: هل يختص بنوع السبب المسؤول عنه؟ وأما بعين السبب فلم يقل أحد من المسلمين: أن آيات الطلاق أو الظهار أو اللعان أو أحد السرقة والمحاربيين وغير ذلك يختص بالشخص المعين الذي كان سبب نزول الآية^(١). وسيأتي تفصيله في نهاية هذا المبحث إن شاء الله فهذا عموم للرسالة من جهة المكلفين. أما من جهة الحكم المكلف به فتقريره في الوجه التالي: -

الوجه الثاني: - اثبات أن الشريعة شاملة وعامة في أحكامها لكل ما يحتاجه الناس على الإطلاق فلا تخلو حادثة واحدة عن حكم الشريعة في جميع الأعصار والأقطار والأحوال

(١) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد، مجموع فتاوي، (ج ١٩، ص ١٤).

فالمعاني التي تضمنتها الشريعة تعم جميع الحوادث وتسعها إلى يوم القيامة^(١) ويشهد لذلك عدة أدلة منها: -

١. البراهين الدالة على أن القرآن جاء بتفصيل وبيان كل حكم يحتاجه العباد قال الشافعي رحمه الله: "ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا في كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"^(٢) وتصديقاً لقول الشافعي أورد بعض الأدلة فمن ذلك قوله تعالى: (مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ)^(٣).
قال القرطبي: وتفصيل كل شيء مما يحتاج العباد إليه من الحلال والحرام والشرائع والأحكام"^(٤).

٢. قوله تعالى: M ? @ A B C D E F G H L.
^(٥) قال ابن عطية: "مما يحتاج في الشرع ولا يبد منه في الملة كالحلال والحرام والدعاء إلى الله و التخويف من عذابه وهذا حصر ما اقتضته عبارات المفسرين"^(٦).

٣. قوله تعالى: PM RQ TS LU^(٧)، قال القرطبي رحمه الله: "أي اللوح المحفوظ فإنه أثبت فيه ما يقع من الحوادث، وقيل: أي في القرآن أي ما تركنا شيئاً من أمر الدين إلا وقد دللناه عليه في القرآن؛ إما دلالة مبينة مشروحة، وإما جملة يُتلقى ببيانها من الرسول عليه الصلاة والسلام، أو من الإجماع، أو القياس من الذي ثبت بنص الكتاب؛ قال تعالى: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)^(٨) وقال (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)^(٩)، فأجمل في هذه الآية وآية (النحل) ما لم ينص عليه مما لم يذكره، فصدق خبر الله بأنه ما فرط في الكتاب من شيء إلا ذكره، إما تفصيلاً

(١) السفياني، عابد بن محمد "الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية"، (ص ١٣١).

(٢) الشافعي، الرسالة، (ج ١، ص ٢٠).

(٣) سورة يوسف، الآية (١١١).

(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (ج ٥، ص ٣٥٠٦).

(٥) سورة النحل، الآية (٨٩).

(٦) ابن عطية، أبو محمد عبد الحق، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (ج ٨، ص ٤٩٣).

(٧) سورة الأنعام، الآية (٣٨).

(٨) سورة النحل، الآية ٤٤.

(٩) سورة الحشر، الآية ٧.

وإما تأصيلاً؛ حيث قال: (أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ)^(١)^(٢). ولتوضيح كلام القرطبي أقول: تشتمل النصوص الشرعية بجملتها على الخبر والإنشاء ثم كلٌّ من الخبر والإنشاء إما أن يأتي في القرآن على سبيل التفصيل، أو على سبيل الإجمال؛ ومن التفصيل في الأخبار إخباره سبحانه عن نفسه وما يجب له من صفات الكمال والجلال، ثم الأخبار عما سبق من الأمم السابقة وعاقبة أمرهم، ثم البيان الكامل عما سيؤول إليه جميع الخلق في يوم المعاد وما فيه من وقائع ومشاهد وبيان فضله لأوليائه من المؤمنين وإظهار عدله للمكذابين لوعده ووعيده والمستكبرين عن عبادته فكل ذلك جاء بيانه بالتفصيل فيما تقوم به الحجّة، وأما التفصيل في الإنشاء فيشمل جميع الأحكام التكليفية والمطلوب من العباد امتثالها أو اجتنابها كأحكام الإرث والأسرة والحدود والكفارات وبيان المحرمات والموبقات والتنفير منها. وأما على سبيل الإجمال والعموم فهو على قسمين:-

١. إما نصوص مجملّة ويأتي بيانها في السنة ثم الإجماع ثم القياس والاستدلال.
 ٢. وإما نصوص عامة بأن تأتي جملة من النصوص الشرعية في القرآن أو السنة تشترك في معنى واحد تعرف بالقواعد العامة الدالة على أن الشريعة جاءت بمصالح العباد في عاجلتهم وآجلتهم لتأتيهم في الدارين على أكمل وجوهها^(٣).
- ومن ذلك إياحة الشريعة في التوسع في التصرفات وقاعدة لا ضرر ولا ضرار والمشقة تجلب التيسير والعادة محكمة ونحو ذلك مما استقرأه أهل العلم من النصوص الشرعية بضوابطها المعروفة وسيأتي بيان شيء من ذلك في مباحث الباب التالي.
١. البراهين الدالة على أن الشريعة وضعت للحكم بين الناس فيما يتنازعون فيه:-

ومن ذلك: قوله تعالى ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ حَٰقٌّ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^(٤) وقوله ﴿وَمَا أَخْلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحَكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾^(٥)

(١) سورة المائدة، الآية ٣.

(٢) تفسير القرطبي، (ج٤، ص٢٤١٧).

(٣) الشاطبي، الإعتصام، تحقيق، مشهور حسن سلمان، دار ابن عفان، (ج١، ص٥٠).

(٤) سورة النساء، الآية (٥٩).

(٥) سورة الشورى، الآية (١٠).

وشيء نكره في سياق الشرط فتعم كما هو مستقر في الأصول. قال السرخسي^(١) (وهذا الخطاب يتناول الموجودين في عصره والذين يؤمنون به إلى قيام الساعة)^(٢).

قوله تعالى: M: a` b c d e f g h j z^(٣)، قال الشاطبي: - "فلذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق وإن كانت آحادها الخاصة لا تنتهي فلا عمل يفرض ولا حركة ولا سكون يدعى إلا والشرعية عليه حاكمة إفراداً وتركيباً وهو معنى كونها عامة وإن فرض في نصوصها أو معقولها خصوص ما فهو راجع إلى عموم"^(٤).

٣. ومن البراهين العقلية على شمول التكليف لجميع المكلفين ما يلي:-

١. أن الحكم القدري محيط بجميع أفعال العباد علماً وكتابةً وقدرًا، فكذا الحكم الشرعي محيط بجميع أفعال المكلفين أمراً ونهياً وإذنًا وعتماً^(٥).

٢. أن رسول الله ﷺ كما هو عام الرسالة إلى كل مكلف فرسالته عامة في كل شيء فكما لا يخرج أحد عن رسالته فكذا لا يخرج حكم تحتاج إليه الأمة عنها وعن بيانه له^(٦).

الوجه الثالث: البراهين والآيات الدالة على إحكام النص الشرعي وثبات ما تضمنه من

حكم تكليفي، وهي كالتالي:-

أولاً: المراد من إحكام النص الشرعي اتقانه "بتمييز الصدق من الكذب في أخباره وتمييز الرشد من الغي في أوامره"^(٧)، فهو على نسق واحد بحيث يصدق بعضه بعضاً "فإذا أمر بأمر لم يأمر بنقيضه في موضع آخر بل يأمر به أو بنظيره أو بملزوماته؛ وإذا نهى عن شيء لم

(١) السرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل، (ت ٤٩٠هـ)، فقيه حنفي أصولي، من أشهر مؤلفاته: "المبسوط في الفقه". ينظر ترجمته: "الجواهر المضيئة"، (ج ٣، ص ٧٨).

(٢) السرخسي، أبو بكر حمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، دار المعرفة - بيروت، (ج ١، ص ٢٣٨).

(٣) سورة الأنعام، الآية (١١٤).

(٤) الموافقات، (ج ١، ص ٧٨).

(٥) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، (ج ١، ص ٣٣٢).

(٦) المرجع السابق، (ج ١، ص ٣٥٠).

(٧) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (ج ٣، ص ٦٠).

يأمر به في موضع آخر، بل ينهى عنه أو عن نظيره أو عن ملزوماته^(١). وهذا هو معنى التشابه العام الوارد في القرآن وقد دل على ذلك الاستقراء "فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة التي جرت له على قانون النظر، واتسقت أحكامها وانتظمت أطرافها على وجه واحد كما قال تعالى: ﴿M f g h i j k l m n o﴾^(٢) وقال { M Z | } ~ لَا مَبْدَلَ لِكَلِمَتِهِ ۗ ل (٣)، أي استمرت وصحت كلمات الله في الصدق في الأخبار والعدل في الأحكام، قال قتادة: "لا مبدل لما حكم به. قال القرطبي: "دلّت الآية على وجوب اتباع دلالات القرآن لأنه حق لا يمكن تبديله بما يناقضه؛ لأنه من عند حكيم لا يخفى عليه شيء من الأمور"^(٤). قال الشاطبي مبينا ثبات الشريعة وعدم تبديل أحكامها: "فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخا ولا تخصيصا لعمومها ولا تقييدا لإطلاقها، ولا رفعا لحكم من أحكامها لا بحسب عموم المكلفين، ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حال دون حال بل ما أثبت سببا فهو سبب أبدا لا يرتفع وما كان شرطا فهو أبدا شرط وما كان واجبا فهو واجب أبدا أو مندوبا فمندوب، وهكذا جميع الأحكام فلا زوال لها، ولا تبدل ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك"^(٥).

ثانياً: أن مما علم من الاضطرار في دين الإسلام بل كل الشرائع أن الخلق جميعاً خلقوا لغاية واحدة محصورة في عبادة الله تعالى كما قال تعالى: ﴿M C D E F G H﴾^(٦)، و يلزم من ذلك نزول الشرائع والأوامر والنواهي، وهذه الشرائع إما أن تكون لحكمة ومصلحة أو لا تكون والثاني باطل لأنه عبث كما قال تعالى: ﴿M ~ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَتَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^(٧).

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (ج٣، ص٦١).

(٢) سورة هود، الآية (١).

(٣) سورة الأنعام، الآية (١١).

(٤) القرطبي، أحكام القرآن، (ج٤، ص٢٥٠٧).

(٥) الشاطبي، الموافقات، (ج١، ص٧٩).

(٦) سورة الذاريات، الآية (٥٦).

(٧) سورة المؤمنون، الآية (١١٥).

M ! " # \$ % & ' () * + , - . / : ; < = > ? @ A B C D E F G H I J K L M N O P Q R S T U V W X Y Z [\] ^ _ ` { | } ~ (٢)

ثم أن هذه الحكمة أو المصلحة إما أن تكون راجعة إلى الله تعالى أو للعباد ورجوعها إلى الله محال لأنه غني بذاته لكمال صفاته وكمال إنعامه على عباده، فسلم مما تقدم أن الشرائع وضعت لمصالح العباد فهي عائدة عليهم تفضلاً منه سبحانه بحسب ما أمر و بالحد الذي حده لا بحسب الأهواء والنفوس (٣).

ويلزم من كون الشريعة شرعت لتحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة "أن لا يختل بها نظام لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات، فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامها أو تخل أحكامها لم يكن التشريع موضوعاً لها إذ ليس كونها مصالح إذاً ذلك بأولى من كونها مفسد لكن الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً و كلياً و عاماً في جميع -أنواع التكليف و المكلفين و جميع الأحوال" قال الشاطبي معلقاً على هذا الأصل وكذلك وجدنا الأمر فيها والحمد لله (٤).

ثالثاً: تقرر لنا أن القرآن معجز و إعجازه شامل للألفاظ والمعاني والأوامر والنواهي كما تقدم، ومن المعلوم أن الإعجاز فعل خارق للعادة لا يختص بزمن دون زمن بل في الماضي والحال والمستقبل، وعليه فالقران عام في اطراد ألفاظه وأحكامه وخرقه للعادة وتحديه للشرائع الوضعية إلى أن تقوم القيامة فمن لم ير بثبات أحكامه واستقرار أوامره فقد ناقض هذا الأصل، وجنى على النفس.

(١) سورة ص، الآية (٢٧).

(٢) سورة النساء، الآية (١٦٥).

(٣) الشاطبي، الموافقات، (ج٢، ص١٧٢).

(٤) الشاطبي، الموافقات، (ج٢، ص٣٧).

رابعاً: ومما يدل على ثبات الشريعة واستقرارها؟ أن الشارع ضبط وجوها ليسهل الانقياد في كل وقت وظرف فلو ترك الناس والنظر لا تنتشر ولم ينضبط وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي وفي الضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل فلذا جعل الشارع للحدود مقادير معلومة وأسبابا معلومة لا تتعدى كالثمانين في القذف والمائة وتغريب العام في الزنا على غير إحصان وخص قطع اليد بالكوع وفي النصاب المعين وجعل مغيب الحشفة حداً في أحكام كثيرة وكذلك الأشهر والقروء في العدد والنصاب والحوال في الزكوات وما لا ينضبط رد إلى أمانات المكلفين وهو المعبر عنه بالسرائر كالطهارة للصلاة والصوم والحيض والطهر وسائر ما لا يمكن رجوعه إلى أصل معين ظاهر^(١).

خامساً: إن عدم القول بثبات الشريعة واستقرار أحكامها يلزم منه بأن الشارع كلف الناس بألفاظ مجملة وعامة كالعدل والسعادة والبر والمساواة والإحسان دون أن يبين للناس تفاصيلها وما يريد وما لا يريد منها بل أحالها على عقول الناس كل بحسب هواه وهذا فيه أن القرآن لم يكن كتاب هداية ورحمة كما قال تعالى: (هدى للمتقين)^(٢)، وإنما كان هدىً لأنه مبينٌ والمجمل لا ليس فيه بيان، وكذلك فإن التكليف بمقتضى المجمل تكليف بالمحال وطلب ما لا ينال.

فإن قيل إن كان الأمر على ما ذكرتم من - ثبات الشريعة في كل زمان فما الحكمة إذا من أن تنزل الأحكام بحسب الوقائع والأحداث الحاصلة في الزمان الأول؟
الجواب: أن فيها حكماً عظيماً من ذلك:-

١. أن هذه الشريعة نزلت من حكيم عليم بما يصلح النفوس فلم يكن لينزلها جملة واحدة على قلوب لم تعتادها ولم يكن لها عهد بها لئلا تنفر دفعة واحدة بل أنزلها مجتمعة في عشرين سنة أكثرها على أسباب واقعة فكانت أوقع في النفوس حين صارت تنزل بحسب الوقائع وكانت أقرب إلى التأنيس حين كانت تنزل حكماً حكماً وجزئية جزئية لأنها إذا نزلت كذلك لم ينزل حكم إلا والذي قبله قد صار عادة واستأنست به نفس المكلف الصائم عن التكليف وعن العلم به رأساً فإذا نزل الثاني كانت النفس أقرب للانقياد له ثم كذلك في الثالث والرابع^(٣).

(١) الشاطبي، الموافقات، (ج ٢، ص ٣٠٩).

(٢) سورة البقرة آية (٢)

(٣) الشاطبي، الموافقات، (ج ٢، ص ٩٤).

٢. إن أسباب التنزيل ومعرفتها رافعة لكل أشكال أو غموض يكتنف اللفظ الشرعي فهي من المهمات في فهم مراد الشارع ولا بد، قال شيخ الإسلام: ومعرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب^(١). ومن هنا كان تفسير الصحابة واجتهاداتهم أولى بالقبول من غيرها لأنهم عاينوا التنزيل وشاهدوه ولذا كان ابن مسعود - رضي الله عنه من كبار مفسري الصحابة ومقدميهم لعلمه بأسباب النزول، روى عنه مسروق أنه قال: - والذي لا إله غيره ما نزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيمن نزلت وأين نزلت، ولو أعلم مكان أحد أعلم بكتاب الله مني تتاله المطايا لأتيته^(٢).

٣. أن الجهل بأسباب النزول يوقع في الشبه والإشكالات ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع التنازع والاختلاف ومما يوضح هذا المعنى ما يلي:

أ. روى أبو عبيد عن إبراهيم التيمي قال خلا عمر رضي الله عنه ذات يوم فجعل يحدث نفسه كيف تختلف هذه الأمة ونبياها واحد وقبيلتها واحدة فقال ابن عباس يا أمير المؤمنين إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه وعلّمنا فيم نزل وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن ولا يدرون فيم نزل فيكون لهم فيه رأي فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا فإذا اختلفوا اختلفوا قال فزجره عمر وانتهره فانصرف ابن عباس ونظر عمر فيما قال فعرفه فأرسل إليه فقال أعد علي ما قلت فأعاده عليه فعرف عمر قوله وأعجبه وما قاله صحيح في الاعتبار ويتبين بما هو أقرب^(٣).

ب. روى ابن وهب عن بكير أنه سأل نافعاً كيف كان رأي ابن عمر في الحرورية قال يراهم شرار خلق الله أنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين^(٤)، قال الشاطبي: "فهذا معنى الرأي الذي نبه ابن عباس عليه وهو الناشئ عن الجهل بالمعنى الذي نزل فيه القرآن"^(٥).

(١) ابن تيمية، شيخ الإسلام، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق عصام فارس الحرساني، ومحمد شكور حاجي امريد، ط١، دار عمار، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، (ص ٢٠).

(٢) مقدمة في أصول التفسير، (ص ٤٦).

(٣) سنن سعيد بن منصور الخرساني، "فضائل القرآن"، ط١، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية، الهند، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م، (ج ١، ص ١٧٦).

(٤) رواه البخاري، كتاب استنابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحد بعد إقامة الحجة، (ج ٦، ص ٢٥٣٩).

(٥) الشاطبي، الموافقات، (ج ٣، ص ٣٤٨).

ج. وفي الصحيح أن مروان أرسل بوابه إلى ابن عباس رضي الله عنه وقال: قل له: "لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذباً لثُعبيناً أجمعون" فقال ابن عباس رضي الله عنه: - ما لكم ولهذه الآية إنما دعا النبي ﷺ يهود فسألهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم ثم قرأ "وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب إلى قوله ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا" فهذا السبب بيّن أن المقصود من الآية غير ما ظهر لمروان^(١).

د. ما قاله قدامة بن مظعون رضي الله عنه لعمر رضي الله عنه "لم تجلدي بيني وبينك كتاب الله" فقال عمر رضي الله عنه: - "وأي كتاب الله تجد أن لا أجلك" قال: - إن الله يقول في كتابه "ليس على الذين آمنوا إلى...". آخر الآية فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا شهدت مع رسول الله ﷺ بدرًا وأحدًا والخندق والمشاهد، فقال عمر رضي الله عنه: "ألا تردون عليه قوله" فقال ابن عباس: - إن هؤلاء الآيات أنزلن عذرا لماضين وحجة على الباقيين فعذر الماضين بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر وحجة على الباقيين؛ لأن الله تعالى يقول: "يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر ثم قرأ إلى آخر الآية الأخرى" فإن كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا فإن الله قد نهى أن يشرب الخمر قال عمر صدقت" ففي هذه الأحاديث بيان أن الغفلة عن أسباب النزول يؤدي الخروج عن مقصود الآيات بل إلى النزاع والاختلافات كما ذكر الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى رحمة واسعة^(٢).

فإن قيل ما قولون في وقوع النسخ في أكثر الأحكام أليس هذا دليل على أن نزول النص جاء ليعالج زمناً معيناً بظروف خاصة؟

فالجواب: -

أن باب النسخ معرفته في الشرع أكيدة، وفائدته عظيمة، لا تستغني عن معرفته العلماء ولا ينكره إلا الجهلة الأغبياء لما يترتب عليه في النوازل من الأحكام، ومعرفة الحلال من الحرام، ومن فوائد وقوعه في الشرع: -

(١) رواه البخاري، في كتاب التفسير الرحمن الرحيم اسمان من الرحمة..، باب "لا تحسبن الذين يفرحون بما أوتوا"، (٤٢٩١)، (ج٤، ص١٦٦٤). تفسير ابن عطية، (ج٣، ص٤٥٢).

(٢) الموافقات، (ج٣، ص٣٤٨).

١. ابتلاء الناس بموافقة الأمر وتحقيق تمام العبودية بالانتقال من الأمر الشاق الثقيل إلى الأمر السهل الخفيف، ومن الأمر السهل إلى الأثقل فيدور المكلف بحسب ما أراده الشارع وجوداً وعدمًا كما قال تعالى: M " # \$ % & ' () * + , / 0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 (١).

٢. بيان حكم الله في التدرج في التشريع فيشرع الأسهل على النفوس أولاً حتى تتقبل النفوس الحكم الثاني، من غير اعتراض كما مرّ معنا في الحكمة من أسباب النزول (٢).

٣. أنه كما قال تعالى: M " # \$ % & ' () * + , / 0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 (٣) أي محكمة مكان منسوخة كما قال الإمام مالك (٤) رحمه الله تعالى. قلت: - وفي ذلك أكبر دليل على ثبات الشريعة بحيث لا ينقطع الوحي ويكمل الدين إلا بعد إحكام آياته واستقرار أحكامه على أكمل الوجوه وانفعها وأصلحها للعباد، والله أعلم. وأما قولهم أن النسخ واقع في أكثر الأحكام فلا يسلم لأمر: -

١. أن الأحكام الشرعية المنزلة على قسمين: قسم نزل بمكة وقسم نزل بالمدينة؛ والمنزل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية والقواعد الأصولية في الدين فهذا النسخ لم يثبت فيه أبداً، قال الشاطبي: "ويدل على ذلك الاستقراء التام وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات وهذه أصولها نزلت بمكة وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء بل إنما أتى بالمدينة ما يقويها ويحكمها ويحصنها وإذا كان كذلك لم يثبت نسخ لكلي البتة ومن استقرأ كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى فإنما يكون النسخ في الجزئيات منها والجزئيات المكية قليلة وإلى هذا فإن الاستقراء يبين أن الجزئيات الفرعية التي وقع فيها الناسخ والمنسوخ بالنسبة إلى ما بقي محكما قليلة (٥).

(١) سورة البقرة، الآية (١٤٢).

(٢) العثيمين، محمد بن صالح، شرح نظم الورقات، دار ابن الجوزي، القاهرة، (ص ١٢٨)، مطبوع ضمن "الأنجم الزاهرات في شرح الورقات". وينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية، (ج ٤، ص ١١٣).

(٣) سورة البقرة الآية (١٠٦).

(٤) تفسير القرطبي، (ج ١، ص ٤٥٨).

(٥) الموافقات، (ج ١، ص ١٠٥). الشوكاني، إرشاد الفحول، (ج ١، ص ٣١٤).

٢. أن أكثر ما ادعي فيه النسخ ليس هو من باب إزالة ما قد استقر من حكم شرعي بخطاب وارد متراخياً وإنما هو من باب الجمع بين الدليلين أو من كون الثاني بياناً لمجمل أو تخصيصاً لعموم، أو تقييداً المطلق وما أشبه ذلك من وجوه الجمع مع البقاء على الأصل من الأحكام في الأول والثاني. وهذا اصطلاح درج عليه أكثر المتقدمين يتوسعون في معنى النسخ ويدخلون جميع ما سبق في معنى مشترك واحد^(١).

٣. أن تحريم ما هو مباح بحكم الأصل ليس بنسخ عند الأصوليين كالخمر والربا" ولذلك قالوا في حد النسخ- إنه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر ومثله رفع براءة الذمة بدليل وقد كانوا في الصلاة يكلم بعضهم بعضاً إلى أن نزل قوله تعالى (M & ') L^(٢) وروى أنهم كانوا يلتفتون في الصلاة إلى أن نزل: (M % & ') L^(٣) * قالوا وهذا إنما نسخ أمراً كانوا عليه وأكثر القرآن على ذلك معنى هذا أنهم كانوا يفعلون ذلك بحكم الأصل من الإباحة فهو مما لا يعد نسخاً وهكذا كل ما أبطله الشرع من أحكام الجاهلية فإذا اجتمعت هذه الأمور ونظرت إلى الأدلة من الكتاب والسنة لم يتخلص في يدك من منسوخها إلا ما هو نادر^(٤).

وأما الاحتجاج بالخلاف الواقع في قاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" وأنه قد حكي عن بعض الأئمة بالقول بخصوص السبب فهذا من أبين الباطل وذلك:

أن القائلين بعموم اللفظ لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم كما قال هؤلاء الحداثيون فإن هذا كما يقول شيخ الإسلام. "لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق" وقال رحمه الله: "والناس وإن تنازعوا في اللفظ الوارد على سبب هل يختص بسببه أم لا؟ فلم يقل أحدٌ من علماء المسلمين أن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال إنها تختص بنوع ذلك الشخص فيعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ.

(١) الشاطبي ، الموافقات ، (ج٣ ، ص١٠٨).

(٢) سورة البقرة، الآية (٢٣٨).

(٣) سورة المؤمنون، الآية (٢).

(٤) الشاطبي ، الموافقات ، (ج٣ ، ص١٠٥).

والآية التي لها سبب معين إن كانت أمراً ونهياً فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته، وإن كانت خبراً بمدح أو ذم فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته أيضاً الذين خلوا من قبلكم^(١).

وكلام شيخ الإسلام ابن تيمية يدور حول ما إذا كان سبب النزول هو إعطاء حكم لحادثة تسبب بها شخص معين كآية الظهار واللعان والقذف والزنا والسرقة ونحوها فإنها نزلت عند وقوع الحوادث لأشخاص معلومين ومع ذلك فقد اتفق عامة الأمة أن الحكم يعمهم زمنياً ومكاناً ونوعاً بشرط انطباق الصفات عليهم، والأصوليون يتوسعون في تقسيم هذه المسألة وذلك أنهم لا يقصرون السبب على الأشخاص فحسب بل كل ما يبعث على الخطاب الشرعي من كتاب وسنة فيشمل الحادثة والواقعة أو جواباً لسؤال سائل أو ما يجري مجرى الجزاء. وإليك التفصيل:-

أولاً: الخطاب الذي ورد جواباً لواقعة فهذا على قسمين:-

أ. أن يرد في اللفظ قرينة تشعر بالتعميم:- كقوله تعالى: M / O / 1

2 3 4 5 6 7 8 ; < L^(٢) أو آيات الظهار واللعان والقذف

وغيرها كما مر معنا. فهذا اللفظ مقطوع بعموم لفظه كما سبق لأمرين:

١. لإفادة العموم لأنه نزل لتأسيس حكم عام ولذا جاء بلفظ السارق والسارقة مع أن السبب ورد في رجل.

٢. الإجماع القولي والعملية عليها منذ أن نزلت إلى ان يشاء الله تعالى.

ب. أن يكون الحكم أعم من الحادثة ولم يكن العموم فيه مستفاد من لفظ "الألف واللام" فهذا حكي فيه خلاف كمثل حديث "أبى إهاب دبغ فقد طهر" فإن سببه شاة لميمونه قد ماتت ورأهم النبي - ﷺ - يجرونها فقال: "أبى إهاب-...."^(٣) الحديث.

(١) ابن تيمية، شيخ الإسلام، مجموع الفتاوى، (ج٩، ص٢٤٣).

(٢) سورة المائدة، الآية (٣٨).

(٣) رواه الترمذي في كتاب اللباس، باب النهي ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ج٤، ص٢٢١). والنسائي في كتاب الفرع والعتيرة، باب جلود الميتة، تحقيق عبدالفتاح أبو غدة، ط٢، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب ١٤٠٦-١٩٨٦، (ج٣، ص٨٣) وأصله في مسلم، كتاب الحيض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ، بلفظ: "إذا دبغ الإهاب فقد طهر".

ونوع الخلاف الواقع في هذا الوجه مع فرض ثبوته بعيد عن طرح هؤلاء مطلقاً، فليس الحكم هنا خاص بشاة ميمونه رضي الله عنها، بل الخلاف في هل الدباغ خاص بجلد كل مأكول في الحياة؟ أم أنه عام بكل طاهر؟ أو أنه يعم كل جلد؟

ثانياً: أن يكون ورد جواب سؤال فهو على قسمين:-

١. إما غير مستقل بنفسه؛ فحكمه أنه تابع للسؤال في عمومته وخصوصه، مثال عمومته ماروي أنه سئل عن بيع الرطب إذا يبس فقال: أينقص الرطب إذا يبس فقالوا: نعم، قال: إذا لا^(١)، ولم يذكر الأصوليون مثال في حكم شرعي على خصوصه، لكن ذكره إكمال للقسمة ومثلوا عليه بالافتراض كما لو سأله رجل أيجزني الوضوء بماء البحر، فقال نعم.

٢. أن يكون مستقل بنفسه، فالجواب على ثلاثة أنواع:

أ. إما أن يكون مساوياً، فهذا حكمه كما سبق في القسم السابق.

ب. أن يكون الجواب أخص، ويمثل له بأن يُسأل عن التوضؤ بماء البحر، فيقول يجوز لك فهذا الجواب خاص بالسائل وغيره لا بد له من دليل، وهذا أيضاً لم يذكروا له مثلاً شرعياً.

ج. أن يكون الجواب أعم: ١- فهو إما أن يكون أعم في حكم آخر فهو عام في الحكم الآخر. كما في الحديث (هو الطهور ماؤه الحل ميتته)^(٢) لما سئل عن التوضؤ بماء البحر.

٢- وإما أن يكون أعم في نفس الحكم ففيه الخلاف المذكور في الوجه الأول.

ثالثاً: ما يكون الخطاب غير جواب للسؤال لكنه يجري مجرى الجزاء لما تقدمه فهو خاص لسبب

متقدم عليه مثل: M - . / 1 0 (بعد قوله: L + M وهذه

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب البيوع، باب البيع المنهي عنه، ط. مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق شعيب الأرنؤوط (ج ١ ص ٣٧٨) برقم (٥٠٠٣).

(٢) رواه ابوداود، السنن، كتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر، (٨٣)، (ج ١ ص ٢١) وصححه ابن خزيمة، وابن حبان ينظر: صحيح ابن حبان، كتاب الطهارة، باب المياه، (ج ٤ ص ٤٩) برقم (١٢٤٣).

(٣) ينظر تفصيل المسألة وأقسامها كل من: - الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي علي عبد الكافي وولده تاج الدين، (ج ٢، ص ١٨٣). السمرقندي، ميزان الأصول، (ج ١، ص ٤٨١)، وخاصة حاشية المحقق العلامة د. عبد الملك

السعدي. والقرافي، نفائس الأصول، (ج ٥، ص ٢٢٠) وما بعدها. الزركشي، البحر المحيط، (ج ٣، ص ١٩٨). سورة النور، الآية (٢).

القسمة داخلة في مبحث السياق وهو باب عظيم القدر جليل الشأن فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته فالسياق يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام كما في مسألتنا هذه فهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم^(١).

وفي الختام فإني أنتهي إلى نهاية نقد قواعد هذا الاتجاه وهو في حقيقته زندقة ومروق عن الدين لكنه ألبس نفسه بلبوس التحديث والتجديد ليروج وينتشر وباطلهم والله الحمد ظاهر لكل من له أدنى بصيرة في الدين غير أنني أثرت الرد عليهم للأسباب التي ذكرتها في بداية هذا المبحث ولأن مشروعهم داخل في موضوع بحثي ثم أن عملي هذا ليس بدعاً فهذا نهج مشى عليه كثير من الأصوليين حيث تعرضوا في مصنفاتهم لأقوال الفلاسفة^(٢) والسمنية^(٣) والبراهمة^(٤) والباطنية في مباحث الإجماع والخبر المتواتر ونحو ذلك^(٥). مع أن الفتنة بهم وقبول باطلهم غير وارد في زمنهم

(١) ابن قيم الجوزية، أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، بدائع الفوائد، (ج٤، ص١٣١٤)، تحقيق محمد علي عمران، دار عالم الفوائد، ط٢، ١٤٢٧هـ. وينظر للفائدة: مجموع الفتاوي، (ج٢٥، ص١٦٠) وما قبلها.

(٢) الفلاسفة: هم أقسام متعددة، والذي يعنينا هنا هو التعرف على الفلاسفة الإلهيين، حيث قالوا: أن الشرائع وأصحابها أمور مصلحة عامة، والحدود والأحكام والحلال والحرام أمور وضعية، وأصحاب الشرائع رجال لهم حكم عملية، وربما يؤيدون من عند واهب الصور بإثبات أحكام ووضع حلال وحرام مصلحة للعباد وعمارة للبلاد، وما يخبرون عنه من الأمور الكائنة في حال من أحوال عالم الروحانيين من الملائكة والعرش والكرسي واللوح والقلم؛ فإنما هي أمور معقولة لهم قد عبّروا عنها بصورة خيالية جسمانية، وكذلك ما يخبرون به من أحوال المعاد من الجنة والنار مثل قصور وأنهار وطيور وثمار في الجنة فترغيبات للعوام بما تميل إليه طباعهم، وكذلك ما يخبرون به من سلاسل وأغلال وخزي ونكال في النار فترهيبات للعوام، بما تنزجر عنه طباعهم. ينظر: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤هـ، تحقيق محمد سيد كيلاني، (ج٤/٢)، البغدادي، الفرق بين الفرق (٣١٦/١).

(٣) السمنية: هم القائلون بقدوم العالم، وبإبطال النظر والاستدلال، وزعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس، وأنكر أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة. ينظر: الفرق بين الفرق (ج١ ص٢٥٣).

(٤) البراهمة: هم فرقة من فرق الهند تنكر النبوات منهم من يميل إلى مذهب الدهرية وأكثرهم على مذهب الثنوية، ومن الخطأ الذي يجب نفيه نسبة من نسبهم إلى النبي إبراهيم عليه السلام وإنما نسبة إلى رجل منهم يقال له براهم، ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، (ج٢ ص٢٥١). البغدادي، الفرق بين الفرق، (ج١ ص١١٤).

(٥) ينظر مثلاً ما قاله الشاطبي في الموافقات عن استدلال الباطنية والتناسخية، الموافقات، (ج٣، ص٧٢). الموافقات، (ج٢، ص٣٩٣). المنحول الغزالي في رده على السمنية، (ج١، ص٥٠). السبكي، الإبهاج (ج٢، ص٢٨٥ - ٢٨٦).

بخلاف واقع هؤلاء الحدائين الذين رشحوا أنفسهم لمقام المجددين وسعوا لنشر باطلهم باسم إعادة النظر في أصول الدين وتقديم فهمهم كبديل معاصر لمنهج الأصوليين والحمد لله رب العالمين.

الاتجاه الثالث: - الاتجاه التجديدي التوفيقى^(١):-

ظهر هذا الاتجاه بدعوة الشيخ محمد عبده^(٢)، ثم أعاد تجديده ووسّع قواعده ورتبها د.حسن الترابي^(٣)، ثم توالى مؤسسات فكرية، ودراسات تجديدية كلها تدور في فلك واحد وغاية واحده ووسيلة مقاربة يجمعها الدعوة إلى ترك الفهم المذهبي والمنهج الأصولي - والذي كان الأساس الذي يعتمد عليه كل مجتهد يريد استنباط حكم لواقعة معينة طيلة القرون السابقة - ومن ثمّ فتح باب الرأي والاجتهاد وضيق دائرة الإجماع والاتفاق استناداً إلى مبدأ المصالح والمفاسد، مع استحداث مفهوم جديد لقراءة جديدة تشمل قراءة الكون والوحي وتنطلق من مقاصد الشريعة والقواعد الكلية وذلك بغرض الاستيعاب الكامل لمشاكل العصر ونوازل المتلاحقة، في الوقت الذي ضاق المذهب التقليدي عن تحقيق هذا الغرض على حد زعمهم^(٤).

(١) درج كثير من الباحثين أن ينعنوا هذا الاتجاه بالمدرسة العقلانية غير أني تجنبت هذا الوصف أو النسبة للأسباب التالية:-

أولاً: من المعلوم أن الفرق التي ظهرت في تأريخ الإسلام تمت نسبتها بناء على صفات تميزها عن غيرها بشرط أن لا يكون في هذا الوصف اشتباه بباطل أو التباس بحق ولذا نجد أن أهل العلم وصفوا القائلين بالتحسين العقلي بالاعتزال ولم يوصفهم بالعقلانيين مع أن الأصل الذي خالفوا به "العقل" وكذا لم يوصفهم بالعدل مع أن من أصولهم الخمسة "العدل" وكذا الحال بالخوارج والمرجئة والجبرية ونحوهم. ثانياً: أن الانتساب إلى العقل مدح وفضيلة فكيف يصح أن ينسب إليه من انحرف عنه وسلك غير طريقه.

ثالثاً: أن في نسبتهم إلى العقل تلبس للحق بالباطل وتضليل بألفاظ مجملة يصعب الحذر منها وذلك أن باب الإجمال لا يكشف عن حقيقة الحال. لهذه الأسباب رأيت أن الوصف الأليق بهذا الاتجاه هو المنهج التوفيقى الذي افترض بداية أن بين العقل والنص تعارضاً فحاول أن يجمع ويقرب بينهما ليرضى العقل والنص معا فظلم العقل حيناً والنص أحياناً.

(٢) ينظر حول تكوين هذا الإتجاه: المحافظة، علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب، (ص ٨٠-٨١). غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقويم، (ص ١٣ وما بعد). الحوالي، سفر، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصر، (ص ٥٧٥ فما بعد).

(٣) ينظر كتابه "تجديد أصول الفقه الإسلامي"، دار الفكر - الخرطوم، ١٤٠٠هـ.

(٤) مجموعة من الباحثين، مناهج التجديد، ط١، دار الفكر، ١٤٢١هـ. مجموعة من الباحثين، مقاصد الشريعة، دار الفكر، (ص ١٩٩). لؤي صافي، أعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكميلية، دار الفكر. مجموعة من الباحثين، خطاب التجديد الإسلامي، دار الفكر، (ص ١٩٦ وما بعد).

فهذا مجمل ما يقوم عليه هذا الاتجاه وقبل التفصيل لهذا الإجمال والشرح لهذا الإيجاز أحببت أن أنبئ على أمر قد وقع في بعض الكتابات المعاصرة والناقدة للاتجاهات التجديدية المنحرفة بحيث يدرجوا جميع الاتجاهات في حكم مشترك واحد، ولاشك أن هذا مجانب للعدل والإنصاف فلا يتساوى من كان غرضه هدم الإسلام وشرائعه مع من كان هدفه نصرته الإسلام وأهله وإن كان أخطأ في تطبيقه والطريق إليه.

والحق أن الحكم على المخالف لأبد له من شرطين العلم والعدل فلا حكم على قول أو اجتهاد إلا بعد العلم به والتثبت من قائله ثم الحكم الذي يناسبه في قوله واجتهاده، ومن هذا المنطلق أقول أن هذا الاتجاه الذي نحن بصدده ينبغي أن لا يساوى في الحكم والتصنيف مع النهج التغريبي أو الحدائي أو العلماني وإن كان وجدت بعض النقاط التفصيلية المشتركة لكن من حيث المنهج والمبدأ مختلفة وإليك هذه الفوارق:-

١. أن الاتجاهات السابقة تدعو في تجديدها إلى نزع الثقة بأصل التشريع وهو الوحي واستبداله بمنهج عقلية غربية أما هذا الاتجاه فهو يدعو إلى تجديد الفهم إلى قراءة الوحي مع التأكيد على قداسته ووجوب الأخذ به.

٢. أن الاتجاهات السابقة تتكلم عن تأريخية النص ووجوب عزل أحكامه عن واقعنا المعاصر بخلاف هذا الاتجاه فهو يتحدث عن تأريخية أصول الفقه والتراث.

٣. أن الاتجاهات السابقة يتعاطون إسقاط المفاهيم الغربية المنقولة على المفاهيم الإسلامية الأصيلة، كأن يسقطوا مفهوم الحرية على الإباحية، والمساواة على الاختلاط، والمنهج العقلي على التأويل المنحرف، أما هؤلاء فيتعاطون إسقاط المفاهيم الإسلامية على المفاهيم الغربية كأن يسقطوا مفهوم الشورى على مفهوم الديمقراطية وأحياناً مفهوم الربا على مفهوم الفائدة.

وأما الآن فلنشرع في بيان القواعد التي ارتكز عليها وهي مفصلة في الفصل التالي.

الفصل الثاني

عرض لأهم القواعد

التي استند عليها الاتجاه التجديدي التوفيقي

وفيه مباحث:

- المبحث الأول: قاعدة تحكيم العقل مقابل النص .
- المبحث الثاني: قاعدة التفريق بين القطعي والظني .
- المبحث الثالث: قاعدة المصلحة .
- المبحث الرابع: قاعدة العرف .
- المبحث الخامس: لا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الزمان .
- المبحث السادس: قاعدة دوران الحكم مع العلة .
- المبحث السابع: قاعدة تعدد الحق .

المبحث الأول - قاعدة تحكيم العقل في مقابل النص :-

هذه القاعدة هي الأساس التي انطلق منها أصحاب هذا الاتجاه وكل ما جاء بعدها من الأصول والقواعد، فإنما هو بمنزلة الجزء من الكل والفرع من الأصل، وسبق أن تعرضت للعقل وسلطته أثناء بحثي لقواعد الحدائين، غير أن الأمر هنا يختلف فالعقل هناك يجعل الوحي أساس الأساطير والتأخير والخرافة ويمجد المادة تمجيد العبادة للآلهة، حتى يجعلها أصل الحياة وغاية السعادة، وأما العقل هنا فيمجد الوحي ويقدسه، لكن عرضت له بعض الشبهات التي جعلته يتبع النصوص المتشابهة ويعارض بها الأدلة المحكمة، ويأخذ النصوص العامة والمطلقة ويعرض عن المخصّصة والمقيدة...فهو وإن كان من عقل الأوليين فرّ، لكن عن طريق وجادة أهل العلم ضلّ.

وبعد هذه المقدمة الضرورية فإنني سأحرص أن لا أكرّر ما ناقشته في الاتجاه الأول من تحكيم العقل وعدم معارضته للنقل، وذلك لأن الاتجاه الحدائني لما كان يعارض الإسلام جملة كانت مناقشتي له في تقرير أدلة الملة وصلاحتها وثباتها واستقرارها، وبيان عجز العقل عن معرفة تفاصيل ما جاء به الشرع، وأنّ له حدّاً لا يتجاوزه، وطريقاً لا يتزحزح عنه، أما هذا الاتجاه الذي بصدد بيانه وعرض قواعده فهو يتمثل الإسلام منهجاً ويتخذ الكتاب والسنة شعاراً له، بل كثير من أصحابه موصوفين بدعاة للإصلاح ومنتسبين إلى مدارس إسلامية معروفة في الساحة وينطلق من أدلة الشرع العامة لكنه يحاول باسم التجديد أن يضع لنفسه فهماً غير الفهم الموروث عن أسلافنا و المتمثل في "أصول الفقه" للأسباب التي ذكرناها آنفاً، ولذا فإنني سأحاول أن أناقشه نقاشاً أصولياً يسلم له في كثير من مقدماته وهذه المناقشة تبرز من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: حقيقة العقل في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: العقل عند الأصوليين.

المطلب الثالث: العقل عند المعتزلة.

المطلب الرابع: العقل عند الاتجاه التوفيقي.

المطلب الأول - حقيقة العقل في اللغة والاصطلاح:

العقل في اللغة:

١. العلم وعليه اقتصر الكثيرون.
 ٢. الحجر والنهي.
 ٣. ضد الحمق.
 ٤. العلم بخير الخيرين وشر الشريرين.
 ٥. التثبت في الأمور يقال (انسان عاقل) أي مثبت في أمره.
 ٦. الفهم يقال: (عقل الشيء يعقله عقلاً) إذا فهمه.
 ٧. المسلكُ يقال: (الدواء بطنه يعقلاً عقلاً) أمسكه^(١).
- وكلها معان كما ترى أوصاف مدح تدل على أن العقل مئة من الله تعالى على عبادة ووسيلة خير تحجز العبد وتمسكه من الوقوع في الزلل والخطأ بعد توفيق الله تعالى وإعانتة.

العقل في الاصطلاح:

تعددت تعاريف أهل العلم في وضع حدٍّ للعقل وذلك لاختلاف المعاني الدالة عليه ومثل هذا لا يحدّ بحد واحد، بل ينعت بالصفات التي تميّزه عن غيره، قال الإمام الغزالي رحمه الله " وكذلك إذا قيل ما حدُّ العقل فلا تطمع في أن تحدّه بحد واحد فإنه هوس، لأن اسم العقل مشترك يطلق على عدة معان إذ يطلق على بعض العلوم الضرورية ويطلق على الغريزة التي يتهبأ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة حتى أن من لم تحنكه التجارب بهذا الاعتبار لا يسمى عاقلاً ويطلق على من له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه وهو عبارة عن الهدو فيقال فلان عاقل أي في هدو وقد يطلق على من جمع العمل إلى العلم حتى أن المفسد وإن كان في غاية من الكياسة يمنع عن تسميته عاقلاً فلا يقال للحجاج عاقل بل داه ولا يقال للكافر عاقل وإن كان محيطاً بجملة العلوم الطبية والهندسية بل إما فاضل وإما داه وإما كيس فإذا اختلفت الاصطلاحات فيجب بالضرورة أن تختلف الحدود فيقال في حد العقل باعتبار أحد مسمياته إنه بعض العلوم الضرورية كجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كما قاله القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله وبالاعتبار الثاني أنه غريزة يتهبأ بها النظر في المعقولات وهكذا بقية الاعتبارات"^(٢).

(١) ابن منظور، لسان العرب مادة "عقل"، (ج ١١، ص ٤٥٩). الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس

المحيط مادة "العقل"، مؤسسة الرسالة - بيروت، (ج ٤، ص ١٨).

(٢) الغزالي، المستصفي، (ج ١، ص ٢٠).

وعلى هذا المنوال ذهب أكثر الأصوليين فهم لم يريدوا وضع تعريف أو حدّ للعقل كالحدود المعروفة في التعريفات لكن أرادوا أن يقرّبوا معناه بوصف أليق به من غيره فقال السرخسي رحمه الله: "العقل نور في الصدر به يبصر القلب عند النظر في الحجج بمنزلة السراج فإنه نور تبصر العين به عند النظر فتري ما يدرك بالحواس لا أن السراج يوجب رؤية ذلك ولكنه يدل العين عند النظر عليه فكذلك نور الصدر الذي هو العقل يدل القلب على معرفة ما هو غائب عن الحواس من غير أن يكون موجبا لذلك بل القلب يدرك بالعقل ذلك بتوفيق الله تعالى، وهو في الحاصل عبارة عن الاختيار الذي يبتنى عليه المرء ما يأتي به وما يذر مما لا ينتهي إلى إدراكه سائر الحواس"^(١)، وعرفه الباقلاني رحمه الله بقوله: "العقل من العلوم إذ لا يتصف بالعقل خال عن العلوم كلها وليس من العلوم النظرية فإن النظر لا يقع ابتداءً إلا مسبقاً بالعقل فانحصر في العلوم الضرورية وليس كلها فإنه قد يخلو عن العلوم بالمحسوسات من اختلت عليه حواسه وإن كان على كمال من عقله"^(٢)، وقال أبو يعلى الحنبلي "والعقل ضربٌ من العلوم الضرورية"^(٣).

وكل هذه التعاريف إنما بيانا لوصفه وليس تعريفاً لحدده والراجح أن يُفصل في بيان العقل فيقال أن العقل "على ثلاثة أوجه:

عقل مولود مطبوع، وهو عقل ابن آدم الذي به فضل على أهل الأرض، وهو محل التكليف والأمر والنهي، وبه يكون التدبير والتمييز.

والعقل الثاني: هو عقل التأبيد، الذي يكون مع الإيمان معاً، وهو عقل الأنبياء والصدّيقين، وذلك تفضل من الله تعالى.

والعقل الثالث هو عقل التجارب والعبر، وذلك ما يأخذه الناس بعضهم من بعض.

ومن بعض قول من قال: (ملاقة الناس تلقح العقول)، وقال بعض أهل المعرفة: (مقدار العقل في المعرفة كمقدار الإبرة عند ديباج أو خز) فإنه لا يمكن لبس ديباج ولا خز إلا أن يخاط بالإبرة، فإذا خيط بالإبرة فلا حاجة بها إلى الإبرة.

(١) السرخسي، أصول السرخسي، (ج١، ص٣٤٦ - ٣٤٧).

(٢) الجويني، البرهان في أصول الفقه، (ج١، ص٩٥).

(٣) الفراء، محمد بن الحسين، العدة في أصول الفقه، (ج١، ص٨٧ - ٨٨)، تحقيق أحمد المباركي، ط٢،

كذلك تضبط معرفه بالعقل، لا أن المعرفة تحصل من العقل أو تثبت به^(١).

وبعد نقل كلام أهل العلم في تعريف العقل وأنواعه، أنتقل لمعرفة العقل عند الأصوليين والمعتزلة، وذلك أن معرفة هذين المذهبين يفيد في تقريب معالم العقل عند المذهب التجديدي المعاصر، فالأصوليون لم يلغوا العقل جملة بل يرون العقل نعمة من الله تعالى ووسيلة عظيمة للإجتهد في فهم النصوص وكيفية العمل بها لا في قبولها أو ردها، فهو الآلة التي وهبنا الله إياها لنسير بها على هدى وحيه المعصوم، وما كان للآلة أن تتعارض مع المنهج ولا أن تعترض عليه وقد سارت القرون المفضلة الأولى على هذه النهج القويم حتى أطلت الفتن والبدع برأسها ثم تمكنت من التوغل في عقول السلاطين في عصر المأمون إلى المتوكل ودارت أكبر معركة فكرية في التاريخ الإسلامي وكان موضوعها هو قضية العقل والنقل أيهما يقدم؟ وكان الذي تولى زمام هذه الفتنة آنذاك وذكأها هم المعتزلة الذين بالغوا في تقديس العقل وتجاوزا به الحد وأدخلوا غالب مباحث الأصول بناءً على هذا الأصل المذموم، ثم جاء المذهب المعاصر فأراد أن يجمع بين العقليين والفكرتين فلم يفلح، وذهب في كثير من أحكامه ليتجاوز ميدان العقل عند المعتزلة، وإليك التفصيل:

المطلب الثاني: العقل عند الأصوليين:

"ترد كلمة العقل عند الأصوليين في (باب التحسين والتقبيح العقليين) عند الحديث عن الحاكم من مباحث الحكم الشرعي، وفي (الاستصحاب) عندما يعدّون من بين أنواعه استصحاب حكم العقل بالبراءة الأصلية، وفي باب (التخصيص) وفي (دلالة الاقتضاء)"^(٢)، وإليك البيان:-

١. " دلالة الاقتضاء" ومرادهم بذلك: "ما يكون من ضرورة اللفظ إما لأن المتكلم لا يكون صادقاً إلا به، أو من حيث امتناع وجود اللفظ شرعاً إلا به، أو من حيث يمتنع ثبوته عقلاً". أو "ما يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته العقلية أو الشرعية"^(٣)، ووجه ذلك أن

(١) السمعاني، الإمام أبو المظفر منصور بن محمد، "فصول من كتاب: الانتصار لأصحاب الحديث"، جمع فصوله وعلق عليه محمد بن حسين الجيزاني، ط١، مكتبة دار المنهاج، الرياض، ذو القعدة ١٤٢٨هـ، (ص١١٦-١١٨). آل بن تيمية، عبد السلام وعبد الحلیم و أحمد بن عبد الحلیم آل تيمية، (المسودة في أصول الفقه)، تحقيق محمد محبى الدين عبد الحميد، دار المدني، القاهرة، (ج١، ص٤٩٩).

(٢) الحسن، خليفة بابكر، تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، (ص٦٤).

(٣) الصالح، محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، ١٤١٣هـ، (ج١، ص٥٤٧).

يقتضي السياق تقدير لفظ له ضماناً لسلامة الكلام من الوجهة العقلية كقوله تعالى: (واسأل القرية) فيقتضي العقل ليكون الكلام سليماً تقدير كلمة "أهل" فيكون التقدير "واسأل أهل القرية"، لأن العقل يحيل سؤال الجدران والأبنية إذ أنها جماد لا يسئل.

٢. "أما العقل الوارد في باب التحسين والتقبيح العقليين فيراد به حكم العقل المجرد في إدراك حسن الأشياء وقبحها، وهو ما ذهب إليه المعتزلة ومن وافقهم"^(١). وسيأتي في المبحث القادم بيانه، والعقل بهذا المعنى ليس مراداً في باب التخصيص عند الأصوليين - وفي هذا يقول الشوكاني في أرشاد الفحول: "وقيل: الخلاف - يعني الخلاف في التخصيص بالعقل - راجع إلى مسألة التحسين والتقبيح العقليين فمن منع من تخصيص العقل فهو رجوع منه إلى أن العقل لا يحسن ولا يقبح وأن الشرع يرد بما لا يقتضية العقل، وقد أنكر الأصفهاني هذا، وهو حقيق بأن يكون منكراً فالكلام في تلك المسألة غير الكلام في هذه المسألة"^(٢).

٣. أما "مصطلح العقل الذي يستخدمه الأصوليون في باب الاستصحاب حيث يقسمون الاستصحاب إلى أنواع، ويذكرون من بينها استصحاب حكم العقل فيما لم يرد فيه دليل سمعي إلى أن يرد فيه دليل، وهو استصحاب عدم الأصلي المعلوم بالعقل قبل ورود الشرع كالحكم ببراءة الذمة من التكاليف الشرعية والحقوق المترتبة عليها حتى يوجد دليل شرعي يدل على التكليف"^(٣)، فإن هذا النوع من العقل دل على البراءة عند عدم الشرع فإذا جاء الشرع فلا محل له"^(٤).

٤. العقل المقصود في باب التخصيص هو العقل الذي لا يرد الشرع بخلافه، لأنه محصل جملة أحكام الشرع، فمثلاً قوله تعالى: "وأقيموا الصلاة"^(٥) يقتضي العقل خصوص من يشملهم التكليف، ويخرج منه من لا يشملهم التكليف من الصبيان الذين لم يبلغوا أو البالغين الذين غلبوا على عقولهم، ومثل الصلاة في ذلك الصوم والحج وسائر التكليف، فهنا العقل خصّص لأنه لا يمكن ورود الشرع بخلافه، فالشرع قد أقره وهو محصل من جملة أحكام.

(١) الحسن، تخصيص النصوص ، (ص٦٥).

(٢) الشوكاني ، إرشاد الفحول، (ج١، ص٢٦٥).

(٣) الشاطبي، الموافقات، (ج٣، ص١٥).

(٤) الحسن، تخصيص النصوص ، (ص٦٦).

(٥) سورة البقرة الآية (١١٠).

وفي هذا يورد الشوكاني - يرحمه الله - تفصيلاً حسناً عن أبي إسحاق الشيرازي^(١) حيث يقول في هذا الصدد: "وفصل الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في اللع بين ما يجوز ورود الشرع بخلافه وهو ما يقتضيه العقل من براءة الذمة فيمتنع التخصيص به، فإن ذلك إنما يستدل به لعدم الشرع، فسقط الاستدلال به وصار الحكم للشرع، فأما ما لا يجوز ورود الشرع بخلافه كالذي دل العقل على نفيه فيجوز التخصيص به نحو (الله خالق كل شيء) فقلنا: المراد ما خلا الصفات لدلالة العقل على ذلك"^(٢).

(١) هو أبو إسحاق بن علي بن يوسف الشيرازي ، فقيه شافعي اصولي ولد في فيروز آباد سنة ٣٩٣هـ — وتوفي سنة ٤٧٦هـ من مؤلفاته: اللع وشرحه في الأصول والمهذب في الفقه. ينظر : الاسنوي ، طبقات الشافعية ، (ج ٢ ص ٨٣).

(٢) إرشاد الفحول، (ج ١، ص ٢٦٥). الحسن ، تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين، (ص ٦٦-٦٧).

المطلب الثالث - العقل عند المعتزلة:

العقل عند المعتزلة فيه جدل طويل لكن يمكن تحديد ملامحه في السمات التالية: (١).

السمة الأولى: "قصرُ العلم بأصول المقبّحات والمحسنّات على العقل فقط"

وهذا ما ترجمه القاضي عبد الجبار بقوله: (اعلم أن الطريق إلى معرفة أحكام هذه الأفعال من وجوب وقبح وغيرهما هو كالطريق إلى معرفة غير ذلك، ولا يخلو: إما أن يكون ضرورياً، أو مكتسباً. والأصل فيه أن أحكام هذه الأفعال لا بد من أن تكون معلومة على طريق الجملة ضرورة، وهو الموضع الذي يقول: إن العلم بأصول المقبّحات والواجبات والمحسنّات ضروري، وهو من جملة كمال العقل، ولو لم يكن ذلك معلوماً بالعقل لصار غير معلوم أبداً، لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل) (٢).

السمة الثانية: (تأهيل العقل لتشريع الثواب والعقاب):

وقد وضح ذلك القاضي عبد الجبار بقوله: "القبح هو ما يقع على وجه يقتضي في فاعله قبل أن يفعله أنه ليس له فعله إذا علم حاله، وعند فعله يستحق الذم إذا لم يكن يمنع، والحسن ما يوجد مختصاً لغرض وتنتفي وجوه القبح عنه، ومن حقه إذا علمه القادر عليه أن يقع كذلك أن يكون له فعله، ولا يستحق الذم إذا فعله) (٣).

السمة الثالثة: (تقديم معرفة العقل على دلالة النقل):

قال القاضي عبد الجبار: (وإن كان مما طريقه الاعتقادات يُنظر: فإن كان موافقاً لحجج العقول قُبِلَ واعْتُقدَ موجباً، لا لمكانه بل للحجة العقلية، وإن لم يكن موافقاً لها فإن الواجب أن يرد ويحكم بأن النبي ﷺ لم يقله، وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف، فأما إذا احتمله فالواجب أن يُتأول) (٤)، ويمكن مناقشة هذه الدعاوى من حيث قبولها أو ردها إلى تفصيل القول فيها فمنها: -

(١) ينظر هذه السمات الثلاث: الضويحي، علي بن سعد بن صالح، دراسات وتحقيقات في أصول الفقه، ط ١، مكتبة الرشد، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، (ص ٤٨٦-٤٨٧).

(٢) الهمداني، القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، تحقيق عمر عزمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، (ص ٢٣٤).

(٣) القاضي عبد الجبار، المغني في أصول الفقه، المؤسسة المصرية القاهرة، (ج ١٧، ص ٢٤٧).

(٤) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط، مكتبة وهبة، القاهرة، (ص ٧٧٠).

١. ما يمكن قبوله والتسليم به فهو دعواهم أن (العقل كاشف عن الحُسن والقبح في الأشياء) فهذه دعوى صحيحة، يقول العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى: (فإن الله سبحانه فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة والإحسان ومقابلة النعم بالشكر، وفطرهم على استقباح أضرارها، ونسبة هذا إلى فطرهم وعقولهم كنسبة الحلو والحامض إلى أذواقهم، وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن إلى مشامهم، وكنسبة الصوت اللذيذ وضده إلى أسماعهم، وكذلك كل ما يركونه بمشاعرهم الظاهرة والباطنة، فيفرقون بين طيبه وخبيثه، ونافعه وضاره)^(١).

٢. ومنها ما لا يمكن قبوله وتسليمه فهو دعواهم:

أ. (أن ذلك الإدراك للحُسن والقبح لا يُعلم إلا من جهة العقل فقط)، وذلك لأن العقل مهما بلغ من الكمال والدقة والإتقان في الكشف عن حقائق الأمور وإدراك طبائعها فإنه قاصر عن الإحاطة بما يحقق مصلحة النفس البشرية في العاجلة والآجلة. وثمة أمر آخر وهو أن حصر إدراك الحُسن والقبح في العقل وحده يفضي إلى محذور شرعي كبير، وهو أنه ليس شرعي أن يعترض على حُكم العقل بتقبيح ما استحسنته أو تحسين ما يتقبحه، إذ ليس ذلك إليه بل هو من اختصاص العقل وحده دون منازع.

ب. ومن هذا القسم قولهم ب (تأهيل العقل لتشريع الثواب والعقاب) فهي في حد ذاتها استئصال لقاعدة شرعية قررها الحق تبارك وتعالى في كتابه الكريم وهي: (أنه لا عذاب إلا بعد إرسال الرسل) أخذاً من قوله تعالى: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا)^(٢).

٣. التحقيق في دعواهم بـ (تقديم معرفة العقل على دلالة النقل) فهذه المسألة تحتاج الى شيء من التحرير لأن كثيراً من المناقشين لمذهب المعتزلة الزموم في هذا الباب بما لا يقولوا به، قال ابن قاضي الجبل^(٣) رحمه الله تعالى: (ليس مراد المعتزلة بأن الأحكام عقلية، أن الأوصاف

(١) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد حامد الفقي، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٣ - ١٩٧٣، (ج١، ص٢٣٠).

(٢) سورة الإسراء، الآية (١٥).

(٣) هو أبو العباس أحمد بن الحسن المقدسي الحنبلي، كان إماماً متقناً في سائر العلوم الشرعية، فهو عالم بالحديث وطله، وعالم بالنحو والفقه والأصول والمنطق والتفسير، وهذا ليس بغريب عليه، إذ كان من تلامذة العالم الموسوعي شيخ الإسلام ابن تيمية، وله كتاب في الفقه اسمه: الفائق، واختيارات في المذهب، توفي سنة إحدى وسبعين وسبعمائة. ينظر ترجمته: ابن بدران، عبد القادر أحمد، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ط١، دار الكتب العلمية، (ص٢١٧).

مستقلة بالأحكام، ولا أن العقل هو الموجب أو المحرم، بل معناه عندهم أن العقل أدراك أن الله تعالى بحكمته البالغة كلف بترك المفسد وتحصيل المصالح، فالعقل أدراك الإيجاب والتحریم، لا أنه أوجب وحرّم^(١).

وقال ابن السبكي رحمه الله تعالى: (واعلم أن المعتزلة لا ينكرون أن الله تعالى هو الشارع للأحكام، وإنما يقولون: إن العقل يدرك أن الله شرع أحكام الأفعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها، فهي طريق عندهم إلى العلم بالحكم الشرعي)^(٢).

وقال ابن نظام الدين الحنفي^(٣) رحمه الله تعالى: (لا حكم إلا من الله تعالى بإجماع الأمة، لا كمال في كتب بعض المشايخ أن هذا عندنا وعند المعتزلة: الحاكم العقل، فإن هذا مما لا يجترئ عليه أحد ممن يدعي الإسلام، بل إنما يقولون: إن العقل معرفٌ لبعض الأحكام الإلهية، سواء ورد به الشرع أم لا)^(٤).

وقال البناني^(٥) رحمه الله تعالى: (المعتزلة لا يجعلون العقل هو الحاكم، بل يوافقوننا على أن الحاكم هو الله تعالى، وإنما محل النزاع بيننا وبينهم في أن العقل هل يدرك الحكم من غير افتقار إلى الشرع أو لا؟ فعندهم: نعم، لقولهم: إن الأفعال في حد ذاتها - بقطع النظر عن

(١) الفتوحى، محمد بن أحمد، شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي، و نزيه حماد، مطبوعات جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٠هـ، (ج ١، ص ٣٠٣).

(٢) الإبهاج شرح المنهاج، (١، ٣٤).

(٣) هو الإمام أبو العباس محمد بن نظام الدين الأنصاري الهندي الحنفي، كان عالماً في الفقه والأصول والمنطق، وغيرها، من أشهر مؤلفاته: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، وكتاب "رسائل الأركان" في الفقه، وكتاب "شرح سلم العلوم" في المنطق، توفي رحمه الله سنة ثمانين ومائة وألف. ينظر: حاجي خليفة المولى مصطفى بن عبد الله، دار الفكر، ١٤٠٢هـ، (ج ٤، ص ٤٨١).

(٤) الأنصاري، محمد نظام الدين، فواتح الرحموت، مطبوع مع المستصفي للغزالي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ج ١، ص ٢٥).

(٥) هو الإمام أبو زيد عبد الرحمن بن جاد الله البناني المالكي، طلب العلم بالجامع الأزهر، ومهر في المنقول والمعقول، وتصدر للتدريس وانتفع به الكثير من طلبة العلم، من مصنفاته: حاشية على شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع، توفي رحمه الله سنة ثمان وتسعين ومائة وألف. ينظر: - المراغي، عبدالله مصطفى، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، ط. الثانية، مكتبة محمد أمين دمج، بيروت، ١٣٩٤هـ، (ج ٣ ص ١٤٣) والزركلي، الأعلام، (ج ٤ ص ٧٣).

أوامر الشرع ونواهيه - يدرك العقل أحكامها وتستفاد منه، وإنما يجيء الشرع مؤكداً لذلك، فهو كاشف لتلك الأحكام التي أثبتتها العقل^(١).

ومن هذا كله نخلص إلى أن المعتزلة في بداية مسيرهم مع العقل لم يريدوا به أن يكون حاكماً على الشرع، بل أرادوا أن العقل طريق إلى العلم بالحكم الشرعي، ولكنهم بعد أن توغّلوا في العقل بالغوا في تقديسه حتى جعلوه مقدماً على الشرع وحاكماً عليه، ومن هنا حدّر الإسلام الحنيف من الغلو لأنه لا يأتي في نهاية مطافه إلا بعواقب وخيمة وأضرار جسيمة^(٢)، ولذا كان الفيصل بين أهل السنة والمبتدعة هو أنهم - أي المبتدعة - أسسوا دينهم على المعقول، وجعلوا الاتباع والمأثور تبعاً للمعقول، وأما أهل السنة قالوا: الأصل الاتباع، والعقول تبع، ولو كان أساس الدين على المعقول لاستغنى الخلق عن الوحي وعن الأنبياء صلوات الله عليهم، ولبطل معنى الأمر والنهي، ولقال من شاء ما شاء، ولو كان الدين بُني على المعقول وَجَبَ ألا يجوز للمؤمن أن يقبلوا شيئاً حتى يعقلوا. قال الإمام السمعاني يرحمه الله تعالى: -

"نحن إذا تدبرنا عامة ما جاء في أمر الدين من ذكر صفات الله عز وجل، وما تعبد الناس به من اعتقاده، كذلك ما ظهر بين المسلمين وتداولوه بينهم، ونقلوه عن سلفهم إلى أن أسندوه إلى رسول الله ﷺ من ذكر عذاب القبر وسؤال الملكين والحوض والميزان والصراط وصفات الجنة وصفات النار وتخليد الفريقين فيهما؛ أمور لا تدرك حقائقها بعقولنا، وإنما ورد الأمر بقبولنا والإيمان بها، فإذا سمعنا شيئاً من أمور الدين وعقلناه وفهمناه، فله الحمد في ذلك والشكر، ومنه التوفيق، وما لم يمكننا إدراكه وفهمه ولم تبلغه عقولنا آمنا به وصدقنا، واعتقدنا أن هذا من قبل ربوبيته وقدرته، واكتفينا في ذلك بعلمه ومشينته، وقال تعالى في مثل هذا: (وَدَسَّأْتُمْ عَنْ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً) (٣). وقال تعالى: (وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ) (٤).

(١) البناني، عبدالرحمن بن جادالله، حاشية البناني، مطبوع بهامش جمع الجوامع لإبن السبكي، ط٢، مصطفى البابي، ١٣٥٦هـ، (ج ١، ص ٥٦).

(٢) ينظر مناقشة دعاوى السابقة: الضويحي، دراسات وتحقيقات في أصول الفقه، (ص ٤٨٦ - ٤٩١)، الضويحي، آراء المعتزلة الأصولية، دار الرشد ١٤٢١هـ، (ص ١٨١). بتصرف، فقد أتى على معظم المباحث المتعلقة بالعقل وأجاد.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٨٥.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

ثم نقول لهذا القائل الذي يقول: (بُني ديننا على العقل وأمرنا باتباعه) أخبرنا إذا أتاك أمر من الله تعالى يخالف عقلك، فبأيهما تأخذ: بالذي تعقل أو بالذي تؤمر؟
فإن قال: (بالذي أعقل) فقد أخطأ وترك سبيل الإسلام.

وإن قال: (إنما أخذ بالذي جاء من عند الله) فقد ترك قوله. وإنما علينا أن نقبل ما عقناه إيماناً وتصديقاً، وما لم نعقله قبلناه تسليماً واستسلاماً. وهذا معنى قول القائل من أهل السنة: (إن الإسلام قنطرة لا تُعبر إلا بالتسليم)^(١).

(١) السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد، "فصول من كتاب: الانتصار لأصحاب الحديث"، (ص ١١٦-١١٨).

المطلب الرابع - العقل عند الاتجاه التوفيقي:

يصعب تحديد وضبط معالم العقل لدى هذا الاتجاه فهو ليس بالعقل الذي أراده الأصوليون في أبواب الاستصحاب والاقتضاء،... ولا كذلك بالعقل الذي أراده المتكلمون في أبواب الاعتقاد ولذا فإنني سأعرض شيئاً من منهج المؤسس لهذا التيار وهو الشيخ محمد عبده رحمه الله^(١) فأقول: - إن منهج الشيخ في استخدامه للعقل والحدود التي يسمح له الولوج فيها أو التوقف عندها مضطرب جداً ويمكن معرفة هذا الاضطراب من خلال النقاط التالية:

١. مدحه للعقل والمبالغة في قدرته حتى تجاوز به الحد فهو يقول: (إن على الإنسان أن يتبع عقله حتى يدرك بالبراهين الصحيحة الحق، ثم يرجع بعد ذلك إلى الوحي فإن وجد موافقاً

(١) محمد عبده بن حسن خير الله، ولد سنة ١٨٤٩ م في قرية محلة نصر بمركز شبراخيت في محافظة البحيرة من أبويين مصريين، وفي سنة ١٨٦٦ م التحق بالجامع الأزهر، وفي سنة ١٨٧٧ م حصل على الشهادة العالمية، وفي سنة ١٨٧٩ م عمل مدرساً للتاريخ في مدرسة دار العلوم، وفي سنة ١٨٨٢ م اشترك في ثورة أحمد عرابي ضد الإنجليز، وبعد فشل الثورة حكم عليه بالسجن ثم بالنفي إلى بيروت لمدة ثلاث سنوات، وسافر بدعوة من أستاذه جمال الدين الأفغاني إلى باريس سنة ١٨٨٤ م، وأسّس صحيفة العروة الوثقى، وفي سنة ١٨٨٥ م غادر باريس إلى بيروت، وفي ذات العام أسّس جمعية سرية بذات الاسم، العروة الوثقى، قيل أنها ذات صلة بالمحافل الماسونية العالمية تحت زعم التقريب بين الأديان، وفي سنة ١٨٨٦ م اشتغل بالتدريس في المدرسة السلطانية، ثم عاد إلى مصر بعفو من الخديوي توفيق، ووساطة تلميذه سعد زغلول، وإلحاح نازلي فاضل على اللورد كرومر كي يعفو عنه ويأمر الخديوي توفيق أن يصدر العفو وقد كان، وقد اشترط عليه كرومر ألا يعمل بالسياسة فقبل، وفي سنة ١٨٨٩ م عين قاضياً بمحكمة بنها، ثم انتقل إلى محكمة الزقازيق ثم محكمة عابدين ثم ارتقى إلى منصب مستشار في محكمة الاستئناف عام ١٨٩١ م، وفي ٣ يونيو عام ١٨٩٩ م - ٢٤ محرم ١٣١٧ هـ) عين في منصب المفتي، وتبعاً لذلك أصبح عضواً في مجلس الأوقاف الأعلى، وفي ٢٥ يونيو عام ١٨٩٠ م عين عضواً في مجلس شورى القوانين، وفي سنة ١٩٠٠ م - ١٣١٨ هـ أسّس جمعية إحياء العلوم العربية لنشر المخطوطات، وزار العديد من الدول الأوروبية والعربية، وفي الساعة الخامسة مساء يوم ١١ يوليو عام ١٩٠٥ م - ٧ جمادى الأولى ١٣٢٣ هـ توفي الشيخ بالإسكندرية بعد معاناة من مرض السرطان عن سبع وخمسين سنة، ودفن بالقاهرة وورثاه العديد من الشعراء رحمه الله تعالى، ينظر بتوسع في ترجمته: رشيد رضا، محمد، تاريخ الاستاذ الأمام الشيخ محمد عبده، الطبعة الأولى، مطبعة المنار بمصر، (١٣٥٠هـ - ١٩٣١م)، عباس محمود العقاد، الإمام محمد عبده، دار الكتاب العربي بيروت لبنان ١٩٧١م، الجزء الأول من كتاب الاعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تاليف محمد عمار، مكان النشر بيروت، الناشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

فليحمد الله، ويلزم التصديق والتسليم بدون فحص فيما تكنه الألفاظ إلا فيما يتعلق بالأعمال على قدر الطاقة، وإن لم يجده موافقاً، فليتبع حكم العقل، ولا يبحث عن مراد الله ولا رسوله لأنه لا يعلم مراد الله ورسوله، وليقل: "أما به كل من عند ربنا". مع أنه في المقابل قد ذم العقل وخالف المعتزلة في تحكيمهم له في بعض المسائل العلمية، فهاهو يقول رحمه الله منكراً على بعض المعتزلة: "أقول هذا قول لا يليق به التمريض، وممرضه مريض، وهذا ما به أقول من أن الواجب على كل ذي عقل أن يذهب إلى النظر في الحقائق، ويسبرها على وجه أدق، بحسب طاقته، ويقيم البراهين القطعية، على النفي والإثبات، ثم يأخذ ألفاظ الشارع مسلمة مقبولة، قائلاً: (أما به كل من عند ربنا) ولا يتعسف طريق التأويل؛ فإن هذا حالٌ شرحه طويل؛ فإننا لاندري ماذا أراد بما قال، فربما ذهب اشتغالنا هباء منثوراً، فالحق أن لا يهمل النظر، وأن يكون من التأويل على خطر، وهذه رتبة الراسخين في العلم، الذين قد وقفوا على الحقائق بصفاء عقولهم، ثم يقبلون ما جاءهم من ربهم، مع عدم الاستطاع لما هو دفين تحت حجب أستاره^(١). ويقول في معرض رده على مسألة "الوجوب على الرب" أقول: إن كان يريد من الوجوب، ما هو مصطلح الأصوليين والفقهاء، فبديهي النفي بعد إثبات الوجوب كما سبق. إذ لا معنى لاستحقاق الثواب والعقاب، واستحقاق الذم والمدح. وإن كان يريد من الوجوب قسيم الاستحالة والإمكان، فلا يصح نفيه عن الوجوب كيف! ويجب أن يفعل على طبق ما علم، وإلا لزم الجهل المحال، فالوجوب بهذا المعنى صحيح في جانب الحق تعالى، وليس تحقيقه في جانبه بموجب لنقيضة، بل لكمال، كما هو ظاهر^(٢). ويقول ذاماً المعتزلة: فالقول ما قال الشيخ أبو منصور، وإن وافقه عليه صدفة جماعة ممن لا عقل لهم كالمعتزلة^(٣).

٢. معارضته لكثير من براهين الفلاسفة واعتقاداتهم في الإلهيات مع أنه قد أتى عليهم بقوله "ذهب الزمان بما كان ينتظر العالم الإسلام من سعيهم"^(٤). كما وافقهم في بعض المسائل كتأويل بعض نصوص المعاد والآخرة^(٥).

(١) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار أحياء الكتب العربية، (ج٢، ص٥٠١-٥٠٢).

(٢) نفس المصدر، (ج٢، ص٥٤٦-٥٤٧).

(٣) نفس المصدر، (ج١، ص٧٠).

(٤) الأعمال الكاملة، (ج٣، ص٣٨٢).

(٥) عبده، محمد، بين الفلاسفة والمتكلمين، (ج١، ص٩).

٣. ذمه لتراث علماءه في بعض الأحيان فهو يقول مثلاً: - "إننا إذ أردنا أن نكتب في تاريخ علم الكلام مثلاً فلا يوجد في تواريخنا مادة تقي بالعرض... يذكرون أن واصل بن عطاء أول من تكلم في العقائد على مذهب المعتزلة، واعتزل مجلس الحسن البصري، لكن ما سبب ذلك؟ من أين جاء هذا الفكر الجديد؟ وكيف انتشر هذا المذهب؟ وما الذي حدا بالشيخ أبي الحسن الأشعري للقول بأن الوجود غير موجود؟... ومتى دخلت الفلسفة في كتب العقائد؟ وماذا كان غرض العلماء في إدخال الفلسفة على العقول مع العقائد في وقت واحد؟ كل هذا ليس علينا أن نعرفه من تواريخنا ويمكننا أن نعرف كثيراً من شؤون الإسلام وتاريخه من الكتب الإفرنجية فإن فيها ما لا نجده في كتبنا"^(١).

ثم بعد هذا يتباكى على عهدهم فيقول في حاشيته على شرح الجلال الدولاني على العقائد العضدية "قد غبن الشارح والحواشي أهل زمانهم، وكسفوا شمس آفاقهم، فإن أزمنتهم وأمكنتهم، كانت العلوم فيها منتشرة، والعلماء بعلومهم مفتخرة، وكان للسان أن يتكلم، وللجاهل أن يتعلم، وقد انتهينا إلى زمان يفتخرون فيه بالجهالة، ويشيدون بشئون الضلالة، ويحكمون بكفر من طالع كتب الكلام، ويستتفر من تقرير عقائد الإسلام، ورفع أستار الأوهام، ودفع شبه الملاحدة اللئام، قد عكفوا على عادات بالية، وهذيانات من التحصيل خالية، يُفنون آجالهم سدى، ويصدون عن طريق الهدى، حادوا عن طريق السلف الصالحين، واتخذوا سبيلاً غير سبيل المؤمنين، كلما لمحو نورا إليها بادروا إلى إطفائه، وعدوه شيئاً فرياً، أو هُذوا سنناً مرضياً استدبروه ونبذوه وراءهم ظهرياً، ولو أنى كشفت سيء أحوالهم، لعجبت البشرية من قبيح أفعالهم، ولكن الشكوى إلى الله. ليس في زماننا أذن تسمع ولا قلب يجزع. فإن كنت على شيء من العلم، فاتخذ لك قبراً، وإلا أوجعوك ضرباً، وألقموك حجراً؛ فإن الأكابر في هذا الباب أصاغر، والبدع لديهم شعائر، فلا حول ولا قوة إلا بالله"^(٢).

(١) ينظر: الأعمال الكاملة، (ج٢، ص٤٥٩). وهذا الكلام من الشيخ قد يكون صحيحاً في جانبه الأول؛ لأن مادة علم الكلام غريبة أصلاً عن تراثنا الإسلامي، فكيف تكون كتب هداية ومعرفة للإسلام، لكن والله الحمد إن هذا التراث المبني على علم الكلام لا يمثل إلا نسبة ضئيلة من الثروة التراثية العظيمة التي خلقها لنا علماءنا، ومن تأمل ما فيها من العلم والنور وتوضيح معالم الإسلام لكان ممن الظلم مقارنة الكتب الإفرنجية بها، فكيف بتفضيلها، وقديماً قيل: - ألم تر أن السيف ينقص قدره - إذا قيل أن السيف أمضى من العصى.

(٢) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين، (ج١، ص٢٠٥-٢٠٦).

٤. دمه للتأويل والتحذير منه، فقد علق على قول شارح العضدية (والآيات والأحاديث مؤوله... إلخ) بانضمام هذه التأويلات، إلى التأويلات التي ذكرها، في الوعد والوعيد، وتأويلات الاستحقاق، وغير ذلك مما هو معلوم لديك يكون القرآن كله - إلا ما ندر، مما يفيد حكماً، أو قصصاً - مؤولاً، لم يقصد معناه، وكل ذلك بدون ضرورة؛ إذ لم يستحكم الدليل في هذه المواطن، خلاف ما يكاد أن يكون محكماً، وليس ما أبدوه هنا إلا مقدمات خطابية، بل قياسات شعرية، لا يعدل عن النصوص الصريحة إليها^(١)، مع أنه قد وقع في تأويل كثير من المسائل العلمية والعملية.^(٢)

ولعلي أجمل أسباب هذا الاضطراب عند الشيخ رحمه الله فيما يلي:

١. أن الشيخ كان من الدرجة الأولى في المناظرة والجدل، فهو يملك عقلاً نقاداً ويدعوا إليه، فها هو يقول عن نفسه ".. فلولا الانتقاد ما شبَّ علم عن نشأته... لهذا وكَّل الله بالعقل منبهاً لا يغفل، وحسيباً لا يهمل، وكائناً لا ينام، يززعج الواقف، ويحث المتريث، ويمسك الواجف... ذلك الواعظ العظيم الحكيم، والمؤدب العليم هو الانتقاد ينبث في الفؤاد، ثم يتجلى في البيان، على أسئلة اللسان، فيفقهه العالمون، ولا يهمله العالمون، "فَطَرَتَ اللَّهُ إِلَيَّ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا"^(٣)، أودع في كل ناطق بصراً بشأن غيره... ومكَّن كلاً من تمييز أحوال الآخر، حسنها من قبيحها، وفاسدها من صحيحها..."^(٤). فانظر إلى هذا العقل الحر النقاد عند شخص يريد أن يرضي كل أحاسيسه فماذا ستكون النتيجة؟؟

٢. إرادته القوية في الجمع بين الواقع الأزهري الذي عاش فيه سني حياته الأولى وبين الواقع الخارجي الذي عاش فيه حياته الثانية. يقول العلامة سليمان دنيا عن هذه الثنائية في الشيخ:-
"وقد عاش الشيخ محمد عبده في الأزهريين، فكان أزهرياً مثلهم، يفهم الكتب الأزهرية، ويتعمق معانيها ومراميها، كما يفهمون ويتعمقون، ولكنه عاش إلى جانب ذلك مع الناس خارج الأزهر، فانفعلت نفسه بالمجتمع، مثلما انفعلت بالبيئة الأزهرية.

(١) نفس المصدر، (ج٢، ص ٥٦٤-٥٦٥).

(٢) ينظر: أمثلة للتأويلات في المسائل العلمية والعملية لهذا الاتجاه، الرومي، محمد بن عبد الرحمن، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ط. مؤسسة الرسالة الأولى (١٩٤٠ هـ-)، (ج٢، ص ٤٧٩-٦٤٧)، (ج٢، ص ٧٣١-٧٧٢).

(٣) سورة الروم الآية (٣٠).

(٤) ينظر: محمد عبده، (الأعمال الكاملة)، ١٦٢/٢ مقال له باسم (الانتقاد)

وربما كانت نفس الشيخ محمد عبده، سريعة الانفعال والتأثير، فانطلق فيها أثر من هذا وأثر من ذلك، وتفاعل الأثران فكان منهما مزيج عكس على المجتمع شيئاً من أثر الحياة الأزهرية، وعكس على الأزهر - أو حاول أن يعكس - شيئاً من أثر الحياة الخارجية^(١).

٣. رغبته الكبيره في تطوير الأمة والنهوض بها متواكباً مع التحديات التي نشأت في عصره.

٤. وجوده رحمه الله بين تيارين تيار التغريب يريد أن يسليخ الأمة من عقيدتها ودينها وبين تيار صوفي^(٢) جبري جمد على آراءه و جلس في زاويته واعتزل واقع أمته، وعجز على أن ينزل حكم الله الذي تعلمه على واقعه الذي يعايشه وأنكر كل جديد وتعامل مع المدنية القادمة موقف الرفض والمعارضة^(٣).

٥. الدهشه الحضارية التي أبرز فيها العدو حضارته في زمنه وما فيها من جمال وقوة، ومن هذا القبيل ما استخدمه الاستعمار حينما عرض على المصريين بعض الحيل الميكانيكية

(١) نفس المصدر، (ج ١، ص ٥).

(٢) الصوفية :- كلمة الصوفية مأخوذة من كلمة (سوفيا) ومعناها في اللغتين اليونانية والهندية القديمة : (الحكمة) ومنها اشتقت كلمة (فيلسوفيا) (فيلسوف) ومعناها : (محب الحكمة) كما أن كلمة (ثيو صوفية) معناها: الحكمة المتعلقة بالإله وهي مذهب معروف قديماً وحديثاً. وهو ليس على درجة واحدة ومن الخطأ البين اشتراك التصوف في حكم واحد، والا فهو من حيث الجملة ينقسم إلى :-

١ - التصوف الفلسفي: وهو المبني على فلسفة اليونان والهند وأصحابه أقرب شيء إلى الباطنية ، وهم يهتمون بالخوض في المباحث الإلهية والكونية على الطرق الفلسفية، ومن عقائدهم: اتحاد الخالق بالمخلوق، ووحدة الوجود.

٢ - التصوف الرهباني: نسبة إلى الرهبانية ويطلق عليه التصوف البوذي، وهو المبني على الرياضات والخلوات والمجاهدات والخيالات، وأصحابه أقرب شيء إلى البوذية، وهم يهتمون بالخوض في الوسواس والخطرات وقمع النفس مستخدمين السياحة في الأرض والانتقاع في الفلوات، ويكثر من الأشعار والقصص والذكر بطريق الرقص والتمايل ، كما يهتمون بالخوارق والكرامات، مستخدمين السحر والجن لذلك.

٣ - التصوف البدعي:- هو الذي صحب أتباعه المنقطعين للتعبد بعض الأوراد أو الطرق البدعية مما لم يأت بها الشرع، وبعضهم قد يكون مجتهداً مأجوراً في فعله ، وأما حصر التصوف في المراقبة والمحاسبة ، والرغبة في الآخرة والزهد في الدنيا، فهذا لا يقول به احد من أهل العلم بل هو الدين الذي يجب إتباعه والسنة التي لا محيد عنها. ينظر : موسوعة الأديان والفرق (ص ٢٢٧)، الحوالي، أصول الفرق (ص ٥٨-٦٢)

(٣) ينظر حول الجمود ومحاربة الشيخ له (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده)، (ج ٣، ص ٣٣٠ - ٣٤٦).

لإظهار قوة الأمة الفرنسية^(١)، هذه القوة الهائلة التي أسحرت في زمن ميلادها بعض ضعفاء النفوس ممن أشربت قلوبهم المادة وهانت عليهم شريعة ربهم، فراحوا يدعون عبر مؤسسات كبيره بأن الإسلام انتهت صلاحيته ومضى أمره، فأراد الشيخ غيراً لدينه وحفاظاً على أمته؛ أن يُظهر للغرب قوة الإسلام وسعة أحكامه، لكن عبر الدعوة إلى حرية العقل والقضاء على كل فكر تقليدي أو مؤسسة تحجم حريته، ومن ذلك قيامه بإصلاح الأزهر والقضاء ونحو ذلك.

من خلال العرض السابق يتبين أن الشيخ يريد أن يرضي أحاسيسه كلها، فهو يريد أن يوفق بين الدين والمادة وبين النص والفلسفة والتراث والحداثة وعليه فإن أصدق وصف لمنهجه هو الوصف التوفيقى^(٢)، وهو منهج ليس بجديد، فقد ابتليت به الأمة الإسلامية قديماً -عكر عليه موافقه الجريئة فأفسد كثيراً- في حين أراد إصلاحاً وتوفيقاً!

هذا المنهج انتهجه المتكلمون في أصول الدين، والذي يرى إمكان الجمع بين الوحي والفلسفة؛ بين منهج القرآن ومنهج اليونان، والخروج بموقف أو رأي وسط بينهما أو مركب منهما!! ودعا أصحابه إلى التوسط بين هذا وذاك، فاتهموا أهل السنة بأنهم متمسكون بالظواهر النقلية معادون للدلائل العقلية، واتهموا الآخرين - بحق - بأنهم معادون للنقل مقدسون للعقل، ورأوا -هم- أن الصحيح هو وجوب الأخذ ببعض أصول أهل السنة مع وجوب تأويل بعضها الآخر -لمخالفة صريح العقل بزعمهم!! وكذلك وجوب الأخذ ببعض ما يدعو إليه الآخرون من العقليات ورد البعض الآخر!! هذه كانت سمات المنهج في القديم، والذي فعله الشيخ محمد عبده أنه قام بتطوير هذا المنهج، بأن وسع الدائرة حتى شملت فوق مباحث السمعيات والإلهيات لتشمل مباحث الأحكام والقواعد والأدلة الأصولية والفتاوى الشرعية، ومادنا نتحدث عن العقل والذي كان حدوث هذا المنهج إرضاء له فإنه ينبغي ان أتناول البرهان العقلي الذي آمن به المتكلمون وارتضاه الشيخ في مجمله والذي يعتبر -البرهان- الأساس في شرعية هذا المنهج من حيث الأصل، ثم أعرج على موقف الشيخ منه، فإلى ذكر البرهان:-

(١) الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تحقيق إبراهيم شمس الدين، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ، (ج٢، ص ١٦٠-١٦١) وما بعدها.

(٢) يقول رحمه الله عن نفسه مؤكداً ما سبق "ولقد خالفت في الدعوة إليه (أي إلى منهجه في الإصلاح) رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم" ينظر: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده؛ (ج٢ ص ٣١٠).

قال الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله: « الفصل الثاني والثلاثون في أن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية، فكيف يكون الحال فيها؟ أعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:-

إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال.

وإما أن يبطل فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال.

وإما أن يصدق الظواهر النقلية، ويكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق رسول الله ﷺ وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ و لو جاورنا القدر في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدر في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدر في العقل والنقل معاً وأنه باطل. ولما بطلت الأقسام الأربعة، لم يبقَ إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية: إما أن يقال أنها غير صحيحة، أو يقال أنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها.

ثم إن جوازنا التأويل: اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم نجوز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات^(١). هذا البرهان الذي ذكره الرازي رحمه الله يقوم على ثلاث نتائج بعضها أخطر من بعض وهي:-

١. أن الدلائل العقلية هي الأساس في العقائد والأصول

٢. عدم إفادة النصوص الشرعية اليقين.

٣. التأويل.

ومن هنا يتبين أن الانحراف في تقديم العقل على النص في العمليات ناتج من التسليم بهذا القانون، ويتضح مما سبق حجم المساحة التي أعطيها هذا العقل عندهم حتى أنه شمل السمعيات فضلاً عن مباحث الصفات، والشيخ رحمه الله التزم هذا البرهان وحكم العقل في بعض تطبيقاته،

(١) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، أساس التدريس في علم الكلام، ط١، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت،

١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، (ج١، ص١٣٠).

كما هو موجود في حاشيته على شرح الجلال الدولاني على العقائد العضدية وغيرها من كتبه وقد رجّح مذهب الأشاعرة في كثير من مسائله بل اعتبره المذهب الحق من بين بقية المذاهب، فها هو يقول: - "فإن قلت كيف حُكم بأن الفرقة الناجية، هم الأشاعرة، وكل فرقة تزعم أنها الناجية؟

قلت: سياق الحديث مشعر بأنهم المعتقدين لما روى عن النبي - ﷺ -، وأصحابه، وذلك إنما ينطبق على الأشاعرة؛ فإنهم يتمسكون في عقائدهم بالأحاديث الصحيحة المروية عنه - ﷺ - وعن أصحابه - رضي الله تعالى عنهم: ولا يتجاوزون عن ظواهرها إلا لضرورة، ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة، ومن يحذو حذوهم، ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعية المتبعين لما روى عن أئمتهم؛ لاعتقادهم العصمة فيهم^(١). ثم قال: "بل الأليق بذلك هم الأشاعرة؛ فإن أصولهم مخالفة لأكثر أصول المذاهب، ولا يوافقهم فيها غيرهم: كمسألة الكسب^(٢). إلا أنه رحمه الله زاد على ما ذكره فيما توقفوا عنده ولم يصرحوا بذكره لكنهم كانوا السبب في دلائلهم عليه وبيان ذلك أنهم اشترطوا في السمعيات وأمور الغيب شرطين:

١. ورود الدليل السمعي القطعي.

٢. عدم معارضة العقل له.

هذا الشرط الأخير إقحامه في هذا المجال يعطي الفرصة لعدم التسليم المطلق للنصوص بل لإبداء الرأي والاجتهاد خاصة فيمن أخذ على نفسه محاربة التقليد ونقده، كحال الشيخ هنا ولذا وجدنا تأويلات كثيرة له في المسائل الغيبية والتي الأصل فيها وفقا للبرهان أن لا يخاض فيها، فقام بتأويلها، لكن هي حاله طبيعية لكل عقل لم يضبط بزمام الشرع أن لا يقف عند حد، غير ان الشيخ - رحمه الله - طبق هذين الشرطين في دائرة ضيقة جدا وهي الأصول الكلية كأصل: الألوهية، النبوة، والمعاد، فقال رحمه الله: (بل يكون مسألة من المسائل التي جعل اليقين بالنظر والفكر، للوقوف على حقيقة الأمر فيها بحسب الواقع؛ فإنه لا يتعلق التكفير باعتقاد أحد طرفي النفي والإثبات فيها، ما عدا مسائل: الألوهية والنبوة والمعاد، فإن إنكار شيء من هذه الأمور الثلاثة، كفر؛ لما أنها مبني جميع الديانات. وأما سواها من التفاصيل، فلا بأس باعتقاد أحد طرفيه، وإن كان بالبراهين، والنقلات مؤولات؛ إذ كما يصح التأويل في أحد النصوص، يصح التأويل في الآخر، والعبارات اللفظية قد تحتمل

(١) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين، (ج١، ص٢٨).

(٢) نفس المصدر، (ج١، ص٢٩). وينظر رسالته في التوحيد في الأعمال الكاملة، (ج٣، ص٣٨٠) وما بعدها

معاني كثيرة، يبدو كل منها لناظر على حسب ما يفهم. وإن كان من الواجب أن لا يذهب، في التأويل، إلى ما لا يسمح استعمال اللعنة بإرادته ولا توجد قرينة تدل عليه، فإن هذا الضرب من التأويل، قد يذهب بأصل الدين، ويبطل دلالة الكتاب والسنة، على ما وردا لأجله، وهذا نظر الإنصاف، والقول بخلافه: إما تحكم أو تعصب، وهذا ليس من الدين في شيء، فافهم واتعظ^(١).

وأما في مسائل الصفات فهو أحيانا ينتهج مسلك المفوضة وأحيانا المؤولة وكليهما مسلكين صحيحين عند الأشاعرة وقد وصف الدكتور سليمان دنيا نفي الشيخ محمد عبده للتأويل من أخطر أنواع التوفيق؛ "لأن المؤول يلتزم أن يخضع تأويله لقانون اللغة، فهو إذا ادعى المجاز، أو ما يشبهه، لابد أن يحتال حتى يوجد عناصر التجويز ومقوماته، ومن مشابهة المعنى المراد للمعنى الأصلي مثلا، ومن إيجاد قرينة تمنع من إرادة المعنى الأصلي،... إلخ.... وهو إذ يفعل ذلك يحترم النصوص ويحترم قوانين اللغة التي نزلت بها النصوص، ويحترم المعنى الذي تفيد النصوص، ومحاولة التأويل، تنبئ عن أنه يعتقد أن النصوص لها حرمتها وقداستها وان أفكاره العقلية ينقصها لكي تكون مقبولة أن لا تعارض هذه النصوص، أما هذا الذي يقول: إن نتائج أبحاثي العقلية نتائج قطعية، والنصوص السماوية يجب أن تصرف عن أي معنى يتعارض معها، ثم ليكن بعد ذلك ما تفيده هذه النصوص ما يكون؛ فكأن أصل العلم بالمراد منها لا يهمه، وكأن وجودها وعدم وجودها بالنسبة إليه سواء. ثم يقول: -

ولا يخدعنا قول الشيخ محمد عبده: [فليطرق عن التأويل، ويقول: آما به كل من عند ربنا] فإن ذلك إيمان بألفاظ جوفاء، لا معنى لها، مادام قد آمن من طريق آراء، بآراء تعارض هذه الألفاظ معارضة تامة^(٢). ولعل هذا الحكم من د. سليمان دنيا فيه نوع من المبالغة بإلزام الشيخ ما لا يلزم؛ لأن الشيخ كما عرفنا أنه لم يلتزم بمنهج عقلي واحد حتى نلزمه بهذا الإلزام الذي لا يليق إلا بالملحد من الفلاسفة والباطنيين، ثم أن مسلك التفويض كما بينت أحد الطرق التي يقررها المتكلمون في تقريراتهم، والتردد بين التأويل والتفويض يفسر لك مدى التناقض

(١) نفس المصدر (ج ١، ص ٣٣٣-٣٣٤).

(٢) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين، (ج ١، ص ٦٠).

الذي يحتويه المنهج التوفيقي عند المتكلمين في كثير من مسائل الإعتقاد؛ فكيف بمن أضاف إليه مسائل الأحكام والأمر والنهي^(١).

وأما الآن فسأبدأ في مناقشة البرهان العقلي السابق، من خلال المسالك الآتية وأحاول أن أنقل شيئاً من كلام الشيخ محمد عبده للتدليل على أن المنهجية التي سلكها الشيخ في إصلاحه وتجديده لا تبعد عن هذا البرهان؛ بيد أن الشيخ وسّعه ليشمل سائر أبواب الدين ولم يخصه بأبواب الاعتقاد فحسب كما هو صنيع الأوليين^(٢).

واليك الآن ترتيب المسالك المتبعة في مناقشة البرهان العقلي السابق:-

١. مناقشة صيغة البرهان الأساسية.
٢. بطلان فرضية التعارض بين العقل والشرع.
٣. ذكر الآثار الناتجة من الإلتزام بهذا البرهان.

أولاً:- مناقشة صيغة البرهان وذلك باتباع طريقتين:

- الطريقة الأولى:-** إعادة صياغته بما تتوافق مع موارد الشارع ومقاصده.
- الطريقة الثانية:-** نقض مدلوله.

(١) قال شيخ الاسلام ابن تيمية: "والحاصل أن كل من استحكم في بدعته يرى أن قياسه يطرد لما فيه من التسوية بين المتماثلين عنده، وإن استلزم ذلك كثرة مخالفة النصوص، وهذا موجود في المسائل العلمية الخبرية والمسائل العملية الإرادية تجد المتكلم قد يطرد قياسه طرداً مستمراً فيكون في ظاهر الأمر أجود ممن نقضها، وتجد المستن الذي شاركه في ذلك القياس قد يقول ما يناقض ذلك القياس في مواضع مع استشعار التناقض تارة وبدون استشعار تارة وهو الأغلب، وربما يخيل بفروق ضعيفة فهو في نقض علته والتفريق بين المتماثلين فيها يظهر أنه دون الأول في العلم والخبرة وطرده القول وليس كذلك، بل هو خير من الأول فإن ذلك القياس الذي اشتركا فيه كان فاسداً في أصله، لمخالفة النص والقياس الصحيح فالذي طرده أكثر فساداً وتناقضاً من هذا الذي نقضه، وهذا شأن كل من وافق غيره على قياس ليس هو في نفس الأمر بحق وكان أحدهما من النصوص في مواضع ما يخالف ذلك القياس"، (٤/٦٤) مجموع الفتاوى.

(٢) وقد أشار شيخ الاسلام ابن تيمية أن الإلتزام بهذا البرهان في العقائد وحصر المسائل القطعية بما دل عليها العقل يؤدي إلى التناقض والتكلف في حد كثير من أحكام الشرع والعلم، ينظر: الإستقامة، ط. جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، الطعة الأولى، ١٤٠٣هـ تحقيق، محمد رشاد سالم، (ج١ ص٤٩ فما بعد).

الطريقة الأولى:-

إعادة صياغته بما تتوافق مع موارد الشارع ومقاصده:- هذا الجواب على فرض التسليم به فيقال يفترض التعارض بين القطعي والظني لا التعارض بين العقلي والنقلي لأنه لا تعارض أصلاً كما سيأتي فالقسمة ثلاثية:

١. أن يقع التعارض بين القطعيين وهذا ممتنع لأنه لا يمكن التعارض بينهما.
٢. وإما أن يقع التعارض بين ظنيين وهنا يقدم الراجح منهما.
٣. وإما أن يقع التعارض بين قطعي وظني فالقطعي هو المرجح بإطلاق «فعلم أن تقديم العقلي مطلقاً خطأ، كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقلياً خطأ»^(١).

الطريقة الثانية:-

معارضة برهانهم بنظير ما قالوه: «فيقال: إذا تعارض العقل والنقل، وجب تقديم النقل، لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعها رفع للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع؛ لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ﷺ، فلو أبطلنا النقل لكانا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء، فكان تقديم العقل موجباً عدم تقديمه، فلا يجوز تقديمه، وهذا بين واضح؛ فإن العقل هو الذي دل على صدق السمع وصحته، وأن خبره مطابق لمخبره، فإن جاز أن تكون هذه الأدلة باطلة لبطلان النقل لزم أن لا يكون العقل دليلاً صحيحاً، وإذا لم يكن دليلاً صحيحاً لم يجز أن يتبع بحال، فضلاً عن أن يقدم، فصار تقديم العقل على النقل قدحاً في العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله..»^(٢).

ثانياً:- بطلان فرضية التعارض بين العقل والشرع:-

شبهة التعارض بين العقل والشرع ترجع إلى أمرين:-

١. توهمهم أن الأدلة العقلية قسيمة للأدلة السمعية ومن ثمّ افترضوا التعارض بينهما و الحق أن الأدلة الشرعية شاملة للأدلة السمعية والعقلية كأدلة التوحيد والمعاد فهي أدلة شرعية وهي كذلك عقلية يعلم صحتها بالعقل والقسمة الصحيحة أن يقال أن الدليل الشرعي يقابل بكونه بدعياً لأن البدعة مقطوعة النسب بالشرع وسبق بيان هذا المسلك في الباب الأول.

(١) ابن تيمية، شيخ الإسلام، درء التعارض، (ج١، ص٨٦-٨٧).

(٢) المصدر السابق، (ج١، ص١٧٠-١٧١).

٢. ظنهم أن العقل أصل السمع في الأصول، وهذا باطل من وجوه ومن هذه الوجوه أن يقال: -
 أ. أما المراد بقولكم أن العقل أصل السمع إن أريد به أنه أصل في ثبوته فهذا مناف للعقل أصلاً لأنه هما أخبر به الصادق المصدوق ﷺ هو ثابت في نفس الأمر، سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه، ومن أرسله الله إلى الناس فهو رسوله، سواء علم الناس أنه رسول أو لم يعلموا، وما أخبر به فهو حق وإن لم يصدقه الناس...»^(١). وإن أريد به أنه أصل في دلالتنا على صحة السمع فيقال لهم ماذا تقصدون بالعقل؟ إن أريد بالعقل الغريزة التي بها يتميز الإنسان عن الحيوان وهي أحد أقسام العقل كما مر فهذا باطل قطعاً « لأن تلك الغريزة ليست علماً يتصور أن يعارض النقل، وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة وما كان شرطاً في الشيء امتنع أن يكون منافياً له»^(٢)، وإن أريد بالعقل العلوم الحاصلة بالعقل فهذه كثيرة جداً وفيها من النزاع الشيء الكثير والذي يسلم منها قليل جداً بخلاف دلالة السمع فهي متفق عليها ومتنوعة توسعة من الله عز وجل لعباده ودلالة العقول مختلف فيها والثابت منها قليل فكيف يقدم ما هو مختلف فيه على ما هو متفق عليه ومن تأمل اختلافهم حول الطرق التي بها يثبتون الصفات والنبوات لعرف أن السمع أصل ويمتنع القول بغيره، فإن قيل أن الأصول يحتاج إليها جميع الناس فلا بد من أن تكون أدلتها مما يشترك فيها جميعهم ومن المعلوم أن الناس يشتركون في العقل فلا بد من أن تكون أدلة الأصول عقلية^(٣) أجيب: - بأن من الأدلة العقلية ما هو أغمض وأخفى من الأدلة السمعية^(٤)، ثم أن الأدلة السمعية يمكن حصرها بخلاف الأدلة العقلية فهي كثيرة متشعبة لا يمكن الإحاطة بها كما سبق، فإن قيل: أن حجية الكتاب والسنة ثبتت بالعقل وإلا كان ذلك إثباتاً للشيء بنفسه. أجيب: بأن طرق حجية الكتاب والسنة وصدق الرسول غير محصورة بالعقل بل تتم بطرق كثيرة منها دلالة الأحوال وإعجاز الأدلة السمعية في ذاتها وألفاظها وأحكامها وغير ذلك من وجوه الإعجاز التي يضطر الإنسان بتصديقها ثم أن الدليل العقلي دل على صدق

(١) المصدر نفسه، (ج ١، ص ٨٨).

(٢) المصدر نفسه، (ج ١، ص ٨٩).

(٣) الشيرازي، أبي إسحاق، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣هـ.

(٤) ينظر مثلاً طريقتي الأعراض والتركييب، ينقطع السالكون فيها قبل الوصول إلى مرادهم كما قال شيخ الإسلام.

الكتاب والسنة ووجوب الأخذ منهما مطلقا وليس في الكتاب والسنة ما يدل على صدق جميع ما يدل عليه العقل. والكلام في هذا الباب يطول وقد سبق لي في الباب الأول مناقشة هذه الشبهة وبيّنت أن النصوص الثابتة في الكتاب والسنة لا يعارضها معقول بين قط، ولا يعارضها إلا ما فيه اشتباه واضطراب، وما علم أنه حق لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم يعلم أنه حق. بل نقول كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: إن النصوص الثابتة عن الرسول ﷺ لم يعارضها قط صريح معقول، فضلا عن أن يكون مقدماً عليها، وإنما الذي يعارضها شبهه وخيالات، مبناها على معان متشابهة وألفاظ مجملة»^(١). ومن أراد التوسع في هذا الباب فليرجع لما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في كتابه الفذ موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول والذي وضعه أساسا لإبطال هذا القانون يقول رحمه الله: «ولما كان بيان مراد الرسول ﷺ في هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلي، وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء، بينا في هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الذي صدوا به الناس عن سبيل الله وعن فهم مراد الرسول، وتصديقه فيما أخبر، إذ كان أي دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قدر أن المعارض العقلي القاطع ناقضه، بل يصير ذلك قدحا في الرسول، وقدحا فيمن استدل بكلامه، وصار هذا بمنزلة المريض الذي به أخلاط فاسدة تمنع انتقاعه بالغذاء، فإن الغذاء لا ينفعه مع وجود الأخلاط الفاسدة التي تفسد الغذاء، فكذلك القلب الذي اعتقد قيام الدليل العقلي القاطع على نفي الصفات أو بعضها، أو نفي عموم خلقه لكل شيء، أو نفي أمره ونهيه، أو امتناع المعاد، أو غير ذلك لا ينفعه الاستدلال عليه بذلك الكتاب والسنة إلا مع بيان فساد ذلك المعارض»^(٢).

(١) درء التعارض، (ج ١، ص ١٥٥-١٥٦).

(٢) المصدر السابق، (ج ١، ص ٢٢).

المبحث الثاني :- قاعدة التفريق بين القطعي والظني :-

لما تقرر عندهم أن العقل أحكامه قطعية جعلوا مسائل الفقه وأصوله ظنية؛ ومن هنا قالوا بالتجديد في قواعد الفقه والأصول^(١)، وجعلوا هذا التقسيم من أعظم الحجج التي وجدوا لهم فيها مبررا لهدم ما بناه الأئمة ورضيته الأمة عبر أجيالها السابقة ولا سيما أنهم عثروا على خلاف يذكر.

والباحث بإذن الله سيعرض الخلاف في هذه المسألة، و يرى هل هناك من مسوِّغ في الإلتكاء عليه، يمكن أن يعطي الشرعية لهذا التجديد المعاصر، ثم يختم بمناقشة أثر تقسيم الأدلة الى القطعي والظني على وجوب العمل فيقول وبالله التوفيق:-

قد وقع الخلاف في هذه المسألة بين علماء الأصول، على أقوال:-

القول الأول: أن قواعد الأصول قواعد قطعية، وإليه ذهب كل من: الغزالي والشاطبي والشيرازي وأبو المعالي الجويني وأبو الخطاب وغيرهم.

قال الشيرازي: الأصول طريقها العلم والقطع^(٢)، وقال: "إن مسائل الأصول عليها أدلة قاطعة"^(٣).

وقال الغزالي: "والقطعيات ثلاثة أقسام: كلامية وأصولية وفقهية، أما الكلامية فنعني بها العقليات المحضة.. وأما الأصولية فنعني بها كون الإجماع حجة... فإن هذه مسائل أدلتها قطعية"، وقال في موضع آخر: "ونحن أثبتنا القياس والإجماع وخبر الواحد بطرق قاطعة لا بخبر الواحد"^(٤).

(١) عمارة، محمد، معالم المنهج الاسلامي (ص ١٠٠ - ١٠٣)، وينظر له: "النص الاسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية" (ص ٣٣)، مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات، تحرير د. فتحي ملكاوي، د. عبد الكريم ابو سل (ص ١٦١).

(٢) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، التبصرة، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣ هـ. محمد هيتو، (ج ١، ص ٤٩٦).

(٣) المصدر السابق، (ج ١، ص ٤٩٧).

(٤) المستنصفي، (ج ١، ص ٣٤٨).

وقال الجويني في الإجابة عن استدلال الطبري بحديث معاذ رضي الله عنه في إثبات القياس^(١)، حيث قال الطبري راداً على من اعترض عليه بأن هذا خبر آحاد، فقال: يجوز الاستدلال بأخبار الآحاد (في إثبات القياس)، كما يجوز الاستدلال بها في إثبات الأحكام: قال الجويني رحمه الله معلقاً: "وهذه هفوة عظيمة، وسنذكر في كتاب الاجتهاد أن أصول أدلة الشريعة لا تثبت إلا بما يقتضي العلم من الأدلة القاطعة، ومن قال غير ذلك فقد زل زلة عظيمة"^(٢).

قال أبو الخطاب: إن الفروع ليس عليها أدلة قاطعة، بخلاف الأصول فإن عليها أدلة قاطعة"^(٣).

والشاطبي رحمه الله، وهو من أبرز من فصل في هذه المسألة في مقدمة كتابه المانع النافع "الموافقات"، حيث تناول المسألة حسب تصوري من عدة جهات: فبين ما هو القطعي، حيث قال: "وإنما الأدلة المعتمدة هنا المستقرة من جملة أدلة ظنية تظافت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه، فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب"^(٤)، ثم أنزل هذا المعنى على أدلة الفقه الإجمالية بقوله: "ومن هاهنا اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع لأنه قطعي وقاطع لهذه الشواغب، وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجة أو خبر الواحد أو القياس حجة فهو راجع إلى المساق؛ لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوق الحصر، وهي مع ذلك مختلفة المساق لا ترجع إلى باب واحد، إلا أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه، وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضاً فصارت بمجموعها مفيدة للقطع، فكذا الأمر في مأخذ الأدلة في هذا الكتاب، وهي مأخذ الأصول"^(٥)، ونبه أن هذا الأصل

(١) وهو ما رواه أبو داود في سننه: ((أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ قَالَ أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَيَسْئَلُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ أَجْتَهُدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو فَضْرَبَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ وَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَقَّفَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَا يَرْضَى رَسُولَ اللَّهِ)). ينظر: أبو داود، سنن أبي داود، (ج ٣ ص ٣٠٣) ورواه غير أبي داود، واختلف في صحته وصحة الخطيب في الفقيه والمتفقه (ج ١ ص ١٨٩).

(٢) الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، كتاب التلخيص في أصول الفقه، تحقيق عبد الله النيبالي، وبشير أحمد العمري، ط ١، مكتبة دار الباز، ١٤١٧هـ، (ج ٣، ص ٢١٣)، فقرة رقم (١٦٤٨).

(٣) التمهيد، (ج ٤، ص ٣١٠).

(٤) الموافقات، (ج ١، ص ٣٦).

(٥) الموافقات، (ج ١، ص ٣٧).

كان متقراً عند المتقدمين لكن "ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه فحصل إغفاله من بعض المتأخرين فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدثها، وبالآيات على انفرادها، إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع، ففكر عليها بالاعتراض نصاً واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع"، وأخرج بتعريفه للقطعي السابق الذكر، حصر بعضهم له في الأحاديث المتواترة لفظاً فإن إفادتها على هذا الاستعمال المشهور في غاية الندور؛ لأنها "موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظني والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنياً، فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو وعدم الاشتراك وعدم المجاز والنقل الشرعي.. وعدم النسخ والتقديم والتأخير وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر، وقد اعتصم من قال بوجودها بأنها ظنية بأنفسها لكن إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين، وهذا كله نادر أو متعذر"^(١)، ثم خلص رحمه الله تعالى إلى النتيجة السابقة وهي: أن القطعي هو عبارة عن جملة أدلة ظنية لكن تضافرت على معنى واحد أفادت القطع، وأدلة أصول الفقه من هذا القبيل، وعلل ذلك بما يأتي:-

١. أن هذه الأصول ترجع إلى كليات الشريعة وما كان كذلك فهو قطعي.
٢. أن تبديلها يؤدي إلى خلاف ما ضمن الله عز وجل من حفظها، حيث قال: "إننا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون"^(٢)، إنما المراد به حفظ أصوله الكلية المنصوصة وهو المراد بقوله تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم"^(٣) لأن المراد المسائل الجزئية، إذ لو كان كذلك لم يتخلف عن الحفظ جزئي من جزئيات الشريعة وليس كذلك لأننا نقطع بالجواز، ويؤيده الوقوع لتفاوت الفنون..".
٣. لو جاز تعلق الظن بأصول الفقه لجاز تعلقه بأصول الدين، لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين، فإنها قد استوت في كونها كليات معتبرة.
٤. إن القواعد الأصولية نحكم بها على الأدلة الشرعية ونستخرج بواسطتها الأصول العقدية والأحكام الشرعية، والحاكم على غيره لا بد من الثقة به، وكيف يصح أن تجعل الظنيات قواعد لغيرها.
٥. لو لم نقل بقطعية قواعد الأصول لما تميزت الفروع عن الأصول فإن الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة فبقية على أصلها من الاستناد إلى الظن خلاف الأصول فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة.

(١) المرجع السابق، (ج ١، ص ٣٥-٣٦).

(٢) سورة الحجر الآية (٩).

(٣) سورة المائدة الآية (٣).

٦. لو جاز تعلق الظن بقواعد الأصول لجاز تعلقه بالضرورات الخمس بجامع الاستقراء ولما استطاع السابقون أن يستنبطوها فهي لم تثبت لنا بدليل معين ولا شهد أصل معين يمتاز برجوعها إليه بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع الأدلة التي لا تنحصر في باب واحد^(١).

القول الثاني: أن قواعد الأصول منها ما هو قطعي، ومنها ما هو ظني، وممن ذهب إلى هذا الرأي شيخ الإسلام ابن تيمية وابن قيم الجوزية ونجم الدين الطوفي وغيرهم.

قال شيخ الإسلام بن تيمية رحمه الله: "تثبت مسائل الأصول بخبر الواحد والقياس والأمانة المؤدية إلى غلبة الظن، وبه قال أكثر الفقهاء والمتكلمين"^(٢).

قال الإمام بن قيم الجوزية رحمه الله تعالى: "وكثير من المسائل التي هي عندهم أصول أدلتها ظنية، وهذا في أصول الدين، وأصول الفقه أكثر من أن يذكر كالقول بالمفهوم والقياس وتقدمهما على العموم، والأمر بعد الحظر ومسألة انقراض العصر، وقول الصحابي والاحتجاج بالمراسيل وشرع من قبلنا وأضعاف ذلك"^(٣).

قال العلامة الطوفي رحمه الله تعالى: "... وأما أن يستند (أي الحكم) إلى دليل ظني يحتمل النقيض احتمالاً قوياً فهو اجتهادي كأحكام الفروع الفقهية وأكثر أصول الفقه"^(٤).
واستدلوا بأدلة منها: -

١- أن أصول الفقه ومسائله من جملة مسائل الشريعة فطرق إثباتها واحد لا فرق بين قطعيها وظنيها فالكل حجة يجب العمل به.

٢- وجود الاختلاف الواقع في مسائل أصول الفقه وقواعده.

٣- أن أصول الفقه وسيلة إلى العمل وطريقة إلى معرفة الحكم فكيف يشترط في إثباتها القطع بالاشتراط في إثبات الأحكام.

(١) ينظرها في المقدمات الثلاث الأولى من كتاب الموافقات، (ج١، ص ٢٩-٤٢).

(٢) المسودة، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار المدني، القاهرة، (ج١، ص ٤٢٠).

(٣) مختصر الصواعق المرسله، ط٢، دار البيان، مصر، ١٤٠٠هـ، (ج٢، ص ٦١٧).

(٤) شرح مختصر الروضة، (ج٣، ص ٦١٦)، و(ج١، ص ١٧٤).

هذه هي مجمل الأقوال في المسألة مع الأدلة، وللباحث تفصيل في هذه المسألة، تقرّب
آراء الفريقين، فيقول وبالله التوفيق:-

أولاً: أن القائلين بالظنية في الأصول مع ندرة القطعي فيها لعلمهم نظروا إلى القطعية
المطلقة، ومن قال بالقطعية في الأصول نظر إلى القطعية النسبية، وذلك لأن أدلة الأصول
قسمان^(١):

١. قسم قطعي مطلق بحيث يكون واضحاً صريحاً ككون القرآن حجة والسنة حجة، فهذا محل
اتفاق لا نزاع فيه.

٢. قطعي نسبي وهو الذي أراده الشاطبي والحاصل بالاستقراء وتتبع النصوص الدالة على
معنى مشترك من مظانها، بحيث يحصل عند المحقق القطع بثبوت ذلك، ولعل هذا الذي
قصده الإمام الشافعي رحمه الله تعالى بقوله: "أما ما كان نص كتاب بين أو سنة مجتمع
عليها، فالعذر فيها مقطوع ولا يسع الشك في واحد منها، ومن امتنع عن قبوله استتيب، فأما
ما كان من سنة من خبر الخاصة الذي قد يختلف الخبر فيه فيكون محتملاً للتأويل وجاء
الخبر فيه من طريق الانفراد، فالحجة فيه عندي أن يلزم العالمين حتى لا يكون ردّ ما كان
منصوصاً منه، كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة العدول، لا أن ذلك إحاطة كما يكون نص
الكتاب وخبر العامة عن رسول الله ﷺ"^(٢)، وقد تواترت نصوص الأئمة في ذلك:-

فأما القسم الأول هو القطعي المطلق والمشمول على دليل الكتاب والسنة والإجماع، يدل
عليه من كلام أهل العلم ما يلي:-

قال الغزالي رحمه الله: "الكتاب والسنة المتواترة وهما على رتبة واحدة؛ لأن كل واحد
يفيد العلم القاطع"^(٣).

وقول الأسمندي: "قضية الكتاب والسنة المتواترة معلوم قطعي"^(٤).

(١) ينظر: دكوري، محمد، القطعية من الأدلة الأربعة، ط١، البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة
المنورة، ١٤٢٠هـ. (ص١٧٦). فقد أتى على جل هذه المسائل بما لا مزيد عليه.

(٢) الرسالة، تحقيق أحمد شاکر، القاهرة، ١٣٥٨هـ، (ج١، ص٤٦٠).

(٣) المستصفي، (ج١، ص٣٧٥).

(٤) بذل النظر، (ص٣٤٤).

وأما القسم الثاني وهو القطعي النسبي فهو الذي يحتاج إلى تأمل ونظر وتتبع للجزئيات والنصوص، ولذا كان الحاجة فيه إلى مجتهد محقق يقوم بهذه المهمة وهي التي تولي أمرها الأئمة المحققون كالشاطبي رحمه الله تعالى وغيره، ولذا مثل رحمه الله عند ذكره حصول القطع بالاستقراء بالإجماع والقياس وخبر الأحاد، ونحو ذلك، يقول الإمام القرافي مبينا هذا الأصل بتفصيل أبلغ " بل قواعد الفقه كلها قطعية، غير أن القطع لا يحصل بمجرد الإستدلال ببعض الظواهر، بل بكثرة الإستقراء لموارد الأدلة، ومن كثرت مطالعته لأقضية الصحابة رضوان الله عليهم، واستقراؤه لنصوص الكتاب والسنة حصل له القطع، غير أن ذلك يتعذر وضعه في كتاب، فوضع في الكتاب ما تيسر وضعه، وما ذلك إلا كشجاعة علي وسخاء حاتم، لو لم نجد فيهما حكاية موضوع في كتاب واحد لم يحصل لنا القطع بهما، لكن القطع حاصل بهما بكثرة الاستقراء، والمطالعة التي لا يوجد مجموعهما في كتاب واحد، فلذلك قلنا: إنا قاطعون بشجاعة عليّ وسخاء حاتم، كذلك من أراد القطع بقواعد أصول الفقه من الإجماع والقياس وغيرهما، فليتوجه للاستقراء التام في أقضية الصحابة، ومناظراتهم، واجوبتهم وفتاويهم، ويكثر من الاطلاع على نصوص السنة والكتاب، فيحصل له من جميع ذلك القرائن الحالية، والسياقات اللفظية، القطع بهذه القواعد، والغفلة عن هذا المدرك هو الموجب لقول من قال: الإجماع ظني؛ لأنه لم يطلع الا على نصوص يسيرة في بعض الكتب، فهو كمن لم ير لحاتم غير حكايات يسيرة في بعض الكتب، فلا يجد في نفسه غير الظن، فيقول: سخاء حاتم مظنون، مع أنه في نفس الأمر مقطوع به عند غير ممن كمل استقراؤه. هذه قاعدة جليلة شريفة يُتفطن لها، فإنها أصل كبير من أصول الإسلام، وهو سر قول العلماء: إن قواعد الدين قطعية، وعدم العلم بها هو سبب المخالفة في ذلك، منهما على مدركه من الظن والقطع، وقد تكون الرسالة المحمدية لم تبلغ لبعض الناس، وقد تبلغ بأخبار الأحاد، ولا يقدح ذلك في أنها قد قطع بها في نفس الأمر" (١)

ثانياً: أن مراد القائل بالظني أراد تفاصيل الأدلة أي تفاصيل المسائل الجزئية المستتبطة من الأدلة العامة بالكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستصحاب والاستصلاح والاستحسان، ففي الكتاب مثلاً: مسألة صحة الاحتجاج بالقراءات الشاذة؟

وفي السنة: تخصيص الكتاب بخبر الواحد، أو مسألة خبر الأحاد هل يفيد القطع أم

الظن؟

وفي الإجماع مثلاً: مسألة الإجماع السكوتي، أو الإجماع المنقول بالأحاد؟

(1) القرافي، نفائس الأصول، (ج ١ ص ١٤٧-١٤٨). وبهذا يعلم أن تفسير القطعي والظني باعتبار الاتفاق والاختلاف لا يصح.

وفي القياس: مسألة: نوع دلالة السبر والتقسيم على العلة هل يفيد القطع أو الظن؟ أو دلالة الدوران على العلة، ونحو ذلك

وفي الاستصحاب: كاستصحاب الإجماع هل هو حجة أو لا.

وفي سد الذرائع: مسألة ما إذا كانت الذريعة يظن ظناً غالباً أنها توصل للحرام، فهل يُقال بسدها أم لا؟

وفي الاستصلاح مثلاً: هل هو دليل شرعي مستقل أم داخل بالتعليل بمسلك المناسبة؟ وهل لابد من وجود مصلحة يغلب على الظن وجودها أم يكفي بمجرد غلبة الظن؟

فهذه الأدلة أصلها ثبت عن طريق يقطع بوجودها في الشريعة المحمدية، ولذلك ترى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لم يعتبر المصالح المرسله دليلاً تتبني عليها الأحكام كما في المسودة: "المصالح المرسله لا يجوز بناء الأحكام عليها... وهو قول متأخري أصحابنا أهل الأصول والجدل"^(١)، مع أنه في موضع آخر يقول: "والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة"^(٢).

ويقول الإمام القرافي رحمه الله تعالى: "وأما المصلحة المرسله فالمنقول أنها خاصة ببناء وإذا افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا أو جمّعوا أو فرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا أو فرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسله، فهي حينئذٍ في جميع المذاهب"^(٣).

وقال الشوكاني: "ما لا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه وهو الذي لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار، وهو المسمى بالمصالح المرسله، والمشهور اختصاص المالكية بها"، قال الزركشي: "وليس كذلك فإن العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة ولا معنى للمصلحة إلا ذلك"^(٤).

وكذلك في دليل الاستحسان، مع أن الخلاف فيه مشهور إلا أن كثير من الأصوليين لم يجدوا معنى للاستحسان يصلح محلاً للنزاع.

(١) المسودة، (ج١، ص٤٠١).

(٢) ابن تيمية، الفتاوى، (ج١١، ص٣٤٤).

(٣) القرافي، نفائس الأصول، (ج٩، ص٤٢٧٩).

(٤) الشوكاني، إرشاد الفحول، (ج١، ص٣٧٠).

وكذلك في دليل الذرائع فإن النزاع في سدها لا في تحريم الوسائل المفضية إلى الحرام، ولذا قال القرافي إن كل أحد يقول بها فإن من الذرائع ما يعتبر إجماعاً كحفر الآبار في طريق المسلمين.

وكذلك القول في الاستصحاب، فقد ذكر ابن القيم أن لا خلاف في وجوب العمل بالاستصحاب فيما دل العقل أو الشرع على ثبوته. (١)

وكذلك القياس فقد قال الطوفي: "إن كون القياس المذكور ظنياً محل النزاع فإننا لا نسلم أنه ظني بل هو جلي قاطع من حيث هو في معنى أصله" (٢).

ثالثاً: إن تقسيم الأدلة إلى قطعي وظني أمر نسبي يرجع إلى نفس المجتهد.

قال شيخ الإسلام: "فأما تقسيم الأدلة إلى قطعي وظني فليس هو تقسيماً باعتبار صفتها في أنفسها، بل باعتبار اعتقاد المعتقدين فيها" (٣)، وقال في موضع آخر: "القطع والظن بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة وبحسب قدرته على الاستدلال، والناس يختلفون في هذا، وهذا فكون المسألة قطعية أو ظنية ليس هو صفة ملازمة للقول المتنازع فيه" (٤).

قال ابن القيم: "كون الدليل من الأمور الظنية أو القطعية أمر نسبي يختلف باختلاف المدرك المستدل ليس هو صفة للدليل في نفسه، فهذا لا ينازع فيه عاقل، فقد يكون قطعياً عند زيد ما هو ظني عند عمرو" (٥).

رابعاً: مقصود بعض القائلين بالظني والله أعلم أنه هل يجوز الاحتجاج بالإجماع أو القياس مثلاً مع كونه ثابتاً بدليل ظني، أم لا بد من ثبوته بدليل قطعي، وهذا ما يفهم من عبارة شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره عندما قال: "تثبت مسائل الأصول بخبر الواحد والقياس والأمانة المؤدية إلى غلبة الظن، وبه قال أكثر الفقهاء والمنكلمين.. (٦)"، فيلاحظ من قوله: "تثبت مسائل الأصول صحة إثباتها بخبر الواحد دون البحث عن أدلة أخرى مع كونها موجودة لمن بحثها واستقرأها.

(١) ينظر: ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، (ج١ ص٣٣٩).

(٢) شرح مختصر الروضة، (ج٢، ص١٣٢).

(٣) المسودة في أصول الفقه، (ج١، ص٢٢١).

(٤) مجموع الفتاوى، (ج١٩، ص٢١١).

(٥) مختصر الصواعق المرسله، (ص٦٢٩).

(٦) المسودة، (ج١ ص٤٧٣).

فهذه جملة من الإيضاحات لم أرد من عرضها انتفاء القول بالظنية في مسائل الأصول، ولكن أحببت أن أوضح أن القول بالقطعية ليس بالنسبة التي يُقال عنها بأنها نادرة نادرة كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل الأصول...^(١).

وبسبب هذه النتيجة تمسك من ذهب إلى التجديد في أصول الفقه لكونها مسائل ظنية ومختلف فيها، فيجوز إلغاؤها أو تعديلها أو التوسع فيها، ليصبح أصل القياس، القياس الواسع من غير قيود، والاستصحاب الواسع من غير شروط، و المصالح الواسعة من غير ضوابط فهل كون الأصول ظنية دليل يؤيد القول بالتجديد المعاصر.

والإجابة على ذلك أقول: إن مدار حجية الدليل من عدمه ليس بكونه قطعياً أم ظنياً، وإليك التفصيل:

أولاً- إن الدليل الشرعي للأحكام شامل للقطعي والظني: إذ في الأدلة الشرعية ما لا يكون دليلاً قطعياً بل يكون دليلاً واضحاً.

قال السمرقندي: "اسم الدليل أعم من سائر الأسماء فإنه يقع على جميع ما يعرف به المعلوم.. وكذا يقع على ما يوجب العلم والعمل قطعاً، وعلى ما يوجب العلم والعمل ظاهراً لا قطعاً، فإن القياس وخبر الواحد وظاهر النصوص تسمى أدلة وإن لم تكن قطعياً"^(٢).

وقال الأمدي: "وقولنا "بدليل" يعم القاطع والظني"^(٣)

وقال الرازي: "أعني بالدليل القدر المشترك بين ما يفيد الظن وبين ما يفيد اليقين"^(٤)، ولذلك لما يذكروا أدلة الأحكام في أبواب أصول الفقه يذكروا القطعي والظني جميعها.

ثانياً- إذا ثبت ذلك فيقال إن وصف القطعية ليس وصفاً مطرداً للدليل، بخلاف وصف الحجية، فهو ملازم له، فكل دليل اعتبر شرعاً صح الاحتجاج به، ولا تلازم بين القطع وبين الحجية وإفادة العمل، وإنما تظهر فائدة القطعية في باب التعارض والترجيح وتقديم الأقوى، ويدل على ذلك أمور:-

دلالة الدليل القطعي على حجية الدلائل الظنية في فروع الشريعة.

(١) دكوري، محمد، القطعية من الأدلة الأربعة، (ص١٠٠)، وقد عزي القول بالندرة الى الإمام ابن عاشور رحمه .

(٢) ميزان الأصول، (ج١، ص١٧٩).

(٣) الأمدي، الأحكام، (ج٣، ص٦).

(٤) الرازي، محمد بن عمر، المحصول، (ج٦، ص٦٢).

قال الشاطبي رحمه الله: "قام الدليل القطعي على أن الدلائل الظنية تجري في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية إلى أن قال: "القطع والظن متساويان في الحكم، وإنما يقع الفرق في التعارض"^(١).

وقال الطوفي: العلم ليس مشروطاً في التكاليف العملية، بل حصول الظن فيه كافٍ ثبوتاً وزوالاً^(٢).

اتفاق العلماء على وجوب العمل في خبر الأحاد مع اختلافهم في إفادته العلم.

قال الشافعي: "أما ما كان نص كتاب بين أو سنة مجتمع عليها، فالعذر فيها مقطوع ولا يسع الشك في واحد منها، ومن امتنع عن قبوله استتيب، فأما ما كان من سنة من خبر الخاصة الذي قد يختلف الخبر فيه فيكون محتملاً للتأويل وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد، فالحجة فيه عندي أن يلزم العالمين حتى لا يكون ردّ ما كان منصوصاً منه، كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة العدول، لا أن ذلك إحاطة كما يكون نص الكتاب وخبر العامة عن رسول الله ﷺ"^(٣).

قال السمعاني رحمه الله تعالى: "وجوب العلم بخبر الواحد ليس بإيجاب له على ظن تخمين وهو إيجاب له على علم ويقين لأننا بالدلائل القطعية علمنا وجوب العمل بخبر الواحد"، ومن هذه الدلائل القطعية ما ذكره الجويني من إجماع الصحابة عليهم السلام على العمل بخبر الواحد"^(٤).
ثالثاً: لو صححنا مخالفة الدليل لكونه ظنياً أو لمطلق الخلاف والاحتمال لأهدرت معظم أحكام الشريعة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "وأدلة الأحكام لا بد فيها من هذا، فإن دلالة العموم في الظاهر قد تكون محتملة للنقيض، وكذلك خبر الواحد والقياس.. ولا يوجد من يستغني عن الظواهر والأخبار والأقيسة، بل لا بد من العمل ببعض ذلك مع تجويز نقيضه"^(٥).

قال الإمام السمعاني رحمه الله تعالى: "الشرع قد ورد باتباع كثير من الظنيات بدليل أن الحكام إنما يفصلون الأحكام بالشهادات المقامة في مجالسهم وهي دلائل ظنية لا قطعية، وكذلك الإمارات المرجوع إليها في القبلية ظنية لا قطعية، وكذلك في تقويم المتلفات وأروش الجنابات

(١) الموافقات، (ج١، ص٣٣٩-٣٤١).

(٢) شرح مختصر الروضة، (ج٣، ص٢٧٣).

(٣) الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة، ١٣٥٨هـ، (ج١، ص٤٦٠).

(٤) البرهان في أصول الفقه، للجويني، (ج١، ص٣٩).

(٥) مجموع الفتاوى، (ج١٣، ص١١١-١١٦).

... وما زال الناس من قديم الدهر إلى حديثه ومن أولهم إلى آخرهم ومن سلفهم إلى خلفهم يرجعون إلى غالب الظنون ويعتمدون عليها، وإذا حصرنا الأمور في (القطعيات) وحمائنا الناس على ما يفيدهم العمل الحقيقي بالأشياء فسد ما به قيام أمورهم وانسد أمامه تقدم أكثر مصالحتهم^(١)

وقال الطوفي رحمه الله: "وبالجملة قد أريقت الدماء، واستبحت الفروج وملكت الأموال شرعاً بناء على ظواهر النصوص والعمومات والأقيسة وأخبار الأحاد والبيانات المالية، وإنما يفيد ذلك جميعه الظن"^(٢).

وقال الإمام ابن قدامة رحمه الله: "لو فتح باب الاحتمال لبطلت الحجج، إذ ما من حكم إلا يتصور تقدير فسخه ولم ينقل، وإجماع الصحابة يحتمل أن يكون واحد منهم أضمر المخالفة وأظهر الموافقة بسبب أو رجع بعد أن وافق، والخبر يحتمل أن يكون كذباً، فلا يلتفت إلى هذا"^(٣).

وقال الشاطبي رحمه الله معلقاً على نزع الحجية من الدليل كونه مختلفاً فيه..، "وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية، حتى صار الخلاف في المسائل معدوداً في حجج الإباحة، فربما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع، فيقال لم تمنع؟ والمسألة مختلف فيها، فيجعل الخلاف حجة في الجواز المجرد كونها مختلفاً فيها"^(٤).

وقال ابن قيم الجوزية رحمه الله تعالى ذاماً تهوين الأدلة بالاحتمالات الظنية ما نصه: "وفتح باب التجويزات لا آخر له ولا ثقة معه البتة، وهذا الباب قد دخل معه على الإسلام مدخل عظيم وخطب جسيم، وأهل الباطل على اختلاف أصنافهم لا يزالون يتعلقون به، ومن أعطى التأمل حقه وجد أن أكثر ما ادعاه أهل التأويلات.... وأهل الباطل من جهة إخراج الألفاظ عن حقائقها وفتح باب الاحتمالات والتجويزات عليها"^(٥).

(١) قواعد الأدلة في الأصول، (ج٢، ص٩٨).

(٢) شرح مختصر الروضة، (ج١، ص٣٢٧).

(٣) روضة الناظر، تحقيق د. عبد العزيز السعيد، ط٢، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (ص١٤٨)، وأصل الكلام منقول من الإمام الغزالي رحمه الله. المستصفي، (ج١، ص١٥٠).

(٤) الموافقات، (ج٤، ص١٤١).

(٥) الصواعق المرسلّة، تحقيق د. علي بن محمد الدخيل، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٨هـ، (ج٢، ص٦٨٢).

وقال الشاطبي: "إن مجرد الاحتمال إذا اعتبر أدى إلى انخراط العادات والثقة بها وفتح باب السفسطة وحجة العلوم، بل ما ذكره السوفسطائية في حجة العلوم منه تبين لك أن منشأها تطويق الاحتمال في الحقائق العادية أو العقلية... بل هو أصل في الميل عن الصراط المستقيم، ألا ترى أن المتبعين لما تشابه من الكتاب إنما اتبعوا فيه مجرد الاحتمال... وإلى هذا فأنت ترى ما ينشأ بين الخصوم وأرباب المذاهب من تشعب الاستدلال وإيراد الإشكالات عليها بطريق الاحتمالات حتى لا تجد عندهم بسبب ذلك دليلاً يعتمد، لا قرانياً ولا سيما بل أنجر هذا الأمر إلى المسائل الاعتقادية فاطرحوا فيها الأدلة القرآنية والسنية... واعتمدوا على مقدمات عقلية غير بديهية ولا قريبة من البديهية"^(١).

(١) الموافقات، (ج٤، ص٣٢٥، ٣٢٦).

المبحث الثالث: قاعدة المصلحة:-

قاعدة المصلحة تأتي كنتيجة من نتائج تقديم العقل على النص عند التعارض، ومن أجلها ادعوا التوفيق بين الواقع والنص، والعقل والنقل، ولمكانتها عندهم جعلوها نقطة الانطلاق في تحليل الأحكام وإظهار محاسن الإسلام، حتى زعموا السبق في تقريرها وكشف معالمها بل ادعوا أنه لم ينتبه لأهميتها الأصوليون من قبل الا عدد قليل من المتأخرين وأن خلو مباحث الأصول من مبحث المصلحة الجديد يلحق الناس الحرج والمشقة ويفتح الباب لإتهام الإسلام بالنقص والرجعية.

وفيما يلي أتناول هذه القاعدة وتقرير حقيقتها بين المعاصرين والأصوليين في إتباع المطالب التالية:-

- ١- المطلب الأول:- عرض أقوال المعاصرين في مفهوم المصلحة.
- ٢- المطلب الثاني:- أدلتهم إجمالاً.
- ٣- المطلب الثالث:- الرد التفصيلي على المفهوم السابق وذلك باتباع الفروع التالية:-
 - الفرع الأول: خمس مقدمات ضرورية.
 - الفرع الثاني: مفهوم المصلحة عند الأصوليين.
 - الفرع الثالث: مباحث المصلحة في كتب الأصول وبيان ان لا تباين في المصطلحات الدالة عليها.
 - الفرع الرابع: تحقيق القول في الوصف المناسب الذي يحقق مصلحة مطلوبة شرعاً.
 - الفرع الخامس: موازنة وترجيح في تقسيمات المصلحة او المناسبة.
 - الفرع السادس: الجواب التفصيلي عن حجج المخالفين المعاصرين.

المطلب الأول: عرض أقوال المعاصرين في مفهوم المصلحة.

اعلم أن نصوصهم في هذا الباب كثيرة جدا وهي مبنوثة في تراثهم وكتابتهم الداعية للتجديد ونقد التراث الأصولي وتتسم بالعموم والإطلاق دون الدخول في التفاصيل وقد انتقيت منها ما يدل على المقصود دون ذكر قائلها، وهي كالتالي:-

١- "اعتماد الفهم المقاصدي للإسلام بدل الفهم النصي، فالنصوص يجب أن تفهم وتؤول على ضوء المقاصد (العدل، التوحيد، الحركة، الانسانية). ونصوص الحديث يحكم على صحتها أو ضعفها لا بحسب منهج المحدثين في تحقيق الروايات وإنما بحسب موافقتها ومخالفتها للمقاصد"^(١).

٢- "وظل هذا التيار محافظاً على موقفه من تطوير الشريعة بما يتلائم مع تطور الواقع.... حتى وإن أدت مقتضيات التطور الى تجاوز النصوص القطعية تحقيقاً للمقاصد"^(٢).

٣- ويدعوا الدكتور محمد سليم العوا الى انه يجب أن يتبع الحكم الشرعي المصلحة ويدور معها، فما حقق المصلحة أجريناه، وما عارضها أو ألغاهما توقفنا عن إجرائه"^(٣).

٤- "أن الشريعة مقاصد قبل لن تكون نصوصاً وان تكاليفها كلها ترجع الى تحقيق مقاصدها، وأنها ليست إلا أمارات ودلائل على تحقيق تلك المقاصد في حالات جزئية هي ما جاءت به النصوص"^(٤).

٥- "إذا استعرضنا ما قدمناه من الفروع المأثورة في رعاية المصلحة وجدنا منها ما اعتبرت فيه مع معارضتها للكتاب أو السنة أو القياس، فمن النوع الأول اسقاط عمر سهم المؤلفه قلوبهم محافظة على مال الدولة حينما وجد أن إعطاءهم لا يأتي بالعرض المقصود منهم، وقد يؤدي إلى نقيضه، وذلك معارض لقوله تعالى في آية الصدقات: ﴿المؤلفة قلوبهم﴾"^(٥).

"... بل يظهر لي أن عمر كان يستعمل الرأي في أكثر من معنى الذي ذكرناه ذلك أن ما ذكرناه أن استعمال الرأي حيث لا نص من الكتاب ولا سنة، ولكن نرى عمر سار أبعد من

(1) الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي، إعداد مركز دراسات الوحدة العربية، (ص ٣٠٢).

(2) الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي، (ص ٣٠٦).

(3) بحث السنة التشريعية وغير التشريعية المنشور في مجلة المسلم المعاصر في العدد الافتتاحي، شوال ١٣٩٤هـ، (ص ٣٨).

(4) أبو المجد، أحمد كمال، حوار لا مواجهة، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٨هـ، (ص ١٨).

(5) سورة التوبة، الآية (٦٠).

ذلك فكان يجتهد في تعرف المصلحة التي لأجلها كانت الآية ثم يسترشد: مصلحة في أحكامه، وهو أقرب شيء إلى ما يعبر عنه الآن بالاسترشاد روح القانون لا بحرفيته^(١).

٦- تحت عنوان "مدى الاعتداد بالمصالح المرسله" قال علي حسب الله: "فإذا عارضت المصلحة نصاً أو قياساً، كان ذلك مجالاً للبحث"، ثم قال: "إذا استعرضنا ما قدمناه من الفروع المأثورة برعاية المصلحة وجدنا منها ما اعتبرت فيه المصلحة مع معارضتها للكتاب أو السنة أو القياس"^(٢).

٧- "أن الأحكام المستفادة من النصوص القطعية الثبوت والدلالة هي إما ثابتة وإما متغيرة، فالثابت منها ما يتعلق بالأمور التعبدية والشعائرية وبعض أصول المعاملات الدنيوية، وهذه الأحكام لا يمكن إدراك العلة أو الحكمة أو المصلحة التي شرعت لأجلها ولذلك فهي أحكام ثابتة لا تتغير ولا تتبدل ويكون الإجتهد في هذه النصوص فقط فهم والاستتباط وربط الفروع بالأصول وترجيح الأحكام، ومنها أي من الأحكام التي دلت عليها نصوص قطعية الثبوت والدلالة - ما هو متغير، وهو ما تعلق بالمعاملات الدنيوية المتغيرة، والتي يمكن إدراك العلة والحكمة والمصلحة من وراء تشريعها، فهذه النصوص التي حملت هذه الأحكام - التي ارتبطت بعلة تغيرت أو بعادة تبدلت أو بعرف تطور - قائم، ولو كانت هذه الأحكام تستند إلى نص قطعي الثبوت والدلالة من القرآن أو السنة، ثم عليها إجماع الأمة في العصر الذي سبق تغير العلة وتبدل العادة، وهذا الإجتهد لا يرفع وجود النص بل يرفع حكمه فقط -، ولا يرفعه دائماً، بل رفعا مؤقتاً، فهو اجتهاد لا يتجاوز النص فيلغيه، وإنما يتجاوز الحكم المستتبط منه تجاوزاً مؤقتاً بما يحقق المصلحة والمقصد، كل ذلك والنص قائم ومنتلوه وتتعبد به... فالنص قائم أبداً والحكم متراوح بين التنفيذ ووقف التنفيذ دون تجاوز دائم أو إلغاء.

ثم استدل الكاتب لفهمه ذلك باجتهادات عمر في المؤلفه قلوبهم، وحد السرقة، وأرض السواد، والطلاق بلفظ الثلاث،... وغيرها.

والنتيجة عنده: أن عمر رضي الله عنه اجتهد في تلك النصوص على الرغم من كونها قطعية الثبوت والدلالة، وأنه تحقيقاً للمصالح والمقاصد الشرعية تجاوزها، على الرغم من انعقاد الإجماع على خلاف فعله رضي الله عنه ووجود السنة العملية في توزيع أرض خيبر، ووجود السنة القولية في

(١) احمد امين ، فجر الاسلام ، النهضة، (ص٢٣٨).

(٢) علي حسب الله ، اصول التشريع الاسلامي ، ط. دار المعارف، (ص ١٥٥-١٥٦).

تحريم التسعير، معللاً إقدام عمر رضي الله عنه على ذلك التجاوز بأن تلك النصوص موضوعها فروع المتغيرات الدنيوية وليس الثوابت الدينية ولا أصول المعاملات الدنيوية، وبأن للعقل مدخلا في تحديد حكمها وحكمتها لأنها ليست من الأمور التعبدية^(١).

٨- "جواز إلغاء وإنهاء أثر الإجماع الأول، المبني على المصلحة بإجماع ثانٍ بسبب اختلاف الظروف والأحوال وإذا وجدت المصلحة، فثم شرع الله^(٢)."

٩- "الشريعة ما هي إلا مبادئ عامة وقواعد كلية، وأما النصوص المحددة لأحكام بعينها فنادرة، ولذلك فإن الفرعيات والجزئيات معظمها مبني على اجتهاد الفقهاء في الإجماع والقياس وغيرهما، وقد ملأت هذه الفرعيات والجزئيات مجلدات ضخمة من كتب الفقه، وطغت أحياناً على المبادئ العامة واتخذت مع التقليد التاريخي طابعا شكليا جامدا بعيدا عن الجوهر الأصلي، وهكذا طغى الفرع على الأصل وحجب الشكل الجوهر في زعمه"^(٣).

(١) عمارة، محمد، معالم المنهج الاسلامي، (ص ١٠٣-١١٤).

(٢) بويدان، إبراهيم محمد طه، التأويل، بين ضوابط الاصوليين وقراءات المعاصرين دراسة أصولية فكرية معاصرة، رساله ماجستير، جامعة القدس، نوقشت وأجيزت في ١٥-أب-٢٠٠١م، نقلاً من: كامل، عبد العزيز، الاسلام والعصر، (ص ١٦٧).

(٣) المصدر السابق، (ص ١٦٧).

المطلب الثاني: أدلتهم في المصلحة إجمالاً.

من خلال النصوص السابقة ممكن ان نستنتج مجمل أدلتهم في النقاط التالية:-

- ١- ان النصوص محدودة والوقائع لا تنتهي لا سيما في زماننا الذي تعددت فيه أشكال الحوادث وصور النوازل جراء التقنية المعاصرة فلا بد من اعتماد المصلحة التي تفي بإعطاء الحكم لكل ما يجد أو ينزل.
- ٢- أن النصوص تواردت بأن الشريعة تتصف بالمصالح وانها غاية الأحكام فأينما وجدت المصلحة فثم شرع الله.
- ٣- الاجتهادات المأثورة عن الصحابة والخلفاء الراشدين في إعتبار المصلحة وملاحظتهم لها عند التعليل وقد تُقدّم أحيانا على النص الشرعي.
- ٤- التفريق بين العبادات وبين المعاملات وحقوق المكلفين فالعبادات تخفى مصالحها عن مجاري العقول والعبادات بخلاف مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل فإذا رأينا دليل الشرع متقاعدا عن إفادتها علمنا أننا أحلنا في تحصيلها على رعايتها وهذا دليل ذكره الطوفي وهم يندنون حوله على اعتبار ان المعاملات يلاحظ بها المعاني بخلاف العبادات ويؤيدون قولهم بتقريرات الشاطبي في هذا الباب.

المطلب الثالث: الرد التفصيلي على المفهوم السابق، وذلك باتباع الفروع التالية:

الفرع الأول: خمس مقدمات ضرورية.

المقدمة الأولى:-

اتفق علماء الأصول أن أحكام الله تعالى وضعت لمصالح العباد، قال الأمدى: "إننا نعتقد أن الأحكام المشروعة لا تخلو عن حكمة ومقصود راجع إلى العبد؛ لكن لا بطريق الوجوب بل بحكم الوقوع، فالإجماع إذا منعقد على امتناع خلو الأحكام الشرعية عن الحكم وسواء ظهرت لنا أم لم تظهر"^(١)، قال شيخ الإسلام: "فالأئمة الفقهاء متفقون على إثبات الحكمة والمصالح في أحكام الشريعة"، وقال الشاطبي: "الأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح أو درء المفسد وهي مسبباتها قطعاً، فإذا كنا نعلم أن الأسباب إنما شرعت لأجل المسببات لزم من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسببات"^(٢).

المقدمة الثانية:-

الخلاف الواقع بين علماء الأصول إنما هو في علل الأحكام الشرعية أي معرفة فقط؟ أم أنها مؤثرة بذاتها أو بإذن الله؟ أم أنها باعثة لا على سبيل الإيجاب؟ وهذا الخلاف مصدره الخلاف في الإلهيات ومسألة التحسين والتقبيح عند المعتزلة... لكن لا ينفي أن أحكام الله تعالى وضعت لمصالح العباد^(٣).

المقدمة الثالثة:-

مبحث المصلحة المرسلة من المباحث التي اعتنى بها العلماء قديماً وحديثاً بل هي موضع اهتمام الجميع، وإن كان البعض قد توسع أكثر ممن سبقه، لكن هي ليست جديدة عليهم حتى تحتاج إلى من يدعي السبق إلى كشفها في زماننا أو الانطواء تحت مظلة ما قرره الشاطبي وابن عاشور رحمهما الله تعالى - واللذان هما لم يخصا الحديث عنها الا لتقرير وتأكيد ما قرره

(1) الإحكام للأمدى، (ج٢، ص٢١٠).

(2) الموافقات، (ج١، ص١٩٥).

(3) ينظر تحقيق المسألة ابن تيمية، شيخ الإسلام احمد بن تيمية، منهاج السنة النبوية، مؤسسة قرطبة، ط١،

١٤٠٦، تحقيق محمد رشاد سالم، (ج١، ص١٤١-١٤٤)، وذكر ان هذه المسألة من أجل مسائل أصول

الدين، فقال في نفس الكتاب: "وهذه المسألة مسألة غايات أفعال الله ونهاية حكمته مسألة عظيمة لعلها أجل

المسائل الإلهية"، (ج٣، ص٣٩).

أسلافهم وضبط ما يتوهم خلاف ما قصده الشارع بها - فلا جديد إذا في مسائل المصلحة بل الإضافة عليها بما لا يتلاءم مع أصولهم أو ترك التقييد بضوابطهم شذوذ وانحراف عن الحق.

المقدمة الرابعة: -

مبحث المصلحة من المسائل العظيمة التي لا يرتقي للخوض فيها ومعرفة خباياها وبناء الأحكام عليها، إلا من كان مؤهلاً لذلك، ذكر حجة الإسلام الغزالي في مقدمة كتابه "شفاء الغليل بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل" شروطاً لمن أراد أن يطّلع على مضمون أسرار كتابه ويفوز بمخزون مقاصده ومن هذه الشروط: -

١ - كمال آلة الدرك: من وفور العقل، وصفاء الذهن، وصحة الغريزة، وانقاد القريحة، ووحدة الخاطر، وجودة الذكاء والفتنة.

٢ - ان يكون مطالع الكتاب مسبقاً بالارتياض بمجاري الفقهاء في مناظراتهم، ومراقبي نظرهم في مباحثاتهم، محيطاً بجليات كلام الأصوليين، محتوياً بأطراف هذا العلم، خبيراً بمنهاج الحجاج...^(١)، كل ذلك لأن مباحث الكتاب تدور في تقرير مسلك المناسبة والتعليل بها فإذا كان هذه صفة من يروم قراءة مباحث المناسبة وتفهمها فماذا عمن يريد أن يصدر أحكاماً عن طريقها؟! وقال العلامة الطوفي: "اعلم أن هذا المكان من دقائق هذا الباب خصوصاً على نشأت الطلاب" وقال: "هذا المكان من مشكلات القياس تحقيقاً وتصوراً وخصوصاً على المبتدئ"^(٢)، وقال الزركشي: "هي عمدة كتاب القياس وغمرته ومحل غموضه ووضوحه"^(٣)، فهي إذاً ليست مرتعاً لفقهاء حفظ المتن ولم يتقن الأصول، أو طالب علم حمل بعض الشهادات ليقرر المصالح للعباد، فضلاً عن محام أو طبيب أو مفكر لم يشم رائحة العلم، ولم يدرك ما الأصول وما هي قواعده وطرقه، ليتحدث بحديث عريض طويل مكرراً، عن المصلحة والتجديد ومقاصد الشرعية، ثم يدّعي أنه هو المفكر المخلص للأمة من بلواها، وغيره هو التقليدي الذي يريد أن يرجع الورى إلى الورى، فيا حسرتاً عليهم كيف يلوم عدوهم وهم يسعون في تحطيم ماضيهم ولقد صدق الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه عندما قال:

(١) الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد الطوسي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد ببغداد، ١٣٩٠هـ، (ص ٧-٨).

(٢) الطوفي، شرح مختصر الروضة، (ج ٣، ٣٨٦-٣٩٠).

(٣) البحر المحيط، (ج ٧، ص ٢٥).

"قف حيث وقف القوم فإنهم عن علم وقفوا وببصر نافذ كفوا وهم على كشفها كانوا أقوى وبالفضل لو كانوا فيها أحرى فلئن قلتم حدث بعدهم فما أحدثه إلا من خالف هديهم ورغب عن سنتهم ولقد وصفوا منه ما يشفي وتكلموا منه بما يكفي فما فوقهم محسّر وما دونهم مقصّر لقد قصر عنهم قوم فجفوا وتجاوزهم آخرون فغلوا وإنهم فيما بين ذلك لعلى هدى مستقيم..."^(١).

المقدمة الخامسة:

الاستشهاد بالمصلحة والتعليل بها في مدارك الفهم، لا تتناول بلغة الإطلاق والعموم؛ بل هي ذات فروع متعددة وطرائق متشعبة، يسلك فيها طريق التفصيل والتأصيل ليكون عوناً على الوفاق، وحسماً لمادة الخلاف، ونفياً للآراء الضالة والأقوال الشاذة، وأما القول بأن المصلحة لا بد من إعمالها وأنها ضرورية لواقعنا هكذا بإطلاق^(٢)، فلا شك أنها حيلة كل ضعيف ليلبس أقواله بلبوس العلم والموضوعية، ومن المتقرر شرعاً وواقعاً أن تحديد الوصف المناسب الذي يحدد مصلحة ليس على درجة واحدة فهناك:-

أولاً: المناسب باعتبار مناسبته للحكم، ينقسم إلى:-

١. **الحقيقي:** هو الذي تزداد وضوحاً مناسبته بالبحث والتأمل كالإسكار، وأنه مناسب للتحريم لما يترتب عليه من حفظ العقول، وكالقتل العمد العدوان مناسب لوجوب القصاص لما يترتب عليه من حفظ النفوس.

٢. **الإقناعي:** - هو الذي تتخيل مناسبته في أول الأمر غير أنه إذا سلط عليه مزيد من البحث والتأمل ظهرت عدم مناسبته، "فينتفي ظن مناسبته بتأمله"^(٣) مثل: تحريم بيع الخمر والميتة وسائر النجاسات لنجاستها، ثم قياس الكلب عليها بمنع بيعه لكونه نجساً، ووجه المناسبة أن كونه نجساً يناسب إذلاله وإجتنابه ومقابلته بالمال وإيجاب الضمان على متلفه يناسب إعزازه

(١) ابن قدامة، عبدالله بن أحمد المقدسي، لمعة الاعتقاد، الدار السلفية، الكويت، الطبعة الأولى، تحقيق بدر البدر، (ص ١٠).

(٢) أما ما أثار عن الإمام ابن قيم الجوزية، بقوله "فأينما وجدت المصلحة فتمّ شرع الله" فهذه المقولة غير مقصود ظاهرها بإطلاق، لا عند قائلها ولا عند غيره من أهل العلم، وإنما تصدق بعد تحقيق مناط الأصل الكلي في أحاد المسائل والوقائع وفق شروط وضوابط شرعية.

(٣) ابن النجار، محمد بن أحمد ابن النجار، شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، تحقيق د. محمد الزحيلي و د. نزيه حماد، ط. جامعة أم القرى مكة المكرمة، (ج ٤، ص ١٧١).

والجمع بينهما يناقض ما علم من خسته بتجسس الشارع له ولكن بالتأمل يظهر أن التعليل بهذا غير مناسب إذ معنى كونه نجسا لا تجوز الصلاة معه، ولا مناسبة بين بطلان الصلاة باستصحابه فيها وبين المنع من بيعه^(١).

الثاني: "تقسيم المناسب من حيث حقيقته إلى^(٢):-

١. المناسب الديني:- ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً حيث يكون كل منهما متعلق بالآخرة، كتزكية النفس وتهذيب الأخلاق فإنها مناسبة لشرع العبادات.

٢. المناسب الدنيوي:- ما يجلب للإنسان نفعاً بحيث يكون كل منهما متعلق بالدنيا كالسرقة والزنا فإن المنفعة المترتبة على شرع الحكم وهي حفظ النفس وحفظ المال متعلقة بالدنيا.

ثالثاً: تقسيم المناسب باعتبار المقصود منه إلى:-

١- الضروري:-

وهو الذي "لا بد منه في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقد لم تجر مصالح الدنيا على إستقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين"^(٣).

ولزيادة الإيضاح أذكر الوصف المناسب، والحكم المترتب عليه، والمقصود من شرع الحكم في أمثلة القسم الضروري، ومكمله:-

فالردة، والكفر مثلاً وصفان مناسبان، ووجود الجهاد وحد المرتد حكمان شرعيان، والمحافظة على الدين هو المقصود.

والقتل العمد العدوان مناسب، ووجود القصاص حكم شرعي، والمحافظة على النفس هو المقصود.

(١) الغزالي، محمد بن محمد، شفاء الغليل، (ص ١٧٤).

(٢) ينظر لتقسيم المناسب، الازهري، عيسى منون الشامي، نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء

الاصول، طبعة دار الكتب العلمية، تعليق يحيى مراد، (ص ٢٩٢-٣١٤). الطوفي، شرح مختصر

الروضه، (ج ٣، ص ٣٨٥) فمابعد. الرازي، المحصول، (ج ٥، ص ٢١٢-٢٣٦).

(٣) الشاطبي، الموافقات، (ج ٢، ص ٨).

والإسكار وصف مناسب، وحرمة تعاطي المسكر ووجوب الحد عليه حكم شرعي،
والمحافظة على العقل هو المقصود.

والزنا وصف مناسب، ووجوب الحد عليه حكم شرعي، والمحافظة على الأنساب هو
المقصود.

والسرقة والغصب وصف مناسب، والتحریم ووجوب الحد والضمان حكم شرعي،
والمحافظة على الأموال هو المقصود.

وأما المكمل للضروري بحيث لا يستقل بنفسه بل بطريق الإنضمام فيكون في حكم
الضرورة مبالغة في مراعاته وذلك مثل:-

قليل المسكر يؤدي إلى كثيره وصف مناسب، وحرمة ووجوب الحد عليه حكم شرعي،
والمبالغة في حفظ العقل هو المقصود

وكون الداعي يدعو إلى البدعة وصف مناسب، وعقوبته هو الحكم، والمحافظة على الدين
هو المقصود.

والنظر واللمس وصف مناسب وحرمة هو الحكم والمبالغة في حفظ النسب هو المقصود

٢ - الحاجي: -

هو الذي يفتقر إليه من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج،
والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراخ دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة
ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة^(١).

ومن أمثله:-

- في العبادات: الرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر.
- في العادات: كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال مأكلا ومشربا وملبسا ومسكنا
ومركبا وما أشبه ذلك.
- في المعاملات: كالقراض والمساقاة والسلم وإلغاء التوابع في العقد على المتبوعات كثمره
الشجر ومال العبد

(١) الموفقات، (ج٢، ص١٠-١١).

- في الجنايات: كالحكم باللوث والقسامة وضرب الدية على العاقلة وتضمنين الصناعات وما أشبه ذلك^(١).

ومثال للوصف المناسب في رتبة الحاجيات:-

تمكين الولي من تزويج الصغيرة، فإن مصالح النكاح غير ضرورية لها في الحال، إلا أن الحاجة إليه حاصلة، وهي خشية تقويت الكفاء الذي لو فاتت ربما فاتت لا إلى بدل، إذ لو منع تزويجها لعدم حاجتها إلى النكاح حال الصغر، فإنه قد لا يوجد الكفاء لها عند البلوغ الذي تيسر لها في الصغر، فتفوت مصلحة الكفاءة التي يترتب عليها دوام الألفة بين الزوجين.

فالوصف المناسب هو الصغر، والحكم تسليط الولي على تزويجها، والمقصود الذي شرع له الحكم هو تحصيل الكفاء الذي قد يفوت لا إلى بدل^(٢).

وأما مكمل الحاجي فكجوب رعاية الكفاءة، ومهر المثل في الولي إذا زوج الصغيرة، فإن أصل المقصود من شرع النكاح، وإن كان حاصلًا بدونها، لكنه أشد إفضاء إلى دوام النكاح، وهو من مكملات مقصود النكاح^(٣).

وكالمقصود من شرع خيار البيع، وهو التروي، فإنه مكمل للمقصود من البيع، وهو الملك، لأن ما ملك بعد التروي يكون ملكه أتم وأقوى مما هو بدون ذلك لسلامته من الغبن^(٤).

٢ - التحسيني:-

هو الأخذ بما يليق بمحاسن العادات وتجنب الأحوال المندنسات التي تألفها العقول الراجحات، و يجمعها قسم مكارم الأخلاق^(٥).

مثال ذلك:-

تحريم تناول القاذورات: فإن لنفرة الطباع عنها لقذارتها معنى يناسب حرمة تناولها حملا للناس على مكارم الأخلاق.

(١) المصدر السابق، (ج٢، ص١١).

(٢) ينظر: المحصول، (ج٥، ص٢٢٢).

(٣) ينظر: ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل، تحقيق ودراسه نذير حماد، (ج٢، ص١٠٩٦).

(٤) الشنقيطي، أحمد محمود عبد الوهاب، الوصف المناسب لشرع الحكم، ط ١٤١٥هـ، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، (ص٢٠٠-٢٠٣).

(٥) ينظر: الموفقات، (ج٢، ص١١).

هذه هي تقسيمات المناسب باعتبار المقصود منه مع أمثلته، فإذا عُرف ذلك وتقرر فينبغي أن يعلم أن مرتبة الحاجيات والتحسينيات بمنزلة الخادم للضرورة والفرع للأصل، فيلزم المحافظة عليها حفاظا على الضروري، ومن هنا حصل الخلل عند المعاصرين حيث ظنوا ان هذه المراتب منفصلة عن بعضها البعض، وربما أعطوا الأول حكم الثاني او العكس وربما ضيّعوا من الضروري ليحافظوا على الحاجي والحق أن:- " المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية فلو فرض إختلال الضروري بإطلاق لاختل باختلاله بإطلاق، ولا يلزم من إختلالهما إختلال الضروري بإطلاق، نعم قد يلزم من إختلال التحسيني بإطلاق إختلال الحاجي بوجه ما، وقد يلزم من إختلال الحاجي بإطلاق إختلال الضروري بوجه ما، فلذلك إذا حوفظ على الضروري فينبغي المحافظة على الحاجي، وإذا حوفظ على الحاجي فينبغي أن يحافظ على التحسيني إذا ثبت أن التحسيني يخدم الحاجي وأن الحاجي يخدم الضروري فإن الضروري هو المطلوب، فهذه مطالب خمسة لا بد من بيانها:-

أحدها: أن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي.

الثاني: أن إختلال الضروري يلزم منه إختلال الباقيين بإطلاق.

والثالث: أنه لا يلزم من إختلال الباقيين إختلال الضروري.

الرابع: أنه قد يلزم من إختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق إختلال الضروري بوجه ما.

الخامس: أنه يبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري.

بيان الأول: (الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي)

أن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة فيما تقدم - وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال - فإذا اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوي مبنيا عليها حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود، وكذلك الأمور الأخروية لا قيام لها إلا بذلك، فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش، فلو ارتفع ذلك كله لم يكن بقاء وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدنيا وأنها زاد للأخرة.

وإذا ثبت هذا فالأمور الحاجية إنما هي حائمة حول هذا الحمى إذ هي تتردد على الضروريات تكملها بحيث ترتفع في القيام بها واكتسابها المشقات وتميل بهم فيها إلى التوسط والإعتدال في الأمور حتى تكون جارية على وجه لا يميل إلى إفراط ولا تفريط.

بيان الثاني: (أن إختلال الضروري يلزم منه إختلال الحاجي والتحسيني بإطلاق)

ذلك أنه إذا ثبت أن الضروري هو الأصل المقصود وأن ما سواه مبني عليه كوصف من أوصافه أو كفرع من فروعه لزم من اختلاله اختلال الباقيين لأن الأصل إذا اختل الفرع من باب أولى، فلو فرضنا ارتفاع أصل البيع من الشريعة لم يكن اعتبار الجهالة والغرر، وكذلك لو ارتفع أصل القصاص لم يمكن اعتبار المماثلة فيه فإن ذلك من أوصاف القصاص ومحال أن يثبت الوصف مع انتفاء الموصوف.

بيان الثالث: (أنه لا يلزم من إختلال الحاجي والتحسيني إختلال الضروري)

وذلك أن الضروري مع غيره كالموصوف مع أوصافه، ومن المعلوم أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه، فكذلك في مسائلنا لأنه يضاهيه، مثال ذلك الصلاة إذا بطل منها الذكر أو القراءة أو التكبير أو غير ذلك مما يعد من أوصافها لا يبطل أصل الصلاة، وكذلك إذا ارتفع اعتبار الجهالة والغرر لا يبطل أصل البيع كما في الخشب والثوب المحشو والجوز والقسطل والأصول المغيبة في الأرض كالجزر وأسس الحيطان وما أشبه ذلك، اللهم إلا أن تكون الصفة ذاتية بحيث صارت جزءاً من ماهية الموصوف فهي إذ ذاك ركن من أركان الماهية وقاعدة من قواعد ذلك الأصل وينخرم الأصل بانخرام قاعدة من قواعده كما في الركوع والسجود ونحوهما في الصلاة.

بيان الرابع: (أنه قد يلزم من إختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق إختلال الضروري)

بوجه ما) وبيان ذلك من عدة أوجه: -

أحدها: أن كل واحدة من هذه المراتب لما كانت مختلفة في تأكد الاعتبار فالضروريات أكدها ثم تليها الحاجيات والتحسينات، وكان مرتباً بعضها ببعض، كان في إبطال الأخف جراً على ما هو أكد منه ومدخل للإخلال به فصار الأخف كأنه حمى للأكف والراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه، فالمخل بما هو مكمل كالمخل بالمكمل، من هذا الوجه ومثال ذلك الصلاة فإن لها مكملات وهي هنا سوى الأركان والفرائض ومعلوم أن المخل بها متطرق للإخلال بالفرائض والأركان، لأن الأخف طريق إلى الأثقل ومما يدل على ذلك ما في الحديث من قوله **الصلوة** ".....كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه"^(١)، وفي الحديث: "لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده"^(٢)، وهو أصل مقطوع به متفق عليه.

(1) رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، (ج ١/ ص ٢٨)، رقم الحديث (٥٢)، صحيح

مسلم، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، (ج ٣/ ص ١٢١٩)، رقم الحديث (١٥٩٩).

(2) رواه البخاري، كتاب الحدود في باب لعن السارق إذا لم يسم، رقم الحديث: (٦٤٠١)، (ج ٦/ ص ٢٤٨٩).

الوجه الثاني: أن كل درجة بالنسبة إلى ما هو أكد منها كالنفل بالنسبة إلى ما هو فرض فستر العورة واستقبال القبلة بالنسبة إلى أصل الصلاة كالمندوب إليه وكذلك قراءة السورة والتكبير والتسبيح بالنسبة إلى أصل الصلاة، وهكذا كون المأكول والمشروب غير نجس ولا مملوك للغير ولا مفقود الزكاة بالنسبة إلى أصل إقامة البنية وإحياء النفس كالنفل، وكذلك كون المبيع معلوما ومنتفعا به شرعا وغير ذلك من أوصافه بالنسبة إلى أصل البيع كالنافلة.

وقد تقرر أن المندوب إليه بالجزء ينتهض أن يصير واجبا بالكل فالإخلال بالمندوب مطلقا يشبه الإخلال بالركن من أركان الواجب لأنه قد صار ذلك المندوب بمجموعه واجبا في ذلك الواجب، وكذلك إذا أخل بما هو بمنزلته أو شبيهه به فمن هذا الوجه أيضا يصح أن يقال إن إبطال المكملات بإطلاق قد يبطل الضروريات بوجه ما.

الوجه الثالث: أن مجموع الحاجيات والتحسينيات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات، وذلك أن كمال الضروريات من حيث هي ضروريات إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلف سعة وبسطة من غير تضيق ولا حرج وحيث يبقى معها خصال معاني العادات ومكارم الأخلاق موفرة الفصول مكملة الأطراف، حتى يستحسن ذلك أهل العقول فإذا أخل بذلك، لبس قسم الضروريات لبسة الحرج والعنت، واتصف بضد ما يستحسن في العادات فصار الواجب الضروري متكلف العمل وغير صاف في النظر الذي وضعت عليه الشريعة وذلك ضد ما وضعت عليه وفي الحديث: بعثت لأتمم مكارم الأخلاق^(١)، فكأنه لو فرض فقدان المكملات لم يكن الواجب واقعا على مقتضى ذلك وذلك خلل في الواجب ظاهر أما إذا كان الخلل في المكمل للضروري واقعا في بعض ذلك وفي يسير منه بحيث لا يزيل حسنه ولا يرفع بهجته ولا يغلق باب السعة عنه فذلك لا يخل به وهو ظاهر.

الوجه الرابع: أن كل حاجي وتحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري ومؤنس به ومحسن لصورته الخاصة إما مقدمة له أو مقارنا أو تابعا وعلى كل تقدير فهو يدور بالخدمة حواليه فهو

(1) رواه البيهقي، احمد بن الحسين، في سننه الكبرى، كتاب الطهارة، رقم الحديث (٢٠٥٧١)، ط. دارالباز ١٤١٤هـ، تحقيق، عبدالقادر عطا، (ج١/١٩١). ورواه الحاكم، محمد بن عبدالله النيسابوري، في مستدركه بلفظ "صالح الأخلاق"، برقم (٤٢٢٢) ط. دارالكتب العلمية، الأولى، ١٤١١هـ، تحقيق عبدالقادر عطا، (ج٢، ص٦٧٠). والحديث صححه الحاكم ولم يتعقبه الذهبي، ينظر: الحاكم، المستدرک، كتاب التاريخ، (ج٢، ص٦١٣).

أخرى أن يتأدى به الضروري على أحسن حالاته، فلو خلت عن ذلك أو عن أكثره لكان خلا فيها وعلى هذا الترتيب يجرى سائر الضروريات مع مكملاتها لمن اعتبرها.

الوجه الخامس: ظاهر مما تقدم لأنه إذا كان الضروري قد يخل باختلال مكملاته كانت المحافظة عليها لأجله مطلوبة ولأنه إذا كانت زينة لا يظهر حسنه إلا بها كان من الأحق أن لا يخل بها.

وبهذا كله يظهر أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة المحافظة على الأول منها وهو قسم الضروريات ومن هنالك كان مراعىً في كل ملة بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع فهي أصول الدين وقواعد الشريعة وكليات الملة^(١).

رابعاً: - تقسيم المناسب الحقيقي باعتبار إفضائه إلى المقصود:

الأول: المفضي إلى أصل المقصود في الإبتداء مثل: القضاء بصحة التصرف الصادر من الأهل في المحل تحصيلاً، لأصل المقصود المتعلق بالتصرف من ملك العين أو المنفعة كالبيع والإجارة ونحوها.

الثاني: المفضي إلى دوام المقصود كالقضاء بتحريم القتل وإيجاب القصاص على من قتل عمداً لإفضائه إلى دوام مصلحة حفظ النفس.

الثالث: المفضي إلى تكميل المقصود من الحكم باشتراط الشهادة في النكاح فإنه مكمل لمصلحة النكاح وليس محصلاً لأصلها.

ثم إن هناك مصالح تتنوع بحسب الزمان والمكان والأشخاص والبيئات ويستحيل تحديد الوصف المناسب لها بحسب العقول فحسب، فلا بد إذا من شهادة الشرع لها حتى تنضبط وتحقق مقصود الشارع حقاً. وسيأتي تفصيل المناسب المعتبر شرعاً وتقسيماته والترجيح فيه.

(١) هذه خلاصة ما قرره الشاطبي في كتابه الموافقات (ج٢، ص١٣ - ٢٣)، مع بعض الإختصار، وشيء من الترتيب، تعمدت نقله لبيان منهجية الشاطبي رحمه الله، في تقرير المصالح بأنها قائمة على برهان قويم ومنهج متين، بعيدة في موردها ومشربها عن منهج المعاصرين. وسيأتي في المطالب الآتية مزيد من التوضيح.

الفرع الثاني: - مفهوم المصلحة عند الأصوليين.

المصلحة في اللغة:

الصلاح، والمصلحة واحد المصالح، والاستصلاح: نقيض الإفساد، فهي كالمصلحة وزنا ومعنى^(١).

وفي الاصطلاح:

١ - "الأوصاف التي تعرف عليتها بدون شهادة الأصول بل بمجرد الإخاله أي بمجرد كونها مخيلة يعني موقعة في القلب خيال العلية والصحة فلم يشهد لها الشرع بالإعتبار ولا بالإبطال"^(٢).

٢ - "المصلحة ما يترتب على الفعل ويبعث على الصلاح ومنه سمي ما يتعاطاه الإنسان من الأعمال الباعث على نفعه مصلحة"^(٣).

٣ - "المصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم وسلمهم ومالهم"^(٤).

٤ - "المصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفسد عن الخلق"^(٥).

وجميع هذه التعاريف متجوّز فيها، لأن حقيقة المصلحة في اللغة هي المنفعة، وما ذكر في هذه التعاريف ليس هو المنفعة وإنما هو أسبابها، أما ما ورد في بعض كتب الأصول من تعريف المصلحة بأنها اللذة أو وسيلتها، والمفسدة بأنها الألم أو وسيلته، فالذي يغلب على الظن انه تفسير لها بحسب اللغة، لا بحسب الاصطلاح^(٦)، وذكر الزركشي وقبلة الرازي أن أساس الاختلاف هو بسبب النظر الفلسفي "فقال من لم يعلل أفعال الله بالعرض: إنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات،

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة (صلح)، (ج٢ص٥١٦)، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (صلح) (ص٥٥٠).

(٢) البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي، قواعد الفقه، دار النشر: الصدف ببلشرز، كراتشي، ١٤٠٧ - ١٩٨٦، الطبعة الأولى، (ص٤٩٢).

(٣) المرجع السابق، (ص٤٩٠).

(٤) الغزالي، المستصفى، (ص١٧٤).

(٥) الزركشي، البحر المحيط، (ج٤ص٣٧٧) نقله عن الخوارزمي.

(٦) الباحسين، يعقوب عبدالوهاب، رفع الحرج في الشريعة، (ص٣٢٨). لم تذكر الطبعة.

أي ما يكون بحيث يقصد العقلاء لفعله على مجاري العادة تحصيل مقصود. وقال من يعللها: هو ما يجلب للإنسان نفعاً، أو يدفع عنه ضراً^(١).

وعلى كل فنصنع الأصوليين هذا ينسجم مع تقسيماتهم للأوصاف المناسبة التي يناط بها الحكم، لأن الأوصاف المشار إليها ليست هي المصالح أو المفسد بل هي الأسباب التي تترتب عليها تلك المصالح أو المفسد^(٢). ولأن وجود المصلحة الشرعية مرهون بتحقيق الوصف الذي اعتبره الشارع مما هو موافق لمقصد الشارع^(٣). لذا فإن البحث عن حقيقة المصلحة الشرعية بعيداً عن ضبط حد الوصف المناسب الذي يجعلها معتبرة لا يفيد شيئاً، ومن هنا نجد أن معظم الأصوليين بحثوها في مبحث مسالك العلة، وإن اختلفوا في التعبير عنها لأسباب يأتي بيانها في الفرع الآتي.

وقد كثرت التعريفات في ضبط حد المناسب وتنوعت تعاريف أهل العلم في حدّه، ولعل أقرب تعريف مناسب للمناسب، و الذي يجمع بين علة الحكم وحكمته، ويبعد عن الاعتراضات الواردة عليه هو تعريف الأمدي حيث يقول: "وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً للشارع من تحصيل مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليبها دنيا وأخرى على وجه يمكن إثباته بما لو أصر الخصم على منعه بعده يكون معانداً".

قال الطوفي معلقاً: "قلت هذا غاية ما يقال في ضبط رسم المناسب"^(٤) أ.هـ.

وقريب من هذا ما ذكره الأنصاري في مختصره: (وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح كونه مقصوداً للشارع من حصول مصلحة أو دفع مفسدة).

(١) البحر المحيط، (ج٧، ص٢٥).

(٢) ذكر الإمام العز بن عبدالسلام "المصالح ضربان أحدهما حقيقي وهو الافراح واللذات، والثاني مجازي وهو أسبابها، وربما كانت اسباب المصالح مفسد، فيؤمر بها أو تباح، لا لكونها مفسد بل لكونها مؤدية إلى المصالح، وذلك كقطع الايدي المتأكلة حفظاً للأرواح كالمخاطرة بالأرواح في الجهاد، وكذلك العقوبات الشرعية كلها ليست مطلوبة لكونها مفسد، بل لكونها المقصودة من شرعها كقطع السارق وقطع الطريق وقتل الجناة ورجم الزناة وجلدهم وتغريبهم، وكذلك التعزيرات كل هذه مفسد أو جبهها الشرع لتحصيل ما رتب عليها من المصالح الحقيقية وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب" قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الكتب العلمية، بيروت، (ج١، ص١٢).

(٣) باحسين، يعقوب عبدالوهاب، رفع الحرج، (ص٣٢٨).

(٤) شرح مختصر الروضة، (ج٣ ص٣).

قال الأنصاري: "والوصف فيه شامل للعلة إذا كانت حكما شرعيا لأنه وصف للفعل القائم هو به وشامل للحكمة، فيكون للحكمة إذا علل بها حكمة كحفظ النفس، فإنه حكمة للانزجار الذي هو حكمة لترتب وجوب القصاص على القتل عدوانا، وقال بعد أن ذكر مجموعة من التعاريف " وهذه الأقوال مقاربة للأول، وإنما اخترته على ما اختاره الأصل لأنه قول المحققين"^(١).

الفرع الثالث: مباحث المصلحة في كتب الأصول وبيان ان لا تباين في المصطلحات الدالة عليها.

قال شيخ الإسلام أبو زكريا الأنصاري:-

"ويسمى هذا المسلك بالإخالة أيضا، كما ذكره الأصل سمي بها ذلك لأن بمناسبته الوصف يخال أي يظن أن الوصف علة ويسمى بالمصلحة وبالاستدلال وبرعاية المقاصد أيضا (ويسمى استخراجها) أي العلة المناسبة (تخريج المناط)"^(٢).

وقال البركتي: "المصالح المرسلة هي عند المالكية كالأستحسان عندنا في الحكم وتسمى بالمناسبة"^(٣).

وهذه التعابير و إن كانت مطلقة على شيء محدد عند قائلها إلا أن كلا من العلماء نظر الى زاوية معينة للمصلحة، ولتعدد هذه الزوايا تعددت الاطلاقات وإن كانت متحددة في الأصل فعندنا ثلاثة جوانب:-

- أ- جانب المصلحة المترتبة على هذا الحكم.
- ب- جانب الوصف المناسب الذي يبني على ترتيب الحكم عليه تحقيق المصلحة.
- ج- بناء الحكم على الوصف المناسب أو المصلحة أي المعنى المصدري.

فمن نظر إلى الجانب الأول أطلق عليه المصالح المرسلة، ومن نظر إلى الجانب الثاني أطلق عليه المناسب المرسل، ومن نظر إلى الجانب الثالث أطلق عليه لفظ الاستدلال المرسل، أو الاستدال أو الاستصلاح، والإطلاق الأخير هو المعنى المصدري لهذه المصلحة، وهو منظور فيه إلى عمل المجتهد فالاستصلاح، في حقيقته، ما هو إلا عمل المجتهد وبنائه للأحكام على

(1) الأنصاري، شيخ الإسلام أبو زكريا، غاية الوصول في شرح لب الأصول، (ص ١٢٦).

(2) المرجع السابق، (ص ١٢٤).

(3) البركتي، قواعد الفقه، (ص ٤٩٠).

المناسب الذي لم تعتبره أو ترده شواهد الشرع، مما يحقق مصلحة أو يدفع مفسدة، ومثل ذلك الإستدلال، لكن من قيده بالمرسل فقد عني خصوصية بناء الأحكام على هذا النوع من المصالح، ومن أطلق فإنه كان يعني بناء الأحكام على ماعدا الكتاب والسنة والإجماع والقياس، سواء كان ذلك مصلحة أو استحسانا أو استصحابا أو غيرها^(١).

فاختلاف الإطلاق إذن عائد إلى اختلاف الجوانب التي نظر فيها إلى تلك الحقيقة المعينة التي هي بناء الأحكام على المصالح موضوع البحث. وهذا أمر شكلي يتعلق بفنية الإطلاق ليس غير. ولكن وراء ذلك أمر آخر هو تحديد معنى المناسب المرسل، أو الوصف الذي لم يعتبره الشارع ولم يهدره ويترتب على بناء الأحكام عليه تحقيق المصالح. وهذا الأمر قد وقع في عرض الأصوليين له كثير من الإيهام مما يدل على عدم الاتفاق على تحديد المعنى المختلف فيه. وعلى أن موضوع النفي الوارد في بعض المصادر هو غير موضوع الإثبات الوارد في مصادر آخر. وقد نسب الامام الغزالي ما في هذا الموضوع من الاضطراب والغموض إلى عدم تهذيب القواعد بالأمثلة^(٢). وهو يعود إلى مشكلة المصطلحات التي اشترت إليها في الباب الأول.

الفرع الرابع: تحقيق القول في الوصف المناسب الذي يحقق مصلحة مطلوبة شرعا.

البحث الأصولي يؤسس نظره في البحث عن حكم قضية معروضة عليه، بأن يقوم متحققا عن تحقق المناط العام في آحاد الصور والوقائع بتحديد الوصف المناسب الذي يلزم من ترتيب الحكم عليه وجود مصلحة أو دفع مفسدة تحقق مقصود الشارع من شرع الحكم، وسبب ذلك أن الأحكام التي خلت من نص معين، أحالنا الشارع على البحث عن علتها لإلحاقها بالمنصوص عليه وهذه العملية تسمى بالقياس الخاص، او في معنى المنصوص عليه وهو القياس بمعناه العام ويدخل فيه المناسب وسيأتي بيان هذين القسمين، ومن هنا بحث الفقهاء حكم الوقائع والنوازل وظهرت تقسيمات الأصوليين فيما بعد لتحديد الوصف المناسب لها بالقبول او الرفض ولعل أوائل النصوص التي كانت الأساس لتقسيم المناسب الى ما هو معتبر شرعا وما لا يعتبر نصوص الإمام الشافعي في الرسالة وفيما نقله عنه الإمام الجويني في البرهان.

(١) الباحثين، رفع الحرج (ص ٣٣٤).

(٢) شفاء الغليل، (ص ٢٠٧ و ٢٠٨). وينظر: رفع الحرج (ص ٣٣٥)، وهذه من المسائل التي تحتاج إلى تهذيب وتقريب وتحقيق لمباحثها وهي مدرجة في النوع الإيجابي للتجديد و المذكور في الباب الأول.

قال الشافعي في رسالته: " كل ما نزل بمسلم ففيه حق لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة وعليه إذا كان فيه بعينه حكم إتبعه، وإن لم يكن فيه بعينه. طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالإجتهد، والإجتهد القياس"^(١)، ففي هذا النص يتبين أن الوقائع قسمان: قسم جاء النص من الشارع بعينه، والآخر طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالقياس، وهذا القياس عنده على نوعين: خاص وهو الذي جاء النص بعينه في الأصل المقيس عليه فيجمع بين الفرع والأصل بعلّة مشتركة بينهما، وعام وهو الذي لم يأت نص خاص في أصله لكن شهد له الشارع بمجموع من الشواهد التي أعطت حكماً كلياً يتساوى في القوة مع الأول وهذا ما أطلق عليه بالاستدلال، قال الزنجاني: "ذهب الشافعي رحمته إلى أن التمسك بالمصالح المستندة إلى كليّ الشرع وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصة جائز"^(٢)، ثم أن الشافعي رحمه الله يأتي الإستدلال عنده على جهتين إما أن يقبله الشارع أو ينفيه، قال فيما نقله عنه الجويني "وعلى هذا علمنا بأنهم رحمهم استرسلوا في بناء الأحكام استرسال واثق باستنباطها على الوقائع، متصد لإثباتها فيما يعن ويسنح منشوق إلى ما سيقع، ولا يخفى على المنصف إنهم كانوا يفتنون فتوى من تنقسم الواقع عنده إلى ما يعرى عن حكم وإلا ما لا يعرى عنه، فإذا تبين ذلك بنينا عليه المطلوب. وقلنا: لو انحصرت مآخذ الأحكام في المنصوصات والمعاني المستثارة منها لما اتسع باب الاجتهاد، فإن المنصوصات ومعانيها المعزوة إليها لا تقع من متسع الشريعة غرفة من بحر، ولو لم يتمسك الماضون بمعان في وقائع لم يعهدوا أمثلتها لكان وقوعهم على الحكم يزيد على جريانهم"^(٣).

قال شيخنا العلامة باحسين: ففي هذا الكلام صريح بأن الوقائع قسمان:

الأول: منها ما يعرى عن الحكم بمعنى أنه سكت عنه الشارع، وليس المقصود بالمسكوت عنه الذي عرى عن الحكم، وهو القياس، لأنه أخذ بالمعاني المستثارة من المنصوصات وقد كان الإمام الشافعي يعني ما هو أعم منه، كما هو واضح من النص المذكور.

والآخر هو ما لا يعرى عن الحكم، بمعنى أنه جاء حكم من الشارع بشأنه وهذا لا يخرج عن نوعين، لأن حكم الشارع فيه إما بالقبول أو الرفض. فما قبل فهو المعتبر، وما رفض فهو الملغى"^(٤).

(١) الشافعي، الرسالة، (ص٤٧٧).

(٢) الزنجاني، محمود بن احمد، تخريج الفروع على الأصول، ط. مؤسسة الرسالة، تحقيق: محمد أديب صالح ص٣٢٠، بيروت، ١٣٩٨هـ.

(٣) الجويني، البرهان، (ج٢ ص٧٢٣).

(٤) الباحسين، رفع الحرج، (ص٣٣٧).

ثم تتابع الأصوليون في تحديد الوصف المناسب الذي ارتضاه الشارع من عدمه وقسموا تقسيمات عدة في التفريق بين الأوصاف المقبولة والمردودة، وقد إتفقت عباراتهم كلها على أن الوصف الذي لم يشهد له الشرع بالإعتبار أو كان بعيداً عن جنس ما أراده الشارع مردود، وان اختلفوا في تسمية النوع المردود من غيره، لكن في الجملة هم متفقون على رد ما ألغاه الشارع كما سيأتي، وقد حاولت أن أقرب مباحثهم وتقريراتهم في هذا الباب بما قرره العلامة البوطي حفظه الله وهو أقرب ما يكون في تقسيمه للإمام الرازي لكن أوردها بترتيب مغاير مبتدأ من المرسل ثم الملائم ثم المؤثر وعلى صورة مجتهد يعمن نظره في مجموع الأوصاف التي استخلصها من واقعة معينة ليصل الى الوصف المناسب الذي يعلل به في حكمه وفتواه، " فهو يبدأ بحثه في الوصف عندما يخيل إليه أنه وصف مناسب _ أي علة _ لحكم شرعي معين، بحيث يترتب على اعتباره علة له، تحقق مصلحة أو تدفع مفسدة. غير أن ما خيله إليه رأيه، لا يكفي في صحة بناء الحكم الشرعي؛ ولذا فلا بد من البحث عن أدلة اعتبار الشارع له. وعند البحث لا بد أن يكون الوصف داخلاً ضمن إحدى الدرجات التالية:-

الدرجة الأولى: أن يكون الشارع قد ألغاه من الاعتبار. وذلك بجريان الحكم الشرعي على خلافه. وحكم مثل هذا الوصف السقوط وعدم صحة بناء أحكام عليه، مهما وافق رأي المجتهد وهواه، ومن أشهر أمثلة هذا الوصف ما أفتى به إحدى تلامذة الإمام مالك في حق بعض ملوك المغاربة. ومن أمثلته ما أفتى به بعض مشايخ الأزهر بإباحة القروض الربوية.

الدرجة الثانية: أن لا يثبت إلغاء الشارع له ولكن لم يثبت أيضاً أن الشارع قد اعتبره، وذلك بأن لم يثبت حكم شرعي على خلاف عين ذلك الوصف ولا على وفقه. فعلى المجتهد هنا أن ينظر في جنس الوصف الذي رآه مناسباً للحكم وجنس ذلك الحكم، وأن يعنى النظر فيما قد يكون من علاقة بينهما أو بين جنس أحدهما ونوع آخر في نظر الشارع، ولا يخلو الأمر حينئذ من إحدى الحالتين التاليتين:

الحالة الأولى: أن لا يكون بين جنس الوصف وجنس الحكم ولا بين جنس أحدهما ونوع الآخر أي علاقة معتبره من الشارع. فمثل هذا الوصف في هذه الحالة، حكمه حكم الوصف الذي ثبت إلغاؤه شرعاً، إذ ليس إهمال اعتبار نوعه ولا جنسه في نوع حكم شرعي ولا جنسه وإلا مثلاً لما نص على إلغائه، وإلا لكان الإنسان متروكاً في ذلك سدى، وذلك ما نفاه الله في محكم بيانه.

الحالة الثانية: ان تثبت علاقة شرعية بين جنسي الوصف والحكم، اوبين احد الجنسين ونوع الاخر، مع انه لم تثبت علاقة هذا الاعتبار بين نوعي الوصف والحكم بخصوصهما، و قد أطلق ابن الحاجب على الوصف في هذه الحالة اسم (ملائم المرسل) و أراد به ما يسمى بالمصالح المرسلة، وهو التحقيق عند المحققين من اهل العلم كما سيأتي.

الدرجة الثالثة: من الدرجات التي يرقى فيها الوصف المناسب من حيث الاعتبار ألا يكون الشارع قد تعرض له بواسطة نص أو إجماع على عليته للحكم، و لكن ثبت حكم شرعي - بنص أو إجماع - على وفقه، أي إن المجتهد اطع على حكم ثابت بنص أو إجماع، يتمشى و يتلاءم مع الوصف المناسب الذي استخرجه ورآه، وإن لم يكن ثمة أي نص أو إجماع على عليه الوصف لذلك الحكم، وذلك كحكم القصر في السفر، فإنه حكم ملائم لوصف المشقة الداعية إلى التخفيف، و كحكم عدة الطلاق، فإنه ملائم لوصف جهالة ما في الرحم الداعي إلى التريث للاستبراء. و الوصف الذي في هذه الدرجة يسمى بالمناسب، و الملاحظ في هذه التسمية مقابلتها للوصف المرسل الذي مر ذكره أي المناسب في نظر الشارع، فهي أخص من إطلاق اسم المناسب على مطلق الوصف الذي يستسيغه المجتهد للحكم. إذ المقصود بالمناسب هناك في نظر المجتهد.

ثم إن الوصف الذي يكون في هذه الدرجة من الاعتبار، لا يخلو من إحدى حالتين اثنتين أيضاً:

الحالة الأولى: أن يكون اعتبار الشارع له محصوراً في مجيء حكم شرعي على وفق خصوص ذلك الوصف، أي يثبت بنص أو إجماع تأثير جنس الوصف في جنس الحكم، أو تأثير جنس الأول أو نوعه في نوع الثاني أو جنسه. فكأن الحكم الشرعي الذي جاء ملائماً لهذا الوصف حكم مستقل بذاته لا يتصل بأي معنى عام أو مبدأ كلي يمكن اعتبار دليلاً على مثله ودستوراً له. المناسب في هذه الحالة، يسمى (المناسب الغريب). ومثاله: مناسب عقلاً لمنع الجاني من الوصول إلى غرضه ذلك، قال الشيخ البوطي: - ولدى البحث عن مدى اعتبار الشارع له، لا نجد سوى أن حكماً شرعياً واحداً جاء على وفقه، وهو منع ميراث القاتل، لقوله ﷺ: "لا يرث القاتل"^(١). أ.هـ وسيأتي.

(١) رواه عبدالرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، في مصنفه، كتاب العقول، باب ليس للقاتل ميراث، رقم الحديث: ١٧٧٨٦، عن بلفظ "لا يرث القاتل من المقتول شيئاً". تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، دار النشر: المكتب الإسلامي - بيروت - ١٤٠٣، الطبعة: الثانية، ج ٩/ص ٤٠٤.

الحالة الثانية: أن يكون الوصف - بالإضافة إلى ترتيب الحكم على وفقه - ذا علاقة أخرى بالحكم بواسطة تأثير جنسه في جنسه، أو تأثير جنس الوصف أو نوعه في نوع الحكم أو جنسه - أي على سبيل التخالف - وذلك بنص أو إجماع. فالوصف في هذه يسمى (ملائم المناسب)^(١).

وهذا الوصف ينقسم، من حيث ما بينه وبين الحكم من تأثير، إلى ثلاثة أقسام:

- ١ - ما ثبت تأثير جنسه في جنس الحكم.
- ٢ - ما ثبت تأثير جنسه في نوع الحكم.
- ٣ - ما ثبت تأثير نوعه في جنس الحكم. ولكل نوع من هذه الأقسام مثال وسيأتي بيانه في الفرع الآتي.

الدرجة الرابعة: - هي مرتبة المؤثر أي ثبت تأثير نوعه بنص أو إجماع في نوع الحكم، وهذه أعلى المراتب بإطلاق. وهي موضع اتفاق عند الجميع لا يختلف في اعتبارها والأخذ بها^(٢).

الفرع الخامس: - موازنة وترجيح في تقسيمات المصلحة او المناسبة.

سبق في المطلب السابق إيراد منشأ تقاسيم المناسب وأن غايته الوصول لإستنباط علة للوقائع التي لم يرد نص في عين حكمها أو في أصلها المقيس عليه - وهو القياس الخاص - بل كان البحث عن وصف مؤثر أو ملائم لتصرفات الشارع يعين المجتهد من خلاله على إعطاء الحكم للواقعة المعروضة عليه وفي هذا المطلب أحاول أن أورد هذه التقسيمات والوقوف عند المراتب التي ظن فيها خلاف وترجيح ما أراه يجمع بين الأقوال التي ظاهرها التعارض، فأقول وبالله التوفيق: -

(١) البوطي، محمد رمضان، ضوابط المصلحة، (ص ٢٣٤ - ٢٤٠).

(٢) ينظر هذه الدرجات مع الأمثلة والشرح: الغزالي، شفاء الغليل، (ص ١٤٢-٢٦٤)، الأزهرى، نبراس العقول، (ص ٣١٤-٣٣٧). الشنقيطي، الوصف المناسب، (ص ٢١٣-٢٤٧).

أقسام المناسب من حيث الاعتبار^(١) ما يلي:-

أولاً: الوصف المعبر شرعاً:- وهو على أقسام:

القسم الأول: أن يثبت إعتبار عينه في عين الحكم بنص أو إجماع وهو قسم واحد يسمى المؤثر. ومن أمثله ما اشتهر التمثيل به بقولهم:-

سقطت الصلاة عن الحرة الحائض بالنص وبالاجماع لمشقة التكرار، فقد ظهر تأثير المشقة المذكورة في اسقاط الصلاة بالاجماع، فألحقنا الأمة بالحرة في ذلك، فعين الوصف وهو المشقة أثر في عين الحكم وهو سقوط الصلاة.

قال الطوفي: "في هذا المثال نظر لأن دليل الشرع لم يرد في خصوص الحرة بل ورد في الحائض وهي أعم من الحرة والأمة، ولكن هذا المثال يصح على جهة التقدير"^(٢).

(١) هذا التقسيم الذي سأذكره تكاد تجمع عليه كتب الأصول المحررة وإن كانت قد اختلفت في بعض المصطلحات أو التطبيقات، وقد خالفهم الشيخ مصطفى الشلبي في كتابه "تعليل الأحكام" حيث قال: المصلحة إما أن تكون منصوطة أو مجعاً عليها بخصوصها أو لا، والثانية: إما أن تكون معارضة لنص أو إجماع أو لا، والأولى تسمى مصلحة معتبرة، والثالثة تسمى مرسلّة، والثانية لا تسمى بهذا ولا ذاك، بل تسمى معارضة لدليل شرعي آخر، وأما الغاؤها أو عدم الغائها فشيء آخر يختلف باختلاف المذاهب أو باختلاف نوع الدليل المقابل لها" اهـ (رسالة تعليل الأحكام، ط. الثانية، دار النهضة العربية، (ص ٢٨٢). قال الشيخ د. حسين أحمد حسان رداً على هذا التقسيم "والذي دعاه إلى رفض التقسيم الذي ارتضاه الجمهور أنه يرى أن المصلحة دليل شرعي كبقية الأدلة، وأن مجرد معارضة هذا الدليل لنص أو إجماع لا يلغيه، بل تجري بينه وبين بقية الأدلة قواعد الجمع والترجيح والواقع أن تقسيم الأصوليين سليم وليست هناك مصلحة أخذ بها إمام من الأئمة على خلاف نص شرعي، وما ظنه ذلك الفاضل نصوصاً هو في الواقع ظواهر وعمومات دلالتها على حكم الواقعة المعروضة دلالة ضعيفة ولذلك رأينا الغزالي يعبر عن المصلحة الملغاة بأنها المصلحة التي صادمت في محل نصاً للشرع يتضمن إبتاعها تغيير الشرع مع قوله بأن المصلحة بقتل الترس المسلم الذي تنترس به المحاربون إذا كان عدم قتله يؤدي إلى هزيمة الأمة وتسلط الكفار عليها ويخص عموم قوله تعالى: ((ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق)). (الأنعام آية: ١٥١). بهذه المصلحة. ومعنى هذا أن المصلحة في قتل الترس ليست ملغاة؛ لأن المعارض لها ليس نصاً خاصاً أي يدل على حكم الواقعة بخصوصه، وإنما هو عموم ظاهر يحتمل التأويل والتفسير، فكانت المصلحة الملائمة مفسراً أو مخصصاً له؛ لأنها مصلحة شهد النص لجنسها؛ فالنص هو المخصص في الواقع ونفس الأمر" اهـ. ينظر، فقه المصلحة العامة وتطبيقاتها المعاصرة، ط. المعهد الإسلامي، (ص ١١).

(٢) الطوفي، شرح مختصر الروضة، (ج ٣ ص ٣٩٠).

ومن أمثلته كذلك:

١- الحاق ولاية النكاح بولاية المال بجامع الصغر، فالصغر وصف اثر عينه في عين الحكم وهو الولاية على الصغير.

٢- الطواف موجود في الفأرة ونحوها فتكون طاهرة كالهرة فالطواف وصف أثر عينه في عين الحكم وهي الطهارة.

٣- تعليل الحدث بمس الذكر لحديث "من مس ذكره فليتوضأ"^(١).

القسم الثاني: أن يثبت المناسب بترتيب الحكم على وفقه وهو الملائم وهو على ثلاثة أنواع:-

النوع الأول: ان يثبت اعتبار عينه في جنس الحكم بنص أو إجماع.

مثاله:

الأخ لأبوين مقدم في ولاية النكاح قياساً على تقديمه في الإرث، فقولنا الأخوان هنا إخوة وإخوة فيتحدان بالنوع وهناك ولاية نكاح وارث. فيختلفان بالنوع أي لا يجمعهما نوع واحد بل إنما يجمعهما جنس واحد وهو جنس التقديم؟، فهذا وصف أثر عينه في جنس الحكم وهو جنس التقديم فعين الإخوة أثرت في جنس التقديم.

النوع الثاني: أن يثبت اعتبار جنسه في جنس الحكم بنص أو إجماع.

مثاله:-

إلحاق شارب الخمر بالقاذف في جلده ثمانين، كما قال علي عليه السلام. قأقام عليه السلام الشرب مقام القذف إقامة لمظنة الشيء مقامه قياساً على إقامة الخلوة بالمرأة مقام وطئها في الحرمة.

(١) رواه أبوداود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، باب الوضوء من مس الذكر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، (١٨١)، (ج١، ص٤٦). و رواه الحاكم، محمد بن عبدالله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، كتاب الطهارة، رقم الحديث: ٤٧٤. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، الطبعة الأولى، (ج١، ص٢٣١). ورواه ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، كتاب الطهارة، باب نواقض الوضوء، في ذكر خبر ثان بأن الوضوء من مس الفرج إنما هو وضوء الصلاة وإن كان العرب تسمى غسل اليدين، رقم الحديث: ١١١٦، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤ - ١٩٩٣، الطبعة الثانية، (ج٣، ص٤٠٠).

قال الطوفي: قلت فمظنّه جنس الافتراء وهو الوصف أثرت في جنس الجلد او الحد وهو الحكم^(١).

النوع الثالث: - أن يثبت اعتبار جنسه في عين الحكم بنص أو إجماع.

مثاله: -

سقطت الصلاة عن الحائض لأجل المشقة قياسا على السفر فقد أثر جنس المشقة في عين السقوط او مشقة تكرار الصلاة في حق الحائض مخالفة لمشقة اتمامها في حق المسافر ان لم يكن بالحقيقة والمفاهيم بناء الكمية والكيفية وقد يعترض على هذا التقسيم انه من نوع القسم الاول.

قال الطوفي: - الأجود أن يقال: اسقاط الصلاة عن الحائض للمشقة، فان جنس المشقة أثر في عين هذا السقوط من غير تعرض للمسافر ولا غيره وهذا يسمى بالملائم اي الموافق لتصرفات الشارع في تأثير جنس الاسباب في اعتبار الأحكام، وهذا تخصيص اصطلاحي والا فإن احكام المناسب ملائمة بهذا الاعتبار، اذ هي موافقة لجنس مراعاة الشرع للمصالح وكذلك تحريم يسير الخمر والنبيذ والخلوة بالاجنبية لافضاء ذلك بالاسترسال فيه الى السكر والوطء المحرمين في باب حسم المواد فجنس حسم المواد أثر في تحريم عين شرب اليسير وعين الخلوة.^(٢)

القسم الثالث: ما اعتبر عينه في عين الحكم بالترتيب من غير أن يعتبر جنسه في جنس الحكم او في عينه او عينه في جنس الحكم. وهو المسمى بالمناسب الغريب.

مثاله: طلاق الزوجة طلاقا بائنا في مرض الموت بقصد الحرمان من الميراث، فيحكم بإرثها قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو أن يرث، فحكم بعدم إرثه. والجامع بينهما أن كلا منهما قد فعلا فعلا محرما لغرض فاسد فهذا له وجه مناسبة وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة وهي النهي عن الفعل الحرام غير أنه لم يشهد له أصل بإعتبار بنص أو إجماع في اعتبار عين الوصف في جنس الحكم، أو جنسه في جنسه، أو عينه.

القسم الرابع: إن لم يعتبر لا بنص ولا إجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه فهو (المرسل) وهو نوعين: -

(1) شرح مختصر الروضة، (ج٣ص٣٩٤).

(2) المصدر السابق. (ج٣ص٣٩٣).

النوع الأول: ما علم الغاؤه وهو الغريب.

وهذا غير ملائم، أي أن لا يكون بين جنسه وجنس الحكم ولا بين أحدهما ونوع الآخر أية علاقة معتبرة من الشارع، والمقصود بالجنس هنا أن يكون الوصف المصلي داخلا ضمن معنى أو أصل قامت على صحته النصوص الشرعية دون أن يرد بشأنه في ذاته حكم معين، والمصلحة التي لا تكون لها هذه الملائمة هي حكم المصلحة الملغاة، إذ ليس أهمل هذا النوع من الاعتبار إلا دليلا على أنه في حكم الملغى، إلا لكان الناس متروكين سدى، وهذا ما قامت النصوص الشرعية على نفيه، وقد أطلق الإمام الغزالي على هذا النوع من الأوصاف اسم المناسب الغريب^(١) وقد مثلوا له بفتوى احد الفقهاء المالكية لملك جامع في نهار رمضان بصوم شهرين متتابعين بدلاً من العتق، مع ملكه للرقبة، ويمكن أن يمثل له بالوقت الحاضر بالراي القائل بإعطاء البنت ميراث يساوي الأبن بدعوى ان المصلحة تقتضي ذلك لتساويهما في أعباء الحياه والقرباة، كذلك القول بإعطاء الزوجة حق انهاء الزواج مساواة لها بالزوج بحجة ان الزوجة طرف في العقد وحقوق العقد تعود على عاقديه دون تفرقة، وكذلك فتوى جواز أستئجار الأرحام لمصلحة التنازل ونحو ذلك.

النوع الثاني: - ما لم يعلم الغاؤه وهو المسمى بالملائم :- ويندرج تحته:

أ - ما علم اعتبار عينه في جنس الحكم.

ب- ما علم اعتبار جنسه في جنس الحكم.

ج- ما علم اعتبار جنسه في عين الحكم بنص او اجماع.

ومعنى ذلك أن تثبت لها علاقة اعتبار شرعية بأن تكون هناك علاقة اعتبار بين جنس الوصف ونوع الحكم أو بين جنس الوصف وجنس الحكم، أو بين نوع الوصف وجنس الحكم، دون أن تثبت علاقة هذا اعتبار بين نوعي الوصف والحكم بخصوصهما، وهذا النوع من المناسب هو المسمى بالمصالح المرسله كما ذكره المحققون^(٢)، والتي أخذ بها المالكية وغيرهم، وليس في هذا خلاف ابدأ في قبوله، كما أنه ليس من الصحيح أن يجعل ميدان الخلاف في الملغى فيما لا يلائم تصرفات الشارع، إذ أن ذلك متفق على رده، وقد صرَّح الشاطبي بأن هذا القول هو مذهب المالكية، فقال: " كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائما

(1) شفاء الغليل، (ص١٨٨).

(2) ومنهم العلامة شيخنا يعقوب باحسين. ينظر: رفع الحرج في الشريعة، (ص٣٤٣).

لتصرفات الشرع ومأخوذاً معناه من أدلته فهو صحيح بينى عليه ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به، لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرهما إليها كما تقدم لأن ذلك كالمعتذر. ويدخل تحت هذا ضرب الاستدال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي. فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين وقد يربي عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه^(١).

ومن الأمثلة التي ذكروها لهذا النوع من المصالح:-

١ - تترس الكفار الصائلين بأسارى المسلمين إذ علم أنهم إن لم يرموهم إستأصلو المسلمين المتترس بهم وبغيرهم، وإن رموا إندفعوا قطعاً، ففي هذه الحالة "يجوز رميهم وإن كان فيهم قتل مسلم بلا ذنب لحفظ باقي الأمة لأنه أقرب إلى مقصود الشرع لأننا نقطع أن الشرع يقصد تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان ونحن إن لم نقدر في هذه الصورة على الحسم، فقد قدرنا على التقليل فكان هذا التقا إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة بالشرع لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة ولكن يحصل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب لم يشهد له أصل معين فينقذ اعتبار هذه المصلحة باعتبار الأوصاف الثلاثة، وهي كونها ضرورية لتعلقها بحفظ الدين والنفس قطعياً أي ظنية ظناً قريباً من القطع كما هو الظاهر لجواز دفعهم عن المسلمين بغير رميهم كلية لتعلقها ببيضة الإسلام لا أنها مختصة ببعض منه وإنما وجب قبوله عند وجود هذه الشرائط لأنه لو لم يقبل يلزم الإخلال بما هو مقصود ضروري في الشرع وهو حفظ الدين والنفس عموماً ومن المعلوم قطعاً أن الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وأن حفظ أهل الإسلام أهم من حفظ دم مسلم واحد والدليل أن الترس المذكور من الملائم أنه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم إذ لم يعلم في الشرع إباحة قتل المسلم بغير حق بعلّة من العلل لكنه اعتبر جنسه البعيد في جنس الحكم فإنه وجد اعتبار الضرورة في الرخصة في استباحة المحرمات"^(٢).

(١) الموافقات، (ج١ ص٣٩).

(٢) التقرير والتحبير، (ج٣، ص٢٠٠). بتصرف وينظر: العز بن عبدالسلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٩٥/١، الرازي، المحصول، (ج٦، ص٢٢١). الغزالي، المستصفى، (ص١٧٦).

٢- "افتقار الدولة إلى تكثير الجند لسد الثغور و حماية الملك المتسع الأقطار، و قد خلا بيت المال بسبب صرف ما فيه إلى المصالح المشروعة ؛ فهذا الوصف مناسب في نظر المجتهد لأن يفرض الإمام على الأغنياء ما يصلح حال الدولة و لا يضر بمصالحهم.. و واضح أنه لم يثبت شرعا اعتبار هذا الوصف لهذا الحكم، لا بالنص أو الإجماع على عليته، و لا يجريان حكم شرعي على وفقه، و قد يكون السبب هو اتساع مال بيت المال في الصدر الأول من الإسلام، لكثرة ما يغنمه المسلمون من جهة و لصغر رقعة الدولة الإسلامية من جهة أخرى، قال البوطي: "والجنس الذي تندرج تحته المصلحة المنبثقة من هذا الوصف المناسب هو مطلق الخطر الذي يهدد الحكم الإسلامي، إذ تندرج تحته أنواع مختلفة لهذا الخطر، منها وقوع الدولة في فقر مالي، و جنس الحكم المذكور هو مطلق الجهاد في سبيل الله، إذ هو جنس يندرج تحته أنواع مختلفة، منها الجهاد ببذل المال.

ولا ريب أن الخطر الذي يتهدد المسلمين أو الحكم الإسلامي قد اعتبره الشارع مؤثرا في جنس الجهاد، بل و اعتبره مؤثرا في النوع المالي منه أيضا، بدليل قوله تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴿١٠٩﴾^(١)، و لا ريب أن خصوص الوصف المناسب يتقوى أثره بمثل هذا الاعتبار، و من ثم كان هذا الوصف مجالا لاجتهاد الأئمة و الأصوليين^(٢).

٢- مسألة جمع الصُّحُف التي كتب فيها القرآن في مصحف وذلك بأمر من أبي بكر - ﷺ - خوفا من ضياع القرآن بسبب استشهاد حقاظه في المعارك. ووجه جعلها من المناسب المرسل أنه لم يرد عن الشارع اعتبار خوف الضياع علة لجمع القرآن، ألا ترى قول زيد بن ثابت ﷺ: كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ؟. ولكننا نجد ان هذا الوصف وان لم يعتبر بخصوصه علة لجمع القرآن، لكنه وصف مناسب لتصرفات الشارع قطعا، لأن ذلك راجع لحفظ الشريعة و الامر بحفظها معلوم بأدله متعددة من الكتاب و السنة، كما انه راجع إلى منع الذريعة للإختلاف فيما هو اصل لها وهو القرآن الكريم الذي علم النهي عن الاختلاف فيه ثم أنه لا يعقل ان يكون تفريق الصحف المكتوبة مطلوبا للشارع حتى يحتاج جمعها إلى دليل خاص وان النبي - ﷺ - لم يأمر بجمعها، لأحتمال زياده في كل سورة

(1) سورة الحجرات، الآية ١٥.

(2) ضوابط المصلحة، (ص ٢٣٧).

مادام على قيد الحياة. فبالنظر إلى مجموع هذه الأدلة نجد ان هذه المصلحة وإن لم يقيم دليل معين على اعتبارها بذاتها إلا أنه وجدت أدلة كثيرة تشهد لها بالاعتبار، ابتداء من الجنس البعيد وهو حفظ الدين وانتهاء إلى الإجناس المتوسطة والقريبة.

فهذه الأمثلة وغيرها كثير هي المسمى بالمصلحة المرسله والتي مصدرها كما علمت الشرع والوحي لا العقل والهوى. وأما قول القرافي: "ومما يؤكد العمل بالمصلحة المرسله أن الصحابة - رضوان الله عليهم - عملوا أموراً لمطلق المصلحة، لا لتقديم شاهد بالإعتبار نحو كتابة المصحف ولم يتقدم فيه أمر ولا نظير... ألخ"^(١). فإنه محمول على شاهد الإعتبار الخاص ولقول القرافي نفسه: "المصالح بالإضافة إلى شهادة الشرع لها بالإعتبار لها على ثلاثة أقسام: ما شهد الشرع بإعتباره وهو القياس الذي تقدم، وما شهد الشرع بعدم إعتباره نحو المنع من زراعة العنب لئلا يعصر خمراً، ومالم يشهد له بإعتبار ولا بالإلغاء وهو المصلحة المرسله". فهو يعني بإعتبار ما يكون اعتباراً قريباً بحيث يجعل المصلحة من باب القياس. ولا شك أن هذا ليس متحققاً في المصلحة المرسله، ولا نعم في ذلك خلافاً.

والذي نخلص إليه إن المصلحة المرسله هي:

"كل منفعة ملائمة لتصرفات الشارع دون أن يشهد لها بالإعتبار أو الإلغاء أصل معين. ونقصد بالملائمة لتصرفات الشارع ما هي أبعد من الملائمة المذكورة في باب القياس وإلا كانت قياساً. ولكن بعدها ينبغي أن يكون دون اجناس المقاصد الخمسة، لأنه ربما كان ما يتوهم أنه مصالح داخلية فيها غير ملائمة لتصرفات الشارع"^(٢)، ومعنى هذا أنه قد يكون الأمر بحكم العقل منفعة وهو في نظر الشارع مفسدة وبالعكس فليس هناك تلازم بين المصلحة والمفسدة في عرف الناس، وفي عرف الشارع فالمصلحة في نظره هي المحافظة على مقاصد الشارع ولو خالفت مقاصد الناس؛ فإن الأخيرة عند مخالفتها للأولى تكون في الواقع أهواء وشهوات زينتها وألبستها العادات والتقاليد ثوب المصالح، ومعنى هذا أن رجوع المصلحة للمقاصد الشرعية في الجملة شرط أساسي لإعتبارها مصلحة أو في اعتبار الوصف الذي يرتب الحكم عليه وصفاً مناسباً، وبعد ذلك يبقى النظر في اعتبار الشارع وعدم إعتباره. إذ مجرد حكم العقل برجوع المصلحة إلى المقاصد الشرعية في الجملة ليست ضابطاً كافياً في التعرف على المصالح الشرعية. فقد يلغي الشرع هذا الوصف والمصلحة بنص خاص فتكون مصلحة ملغاة. وقد يسكت الشرع عن المصلحة فلا يناقضها نص ولا

(١) القرافي، شهاب الدين احمد بن أدريس، تنقيح الفصول في إختصار المحصول في الأصول، ط. دار الكتب العلمية، الأولى، ٤٢٨ م، تعليق: احمد المزيدي، (٤٣٥).

(٢) الباحثين، رفع الحرج، (ص ٣٤٦).

يشهد لجنسها شرع، فتكون مصلحة غريبة لا يجوز التشريع بناء عليها؛ لأنها عندئذ ترادف الهوى والتشهي، وقد يعتبر الشارع نوع المصلحة فيكون إثبات الحكم بها من باب القياس الذي هو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع، وقد يكون اعتبار الشارع لجنس هذه المصلحة فتدخل تحت باب الاستدلال بالمرسل وهو عند التحقيق يطلق عليه الملائم كما سبق^(١).

ثم أن هذا الملائم المثبت للحكم الشرعي، لا بد أن يكون صالحاً للحكم ثم يكون معدلاً بمنزلة الشاهد، وحتى تصح شهادته فلا بد من تحقق الشروط التالية فيه وهي:-

١- أن يكون ملائماً لمقاصد الشرع بحيث لا ينافي أصلاً من أصوله ولا دليلاً من دلائله. وهذا الشرط جمع شرطين من شروط الغزالي هما عدم مخالفة النص وملائمته لتصرفات الشارع.

٢- أن يكون فيما عقل معناه، بحيث لو عرض على العقول تلقته بالقبول. وهذا جار في ما عدا أصول التعبدات، لأن التعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل.

٣- أن يكون في الأخذ بها حفظ امر ضروري أو رفع حرج لازم في الدين.

هذه هي الشروط على سبيل الإجمال ذكرها الشاطبي وقبله الغزالي^(٢) - رحمهما الله - وربما فصل فيها البعض وأوصلها إلى أكثر من ذلك ومن هذه الضوابط:-

الضابط الأول: اندراجها في مقاصد الشارع؛ ومقاصد الشارع في خلقه تنحصر في حفظ خمسة أمور: الدين، النفس، العقل، النسل، المال... ثم إن وسيلة حفظ هذه الأمور تتدرج في ثلاثة مراحل حسب أهميتها، وهي: الضروريات والحاجيات والتحسينات...^(٣)

الضابط الثاني: عدم معارضتها للقرآن؛ فإذا اتضحت قطعية دلالاته اتضح سقوط احتمال المصلحة المظنونة في مقابله حتى ولو كان لها شاهد من أصل تقاس عليه، والدليل الظني لا يعارض القطعي بحال؛ لامتناع العلم والظن على محل واحد^(٤).

الضابط الثالث: عدم معارضتها للسنة؛ وليس أدل على زيف المصلحة التي يخالف أو يعارض الباحث بها سنة رسول الله ﷺ من إجماع الصحابة على ذلك، فقد ورد وروداً متواتراً تواسيهم بتجنب الرأي، وكلام أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن عباس وزيد بن

(١) حسين حسان، فقه المصلحة العامة وتطبيقاتها المعاصرة، (ص٧).

(٢) الشاطبي، الاعتصام، (ج ٢ ص ١١٥-١٣٤)، الغزالي، شفاء الغليل، (ص ٢٠٩-٢١٠).

(٣) ضوابط المصلحة، (ص ١٣١-١٤٠).

(٤) المصدر السابق (ص ١٤١-١٧٥).

ثابت وغيرهم مكرر في ذلك ومعروف، لا لزوم لعرضه وإطالة البحث فيه، ومن المعروف أنهم جميعاً قاسوا الفروع على الأصول في اجتهاداتهم وبدلوا الفكر والجهد فيما ليس فيه نص^(١).

الضابط الرابع: عدم معارضتها للقياس؛ فالقياس هو مراعاة مصلحة في فرع بناءً على مساواته لأصل في علة حكمه المنصوص عليه، فبينهما من النسبة عموم وخصوص مطلق؛ إذ القياس فيه مراعاة لمطلق المصلحة، وفيه زيادة على ذلك العلة التي اعتبرها الشارع، ومراعاة مطلق المصلحة أعم من أن توجد فيها هذه الزيادة أو لا كما هو واضح، فكل قياس مراعاة للمصلحة، وليس كل مراعاة للمصلحة قياساً^(٢).

الضابط الخامس: عدم تفويتها مصلحة أهم منها أو مساوية لها؛ فالشريعة الإسلامية قائمة على أساس مصالح العباد؛ لأن المقصود بمراعاتها لمصالحهم أنها تقضي بتقديم الأهم منها على ما هو دونه، وبالتزام المفسدة الدنيا لاتقاء الكبرى حينما تتلاقى المصالح والمفاسد في مناط واحد أو يستلزم أحدهما الآخر لسبب ما، هذا هو الميزان الذي حكمته هذه الشريعة الغراء في مراعاة المصالح ونتائجها، وفهم درجاتها في الأهمية بنظر الشارع؛ حتى لا يحيد المجتهد عن التمسك بهذا الميزان لدى اجتهاده في المصالح أو المفاسد التي لم يجد نصاً في شأنها^(٣).

وأضاف البعض:-

- ١- أن يكون المحدد للمصلحة مجتهداً؛ لأن تقدير المصالح من باب الاجتهاد وشروط الاجتهاد لا بد من توفرها فيه.
- ٢- أن تكون المصلحة حقيقة لا وهمية، ويعرف ذلك بإمعان النظر والبحث والاستقراء.
- ٣- أن تكون المصلحة عامة لا شخصية.
- ٤- أن لا يكون للأهواء والشهوات فيها مدخل.
- ٥- أن لا تكون في العبادات ولا في المقدرات^(٤).

وفي الواقع أن تحقق هذه الشروط في أي واقعة أو نازلة هو في الحقيقة تطبيق للمناسب الملائم الذي أجمع العلماء على القول به، فحينئذ يصبح المناسب المرسل الخالي من الإلغاء

(1) المصدر السابق، (ص ١٧٦-٢٢٨).

(2) المصدر السابق، (ص ٢٢٩-٢٥٧).

(3) المصدر السابق، (ص ٢٦٠).

(4) ينظر: الشثري، سعد، المصلحة عند الحنابلة، (ص ٣٨).

والإعتبار لا وجود له ولا يتصور حتى نتكلم فيه بنفي أو إثبات، إذ الوقائع لا حصر لها، وكذا المصالح وما من مسألة تفرض إلا وفي الشرع دليل عليها إما بالقبول أو الرد، فيستحيل خلو واقعة عن حكم الله تعالى^(١)، وعليه فإنما هو داخل أثناء تحقق الشروط فيه بالملائم وبعدم تحققها في الملغى وهذه الشروط اعم من أن تكون خاصة بالمصالح فحسب بل هي في كل معنى كلي علم بالإستقراء أن الشارع قصده كفي الضرر ورفع المشقة وإرادة التيسير ورفع الحرج والأخذ بالضرورة ونحو ذلك من المعاني المقصودة للشارع، وحتى يتوافق تطبيقها في أرض الواقع مع مراد الشارع لها فلا بد من ضبطها بجنس ما اراده الشارع لا باستقلال العقل بها، يقول الشاطبي: "المراد بالمصلحة عندنا ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال"^(٢)، ثم يقال ان مبحث المصلحة ليس بمنأى عن المقاصد الشرعية والمعاني الكلية السابقة بل هي معان مرتبطة بعضها ببعض بحيث لا تستغني إحداهما عن الأخرى فمثلا نفي الضرر وهو الجانب المقابل للمصلحة بل هو كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: - أساس الدين وأصل من أصول الشرعية المقطوع بها فكل من استقرأ الشريعة في مواردها ومصادرها وجدها مبنية على نفي الضرر بإطلاق وتحصيل المنافع^(٣)، ومع ذلك لا يعتد بالضرر المتوهم في ترك الجهاد المطلوب شرعاً والمذكور في قوله تعالى: "وَمِنْهُمْ مَّن يَقُولُ أُوذِّنَ لِي وَلَا تَفْتِنِي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ" ﴿٤﴾...^(٤) وكذا الضرر المتوهم في تحريم الفوائد الربوية أو السماح بالخمور أو غير ذلك مما يصادم نصاً شرعياً أو اجماعاً، وكذلك في جنس المشقة التي تجلب التيسير فإنها لا تعتبر حتى تتحقق فيها شروط الإعتبار وهي:-

١ - أن تكون من المشاق التي تنفك عنها العبادة، لأن المشاق التي لا تنفك عنها العبادة لا أثر لها في التخفيف، كمشقة الاجتهاد في طلب العلم والرحلة فيه، ومشقة الصوم في شدة الحر وطول النهار، أو الوضوء والغسل في شدة البرد، وغير ذلك. قال المقرئ: "قاعدة: الحرج اللازم للفعل لا يسقطه كالتعرض إلى القتل في الجهاد؛ لأنه قدر معه"^(٥).

(١) المنحول، (ص ٣٥٩).

(٢) الاعتصام، (ج ٢، ص ١١٣).

(٣) ينظر شيخ الإسلام ابن تيمية مجموع الفتاوى (ج ٢٩، ص ٦٤).

(٤) سورة التوبة، الآية ٤٨.

(٥) يعقوب باحسين، المشقة تجلب التيسير، ط. مكتبة الرشد، ١٤٢٦هـ (ص ٣٦)، نقلا عن: قواعد المقرئ،

(ج ١ ص ٣٢٦) القاعدة (١٠١).

٢- أن تكون مشقة خارجة عن المعتاد، لكنها مقدور عليها بوجه عام. والمقصود من ذلك خروجها عن المعتاد في الأعمال العادية، والتي - كما يقول الشاطبي: - "تشوش على النفوس في تصرفها، ويقلقها في القيام بما في تلك المشقة سواء كان ذلك في الحال أو المآل، والتي تكون في عمل يؤدي الدوام عليه إلى الانقطاع عنه، أو عن بعضه، وإلى وقوع خلل في صاحبه في نفسه أو ماله، أو حال من أحواله"^(١).

٣- أن تكون المشقة حقيقية، لا توهمية، أي من المشقات المستندة إلى الأسباب التي رخص لأجلها الشارع، كالسفر والمرض والجنون والصغر والإكراه والنسيان، أو أن تكون المشقة منضبطة بالمقاييس التي تدخل المشقة فيما اعتبره الشارع مخففاً، وجالباً للتيسير.

٤- أن يكون لها شاهد من جنسها في أحكام الشارع^(٢).

وقد يقول قائل إذا كان الأمر على ما ذكرت فبأي شيء تفسر الخلاف المذكور في كتب الأصول أجيب أن الخلاف المذكور يرجع إلى ثلاثة أمور: -

(١) الخلاف في تهذيب الأمثلة والتقسيمات كما مرّ معنا^(٣).

(٢) الخلاف في اعتبار المصالح دليل بذاته أو داخل في مسالك العلة.

(٣) الخلاف في قوة الظن المستفاد من التعليل بالمصلحة و الذي ربط الشارع به الحكم^(٤)، ولعل هذا الأخير هو الذي ينبني عليه خلاف في الحقيقة، لكن لا يرتقي هذا الخلاف إلى قبول ما لم يشهد الشارع باعتباره فإن ذلك مردود باتفاق المسلمين كما قال الشاطبي^(٥).

(١) الموافقات (ج٢ ص١٢٠-١٢٣) بتصرف.

(٢) ينظر شروط وأركان قاعدة المشقة تجلب التيسير، شيخنا العلامة، يعقوب باحسين، المشقة تجلب التيسير، (ص٣٥-٣٩).

(٣) الغزالي، شفاء الغليل، (ص٢٠٨) حيث قال: - ومعظم الغموض في هذه القواعد منشؤه الإكتفاء بالتراجع والمعاهد، دون التهذيب بالأمثلة"

(٤) المستصفى ١٧٦، المحصول ٢٢١/٦.

(٥) الإعتصام ١١٣/٢.

الفرع السادس: الجواب التفصيلي عن حجج المخالفين المعاصرين.

ولنأتي الآن الى بيان غلط المستدل بمجرد المصلحة العقلية، ثم مناقشة ما ظنه دليلاً يستدل به لتأييد رأيه ومذهبه، فأقول وبالله التوفيق:

قد سبق في مبحث العقل نقض فكرة تقديم العقل على النص بالتفصيل فما قيل هناك في وجوه درء معارضة تقديم العقل على النقل يقال هنا لكن يضاف هنا بخصوص المصالح ذاتها أمور:-

الأول: قد علم بالإجماع أن العقل لا يستقل وحده بمعرفة وجوه المصالح المعتمدة من عدمها، فلا بد من شهادة الشرع وتأييده له، وبخاصة رتبة الحاجيات والتحسينيات، قال الطوفي رحمه الله: فلا يصح التمسك بمجرد هذين الضربين المذكورين من غير أصل (نص أو إجماع) يشهد لهما بالاعتبار أي لا يجوز للمجتهد، كلما لاح له مصلحة تحسينية أو حاجية اعتبرها ورثب عليها الأحكام حتى يجد لاعتبارها شاهداً من جنسها، ولو لم يعتبر للتمسك بهذه المصلحة وجود أصل يشهد لها للزم منه محذورات:-

أ- أن ذلك يكون وضعاً للشرع بالرأي لأن حكم الشرع ما استفيد من دليل شرعي (إجماع أو نصاً أو معقول نص) وهذه المصلحة لا تستند إلى شيء من ذلك فيكون رأياً مجرداً.

ب- لو جاز ذلك لا ستوى العالم والعامي بل قد يفوق العامي لأنه أعرف بمصلحة نفسه وإنما الفرق بين العامي والعالم معرفة أدلة الشرع واستخراج الأحكام منها.

ج - لو جاز ذلك لاستغنى عن بعثة الرسل وصار الناس براهمة.. ولأن العقل كافٍ لنا في التأديب ومعرفة الأحكام أو ما حسنه العقل أتينا، وما قبّحه اجتناباه ومالم يقض فيه بحسن ولا قبح فعلنا منه الضروري وتركنا الباقي احتياطاً" ثم قال:- "التمسك بهذين الضربين من المصالح من غير شاهد لها بالإعتبار يؤدي إلى مثل ذلك ونحوه فيكون باطلاً" وقال رحمه الله في رده على المعتزلة في تحكيم العقل المجرد "ولا شك أننا نحن وغيرنا من المذاهب وان قلنا باعتبار المصالح والمناسبات لكنها مناسبات شهد لها الشرع ودل عليها الدليل فاما مجاوزة الحد في اعتبار المناسبات الى ان يعتبر

منها ما لا شاهد له او لا دليل عليه بل قد يخالف النصوص فليس ذلك من باب اعتبار المصالح"^(١).

ويقال :-

الثاني: يمتنع أن يحيل الشارع تحديد المصالح الى العقل مطلقا وذلك للفوارق التي بين جنس المصالح التي أرادها الشارع وبين المصالح التي يريدها العقل :-

- ١ - فالمصالح الشرعية معيارها الزمني لها مكون من الدنيا والآخرة، فالمصلحة هي المنفعة أو الوسيلة إليها، فكل عمل أثمر لصاحبه منفعة وإن جاءت متأخرة يعتبر عملاً صالحاً، فليس من شرط المنفعة أن تكون دنيوية فحسب بل تشمل الجانب الأخروي، وهو الأهم، لذلك جاءت الشرائع لما فيه صلاح الناس في عاجلهم وآجلهم، بخلاف المصلحة التي مستندتها العقل لا تحدد الا بالنظر الى يحقق المنفعة العاجلة المشاهدة.
- ٢ - أنها تراعي نوازع كل من الجسم والروح بخلاف المصلحة العقلية فإنها تنحصر قيمتها في اللذة المادية.

(1) ينظر النص الأول، في "شرح مختصر الروضة" (ج٣ص٢٠٧) وينظر النص الثاني للطوفي كتابه، درء القول القبيح بالتحسين والتقييح" من مطبوعات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، تحقيق د. أيمن محمود شحادة، ط. الأولى ١٤٢٦هـ. ص١٢٣. وليعلم أن نصوص الطوفي في هذا الباب لا تخرج عما قرره علماء الأصول في الجملة وله كلام كثير في رد بدعة اعتبار المصالح العقلية، خاصة كتابه الفذ (درء القول القبيح بالتحسين والتقييح) المتقدم، ولعل مذهبه لا يخرج عن مذهب الإمام الغزالي في الجملة بتقييد المصلحة المعتبرة بكونها ضرورية قطعية كلية، ومن الصعب جدا الحكم عليه بتقديم المصلحة على النص هكذا بإطلاق بمجرد كلام جاء له استطرادا في شرحه للأربعين النووية ويهمل ذكرها وتقريرها في بقية كتبه الأصولية، والتي هي مظان ذكرها بل يذكر خلاف ما اشتهر عنه مع أن غالب من انتقده من المترجمين له لم يذكروا هذه البدعة عنه، مع العلم بأنهم رموه ببدع أخرى عظيمة وعند التحقيق كذلك هو بريء منها، ينظر لتبئته من بدعة تقديم المصلحة على النص كتاب، المصلحة في التشريع، د. مصطفى أبوزيد، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٦٤، وينظر لتبئته من الرفض مقدمة تحقيق كتابه، الصعقة العربية في الرد على منكري العربية، دراسة وتحقيق للدكتور محمد الفاضل، ط. دار العبيكان، الرياض، السعودية، (ص٩٧) فما بعدها، فقد ذكر الشواهد الكثيرة من نصوص الطوفي نفسه في رد هذه البدع مع مناقشة موقفة للأدلة التي ذكرها أصحاب التراجم عنه، والحق يقال إن من وقف على هذه الدراسة تحقّق لديه براءة الطوفي من الرفض والتشيع وأنه داخل في طبقات علماء أهل السنة والجماعة المعظمين للسنة والنص والمجانبيين للبدعة والرفض رحمه الله رحمة واسعة وغفر لنا وله، والله أعلم.

٣- أن مصلحة الدين أساس للمصالح الأخرى، ومقدمة عليها، فيجب التضحية بما سواها مما قد يعارضها من المصالح الأخرى^(١).

ويقال:-

الثالث: أن القول باعتبار المصالح حجة في الدين مطلقا يفتح باب شر وضلال بحيث تكون أحكام الدين وشرائعه عرضة للأهواء والأقيسة الفاسدة قال شيخ الإسلام ابن تيمية "أن القول ببناء الأحكام على المصالح المرسله حصل منه اضطراب في الدين عظيم، فكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلموه، فالقول بالمصالح المرسله يشرع في الدين ما لم يأذن به الله غالبا. بل إن النصارى إنما ضلوا بجعل المصالح من شرعهم^(٢).

فإن قيل:- إذا كانت المصلحة لا تخرج عن نطاق النص أو الإجماع فإن هذا معارض بالواقع من أن النصوص محدودة والوقائع غير متناهية أوجب بأن هذا مردود لأمر:-

- ١- ان النصوص إن كان محدودة في ألفاظها فإنها عامة في متعلقاتها ومعانيها.
- ٢- أن الوقائع مع كثرتها فهي ذات أصول مشتركة.
- ٣- أن القول بأن النصوص لها حد تقف عنده ولا تتجاوزه في الحكم والتعليل هو في ذاته إتهام للشريعة بالعجز والتقصير.

فإن قيل: كيف يستقيم ما ذكرتم مع ما تقرر شرعا من أن الأصل في المعاملات التفات الشارع فيها الى المعاني بخلاف العبادات أوجب: بالتسليم والمنع أما التسليم بأن يقال:

- ١- نسلم بأن الأصل في المعاملات الالتفات الى المعاني وهو أصل صحيح شواهد كثيرة لكن ما هي المعاني التي اعتبرها الشارع في المعاملات أهي التي تناقض أصوله ودلائله أم التي تلائم جنسه ومقاصده؟! فلا شك أن الثاني لأن الأول هوى وفساد في الرأي ذمه وحذر منه فكيف يعتبره والأول دعا اليه وأرشد المجتهدين للبحث عن معانيه ووعدهم بالأجر على كل حال.

(1) البوطي، محمد سعيد، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (ص ٥٩-٨١).

(2) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، (ج ١١، ص ٣٤٢).

٢- بالمنع فإن الالتفات إلى المعاني غير مختصة بالمعاملات بل هي جارية في سائر الأبواب والفتحيات، فإذا اوجد في المعاملات أو العادات التعبد فلا بد من التسليم والوقوف مع المنصوص كطلب الصداق في النكاح والذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول والفروض المقدره في المواريث وعدد الأشهر في العدد الطلاقيه^(١). وبطلان العقود المشتمله على الربا أو الضرر أو الجهالة ونحو ذلك.

فإن قيل :- فماذا تجيبوا عن الإجتهدات الكثيرة الواردة عن الصحابة ولا سيما الخليفة الراشد عمر رضي الله عنه في مقابل النصوص الكثيرة أليس هو تقرير للمصلحة والسياسة الشرعية؟
أجيب بأن هذا فهم باطل من وجوه:-

الوجه الأول: ما تواتر من حال الصحابة وخاصة عمر رضي الله عنه من ذمّه للرأي وتشدّده في باب الأخبار والنصوص واليك بعضها:-

١- جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: "إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن أعيّتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا"^(٢).

٢- عن يحيى وحزمة المدني وغيرهما قالوا:- "قد سمعنا من الفقهاء أن عمر بن الخطاب قال إن أصحاب الرأي أعداء السنن عميت عليهم فلم يعوها وتقلّنت منهم فلم يحفظوها سئلوا فاستحيوا أن يقولوا لا ندري فعارضوها بالرأي فإياكم وإياهم فإن الله لم يقبض نبيه فانقطع وحيه حتى أغنى بالسنة عن الرأي ولو كان الدين على الرأي لكان باطن الخف أحق أن يمسح من ظاهره فإياكم وإياهم"^(٣).

٣- عن مجاهد قال: قال عمر رضي الله عنه: "إياي والمكايلة يعني المقايسة"^(٤).

٤- ذكر الخطيب البغدادي بابا كاملا عما روي من رجوع الصحابة عن آرائهم التي رأوها إلى أحاديث النبي إذا سمعوها ووعوها ومن ذلك ما جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يقول:

(١) الموافقات (ج٢ ص٣٠٧).

(٢) الدارقطني، علي بن عمر، سنن الدارقطني، ط. دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ، تحقيق عبدالله هاشم، (ج٤، ص١٤٦).

(٣) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، (ج١، ص٤٥٥).

(٤) الفقيه والمتفقه، (ج١، ص٤٥٦).

الدية للعاقلة لا ترث المرأة من دية زوجها شيئاً حتى قال الضحاك بن سفيان رضي الله عنه كتب إلي رسول الله أن أورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها فرجع عمر عن قوله ^(١).

وعن ابن المسيب قال قضى عمر بن الخطاب رضي الله عنه: في الأصابع بقضاء ثم أخبر بكتاب كتبه النبي لابن حزم في كل اصبع مما هنالك عشر من الإبل فأخذ به وترك أمره الأول ^(٢).

وعن عبيد الله بن أبي يزيد عن أبيه قال أرسل عمر بن الخطاب إلى شيخ من بني زهرة كان يسكن دارنا فذهب معه إلى عمر فسأله عن ولاد من أولاد الجاهلية فقال أما الفراش فلفلان وأما النطفة فلفلان فقال يعني ابن الخطاب صدقت ولكن رسول الله قضى بالفراش ^(٣).

وعن هشام بن يحيى المخزومي أن رجلاً من ثقيف أتى عمر بن الخطاب فسأله عن امرأة حاضت وقد كانت زارت البيت يوم النحر ألها أن تنفر قبل أن تطهر؟ فقال عمر رضي الله عنه: لا ، فقال له الثقيفي فإن رسول الله أفتانني في مثل هذه المرأة بغير ما أفنتيت، قال فقام إليه عمر يضربه بالدرّة ويقول: لم تستفتيني في شيء قد أفنتي فيه رسول الله ^(٤)، وقد ورث عمر رضي الله عنه هذا المنهج لأبناءه وأحفاده ومن ذلك:-

ما جاء عن مخلد بن خفاف قال ابتعت غلاماً فاستغلته ثم ظهرت منه على عيب فخاصمت فيه إلى عمر بن عبد العزيز فقضى لي برده وقضى علي برد غلته فأتيت عروة فأخبرته فقال أروح إليه العشيّة فأخبره أن عائشة أخبرتني أن رسول الله قضى في مثل هذا أن الخراج بالضمان، فعجلت إلى عمر فأخبرته ما أخبرني عروة عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال عمر رضي الله عنه: "فما أيسر علي من قضاء قضيته الله يعلم إنني لم أرد فيه إلا الحق فبلغتني فيه سنة عن رسول الله فأرد قضاء عمر وأنفذ سنة رسول الله فراح إليه عروة فقضى لي أن أخذ الخراج من الذي قضى به علي له".

(1) أخرجه احمد، المسند، (١٥٧٨٤)، (ج٣ص٤٦٢) وأخرجه ابوداود، السنن، كتاب الفرائض، باب المرأة ترث من دية زوجها، (ج٣ص١٢٩)، برقم(٢٩٢٧) وأخرجه الترمذي في سننه، كتاب الديات، باب ما جاء في المرأة هل ترث من دية زوجها، (١٤١٥)، (ج٤ص١٩) وقال هذا حديث حسن صحيح والعمل على هذا عند أهل العلم.

(2) الفقيه والمتفقه، (ج١، ص٣٦٤).

(3) الفقيه والمتفقه، (ج١، ص٥٠٥).

(4) الفقيه والمتفقه، (ج١، ص٥٠٧).

وقد جاء عنه أنه قال قال أي - عمر بن عبد العزيز - "لا رأي لأحد مع سنة سئها رسول الله" (١).

وبالجملة فإن الصحابة ومن اتبعهم تضيق صدورهم عند مثل هذا وهو عندهم عظيم أي رد السنن بالرأي كما قال ابن عبد البر (٢).

وقال: "ولو جاز أن ترد مثل هذه السنة المشهورة عند علماء المدينة وغيرهم بأن الوهم والغلط ممكن فيها لجاز ذلك في سائر السنن حتى لا تبقى بأيدي المسلمين سنة إلا قليل مما اجتمع عليه وبالله التوفيق" (٣).

وبعد هذا هل يجزأ أحد أن يقول بأن عمر رضي الله عنه قد ردّ نصوصاً وأحكاماً شرعية بمجرد معنى عقلي لاح له أو مصلحة ظنها دون أن تستند إلى النص أو منطوقه، ثم يقال:

الوجه الثاني: هل هذا المعنى الذي استنبطه هؤلاء المعاصرون من إجتهد عمر رضي الله عنه وغيره قد ذكروه في مناسباتهم وتقريراتهم؟ أم أنه إتباع للمتشابه لتقوية جانب أصل المصلحة المزعومة؟! وبهذه المناسبة أنقل ما ذكره الشاطبي عن مثل هذه الاستدلالات المذكورة على غير وجهها، وكأنني به يوصف حال هؤلاء المعاصرين في إتباعهم للمتشابه من القول بقوله:

"واستدلال كل من اخترع بدعة أو استحسّن محدثة لم تكن في السلف الصالح بأن السلف اخترعوا أشياء لم تكن في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ككتب المصحف وتصنيف الكتب وتدوين الدواوين وتضمين الصناع وسائر ما ذكر الأصوليون في أصل المصالح المرسلة فخلطوا وغلطوا واتبعوا ما تشابه من الشريعة ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويلها وهو كله خطأ على الدين واتباع لسبيل الملحدّين فإن هؤلاء الذين أدركوا هذه المدارك وعبروا على هذه المسالك إما أن يكونوا قد أدركوا من فهم الشريعة ما لم يفهمه الأولون أو حادوا عن فهمها وهذا الأخير هو الصواب إذ المتقدمون من السلف الصالح هم كانوا على الصراط المستقيم ولم يفهموا من الأدلة المذكورة وما أشبهها إلا ما كانوا عليه وهذه المحدثات لم تكن فيهم ولا عملوا بها فدل على أن

(١) الفقيه والمتفقه، (ج ١، ص ٥٠٨).

(٢) التمهيد لابن عبد البر، (ج ٤، ص ٨٦).

(٣) المصدر السابق، (ج ٨، ص ٤١١).

تلك الأدلة لم تتضمن هذه المعاني المخترعة بحال وصار عملهم بخلاف ذلك دليلاً إجماعياً على أن هؤلاء في استدلالهم وعملهم مخطئون ومخالفون للسنة.

فيقال لمن استدل بأمثال ذلك: - هل وجد هذا المعنى الذي استنبطت في عمل الأولين أو لم يوجد فإن زعم أنه لم يوجد ولا بد من ذلك فيقال له أفكانوا غافلين عما تنبتهت له أو جاهلين به أم لا ولا يسعه أن يقول بهذا لأنه فتح لباب الفضيحة على نفسه وخرق للإجماع وإن قال إنهم كانوا عارفين بماخذ هذه الأدلة كما كانوا عارفين بماخذ غيرها قيل له فما الذي حال بينهم وبين العمل بمقتضاها على زعمك حتى خالفوها إلى غيرها ما ذاك إلا لأنهم اجتمعوا فيها على الخطأ دونك أيها المتقول والبرهان الشرعي والعادي دال على عكس القضية فكل ما جاء مخالفاً لما عليه السلف الصالح فهو الضلال بعينه، فإن زعم أن ما انتحله من ذلك إنما هو من قبيل المسكوت عنه في الأولين وإذا كان مسكوتاً عنه ووجد له في الأدلة مساع فلا مخالفة إنما المخالفة أن يعاند ما نقل عنهم بضده وهو البدعة المنكرة قيل له بل هو مخالف لأن ما سكت عنه في الشريعة على وجهين: -

أحدهما أن تكون مظنة العمل به موجودة في زمان رسول الله ﷺ فلم يشرع له أمر زائد على ما مضى فيه فلا سبيل إلى مخالفته لأن تركهم لما عمل به هؤلاء مضاد له فمن استلحقه صار مخالفاً للسنة، والثاني أن لا توجد مظنة العمل به ثم توجد فيشرع له أمر زائد يلائم تصرفات الشرع في مثله وهي المصالح المرسله وهي من أصول الشريعة المبني عليها إذ هي راجعة إلى أدلة الشرع حسبما تبين في علم الأصول^(١).

الوجه الثالث: أن يقال: جميع ما ورد عن عمر ﷺ إنما هو في تقرير أصل التمسك بالأخبار ورد ما توهم خلافه، وليس العكس، واليك التفصيل:

١. قولهم: إلغاء عمر ﷺ لسهم المؤلفة قلوبهم، مع أن النص صريح في ذلك **﴿ إِنَّمَا أَصَدَقْتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمَلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرَبِيِّنَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾**^(٢).

فالجواب: أن الله تعالى أناط الزكاة بثماني فئات من الناس منهم الذي تتألف قلوبهم من الداخلين حديثاً في الإسلام، لما فيه من استجلاب لقلوبهم، وهذا ليس حكماً ثابتاً بالشرع، وإنما هو مناط لحكم

(١) الموافقات، (ج٣، ص٧٣).

(٢) التوبة، الآية ٦٠.

عَلَّقَهُ اللهُ عَلَيْهِ، فَكَلِمَا تَحَقَّقَ هَذَا الْمَنَاطُ تَحَقَّقَ الْحُكْمُ الْمَتَعَلِّقُ بِهِ، وَهُوَ إِعْطَاؤُهُمْ مِنَ الزَّكَاةِ، وَكَلِمَا فَقَدَ سَقَطَ مَا عُلِقَ عَلَيْهِ، فَوَصَفَ التَّأْلِيفَ لِلْقَلْبِ شَأْنَهُ كَوَصَفَ الْفَقْرَ وَالْعَمَلَ عَلَى جَمْعِ الزَّكَاةِ وَالْجِهَادَ فِي سَبِيلِ اللهِ فِي أَنَّهَا هِيَ مَنَاطُ اسْتِحْقَاقِ الزَّكَاةِ فِي تِلْكَ الْأَصْنَافِ لَا أَعْيَانَهُمُ الْمَجْرَدَةَ.

فَكَانَ اجْتِهَادُ سَيِّدِنَا عَمْرٍو رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مَعْلَقًا بِتَحْقِيقِ الْمَنَاطِ، فَقَدَ رَأَى أَنَّ الْإِسْلَامَ وَصَلَ شَأْنَهُ إِلَى الْقِمَّةِ فِي الْقُوَّةِ وَالْمَنْعَةِ^(١) فِي جَمِيعِ مَنَاحِهِ حَتَّى صَارَ فَخْرًا لِمَنْ يَنْتَسِبُ إِلَيْهِ، فَعَزَّتْهُ بِالْإِسْلَامِ الَّذِي خِيمَ عَلَى الْأَرْضِ فِيهِ اسْتِجْلَابُ لِقَلْبِهِ أَكْثَرَ مِمَّا سَيَقْدَمُ لَهُ مِنْ مَالٍ، فَلَمْ يَعُدْ لِدَفْعِ الْمَالِ لَهُمْ مِنَ الزَّكَاةِ حَاجَةً. فَإِذَا الْوَصْفُ الَّذِي بِسَبَبِهِ جَازَ صَرْفَ الزَّكَاةِ إِلَيْهِ قَدْ إِنْعَدَمَ كِإِنْعَادِمْ وَصْفِ الرِّقِّ فِي زَمَانِنَا أَوْ كَوَصْفِ الْفَقْرِكَمَا فِي زَمَنِ الْخَلِيفَةِ الرَّاشِدِ عَمْرٍو بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ^(٢). وَيُؤَكِّدُ هَذَا الْمَعْنَى شَيْخُ الْإِسْلَامِ ابْنُ تَيْمِيَّةَ بِقَوْلِهِ: "مَا شَرَعَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَرَعًا مَعْلَقًا بِسَبَبٍ إِنَّمَا يَكُونُ مَشْرُوعًا عِنْدَ وَجُودِ السَّبَبِ كَاعْطَاءِ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبَهُمْ فَانَّهُ ثَابِتٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَبَعْضُ النَّاسِ ظَنَّ أَنَّ هَذَا نَسْخًا لِمَا رَوَى عَنْ عَمْرٍو أَنَّهُ ذَكَرَ أَنَّ اللَّهَ أَغْنَى عَنْ التَّأْلِيفِ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ وَهَذَا الظَّنُّ غَلْطٌ وَلَكِنْ عَمْرٍو اسْتَغْنَى فِي زَمَانِهِ عَنِ اعْطَاءِ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبَهُمْ فَتَرَكَ ذَلِكَ لِعَدَمِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ لَا لِنَسْخِهِ كَمَا لَوْ فَضِرْضَ أَنَّهُ عَدِمَ فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ بِنِ السَّبِيلِ وَالْغَارِمِ وَنَحْوِ ذَلِكَ"^(٣).

٢. قَوْلُهُمْ: عَدِمَ قَطَعَ عَمْرٍو رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يَدَ السَّارِقِ عَامَ الْمَجَاعَةِ، مَعَ أَنَّ النَّصَّ صَرِيحٌ فِي ذَلِكَ، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٤).

الجواب: أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ مِنْ قَبِيلِ الْعَامِ الَّذِي لَهُ مَخْصَصَاتُهُ كَأَنَّ يَبْلُغُ النَّصَابَ الْمَقْدَرُ لِلْقَطْعِ عَلَيْهِ، وَأَنَّ يَكُونُ الْمَكَانَ الْمَأْخُوذَ مِنْهُ خَفِيَّةً، وَأَنَّ لَا يَكُونُ فِي الْمَالِ شَبْهَةٌ حَقٌّ لِلسَّارِقِ، فَالْتِمَسْكَ بِظَاهِرِ الْآيَةِ وَحَدَّهَا دُونَ النَّظَرِ إِلَى مَا يَتَعَلَّقُ بِهَا مِنْ مَخْصَصَاتٍ وَمَبْيِّنَاتٍ فِي السُّنَّةِ الصَّحِيحَةِ إِنَّمَا هُوَ تَتَكَبَّرُ عَنْ جَمَلَةٍ، وَمِنْ هَذِهِ الْأَدْلَةُ قَوْلُهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "ادْرُؤُوا الْحُدُودَ بِالشَّبَهَاتِ"^(٥)، وَبَلْفِظْ: "ادْرُؤُوا

(١) ضوابط المصلحة، (١٥٥).

(٢) تيسير التحرير، (ج٣، ص٢٠٩).

(٣) مجموع الفتاوى، (ج٣٣، ص٩٤).

(٤) المائدة: من الآية ٣٨.

(٥) رواه البيهقي، كتاب النفقات، باب بيان ضعف الخبر الذي روي في قتل المؤمن بالكافر وما جاء عن الصحابة في ذلك، رقم الحديث ١٥٧٠٠، (ج٨، ص٣١).

الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن وجدتم للمسلم مخرجاً فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطيء في العفو خير له من أن يخطيء في العقوبة"^(١)، وبلفظ: (ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعاً)^(٢).

فما فعله عمر رضي الله هو في الحقيقة تطبيق للنص على مراد الشارع لا بالهوى والمصلحة ومؤدى النص أن السارق الذي انطبقت عليه شروط السرقة الموضحة في السنة إقطعوا يده، وإلا فقد خالفتم الأمر بعدم رجوعكم الى مخصصات النص وقيوده ومثل هذا جميع النصوص التي تأمر بتطبيق الحد على جريمة رتب الشارع عليها عقوبة معجلة كقوله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)^(٣) وقوله عليه الصلاة والسلام: "أقتلوا كل ساحر وساحرة"^(٤) وغيرها من نصوص الوعيد والحدود فلا تطبق العقوبة على صاحبها الا بعد تحقق الوصف الشرعي المطلوب في فاعلها وليس في توقف الحد على تحقق الوصف أي مخالفة للنص الشرعي بل هو في الحقيقة إمتثال للنص على مراد الشارع.

٣. قولهم: الزام عمر رضي الله عنه المطلق ثلاثا بلفظ واحد بالطلاق البائن للمصلحة الداعية لذلك مع أنه مخالف لصريح قوله تعالى (الطلاق مرتان) وهذا الدليل عندهم ذو شقين استدلالهم باجتهاد الخليفة الراشد عمر رضي الله عنه أولاً ثم تأييد رأيهم برأي شيخ الإسلام بن تيمية رحمه الله. وللجواب على هذا أقول: -

أما على قول الجمهور الذين يوقعون الطلاق البائن بقول الزوج "أنت طالق ثلاثاً" فلا إشكال؛ لأن عندهم أن إجتهد عمر رضي الله عنه جاء مؤكداً لما سلفه، بإخبار ابن عباس رضي الله عنهما وله نظير في فعله هذا وهو "ما وقع في مسألة المتعة سواء، كما في إخبار جابر - رضي الله عنه - بأنها كانت تفعل في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وصدر من خلافة عمر رضي الله عنه، قال ثم نهانا عمر رضي الله عنه عنها فانتهينا فالراجح في الموضوعين تحريم المتعة وإيقاع الثلاث للاجماع الذي انعقد في عهد عمر رضي الله عنه على ذلك، ولا يحفظ أن أحداً في عهد عمر رضي الله عنه خالفه في واحدة منهما وقد دل اجماعهم على وجود ناسخ وإن كان خفي عن بعضهم قبل ذلك حتى ظهر لجميعهم في عهد عمر رضي الله عنه."

- (1) رواه الحاكم، المستدرک على الصحيحين، كتاب الحدود، رقم الحديث: ٨١٦٣، (ج٤، ص٤٢٦).
- (2) القزويني، محمد بن يزيد أبو عبدالله، سنن ابن ماجه، كتاب الحدود، باب الستر على المؤمن ودفع الحدود بالشبهات، رقم الحديث ٢٥٤٥، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت (ج٢ ص٨٥٠).
- (3) سورة النور، الآية ٢.
- (4) رواه أبو داود في سننه، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب قس أخذ الجزية من المجوس، برقم: ٣٠٤٣، (ج٣، ص١٦٨) بلفظ: "أقتلوا كل ساحر وفرقوا بين كل ذي محرم".

أما مارواه ابن عباس رضي الله عنه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم"^(١).

فقد أورد الحافظ ابن حجر رحمه الله عدة أجوبة ترفع الإشكال عن هذه اللفظة ومن أقوى هذه الأجوبة:^(٢)

١ - أنه ورد في صورة خاصة فقال ابن سريج وغيره يشبه أن يكون ورد في تكرير اللفظ كأن يقول أنت طالق أنت طالق أنت طالق وكانوا أولاً على سلامة صدورهم يقبل منهم إنهم أرادوا التأكيد فلما كثرت الناس في زمن عمر - رضي الله عنه - وكثر فيهم الخداع ونحوه مما يمنع قبول من ادعى التأكيد حمل عمر رضي الله عنه اللفظ على ظاهر التكرار فأمضاه عليهم، وهذا الجواب ارتضاه القرطبي وقواه بقول عمر رضي الله عنه: "إن الناس استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة"، وكذا قال النووي أن هذا أصح الأجوبة.

٢ - تأويل قوله واحدة، وهو أن معنى قوله: كان الثلاث واحدة، أن الناس في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كانوا يطلقون واحدة فلما كان زمن عمر كانوا يطلقون ثلاثاً ومحصله أن الطلاق الموقف في عهد عمر ثلاثاً كان يوقع قبل ذلك واحدة لأنهم كانوا لا يستعملون الثلاث أصلاً أو كانوا يستعملونها نادراً وأما في عصر عمر فكثرت استعمالهم لها، ومعنى قوله: فأمضاه عليهم وأجازه وغير ذلك، أنه صنع فيه من الحكم بايقاع الطلاق ما كان يصنع قبله، ورجح هذا التأويل ابن العربي ونسبه إلى أبي زرعة الرازي، وكذا أورده البيهقي بإسناده الصحيح إلى أبي زرعة أنه قال: معنى هذا الحديث عندي أن ما تطلقون أنتم ثلاثاً كانوا يطلقون واحدة، قال النووي: وعلى هذا فيكون الخبر وقع عن اختلاف عادة الناس خاصة لا عن تغير الحكم في الواحدة فالله أعلم.

وذكر الموقف ابن قدامة رحمه الله: بأن ابن عباس رضي الله عنهما افتى بخلاف روايته، روى ذلك عنه الرواة، وقد سأل الأثرم الإمام أحمد عن حديث ابن عباس، بأي شيء تدفعه؟ فقال: أدفعه برواية الناس عن ابن عباس من وجوه بخلافه"^(٣).

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث، رقم الحديث ١٤٧٢، (ج ٢، ص ١٠٩٩).

(٢) الحافظ ابن حجر، محمد بن علي العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ط. دار المعرفة، تحقيق محب الدين الخطيب، (ج ٩، ص ٣٦٤) بتصرف. وينظر المسألة في المغني، ابن قدامة (ج ١٠، ص ٣٣٤) ط، دار عالم الكتب، تحقيق، د. عبدالله التركي، د. عبدالفتاح الطو.

(٣) ابن قدامة، ابو محمد عبدالله بن محمد، المغني، ط، دار عالم الكتب، تحقيق، د. عبدالله التركي، د. عبدالفتاح الطو، (ج ١٠، ص ٣٣٤).

أما الاستدلال بإجتهد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بعدم الإعتداد بالتلفظ بالطلاق ثلاثاً إلا واحدة، فلا سبيل للإتكاء عليه لتباين منهج الإمام في الإستتباط والإستدلال عن هؤلاء المعاصرين بل من الظلم المقارنة بينهم وبينه فقد جاءت كتبه كلها في تقرير التمسك بأصل الكتاب والسنة ورد الأقيسة الفاسدة وبيان شمولية نصوص الكتاب والسنة لعموم الأحكام والأقضية دون الحاجة الى مصالح موهومة أو آراء مردولة والحرص كل الحرص على تفسير كلام الأئمة بما يتوافق مع نصوص الشارع ومقاصده ونبذ الخلاف والمذاهب الشاذة مع التأكيد على عدم الخروج عن الإجماع الثابت والفهم السديد، ومن طالع فتاويه وكتبه بعين الإنصاف والعدل لوجد صدق ما ذكرت ولا يعني ذلك عصمته في الرأي بل هو كغيره من الأئمة "ممن يخطيء ويصيب ولكن خطؤه بالنسبة إلى صوابه كنقطة في بحر لحي وخطؤه أيضا مغفور له كما في صحيح البخاري: "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجر وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر فهو مأجور"^(١) بكل حال، ومن هذه الإجتهدات التي اشتهت انتقاد بعض العلماء لها فتواه بعدم إيقاع الطلقات الثلاث الا واحدة ما دام تلفظ بها في مجلس واحد، وليعلم أن ليس المراد نصرة مذهبه فيها أو مذهب غيره لكن أردت بطلان ما قد يتوهم أن فيها تأييد لمن أراد أن يعارض النص والإجماع بمصلحة ظهرت له، ومن تأمل كلامه في تقريره لهذه المسألة يجد أنه يرد هذا الوهم من خلال الطرق التي سلكها في بيان رأيه و من ذلك: أولاً: - بيان أن لا إجماع في هذه المسألة: - نقل شيخ الإسلام كما نقل الحافظ ابن حجر رحمهما الله جميعاً، الخلاف في المسألة عن الإمام أبي جعفر أحمد بن محمد بن مغيث في كتابه الذي سماه "المقنع في أصول الوثائق وبيان مافي ذلك من الدقائق"، حيث قال: وطلاق البدعة أن يطلقها ثلاثاً في كلمة واحدة، فان فعل لزمه الطلاق ثم اختلف أهل العلم بعد إجماعهم على أنه مطلق، كم يلزمه من الطلاق" فقال على بن أبي طالب وابن مسعود -رضي الله عنهما - يلزمه طلاقة واحدة، وكذا قال ابن عباس -رضي الله عنهما- وذلك لأن قوله "ثلاثاً" لا معنى له لأنه لم يطلق ثلاث مرات فإنه، إذا كان مخبراً عما مضى، فيقول: طلقت ثلاث مرات يخبر عن ثلاث طلقات أتت منه في ثلاثة أفعال كانت منه فذلك يصح، ولو طلقها مرة واحدة فقال طلقها ثلاث مرات لكان كاذباً، وكذلك لو حلف بالله ثلاثاً يردّد الحلف كانت ثلاثة أيمان، وأما لو حلف بالله فقال أحلف بالله ثلاثاً لم يكن حلفاً إلا يمينا واحدة، والطلاق مثله قال: - ومثل ذلك قال الزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف روينا ذلك كله عن بن وضّاح يعني الامام محمد بن وضّاح الذي يأخذ عن طبقة أحمد بن

(١) رواه البخاري، برقم (٢٧٣١)، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابه الشروط، (ج٩، ص١٣٢). وينظر: البداية والنهاية، (ج١٤، ص١٣٩).

حنبل وابن أبي شيبة ويحيى بن معين وسحنون بن سعيد وطبقتهم، قال: - وبه قال من شيوخ قرطبة بن زنباع شيخ هدى، ومحمد بن عبد السلام الحسيني فقيه عصره، وبقى بن مخلد، وأصبغ بن الحباب وجماعة سواهم من فقهاء قرطبة وذكر هذا عن بضعة عشر فقيها من فقهاء طليطلة المتعبدين على مذهب مالك بن أنس "قال شيخ الإسلام: - قلت وقد ذكره التلمساني رواية عن مالك، وهو قول محمد بن مقاتل الرازي من أئمة الحنفية حكاه عن المازني وغيره، وقد ذكر هذا رواية عن مالك، وكان يفتى بذلك أحيانا الشيخ أبو البركات ابن تيمية .

ثانيا: تحرير اجتهاد عمر رضي الله في المسألة: -

ذكر رحمه الله: أن عمر رضي الله عنه جعل ما فعله بإيقاع الثلاث عقوبة تفعل عند الحاجة وهذا أشبه الأمرين بعمر رضي الله عنه، ثم العقوبة بذلك يدخلها الاجتهاد من وجهين: - من جهة أن العقوبة بذلك هل تشرع أو لا؟ فقد يرى الإمام أن يعاقب بنوع لا يرى العقوبة به غيره كتفريق علي رضي الله عنه الزنادقة بالنار، وقد أنكره عليه ابن عباس رضي الله عنهما، وجمهور الفقهاء مع ابن عباس رضي الله عنهما، ومن جهة أن العقوبة إنما تكون لمن يستحقها فمن كان من المتقين استحق أن يجعل الله له فرجا ومخرجا ولم يستحق العقوبة، ومن لم يعلم أن جمع الثلاث محرم فلما علم أن ذلك محرم تاب من ذلك اليوم أن لا يطلق إلا طلاقا سنيا فانه من المتقين في باب الطلاق فمثل هذا لا يتوجه إلزامه بالثلاث مجموعة بل يلزم بواحدة منها، والذي يحمل عليه أقوال الصحابة أحد أمرين: إما أنهم رأوا ذلك من باب التعزير الذي يجوز فعله بحسب الحاجة، كالزيادة على أربعين في الخمر، وإما لاختلاف اجتهادهم فأروه لازما وتارة غير لازم، ثم ذكر رحمه الله: - أن العقوبة بالتفريق بين الزوجين ليست غريبة عن جنس الشارع، بل دل عليها الشارع في جزئيات كثيرة، ومن ذلك التفريق بين الزوجين فهو مما كانوا يعاقبون به أحيانا إما مع بقاء النكاح وإما بدونه، فالنبي صلى الله عليه وسلم "فرّق بين الثلاثة الذين خَلَفُوا وبين نسائهم حتى تاب الله عليهم من غير طلاق" والمطلّق ثلاثا حرمت عليه امرأته حتى تتكح زوجا غيره، عقوبة له ليمتتع عن الطلاق، "وعمر بن الخطاب رضي الله عنه ومن وافقه كمالك وأحمد في إحدى الروايتين حرّموا المنكوحه في العدة على الناكح أبدا، لأنه استعجل ما أحله الله فعوقب بنقيض قصده"، والحكمان لهما عند أكثر السلف أن يفرقا بينهما بلا عوض إذا رأيا الزوج ظلما معتديا، لما في ذلك من منعه من الظلم ودفع الضرر عن الزوجة"، ودل على ذلك الكتاب والسنة والآثار، وهو قول مالك وأحد القولين في مذهب الشافعي وأحمد، ثم بين رحمه الله أن فعل عمر رضي الله عنه يختلف عن نهيه عن متعة النساء بل هو شبيهه بقوله في المنع من متعة الحج قال رحمه الله: "وعمر رضي الله عنه لما نهى عن المتعة (أي متعة الحج) خالفه غيره من الصحابة كعمران بن حصين وعلي بن أبي طالب

وعبد الله بن عباس وغيرهم بخلاف نهيهِ عن متعة النساء فان عليا وسائر الصحابة وافقوه على ذلك وأنكر علي عليه السلام على ابن عباس رضي الله عنهما جميعا إباحة المتعة، وذكر له "أن رسول الله حرم المتعة وحرم الحمر الأهلية" ويوم خيبر كان تحريم الحمر الأهلية، وأما تحريم المتعة فانه عام فتح مكة كما ثبت ذلك في الصحيح وظن بعض الناس أنها حرمت ثم أبيحت ثم حرمت فظن بعضهم أن ذلك ثلاثا وليس الأمر كذلك.

ثالثا: رده على من ظن في الإجماع نسخ لحكم منصوص عليه:

ثم ختم رحمه الله كلامه بكلام نفيس يبطل أو هام المعاصرين الذين جعلوا المصلحة سيفا مسلطا على نصوص الكتاب والسنة، فقال رحمه الله:

وبالجملة فما شرعه النبي عليه الصلاة والسلام لأمة شرعا لازما، إنما لا يمكن تغييره، لأنه لا يمكن نسخ بعد رسول الله ﷺ ولا يجوز أن يظن بأحد من علماء المسلمين أن يقصد هذا، لاسيما الصحابة و لاسيما الخلفاء الراشدون، وإنما يظن ذلك في الصحابة أهل الجهل والضلال كالرافضة^(١)، والخوارج الذين يكفرون بعض الخلفاء أو يفسقونه، ولو قدر أن أحدا فعل ذلك، لم يقره المسلمون على ذلك، فإن هذا إقرار على أعظم المنكرات، والأمة معصومة أن تجتمع على مثل ذلك، وقد نقل عن طائفة كعيسى بن أبان وغيره من أهل الكلام والرأي من المعتزلة.. إن الإجماع ينسخ به نصوص الكتاب والسنة وكنا نتأول كلام هؤلاء على أن مرادهم أن الإجماع يدل على نص ناسخ فوجدنا من ذكر عنهم أنهم يجعلون الإجماع نفسه ناسخا، فإن كانوا أرادوا ذلك، فهذا قول يجوز تبديل المسلمين دينهم بعد نبيهم، كما تقول النصارى من أن المسيح سوغ لعلمائهم أن يحرموا ما رأوا تحريمه مصلحة، ويحلوا ما رأوا تحليله مصلحة، وليس هذا دين المسلمين ولا كان الصحابة يسوغون ذلك لأنفسهم، ومن اعتقد في الصحابة أنهم

(١) الرافضة: هم الشيعة الإمامية وإنما سماوا رافضة لما رفضوا زيد بن علي عندما لم يتبرأ من الشيخين رضي الله عنهما و ضلالهم مشهور عند المسلمين ومن أخطرها أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على تعيين علي رضي الله عنه بالإمامة لكن الصحابة اتفقوا على كتمان ذلك وأن أئمتهم الاثني عشر معصومون من الخطأ وأن القرآن الموجود الآن يشتمل على التحريف والنقص والمصحف الكامل هو مصحف علي الذي ورثه الإمام الثاني عشر ودخل به السرداب، وقد رد عليهم الإئمة وبينوا ضلالهم و من أوسع هذه الردود كتاب منهاج السنة لشيخ الإسلام ابن تيمية. ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، (ج١ص١٤٤). البغدادي، الفرق بين الفرق، (ص٢٩).

كانوا يستحلون ذلك فإنه يستتاب كما يستتاب أمثاله، ولكن يجوز أن يجتهد الحاكم والمفتى فيصيب فيكون له أجران ويخطئ فيكون له أجر واحد^(١).

٤- قولهم: ما فعله عمر رضي الله عنه من عدم قسمه للأرض المغنومة من الكفار مع أن ظاهر القرآن يدل على أن أربعة أحماسها للغانمين لعموم قوله تعالى: (وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ)^(٢) الآية. أي والأحماس الأربعة الباقية للغانمين، فالجواب: أن عمر رضي الله عنه لم يقسم الأرض المغنومة على الغانمين، وإنما تركها لينتفع بها جميع المسلمين في المستقبل لأنها لو قسمت لم يبق خراج يكفي الجيوش لحماية بلاد المسلمين. ولذا صح عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: "لولا آخر المسلمين ما فتحت قرية إلا قسمتها بين أهلها كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خيبر"، وفي لفظ في الصحيح عن عمر رضي الله عنه: "والذي نفسي بيده لولا أن أترك آخر المسلمين ليس لهم شيء ما فتحت عليّ قرية إلا قسمتها كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خيبر ولكن أتركها خزانة لهم يقتسمونها" قال الشنقيطي: وليس معناه أن عمر رضي الله عنه خصص عموم "وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ"^(٣) بمصلحة مرسله كما يظنه بعض المتعالمين الذين لم يمارسوا الكتاب والسنة، لأن كلام عمر رضي الله عنه صريح في أنه يرى أن الإمام مخير بين قسم الأرض المغنومة على الغانمين، وبين استبقائها لانتفاع جميع المسلمين لأن ذلك مفهوم من فعله صلى الله عليه وسلم، وقد حضره عمر رضي الله عنه، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم قسم الأرض المغنومة تارة وترك قسمتها أخرى، فدل ذلك جواز كلا الأمرين، فقد قسم بعض أرض خيبر وترك بعضها، وقسم أرض قريظة ولم يقسم مكة، فإن قيل أرض خيبر أخذ بعضها عنوة وهو الذي قسم، وبعضها أخذ ولم يوجف عليه بخيل ولا ركاب هو الذي لم يقسم، قلنا: قسم أرض خيبر وترك قسم أرض مكة كلاهما لا نزاع فيه، وهو يكفي لمحل الشاهد^(٤).

(١) مجموع الفتاوى، (ج٣٣، ص٨٤-٩٦). وينظر، لشيخ الإسلام، جامع المسائل، ط. عالم الفوائد، ط. الثانية، ١٤٢٧هـ (ج٢ ص٣٠٥ - ٣٥٥).

(٢) سورة الأنفال، الآية ٤١.

(٣) سورة الأنفال، الآية ٤١.

(٤) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني، المصلحة المرسله، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط، الأولى، ١٤١٠هـ، (ص ١٨).

والى هنا نكون قد أتينا على غالب مسائل المصلحة التي تتعلق بفهم المعاصرين لها ومناقشة حججهم وبيان أن أهل العلم مُجمعون على ردّ اعتبار كل مصلحة تتعارض مع النص أو الاجماع وأن القول بها شذوذ عن الحق وانحراف عن الجادة، لكن بقي أن نجيب عما قد يعترض به المعترض وهو أن المصلحة ان كانت مقيدة بالقيود السالفة الذكر فإن مؤدى ذلك أن تكون مصالح العباد لا تعرف الا بنص من الشارع وإمضاء من المفتي وفي هذا معارضة على ما تقرّر من أن "الأصل في الأشياء الإباحة" وأن تدابير شؤون الدنيا ومعرفة مصالحها يرجع فيه إلى أهل الاختصاص كل بحسبه، فالجواب:

أولاً: أن قاعدة "الأصل في الأشياء الإباحة" هي آخر مدار الفتوى كما قال الزركشي^(١)، ثم أنها ليست على إطلاقها والتحقيق أن يقال: - إن الأصل في المنافع الإباحة، وفي المضار التحريم هذا إذا كان نفعاً محضاً وضرراً محضاً إن وجد والإفراج في الترجيح الى قاعدة فقه المصالح المتقدمة فما كان نفعه أعظم وشهد الشارع له أذن فيه وما كان مضاره أكثر وشهد الشارع بإعتباره لم يؤذن فيه وذلك أن عامة المنافع والمضار "إضافية فالمنافع ليس أصلها الإباحة بإطلاق والمضار ليس أصلها المنع بإطلاق بل الأمر في ذلك راجع إلى ما تقدم وهو ما تقوم به الدنيا للأخرة وإن كان في الطريق ضرر ما متوقع أو نفع ما مندفع"^(٢).

ثانياً: أن المنافع التي شهد لها الشرع وبها قوام الدنيا والتي تكون خادمة للأخرة ليست بمحصورة وإنما هي تزداد كثرة بقدر حاجة الناس اليها وقربها من الحفاظ على مقصود الشرع من الخلق ولا تكاد تجد سلعة أو خدمة يحتاجها الناس في معاشهم إلا والشارع حث عليها وقطع كل العوائق المانعة من تحصيلها وتأمل ذلك في الهواء والماء والكأ والطعام وهكذا تقل ندرة الشيء أو وفرته بقدر الحاجة إليه من عدمه، وكذلك القول في الخدمات فكل خدمة تخدم مقصود الشرع من توفير الصحة والأمن ونشر العلم وإظهار القوة وإعداد العدة وتوفير الراحة إلا وتجد شاهد لها في الشرع دل عليها بحيث لا يحوجك إلى أي وسيلة محرمة والله الحمد.

ثالثاً: لا يعني وضع الضوابط لكل معنى مقصود للشارع بأنه تضيق للناس في معاشهم وحياتهم بل العكس تماماً فتقييد المعاني التي يصعب على العقل أن يدرك آثارها وعواقبها هي في

(1) البحر المحيط، (ج٤ ص٣٢٧).

(2) الموافقات، (ج٢، ص٤١).

الحقيقة ضمان لبقاء هذه المصلحة ودوامها وسعتها وهذا من أسرار التشريع في الحكم، ألا ترى أن تحصيل المال مقصود للشارع فلو أنه ترك الناس وما يشتهون في إتخاذ السبل التي يرون تحقق مقصودهم دون أن يتدخل الشرع في تنظيم ذلك لرأيت أن المال محصور في فئة قليلة من الناس وضافت سبل الحصول عليه وأصبح الناس في حرج وعت شديد وانتشر جراء ذلك الجشع والظلم والسرقه والطبقية مع ازدياد في نسبة الفقر والجرائم والشور التي لا يعلمها إلا الله سبحانه والواقع اليوم خير شاهد على ذلك، وعلى النقيض من ذلك إذا جاء تحصيل المال مقيدا بقيود تحد من شهوة المستهلك ورغبة المنتج لوجدت المال بيد كل أحد لا يقل عن حد كفايته ثم بعد ذلك يتفاوت الناس بحسب ما يفتح الله عليهم من الرزق جراء عملهم وبذلهم للأسباب المادية النافعة وفوق ذلك تجد السخاء والإنفاق والرفاهية والتعاون، ومجتمع الخليفة الراشد عمر بن عبدالعزيز خير شاهد على هذا.وقس على ذلك كل ما ضبط من المعاني الكلية.

رابعاً: أن تحصيل المنافع الدنيوية وعلومها واعتبارها والأخذ بها لم يضيّق بها الشارع واسعا بل مجالها في شريعتنا أوسع من أي شريعة أخرى ويتبين ذلك بالنظر في الأصول الآتية^(١):

الأصل الأول: الوسائل لها حكم المقاصد :-

فالعلوم بمجموعها تنقسم إلى قسمين: مقاصد، ووسائل، فالمقاصد: هي العلوم المصلحة للأديان، والوسائل: ما أعان عليها من علوم العربية بأنواعها، ومن علوم الكون التي ثمرتها معرفة الله ومعرفة وحدانيته وكمالته، ومعرفة صدق رسله، والأمر بالشيء أمر به وأمر بما لا يتم إلا به، وذلك حث على معرفة علوم الكون التي يستخرج بها ما سخره الله لنا، لأن منافعها لا تحصل لنا عفواً من دون طلب وفكر وتجارب. قال تعالى: (وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ

(1) هذه المعاني العامة قد استفدتها بعد التلخيص والترتيب من تقارير العلامة عبدالرحمن السعدي في كتابيه (الدين الصحيح يحل جميع المشاكل)، وكتابه، (الدلائل القرآنية في أن العلوم والأعمال النافعة العصرية داخلية في الدين الإسلامي) وقد تعمدت إيرادها هنا لأبين للقوم أن لا تعارض بين العقل الفقهي المذهبي والانفتاح على الآخر والاستفادة من علومه فهذا الشيخ العالم الذي أمضى عمره في تعلم الفقه - والذي يطلقون عليه بالتقليدي- وأصوله يثبت بالدليل الإستقرائي على ضرورة الإهتمام بالعلوم والإكتشافات النافعة التي تحقق مصالح الدارين وتعين عليهما، ولم يلجأ في شيء من تقريره الى دليل خارج عن الشرع، وقد كان الفضل في ذلك يرجع الى رسوخه في علم الشرع وأصوله، خاصة إذا علمت أن الشيخ قد عاش في الفترة التي ظهرت فيه الدعوة لمحاربة المدارس الفقهية بإسم التجديد والإصلاح.

وَمَنْفِعُ لِلنَّاسِ^(١)، وأخبر تعالى أنه أنزل الحديد، فيه بأس شديد ومنافع للناس، فخصَّ منفعه في أمور الحرب ثم عمَّها في سائر الأمور، فالحديد أنزله الله لهذه المنافع الضرورية والكمالية، الخاصة والعامة، فجميع الأشياء إلا النادر منها تحتاج إلى الحديد، وقد ساقها الله في سياق الامتنان على العباد بها، ومقتضى ذلك الأمر باستخراج هذه المنافع بكل وسيلة، وذلك يقتضي تعلم الفنون العسكرية والحربية، وصناعة الأسلحة وتوابعها والمراكب البحرية والبرية والهوائية، وغير ذلك مما ينتفع به العباد في دينهم ودنياهم. كما قال تعالى: (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِمْ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ)^(٢) وقال تعالى: (وَخُذُوا حِذْرَكُمْ)^(٣)، فهذا يتناول الأمر بإعداد المستطاع من القوة العقلية والسياسية والمادية والمعنوية، وأخذ الحذر من الأعداء بكل وسيلة وبكل طريق، فجميع الصناعات الدقيقة والجليلة والمخترعات والأسلحة والتحصينات داخلة في هذا العموم.

الأصل الثاني: أن المنافع تقوم على ركنين عظيمين لا تتم الأمور كلها إلا باجتماعهما.

الركن الأول: الإيمان بقضاء الله وقدره، وأن الأمور كلها والأسباب مربوطة بالقضاء والقدر. الركن الثاني: الأمر بالأسباب المحصلة للأعمال النافعة في الدين والدنيا، والبعد عن الأسباب الضارة، وكل واحد من هذين الركنين يمد الآخر، فالإيمان بالقضاء والقدر يمد العاملين وينشطهم ويوجب لهم اقتحام الأمور الصعبة اتكالا على الله واستمدادا من حوله وقوته، ويزيل من قلوبهم خوف المخلوقين، الذين لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا، وهذا بدوره يحفز الأفراد على الأخذ بالأسباب النافعة مقاصدها ووسائلها، والاستعانة بالله في تحقيق ذلك. والمقصود أن من تحقق بهذين الركنين بذل المجهود في كل أمر نافع والاستعانة بالمعبود فإنه لا يزال في تقدم ورقي مطرد في إصلاح الدين وفي إصلاح الدنيا المعينة على الدين، وكم في كتاب الله وسنة الرسول من الأمر بكل عمل نافع والحث على التقدم الصحيح النافع للأفراد والجماعات والشعوب والحكومات مما لانحتاج إلى تطويع النصوص الى الواقع أو ليها بما يتوافق مع تحقق المصالح المزعومة !!

٣- أن الشرع لا يأتي بما تحيله العقول بل بما تشهد العقول الزكية على صدقه وعليه فإن العلوم الحقة كلها تؤازرها وتؤيدها، وهي أعظم برهان على صدقها، لأنه لا تعارض أصلا بين العقل

(1) سورة الحديد، الآية ٢٥.

(2) سورة الأنفال: الآية ٦٠.

(3) سورة النساء: الآية ١٠٢.

الصحيح والشرع الصريح كما سبق بيانه، وإنما هذا التعارض يوجد في الشرائع المنحرفة والطرق البدعية الضالة كما حصل في عصور الانحطاط التي مرت على أوروبا.

وأخيرا مما يتصل بالمسائل الكبار أو الأمور المشتبهة في أصلها، أو في تطبيقها على الواقع، مما يجد ويستحدث، فهذا قد أمر المسلمون وأهل العلم أن يتشاوروا وينظروا فيه من جميع نواحيه، ويتأملوا ما يتوقف عليه من الشروط والقواعد، وما يترتب عليه من الغايات والمقاصد، ومقابلة المصالح والمضار وترجيح الأصلح منها. ، وهذا النوع والله الحمد قد وسَّع الشارع فيه الأمر، بعدما قرر القواعد والأسس الموافقة لكل زمان ومكان، مهما تغيرت الأحوال وتطورت الأمور، فالقواعد الشرعية إذا سلكت في كليات الأمور وجزئياتها، صلحت بها الأمور، واستقامت الدنيا والدين، وصلحت أمور العباد، واندفعت الشرور والمضار عنهم، ولكنها تحتاج إلى عقد مجالس تجمع الرجال العفلاء الناصحين، أولي العقول الرزينة والأحلام الواسعة والرأي المصيب والنظر الواسع، وتبحث فيها القضايا الداخلية واحدة بعد واحدة، بحثا يشمل نواحي القضية، وتصورها كما ينبغي، وتصور ما تتوقف عليه وتتم به إن كانت مقصودا تحصيلها، وتصور ما يترتب عليها من الفوائد والمصالح الكلية والجزئية، وبحث أحسن طريق لتحصيلها وأسهله، وبحث القضايا الضارة التي يطلب دفعها، بنتبع أسبابها وينايعها التي تسربت منها، وحسمها بحسب الإمكان، ثم السعي في إزالتها بالكلية إن أمكن، وإلا بتخفيفها وتلطيفها وقد قامت المجامع الفقهية خير قيام بدراسة هذه النوازل وإصدار الأبحاث النافعة والفتاوى المحكمة فيها.

الأصل الرابع: إعتبار العرف حجة بضوابطه في تطبيق الأحكام وقد أفردت لهذا الأصل مبحثا خاصا بيانه فيما يأتي: -

المبحث الرابع: قاعدة تحكيم العرف

هذه القاعدة تناولها المعاصرون كعادتهم بلغة العموم والإطلاق وذلك بحجة التيسير على الناس ورفع الحرج عنهم زعموا^(١)، وهي - أي قاعدة العادة محكمة - مع أنها مظهر من مظاهر الشمول والثبات لهذه الشريعة السمحة الحنفية إلا أن القوم اتخذوها ذريعة للقضاء على ثباتها وزوال أحكامها وفتح المجال لكي تسرح في غير مجالها وكأنها قد ضاقت ساحة المباح عنها حتى ذهبت ترتع فيما لم يؤذن لها فيه، بل تجاوزا ذلك حتى أدخلوها في مجال أدلة الأصول كالإجماع والقياس والمنطوق والمفهوم^(٢) وهذا كله تحت ستار التطور والتجديد، وفيما يلي أتناول مباحث هذه القاعدة مع التنبيه على مزالق القوم عبر المطالب الآتية: -

(1) ومصادر هذه القاعدة متناثرة في كتبهم ومن هذه المصادر، كتاب "الأيوبي، محمد هشام، الاجتهاد ومقتضيات العصر، دار الفكر، الأردن، ط. سنة ١٩٣٨م، (ص ٢٢١) وما قبلها وما بعدها، ومن الطرائف أن صاحب الكتاب افتتح مبحث "تغيير الأحكام بتغيير الحال و الزمان والمكان" بقوله "يعقد ابن تيمية فصلا في كتابه أعلام الموقعين!!!، وينظر كذلك، الجيدي، عمر بن عبد الكريم، العرف والعمل في المذهب المالكي، ط. فضالة، مغرب، وينظر، حنان اللحام، تأملات في منزلة المرأة في القرآن الكريم، (ص ٩٠) وما بعدها، مطبعة الكواكب دمشق، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

(2) للدكتور حسن الترابي غفر الله له، إسهام كبير في هذا الباب بإصدار الفتوى وبيان الأحكام الشرعية عنده ليس مختصا بفقهاء الشرع بل يتحدد المفتي والمجتهد بحسب ما يتعارف عليه الناس يقول في كتابه "تجديد الفكر الإسلامي، (ص ٣١) ما نصه "وقد ينظم المجتمع أحيانا ضوابط شكلية مثل الشهادات، ليكون حمل شهادة الجامعة أمانة لأهلية بدرجة معينة، وحمل الشهادة الأعلى إيدانا باستحقاق ثقة أعلى، وهكذا، وربما يترك الأمر أمانة للمسلمين، ليتخذوا بأعرافهم مقاييس تقويم المفكرين، ومهما تكن المؤهلات الرسمية، فجمهور المسلمين هو الحكم، وهم أصحاب الشأن في تمييز الذي هو أعلم وأقوم" ويقول أيضا: "وتقدير أهلية الاجتهاد مسألة نسبية وإضافية، ولكن بعض الكتاب المتطوعين في الضبط يتوهمون أنها درجة = معينة تميز طبقة المجتهدين من عامة الفقهاء" ويتحدث عن الأحكام الفقهية بأنها ممكن أن تخضع للرأي العام فيقول في كتابه المذكور "فإن يمكن أن نحتكم إلى الرأي العام المسلم، ونطمئن إلى سلامة فطرة المسلمين، حتى ولو كانوا جهالا"، (ص ٢١)، والإجماع عنده خاضع للأعراف والعادات ويمكن تغييره في الوقت الحاضر الى "أن يرد إلى الجماعة المسلمة حقها الذي كان قد باشره عنها ممثلوها الفقهاء، وهو سلطة الإجماع. ويمكن بذلك أن تتغير أصول الفقه والأحكام، ويصبح إجماع الأمة المسلمة أو الشعب المسلم، وتصبح أوامر الحكام كذلك أصلا من أصول الأحكام في الإسلام" تجدد الفكر الإسلامي (ص ١٢)، وبسبب هذه الدعوات المتكررة تناول دعاة العلمنة لينسخوا الأحكام الثابتة باسم التجديد والعرف وظروف الزمان تحت قاعدة تاريخية النص وسبق لي أن فصلت الرد على هذه القاعدة في الباب السابق،

المطلب الأول: تعريف العرف:-

العرف لغة: مادة "عرف" يأتي بكسر العين وفتحها وضمها مع سكون الراء في الجميع، ويطلق على معان عدة من أهمها:-

- ١- تتابع الشيء متصلاً ببعضه ببعض.
 - ٢- السكون والطمأنينة، قال صاحب اللسان: والعرفُ والعارفةُ، والمعروفُ ضد النُّكر، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير، وتطمئن إليه.
 - ٣- المعرفة، ومنه قولهم: ما عرف عرفي إلا بأخرة.
 - ٤- الصبر، ومنه قول الجمحي:
- قُل لابن قيس أخي الرُقِيَاتِ ٠٠٠ ما أحسن العرفَ في المُصِيبَاتِ
- ٥- الرائحة، ومنه قوله تعالى ﴿وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَفَها هُمْ﴾^(١) أي طيبها.
- وأرجع ابن فارس جميع المعاني المذكورة إلى المعنيين الأوليين^(٢).

وفي الاصطلاح:

ذكر العلماء له عدة تعريفات متقاربة منها:

١. "العادة والعرف ما سنقر في النفوس، وتلقته الطباع السليمة بالقبول"^(٣).
٢. "ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول"^(٤).
٣. واختار أبو سنة: الأمر الذي اطمأنت إليه النفوس، وعرفته وتحقق في قراراتها وألفته، مستندة في ذلك إلى استحسان العقل، ولم ينكره أصحاب الذوق السليم في الجماعة^(٥).
٤. وعرفه الشيخ خلاف بأنه: ما تعارف عليه الناس، وصار عندهم شائعاً، سواء كان في جميع البلدان، أو بعضها، قولاً كان أو فعلاً^(٦). وهي تعاريف متقاربة ويمكن أن نصوغ تعريفاً

(١) سورة محمد الآية ٦.

(٢) لسان العرب، (ج ٩، ص ٢٣٩). معجم مقاييس اللغة، (ص ٧٢٣).

(٣) أبوسنة، احمد فهمي، العرف والعادة في رأي الفقهاء، ط. دار البصائر، مصر، ١٤٢٥هـ، (ص ٢٨).

(٤) ينظر التعريفات، للرجاني، (ص ١٣٠).

(٥) العرف والعادة في رأي الفقهاء، (ص ٢٩).

(٦) مصادر التشريع الإسلامي، (ص ١٤٥). وينظر أصول مذهب الإمام أحمد دراسة أصولية مقارنة، د.

عبدالله عبد المحسن التركي، ط ٤، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، مؤسسة الرسالة، بيروت، (ص ٥٨١-٥٨٢).

يجمع بينهما ولا يهمل المعنى اللغوي له، وذلك بأن يقال: - هو الأمر المتكرر والشائع بحيث يستقر في النفوس و تتلقاه الفطر السليمة بالقبول، لأن العرف في الأصل مجموع عادات أفراد تكررت مرة بعد مرة حتى أصبح مشاعا و ظاهرا و تقبلته النفوس السليمة و جرى العمل به بين الناس سواء كان فعلا أو قولاً^(١).

(١) لمزيد من البيان ينظر، قاعدة العادة محكمة، ط. مكتبة الرشد، العلامة يعقوب باحسين، (ص ٢٧).

المطلب الثاني: أقسام العرف.

ينقسم العرف إلى أقسام متعددة باعتبارات كثيرة منها:

التقسيم الأول باعتبار الموضوع:

١. العرف القولي^(١).

٢. العرف العملي^(٢).

التقسيم الثاني باعتبار الشئوع:

١. العرف العام^(٣).

٢. العرف الخاص^(٤).

التقسيم الثالث من حيث اعتبار الشارع له.

١. العرف الصحيح المعتبر.

٢. العرف الملغى غير المعتبر.

٣. العرف المرسل المسكوت عنه.

(١) هو أن يتوافق الناس أو غالبهم فيما يتحدثون به في ألفاظ العقود أو النكاح أو الطلاق أو الأيمان، ومن

أمثلة ذلك: لفظ اللحم ويخصصون به لحم الضأن مثلاً أو الدابة ويقصرونها على ذوات الأربع، ونحو ذلك من ألفاظ الكيل والوزن والعدد....إلخ.

(٢) هو أن يتعارف الناس على هيئات معينة في تصرفاتهم بحيث تصبح عادةً يعتادونها عند مزاولتهم لإنقاذ عقد أو تصرف، ومن أمثلة ذلك: بيع المعاطاة، والقبض الشرعي بحسب كل زمان.

(٣) هو الذي يكون فاشياً منتشراً في جميع البلاد وبين مختلف الشعوب، ومنه ما يكون على مستوى العالم بأسره مثل التعارف على تسمية أيام الأسبوع، أو اعتبار بعض الأيام إجازة رسمية في مختلف أنحاء العالم مثل يوم العمال.

(٤) هو ما كان يكون خاصاً بقوم من الأقوام، أو بلد من البلدان، أو فئة من الناس، ومثاله عرف النحاة في إطلاق اسم الفاعل على كل اسم مرفوع تقدمه فعل ودلّ على من قام بالفعل، وكذا المصطلحات الخاصة بأهل كل فنّ من الفنون، أو علم من العلوم. ينظر تقاسيم العرف: الباحثين، يعقوب عبد الوهاب، قاعدة العادة محكمة، (ص ٣٦-٤٩). وابوسنة، احمد فهمي، العرف والعادة، (٤٣ - ٤٩).

وهذا القسم الأخير هو مجال بحثنا، فالعرف من حيث موافقته لنصوص وقواعد الشريعة ينقسم إلى عرف صحيح وعرف فاسد، وعرف (مرسل)، وقد جمعها العلامة الشاطبي - رحمه الله - بقوله: "العوائد المستمرة ضربان: أحدهما العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، ومعنى ذلك أن يكون الشارع أمر بها إيجاباً أو ندباً، أو نهى عنها كراهةً أو تحريماً، أو أذن فيها فعلاً وتركاً، والضرب الثاني العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي"^(١). وستأتي أمثلتها والتفصيل فيها.

(١) الشاطبي، (ج٢، ص ٢٨٣).

المطلب الثالث: أهمية العرف بين الأصوليين والمعاصرين.

كثير من المعاصرين ظنوا العرف وأهميته مرتبط فقط بممارسة الواقع المعاش وهذا تصور في الفهم فإن العرف أهميته تكمن في الجوانب الآتية:-

١- العرف مهم لنعرف من خلاله أحكام الشرع وذلك من خلال تأمل عوائد وأساليب العرب الجارية في عهد نزول الوحي، قال الشاطبي: "ومنها أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه، وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب مثال ذلك أن معهود العرب أن لا ترى الألفاظ تعبدا عند محافظتها على المعاني وإن كانت تراعيها أيضا فليس أحد الأمرين عندها بملتزم بل قد تبنى على أحدهما مرة وعلى الآخر أخرى ولا يكون ذلك قادحا في صحة كلامها واستقامته"^(١)، وكذلك ليعرف ما أقره الشرع من تلك العادات بمثل الكفاءة في النكاح وجعل الذية على العاقلة ومشروعية السلم والمضاربة ونحو ذلك فأصبح ديننا متبعا الى يوم القيامة فلا يقال أن النصوص لم ترد فيه فيجوز تجديده بل أصبح شرعا مقرا كما لو نطق به. وكذلك في المقابل ليعرف ما نفاه وأنكره الشرع من عادات جاهلية من التبرج والربا وأكل أموال الناس بالقمار والباطل وعدم توريث البنت وغيرها من مسائل الجاهلية، فلا مجال بعد ذلك لأن يجعل ما أنكره الشرع بمثابة عرف مضى إنكاره في وقته، فيجوز اعتباره الآن إذا حقق مصلحة!! فمن ادعى ذلك في زماننا فهو من الجاهلين الرجعيين وإن ظن نفسه أنه من العقلانيين المجددين !!

٢- حاجتنا إلى العرف في كيفية تعاملنا مع كتب من سبقنا من الفقهاء وكيف تعاملوا مع العرف والعادة ومع النص الشرعي وهل أحدثوا باسم التجديد تعطيل للنص أم أنهم فهموا العرف على غير ما فهمه المعاصرون؟! فهل فهموا من العرف أنه ينسخ ويعطل الأحكام ويغير أصل خطاب الشارع؟ أم أنهم فهموا بأن لا سلطان للعرف على الشرع، وإن الذي يقتضيه التغيير هو النظر في تطبيق ذلك الحكم على الواقعة التي تغيير عرفها في زمننا وليس هذا التغيير ناشئ بسبب مخالفة للحكم أو تشبهه بشعائر الكفار وإنما عرف طرأ على أساليب اللغة والبيان والمعاملات والتعبير عنها ليس غير، ومن فوائد ذلك معرفة مناهج الفقهاء في كيفية التعامل مع العادات الوافدة إلى ديارهم من غير المسلمين حيث عرضوها كما يقول الشيخ أبو سنة على

(١) الموافقات، (ج٢، ص٨٢).

المبادئ العامة للشريعة فما كان صالحاً أقرّوه، كتدوين الدواوين فإنها عادة فارسية، وكثير من الفروع الواردة في بابي الإجارة والبيع، وما كان فيه نوع عوج هدّبوه كوضع الخراج على الأراضي، فإن ذلك كان معروفاً عند الفرس لكن مع الإرهاق وقد قبله عمر رضي الله عنه لكن بعد تعديل نظامه بما فيه النّصف والرّفق، وما كان كله شراً استكروه ورفضوه كاتخاذ النيروز والمهرجان عيداً عند الفرس، وامتناع الهنود البراهمة من ذبح الحيوان شفقة به^(١)، وغير ذلك من العادات التي اشتد نكير العلماء بالتحذير منها فضلاً عن تحكيمها في واقعهم!!

(١) أبوسنة، احمد فهمي، العرف والعادة في رأي الفقهاء، (ص ١٤١).

المطلب الرابع: حجية العرف.

العرف الذي تحققت فيه شروط الصحة - الآتية - يصبح حجة ومعتمدا عند جماهير العلماء أهل الفقه والشرع، وقد اشتهرت نصوصهم في تقريره والأخذ به ومن ذلك قول البخاري "باب من أجرى أمر الأنصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع والإجارة والمكيال والوزن وسنتهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة"^(١).

وقول الجويني: "من لم يخرج العرف في المعاملات تفقها لم يكن على حظ كامل فيها"^(٢) الجويني نهاية المطلب

وقول القرافي: "مهما تجدد العرف اعتبره ومهما سقط فأسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمره فالجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين"^(٣).

وقول ابن القيم: "إياك أن تهمل قصد المتكلم، ونيته، وعرفه، فتجني عليه وعلى الشريعة فتنسب إليها ما هي بريئة منه، وتلزم الحالف، والمقر، والناذر، والعاقد، ما لم يلزمه الله ورسوله به"^(٤).

وقال التسولي: "إن حمل الناس على أعرافهم وعوائدهم ومقاصدهم واجب، والحكم عليهم بخلاف ذلك من الزيغ والجور"^(٥).

وممن ذهب إلى كثرة الاعتماد على العرف في هذا المجال، المتقدمون من علماء المالكية والحنفية، يقول ابن العربي المالكي في معرض حديثه وتفسيره لمقدار النفقة الواجبة

(١) البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، (ج٢ ص٧٦٩)

(٢) ينظر، د. عادل بن عبدالقادر قوته، أثر العرف وتطبيقاته المعاصرة في فقه المعاملات المالية، ط. المعهد الإسلامي للبحوث، بنك الإسلامي للتنمية، ١٤٢٨ هـ (ص١٣). نقلا من نهاية المطلب للجويني.

(٣) القرافي، الفروق، (ج١، ص١٧٧).

(٤) إعلام الموقعين، (ج٣، ص٦٦).

(٥) قوته، أثر العرف وتطبيقاته المعاصرة، (ص١٣). نقلا من: البهجة المرضية، (ج٢، ص٦١)

في قوله تعالى: LU I H G F M^(١) "الإِنْفَاقُ لَيْسَ لَهُ تَقْدِيرٌ شَرْعِيٌّ، وَإِنَّمَا أَحَالَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى الْعَادَةِ، وَهِيَ دَلِيلٌ أُصُولِيٌّ بَنَى اللَّهُ عَلَيْهِ الْأَحْكَامَ، وَرَبَطَ بِهِ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ"^(٢).
إلا أن بعض الأصوليين لم يذكر العرف في مباحث الأدلة، ولم يصرح باعتبار العرف واحداً من أدلة الأحكام، ولكنهم على الرغم من ذلك فقد اعتبروه قاعدة أصولية، وأدرجوا الحديث عن العرف في مباحث التخصيص واللغة.

والبعض منهم جعله قاعدة كلية من قواعد الفقه، فتحدثوا عن العرف تحت قاعدة العادة محكمة، ومن ثم رتبوا عليها بعض الفروع والقواعد والأحكام، ومن أصحاب هذا الاتجاه العز بن عبد السلام، والآمدي وابن الحاجب رحمهم الله.
ومن الأدلة الشرعية على حجية العرف ما يلي:-

١- قوله تعالى: LK J I H G F E M^(٣)، ووجه استدلالهم: أن الله تعالى

أمر نبيه عليه الصلاة والسلام أن يأمر الناس باتباع العرف، والأمر يفيد الوجوب، ولا قرينة تصرفه من الوجوب إلى معنى آخر^٤. وذكر بعض العلماء مسائل كثيرة فرعية بناءً على هذه الآية ومنهم القرافي حيث قال: "فكل ما شهدت به العادة قضي به لظاهر هذه الآية إلا أن يكون هناك بيّنة"^٥.

٢- قوله تعالى: (وَعَلَى الْمَوْلُودِ © رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ)^(٦) ووجه استدلالهم: أن الآية أوضحت

وجوب النفقة والكسوة على الوالد لأم ولده لسبب الرضاعة، إلا أنها أحالت تقدير النفقة والكسوة على ما وجد بينهما من شرط إن وجد، وإلا اتبع العرف، فالمعروف قد يكون محدداً بشرط، وقد يكون غير محدد إلا من جهة ما تعارف عليه الناس.

(١) سورة الطلاق الآية ٧.

(٢) ابن العربي، ابوبكر محمد بن عبدالله، أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة - بيروت، (ص ١٨٤).

(٣) سورة الأعراف الآية ١٩٩.

(٤) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، مكتبة صنايع، (ص ١١٣).

(٥) القرافي، شهاب الدين احمد بن إدريس، الفروق، عالم الكتب، بيروت، بلا تاريخ، (ج ٣، ص ١٤٩).

(٦) سورة البقرة الآية ٢٣٣.

٣- ومنها قوله تعالى: ﴿لَمَّا كَانَتْ أُمَّةٌ لَكِنَّا لَمَّا كَانَتْ إِلَى الْعَرَفِ، فِي تَقْدِيرِ الْحَقُوقِ وَالْوَاجِبَاتِ، وَهُوَ دَلِيلٌ لَهُمْ عَلَى اعْتِبَارِ الشَّرْعِ لِأَعْرَافِ النَّاسِ فِي تَقْدِيرِ تِلْكَ، وَعَلَيْهِ فَكُلُّ نَصِّ أَحَالِ الشَّرْعِ فِيهَا النَّاسَ عَلَى الْعَرَفِ، أَوْ رَاعَى فِيهِ مَا تَعَارَفُوا عَلَيْهِ، يَصْلِحُ أَنْ تَكُونَ دَلِيلًا عَلَى اعْتِبَارِ الشَّرْعِ لِلْعَرَفِ، وَصَحَّةِ الْاِحْتِجَاجِ بِهِ فِيمَا لَا نَصَّ فِيهِ. وَمِمَّا يَسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى إِعْتِبَارِ الْعَرَفِ إِقْرَارُ الشَّرْعِ لِبَعْضِ الْأَعْرَافِ الَّتِي كَانَتْ سَائِدَةً قَبْلَ الْإِسْلَامِ، كَبَيْعِ الْعَرَايَا، وَالسَّلْمِ وَالْمُضَارَبَةِ فَأَبْقَتِ الشَّرِيعَةُ مَا كَانَ صَالِحًا، وَأُلْغَتِ مَا كَانَ مُنَافِيًا لِأَصُولِهَا كَالرِّبَا وَنَحْوِهِ.

(1) سورة البقرة الآية ٢٢٨.

المطلب الخامس: - شروط تطبيقه على الواقعة.

للقاعدة شروط بعضها يتعلق بذات القاعدة وأخرى بحال تطبيقها.

أما ما يتعلق بذاتها فهي: -

١- أن يكون العرف مطرداً، والمقصود أن يكون شائعاً يعرفه جميع الناس في البلاد كلها أو في الإقليم خاصة، والعبارة في الاطراد ينظر فيها إلى واقع الحال في التطبيق ولا عبارة للشهرة في كتب الفقهاء، وبهذا الشرط يخرج العرف المشترك وهو ما تساوى فيه الجري على العادة وتخلف عنها إذ هو غير معتبر ومما فرّعوا على ذلك أن التبايع إذا وقع بدراهم مطلقة يحمل على النقد الغالب وإذا كانت العادة مضطربة وجب البيان وإلا بطل البيع.

٢- أن يكون عاماً، وليس شرطاً أن يكون عاماً في جميع بلاد الإسلام بل يكفي عمومته في إقليم أو بين حرفة، أما المشترط فيه العموم في جميع بلاد الإسلام هو العرف الذي يقيد النصوص ويخصّها بشرطه وسيأتي.

أما ما يتعلق بتطبيق القاعدة:

١- أن تتوفر في العرف الشروط المطلوب تحققه فيه.

٢- أن تكون الواقعة خالية من الحكم الشرعي.

٣- ألا يوجد قول أو عمل يفيد عكس مضمونه بحيث يصرح المتعاقدان مثلاً بخلافه بما يخالف مقصود العقد.

٤- أن يكون حدوثه سابقاً على وقت التصرف ويستمر إلى زمانه فيقارنه.

٥- ألا يعارض القاعدة ما هو أقوى منها سواء أكان دليلاً خاصاً أو قاعدة منقح عليها^(١).

اعتراض ورد:

فإن قيل إن كتب الأصول تذكر احتمالاً في جواز تعارض العرف مع النص ويوردونه تحت عنوان "تخصيص النص العام بالعرف" فكيف يستقيم هذا مع اشتراط نفي التعارض؟ قلت: - إن الخلاف لا يعدو أن يكون لفظياً ومحصوراً في تجلية معاني النصوص وضبط مقاصدها فحسب ولزيادة الإيضاح أذكر المسألة والخلاف فيها فيما يلي: -

(١) أبوسنة، محمد فهمي، العادة والعرف، دار البصائر، ١٤٢٥هـ، (ص ١٠٥ - ١٢٣)، وينظر، باحسين، قاعدة

"العادة محكمة"، (ص ٦٢ - ٧٠).

ينشأ التعارض بين النص والعرف العام، حينما يرد نص عام يشتمل على موجب العرف وغيره فيغدو العرف معارضا لذلك النص العام في بعض ما اشتمل عليه، فهنا معارضة بين النص العام والعرف، والمراد بالمعارضة هنا معارضة جزئية^(١).

ولبيان حكم تلك المعارضة الجزئية لا بد من أن نقرر أن العرف الذي يعارض النص العام في بعض ما اشتمل عليه، إما أن يكون عرفاً قولياً أو عرفاً عملياً، وفي الحالين إما أن يكون سابقاً أو مقارناً لورود العام أو حادثاً بعده، ولكل حالة من هذه الحالات تفصيلاً عند الأصوليين والفقهاء وسأجمل القول منبهاً على موضع الشاهد مع إيراد شيء من الخلاف إن لزم فأقول وبالله التوفيق: -

أولاً: أوجه التعارض بين النص والعرف القولي.

إذا كان العرف الذي حدث التعارض بينه وبين العام عرفاً قولياً وكان سابقاً أو مقارناً للفظ العام فقد اتفقت كلمة الأصوليين على تخصيص العرف للنص العام^(٢).

ويراد بتخصيص العرف للعام قصره على بعض أفراده عن طريق العرف^(٣).

فهذا العرف القولي حجة ويفسر النص في ضوئه لأنه بمثابة اللغة التي بها يكون أصل التخاطب ومعرفة الأحكام، فلفظ الدابة -مثلاً- يطلق في اللغة على كل ما يدب على الأرض غير أن العرف جرى على استعماله في ذوات الأربع كالخيل وغيرها فمتى أمرنا الله سبحانه وتعالى في الدابة بشيء حملناه على ذلك المدلول العرفي دون غيره مخصصين بالعرف الاستعمالي عموم اللفظ في أصل وضعه اللغوي^(٤).

وكذلك كلمة "النقد" إذا وردت في نص من نصوص الشارع فإنها تحمل على نقد الشائع المتداول بين الناس مع أنه في أصل اللغة عام يشمل كل نقد^(٥).

(١) الحسن، د. خليفة بابكر، تخصيص النصوص بالأدلة الإجتهدية عند الأصوليين، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، دار التوفيق النموذجية للطباعة - الأزهر، (ص ١١٩).

(٢) الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، (ج ٢، ص ٤٨٧)، والغزالي، المستصفي، الطبعة الأولى، الأميرية ببولاق، (ج ٢، ص ١١٢).

(٣) آل بن تيمية، المسودة في أصول الفقه، جمعها شهاب الدين أبو العباس الحنبلي الحراني دمشقي، تحقيق وتعليق: د. محمد محي الدين عبد الحميد، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (ص ١٢٥).

(٤) أبوسنة، العرف والعادة، ص ٤٥، والدردير، أحمد بن محمد بن أحمد، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، تحقيق: د. محمد مصطفى كمال وصفي، طبعة دار المعارف، مصر، (ج ١، ص ٢٢٨).

(٥) الأمدي، الأحكام، (ج ٢، ص ٤٨٧).

أما إذا كان العرف القولي المعارض للعام طارئاً بعده، فلا يصلح مخصصاً له وذلك لأن نصوص القرآن والسنة إنما يتم فهمها في ضوء المعاني العرفية التي كانت سائدة في التخاطب أبان نزولها، أما ما يطرأ - بعد ذلك - من أعراف فلا مدخل لها أي حال من الأحوال في فهمها وتفسيرها، وفي هذا يقول ابن نجيم في الأشباه والنظائر: العرف الذي تحمل عليه اللفظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر ولذا قالوا: لا عبرة بالعرف الطارئ^(١).

ومثل عمومات الشرعية، العمومات في ألفاظ الناس واستخداماتهم فإن العرف القولي الطارئ لا يخصها^(٢).

ثانياً: - أوجه التعارض بين النص والعرف العملي: -

إذا كان العرف الذي حدث التعارض بينه وبين النص العام عرفاً عملياً فهذا له حالتان إما أن يكون مقارناً للنص العام أو حادثاً بعد النص العام فإن كان مقارناً للنص العام فإن الأصوليين قد اختلفوا في صلاحيته لتخصيص النص العام على قولين: -

فذهب جمهور الشافعية والحنابلة إلى عدم جواز تخصيص عموم ألفاظ الشارع به^(٣).

يقول الإمام الغزالي: وهو بصدد تناول المخصوصات في باب العام والخاص: "الثامن عادة المخاطبين، فإذا قال لجماعة من أمته: حرمت عليكم الطعام والشراب مثلاً، وكانت عاداتهم تناولهم جنساً من الطعام، فلا يقتصر بالنهي على معتادهم بل يدخل فيه لحم السمك، والطيور، وما لا يعتاد في أرضهم، لأن الحجة في لفظه وهو عام وألفاظه غير مبنية على عادة الناس في معاملاتهم حتى يدخل فيه شرب البول، وأكل التراب، وابتلاع الحصى والنواة، وهذا بخلاف لفظ الدابة فإنها تحمل على ذوات الأربع خاصة لعرف أهل اللسان في تخصيص اللفظ، وأكل الحصى والنواة يسمى أكلاً في العادة وإن كان لا يعتاد فعله ففرق بين أن لا يعتاد الفعل وبين أن يعتاد إطلاق الاسم على الشيء، وعلى الجملة فعادة الناس تؤثر في تعريف مرادهم من ألفاظهم حتى أن الجالس على المائدة يطلب الماء يفهم منه العذب البارد لكن لا تؤثر في تغيير خطاب الشارع إياهم"^(٤).

ويقرر شيخ الإسلام ابن تيمية مذهب الحنابلة بقوله: "لا يجوز تخصيص العموم بالعادات عندنا"^(٥).

(١) السيوطي، جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، طبعة الحلبي، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٨م، (ص ١٢٣).

(٢) الزرقاء، مصطفى احمد، المدخل الفقهي العام، الطبعة السابعة ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م، ص ٨٩٥. وتخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين، (ص ١٢٢)، مرجع سابق.

(٣) الأمدي، الأحكام للأمدي، (ج ٢، ص ٤٨٦).

(٤) المستصفي، (ج ١، ص ٢٤٨)، وينظر: تخصيص النصوص (ص ١٢٣-١٢٤).

(٥) المسودة، (ص ١١١)، و تخصيص النصوص، (ص ١٢٥).

أما الحنفية والمالكية، فإنهم يجيزون تخصيص النصوص العامة وتقييدها بالعرف العملي، يقول ابن أمير حاج في التقرير والتحبير: العرف العملي لقوم مخصص للعام الواقع في مخاطبتهم وتخاطبتهم عند الحنفية خلافاً للشافعية كحرمة الطعام وعادتهم أكل البر انصرف إليه وهو - أي قول الحنفية - الوجه، وأما تخصيص العام بالعرف القولي وهو أن يتعارف قوم اطلاق لفظ لمعنى بحيث لا يتبادر عند سماعه إلا ذلك المعنى فاتفق كالدابة على الحمار والدرهم على النقد الغالب^(١).

وجاء في حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: "وذكر ابن عبد السلام أن ظاهر مسائل الفقهاء اعتبار العرف وإن كان فعليا، ونقل الوانوغوي عن الباجي: أنه صرح بأن العرف الفعلي يعتبر مخصصا ومقيدا، ثم قال: - وفي الفلشاني: لا فرق بين القولي والفعلي في مسائل الفقهاء"^(٢). والنتيجة كما هو واضح أن الحنفية ومن تبعهم لا يرون أن العرف العملي يقضي على النص، ويبطل دلالاته وإنما يخصص به النص أو يقيده فقط فهو بمثابة التفسير لدلالة اللفظ الشرعي، قال السرخسي: كلّ عرف ورد النصّ بخلافه فهو غير معتبر^(٣)، لأن النص أقوى منه، والأقوى لا يترك بالأدنى^(٤). قال ابن عابدين: "إن العرف العام لا يعتبر إذا لزم منه ترك المنصوص وإنما يعتبر إذا لزم منه تخصيص النص"^(٥) والتخصيص والتقييد في حقيقة الأمر ليس العرف بل إقرار الشرع لهذا العرف أو انعقاد الإجماع عليه^(٦).

وأكثر ما مثلوا به، لو قال الشارع حرّمت الربا في الطعام، وكان الطعام الغالب في البلد هو البر، فإن حرمة الربا تقتصر على البر عند الحنفية، وتعمّ كلّ المطعومات، عند الجمهور^(٧). وهذا في الحقيقة مثال إفتراضي للتقريب الى الأفهام لا وجود له، ومما مثلوا به في تقييد المطلق بالعرف قول ابن عمر رضي الله عنهما: "فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر من رمضان صاعا من تمر أو

(1) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، (ج ١، ص ٣٥٠).

(2) الدسوقي على الشرح الكبير، تحقيق محمد عليش، دارالفكر، بيروت، (ج ٢، ص ١٤٢). قارن بين ما ذكره الدسوقي والمقري عن مذهب مالك وبما ذكره شيخنا الباحثين في "قاعدة العادة محكمة"، (ص ٧٢).

(3) المبسوط، تأليف: شمس الدين السرخسي، دار المعرفة، بيروت، (ج ١٢، ص ١٩٦).

(4) المرغيناني، أبي الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني، الهداية شرح بداية المبتدي، دار النشر: المكتبة الإسلامية، (ج ٣، ص ٦٢).

(5) ابن عابدين، محمد أمين، شرح عقود رسم المفتي، تعليق العلامة محمد رفيع العثماني، دارالعلوم كراتشي، (ص ١٩٥).

(6) السبكي، الإبهاج، (ج ٢، ص ١٨١).

(7) شرح الكوكب المنير، (ج ٣، ص ٣٨٧).

صاعاً من شعير على العبد والحر والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين " فيقيد الصاع عندهم وعند المالكية بالصاع الذي كان التعامل جارياً فيه في المدينة لا كل صاع^(١).

أما إذا كان العرف حادثاً بعد النص والخلاف حاصل فيها وهو كالتالي:-

١- **الرأي الأول:-** إختاره العلامة ابن عابدين، وخلصته أن العرف إن خالف النص من كل وجه، بحيث يلزم من العمل به إبطال الحكم الشرعي الذي يثبت بالنص الخاص بالموضوع، فإنه ساقط الاعتبار، ولا شك في ورده، كتعارف الناس كثيراً من المحرمات الممنوعة كالربا وشرب الخمر وليس الحرير.

أما إذا لم يلزم من العمل بالعرف مخالفة الحكم الشرعي الذي ثبت بالنص، وإبطاله من كل وجه، كما لو كان النص عاماً فخالفه العرف في بعض أفرادها، فإنه يعمل بالعرف والنص معاً، إذ يكون العرف مخصصاً للنص أو مقيداً له، وليس مبطلاً له، كما صرحوا بذلك في مسألة الاستصناع ودخول الحمام والشرب من السقاء^(٢).

٢- **الرأي الثاني:-** إختاره العلامة أبوسنة، وخلصته أن العرف الطارئ، إذا أمكن رده إلى أصل من أصول الشرع كالنص أو الإجماع أو الضرورة، صحّ التخصيص والتقييد به بشرط أن يكون عاماً، وعليه فإن المخصص والمقيد هو هذه الأصول التي رجع إليها العرف. أما إذا لم يكن رده إلى أصل من أصول الشرع فلا يصح التخصيص أو التقييد به، سواء كان قولياً أم فعلياً، لأن شرط اعتبار العرف الذي تحمل عليه الألفاظ أن يكون موجوداً وقت صدور الكلام، ولأن العرف العملي قد يكون على باطل^(٣).

٣- **الرأي الثالث:** وخلصته أن العرف المعارض للنص، إن كان حادثاً بعده فلا اعتبار له إلا في حالتين:

أ- أن يكون النص التشريعي نفسه معللاً بالعرف، أي مبنياً على عرف عملي قائم وقت ورود النص، فإذا ما تبدل ذلك العرف تبدل حكم النص بالتبعية، ولو كان النص خاصاً، وقد نقل الأخذ بالعرف في هذه الحالة عن الإمام أبي يوسف، خلافاً لغيره من أئمة المذهب الحنفي^(٤).

(١) المصدر السابق (ج ٣، ص ٣٨٧)

(٢) ينظر: حاشية العلامة محمد رفيع العثماني على شرح عقود رسم المفتي لابن عابدين، (ص ١٩٢). وينظر: أبوسنة، أحمد فهمي، العرف والعادة في رأي الفقهاء، ط. دار البصائر ١٤٢٥هـ، (ص ١٧٥).

(٣) أبوسنة، العرف والعادة، (ص ١٧٦)

(٤) الهداية (ج ٥، ص ٢٨٣).

ب- أن يكون النص التشريعي معللاً بعلّة ينفى فيها العرف الحادث سواء كانت هذه العلة منصوصة أو مستنبطة بطريق الاجتهاد^(١).

وقد رجّح شيخنا العلامة باحسين هذا الرأي وأوضح بأنه إذا ثبت حكم شرعي بني على عادة من العادات لا لشيء إلا لأنها عادة فإن بقاء الحكم، مع زوال تلك العادة لا معنى له وإن عدم تغير الحكم لما يناسب العادة الجديدة فيه حرج ومشقة على العباد؛ لأنه محاولة لنزع الناس عمّا ألفوه، دون مسوّغ أو مبرّر، ثم أورد اعتراضاً وردّه بقوله:

وما يمكن أن يقال: من تعارض لا وجه له فهو أمر ظاهري، إذ الحكم الجديد لم يبين على العادة القديمة التي بنى عليها حكم النص، ليلزم من ذلك التعارض، كما أن حكم النص غير قائم بعد زوال علته، فلا يقال إن الحكم الجديد مصادم له.

وهكذا الأمر في حالة كشف العرف عن انتهاء العلة أو نفيها وإن إنخام المناسبة بين الحكم والحال التي كانت مفضية إلى تشريعه وزوال المصلحة المقصودة من بقائه بين لدى التأمل، وعلى ذلك حمل قول الإمام مالك (تحدث للناس فتاوى بقدر ما أحدثوا).

ومن الآثار الدالة على ذلك ما روي من نهي النبي ﷺ عن خروج النساء إلى المساجد بقوله: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله"^(٢)، ولكن عائشة - رضي الله عنها - حينما رأت تبدل أحوال النساء وخروجهن متبرجات بالزينة التي لا تؤمن معها الفتنة - بعد أن كن يخرجن في عهده ﷺ مستورات بنيايهن متلّعات بمروطهن، قالت: "لو أدرك النبي ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن المساجد كما منع نساء بني إسرائيل"^(٣).

ومن ذلك ما يروي من أن النبي - ﷺ - قضى بالدية على عصابة القاتل غير أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - بعد أن دونّ الدواوين - جعلها على أهل الديوان، إن كان القاتل منهم، ناظراً إلى أن سبب تحمل الدية هو التناصر الذي أصبح في عهده بالديوان بعد أن كان العصابة، وقس على ذلك كثيراً من الأحكام.

وليس في أمثال ذلك مخالفة حقيقة للنص، لأن المخالفة إنما تتحقق لو كانت العلة في الحالتين واحدة، والمفروض أنها ليست كذلك، وحكم النص ثابت لم يتغير بالنسبة إلى سببه أو

(1) الزرقاء مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، مطابع ألف باء الأديب، دمشق، ١٩٦٧م، (ص٢، ص٩٠٠).

(2) رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة وأنها لا تخرج مطيبة، رقم (٤٤٢)، (ج١، ص٣٢٧).

(3) أخرجه مالك والشيخان، (فتح الباري في قوله باب اعتزال النساء الحيض، (ج٢، ص٤٧١). وشرح النووي على صحيح مسلم، كتاب صلاة العيد...، باب، (ج٦، ص١٧٨).

علته، قال الشاطبي: "الأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق"^(١)، وهذا التبديل في الحكم ليس نسخاً، إذ النسخ رفع لحكم الحادثة، وحكم الحادثة لم يرفع بالنسبة لحادثة، والذي حصل هو أن للواقعة الواحدة ذات الأحوال المختلفة حكمين أو أحكاماً ثابتة، لكل حكم تطبيق في ظرفه الذي يختص به، بخلاف النسخ فإن حكم الحادثة فيه يرفع بحيث لا يبقى له وجود أصلاً.

وبهذا الفهم تتكشف أمور كثيرة مما زعموه من اجتهادات للصحابة مخالفة للنصوص الشرعية، وذلك لأنها إن كانت عائدة إلى النصوص الشرعية كانت مبنية على أعراف موجودة عند وجود النص لا لشيء إلا لأنها أعراف، ومن ذلك ما ذكره من أمر عثمان - رضي الله عنه - بالتقاط الإبل الضالة ليس مخالفاً لمنعه - رضي الله عنه - من التقاطها^(٢)، وذلك لأن غلبة الصلاح في عهده - رضي الله عنه - كانت تمنع الناس من أن تمتد أيديهم إلى أموال الآخرين فكانت المصلحة في إرسالها ترعى الشجر وترد الماء، ولكن عثمان - رضي الله عنه - رأى في زمانه تبديلاً في حال الناس أورث خوفاً على أموال الرعية من أن تمتد إليها يد الخيانة، فكانت المصلحة في أمره بالتقاطها وتعريفها كسائر الأموال، هذا ومن المعلوم أن الحكم بني على العرف لغرض رفع الحرج ولا يمكن أن يكون الحكم نفسه باقياً، فيسبب الحرج، فيعود على أصله بالإبطال، ولا فرق في هذه المسألة بين أن يكون النص خاصاً أو عاماً، ولكنه في حالة كون النص عاماً تكون المعارضة الظاهرية في فرد أو أكثر من أفراد العام، أما بقية الأفراد فإن حكم النص يكون سابقاً عليها، وهذه الأفراد لم يتناولها حكم النص بسبب تخلف العلة فيها، ولا يشكل ذلك على رأي الحنفية الذين اشترطوا أن يكون المخصّص مقارناً للنص لا متأخراً عنه، لأن التخصيص، وإن كان تفسيراً لمراد الشارع من نصه منذ صدوره - يعتبر عند كشف العرف عن تخلف العلة في أحد أفراد العام، متحققاً منذ صدور النص، فالنص يشمل الحالات التي تتحقق فيها علته، دون الحالات التي تنتفي فيها هذه العلة، وختاماً قال: - ولا شك أن هذا الشرط هو صمّ الأمان بالنسبة للاجتهادات البشرية؛ كي لا تتجاوز حدودها، وتتطاول على مقام التشريع^(٣)، هذه خلاصة تقارير شيخنا في مسألة التعارض، فهو - حفظه الله - قد أعلق الباب أمام كل تعليق، لكن حتى يستقيم فهمنا بما أراده الشيخ وقرره سلفاً بأن لا سلطان للعرف على النص، فلا بد من تقييد كلامه بقيد مهمين: -

القيد الأول: لا بد من اشتراط كون النص معلّلاً بالعرف، بأن تكون هذه العلة ثابتة بالإجماع أو بدلالة النص نفسه، وإلا فلا يبعد أن تلتبس الحكمة على الباحث بالعلة فيحكم ببطلان دلالة

(١) الموافقات، (ج ٢، ص ٢٨٦).

(٢) أمر النبي ﷺ بالتقاط ورد في حديث صحيح رواه البخاري (ج ١ ص ٦٤)، رقم الحديث ٩١.

(٣) قاعدة العادة محكمة، (ص ٨١).

النص بسبب تخلف تلك الحكمة نظرا للعرف الجديد ظاناً أنها العلة التي أناط الشارع الحكم بها^(١)، وبسبب هذا الخلط بين الحكمة والعلة حصل انحراف عريض في الإجتهاادات المعاصرة حيث أبطلت كثير من الأحكام الثابتة القطعية بناء على التطبيق المنحرف لقاعدة" يدور الحكم مع علته وجودا وعدما" وسيأتي بيانها.

الفيد الثاني: أن الذي يروم تعليل النص بالعرف هو الذي " أعطي قوة النظر الفقهي، وسبر غور الناس في أحوالهم ومجاري عاداتهم"^(٢)، وأصبحت لديه ملكة يفرّق بها ما إذا كان الحكم معلل بالعرف أو لا؟، ولذا نجد علماء الحنفية رحمهم الله لشدة خشيتهم من وقوع هذا الانفلات اشترطوا في المفتي الذي سيفتي بخلاف ما هو منصوص المذهب من الأحكام التي نُصَّ عليها وقد تغيّرت بسبب العرف الجديد أن يكون "ممن له نظر صحيح ومعرفة بقواعد الشرع حتى يميّز بين العرف الذي يجوز بناء الأحكام عليه وبين غيره،..وكذا لا بد من معرفة عرف زمانه وأحوال أهله، والتخرج في ذلك على على أستاذ ماهر"^(٣) فإذا كان هذا الإحتراز في ألفاظ المجتهد فكيف في ألفاظ الشارع!

(1) البوطي، ضوابط المصلحة، (ص ٣٠١).

(2) أبوسنة، العرف والعادة، (ص ١٧٤).

(3) ابن عابدين، شرح عقود رسم المفتي، (ص ١٨٦).

المبحث الخامس: - قاعدة: "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان"

لم تذكر هذه القاعدة في كتب القواعد المعتمدة وإنما جاءت الإشارة إليها عند بعض أهل العلم في سياق الكلام عن تمييز الفتوى عن الأحكام، ولعل أول من أشار إليها القرافي رحمه الله في كتابه "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام".

وهذه القاعدة إن فهمت على ظاهرها من أن للزمان والعادة تأثير على تبدل أحكام الشريعة، فمؤدى هذا الفهم نسخ الشريعة وإلغاؤها، وليس هذا مقصود من ذكرها من العلماء السابقين قطعاً، خلافاً لمن زعم ذلك ممن لا دراية له بمقصود كلام العلماء فضلاً عن فهم مقصود الشارع، ولتوضيح هذه القاعدة المهمة وتجليتها بما يتوافق مع مقصود الشارع من الأحكام ومقصود قائلها أذكر ما يلي:-

لما كان الإنسان قاصراً أن يدرك بعقله مصالح دنياه وأخرته شرع الشارع له أحكاماً وجعل مقصوده منها أن يكون المكلف ممثلاً لها تاركاً دواعي هواه وتابعاً لمراد مولاه، وتتماشى هذه الأحكام معه في جميع مراحل حياته كفرد وفي جميع الأزمنة كأمة، فلا ينقضى التكليف حتى ينتهي مصدر الأحكام ويرفع من الأرض وحينئذ يأذن الله بخراب الدنيا، إذ لا فائدة من بقاءها إذا لم يكن ثمة أحكام يكلف البشر بها، وهذا في حقيقته سرُّ ثبات الشريعة وشمولها، لتبقى الحياة موطن اختبار وابتلاء، تشهد أيامها وأماكنها بما أحدث فيها من أعمال، وطبق من أحكام، فتبارك الله الحكيم الخبير، وعليه فإذا تقرر أن مقصود الشارع بالحكم أن يكون ملزماً باقياً ما بقيت الدنيا، فليعلم أن هذه الأحكام تنقسم إلى أقسام:-

القسم الأول: أحكام مستقلة في نزولها جاءت لتقرر حكماً جديداً، وتلزم به من غير نظر لعادة أو عرف، وهي كثيرة جداً ومن ذلك أحكام العبادات والحدود والجنايات والجهاد والأحكام المقيدة لبعض صور المعاملات والنكاح والأحكام التي ضبطت العلاقة بالغير كعلاقة الرجل بعبده وخادمه، وعلاقة الرجل بأسرته وأمنته، وموقف المسلم من عدوه، والأحكام المختصة بالمرأة، من حيث تكريمها أو شهادتها أو حقوقها أو سترها، والأحكام الآيلة بعد الموت أو فراق الزوجية، و الأحكام التي جاءت لتشرع آداباً تميّز المسلم عن غيره كستر العورة وتحريم الذهب والحريز علي الرجل، و عدم الأكل في آنية الذهب والفضة، والأحكام التي تنهى الرجل عن التشبه بالنساء وغيرها كثير، فهذه لا مجال لتبديلها أو تغييرها فيما لو اعتاد الناس ما يخالفها كما لو تعارفوا على التبرج و خلع الحجاب وأن القوامة بيد المرأة أو اعتاد الرجال لبس الذهب أو

الحرير أو أن يتبايعوا بالقمار أو يعطلوا الحدود أو الجهاد ونحو ذلك فهذه أحكام ثابتة والأعراف المخالفة لها أعراف باطلة ومن أحيائها فقد أبتغى حكم الجاهلية، "أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا يَقُونَّ" (١).

القسم الثاني: أحكام جاءت لإقرار عادات كانت تفعل وقت تنزل الوحي بمثل الكفاءة في النكاح وجعل الدية على العاقلة ومشروعية السلم والمضاربة ونحو ذلك، فحكم هذا القسم كالأول في ثباته وعموم تشريعه زمانا ومكانا وأفرادا.

القسم الثالث: أحكام شرعية جاءت نصوصها التشريعية معلة بالعرف، فهذه قد سبق ذكر الخلاف فيها، فهي ليست على إطلاقها ويشترط في علتها أن تكون ثابتة بالإجماع أو بدلالة النص نفسه، ويثبتها من له دراية بالفقه وأصوله والتشريع ومقاصده.

القسم الرابع: الأحكام الشرعية ذات المناط المتغير، وهي في الحقيقية لا تسمى حكما بل فتوى، والفرق أن الحكم أعم يدخل فيه الأقسام السابقة فهو بيان لحكم ثابت من قبل، أما الفتوى فهي فينظر فيها الى ملايسات الواقعة المسؤول عنها ومتعلقها ومناطها، وهي التي يُنزل عليها تطبيق القاعدة المذكورة لأنها متغيرة بحسب الزمان والمكان لتغير متعلقها ومناطها من اصطلاحات الناس وأعرافهم وواقعهم وحاجاتهم وأساليب عيشهم، ومن هنا أشرط للمفتي معرفة واقعه وأن لا يجمد على المسطور من كتب مذهبه قال الإمام أحمد « لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال:

أولها: أن تكون له نية؛ فإن لم تكن له نية لم يكن عليه نور، ولا على كلامه نور. الثانية: أن يكون له علم وحلم ووقار وسكينة. الثالثة: أن يكون قويا على ما هو فيه وعلى معرفته. الرابعة: الكفاية. وإلا مضغه الناس. الخامسة: معرفة الناس» (٢)، ولا يشترط معرفته بنفسه بل يلزمه الرجوع الى أهل الاختصاص كل بحسبه، قال شيخ الإسلام "وكون المبيع معلوما أو غير معلوم لا يؤخذ عن الفقهاء بخصوصهم بل يؤخذ عن أهل الخبرة بذلك الشيء، وانما المأخوذ عنهم ما انفردوا به من معرفة الأحكام بأدلتها وقد قال الله تعالى: "الذين يؤمنون بالغيب" والإيمان بالشيء مشروط بقيام دليل يدل عليه فعلم أن الأمور الغائبة عن المشاهدة قد تعلم بما يدل عليها فاذا قال أهل الخبرة انهم يعلمون ذلك، كان المرجع اليهم في ذلك دون من لم يشاركهم في ذلك،

(١) المائدة: ٥٠.

(٢) إعلام الموقعين، (ج٤، ص١٩٩).

وان كان أعلم بالدين منهم كما قال النبي ﷺ، لهم في تأبير النخل: (أنتم أعلم بديناكم فما كان من أمر دينكم فإلي) (١)، ثم يترتب الحكم الشرعي على ما تعلمه أهل الخبرة كما يترتب على التقويم والقيافة والحرص وغير ذلك" (٢).

وقال ابن القيم: "وقول القائل إن هذا غرر ومجهول فهذا ليس حظ الفقيه ولا هو من شأنه وإنما هذا من شأن أهل الخبرة بذلك فإن عدوه قماراً أو غرراً فهم أعلم بذلك وإنما حظ الفقيه يحل كذا لأن الله أباحه ويحرم كذا لأن الله حرمه وقال الله وقال رسوله وقال الصحابة وأما أن يرى هذا خطراً وقماراً أو غرراً فليس من شأنه بل أربابه أخبر بهذا منه والمرجع إليهم فيه كما يرجع إليهم في كون هذا الوصف عيباً أم لا وكون هذا البيع مربحاً أم لا وكون هذه السلعة نافقة في وقت كذا وبلد كذا ونحو ذلك من الأوصاف الحسية والأمور العرفية فالفقيهاء بالنسبة إليهم فيها مثلهم بالنسبة إلى ما في الأحكام الشرعية" (٣)، وقال: - "ينبغي الاستعانة في كل علم وصناعة باحذق من فيها فالأحذق فإنه إلى الإصابة أقرب وهكذا يجب على المستفتي أن يستعين على ما نزل به بالاعلم فالأعلم لأنه أقرب إصابة ممن هو دونه" (٤).

وقال الشنقيطي: "ويرجع في تحقيق المناط لمن هو أعرف وإن كان لا حظ له من علوم الوحي" (٥).

وقد طبق هذا الأمر القرافي رحمه الله لمناط حكم في واقعة عرضت عليه وهي مسألة حكم صلاة من صلى والحشيشة معه هل تبطل صلاته ام لا ؟ قال سألت جماعة ممن يعانها فاختلفوا على قولين منهم من سلم هذا الفرق ومنهم من لم يسلم (٦).

وهذا القسم هو الذي عناه القرافي رحمه الله بتساؤله: - "ما الصحيح في هذه الأحكام الواقعة في مذهب الشافعي ومالك وغيرهما، المرتبة على العوائد وعرف كان حاصلها حالة

(1) اخرجه ابن حنبل، احمد، برقم (١٢٥٦٦)، (ج٣، ص١٥٢)، واخرجه: - ابن حبان، محمد بن حبان ابو حاتم، صحيح ابن حبان، برقم (٢٢) في باب ذكر البيان بأن قوله صلى الله عليه وسلم: - واذا أمرتكم بشيء اراد به من أمور الدين لا من أمور الدنيا، (ج١، ص٢٠١).

(2) مجموع الفتاوى، (ج٢٩، ص٤٩٣).

(3) إعلام الموقعين، (ج٤، ص٥).

(4) زاد المعاد، (ج٤، ص١٣٢).

(5) أضواء البيان، (ج٣، ص٩٢).

(6) الفروق، (ج١، ص٢١٦).

جزم العلماء بهذه الأحكام؟ فهل إذا تغيّرت تلك العوائد وصارت العوائد لا تدل على ما كانت تدل عليه أولاً، فهل تبطل هذه الفتاوى المسطورة في كتب الفقهاء؟! ويفتي بما تقتضيه العوائد المتجدّدة؟ أو يقال: نحن مقلّدون، وما لنا إحداث شرع لعدم أهليتنا للاجتهاد، فنفتي بما في الكتب المنقولة عن المجتهدين؟!.

وقد أجاب القرافي بأنه مهما تجددّ العرف اعتبره، ومهما سقط فاسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمره، فالجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين، وأن أمر الأحكام التي مدرّكها العوائد مع تغيير تلك العوائد خلاف الإجماع والجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغيير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجدّدة، وليس تجديد للاجتهاد من المقلّدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهاد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناس اجتهاد، ألا ترى أنهم لما جعلوا أن المعاملات إذا أطلق فيها الثمن يحمل على غالب النقود، فإذا كان نقداً معيناً حملنا الإطلاق عليه، فإذا انتقلت العادة إلى غيره، انتقلت العادة إليه وألغينا الأول لانتقال العادة عنه، وكذا الإطلاق في الوصايا والأيمان وجميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد، إذا تغيرت العادة تغيرت الأحكام في تلك الأبواب وكذلك الدعاوى^(١).

ومن التطبيقات التي تعمل فيها هذه القاعدة:-

أولاً: الكشف عن الصفات التي هي مناط للأحكام الشرعية. ومن ذلك:

١- مالية المعقود عليه: وهو شرط لصحة العقد؛ لأن بيع ما لا مالية له باطل، والمقياس في ذلك عرف الناس، ولذا جوزوا بيع ذرق الحمام مع أنها من المستقذرات في تسميد الأرض.

٢- تقوم المعقود عليه: ويرجع إلى ما اعتاد عليه التجار وأصحاب السوق.

٣- تحديد القيمي والمثلي.

٤- تعيين مقاييس الأشياء ومعاييرها، كالوزن أو الكيل أو الذراع أو المتر.

٥- ضمان الودائع أو الأمانات ممن لم يحفظها بما هو حرز مثلها.

ثانياً: الكشف عما به الترجيح في مواطن النزاع عند عدم البينة:

١- ما يعتبر عيباً في المبيع يرجع فيه إلى العرف.

(١) المرجع السابق.

٢- ما يتحقق به العلم بالمقصود في خيار الرؤية.

٣- التفرق في خيار المجلس.

٤- ما يدخل مع المبيع وما لا يدخل.

٥- تحديد ما يعتبر قسماً وما لا يعتبر.

٦- تحديد الأجور المسكوت عنها.

ثالثاً: ضبط المقادير طولاً وقصراً وقلة وكثرة ونوعاً وجنساً ومما ينبني عليها أحكاماً شرعية،

ولم يرد عن الشارع بيانها وتحديدها:

١- الضوابط الزمانية:

أ- طول المدة التي تعد تأخيراً يمنع الرد بالعيب.

ب- الزمن غير المؤثر في ارتباط القبول بالإيجاب.

٢- الضوابط الكمية:

أ- ضبط الغبن اليسير الذي يتساهل فيه الناس.

ب- ضبط مجهولات التي يجوز معها البيع كبيع الرمان والبيض وغيره⁽¹⁾.

ومن التطبيقات المعاصرة:-

أولاً: تحديد الأمور المتمولة وهي "كل ذات او منفعة لم يأت من الشارع منعها"، وقد اتسع هذا

الباب بسبب تغيير الأعراف في زماننا ليشمل أشياء كثيرة لم تكن تتمول من قبل وهي

اليوم لها قيمة بين الناس ومن ذلك في العصر الحاضر:-

١- مالية الحشرات وفئران التجارب والجراثيم التي يتم تحويلها في معامل الأدوية إلى

أمصال لمقاومة الأمراض او التعامل معها وإجراء التجارب عليها.

٢- تمويل الناس الماء اليوم وإحرازه في خزانات المياه.

٣- تمويل الغاز للإيقاد.

٤- تمويل الأشياء المعنوية كالعلامة التجارية وحقوق التأليف والابتكار.

(1) الباحثين، يعقوب بن عبد الوهاب، قاعدة العادة محكمة، (ص ١٤١ - ١٦٣)

ثانياً: - ما يعد نقداً بين الناس .

وهو كل ما سماه الناس درهما وتعاملوا به، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله^(١)، وعليه فإن الأوراق النقدية اليوم التي يجري التعامل بها كالدولار واليورو والريال والدرهم والدينار كلها قد اكتسبت بسبب العرف العام الشرعية في ترتب الأحكام عليها من وجوب الزكاة فيما بلغ مائتين منه والقطع بسرقة ثلاثة دراهم منه الى غير ذلك من الأحكام.

ثالثاً: - صيغ العقود والخدمات التجارية.

فقد تعارف الناس اليوم في بيوعهم وتجاراتهم على صيغ وأساليب لم تكن معهودة من قبل وهي كثيرة جداً ومن ذلك، الخدمات المصرفية التي يقدمها البنك لعملائه كقبول الحسابات أو التحويلات أو تحصيل الأوراق التجارية و الخدمات التمويلية كأن تقوم بتمويل عمليات الاستيراد من خلال الاعتمادات المستندية، و خطابات الضمان، أو التمويل عن طريق بيوع الآجال أو التورق، ومن ذلك الخدمات الإستثمارية كصناديق الإستثمار والمحافظ الإستثمارية والصكوك ونحو ذلك، فهذا كلها إذا كانت لا تخرج عن الضوابط والأحكام العامة في الشريعة فلا بأس من ممارستها ما دامت أن العرف العام قد اعتبرها وسيلة للتعاقد والاستثمار^(٢).

القسم الخامس: الأعراف والعادات التي ليست أحكاماً شرعية ولا مناصاً لها.

وهي الداخلة في مساحة المباح الواسعة، فهذه لإمانع من أحداثها وتغييرها وتطويرها، وفق ما تقتضيه مصالح الناس، على أن لا تخالف شرطاً أثناء تطبيقها مما ذكر في شروط أعمال القاعدة.

ومن أمثال ذلك اعتياد تنظيم العملية التعليمية، وتقسيم الدراسة الى مراحل كالابتدائية والثانوية و الجامعية، وتقسيم الكليات بحسب التخصصات العلمية، ومن ذلك تقسيم المحاكم وتوزيعها، وترتيب درجاتها وبيان اختصاصاتها، ونظم المرافعات والدعاوى وغيرها، ومنها اعتياد أنواع معينة من البناء، والتعطيل في أوقات معينة، واعتياد كون المحلات التجارية على صفة معينة، وأن لا يرخص لها بمزاولة نشاطها بدون تحقيق المطلوب، ومن ذلك عادات النكاح

(١) ابن تيمية، احمد بن عبد الحليم، الاختيارات الفقهية، ط. مكتبة الرياض الحديثة، (الاختيارات ١٠٢).

(٢) ينظر: د. عادل بن عبدالقادر قوته، أثر العرف وتطبيقاته المعاصرة في فقه المعاملات المالية، فغالبه لبيان التطبيقات المعاصرة عند اعمال العرف.

المختلفة والقوانين المرورية و أنظمة الجنسية والسفر والإقامة ونحو ذلك وهو كثير والله الحمد بل هو الأصل.

وفي هذا الصدد يقرر شيخ الإسلام أن "العادات الأصل فيها العفو فلا يحظر منها إلا ما حرمه و إلا دخلنا في معنى قوله تعالى "أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا"، ثم قال: "وهذه قاعدة عظيمة نافعة و إذا كان كذلك فنقول: - البيع والهبة والإجارة وغيرها من العادات التي يحتاج الناس إليها في معاشهم كالأكل والشرب واللباس فإن الشريعة قد جاءت في هذه العادات بالآداب الحسنة فحرمت منها ما فيه فساد وأوجبت ما لا بد منه وكرهت ما لا ينبغي و استحبت ما فيه مصلحة راجحة في أنواع هذه العادات ومقاديرها وصفاتها و إذا كان كذلك فالناس يتبايعون و يستأجرون كيف شاءوا ما لم تحرم الشريعة كما يأكلون و يشربون كيف شاءوا ما لم تحرم الشريعة و إن كان بعض ذلك قد يستحب أو يكون مكروها وما لم تحد الشريعة في ذلك حدا فييقون فيه على الإطلاق الأصلي وأما السنة والإجماع فمن تتبع ما ورد عن النبي ﷺ والصحابة من أنواع المبيعات والمؤاجرات والتبرعات علم ضرورة أنهم لم يكونوا يلتزمون الصيغة من الطرفين و الآثار في ذلك كثيرة^(١)، ويدخل فيها القسم كل ما تعورف عليه من أنواع العلوم والاكتشافات والاختراعات النافعة قال العلامة السعدي "أن العلوم مهما اتسعت والمعارف مهما تنوعت والاختراعات مهما عظمت وكثرت، فإنه لم يرد منها شيء ينافي ما دل عليه القرآن، ولا يناقض ما جاءت به الشريعة، فالشرع لا يأتي بما تحيله العقول وإنما يأتي بما تشهد العقول الصحيحة بحسنه أو بما لا يهتدي العقل إلى معرفته جملة أو تفصيلا، وهذا من أكبر الأدلة على أن ما عند الله محكم ثابت صالح لكل زمان ومكان، وهذه الجمل المختصرة تعرف على وجه التفصيل بالتتابع والاستقراء لجميع الحوادث الكونية وحوادث علوم الاجتماع وتطبيق ذلك إذا كان من الحقائق الصحيحة على ما جاء به الشرع، فبذلك يعرف أنه تبيان لكل شيء، وأنه لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها. إن العلم الحقيقي النافع هو العلم بما جاء به الكتاب والسنة، الكفيل بكل خير ديني ودنيوي وأخروي، والعلم النافع من علوم الصناعات والمخترعات داخل في ضمن هذا، بل العلم الديني هو الذي يصير العلوم الطبيعية والصناعية نافعة نفعا صحيحا، وهو الذي يوجهها إلى نفع النوع الإنساني ويمنعها من التهور المهلك، فلو أن هذه المخترعات تولى الدين توجيهها لحصل فيها من المنافع أضعاف ما شوهد،

(١) القواعد النورانية، (ج١، ص١١٣).

ولاندفعت مضارها وشروطها، ولكانت مبنية على الخير والصلاح، وآثارها الخير والإصلاح للدين والدنيا، ولكن الله في خلقه شئون^(١).

والخلاصة من التقسيمات السابقة هو توضيح مراد كل من ذكر هذه القاعدة من العلماء كالقرافي وابن القيم وغيرهما حيث أنهم لم يرد في خلداهم ما أراداه المعاصرون من تغيير أحكام الشريعة الثابتة باسم المصلحة وتأثير الواقع وحاشاهم من أن ينطقوا بمثل ذلك بل الأمر محل وفاق عندهم بالتفصيل المتقدم، فهما نصان مختلفان نص شرعي وهو الذي ينشئ الأحكام الشرعية ابتداءً أو يقر التعامل بها، والثاني نص بشري للمكلفين وهي الألفاظ التي ينشئون بها التزامات شرعية أو مدنية ما كانت لازمة لهم أصلاً كاليمين والنذر والوصية والوقف والإقرار، فالنص الأول هو الوحي المنزّل ثابت لا يتغير، ولا يلحقه نسخ ولا تبديل وإنما يحمل معناه على العرف اللغوي السائد في عصر تنزلها فحسب، أما نص المكلفين فهو حادث بعد عصر التشريع فيتغير بتغيير الأعراف والبيئات، ومن الطبيعي أن يحمل حسب عاداتهم في التخاطب والكلام فهو من باب تحقيق المناط وتنزيل النصوص محلها الصحيح، لا من قبيل تأويل النصوص الشرعية بالأعراف، يقول العلامة ابن عابدين عن لغة أهل زمانه: - "لغة هذا الزمان الملحونة صارت لغة أخرى لا يقصدون غيرها فحمل كلامهم على غير لغتهم صرف له إلى غير معناه، ولا يجب مراعاة الألفاظ اللغوية والقواعد العربية إلا في القرآن والحديث"^(٢).

ومن هنا حصل الخلط عند هؤلاء المعاصرين من إسقاطهم القواعد التي تحكم ارتباط نصوص المكلفين بالعرف المتغير على نصوص الشرع قرآناً وسنة، فخرجوا بنتائج عجيبة جداً حاصلها أن الحكم الشرعي يتغير بتغيير الزمان والمكان وقد أيدوا منهجهم بما وجدوه من كلام للمتقدمين، ظنا منهم أنه يؤيد رأيهم ويسند فكرتهم وإنما في الحقيقة أوتوا من قلة فقههم وجهلهم بكلام ومناهج العلماء، وهذه نتيجة حتمية لمن يعارض نصوص الشارع ومقاصده حيث بلا ريب سيتولد لديه ضعف في الاستدلال وتلبيس في الاحتجاج ومن ثم سيبحث عن أي دليل يقوي ضعفه ويشد من أزره، ولو كان كلاماً لخصمه أو دليلاً هو في حقيقته إبطالاً لرأيه. والخلاصة أن كلام العلماء في تغيير الفتوى إنما هو في تغيير المحل الذي نزل عليه كلام الشارع لا غير، وهذا ما نبّه إليه الشاطبي رحمه الله "بأن اختلاف الأحكام لاختلاف العوائد ليس اختلافاً في أصل الخطاب"^(٣).

(1) السعدي، عبدالرحمن بن ناصر، الدلائل القرآنية، ص ٣٠.

(2) نشر العرف (ص ١٣٧).

(3) الموافقات، (ج ٢، ص ٢٨٥).

المبحث السادس: قاعدة "الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا"^(١).

هذه القاعدة كسابقتها اعترافاً بسوء فهم في تفسيرها، وفي مجال تطبيقها^(٢)، والجهل بمراد قائلها من أهل العلم سواء الذين ذكروها في معرض الاستدلال كابن تيمية والشيخ السعدي، والذين اعتبروها مسلماً من مسالك العلة المعتبرة، حيث أورد الظن عند هؤلاء المعاصرين "بأن هذه قاعدة أصولية مطلقة عن القيود، وبدأ بعضهم يصرح بجواز الاجتهاد مع النص القطعي، بناءً على جواز تعليقه، فإذا جاز تعليقه بالاستتباب ودار الحكم القطعي مع العلة المستتبطة وجوداً وعدمًا دلَّ ذلك على بطلان قاعدة (لا مسأغ للاجتهاد في مورد النص)^(٣)؛ لأن المجال مفتوح أمام المجتهد في نفي الحكم عند انتفاء العلة، وظهرت تطبيقات لها في الواقع كمثل الدعوى:

- ١- بعدم وجوب الحجاب على الحرة، لأن العلة من وجوبه عليها تمييزها عن الأمة وقد زال فيزول الحكم تبعاً لزوال علته.
- ٢- جواز أن تكون القوامة بيد المرأة لأن العلة فيها إنفاق الزوج وقد زال بإنفاق الزوجة والحكم يدور مع علته.
- ٣- جواز التأمين مطلقاً لعدم العلة الموجبة لتحريمه، وهي إثارة العداوة والبغضاء والذي بسببها حرم الميسر وما يدخل تحته من بيع الغرر.

(١) الفضل يرجع في التنبه على هذه القاعدة و تجليتها الى شيخنا العلامة د. عبدالمك السعدي حفظه الله.
(٢) يقول الدكتور محمد عمارة معللاً اباحة التماثيل " . إذا كانت الأحكام تدور مع علها وجوداً وعدمًا، فإن التحريم للصور والتماثيل سيصبح بداهة مرهونا ومشروطا ومعللاً بمظنة اتخاذها أندادا، تشارك الله في الألوهية والتعظيم، فإذا ما انتفى هذا السبب وزالت هذه المظنة انتفى التحريم، وعادت الإباحة حكماً للصور والتماثيل". هـ، من معالم المنهج الإسلامي، ص ٢٣٢، ط. دار الشروق، الأولى، ١٤١١هـ.
ويقول الجابري: "أما دوران الأحكام مع المصالح فشيء يفرض نفسه ما دمنا نقرر أن المصلحة هي الأصل في التشريع، واعتقد أن هذا المبدأ هو الذي صدر عنه الخليفة الفاروق عمر بن الخطاب. وإذن فالاجتهاد يجب أن يكون لا في قبول هذا المبدأ أو عدم قبوله بل في نزع الطابع الميكانيكي عن مفهوم "الدوران" والعمل من أجل الارتقاء بفكرة المصالح إلى مستوى المصلحة العامة الحقيقية كما تتحدد من منظور الخلفية الإسلامية. إنه بدون هذا النوع من التجديد سيبقى كل "اجتهاد" في إطار القواعد الأصولية القديمة اجتهاد تقليدي وليس اجتهاد تجديد".

(٣) الزنكي، د. نجم الدين قادر كريم، الاجتهاد في مورد النص، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، ٤هـ. (ص ١٣٤).

- ٤- جواز التمثيل والصور مطلقا، بحجة أن العلة هي التعبد وقد زالت.
- ٥- جواز التفاضل في العملات المعاصرة ولو اتحد جنسها لزوال علة الوزنيّة المذكورة عند الفقهاء.
- ٦- عدم شرعية صلاة الخسوف لمعرفة سببه الموجب للخوف.
- ٧- انتفاء العدة المقررة على المطلقة لزوال العلة بمعرفة خلو رحمها من الحمل عبر الأجهزة الطبية الحديثة.
- ٨- وقد يلزم من قولهم: - جواز وطء الحائض إذا أزيل الأذى الموجود فيه، أو جواز شرب المسكرات إذا وجد مانع السكر وهكذا.
- وللجواب عن هذه الشبهة أقرر الحقائق الآتية:-

عمدة الشريعة هو التمسك بالنص الشرعي وامتنال ما دل عليه من حكم، والقياس فرع عنه وهو طريق شرعي لتعميم الحكم بما لم يصرح النص بمحلّه بعد تحديد العلة الموجودة في الأصل و التي تعرف بمسالكها المعلومة في أصول الفقه فإذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلة من الفعل أو عدمه ومن التسبب أو عدمه وإن كانت غير معلومة فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا وهذا التوقف له وجهان من النظر:-

أحدهما: أن لا نتعدى المنصوص عليه في ذلك الحكم المعين أو السبب المعين لأن التعدي مع الجهل بالعلة تحكم من غير دليل وضلال على غير سبيل ولا يصح الحكم على زيد بما وضع حكما على عمرو ونحن لا نعلم أن الشارع قصد الحكم به على زيد أولا؟ لأننا إذا لم نعلم ذلك أمكن أن لا يكون حكما عليه فنكون قد أقدمنا على مخالفة الشارع فالتوقف هنا لعدم الدليل.

والثاني: أن الأصل في الأحكام الموضوعة شرعا أن لا يتعدى بها محالها حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدي لأن عدم نصبه دليلا على التعدي دليل على عدم التعدي إذ لو كان عند الشارع متعديا لنصب عليه دليلا ووضع له مسلكا ومسالك العلة معروفة وقد خبر بها محل الحكم فلم توجد له علة يشهد لها مسلك من المسالك فصح أن التعدي لغير المنصوص عليه غير مقصود للشارع^(١)، ومن فساد العلة أن يرجع الفساد الى طريق العلة كأن ينتفي الدليل على صحتها، أو أن يستدل على صحة العلة بدليل عقلي فهو باطل قطعاً فإن كون الشيء علة للحكم أمر شرعي^(٢).

(1) الموافقات، (ج٢، ص٣٩٥).

(2) الغزالي، المستصفى، (ص٣٤١).

ولذا كان التعليل بالحكمة مطلقاً أو بما ليس بعلة شرعاً يفتح الباب لرد كثير من الأحكام لخفائها وعدم انضباطها واضطرابها في كثير من الأحيان، ومن هنا علق الحكم بوصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم عليه ما هو مقصود للشارع وهي العلة، فالعلة إذا سبب لتحقيق مقصود الشارع لا أن يتنافى تحققها مع مقصوده من رد النصوص وتعطيل حكمه، ولذا اشترطوا فيها أن لا يكون في العلة إبطال للنص (الأصل)، ومثال ذلك أن المسافر لا تجب عليه الصلاة قياساً على عدم وجوب الصيام عليه في السفر بجامع المشقة، وهذا مخالف للإجماع على عدم اعتبار المشقة في الصلاة ووجوب أدائها على المسافر مع وجود مشقة السفر، أو الغاء قتل المرتد لمن بيده الأمر قياساً على عدم قتل المنافق بجامع الخوف من الفتنة، لمخالفته للنص " من بدل دينه فاقتلوه" وللفارق الذي بين المنافق الذي تجرى عليه الأحكام الظاهرة من المرتد الذي جاهر بكفره، أو جواز ترك الحجاب للحرمة قياساً على الأمة بجامع الأثوثة أو انعدام الفتنة، لأن فيه إبطال للنص والإجماع.

فإذا تقرر ذلك فإن الأحكام الثابتة بالنص الشرعي من كتاب أو سنة أو إجماع لا مجال للقول بأنها تتبع علتها إلا في مواضع أربعة:-

١- الأحكام المرتبطة بعلتها والتي هي كأسباب لصحة إيقاع الحكم واعتباره، فهذا يدور معها الحكم، والمراد بذلك: ما وضع الحكم شرعاً، لحكمة يقتضيها ذلك الحكم، كما كان حصول النصاب سبباً في وجوب الزكاة والزوال سبباً في وجوب الصلاة والسرقه سبباً في وجوب القطع والعقود أسباباً في إباحة الإنتفاع أو انتقال الأملاك، والموت سبباً لانتقال مال الميت إلى ورثته، وما أشبه ذلك^(١).

٢- الأحكام المعللة بعرف وقت تنزل الوحي وسبق الخلاف فيها وضبط التعليل بها.

٣- الأحكام التي جاءت علتها منصوصة، كالنهي عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافاة^(٢) كما في حديث "إنما نهيتكم من أجل الدافاة التي دقت فكلوا وادخروا وتصدقوا"^(٣).

(١) الموافقات (ج١، ص٢٦٥). الطوفي، شرح مختصر الروضة، (ج١، ص١٨١).

(٢) والدافاة: هم الأعراب الفقراء الذين دقوا - والدف نوع من أنواع المشي - إلى المدينة وقت عيد الأضحى، فنهى النبي ﷺ الصحابة عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث حتى يتصدقوا على هؤلاء الفقراء.

(٣) أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن اكل لحوم الأضاحي في أول الإسلام وبيان نسخة وإباحة إلى متى شاء، رقم (١٩٧١)، (ج٣، ص١٥٦١)، ونحوه عند البخاري، كتاب الأضاحي، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يتزود منها، رقم (٤٢٤٩)، (ج٥، ص٢١١٥).

او مستنبطة استبطا قريبا، كعلة تشويش الذهن المستنبطة من حديث "لا صلاة بحضرة طعام، ولا هو يدافعه الأخبثان"^(١).

٤ - أن تنتفي مسميات النص وموضوعات أحكامه ولا يوجد ما يصدق عليه الحكم، كانتفاء مسمى "العبد والأمة" في هذا العصر، فإن انتفاء أحكام العتق لانتفاء ما يصدق عليه.

أما ما دون ذلك فلا ينبغي القول بموجب هذه القاعدة وهي ما إذا: -

١ - كان الحكم له أكثر من علة فإن انتفاء بعض العلل لا يوجب انتفاء الحكم، كالحديث ببول وغائط، فإنه يوجب عدم الصلاة حتى يرتفع الحدث، فلو انتفت علة البول فلا يعني جواز مباشرة الصلاة وصحتها؛ لأنه قد يوجد علة أخرى وهي الغائط مثلاً فتمنع الصلاة.

٢ - الحكم الذي بقي مع انتفاء علته مثل الرَّمْل^(٢)، فإن العلة انتفت وهي إظهار النشاط للكفار^(٣)، وبقي الحكم لفعل النبي ﷺ ذلك في حجة الوداع^(٤).

٣ - ما كان الحكم مبنياً على علة ظنية وهو التعليل بالحكمة من المصلحة والمشقة ونحوها، مثل الرخص المتعلقة بالسفر لمظنة المشقة، فإن أحكام الرخص تستمر ولو لم توجد تلك العلة، وهذا شبه إتياف عليه عند الأصوليين وإن كان هناك إختلاف في الإصطلاح بأن تطلق العلة على السبب والحكمة على العلة وهو اصطلاح للشاطبي لا يغير من الحقيقة السابقة شيء، قال يرحمه الله: - وأما العلة فالمراد بها 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 مظنها كانت ظاهرة أو غير ظاهرة منضبطة أو غير منضبطة وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام:

(١) أخرجه مسلم، صحيح مسلم، باب كراهة الصلاة بحضرة الطعام الذي يريد أكله في الحال وكراهة الصلاة مع مدافعة الأخبثين، رقم (٥٦٠)، (ج ١، ص ٣٩٣).

(٢) الرمل: هو الإسراع في المشي مع تقارب الخطأ.

(٣) وذلك عندما قال المشركون أنه يقدم عليكم قوم قد وهنتهم حمى يثرب فأمرهم النبي ﷺ أن يرملوا الأشواط الثلاثة. أخرجه البخاري رقم (١٥٢٥).

(٤) فعل النبي ﷺ في حجة الوداع أخرجه مسلم، (١٢١٨).

"لا يقضي القاضي وهو غضبان"^(١)، فالغضب سبب وتشويش خاطر عن استيفاء الحجج هو العلة " ثم قال رحمه الله مستدركا: "على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما ولا مشاحة في الاصطلاح"^(٢).

٤ - العلل غير المنصوص عليها أو قريبة من المنصوص، وهي سائر العلل التي استتبطها العلماء، كالإسكار في تحريم الخمر، والوزنية في تحريم التفاضل بالذهب والفضة، والكيل أو الادخار أو الطعم في سائر الربويات، فهذه ونحوها لا يقال فيها أن الحكم يدور مع علته في أصلها المقيس عليه، وإنما الكلام في الفرع المقيس على الأصل، وليس في الأصل المقاس عليه، فهو ثابت بالنص لا يتغير حكمه بذهاب علته. فإن قيل ما الفائدة إذا من استتباط علته؟ أجيب: - لبيان حكمة التشريع أولا، ثم لاستكشاف الحكم في القضايا التي لم ينص على حكمها بجامع العلة المستتبعة حتى يلحق حكمها بحكم الأصل الثابت. أما الفرع الذي هو أثر القياس فهذا مجال انطباق القاعدة عليه فمثلا الأوراق النقدية المعاصرة فرع مقاس على الذهب والفضة بعلّة الثمنية فإن زالت ثمنيتها بأن الغي الاعتراف بها فإنه تسقط الأحكام التي رتبت عليها لزوال علة ثمنيتها أما الأصل (الذهب والفضة) فهو باق وثابت بالنص، ولذا فقد خطأ العلماء بعض الحنفية الذين جوزا تخليل الخمر لكون العلة فيها التشديد في تركها بعد ما ألفوها وقد زال، قال العلامة الشيرازي رحمه الله "وألحق أصحاب أبي حنيفة بذلك وجها آخر وهو النسخ بزوال العلة وذلك مثل أن يستدل أصحابنا في تخليل الخمر بان النبي ﷺ نهى أبا طلحة عن تخليلها أخرجه البخاري وغيره، فقالوا هذا كان أول ما حرم الخمر وألّفوا شربها ينهى عن تخليلها تغليظا وتشديدا وقد زال هذا المعنى فزال الحكم.

والجواب: أن يبين أن ذلك لم يكن لهذه العلة بل كان ذلك بيانا لحكم الخبر كإيجاب الحد وتحريم الشرب والمنع من البيع وغير ذلك، وعلى أن لو سلمنا أنه حرم لهذه العلة إلا أنه حرمها بقول مطلق يقتضي تحريمه في الأزمان كلها ولا يجوز نسخه بزوال العلة كما أنه

(1) أخرجه البخاري، كتاب الاحكام، باب هل يقضي القاضي اويفتي وهو غضبان، برقم (٦٧٣٩) (ج٦/ص٢٦١٦).

(2) الموافقات، (ج١، ص٢٦٦)، وينظر: المحلي، جلال الدين، جمع الجوامع، (ج٢، ص٢٧٨)، وحاشيته للبناني، (ج٢، ص٢٧٥).

شرع الرمل والاضطباع في الحج لإظهار الجلد للكفار وقد زال هذا المعنى والحكم باق^(١)، وعليه فإن هذه الأوجه الثلاثة السابقة لا يصح التعلق بها في دوران الحكم بوجودها لأنها رافعة للنص الشرعي ومناقضة لحكمه، يقول الإمام الغزالي رحمه الله " فالقياس على خلاف النص باطل قطعاً، وكذا على خلاف الإجماع، وكذلك ما يخالف العلة المنصوصة كتعليل تحريم الخمر بغير الإسكار المثير للعداوة والبغضاء وليس التعليل بالكيل من هذا الجنس وإن دفع قوله لا تتبعوا الطعام بالطعام لأنه إيماء إلى التعليل بالطعم وليس بصريح لا يقبل التأويل وليس من هذا القبيل التعليل بعلّة غير علة صاحب الشرع مع تقرير العلة المنصوصة فإن النص على علة واحدة لا يمنع وجود علة أخرى ولذلك يجوز تعليل الحكم بغير ما علل به الصحابة إذا لم تدفع علتهم إذ لم يكن فرض الصحابة استتباط جميع العلل.."^(٢).

أما الدوران المذكور في كتب الأصول فهو مسلك من مسالك العلة وليس أثراً من آثار التعليل، ولا شرطاً من شروطه، لأن العلة الشرعية عندهم أمانة على الحكم لا غير، حتى إن المعتزلة لم يثبت عن جميعهم أن العلة الشرعية مؤثرة في الحكم، كالعلة العقلية، فيوجد الحكم بوجودها وينتفي بانقائها.

وقد أكد هذا المعنى ابن النجار بقوله ("وما حكم به الشارع مطلقاً، أو في عين، أو فعله) الشارع (أو أقره) أي أقر الشارع غيره على فعله (لا يعلل بمختصة) أي بعلّة مختصة (بذلك الوقت، بحيث يزول الحكم مطلقاً) بزوالها"^(٣).

الإمام الدبوسي فقال: "لا خلاف بين العلماء أن العلة يوجد الحكم عند وجودها ولا يعدم عند عدمها، بل الحكم يبقى عند العدم على ما كان قبل معرفة العلة".

وقال الجصاص: "العلل الشرعية إنما هي سمة وعلامة جعلت أمانة للحكم، فجاز أن تجعل أمانة له في أخرى"^(٤)، وبهذا المعنى ترادف العلة "المانع" فيلزم من وجوده وجود الحكم وليس العكس، وهذا المعنى ذكره الشاطبي بقوله "وأما المانع فهو السبب المقتضى لعلّة تنافي علة ما

(1) الشيرازي، إبراهيم بن علي، المعونة في الجدل، ط. جمعية احياء التراث، الكويت، ١٤٠٧هـ، تحقيق، علي العمريني، (ج ١، ص ٦٥).

(2) الغزالي، المستصفى، (ص ٣٤١).

(3) ابن النجار، شرح الكوكب المنير شرح مختصر التحرير، (ص ٩٤-٩٥).

(4) راجع النصوص السابقة للدبوسي والجصاص، كتاب، الاجتهاد في مورد النص، (ص ١٣٤).

منع لأنه إنما يطلق بالنسبة إلى سبب مقتض لحكم لعلّة فيه فإذا حضر المانع وهو مقتض علة تنافي تلك العلة ارتفع ذلك الحكم وبطلت تلك العلة لكن من شرط كونه مانعاً أن يكون مخلاً بعلّة السبب الذي نسب له المانع فيكون رفعا لحكمه فإنه إن لم يكن كذلك كان حضوره مع ما هو مانع له من باب تعارض سببين أو حكّمين متقابلين وهذا باب كتاب التعارض والترجيح فإذا قلنا الدين مانع من الزكاة فمعناه أنه سبب يقتضي افتقار المديان إلى ما يؤدي به دينه وقد تعين فيما بيده من النصاب فحين تعلقت به حقوق الغرماء انتفت حكمة وجود النصاب وهي الغنى الذي هي علة وجوب الزكاة فسقطت وهكذا نقول في الأبوة المانعة من القصاص فإنها تضمنت علة تخل بحكمة القتل العمد العدوان وما أشبه ذلك مما هو كثير^(١)، وفصل العلامة السبكي بقوله "والوصف المجعول علة على ثلاثة أقسام:-

الأول: أن يكون دافعا للحكم فقط، مثاله "العدة" فإنها دافعة لحل النكاح إذا وجدت في ابتداء النكاح، وليست رافعة له إذا وجدت في أثناءه، فإن الموطوءة بشبهة تعتد وهي باقية على الزوجية،

وكذا الإحرام يمنع ابتداء النكاح ولا يقطعه، وهذا يلتفت على أن يغتفر في الدوام ما لا يغتفر في الابتداء.

الثاني: - أن يكون رافعا للحكم فقط، كالطلاق فإنه يرفع حل الاستمتاع ولكن لا يدفعه إذ الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد.

الثالث: - أن يكون دافعا ورافعا، كالرضاع فإنه يمتنع من ابتداء النكاح ومن دوامه إذا طرأ وكذا اللعان إذا طرأ قطع ومنع الابتداء وحرم على التأييد^(٢).

وعليه إذا ثبت هذا فيجوز أن صاحب الشرع جعل وجود العلة دليلاً على الإثبات، ثم لا يجعل عدمها دليلاً على النفي، بل يثبت بها عند وجودها، وبغيرها عند عدمها، والذي يؤكد صحة هذا أن العلة العقلية التي توجب الحكم بنفسها يجوز أن يوجد الحكم بوجودها ثم يعدم، ويثبت ذلك الحكم بعلّة أخرى، فالعلل الشرعية أولى، لأنها صارت دليلاً بنصب ناصب وجعل جاعل^(٣).

(1) الموافقات، (ج ١، ص ٢٦٦).

(2) الإبهاج، (ج ٣، ص ١٥٣).

(3) الزنكي، د. نجم الدين قادر كريم، الإجهاد في مورد النص، ط. دار الكتب العلمية، بيروت ٤هـ. (ص ١٣٤).

ولهذا نجد الشاطبي: يعرف المانع - الذي لا يلزم من انتفائه وجود الحكم- بما يعادل مفهوم العلة عند الأصوليين، فيقول: "أما المانع فهو السبب المقتضي لعلّة تنافي على ما منع. ونجد ابن السبكي يعد المانع من قبيل العلة، ويقسمها إلى علة تدفع الحكم ابتداءً واستمراراً، وأخرى تدفعه ابتداءً لا استمراراً وثالثة تدفعه استمراراً لا ابتداءً، فيقول: "وقد تكون - العلة - دافعة أو فاعلة الأمرين، فدل ذلك على أن الأصوليين لا يشترطون في العلة أن ينتفي الحكم بانتفائها إذا كانت علة للإثبات، ولا أن يوجد الحكم بوجودها إذا كانت علة النفي^(١)، والله أعلم.

(١) الموافقات، (ج١ص٢٦٥).

المبحث السابع: قاعدة تعدد الحق

موجب هذه القاعدة أنه لما تقرر لديهم أن الحق في الأصول واحد لأنها - أي الأصول - ثابتة بأدلة قطعية قالوا بتعدد الحق في الفروع لكونها لا تترك إلا بالظن؛ و فيما يلي أذكر الخلاف في المسألة وأحاول أن آتي على كل استدلال لهم بجواب يرده بإذن الله تعالى فأقول وبالله التوفيق: -

اختلف أهل العلم في أحكام الفروع الشرعية التي اختلف فيها أهل الاجتهاد: هل الحق فيها واحد أو متعدد؟ وكان لهم في ذلك قولان مشهوران:

القول الأول: أن الحق واحد وإليه ذهب الجماهير؛ من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة، وقول طائفة من المعتزلة، ورواية عن الأشعري وعليها بعض الأشاعرة^(١).

واستدلوا على ذلك بأدلة عديدة أبرزها ما يأتي:

الدليل الأول: قوله تعالى (وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ) إلى قوله: (فَفَهَّمْنَاهَا)^(٢).

وجه الاستدلال: أن اختصاص سليمان بالفهم يدل على صواب حكمه وخطأ حكم غيره^(٣).

الدليل الثاني: قوله تعالى: (أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ)^(٤)، وقوله تعالى: (وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا)^(٥)، ونحو ذلك.

وجه الاستدلال: أن الله نهى عن التفرق وأمر بالإجماع فدلنا ذلك على أن الأمة مأمورة بإتباع قول واحد هو الحق وترك ما سواه، ولو كان الحق متعدداً لما صح النهي عن التفرق^(٦).

(١) ابن حزم، ابو محمد علي ابن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، ط. دار الحديث القاهرة، الطبعة الأولى (١٤٠٤هـ)، (ج ٢، ص ٦٨). ابن تيمية، الفتاوى، (ج ١٩، ص ١٤٤). والبحر المحيط، (ج ٦، ص ٢٤١). إحكام الفصول، (ج ٢، ص ٦٢٢). أصول السرخسي، (ج ١، ص ١٧٢). والمنخول، (ص ٤٥٣). وشرح مختصر الروضة، (ج ٢، ص ٦٠٢).

(٢) سورة الأنبياء، الآيتان: ٧٨ و ٧٩.

(٣) شرح مختصر الروضة، (ج ٣، ص ٦٠٥). الفتاوى، (ج ٣٣، ص ٤١).

(٤) سورة الشورى، الآية ١٣.

(٥) سورة آل عمران، الآية ١٠٣.

(٦) الإحكام، (ج ٢، ص ٧٤). المستصفي، (ص ٣٦٠).

الدليل الثالث: قوله الله عز وجل: (فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ).^(١)

وجه الاستدلال: أن الله ذم إحدى الطائفتين المختلفتين ونسبها إلى البغي، مما يدل على أن الحق مع إحدى المختلفتين دون الآخر^(١).

الدليل الرابع: قوله تعالى: (وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ)^(٢).

وجه الاستدلال: أن الله تعالى ذكر أن الذين يحصلون على العلم ويقعون على الحق هم الذين يستنبطونه من العلماء، مما يدل على أن بعضهم لا يحصل لهم ذلك^(٣).

الدليل الخامس: أن النبي ﷺ قد خطأ بعض الصحابة في مسائل فرعية كثيرة، ولو كان كل مجتهد مصيباً لم ينكر عليهم ولم يخطئهم^(٤).

الدليل السادس: قول الرسول ﷺ: "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد"^(٥).

وجه الاستدلال: أنه حكم على بعض المجتهدين بالخطأ^(٦).

الدليل السابع: قوله ﷺ: "إنكم تختصمون إلي وإنما أنا بشر، ولعل أحدكم أن يكون ألحن بحجته من الآخر فأقضى له على نحو مما أسمع، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من نار"^(٧).

(١) أبي الحسين البصري، شرح العمدة، مؤسسة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى (١٤١٠هـ—)، تحقيق: عبد الحميد أبو زيد (ج٢، ص٢٥٤).

(٢) سورة النساء، الآية ٨٣.

(٣) المستصفى، (ج١، ص٢٩٣).

(٤) ابن حزم، الأحكام، (ج٢، ص٢٤٥).

(٥) سبق تخريجه، (ص٢٠١).

(٦) المعتمد، (ج٢، ص٣٨٢، ٣٩٤). ابن حزم، الأحكام، (ج٢، ص٥٧٤).

(٧) ابن أبي شيبعة، المصنف رقم (٣٦٤٨٨)، (ج٧، ص٣٢١)، والدار القطني في سننه، باب في المرأة تقتل إذا ارتدت، رقم (١٢٧)، (ج٤، ص٢٣٩).

وجه الدلالة: أنه أخبر أن الحاكم قد يوافق الحق وقد لا يوافق، ولو كان الحق متعدداً لوافقته على كل حال^(١).

الدليل الثامن: إجماع الصحابة - رضوان الله عليهم - على احتمال وجود الخطأ في الفروع منهم^(٢)، وقد ورد ذلك عنهم في قضايا كثيرة منها:
قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه في الكلالة: أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمني.

قال عمر رضي الله عنه: هذا ما رأى عمر فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمني عمر^(٣).
ناظرت امرأة عمر رضي الله عنه فرجع عن رأيه في تحديد الصداق وقال: كل أحد أفقه من عمر^(٤).
قال ابن مسعود: أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمني^(٥)^(٧).
قال ابن عباس: أما يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أب الأب أباً^(٦).
القول الثاني: أن كل مجتهد مصيب، وكل ما أدى إليه اجتهاده فهو حق؛ فالحق عندهم متعدد، حكى عن أبي حنيفة^(٧) ورواية عن مالك^(٨)، ونسب للشافعي^(٩) وأنكر نسبته إليهم جماعة من أتباعهم لتصريحهم بأن الصواب في أحد الأقوال، ولكن وجد من نصوصهم ما يدل على أن

(1) ابن حزم، الإحكام، (ج ٢، ص ٧٢).

(2) المعتمد، (ج ٢، ص ٣٨١). إحكام الفصول، (ج ٢، ص ٦٢٧). شرح اللمع، (ج ٢، ص ١٠٥٢). التبصرة (ص ٥٠٠).

(3) البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر، سنن البيهقي الكبرى، كتاب أداب القاضي، باب إثم من أفتى أو قضى بالجهل، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، رقم الحديث (٢٠١٣٥)، (ج ١٠/ص ١١٦) مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، (ج ٧، ص ٢٣٣).

(4) رواه البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع وسلف، (١٤١١٤)، (ج ٧، ص ٢٣٣).
(5) رواه البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع وسلف، (١٢٠٤٣)، (ج ٦/ص ٢٢٣)، عبد الرزاق، كتاب النكاح، باب الذي يتزوج فلا يدخل ولا يغرض حتى يموت، (١٠٨٩٨)، (ج ٦/ص ٢٩٤).

(6) جامع بيان العلم وفضله، (ج ٢، ص ١٣١).

(7) شرح العمدة، (ج ٢، ص ٣٩٥). إحكام الفصول، (ج ٢، ص ٦٢٣). الفقيه والمتفقه، (ج ٢، ص ٥٨). شرح اللمع، (ج ٢، ص ١٠٤٩). التبصرة (ص ٤٩٨). التمهيد (ج ٤، ص ٣١٣). تخرج الفروع على الأصول، (ص ٧٩).

(8) إحكام الفصول، (ج ٢، ص ٦٢٣). الفقيه والمتفقه، (ج ٢، ص ٥٨).

(9) الفقيه والمتفقه، (ج ٢، ص ٥٨). شرح اللمع، (ج ٢، ص ١٠٤٦). البرهان، (ج ٢، ص ١٣١٩). المنخول (ص ٤٥٣).

المجتهد مصيب في الاجتهاد وإن لم يتوصل إلى الحق، ففهم منه أنهم يقولون كل مجتهد مصيب^(١).

واختار هذا القول بعض المعتزلة^(٢)، وأكثر الأشاعرة^(٣) واستدلوا بأدلة كثيرة منها: -

الدليل الأول: قوله الله تعالى: (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ...)^(٤)، وقوله (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)^(٥).

وجه الدلالة: أن التكليف مشروط بالقدرة. فما عجز عنه المكلف من العلم لم يكن حكم الله في حقه، فلا يقال: أخطأه^(٦).

وأجيب بأن المكلف يعد مخطئاً إذا لم يصب الحق، ولو كانت عدم إصابته له ناتجة عن عجزه إلا أنه حينئذ لا يلحقه الإثم^(٧).

الدليل الثاني: أن النبي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال له: "بم تقضي؟" قال: بكتاب الله، قال: "فإن لم تجد؟". قال: "قبسنة رسول الله ﷺ، قال: "فإن لم تجد؟" قال: أجتهد رأيي، فقال النبي ﷺ الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله "... الحديث.

وجه الاستدلال: أن المجتهد موفق، ولولا أن المجتهد مصيب على كل حال لم يكن موفقاً، وكل من عمل بتوفيق الله يكون مصيباً لا محالة^(٨).

(١) ينظر في نفيه عن أبي حنيفة: أصول السرخسي، (ج ١، ص ١٢٧)، (ج ٢، ص ١٣١٩)، وفي نفيه عن مالك:

الموافقات، (ج ٤، ص ١٦٨)، وفي نفيه عن الشافعي: الفقيه والمتفقه، (ج ٢، ص ٥٨)، استندت هذه النقلات والتوثيقات عن الأئمة من كتاب الأصول والفروع، دراسة نظرية تطبيقية، د. سعد الشثري، (ص ٤٧٦).

(٢) المعتمد، (ج ٢، ص ٣٧٠). العدة، (ج ٥، ص ١٥٤٩)، التمهيد، (ج ٤، ص ٣١٣). أصول السرخسي، (ج ١، ص ١٢٧). الرازي، محمد بن عمر، المحصول، (ج ٢، ص ٥٠٣). البحر المحيط (ج ٦، ص ٢٤٦).

(٣) العدة (ج ٥، ص ١٥٥٠). إحكام الفصول، (ج ٢، ص ٦٢٣). شرح اللمع، (ج ٢، ص ١٠٤٨)، مجموع الفتاوى (ج ٤، ص ٤٣٨).

(٤) سورة التغابن، الآية ١٦.

(٥) سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

(٦) الفتاوى، (ج ١٩، ص ١٢٤).

(٧) الفتاوى، (ج ١٩، ص ١٢٤).

(٨) الرازي، محمد بن عمر، المحصول، (ج ٢، ص ٥١٨).

وأجيب بأن الواجب على المجتهد العمل بالراجح، لأنه لا يتيقن الصواب، فإذا فعل ذلك أدى ما كلف به، ولا يدل على أن كل مجتهد مصيب للحق، وإن كان أحسن ووفق للاجتهاد الذي كلف به لا إصابة الحق^(١).

الدليل الثالث: حديث: "أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم"^(٢).
وجه الاستدلال: أن مقتضى الحديث أن متبع أي واحد من الصحابة مع اختلافهم على هدى ومن كان على هدى فهو مصيب^(٣).

واعترض عليه بعدة اعتراضات:

أولها: أن الحديث لا يصح^(٤).

ثانياً: أن النبي ﷺ خطأ بعض الصحابة.

ثالثها: أن المراد حجية قول الواحد من الصحابة عند عدم المعارض له منهم.

رابعاً: أن المراد أن العامي يقلد أي واحد منهم لقوله: "بأيهم اقتديتم اهتديتم" وليس المراد صواب الجميع، وخير المقلد بينهم لأنه لا سبيل إلى معرفته للصواب لعدم آلة الاجتهاد عنده^(٥).

الدليل الرابع: -أن الصحابة رضوان الله عليهم تنازعوا في الأحكام الفرعية ولم ينكر بعضهم على بعض فيما ذهبوا إليه فلو لم يكن كل واحد منهم مصيباً فيما قاله لكانوا متفقين على الخطأ ولا يجوز إجماع الصحابة على الخطأ فدل على أن جميعهم على الصواب.
واعترض عليه:

١. أنهم سوّغوا لهم الاجتهاد ما يرونه راجحاً لأن الأدلة هنا غير قاطعة للعذر، لا أنهم يرون صحة مذهب كل منهم بدليل اختلافهم.

٢. أنهم لا يقطعون بخطأ المخالف ويجوزون أن يكون الخطأ في جانبهم، ولذلك سكتوا عن الإنكار.

٣. أن سكوتهم كان خوفاً من الفتنة واضطراب أمر الأمة.

(١) ميزان الأصول، (ج٢ ص١٠٥٦-١٠٦٠).

(٢) رواه العجلوني، اسماعيل بن محمد الجراحي، كتاب كشف الخفاء، رقم الحديث (٣٨١)، (ج١ ص١٤٧).

(٣) الأحكام، (ج٢، ص٧٠). العدة، (ج٥، ص١٥٦٥).

(٤) ابن حزم، الأحكام، (ج٢، ص٦١).

(٥) التمهيد، (ج٤، ص٣٣١).

الدليل الخامس: أن حكم الحاكم باجتهاد وقد وجد فلم ينقص اجتهاده، لتعدد الحق ولو كان واحداً لنقض

وعرض بعدة اعتراضات:

١. أن حكمه لم ينقض لأن فرضه الاجتهاد وقد وجد فلم ينقض اجتهاده^(١).
٢. أن الاجتهاد لا ينقض بمثله إذ لا مزية لأحدهما على الآخر^(٢).
٣. أن القول بالنقض يؤدي إلى عدم استقرار الأحكام^(٣).

الراجح أن الحق واحد لا يتعدد وقد تضافرت الأدلة على ذلك كما سبق، فالواجب هو البحث عن الحق وبذل الوسع في طلبه والحرص على نيّله، ولا يكون ذلك إلا بعد توفر آلة الاجتهاد والتحلي بالصفات المؤهلة لذلك، فإن تحصل العالم على هذه الملكة وأصبحت عنده آلة راسخة صحّ له إتباع ما توصل إليه، ولو كان في حقيقة أمره خلاف الحق فله أجر لاجتهاده وله أجران مع اجتهاده وإصابته للحق كما أخبر بذلك النبي ﷺ، ومن هنا جاز تعدد الاجتهادات والآراء إن كان أصحابها سلكوا الطريق المرضي في طلب الحق من خلالها وإلا فقد فتحوا على أنفسهم باب اختلاف وفرقة في الدين كما هو الواقع. وكان من أخطر الآثار التي جلبها القول بتعدد الحق على الأمة الإسلامية هو:-

١. تتبع الرخص بعد أن كانت الأمة لا ترجع إلى لمن اشتهر بفتواه وعرفت تقواه فصار الواحد منهم الآن يبحث عن رخصة ولو كانت في قول مهجور متروك العمل به لأجل أن يحقق مصلحة أو مخرج زعمه مع أنه في المقابل يترك النصوص بكونها ظنية أو كونها ثابتة بأحاد كما سبق.

٢. ظهور فقه المقارنات:- بداية بالمقارنة بين المذاهب السنية ثم غيرها من المذاهب الشيعية ثم المقارنات بين الشريعة والقوانين الوضعية وهكذا سعوا في تفريق الأمة بآراء بدعية وأخرى شاذة وثالثة عن الدين مارقة كل ذلك فرارا من المذهبية والمدارس التقليدية فانظر

(١) إحكام الفصول، (ج٢، ص٦٣٤).

(٢) المرجع السابق، (ج٢، ص٦٣٤).

(٣) ينظر الأقوال مع الأدلة والمناقشة بشكل أوسع كتاب الأصول والفروع...، د. سعد الشثري، ط١،

١٤٢٦هـ، كنوز إشبيلية، (ص٤٦٠ - ٤٨٩). وينظر: العمري، نادية شريف، الإجهاد والتقليد في

الإسلام، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٥هـ.

إلى هذه المفارقات العجيبة التي ما جاءت إلا بشؤم ترك فهم الأئمة أعلام الهدى ومصابيح الدجى أسأل الله أن يرحم هذا الأمة - وهي الأمة المرحومة - بأن يعيد لها من يجدد أمر دينها ويرجعها إلى فهم أسلافها ويعيد تلك المدارس الفقهية الزاخرة بالحلول لنوائب العصر ونوازله والتي لم تضق يوماً من الأيام عن مسألة مفروضة فضلاً عن نازلة واقعة فاللهم آمين. وسيأتي مناقشة هذه الآثار وغيرها في الباب التالي:-

الباب الثالث:

آثار منهج التجديد المعاصر عرض وتقويم

وفيه فصلان :-

الفصل الأول: آثار منهج التجديد المعاصر على الفقه العام عرض وتقويم.

وفيه مباحث:-

المبحث الأول: إضعاف الحق وتشويه معالمه.

المبحث الثاني: تأويل النصوص والأحكام الشرعية.

المبحث الثالث: فتح باب الاجتهاد.

المبحث الرابع: ذم التراث والتحقيق من شأنه.

الفصل الثاني: آثار منهج التجديد المعاصر على أدلة الأصول عرض وتقويم.

وفيه مباحث:-

المبحث الأول: أثره على فهم حجية الكتاب.

المبحث الثاني: أثره على فهم حجية السنة.

المبحث الثالث: أثره على حجية الإجماع.

المبحث الرابع: أثره على القياس الأصولي.

المبحث الخامس: أثره على الأدلة التبعية.

المبحث السادس: أثره على مفهوم التيسير وعدم التشديد.

المبحث السابع: أثره على قاعدة الاحتياط في الشريعة.

المبحث الثامن: أثره على فهم المقاصد الشرعية.

الفصل الأول

آثار منهج التجديد المعاصر على الفقه العام
عرض وتقويم.

وفيه مباحث:-

المبحث الأول: إضعاف الحق وتشويه معالمه.

المبحث الثاني: تأويل النصوص والأحكام الشرعية.

المبحث الثالث: فتح باب الاجتهاد.

المبحث الرابع: ذم التراث والتحقيق من شأنه.

المبحث الأول: أثره على إضعاف الحق وتشويه معالمه: -

ترك النبي ﷺ هذه الأمة على منهج نقي ميسور سهل شامل لكل البراهين والقوانين التي يحتاجها الناس في تفكيرهم ومناظراتهم وبياناتهم فلم يتركهم لأن يحتاجوا إلى حكمة كتاب مقدس تُسخت أحكامه فضلا عن فلسفات أمم لا تعرف وحيا ولم تر نورا ولا هدى كأمة أوروبا واليونان والإغريق ونحوها بل مما أغضب النبي صلى الله عليه وهو الحلِيم بأصحابه عندما (أتى عمر بن الخطاب رضي الله عنه للنبي ﷺ بكتاب أصابه من بعض أهل الكتاب، فقرأه فغضب النبي ﷺ فقال: أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب؟ والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية، لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذبوا به أو باطل فتصدقوا به، والذي نفسي بيده لو أن موسى ﷺ كان حيا ما وسعه إلا أن يتبعني)^(١).

وعلى هذا المنهج سار عمر بن الخطاب -نفسه- فإنه لما فتحت أرض فارس ووجدوا فيها كتباً كثيرة، كتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب ليستأذن في شأنها وتقليلها للمسلمين، فكتب إليه عمر أن اطرحوها في الماء، فإن يكن ما فيها هدى فقد هدانا الله بأهدى منه، وإن يكن ضلالاً فقد كفانا الله! فطرحوها في الماء أو في النار.

وعليه -كذلك- كان موقف أئمة الإسلام وعلماء الملة؛ كالأئمة الأربعة ووكيع وابن المبارك والسيفانيين والفضيل... وغيرهم ممن سبقهم أو لحقهم.

وعلى هذا ثبتت الطائفة المنصورة أهل السنة والجماعة في كل العصور، فقد تعرضت كتب الفلسفة والمنطق للحرق والمصادرة في عصور متعاقبة، ولاحقها علماء الإسلام بالفتاوى الداحضة، حتى إن كتب الفقه سطرت أن الوقف إذا وقف على طلبة العلم لا يدخل فيه أصحاب الكلام^(٢).

(١) أخرجه الإمام أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، رقم الحديث (١٥١٩٥)، (ج٣، ص٣٨٧). مسند جابر بن عبدالله رضي الله عنه، وأخرجه الهيثمي، نورالدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، كتاب العلم، باب ليس لأحد قول مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، (ج١ ص١٧٢) وقال اسناده ضعيف لضعف مجالده وهو مروى عنه بطرق عدة.

(٢) ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ط٣ المكتب الاسلامي، بيروت، (ص٧٣).

وقد تجلى هذا الموقف الأصيل أعظم ما تجلى في موقف إمام السنة الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله، الذي حقق أعظم انتصار في التاريخ الفكري في الإسلام، وهو سجين أعزل، ما ذلك إلا لأنه يمثل منهج الوحي في مقابل الخرص والهوى والخرافة^(١).

وكانت أكثر ما تكون تلك المواقف ضد من حاول أن يمزج قضايا الاعتقاد بفلسفة اليونان والإغريق لكن خلف من بعدهم قرون زادت على من سبقها في الانحراف والبعد عن منهج الوحي حتى أدخلت مناهج الفلسفة وقوانين النظر في مناهج الأحكام وتجديد أدلتها وإلا فمن المعلوم تاريخاً أن قوانين الفقه وأصوله مضت الأمة قروناً تعتبرها مفاتيح للاستتباط، وهدى يهتدي بها كل من أراد اجتهاداً أو كشف معضلة أو بيان نازلة أستخرج من خلالها ألوف الفتاوى ومئات الأحكام و كانت مفخرة كل من حكم أو قضى أو أفتى وسداً منيعاً لكل من أراد إضلالاً أو فساداً، إذ كان هناك طريقان للفهم لا ثالث لهما طريق تقوم أسسه على وحي الكتاب والسنة وما أجمع عليه الأئمة وطريق يقوم على الهوى والجهل والضلالة، لكن في غمرة التحرر والانفتاح على الغرب واستجلاب نظرياته وفلسفاته ظهر هذا الفكر التوفيقي وبزغ قرنه، فدعا أصحابه إلى التوسط بين هذا وذاك، فاتهموا الفقهاء وحماة الشرع آنذاك بأنهم مقلدون ضيقوا الأفق متمسكون بالظواهر النقلية معادون للدلائل العقلية، واتهموا الآخرين -بحق- بأنهم معادون للنقل مقدسون للعقل، ورأوا -هم- أن الصحيح هو وجوب الأخذ ببعض أصول وأدلة الأحكام مع وجوب تأويل بعضها الآخر -لمخالفة صريح العقل بزعمهم!! أو عجزها عن أن تحيط بمشاكل العصر وتطوراته، وكذلك وجوب الأخذ ببعض ما يدعو إليه الآخرون من العقليات ورد البعض الآخر!! تماماً كما فعل المتكلمون عندما أرادوا توفيقاً بين الوحي والفلسفة، وكان من نتائج ذلك أن عكّر هذا المنهج على ذلك النهج الحازم والقانون الصارم الذي تركه لنا أسلافنا و يعرفه كل من أراد اجتهاداً أن يسلكه ويتبعه ولا خيار له غير ذلك إلا طريق الاعتزال والتخرص، فأصبح بفعل المنهج التوفيقي أنه بإمكان كل أحد أن يجتهد ويفتي حتى صار الاجتهاد الموصوف بالشذوذ سابقاً عقلاً وتجديداً، والرأي المنبوذ حكمة وانفتاحاً، وفي الحقيقة أنه ما كان لهذه الآراء والفتاوى أن تعرف طريقها، لولا هذا المنهج الذي أفسد كثيراً في حين أراد إحساناً وتوفيقاً، وهكذا جعلوا - وهم لا يشعرون - فلسفة المعتزلة بتحكيم العقل، وآراء الصابئين والبراهمة بإنكار الإجماع، ونظريات العصرانيين تقف موقف النَّد لأفهام وقواعد أئمة الدين والتي تقوم أصلاً على ما أنزل الله من الوحي المعصوم.

(1) الحوالي، سفر، ظاهرة الإرجاء، ط. دار الطيب، مصر، (ج٢ص١٥٣) بتصرف.

المبحث الثاني: أثره في تأويل النصوص والأحكام الشرعية

ترك هذا المنهج أثرا عظيما على النصوص الشرعية بتأويلها أو ردها أحيانا والمبالغة في المقابل بتحكيم العقل، وفي الحقيقة أن التأويل عندهم ما هو إلا مهرب من الالتزام بالنصوص ووسيلة ملتوية للتخلص من معارضتها للعقل، ونتيجة طبيعية من نتائج التوفيق الخاطئة. والأمثلة على هذا المنهج كثيرة يلخصها ما قاله محمد فريد وجدي بعد أن ذكر بعض الآيات: "كل هذه الآيات تتناولها القاعدة الأصولية التي انفرد بها هذا الدين، هي: أنه لو تعارض نص وعقل أو علم صحيح أول النص، وأخذ بحكم العقل أو العلم، وقد أول آباؤنا من هذه الآيات ما خالف عقولهم أو ناقض العلم الصحيح، ونحن نجري على سنتهم فنؤول ما يخالف عقولنا منها"^(١).

وقد ظهر هذا المسلك في كثير من أحكامهم وتفسيراتهم من ذلك تأويلهم لكثير من مسائل الغيب وقصص القران وأحكامه كتأويل قصة آدم وسجود الملائكة له والجن والشياطين وحادثة الفيل والطير الأبابيل^(٢). وفي أدلة الأحكام كتخصيص الربا بالنسيئة والشهادة للمرأة وتصنيف دينها بحالة مخصوصة، وتأويل النصوص الأمرة بإتباع السنة بتخصيصها بالعبادات والأخلاق، ونحو ذلك من الأحكام الكثيرة المؤولة في زماننا باسم التجديد.

وهذا التأويل المذكور لا أساس له في ميزان الشرع بل هو تحريف لمعاني الكتاب والسنة وتعطيل لأحكام الشرع، أما التأويل المذكور في كتب الأصول فمعنى مغاير تماما لهذا التأويل المعاصر، وبيان ذلك أن التأويل يطلق على "ثلاثة معان:

أحدها: أن يراد بالتأويل حقيقة ما يؤول إليه الكلام وإن وافق ظاهره، وهذا هو المعنى الذي يراد بلفظ التأويل في الكتاب و السنة. كقوله تعالى: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ)^(٣) ومنه قول عائشة رضي

(١) الإسلام دين الهداية والإصلاح، (ص١٠٩).

(٢) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، (ج١، ص٢٨٢، ٢٨٣). الأعمال الكاملة، (ج٥، ص٥٠٥). تفسير الوحي: الأعمال الكاملة، (ج٢)، وينظر، الكتب التي اهتمت بنقد هذه التأويلات:- كتاب الرومي، محمد بن عبد الرحمن، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ط. مؤسسة الرسالة الأولى (١٩٤٠هـ-)، (ج٢، ص٤٧٩-٦٤٧)، (ج٢، ص٧٣١-٧٧٢)، وكتاب، العقل، ناصر بن عبدالكريم، الاتجاهات العقلانية الحديثة، دار الفضيلة، ط. الأولى ١٤٢٢هـ. ص١٧٤ فما بعد.

(٣) سورة الأعراف: ٥٢.

الله عنها: " كان رسول الله ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه و سجوده: سبحانك الله ربنا ولك الحمد، اللهم اغفر لي. يتأول القرآن" (١).

والثاني: يراد بلفظ التأويل: التفسير، و هو اصطلاح كثير من المفسرين. ولهذا قال مجاهد - إمام أهل التفسير: إن (الراسخين في العلم) يعلمون تأويل المتشابه، فإنه أراد بذلك تفسيره و بيان معانيه، و هذا مما يعلمه الراسخون.

والثالث: أن يراد بلفظ (التأويل) صرف اللفظ عن ظاهره الذي يدل عليه ظاهره إلى ما يخالف ذلك لدليل منفصل يوجب ذلك. و هذا التأويل لا يكون إلا مخالفاً لما يدل عليه اللفظ و يبيّنه. وتسمية هذا تأويلاً لم يكن في عرف السلف، وإنما سمى هذا وحده تأويلاً طائفة من المتأخرين الخائضين في الفقه وأصوله والكلام.. (٢)، وهذا المعنى الثالث للتأويل مستخدم عند الأصوليين، لكنه حالة استثنائية فالأصل عندهم هو جري النصوص على ظاهرها قال الزركشي رحمه الله "الظاهر دليل شرعي يجب إتباعه والعمل به، بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ وهو ضروري في الشرع كالعامل بأخبار الأحاد، وإلا لتعطلت غالب الأحكام، فإن النصوص معوزة جداً، كما أن الأخبار المتواترة قليلة جداً" (٣)، وأما الانتقال إلى التأويل فهذا يصار إليه إذا كانت هناك ثمة قرينة قوية راجحة تدل عليه، يقول القرافي " الإحتمال المرجوح لا يقدح في دلالة اللفظ، وإلا لسقطت دلالة العمومات كلها لتطرق إحتمال التخصيص إليها، بل تسقط جميع الأدلة السمعية لتطرق إحتمال المجاز والإشتراك إلى جميع الألفاظ، لكن ذلك باطل، فتعين حينئذ أن الإحتمال الذي يوجب الإجمال إنما هو الإحتمال المتساوي أو المقارب، أما المرجوح فلا" (٤)، وقال السمعاني: "وقد كانت الصحابة يتعلقون في تفاصيل الشرع بظواهر الكتاب والسنة وما كانوا يقصرون في استدلالهم على النصوص ومن استراب في تعلقهم بالقياس فلا يستريب في تعلقهم بالظواهر وعلى القطع نعلم أن الظاهر في إفادة غلبة الظن فوق الأقيسة فإذا جاز التعلق بالقياس جاز التعلق بالظواهر ودليل كون الظاهر حجة في العمليات هو الإجماع مثل ما هو الحجة في أخبار الأحاد سواء كانت ظواهر أو

(1) رواه البخاري، صحيح البخاري، باب التسيب والدعاء في السجود، (٧٨٣)، (ج١/ص٢٨١)، ومسلم، صحيح مسلم، باب ما يقال في الركوع والسجود، (٤٨٤)، (ج١، ص٣٥٠)، فهو متفق عليه من حديث أم المؤمنين عائشة الصديقة - رضي الله عنها.

(2) راجع نفس الموضوع في «مجموع الفتاوى» (ج٥، ص٣٥)، (ج١٣، ص٢٨٤).

(3) البحر المحيط، (ج٥، ص٣٦).

(4) الفروق، (ج٢، ص٨٧).

نصوصاً ثم تأويل الظواهر في الجملة سائغ إذا قام الدليل عليه ولا بد من دليل يقوم عليه لأن التحكم بالتأويل معتزل عليه من غير أن يعضد شيء لا يجوز لأنه لو جاز ذلك لبطل التمسك بالظواهر أصلاً فصار التحكم بالتأويل مردوداً وأصل التأويل مقبولاً إذا لم يكن على وجه التحكم بل كان مستنداً إلى دليل^(١).

وقد حكم الغزالي والسبكي على هذه التأويلات السابقة بأنها لعب بالنصوص، وإتباع للأهواء، لا تأويل لها، قال الغزالي رحمه الله: "أن حمل النص على غير الظاهر إذا كان لدليل استدعى ذلك - وهو القرينة المرجحة - كان التأويل صحيحاً لا شئ فيه، بل في بعض الحالات يصبح ضرورياً لا محيد عنه، أما إذا كان لدليل ضعيف لا يظهر له وجه فهو ضعيف إذ لا يلجأ الفقيه إلى عدم الأخذ بظاهر نص إلاً لدليل قوي يحوجه إلى ذلك. أما إذا كان لا لدليل فهو هوى، وقد اشدت نكير أهل العلم على أهل الأهواء لأن فعلهم دهليز إلى الكفر"^(٢). وقال السبكي: "فإن حمل لدليل فصحيح، أو لما يظنه دليلاً ففاسد، أو لا لشيء فلعب لا تأويل"^(٣). وحقيقة تأويلهم "لي أعناق النصوص عن معانيها، وتحميلها ما لا تحتمله، وحملها على الوجوه الباردة، والآراء المتعسفة المنكودة، بما لا تطيقه لغة العرب في سنن كلامها ومناحي لسانها"^(٤).

(١) السمعاني، قواطع الأدلة، (ج١ ص٤١٠).

(٢) المستصفي، (ص١٩٧).

(٣) العطار، حسن، حاشية العطار على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، الأولى ١٤٢٠هـ، (ج٢ ص٨٨).

(٤) أبوزيد، بكر بن عبدالله، التعالم وأثره على الكتاب، دارالعاصمة، ص٧٣.

المبحث الثالث: أثره على فتح باب الاجتهاد.

"الدعوة إلى الإجتهد" كلمة حق يراد بها باطل، بل هي من أعظم مداخل الاستعمار

للاقتراب بالإسلام من أفانين المدنية الحاضرة"^(١)، ومن مقولاتهم في هذا الباب:-

ما قاله الدكتور أحمد كمال أبو المجد يقول: (إن إقامة أحكام الإسلام في عصرنا تحتاج إلى اجتهاد عقلي كبير لا يسع عاقل إنكاره، والاجتهاد الذي نحتاج إليه اليوم، ويحتاج إليه المسلمون ليس اجتهاداً في الفروع وحدها، وإنما هو اجتهاد في الأصول كذلك)^(٢).

ويقول الدكتور جمال عطية: (تتطلب من ضرورة الاجتهاد، وتتخذة طريقاً فكرياً، ولا تكتفي في البحث في ضرورة فتح باب الاجتهاد في فروع الفقه، بل تتعداه إلى بحوث الاجتهاد في أصول الفقه)^(٣).

ويقول د. الترابي: (ونحن أشد حاجة لنظرة جديدة في أحكام الطلاق والزواج نستفيد فيها من العلوم الاجتماعية المعاصرة، ونبني على فقهاء الموروث، وننظر في الكتاب والسنة مزودين بكل حاجات عصرنا ووسائله وعلومه، وبكل التجارب الفقهية الإسلامية والمقارنة، لعلنا نجد هدياً جديداً لما يقتضي شرع الله في سياق واقعا المعين)^(٤).

هذه المقالات المتناثرة في الصحف والكتب والمؤتمرات أفرزت نتائج خطيرة كان لها الأثر الكبير على غياب العلم الشرعي، واختلال الموازين التي من خلالها تقاس الفتاوى الشاذة من عدمها، والآراء الباطلة عن غيرها، والتوسع في مقاصد الشرع وجعلها قسيماً لعلم الأصول من غير بينة ولا استقراء، ولعل الشبهة الأولى التي انطلقوا منها هو ما أثر عن بعض الفقهاء من الدعوة إلى غلق باب الاجتهاد بعد استقرار المذاهب الأربعة وانتشارها بين الناس، فثاروا على هذه المقولة وجعلوها نقطة الانطلاق في الدعوة إلى التجديد وفتح باب الإجتهد دون أن يفحصوا معناها ويستبينوا من مقصود أصحابها، كعادتهم في تحرير الكلام المنقول عن الأئمة، ومن تأمل كلام أهل العلم في هذه المسألة عرف "أن النزاع لم يتوارد فيه النفي والإثبات على

(١) المرجع السابق، ص ٧٢.

(٢) أبو المجد، كمال، (مواجهة مع عناصر الجمود في الفكر الإسلامي المعاصر)، مقال منشور في مجلة العربي، العدد ٢٢٢، ١٩٧٧م.

(٣) عطية، جمال، مجلة المسلم المعاصر، شوال ١٩٧٤م، العدد الافتتاحي في وصف أهداف المجلة.

(٤) تجديد أصول الفقه، (ص ٨).

محل واحد، لأن أصل الخلاف في الحقيقة لا يرجع الى مطلق الاجتهاد، وإنما يرجع الى نوعية هذا الاجتهاد، يقول ابن مفلح فيما نقله عنه الفتوحى: "لا يجوز خلو العصر عن مجتهد عند أصحابنا وطائفة . قال بعض أصحابنا : ذكر ذلك أكثر من تكلم في الأصول في مسائل الإجماع"^(١)، ويقول التاج السبكي: "والمختار أنه لم يقع - أي انقطاع الاجتهاد"^(٢)، وإنما الذي انقطع هو إحداث أصول وقواعد زائدة عما ذكره العلماء بحيث تحدث مذاهب جديدة لها أصولها وفروعها المستقلة، كحال هؤلاء المنادين بتجديد أصول الفقه، يقول ابن المنير "إحداث مذهب زائد، بحيث يكون لفروعه أصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين، متعذر الوجود، لاستيعاب المتقدمين سائر الأساليب"^(٣)، ويقول ابن برهان: "أصول المذاهب وقواعد الأدلة منقولة عن السلف، فلا يجوز أن يحدث في الأعصار خلافها"، ويقول السيوطي "المجتهد المستقل هو الذي استقل بقواعده لنفسه، يبني عليها الفقه خارجا عن قواعد المذاهب المقررة، وهذا شيء فقد من دهر بل لو أراد الإنسان اليوم لامتنع عليه ولم يجز له، نص عليه غير واحد"^(٤). وانقطاع هذا النوع دليل باهر على استيعاب قواعد الأصول وأدلتهم لقضايا العصر المستجدة وان الدعوة إلى إحداث أصول أخرى جهل بحقيقة ثباتها وشمولها، ودوام تجددتها بدوام الحياة وبقائها، أما وجود المجتهد المنتسب وهو الذي بلغ مرتبة المجتهد المطلق، لكنه لم يبتكر لنفسه قواعد خاصة بل سلك طريق إمامه واختار قواعده، وقد يخالفه في بعض الفروع، وهذا كثير في أصحاب المدارس الفقهية، وفتاويهم وآراؤهم تملأ كتب الفقهاء في كل عصر، وأما المجتهد المقيد في هذا وهو المعروف عند العلماء بمجتهد التخريج والترجيح والفتيا، فهذا باب مفتوح لكل من حاز شروطه وتأهل، مادام انه لم يخرق إجماعا أو يحدث أصولا جديدة، وهو كثير والله الحمد لا يخلوا منه عصر ولا زمن من الأزمان رحمة بهذه الأمة وحفظا لدينها وشرعها^(٥). فالدعوة إذا إلى الاجتهاد بإطلاق دون تحديد المراد منها و السماح لكل غريب عن الشريعة في الخوض فيها، يفتح باب الشر على هذه الأمة في أعز ما تملك وهو دينها وشرعها وطرائق فهمها ومناهج استنباطها، ومن مظاهر ذلك:-

- (١) شرح الكوكب المنير، (ج٤، ص٥٦٤).
- (٢) جمع الجوامع مع شرح المحلى وحاشية البناني، (ج٢، ص٣٩٨).
- (٣) التقرير والتحبير، (ج٣، ص٣٤٥).
- (٤) السيوطي، الرد على من أخذ الى الأرض، (ص٣٩).
- (٥) ينظر للتوسع في هذه المسألة، الشنقيطي، محمد الأمين ولد محمد، الاجتهاد بين مسوغات الإنقطاع وضوابط الإستمرار، (ص٧ - ٥٥).

١- الاستعجال في التأليف والشغف به لا لشي إلا ليسدوا خلل المتقدمين زعموا، وتجديد ما عنه غفلوا "وهذا عين تشيخ الصحفية، فتراه يخوض غمار التأليف فيما وصل اليه الأكاير بعد قطع السنين في مئافنة الأشياخ، ومسك الدفاتر، ثم يأتي هذا "الجزوب الطري" ويثافن مؤلفاتهم والمطابع تفرز كل يوم لنا قراطيس ورزما، قال العلامة بكر أبوزيد معلقا على هذه الظاهرة: "إن لم يكن هذا هو الاحتراق في الغرور، فما أدري له سببا سواه، فنعود بالله من هذه الفتنة الصماء"^(١)، والتأليف في مسائل الاجتهاد والنوازل خاصة لا يبلغها إلا من اتصف بالجد في الطلب، وتحريير المسائل، وضبط الأصول، وجرى المطولات، وكثرة التلقي، والدأب في التحصيل لا بجمع قال وقيل وذم العلماء العاملين وتتبع عثراتهم بحجة التجديد في الدين.

٢- تتبع الرخص المزعومة وإحياء الآراء الشاذة :-

من فوائد أصول الفقه الظاهرة للعيان نبذ الشذوذ والخلاف والفرقة وذلك أن أساسه أصول سليمة وطرائق مستقيمة تسد الرأي وتوحد الفكر.

أما "التجسيد للآراء الشاذة وتربية مولودهما (التلفيق) بمعنى جمع الرخص والشواذ من المذاهب، منابذة للاعتقاد السليم، بل هي من صنع العدا، ومحتضنها يكون بأسا "على المسلمين وبلاء"، وقد صاح بهذا الضرب جله العلماء، وأبانوا أن من منازل العبودية الأخذ بالعزائم والرخص الشرعية، أما المفتعلة فهي عن الشرع بمعزل، وهذا من منازل العبودية، أما تتبع رخص المذاهب وشاذ العلم فهو من نواقضها. قال الشيخ الهروي في منزلة الرغبة من منازل العبودية: (وتمنع صاحبها من الرجوع الى غثاثة الرخص)^(١).

٣- "التلفيق المذهبي" وهذا كسابقه، بمعنى النقاط رخص المذاهب، والأقوال المهجورة، لتلاقيها مع "النظرة التبريرية" لواقع المسلمين اليوم .

٤- تخريج حكم النوازل المستجدة، لا على القواعد والأصول المقررة، بل على حكمة عامة أو مصلحة موهومة، وهذا تخريج مبني "على أساس هار، لا يبعد عن فقه التشيع، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: قال الشعبي عنهم (أي الشيعة): "يأخذون بأعجاز لا صدور لها"، أي : يأخذون بفروع لا أصول لها اهـ"^(٢).

(1) التعالم واثره على الفكر و الكتاب، (ص ٨١ فما بعد).

(2) ابن تيمية، احمد بن عبدالحليم، منهاج السنة، (ج ١، ص ٢٩).

٥- مقارنة الفقه بغيره من القوانين الكافرة، والشرائع الباطلة، بحجة إظهار فضله وبيان محاسنه، او كما ادعى بعضهم لكونهما نتاج بشري واحد فقد يترجح أحدهما على الآخر بحسب ما يحقق المصلحة، مع العلم بأن بداية الدعوة انطلقت من نفي التعصب ومحاربة التعدد والمذهبية ثم اتسع الخرق باسم التجديد لتحل آراء الكفرة بدل اجتهاد الأمة. ثم زاد الأمر وطغى إلى:

٦- الدعوة إلى "تقنين الشريعة" ووقف تحكيمها بدعوى عدم تقنينها وصعوبة إدراك أحكامها.

٧- ظهور الفتاوى الشاذة:-

اجتهد بعض المعاصرين بالنظر في كثير من الأحكام الشرعية العملية سواء التي اشتدت حاجة الناس في البحث عنها أو التي لم تقبلها عقول الأعداء وجعلوها مطية للطعن بالإسلام وأهله، فهذه الأحكام القول بها عندهم - وفق ما قرره أهل العلم سواء التي صرحوا بالإجماع فيها أو لم يصرحوا لكن يقتضيه النظر الشرعي - ينافي المصلحة والضرورة ويفتح الباب للطعن في الاسلام والتفسير منه، فرفعا للخرج عن الناس ودفعاً للطعن في الإسلام قالوا بتجديدها إما بالإلغاء أو الإضافة، ومن جملة هذه الأحكام ما يلي:-

١- تغيير حكم الفائدة الربوية من التحريم الى الإباحة لأجل المصلحة العامة.

٢- تصحيح عقد المضاربه مع اشتراط الضمان على العامل لأجل مصلحة صاحب رأس المال .

٣- الغاء حد الردة لأجل مصلحة إظهار محاسن الإسلام.

٤- الغاء حكم تنصيف دية المرأة وذلك لتغيير طبيعة المرأة المعاصرة.

٥- جواز مصافحة الرجل للمرأة رفعا للخرج.

٦- الغاء الحجاب بحجة زوال علة وجوبه وهي التفريق بين الحرة والأمة.

وغيرها كثير ذكرت بعضها فيما سبق، وكلها إما مخالفة لصريح النص القرآني في التحريم كالفائدة الربوية، أو مخالفة للنص النبوي كحد الردة، أو مخالفة للإجماع كدية المرأة، أو مخالفة للقياس الشرعي الصحيح كالغاء الحجاب.

المبحث الرابع: أثره على ذم التراث والتحقيق من شأنه.

سبق لي في الباب الأول بيان حقيقة التراث وذكر فضله في تكوين العقلية الأصولية المنضبطة، وأثره في تلاحم الفكر بين الأجيال المختلفة عبر القرون الطويلة، غير أن هذا المنهج التجديدي الجديد لم يسلم بالحقيقة السابقة بل ذهب ليهاجم هذا التراث ويحقر من شأنه، وربما تلتطف أحيانا فادعى أن فائدته محصورة في أخذ العبرة والعظة، حاله كحال الأحداث الماضية والوقائع السالفة المذكورة في كتب التاريخ، لا ليكون منهاجا يسير عليه من يريد هدى، ويتبعه من يبتغي سلامة في الدين وسدادا في الفكر، وهذا لعمرى تنكر بالجميل وتعال على أئمة الدين وسعي للتفرق والاختلاف بمخالفة سبيل المؤمنين، وقد اتخذت بعض العثرات الموجودة فيه - والتي هي كالشجرة السوداء في جلد الثور الأبيض - ليضخم أمرها وتلزم بلوازم لا يجوز نسبتها إلى أصحابها فضلا عن صاحب المذهب المنتسب إليه، كل ذلك ليسلم لهم القول بضرورة التجديد وترك التقليد - أي ترك المذاهب الأربعة والتي عرفت عندهم ومن سلك طريقهم بالتقليدية- وحتى يقبل قولهم ويروج ادعوا بالتفريق بين الشريعة والفقہ وأن مهمتهم هي إعادة الأمة إلى صفاء الشريعة قبل ظهور المذهبية لا تركها بل ترك آراء الرجال واجتهاداتهم وأصولهم التي كانت تحاكي حياتهم وبيئاتهم، ولعل أول من نطق بالتفريق وان كان بلا شك لا يريد النتائج التي رتبته عليه فيما بعد هو " ما قرره فضيلة الأستاذ الإمام المراغي من أن الدين في كتاب الله غير الفقه وأن من الإسراف في التعبير أن يقال عن الأحكام التي استنبطها الفقهاء وفرعوا عليها واختلفوا فيها وتمسكوا بها حيناً ورجعوا عنها حيناً: إنها أحكام الدين وأن من أنكرها فقد أنكر شيئاً من الدين، فإنما الدين هو الشريعة التي أوحى الله بها إلى الأنبياء جميعاً، أما القوانين المنظمة للتعامل والمحققه للعدل والرافعه للخرج، آراء الفقهاء مستمدة من أصولها الشرعية، تختلف باختلاف العصور والاستعدادات، وتبعاً لاختلاف الأمم ومقتضيات الحياة فيها وتبعاً لاختلاف البيئات والظروف^(١)، وقد حاول السنهوري ان يبين الفرق بين الفقه والشريعة عندما قال :- ويقال عادة: أن مصادر الفقه الاسلاميه هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس أما الكتاب والسنة فهما المصدر العليا للفقه الاسلامي، وقد قصدت المصادر

(١) أجاب شيخ الاسلام مصطفى صبري عن هذه المقولة بقوله "...، بل الفقه أحق العلوم اتصالا بالدين، والفقهاء ولا سيما الأئمة المعروفون رحمهم الله، أحق الناس بالتفقه في الدين المذكور في كلام الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام، فمحاولة قطع صلة الدين الاسلامي بعلم الفقه المتضمنه لدعوى الاستغناء عنه في الاسلام من الاستاذ المراغي شيخ اكبر معهد ديني في العالم الاسلام الحاضر، جديرة بأن تعد من أشرط الساعة" ا.هـ من "موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين"، المكتبة الاسلامية لصاحبها الحاج رياض الشيخ سنة ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م، الجزء الرابع، (ص ٣٨٠-٣٠٩) .٠

العليا أن أقول أنها مصادر تنطوي في كثير من الأحيان على مبادئ عامة ترسم للفقهاء اتجاهاته ولكنها ليست هي الفقه ذاته ، فالفقه الاسلامي هو من عمل الفقهاء صنعوه كما صنع فقهاء الرومان..^(١).

هذا الكلام بغض النظر عن حقيقة التفرقة بينهما، إلا أنه بلا شك قد أوجد مناخا كبيرا لمن أراد أن يؤول الشريعة او يحرف أحكامها باسم التجديد اليوم! وإلا فما هي الشريعة التي يريدون أن يفهمونا أحكامها ودلائلها؟ وما هي الموازين التي يستعينوا بها لاستنباط تلك الأحكام؟ وبأي قوانين يضبطوا لنا الحوادث المستجدة؟ وأي طريق يريدون سلوكه لاستكشاف أدوات الاجتهاد المعاصر؟ فان لم يكن طريق الخلفاء الأربعة و الفقهاء السبعة و المذاهب الأربعة، فهو طريق محكوم عليه بالفشل قبل ظهوره، لأنه أت للشريعة من ظهرها لا من بابها المشرع!! و إلا فهل أحد ممن يقتدى به، قال أن مناهج أصول الفقه هو من صنع الأئمة ذاتهم، أم هو وسيلة شرعية لفهم الوحي المنزل، وقق الله لها من يستكشفها بتدبره في نصوص الوحي واستقراءه لجزئيات الأحكام الفرعية، حتى صارت من المسائل المقطوع بها لوضوح دلالتها على بيان الشريعة، هذا من حيث الأصول أما الفروع الفقهية فكثير منها والله الحمد موضع إجماع لم يشذ عنها الا شذاذ الفكر، وقد جمعت في مصنفات متفرقة، وهي و إن لم تكن متفق عليها في كل ما ذكر في كتب الإجماع المصنفة، إلا أن معظمها محل إجماع ووافق، وهي بترك المنتقد تتجاوز عشرون ألف مسألة، كما قال الاسفرائيني^(٢)، أما المسائل الأخرى المرتبطة بتحقيق مناطها فهذا في الحقيقة ليس خلافا في حكمها وإنما اختلاف في تطبيقها خاضع للعرف أحيانا و لظروف المكلف تارة وهكذا^(٣)، ثم أن تراث السابقين لم يكتب

(1) ينظر:- فتحي عثمان، مجلة المسلم المعاصر، العددان الأول والثاني ربيع ١٣٩٥هـ . أبريل (نيسان) ١٩٧٥م (ص ٧٨).

(2) ينظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، (ج ٣ ص ١١١).

(3) يقول الشيخ الكوثري، وهو ممن عاصر بدايات الانفلات المذهبي و الافتتان بالمذاهب التقريبية الجديدة، قال رحمه الله "فهؤلاء الأئمة كانوا كأسرة واحدة في خدمة شرع الله، يأخذ هذا من ذلك، وذلك من هذا، وأما الحكايات المروية عن بعضهم في بعض، فصنع أيدي المتهاكين على حطام الدنيا، المتزاحمين على القضاء.... ثم بين سبب هذا التقارب بين المذاهب : بأن ثلثي المسائل الفقهية مسائل وفاق بينهم، والثلث الباقي يدور أمره بين أن يكون مقتضى التقوى في مسألة خاصة منه في مذهب خاص، ومقتضى الفتوى في تلك المسألة في المذاهب الأخرى، وبين أن يكون مقتضيان على خلاف ذلك في سائر المسائل، فتكون المذاهب متحدة في مسائل الوفاق، ويدور الأمر بين الأحوط والأيسر في مسائل الخلاف، فلا يكون هذا في شيء من الخلاف الحقيقي، بل هذا جرى على مقتضى اختلاف طبيعة الدليل في نظر ونظر ، والأخذ بالأحوط رجال وبالأيسر رجال" ١هـ بتصرف يسير. من كتاب " مقالات الكوثري" ط. دار السلام، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، (ص ١٠٠-١٠١)

بروح انهزامية أو بناء على اعتبارات شخصية أو ردود أفعال مرتجلة، بل تراث الماضيين من أئمة الهدى يتجلى بالسماوات الآتية وكلها والله الحمد يبعث في القلب الثقة والاطمئنان وهذا من علامة حفظ الله لدين وشريعة هذه الأمة المرحومة، واليك هذه السماوات:-

السمة الأولى: لم يكن هدفهم دنيا أو نيل شهرة :

إن السلف رحمهم الله، لم يكونوا يكتبون، أو يؤلفون، بطراً أو ورياء الناس، أو لمأرب دنيوية كالذي يعرف اليوم من الحصول على الدرجات العلمية، أو يؤخذ ثمناً- في أعراف القوانين الحديثة - لحقوق المبدعين من أدباء وفنانين، ومؤلفين.

السمة الثانية: ما ألفوه علم :

لم يكن السابقون من اعلماء المهتدين ما صنّفوه شتاتاً من الأفكار وخواطر تنتشر يميناً وشمالاً على غير هدى - على غرار ما نشهده اليوم، ولكن كان علماً يكتب استجابة لأمر الله تعالى لهم من أن يبينوا ما أخذ عليهم من ميثاق لا أن يكتموا أو يحرفوه، قال تعالى: (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَأَشْرَوْا بِهِ مِمَّا قَلِيلًا فَبُئْسَ مَا يَشْتَرُونَ^(١)).

فلقد كانت كتاباتهم تعريفاً للناس بمراد الوحي: من كلام الله جل وعلا، وحديث رسوله صلى الله عليه وسلم، حتى سمي ابن القيم الجوزية رحمه الله من يتصدى للعلم والفتيا : بالموقعين عن رب العالمين، بل جعل العبارة هذه عنواناً لكتابه: (إعلام الموقعين).

السمة الثالثة : ما تركوه من علم هو دين :

فإذا كان ما ألفوه بياناً لكتاب الله العزيز وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، فإنه - أي ما دوّنوه من علم- يدخل ضمن الدين عموماً، فيلحق بكتاب الله تعالى، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم في وجوب الحفظ، وإن كان لكل منزلته ومكانته، وذلك على اعتبار أن تأليفهم هي شروح وتفسير لهما، فنصوص الوحي، مضافاً إليها شروح الائمة، يشكل ذلك كله جماع العلم.

(1) سورة آل عمران، الآية ١٨٧.

والواجب هذا، الذي ادوه تجاه رسالة ربهم، يبلغ من الاهمية أن حفظ الله به النصوص من التحريف إذ بوضعهم قواعد لفهم النصوص، ثم بتفسيرهم لكتاب الله تعالى، وشرحهم لسنة النبي صلى الله عليه وسلم، يكونون قد أدّوا واجبين اثنين معاً: ١- البيان ٢- قطع الطريق عن التأويل الفاسد، الذي يظهر - بين الحين والآخر- من أهل الزيغ والضلال.

السمة الرابعة: طول باعهم في اللغة العربية :

بالإضافة الى التزامهم بموجبات الشرع في سلوكهم وكلامهم، فإنهم كانوا على ارفع ما يكونون معرفة باللغة العربية، ويخص بالذكر: علما المعاني والبيان، فكانوا - رحمهم الله - على أتم ما يكونون حذقاً ومهارةً في أفانين الكلام، استقرأوا أحواله وتراكيبه، وتتبعوا صياغاته، وتعرفوا على طرائق أدائه، وتقننوا في أساليب التعبير به.

فكانو يعرفون اين يصلح الكلام واين يحسن السكوت، ومتى يطنب ومتى يوجز،

فما كانت الكلمة مبتذلة في أيامهم، بل كان كلامهم عميقاً، محكماً، مدققاً، ليس بالمختصر المخل، او بالمطول الممل، فمن اقل وأوجز، كان له هدف، غير هدف من أطال وأسهب.

السمة الخامسة: سعة معارفهم بالعلوم والفنون الاخرى:

على أن طول باعهم لم يكن قاصراً على اللغة العربية وعلمها، بل لا يكاد يوجد واحد من أئمة المسلمين الأعلام، بل من كانوا تلامذة لهم ودون الإمامة في العلم، إلا وله سعة اطلاع في مختلف العلوم والفنون والمعارف : الوسائل منها، والأهداف، فانظر الى توسع الإمام الشافعي في علوم الشرع وتقننه فيها واللغة العربية الذي أصبح كلامه حجة فيها وتجاوز ذلك لينظر في الطب وله كلام مشهور فيه، وكذلك الإمام احمد والذي يقول عنه الشافعي (هو إمامٌ في ثمان خصال: إمام في الحديث، إمام في الفقه، إمام في اللغة، إمام في القرآن، إمام في الفقر، إمام في الزهد، إمام في الورع، إمام في السنة) والسبق كذلك لشيخيهما الإمامين أبو حنيفة ومالك، وقل مثل ذلك في الغزالي وابن تيمية والشاطبي والسبكي و كل من تخرج من مدرسة الأئمة الاربعة تجده بارزا في سعة علومه وتعددتها ولا شك أن المراتب العليا التي هي منازل العلماء لا يبلغها قاصر ولا دعي!!

السمة السادسة: بناؤهم على أصول وضوابط :

من المعلوم المتقرر ان كل رأي في جزئية او حكم تفصيلي لا بد أن يكون قائم على أصول عندهم وقد يكون هذا الأصل قريباً أي مباشراً لفرعه، وقد يكون للأصل أصلاً آخر أرفع

منه، حتى نبلغ أصل الأصول وهو القرآن، وهذه الأصول قد تتجانس أحيانا فيتلاقى أصل في شأن من شئون العلم مع اثنين وثالث وحين تتجمهر أصول موحدة المبدأ و المنطلق يتكون ما يسمى بالمذهب ولكل مذهب أصول أساسيه تبني عليه أصول أخرى هي دونه، ويتفرع عن ذلك الأحكام، ويمكن القول أن أصول وفروع كل مذهب تتلاقى، حتى تجد علوم الشرع كلها تتمحور في رؤية واحدة.

ويلحق بالأصول ضوابط الرواية والنقد، المدونة في علم المصطلح، والتي بموجبها يتقيّد الناقلون عن الائمة كلامهم بشروط بالغة في الدقة، حيث بلغ من ضبطهم أنه لا يجوز أن ينسب إلى إمام كلام الا أن يكون مدوناً بخط يده أو مشهوداً عليه او متواتراً عنه، حتى كان يؤثر تفاوت النسخ بين طالب علم وآخر تلقى على إمام أو نقل عنه في كلمة او كلمات، ويحاسبون على اللفظة، ويتحرّون شأنها ولا يحق بتلميذ أن يعيب في كتاب أو يتصرف فيه، ومن آثار ذلك الحرص الشديد على المخطوطات، والأوثق منها ما كان بخط مؤلفيها: ثم تضعف الوثيقة بنقلها إلى من دونهم، وحين تكون ثمة أكثر من خطوط واحدة فإن الدقة في التوثيق أن تثبت الفوارق بين النسخ المنقول عنها^(١).

(١) هذه السمات الست مع شرحها تجدها في كتاب "أخطار على المراجع العلمية لأئمة السلف." للشيخ عثمان عبدالقادر الصافي، فهو من أنفس الكتب المؤلفة في هذا الباب، وقد ضمّنه ضوابط علمية و فوائد نفيسة، خاصة في اختصار كتب أهل العلم لا سيما فيما تتعلق باختصار تفاسير القرآن الكريم المشهورة.

الفصل الثاني

آثار منهج التجديد المعاصر على أدلة الأصول

فيه المباحث التالية:

- المبحث الأول: أثره على فهم حجية الكتاب.
- المبحث الثاني: أثره على فهم حجية السنة.
- المبحث الثالث: أثره على حجية الإجماع.
- المبحث الرابع: أثره على القياس الأصولي.
- المبحث الخامس: أثره على الأدلة التبعية.
- المبحث السادس: أثره على مفهوم التيسير وعدم التشديد.
- المبحث السابع: أثره على قاعدة الاحتياط في الشريعة.
- المبحث الثامن: أثره على فهم المقاصد الشرعية.

المبحث الأول: أثره على فهم حجية الكتاب^(١).

كثيراً من أصحاب هذه المدارس المحدثّة يعظّموا من شأن القرآن والتركيز على حجّيته، وهذا حق، لكن ليس على حساب التقليل من الأدلة الأخرى وخاصة السنة، فإن القرآن كما أنه عمدة الدين وكليته، فإن السنة كذلك مصدر للتشريع ومفصلة لأحكامه ومفسرة لغوامضه ومقيّدة لمطلقه، فهما متلازمان في الاستدلال والتشريع ووجوب الإتيان، والتركيز على القرآن وحده وإهمال بعض السنة يفتح الباب لكل مجتهد أن يقول برأيه ما شاء وتكون النتيجة في النهاية أن يجرّد الكتاب عن مضمونه ويطبّق عليه مناهج البحث المعاصرة تحت شعار الموضوعية كما مر معنا في مناقشة أصول الحدائين، مع انه قد ثبت بالدليل القاطع الذي لا شك فيه عند كل مؤمن ومؤمنة أن السنة دليل كالكتاب سواء بسواء دون أي فرق بينهما، وأما الاقتصار على الكتاب فهو رأي الخارجين عن الإسلام أهل الأهواء والضلال، لأن الله سبحانه وتعالى يقول:-

" ! " # \$ % & ' () * + , - " (٢).

وقد نبّه الرسول عليه الصلاة والسلام إلى ذلك في قوله "يوشك رجل منكم متكئاً على أريكته يحدث حديثاً فيقول بيننا وبينكم كتاب الله فما وجدناه فيه من حلال استحللناه وما وجدنا في من حرام حرمانه، ألا إن ما حرم رسول الله مثل الذي حرم الله.." (٣). ثم أن الخبر إذا ثبت بنقل الثقات ولم يكن منسوخاً "لا يجب عرضه على الكتاب لقبوله، وكان تخصيص عموم الكتاب به جائز فقد قال الله تعالى: "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ" (٤)، فأخبر الله تعالى أن مصدر الخبر عن الوحي كما أن مصدر الكتاب عن الوحي وقال تعالى: "وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا" (٥)، وقال سبحانه وتعالى: "أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا

(١) مجموعة من الباحثين، مناهج التجديد، (ص ٧٣-١١٩). صافي، لؤي، إعمال العقل من الرؤية التجزيئية

إلى الرؤية التكاملية، ط١، دار الفكر المعاصر، ١٤١٩هـ، (ص ١١٧) وما بعدها، و(ص ١٤١-١٤٢).

(٢) النساء، الآية ٨٠.

(٣) رواه ابن ماجه، محمد بن يزيد ابو عبد الله القزويني، باب تعظيم حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم

والتعليق على من عارضه، رقم الحديث (١٢)، (ج ١/ص ٦).

(٤) سورة النجم، الآيات ٣، ٤.

(٥) سورة الحشر، الآية ٧.

الرَّسُولَ"^(١)، فأمر بإتباع سنن الرسول كما أمر بإتباع أي كتاب، ثم أن هذه النصوص قطعية الثبوت قطعية الدلالة، صريحة في وجوب الأخذ بالسنة كالأخذ بالكتاب سواء دون فرق بينهما، ولا يجوز أن يقال عندنا كتاب الله نأخذ به، لأن ذلك قد يفهم منه ترك السنة، بل لابد من ان تقرن السنة بالكتاب، وإذا فإذا تقرر ذلك - وهو والله الحمد جلي - وجب قبول ما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم، ولم يجز التوقف فيه إلى أن يعرض على الكتاب، لأنه حجة في نفسه فلا يجب عرضه على حجة أخرى حتى يوافقها أو يخالفها، وسيأتي مزيد بيان في المبحث التالي.

(1) سورة النساء، الآية ٥٩.

المبحث الثاني: أثره على فهم حجية السنة.

دليل السنة أحد أدلة الأصول المقطوع بها عند الأمة قاطبة، إلا أن المعاصرين لم يسلموا بهذا القطع في الاستدلال تبعاً لأسلافهم الذين رد عليهم الشافعي فطائفة لم تؤمن أصلاً بالسنة كدليل شرعي مستقل دائم بل السنة عندهم مرتبطة بالطريقة المثلى لتدبير معاش الناس وحياتهم كل زمن بحسبه فما ورد من تشريعات للنبي صلى عليه وسلم من أقوال وأفعال فهي حق عندهم لكنها مخصوصة بزمن ذلك المجتمع البدوي وقد انتهى وهذه الطائفة قد أجنبنا عن أصولها بالتفصيل في الباب الثاني من هذا البحث، وهناك طائفة أخرى لها تأثير إعلامي بين الناس شديد موقفهم من السنة عبارة عن مزيج بين قول المعتزلة والفلاسفة وأهل الحديث، ويقوم منهجهم على التوفيق والجمع كما زعموا وقد تعرضت والله الحمد لنقض قواعدهم بالتفصيل في الباب السابق، وكان من آثار هذه القواعد العامة التي يرأسها العقل والمصلحة:

- ١- تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية هكذا بإطلاق^(١).
- ٢- ردهم لخبر الأحاد إذا تعارض مع العقل أو المصلحة. فما سلم من المعارضة هو القطعي والآخر هو الظني.

ووجه تأثير القواعد السابقة على حجية السنة، أن القوم لما اعتبروا العقل أو المصلحة أو العرف الأساس في الفهم والتطبيق، اعتبروا معارضها إما مؤول وهو السنة الأحادية الظنية وغير التشريعية، أو غير مؤول وهو النص القطعي والتشريعي. ذلك أن القطعي من العقل والمصلحة لا يمكن أن يتعارض مع القطعي إذ مقياس القطعية له موافقته للعقل، وأما الظني فمردود لأن دليل المصلحة العقل أو العرف قطعي والظني لا محل له إن تعارض مع الظني، وقد استشهدوا بمجموعة من الأدلة - التي هي في ميزان العلم تعتبر شبهات - في تقرير هذا المبدأ وخلصتها:-

- (١) أن الإسلام لم يعطنا تصوراً قياسياً لمجتمع يمكن أن نقيمه خارج حدود الزمان والمكان، فنحن كما قال رسول الله ﷺ: "أعلم بأمر دنيانا" ونحن مع الذين سبقونا بمنزلة الإمام أبي حنيفة من الذين قال عنهم هم رجال ونحن رجال، وأمور الدنيا التي نحن نعلم بها أوسع

(١) العوا، محمد سليم، السنة التشريعية وغير التشريعية، مجلة المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي، (ص ٢٩) وما بعدها .

وأعقد وأجل شأننا من تأبير النخل، أو اختيار موقع نزول الجيش في موقعه، وهي الحالات التي حاول البعض أن يوهمنا أنها حدود علمنا بدنيانا.

إن أمور دنيانا تتسع لتشمل كل ما يلي العقائد الدينية والعبادات الدينية والحلال والحرام الدينيين وهي تكاد تشمل كل باب في الفقه تحت باب التسمية العامة: المعاملات.

(٢) إن أكثر ما ورد عن رسول الله ﷺ في شؤون الدنيا خارج عن نطاق العبادات والمقدرات والمحرمات - فهو ليس من الشرع الملزم الأبدى وإنما يدخل تحت الإرشادات السياسية من حيث إمامته العظمى، الناظرة للمصالح الدنيوية، بحسب ما يقتضيه مقام كل أمر أو نهي والمعلل بعلّة المصلحة الذي يتغير الحكم بتغييرها^(١).

ومن أقوالهم المقررة لهذه المقولة:

- قول د. عبد الحميد متولي الذي يخرج الأحكام الدستورية - أحكام الإمامة والقضاء - من السنة التشريعية، فيقول: "ما يعد تشريعاً وقتياً أو زمنياً ما صدر عن الرسول ﷺ باعتباره ماله من الإمامة والرياسة العامة لجماعة المسلمين،... مثل بعث الجيوش وتوليه القضاة... ولا ريب أن الأحكام الدستورية تعد كذلك"^(٢).

- ومن ذلك قول د. كمال أبو المجد "...والوحي إليه - ﷺ - هو جميع القرآن وبعض ما صدر عنه - ﷺ - من قول أو فعل أو تقرير.... وليس كل ما صدر عنه من هذه الأحوال الثلاثة وحياء، فهذا باطل بالعقل وباطل بالنقل " ويستدل بالحديث "أنتم أعلم بأمر دينكم"^٣ السابق.

- محاولة د. محمد عمارة في استدلاله على التفريق السابق بين السنة التشريعية وغيرها بنقله عن الإمام القرافي حيث يفرق فيه بين السنة التي صدرت عنه - ﷺ - بوصفه نبياً ورسولاً ومبلغاً عن الله، وبين ما صدر عنه بوصفه قاضياً أو إماماً، وخرج بناء على فهم لكلام القرافي بالنتيجة السابقة^(٤). وسيأتي أن مراد القرافي غير الذي استنتج منه.

أما أقوالهم في رد الأحايث الظنية الأحادية بالعقل والمصلحة الموهومة كثيرة منها: -

(1) بويدايين، إبراهيم محمد طه، التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين، (٢٢٢).

(2) بويدايين، إبراهيم محمد، ضوابط الأصوليين (ص ٢٢٢)، نقلاً عن: مبادئ نظام الحكم في الإسلام (ص ٤٠ - ٤١).

(3) بويدايين، ضوابط الأصوليين (ص ٢٢٣).

(4) معالم المنهج الإسلامي (ص ١١٥).

١. يقول الشيخ محمد عبده: (وأما ما ورد من حديث مريم وعيسى من أن الشيطان لم يمسه، وحديث إسلام شيطان النبي ﷺ وحديث إزالة حظ الشيطان من قبله فهو من الأخبار الظنية لأنه من رواية الأحاد، ولما كان موضوعاً عالم الغيب، والإيمان بالغيب من قسم العقائد، وهي لا يؤخذ فيها بالظن)^(١).

و يقول أحمد زكي أبو شادي: (وجميع كتب الحديث والسنة طافحة بأحاديث وأخبار لا يمكن أن يقبل صحتها العقل، ولا ترضى نسبتها إلى الرسول الكريم، صاحب شريعة عقلية إنسانية، وأغلبها يدعو إلى السخرية بالإسلام والمسلمين وبالنبي الأعظم)^(٢).

ويقول أحمد أمين بعد أن عرف بصحيح البخاري وذكر أنه أصح كتب الحديث: (ولكن ليس معنى هذا خلوه من مواضع نقد، فالحفاظ والنقطة من كبار المحدثين تناولوه بالنقد في صراحة وحرية من وجوه متعددة)^(٣).

أما عن صحيح مسلم فيقول: (إن الذين عدوا ضعفاء من الرجال الذين روى لهم مسلم أكثر ممن عدوا ضعفاء من رجال البخاري، وتكلم في مائة وستين رجلاً ممن انفرد بالتحريج لهم مسلم)^(٤).

ويقول حسن الترابي: (لابد لنا نعيد النظر في الضوابط التي وضعها البخاري، فليس هناك داع لهذه الثقة المفرطة في البخاري، والمسلمون اليوم إعجابهم بالبخاري زائد فمن وثق فهو ثقة، ومن جرحه فهو مجروح، ومن عدله فهو العدل، لماذا نعدل كل الصحابة؟ ليس هناك ما يوجب ذلك، لقد استحدثت وسائل كثيرة يمكن أن تستغل في هذا المجال ما كان البخاري ولا غيره يعرفها)^(٥).

يقول محمد عمارة: (إذا وجدت حديثاً منسوباً إلى رواية عدول، لا أجم عقلي وأمنعه من النظر بحجة أن السند هو كل شيء، لأنه لا بد أن يكون لعقلي مجال في المتن، ولا بد أن الحاكم هذا الذي هو ظني الثبوت إلى ما هو قطعي الثبوت، وهو كتاب الله وحقائق العلم)^(٦).

(١) تفسير المنار، (ج٣، ص٢٩٢).

(٢) ثورة الإسلام، (ص٤٤).

(٣) ضحى الإسلام، (ج٢، ص١١٦).

(٤) المصدر السابق، (ج٢، ص١١٩).

(٥) مناقشة هادئة مع الترابي، (ص٥٧).

(٦) جريدة المسلمون، العدد ٢٧٦، (٢٣-٢٩ شوال ١٤١٠هـ)، (ص١١).

ويقول أحمد الأمين: (.....حتى نرى البخاري نفسه على جليل قدره، ودقيق بحثه يثبت أحاديث دلت الحوادث الزمنية، والمشاهدة التجريبية على أنها غير صحيحة، لاقتصاره على نقد الرجال)^(١).

ولكشف غلط هذه الاستدلالات وتقرير حجية السنة أقول:

أن سنة الرسول صلوات الله عليه في حكم الكتاب في وجوب العمل بها كما تقدم تقريره، وإن كانت فرعا له، لأن الله تعالى ختم برسوله النبوة وأكمل الشريعة وجعل إليه بيان ما أجمله في كتابه وإظهار ما شرعه من أحكامه،

ولما جعله بهذه الرتبة أوجب الله عليه أمرين لأمته، وأوجب له أمرين على أمته.

أما ما أوجب عليه لأمته منه فهما: -

أحدهما: - التبليغ قال الله تعالى "يَتَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ"^(٢).

والثاني: البيان، قال الله تعالى "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ"^(٣).

وأما أوجب له على أمته: -

الأول: أن يبلغوا عنه ما أخبرهم به وأمرهم بفعله لأنه ما كان يقدر على أن يبلغ جميع الناس وما كان يبقى على الأبد حتى يبلغ أهل كل عصر فإذا بلغ الحاضر لزمه أن ينقله إلى الغائب وإذا بلغ أهل عصر لزمهم أن ينقلوه إلى أهل كل عصر عن تقدمهم لينقلوها إلى أهل العصر الذي يتلوهم فينقل كل سلف إلى خلفه فيدوم على الأبد نقل سنته وحفظ شريعته"^(٤) ولا شك أن تقسيم السنة على طريقة هؤلاء معارض لحفظها وبقائها .

الثاني: طاعته في قبول قوله و التأسى به في فعله وتقريره، وهذه هي حقيقة السنة عند الأصوليين وهي المرادة عند الإطلاق والتي تشمل الطريقة المتبعة في الدين إلى يوم الدين، وأما أقسامها فهي مفصلة كالتالي: -

(١) فجر الإسلام، (ص ٢١٨).

(٢) المائدة، الآية ٦٧.

(٣) سورة النحل، الآية ٤٤.

(٤) السمعاني، قواطع الأدلة، (ج ١ ص ٣٢٢).

- **القول:** هو حجة في إثبات الأحكام والحوادث لم يخالف في ذلك والله الحمد أحد من علماء المسلمين في ذلك، وما وقع من خلاف عند الحنفية في ذلك فهو راجع إلى تعارض الأدلة مما ظهر لهم من مخالفة الحديث للقواعد العامة والأصول الثابتة في الشريعة أو القياس الصحيح، وهذا كما ترى ليس ردا للحديث بالتشهي أو مجرد العقل والظنون أو بالمصالح الموهومة، بل هو راجع إلى شدة التحري بالأخذ بالسنة الصحيحة الثابتة، ولم يكن مرادهم تقسيم السنة بحسب العقول والعادات حاشاهم رحمهم الله من ذلك بل هم مع إخوانهم في المذاهب الأخرى على الطريقة السننية الحقنة سائرون، كيف لا وقد تواتر عن إمامهم أبي حنيفة القول "ما جاءنا عن الله تعالى وعن رسوله فعلى الرأس والعين"

-**الفعال:** أفعال الرسول ﷺ ليس على درجة واحدة في الحجية بل هي على أقسام مفصلة:

القسم الأول: أن يدل دليل على اختصاصه بهذا الفعل فإنه يختص به ولا يكون مشروعاً لغيره وذلك مثل: الوصال "وصال النبي ﷺ في الصوم"^(١)، والجمع بين النساء في النكاح فوق أربع فهذا مخصوص بالنبي ﷺ.

القسم الثاني: ما كان بياناً لمجمل من الكتاب أو السنة القولية، فهذا حكمه حكم المبين في الوجوب والندب والإباحة.

القسم الثالث: ما يفعله ابتداءً فهو على ضرب.

الأول: ما فعله النبي ﷺ بمقتضى الحيطة والطبيعة فهذا في حد ذاته لا يتعلق به أمر ولا نهي، فلا نقول للإنسان إنك تفعل كذا أو لا تفعل كذا .. إلخ .

فمثلاً نوم النبي ﷺ وأكله وشربه ونكاحه ... إلخ . هذه لا يتعلق بها أمر ولا نهي لذاتها، أما الآداب المتعلقة بهيئاتها فقد يتعلق بها أمر أو نهي فالأكل قد يتعلق به أمر وقد يتعلق به نهي كالأكل باليمين، والشرب باليمين، والتسمية، والحمدلة، ولا يأكل ما يضره ... إلخ وكذلك النوم فإنه ينام على طهارة، وعلى جنبه الأيمن، ويذكر أذكار النوم ... إلخ

الثاني: ما فعله النبي ﷺ على وجه العادة، فهذا لا يتبع في عين الفعل لكن متابعتهم له تتم في موافقة الناس كل بزمنه ومكانه ما لم يخالف الشرع .

(1) أخرجه البخاري رقم (١٩٩٤)، ومسلم رقم (١١٠٥) .

مثاله: ركوب النبي ﷺ الخيل والحمار، فالسنة أن يترك مثل هذه الأشياء ويفعل ما يفعله الناس؛ فهو من قبيل العادات والنبي ﷺ فعل ما يوافق أهل بلده وزمانه .

الثالث: ما فعله الرسول ﷺ على وجه القرية والتشريع فهذا الغالب على أفعاله و هو حجة في أصل المشروعية لكن الخلاف في حكمها هل تحمل على الوجوب أو الندب؟^(١)

- **الإقرار:** وذلك أن يفعل بحضور النبي ﷺ فعل ولم يظهر منه نكير، أو ان يفعل في زمنه من غير مشاهدة منه في أمر يحتاج الناس ان يعرفوا حكمه ويظهر ولا يخفى مثله، فهذا الإقرار حجة ويدل على مشروعية ذلك الشئ المسكوت عنه.

إذا تبينت هذه الأقسام الثلاثة اتضح أن السنة كلها تشريع لا تفريق بين سنة وأخرى الا فيما هو من قبيل العادات او الأفعال الجبلية، او بما هو من شئون الدنيا الخاصة التي ليس فيها تشريع خاص وإنما مرتبطة بالأسباب وفعلها التي قد يدرك الرسول ﷺ وجه المصلحة بها بنفسه او يستعين فيها بغيره "كتجهيز الجيوش وتدبير الحروب والعمارة والزراعة وغيرها من مصالح الدنيا" وهي التي يحمل عليها قول النبي ﷺ "أنتم أعلم بأمور دنياكم" وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأى رأيا في الحرب راجع الصحابة في ذلك وربما ترك رأيه برأيهم وقد ورد مثل هذا في حرب بدر وحرب الخندق وغير ذلك ولم يكن أحد يراجعه فيما يكون من أمر الدين"، وأما التفريق الوارد في كلام القرافي بين فعل الرسول كإمام حاكم ومفت مبلغ فهذا التفريق ليس من حيث أنه تشريع ملزم أو أنه تشريع غير ملزم، بل من حيث أن الفرد المكلف يباشر الأول بنفسه دون وساطة، والثاني لا يتحملة إلا بعد أمر الإمام أو حكم الحاكم، واليك نص كلامه تجد هذا واضحا في تقريره لا غبار عليه ولكن كما قيل: المرء فقيها فيما يهوى، قال رحمه الله "إن تصرف الرسول ﷺ بالفتيا هو إخباره عن الله تعالى بما يجده في الأدلة من حكم الله تبارك وتعالى.... وتصرفه ﷺ بالتبليغ هو مقتضى الرسالة، والرسالة هي أمر الله بذلك التبليغ.... فهو في هذا المقام مبلغ وناقل عن الله تعالى.

وأما تصرفه ﷺ بالحكم، فهو مغاير للرسالة والفتيا، لأن الفتيا والرسالة تبليغ محض واتباع صرفن والحكم إنشاء وإلزام من قبله ﷺ بحسب ما يسنح من الأسباب والحجاج... فهو ﷺ في هذا المقام منشئ الأحكام على وفق الحجاج والأسباب...

وأما تصرفه ﷺ بالإمامة، فهو وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء، لأن الإمام

(1) ينظر: ابن عثيمين، محمد بن صالح، منظومة أصول الفقه وقواعده، دار ابن الجوزي، ط. ١٤٢٦هـ (ص ١١١ - ١١٥). ابو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ط. دار الغرب، بيروت، تحقيق عبدالمجيد تركي، (ج ٢ ص ٢٥٩-٢٨٥) والزرکشي، البحر المحيط، (ج ٣ ص ٢٤٧).

هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الأخلاق، وضبط معاهد المصالح ودرء المفساد، وقمع الجناة وقتل الطغاة... فما عليه السلام بطريق الإمامة، كقسمة الغنائم وتفريق أموال بيت المال على المصالح وإقامة الحدود، وترتيب الجيوش، وقتال البغاة، وتوزيع الإقطاعات في القرى والمدن، ونحو ذلك.

فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر، لأنه - ﷺ - إنما فعله بطريق الإمامة وما استبيح إلا بإذنه، فكان ذلك شرعا مقررًا لقوله تعالى: (واتبعوه لعلكم تهتدون)^(١).

وما فعله عليه الصلاة والسلام بطريق الحكم كالتملك بالشفعة وفسوخ الأتكة والعقود، والتطبيق بإعسار عند تعذر الاتفاق، والإيلاء والفيئة ونحو ذلك: فلا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم الحاكم في الوقت الحاضر، اقتداء به - ﷺ - كذلك. وأما تصرفه عليه الصلاة والسلام بالفتيا والرسالة والتبليغ، فذلك شرع يتقرر على الخلائق إلى يوم الدين^(٢).

ثم أن المخالفين لم يذهبوا إلى سنة يخفى مثلها فأنكروها، لقلنا أن مما يخفى مثلها، بل ذهبوا إلى أفعال عامة ظاهرة جلية للعيان فأولوا إقامتها وتطبيقها كالحدود ونحوها، وهي أمور معمول بها دائما في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه من بعده والذي لا "إشكال في صحة العمل من سائر الأمة بذلك على الإطلاق" فمن خالف ذلك فقد شذ عن عموم المسلمين.

أما رد الحديث بمخالفته للقطعي فيقال لهم انتم تتوهمون المخالفة ولا مخالفة ولكن قصرت عقولكم عن الجمع بين النصوص ولو رجعتكم إلى كتب مختلف الحديث ومشكله لسلمتم من الإضطراب و وفقتم للعمل بجميع السنة والكتاب لكنكم أبيتم الا المخالفة والمعارضة بالرأي والأقيسة الفاسدة ظنا منكم انها ستحقق المصلحة وتجلب المنفعة وفي الحقيقة أن دعوتكم بالتجديد لم تزيد المسلمين الا شقاء وتسلطا للأعداء و تفرقا في الدين. نسأل الله الهدى والرشاد!!

ثم يقال لهؤلاء الذين نصبوا أنفسهم نقادا في تجديد مقاييس قبول ورد الأحاديث، إن علم منهج نقد الحديث من أخص علوم الإسلام دقة و خفاء لا ينبغي له إلا "أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني وأبو زكريا يحيى بن معين البغدادي وأبو الحسن علي بن عبد الله المدني وأبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم الحنظلي وأبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري وأبو زرعة عبد الله بن عبد الكريم الرازي وأبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري وأبو حاتم محمد بن إدريس

(1) سورة الأعراف الآية: ١٥٨.

(2) القرافي، الإحكام في تمييز الأحكام وتصرفات القاضي والإمام (ص ٩٩ - ١٠٩) بتصرف.

الحنظلي وأبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني وأبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي ومثل هذه الطبقة يحيى بن سعيد القطان وعبد الرحمن بن مهدي والثوري وابن المبارك وشعبة ووكيعة وجماعة يكثر عددهم وذكرهم فهؤلاء وأشباههم أهل نقد الأحاديث وصيارفة الرجال وهم المرجوع إليهم في هذا الفن وإليهم انتهت رئاسة العلم في هذا النوع فرحم الله امرأ عرف قدر نفسه وقدر بضاعته من العلم فيطلب الربح على قدره^(١).

و لا أريد الإطالة في هذا الباب لأجيب عن كل شبهة ترد علينا منهم فماذا ينفع الفرع إذا الأصل فسد، وما يجدي الحديث مع أناس رأوا لأنفسهم التسلط على أصول الشرع وقواعده العظام وتقويمها بما يوافق آراءهم وعقولهم، وإنما كان الواجب عليهم وعلينا جميعاً أن "تطلب المعاني فإن وجدناها على موافقة الأصول من الكتاب والسنة أخذنا بذلك وحمدنا الله تعالى على ذلك وإن زاغ بنا زائغ ضعفنا عن سواء صراط السنة ورأينا أنفسنا قد ركبت البنيان وبركت الجدد اتهمنا آراءنا فرجعنا بالآية على نفوسنا واعترفنا بالعجز وأمسكنا عنان العقل لئلا يتورط بنا في المهالك والمهاوى ولا يعرضنا للمعاطب والمتالف وسلمنا الكتاب والسنة عليها وأعطينا المقادة وطلبنا السلامة وعرفنا أن قول سلفنا من أن الإسلام قنطرة لا تعبر إلا بالتسليم" لا أن يذهبوا فيجعلوا "قاعدة مذاهبهم المعقولات والآراء و التأويلات المستكرهة ثم إذا لم يجدوا وجهاً للتأويل طلبوا رد السنة بكل حيلة يحتالونها ومكيدة يكيدونها ليستقيم وجهة رأيهم ووجهة معقولهم فقسما الأقسام ونوعوا الأنواع وعرضوا الأحاديث عليها فما لم يوافقها ردوها وأساءوا الظن بنقلتها ورموهم بما نزههم الله تعالى عنه " كما سبق النقل عنهم^(٢).

(1) قواطع الأدلة في الأصول، (ج ١، ص ٣٦٩).

(2) المصدر السابق، (ج ١، ص ٣٧٠).

المبحث الثالث: أثره على حجية الإجماع^(١).

التهرب من الإجماع نتيجة أكيدة لتطبيق قاعدة المصلحة - بالمفهوم العصري - في أمر الواقع، فإذا كان الأصوليون اعتبروا النص أو الإجماع أساساً لشرعية الحكم الذي يحقق مقصود الشارع فإن هؤلاء عكسوا القضية فجعلوا إثبات النص أو الإجماع مرهون بعدم معارضته للمصلحة، وبناء على ذلك أصبح مفهوم الإجماع بعد تجديده عندهم مقيد بالقيدين التاليين :-

القيد الأول:

عدم حصر الإجماع بإجماع العلماء فقط بل يتسع ليشمل أهل الحل والعقد الذين بيدهم الأمور ولهم السلطان وهم (أولو الأمر). وأهل الاختصاصات الأخرى.

القيد الثاني:

أن الإجماع عندهم يتعلق بالمصالح العامة فقط التي تتعلق بأمور الناس ولا يتعلق بتفاصيل الأحكام الشرعية.

وهذين القيدين باطلين لا يدل عليهما لا كتاب ولا سنة بل وقد اتفقت كلمات الأئمة من أن معرفة الأحكام الشرعية مرجعه إلى أهل الاختصاص من حملة الشرع كحال كل تخصص من الفنون والعلوم، فلا يجوز إصدار حكم شرعي إلا من طريق حملته ولا عبرة باتفاق الاتفاقهم ولا إجماع الا عن طريقهم، نعم قد يستعان بغيرهم في تحقيق المناط لكن الأمر راجع في النهاية إلى أهل الشرع فقط، فهم الذين يتحملوا مسئولية التوقيع عن رب العالمين دون غيرهم، أما العوام وهو مفهوم يطلق على كل من ليس من أهل الاجتهاد والفتوى فمخالفتهم لا تضر في الاجماع كما أن إتفاقهم لا يصير الحكم مشروعاً فضلاً عن أن يكون حجة مقطوعاً بها، ومما يدل على ضعف من قال به :-

١- أن القول باعتبار العوام يؤدي إلى إبطال الإجماع إذ لا يتصور اتفاق قول الأمة كلهم في حادثة واحدة .

٢- ان العامي ليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبي في نقصان الآلة، فلا يجوز للعامي أن يعمل باجتهاده فلا مدخل له في الخلاف والإجماع .

(١) حسن الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ط١، دار الفكر للطباعة بالخرطوم، ١٤٠٠هـ، (ص ١٠)

- ٣- أنه لا يفهم من عصمة الامة عن الخطأ الا عصمة من تتصور منه الاصابة بسبب أهليته،
والعامي ليس أهلاً للإصابة .
- ٤- أن الامة انما كانت قولها حجة لأن قولها مستند الى الاستدلال لان اثبات الاحكام من غير
دليل باطل شرعاً والعامي ليس أهلاً للاستدلال والنظر فلا يعتبر قوله كالصبي والمجنون .
- ٥- ان قول العامي في الدين من غير دليل خطأ مقطوع به فهو ممنوع شرعاً والخطأ الممنوع
منه في الشرع كيف يعتبر في الاجماع .
- ٦- ان العامة يجب عليهم اتباع اجماع العلماء فلا مدخل لهم في الاجماع كأهل العصر الثاني،
والله أعلم.^(١)

(١) الشثري، سعد بن ناصر، قواعد الإستلال بالاجماع، ط٢. كنوز اشبيليا، ١٤٢٥هـ (ص٣٢٠ - ٣٢٢).

المبحث الرابع: أثره على القياس الأصولي:-

لعل القوم ضاقوا ذرعا بالقيود والأركان التي ذكرها العلماء لكل قاعدة أصولية عصمة للعقل من الانحراف وضبطا للمفاهيم من الإنزلاق بحيث تسير على هدى من الله في تحقيق مقصوده في التشريع، وظنوا أن هذه القيود تضيقا لحرية العقل و حدا لعملية الاجتهاد من حل نوازل الخلق المستجدة، فدعوا الى تلك القواعد المتسمة بالعموم والإرسال وتجاوزا كل أصل قائم على الشروط والأركان ومن ذلك دليل القياس والذي هو عمدة المجتهدين في كل عصر، ويعتبروا أن الأخذ بالقياس باطل لأنه قياس للشاهد على الغائب، أي قياس عصرنا بعصر الصحابة أو أي عصر آخر، ثم انه من اجتهاد المجتهدين اخترعوه من عند أنفسهم لحاجتهم اليه في عصرهم، واما عصرنا فحاجته الى القياس العام أي المصلحة، والجواب أن القياس دليل شرعي قطعي دل عليه الشرع وذلك أن " محل اعتبار القياس إنما هو في الحالة التي يرجع فيها القياس الى النص نفسه، ولذلك يقال له مدلول النص وعليه فان هذا القياس دليله دليل النص الذي دل على العلة وعلى الباعث على الحكم، وإذا كان دليل العلة هو الكتاب فان دليل هذا القياس هو دليل الكتاب، وإذا كان دليل العلة هو السنة، فان دليل هذا القياس هو دليل السنة، وإذا كان دليل العلة هو إجماع الصحابة، فان دليل هذا القياس هو دليل إجماع الصحابة، وبذلك يكون دليل القياس دليلاً "قطعيًا" لأنه دليل النص الذي دل على الباعث على الحكم أي أدلة الكتاب والسنة وإجماع الصحابة نفسها وهي أدلة قطعية وعلى هذا فان القياس حجة شرعية وبناء على ذلك كان دليل القياس أيضا "دليلاً" قطعيًا"^(١).

(١) الشواف، محامي منير، تهافوت القراءة المعاصرة، دار فتنية، دمشق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م، ص ٢٦٢.

المبحث الخامس: - أثره على الأدلة التبعية: -

يقسم الأصوليون أدلة الأحكام الى قسمين: -

١- أصلية وهي: القران والسنة والإجماع والقياس.

٢- تبعية: وهي المصالح المرسله والبراءة الأصلية والإستحسان وغيرها، وهذا التقسيم أرجح من تقسيمها الى أدلة مختلف فيها و متفق عليها لأن هذا التقسيم يوحي بانفصالهم عن بعض وبأن مصدر ذلك القسم غير هذا مع أنها تابعة للأولى ويتوقف الإحتجاج بها حتى يشهد لها شاهد من القسم الأول بالإعتبار والا فلا حجة لها، ومن هنا لما ظن دعاة التجديد في الأصول أن هذه الأدلة ليست موطن وفاق رسموا لها منهجا لفهمها مغايرا لما أريد بها فصاروا يطلقون القول بالأخذ بالمصالح او الإستحسان او البراءة الأصلية بتوسع دون أن يراعوا ضوابطها وقيودها وقد توسعت في مبحث المصلحة ومبحث القطعي والظني في الرد على هذه الشبهة.

المبحث السادس : أثره على مفهوم التيسير وعدم التشديد :

التيسير سمة بارزة في الشريعة كما قال تعالى **يُرِيدُ اللَّهُ** ﴿١﴾ **الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ** **الْعُسْرَ** (١) لكن هذا المفهوم ليس بأجنبي عن أحكامها وتشريعاتها، فالشريعة سهلة ميسورة في فهمها و تطبيق أحكامها، وقد دل على هذا الأصل أدلة بمجموعها تصل الى حد القطع لكن ليس النزاع هنا، وإنما النزاع في تحقيق المناط وتنزيله على الواقع، وكون هذا الأمر المعين يحصل به التيسير أو لا ؟ وهنا أنبه على أمرين :

الاول: ان المصلحة التي دل عليها النص أولى بالاتباع من المصلحة التي ظن فيها التيسير وثبتت بالاجتهاد .

الثاني : أن الاجتهاد في تقدير مصلحة التيسير يتطرق اليه الخطأ كسائر الامور الاجتهادية، اذ قد يظن المجتهد أن أمرا من الامور فيه مشقة تستوجب التيسير والترخيص، وقد تكون تلك المشقة مما لا يستوجب ترخيصا ولا تيسيرا، إما لكونها مشقة يسيرة مغمورة ضمن مصلحة أعظم منها، وإما لكونها من المشاق المعتادة، كالمشقة الحاصلة في الصيام والحج والجهاد في سبيل الله، و من أثار تطبيق منهج التيسير المغلوط نتجت المفاهيم التالية: (٢)

١ - حصر التيسير في الحل والإباحة وعدم الفعل:

إن من أعظم الخلل في الفهم ظن هؤلاء ان التيسير في الشريعة قاصر على جانب الإباحة فقط، دون غيره من الأحكام التكليفية، وبناء على هذا الفهم فإنهم يتكفون الخروج من أحكام الله الإلزامية كالإيجاب والتحرير لاعتقادهم أن ذلك من التشديد وعدم التيسير، ومن المعلوم أن هذا مخالف لما وضعت عليه الشريعة من التيسير في جميع أحكامها التكليفية من ايجاب وندب و اباحة وتحرير و كراهية .

(1) البقرة، آية رقم ١٨٥ .

(2) ينظر: النبوي، محمد سعد بن احمد، ضوابط تيسير الفتوى، ط. دار ابن الجوزي، الأولى، ١٤٢٦هـ،

(ص ٥٨ - ٦٠). وينظر: الطويل، عبدالله بن ابراهيم، منهج التيسير المعاصر، ط. دار الهدى النبوي،

مصر، ١٤٢٦ .

٢- اعتبارهم أن التيسير هو مقصد المقاصد فحسب ولا مقصد وراءه:

الواقع أن التيسير وإن كان مقصداً باعتبار، فهو وسيلة باعتبار كونه داعياً للقيام بالتكاليف على خير وجه، ومكتملاً للقيام بأحكام الشرع، فلا يصح أن يعود على أصله بالبطلان، إذ كل مكمل عاد على أصله بالإبطال هو باطل.

٣- حصر النظر في التيسير على المصالح الدنيوية:-

في تقريرهم للتيسير لم ينظروا إلى ما رتب على الأعمال الشاقة، من أجور عظيمة ومصالح أخروية، يعجز المرء عن تعدادها، وتتلاشي أمامها كل مشقة وتعب، وإنما أفردوا النظر إلى التعب الحاصل للمكلف في طريق أدائه للعبادة، وسعوا على رفعه عنه، وتلك نظرة قاصرة كما لا يخفى.

٤- الخلل في تقدير المشقة للتيسير .

إن عدم فهم ضوابط المشاق المؤثرة في التخفيف والموجبة للتيسير أدى بهؤلاء إلى الترخيص في مواضع غير محل للترخيص، وقد سبق في مبحث المصلحة ذكر ضوابط المشقة المؤثرة.

المبحث السابع : - أثره على قاعدة الاحتياط في الشريعة.

يقوم المنهج التجديدي المعاصر على فقه مغلوط للتيسير كما سبقت الإشارة إليه، ومن آثاره التي تركها في هذا الجانب إلغاءه لجانب الاحتياط والأخذ بالحزم والبعد عن الشبه وسد باب المفسدة، والذي جاءت الشريعة بتقريره، والتأكيد عليه، بل هو معلوم في أحكامها كما يقول الشاطبي على الجملة والتفصيل؛ فليس العمل عليه ببدع في الشريعة؛ بل هو أصل من أصولها^(١)، ولا نعني بكونه أصل بأنه يوجب بذاته شيئاً أو يحرمه، "إنما هو كاشف يكشف عن حكم الشارع الأصلي في المواقع التي تتوارد عليها الشبهات؛ فيحكم بمقتضاه فيها جرياً على قاعدة التقدير المقررة عند العلماء؛ فعندما نحكم بالاحتياط في أحوال اختلاط الحال بالحرام مثلاً؛ فإننا نقدر أن المكلف لو تناول شيئاً من ذلك الخليط؛ فإنما يقع على الحرام لا على الحلال؛ فنجري الحكم على ذلك التقدير ونمضيه على أساسه"^(٢).

ثم أن الأخذ بأصل الاحتياط وتطبيقه، مقاصد جاءت الشريعة برعايتها فمن ذلك :-

١ - المحافظة على مصالح الأحكام، إذ "الشريعة الإسلامية موضوعة لرعاية مصالح العباد في العاجل والأجل بإطلاق، وذلك أمر ثابت بما لا مجال معه للاحتمال؛ إذ كل تشريع من تشريعاتها مآله إما جلب مصلحة أو دفع مضرة؛ ولكون المحافظة على هذه المصالح أمراً ظني التحقق في غالبه؛ فإن السعي لتحصيله لا يقل أهمية عن تلك المقاصد ذاتها؛ ومن هنا تلوح الحاجة إلى الاحتياط من حيث كونه ضماناً لتحقيق تلك المصالح في واقع التكليف؛ قال ابن عبد السلام: "إن الاحتياط لحيازة المصالح بالفعل، ولاجتناب المفساد بالترك، وقليل من يفعل ذلك"^(٣)، وفي نفس المعنى يقول أيضاً: "الورع حزم واحتياط لحيازة مصالح العباد والمعاملات، ودفع مفسدها؛ فكان الاحتياط في الورع للإيجاب"^(٤)، فالأخذ في الاحتياط في المواضع التي تقوى فيها الشبهات وترتقي إلى حيز الاعتبار أقرب إلى تحصيل مصالح الأحكام من المجازفة بتركه والإعراض عنه، وذلك أمر يدركه أسوياء العقول؛ قال الشوكاني: "وما كان على هذا ينبغي اجتنابه؛ لأنه إن كان في نفس

(١) الشاطبي، "الموافقات": (٣٦٤/٢)

(٢) ينظر: نظرية الاحتياط": (ص ٣٦٧).

(٣) ابن عبد السلام، "قواعد الأحكام" (٥٨/١).

(٤) ابن عبد السلام، "شجرة المعارف والأحوال": (ص ٣٦٦).

الأمر حراماً؛ فقد بريء من التعب، وإن كان حلالاً؛ فقد استحق الأجر على الترك بهذا القصد"^(١).

٢- المحافظة على سلامة دين المرء وبراءة ذمته، وذلك من وجهين:-

الأول: الخروج من عهدة التكليف بيقين، قال ابن العربي " إن للشريعة طرفين: أحدهما: طرف التخفيف في التكليف والأخر طرف الاحتياط في العبادات فمن احتاط استوفى الكل ومن خفف أخذ بالبعض"^(٢).

الثاني: الأمان من غوائل الوقوع في الشبهات، وذلك لأنه يعتاد التساهل، ويتمرن عليه، ويجسر على شبهة، ثم أخرى أغلظ منها وهكذا حتى يقع في الحرام عمداً وهذا نحو قول السلف:- المعاصي بريد الكفر؛ أي تسوق إليه"^(٣)، و من المقاصد

٣- إن الأخذ بالاحتياط يؤدي إلى اطمئنان القلب، ويبعد المكلف عن مواطن الضيق والحرَج، ويجنح به عن لوم النفس وتأنيب الضمير ويحول دون وقوعه في الم الحيرة والتردد، وفي المقابل فإن ترك العمل بالاحتياط في مواطن السعة والإختيار يورث من الضيق والحرَج النفسي ما لا يزيله الا نور الإستغفار"^(٤)

وهذه المقاصد العظيمة تفوت بلا شك في الإقتصار على تفعيل جانب التيسير والمصلحة دون الأخذ بكليات الشريعة الأخرى المتقررة، فإن من المعلوم أن دين الله وأحكامه وحدة متكاملة منتظمة لا تغيير أحكامها على حساب تجديد أحكام أخرى فيها.

(1) الشوكاني، "كشف الشبهات"، (ص/٤).

(2) ابن العربي، "أحكام القرآن"، (٦٣/٢).

(3) النووي، "شرح مسلم"، (٢٩/١١).

(4) ابن حميد، "رفع الحرج"، (٣٤٥)، ما نقلته هو خلاصة ما كتبه أخونا الباحثة د. محمد عمر سماعي، في

كتابه المانع النافع "نظرية الاحتياط الفقهي"، ط. ابن حزم، بيروت، لبنان، ١٤٢٨ هـ، الطبعة الأولى

المبحث الثامن: أثره على المقاصد الشرعية.

للشريعة الإسلامية مقصد كلي عام هو جلب مصالح العباد أو تكميلها ودفع المفسد عنهم أو تقليلها في دينهم ودنياهم ، فما من حكم شرعه الله لعباده في كتابه أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم أو استنبطه أو لو العلم من مشكاتها بوجه من وجوه الاستنباط المعتمدة إلا وهو جالب لمصلحة أو دارئ لمفسدة أو جالب ودارئ في آن واحد سواء ظهر لنا المقصد مما شرع من الأحكام المنصوصة أو لم يظهر^(١).

وقد يتعرض بعض الفقهاء لهذا النوع من المقاصد عند المقايسة وتنظير المسائل بعضها ببعض أو الإشارة الى وجود الافتراق بين ما ادعى تماثله وتشابهه منها .

كما أنهم يتعرضون في مطالع الكتب والأبواب لبيان المقصد الأصلي منها وبعض المقاصد التابعة له، فيقولون مثلاً: "الأصل في مشروعية البيع: الكتاب والسنة والاجماع والحكمة تقتضيه فان بواسطته تقتضي الحاجات مع المحافظة على الكرامة من جراحات ذل السؤال ، وتجنب التغالب والتقاتل لتحصيل ما تقوم به من الأمور .

أما الأصوليون فقد عانوا ببيان المقصد الكلي العام من وضع الشريعة وهو جلب المصالح ودرء المفسد وذلك في موضعين :

أحدهما " : عند الكلام على حجية مسلك اثبات العلة الشرعية بالمناسبة في باب مسالك العامة من كتاب القياس فذكروا أن الوصف المناسب هو ما يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصود الشارع من جلب مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها .

الثاني: عند الكلام على المصلحة ودفع المفسدة مقصود للشارع ثم يبحثون عن ضابط ما يعتبر من المصالح وما لا يعتبر منها، إذا موضوع المقاصد ليس بغريب على أهل العلم ومصنفاتهم، بل هي سمة ظاهرة في تقريراتهم وتأليفهم، فليس كما ظنَّ بهم من لا دراية له

(١) وهذا المعنى تجد مظانه، عند الأمام أبو حامد الغزالي في كتابه " احياء علوم الدين " وكتبه ورسائله الوعظية التوجيهية الأخرى وهي كثيرة، وأبي الفرج ابن الجوزي الحنبلي في مجالس وعظه، وكتبه، والراغب الأصفهاني في كتابيه : الذريعة الى مقاصد الشريعة ، وتفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، وابن القيم الجوزية في مفتاح دارالسعادة وغيره من كتبه وبوجه خاص ما كتبه في أواخر الجزء الأول والنصف الأول من الجزء الثاني من كتابه اعلام الموقعين، وكتاب الامام الشاطبي الموافقات، ورسائل واجزاء الامام ابن رجب الحنبلي، وما كتبه الجويني والماوردي وغيرهما في مباحث الامامة والسياسة الشرعية، والكتب في هذا المجال لا تكاد تحصر والله الحمد.

بالمقاصد وفقه المصالح، وفتح باب دعوى المقاصد في كل أمر لاح له بعقله مقصداً، ومن أجل هذا كان لا بد من الإشارة الى ضابط ما يصح أن يكون مقصوداً للشارع مما لا يصح أن يكون مقصوداً له، فنقول : ان المقصد الكلي للشريعة - هو جلب المصالح ودرء المفاسد - عبارة عن معنى كلي استخلص بطريق الاستقراء من مجموع جزئيات الأحكام المأخوذة من أدلتها الشرعية التفصيلية، ولما كان الكلي معنى ذهنياً لا يقوم في الوجود الخارجي الا بجزئيات المكونة له، كان لا بد لاعتبار حقيقته في أمر ما من أن يدعمه دليل من الأدلة الشرعية التفصيلية، أو أن يفقد على الأقل ما يخالفه في المحل، والا بطل دليل الاستقراء الذي تمَّ به استنباطه أصلاً "كليا" وبطل ما هو تبعاً لبطلان دليله حيث لا دليل سواه .

وقد صرح الأصوليون بأن مقاصد الشرع في آحاد المسائل والصور تعرف من أدلته التفصيلية إما من ألفاظ النصوص أو معناها من سكوت الشارع عن الحكم في مسألة مع قيام المقتضي له وعدم المانع منه .

وحصر الشاطبي في الموافقات الجهات التي تعرف منها الشارع في جهات أربع :

أولها : صيغ الأمر والنهي التي وردت بها نصوص الكتاب والسنة ، فان الأمر معلوم أنه انما كان أمراً لاقتضاءه الفعل، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع، وعدم ايقاعه مخالف لمقصوده ، وكذلك النهي معلوم أنه مقتض لنفي الفعل أو الكف عنه فعدم وقوعه له ، وايقاعه مخالف لمقصوده .

وهذا وجه ظاهر عام لمن اعتبر مجرد الأمر والنهي من غير نظر الى علة ولمن اعتبر العلة والمصالح .

الثانية : اعتبار علة الأمر والنهي ، ولماذا أمر بهذا الفعل ، ولماذا نهي عن هذا الآخر ؟ فحيث وجدت العلة وجد مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه ، فالنكاح لمصلحة التنازل ، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه ، والحدود لمصلحة الازدجار ، وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه فاذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلة من الفعل أو عدمه، وحيث لم تعرف فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا .

الثالثة : أن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة للمقاصد الأصلية تقيم عليها بالتأييد والخدمة والتكميل ، وهذا مثل النكاح فانه مشروع للتنازل على القصد الأول ، وبلية طلب السكن والازدواج ، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية من الاستمتاع بالحلال .

والتحفظ من الوقوع في المحذور من شهوة الفرج ونظر العين ، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من الله على العبد وما أشبه ذلك فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح فمنه منصوص عليه أو مشار إليه ومنه ما علم بدليل آخر ومسلك استقرئ من ذلك المنصوص .

والرابعة : من الجهات التي يعرف بها مقصد الشارع : السكوت عن شرع التسبب في الأعمال العادية أو عن شرعية العمل في الأعمال العبادية مع قيام المعنى المقتضى له ، وذلك أن سكوت الشارع عن الحكم على ضربين :

أحدهما : أن يسكت عنه لأنه لا داعية له تقتضيه ولا موجب يقدر لأجله كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها لم تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها ، وانما حدثت بعد ذلك فاحتاج أهل الشريعة الى النظر فيها واجرائها على ما تقرر في كلياتها وما أحدثه السلف الصالح راجع الى هذا القسم ، كجمع المصحف وتدوين العلم وما أشبه ذلك، وسبق التمثيل بها في مبحث المصلحة.

والثاني : أن يسكت عنه وهو جهة المقتضى له قائم، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازل زائد على ما كان في ذلك الزمان، فهذا الضرب السكوت فيه كالنص، على أن قصد الشارع ألا يزداد فيه ولا ينقص، لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجودا، ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه، كان ذلك صريحا في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده الشارع إذ فهم من قصده الوقوف عندما ما حد هنالك لا الزيادة عليه ولا النقصان منه .

وبيانه أن السكوت عن حكم الفعل أو الترك اذا وجد المعنى المقتضى للفعل أو الترك اجماع من كل ساكت على أن لا زائد ماكان ثم حكم ناقل عنه لنقل إذ لا يصح أن تتوفر دواعي المسلمين على ترك نقل شريعة من شرائع الدين وقد أمروا بالتبليغ، وهذا أصل من الأصول العظيمة في الشرع وبه ترد البدع المحدثه في الدين^(١).

بيد أنه ينبغي التنبيه إلى أن تحكيم المقاصد والتحاكم اليها في تفسير النصوص وتحديد دلالات الألفاظ ونطاق تطبيقها ليس على اطلاقه بل هو مشروط بوجود مسوغ مقبول، يستدعي ترك ظاهر النص المتبادر منه أو اطلاقه أو عمومه أو حقيقته الى خلافها، كاستلزام حمله على شي منها لمستحيل عقلا أو شرعا أو عادة، أو لتفويت مصلحة راجحة، أو وقوع مفسدة راجحة على ما في ضمنه من المصلحة، ومشروط كذلك بكون الوجه الذي يصار إليه مراعاة للمقاصد

(1) الموافقات، ٢/٣٩٣ - ٤١٤ . ملخصا.

سائغا في اللغة لا شاذا ولا نادرا، حتى لا يعود اعتباره على ألفاظ الشارع بالباطل والإهدار، فيفضي ذلك إلى تغيير الشرع وتحريفه وتبديله كما فعل أهل الكتاب من اليهود والنصارى بكتابهم عيادا بالله من ذلك^(١)، ومن ذلك ما وقع فيه هؤلاء المتأخرون ممن ادعوا تجديدا للفقهاء وقواعد الأصول باسم المقاصد والمصالح المزعومة، وقى الله شر دعوتهم طلاب العلم وأهله، وقد أتى الباحث على معظم شبههم وأدلتهم وقواعدهم بالعرض والمناقشة وبيان خطر الدعوة إليها مما يعود أثره على الفكر العام الثابت والمنهج العلمي المنضبط، وقد ضمن بحثه مجموعة من الفوائد والقواعد، محرراً ومناقشاً، مبتعداً عن أسلوب التجريح للأشخاص واللمز للذوات، جاعلاً نصب عينيه توصيف الفكرة ونقدها، من غير تهويل لخطأها ولا تهوين لخطرها، بل العلم والعدل رأيته، وإظهار الحق غايته، وربما وقع في هنات وزلات لم يرد قصدها ولم يتبن لوازمها، لكن هي سنة الله في خلقه، والعلم رحم بين أهله، فمن وجد عثرة أو خطأ فليسارع ببيانه وتسديد النصح لصاحبه والله الموفق والحمد لله رب العالمين .

(١) المرشد، المقاصد من أحكام الشارع وأثرها في العقود، رسالة دكتوراة في الفقه والأصول، جامعة أم القرى، كلية الشريعة، مكة المكرمة، مطبوعة على الآلة الكاتبة.

الخاتمة والتوصيات

بعد هذه الجولة المتأنية التي استغرقت زمتنا ليس بالقليل، اطلعت من خلالها على مناهج العلماء الأفاضل، ابتداء من الشافعي ومرورا بالغزالي والجويني ثم القرافي والشاطبي والطوفي، وغيرهم من كوكبة عظيمة، كشفوا لنا عن علم هو بحق سر تمييز المسلمين و تاج لهم يعرفون به إلى يوم الدين، الا وهو "علم أصول الفقه"، حيث ذهلت من حسن ترتيبهم وعمق نظرهم وسعة اطلاعهم، وقلة تكلفهم، يصدرون من مشكاة واحدة وان تفاوتت أساليبهم أو بعدت ديارهم أو تغيرت بيئاتهم وأزمنتهم، ثم خلف من بعدهم خلوف أرداوا تغيير ما سبق وتجديد ما مضى فاحدثوا قواعد غريبة وأصولا هزيلة وقفت معها وقفات طويلة بالعرض ثم المناقشة والتحليل، كان من نتائجها ما يلي:-

الأولى: التجديد ضروري لأصول الفقه والدين، بل هو من مظاهر حفظ الله له من عبث العابثين وانتحال المبطلين، وهذه حقيقة لا تعرف بالشعارات والألقاب بل بقياسها الحفاظ على الثوابت والمبادئ ورفض ما علق بالشرع مما هو دخيل عليه سواء كان ذلك الدخيل فهما غريبا او منهجا مردودا أو حكما شاذا.

الثانية: ضرورة تحرير المصطلحات التي أفرزتها دعوات التجديد المعاصرة، وأن من أعظم مشاكل التفرق في الرأي و عدم التسديد و الوفاق هو كثرة المصطلحات الغريبة أو المجملة التي ينعكس أثرها على الغموض في ضبط الحدود العلمية و تحرير المسائل الشرعية.

الثالثة: الطعن في التراث والمبالغة في تهويل بعض أخطاء المدرسة الفقهية كان مقصوداً أحياناً وغير مقصود تارةً، ولكن بطبيعة الحال أدى إلى نتائج فاسده منها:-

١ - استجلاب النظريات التجديدية الغربية وترجمة كتبها وتطبيقاتها في واقع مغاير تماماً لتلك البيئة التي حققت نجاحاً مادياً فيها، وذلك للاختلاف بين الواقعيين: واقع مادي تسوده الخرافة ويتسلط عليه الطبقة البرجوازية وليس له ماضٍ أو تراث حفظ له الحق الذي أوحاه الله له، وبين واقع لم يغيب عنه التطور والتفوق المادي إلا لما انسلخ عن دينه واتبع عقله وشهوته.

٢ - نزع ثقة القداسة من نصوص الشرعيه وتطبيق المناهج الجديدة عليها بالتحليل والنقد.

٣ - ظهور جيل يتنكر لماضيه منتقداً لتراثه مضيعاً لهويته يتيه في ظلمات التناقض والاضطراب فلا أدرك الغرب في تفوقه، ولا حافظ على النافع من تراثه، ليعقل به معاني

الشرع وبتهيأ لإدراك مسالك الفهم، وكانت هذه الفترة فترة خصبة لنشوء الدعوات التجديدية، فمنها من صرحت بأهدافها المعلنة، ثم تحولت حديثاً إلى تغيير تلك المنهجية الصريحة، لمنهجية أخرى تحمل نفس النتائج والأهداف، لكن بأسلوب الموضوعية والتجديد والتطوير، وفي وسط دعوة هؤلاء الغلاة في نزع الثقة من أصل التشريع وبين الدعوة المحافظة على التأكيد على مسالك النظر والاجتهاد و المتبعة للمدارس الفقهية والأصولية، ظهرت دعوة أخرى تنادي بالتوسط بين الفكرتين والتوفيق بين الواقعيين والعقلانيين الحداثيين من جهة والأصوليين من جهة أخرى، وهؤلاء وإن كانوا قد نشأوا في وسط الثقافة الإسلامية وكثير منهم تخرج من مدارس المذاهب الفقهية، إلا أن أثرهم على المنهج العلمي وثابت وقواعد النظر الأصولي، أسوأ من الدعوات المعلنة بعنائها والمصرحة بهدمها، فإن أولئك وإن كان انحرافهم أعظم بيد أن تأثيرهم محصور بين من هم على شاكلتهم أو الجهال أو العامة الذين يتبعون كل ناعق، أما هؤلاء فتأثيرهم ملموس في بعض المؤسسات الشرعية والفتاوى المنتشرة والكتب المصنفة، والإجتهاادات المتناقضة في النظر فأحياناً تجدهم نصيين ظاهريين، وأحياناً موغلين في المصلحة والتعليل، لا تمشي قدمهم على جادة سوية مستقيمة، ولعل هذا الإضطراب راجع والله أعلم إلى:

- ١ - طبيعة هذه المدرسة التي ادعت التوفيق والوسطية.
- ٢ - غياب المنهجية الواضحة بأصولها الشرعية المؤصلة.
- ٣ - شؤم ترك منهج الأوليين في النظر وازدراءهم و السخرية أحياناً من اجتهاداتهم والمبالغة في ذكر أخطائهم وتهويلها.

فكان عاقبة ذلك أن عوقبوا بنقيض قصدهم، حيث فرّوا من التفرق زعموا، ففتحوا على الأمة باب التمزق والافتراق في أبواب الفكر والاستنباط، وادعوا المقاصد والمصالح فأفتوا بفتاوى تناقض المقاصد وتجلب المفساد، وهكذا في دوامة لا تنتهي و حركة لا تسكن، و أساس إنطلاقة هذا المنهج التجديدي البديل بدأ من الدعوة الإصلاحية التي دعا إليها الشيخ محمد عبده رحمه الله حيث دعا إلى تجديد المؤسسات الدينية آنذاك فبدأت من الأزهر الشريف ثم مناهجه ثم القضاء والإفتاء، ثم تتطور فيما بعد ليكون له أتباع و مؤسسات، و خلاصة أصول وقواعد هذه الدعوة تتبين بالتدرج التسلسلي التالي: ابتداء بالدعوة الى نقد كل فكر تقليدي، ومراجعة شاملة للمنهج الأصولي، ثم الى فتح باب الاجتهاد بالرأي في شؤون الدين وعدم حكره على فئة معينة، ثم تحكيم للعقل في مجال فسيح واسع ليبحت عن

الحلول من النصوص الشرعية مباشرة دون استعانة بالأصول المدونة والقواعد المحررة، وانما بالمنهج اليوناني الذي رتب مقدماته وحررها المعتزلة الأوائل، ثم بالغوا أكثر فأعطوا للعقل شأنًا تجاوزوا به من سبقهم، ففوضوا به أن يحكم في القطعيات بالتأويل وفي العمليات بالرفض والتبديل، وتحت مسميات و حجج متعددة أحيانًا باسم المصلحة و الضرورة، و أحيانًا باسم العرف و تغيير العلة، وثالثًا: بأن لكل مجتهد نصيب، ورابعًا : الإسلام جاء بالتيسير و عدم التشديد ، وخامسًا: لا انكار في مسمى الخلاف، وهكذا راحوا ينظرون قواعد لفقه مغلوطة، ويوصلوا أصولًا لمنهج مضطرب مهزوز، يفسح المجال لكل منتج جديد براق، و يغلق الباب عن الورع والاحتياط.

الرابعة: أهل الأصول في مباحثهم الأصولية لم يلغوا العقل جملة بل يرون العقل نعمة من الله تعالى ووسيلة عظيمة للإجتهد في فهم النصوص وكيفية العمل بها لا في قبولها أو ردها، فهي الآلة التي وهبنا الله إياها لنسير بها على هدى وحيه المعصوم، وما كان للآلة أن تتعارض مع المنهج ولا أن تعترض عليه.

الخامسة: التفريق بين القطعي والظني في الأصول إنما يذكر في أبواب التعارض والترجيح و مسائل الاجتهاد من عدمها وليس في أبواب العمل والترك وليس هناك تلازم أبدا بين القطعية والحجية وانما للزوم بين الحجية والعمل، ففرق بين الأمرين.

السادسة: اعتبار المصالح في التشريع وأنها الغاية منها سواء كانت ظهرت الحكمة من ذلك أو لم تظهر هذا موضع إجماع عند الأصوليين لا خلاف فيه وإنما الخلاف في إنزال هذا الحكم الكلي على آحاد الصور والمسائل فمقولة "أينما كانت المصلحة فثم شرع الله" فلا بد أن تفهم على هذا الأساس وهو مقصود من قالها من أهل العلم.

السابعة: العرف قاعدة شرعية معتبرة بشروطها المعروفة، ويفسر به النصوص الشرعية وتخصص لكن في مواطن دل عليها الشارع وأحال، أما رد النص بسببه فهذا لم يتقوه به أحد، بل كلمتهم مجتمعة على الغاء هذا العرف، واما الأحكام التي تتغير بسبب العوائد والأعراف، فهذا في نصوص المكلفين لا الشارع فيجب التفريق و هو مقصود كل من ذكر قاعدة " لا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الزمان .

الثامنة: قاعدة الحكم يدور مع علته لا تفهم على اطلاقها بل لها مستثنيات كثيرة، وقبل ذلك لابد من تمييز ما هو علة عن غيرها مما ليس منضبطا فلا يعلل الا بما هو منضبط مطرد، ثم أنه قد يكون للحكم أكثر من علة، و قد تكون العلة مستتبطة غير منصوصة ولا قريبة

من المنصوص عليها، فهذه وأمثالها تجري القاعدة في فروعها المستتبطة عن طريق القياس لا في أصلها المقيس عليه المنصوص حكمه من قبل الشارع.

التاسعة: قواعد التيسير والمصالح والضرورة ونفي الضرر لا تؤخذ بانفرادها فهي أدلة كلية لا تنفرد في حادثة معينة حتى يعرف خلو المحل من عدم المعارض لها أولاً، ثم بعد ذلك ينظر في القواعد الأخرى المقابلة لها كقاعدة سد الذرائع والاحتياط فيفتى بعد ذلك بالحكم الذي دل على جنسه نفس الشارع ويعرف ذلك بالتتبع والإستقراء.

العاشر: المقاصد من المسائل التي اتكأ عليها كثيراً المنهج التجديدي المعاصر، وسبب ذلك ظنُّه بأنها مباحنة لنظر الأئمة الأوائل من أهل الأصول، وأنها من اجتهادات الشاطبي وابن عاشور، ثم انحصر فهمه لها في فقه المصالح والمقاصد خاصة، وهذا إن كان أحد مقاصد الشارع من التشريع بل هو أهمها إلا أن للشارع مقاصد أخرى، تعرف من: صيغ الأمر والنهي وعلل الأمر والنهي وغيرها من المسالك المعروفة، ثم أن هناك مقاصد أصلية ومقاصد تبعية بتفصيلات كثيرة لا يدركها إلا من أحاط بجزئيات الشريعة و عرف الأشباه والنظائر و كان له من الإدراك وفقه النفس ما يترجح لديه مراد الشارع من غيره، ثم أن الشاطبي ليس بمحدث علم لم يكن عليه من سلفه، فإذا كان رحمه الله لا يفتي في مسألة قال فيها سحنون أو غيره من الأصحاب في مذهبه كما في فتاويه فكيف يجراً على استحداث أصل لم يقل به أئمة ممن تقدمه هذا من أبعد ما يكون، ثم أن مسائل المقاصد مبنوثة في كتب الأصول تجد مظانها في مباحث المناسبة والمصالح المرسلة. والله أعلم.

التوصيات :-

- لابد من وجود دراسات تقوم بتحليل المصطلحات الدخيلة على الفكر والشريعة وقبول ما يحقق الغرض و يعين على الوفاق ويبعد ما يوهم في الاستدلال ويورث الخلاف.
- مسألة الخلاف بين أهل الأصول خاصة في المسائل الكبيرة المشهورة والتي تورد كحجة في تبرير التجديد المعاصر، مما يلفت لها أنظار الباحثين الغيورين الى دراستها دراسة استقرائية، فإن كثيراً مما ذكر فيها الخلاف تظهر بعد البحث والنظر أن لا خلاف فيها، وان النزاع لم يتوارد فيه النفي والاثبات على محل واحد، والمسائل في هذا الباب كثيرة

وعلى سبيل المثال: مسألة غلق باب الإجتهد ومسألة المصالح المرسله ومسألة الخلاف في
قطعية قواعد الأصول من عدمها. وغيرها كثير.

- لابد من الدعوة الجادة على جميع المستويات العلمية من إخراج جيل يدرّب و يروض على
فهم كلام المحققين الأصوليين ووضع سلم علمي يمشون عليه على غرار ما كان موجودا
في المدارس السابقة، فإن غالب هذه الدعوات الدخيلة علينا في التجديد جاءت لما ضعفت
الهمم في دراسة هذه الكتب وصعب لديهم فهم عباراتها و تحرير مشكلاتها إما لفقدان
الأستاذ الماهر او لغلبة التعليم المعاصر، فبدلاً من أن يبحث عن تجديد إرادته و همته صار
يدعوا للتجديد الذي لا يبعد له الطريق ويورث له الراحة، ليصل الى الاجتهاد من أقرب
أبوابه بمنهج هو يضعه ويدعوا له.

- لابد من إيجاد ميثاق تجتمع عليه الكليات الشرعية بمنع أي عبث أو تحريف للأصول
وقواعده، أو تراثه او ذم إمام من أئمة المعروفين، فإن من العار أن توجد ضمانات
وحقوق لمنهج جل علمها قائم على الشك و الخرافة والتخرص، ثم لا يوجد أي رادع
يردع العابثين والساخرين بتراثنا الذين ينشرون كتبهم في ديارنا و في جامعاتنا باسم
التجديد وحرية الفكر، والله المستعان وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه
أجمعين.

فهرس الآيات القرانية

رقم الصفحة	الرقم	السورة	الآية
٧٣	٧	البقرة	٦ 5 4 3 2 1 0 / . -
١٠٢	١٠٦	البقرة	/ . , + *) (' & % \$ # " 8 7 6 5 4 3 2 1 0
١٠٢	١٤٢	البقرة	/ . , + *) (' & % \$ # " 5 4 3 2 1 0
٧٢	١٧٩	البقرة	لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ
٢٧٠	١٨٥	البقرة	8 7 6 5 4 3 2 1 M
٧٦	٢١٤	البقرة	أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ
٢٠٧	٢٢٨	البقرة	h i j k l
١٠٣	٢٣٨	البقرة	(' &
٢٠٦	٢٣٣	البقرة	{ z } ~ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرِّضَاعَةَ
٢٣٥	٢٨٦	البقرة	لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا
٧٥	١٣	آل عمران	وَلَسِيْنَ تَصْدِيقِ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيْلَ كُلِّ شَيْءٍ
٩١	٥٩	آل عمران	{ z y x w v } ~ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ
٢٣٢	١٠٣	آل عمران	أَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا
٣١	١١	النساء	فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ
٢٥٧، ٩٥	٥٩	النساء	فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
٢٥٦	٨٠	النساء	- , + *) (' & % \$ # " !
٨٧، ٦٧	٨٢	النساء	X W V U T S R Q P O I M L K
٢٣٣	٨٣	النساء	وَلَوْ رُدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ

١٩٦	١٠٢	النساء	وَخُذُوا حِذْرَكُمْ
٧٨	١١٢	النساء	7 654 3
٩٨	١٦٥	النساء	WV UTS R QP O N] \ [Z X
١٣٦، ٩٥	٣	المائدة	الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ
٦٨	٣١	المائدة	اتَّخِذُوا © وَرَهْبَنَهُمُ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ
١٠٤	٣٨	المائدة	6 5 43 2 1 0 /
٦٧، ٦٦	٤٨	المائدة	X WV UTS R X P O
٩٤، ٦٠	٣٨	الأنعام	UTS RQ P
٩٦	١١٤	الأنعام	i h g f e d c b a`
٦٧	١١٥	الأنعام	~ } { z
٣١	١٦٩	الأعراف	فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ
٧٤	١٧٩	الأعراف	! " # \$ % & (
٨٧	٦٥	الأنفال	` _ ^ \ [Z Y X WV j i h g f e d c b a
٦٨	٣١	التوبة	اتَّخِذُوا © وَرَهْبَنَهُمُ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ
٩٧، ٩٠	١	هود	n m l k j i h g f d
٩٤، ٧٥	١١١	يوسف	مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصَدِّقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ
٨٦	٤٢	إبراهيم	وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَفْلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ
٩٠، ٦٧ ١٣٦	٩	الحجر	m l k j i h g
٢٦١، ٩٤	٤٤	النحل	وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ
٧٣	٧٨	النحل	٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ ١٠١ ١٠٢ ١٠٣ ١٠٤ ١٠٥ ١٠٦ ١٠٧ ١٠٨ ١٠٩ ١١٠ ١١١ ١١٢ ١١٣ ١١٤ ١١٥ ١١٦ ١١٧ ١١٨ ١١٩ ١٢٠ ١٢١ ١٢٢ ١٢٣ ١٢٤ ١٢٥ ١٢٦ ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١ ١٣٢ ١٣٣ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦ ١٣٧ ١٣٨ ١٣٩ ١٤٠ ١٤١ ١٤٢ ١٤٣ ١٤٤ ١٤٥ ١٤٦ ١٤٧ ١٤٨ ١٤٩ ١٥٠ ١٥١ ١٥٢ ١٥٣ ١٥٤ ١٥٥ ١٥٦ ١٥٧ ١٥٨ ١٥٩ ١٦٠ ١٦١ ١٦٢ ١٦٣ ١٦٤ ١٦٥ ١٦٦ ١٦٧ ١٦٨ ١٦٩ ١٧٠ ١٧١ ١٧٢ ١٧٣ ١٧٤ ١٧٥ ١٧٦ ١٧٧ ١٧٨ ١٧٩ ١٨٠ ١٨١ ١٨٢ ١٨٣ ١٨٤ ١٨٥ ١٨٦ ١٨٧ ١٨٨ ١٨٩ ١٩٠ ١٩١ ١٩٢ ١٩٣ ١٩٤ ١٩٥ ١٩٦ ١٩٧ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٠ ٢٠١ ٢٠٢ ٢٠٣ ٢٠٤ ٢٠٥ ٢٠٦ ٢٠٧ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢١٠ ٢١١ ٢١٢ ٢١٣ ٢١٤ ٢١٥ ٢١٦ ٢١٧ ٢١٨ ٢١٩ ٢٢٠ ٢٢١ ٢٢٢ ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٥ ٢٢٦ ٢٢٧ ٢٢٨ ٢٢٩ ٢٣٠ ٢٣١ ٢٣٢ ٢٣٣ ٢٣٤ ٢٣٥ ٢٣٦ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٣٩ ٢٤٠ ٢٤١ ٢٤٢ ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٤٥ ٢٤٦ ٢٤٧ ٢٤٨ ٢٤٩ ٢٥٠ ٢٥١ ٢٥٢ ٢٥٣ ٢٥٤ ٢٥٥ ٢٥٦ ٢٥٧ ٢٥٨ ٢٥٩ ٢٦٠ ٢٦١ ٢٦٢ ٢٦٣ ٢٦٤ ٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٧ ٢٦٨ ٢٦٩ ٢٧٠ ٢٧١ ٢٧٢ ٢٧٣ ٢٧٤ ٢٧٥ ٢٧٦ ٢٧٧ ٢٧٨ ٢٧٩ ٢٨٠ ٢٨١ ٢٨٢ ٢٨٣ ٢٨٤ ٢٨٥ ٢٨٦ ٢٨٧ ٢٨٨ ٢٨٩ ٢٩٠ ٢٩١ ٢٩٢ ٢٩٣ ٢٩٤ ٢٩٥ ٢٩٦ ٢٩٧ ٢٩٨ ٢٩٩ ٣٠٠ ٣٠١ ٣٠٢ ٣٠٣ ٣٠٤ ٣٠٥ ٣٠٦ ٣٠٧ ٣٠٨ ٣٠٩ ٣١٠ ٣١١ ٣١٢ ٣١٣ ٣١٤ ٣١٥ ٣١٦ ٣١٧ ٣١٨ ٣١٩ ٣٢٠ ٣٢١ ٣٢٢ ٣٢٣ ٣٢٤ ٣٢٥ ٣٢٦ ٣٢٧ ٣٢٨ ٣٢٩ ٣٣٠ ٣٣١ ٣٣٢ ٣٣٣ ٣٣٤ ٣٣٥ ٣٣٦ ٣٣٧ ٣٣٨ ٣٣٩ ٣٤٠ ٣٤١ ٣٤٢ ٣٤٣ ٣٤٤ ٣٤٥ ٣٤٦ ٣٤٧ ٣٤٨ ٣٤٩ ٣٥٠ ٣٥١ ٣٥٢ ٣٥٣ ٣٥٤ ٣٥٥ ٣٥٦ ٣٥٧ ٣٥٨ ٣٥٩ ٣٦٠ ٣٦١ ٣٦٢ ٣٦٣ ٣٦٤ ٣٦٥ ٣٦٦ ٣٦٧ ٣٦٨ ٣٦٩ ٣٧٠ ٣٧١ ٣٧٢ ٣٧٣ ٣٧٤ ٣٧٥ ٣٧٦ ٣٧٧ ٣٧٨ ٣٧٩ ٣٨٠ ٣٨١ ٣٨٢ ٣٨٣ ٣٨٤ ٣٨٥ ٣٨٦ ٣٨٧ ٣٨٨ ٣٨٩ ٣٩٠ ٣٩١ ٣٩٢ ٣٩٣ ٣٩٤ ٣٩٥ ٣٩٦ ٣٩٧ ٣٩٨ ٣٩٩ ٤٠٠ ٤٠١ ٤٠٢ ٤٠٣ ٤٠٤ ٤٠٥ ٤٠٦ ٤٠٧ ٤٠٨ ٤٠٩ ٤١٠ ٤١١ ٤١٢ ٤١٣ ٤١٤ ٤١٥ ٤١٦ ٤١٧ ٤١٨ ٤١٩ ٤٢٠ ٤٢١ ٤٢٢ ٤٢٣ ٤٢٤ ٤٢٥ ٤٢٦ ٤٢٧ ٤٢٨ ٤٢٩ ٤٣٠ ٤٣١ ٤٣٢ ٤٣٣ ٤٣٤ ٤٣٥ ٤٣٦ ٤٣٧ ٤٣٨ ٤٣٩ ٤٤٠ ٤٤١ ٤٤٢ ٤٤٣ ٤٤٤ ٤٤٥ ٤٤٦ ٤٤٧ ٤٤٨ ٤٤٩ ٤٥٠ ٤٥١ ٤٥٢ ٤٥٣ ٤٥٤ ٤٥٥ ٤٥٦ ٤٥٧ ٤٥٨ ٤٥٩ ٤٦٠ ٤٦١ ٤٦٢ ٤٦٣ ٤٦٤ ٤٦٥ ٤٦٦ ٤٦٧ ٤٦٨ ٤٦٩ ٤٧٠ ٤٧١ ٤٧٢ ٤٧٣ ٤٧٤ ٤٧٥ ٤٧٦ ٤٧٧ ٤٧٨ ٤٧٩ ٤٨٠ ٤٨١ ٤٨٢ ٤٨٣ ٤٨٤ ٤٨٥ ٤٨٦ ٤٨٧ ٤٨٨ ٤٨٩ ٤٩٠ ٤٩١ ٤٩٢ ٤٩٣ ٤٩٤ ٤٩٥ ٤٩٦ ٤٩٧ ٤٩٨ ٤٩٩ ٥٠٠ ٥٠١ ٥٠٢ ٥٠٣ ٥٠٤ ٥٠٥ ٥٠٦ ٥٠٧ ٥٠٨ ٥٠٩ ٥١٠ ٥١١ ٥١٢ ٥١٣ ٥١٤ ٥١٥ ٥١٦ ٥١٧ ٥١٨ ٥١٩ ٥٢٠ ٥٢١ ٥٢٢ ٥٢٣ ٥٢٤ ٥٢٥ ٥٢٦ ٥٢٧ ٥٢٨ ٥٢٩ ٥٣٠ ٥٣١ ٥٣٢ ٥٣٣ ٥٣٤ ٥٣٥ ٥٣٦ ٥٣٧ ٥٣٨ ٥٣٩ ٥٤٠ ٥٤١ ٥٤٢ ٥٤٣ ٥٤٤ ٥٤٥ ٥٤٦ ٥٤٧ ٥٤٨ ٥٤٩ ٥٥٠ ٥٥١ ٥٥٢ ٥٥٣ ٥٥٤ ٥٥٥ ٥٥٦ ٥٥٧ ٥٥٨ ٥٥٩ ٥٦٠ ٥٦١ ٥٦٢ ٥٦٣ ٥٦٤ ٥٦٥ ٥٦٦ ٥٦٧ ٥٦٨ ٥٦٩ ٥٧٠ ٥٧١ ٥٧٢ ٥٧٣ ٥٧٤ ٥٧٥ ٥٧٦ ٥٧٧ ٥٧٨ ٥٧٩ ٥٨٠ ٥٨١ ٥٨٢ ٥٨٣ ٥٨٤ ٥٨٥ ٥٨٦ ٥٨٧ ٥٨٨ ٥٨٩ ٥٩٠ ٥٩١ ٥٩٢ ٥٩٣ ٥٩٤ ٥٩٥ ٥٩٦ ٥٩٧ ٥٩٨ ٥٩٩ ٦٠٠ ٦٠١ ٦٠٢ ٦٠٣ ٦٠٤ ٦٠٥ ٦٠٦ ٦٠٧ ٦٠٨ ٦٠٩ ٦١٠ ٦١١ ٦١٢ ٦١٣ ٦١٤ ٦١٥ ٦١٦ ٦١٧ ٦١٨ ٦١٩ ٦٢٠ ٦٢١ ٦٢٢ ٦٢٣ ٦٢٤ ٦٢٥ ٦٢٦ ٦٢٧ ٦٢٨ ٦٢٩ ٦٣٠ ٦٣١ ٦٣٢ ٦٣٣ ٦٣٤ ٦٣٥ ٦٣٦ ٦٣٧ ٦٣٨ ٦٣٩ ٦٤٠ ٦٤١ ٦٤٢ ٦٤٣ ٦٤٤ ٦٤٥ ٦٤٦ ٦٤٧ ٦٤٨ ٦٤٩ ٦٥٠ ٦٥١ ٦٥٢ ٦٥٣ ٦٥٤ ٦٥٥ ٦٥٦ ٦٥٧ ٦٥٨ ٦٥٩ ٦٦٠ ٦٦١ ٦٦٢ ٦٦٣ ٦٦٤ ٦٦٥ ٦٦٦ ٦٦٧ ٦٦٨ ٦٦٩ ٦٧٠ ٦٧١ ٦٧٢ ٦٧٣ ٦٧٤ ٦٧٥ ٦٧٦ ٦٧٧ ٦٧٨ ٦٧٩ ٦٨٠ ٦٨١ ٦٨٢ ٦٨٣ ٦٨٤ ٦٨٥ ٦٨٦ ٦٨٧ ٦٨٨ ٦٨٩ ٦٩٠ ٦٩١ ٦٩٢ ٦٩٣ ٦٩٤ ٦٩٥ ٦٩٦ ٦٩٧ ٦٩٨ ٦٩٩ ٧٠٠ ٧٠١ ٧٠٢ ٧٠٣ ٧٠٤ ٧٠٥ ٧٠٦ ٧٠٧ ٧٠٨ ٧٠٩ ٧١٠ ٧١١ ٧١٢ ٧١٣ ٧١٤ ٧١٥ ٧١٦ ٧١٧ ٧١٨ ٧١٩ ٧٢٠ ٧٢١ ٧٢٢ ٧٢٣ ٧٢٤ ٧٢٥ ٧٢٦ ٧٢٧ ٧٢٨ ٧٢٩ ٧٣٠ ٧٣١ ٧٣٢ ٧٣٣ ٧٣٤ ٧٣٥ ٧٣٦ ٧٣٧ ٧٣٨ ٧٣٩ ٧٤٠ ٧٤١ ٧٤٢ ٧٤٣ ٧٤٤ ٧٤٥ ٧٤٦ ٧٤٧ ٧٤٨ ٧٤٩ ٧٥٠ ٧٥١ ٧٥٢ ٧٥٣ ٧٥٤ ٧٥٥ ٧٥٦ ٧٥٧ ٧٥٨ ٧٥٩ ٧٦٠ ٧٦١ ٧٦٢ ٧٦٣ ٧٦٤ ٧٦٥ ٧٦٦ ٧٦٧ ٧٦٨ ٧٦٩ ٧٧٠ ٧٧١ ٧٧٢ ٧٧٣ ٧٧٤ ٧٧٥ ٧٧٦ ٧٧٧ ٧٧٨ ٧٧٩ ٧٨٠ ٧٨١ ٧٨٢ ٧٨٣ ٧٨٤ ٧٨٥ ٧٨٦ ٧٨٧ ٧٨٨ ٧٨٩ ٧٩٠ ٧٩١ ٧٩٢ ٧٩٣ ٧٩٤ ٧٩٥ ٧٩٦ ٧٩٧ ٧٩٨ ٧٩٩ ٨٠٠ ٨٠١ ٨٠٢ ٨٠٣ ٨٠٤ ٨٠٥ ٨٠٦ ٨٠٧ ٨٠٨ ٨٠٩ ٨١٠ ٨١١ ٨١٢ ٨١٣ ٨١٤ ٨١٥ ٨١٦ ٨١٧ ٨١٨ ٨١٩ ٨٢٠ ٨٢١ ٨٢٢ ٨٢٣ ٨٢٤ ٨٢٥ ٨٢٦ ٨٢٧ ٨٢٨ ٨٢٩ ٨٣٠ ٨٣١ ٨٣٢ ٨٣٣ ٨٣٤ ٨٣٥ ٨٣٦ ٨٣٧ ٨٣٨ ٨٣٩ ٨٤٠ ٨٤١ ٨٤٢ ٨٤٣ ٨٤٤ ٨٤٥ ٨٤٦ ٨٤٧ ٨٤٨ ٨٤٩ ٨٥٠ ٨٥١ ٨٥٢ ٨٥٣ ٨٥٤ ٨٥٥ ٨٥٦ ٨٥٧ ٨٥٨ ٨٥٩ ٨٦٠ ٨٦١ ٨٦٢ ٨٦٣ ٨٦٤ ٨٦٥ ٨٦٦ ٨٦٧ ٨٦٨ ٨٦٩ ٨٧٠ ٨٧١ ٨٧٢ ٨٧٣ ٨٧٤ ٨٧٥ ٨٧٦ ٨٧٧ ٨٧٨ ٨٧٩ ٨٨٠ ٨٨١ ٨٨٢ ٨٨٣ ٨٨٤ ٨٨٥ ٨٨٦ ٨٨٧ ٨٨٨ ٨٨٩ ٨٩٠ ٨٩١ ٨٩٢ ٨٩٣ ٨٩٤ ٨٩٥ ٨٩٦ ٨٩٧ ٨٩٨ ٨٩٩ ٩٠٠ ٩٠١ ٩٠٢ ٩٠٣ ٩٠٤ ٩٠٥ ٩٠٦ ٩٠٧ ٩٠٨ ٩٠٩ ٩١٠ ٩١١ ٩١٢ ٩١٣ ٩١٤ ٩١٥ ٩١٦ ٩١٧ ٩١٨ ٩١٩ ٩٢٠ ٩٢١ ٩٢٢ ٩٢٣ ٩٢٤ ٩٢٥ ٩٢٦ ٩٢٧ ٩٢٨ ٩٢٩ ٩٣٠ ٩٣١ ٩٣٢ ٩٣٣ ٩٣٤ ٩٣٥ ٩٣٦ ٩٣٧ ٩٣٨ ٩٣٩ ٩٤٠ ٩٤١ ٩٤٢ ٩٤٣ ٩٤٤ ٩٤٥ ٩٤٦ ٩٤٧ ٩٤٨ ٩٤٩ ٩٥٠ ٩٥١ ٩٥٢ ٩٥٣ ٩٥٤ ٩٥٥ ٩٥٦ ٩٥٧ ٩٥٨ ٩٥٩ ٩٦٠ ٩٦١ ٩٦٢ ٩٦٣ ٩٦٤ ٩٦٥ ٩٦٦ ٩٦٧ ٩٦٨ ٩٦٩ ٩٧٠ ٩٧١ ٩٧٢ ٩٧٣ ٩٧٤ ٩٧٥ ٩٧٦ ٩٧٧ ٩٧٨ ٩٧٩ ٩٨٠ ٩٨١ ٩٨٢ ٩٨٣ ٩٨٤ ٩٨٥ ٩٨٦ ٩٨٧ ٩٨٨ ٩٨٩ ٩٩٠ ٩٩١ ٩٩٢ ٩٩٣ ٩٩٤ ٩٩٥ ٩٩٦ ٩٩٧ ٩٩٨ ٩٩٩ ١٠٠٠ ١٠٠١ ١٠٠٢ ١٠٠٣ ١٠٠٤ ١٠٠٥ ١٠٠٦ ١٠٠٧ ١٠٠٨ ١٠٠٩ ١٠١٠ ١٠١١ ١٠١٢ ١٠١٣ ١٠١٤ ١٠١٥ ١٠١٦ ١٠١٧ ١٠١٨ ١٠١٩ ١٠٢٠ ١٠٢١ ١٠٢٢ ١٠٢٣ ١٠٢٤ ١٠٢٥ ١٠٢٦ ١٠٢٧ ١٠٢٨ ١٠٢٩ ١٠٣٠ ١٠٣١ ١٠٣٢ ١٠٣٣ ١٠٣٤ ١٠٣٥ ١٠٣٦ ١٠٣٧ ١٠٣٨ ١٠٣٩ ١٠٤٠ ١٠٤١ ١٠٤٢ ١٠٤٣ ١٠٤٤ ١٠٤٥ ١٠٤٦ ١٠٤٧ ١٠٤٨ ١٠٤٩ ١٠٥٠ ١٠٥١ ١٠٥٢ ١٠٥٣ ١٠٥٤ ١٠٥٥ ١٠٥٦ ١٠٥٧ ١٠٥٨ ١٠٥٩ ١٠٦٠ ١٠٦١ ١٠٦٢ ١٠٦٣ ١٠٦٤ ١٠٦٥ ١٠٦٦ ١٠٦٧ ١٠٦٨ ١٠٦٩ ١٠٧٠ ١٠٧١ ١٠٧٢ ١٠٧٣ ١٠٧٤ ١٠٧٥ ١٠٧٦ ١٠٧٧ ١٠٧٨ ١٠٧٩ ١٠٨٠ ١٠٨١ ١٠٨٢ ١٠٨٣ ١٠٨٤ ١٠٨٥ ١٠٨٦ ١٠٨٧ ١٠٨٨ ١٠٨٩ ١٠٩٠ ١٠٩١ ١٠٩٢ ١٠٩٣ ١٠٩٤ ١٠٩٥ ١٠٩٦ ١٠٩٧ ١٠٩٨ ١٠٩٩ ١١٠٠ ١١٠١ ١١٠٢ ١١٠٣ ١١٠٤ ١١٠٥ ١١٠٦ ١١٠٧ ١١٠٨ ١١٠٩ ١١١٠ ١١١١ ١١١٢ ١١١٣ ١١١٤ ١١١٥ ١١١٦ ١١١٧ ١١١٨ ١١١٩ ١١٢٠ ١١٢١ ١١٢٢ ١١٢٣ ١١٢٤ ١١٢٥ ١١٢٦ ١١٢٧ ١١٢٨ ١١٢٩ ١١٣٠ ١١٣١ ١١٣٢ ١١٣٣ ١١٣٤ ١١٣٥ ١١٣٦ ١١٣٧ ١١٣٨ ١١٣٩ ١١٤٠ ١١٤١ ١١٤٢ ١١٤٣ ١١٤٤ ١١٤٥ ١١٤٦ ١١٤٧ ١١٤٨ ١١٤٩ ١١٥٠ ١١٥١ ١١٥٢ ١١٥٣ ١١٥٤ ١١٥٥ ١١٥٦ ١١٥٧ ١١٥٨ ١١٥٩ ١١٦٠ ١١٦١ ١١٦٢ ١١٦٣ ١١٦٤ ١١٦٥ ١١٦٦ ١١٦٧ ١١٦٨ ١١٦٩ ١١٧٠ ١١٧١ ١١٧٢ ١١٧٣ ١١٧٤ ١١٧٥ ١١٧٦ ١١٧٧ ١١٧٨ ١١٧٩ ١١٨٠ ١١٨١ ١١٨٢ ١١٨٣ ١١٨٤ ١١٨٥ ١١٨٦ ١١٨٧ ١١٨٨ ١١٨٩ ١١٩٠ ١١٩١ ١١٩٢ ١١٩٣ ١١٩٤ ١١٩٥ ١١٩٦ ١١٩٧ ١١٩٨ ١١٩٩ ١٢٠٠ ١٢٠١ ١٢٠٢ ١٢٠٣ ١٢٠٤ ١٢٠٥ ١٢٠٦ ١٢٠٧ ١٢٠٨ ١٢٠٩ ١٢١٠ ١٢١١ ١٢١٢ ١٢١٣ ١٢١٤ ١٢١٥ ١٢١٦ ١٢١٧ ١٢١٨ ١٢١٩ ١٢٢٠ ١٢٢١ ١٢٢٢ ١٢٢٣ ١٢٢٤ ١٢٢٥ ١٢٢٦ ١٢٢٧ ١٢٢٨ ١٢٢٩ ١٢٣٠ ١٢٣١ ١٢٣٢ ١٢٣٣ ١٢٣٤ ١٢٣٥ ١٢٣٦ ١٢٣٧ ١٢٣٨ ١٢٣٩ ١٢٤٠ ١٢٤١ ١٢٤٢ ١٢٤٣ ١٢٤٤ ١٢٤٥ ١٢٤٦ ١٢٤٧ ١٢٤٨ ١٢٤٩ ١٢٥٠ ١٢٥١ ١٢٥٢ ١٢٥٣ ١٢٥٤ ١٢٥٥ ١٢٥٦ ١٢٥٧ ١٢٥٨ ١٢٥٩ ١٢٦٠ ١٢٦١ ١٢٦٢ ١٢٦٣ ١٢٦٤ ١٢٦٥ ١٢٦٦ ١٢٦٧ ١٢٦٨ ١٢٦٩ ١٢٧٠ ١٢٧١ ١٢٧٢ ١٢٧٣ ١٢٧٤ ١٢٧٥ ١٢٧٦ ١٢٧٧ ١٢٧٨ ١٢٧٩ ١٢٨٠ ١٢٨١ ١٢٨٢ ١٢٨٣ ١٢٨٤ ١٢٨٥ ١٢٨٦ ١٢٨٧ ١٢٨٨ ١٢٨٩ ١٢٩٠ ١٢٩١ ١٢٩٢ ١٢٩٣ ١٢٩٤ ١٢٩٥ ١٢٩٦ ١٢٩٧ ١٢٩٨ ١٢٩٩ ١٣٠٠ ١٣٠١ ١٣٠٢ ١٣٠٣ ١٣٠٤ ١٣٠٥ ١٣٠٦ ١٣٠٧ ١٣٠٨ ١٣٠٩ ١٣١٠ ١٣١١ ١٣١٢ ١٣١٣ ١٣١٤ ١٣١٥ ١٣١٦ ١٣١٧ ١٣١٨ ١٣١٩ ١٣٢٠ ١٣٢١ ١٣٢٢ ١٣٢٣ ١٣٢٤ ١٣٢٥ ١٣٢٦ ١٣٢٧ ١٣٢٨ ١٣٢٩ ١٣٣٠ ١٣٣١ ١٣٣٢ ١٣٣٣ ١٣٣٤ ١٣٣٥ ١٣٣٦ ١٣٣٧ ١٣٣٨ ١٣٣٩ ١٣٤٠ ١٣٤١ ١٣٤٢ ١٣٤٣ ١٣٤٤ ١٣٤٥ ١٣٤٦ ١٣٤٧ ١٣٤٨ ١٣٤٩ ١٣٥٠ ١٣٥١ ١٣٥٢ ١٣٥٣ ١٣٥٤ ١٣٥٥ ١٣٥٦ ١٣٥٧ ١٣٥٨ ١٣٥٩ ١٣٦٠ ١٣٦١ ١٣٦٢ ١٣٦٣ ١٣٦٤ ١٣٦٥ ١٣٦٦ ١٣٦٧ ١٣٦٨ ١٣٦٩ ١٣٧٠ ١٣٧١ ١٣٧٢ ١٣٧٣ ١٣٧٤ ١٣٧٥ ١٣٧٦ ١٣٧٧ ١٣٧٨ ١٣٧٩ ١٣٨٠ ١٣٨١ ١٣٨٢ ١٣٨٣ ١٣٨٤ ١٣٨٥ ١٣٨٦ ١٣٨٧ ١٣٨٨ ١٣٨٩ ١٣٩٠ ١٣٩١ ١٣٩٢ ١٣٩٣ ١٣٩٤ ١٣٩٥ ١٣٩٦ ١٣٩٧ ١٣٩٨ ١٣٩٩ ١٤٠٠ ١٤٠١ ١٤٠٢ ١٤٠٣ ١٤٠٤ ١٤٠٥ ١٤٠٦ ١٤٠٧ ١٤٠٨ ١٤٠٩ ١٤١٠ ١٤١١ ١٤١٢ ١٤١٣ ١٤١٤ ١٤١٥ ١٤١٦ ١٤١٧ ١٤١٨ ١٤١٩ ١٤٢٠ ١٤٢١ ١٤٢٢ ١٤٢٣ ١٤٢٤ ١٤٢٥ ١٤٢٦ ١٤٢٧ ١٤٢٨ ١٤٢٩ ١٤٣٠ ١٤٣١ ١٤٣٢ ١٤٣٣ ١٤٣٤ ١٤٣٥ ١٤٣٦ ١٤٣٧ ١٤٣٨ ١٤٣٩ ١٤٤٠ ١٤٤١ ١٤٤٢ ١٤٤٣ ١٤٤٤ ١٤٤٥ ١٤٤٦ ١٤٤٧ ١٤٤٨ ١٤٤٩ ١٤٥٠ ١٤٥١ ١٤٥٢ ١٤٥٣ ١٤٥٤ ١٤٥٥ ١٤٥٦ ١٤٥٧ ١٤٥٨ ١٤٥٩ ١٤٦٠ ١٤٦١ ١٤٦٢ ١٤٦٣ ١٤٦٤ ١٤٦٥ ١٤٦٦ ١٤٦٧ ١٤٦٨ ١٤٦٩ ١٤٧٠ ١٤٧١ ١٤٧٢ ١٤٧٣ ١٤٧٤ ١٤٧٥ ١٤٧٦ ١٤٧٧ ١٤٧٨ ١٤٧٩ ١٤٨٠ ١٤٨١ ١٤٨٢

			السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْعِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ
٩٤، ٦٠	٨٩	النحل	G F E D C B A @ ? H
١١٧	١٥	الإسراء	وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا
٧٣	٣٦	الإسراء	وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا
١١٩	٨٥	الإسراء	وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا
٩٨	٨٨	الإسراء	76 54 3210 / . - , > = < ; : 9 8
٣١	٦	مريم	T S R P O N M L
٢٣٢	٧٨	الأنبياء	p o n m l k j i h g t s r q
٧٣	٣٦	الحج	وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا
١٠٣	٢	المؤمنون) (' & %
٩٧	١١٥	المؤمنون	~ أَنْمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ
١٠٥، ١٠٨	٢	النور	(2 1 0 / . - , +
٧٥	٤٤	الفرقان	; + *) (' & % \$ # " !
٧٥	١٠٥	الشعراء	كذبت قوم نوح المرسلين
٧٥	١٢٣	الشعراء	s r q
٨٩	١٩٢ إلى ١٩٥	الشعراء	n m l k j i h g f e d c v u t s r q p o

٣١	١٦	النمل	A @ ?
١٢٥	٣٠	الروم	© اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا
٧٣	٩	السجدة	ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ ۗ وَجَعَلَ لَكُمُ ١١ قَلِيلًا مِمَّا تَشْكُرُونَ
١	٢٤	السجدة	وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا ۖ وَكَانُوا بِعَايَتِنَا يُوقِنُونَ ﴿٢٤﴾
٨٥	٦٩	يس	وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ
٩١	٨٢	يس	إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ
٩٨	٢٧	ص	! " # \$ % & ' ()
٩٥	١٠	الشورى	وَمَا أَخْلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فُحْكْمُهُ إِلَى اللَّهِ
٧٦	٢١	الجنات	أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ
٥	٢٦	الأحقاف	وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً
٨٨	٣٠	الأحقاف	B A @? > = < ; : 9 8 7 G F E D C
١٧٤	١٥	الحجرات	إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴿١٥﴾
٨٦	١	ق	\$ # !
٧٥، ٧٦	٣٧	ق	< ; : 9 8 7 6 5 4 3 2 1 =
٧٦	٤٣	القمر	أَكْفَارًا كَرِيمِينَ ۗ فِي الزُّبُرِ
٩٧	٥٦	الذاريات	H G F E D C

٢٥٦،٩٤	٧	الحشر	w v u t s r q p
٢٣٥	١٦	التغابن	z yxw
٨٧	٢	الطلاق	o nml kj
٨٦	٣	الطلاق	{ zy x w
٧٣	١٠	الملك	وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ
٧٦	٣٥	القلم	أَفَجَعَلُ السُّمِّينَ كَالْمُحْرِمِينَ
٨٨	١	الجن	- , + *
٩٢	١٣	الشمس	x wv
٥٩	٧،٨	الزلزلة	_ ^] \ [z y x w c b a `

فهرس الأحاديث والآثار

الصفحة	الحديث
١٨٧	١. ادرووا الحدود بالشبهات
١٨٨	٢. ادرووا الحدود عن المسلمين
١٨٨	٣. ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعاً
٢٣٣، ١٩٠	٤. اذا اجتهد الحاكم
٢٣٦	٥. أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم".
١٨٨	٦. أقتلوا كل ساحر وساحرة
٢٣٤	٧. أقول فيها برأيي ابو بكر
٢٣٤	٨. أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن الله ابن مسعود
٢٣٥	٩. الحمد لله الذي وفق رسول وسول الله
١٨٤	١٠. الدية للعاقلة لا ترث المرأة من دية زوجها شيئاً عمر بن الخطاب
٢٣٤	١١. أما يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً ابن عباس
٢٤١	١٢. أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب؟
١٨٣	١٣. إن أصحاب الرأي أعداء السنن عمر بن الخطاب
٣٤	١٤. إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجدد لها دينها
١٨٩	١٥. أن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة
٨٥	١٦. أن أنيساً أخوا أبي ذر قال لأخيه: لقيت رجلاً
٢٣٣	١٧. إنكم تختصمون إلي وإنما أنا بشر.
١٨٣	١٨. إياكم وأصحاب الرأي عمر بن الخطاب
١٨٣	١٩. إياي والمكايبة عمر بن الخطاب
١٠٤	٢٠. إيما إيهاب دبغ
١٥٩	٢١. بعثت لأتمم مكارم الأخلاق
١٠١	٢٢. تجلدي بي وببينكم كتاب الله
١٨٤	٢٣. صدقت ولكن رسول الله قضى بالفراش عمر بن الخطاب
١٨٤	٢٤. لم تستفتيني في شيء قد أفتى فيه رسول الله عمر بن الخطاب

١٨٤	٢٥. فما أيسر علي من قضاء قضيتته الله يعلم إنني لم أرد فيه إلا الحق عمر بن عبد العزيز
٢١٣	٢٦. قضى بالدية على عصابة القاتل
١٥٣	٢٧. قف حيث وقف القوم عمر بن عبد العزيز
١٥٨	٢٨. كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه
٢٣٤	٢٩. كل أحد أفقه من عمر.
١٧٤	٣٠. كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم زيد بن ثابت
٢١٣	٣١. لا تمنعوا إماء الله مساجد الله
١٨٥	٣٢. لا رأي لأحد مع سنة سنّها رسول الله عمر بن عبد العزيز
٣١	٣٣. لا نورث ما تركناه صدقة.
١٦٧	٣٤. لا يرث القاتل
١٥٨	٣٥. لعن الله السارق
٢١٣	٣٦. لو أدرك النبي - ﷺ - ما أحدث النساء
٢٩	٣٧. من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد.
٣٣	٣٨. من أحيا سنة من سنتي
٨٢	٣٩. من تكلم في القرآن برأيه
٣٣	٤٠. من سن في الإسلام سنة حسنة
١٧٠	٤١. من مسّ ذكره فليتوضأ
١٦	٤٢. نضّر الله امرءاً
٢٣٤	٤٣. هذا ما رأى عمر فإن كان صواباً فمن الله
١	٤٤. يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله

فهرس الأعلام

رقم الصفحة	اسم العلام	الرقم
٣١	ابن الأثير	.١
٩	ابن الحاجب	.٢
٨٦	ابن الحصار	.٣
١٠	ابن السبكي	.٤
١٠٦	ابن القيم	.٥
١١٧	ابن القيم	.٦
١٢	ابن تيمية	.٧
١٨٩	ابن حجر	.٨
٢٣٢	ابن حزم	.٩
٦١	ابن سينا	.١٠
٢١١	ابن عابدين	.١١
١٠٠	ابن عباس	.١٢
١٢	ابن عبد البر	.١٣
٢١١	ابن عبد السلام	.١٤
١١٧	ابن قاضي الجبل	.١٥
١٥٣	ابن قدامة	.١٦
١٠٦	ابن قيم الجوزية	.١٧
١٠٠	ابن مسعود	.١٨
١٩٠	ابن مغيث	.١٩

رقم الصفحة	اسم العالـم	الرقم
٨	ابن منظور	.٢٠
١١٨	ابن نظام الدين الحنفي	.٢١
١٩١	أبو البركات ابن تيمية	.٢٢
٦	أبو الخطاب	.٢٣
٣٦	أبو المظفر السمعاني	.٢٤
١٢	أبو عبيد القاسم بن سلام	.٢٥
٤٣	أبو الحسن الندوي	.٢٦
٥٦	أبوزيد	.٢٧
١٩٩	أبوسنة	.٢٨
١١٥	أبي إسحاق الشيرازي	.٢٩
١٢٣	أبي الحسن الأشعري	.٣٠
٢١٢	أبي يوسف	.٣١
٦١	أحمد أمين	.٣٢
٦١	أحمد بن حنبل	.٣٣
٢٦٠	أحمد زكي أبو شادي	.٣٤
٢٤٦	أحمد كمال أبو المجد	.٣٥
٦٦	أدم كلارك	.٣٦
٧٢	أرسطوا	.٣٧
٤٩	أركون	.٣٨
٢١٥	أستاذ ماهر	.٣٩

رقم الصفحة	اسم العلم	الرقم
٦٧	الأسمندي	.٤٠
٨٧	الأصفهاني	.٤١
٦	الأمدي	.٤٢
٦	الأنباري	.٤٣
٨٢	الأندلسي	.٤٤
١١٨	الأنصاري	.٤٥
٢٦٣	الباجي	.٤٦
٧	باحسين	.٤٧
١٦١	البركتي	.٤٨
٤٣، ٢٨	بسطامي	.٤٩
٥	البصري	.٥٠
٢٧	بكر بن عبدالله أبوزيد	.٥١
١١٨	البناني	.٥٢
١٦٦، ٣٤	البوطي	.٥٣
٨	البيضاوي	.٥٤
٢٠٥	التسولي	.٥٥
٦١	التوحيدي	.٥٦
٥٣، ٤٩	الجابري	.٥٧
٨٠	جاك دريدا	.٥٨
٦٥	جان لوك	.٥٩
٦٥	جرين برنتن	.٦٠
٤٨، ٣٥	جمال سلطان	.٦١
٢٤٦	جمال عطية	.٦٢
٥٠	جون إندال	.٦٣

رقم الصفحة	اسم العالـم	الرقم
١٣٤	الجويني	.٦٤
٢٤٦، ١٩٨، ١٠٧	حسن الترابي	.٦٥
٤٩	حسن حنفي	.٦٦
١٠٧، ٥٧، ٤٦، ٢٦	الحوالي	.٦٧
٢١١	الدسوقي	.٦٨
٩٤	ديكارت	.٦٩
٢٦٣، ١٦١، ٥	الزركشي	.٧٠
٥٣	زكريا أوزون	.٧١
١٠٦، ١٠٥، ٦	السبكي	.٧٢
٦٤	سبنيوزا	.٧٣
٩٦	السرخسي	.٧٤
١٢٩، ١٢٤	سليمان دنيا	.٧٥
١٤٢	السمرقندي	.٧٦
٢٥٠، ٣٦	السنهوري	.٧٧
١٧	الشاطبي	.٧٨
٦٢، ٢٠	الشافعي	.٧٩
١٩٢، ٨	الشنقيطي	.٨٠
٩	الشوشان	.٨١
٥٣	الشوكاني	.٨٢
١١٥	الشيرازي	.٨٣
٥٨، ٥٠	صالح هاشم	.٨٤
١٤٢، ٢١	طاهر بن عاشور	.٨٥

رقم الصفحة	اسم العلم	الرقم
١٣٥	الطبري	.٨٦
٦١	طه حسين	.٨٧
٧١ ، ٣٠ ، ٢٩ ، ٨	طه عبد الرحمن	.٨٨
٥٨ ، ٥١	عبد المجيد الشرفي	.٨٩
١٢١ ، ٦١	العقاد	.٩٠
١٩٢	عيسى بن ابان	.٩١
٤	الغزالي	.٩٢
٢٤٥ ، ٢٢٩ ، ٢١٠	الغزالي	.٩٣
٦٦	فابري سيوس	.٩٤
١٢٧ ، ٨٢ ، ٦	فخر الدين الرازي	.٩٥
٣٠ ، ٢٨ ، ٧	الفيومي	.٩٦
١١١	القاضي أبو بكر الباقلاني	.٩٧
١١٦ ، ٩٢	القاضي عبد الجبار	.٩٨
١٠١	قدامة بن مطعون رضي الله	.٩٩
١٣٩ ، ٥٣ ، ١٤ ، ٢٠٥ ، ١٧٥ ، ١٤٠ ، ٢٣٣ ، ٢١٨	القرافي	.١٠٠
٨٧	القرطبي	.١٠١
٩٤	القرطبي	.١٠٢
٦١	المازني	.١٠٣
١٠٢	مالك	.١٠٤
٣٣	محمد البشير الإبراهيمي	.١٠٥

رقم الصفحة	اسم العام	الرقم
٨٣	محمد بن الحسن الشيباني	.١٠٦
٢	محمد سعيد العشماوي	.١٠٧
١٩٠، ١٤٧	محمد سليم العوا	.١٠٨
٢٦٠، ٤٣	محمد عبده	.١٠٩
٢٢٤	محمد عمارة	.١١٠
٢٤٣	محمد فريد وجدي	.١١١
٥٣	محمود اسماعيل	.١١٢
٢٥٠، ٣٦	المراغي	.١١٣
٨٠	المسيري	.١١٤
١٦٩	مصطفى الشلبي	.١١٥
٦١	المعري	.١١٦
٢١١، ١٧٨، ٧	المقري	.١١٧
٢٩	المناعي	.١١٨
٨٠	ميشيل فوكو	.١١٩
١٤١، ١٣٧، ٨٣ ١٥٠، ١٢٤ ١٦٩، ١٦٣	نجم الدين الطوفي	.١٢٠
٤٩	نصر أبو زيد	.١٢١
١٨٩	النووي	.١٢٢
٨٠	هابرماس	.١٢٣
٦٨	هارون الرشيد	.١٢٤
٦٦	الهندي	.١٢٥
٢٠	هيثم بن جواد	.١٢٦
٢٤١، ١	الهيثمي	.١٢٧

فهرس المذاهب والفرق

الفرقة أو المذهب	الصفحة
الأرثوذكس	٢٧
الأشاعرة	١٢٨، ٢٣٢، ٢٣٥، ١٢٩
أهل السنة	٦٧، ٥٦، ٨٩، ٩٣، ١١٩، ١٢٠، ١٢٦، ٢٤١، ١٨١
أهل الكلام	٨٣، ١٩٢
الباطنية	٤٦، ١٠٦، ٦٣
البنوية	٦٢
التغريبيون	٤٣، ٧٤
التناسخية	١٠٦
الجهمية	
الحدائون	٨١، ٨٢، ٨٨، ١٠٣، ١٠٧
الخوارج	٣٠، ١٩٢، ٦٧
الرافضة	١٩٢
الزنادقة	٤٦، ١٩١
الزيدية	٦٧
السمنية	١٠٦
السوفسطائية	١٤٥
الصوفية	١٢٥
الظاهرية	٢، ٢١٤
العصرانيون	٤٣، ٢٤٢، ٢٦٦
العقلانيون	٤٢، ٥٧
الفلاسفة	٤٦، ١٠٦
الفلاسفة	
الكاثوليك	٥٠
المتكلمون	٥٠، ١٢١، ١٣٦، ١٢٩
المرجئة	٦٧
المستشرقون	٤٢
المعتزلة	٥٦، ٨٣

فهرس المصادر والمراجع

أولاً - المصادر: -

- القرآن الكريم.
- ابن الأثير؛ أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ.
- الأمدى؛ علي بن محمد أبو الحسن. "الإحكام في أصول الأحكام"، ط١، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، (١٤٠٤).
- الأندلسي؛ أبي محمد عبد الحق بن عطية، "تفسير ابن عطية المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، ط١، ت: مجموعة من العلماء، توزيع وزارة الأوقاف، قطر، ١٣٩٨هـ.
- الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين. "فواتح الرحموت"، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (١٩٩٨م).
- الأنصاري؛ زكريا بن محمد بن زكريا. "غاية الوصول في شرح لب الأصول".
- الإيجي؛ عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، "المواقف"، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط١، دار الجيل، لبنان، بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- ابن أمير حاج؛ محمد بن محمد. "التقرير والتحبير"، (ط١)، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٣١٦).
- آل تيمية؛ "المسودة في أصول الفقه"، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، جمعها شهاب الدين أبو العباس الحنبلي الحراني الدمشقي، مطبعة دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- الأزهرى؛ عيسى منون الشامي. "تبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول"، طبعة دار الكتب العلمية، تعليق يحيى مراد.
- البخاري؛ محمد بن إسماعيل. "صحيح البخاري"، تحقيق: د. مصطفى البغا، (ط٣)، دار ابن كثير، بيروت، ١٤٠٧هـ.
- اللبناني، عبدالرحمن بن جادالله. "حاشية اللبناني"، مطبوع بهامش جمع الجوامع لابن السبكي، (ط٢)، مصطفى الباي، ١٣٥٦هـ.
- البيهقي؛ أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر. "سنن البيهقي الكبرى"، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

- ابن بدران، عبد القادر بن أحمد الدمشقي. "المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل"، (ط٢)، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، (١٤٠١).
- ابن تيمية؛ تقي الدين عبد الحلیم "الرد على المنطقيين"، دار المعرفة، بيروت.
- ابن تيمية، جامع المسائل، المجموعة الثانية، "قاعدة الاستحسان"، تحقيق محمد عزيز شمس، ط٣، علم الفوائد، ١٤٢٧هـ.
- ابن تيمية؛ تقي الدين عبد الحلیم. "درء تعارض العقل والنقل"، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض، (١٣٩١).
- ابن تيمية؛ تقي الدين عبد الحلیم. "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح"، تحقيق أبو عبدالرحمن عادل بن سعد، دار ابن الهيثم، القاهرة، ٢٠٠٣م.
- ابن تيمية؛ تقي الدين عبد الحلیم. "مقدمة في أصول التفسير"، تحقيق عصام فارس الحرستاني، ومحمد شكور حاجي امريد، (ط١)، دار عمار، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- ابن تيمية؛ تقي الدين عبد الحلیم. "منهاج السنة النبوية"، تحقيق: محمد رشاد سالم، (ط١)، مؤسسة قرطبة، ١٤٠٦هـ.
- ابن تيمية؛ تقي الدين عبد الحلیم. "مجموع الفتاوى"، (ط٢)، جمع وتحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، مكتبة ابن تيمية، السعودية.
- ابن تيمية؛ تقي الدين عبد الحلیم. جامع المسائل، ط. الثانية، ط. عالم الفوائد، ١٤٢٧هـ.
- الترمذي؛ محمد بن عيسى السلمی. "سنن الترمذي"، تحقيق: احمد محمد شاكر، (ط٢)، دار إحياء التراث العربي، حلب ١٤٠٦ - ١٩٨٦.
- الجويني؛ عبد الملك بن عبد الله يوسف أبو المعالي. "البرهان المنصور"، (ط٤)، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، (١٤١٨).
- الجويني؛ عبد الملك بن عبد الله يوسف أبو المعالي. "الورقات"، تحقيق: عبد اللطيف محمد العبد.
- الجويني؛ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف أبو المعالي. "البرهان في أصول الفقه"، (ط٤)، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ١٤١٨.
- الجويني؛ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف أبو المعالي. "كتاب التلخيص في أصول الفقه"، (ط١)، تحقيق عبد الله النيبالي، وبشير أحمد العمري، مكتبة دار الباز، ١٤١٧هـ.
- ابن الحاجب؛ "مختصر المنتهى"، (ط١)، تحقيق: نذير حماد، دار ابن حزم، ١٤٢٧هـ.

- ابن حنبل، أحمد أبو عبدالله الشيباني، **مسند أحمد بن حنبل**، رقم الحديث (١٥١٩٥)، مؤسسة قرطبة، مصر.
- ابن حبان؛ محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي. "صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان"، (ط٢)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤-١٩٩٣.
- الحافظ ابن حجر؛ محمد بن علي العسقلاني. "فتح الباري بشرح صحيح البخاري"، تحقيق: محب الدين الخطيب، ط. دارالمعرفة، بيروت.
- الحاكم؛ محمد بن عبدالله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، (ط١)، تحقيق: عبدالقادر عطا، ط. دارالكتب البركتي.
- أبو داود. سليمان بن الأشعث السجستاني. "سنن أبي داود"، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الفكر.
- الدارقطني؛ علي بن عمر. "سنن الدارقطني"، ط. دارالمعرفة، بيروت، تحقيق: عبدالله هاشم، ١٣٨٦هـ.
- الدردير؛ أحمد بن محمد بن أحمد. "الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك"، تحقيق: د. محمد مصطفى كمال وصفي، طبعة دار المعارف، مصر.
- الذهبي؛ "تاريخ الإسلام"، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ.
- الرازي؛ محمد بن عمر بن الحسين. "المحصول في علم الأصول"، (ط١)، تحقيق: طه جابر العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، (١٤٠٠).
- الرازي؛ تمام بن محمد. "فوائد"، تحقيق: حمدي السلفي، (ط١)، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٢هـ.
- الرازي، فخرالدين محمد بن عمر. "أساس التقديس في علم الكلام"، ط١، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- الزركشي؛ بدر الدين بن محمد بن بهادر بن عبد الله. "البحر المحيط في أصول الفقه"، (ط٢)، تحقيق: ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤٢١).
- السبكي، تاج الدين بن علي بن عبد الكافي "طبقات الشافعية الكبرى" ط : هجر للطباعة والنشر والتوزيع - ١٤١٣ هـ ، الطبعة الثانية، تحقيق د. محمود محمد الطناحي.

- السبكي؛ تقي الدين علي بن عبد الكافي. "الإبهاج"، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، "أصول السرخسي"، (ط١)، تحقيق: رفيق العجم، دار المعرفة، بيروت، (١٤١٨هـ).
- السرخسي؛ شمس الدين. "المبسوط"، دار المعرفة، بيروت.
- سعيد بن منصور؛ "سنن سعيد بن منصور"، ط الدار السلفية - الهند - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م، الطبعة الأولى، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي.
- السمرقندي؛ "ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه"، تحقيق عبد الملك السعدي. توزيع الأوقاف العراقية، بغداد.
- السمعاني؛ الإمام أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار. "قواطع الأدلة في الأصول"، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ.
- السمعاني؛ الإمام أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار. "فصول من كتاب: الانتصار لأصحاب الحديث"، (ط١)، جمع فصوله وعلق عليه محمد بن حسين الجيزاني، مكتبة دار المنهاج، الرياض، ذو القعدة ١٤٢٨هـ.
- السيوطي؛ جلال الدين السيوطي. "الأشباه والنظائر"، طبعة الحلبي، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٨م.
- الشاطبي؛ إبراهيم بن موسى الغرناطي. "الموافقات في اصول الشريعة"، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.
- الشاطبي؛ إبراهيم بن موسى الغرناطي. "الإعتصام"، تحقيق: مشهور حسن سلمان، دار المعرفة، بيروت، لبنان (١٩٨٢م).
- الشاطبي؛ أبو اسحاق إبراهيم. "الإعتصام"، دار النشر: المكتبة التجارية الكبرى - مصر.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤هـ، تحقيق محمد سيد كيلاني.
- الشوكاني؛ محمد بن علي بن محمد. "إرشاد الفحول"، (ط٢)، تحقيق: محمد سعيد البدري، دار الفكر، بيروت، (١٤١٢).
- الشيرازي؛ أبو إسحاق إبراهيم بن علي. "التبصرة في اصول الفقه"، (ط١)، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣هـ.

- الشيرازي؛ ابراهيم بن علي. "المعونة في الجدل"، تحقيق: علي العمريني، ط. جمعية احياء التراث، الكويت، ١٤٠٧هـ.
- الطوفي؛ نجم الدين الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد القوي بن الكريم ابن سعيد. "شرح مختصر الروضة"، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، (ط١)، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- الطوفي، نجم الدين الربيع سليمان بن عبد القوي، "درء القول القبيح بالتحسين والتقييح" من مطبوعات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، تحقيق د.أيمن محمود شحادة، ط. الأولى ١٤٢٦هـ.
- ابن العربي؛ ابوبكر محمد بن عبدالله. "أحكام القرآن"، تحقيق: علي محمد الجاوي، دار المعرفة - بيروت.
- العطار، حسن، حاشية العطار على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، الأولى ١٤٢٠هـ.
- ابن عبد البر؛ يوسف بن عبد الله النمري، "التمهيد لما في الموطأ من المعاني"، تحقيق: مصطفى العلوي، محمد البكري، دار وزارة الأوقاف، المغرب، ١٣٨٧هـ.
- ابن عساكر، تاريخ دمشق، دار الفكر - بيروت.
- ابن عابدين؛ محمد أمين، "نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف"، مكتبة صنايع.
- ابن عابدين؛ محمد أمين. "شرح عقود رسم المفتي"، تعليق العلامة محمد رفيع العثماني، دارالعلوم كراتشي.
- العزبن عبدالسلام؛ "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الغزالي؛ أبو حامد محمد بن محمد. "المستصفي من علم الاصول"، (ط١)، تحقيق: محمد عبد السلام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤١٣هـ).
- الغزالي؛ أبو حامد محمد بن محمد "المنحول من تعليقات الأصول"، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٠م.
- الغزالي؛ أبي حامد محمد بن محمد الطوسي. "شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل"، تحقيق د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد بغداد، ١٣٩٠هـ.
- الفتوحى؛ محمد بن أحمد. "شرح الكوكب المنير"، تحقيق: محمد الزحيلي، و نزيه حماد، مطبوعات جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٠هـ.
- أبو الفداء؛ إسماعيل بن كثير. "البداية والنهاية"، مكتبة المعارف، بيروت.

- الفراء؛ محمد بن الحسين. "العدة في أصول الفقه"، (ط٢)، تحقيق أحمد المبارك، ١٤١٠هـ.
- الفيومي؛ أحمد بن محمد بن علي المقرئ. "المصباح المنير في غريب الشرح الكبير"، (ط١)، المكتبة العلمية، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢١هـ.
- الفيروزآبادي؛ محمد بن يعقوب. "القاموس المحيط" مادة "العقل"، مؤسسة الرسالة - بيروت.
- القاضي عبد الجبار؛ "المغني في أصول الفقه"، المؤسسة المصرية، القاهرة.
- القاضي عبد الجبار؛ "شرح الأصول الخمسة"، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة.
- القرافي؛ شهاب الدين أحمد بن أدریس. "تفائس الأصول في شرح المحصول"، (ط٢)، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، مكتبة مصطفى الباز، مكة المكرمة، (١٤١٨).
- القرافي؛ شهاب الدين أحمد بن أدریس. "الفروق"، عالم الكتب، بيروت، بلا تاريخ.
- القرطبي؛ أبي عبدالله محمد بن أحمد. "تفسير القرطبي"، دار الريان للتراث، الأصفهاني، شمس الدين.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي. "بدائع الفوائد"، (ط١)، تحقيق: هشام عطا، وآخرين، مكتبة ابن الباز، مكة المكرمة، ١٤١٦.
- ابن قيم الجوزية؛ محمد بن أبي بكر الزرعي. "مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين"، (ط٢)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٣ - ١٩٧٣.
- ابن القيم، "أعلام الموقعين عن رب العالمين"، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، (١٩٧٣م).
- ابن قدامة؛ موفق الدين عبد الله بن أحمد. "المغني"، ط، دار عالم الكتب، تحقيق: د. عبدالله التركي، د. عبدالفتاح الحلو.
- ابن قدامة؛ عبدالله بن أحمد المقدسي. "لمعة الاعتقاد"، (ط١)، الدار السلفية، الكويت، تحقيق بدر البدر.
- ابن قدامة؛ موفق الدين عبد الله بن أحمد. "روضة الناظر"، (ط٢)، تحقيق: عبد العزيز عبد الرحمن سعيد، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٣٩٩.
- الكفوي، أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني. "الكليات معجم في المطلحات والفروق اللغوية"، (ط٢)، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣هـ.

- ابن منظور؛ محمد بن مكرم الافريقي. "لسان العرب"، (ط١)، دار صادر، بيروت، لبنان.
 - المنهاج، "مطبوع ضمن شرح الإبهاج"، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤٠٤).
 - مسلم، ابو الحسين ابن الحجاج النيسابوري. "صحيح مسلم"، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
 - المعتزلي؛ أبي الحسين البصري. "المعتمد في أصول الفقه"، (ط١)، تحقيق: خليل ألميس، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤٠٣).
 - ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني. "سنن ابن ماجه"، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دارالنشر، بيروت، دار الفكر، بيروت.
 - النسائي؛ ابو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. "سنن النسائي"، (ط٢)، تحقيق: عبد الفتاح ابو غدة، مكتب المطبوعات الاسلامية، حلب، ١٤٠٦.
 - الهيثمي، علي بن أبي بكر، "مجمع الزوائد"، دار الريان، القاهرة، ١٤٠٧هـ.
 - الهمداني؛ القاضي عبد الجبار بن أحمد. "شرح الأصول الخمسة"، (ط١)، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة القاهرة، ١٣٨٤هـ.
 - الهمداني؛ القاضي عبد الجبار بن احمد. "المحيط بالتكليف"، تحقيق: عمر عزمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف،
- ثانياً - المراجع :-**

- أحمد؛ محمد شريف. "تجديد الموقف الإسلامي في الفقه والفكر والسياسة"، ط١، دار الفكر، ١٤٢٥هـ.
- إبراهيم الخولي، د. مصطفى حلمي، د. علي عبد العزيز، والأساتذ محمد قاسم ، ندوة بعنوان: "سقطه الحدائة والخصوصية الغربية"، منشورة في مجلة البيان، الرياض.
- أركون؛ محمد، "تاريخية الفكر العربي"، المركز الثقافي العربي، بيروت، .
- أركون، محمد، "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، دار الطليعة للطباعة بيروت.
- أركون، محمد، "قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟"، (ط٢)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠١م.
- أميل بتروا، "العلم والدين في الفلسفة المعاصرة"، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني"، ١٩٧٣م
- الألباني؛ محمد ناصر الدين. "السلسلة الصحيحة"، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية.

- الألباني؛ محمد ناصر الدين. "السلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة"، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية.
- أمين، أحمد، "فجر الإسلام". ط مكتبة النهضة.
- أمين، أحمد "ضحى الإسلام" ط مكتبة النهضة.
- الأيوبي؛ محمد هشام. "الاجتهاد ومقتضيات العصر"، دار الفكر، الأردن، ١٩٣٨م.
- الباحثين؛ يعقوب عبد الوهاب. "أصول الفقه الحد والموضوع والغاية"، دار الراشد، (١٤٠٨).
- الباحثين؛ يعقوب عبد الوهاب. "قاعدة العادة محكمة"، (ط١)، ط. مكتبة الرشد، ١٤٢٤هـ.
- الباحثين؛ يعقوب عبد الوهاب. "رفع الحرج في الشريعة"، لم تذكر الطبعة.
- البعلي؛ علي بن محمد بن علي أبو الحسن. "المختصر في أصول الفقه"، تحقيق: محمد مظهر، جامعة الملك عبد العزيز.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، ط٢، دار الآفاق، بيروت، ١٩٧٧م.
- البوطي، محمد سعيد رمضان؛ "حول تجديد أصول الفقه"، ضمن حوار مع د. يعرب المرزوقي، مجموع في كتاب "إشكالية تجديد أصول الفقه"، دار الفكر المعاصر.
- البوطي، محمد سليمان رمضان "ضوابط المصلحة، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٥م.
- بسطامي؛ محمد سعيد. "مفهوم تجديد الدين"، (ط١)، طبعة دار الدعوة الكويت، ١٤٠٥هـ.
- الترايبي؛ حسن، "تجديد أصول الفقه الإسلامي"، (ط١)، دار الفكر للطباعة بالخرطوم، ١٤٠٠هـ.
- توفيق الطويل؛ "النزاع بين الدين والفلسفة"، (ط٢)، مصر.
- التركي؛ عبدالله عبدالمحسن. "أصول مذهب الإمام أحمد دراسة أصولية مقارنة"، ط٤، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- الجابري؛ محمد عابد. "نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي"، (ط٦)، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣م.
- الجابري؛ محمد عابد. "التخطيط الشامل للثقافة العربية" والذي اعتمده المنظمة العربية للتراث والثقافة والعلوم.
- جرين برنتن؛ "أفكار ورجال (قصة الفكر العربي)"، تحقيق: محمود محمود، مصر، ١٩٦٥م،

- الجبرتي؛ عبد الرحمن بن حسن. "تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار"، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، (ط١)، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ.
- الجبدي؛ عمر بن عبد الكريم. "العرف والعمل في المذهب المالكي"، ط. فضالة، المغرب.
- جمعة؛ علي. "المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم"، معهد الفكر العالمي.
- الحوالي؛ سفر بن عبد الرحمن. "العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة"، طبعة دار السلفية للنشر والتوزيع، الكويت، ١٤٠٨هـ.
- الحنفي، عبدالمنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط. مكتبة مدبولي، الثالثة ٢٠٠٠م، القاهرة
- الحوالي؛ سفر بن عبد الرحمن. "ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي"، دار الطيب.
- حميد سمير؛ "الهيرمينوطقيا والنص القرآني (نقد وتجريح)"، دار البيارق، الأردن - عمان.
- حسن حنفي؛ "التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم"، مج المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- الحسن؛ خليفة بابكر. "تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين"، (ط١)، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- حسان؛ حسين احمد. "فقه المصلحة العامة وتطبيقاتها المعاصرة"، ط. المعهد الاسلامي.
- حنان اللحام؛ "تأملات في منزلة المرأة في القرآن الكريم"، مطبعة الكواكب دمشق، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- الخطيب البغدادي؛ أبو بكر احمد بن علي. "الكفاية في علم الرواية" ط دار المكتبة العلمية - المدينة المنورة، تحقيق ابو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني.
- الخطيب البغدادي؛ أبو بكر احمد بن علي. "الفقيه والمتفقه"، ط. دار ابن الجوزي، تحقيق عادل الغزاري، ١٤٢١هـ.
- ابن خلكان؛ أبي العباس شمس الدين أحمد. "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان"، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت.
- الرومي، محمد بن عبد الرحمن، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ط. مؤسسة الرسالة الأولى ٩٤٠١هـ.
- أبو زيد؛ بكر بن عبدالله. "فقه النوازل"، دار الرسالة.
- أبو زيد، بكر بن عبدالله، التعالم وأثره على الكتاب، دار العاصمة

- زينب عبد العزيز؛ "هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة الحداثّة والأصولية"، دار الكتاب العربي، دمشق، ٢٠٠٤م.
- زكريا أوزون؛ "جناية الشافعي تخلص الأمة من فقه الأئمة"، (ط١)، رياض الريس للكتب والنشر، تموز، يوليو ٢٠٠٥م.
- الزرقاء؛ مصطفى احمد. "المدخل الفقهي العام"، الطبعة السابعة، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م.
- الزنكي؛ د.نجم الدين قادر كريم. "الإجتهد في مورد النص"، ط.دارالكتب العلمية، بيروت ٤هـ.
- السفيناي، عبد بن محمد "الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية" ط دار الفرقان، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.
- سلطان؛ جمال. "جهادنا الثقافي"، مواقف وإشارات، مركز الدراسات الإسلامية، بريطانيا.
- سلطان؛ جمال. "دفاع عن ثقافتنا"، (ط١)، دار الوطن السعودية، ١٤١٢هـ.
- سلطان؛ جمال "الغارة على التراث الإسلامي"، مركز الدراسات الإسلامية، بريطانيا.
- سبينوزا؛ "رسالة في اللاهوت والسياسة"، (ط١)، ترجمة وتقديم د.حسن حنفي،مراجعة د.حسن حنفي،جميع حقوق الطبع محفوظة، الناشر دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ٢٠٠٥.
- أبوسنة؛ احمد فهمي. "العرف والعادة في رأي الفقهاء"، ط. دار البصائر، مصر، ١٤٢٥هـ.
- السماعي، محمد عمر، في كتابه الماتع النافع "نظرية الاحتياط الفقهي" ط.ابن حزم،بيروت، لبنان، ١٤٢٨هـ، الطبعة الأولى.
- الشثري؛ سعد بن ناصر، "الأصول والفروع"، (ط١)، كنوز إشبيليا، ١٤٢٦هـ .
- الشثري، سعيد بن ناصر بن عبد العزيز ؛ "القطع والظن عند الأصوليين حقيتها وطرق استفادتها وأحكامها"، (ط١)، دار الحبيب، الرياض، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- الشنقيطي؛ محمد الأمين بن محمد المختار. "أضواء البيان"، دار النشر، بيروت، ١٤١٥هـ.
- الشنقيطي؛ محمد الأمين بن محمد المختار. "نثر الورود على مراقي السعود"، (ط١)، تحقيق وإكمال: محمد ولد حبيب الشنقيطي، دار المنارة، جدة، (١٤١٥هـ).
- الشنقيطي؛ محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني. "المصلحة المرسلّة"، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط، الأولى، ١٤١٠هـ.

- الشنقيطي؛ أحمد محمود عبد الوهاب. "الوصف المناسب لشرع الحكم"، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ١٤١٥هـ.
- الشواف، محامي منير، تهافت القراءة المعاصرة، دار قتيبة، دمشق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م
- الشلبي؛ محمد مصطفى. "تعليق الأحكام"، ط. الثانية، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠١هـ.
- الصافي، عثمان عبدالقادر، "أخطار على المراجع العلمية لأئمة السلف". ط. دار الفاروق، السعودية، الأولى، ١٤١٠هـ
- الصادق بلعيد؛ "القرآن والتشريع"، (ط٢)، مركز النشر الجامعي، تونس.
- صالح؛ محمد أديب. "تفسير النصوص في الفقه الإسلامي"، (ط٤)، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤١٣م.
- ضمرة، عبدالجليل زهير، الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية، دار النفائس، الأولى، ١٤٠٦هـ.
- الضويحي؛ علي بن سعد بن صالح. "دراسات وتحقيقات في أصول الفقه"، (ط١)، مكتبة الرشد، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- الضويحي؛ علي بن سعد بن صالح. "آراء المعتزلة الأصولية وما بعدها"، دار الرشد ١٤٢١هـ.
- الطحان؛ محمود. "مفهوم التجديد بين السنة النبوية وبين أدياء التجديد المعاصرين"، مكتبة دار التراث، ١٤٠٦هـ.
- طه؛ عبد الرحمن. "المدخل إلى روح الحداثة"، (ط١)، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م.
- طه؛ عبد الرحمن. "سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية"، (ط٢)، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م،
- طه؛ عبد الرحمن. "تجديد المنهج في تقويم التراث"، ط : المركز الثقافي العربي - الطبعة الثانية ٢٠٠٥
- الطويل، عبدالله بن ابراهيم، منهج التيسير المعاصر، ط. دار الهدى النبوي، مصر، ١٤٢٦.
- أبي الطيب؛ مولود السويس. "معجم الأصوليين"، دار الكتب العلمية، بيروت.
- عثمان؛ محمود. "القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين"، دار الزاحم .

- العقل، ناصر بن عبدالكريم، الاتجاهات العقلانية الحديثة، دار الفضيلة، ط. الاولى ١٤٢٢هـ.
- أبو عيد؛ العبد خليل. "مباحث في أصول الفقه الإسلامي. (ط٢)، دار الفرقان، ١٤٠٧هـ.
- العاني؛ رافع بن طه. "الصلة بين أصول الفقه وعلم المنطق"، دار المحبة، دمشق.
- العثيمين؛ محمد بن صالح. "شرح نظم الورقات"، دار ابن الجوزي، القاهرة، مطبوع ضمن الأنجم الزاهرات في شرح الورقات.
- العشماوي؛ محمد سعيد. "معالم الإسلام"، سينا للنشر، القاهرة.
- علي حسب الله؛ "أصول التشريع الإسلامي"، ط. دار المعارف.
- عبد الرزاق عيد؛ "محمد عبده إمام الحداثة والدستور"، (ط١)، معهد الدراسات الإستراتيجية.
- عبد الرزاق؛ ابو بكر ابن همام الصنعاني. "المصنف"، (ط٢)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، دار النشر: المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- عمارة؛ محمد. "معالم المنهج الإسلامي"، (ط١)، دار الشروق، ١٤١١هـ.
- غازي التوبة؛ "الفكر الإسلامي المعاصر"، دار القلم، بيروت.
- الأفغاني؛ سيد محمد، "الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر"، دار الكتب الحديثة، قوته؛ عادل بن عبدالقادر. "أثر العرف وتطبيقاته المعاصرة في فقه المعاملات المالية"، ط. المعهد الإسلامي للبحوث، بنك الإسلامي للتنمية، ١٤٢٨هـ.
- القحطاني؛ مسفر، "التأصيل الشرعي وقاية وهداية"، منشور في مؤسسة الإسلام اليوم.
- القحطاني؛ مسفر بن علي. "الليبراليون الجدد.. في حقبة ما (تحت) الحداثة!"، منشور في موقع الإسلام اليوم.
- كورس؛ "المشكلة الأخلاقية والفلاسفة"، ت: عبدالحليم حمود، (ط٢)، القاهرة.
- لؤي صافي، "إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية"، (ط١)، دار الفكر المعاصر، ١٤١٩هـ.
- محمد العبد، وطارق عبد الحليم. "المعتزلة بين القديم والحديث"، دار المنتدى الإسلامي، لندن.
- محمود اسماعيل؛ "التراث وقضايا العصر"، (ط١)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥م.

- المرغيناني؛ أبي الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني. "الهداية شرح بداية المبتدي"، دار النشر: المكتبة الإسلامية.
- المسيري، عبد الوهاب. والتريكي، فتحي، "الحداثة وما بعد الحداثة"، دار الفكر، سلسلة حوارات لقرن جديد، دمشق، ٢٠٠٣م.
- منصور، محمد احمد، موسوعة أعلام الفلسفة، دار أسامة، عمان، ٢٠٠٠م، الطبعة الأولى
- أبو المجد؛ أحمد كمال. "حوار لا مواجهة"، (ط١،٢)، دار الشروق، القاهرة، ٤٠٨هـ.
- مجموعة من الباحثين، "مناهج التجديد"، ط١، دار الفكر، ١٤٢١هـ. مجموعة من الباحثين، "مقاصد الشريعة"، دار الفكر .
- مجموعة من الباحثين، "خطاب التجديد الإسلامي"، دار الفكر.
- الندوي، أبو الحسن علي الحسني، "الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة القومية"، (ط٢)، طبعة دار الندوة للتوزيع، ١٣٨٨هـ.
- الهندي؛ علي بن حسام الدين المنقي. "إظهار الحق"، تحقيق: عمر الدسوقي، الدار البيضاء، ١٣٨٤هـ.
- ولد محمد؛ محمد الأمين. "الاجتهاد بين مسوغات الإنقطاع وضوابط الاستمرار"، سلسلة الدراسات الأصولية، (ط١)، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث الإمارات العربية، دبي، ١٤٢٤هـ
- اليوبي، محمد سعد بن احمد، ضوابط تيسير الفتوى، ط.دار ابن الجوزي، الأولى، ١٤٢٦هـ.

ثالثاً - الرسائل الجامعية

- ابو مؤنس، رائد نصري " الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي" رسالة دكتوراة في الفقه وأصوله، الجامعة الأردنية. ٢٠٠٤م.
- بويدان، ابراهيم محمد، التأويل ، بين ضوابط الاصوليين وقراءات المعاصرين دراسة أصولية فكرية معاصرة ، رساله ماجستير، جامعة القدس، نوقشت وأجيزت في ١٥-أب-٢٠٠١م.
- شهبان، راشد سعيد يوسف، الأصالة والتجديد في الفكر الإسلامي" رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الثقافة الإسلامية، إعداد ، جمادي الأول ١٤٠٧هـ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية -الرياض.

- الغامدي، هزاع بن عبدالله، **محاولات التجديد في أصول الفقه ودعوته** دراسة وتقويمًا، رسالة دكتوراة، مقدمة من الشيخ الدكتور: ، كلية الشريعة، قسم أصول الفقه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
- محمد عبد العزيز علي؛ **"الحدائث في العالم العربي"**، دراسة نقدية، بحث دكتوراه، مطبوع على الحاسوب. المملكة العربية السعودية، الرياض.
- المرشد، **المقاصد من أحكام الشارع وأثرها في العقود**، رسالة دكتوراة في الفقه والأصول ، جامعة أم القرى، كلية الشريعة، مكة المكرمة، مطبوعة على الآلة الكاتبة.

رابعاً - الدوريات والمجلات:

- أبو المجد؛ أحمد كمال. **"مواجهة مع عناصر الجمود في الفكر الإسلامي المعاصر"**، مقال منشور في مجلة العربي، العدد ٢٢٢، ١٩٧٧م.
- أبو الهادي، أبو الأجفان محمد، **القراءة الجديدة لنصوص الوحي ومناقشة مقولاتهم**، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي الدورة السادسة عشرة ٢٠٠٥م،
- أشرف منصور **"حسن حنفي والقراءة الفيينومينولوجية للتراث الديني"**، مجلة الحوار المتحدث العدد ١٧٨١، تاريخ ٣١/١٢/٢٠٠٦م.
- حسن هويل؛ **"الحدائث بين التعمير والتدمير"**، مجلة البيان، عدد ١٤٧.
- الصاعدي؛ أحمد بن حمدي. بحث: **"الفرق بين القاعدة الأصولية والفقهية، منشور في مجلة الجامعة الإسلامية، العدد ١٣٠، السنة ١٤٢٦هـ.**
- عبد السلام؛ بسيوني. **"الغزو المصطلحي"**، منشور في موقع www.islamweb.net.
- حمدي عبيد، **المصطلح وإشكالية المصطلح**، منشور في مجلة البيان، العدد ١٤٠.
- عطية؛ جمال. **"مجلة المسلم المعاصر"**، شوال ١٩٧٤م، العدد الافتتاحي في وصف أهداف المجلة.
- العوا؛ محمد سليم. **"السنة التشريعية وغير التشريعية"**، مجلة المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي.
- فتحي عثمان، **مجلة المسلم المعاصر**، العددان الأول والثاني ربيع ١٣٩٥هـ . أبريل (نيسان) ١٩٧٥م

- القحطاني؛ مسفر بن علي. "الليبراليون الجدد.. في حقبة ما (تحت) الحداثة!"، منشور في موقع الإسلام اليوم.
- القحطاني؛ مسفر، "التأصيل الشرعي وقاية وهداية"، منشور في مؤسسة الإسلام اليوم.
- هيثم بن جواد الحداد بعنوان: "حاجتنا إلى أصول الفقه"، منشورة في مجلة البيان، العدد ١٥٩، ١٤٢١هـ.

Rules of Renovation Approach in Jurisprudence Foundations with the Contemporary Scholars: A Theoretical Applied Study "Presentation and Critique"

**Prepared by
Hussein Yousif Al- Obidli**

**Supervisor
Dr. Abed Khalil Abu Eid**

ABSTRACT

This study examined the science of jurisprudence foundations, explanation of its aspects, importance and showed its capacity to control the legal rules and issues, which is considered an important one since the foundations of jurisprudence is the main purpose of this study, as the whole thesis sheds light on the rejection of every rule that is alternative to its rules and foundations under the name of renovation and modernization.

This study attempted to free the term of renovation and the related terms, uncover some positive meanings and fix them, mention the internal meanings and either reject or discuss them, not because they are modern and intruding, but since they contain meanings that are vague from legislation and its intentions. In order to generalize the benefit, the thesis examined the importance of terms' editing in the foundations of jurisprudence which is much interested in the statement of limitations and restrictions.

The second chapter presented the perspective in identifying the renovations trends as an introduction to know their rules that are intended to be applied in derivation, either the ones that are close to the foundational school or the one remote of Sahri'a; the measure to mention them is the place of their claim (namely: renovation of the jurisprudence foundations", though they differ in presenting the approach of their renovation. In this regard, some scholars presented rules that are not related with the Islamic Shari'a as a humanization, historical and thought ones, whereas the others claimed and mentioned correct Shari'a rules, but with a different understanding for the known jurisprudence principles, in order to achieve the targeted purpose of their renovations claimed project. These rules are plenty, such as: the rule of interest, traditions, rotation of the judgment with the cause .. etc. these rules have been discussed with both parts, and showed the defect and mistake parts in understanding thereof. Since these rules with their new approach handled the foundational thought status as it claims, this thesis attempted to mention the negative effects in application and theory for these rules, with an evaluation and discussion of these effect which include: weakening the right and heritage, the emergence of faulty interpretations and odd sayings and other significant effects which influenced the scholar's understanding of the cogency of the Holly Qur'an, the cogency of Sunna, measurement, evidences, facilitation concept, the public intentions, and accordingly, we see a generation who supports the slogans of interests and intentions, but without being fluent in any of the foundation books nor been well-trained to understand the explanation terms and contents, and God knows well.