

الحاكم الشرعي بين أصالة النِّبَاتِ وَالصَّلَاحِيَّةِ

دراسة أصولية ترصد دعاوى العصريين في نبات الأحكام وتغيرها

د. عبد الحليم زهير ضمّره
رئيس قسم الفقه وأصوله في جامعة اليرموك



دار الفوائس

للنشر والتوزيع - الأردن

الحاكم الشرعي
بين
أصالة البناء والصلاحية
ولاية أمرية ترتفع على الصلوات في قيامه الحكم وأمرنا

حقوق الطبع محفوظة

١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٦ م

الطبعة الأولى



دار النفائس

للنشر والتوزيع - الأردن

العبدلي مقابل عمارة جوهرة القدس

ص.ب ٩٢٧٥١١ عمان ١١١٩٠ الأردن

هاتف ٥٦٩٣٩٤٠ ، فاكس ٥٦٩٣٩٤١

بريد الكتروني: ALNAFAES@HOTMAIL.COM

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

أصل هذا الكتاب

رسالة علمية قدمت لنيل درجة الدكتوراه في الفقه
وأصوله بكلية الدراسات العليا في الجامعة الأردنية.

الإهداء

إلى الذين يجيئون من سنة المصطفى ﷺ ما أمت الناس،
محتملين كل أذى في سبيل ذلك غير أبهين برضى أحد سبوى
الله تعالى... أهدي هذا العمل.

المقدمة

إن الحمد لله محمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله.

قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

وقال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ [النساء: ١].

أما بعد:

فإن الله تعالى أنزل شريعة الإسلام خاتمة الشرائع ختم بها رسالة السماء إلى الأرض، تامة الأصول والأركان، مسيطرة تقلبات الظروف والأحوال التي تطرأ على الخلق إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، محاكية فطرة الخلق الثابتة الهادية إلى الحق: ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: ٣٠].

ولقد كانت الشريعة صالحة للجريان في الخلق مصلحة لأحوالهم على أتم وجه في كل زمان ومكان، من خلال الأصول والقواعد الشرعية المضمومة فيها محققة السعادة في الدارين الدنيا والآخرة.

هذه الأصول والقواعد التي أنزلها الله تعالى في الكتاب الكريم والسنة المطهرة ثابتة لا تبدل فيها ولا تغيير مراعية لجميع الظروف مسيطرة لمختلف الأحوال تحقيقاً للعدل والقسط على أتم صورة وأكمل وجه.

يقول الله تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾ [الحديد: ٢٥]. فامتازت الشريعة الإسلامية بالثبات

والصلاحية بلا حاجةٍ إلى غيرها أو بحث عن سواها. ولقد جاءت هذه الدراسة ملقية الضوء على هذه الخصائص العظيمة التي اختص الله بها دينه الخاتم. أهمية البحث في هذا الموضوع

يعد البحث في هذا الموضوع بالغ الأهمية لسببين، الأول: إن الحديث عن الثبات في الشرائع السماوية يعني الحديث عن بقاء الحق فيها محفوظاً على نحو ما أنزل بغير أن تطوله يد التحريف والبطلان؛ ولهذا فقد أخذ هذا الموضوع في كتاب الله مساحة واسعة تتناسب مع أهميته، حيث رصد القرآن الكريم أحوال الأمم مع شرائعها مصوراً كيف تعرضت للتغيير والتبديل في اللفظ وفي المعنى جميعاً، حتى قلب الحق فيها إلى باطل والنور إلى ظلام؛ لذا فطبيعة الموضوع نفسه هي التي تفرض أهميته؛ إذ لا بقاء للشريعة السماوية بغير ثباتها وديمومة أحكامها.

الثاني: إن الحديث عن موضوع الثبات في الشريعة وعلاقته باختلاف الظروف والأحوال المعاشة قد أخذ مساحة وافية في التنظير له بصورة فكرية، غير أن الإشكال الذي أصاب طبيعة الطرح الفكري في هذا الموضوع، هو انطلاقه بدافع العاطفة لإثبات صلاحية التشريع الإسلامي في مسامرة مختلف الظروف والأحوال - لا سيما في مواجهة بعض اللاهجين بوسم الشريعة بالجمود- فأفضى هذا الأمر إلى تضخيم تصوير الصلاحية على حساب أصل الثبات^(١)، مما أورث حالة من عدم الوضوح في العلاقة بين الثبات في أحكام الشرع، وما يطرأ عليها من تغيير في التطبيق في ظل تغير الظروف والأحوال المقارنة لها.

فإذا أضفنا إلى ذلك استغلال بعض الأوساط العلمانية هذه الحالة من عدم الوضوح لتصور أن طروحاتها الفكرية لا تتعارض مع الإسلام المرن الواسع^(٢)، غداً هذا الموضوع بحاجة ملحة لدراسات أصولية عديدة تنهض بتأطير قواعده، وما هذه الدراسة إلا محاولة في هذا الاتجاه.

(١) انظر بسطامي، مفهوم تجديد الدين ١٦٢ وما بعدها.

(٢) سلطان، تجديد الفكر الإسلامي ٥٥، الناصر: العصرانيون ١٩٢ وما بعدها.

لقد اتسم بحث المتقدمين في هذا الموضوع بشيء من الاقتضاب والاختصار، فلم يكونوا يقصدون إلى تحرير الكلام فيه ابتداءً، بل كان كلامهم فيه يرد عرضاً في أثناء المناقشة لبعض الآراء التي يلزم عنها العود على أصل الثبات بالمعارضة ولو في صورة من الصور. ولقد بحث شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الموضوع بشكل متميز أصولياً وفروعياً، وتابعه تلميذه ابن القيم على ذلك فعقد في كتابه إعلام الموقعين فصلاً سماه بـ "تغير الفتوى واختلافها بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد" تناول فيه أمثلة فقهية تتخرج على أساس صلاحية أحكام الشرع واستجابتها في التطبيق لبعض الظروف المعبرة شرعاً، كما كان للشاطبي قرارات مفيدة جداً في هذا الموضوع بثها في كتابيه الموافقات والاعتصام.

وأما عند المحدثين فيعد الدكتور يوسف القرضاوي من أبرز المنظرين لهذا الموضوع، فقد تناوله في عدد من كتبه ومقالاته، ولعل أخص كتاب له في هذا الموضوع هو "عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية".

غير أن تنظير فضيلته حفظه الله يتسم بالفروعية من جهة وبالإجمالية والتعميم من جهة أخرى. وقد تابعه على طريقته في الجملة الباحث محمد القطناني في رسالته الموسومة بـ "أثر اختلاف الأزمان في تغيير الأحكام" والمقدمة للجامعة الأردنية لاستكمال متطلبات درجة الماجستير. كما تقدم الباحث الدكتور عابد السفيناني برسالته للدكتوراه بعنوان "الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية" المقدمة لجامعة أم القرى، والذي كان له دور مشكور في بحث هذا الموضوع.

لكن الموضوع بقي في نظري يحتاج إلى تأطير ينهض على تعويد أصولي في تحديد الثبات والصلاحية في الشريعة الإسلامية، والذي لا أزعج أنني حويته في بحثي هذا، فجاء هذا البحث محاولة في هذا السبيل، فإن كنت قد وفقت فهذا بفضل الله وحده، وإن كنت قصرت أو تنكبت طريق الحق فهو من نفسي ومن

الشیطان، والله أسأل بحسن قصدي وبذل جهدي أن يغفر لي ويتجاوز عن تقصيري.

منهجي في البحث:

سلكت في بحثي هذا المنهج الوصفي القائم على الاستقراء والتتبع لما يتعلق بهذا الموضوع من مسائل، ثم التحليلي حيث حاولت أن أنعم النظر وأعمق - بقدر الطاقة - في تحرير المسائل ومناقشة الأقوال بما جمعت من أدلة نقلية وعقلية.

وكانت وسيلتي لتحقيق هذا الغرض مايلي:

- ١- الرجوع إلى المصادر الأصلية في علم الأصول أتبع فيها الآراء الأصولية المتصلة بالموضوع مباشرة مع استقراء كتابات المعاصرين المتصلة بهذا الموضوع
- ٢- قمت بتوثيق الآيات القرآنية الواردة في البحث بإسنادها إلى مواضعها في كتاب الله تعالى.
- ٣- خرجت الأحاديث الواردة في الرسالة، فما كان منها في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بعزوه إليهما أو أحدهما. فإن كان الحديث في غير الصحيحين حاولت الوقوف على درجته من الصحة أو الضعف بنقل آراء أهل الفن فيه.
- ٤- قمت بترجمة الأعلام الذين لم يشتهروا في الدراسات الأصولية عموماً أو الذين انقدهم في ذهني انغمارهم .

الباب التمهيدي

الحكم الشرعي وتعلقه بمحال ثبوته

وفيه فصلان:

الفصل الأول: الحكم الشرعي تعريفه وأقسامه عند الأصوليين.

الفصل الثاني: تعلق الحكم الشرعي بمحال ثبوته.

البصائر الأولى

تعريف الحكم الشرعي وأقسامه عند الأصوليين

وفيه مبحثان، هما:

المبحث الأول: تعريف الحكم الشرعي.

المبحث الثاني: أقسام الحكم الشرعي عند الأصوليين.

المبحث الأول

تعريف الحكم الشرعي

أولاً: تعريف الحكم الشرعي لغةً

الحكم في اللغة مصدر حَكَمَ يَحْكُمُ، وهو يطلق على معنى العلم والفقهاء، ويطلق على إتقان الفعل والإتيان به على الوجه الذي ينبغي فيه^(١).

وأصل الحكم في اللغة بمعنى: المنع، وبذلك سميت حكمة الدابة بهذا الاسم، فيقال: أحكمت السفينة: أي أخذت على يده ومنعته من سوء فعله^(٢).

ويقول جرير:

أبي حنيفة أحكموا سفهاءكم إني أخاف عليكم أن أغضباً^(٣)

وسمي القاضي حَكَمًا؛ لأنه يمنع المقضي عليه من مخالفة الأمر. والحكمة ذات صلة بمعنى المنع؛ لأنها تمنع صاحبها من الجهل والفساد وسوء الفعل وكثرة الهذر في القول.

والمَحْكَمُ: أي المجرّب المنسوب إلى الحكمة.

(١) ابن منظور: لسان العرب، ١٢/١٤٤.

(٢) ابن فارس: مجمل اللغة، ١/٢٤٦.

(٣) جرير: ديوانه ٤٦٦.

ثانياً: تعريف الحكم الشرعي اصطلاحاً.

إن من غير الخفي أن التصنيف الأصولي قد سار في ظل منهجين درجت عليهما كتابات الأصوليين، وقد كان لكل منهج تصنيفي منحى خاص في تناول مسائل الأصول، وقد ظهر هذا في تعريف الحكم الشرعي؛ لهذا فإني سأقسم البحث فيه إلى قسمين:

الأول: منهج المتكلمين من الأصوليين في تعريف الحكم الشرعي.

الثاني: منهج الفقهاء من الأصوليين في تعريف الحكم الشرعي.

المطلب الأول

منهج المتكلمين في تعريف الحكم الشرعي

قد ورد في ظل هذه المنهجية الأصولية عدد من التعريفات، ظهر لي بعد إنعام النظر فيها أنها تدور في مجملها حول ما ذكره حجة الإسلام الغزالي في تعريف الحكم الشرعي^(١)، وقد نُسب^(٢) إلى أبي الحسن الأشعري^(٣)، وأورده العضد ودفع عنه ما اعترض عليه^(٤)، واعتمده ابن رشد الحفيد^(٥) نصه:

"خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين"

(١) الغزالي: المستصفى ٥٥/١.

(٢) التفتازاني: التلويح على التوضيح ٢٢/١، التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ٣٧٦/١.

(٣) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري: أخذ عن أبي علي الجبائي علم الجدل ودرس عليه آراء المعتزلة ثم تبين له عوار مذهبهم توفي سنة ٣٢٤هـ ببغداد، من كتبه: كتاب الإبانة، مقالات الإسلاميين، الموجز، خلق الأعمال وغيرها، انظر المراغي: الفتح المبين ١/١٧٤ ابن العماد، شذرات الذهب ٣٠٣/٢.

(٤) العضد: شرح المختصر ٢٢١/١.

(٥) ابن رشد الحفيد: الضروري في أصول الفقه ٤١/١.

شرح الفاظ التعريف وبيان محترزاته:

قوله (خطاب) جنس في التعريف، وهو مصدر خاطب، يقال: خاطبه بالكلام يخاطبه مخاطبة وخطاباً، وهو توجيه الكلام نحو الغير بقصد الإفهام ممن تهيأ لذلك، ثم استعمل على أنه حقيقة عرفية فيما يقع به التخاطب^(١).

قال الآمدي معرفاً للخطاب: اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيء لفهمه^(٢).

ويطلقه الأصوليون ويقصدون به الخطاب النفسي لله تعالى في الأزل^(٣).

وعليه يدخل في قوله خطاب كل كلام خوطب به من له آلة فهم حالاً أو مآلاً. قوله (الشرع) قد أضيف الخطاب إليه، ويراد به خطاب الله تعالى أزلاً، ويظهر بالقرآن والسنة من جهة إثباتهما للحكم ابتداءً، والإجماع والقياس من جهة إظهارهما له^(٤). وهو قيد في التعريف يخرج به كل خطاب غير شرعي كالإخبار عن مقتضى العقول والمحسوسات ونحوه^(٥).

قوله (إذا تعلق) المراد بالتعلق هنا صلاحية التعلق الذي من شأنه أن يتحصل حالاً أو مآلاً. كيلا يقال: إن خطاب الله تعالى في الأزل للمعدوم غير مستحسن.

(١) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٨٥/١، الإسنوي: نهاية السؤل على منهاج الأصول ٣٩/١ ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٣٢٥/١ العطار: حاشيته على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ٦٨/١ البناني: حاشيته على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ٤٩/١. التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون ٣٧٦/١. سعدي جلبي: حاشيته على التلويح (مخطوط) ١/ق ٩٦.

(٢) الآمدي: الإحكام ٨٥/١.

(٣) الآمدي: الإحكام ٨٦/١، العضد: شرح المختصر ٢٢١/١. العطار: حاشيته على جمع الجوامع ٦٨/١.

(٤) العضد: شرح المختصر ٢٢١/١، الإسنوي: نهاية السؤل ٤٩/١، الطوفي: شرح مختصر الروضة ٢٥٢/١.

(٥) المراجع السابقة.

ويسمى التعلق الحالي للخطاب بفعل المكلف التعلق التجيزي، ويسمى التعلق المآلي قبل وجود المكلف التعلق المعنوي^(١).

قوله (بأفعال المكلفين) قيد في التعريف، يخرج به خطاب الشرع المتعلق بذات الله تعالى أو صفاته أو أفعاله.

كقوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨].

وقوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفافات: ٩٦]، وبذات المكلفين كقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩].

وأما قوله (أفعال) فهو جمع فعل، ويقصد به ما يصدر من المكلف مما يتعلق بقدرته من فعل اللسان - القول - أو الجنان - القصد والاعتقاد - أو الجارحة والبنان^(٢).

لا يقال: إن لفظة أفعال أضيفت إلى لفظة المكلفين، فتفيد الاستغراق، فكيف يكون الخطاب الشرعي الواحد دالاً على حكم جميع أفعال المكلفين دفعة؟!

ذلك أن لفظة المكلفين جمع محلي بـ (أل) الجنس، والتي إذا دخلت على لفظ الجمع أبطلت فيه معنى الجمعية، فيصدق على الفرد الواحد من أفعالهم شيوعاً دون الواحد بالنوع، ولذا فلا يرد عليه انتقاضه بخواص النبي ﷺ أو بخواص بعض أصحابه^(٣).

(١) القرافي: شرح تنقيح الفصول ٦٨-٦٩، أمير بادشاه: تيسير التحرير ١٣١/٢، الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه ١١٩/١، البناني: حاشيته على جمع الجوامع ٤٨/١، العطار: حاشيته على جمع الجوامع ٦٧/١، عبد الخالق: محاضرات في أصول الفقه ٦.

(٢) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٢٥٢/١، الإسنوي: نهاية السؤل ٤٩/١، البناني: حاشيته على جمع الجوامع ٤٩/١، الفناري: فصول البدائع في أصول الشرائع ٧٩/١.

(٣) العضد: شرح المختصر ٢٢١/١، الإسنوي: نهاية السؤل ٥٠/١، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٣٣٧/١، التفتازاني: التلويح ٢٣/١.

وقوله (المكلفين) جمع مكلف وهو العاقل البالغ، غير الساهي ولا الناسي ولا المكره، وهو قيد يخرج به الصبي والمجنون ونحوه ممن لا مؤاخذه له في فعله^(١).

وأورد على هذا التعريف أنه غير مطرد؛ لدخول القصص المبينة لأفعال المكلفين وأحوالهم وأخبارهم كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات: ٩٦] مع أنها ليست أحكاماً^(٢).

وأجيب بأن الفعل من حيث هو فعل قيد بأنه حاصل من قبل المكلف، فيختص به من جهة هذه الحيشة، فيكون المراد الفعل الصادر من المكلف بمراعاة صفة التكليف، فيزول الإشكال المتقدم^(٣).

وخروجاً عن إشكال هذا الإيراد وطلباً لمزيد بيان، فقد ألفت بعض الأصوليين يزيد قيداً أو أكثر في التعريف، غير أنني قبل أن أعرض لبعض القيود التي زيدت على هذا التعريف أود أن أشير إلى أن الأمدي - وهو أول من أورد على التعريف السابق الإيراد المتقدم - لم يكن التعريف المقترح من قبله أحسن حالاً في ميزان إيراده من التعريف الذي انتقده.

فقد عرف الأمدي الحكم الشرعي بقوله: خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية^(٤).

فهذا التعريف غير مانع؛ إذ يدخل فيه القصص القرآنية الواردة في القرآن المخبرة عن أفعال المكلفين، وأحوالهم بما يفيدنا فائدة شرعية من الارعواء عن

(١) الإسنوي: نهاية السؤل ٢/١، البناني: حاشية على جمع الجوامع ٤٢/١، أمير بادشاه: تيسير التحرير ١٣٢/٢.

(٢) الأمدي: الأحكام ٨٥/١، العضد: شرح المختصر ٢٢٢/٢، التفتازاني: التلويح ٢٤/١، أمير بادشاه: تيسير التحرير ١٣١/٢، الفناري: فصول البدائع ١٧٩/١.

(٣) العضد: شرح المختصر ٢٢٢/٢، التفتازاني: التلويح ٢٤/١، التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ٣٧٦/١.

(٤) الأمدي: الأحكام ٨٥/١، الإسنوي: نهاية السؤل ٥٢/١.

المخالفة لأمر الله، وهذا ليس بحكم!!^(١).

وحاول ابن السبكي أن يتجاوز النقد الوارد على التعريف المتقدم، فوقع عنده تعريف الحكم على النحو التالي: "خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف"^(٢).

وأورد على هذا التعريف اعتراضان:

أولهما: إن التكليف في قوله "من حيث هو مكلف" متوقف معناه على تحقيق معنى الحكم المكلف به، والحكم متوقف معناه على تحقيق مفهوم التكليف في الشخص المكلف، فيكون دَوْرًا يفسد معه التعريف^(٣).

ثانيهما: إن قوله "من حيث هو مكلف" متعلق بالتكليف، والتكليف إلزام لما فيه كلفة، والإباحة لا يكون فيها إلزام ما يقتضي الكلفة فلا يطرد^(٤).

وقد عسرت الإجابة عنهما ولم تفلح، ولهذا توجه بعض الأصوليين إلى إضافة قيد يتجه معه التعريف. فجاء فخر الدين الرازي فعرفه بقوله:

"خطاب الله المتعلق بفعل المكلفين بالاقضاء أو التخيير"^(٥).

وقد زاد الرازي في تعريفه قيد (بالاقضاء أو التخيير) فلا بد من بيان المراد به .

قوله (بالاقضاء) الاقضاء هو افتعال من قضى يقضي، إذا طلب وحكم،

(١) العضد: شرح المختصر ٢/٢٢٢.

(٢) البناني: حاشيته على جمع الجوامع ٤٨/١ وما بعدها، العطار: حاشيته على جمع الجوامع ٦٧/١.

(٣) البناني: حاشيته على جمع الجوامع ٤٨/١-٤٩، العطار: حاشيته على جمع الجوامع ٦٧/١.

(٤) التفزازاني: حاشيته على شرح العضد ١/٢٢٣.

(٥) الرازي: المحصول في علم الأصول ١/١٥.

فالإقتضاء بمعنى الطلب أو الحكم باستدعاء الفعل و الترك^(١).

واستدعاء الفعل إما أن يكون استدعاءً وطلباً جازماً أو غير جازم، فاستدعاء الفعل جازماً هو الإيجاب، واستدعاؤه غير جازم هو الندب. واستدعاء الترك إما أن يكون جازماً أو غير جازم فاستدعاء الترك جازماً هو التحريم، واستدعاؤه غير جازم هو الكراهة.

وقوله (التخيير) وهو ما يعود إلى خيرة المكلف بالتسوية فيه بين طرفي الفعل والترك من غير ترجيح شرعي لأيهما.

ولقد أورد على الرازي في تعريفه اعتراضات أسوق أهمها: إن هذا التعريف غير مطرد ولا جامع لأفراد الحكم، إذ الحكم الشرعي تكليفي ووضعي^(٢).

والتكليفي هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالإقتضاء أو التخيير، والوضعي هو الخطاب يجعل الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً أو صحيحاً أو فاسداً، وهذا الثاني - أعني الوضعي - لم يشملته التعريف مع أنه حكم شرعي.

ولقد مال بعض الأصوليين إلى إضافة قيد آخر في التعريف يُدخل الحكم الوضعي في مدلوله صراحةً، خروجاً عن محل الإشكال وزيادة في البيان، فغدا التعريف على النحو التالي:

(١) السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج ١/ ٤٤، الزركشي: البحر المحيط ١/ ١١٧، البناني: حاشيته على جمع الجوامع ١/ ٥٣، العطار: حاشيته على جمع الجوامع ١/ ٧٠، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٢/ ١٣٣، الأنصاري: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ١/ ٥٤.

(٢) السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج ١/ ٤٤، الزركشي: البحر المحيط ١/ ١١٧، البناني: حاشيته على جمع الجوامع ١/ ٥٣، العطار: حاشيته على جمع الجوامع ١/ ٧٠، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٢/ ١٣٣، الأنصاري: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ١/ ٥٤.

"خطاب الشرع المتعلق بفعل المكلف بالافتضاء أو التخيير أو الوضع"

ولا يرد على هذا التعريف أنه تضمن ترديداً وتشكيكاً لوقوع حرف (أو) في أثنائه، إذ (أو) في هذا المقام لم تفد ترديداً وتشكيكاً بل تفيد تنوعاً وتقسيماً، حيث إن حقيقة المعرف لا تتم إلا بذكر أنواعه وأقسامه تامة، وإلا كان التعريف معيياً^(١).

المطلب الثاني

منهج الفقهاء في تعريف الحكم الشرعي

وردت في ظل هذا المنهج التصنيفي في علم الأصول عدد من التعريفات، وهي على النحو التالي:

التعريف الأول: وقد أورده بعض أصوليي الحنابلة^(٢)، استيحاءً من كلام نقل عن الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله تعالى - ونصه:

«مدلول خطاب الشرع»

ويلاحظ أن هذا التعريف قد توجه لبيان الحقيقة الأصولية للحكم الشرعي، حيث إنه مدلول الخطاب وما يستفاد منه، دفعاً للإيهام المحتمل بين الدليل والمدلول. غير أن هذا التعريف - كما هو واضح - غير مانع، حيث يدخل فيه خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته العلوية، وما يتعلق بذوات المكلفين والجمادات، وما ورد من القصص القرآني من حكاية لأحوال الأمم الغابرة وكل هذا ليس بحكم.

(١) القرآني: شرح تنقيح الفصول ٧٠، السبكي: الإبهاج ٤٨/١، والإسنوي: نهاية السؤل ٦٨/١، العسدي: شرحه على المختصر ٢٢٢/١، أمير بادشاه: تيسير التحرير ١٣٢/١، الزركشي: البحر المحيط ١١٨/١.

(٢) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٢٥٠/١، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٣٣٣/١.

ولهذا فقد أفصح ابن النجار^(١)، عن عدم استحسانه لهذا التعريف^(٢).

التعريف الثاني: وقد أورده بعض المتأخرين من أصوليي الحنفية^(٣)، ونصه ما ثبت بخطاب الله المتعلق بأفعال العباد.

قوله (ما ثبت) جنس في التعريف، يظهر به أن ماهية الحكم الشرعي هي مدلول الخطاب ومعناه وليس عينه، خلافاً للأسلوب الجاري عند المتكلمين.

قوله (خطاب الله) قيد في التعريف يخرج به غير خطاب الله، وخطابه تعالى هو القرآن والسنة المثبتان للحكم أصالة والإجماع والقياس وغيرهما من المصادر التبعية مظهر له في أعيان الوقائع^(٤).

قول (بأفعال العباد) قيد في التعريف يخرج به ما ليس فعلاً للعباد كخطاب الباري المتعلق بذاته وصفاته أو بذوات العباد.

والفعل هنا شامل لفعل الجنان واللسان والجارحة. ولفظة العباد يقصد بها كل من قامت فيه صفة الإنسانية عموماً، فيدخل فيه الحائز لمناظر التكليف من العقل والتميز ومن ليس كذلك، فيشمل التعريف فعل الصبي والمجنون والنائم والمكره ونحوه.

(١) هو أبو البقاء محمد بن شهاب الدين أحمد بن عبد العزيز بن علي القنوجي المصري. فقيه أصولي انتهت إليه رئاسة مذهب الحنابلة في زمنه، كان متقللاً من متاع الدنيا، من كتبه منتهى الإرادات في الفقه، شرح الكوكب المنير في الأصول، توفي ٩٧٢هـ انظر كحالة: معجم المؤلفين ٢٧٦/٨، ابن بدران: المدخل ٤٤٠-٤٤١.

(٢) ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٣٣٤/١.

(٣) الفتاواني التلويح ١٤/١-١٥، الأزميري: حاشية مرآة الأصول على مرقاة الوصول ٣١/١، الخادمي: منافع الدقائق شرح مجامع الحقائق ص ٢٥٩، أمير بادشاه: تيسير التحرير ١٣٣/١، الأنصاري: فواتح الرحموت ٥٧/١.

(٤) الأزميري: شرح المرآة ٣٢/١.

قد استحسّن بعض المتأخريين^(١) من أصولي الحنفية أن يضاف إلى هذا التعريف القيد التالي (اقتضاءً أو تخييراً أو وضعاً) زيادة في البيان واحترافاً عما أُورد على التعريفات التي خلت عن هذه الإضافة.

التعريف الثالث: وقد ذكره الطوفي^(٢)، ونصه:

« مقتضى خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييراً»

وبلاحظ أن هذا التعريف مستوحى من تعريف الفخر الرازي وقد تقدم شرحه وبيانه، غير أن الطوفي قد أضاف إليه قوله "مقتضى خطاب الشرع" ليفرق بين الدليل كالقرآن والسنة والإجماع والقياس والمدلول وهو الحكم. يقول الطوفي "ومقتضى الكلام هو مدلول ذلك القول والمطلوب منه"^(٣).

والذي يظهر لي أن لفظة "مقتضى" استعمالها في التعريف غير مستحسن؛ لأن الحكم الشرعي هو مدلول الخطاب سواء استفيد بالمواضعة أو بالتلازم العقلي، والإقتضاء هو علاقة التطلب العقلي لوجود لازمه، ومنه استعمال الأصوليين لمصطلح "عموم المقتضى" لذا فهو لا يشمل مدلول الخطاب إن استفيد بمواضعه اللغة بغير علاقة تلازم عقلي، وهذا غير دقيق .

التعريف المختار للحكم الشرعي:

وبعد طول التجوال في كتب الأصوليين للوقوف على تعريف الحكم الشرعي فالذي أختره في تعريف الحكم الشرعي هو:

« ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد اقتضاءً أو تخييراً أو وضعاً»

ولقد انصرفت عن تعريف الحكم الشرعي بأنه خطاب الشارع لسببين:

أولهما: عدم مناسبته للغرض حيث إن الحكم المبحوث في هذا المقام ما كان

(١) الأزميري: شرح المرأة ٣٢/١، الخادمي: منافع الدقائق ٢٥٩.

(٢) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٢٥٥/١.

(٣) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٢٥٧/١.

صفة لفعل العباد لا ما كان صفة لفعل الباري جل وعلاه، والميل إلى الثاني - من خلال القول بأنه خطاب الشارع - فيه مجانبة لطبيعة الدراسة الأصولية من غير حاجة^(١).

وعليه فتعريف الحكم بأنه الخطاب النفسي القديم ليس هو المقصود في البحث الفقهي والأصولي، وفي هذا يقول الطيعي:

"على فرض تسمية هذا القول حكماً ليس كلامنا فيه؛ لأنه ليس حكماً أصولياً ولا فقهيّاً ولا تكليفيّاً ولا وضعياً، ولا بحث لكل من الأصولي والفقهي عنه أصلاً فهو خروج عن موضوع البحث"^(٢).

ثانيهما: إن هذا التعريف يورث اللبس في اتحاد الدليل والمدلول، والتعاريف إنما هي للبيان لا للتليس.

يقول الطوفي: "إذا كنا نعلم قطعاً أن نفس الكلام اللفظي ليس هو الحكم؛ فلا معنى لتعريف الحكم بالخطاب"^(٣).

وقد أوردت في التعريف المختار لفظة (العباد) بدلاً عن لفظة (المكلفين)؛ ليشمل التعريف الصبي والمجنون، إذ يتعلق بفعلهما حكم شرعي وضعي.

إذ بإتلافهما مال الغير يعتبر فعلهما سبباً يقتضي انشغال ذمتها ومن ثم مطالبتهما بالضمان.

كما أن فعل الصبي المميز عند الأحناف موصوف بالصحة وعند غيرهم بالبطان، والصحة والبطان حكم شرعي وضعي.

لا يقال: إنهما بإتلافهما المال يتوجه الخطاب عندها للولي بالأداء من مالهما؛

(١) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٢٥٧/١، الطيعي: سلم الوصول ٦٣/١ وما بعدها، جلي: حاشية

على التلويع (مخطوط) ١/١٠٠، أبو النور زهير: أصول الفقه ٤٣/١.

(٢) الطيعي: سلم الوصول ٦٣/١.

(٣) الشهرستاني: غاية المسؤل من علم الأصول ١/٤ ق (مخطوط).

لأن الطلب لا بد له من مطلوب يقوم بالذمة ولا وجه لانشغال ذمة الولي، فيتعين قيام الانشغال بذمتها. ثم يقال: إن أداء الولي على كل حال مرتب على ثبوت السببية بفعلها وهي حكم شرعي وضعي^(١).

ويدلنا على صحة هذا التوجه أن النبي ﷺ قد خاطب الصبيان موجهاً لهم، ولو لم يكونوا أهلاً لتوجيه الخطاب لما وجهه لهم.

فقد روي عن عمر بن أبي سلمة رضي الله عنه قال: كنت غلاماً في حجر النبي صلى الله عليه وسلم، وكانت يدي تطيش في الصحيفة، فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا غلام، سم الله تعالى، وكل بيمينك، وكل مما يليك، فما زالت تلك طعمتي بعد^(٢).

وأيضاً توجيهه لعبد الله بن عباس في قوله ﷺ:

"يا غلام إني أعلمك كلمات: احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء، لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، وإن اجتمعوا على أن يضروك بشيء، لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك رفعت الأقلام وجفت الصحف"^(٣).

وعليه يظهر وجاهة اختيار لفظة (العباد) بدلاً عن لفظة المكلفين^(٤).

(١) التفتازاني: التلويح ١/١٥، أمير بادشاه: تيسير التحرير ١/١٣٢، الأنصاري: فوائح الرحموت : ٥٥/١.

(٢) متفق عليه، البخاري حديث رقم (٥٣٧٨) مسلم حديث رقم (٢٠٢٢).

(٣) رواه الترمذي في السنن، كتاب صفة القيامة .. باب منه حديث رقم (٢٥١٦)، أحمد: المسند ٢٩٣/١ قال فيه الترمذي، حديث حسن صحيح.

(٤) ابن برهان: الوصول إلى الأصول ١/٥١.

المبحث الثاني

أقسام الحكم الشرعي

يقسم الأصوليون الحكم الشرعي إلى قسمين هما:

الحكم التكليفي، والحكم الوضعي، ولكل منهما مشتقات من الأنواع المدرجة فيه . لذا يحسن بي أن أتعرض لتعريف كل قسم من أقسام الحكم الشرعي مع بيان مشتقاته من الأنواع.

المطلب الأول

الحكم التكليفي

إن نسبة الحكم إلى التكليف منبئة عن علاقة السببية بين طرفي النسبة، بحيث يكون المعنى المقصود من هذا الاصطلاح: الحكم الذي سببه التكليف^(١).

وللأصوليين في تحديد المقصود بلفظة التكليف توجهان:

الأول: إلزام ما فيه كلفة ومشقة^(٢).

وبناءً على هذا المعنى، فإن الحكم الشرعي لا يشتمل أصالةً إلا على الوجوب والتحريم؛ لثبوت حقيقة الإلزام فيهما دون الندب والكره والإباحة، إذ تدخل هذه الأقسام في مدلول الحكم التكليفي تبعاً، ولهذا يشير بعض الأصوليين إلى أن إطلاق لفظة التكليف على الأنواع الخمسة إطلاق مجازي من باب إطلاق الكل وإرادة البعض^(٣).

(١) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٢٤٩/١.

(٢) الباقلائي: التقريب والإرشاد ٢٣٩/١، الجويني: البرهان ١٠١/١، ابن برهان: الوصول إلى الأصول ٧٦/١، الزركشي: البحر المحيط ٣٤١/١، عبد الخالق: محاضرات في أصول الفقه ١٨-

(٣) الزركشي: البحر المحيط ١٢٧/١.

الثاني: طلب ما فيه كلفة^(١).

وبناءً على هذا المعنى فإن الحكم الشرعي يشتمل أصالةً على الوجوب والتحریم والتدب والكراهة دون الإباحة، غير أن دلالة على الإباحة من جهة التغليب^(٢)؛ إذ الإباحة لا طلب فيها. وخالف في هذا الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني^(٣)، فذهب إلى أن الإباحة داخلة في هذا المعنى، إذ فيها كلفة اعتقاد الحكم^(٤). والحقيقة أن الأستاذ قد خرج عن محل البحث في المسألة؛ إذ ليس البحث في كلفة الاعتقاد بل في أداء الفعل المتفرع عنه. ويحسن بي أن أشير إلى أن شيخ الإسلام ابن تيمية^(٥) لم يستحسن تسمية جل أحكام الشريعة بالتكليف، خاصة أن هذه التسمية لم ترد في الكتاب ولا في السنة ولا في كلام أحد من السلف، وما وردت إلا في كلام المتأخرين من المتكلمة والمتفهمة، بل إن الكلفة والمشقة منفية عن دين الإسلام بنص القرآن حيث يقول تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقد وافقه على هذه الفكرة الطوفي^(٦)

(١) عبد الخالق: محاضرات في أصول الفقه ١٩.

(٢) الغزالي: المستصفى ١/٧٤، الأمدي: الأحكام ١/١٠٩، الزركشي: البحر المحيط ١/٣٤١.

(٣) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن فهران الإسفراييني، شافعي المذهب يلقب بـ "ركن الدين" أصولي فقيه متكلم محدث، من تضافته، جامع الخليلي في أصول الدين، الرد على الملحدين، انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٤/٣٥٣.

(٤) الجويني: البرهان ١/١٠٢، الغزالي: المستصفى ١/٧٤، الأمدي: الأحكام ١/١٠٩، العضد: شرح المختصر ٢/٦، ابن برهان: الوصول إلى الأصول ١/٧٨، الطوفي: شرح مختصر الروضة ١/٢٦٤، الزركشي، البحر المحيط ١/١٧٨، الفناري: فصول البدائع ١/٢٣٧.

(٥) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١/٢٦، وقد حاول الشاطبي الاعتذار عن هذه التسمية بقوله " وإنما سمي تكليفاً باعتبار ما يلزمه على عادة العرب في تسمية الشيء بما يلزمه، وإن كان في الاستعمال غير مقصود" الموافقات ٢/١٢٦، والذي يظهر لي أن جوابه هذا لا يدفع الإشكال والمواخذة في التسمية.

(٦) الطوفي: شرح مختصر الروضة ١/٢٥٤.

ويتأكد هذا المعنى بأن الكُلف والمشاق المترتبة عن الأحكام غير خارجة عن حد الاعتیاد بحال، فهي من المشاق المقدورة، كما أنها غير مقصودة للشارع ابتداءً؛ فلا وجه عندئذ لنسبة الأحكام الطلبية في الشرع إلى الكلفة والمشقة. تعريف الحكم التكليفي :

الحكم التكليفي هو:

«ما ثبت بمخاطب الشارع المتعلق بأفعال العباد اقتضاءً أو تحجييراً».

وقد سبق شرح التعريف وبيان محترزاته، فلا حاجة بي للتكرار. وعليه فإن الحكم التكليفي إما أن يكون اقتضاءً وطلباً أو تحجييراً، والاقتضاء إما أن يكون في جانب الفعل أو في جانب الترك، وله حالان: إما أن يكون بشكل جازم محتم - أي مع المنع من النقيض - أو غير جازم ولا محتم. فيكون الاقتضاء منقسماً قسمة رباعية:

- أ- أن يكون اقتضاء الفعل اقتضاءً جازماً وهو الوجوب.
- ب- أن يكون اقتضاء الفعل اقتضاءً غير جازم وهو الندب.
- ج- أن يكون اقتضاء الترك اقتضاءً جازماً وهو الحرمة.
- د- أن يكون اقتضاء الترك اقتضاءً غير جازم وهو الكراهة.

والتخيير هو ما خيّر الشارع المكلفين فيه بين الفعل والترك بغير ترجيح لأيهما، وهو الإباحة.

ويجدر بي التذكير بأن الحكم الشرعي عند المتكلمين - ومنه التكليفي - هو ذات الخطاب لا أثره، لذا يرى في كتبهم التعبير بالإيجاب والتحريم حيناً والوجوب

(١) الزركشي: البحر المحيط ١/١٣١.

* سوف أسير في تعريف الحكم التكليفي على نفس المنهجية التي ارتضيتها في تعريف الحكم الشرعي.

والحرمة حيناً آخر^(١).

فالإيجاب والوجوب عندهم متحدان في الذات والحقيقة - وهو طلب الفعل الجازم - مختلفان في الحيثية والاعتبار، فإذا نُظِرَ إلى الخطاب من جهة صدوره من الله تعالى سمي إيجاباً، وإذا نُظِرَ إلى الخطاب من جهة تعلقه بفعل المكلف سمي وجوباً، وكذا الحال في التحريم والحرمة، ولعل صنيعهم هذا دفعا للإيهام المحتمل بين الخطاب وأثره أو قل بين الدليل والمدلول.

وعليه فإن الحكم التكليفي عند أصوليي المتكلمين يتكون من: الإيجاب (الوجوب) والندب والتحريم (الحرمة) والكراهة والإباحة.

ولقد جرت عادة المتكلمين من الأصوليين بعد بيانهم لأنواع الحكم التكليفي أن يعرجوا على صفات أفعال المكلفين باعتبارها متعلقات الحكم التكليفي والتي هي على النحو التالي: الواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح.

ويعلل المطيعي هذا بقوله:

"إذ إن هذه الأحكام هي أحكام الفقه التي يبحث عنها الفقيه ويستنبطها من الأدلة، ولأجلها دون الأصول^(٢)."

وسوف أتابعهم في هذا بالتعريج على تعريفها بشيء من العجالة.

-الواجب:

عرف القاضي أبو بكر الباقلاني الواجب بقوله:

"ما يستحق الذم بتركه على وجه ما^(٣) وارتضاه الغزالي^(٤) والرازي^(٥) وقال

(١) الرازي: المحصول ١/١٨، الأمدي: الإحكام ١/٨٦، الفتازاني: حاشيته على شرح العضد

١/٢٢٦، السبكي: الإبهاج ١/٥٢، الإسوي: نهاية السؤل ١/٧٢، ابن الهمام: التحرير ومعه

التيسير ٢/١٣٤، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ١/٣٤٧.

(٢) المطيعي: سلم الوصول على نهاية السؤل ١/٧٣.

(٣) الباقلاني: التقريب والإرشاد ١/٢٩٣.

(٤) الغزالي: المستصفى ١/٦٦.

(٥) الرازي: المحصول ١/١٨.

الزركشي: «والتأخرون فالمختار عندهم ما قاله القاضي أبو بكر»^(١) وقيده بقوله: «على وجه ما ليدخل في التعريف الواجب الموسع والمخير والكفائي؛ لأن ترك الأداء في أول أوقات الواجب الموسع لا يقتضي الذم والتأثيم إذا أدي الفعل في أثنائه، وكذا فإن ترك بعض الخصال في الواجب المخير مع أداء خصلة منها مانع من الذم والتأثيم، ومثله في الواجب الكفائي فإن تركه من قبل بعض المكلفين مع قيام مَنْ تقوم بهم الكفاية ينفي التأثيم.

وبقريب منه عرفه البيضاوي حيث قال: «يرسم الواجب بأنه الذي يذم شرعاً تاركه قصداً مطلقاً»^(٢) وأخذه عنه ابن النجار من الحنابلة^(٣).

-المندوب:

عرف الغزالي المندوب بقوله: «المأمور به الذي لا يلحق الذم بتركه من حيث هو ترك له من غير حاجة إلى بدل»^(٤). وقوله (من غير حاجة إلى بدل) احتراز عن الواجب المخير.

ويعرفه الشيرازي بأنه «ما تعلق الثواب بفعله ولم يتعلق العقاب بتركه»^(٥). ويعرفه الرازي بأنه «الذي يكون فعله راجحاً على تركه في نظر الشرع ويكون تركه جائزاً»^(٦).

وتعريف الشيرازي للمندوب هو المختار لوضوحه في بيان حقيقة المعرف.

(١) الزركشي: البحر المحيط ١/١٧٧.

(٢) السبكي: الإبهاج ١/٥٣ وما بعدها، الإسنوي: نهاية السؤل ١/٧٣.

(٣) ابن النجار: شرح الكوكب المنير ١/٣٤٦. وانظر الأمدى: الإحكام ١/٨٦، الشيرازي: شرح اللمع ١/١٠٥.

(٤) الغزالي: المستصفى ١/٦٧.

(٥) الشيرازي: شرح اللمع ١/١٠٦.

(٦) الرازي: المحصول ١/٢٠، الأمدى: الإحكام ١/١٠٣.

عرفه الجويني بقوله: ما زجر الشارع عنه ولام على الإقدام عليه^(١).

وعرفه الرازي بقوله: " ما يذم فاعله شرعاً"^(٢).

وتابعه عليه عدد من الأصوليين كالبيضاوي^(٣) و الطوفي^(٤) والزرکشي^(٥).
وعرفه الآمدي بقوله: " ما ينتهض فعله سبباً للذم شرعاً بوجه ما من حيث هو فعل له"^(٦).

وأدخل بقوله بوجه ما المحرم المخير فإن زواج المرأة يجرم جمعها مع أختها، وإن كان زواج الأخت مباحاً في غير حال الجمع.

وقوله من حيث هو فعل له احتراز عن فعل المباح الذي يفضي إلى ترك واجب شرعي فسبب الذم ابتداءً ليس فعله للمباح بل تركه للواجب.
ويظهر لي وجهة تعريف الآمدي للمحرم لأنه جامع مانع.

-المكروه-

عرفه الشيرازي بأنه ما تعلق الثواب بتركه ولم يتعلق العقاب بفعله^(٧).

وعرفه الغزالي بأنه: الذي أشعر بأن تركه خير من فعله ولم يكن عليه عقاب^(٨)
وتابعه الرازي عليه^(٩).

(١) الجويني: البرهان ١/٣١٣.

(٢) الرازي: المحصول ١/١٩.

(٣) البيضاوي: منهاج الوصول ومعه نهاية السؤل ١/٧٩.

(٤) الطوفي: شرح مختصر الروضة ١/٣٥٩.

(٥) الزركشي: البحر المحيط ١/٢٥٥.

(٦) الآمدي: الإحكام ١/٩٨-٩٩.

(٧) الشيرازي: شرح اللمع ١/١٠٧.

(٨) الغزالي: المستصفي ١/٦٧.

(٩) الرازي: المحصول ١/٢١.

وعرفه البيضاوي بأنه 'ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله'^(١).

-المباح:

عرفه أبو بكر الباقلاني بأنه 'ما ورد الإذن من الله تعالى في فعله'^(٢) وتركه غير مقرون بأمر يذم فاعله أو مدحه ولا يذم تاركه ولا يمدحه^(٣) وبقریب منه عرفه الغزالي^(٤) والرازي^(٥) والبيضاوي^(٦).

وعرفه الأمدى بتعريف جيد حيث قال: 'ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخير فيه بين الفعل والتارك من غير بدل'^(٧) وقوله 'من غير بدل' احتراز عن الواجب الموسع والمخير.

وأما أصوليو الحنفية فيلاحظ أن الأحكام التكليفية تشتمل عندهم على: الفرضية والوجوب والحرمة والكراهة التحريمية والندب والكراهة التنزيهية والإباحة.

وباستعراض مشتملات الأحكام التكليفية من الأنواع عند المتكلمين والفقهاء من الأصوليين يظهر أن الفقهاء قد أضافوا نوعين من الأحكام لم ترد في كتب المتكلمين وهما: الفرضية والكراهة التحريمية.

فهل هذا يعني أن قسمة المتكلمين لما يشتمل عليه الحكم التكليفي من أنواع كانت ناقصة تتم بهذين النوعين؟

(١) البيضاوي: منهاج الوصول ومعه نهاية السؤل ٧٩/١.

(٢) ورد في الأصل بقوله (فيه) ولعل الصواب ما أثبتته وهو ما نقله عنه الغزالي، انظر المستصفي ٦٦/١.

(٣) أبو بكر الباقلاني: التقريب والإرشاد ٢٨٨/١.

(٤) الغزالي: المستصفي ٦٦/١.

(٥) الرازي: المحصول ٢٠/١.

(٦) البيضاوي: منهاج الوصول ومعه نهاية السؤل ٧٩/١.

(٧) الأمدى: الإحكام ١٠٤/١-١٠٥.

في الحقيقة إن زيادة هذين النوعين فيما يشتمل عليه الحكم التكليفي من أنواع لا تعني أن ما ذكره المتكلمون كان ناقصاً، وإنما ترجع نكتة المسألة إلى تحديد المعايير المعتبرة في قسمة الأحكام التكليفية عند كل فريق. فهل المعتمد في قسمة الأحكام التكليفية معيار واحد فقط هو طبيعة الاقتضاء من الحتم واللزوم في الفعل والترك، أو معياران هما طبيعة الحتم واللزوم في الاقتضاء ودرجة ثبوت الدليل من القطعية أو الظنية ؟

ذهب المتكلمون إلى اعتبار معيار واحد هو طبيعة الاقتضاء من الحتم واللزوم على نحو ما سبق بيانه في تعريفاتهم، وأما الفقهاء فاعتمدوا معيارين في قسمة الأحكام التي اصطلح على تسميتها بالتكليفية، هما : طبيعة الاقتضاء من الحتم واللزوم، ودرجة ثبوت الدليل من القطعية والظنية.

إذ الدليل الدال على اقتضاء الفعل و الترك اقتضاءً جازماً إما أن يكون قد ثبت بطريق متواتر - قطعي الثبوت - فيسمى في جانب الفعل بـ "الفرضية"، وفي جانب الترك بـ "الحرمة" أو أن يكون الدليل قد ثبت بطريق آحادي - مغلب على الظن - فيسمى في جانب الفعل بـ "الوجوب" وفي جانب الترك بـ "الكراهة التحريمية".

ولا بد لي من الإشارة إلى أن المتقدمين من أصوليي الفقهاء لم يكونوا يتعرضون لحكم الحرمة والكراهة التحريمية والكراهة تصریحاً، بل كانوا يكتفون بذكر الفرضية والوجوب والسنة.

ويرجع السبب في ذلك إلى أن الاعتبار في مفهوم الفرض والواجب والسنة عندهم أعم من جانب الفعل فقط أو الترك فقط بل يتناولهما معاً^(١) فالفرضية تطلق على ما ألزم الشارع المكلفين بأدائه على جهة القطع سواء كان في جانب الفعل أو الترك. والوجوب يطلق على ما ألزم الشارع المكلفين بأدائه على جهة غلبة الظن

(١) الدبوسي: تقويم الأدلة ١/ ١٧٠ وما بعدها، السرخسي: أصوله ١/ ١١٠ وما بعدها، البزدوي: كنز العمال إلى معرفة الأصول المشهور بـ "أصول البزدوي ومعه كشف الأسرار ٢/ ٥٤٩ وما بعدها، ابن ملك: شرحه على المنار ١/ ٥٨٠.

سواء كان في جانب الفعل أو الترك. والسنة تطلق على ما واطب عليه النبي ﷺ والصحابة من غير إلزام بفرضية أو وجوب سواء كان في جانب الفعل أو الترك^(١).
يقول الرهاوي: "والحاصل أن الفرض أعم من أن يكون في جانب الفعل أو الترك وكذا الواجب والسنة"^(٢).

وأما المتأخرون من أصوليي الفقهاء خاصة ممن جمع بين الطريقتين في تصنيفه الأصولي فاختص الفرض عندهم بجانب الفعل ويقابله الحرمة في جانب الترك واختص الواجب بجانب الفعل ويقابله الكراهة التحريمية في جانب الترك^(٣).

يقول التفتازاني: "ما لزم تركه إن ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراماً وإلا يسمى مكروهاً كراهة التحريم، كما أن ما لزم الإتيان به إن ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى فرضاً وإلا يسمى واجباً"^(٤).

وتجدر الإشارة إلى أن الخلاف في تقسيم الحكم التكليفي بين الفقهاء والمتكلمين يرجع حاصله إلى اللفظية^(٥)، حيث إن المتكلمين من الأصوليين لا ينكرون أن الوجوب منه ما ثبت بطريق قطعي، ومنه ما ثبت بطريق مغلب على الظن، وإن

(١) الدبوسي: تقويم الأدلة ١/١٧٠ وما بعدها، السرخسي: أصوله ١/١١٠ وما بعدها، البزدوي: الأصول ومعه كشف الأسرار ٢/٥٤٩ وما بعدها، ابن ملك: شرحه على المنار ١/٥٨٠ وما بعدها.

(٢) الرهاوي: حاشيته على ابن ملك ١/٥٨١، انظر الدبوسي: تقويم الأدلة ١/١٧٠ وما بعدها، السرخسي: أصوله ١/١١١.

(٣) صدر الشريعة: التوضيح ٢/١٢٢ وما بعدها، الأزميري: حاشيته على مرآة الأصول ٢/٣٨٨، الفناري: فصول البدائع ١/٢١٨، البخاري: كشف الأسرار ٢/٥٥٢، الحادمي: منافع الدقائق شرح مجامع الحقائق ٢٥٩.

(٤) التفتازاني: التلويح ٢/١٢٤.

(٥) الغزالي: المستصفى ١/٦٦، ابن برهان: الوصول إلى الأصول ١/٧٨، ابن الحاجب: المختصر مع العضد ١/٢٣٢، الإسنوي نهاية السؤل ١/٧٦، التفتازاني: التلويح ١/١٢٤، الطوفي: شرح مختصر الروضة ١/٢٧٦.

كانوا لم يخصصوا الأول باصطلاح يميزه عن الثاني كما فعل الفقهاء من الأصوليين.
وبما أن الخلاف في قسمة مشتملات الحكم التكليفي يرجع إلى اللفظية
والاصطلاح ولا مشاحة فيه، فإنني أرى السير على طريقة الفقهاء، ذلك أن الفرض
والواجب - مثلاً - وإن اشتركا في لزوم الطلب وحتمه، غير أن اختلاف درجة
ثبوت دليل الطلب يلقي آثاراً على موثوقية اللزوم في ذات الطلب الشرعي، فيكون
اللزوم الثابت قطعاً ليس كلزوم ما هو أدون منه مرتبة في الثبوت مما يغلب على
الظن.

فيكون المعياران مهمين في تحديد درجة الطلب الشرعي، وتخصيص أحدهما
بالاعتبار دون الثاني تحكم؛ إذ ما ثبت للشيء يثبت لمثله^(١).

يقول الطوفي: الذي نصره أكثر الأصوليين هو ما ذكرناه من أن الواجب
مرادف للفرض لكن أحكام الفروع قد بنيت على الفرق بينهما، فإن الفقهاء ذكروا
أن الصلاة مشتملة على فروضٍ وواجباتٍ ومسنونات، وأرادوا بالفروض الأركان،
وحكهما مختلف من وجهين :

أحدهما: أن طريق الفرض منها أقوى من طريق الواجب.

والثاني: أن الواجب يجبر إذا ترك نسياناً بسجود السهو، والفرض لا يقبل
الجبر، وكذا الكلام في فروض الحج وواجباته، حيث جبرت بالدم دون الأركان^(٢).

(١) الطوفي: شرح مختصر الروضة ١/٢٧٦، الزركشي: البحر المحيط ١/١٨٤.

(٢) الطوفي: شرح مختصر الروضة ١/٢٧٧.

المطلب الثاني

الحكم الوضعي

سبق لي أن ذكرت أن المتكلمين من الأصوليين قد ارتأوا أن يقسموا الحكم من جهة حقيقته إلى قسمين: تكليفي ووضعي. وتقدم أن التكليفي يتعلق أصالة بالافتضاء والطلب، وعليه فهو يأخذ صورة الإنشاء الطلبي من قبل الشارع.

وإذا يمنا بالكلام نحو الحكم الوضعي فقد يرد التساؤل ابتداءً عن سبب نسبة الحكم إلى الوضع في التسمية؟

فيجاب بأن الشارع قد جعل أو وضع لعباده ضوابط ينضبط بها خطاب الإنشاء الطلبي - التكليفي - ليقع أداؤهم فيما طلب منهم على نحو من المطابقة لقصد في التشريع، وهذه الضوابط أصالة هي علائق السببية والشرطية والمانعية^(١).

وعليه فهذا الحكم يُبين عن العلائق الموضوعية من قبل الشارع والمتعلقة بالحكم الإنشائي الطلبي، لهذا سمي وضعياً.

يقول القرافي متطرقاً لسبب التسمية في هذا الحكم:

"إنه سُمي بذلك ؛ لأنه شيء وضعه الله تعالى في شرائعه، لا أنه أمر به عباده ولا أناطه بأفعالهم"^(٢).

ويلاحظ أن بعض الأصوليين يطلق على هذا القسم من الحكم الشرعي اسم خطاب الإخبار^(٣). ويعلل الطوفي سبب هذه التسمية بقوله: "وأما معنى الإخبار فهو أن الشارع بوضع هذه الأمور أخبرنا بوجود أحكامه وانتفائها عند وجود تلك

(١) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٤١١/١، وانظر ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤٣٥/١.

(٢) القرافي: تنقيح الفصول ٧٩، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤٣٤/١.

(٣) الأمدى: الإحكام ١٢٦/١، الطوفي: شرح مختصر الروضة ٤١٢/١، الزركشي: البحر المحيظ

الأمور أو انتفائها^(١).

تعريف الحكم الوضعي

عرف الرازي الحكم الوضعي بأنه خطاب الله تعالى يجعل الشيء سبباً وشرطاً ومانعاً^(٢) وتبعه عليه بعض الأصوليين^(٣).

وعرفه الطوفي بأنه ما استفيد بواسطة نصب الشارع علماً معرفاً لحكمه^(٤) وتابعه عليه ابن النجار^(٥).

وعرفه الشاطبي بأنه الأفعال الواقعة في الوجود المقتضية لأمر تشرع لأجلها أو توضع فتقتضيها^(٦).

هذه التعريفات وردت عن المتكلمين من الأصوليين، ومن سار على طريقتهم أما المتأخرون من الفقهاء فقد ورد في كتبهم تعريف الحكم الوضعي بأنه : أثر الخطاب بتعلق شيء بالحكم التكليفي وحصول صفة له باعتباره^(٧).

فدلوك الشمس بتعلقها بوجوب صلاة الظهر اكتسبت صفة السببية وبذلك تكون هذه الصفة - مثلاً - هي حقيقة الحكم الوضعي.

وهذه التعريفات متقاربة في الجملة، وإن كان بعضها لا يخلو من مقال، فتعريف الطوفي والشاطبي فيهما مجانبة لحقيقة المعرف، ففي تعريف الطوفي يلاحظ أن ذات

(١) الطوفي: شرح مختصر الروضة ١/٤١٢.

(٢) الرازي: المحصول ١/٢٤.

(٣) القرافي: تنقيح الفصول ٨٠.

(٤) الطوفي: شرح مختصر الروضة ١/٤١٢.

(٥) ابن النجار: شرح الكوكب المنير ١/٤٣٤.

(٦) الشاطبي: الموافقات ١/١٨٧.

(٧) الفناري: فصول البدائع ١/٢٢٠-٢٢١، الأزميري: شرح المرأة على المرقاة ٢/٣٩٩. الخادمي:

منافع الدقائق ٢٦٧.

تنصيب الشارع للعلم معرّفًا هو الحكم الوضعي وليس ما يستفاد به، ثم يقال: إن في قوله (معرّفًا) قصرًا للحكم الوضعي على السبب لاختصاصه بتعريف الأحكام دون الشرط والمانع فيكون غير مطرد.

وأما تعريف الشاطبي فلا بد من ملاحظة أن الأفعال الواقعة في الوجود ليست هي الحكم الوضعي فالدلوك في الشمس أو النصاب في الزكاة ونحوه ليس حكماً شرعياً وضعياً بل جعل الشارع واعتباره للسببية فيها هو الحكم الوضعي، وأما تعريف المتأخرين من أصوليي الفقهاء فيؤخذ عليه أن فيه شيئاً من الغموض في تحديد حقيقة الحكم الوضعي.

وعموماً فالتعريف الذي أرتضيه للحكم الوضعي:

«أثر خطاب الله تعالى يجعل الشيء سبباً وشرطاً ومانعاً».

وهنا قد يرد على هذا التعريف: أنه قد أغفل فيه ذكر العزيمة والرخصة والصحة والبطلان مع تضافر الأصوليين على عدها من مشتملات الحكم الوضعي.

فيجاب بأن حقيقة هذه الأنواع راجعة عند التحقيق إلى علائق السببية والشرطية والمانعية، فسلامة الأعضاء مع القدرة والتوسعة في الأداء سبب لحكم العزيمة، كما أن ما يعرض على المكلف من مرض أو سفر أو مشقة غير معتادة تكون سبباً في الترخص.

والصحة ترتبط بأداء الفعل المشروع تاماً بكامل شروطه مع انتفاء موانعه لتتحقق آثاره تامة، والبطلان يعني اختلالاً في أصل الفعل أو في شروطه أو تحقق موانعه.

وحتى لا يطول بنا المقال في غير المقصود، أبدأ بتعريف مشتملات الحكم الوضعي على الترتيب التالي: السبب فالشرط فالمانع فالعزيمة والرخصة فالصحة والبطلان.

عرف الآمدي السبب بقوله: 'كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفاً لحكم شرعي'^(١). ونسبه الزركشي للأكثر^(٢).

وعرفه القرافي بقوله: 'ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته'^(٣).

وقوله: 'ما يلزم من وجوده الوجود احتراز عن الشرط وقوله ومن عدمه العدم احتراز عن المانع وقوله لذاته احتراز عما لو وجد السبب وانعدم السبب لفوات شرط أو وجود مانع. وتعريف القرافي جامع مانع.

-الشرط-

عرفه الغزالي بقوله: 'الشرط عبارة عما لا يوجد المشروط مع عدمه، لكن لا يلزم أن يوجد عند وجوده'^(٤).

وعرفه القرافي بأنه: 'ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته'^(٥). واختاره ابن السبكي^(٦) والزرکشي^(٧) وابن النجار^(٨).

وقوله 'ما يلزم من عدمه العدم احتراز عن دخول المانع، وقوله 'ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم احتراز عن دخول السبب، وقوله لذاته احتراز عن دخول

(١) الآمدي: الإحكام ١/١١٠.

(٢) الزركشي: البحر المحيط ١/٣٦٠، انظر الغزالي: المستصفى ١/٩٣، ابن السبكي: الإبهاج ١/٦٤-

٦٥، وابن الحاجب: المختصر ٧/٢ آل تيمية: المسودة ٤٢٣، البناي: حاشيته على المحلي ١/٩٦-

٩٧، أبو النور زهير: أصول الفقه ١/٥٧.

(٣) القرافي: شرح تنقيح الفصول ٨١.

(٤) الغزالي: المستصفى ١/١٨١.

(٥) القرافي: شرح تنقيح الفصول ٨٢.

(٦) ابن السبكي: جمع الجوامع مع حاشية البناي ٢/٢٠.

(٧) الزركشي: البحر المحيط ١/٣٠٩.

(٨) ابن النجار: شرح الكوكب المنير ١/٤٥٢.

السبب حال فقدان الشرط أو وجود المانع، ففي هذه الحالة عدم استلزام وجود المسبب عند وجود السبب لا لذاته بل لغيره.
-المانع:

عرفه الأمدى بقوله كُـل وصف وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب^(١).

وقوله وجودي احتراز عن الشرط، فإن عدمه يقتضي عدم الحكم. واختاره ابن الحاجب^(٢)، والشوكاني^(٣)، وبقریب منه عرفه ابن السبكي حيث قال هو الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم^(٤).

وعرفه القرافي بأنه ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته^(٥) واختاره الزركشي^(٦) والطوفي^(٧) وابن النجار^(٨).

وتعريف القرافي جيد .

-العزيمة:

عرفها الغزالي بأنها: عبارة عما لزم العباد بإيجاب الله تعالى^(٩). واختاره

(١) الأمدى: الإحكام ١/١١٢.

(٢) ابن الحاجب: المختصر مع شروحه ٧/٢.

(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول ١٠.

(٤) ابن السبكي: جمع الجوامع مع حاشية البنانى ١/٩٨ ومع حاشية العطار ١/١٣٧.

(٥) القرافي: شرح تنقيح الفصول ٨٢.

(٦) الزركشي: البحر المحيط ١/٣١٠، انظر السرخسي: أصوله ١/١١٧.

(٧) الطوفي: شرح مختصر الروضة ١/٤٣٠.

(٨) ابن النجار: شرح الكوكب المنير ١/٤٥٦.

(٩) الغزالي: المستصفى ١/٩٨.

الأمدي^(١) وابن الحاجب^(٢).

عرفها الطوفي بقوله: العزيمة هي الحكم الثابت بدليلٍ خالٍ عن معارضٍ راجح^(٣) واختاره ابن النجار^(٤).

وعرفها الزركشي بأنه الحكم الأصلي السالم موجه عن المعارض^(٥).

-الرخصة:

عرفها الغزالي بقوله عبارة عما وسع للمكلف في فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرم^(٦). وتابعه عليه الأمدي^(٧) وابن الحاجب^(٨).

وعرفها الشاطبي بقوله: ما شرع لعذر شاق استثناءً من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على موضع الحاجة منه^(٩).

الصحة والبطلان:

أولاً الصحة:

عرف الباقلائي الصحة بأنها: فعل واقع على وجه يوافق حكم الشرع من أمرٍ

(١) الأمدي: الإحكام ١/١١٣.

(٢) ابن الحاجب: المختصر مع شروحه ٨/٢، وانظر: الطوفي: شرح مختصر الروضة ١/٤٥٧. ابن

النجار: شرح الكوكب المنير ١/٤٧٨.

(٣) الطوفي: شرح مختصر الروضة ١/٤٥٧.

(٤) ابن النجار: شرح الكوكب المنير ١/٤٧٦.

(٥) الزركشي: البحر المحيط ١/٣٢٥، انظر السرخسي: أصوله ١/١١٧، البزدوي: الأصول مع كشف الأسرار ٢/٥٤٥.

(٦) الغزالي: المستصفى ١/١٨٣.

(٧) الأمدي: الإحكام ١/١١٣.

(٨) ابن الحاجب: المختصر مع شروحه ٨/٢، وانظر الطوفي: شرح مختصر الروضة ١/٤٥٧، ابن

النجار: شرح الكوكب المنير ١/٤٧٨.

(٩) الشاطبي: الموافقات ١/٣٠٠.

به أو إطلاق له^(١).

وعرفها الشيرازي بأنها ما اعتد به في الشرع ثم قال: وإن شئت قلت: ما تعلق به النفوذ وحصل به المقصود^(٢).

وعرفها ابن السبكي بأنها موافقة الفعل ذي الوجهين لأمر الشرع^(٣).

ويمكن تعريف الصحة بأنها ترتب المقصود من الفعل عليه لموافقته أمر الشرع هذه التعريفات هي لمدلول الصحة المتناول للعبادات والمعاملات، وقد توجهت أنظار بعض الأصوليين إلى تخصيص تعريف لكل قسم على جهة الاستقلال^(٤).

ثانياً: البطلان:

أراح بعض الأصوليين أنفسهم من عناء تعريفه فقالوا: الباطل هو نقيض الصحة^(٥). وعرفه الغزالي بأنه هو الذي لا يثمر^(٦).

وعرفه الشيرازي بأنه ما لم يعتد به في الشرع أو هو ما لم يتعلق به النفوذ ولم يحصل به المقصود^(٧).

والتعريف المختار للباطل هو "عدم ترتب آثار العمل عليه لمخالفته أمر الشرع".

(١) الباقلاني: التقريب والإرشاد ٣٠٣/١.

(٢) الشيرازي: شرح اللمع ١٠٧/١.

(٣) ابن السبكي: جمع الجوامع مع العطار ١٣٩/١.

(٤) انظر الباقلاني: التقريب والإرشاد ٣٠٣/١. الغزالي: المستصفى: ٩٥/١، الأمدي: الإحكام

١١٣/١، البيضاوي: منهاج الوصول مع الإبهاج ٦٧/١، الطوفي: شرح مختصر الروضة ٤٤١/١،

ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤٦٧/١.

(٥) الأمدي: الإحكام ١١٣/١، الطوفي: شرح مختصر الروضة ٤٤١/١.

(٦) الغزالي: المستصفى ٩٥/١، انظر ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤٧٣/١.

(٧) الشيرازي: شرح اللمع ١٠٧/١.

الفصل الثاني تعلق الحكم الشرعي بمحال ثبوته

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: طبيعة تعلق الحكم الشرعي بمحال ثبوته.

المبحث الثاني: الحُكْمُ المقصودة من تعلق الحكم الشرعي بمحال ثبوته.

المبحث الأول

طبيعة تعلق الحكم الشرعي بمحال ثبوته

لما كان الحكم الشرعي هو الصفة التشريعية التي تصطبغ بها المحال التي يتعلق بها من الأفعال والأعيان بما تتضمنه من أوصاف معتبرة شرعاً، كانت حقيقته الشرعية لا يتم بيانها بمجرد تعريفه وبيان أقسامه، عَرَبِيًّا عن تجلية الطبيعة المحددة لارتباطه بالمحال التي يتعلق بها.

وتعتبر هذه المسألة من المسائل التي احتدم فيها الخلاف الأصولي، وإن كانت في أصلها مسألة نظرية، غير أنه ينتهز على تقريرها البناء التشريعي برؤيته.

يتجلى الخلاف بين الأصوليين في المسألة بتحديد ماهية العلاقة التي تربط الحكم الشرعي بالمحال التي يتعلق بها. فوصف العين و التصرف بالحل أو بالحرمة هل كان لخصائص ذاتية من النفع والضرر اقتضت هذا التوصيف -يجعل الله تعالى- فيكون الحكم الشرعي وصفاً ذاتياً بالنسبة لمحال ثبوته؟ أو أن وصف العين والتصرف بالحل أو بالحرمة لا علاقة له بخصائص هذه المحال أبداً، إذ لا صلة بين التوصيف الشرعي ومحل ثبوته إلا نسبة الشرع ووصله بينهما، فالحكم عندها وصف عَرَضِيّ عَرَضَ بورود الشرع فقط لا عن سابق اختصاص ظهر بوروده؟

ولقد اختلف الأصوليون في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: وإليه ذهب جمهور المتكلمين من الأصوليين^(١)، وبعض أصوليي الحنفية^(٢). ومفاده أن التحليل والتحریم صفات عَرَضِيَّةُ تعرض لمُتعلقاتها من المحال بدلالة خطاب الشرع، إذ لا ارتباط بين الحكم ومُتعلقه الذي يقوم فيه، إلا أن الخطاب ربط بينهما بتداءً لغير معنى يعقل^(٣).

فبناء على تقريرهم هذا اعتبروا أن الحكم الشرعي ليس وصفاً يتعلق بذوات الأعيان والتصرفات المرتبط بها، بل هو نسبة وإضافة الفعل إلى الاجتناب عند التحريم أو نسبة الفعل إلى تناول والملابسة عند التحليل^(٤).

فقولنا: الخمر محرمة، لا يعني اعتبار الحرمة صفة ذاتٍ للخمر تتعلق بها حقيقة، إذ الحكم لا يتعلق بالأعيان لخصائصها الذاتية أو الملازمة، بل معنى هذه المقالة عندهم: نسبة الخمر إلى اجتناب الشرب وعدم تناول.

يقول الغزالي: ليست أحكام الأفعال صفات ذاتية، وإنما معناها ارتباط خطاب الشارع بها نهياً وأمراً وحثاً وزجراً. فالحرم هو المقول فيه لا تفعلوا، والواجب هو المقول فيه لا تركوا، وهي كالنبوة ليست صفة ذاتية للنبي، وإنما عبارة عن اختصاص بتبليغ خطاب الشارع. فقولنا: الخمر محرمة تجوز، فإنها جماد لا يتعلق بها خطاب، وإنما المحرم تناولها^(٥).

(١) الباقلاني: التقريب والإرشاد ١/٢٧٤، الجويني: البرهان ١/٨٦-٨٧، الغزالي: المستصفى ١/٧٢، ١٣٣، ١٣٩، ١٤٧، ١٩٣، ٤٣٣، شفاء الغليل ٢٠٣، المنحول ٨ ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٢/٢٦٦، القرافي: شرح تنقيح الفصول ٦٩، العضد: شرح المختصر ١/٢٢٣. الإسني: نهاية السؤل ١/٨٣ وما بعدها. الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول ٣٨.

(٢) السرخسي: أصوله ١/١٩٥، السمرقندي: ميزان الأصول ٢٩٤. البخاري: كشف الأسرار ١/٣٩١، الحادمي: منافع الدقائق ١/٥٨.

(٣) الغزالي: المستصفى ١/٧٢.

(٤) الجويني: البرهان ١/٨٦-٨٧، الزركشي: البحر المحيط ١/١٧٣، العروسي: المسائل المشتركة ١٠٤.

(٥) الغزالي: المنحول ٨.

وما دام أن الحكم الشرعي عند هذا الفريق صفة عرضية عرضت على محال تعلقه بمقتضى إرادة الشارع ابتداءً وأصالةً، فلا اختصاص بين الحكم ومحله إلا ربط الشارع بينهما برباط المشروعية؛ لذا لا يمتنع أن يعلق الشارع في المحل نقيض الحكم الذي أثبتته ما دام أن الحكم لم يعدُّ نسبة الفعل إلى الاجتناب والإتيان^(١).

القول الثاني: وإليه ذهب أكثر أصوليي الحنفية^(٢) وبعض الحنابلة^(٣) ومفاده أن الحكم الشرعي من تحليل وتحريم قد يتعلق بالتصرفات والأعيان لخصائص ذاتية أو ملازمة تناسب الحكم وتصلح له.

فإن كانت الأعيان والتصرفات فيها من خصائص الضرر أو الإفساد اقتضت رحمة الله بعباده التحريم، وإن كانت تتضمن خصائص الصلاح للعباد اقتضت رحمته تعالى التحليل ونحوه.

وذهبت المعتزلة^(٤) إلى قريب من هذا القول غير أنها نفت أن يكون ثمة صفات عَرَضِيَّة إضافية تقتضي الأحكام الشرعية، لا مدرك لها غير النصوص، وهذا ما ذهب إلى إثباته جمهور أصوليي الحنفية وبعض الحنابلة^(٥).

ولا بد من الإشارة إلى أن الخلاف في المسألة يتخرج على الخلاف في مسألة

(١) الزركشي: البحر المحيط ١/١٧٣.

(٢) السمرقندي: ميزان الأصول ٢٩٠ وما بعدها، البخاري: كشف الأسرار ١/١٨٣، صدر الشريعة: التوضيح ١/١٩١ وما بعدها، أميربادشاه: تيسير التحرير ١/١٧٢، الخبازي: المغني في أصول الفقه ٦٠ الفناري: فصول البدائع: ١/٢١٤، الأزميري: حاشيته على المرأة ١/٢٨٢، ابن نجيم: فتح الغفار ١/٥٣، الطيعي: سلم الوصول ١/٨٥.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى ١١/٣٥٤، ٢٩/٣٢٠، ١٧/٢٠١، ٢٠/١٩٩، ابن القيم: إعلام الموقعين ٢/١٢، مفتاح دار السعادة ٢/٣٤٠، الكلوذاني: التمهيد ٤/٣٠٣، آل تيمية: المسودة ٤٨٠ وما بعدها، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ١/٣٠٢.

(٤) أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه ٢/٨٦٨، السرخسي: أصوله ١/١٩٥، الغزالي: المستصفي ١/٥٦، الضويحي: المعتزلة وأصولهم الخمسة ١٦٣ وما بعدها.

(٥) ابن القيم: إعلام الموقعين ٢/١٢.

التحسين والتقييح العقلين، ويانعام النظر في مسألة التحسين والتقييح يلاحظ أن سبب الإشكال أن المعتزلة جانبت الصواب حين قصرت الأوصاف المقتضية للأحكام على الأوصاف الذاتية فقط، فبالغت في دور العقل وجعلته مصدراً في الوقوف على أحكام الشرع^(١).

يقول ابن القيم: وقد أخطأت المعتزلة حين ردوا الحسَنَ والتقييحَ إلى الصفات الذاتية للأفعال، وكان حقهم تقرير ذلك في العلم والجهل، إذ الأفعال تختلف بالأشخاص والأزمان وسائر الإضافات، وليس هي صفات نفسية لازمة لها بحيث لا تفارقها البتة^(٢). وقابلت الأشاعرة المعتزلة فنفوا الصفات الذاتية مطلقاً، وقالوا بأن الصفات المقتضية للأحكام هي صفات عرضية لا مدخل للعقل في إدراكها بالكلية^(٣).

وذهب جمهور الحنفية وبعض الحنابلة^(٤) إلى أن الصفات المقتضية للأحكام منها الذاتية ومنها الإضافية، مما دلت عليه النصوص، بحيث قد يدرك العقل بعضها ويحار في البعض لا يدركها إلا عن طريق الوحي.

يقول التفتازاني: "وعندنا ليس الحسن بالأمر، بل يتعلق الأمر بالفعل لكونه حسناً لذاته أو لجزئه أو لغيره"^(٥).

وكيلاً يطول بي البحث بتقرير الأدلة الكلامية لكل فريق، أنه أن ما أنكرته الأشاعرة من وجود العلاقة بين الحكم الشرعي والخصائص الذاتية والملازمة

(١) إضويحي: آراء المعتزلة الأصولية ١٩٠ وما بعدها.

(٢) ابن القيم: مفتاح دار السعادة ٥٦/٢.

(٣) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة ٢٥٨، الرازي: المحصول ١٧/١، العضد: شرحه على المختصر

٢٢٥/١، الإسنوي: نهاية السؤل ٨٤/١ المطيعي: سلم الوصول ٨٤/١.

(٤) الجصاص: الفصول في الأصول ١/٢٦٠، ابن تيمية: الفتاوى ٨/١٥، ابن القيم: مدارج السالكين

٢٥٣/١-٢٥٤.

(٥) التفتازاني: التلويح ١/١٨٩.

للمحل كان ردة فعل لقول المعتزلة^(١).

ولذا يلاحظ أنهم رجعوا عن قدر كبير من هذه الدعوى حين قالوا بالتعليل الأصولي وتوسعوا بذكر الحكَمَ ولبَيَات الأحكام في مسائل الفقه^(٢). وقد استشعر بعضهم^(٣) وقوع التضارب بين هذين الموقفين، فحاول تسويغ هذا الأمر بإثبات الفرق بين المسألتين خروجاً من هذا التضارب بأن قال: إن التعليل الذي نقبله هو المعرف للأحكام الباعث على فعل المكلف لا الباعث على تشريع الحكم ابتداءً.

يقول ابن السبكي: 'لا تناقض بين الكلامين؛ لأن المراد أن العلة باعثة على فعل المكلف ... فحكم الشرع لا علة ولا باعث عليه'^(٤).

وبناءً على هذا التوجيه الموسَّع للجمع بين المسألتين انبنت تصريحاتهم بوقوع الحكمة والمصلحة في شرع الأحكام تفضلاً منه تعالى.

ولقد اعتبر الشاطبي هذا الموقف وقوعاً في ورطة التعارض والتضارب حين أشار إلى موقف الرازي بقوله: 'وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة البتة كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار الفقهاء المتأخرين. ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعروفة للأحكام الخاصة'^(٥).

وعليه فإن الموقف الأصولي لجمهور المتكلمين في تحديد علاقة الحكم بالمحال التي يقوم بها يتسم بعدم الوضوح، لذا لم أستغرب وقوع الشيخ المحقق العز بن عبد السلام بالتردد في تقرير هذه المسألة، فنراه حيناً يقرر مذهب جمهور أصوليي

(١) شلبي: تعليل الأحكام ١٠٩.

(٢) الأمدي: الإحكام ٣/٢٨٥.

(٣) ابن السبكي: الإبهاج ٣/٤١، الزركشي: البحر المحيط ٥/١٢٣.

(٤) ابن السبكي: الإبهاج ٣/٤١.

(٥) الشاطبي: الموافقات ٦/٢.

المتكلمين وأخرى يقرر مذهب جمهور أصوليي الحنفية وبعض الحنابلة.

يقول العز بن عبد السلام معتمداً رأي المتكلمين من الأصوليين:

"فليس وصف الأفعال بالتحليل والتحريم والكرهه والندب والإيجاب وصفاً حقيقياً قائماً بالأفعال، إذ لا يقوم عَرَضٌ بِعَرَضٍ، ولا يقع التكليف إلا بالأعراض، وإنما هو عبارة عن تعلق الشرع بالأفعال"^(١).

ويقول في موطن آخر مقررأ طريقة أصوليي الحنفية:

"أسباب التحريم والتحليل ضربان: أحدهما: قائم بالمحل الذي يتعلق به فعل المكلف. الثاني: خارج عن المحل. فأما القائم بالمحل من أسباب التحريم فهو كل صفة قائمة في المحل موجبة للتحريم، كصفة الخمر فإنها محرمة لما قام بشربها من الشدة المطربة المفسدة للعقول، وكالميتة حرمت لما قام بها من الاستقذار"^(٢).

ويعد هذا العرض الموجز للمسألة فالذي يترأى لي أن رأي جمهور أصوليي الحنفية وبعض الحنابلة هو الأسد تأصيلاً وأقوم تقريراً، ويتأكد هذا بعرض بعض الأدلة المظهرة لصحته.

يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٢].

فقد رتب الله تعالى تحريم الزنا والنهي عنه على تحقق الفحش فيه وسوء سبيله، فهذا ترتيب للحكم على صفة ذاتية تختص بهذا الفعل، فعلم أن كلما كان في نفسه فاحشة، فإن الله لا يجوز عليه الأمر به"^(٣) ولذا قال تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٨].

(١) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٢/٢٦٦.

(٢) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٢/٢٦٨.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى ٨/١٥.

ويقول تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ
الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ٩٠].

فالعدل والإحسان خصائص ذاتية في الفعل ليقع الأمر به، والفحشاء والمنكر
والبغي خصائص ذاتية في الفعل ليحصل النهي عنه، فدل على أن الأمر والنهي
يتعلقان بالأفعال لما لها من خصائص ذاتية تقتضيها.

ويقول تعالى مبيناً الوظيفة التي يضطلع بها الرسول ﷺ في التشريع: ﴿ يَأْمُرُهُمْ
بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ ﴾ [الأعراف:
١٥٧].

فالآية مظهرة أن الأمر الشرعي لا يتوجه إلى المأمور به إلا إذا كان معروفاً
حسناً، والنهي لا يتوجه إلى المنهي عنه إلا إذا كان منكراً قبيحاً، فالحل يناسب
الطيبات من الأعيان والتصرفات والحرمة تناسب الخبيث منها، وكل هذا خصائص
ذاتية أو ملازمة حالة في الأعيان والتصرفات.

ولو قلنا بأن المحال لا تستفيد صفة الحسن والقبح شرعاً إلا بتوجه الأمر بها
والنهي عنها، لكان معنى الآية: يأمرهم بما يأمرهم به وينهاهم عما ينهاهم عنه،
وذلك تخلية للآية عن إفادة معنى معقول وتحصيل فائدة مقبولة، والتالي باطل
فيتعين الأول^(١).

ولقد كان هذا المعنى واضحاً ظاهراً لكل من سمع بدين الإسلام، ولذا سئل
أعرابي دخل في الإسلام فقيل له: عن أي شيء أسلمت، وما رأيت منه مما ذلك
على أنه رسول الله؟ قال: ما أمر بشيء فقال العقل، ليته نهى عنه، ولا نهى عن
شيء فقال العقل: ليته أمر به، ولا أحل شيئاً فقال العقل: ليته حرّمه، ولا حرم
شيئاً فقال العقل ليته أباحه^(٢).

(١) ابن القيم: مفتاح دار السعادة ٦/٢.

(٢) ابن القيم: مفتاح دار السعادة ١١٧/٢.

ثم يقال: لو كانت الأحكام الشرعية لا صلة لها بمحال ثبوتها إلا نسبة الشرع وإضافته بغير مناسبة من جلب مصلحة ودرء مفسدة لكانت أحكام الله تعالى - وهو أحكم الحاكمين - لا تزيد عن كونها رقوماً ورموزاً لا حقائق لها في ذاتها تعقل.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "ومن أنكر أن يكون للفعل صفات ذاتية لم يحسن إلا لتعلق الأمر به، وأن الأحكام بمجرد نسبة الخطاب إلى الفعل فقط، فقد أنكر ما جاءت به الشريعة من المصالح والمفاسد والمعروف والمنكر، وما في الشريعة من المناسبات بين الأحكام وعللها، وأنكر خاصة الفقه في الدين الذي هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها"^(١).

(١) ابن تيمية: الفتاوى ٣٥/١١، انظر ابن القيم: مفتاح دار السعادة ٤٢/٢.

المبحث الثاني

الحكم المقصودة من تعلق الحكم الشرعي بمحال ثبوته

إن المتتبع لأحكام الشريعة ليقوم في نفسه العرفان بأنها ما شرعت إلا تحصيلاً لمعان وحكم متغية من قبل الشارع، لذا كان إغفال المقاصد في فهم الأوامر والنواهي بعيداً عن مقصود الشارع. يقول الدهلوي: قد يظن أن الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح، وأنه ليس بين الأعمال وبين ما جعل الله جزاءً لها مناسبة. وهذا ظن فاسد تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير^(١).

وكيلاً يحصل توجيه الاهتمام نحو نوع من أنواع الحكم واللميمات المقصودة في التشريع حتى ليظن أنها المعتبرة للشارع ابتداءً واستقلالاً مع إغفال غيرها، كان لا بد من البحث في أنواع الحكم المقصودة في الأحكام.

في الحقيقة لا يمكن الوصول إلى تحديد أنواع الحكم المعتبرة في التشريع من خلال تأصيل نظري صرف دون استقراء للنصوص وتتبع لها مع الاستعانة بأقوال المحققين من الأصوليين في هذا الشأن، خاصة من ذهب منهم إلى أن الأحكام إنما ترتبط بمحال ثبوتها بناءً على الخصائص الذاتية والإضافية معاً.

ولقد ألفت أصولي الحنفية^(٢) والعز بن عبد السلام^(٣) وابن تيمية^(٤) وابن القيم^(٥) قد أوعبوا في بحث هذا الموضوع تحريراً وتأصيلاً واستقراءً.

(١) الدهلوي: حجة الله البالغة ١/ ٥.

(٢) الدبوسي: تقويم الأدلة ١/ ٨٧ وما بعدها، السرخسي: أصوله ١/ ٨١، السمرقندي: ميزان الأصول ٢٢٨ وما بعدها، ابن ملك شرحه على المنار ١/ ٢٥٩، الفناري: فصول البدائع ١/ ٢١١-٢١٢، الأزميري: شرح المرأة ١/ ٢٨٩-١٩٠.

(٣) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٢/ ٢٦٨ وما بعدها.

(٤) ابن تيمية: الفتاوى ١٤/ ١١٤، ٤٧٠ وما بعدها ٢٠/ ١٩٩، ٢٩/ ٣٢٠.

(٥) ابن القيم: بدائع الفوائد ١٣٨، وانظر القرافي: الذخيرة ١٣/ ٣٥٥، الطوفي: شرح مختصر الروضة ٤٠٩/ ١.

وقد ظهر لي من خلال تتبع عباراتهم أن الحِكم المقصودة في التشريع راجعة إلى قسمين: إما أن تكون الحكمة المقصودة متحصلة من نفس الأمر والنهي، وإما أن تكون الحكمة متعلقة بخصائص قائمة في المأمورات والمنهيات تحصيلاً للصالح، ودرءاً للفساد.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: المقصود أن كل ما أمر الله به، أمر لحكمة وما نهى عنه نهى لحكمة. وهذا مذهب أئمة الفقهاء قاطبة، سلف الأمة وأئمتها وعامتها، فالتعبد المحض بحيث لا يكون فيه حكمة لم يقع، نعم قد تكون الحكمة في المأمور به وقد تكون في الأمر^(١).

ولا بد من بسط الكلام في هذين القسمين تحريراً وبياناً بما يظهر المقصود منهما.

القسم الأول: إضفاء الحكم على المحال بحيث تكون الحكمة ناشئة ومتحصلة بنفس الأمر والنهي^(٢).

إن الله تعالى قد يأمر بالفعل وينهى عنه لغاية متعلقة بذات الأمر والنهي لا لخصيصة قائمة في المأمور به والمنهي عنه، فترتبط حكمة المشروعية بقيام المكلفين بما أمرهم به أو نهاهم عنه مولاهم سبحانه.

ولقد تعددت الحكم المتعلقة بذات الأمر والنهي على النحو التالي:

(١) ابن تيمية: الفتاوى ١١٤/١٤-١١٥.

(٢) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٣٤/١، القرافي: الذخيرة ٣٥٥/١٣، ابن تيمية: الفتاوى

١٥٤/١٤، ٢٠٣/١٧، ١٩٩/٢٠، السرخسي: أصوله ٦٤/٢، الفناري: فصول البدائع ٢١٢/١،

الرهاوي: حاشيته على شرح ابن ملك ٢٥٨-٢٥٩، الطوفي: شرح مختصر الروضة ٤٠٩/١،

ابن عاشور: المقاصد ١٠٠.

أولاً: أن يقصد الشارع بالافتضاء الشرعي الزجر والعقوبة لقيام مقتضيه من قبل العباد.

وفي هذا يقول الله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ هُمُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: ١٦٠].

وقال تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٦].

وقوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧] فالله تعالى قد سمى تشريعه على بني إسرائيل آصاراً وأغلالاً، والآصار في الإيجاب والأغلال في التحريم^(١).

يقول العز بن عبد السلام: قد يحرم الرب ما لا مفسدة فيه عقوبة لمخالفته وحرماناً للمخالفين^(٢).

وإن الله تعالى قد رحم أمة محمد ﷺ من أن يشرع لها شريعة تكون عقوبة لهم وزجراً، ولهذا فقد حذر النبي ﷺ أمته من الوقوع بما وقعت به الأمم قبلهم من الأفعال المقتضية للعقوبة والزجر، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال سمعت رسول الله يقول: ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم^(٣).

(١) ابن تيمية: الفتاوى ١٩٩/٢٠.

(٢) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٣٤/١ بتصرف يسير.

(٣) متفق عليه البخاري صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ حديث رقم (٧٢٨٨)، مسلم صحيحه، كتاب الفضائل باب توقيره وترك كثرة سؤاله عما لا ضرورة إليه حديث رقم (١٣٣٧).

يقول تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ [المائدة: ٦].

ويقول: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

ويقول تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِكْرَامًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

يقول الطاهر بن عاشور: وأحسب أن انتفاء النكايه عن التشريع هو من خصائص شريعة الإسلام، لما دل عليه القرآن من أنه أوقع النكايه ببعض الأمم في التشريع لها^(١).

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن هذه السياسة التشريعية قد انتفت في حق أمة النبي ﷺ على الجملة، فلا ترد الشريعة الإسلامية لغاية الإعانات للأمة ومعاقبتها- كما تقدم من أدلة- وفي هذا يقول: إنه حرّم على بني إسرائيل طيبات أحلت لهم لأجل ظلمهم وبغيهم، فشرعية محمد لا تُنسخ ولا تعاقب أمته كلها بهذا^(٢).

غير أنه يرى أن الشريعة قد ترد بسياسة التشديد في تشريع الأحكام على بعض المكلفين دون عمومهم لسبب يقتضي ذلك^(٣).

واعتبر أن الصحابة قد فهموا هذا من التشريع، فاجتهدوا بالتشديد إذا غلب على حال فئة من الناس التحلل من الدين أو غلبة التوسل إلى الفساد.

وفي هذا يقول: كانوا في الحنيفية السامحة على عهد رسول الله ﷺ وكانوا فيها على عهد أبي بكر خيراً مما كانوا فيها على زمن عمر. فلما كانوا في زمن عمر

(١) ابن عاشور: المقاصد ١٠٠.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى ١٥٤/١٤.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى ٩٠/٣٤.

حدث من بعضهم ذنوب أوجبت اجتهاد الإمام في نوع من التشديد عليهم، كمنعهم من متعة الحج، وكإيقاع الثلاث إذا قالوها بكلمة وكتغليظ العقوبة في الخمر^(١).

وعلى مثله خرَّج قول عائشة رضي الله عنها: لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدث النساء بعده لمنعهن المسجد كما مُنعت نساء بني إسرائيل^(٢).

ويرى الشاطبي أن سياسة التشديد في ترتيب الأحكام على بعض المكلفين تنسجم مع وسطية الشريعة واعتدالها في العباد، وفي هذا يقول: فإذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط. فإن رأيت ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر. فطرف التشديد -وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزر- يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين. وطرف التخفيف -وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص- يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد، فإذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوسط لائحاً ومسلك الاعتدال واضحاً^(٣).

ثانياً: أن يقصد الشارع بالاقضاء الشرعي الامتحان والابتلاء بالأمر والنهي ليقيم الحجة على العبد بطاعته أو معصيته.

ومن أمثلة هذا الفرع أمر الله تعالى وإيجابه على إبراهيم - عليه السلام - ذبح ولده إسماعيل امتحاناً لصدق خلته لربه تعالى. قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ * وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّ

(١) ابن تيمية: الفتاوى ١٤/١٥٨.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى ٢٩/٢٩٦.

(٣) متفق عليه البخاري صحيحه، كتاب الأذان باب خروج النساء إلى المساجد بالليل حديث رقم (٨٦٩)، مسلم صحيحه، كتاب الصلاة باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة حديث رقم (٤٤٥).

(٤) الشاطبي: الموافقات ٢/١٦٨.

هَذَا هُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ ﴿ [الصافات: ١٠٦] .

يقول عبد العزيز البخاري: كان ذلك ابتلاءً في حق الخليل -عليه السلام- حتى يظهر منه الانقياد والاستسلام والصبر على ما به من حرقة القلب على ولده، وفي حق الولد بالمجاهدة والصبر على معرفة الذبح^(١).

وكذلك نهيته تعالى لأتباع طالوت من الشرب من النهر حيث قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ﴾ [البقرة: ٢٤٩] .

وحسبي أن هذا النوع من الأمر والنهي الوارد بقصد الابتلاء والامتحان ابتداءً وانتهاءً قد ورد في شريعة النبي ﷺ غير أنه لم يستقر ويحكم بل ورد عليه النسخ. ومن أمثله نسخ فرض خمسين صلاة في السماء ليلة الإسراء بخمس قبل تمكنه ﷺ من الأداء والفعل^(٢).

كذلك ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: لما نزلت على رسول الله ﷺ: ﴿ اللَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَعْفُرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة: ٢٨٣] . اشتد ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ، فأتوا رسول الله ﷺ ثم بركوا على الركب فقالوا: أي رسول الله كلفنا من الأعمال ما نطبق: الصلاة والجهاد والصيام والصدقة، وقد أنزلت عليك هذه الآية ولا نطبقها. قال رسول الله ﷺ: أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم: سمعنا وعصينا؟ بل قولوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير^(٣) قالوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير^(٤) فلما اقتراها القوم وذلت بها ألسنتهم، أنزل الله تعالى في إثرها ﴿ آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا

(١) البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٣٢١.

(٢) متفق عليه البخاري صحيحه، كتاب بدء الخلق باب ذكر الملائكة حديث رقم (٣٦٧٢)، مسلم صحيحه، كتاب الإيمان باب الإسراء برسول الله إلى السماوات حديث رقم (٢٥٩).

سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿﴾ فلما فعلوا ذلك نسخها الله تعالى فأنزل الله عز وجل ﴿ لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾ قال نعم ﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ﴾ قال نعم ﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴾ قال نعم ﴿ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴾ قال نعم (١).

ويتفرع عن مسألة التشريع بقصد الابتلاء مسألة أصولية أخرى هي: النسخ قبل التمكن من الأداء، وقد ذهب جمهور الأصوليين إلى جواز وقوع ذلك (٢)، وخالف بعض أصوليي الحنفية (٣) والمعتزلة (٤)، وسبب مخالفتهم أنهم قصرُوا الحكمة في تشريع الأمر والنهي على ذات المأمور به والمنهي عنه، وغفلوا عن أن الحكمة قد تقوم في ذات الأمر والنهي ولا تختص بالمأمور به والمنهي عنه. فتجدهم يوردون على القائلين بجواز النسخ قبل التمكن أن الأمر بالشيء يقتضي حسن المأمور به والنهي عنه يقتضي قبح المنهي عنه، والشيء الواحد لا يمكن أن يكون حسناً قبيحاً في آن واحد على حالة واحدة؛ لأنه تناقض والله منزّه عنه (٥).

يقول الشيرازي مجيباً عن هذه الشبهة: إن التكليف إن كان على سبيل المصلحة - كما قال بعضهم - فيجوز أن تكون المصلحة في إيجاب الاعتقاد، وإظهار الطاعة

(١) مسلم صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان أنه سبحانه لم يكلف إلا بما يطاق حديث رقم (١٩٩).

(٢) الجويني: البرهان ٢/١٣٠٣، الغزالي: المستصفى ١/١١٢، الشيرازي: التبصرة ٢٦٠، ابن الحاجب: المختصر مع شروحه ٢/١٩٠، السرخسي: أصوله ٢/٦٣، السمرقندي: ميزان الأصول ٧١٢، الباجي: إحكام الفصول ٣٣٨. البخاري: كشف الأسرار ٣/٣١٩، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٣/٥٣٢.

(٣) ممن ذهب إلى هذا القول الجصاص وتبعه بعض الأصوليين من الحنفية. انظر الجصاص: الفصول في الأصول ٢/٢٣٣. السمرقندي: ميزان الأصول ٧١٣، البخاري: كشف الأسرار ٣/٣١٩، الأنصاري: فواتح الرحموت ٣/٧. آل تيمية: المسودة ٢٠٧.

(٤) البصري: المعتمد ١/٤٠٧، الضويحي: المعتزلة وأراؤهم الأصولية ٤٤٥.

(٥) المراجع السابقة.

والالتزام والعزم على الفعل دون الفعل^(١).

وعليه فلا يمتنع أن يشرع الله تعالى من الأحكام بحيث يكون المقصود ابتلاء العبد هل يطيع أو يعصي، فإذا اعتقد الوجوب وعزم على الفعل حصل له المقصود بالأمر فينسخ حينئذ، كما جرى للخليل في قصة الذبح، إنه لم يكن الذبح مصلحة، ولا كان هو مطلوب الرب في نفس الأمر بل كان مراد الرب ابتلاء إبراهيم ليقدم طاعة ربه ومحبه على محبة الولد^(٢).

ثالثاً: أن يقصد الشارع بالاقضاء إظهار العبودية في الخلق وتعظيم الخالق بالاستجابة والطاعة^(٣).

إن الشارع قد يتوجه بالأمر والنهي لعباده قاصداً منهم تعظيمه والقيام بواجبه تعالى من إفراده بالخضوع والتأليه، بما يُظهر فيهم تمام العبودية له سبحانه.

ويكثر تحقق هذه الحكمة خالصة في العبادات المقدره والمؤقتة التي لا سبيل لأن يدرك العقل فيها علة لخصوص التقدير والتأقيت، غير القيام بواجب العبودية لله تعالى^(٤).

ومن أمثله تحديد أوقات الصلوات وتحديد أعداد الركعات في كل وقت ومقادير الزكوات والحدود وتأقيت الصيام ونحوها.

يقول ابن القيم: الأسرار والحكم الداعية إلى شرع الحكم قدر زائد على مجرد الامتثال، فإنها تدعو إلى المحبة والإجلال والمعرفة والحمد، فالأمر يدعو إلى الامتثال

(١) الشيرازي: شرح اللمع ١٩٥/٢.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى ٢٠٣/١٧، وانظر ابن القيم: مفتاح دار السعادة ٤٠/٢.

(٣) الرهاوي: حاشيته على شرح المنار ٢٥٩/١، ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ١٠٩/١، ابن تيمية: الحسبة ٨، الشاطبي: الموافقات ٣٠٠/٢، ابن عاشور: المقاصد ٤٤.

(٤) الشاطبي: الموافقات ١٠٣/٢.

وما تضمنه من الحكم والغايات تدعو إلى المعرفة والمحبة^(١).

ولا بد من الإشارة إلى أن مفهوم التعبد في الأمر والنهي مفهوم أصيل يشمل عموم أحكام الشريعة، سواء أكانت الحكمة المقصودة بها حاصلة بنفس الأمر والنهي أم تعلقت بالمأمور به والمنهي عنه لخصائصهما؛ لذا يكون الوقوف عند حدود شرعته تعالى أمراً ونهياً مفهوماً يشوبه التعبد^(٢).

ولذا فقد ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أن الوقوف عند مأمورات الشرع ومنهياته قيام بمفهوم العدل المقصود في التشريع، واعتبر أن هذا المقصد هو أكبر مقاصد الشرع في العبادات، وأن المكلفين إن هم شرعوا من العبادات البدعية أو انتقصوا من العبادات السننية المشروعة كان ذلك خروجاً عن مفهوم العدل إلى الجور، وهو معنى الاعتداء على حى الله في التشريع^(٣).

وتجدر الإشارة إلى أن للقرافي رأياً في تعليل العبادات بالمصالح، إذ يرى أنه ما من عبادة من العبادات المقدرة إلا وفيها مصلحة راجعة على العباد اقتضت هذا التقدير على جهة الخصوص سواء علمها العباد أو لا.

وفي هذا يقول: إن تخصيص صاحب الشرع بعض الأوقات بأفعال معينة دون بقية الأوقات يقتضي اختصاص ذلك الوقت المعين بمصلحة لا توجد في غير ذلك الوقت، ولولا ذلك لكان الفعل عاماً في كل الأوقات. ولا بد لما بعد الزوال من معنى لاحظته صاحب الشرع لم يكن موجوداً قبل الزوال، وطرداً لقاعدة صاحب الشرع في رعاية المصالح، وهكذا في كل أمرٍ تعبدية، معناه أن فيه معنى لم نعلمه لا أنه ليس فيه معنى^(٤).

(١) ابن القيم: مدارج السالكين ١/ ١٧٠.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٢/ ٣٢٢، وانظر الاعتصام ٢/ ١٣١ وما بعدها.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى ٢٥/ ٢٠.

(٤) القرافي: الفروق ٢/ ١٤٢، انظر نفائس الأصول في شرح المحصول ١/ ٣١، ابن عبد السلام: قواعد

الأحكام ٩/ ١.

يظهر من كلام القرافي أن الحِكم المقصودة في اقتضاء الشرع إنما تختص بالمأمورات والمنهيات للخصائص القائمة فيها من تحصيل الصلاح أو درء الفساد. وهذا الكلام غير متجه إذ قد قامت الأدلة المؤكدة على إمكان تعلق الحكمة بذات الأمر والنهي، كما أنها تتعلق بالمأمورات والمنهيات لخصائصها. ولهذا فقد استشكل الرهاوي^(١). هذا الإطلاق في عبارات بعض الأصوليين الدالة على اختصاص الحكمة بالمأمور به والمنهي عنه لخصائص تقتضيها من جلب المصالح ودرء المفاسد، وفي هذا يقول: قوله فإن الحكيم لا ينهى عن فعل إلا لقبحه كما لا يأمر إلا لحسنه لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ الآية فيه نظر لجواز تحريم ما لا مفسدة فيه عقوبة لمخالفته وحرماناً أو تعبداً^(٢).

ثم يقال للقرافي: إن تقريرك هذا نتيجة مبنية على مقدمة يعوزها البرهان، وهي القول بطرد مراعاة المصالح كلياً في عموم أحكام الشرع من غير تخلف لواحد منها، نعم لا ينكر مراعاة الشارع لجنس المصالح جلباً والمفاسد درءاً في الأحكام على الجملة، غير أن هذا لا يلزم عنه أن يكون لكل حكم مصلحة تقصد به عيناً، هذا فضلاً عن الأدلة التي تقدم ذكرها والتي تؤكد أن الشارع قد يقصد في تشريعه للأحكام حكمة تتعلق بذات الأمر والنهي كما هي متعلقة بالمأمور به والمنهي عنه.

ولقد تعقب ابن الشاط^(٣) القرافي بقوله: وقد دلت الدلائل الشرعية القطعية على رعاية مصالح أمور كثيرة من المأمورات والمنهيات، فأما رعايتها في جميع

(١) هو شرف الدين أبو زكريا يحيى بن قراجا الرهاوي المصري فقيه حنفي أصولي، أصله من الرها وهي بلدة بين الموصل والشام، أقام في دمشق وعاد إلى مصر سنة ٩٤٢هـ. من تصانيفه في الفقه: حاشية على شرح الوقاية، وفي الأصول: حاشية على شرح ابن ملك على متن المنار. انظر الزركلي: الأعلام ١٦٣/٨.

(٢) الرهاوي: حاشيته على ابن ملك ٢٥٩/١.

(٣) هو قاسم بن عبد الله بن محمد بن الشاط فقيه مالكي، من أشهر تصانيفه أنوار البروق في تعقب مسائل القواعد والفروق، وتحفة الرافض في علم الفرائض. توفي سنة ٧٢٣هـ انظر كحالة: معجم المؤلفين ١٠/٨.

المأمورات والمنهيات فلا أعلم قاطعاً في ذلك، وليست رعاية الشارع المصالح بحكم منه شرعي فيكفي فيه الظن، بل ذلك أمر وجودي لا بد فيه من القطع... فما قاله هنا ليس بمسلم لعدم القاطع في رعاية المصالح في كل تعبدية^(١).

وكلام ابن الشاط غير متجه إذ اشتراط القطعية غير لازم في تفاريع المسائل بل الذي يشكل على رأي القرافي إعوازه للدليل على ظهور دعواه.

وإذا تقرر هذا ظهر سبب عدم استحسان المحققين من الأصوليين المبالغة في التنقيب عن حكم المشروعات بما لم تدل عليه الأدلة الشرعية، لاسيما ما يظهر فيه وجه التعبد، وأنه اهتمام بالمفضول، وبخلافه البحث عن علل الأحكام التي شهدت لها النصوص. يقول المقرئ: ألتدقيق في تحقيق حكم المشروعات من مَلَح العلم لا متينه عند المحققين. بخلاف استنباط علل الأحكام وضبط أماراتها، فلا ينبغي المبالغة في التنقيب عن الحكم لا سيما فيما ظاهره التعبد؛ إذ لا يؤمن فيه من ارتكاب الخطأ والوقوع في الخطأ، وحسب الفقيه من ذلك ما كان منصوباً أو ظاهراً أو قريباً من الظهور^(٢).

واعتبر الشاطبي أن دعوى الحِكم المعينة في الأحكام وخاصة في العبادات منها مما لم ترد به النصوص يعدّ جنائية على الشريعة في دعوى ما ليس لنا به علم، ولا دليل لنا عليه^(٣).

القسم الثاني: إضفاء الحكم الشرعي على المحال بحيث تتعلق الحكمة بخصائص قائمة بالمأمور به والمنهي عنه من جلب الصلاح ودرء الفساد^(٤).

إن الحكم الشرعي قد يتعلق بأفعال العباد بمقتضى الخصائص والصفات الكائنة

(١) ابن الشاط: إدرار الشروق ١٤١/٢ وما بعدها.

(٢) المقرئ: القواعد ق ١٥٩، وانظر ابن تيمية: الفتاوى ٥٧٠/٢١.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٨١/١. بتصرف يسير.

(٤) الجويني: البرهان ٢٩٥/١، ابن تيمية: الفتاوى ٥٤٠/٢١، ٢٩/٢٨، ابن عبد السلام: قواعد

الأحكام ١٩/١، ابن القيم: إغائة اللهفان ٣٦/١ وما بعدها، بدائع الفوائد ١٣٨.

فيها والدالة على طبيعة هذا الفعل من تحصيله الصلاح أو درته الفساد وفق ميزان الشرع. فالحكمة في التشريع تحصل - في هذا القسم - بترتيب الحكم على تلك الخصائص القائمة في الفعل لتحصل المصالح وتُدرأ المفاصد المعتبرة شرعاً.

يقول شيخ الإسلام، ابن تيمية: المقصود هنا أن النبي ﷺ إنما علّق الأحكام بالصفات المؤثرة فيما يحبه الله وفيما يبغضه، فأمر بما يحبه الله ودعا إليه بحسب الإمكان، ونهى عما يبغضه الله وحسم مادته بحسب الإمكان^(١).

ولقد قسم الأصوليون هذه الخصائص المقتضية للتحليل والتحريم إلى قسمين على النحو التالي^(٢):

القسم الأول: خصائص متعلقة بذات الفعل الصادر من العباد باعتبار حقيقته.

القسم الثاني: خصائص متعلقة بمتناولات فعل المكلف من الأعيان.

ولا بد من تناول هذين القسمين بشيء من البيان والتمثيل.

القسم الأول: الخصائص المتعلقة بذات الفعل الصادر من العباد باعتبار حقيقته.

ومن أمثله الشرك والبغي والظلم والعدل والإحسان والصدق، والسرقة والغصب والبيع والإجارة ونحوها.

ويرى الأصوليون أن هذا القسم ينقسم إلى نوعين^(٣):

(١) ابن تيمية: الفتاوى ٢٧/١٩.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى ٣٢١/٢٩، ٣٣٤/٢٠. ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ١٩١/٢، ٢٦٨، القرافي: الفروق ٩٧/٣، الدبوسي: تقويم الأدلة ٨٨/١، السمرقندي: ميزان الأصول ١٧٧، عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣٨٩/١. الأنصاري: فواتح الرحموت ٢٥/١. ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٣٠٦/١.

(٣) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٢٦٨/٢، آل تيمية: المسودة ٤٨٠، ابن تيمية: الفتاوى ٤٧٤/١٤، ١٩٩/٢٠، ابن القيم: مفتاح دار السعادة ١١٧/٢، الصواعق المرسلة ٨١٠/٣، ٨٤٦، مدارج السالكين ٦٢/١، الشاطبي: الموافقات ٤٦/٣.

النوع الأول: ما قام في وجدان العباد وفطرهم حسن هذا الفعل وصلاحه أو قبحه وضرره، وقد جاء الشرع باقتضاء الفعل فيما عُلِمَ حسنه وحث عليه، وباقتضاء الترك فيما عُلِمَ ضرره وفساده.

يقول ابن القيم: فإن الله سبحانه فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة والإحسان ومقابلة النعم بالشكر، وفطرهم على استقباح أضرارها^(١).

ومما ينبغي ملاحظته في هذا المقام أنه لا تلازم بين ما أدرك الخلق بفطرهم وعقولهم حسنه وصلاحه وبين الأمر به والحث عليه شرعاً، وكذا الحال فيما أدركوا قبحه وضرره مع النهي عنه شرعاً، وإن كان الشرع لا يأمر بما يحيله العقل والفطرة في الجملة، وهذا من رحمة تعالى بهم وتفضله عليهم^(٢).

النوع الثاني: ما عُلِمَ صلاحه وحسنه بأمر الشرع به أو تحليله، وما عُلِمَ فساده وضرره بنهي الشرع عنه.

ويمكن التمثيل له بإقامة الصلوات وهيأتها المخصوصة وإيتاء الزكاة ومقاديرها، وإقامة الجهاد في سبيل الله وبر الوالدين وحل البيع والإجارة وحرمة السرقة وأكل أموال الناس بالباطل والربا ونحوه.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن هذا النوع وإن دل الشرع على جهة صلاحه وفساده ابتداءً غير أنه لا يتعارض وفطر الناس ومقتضى عقولهم.

ولهذا لما سئل الأعرابي فقيل له: عن أي شيء أسلمت وما رأيت منه ذلك على أنه رسول الله؟ فقال: ما أمر بشيء فقال العقل: ليته نهى عنه ولا نهى عن شيء فقال العقل: ليته أباحه^(٣).

(١) ابن القيم: مدارج السالكين ١/٣٦٢، وانظر الشاطبي: الموافقات ٣/٤٦.

(٢) آل تيمية: المسودة ٤٧٩ وما بعدها، ابن تيمية: الفتاوى ١٩/٢٣٠، ابن القيم: مفتاح دار السعادة ٢/٥٩، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ١/٣٠٣.

(٣) ابن القيم: مفتاح دار السعادة ٢/١١٧، مدارج السالكين ١/٢٥٩.

والى هذا المعنى أشار ابن عاشور حيث عدّ وصف الفطرة أصلاً من الأصول التي تقوم عليها أحكام الشريعة^(١).

القسم الثاني: الخصائص المتعلقة بمتناولات فعل المكلف من الأعيان.

فتحليل الفعل أو تحريره هنا يعود إلى خصيصة كائنة في العين المتناولة، فحل الأكل والشرب راجع لأن المأكول والمشروب من الطيبات المباحة، وحرمتها راجعة لخبث المأكول والمشروب وتحقق ضرره^(٢).

ويقول ابن القيم: "إن الله سبحانه أباح الطيبات وحرم الخبائث، والطيب والخبث يثبت للمحل باعتبار صفات قائمة به، فما دامت تلك الصفة فالحكم تابع لها، فإذا زالت وخلصت الصفة الأخرى زال الحكم وخلفه ضده"^(٣).

وبهذا يظهر أن الخصائص والصفات المؤثرة التي تقتضي تعلق الحكم بالفعل، إما أن ترجع إلى ماهية الفعل وطبيعته ويطلق عليه شيخ الإسلام اسم الكسب أو أن تتعلق بالأعيان المتناولة في فعل العبد^(٤).

وبعد بيان قسمي الخصائص والصفات الذاتية في الفعل والمقتضية لاتصافه بالحل أو بالحرمة، لا بد من ملاحظة أن الفعل الواحد إذا اجتمعت فيه خصائص بعضها عائد إلى حقيقة الفعل وأخرى إلى طبيعة العين المتناولة، فكي يكون موصوفاً بالحل فلا بد أن تكون جميع خصائصه وصفاته المعتبرة مقتضية للحل.

فإذا كان أحد قسمي الخصائص القائمة في الفعل أو العين مقتضية للحرمة كان الفعل محرماً بمجموع خصائصه^(٥).

(١) ابن عاشور: المقاصد ٥٦، أصول النظام الاجتماعي ١٩.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى ٣٥٣/٢١.

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين ١٢/٢.

(٤) ابن تيمية: الفتاوى ٣٣٤/٢٠، ٣٢٠/٢٩.

(٥) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٢/٢٦٨، القرافي: الفروق ٩٧/٣، ابن تيمية: الفتاوى

٣٢٠/٢٩.

يقول العز بن عبد السلام: "قاعدة: ما كان حراماً بوصفه وسببه أو بأحدهما فلا يأتيه التحليل إلا من جهة الضرورة أو الإكراه. وما كان حلالاً بوصفه فلا يأتيه التحريم إلا من سببه، وما كان حلالاً بسببه لا يأتيه التحريم إلا من جهة وصفه، فلو عقد على الخمر والخنزير عقد متفق على صحة مثله لم يأت التحريم إلا من قبل وصفه"^(١).

(١) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٢/٢٦٩.

الباب الأول

تأصيل الثبات في ذات الحكم الشرعي وسبل تطبيقه

وفيه فصلان:

الفصل الأول: الأدلة والأصول الناهضة باعتبار الثبات في ذات الحكم الشرعي.

الفصل الثاني: ضابط الثبات في تطبيق الحكم الشرعي.

إِذْ فَضِّلْنَا الْإِسْلَامَ

الأدلة والأصول الناهضة باعتبار الثبات في ذات الحكم الشرعي

وفيه ثلاث مباحث:

المبحث الأول: الأدلة على اعتبار أصل الثبات في الحكم الشرعي، والأصول المترتبة عليه.

المبحث الثاني: تأصيل الثبات اعتماداً على أصل شمول الأحكام والأدلة في الشرع.

المبحث الثالث: اختيارات أصوليه فقهية ترجع على أصل الثبات بالمعارضة والمخالفة.

توطئة

تعريف الثبات في الحكم الشرعي وأقسامه

تعريف الثبات لغة:

أصل اشتقاق لفظة الثبات من الفعل الثلاثي (ثَبَتَ)، يقال : ثبت الشيء ثباتاً وثبوتاً: وثَبَّتْ وثَبَّتَتْ، ويقصد به في اللغة : دوام الشيء على حاله^(١).

تعريف الثبات في الحكم الشرعي اصطلاحاً:

الثبات في اصطلاح علماء الكلام هو عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك^(٢). وإذا أردنا البحث عن المدلول الأصولي للثبات في الحكم الشرعي، فيلاحظ بأن الأصوليين لم يرد عندهم استعمال الثبات في الأحكام الشرعية من حيث كونه علماً على مفهوم اصطلاحى مخصوص، لذا كان لا بد من تجشم ابتداء تحديد اصطلاحى لمفهوم الثبات بحيث يعتمد كمصطلح يسار عليه في هذا البحث.

تعريف الثبات في الحكم الشرعي هو : أستدامة مشروعية الحكم في ذاتها باستنادها لدليل دوامها.

شرح التعريف وبيان محترزاته:

(استدامة) جنس في التعريف، يدل على شمول كل ما يدوم ويستمر.

(مشروعية الحكم) قيد في التعريف، يخرج به كل استدامة لغير مشروعية الحكم، كاستدامة تطبيقه في آحاد الوقائع لدوام مقتضيه الشرعي من العلل والأوصاف المؤثرة، إذ انقطاع تطبيق الحكم لزوال علته لا يعد رفعا للمشروعية كما يخرج به مشروعية الحكم التي انقطعت استدامته بالنسخ؛ إذ النسخ رافع

(١) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة مادة (ثبت) ١/٣٩٩، ابن منظور: لسان العرب باب التاء فصل التاء ١٩/٢

(٢) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون ١/١٧٢.

لمشروعية الحكم الصالح للاستدامة.

(في ذاتها) قيد في التعريف، يخرج به استدامة مشروعية حكم الشرع بالإضافة لأحاد المجتهدين بما يظهر لهم من اجتهادات، فإن هذه الاستدامة ثبات في اعتقاد المشروعية بالإضافة إلى المجتهد المعين، لا ثباتاً في ذات المشروعية. فإذا تغير الاجتهاد كان هذا رفعاً لاعتقاد المشروعية لا رفعاً لذاتها^(١).

(بالاستناد لدليل دوامها^(٢)) قيد في التعريف يخرج به استدامة المشروعية غير المستندة لدليل الدوام، كالمشروعية المستندة لدليل الاستصحاب- وهو عدم العلم بدليل التغيير- والبراءة الأصلية^(٣).
أقسام الثبات في أحكام الشرع

تقدمت الإشارة في بحث طبيعة تعلق الحكم الشرعي بمحال ثبوته إلى أن جمهور أصوليي الحنفية وبعض الحنابلة قد ذهبوا إلى اعتبار الحكم الشرعي وصفاً ذاتياً بالإضافة لمحال ثبوته، بمعنى أن تعلق الحكم بمحال ثبوته من الأعيان والتصرفات حاصل بناءً على خصائصها الذاتية القائمة فيها، فإذا كانت المحال ذات خصائص نافعة تعلق بها التوصيف بالحل، وإن كانت ذات خصائص ضارة تعلق بها التوصيف بالحظر^(٤).

وعليه فقد قرر هذا الفريق من الأصوليين أن ما فطر الله الخلق على استحسانه

(١) ابن تيمية: الفتاوى ١٩/١٢٣.

(٢) ورد خلاف شكلي بين الأصوليين في تحديد أمد دوام الأحكام الشرعية فذهب الأصوليون من الفقهاء والمتكلمين إلى صلاحية تأبد مشروعية الأحكام ودوامها إلى غير غاية على فرض بقاء التكليف، وخالف في هذا المعتزلة إذ يشترطون فيها تقيدها بغاية هي انتهاء أمد التكليف بقيام الساعة. انظر آل تيمية: المسودة ٥٥، ٨٠، الشاطبي: الموافقات ١/٧٩ الاعتصام ٢/٨١٧، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٣/٥٥١، الضويحي: آراء المعتزلة الأصولية ٥٠٠.

(٣) البخاري: كشف الأسرار ٣/٣٠٨، ٦٥٥. ابن ملك: حاشيته على المنار ٢/٧٩٧.

(٤) انظر هذا البحث ص ٣٢

كالصدق والعفة والإحسان ومقابلة النعم بالشكر ونحوه لا تأتي الشرائع بالنهي عنه، وما فطر الله الخلق على استقباحه كالظلم والشرك والبغي لا تأتي الشرائع بالأمر به. فشرعية الإسلام لا تأتي بما تحيله العقول وتنفر منه الطباع في القبول أبداً، رحمة من الله تعالى وفضلاً. وبناءً على ما تقدم فقد قسّم هذا الفريق من الأصوليين الأحكام بالنسبة إلى ثباتها في الشرائع إلى قسمين^(١):

الأول: الأحكام الثابتة في جميع الشرائع، والتي انعدم احتمال نسخها في شريعة النبي ﷺ قبل وفاته؛ إذ هي مما لا يختلف حكمها باختلاف الأحوال والأزمان، ولا يجري فيها النسخ والتبديل أبداً.^(٢)

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ما يُقطع بأن الشرع لم يبع منه شيئاً لا لضرورة ولا لغير ضرورة، كالشرك والفواحش والقول على الله بغير علم والظلم المحض، وهي الأربعة المذكورة في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣] فهذه الأشياء محرمة في جميع الشرائع وبتحريمها بعث الله جميع الرسل^(٣).

الثاني: الأحكام الثابتة في الشريعة الواحدة مما لا تهتدي العقول إلى تفصيل حسنها وقبحها، فهذه مما تحتمل النسخ والتبديل في شريعة النبي ﷺ أثناء حياته بتنزل الوحي عليه.

ويعد بيان تعريف الثبات وأقسامه أتوجه لبسط الأدلة الناهضة باعتباره أصلاً في الأحكام الشرعية.

(١) الجصاص: الفصول في الأصول ٢/٢٠٣، ٣/٣٠١ الدبوسي: تقويم الأدلة ٢/٥٣٥، ٣/١٠٤٣، السمرقندي: ميزان الأصول ٧٠٥، ابن تيمية: الفتاوى ٢٠/٣٣٤. ابن القيم: مفتاح دار السعادة ١١٧/٢، مدارج السالكين ١/٢٦٢. الشاطبي: الموافقات ٣/٤٦، ٢/٧٧.

(٢) الجصاص: الفصول في الأصول ٤/٣٠١.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى ١٤/٤٧٠.

المبحث الأول

الأدلة على اعتبار الثبات أصلاً في الحكم الشرعي

المطلب الأول

الاستدلال على أصل الثبات في الأحكام الشرعية

لقد قامت دلائل الكتاب والسنة والإجماع والمعقول على النهوض بأصل الثبات في الأحكام الشرعية، وأبدأ بعرض الأدلة من الكتاب والسنة ثم من الإجماع ثم من المعقول، مما يستدل به على تثبيت هذا الأصل العظيم.

أولاً: الاستدلال بالكتاب والسنة على أصل الثبات في الأحكام الشرعية

عند إرادة الاستدلال على أصل الثبات في أحكام الشرع - هذا الأصل الذي يعد أحد الأصول الشرعية الكبار التي تقوم على مثلها مباني الدين ودلائله - يلحظ المستدل أن الشارع قد أثبت هذا المفهوم الأصيل لا بتوجيه الأمر الشرعي فقط للعباد بالمحافظة على أحكام الدين ثابتة كما أنزلت بغير تبديل ولا تغيير، بل إن الشارع قد أضاف ثبات الأحكام وحفظها لنفسه العليّة، فأبان أن الأحكام ثابتة في الخلق على جهة الديمومة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها لاستنادها للحافظ سبحانه رحمة منه وفضلاً. فكانت دلائل الثبات متحصلة من جهتين: من جهة الإخبار بإسناد الحفظ لله سبحانه مباشرة، ومن جهة الأمر الشرعي بالحفظ والنهي عن التحريف والتبديل.

أ - الاستدلال على الثبات بإسناد الحفظ في الأحكام إلى الله تعالى.

١ - الاستدلال بالآيات القرآنية :

يقول تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُزَلُّنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] إن الله سبحانه وتعالى قد تعهد في هذه الآية - بما لا مخلوف لوعده وخبره - بحفظ كتابه كما أنزله على نبيه ﷺ من غير أن تطوله يد التحريف والتبديل؛ لتبقى أحكامه ثابتة إلى قيام الساعة.

ويقول تعالى: ﴿وَوَعَدْتُ كَلِمَةً رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِي وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنعام: ١١٥].

قد ذكر الرازي في تفسير قوله تعالى 'لا مبدل لكلماته' أربعة أوجه:

الأول: أن ما يطرحه المشركون من الشبه والإشكالات لا تأثير لها في دلائل هذا الدين الباقية التي لا تقبل التبديل أبداً.

الثاني: أن كلام الله تعالى وشرعه مصون عن التحريف والتبديل والتغيير.

الثالث: أن كلام الله مصون عن التناقض والتخالف فلا يبدل.

الرابع: أن أحكام الله لا تقبل التبديل والزوال؛ لأنها أزلية والأزلي لا يزول^(١).

والذي يتراءى لي أن أظهر الوجوه في تفسير قوله تعالى: ﴿لا مبدل لكلماته﴾ هو الوجه الرابع؛ لشموله لما قبله من الأوجه فكلام الله وشرعه قد صين عن التحريف ابتداءً بلا تناقض فيه ولا قبول لمعارضة شبه وإشكالات؛ لأن أحكامه ثابتة أزلية.

فكان عدم تأثير شبه المشاغبين المنفرين للناس عن دين الله، وعدم قبول التحريف والتبديل، وانسجام أحكامه وتوافقها كل ذلك لوازم حاصلة عن صفة أزلية الشرع وديمومة أحكامه.^(٢)

يقول القرطبي: 'ودلت الآية على وجوب اتباع دلالات القرآن؛ لأنه حق لا يمكن تبديله بما يناقضه؛ لأنه من عند حكيم لا يخفى عليه شيء من الأمور'^(٣).

(١) الرازي: التفسير الكبير ٧/ ١٧٠.

(٢) انظر ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ٢/ ١٦٧-١٦٨، ابن عاشور: التحرير والتنوير ٨/ ٢٠-٢١.

الشنقيطي: أضواء البيان ٢/ ١٠٠١٠١.

(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٧١.

يقول تعالى: ﴿الْكِتَابُ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَيْرٍ﴾ [هود: ١].

يقول الطبري: أحكم الله آياته من الدخل والخلل والباطل ثم فصلها بالأمر والنهي، وذلك أن إحكام الشيء: إصلاحه وإتقانه، وإحكام آيات القرآن إحكامها من الخلل يكون فيها أو باطل يقدر ذو زيغ أن يطعن فيها من قبله^(١).

فالآية دالة على الإحكام والإتقان في آيات القرآن الكريم بسلامتها عن الإبطال والتناقض، فتبقى في الأرض على نحو ما أنزلت لتكون باقية ثابتة إلى قيام الساعة^(٢).

ويقول تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [التوبة: ٣٢].

فهذه الآية مظهرة لوعد الله بإبقاء نور دينه ساطعاً ظاهراً على كل محاولات تبديل حقائقه والتقليل من شأنه بما يصرف الناس عنه، ووعدته تعالى لا يتخلف ولا يفوت. يقول الألوسي في تفسير الآية: ليجعلن دينهم ثابتاً مقررأ بأن يعلي سبحانه شأنه، ويقوي بتأييده تعالى أركانه، ويعظم أهله في نفوس أعدائهم، الذين يستغرقون الليل والنهار في التدبير لإطفاء أنواره^(٣).

ويقول تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَسَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾ [الحج: ٥٢].

يقول الشاطبي مبيناً معنى الآية: أخبر الله تعالى أنه يحفظ آياته ويحكمها حتى لا

(١) ابن جرير الطبري: جامع البيان ١١ / ١٨٠.

(٢) انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٩ / ٢.

(٣) الألوسي: روح المعاني ١٠ / ٢٩٨.

يخالطها غيرها ولا يداخلها التغيير والتبديل".^(١).

٢- الاستدلال الإجمالي بالآيات:

إذا تقرر أن الله تعالى قد تعهد بحفظ مصدر دينه من التحريف والتبديل، وأحكم آياته من التناقض وقبول المعارضة حتى يرث الله الأرض ومن عليها، فيلزم من ذلك ثبات أحكامها على نحو ما أنزلت على الجيل الأول من الصحابة بغير زيادة أو نقصان، إذ لو تخلف ثبات الأحكام عن ثبات مصدرها من الكتاب والسنة؛ لكان ثبات المصدر لغير غاية تقصد أو معنى يفهم، وهذا معنى العبث، والشارع الحكيم منزّه عنه.

يقول تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ هَؤُلَاءِ لَتَّخِذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ١٦/١٨].

٣- الاستدلال بالأحاديث النبوية :

عن جابر بن سمرة عن النبي ﷺ قال: لئن يبرح هذا الدين قائماً يقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة^(٢).

وعن أبي عتبة الخولاني رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول لا يزال الله يغرس في هذا الدين غرساً يستعملهم فيه بطاعته^(٣).

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ ثلاث من أصل الإيمان: الكف عن قال لا إله إلا الله ولا نكفر بذنوب ولا نخرجه من الإسلام

(١) الشاطبي: الموافقات ٥٨/٢ بتصريف يسير، وانظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٨٤/١١ وما بعدها.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب قوله لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا، ح ٣٥٤٦.

(٣) رواه ابن ماجة في سننه، كتاب المقدمة، باب اثبات سنة رسول الله، ح ٨.

بعمل، والجهاد ماضٍ منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل والإيمان بالأقدار^(١).

فهذه الأحاديث تبشر كل مؤمن بأن الله سيحفظ دينه ثابت الأصول، ويطيد الأركان إلى قيام الساعة، وإن تطاولت القوى البشرية على محاولة تبديله وتدجينه ليصبح مفصلاً على نحو ما تريده الأهواء.

ب- الاستدلال على الثبات بالافتضاء الشرعي.

يلاحظ أن النصوص القرآنية التي يستفاد منها حرمة التبديل والتغيير في شريعة الله تعالى للمحافظة على الأحكام ثابتة باقية، قد انتهجت طريقتين في التدليل على هذا المعنى:

الأولى: نعي الله تعالى على السابقين تحريف الشرائع، وتبديل أحكامها تنبيهاً للمؤمنين للحذر من هذا السبيل.

الثانية: نهي الله تعالى المؤمنين عن التبديل والتغيير في شريعته الخاتمة.

لذا ساقسّم الاستدلال بالنصوص القرآنية على ثبات الأحكام الشرعية من جهة الأمر الشرعي بناءً على الطريقتين المشار إليهما.

أولاً: نعي الله تعالى على السابقين تحريف الشرائع وأحكامها تنبيهاً للمؤمنين للحذر من هذا السبيل.

أ- نعي الله تعالى على المشركين لافتراءهم تشريعات أتوا بها من عند أنفسهم تغييراً لملة إبراهيم عليه السلام.

يقول الله تعالى: ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِيَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [المائدة: ١٠٣].

(١) رواه أبو داود: في سننه، كتاب الجهاد، باب في العزو مع أئمة الجور، ح ٢١٧٠.

فمن جملة ما ابتدعه المشركون تغييراً لشريعة إبراهيم - عليه السلام - افتراءً على الله أن حرموا أنواعاً من الحلال، والآية قد تناولت صوراً من ذلك مما درج عليه مشركو العرب، البحيرة هي الناقة التي إذا ولدت خمسة أبطن إناثاً بُحرت أذنفاً - أي شقت - فحرمت، والسائبة هي الناقة التي تترك بغير انتفاع بحيث ينذر الرجل إن عافاه الله من مرضه أو بلغه موطنه أن لا يحبس ناقته عن رعي ولا ماء ولا يركبها أحد، والوصيلة هي الناقة التي تبكر بالأنثى ثم تثنى بالأنثى، فيقولون: وصلت أنثيين ليس بينهما ذكر، فيجد عونها لطواغيتهم، والحامي هو الفحل كان يضرب الضراب المعدودة فإذا بلغ ذلك قالوا: حمى ظهره فترك.^(١)

يقول النبي ﷺ: "رأيت عمرو بن عامر الخزاعي يجر قصبه في النار، كان أول من سب السواحب."^(٢)

ولذلك قال الله تعالى فيهم وفي كل من يغير شرعة من شرائعه:

﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِيَتَفَتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ [النحل: ١١٦].

ويقول تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ لِيُزِدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٧].

هذه الآية تصور صورة من الشرائع الباطلة التي كانت عندهم من النذر بقتل الولد تقرباً إلى الله تعالى، كما فعل عبد المطلب في ابنه عبد الله والدة النبي ﷺ، وقد نجاه الله من الذبح، فالله تعالى سماه إلباساً في الدين ولا يكون ذلك إلا بتغييره وتبديله أو الزيادة فيه أو النقصان منه^(٣). وهذا التشريع منهم بقتل الولد تقرباً إلى

(١) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ١٠٨/٢ وما بعدها الشوكاني: فتح القدير ٨٢/٢، الشاطبي: الاعتصام ٥١٨/٢ وما بعدها.

(٢) متفق عليه: البخاري في صحيحه، كتاب المناقب باب قصة خزاعة حديث رقم (٤٦٢٤). مسلم في صحيحه، كتاب الكسوف باب صلاة الكسوف حديث رقم (٢٨٥٦)

(٣) الشاطبي: الاعتصام ٥٢١/٢.

الله غاية في السفه بإجماع العقلاء، واعتداء على الله في التشريع، وفي هذا يقول تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٠].

ويقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحْلُونَهُ عَامًا وَيُحْرِمُونَهُ عَامًا لِيُوَاطِّئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيَحْلُوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ﴾ [التوبة: ٣٧].

والنسيء هو تغيير المشركين توالي الأشهر الحرم بإرجاء حرمة المحرم إلى صفر؛ لمسقة التوقف عن القتال ثلاثة أشهر متوالية - هي ذو القعدة وذو الحجة ومحرم-، فيجمعوا بهذا بين تحصيل مرادهم من القتال في شهر محرم وموافقة عدة الأشهر الحرم باستبدال حرمة صفر بالحرم. فبين الله تعالى أن هذا التأجيل لحرمة الأشهر تغيير لحكم الله من تأقت خصوص الحرمة، واتباع للأهواء بتحليل ما حرم الله ابتداءً؛ ولهذا كان زيادة في الكفر.^(١)

ويقول تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠].

فقد جاءت الآية أمرة المؤمنين بأن يدعوا الله عز وجل بما له من أسماء حسنى علمهم إياها في القرآن والسنة، محذرة من اتباع المشركين في إلحادهم في أسمائه تعالى بالتغيير والتبديل والزيادة والنقصان، فكل من فعل ذلك فهو ملحد في أسماء الله تعالى. ويذهب شيخ الإسلام ابن تيمية إلى تعميم معنى الإلحاد حين يقول: فمن أراد أن ينسخ شرع الله الذي أنزله برأيه وهو كان ملحداً، وكذلك من دفع خبر الله برأيه ونظره كان ملحداً^(٢).

ب- نعي الله تعالى على أهل الكتاب تحريفهم للشرائع التي أنزلها الله على أنبيائهم .

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٨/١٣٣، ١٣٨-١٣٩.

(٢) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٥/٢٠٨ وانظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٧/٣٢٨.

يقول تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا﴾ [التوبة: ٣١].

روي أن عدي بن حاتم الطائي دخل عند رسول الله ﷺ وهو يقرأ هذه الآية - وكان قبل الإسلام على النصرانية- فقال: يا رسول الله ما عبدناهم من دون الله. فقال: أليس يجرمون ما أحل الله فتحرمونه ويحلون ما حرم الله فتحلونونه؟ قال: فقلت: بلى. قال: فتلك عبادتكم إياهم.^(١)

فكان اتباع النصارى أحبارهم ورهبانهم في الأمر والنهي تبديلاً لشرع الله تعالى كفراً به وعبادة لغيره معه^(٢). يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: تقول النصارى من أن المسيح سوَّغ لعلمائهم أن يجرموا ما رأوا تحريمه مصلحة، ويحلوا ما رأوا تحليله مصلحة، وليس هذا دين المسلمين، ولا كان الصحابة يسوِّغون هذا لأنفسهم^(٣).

ويقول تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٧٨].

يقول الألوسي: فالمعنى: يفتلون ألسنتهم في القراءة بالتحريف في الحركات ونحوها تغييراً يتغير به المعنى^(٤).

ويقول تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُسْتَرُوا بِهِ نَمَنَّا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾ [البقرة: ٧٩].

(١) رواه الترمذي في السنن، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله باب من سورة التوبة حديث رقم

(٣٠٩٥). وقد حسنه الألباني، انظر: صحيح سنن الترمذي ٥٦/٣

(٢) أنظر ابن تيمية: الفتاوى ٣٧٤/٢٧، ابن القيم: إعلام الموقعين ١٧٤/٤. بسطامي: مفهوم تجديد

الدين ١٠١.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى ٩٤/٣٤.

(٤) الألوسي: روح المعاني ٢٠٥/٣.

فالأية تتوعد أشد التوعد كل من يحرف كلام الله تعالى ويبدل أحكامه؛
تحصيلاً لمصلحة دنيوية من مال أو منصب أو جاه ونحوه، دلالة على شدة الحرمة في
اقتراف مثل هذا الفعل.

يقول تعالى: ﴿وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخِرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ
يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾ [المائدة: ٤١].

يقول الدهلوي: إن اليهود رأوا أن الشارع إنما أمر بالحدود زجراً عن المعاصي
للإصلاح، ورأوا أن الرجم يورث اختلافاً وتقاتلاً بحيث يكون في ذلك أشد
الفساد، واستحسنوا تحميم الوجه والجلد، فبين النبي ﷺ أنه تحريف، وبند لحكم الله
المنصوص في التوراة بأرائهم^(١).

ثانياً: نهى الله تعالى المؤمنين عن التبديل والتغيير في شريعته الخاتمة.

يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا
إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [المائدة: ٨٧] فالأية دالة على أن من منع نفسه من
الحلال تحريماً له بالتزام عدم قربانه فقد غير وضع الشرع من الإباحة إلى التحريم؛
لذلك عدَّ الله سبحانه هذا الفعل اعتداءً على حقه في التشريع، فنهى عن مثل
ذلك^(٢).

وعن ابن عباس رضي الله عنه قال: إن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله
إنني إذا أصبت اللحم انتشرت للنساء وأخذتني شهوتي، فحرمت عليّ اللحم
فأنزلت الآية^(٣).

يقول الشاطبي: كل من منع نفسه من تناول ما أحل الله من غير عذر شرعي؛

(١) الدهلوي: حجة الله البالغة ١/١٢١.

(٢) انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٦/٢٦٣. ابن عاشور: التحرير والتنوير ١٦/٧، الألوسي:
روح المعاني ٩/٧.

(٣) رواه الترمذي في سننه، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله، باب ومن سورة المائدة، ح ٢٩٨٠.

فهو خارج عن سنة النبي ﷺ^(١).

ويقول تعالى: ﴿سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ نَحْنُدُونَنَا بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الفتح: ١٥].

إن الله عز وجل قد وعد أهل الحديبية فتح خيبر وتكون غنيمتها لهم خاصة من غاب منهم ومن حضر عوضاً عن فتح مكة لرجوعهم بالصلح، فأراد بعض من تخلف عن الحديبية أن يخرجوا معهم ليشاركوهم في غنائم خيبر، فرد الله عليهم أن هذا تغيير لوعده الذي وعده أهل الحديبية، ووعد الله ثابت لا يتبدل ولا يتغير؛ لذا أمر الله رسوله ﷺ أن يقول لأولئك النفر ﴿قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ﴾ تحقيقاً لوعده، وفي هذا أكبر دلالة على أن أمر الله تعالى وخبره لا يتبدل ولا يتخلف وعلى المؤمنين السعي لإيجازه.^(٢)

ومن الأحاديث الدالة على وجوب المحافظة على ثبات الأحكام الشرعية وحرمة تبديلها وتغييرها.

ما روي عن العرياض بن سارية رضي الله عنه قال: وعظنا رسول الله ﷺ موعظة وجلت منها القلوب وذرفت منها العيون: فقلنا: يا رسول الله كأنها موعظة مودع فأوصنا. قال: أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن تأمر عليكم عبد، وإنه من يعيش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة.^(٣)

(١) الشاطبي: الاعتصام ٥٩/١، وانظر ابن حجر: فتح الباري ١٠٤/٩.

(٢) انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٢٧٠/١٦.

(٣) رواه الترمذي في سننه، كتاب العلم عن رسول الله، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، ح ٢٦٠٠، ورواه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، ح ٣٩٩١، وأحمد في مسنده، كتاب مسند الشاميين، باب حديث العرياض بن سارية عن النبي صلى الله عليه وسلم، ح ١٦٥٢١ وابن ماجه في سننه، كتاب المقدمة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، ح ٤٣.

فالنبي ﷺ قد حضّ أمته ووصاها وصية المودع لها بالبقاء والثبات على سنته وسنة الخلفاء الراشدين المهديين بغير تغيير ولا تبديل، وإن اختلفت عليها الآراء وافترقت عليها الأخلاء وتضاربت عنها الأهواء بما يعود عليها بالمعارضة والمناقضة؛ فإنها دين واجب الاتباع. وحذرهم من الابتداع في دين الله فكل من أحدث شيئاً ونسبه إلى الدين ولم يكن له أصل من الدين يرجع إليه فهو ضلال، والدين بريء منه، سواء في ذلك مسائل الاعتقاد أو الأعمال أو الأقوال الظاهرة والباطنة: ^(١)

يقول ابن رجب الحنبلي: "وما أحدث في الأمة بعد عصر الصحابة والتابعين، الكلام في الحلال والحرام بمجرد الرأي، ورد كثير مما وردت به السنة في ذلك لمخالفته للرأي والأقيسة العقلية." ^(٢)

وقد روي عنه صلى الله عليه وسلم قوله: "سنة لعنتهم لعنهم الله، وكل نبي مجاب: المكذب بقدر الله، والزائد في كتاب الله، والمتسلط بالجبروت يذل به من أعز الله ويعز به من أذل الله، والمستحل لحرم الله والمستحل من عترتي ما حرم الله، والتارك لسنتي." ^(٣)

فقد لعن رسول الله ﷺ الزائد في الدين بما ليس منه تغييراً وتبديلاً خروجاً به عن الثبات، وفي هذا أكبر دلالة على شدة حرمة هذا الفعل.
ثانياً: الاستدلال بالإجماع على أصل الثبات.

انعقد إجماع الصحابة -رضوان الله عليهم- على ثبات الأحكام الشرعية واستدامتها أبداً، ولهذا فقد رأى أبو بكر الصديق -رضي الله عنه- أن التخلف عن دفع الزكاة بدعوى ارتباطها برسول الله ﷺ أمر يقتضي التأقيت في أحكام

(١) ابن رجب: جامع العلوم والحكم ١٢٨/٢.

(٢) ابن رجب: جامع العلوم والحكم ١٣٣/٢ وما بعدها.

(٣) رواه الترمذي في السنن، كتاب القدر عن رسول الله باب ما جاء في الرضا بالقضاء حديث رقم (٢١٥٤) والحاكم: المستدرک ٣٦/١ وقال فيه الذهبي: صحيح لا أعرف له علة.

الدين الدائمة بما يدل على المروق عن معتقد المسلمين^(١). وعليه عزم على قتال كل من امتنع عن أدائها، وهذا معنى قوله حين قال: **وَاللَّهِ لَأَقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ، فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ، وَاللَّهُ لَوْ مَنَعُونِي عِنَاقًا كَانُوا يُؤَدُّونَهَا لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ لِقَاتِلْتَهُمْ عَلَى مَنَعِهَا.**^(٢)

ولم يثن عزمته -رضي الله عنه- ما استدلت به بنو حنيفة حين قالوا: إنما أمر رسول الله ﷺ بأخذ الزكوات؛ لأن صلاته كانت سكتاً لنا وصلاتك ودعاؤك يا أبا بكر ليس كذلك، متأولين^(٣) قوله تعالى: **﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ﴾** [التوبة: ١٠٣].

فعلقوا الحكم الشرعي - من وجوب الزكاة - على وصفٍ يقتضي تأقيته بزمان بقاء النبي ﷺ بحيث يرجع بالمعارضة والمخالفة على الأصل الشرعي القطعي من ثبات الأحكام وديمومتها.

لا يقال: إنه قد خالف عمر بن الخطاب وبعض الصحابة أبا بكر الصديق في هذا الأمر بما يمنع انعقاد الإجماع لأمرين:

الأول: إن الخلاف قد دار في هذه المسألة في تسليط السيف عليهم في هذا الوقت الحرج لا في مناكرتهم على ما ادعوه من تأقيت الأحكام، وهذا ما تدل عليه الروايات بوضوح.^(٤)

(١) الجصاص: الفصول في الأصول ٢٧٩/٣، الغزالي: المستصفى ٢٤٢/٢، الباجي: إحكام الفصول ٥١٠، السرخسي: أصوله ٦٠/٢ ابن حزم: الإحكام ٦٠/٥، الطوفي: شرح مختصر الروضة ٣٠٦/٣، ابن عاشور: المقاصد ٩٢.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل من أبى قبول الفرائض وما نسبوا إلى الرواة، ح ٦٤١٣، رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله حديث رقم (٢٩)

(٣) الغزالي: المستصفى ٢٤٢/٢، الباجي: إحكام الفصول ٥١٠.

(٤) ابن حجر: فتح الباري ٢٧٥/١٢ وما بعدها، الجصاص: الفصول ٣/٣٤٢.

الثاني: إن الصحابة المخالفين لتوقيت القتال لمانعي الزكاة ومنهم عمر قد أبوا إلى رأي أبي بكر الصديق بغير مخالفة، فهذا عمر بن الخطاب يقول بعد تكليمه أبا بكر في هذا الشأن فوالله ما هو إلا أن رأيت أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق.^(١)

يقول الغزالي: «والسلف من الأئمة مجتمعون على دوام التكليف إلى القيامة».^(٢)
ثالثاً: الاستدلال بالمعقول على أصل الثبات.

أ- إن الأحكام الشرعية صادرة عن الله سبحانه وتعالى الحكيم بتصريف شئون خلقه العليم باحتياجاتهم، وإن المتبصر بأحوال الدنيا وتراتبها يلحظ أنها تسير في نواميسها الكونية والاجتماعية على سنن ثابتة مقررة لا تتبدل ولا تتغير، فجاءت أحكام أعلم العالمين محاكية لهذا الثبات، حيث جعل الله تعالى في أحكامه أصولاً ثابتة تحقق قابلية المسيرة لما يستجد في الخلق من وقائع وحوادث، بما يتضمن صلاحهم على أكمل وجه وفي كل حين؛^(٣) لهذا فإن مسألة الثبات في الأحكام ترتبط بقضايا الإيمان بكمال صفاته تعالى وتنزيهه عن كل نقص وعيب.

يقول الأستاذ سيد قطب -رحمه الله تعالى-: «إن هذه الرسالة تخاطب الإنسان من وراء الظروف والبيئات والأزمنة، فهي تخاطب فطرة الإنسان التي لا تتبدل ولا تتحول، ولا ينالها التغيير ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠] وفصل في هذه الرسالة شريعة تتناول حياة الإنسان من جميع أطرافها، وفي كل جوانب نشاطها، وتضع لها المبادئ الكلية والقواعد الأساسية فيما يتطور فيها ويتحول بتغيير الزمان والمكان، وتضع لها الأحكام التفصيلية والقوانين الجزئية فيما لا يتطور ولا يتحول بتغيير الزمان

(١) ابن حجر: فتح الباري ٢٧٥/١٢ وما بعدها.

(٢) الغزالي: المستصفى ١/١٨٨.

(٣) محمد قطب: التطور والثبات ٢٢٩، ابن عاشور: المقاصد ٨٩.

ب- إن القول بعدم ثبات أحكام الشريعة يترتب عليه أمور منها:

١- عدم صلاحية أحكام الشرع للخلق في كل آن ومكان، وهذا عين إلحاق النقص بها، المقتضي لإثباته لمن صدرت عنه، وإلحاق النقص بالله- تعالى عن ذلك- باطل بل لا يعلم في البطلان أمر أظهر منه، فيلزم عن ذلك بطلان أصل الدعوى.

٢- لو قلنا بعدم ثبات أحكام الشرع لبطلت لوازم نبوته ﷺ في الزمان الآتي بعده، وهذا كفر من معتقده، فصح أن حكمه ﷺ في زمان حكم باقي في كل زمان أبد الأبد. (٢)

المطلب الثاني

الأصول العلمية المترتبة على تأصيل الثبات في الأحكام الشرعية

وبعد بسط الأدلة الشرعية الدالة على اعتبار الثبات أصلاً من الأصول الهامة في أحكام الدين، أود أن أختتم الكلام في هذا المقام بالإشارة إلى أن المحققين من الأصوليين قد قرروا أن لاعتبار الثبات في أحكام الشرع مرتبات تترتب عليه وترجع إليه، وهي مع هذا أصول علمية شرعية قطعية لا سبيل إلى توهينها أو معارضتها، وسوف أشير هنا إلى أصليين هامين من هذه الأصول، يتعلقان بمسائل الاستدلال على الأحكام.

الأول : ليس لأحد أن يقيم حكماً ينسبه إلى الشرع في مسألة من المسائل بغير دليل

(١) سيد قطب: ظلال القرآن ٤٨٢/٦.

(٢) ابن حزم: الإحكام ٦٠/٥. وانظر عبد المجيد التركي: مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي ص ٥١٨.

شرعي معتبر يستند إليه هذا الحكم ويتهض عليه.^(١)

إن أصول العلم وموارده عند المسلمين هي كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ والإجماع، وما يرجع إليها من الاستدلالات المعتبرة، فمن ابتدع حكماً في مسألة اعتقادية أو عملية بغير استناد إلى هذه الأصول فقد أبطل وتمحل وسلك مفاوز لا يؤمن معها السلامة في الدنيا والآخرة.

يقول الله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

لذا فلا غرابة في تضافر الأصوليين على التأكيد على هذا المعنى والتشديد عليه، وأنقل هنا طرفاً من عباراتهم.

يقول الإمام الشافعي: ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حل ولا حرم إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر في كتاب الله أو السنة أو الإجماع أو القياس.^(٢)

ويقول الجويني: فليس لأحد أن يشرع ويبتدئ إثبات حكم استدلالاً.^(٣)

ويقول ابن تيمية: إن العلم ما قام عليه الدليل، والنافع منه ما جاء به الرسول، فالشأن في أن نقول علماً وهو النقل المصدق والبحث المحقق، فإن ما سوى ذلك وإن زخرف مثله بعض الناس زخرف مزوق وإلا فالباطل مطلق.^(٤)

لا يقال: إن القياس والاجتهاد بمسالكه المعتبرة من القول بالاستحسان والاستصلاح وسد الذرائع ونحوها خارجة عن هذا الأصل العلمي الاستدلالي؛ ذلك أن هذه الأصول الشرعية قد قامت الدلائل المتكاثرة على نصبها أصولاً

(١) الجويني: التلخيص ٣/٣١٤، السرخسي: أصوله ٢/٩٢، الغزالي: أساس القياس ٢، ابن تيمية: الفتاوى ٦/٣٨٨، ١١/٤٤٢، ٢٠/٣٥٨، ٢١/٧٥. الشاطبي: الاعتصام ١/٤٦٦، ٥٢٧.

(٢) الشافعي: الرسالة ٣٩.

(٣) الجويني: التلخيص ٣/١٧٢.

(٤) ابن تيمية: الفتاوى ٦/٣٨٨.

استدلالية.^(١) ثم إنه لا يصح الاستدلال بها في آحاد المسائل النازلة بغير إقامة الدلالة الشرعية المظهرة لاعتبارها والقصد إليها شرعاً في إظهار الحكم في المسألة المعنية، إذ هي ليست أدلة على جهة الاستقلال.

لذا فقد أحسن شيخ الإسلام ابن تيمية^(٢) والشاطبي^(٣) إذ نبها إلى أن الاستدلالات العقلية والقياسية أصلها في الكتاب والسنة مدلول عليها فيهما، فليست هذه الاستدلالات بخارجة عن هذين الأصلين.

الثاني: وجوب تناول الأدلة على جهة الافتقار لدلالاتها على الأحكام لا على جهة الاستظهار بها على الغرض المرام.^(٤)

لا بد أن تؤخذ الأدلة مأخذ الافتقار إليها بالدلالة على أحكام الوقائع بما يغلب على الظن أنه قصد الشارع، ولا يحل أن تؤخذ الأدلة مأخذ من يريد أن يستدل بها على غرض بدا له في نفسه بغير أن يتحرى قصد الشارع فيما يدل عليه الدليل؛ لأن هذا الوجه هو شأن اقتباس الزائغين الأحكام من الأدلة^(٥)، ثم هو يتضمن تحريفاً لمعاني النصوص بالتأويل البعيد، وهو عين ما فعلته العرب في تغيير شريعة إبراهيم - عليه السلام - حتى إنه قد حصل لهم أصل الشرك بالتأويل حين قالوا: ﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ ﴾ [الزمر: ٢٣].

كما طافوا بالبيت عراة متأولين هذا بقولهم : كيف نظوف بثياب عصينا الله

(١) الجويني: التلخيص ٣/ ٢٤١، الغزالي: شفاء الغليل ٢٠٩. السرخسي: أصوله ٩٢/٢، ١٢١.

الباجي: أحكام الفصول ٤٧٠. ابن تيمية: المسائل الماردينية ٦-٧.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى ١٩/ ٢٢٩، ٦/ ٧٢.

(٣) الشاطبي: الاعتصام ١/ ٢٥٦.

(٤) المقرئ: القواعد ١٤٨، ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٣٠٥. ابن تيمية: الفتاوى ١٦/ ٥١،

اقتضاء الصراط المستقيم ٢/ ٥٩٩. الشاطبي: الموافقات ٣/ ٧٨.

(٥) الشاطبي: الموافقات ٣/ ٧٨، الاعتصام ١/ ٢٨٥.

فيها؟! إلى غير ذلك من الانحرافات الكثيرة التي ترجع إلى التأويلات البعيدة.^(١) ويمثل هذا السبيل حصل التحريف عند أهل الكتاب متأولين النصوص بالمصالح التي قامت في أذهانهم حيناً، وبدعوى أن الأنبياء أجازت لعلمائهم التغيير في الأحكام حيناً آخر.^(٢)

وقد حذر النبي ﷺ من ذلك، منبهاً أنه سيقع فيه بعض أمته، حيث قال ﷺ: لتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع حتى لو دخلوا جحر ضبٍ لدخلتموه قالوا: يا رسول الله اليهود والنصارى؟ قال: فمن! ^(٣).

وقال ﷺ: إنه سيخرج من أمي أقوام تتجارى بهم الأهواء كما يتجارى الكلب بصاحبه فلا يبقى منه عرق ولا مفصل إلا دخله، والله يا معشر العرب لئن لم تقوموا بما جاء به محمد لغيركم من الناس أخرى أن لا يقوم به ^(٤).

لذا لا بد من التنبه إلى أنه ينتج عن تحميل النصوص من المعاني التي لا تحملها للاستدلال بها عليها جعل النصوص الشرعية تكئة يتكئ عليها كل من يريد ابتداء البدع الاعتقادية أو العملية، بحيث تغدو الشريعة محكومة بالأراء والأهواء بعد أن أنزلت حاكمة عليها، ولا معنى لتحريف معانيها إلا هذا.

يبنه إمام الحرمين على خطورة مثل هذا المسلك الاستدلالي قائلاً: وجوه الرأي تختلف بالأصقاع والبقاع والأوقات، ولو كان الحكم ما ترشد إليه العقول في طريق الاستصواب - ومسالكه تختلف - للزم أن تختلف الأحكام باختلاف الأسباب التي

(١) الشاطبي: الاعتصام ١/ ٥٤.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى ٣٤/ ٩٤، ٢٧/ ٣٧٤. ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ١٧٤. الدهلوي: حجة الله البالغة ١/ ١٢١. بسطامي: مفهوم تجديد الدين ٩٧.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي لتبعن سنن من كان قبلكم، ح ٦٧٧٥ ورواه مسلم في صحيحه، كتاب العلم، باب اتباع سنن اليهود والنصارى، ح ٤٨٢٢.

(٤) مسند أحمد ٤/ ١٠٢، الحاكم: المستدرک ١/ ١٢٨. وقال فيه الذهبي: هذه أسانيد تقوم بها الحجة.

ذكرناها.^(١)

ولهذا فقد جانب الشيخ محمد مصطفى المراغي الصواب حين قال للجنة إعداد وإصلاح قانون الأسرة الصادر في (١٩٢٠م) موصياً وموجهاً المقتنين:

«ضعوا من المواد ما يبدو لكم أنه يوافق الزمان والمكان، وأنا لا يعوزني بعد ذلك أن آتيكم بنص من المذاهب الإسلامية يطابق ما وضعتم^(٢)، فهذه صورة يتجلى فيها أخذ الأحكام على جهة الاستظهار بها على الغرض المقصود سواء وافق دلالة النص أو خالفه!!»

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن أضاف أحد إلى الشريعة ما ليس منها من أحاديث مفتراة أو تأويل النصوص بخلاف مراد الله ونحو ذلك، فهذا من نوع التبديل، فيجب الفرق بين الشرع المنزل والشرع المؤول والشرع المبدل!»^(٣).

(١) الجويني: البرهان ١١٢١/٢.

(٢) نقلاً عن ابن إبراهيم: الاجتهاد وقضايا العصر ٢٧٣. وانظر الناصر: العصرانيون ٥٣.

(٣) ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ١٢٣ وانظر الشاطبي: الاعتصام ١/٢٨٥.

المبحث الثاني

تأصيل الثبات اعتماداً على أصل شمول الأحكام والأدلة في الشرع

توطئة

لقد تنبه الأصوليون إلى الصلة الوثقى بين أصل الثبات في الأحكام الشرعية وبين أصل الشمول فيها، إذ أشاروا إلى حصول التلازم بين شمول الأحكام وثباتها^(١). يؤكد هذا أن الحكم الشرعي لا يصار إلى البحث في ثباته إلا بعد تقرر ثبوت مشروعيته ابتداءً، فلو لم تثبت مشروعيته في موضوع الواقعة لخلوها عن حكم الله تعالى، لم يبق للبحث في ثبات الحكم من معنى.

فالثبات فرع الثبوت في المشروعية، والذي يعني عدم خلو الواقعة عن حكم الشرع.

ثم إن شمول أحكام الشريعة لجميع أحوال العباد يجعلهم لا يخرجون في الواقع عن الجريان على مقتضى قانون معين من قوانين الشرع إلا ليدخلوا في غيره عند اختلاف أحوالهم بما لا يحتاجون معه إلى استحداث قوانين من عند أنفسهم لثبوت صلاحهم بقوانين الشرع.

فتبقى قوانين الشرع ثابتة أزلية فيهم إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فكان ثبات أحكام الشرع لازماً عن شمولها، وشمول الأحكام لازماً عن تقرير عدم خلو الوقائع عن حكم ثابت للشرع. وهذا ما سيتم توضيحه في المطلبين الآتيين

المطلب الأول

مدى خلو الوقائع عن حكم الشرع وصلته بأصل الثبات

بتتبع المباحث الأصولية ومتفرقات كلام الأصوليين في موضوع خلو الوقائع عن حكم الشرع، يظهر أن بحثه عندهم يجري في أحد موطنين:

(١) ابن السمعاني: قواطع الأدلة ٢/ ٨١. الغزالي: شفاء الغليل ٢٢٧، ابن حزم: الإحكام ٨/ ١٥.

شلي: تحليل الأحكام ٣٤، عمارة: معالم المنهج الإسلامي ٩٥.

الأول: عند التأكيد على عدم خروج وقائع عن حكم الشرع وموضوعه بالكلية، بثبوت حق الخيرة للمكلف بأن يفعل أو أن يترك بمقتضى مبادي نفسه وهو.

الثاني: عند عدم تعرض الشرع بوجه من وجوه الدلالة لإثبات حكم شرعي في وقائع معينة، فهل هذا يعني خلوها عن حكم الله تعالى أم لا؟ بعد الاتفاق على أن عدم إثبات الشرع للحكم في مثل هذه الوقائع يعد دلالة شرعية على رفع الحرج والمؤاخذة عن الفعل والترك.

أولاً: التأكيد على القول بعدم خلو واقعة عن حكم الشرع وموضوعه بالكلية.

لقد تضافر الأصوليون^(١) على التأكيد على شمول موضوعات الشرع لكل واقعة تنزل في الخلق إلى قيام الساعة، إذ القول باحتمال خلو واقعة من الوقائع عن حكم شرعي لعدم احتكام موضوعها لهيمنة الشريعة وانضوائها تحت لوائها يتضمن وصف الشريعة الخالدة بالقصور والنقص عن موضوع الواقعة المفروضة^(٢). يقول الشافعي: كُمل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة^(٣)

ويتأكد هذا المعنى الأصيل في الشريعة بيسط الأدلة الناهضة باعتباره.

(١) الشافعي: الرسالة ٤٧٧، الأم ٢٠٣/٥، الدبوسي: تقويم الأدلة ٩٢٥/٣. الجويني: البرهان ١٤٧٢/٢، الشيرازي: شرح اللمع ١٠٥٤/٢، الوصول إلى مسائل الأصول ٤٤٣/٢. ابن القيم: إعلام الموقعين ٤٩/١، ٣٣٢، بدائع الفوائد ١٥٥/٣. الزركشي: البحر المحيط ٢٦٤/٦، الشاطبي: الموافقات ٤١/١، ٢٤٤/٢، الاعتصام ١١٥/٢، ٨٥٤. ابن عاشور: المقاصد ٩٢، تاج: السياسة الشرعية ٤٥ وما بعدها، خلاف: مصادر التشريع فيما لا نص ٨.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٧٨/١.

(٣) الشافعي: الرسالة ٢٠

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم.

يقول الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

فإن الله تعالى يمتن في هذه الآية على عباده المؤمنين بإكمال دينه وبإتمام النعمة عليهم، ولا معنى لهذا إلا شمول أحكام الدين لكل ما يحتاج إليه الخلق في معاشهم ومعادهم بغير نقص ولا احتياج إلى غيره معه.^(١)

يقول الشاطبي: إن الله تعالى أنزل الشريعة على رسوله ﷺ فيها تبيان كل شيء يحتاج إليه الخلق في تكاليفهم التي أمروا بها وتعبدهم التي طوقوها في أعناقهم، ولم يمت رسول الله ﷺ حتى كمل الدين بشهادة الله تعالى ... فكل من زعم أنه بقي من الدين شيء لم يكمل بعد فقد كذب بقوله: "اليوم أكملت لكم دينكم".^(٢)

ويقول تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

وهذه الآية منبئة عن أن القرآن الكريم بضميمة شرحه إليه وهي السنة النبوية تبياناً لكل ما يحتاجه المؤمنون بما يحصل معه هدايتهم ورحمتهم في الدنيا والآخرة. يقول الإمام الشافعي معلقاً على هذه الآية: فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها.^(٣)

يقول تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

يقول الفخر الرازي: ألمعنى: ما فرطنا في الكتاب بعض شيء يحتاج إليه المكلف، وهذا هو نهاية المبالغة في أن الله تعالى ما ترك شيئاً مما يحتاج المكلف إلى

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/٣٧٦، ابن عاشور: التحرير والتنوير ٦/١٠٣. سيد قطب: ظلال القرآن ٦/٨٣.

(٢) الشاطبي: الاعتصام ٢/٨١٦.

(٣) الشافعي: الرسالة ٤٧٧.

معرفته^(١) ويقول أبو السعود: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ أي ما تركنا في القرآن شيئاً من الأشياء المهمة التي من جملتها بيان أنه تعالى مرآة لمصالح جميع المخلوقات على ما ينبغي^(٢).

ويقول تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٣٦].

والسدى هو الذي لا يؤمر ولا ينهى، فمن ظن أن المكلف في واقعة من الوقائع لا يتوجه إليه الأمر ولا النهي لخروجه عن موضوعات الشرع، فقد أجاز أن يكون في معنى السدى، والآية قد سقت لنفي هذه الحالة عن العباد بالكلية^(٣).

يقول الشاطبي: لا يتصور وجود واقعة مسكوت عنها في الشرع؛ لأن هذا يتضمن أن الله ترك الناس سدى، وأن الدين لم يكمل والنعمة لم تتم، وهذا خلاف ما أخبر به الشارع سبحانه وتعالى^(٤).

ويقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء: ٥٩].

الآية دالة على وجوب تحكيم كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ في كل ما ينشأ بين المؤمنين من تنازع وتشاجر، ويدل على هذا أن قوله فإن تنازعتم في شيء نكرة في سياق الشرط فيعم كل ما يتنازع فيه المؤمنون دقه وجله، إذ لو لم يكن في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ بيان حكم ما تنازعوا فيه لم يكن فيهما الكفاية ولم يأمر باختصاص الرد إليهما فقط^(٥).

(١) الرازي: التفسير الكبير ١٢/٢٢٨.

(٢) أبو السعود: تفسيره ٣/١٣١.

(٣) الشافعي: الأم ٧/٢٧٣.

(٤) الشاطبي: الاعتصام ٢/١١٥.

(٥) ابن تيمية: الفتاوى ١٩/١٧٤. ابن القيم: إعلام الموقعين ١/٤٩، الشاطبي: الاعتصام ٢/٨٢١. ابن

عاشور: التحرير والتنوير ٥/١٠٠.

ويقول تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]. فالآية مبينة لوجوب التحاكم لرسول الله ﷺ في حياته، ولسنته بعد موته في كل ما يحصل بين العباد في أمور دنياهم .

يقول ابن القيم: أقسم الله سبحانه وتعالى بنفسه على نفي الإيمان عن العباد حتى يحكموا رسوله في كل ما شجر بينهم من الدقيق والجليل، ولم يكتف بإيمانهم بهذا التحاكم بمجردة حتى ينتفي عن صدورهم الحرج والضيق عن قضائه وحكمه، ولم يكتف منهم بذلك حتى يسلموا تسليماً وينقادوا انقياداً.^(١)

ثانياً: الأدلة من السنة النبوية.

روى معاذ بن جبل -رضي الله عنه- أن رسول الله ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال له: كيف تقضي إذا عرض لك القضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله: قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول الله ﷺ على صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله^(٢)

فسأله ﷺ لمعاذ عن طريق طلب حكم الشرع للوقوف عليه عند عدم وجود النص الصريح في الكتاب والسنة دليل بين على أن الوقائع لا تخلو عن حكم شرعي يجب على المجتهد أن يطلبه بدليله.

وعن أنس بن مالك -رضي الله عنه- قال: سألت رسول الله ﷺ حتى أحفوه بالمسألة: فصعد النبي ﷺ ذات يوم المنبر فقال: لا تسألوني عن شيء إلا بينت لكم،

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٥١.

(٢) رواه أبو داود في سننه، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، ح ٣١١٩ رواه الترمذي في سننه، كتاب الأحكام من رسول الله، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، ح ١٢٤٩، رواه أحمد في مسنده، كتاب مسند الأنصار، باب حديث معاذ بن جبل، ح ٢١٠٨٤ رواه الدارمي في سننه، كتاب المقدمة، باب الفتيا وما فيه من الشدة، ح ١٦٨.

فجعلت أنظر يميناً وشمالاً، فإذا كل رجل رأسه في ثوبه يبكي، فأنشأ رجل كان إذا لاحى يدعى إلى غير أبيه، فقال: يا نبي الله من أبي؛ فقال: أبوك حذافة، ثم أنشأ عمر فقال: رضينا بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولاً، نعوذ بالله من الفتن، فقال النبي ﷺ: "ما رأيت في الخير والشر كالיום قط، إنه صورت لي الجنة والنار حتى رأيتهما دون الحائط" قال قتادة: يذكر هذا الحديث عند هذه الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١].^(١)

وجه الاستدلال بالحديث هو قوله ﷺ: "لا تسألوني عن شيء إلا بينت لكم" فلفظ شيء نكرة واقعة في سياق النفي، فيعم كل ما يحظر على بال الصحابة من سؤال فإن رسول الله ﷺ قد تصدر للجواب عنه، فيدل هذا بوضوح على أن أحكام الشريعة تعم في موضوعاتها جميع أحوال العباد دون اختصاص بمجال دون حال.

وعن العرابض بن سارية- رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: "تركتم على بيضاء نقية ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك".^(٢)

وقال أبو ذر الغفاري رضي الله عنه: توفي رسول الله ﷺ، وما طائر يحرك جناحيه في السماء إلا وقد ذكر لنا منه علماً.^(٣)

فيدل حديث العرابض وحديث أبي ذر أن رسول الله ﷺ قد أتم البيان لأتمته بدلالاتها على كل خير محتاج إليه، وتحذيرها من كل شر لتوقاه، وهذا يستغرق جميع الوقائع التي يجياها الخلق في هذه الدنيا.

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب التعوذ من الفتن، ح ٦٥٦٢، رواه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب توقيره وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه أولاً، ح ٤٣٥٤.

(٢) رواه أحمد في مسنده، تاب مسند الشاميين، باب حديث العرابض بن سارية عن النبي، ح ١٦٥١٩، رواه ابن ماجه في سننه، كتاب المقدمة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، ح ٤٣. الحاكم: المستدرک ١/٩٦، وقد حسنه البغوي في شرح السنة حديث رقم (١٠٢).

(٣) مسند أحمد ٥/٥٣، ١٦٢، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد وقال: "رواه أحمد والطبراني، ورجال الطبراني رجال الصحيح غير محمد بن عبد الله بن يزيد المقرئ وهو ثقة" ٨/٢٦٣-٢٦٤.

ثالثاً: الاستدلال بالإجماع.

لقد نقل عدد من الأصوليين^(١) الإجماع على شمول أحكام الشرع وموضوعاته لجميع أحوال العباد مما يحتاجون إليه، بما لا يبقى معه احتمال لخلو واقعة عن حكم شرعي.

يقول الشيرازي معلقاً على احتمال خلو الوقائع عن حكم الشرع بإثبات الخيرة للمكلف هذا نهاية في الخطأ وإبطال أدلة الشرع، ومخالف لنص كتاب الله، فإنه قال: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] فأمر بالرجوع إلى الكتاب والسنة ولم يأمر بالتخير، فمن قال بذلك فقد خالف الإجماع.^(٢)

رابعاً: الاستدلال بالمعقول.

إذا كانت الشريعة قد جاءت لإخراج المكلفين عن داعية أهوائهم، لتستقيم قلوبهم وأبدانهم وتستضيء بنورها، فيكون استقلال واقعة عن حكمها مثبت للمكلف أن يصير إلى مقتضى هوى نفسه بغير اهتداء بهديها، وهذا مناقض لأصل وضع الشرع.^(٣)

يقول تعالى: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: ٢٦].

قد يقال: إذا تقرر شمول أحكام الشريعة وعدم خلو الوقائع عنها البتة، فما هي الكيفية التي يمكن من خلالها الجمع بين القول بشمول أحكام الشريعة وعدم

(١) الشيرازي: الوصول إلى مسائل الأصول ٤٤٣/٢، شرح اللمع ١٠٥/٢، ١٠٥٥. الغزالي:

المستصفي ٤٨/٢، ابن نيمية: الفتاوى ٥٤١/٢١، ابن عاشور، المقاصد ٩٩.

(٢) الشيرازي: الوصول إلى مسائل الأصول ٤٤٣/٢.

(٣) الجويني: البرهان ١١١٩/٢، الشاطبي: الموافقات ٣٨/٢، ١٧٢. الاعتصام ١٣٨/١. الباجي:

إحكام الفصول ٤٩١-٤٩٢.

خلو الوقائع عن الأحكام وبين وجود وقائع لم تتعرض النصوص للدلالة على أحكامها تصریحاً؟ يجب أن المنهج التشريعي الذي سارت عليه الشريعة الإسلامية الخاتمة- تيسيراً على العباد- هو مجانبة كثرة التفريع في مقام التشريع^(١)، وتوجهت إلى تأصيل قواعد كلية وأصول مرعية تتخرج عليها وقائع لا تحصى كثرة.

فالفروع المتكاثرة المختلفة في الصورة والمظهر إن أنعمت فيها النظر بدى أنها ترجع في حقائقها إلى معانٍ معدودة محدودة.

والشريعة قد جاءت بالقواعد الكلية والأصول المرعية التي لا تخرج عن مضمونها واقعة من الوقائع النازلة بين يدي الساعة، بما لا حاجة إلى غيرها معها. فيبقى الأمر بعد ذلك موكولاً للمجتهدين لأن يُعملوا أنظارهم في الوقائع تحقيقاً لمناطات القواعد والأصول الشرعية عليها.

لذا اعتبر الشاطبي أن المراد بكمال الدين في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] هي القواعد الكلية التي يرجع إليها الدين ويقوم عليها، والتي لا تخرج عن مضمونها الوقائع^(٢)

وينبغي أن لا يظن أو يتوهم أن القواعد الكلية والأصول المرعية التي جاءت الشريعة بها هي المعاني والحكم العامة فقط، بل إن النصوص قد أنبأت عن ضوابط إجرائية دقيقة تفتى في ظل تغير الظروف والأحوال للمحافظة على المعاني والحكم التي قصد الشارع إليها وتغيابها في الأحكام.

إذ لو كانت أحكام الشرع تعتمد في تطبيقها على المعاني والحكم العامة فقط كتحقيق العدل وجلب المصالح ودرء المفاسد والرحمة بالعباد بغير ضوابط شرعية تقصد في تحصيلها؛ لكان هذا مدعاة إلى أن يتخذ كل مكلف معياراً خاصاً في تحصيل هذه الغايات يرجع فيه إلى عقله ونظر نفسه، وهذا يرجع على الشريعة

(١) ابن عاشور: المقاصد ١٣٦.

(٢) الشاطبي: الاعتصام ٨١٧/٢.

بالمناقضة والمعارضة، إذ إن وضع الشريعة إذا سلم أنها لمصالح العباد فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حدّه لا على مقتضى شهواتهم وأهوائهم.^(١)

يؤكد هذا أن تحقيق العدالة والحرية مثلاً قد اتخذ شعاراً لطروحات من وضع البشر -كالعلمانية والاشتراكية- غير أن المعايير المعتمدة في تطبيق هذه الشعارات قد اختلفت اختلافاً بيناً في ظل الطروحات البشرية المتعددة، فما بالك بها مع معايير الشرع وضوابطه!

يقول الجويني: 'وعلى الجملة، من ظن أن الشريعة تتلقى من استصلاح العقلاء ومقتضى رأي الحكماء فقد رد الشريعة ... ولو تسلطت على قواعد الدين لا اتخذ كل من يرجع إلى مُسكّة من عقل فكره شرعاً، ولا نتحاه ردهاً ومنعاً، فتنهض هواجس النفوس حالة محل الوحي إلى الرسل، ثم يختلف ذلك باختلاف الأزمنة والأمكنة فلا يبقى للشرع مستقر وثبات.'^(٢)

ثانياً: الوقائع غير المتعرض لها بالشرع، ومدى خلوها عن حكم الله تعالى.

إذا كانت الواقعة مما لم يتعرض الشرع بالدلالة على إثبات حكم شرعي خاص فيها سواءً عن طريق المنطوق أو المفهوم أو المعقول، وقع الخلاف بين الأصوليين في إثبات حكم شرعي لها على أقوال سيأتي تفصيلها.

تحرير محل النزاع في المسألة:

اتفق الأصوليون على أن عدم تعرض الشرع للواقعة بإثبات حكم معين فيها يعد دلالة شرعية على رفع الحرج والمؤاخذة عن الفعل والترك.^(٣) واختلفوا في

(١) الشاطبي: الموافقات ١٧٢/٢، وانظر الجويني: البرهان ١١٩/٢.

(٢) الجويني: الغياني ٢٢٠-٢٢١.

(٣) الجصاص: الفصول ٢٥٣/٣، الغزالي: المستصفى ٧٥/١، ابن تيمية: الفتاوى ٥٣٧/٢١، ابن

رجب: جامع العلوم والحكم ١٦٦/٢، الطوفي: شرح مختصر الروضة ٤٠٠/١.

عدّ هذه الدلالة حكماً شرعياً بالإباحة أولاً؟

منشأ الخلاف في المسألة:

يتخرج الخلاف في المسألة على الخلاف في تحديد الطبيعة التي يكون عليها الحكم الشرعي، فهل الحكم الشرعي ما ثبت بإحداث الشرع ابتداءً فقط أو أنه مع هذا ما ثبت بتقرير الشرع لحكم العقل بالبراءة الأصلية؟^(١)

فمن اعتبر أن الحكم الشرعي ما ثبت بإحداث الشرع ووروده ابتداءً، قال: إن الواقعة التي سكت الشرع عن إثبات حكم مستأنف فيها - بحيث قرر البراءة الأصلية الكائنة قبل ورود الشرع - ليس فيها حكم شرعي. ثم اختلف هذا الفريق، فمنهم من رجح جهة اعتبار حكم العقل بالبراءة الأصلية الكائنة قبل ورود الشرع، فقال: الواقعة التي لا حكم للشرع فيها تستمر على حكم العقل بالبراءة الأصلية قبل ورود الشرع؛ لتحقق شرطه وهو عدم المغير.

ومن غلب جهة اعتبار الشرع في تقريره للبراءة الأصلية لعدم الإحداث الشرعي، قال: قد دل الشرع على أن الواقعة معفو عن إثبات حكم شرعي فيها.^(٢)

وأما من وسع صفة ثبوت الحكم في الشرع ليشمل ما ثبت بإحداث الشرع ابتداءً وبإقراره لحكم البراءة الأصلية استمراراً، قال: الواقعة التي لم يتعرض الشرع لها بإحداث حكم مستأنف خاص، يستفاد من هذا دلالة على إثبات حكم شرعي فيها هو الإباحة.

أقوال الأصوليين في المسألة:

اختلف الأصوليون في هذه المسألة على ثلاثة أقوال على النحو التالي:

(١) الغزالي: شفاء الغليل ٦٢٢ وما بعدها، المستصفي ١/٧٥، آل تيمية: المسودة ٣٦، الزركشي: البحر المحيط ١/١٦٣.

(٢) الشاطبي: الموافقات ١/١٧٦، الزركشي: البحر المحيط ١/١٦٣.

القول الأول: إن الوقائع التي لم يتعرض الشرع لإثبات حكم فيها تعدد خالية عن حكم شرعي، ويُعمل فيها بمقتضى حكم العقل بالبراءة الأصلية الكائنة قبل ورود الشرع. وإلى هذا القول ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني^(١)، والغزالي في آخر قوله^(٢)، وأبو الحسن الأبياري^(٣)^(٤)، والقرافي^(٥)، وابن الحاجب^(٦)، وغيرهم^(٧).

القول الثاني: أن الوقائع غير المتعرض لها بإثبات حكم شرعي تعدد معفواً عنها شرعاً، فلا حكم فيها رفعاً للخرج عن الفعل والترك. وإلى هذا القول ذهب مجد الدين ابن تيمية^(٨)^(٩)، وشيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية^(١٠)، وابن القيم^(١١)،

(١) الباقلاني: التقريب والإرشاد ١/٣١٥.

(٢) الغزالي: المستصفى ١/٧٥، ٢٤٤-٢٤٥.

(٣) هو علي بن إسماعيل الصنهاجي التلكاني يلقب بـ "الأبياري"، من تصانيفه، التحقيق والبيان في شرح البرهان. توفي سنة ٦١٦ هـ، انظر ابن فرحون: الديباج المذهب ٢/١٢

(٤) الأبياري: التحقيق والبيان شرح البرهان ق ١١٩ (مخطوط)

(٥) القرافي: شرح تنقيح الفصول ٧٠.

(٦) ابن الحاجب: المختصر مع شروحه ٢/٦.

(٧) آل تيمية: المسودة ٣٦، ابن أمير الحاج: تيسير التحرير ٢/٢٢٥، ابن ملك: شرحه على المنار ٢/٦٨٠، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ١/٤٢٨، ٤/٢٢٧، أبو النور زهير: أصول الفقه ٤/١٥٦.

(٨) عبد السلام بن عبد الله بن أبي قاسم الخضر بن محمد بن علي بن تيمية الحراني، فقيه مقرئ، وهو جد شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الرحيم بن تيمية توفي ٦٤٥ هـ انظر ابن مفلح: المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد ٢/١٣٢

(٩) آل تيمية: المسودة ٣٦-٣٧.

(١٠) المرجع السابق

(١١) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/٣٣٢، بدائع الفوائد ١٣٨.

وابن رجب الحنبلي^(١)، والطوفي^(٢)، والشاطبي^(٣)، والزرکشي^(٤)، وغيرهم^(٥).

القول الثالث: إن الوقائع غير المتعرض لها بإثبات الحكم تعييناً يستدل بذلك على إثبات حكم شرعي فيها هو الإباحة، إذ الوقائع لا تخلو عن حكم الله تعالى. وإلى هذا القول ذهب أبو الحسن الكرخي^(١)، وإمام الحرمين الجويني^(٧)، وأبو المظفر ابن السمعاني^(٨)، والغزالي في أول قوله^(٩)، والسرخسي^(١٠)، والسمرقندي^{(١١)(١٢)}، وابن حزم^(١٣)، وغيرهم^(١٤).

الأدلة التي يستدل بها لكل فريق:

أدلة الفريق الأول القائلين بتخلية الوقائع عن حكم الشرع استمراراً على

(١) ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم ١٦٦/٢-١٦٧.

(٢) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٤٠٠/١-٤٠١.

(٣) الشاطبي: الموافقات ١٦١/١ وما بعدها.

(٤) الزرکشي: البحر المحيط ١٦٣/١.

(٥) الجصاص: الفصول ٢٥٣/٣، الباجي: إحكام الفصول ٤٩١. الأمدي: الإحكام ٢٩٠-٢٩١،

العضد: شرحه على المختصر ٦١/٢.

(٦) الجصاص: الفصول ٧٥/٤.

(٧) الجويني: البرهان ٧٤٣-٧٤٤، ٧٦٥، ٨٠٥، ١٣٥٠، الغياني ٤٣٠.

(٨) ابن السمعاني: قواطع الأدلة ٨٤/٢.

(٩) الغزالي: المنخول ٣٥٩.

(١٠) السرخسي: أصوله ١٣٩/٢.

(١١) هو علاء الدين محمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي، وهو شيخ الكاساني الذي زوجه ابنته،

من تصانيفه: تحفة الفقهاء في الفقه، ميزان الأصول في نتائج العقول المختصر والأوسط والمبسوط في

أصول الفقه، توفي سنة ٥٣٩ هـ انظر ابن قطلوبغا: تاج الترجمة ٢٠٦

(١٢) السمرقندي: ميزان الأصول ٦٦٤.

(١٣) ابن حزم: الإحكام ١٤/٥، ٣٣/٦.

(١٤) الصيمري: مسائل الخلاف، ورقة ٥٢ (مخطوط).

حكم العقل بالبراءة الأصلية.

الدليل الأول: ما رواه أبو ثعلبة الخُشَني - رضي الله عنه - عن رسول الله ﷺ قال: إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها.^(١)

فالحديث دال على أن السكوت من قبل الشارع مقصود في إفادة عدم حكم الشرع تخفيفاً عن المكلفين، فلا حاجة والحالة هذه إلى البحث عنه، إذ لو كان الله تعالى حكم يمكن إدراكه لوجب البحث عنه لاعتقاده والعمل بمقتضاه، فكيف ينهانا عن البحث عنه للوقوف عليه إن كان موجوداً فدل هذا على عدمه؟!

الدليل الثاني: إن النصوص من الكتاب والسنة محصورة متناهية العدد والوقائع فيما يستجد غير معلومة التناهي حكماً؛ لعدم الوقوف على زمان فناء الدنيا وزوالها، وقيام ما لا يتناهي فيما يتناهي ممتنع عقلاً، فكيف يقال عندئذ إن لكل واقعة حكماً مع عدم مساعدة الدليل على إثباته؟!^(٢)

مناقشة أدلة الفريق الأول:

يرد على الأدلة التي ساقها هذا الفريق ما يلي:

الدليل الأول: لو سلم لكم الاستدلال بظاهر الحديث بأن كل ما سكتت النصوص عن إثبات حكمه صراحة فلا يبحث عن حكمه؛ لعدم الحكم فيه أصلاً، للزم عن هذا القول تخلية كل موطن سكت الشرع عن إثبات الحكم فيه تصريحاً عن حكم للشرع، ويترقى هذا إلى ترك الاستدلال بالمفهومات والمعاني الإشارية والقياسية وغيرها مما يوقف به على أحكام المحال المسكوت عنها صراحة، والتالي عن هذا باطل لعوده على موضوعات الشرع فيما يستجد من وقائع وأحوال

(١) الدارقطني: السنن ٤/١٨٣-١٨٤، الطبراني: المعجم الكبير ٢٢/٥٨٩، البيهقي: السنن الكبرى

١٠/١٢-١٣. وحسنه ابن رجب انظر جامع العلوم والحكم ٢/١٥٠

(٢) الجويني: البرهان ٢/١٣٥٠، التفتازاني: التلويح ٢/٥٣، الزركشي: البحر المحيط ٥/٢٥.

بالانتقاص، كما ويعود على الاستدلالات الشرعية المعتبرة في النصوص بالتحديد عن الأعمال، وهذا غير مرضي أبداً.

ثم يقال إن النهي عن البحث فيما سكت الشارع عنه كما ورد في الحديث محمول على أحد وجهين^(١):

الأول: إن مدلول النهي مختص في زمان النبي صلى الله عليه وسلم، إذ كثرة السؤال والبحث والمخالفة بين يدي الأنبياء مجلبة للتشديد في تشريع الأحكام بالإيجاب والتحريم، يتأكد هذا المعنى بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال "ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم، فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم"^(٢)، ويقول صلى الله عليه وسلم إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته"^(٣).

الثاني: يحمل مدلول النهي على تشقيق المسائل نادرة الوقوع والإكثار منها، وطرح الأغلوطات ومشكلات المسائل، مما يلهي عن الاشتغال بالنصوص حفظاً وفهماً.

الدليل الثاني: وقد أحسن إمام الحرمين الجويني في الجواب عنه حيث قال: "أما ما استدلوا به من كون المآخذ محصورة، واستحالة ما لا يتناهى مما يتناهى فهو بين لا حاصل له، فإن من تأمل قواعد الشريعة وجدها مترددة بين طرفين

(١) ابن رجب: جامع العلوم والحكم ١/٢٤٨

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله، ح ٦٧٤٤، رواه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب توقيره وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه أولاً، ح ٤٣٤٨.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، ح ٦٧٤٥، رواه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب توقيره وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه أولاً، ح ٤٣٤٩.

أحدهما: محصور والأخر غير محصور، فالنجاسة محصورة والطهارة لا حصر فيها،
والتحريم محصور والإباحة لا حصر فيها^(١)

أدلة الفريق الثاني القائلين بعفو الشارع عن إثبات الحكم فيما لم يتعرض له
بالدلالة على الحكم.

يستدل هذا الفريق بالأحاديث الدالة على التفريق بين ما وردت النصوص
بالدلالة على إثبات حكم شرعي فيه بالحل أو بالحرمة وبين ما سكنت فيه عن
الإثبات، حيث أبانت عن أن ما سكنت عنه النصوص البتة لا حكم لله فيه عفواً
منه تعالى.^(٢)

ومن الأحاديث الدالة على هذا المعنى، ما رواه أبو ثعلبة الخشني عن رسول
الله ﷺ قال: إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدوداً فلا تعتدوها
وحرم أشياء فلا تنتهكوها وسكت عن أشياء رحمة لكم من غير نسيان فلا تبحثوا
عنها.^(٣)

فالنهي عن البحث إنما كان لعدم المبحوث عنه من الحكم، وإلا للزم ترك
البحث عما يجب البحث عنه للتعبد به اعتقاداً وعملاً، وهذا تناقض يبرأ الشارع
عن مثله.

وما روي عن أبي الدرداء -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: ما أحل
الله في كتابه فهو حلال، وما حرمه فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من
الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً ثم تلى هذه الآية ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾
[مريم: ٦٤]^(٤).

(١) الجويني: البرهان ٢/١٣٥٠

(٢) الجصاص: الفصول ٣/٢٥٢، ابن تيمية: الفتاوى ٢١/٥٣٥ وما بعدها، الطوفي: شرح مختصر
الروضة ١/٣٩٩.

(٣) سبق تخريجه ص ٨٣

(٤) الحاكم: المستدرک ٢/٣٧٥، البيهقي: السنن ١٠/١٢ قال فيه الهيثمي: إسناده حسن ورجاله
موثوقون انظر مجمع الزوائد ١/١٧١.

وعن سلمان الفارسي رضي الله عنه قال: سئل رسول الله ﷺ عن السمن والجبن والفراء فقال: ألال ما أحله الله في كتابه والحرام ما حرمه في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه.^(١)

فحديث أبي الدرداء وسلمان الفارسي - رضي الله عنهما - دالان على أن ما سكت الشارع عنه عفواً منه تعالى قسيم لما أثبت فيه الحكم بالحل أو بالحرمة، ولا ثالث لهما، وقسيم الشيء لا يكون قسماً منه، فيدل هذا على أن العفو يعني تخلية الواقعة عن إثبات الحكم برفع الحرج عن الفعل والترك فيها.

مناقشة أدلة الفريق الثاني:

إن الأحاديث المستدل بها على عفو الشارع لا تخرج في حقيقتها عن أحد معنيين:

إما تخليه الوقائع عن أحكام الشرع، وهو عين القول الأول، وإما إثبات الأحكام وتقريرها في الوقائع، وهو عين القول الثالث، فبان أن هذا القول لا حاصل له على جهة الاستقلال.

أدلة الفريق الثالث القائلين بإثبات حكم الإباحة فيما لم يتعرض الشرع له بالدلالة على الحكم.

الدليل الأول: وردت نصوص دالة على أن أحكام الكتاب والسنة شاملة لوقائع الخلق مفصلة لكل شيء^(٢)، ومن ذلك:

(١) رواه الترمذي في السنن، كتاب اللباس باب ما جاء في لباس الفراء، حديث رقم (١٧٢٦)، ورواه ابن ماجة في السنن، كتاب الأطعمة، باب أكل الجبن والسمن، حديث رقم (٣٣٦٧)، الحاكم: المستدرک ٤/١١٥، البيهقي: السنن الكبرى ٩/٣٢٠، والحديث فيه ضعف انظر ابن رجب: جامع العلوم والحكم ٢/١٥١.

(٢) الشافعي: الرسالة ٢٠، الجويني: البرهان ٢/١٣٥٠. الشاطبي: الاعتصام ١/٦٤، ابن حزم: الإحكام ٦/٣٣.

قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾
[الأنعام: ١١٤].

وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى
وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾
[يوسف: ١١].

وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى
لِّلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

وقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ
الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

فهذه النصوص وغيرها دالة على أن لكل واقعة حكماً يختص بها.

الدليل الثاني: إن القول بأن بعض الوقائع معفو عنها ليس فيها حكم شرعي،
يلزم عنه أحد أمرين لا ثالث لهما: إما أن تحكموا في هذه الوقائع بشيء أو لا. فإن
حكمتم فيها بعد إقراركم أنه ليس لله فيها حكم فلم يبق إلا أن تحكموا فيها
بمقتضى الشهوة والهوى، والله ما أنزل الشريعة إلا لإخراج العباد عن داعية
أهوائهم، وهذا القول مدعاة لفتح باب الحكم بالهوى على مصراعيه بما يفضي إلى
الضلال عن الحق.

قال تعالى: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا
تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: ٢٦].

وإن لم يُحكم فيها بشيء أدى هذا إلى تعطيل الحقوق والوقوف مع الخيرة والله
تعالى ما أنزل شرعه إلا هادياً، لذا يتعين عندها القول بأن لكل واقعة حكماً شرعياً
يدرك بدليله^(١).

(١) الباجي: إحكام الفصول ٤٩١.

مناقشة أدلة الفريق الثالث:

يظهر بوضوح أن ما استدل به هذا الفريق من أدلة هي خارج محل النزاع؛ لأن هذه الأدلة متوجهة إلى إثبات عدم خلو الوقائع عن حكم الله تعالى بالكلية؛ لشمول موضوعات الشرع لكل ما يحتاج إليه الخلق، وليس هذا محل النزاع في المسألة.

الترجيح:

بعد استعراض ما استدل به لكل فريق من الأصوليين في هذه المسألة، فالذي يترجح لدي هو القول بأن الوقائع التي لم يُتعرض لها بالدلالة على إثبات حكم شرعي ليس لله تعالى فيها حكم، غير أن هذا يعد دلالة شرعية على عفو الشارع عن إثبات الحكم فيها، بما يفهم منه رفع الحرج في الفعل والترك جزئياً.

والذي أظهر هذا القول لدي أن الأحاديث التي استدل بها القائلون بهذا القول تعد نصاً في المسألة على التفريق بين حالتي إثبات حكم الإباحة والحل وبين العفو من الشارع بترك إثبات الحكم.

قد يقال: إن المسألة ترجع في حاصليها إلى اللفظية، إذ رفع الحرج عن الفعل والترك هو معنى التخيير، ولا معنى للإباحة إلا هذا، ويبقى القول بإثبات الحكم الشرعي في مثل هذه الوقائع أو عدمه قضية لا تعدو اللفظ.

يجاب بأن النصوص قد فرقت بين ما أحله الله فأثبت فيه حكم الإباحة وبين ما عفا عنه.

ولقد تفرد الشاطبي^(١) -بحق- في بيان الفرق بين ما كان معفواً عن إثبات حكم في فعله وتركه وبين ما أباحه الشارع بإثبات الخيرة فيه، إذ أفاد بأن كلاً من الإباحة والعفو يتفقان في الواقعة الجزئية الفردية من حيث النتيجة -وهو جواز الفعل والترك- غير أنهما يفترقان في نظر الشارع من الناحية الكلية -أي بالاستمرار على

(١) الشاطبي: الموافقات ١/١٤٣ وما بعدها.

الفعل أو الترك دوماً- فالمباح المخير فيه يكون خادماً من الناحية الكلية لأمر مطلوب الفعل محبوب لدى الشارع، فيكون المباح مطلوب الفعل بالكل.

ومثاله إباحة الطعام والشراب بالجزء، فقد ورد إثبات التخيير فيه وتحليله للمكلفين، كما في قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ﴾ [المائدة: ٩٦] وقوله ﴿أَجَلَتْ لَكُمْ بَيْمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ [المائدة: ١] وقوله: ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ١٧٢] فهذه النصوص دالة على حل الأكل فهو مباح بالجزء، غير أنه لما كان خادماً للمحافظة على النفس بالكل كان مطلوباً بالكل.

وأما المعفو عنه فهو من الناحية الكلية خادماً لأمر مطلوب الترك مبغوض للشارع بالكل، فيكون مطلوب الترك بالكل.

مثاله اللهو واللعب غير المحظور شرعاً عند الفراغ معفو عنه في آحاد الوقائع، لكنه إذا نظر إليه بالكل كان مخرجاً من المراء في صلاح دنياه وأخراه لذلك جاء قوله ﷺ كل ما يلهو به الرجل المسلم باطل، إلا رميه بقوس، وتأديبه فرسه، وملاعبته أهله، فإنهن من الحق^(١).

وعليه فمن اعتبر المعفو عنه حكماً شرعياً بالإباحة لم يلحظ الفرق بين المعفو عنه والمباح.

قد يقال: إن القول بعفو الشارع عن الفعل والترك تخلياً للواقعة عن إثبات حكم شرعي فيها، يطابق القول بتخلية الواقعة عن إثبات الحكم بناءً على حكم العقل بالبراءة الأصلية عند انتفاء المعير من الشرع، فلم لم ينبه على التطابق بين القولين؟!

يجاب بأن هذين القولين يفترقان من حيث نسبة الدلالة بعدم المؤاخذه في

(١) رواه الترمذي في السنن، كتاب فضائل الجهاد، باب ما جاء في فضل الرمي في سبيل الله، حديث رقم (٦٨٧٤، ١٦٨٨)، رواه النسائي في السنن، كتاب الخيل، باب تأديب الرجل فرسه، حديث رقم (٣٥٧٩) وقال فيه الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

الفعل والترك، هل هو بناءً على حكم العقل لوجود شرطه من عدم التغيير أم بناءً على إفادة الشرع بتقريره لحكم العقل؟

فالقول بأن دلالة عدم المؤاخذة منسوبة لحكم العقل لعدم المغير من الشرع إنما هو تغليب لدلالة العقل على دلالة الشرع بغير موجب يقتضيه^(١)، بل إن ظواهر النصوص النبوية المتعرضة للعفو واضحة في نسبة هذه الدلالة للشرع. يقول الزركشي منبهاً على ضعف نسبة دلالة عدم المؤاخذة لحكم العقل إن الكلام فيما قبل الشرع وهذه حوادث بعد الشرع، وكأنهم رأوا أن ما أشكل أمره يشبه الحادثة قبل الشرع، لكن الفرق بينهما قيام الدليل بعد الشرع فيما أشكل أمره أنه على العفو.^(٢)

وبعد عرض أقوال الأصوليين في المسألة وبيان الراجح فيها، يرد التساؤل عن علاقة الوقائع المعفو عنها شرعاً بأصل الثبات؟

يجاب بأن الوقائع غير المتعرض لها في الشرع بإثبات حكم خاص فيها، فعفو الشارع عن إثبات الحكم أمر ثابت دوماً، فللمكلفين أن يقوموا بما يناسبهم من الأفعال في مثل هذه الوقائع بما يحقق صلاحهم في الجملة ترقياً عن حالة العبث، والتي جاءت النصوص بالنهاي عنها على الوجه الكلي. يقول تعالى ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالصِّبْرِ﴾ [العصر: ١-٣].

ولقد أجاد الدكتور يوسف القرضاوي^(٣) حين وصف مرتبة العفو في الشريعة بـ"الفراغ التشريعي"، إذ هي مساحة تشريعية قد تركها الشارع للمكلفين عن قصد؛

(١) الغزالي: المستصفى ١/٢٤٤-٢٤٥.

(٢) الزركشي: البحر المحيط ١/١٦٣. وقد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية وابن رجب الحنبلي الاتفاق على التفريق بين براءة الذمة قبل ورود الشرع والعفو بعد ورود الفتاوى ٢١/٥٤١، جامع العلوم والحكم ٢/١٦٧.

(٣) القرضاوي: الخصائص العامة ٢٤١، السياسة الشرعية ٧١، عوامل السعة والمرونة ١١.

ليمارسوا أعمالهم بما استقر عندهم من أعراف اجتماعية واقتصادية وسياسية وإدارية تحقيقاً لمصالحهم ورفعاً للحرص عنهم.

يقول الشاطبي: نعم لا بد من المحافظة في العوائد المختلفة على الحدود الشرعية والقوانين الجارية على مقتضى الكتاب والسنة، وأيضاً فقد يكون التزام الزي الواحد والحالة الواحدة أو العادة الواحدة تبعاً ومشقة، لاختلاف الأخلاق والأزمنة والبقاع والأحوال، والشريعة تأبى التضييق والحرص فيما دل الشرع على جوازه ولم يكن ثم معارض^(١).

ويلاحظ أن الوقائع المعفو عنها إذا عرض عليها وصف مؤثر يقتضي الخروج عن مناط العفو إلى التحريم والإيجاب مثلاً، فإن هذا ليس رفعاً لحقيقة عفو الشارع بالكلية، بل هو في الحقيقة ظهور معارض لدلالة العفو يقتضي حكماً من الأحكام التكليفية، ومقتضي الحكم التكليفي أولى في الاعتبار الشرعي من مقتضي العفو، إذ لا عفو إلا بخلو الواقعة عما يقتضي الانشغال بتبعة التكليف.

ولا بد لي في هذا المقام من الإشارة إلى أن بعض المُحدِّثين^(٢) قد جانب الدقة أثناء الحديث عن مرتبة العفو، إذ اعتبروا أن اختلاف صور ممارسات المكلفين المشمولة بالعفو هي تطبيق لمبدأ التطور في الأحكام الشرعية!!

فعدوا أن مما يتطور في الأحكام الشرعية الآداب التي تنشأ عن العادات والأعراف، كآداب الجلوس على المائدة، وأدب الحديث والحوار، ووسائل العبادات كطرائق جمع الزكوات وتوزيعها، والانتقال لأداء فريضة الحج بالطائرات والحافلات وأساليب التبايع، وتوثيق عقود النكاح، وصور المشاورة بين الحاكم وأهل الحل والعقد في الأمة، والتطورات الإدارية بصفة عامة.

(١) الشاطبي: الاعتصام ٥٦٨/٢.

(٢) السباعي: المرونة والتطور في التشريع الإسلامي ٢٣. شلي: الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية ٩٩. خلاف: مصادر التشريع فيما لا نص فيه ١٥٧. نظام الدين عبد الحميد: مفهوم الفقه الإسلامي

يقول الدكتور الزلمي: الأحكام التي تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة طبقاً لاختلاف وتطور المصالح العامة كأحكام المدنية والدستورية والجنائية^(١).

والصواب أن ما لم تتعرض النصوص له بالدلالة على إثبات الحكم فيه بوجه ما، فهو مما لا حكم لله فيه، بل هو معفو عنه. فلا يقال عندها إن تغير أعراف الناس في ملابسهم ومراكبهم وطرائق حياتهم - مما لم تتعرض له النصوص - يقتضي تغييراً في الأحكام الشرعية؛ إذ ليس لله فيها حكم ابتداءً لعفوه عنها. ولذا اعتبر الشاطبي هذا المنطق من المستنكر جداً^(٢).

يقول البوطي: "ما أناطه الشارع بأعراف الناس المتبدلة والتي لا يتعلق حكم شرعي بها ينبغي أن تعلم أن هذا لا يعتبر بحال تبديلاً للحكم"^(٣).

المطلب الثاني

مدى وفاء النصوص بأحكام الوقائع النازلة

سبق أن تقرر أن الأحكام الشرعية شاملة في موضوعاتها لجميع ما يحتاج إليه الخلق في دنياهم وأخراهم، فلا تنزل واقعة إلا والله فيها حكم شرعي أو دلالة على العفو

كما أن من المقررات الشرعية التي تقدمت الإشارة إليها أنه ليس لأحد أن ينسب إلى الشريعة حكماً لا يقيم عليه الدليل المسند له، إذ إن كل علم دين لا يطلب من القرآن ضلال، وكل عاقل يترك كتاب الله مريداً للعلو في الأرض فإن الله يقصمه^(٤).

(١) الزلمي: فلسفة التشريع الإسلامي ١٨٥، ١٠.

(٢) الشاطبي: الاعتصام ٥٦٨/٢.

(٣) البوطي: ضوابط المصلحة ٥٩.

(٤) ابن تيمية: الاستقامة ٢١/١.

يقول القاضي أبو بكر الباقلاني:

إن جميع الأحكام الشرعية مودعة في الكتاب والسنة نطقاً أو مفهوماً أو معنى مودعاً فيهما.^(١)

ويرد هنا السؤال عن مدى وفاء النصوص في الدلالة على أعيان الوقائع النازلة في الخلق؟

إن أقدم من تطرق إلى مدى وفاء النصوص استقلالاً بأحكام النوازل ومستجدات الوقائع إمام الحرمين الجويني، حين أراد التوفيق بين القول بعدم خلو الوقائع عن حكم الله تعالى وبين تناهي النصوص مع عدم تناهي الوقائع، حيث اعتبر أنه سؤال عسير جداً^(٢)؛ ولهذا فقد تجشم معتركاً صعباً حين أفاد بأن أحكام النوازل في غالبها إنما تعرف بالاجتهاد والقياس، لا من جهة استقلال النصوص بالإفادة والإثبات لأحكامها. وفي هذا يقول إن معظم الشريعة صدر عن اجتهاد، والنصوص لا تفي بالعشر من معشار الشريعة^(٣)، ويقول: لو انحصرت مأخذ 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 أمثالها، لكان وقوفهم عن الحكم يزيد على جريانهم.^(٤) وتابعه على هذا القول بعض الأصوليين.^(٥)

ولعل الذي حمل إمام الحرمين على مثل هذا المذهب أنه كان من أبرز المتكلمين

(١) الباقلاني: التقريب والإرشاد ٣١٢/١.

(٢) الجويني: البرهان ٨٠٥/٢.

(٣) الجويني: البرهان ٨١٩/٢.

(٤) الجويني: البرهان ١١٧/٢، وانظر ٧٦٥/٢.

(٥) تابعه على هذا القول بعض المتأخرين من أصولي الشافعية، وأبو محمد ابن قدامة المقدسي من

الحنابلة. انظر ابن قدامة: روضة الناظر ٢٣٥/٢. ابن تيمية: الاستقامة ٦/١، الزركشي: البحر

المحيط ١٣/٥-١٤، الشوكاني: إرشاد الفحول ٣٠٣.

النظار الذين كانوا يطلبون قواطع الأدلة في استدلالاتهم قطعاً لشغب المعارض، ولما كانت القواطع في الأدلة ثبوتاً واستدلالاً محدودة العدد، توجه إلى قواعد علم الكلام يستند إليها في إثبات القواطع في أصول الدين وأصول الفقه، أما في الفقه فقد اعتبر أن المخرج في بناء القواطع الفقهية مع محدوديتها في النصوص هو بالاستناد إلى الإجماع، فأفضى به هذا إلى قلة الاعتماد على أخبار الأحاد؛ لأنها مفيدة لغلبة الظن مع التركيز على مواقع الإجماع، لذا اعتبر - رحمه الله تعالى - أن معظم مسائل الشريعة مستندها الإجماع!!^(١)

وفي هذا يقول: الإجماع مناط الأحكام، ونظام الإسلام، وقطب رحى الدين ومعتصم المسلمين، ومعظم مسائل الشريعة تنقسم إلى مجتهدات في ملتطم الخلاف ومستندها في النفي والإثبات مسائل الإجماع، وليس وراءها نصوص صريحة وألفاظ صحيحة في الكتاب والسنة، فالأصل فيها الإجماع.^(٢)

وذهب ابن حزم الظاهري^(٣) - في مقابلة رأي الجويني على التقيض - إلى أن النصوص محيطة بجميع أحكام الوقائع والمستجدات تفصيلاً بحيث لا يبقى معها حاجة لاجتهاد مجتهد.

يقول ابن حزم: لا نازلة إلا وفيها نص موجود، ولو لم يكن كذلك لكان ذلك الحكم شرعاً في الدين ليس من الدين، وهذا تناقض.^(٤)

وذهب ابن عقيل من الحنابلة إلى أن أكثر الوقائع لا نص فيها من القطعيات، وإنما يفني بأحكامها الأحاد من النصوص والقياس.^(٥)

(١) انظر ردود ابن تيمية وابن القيم على هذه الدعوى. الفتاوى ٢٠١/١٩، إعلام الموقعين ١/٣٣٧.

(٢) الجويني: الغياني ٧٢، التلخيص ٢٨/٣.

(٣) ابن حزم: الإحكام ٨٣/٥، ٣٣/٦، ٣/٧. وانظر آل تيمية: المسودة ٥٢١، الزركشي: البحر المحيط ١٤/٥.

(٤) ابن حزم: الإحكام ٨٣/٥.

(٥) آل تيمية: المسودة ٥٢٠.

وذهب شيخ الإسلام ابن تيمية^(١) وتلميذه ابن القيم^(٢) والشوكاني^(٣) إلى أن النصوص وافية بعامة أحكام الوقائع لمن أحكم النظر فيها واتسع علمه بالأدلة خاصة السنن، إذ يحصل له مع كثرة مطالعتها عرفان بطرائق دلالتها على الأحكام. ولقد قسم شيخ الإسلام ابن تيمية المسائل من حيث ورود النصوص بالدلالة على أحكامها إلى قسمين:

الأول: المسائل الواقعة في الخلق عموماً فإن عامتها فيها نصوص تستفاد أحكامها منها بوجه قريب من وجوه الدلالة المعتبرة.

الثاني: المسائل المولدة المخترعة بافتراض الفقهاء، فهذه يكثُر عدم دلالة النصوص عليها، ويمكن الرجوع فيها إلى القياس والمصالح المرسلَة ونحوها، غير أن الفقيه قد يمكث سنوات لا يصادف واقعة منها.^(٤)

وبعد عرض الأقوال في المسألة فالذي يظهر لي أن النصوص وافية بالدلالة على غالب أحكام الوقائع التي يحتاج إليها الخلق، والمتبقي يرجع فيه إلى القياس والقواعد الاجتهادية المعتبرة والتي عمادها أساساً النصوص، وأما قول الجويني وابن حزم فواقعان في التفريط والإفراط.

أما ابن حزم فلا يوافق على قوله بأن ما من واقعة تنزل بين يدي الساعة إلا وقد ورد النص على حكمها عيناً، بما تنفي معه الحاجة إلى الاجتهاد بالكلية.

إذ هناك عدد غير قليل من الوقائع التي ظهرت بعد انتقال النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى ليس فيها نصوص ظاهرة في الدلالة على حكمها؛ لذا اعتبر ابن رشد الجدل

(١) آل تيمية: المسودة ٥٢١، ابن تيمية: الاستقامة ٨/١، الفتاوى ١٧٦/١٩، ٢٨٠.

(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/٣٣٧، ٣٤٩، ٣٧٥/٤.

(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول ٣٠٤.

(٤) آل تيمية: المسودة ٥٢١، ابن تيمية: الاستقامة ٩/١، الفتاوى ١٩٢/٨. الزركشي: البحر المحيطة ٢٤/٥.

أن من يبلغ هذا المبلغ فقد سقط تكليمه؛ لأنه عاند الحق، وجحد الضرورة^(١).

ويزداد الأمر غرابة عند الظاهرية بسدهم على أنفسهم عدداً من مناهج الاستدلال بالنصوص، مما يقلل من فعالية النصوص في الدلالة على الأحكام، حيث أنكروا تعليل النصوص، وربط الأحكام بالمعاني المؤثرة شرعاً واللميات، اقتصاراً على ظواهر دلالات النصوص فقط، كما أنكروا المفاهيم المستفادة من النصوص جملة -سواءً مفهوم الموافقة والمخالفة- ثم مع هذا كله، قالوا: بأن النصوص دالة على أحكام جميع الوقائع عيناً، اكتفاءً منهم باستصحاب حكم العقل بالبراءة الأصلية الذي هو أضعف المدارك في الدلالة على الأحكام.

ولعل أظهر ما يستدل به عليهم أن الصحابة -رضوان الله عليهم- قد اختلفوا في الوقائع النازلة بعد وفاته ﷺ، ولم يحتج كل منهم على مخالفه بظاهر نص فقط استظهاراً بقوله، بل كانوا يستدلون بتعليل النصوص ومفاهيمها والقياس ونحوه^(٢). ولهذا فقد ذهب كثير من المحققين إلى إخراج الظاهرية من جماعة الفقهاء المعتد بقولهم^(٣).

وأما ما ذهب إليه الجويني من أن النصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة فلا يوافق عليه أبداً، بل هو مستنكر منه -رحمه الله تعالى-.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية معلقاً على هذا القول:

هذا القول قاله طائفة من أهل الكلام والرأي كأبي المعالي وغيره وهو خطأ، بل الصواب الذي عليه أئمة المسلمين أن النصوص وافية بجمهور أفعال العباد^(٤).
والأصل المعتمد في هذا: أن النصوص قلما تعوز من كان خبيراً بها وبدلالاتها

(١) ابن رشد الجدل: المقدمات والمهدات ٢١/١. وانظر ابن العربي: عارضة الاحوذى ٣/١٠٤.

(٢) ابن السمعاني: قواطع الأدلة ٨٦/٢.

(٣) الزركشي: البحر المحيط ٦/٢٩١.

(٤) ابن تيمية: الفتاوى ١٩/٢٨٠.

على الأحكام. ^(١) ذلك أن المنهجية التي تسير عليها النصوص في تقرير الأحكام الشرعية هي ربط الأحكام بالقضايا الكلية من المناطات والعلل، والتي تتخرج عليها وقائع لا تحصى كثرة، لا سيما إذا تذكرونا أن الله بعث محمداً ﷺ بجوامع الكلم فيتكلم بالكلمة الجامعة العامة التي هي قضية كلية وقاعدة عامة تتناول أنواعاً كثيرة من صور الوقائع التي تنزل في الخلق ^(٢). ومن ذلك: ما روي عن أبي موسى الأشعري أن النبي ﷺ بعثه إلى اليمن، فسأله عن أشربة تصنع بها، فقال: وما هي؟ قال: البثع والمززر: فقيل: وما البثع؟ قال: نبيذ العسل والمرز نبيذ الشعير فقال ﷺ: كل مسكر حرام ^(٣) وقوله ﷺ كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل ^(٤) وقوله ﷺ كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه ^(٥) وقوله لا ضرر ولا ضرار ^(٦). إلى غير ذلك كثير.

يقول الشاطبي: الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدثها، وإنما أتت بأمر كلية، وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر. ^(٧)

ولا بد من ملاحظة أن العلماء يتفاوتون في الإحاطة بالنصوص والإيعاب منها، كما أنهم يتفاوتون في دقة الاستنباط من النصوص، مما يرتب تفاوتاً بينهم في

(١) ابن تيمية: الاستقامة ٢/٢١٦.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى ١٩/٢٨٠، وانظر الشاطبي: الموافقات ٤/٩٢، الاعتصام ٢/٣٠٥، ٨١٦ ابن القيم: إعلام الموقعين ١/٣٣٧.

(٣) متفق عليه، البخاري حديث رقم (٦٢١٤)، مسلم حديث رقم (١٧٣٣).

(٤) متفق عليه، البخاري (٤٣٦)، مسلم (١٥٠٤).

(٥) مسلم حديث رقم (٢٥٦٣)، (٢٥٦٤).

(٦) مالك: الموطأ ٢/٧٤٥، الدارقطني: السنن ٣/٧٧، ٤/٢٢٨. البيهقي: السنن ٦/٦٩، الحاكم: المستدرک ٢/٥٧-٥٨، مسند أحمد ١/٣١٣. قال فيه ابن الصلاح: هذا الحديث أسنده الدارقطني من وجوه، ومجموعها يقوي الحديث ويحسنه وقد تقبله جماهير أهل العلم واحتجوا به. انظر ابن رجب: جامع العلوم والحكم ٢/٢١١.

(٧) الشاطبي: الموافقات ٤/٩٢.

مدى الاكتفاء بها عن النظر الاجتهادي والقياسي.^(١)

ثم يبقى الأمر بعد ذلك متعلقاً بتحقيق مناطات النصوص على الوقائع النازلة في الخلق، وهذا أيضاً مما يتفاوت فيه المجتهدون والعلماء.

لا يقال: تحقيق مناط النص هو عمل بالقياس لا بالنص؛ ذلك أن تحقيق المناط هو التطبيق العملي لدلالة النص في الواقع فهو عمل بالنص، لذا اتفق على القول به والعمل بمقتضاه عامة الأصوليين القائلين بالقياس والنافين له.^(٢)

يقول الغزالي: فإن قيل: إن الأنبياء مأمورون بتعميم الحكم في كل صورة، والصور لا نهاية لها فكيف تحيط النصوص بها؟! فيجب ردهم إلى الاجتهاد فنقول: هذا فاسد؛ لأن الحكم في الأشخاص التي ليست متناهية إنما يتم بمقدمتين: كلية كقولنا: كل مطعوم ربوي، وجزئية كقولنا: هذا النبات مطعوم أو الزعفران مطعوم والمقدمة الجزئية هي التي لا تنتهي مجاريها، فيُضطر فيها إلى الاجتهاد لا محالة، وهو اجتهاد في تحقيق مناط الحكم وليس ذلك بقياس. وأما المقدمة الكلية فتشتمل على مناط الحكم وروابطه، وذلك يمكن التنصيص عليه بالروابط الكلية.^(٣)

وبهذا يظهر عدم دقة قول إمام الحرمين في هذه المسألة، خاصة أن لمثل هذا القول لوازم مستنكرة غير مرضية منها:

أولاً: إن هذا القول يلزم منه تخلف خبر الله تعالى عن مخبره، حيث أبانت النصوص أن الشريعة تامة كاملة ولا تمام فيها أو كمال إذا كانت نصوصها لا تفي إلا بالقلة القليلة من أحكام النوازل.

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/٣٥٤.

(٢) الغزالي: المستصفى ٢/٢٤٧، الأمدى: الإحكام ٣/٢٧٩. ابن قدامة: روضة الناظر ٢/٢٣٥، ابن تيمية: الفتاوى ١٣/١١١، ابن السبكي: الإبهاج ٣/١٨٠، الشاطبي: الموافقات ٣/٢٦، ٤/٥٩. الإسنوي: نهاية السؤل ٣/٧٤.

(٣) الغزالي: المستصفى ٢/٢٤٧.

مع أن الله تعالى يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْبِ
الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ﴾ [النساء: ٥٩].

فكيف يأمرنا الله بالرد إلى كتابه وسنة رسوله ﷺ في فصل النزاع وهما لا يفيان
بعشر معشار الأحكام!!

ثانياً: أن القول بقلة النصوص في الدلالة على أحكام النوازل ومستجدات
الوقائع بما لا يكفي إلا لإمداد القلة القليلة منها بالأحكام يفضي إلى نزع ستار الهيبة
عن النصوص الشرعية من القلوب؛ مما يدفع البعض إلى البحث عن الابتكار لإيجاد
قواعد عقلية يزعم أنها اجتهادية للخروج من مأزق محدودية النصوص وقتها
العددية، حتى غدا هذا الأمر عند بعض المحدثين يفهم منه إثبات الاحتياج
والافتقار في الدين وأحكامه^(١)

وهذا القول يرتب في المحصلة تغييراً للوضع الشرعي وعوداً على أصل الثبات
بالمعارضة، ذلك أن من المسلم به شرعاً أنه إذا توارد للاستدلال على أحكام
الوقائع العقل والنقل كان النقل متبوعاً حاكماً والعقل تابعاً محكوماً، ولا يكون
النقل متبوعاً إلا إذا كان مرجوعاً إليه في النظر والتطبيق غالباً، فإذا سلمنا تنزلاً
بفرض ندرة النصوص وقتها العددية فيلزم عن هذا إثبات افتقارها، بما يرتب قلب
الأصل المسلم به، فيغدو عندها العقل متبوعاً حاكماً والنقل تابعاً محكوماً، والتالي
عن هذا باطل، لأن فيه تخلية الشرع عن الإفادة والتحصيل والهداية والتفصيل.^(٢)

ولقد أفضى القول بندرة النصوص وقتها إلى الجرأة على الدين حتى قال أحد
المنظرين لهذه الفكرة: بحسب تقديري أن نحو ٩٨٪ من مواد بناء الشريعة هي محل
اجتهاد أي أنه محل لعملية يمكن بواسطتها تطوير الأحكام الشرعية لكي تلائم
مواجهة النوازل والوقائع المستحدثة التي تنشأ عن مقتضيات التطور الاجتماعي

(١) الترابي: تجديد أصول الفقه ٢٠.

(٢) انظر تفصيل هذا المعنى عند الشاطبي: الموافقات ١/٨٧.

الحتمي الحاصل في حياة البشر، والعدول عن هذا الطريق يعطل الشريعة عن الاستعمال بعضاً أو كلاً؛ لأنه يجعلها في الموضع الذي يناقض مصالح الناس!!^(١)

يقول ابن القيم: قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٥٧]. وكيف يشفي ما في الصدور كتاب لا يفي هو مع ما تبينه السنة بعشر معشار الشريعة؟! أم كيف يشفي ما في الصدور كتاب [لا]^(٢) يستفاد منه اليقين في مسألة واحدة من مسائل معرفة الله وأسمائه وصفاته وأفعاله؟! أو عامتها ظواهر لفظية دلالتها موقوفة على انتفاء عشرة أمور لا يُعلم انتفاؤها، سبحانه هذا بهتان عظيم.^(٣)

-
- (١) جلال: الشريعة والتطور ١٥٥٩. وانظر مثله المراغي: الاجتهاد ٤٧. الصالح: معالم الشريعة الإسلامية ٦٤. وقد أجاد الدكتور البوطي في الرد على هذا القول بلا مزيد عليه انظر: على طريق العودة إلى الإسلام ١٨٥ وما بعدها.
- (٢) ما بين المعكوفتين ساقطة من الأصل ولا بد منها لاستقامة المعنى.
- (٣) ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/٣٧٧.

المبحث الثالث

اختيارات أصولية وفقهية ترجع على أصل الثبات بالمعارضة والمخالفة

إن من يجيل نظره في الكتابات الأصولية والفقهية يظهر له أن ثمة آراءٍ ترجع - عند التحقيق - بالمعارضة على أصل الثبات في الشرع، وسوف أقسم الكلام في هذا المقام إلى قسمين:

الأول: الآراء الواردة عند المتقدمين والراجعة بالمخالفة على أصل الثبات.

الثاني: الآراء الواردة عند المعاصرين والراجعة بالمخالفة على أصل الثبات.

المطلب الأول

الآراء الواردة عند المتقدمين والراجعة بالمخالفة على أصل الثبات.

قد ظهرت عند بعض المتقدمين من الأصوليين تقارير أصولية ترجع عند إنعام النظر فيها بالمخالفة والمعارضة على أصل الثبات في الشرع.

ولقد كان أبرز هذه الآراء الأصولية هو القول بنسخ الحكم الثابت بنص الكتاب أو السنة بالإجماع، وكان لهذه المسألة الأثر في إبراز مسائل أصولية وفقهية أخرى تعارض أصل الثبات في الشرع. لذا كان من المستحسن البدء ببيان هذه المسألة، ثم بقية المسائل الأصولية ثم الانتهاء إلى بعض الفروع الفقهية المخرّجة عليها.

مسألة: نسخ الحكم الثابت بنص الكتاب أو السنة بالإجماع.

تحرير صورة المسألة: إذا تعارض دليلان من أدلة الشرع في الدلالة على حكم واقعة معينة، فاتفق حملة الشريعة على ترك العمل بأحد الدليلين، فهل يكون إجماعهم على ترك العمل بأحدهما ناسخاً أصالةً لدلالة الدليل المتروك ورافعاً لمشروعيته وقاطعاً لديمومته؟

لقد ذهب عيسى بن أبان^(١) - من فقهاء الحنفية^(٢) - وبعض المعتزلة^(٣) إلى أن الإجماع يستقل بإثبات نسخ الحكم المستند إلى دليل من أدلة الكتاب أو السنة عند انعقاده على ترك العمل بالدليل.

يقول عيسى بن أبان: إذا روي خبران متضادان والناس على أحدهما فهو ناسخ، وإن اختلفوا ساغ الاجتهاد فيهما واستعمال أشبههما بالأصول. وإن علم تاريخهما فالآخر ناسخ الأول إذا لم يحتمل الموافقة، وإن احتمل الموافقة ساغ الاجتهاد فيه. وإن عمل الناس بالأول وهو الظاهر في أيدي أهل العلم، والآخر حامل لا يعمل به إلا الشاذ نظر، فإن سَوَّغ الذين عملوا بالأول العمل بالآخر ساغ الاجتهاد فيه، وإن عابوا من عمل بالآخر كان ما عمل به الناس هو المستعمل*^(٤).

فالعبرة دالة على أن الإجماع على العمل بأحد الدليلين وترك العمل بالثاني - وإن كان متأخراً - مبطل بالترك دلالة النص المتروك لثبوت نسخه بالإجماع على ترك العمل به، ولا عبرة باحتمال الجمع بين الدليلين مع ثبوت نسخ الدليل المتروك بالإجماع.

(١) هو عيسى بن أبان بن صدقة، يكنى بأبي موسى، كان قاضياً تتلمذ على محمد بن الحسن، وهو من أقدم من يروى عنه في مذهب الحنفية، من مصنفاته، إثبات القياس. خبر الواحد، الحجج الصغير والكبير، توفي سنة ٢٢٠ هـ ابن قطلوبغا: تاج التراجم ١٧٠

(٢) الجصاص: الفصول في الأصول ٢/٢٩١، السرخسي: أصوله ٢/٦٦، الرازي: المحصول ١/٥٦١، الأمدى: الإحكام ٣/٢٢٦، ابن الحاجب: المختصر مع شروحه ٢/١٩٨، القرافي: شرح تنقيح الفصول ٣١٤، البخاري: كشف الأسرار ٣/٣٣٤، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣/٢٠٩، الأزميري: شرح المرأة ٢/١٨١، الزركشي: البحر المحيط ٤/١٢٩، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٣/٥٧، التلمساني: مفتاح الوصول ٦٠٤، العمري: النسخ في الدراسات الأصولية ٤٨٧.

(٣) أبو الحسين البصري: المعتمد ١/٤٣٢.

* يقول الجصاص موضحاً المراد بهذه العبارة: "إذا عابوا على الآخرين ما ذهب إليه من ذلك، فقد أبانوا عن نسخ الآخر وأفصحوا به" الفصول ٢/٢٩٤.

(٤) الجصاص: الفصول ٢/٢٩٣.

قد يقال: لعله قصد أن الإجماع قد أظهر النسخ؛ لقيام الدليل الناسخ عند
المجمعين لا أن الإجماع ناسخ للحكم على جهة الأصالة، وهذا لا إشكال فيه.^(١)

يجاب بأن هذا احتمال بعيد؛ ذلك أن عيسى بن أبان قد نص على وقوع النسخ
في أحد الدليلين المتعارضين لمطلق ترك العمل بأحدهما، فاعتبر أن الذي جرى
العمل عليه هو الناسخ من غير استفصال، ففهم أن دليل النسخ هو الإجماع على
ترك العمل بالدليل هذا أولاً. وثانياً إنه قد جعل الإجماع على ترك العمل بالدليل
المتأخر نسخاً لحكمه، ولا وجه لاعتبار الدليل المتقدم نسخاً إذ من شرط الناسخ
تراخيه عن المنسوخ، فتعين النسخ بدلالة الإجماع على ترك العمل بالدليل المتأخر،
فيكون الإجماع دليل النسخ أصالة.

ويؤكد هذا الفهم تضافر كتب أصولي الحنفية على نسبة استقلال الإجماع
ناسخاً للدليل المتروك لعيسى بن أبان^(٢) وهم أدري بحقيقة قوله.

يضاف إلى هذا أن الإجماع لو انعقد مظهراً للنسخ لا مستقلاً بتحصيله لظهر
الدليل الناسخ ولاطلعنا عليه، لا يقال: لعل الدليل الناسخ لم يبلغنا، فهذا مستبعد
جداً في الواقع، إذ كيف تتضافر الأمة على نقل الدليل المنسوخ مكثفة به مع
التهاون في نقل الدليل الناسخ، مع أن علمها بالناسخ الذي يعمل به أهم وأجدى
من علمها بالدليل المنسوخ غير المعمول به.^(٣)

ولو سلمنا بصحة هذا المنطق الاستدلالي لسهل العبث بأدلة الشريعة بداعية
الشك بوقوع النسخ؛ لترك العمل بالدليل مع فقدان الدليل الناسخ فيتعطل العمل

(١) الرهاوي: على شرح ابن ملك ٧١٧/٢.

(٢) الجصاص: الفصول ١٩١/٢، السرخسي: أصوله ٦٦/٢، البخاري: كشف الأسرار ٣/٣٣٤،
الأزميري: شرح المرأة ١٨١/٢، الزركشي: البحر المحيط ١٢٩/٤. ابن ملك: شرحه على المنار
٧١٧/٢، الأنصاري: فواتح الرحموت ٩٥/٢، ابن نجيم: فتح الغفار ١٣٦/٢.

(٣) ابن حزم: الإحكام ١٩٤/٢، ابن تيمية: الفتاوى ١١٥/٣٣، ٢٦٧/١٩.

بدلائلها.^(١)

والذي يظهر لي هو ضعف مذهب عيسى بن أبان في نسخ الحكم الثابت بالدليل من الكتاب أو السنة بالإجماع على ترك العمل به، لأمر منها:

أولاً: إن هذا القول يتضمن إثبات وقوع النسخ بعد وفاة النبي ﷺ، ولا سبيل إليه لاستقرار الدين وانقطاع الوحي بقيام الدلائل القاطعة على ثبات جميع الأحكام القائمة اللازمة في زمانه ﷺ إلى قيام الساعة، ثم إنه لا سبيل إلى إعمال أدلة الثبات في الأحكام الشرعية إلا ببرد هذا القول وإبطاله.^(٢)

ثانياً: إنه مما تقرر أصولياً أن النسخ لا يقوم مع الاحتمال، بل من شرطه نفي احتمال الإخلاف بدليل محقق، وهذا القول يتضمن إثبات النسخ مع الاحتمال؛ إذ مضمونه نسخ الدليل بالإجماع على ترك العمل به مطلقاً سواء احتمل التوفيق مع الدليل المعارض المعمول به أو لا؛ لذا كان إثباتاً للنسخ مع الاحتمال فلا عبرة به، إذ الدليل المنسوخ قد قامت مشروعيته على جهة التحقيق بدليل موثوق به فلا يرتفع بالنسخ إلا بمثل ذلك.^(٣)

يقول ابن حزم: لا يحل لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقول في شيء من القرآن والسنة هذا منسوخ إلا بيقين؛ لأن الله عز وجل يقول ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤]، وقال تعالى: ﴿أَتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ٣] فكل ما أنزل الله تعالى في القرآن أو على لسان نبيه ففرض

(١) الجصاص: الفصول ٣/٣٤٣

(٢) الدبوسي: تقويم الأدلة ٣/٤٤. الأمدى: الإحكام ٣/٢٢٧، ابن الحاجب: المختصر مع شروحه

٢/١٩٨، البخاري: كشف الأسرار ٣/٤٨١، ابن تيمية: الفتاوى ٣٣/١١٥، ٢٨/١١١، ابن

النجار: شرح الكوكب المنير ٣/٥٦٤.

(٣) الجصاص: الفصول ٢/٢٩٣، الغزالي: المستصفى ١/١٢٦. الفراء: العدة ٣/٨٣٥، الأمدى:

الإحكام: ٣/٢١٥، آل تيمية: المسودة ٢٢٩، ابن قدامة: المغني ٢/٦٦٦، الشاطبي: الموافقات

٣/١٠٥.

اتباعه، فمن قال في شيء من ذلك إنه منسوخ فقد أوجب ألا يطاع ذلك الأمر وأسقط لزوم اتباعه، وهذه معصية لله مجردة وخلاف مكشوف، إلا أن يقوم برهان على صحة قوله وإلا فهو مغتر مبطل، ومن استجاز خلاف ما قلنا فقله يؤول إلى إبطال الشريعة كلها.^(١)

ثالثاً: إن هذا القول في غاية الخطورة؛ لأنه ذريعة إلى إبطال أدلة الشريعة بأوهى حجة، فإن الناظر من أهل العلم لو اقتفاه وتراءى له تعارضاً بين دليلين فبحث في مذاهب الصحابة ورأى أن عدداً منهم يقول بأحدهما ولم يطلع على المخالف لهذا الفريق، فيكون عندئذٍ إجماعاً سكوتياً على ترك العمل بالدليل الآخر - فيما يظهر له - ولا معنى لهذا إلا نسخ الدليل المتروك بهذا الإجماع. لا يقال باستبعاد مثل هذا الأمر، إذ قد وقع بعض من جاء بعد عيسى بن أبان بمثل هذه المغاصة. يقول أبو الحسن الكرخي^(٢): 'الأصل أن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تحمل على النسخ أو الترجيح، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق.'^(٣)

كما أن هذا القول يعد منفذاً عظيماً يمر منه بعض المتحللين من شريعة الإسلام بأدنى حجة، حتى يبلغ بالبعض منهم أن يعتبر أن الأحكام التي لا تناسب أهل عصرٍ من العصور يجوز معها التبديل والنسخ، فتتوق نفسه إلى أن يأتي الوقت القريب الذي يعلن فيه علماء الإسلام في مجمع علمي أن تعدد الزوجات والرق منافيان للإسلام.^(٤)

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: 'على قول من يرى من هؤلاء أن الإجماع ينسخ

(١) ابن حزم: الإحكام ٤٥٨/١.

(٢) هو عبيد الله بن الحسين بن دلال بن دلم الكرخي، انتهت إليه رئاسة مذهب الحنفية، ويعد من مجتهدي المسائل في المذهب من تصانيفه: شرح الجامع الصغير، والجامع الكبير، ورسالة في

الأصول، توفي سنة توفي في ٣٤٠هـ - انظر اللكنوي: الفوائد البهية ١٠٨

(٣) الكرخي: رسالة في الأصول ٨٤.

(٤) أمير علي: روح الإسلام ٢٣٢، نقلًا عن مفهوم تمهيد الدين ١٣٤.

النصوص - كما يذكر ذلك عن عيسى بن أبان وغيره - وهو قول في غاية الفساد، مضمونه أن الأمة يجوز لها تبديل دينها بعد نبياها وأن ذلك جائز لهم، كما تقول النصارى: أبيع لعلمائنا أن ينسخوا من شريعة المسيح ما يرونه، وليس هذا من أقوال المسلمين.^(١)

رابعاً: إن الإجماع لا بد فيه من دليل يستند إليه ويقوم عليه، أما هذا القول فيتضمن حصول الإجماع على إثبات النسخ بغير دليل، والقول بغير دليل خطأ لا يجوز؛ لأن الأدلة هي الطرق الموصلة إلى الحق وبفقدانها يكون بلوغ الحق محتملاً.^(٢) فلو جاز اتفاق أهل الإجماع عن غير دليل لكانوا مجمعين على ما يحتمل الخطأ بسلك طريق خطأ - وهو ترك الاستدلال بالأدلة على الأحكام - وهذا قاذح في أصل الإجماع وعصمته، فيكون هذا القول قد رجع على اعتبار الإجماع بالمعارضة والإبطال، وعود الوصف على أصله بالإبطال دليل على بطلانه ورده.

وتجدر الإشارة إلى أن التوجه الإجمالي عند أصوليي الحنفية هو رد هذا القول ومعارضته.^(٣)

يقول الجصاص بعد حكايته مذهب عيسى بن أبان:

ولسنا نقول إن الإجماع يوجب النسخ؛ لأن الإجماع إنما يثبت حكمه بعد وفاة الرسول ﷺ، وأما في حياته فالمرجع إليه في معرفة الحكم لمن كان في حضرته، ولا اعتبار بالإجماع فيه.^(٤)

وفي صورة من صور شدة الحرص في المحافظة على نصوص الشريعة عند

(١) ابن تيمية: الفتاوى ٣٣/١١٥.

(٢) الجويني: التلخيص ٣/٩٧، الرازي: المحصول ١/٥٦١، الأمدي: الإحكام ٣/٢٢٩، البخاري: كشف الأسرار ٣/٤٨١، ابن تيمية: الفتاوى ١٩/١٩٦، الشاطبي: الاعتصام ١٩/١٩٦.

(٣) الجصاص: الفصول ١٢/٢٩١، السرخسي: أصوله ٢/٦٦، البخاري: كشف الأسرار ٣/٣٣٤، ابن ملك ٢/٧١٧، الأزميري: شرح المرأة ٢/١٨١.

(٤) الجصاص: الفصول ٢/٢٩١.

أصولي الحنفية، فقد ذهب الدبوسي^(١) إلى اشتراط التواتر أو الشهرة في الخبر المروي عن النبي ﷺ المظهر للنسخ بعد وفاته ﷺ توثقاً بتحقق وقوع النسخ؛ لأنه نسخ على سبيل الابتداء بعد رسول الله ﷺ، وشريعته بعده باقية أبداً بالنص والإجماع.^(٢)

وقد يرد التساؤل هنا عن صدى هذا القول في الآراء الأصولية للحنفية؟ فيجيب بأن هذا القول لم يخل من إحداث آثارٍ أصولية عند بعض المتأخرين في المذهب، ومن هذه الآراء الأصولية:

أ- القول بجواز نسخ الإجماع بالإجماع للمصلحة:

فقد ذهب فخر الإسلام البزدوي^(٣) إلى جواز نسخ الإجماع بالإجماع إذا كان مدركه ودليله مصلحة ظهرت لأهل الإجماع الأول، فلما شابها غلبة فساد فلا يمتنع أن ينعقد الإجماع الثاني على رفع حكم الإجماع الأول وإبطاله بالنسخ.^(٤)

ويظهر لي عدم اتجاه هذا الرأي من البزدوي -رحمه الله-؛ ذلك أن الإجماع الأول إما أن يثبت عن رأي واجتهاد بغير استناد إلى أدلة مباشرة، وهذا غير مقبول إذ الرأي لا يصلح لنصب الحكم وإنشائه، وإما أن يكون بدليل ظهر لأهل الإجماع الأول لكن بدا لأهل الإجماع الثاني دليل آخر أظهر من الأول في الدلالة على المسألة، وهذا يتضمن القدح بالإجماع؛ إذ يلزم عنه انعقاد أحد الإجماعين على الخطأ، والإجماع لا ينعقد على الخطأ لعصمة الأمة في إجماعها، فكان هذا الرأي

(١) هو عبيد الله بن عمر الدبوسي، كان قاضياً، من تصانيفه، تقويم الأدلة، وتأسيس النظر، توفي سنة ٤٣٠ هـ اللكنوي: الفوائد البهية ٩٢.

(٢) الدبوسي: تقويم الأدلة ٢/٥٥٩.

(٣) علي بن محمد بن الحسين البزدوي الملقب: بفخر الإسلام من تصانيفه: كنز الوصول إلى معرفة الأصول توفي سنة ٤٨٢ هـ انظر اللكنوي: الفوائد البهية ١٠٥

(٤) (الفتازاني: التلويح ٢/٣٤، البخاري: كشف الأسرار ٣/٢٦١، الأزميري: شرح المرأة ٢/١٨١. وقد تابع البزدوي من المعاصرين الدكتور يوسف القرضاوي. انظر: السياسة الشرعية ص ١٥٠.

منعطفاً على أصله بالإبطال فيبطل.^(١)

ثم يقال هذا تقرير للنسخ بعد وفاة النبي ﷺ وهذا لا يحل؛ لتمام دينه واستقراره. وقد حاول عبد العزيز البخاري توجيه رأي البزدوي في هذه المسألة فقال: لا يقال هذا غير جائز؛ لأنه لا مدخل للرأي في معرفة انتهاء مدة الحكم؛ لأننا لا ندعي أنهم يعرفون مدة الحكم بأرائهم، بل نقول لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة، وفقهم الله تعالى للاتفاق على خلاف الفريق الأول. فتبين به أن الحكم قد تبدل بتبدل المصلحة من غير أن يعرفوا عند الاتفاق تبدل المصلحة ومدة الحكم.^(٢)

وهذا التوجيه للرأي غير سالم من وجهين:

الأول: إن الرأي لا مدخل له في إنشاء أحكام الشرع وابتدائها، وهذا ما نص عليه المحققون من أصوليي الحنفية قبل البزدوي وبعده^(٣)، بل هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من أهل العلم من المسلمين. يقول الدبوسي: نحن اليوم لا ننصب شرعاً مبتدأ بالرأي - وما يجوز لنا ذلك - وإنما نعدي شرعاً ثابتاً في محل آخر^(٤).

فإذا كان آحاد المسلمين ليس لهم إنشاء الحكم بناءً على الرأي والمصلحة أو يعقل انعقاد الإجماع من عموم علماء أهل دين الإسلام على مثله!؟

أما محاولة البخاري تخصيص عدم اعتبار الرأي في تأقيت الحكم واستدامته فهذا لا وجه له، إذ التأقيت وعدمه وصف تابع لابتداء الحكم وإنشائه، فإذا كان استعمال الرأي على جهة الوصف التابع معزولاً في مقام الشرع فعزله باعتباره موصوفاً متبوعاً - في ذات ابتداء الحكم - من باب أولى.

(١) الجصاص: الفصول ٣/٣٤٣

(٢) البخاري: كشف الأسرار ٣/٤٦١.

(٣) الدبوسي: تقويم الأدلة ٢/٥٦٨، السرخسي: أصوله ٢/٩٥، البخاري: كشف الأسرار ٣/٤٨١.

(٤) الدبوسي: تقويم الأدلة ٢/٥٦٨.

الثاني: إن الحكم الشرعي المدرك بالأدلة المعتمدة عن الشارع محال في تطبيقه على العلل المنضبطة الظاهرة، فيكون ربط الحكم عندها بجنس المصلحة - كما يظهر من كلام البخاري - خروجاً عن سلوك الطريق القويم؛ لأنه وقوف على الحكم بغير مدركه المعتمد في تطبيقه فكيف يليق هذا بأهل الإجماع؟ قد يقال لعله عنى أن المصلحة أظهرت صلاحية تطبيق الحكم في آحاد الوقائع ثم زالت في غيره، فأوقف العمل بالحكم وانعقد في كل منهما إجماع.

يجاب بأن هذا ليس نسخاً إذن للإجماع الأول بل هو تأكيد له في اعتبار الشارع لهذه المصلحة المعينة، لاتفاقهم على إجراء الحكم عند ثبوتها ورفعها عند انتفائها، لكن يبقى السؤال متوجهاً إلى أن المصلحة - ولو كانت ظاهرة منضبطة - فهي مما ينتشر فيها النظر ولا يكاد يتفق، ويصدق هذا الواقع بين المجتهدين، فيكون وقوع هذا الاتفاق ضرباً من الخيال، فهو جائز عقلاً ممتنع عادةً، فكيف نعتبر أمراً هو ممتنع الوقوع في العادة من جملة الأصول الفقهية، لا سيما أن من شروط اعتبار الأصل الفقهي أصلاً في الدين اطراده في النصوص وجريانها بحبسه، وهذا ليس كذلك فينضاف إلى امتناع الوقوع عادة امتناع الاعتبار شرعاً.

ب- تعليل الحكم الشرعي الوارد في النص بعلّة مختصة بزمان النبوة فقط.

وتحرير صورة المسألة: أن يرد نص شرعي يظهر منه قصد الشارع إلى تعميم الحكم الوارد فيه، فيتم تعليل النص بعلّة يختص ثبوتها في زمان النبي ﷺ دون ما بعده مما يستقبل من الزمان. وقد ذهب بعض أصوليي الحنفية^(١) إلى جواز تعليل النص المطلق في دلالة على الحكم على وجه يقطع ديمومة الحكم الشرعي لاختصاص ثبوت العلة التي يرتبط بها الحكم في زمان النبوة لا فيما بعده، ولعل سبب هذا التوجه الأصولي عند هذا الفريق من أصوليي الحنفية، هو محاولة

(١) انظر البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٣٣٥، الأزميري: شرح المرأة ٢/ ١٨٣، ابن ملك: شرحه على المنار ٢/ ٧١٧، آل تيمية: المسودة ٢٢٧-٢٢٨. التلمساني: مفتاح الوصول في تحريج الفروع على الأصول ٦١٤.

للخروج من مأزق تبرير بعض المسائل الفقهية الواردة في المذهب تخريبياً على قول عيسى بن أبان المتقدم.

وفي الحقيقة إن صنيعهم هذا لا يقل خطورة عن القول بنسخ حكم النص بالإجماع على ترك العمل به؛ لأن كلاً منهما رجوع على تقرير أصل الثبات الشرعي بالمعارضة والمخالفة قطعاً لديمومة بعض الأحكام الشرعية بالرأي المجرد غير المستند إلى دليل. وإن هذه الآراء الأصولية تعارضها الدلائل القطعية من الكتاب والسنة والإجماع الناهضة بإثبات استدامة أحكام الشريعة إلى قيام الساعة.

ومما يوهن هذا التوجه الأصولي في تعليل بعض الأحكام بعلة يختص ثبوتها في زمان النبوة فقط دون ما بعده، أمور :

أولاً: انعقاد إجماع الصحابة على بطلان تعليل النص بعلة زمنية ترجع على تطبيق الحكم وإعماله بالتخصيص في زمان النبي ﷺ دون ما سواه مما يستقبل من الأزمان ويدل على هذا:

أ- إجماع الصحابة على بطلان تعليل بني حنيفة وجوب دفع الزكاة في قوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ ﴾ بعلة مركبة من التطهير للمال، ودعاء النبي ﷺ للمزكي بالبركة، وأن انقطاع وجود الوصف الثاني - من دعاء النبي ﷺ - مانع من قيام العلة تامة مقتضية لإخراج الزكاة بما يعني تأقيت الحكم واختصاصه في زمان النبوة.^(١)

ب- إجماع الصحابة على ديمومة الرمل والاضطباع في الطواف، مع أن النبي ﷺ كان قد أمر الصحابة بذلك إظهاراً لبأسهم وقوتهم أمام المشركين حين قال المشركون: إنهم سيقدمون البيت وقد وهنت أجسادهم من حمى يشرب، فما علل

(١) الغزالي: المستصفى ٢/٢٤٢، الجصاص: الفصول ٣/٢٧٩، الباجي: أحكام الفصول ٥١٠.

أحد من الصحابة هذا الحكم بعلّة تختص بزمان النبوة دون ما بعده. (١)

ثانياً: إن تعليل النص بعلّة زمنية لا تقوم مقتضية للحكم إلا في زمان النبي ﷺ هو نسخ للحكم بوفاته ﷺ، إذ النسخ تخصيص أمد الحكم في بعض الأزمان، لذا لم يكن لهذا الصنيع إلا معنى النسخ ولا سبيل إليه؛ لأن النسخ لا يصح القول به اجتهاداً بغير دليل محقق، ولا إحداث للأدلة بعد وفاته ﷺ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية راداً على التعليل بعلّة مختصة بزمان النبوة:

وهذا عندي اصطلام للدين، ونسخ للشريعة بالرأي، ومآله إلى انحلال من بعد رسول عن شرعه بالرأي، فإنه لا معنى للنسخ إلا اختصاص كل زمان بشريعة، فمن جوز هذا بالرأي نسخ بالرأي. (٢)

ومن الفروع الفقهية المتخرجة على المسائل الأصولية المتقدم

أ- مسألة المؤلفلة قلوبهم:

فقد ذهب أكثر الحنفية (٣) وأحد القولين عند المالكية (٤) إلى انقطاع سهم المؤلفلة قلوبهم وسقوطه بالكلية. ولقد اختلفوا في تسويغ سقوط هذا السهم الزكوي الثابت بالدليل القرآني، حيث يقول تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ ﴾ [التوبة: ٦٠] فمنهم من سوغ سقوط هذا السهم بمنع عمر بن الخطاب من إعطاء بعض من كان رسول

(١) آل تيمية: المسودة ٢٠٠، التلمساني: مفتاح الوصول إلى مسائل الأصول ٦١٤، ابن الهمام: فتح القدير ١٩٥/٢. وأخرج هذه القصة البخاري حديث رقم (١٦٠٢).

(٢) آل تيمية: المسودة ٢٢٧-٢٢٨، وانظر ابن حزم: الإحكام ١/١٩٣، ١١١.

(٣) ابن الهمام: فتح القدير ٢/٢٠٠، ابن عابدين: رد المختار ٢/٣٤٢. الكاساني: البدائع ٢/٤٥، الجصاص: أحكام القرآن ٣/١٦٠. ابن عبد البر: الكافي في فقه أهل المدينة ٢/١١٤.

(٤) الصاوي: حاشيته على بلغة السالك ٢/٢٣٢. الخطاب: مواهب الجليل ٢/٣٤٩-٣٥٠. الدسوقي: حاشيته على الشرح الكبير ٢/٤٩٥. ابن رشد الحفيد: بداية المجتهد ١/٢٠١. القرطبي: الجامع

لأحكام القرآن ٨/١٨١.

الله ﷺ يتألفهم، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة فكان إجماعاً منهم على ترك العمل بالنص بما أظهر معه النسخ لهذا السهم.^(١)

وذهب آخرون إلى تسويغ هذا السقوط بتعليل النص بعلّة غائية تغيّرها الحكم، وهي حالة الضعف المحوجة للتأليف، وقد اختصت بزمانه ﷺ فكان من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء موجهه^(٢).

وحاول فريق ثالث أن يقدم للنسخ دليلاً من النقل يقوم عليه؛ إذ لم يجعل الإجماع ناسخاً؛ لأنه على خلاف الصحيح، لأن النسخ لا يكون إلا في حياته ﷺ والإجماع لا يكون إلا بعده^(٣) فاستدل بعضهم بقوله تعالى ﴿وَقُلْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] أو برواية من كلام النبي ﷺ اطلع عليها عمر بن الخطاب رضي الله عنه ولم تنقل.^(٤)

واعترض على تسويغ سقوط السهم بتعليله بعلّة غائية تختص بزمان النبوة، أن مجرد التعليل بكونه معللاً بعلّة انتهت لا يصلح دليلاً على نفي الحكم المعلل؛ لأن الحكم لا يحتاج في بقاءه إلى علته لاستغنائه في البقاء عنها لما علّم في الرّق والاضطباع والرمل^(٥).

(١) ابن الهمام: فتح القدير ٢/٢٠١، ابن عابدين: رد المختار ٢/٣٤٢.

(٢) البخاري: كشف الأسرار ٣/٣٣٥، الأزميري: شرح المرأة ٢/١٨٣، ابن ملك: شرحه على المنار ٢/٧١٧. ابن رشد الحفيد: بداية المجتهد ١/٢٠١، الدسوقي: حاشيته على الشرح الكبير ٢/٤٩٥.

(٣) ابن عابدين: رد المختار ٢/٣٤٢، ابن قدامة: المغني ٢/٦٦٦، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٨/١٨١، القرضاوي: فقه الزكاة ٢/٥٩٨.

(٤) ابن عابدين: رد المختار ٢/٣٤٢، ابن قدامة: المغني ٢/٦٦٦، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٨/١٨١، القرضاوي: فقه الزكاة ٢/٥٩٨.

(٥) ابن عابدين: رد المختار ٢/٣٤٢.

وأحسن ما قيل في المسألة ما نقله البابرتي^(١) عن بعض مشايخه حيث قال: والأحسن أن يقال: هذا تقرير لما كان في زمن النبي عليه الصلاة والسلام من حيث المعنى؛ وذلك أن المقصود بالدفع إليهم إعزاز الإسلام لضعفه في ذلك الوقت؛ لغلبة أهل الكفر فكان الإعزاز في الدفع، فلما تبدلت الحال بغلبة أهل الإسلام صار الإعزاز في المنع، فكان الإعطاء في ذلك الزمان والمنع في هذا الزمان بمنزلة الآلة لإعزاز الدين، والإعزاز هو المقصود وهو باقٍ على حاله فلم يكن نسخاً^(٢).

وهذا خير ما تحرر المسألة على أساسه؛ ذلك إنما يزول الحكم بزوال علته في محاله وموارده، وأما زوال نفس الحكم الذي هو النسخ فلا يزول إلا بالشرع، وفرق بين ارتفاع المحل المحكوم فيه مع بقاء الحكم وبين زوال نفس الحكم^(٣).

ولهذا فقد نبّه القرطبي^(٤) والسيوطي^(٥) غاية التنبيه للحذر من الوقوع في الخلط بين ما زالت علته في واقعة وبين ما نسخ حكمه، وأشارا إلى أن الصورتين وإن اتحدتا في شكلية التطبيق بتوقف أعمال الحكم، غير أن الفرق بينهما شاسع، فبعود العلة المنصرمة في أغيارها من الوقائع يعود تطبيق حكمها وإجراؤه، وليس كذلك في النسخ؛ لأن النسخ إبطال لمشروعية الحكم ورفع له بالكلية، لذا من لم يُحكّم الفرق بإنعام النظر جره الفكر إلى الخطأ والخطَل.

(١) هو محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين البابرتي فقيه أصولي حنفي، عارف بالأدب، نسبته إلى يابرتي - قرية في نواحي بغداد- أو بابت في بلاد تركيا، عرض عليه القضاء مراراً فامتنع، من مصنفاته: العناية في شرح الهداية، شرح مشارق الأنوار، التقرير على أصول البزدوي، توفي سنة ٧٨٦هـ. انظر الزركلي، الأعلام ٤٢/٧.

(٢) البابرتي: العناية ٢/٢٠١، الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/٨٤.

(٣) آل تيمية: المسودة ٢٠٠، ابن تيمية: الفتاوى ٩٥/٣٤.

(٤) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٤٨/١٢.

(٥) السيوطي: الإتقان ٢/٢١، وانظر: الجصاص: الفصول ٣/١٥.

ب- مسألة طلاق الثلاثة في المجلس الواحد.

فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وستين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة. فقال عمر ابن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيته عليهم، فأمضاه عليهم^(١).

فهذا الرواية دالة على أن طلاق الثلاث في المجلس الواحد كانت تعد واحدة في زمان النبي ﷺ وأبي بكر وطرفاً من خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، غير أن عمر بن الخطاب قد رأى استعجال الناس في إيقاعها في المجلس الواحد فأجراها عليهم ثلاثاً، وقد ذهب بعض الحنفية إلى أن الصحابة قد وافقت رأي عمر بن الخطاب رضي الله عنه فيما ذهب إليه بغير مخالف، فكان إجماعاً تظهر معه دلالة النسخ.

يقول الطحاوي: 'كما كان إجماعهم على النقل بريئاً من الوهم والزلل كان إجماعهم على الرأي بريئاً من الوهم والزلل، وقد رأينا أشياء قد كانت على عهد رسول الله ﷺ على معاني، فجعلها أصحابه رضي الله عنهم من بعده على خلاف تلك المعاني؛ لما رأوا مما قد خفي على من بعدهم، فكان ذلك حجة ناسخاً^(٢).

ونقل عن الشافعي أنه قال: يشبه أن يكون ابن عباس علم شيئاً نسخ ذلك^(٣)، وذهب بعض فقهاء الحنفية إلى مثل ما نقل عن الشافعي رضي الله عنه من أن فعل الصحابة كاشف عن نسخ الحكم بدليل اطلعوا عليه لا بإجماعهم، وذهب بعضهم إلى أن الصحابة إنما فعلوا ذلك لعلمهم بانتقاء الحكم 'لإناطته بمعان علموا انتفاءها

(١) رواه مسلم حديث رقم (١٤٧٢)

(٢) الطحاوي: شرح معاني الآثار ٥٦/٣.

(٣) ابن حجر: فتح الباري ٣٦٢/٩.

في الزمان المتأخر^(١).

يقول المازري^(٢) معلقاً على دعوى النسخ: وهذا غلط فاحش؛ لأن عمر رضي الله عنه لا ينسخ ولو نسخ - وحاشاه - لبادرت الصحابة إلى إنكاره. وإن أراد هذا القائل أنه نسخ في زمان النبي ﷺ فغير ممتنع، لكن يخرج عن ظاهر الحديث؛ لأنه لو كان كذلك لم يميز للراوي أن يخبر ببقاء الحكم في خلافة أبي بكر وبعض خلافة عمر. فإن قيل: قد يجمع الصحابة على النسخ فيقبل ذلك منهم. قلنا: إنما يقبل ذلك لأنه يستدل بإجماعهم على ناسخ، وأما أنهم ينسخون من تلقاء أنفسهم فمعاذ الله؛ لأنه إجماع على الخطأ وهم معصومون من ذلك. فإن قيل فلعل النسخ إنما ظهر لهم في زمان عمر. قلنا: هذا غلط أيضاً؛ لأنه يكون قد حصل الإجماع على الخطأ في زمن أبي بكر^(٣).

وأكتفي بالتمثيل بهاتين المسألتين تنبيهاً بهما على غيرهما.^(٤)

(١) الكمال بن الهمام: فتح القدير ٣/ ٣٣٠.

(٢) هو محمد بن علي بن عمر التميمي المازري المالكي، المعروف بالإمام من تصانيفه: إيضاح المحصول من برهان الأصول، توفي سنة ٥٣٦هـ انظر ابن مخلوف: شجرة النور الزكية ١٢٧.

(٣) النووي: شرح مسلم ١/ ٧١-٧٢، وانظر ابن حجر: فتح الباري ٩/ ٣٦٣.

(٤) قد صدرت عن بعض الفقهاء تعليقات فقهية تتخرج على المسائل الأصولية المقدمة، ومن ذلك تعليل بعض الحنفية اختصاص حرمة تحليل الخمر بأول الإسلام في بداية التحريم ثم زال هذا المعنى بعدها، وتعليل الدسوقي ترك حديث التفرغ بأخذ المال لانعقاد الإجماع على تركه، وكذا تعليل البيهقي ترك حديث استرقاق ولد الزنا لزواج الزانية بأنهم أجمعوا على تركه فيكون منسوخاً وغيرها من المسائل. انظر الزيلعي: تبين الحقائق ١/ ٣٢، النووي: المجموع ٥/ ٣٣٤، روضة الطالبين ٢/ ٢٠٩. آل تيمية: المسودة ٢٠٠. ابن تيمية: الفتاوى ٢٨/ ١١١، الحسبة ٥٨. الدسوقي: حاشيته على الشرح الكبير ٤/ ٣٥٥. البيهقي: السنن الكبرى ٨/ ٢٤٠، ٧/ ١٥٧، ٤/ ٩٤، ١٠٥. وانظر الانتهاء لمعرفة الأحاديث التي لم يفت بها الفقهاء ٢١٠، ٢٥٨، ٣١٩. التلمساني: مفتاح الوصول ٦١٤. الكوثري: النكت الطريفة ٦٠. السوسوه: منهج التوفيق ٣٠٦.

المطلب الثاني

الآراء الواردة عند المعاصرين والراجعة بالمخالفة على أصل الثبات.

لقد قام عدد من المعاصرين^(١) بمحاولة التنظير لسعة الإسلام ومرونته ضد الهجمة التي تشن على دين الله تعالى بوسمه بالرجعية والجمود وعدم مسايرة الزمان والمكان، غير أن هذه العاطفة الجياشة في قلوب البعض قد حملتهم على تجشم عبارات التغيير والتبديل والتطوير المطلق، مع تغييب كامل لأصل الثبات في الشرع الإسلامي، حتى جرى تصوير الإسلام بأنه ليس فيه أحكام تبقى على بقاء الزمن ولا ينالها أي تغيير.^(٢)

يقول الدكتور محمد الدواليبي: فلقد اعتبرت الشريعة النسخ لبعض الأحكام حقاً خاصاً بمن له سلطة الاشرع وأخذت به، أما التغيير لحكم لم ينسخ نصه من قبل الشارع فقد أجازته للمجتهدين من قضاة ومفتين تبعاً لتغير المصالح في الأزمان.^(٣)

وسلك هذا الفريق في سبيل بيان سعة الإسلام ومرونته مسالك منها:

الأول: قصر الثوابت الدينية على قضايا محدودة بعيدة عن جانب التطبيق الواقعي، فجعلت الثوابت مقتصرة على العقائد والعبادات وأصول الأخلاق والمقدرات الشرعية.^(٤)

(١) المراغي: الاجتهاد ٤٧-٤٨، المحمصاني: فلسفة التشريع ٢٢٠. الصالح: معالم الشريعة ٦٥، حسب الله: أصول التشريع الإسلامي ١٧٧. الزلي: فلسفة التشريع الإسلامي ٢٣٨، النمر: الاجتهاد ٥٣، ٧٠. وانظر الناصر: العصرانيون ٢٤٩.

(٢) الخولي: المجددون ٣٦.

(٣) الدواليبي: النصوص وتغير الأحكام بتغير الأزمان ٥٥٢.

(٤) ابن إبراهيم: الاجتهاد وقضايا العصر ٢٧٠. المحمصاني: فلسفة التشريع ٢٢٥. القرضاوي: السياسة الشرعية ١٦٦، الخصائص العامة ٢٢١. الزلي: فلسفة التشريع ٩، ٢١٥-٢١٦. قطناني: أثر اختلاف الأزمان في تغيير الأحكام ٦٩. الزحيلي: سبل الاستفادة من النوازل ٩.

الثاني: اعتبار الشريعة معاني إجمالية عامة مطلقة، لا تنزل لتفصيل خصوصيات أحكام الوقائع، ولو كانت تعرضت إلى تقرير جزئيات الأحكام لما حق لها أن تكون شرعاً يمكن أن يجد فيه كل زمان وكل أمة ما يوافق مصالحها.^(١) ويقول الدكتور محمد عمارة: إن للدين مفاهيم علياً ومثلاً علياً، ثم للناس أن يحددوا ويشرعوا ويطوروا حياتهم وفق المصلحة بعد ذلك.^(٢)

الثالث: اعتبار تحصيل المصلحة هو المقصود الشرعي الأولي بل الأوحد في تدبير الأحكام وتطبيقها في الخلق، فالأحكام تدور مع المصالح وجوداً وعدمًا، حيث إن المصلحة عند معارضتها للنص تقدم عليه!! وليس هذا افتتاتاً على النصوص بل هو استظهار بمعانيها المصلحية التي تكاثرت بالدلالة عليها والتأكيد على الأخذ بها.^(٣) كما أن العمل بالمصلحة بإطلاق ليس بدعاً في الدين، بل هو سبيل الصحابة والسابقين إذ كان الفاروق في هذا الأمر حازماً صارماً، لم يتأخر حتى عن تغيير تفسير النصوص إذا اقتضت السياسة الشرعية أو مصلحة المسلمين!!^(٤)

ولم يقف الأمر عند بعضهم إلى هذا الحد، بل زعم أن الله تعالى بقوله: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] قد أثبت للأمة حق التشريع والنسخ فيما ارتأته، فالله عز وجل كان هو المشرع ابتداءً ثم غدا التشريع إلى الأمة

(١) قاسم أمين: تحرير المرأة، ١١١/٢، نقلاً عن مفهوم تجديد الدين ١٤٥.

(٢) عمارة: المعتزلة وأصول الحكم ٢٩٥، ميلاد: الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد ١٠٣، جلال: الشريعة والتطور ١٥٥٩.

(٣) الدواليبي: النصوص وتغيير الأحكام بتغير الأزمان ٥٥٤. حسب الله: أصول التشريع الإسلامي

١٧٧، النمر: الاجتهاد ٧٠. ابن إبراهيم: الاجتهاد وقضايا العصر ٢٧٠. الصالح: معالم الشريعة

٦٦، الزلمي: فلسفة التشريع ٢٣٨. وانظر الناصر: العصرانيون ٢٤٩.

(٤) المحمصاني: فلسفة التشريع الإسلامي ٢٢٧.

انتهاء^(١) وزعم بعضهم أن للأمة حق التصرف في إحداث النسخ فقط!! إذ الأمة فيما أصيبت به من مهانة وضعف قد أعادها هذا الظرف إلى مقتضيات الأحكام المكية، فالواجب القول بنسخ الأحكام النازلة في المدينة والاكتفاء بما نزل في مكة إلى حين زوال حالة الضعف بالأمة.^(٢)

وحاول فريق آخر ابتكار أصل في الثوابت الدينية على أصول مرضية بغير شطط أو جود، فرأى أن من الواجب التفريق بين الشريعة السماوية والفقه!

فالشريعة ثابتة وهي النصوص القطعية ثبوتاً ودلالة لا يحل لأحد تبديلها ولا تغييرها أبداً. أما الفقه فهو المعاني والأحكام المستفادة من النصوص والتي يجري تطبيقها في واقع الخلق، وهذا متغير متبدل لتغير المعاني المصلحية المقصودة به والتي يقتضيها الواقع المعاش^(٣). يقول الشيخ المراغي:

إن الدين في كتاب الله غير الفقه، وإن من الإسراف في التعبير أن يقال عن الأحكام التي استنبطها الفقهاء وفرّعوا عللها واختلفوا فيها... إنها أحكام الدين. وإنما الدين هو الشريعة التي أوصى الله بها الأنبياء جميعاً. أما القوانين المنظمة للتعامل والمحقة للعدل فهي آراء للفقهاء مستمدة من أصولها الشرعية تختلف باختلاف العصور والاستعدادات، وتبعاً لاختلاف الأمم ومقتضيات الحياة وتبعاً لاختلاف البيئات والظروف.^(٤)

(١) هذا الرأي للبايدي انظر مصطفى زيد: المصلحة في التشريع الإسلامي ١٧١، القرضاوي: السياسة الشرعية ١٧٥.

(٢) النعيم: نحو تطوير التشريع الإسلامي ٨٧.

(٣) أبو المجد: مواجهة مع عناصر الجمود ٢٢، الأيوبي: الاجتهاد ومقتضيات العصر ١٨٧، ١٩٩. وانظر الناصر: العصرانيون ٢٤٧-٢٤٨، بسطامي: مفهوم تجديد الدين ٢٥٧.

(٤) مقال في مجلة الرسالة ١٢٨ نقلاً عن الناصر: العصرانيون ٥٣. وانظر رد الشيخ مصطفى صبري والقرضاوي على هذه الدعوى. صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين ١٥/١ وما بعدها، ٣٢. القرضاوي: مدخل لدارسة الشريعة الإسلامية ٢٢-٢٣.

وبعد عرض وجهات نظر بعض المعاصرين في ثبات الأحكام الشرعية يظهر كم شاب هذا الأصل من التشويه والتقزيم بالنسبة لما هو عليه في الشرع تحقيقاً.^(١) لا أدري ما الذي حمل هذا الفريق على أن يخلي الله سبحانه وتعالى من حق التشريع المطلق والحاكمية ليعطيها للخلق!! وهل يبقى بعد ذلك معنى لخلود الشريعة وكمالها وحفظها من التبديل؟! وماذا يصنع بالكثير من النصوص الأمرة باتباع شرع الله ودينه؟!

يقول الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

ويقول تعالى: ﴿وَأَن اخْتُمَ بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِن كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ * أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

وكم تجد الفرق شاسعاً بين حقيقة الثبات في أذهان هذا الفريق من المعاصرين وبين المحققين من أهل العلم من عامة المتقدمين.

يقول الإمام الشافعي: لا يختلف حكم الله وحكم رسوله، بل هو لازم بكل حال^(٢).

ويقول الجصاص: المفهوم من خطاب الله وخطاب رسول الله ﷺ أنه متوجه إلى سائر الناس وإلى أهل كل عصر إلى يوم القيامة.^(٣)

ويقول الشاطبي: جميع الأحكام فلا زوال لها ولا تبدل ولو فرض بقاء التكليف

(١) البوطي: نظرية المصلحة ١٧، على طريق العودة ١٨٥ وما بعدها.

(٢) الشافعي: الرسالة ١٠٥.

(٣) الجصاص: الفصول ٣/ ٢٧٢.

إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك.^(١)

فالصورة الإجمالية لأحكام الشريعة عند هذا الفريق من المعاصرين - وإن كانوا ليسوا سواء- أن الله تعالى قد أحال خلقه من النصوص التامة البينة الدالة على المعاني الظاهرة الضابطة إلى المصالح النسبية التي تتفاوت مقاديرها زماناً ومكاناً. ولهذا فقد أحسن حجة الإسلام الغزالي حين قال: أستحسان المصالح كاستحسان الصور فمن وافق طبعه صورة مال إليها وعبر بالحسن عنها، وذلك قد يخالف طبع غيره فيعبر عنه بالقبح حيث ينفر منه.^(٢)

لذا كان التنظير للتغيير والتبديل مهولاً مضخماً على حساب ثوابت الشرع، ويرجع بالمعارضة على الشريعة أصولاً وقواعد.

فلو كانت العبرة بجنس المصلحة جلباً وجنس المفسدة درءاً لكانت الشريعة خالية عن الفائدة والتحصيل؛ إذ العقول تدرك ما يصلحها وما يفسدها فتطلب الأول وتضرب عن الثاني، بل إن العجماوات تعرف ما يصلحها وما يضرها فما وجدنا يوماً الحمار يأكل التراب ويترك الشعير!!^(٣)

غير أن المقصود في دين الإسلام أن أحكام الشريعة تشمل على مصلحة كلية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص. أما الجزئية فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته، وأما الكلية فهي أن يكون كل مكلفٍ تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته، فلا يكون

(١) الشاطبي: الموافقات ٧٩/١ وما بعدها، انظر الجويني: التلخيص ١٣/٣، ابن السمعاني: قواطع

الأدلة ٨١/٢. الغزالي: المستصفى ١٨٨/١، ابن حزم: الإحكام ٦٠/٥. السرخسي: أصوله

٩٢/٢، ابن تيمية: الفتاوى ٣٧٤/٢٧، نظرية العقد ٧، شرح الزركشي: البحر المحيط ١٦٥/١. ابن

عاشور: المقاصد ٩٢.

(٢) الغزالي: المستصفى ٤٣٢/٢.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى ٩٩/١٩.

كالبهيمة المسيية تعمل بهواها حتى يرتاض بلجام الشرع".^(١)

ولهذا كانت أحكام الشريعة محالة على المعاني الضابطة الظاهرة التي يتساوى فيها الخلق بغير اضطراب في اقتضاء الأحكام أو خلل.

ولا يعني هذا أن الأحكام جامدة لا تعایش الظروف، بل إن الظروف التي يجيها العباد تتضمن أوصافاً في خضمها، هذه الأوصاف جاءت الشريعة لتقعدها في كليات وقواعد، فبينت أن قسماً منها لا مدخل له في تطبيق الأحكام، وإن ظهر في العقل استحسانها واعتبارها.

وأخرى جاء الشرع فدل على اعتبارها وتأثيرها في تطبيق الأحكام الشرعية، فتجري بجرانها، فيكون كل ظرفٍ مظهراً من خلال ما احتواه من أوصاف دلل تكلفية يتحقق معها صلاح العباد في الدنيا والآخرة.

وعليه يكون إخراج الأحكام الشرعية عن قوانينها الضابطة المطردة في النصوص تغييراً لها عن الوضع الشرعي يفتح الطريق باتجاه العقل المجرد والهوى.

يقول الشيخ محمد أبو زهرة: شريعة الله حاكمة لا محكومة، وكل من يخضعها لأحكام العصور، ويؤول نصوصها ليدللها لأحكام الزمان والمكان والأقوام من غير طرائق التأويل المستقيم، إنما يجعل شرع الله هزواً، وينزل به من عليائه ويجعله خاضعاً لأهواء الناس ولو كانت ظالمة أو مشتقة من الأهواء والشهوات".^(٢)

(١) الشاطبي: الموافقات ٢/٣٨٦.

(٢) نقلاً عن سعيد: الأصالة والمعاصرة ٤٥٧، وانظر عبد الحميد: مفهوم الفقه الإسلامي ٢١.

الفصل الثاني

ضابط الثببات في تطبيق الحكم الشرعي

وفيه ثلاثة مباحث وتوطئة:

المبحث الأول: القائلون باعتبار ظاهر النص الشارع ضابطاً للثببات في تطبيق أحكام الشرع.

المبحث الثاني: القائلون باعتبار المصلحة ضابطاً للثببات في تطبيق أحكام الشرع.

المبحث الثالث: القائلون باعتبار العلل الشرعية ضابطاً للثببات في تطبيق أحكام الشرع.

توطئة:

إن الحكم الشرعي ليس مفهوماً ذهنياً مجرداً عن حياة الخلق ووقائعهم ليعني ثباته الانقطاع عن معطيات الزمان والمكان.

ذلك أن الله تعالى قد أنزل شرعه ليكون صالحاً للاستجابة لما يستجد من أحوال الخلق المختلفة فيصلحها على مقتضى مراد الله تعالى ومقصوده، غير أن هذه الأحوال لما كانت دائمة التغير والتبدل في الجملة يتبادر السؤال عن الكيفية التي يمكن من خلالها ترجمة الثبات في الحكم الشرعي في ظل التغيرات الحاصلة في حياة الخلق وأحوالهم.

بعد تتبع آراء العلماء في هذه المسألة ظهر لي أن هناك ثلاثة توجهات في تحديد ضابط الثبات في تطبيق الحكم الشرعي في ظل تغير الظروف النازلة في الخلق زماناً ومكاناً، لذا سوف أتناول كل توجه من هذه التوجهات من خلال بسط أدلته وسبرها بمسبار علم الأصول وقواعده المقررة في المباحث التالية.

المبحث الأول

القائلون باعتبار ظاهر نص الشارع ضابطاً للثبات في تطبيق أحكام الشرع ذهب الظاهرية إلى أن الضابط المحتكم إليه في ثبات الأحكام الشرعية هو نص الشارع المثبت للحكم بطريق الظاهر^(١).

فكل ما ورد في نصوص الكتاب والسنة من أحكام فهي ثابتة على جهة الديمومة والاستمرار، بحيث تترقى عن احتمال قبول التغيير والتبديل في ظل أي ظرف من تغير الزمان والمكان والحال إلا بقيام الدليل الشرعي المعتبر في الدلالة على التغيير. فالحكم الذي ثبت في زمان النبي ﷺ وبقي ثابتاً إلى أن انتقل إلى الرفيق الأعلى فهو موصوف بديمومة مطلقة خارجة عن قانون المتغيرات الظرفية المعاشة.

يقول ابن حزم: إن الدين لازم لكل حي ولكل من يولد إلى يوم القيامة في جميع الأرض، فصح أنه لا معنى لتبدل الزمان ولا لتبدل المكان ولا لتغير الأحوال، وأن ما ثبت فهو ثابت أبداً في كل مكان وفي كل زمان وعلى كل حال^(٢).

لذا فثمة تلازم - عند هذا الفريق - بين أصل مشروعية الحكم وسبيل تطبيقه على نحو معين في جميع الوقائع، فأزلية الحكم تتمثل في جانبي المشروعية والتطبيق، ومن يدعي خروج الحكم عن المشروعية أو تغييراً في تطبيقه لظروف لا يسته فهو يدعي أمراً على خلاف الثابت المتيقن منه فلا يصار إليه بغير دليل. غير أنهم استثنوا حالة واحدة يتغير فيها إجراء الأحكام في ظل تغير ظروف الواقع، وهي عند حصول تغير في العين التي يتعلق بها الحكم، بحيث تتغير ماهية هذه العين بالكلية بصيرورتها ماهية مستجدة، فيزول اسم المحكوم فيه الذي ورد النص بالدلالة عليه عن تلك العين - كتخلل الخمر واستحالة النجاسة إلى تراب ونحوه - فبزوال اسم المحكوم فيه عن العين تكون العين قد خرجت عن مدلول النص

(١) ابن حزم: الإحكام ١٢٥/٢، ١١/٨. التركي: مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي ٣٣٤ وما بعدها.

(٢) ابن حزم: الإحكام ١٢٥/٢، التركي: مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي ١٩٠

الشرعي ومقتضاه لتدخل في مدلول نص آخر أو يستدل على حكمها باستصحاب البراءة الأصلية^(١).

أدلة القائلين باعتبار ظاهر نص الشارع ضابطاً للثبات في تطبيق الأحكام

تنقسم طرائق الاستدلال التي يسوقها ابن حزم على هذه المسألة إلى طريقتين:

الطريقة الأولى: الاستدلال بكمال الدين ومهامه.

أن الله قد أكمل دينه وأتم شرعه، فلا حاجة معه إلى غيره، ولا يستتب هذا الأصل عنده إلا بالقول بشمول النصوص في دلالتها على حكم كل واقعة تقع بين يدي الساعة، إذ لو لم ترد النصوص بالدلالة على حكم كل واقعة باسمها لما كان الشرع قد اكتمل وتم؛ لحاجته حينئذٍ إلى نظر المجتهدين وآرائهم للوقوف على الأحكام التي لم ترد في النصوص^(٢).

ويذهب في تقريره شمول النصوص لأحكام الوقائع إلى أن كل ما لم يجرمه الله تعالى على لسان نبيه ﷺ إلى أن مات -عليه السلام- فقد حلله بقوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]. وقوله ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١١٩]^(٣). وأن ما لم يأت به نص أو إجماع على وجوبه فليس بواجب^(٤). ويعتبر أن من حرم شيئاً مما لم ينص الشرع على تحريمه، أو من أوجب شيئاً مما لم ينص الشرع على إيجابه بطريق القياس أو الاجتهاد لتغير ظروف تحتمل بتطبيقه فقد دخل في عموم النهي الوارد في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا

(١) ابن حزم: الإحكام ١٦/٥، أبو زهرة: ابن حزم ٤١٣.

(٢) ابن حزم: الإحكام ١٠/١، ١١/٨-١٢، النبذ في أصول الفقه ١٦، ٥٩، ٦١. ابن القيم: إعلام الموقعين ٢٢٩/١. التركي: مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي ٣٣٤، ٣٦٤.

(٣) ابن حزم: الإحكام ١٤٠/٤.

(٤) ابن حزم: الإحكام ١٤/٥.

تُحْرَمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿ [المائدة: ٨٧] ^(١).

ولمثل هذا السبب نهى النبي ﷺ صحابته عن كثرة مساءلته بقوله: ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم، وإنما أهلك من كان قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم ^(٢). يقول ابن حزم معلقاً على هذا الحديث: فجمع هذا الحديث جميع أحكام الدين أولها عن آخرها، ففيه أن ما سكت عنه النبي ﷺ فلم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح وليس حراماً ولا فرضاً... فأي حاجة بأحد إلى قياس أو رأي مع هذا البيان الواضح! ^(٣).

وعليه فقد انطلق ابن حزم موظفاً هذا الأصل -كمال الدين- حيث ربط برباط التلازم العقلي والشرعي بينه وبين شمول النصوص في دلالتها على جميع أحكام النوازل، إذ النصوص قد استوعبت كل ما اختلف الناس فيه وكل نازلة تنزل إلى يوم القيامة باسمها ^(٤).

ليكون المعارض في مسألة شمول النصوص في دلالتها على أحكام الوقائع معارضاً للأصل الأصيل وهو كمال الدين وتمامه.

وبتمام هذا الاستدلال لابن حزم يقرر أن الحكم الشرعي الثابت بدليله ليس لأحد أن يخليه عن التطبيق والجريان في الواقع لظرف ما يحتف به إلا أن يستند هذا الإخلاء إلى نص شرعي، ما دام أن النصوص قد أحاطت الوقائع بأحكامها استقصاءً، ومن خالف في هذا فقد اعتدى بزيادة أمر في الدين ليس منه.

(١) ابن حزم: الإحكام ٨/ ١٤.

(٢) سبق تحريجه ص ٨٤.

(٣) ابن حزم: رسالة في الأصول ضمن الرسالة المنيرية ١/ ٩٠. وهذا النص يظهر عدم دقة ما ذهب إليه ابن عاشور من أن الظاهرية يعقون في ورطة تخلية الوقائع عن حكم الله تعالى بما يعارض شمول أحكام الشريعة، انظر ابن عاشور: المقاصد ٤٩.

(٤) ابن حزم: الإحكام ٨/ ١٥.

يقول ابن حزم: والفرض على الجميع الثبات على ما جاء به النص ما دام يبقى اسم ذلك الشيء المحكوم فيه عليه؛ لأنه اليقين والنقله عنه دعوى وشرع لم يأذن الله به^(١). وقد نظم ابن حزم هذه الطريقة الاستدلالية شعراً فقال:

وألقوا كتاب الله خلف ظهورهم وقول رسول الله ويلهمو غداً
وقالوا بأن الدين ليس بكامل وكذب ما قالوا الإله وفندا
وما فرط الرحمان شيئاً ولم يكن نسياً ولم يترك بريته سداً
وقد فصل التحريم والحل كله وبين أحكام العباد وسددا
وعلم وجه الحكم فيما اعتدوا به ونص عليه الحكم نصاً ورددا^(٢)

الطريقة الثانية: الاستدلال بلزوم الدين واستدامته إلى قيام الساعة.

ربط ابن حزم برباط وثيق بين قضية ديمومة أحكام الشريعة وقضية ثبات تطبيق الحكم الشرعي على نحو واحد غير متأثر بأي عامل من العوامل الزمانية والمكانية والحالية؛ ولهذا فقد عدّ القائل باختلاف تطبيق الحكم الشرعي لتغير ما يقترن به من ظروف واقعية مخالفاً ومعارضاً لاعتقاد ديمومة شريعة الإسلام؛ ولهذا فهو يهرب مخالفيه بالكفر والمروق من الإسلام لمخالفتهم في هذه المسألة. وفي هذا يقول:

"إن رسول الله ﷺ أتانا بهذا الدين وذكر أنه آخر الأنبياء وخاتم الرسل، وأن دينه لازم لكل حي ولكل من يولد إلى يوم القيامة في جميع الأرض، فصح أنه لا معنى لتبدل الزمان ولا لتبدل المكان ولا لتغير الأحوال، وأن ما ثبت فهو ثابت أبداً في كل زمان وفي كل مكان وعلى كل حال حتى يأتي نص بنقله عن حكمه في زمان آخر أو مكان آخر أو حالٍ أُخرى، قال تعالى ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ

(١) ابن حزم: الإحكام ٢/٥.

(٢) ابن حزم: قصيدة في أصول الفقه ٣٣.

ويقول: فإنه لم يقل مسلم قط أن النبي ﷺ إذا حكم اليوم بحكم ما إن هذا الحكم لا يلزم الناس غداً إلا باستثناء برهان مجدد، بل الأمة مجمعة على وجوب حكم النص وتماديته إلى يوم القيامة، وهكذا كل ما حكم به النص في عين ما هو حكم في نوع تلك العين أبداً، ولو كان خلاف ذلك - ونعوذ بالله من هذا الظن - لبطلت لوازم نبوته ﷺ في الزمان الآتي بعده وهذا كفر من معتقده فصح أن حكمه ﷺ في زمان حكم باقي في كل زمان أبداً^(٢).

ثم يتابع ابن حزم استدلاله فينفي أن يكون بعض الصحابة - رضوان الله عليهم - و أحد من صالحى علماء المسلمين قائلاً بتغير فرض فرضه الشارع من الوجوب و التحريم بغير نص^(٣).

ولهذا عقب ابن حزم على ما ينقل من مقالة عمر بن عبد العزيز: يُحدث للناس أحكام بقدر ما أحدثوا من الفجور بقوله: هذا من توليد من لا دين له، ولو قال عمر ذلك لكان مرتداً عن الإسلام، وقد أعاده الله من ذلك وبرأه منه، فإنه لا يميز تبديل أحكام الدين إلا كافر^(٤).

وفي ظل هذه الطريقة الاستدلالية فهو يجيد كل ما يتصل بواقع تطبيق الحكم من ظروف، ويلحقها في حكم العدم من حيث الاعتبار الشرعي.

فكل ما دلت النصوص على حكمه فهو الحق الواضح الجلي وغيره هو الباطل البين بطلانه، إذ الظروف التي تحتف بالوقائع التي يعيشها الخلق غير مصيرة للحكم من كونه حقاً إلى أن يكون باطلاً فكيف يكون حقاً ما يمكن أمس أن يكون باطلاً،

(١) ابن حزم: الإحكام ٥ / ٥.

(٢) ابن حزم: الإحكام ٦٠ / ٥.

(٣) ابن حزم: الإحكام ١٥٧ / ٧ وما بعدها.

(٤) ابن حزم: الإحكام ١٠٩ / ٦.

وهذا حكم على الله تعالى وليس هذا حكم الله^(١).

وعليه فهو يصور أن الانصياع لاعتبارات الظروف التي تحتف بتطبيق الحكم الشرعي تقتضي إلحاق التغيير والتبديل في حقيقته، وبالتالي لا سبيل للمحافظة على الحكم الشرعي إلا بعدم اعتبار هذه الظروف شرعاً.

ثم يتوجه إلى القائلين باعتبار الظروف التي تحتف بالواقعة بحيث تلقي بأثرها على تطبيق الحكم بقوله، ويلزم من خالفنا في هذا أن يطلب كل حين تجديد الدليل على لزوم الصلاة والزكاة، وعلى صحة نكاحه مع امرأته وعلى صحة ملكه لما يملك^(٢).

مناقشة الأدلة التي استدلت بها هذا الفريق:

بعد بيان رأي الظاهرية في ضابط الثبات في تطبيق الحكم الشرعي يلاحظ أن تصويرهم للثبات كان أقرب لحقيقة الجمود والجحود لمتغيرات الواقع. فالحكم الشرعي في نظرهم ضربة لازب، لا اعتبار في تطبيقه للظروف التي تحتف به، فيجري تطبيق الحكم عندهم بصورة آلية صرفة.

ولعل هذا نتاج منطقي لإنكارهم ربط الحكم الشرعي بأوصاف شرعية مؤثرة تكون مرعية في تطبيقه، فليس للعلل ولا للمقاصد الجزئية والكلية أثر في تطبيق الحكم، حيث لا مقصد للشارع من الحكم غير ما فهم ظاهراً من النصوص قياماً بأوامره واجتناباً لنواهيه، كيلا يقال: إن هذا التطبيق المعين في ظل الظرف المعين يخالف مراده تعالى^(٣)؛ لذا فإن ثمة تلازم في نظرهم بين مشروعية الحكم ابتداءً ودوام إعماله بصورة رتيبة ثابتة متناسين كل ما يقترن بهذا الحكم من متغيرات

(١) ابن حزم: الإحكام ٤/ ١٣٨.

(٢) ابن حزم: الإحكام ٥/ ٢.

(٣) يقول ابن حزم: " الغرض في أفعاله تعالى وشرائعه فليس هو شيء غير ما ظهر منها فقط "

الإحكام ٨/ ١٠٣.

تلقي آثاراً واضحة على تطبيقه في ظل النتائج الضرورية أو المصلحية المتحصلة عن ذلك.

قبل الخوض في مناقشة ما أورد ابن حزم الظاهري في هذه المسألة، أرى أن من الواجب بيان المنهجية الاستدلالية المتبعة عنده تمهيداً لتناول الاستدلالات التي أوردتها بالمناقشة تفصيلاً.

إن ابن حزم ينحو في استدلاله على مسائل الأصول عموماً إلى ربط المسألة التي هي محل البحث بأصل شرعي من أصول الدين، وقاعدة من قواعد الكبار التي لا يقبل فيها خلاف، فيحكم الصلة بتخريج المسألة على هذا الأصل الشرعي، ويوثق العلاقة بينهما بما يستحضره من أدلة نقلية وعقلية ليطرأ للنظر التلازم بينهما شرعاً. ثم يُغيّر على المخالفين في المسألة فيلزمهم بلوازم نكران هذا الأصل لمعارضتهم له في المسألة التي هي محل البحث ويشدد النكير عليهم حتى إنه يطلق أوصاف التكفير والتفسيق لتصويره الخلف في المسألة خلافاً في ذلك الأصل المستقر المقول به اتفاقاً.

ولقد سار ابن حزم في الاستدلال على هذه المسألة بنفس المنهجية الاستدلالية الموضحة، حيث ربط برباط التلازم الشرعي بين أصل كمال الدين ومسألة شمول النصوص في الدلالة على أحكام جميع الوقائع ليمنع أي تغيير في تطبيق الحكم وإجرائه في خضم تغير ظروفه المحتفة به إلا بدليل يدل على ذلك ما دامت النصوص وسعت الوقائع.

كما وربط كذلك بين أصل ديمومة الأحكام إلى قيام الساعة ووجوب استمرار تطبيقها على نفس المنوال بثبات دائم لا تغيير فيه أبداً. ولقد عدّ الشاطبي هذه المنهجية الاستدلالية من جملة المناهج التي ذمها المحققون من العلماء لتضمنها الإيهام والتلبيس^(١).

(١) الشاطبي: الاعتصام ١/٣١٧.

ولهذا يمكنني القول بأن ابن حزم سار للتدليل على طبيعة الثبات عنده وأصحابه من الظاهرية باستدلال خطابي لا ينتج المدعى الذي أراد أن يستدل عليه، إذ هو من قبيل القول بلزوم ما لا يلزم.
مناقشة الطريقة الأولى في الاستدلال:

قبل تناولي لمناقشة هذا الدليل يحسن بي أن أحرر محل النزاع مع ابن حزم والظاهرية. فأقول لا مخالف في اعتبار أصل كمال الدين وتمامه عند أحد من المسلمين، كما أنه لا مخالف في أن شريعة الإسلام حاکمة على الزمان والمكان إلى قيام الساعة صالحة للخلق مصلحة لهم، فما من واقعة إلا والله فيها حكم شرعي معين أو دلالة على العفو فهذا محل اتفاق.

أما القول بأن اعتبار أصل كمال الدين وتمامه مستلزم ورود النص على حكم كل واقعة تنزل في الناس باسمها إلى قيام الساعة، فهذا أمر غير مرضي، وقد أكد على عدم دقة هذا التلازم عدد من المحققين^(١).

ويمكن إجمال الرد على هذا الاستدلال بأمور:

أولاً: إن ما ذهب إليه الظاهرية من أن لكل واقعة حكماً شرعياً مدلولاً عليه بطريق الظاهر، فهذه الكلية المدعاة تنتقض بإثبات جزئية واحدة على خلافها عملاً بالقاعدة الناصة: إن الكلية الموجبة تنتقض بالجزئية السالبة.

لذا عمد مخالفو الظاهرية إلى إبداء كثير من الوقائع التي يتعذر عليهم الوقوف على حكمها بظاهر النص^(٢).

(١) الجصاص: الفصول ٧٩/٤، ابن رشد الجدل: المقدمات والمهدات ٢١. الباجي: إحكام الفصول ٥٣٩. ابن العربي: عارضة الأحوذى ١٤/٣. الزركشي: البحر المحيط ٢١/٥. ابن القيم: إعلام الموقعين ١/٣٣٧. الحجوي: الفكر السامي ٣٦/٢.

(٢) ابن رشد الجدل: المقدمات والمهدات ٢١. الباجي: إحكام الفصول ٤٩٠-٤٩١، ٥٣٩. الحجوي: الفكر السامي ٣٧/٢. ابن العربي: عارضة الأحوذى ١٠٤/٣.

يقول ابن رشد الجد^(١): "إن كلمناه مسامحة وأوردنا عليه نوازل مثل العول في الفرائض، وتقدير أروش الجنائيات، وتقويم المتلفات، ومقاسمة الجدة الإخوة والأخوات، ومثل ثوب أطارته الريح في قدر صباغ، ودينار وقع في مجمرة رجل وما أشبه ذلك، وطالبناء بالنص على ذلك من الكتاب فلا شك في عجزه عن ذلك"^(٢).

وعليه يظهر أنه ليس لكل واقعة حكم شرعي ورد النص عليه بطريق الظاهر، فإن حاكمناهم إلى ما أصلوه من التلازم الشرعي بين أصل كمال الدين وشمول النصوص في دلالتها على أحكام جميع الوقائع لزمهم القول بتخلف كمال الدين، والتالي عن هذا باطل.

ثانياً: إن من ينعم النظر في المنهج الاستدلالي لدى الظاهرية يبدو له الضعف في هذا المنهج مما يجعل معه القول بشمول النصوص في الدلالة على حكم كل واقعة أمراً متعذراً، ويظهر هذا الضعف في قصرهم سبيل الاستدلال على ما دلت عليه النصوص ظاهراً، مع الإعراض عن التبصر بالعلل والحكم والمقاصد الشرعية التي تضمنتها النصوص، فكم من حكم دل عليه النص ولم يفهموا دلالاته عليه، وسبب هذا الخطأ حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ دون إيمائه وتبيينه وإشارته وعرفه عند المخاطبين^(٣).

لذا فقد نسبهم بعض الأصوليين إلى الابتداء الاستدلالي في صنيعهم هذا بما لم يسبقوا إليه ولا سلف لهم فيه^(٤).

ولقد أجازهم هذا التضييق في سبل استنباط الأحكام من النصوص إلى أمرٍ يزيد

(١) هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي المالكي، الفقيه الأصولي، انتهت إليه رئاسة فقهاء المالكية في بلاد المغرب والأندلس، من مصنفاته: البيان والتحصيل لما في المستخرجه من الوجوه والتعليل، والمقدمات والمجهدات، توفي سنة ٥٢٠هـ، انظر فرحون: الديباج المذهب ٢٧٩.

(٢) ابن رشد الجد: المقدمات والمجهدات ٢١.

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/٣٣٨. الحجوي: الفكر السامي ٢/٣٦.

(٤) ابن تيمية: الفتاوى ٢١/٢٠٧. الزركشي: البحر المحيط ٦/٢٩١. الشاطبي: الموافقات ٣/١٥٤.

منهجهم الاستدلالي ضعفاً ووهناً حيث توسعوا في الاعتماد على استصحاب حكم العقل بالنفي الأصلي لإثبات الإباحة في كل ما لم يوجبه النص ولم يجرمه. وقد كان هذا الأمر مأخذاً عظيماً عليهم أتوا من قبله، ومفارقة واضحة يظهر به عوار دعواهم بأن النصوص قد أحاطت كل واقعة بحكم شرعي مفصل.

ولقد اعتبر الباجي أن هذا التوسع في الأخذ بالاستصحاب يبطل فائدة قوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]. إذ يكون كل ما سكنت النصوص عن حكمه قد استفاد حكمه بالنفي الأصلي الدال على الإباحة فلا يظهر عندها وجه امتداح الله كتابه الخاتم بعدم التفريط فيه؛ حيث لو لم ينص إلا على حكم واقعة واحدة لكان غير مفرط اعتماداً على استصحاب البرآة الأصلية، فكان هذا تفريغاً للآية عن معناها في بيان تمام الكتاب لكل ما يحتاجه الناس^(١).

ولهذا اعتبر الزركشي أن ثمة تنافياً بين توسعهم في الأخذ بالاستصحاب ودعوى شمول دلالة النصوص على الوقائع، وفي هذا يقول: ولو صبح ما قاله الظاهري من أن النصوص وافية بحكم الحوادث لما افتقر في كثير من الحوادث إلى استصحاب الحال وأدلة العقل^(٢).

ثالثاً: إن الصحابة رضوان الله عليهم اختلفوا في مسائل الفروع - كما لا يخفى - فلو كانت كل واقعة وردت النصوص بحكمها عيناً لوجب عليهم في اختلافهم أن لا يصدرُوا إلا عن نص ظاهر يستدلون به أو أن يتوقفوا إن عدموا النص إلى حين الاطلاع عليه وموافقته. غير أن واقع الصحابة في الاستدلال عند اختلافهم جار على خلاف هذا النحو، حيث كانوا يبحثون للوقوف على حكم الله تعالى في الوقائع بكل طريق شرعي معتبر فإن كان ثمة نص عملوا به وإلا اجتهدوا^(٣).

(١) الباجي: إحكام الفصول ٥٣٩، الجصاص: الفصول ٧٩/٤.

(٢) الزركشي: البحر المحيط ٢١/٥. أبو زهرة: ابن حزم ٤١٣.

(٣) الباجي: إحكام الفصول ٥٣٩، الجويني: التلخيص ١٩٧/٣، ابن السمعاني: قواطع الأدلة

فمن ميمون بن مهران رضي الله عنه قال: كان أبو بكر رضي الله عنه إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله ﷺ في ذلك الأمر سنة قضى به، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين، وقال: أتانا كذا وكذا فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء فرمما اجتمع إليه النفر كلهم يذكر من رسول الله ﷺ فيه قضاء. فيقول أبو بكر: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ على نبينا، فإن أعياه أن يجد سنة من رسول الله ﷺ جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم فإن اجتمع رأيهم على أمرٍ قضى به^(١).

مناقشة الطريقة الثانية في الاستدلال:

ربط ابن حزم في استدلاله هنا بين أصل ديمومة أحكام الشريعة إلى قيام الساعة ومسألة ثبات تطبيق الحكم على نحو واحد غير متأثر بأي عامل يتصل بجريانه في الواقع.

إذ اعتبر أن من قال بجواز الاجتهاد في تغيير تطبيق الحكم بناءً على تغير ظروف إعماله قائل بجواز تغيير أحكام الدين وإبطال أصل ديمومتها.

ولا بد من تحرير محل الخلاف في هذا المقام ليتضح وجه الكلام فيه.

لا يخالف في ثبوت ديمومة أحكام الشريعة إلى قيام الساعة؛ إذ هو أصل قطعي متفق عليه، ولا يسع أحدٌ نكرانه أو مناقشته. كما أنه لا يخالف في أن تغيير تطبيق حكم الشرع لتغير ظروفٍ غير معتبرة في تطبيقه شرعاً يعدّ خروجاً عن توقيف الشرع وضبطه، بما يجرّم المصير إليه؛ إذ هو تبديل لحكم الله تعالى وشرع لم يأذن به.

غير أن الصورة المطروحة في هذا المقام هي أنه لو لاحظنا أن للشارع في تدبير الأحكام في واقعها التطبيقي عادةً اتخذها ونصب لنا دلائل على صحتها، أفيصار إلى إعمالها في تطبيق الحكم الشرعي أم إهمالها؟ لا إخال ابن حزم يذهب إلى

(١) الدارمي: السنن ١/ ٨٥.

إهمالها، فمع أنه اعتبر أن أي تغيير في تطبيق الحكم في الواقع معارض لديمومة أحكام الشرع، فقد ذهب إلى أن الحكم يتغير إجراؤه واقعاً بتغير اسم الشيء المحكوم فيه لتغير في ماهيته.

فلو قلنا له: من جَوِّز لك هذا التغيير؟ فله أن يقول: إن من عرف الشارع الاستمرار على تطبيق الحكم باستمرار اسم الشيء المحكوم فيه، فإذا تغير انقطع الاستمرار. فإذا قد بلغنا نحن وإياه إلى هذا المحل من الاتفاق. يقال له: إن عرف الشارع في تطبيق الأحكام أن تتبع العلة والأوصاف المؤثرة مع الاعتماد في إجراءاتها على المقاصد الجزئية والكلية التي رسمها للمجتهدين وليس من عرفه تعليق إجراء الأحكام وتطبيقها بناءً على أسماء المحكوميات فيها وأمثالها من الطرديات.

يؤكد هذا قوله ﷺ يشرب ناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها^(١) وترجم البخاري باباً سماه ما جاء فيمن يستحل الخمر يسميها بغير اسمها وروى فيه حديث أبي مالك الأشعري عن النبي ﷺ: ليكونن من أمتي أقوام يستحلون الحمر والخمر والمعازف^(٢).

هذه الأحاديث دالة على أن حرمة الخمر لم تنزل بتغيير اسمها وتبديله ما دامت عينها قائمة من خلال الخصائص التي هي فيها، وهذا أظهر بيان منه ﷺ بأن العبرة في اقتضاء الأحكام الشرعية بخصائص الأشياء لا بتسمياتها.

لا يقال: هذا تغيير للاسم مع بقاء المسمى على حاله وليس هذا محل البحث؛ لأنه لو قلنا بأن الضابط المختار في جريان الحكم هو تغيير الاسم لتغير المسمى مطلقاً يبقى الأمر غير مرضي، إذ قد ثبت عن الشارع أنه أبقى جريان الحكم مع تغيير اسم المحكوم فيه لتغير في مسماه وصورته، حيث قال ﷺ: لعن الله اليهود

(١) رواه النسائي حديث رقم (٥٦٥٨) ابن ماجه حديث رقم (٣٣٨٥) وابن حبان حديث رقم (٦٧٢١) قال فيه الحافظ ابن حجر: سنده جيد، انظر فتح الباري ١٠/٥١. وصححه الالباني:

انظر صحيح ابن ماجه ٢/٢٤٣.

(٢) ابن حجر: فتح الباري ٧/١٣٨.

حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَجَمَلُوهَا فَبَاعُوهَا^(١).

يقول ابن القيم معلقاً على الحديث: إذا تبين هذا فمعلوم أنه لو كان التحريم معلقاً بمجرد اللفظ وبظاهر القول دون مراعاة المقصود للشيء المحرم ومعناه وكيفيته لم يستحقوا اللعنة، فالشحم خرج بجملة عن أن يكون شحماً وصار ودكاً... فمن المستحيل على شريعة أحكم الحاكمين أن يجرم ما فيه مفسدة ويلعن فاعله ثم يبيح التحيل على حصول ذلك بعينه^(٢).

بهذا يظهر أن الضابط الشرعي المعتمد في جريان الأحكام في الواقع هو حقائق الأمور ومعانيها المعتبرة بها، لا مظاهرها ورسومها. ويبقى لابن حزم شبهة قد طرحها في هذه القضية متسائلاً: كيف يكون حقاً ما يمكن أن يكون بالأمس باطلاً في ظل القول بتغير الظروف الملائسة؟ واعتبر أن هذا الصنيع حكم على الله تعالى لا حكماً لله.

وهنا لا بد من التذكير بأن تغيير تطبيق الحكم في ظل ما يعطيه الواقع من تغاير في الظروف والأحوال ليس خروجاً عن مبدأ المشروعية بل هو عمل بمقتضاها، بما يتحقق معه الالتزام بتوقيف الشرع.

ذلك أن التغاير في الظروف والأحوال المنخفة بتطبيق الحكم الشرعي ينظر فيها، هل هي من جملة ما اعتبره الشارع مؤثراً شرعاً في تشكيل علة الحكم المعتبرة في تطبيقه أو لا؟

فإن كانت من جملة ما اعتبره الشارع في تشكيل علة الحكم، فقد يكون هذا التغاير في الظروف والأحوال يحمل في طياته معنى ممانعاً من اقتضاء العلة للحكم، فيزول تطبيقه في ظل هذه الظروف لا تغييراً لمبدأ المشروعية بل جريئاً على سنتها، فيكون الحكم قد انعدم لانعدام مقتضيه شرعاً.

(١) متفق عليه البخاري حديث رقم (٣٤٦٠، ٢٢٢٤) مسلم حديث رقم (١٥٨٢).

(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/ ١١٢-١١٣.

ثم إن الواقعة التي طرأت عليها الظروف الممانعة لاقتضاء العلة للحكم ليست هي عين الواقعة التي جرى فيها تطبيق الحكم أولاً قبل طروء تلك الظروف ليقع التساؤل: كيف يثبت للواقعة الواحدة حكمان مختلفان؟!

وهذا ظاهر فيمن وقع في المخمصة، فإن الميتة محرمة عليه قبل طروء ظرف الاضطرار، فلما طرأ هذا الظرف زال مناط التحريم عزيمة؛ لقيام الممانع من اقتضاء الحكم فيثبت حكم الإباحة رخصة؛ لتعين أكل الميتة طريقاً لإحياء النفس المعصومة واستبقائها. لذا لا يقال: الميتة عين الميتة فما بالها أحلت هنا وحرمت هناك.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ليس معنى كون الشيء حسناً وسيئاً مثل كونه أسود وأبيض، بل هو من جنس كونه نافعاً وضاراً وملائماً ومنافراً بتغير الأحوال، فقد يكون نافعاً في وقت ضاراً في وقت، والشيء الضار قد يترك تحريمه إذا كانت مفسدة التحريم أرجح^(١).

(١) ابن تيمية: الفتاوى ١٧/٢٠٢.

المبحث الثاني

القائلون باعتبار المصلحة ضابطاً للثبات في تطبيق أحكام الشرع

ذهب نجم الدين الطوفي من المتقدمين^{(١)(٢)}، والأستاذ محمد مصطفى شلي^(٣) وجمع من المحدثين^(٤) إلى أن ضابط الثبات في الأحكام الشرعية يرجع إلى اعتبار جنس المصلحة المتفقة مع روح التشريع وقواعده العامة، فالحكم يبقى ثابتاً ما دامت المصلحة المقصودة به شرعاً ثابتة، فإذا تغيرت الظروف المحتفة بتطبيق الحكم، بحيث ظهرت معطيات واقعية مستجدة أدت إلى تغير المصلحة بثبوت ضدها يتغير تطبيق الحكم الشرعي تبعاً لذلك؛ حيث إن المصالح تتغير بتغير الأزمان وتتجدد بتجدد الأحوال فيلزم من ذلك لا محالة تبدل الأحكام تبعاً لتبدل المصالح التي شرعت لها^(٥). وعليه فقد تبنى هذا الفريق مبدأ "تبدل الأحكام بتبدل المصالح"^(٦).

فالمصلحة عندهم تعتبر الضابط المتحل الذي يناط به الحكم ثباتاً وتغيراً في التطبيق، فهي قطب رحى النصوص وغايتها المقصودة منها أصالة.

يقول الطوفي: المصلحة هي المقصود من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام،

(١) هو الربيع بن سليمان بن عبد القوي بن سعيد الطوفي الصرصري ثم البغدادي الملقب بنجم الدين، فقيه أصولي اتهم بالتشيع، من مصنفاته مختصر الروضة المسماه بالبلبل وشرحها، ومختصر المحصول، توفي سنة ٧١٦هـ انظر زيد: المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي ٦٥ وما بعدها.

(٢) الطوفي: شرح حديث "لا ضرر ولا ضرار" ١٦، ١٧، ٢١، ٢٥.

(٣) شلي: تعليل الأحكام ١٨، ٣٤، ٣٢٢، ٣٠٦.

(٤) الدواليبي: النصوص وتغير الأحكام ٥٥٣، النمر: الاجتهاد ٥٣، ٧٠. حسب الله: أصول التشريع الإسلامي ١٧٦. الحمصاني: فلسفة التشريع الإسلامي ٢٢٥. الزلمي: فلسفة التشريع الإسلامي ٩٥. عمارة: معالم المنهج الإسلامي ٩٥، ١٢٤. الأيوبي: الاجتهاد ومقتضيات العصر ٢١١. الناصر: العصرانيون ٢١٩.

(٥) شلي: تعليل الأحكام ٣٠٦.

(٦) شلي: تعليل الأحكام ٣٢٢. الدواليبي: كيف استعمل الصحابة عقولهم في النصوص ٣٤٢. الأيوبي: الاجتهاد ومقتضيات العصر ٢١١.

وباقى الأدلة كالوسائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل^(١).

وإذا حاققنا هذا الفريق وراجعناهم بالسؤال: هل المصالح التي تناط الأحكام الشرعية بها ثباتاً وتغيراً قابلة للتغير بتغير الظروف مطلقاً أو أن بعضها يتصف بالديمومة والثبات؟ فلهم أن يجيبوا بأن الأحكام الشرعية المتعلقة بالعقائد والأخلاق والقيم العليا ثابتة أبداً لا يطرأ عليها التبديل والتغير. أما الأحكام العملية فتتقسم إلى قسمين: العبادات والعادات، فأما العبادات وما يلتحق بها من المقدرات الشرعية كالمواريث والعدد والزكوات والحدود والكفارات فهي ثابتة أبداً^(٢).

ويعلل الطوفي سبب الثبات في العبادات بقوله: لأن العبادات حق للمشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته^(٣).

وأما في المعاملات والعادات فهم يقسمون المصالح المعتبرة فيها شرعاً إلى قسمين: مصالح ثابتة فتكون أحكامها على نحوها في الثبات، ومصالح متغيرة فتكون أحكامها على منوالها في التغير.

يقول محمد مصطفى شلبي موضحاً هذا المعنى:

"لم ندع تغير جميع الأحكام تبعاً لتغير المصالح، بل دعوانا في طائفة خاصة منها، فإن من المصالح ما لا يتغير بتغير الأيام وهو كثير كمصلحة تحريم الربا والغرر والزنا والسرقة والقتل والظلم والغصب وما شاكل ذلك من المحرمات، وكحل البيع والإجارة والرهن والنكاح وما شابهها من المباحات، وهذه أحكامها لا تتغير حتى يرث الله الأرض ومن عليها، ومنها ما يتغير تبعاً لتغير مصالحه^(٤)".

(١) الطوفي: شرح حديث " لا ضرر ولا ضرار " ٤٦.

(٢) شلبي: تحليل الأحكام ٣٢٠. تاج: السياسة الشرعية ٥٢. القرضاوي: السياسة الشرعية ١٦٦. ابن إبراهيم: الاجتهاد وقضايا العصر ٢٧٢. عبد الحميد: مفهوم الفقه الإسلامي ٢٢.

(٣) الطوفي: شرح حديث " لا ضرر ولا ضرار " ٤٨. شلبي: تحليل الأحكام ٢٩٥.

* ترك تعيين المصالح المتغيرة وأحكامها إشارة منه إلى أن غير هذه المصالح المذكورة على أنها ثابتة فهي متغيرة إذ الخروج من أحد القسمين يقتضي الدخول في الآخر ضرورة!

(٤) شلبي: تحليل الأحكام ٣١٩. وانظر الناصر: العصرانيون ٢٤٩.

وبعد هذا البيان يرد التساؤل عن حقيقة وضوابط المصلحة التي تناط بها الأحكام الشرعية ثباتاً وتغيراً عند هذا الفريق؟

فيجاب بأن المصلحة المعتبرة في الأحكام الشرعية هي جنس المصلحة عموماً التي يظهر للمجتهد انسجامها مع قواعد الشرع وروحه فكان الشارع يقول لمن أوتي العلم: إذا عرض لكم أمر فيه مصلحة ولم تجدوا في الأدلة ما يدل على رعايتها أو إلغائها فنزوا المصلحة بعقولكم الراسخة في فهم المقصود من التشريع، وفصلوا لها حكماً يطابقها^(١).

ولهذا نجد الطوفي يضيق ذرعاً بأولئك الأصوليين الذين قاموا بتقسيم المصلحة إلى أقسام بقصد ضبطها وتحديدتها، وفي هذا يقول: أعلم أن هؤلاء الذين قسموا المصلحة إلى معتبرة وملغاة ومرسلة وضرورية وغير ضرورية تعسفوا وتكلفوا، والطريق إلى معرفة حكم المصالح أعم من هذا وأقرب، وذلك بأن نقول: قد ثبت مراعاة الشارع للمصلحة والمفسدة بالجملة إجماعاً^(٢). ويقول: مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل، فإذا رأينا دليل الشرع متقاعداً عن إفادتها علمنا أننا أحلنا في تحصيلها على رعايتها^(٣).

ويشترط هذا الفريق للمصلحة المعتبرة في نوط الأحكام ثباتاً وتغيراً شرطاً واحداً، هو أن لا تكون المصلحة معارضةً لدليل قطعي أو قاعدة عامة من قواعد الدين^(٤)، ويعللون هذا بأن دليل النقل القطعي الصريح إذا عارض ما ظهر للمجتهد أنه مصلحة شرعية فهو في الحقيقة شبهة عقلية لا حجة شرعية^(٥).

غير أنهم في نفس الوقت يعتبرون أن المصلحة التي توثقت عن مصادمة الدليل

(١) شلي: تعليل الأحكام ٢٧٥.

(٢) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٣/٢١٤. شلي: تعليل الأحكام ٢٩٣.

(٣) الطوفي: شرح حديث " لا ضرر ولا ضرار " ٤٨، وانظر شلي: تعليل الأحكام ٢٨١.

(٤) شلي: تعليل الأحكام ٢٨٠ وما بعدها.

(٥) الطوفي: شرح مختصر الروضة ١/٤٠٧.

القطعي قد ترفت في الاعتبار، إذ هي حينئذٍ دليل شرعي مستقل كبقية الأدلة الشرعية، وقد رتبوا على اعتبار المصلحة دليلاً مستقلاً أن مجرد مخالفتها لدليل جزئي ظني لا يبطل اعتبارها شرعاً ويلغيها؛ لأن المصلحة إذا ثبت كونها دليلاً شرعياً في الجملة، كانت كباقي الأدلة الأخرى في أن مجرد المعارضة لا يسوّغ تسمية الدليل بالملغي، وإلا لوسم كل من الدليلين المتعارضين بالإلغاء^(١).

ثم بالغوا بعد هذا ليصلوا إلى نتيجة مستغربة جداً، وهي أن المصلحة إذا عارضت نصاً جزئياً ظنياً قدّمت عليه في الاعتبار والإعمال في الواقع، وليس هذا بزعمهم افتتاتاً على النص بل عمل بالنصوص المتكاثرة الناهضة لاعتبار جنس المصلحة في الشرع^(٢).

يقول الطوفي: من قدم رعاية مصالح المكلفين على باقي أدلة الشرع بقصد إصلاح شأنهم، وانتظام حالهم، وتحصيل ما تفضل الله عز وجل به عليهم من الصلاح، وجمع الأحكام من التفرق، واتلافها عن الاختلاف فوجب أن يكون جائزاً إن لم يكن متعيناً^(٣).

الأدلة التي استدلت بها القائلون باعتبار المصلحة ضابط الثبات في الشرع وأحكامه.

إن المصلحة أمر مقصود معتبر في مقام التشريع، فالشارع قاصد صلاح خلقه، ونفي الفساد عنهم في كل حال، بما يدل على أن المصلحة هي الغاية المقصودة ابتداءً من تشريع الأحكام، وكل تصرف يفضي إلى التقاعد عن تحصيلها فهو غير جارٍ على سنن المشروعية^(٤). فمقصود الشارع دائر مع المصلحة حيث دارت مطلقاً، ويتأكد هذا بأمور:

(١) شلي: تعليل الأحكام ٢٨٢.

(٢) شلي: تعليل الأحكام ٢٩٠.

(٣) الطوفي: شرح حديث " لا ضرر ولا ضرار " ٤٠.

(٤) الطوفي: شرح حديث " لا ضرر ولا ضرار " ٢٠ وما بعدها. شلي: تعليل الأحكام ٧١.

أولاً: دلالة النصوص على اعتبار جنس المصلحة في مقام التشريع عموماً.

يقول تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانَ وَإِثَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ٩٠].

يقول العز بن عبد السلام: وأجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلها والزجر عن المفاسد بأسرها قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانَ ﴾ الآية. فإن الألف واللام في العدل والإحسان للعموم والاستغراق، فلا يبقى من دق العدل وجله شيء إلا اندرج في قوله ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ ﴾ ولا يبقى من دق الإحسان وجله شيء إلا اندرج في أمره بالإحسان، والعدل هو التسوية والإنصاف، والإحسان إما جلب مصلحة أو درء مفسدة^(١).

ويقول تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ * قُلْ يَفْضَلِ اللَّهُ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ ﴾ [يونس: ٥٧-٥٨].

فالله تعالى قد بين أن شرعه ودينه موعظة أي جاء لوعظ الناس ليدهم على كل صلاح ويدراً عنهم كل فساد. وهو أيضاً شفاء للصدور من الشك والريب ونحوه وهو مصلحة عظيمة، وهدى يهديهم إلى الجنة والسلامة من النار فهو أعظم المصالح، وهو رحمة والرحمة غاية المصلحة، ثم إن الله قد أضاف كل ذلك لفضله تعالى ورحمته ولا يصدر عنهما إلا المصالح العظيمة؛ ولذلك أمرهم بالفرح والحبور، ثم ختم الآية بقوله ﴿ هو خير مما يجمعون ﴾ أي إن ما جاء به الدين من المصالح والغايات هو خير وأفضل مما يجمعه البشر من المصالح والأصلح من المصلحة غاية المصلحة وتمامها^(٢).

(١) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٣٢٧.

(٢) الطوفي: شرح حديث " لا ضرر ولا ضرار " ٢٠.

ثانياً: ما ثبت في الدلالة على نفي جنس الضرر والفساد شرعاً.

ما رواه أبو سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: "لا ضرر ولا ضرار"^(١) يقول الطوفي مستدلاً بهذا الحديث "وأما معناه فهو ما أشرنا إليه من نفي الضرر والفساد شرعاً، وهو نفي عام إلا ما خصصه الدليل، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة... ثم إن قول النبي ﷺ "لا ضرر ولا ضرار" يقتضي رعاية المصالح إثباتاً والفساد نفيًا، إذ الضرر هو المفسدة، فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة؛ لأنهما نقيضان لا واسطة بينهما"^(٢).

ثالثاً: كثرة تعليل الأحكام بالمصلحة بما يؤكد اعتبارها قطب مقصود الشارع في التشريع.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [المائدة: ٣٢]. وقوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ يَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٧٩] وقوله: ﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾ [الحشر: ٧] وقوله ﷺ: "إنما جعل الاستئذان من أجل البصر"^(٣) وقوله ﷺ: "يا معشر الشباب من استطاع الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء"^(٤). وقوله ﷺ: "لولا أن قومك حديثو عهد

(١) سبق تحريجه ص ٩٥.

(٢) الطوفي: شرح حديث "لا ضرر ولا ضرار" ١٦-١٧.

(٣) متفق عليه البخاري، كتاب الاستئذان، باب إنما جعل الاستئذان لأجل التبصر حديث رقم (٦٢٤١) مسلم، كتاب الآداب، باب الاستئذان حديث رقم (٤٠، ٤١).

(٤) متفق عليه البخاري، كتاب النكاح باب من لم يستطع منكم الباءة حديث رقم (٥٠٦٥، ٥٠٦٦) مسلم، كتاب النكاح باب من تاقت نفسه إليه حديث رقم (١٤٠٠).

بشرك لبنيت الكعبة على قواعد إبراهيم^(١) ولما قيل للنبي ﷺ في قتل بعض المنافقين قال: دعه لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه^(٢).

وما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت: إن كان رسول الله ﷺ ليدع العمل وهو يحب أن يعمل به خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم^(٣). يقول ابن حجر معلقاً على هذا الأثر: وفيه ترك المصالح لخوف المفسدة وتقديم أهم المصلحتين^(٤).
رابعاً: الشارع يعتبر المصلحة في كل موطن وإن عارضت النص المغلب على الظن^(٥). ومن ذلك:

ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: لما كانت غزوة تبوك أصاب الناس مجاعة، فقالوا: يا رسول الله لو أذنت لنا فنحرننا نواضحنا فأكلنا وادّهننا؟ فقال رسول الله ﷺ أفعالوا فجاء عمر رضي الله عنه فقال: يا رسول الله إن فعلت قلّ الظهر، ولكن ادعهم بفضل أزوادهم ثم ادع الله عليها بالبركة لعل الله أن يجعل في ذلك. فقال رسول الله ﷺ نعم فعدا بنطع فبسطه ثم دعا بفضل أزوادهم حتى اجتمع على النطع من ذلك شيء يسير فدعا رسول الله ﷺ بالبركة ثم قال: خذوا في أوعيتكم، فأخذوا في أوعيتهم حتى ما تركوا في العسكر وعاءً إلا ملؤوه وأكلوا حتى شبعوا وفصل فضلة، فقال رسول الله ﷺ أشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول

(١) متفق عليه البخاري، كتاب الحج باب فضل مكة وبنائها حديث رقم (١٥٨٥، ١٥٨٦)، مسلم، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها حديث رقم (٣٩٨، ٣٩٩).

(٢) متفق عليه، البخاري، كتاب التفسير باب قوله تعالى: وإذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله... حديث رقم (٣٥١٨)، مسلم، كتاب الآداب با نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً حديث رقم (٢٥٨٥).

(٣) متفق عليه البخاري، كتاب الشركة باب الشركة في الطعام حديث رقم (١١٢٨)، مسلم، كتاب الإيمان باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة حديث رقم (٧١٨).

(٤) ابن حجر: فتح الباري ٣/ ١٠.

(٥) الطوفي: شرح حديث لا ضرر ولا ضرار^{٣٩}. شلبي: تعليل الأحكام ٣٢. الدواليبي: النصوص وتغير الأحكام ٥٥٣. الصالح: معالم الشريعة الإسلامية ٦٧.

الله ، لا يلقي بهما عبد غير شاكٍ فيحجب عن الجنة^(١).

والشاهد من هذا الحديث أن عمر بن الخطاب قد رأى أن إذن النبي ﷺ بنحر الإبل يفضي إلى مآل ضرري، فقام بإبداء رأيه في هذا الأمر للنبي ﷺ للحيلولة دون هذا المآل فأخذ ﷺ برأي عمر لموافقته وجه المصلحة تركاً للإذن الأول لهم بالنحر.

وأيضاً ما روي أن النبي ﷺ قد بعث أبا هريرة رضي الله عنه مبشراً الصحابة أثناء حفرهم للخندق بقوله ﷺ من قال لا إله إلا الله دخل الجنة فاعترضه عمر بن الخطاب ومنعه من التبشير بذلك؛ لئلا يتكل الناس، فلما اطلع النبي ﷺ على مراد عمر صوّبه وأقره عليه مراعاةً لوجه المصلحة^(٢).

وما روي من أن النبي ﷺ حين فتح الله عليه مكة قام قائلاً: إن الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمؤمنين، وإنما أحلت لي ساعة من النهار ثم هي حرام إلى يوم القيامة لا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها ولا تحل لقطتها إلا لمنشد فقام العباس وقال: يا رسول الله إلا الإذخر؛ فإنه لقبورنا وبيوتنا، فقال رسول الله ﷺ إلا الإذخر^(٣).

فمع أن النبي ﷺ قد نهى عن عضد الشجر في مكة لحرمتها عند الله تعالى قام العباس منبهاً إلى أن هذا النهي يفضي إلى الحرج بأهل مكة لشدة احتياجهم للإذخر، فأذن النبي ﷺ به ترخيصاً لهم ودفعاً للحرج عنهم.

وما روي أن النبي ﷺ أمر أصحابه بعد أن أفشل الله الأحزاب وبعث عليهم الريح فأكفأت القدور أن يحاصروا يهود بني قريظة لما خانوا عهد النبي ﷺ وقال: لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة^(٤). فصلى بعض الصحابة في أثناء الطريق قبل بلوغ حصون بني قريظة وآخر البعض الصلاة إلى حين الوصول. فمن صلى في

(١) رواه مسلم حديث رقم (٤٤، ٤٥).

(٢) رواه مسلم حديث رقم (٥٢).

(٣) رواه البخاري حديث رقم (١٨٣٣).

(٤) رواه البخاري حديث رقم (٤١١٦).

الطريق فإنما فعل ذلك مع نهى النبي ﷺ عنه تحصيلاً لمصلحة أداء الصلاة في وقتها. وما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: لا تمنعوا إماء الله مساجد الله ولكن ليخرجن وهن تفلات*^(١).

فقد أباح النبي ﷺ للنساء الخروج للمساجد غير متزينات، فلما حدث بعد وفاته ﷺ أن تغيرت أحوال النساء، وأصبح في خروجهن غلبة الإفشاء إلى الفساد، رأت أم المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- منعهن درءاً للمفاسد الراهية على المصلحة المتحصلة من خروجهن لصلاة الجماعة طلباً للأجر، حتى قالت: لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بني إسرائيل^(٢).

فأم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قد اجتهدت بالمنع مع وجود النص الدال على الجواز عملاً بميزان المصالح والمفاسد؛ لأنها معيار تطبيق الأحكام. يقول الأستاذ محمد مصطفى شليبي: لقد وجدنا أصحاب رسول الله يعارضون أمره بما يترتب عليه من ضرر يلحق بالمسلمين بسببه فيقرهم على ذلك ﷺ^(٣).

خامساً: دليل الإجماع:

لقد انعقد إجماع كل من يعتد بقوله من أهل العلم على القول بتعليل الأحكام بالمصالح جلباً وبالمفاسد درءاً ودفعاً، ومن أبرز من قال بذلك من الأئمة مالك بن أنس، وليس هذا الأمر مختصاً به، إذ لا يخلو إمام في الدين إلا وله عمل بالمصالح ومراعاة لها، ويظهر هذا في تعليلهم للأحكام، فأبانوا أن الشفعة شرعت لرعاية حق الجار وتحصيلاً لمصلحته، وجواز السلم والإجارة ثبتاً على خلاف القياس تحقيقاً

* أي غير متطيبات متعطرات.

(١) متفق عليه البخاري حديث رقم (٩٠٠)، مسلم حديث رقم (٤٤٢).

(٢) رواه البخاري حديث رقم (٨٦٩)، مسلم حديث رقم (٤٤٥)، وزيادة* وليخرجن... * أخرجها

أحمد في مسنده ٤٣٨/٢، ٤٧٥ وأبو داود، السنن كتاب المساجد باب ما جاء في خروج النساء إلى

المسجد حديث رقم (٥٦٥).

(٣) شليبي: تعليل الأحكام ٣٢. بتصرف يسير.

لمصالح العباد ودفعا للحرص عنهم^(١).

سادساً: دليل المعقول:

١- إنه "من المحال أن يراعي الله عز وجل مصلحة خلقه في مبدئهم ومعادهم ومعاشهم ثم يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية، إذ هي أعم فكانت أولى؛ ولأنها أيضاً من مصلحة معاشهم إذ بها صيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم ولا معاش لهم بدونها، فوجب القول بأنه راعاها لهم. وإذا ثبتت رعايته إياها لم يجوز إهمالها بوجه من الوجوه، فإن وافقها النص والإجماع وغيرهما من أدلة الشرع فلا كلام، وإن خالفها دليل شرعي وفق بينه وبينها بما ذكر من تخصيصه بها وتقديمها بطريق البيان^(٢)". خاصة أن المصالح هي المقصود الأصلي الأولي في تشريع الأحكام وباقى الأدلة كالوسائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل^(٣).

٢- "إن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف المذموم شرعاً، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً، فكان اتباعه أولى، وقد قال عز وجل: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩]... ومن تأمل ما حدث بين أئمة المذاهب من التشاجر والتنافر علم صحة ما قلنا^(٤).

٣- إن القول بتقديم المصلحة على النص الشرعي المغلب على الظن ليس إهداراً للنص بمجرد الرأي بل هو عمل بالنصوص الكثيرة الدالة على اعتبارها^(٥).
بدليل أن النصوص ذوات المصالح الثابتة دوماً لا يترك فيها النص البتة؛ لعدم

(١) الطوفي: شرح حديث "لا ضرر ولا ضرار" ٢٣. شلبي: تعليل الأحكام ٣٧-٣٨.

(٢) الطوفي: شرح حديث "لا ضرر ولا ضرار" ٢٥.

(٣) الطوفي: شرح حديث "لا ضرر ولا ضرار" ٤٦.

(٤) الطوفي: شرح حديث "لا ضرر ولا ضرار" ٣٥-٣٦.

(٥) شلبي: تعليل الأحكام ٣٢٢.

تصور حصول التعارض بين النص والمصلحة فضلاً عن أن يترك النص بها^(١).
مناقشة ما استدل به القائلون باعتبار المصلحة ضابط الثبات في أحكام الشرع

انطلق هذا الفريق من الاستدلال على اعتبار الشارع لأصل المصلحة في الأحكام، ليتهي إلى أنه يلزم من هذا الاعتبار الشرعي أن تكون المصلحة هي المعيار الأهم الذي تغيها الشارع في تطبيق الأحكام معقولة المعنى. ووجه الأدلة بهذا الاتجاه حتى بلغ بالمصلحة إلى أن عدها دليلاً مستقلاً يصلح لمعارضة دليل النقل، بل ويترجح عليه. وعليه فليس محل منكرة هذا الفريق قوله باعتبار الشارع للمصلحة في الأحكام، بل إن الإشكال الذي وقع فيه هو اعتبار جنس المصلحة غير المعارضة للدليل القطعي معياراً أصيلاً في تطبيق أحكام الشرع، حتى لترتقي إلى درجة الأدلة الثقلية المغلبة على الظن في الاعتبار بل وتقدم عليها.

لذا سوف تتركز المناقشة حول القول باعتبار جنس المصلحة دليلاً معمولاً به في تطبيق الأحكام بذاته بلا ضابط سوى الترقى عن معارضة الدليل القطعي، وإن عارضت الأدلة المغلبة على الظن.

أولاً: إن مما تقرر في علم الأصول أن القضية الأصولية المتعلقة بالأدلة والأحكام لا يصح الاعتداد بها أصلاً شرعياً مقولاً به إلا إذا غلب جريان دلائل النقل على نحوها بتضافر الأدلة على إظهار معناها، مع الترقى عن كثرة المعارضة، حتى تغدو عرفاً للشارع في الاستدلال والإعمال.

وهذا ما لا يتوفر في اعتبار جنس المصلحة معياراً في تطبيق أحكام الشرع في الواقع، إذ ألفينا الشارع ينيط المصالح بالمظان المظهرة الضابطة لها باعتبارها معايير تقتفى في اجتناء المصالح المقصودة، حتى جرى عرف الشارع على هذا المهجع بما يظهر بجلاء عدم اعتبار الشارع لجنس المصلحة الخلية عن المظان المظهرة الضابطة

(١) الطوفي: شرح حديث " لا ضرر ولا ضرار " ٤١. شلي: تعليل الأحكام ٣٢٢.

والمستفادة بدلالة النصوص،^(١) وبهذا يتأكد أن العبرة بالأحكام في الشرع بأسبابها لا بحكمتها وفوائدها^(٢).

يقول الأمدى: الحكمة المعرفة للسببية ليس مطلق حكمة، بل الحكمة المضبوطة بالوصف المقترن بالحكم، فلا تكون بمجرد معرفة للحكم، فإنها إذا كانت خفية غير مضبوطة بنفسها ولا بملزومها من الوصف فلا يمكن تعريف الحكم بها؛ لعدم الوقوف على ما به التعريف لاضطرابها واختلافها باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان، وما هذا شأنه فدأب الشارع فيه رد الناس إلى المظان الظاهرة المنضبطة المستلزمة لاحتمال الحكمة دفعاً للعسر والخرج عليهم^(٣).

ومن أمثلة هذا العرف التشريعي في نوط الأحكام بالمعاني الظاهرة المنضبطة: اعتبار الشارع السفر مظنة المشقة في تحصيل الترخيص، فالمشقة نسبية فأحيلت على مظنة منضبطة. وإقامة مطلق الشرب مقام السكر في إقامة الحد وإن لم يفض الشرب إليه، واعتبار تغييب الحشفة مظنة للإنزال في وجوب الغسل وإن أكسل. واعتبار النوم مظنة الحدث لعدم الاحتراز عنه في مثل هذه الحالة، وإقامة البلوغ مقام العقل في توجه خطاب التكليف، وإقامة سكوت البكر مقام الرضا لغلبة الحياء المانع من إظهاره باللفظ، وإقامة طبيعة الآلة المستعملة في القتل في مدى إفضائها إليه في تحديد العمدية الموجبة للقصاص، وإقامة إغلاق الباب وإرخاء الستر بين الزوجين

(١) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٢/٢٣٢، ٢٩٩. القراني: شرح تنقيح الفصول ٤١٤. آل تيمية: المسودة ٤٢٣. ابن تيمية: الفتاوى ٢١/٢٤٠. ابن القيم: إعلام الموقعين ١/١٣، ٤/٣٧٣. الشاطبي: الموافقات ١/٩، ٣، ٢/٣١٣. الزركشي: المشور في القواعد ١/٦٥. الدهلوي: حجة الله البالغة ١/١٣٦.

(٢) ابن السمعاني: قواطع الأدلة ٢/١٧٨.

(٣) الأمدى: الإحكام ١/١١٢.

مقام الميسس في استحقاق المهر كله وغير هذا كثير^(١).

يقول الشاطبي: العاديات وكثير من العبادات أيضاً فلها معنى مفهوم، وهو ضبط وجوه المصالح، إذ لو ترك الناس والنظر لانتشر، ولم ينضبط وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي^(٢).

وعليه يظهر أن الشارع قاصد لربط الأحكام بمجليات الأوصاف المنضبطة دون خفياتها النسبية، حتى غدا هذا عرفاً مطرداً له في تشريع الأحكام ابتداءً وتطبيقها واقعاً، فيكون القول بنوط الأحكام بمنس المصلحة كيفما تحصلت على خلاف عرف الشارع في ضبط الأحكام. لذا يعتبر هذا العرف الشرعي المطرد نقضاً كلياً يهدم أوليات الأسس التي يقوم عليها القول بأن ضبط الأحكام الشرعية يرجع إلى جنس المصلحة عموماً.

ثانياً: إن القول بتخصيص النصوص بمطلق المصلحة إذا عارضتها في أبواب المعاملات، يعد غارة على النصوص في الشرع لتأويلها وتعطيلها تقديماً لتتاج البشر الحاصل بعقولهم القاصرة وأفكارهم الحاصرة وحظوظهم الخاسرة لغلبة عمرانها بالهوى إلا من وقاه الله تعالى من مغبة ذلك. يقول تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: ١-٣].

لذا فهو سير حثيث نحو تحييد النصوص إذا عارضتها المصالح البادية من الفكر الكليل بلا قيد أو شرط، ولا معنى لهذا إلا تخلية الوحي عن حكم الخلق تفرغاً له من محتواه وحقيقته وتسليماً للعقل بالزمام^(٣).

(١) الغزالي: المستصفى ١/١٧٥، شفاء العليل ١٦٨، ٢١٤. القرافي: الفروق ٢/١٦٥ وما بعدها. الباجي: إحكام الفصول ٤٧٠، ابن القيم: إعلام الموقعين ١/١١٥. الدهلوي: حجة الله البالغة ١/٩٣. ابن عاشور: المقاصد ١/١٢٠.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٢/٣٠٩.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى ١١/٣٤٤. الشاطبي: الاعتصام ١/١٤٤. الخادمي: الاجتهاد المقاصد ١/١٣٦.

كما يلزم عن هذا القول تخلية الشرع عن إفادة الخلق وتحصيل صلاحهم، ولا يُعلم في البطلان أظهر من هذه النتائج؛ لتضمنها نسبة النقص أو العبث إلى الله عز وجل تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

ثم إن هذا القول يتضمن معارضة أصل الثبات في الأحكام على سبيل المكافحة والمدافعة، يوضح هذا المعنى إمام الحرمين الجويني معلقاً على هذا القول: هذه الفنون في رجم الظنون، ولو تسلطت على قواعد الدين لاتخذ كل من يرجع إلى مُسكّة من عقل فكره شرعاً، ولانتحاه ردعاً ومنعاً، فتنهض هواجس النفوس حالة محل الوحي إلى الرسل، ثم يختلف ذلك باختلاف الأزمنة والأمكنة، فلا يبقى للشرع مستقر وثبات^(١).

ولهذا لم يستغرب من الطوفي تخريباً على هذا القول أن انتهى إلى اعتبار النصوص مبهمة في الدلالة على مصالح الخلق، في حين أن العقل مظهر لها مُبين عنها وفي هذا يقول: إن الله جعل لنا طريقاً إلى معرفة مصالحنا عادة فلا نتركه لأمر مبهم يحتمل أن يكون طريقاً إلى المصلحة وألا يكون^(٢).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية معلقاً على قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبِيرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [غافر: ٣٥]. "بيان أنه لا يجوز أن يعارض كتاب الله بغير كتاب الله ولا بفعل أحد ولا أمره ولا دولة ولا سياسة^(٣)". ويقول: "والعجب أن من هؤلاء من يصرح بأن عقله إذا عارض الحديث حمل الحديث على عقله وصرح بتقديمه على الحديث، وجعل عقله ميزاناً للحديث، فليت شعري هل عقله هذا كان مصرحاً بتقديمه في الشريعة

(١) الجويني: الغياني ٢٢١.

(٢) الطوفي: شرح حديث " لا ضرر ولا ضرار " ٤١.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى ٧٨/١٩.

المحمدية، فيكون الأمور باتباعه أم هو عقل مبتدع جاهل؟^(١).

ولقد جازف الطوفي وأغرى من نفسه إذ نسب كلام أحكم الحاكمين المرسل للنبي الأمين الحائز بجامع الكلم في العالمين إلى التخالف والتعارض المفضي إلى التفرق والتضاد^(٢)، والله تعالى يقول: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا يَتَقَشَّرُ مِنْهُ جُلُودٌ لِّذِينَ يُحْسِنُونَ رَبِّهِمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ وَمَن يُضِلِلِ اللَّهُ فَتَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ [الزمر: ٢٣].

ويقول تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

ويقول تعالى: ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٣].

ثم يقال للطوفي: إذا كانت النصوص الشرعية الصادرة عن أحكم الحاكمين أفضت إلى التنازع والتخالف -زعماً- أفتكون المصلحة مفضية إلى الاتفاق والتآلف وهي منعدمة الضبط، فما يراه عقلك مصلحة أراه يلبس مفسدة تروى عليها لا عبرة بها معها وهكذا، ثم إن النصوص لا تحيل إلا على معنى منضبط ظاهر، والمصلحة خفية نسبية.

ثالثاً: إن هذا القول يتضمن فتحاً لأبواب الهوى في مقام التشريع على مصارعها بغير ضابط أوحد، فما دامت المصلحة البادية لعقل هذا أو ذاك في معارضة النص مقدمة عليه، فأي هوى أعظم من هذا؟!

وقد ورد النهي عن اتباع الهوى بإطلاق في مقام الشرع: يقول تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا يُتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ

(١) ابن تيمية: الفتاوى ٥٨/٤. الدهلوي: حجة الله البالغة ١/١٧٢. الخادمي: الاجتهاد المقاصدي ١٣٦/١.

(٢) الطوفي: شرح حديث "لا ضرر ولا ضرار" ٣٥-٣٦.

الله لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿ [القصص: ٥٠] . ويقول: ﴿ أَقْرَأْتِ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللهِ ﴾ [الجاثية: ٢٣] .

ويقول: ﴿ يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ ﴾ [ص: ٢٦] .

فالأيات دالة على أن طريق الحكم للوقوف عليه حاصل في أمرين لا ثالث لهما، وهو الحق المستفاد من الشرع، والهوى المستفاد من العقل والنفس ثم دلت على عزل العقل بعزل الهوى، إذ لا يمكن الانصياع لأمر الشرع إلا بذلك^(١).

يقول الشاطبي: «وضع الشريعة وإن كان لمصالح العباد، فإنما هو بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حده لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم»^(٢).

ويقول الشيخ محمد زاهد الكوثري: «ومن جملة أساليبهم الزائفة في محاولة تغيير الشرع بمقتضى أهوائهم قول بعضهم: إن مبنى التشريع في المعاملات ونحوها المصلحة، فإذا خالف النص المصلحة يترك النص ويؤخذ بالمصلحة. فيالخبية من ينطق بمثل هذه الكلمة ويجعلها أصلاً يبني عليه شرعه الجديد، وما هذا إلا محاولة نقض الشرع الإلهي لتحليل ما حرم الله باسم المصلحة»^(٣).

رابعاً: قد تقرر عند هذا الفريق أن الشارع قد راعى مصالح عباده في خلقهم ومعاشهم ومعادهم، فإذا كان كذلك فمن المحال الظن بأن يكون تعالى قد أهمل مصالحهم في أحكام الشرع، فإن كانوا قد أقروا بمثل هذا فما وجه القول بمعارضة

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/٤٧. الشاطبي: الموافقات ٢/١٦، ٣٨، ١٥٣، ٢٢٢/٤، ٢٣٠.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٢/١٧٢.

(٣) نقلاً عن زيد: المصلحة في التشريع الإسلامي ١٦٤. وانظر خلاف: مصادر التشريع فيما لا نص فيه

المصالح للنصوص؟!^(١).

وما دام أن الدين قد كَمُلَ والنعمة قد تمت فلا وجه للقول باستقلال العباد في الوقوف على مصالح معاملاتهم وإن خالفت النصوص إلا بما يعود على ما سبق تقريره بالمناقضة والمعارضة!!^(٢).

يقول حجة الإسلام الغزالي: ففي موضوعات الشرع فيما تعرضت له النصوص غنية ومندوحة عن كل وجهٍ مخترع بالمصالح، وإنما يظن الحاجة إلى غير المشروع من لم يطلع على وجوه لطف الشرع ومحاسنه، بل نعلم أن مراسم الشرع فيما أحاطت به حاوية لجميع المصالح ومغزاها^(٣).

خامساً: افترض هذا الفريق أن النص إذا عارضته المصلحة تقدم عليه بدعوى شهادة النصوص الكثيرة لاعتبار جنسها في الشرع بما يفيد القطع بالأخذ بها وإعمالها، فليس هذا افتئات على النص بل عمل بالنصوص الكثيرة. ويجاب عن هذا بأن النصوص الكثيرة قد ظهر اعتبارها لجنس المصلحة عموماً لا لهذه المصلحة المعينة الجزئية المعارضة لهذا الدليل المعين، وفرق بين اعتبار جنس المصلحة عموماً واعتبار هذه المعينة على الخصوص، وإلا فيلزمكم أن تقولوا إن الأدلة الشرعية التي تكاثرت تكاثراً عظيماً في الدلالة على وجوب العمل بالدليل المذهب على الظن قطعاً على وجهٍ لا تعارضه المصلحة جنساً ولا عيناً؛ إذ تكاثر الأدلة في الدلالة على وجوب العمل بالدليل المذهب على الظن لا يدانيه تكاثرها في الدلالة على الأخذ بالمصلحة وإعمالها، فيكون النص مرجحاً عليها بكل وجه، والعمل بها في معارضته افتئات على النص لا محالة.

يقول الشاطبي: فمواجهة أمر الشارع بالمخالفة يقتضي بالخروج في ذلك الفعل عن مقتضى خطابه، والخروج في الأعمال عن خطاب الشارع يقتضي بأنها غير

(١) ابن القيم: بدائع الفوائد ٣/ ١٥٢. زيد: المصلحة في التشريع الإسلامي ١٤٢.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى ١١/ ٣٤٤. الشاطبي: الاعتصام ١/ ٦٥. الدهلوي: حجة الله البالغة ١/ ٦١.

(٣) الغزالي: شفاء الغليل. ٢٢٧-٢٢٨.

مشروعة، وغير المشروع باطل^(١).

سادساً: اعتبر هذا الفريق أن العبادات تختص بحق الشارع استقلالاً، وأن المعاملات تختص بحق العباد استقلالاً ليس فيها حق إلا بالتبع، حيث قرروا أن المصلحة المعتبرة بالعقل هي المقصودة في أحكام المعاملات تشريعاً وتطبيقاً حتى لو خالفت النصوص، ويلزم من هذا أن الشارع تارك عباده سُدى في جل أحوالهم وأعمالهم ليتدبروها بأنفسهم، وهذا معارض للنصوص المتكاثرة في الدلالة على وجوب التحاكم لله ولرسوله في كل شيء. لهذا نعى الله تعالى على المشركين ظنهم أنهم متروكون وعقولهم في الدنيا بغير أمر وتوجيه حيث يقول تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدى﴾ [القيامة: ٣٦] ويقول: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ [النساء: ٦٥] والآية عامة في العبادات والمعاملات، بل إن القصد إلى المعاملات فيها أظهر؛ لأنها محل التشاجر بين الناس غالباً^(٢). ويقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء: ٥٩].

ولهذا كانت تقارير أهل العلم ظاهرة في أن الأحكام مبنية على الأصل المطرد في مقام الشرع الناص على أن العقول لا تستقل بإدراك مصالحها دون الوحي^(٣).

وعليه فلا يصار في بيان المصالح وضبط أصولها إلى الخلق بل يرجع فيها إلى الشارع ليحد لهم حدود المصالح المشروعة والمنوعة في معاملاتهم، وقد تضافرت عبارات المحققين في بيان هذا المعنى وتجليته، وهذا طرف منها:

يقول أبو بكر الباقلاني: إذا أوجب اتباع المصالح، لزم تغيير الأحكام عند تبدل

(١) الشاطبي: الموافقات ١/ ٢٩٤.

(٢) رافت: الأصالة والمعاصرة ٤٥٧.

(٣) الشاطبي: الاعتصام ١/ ٦٣.

الأشخاص وتغيير الأوقات واختلاف البقاع عند تبدل المصالح. وهذه تفضي إلى تغيير الشرع بأسره، وافتتاح شرع آخر لم يثبت من الشارع وهذا محال، إلا أن يقولوا: نحن مع المصالح بشرط لا نهجم على نص الرسول ﷺ بالرفع^(١).

ويقول الغزالي: إذا لم يرد من الشارع حكم على وفقه [أي الرأي] ، فاتباعه وضع للشرع بالرأي والاستحسان وهو منصب الشارعين لا منصب المتصرفين في الشرع، وإنما إلينا التصرف في هذا الشرع الموضوع، فأما ابتداء الوضع فليس لأحد من الخلق التجاسر عليه^(٢) ثم قرر بعد ذلك القاعدة العامة في الشرع أن اتباع المصالح على مناقضة النص باطل^(٣).

وهنا يجدر بي أن أشير إلى أن الطوفي في شرحه لمختصر الروضة قد أظهر شدة الانتقاد لمعارضة المصلحة للنص، بما يستقيم مع ما قرره المحققون من قبله وفي هذا يقول فهذا وأمثاله ملغي غير معتبر؛ لأنه تغيير للشرع بالرأي وهو غير جائز، ولو أراد الشارع ذلك لبينه ونبه عليه^(٤). ويقول أيضاً: لو جاز ذلك لا سئغني عن بعثة الرسل وصار الناس براهمة لنحو ذلك؛ لأنهم قالوا: لا حاجة لنا إلى الرسل؛ لأن العقل كافٍ لنا في التأديب ومعرفة الأحكام، إذ ما حسنه العقل أتيناها وما قبحه اجتنبناه، فالتمسك بهذين الضربين يؤدي إلى مثل ذلك فيكون باطلاً^(٥).

وبهذا يظهر أن معاملات الخلق لا تخرج مصالحها عن ضبط الشرع إلى استصلاح العقول، فتصرفات العقول معزولة في مقام المنقول من النصوص وبهذا يظهر أن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم والمفسدة مفسدة كذلك مما يختص

(١) الغزالي: المنحول ٣٥٦، وانظر ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٢/٣٠٤.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل ٢٠٩.

(٣) بالغزالي: شفاء الغليل ٢٢٠.

(٤) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٣/٣٠٦.

(٥) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٣/٢٠٨.

بالشارع لا مجال للعقل فيه^(١).

ثم يقال إذا اعترف هذا الفريق بأن ما يتعلق بحق الشرع يقتصر فيه على إذنه ودلالته كما في العبادات، فيقال له: قد ظهر هذا في المعاملات مع توسع الشارع فيها باعتبار المعاني والعلل فلنلزمكم بما التزمتموه من الوقوف عند إذن الشرع ودلالته بغير مخالفة.

سابعاً: إن أقرب طريق للوقوف على مقصود الشارع هو النص، لذا كان القول بأن الصحابة كانوا يقدمون العمل بالمصلحة إذا عارضت أمر النبي ﷺ، والنبي يقرهم على هذا في غاية البعد عن الدقة والحقيقة. وللتدليل على هذا المعنى سوف أورد الكلام في هذه الجزئية على قسمين:

القسم الأول: الاستدلال على اختصاص مقصود الشارع في الأحكام بالنصوص تدليلاً وإظهاراً.

القسم الثاني: مناقشة الأدلة التي أوردت للاستدلال على العمل بالمصلحة تقديماً لها عند معارضتها للنص الوارد عن النبي ﷺ.

القسم الأول: الاستدلال على اختصاص مقصود الشارع في الأحكام بالنصوص تدليلاً وإظهاراً.

أ- ما روي أن سهيل بن حنيف قام يوم صفين فقال: أيها الناس اتهموا أنفسكم - وفي رواية اتهموا رأيكم على دينكم - لقد كنا مع رسول الله ﷺ يوم الحديبية ولو نرى قتالاً لقاتلنا، وذلك في الصلح الذي كان بين رسول الله ﷺ والمشركين. فجاء عمر بن الخطاب فأتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله ألسنا على الحق وهم على الباطل. قال: بلى. قال: أليس قتالنا في الجنة وقتلاهم في النار قال: بلى. قال: ففيم نعطي الدنيا في ديننا، ونرجع ولما يحكم الله بيننا وبينهم؟! فقال: يا ابن الخطاب إني رسول الله ولن يضيعني الله أبداً... قال: فنزل القرآن

(١) الشاطبي: الموافقات ٢/ ٣١٥.

على رسول الله ﷺ بالفتح، فأرسل إلى عمر فأقرأه إياه. فقال: يا رسول الله أوفتح هو؟ قال: نعم فطابت نفسه ورجع^(١).

فالحديث دال بوضوح على أن لا عبرة بالرأي فيما يظهر من المصلحة إذا عارضت النص، وهذا ما فهمه الصحابة من موقف الحديبية، يؤكد هذا أن عمر بن الخطاب قد طابت نفسه بنزول القرآن باعتبار الحديبية فتحاً للمسلمين، مع أنه لم يعقل حينها كيف هو فتح، وقد ظهر له أنه إعطاء الدنيا في الدين بالرجوع من غير قتال. فإن قيل: فلم وقف هذا الموقف من الصلح ابتداءً مراجعاً النبي ﷺ فيه؟

يجاب بأن النبي ﷺ كان من دأبه كثرة المشاورة لأصحابه سواءً بمبادرته لهم أو بمبادرتهم له، وإن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أراد أن يشير على النبي ﷺ بوجوب المواجهة للمشركين؛ إذ الرجوع من غير قتال في ظل ممانعة قريش من دخول المسلمين البيت الحرام لإظهار للمشركين على المؤمنين، وهذا إعطاء للدنيا في الدين وهو لا يحل.

ثم إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد ظن إذ سمع النبي ﷺ قبلها ينسئ أنه قد رأى في المنام أنه يدخل البيت الحرام محرماً طائفاً أن هذا الخبر يختص بتلك السنة؛ ولهذا قال للنبي ﷺ متعجباً: نرجع ولما يحكم الله بيننا وبينهم؟! فكان رأيه معتمداً فيه على النص، وليس على مجرد رأي رآه من نفسه.

ب- وما روي أن النبي ﷺ كان قد جمع جيشاً عظيماً أمره بالتوجه إلى حدود الشام للأخذ بثأر من قتل في غزوة مؤتة، وقد أمر عليه أسامة بن زيد، وكان عمره يومئذ ثمانين سنة فتكلم بعضهم لامراً في إمرته^(٢).

فقد روى عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: بعث النبي ﷺ بعثاً، وأمر عليهم أسامة بن زيد، فطعن بعض الناس في إمارته فقال النبي ﷺ: إن تطعنوا في

(١) متفق عليه البخاري حديث رقم (٣٩٥٣، ١٧١٩) مسلم حديث رقم (١٧٨٥).

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٢/٥٠٠.

إمارته فقد كنتم تطعنون في إمارة أبيه من قبل، وأيم الله إن كان لخليقاً للإمارة، وإن كان لمن أحب الناس إليّ، وإنّ هذا لمن أحب الناس إليّ بعده^(١).

ولهذا فقد أوصى عليه الصلاة والسلام بإنفاذ بعث أسامة قبل انتقاله للرفيق الأعلى، فلما توفي النبي ﷺ قبل مسيرة الجيش وتولى الخلافة أبو بكر الصديق رضي الله عنه حدثت أمور عظام من ارتداد قبائل من العرب وتملل اليهود في المدينة، فخشي بعض الصحابة إن أُنْفِذَ الجيش أن تنكشف المدينة دون عدوها، وحاول البعض إذ رأى إصرار أبي بكر على بعث الجيش وإنفاذه أن يُأمر عليه من هو أسن من أسامة، فاستذكر أبو بكر الصديق تصميم النبي ﷺ على إمرة أسامة وبعثه فقال رضي الله عنه:

"والله لا أحل عقدة عقدها رسول الله ﷺ، ولو أن الطير تخطفنا، والسباع من حول المدينة، ولو أن الكلاب جرت بأرجل أمهات المؤمنين لأجهزن جيش أسامة^(٢).

أيقال بعد هذا إن الصحابة يقدمون المصلحة ولو عارضت النص؟! وأي مصلحة أعظم من حماية المدينة عاصمة الإسلام وقراره إذ ادلهمت الخطوب وتربص الخصوم؟

يقول الشاطبي: "ولما منعت العرب الزكاة عزم أبو بكر على قتالهم، فكلمه عمر في ذلك، فلم يلتفت إلى وجه المصلحة في ترك القتال، إذ وجد النص الشرعي المقتضي لخلافه، وسألوه في رد أسامة ليستعين به وبمن معه على قتال أهل الردة، فأبى لصحة الدليل عنده بمنع رد ما أنفذه رسول الله ﷺ^(٣).

(١) رواه البخاري حديث رقم (٣٥٢٤).

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠٥/٢. ابن كثير: البداية النهاية ٢٩٧/٦.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٢٢٥/٤.

القسم الثاني: مناقشة الأدلة التي أوردت للاستدلال على العمل بالمصلحة تقدماً لها عند معارضتها للنص.

أما ما أورد من أن الشارع يعتبر المصلحة في كل موطن بدت فيه وإن عارضت النصوص المغلبة على الظن، فهذا توجيه غير سليم في فهم هذه النصوص.

أما الحديث الأول: وهو أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عارض إذنه ﷺ للقوم بذبح إبليس، لما يترتب عن ذلك من الضرر بما يدل على العمل بالمصلحة وإن خالفت الأمر النبوي فهذا تأويل غير دقيق للنص الوارد، حيث إن إذنه ﷺ لو كان ملحقاً بالضرر لما صدر عنه ابتداءً، إذ الضرر مفسدة، والنبى ﷺ لا يأمر بالفساد ولا يستجيزه.

والقضية أن النبى ﷺ أراد دفع الحرج وغلبة المشقة الواقعة في المسلمين؛ لقلّة الأوقات -والشريعة قاصدة لدفع الحرج- فأذن النبى ﷺ بذبح إبليس، وكان هذا إذ ذاك هو الأوفق والأرفق بحالهم في مثل هذه الحالة. حيث كان النبى ﷺ يربي الصحابة على الجريان على مقتضى السنن الكونية المستقرة.

فإن قيل: ولم ترك ﷺ الأوفق أخذاً بمشورة عمر رضي الله عنه في ترك الذبح للإبل والدعاء لهم بالبركة بما معهم من أزواد؟

يجاب بأن ذلك لانضياف وصف إلى الواقعة لم يكن وهو اقتراح عمر بن الخطاب بالدعاء بالبركة المظهر لتمام اليقين بالله والثقة بوعده والإيمان برسوله ﷺ، فكان هذا الأمر مدعاة لاستحقاق المؤمنين لمزيد من الإرفاق ودفع الحرج، فكانت استجابة النبى ﷺ بالدعاء لهم بالبركة. ولهذا قال النبى ﷺ بعدها: أشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله لا يلقي الله بهما عبد غير شاك فيحجب عن الجنة.

ثم إن فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه لا يخرج في حالة من الأحوال عن أن يكون مشورة وضعها بين يدي النبى ﷺ، إذ من دأبه كثرة المشاورة، وفرق بين المشاورة والمعارضة!

يقول النووي: وفي الحديث أن الإمام والكبير مطلقاً إذا رأى شيئاً، ورأى بعض أتباعه خلافه أنه ينبغي للتابع أن يعرضه للمتبوع لينظر فيه، فإن ظهر له أن ما قاله التابع هو الصواب رجع إليه، وإلا بين للتابع جواب الشبهة التي عرضت^(١).

وأخيراً يقال: إن مشورة عمر رضي الله عنه ليست سابقة بناء على العمل بالمصلحة غير المستندة إلى النص، بل هو بناء على سنة نبوية ثابتة عنه ﷺ. فقد روى البخاري في صحيحه عن عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- قال: كنا نعد الآيات بركة وأنتم تعدونها تخويفاً، كنا مع رسول الله ﷺ في سفر فقل الماء فقال: اطلبوا فضلة من ماء، فجاءوا بإناء فيه ماء قليل فأدخل يده في الإناء ثم قال: حيء على الطهور المبارك والبركة من الله، فلقد رأيت الماء ينبع من بين أصابع رسول الله ﷺ^(٢).

وأما الحديث الثاني: وهو اعتراض عمر رضي الله عنه أبا هريرة رضي الله عنه ومنعه من تبشير الصحابة بأن من قال لا إله إلا الله دخل الجنة لعدم التواكل فهو ليس عملاً بمصلحة لم يشهد النص لنوعها فضلاً عن جنسها، فقد روى البخاري عن أنس أنه قال: ذكر لي أن النبي ﷺ قال لمعاذ: من لقي الله لا يشرك به شيئاً دخل الجنة قال: ألا أبشر الناس، قال: لا إني أخاف أن يتكلوا^(٣).

يقول النووي: قال القاضي عياض^(٤) وغيره من العلماء -رحمهم الله- وليس فعل عمر رضي الله عنه ومراجعتة النبي اعتراضاً عليه ورداً لأمره، إذ ليس فيما بعث به أبا هريرة غير تطيب قلوب الأمة وبشراهم، فرأى عمر رضي الله عنه أن

(١) النووي: شرحه على صحيح مسلم ١/٢٣٨.

(٢) رواه البخاري حديث رقم (٣٥٩٧).

(٣) رواه البخاري حديث رقم (١٢٨).

(٤) عياض بن موسى بن عياض اليحصي السبتي، كان إمام وقته في الحديث وعلومه عارفاً بالأنساب، من تصانفيه: الإكمال في شرح كتاب مسلم، مشارق الأنواع، التنبهات، توفي سنة ٥٤٤هـ ابن خلكان، وفيات الأعيان ٣/٤٨٣ وما بعدها.

كتم هذا أصلح لهم وأحرى ألا يتكلوا، وأنه أعود عليهم بالخير من معجل هذه البشرية فلما عرضه على النبي ﷺ صوّبه فيه^(١).

وأما الحديث الثالث: وهو مراجعة العباس رضي الله عنه في الترخيص بالإذخر، فلا وجه لكونه معارضة لأمر النبي ﷺ البتة، بل هو على معنى الضراعة وطلب الترخيص منه ﷺ خاصة أن دفع الحرج والحاجة معلّم شرعيّ بينّ في دين الإسلام^(٢).

وأما الحديث الرابع: وهو أن النبي ﷺ أمر الصحابة ألا يصلوا العصر إلا في بني قريظة فصلّى بعضهم في الطريق قبل وصولهم، فليس هذا من باب تقديم المصلحة على النص بل هو من باب الجمع بين الأدلة التي ظاهرها التعارض^(٣). فإن إرجاء الصلاة إلى حين الوصول إلى بني قريظة يلزم عنه تأخير الصلاة عن وقتها وقد ثبت النهي عنه لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣]. وقد ثبت أن أداء الصلاة على وقتها أفضل الأعمال، فإذا أضيف إلى ذلك أن هذا الحديث قد قاله النبي ﷺ بعد تفرق الأحزاب وانتهاء قتالهم، فيكون كلامه هذا قطعاً لطمع المتراخين الطالبين للراحة؛ لمظنة انتهاء المعركة بتجديد الهمة والجدد في السير لاستكمال المعركة التي لم تنته بعد.

وأما الحديث الخامس: وهو أن عائشة رضي الله عنها عارضت النص المجوّز للنساء الخروج إلى المساجد درءاً لما أحدثته من الفساد بعد وفاته ﷺ.

فيجاء عنه بأن قول أم المؤمنين في هذا المقام ليس معارضاً للنص، بل هو عمل بدلالته، حيث إن الحديث قد علق حكم الترخيص لهن بالخروج على صفة وردت في النص ذاته كشرط في خروجهن، وهو قوله ﷺ: "ولكن ليخرجن وهن ثفلات" أي غير متطيبات ولا متبرجات، فيكون زوال هذه الصفة التي علق عليها

(١) النووي: شرح صحيح مسلم ١/٢٣٨.

(٢) ابن حجر: فتح الباري ٤/٤٩.

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/٢٠٣.

حكم جواز الخروج يقتضي ثبوت نقيضه من المنع عملاً بمفهوم المخالفة.

وعليه فكل خروج على حالة التطيب والتبرج المفضي إلى الفساد فهو محرم ممنوع عملاً بمفهوم النص لا عملاً بمعارضته!

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: فإن عائشة كانت أتقى الله من أن تسوِّغ رفع الشريعة بعد موته، وإنما أرادت أن النبي ﷺ لو رأى ما في خروج بعض النساء من الفساد لمنعهن الخروج، تريد بذلك أن قوله لا تمنعوا إماء الله مساجد الله وإن كان مخرجه العموم فهو مخصوص بالخروج الذي فيه فساد - كما قال أكثر الفقهاء: إن الشواب اللاتي في خروجهن فساد يُمنَعْنَ - فقصد بذلك تخصيص اللفظ، وظاهره أنها علمت من حال رسول الله ﷺ أنه لا يأذن في مثل هذا الخروج، لا أنها منعت النساء مطلقاً^(١).

(١) ابن تيمية: الفتاوى ٢٩ / ٢٩٦، وانظر ابن القيم: بدائع الفوائد ٣ / ١٤٢، الزرقاني: شرحه على

الموطأ ١ / ٣٦٠.

المبحث الثالث

القائلون باعتبار العلل الشرعية ضابطاً للثبات في أحكام الشرع

ذهب جمهور الأصوليين على اختلاف مذاهبهم إلى أن الشارع إنما علق ثبات تطبيق الأحكام الشرعية في الوقائع بأوصاف ظاهرة ضابطة للمعاني والحكم المقصودة شرعاً، وهي العلل الشرعية^(١).

فجرت الأحكام بجريانها وجوداً وانعدمت بانعدامها، فكانت هذه العلل الشرعية أمارات وعلامات تُظهر قصد الشارع في تطبيق الأحكام في الوقائع.

ولقد أقر هذا الفريق من الأصوليين بأن أحكام الشريعة قد تغيّت المصالح جلباً والمفاسد دفعاً ودرءاً، حتى جرت على هذا المهّيع جُلُّ الأحكام الشرعية فكانت معقولة المعنى مضبوطة المبنى^(٢).

ومع هذا فقد تتبع هذا الفريق من الأصوليين أسلوب الشارع في تعليق الأحكام فلاحظ أن الشارع لم يعلّق الأحكام بمطلق المصالح كيفما تحصلت، بل رأوا أن الشارع قد أجرى المصالح على قوانين شرعية كلية مضبوطة اعتبرها بها ووزنها بموازينها^(٣).

(١) الجويني: التلخيص ٣/١٦٥، ٣٠٢، ابن السمعاني: قواطع الأدلة ٢/١٧٨، ٨١، الغزالي: شفاء الغليل ١٩٥، ٦٠٤. الأمدي: الإحكام ١/١١٢ وما بعدها. ابن عبد السلام: قواعد الإحكام ٢/١٣٠. القرافي: الفروق ٢/١٦٥ وما بعدها، آل تيمية: المسودة ٤٢٣. ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم ٢/٦٠٤. ابن القيم: إعلام الموقعين ١/١٩٨ - ١٩٩، ٤/٣٧٣. الطوفي: شرح مختصر الروضة ١/١٨١. ابن ملك: شرحه على المنار ٢/٧٩١. الدهلوي: حجة الله البالغة ١/٩٣، ١/١٣٠. ابن عاشور: المقاصد ١٠٨.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل ٤٢٤، الأمدي: الإحكام ٣/٤١١. ابن الحاجب: المختصر مع شروحه ٢/١٨٤، ابن تيمية: الفتاوى ٣٣/٢١٠. ابن القيم: إعلام الموقعين ١/١٣١، الشاطبي: الموافقات ٢/١٢٦، ٣٠٨، الاعتصام ١/٥٦، ٢/٦٥٣.

(٣) الجويني: الغيathi ٤٣٠، الباجي: أحكام الفصول ٤٧٠ الشاطبي: الاعتصام ١/٦٣، ابن ملك: شرحه على المنار ٢/٧٩١.

حيث أفادوا بأن من ظن الشريعة متلقاة من استصلاح العقول ومقتضى أحلام الحكماء بغير نقول فقد اتخذ كلامه ذريعة إلى إبطال الشريعة وردّها^(١).

ولقد انطلق هذا الفريق في تأسيس نظرية الثبات مقررين أن الشريعة قد أحاطت بوجوه المصالح فيما تعرضت له النصوص من الكتاب والسنة، فكانت مُغنية عن كل وجهٍ مخترعٍ من وجوه المصالح، ولا يقع ظن الحاجة إلى غير ما جاءت النصوص بتأصيله من قواعد المصالح إلا من قصرت به المعرفة^(٢).

والعلل الشرعية التي هي ضوابط شرعية في تطبيق الأحكام لا تثبت بالرأي المحض بل ثبوتها من جنس ثبوت الأحكام الشرعية، فكما كانت الأحكام لا تثبت إلا بالأدلة المظهرة لصحة اعتبارها شرعاً فكذلك العلل^(٣).

يقول الغزالي: إن الأدلة على العلة لا تكون إلا سمعية، وتعليل الحكم وإثبات عين العلة ووصفها لا يمكن إلا بالأدلة السمعية، كما يثبت الحكم الشرعي تماماً^(٤).

وعليه فليس لأحدٍ أن يجري الفروع جمعاً وفاقاً بعلّة في الشرع غير مستندة إلى الأدلة المعتمدة، فمن فعل ذلك فقد أتى بشرعٍ لم يأذن به الله تعالى^(٥). فإذا ثبت أن هذا الوصف المعين علة في الشرع فهو ثابت أبداً كثبوت مشروعية الحكم بغير فرق، إذ كل منهما قضية شرعية لا يحل تغييره ولا استبداله إذ لو صح مثل هذا لكان نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة، والنسخ بعد موت النبي ﷺ باطل^(٦).

(١) الجويني: البرهان ١١٥/٢، الغزالي: شفاء الغليل ٢٢٠. الشاطبي: الاعتصام ١/٥٤٣، ١١٤.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل ٢٢٧، ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ١/١١٤، ٢/١٦٠، ابن تيمية: الفتاوى ١١/٣٤٥، الدهلوي: حجة الله البالغة ١/١٢١.

(٣) الغزالي: المستصفى ٢/٧٢، ٢٩٢، شفاء الغليل ٦٠٤، الزركشي: البحر المحيط ٥/١٢٩، البخاري: كشف الأسرار ٣/٣٥٠.

(٤) الغزالي: المستصفى ٢/٢٨٠.

(٥) الغزالي: أساس القياس ٣٣، ابن تيمية: المسائل الماردينية ٦-٧. ابن القيم: إعلام الموقعين ١/٦٨.

(٦) الشاطبي: الموافقات ٢/٢٨٣، حسان: نظرية المصلحة ٣٩.

يقول أبو المظفر ابن السمعاني: إن الأصول التي يقع إليها رد الفروع في الشرعيات لا تتغير أبداً؛ لأن الله تعالى قد أكمل دينه، وبين الناسخ من المنسوخ واستقرت الشريعة قرارها^(١).

وذهب هذا الفريق من الأصوليين إلى أن العلة الشرعية إذا ثبتت أفادت بثبوتها قضية شرعية كلية عامة، فيظهر بثبوتها ثبوت الحكم وباتفائها انتفاؤه، فيتعمم تطبيق الأحكام بها طرداً وعكساً، حتى تشمل بعمومها عدداً من الوقائع لا تحصى كثرة^(٢)؛ ولهذا فقد عدّ المحققون من الأصوليين أن العموم المستفاد بالعلة أقوى من العموم المستفاد باللفظ وأنفذ دلالة منه.

يقول الغزالي: كل علة دل الدليل على كونها مناطاً للحكم فينظم منها قضية عامة كلية تجري مجرى عموم لفظ الشارع بل أقوى؛ لأن عموم اللفظ معرض للتخصيص، والعلة إذا كانت عبارة عن مناط وكانت جامعة لجميع أوصافها وقيودها فلم يتطرق إليها تخصيص؛ إذ يكون تخصيصها نقضاً لعمومها^(٣).

وقد يرد على هذا الفريق من الأصوليين إشكال وحاصله: إنكم ما دتمم أقرتم أن الشارع قد تغياً في جُل أحكام شرعه المصالح فهي مقصودة أصالة. فإذا اتفق أن فُقدت المصلحة في آحاد الوقائع بغلبة فسادٍ أو إفضاءٍ إليه، فإن أثبتت العلة مع فوات المقصود منها بإجراء الحكم بناءً عليها كنتم قد خالفتم قانون الشرع باتباع المصالح في الجملة، وإن أقرتم بانتفاء العلة لانتهاء المقصود منها من المصالح، ظهر أن العبرة بالمصالح لا بمظانها من العلل فيكون رجوعاً على أصلكم بالمعارضة والإبطال؟

ولهم أن يجيبوا بأن العلل التي جرت الأحكام بجريانها على نحو مطرد ثابت ليست نتاج أفكار المجتهدين وأنظارهم، وإنما دلت الأدلة على اعتبارها وإثباتها، إذ

(١) ابن السمعاني: قواطع الأدلة ٨١/٢.

(٢) أبو الحسين البصري: المعتمد ٢٠٨/١، الغزالي: أساس القياس ٥٢، ٤٣. ابن نيمية: اقتضاء

الصراط المستقيم ١٦٩/١. التفتازاني: التلويح ٨٨/٢. الإسني: نهاية السؤل ٣٣٨/٢.

(٣) الغزالي: أساس القياس ٤٣-٤٤.

الرأي لا يصلح لنصب الحكم ابتداءً، وإنما هو لتعدية حكم النص إلى نظيره مما لا نص فيه^(١).

فالقول عندها بأن العلل مقصودة تبعاً والمصالح أصالة فهذا أمر غير مسلم، إذ المقصود أصالة ما قد دلت عليه النصوص وربطت به الأحكام، وهذا يصدق على العلل لا المصالح^(٢).

ثم إن علل الشرع تجري على ضربين: إما أن تكون بذاتها وصفاً مناسباً (مصلحياً) ظاهراً منضبطاً، أو أن تكون وصفاً مظهرًا ضابطاً لمصلحة وحكمة معتبرة. ولا كلام في الضرب الأول؛ لأن العلة مصلحة في ذاتها وحققتها غير أن الشارع علق الحكم بها لظهورها وانضباطها، فلا يفرض عندئذ بقاء العلة مع زوال المصلحة أو العكس.

وأما الضرب الثاني فتكون العلة مظهرةً ضابطةً للمصلحة فلا تتخلف المصلحة عنها إلا في صورتين:

الأولى: قيام ظن تخلف المصلحة عن العلة -على وجه نادر- بغير معارضة غلبة فساد أو إفضاء إلى ضرر راجح، وفي هذه الصورة غلبة مظنونة العلة في الدلالة على المصلحة في الوقائع على الجملة، لذا فإن العلة تقتضي الحكم بغير تخلف. ويمثل لها بانتفاء المشقة في سفر الملك المرفه مع وجود علة السفر المقتضية للترخيص، أو ثبوتها في الحمّال والفرّان المقيم مع انتفاء علة الترخيص^(٣).

وعليه فلا عبرة بهذا التخلف في معارضة المصلحة؛ لبقاء غلبة دلالة العلة عليها إذ لم تنتفِ باحتمال التخلف النادر، والشارع قد علق الاعتبار بمغلبات الظنون؛ ولو بطلت العلية لانتهاء المصلحة في آحاد الوقائع لكان هذا رجوعاً للفرع

(١) السرخسي: أصوله ٩٢/٢.

(٢) القرافي: الفروق ١٦٥/٢ - ١٦٩. آل تيمية: المسودة ٤٢٣.

(٣) الغزالي: شفاء الغليل ١٦٨، القرافي: الفروق ١٦٧/٢. آل تيمية: المسودة ٤٢٣، الشاطبي:

المواقفات ٢٥٢/١.

على أصله بالإبطال، فلا يقبل^(١). خاصة أن الشارع قاصد ضبط الأمور المنتشرة بالقوانين الضابطة لها، وعلى مثل هذا جرت أحكام الشريعة^(٢).

يقول الشاطبي: إن الأحكام المشروعة للمصالح لا يشترط وجود المصلحة في كل فردٍ من أفراد محالها، وإنما يعتبر أن يكون مظنة لها خاصة^(٣).

الثانية: تخلف المصلحة عن العلة الشرعية لمعارضة فسادٍ غالب أو مساو حالاً أو مآلاً بما يُتحقق معه من فوات المصلحة المقصودة بالحكم بمعارضة الفساد الطارئ وفي هذه الحالة لا يمكن القول ببقاء العلة الشرعية مقتضية للحكم؛ للتحقق من فوات المصلحة المتغيّاة بقيام مَنعٍ مانع اقتضاء العلة لحكمها، فيكون إجراء الحكم في هذه الحالة على خلاف مقصود الشارع.

لذا فإن العلة حينئذٍ قد زالت غلبة مظنونيتها في الدلالة على غاية الحكم من المصلحة المقصودة، فكان ذلك أمارة على تعطيل إدارة الحكم عليها في هذه الحالة. لا يقال: العبرة إذن بالمصلحة لا بالعلة؛ ذلك أن المصلحة متفاوتة المقادير والنسب بما يتعذر إدارة الحكم على أعيانها، ثم إن العلة كما كانت ضابطة لوجود المصلحة فهي ضابطة لانتفائها، وهذه الحالة من جملة الأحوال الدالة على انتفاء العلة لقيام المانع من غلبة الفساد بما يقتضي انتفاء المعلول.

وهذه الموانع الحائلة دون اقتضاء العلة لمعلولها - من حكم الشرع - قد ضبطها الشارع في أصول تنهض كأماراتٍ على انتفاء العلة، فتجري العلة ضابطة لمعلولها في الانتفاء كما جرت ضابطة له في الإثبات والإجراء.

(١) المراجع السابقة.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٢/٣٠٩.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٢/٢٥٧.

الأدلة التي يستدل بها للمقائلين باعتبار العلل الشرعية ضابط الثبات في تطبيق الأحكام

الأول: الاستدلال على اطراد عادة الشارع بتعليق الأحكام الشرعية بالمعاني المعقولة الظاهرة المنضبطة.

أ- الأدلة القرآنية:

قال تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِأَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]. وقال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠]. وقوله: ﴿وَيُنزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهَّرَكُمْ﴾ [الأنفال: ١١].

وقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨]. وقوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] وقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ﴾ [المائدة: ٦].

وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣].

فهذه الآيات وغيرها كثير قد ربطت الأحكام بالمعاني والأوصاف المتبعة على جهة التعليل بها، بما يحصل من ترتيب الحكم عليها جلب المصلحة أو درء المفسدة.

يقول الشاطبي: وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى ، وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة^(١).

ب- الأدلة من السنة النبوية:

ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ

(١) الشاطبي: الموافقات ٧/٢.

فقال: إن أمي ماتت وعليها صوم شهر أفأصوم عنها؟ فقال: أرأيت لو كان على أمك دين أكنت تقضيه قال: نعم، قال: فدين الله أحق أن يقضى^(١).

فقد نبه ﷺ إلى أن الصيام دين من جملة الديون التي تنشغل الذمة بها، وإن الديون مما تجري فيها النيابة فتجري في الصوم، فكان الحديث مبيناً سقوط اختصاص حقوق الأدميين في أدائها بالنيابة فيجري في حقوق الله تعالى كذلك.

وما ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه جاء يسأل النبي ﷺ عن قبلة الصائم فقال ﷺ: أرأيت لو تغمضت بماءٍ ثم مججته أكنت شاربه؟ فقال عمر: لا، فقال النبي ﷺ ففيم؟^(٢).

فقد دل النبي ﷺ على عدم فساد الصيام بالقبلة لعدم فساده بالمضمضة بالماء ما لم يدخل الجوف، تنبيهاً على أن كلاً منهما يعد مقدمة لأمر يترتب عليه فساد الصيام، وعدم تحقق هذا الأمر مانع من اقتضاء أثره من الإفساد.

وأيضاً عندما سئل ﷺ عن بيع الرطب بالتمر فقال: أينقص الرطب إذا يبس؟ قالوا: نعم قال فلا إذن^(٣) في هذا الحديث ينبه النبي ﷺ إلى أن الوصف المؤثر في اقتضاء الحرمة في الربويات في الجنس الواحد هو وقوع التفاوت بين البديلين عند التعاوض، فكل ما يحصل فيه التفاوت أو مظنته يحرم وما لا فلا. وقوله ﷺ إنما جعل الاستئذان من أجل البصر^(٤).

وفي هذا الحديث يبين النبي ﷺ المعنى المقصود من حكم الاستئذان، وهو عدم وقوع البصر على المحارم أو ما يُكره الإطلاع عليه بغير استئذان.

(١) رواه البخاري حديث رقم (١٩٥٣).

(٢) أحمد: مسنده ٢١/١، الدارمي: السنن ٢/٣٤٥. ابن حبان: صحيحة حديث رقم (٣٥٤٤)، أبو داود: حديث رقم (٢٣٨٥) وصححه الحاكم في المستدرک ووافقه الذهبي انظر المستدرک ١/٤٣١.

(٣) رواه أبو داود حديث رقم (٣٣٥٩)، الترمذي حديث رقم (١٢٢٥) قال فيه الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

(٤) رواه البخاري: حديث رقم (٦٢٤١).

وقوله ﷺ: يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء^(١).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: والمقصود هنا أن النبي ﷺ إنما علق الأحكام بالصفات المؤثرة فيما يحبه الله وفيما يبغضه، فأمر بما يحبه الله ودعا إليه بحسب الإمكان ونهى عما يبغضه الله وحسم مادته بحسب الإمكان^(٢).

الثاني: الاستدلال بالإجماع:

انعقد الإجماع من كافة أئمة الفقه ومحقيقه مع اختلاف مذاهبهم على أن الأحكام الشرعية قد تغيت المصالح والحكم واعتبرت بها، وهذا مبثوث في غالب تفاريع الشريعة^(٣). يقول الأمدى: إن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله لا تخلو عن حكمة مقصودة^(٤).

الثالث: غلبة تعليل الأحكام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة:

جرت عادة الشارع على جهة الاطراد والعموم بإقامة المظان الظاهرة الضابطة للحكم والمعاني الخفية والنسبية التي تتفاوت مقاديرها بضبط الأحكام بها، ومنعها من الاضطراب في التطبيق، حتى غدا هذا المنهج التشريعي في إجراء الأحكام أصلاً من أصول الشريعة ومعلماً من معالمها. فحيثما وجدت المظنة مضروبة بتعليق الحكم عليها علم أنها جرت ضابطة لحكمة ومصلحة مقصودة في تشريع الحكم^(٥).

(١) سبق تخريجه: ص ١٣٥.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى ١٩/٢٧.

(٣) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٢/٦٢، ٣٠٠. ابن الحاجب: المختصر مع شروحه ٢/٢٣٨.

الزركشي: البحر المحيط ٥/١٢٤. الشاطبي: الموافقات ٢/٣٠٥. الطوفي: شرح مختصر الروضة

٣٨٦/٢. التفتازاني: التلويح ٢/٦٣. ابن الهمام: التحرير مع التيسير ٣/٣٠٢.

(٤) الأمدى: الإحكام ٣/٢٨٥.

(٥) الدهلوي: حجة الله البالغة ٢/١٣٦.

وقد أشار الأصوليون إلى أن إقامة المظان المظهرة الضابطة على المعاني الخفية النسبية هو من رحمة الله تعالى بعباده، ومن جملة وجوه يسر الشرع وسهولته، إذ لو تعلقت الأحكام بخفيات المعاني ونسياتها لكان الوقوف عليها من المشاق التي لا تناسب سماحة الدين ويسره^(١).

يقول الغزالي: «وفي اتباع الأمانة نوع مناسبة، وهو عسر الوقوف على عين الحاجة، كما أديرت الرخص على السفر لا على عين المشقة، وأديرت الولاية على القرابة لا على الشفقة فإنه لا يوقف عليها»^(٢).

الدليل الرابع: الاستدلال بالمعقول.

إن تعليق الأحكام على الأوصاف الظاهرة المنضبطة شرعاً يحقق مفهوم العدل في الخلق، فتجري الأحكام فيهم على اختلاف أزمانهم وتباعد أماكنهم على أصول ثابتة مستقرة، فنظير الحق حق ومثيل الباطل باطل، فتكون الشريعة قد سوت بين الوقائع المتشابهة في الأحوال بتسوية إجراء الأحكام فيها وفرقت فيما دون ذلك، مضربة عن الأسماء والأشكال والرقوم باحثة عن المعاني والحقائق موجّهة لذلك الفهوم^(٣).

لذا فقد تنزهت الشريعة عن أن تكون أحكامها مضطربة عشوائية؛ لأنه من صفات حكم الجاهلية التي تبرأت منه شريعة أحكم الحاكمين^(٤).

بالإضافة إلى أن الخطاب الشرعي قد توجه إلى وجدان الخلق وقلوبهم مع عقولهم وألبابهم على حد سواء، مما أحدث هذا كله وحدة شعورية اجتماعية بين الأمم الداخلة في دين الله الخاتم، فلا تفرق أمة في طلب الأحكام عن غيرها لوحدة

(١) الغزالي: المستصفى ١/ ١٧٥، الأمدى: الإحكام ٣/ ٢٩١. الزركشي: المشور في القواعد ١/ ٦٥-

٦٦. ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ١١٥.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل ١٦٨.

(٣) الطوفي: شرح مختصر الروضة ١/ ١٨١.

(٤) ابن عاشور: المقاصد ١٢٠.

القوانين الشرعية الجارية فيهم^(١).

يقول الطوفي: ومعنى ربط الحكم بالسبب أن الشرع وضع أسباباً تقتضي أحكاماً تترتب عليها لتحقيق العدل في خلقه، ولمراعاة مصالحهم تفضلاً منه^(٢). مناقشة هذا الفريق من الأصوليين فيما استدل لهم به :

لا ينكر أن الشارع قد ربط أحكام الشرع بالمصالح والحكم وأحالتها على العلل الضابطة المظهرة لها، غير أن القول باعتبار العلل الشرعية ضابط الثبات الأصيل في الأحكام الشرعية بإطلاق فيه نظر.

إذ العلل الشرعية لا تطرد باعتبارها أصلاً ضابطاً للنهوض بالثبات في الأحكام على الوجه الكلي؛ ذلك أن قسماً من أحكام الشريعة لا يجري على أساس معقولة المعاني، بل العبرة فيه بمطلق الاستجابة للأمر الشرعي تعظيماً للأمر وقياماً بحقه من التآليه والعبودية^(٣).

فالعبادات ليست معقولة المعنى، بل الأصل فيها هو الانقياد لأوامر الباري - جل وعلا- فالالثبات فيها للمعاني المعقولة قليل بل نادر. ثم إن الأخلاق والقيم وأصول المكارم والفضائل جارية على هذا الأصل، ومثله المقدرات الشرعية، وقبل هذا وذاك العقائد وأصول التصورات الدينية. فكل ما ذكر ثوابت شرعية أصيلة لا اعتبار في ثباتها للعلل الواردة في الشرع، فهي تنعطف نقضاً على إطلاق القول بأن العلل الشرعية ضابط الثبات الأصيل في أحكام الشرع.

لذا فالقول المعتبر في ثبات الأحكام الشرعية هو موضوعاتها، فالعقائد والعبادات وأصول الأخلاق وقواعد أحكام المعاملات والمقدرات الشرعية ثابتة أبداً لا يطرأ عليها التبديل والتغيير، وما سواها من الأحكام فبخلافها فهي قابلة

(١) ابن عاشور: المقاصد ٨٩.

(٢) الطوفي: شرح مختصر الروضة ١/١٨١.

(٣) الحمصاني: فلسفة التشريع ٢٢٥. القرضاوي: السياسة الشرعية ١٦٦، الخصائص العامة ٢٢١.

الزلمي: فلسفة التشريع ٩، ٢١٥. ابن ابراهيم: الاجتهاد وقضايا العصر ٢٧٠.

للتغير والتبدل بما يحقق مقصود الشارع ومراده. يدل على صحة هذا التوجه في جانب العقائد أنه لا يسع أحد من المسلمين إنكار أصل من الأصول العقديّة أو قاعدة من قواعد الإيمان بل هي ثابتة، والتغيير فيها يعني الارتداد والمروق عن دين الإسلام، فما من نبي إلا ادعى قومه إلى الإيمان بالله وحده والكفر بالطواغيت من دونه والإيمان بالملائكة والكتب المنزلة والرسول والبعث والنشور.

يقول الله تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ [الشورى: ١٣]. وقوله: ﴿ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾ [يوسف: ٤٠]. وقوله: ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ [آل عمران: ٨].

وأما في جانب الأخلاق، فقد حض عليها الإسلام ودعا إليها حتى أن النبي ﷺ قال: إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق^(١).

ويقول تعالى: ﴿ وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾ [فصلت: ٣٤].

وقوله تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

وفي وصف أبي سفيان للنبي ﷺ عند هرقل حين سأله عن حاله ﷺ فقال: قلت: يقول: أعبدوا الله وحده ولا تشركوا به شيئاً واركعوا ما يقول آباؤكم ويامرنا بالصلاة والصدق والعفاف والصلة...^(٢).

وأما العبادات والمقدرات وأصول قواعد المعاملات فيدل على ثباتها بذاتها

(١) رواه أحمد: المسند ٥٦/٩، قال فيه أحمد شاكر، إسناده صحيح.

(٢) رواه البخاري حديث رقم (٧).

الأول: الاستقراء: حيث فهمنا من تصفح مواطن العبادات والمقدرات وأصول المعاملات أن المقصود منها الانقياد لأوامر الله وإفراده بالخضوع له، وهذه الأمور لا يفهم منها علة خاصة تجري الأحكام بجريانها، بل كان المقصد قطعاً التعبد لله سبحانه بما حد لنا من الأمر والنهي.

الثاني: عدم توسع الشارع في العبادات والمقدرات بالمعاني المعقولة والحكم دليل مظهر أن المقصود منها الوقوف عند حدود الشرع بغير التفات إلى علة ومعانٍ تناط بها.

الثالث: أن جانب العبادات والمقدرات لم يهتد لها العقلاء في الفترات كما اهتدت لبعض وجوه المصالح، فدل أن العقل لا يستقبل بدركها أصلاً، فوجب وقوفه عند محدود الأمر.

الترجيح:

بعد بيان الأقوال في المسألة مع بسط أدلة كل فريق ومناقشتها، فالذي يترجح لدي هو القول بأن ضابط الثبات في تطبيق الأحكام هو العلة الشرعية؛ ذلك أن الشارع قد اطردت عاداته بإجراء الأحكام محالة على العلة الشرعية مطلقاً.

أما ما أورد على هذا القول من أن العقائد والعبادات والأخلاق والمقدرات لا تجري فيها العلة الخاصة، بل إن ثباتها ذاتي غير محالٍ على علة الشرع فهو اعتراض غير متجه لأمرين:

الأول: أن من ينعم النظر في حقيقة هذا الاعتراض يجده خارج محل البحث؛ ذلك أن البحث جارٍ في ضابط ومعياري ثبات تطبيق الأحكام الشرعية في الوقائع، أما هذا الاعتراض فموضوعه ثبات مشروعية الأحكام المتعلقة بالعقائد والعبادات والأخلاق والمقدرات الشرعية، بما قد يفهم منه أن الثبات متحقق فيها دون سواها

(١) الشاطبي: الموافقات ٢/ ٣٠١ وما بعدها.

من أحكام الشرع. والصواب أن كل حكم ثبت في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ فهو ثابت إلى قيام الساعة وقد قامت الأدلة الصريحة على النهوض بهذا المعنى، إذ لا معنى للتغير في المشروعية إلا النسخ ولا نسخ بعد وفاته ﷺ؛ ولهذا كان هذا الاعتراض غير مشكل على اختيار العلل الشرعية ضابط الثبات في تطبيق الأحكام الشرعية.

صحيح أن الأحكام المتعلقة في العقائد والعبادات والأخلاق والمقدرات ذات طبيعة أثبت في التطبيق الواقعي من غيرها من الأحكام؛ لمحدودية العوارض التي تعرض عليها في الجملة، غير أن هذا لا ينفي ابتناء هذه الأحكام على علل يرتبط تطبيقها بها.

الثاني: أنه لا أدل على وهن دعوى الثبات المطلق في هذا القسم من الأحكام -العقائد والعبادات والأخلاق والمقدرات- من وقوع التغير في تطبيقها لزوال المعاني والعلل الشرعية المناطة بها.

ففي جانب العقائد فإن الشارع قد أباح النطق بكلمة الكفر عند الوقوع تحت وطأة الإكراه الذي يخشى معه فوات النفس أو تلف العضو أو نحو ذلك. يقول تعالى: ﴿ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ عَذَابٌ مِنْ اللَّهِ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [النحل: ١٠٦] تدل الآية على أن شرط إظهار عقيدة التوحيد هو القدرة على ذلك مع السلامة عن الموانع المحرجة كالإكراه ونحوه.

فالنجاشي ما استطاع أن يعلن كلمة التوحيد على الملأ من أهله ولا اقتدر أن يحكم بشيء من حكم القرآن علانية، وقد قبل الله منه لفوات العلة الموجبة لإظهار عقيدة التوحيد واتباع محمد بن عبد الله ﷺ^(١).

وأما العبادات فقد جرت مرتبطة بعلل تطبيقها في الواقع، فإن علة السفر

(١) ابن تيمية: الفتاوى ١٩/٢١٩.

والمرض والخوف في الحرب يباح معها الإفطار في رمضان وهي تقتضي كذلك تغييراً في صورة أداء الصلاة فتؤدى بجمع وقصر في السفر وجمع في المطر والمرض أو على نحو ما يُقدَّر عليه في هيئة الصلاة بالنسبة للمريض والخائف في القتال.

كما أن العلماء قد تكلموا في تعليل التطهير من الخبث، فهل علته قلع عين النجاسة وإزالتها بإطلاق، فيتم بالمئات الطاهرة أو أن إزالة عين النجاسة جزء العلة وجزؤها الآخر هو الإزالة المخصوصة بالماء؟^(١).

كما أن التطهر من الحدث ينتقل الفرض فيه إلى التيمم عند فقدان الماء، فكان فقدان علة لإباحة التيمم عوضاً عن الوضوء.

كما أن الزكاة لا يطالب العبد بوجوب أدائها إلا إذا قامت علة الوجوب بتحقق النصاب والملك التام مع حولان الحول، إلى غير ذلك الكثير من مسائل العبادات التي يجري ثبات التطبيق فيها محالاً على علته وضوابطه المعتمدة به.

وفي المقدرات فقد تكلم العلماء في تعليلها بإخراج القيم المساوية لأصل التقدير تعميماً لحكمها بالعلة على خلاف جري بين أهل العلم في ذلك.

وأما في جانب الأخلاق فقد أذن النبي ﷺ بالكذب استثناءً من الأصل في أحوال يفضي معها إلى صلاح متعين رابحٍ عن كل فسادٍ محتمل. فعن أسماء بنت يزيد قالت: قال رسول الله ﷺ: لا يجلب الكذب إلا في ثلاث يحدث الرجل امرأته ليرضيها، والكذب في الحرب، والكذب ليصلح بين الناس^(٢).

وعن أم كلثوم بنت عقبة أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس فينمي خيراً أو يقول خيراً^(٣).

(١) الكاساني: بدائع الصنائع ١/٨٣ ابن الهمام: فتح القدير ١/٤٧. الشريبي: مغني المحتاج ١/١٧. الزنجاني: تحريج الفروع على الأصول ٤١.

(٢) رواه مسلم حديث رقم (٢٦٠٥)، الترمذي حديث رقم (٢٠٠٣) مالك: الموطأ ٢/٩٧٩.

(٣) متفق عليه البخاري حديث رقم (٢٥٤٦) مسلم حديث رقم (٢٦٠٥).

وما روي من تعريض النبي ﷺ عندما سأله شيخ من العرب قبيل موقعة بدر من أي القبائل أنتم؟ فقال ﷺ نحن من ماء بعد أن استفسر منه عن أخبار قريش^(١).
يقول الغزالي: فمهما كان في الصدق سفك دم امرئ مسلم قد اختفى من ظالم، فالكذب فيه واجب^(٢).

وأيضاً ما روي من تبختر أبي دجاجة بالسيف الذي أعطاه إياه النبي ﷺ ، فلما رآه ﷺ يخال ويتبختر في مشيته أمام المشركين يوم أحد قال ﷺ إنها لمشية يبغضها الله إلا في مثل هذا الموطن^(٣).

أي أن مشية التكبر والخيلاء محرمة مبغوضة لله تعالى إلا إذا كانت توقع الرهبة والمهابة في قلوب العدو فهي مرغوبة محبوبة.

وبهذا يظهر أن العلل الشرعية والأوصاف المعتمدة في الأحكام التي دلت عليها النصوص هي ضابط الثبات في تطبيق الأحكام مطلقاً.

(١) ابن هشام: السيرة النبوية ١٨٩/٢.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين ١٣٧/٣.

(٣) أصل الرواية عند مسلم حديث رقم (٢٤٧٠)، وأخرجها أحمد، المسند ١٢٣/٣، والحاكم: المستدرک ٢٣٠-٢٣١ وقال فيها الذهبي، صحيح. أما قوله، "إنها لمشية..." فقد ذكرها ابن هشام في السيرة النبوية ١٩/٣، وأوردها الذهبي في سير أعلام النبلاء ٢٤٥/١، وقال فيه الهيثمي: رواه الطبراني وقال: فيه من لم أعرفهم، انظر مجمع الزوائد ١١٢/٦.

الباب الثاني تأصيل الثبات في مدارك الحكم

وفيه فصلان:

الفصل الأول: عوامل ثبات منهجية الاستدلال بنصوص
الشرع.

الفصل الثاني: القطعية في أدلة الشرع وقواعد الأصول
وصلتها بالثبات الشرعي وطرق استنباطه

الفصل الأول

عوامل ثبات منهجية الاستدلال بنصوص الشرع

وفيه مبحثان، هما:

المبحث الأول: العربية سبيل الفهم والاستدلال في نصوص الكتاب والسنة.

المبحث الثاني: عرف الشارع في دلالات الألفاظ وتوجيه الاستدلال بها على الأحكام.

إن المطالع للمباحث الأصولية المتعلقة بالدليل وسبل دلالاته على الأحكام ليلاحظ أنها تشكل أكبر موضوعات علم الأصول، حتى أخذت الحظ الأوفى من اهتمام الأصوليين في التصنيف تحريراً وتدقيقاً وبسطاً. ولا غرابة في هذا إذا علم أن عدداً من محققي الأصوليين اعتبر أن الموضوع الأصلي لعلم الأصول هو الأدلة ومعرفة كيفية اقتباس الأحكام منها^(١).

ولعل سر هذا الاهتمام بهذا الموضوع الأصولي يرجع إلى الغاية المقصودة من علم الأصول، حيث إنه من جملة علوم الوسيلة التي يتوسل بها إلى فهم مرادات الشارع ومقاصده الجزئية والكلية المثبوتة في نصوص الكتاب والسنة، حتى يقع استنباط الأحكام على وجه من الدقة والإحكام ثم تطبيقها على نحو الغرض المرام^(٢).

وليس لأحد أن يقلل من خطورة هذه المهمة التشريعية الناهضة بتحديد طرائق الوقوف على المرادات الشرعية من النصوص ومقاصد الشارع الجزئية والكلية فيها.

إذ الإخلال بطرائق فهم النصوص مؤذن بتحريفها عن مواضعها، فيغدو الدين العوبة في يد كل مفتتت عابث رَقَّ دينه، ولعل هذا الحس قد سيطر على الأصوليين يحدوهم لمزيد من الاهتمام بموضوع الأدلة وطرق دلالتها على الأحكام، حتى غدا المقصود من علم أصول الفقه أن يفقه مراد الله ورسوله بالكتاب والسنة^(٣).

(١) الفزالي: المستصفى ٤/١، الأمدي: الإحكام ٥/١، ابن الهمام: التحرير مع التيسير ١٨/١. ابن السبكي: جمع الجوامع مع حاشية العطار ٣٢/١، القرافي: الفروق ٣/١، الزركشي: البحر المحيط ٥/٢. ابن الجوزي: الإيضاح لقوانين الاصطلاح ٧، البهاري: مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ١٦-١٧.

(٢) الجويني: البرهان ١٦٩/١، وانظر ابن عاشور: المقاصد ٦.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى ٤٩٦/٢٠.

ولقد عاب العلماء على كل فرقةٍ خرجت عن المنهجية المرضية الصحيحة في فهم الكتاب والسنة، ولعل من أبرز هذه الفرق الباطنية التي أخرجت كتاب الله عن ظاهره مدعية أن وراء الظاهر مقصود لا سبيل إلى نيله بعقل ولا نظر ولا لغة فتحاً لأبواب الأهواء والأغراض.^(١)

لذا فاضت عبارات المحققين من الأصوليين بالتنبيه على وجوب المحافظة على دلالات النصوص وعدم تأويلها بما يصرفها عن وجهها بغير دليل يقتضي ذلك.^(٢)

يقول أبو بكر الباقلاني كل تأويل تضمن الخطأ من المنصوص فهو باطل.^(٣)

ويقول الشاطبي المفهوم للأمر والنهي إن كرر عليه بالإهمال فلا سبيل إليه.^(٤)

ويبرر الاهتمام البالغ لدى الأصوليين في تحديد المنهجية المرضية في التعامل مع النصوص تفهماً واستنباطاً، ما نطالعه بين الفينة والأخرى من اعتساف للنصوص وإبطال لدلالاتها وإخلائها عن الإفادة والتحصيل الذي يمارسه بعض من ينتسب إلى العلم، فهذا الشيخ عبد الله العلايلي يذهب إلى أن إنزال الحد لا يتفق مع روح القرآن الذي جعل القصاص صيانة للحياة وإشاعة للأمن العام، وليس يجعل المجتمع مجموعة مشوهين هذا مقطوع اليد، والآخر مقطوع الرجل، والآخر مفقوء العين أو مصلوم الأذن أو مجذوع الأنف.^(٥) ويعقب بقوله: ومهما يكن فالرأي عندي في الحدود مطلقاً أنها في الشريعة العملية ليست مقصودة بأعيانها بل بغاياتها، ولا يلجأ إليها إلا عند اليأس مما عداها.^(٦)

فهذا أتمودج للافتئات على النصوص والعبث بمدلولاتها يفضي إلى تعطيل

(١) الشاطبي: الموافقات ٦/١.

(٢) ابن السبكي: الأشباه والنظائر ١/١٥٢، المقري: القواعد ٢٤٢، ابن حجر: فتح الباري ٧٥/١٢.

(٣) الغزالي: المنحول ١٩٣.

(٤) الشاطبي: الموافقات ٣/١٤٨.

(٥) العلايلي: أين الخطأ ٧٩-٨٠.

(٦) العلايلي: أين الخطأ ٩١.

الحدود لا لشيء سوى دعوى مخالفتها لروح الإسلام!! وكان الإسلام روح طليقة خالية عن جسد تنضبط به وفيه تقوم، فيتشكل دين الله بكل شكل ويتلون بأي لون ليغدو مُدجّناً تابعاً لحكم الأهواء!!

يجاب على هذا الرأي بأنه إذا كان تعليق الحكم الشرعي على معنى يفضي بالعود عليه بالإبطال والإهمال فهو باطل لا محالة، فضلاً عن أنه مخالف لإجماع المسلمين القاطع لاحتمال الإخلاف.^(١)

ثم يقال: إن الأحكام محالة شرعاً على معان ضابطة ظاهرة لا نسبية خفية، وتعليق الحد بحكمة الزجر غير صحيح لنسبيتها وخفائها فلم يجز التعليل بحكمة الزجر؛ لأنها تنتقض ولا تنضبط أطرافها، وتثلم حواشيتها وجوانبها.^(٢)

يقول الشاطبي إن المصلحة وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل، فقد علمنا أن حد الزاني مثلاً لعنى الزجر بكونه في المحصن الرجم دون ضرب العنق أو الجلد إلى الموت أو إلى عدد معلوم أو السجن أو الصوم أو بذل مال الكفارات، وفي غير المحصن جلد مئة وتغريب عام دون الرجم أو القتل أو زيادة عدد الجلد على المائة أو نقصانه عنها إلى غير ذلك من وجوه الزجر الممكنة في العقل. هذا كله لم نقف على تحقيق المصلحة فيما حد فيه على الخصوص دون غيره، وإذا لم نعقل ذلك - ولا يمكن ذلك للعقول - دل على أن فيما حد من ذلك مصلحة لا نعلمها، وهكذا يجري الحكم في سائر ما يعقل معناه.^(٣)

وعموماً إننا لو أنعمنا النظر في المنهجية الاستدلالية المعتبرة في إفادة الأحكام من دلائل الشرع، نلاحظ لا محالة أن هذه المنهجية قد ابنت وانتهضت على عاملين أساسيين: الأول: اللغة العربية التي جرى خطاب الشرع على سننها في التفهيم. الثاني: عرف الشارع في دلالة الألفاظ وتوجيه الاستدلال بها على

(١) ابن حجر: فتح الباري ١٢/٧٥.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل ٦١٥.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٣/١٤٦.

الأحكام، والمستفاد باستقراء نصوص الشرع.

هذان العاملان هما المحور الارتكازي الذي تنتهض عليه المنهجية الاستدلالية
المعتبرة شرعاً، لذا فمن يتبع كل استدلال فاسد في نصوص الشريعة فهو واجد لا
محالة أن فساده وبطلانه راجع لتجاوز أحد هذين العاملين أو كليهما معاً. ويتميز
هذان العاملان أنهما موصوفان بالثبات المطلق بما يحفظ وسيلة فهم المعاني من
نصوص الشرع كما حفظت ألفاظها ومبانيها. لذا كان لا بد من بسط الكلام في
هذين العاملين توضيحاً وبياناً.

المبحث الأول

العربية سبيل الفهم والاستدلال في نصوص الكتاب والسنة

إن نصوص القرآن والسنة - التي هي مدارك الأحكام الشرعية التي تعبد الله الخلق بها - جارية على معهود كلام العرب في مخاطباتهم، فنظم القرآن والسنة نظم عربي لا يسع أحدٌ يريد النظر فيهما والفهم عنهما والاستنباط منهما أن يجهل لسان العرب في ألفاظه وأساليبه، وإلا كان متنكباً سبيل الفهم عن الله ورسوله بما يفضي إلى الوقوع في الخطأ والخطل* لا محالة.^(١)

يقول الله تعالى: ﴿ قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ [الزمر: ٢٨].

ويقول تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [يوسف: ٢].

لذا فقد تنبه الجويني^(٢) والشيرازي^(٣) والشاطبي^(٤) إلى الإشارة إلى أن الجريان في فهم نصوص الشرع على مقتضى العربية ضرب من ضروب التبعيد في فقه الألفاظ، إذ الشارع قد تبعدنا بالجريان على مقتضى اللغة في ألفاظها وأساليبها للوقوف على المعاني التي تضمنتها الخطابات الشرعية؛ ليتم اجتناء المقاصد المعتبرة في الأحكام منها فيقع تطبيقها على نحو مراد الشارع، وهذا أمر واجب لا بد منه وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

يقول الجويني: فإن شريعة المصطفى متلقاها ومستقاها الكتاب والسنن وآثار

* الخطل: الكلام الفاسد مردود إذا كثر وعظم

(١) الشيرازي: التبصرة ١٨٠، شرح اللمع ١٤٣/٢، الجويني: البرهان ٨٤/١. الأمدي: الإحكام

٥٠/١، ابن السبكي: الإبهاج ٢٨٧/١. ابن الحاجب: المختصر مع شروحه ١٧٠/١، ابن النجار:

شرح الكوكب المنير ١٩٤/١. الشاطبي: الموافقات ٤٤/١، الاعتصام ٨٠٤/٢. العطار: حاشيته

على جمع الجوامع ٣٢٦/١.

(٢) الجويني: البرهان ٣٥٧/١.

(٣) الشيرازي: شرح اللمع ١٢٦/١.

(٤) الشاطبي: الاعتصام ٥٢/١.

الصحابة ووقائعهم وأقضيتهم في الأحكام، وكلها بأفصح اللغات وأشرف العبارات، فلا بد من الارتواء من العربية فهي الذريعة إلى مدارك الشريعة^(١).

فسييل الوقوف على معاني الكتاب والسنة ينتهض على مسلك العربية ابتداءً وأصالةً بحيث يعد كل خروج عن المنطق اللغوي في الفهم خروجاً عن قصد الشارع في الإفهام. كما أن الاستدلال بالأدلة الشرعية لا ينتهض على ما تفيده الاحتمالات العقلية في معاني الألفاظ، بل على ما يدل عليه الوضع اللغوي للفظه في ظل ما يعطيه السياق من المعاني. يقول الشاطبي: فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها لا بحسب ما يفهم عن طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع^(٢).

ولقد كان الاستئان بوضع اللغة هادياً لبيان عوار استدلال أهل البدع الذين تنكبوا سبيل الفهم الصحيح عن الله ورسوله، ولولا هذا الأمر لصح لهم أن يفسروا النصوص على ما يظهر لهم فيها لا بحسب ما تقتضيه في دلالتها^(٣).

وبهذا تظهر شدة العلاقة بين علم الأصول وعلم العربية لاشتراكهما في الغاية من المحافظة على المعاني المستفادة من النصوص على نحو مراد الشارع ومقصوده فيها^(٤).

فتكون الأدلة الشرعية إذا سلك فيها المسلك الصحيح في الفهم عن الله تعالى من خلال الجريان على مقتضى لغة العرب أقرب السبل في الدلالة والتفهم للمقاصد الشرعية. وعليه لا بد من الإشارة إلى أن اعتماد المنهج الأصولي في

(١) الجويني: الغياني ٢٩٢.

(٢) الشاطبي: الموافقات ١/٤٤.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى ٦/٣٦٠.

(٤) الجويني: البرهان ١/٨٤، الأمدي: الأحكام ١/٥٠، ابن الحاجب: المختصر مع شروحه ١/١٧٠،

القرافي: الفروق ١/٤، الزركشي: البحر المحيط ٢/٥، الشاطبي: الموافقات ٢/٨٢ ابن النجار: شرح

الكوكب المنير ١/١٩٤.

الاستدلال بالنصوص على منطوق اللغة والجريان على معهود مخاطباتها من أهم العوامل في ثبات منهجية الاستدلال، إذ اللغة في ألفاظها وأساليبها موصوفة بالثبات.^(١)

لا يقال: إن اللغة قد تتطور دلالات الألفاظ فيها على المعاني بالنقل العرفي ونحو ذلك؛ ذلك أن العبرة بكلام العرب الذي نزل فيهم القرآن ليخاطبهم بما عهدوه من المخاطبات اللغوية لا بما جد بعد ذلك، وهذا لا سبيل لتبديله أو تغييره. وكفي يصح اعتبار العربية أصلاً للفهم والاستدلال بالنصوص لا بد من مراعاة الضوابط التالية أولها: إن اللغة معيار تفهيم دلالة الألفاظ على معانيها ابتداءً. ثانيها: حمل دلالة الألفاظ على ظواهرها أصل متعين إلا لدليل صارف. ثالثها: أن التعليل المصلحي منسجم وفق الدلالة اللغوية على المعاني اللفظية.

المطلب الأول

اللغة معيار تفهيم دلالة الألفاظ على معانيها ابتداءً

إن العباد إنما يعبرون عن مكنون مقاصدهم ومعانيهم النفسية بالألفاظ، فالتكلم يتصور في نفسه معنى من المعاني يعبر عنه بلفظ أو مجموعة ألفاظ يفهمها السامع منه، فيحصل الاتصال الذهني والمعرفي بينهما.^(٢)

فاللفظ وحدة دلالية أولية لإفادة المعنى المراد تفهيمه، وكيثوته في سياق من الألفاظ المترابطة يقضي بتعاقد معانيها لتضافر بالدلالة على المقصود النفسي لدى المتكلم. واللغة تشكل المعيار القائم على تنظيم العلاقات الدلالية بين اللفظ المستعمل والمعنى الذي يتصل به، بحيث يكون لكل لفظ معنى يختص به ليحصل التواصل والتفاهم بين المتخاطبين.^(٣)

(١) ابن تيمية: رفع الملام عن الأئمة الأعلام ٣٣، درء التعارض ١/٣٦.

(٢) ابن حزم: الإحكام ٣/٣، ١٨١.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٢/٣٣٦، ابن حزم: الإحكام ٣/١١٨.

والتكلم عادة ما ينشئ منظومة من القرائن اللفظية والحالية مؤكدة لما أضمره من معان ومقاصد أراد الإفصاح عنها أثناء كلامه، ليضمن صحة الفهم لدى السامع بما يمنع من الاضطراب والاختلال فيه.

يقول ابن القيم: المقصود بالخطاب دلالة السامع وإفهامه مراد المتكلم بكلامه، وتثبيته ما في نفسه من المعاني ودلالته عليها بأقرب الطرق.^(١)

وعليه فإن الناظر في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ إنما هو واقف بنظره على مقاصدهما في خطابهما من خلال المرجعية اللغوية في الدلالة والتعريف بالمعنى. إذ المقصود من الخطاب الشرعي تفهيم المكلفين ما لهم وما عليهم، فالواجب عندها أن تكون العناية بالمقاصد والمعاني العناية القصوى، إذ الأدلة هي أقرب الطرق إلى تفهيم مرادات الشارع ومقاصده في الأحكام المشروعة.^(٢)

لذا كم يتعجب المطالع في كتب الأصول من أولئك الأصوليين الذين يقدمون مذهب الوقف في الدلالة على المعاني اللفظية الواردة في نصوص الكتاب والسنة إلى حين قيام القرينة الدالة على التفهيم، وكأن النص غداً مُشكِلاً مبهماً لولا القرينة إن أمكن وجدانها والوقوف عليها.

وتزداد الغرابة في اختيار مذهب الوقف في دلالات الألفاظ الواردة في النصوص إذا كان اللفظ المتوقف فيه من أكثر الألفاظ شيوعاً ووروداً في النصوص، كاختيار الوقف في دلالة العام على أصل معناه في الأفراد^(٣)، فكأنهم أجروا العام

(١) ابن القيم: الصواعق المرسله ١/ ٣١٠.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٣/ ٣٤٤.

(٣) ومن أبرز القائلين بالوقف في الدلالات اللفظية أبو بكر الباقلاني وبعض المتكلمين من الأصوليين. انظر ابن السمعاني: قواطع الأدلة ١/ ٨٩، الجصاص: الفصول ١/ ١٠٠. الغزالي: المستصفى ٢/ ٤٦ وما بعدها، العضد: شرحه على المختصر ٢/ ١٠٢. السرخسي: أصوله ١/ ١٣٤، صدر الشريعة: التوضيح ١/ ٣٨. الأزميري: حاشيته على شرح المرأة ١/ ٣٥٠. ابن حزم: الإحكام ٢/ ٥٠. ابن تيمية: الاستقامة ١/ ٥٠. ابن القيم: الصواعق المرسله ٢/ ٦٨٣.

مجملاً في دلالاته لا سبيل إلى فهم المراد منه بغير القرينة، مع أن جل نصوص الكتاب والسنة هي عمومات فيكون هذا القول متضمناً تَخْلِيَةً غالب النصوص وتحييدها عن الدلالة على المعاني المقصودة بالخطاب لولا القرينة المحتمل وجودها، وفي هذا عود على أصل الخطاب الشرعي بالإشكال والإلباس.

وعموماً فإن حقيقة هذا الضابط ناهضة بتأصيل القضية التالية: إن الألفاظ مقصودة لمعانيها، فلا سبيل إلى تخليتها عنها، كما أن المرجع والمعتمد في دلالات الألفاظ والتراكيب على المعاني هو الوضع اللغوي، فليس لمتحكم أن يفسر اللفظ أو النص الوارد على خلاف ما يقتضيه الوضع في اللغة.^(١)

يقول الزركشي: 'لا خلاف في ثبوت اللغة بالنقل والتوقيف'^(٢) فاللغة إذن هي المعيار المحتكم إليه في ترجمة مقاصد المتكلمين فيما نطقوا به من ألفاظ وعبارات، وليس لأحد أن يتكذب سبيل هذا المعيار في الفهم والتفهم وإلا لكان متحكماً، ولا سبيل للتحكم في مقام الشرع.

لذا كان كل معنى مستنبط من القرآن والسنة غير جارٍ على معهود لسان العرب فهو ليس مما أفاده القرآن والسنة بوجه، بل هو إبطال من مدعيه في دعواه عليهما.^(٣)

ويرد على هذا التقرير أنه غير مطرد بإطلاق، إذ النصوص الشرعية لا يختص فهمها بالاحتكام إلى الوضع اللغوي فقط، بل يرجع في فهم الدلالات اللفظية الواردة في نصوص الشرع أيضاً إلى اعتبار المصالح والمفاسد تحصيلاً وإفضاءً.

فالأوامر والنواهي على وزن واحد من حيث الدلالة اللغوية، وإنما يحصل فهم دلالتها في المأمورات والمنهيات في ظل النتائج والمرتببات المصلحية والضرورية.

(١) الغزالي: المستصفى ١/ ٣٨٤، ٢/ ٣٩. الزركشي: البحر المحيط ٢/ ٢٠، ابن الجوزي: الإيضاح في

بيان قوانين الإصطلاح ١٢٦.

(٢) الزركشي: البحر المحيط ٢/ ٢٠.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٣/ ٣٩١.

فالمأمور به إن كان عظيماً نفعه عميماً أثره فهو أمانة على أن الأمر محمول على الوجوب، وإن تدنت رتبة تحصيله للمنافع والمصالح دل على حمله على الندب والاستحباب. وكذا الحال في المضار والمفاسد مع المنهيات في الدلالة على التحريم والكراهة.

ويجاب بأن هذا المنهج ركوب للصعب وتجشم للوعر من القول العائد على الشريعة بالاصطلام وتغيير المعالم والقواعد من المعاهد، وهي دعوى يظهر رواجها في زماننا، وهي نائية عن طريق تحقيق قواعد هذا الفن، غير متجهة ولا منتظمة في مقررات محققيه من المتقدمين والمتأخرين.

ولقد ألفت عدداً من أساطين المتقدمين من الأصوليين قد تناول المسألة بالبحث والتحقيق مظهراً عدم صحة ابتناء تفسير الألفاظ الواردة عن الشارع على الأصول المصلحية.

ولعل أول من تناول بحث هذه المسألة من الأصوليين هو الجصاص إذ أبان أن اللفظ غير محتاج في فهم دلالة ابتداءً إلى بيان بل البيان منه يفاد ولا يحصل من غيره إرفاد إلا تبعاً.^(١)

كما أفاد الجويني في تلخيصه للتقريب والإرشاد أن ألفاظ صاحب الشرع فلا يسوغ حملها على قضايا المصالح.^(٢)

وجاء أبو المظفر ابن السمعاني فأبان عن ضعف مدرك هذا المنهج الاستدلالي في الدلائل اللفظية، حيث حاول بعض الأصوليين التفريق بين الأمر والنهي في دلالة على التكرار بإثباته للنهي دون الأمر من خلال التعليل بأن في حمل الأمر على التكرار ضيقاً وحرماً يلحق بالناس؛ لأنه إذا كان يقتضي الدوام عليه لم يتفرغ لسائر أموره، أو تُعطل عليه جميع مصالحه، أما النهي لا يقتضي إلا الكف

(١) الجصاص: الفصول ٢/٢٧.

(٢) الجويني: التلخيص ٣/٢١٧.

والامتناع، وهذا لأن الوقت لا يضيّق عن أنواع الكف ويضيّق عن أنواع الفعل^(١).
 فأجاب أبو المظفر ابن السمعاني على هذا التوجه الاستدلالي قائلاً: وهذا
 الفصل يضعف؛ لأن الكلام في مقتضى اللفظ في نفسه، وأما التضايق وعدم
 التضايق معنى يوجد من بعد، وربما يوجد وربما لا يوجد فلا يجوز أن يتعرف به
 مقتضى اللفظ^(٢).

وجاء بعده الغزالي^(٣) فأكد على فساد مثل هذا التوجه الاستدلالي لانعدام
 الصلة في الأصل بين الدلالة اللفظية والمعاني المصلحية الخارجية.

كما أكد على بطلان هذا التوجه الاستدلالي أيضاً عدد من الأصوليين
 كالسرخسي^(٤)، والآمدي^(٥)، وابن تيمية^(٦)، والشاطبي^(٧)، إذ لا يتصور أن يغفل
 مثل هؤلاء المحققين عن بيان عوار هذا المنهج وخطورة المصير إليه.

يقول الدكتور البوطي: لا يجوز الخروج باللفظ عن حقيقته اللغوية لمجرد توهم
 أن المصلحة في ذلك؛ لأن هذا يكون حينئذٍ تجاوزاً عن تأويل الظاهر إلى مناقضته
 وإهماله^(٨).

ويؤكد ضعف تخريج الدلالة اللفظية على المعاني المصلحية أصولياً، ما أورده
 الأصوليون في مسألة اللفظ المحتمل لمعنيين إذا حُمِلَ على أحدهما استفيد منه حكم
 واحد، وإن حمل على الثاني منهما أفاد حكمين، ولا مرجح بينهما لغة ولا شرعاً

(١) ابن السمعاني: قواطع الأدلة ١/١٢١.

(٢) ابن السمعاني: قواطع الأدلة ١/١٢١.

(٣) الغزالي: المستصفى ٢/٨٦،

(٤) السرخسي: أصوله ٢/١٢١.

(٥) الآمدي: الإحكام ٣/١٠٤.

(٦) ابن تيمية: الفتاوى ١١/٣٤٣ وما بعدها.

(٧) الشاطبي: الموافقات ٢/٣٨٦، ٤/٣٢٤.

(٨) البوطي: ضوابط المصلحة ١٢٥ بتصرف يسير. وانظر ابن بدران: نزهة الخاطر العاطر ٢/٨٤.

من جهة دلالة اللفظ أو القرينة، فهل تعتبر كثرة الفائدة المدركة من المعنى الثاني - وهو من محتملات اللفظ وضعاً أو شرعاً - أمانة للترجيح بها وإخراج اللفظ من حيز الإجمال وعدم الإفادة إلى البيان والإفادة؟

فقد ذهب أكثر الأصوليين إلى أن حمل اللفظ على أحد محتملاته بناءً على كثرة الفائدة المتحصلة به يعد تفسيراً للغة بما لم تدل عليه وهذا لا سبيل إليه، إذ هي وضع وتوقيف.^(١)

فاعتبروا أن اللفظ غير محمول على واحدٍ من المعنيين لانعدام قرينة الترجيح المعتبرة، وعليه فقه ذهبوا إلى تعطيل دلالة اللفظ بإبقائه مجملاً إلى قيام القرينة المعتبرة، على ألا تكون الفائدة التالية في التحصيل أصلاً في الفهم والتدليل. فكيف بنا نعتبرها في معارضة دلالة اللفظ الواضح في معناه وضعاً أو شرعاً؟!

ويتأكد رد هذه المنهجية الاستدلالية بأمور:

أولاً: هذه المنهجية تتضمن عكساً للواجب، إذ اللغة مصدر التفهيم ابتداءً، ولو تسلطت عليها المعاني المصلحية لأفضت إلى الاضطراب في الفهم واختلال معياره فيما نتلقاه عن الله ورسوله، وهذا غاية الإشكال. يقول الغزالي: هذا عكس الواجب، فإنكم جعلتم طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة وضع اللفظ، وينبغي أن يفهم أولاً الوضع ثم ترتب الفائدة عليه، فالعلم بالفائدة ثمرة معرفة الوضع، أما

(١) ذهب إلى الإجمال الغزالي وابن الحاجب وابن الهمام والشوكاني والتلمساني والإسنوي وهو ظاهر كلام الحنابلة وخالف في هذا الأمدي، انظر: الغزالي: المستصفى ١/ ٣٣٥، الأمدي: الإحكام ٢/ ١٧٤، العضد: شرحه على المختصر ٢/ ١٦١، ابن النجار: شرح الكوكب المنير: ٣/ ٤٣١. الشوكاني: إرشاد الفحول ٢٥٦، الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٤٠. التلمساني: مفتاح الوصول ٢/ ٤٦٦، العطار: حاشيته على جمع الجوامع ٢/ ٩٩، البناني: حاشيته على جمع الجوامع ٢/ ٦٥، الزركشي: البحر المحيط ٣/ ٤٧٢، ابن الحاجب: المختصر مع شرحه ٢/ ١٦١، الإسنوي: نهاية السؤل ٢/ ١٦٠.

أن يكون الوضع تبع معرفة الفائدة فلا^(١).

ثانياً: إن المصالح والمفاسد تختلف فيها الأنظار وتضطرب ولا تكاد تتفق، لذا لم يجلنا الشارع على أعيانها بل على مظانها الظاهرة المنضبطة المستفادة بدلالة النصوص بالوضع اللغوي.

ثم إنها أمور إضافية فترجيح المصلحة في حال يفارقه في بقية الأحوال، وعليه فلا يتعرف بها مقصود الشارع ابتداءً، وإن ظهر القصد إليها واعتبارها في الجملة.

يقول الشاطبي: إن المنافع والمضار عامتها أن تكون إضافية لا حقيقية، ومعنى كونها إضافية: أنها منافع ومضار في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص أو في وقت دون وقت^(٢).

وعليه يظهر أن المعاني المصلحية لا بد فيها من أصل تستند إليه وتضبط به، ولا أوفق لها من دلالة اللفظ لغة، يؤكد هذا أن الشريعة إنما تهدف إلى ضبط الأمور المنتشرة المتعددة في القوانين المتحدة لأنه أوعى للحفظ والصون والضبط^(٣).

وقد ألفيت الطاهر بن عاشور يعتبر من المقاصد العامة في دين الإسلام نُوط التشريع بالضبط والتحديد^(٤)، لذا يكون الساعي لتحكيم المعاني المصلحية في الدلالة اللفظية للنصوص ساعياً بما يناقض قصد الشارع في التشريع من الضبط والتحديد، وكل عمل من المكلف يناقض به قصد الشارع في التكليف فعمله في المناقضة باطل.

ثالثاً: إن فتح باب احتكام المعاني المصلحية في الدلائل اللفظية أمر خطير يقضي على أحكام الشريعة بالامتثال والافتتات؛ لغلبة الأهواء في الأديان حتى

(١) الغزالي: المستصفى ٢/٢٠٦.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٣/١٤٧.

(٣) الزركشي: المتثور في القواعد الفقهية ١/٦٥-٦٦.

(٤) ابن عاشور: المقاصد ١٢٠.

يبلغ بالبعض أن يقول: الخير والشر خضعا لناموس التطور فتغيرت معاني الرذيلة والفضيلة.^(١)

فإذا تغيرت عند هذا وأمثاله معاني الفضيلة والرذيلة والخير والشر والمصلحة والمفسدة، وكانت الدلائل اللفظية محكومة بالمعاني المصلحية فبأي أصل نحكم ببطلان هذا المنطق المعوج؟!.

لذا فهو قول يفضي إلى تحييد النصوص عن التحكيم في وقائع الخلق والتنكب عن طريق الحق المتعين في الدلائل الثقلية اللفظية. ثم هو يتضمن تغييراً للدلائل اللفظية بحسب أحوال المصالح والمضار باختلاف البلدان والأزمان المفضي إلى التغيير في الأحكام، وهذا عود على أصل الثبات بالتقويض والإبطال، والتالي باطل فيبطل ملزومه من أصل الدعوى.

كما أنه خلاف الإجماع إذ لا يحل تغيير الدلالات اللفظية بحال. يقول الزركشي: فالذي أجمع عليه العلماء أن ما تعلق به حكم من الألفاظ لا يجوز تغييره، إذ يؤدي إلى تغيير الحكم.^(٢)

ثم إن الأمم ابتداءً انسلاخها عن الأديان بالتحريف بمثل هذا السبيل، حيث إن اليهود والنصارى إنما انسلاخوا من العلم الذي كان بأيديهم حين اشتقوا الرأي وأخذوا فيه.^(٣) فإذا كانت هذه المنهجية ذريعة إلى الفساد العام الطام، وكان سد ذرائع الفساد الجزئية في آحاد الأحوال واجباً متفقاً عليه، فيكون سد هذه الذريعة واجباً وأشد.^(٤)

ولقد بلغ بالبعض ممن ينتهج مثل هذا المنهج التقليل من هبة نصوص الشرع حتى قال: إن تقديم النص على المصلحة والاستمسك به في أي ظرف وثنية جديدة^(٥)!!

(١) مصطفى محمود: الله والإنسان ٢، نقلاً عن القرضاوي: بينات الحل الإسلامي ٩٠.

(٢) الزركشي: البحر المحيط ٣٢/٢.

(٣) هذه مقالة لابن شهاب الزهري: انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ١/٧٨.

(٤) القرافي: الفروق ٣/٢٦٦.

(٥) الهويدي: وثنيون هم عبدة النصوص ٣٤.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ولما كان النبي ﷺ قد أخبرنا أن هذه الأمة ستبعض سنن من قبلها حذو القعدة بالقعدة حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه، وجب أن يكون فيهم من يحرف الكلم عن مواضعه، فيغير معنى الكتاب والسنة فيما أخبر به الله أو أمر به.^(١)

رابعاً: إن قصد الشارع في المكلفين إحالتهم على النصوص في الفهم والاعتبار ابتداءً، والنصوص الشرعية واردة على ضربين:

الأول: ما ورد مبيناً عن المقاصد الكلية الإجمالية في أحكام الشرع كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].
وقوله ﷺ لا ضرر ولا ضرار.^(٢)

الثاني: ما ورد متناولاً علاج الأحكام الجزئية الفرعية، وهذا هو الغالب في البيان التشريعي في النصوص. لذا من تسلط على تفاريع الأحكام وجزئياتها بالتأويل والاحتكام بداعية التفسير المصلحي لم تحصل عنده كليات صحيحة في مقاصد الشارع ومراداته في الأحكام، فتضارب المعاني الشرعية بين يديه وتتخالف، وقد أنزلت يصدق بعضها بعضاً.^(٣) يقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

قول الشاطبي: الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد دون العلم بالجزئي، والجزئي هو مظهر العلم به. وأيضاً فإن الجزئي لم يوضع جزئياً إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض.^(٤)

(١) ابن تيمية: الفتاوى ١٣٠/٢٥، وانظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/٢٥٠.

(٢) سبق تخريجه ص ٩٥

(٣) ابن تيمية: الفتاوى ٤٧/١.

(٤) الشاطبي: الموافقات ٩/٣.

خامساً: إن النصوص في دلالتها على المصالح والمفاسد إما أن تكون تامة في البيان والدلالة فلا يحتاج إلى غيرها معها أو غير تامة.

فإن قيل بالثاني لزم دعوى النقص في شريعة الله الكاملة التامة والتي بينت غاية البيان، وهذا يتضمن الإخلاف في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]. والتالي عن هذا باطل فيبطل ملزومه من أصل الدعوى.

وإن قيل: إن النصوص تامة الدلالة على المصالح والمفاسد - وهو الأول - فإما أن يكون تمامها بجمع النصوص بعضها إلى بعض أو بالنظر والحدس من قبلنا لدلالة النصوص على أصول رتب المصالح دون تفاصيلها. فإن قيل بالأخير لزم عنه الدور؛ حيث كانت رتب المصالح لا تعرف إلا بدلالة الأوامر على الوجوب والندب، والقول بأن الأوامر لا تعرف دلالتها على الوجوب والندب إلا بمعرفة مرتباتها من المصالح ورتبها، فتكون رتب المصالح الشرعية يتوقف اعتبارها على دلالة الأمر على الوجوب والندب، ودلالة الأمر على الوجوب والندب متوقف على معلومية رتب المصالح ولا معنى للدور إلا هذا، ولا يخفى بأن الدور موجب لفساد الدعوى وبطلانها، وعليه فلم يبق إلا القول بأن النصوص وحدها تستقل بالدلالة على المصالح ورتبها.

ويعد هذا البسط قد يقال: إذا كانت المسألة على نحو ما تقرر فما بال سلطان العلماء -العز بن عبد السلام- يخالف فيها حيث يقول: «طلب الشارع لتحصيل أعلى الطاعات كطلبه لتحصيل أدناها في الحد والحقيقة، كما أن طلبه لدفع أعظم المعاصي كطلبه لدفع أدناها، إذ لا تفاوت بين طلب وطلب وإنما التفاوت بين المطلوبات من جلب المصالح ودرء المفاسد، ولذلك انقسمت المعاصي إلى الكبير والأكبر لانقسام مفسادها إلى الرذيل والأرذل»^(١) وقد تابعه الشاطبي على هذا

(١) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٢٠/١.

الرأي، إذ أورد معنى كلامه مقرأً له.^(١)

إن مما ينبغي تقدمته بين يدي الإجابة، التذكير بالمنهج الذي انتهجه العز بن عبد السلام في كتبه، حيث اتخذ أسلوب المستقري المتبع لتفاريع أحكام الشريعة ليزنها بميزان قواعد المصالح والمفاسد التي تحصلت عنده بالنصوص. فكان عمله أقرب ما يكون إلى ترجمة مصلحة جزئية في بيان الأحكام الشرعية ليرتبط كل حكم من الأحكام برباط المصلحة المتغاية منه جزئياً، ثم يعقد المقارنة فيما بينها لتوضيح مراتبها وبيان صور المستثنيات من المسائل من خلال النظر المصلحي، وقد تابعه على هذه المنهجية القرافي^(٢).

لذا فالواجب أن تفهم عبارات العز بن عبد السلام في ظل هذه المنهجية كيلا يضطرب الفهم عنه.

ثم بعد ذلك ينبغي أن أورد التساؤل عن سبب التفاوت في مراتب الأمور المستفادة بالأوامر المتساوية في دلالة صيغها وضماً - بالفرض -؟ فهل يرجع هذا التفاوت لمطلق معنى المصلحة والمفسدة المستفادة بعرضها على العقل والحس أو لأمر آخر؟

فإن كان الجواب بتفاوت الأمور في الرتب لتفاوت مصالحها في نظر العقل فهذا مردود بصريح العبارة من قبل العز بن عبد السلام والشاطبي. يقول العز بن عبد السلام: "مصالح الدارين وأسبابها فلا تعرف إلا بالشرع فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس"^(٣) ويقول أيضاً: "فليس لأحد أن يستحسن ولا أن يستعمل مصلحة مرسله"^(٤).

(١) الشاطبي: الموافقات ٣/١٥٣. وانظر الريسوني: نظرية المقاصد عند الشاطبي ٢٦٨.

(٢) القرافي: الفروق ٤/١٢١ وما بعدها.

(٣) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ١/١٠.

* الذي يظهر لي أن معنى الإرسال في المصالح هنا هو عدم استنادها لدليل الاعتبار في جنسها بالكلية.

(٤) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٢/٣٠٤.

ويقول الشاطبي: العقل إن لم يكن متبعاً للشرع لم يبق إلا الهوى والشهوة.^(١)

ويرتد السؤال ثانياً عن سبب التفاوت في المأمورات مع القول بتساوي صيغ الأمر في الدلالة؟

فيجاب بأن القول بأن الأوامر متساوية في دلالة صيغها فهذا صحيح في الجملة، غير أن هذا لا ينفي أن يقترن بصيغة الأمر من القرائن الحالية واللفظية والسياقية ما يفيد زيادة في اقتضاء الفعل ومبالغة في دلالاته على الإيجاب بحيث يظهر معه التفاوت بين المأمورات لتفاوت مصالحتها المقصودة شرعاً. فتكون الصيغة في الأمر متحدة ذاتاً متفاوتة الدلالة باعتبار ما ينضاف إليها من القرائن المصاحبة^(٢).

كما أن النصوص قد تتكاثر في الدلالة على معنى مستمر مطرد فيها، فيجري فهم الأوامر في الشرع بحسبه تخريجاً للجزئي على المعاني الكلية المبثوثة في دلائل التشريع، فيحصل عندها التفاوت في رتب المأمورات في الاقتضاء الشرعي بما لا يخرجها عن دلالة النصوص، وما قيل في الأوامر يجري في النواهي.^(٣)

يقول الشاطبي يفهم من الأوامر والنواهي قصد شرعي بحسب الاستقراء، وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على أعيان المصالح في المأمورات والمفاسد في المنهيات.^(٤)

قد يقال: لعل العز بن عبد السلام والشاطبي قد تابعا بعض الأصوليين القائلين بنفي التفاضل في صيغ الأوامر والنواهي، إذ هي جارية على التساوي التام في

(١) الشاطبي: الاعتصام ١/٦٦.

(٢) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ١/٢٤، ٣٦، ٩٣. الشاطبي: الموافقات ١/٢١٣. القرطبي: الجامع في أحكام القرآن ٥/١٦١.

(٣) الغزالي: أساس القياس ٥٢ وما بعدها. الشاطبي: الموافقات ٣/٣٠٧. الزركشي: البحر المحيط ٣/٣٧٧.

(٤) الشاطبي: الموافقات ٣/١٤٩، وانظر ٣/١٣٠.

دلالتها على الإيجاب والتحريم، غير أن ما يقترن بها من القرائن والدلائل الشرعية يفيد تفاوتاً في مراتب المأمورات والمنهيات بتفاوت الثواب والعقاب فيها فقط. وهذا يعني أن القرائن تظهر معانيها في المدلولات دون دلائلها من صيغ الأوامر والنواهي.^(١)

يجاب بأن المتبع لتفاريع كلام الإمامين لا يظفر بما يدل على ذهابهما إلى مثل هذا المذهب، ولو تنزلنا بذهابهما إليه، فإنه مذهب ضعيف، إذ التفاضل في المسببات حاصل للتفاضل في الأسباب، أما القول بتفاضل المسببات من المعاني دون أسبابها من دلائل الصيغ فلا يقبل إذ يظهر انقطاعاً بين المعاني والمباني التي أفادتها بغير موجب يقتضيه، وفيه مخالفة لظاهر اللغة.

وقد حكى شيخ الإسلام ابن تيمية عن جمهور الأئمة والفقهاء ذهابهم إلى أن التفاضل حاصل في دلائل الصيغ ومدلولاتها من المعاني معاً إذ كون أحد الفعلين ثوابه أعظم وعقابه أعظم دليل على أن الأمر به والنهي عنه أوكد، وكون أحد الأمرين والنهين مخصوصاً بالتوكيد دون الثاني مما لا يستريب فيه عاقل، ولو تساوى من كل وجه لامتنع الاختصاص بتوكيد أو غيره من أسباب الترجيح، فإن التسوية والتفضيل متضادان^(٢).

المطلب الثاني

حمل الألفاظ على ظواهرها أصل متعين إلا لدليل صارف

تقدم أن السالك في فهم النظم القرآني وروايات السنة وآثار الصحابة إنما يقوم فهمه ويتأسس بالجريان على مقتضى لسان العرب ومعهود خطابهم، وإن مما يقتضيه اللسان العربي اجتناء قصد المتكلم واستفادته من ظاهر قوله وعبارته، ولا

(١) هذا المذهب لأبي بكر الباقلاني وتابعه عليه بعض متكلمة الأصوليين ومنهم ابن عقيل الحنبلي.

انظر الباقلاني: التقريب والإرشاد ٢/٢٥٨. آل تيمية: المسودة ١٠، ابن تيمية: الفتاوى ٥٩/١٧.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى ٥٩/١٧.

يحاد عن الظاهر إلا لقرينة مبيّنة.

فالله تعالى إذ خاطبنا في كتابه الكريم فمقصوده كائن في الظاهر من نظم القرآن ولفظه، ومن صد عن الظاهر فهو صادّ عن مقصوده تعالى، وكذا الحال في فهم السنة النبوية.

يقول الإمام الشافعي: القرآن عربي، والأحكام فيه على ظواهرها وعمومها، ليس لأحد أن يحيل منها ظاهراً إلى باطن، ولا عاماً إلى خاص إلا بدلالة، ولو جاز في الحديث أن يحال شيء منه عن ظاهره إلى معنى باطن يحتمله كان أكثر الحديث يحتمل عدداً من المعاني، ولا يكون لأحد ذهب إلى معنى باطن منها حجة على أحد ذهب إلى معنى غيره، ولكن الحق فيها واحد.^(١)

وتجدر الإشارة إلى أن مدلول الظاهر متفاوت بين اصطلاح متكلمة الأصوليين وأصوليي الحنفية. فالتكلمون من الأصوليين الظاهر عندهم هو اللفظ الذي يتبادر معناه من لفظه بغير قرينة خارجية مع احتمال له للدلالة على غيره احتمالاً مرجوحاً غير متبادر فيه، ويقابل الظاهر في اصطلاحهم النص ويعنون به اللفظ الدال على معناه قطعاً بغير احتمال دلالة على غيره من المعاني، لذا فالظاهر عندهم قسيم للنص.^(٢)

يقول الغزالي: الظاهر هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع^(٣) ويعرّف النص بأنه اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى.^(٤)

أما أصوليو الحنفية فالظاهر والنص عندهم رتبتان للفظ المتبادر في دلالة على معنى مع احتمال له لغيره احتمالاً مرجوحاً، غير أن النص ازداد وضوحاً لظهور

(١) الشافعي: اختلاف الحديث ٧/٢٧-٢٨.

(٢) الصالح: تفسير النصوص ١/١٩٨ وما بعدها

(٣) الغزالي: المستصفى ١/٣٨٥-٣٨٦.

(٤) الغزالي: المستصفى ١/٣٨٥-٣٨٦. وانظر الشيرازي: شرح اللمع ٢/١٤٧.

قصد الشارع في اعتبار معناه في السياق ابتداءً وأصالةً. ^(١) ويقابل الظاهر والنص عندهم المفسر وهو اللفظ الدال على معناه قطعاً بغير احتمال في الدلالة على غيره. يقول السرخسي: «الظاهر ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره فيما هو المراد.» ^(٢) ويقول النص فما يزداد وضوحاً بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم، ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة. ^(٣)

ويعرف السرخسي المفسر بأنه أسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوفاً على وجه لا يبقى معه احتمال للتأويل. ^(٤)

بهذا يظهر أن اصطلاح المتكلمين من الأصوليين في الظاهر يقابل الظاهر والنص في اصطلاح أصوليي الحنفية، فالظاهر في اصطلاح المتكلمين من الأصوليين أعم من اصطلاح أصوليي الحنفية فيه.

والمعنى في هذا الضابط هو اصطلاح المتكلمين من الأصوليين، إذ المقصود من الظاهر هنا كل لفظ متبادر في الدلالة على معناه محتملاً للتأويل احتمالاً مرجوحاً. ويعد العمل بالظاهر والأخذ بمقتضاه إذا ظهر قصد الشارع إليه -بانعدام القرينة الصارفة للفظ عن معناه المتبادر فيه إلى غيره من محتملاته- واجب متعين لا سبيل إلى خلافه. ^(٥)

(١) الصالح: تفسير النصوص ١٤٢/١ وما بعدها.

(٥) السرخسي: أصوله ١٦٣/١ وما بعدها.

(٦) المرجع السابق.

(٤) السرخسي، أصوله ١٦٤/١

(٥) الجويني: البرهان ٤١٦/١، الشيرازي: شرح اللمع ١٤٧/٢، الغزالي: المستصفى ٣٨٤/١.

السرخسي: أصوله ١٦٣/١، الأمدي: الأحكام ١٩٨/٢، السمرقندي: ميزان الأصول ٣٤٩.

القرافي: شرح تنقيح الفصول ٣٧، ابن قدامة: روضة الناظر ٢/٢٩، آل تيمية: المسودة ٥٧٤،.

الزركشي: البحر المحيط ٤٣٦/٣، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤٥٩/٣.

يقول ابن القيم ألواجب حمل كلام الله ورسوله وحمل كلام المكلفين على ظاهره، وهو الذي يقصد من اللفظ عند التخاطب، ولا يتم التفهيم والفهم إلا بذلك ومدعي غير ذلك على المتكلم القاصد للبيان والتفهيم كاذب عليهم^(١).

ويتأكد وجوب العمل بالظاهر بأمور:

الأول : انعقاد إجماع العلماء على وجوب العمل بالظاهر إذا لم يعارضه غيره من الدلائل الصارفة له عن وجهه^(٢). يقول الجويني: قد أجمع المسلمون على أن ما ذكرناه من الظواهر ليست من قبيل المجملات التي لا يجوز التمسك بها، فإذا لم يكن من التمسك بها بد فيستحيل أن يقال إنها تحمل على وجوه التجوز فتعين إجراؤها على ظواهرها^(٣).

الثاني : إن النبي ﷺ قد بعث بأفصح اللغات وأظهر الألسنة والعبارات إلى أعمق الأمة علماً وأظهرهم بلاغة وفهماً بلسان العرب، فلا يمكن والحالة هذه أن يكلمهم ﷺ بكلام يريد به خلاف ظاهره بغير أن ينصب دليلاً يمنع حمله على الظاهر، وإلا كان مُلَبَّساً لا مُفْصِحاً مبيناً، والتالي باطل فوجب العمل بالظواهر لتعنيها سبيلاً للفهم^(٤). ولقد كان هذا سبيل الصحابة من بعد في فهم كلام الله وكلام رسوله ﷺ الذي لم يجيدوا عنه أبداً^(٥).

الثالث: ثم إن تحريف الكلم عن مواضعه -وقد ذمه الله تعالى- لا يتحقق إلا بإزالة اللفظ عما دل عليه من معنى ظاهر فيه^(٦).

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/١٠٩.

(٢) الجويني: البرهان ١/٥١٤، الزركشي: البحر المحيط ٣/٤٣٦. ابن بدران: نزهة الخاطر العاطر ٣٠/٢.

(٣) الجويني: التلخيص ٣/٢٥٢.

(٤) الجويني: البرهان ١/٥٢٣، ابن تيمية: الفتاوى ٦/٣٦١.

(٥) الدهلوي: حجة الله البالغة ١/١٧٢.

(٦) ابن تيمية: الفتاوى ٣/١٦٥.

النصوص والطقوس".^(١) وعليه فالظاهر الخالي عن القرينة الصارفة له عن دلالة قصد الشارع فيه واضح في وجوب العمل بمقتضاه، إذ تركه يعد إضراباً عن مراد الشارع في النص وتحريفاً للكلم عن مواضعه.

لكن إذا قامت القرينة الصارفة للظاهر عن دلالة إلى أحد محتملاته حتى غدا هذا المعنى بمعاوضة القرينة أظهر من المعنى الذي تبادر فيه اللفظ ابتداءً فإنه يصح العمل به، وهذا ما يطلق عليه الأصوليون اسم التأويل.^(٢) يقول الغزالي: "التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر".^(٣)

وللتأويل شروط لا بد من مراعاتها حتى يكون صحيحاً معتبراً في الشرع وهي^(٤):

أ - أن يكون صرف اللفظ إلى المعنى المرجوح في نفسه مما يحتمله اللفظ لغة أو في عرف الاستعمال أو في عرف الشرع.

ب - أن يكون التأويل مستنداً إلى دليل صحيح معتبر دال على توجه المراد الشرعي إلى المعنى المرجوح في نفسه، بحيث يغدو راجحاً بالدليل، لذا لا بد أن يكون الدليل المقتضي للتأويل أقوى في دلالة من دلالة اللفظ على المعنى الظاهر المتبادر فيه.

يقول الجويني: "والضابط المنتخل من مسائل هذا الكتاب أن المؤول يعتبر بما يعضد التأويل به، فإن كان ظهور المؤول زائداً على ظهور ما عضد التأويل به فالتأويل مردود، وإن كان ما عضد التأويل به أظهر فالتأويل سائغ معمول به ...

(١) الهويدي: وثنيون هم عبدة النصوص ص ٣٤

(٢) الجويني: البرهان ١/ ٥١١، الأمدي: الإحكام ٣/ ٥٢، العضد: شرحه على المختصر ٢/ ١٦٩.

(٣) الغزالي: المستصفى ١/ ٣٨٧، وانظر الزركشي: البحر المحيط ٣/ ٤٣٧.

(٤) الزركشي: البحر المحيط ٣/ ٤٤٣، الأمدي: الإحكام ٣/ ٥٤. ابن القيم: بدائع الفوائد ١/ ١٥،

الشوكاني: إرشاد الفحول ١٧٧.

وكل ذلك إذا كان التأويل في نفسه محتملاً، فإن لم يكن محتملاً فهو في نفسه باطل،
والباطل لا يتصور أن يعضد بشيء^(١).

من أمثلة التأويل المحتمل للصحة، ما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه
قال قضي رسول الله ﷺ بالشفعة في كل ما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود وصرفت
الطرق فلا شفعة^(٢).

فالحديث دال -في ظاهره- على أن الشفعة إنما تكون للشريك قبل أن يقاسم،
فإذا حصلت القسمة، وتباينت الحصص فلا شفعة. وعليه فإن الجار ليس له حق
الشفعة بما دل عليه ظاهر الحديث.

لكن قد يقال: إن النبي ﷺ قد علق سقوط الشفعة بوصفين مؤثرين في
الحديث: الأول: حصول القسمة بين الحصص في الأرض المشتركة. الثاني:
تصريف الطرق واستقلالها.

فعلة إسقاط حق الشفعة مركبة من الوصفين السابقين، فيظهر بهذا أن انعدام
أحدهما مانع من اقتضاء العلة لمعلولها من سقوط الحق. وعليه فإذا وقعت القسمة
وكانت الأرض غير مسلوكة إلا من طريق واحد فالعلة غير تامة لأن تقتضي
الحكم.

ولهذا يقال: الجوار إذا اتحدت فيه الطريق لم تسقط حق الشفعة، ويتقوى وجه
التأويل السابق بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: أجار أحق بشفعته يُتَظَرُّ به، وإن كان
غائباً إذا كان طريقهما واحداً^(٣).

ومن أمثلة التأويل الضعيف أو الفاسد: ما روي عن عائشة رضي الله عنها أن

(١) الجويني: البرهان ١/ ٥٦١.

(٢) رواه البخاري، حديث رقم (٢٢٥٧).

(٣) رواه الترمذي، حديث رقم (١٣٦٩)، والنسائي، حديث رقم (٤٧٠٢) قال فيه الترمذي، هذا
حديث غريب، ولا نعلم أحداً رواه غير عبد الملك، وعبد الملك ثقة مأمون عند أهل الحديث.

النبي ﷺ قال: أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحلت من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له.^(١)

فالحديث ظاهر الدلالة على اشتراط الولي في النكاح. وقد قام بعض الفقهاء ممن يرى عدم اشتراط الولي في النكاح فتسلطوا على الحديث بالتأويل، وقد وقع تأويلهم للحديث على وجوه:

الأول: تأول بعضهم الحديث بحمل لفظة امرأة على الصغيرة التي لا تلي أمر نفسها.

وأجيب عنه^(٢) بأن من شروط صحة التأويل احتمال اللفظ للمعنى المؤول في أصل اللغة، ولا يطلق في اللغة على الصغيرة امرأة، كما لا يطلق على الصبي رجل، فبطل بذلك تأويلهم.

الثاني: تأول البعض الحديث فحمل المرأة على الأمة المملوكة.

فنقض عليهم بقوله ﷺ فلها المهر بما استحلت من فرجها فقد أثبت المهر للمرأة، والأمة يكون المهر لسيدها ومالكها، فيبطل التأويل بهذا.^(٣)

الثالث: وتأول البعض الحديث فحملة على المكاتبه.^(٤)

وأجيب عنه بأن قصد الشارع في التعميم ظاهر، وقد أكده بمؤكدات فالنبي ﷺ

(١) رواه الترمذي حديث رقم (١١٠٢)، وأبو داود حديث رقم (٢٠٨٣) قال فيه الترمذي، هذا حديث حسن.

(٢) الجويني: البرهان ١/٥١٧، الغزالي: المستصفى ١/٤٠٣. الأمدي: الإحكام ٣/٥٨.

(٣) الجويني: البرهان ١/٥١٩، الغزالي: المستصفى ١/٤٠٣-٤٠٤، الأمدي: الإحكام ٣/٥٨، ابن القيم: إعلام الموقعين ١/١٩٩، الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/٢٥ ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٣/٤٦٧.

(٤) هي المملوكة التي كاتبها مالكها على قدر من المال تأديه له فإن فعلت أعتقت.

قد عبر بـ 'أي' الشرطية الدالة على العموم والاستغراق لأفراد اللفظ وأكدها بـ 'ما' المقتضية لتقوية معنى العموم فيها. ثم إنه ﷺ قد أتى بالنكرة - امرأة - في سياق الشرط، وهي من دلائل التعميم.

وأكد ألفاظ العموم المتقدمة بأن رتب حكم بطلان العقد على فوات الشرط في معرض الجزاء، فكانت تأكيدات يتلو بعضها بعضاً. وفي المقابل لا دليل يدل على تخصيص العموم بهذه الصورة النادرة من أفرادها وهي المكاتبة؛ لهذا يعتبر تأويلاً عائداً على النص بالإبطال. ^(١)

واعتبر الغزالي هذا التأويل خروجاً عن معهود كلام العرب، حيث قال: 'هذا تعسف ظاهر؛ لأن العموم قوي، والمكاتبة نادرة بالإضافة إلى النساء، وليس من كلام العرب إرادة النادر الشاذ باللفظ الذي ظهر منه قصد العموم إلاً بقريته تقترب باللفظ'. ^(٢)

المطلب الثالث

انسجام التعليل المصلحي وفق دلالة اللغة على المعاني اللفظية

تعتبر هذه المسألة من أشكال مسائل علم الأصول في البحث والتحليل وأدقها في المأخذ والتقرير، حتى إنه قد حارت فيها الألباب والعقول وانقسمت فيها الفرق بين الرفض والقبول.

فنحت الظاهرية منحى الإيغال في اعتبار ظواهر الألفاظ ومتابعتها حتى جمدت على المنقولات، واطرحت المعاني في المنصوصات، وأضربت عن مقاصد الشارع بالكلية إلا ما دل عليه الظاهر.

ونحى أصحاب الرأي والقياس منحى الإيغال في تتبع المعاني المصلحية

(١) الجويني: البرهان ١/ ٥٢٠، ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ١٩٩، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤٦٧/٣.

(٢) الغزالي: المستصفى ١/ ٤٠٣.

والمقاصد الغائية كيفما اتفق وإن تعطلت الظواهر وتبطلت الألفاظ، فلا عبرة بالدلالة اللفظية إذا ظهرت المعاني المصلحية.

وقد تأسس الإشكال بين الفريقين على أحادية الاعتبار في ظواهر الألفاظ أو في المعاني المصلحية على جهة التعميم والإطلاق مع الإضراب عن الطرف الآخر في الجملة. لذا يقال: إن تجريد النظر إلى الألفاظ ومقتضياتها دون اعتبار لما ظهر في النصوص من معانٍ ومقاصد أمر غير مسلم، كما أن تجريد النظر إلى المعاني المصلحية دون اعتداد بالألفاظ وخصوصياتها في الدلالة أمر لا يوافق عليه.^(١)

والمقصود أن الواجب فيما علق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمعاني أن لا يتجاوز بألفاظها ومعانيها ولا يقصر بها ويعطى اللفظ حقه والمعنى حقه.^(٢)

ويرد التساؤل في هذا المقام فيما إذا تعارض ظاهر اللفظ مع معنى تبدى للمجتهد فغلب على ظنه التعليل به، فهل يطرحه لمعارضته ظاهر اللفظ أو يعمل به لاطراد عرف الشارع تعليق الأحكام على المعاني المصلحية المؤثرة في مقام الشرع؟

يجاب عن هذا التساؤل بأن الأصل المعتمد عند المحققين من الأصوليين^(٣) هو تقديم الظاهر اللفظي على المعنى المصلحي عند بدو التعارض بينهما، ذلك أن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع^(٤)، فكان المعنى المستفاد بالظاهر اللفظي أولى بالاعتبار من المعنى المصلحي هذا هو الأصل.

لا يقال: إن هذا تعطيل لعادة الشارع في الجريان على اعتبار المعاني المصلحية؛ ذلك أن عادة الشارع لم تجر باعتبار كل معنى مصلحي يظهر، بل المحتكم إليه في مثل

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٢٢٠ وما بعدها. الشاطبي: الموافقات ١/ ٦٨، ٢/ ٣٩٣، ٣/ ١٥٤، ١٥١/٤.

(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٢٢٥.

(٣) الجويني: البرهان ٢/ ٣٥٩، ٥٤٢، الفزالي: المستصفي ١/ ٣٨٧، ٣٩٤. الشاطبي: الموافقات ٣/ ٣٧٨.

(٤) الشاطبي: الموافقات ٤/ ٣٢٤.

هذه الحالة هو النصوص الشرعية. ثم إنه قد تبين أن ليس للمعاني المصلحية مدخل في تفهيم مراد الشارع ابتداءً، بل تستفاد بدلالة النصوص انتهاءً بعد الوقوف على المقصود الشرعي من النص.

والمصالح معانٍ إضافية تكون في حال دون حال وزمن دون زمن ولشخص دون آخر، والنصوص تدل على المعايير والضوابط التي تستند إليها المعاني المصلحية، فلا مجال الضابط إذن على ما ليس بمضبوط. ^(١)

ثم يقال: لو كان الأصل تقديم المعاني المصلحية للزم عنه التوقف في قبول النصوص إلى أن يثبت سلامة معارضتها لتلك المعاني، والتالي باطل، إذ هو تقديم للمعاني المصلحية بين يدي الله ورسوله بما يترتب عليه تحييد دلالات النصوص بأمر لم يتقرر العمل به، فتكون النصوص عندها جملة ملتبسة إلا بموافقة المعاني المصلحية ^(٢)، فكيف بنا وقد قال تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا ﴾ [الأنعام: ١١٤]؟! ^(٣)

ولهذا كان العلم بأسرار الشريعة ومعانيها المصلحية مُضنوناً به على غير أهله، ويشترط له ما يشترط في تفسير كتاب الله، ويحرم الخوض فيه بالرأي الخالص غير المستند إلى السنن والآثار. ^(٣)

ويتأكد هذا المعنى بما رواه الشعبي عن مسروق قال: ركب عمر بن الخطاب منبر رسول الله ﷺ ثم قال: أيها الناس ما إكثاركم في صدقات النساء، وقد كان رسول الله ﷺ وأصحابه الصَّدُقات فيما بينهم أربعمئة درهم فما دون ذلك، ولو كان الإكثار في ذلك تقوى عند الله أو كرامة لم تسبقوهم إليها، فلأعرفن ما زاد رجل في صدقات امرأة على أربعمئة درهم!! قال: ثم نزل واعترضته امرأة من

(١) الجويني: البرهان ١١١٩/٢، الأمدي: الإحكام ١١٢/٢. ابن عبد السلام: قواعد الأحكام

٢٩٩/٢-٣٠٠. الشاطبي: الموافقات ٣٩/٢، ٣٠٨-٣٠٩.

(٢) ابن تيمية: درء التعارض ٢٢١/٥، الدهلوي: حجة الله البالغة ٦/١.

(٣) الدهلوي: حجة الله البالغة ٦/١، ١٧٢/١.

قريش فقالت: يا أمير المؤمنين نهيت الناس أن يزيدوا في مهر النساء على أربعمائة درهم؛ قال: نعم. فقالت: أما سمعت ما أنزل الله في القرآن. قال: وأي ذلك؟ قالت: أما سمعت الله يقول: ﴿وَأَتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قَنْطَارًا﴾ الآية فقال: اللهم غُفْرًا لكل الناس أوقفه من عمر، ثم رجع فركب المنبر فقال: أيها الناس، إنني كنت نهيتكم أن تزيدوا النساء في صدقاتهن على أربعمائة درهم فمن شاء أن يعطي من ماله ما أحب فليفعل.^(١)

فإن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما بدى له أن تحديد المهور بمثل ما تزوج رسول الله ﷺ وزوج وأصحابه -لقلته- يسهل معه أمر النكاح لكل قاصد ومريد فيحصل الإحصان وتنتشر الفضيلة والعفة وتدرأ منافذ الرذيلة والشر، وهو معنى مصلحي مقصود للشارع في الجملة؛ أسند حكم تحديد المهور بمثل ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه بناءً على هذا المعنى المصلحي، قطعاً للمغالاة فيها، لكن حين قامت له المرأة القرشية فعارضته باستدلالها بظاهر نص يرجع على المعنى المصلحي بالمعارضة والمخالفة رجع عنه وآب إلى العمل بالنص، حتى قال فيما نُقل عنه في بعض الروايات أصابت المرأة وأخطأ عمر.^(٢)

وعليه فقد كان الصحابة -رضوان الله عليهم- إذا ما ظهر لهم قصد الله ورسوله من النص اكتفوا به، ولم يطلبوا غيره معه، بل كانوا يعدون من يركن إلى اتباع معنى مصلحي أو قياس يزيل به ظاهر ما ثبت عندهم من مراد الله ورسوله في حكم الراد لأمرهما المضرب عن حكمهما وهذا هو الشقاء الباقي، ولو تتبع المتبوع الأخبار التي رويت لهم فعملوا بها لوجدوها ظواهر، والجحد في هذا المقام الآن إنكار البديهة.^(٣)

(١) البيهقي: السنن الكبرى ٧/٢٣٣، عبد الرزاق: المصنف ٨/١٨٠. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٥/٩٩، ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ١/٤٤٦ وما بعدها. وقال فيه ابن كثير: وإسناده جيد قوي.

(٢) المراجع السابقة.

(٣) الجويني: البرهان ١/٥٣٤.

يقول الشاطبي: "وكثيراً ما يظهر لنا ببادئ الرأي للأمر والنهي معنى مصلحي، ويكون في نفس الأمر بخلاف ذلك يبينه نص آخر يعارضه، فلا بد من الرجوع إلى ذلك النص دون اعتبار ذلك المعنى."^(١)

ويؤكد صحة هذا التوجه الأصولي ما تضافرت عليه عبارات الأصوليين مؤكدة أن كل معنى استنبط من النص فعاد عليه بالإهمال والإبطال فهو باطل.^(٢) يقول ابن حجر أنفقوا على أنه لا يجوز أن يستنبط من النص معنى يعود عليه بالإبطال.^(٣)

لا يظن بتقرير أصل تقديم الظاهر اللفظي أن المعنى المصلحي مطّرح دوماً عند معارضته لظاهر اللفظ، بل إن ثمة حالات يقدم فيها المعنى المصلحي عند التعارض، والشرط المعتبر في تقديم المعنى المصلحي على الظاهر اللفظي، هو أن يكون المعنى المصلحي مستنداً إلى دليل مظهر لاعتبار الشارع له، حتى ليغدو فهم المعنى المصلحي في ظل ما انضاف إليه من قرينة ودليل أربى تبادراً وأرجح ظهوراً من المعنى المستفاد من ظاهر اللفظ.^(٤)

ولا بد هنا من الإشارة إلى أن تقديم المعنى المصلحي في حقيقته تعليل للنص به، فيكون عندها هو الوصف المؤثر شرعاً في تطبيق الحكم المستفاد بالنص. والملاحظ أن تقديم المعنى المصلحي في حقيقة الأمر يعد تطبيقاً لضوابط التأويل الصحيح وجرياناً على سنن اللغة واحتكاماً لها، وبهذا يظهر سر اشتراط الأصوليين جريان التعليل على أصول اللغة.^(٥)

(١) الشاطبي: الموافقات ٣/١٤٧.

(٢) الغزالي: المنحول ١٩٣، السرخسي: أصوله ١٩٣/٢. ابن السبكي: الأشباه والنظائر ١/١٥٢.

المقري: القواعد ٢٤٢. الشاطبي: الموافقات ٣/١٤٨.

(٣) ابن حجر: فتح الباري ١٢/٧٥.

(٤) الغزالي: المستصفى ١/٣٣٦، الأمدي: الإحكام ٣/٥٤. الزركشي: البحر المحيط ٣/٤٤٣.

(٥) الجويني: البرهان ٢/٥٤٢. الغزالي: شفاء الغليل ٥٦.

ويلاحظ أن الظهور في المعنى اللفظي يكون على مراتب متفاوتة، فقد يرتقي ظهور قصد الشارع في المعنى اللفظي فيلتحق بالنص القريب من القطع الذي لا يقبل ورود احتمال المعنى المصلحي إلا على جهة الغاية في الندرة. وقد تضعف قوة ظهور القصد الشرعي في المعنى اللفظي بحيث يكون ورود المعنى المصلحي عندها وإن كان مرجوحاً إليه لكن احتمال إرادته في الاستعمال غير منكر ولا نادر، فإذا لاحظنا توجه القصد إليه من سوق الكلام أو مسانده بوجه من وجوه الاستدلال زاد معناه قوة في الظهور بما يربو على ظهور المعنى اللفظي فيجري تعليل النص به^(١).

وتحديد مراتب الظهور والاحتمال بين المعنى اللفظي والمعنى المصلحي يستند إلى النظر في طبيعة التعليل وأحوال وروده على الدليل. وأحوال ورود التعليل على الدليل لا تخلو عن أحد حالين:

أولهما: أن يرجع التعليل على دلالة الصيغة اللفظية بالتعميم بحذف خصوص وصف المحل الذي ورد النص بالدلالة عليه، لعدم ظهور قصد الشارع في اختصاص الحكم به، وهذا غالب الجريان في النصوص الشرعية، حتى كان محلاً لوافق القائمين، لابتناؤه على حقيقة القياس الذي لا معنى له إلا جعل خاص الصيغة عاماً في المعنى وهو متفق عليه^(٢).

يقول الغزالي: "تخصيص الأحكام بمحال لا يبين أثر خصوصها في الاقتضاء، بعيد عن المؤلف من تصرفات الشرع خصوصاً فيما يتعلق بالأمور المصلحية، ولولا ما عرف بالإجماع القاطع أن حكمه على الواحد حكمه على الجماعة لكان

(١) الجويني: البرهان ١/ ٥٤٠، ابن قدامة: روضة الناظر ٢/ ٣٣. ابن دقيق العيد: إحكام الأحكام ١١٥/٣.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٣/ ٥١، وانظر الغزالي: شفاء الغليل ٨١ وما بعدها. الزركشي: البحر المحيط ٣/ ٣٧٧. العطار: حاشيته على جمع الجوامع ٢/ ٢٩١.

الأصل الاقتصار إلا إذا ظهر سقوط الفارق.^(١)

ثانيهما: أن يرجع التعليل على دلالة الصيغة اللفظية بالتخصيص بإضافة قيد مصلحي في المحل الذي ورد النص بالدلالة على حكمه، وهذا قد تردد فيه عموم الأصوليين.^(٢)

فقد اشترط الغزالي لصحة التعليل به أن يكون المعنى المصلحي المستنبط من النص والعائد على دلالاته بالتخصيص أظهر تبادراً أو مساوياً في الظهور لمعنى ظاهر اللفظ؛ لذا عدّ الغزالي أن النقصان من المنصوص - بالمعنى المفهوم من النص - مقول به اتفاقاً^(٣) كتعميمه بالتعليل كما في الحالة الأولى.^(٤)

واعتبر أن رده بالجملة يخالف صنيع المتقدمين من الأئمة والمحققين من العلماء^(٥)، ودعا إلى عدم الاغترار بما يردده الأصوليون تعميماً في القول بأن كل تأويل يرفع النص أو شيئاً منه فهو باطل.^(٦)

ومع دقة كلام الغزالي وجودته غير أنه لم يوقفنا على معيار مقتضى في تقديم المعنى المصلحي المخصص لظاهر دلالة اللفظ إلا بالقول يبدو ظهوره على ظهورها أو مساواته لها في التبادر والظهور، وبجئنا دائر حول تحقيق الضابط الذي يكون معه المعنى المصلحي بإد ظهوره على ظهور دلالة اللفظ أو أن يساويها فيه.

(١) الغزالي: أساس القياس ٧٤.

(٢) الزركشي: البحر المحيط ٣/٣٧٧. صالح: أثر تعليل النص على دلالاته ٨٩ وما بعدها.

(٣) الغزالي: شفاء الغليل ٨٣.

(٤) الغزالي: المستصفى ١/١٥٩، ٢/٣٣٨. الزركشي: البحر المحيط ٣/٣٧٨.

(٥) الغزالي: شفاء الغليل ٨١.

(٦) الغزالي: المستصفى ١/٣٩٤-٣٩٥.

وحاول الصفي الهندي^(١) أن يجرر المسألة فخصص معنى الإبطال والإهمال فيما يطلقه الأصوليون في عود المعنى المصلحي المستنبط من النص عليه بالتخصيص ورفع بعض دلالاته على حالة معينة هي أن يكون عود المعنى المصلحي على الدلالة اللفظية بالإلغاء كلياً بما لا يبقى للفظ احتمال يصح معه استعماله، وفي هذا يقول: "هذا شرط صحيح إن عُني بذلك إبطاله بالكلية، فأما إذ لزم فيه تخصيص الحكم ببعض الأفراد دون بعض فينبغي أن يجوز؛ لأنه كتخصيص العلة لحكم نص آخر وهو جائز فكذا هذا."^(٢)

والذي يظهر لي عدم وجاهة رأي الصفي الهندي؛ لأن أصل ضبط المسألة دائر حول الظهور وعدمه لا جنس الاحتمال في مقام الاستدلال ببعض ما يحتمله اللفظ!!

ويلزم من كلامه صحة تعليل النص بالمعنى المصلحي المستنبط منه والعائد عليه بالتخصيص وإن كان نادر الاحتمال في وروده في دلالة اللفظ، حيث ندره الاحتمال ليست خروجاً عن دلالة المقال بالكلية، فلا مانع عندها يمنع من صحة التعليل به، وهذا اللازم غير مقبول بل نابٍ عن ظواهر كلام المحققين من أهل الفن.^(٣) ذلك أن الندرة في الاحتمال تدفع ظهور القصد في الاستعمال، فلا عبرة بجنس الاحتمال حينئذٍ. يقول الجويني: "فحمل كلام الرسول عليه السلام على نادر

(١) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي، الملقب بصفي الدين الهندي ولد بالهند وسكن في دمشق وهو فقيه أصولي كان له مناظرات مع شيخ الإسلام ابن تيمية، توفي ٧١٥ هـ من أشهر كتبه في الأصول نهاية الوصول إلى علم الأصول، انظر الزركلي: الأعلام ٦/٢٠٠.

(٢) الزركشي: البحر المحيط ٥/١٥٣.

(٣) الجويني: البرهان ١/٥٤٢، الغزالي: شفاء الغليل ٨٣، ٩٣، ١٩٠. ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٢/٢٧٧. ابن تيمية: الفتاوى ٦/٣٦٠، ١٣/١٤٤. ابن القيم: الصواعق المرسله ١/٢٨٩، ٣٤٥. الشاطبي: الاعتصام ١/٩٩. الزركشي: البحر المحيط ٣/٤٤٤. ابن بدران: نزهة الخاطر العاطر ٢/٨٤.

ولقد توجه إمام الحرمين الجويني^(٢) وشيخ الإسلام ابن تيمية^(٣) في ضبط المسألة بتحديد معيار عام يدرك به الحال التي يكون معها ورود المعنى المصلحي على دلالة اللفظ جارياً على جهة الندرة في الاحتمال أو مترقياً عن تلكم الحال، فقسما طبيعة بيان حكم الشرع فيما ترد به النصوص إلى أحوال، إذ بينا أن الحكم إما أن يتدره الشارع بابتداء الدلالة عليه والإشارة إليه أو أن يجري جواباً لسؤال أو في حكاية حال.

فإن كان الشارع قد ابتدره ابتداراً في البيان على جهة تأسيس حكم الشرع، فله حالان: إما أن يكون غرض الشارع تعليق الحكم على معنى عائد إلى عين المحكوم فيه ذاتاً وابتداءً أو أن يكون غرضه تعليق الحكم على معنى مقارن أو مجاور أو متوقع الحصول بالنسبة للمحكوم فيه، وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الأصل في دلالة النصوص بتعليق الأحكام على ذوات المحكومات فيها وأعيانها، ولا تحمل على أغيارها من المعاني المجاورة والمقارنة والقابلة المتوقعة إلا بدليل يدل عليه.^(٤)

وإما أن يكون الخطاب المتناول بيان الحكم قد خرج مخرج الجواب للسؤال، فهذا إما أن يستقل بالإفادة بما يظهر معه قصد التعميم أو أن يتعلق بخصوص السؤال، فإن استقل بالإفادة تعميماً فيجري جريان ما ابتدره الشارع ابتداراً قاصداً عين المحكوم فيه ابتداءً.^(٥)

(١) الجويني: البرهان ١/٥٢٧.

(٢) الجويني: البرهان ١/٥٤٠.

(٣) آل تيمية: المسودة ١٩٩-٢٠٠.

(٤) الجصاص: الفصول ١/٢٦٠، الدبوسي: تقويم الأدلة ١/٩٤. السرخسي: أصوله ١/٦٣، الشاطبي: الاعتصام ١/٥١٢.

(٥) البخاري: كشف الأسرار ٢/٤٩١، الفناي: فصول البدائع ٢/٧٠. الزركشي: البحر المحيط ١٩٨/٣.

وفي هذه الحالة يكون ورود المعنى المصلحي في غاية الندرة لشدة ظهور قصد الشارع بتعميم الحكم وإدارته على عين المحكوم فيه بغير استثناء حال من أحوال إجراء الحكم.

يقول إمام الحرمين الجويني: إذا صدر عن الشارع كلام غير مقيد بسؤال ولا حكاية حال ولا ح قصد التعميم من إجراءاته الحكم فالذي فيه العموم مقصوداً لكلامه، فما يقع كذلك فالتماثلات نص وليس من الظواهر. والضابط فيه أن ما لا يخلو عن ذكر المتكلم وعلمه وقت قوله واللفظ في الوضع يتناوله، وقد لاح بانتفاء التقييدات وقرائن الأحوال قصد التعميم، فلو تخيل متخيل قصر اللفظ على بعض المسميات المتماثلة، لكان ذلك عندنا خُلُفاً وتلبساً.^(١)

وأما ما ابتدره الشارع ابتداراً بتعليقه على وصفٍ مقارن أو مجاور أو متوقع أو ما اختص الجواب فيه بخصوص السؤال أو جرى في حكاية حال فورود المعنى المصلحي فيه غير نادر، فإن ساندته قرينة مقالية أو سياقية أو حالية أو شهد له أصل مطرد الاعتبار في نصوص الشرع، فلا يمتنع عندها أن يظهر المعنى المصلحي على الدلالة اللفظية في نظر بعض المجتهدين والعلماء.^(٢)

ويقول الشاطبي: فقد ذكر أهل الأصول أن قضايا الأعيان لا تكون بمجرد حجة ما لم يعضدها دليل آخر لاحتمالها في أنفسها.^(٣)

ويظهر لي وجاهة الضابط الذي قدمه الجويني وابن تيمية في اعتبار المعنى المصلحي في تخصيص الدلالة اللفظية للنص، لذا يكون معنى كلام الأصوليين ببطلان عود المعنى المصلحي عند تخصيصه لمدلول النص محمولاً على حالة ظهور قصد الشارع إلى تعميم الحكم في المحكوم فيه، ولذا فقد اعتبر الشاطبي أن الأمر والنهي الابتدائي الوارد على جهة تأسيس الحكم بتعليقه على عين المحكوم فيه

(١) الجويني: البرهان ٢/١٢٤٣.

(٢) الشاطبي: الموافقات ١/١١٨، وانظر الاعتصام ١/٤٤٣.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٣/٥٨.

التصريحي - الواضح في اقتضاء الحكم - مصدراً أولاً من مصادر الوقوف على المقاصد الشرعية. (١)

وعليه فكل نص لم تظهر فيه قرينة دالة على توجه القصد الشرعي لاعتبار المعنى المصلحي فلا حيد فيه عن ظاهر اللفظ، ويتأكد هذا باستعراض بعض الأدلة.

أ- عن عبد الله بن عمر قال نهى رسول الله ﷺ عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث قال عبد الله بن أبي بكر: فذكرت ذلك لعمرة فقالت: صدق، سمعت عائشة تقول دُف ناس من أهل البادية حضرة الأضحى في زمان النبي ﷺ فقال النبي ﷺ: أدخروا لثلاث وتصدقوا بما بقي" قالت: فلما كان بعد ذلك، قيل: يا رسول الله لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم يحملوه منها الوَدَك ويتخذون الأَسقية فقال رسول الله : "وما ذاك" قالوا: نهيت عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث. فقال رسول الله ﷺ: إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت حضرة الأضحى فكلوا وتصدقوا وادخروا. (٢)

فالصحابة الذين لم يطلعوا على سبب النهي عن الادخار في لحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام، ظنوا أن بيان الحكم الصادر عن النبي ﷺ قد خرج مخرج الأصل من تأسيس الحكم وإدارته على عين المحكوم فيه -الأضحية- مما يدل على أن الأصل في بيان الشارع أن يحمل على تأسيس الحكم وتعميمه بما لا عبرة بالعارض المصلحي إلا بقيام دليل اعتباره.

وعن أبي سعيد الخدري قال: بينما رسول الله ﷺ يصلي بأصحابه إذ خلع نعليه فوضعهما عن يساره، فلما رأى ذلك القوم ألقوا نعالهم فلما قضى رسول الله ﷺ صلاته قال: ما حملكم على إلقائكم نعالكم؟ قالوا: رأيناك ألقيت نعليك فألقينا نعالنا فقال رسول الله ﷺ: إن جبريل ﷺ أتاني فأخبرني أن فيهما قدرًا، وقال: إذا

(١) الشاطبي: الموافقات ٢/ ٣٩٣.

(٢) متفق عليه البخاري، حديث رقم (٥٥٦٩)، مسلم، حديث رقم (١٩٧٤).

جاء أحدكم المسجد فلينظر فإن رأى في نعليه قدراً أو أذى فليمسحه وليصل فيهما.^(١)

فمسارعة الصحابة لمشابهة النبي ﷺ في فعله لا ابتداره العمل، يظهر تضافرهم في الفهم على حملة على جهة تأسيس حكم الشرع وتعميمه إبتداءً، فما قال واحد منهم لعله خلع نعله لكذا وكذا، فدل على أنهم ما كانوا يسلطون المعاني المصلحية على مثل هذا النوع من الدلائل.

وما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: اقتلت امرأتان من هذيل فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها، فاختصموا إلى رسول الله ﷺ فقضى أن دية الجنين غرة* عبد أو وليدة وقضى بدية المرأة على عاقلتها، فقال حمل ابن النابغة الهذلي: يا رسول الله كيف أغرم من لا أكل ولا شرب ولا استهل، فمثل ذلك يطل؟! فقال رسول الله ﷺ إنما هذا من إخوان الكهان.^(٢)

فدل هذا الحديث على أن النص الشرعي الوارد على جهة تأسيس الحكم بظهور قصد الشارع إلى تعميمه، لا يحل اختباره بالنظر المصلحي، بل الواجب إجراؤه كيفما ثبت عن الشارع إلى أن يقوم الدليل بتعليقه على معنى مصلحي مرعي شرعاً.

واختتم كلامي في هذا المقام بالتأكيد على أن الأصوليين اشترطوا في تعليل النص بالمعاني المصلحية قيام الدلائل الشرعية الشاهدة لصحة اعتبارها في مقام الشرع، فإن خلت كان هذا مؤذناً بإطراح المعاني المصلحية التي ترجع على النص بالمعارضة بوجه ما، وإلا لكان المصير إليها احتكاماً بالهوى وقد أجمع حمله الشريعة

(١) أبو داود: السنن حديث رقم (٦٥٠)، البيهقي: السنن الكبرى ٢/٤٣١. الحاكم: المستدرک

١/٢٦٠، الدارمي: السنن ١/٣٢٠. وصححه النووي: المجموع ٢/١٧٩.

* الغرة: عبد أو أمة أو قيمتهما، وقد قدرت قيمتهما بنصف عشر الدية، هي خمس من الإبل. انظر ابن

قدامه: المغني ٧/٨٠٤

(٢) متفق عليه: البخاري حديث رقم (٥٧٥٨)، مسلم حديث رقم (١٦٨١).

على بطلان الاحتكام^(١)، وعليه فمن علق الأحكام بأوصاف مصلحة جمعاً وفاقاً
بغير دلائل شرعية فهو متقول على الله ودينه بما لم يأذن به.^(٢)

يقول عبد العزيز البخاري: فكما لا يسمع دعوى الحكم بلا دليل لا يسمع
دعوى كون الوصف علة بلا دليل.^(٣)

لا يفهم من هذا أن العلة لا تثبت إلا بالنص عليها والتصريح بها، بل قد
تثبت بالتنبيه والإشارة والإيماء، وبقرائن الأحوال، وبما تشهد له النصوص من
معان مصلحة مطردة فيها، وبكل استدلال معتبر شرعاً إذ أثبات العلة تتسع طرقه
ولا يقتصر فيه على النص.^(٤)

(١) الجويني: البرهان ٢/ ٧٩٠.

(٢) الغزالي: أساس القياس ٣٣. ابن تيمية: المسائل الماردنية ٦-٧. ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٦٨.

(٣) البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٣٥٠.

(٤) الغزالي: المستصفى ٢/ ٢٨١، أساس القياس ٥٢.

المبحث الثاني

عرف الشارع في دلالات الألفاظ وتوجيه الاستدلال على الأحكام

توطئة

تقدم أن الشارع يستند في بيان مقصوده وتفهم خطاباته للمكلفين إلى اللغة وتصاريقها، غير أن الخطاب الشرعي قد يرتقي فوق مستوى الدلالة اللغوية، فيتصرف ببعض الألفاظ مستعملاً إياها في مدلولات ومعان شرعية خاصة لم تكن اللغة لتدل عليها استقلالاً. كما ويتبع الخطاب الشرعي نهجاً خاصاً في التذليل على الأحكام يُذكرُ بتكراره واطراده، حتى ليغدو هذا النهج عرفاً شرعياً في الاستدلال لا محيد عنه.

لذا فالمعتمد عليه في الوقوف على عرف الشارع في الدلالة على معاني الألفاظ وتوجيه الاستدلالات على الأحكام في الخطابات الشرعية هو الاستقراء والتتبع التام لدلالات الخطاب الشرعي.^(١)

وعليه فهذا العرف الشرعي يعتبر ثابتاً بثبات مادته من النصوص المستقراء المتظاهرة على إفادة طرق الدلالة والاستدلال بما لا سبيل معه إلى القول بتبدل هذا العرف وتغيره أبداً.

ويعتبر الطوفي أن تصرف الشارع بدلالة الألفاظ على المعاني وتوجيه الاستدلال على الأحكام على نحو خاص في الخطاب الشرعي يحقق هدفين مهمين.^(٢)

أولهما: بيان شرف وعلو هذا التشريع برقي مفاهيمه وأساليبه وزخما التشريعي، بما لم تعد مجرد الدلالة اللغوية كافية للقيام بدور التعريف بالمعاني الشرعية المثبوتة في خطاب الشرع، لذا تصرّف الشارع باللغة واستثمرها بما يتلاءم وعمق المفاهيم الشرعية، كيلا تظهر الشريعة بمظهر التبعية المطلقة للغة.

(١) ابن ملك: حاشيته على المنار ١/٥٩.

(٢) الطوفي: شرح مختصر الروضة ١/٤٩٢-٤٩٣.

ثانيهما: ضمان قدر كافٍ من دقة الفهم عن طريق الاصطلاح الشرعي المحدد للمدلولات والمعاني الشرعية، مع تحديد طرائق الاستدلال ليكون المفتت على المنطق التشريعي في استدلاله قد ظهر عوار مذهبه، وبالتالي يكون الخطاب الشرعي في غاية البيان والوضوح.

إذا تقرر أن الشارع يتصرف بدلالات الألفاظ ويوجه طرائق الدلالة على الأحكام يرد التساؤل عن مدى اتفاق الأصوليين في إثبات هذا العرف الشرعي واعتباره؛ وما هي الضوابط المقتفاة في إثباته؟ سيتم الإجابة عن هذين التساؤلين بحول الله بالمطالب التالية.

المطلب الأول

رأي القاضي أبي بكر الباقلاني في استعمال الشارع دلالات الألفاظ على المعاني الشرعية

ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني^(١) إلى أن الشارع إنما يستعمل الألفاظ في الخطابات الشرعية بناءً على أصل وضعها في اللغة فقط، بحيث لا يخرج باللفظة عن دلالتها اللغوية إلى معانٍ شرعية خاصة على جهة الاستقلال والابتداء. غير أن الخطاب الشرعي قد يضيف على الدلالة اللغوية شروطاً لا بد من اعتبارها في التصرف مراعاة لأوضاع الشرع.

فالصلاة -مثلاً- في قوله تعالى وأقيموا الصلاة مستعملة في أصل دلالتها اللغوية من معنى الدعاء، غير أن الشارع قد أبان أن هذا الدعاء لا بد فيه شرعاً من شروطٍ تعتبر فيه لا تبرأ الذمة إلا بأدائها معه كالنية والتحريم وقراءة شيء من القرآن والركوع والسجود ونحو ذلك.

وتابع القاضي على هذا الرأي طوائف من الفقهاء.^(٢)

(١) الباقلاني: التريب والإرشاد ١/٣٨٧.

(٢) انظر الجويني: البرهان ١/١٧٧، الزركشي: البحر المحيط ٢/١٦١.

وقد عارض جماهير الأصوليين^(١) من أهل السنة ما ذهب إليه القاضي حيث أبانوا عن أن الشارع يتصرف في دلالات الألفاظ اللغوية فينقلها من معانيها المطلقة في اللغة إلى معانٍ شرعية مخصوصة دل عليها، بحيث يكون استعمال الألفاظ في المعاني الشرعية الموضوعية لها على أنها حقائق شرعية متبادرة فيها.

كما أبان هذا الفريق من الأصوليين عن أن نقل الألفاظ باستعمالها في المعاني الشرعية المخصوصة ليس هجراناً لأصل دلالتها على معانيها اللغوية بالكلية، إذ ثمة اتصال بين المعنى اللغوي للفظ وبين المعنى الشرعي المستعملة فيه، بحيث يكون استعمالها في المعنى الشرعي على سبيل المجاز بالنسبة لأصل الوضع اللغوي.

يقول الغزالي: 'لا سبيل إلى إنكار تصرف الشارع في هذه الأسماء، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية.'^(٢)

وترجع مخالفة القاضي أبي بكر الباقلاني في هذه المسألة إلى أنه اعتبر أن نقل دلالة الألفاظ من معانيها اللغوية إلى المعاني الشرعية يعد قلباً لحقائق الدلالات اللغوية بما لم تدل عليه، وهذا لا سبيل إليه إذ الخطاب الشرعي يعتمد اللغة أساساً للتفهم والمخاطبة.^(٣)

ولقد أورد القاضي أبو بكر الباقلاني على مخالفيه إيرادين^(٤):

(١) أبو الحسين البصري: المعتمد ١٦/١، الجويني: البرهان ١٧٤/١. الشيرازي: شرح اللمع ١٣٦/١، الغزالي: المستصفى ٣٢٧/١. الأمدى: الإحكام ٢٧/١، ابن الحاجب: المختصر مع الشروح ١٦٢/١. ابن السبكي: الإبهاج ٢٧٧/١، ابن الهمام: التحرير ومعه التيسير ١٥/٢. الأنصاري: فوائح الرحموت ٢٢/١. ابن برهان: الوصول إلى الأصول ١٠٢/١. العطار: حاشيته على جمع الجوامع ٣٠٣/١.

(٢) الغزالي: المستصفى ٣٥٥/١.

(٣) الزركشي: البحر المحيط ١٥٩/٢-١٦٠.

(٤) الباقلاني: التقريب والإرشاد ٣٩١/١. وانظر: الجويني: البرهان ١٧٥/١، الشيرازي: شرح اللمع ١٣٦/١. الغزالي: المستصفى ٣٢٨/١، ابن السبكي: الإبهاج ٢٧٧/١. الأمدى: الإحكام ٢٧/١. ابن الحاجب: المختصر مع شروحه ١٦٢/١. الطوفي: شرح مختصر الروضة ٤٩٣/١.

أولهما: إن القول بأن الشارع يتصرف بدلالات الألفاظ بنقلها من معانيها اللغوية إلى حقائق شرعية متبادرة فيها غير مرضي؛ لأن هذا خروج بالألفاظ عن معهود كلام العرب في أصل مخاطباتهم اللغوية، وهو إقرار بأن القرآن لم يجر في دلالات ألفاظه على مقتضى لسان العرب ولغتهم، والله تعالى يقول: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [يوسف: ٢]. ويقول تعالى: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ [الشعراء: ١٩٥] ويقول: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ [إبراهيم: ٤]. وغيرها من الآيات المخبرة بأن الشارع ما خاطب الأمة إلا باللسان العربي، وظواهر هذه الآيات يوجب كون الخطاب كله عربياً مستعملاً فيما استعملته العرب، وإلا لكان خطاباً بغير لغتهم.

ثم إنه قد انعقد الإجماع على أن الخطاب الشرعي لم يخرج عن معهود كلام العرب بحال، فيكون المتمسك بمثل هذا القول يلزمه مخالفة صريح النص والإجماع.

ثانيهما: إن الشارع لو تصرف بمعاني الألفاظ بالنقل بحيث وضعها وضعاً استقلالياً عن المدلولات اللغوية لكان الواجب أن يعرفها للأمة بطريق علمي لا لبس فيه ولا إشكال، أما وقد خاطبهم بمعهود كلام العرب فيلزم القائلين بهذا القول أن تطلع الأمة على مدلولات الوضع الشرعي في الألفاظ بما لم يطلعهم عليه الشارع، وهذا مردود لتضمنه تكليف ما لا يطاق وهو غير واقع في الشرع.

ولقد أجاب جمهور الأصوليين عن الإيراد الأول^(١) بأن تصرف الشارع بنقل دلالات الألفاظ من معانيها اللغوية إلى حقائق شرعية متبادرة فيها ليس خروجاً عن معهود كلام العرب بحال؛ ذلك أن النقل في دلالات الألفاظ أمر مقرر في لغة العرب جاز على مقتضى لسانها، ثم إن هذه الحقائق الشرعية لم تنقطع عن أصل دلالة الألفاظ على معانيها في الوضع اللغوي، بحيث يجري استعمال الألفاظ فيها على جهة المجاز بالنسبة لأصل الوضع اللغوي، والمجاز ليس بخارج عن العربية

(١) الجويني: البرهان ١/١٧٥، الغزالي: المستصفى ١/٣٢٨. الأمدي: الإحكام ١/٣٠، ابن الحاجب:

المختصر مع شروحه ١/١٦٣. الطوفي: شرح مختصر الروضة ١/٤٩٥.

ثم يقال: إن استعمال الشارع بعض الألفاظ في دلالات ومعان خاصة لم تعرفها العرب في مخاطباتها لا يخرج القرآن الكريم عن الجريان على مقتضى اللغة، لقلة هذه الألفاظ وغلبة السيورة على أساس الوضع اللغوي في الدلالة والتفهم، إذ العبرة بما غلب.

وأجاب جمهور الأصوليين عن الإيراد الثاني^(١) بأن الشارع قد عرّف الأمة بمدلولات الألفاظ في المعاني الشرعية بغلبة الاستعمال، حتى غدت هذه المعاني متبادرة في الألفاظ بمجرد سماعها، وهذا أبين تعريف لها.

وبعد عرض ما أورده القاضي أبو بكر الباقلاني على جماهير الأصوليين وجوابهم عليه، يقال: إنه من غير الخفي أن الشارع يتصرف في دلالات الألفاظ فينقلها من معانيها اللغوية إلى المعاني الشرعية، والتي غدت حقائق شرعية متبادرة في الألفاظ لغلبة الاستعمال وظهور قصد الشارع إليها ابتداءً في الخطابات الشرعية^(٢).

ولقد أفضى هذا القول بالقاضي أبي بكر الباقلاني إلى اعتبار الألفاظ التي استعملها الشارع في معان زائدة على وضع اللغة أنها جملة غير معلوم المراد بها إلى حين قيام القرينة المرجحة لتردد اللفظة بين دلالاتها على أصل معناها اللغوي فقط ودلالاتها عليه مع ما انضاف إليه من اعتبار الشرع واشترائه^(٣).

فذهب إلى أن الواجب فيها الوقف والإجمال إلى حين قيام القرينة المرجحة، وفي

(١) الشيرازي: شرح اللمع ١/١٣٧، الغزالي: المستصفى ١/٣٢٨. الأمدي: الإحكام ١/٢٨، ابن برهان: الوصول إلى الأصول ١/١٠٥. الطوفي: شرح مختصر الروضة ١/٤٩٣.

(٢) الزركشي: البحر المحيط ٢/١٥٥.

(٣) الباقلاني: التقريب والإرشاد ١/٣٧١. الغزالي: المستصفى ١/٣٥٧، ابن برهان: الوصول إلى الأصول ١/١١٧. القرافي: شرح تنقيح الفصول ١١٤. آل تيمية: المسودة ١٥٩.

هذا تعطيل للدلائل الشرعية بغير مسوغ.^(١)

والسؤال الذي يُطرح هنا: ما الذي حمل أبا بكر الباقلاني على تكلف مثل هذا المذهب في المدلولات الشرعية؟

يجاب بأن مذهب القاضي في هذه المسألة أقرب ما يكون إلى ردة فعل^(٢) في مواجهة قول المعتزلة الذاهبين إلى أن المدلولات الشرعية المستعملة في خطاب الشرع قد نقلها الشارع عن أصل وضعها اللغوي بما يقطع صلتها به كلياً، ثم استعملها الشرع في معانٍ مستقلة لا صلة لها بالوضع اللغوي بته.^(٣)

ولقد بنت المعتزلة على مثل هذا القول تطاولها على الصحابة بإطلاق وصف الفسق عليهم باعتباره منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر، والذي اعتبرته أصلاً من أصولها الفاسدة.^(٤)

(١) الزركشي: البحر المحيط ١/١٦٩.

(٢) القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤٣.

(٣) أبو الحسين البصري: المعتمد ١/٢٣.

(٤) ينقل عن واصل بن عطاء في هذا المقام قوله: لو شهد عندي علي وطلحة على باقة يقل لم أقبل حتى يكون معهما ثالث؛ لأن أحدهما فاسق. فقليل له: إن الإيمان في اللغة التصديق وهؤلاء مصدقون فقال: هذه حقيقته في اللغة، وأما في الشرع فهو اسم لمن لم يرتكب شيئاً من المعاصي، فمن ارتكب شيئاً منها خرج من الإيمان ولم يبلغ الكفر. وهذه المسألة هي أول مسألة نشأت في الاعتزال. انظر الشيرازي: شرح اللمع ١/١٧٣، القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤٣. المعتز: المعتزلة وأصولهم الخمسة ٢٥٨.

المطلب الثاني

تعين حمل دلالات الألفاظ على المعاني التي يغلب استعمالها فيها في الخطاب الشرعي

إذا استعمل الشارع اللفظ في معنى أخص أو أعم من المعنى المحمول عليه في الوضع اللغوي على جهة الغلبة والاطراد غدا هذا المعنى الذي غلب استعمال اللفظ المعين فيه ظاهراً متبادراً في دلالاته في مقام الشرع، فليس لأحد عندها حمل اللفظ على أحد محتملاته من المعاني اللغوية لمجرد الصلاحية وقبول الاحتمال^(١)، إذ هذا يفضي إلى تفويت المعاني المقصودة في نصوص الكتاب والسنة، ثم هو ترك للظاهر من دلالة اللفظ في الشرع بغير مسوغ وهذا أمر محذور لا يصار إليه.^(٢)

بالتالي فإن حمل الألفاظ على غير معانيها المستعملة فيها شرعاً بغير قرينة صارفة هو أمر محرّم شرعاً؛ لتضمنه الإلباس في معاني الكتاب والسنة.

كما أن الشارع إذا علّق الحكم على اسم من الأسماء يكون مسمى الاسم الوارد في خطاب الشرع أصلاً يُرجع إليه في تحديد حقيقة الحكم وكيفية إعماله.

والواجب في هذه الحالة النظر في نصوص الشرع فلعل الشارع قد أبان عن مقصوده في هذا الاسم ببيان صريح لا حاجة إلى غيره معه، فإن لم يكن للشارع فيه بيان صريح، فلا بد من تتبع ورود هذا الاسم في نصوص الكتاب والسنة؛ ليُعلم على أي معنى استعمل فيهما.^(٣)

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "ينبغي أن يقصد إذا ذكر لفظ من القرآن والحديث أن يذكر نظائر ذلك اللفظ، ماذا عنى بها الله ورسوله فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث، وسنة الله ورسوله التي يخاطب بها عباده، وهي العادة المعهودة

(١) ابن تيمية: الإيمان ٢٧١، درء التعارض ٥/ ٢٢١. الفتاوى ٢/ ٢٧.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى ٦/ ٢١.

(٣) ابن تيمية: الإيمان ٢٧١ وما بعدها. الفتاوى ٦/ ٢١.

من كلامه: (١).

فإذا وقع التساؤل مثلاً عن مدلول لفظة الخمر في الكتاب والسنة، هل هي محمولة على معنى الشراب المسكر المصنوع من العنب فقط أو على كل مسكر بغض النظر عن مادة صنعه؟

بنتبع روايات السنة يظهر أن مسمى الخمر يُطلق على كل شرابٍ أسكر وخامر العقل على اختلاف مصادر صنعه، يدل على هذا قوله ﷺ كل مسكر خمر وكل خمر حرام (٢) وما روي عن أنس بن مالك قال: حُرِّمَتْ علينا الخمر حين حرمت وما نجد خمر الأعناب إلا قليلاً وعامة خمرنا البُسْر والتمر. (٣)

وما روي عن ابن عمر قال: قام عمر على المنبر فقال: أما بعد، نزل تحريم الخمر وهي من خمس: العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير، والخمر ما خامر العقل. (٤)

وعليه فيكون اسم الخمر إذا أُطلق في نصوص الكتاب والسنة متناولاً كل مسكر، فصار تحريم كل مسكر بدلالة النص العام والكلمة الجامعة لا بالقياس وحده. (٥)

وإذا وقع التساؤل كذلك عن مدلول كلمة المس في قوله تعالى ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: ٤٣] هل محمولة على مطلق المس والجس للبشرة أو الجماع؟

فبنتبع استعمالات اسم المس في القرآن الكريم ألفيناه يطلق على الجماع، إذ قد ورد في كتاب الله تعالى في مواطن كلها محمولة على معنى الجماع.

(١) ابن تيمية: الفتاوى ١١٥/٧.

(٢) متفق عليه البخاري حديث رقم (٢٤٢)، (٥٥٨٥)، مسلم حديث رقم (٢٠٠١).

(٣) رواه البخاري حديث رقم (٥٥٨٠).

(٤) متفق عليه البخاري حديث رقم (٤٦١٩)، (٥٥٨١) مسلم حديث رقم (٣٠٣٢).

(٥) ابن تيمية: الفتاوى ٢٨٢/١٩.

يقول الله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٦].

ويقول: ﴿وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٧].

ويقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩]. ويقول: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا﴾ [المجادلة: ٤].

وفي العموم فإن الشارع إذا نص على اسم من الأسماء وقد علق عليه حكماً من الأحكام، فالواجب أن ينزل ذلك الحكم على ما يقتضيه ذلك الاسم من مدلول دل عليه الشارع أو جرى على نحوه في نصوص خطابه، ولا يتعدى الوضع الذي وضعه فلا يخرج عن ذلك الحكم شيء مما يقتضيه الاسم ولا يدخل فيه شيء مما لا يقتضيه، إذ النقصان منه نقصان في الدين والزيادة عليه زيادة في الدين وهما مما لم يشرع الله ولا رسوله ﷺ. (١)

المطلب الثالث

اطراد الأصول الاستدلالية في النصوص أمارة على صحة الاستدلال بها على الأحكام الشرعية

إن مما يدل على صحة اعتبار الشارع لأصل استدلائي في استنباط الأحكام وتطبيقها هو اطراده وغلبة جريان النصوص على نحوه في التدليل بغير كثرة تخلفها عن سنّيه.

ولقد تنبه عامة الأصوليين لمثل هذا المنهج الأصولي الهام في التعرف على قواعد الاستنباط، حتى غدا المتابع لهم في اختياراتهم للأصول الاستدلالية يلحظ

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٢٤٥.

أنهم لا يفرقون هذا الأسلوب في التدليل على قواعد التأصيل في الغالب. ^(١) لذا فالمنهج الأصولي المتعين الذي لا يحيد عنه في تأصيل القواعد الاستدلالية باعتبارها أدلة على الأحكام أنه لا بد من أطراد الدليل وجريانه كيف تصرفت حاله في قضيته عقلاً أو وضعاً؛ لأنه إن لم يجر فسد وانتقض. ^(٢)

يقول الشاطبي: فكل دليل خاص أو عام شهد له معظم الشريعة فهو الدليل الصحيح وما سواه فاسد، إذ ليس بين الصحيح والفاقد واسطة في الأدلة يستند إليها. ^(٣)

ولقد استند أصوليو الحنفية في رد مفهوم المخالفة واعتباره مستمسكاً فاسداً— على سبيل المثال— بناءً على كثرة تخلفه في النصوص، بورود القيود غير العاملة في إفادة نقيض الحكم المنطوق به عند فوات هذه القيود.

يقول عبد العزيز البخاري معللاً رد العمل بمفهوم المخالفة:

إنها معارضة بتخصيصات لا أثر لها في نقيضها كقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً ﴾ [المائدة: ٩٥] في جزاء الصيد، إذ يجب الجزاء على الخاطيء، وقوله تعالى: ﴿ وَبَنَاتٍ خَالَكِ وَبَنَاتٍ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ ﴾ [الأحزاب: ٥٠] والحل ثابت في اللاتي لم يهاجرن معه بالاتفاق، قوله جل ذكره ﴿ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا ﴾ [النساء: ٦]، ﴿ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَنْ يُخَشَاهَا ﴾ [النازعات: ٤٥]، ﴿ إِنَّمَا تُنذِرُ مَنْ اتَّبَعَ الذِّكْرَ ﴾ [يس: ١١]، ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ [النساء: ١٠١]، ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا ﴾ [النساء: ٣٥]،

(١) الباقلاني: التقريب والإرشاد ١/٢٠٥، الغزالي: المنحول ٣٦٤. ابن الحاجب: المختصر مع شروحه

١/٢٠، ابن تيمية: الفتاوى ٧/٢٨٨. المقري: قواعد ق ٢٦٢. الشاطبي: الموافقات ١/٩٩،

الاعتصام ١/٢٨٢. ابن ملك: حاشيته على المنار ١/٥٩.

(٢) الباقلاني: التقريب والإرشاد ١/٢٠٥.

(٣) الشاطبي: الاعتصام ١/٢٨٢، وانظر ابن عقيل في الواضح ٣/٢٨١-٢٨٢.

إلى أمثال لها لا تحصى.^(١) ولقد حاول جمهور الأصوليين القائلين باعتبار مفهوم المخالفة المحافظة على إثبات اطراد هذا الأصل الاستدلالي في النصوص، إذ أجابوا بأن تخلف القيود الواردة في النصوص عن إفادة نقيض الحكم المنطوق به عند عدمها وفواتها يرجع إلى تخلف الشروط المعتمدة في إفادتها للاستدلال، ثم إنه لو سلم بعدم اعتبار القيود عاملة في النصوص فيلزم عن ذلك إلغاء القيود المتكاثرة المفيدة والمعتبرة في الأحكام والتي يدل انتفاؤها على ثبوت نقيض الحكم المنطوق به، وهذا غير مرضي؛ إذ لا يعقل أن يتحقق غلبة ترتيب الأحكام على نحوها في النصوص مع عدم اعتبار الشارع لدلالاتها فيها.^(٢)

كما استدل جمهور الأصوليين على ظنية العام في دلالاته على أفراده بكثرة وقوع التخصيص وشيوعه في العمومات، بحيث لا يقبل أن تكون دلالة العام على أفراده قطعية مع كثرة تخلفه بورود المخصصات عليه، حتى غدا احتمال التخصيص في العمومات عرفاً شرعياً دارجاً في النصوص، حتى قيل: ما من عام إلا وقد خُصَّ منه البعض، إلا النزر اليسير منها نحو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣] وقوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٨٤].^(٣)

وقد جابه أصوليو الحنفية جمهور الأصوليين القائلين بظنية دلالة العام على أفراده بمنطق اللغة الدال على القطعية في دلالة العام، حيث اعتبروا أن قطعية دلالاته معارضة بما لا يزيد عن احتمال عقلي للتخصيص، ولو آثرنا هذا الاحتمال غير المستند إلى دليل فعلي على قطعية دلالة العموم المستندة إلى اللغة - وهي أصل

(١) البخاري: كشف الأسرار ٢/ ٤٧٥.

(٢) الجويني، البرهان ١/ ٤٦٢، الشيرازي: شرح اللمع ٢/ ١٢٩، الغزالي: المستصفى ٢/ ٢١٠-٢١١،

الأمدي: الإحكام ٣/ ١١٠، الزركشي: البحر المحيط ٤/ ٢١.

(٣) الشيرازي: شرح اللمع ١/ ١٨٦، الزركشي: البحر المحيط ٣/ ٢٤٨. المحلي: حاشيته على جمع

الجوامع مع العطار ١/ ٤٠٧. ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٣/ ١١٤. صدر الشريعة: التوضيح

مع التلويح ١/ ٣٨. البخاري: كشف الأسرار ١/ ٣٠٤. العلاني: تليغ الفهم ١٢٨.

مادة التفهيم في نصوص الشرع - للزم عدم الوثوق باللغة والتليس على السامعين بإبراز احتمالات غير مستندة إلى دليل، وبالتالي تتعطل دلالة اللغة في الفهم والتفهيم في نصوص الشرع وهذا لا سبيل إليه.^(١)

لا ينكر متانة المنطق التشريعي الذي بنى عليه أصوليو الحنفية مذهبهم في دلالة العام، لكن المقصود هنا التدليل على استناد الأصول الاستدلالية إلى غلبة الانتشار والشبوع في النصوص حتى تغدو عرفاً مطرداً فيها.

لذا لا يخفى أن صنيع أصوليي الحنفية في مواجهة ما أورده جمهور الأصوليين يعد تسوراً على هذا المنهج في تقرير الأصول الاستدلالية.

قد يقال: إذا كان أصوليو الحنفية في تأصيلهم الاستدلالي على قطعية دلالة العام على أفراده قد حادوا عن سنن المنهج الأصولي المعتبر في تقرير القواعد والأصول الاستدلالية، فهل كان جمهور الأصوليين القائلين بظنية دلالة العام أحسن حالاً في اتباع هذا المنهج الأصولي؟

يجاب بأن جمهور الأصوليين القائلين بظنية دلالة العام على أفراده قد جروا على سنن هذا المنهج الأصولي في الظاهر، غير أن من ينعم النظر في مقالاتهم يتحقق من أن دعوى انتقاض الكثرة الكاثرة من العمومات عن وجهها في الدلالة على الاستغراق للأفراد بالتخصيص، يظهر أن الشارع لم يعتبر العام كأصل استدلالي في الدلالة على الأحكام، إذ لو كان معتبراً لكان محفوظاً في أغلب استعمالاته في نصوص الشرع. ولقد نبه على هذه الإشكالية عدد من المحققين كالغزالي^(٢) وابن تيمية^(٣) والشاطبي^(٤).

(١) الدبوسي: تقويم الأدلة ١/ ٢٢٠، السرخسي: أصوله ١/ ١٣٢. البخاري: كشف الأسرار ١/ ٩١.

الأزميري: حاشيته على المرأة ١/ ٣٥٥ وما بعدها.

(٢) الغزالي: المستصفى ٢/ ١٧١.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى ٢٩/ ١٦٦.

(٤) الشاطبي: الموافقات ٣/ ٢٩٠ وما بعدها.

يقول الشاطبي منبهاً على النتيجة المترتبة على مثل هذا التوجه الأصولي: ولقد أدى إشكال هذا الموضوع إلى شناعة أخرى، وهي أن عمومات القرآن ليس فيها ما هو معتد به في حقيقته من العموم - وإن قيل إنه حجة بعد التخصيص - وفيه ما يقتضي إبطال الكليات القرآنية وإسقاط الاستدلال به جملة^(١).

وهنا قد يعاجل الباحث بأنه قد أوسع الخرق على الراجع؛ لانتقاده طريقة أصوليي الحنفية في تقريرهم قطعية دلالة العام على أفرادها، وطريقة جمهور الأصوليين في تقريرهم ظنية دلالة العام على أفرادها. فيقال: ما هو التوجه الأصولي الذي يستقيم تقرير المسألة على نحوه؟

يجاب بأن شيخ الإسلام ابن تيمية^(٢) وابن القيم^(٣) والشاطبي^(٤) قد ذهبوا إلى اعتبار أن دلالة العام على أفرادها قطعية أو قريية من القطع، وابتدأ تقريرهم للمسألة من خلال انتقاد القول بأن أكثر العمومات مخصوصة؛ لأنه لا يستند إلى نظرٍ شديد، ولا يقوم على استقراء لدلالات العموم رشيد، حتى إن شيخ الإسلام ابن تيمية قد وصف القول بأن ما من عام إلا وقد خص منه البعض أنه من أكذب الكلام وأفسده^(٥).

وحاول شيخ الإسلام أن يحدد سبب الخلل الذي وقع فيه جمهور الأصوليين إبان الاستقراء لهذه المسألة، فأبان أنهم لم ينعموا النظر في مقصود الشارع من العمومات ابتداءً، وفي هذا يقول:

التخصيص فرع على ثبوت عموم اللفظ، ومن هنا يغلط كثير من الغالطين

(١) المرجع السابق.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى ٤٤٢/٦ وما بعدها، ٨٣/٢١، ٣١/٢٩، ١١١/١٤٠، ٣٥/٢١٥. درء التعارض ٢٣٢/٥، الاستقامة ١/٢٢٢.

(٣) ابن القيم: الصواعق المرسله ٢/٦٨٦ وما بعدها.

(٤) الشاطبي: الموافقات ٣/٢٦٨ وما بعدها.

(٥) ابن تيمية: الفتاوى ٤٤٢/٦.

يعتقدون أن اللفظ عام ثم يعتقدون أنه قد خص منه، ولو أمعنوا النظر لعلموا من أول الأمر أن الذي أخرجوه لم يكن اللفظ شاملاً له، ففرق بين شروط العموم وموانعه وبين شروط دخول المعنى في إرادة المتكلم وموانعه.^(١)

ولذا فقد قسم هذا الفريق العمومات الواردة في النصوص بالنسبة لما تدل عليه من معنى إلى قسمين:^(٢)

الأول: العموم باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها اللغوي من الاستغراق في جميع ما يصلح اللفظ للدلالة عليه، وإلى هذا النظر قصد الأصوليون، فلذلك يقع التخصيص عندهم بالعقل والحس وسائر المخصصات المنفصلة.^(٣)

وهذا النوع غالباً ما يستعمل في إثبات العقيدة والحقائق الكونية.^(٤) ويطلق الشاطبي على هذا القسم اسم العموم بالاعتبار القياسي أو بالوضع الإفرادي.^(٥)

الثاني: العموم باعتبار ما وقع في نفس المتكلم ومراده إبان استعماله لصيغة العام في الدلالة، والذي يظهر من خلال السياق والقرائن. فصيغة العام هنا مستغرقة للدلالة على كل الأفراد التي ظهر قصد المتكلم إليها لا فيما يصلح له اللفظ لغةً.

وهذا القسم غالباً ما يرد في بيان الأحكام الشرعية.^(٦) ويطلق الشاطبي على هذا القسم اسم العموم بالاعتبار الاستعمالي أو الوضع التركيبي.^(٧)

(١) ابن تيمية: الفتاوى ٤٤٣/٦. ولقد أجرى شيخ الإسلام هذا الضابط على المطلق أيضاً، انظر الفتاوى ١١١/٢٩.

(٢) ابن القيم: الصواعق المرسله ٦٨٦/٢ وما بعدها. الشاطبي: الموافقات ٢٦٩/٣ وما بعدها.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٢٦٩/٣.

(٤) ابن القيم: الصواعق المرسله ٦٨٨/٢. الشاطبي: الموافقات ٢٧٠/٣.

(٥) الشاطبي: الموافقات ٢٦٨-٢٦٩/٣.

(٦) ابن القيم: الصواعق المرسله ٦٨٧/٢.

(٧) الشاطبي: الموافقات ٢٦٩/٣.

يقول ابن القيم "وغالب هذا النوع أو جميعه قد علقت الأحكام فيه بالصفات المقتضية لتلك الأحكام، فصار عمومها لما تحته من جهتين، من جهة اللفظ والمعنى، فتخصيصه ببعض نوعه إبطال لما قصد به وإبطال دلالاته".^(١)

وبناءً على ما تقدم فلو قمنا باستقراء العمومات الواردة في النصوص فسيظهر أنها محفوظة في دلالتها على الأفراد سواء وقعت في القسم الأول أو في الثاني من أقسام العموم.

لذا قام شيخ الإسلام يستقري عدداً من العمومات الواردة في النصوص مدلاً على سلامتها عن التخصيص، ثم قال: "فالذي يقول بعد هذا: ما من عام إلا وقد خصَّ إلا كذا وكذا، إما في غاية الجهل وإما في غاية التقصير في العبارة. فإن الذي أظنه أنه إنما عنى من الكلمات التي تعم كل شيء، مع أن هذا الكلام ليس بمستقيم، وإن فسّر بهذا لكنه أساء في التعبير، فإن الكلمة العامة ليس معناها أنها تعم كل شيء، وإنما المقصود أن تعم ما دلت عليه".^(٢)

وهنا قد يقول قائل: أيعقل أن جماهير الأصوليين في الأمة لم يطلعوا على نكتة المسألة على نحو ما جرى تقريره حتى القرن الثامن الهجري؟ يجب بأن العموم بالاعتبار الاستعمالي ليس بخفي على الأصوليين، غير أنه لم يجر تفعيله باعتباره قسيماً للعموم بالاعتبار القياسي؛ مما أوقع جمهور الأصوليين في الخلل المبين سابقاً، وقد نبه على العموم بالاعتبار الاستعمالي عدد من الأصوليين كالجويني^(٣) والغزالي^(٤) والمقري^(٥) وغيرهم^(٦). يقول الزركشي: إن العموم إذا ورد وقلنا

(١) ابن القيم: الصواعق المرسله ٢/٦٨٧.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى ٦/٢٤٥.

(٣) الجويني: البرهان ٢/١١٩٧.

(٤) الغزالي: شفاء الغليل ٨٧.

(٥) المقري: القواعد ٢٥.

(٦) الزركشي: البحر المحيط ٣/٥٦.

باستعماله وإنما يتناول الغالب دون الشاذ الذي لا يخطر ببال القائل".^(١)

ويجدر بالذكر الإشارة إلى أن ما سار عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في معارضته للقول بتكثير الأحكام المدعاة أنها على خلاف القياس الصحيح، يتخرج على هذا المنهج في تأصيل القواعد والأصول الاستدلالية، إذ يرى أن القياس يمثل منهجاً تشريعياً ناهضاً بإثبات مفهوم العدل وتحقيقه واقعاً، وتكثير الأحكام المخرجة على مخالفة سننه تُظهر أن الشارع لم يتوجه لاعتباره مدركاً شرعياً معتداً به في الوقوف على أحكام الوقائع، بما يحدث هدماً لأس اعتباره شرعاً.^(٢)

ثم إن تكثير الأحكام المدعاة أنها على خلاف القياس يظهر تناقضاً في أحكام الشريعة المنزهة عن مثله.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: بُعث محمد ﷺ بالكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط، والكتاب: القرآن، والميزان: العدل، والقياس الصحيح من العدل؛ لأنه لا يفرق بين المتماثلين بل يسوي بينهما. فإذا استوت السيئات في المعنى الموجب للتحريم لم يخص أحدهما بالتحريم دون الآخر، بل من العدل أن يسوي بينهما، ولو لم يسو بينهما كان تناقضاً، وحكم الله منزّه عن التناقض^(٣)، والمقصود هنا التنبيه على فساد قول من يدعي التناقض في معاني الشريعة أو ألفاظها، ويزعم أن الشارع يفرق بين المتماثلات.^(٤)

ويغلط البعض ممن يطالع كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في هذه المسألة من غير مزيد عناية وتفكير، حيث يظن أنه ينكر وجود أحكام على خلاف القياس أبداً، وهذا لعدم التنبيه لما بين كلامه في هذه المسألة وبين المنهج الأصولي المشار إليه من

(١) المرجع السابق.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى ٢٠/٥٠٥، ٥٢٦ وما بعدها، ٣٣/١٩٦ وما بعدها. المسائل الماردينية ٥٠، المسودة ٣٩٩ وما بعدها.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى ٣٣/٢١٠.

(٤) ابن تيمية: الفتاوى ٢٠/٥٢٦.

والصواب بأن شيخ الإسلام يرى جواز وقوع بعض الأحكام على خلاف القياس لمعنى قام فيها يخصصها غير أن هذا على سبيل الاستثناء من غير تكثير لها كيلا تترتب اللوازم المتقدمة.

لهذا يقول: فالصواب أن ما خالف القياس يقاس عليه إذا عرفت علته، إذ الاعتبار في القياس بالجامع والفرق.^(١) ويقول يجوز القياس على أصلٍ مخصوص من جملة القياس، وهو الذي تسميه الحنفية موضع الاستحسان.^(٢)

وعليه يظهر أن شيخ الإسلام ابن تيمية يعارض افتعال الفقهاء تكثير المسائل المخرجة على غير أصولها القياسية فيما يظهر لهم، ثم يقولون: إنها على خلاف القياس. ولهذا يلاحظ أن جل مناقشاته قد انصبت على تحريج المسائل المدعاة أنها على خلاف القياس على أصول قياسية تنتظمها انتظاماً صحيحاً، براءة الأوصاف المؤثرة التي احتوتها؛ ليجلي عن هذا الأصل التشريعي كل معارضة أو مخالفة، فيستقيم في تفاريع الأحكام بشكل كلي مؤكداً على اعتبار الشارع له.^(٣)

وفي حقيقة الأمر لم ينفرد شيخ الإسلام ابن تيمية بالتنبيه إلى مثل هذا الملحظ المنهجي، إذ قد سبقه إليه إمام الحرمين الجويني^(٤) وحجة الإسلام الغزالي^(٥) وإن كان صنيع شيخ الإسلام أشمل تأصيلاً وأوسع بياناً.

يقول الغزالي: قول الفقهاء: تأقت الإجارة خارج عن قياس البيع والنكاح خطأ، كقولهم: تأبد البيع والنكاح خارج عن قياس الإجارة، وتأقت المساقاة خارج

(١) ابن تيمية: المسائل الماردينية ٥٠.

(٢) آل تيمية: المسودة ٣٩٩.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى ٥٠٧/٢٠ وما بعدها.

(٤) الجويني: البرهان ٢/ ٩٠٨، التلخيص في أصول الفقه ٣/ ٣١٩.

(٥) الغزالي: المستصفي ٢/ ٣٣٠.

عن قياس تأبد القراض، بل تأبد القراض خارج عن قياس تأقت المساقاة^(١).

ويبين الغزالي أن منشأ الإشكال في هذا الموضوع هو أنفراد المسألة بالحكم مع كثرة المسائل المخالفة لها، ولا تأثير للكثرة والقلة وإنما التأثير للعلة، فكل أصل منفرد بعلمته، وكل واحد يخالف صاحبه لاقتضاء المعنى المفارق، وليس ذلك على خلاف القياس، وكل قاعدة على خلاف سائر القواعد^(٢).

وعليه يتقرر أنه لا يتم لنا القول بأصل استدلالى لفظي أو قاعدة اجتهادية أصولية إلا بعد التأكد من أنها شائعة في النصوص على جهة الاطراد والغلبة، وإلا كان انحرافاً عن منهج التأصيل الفقهي الصحيح المرضي.

(١) المرجع السابق.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل ٦٦٠-٦٦١.

الفصل الثاني

القطعية في أدلة الشرع وقواعد الأصول وصلتها بالثببات

وفيه خمسة مباحث، هي:

المبحث الأول: تتبع التاريخي لقسمة الأخبار إلى القطعية والظنية.

المبحث الثاني: دعوى انتفاء القطعية في دلالة النصوص ومناقشتها.

المبحث الثالث: القطعية والظنية في النصوص وعلاقته بثببات تطبيق الأحكام الشرعية.

المبحث الرابع: القواعد الأصولية وصلتها بالقطع والظن.

المبحث الخامس: دعوى تجديد القواعد الأصولية.

المبحث الأول

التتبع التاريخي لقسمة الأخبار إلى القطعية والظنية

اختص الله سبحانه الصحابة بمعاينة رسوله ﷺ، والاطلاع على أحواله وسنته ومعايشته معلماً ومربياً ملاحظين تنزل الوحي بالآيات من القرآن عليه، فعرفوا من حقائق التنزيل ما لم يحيط به غيرهم من بعدهم، إذ علموا متى نزلت الآيات وأين نزلت وفيم نزلت، وتفقهوا على رسول الله ﷺ مبيناً مقاصد الله تعالى في نصوص كتابه.

ولقد تميز هذا الجيل من المؤمنين بسرعة الاستجابة لله ولرسوله ﷺ يأترون بالأمر وينتهون بالنهي، عملاً بقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ﴾ [الأنفال: ٢٤].

لقد حث النبي ﷺ صحابته على نشر العلم وتعليمه للناس، حيث قال: نُضِرَ اللهُ امرأً سمع مقالتي فوعاها ثم بلغها عني، فرب حامل فقه لا فقه له، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه.^(١)

وفي حديث وفد عبد القيس قال ﷺ: أحفظوه عني وأخبروه من وراءكم.^(٢)

ولقد بلغ من شدة حرصهم في الاطلاع على ما يتنزل على النبي ﷺ من الآيات وما يكون من أحواله وسنته أنهم كانوا يتناوبون في حضور مجلسه ومشاهدة أعماله ﷺ فيخبر الحاضر من غاب ما كان من أمره ﷺ.

يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: كنت أنا وجار لي من الأنصار من بني أمية بن زيد تتناوب النزول على رسول الله ﷺ ينزل يوماً وأنزل يوماً، فإذا نزلت

(١) رواه الترمذي حديث رقم (٢٦٥٨)، وأبو داود حديث رقم (٣٦٦٠)، وابن ماجه حديث رقم (٢٣٠، ٢٣١). قال فيه الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وصححه الألباني انظر صحيح سنن ابن ماجه ١/٤٤-٤٥.

(٢) متفق عليه البخاري حديث رقم (٥٣، ٨٧، ٧٢٦٦)، مسلم حديث رقم (١٧).

جنته بخبر ذلك اليوم من الوحي وغيره، وإذا نزل فعل مثل ذلك.^(١)

فكان الصحابة يتناقلون ما ينزل على النبي ﷺ وما ثبت عنه ليعملوا به ويقيموه في حياتهم من غير عناية في البحث عن مصدر الرواية. واستمر الحال على هذا النحو حتى وقعت فتنة مقتل عثمان رضي الله عنه، وتسارعت الأحداث فيما جرى بين الصحابة في الفتنة كل يجهد في البحث عن وجه الحق ليصبيه، في هذه الأونة نبتت نابتة البدع والأهواء واشربأت أعناق المخالفة لما كان عليه حال النبي ﷺ وصحابته فظهر الاختلاق في الأخبار والابتداع في الآراء بما لم يكن في الصحابة رضوان الله عليهم.^(٢)

يقول عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: إنا كنا مرة إذا سمعنا رجلاً يقول: قال رسول الله ﷺ ابتدرته أبصارنا وأصغينا إليه بأذاننا، فلما ركب الناس الصعب والذلول لم نأخذ من الناس إلا ما نعرف.^(٣)

ولهذا فقد كان تفشي الكذب والاختلاق في الأخبار سبباً لزيادة العناية والتدقيق في قبولها، بالتأكد من صحة نسبتها لرسول الله ﷺ بنقل العدل الضابط. وزاد الأمر سوءاً انتشار بعض الفرق المخالفة لأهل السنة، والتي تناولت على مقام الصحابة رضوان الله عليهم باتهام بعضهم بالكفر والتفسيق.

غير أن أمر تلقي الأخبار والتدين بها بقي جارياً بما ثبت منها بنقل العدل الضابط، ولم يكن أحد يقدم نتاج العقل عليها. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: فكان القرآن هو الإمام الذي يقتدى به، ولهذا لا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض القرآن بعقل ورأي.^(٤)

ثم لما ترجمت كتب اليونان وجرى الاطلاع على منطقتهم وفلسفاتهم، حاولت

(١) البخاري حديث رقم (٨٩).

(٢) الدميني: مقياس نقد متون السنة ٣٠.

(٣) مسلم: مقدمة الصحيح ١٢/١-١٣.

(٤) ابن تيمية: الفتاوى ٢٧/١٣.

المعتزلة الاعتماد عليها كتكئة في ترويج منهجها، وتأصيله والتنظير له ونشره. فكان للمعتزلة اليد الطولى في دراسة هذه المناهج الفلسفية الكلامية، حتى ظهر فيهم تعظيم العقل واعتباره مصدراً من مصادر أحكام الشرع بما أثر بعد ذلك في ضبطهم لعلاقة العقل بنصوص الوحي.^(١)

لذا لا يستغرب إن قيل: إن مذهب الاعتزال قد تميز بالتقليل من شأن نصوص الشريعة - في الجملة - في مقابلة العقل لصالحه. فقد خرج واصل بن عطاء^(٢) - وهو من رؤوس الاعتزال - بمقالة لم يسبق إليها في دين الإسلام^(٣)، حيث اعتبر أن الدليل الشرعي النقلي لا يعتبر في الاستدلال حتى يكون قطعي الثبوت والدلالة، وفي هذا يقول: إن الحق لا يعرف إلا بكتاب الله تعالى الذي لا يحتمل التأويل، وبخبر جاء مجيء الحجة وب عقل سليم.^(٤) ثم بيّن مراده بالخبر المحتج به بقوله كل خبر لا يمكن فيه التواطؤ والتراسل والاتفاق - على غير التواطؤ - فهو حجة.^(٥)

ولقد ذهب أبو علي الجبائي^(٦) إلى أن الخبر إذا كان راويه واحد لم يجوز العمل به إلا إذا عضده ظاهر من نص آخر أو عمل به بعض الصحابة أو كان منتشرأ.^(٧)

(١) ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية ١٥٦. الضويحي: آراء المعتزلة الأصولية ٥٦.

(٢) هو واصل بن عطاء الغزالي، رأس من رؤوس الاعتزال ولد بالمدينة من موالي بني مخزوم، وهو من تلاميذ الحسن البصري، من تصانيفه، كتاب التوحيد، والمنزلة بين المنزلتين وغيرها، توفي سنة ١٣١هـ، انظر القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال ٦٤، ابن خلكان، وفيات الأعيان ٧/٦.

(٣) أبو سليمان: الفكر الأصولي ٥١. السفياني: الثبات والشمول ١٨٣.

(٤) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال ٢٣٤.

(٥) المرجع السابق.

(٦) هو محمد بن عبد الوهاب الجبائي، انتهت إليه رئاسة المعتزلة بعد أبي هذيل، وإليه تنسب طائفة الجبائية من المعتزلة، وكان معروفاً بقوة الحجة والإقناع، وغنه أخذ أبي الحسن الأشعري مذهب الاعتزال، توفي سنة ٣٠٣هـ. انظر ابن العماد: شذرات الذهب ٢/٢٤١.

(٧) أبو الحسين البصري: المعتمد ٢/١٣٨، الجويني: البرهان ١/٦٠٧، الضويحي: آراء المعتزلة الأصولية

وقد جازف أبو الهذيل العلاف^(١) حين اعتبر أن الرواية فيها الريبة في إثبات الحقائق الشرعية وأن العبرة بمقاييس العقول.^(٢)

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: فأما معارضة القرآن بمعقول أو قياس فهذا لم يكن يستحله أحد من السلف، وإنما ابتدع ذلك لما ظهرت الجهمية^(٣) والمعتزلة ونحوهم ممن بنوا أصول دينهم على ما سموه معقولاً وردوا القرآن إليه.^(٤)

ولقد انبرى لنقاشهم وإقامة الحجة عليهم أبو بكر الباقلاني، حيث كان حرباً على مذهبهم حريصاً على إظهار غواره وخلله، غير أنه مع شديد الأسف قد خرج مع طول سجالهم ببعض ما كانوا عليه.^(٥)

حيث اعتبر أن الدليل هو ما كان محصلاً للعلم القطعي بالمدلول عليه، وأن ما يفيد غلبة الظن يُسمى أمانة^(٦)، وتابعه على هذا كثير من متكلمي الأصوليين.^(٧)

(١) هو محمد: ويسمى بـ حمدان بن الهذيل العلاف، من موالى بني عبد القيس، وإليه تنسب طائفة الهذيلية من المعتزلة، توفي سنة ٢٣٥هـ. انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/٥٤٢.

(٢) الجصاص: الفصول ٣/٣١، ٥٨، الزركشي: البحر المحيط ٤/٢٥٨. السفياي: الثبات والشمول ١٨٦.

(٣) الجهمية، هي فرقة من فرق المعتزلة لله عن صفاته العلية النافية لها، وتنتسب لجهم بن صفوان، وهو أول من اشتهر بمقولة خلق القرآن. يروى عنه أنه افتتح مرة سورة طه، فلما أتى على قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥]. قال لو وجدت السبيل إلى حكها لحككتها، وقد ذبح على يد سالم بن أحوز بأصبهان، وقيل بمر و هو أميرها يومئذ. انظر الحكمي: معارج القبول ١/٢٧٠-٣٧٥.

(٤) ابن تيمية: الاستقامة ١/٢٣، الفتاوى ٢٣/٣٤٦.

(٥) ابن تيمية: الاستقامة ١/٤٨، الضويحي: آراء المعتزلة الأصولية ٣١٦. العروسي: المسائل المشتركة ٢٥.

(٦) الباقلاني: التقريب والإرشاد ١/٢٢١.

(٧) الشيرازي: شرح اللمع ١/٩٦، الرازي: المحصول ١/١٥. الأمدي: الإحكام ١/١٠، العضد: شرحه على المختصر ١/٣٥. البناي: جمع الجوامع ١/١٢٤.

أما مذهب الفقهاء من الأصوليين^(١) وبعض حذاق المتكلمين من الأصوليين فلم يرتضوا هذا التفريق في حجج الشرع، فكل ما يفيد دلالة بطريق صحيح معتبر شرعاً فهو دليل سواء كان قطعياً أو ظنياً. يقول الشيرازي: "عند المتكلمين أن الدليل لا يستعمل إلا فيما يوجب القطع كنص الكتاب والخبر المتواتر وإجماع الأمة والأدلة العقلية، فأما ما يوجب الظن لا يسمى دليلاً وإنما يقال له أمانة كخبر الواحد والقياس، وهذا غير صحيح."^(٢)

ولقد تتابع المتكلمون من الأصوليين على هذه القسمة في كتبهم اللاحق يأخذ عن السابق، وبنوا عليها أن خبر الواحد^(٣) والقياس وظواهر الأدلة من العام والمطلق والمفهوم أمارات مفيدة لغلبة الظن، لذا لا يعتمد عليها في أصول العقائد والعقليات.^(٤)

يقول إمام الحرمين الجويني: "موارد الشرع التي تلتبس منها دلالات القطع مضبوطة، منها نصوص الكتاب والسنة المستفيضة وإجماع الأمة، فهذه مصادر الأدلة الشرعية القطعية، فإذا انسدت بطل كون قول العالم حجة في حق العالم مثله."^(٥)

-
- (١) السمرقندي: ميزان الأصول ٧٠، الفراء: العدة ١ / ١٣٠، الباجي: إحكام الفصول ٤٧ .
التفتازاني: التلويح ١ / ١٢٨. آل تيمية: المسودة ٥٧٣.. ابن تيمية: الاستقامة ١ / ٥٠ . ابن النجار:
شرح الكوكب المنير ١ / ٥٢ .
(٢) الشيرازي: شرح اللمع ١ / ٩٦ .
(٣) يذهب ابن حزم والظاهرية إلى اعتبار خبر الأحاد قطعي الثبوت، انظر الإحكام ١ / ١٠٧ .
(٤) أبو الحسين البصري: المعتمد ١ / ١٠، الأمدي: الإحكام ١ / ١٠ . البخاري: كشف الأسرار ٣ / ٢٠
وما بعدها.
(٥) الجويني: التلخيص ٣ / ٤٤١ .

المبحث الثاني

دعوى انتفاء القطعية في دلالة النصوص ومناقشتها

توطئة:

لقد بنى بعض المتكلمين أصلاً كلياً في الأدلة يحتكم إليه فهماً وتطبيقاً، حاصله: أن الدليل العقلي مقدم على الدليل النقلي عند معارضته له في الجملة^(١)؛ ذلك أن الأدلة العقلية تفيد القطعية في دلالتها في حين أن الأدلة النقلية إفادة القطع فيها نادر أو متعذر، إذ هي لا تعدو رتبة الظنيات، والظني لا يتقدم على القطعي بحال.

لا يقال: إن هذا القول غداً مغموراً في بطون كتب بعض المتكلمة فما الحاجة إلى نبشه وإحيائه؟ ذلك أن هذا القول الحائد عن المنهج المرضي في تناول نصوص الشريعة ما زال يفرّخ من الأفكار الغريبة عن مباني الإسلام ومفاهيمه، ليكون الدين محكوماً بالأغراض والأهواء.^(٢)

ولقد تبنته بعض الطروحات الحديثة حتى انتهت إلى أن للشرع دوراً ثانوياً مقابل الواقع وحاجاته، وبهذا ترى القوانين والأحكام المنزلة في القرآن والواردة في السنة قابلة للتأويل والتعطيل تحت مقولة استلهام روح الشريعة ومقاصدها، وكأن أحكام الشريعة ظرفية قابلة للنسخ المتواصل والتأويل المتواصل والتعطيل المتواصل.^(٣)

(١) الرازي: المحصول ١٧٢/١ وما بعدها، ٢١٨. التفتازاني: شرح المقاصد ٣١٢/١. ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٨٠/١.

(٢) ممن يحمل هذه الفكرة من المحدثين حسن حنفي والذي يعد المنظر لفكر ما يسمى بـ اليسار الإسلامي، ومن أقواله في هذا الموضوع "إن العقل أساس النقل، وإن القدح في العقل قدح في النقل"، ويقول: "فالدلائل النقلية كلها لا تفيد اليقين؛ نظراً لاعتمادها على اللغات"، انظر حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، (المقدمات النظرية) ٣٩١/١، الناصر: العصرانيون ٢٠٦.

(٣) الميل: ظاهرة اليسار الإسلامي ٢. نقلاً عن الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد ١٠٥.

القائلون بانتفاء القطعية عن دلائل الشرع النقلية

ذهب فخر الدين الرازي^(١) وأبو محمد بن اللبان الأصبهاني^(٢) إلى أن نصوص الكتاب والسنة لا تفيد القطع واليقين بحال، إذ هي لا تعدو رتبة الظنية. واعتبر الرازي أنه لا بد لصحة العمل بالدليل الشرعي النقلية عدم معارضة دليل العقل لغلبة إفادته للقطع.

ولقد استنكر هذا الرأي عدد من محققي الأصوليين كالجويني^(٤)، والغزالي^(٥)، وابن تيمية^(٦)، وابن القيم^(٧)، والباجي^(٨)، وصدر الشريعة^(٩)، وغيرهم^(١٠).

وقد نافح شيخ الإسلام ابن تيمية لبيان فساد هذه الدعوى وإبراز عوارها حتى كتب فيها سفرًا عظيمًا يفوق العشرة أجزاء وسمه بـ«درء تعارض العقل والنقل»، وتابعه تلميذه ابن القيم في كتابه الصواعق المرسله، حيث اعتبر هذا الرأي أحد أعظم الطواغيت الذي بمثله تبطل دلالة النصوص، فبسط أدلة بطلانه بما لا يظفر بمثله في غيره. وتجدر الإشارة إلى أن تنظير الإمام الرازي يعد حجر الأساس في

(١) الرازي: المحصول ١/٦٩، ١٧٢ وما بعدها، ٢١٨. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ٣١.

(٢) هو عبد الله بن محمد أبو محمد بن اللبان التميمي الأصبهاني، فقيه شافعي أصولي متكلم، درس الأصول على أبي بكر الباقلاني، توفي سنة ٤٤٦هـ، انظر ابن العمادي: شذرات الذهب ٣/٢٧٤.

(٣) الباجي: إحكام الفصول ٧٢.

(٤) الجويني: البرهان ١/٣١٥.

(٥) الغزالي: المنخول ١٦٥.

(٦) ابن تيمية: الفتاوى ٤/١٠٤، ١١/٣٣٧، ١٣/١٤٠. آل تيمية: المسودة ٢٤٤.

(٧) ابن القيم: الصواعق المرسله ٢/٦٣٢ وما بعدها.

(٨) الباجي: إحكام الفصول ٧٢.

(٩) صدر الشريعة: التوضيح ١/١٢٨-١٢٩.

(١٠) التفتازاني: شرح المقاصد ١/٣١٦-٣١٧. التلمساني: مفتاح الوصول ٤٣٣. الزركشي: البحر

المحيط ١/٤٦٣. الفناري: فصول البدائع ١/٢٢

إثبات انتفاء القطعية عن الأدلة النقلية، إذ هو أول من اشتهر بهذا الرأي.^(١)
أدلة القائلين بانتفاء القطعية عن دلائل الشرع النقلية:

استدل الإمام الرازي على انتفاء القطعية عن دلائل الشرع النقلية بدليل عقلي
حاصله:^(٢)

إنه لا يؤمل بتحصيل القطع في إفادة المعنى عن طريق اللفظ إلا بتحقيق
مقدمات عشر تثبت ثبوتاً قطعياً، إذ النتيجة القطعية لا تحصل إلا بمقدمات من
جنسها في الرتبة. والمقدمات العشر هي:

الأولى: التأكد من دلالة اللفظ على معناه. ويتم هذا بالتواتر في نقل اللغة؛
لوقوف على أن المفردات دالة على تلك المعاني عيناً، والتأكد من أوضاع النحو
لمعرفة هيئات التراكيب، إذ بالتباسبها تلبس المعاني. والتأكد من تصريف المفردات
كيلا تحمل دلالة الألفاظ على غير معانيها.

الثاني: التأكد من عدم الاشتراك^(٣). إذ بالاشتراك يبطل الاستدلال، ولا يحمل
اللفظ على الإفادة إلا بدليل يدل على أحد المعاني المحتملة، ولا يكون إلا ظنياً.
الثالث: التأكد من عدم المجاز^(٤).

الرابع: التأكد من استقلال اللفظ وعدم الإضمار^(٥).

(١) ابن تيمية: الفتاوى ١٣/١٤١، ابن القيم: الصواعق المرسلة ٢/٦٤٠.

(٢) الرازي: المحصول ١/١٧٢ وما بعدها. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ٣١ وما بعدها.

(٣) المشترك هو اللفظ الموضوع لمعنيين أو أكثر في اللغة على جهة الحقيقة في كل منها كلفظ القُرء:
حقيقة في معنى الحيض والطمهر. انظر الأمدي: الإحكام ٢/٦٦، ابن قدامة: روضة الناظر ٢/٤٣،
ابن السبكي: الإبهاج ٢/٢٠٦.

(٤) المجاز هو اللفظ الذي تجوز به عن أصل معناه في اللغة بمجملة على أحد المعاني التي يهتم لها القرينة.

الغزالي: المستصفى ١/٣٤١، الأمدي: الإحكام ١/٢٨ العضد: شرح المختصر ١/١٤١.

(٥) الإضمار: أن يكون اللفظ محتاجاً إلى تقدير ما ليفهم معه المعنى. الأمدي: الإحكام ١/٢٧.

الخامس: التأكد من عدم النقل^(١).

السادس: التأكد من انتفاء احتمال التقديم والتأخير.

السابع: التأكد من عدم التخصيص في العمومات.

الثامن: التأكد من عدم النسخ.

التاسع: عصمة الرواة في النقل أو التواتر فيه.

العاشر: التأكد من عدم المعارض من جهة العقل، وفي هذا يقول الرازي: **الدليل النقلى لا يفيد اليقين بوجود مدلوله إلا بشرط أن لا يوجد دليل عقلى على خلاف ظاهره، فحينئذ لا يكون الدليل النقلى مفيداً للمطلوب إلا إذا بينا أنه ليس في العقل ما يقتضى خلاف ظاهره، ولا طريق لنا إلى إثبات ذلك الأمر إلا من وجهين: إما أن نقيم دلالة عقلية على صحة ما أشعر به ظاهر الدليل النقلى، وحينئذ يصير الاستدلال بالنقل فضلاً غير محتاج إليه. وإما أن نزيّف أدلة المنكرين لما دل عليه ظاهر النقل، وذلك ضعيف لما بينا من أنه لا يلزم من فساد ما ذكره أن لا يكون هناك معارض أصلاً، فثبت أن ذلك الدليل النقلى من هذا القسم لا يكون مفيداً لليقين^(٢).**

ثم قرر أن هذه المقدمات يتعذر الوقوف عليها بما يقطع معه الاحتمال، وعليه فهي مقدمات ظنية، وإذا كان المنتج ظنياً فما ظنك بالنتيجة^(٣).

مناقشة الرازي في دعوى عدم إفادة الأدلة اللفظية للقطع وما يلزم عنها

أولاً: إن قوله: إن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين، إما أن يقصد به نفي العموم أو عموم النفي، فإن قصد نفي العموم: أي ليس كل دليل لفظي قطعي. فهذا المعنى لا

(١) النقل: أن يكون اللفظ قد استعمل في غير موضوعه في اللغة حتى غدا الوضع اللغوي مهجوراً بالنسبة للمعنى المستعمل فيه. الأمدي: الإحكام ١/٢٧، العضد: شرح المختصر ١/١٤٠.

(٢) الرازي: نهاية العقول نقلاً عن ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٥/٣٣٣.

(٣) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ٣٢، المحصول ١/١٧٧..

يخالف فيه ولا يناكر معه. (١)

وإن قصد عموم النفي: أي أنه لا يوجد دليل لفظي قطعي أبداً، فهذا قدح في الشريعة، وإبطال التحاكم إليها والاهتداء بهديها، ويلزم عنه إقصاء الكتاب والسنة والإعراض عنهما؛ إذ التحاكم إليهما لا يفيد إلا الظن، والتالي باطل لمعارضته للنصوص الدالة على وجوب التحاكم إلى الكتاب والسنة، يقول الله عز وجل: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

فما الحال إذا أضفنا إلى هذا القول بأن النقل إذا عارض العقل وجب تقديم العقل، فيكمل عزل الوحي ويستحكم الإعراض عنه. (٢)

ثانياً: إن مما قرره المناطقة والمتكلمون، وتضافروا على اعتماده والقول به، أن الكلية الموجبة تنتقض بالجزئية السالبة - وهذا من جنس ما تحاكم إليه الرازي - فمن قال بأن كل دليل لفظي لا يدل على القطع واليقين فإن دعواه تبطل بإثبات دليل واحد قطعي في دلالته، وثمة عدد من أدلة الشريعة دالة على معانيها قطعاً.

يقول الله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] ويقول تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١-٤] ويقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ٢١] ويقول: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] ويقول: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

فمن ذا الذي يقول هذه النصوص وأمثالها كثير يتوقف إفادتها لليقين على المقدمات العشر التي ذكرت أو إخذائها، فالعربي إن قرأها علم المراد بها مع قطع

(١) صدر الشريعة: التوضيح ١/١٢٩، آل تيمية: المسودة ٢٤٤. ابن القيم: الصواعق المرسله ٢/٦٥٠.

الفناري: فصول البدائع ١/٢٢.

(٢) ابن القيم: الصواعق المرسله ٢/٦٣٥ بتصرف يسير.

ثالثاً: إن النبي ﷺ قد خاطب الصحابة بالألفاظ الشرعية التي تكررت على مسامعهم، وبَيَّن المراد بها غاية البيان، فقد خاطبهم باسم الصلاة والزكاة والحج وغيرها من الألفاظ التي فهموا معانيها فهماً لا لبس فيه ولا غموض، والمنازع في هذا طاعن وقادح في بيان النبي ﷺ وفصاحته، أو ناسب له التقصير في البلاغ عن ربه، أو ناسب للصحابة قصور الفهم وسقمه؛ ولهذا لم يسبق الرازي لمثل هذا القول في جماهير الطوائف والفرق الإسلامية أحد من مشاهير المحققين. (٢)

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: إذا كان أي دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قدر أن المعارض العقلي ناقضه، يصير ذلك قدحاً في الرسول، وقدحاً فيمن استدل بكلامه. (٣)

ويقول ابن القيم: إن دلالة قول الرسول على مراده أكمل من دلالة شبهات هؤلاء العقلية على معارضته بما لا نسبة بينهما، فكيف تكون شبهاتهم تفيد اليقين وكلام الله ورسوله لا يفيد اليقين؟! (٤)

رابعاً: إن دلالة الألفاظ على المعاني لا تختص بالقرآن والسنة، بل جميع البشر في غاية الاضطرار إليها. ولو قلنا بأنها لا تعدو الظنية أبداً لما امتن الله على بني البشر فسامها بالبيان وهو الوضوح والجلاء يقول الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ١-٤].

ثم إن القول بإفادة الأدلة العقلية القطع واليقين دون الأدلة اللفظية تناقض؛ إذ الدلائل العقلية لا تفيد مدلولاتها إلا بتعريف الدلائل اللفظية لها وحينئذٍ فالقدح في حصول العلم بمدلول الأدلة اللفظية قدح في حصول العلم بمدلول الأدلة العقلية،

(١) ابن القيم: الصواعق المرسله ٢/ ٦٣٥، ٦٧٠. صدر الشريعة: التوضيح ١/ ١٢٩.

(٢) ابن القيم: الصواعق المرسله ٢/ ٦٤٠.

(٣) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٨٠.

(٤) ابن القيم: الصواعق المرسله ٢/ ٦٤٧.

بل هي أصل العلم بها^(١) فالقول بدلالة الفرع على اليقين دون أصله المستفاد به تناقض غير مبرر!

خامساً: لو دققنا النظر في الأصل التنظيري الذي أقام الرازي دليلاً عليه، لوجدنا أنه يقوم على اعتبار الاحتمال في الألفاظ للأسباب العشرة التي أوردها في دليله. ومنشأ الخلل في الاستدلال يرجع إلى أنه يستند إلى تأصيل عقلي صرف، بعيد عن منطق اللغة وطبيعة الإفادة فيها.

فاللفظ له معنى مستعمل فيه دالٌّ عليه إما قطعاً أو بغلبة ظن، واحتماله للاشتراك والمجاز والإضمار والنقل والتخصيص والنسخ خلاف الأصل الجاري في اللغة.^(٢)

والعاقل لا يستعمل الكلام فيما هو على خلاف الأصل بغير قرينة مُبَيِّنَة لمراده تنفي احتمال إرادة الدلالة الأصلية، بحيث يغدو المعنى في سياق الكلام واضحاً لكل سامع لا يتبادر الذهن إلا إليه، وإلا كان تليساً ولَكِنَّةً يَئْرَأُ اللهُ برسوله عنه، الذي بعثه بأفصح الألسنة وأجمعها معنى.

ثم إن حمل الأدلة على خلاف الأصل بغير قرينة دالة يقتضي إبطال دلالتها في الأمر والنهي والعموم والإطلاق والإخبار لاحتمال الإخلاف، والتالي باطل للزومه تخلية الشرع عن الإفادة والتحصيل.

يقول ابن القيم: واحتمال كون اللفظ العام خاصاً كاحتمال كون اللفظ الذي له حقيقة مستعملاً في غير حقيقته، وهذا منفي بالأصل ولا يُحتاج في فهم ما هو جار على أصله إلى أن يُعلم انتفاء الدليل الذي يخرج عن أصله؛ وإلا لم يُفهم مدلول لفظٍ أبداً لجواز أن يكون خرج عن أصل موضوعه بنقل أو مجاز أو غير ذلك. ولو ساغ ذلك لم يكن لأحد أن يحتج بدليل شرعي لجواز أن يكون منسوخاً،

(١) ابن القيم: الصواعق المرسله ٢/٦٤٣.

(٢) ابن القيم: الصواعق المرسله ٢/٦٨١. صدر الشريعة: التوضيح ١/١٢٩.

وهو لا يعلم ناسخه ، وفتح باب التجویزات لا آخر له ولا ثقة معه البتة.^(١)

وأما القول بأن العقل لا يفتأ يورث الاحتمالات في دلالة اللفظ، فإن أبطلت بعضها مما أورده المنكر لدلالته، لم تقطع قيام جنس الاحتمال في العقل بوجود محتمل مقدّر، فلذلك لم تفد الدلالة اللفظية القطع.

فإن روجع الرازي بالسؤال عن طريق الخلاص من هذه الورطة -في رأيه- أفاد بأن اليقين في دلالة اللفظ يتوقف على العلم بانتفاء الاحتمال العقلي ولا سبيل إليه.

فيرد عليه أن تقرير المسألة على هذا النحو لا يخلو من مؤاخذه؛ لأنه إن قال إن إفادة القطع في دلالة اللفظ تتوقف على العلم بعدم الاحتمال في غيره من المعاني -والعلم بعدم الاحتمال يعني تيقنه- يلزم عنه الدور، إذ اليقين في دلالة اللفظ يتوقف على تيقن انتفاء جنس الاحتمال وانقطاعه، ولا سبيل للوقوف على انتفاء الاحتمال إلا بالاستناد إلى اليقين في دلالة اللفظ على معناه فيكون دوراً، وهو باطل فيبطل ملزومه من أصل الدعوى المقدمة.^(٢)

وعندها يتعين على الرازي أن يقول: إن تيقن دلالة اللفظ على المعنى يتوقف على عدم العلم بالاحتمال في غيره من المعاني المستندة إلى ما يصححها، وهذا لا يمنع إفادة الدليل اللفظي اليقين لإمكان وقوعه بكثرة في النصوص. وبناءً على هذا الأصل يتخرج فهم مدلولات الألفاظ في اللغة؛ إذ لا يمكن للمتكلم بالعام مثلاً أن يتتبع كل احتمال قد يرد مخصصاً فيمنعه أو يرفعه وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

ثم لا يكلف استشعار الموانع مطلقاً في الأنواع والأشخاص لكثرتها، ولو استشعر بعضها لم يحسن التعرض لنفي كل مانع مائع منها، فإن الكلام فيه هَجَنَةٌ

(١) ابن القيم: الصواعق المرسله ٢/٦٨٢.

(٢) التفتازاني: شرح المقاصد ١/٣١٦.

ولكنة وطولٌ وعيٌّ، فقد يتعسر أو يتعذر علم الموانع أو بيانها أو هماً جميعاً.^(١)

ويقول التفتازاني: ألحق أن إفادة اليقين إنما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته، لا على العلم بانتفائه؛ إذ كثيراً ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال إثباتاً أو نفيًا، فضلاً عن العلم بذلك.^(٢)

سادساً: إن الدليل العقلي الذي طرحه الفخر الرازي يقوم على فرضية خاطئة حاصلها: أن الألفاظ قد ترد عريّة عن أمانة أو قرينة تبين المراد بها بما لا ينتفي معه الاحتمال. وهذا لا يعدو احتمالاً ذهنياً لا رصيده في الواقع، والغفلة عن هذه الحقيقة قد تبدي لصاحبها عدم إفادة الدليل اللفظي للقطع البتة، وهذا ما لا يوافق عليه.^(٣)

يقول إمام الحرمين الجويني: المقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطع مع المحسام جهات التأويلات، وانقطاع مسالك الاحتمالات، وهذا وإن كان بعيداً حصوله بوضع الصيغ رداً إلى اللغة فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية. وإذا نحن خضنا في باب التأويلات، وإبانة بطلان معظم مسالك المؤولين استبان للطالب الفطن أن جلّ ما يحسبه الناس ظواهر معرضة للتأويلات فهي نصوص.^(٤)

سابعاً: إن كثيراً من الألفاظ العربية منقولة إلينا بالتواتر بحيث يحصل الوقوف على معانيها في اللغة اضطراراً كلفظ السماء والأرض ونحوها، وكذا كثير من قواعد الصرف والنحو كالعلم بدلالة الفعل على وقوعه في الزمن الماضي أو

(١) ابن تيمية: الفتاوى ١٩١/٢٠.

(٢) التفتازاني: شرح المقاصد ٣١٧/١. المقرئ: القواعد، ق ٢٥.

(٣) صدر الشريعة: التوضيح ١٢٩/١، ابن القيم: الصواعق المرسلّة ٦٥٨/٢. بدائع الفوائد ٢٠٤/٤.

التفتازاني: شرح المقاصد ٣١٦/١. التلمساني: مفتاح الوصول ٤٣٣..

(٤) الجويني: البرهان ٤١٥/١، وانظر ابن القيم: الصواعق المرسلّة ٧١٠/٢.

الحاضر، أو كقاعدة رفع الفاعل ونصب المفعول.^(١)

ثم إن الألفاظ التي استعملت في الدلالة على المعاني الشرعية بالوضع الخاص لا يعظم الخطب بجهل تصنيفها في أصل اللغة ما دام أن الشارع قد أبان عن مراده فيها غاية البيان^(٢).

ثامناً: إن اشتراط العصمة في نقل الأخبار عن الخطأ والزلل، أو اشتراط التواتر في النقل، فهذا حاصل في القرآن الكريم كله الذي هو كلية الشريعة وأصلها الأصيل، ولا يسع أحد في هذا معارضة. وأما السنة النبوية فمنها المتواتر القطعي في ثبوته، وأكثرها الأحاد المغلب على الظن بثبوته، غير أن الأحاد قد يرتقي إلى رتبة التواتر في القطع بثبوته لما يحتف به من القرائن.^(٣)

ومن أمثله الحديث الأحادي إذا تلقته الأمة بالقبول^(٤). يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقاً له وعملاً به أنه يوجب العلم، وهذا هو الذي ذكره المصنفون في أصول الفقه من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، إلا فرقة قليلة من المتأخرين اتبعوا في ذلك طائفة من أهل الكلام أنكروا ذلك، ولكن كثيراً من أهل الكلام أو أكثرهم يوافقون الفقهاء وأهل الحديث والسلف على ذلك.^(٥)

ومن أمثله أيضاً ما أخرجه البخاري ومسلم وسلم من النقد.

(١) صدر الشريعة: التوضيح ١/٢٩٩ ابن القيم: الصواعق المرسله ٢/٦٨١. التفتازاني: شرح المقاصد ٣١٦/١.

(٢) ابن القيم: الصواعق المرسله ٢/٦٨١.

(٣) الجويني: البرهان ١/٥٧٥، وما بعدها. الشيرازي: الوصول إلى مسائل الأصول ٢/٨١. شرح اللمع ٢/٣٠٤. الأمدي: الإحكام ٢/٢٦، القرافي: شرح تنقيح الفصول ٣٥٢. ابن الخاحب: المختصر ٢/٥٤. الزركشي: البحر المحيط ٤/٢٤٣.

(٤) الجويني: البرهان ١/٥٨٤، الشيرازي: شرح اللمع ٢/٣٠٤. آل تيمية: المسودة ٢١٦، ٢٢٤، ابن تيمية: الفتاوى ١٣/٣٥١، ١٨/٤٠ وما بعدها. الزركشي: البحر المحيط ٤/٢٤٤..

(٥) ابن تيمية: الفتاوى ٣/٣٥١-٣٥٢.

يقول ابن الصلاح^(١): أهل الحديث كثيراً ما يطلقون على ما أخرجه البخاري ومسلم جميعاً صحيح متفق عليه، ويعنون اتفاق البخاري ومسلم لا اتفاق الأمة عليه، وهذا القسم جميعه مقطوع بصحته، والعلم اليقيني النظري^(٢) واقع به^(٣).

وتبعه على هذا القول عدد من المحدثين والأصوليين^(٤).

ولم يرتض النووي^(٥) وابن برهان^(٦) والزرکشي^(٧) هذا الإطلاق من ابن الصلاح، وأبانوا عن أن تلقي الأمة للكتابين بالقبول حاصل على جملة ما فيهما لا على التفصيل في كل ما حويها من أحاديث.

(١) هو عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الكردي الشهرزوري المعروف بابن الصلاح، الفقيه الشافعي المحدث الأصولي اللغوي. من كتبه " معرفة أنواع علم الحديث " المعروف بمقدمة ابن الصلاح، وصلة الناسك في صفة المناسك وغيرها. توفي سنة ٦٤٣هـ. انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان ٢٨٩/٣

(٢) قسم أبو اسحاق الشيرازي الأحاديث من جهة إفادة القطع فيها إلى قسمين: الأول: العلم الضروري وهو حاصل في المتواتر. الثاني: العلم النظري - أي الذي يحصل بعد النظر والتأمل ولا يضطر العقل للقطع به اضطراراً، وهو حاصل في خبر الأحاد المتلقى بالقبول من الأمة. وتابعه ابن الصلاح على هذا الاصطلاح. انظر الشيرازي: شرح اللمع ٣٠٤/٢، الوصول إلى مسائل الأصول ٨١/٢. الزرکشي: البحر المحيط ٢٤٢/٤.

(٣) ابن الصلاح: علوم الحديث ٢٤-٢٥.

(٤) منهم ابن كثير، السيوطي، الدهلوي، الشوكاني انظر الباعث الحثيث ٣٥، تدريب الراوي ١٣٤/١، حجة الله البالغة ١٣٣/١.

(٥) النووي: شرح مسلم ٢٠/١.

(٦) ابن برهان: الوصول إلى علم الأصول ١٧٣/٢.

(٧) هو أحمد بن محمد الوكيل، المعروف بابن برهان، الفقيه الشافعي المحدث الأصولي، كان حنبلياً ثم تحول إلى مذهب الشافعي، من مصنفاته البسيط والأوسط والوجيز كلها في أصول الفقه توفي سنة

٥٢٠هـ. انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٤٥٦/١٩. الزرکلي: الأعلام ١٦٧/١

(٨) الزرکشي: البحر المحيط ٢٤٦/٤.

ويضيف الزركشي بقوله: 'والحق أنه ليس كذلك، إذ الاتفاق إنما على جواز العمل بما فيهما، وذلك لا ينافي أن يكون ما فيهما مظنون الصحة.'^(١)

وحاول ابن حجر أن يحقق العبارة بما يكون فيه خروج عن محل المؤاخذة فقال: تلقى العلماء لكتابهما بالقبول، وهذا التلقي وحده أقوى في إفادة العلم من مجرد كثرة الطرق الفاصرة عن التواتر. إلا أن هذا يختص بما لم ينتقده أحد من الحفاظ مما في الكتابين، وبما لم يقع التجاذب بين مدلوليه مما وقع في الكتابين حيث لا ترجيح؛ لاستحالة أن يفيد التناقضان العلم بصدقهما من غير ترجيح لأحدهما على الآخر، وما عدا ذلك فالإجماع حاصل على تسليم صحته.'^(٢)

تاسعاً: ما ذكره الفخر الرازي من اشتراط عدم المعارض من جهة العقل فلا بد فيه من التفصيل، فيقال: إن حكم العقل بالنسبة إلى ما ورد في نصوص الشرع له ثلاثة احتمالات^(٣):

الأول: أن يقضي العقل بمثل ما قررته النصوص السمعية ودلت عليه.

الثاني: أن يحيل العقل ما قررته النصوص السمعية ودلت عليه.

الثالث: أن لا يقضي العقل بما ورد في النصوص ولا يحيله، وهذا ما يسمى بـ 'الجائز عقلاً'.

فأما الأول: فهو كحكم العقل القاضي بوجود الخالق، وبصدق الرسول بما أظهره من المعجزات.

وأما الثالث: فهو الجائز عقلاً إذ جل أحكام الشريعة تندرج في هذا القسم كوجوب الصلاة والزكاة والحج والشروط المعتبرة فيها، وتحريم الربا ونحوه. يقول التفتازاني: 'وأما في الشرعيات فلا خفاء [أي في عدم المعارضة]، إذ لا مجال للعقل

(١) المرجع السابق.

(٢) ابن حجر: شرح نخبه الفكر ٣٠ وما بعدها.

(٣) ابن القيم: الصواعق المرسله ٦٧٩/٢.

لا معارض من قبله.^(١)

وأما الثاني: وهو ما يظهر فيه أن حكم العقل يعارض ما دلت عليه النصوص، وهو محل الاشتراط. فإن توجهنا له بالسؤال: ما وجه اشتراط عدم معارضة العقل لما ورد من الأدلة النقلية؟

فله أن يجيب بأن الدليل العقلي أصل للدليل السمعي، إذ به عرفنا الدلالة على الخالق وصدق الرسول فيما أخبر به، والقدح فيه قدح بما تفرع عنه وهو الدليل السمعي.^(٢)

في الحقيقة هذا الجواب لا يستقيم له؛ لأنه ليس كل دليل عقلي دال على ما ذكر، فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات مما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه، لم يكن القدح فيه قدحاً في أصل السمع، وهذا بيّن واضح.^(٣) ولهذا يسقط اعتبار هذا الشرط لا سيما إذا علمنا أن من الأدلة العقلية الفاسد ومنها الصحيح، فكيف نرد النصوص الموثوق بها بما هذا حاله؟!

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "ومن المعلوم أن الدلالات التي تسمى عقليات ليس لها ضابط، ولا هي منحصرة في نوع معين، بل ما من أمة إلا ولهم ما يسمونه معقولات واعتبر ذلك بأمتنا، فإنه ما من مدة إلا وقد يتدع بعض الناس بدعاً يزعم أنها معقولات."^(٤)

ثم يقال: إن اللغة تستقل بإفادة المدلولات في المفردات والتراكيب بمقتضى الوضع اللغوي أو الوضع الشرعي حال تصرف الشارع بطريقة إفادتها، ولهذا يُرجع في فهم المعاني إلى دلالة الوضع للوقوف على حقيقة مراد المتكلم، وعليه يفرض انتفاء المعارض من العقل لأزم، إذ هو ليس محلاً للمعارضة. فيظهر أن

(١) التفتازاني: شرح المقاصد ١/٣١٦.

(٢) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ٣١.

(٣) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/٩٠.

(٤) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٥/٢٤٣. ابن القيم: الصواعق المرسله ٢/٦٤٨، ٦٧٨.

دعوى انعدام القطعية في دلالة النصوص من الكتاب والسنة أو ندرتها لاحتمال معارضة العقل غير ظاهر ولا متجه.

لكن قد يقال: إذا افترض أن القواطع من الأدلة العقلية عارضت مثيلاتها من قواطع الأدلة النقلية، فكيف يصار إلى التوفيق؟ لقد أجاد شيخ الإسلام ابن تيمية^(١) حين بدأ تأصيل المسألة برفض أصل الفرضية ابتداءً، ونفى وقوع التعارض بين قواطع الأدلة العقلية والنقلية، والتأكيد على عدم وقوعها في دين الله تعالى البتة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: إذا قام الدليل العقلي على مناقضة هذا [أي الدليل النقلية] فلا بد من تقديم أحدهما، فلو قدّم هذا السمعي قدح في أصله، وإن قدّم العقلي لزم تكذيب الرسول فيما علم بالاضطرار أنه جاء به، وهذا هو الكفر الصريح. فلا بد من جواب، والجواب عنه أنه يمتنع عقلي قطعياً يناقض هذا.^(٢)

وبعد عرض رأي الفخر الرازي - رحمه الله تعالى - في الدلائل اللفظية بأنها لا تفيد اليقين أبداً، بل الذي يفيد هو الدلائل العقلية، انظره ينشد في أحد كتبه قائلاً:

وأكثر سعي العالمين ضلال	نُهاية إقدام العقول عِقال
وحاصل دنيانا أذىً ووبال	وأرواحنا في وحشة من جسمنا
سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا	ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا
رجالٌ فماتوا والجبال جبال	وكم من جبالٍ قد علت شرفاتها

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/٨٦، ١٣٨.

(٢) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٨٠ وما بعدها. وانظر الفراء: العدة ٤/١٢٥٧،

الكلوذاني: التمهيد ٤/٣٠٢ آل تيمية: المسودة ٤٨، ابن القيم: الصواعق المراسلة ٢/٦٧٨،

٦٤٨، الشاطبي: الموافقات ٣/٢٧ وما بعدها ابن النجار: شرح الكوكب المنير ١/٣٠٢.

لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي غليلاً ولا
تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن^(١).

(١) نسب شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وابن أبي العز الحنفي قول الرازي هذا إلى كتابه "أقسام اللذات"، وهو مخطوط موجود في المند على ما أفاده محقق كتاب دره تعارض العقل والنقل. انظر دره تعارض العقل والنقل ١/١٦١، والصواعق المرسله ١/١٦٧، ٢/٦٦٤. شرح العقيدة الطحاوية ٢٠٨.

المبحث الثالث

القطعية والظنية في النصوص وعلاقتها بثبات تطبيق الأحكام الشرعية.

تُظهر كتابات كثير من المعاصرين أن لطبيعة الدليل من القطعية والظنية الصلة الوثقى في تحديد طبيعة الحكم الشرعي من حيث الثبات والتغير أثناء تطبيقه في الوقائع.^(١)

فالدليل الشرعي القطعي في ثبوته ودلالته يستدل به على أن الحكم الشرعي المستفاد منه ذو طبيعة ثابتة أبداً في التطبيق الواقعي، إذ ليس الحكم عندها محلاً للاجتهاد في تبديل تطبيقه عند تغير الظروف الملازمة له واقعاً. أما الدليل الشرعي المغلب على الظن ثبوتاً أو دلالة أو هما معاً يستدل به على أن الحكم الشرعي المستفاد منه ذو طبيعة قابلة للتبديل والتغيير التطبيقي عند اختلاف ملابسات الوقائع. ويلاحظ أن تقريرهم لهذا التأصيل مقتضب خال عن بسط الأدلة الناهضة باعتباره ضابطاً في ثبات الأحكام الشرعية.^(٢)

يقول الأستاذ نظام الدين عبد الحميد، فالأحكام الشرعية منها ما هو أحكام قطعية لا مجال فيها للاجتهاد، ولا تقبل التغيير والتبديل؛ لأن لها طبيعة مستقرة وركائز ثابتة وحقائق خالدة لا تتأثر بتأثر الأحوال والظروف وتغير الزمان والمكان. ومنها أحكام غير قطعية فيها مجال للاجتهاد والرأي، ويمكن أن ينالها التبديل والتغيير.^(٣)

ولقد استذكرت مقالة حجة الإسلام الغزالي الناصة على أن الكلمات التي

(١) شلي: تعليل الأحكام ٩٢، القرضاوي: الخصائص العامة ٢٢٠، السياسة الشرعية ٧٧، ١٦٦، ٢٢٥، ٢٤٩. عمارة: معالم المنهج الإسلامي ١٠١، ١٢٥. خلاف: مصادر التشريع فيما لا نص فيه ٩. ابن ابراهيم: الاجتهاد وقضايا العصر ٢٧١، نظام الدين: مفهوم الفقه ٢١، ٢٣. الجيدي: العرف والعادة ١٠٨. الخادمي: الاجتهاد المقاصدي ١/٤٤، ٦٧، ١٣٥.

(٢) المراجع السابقة.

(٣) نظام الدين: مفهوم الفقه ٢١-٢٢.

تداولتها الألسنة لا سبيل إلى تقليدها دون البحث عن مداركها وأدلتها، وإنما اتباع صورها دأب العجزة الذين قعدت بهم البلادة عن الارتقاء إلى بقاع المعاني المعقولة بالرأي الصائب والذوق السليم.^(١)

فأخذت أقلب وجوه النظر في هذا الضابط المتقدم في ثبات الحكم الشرعي عليّ أقف منه على وجه الصحة، فظهر لي بعد طول ترداد النظر أنه مدخول مضطرب لا اعتبار به في مثل هذه المسألة العظيمة والتي عليها مدار أحكام دين الإسلام.

أقول ابتداءً إنه لا مناصرة مع هذا الفريق في أن للقطعية مزيد موثوقية في الثبوت وبيان مجلّي في تحديد مراد الشارع من النص. غير أن محل المناكرة مع هذا الفريق من أفاضل أهل العلم يتمركز في اعتبار القطعية والظنية في النصوص معياراً وضابطاً للثبات والتغير في تطبيق الأحكام الشرعية، وهذا أمر غير مرضي لا يوافقون عليه، لوجوه:

أولاً: إن المنهجية المحتكم إليها في تععيد الأصول والقواعد الفقهية تقوم على أنه لا بد للقاعدة أو الأصل المدعى في الدين من أن يطرد في نصوص الكتاب والسنة اطراداً يظهر توجه قصد الشارع إليه واعتباره له.^(٢)

والأمر على خلاف هذا النحو في هذا الضابط المدعى، إذ لا يظهر للقطعية والظنية في الدليل صلة بطبيعة الحكم المدلول عليه ثباتاً وتغيراً، بل إن ظواهر النصوص متكاثرة على معارضته ومخالفته؛ لعدم التفريق بين نص وآخر من جهة القطعية والظنية، فضلاً عن أن هذه القسمة للنصوص حادثة متأخرة فاعتمادها أصلاً شرعياً في تقرير الثبات والتغير في الأحكام غير مقبول.

يقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا

(١) الغزالي: شفاء الغليل ٨٠.

(٢) الشاطبي: الاعتصام ٢٨٢/١.

عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَبُزْجِيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿١﴾
آل عمران: ١٦٤]. والحكمة في الآية هي سنة رسول الله ﷺ. ^(١)

ويقول تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ
فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ
خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [النساء: ٥٩]..

ويقول تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمَنْ لِيُؤْمِنَ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمْ
الْخِيرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا ﴾ [الأحزاب: ٣٦].
ويقول النبي ﷺ نضر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها ثم بلغها عني فرب حامل فقه لا
فقه له ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه. ^(٢)

يقول الشافعي رحمه الله تعالى: فلما ندب رسول الله ﷺ إلى استماع مقالته
وحفظها وأدائها امرءاً يؤديها - والإمرء واحد - دل على أنه لا يأمر أن يؤدي عنه
إلا ما تقوم به الحجة على من أدى إليه؛ لأنه إنما يؤدي عنه حلال، وحرام يجتنب
وحد يقام ومال يؤخذ ويعطى ونصيحة في دين ودنيا. ^(٣)

فقد أفادت هذه النصوص وغيرها كثير أن الشارع قد جمع بين القرآن والسنة
بإطلاق في وجوب العمل والتطبيق على جهة الديمومة، والأخذ بهذا الضابط يرجع
على هذا الإطلاق بالتحديد بغير مستند واضح، بما يفضي إلى إخراج كثير من
نصوص الكتاب ومعظم السنة عن إفادة الثواب شرعاً؛ لظنية الدلالة في الأول
وظنية الثبوت مع الدلالة في الثاني، مما يقضي بالتحديد على كثير من النصوص
الشرعية في تحقيق الثواب لغير معنى إلا أنها ليست قواطع في الثبوت والدلالة،
وهذا سبيل أهل البدع. ^(٤)

(١) الشافعي: الرسالة ٣٢، السيوطي: مفتاح اللجنة بالاحتجاج ٧.

(٢) سبق تخريجه ص ٢١٩

(٣) الشافعي: الرسالة ٤٠٣.

(٤) الجصاص: الفصول ٩٢/٣، الشاطبي: الموافقات ٢٢٢/٤.

يقول الشاطبي: وربما احتج طائفة من نابتة المبتدعة على رد الأحاديث بأنها تفيد الظن، وقد ذم الظن في القرآن كقوله تعالى ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾ [النجم: ٢٣] وقال: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم: ٢٨]... وما جاء في معناه، حتى أحلوا أشياء مما حرمها الله على لسان نبيه ﷺ، وليس تحريمها في القرآن نصاً، وإنما قصدوا من ذلك أن يثبت لهم من أنظار عقولهم ما استحسناوا.^(١)

وقد قال ﷺ: ألا هل عسى رجل يبلغه الحديث عني، وهو متكئ على أريكته فيقول: بيننا كتاب الله فما وجدنا فيه حلالاً استحللناه وما وجدنا فيه حراماً حرّمناه، وإن ما حرم رسول الله كما حرم الله.^(٢) فالنبي ﷺ قد ساوى بين نص الله تعالى ونص رسوله ﷺ في إثبات المشروعية، فيدخل في هذا ما كان قطعياً وظنياً بغير فرق.

ثم يقال: ألا يرى أن الراد للأخذ بالحديث كثابت من ثوابت الشرع مع ثبوته عنده لا لشيء سوى أنه مغلب على الظن لا قطعي داخل في دلالة هذا الحديث الشريف؛ لأن جل السنة من هذا القسم.

وعلى مثل هذا النحو جرى حال الصحابة ومن بعدهم من التابعين لهم بإحسان في التعامل مع النصوص بإطلاق الاعتبار لها في إثبات المشروعية بغير تفريق بين قطعي وظني، فالواجب متابعتهم على هذا.^(٣) يقول عمر بن عبد العزيز: سن رسول الله ﷺ وولاية الأمر من بعده سنناً الأخذ بها اعتصام بكتاب الله وقوة على دين الله، ليس لأحد تبديلها ولا تغييرها، ولا النظر في أمرٍ خالفها، من

(١) الشاطبي: الاعتصام ٢٩٨/١.

(٢) رواه الترمذي في السنن، كتاب الذبائح، باب ما نهى عنه أن يقال عند حديث النبي ﷺ حديث رقم (٢٧١٢)، وأبو داود حديث رقم (٣٠٥٠، ٤٦٠٤)، وابن ماجه في المقدمة، تعظيم حديث رسول الله ﷺ حديث رقم (١٢، ١٣)، أحمد في المسند حديث رقم (١٦٩٣٣) وصححه الألباني انظر صحيح ابن ماجه ٢١/١.

(٣) الغزالي: المستصفى ١٧١/٢، شفاء الغليل ٢٠٢.

اهتدى بها فهو مهتدٍ، ومن استنصر بها فهو منصور، ومن تركها واتبع غير سبيل المؤمنين ولآه الله ما تولى وأصلاه جهنم وساءت مصيراً^(١).

لذا فقد ذهب عدد من محققي الأصوليين إلى أن ما غلب على الظن يجري مجرى القطع في ترتيب الأحكام في الشرع^(٢).

ثانياً: إن اعتبار القطعية الذهنية في المخاطبات -بقطع كل احتمال في ذهن السامع لمراد المتكلم غير احتمال واحد متعين- أمر غير جارٍ على معهود كلام العرب في مخاطباتها ابتداءً، وقد تقدم أنه لا سبيل لفهم خطاب الشرع إلا بالجرى على معهود كلام العرب. والشارع قد خاطب العرب على المعروف من حالهم في كونهم أمة أمية، وهذا الأمر مراعى في معاني الخطاب وألفاظه، بما يجعل اعتبار القطعية أصلاً في تقرير ثبات الأحكام الشرعية مستبعداً جداً.

يقول الشاطبي: إنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين - وهم العرب الذي 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 يجري في فهمها على ما لا تعرفه^(٣).

وعليه فإن العرب لم يجر في لسانها عرف القطعية في الدلالة والثبوت المصور في علم الأصول، لذا لم يخاطبهم الشارع على أساسه في الجملة، لخروجه عن معهود خطابهم^(٤).

(١) الشاطبي: الاعتصام ١١٧/١.

(٢) الجويني: البرهان ٧٥٥/٢، التلخيص ٢٣٤/٣، ابن السمعاني: قواطع الأدلة ١٤٠/١، الغزالي: شفاء الغليل ٥٤١، المستصفي ١٧١/٢.. الشاطبي: الموافقات ٣٣٩/١، الطوفي: شرح مختصر الروضة ١٥٨/١، ٣٢٧.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٨٢/٢.

(٤) الشيرازي: شرح اللمع ٩٧/١، الفراء: العدة ١٣١-١٣٢. ابن السمعاني: قواطع الأدلة ٥٥/١، ٩٨/٢، الكلوذاني: التمهيد ٣٤/٤، ابن تيمية: الاستقامة ٥٥/١، الزركشي: البحر المحيط ٤٣٦/٣. الشاطبي: الموافقات ٢٢٢/٤. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٢٨٩/٦.

يقول الجصاص: فإن أخبار الشرع لو كانت مقصورة على ما يوجب حقيقة العلم، لما ساغ الاستدلال والنظر في إثبات أحكام الحوادث.^(١)

ويمكن تعليل خروج قطعية الدلالة في المخاطبات عن معهود لسان العرب؛ بأن المتكلم بالعربية لا يُكَلِّف استشعار الموانع مطلقاً في الأنواع والأشخاص لكثرتها، ولو استشعر بعضها لم يحسن التعرض لنفي كل مَائع مائع منها، فإن الكلام فيه هَجَنَةٌ وَلَكِنَّةٌ وطُولٌ وعِيٌّ فقد يتعسر أو يتعذر علم الموانع أو بيانها أو هما جميعاً.^(٢)

ويتأكد هذا المعنى بأن المدح من كلام العرب عند العالمين به المضطلعين بمعارفه هو ما كان بعيداً عن التكلف، فكانوا يعيرون على الشاعر العربي ظهور قصد شدة التنقيح للعبارات في شعره.^(٣)

ويرى بعض العلماء أن في مجانبة الشارع استعمال الدلائل القاطعة في خطابات الشرع باطراد حكمة معقولة هي التوسعة على المكلفين لئلا ينحصر في مذهب واحد يقوم الدليل القاطع على تعيينه وتأييم الخارج عنه.^(٤)

ثالثاً: إن الصحابة رضوان الله عليهم قد عاينوا النبي ﷺ وعایشوه وعرفوا أحواله وعاداته في فعله وقوله وتقريره، وكل هذا من القرائن المساعدة لتحصيل الكلام القطع في الدلالة.

حيث إن لاطلاع الصحابي على حاله ﷺ في ظرف كلامه ومساقه مما اقترن به من واقعة أو سبب، مع معاينته لإشارة النبي ﷺ ونبرة صوته ونظرة عينه، كل هذا من القرائن التي تختلف بالكلام لتصل به في إفادة المعنى إلى حسم الاحتمال وإفادة القطع، وكذا الحال في تأويل الآيات المنزلة عليه ﷺ وقد اقترن بها من القرائن

(١) الجصاص: الفصول ٩٢/٣.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى ١٩١/٢٠.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٨٤/٢.

(٤) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم ٢٨/١، الفتاوى ٨٠/٣٠، الشاطبي: الاعتصام ٦٧٦/٢.

الشوكاني: إرشاد الفحول ٢٤١.

المفيدة للقطع في الدلالة.^(١)

يؤكد هذا المعنى ما روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خلا ذات يوم فجعل يحدث نفسه، كيف تختلف هذه الأمة وبنبيها واحد وقبلتها واحدة؟ فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيم نزل، وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن ولا يدرون فيم نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإن كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا. 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.^(٢)

فإذا استتب هذا المعنى وتقرر يقال: إن ما سمعه الصحابي من النبي ﷺ مقترناً بحزمة من القرائن الحالية والمقالية المفيدة عنده علم اليقين بمراده ﷺ مع تيقن الثبوت لحصول السماع من النبي ﷺ مباشرة بغير واسطة، فيكون الخبر عند الصحابي أو تفسير الآية قطعياً. أما من يأتي بعده فينتقص في حقه بعض القرائن الدالة على المعنى لفوات فضل المعاينة أو لعدم العلم بسبب النزول أو الورد، يضاف إلى هذا احتمال ثبوت الخبر بطريق أحادي، فتكون دلالة الخبر عندها في حق اللاحقين مغلبة على الظن لا قاطعة.

لذا يكون وصف القطعية والظنية في الدليل وصفاً إضافياً يتفاوت من شخص لآخر بحسب حاله مع الدليل، والنسبية لا تناسب اعتبار الضبط؛ لأنها تزيد أمر المضبوط إشكالاً وخفاءً لا وضوحاً وبيانا وهو خلاف المقصود من الضبط.

يؤكد شيخ الإسلام ابن تيمية هذا بقوله:

«وكون المسألة قطعية أو ظنية هو من الأمور الإضافية، وقد تكون المسألة عند

(١) ابن تيمية: درء التعارض ١/ ١٨٥.

(٢) عبد الرزاق: المصنف (٢٠٣٦٨). سعيد بن منصور: السنن ١/ ١٧٦، القاسم بن سلام، فضائل

القرآن باب فضل علم القرآن والسعي في طلبه حديث رقم (٧٦)، والبيهقي في شعب الإيمان، فضل في ترك تفسير القرآن بالظن حديث رقم (٢٢٠٤).

رجلٍ قطعية لظهور الدليل القاطع له، كمن سمع النص من الرسول ﷺ وتيقن مراده منه، وعند رجل لا تكون ظنية فضلاً عن أن تكون قطعية؛ لعدم بلوغ النص إياه أو لعدم ثبوته عنده أو لعدم تمكنه من العلم بدلالته.^(١)

ويتقوى هذا المعنى بأن خبر الأحاد يجري مجرى المتواتر في إفادة القطع بضميمة القرائن في السند والمتن؛ لذا تقرر أن ليس لأقل المتواتر عدد معين، بل يتفاوت بتفاوت ما يقترن به ويضم إليه في التأكيد على ثبوت نقله، وهذا مما يتفاوت الناس فيه بتفاوت معارفهم.^(٢)

وأيضاً إذا كان الدليل قطعياً بالنسبة لشخص ما مغلباً على الظن بالنسبة لغيره، فاعتماد القطعية والظنية أصلاً وضابطاً في تحديد الثوابت والمتغيرات في الشرع يلزم عنه أحد لازمين لا محالة:

الأول: اجتماع الثبات والتغير على الحكم الشرعي الواحد - وهما متناقضان لا يجتمعان ولا يرتفعان - والتالي باطل فيطل ملزومه من أصل الدعوى.

فإن قيل: هذا غير لازم؛ لأن الاجتماع الممنوع في النقيضين والمقتضي بطلان الدعوى، إنما يكون في الشيء الواحد عيناً مع اتحاد الأوان والزمان، واجتماع الثبات والتغير في الحكم حاصل في زمانين - زمان الصحابة وزمان من بعدهم - لا في زمان واحد فينتفي مقتضي الإبطال.

يجاب بأنه لو سلم اعتبار القطعية والظنية ضابطاً للثبات والتغير في الأحكام للزم عن هذا تغير حقيقة حكم الشرع وطبيعته لتغير الزمان؛ إذ يكون في زمان الصحابة موصوف بالثبات وفي زمان من بعدهم موصوف بالتغير والتالي عن هذا باطل، إذ يفضي إلى انحلال رباط الشرع بتغير الزمان، وقد قامت الدلائل القاطعة

(١) ابن تيمية: الفتاوى ٣٤٧/٢٣.

(٢) الغزالي: المستصفى ١/١٣٥، السرخسي: أصوله ١/٢٩٤-٢٩٥، الأمدي: الإحكام ٢/٤٨. ابن

الحاجب: المختصر مع شروحه ٢/٥٦، القرافي: نفائس الأصول ١/١٤٨. ابن تيمية: الفتاوى

١٨/٤٠، ١٩/٢١١، ٢٣/٣٤٧ دره التعارض ١/١٨٥.

على نقض هذا المعنى وإبطاله بما لا مدفع لها، وهذا هو اللازم الثاني.

رابعاً: إن هذا الضابط المدعى ذو حقيقة شكلية صورية غير نافذة إلى عمق طبيعة الحكم الشرعي، برهان ذلك: أن الدليل القطعي في دلالاته يعكس وضوح قصد الشارع في تفهيم الحكم والتدليل عليه، وعندها يقال: أي علاقة بين وضوح الدلالة على الحكم وطبيعة موضوعه باعتباره أحد ثوابت الشرع أو مما يجري عليه التغير والتبدل؟!

والدليل القطعي في دلالاته وثبوتيه قد يَظْهَرُ قصدُ الشارع فيه بالتعبد بالجريان على مقتضى الحكم دوماً، وقد يظهر توجهه بربط الحكم بعلة فيثبت بثبوتها وينتفي بانتفائها، وفي كل احتمال من هذين الاحتمالين أو غيرهما لا يظهر وجه ارتباط بين القطعية والظنية من جهة والثبات والتغيير من جهة أخرى، ، فيكون ربط الثبات بالقطعية والتغيير بالظنية أقرب ما يكون إلى وصفٍ طرديٍّ لا عبرة به في مقام الشرع.

وأختم كلامي في هذا المقام بالإشارة إلى أن اعتماد القطعية والظنية معياراً في موضوع الثبات والتغير قد يُغري البعض أن يتصور أن الثوابت الشرعية قليلة جداً لقلّة النصوص الدالة عليها، بما يفتح المجال رحباً أمام العقول البشرية الكالة القاصرة لأن تشكل صورة الإسلام بما يتفق مع كل مبدأ وإن عارضه وصادمه تحقيقاً!! فيصبح دين الله الخاتم محتوى مغيباً في ظل ما يناسب أهواء ورغبات أهل الزمان والمكان، ويغدو محكوماً بأهواء الخلق بعد أن أنزله تعالى حاكماً عليها بالحق.

المبحث الرابع

القواعد الأصولية وصلتها بالقطع والظن

لقد توجه عدد من الأصوليين إلى اعتماد القطعية في القواعد الأصولية كمعيار لا بد من اعتباره فيها، وبعد البحث والتتبع لأقوالهم ظهر أن ثمة منهجين اثنين انتهضا لتحقيق القطعية في القواعد الأصولية:

أولهما: منهج الاستدلال العقلي في إثبات القطعية في القواعد الأصولية.

ثانيهما: المنهج الاستقرائي في إثبات القطعية في القواعد الأصولية.

ولا بد من بسط الكلام في كل واحدٍ من هذين المنهجين بما تتضح معالمه وتبين خصائصه.

المطلب الأول

منهج الاستدلال العقلي في إثبات القطعية في القواعد الأصولية:

إن البحث في علم أصول الفقه عند المتكلمين من الأصوليين قد نحا باتجاه النظر العقلي الكلامي بما تسرب من جدال أهل الاعتزال، فأصبحوا يقيمون الاعتبار للقواطع من الأدلة تخصيصاً لها بمسمى الدليل واسمه. لذا كانت قواطع الأدلة مراد المحققين من جهابذة متكلمة الأصوليين، حيث اعتبروا أن البحث المعتمد في أصول العقائد وقواعد العقلية لا يرام إلا بالحجج القاطعة الموجبة للعلم اليقيني.

ولما كانت قواعد الأصول كليات شرعية جارية مجرى القواعد العقلية وأصول العقائد الدينية، كان غلبة الظن في اعتبارها مطرحاً، بحيث لا تبنى إلا على ما يفيد القاطع لشغب كل مخالف من المخالفين. وعليه يتضح سر اشتراط كبار المحققين من متكلمة الأصوليين أن تكون قواعد الأصول جارية على رتبة القواطع دون الظنون. وإن أول من توجه لمثل هذا الاشتراط في قواعد علم الأصول من متكلمة

الأصوليين القاضي أبو بكر الباقلاني^(١)، وتبعه عدد من المحققين كأبي المعالي الجويني^(٢)، وحجة الإسلام الغزالي^(٣)، وفخر الدين الرازي^(٤)، وسيف الدين الأمدي^(٥)، وغيرهم^(٦).

لذا فالمطالع في كتب هؤلاء المحققين من الأصوليين يلحظ توهينهم لما يفيد غلبة الظن من الدلائل، تمهيداً منهم لنبذه وأطراحه من قواعد الأصول.

يقول الغزالي: فإن الظن علامة وجوب العمل في المجتهدات، وإلا فهو جهل - أي ليس بعلم -^(٧) ويقول: هذا قياس لا يفيد إلا الظن، ولا يجوز إثبات الأصول بالظن والقياس والعمل بخبر الواحد.^(٨)

فإذا تقرر هذا علم أن المعتمد في إثبات قواعد الأصول عند هذا الفريق من الأصوليين هو الاستدلال بالقواطع من الأدلة، لأنها الصالحة للاعتبار في مثل هذا المقام.

يعزز هذا الفريق رأيه لتأكيد ضرورة اعتماد القطعية في قواعد علم الأصول بأن قواعد أصول الفقه هي أصول العلم بمسائل الشريعة بإطلاق، والظن فيها يفضي إلى توهين النظر الفقهي واضطرابه، فلا يستد هذا النظر ويستقيم إذا كانت أصوله مغلبة على الظن محتملة الإخلاف، ثم إنه لو كان هذا شأنها لم تكن صالحة

(١) الباقلاني: التقريب والإرشاد ١/١٧٢.

(٢) الجويني: البرهان ١/٨٥، ١٦٣، ١٧٣، التلخيص ٣/٤٤١، الغياني ٣٢.

(٣) الغزالي: المستصفى ١/١٤٦، ١٥٢.

(٤) الرازي: المحصول ١/١٠.

(٥) الأمدي: الإحكام ١/١١.

(٦) ابن السمعاني: قواطع الأدلة ١/٨٧، ١٩٧. الزركشي: البحر المحيط ١/١٢٣. ابن الشاط: تهذيب الفروق ٢/١٤١.

(٧) الغزالي: المستصفى ١/١٠٥.

(٨) الغزالي: المستصفى ١/١٥٢.

لإقامة الحجة وإظهارها على المخالف^(١).

ثم يقال: إنه لا يتصب الشيء دليلاً وعَلماً في الشرعيات إلا بدلالة قاطعة؛ فإنه لو ثبت بما لا يُقطع به لاحتيج إلى إثبات مثبتة، ثم يتسلسل القول فيه إلى ما لا يتناهى، فهذه هي الدلالة السديدة وما عليها معترض^(٢).

ويرأى لي أنه من المستحسن عند الحديث عن المنهجية المتبعة في تقرير القطعية في القواعد الأصولية عند هذا الفريق أن يتم تقسيمها إلى قسمين: القسم الأول: المنهجية الموضوعية. والقسم الثاني: المنهجية الإجرائية.

القسم الأول: المنهجية الموضوعية في تقرير قطعية القواعد الأصولية.

وأعنى بالمنهجية الموضوعية: الأسلوب الأصولي المتبع في تحديد موضوع البحث في القواعد الأصولية لتوجيه الاستدلالات القطعية على إثباته. ويظهر بتصفح كتب هذا الفريق من الأصوليين أن الموضوع الأولي المقصود في البحث الأصولي هو إثبات الحجية لأصل الاستدلال الفقهي، حيث سارت المنهجية الموضوعية على طريق إثبات قطعية الاحتجاج بالأصول الاستدلالية لمسائل الفقه كإثبات حجية القرآن على الجملة في إفادة الأحكام متناولين الشروط المعتمدة في ثبوت القرآنية، وما يتعلق بذلك من مسائل مثل القراءة الشاذة والبسمة ونحوها، كما تناولوا البحث في النسخ وأنواعه وصلته بالاستدلال، وبحثوا في إثبات حجية السنة المتواترة ببيان وجوه اعتبار التواتر، وفي إثبات حجية الإجماع وشروطه، ومن ثم بحثوا في إثبات قطعية الاحتجاج بأصل الأخبار الأحادية في وجوب العمل بما غلب على الظن من صدقها، وفي إثبات قطعية الاحتجاج بظواهر الألفاظ في وجوب العمل بما غلب على الظن من دلالتها. وقد سار المنحى الأصولي في بحث الألفاظ باتجاه تعديد القواعد الضابطة لدلالاتها على الأحكام، وقد أخذ هذا البحث

(١) الباقلاني: التفرير والإرشاد ١/ ١٧٢.

(٢) الجويني: التلخيص ٣/ ١٤٣.

حيزاً كبيراً في كتب الأصول^(١). كما تناولوا إثبات قطعية الاحتجاج بأصل القياس في وجوب العمل بما غلب على الظن من صحته.

وباختصار فإن إقامة الحجج القطعية على أصول الاستدلالات الفقهية - عند هذا الفريق من الأصوليين - يتشكل في منحئين:

الأول: إثبات القطعية لحجية الاستدلال الفقهي في آحاد الأدلة القطعية، كإثبات قطعية الاحتجاج بنص القرآن ونص السنة المتواترة والإجماع القطعي.

الثاني: إثبات القطعية لحجية الاستدلال في نوع الدليل المغلب على الظن أحاده، كإثبات قطعية الاحتجاج بخبر الآحاد وظواهر الألفاظ والقياس.

يقول الجويني: قد قامت الدلائل القاطعة على انتصاب المقاييس والعبر وغيرها من طرق أدلة الاجتهاد^(٢) فإن القياس مقطوع به^(٣).

ويقول الغزالي: ألعلم بخبر الواحد فمعلوم الوجوب بدليل قاطع أوجب العمل عند ظن الصدق، والظن حاصل قطعاً، ووجوب العمل عنده معلوم قطعاً^(٤).

ومع هذا التركيز البالغ على موضوع إثبات الحجية لأصول الاستدلال الفقهي لم تعدم كتب هذا الفريق من الأصوليين الإشارة إلى المقاصد والحكم الكلية المبثوثة في التشريع، وإن كان ورودها في كتبهم بالتبع والاستطراد لا بالأصالة والقصد الأول.

فقد كان إمام الحرمين الجويني أول من نبه على المقاصد الكلية بمراتبها الثلاث، الضروريات والحاجيات والتحسينيات. كما وأكد على أهمية التبصر بالمقاصد

(١) القرافي: الفروق ٢/١.

(٢) الجويني: التلخيص ٤٤١/٣.

(٣) الجويني: التلخيص ٢٣٤/٣.

(٤) الغزالي: المستصفى ١٤٦/١ وانظر ٣٦٨/١.

الشرعية الواردة في النصوص، حيث إن من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة.^(١)

يقول الجويني: قال أئمة الشريعة: كل مسلك يطرق إلى الدماء المهرج على جريان واسترسال واستكمال من غير حاجة إلى أمر نادر ومعاناة شاقة فهو مردود، فإن المقصود المتفق عليه من القصاص صيانة الدماء وحفظ المهج، فمن خالف هذا فهو لو قدر ثبوته ناقض له.^(٢)

كما حاول حجة الإسلام الغزالي السير على طريقة شيخه في بيان المقاصد والحكم المعتمدة في الأحكام، وفي هذا يقول: فإن حفظ أهل الإسلام عن اصطلام الكفار أهم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد، فهذا مقطوع به من مقصود الشارع والمقطوع به لا يحتاج إلى شهادة أصل.^(٣)

ثم تبعهما الأصوليون في الإشارة إلى هذه المعاني والحكم المعتمدة شرعاً لكن بغير تعميق للبحث أو مزيد استيفاء له.^(٤)

القسم الثاني: المنهجية الإجرائية في تقرير قطعية القواعد الأصولية.

وأعني بالمنهجية الإجرائية: الأسلوب المتبع في تحديد الطرق المعتمدة في إثبات قطعية قواعد الأصول.

فالمنهجية الإجرائية التي اتبعت في الوصول إلى تحصيل القطع في القواعد الأصولية هي باتباع الطرق العقلية المنطقية في إثبات الاحتجاج لأصل الاستدلال الفقهي بصورة موسعة، وإن أوردت الدلائل اللفظية يتم توجيه دلالتها من خلال

(١) الجويني: البرهان ١/ ٢٩٥.

(٢) الجويني: البرهان ٢/ ٩٢٩.

(٣) الغزالي: المستصفى ١/ ٣٠٢.

(٤) انظر مثلاً الأمدي: الأحكام ٣/ ٢٧٤، الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ٥٥ وما بعدها، الحسني: نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور ٤٩.

الاستدلالات المنطقية، وإيراد الاحتمالات العقلية عليها إثباتاً للمُدعى أو نقضاً لدعوى الخصم.

والسبب في عدم الاعتماد على الدلائل النقلية في إثبات القضايا الأصولية أن الدلائل النقلية في غالبها تفيد الظن وعند البعض كالرازي لا تفيد اليقين البتة^(١)، فكان الاعتماد عليها لا يفضي إلى تحصيل المقصود من القواطع في قضايا الأصول. لذا تعين عند هذا الفريق التوجه إلى إثبات عقلي قاطع لكل احتمال تثبيتاً للقطعية في القاعدة الاستدلالية.^(٢)

ومع هذا التوسع في الاستدلال العقلي فإنه من الظلم أن نغفل بعض المحاولات الجادة في طريق الاستدلال على قطعية قواعد هذا العلم من خلال التبع الاستقرائي لآحاد النصوص، وإن كان هذا التوجه الاستدلالي بقي أضعف ظهوراً وانتشاراً من الاستدلالات المنطقية العقلية.

ولعل ما يسوغ وجود هذا التوجه الاستقرائي هو طبيعة موضوع البحث الأصولي، حيث يتعلق أحياناً بمباحث لفظية لا تعظم صلة الاستدلال العقلي بها، فلا يتأهل عندها لإفادة القطعية.^(٣) يقول الغزالي: «ما يعرف باستقراء اللغة وتصفح وجوه الاستعمال أقوى مما يعرف بالنقل الصريح».^(٤)

ولقد أورثت المنهجية العقلية في الاستدلال الأصولي عدداً من الآثار السلبية في علم أصول الفقه منها:

١- المبالغة في التصوير النظري لحقيقة الأصل الاستدلالي بما يقلل من فعالية

(١) الرازي: المحصول ١٧/٢.

(٢) انظر في هذا على سبيل المثال طريقتهم في الاستدلال على إثبات حجية الإجماع. الجويني: الغياني ٤٤، الغزالي: المستصفى ١/١٧٥. الرازي: المحصول ١٧/٢.

(٣) الباقلاني: التقريب والإرشاد ١/٢٠٥. الجويني: البرهان ١/٤١٥. الغزالي: المستصفى ١/٣٤٠،

٢٣/٢. أساس القياس ٦٤. الفتازاني: حاشيته على شرح العضد على المختصر ١/٢٠.

(٤) الغزالي: المستصفى ١/٢٥٧.

إعماله في البحث الفقهي الفروعى، بما أشعر بشيء من الانفصال بين علم الأصول وعلم الفقه، مع أن الغاية من علم الأصول أن تحفظ الأدلة وتحكم الأصول لتبنى عليها المذاهب في مسائل الاجتهاد.^(١)

٢- أبرز هذا المنهج ظاهرة أصولية هي: ظاهرة الوقف في مسائل الأصول^(٢)؛ إذ الاستدلال العقلي إذا لم يصل إلى قاطع في الدلالة يُستند إليه في الاختيار الأصولي فيكون التوقف في المسألة هو الحل عندها. والغريب أن هذه الظاهرة قد كثرت في المباحث اللفظية التي تمس الحاجة إليها في الفقه، حيث إن العقول لا تجول في مقتضيات العبارات.^(٣) يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وطائفة قد أبطلوا أصول الفقه ومنعوا دلالتها حتى سموا واقفة». والكلام نوعان: أمر وخبر، فمنعوا دلالة صيغ الأمر عليه، ومنعوا دلالة صيغ الخبر العام عليه* ... يزعمون أن ما تكلموا فيه هي مسائل قطعية يقينية.^(٤)

٣- رتب هذا المنهج ضعفاً في الاستقراء التام لمعاني النصوص، بما قلل من إظهار المقاصد الشرعية المعتبرة في التشريع أثناء التطبيق العملي للأحكام.

ولقد تنبه القرافي لمثل هذه الطبيعة الأحادية التي ظهر بها علم الأصول من التركيز على إثبات الحجية لأصل الاستدلال الفقهي في غالب الأحوال دون إبراز المعاني والضوابط الواردة في النصوص، فأخذ على عاتقه تقرير قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يُحصى، ولم يُذكر منها شيء في أصول الفقه، وإن

(١) الشيرازي: شرح اللمع ١٠٩/١ بتصرف يسير، وانظر ابن السمعاني: قواطع الأدلة ٣١/١.

(٢) السمعاني: قواطع الأدلة ٨٧/١. الغزالي: المنحول ١٠٥. الزركشي: البحر المحيط ٣٧٠/٢.

(٣) الجويني: البرهان ٢١٦/١.

* مذهب الوقف في دلالة الأمر والنهي وفي دلالة العام على أفراده هو لأبي بكر الباقلاني وبعض

متكلمة الأصوليين انظر الباقلاني: التقريب والإرشاد ٣٥/٢. الغزالي: المستصفى ٧٠/٢، ١١٩.

(٤) ابن تيمية: الاستقامة ٥٠/١ بتصرف يسير.

اتفقت الإشارة إليه هنالك على سبيل الإجمال.^(١)

وقد حاول القرافي أن يعتذر عن هذه المنهجية الإجرائية الجارية عند متكلمة الأصوليين بقوله: قواعد أصول الفقه كلها قطعية*، غير أن القطع لا يحصل بمجرد الاستدلال ببعض الظواهر، بل بكثرة الاستقراء لموارد الأدلة. ومن كثرت مطالعته لأفضية الصحابة - رضوان الله عليهم - واستقراؤه لنصوص الكتاب والسنة حصل له القطع، غير أن ذلك يتعذر وضعه في كتاب، فوضع في الكتب ما تيسر وضعه.^(٢)

في حقيقة الأمر أن المنهجية الاستقرائية المذكورة في كلام القرافي تفضي إلى تحصيل قواعد قطعية بلا مرأى، غير أن طبيعة البحث الجاري عند المتكلمين - بما أشربوا من العلوم العقلية - قد باعدهم عن هذا التأصيل الإجرائي لقواعد الأصول مما جعلهم حيسي النقاشات العقلية المنطقية وأبعدهم عن تحصيل القواطع في قواعد علم الأصول تحقيقاً.

ويرد في هذا المقام التساؤل التالي:

هل التزم هذا الفريق من الأصوليين ألا يدخل في قواعد الأصول إلا القطعيات؟

الظاهر من عباراتهم أن قواعد الأصول القطعية يلتحق بها من لواحق المسائل الأصولية غير القطعية، وعليه فهم لم يلتزموا في مصنفاتهم الأصولية ألا يدخلوا إلا القواطع من قواعد الأصول.

يقول أبو بكر الباقلاني: "ولهذه الأصول لواحق تتصل بها وليست منها على ما

(١) القرافي: الفروق ١/ ٢. وانظر ابن عاشور: المقاصد ٦.

* هذه الكلية في قطعية قواعد الأصول غير سالمة، وسيظهر أنه لم يلتزمها أحد من الأصوليين غيره.

(٢) القرافي: نفائس الأصول ١/ ١٤٨.

وقد ظهر من كلام الجويني في تلخيصه لكتاب التقريب والإرشاد الكبير أن البحث في أركان القياس وقوادح العلل وتفصيل الكلام في الأخبار كعدد الرواة في إفادة التواتر، وتفصيل أحول الاتصال والإرسال في السند، والجرح والتعديل كل هذه المباحث حاصلة بغلبة الظن لا بالقطع.^(٢)

المطلب الثاني

المنهج الاستقرائي في إثبات القطعية في القواعد الأصولية

لقد توجه إلى مثل هذا المنهج الأصولي عدد من جهابذة الأصوليين، ويعد أول من أشار إلى اعتماد القطعية في أصول الاستدلال الفقهي في ظل المنهج الاستقرائي هو الإمام الشافعي. رحمه الله تعالى.^(٣)

كما سار على هذه المنهجية عدد من الأصوليين كالعز بن عبد السلام^(٤) والقرافي^(٥) وابن تيمية^(٦) وابن القيم^(٧) والشاطبي^(٨)، وقد نسه لعامة المتقدمين^(٩).

(١) الباقلاني: التقريب والإرشاد ٣١١/١.

(٢) الجويني: التلخيص ٣/٢٦٤، ٢٧٤. البرهان ١/٢١٦، ٢/٧٥٩. الغزالي: المستصفى ١/١٥٩، ١٦٢، ١٨٣.

(٣) يقول الإمام الشافعي مشيراً إلى قطعية القواعد الأصولية: "وتثبت خبر الواحد أقوى من أن أحتاج إلى أن أمثله بغيره، بل هو أصل في نفسه"، ويقول: "قلت، هذا أصل في نفسه فلا يكون قياساً على غيره؛ لأن القياس أضعف من الأصل". الشافعي: الرسالة ٣٧٢، ٣٨٤.

(٤) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٢/٣٠٤ وما بعدها.

(٥) القرافي: نفائس الأصول ١/١٤٨. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ٤٣.

(٦) ابن تيمية: الفتاوى ٢٣/٣٤٧، ١٩/٢١١، ٢٠/١٧٥، الاستقامة ١/٥٥.

(٧) ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/١٣٥ وما بعدها.

(٨) الشاطبي: الموافقات ١/٢٣ وما بعدها. ابن عاشور: المقاصد ١٩، ١٠٨.

(٩) الشاطبي: الموافقات ١/٣٧.

ولقد توسع الشاطبي في إبراز هذا المنهج الأصولي في تقرير قطعية قواعد الأصول أكثر من غيره حتى تكامل هذا المنهج عنده تنظيراً وتأصيلاً وتمثيلاً، في حين أن سابقه قد كانت إشاراتهم مقتضبة مختصرة. لذا فإنني أختار إبراز هذا المنهج الأصولي من خلال ما سطره الشاطبي أصالةً.

مبررات القطعية في القواعد الأصولية:

لا تسلم القضايا النظرية والتجريبية في الجملة إلا بعد إبراز الأسباب الداعية لإقامتها والأخذ بها ليحصل الاطمئنان بضرورة اعتبارها. لذا فقد حرص الشاطبي على إبداء المبررات الداعية لتبني فكرة القطعية في القواعد الأصولية، والتي هي على النحو التالي:

أولاً: تحقيق وحدة المنطق الاستدلالي والتطبيقي للأحكام.

لا يمكن للناظر في فروع الشريعة من النظر إليها بدون أصول كلية قطعية ترد إليها الأحكام وتتخرج عليها الفروع استدلالاً وتطبيقاً، وإلا لأدى غيابها إلى اضطراب في إثبات الأحكام واختلال وتعارض في تطبيقها في الواقع بما يفضي إلى فساد في النتائج. إذ لو كانت هذه الأصول مظنونة محتملة للمعارضة لانتفى وجه الضبط في أحكام الشريعة، ولاضطربت الأصول، إذ كل يدعي صحة ما بنى عليه من أصل مغلب على الظن بغير مرجح قاطع. ولهذا قال الشاطبي: "ولو جاز إثباتها بالظن لكانت الشريعة مظنونة أصلاً وفرعاً وهذا باطل."^(١)

وعليه كان تخريج الأحكام على القواعد الأصولية الكلية دأب فحول العلماء والمحققين^(٢) وقد نبه شيخ الإسلام ابن تيمية على ضرورة هذا المعنى حين قال:

لا بد أن يكون مع الإنسان أصول كلية ترد إليها الجزئيات ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلا يبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل

(١) الشاطبي: الموافقات ٤٩/٢.

(٢) القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ٩٠.

وظلم في الكليات فيتولد فساد عظيم.^(١)

وبناءً على هذا المعنى فقد نعى الشاطبي على الظاهرية التي أوغلت في اعتبار ظواهر الألفاظ مهملة المعاني والمقاصد الشرعية التي تضمنتها كما نعى على الذين سماهم المتعمقين في القياس المقللين من اعتبار الظواهر الآخذين بالمعاني المصلحية وإن عارضت النصوص، وبين أن القواعد الكلية الاستدلالية تقضي باعتبار الأمرين جميعاً على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ولا بالعكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلال فيه ولا تناقض، وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين.^(٢)

ثانياً: ثبات الشريعة بقطعية أصولها الكلية المعتبرة في الفهم والتطبيق.^(٣)

إن الله سبحانه قد تكفل بحفظ الشريعة من التحريف والتبديل حيث قال تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] والمراد بالحفظ في هذه الآية هو حفظ النصوص من التبديل والتغيير، غير أن هذا لا يتم إلا بحفظ الكليات الشرعية التي اطردت في معاني النصوص اطراداً أفاد القطع باعتبارها والتي يحصل بها ضبط طرائق فهم النصوص وإعمالها، وما لا يتم ثبوت تمام الحفظ إلا به فهو محفوظ، ولا معنى لحفظها إلا قطعيتها وسلامتها من احتمال الإخلاف والمعارضة.^(٤)

إذ لو كانت مظنونة تقبل الاحتمال لتسلط عليها المعارض بالامتحال ليُصير الاحتمال أصلاً في الاستدلال يتأول به النصوص، ويحوّل معانيها على غير مرادات الشارع فيها؛ لانعدام قاطع يُظهر عوار استدلاله - وتغيير المدلول صنو تغيير الدليل - والتخلف في خبر الله تعالى عن مخبره محال، فظهر ثبوت القطعية في قواعد

(١) ابن تيمية: الفتاوى ٢٠٣/١٩.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٣٩٣/٢.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٤٩، ٥٨/٢، ٣٣/١.

(٤) الشاطبي: الموافقات ٣٣/١.

أصول الفقه والاستدلال على أحكام الشريعة.

يقول الشاطبي: لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة، وأيضاً لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها، وهي لا شك فيها، ولجاز تغييرها وتبديلها وذلك خلاف ما ضمن الله عز وجل من حفظها.^(١)

ثالثاً: الاستقراء الموصل للقطع باعتبار القواعد الأصولية عصمة من الوقوع في البدع الاستدلالية الكلية.

إن مما قرره عدد من الأصوليين أن الأصل الاستدلالي لا يقام أصلاً إلا إذا ظهر من الشارع اعتباره بكثرة جريان النصوص على نحوه ومقتضاه في النظر الاستدلالي والتطبيق العملي الواقعي، حتى إذا تعاضمت النصوص في الجريان على نحوه غدا في نظر المستدل في غاية البيان غير محتمل للمعارضة. لذا كان الجريان على هذا الأسلوب في الوقوف على القواعد الأصولية عصمة للمستدل من مخايل قد تظهر له في بادئ النظر فيظنها أصولاً، ويتخذ التأويل الفاسد واعتساف النصوص مسلكاً في تطبيقها فتكون بدعة استدلالية كلية.^(٢) يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: وأهل البدع إنما دخل عليهم الداخل؛ لأنهم أعرضوا عن هذه الطريقة وصاروا يبنون دين الإسلام على مقدمات يظنون صحتها إما في دلالة الألفاظ وإما في المعاني المعقولة، ولا يتأملون بيان الله ورسوله، وكل مقدمات تخالف بيان الله ورسوله فإنها تكون ضلالاً.^(٣)

خصائص القواعد الأصولية القطعية:

عد الشاطبي للقواعد الأصولية المعتبرة في الشرع خصائص ثلاثاً تمتاز بها عن غيرها وتعرف بها عن سواها وهي على النحو التالي^(٤):

(١) الشاطبي: الموافقات ١/ ٣٠.

(٢) الشاطبي: الاعتصام ١/ ٥٤٣، ٢٩٩.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى ٧/ ٢٨٨، وانظر ١/ ٤٧.

(٤) الشاطبي: الموافقات ١/ ٧٨-٧٩.

الخصيصة الأولى: الاطراد والعموم.

فإن من علامة صحة القاعدة الأصولية أن تطرد وتنتشر في تفاريع الشريعة بإطلاق، فترى متحصلة عن نصوص الشرع منسجمة مع المقاصد الكلية العامة التي يرجع إليها أس أحكام الشريعة.

فإذا لم يظهر فيها هذا النوع من الاطراد والانتشار فهو علامة الشك بكونها أصلاً معتداً به في الشرع.^(١)

الخصيصة الثانية: الإحكام والثبات.

فإن علامة صحة اعتبار القاعدة الأصولية أن تكون قد ثبتت ثبوتاً لا تحتمل معه النسخ أو التخصيص لعمومها أو التقييد لمطلقها؛ لأن دعوى النسخ لها ينعطف على النصوص المتكاثرة الدالة عليها بالإبطال، ودعوى التخصيص لعموماتها أو التقييد لمطلقاتها يرجع على تلك النصوص بالتأويل والامتحال .

لذا فقد قرر الشاطبي أن القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع فيها النسخ، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية بدليل الاستقراء، فإن كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت.^(٢)

وكذلك فالثبات جارٍ في أصل رفع الحرج من خلال قواعد إعماله في الشرع وأصل الاحتياط وسد الذرائع وأصل اعتبار المصالح الجارية على سنن الشرع، وكذا الطرائق الاستدلالية المعتبرة في فهم النصوص.

الخصيصة الثالثة: حاكميتها في جانب الإعمال والتطبيق.

مما تمتاز به القواعد الأصولية في الشرع أنها حاكمة على الجانب الإجمالي والتطبيقي للنصوص، فتجد أن الوقائع في ميزان الشرع لا تخرج عن ضبطها بحال؛

(١) الشاطبي: الموافقات ١/٩٩.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٣/١١٧.

لذلك كان الفقه الإسلامي فقهاً تغييرياً على نحو مراد الشارع لا فقهاً تقريرياً على نحو مرادات الخلق، هذا: فلاتجد في العمل أبداً ما هو حاكم على الشريعة، وإلاّ انقلب كونها حاكمة إلى كونها محكوماً عليها، وهكذا سائر ما يُعد من العلوم.^(١)

وقد اعتمد الشاطبي في تقرير القطعية في قواعد الأصول على أصل التبع الاستقرائي للنصوص الشرعية بإطلاق، بغير أن يُضعف من آلية استقرائه تقسيم النصوص المستقرة إلى قطعية وظنية، بعد أن قرر أن خطاب الشارع للأمة كان جارياً على نحو ما ألفتة من معهود لسانها، والذي لم يكن من صورته التعبير عن المعنى بلفظ قاطع لكل احتمال في الذهن سوى معنى واحد هو المراد.

هذا الأمر ساعد الشاطبي غاية المساعدة في أن تفتح بين يديه مغاليق من الأبواب المعرفية الاستدلالية التي كانت موصدة حتى ضيّقت على عددٍ ممن قبله سبل الاستقراء الصحيح المفضي إلى تحصيل قواطع معتبرة في قواعد هذا العلم.

ولبيان المنهجية الأصولية التي سار عليها - مع مراعاة الاختصار - لا بد من الإجابة عن التساؤل اللذين وجّها للمتكلمين من الأصوليين من قبل، وهما:

ما هي المنهجية التي اتبعها الشاطبي في تحصيل القطعية في قواعد الأصول؟ وهل التزم الشاطبي أن لا يدخل في عدّ قواعد علم الأصول إلا القواطع منها؟

أبدأ بالإجابة عن التساؤل الأول:

لا يمكنني بيان المنهجية التي سار عليها هذا الجهد المحقق تامة إلا من خلال تقسيمها إلى قسمين: الأول: المنهجية الموضوعية. الثاني: المنهجية الإجرائية.

القسم الأول: المنهجية الموضوعية المعتمدة في تقرير قطعية القواعد الأصولية.

يُفهم من صنيع الشاطبي أنه قسم التناول الموضوعي لقواعد علم الأصول إلى مستويين: عام وخاص.

(١) الشاطبي: الموافقات ١/ ٧٩.

أما المستوى الأول: العام، يقصد به تناول القواعد الأصولية بالبحث بمثل ما تناوها المتكلمون من الأصوليين قبله، بإثبات الحجية لأصل الاستدلال الفقهي، كإثبات الحجية لأصل الإجماع والعمل بخبر الواحد والقياس ونحوه.

ويلاحظ أن كلامه في هذا المستوى كان أقرب إلى الإشارة والترميز منه إلى الإطالة والتكرار، حيث اكتفى فيه بالإشارة الإجمالية، وحسبي في عدم إطالته إحالة القارئ على كتب من سبقه من الأصوليين، حيث توسعت في بحث هذه الموضوعات، ودفعاً للتكرار وحفظاً لتفرد مسائل كتابه بالجدة والابتكار.

يقول الشاطبي: أعلم أن المقصود بالرجوع إلى الأصل القطعي ليس بإقامة الدليل القطعي على صحة العمل به، كالدليل على أن العمل بخبر الواحد والقياس واجب مثلاً، بل المراد أخص من ذلك، وهو معنى مخالف للمعنى الذي قصده الأصوليون^(١).

المستوى الثاني: الخاص، ويعني به التبع الاستقرائي المعنوي للنصوص للوقوف على المقاصد الشرعية المركوزة فيها، وتحديد المعاني الغائية والحكم المرعية المعتبرة من قبل الشارع، وضم بعضها إلى بعض إن اتحدت في المعنى لتتعاقد على إثبات أصل عام يظهر للمتبع القطع باعتبار الشارع له، لثبوته بنصوص متكاثرة دالة عليه بما يرتفع معه احتمال التأويل^(٢).

ثم الترقى لبيان صلة الأصول العامة الثابتة بالاستقراء بعضها مع بعض للوقوف على أصل أعم ليتتهي إلى تحديد أصول المقاصد والمعاني المعتبرة للشارع في الأحكام.

وللتمثيل على هذا المستوى الموضوعي في البحث الأصولي الجاري عند الإمام الشاطبي أنقل طرفاً من عبارته حيث يقول:

(١) الشاطبي: الموافقات ٢٦/٣. وانظر ٣٧/١، ١٦/٣.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٢٦٠/٣ وما بعدها، ٥١/٢.

قوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى، فإن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها في وقائع جزئيات وقواعد كلييات، كقوله تعالى ﴿وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ [البقرة: ٢٣١]، ﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦] ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا﴾ [البقرة: ٢٣٣] الآية، ومنه النهي عن التعدي على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغضب والظلم، وكل ما هو في المعنى إضرار أو ضرار، ويدخل تحته الجنائية على النفس أو العقل أو النسل أو المال، فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لا مرأى فيه ولا شك.^(١)

القسم الثاني: المنهجية الإجرائية في تقرير قطعية القواعد الأصولية.

إن المنهجية الإجرائية المعتمدة عند الإمام الشاطبي في إثبات قطعية القواعد الأصولية هي التتبع الاستقرائي للنصوص. يقول الشاطبي الأدلة المستعملة هنا، إنما هي الاستقرائية المحصلة بمجموعها القطع بالحكم.^(٢)

وكيلا يطول بي البحث في المنهجية الإجرائية عند الإمام الشاطبي، فسألخص أبرز خصائصها وهي على النحو التالي:

١- المادة المستقراة هي كل دليل شرعي معتبر ثابت.^(٣)

٢- آلية الاستقراء تكون بالجريان على التتبع المعنوي لدلالات النصوص، وإن اختلفت مساقات ورودها ووجوه إفادتها بما يحصل معه العلم باعتبار الشارع للمعنى المستقراً قطعاً.^(٤)

٣- معيار القطعية الاستفادة بالاستقراء هو تكاثر الأدلة تكاثراً أغليياً بما

(١) الشاطبي: الموافقات ١٧/٣.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٢٦٠/٣ وما بعدها.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٣٤/١، ٥١/٢.

(٤) الشاطبي: الموافقات ٢٤/١، ٤٩/٢، ٥٣، ٧٧.

يستحيل اطراحها عند تعاضدها في الدلالة على المعنى الواحد، إذ يكون اطراحه إبطالاً لدلالة النصوص المتكاثرة في الدلالة عليه. ولقد أشار الشاطبي إلى أن الكليات الشرعية جارية على سنن الكليات الوضعية في الثبوت - كما هو الحال في الكليات اللغوية مثلاً- لا على سنن الكليات العقلية التي تنتقض بوجود معارض جزئي واحد، لذا فمعيار ثبوت القطعية بالاستقراء في الكليات الشرعية يختلف عنه في الكليات العقلية.^(١)

ولهذا يقول الشاطبي: ألقاعدة الكلية لا تقدر فيها قضايا الأعيان ونوادير التخلف^(٢) إذ الأمر الكلي إذا ثبت فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرج عن كونه كلياً، فإن الغالب الأكثرى معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت.^(٣)

وهنا أخلص إلى الإجابة عن السؤال الثاني:

هل التزم الشاطبي ألا يدخل في قواعد الأصول إلا القطعي منها؟

الذي يفهم من كلام الشاطبي أن الغالب من قواعد علم أصول الفقه قطعي، وكل قاعدة أو أصل انحط عن رتبة القطعية فهو مستند وراجع إلى قاعدة قطعية، ويكون من باب التفريع على القاعدة القطعية أو التتميم لها بالتبع.^(٤) ومن أمثلة القاعدة الأصولية المغلبة على الظن والمستندة إلى قاعدة قطعية، الإجماع السكوتي في دلالاته على الأحكام، فهو مغلب على الظن اعتبار دلالاته على الاتفاق بصورة السكوت غير الصريح عند من يقول به، غير أن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية غير متعرضة للدلالة عليه، وآثار الصحابة غير قاطعة في إثباته، ومع ذلك فهو

(١) الشاطبي: الموافقات ٢/٦١، ٦٣، ١/٧٧، ٣/١٠.

(٢) الشاطبي: الموافقات ١/٢٥١.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٢/٥٣.

(٤) الشاطبي: الموافقات ١/٣٤.

مستند إلى أصل قطعي معتد به وهو اعتبار أصل حجية الإجماع.^(١)

غير أن الأصل الم أغلب على الظن عند القائل به، إن لم يكن مستنداً إلى أصل قطعي يرجع إليه وينهض به فهو مطرأ لا عبرة به في التأصيل الفقهي؛ إذ الظن لا يقوم أصلاً في دين الإسلام. ومن أمثلته اعتبار الإلهام والكرامات والخوارق أصلاً في مدارك الشرع، فإن المستدل لاعتباره قد يظهر من حكايات الأحوال ومن الآثار الدالة عليه الناهضة به ما يغلب على الظن صحة القول به والذهاب إليه، غير أن للمخالف توجيه هذه الدلائل على غير جهة الاعتبار بطريق صحيح، فلا ينفصل الحجاج بالاستناد إلى قاطع، ولذا فقد ذهب الشاطبي إلى رده وعدم قبوله.^(٢)

وعليه فلا بد في قواعد الأصول من جريانها على سنن القطعية فما جرى فيها مما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفریباً عليه بالتبع لا بالقصد الأول.^(٣)

بعد استعراض المنهجية الجارية لدى الأصوليين في تقرير القطعية في القواعد الأصولية، يظهر أن المحققين في هذا الفن عموماً يتوجهون إلى بناء قواعد على رتبة القطعية أصالة أو استناداً، فلا تبقى قاعدة يتطرق الاحتمال إلى أصلها. وإن المنهج المرضي في تحقيق هذا الغرض يتمثل بالتبع الاستقرائي لنصوص الشريعة عموماً بغض النظر عن طبيعة آحادها من القطعية والظنية، إذ يستحيل تضافر النصوص على تقرير قضية استدلالية أو معنوية تضافراً شمولياً مع عدم توجه الاعتبار لها شرعاً؛ لأن فيه تخلية النصوص عن الإفادة وتعريتها عن التحصيل والتالي باطل.

وأما المنهجية الأصولية التي سار عليها المتكلمون من الأصوليين في تقرير قطعية القواعد الأصولية فهي غير مرضية في تحصيل هذا الغرض؛ لتضمنها التقليل من الاعتماد على نصوص الشرع بداعية غلبة اتصافها بالظنية غير المنتجة للقطعية - في نظرهم -. وإن كان من غير الخفي اعتمادهم الاستقراء في بعض القضايا

(١) الغزالي: المستصفى ١/١٣٤.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٤/٨٦.

(٣) الشاطبي: الموافقات ١/٣٤.

الأصولية متابعة لمنهج الأئمة المتبوعين.

يقول القرافي: "من أراد القطع بقواعد أصول الفقه من الإجماع والقياس وغيرهما فليتوجه للاستقراء التام في أقضية الصحابة ومناظراتهم وأجوبتهم وفتاويهم، ويكثر من الاطلاع على نصوص الكتاب والسنة، فيحصل له من جميع ذلك ومن القرائن الحالية والسياقات اللفظية القطع بهذه القواعد ... هذه قاعدة جليلة شريفة ينبغي أن يتفطن لها، فإنها أصل كبير من أصول الإسلام، وهو سر قول العلماء: إن قواعد الدين قطعية، وعدم العلم بها هو سبب المخالفة"^(١).

(١) القرافي: نفائس الأصول ١/١٤٨.

المبحث الخامس

دعوى تجديد القواعد الأصولية

ظهر في كتابات عددٍ من المعاصرين التنظير لمشروع تجديد قواعد علم أصول الفقه، وقد بدا لي بعد تتبع هذا الموضوع أن بحث هذه القضية عند المحدثين يقع في مستويين:

الأول: المستوى الشكلي: وأعني به إعادة تبويب مسائل علم أصول الفقه في ظل المناهج الأصولية المقررة مع إزالة بعض المباحث غير المتعلقة بموضوع هذا العلم، وهذه الفكرة ليست بمجديدة في علم الأصول إذ أشار إليها الغزالي^(١) وابن تيمية^(٢) والشاطبي^(٣) وغيرهم^(٤).

الثاني: المستوى الموضوعي: وأعني به إعادة بحث القواعد القارة في هذا العلم بنقدها وإعادة إذابتها لتواكب ما يستجد من ظروف واقعة أو متوقعة، بحيث تصبح قواعد هذا الفن مستوعبة لظروف الزمان والمكان المعاشين. ويعد التنظير لمثل هذا المستوى في التععيد الأصولي محدثاً، لذا رأيت الحاجة إلى بسط الكلام فيه والمناقشة. لا نزال نسمع بين الحين والآخر الدعوات المنادية بتجديد قواعد علم أصول الفقه، إذ لم يعد ما دُوّن في السابق قائماً بحاجة العصر الذي نعيش، فلا بد من شيء من الابتكار الخلاق والاجتهاد الإبداعي ونفض أغبرة التقليد والترديد!^(٥)

لعل أول من لهج بمثل هذه الفكرة من المعاصرين^(٦) هو محمد إقبال حيث قال:

(١) الغزالي: المستصفى ١٠/١.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى ٤٠٢/٢٠.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٤٢/١ وما بعدها.

(٤) ابن السمعاني: قواطع الأدلة ٣١/١، ابن عاشور: المقاصد ٨. علي جمعة محمد: قضية تجديد أصول الفقه ٥٢. الدسوقي: نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه ١٨.

(٥) الناصر: العصرانيون ٢٣٨. وما بعدها، ميلاد: الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد ١٠٢.

(٦) البسطامي: مفهوم تجديد الدين ٢٤٠.

إن ما ينادي به الجيل الحاضر من أحرار الفكر في الإسلام من تفسير أصول المبادئ التشريعية تفسيراً جديداً على ضوء تجاربهم، وعلى هدي ما تقلب على حياة العصر من أحوال متغيرة، هو رأي له ما يسوغه كل التسويغ.^(١)

وتلاحقت بعده الدعوات متكاثرة للتظير لمثل هذا العمل الشجاع، وكأنه غدا أجمود في أصول الفقه الاجتهادية أشد منه في فروعها لأنها أخطر شأنًا^(٢)!!

ويبلغ الإبداع الأصولي ذروته عند البعض فيقول: ماذا يضيرنا اليوم لو أننا قلنا: إنه لا ينكر تغير القواعد والمصادر الاجتهادية بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والأعراف^(٣) ويمثل آخر لهذه الأصول الخلاقة الجديدة بقاعدة أصولية ناصة: كل قضية تجد وليس فيها حكم إسلامي فإن لنا أن نأخذها من التشريع الغربي؛ لأنه إذا كان شرع من قبلنا شرعاً لنا فشرع معاصرنا شرع لنا كذلك.^(٤)

الذي يظهر لي أن الخطوة الأولى في طريق بحث هذا الموضوع الهام هي بطرحه في صورة علمية موضوعية نزيهة، بعيدة عن دغدغة العواطف بتعميمات غير مسلمة علمياً.

لذا فلا بد من بحث دعوى التجديد في قواعد أصول الفقه في ظل الحقائق العلمية المنهجية المستندة إلى أعماق البحث الأصولي، ويكون هذا من خلال أمرين: الأول: بحث المبررات التي تستند إليها هذه الدعوى، لإبراز مدى ضرورة الأخذ بها.

الثاني: النظر في القواعد الأصولية المقترحة تجديدها لسببها بمسبار أصول العلم وضوابطه.

(١) إقبال: تجديد الفكر الديني ١٤٩.

(٢) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ٢٤٦.

(٣) سانو: المتكلمون وأصول الفقه ٦٧.

(٤) انظر الجندي: إعادة النظر في كتابات العصريين ٣٠٣.

أولاً: المبررات التي يُظهرها منظرُوا هذه الفكرة لضرورة الأخذ بها.

ينطلق هذا الفريق في تسويق فكرة التجديد في قواعد الأصول من نقطة محورية هي: أن علم أصول الفقه هو علم لا يستند إلى ثبات مطلق، بل إنه يتأثر بظروف الزمان والمكان، ذلك أنه لا يستقل بناؤه على النصوص الشرعية وحدها، بل يشارك الواقع في بنائه وتحديد معالمه، لذا كان لا بد من الاعتراف بتطوره وتجده عند اختلاف الزمان والمكان والحاجات.^(١)

فالتجريد الذهني للقواعد الأصولية المشاهدة في كتب المتكلمين من الأصوليين مظهر واقعي يؤكد نسبة علم الأصول إلى بيئته التي نشأ فيها من الإيغال في الفلسفة الذهنية والمنطق العقلي، إذ لا أدل على تحقق الثبوت من الوقوع المشاهد المحسوس. ويمهد هذا الفريق ل يتم لهم التسليم بهذه المقدمة من خلال أمرين^(٢):

الأول: نقض فكرة قطعية القواعد الأصولية من أسها فيجعلها البعض وهماً^(٣) ويجعلها آخر شذوذاً في الرأي من بعض الأصوليين.^(٤)

يقول الدكتور أحمد كمان أبو المجد: "وليس ما تردده الكثرة الغالبة من المعاصرين من امتناع الاجتهاد في الأصول إلا التزاماً بما لا يلزم، وتقصيراً في بذل الجهد بجشاً عما ينفع الناس. وما قبلته الكثرة من كلام الشاطبي في كتاب الموافقات من أن أصول الشريعة كلها قطعية. ومن لا يسوغ الاجتهاد في شأنها يحتاج إلى وقفة تأمل".

(١) الترابي: منهجية التشريع الإسلامي ١٣، تجديد أصول الفقه الإسلامي ٧. وانظر بسطامي: مفهوم تجديد الدين ٢٤٠. الناصر: العصرانيون ٢٤١. سلطان: تجديد الفكر الديني ٥٤.

(٢) الترابي: منهجية التشريع الإسلامي ١٢. ميلاد: الفكر الإسلامي ٩٢، ١٦٨. بسطامي: مفهوم

تجديد الدين ٢٤٠. الدسوقي: نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه ١٨ وما بعدها. أبو

سليمان: أزمة العقل المسلم ٧٦ وما بعدها.

(٣) الترابي: منهجية التشريع الإسلامي ١٣.

(٤) انظر ميلاد: الفكر الإسلامي ٩٢.

ومراجعة؛ لأن الأمر أخطر وأجل، من أن يسلم لفقهاء مهملين قدرة.^(١)

الثاني: التركيز على فكرة أن الفقه الإسلامي القديم وأصوله بصورتها التقليدية لم يعودا يستوعبان العصر ومستجداته، فلا بد من تجديد ينهض بالأصول الفقهية كي تستوعب الحوادث المتغيرة والتطورات المتجددة. ويحاول هذا الفريق تأكيد هذه الحقيقة من خلال تصوير أن طبيعة الحوادث المتغيرة المعاشة والتطورات المتجددة ذات أبعاد مختلفة تماماً عن تلك التي كانت في السابق، حتى إنه لم تعد بعض صور الأحكام التي كانت تمثل الحق في معيار الدين منذ ألف سنة تحقق مقتضى الدين اليوم، ولا توافي المقاصد التي يتوخاها؛ لأن الإمكانيات قد تبدلت وأسباب الحياة قد تطورت، والنتائج التي تترتب عن إضفاء حكم معين بصورته السالفة قد انقلبت انقلاباً تاماً.^(٢)

وعليه فقد نشأت قطاعات واسعة من الحياة لا يشملها الفقه التقليدي ولا يقدر على تكييفها إلا بتأصيل ونظراً اجتهادي جديد معاصر.^(٣)

ثانياً: القواعد الأصولية المقترحة تجديدها عند هذا الفريق.

كثيرة هي القواعد المهيئة للتجديد في علم أصول الفقه، إذ لا بد من تطوير مفاهيم الأدلة بتوسيع نطاقها لتشمل مستجدات النوازل والوقائع، لذا فلا بد من دراسة الكتاب والسنة في ظل مفاهيم السياسة الشرعية والمقاصد العامة^(٤) بما يُظهر أن عدداً من نصوص السنة النبوية -مثلاً- لم تتغيا تقرير معايير شرعية مقصودة، بل كانت تختص بواقع الزمان والمكان الذي عاش فيهما النبي ﷺ بما يلزم عنه وجوب

(١) أبو المجد: حوار لا مواجهة ٣٥ نقلًا عن ميلاد: الفكر الإسلامي بين الأصالة والتجديد ٩١-٩٢.

(٢) الترابي: تجديد أصول الفقه ٧، وانظر منهجية التشريع ٧، الدسوقي: نحو منهج جديد لدراسة علم

الأصول ١٨ وما بعدها. بسطامي: مفهوم تجديد الدين ٢٣٩ وما بعدها، ميلاد: الفكر الإسلامي

١٥٦ وما بعدها. الناصر: العصرانيون ٢٣٩ وما بعدها.

(٣) المراجع السابقة.

(٤) أبو سليمان: أزمة العقل المسلم ٧٧.

تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية!!^(١) كما أنه لا بد من إعادة تحديد وضبط مفهوم الإجماع، حيث إن تحديده باتفاق جميع المجتهدين في العصر يجعل دليل الإجماع أقرب ما يكون إلى دليل نظري غير فاعل في البحث الفقهي المعاصر، فما المانع من اعتباره باتفاق أغلبية المجتهدين عوضاً عن الكل!؟

كما أنه لا بد من إعادة النظر في ضوابط القياس ومعايير الوقوف على علل الشرع، بربط الأحكام بغاياتها من المصالح المقصودة بها، ذلك أن قياس المصالح يُعدّ درجة أرقى من قياس العلل، وشروط الاجتهاد المعتمدة في المجتهد.

يقول الدكتور الترابي: منهج تفسير النصوص، وتفصيل المعاني، وتصريف الأحكام وتحقيق الوقائع وتقويمها وتنزيل الأحكام عليها، ومسالك القياس، والتمثيل والاعتبار، وتحرير مقاصد الدين، وذرائع الصلاح والفساد في الطبيعة والمجتمع وطرائق تعبئة الرأي العام بالتناصح والشورى، وصور التعبير عن الإرادة العامة الرشيدة بالإجماع والعرف، وأشكال سلطان الجماعة ونظامها إمارة وقضاء كل ذلك أمور متجددة.^(٢)

مناقشة دعوى التجديد في قواعد الأصول.

لا أنكر أنني أقف مشدوهاً من غرابة هذه الفكرة التي تم إبرازها في قواعد الأصول، وقد تراءى لي أثناء تقلب النظر وترديده فيها أنها مشروع للتجريد من قواعد الأصول لا للتجديد!!

لذا فإنه لا يظهر لي وجهة دعوى تجديد قواعد علم أصول الفقه على هذا النحو، ويدل على صحة هذا الرأي عندي أمور:

الأول: لقد قرر المنظرون لتجديد قواعد الأصول أن هذا العلم مبني على أصليين هما: الأدلة الشرعية والواقع المعاش. وهذا كلام لا يسلم لقائله بالكلية؛

(١) شلتوت: الإسلام عقيدة وشرعة ٤٩٩. متولي: الإسلام ومبادئ نظام الحكم ٣٢. العوّا: في النظام

السياسي للدولة الإسلامية ١٤٩. السنة التشريعية وغير التشريعية ٢٩.

(٢) الترابي: منهجية التشريع ١٦.

لأن كل من له اطلاع على هذا العلم ومصنفاته يعلم أن ليس لغير أدلة الشرع واستقرائها مدخل فيه.

أما ما يقال من أن متكلمة الأصوليين قد جردوا علم الأصول من الأمثلة الفقهية وتجشموا فيه وعر الطرق الكلامية والأساليب العقلية بما يؤكد أن هذا العلم ابن بيته. فهذا كلام غير مقبول؛ ذلك أن هذه المنهجية الاستدلالية عرضت على هذا العلم لا في حقيقة موضوع مسائله بل في طريق التدليل عليها وإثباتها في وجه أهل الاعتزال اللاهجين باشتراط القواطع من الأدلة.^(١)

فهم قد استعملوا الطرق الكلامية والأساليب العقلية محافظة على قواعد العلم وموضوعاته كما وردتهم عن المتقدمين، لا تبديلاً لحقائقها وتغييراً لأسسها.

وأما ما عابه عليهم بعض المحققين^(٢) فلشدة تأثيرهم بطرق المناطقة حتى أفضت بهم إلى سقطات، بل إن بعضهم كان يعيب على غيره شدة الإيغال في هذه الطريقة في البحث الأصولي.^(٣)

ولعله لمثل هذا الأمر نبذ المحققون من أصوليي الفقهاء الطرق الكلامية العقلية في الاستدلال الأصولي بعد أن كانت لهم مصنفات جرت على هذه المنهجية.^(٤)

في حين أن فكرة تجديد قواعد الأصول تؤذن بإجراء تعديل أساسي يمس أصل موضوعات علم الأصول لا الاستدلال للمحافظة عليها.

لذا يحاول هذا الفريق من المنظرين لهذه الدعوى هدم القواعد الأصولية من خلال نبذ رتبة القطعية عنها لإدخالها ضمن الاحتمالات ليهون الأمر فيها، ويحاولون

(١) أبو سليمان: الفكر الأصولي ٥٢.

(٢) ابن السمعاني: قواطع الأدلة ٣١/١. القرافي: الفروق ٣/١. ابن تيمية: الفتاوى ٤٠٢/٢٠. الشاطبي: الموافقات ٤٢ وما بعدها.

(٣) أبو الحسين البصري: المعتمد ٧/١. الغزالي: المستصفى ١٠-١١. ابن رشد: الضروري ٣٤. الطوفي: شرح مختصر الروضة ١/١٠٠.

(٤) السمرقندي: ميزان الأصول ٣.

رد القطعية في قواعد الأصول من خلال أمرين، الأول: اعتبار أن دعوى القطعية ضرب من الوهم إذ كيف تكون القواعد قطعية ولم ينقطع عنها الخلاف؟! الثاني: اعتبار القطعية في قواعد الأصول قول شاذ لا عبرة به.

أما الجواب عن الأول بأنه لا تلازم بين ثبوت القطعية في غالب قواعد الأصول وحصول الاختلاف فيها^(١)، ذلك أن كون القاعدة قطعية أو ظنية من الأمور النسبية الإضافية، حيث إن ثبوت القطعية في القاعدة الأصولية يحصل بالتتابع الاستقرائي للنصوص الناهض بمعناها قطعاً، فمن لم يبلغ هذا المستوى من الاستقراء التام أو قريبه قد تظهر له القاعدة مغلبة على الظن ولو أتم الاستقراء لحصل له من عرفان القطع ما يخصه دون غيره ممن لم يبلغ هذا القدر، لذا كان هذا العلم أصالة علم المجتهدين.

يتأكد هذا بما روي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: إن رجلاً كان قبلكم رَغَسَهُ* الله مالاً، فقال لبيه لما حُضِر: أي أب كنت لكم؛ قالوا: خير أب، قال: فإني لم أعمل خيراً قط فإذا مت فأحرقوني، ثم اسحقوني، ثم ذروني في يوم عاصف، ففعلوا، فجمعه الله عز وجل فقال: ما حملك؟ قال: مخافتك: فتلقاه برحمته.^(٢)

فمع أن قضية إثبات القدرة المطلقة لله سبحانه قطعية، غير أن هذا الرجل قد حصل عنده الشك في القطعي للجهل به. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: فكون المسألة قطعية أو ظنية هو أمر إضافي بحسب حال المعتقدين، ليس هو وصفاً للقول في نفسه، فإن الإنسان قد يقطع بأشياء علمها بالضرورة أو بالنقل المعلوم صدقه

(١) السمرقندي: ميزان الأصول ٢٨٧.

* رَغَسَهُ أي أعطاه وبارك له فيه، وهو من الرغس أي البركة والنماء. انظر: لسان العرب مادة (ر، غ)، (س) ١٠٠/٦

(٢) رواه البخاري في الصحيح، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار حديث رقم (٣٢٩١)، (٧٠٦٩، ٦١١٦).

عنده، وغيره لا يعرف ذلك لا قطعاً ولا ظناً، وقد يكون الإنسان ذكياً قوي الذهن سريع الإدراك فيعرف من الحق ويقطع به ما لا يتصوره غيره ولا يعرفه لا علماً ولا ظناً.^(١)

كما لا يمتنع أن يشترك العلماء بالوقوف على قطعية الأصل لوضوحه أو لبسط أدلته كما فعل ابن القيم في بسط أدلة سد الذرائع حتى بلغ بها تسعاً وتسعين دليلاً بما يحصل مع مثلها القطع باعتبار الشارع له.^(٢)

أما الجواب عن الثاني وهو اعتبار القطعية في قواعد الأصول رأياً شاذاً؛ لأنه قد ذهب إليه الشاطبي وحده، فهذا أمر بعيد عن الدقة، وقد بسطت الكلام في هذه المسألة قبلاً فلا حاجة إلى التكرار.

الثاني: إن هذه الدعوى تقوم على القول بأن الأصول الفقهية التي دونها المتقدمون من الأصوليين لا تفي بحاجات العصر ومستجداته ونوازلها، وهذا قول غير مسلم بالكلية؛ لأنه مبني على فرضية خاطئةٍ حاصلها، أن معطيات العصر الذي نعيش ومستجداته ذات خصائص ومعايير فريدة خاصة لم تعرفها البشرية من قبل، حتى يلزم لاستيعابها تجديد أصولنا الفقهية المستفادة من دلائل الشرع، وهذه فرضية غريبة عجيبة يخالفها الواقع، حيث لا تقع واقعة مستجدة إلا وتجد من أهل العلم من يقوم بواجب بيان حكم الله فيها مستنداً إلى الأصول الفقهية المقررة عند المتقدمين.

الثالث: إن الأصول الفقهية المراد تجديدها إما أن تكون مدلولاً عليها في نصوص الشرع أو لا.

فإن كانت هذه الأصول المقترحة مدلولاً عليها في نصوص الشرع مع تغافل الأمة جمعاء عن تأصيلها واعتبارها في الأحكام، فهذا إقرار بوقوع الأمة كافةً بالخطأ

(١) ابن تيمية: الفتاوى ٢١١/١٩، المسودة ٢٤٥.

(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/١٣٥.

وضلالة الرأي في الوقوف على وجه الحق في تأصيل هذه الأصول، والتالي باطل لعصمة الأمة عن ذلك. وإن كانت هذه الأصول لم تتعرض النصوص للدلالة عليها والنهوض بها بحسب ما يراد من تجديدها إليه فهو تقوُّل على الله بغير علم، وتشريع في دين الله بما لم يأذن به تعالى والتالي باطل.

فلما كانت القسمة حاصرة، وقد ترتب عن مقدماتها البطلان فيدل هذا على بطلان أصل الدعوى وردّها.

الرابع : يلاحظ أن غالب مسائل علم أصول الفقه يطالها التجديد والابتكار في ظل هذه الدعوى، وهنا لن أدخل في مناقشات جزئية تفصيلية في آحاد الأصول المراد تجديدها، غير أنني أدكر بأن الأصل الفقهي لا ينتهض أصلاً فقهيّاً إلا إذا اطرده اطراداً عاماً في النصوص وجرى غالبها بحسبه في الدلالة والتدليل.

وما جرى اقتراح تجديده من قواعد الأصول لا يتخرج على هذا الضابط المصحح لاعتبار التأصيل الفقهي. ولا سبيل لاعتراض معترض على هذا الضابط في التأصيل، إذ لو أُخِذت أدلة الشريعة على الكليات والجزئيات مأخذ هذا المعارض لم يحصل لنا قطع بحكم شرعي البتة، إلا أن نشرُّك العقل، والعقل إنما ينظر من وراء الشرع، فلا بد من هذا الانتظام في تحقيق الأدلة الأصولية.^(١)

(١) الشاطبي: الموافقات ١/٣٨.

الباب الثالث

الصلاحية في تطبيق الحكم الشرعي

وفيه فصلان، هما:

الفصل الأول: الصلاحية في السنة النبوية واجتهادات الصحابة.

الفصل الثاني: الصلاحية في فقه الأئمة المجتهدين وأتباعهم
والمنهج المتبع في تأصيلها.

الصلاحية في السنة النبوية واجتهادات الصحابة

وفيه مبحثان، هما:

المبحث الأول: الصلاحية في السنة النبوية.

المبحث الثاني: الصلاحية في اجتهادات الصحابة.

توطئة :

بعد أن تم -بحول الله- البحث في موضوع الثبات وانتهى بي المقام إلى بحث الصلاحية في إجراء الأحكام، كان لا بد من بيان الصلة بينهما.

فالحكم الشرعي في دين الله تعالى ثابت الأركان والأصول ما دامت السماوات والأرض، وقد كان من لوازم صفة ثباته معاشته للواقع الزماني والمكاني اللذين يجياهما الناس.

أي أن من طبيعة الثبات في الشريعة الإسلامية عدم الانثلام والاضطراب في ظل ما تكشف عنه معطيات الزمان والمكان من ظروف محيطية بالناس، وعليه كان هذا الحكم الثابت أبداً مع ثباته ساعياً لتحقيق صلاح الخلق بثبوت صلاحيته للجريان فيهم ابتداءً.

فالصلاح الناتج والمتحصل من تطبيق الحكم الشرعي صفة متفرعة عن حقيقة ذاته من صلاحيته وقابليته للإعمال والتطبيق في كل آن وزمان؛ إذ فاقد الشيء لا يعطيه.

لذا كانت الصلاحية في تطبيق الأحكام الشرعية لازمةً عن صفة الثبات فيه،

والصلاح الحاصل في الخلق لازم عن صفة الصلاحية.^(١)

وعليه فالصلاحية صفة ذاتية في الحكم وهي فرع ثباته وديمومته. وصلاحية الأحكام الشرعية هي نتاج التفاعل التشريعي للمعايير والقواعد الشرعية الثابتة في ظل الظروف المتجددة في الخلق زماناً ومكاناً. هذه المعايير الضابطة للأحكام الشرعية هي العلل المتبعة في تطبيقها على وجه يحافظ على الحكم والمصالح المقصودة للشارع من تشريع الأحكام. بالإضافة إلى الغايات الكلية في الشريعة التي رسمها الشارع لتحافظ على دقة التطبيق التعليلي في الأحكام الشرعية على وجه يحقق المقصود الشرعي على أبلغ صورة وأحسنها، كدفع الحرج عن المكلفين والحيلولة دون موقعة الفساد حالاً أو مآلاً.

قد يقال: ولم كان اختيار لفظة الصلاحية بالذات لهذا المعنى؟

والجواب عن هذا من وجهين:

الأول: إن المعنى الدلالي الذي تعطيه هذه اللفظة هو الأوفق - شفي نظري - لملاءمة وإفادة معنى الثبات من غيرها، إذ قد اختار بعض المحدثين^(٢) للتعبير عن هذا المعنى لفظة "ألتطور"، ودلالاتها بعيدة عن معنى الثبات؛ لأن هذه اللفظة تشي بالانتقال والصعود من طور لآخر.^(٣)

واختار البعض^(٤) التعبير بـ "المرونة" - وهو أحسن من السابق - لكن لفظة "المرونة" تعطي انطباعاً مضاداً للانضباط - الذي هو حقيقة الحكم الشرعي - ولو

(١) لقد أدى عدم إحكام الصلة بين اعتبار صفة الصلاحية في الحكم الشرعي وصفة ثباته عند بعض الحقوقيين إلى الظن بأن مبدأ المشروعية في الإسلام يتطور ولا يتصف بالثبات. انظر السنهوري: مصادر الحق ٦٥/٤ وما بعدها.

(٢) النعيم: تطوير التشريع ٨، القرضاوي: الخصائص العامة ٢٢٠. نظام الدين: مفهوم الفقه ٢١، محمد: الفقه الإسلامي آفاقه وتطوره ٧٦.

(٣) حسب الله: أصول التشريع الإسلامي ١٨٨.

(٤) القرضاوي: الخصائص العامة ٢٢٠، محمد: الفقه الإسلامي آفاقه وتطوره ٥٤ وما بعدها.

الثاني: إن المعنى الدلالي الذي تعطيه هذه اللفظة يدل بوضوح على الغاية التشريعية من تطبيق حكم الشرع من الإصلاح، فصلاحيّة التطبيق وقابليته دوماً أمانة على حصول نفع من طبق عليه هذا الحكم وإصلاح شأنه به .

لذا فقد أكثر القرآن الكريم من استعمال الإصلاح كمقصد لبعث الرسل وشعار لعملمهم من ناحية، وكقبيل للفساد المقبوح شرعاً من ناحية أخرى .

يقول الله تعالى على لسان شعيب عليه السلام: ﴿ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَمْلِكُمْ إِلَىٰ مَا أَنهَأكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴾ [هود: ٨٨] .

ويقول تعالى: ﴿ فَلَمَّا أَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْطِشَ بِالَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَّهُمَا قَالَ يَا مُوسَىٰ أَتُرِيدُ أَنْ تَمْلِكُنِي كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِالْأَمْسِ إِنْ تُرِيدُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ جَبَّارًا فِي الْأَرْضِ وَمَا تُرِيدُ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْمُصْلِحِينَ ﴾ [القصص: ١٩] .

ويقول: ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ﴾ [الأعراف: ١٤٢] .

ويقول الله تعالى على لسان صالح عليه السلام: ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا النَّبِيَّ وَالْأُمَّةَ وَلَا تَطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ﴾ [الشعراء: ١٥٢] .

وقد طالعت في كتب المتقدمين من الأصوليين علي أقف على تحديد للصلاحيّة كمصطلح وعلم على مدلول معين غير أنني لم أظفر بذلك .

وأما عند المعاصرين فقد ألفت الشيخ الطاهر بن عاشور قد قال: معنى صلوحيّة شريعة الإسلام لكل زمان ومكان أن تكون أحكامها كليّات ومعانٍ مشتملة على حكم ومصالح صالحة لأن تتفرع منها أحكام مختلفة الصور متحدة المقاصد^(١) .

(١) ابن عاشور : المقاصد ٩٣ بتصرف يسير .

والذي أرتضيه في معنى الصلاحية في الأحكام هي أنها:

قابلية الأحكام للتطبيق بتفاعل المعايير الشرعية الثابتة في ظل تغير معطيات الزمان والمكان على وجه يحقق المقاصد الشرعية منها.

ويدل على هذا المعنى جواب النبي ﷺ عن سؤال علي بن أبي طالب رضي الله عنه حين سأله إنك تبعني في أمر أفأكون فيه كالسكة الحمأة أم الشاهد يرى ما لا يرى الغائب فقال ﷺ بل الشاهد يرى ما لا يرى الغائب^(١).

فتطبيق أحكام الشرع ليس ذلك العمل الآلي بغير تبصر ولا تدبر لحقيقة الظرف الملابس للتطبيق، بل للظرف الأثر الواضح في تطبيق الأحكام.^(٢)

لا يقال: هذا وقوع في الإشكال، إذ كيف يكون الظرف الملابس للواقعة ذا أثر في تطبيق الحكم، والحكم الشرعي ما هو إلا حاكم على الظرف المعاش لا محكوم به؟!!

ذلك أن الظروف الواقعية المعاشة تظهر الأوصاف المعتبرة شرعاً والمقتضية لتطبيق معين للحكم دون غيره، وهذه الأوصاف مقعدة في أصول قارة في الشرع، بحيث يكون جريان الأحكام على نحوها محققاً ما قصد الشارع منها إبان التشريع.

لذا فالتغافل عن اعتبار الظروف وورودها في الوقائع يفضي إلى تطبيق الحكم في الظرف المعين على خلاف مقتضياته المعتبرة شرعاً، بما يرجع على المقاصد الشرعية للأحكام بالمخالفة والمعارضة.

وهذا المنهج التشريعي غير خفيّ اعتباره في تأقيت تنزل الأحكام وابتداء تشريعها؛ فقد لاحظته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها في آيات الكتاب الكريم حين قالت: إنما نزل أول ما نزل منه سورة من الفصل، فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا تاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء لا تشربوا

(١) أحمد: المسند ١/ ٨٣، الطحاوي، مشكل الآثار حديث رقم (٤٣٣٤) وصححه أحمد شاكر.

(٢) الجصاص: الفصول ٤/ ٢٧.

الخمير، لقالوا: لا ندع الخمر أبداً، ولو نزل: ولا تزنوا لقالوا: لا ندع الزنا أبداً^(١).

وعليه يترتب على إغفال اعتبار الظروف المقترنة في ابتداء تشريع الحكم وإعماله استسهال دعوى النسخ وتكثيرها في محكمات النصوص.^(٢) ومن ذلك ما ذهب إليه بعض المتقدمين^(٣) من أن آيات الصبر على إذابة الكافرين وإلانة القول لهم^(٤) منسوخة بالآيات الحاضرة على وجوب قتال الكافرين ومجابهتهم^(٥)، مع أن الأمر بخلاف ذلك، حيث إنه ربط للحكم بالحالة التي يكون عليها المؤمنون فمن كان من المؤمنين بأرض هو فيها مستضعف أو في وقت هو فيه مستضعف، فليعمل بآية الصبر والصفح والعفو عمن يؤذي الله ورسوله من الذين أوتوا الكتاب والمشركون، وأما أهل القوة فإنما يعملون بآية قتال أئمة الكفر.^(٦)

ولقد أجاد السيوطي في تحرير هذا المعنى والتنبيه عليه، حين تناول الكلام عن أحوال النسخ في الأحكام فقال: «أما أمر به لسبب ثم يزول السبب، كالأمر حين الضعف والقلّة بالصبر والصفح ثم نسخ بإيجاب القتال، وهذا في الحقيقة ليس نسخاً، بل هو من قسم المنسأ. كما قال تعالى: ﴿أَوْ نَسَاهَا﴾ فالمنسأ هو الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون، وفي حالة الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى. وبهذا يضعف ما لهج به كثيرون من أن الآية في ذلك منسوخة بآية السيف* وليس كذلك»^(٧).

(١) رواه البخاري في الصحيح، كتاب فضائل القرآن، باب تأليف القرآن حديث رقم (٤٩٩٣).

(٢) الجصاص: الفصول ٣/١٤-١٥ آل تيمية: المسودة ٢٠٠، الشاطبي: الموافقات ٣/١٠٦.

(٣) كالقرطبي مثلاً انظر الجامع لأحكام القرآن ٨/١٣٦، الإتيقان في علوم القرآن ٢/٢١.

(٤) مثل آية ٩٤ من سورة الحجر، وآية ١٢٥ من سورة النحل.

(٥) مثل آية ٢٤٤ من سورة البقرة.

(٦) ابن تيمية: الصارم المسلول ٢٢١. اقتضاء الصراط المستقيم ١/١٧٦.

* آية السيف هي قوله تعالى «وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة» التوبة ٣٦ انظر القرطبي:

الجامع لأحكام القرآن ٨/١٣٦.

(٧) السيوطي: الإتيقان ٢/٢١.

وعليه فيكون لاعتبار الظروف التي اقترنت بالحكم الشرعي حين ابتداء تشريعه أو استمرار تطبيقه في كل حين آثار لا بد من مراعاتها لتنزل الأحكام عليها بمقتضى المقررات والأصول الشرعية لا بمقتضى الهوى ونظر العقل المجرد.

وكي تتضح حقيقة الصلاحية في تطبيق الأحكام كان لا بد من إبراز نماذج لها في السنة النبوية واجتهادات الصحابة ومن بعدهم من المجتهدين المتبوعين في المباحث الآتية.

المبحث الأول

الصلاحية في السنة النبوية

ظهرت صلاحية الأحكام للتطبيق في ظل تغير الظروف المعاشة بصورة بارزة في تصرفات النبي ﷺ، لذا سوف استعرض نماذج من سيرة المصطفى ﷺ تظهر مدى استجابته ﷺ للمعطيات الواقعية على نحو يحقق المقصد الشرعي منها على النحو التالي:

١- اختلاف أجوبة النبي ﷺ على السؤال الواحد لاختلاف أحوال السائلين

عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَجَاءَ شَابٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَقْبَلُ وَأَنَا صَائِمٌ؟ قَالَ: لَا، فَجَاءَ شَيْخٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَقْبَلُ وَأَنَا صَائِمٌ؟ قَالَ: نَعَمْ. فَنَظَرَ بَعْضُنَا إِلَى بَعْضٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: قَدْ عَلِمْتَ نَظَرَ بَعْضِكُمْ إِلَى بَعْضٍ، إِنْ الشَّيْخُ يَمْلِكُ نَفْسَهُ.^(١)

فكانت إباحة النبي ﷺ التقييل للشيخ حال صيامه؛ لأنه يملك نفسه وإربه، فلا يفضي به هذا الفعل غالباً إلى إبطال صيامه، بخلاف الشاب الذي قد يفضي هذا الفعل به إلى إبطال الصيام. فاختلف جواب النبي ﷺ لهما لاختلاف حالهما.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سئل النبي ﷺ أي العمل أفضل، قال: إيمان بالله ورسوله. قيل: ثم ماذا؟ قال: جهاد في سبيل الله. قيل: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور.^(٢)

وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: سئل رسول الله ﷺ: أي الأعمال أفضل؟ قال: الصلاة لوقتها قال: ثم أي؟ قال: بر الوالدين قال: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله.^(٣)

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده (٧٠٥٤) وقال فيه أحمد شاكر: إسناده صحيح.

(٢) متفق عليه رواه البخاري كتاب الإيمان باب من قال إن الإيمان هو العمل حديث رقم (١٥١٩)،

مسلم كتاب الإيمان باب كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال (١٣٥)

(٣) رواه مسلم حديث رقم (١٣٧)

يقول الصنعاني مبيناً السبب في اختلاف أجوبته ﷺ:
إنه ﷺ أخبر كل مخاطب بما هو أليق به، وهو به أقوم، وإليه أرغب ونفعه فيه
أكثر".^(١)

٢- دلالة النبي ﷺ الصحابة على أن الأمر الخارج مخرج التعليل دائر مع علته وجوداً
وعدمًا

عن عبد الله بن عمر قال: نهى رسول الله عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث
قال عبد الله بن أبي بكر: فذكرت ذلك لعمره فقالت: صدق، سمعت عائشة
تقول: دفّ ناس من أهل البادية حضرة الأضحى في زمان النبي ﷺ فقال النبي:
ادخروا ثلاثاً وتصدقوا بما بقي. قالت: فلما كان بعد ذلك قيل: يا رسول الله، لقد
كان الناس ينتفعون بضحاياهم يحملون منها الودك* ويتخذون الأسقية، فقال
رسول الله: وما ذاك؟ قالوا: يا رسول الله، إنما نهيت عن إمساك لحوم الضحايا بعد
ثلاث. فقال رسول الله: إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفّت حضرة الأضحى،
فكلوا وتصدقوا وادخروا.^(٢)

فهذا الحديث يدل على أن النبي ﷺ قد يعلق الأمر الشرعي بمعنى معقول تعليلًا
للنص به، فيحال تطبيق الحكم في الوقائع على العلة المعتبرة به على وجه يحافظ
على مقصود الشارع ومراده من الحكم.

٣- قبول النبي ﷺ الإسلام على الشرط الفاسد أملاً بالإيمان وحسن الإسلام

فقد روي عن حكيم بن حزام أنه قال: بايعت رسول الله ﷺ على أن لا أحرّ
إلا قائماً^(٣).^(٤)

(١) الصنعاني: سبل السلام ١/١٥٤.

* يحملون منها الودك أي يذبيون الشحم والدسم لينتفعوا به

(٢) رواه مالك، انظر تنوير الحوالك على شرح موطأ مالك ٣٦/٢ وأصله في صحيح مسلم حديث
كتاب الأضاحي باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث رقم (١٩٧١).

(٣) قال الإمام أحمد: معناه أن يسجد من غير ركوع، انظر ابن رجب: جامع العلوم والحكم ١/٢٢٩.

(٤) رواه أحمد: مسنده ٣/٢٥، ٣٦٣. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: وإسناد صحيح على شرط مسلم.

انظر جامع العلوم والحكم الحاشية ١/٢٢٩.

وروي عن نصر بن عاصم الليثي عن رجل منهم أنه أتى النبي ﷺ فأسلم على أن لا يصلي إلا صلاتين فقبل منه.^(١)

وعن عثمان بن أبي العاص قال: إن وفد ثقيف لما قدموا على رسول الله ﷺ أنزهم المسجد ليكون أرق لقلوبهم، فاشترطوا عليه أن لا يُحشروا ولا يُعشروا ولا يجبوا^(٢) فقال: لكم أن لا تحشروا ولا تعشروا ولا خير في دين ليس فيه ركوع. فلما قيل له ﷺ في ذلك أجاب سيصدقون ويجاهدون إذا أسلموا.^(٣)

فهذه الروايات دالة على سياسة النبي ﷺ في قبول إسلام من أراد الإسلام على شرط فاسد اشترطه وأبى الدخول في دين الله بدونه، فيقبل منه الإسلام ليُقبل عليه فيلزم بلوازمه وشرائعه.^(٤)

يقول الإمام أحمد بن حنبل: يصح الإسلام على الشرط الفاسد ثم يلزم بشرائع الإسلام كلها.^(٥)

فكانت علة قبول الترخيص فيمن هذا حاله غلبة الظن بعدم دخول الإسلام

(١) رواه أحمد: مسنده ٤٠٢/٣، الطحاوي: شرح مشكل الآثار ٢٠٤. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح.

(٢) لا يحشروا: أي لا يندبون إلى الغزو ولا تضرب عليهم البعوث. ولا يعشروا: أي لا يؤخذ منهم عشر أموالهم. ولا يجبوا: أي لا يصلوا، وأصل التجبية أن يكب الإنسان على مقدمه ويرفع مؤخره. انظر الخطابي: معالم السنن ٣/٣٤-٣٥، آبادي: عون المعبود ٨/٢٦٦-٢٦٧.

(٣) رواه أحمد: مسنده ٣/٣٤١، أبو داود كتاب الخراج والأمانة والفيء باب ما جاء في خبر الطائف (٣٠٢٦) وقد صححه الألباني: انظر السلسلة الصحيحة حديث رقم (١٨٨٨)، ٤/٥٠٩-٥١٠، آبادي: عون المعبود، ٨/٢٦٦-٢٦٧.

(٤) ابن رجب: جامع العلوم والحكم ١/٢٢٩.

(٥) المرجع السابق.

بغير شرطه، فتكون رخصة له إلى حين إسلامه وتعلمه أحكام الدين وشرائعه.^(١)
٤- إباحة الفعل المفضي إلى الفساد باشتراط شروط مانعة لفساده بحيث يكون منع
الناس عنه إلحاقاً لهم بالخرج

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: إياكم والجلوس على
الطرقات فقالوا: ما لنا بد، إنما هي مجالسنا نتحدث فيها. قال: فإذا أبيتم إلا
المجالس، فأعطوا الطريق حقها قالوا: وما حق الطريق؟ قال: غصن البصر، وكف
الأذى، ورد السلام، وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر.^(٢)

فالنبي ﷺ قد ابتداء الصحابة بالنهي عن الجلوس في الطرق؛ لغلبة إفضاء مثل
هذه المجالس إلى أذية المارة باستطالة يد أو لسان أو رمتق ببصر أو تشاغل عن رد
السلام بالمحادثة أو سكوت عن منكر قد ظهر ومعروف قد ترك. فلغلبة الإفضاء إلى
هذه الأمور عاجلهم النبي ﷺ بالنهي، فلما بينوا شدة احتياجهم إليها إذ لا يجتمعون
إلا فيها، فأباحها لهم بشروط يكون اقتفاؤها دارتاً ومفوتاً غلبة الفساد الحاصل بهذا
الجلوس.

(١) نعى الشيخ محمد سعيد الباني على بعض متفقهة قازان ممن سألهم ملك روسيا الوثني عن دخوله
الإسلام شريطة أن يشرب الخمر ويأكل الخنزير لشدة البرد في بلادهم بعد أن أراد أن يترك الوثنية
وأن يعتنق ديناً سماوياً، فامتنعوا من قبول إسلامه مع هذا الشرط مما دعاه إلى دخول النصرانية
الأرثوذكسية هو وشعبه ثم انتشرت في جميع روسيا. انظر الباني: عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق
. ١١٨

(٢) متفق عليه البخاري كتاب المظالم والغصب، باب أقضية الدور والجلوس فيها حديث رقم
(٥٨٧٥، ٢٣٣٣٠) مسلم كتاب اللباس والزينة باب النهي عن الجلوس في الطرق حديث رقم
(٢١٦١).

٥- دوران الفعل بين الإباحة والحظر لتجاذبه بين أصل دفع المشقة وأصل منع الإفضاء إلى الفساد

تقدم أن الشارع قد يشترط في أداء الفعل الذي يكون فيه وجه إفضاء إلى المفسدة شروطاً لتزول منه أو تتقلل فيه فيباح معها الفعل، هذا فيما إذا كان الإفضاء إلى المفسدة داخلياً في إرادة المكلف وعلمه.

لكن ثمة أحوال يكون الإفضاء إلى المفسدة قوياً وخارجاً عن إرادة المكلف ولا علم له بوقت وقوعه، وهنا تجري الموازنة بين جانب الحرج اللاحق بالمنع، وجانب الإفضاء إلى الفساد وتكون العبرة للغالب، فإن تساوى الجانبان أو قاربوا التساوي فالحظر مقدم، إذ درء المفسد مقدم على جلب المصالح^(١).

ويدل على هذا ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قدم وفد عبد القيس على رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله، إنا من هذا الحي من ربيعة، وقد حالت بيننا وبينك كفار مضر، فلا نخلص إليك إلا في الشهر الحرام، فمرنا بأمر نعمل به، وندعو إليه من وراءنا. قال: أمركم بأربع، وأنهاكم عن أربع، الإيمان بالله ثم فسرهما لهم: فقال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وأن تؤدوا خمس ما غنمتم، وأنهاكم عن الدُّبَاء، والحُنْتَم والتَّقِير والمقِير^(٢) وزاد في رواية له قالوا: يا نبي الله ما علمك بالتقير؟ قال: بلى جذع تنقرونه، فتقذفون فيه من القطيعاء. قال سعيد: أو قال من التمر ثم تصبون فيه من الماء حتى إذا سكن غليانه شربتموه، حتى إن أحدكم أو إن أحدهم ليضرب ابن عمه بالسيف. قال: وفي القوم رجل أصابته كذلك، وقال: كنت أخبئها حياءً من رسول الله. فقلت: فقيم شرب يا رسول الله؟ قال: في أسقية الأدم التي يلاث* على أفواهاها. فقالوا: يا نبي الله إن أرضنا كثيرة الجرذان، ولا يبقى بها أسقية الأدم.

(١) ابن تيمية: الفتاوى ٥٦٦/١١.

(٢) الدباء: القرع اليابس: الحنتم: الجرة، التقير: أصل النخلة ينقر فيتخذ منه وعاء، المقير: ما طلي

بالقار. انظر ابن حجر: فتح الباري ١٦٣/١

فقال نبي الله ﷺ: "وإن أكلتها الجرذان وإن أكلتها الجرذان وإن أكلتها الجرذان."^(١)

فالنبي ﷺ لم يرخص لوفد عبد القيس الشرب من الأسقية الواردة في الحديث، لغلبة إفضاء الشرب فيها إلى مفسدة الإسكار مع قربان عهدهم بالجاهلية واعتيادهم شرب الخمر.

يقول ابن حجر: أقتصاره في المناهي على الابتذال في الأوعية مع أن في المناهي ما هو أشد من الابتذال، لكن اقتصر عليها لكثرة تعاطيهم لها... ومعنى النهي عن الابتذال في هذه الأوعية بخصوصها؛ لأنه يُسرّع فيها الإسكار.^(٢)

ولما استقر حالهم من منابذة المسكر، وضعف غلبة إفضاء المفسدة في الفعل غلب النبي ﷺ جانب الترخيص بدفع الحرج والمشقة عنهم فقال: كُنت نهيتكم عن الابتذال في الأوعية فانتبذوا، ولا تشربوا المسكر.^(٣)

وبقريب منه ما روي عن بريدة قال إن رسول الله ﷺ بينما هو يسير إذ حل بقوم، فسمع لهم لغطاً، فقال: ما هذا الصوت؟ قالوا: لهم شراب يشربونه، فبعث إلى القوم فدعاهم، فقال: في أي شيء تنتبذون؟ قالوا: نتبذ في النقيير والدباء، وليس لنا ظروف، فقال: لا تشربوا إلا فيما أوكيتم عليه فلبث ما شاء أن يلبث، ثم رجع عليهم، فإذا هم قد أصابهم وباء واصفروا، قال: ما لي أراكم قد هلكتم؟ قالوا: يا نبي الله، أرضنا وبيئته، وحرمت علينا إلا ما أوكينا عليه، قال: أشربوا، وكل مسكر

* يلاث: يربط ويلف .

(١) متفق عليه البخاري كتاب العلم، باب تحريض النبي ﷺ وفد عبد قيس على أن يحفظوا الإيمان والعلم حديث رقم (٥٣)، (٥٢٣) مسلم كتاب الإيمان باب الأمر بالإيمان بالله ورسوله وشرائع الدين حديث رقم (١٧، ٢٥).

(٢) ابن حجر: فتح الباري ١/١٦٢.

(٣) متفق عليه البخاري كتاب الشرب باب الابتذال في الأوعية والنشور حديث رقم (٥٥٩٣) مسلم كتاب الشرب باب النهي عن الانتباه في المزفت والدباء حديث رقم (٢٠٠٠). وانظر ابن حجر: فتح الباري ١٠/٦٠

حرام^(١).

وهذا الحديث يظهر أن رسول الله ﷺ لما سمع لغطهم وسأل عن حالهم علم أنهم يتبذون فيما يتسارع إليه التخمير والإسكار فمنعهم لغلبة الإفضاء إلى الفساد من مقارفة المسكر، فلما رأى ما قد حل بهم من شدة الحرج وأصابتهم بالوباء رخص لهم واشترط عليهم عدم شرب المسكر.

٦- ترك النبي ﷺ الفعل لمآلٍ راجح الفساد على المصلحة المقصودة به

قد كان من دأبه ﷺ النظر فيما يؤول إليه الفعل من نتائج تتحصل به، فإن كان له نتائج ضرورية وفساد راجح تركه ونهى عنه، ويدل على ذلك:

أ- ما روته عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال:

لولا أن قومك حديثٌ عهدهم بالجاهلية، هدمت الكعبة وأقمته على قواعد إبراهيم^(٢).

فالنبي ﷺ قد ترك إقامة الأمر المشروع المحبوب لديه من إعادة بناء البيت الحرام على ما بناه عليه إبراهيم عليه السلام، لما سيؤول إليه الأمر من التنفير عن الدخول في دين الله أو ارتداد بعض العرب، فكان هذا المآل الضروري معارضاً لقيامه ﷺ بالفعل المشروع.^(٣)

ب- وما روي عن بسر بن أرطاة أنه وجد رجلاً يسرق في الغزو فجلده ولم

(١) النسائي كتاب الأشربة باب اثبات اسم الخمر لكل مسكر من الأشربة حديث رقم (٥٦٥٥).

وإسناده صحيح. انظر ابن حجر: فتح الباري ١٠/٦٥

(٢) متفق عليه البخاري كتاب الحج باب فضل مكة وبنائها حديث رقم (١٢٦) مسلم كتاب الحج باب نقض الكعبة وبنائها حديث رقم (١٣٣٣).

(٣) النووي: شرح صحيح مسلم ٨٩/٩. ابن حجر: فتح الباري ١/٢٢٥. ابن تيمية: الفتاوى

١٩٥/٢٤، المسائل الماردينية ١٢٦.

يقطع يده، وقال نهانا رسول الله ﷺ عن القطع في الغزو.^(١)

وثبت عنه ﷺ أنه قال: لا تقطع الأيدي في الغزو^(٢)

يقول ابن القيم: فهذا حد من حدود الله تعالى وقد نهى عن إقامته في الغزو، خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيره، من حقوق صاحبه بالمشركين حميةً وغضباً.^(٣)

ومثله أيضاً عندما سئل ﷺ عن قتل بعض المنافقين فامتنع عن ذلك وقال: أخاف أن يتحدث الناس إن محمداً يقتل أصحابه.^(٤)

يقول النووي: فيه ترك بعض الأمور المختارة والصبر على بعض المفاسد خوفاً من أن تترتب على ذلك مفسدة أعظم منه.^(٥)

وما روي عن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال: أحتملت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل فأشفقت أن أغتسل فأهلك فتيمنت ثم صليت بأصحابي الصبح، فذكروا ذلك للنبي ﷺ فقال: يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب؟!

(١) رواه الترمذي كتاب الحدود باب ما جاء لا تقطع الأيدي في الغزو حديث رقم (١٤٧٤) النسائي كتاب قطع السارق باب القطع في السفر حديث رقم (٤٩٧٩) أبو داود كتاب الحدود باب الرجل يسرق في الغزو حديث رقم (٤٤٠٨) وقد صححه الألباني: صحيح الجامع الصغير وزياداته ١٢٣٣/٢ حديث رقم (٧٣٩٧).

(٢) رواه أبو داود كتاب الحدود باب الرجل يسرق في الغزو حديث رقم (٤٤٠٨) الترمذي كتاب الحدود باب ما جاء لا تقطع الأيدي في الغزو حديث رقم (١٤٥٠) النسائي حديث رقم (٤٩٧٨) الدارمي حديث رقم (٢٤٩٢). قال الذهبي فيه: حديث جيد. انظر المناوي: فيض القدير شرح الجامع الصغير ٦/٤١٦-٤١٧ حديث رقم (٩٨٤٦).

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين ٥/٣.

(٤) متفق عليه البخاري كتاب المغازي باب ما ينهى عنه من دعوى الجاهلية حديث رقم (٤٩٠٥) مسلم كتاب البر والصلة باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً حديث رقم (٢٥٨٤).

(٥) النووي: شرح صحيح مسلم ١٩/٢٠٩ وانظر ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ١/٥٥.

فأخبرته بالذي منعي من الاغتسال، وقلت: إني سمعت الله يقول: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾ [النساء: ٢٩] فضحك رسول الله ﷺ ولم يقل شيئاً.^(١)

فإن عمرو بن العاص رضي الله عنه خشي أنه لو اغتسل في مثل هذا الظرف من شدة البرودة أن يهلك، فكان احتفاف هذا الظرف بأداء الفعل المشروع - من وجوب الغسل - جاعلاً القيام به يفضي إلى مآل ضرري مقبوح شرعاً من إهلاك النفس المحافظ عليها، لذلك أقره ﷺ على فعله.

٧- ترك النبي ﷺ الاستمرار في صلاة التراويح جماعة خشية الافتراض على عموم الأمة

فقد روي أن النبي ﷺ صلى التراويح في رمضان جماعة ثم تركها كيلا تفرض على المسلمين، فعن عائشة رضي الله عنها قالت: أن رسول الله ﷺ صلى في المسجد وصلى بصلاته ناس ثم صلى من الثانية فكثرت الناس ثم اجتمعوا في الليلة الثالثة فلم يخرج إليهم رسول الله ﷺ، فلما أصبح قال: قد رأيت الذي صنعتم فلم يمنعني من الخروج إليكم إلا أنني خفت أن تفرض عليكم.^(٢)

فامتناع النبي ﷺ لم يكن لعدم مشروعية الاجتماع في صلاة التراويح بذاته إذ لو لم يكن مشروعاً لما فعله ابتداءً، غير أن زمانه لما كان زمان وحي وتشريع خشي أنه لو التزم أداء الصلاة بجماعة أن تفرض على عموم الأمة فامتنع عن الخروج لهذا الظرف المصاحب، طلباً للترخيص على الأمة. تقول عائشة رضي الله عنها إن كان رسول الله ﷺ ليدع العمل وهو يجب أن يعمل به خشية أن يعمل به الناس فيفرض

(١) رواه أحمد في مسنده ٣/٢٠٣، ٢٠٤ وأبو داود كتاب الطهارة، باب إذا ضاق الجنب البرد حديث

رقم (٣٣٤) وقال ابن حجر العسقلاني في فتح الباري: إسناده قوي، انظر فتح الباري ١/٥٤١.

(٢) متفق عليه البخاري كتاب الجمعة أبواب تقصير الصلاة حديث رقم (١١٢٩)، مسلم حديث كتاب

صلاة المسافرين وقصرها باب الترغيب في قيام رمضان رقم (١٧٧)، (٧٦١).

عليهم: (١)

لذا اعتبر الحافظ ابن حجر أن فقه المسألة يتخرج على الموازنة بين المصالح والمفاسد، حيث قال: وفيه ترك بعض المصالح لخوف المفسدة وتقديم أهم المصلحتين: (٢)

لا يقال: إن جمع عمر بن الخطاب الصحابة على إمام واحد بعد زمن النبي ﷺ مخالف لسنته ﷺ؛ ذلك أن العلة من عدم الاجتماع للصلاة في زمنه ﷺ كان خشية الافتراض على عموم المسلمين، وقد زال هذا الأمر بانقطاع الوحي لوفاته ﷺ، فكان العمل بالأصل صحيحاً لزوال المانع دونه. (٣)

قد يرد على التقرير المتقدم اعتراض حاصله:

إن تعليق امتناع النبي ﷺ عن صلاة التراويح جماعة على مخافة الافتراض معنى يرجع على أصل الثبات بالمعارضة، إذ قد تقرر عدم جواز تعليق الحكم على معنى يقضي عليه بالاختصاص في زمان النبي ﷺ.

يجاب عنه بأمرين، الأول: إن الأصل المقتضى في الشرع أن الأحكام محمولة على معان متجددة مستمرة إلى قيام الساعة، غير أن هذا الأمر قد يعارض بخصوصية من خصوصياته ﷺ إذا قام الدليل على اعتبارها^(٤)، وإن من أعظم خصوصياته مقام النبوة المقتضى نزول الوحي بالشرع، وقد انقطعت بوفاة النبي ﷺ.

الثاني: إنه يمكن حمل هذا التعليل على معنى متجدد مستمر، حيث إن ترك

(١) رواه البخاري كتاب الجمعة أبواب تقصير الصلاة باب تحريض النبي ﷺ على صلاة الليل حديث رقم (١١٢٨)

(٢) ابن حجر: فتح الباري ١٤/٣.

(٣) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم ٥٩٤/٢. الشاطبي: الاعتصام ٢٤٩/١، الموافقات ٦٠/٣. ابن رجب: جامع العلوم والحكم ١٢٨/٢.

(٤) الغزالي: شفاء الغليل ٦٤٧، أساس القياس ٩٥.

الفعل المشروع أحياناً دفعاً لمظنة الافتراض غير مختص بالنبي ﷺ بل يتعمم في كل متبوع في أمر الدين إذا خشي من الاستمرار على أداء فعل مشروع أن تظن العامة لزومه وفرضيته^(١)، لذا فقد ثبت أن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا يتركان الأضحية في العيد أحياناً مخافة أن يظن الناس تحتمه عليهم.^(٢)

كما روي عن أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه قوله: إني لأدع الأضحى وإني لموسر مخافة أن يرى جيراني أنه حتم.^(٣)

وبناءً على هذا الأصل ذهب الإمام مالك إلى النهي عن صيام الست من شوال خشية ظنها من رمضان، إذ نقل عن بعض الأعاجم أن ظنها منه.^(٤)

٨- تنبيه النبي ﷺ إلى أداء العمل عند قيام داعيته فإن عارضة معارضة غالبه ترك

فقد روي أن رسول الله ﷺ قد دفع سيفاً إلى الصحابي أهبان بن صيفي وقال له: قاتل به المشركين، فإذا رأيت المسلمين قد اقتتلوا فاكسره.^(٥)

فالنبي ﷺ يوصي هذا الصحابي باستعمال السيف - الذي هو آلة الحرب - في قتال المشركين وأعداء الله تعالى، ويحذره من أن يكون هذا السيف آلة تراق به دماء المسلمين، لذلك أمره إن قامت مقتلة بين المسلمين أن يكسره. قد يقال: لم لم يكتف النبي ﷺ باشتراط عدم استعماله عند نشوب الفتنة بين المسلمين فقط؛ يجب أن كسر السيف - وإن لم يكن معروفاً في المسلمين - فالأمر به للحيلولة دون التورط في الفتنة بوجه من الوجوه، ومبالغة في الأمر بالانزواء عن الفتنة بغير مشاركة.

(١) ابن تيمية: الفتاوى ٢٤/٢٠٥، الشاطبي: الموافقات ٣/٦١، الاعتصام ١/٤٤٨.

(٢) عبد الرزاق: المصنف ٣/٣٨١، البيهقي: السنن ٩/٢٦٥ وصححه الألباني في إرواء الغليل ٤/٣٥٥.

(٣) البيهقي: السنن ٩/٢٩٥، وصححه الألباني في إرواء الغليل ٤/٣٥٥ وما بعدها.

(٤) القرافي: الفروق ٢/١٩٠، الشاطبي: الموافقات ٣/٢٣.

(٥) أحمد في مسنده ٥/٦٩، ٦/٣٩٣، قال ابن حجر في الإصابة، وأسانيده عند أحمد جيدة. انظر الإصابة ١/١٣٨.

وما روي أن النبي ﷺ قال: يا أيها الناس خذوا العطاء ما كان عطاءً، فإذا كان عوضاً عن دين أحدكم فلا تأخذوه.^(١)

وفي هذا الحديث نهي عن أخذ أعطيات الأمراء إذا كان في قبولها عون لهم على القيام بالمعصية، والسعي في إنفاذ أهوائهم مع أن الأصل المتقرر جواز قبول أعطيات الأمراء، غير أن هذا القبول إذا صار طريقاً إلى فساد الدين وشراء الذمم فيكون محرماً سداً لذريعة الفساد.

٩- تنبيه النبي ﷺ على تطبيق الأمر الجزئي في ظل الكليات الشرعية المقررة

عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: بعث رسول الله ﷺ سرية وأمر عليهم رجلاً من الأنصار، وأمرهم أن يطيعوه. فغضب عليهم وقال: أليس قد أمر النبي ﷺ أن تطيعوني؟ قالوا: بلى. قال: عزمت عليكم لما جمعتم حطباً وأوقدت ناراً ثم دخلتم فيها، فجمعوا حطباً فأوقدوا ناراً، فلما هموا بالدخول فقاموا ينظر بعضهم إلى بعض، فقال بعضهم: إنما تبعنا النبي ﷺ فراراً من النار أفندخلها؟! فبينما هم كذلك إذ خمدت النار وسكن غضبه، فذكر للنبي ﷺ فقال: لو دخلوها ما خرجوا منها أبداً، إنما الطاعة في معروف.^(٢)

فهذا الحديث يظهر أن الصحابة الذين أمروا بدخول النار التي أوقدوها، قد تعارض عندهم الدليل الجزئي المفيد لوجوب طاعة هذا الأمير المعين فيما يأمرهم به مع الأصل الكلي المفيد لوجوب المحافظة على النفس وحرمة القصد إلى إتلافها كلياً أو جزئياً. فباح بعضهم بترجيح الأصل الكلي لانسجامه مع الغاية من دخول دين الإسلام من المحافظة على النفس وعصمتها في الدنيا ووقايتها من النار في الآخرة، وهذا الدليل الجزئي يرجع على هذا المعنى بالمخالفة فينبغي أن يسقط اعتباره.

(١) أبو داود كتاب الخراج والإمارة والفيء باب كراهية الاقتراض في آخر الزمان حديث رقم (٢٩٥٨)

وذكره السيوطي في الجامع الصغير وقال فيه: صحيح. انظر الجامع الصغير ٦٠٠/١ رقم (٣٨٩٣).

(٢) رواه البخاري كتاب الأحكام باب السمع والطاعة للإمام ما لم يكن معصية حديث رقم (٧١٤٥).

وأما جواب النبي ﷺ فقد كان حاسماً وواضحاً بعدم إعداؤهم فيما لو قتلوا أنفسهم حين أمروا بدخول النار، إذ إن المحافظة على النفس أصل قد قامت الدلائل المتكاثرة على إثباته حتى غدا مقطوعاً به في دين الإسلام.

١٠- نهي النبي ﷺ عن دفع العارض بفعل محرم راجع المفسدة

فقد روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: كنا نغزوا مع رسول الله ﷺ ليس معنا نساء، فقلنا: ألا نختصي، فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل، ثم قرأ عبد الله ﷺ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٨٧].^(١)

وما روي عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: رد رسول الله ﷺ على عثمان بن مظعون التبتل، ولو أذن له لاختصيناً.^(٢)

فقد ظن بعض الصحابة أن حفظ النفس من الوقوع في الزنا عند المباعدة عن الديار والأهل يكون بالاختصاص، فأبان النبي ﷺ أن الفعل المحرم المشتمل على فسادٍ وضرر لا يدفع بآخر أربى وأعظم منه فساداً وضرراً؛ لأن في الاختصاص إتلاف العضو وتعطيل منفعته، والشارع جاء بالمحافظة على النفس والنسل، لذا فقد دهم ﷺ على فعل مشروع يُدفع به هذا العارض وهو زواج المتعة ثم نسخ هذا الزواج وحرّم إلى قيام الساعة.^(٣)

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: وما كان من الأسباب محرماً لرجحان فساده على صلاحه أو غير نافع - لا يفيد، بأن يظن أنه نافع - لا يؤمر به. فلا يؤمر بما لا فائدة فيه، وما كان فساده راجحاً نهى عنه، فإن الاختصاص محرم لرجحان مفسدته.^(٤)

(١) متفق عليه البخاري كتاب النكاح باب ما يكره من التبتل والخصاء حديث رقم (٥٠٧٥)، مسلم

كتاب النكاح باب نكاح المتعة حديث رقم (١٤٠٢).

(٢) البخاري حديث رقم (٥٠٧٤).

(٣) الشاطبي: الاعتصام ٥٢٣/٢.

(٤) ابن تيمية: الاستقامة ١٥٤/١.

المبحث الثاني

الصلاحية في اجتهادات الصحابة

لقد ظهر في فقه الصحابة رضوان الله عليهم أمثلة واضحة لاعتبار الظروف المعاشة في تطبيق الأحكام على وجه يحافظ على مقصد الشارع منها، لذا سوف أستعرض نماذج لاجتهاداتهم تبرز هذا المعنى.

١- جمع أبي بكر للقرآن وتوحيد عثمان المسلمين على المصحف الإمام

توفي رسول الله ﷺ والقرآن محفوظ في الصدور، وفي السطور من خلال الرقاع المفرقة التي كُتِبَ فيها القرآن بأمره ﷺ ولم يجمعه؛ لقيام المانع من اقتضاء جمعه في مصحف واحد باستمرار نزوله عليه في حياته، إذ لو جمع في مصحف واحد لتعسر أو تعذر تغييره كل وقت، فلما استقر القرآن بموته واستقرت الشريعة بموته ﷺ أمن الناس من زيادة القرآن ونقصه.^(١)

وزاد في ظهور مقتضي الجمع مع انعدام المانع المعارض له المقتلة العظيمة التي حصلت لسبعين رجلاً من أصحاب النبي ﷺ من مقرئي القرآن في الإمامة غدراً. فخاف عمر بن الخطاب من أن يكثر الموت في المقرئين فينتقص عددهم عن التواتر، فيجري في الأمة ما قد جرى فيمن سبقها من الأمم من الاختلاف في الكتاب بالتغيير والتحريف. فرأى رضي الله عنه أن هذا المآل الضرري العظيم الذي يصيب الأمة في أصل دينها لا بد من اجتنائه ودرئه والحيلولة دونه، فانتفض مشيراً بجمع المصحف على أبي بكر الصديق رضي الله عنه، فما زال به يُبَيَّن عن وجوه صلاحه وعموم نفعه حتى اقتنع الصديق برأيه.

فقد روي عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أنه قال:

أرسل إليّ أبو بكر مَقْتَلَ أهل الإمامة، وعنده عمر. فقال أبو بكر: إن عمر أتاني فقال إن القتل قد استحرّ يوم الإمامة بالناس، وإنني أخشى أن يستحر القتل

(١) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم ٥٩٥/٢.

بالقراء في المواطن فيذهب كثير من القرآن إلا أن تجمعوه، وإنني لأرى أن تجمع القرآن. قال أبو بكر: قلت لعمر كيف أفعال شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ! فقال عمر: هو والله خير. فلم يزل عمر يراجعني فيه حتى شرح الله لذلك صدري، ورأيت الذي رأى عمر - قال زيد بن ثابت: وعمر عنده جالس لا يتكلم - فقال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل، ولا تنتهمك، وكنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ. فتتبع القرآن فاجمعه. فوالله لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ مما أمرني به من جمع القرآن. قلت: كيف تفعلان شيئاً لم يفعله النبي ﷺ؟ فقال أبو بكر: هو والله خير، فلم أزل أراجع حتى شرح الله صدري للذي شرح الله له صدر أبي بكر وعمر، فقمت فتتبع القرآن أجمعه من الرقاع والأكتاف والعُسب* وصدور الرجال.^(١)

ويرد هنا السؤال التالي: هل كان جمع القرآن الكريم من قبيل العمل بالمصلحة المرسلة؟

يجاب بأن المصلحة المرسلة لم يقدّم دليل خاص على اعتبارها، أما جمع القرآن الكريم في المصحف الواحد فقد قامت الأدلة الخاصة على اعتبار مشروعيتها. إذ جمع القرآن الكريم في المصحف الواحد لا يزيد عن كونه جمعاً لسوره مرتبة ترتيباً توقيفياً من الله سبحانه، مع كُتبه في المصحف على هذه الحالة.

وهذان الأمران - الجمع والكتّاب - قد قامت الأدلة على مشروعيتها، حيث كان القرآن مجموعاً في الصدور على نحو ترتيب المصحف اليوم، وكان جبريل يقرؤه للنبي ﷺ في رمضان تاماً، ولقد أقرأه إياه في آخر رمضان شهده النبي ﷺ مرتين.^(٢)

* جريدة من النخل مستقيمة دقيقة تستعمل للكتابة، انظر الفيروز أبادي: القاموس المحيط ١٤٦، باب الباء فصل العين.

(١) رواه البخاري كتاب فضائل القرآن باب جمع القرآن حديث رقم (٤٦٧٩).

(٢) رواه البخاري كتاب بدء الوحي باب كان أجود ما يكون في رمضان حديث رقم (٣٢٢٠)، مسلم كتاب الفضائل باب كان النبي ﷺ أجود الناس حديث رقم (٢٣٠٨).

كما أن النبي ﷺ قد اتخذ كُتْبَةً للوحي معروفين يأمرهم أن يكتبوا ما ينزل عليه من القرآن ثم ينسخون منها النسخ. ^(١)

وعليه فالقرآن كان مجموعاً في الصدور دون السطور لقيام المانع من جمعه في الثاني؛ إذ القرآن قبل وفاة النبي ﷺ ما زال ينزل منجماً، وجمعه في الصدر لا يحتاج إلا للتعرف على موضع الآية المنزلة من السورة أو السورة المنزلة مع بقية السور لتحفظ معها.

أما جمعه في السطر فيحتاج إلى تغيير المسطور كلما تنزل على النبي ﷺ الوحي بالآيات والسور، وهذا أمر متعذر أو متعسر فكان استمرار التنزل مانعاً من اقتضاء الحفظ له بالكُتْبِ مجموعاً. ^(٢)

وعليه فقد زال الفارق بين جمعه في السطر والصدر عند زوال المانع من استمرار التنزل بانقطاع الوحي.

لذا فجمع القرآن الكريم في المصحف الواحد ليس عملاً بمصلحة مرسله لقيام الأدلة الخاصة على مشروعيته.

ولعل هذه المعاني وغيرها في جمع القرآن الكريم في المصحف الواحد كانت جلية واضحة في أذهان الصحابة حتى انعقد إجماعهم عليها بغير مخالف أو معارض. ^(٣)

وبعد أن أم زيد بن ثابت رضي الله عنه وبقية كُتْبَةِ الوحي نسخ القرآن الكريم حفظت هذه النسخة عند أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ثم لما توفي انتقلت إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ولما طعن انتقلت إلى حفصة زوج النبي ﷺ. ^(٤)

(١) ابن حجر: فتح الباري ٢٢/٩، ابن رجب: جامع العلوم والحكم ١٢٩/٢.

(٢) السيوطي: الإتقان ٥٧/١، رضوان: آراء المستشرقين حول القرآن وتفسيره ٤٣٧/١.

(٣) الشاطبي: الاعتصام ٦١٢/٢.

(٤) ابن حجر: فتح الباري ٣٤٥/٨.

وكما هو معلوم فإن القرآن قد نزل على لهجات العرب ترخيصاً من الله تعالى على أمة محمد بن عبد الله ﷺ، فعن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: أقرأني جبريل على حرف فراجعته فلم أزل أستزيده ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف.^(١)

وروي عن أبي بن كعب قال: لقي رسول الله ﷺ جبريل فقال: يا جبريل إني بعثت إلى أمة أميين فيهم العجوز والشيخ والكبير والغلام والجارية والرجل الذي لم يقرأ كتاباً قط قال: يا محمد إن الله أنزل على سبعة أحرف.^(٢)

ولقد كان لاختلاف الأحرف التي نزل بها القرآن الكريم أثر في اختلاف قراءة الآيات، فلما اجتمع المسلمون لفتح أرمينية وأذربيجان في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه اختلفت القراءة في القراءة كل يقرأ بحرف من الحروف التي نزل بها الوحي، وازداد الخلاف بينهم واستطال الأمر حتى كاد أن يكفر بعضهم بعضاً، وعندها بعث حذيفة بن اليمان إلى أمير المؤمنين عثمان يقول له: أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا اختلاف اليهود والنصارى.^(٣)

فأحضر عثمان رضي الله عنه الصحف التي نسخت في زمان أبي بكر الصديق وأمر زيد بن ثابت وسعيد بن العاص وعبد الله بن الزبير وعبد الرحمن بن الحارث ابن هشام أن ينسخوها في المصاحف، وقال لهم: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في عربية من عربية القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإن القرآن أنزل بلسانهم.^(٤)

ثم بعث عثمان بهذه المصاحف التي نسخت إلى الأمصار لتكون إماماً معتمداً

(١) رواه البخاري كتاب فضائل القرآن باب أنزل القرآن على سبعة أحرف حديث رقم (٤٧٠٥) مسلم

كتاب صلاة المسافرين، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف حديث رقم (٢٧٢).

(٢) رواه مسلم حديث رقم (٨١٩).

(٣) رواه البخاري كتاب فضائل القرآن باب جمع القرآن حديث رقم (٤٩٨٧).

(٤) رواه البخاري حديث رقم (٤٦٩٩).

ينسخ منها وبها يقرأ، ثم أمر بما سواها من الصحف المتداولة أن تحرق. (١)

ولا بد هنا من الإشارة إلى أن الحكمة في تعدد الأحرف التي نزل بها القرآن الكريم هي التيسير والتوسعة على الأمة. (٢) غير أن الظروف التي استجدت في زمان عثمان رضي الله عنه أفضت إلى أن ترجع الرخصة من الله تعالى على أصل الكتاب بالمعارضة والمخالفة، والوصف ليس له أن يرجع على أصله بالإبطال والمعارضة، فكان تصرف أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه حكيماً، حيث وَحَّد المسلمين على المصحف الإمام بما يدرأ عنهم الفساد الطام من الاختلاف في الكتاب، إذ درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة. (٣)

وهنا يرد التساؤل التالي: هل ما فعله أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه من توحيد المسلمين على المصحف الإمام وتحريق الصحف مما سواه يستند لمطلق العمل بالمصلحة وأصل سد ذرائع الفساد فقط؟

الذي يظهر لي أن ثمة أدلة تدل على صحة ما ذهب إليه عثمان بن عفان رضي الله عنه في توحيد المسلمين على المصحف الإمام، ذلك أنه قد حصل في زمان النبي ﷺ وقائع تناكر فيها بعض الصحابة لاختلافهم في قراءة القرآن كلُّ يقرأ بحرف من الحروف التي أنزل بها وعلمهم إياها رسول الله ﷺ، وكل منهم يظن أن صاحبه على خطأ. وقد كان هذا في أكابر الصحابة كعمر بن الخطاب (٤)، وأبي بن كعب (٥)، وعبد الله بن مسعود (٦)، وغيرهم (٧)، فيتحاكمون إلى النبي ﷺ فيقول:

(١) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم ١/١٢٧، ابن القيم: الطرق الحكيمة ١٨. ابن حجر: فتح الباري ٦/٥٣٧، ابن رجب: جامع العلوم والحكم ٢/١٢٩. الشاطبي: الاعتصام ١/٢٣٩، ٦١٣/٢.

(٢) عباس: إتيان البرهان ٢/٧٠.

(٣) ابن حجر: فتح الباري ٩/٣٠.

(٤) رواه البخاري كتاب الخصومات، باب حديث رقم (٢٤١٠).

(٥) رواه البخاري ما يذكر في الأشخاص وحديث رقم (٣٤٧٦).

(٦) رواه البخاري الخصومة بين المسلم واليهود حديث رقم (٥٠٦٢).

(٧) أحمد: مسنده ١/٤١٢، ٤٥٦ وقال أحمد شاكر: حديث صحيح.

كلاهما محسن، ولا تختلفوا فإن من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا^(١) ويقول: كذلك أنزلت، إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسر منه^(٢).

ويقول: أقرأوا القرآن ما اختلفت قلوبكم، فإذا اختلفتم فقوموا عنه^(٣).

ويستفاد من الرواية الأولى: حرمة الاختلاف في القرآن وشدة النهي عنه بما يفضي إلى انقسام الأمة إلى أحزاب كل ينكر ما عليه الآخر، ويدعي كل حزب خطأ الآخرين وإدخالهم في الكتاب ما ليس منه، وهذا لحوق بالأمم السابقة بما فعلته في كتبها.

ويستفاد من الرواية الثانية أن النبي ﷺ كان يُقرئ الصحابي القراءة الواحدة مما تيسر عليه، فكان التعدد في القراءات تيسيراً على الأمة كما تقدم، ولم تُظهر الروايات أن النبي ﷺ كان يقرئ الصحابي الواحد بأكثر من قراءة واحدة، بما يدل على أن الواجب على المسلم أن يقرأ بقراءة من مجموع القراءات التي أقرأ بها النبي ﷺ صحابته^(٤).

ويستفاد من الرواية الثالثة وجوب القيام عن قراءة القرآن المفضية إلى الاختلاف فيه، وقد كان سبب الاختلاف في زمن عثمان رضي الله عنه عدم توحيد المصاحف التي في أيدي عموم المسلمين لتتوحد قراءتهم عليه، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. فكان حرق كل نسخة من القرآن تفضي إلى اختلافهم فيه أمراً واجباً لتحقيق توحيدهم عليه. ولهذا انعقد إجماع كافة الصحابة من المهاجرين والأنصار على صحة ما ذهب إليه عثمان رضي الله عنه بغير معارض ولا

(١) رواه البخاري صحيحه، كتاب فضائل حديث رقم (٢٤١٠).

(٢) رواه البخاري القرآن، باب اقرأوا القرآن حديث رقم (٣٤٧٦).

(٣) متفق عليه البخاري ما اختلفت عليه قلوبكم حديث رقم (٥٠٦٠، ٥٠٦١، ٧٣٦٤). مسلم كتاب

العلم باب النهي عن اتباع متشابه القرآن حديث رقم (٢٦٦٧).

(٤) عباس: إتيان البرهان ٢/ ٧١-٧٢.

٢- ترك عمر بن الخطاب أرض السواد بغير تخميس

لما فتح الله تعالى أرض سواد العراق على المسلمين - وهي أرض عظيمة كثيرة الزرع - أراد عمر بن الخطاب أن يخمسها بما فيها من أموال على الغنائم عملاً بظواهر النصوص القرآنية، وبفعل النبي ﷺ في خيبر. (٢)

فقال له معاذ: والله إذن ليكونن ما تكره، إنك إن قسمتها صار الربيع* العظيم في أيدي القوم ثم يبيدون فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسداً وهم لا يجدون شيئاً، فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم. (٣)

فما أن فكر عمر بن الخطاب بما يؤول إليه أمر التخميس من مآل عظيم الضرر مخالف للمقصد الشرعي في مداولة المال بين المسلمين حتى استحسن رأي معاذ وارتضاه، فلما أصر عمر البت في التخميس كتب إليه أمير العراق سعد بن أبي وقاص يخبره بمطالبة الفاتحين بما كتب الله لهم من أربع أخماس الغنائم.

فدله أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بأن يقسم ما بين يديه من أموال وسلاح ونحوه من المنقولات بين المقاتلين بالتخميس وأن يترك الأرض والأنهار لعمالها لتكون في أعطيات المسلمين، وقال: والذي نفسي بيده لولا أن أترك آخر الناس بيّاناً** ليس لهم شيء ما فُتحت عليّ قرية إلا قسمتها كما قسم النبي ﷺ في خيبر. (٤)

(١) ابن السمعاني: قواطع الأدلة ٣٣/٢. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٤٧/١. ابن القيم: الطرق الحكمية ١٩. الشاطبي: الاعتصام ٢٣٩/١.

(٢) ابن حجر: فتح الباري ٤٩٠/٧.

* الربيع: المرتفع من الأرض أو كل فج أو الطريق المنفرج في الجبل. القاموس المحيط ٩٣٥، مادة ريع

(٣) أبو يوسف: الخراج ٢٦، أبو عبيد: الأموال ١٣٦.

** البيان المعدم الذي لا شيء له. انظر فتح الباري ٤٩٠/٧.

(٤) البخاري، صحيحه، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر حديث رقم (٤٢٣٥)

وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يشير بهذه الكلمة إلى أنه ما كان له أن يخالف رسول الله ﷺ في قضاء قضى به، غير أن الأراضي العظيمة التي تفتح على المسلمين لو تم قسمتها على الغانمين بالتخميس لأفضى هذا الأمر إلى حصر الثروة في أيدي آحاد المسلمين دون عمومهم، وهو على خلاف مقصود الشارع في توزيع الأموال^(١)، حيث يقول تعالى: ﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: ٧].

وقد وافق بعض كبار الصحابة على رأي عمر بن الخطاب من أمثال معاذ بن جبل وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وطلحة بن عبيد الله^(٢)، غير أن عدداً من المقاتلين وعلى رأسهم بلال بن رباح أصر على معارضته والمطالبة بحقه في التخميس لأرض السواد، ولم يزل أمير المؤمنين يؤكد على مجافاة هذا التطبيق لمقصود الشارع لما يؤول إليه من نتائج. وفي هذا يقول عمر بن الخطاب حين راجعه عبد الرحمن بن عوف في هذه المسألة والله لا يفتح بعدي بلد فيه كبير نيل، بل عسى أن يكون كلاً على المسلمين. فإذا قسّمت أرض العراق بعلاجها فما يسد به الثغور؟! وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أهل الشام والعراق؟!^(٣)

ويأبى المعارضون إلا أن يأخذوا حقهم بالتخميس أو أن يظهر لهم أمير المؤمنين دليلاً يظهر صحة مذهبه، فيعكف عمر رضي الله عنه على كتاب الله نظراً وتدبراً حتى يقف على دليل نص في المسألة يصدّق ما ذهب إليه، وهو قوله تعالى: ﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [الحشر: ٧]. إلى قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا

(١) ابن الجوزي: مناقب أمير المؤمنين عمر ٩٢

(٢) أبو عبيد: الأموال ١٣٦.

(٣) أبو يوسف: الخراج ٢٩.

بِالْإِيمَانِ ﴿ [الحشر: ٦-١٠] إلى نهاية الآيات من سورة الحشر .

فقال عمر رضي الله عنه تريدون أن يأتي آخر الناس ولا يجعل لهم شيء فما لمن بعدكم؟! (١)

بهذا الدليل استظهر عمر بن الخطاب رضي الله عنه لاجتهاده المقاصدي المستشرف للمآل الضروري الذي يحتمل بتطبيق حكم التخميس في أرض سواد العراق، حيث يفضي هذا التطبيق إلى اختصاص النفر من المقاتلين بالثروة العظيمة دون عموم المسلمين، كما يحول دون اقتدار بيت المال بالقيام بمهامه. (٢)

والسؤال الذي يتبادر هنا: ما هو الأصل الذي استند إليه عمر بن الخطاب فيما رآه من عدم تخميس أرض السواد قبل استدلاله بهذه الآية؟

يجاب بأن استدلال عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد تأسس على أن المقصد الشرعي من تخميس أموال الغنائم هو عدم احتكارها في أيدي فئة تتسلط عليها دون عموم الناس. وقد ظهر في ظل ما احتف بهذه الواقعة من أحوال أن تطبيق حكم التخميس يرجع على مقصود الشارع من مداولة الثروة بالمعارضة والتفويت، فكان عمر رضي الله عنه يبحث عن تطبيق للحكم يتحقق معه المقصود الشرعي، فوجده في قسمة الأموال المنقولة دون الأراضي المفتوحة.

لذا فاستدلاله هنا من باب المناسب المرسل أو المصالح المرسلة؛ إذ الشارع لم يتناول بالنص تخصيص العقار المظفور به بحكم دون المنقول، بل ورد الاعتبار الشرعي لجنس وصف المداولة في الأموال بجنس حكم القسمة فيها.

لا يقال: كيف يعمل عمر بن الخطاب بالمصلحة المرسلة في مقابلة النص القرآني الدال على تعميم التخميس في أموال الغنائم وفي مقابلة تقسيم النبي ﷺ لأرض خيبر؛ ذلك أن عمر بن الخطاب قد رأى أن هذا المآل الضروري المحتف

(١) أبو عبيد: الأموال ٣١، ابن الجوزي: مناقب أمير المؤمنين عمر ٩٣.

(٢) الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ٨١.

بتطبيق الحكم مفوت للمقصود الشرعي المعتبر به، فكان علامة على قيام مانع يمنع من اقتضاء العلة لحكمها، غير أن دور المناسب المرسل جاء بعد ذلك عند بحثه عن تطبيق مرضي شرعاً يحقق المقصد الشرعي الثابت بالنص.^(١)

وعليه فإن قسمة الأراضي المفتوحة بالتخميس إذا لم تفض إلى مثل ما أفضت إليه في سواد العراق فهي سبيل متعين واجب الاتباع عملاً بالنصوص الواردة في ذلك، ولقد نبه عمر بن الخطاب على هذا المعنى حين قال: لئن عشت إلى هذا العام المقبل لا يفتح للناس من قرية إلا قسمتها بينهم كما قسم رسول الله ﷺ خير.^(٢)

٣- امتناع عمر بن الخطاب من إعطاء بعض المؤلفات لقلوبهم من سهمهم الزكوي

قد نص الله تعالى في كتابه العزيز على سهم المؤلفات لقلوبهم كأحد مصارف الزكاة الثمانية الواردة في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ ﴾ [التوبة: ٦٠] كما ثبت عن رسول الله ﷺ إعطاء المؤلفات لقلوبهم.^(٣)

غير أنه روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قطع العطاء عنهم في خلافة أبي بكر الصديق، حيث جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر فقالا له: يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضاً سبخة ليس فيها كلاً ولا منفعة، فإن رأيت أن تقطعناها لعلنا نزرعها ونحراثها، فأقطعهما إياها أبو بكر وكتب لهما كتاباً بذلك، وقال لهما: أشهدا عمر - وليس في القوم - فأتيا عمر فأقرأه عيينة كتاب أبي بكر فقال: أهذا كله لك دون الناس؟! وبصق في الكتاب فمجاه، وقال: إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذٍ ذليل، وإن الله قد أعز الإسلام، فاذهبا واجهدا

(١) انظر ابن تيمية: الفتاوى ٥٧٥/٢٠.

(٢) أحمد: مسنده ٣١/١، ابن حزم: المحلى ٣٤٣/٧. ابن الجوزي: مناقب أمير المؤمنين عمر ٩٣، قال فيه الهيثمي، ورجال أحمد رجال الصحيح. مجمع الزوائد ٥/٦.

(٣) رواه البخاري صحيحه، كتاب فرض الخمس، باب ما كان النبي ﷺ يعطي المؤلفات لقلوبهم حديث رقم (٣١٥٠).

جهدكما، لا رعى الله عليكما إن رعيتما.^(١)

ولقد اضطربت الأفكار في هذه المسألة اضطراباً عظيماً، فذهب بعض المتقدمين إلى أن الصحابة وافقت عمر بن الخطاب على رأيه فكان إجماعاً ناسخاً لحكم المؤلفة قلوبهم^(٢)، وذهب بعض المعاصرين إلى أن عمر قد نسخ الحكم برأيه وألغى النص الصريح!!^(٣)

وذهب فريق آخر من المعاصرين إلى أن هذا الفعل من عمر بناءً على المصلحة التي عارضت النص فأخذ بها لدوران الشريعة على المصالح!!^(٤)

يقول خالد محمد خالد: ترك عمر بن الخطاب النصوص الدينية المقدسة عندما دعت المصلحة لذلك، فبينما يقسم القرآن للمؤلفة قلوبهم قسطاً من الزكاة، ويؤديه الرسول ﷺ وأبو بكر، يأتي عمر فيقول لا نعطي على الإسلام شيئاً.^(٥)

وذهب عدد من المحققين من أهل العلم من المتقدمين والمعاصرين^(٦) إلى أن المسألة تتخرج على تحقيق مناط حكم النص في آحاد الوقائع، فقد منع عمر بن الخطاب إعطاء المؤلفة قلوبهم لما ظهر له زوال تحقق علة التأليف فزال الحكم لزوال

(١) البيهقي: السنن ٣/٢٠، أبو عبيد: الأموال ٧١٨. ابن الجوزي: مناقب أمير المؤمنين عمر ٤٧-٤٨. قال فيه ابن حجر، رواه البخاري في تاريخه الصغير وعن يعقوب بن سفيان بإسناد صحيح. انظر الإصابة ٥٩/١.

(٢) انظر هذا البحث ص ١٠٨

(٣) صرح بهذا الرأي اللبائدي فيما نقل عنه كما ألمح إليه الحمصاني. انظر المدني: نظرات في اختيارات الفاروق ٦١. الحمصاني: فلسفة الإسلام ٢٢٨.

(٤) انظر الدواليبي: كيف استعمل الصحابة عقولهم في النصوص ٣٤٢. الصالح: معالم الشريعة ٦٦، حسب الله: أصول التشريع الإسلامي ١٧٦-١٧٧.

(٥) خالد محمد خالد: الديمقراطية ٤٤ نقلاً عن المدني: نظرات في اختيارات الفاروق ٦١.

(٦) انظر: ابن تيمية: المسودة ٢٠٠، الفتاوى ٣٤/٩٥، البوطي: ضوابط المصلحة ١٣٠، المدني: نظرات في اختيارات الفاروق ص ٦٤. قطناني: أثر اختلاف الأزمان في تغيير الأحكام ٣٢. نظام

الدين: مفهوم الفقه الإسلامي ٢٦. وانظر ص ١٠٩ من هذا البحث

علته، فلا يزيد الأمر عن أن يكون تحقيقاً لمناط الحكم، فإذا تحققت العلة فيمن يستحق التأليف جرى تطبيق الحكم عليه.

والذي يظهر لي أن القائلين بالنسخ وتقديم المصلحة على النص قد تجرأوا على مقام الصحابي الجليل عمر بن الخطاب وأساءوا به المظنة رضي الله عنه وأرضاه، ذلك الوقاف عند حدود الله المتفنن في إجراء علل النصوص ومقاصد الأحكام، الذي قال فيه النبي ﷺ "إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه."^(١)

يقول ابن حزم: "ولا يسوغ لمسلم أن يقول أو نقول: إن عمر ولا أحداً من ولد آدم - عليه السلام - فهم عن الله شيئاً لم يفهمه عنه نبيه ﷺ."^(٢)

ولقد سبقت الإشارة إلى مناقشة القول بالنسخ بالإجماع والقول بتقديم المصلحة على النص فلا حاجة لتكرارها هنا، غير أنه لا بد من التنبيه على أن واقعة عمر بن الخطاب المتقدمة هي واقعة حال وقضايا الأحوال لا تعارض الأدلة بمجرد ما لاحتمالها في أنفسها.^(٣)

والذي يظهر لي أن عدل الأقوال في المسألة هو القول بأن فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه يتخرج على أصل تحقيق المناط.

حيث إن الله تعالى قد علق الإعطاء لهذا الصنف في كتابه الكريم بقوله ﴿والمؤلفة قلوبهم﴾ فالتأليف هو علة إعطائهم، إذ ربط الحكم بالمشتق يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق. يؤكد هذا ما روي عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي ﷺ

(١) أحمد: المسند ٢/٤٠١، ابن حبان: سننه انظر الاحسان بترتيب ابن حبان، حديث رقم (٦٨٥٠) وصححه، الحاكم: المستدرک ٣/٨٧، وقال فيه: صحيح على شرط الشيخين ولم يجرجاه بهذه

السياقة وسكت عنه الذهبي

(٢) ابن حزم: الإحكام ٣/٢٠.

(٣) الشاطبي: الاعتصام ١/٤٤٣.

قال: إني أعطي قريشاً أتألفهم؛ لأنهم حديثو عهد بجاهلية.^(١)

ثم يقال: إن التأليف في آحاد المؤلفين ليس وصفاً طبيعياً لازماً في كل حين بل هو وصف عَرَضِي، فمن كان يُتألف استمالة لقلبه على دين الله تعالى أو تثبيته له عليه قد يزول هذا التأليف باستقرار الإسلام في قلبه.^(٢)

وهنا لا بد من إيراد السؤال التالي: هل كان رأي عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن مناط التأليف قد زال بالكلية، بحيث يكون منعه لعينته والأقرع منعاً لكل من يُعطي على التأليف؟

الذي يترآى لي أن عمر بن الخطاب لم ير زوال مناط التأليف بالكلية، بل الذي يظهر أنه قد بدا له زوال المناط الجزئي للتأليف في حق هذين المعينين دون عموم المؤلفين أو أنه قام عنده مانع يمنع اقتضاء المناط لحكمه فيهما، ويدل على هذا أمور:

الأول: ما أخرجه البخاري في باب ما كان النبي ﷺ يعطي المؤلفات قلوبهم وغيرهم من الخمس، أن حكيم بن حزام رضي الله عنه قال: سألت رسول الله ﷺ فأعطاني ثم سألته فأعطاني ثم قال لي: يا حكيم إن هذا المال خَصِيراً حُلُوٌّ، فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه، ومن أخذه بإشراف نفس لم يبارك له فيه، وكان كالذي يأكل ولا يشبع، واليد العليا خير من اليد السفلى. قال حكيم: فقلت: يا رسول الله والذي بعثك بالحق لا أرزأ* أحداً بعدك شيئاً حتى أفارق الدنيا. فكان أبو بكر يدعو حكيماً ليعطيه العطاء فيأبى أن يقبل منه شيئاً، ثم إن عمر دعاه ليعطيه فأبى أن يقبل منه، فقال: يا معشر المسلمين إني أعرض عليه حقه الذي قسم

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب فرض الخمس، باب ما كان النبي ﷺ يعطي المؤلفات قلوبهم حديث رقم (٣١٤٦، ٣١٤٧).

(٢) المدني: نظرات في اختيارات الفاروق ٦٣.

* قال ابن حجر: لا أرزأ: أي لا أنقص ماله بالأخذ منه. انظر فتح الباري ٣/٣٩٤.

الله له من هذا الفيء فيأبى أن يأخذه.^(١)

كما روى عكرمة أن تميم الداري لما أسلم قال: يا رسول الله إن الله مظهرك على الأرض كلها، فهب لي قريتي من بيت لحم. قال: هي لك وكتب له بها فلما استخلف عمر وظهر على الشام جاء تميم الداري بكتاب النبي ﷺ فقال له عمر: أنا شاهد ذلك فأعطاها إياه.^(٢)

تدل هاتان الروايتان على أن عمر بن الخطاب قد أعطى بعض المؤلفات قلوبهم بما يظهر أن مناط التأليف لم يزل عنده كلياً.

الثاني: لو قلنا بأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد ظهر له زوال مناط التأليف بالكلية في ذلك الزمان، لما صح تخريج المسألة على تحقيق المناط، بل تكون من باب تنقيح المناط^(٣)، ذلك أن عمر بن الخطاب بفعله هذا قد خصص علة التأليف في حالة الاحتياج والضعف دون حالة القوة والظفر، والنص غير منبئ بذلك، فيكون هذا استنباطاً لمعنى من النص يرجع عليه بالتخصيص، وهذا التخصيص لا بد فيه من دليل، لا سيما إذا ظهر قصد الشارع إلى تعميم حكم النص - كهذا النص المتحدث عنه - فيكون عود المعنى المستنبط من النص عليه بالتخصيص مبطلاً لدلالة تعميمه، وهذا لا سبيل إليه بغير دليل صريح واضح.

الثالث: قد يقال: لعل منع عمر بن الخطاب الإعطاء لعيينة بن حصن والأقرع بن حابس كان لقيام مانع منع صحة اقتضاء العلة لحكمها في حقهما، كأن ظهر له أن إعطاءهما المال يعد تعريضاً لهما لمفسدة دينية.

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الوصايا، باب تأويل قوله تعالى، { من بعد وصية يوصي بها } حديث رقم (٣١٤٣).

(٢) أورد أبو عبيد هذه القصة في روايات عدة، كما أوردها الذهبي، وذكرها ابن حجر في الإصابة وقال: روي ذلك من طرق كثيرة انظر الأموال ٣٦٨-٣٦٩. سير أعلام النبلاء ٤٤٣/٢، الإصابة ١٨٤/١.

(٣) صالح: أثر تحليل النص على دلالة ٦٨.

لا يقال: كيف يكون الإعطاء لهما يفضي إلى مفسدة دينية وقد أعطاهما رسول الله ﷺ؛ لأن النبي ﷺ لم يكن ليرد سائلاً يسأل من أمر الدنيا شيئاً، وفي هذا يقول ﷺ: إن الرجل ليسألني المسألة فأعطيه إياها فيخرج بها يتأبطها ناراً فقالوا: يا رسول الله فلم تعطيهم؟ قال: 'يأبون إلا أن يسألوني ويسأبي الله لي البخل.'^(١) وفي رواية مسلم: 'إنهم خيروني بين أن يسألوني بالفحش أو يُسألوني فلست بباخل.'^(٢)

فكان دفع وصف البخل عنه ﷺ يقتضي إعطاء كل سائل بغير منع، إذ يأبى الله تعالى له إلا الكرم وخير الشيم. وهذا المعنى يختص بالنبي ﷺ، أما الإمام له أن يعطي من سأله إذا غلب على ظنه المصلحة في إعطائه وله أن يمنع إذا ظهر له خلاف ذلك.

أو قد يكون منعه رضي الله عنه لهما بناءً على توجهٍ ظهر له في إقطاع الأراضي، يؤكد هذا أنه قد منع طلحة بن عبيد الله إقطاع أرضٍ كان قد كتب له بها أبو بكر كما منع عيينة والأقرع.

يقول أبو عبيد أما إقطاع أبي بكر طلحة وعيينة وما كان من إنكار عمر ذلك وامتناعه من الختم عليه، فلا أعلم لذلك مذهباً إلا أن يكون رأي عمر أنه كان يومئذٍ يكره الإقطاع ولا يراه. ألا تسمع قوله لطلحة أهذا لك دون الناس؟! ثم رأى بعدما أفضى الأمر إليه غير ذلك، فقد علمنا أنه أقطع غير واحدٍ في خلافته، وهذا كالرأي يراه الرجل ثم يتبين له الرشد في غيره.'^(٣)

٤- جعل عمر بن الخطاب العقل على أهل الديوان

قد كان من عادة العرب في الجاهلية أن القاتل إذا قتل خطأ يحمل أهله وعشيرته الدية فتعقل عنه بتشاركهم على دفعها، إذ كانت الأصرة والتشاق والتواد

(١) رواه أحمد: المسند ٣/٤، ١٦.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب من سأل بفحش أو غلطة حديث رقم (١٠٥٦).

(٣) أبو عبيد: الأموال ٣٧٥.

تمثلة كلها عند العرب برابطة الدم والنسب، حتى إن الرجل لو نفته أهله أو عدي عليهم فقتلوا ما كان يقدر أن يعيش في ظل هذا المجتمع وحده، بل يدخل في ولاء قبيلة من القبائل يعد تابعاً لها بالولاء لا بالنسب فيشاركهم مهام أمورهم فيحملون عنه ويحمل عنهم.

في ظل هذه الظاهرة الاجتماعية الحسنة التي تورث مزيد التواد والتراحم بين المتعاقلين من جهة، والتعاون في أداء الدية لأهل القتل من جهة أخرى - إذ لو كلف بها القاتل وحده لعله لا يقدر عليها - جاء الإسلام فأقر هذه العادة وجعل النبي ﷺ الدية على عاقلة الدم.^(١)

استمر الأمر على هذا الحال إلى أن جاء أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه فواجه ظاهرة جديدة لم تكن موجودة من قبل، وهي دخول الأمم والشعوب في دين الله من البلاد المفتوحة، حتى غدا وجود الرجل الذي لا أهل له ولا ولاء ظاهرة بادية في تلك البلاد.

ولقد كتب أبو موسى الأشعري إلى عمر بن الخطاب يسأله: أن رجلاً يموت قبلنا وليس له رحم ولا ولي. فكتب إليه عمر، إن ترك ذا رحم فالرحم وإلا فالولاء، وإلا فبيت المال يرثهم ويعقلهم.^(٢)

في هذه الآونة كان عمر رضي الله عنه قد دوّن الدواوين وجمع أهل كل مهنة في ديوان، فظهر عندها نوع مستحدث من أسباب التناصر والتأزر وهو الديوان فجعل عاقلة الرجل عليهم وميراثه لهم إن عدم الوارث.^(٣)

فعمر رضي الله عنه قد لاحظ أن الشارع إنما علّق العقل على مظنة التأزر والتناصر فهي معيار تطبيق هذا الحكم وإجرائه، فلما كانت العرب تجريه على أهل

(١) ابن عاشور: المقاصد ٦٦.

(٢) قلعة جي: موسوعة فقه عمر ٧٢.

(٣) قلعة جي: موسوعة فقه عمر ٧٠.

الدم كانوا هم محل العقل. ولما جاء الإسلام جعل الأصل في التواد والتراحم هو وحدة الدين والعقيدة، فكان التواد متحققاً بين المسلمين عموماً دون غيرهم، حتى أظهر الشرع سبباً من أسباب التناصر والتواد لم تعرفه العرب من قبل وهو المؤاخاة على أساس الدين بين المهاجرين والأنصار، وعندها كان المسلمون يعقل بعضهم عن بعض.

ثم إن النبي ﷺ لما سكن المدينة كتب الصحيفة بينه وبين يهود، وجعل فيها عقل دية المقتول غيلةً أو خطأً بين ديار المسلمين وقبيلة من قبائل يهود مناصفة بينهما، لما قام في أول الأمر بينه وبينهم من التعاهد والتواصي على حماية المدينة والقيام بشؤونها^(١)، حتى إذا خانوا العهد أخرجهم وأجلاهم ولا كرامة.

هذه المعاني وغيرها قد اجتمعت لتظهر أن العاقلة على أهل الدم لا اختصاصاً بهم، وإنما كانت كذلك لأن أصرة الدم كانت مظنة التناصر والتعاقد حينها. فحين لاحظ أمير المؤمنين عمر بن الخطاب أن أهل الديوان الواحد يعين بعضهم بعضاً حتى غدا بينهم من التآصر والتساعد ما كان بين أهل الدم والنسب رأى أن يجعل عاقلة الرجل الذي هذا حاله على أهل ديوانه؛ لأنهم حينها مظنة أصرته ومودته.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: فلما وضع عمر الديوان كان معلوماً أن جند كل مدينة ينصر بعضهم بعضاً ويعين بعضهم بعضاً، وإن لم يكونوا أقارب، فكانوا هم العاقلة، وهذا أصح القولين، وأنها تختلف باختلاف الأحوال.^(٢)

قد يقال: كما كان الميراث في الشرع مظنته أصرة الدم - في الأصل اختصاصاً - فكذلك العاقلة، فمن يعقل هو من يرث بحسب ترتيب الشرع فكان العقل والميراث متلازمين في الاختصاص بأصرة الدم.

(١) ابن حجر: فتح الباري ٧/٣٣٣، المباركفوري: الرحيق المختوم ٢١٣، ٣٢٩.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى ١٩/٢٥٦، وانظر السرخسي: المبسوط ٢٧/١٢٦. ابن الهمام: فتح القدير ٣٥٩/١٠.

يجاب بأنه لا تلازم شرعاً بين الإرث والعقل بل هما مختلفان، فالأول محال على سببه المبين شرعاً بما فرضه الله في كتابه، أما الثاني فيحال على مظنة التواد والتأصر.

يدل على هذا ما رواه جابر بن عبد الله أن امرأتين من هذيل قتلت إحداهما الأخرى ولكل منهما زوج وولد، فجعل رسول الله ﷺ دية المقتولة على عاقلة القتلة وبراً زوجها وولدها من العقل؛ لأنهما كانا من غير هذيل، فقال عاقلة المقتولة: ميراثها لنا! فقال رسول الله ﷺ: ميراثها لزوجها وولدها.^(١)

٥- ترك الصحابة الاستدلال بمنس المصالح عند معارضتها للدلائل النقلية أو عدم استنادها إليها

فقد روي عن طارق بن شهاب قال: أول من بدأ بالخطبة يوم العيد قبل الصلاة مروان بن الحكم، فقام إليه رجل، فقال: الصلاة قبل الخطبة. فقال: قد ترك ما هنالك. فقال أبو سعيد الخدري: أما هذا فقد قضى ما عليه، سمعت رسول الله ﷺ يقول: من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فقلبه، وذلك أضعف الإيمان.^(٢)

يظهر هذا الأثر قيام مروان بن الحكم بابتداء الخطبة قبل صلاة العيد، ذلك أنه لاحظ غلبة الانفضاض في المصلين بعد الصلاة، حتى لا يبقى لسماع الخطبة إلا القليل منهم، وما دام أن سماع الخطبة أمر مشروع لا بد منه وهو مصلحة دينية، وأن غلبة الانفضاض عنها والترك لها على خلاف ما كان عليه الأمر في زمن النبي ﷺ، حيث كان غالب الناس يجلسون لسماع الخطبة بعد الصلاة، وكذا الحال في

(١) رواه أبو داود في السنن، كتاب الديات، باب دية الجنين حديث رقم (٤٥٧٥)، ابن ماجه كتاب الديات باب عقل المرأة وميراثها لولدها حديث رقم (٢٦٤٨). وهذا الحديث صححه الألباني،

انظر صحيح ابن ماجه، ٩٩/٢

(٢) متفق عليه البخاري حديث رقم (٩٥٦)، مسلم كتاب الإيمان باب من رأى منكم منكراً حديث رقم (٧٨، ٧٩).

زمان أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضوان الله عليهم ولم يُعرف في الناس تفرقاً.

فظن مروان بن الحكم بأن هذا الظرف الحادث لا بد معه من تدبير استصلاحي من الإمام يحصل معه إعادة الأمور إلى نصابها، فكان منه أن أراد تقديم الخطبة على الصلاة كيوم الجمعة تحقيقاً لمصلحة مشروعة في نظره. ولهذا كان جوابه للرجل المنكر عليه قد تُرك ما هنالك أي ترك تأخير الخطبة لظهور الظرف الحادث من غلبة الإنفصاض، فقام إليه أبو سعيد الخدري منبهاً أن استدلاله على هذا النحو منكر غير مشروع في دين الإسلام، إذ هو تغيير لشعيرة دينية متقررة بداعية مصلحة متوهمة معارضة للنصوص. إذ قد يتوجه عليه السؤال عن سبب حدوث هذا الظرف؟ فيقال له: سبب هذا تفريطك؛ فإن النبي ﷺ كان يخاطبهم خطبة يقصد بها نفعهم وتبليغهم وهدايتهم، وأنت قصدك إقامة رياستك^(١) فكان ما كان من التفريط، وهذا لا يقتضي معصية أخرى بتغيير شعائر المسلمين الدينية المتقررة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

وهذا فصل عظيم ينبغي الاهتمام به، فإن من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم، وكثير من الأمراء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناءً على هذا الأصل*، وقد يكون منها ما هو محذور في الشرع ولم يعلموه، وربما قدم على المصالح المرسلة كلاماً بخلاف النصوص، وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعاً بناءً على أن الشرع لم يرد بها، ففوت واجبات ومستحبات أو وقع في محظورات ومكروهات، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه، والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة^(٢).

(١) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم ٢/٦٠١.

* أي المصالح المرسلة.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى ١١/٣٤٣.

٦- اعتبار طلاق الثلاث في المجلس الواحد قاطعاً للنكاح بينونة كبرى

قد ثبت عن ابن عباس -رضي الله عنه- أنه قال: 'كان الطلاق على عهد الرسول ﷺ وأبي بكر وستين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة. فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمرٍ كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم.'^(١)

فهذا الحديث يدل صراحةً على أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- قد لاحظ ظهور ظرفٍ حادثٍ في زمنه لم يكن قبل، وهو غلبة استعجال العامة من الناس بتُّ الطلاق بإيقاعه ثلاثاً في مجلس واحدٍ حتى غدا الأمر ظاهرة عامة غير خفية.

وهذه الصورة التي غلب إيقاع الطلاق على نحوها في الناس منهي عنها شرعاً والأصل فيها الحظر.^(٢) ويدل على هذا ما رواه محمود بن لبيد أن رسول الله ﷺ أخبر عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً، فقام غضبان ثم قال: أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم.^(٣)

فراى عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن هذه الظاهرة لا بد من مدافعتها ومحاربتها لمخالفتها الأمر المشروع في الطلاق، واستشار الصحابة في هذا الأمر فبدا لهم منع الناس من ذلك بإلزامهم ما التزموه من بت الطلاق بإيقاعه عليهم ثلاثاً بدلاً من واحدة بما يتحقق معه الزجر والردع عن مخالفة السنة المشروعة في الطلاق، إذ درء الفساد الواقع والمتوقع واجب شرعاً.^(٤)

لكن السؤال الذي يرد هنا: أنه كيف يتوجه عمر بن الخطاب والصحابة

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الطلاق باب طلاق الثلاث حديث رقم (١٤٧٢).

(٢) ابن تيمية: الفتاوى ٣٣/٣٠. ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/٣٥. الطرق الحكيمة ١٧.

(٣) رواه النسائي كتاب الطلاق باب طلاق الثلاث المجموعة وما فيه من التغليظ حديث رقم (١١٠٥).

وهذا الحديث صححه أحمد شاكر، انظر نظام الطلاق ٣٦.

(٤) ابن تيمية: الفتاوى ٤/١٥٨.

رضوان الله عليهم إلى استحداث أمر مخالف لما كان عليه النبي ﷺ في زمانه وجرى عليه أبو بكر الصديق رضي الله عنه؟

ويجاب بأن ما رآه عمر بن الخطاب ووافقته عليه الصحابة رضوان الله عليهم ليس فيه مخالفة لما كان عليه الأمر في زمان النبي ﷺ في موضوع الطلاق وخلافة أبي بكر رضي الله عنه، حيث إن ما رآه عمر في ظل هذا الظرف يتضمن أمرين:

الأول: إثبات الزجر والردع في باب الطلاق عند ظهور الاجترار على حق الله تعالى بمخالفة صورة المشروعية في إيقاعه والتهاون في موضوعه. وهذا أمر ثابت شرعاً لا يمارى فيه، حيث قال ﷺ ثلاث جِدُّهن جِدُّ وهزلهن جِدُّ النكاح والطلاق والرجعة^(١) فقد أراد الشارع زجر العباد عن موقعة هذه التصرفات الثلاثة على وجه لا يقصد بها آثارها الشرعية لصدورها من قائلها على جهة الهزل، وهذا استخفافٌ بالحدود الشرعية التي حدها الشارع في هذه التصرفات. فكان الزجر منتهضاً على ما لهذه التصرفات الشرعية من خطورة وشأن منعاً من تصييرها هزواً في الناس يتلاعبون بها حيث وجهتهم الأهواء.

فكان زجر الشارع بإنزال الهازل - فيما نطق به غير قاصد آثاره - منزلة الجاد القاصد منعاً له ولغيره من التهاون في موضوعات الشرع، فيُلزم بالنكاح والطلاق والرجعة.

الثاني: إن إيقاع طلاق الثلاث في المجلس الواحد ثلاثة على المطلق زجراً وردعاً، مروى عن رسول الله ﷺ، إذ قد روي عن ابن عمر - رضي الله عنه - أنه قال للنبي ﷺ لما أمره بمراجعة زوجته التي طلقها وهي حائض: يا رسول الله أرايت لو طلقته ثلاثاً أكان يحل لي أن أراجعها. قال: لا كانت تبين منك وتكون

(١) رواه الترمذي كتاب الطلاق واللعان باب ما ورد في الجد الهزل من الطلاق حديث رقم (١١٩٥)، وابن ماجه كتاب الطلاق باب م طلق أو نكح لاعباً (٢٠٣٩). قال فيه الألباني: حديث حسن. انظر صحيح ابن ماجه ٣٤٧/١.

فعبد الله بن عمر عندما أوقع الطلاق على زوجته في زمن الحيض كان عالماً بمخالفة هذا التصرف للمشروعية، بدليل استحياؤه من مواجهة النبي ﷺ فبعث أباه عمر بن الخطاب يسأل، ويؤكد غضب النبي ﷺ عند سماعه للأمر^(٢). وهنا أراد ابن عمر أن يسأل عن حكم صورة أخرى يعلم بعدم مشروعيتها وهي طلاق الثلاث في المجلس الواحد، فأبان له النبي ﷺ عن وقوعها عليه إلزاماً بما التزم زجراً لما يقارفه من مخالفة صورة المشروعية.

وبهذا يظهر أن موقع طلاق الثلاث عالماً بالخطر يزجر بإمضائها عليه، لذا فعمرو ابن الخطاب والصحابة لم يكونوا قد استحدثوا أمراً على خلاف سنته ﷺ.

يقول الشيخ أحمد شاكر: فقد أراد عمر والصحابة أن يمنعوا الناس من الاسترسال في الطلاق، ومن التعجل إلى بت الفراق، فألزموا المطلق ثلاث مرات في عدة واحدة ما ظنه -أو رغب فيه- من أنها بانت منه بمرة - فجعله إلزاماً من الإمام ومن أولي الأمر، ولم يجعله حكماً بوقوع الطلاق الذي لم يقع؛ لأن الأحكام الثابتة بالكتاب والسنة صريحاً لا يملك أحد تغييرها أو الخيار بينها وبين غيرها، سواء كان فرداً أو أمة مجتمعة. وعمر رضي الله عنه والصحابة أعلم بالله وأتقى له من أن يقدموا برأيهم على الشريعة لتغيير شيء من أحكامها.^(٣)

قد يقال: إن ما تقدم من تقرير المسألة يشي بمعارضة قول ابن عباس -رضي الله عنه- في أن طلاق الثلاث كان واحدة في زمنه ﷺ، ما دام أن إيقاعه على هذه

(١) رواه الدارقطني في سنته ٤٢٩/٢ البيهقي في السنن الكبرى ما جاء في إمضاء طلاق الثلاث ٣٣٤/٣. تفرد به عطاء ابن أبي مسلم الخرساني اختلف فيه ثقة أحمد وابن معين وهو سيء الحفظ. انظر الشوكاني: نيل الأوطار ١٣/٧، وانظر الزيلعي: نصب الراية ٢٢٠/٣. الذهبي: ميزان الاعتدال ٧٤/٣، ابن حجر: تقريب التهذيب ٣٩٢. الألباني: إرواء الغليل ٧/١١٩-١٢٠

(٢) ابن تيمية: الفتاوى ٢٠/٣٣.

(٣) شاكر: نظام الطلاق ٨٠.

الحالة محظور مزجور عليه.

يجاب بمنع التعارض، ذلك أن وقوع المخالفة في زمنه ﷺ بإيقاع الطلاق ثلاثاً في المجلس الواحد كان نادراً، وما روي فيه من حوادث لا تتجاوز اليد الواحدة عدداً، وبعضها لا يصح سنداً^(١)، ثم يمكن حملها على صورة من الصور التي ينتفي معها مقتضي الزجر كالقول بأن موقع الطلاق على هذه الحالة حينئذ لم يكن يقصد غير التأكيد والتوثيق لا الابتداء والإنشاء أو كان جاهلاً بالنهي عنه.^(٢)

فلما كان زمان عمر بن الخطاب رضي الله عنه لاحظ الصحابة انقلاب الندره إلى غلبة في مخالفة الأمر المشروع، حتى غدى هو الظاهر في الناس، فمن طلق لا يطلق إلا ثلاثاً يتابع بعضها بعضاً، اجترأ على الأمر المشروع في الطلاق وتهاوناً فيه، فشاور عمر رضي الله عنه الصحابة باستعمال سياسة الزجر وتعميمها ردعاً للناس ومنعاً من مجاوزة حدود الله تعالى، فجرى الأمر على أصل الزجر والعقاب فظنها من ظنها أنه شرع لازم في كل حين لا أنه مرتبط بقيام مقتضيه من الزجر المحصل لمصلحة الإرعاء.^(٣)

يقول ابن القيم: "والمقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة، ولكل عذر وأجر، ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين."^(٤)

٧- درء عمر بن الخطاب حد السرقة في عام الرمادة عند قيام مخايل الجوع على السرقة

فقد روى يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب، أن غلمة لحاطب سرقوا ناقة لرجل

(١) ابن تيمية: الفتاوى ١٢/٣٣، شاعر: نظام الطلاق ٣٦ وما بعدها.

(٢) النووي: شرح مسلم ٧١/١٠، ابن حجر: الفتح ٣٦٤/٩، ابن تيمية: الفتاوى ١٥/٣٣.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى ١٦-١٧/٣٣، ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/٣٦، شاعر: نظام الطلاق ٣٦، ٤١،

تاج: السياسة الشرعية ص ١٥٢.

(٤) ابن القيم: الطرق الحكيمة ١٨.

من مزينة فانتحروها، فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب، فأمر عمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم ثم قال عمر لعبد الرحمن: أراك تجيعونهم والله لأغرمنك غرماً يشق عليك، ثم قال للمزني: كم ثمن ناقتك، فقال المزني: قد كنت والله أمنعها من أربعمائة درهم. فقال عمر: أعطه ثمانمائة.^(١)

فهذه الواقعة تكشف لنا عن قضية شرعية هامة لا بد من التنبه لها، وهي أنه لا يجوز تطبيق الأحكام بإدارتها على عللها بغير تدبر وتبصر بما احتف بها من ظروف ذات أثر في التطبيق. فعمر رضي الله عنه كان قد قرر إقامة حد السرقة على أعبد عبد الرحمن بن حاطب، غير أنه ما لبث أن أمر بإعادتهم لما بدا له من ظروف قد احتفت بالواقعة في عام الرمادة من القحط وقلة الأقوات حتى شمل هذا الأمر عموم الناس، فما بالك بالعبيد المستسخرين تحت مالكيهم.^(٢)

فكان ظهور مخايل الجوع وعلاماته على أعبد عبد الرحمن بن حاطب شبهة قد قامت تدرأ عنهم الحد، إذ قد يصل الجوع بهم إلى حال يباح لهم معها أخذ الطعام من الغير وإن كان بغير إذنه؛ لدفع ما يقاسون من شدة المطالبة بالأعمال وضآلة ما يعطون من الأقوات، فرأى عمر رضي الله عنه أنها شبهة يصح معها درأ الحد عملاً بقوله ﷺ أدروا الحدود ما استطعتم بالشبهات.^(٣)

وقد ورد عن النبي ﷺ حديث يعد نصاً في المسألة، فقد روى الحارث بن عبد الله ابن أبي ربيعة أن النبي ﷺ أتى بعبد قد سرق، فقيل له يا رسول الله: هذا عبد

(١) رواه مالك: الموطأ ٢/٨٣٩، عبد الرزاق: المصنف ١/٢٤٢. البيهقي: السنن ٨/٤٨٨. وقال فيه د. عبد المعطي قلعه جي: إسناده صحيح. انظر الموطأ (الحاشية) ٢/٨٣٩.

(٢) ابن الجوزي: مناقب أمير المؤمنين عمر ٧١.

(٣) رواه الترمذي حديث رقم (١٤٤٧)، الحاكم: المستدرک ٤/٣٨٤. ابن ماجه حديث رقم (٢٥٤٥). وفيه يزيد بن زياد الدمشقي وهو متروك. وقد أفاد العجلوني والسخاوي أن ابن حزم قد أخرجه في كتابه الإيصال بإسناد صحيح. وقال الألباني: وقد صح موقوفاً عن ابن مسعود. انظر كشف الحفاء ١/٧١. المقاصد الحسنة ٣٠. إرواء الغليل ٧/٣٤٣.

بنى فلان أيتام ليس لهم مال غيره، فتركه ثم أتى به في الثانية ثم الثالثة ثم الرابعة، كل ذلك يقال له كما قيل في الأولى. قال: ثم أتى به في الخامسة فقطع يده ثم السادسة فقطع رجله ثم السابعة فقطع يده ثم الثامنة فقطع رجله ثم قال الحارث: أربع بأربع، أعفاه أربعاً وعاقبه أربعاً.^(١)

فالنبي ﷺ قد تركه في المرات الأربع الأولى لأنه كان لأيتام لا مال لهم سواه، فهذا يعني أنه قد سرق دفعاً لفاقة وجوع اشتد به، غير أنه لما تكرر منه الأمر تكراراً يظهر معه أن السرقة لم تكن بدافع الجوع والحاجة، بل عن احترافٍ واعتيادٍ جرى له قطعه رسول الله ﷺ عند التحقق من زوال الشبهة الدائرة للحد.

وعليه لا بد من التنبيه عند إجراء الحكم بناءً على علته من التوثق التام من انتفاء الموانع المعارضة لاقتضاء العلة للحكم، وهذا لا يكون نظرياً فحسب بل بالتبع الواقعي لكل ما احتف بالواقعة من أحوال وظروف تكون ذات أثر في التطبيق.

وبقي أن أذكر أن من بديع ما صنع عمر في عام الرمادة قصداً إلى توفير الطعام وتداوله في عموم المسلمين - وهو مقصد معتبر شرعاً-، أن منع من أكل اللحم يومين متتابعين، وكان يأتي مجزرة الزبير بن العوام بالقيح - ولم يكن بالمدينة سواها- فإن رأى من خرج عن هذا المنع ضربه بالدرة قائلاً له: ألا طويت بطنك يومين.^(٢)

٨- دره عثمان رضي الله عنه القصاص عن عبيد الله بن عمر بن الخطاب لقتله الهرمزان^(٣)

عندما طعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه على يد أبي لؤلؤة المجوسي، أخذ عبيد الله بن عمر يبحث عن دفع بالمجوسي لطعن أبيه، فقامت عنده الدلائل على تهمة الهرمزان واشتراكه في الفعل المشين. فقام إلى الهرمزان بدافع الغضب والتسرع

(١) رواه عبد الرزاق: المصنف ١٠/٢٤٧. البيهقي: السنن ٨/٢٧٣ وقال فيه البيهقي: مرسل حسن.

(٢) ابن الجوزي: مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ٧٩.

(٣) الطبري: التاريخ ٤/٢٣٩، ابن كثير: البداية والنهاية ٧/١٥٥-١٥٦.

فقتله قبيل موت عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأرضاه، فأمر عمر أن يجبس عبيد الله لينظر في أمره من يخلفه في الإمامة من المسلمين، بعد أن ترك الخلافة شوري في ستة^(١) سماهم، فلما ولي عثمان بن عفان رضي الله عنه الخلافة بعد موت الفاروق عمر بن الخطاب كانت أول قضية واجهته هي النظر في أمر عبيد الله بن عمر، فاستشار فيه الصحابة، فذهب البعض إلى وجوب القصاص لقيام البيعة الواضحة من إقرار عبيد الله بن عمر على نفسه. وعارض بعض المهاجرين إقامة القصاص عليه خوفاً من قيام فتنة عظيمة، فيقال: قُتل أبوه بالأمس ويقتل الابن بعده. فيظن الظان أنها مؤامرة حيكت للتخلص من عمر رضي الله عنه وعقبه.

وذهب البعض إلى أنها قضية قد حصلت في وقتٍ شغل فيه الزمان عن إمام قوام بالأمر فتكون شبهة يدرأ معها القصاص.

فراى عثمان رضي الله عنه درء القصاص عن عبيد الله بن عمر وقال: أخشى إن قتلت عبيد الله أن يقول الناس: قُتل عمر أمس ويقتل ابنه اليوم! وفرض عثمان رضي الله عنه الدية للمقتول وأداها رضي الله عنه من ماله لبيت مال المسلمين، إذ الهرمزان لا وارث له^(٢).

وتحريير رأي عثمان رضي الله عنه في ترك أخذ عبيد الله بن عمر بالقصاص بعد قيام مقتضيه، أن عثمان قد لاحظ أن مقتضي إقامة القصاص معارض بمانع قوي هو تقاويل الناس إن الصحابة يقتل بعضهم بعضاً استثنائاً بالخلافة، وما مقتل عمر وابنه إلا مظهرٌ من مظاهر هذا الأمر، فتكون فتنة لا يعلم عظمها إلا الله. فكان هذا المانع المعارض لاقتضاء العلة حكمها من جنس المانع الذي عارض العلة المقتضية لإهدار دماء رموز النفاق في زمن النبي ﷺ فتركهم كيلاً يتقاويل الناس إن محمداً ﷺ يقتل أصحابه.

(١) الستة هم: عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف وعبد الله بن عمر مرجحاً لا مرشحاً. انظر ابن كثير: البداية والنهاية ١٥٤/٧.

(٢) الطبري: التاريخ ٢٣٩/٤، ابن كثير: البداية والنهاية ١٥٥/٧ وما بعدها.

الفصل الثاني

الصلاحية في فقه الأئمة المجتهدين وأتباعهم والمنهج المتبع في تاصيلها

وفيه مبحثان، هما:

المبحث الأول: مظاهر الصلاحية في الأصول والفروع الفقهية لدى الأئمة
المجتهدين وأتباعهم.

المبحث الثاني: المنهج الأصولي المتبع في تحقيق مبدأ الصلاحية في تطبيق
الأحكام.

المبحث الأول

مظاهر الصلاحية في الأصول والفروع الفقهية لدى الأئمة المجتهدين وأتباعهم
توطئة :

لقد زخر فقه الأئمة الأربعة المتبوعين ومن سار على نهجهم في البحث الفقهي بالاعتداد بالظروف المحتفة بالوقائع والتي تلقي بأثرها على تطبيق الأحكام الشرعية بحيث يجري تطبيق الأحكام على نحو مطابق لمقصود الشارع تحقيقاً للحكم المرعية والمعاني الغائية المعتبرة في تشريعها.

لذا رأيت اختيار نماذج من هذه الأصول الفقهية التي سار على سننها الأئمة المجتهدون في التفريع الفقهي؛ ليظهر بجلاء اعتدادهم باختلاف الظروف في تطبيق الأحكام الشرعية إبرازاً لمظاهر الصلاحية في فقههم.

المطلب الأول

الاستحسان

إن أبرز من أخذ بهذا المنهج الاجتهادي وأول من ظهر في فقهه هو الإمام أبو حنيفة وأصحابه، حتى إنه عُرف رضي الله عنه ببراعة وحذق في تحريج مسائل الفقه على مقتضاه. كما أن الإمام مالك بن أنس قد أظهر التوسع في الأخذ به حتى قال فيه تسعة أعشار العلم الاستحسان.^(١)

كما عول عليه الشافعية والحنابلة في فقههم. لذا سوف ألقى الضوء على الاستحسان عند المذاهب الفقهية الأربعة متناولاً بالبحث حقيقته الأصولية وبعض الأمثلة المخرجة عليه بشيء من العجالة.
أولاً : الاستحسان عند الحنفية.

يقول أبو الحسن الكرخي في تعريفه الاستحسان هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه، لوجه أقوى يقتضي العدول

(١) الشاطي: المواقفات ٢٠٩/٤.

عن الأول: (١) وقد استحسّن بعض المعاصرين هذا التعريف للاستحسان. (٢)

وعرفه الدبوسي بقوله: أَسْمَ لضرب دليل يعارض القياس الجلي. (٣)

ولا بد من الإشارة إلى أن الاستحسان عند الحنفية يقابل القياس، ويتبع الأمثلة في فروع المذهب يظهر أن القياس هنا يراد به العمل بمقتضى مناطٍ متقررٍ شرعاً^(٤)، سواء كان هذا المناط جزئياً - وهو الوارد في القياس الأصولي المعهود - أو كان كلياً، بحيث يُقصد بالقياس عندها الجريان على مقتضى القاعدة أو الأصل المطرد في الفروع التي يكون مدارها عليه. فيكون الخروج عن مقتضى المناط القياسي جزئياً أو كلياً بدليل من الأدلة المعتبرة التي خفي ظهورها على الناظر في مبتدأ النظر ثم بانت بإنعامه فيها، هذا الخروج يسمى الاستحسان. فإن كان الدليل الخفي قوي الأثر سديداً في النظر كان العمل بالاستحسان واجباً ويسقط اعتبار القياس. أما إذا كان الجريان على مقتضى القياس الجلي مناطه أقوى حجة في مقابلة ما خفي واستتر وجهه من دليل الاستحسان كان العبرة بالقياس. وعليه يظهر أن نظر أصوليي الحنفية في الاستحسان متوجه نحو تحديد مدى دقة الجريان على المناط القياسي جزئياً كان أو كلياً. (٥)

ولهذا قال السرخسي منبهاً على الحقيقة التي ينهض بها الاستحسان:

ومن حيث المعنى هو قول بانعدام الحكم عند انعدام العلة، وأحد لا يخالف في هذا. (٦)

(١) البخاري: كشف الأسرار ٨/٤.

(٢) الزرقا: الاستصلاح ٢٣، تاج: السياسة الشرعية ٩٩-١٠٠. إسماعيل: الاستحسان ٥٥.

(٣) الدبوسي: تقويم الأدلة ٩١٢/٣.

(٤) شلبي: تعليل الأحكام ٣٢٧، حامد: نظرية المصلحة ٥٩٢.

(٥) الجصاص: الفصول ٢٤٤/٤، الدبوسي: تقويم الأدلة ٩١٢/٣. السرخسي: أصوله ٢٠٤/٢ وما

بعدها. التفتازاني: التلويح ٨٢/٢، ابن الهمام: التحرير مع التيسير ٧٩/٤.

(٦) السرخسي: أصوله ٢٠٨/٢.

بمثل هذا التقرير سلك أصوليو الحنفية سبيل البيان عن حقيقة التوجه
الأصولي عندهم في الاستحسان، والذي ظنه البعض عملاً بالهوى لا بالدليل.^(١)

يقول الجصاص "وجميع ما يقول فيه أصحابنا بالاستحسان، فإنهم إنما قالوه
مقروناً بدلائله وحججه لا على سبيل الشهوة وإتباع الهوى."^(٢)

ولقد قسم أصوليو الحنفية الاستحسان إلى أربعة أنواع:^(٣) الأول: الاستحسان
بالنص. الثاني: الاستحسان بالإجماع، الثالث: الاستحسان بالضرورة، الرابع:
الاستحسان بالقياس الخفي. ولا بد من الإشارة إلى أن الاستحسان بالنص
والإجماع ليس عملاً اجتهادياً يرجع إلى نظر المجتهد وتقديره، بل هو تقرير لدليل
شرعي يجب العمل به، والاستحسان أصله تدبير اجتهادي يرجع إلى تحقيق مناط
يدار عليه الحكم عند ثبوته سالماً عن المعارضة بعد تقررته بدليل شرعي. فيكون عدّ
هذين النوعين في الاستحسان خروجاً عن حقيقته الأصولية، وتخليطاً لمعنى في آخر
ناب عنه^(٤)؛ ولهذا يقول فضيلة الشيخ الزرقا رحمه الله تعالى "فإطلاق اسم
الاستحسان على هذين النوعين، هو حشر للشيء في غير زمرته، وتوسع في لفظ
الاستحسان يورث اشتباهاً في تمييز الحقائق"^(٥).

وإذا تقرر هذا ظهر أن الاستحسان باعتباره نظراً اجتهادياً ينحصر عند أصوليي
الحنفية في نوعين هما الاستحسان بالقياس الخفي، والاستحسان بالضرورة، فليجر
الكلام فيهما.

(١) الدبوسي: تقوم الأدلة ٣/ ٩١٤. البخاري: كشف الأسرار ٦/ ٤، الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٩٣.

(٢) الجصاص: الفصول ٤/ ٢٢٦.

(٣) الدبوسي: تقوم الأدلة ٣/ ٩١٤. السرخسي: أصوله ٢/ ٢٠٢ وما بعدها. البخاري: كشف
الأسرار ٦/ ٤.

(٤) الزرقا: الاستصلاح ٣٠، شلي: تعليل الأحكام ٣٣٥.

(٥) الزرقا: الاستصلاح ٣٠.

الاستحسان بالقياس الخفي:

هذا النوع من الاستحسان ينتهز على ترك الجريان على مقتضى القياس الظاهر لبدو وصف في الواقعة خفي في مبتدأ النظر، وقد بان في قوة الأثر بحيث يمنع إجراء الحكم في الواقعة بمثل ما حُكِمَ به في نظائرها.

فيرجع حاصل هذا النوع من الاستحسان إلى تعارض الأقيسة، فيكون الترجيح بينها لظهور تأثير أحدها في الملاءمة لجنس تصرفات الشرع في الأحكام.^(١)

ومن أمثلة هذا النوع:

١- إن سور جارحة الطيور نجس قياساً على سور سباع البهائم بعلّة جامعة هي أن كلاً منهما ذو لحم نجس يحرم الانتفاع بأكله، فما يتولد منه يكون مثله في الحكم، إذ اللعاب متولد من اللحم فيكون سور كل منهما نجساً، هذا وجه القياس. والاستحسان أن يحكم بطهارة سور جارحة الطيور؛ ذلك أن نجاسة السور إنما تتحقق بمخالطة الماء الطاهر لللعاب نجس فيتنجس، وهذا ظاهر في سباع البهائم حيث إنها تشرب بلسانها، وهو رطب باللعاب، فيختلط باللعاب فيتنجس.

أما جارحة الطيور فلا يحصل مخالطة اللعاب النجس للماء، حيث إنها تشرب بمنقارها، وهو عظم جاف لا يحمل الرطوبات فيتم إدخال الماء إلى الجوف بغير ملاقة بين اللعاب والماء، فيبقى الماء على أصل طهارته. ويؤكد هذا أن العظم طاهر في الميت لعدم احتمال الرطوبات النجسة، فيكون طهارته في الحي من باب أولى، وبهذا يظهر أن علة التنجيس بملاقة الماء للنجس منتفية في جارحة الطيور.^(٢)

ويتقوى وجه اعتبار الطهارة في أسار جارحة الطيور بما يشهد لملاءمتها لتصرفات الشرع، حيث إن الشارع قد حكم بطهارة سور الهرة لعموم البلوى بتطوافها على الأنية بما يصعب الاحتراز عنها دفعا للخرج عن المكلفين، وكذا

(١) الدبوسي: تقويم الأدلة ٣/٩١٦. السرخسي: أصوله ٢/٢٠٦. البخاري: كشف الأسرار ٤/٦.

(٢) السرخسي: أصوله ٢/٢٠٤، البخاري: كشف الأسرار ٤/١٢-١٣.

الحال في جراحة الطيور إذ إنها تنقض على الأنية من الهواء بما يصعب صون الأواني عنها خاصة في الصحراء في بيوت الوبر، فيتقوى وجه اعتبار الطهارة في أسأرها لملاءمته لجنس تصرفات الشرع.^(١)

٢- إذا اختلف المتبايعان في الثمن، والسلعة لم يقبضها المشتري بعد، فالقياس الظاهر أن القول قول المشتري مع يمينه؛ لأنهما متفقان على إثبات حق المشتري في المبيع، مختلفان في إثبات حق البائع في الثمن، إذ يدعي البائع زيادة في الثمن ينفيها المشتري، فكانت البينة على البائع لادعائه أمراً على خلاف الظاهر ينكره المشتري؛ فالقول قول المشتري بيمينه.

والاستحسان وجوب الحلف عليهما معاً؛ لأن المشتري يدعي كذلك على البائع وجوب تسليم المبيع بالثمن الذي يسميه -المشتري-، والبائع منكر لهذا القدر من الثمن ويسمى أكثر منه، فكان كل منهما منكرأ وكل منهما مدعيأ، وهو وجه لا يظهر في مبتدأ النظر، فكان العمل بالإنكارين جميعاً واجباً استحساناً.^(٢)

الاستحسان بالضرورة:

إن هذا النوع من الاستحسان هو ترك للجريان على مقتضى قياس القواعد لما يحتف بالواقعة من ظروف وأحوال يكون الاستمرار معها في العمل بالقياس موقفاً العباد بضرورة بالغلة أو حرج. فيكون استثناء الواقعة بالخروج عن حكم نظائرها لما احتف بها رافعاً لغلو التطبيق القياسي أو مقللاً من غلوائه.^(٣)

فهذا النوع من الاستحسان يقوم أصالة على اعتبار الظروف الواقعية التي تطرأ أثناء تطبيق الأحكام الشرعية، بحيث يكون إهمالها أو إغفالها بإجراء الواقعة على الأصل القياسي مفضياً إلى تحقيق نتائج ضرورية تتعلق بتفويت مصلحة ضرورية أو

(١) السرخسي: أصوله ٢/٢٠٤، الشاطبي: الاعتصام ٢/٦٤٠.

(٢) الدبوسي: تقويم الأدلة ٣/٩١٧.

(٣) الزرقا: الاستصلاح ٢٩.

حاجية بحيث لا يرضى عنه الشارع.

لا يقال: إن نسبة الاستحسان إلى الضرورة يجعل الخروج عن مقتضى القياس مقتضراً عليها دون غيرها من الحاجة والخرج؛ ذلك أن الذي يظهر أن مسمى الضرورة في هذا الاصطلاح يشمل الحاجة والخرج مع أصل الاضطرار، يدل على هذا ما ساقه السرخسي من عبارات بعض الفقهاء في المذهب تصف هذا النوع من الاستحسان.

يقول السرخسي: الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس، وقيل الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يتلى فيه الخاص والعام، وقيل الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة، وقيل الأخذ بالسماحة وابتغاء الراحة، وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر لليسر، وهو أصل في الدين، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(١).

ويقول ابن نجيم: الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة^(٢).

وسوف يتأكد هذا بالأمثلة التي ساقها أصوليو الحنفية في هذا النوع أو جرت في فروع المذهب، ومن ذلك:

١- إن عقد الإجارة في حكم المضاف إلى المستقبل في حق المعقود عليه من المنفعة؛ ذلك أن المنفعة غير موجودة عند العقد بل توجد شيئاً فشيئاً؛ لأنها عرض لا تقوم في زمانين، فالقياس عدم لزوم العقد في الإجارة، إذ الإضافة في عقود التمليكات تنافي للزوم، غير أنهم استحسنا ترك القياس والقول بلزوم عقد الإجارة دفعاً للخرج عن الناس، بإقامة العين المنتفع بها مقام المنفعة في الوجود عند العقد بما يدفع صورة الإضافة إلى المستقبل.

فإذا اتفق أن رُئِبَ عقد الإجارة ضرراً للمستأجر بطرود ظرف يتعذر معه

(١) السرخسي: المبسوط ١١/١٤٥.

(٢) ابن نجيم: الأشباه والنظائر مع غمر عيون البصائر ١/٢٩٣.

القدرة على الانتفاع بالعين المستأجرة أخذ بالقياس ؛ لظهور أثره على الاستحسان، إذ الأخذ بالاستحسان كان مظنة لدفع الحرج والضرر، فإذا ترتب على الأخذ به في ظل الظرف الطارئ تحصيل الضرر والحرج تُرك الأخذ به؛ لانقطاع الوسيلة عن الإفضاء إلى مقصودها، فيكون القياس عندها قد تعين طريقاً لدفع الحرج فيدار عليه الحكم.^(١)

٢- لقد ذهب أئمة المذهب كأبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن إلى عدم جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن؛ لأن المعلمين كانت تصلهم الأعطيات من بيت مال المسلمين بما يغنيهم عما لا بد لهم من أمر معاشهم، يضاف إلى هذا أن الرغبة في تعليم علوم الدين وبنائها في المسلمين احتساباً بغير أجر كان منتشرراً ظاهراً في الزمان الأول، فلما فترت الهمم وانقطعت الأعطيات عن المعلمين حيث غدا اشتغالهم بالتعليم بلا أجرة يؤدي إلى افتقارهم وضياح من يعولون وهذا غاية الإحراج والضرر بهم، ولو اشتغلوا بالاكْتساب من حرفة وصناعة وتجارة أشغلهم عن تعليم القرآن وفقه الدين بما يخشى معه من قلة الحفظلة وندرة المتفقيين وظهور أئمة الضلال والجهالة، لذا أفتى المتأخرون بجواز أخذ الأجرة من قبل المعلمين؛ لأن منعهم منها مع احتباسهم للتعليم إلحاق لهم بالحرج الشديد، واشتغالهم بالحرف والصناعة والتجارة يؤول إلى فساد ديني عريض. وكذا الحال بالنسبة للأئمة والمؤذنين.^(٢)

ثانياً: الاستحسان عند المالكية:

يعرف ابن العربي الاستحسان بأنه إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته.^(٣)

(١) الدبوسي: تقويم الأدلة ٣/٩١٦، السرخسي: المبسوط ١٦/٢، أصوله ٢/٢٠٣. ابن الهمام: فتح القدير ٩/٦٠ وما بعدها.

(٢) البابرتي: العناية ٩/٩٨، ابن عابدين: الرسائل ٢/١٢٥-١٢٦.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٤/٢٠٧-٢٠٨. الاعتصام ٢/٦٣٨.

يقول ابن رشد الحفيد: الاستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس: هو أن يكون طرد القياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه فيعدل عنه في بعض المواضع؛ لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع.^(١)

وقد نقل الشاطبي عن بعض المالكية في تعريفه للاستحسان أنه استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي.^(٢)

ويلخص ابن العربي حقيقة الاستحسان في مذهب الحنفية والمالكية بقوله: والذي يستقرأ من مذهبها أنه يرجع إلى العمل بأقوى الدليلين.^(٣) ومن أمثلة الاستحسان في المذهب المالكي:

إن الأصل القياسي يقضي بأن من قطع عضواً من دابة فإنه يغرم أرش النقصان، إذا لم يكن القطع مُقَوِّناً للمقصود الأصلي منها، فمن قطع ذنب الحصان أو البغلة فإنه يغرم أرش النقصان الحاصل بالقطع؛ لبقاء المقصود الأصلي منها سالماً وهو الركوب. غير أن المالكية استحسنا ترك الأصل القياسي فيمن قطع ذنب بغلة القاضي بتغريم القاطع قيمة الدابة كاملة؛ ذلك أن القاضي يمتنع عن ركوبها بعد القطع لفحش العيب الحاصل بها بالنسبة إليه للحوقه الحرج بركوبها بما يلاقيه من هُزء العامة وهو من أولي الهيئات فصارت الدابة بالنسبة لركوب مثله في حكم العدم.^(٤)

إن الأصل العام المطرد أن للبائع أن يبيع سلعته بالثمن الذي يرتضيه ويتفق عليه هو والمشتري، ولا يجوز منعه من الاسترباح بما يريد، خاصة أن النبي ﷺ قد أبى التسعير حينما عُرِضَ عليه، غير أن الإمام مالك ذهب إلى جواز التسعير إذا تغالى التجار في أسعارهم واحتكروا البضائع، استثناءً من الأصل العام لدفع الضرر

(١) انظر الشاطبي: الاعتصام ٦٣٩/٢، الزركشي: البحر المحيط ٩٠/٦.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٢٠٦/٤، الاعتصام ٦٣٩/٢. الزركشي: البحر المحيط ٨٩/٦.

(٣) الباجي: إحكام الفصول ٥٦٤، الشاطبي: الاعتصام ٦٣٧/٢.

(٤) الشاطبي: الموافقات ٢٠٨/٤، الاعتصام ٦٤٢/٢.

والحرج عن العامة بما يصيبهم من تغالي التجار في الأسعار على وجهٍ مصطنع مقصود. (١)

إن الأصل القياسي يقضي بأن من ادعى حقاً على آخر فعليه البينة على صدق دعواه، فإن عجز عن البينة فالقول قول المدعى عليه بيمينه، غير أن الإمام مالك قد استحسّن ترك الأصل القياسي بعدم سماع دعوى الصعاليك والسُّوقَةِ على أهل الصلاح والفضل بحق من الحقوق ما لم تثبت الخلطة بينهما؛ لظهور القصد إلى امتهان أهل الصلاح والفضل وإيلاهم بالثول أمام القضاء، كما أن تورع بعضهم عن الحلف باليمين يؤدي إلى فوات الحق لصالح أولئك السوقة، وفي هذا إلحاق للضرر والحرج بأهل الفضل، فكان عدم سماع الدعوى عليهم دفْعاً لهذا الضرر والحرج. (٢)

ثالثاً: الاستحسان عند الشافعية:

لقد نقل عن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى تشنيعه على القائلين بالاستحسان والإنكار عليهم، حتى اشتهر عنه قوله من استحسّن فقد شرع^(٣)، وقوله إنما الاستحسان تلذذ^(٤).

والاستحسان الذي عناه الشافعي، وأنكره على القائلين به هو القول بالرأي المجرد غير المستند إلى الدليل بالكلية، وهذا في الحقيقة لا يقول به عالم مرضي في أمة محمد بن عبد الله ﷺ، وقد بان بأن الاستحسان الذي ذهب إليه أبو حنيفة ومالك ليس من هذا الباب أبداً.

فالإشكال الذي جرى في الاستحسان منشؤه عدم تحديد المعنى المقصود به،

(١) الباجي: المتقى ١٧/٥ وما بعدها.

(٢) ابن فرحون: تبصرة الحكام ١١٩/٢ وما بعدها.

(٣) الشافعي: الرسالة ٢٥، الأم ٢٠٣/٥.

(٤) الشافعي: الرسالة ٥٠٧، الأم ٢٠٠/٥.

فإذا اتضح ظهر أنه لا خلاف فيه.

يقول الزركشي: وأعلم أنه إذا حُرِّر المراد بالاستحسان زال التشنيع، وأبو حنيفة بريء إلى الله من إثبات حكم بلا حجة^(١).

وأما تخريج المسائل على أصل الاستحسان باستثنائها من الأصل القياسي عند إفضائه إلى المشقة والخرج أو فوات المقصود الشرعي من إعماله فهو معتد به عند الشافعي وأتباعه.

يقول العز بن عبد السلام: في قول الشافعي: بنيت الأصول على أن الأشياء إذا ضاقت اتسعت، يريد بالأصول: قواعد الشريعة، وبالاتساع: الترخيص الخارج عن الأقيسة واطراد القواعد، وعبر بالضيق عن المشقة^(٢).

ومن أمثلة المسائل المخرجة على أصل الاستحسان عند الشافعية

١- إن المدعى عليه يقبل قوله بيمينه مطلقاً لتصديق الظاهر له هذا هو القياس، وذهب الإمام الشافعي إلى استحسان التحليف على المصحف؛ لما في ذلك من إرهابٍ وزجر عن اليمين الكاذبة، والتوثق من صدق الحالف عند غلبة استسهال الحلف^(٣).

٢- إن الأصل القياسي المطرد أن عين الوقف ثابت لا يباع، لكن الإمام الشافعي استحسَن بيعه في الدار المنهدمة والجذع المنكسر والحَصْر البالية في المساجد؛ لما في ذلك من تحقيق استدامة خدمة الوقف وتعميم نفعه، وهو مقصود الواقف^(٤).

٣- إن الأصل القياسي يقضي بأن المحرمات لا يجوز قربانها والانتفاع بها إلا

(١) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٨٨.

(٢) ابن عبد السلام: القواعد ٢/ ٣٣٢.

(٣) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٩٥.

(٤) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٩٧.

بما يدفع حد الضرورات دون ما يدفع الحرج والحاجات، إذ الضرورات تقدر بقدرها، واستحسن الشافعية ترك الأصل القياسي فيما إذا امتلأت الدنيا بالحرام في المطاعم والملابس والأموال، ولم يكد يخلص من الحلال شيء. فأفتوا بجواز الأكل واللبس والاعتياش بما يدفع عن الناس الحاجة والحرج وعدم الاقتصار على دفع الاضطرار؛ لعظيم الحرج الذي سيصيب الناس فيما لو اقتصروا على حد دفع الضرورة فقط.^(١)

رابعاً: الاستحسان عند الحنابلة:

نُقل عن الإمام أحمد قوله: "الاستحسان هو الأخذ بأقوى الدليلين وأشبههما بالحق، وإن خالف ما يجوز أن يجعل دليلاً على الحكم."^(٢)

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية معلقاً على عبارة الإمام أحمد: "قلت: وهذا الكلام منه يقتضي أن الاستحسان ترجيح أحد الدليلين على الآخر، ولفظ الاستحسان يؤيد هذا، فإنه اختيار الأحسن، وإنما يكون في شيئين حَسَنَيْن، وإنما يوصف القول بالحُسْن إذا جاز العمل به لو لم يُعَارَضْ."^(٣)

وعرّف الطوفي الاستحسان بأنه "العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص".^(٤)

ومن أمثلة الاستحسان عند الحنابلة:

إن الأصل عند الإمام أحمد بن حنبل كراهية زخرفة المصاحف والمبالغة في

(١) الجويني: الغيathi ٤٧٧، ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٣٢٦/٢، ولم يسلم شيخ الإسلام ابن تيمية بصحة أصل التمثيل الفقهي إبتداءً، واعتبر أنه مبني على مغالطة وغفلة عن قواعد الفقه. انظر الفتاوى ٣١٣/٢٩.

(٢) آل تيمية: المسودة ٤٥٤.

(٣) آل تيمية: المسودة ٤٥٤. بتصرف يسير.

(٤) التركي: أصول مذهب الإمام أحمد ٥٤١.

النفقة عليها، غير أنه لما أُخبر أن بعض الأمراء في زمانه قد أنفق على مصحف ألف دينار، قال رحمه الله: دعهم فهذا أفضل ما أنفقوا فيه الذهب. فقد استثنى هذه الواقعة من أصلها القياسي استحساناً بالمصلحة؛ لأنه لو أفتى بمنعه والإنكار عليه خُشي معه إنفاق هذا المال على كتاب من كتب الأسمار أو الأشعار أو حكمة فارس والروم.^(١)

إن الأصل المقرر شرعاً أن للشخص أن يوصي من تركته بقدر الثلث لمن شاء، غير أن الحنابلة ذهبوا إلى أن الوصية لا تنفذ بقدر الثلث استثناءً من هذا الأصل إذا ظهر أن باعث الموصي هو الإضرار بالورثة، فكان هذا استحساناً للحيلولة دون إلحاق الضرر بالورثة عند قيام الأمارات المظهرة لهذا الباعث الشخصي عند الموصي.^(٢)

المطلب الثاني

العرف

عرّف شيخ الإسلام ابن تيمية العرف بأنه ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه.^(٣)

وعرفه النسفي بأنه: ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول.^(٤)

وعرفه الشيخ مصطفى الزرقا بأنه: عادة جمهور قوم في قولٍ أو فعلٍ.^(٥)

(١) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم ٦٢٢/٢.

(٢) ابن رجب: جامع العلوم والحكم ٢١٣/٢.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى ١٦/٢٩.

(٤) النسفي: المستصفي (مخطوط) نقلاً عن أبي سنة: العرف والعادة ٨، وأنظر الجورجاني: التعريفات

١٤٩. ابن نجيم: الأشباه والنظائر ومعه غمز عيون البصائر ٢٩٦/١، عوض: أثر العرف ٥٢.

(٥) الزرقا: المدخل ٨٤٠/٢، وقريب منه تعريف خلاّف: مصادر التشريع فيما لا نص فيه ١٤٥.

والعادة تحصل بالمعاودة والتكرار، حتى يغدو الأمر بعد المعاودة مرة بعد أخرى معروفاً في النفوس مرتاحاً إليه مقبولاً في العقول والضمائر.^(١)

وقد أشار الشيخ الزرقا إلى أن العادة أعم من العرف؛ لأنها تطلق ويراد بها مطلق المعاودة والتكرار سواء كان لفردٍ أو فئة أو جمهور الناس، وأما العرف فهو ما تعاوده جمهور الناس وغالبهم بلا انقطاع عنه.^(٢)

وينقسم العرف إلى قسمين:

الأول: العرف القولي: ويراد به غلبة استعمال أهل العرف لفظة من الألفاظ على معنى معين أخص أو أعم من دلالتها لغة.^(٣)

ومن أمثله استعمال لفظة 'الولد' على الذكور دون الإناث مع احتمالها لهما في اللغة، وكاستعمال لفظة 'الدابة' على ذوات الأربع مع أنها تشمل كل ما يدب على الأرض في أصل اللغة.

ويظهر أثر العرف اللفظي في الأيمان والعقود والطلاق وخاصة في الطلاق الكنائسي.^(٤)

الثاني: العرف العملي: ويراد به ما جرى عليه الناس في أعمالهم وتصرفاتهم على صفة مخصوصة حتى غدت مقصودة فيها.^(٥)

ومن أمثله تعارف الناس ببيع المعاطاة بغير تلفظ بالإيجاب والقبول، والاحتكام في كيفية أداء الأجرة في العقار المستأجر عند عدم اتفاق المتعاقدين عليها إلى العرف

(١) ابن عابدين: الرسائل ١١٢/٢، الخادمي: منافع الدقائق ٣٣٦، أبو سنة: العرف والعادة ١٤، الزرقا: المدخل ٨٣٧/٢.

(٢) الزرقا: المدخل ٨٤٣/٢، أبو سنة: العرف والعادة ١٣.

(٣) القرافي: الفروق ١/١٧١، عوض: أثر العرف ٩٧.

(٤) الزرقا: المدخل ٨٤٤/٢، عوض: أثر العرف ٩٧.

(٥) المراجع السابقة.

الجاري سواء جرى بأدائها سنوياً أو في منتصف السنة أو شهرياً قبل الانتفاع أو بعده، وهكذا.

شروط العرف:

يشترط في العرف شروطاً لا بد من توافرها فيه كي يصح اعتباره في بناء الأحكام عليه، ومن أهمها: ^(١)

الأول: أن يكون العرف غالباً أو مطرداً، وهذا الشرط في العرف يعد أمانة على شدة تعلق الناس به واحتكامهم إليه، بما يدل على ظهوره فيهم وتجزره في نفوسهم.

يقول السيوطي: إنما تعتبر العادة إذا اطردت، فإذا اضطرت فلا. ^(٢)

الثاني: أن يكون العرف المراد تحكيمه قائماً عند التعامل. فإذا كان العرف متأخر النشوء عن التصرف لم يمكن الاحتكام إليه في بيان دلالات الألفاظ وطبائع الأعمال المتفق عليها. ^(٣) ولذا لا عبرة بالعرف الطارئ. ^(٤)

الثالث: أن لا يكون العرف مخالفاً لنص شرعي من الكتاب أو السنة.

إذ لا اعتبار بالأعراف إذا خالفت الشرع؛ لأن الشرع ذو دور تقويمي لسير الحياة البشرية، فإذا اعتبرت الأعراف مع مخالفتها للشرائع بطلت الغاية من إرسال الرسل وإنزال الشرائع. ^(٥)

(١) أبو سنة: العرف والعادة ٥٦، الزرقا: المدخل ٢/٨٧٤.

(٢) السيوطي: الأشباه والنظائر ١٢٢، وانظر ابن نجيم: الأشباه والنظائر ١/٢٩٩.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٢/٢٩٧، ابن نجيم: الأشباه والنظائر ١/٣١١.

(٤) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ١/٣١١.

(٥) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ١/٢٩٢.

التأصيل الفقهي للعرف :

إن الناس لا يتوجهون لأداء فعل ما إلا إذا عقلوا فيه صلاحاً ونفعاً، بحيث يكون طريقاً مفضياً إلى تحصيل مصالحهم وجلبها أو درء المفاسد والحرص عنهم. حتى إذا أمه الناس فوجدوا بغيتهم فيه تقوى سعيهم إليه وازدادت قناعتهم بصلاحه وجدواه، فيعاودون فعله المرة بعد الأخرى متواصين بمسايرته حتى تراض أنفسهم إليه ويحصل الاطمئنان به، فيتجذر في النفوس اعتباره بحيث يكون إبعادهم عنه وإخراجهم عن سبيله الغاية في الحرج والضيق^(١)، والشرع قد جاء لدفع الحرج عن العباد والتوسعة عليهم، لذا أباح لهم اعتياد ما يحصل صلاحهم ونفعهم شريطة ألا يكون تعدياً على حدود الشارع فيما أمر به أو زجر عنه.

هذا العرف الذي قبله الناس وجروا عليه يحمل في طياته ظروفاً وأحوالاً ومعانٍ لأقوال تعكس عند التبصر بحقائقها ودلائلها أوصافاً معتبرة في الشرع، بحيث تعد مناطات لأحكام شرعية لم تظهر إلا بورودها في ظل هذا الواقع العرفي المستجد.

فكان وجود العرف مظهراً لتطبيقات شرعية وجدت بوجود مناطاتها ومقتضياتها المضمومة في حيثياته من الظروف والأحوال والدلالة على المعاني في الأقوال. هذا لا يعني مجال أن العرف المستجد قد أحدث بذاته تطبيقات لأحكام شرعية وجدت بوجوده؛ ذلك لأن العرف لا يقتضي بذاته تطبيقات لأحكام مستجدة لأحكام الشرع، ولو كان هذا للزم عنه تغيير الشرائع بتغير الأعراف زماناً ومكاناً والتالي باطل إذ هو قلب للحقائق التي تتأسس عليها الشرائع بتصويرها محكومة بوقائع الخلق وقد أنزلت حاكمة؛ ولأن الشرع موضوع على أنه مؤبد دائم بدلائل قاطعة لا يحتمل العرف لها معارضة ومخالفة، ولو كان محتملاً لكان تبديلاً للوضع الشرعي ولا معنى له إلا النسخ ولا سبيل إلى مثله بعد وفاة النبي ﷺ. (٢) لذا

(١) السرخسي: المبسوط ١٣/١٤، الشاطبي: الموافقات ٢/٢٨٨.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٢/٢٨٥-٢٨٦.

فالعرف لا يعدو أن يكون كاشفاً ومظهراً لعلل وأوصاف مؤثرة في الشرع قد تضمنها، فكان وجوده مظهراً لها في واقع الناس بما يترتب عليها تطبيقات وإجراءات شرعية لم تجر قبل ورود مقتضياتها.^(١)

وعليه فإن اختلاف تطبيقات الأحكام عند اختلاف الأعراف لا معنى له سوى أن كل عرف قد ضم في خضمه عللاً وأوصافاً مؤثرة شرعاً تقتضي أحكاماً معينة فإذا زال العرف زالت الأحكام بزواله لفوات العلل والأوصاف المؤثرة التي اقتضت تطبيقها، لِتَخْلِفَهَا غيرها من العلل والأوصاف المؤثرة والتي تقتضي أحكاماً شرعية مغايرة للحالة الأولى، وهكذا دواليك لتبقى الوقائع محكومة بحكم الشرع المصلح لها، مربوطة برباطه الذي لا ينفك بما يتحقق معه مقاصد الشارع في الخلق.

يقول أبو المظفر ابن السمعاني^(٢): «أعلم أن العادة غير موجبة شيئاً بنفسها بحال»^(٣).

ويقول: «وإنما المعتبر في الجمع والفرق على النكته التي هي مناط الحكم ورباطه دون ما سواه»^(٤).

وهذا لا يعني أن ملاحظة التغير في تطبيقات الأحكام الشرعية عند اختلاف العوائد والأعراف بالأمر الهين قريب المنال، إذ لا بد فيه من استبطان المظاهر الواقعية والتي تشكلت في مضامين عرفية ورصدها رصداً دقيقاً ثم تحليلها بنظر اجتهادي ثاقب، للوقوف على حقائق ما احتوته من معانٍ وأوصافٍ معتدٍ بها في الشرع معتبرة في تطبيق الأحكام.

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/١٢٨ الشاطبي: الموافقات ٢/٢٨٦.

(٢) هو منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي المعروف بابن السمعاني الحنفي ثم الشافعي من أشهر مصنفاة في الأصول: القواطع في أصول الفقه توفي سنة ٤٨٩ هـ. انظر ابن السبكي: طبقات الشافعية ٤/٢١.

(٣) ابن السمعاني: القواطع ٢/٦٦.

(٤) ابن السمعاني: القواطع ٢/٨١، وانظر الدهلوي: حجة الله البالغة ١/١٠٨.

ولهذا فهو من باب تحقيق المناط الخاص الذي لا يوفق إليه إلا العالم الرباني - كما أبان عنه الشاطبي^(١) - لا سيما في الأزمان التي انتقصت فيها آثار النبوة وخلافتها لغلبة الاشتباه بين المعروف والمنكر.

وبناءً عليه كان لا بد للمفتي والقاضي والمحاسب وكل من تصدّر للتوقيع عن رب العالمين فيما يقع للناس من نوازل أن يكون عالماً بعرف أهل زمانه متبصراً بأحوالهم، متنبهاً إلى أنه لا يحل له نقل أقوال المذاهب الواردة في كتب الفقه والتي انبنت على عرف زمانهم الأول المخالف للعرف القائم في عصره ومصره^(٢)، وإلا كان قد ضل سبيل الرشاد فيما تصدر له، وأضل من التجأ إليه بالسؤال، والذي يترتب عليه في الجملة - كما يقول ابن القيم - فساد الأديان لترتيب الأحكام على غير أصولها الشرعية.^(٣)

ولذا يخلص المحققون من أهل المذاهب الفقهية إلى أنه كما كان فقه أحكام الحوادث والوقائع الماثرة في الكتاب والسنة وكتب الفقه واجباً، فإن فقه نفس الواقع الذي تتشكل فيه الحوادث النازلة في الناس مظهرة لمقتضيات شرعية لم تكن موجودة قبل ذلك لترتب عليها الأحكام واجب الاعتبار في نظر الشارع بما لا يقل وجوباً عن الأول.^(٤)

ولذلك فقد عد أصوليو الحنفية من شروط الاجتهاد معرفة عوائد الناس وأعرافهم معللين ذلك أن كثيراً من الأحكام يختلف تطبيقها باختلاف عرف أهل الزمان، لذا اعتبروه أصلاً اجتهادياً معتداً به في تطبيق الأحكام عند اختلاف

(١) الشاطبي: الموافقات ٤/٩٨-٩٩.

(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/٨٨، ٣/٦٦.

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/١، القرافي: الفروق ١/١٧٦، ابن عابدين: الرسائل ٢/١١٣، الزرقا: المدخل ٢/٩٢٤.

(٤) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٢/٢٨٠، ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/٩٥، الزركشي: البحر المحيط ٣/٣٩٢، ابن عابدين: الرسائل ٢/١١٤، الزرقا: المدخل ٢/٩٢٤، حسان: نظرية المصلحة ٣٧، الجيدي: العرف والعمل ١٤٥.

كما أن المالكية اشترطوا في الحاكم أن يكون بلدياً أي من أهل بلده؛ ليكون هذا مُمكنًا له من الاطلاع على أحوال أهل بلده فلا يخفى عليه شيء من أعرافهم القولية والفعلية. (٢)

كما كان للعز بن عبد السلام من الشافعية (٣) وابن تيمية (٤) وابن القيم (٥) من الحنابلة اليد الطولى في بيان القواعد التي يستند إليها في تنزيل المسائل على مقتضى العوائد والأعراف.

يقول القرافي: إن إجراء الأحكام التي مدرتها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع، وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديدًا للاجتهاد بين المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد. (٦)

وتعبيراً عن الدور الهام الذي ينهض به تغير الأعراف في تغيير الاجتهاد التطبيقي للأحكام في ظل تغير مقتضياتها الشرعية، فقد ظهر في كتب بعض المتأخرين من فقهاء الحنفية والمالكية عبارات توحى بتعميد ارتباط تغير التطبيق الاجتهادي للأحكام بتغير الزمان والمكان المنبثان عن تغير الأعراف. (٧)

حتى ليلفي المطالع في كتب الفقه من أقوالهم: هذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف

(١) ابن عابدين: الرسائل ١٢٣/٢.

(٢) ابن عاشور: المقاصد ١٩٨، الجيدي: العرف والعمل ١٤٩.

(٣) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٢/٢٨٠.

(٤) ابن تيمية: الفتاوى ١٩/٢٤٧، وما بعدها، الحسبة ١٥ وما بعدها.

(٥) ابن القيم: إعلام الموقعين ٢/٤٤٩، ٣/٣ وما بعدها.

(٦) القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ٢١٨.

(٧) القرافي: الفروق ١/١٧٦، ٣/٢٩، ابن عابدين: الرسائل ٢/١٢٥، ابن عاشور: المقاصد ١٩٨، أبو

سنة: العرف والعادة ٨٣، الزرقا: المدخل ٢/٩٢٤، الاستصلاح ٤٨، حسين: الشريعة صالحة لكل

زمان ومكان ٣٧-٣٨، الجيدي: العرف والعمل ١٤٦ وما بعدها، وانظر القطناني: أثر اختلاف

الأزمان في تغيير الأحكام.

حجة وبرهان^(١) والأحكام تختلف باختلاف الأزمان^(٢) ونحوها.^(٣)

ثم ترقى الأمر بعد ذلك عند فقهاء الحنفية فعدّوا من القواعد التي عليها مدار الفتوى في المذهب قاعدة نصها "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان".^(٤)

والذي يترآى لي أن معنى هذه القاعدة صحيح لاشية فيه، إذ لتغير الأعراف مدخل في تغير الأوصاف المعتد بها شرعاً في الواقع، المستدعي تغييراً في الاجتهاد التطبيقي للحكم، غير أن ألفاظ القاعدة فيها نوع إطلاق غير مرضي بمرة؛ إذ إن إطلاق تغير الأحكام لتغير الأزمان يرجع بالمخالفة والمعارضة على أصل الثبات في الشريعة الإسلامية؛ لأنه يشي بانتقال المشروعية ولا معنى لهذا إلا النسخ وهو منتفٍ بعد وفاة النبي ﷺ. ثم إنه قد يحلو للبعض اعتماداً على هذه القاعدة وأمثالها أن يصوّر أن الثبات في الشرع يختص بالمقاصد والغايات والمصالح لا بأعيان الأحكام التي توسلتها، حتى قام أحد المحدثين فحوّر في لفظ القاعدة فقال: لا ينكر تبدل الأحكام بتبدل المصالح.^(٥)

لا يقال: إن في هذا الانتقاد للفظ القاعدة مزيد حذر واحتياط غير مبرر، ذلك أن المتقدمين من محققي الأصوليين كان دأبهم الحرص على سلامة التقارير الأصولية والفقهية الدارجة من أن تبدو ولو بوجهٍ من الوجوه معارضة لأصل الثبات في الشرع، لذا فقد حاولوا تحوير المعنى المستفاد من العبارة المروية عن

(١) قاضي زاده: تكملة فتح القدير ٢٣٣/٩.

(٢) الزيلعي: تبين الحقائق ١٢٥/٥، دده خليفة: السياسة الشرعية ٨٥-٨٦.

(٣) انظر ابن القيم: إغاثة اللهفان ١/٣٤٦-٣٤٧، إعلام الموقعين ٤/٢٥٥، المقرئ: القواعد ١٠٣١،

الزركشي: البحر المحيط ١/١٦٦، ابن عابدين: الرسائل ٢/١٢٩، الجيدي: العرف والعمل ١٤٥،

القراضوي: عوامل السعة والمرونة في الشريعة ٧٧ وما بعدها، عوض: أثر العرف ٩٩ وما بعدها.

(٤) أول من رأيت أنه أدخل هذه القاعدة في القواعد الفقهية التي عليها مدار الفروع هو العلامة محمد

ابن محمد بن مصطفى الخادمي وهو فقيه حنفي توفي سنة ١١٧٦هـ في كتابه منافع الدقائق شرح

مجامع الحقائق انظر منافع الدقائق ٣٢٨.

(٥) شلبي: تعليل الأحكام ٧١، ٣٠٧، العالم: المقاصد العامة ١٧٣ وما بعدها.

الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور.^(١) على وجه لا يفهم منه عودها على ثبات الشريعة بالمعارضة والمخالفة.

يقول القرافي معلقاً على عبارة عمر بن عبد العزيز: لم يرد رضي الله عنه نسخ حكم بل المجتهد فيه ينتقل له الاجتهاد لاختلاف الأسباب.^(٢)

ويقول الزركشي: معلقاً على نفس العبارة: أي يجددون أسباباً يقتضي الشرع فيها أموراً لم تكن قبل ذلك، لأجل عدمه منها قبل ذلك، لا لأنها شرع مجدد، فلا نقول: إن الأحكام تتغير بتغير الزمان بل باختلاف الصور الحادثة.^(٣)

ولقد ذهب ابن حزم بشدته المعتادة إلى اعتبار أن هذا القول مختلف على عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، ولو صح عنه لكان ردةً والله عصية من ذلك!!^(٤)

وذهب الشاطبي إلى تضعيف الرواية عن الخليفة الراشد، لعدم ثبوتها بطريق صحيح بعد أن أبان عن تحفظه عما تدل عليه العبارة من معنى، إلا أن تحمل على الأخذ بالمصالح المرسله التي قامت الدلائل على اعتبار جنسها في جنس الحكم لا بدليل معين.^(٥)

وعندها يقال: إذا كانت العبارة التي تنقل عن الخليفة عمر بن عبد العزيز قد أوشت بمعارضة أصل الثبات بوجه ما حتى حاول المحققون من الأصوليين تحرير

(١) الشاطبي: الاعتصام ٢٣٢/١، دد خليفة: السياسة الشرعية ٨٧ وقد نقلت العبارة نفسها عن الإمام مالك وبقریب منها عن شريح القاضي. انظر الزرقاني: شرحه على الموطأ ٢٠٤/٤، ابن سعد: الطبقات الكبرى ١٣١/٦.

(٢) القرافي: الفروق ١٧٩/٤، وبقریب منه الزرقاني: شرح الموطأ ٢٠٤/٤.

(٣) الزركشي: البحر المحیط ٦٦/١، وانظر الشاطبي: الموافقات ٢٨٣/٢ وما بعدها. وقد نقل الزركشي عن نجم الدين البالي قوله "كنت أنفر من هذا القول وأعلل فساده بأن صاحب الشرع شرعاً مستمراً إلى قيام الساعة مع علمه بفساد الأمر فيهم" انظر البحر المحیط ٦٦/١.

(٤) ابن حزم: الإحكام ١٠٩/٦.

(٥) الشاطبي: الاعتصام ١/٢٤٠، ٤٧٦.

المعنى المراد بها على نحو ما سبق، فلأن يدل تقعيد القول بتغير الأحكام لتغير الأزمان بإطلاق على معارضة هذا الأصل فمن باب أولى، فكان الأحسن تقرير القاعدة على نحو يسلم عن معارضة أصل الثبات القطعي.

خاصة أن هذه القاعدة قد اتخذت تكئة يتكئ عليها كل من يريد العبث بالأحكام بدعوى عدم القصد إلى ثباتها إذ العبرة بثبات المقاصد والغايات يقول الشيخ محمد حسام الدين: "ما يقال اليوم بصيغة التعميم من أن أحكام الشريعة تتغير بتغير الزمان والمكان فهو قول باطل، ولا يقول به فقيه يعتد بقوله؛ ذلك أن أحكام الشريعة الإسلامية - وقد اكتملت بكمال الدين وتمام الوحي - ثابتة لا يعرض لها نسخ ولا تخصيص ولا تقييد ولا تزول ولا تبدل."^(١)

ثم إن هذا الإطلاق في قولهم: "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان" فيه نوع إيهام في الدلالة على المراد المقصود به، ويظهر هذا من وجهين:

الأول: إن التغير لا يتعلق عند التحقيق بذات الحكم الشرعي كما هو الظاهر من العبارة، إذ تغير ذات الحكم دليل على رفع مشروعيته بعد ثبوتها وهو معنى النسخ، والصواب أن التغير يرجع إلى تطبيق الحكم في ظل واقعة ما أو مجموعة وقائع.^(٢) ولا بد من الإشارة إلى أن التغير المعني في العبارة السابقة هو وصف واقعي لا شرعي، إذ دوران الحكم على علته وجوداً وعدمياً ليس تغييراً إلا بالنسبة للواقعة المعينة، وأما بالنظر الشرعي فهو أمانة على أن الوصف الذي يدور عليه الحكم علة شرعية ثابتة له؛ ولهذا كان مسلك الدوران من جملة المسالك الدالة على صحة العلية.

ولذلك كان صنيع ابن القيم حسناً حين علّق التغير بالفتوى في قوله فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات

(١) حسام الدين: الشريعة وما يراد لها ١٤٤٦، وانظر الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء .٢٥٧

(٢) لشيخ الإسلام ابن تيمية تفريق جيد بين هذين الحالين، انظر الفتاوى ١٥٣/٢٩-١٥٤.

ولقد ذهب فضيلة الشيخ مصطفى الزرقا إلى تقييد هذه القاعدة بتحديد طبيعة الأحكام التي يجري فيها التغيير، فقال رحمه الله: إن الأحكام التي تتبدل بتبدل الزمان وأخلاق الناس هي الأحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحية.^(٢)

وتابعه على هذا الصنيع علي الندوي فصاغ القاعدة على النحو التالي: لا ينكر تغير الأحكام المبنية على المصلحة والعرف بتغير الأزمان.^(٣)

الثاني: أنه قد تم تعليق التغير في الأحكام بتغير الأزمان بباء السببية، بما يفهم عنه ظاهراً أن سبب تغير تطبيق الحكم الشرعي هو تغير الزمان وهذا في الحقيقة غير دقيق، إذ لا صلة مباشرة بين تغير الزمان في ذاته وتغير تطبيق الأحكام، بل إن التغير في الزمان مظنة لاختلاف الأعراف وأحوال أهل الزمان، وهذا الاختلاف في الأعراف مظنة لتغير وجود مقتضيات الأحكام من علل وأوصاف مؤثرة شرعاً، فيكون الزمان عندها مظنة لمظنونية التغير في مقتضيات الأحكام، ولا صلة له بها مباشرة.

أمثلة لما يترتب على تغير العرف من اختلاف وجود مناطات الأحكام ومقتضياتها.

تقدم أن العرف كاشف عن مناطات وأوصاف مؤثرة في الشرع يكون لها الأثر البين في اختلاف تطبيق بعض الأحكام الشرعية، وسوف أتناول في هذا المقام أمثله لصور من دلالة العرف على تلك الأوصاف المعتبرة شرعاً، والذي يلزم من تغير العرف إحداث اختلاف فيها، وبالتالي حدوث تغيير في تطبيقات الأحكام الشرعية المتعلقة بها.

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/٣، القرضاوي: السياسة الشرعية ص ٢٩٧.

(٢) الزرقا: المدخل الفقهي ٢/٩٢٤.

(٣) علي الندوي: القواعد الفقهية ص ١٥٨.

أولاً: يعد العرف معيار الدلالة على الظاهر المتبادر الذي يحتاج مخالفه إلى البينة والدليل.

أ- كان الصانع الذين يتقبلون الأعمال من عموم الناس في زمان النبي ﷺ وزمان أبي بكر -رضي الله عنه- لا يتقبلون من الأعمال إلا ما يطبقون، فإذا انتهوا من أداء العمل تقبلوا غيره^(١)، فكان الغالب من حالهم الصلاح والأمانة، فإذا اتفق وتلفت العين عند الصانع كان الأصل الغالب أن التلف حصل بأمر سماوي خارج عن قدرة الصانع؛ لظهور الحرص في العمل وعدم القصد إلى الاستعجال. فإذا رفع صاحب العين التالفة الأمر إلى القاضي كان الواجب على صاحب العين التالفة إيداء البينة على صدق قوله؛ لأنه يدعي أمراً على خلاف الظاهر الغالب في أحوال الصانع، فإذا عجز عن البينة كان القول قول الصانع بيمينه لتصديق الظاهر لقوله عملاً بقوله ﷺ البينة على المدعي واليمين على من أنكر.^(٢) فلما تغيرت أحوال الصانع بعد ذلك بظهور شيء من الجشع وكثرة ما يتقبلونه من أعمال سواء كانت مما يطبقون أداءها أو لا طلباً لتكثير الربح، ظهر فيهم التفريط في العمل طلباً لسرعة إنجازها، فبدأ العرف الدارج في الصانع من ظهور الأمانة والحرص يتغير بظهور الجشع والتفريط فيما يتقبلونه من أعمال. فكان العرف الحادث في الصانع مبيناً عن غلبة التفريط وقلة الحفظ لما في أيديهم من الأعيان، لذا لم يعد الظاهر عندها مصدقاً لقول الصانع بعدم التفريط والتعدي، بل غدا الصانع يدعي أمراً على خلاف الظاهر بحيث لا يقبل منه إلا بينة.^(٣)

وعندها تنبه علي بن أبي طالب رضي الله عنه إلى حصول التغير في عرف الصانع الذي أورث تغييراً في الدلالة على الظاهر المتبادر، فذهب رضي الله عنه إلى

(١) قلعه جي: موسوعة فقه عمر ٢٤.

(٢) رواه البخاري كتاب الشهادات باب في البينة على المدعي حديث رقم (٤٥٥٣).

(٣) ابن رشد: بداية المجتهد ٢/٢٣٢، الشريبي: مغني المحتاج ٢/٣٥٢، الكاساني: بدائع الصنائع

٢١١/٤، ابن قدامة: المغني ٦/١٠٦، ابن عابدين: الرسائل ٢/١٢٤.

تضمنين الصناعات معللاً قوله لا يصلح الناس إلا ذلك.^(١)

ب- إذا ادعت الزوجة المدخول بها أن زوجها لم يدفع إليها شيئاً من المهر، ورفعت الأمر إلى القاضي فأنكر الزوج، لم يقبل قول المرأة إلا بالبينة على صدق دعواها، فهي تدعي أمراً على خلاف الظاهر، إذ العرف يقضي بأن أهل المرأة لا يقبلون بزفافها إلى زوجها ما لم يدفع إليها المهر المعجل. غير أن العرف إذا جرى بخلاف ذلك أصبح القول قول المرأة، ويكون الزوج مدعياً أمراً على خلاف الظاهر^(٢)، لهذا نقل القرافي عن القاضي إسماعيل^(٣) تعليقه على قول الإمام مالك: إن القول قول الزوج هذه كانت عاداتهم بالمدينة: أن الرجل لا يدخل بامرأة حتى تقبض جميع صداقها، واليوم عاداتهم على خلاف ذلك، فالقول قول المرأة مع يمينها؛ لأجل اختلاف العوائد.^(٤)

ثانياً: يحتمل إلى العرف في تحديد المقصود من الألفاظ وما ترتبه من معانٍ والتزامات.^(٥)

أ- إن قول الزوج لزوجته: أنت عليّ حرام، إذا تلفظ بها مطلقاً بغير قصد إلى طلاق أوظهار أو إيلاء، فإنه يُرجع في تحديد مدلولها إلى العرف الجاري، فإذا حملت هذه اللفظة على عرف بلادنا اليوم دلت على وقوع طلاق رجعي. ولقد عدَّ الإمام مالك هذه اللفظة مما يقع بها طلاق البينونة الكبرى لجريان العرف في زمانه على

(١) الشاطبي: الاعتصام ٦٢٦/٢.

(٢) ابن عابدين: الرسائل ١٣١/٢، الزرقا: المدخل ٩١٤/٢، ٩٢٠، الجيدي: العرف والعمل ١٥٢.

(٣) هو إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن حماد بن زيد الجهضمي، قاضي مالكي ولد في البصرة وأخذ عن شيوخها وهو معدود من طبقات القراء استوطن بغداد وولي القضاء إلى أن توفي سنة

٢٨٢هـ من كتبه: أحكام القرآن، معاني القرآن، انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٣٤٠/١٣

(٤) القرافي: الأحكام ٢٢٠.

(٥) ابن تيمية: الفتاوى ٤٠-٤١، الحسبة ١٥، دده خليفة: السياسة الشرعية ١٠٥، أبو سنة: العرف

والعادة ٥٠ وما بعدها، القرضاوي: عوامل السعة والمرونة ٣٣.

حلها على الثلاث. (١)

ب- إذا حلف شخص على أن لا يأكل اللحم، فإن أكل الكبد والطحال والسمك لم يحنث؛ لعدم جريان العرف بأنها من مشتملات مدلول لفظة اللحم، ولو كان العرف جارياً باشتمالها على ذلك عند إنشاء اليمين، يكون بأكله للكبد والطحال والسمك قد حنث بيمينه فتشغل ذمته بأداء الكفارة. (٢)

ثالثاً: يحتمك إلى العرف في إظهار معاني الحقائق الشرعية في التصرفات. (٣)

أ- الغرر اليسير غير المفضي إلى التنازع وتفويت مبدأ الرضائية في العقود.

إن من الملاحظ أن الشارع قد تجاوز عن الغرر اليسير والجهالة المتضائلة بحيث لو اعتبرا في العقود لأفضى إلى سد باب التعاوض جملة، ولقد كان المرجع في تحديد الضالّة في الغرر والجهالة إلى العرف، ويمكن التمثيل عليه بتصحيح الفقهاء عقد إجارة الدخول إلى الحمام مع الجهالة في قدر العقود عليه من الماء الساخن والصابون المستعملين أثناء الاستحمام. إذ العرف قد جرى في زمانهم بعدم اعتبار هذا القدر من الجهالة وعدّه من يسيرها، خاصة مع قيام الحاجة إلى مثل هذا العقد. (٤)

ب- تحديد معيار ما يخل بالمروءة والعدالة.

إن تحديد القضايا المخلة بالمروءة والعدالة في غير الأمور المنصوص عليها في الشرع يرجع إلى العرف، ومن أمثلته اعتياد بعض البلدان تغطية الرجال لرؤوسهم وعدم كشفها، حتى يعد الكشف لغير حاجة عارضة مما يعاب به الرجل، فإن عُرف

(١) القرافي: الإحكام ٢٢٢، الفروق ٣/١٦١.

(٢) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ١/٣٠٦، ابن عابدين: الرسائل ٢/١٣٠.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٣/٤٦، أبو سنة: العرف والعادة ٢٢.

(٤) السرخسي: أصوله ٢٠٨/، قاضي زاده: تكملة فتح القدير ٩٦/٩-٩٧، ابن عابدين: الرسائل

١١٥/٢، القرافي: الفروق ١/١٧٦، ابن تيمية: الفتاوى ٢١/٣١٠-٣١١.

به كان هذا قادحاً بمروءته وعدالته. (١)

رابعاً: دلالة العرف على غلبة إفضاء الفعل إلى الضرر والفساد أو ندرته بما يقتضي معه سد الطريق إليه أو فتحه. (٢)

أ- قد اتفق في زمان ابن أبي زيد القيرواني (٣) غلبة السطو على الدور ونهبها، فكان يفتي بجواز اتخاذ كلاب الحراسة في الدور، فلما قيل له: إن مالكا كان لا يرى اتخاذ الكلب لحراسة الدور. فأجاب بقوله: لو أدرك مالك هذا الزمان لاتخذ أسداً ضارياً. (٤)

ب- أفتى المتأخرون من فقهاء الحنفية بجواز نقط المصحف وشكليه عند غلبة العُجْمَة واللحن في الناس؛ كيلا يؤدي ترك هذا الأمر إلى الإخلال بالحفظ وهجران المصحف مع أن المتقدمين قد نصوا على كراهية ذلك لانعدام مقتضيه في زمانهم. (٥)

كما أفتى متأخرو الحنفية كذلك بجواز إغلاق أبواب المسجد في غير أوقات الصلوات؛ لقلّة الوازع الديني عند الناس خوفاً من استطالة البعض بالتعرض لسرقة حاجيات المسجد. (٦)

(١) الشاطبي: الموافقات ٢/٢٨٦، ابن القيم: أعلام الموقعي ٣/١٣، عوض: أثر العرف ٩٧.

(٢) ابن القيم: إغاثة اللهفان ١/٣٤٦، ددة خليفة: السياسة الشرعية ٨٧، أبو سنة: العرف والعادة ٤٥، ٧٩.

(٣) هو عبد الله بن عبد الرحمن النفزي القيرواني المالكي فقيه مفسر، ولد بالقيروان، وتوفي فيها سنة ٣٨٦هـ من أشهر تصانيفه، مختصر المدونة، النوادر والزيارات، الرسالة، إعجاز القرآن. انظر كحالة، معجم المؤلفين ٦/٧٣.

(٤) ابن عاشور: المقاصد ٨٧، الجيدي: العرف والعمل ١٤٥.

(٥) قاضي زاده: تكملة فتح القدير ١٠/٦٢.

(٦) الخادمي: منافع الدقائق ٣٢٨.

خامساً: الاعتماد على العرف في دلالته على تقييم الأشياء أو إهدار قيمها.

أ- أفتى محمد بن الحسن بجواز اقتراض الخبز عدداً بين الجيران لا وزناً؛ لقيام الحاجة إليه بينهم مع جريان العرف بإهدار الفرق في الوزن، علماً بأن الفتوى في المذهب على جواز الاقتراض بالوزن لجريان علة الربا فيه. يقول الكمال بن الهمام: "قد أهدر الجيران تفاوته، وبينهم يكون اقتراضه غالباً، والقياس يترك بالتعامل، وجعل المتأخرون الفتوى على قول أبي يوسف وأنا أرى أن قول محمد أحسن."^(١)

ب- ذهب الإمام أبو حنيفة إلى عدم جواز بيع النحل ودودة الفز لعدم تقومها، غير أن محمد بن الحسن لما رأى جريان عرف الناس فيها بالبيع والشراء بما يدل على إظهار تقومها، أفتى بجواز بيعها.^(٢)

تعليل النص بالوصف العرفي :

في ختام البحث في موضوع العرف لا بد من بحث مسألة أصولية هامة أود تقريرها على صورة سؤال حاصله: هل يمكن أن يعلّق الشارع الحكم على وصف عرفي مقارن لزمان التشريع يدار عليه تطبيقه وجوداً وهدماً؟

إن الأصوليين تضافروا على جواز التعليل بالوصف العرفي الجاري في زمان التشريع، غير أنهم اختلفوا في طبيعة هذا الوصف الذي يجري التعليل به. فذهب أصوليو الحنفية^(٣) إلى أن الوصف العرفي لا يشترط فيه أن يكون لازماً على كل حال بل يمكن تبديله بتبدل الأعراف زماناً ومكاناً، شريطة أن يكون هذا الوصف كاشفاً عن معيار شرعي ثابت تتشكل صورته بحسب الأعراف المختلفة المتعاقبة،

(١) ابن الهمام: فتح القدير ٣٧/٧.

(٢) الزرقا: المدخل ٩١٤/٢، ابن مولود: الاختيار ٢٥/٢.

(٣) الجصاص: الفصول ١٨٣/٤، الدبوسي: تقويم الأدلة، ١٢، ٧٠٠، ٧٢٠، السرخسي: أصوله

١٧٤-١٧٥، البخاري: كشف الأسرار ٦١٥/٣، صدر الشريعة: التوضيح ٦٦/٢، الرهاوي:

حاشيته على ابن ملك ٧٨٦/٢، أبو سنة: العرف والعادة ٦٢.

بحيث تكون هذه الصور العرفية راجعة إلى حقيقة معيارية ثابتة.

وذهب المتكلمون^(١) من الأصوليين إلى أن الوصف العرفي الجاري لا بد أن يكون لازماً على الحالة التي وردت عن الشارع إذا أردنا تصحيح التعليل به، بحيث يكون هذا الوصف صالحاً لأن يطرد في جميع الأعصار، فلا يفضي تعليق الحكم به إلى تخصيص زمان تطبيقه الحكم في زمن النبوة دون ما بعده من الأزمان.

يقول العطار إذ لو اختلف باختلافها (أي الأزمان) لجاز أن يكون ذلك العرف في زمن النبي ﷺ دون غيره من الأوقات فلا يعلل به.^(٢)

ولأصوليي الحنفية أن يستظهروا لما ذهبوا إليه من التعليل بالوصف العرفي غير اللازم الكاشف عن معيار شرعي ثابت بفعل الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه في موضوع العاقلة، وحقيقتها وصف عرفي جرى في العرب، وهو قرابة الدم الذي هو مظنة التآصر والتعاضد في أعرفهم. غير أنه لما فات هذا الوصف العرفي في البلاد المفتوحة مع ظهور وصف عرفي مستحدث قام مظنة للتآصر والتعاضد وهو الديوان أحال عمر بن الخطاب العقل عليه وربطه به.

ويظهر لي وجهة رأي أصوليي الحنفية في المسألة لكنه لا بد لي من التنبيه إلى أن رأي أصوليي الحنفية في هذه المسألة حقيقته استنباط معنى من النص يرجع عليه بالتخصيص، إذ المعيار الشرعي الثابت الذي ظهر للمجتهد قصد الشارع إليه هو معنى أخص من الوصف العرفي الذي ورد به النص، وقد سبق لي بحث هذه المسألة فأنتهيت إلى أن النص الصادر عن الشارع إذا ظهر فيه القصد إلى تعميم معناه واطراده فلا يصح أن يستنبط منه معنى يرجع عليه بالتخصيص، حيث يكون هذا المعنى باطلاً غير معتد به إلا أن يقوم الدليل على اعتباره وتصحيحه، إذ إن رسول الله ﷺ إذا تعرض لأحكام الشرائع لم يرم إلا بيان الحكم وتأسيس الشرع،

(١) القراني: شرح تنقيح الفصول ٤٠٨، الزركشي: البحر المحيط ١٧٢/٥. البناني: حاشيته على جمع

الجوامع ٢/٢٣٤، العطار: حاشيته على جمع الجوامع ٢/٢٧٥، الهيتي: مباحث العلة ٣٢٦.

(٢) العطار: حاشيته على جمع الجوامع ٢/٢٧٥.

وتبيين جهات التعبد، وهذا مقطوع به^(١).

ولهذه المسألة أمثلة تتخرج عليها منها:

أ- ذهب عامة الفقهاء إلى أن ما ورد النص بوزنه في الأموال الربوية يكون معيار حل التعاوض فيه عند اتحاد الجنس التساوي في الوزن على جهة التأيد، وما ورد النص بكيله فيها فمعيار حل التعاوض فيه عند اتحاد الجنس التساوي في الكيل على جهة التأيد عملاً بما ورد في نصوص السنة.

وذهب القاضي أبو يوسف من الحنفية^(٢) إلى أن الوزن في الموزونات والكيل في المكيلات التي ورد بها النص الشرعي عن النبي ﷺ هي أوصاف عرضية غير لازمة دوماً، إذ ورودها في النص كان بناءً على جريان العرف بها في زمان التشريع، فما كان موزوناً في زمانه ﷺ فقد أحاله على الوزن باعتباره معيار الوقوف العرفي على التساوي في البدلين عند المعاوضة، وما كان مكيلاً في زمانه ﷺ فقد أحاله على الكيل باعتباره معيار الوقوف عرفاً على التساوي في البدلين عند المعاوضة، وهذا يدل على أن قصد الشارع متوجه إلى اعتبار التساوي في البدلين كمعيار شرعي ثابت، غير أن صورته متبدلة بتبدل العرف فما كان موزوناً في زمانه ﷺ فقد يجري العرف بكيله في زماننا وما كان مكيلاً في زمانه ﷺ فقد يجري العرف بوزنه في زماننا، إذ لا مانع من هذا ما دام يحقق المعيار المقصود من قبل الشارع وهو التساوي.

يقول السرخسي: تعليل علمائنا نص الربا بالكيل والوزن، فذلك وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس في الأماكن والأوقات^(٣).

قد يقال: رأي أبي يوسف في هذه المسألة حاصله استنباط معنى من النص

(١) الجويني: البرهان ١/ ٣٠٥، ابن عاشور: المقاصد ٣٩.

(٢) ابن الممام: فتح القدير ٧/ ١٥، ابن عابدين: الرسائل ٢/ ١٢، الزرقا: المدخل ٢/ ٨٩١، ٩٠٤، الاستصلاح ٤٨ وما بعدها.

(٣) السرخسي: أصوله ٢/ ١٧٤-١٧٥ بتصرف يسير.

يرجع عليه بالتخصيص، فقد روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ أذهب بالذهب وزناً بوزن مثلاً بمثل والفضة بالفضة وزناً بوزن مثلاً بمثل فمن زاد أو استزاد فهو ربياً.^(١)

إذ عماده حذف اختصاص التساوي بالوزن في الذهب والفضة -على سبيل المثال- كمعيار لحل التعاوض مع وحدة الجنس عند جريان العرف بخلافه، وهذا تأويل للنص بمعنى مصلحي مستنبط منه يرجع عليه بحذف وصف فيه ظهر اعتباره شرعاً. وقد استشعر بعض أصوليي الحنفية هذا الإشكال.^(٢)

والذي يبدو لي -والله اعلم- أن وجه الاستدلال المصحح لقول أبي يوسف -رحمه الله- يكون بإيراد الروايات التي وجهت الاعتبار لمطلق المساواة في القدر والمقتضية لحل المعاوضة في البديلين، بما يدل على ظهور قصد الشارع إليها ذاتاً لا إلى وسيلتها من الوزن أو الكيل، ومن ذلك: ما روي عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ أذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواءً بسواء يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد.^(٣)

وما روي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل ولا تشفوا* بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق

(١) رواه البخاري، كتاب البيوع باب بيع الفضة بالفضة، ومسلم كتاب المساقاة باب الربا حديث رقم (١٥٨٦).

(٢) الدبوسي: تقويم الأدلة ٢/ ٧٠٠، ابن الهمام: فتح القدير ٧/ ١٥.

(٣) رواه مسلم كتاب المساقاة باب الربا حديث رقم (١٥٨٧).

* الشَّفْ: الزيادة ويطلق على النقصان فهي من الأضداد، انظر فقه الإسلام بشرح بلوغ المرام ١٠٦/٥.

بالورق إلا مثلاً بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائباً بناجز^(١).

فهذه الأحاديث وغيرها تعلق حل التعاوض على مطلق المساواة لا على صورتها من الوزن أو الكيل، بما يؤذن بأن قصد الشارع متوجه لتحقيق أصل المساواة، فإذا كان صورته الوزن أو الكيل فيما جرى به عرف النبي ﷺ، فلا مانع من الجريان على خلاف الصورة عند تغير العرف ما دام محققاً لمنطاط الحبل من المساواة عرفاً.

ب- ذهب فضيلة الشيخ مصطفى الزرقا -رحمه الله تعالى- تخریباً على هذا الأصل إلى اعتبار أن دلالة البكر على الرضا في النكاح بالسكوت والصمت حال استئذانها، والمستفاد من قوله ﷺ لا تنكح الأيم حتى تستامر ولا تنكح البكر حتى تستأذن قالوا يا رسول الله وكيف إذنها؟ قال: أن تسكت^(٢) إنما خرج مخرج الغالب من عادة الأبكار من الامتناع عن إبداء التصريح بالموافقة لفرط الخجل والحياء فيهن بما تلقيه التربية الإسلامية والعادات الاجتماعية السامية من ظلال عليهن. فإذا فرض أن هذه التربية قد

تبدل اتجاهها، وأصبحت الفتيات الأبكار لا يتحرجن من إعلان هذه الرغبة أو عدمها على السواء، كعادة الشيبات غير الأبكار، فإن الإذن منهن عندئذ بالتزويج لا يكفي فيه السكوت!! بل يحتاج إلى بيان كالإذن من الشيبات... وعند عدم الإذن والتوكيل من الفتاة البكر البالغة يعتبر تزويجها عملاً فضولياً يحتاج إلى إجازة منها ليصبح نافذاً عليها، وإن سكنت عند استثمار وليها لها^(٣).

يظهر لي عدم اتجاه هذا الرأي من فضيلة الشيخ رحمه الله تعالى، ذلك أن هذا

(١) متفق عليه البخاري كتاب البيوع باب بيع الفضة بالفضة حديث رقم (٢١٧٧)، مسلم كتاب المساقاة باب الربا حديث رقم (١٥٨٤).

(٢) متفق عليه البخاري كتاب النكاح باب لا يُنكح الأب أو غيره البكر أو الشيب إلا برضاها حديث رقم (٥١٣٦)، مسلم كتاب النكاح باب استئذان الشيب في النكاح حديث رقم (١٤١٩).

(٣) الزرقا: المدخل ٢/٨٩٣.

القول من فضيلته يعد استنباط معنى من نص ابتدائي تعميمي يرجع عليه بالتخصيص بغير دليل واضح يقتضيه، حيث يكون تبدل العرف الجاري في الفتيات الأبقار رافعاً للعمل بالنص بالكلية، وهذا ما لا سبيل إليه. يقول الغزالي: كل تأويل يرفع النص أو شيئاً منه فهو باطل.^(١)

ثم إن هذا الحديث يقرر مفهوماً قيمياً أخلاقياً ينتشر كبعد إنساني في الخلق ما بقي الإنسان على ما فطر عليه من خلق الحياء الذي هو خلق ديني إسلامي، لذا فهو عرف شرعي ثابت لا سبيل إلى تبديله وتغييره.^(٢) فهذا العرف الشرعي خارج عن محل البحث في الأعراف المتبدلة التي لم يرد الشرع بالدلالة على اعتبار أعيانها. ثم يقال: ما سبب تغير العرف في الفتيات الأبقار حتى يغدو الغالب عليهن الجراًة في إبداء التصريح بالرغبة بالزواج من الشخص الفلاني دون غيره؟

أعتقد أن هذا لا يتحقق إلا إذا صارت نساؤنا إلى الحالة التي عليها نساء الغرب اليوم من مخالطة الرجال وعلاقات المخادنة المحرمة شرعاً!! وهنا يقال: كيف يغدو العرف الفاسد الذي يجب رده وعدم قبوله معتبر الآثار حتى نخصص به نصوص الشرع، والتالي من هذا تحكيم عوائد الناس وأعرافهم في شريعة الله الخاتمة فلا يستقر لها قرار.^(٣)

ولهذا فقد تنبه ابن عقيل الحنبلي^(٤) رحمه الله لهذا الملحظ الدقيق من تأثير الأعراف الفاسدة على الشرائع.

(١) الغزالي: المستصفى ١/٣٩٤-٣٩٥.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٢/٢٨٦، أبو سنة: العرف والعادة ٢٠، الخضر حسين: الشريعة صالحة لكل زمان ومكان ٢٢.

(٣) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم ٢/٥٨٧، الأنصاري: فواتح الرحموت ١/٤٠٥. الشاطبي: الموافقات ٢/٢٨٣، أبو سنة: العرف والعادة ٩٨. الخضر حسين: الشريعة صالحة لكل زمان ومكان ٣٦، الجديدي: العرف والعمل ١٧٢.

(٤) هو علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن أحمد البغدادي، المعروف بأبي الوفاء الحنبلي فقيه أصولي واعظ من تصانيفه: الواضح في أصول الفقه توفي سنة ٥١٣هـ. انظر المراغي: الفتح المبين ١/١٢.

يقول ابن القيم: سئل ابن عقيل عن كشف المرأة وجهها في الإحرام مع كثرة الفساد اليوم أهو أولى أم التغطية مع الفداء؟ وقد قالت عائشة: لو علم رسول الله ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن المساجد فأجاب: بأن الكشف شعار إحرامها، ورفع حكم ثبت شرعاً بمجوات البدع لا يجوز؛ لأنه يكون نسخاً بالحوادث ويفضي إلى رفع الشرع رأساً.^(١)

المطلب الثالث

سد الذرائع

إن المتتبع لطرائق الأصوليين في تعريف سد الذرائع يلاحظ أن بعضهم قد توجه في تعريفه إلى اعتباره علماً على منهج تشريعي، والبعض توجه في تعريفه إلى بيان حقيقة الذريعة واجبة السد.

فمن عرفه باعتباره علماً على منهج تشريعي: القرافي حيث قال "حسم مادة وسائل الفساد دفعاً لها."^(٢) والشاطبي حيث قال: فإنه منع الجائز لئلا يتوصل إلى الممنوع.^(٣)

ومن عرفه من خلال بيان حقيقة الذريعة التي يجب سدها: الباجي حيث قال: "المسألة التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعلٍ محظور."^(٤) والقرطبي حيث قال: "عبارة عن أمرٍ غير ممنوعٍ لنفسه يخاف من ارتكابه الوقوع في الممنوع."^(٥)

(١) ابن القيم: بدائع الفوائد ٣/١٤٢.

(٢) القرافي: الفروق ٢/٣٢.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٣/٢٥٧-٢٥٨.

(٤) الباجي: إحكام الفصول ٥٦٧، وانظر ابن تيمية: الفتاوى ٣/١٣٩، الزركشي: البحر المحيط ٦/٨٢،

الشوكاني: إرشاد الفحول ٣٦٥.

(٥) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٢/٥٧-٥٨، وانظر المقرئ: القواعد ٢٢٨، الشاطبي: الموافقات

٤/١٩٨.

ويستفاد من هذه التعريفات عموماً أن البحث في سد الذرائع يتمركز حول تصرف مباح في الأصل قد احتفت به ظروف معينة جعلته وسيلة إلى أمر محظور منهي عنه شرعاً.

لذا فسد الذرائع يعد تدبيراً منهجياً لحقيقة الصلاحية في تطبيق الأحكام الشرعية، إن لم أقل هو الأكثر وضوحاً في دلالة النصوص على تأصيل مبدأ الصلاحية في الأحكام.

ولقد بين ابن القيم الأساس الشرعي الذي ينهض بهذا المنهج التشريعي حيث قال: لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود حسناً أو قبحاً، نفعاً أو ضرراً وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل، فإذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يجرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له ومنعاً من أن يُقربَ حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه، لكان نقضاً للتحريم، وإغراءً للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه تأبى ذلك كل الإباء.^(١)

ولقد قامت الدلائل المتكاثرة شرعاً على النهوض باعتبار هذا الأصل حتى إن ابن القيم قد ساق فيه تسعاً وتسعين دليلاً يدل على صحة القول به^(٢).

ويعتبره القرافي^(٣) والشاطبي^(٤) أصلاً من الأصول القطعية في الشرع، وينتقلا اتفاق أهل العلم على اعتباره والقول به.^(٥)

لكن قد يقال: كيف يكون سد الذرائع أصلاً قطعياً متفقاً عليه وقد حكى

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/١٥٣.

(٢) المرجع السابق

(٣) القرافي: الفروق ٢/٣٣، شرح تنقيح الفصول ٤٤٨.

(٤) الشاطبي: الموافقات ١/٢٧٠، ٣/٦١، ٤/٢٠٠، الاعتصام ١/٥٠٩.

(٥) انظر الزركشي: البحر المحيط ٦/٨٢، البرهاني: سد الذرائع ٦٦٤.

بعض الأصوليين^(١) إنكار الإمامين أبي حنيفة والشافعي له.

ويؤكد جريان الخلاف فيه ما يُرى من كلام الإمام الشافعي في كتابه الأم بما يدل على عدم اعتباره للذرائع في العقود ونحوها؛ حيث يقول:

أصل ما أذهب إليه أن كل عقد كان صحيحاً في الظاهر لم أبطله بتهمة ولا بعادة بين المتبايعين، وأجزته بصحة الظاهر، وأكره لهما النية إذا كانت النية لو أظهرت كانت تُفسد البيع.^(٢)

ويقول أيضاً: "وكذلك كل شيء لا نفسده إلا بعقده، ولا نفسد البيوع بأن يقول هذه ذريعة وهذه سوء نية."^(٣)

فهذه العبارات ظاهرة في عدم اعتداده - رحمه الله - بما يحتف بالعقد من قرائن وأمارات تظهر الباعث الشخصي الممنوع المفضي إلى إخراج العقد من ظاهر المشروعية إلى حقيقة عدم المشروعية، بحيث يغدو العقد ذريعة مسلوكة إلى تحصيل المآل الممنوع شرعاً.

ولقد تناول القرافي^(٤) والشاطبي^(٥) خلاف الإمام الشافعي* في موضوع سد الذرائع موضحين أن الخلاف في سد الذرائع لم يجر في أصل اعتباره منهجاً تشريعياً مقولاً به؛ لظهور الدلائل على إثباته وتأكيده، خاصة أنه قد وردت بعض الفروع

(١) الباجي: إحكام الفصول ٥٦٨، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤/٤٣٦، العطار: حاشيته على جمع الجوامع ٢/٣٩٩.

(٢) الشافعي: الأم ٣/٦٥.

(٣) الشافعي: الأم ٧/٣٩٧.

(٤) القرافي: الفروق ٢/٣٣-٣٤.

(٥) الشاطبي: الموافقات ٣/٣٠٥، ٤/٢٠٠، الاعتصام ١/٥٠٩.

* خص القرافي والشاطبي الشافعي بالمكاملة دون أبي حنيفة لأمرين:

الأول: إن سد الذرائع كان يدور بحته استدلالاً على مسائل بيوع الأجال والعينة، وأبو حنيفة وافقهم بمنعها لا تحريمياً على أصل سد الذرائع بل على أصل منع الفرر.

الثاني: إن تطبيقات الحنفية في الاستحسان مبنية على الأخذ بسد الذرائع.

الفقهية عن الإمام الشافعي تتخرج على أساسه.^(١)

وأبانا أن الخلاف قد جرى في تحديد مناط الذريعة التي يجب سدها شرعاً^(٢). فالإمام مالك^(٣) والإمام أحمد^(٤) يذهبان إلى أن الفعل إذا كثر القصد إليه في تحصيل مفسدة ممنوعة شرعاً توسلاً بظاهر مشروعيته وجب حسم مادة الفساد بالمنع من هذا الفعل الذي غدا مفضياً إلى تحصيله^(٥).

ولا عبرة بالقلّة التي لم تقصد طريق المفسدة من الفعل؛ لأن الشريعة تقوم على الاحتياط والحزم، وهذا يستوجب إقامة الكثرة مقام غلبة الظن في اقتضاء المنع والحيلولة دون وقوع الفساد.^(٦)

ويذهب الإمام الشافعي إلى أن العبرة في سد الذرائع بغلبة الإفضاء إلى الفساد كما ورد في مجال النصوص دون كثرة الإفضاء؛ إذ الكثرة ليست دليلاً معتبراً في المنع من الفعل إذا تُوسّل به إلى المفسدة، لذا يقتصر على ظاهر العبارة الدالة على المشروعية.

والذي يظهر أن الإمام الشافعي قدم اعتبار ظاهر المشروعية في العقد على اعتبار الكثرة في تحصيل الفساد؛ لقيام المعارض من اعتبارها شرعاً، حيث إن التصرفات المشروعة ما شرعت إلا تحصيلاً للمصالح والمنافع تحقيقاً، واعتبار الكثرة في الإفضاء إلى المفسدة أمر غير محقق في آحاد الصور، فكان الواجب تقديم الأصل

(١) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٢٠٥-٢٠٦، الزركشي: البحر المحيط ٦/٨٥-٨٦. الشوكاني: إزشاد الفحول ٣٦٥.

(٢) دراز: حاشيته على الموافقات ٤/٢٠١.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٤/٢٠٠، الدريني: نظرية التعسف ١٨٥، ١٩٨، حسان: نظرية المصلحة ٢٠٩.

(٤) ابن تيمية: الفتاوي ٣٣/٢٥٧، ٢٩/٢٧، ٣٢/٣٣٩، ابن القيم: إعلام الموقعين ١٣٦، ابن

النجار: شرح الكوكب المنير ٤/٤٣٥-٤٣٦

(٥) الشاطبي: الموافقات ٢/٢٦٤، الدريني: نظرية التعسف ١٩٨.

(٦) الشاطبي: الموافقات ٤/٢٠٠.

المحقق على ما لم يتحقق بعد^(١).

ويعلل بعض أصوليي الشافعية رد الإمام الشافعي لسد الذرائع فيما يكثر إفضاؤه إلى الفساد؛ بأنه لو اعتبر لكان فتحاً لباب الذريعة إلى الفساد بإبطال العقود ظاهرة المشروعية بدعوى احتمالها الإفضاء إلى المفسدة، بما لا يسلم عنه عقد من العقود، وهذا يودي ويضعف الوثوق بأصل المشروعية في العقود، فينبغي سده؛ لأنه أعظم فساداً من الأول.^(٢)

ثم إن الكثرة العارضة على التصرفات لو اعتبرت في منع مشروعيتها الظاهرة؛ لألحق هذا الحرج والضرر بالمكلفين، وهو واجب الرفع والدفع، ولهذا يقول الشافعي عند تناوله حديث لا ضرر ولا ضرار:

«وجهه الذي يصح به أن لا ضرر في أن لا يُحمل على رجل في ماله ما ليس بواجب عليه ولا ضرار في أن يمنع رجل من ماله ضراراً، ولكل ماله وما عليه»^(٣).

فعد رحمه الله منع الرجل من التصرف في ماله من باب إلحاق الضرر به وهو ممنوع شرعاً.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الإمام مالك والإمام أحمد -عليهما الرحمة والرضوان- قد اعتمدا أصل سد الطرق المفضية إلى المفاسد ومواقعتها، لذا غلبا اعتبار كثرة الإفضاء إلى المفسدة بما يقتضي القول بسد الذريعة إليها.

والإمام الشافعي اعتمد على أصل دفع الحرج والضرر عن المكلفين وغلب اعتبار المعيار الموضوعي الناهض على مراعاة السلامة وعدم التهمة، وبالتالي اعتبار ظاهر التصرف مع الإضرار عن كثرة الإفضاء إلى الفساد.

وبإنعام النظر فيما يستند إليه كل من الطرفين في توجيه المسألة، يظهر أن ما

(١) الزركشي: البحر المحيط ٨٦/٦.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الشافعي: الأم ٢٢٢/٣.

ذهب إليه الإمام مالك والإمام أحمد أقوى حجة وأقوم محجة؛ لظهور قصد الشارع إلى سد الطرق المفضية إلى المفسدة بإطلاق وإن صاحب هذا السد شيء من الحرج على المكلفين كما بدا هذا جلياً في أمثلة الصلاحية في السنة النبوية، بما يؤكد إلحاق كثرة الإفضاء إلى المفسدة بغلبة الإفضاء اعتباراً بمبدأ الاحتياط شرعاً.^(١)

أما اعتماد الإمام الشافعي على مبدأ دفع الحرج فغير ظاهر؛ إذ السد للذريعة يشمل حالة ما على نحو معين في نوع من أنواع التصرفات، بما يمكن معه للمكلفين سلوك غيرها للوصول إلى مقاصدهم السليمة المشروعة.

ثم إن العبرة في الشرع بالمآلات والنتائج لا بالنوايا والمقاصد فقط، ولهذا يقول الشاطبي: إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب قصد ذلك المسبب أو لا؛ لأنه لما جعل مسبباً عنه في مجاري العادات، عدُّ كأنه فاعل له مباشرة، وإذا كان هذا معهوداً معلوماً جرى عرف الشرع في الأسباب الشرعية في مسيبتها على ذلك الوزان.^(٢) ويقول: الدخول في الأسباب لا يخلو أن يكون منهيّاً عنه أو لا، فإن كان منهيّاً عنه فلا إشكال في طلب رفع التسبب، سواء علينا أكان التسبب قاصداً لوقوع المسبب أم لا.^(٣)

ويؤكد هذا المعنى ما روي عن أبي ذر رضي الله عنه أن ناساً من أصحاب رسول الله ﷺ قالوا للنبي ﷺ: يا رسول الله ذهب أهل الدثور بالأجور، يصلون كما نصلي ويصومون كما نصوم ويتصدقون بفضول أموالهم. قال: أوليس قد جعل الله لكم ما تصدقون؛ إن بكل تسبيحة صدقة وكل تكبيرة صدقة وكل تحميدة صدقة وكل تهليل صدقة وأمر بالمعروف صدقة ونهي عن المنكر صدقة، وفي بضع أحدكم صدقة قالوا: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال أرأيتم لو

(١) الدريني: نظرية التعسف ١٩٩.

(٢) الشاطبي: الموافقات ١/٢١١-٢١٢.

(٣) الشاطبي: الموافقات ١/٢٠٥ وانظر، ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/٢١٩.

وضعها في الحرام أكان عليه وزر؛ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر.^(١)

فقد علق النبي ﷺ حكم الأجر بنتاج الفعل ومآله مع عدم حصول القصد إليه والانشغال عنه بحظ النفس.

وعموماً يظهر أن أصل سد الذرائع أصل مقول به اتفاقاً بين أهل العلم لقوة الدلائل الناهضة بمعناه، ويتقوى هذا المعنى باستعراض الفروع الفقهية التي تخرجت في مذاهب الفقهاء عليه. يقول القرطبي: سُد الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه، وخالفه أكثر الناس تأصيلاً وعملاً عليه في أكثر فروعهم تفصيلاً.^(٢)

الأمثلة الفقهية المخرجة على أصل سد الذرائع في المذاهب الأربعة.

أولاً: مذهب الحنفية:

أ- نص الحنفية على منع الشواب من النساء من الخروج إلى صلاة الجماعة سداً لذريعة الفساد ومنعاً من الافتتان بهن. يقول الكاساني لأن خروجهن إلى الجماعة سبب الفتنة، والفتنة حرام، وما أدى إلى الحرام فهو حرام.^(٣)

ب- أفتى الحنفية بعدم قبول توبة الزنديق المظهر للاستخفاف بالدين في أظهر الروايتين عن أبي حنيفة، إذ قبولها يفضي إلى تكثير الزندقة والمشاورة بالاستخفاف بعقيدة المسلمين.^(٤)

ج- أفتى الحنفية بتضمنين الأجير المشترك عند غلبة الفساد في الصناعات سداً لذريعة فساد تهاونهم في أموال الناس.^(٥)

(١) رواه البخاري، كتاب الأذان باب الذكر بعد الصلاة حديث رقم (٨٢٠)، مسلم كتاب المساجد باب استحباب الذكر بعد الصلاة حديث رقم (٧٢٠، ١٠٠٦).

(٢) الزركشي: البحر المحیط ٨٢/٦. الشوكاني: إرشاد الفحول ٣٦٥.

(٣) الكاساني: البدائع ١/١٥٧.

(٤) ابن الهمام: فتح القدير ٤/٣٨٧.

(٥) قاضي زاده: تكملة فتح القدير ٩/١٢٩.

ثانياً: مذهب المالكية:

أ- ذهب المالكية إلى حرمة بيع الأجال والعينة وذلك لكثرة إفضائها إلى موافقة الربا المحرم شرعاً.^(١)

ب- أفتى المالكية بکراهية إتباع رمضان ستاً من شوال بالصيام سداً لذريعة إلحاقها به في الوجوب^(٢)، ولقد اعتبر الزركشي هذه الصورة من صور سد الذرائع مبطله لخصوصية وفضيلة صيام الست من شوال الذي دل عليها النص الشرعي.^(٣)

ج- ذهب المالكية إلى توريث المبتوتة في مرض الموت سواء مات زوجها في أثناء العدة أو بعدها معاملة له بنقيض مقصوده وسداً لذريعة فراره بجرمانها من حقها في الإرث.^(٤)

ثالثاً: مذهب الشافعية:

أ- ذهب الشافعية إلى استحباب إخفاء صلاة الظهر في يوم الجمعة جماعة من قبل المعذورين في التخلف عن صلاة الجمعة سداً لذريعة مساءة الظنة واتهامهم.^(٥)

كما أفتوا بکراهة إقامة الجماعة الثانية في المسجد ذي الإمام الراتب لثلا يتقصد البعض ممن يكره الصلاة خلف الإمام الراتب التأخر عمداً أداءً لصلاة الفريضة خلف إمام غيره.^(٦)

ب- أفتى الشافعية بعدم جواز أخذ وصي اليتيم بحق الشفعة فيما باعه عليه

(١) ابن رشد الحفيد: بداية المجتهد ٢/١٤٠. القرافي: الفروق ٢/٣٢-٣٣. الدسوقي: حاشيته على

الشرح الكبير ٣/٩٠. الشاطبي: الموافقات ٤/١٩٩.

(٢) القرافي: الفروق ٢/١٩٠، الشاطبي: الاعتصام ١/٤٤٨.

(٣) الزركشي: البحر المحيط ٥/١٥٣.

(٤) مالك: الموطأ ٢/٥٧٢، ابن رشد الحفيد: بداية المجتهد ٢/٨٢.

(٥) النووي: المجموع ٤/٣٦٣.

(٦) الزركشي: البحر المحيط ٦/٨٦.

من عقار، سداً لذريعة تصرفه في مال اليتيم بما يعود عليه بالإضرار طلباً لتحصيل الوصي مصلحة نفسه. (١)

ج- نص الشافعية على عدم قبول إقرار المحجور عليه بدين مستغرق بعد ثبوت الحجر عليه سداً لذريعة إضراره بالغماء بتهريب أمواله عنهم. (٢)

رابعاً: مذهب الحنابلة:

أ- ذهب الحنابلة إلى بطلان العقد إذا تذرع به إلى الفساد، ومن صورته بيع العنب لمن يتخذه خمراً أو يبيع السلاح في زمن الفتنة أو لأهل الحرب وقطاع الطرق. (٣)

ب- ما ثبت عن الإمام أحمد من كراهيته الشراء ممن يرخص في سلعته قصداً إلى الإضرار بجاره ليمنع الناس الشراء من عنده. (٤)

ج- أفتى الحنابلة بمنع إخراج القيمة في الزكاة لغير حاجة ولا مصلحة راجحة للفقير سداً لذريعة التساهل في تقييم مقادير الزكاة بأردأ الأنواع وفي ذلك الضرر العميم العائد على الفقير في حقه الثابت له شرعاً. (٥)

(١) المرجع السابق.

(٢) النووي: المجموع ١١/١٤٦.

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/١٧٠.

(٤) ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/١٦٩.

(٥) ابن قدامة: المغني ٢/٦٥٧، ابن تيمية: الفتاوى ٢٥/٨٣.

المبحث الثاني

المنهج الأصولي المتبع في تحقيق مبدأ الصلاحية في تطبيق الأحكام

بعدما تقدمت أمثلة الصلاحية في السنة النبوية واجتهادات الصحابة والأئمة المجتهدين كان لا بد من بيان تأصيل منهجي للصلاحية في تطبيق الأحكام والذي سيظهر بحول الله في المطلبين القادمين.

المطلب الأول

تأصيل الصلاحية في ظل طبيعة اقتضاء الأدلة للأحكام

إن تحديد طبيعة المقصد المعبر في تشريع الحكم من خلال الدلائل الشرعية الدالة عليه، هو الركيزة الأساسية التي ينتهز عليها تأصيل صلاحية تطبيق الأحكام في ظل تغير الظروف المحيطة بها في الواقع، بما يضمن اقتدار الفقيه على استشراف مدى المواءمة بين التطبيق المعين في آحاد الوقائع وبين الغاية المقصودة من تشريع هذا الحكم المعين بما يرجع بالمحافظة على مرادات الشارع ومقاصده في الأحكام.

وكي يتسنى لنا الوقوف على المقاصد ورتبها في سلم الأولويات الشرعية، كان لا بد من بيان طبيعة اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة لمحال ثبوتها، إذ يحصل بذلك ابتداءً تحديد وجهة المقصد الشرعي من الحكم، فهل الشارع في تشريعه للحكم يريد لتحصيل حكمة مقصودة أصالة بحيث يتوجه النظر إلى ذات المحكوم فيه؟ أو أنه يريد لتحصيل حكمة مقصودة تبعاً ترجع على الأولى بالمحافظة والتتيميم، فيتوجه النظر عندها إلى الحالة التي احتفت بتطبيق الحكم الشرعي سواءً لازمت محل الحكم أو جاورتها أو آل إليها؟

إن اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة لمحال ثبوتها تنقسم إلى قسمين^(١):

(١) الشافعي: الرسالة ٣٤٩-٣٥٣، الغزالي: شفاء الغليل ٥٠-٥١. ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٢٠٥، السرخسي: أصوله ٦٣/١، ٧٩. التفازاني: التلويح ٣٥٩/١. ابن تيمية: الفتاوى ١٩/٢٢٩، ٣٥/٣٢، درء التعارض ١/٢١٩. ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/١٥٩، بدائع الفوائد: ١٣٨. الطوفي: شرح مختصر الروضة ١/٣٧٥، البخاري: كشف الأسرار ١/٤١٦، أمير باد شاه: تيسير التحرير ١/١٧٣. الشاطبي: الموافقات ٣/٧٨.

الأول: الاقتضاء الأصلي: ويتوجه فيه النظر إلى ذات المحكوم فيه قبل طروء العوارض من الظروف والأحوال التي تلابس تطبيق الحكم، فيظهر عندها حقيقة قصد الشارع من تشريع الحكم في هذه المحال من جلب المصالح وتكميلها ودرء المفاسد وتقليلها.

الثاني: الاقتضاء التبعي ويتوجه النظر هنا إلى المحكوم فيه في ظل طروء العوارض الملازمة لتطبيق الحكم، بما يظهر أن قصد الشارع قد توجه إلى تحديد أثر هذه العوارض على إجراء الأحكام وتطبيقها في ظلها. وعليه فإن المنظور إليه - في هذه الحالة - ليس ذات المحكوم فيه، بل العوارض التي عرضت عليه في أثناء تطبيقه. قبل أن أشعر بتفصيل الأهمية التي يضطلع بها كل واحد من هذين القسمين في تأصيل الصلاحية في تطبيق الأحكام، يرد التساؤل التالي:

ما هو ضابط التفريق في حمل الدليل الشرعي على إفادة الاقتضاء الأصلي في الأحكام دون الاقتضاء التبعي أو العكس؟

تناول الأصوليون بحث هذه المسألة فجرى اتفاقهم على أن الأصل في إفادة الدليل للحكم أن يحمل على عين المحكوم فيه ولا يحمل على خلافه إلا بدليل يدل على ذلك^(١).

يقول الشاطبي: ألنهي أصله أن يقع على عين المنهي عنه وإن كان معللاً، وصرفه إلى أمر مجاور خلاف الدليل، فلا يعدل عن الأصل إلا بدليل^(٢).

وبالمثال يتضح المقال، يقول الله عز وجل ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [الجمعة: ٩].

(١) الدبوسي: تقويم الأدلة ٩٤/١. السرخسي: أصوله ٦٣/١، ٧٩، الغزالي: شفاء الغليل ٦٦، القرافي: الفروق ٨٢/٢-٨٣، ١٨٢، البخاري: كشف الأسرار ٤١٦/١. الشاطبي: الاعتصام ٤١٢/١، ابن عاشور: المقاصد ٣٢، ٩٠.

(٢) الشاطبي: الاعتصام ٥١٢/١.

فالآية قد سبقت لبيان الأحكام التي تتصل بصلاة الجمعة، وورد في أثناء ذلك النهي عن البيع عند المناداة للصلاة. فهل يكون النهي عن البيع يرجع لوصف قائم فيه اقتضى ذلك؟ أو لأمر مقارن؟

يجاب بأنه لو حملنا النهي على عين المنهي عنه من البيع؛ لكان قطعاً للكلام وخروجاً عن الأمر المرام، بما يلحق اختباطاً في المقصود تقريره، إذ هو خروج في سياق أحكام الجمعة عنها إلى أحكام البيوع ما يحل منها وما يحرم.

فدلت قرينة السياق على خروج البيع في ذاته عن محل القصد الابتدائي بإدارة الحكم على الوصف المقارن له من التكاثر والتشاغل بالبيع عن إجابة النداء والسعي إلى الصلاة. يؤكد هذا التعليل الذي ورد عقب النهي في قوله تعالى ﴿ذلكم خير لكم﴾ أي السعي للصلاة القاطع لكل شاغل دونه خير عند الله من تقديم الشواغل عليه. ^(١)

أولاً: الاقتضاء الأصلي للأحكام.

إذ دل الدليل الشرعي في اقتضاء الحكم على إرادة عين المحكوم فيه، يكون ذلك أمارة بينة على توجه قصد الشارع تحصيلاً لعين المأمور به ودرءاً وحسماً لعين المنهي عنه بإطلاق، ويستدل على ذلك بأمرين ^(٢):

الأول: أن يرد الأمر والنهي في صورة تصريحية ابتدائية.

وأعني بالأمر والنهي التصريحي الصيغ التي اطردت في نصوص الشرع بالدلالة على طلب المأمور به والمنهي عنه حتى ظهرت فيهما ظهوراً أولياً. وأعني بالأمر والنهي الابتدائي، أي ما ابتدر الشارع إنشاء الحكم بإدارته على عين المحكوم فيه دون غيره، بما يفهم منه توجه قصد الشارع إلى إطلاق تحصيله بغير اختصاص بحالة معينة أو ظرف ما.

(١) الغزالي: شفاء الغليل ٥١-٥٢. الشاطبي: الموافقات ٢/٣٩٣.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٣/٧٨.

كقوله تعالى: ﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرِزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [الأنعام: ١٥١].

وما ورد في حديث عبد الله بن مسعود قال: قلت يا رسول الله أي الذنب أعظم؟ قال: أن تجعل لله نداً وهو خلقك قلت ثم أي؟ قال: أن تقتل ولدك مخافة أن يطعم معك قلت: ثم أي؟ قال: أن تزاني حليلة جارك. ^(١) فهذاان النصان يدلان على جملة أمور منها: حرمة الشرك وحرمة قتل النفس المعصومة إلا بالحق وحرمة الفواحش قربانها ومواقعتها. فهي أمور قصد الشارع اجتنابها والكف عنها، ليحصل بذلك المحافظة على الدين والنفس والنسل ومنعاً من والتطاول عليها بالتفويت.

الثاني: الوقوف على العلل والغايات المقصودة في تشريع الأوامر والنواهي.

إن من عادة الشارع تعليق الأحكام بمعان مناسبة ظاهرة يدرك بها العباد اللّميات والغايات المقصودة بها، وإن استحضار الفقيه لهذه العلل والغايات أثناء إجراء الأحكام في ظل ما يعطيه الواقع من تغاير الظروف والأحوال له أكبر الأثر في المحافظة على مقاصد الشارع في الأحكام. ^(٢)

ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٣].

وقوله تعالى: ﴿ مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَمَا لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾ [الحشر: ٧].

(١) متفق عليه البخاري كتاب التفسير [سورة البقرة] باب قوله تعالى : ((فلا تجعلوا لله أندادا)) حديث رقم (٤٤٧٧)، مسلم كتاب الإيمان باب كون الشرك أقيح الذنوب حديث رقم (١٤١).
(٢) ابن تيمية: الفتاوى ٨/ ٤٨٧، ابن عبد السلام: قواعد الأحكام: ٢/ ١٨٩. ابن القيم: مدارج السالكين ١/ ٢٣٤. الشاطبي: الموافقات ٢/ ٦.

ويقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩٠-٩١].

وقوله ﷺ لا تشربوا الخمر فإنها مفتاح كل شر: (١)

وقوله ﷺ إنما جعل الاستئذان من أجل البصر: (٢)

يقول الجويني: «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة» (٣)

وكي يتحصل للفقهاء الوقوف على مقاصد الشرع في الأحكام ذات الإقتضاء الاصلية، لا بد له من ترقية في مراتب ثلاث: (٤)

المرتبة الأولى: المقصد الجزئي:

وتتوجه العناية فيه إلى تحرير العلل التي أناط الشارع الأحكام بها في آحاد النصوص، بما يتمكن معه من الوقوف على المعاني والحكم المقصودة بالأحكام.

يقول العز بن عبد السلام: فأحكام الإله كلها مضبوطة بالحكم محالة على الأسباب والشرائط التي شرعها. (٥)

فعن ابن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ لا تلقوا السلع حتى يبلغ

(١) رواه ابن ماجه كتاب الأشربة، باب الخمر مفتاح كل شر: حديث رقم (٣٣٧١)، وصححه الألباني: انظر صحيح ابن ماجه ٢/١٢٢٥.

(٢) رواه البخاري كتاب الاستئذان باب الاستئذان من أجل البصر حديث رقم (٦٢٤١).

(٣) الجويني: البرهان ١/٢٩٥.

(٤) ابن عاشور: المقاصد ٨/١٥. الحسيني: نظرية المقاصد عند ابن عاشور ١١٩.

(٥) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٢/٣٠٠.

الأسواق^(١). وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: نهى رسول الله ﷺ أن يتلقى الجلب، فإن تلقاه إنسان فابتاعه، فصاحب السلعة فيها بالخيار إذا ورد السوق^(٢).

فالنبي ﷺ قد نهى عن تلقي السلع قبل دخولها الأسواق؛ وذلك لأنه مظنة للإلحاق الضرر بالناس لتفرد هذا المتلقي بالبضاعة مما يحمله على المغالاة في السعر.

ويوضح الحديث الثاني أن التلقي للسلع لو لم يترتب عليه ضرر عام لتوفرها في الأسواق، فهو مظنة لضرر خاص يلحق البائع؛ لاسترساله بالمبايعة على أي سعر وإن كان فيه غبناً فاحشاً له؛ لجهله بالأسعار في السوق بما ينهض علة للنهي، وقد دفع الشارع الضرر عن هذا المسترسل بأن أثبت له الخيار في الرجوع عن المبايعة، إذا علم بسعر السوق. فيفهم من الحديثين علة هي تفرد المشتري بالبضاعة المجلوبة دون الناس، مع جهل البائع بسعر بيعها في السوق؛ لذا فعلة النهي تتركب من هذين الوصفين، التفرد والجهالة المفضيان للضرر.

فهذا مثال للمرتبة الأولى من مراتب الوقوف على مقاصد الشارع في الأحكام، وهي المقاصد الجزئية.

المرتبة الثانية: المقصد الخاص:

وتتوجه العناية فيه إلى جمع العلل الشرعية في الموضوع الواحد واستقراءها، حتى إذا بان تماثلها في تحقيق حكمة متحدة قد ظهر مراعاة الشارع لها، وعنده يعلم أن هذه الحكمة هي مقصود الشارع من الأحكام الشرعية في هذا الموضوع المعين^(٣).

ظهر مما سبق أن ورود النهي عن تلقي السلع لما فيه من تفرد المتلقي ببعاً

(١) رواه مسلم كتاب البيوع باب تحريم تقلى تلقي الجلب حديث رقم (١٥١٧).

(٢) رواه الترمذي كتاب البيوع باب ما جاء في كراهية تلقي البيوع حديث رقم (١٢٢٤) وقال فيه: حديث حسن غريب.

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٢٢٥، ابن عاشور: المقاصد ٢٠.

وتوزيعاً لها في السوق، مما قد يورث غلاءً في أسعارها، وبالتالي تباطؤاً في تداولها.

فإذا ضم إليه النهي عن كنز الأموال المانع من تداولها في الأيدي، والذي يدل عليه قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْتَنُونَ ﴾ [التوبة: ٣٤-٣٥].

وقوله ﷺ ما من يوم يصبح العباد فيه إلا ملكان ينزلان فيقول أحدهما: اللهم أعط منفقاً خلفاً، ويقول الآخر: اللهم أعط ممسكاً تلفاً.^(١)

وإذا ضم إليه الأمر بتوزيع الغنائم والفيء، وجعل نصيب منها لله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، كي يتحصل تداول المال في الأيدي، كما قال الله تعالى: ﴿ مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾ [الحشر: ٧].

وكذلك النهي عن الاحتكار لما فيه من منع تداول السلع في الأسواق، لما روي عن معمر بن عبد الله العدوي قال: قال رسول الله ﷺ: لا يحتكر إلا خاطئ.^(٢)

وكثير من النصوص الدالة على قصد الشارع في تداول الأموال والسلع، بما يظهر بجلاء أن قصد الشارع في الأموال أن تكون متداولة في أيدي العموم من غير تمركز في فئة قليلة؛ لما في ذلك من الأضرار العميمة اللاحقة بالناس. وعليه يكون تداول الأموال مقصد شرعي خاص في موضوع الأموال لا بد من مراعاته واعتباره.^(٣)

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن علة النهي عن تلقي السلع قد اتسقت منسجمة

(١) رواه البخاري كتاب الزكاة باب قوله تعالى: ((أما من أعطى واتقى)) حديث رقم (١٤٤٢).

(٢) رواه مسلم كتاب المساقاة باب تحريم الاحتكار في الأقوات حديث رقم (١٦٠٥).

(٣) ابن عاشور: المقاصد ٢٠-٢١، العالم: المقاصد العامة ٤٩٨.

مع العلل الموضحة لمقصد الشارع الخاص، وهذا ما يؤكد أن العلل الشرعية مبنية على ما بنيت عليه أصول الشريعة ودلت عليه النصوص".^(١)

المرتبة الثالثة: المقصد العام

وهو المعاني والحكم الملحوظة في عموم أحكام الشرع. وهي تنقسم إلى قسمين: الأول: المقاصد الشرعية العامة المختصة بموضوعات أحكام الشرع. وهي الكليات الشرعية الخمسة من المحافظة على الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

ثانياً: المقاصد الشرعية العامة المختصة بتطبيق الأحكام وإجرائها.

وهذا القسم من المقاصد العامة يرجع بالمحافظة والتتيميم على القسم الأول، بحيث تحتكم الأحكام الشرعية إليه عند إعمالها، وهو يرجع إلى أصلين عظيمين هما: الأول: دفع الحرج والمشاق عن المكلفين.

الثاني: القواعد الضابطة لتطبيق الأحكام المبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم؛ للحيلولة دون وقوعه الفساد أو الإفضاء إليه حالاً أو مآلاً.^(٢)

ويلاحظ أن الشاطبي قد جمع بين هذين القسمين من أقسام المقاصد العامة، بالقواعد المقاصدية الثلاث من المحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينيات.^(٣)

ولا بد لي من التنويه إلى أن القواعد المقاصدية الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، هي أصول تصويرية عامة يستعين بها من تكاملت عنده الدلائل الشرعية الناهضة بالمقاصد الجزئية فالخاصة ثم العامة لاستحضارها واستذكار تفصيلاتها. أما الظن بأنه يصح الاعتماد عليها في تخريج الأحكام في

(١) الباجي: إحكام الفصول ٤٧٠ بتصرف يسير. وانظر ابن تيمية: الفتاوى ٥٦٨/٢٠. الدهلوي: حجة الله البالغة ٣/١.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٢/٣٠٨-٣٠٩، ٣٦٤، ٣٨٦.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٨/٢، الغزالي: شفاء الغليل ١٦٢.

آحاد الوقائع على جهة الاستفصال والاستقلال فهذا خطأ بين. ولقد أكد أساطين الفن على هذا المعنى.

يقول الجويني قبيل تناوله لهذه القواعد مقررًا لمذهب الشافعي متبوعه نما يتمسك به الشافعي - رضي الله عنه - أن يقول: إذا استندت المعاني إلى الأصول فالتمسك بها جائز، وليست الأصول وأحكامها حججاً، وإنما الحجج في المعنى*، ثم المعنى لا يدل بنفسه حتى يثبت بطريق إثباته^(١).

ويقول الشاطبي فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها وبالعكس^(٢) ويقول واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث مراتب، فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها فقد حصل له وصف هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله^(٣). ويقول بل لا بد من اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب، وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية. فمن كان عنده الخصوصيات في حكم التبع الحكمي لا في حكم المقصود العيني في كل نازلة فكيف يستقيم له جريان ذلك الكلي وأنه مقصود الشارع؟! هذا لا يستمر مع الحفظ على مقصود الشارع^(٤).

ثم إن الشريعة جاءت بتفصيلات في المصالح والمضار قد تعجز عقول البشر عن الوقوف على حقائقها استقلالاً بغير النصوص، فالرسل صلوات الله وسلامه عليهم قد تخبر بمحارات العقول لا تخبر بمحالات العقول^(٥)؛ ولذا لم يهتد العقلاء

* يقصد بالمعنى العلة المستفادة بالنص.

(١) الجويني: البرهان ١١١٨/٢.

(٢) الشاطبي: الموافقات ١٣/٣.

(٣) الشاطبي: الموافقات ١٠٧/٤.

(٤) الشاطبي: الموافقات ٢٢٩/٤. وانظر الغزالي: شفاء الغليل ٢١٧.

(٥) ابن تيمية: الفتاوى ٤٤٤/١١. بتصرف يسير

في زمان الفترات لتفاصيل المصالح والمضار وقواعد الترجيح فيما بينها عند التعارض مما دلت عليه الشريعة.^(١)

ثم إن المقصود من وضع الأدلة تنزيلُ أفعال المكلفين على حسبها وهذا لا نزاع فيه^(٢) فإذا أحلنا تنزيل أفعال المكلفين على حسب القواعد المقاصدية العامة فهذا يترتب عليه أمور ثلاث:

الأول: تحييد الأدلة عن الأعمال والتطبيق في الحكم على الوقائع، وهذا خلاف المقصود منها، وهو باطل.

الثاني: فتح السبل إلى تحصيل المصلحة بغير الطريق المشروع فيها، وكل من سعى إلى المصلحة بغير طريقها المشروع فهو ساع بما يرجع عليها بالمنادة والمناقضة، والشارع قد قصد تحصيلها على الوجه المشروع لا مناقضتها، فيكون فعله مناقضاً لقصد الشارع في تحصيلها، ومن ناقض قصد الشارع فعمله بالمناقضة باطل.^(٣)

الثالث: فتح طريق الاستحسان العقلي للنظر في أحكام الشرع استهلالاً أو استقلالاً فيكون النظر في الدليل تابعاً وقد فرض متبوعاً فهو قلب لحقائق الشرع^(٤).

وإذا تقرر هذا ظهر ضعف استدلال القرافي على بطلان الصلاة المبنية على وضوء متقرر مع الشك في الحدث، حيث خرّج المسألة على قاعدة أن اليقين لا يزول بالشك، والذمة قد انشغلت بأداء الصلاة يقيناً، فلا تبرأ إلا بسبب مبرئ قطعاً، والصلاة المبنية على وضوء مع الشك في الحدث مشكوك فيها واليقين لا يزول بالشك فلا تصح الصلاة.

(١) الشاطبي: الموافقات ٣/١٢، الاعتصام ١/٦٦.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٣/٣٣.

(٣) الشاطبي: الموافقات ١/٣٤٩.

(٤) الشاطبي: الاعتصام ١/٤٩٦، ٤٦٦. الدهلوي: حجة الله البالغة ١/١٢١. الخادمي: الاجتهاد

المقاصدي ١/١٣٥، ٢/٧٧ وما بعدها.

ثم أورد توجيه الجمهور في تصحيح الصلاة بناءً على القاعدة نفسها، إذ الوضوء ثابت بيقين والحدث مشكوك فيه واليقين لا يزول بالشك، فكان الوضوء باقياً صحيحاً وبالتالي تصح الصلاة، ثم رجح التوجيه الأول للقاعدة بناءً على نظرٍ مقاصدي، حيث قال: فإن الطهارة من باب الوسائل والصلاة من باب المقاصد، وانعقد الإجماع على أن الوسائل أخفض رتبة من المقاصد، فكانت العناية بالصلاة وإلغاء المشكوك فيه - وهو السبب المبرئ منها - أولى من رعاية الطهارة وإلغاء الحدث الواقع لها.^(١)

وهذا الترجيح المقاصدي منه - رحمه الله - أقرب ما يكون إلى المناسب الإقناعي الذي إن أنعمت النظر فيه واختبرته بان انعدام مناسبه؛ ذلك أن الأحكام الشرعية متعلقة وجوداً وعدماً بمغلبات الظنون، وصحة الوضوء بغلبة الظن وكذا براءة الذمة بأداء الصلاة. والعمل بغلبة الظن جار مجرى القطع في حق وجوب العمل^(٢)؛ لقيام الدلائل القاطعة عليه بما لا مدفع له في المحاجة، فدل هذا على صحة الصلاة قطعاً.

ويُعلم مما تقدم أن علاقة الصلاحية في تطبيق الأحكام بالاعتناء الأصلي للأدلة، يرجع إلى نقطتين أساسيتين:

الأولى: إظهار الغايات والحكّم والمعاني الخاصة والعامة المقصودة من الأحكام في التشريع؛ للتنبيه إلى عدم تفويتها في أثناء الاجتهاد الجزئي الاستفصالي في ظل ظروف الظروف المتجددة في الواقع.

الثانية: ترتيب الأحكام ترتيباً أولوياً في الاعتبار في نظر الشارع كيلا يفوت الأهم بالمهم إذا تنازع المسألة أصلاً معتبران شرعاً، بحيث يتعين إعمال أحدهما دون الآخر.

(١) القرافي: الفروق ١/١١١.

(٢) الغزالي: المستصفى ١/٣٦٨، ١٥٢. الشاطبي: الموافقات ١/١٣٩، ٢/٣٦٠.

ثانياً: الاقتضاء التبعية للأحكام.

إن اقتضاء الدليل الشرعي للحكم في هذا المقام لا يتعلق بعين المحكوم فيه وذاته أصالة، بل يتعلق بالحالة التي قامت بالمحكوم فيه، والظرف الذي طرأ عليه. لذا فقصد الشارع هنا ليس ابتدائياً أصلياً في عين المحكوم فيه، بل إضافياً تبعياً لتعلقه بالحالة القائمة والظرف الطارئ.^(١)

والغرض من توجه قصد الشارع إلى الحالة التي عرضت على تطبيق الحكم كيلا يُفضي هذا التطبيق إلى تفويت الحكم والمعاني المقصودة من تشريعه، وبالتالي تحقق نتائج لا يرتضيها الشارع. فكان قصد الشارع في الاقتضاء التبعية المحافظة على المقاصد المرعية في الأحكام ابتداءً والحيلولة دون معارضتها من التفويت والإهدار. أولى الأشياء التي ينبغي بيانها والاهتمام بها هي الكيفية التي تدل على أن قصد الشارع قد توجه إلى تقرير الحكم في الواقعة من ضلال مراعاة ما احتف بها من حالة أو ظرف.

ذلك أن الاضطراب والغموض في الوقوف على الفرق بين حالة الاقتضاء الأصلي والاقتضاء التبعية للأحكام تورث نتائج خطيرة في البعد التشريعي، منها المسارعة إلى ظن وقوع النسخ في الحكم عند زوال الحالة التي اقترنت به حال تشريعه، أو الظن بأن الأحكام يتغير تطبيقها تبعاً لتغير جنس المصلحة مما يورث فوضى تشريعية في تطبيق الأحكام؛ ولهذا اهتم العلماء أيما اهتمام بأحوال اقتضاء الأدلة للأحكام.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: وبالجمله فما شرعه النبي ﷺ لأمرته شرعاً لازماً إنما لا يمكن تغييره؛ لأنه لا يمكن النسخ بعد رسول الله ﷺ، كما لا يجوز أن يظن بأحد من علماء المسلمين أن يقصد هذا، لا سيما الصحابة، لا سيما الخلفاء الراشدون... وما شرعه النبي ﷺ شرعاً معلقاً بسبب إنما يكون مشروعاً عند وجود

(١) الفتاوي: التلويح ١/٣٦١.

ويقول أيضاً: إنما تغلط الأذهان من حيث تجعل العارض راتباً أو الراتب لا يتغير بحال، ومن اهتدى للفرق بين المشروعات الراتبية والعارضة انحلت عنه هذه المشكلات: (٢)

وهنا أذكر بأن الأصل في اقتضاء الدليل للحكم - كما قرره الأصوليون - أن يجعل على عين المحكوم فيه ابتداءً إلا أن يصرفه دليل صارف، فإذا كان الدليل ساكناً عن البوح بالقرينة الصارفة لم يتوقف في العمل به لاحتمال استناده إلى قرينة حالية أو مقالیه لعله لم يُطلع عليها، بعد تمام البحث والاستقصاء. وإلا لكان إبطالاً لجميع أدلة الشرع - كما أفاده الغزالي - إذ ما من دليل إلا ويمكن تقدير افتقاره لقرينة تحتف به، ولو ذهبنا إلى مثل هذا المذهب لأبطلنا دلائل الشريعة بالاحتمال، وهذا ما لا سبيل إليه. (٣)

والذي يُظهر أن النص قد جرى مجرى الاقتضاء التبعي في الدلالة على الحكم، هو أن تكون القرينة دالةً في الجملة على الخروج بالحكم عن مقتضى تطبيقه الأصلي الابتدائي للعارض الطارئة عليه مع بقاء المشروعية بما يمنع حمله على النسخ، ويطلق ابن عاشور على هذه العوارض اسم موانع المساواة في التشريع، حيث يقول فيها وموانع المساواة هي العوارض التي إذا تحققت تقتضي إلغاء حكم المساواة لظهور مصلحة راجحة في ذلك الإلغاء؛ أو لظهور مفسدة عند إجراء المساواة. وأعني بالعوارض اعتبارات تلوح في أحوال معروضات المساواة، فيصير إجراء المساواة في أحوال تلك المعروضات غير عائد بالصلاح في بابه، ويكون الصلاح في ضد ذلك، أو يكون إجراء المساواة عندها - أي عند تلك العوارض -

(١) ابن تيمية: الفتاوى ٣٢/٩٣-٩٤.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى ٢٣/١٠٣.

(٣) الغزالي: المستصفى ١/٢٨٠.

يقنضي فساداً راجحاً أو خالصاً.^(١)

وبملاحظة تصرفات الشارع في حالة الاقتضاء التبعي للأحكام، يظهر أن تصرفه إما أن يكون إيجابياً بإصدار فعل أو بتركة والإضراب عنه، وهذا يحتاج إلى مزيد بسط.

أولاً: دلالة تصرف الشارع بصدور الفعل أو القول خارجاً مخرج الإقتضاء التبعي.

إن النص الصادر عن الشارع، إما أن يكون له سبب ورود صدر عنه أو لا؛ فإن كان النص قد ابتدره الشارع ابتداءً، فينظر فيه هل خرج اعتباراً بخصوص وصف جرى به حال الحاضرين أو غلب عليهم في زمانه ﷺ؟

فإن كان النص قد ابتدره الشارع ابتداءً لا اعتباراً بخصوص وصف جرى به حال المخاطبين ولا غلب عليهم في زمان النبوة، بحيث لا يفهم منه اختصاص الحكم بوصف هذه الحال التي عرضت، فالظاهر أن النص قد صدر على جهة الاقتضاء الأصلي الابتدائي.

فإن خرج النص اعتباراً بخصوص وصف جرى به حال المخاطبين وغلب عليهم، أو صدر جواباً عن سؤال أو حكاية حال أو لدفع إعضال، ففي هذه الأحوال جميعاً يكون النص محتملاً لأن يكون قد صدر على جهة الاقتضاء التبعي، فلا بد من إنعام النظر وترديده في الدليل حتى يظهر وجهه.

فعن جابر بن عبد الله -رضي الله عنه- قال: خلبت البقاع حول المسجد، فأراد بنو سلمة أن ينتقلوا إلى قرب المسجد، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال لهم: إنه قد بلغني أنكم تريدون أن تنتقلوا قرب المسجد قالوا: نعم يا رسول الله قد أردنا ذلك. فقال يا بني سلمة دياركم تكتب آثاركم، يا بني سلمة دياركم تكتب آثاركم.^(٢)

(١) ابن عاشور: المقاصد ٩٦.

(٢) متفق عليه البخاري كتاب الأذان، باب احتساب الآثار حدث رقم (١٨٨٧)، مسلم كتاب المساجد، باب فضل كثرة الخطى إلى المسجد حديث رقم (٦٦٥).

فالنص يدل على أن حض النبي ﷺ لبني سلمة على البقاء في ديارهم اعتباراً بخصوص وصف جرى على حالهم حينئذٍ، من تخلية البقاع في المدينة حول المسجد قصداً لمجاورته والقرب منه، وفي ذلك تعرية أطراف المدينة عن المسلمين، وإذا علم أن في المدينة حينها قبائل يهود، فيكون تمركز المسلمين عند المسجد مؤذن بخاطر يحدق بهم ويفضي إلى فسادٍ عارم؛ لذلك حضهم ﷺ على البقاء في ديارهم تحصيلاً لهذا المقصد.

وفي نهيه ﷺ عن أكل لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فقد ورد في صورة الحكاية لحاله ﷺ مع دفوف الدافة، بما يفهم منه ترتيب حكم النهي على هذا الدفوف دفعاً للخرج عن أهل الدافة.

وعن غالب بن أيجر قال: أصابتنا سنةٌ فلم يكن في مالي شيء أطعم أهلي إلا شيء من حُمُر، وقد كان رسول الله ﷺ حرم لحوم الحمر الأهلية، فأتيته فقلت: يا رسول الله أصابتنا السنة، ولم يكن في مالي ما أطعم أهلي إلا سمان الحمر، وإنك حرمت لحوم الحمر الأهلية. فقال رسول الله ﷺ أطعم أهلك من سمين حمرك، وإنما حرمتها من أجل جوال القرية.^(١)

وعلى فرض التسليم بصحة هذا الحديث فإن النبي ﷺ يجيب عن سؤال الصحابي دافعاً ما وقع به من إعضال وإشكال، حيث ظن أن التحريم كان لحبث لحوم الحمر الأهلية في ذاتها، مع أن النهي قد خرج مخرج زجر الناس في ذلك الوقت عن كثرة ذبح الحمر الأهلية بقصد الأكل حفاظاً على وسيلة التنقل المعتمد عليها في المدينة.

وعندما حرم رسول الله ﷺ لحوم الحمر الأهلية في خيبر ظن بعض الصحابة أن هذا النهي قد خرج مخرج الاقتضاء التبعي، حتى قال ابن عباس لا أدري أنهى عنه

(١) رواه أبو داود كتاب الأطعمة، باب في أكل لحوم الحمر الأهلية حديث رقم (٣٨٠٩)، قال الخطابي: حديث ابن أيجر فقد اختلف في إسناده، انظر آباي : عون المعبود ٢٨٢/١٠ الصنعاني سبل السلام

رسول الله ﷺ من أجل أنه كان حولة الناس، فكره أن تذهب حملتهم أو حرّم في يوم خيبر لحم الحمر الأهلية؟!^(١)

ويدل على أن النهي عن أكل لحوم الحمر في يوم خيبر كان محمولاً على جهة الاقتضاء الأصلي ما ورد في بعض الروايات من قوله ﷺ إنها رجس وفي أخرى إنها نجس.^(٢)

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية منبهاً على الفرق بين الاقتضاء الأصلي والتبعي للأحكام: «ومن كان خبيراً بماخذ الأحكام الشرعية، وأزال عنه الهوى تبين له ذلك، ولكن إذا كان في استعمالها فساد فإنه ينهى عن ذلك، كما ينهى عن ذبح الخيل التي يجاهد عليها، والإبل التي يحج عليها، والبقر التي يحرق عليها ونحو ذلك؛ لما في ذلك من الحاجة إليها لأجل الخبث. كما ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ لما كان في بعض أسفاره مع أصحابه فنذت أزوادهم فاستأذنه في نحر الظهر فأذن لهم، ثم أتى عمر فسأله أن يجمع الأزواد، فیدعو الله بالبركة فيها ويُبقي الظهر ففعل ذلك، فنهيه لهم عن نحر الظهر كان لحاجتهم إليه للركوب، لا لأن الإبل محرمة.»^(٣)

ثانياً: دلالة ترك الشارع للفعل على خروج الحكم مخرج الاقتضاء التبعي.

كل فعل تركه النبي ﷺ ولم يأمر به ولا حث عليه، وقد ظهرت فيه مخايل المصلحة ينظر فيه. فهو إما أن يكون مقتضي القيام بهذا الفعل حاصلاً في زمنه ﷺ أو لا. فإن كان مقتضي القيام بالفعل حاصلاً في زمانه فهذا لا يخلو عن واحد من حالين.^(٤)

(١) رواه البخاري كتاب المغازي باب غزوة خيبر حديث رقم (٤٢٢٧)، مسلم كتاب الصيد والذبائح باب تحريم أكل لحوم الحمر الأهلية.

(٢) رواه البخاري كتاب المغازي، غزوة خيبر حديث رقم (٤٢٢٠، ٤٢٢١). وانظر تفصيل هذا المعنى عند ابن تيمية: الفتاوى ٩٦/٣٢.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى ٥٠٩/٢١.

(٤) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم ٥٩٨/٢ وما بعدها.

الأول: أن تظهر داعية القيام بالفعل ويقوم مقتضيه في زمانه ﷺ مع انعدام المعارض لاقتضاء فعله له ومع هذا تركه ﷺ، فهذا دليل واضح على إهدار تلك المصلحة التي دعت إلى الفعل وحفلت به، فيكون تركه ﷺ لهذا الفعل عندها إبطالاً لا اعتبار المصلحة التي اقتضته في ميزان الشرع، ويكون الأخذ بها وإعمالها تغييراً لدين الله بما لم يشرعه سبحانه وتقول عليه بغير علم.^(١)

وفي الحقيقة إن كثيراً من الدعوات المصلحية التي يتغنى بها أصحابها في زماننا من هذا القبيل، كترك تعدد الزوجات، وتصوير الجهاد بصورة دفاعية صرفة، وإباحة الربا بدعوى الضرورة وما إلى ذلك.

يقول الشاطبي: إن وجود المعنى المقتضي مع عدم التشريع دليل على قصد الشارع إلى عدم الزيادة على ما كان موجوداً قبل، فإذا زاد الزائد ظهر أنه مخالف لقصد الشارع فبطل.^(٢)

الثاني: أن يكون مقتضي الفعل حاصلًا في زمانه ﷺ مع قيام المعارض لاقتضاء فعله.

وهذا ينظر فيه فإن زال المعارض في زمانه ﷺ أو أصبح مغلوب الأثر ففعله ﷺ، فيدل فعله له على مشروعيته عند سلامته عن المعارضة، ومثال هذا صلاة النبي ﷺ للتراويح في اليوم الأول والثاني جماعة لضعف أثر المعارضة بالنسبة لمقتضي الفعل؛ إذ المرة والمرتان لا تنفيذ تكراراً واعتياداً يحصل معه التزام الفعل حيث يخشى معه الإلزام به شرعاً وافتراضه. ومثله تركه ﷺ لكتابة الحديث والنهي عنه حذراً من الانشغال به عن القرآن وحفظه، وإذنه بالكُتُب في بعض الأحوال التي ضعف فيها أثر المعارض أو قويت الحاجة إلى الكُتُب^(٣). ولا بد من الإشارة إلى أن الفعل إذا

(١) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم ٥٩٩/٢. الشاطبي: الاعتصام ٤٦٩/١-٤٧٠.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٤١٤/٢.

(٣) انظر الروايات في هذا، البغدادي: تقييد العلم ٦٤. الشاطبي: الاعتصام ٢٣٩/١. ومثله أيضاً إشارة النبي ﷺ بإخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب رواه البخاري، كتاب الجزية، باب اخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب، رواه مسلم كتاب الجهاد والسير باب اخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب حديث رقم (١٧٦٧).

كان مقتضيه قائماً وزال معارضه في زمان النبي ﷺ أو ضعف أثر المعارض، ومع ذلك لم يفعله ﷺ أبداً ولا أشار بفعله فهذا يلتحق بالحالة الأولى؛ لدلالة الترك على إهدار اعتبار مصلحة الفعل ومقتضيه، فيبطل اعتباره في المشروعية.

أما إذا استمر المانع المعارض لاقتضاء الفعل في زمان النبوة بحيث لم يفعله ﷺ أبداً بل ظهر زوال المعارض أو ضعف أثره بعد وفاته ﷺ، فهذا لا سبيل إلى الوقوف عليه إلا عن طريق صحابة رسول الله ﷺ، فهم أعلم الناس بشأنه. ولعل هذا الأمر هو نكتة اعتبار سنة الخلفاء الراشدين المهديين واجبة الاتباع تشنّى عليها الخناصر ويُعض عليها بالنواجذ.

ومثاله جمع القرآن الكريم لزوال المعارض من تنزله على النبي ﷺ منجماً، وقد انقطع بانتقاله ﷺ إلى الرفيق الأعلى.

وبقي من حالات ترك الشارع للفعل حالة واحدة تتم القسمة العقلية بها، وهي أن يكون تركه للفعل لانعدام مقتضيه في زمانه ﷺ، وظهور هذا المقتضي بعد وفاته، فهذا سبيل الوقوف على حكمه النظر في الأدلة واستقراءها في موضوع هذا المعارض للاطلاع على ما يظهر من قصد الشارع فيه، فإن لم يظهر في نصوص الشرع اعتباره فلا عبرة به.^(١)

أما صلة صلاحية تطبيق الأحكام بالافتضاء التبعية في دلالة الدليل على الحكم فتظهر في أمرين:

الأول: تحديد طبيعة العوارض التي إذا عرضت على تطبيق الأحكام ألقت بآثارها على هذا التطبيق، بما يلزم عنه الانتقال في تطبيق الحكم من حالة الافتضاء الأصلي إلى حالة الافتضاء التبعية.

الثاني: بيان المنهج المتبع في تحديد طريقة تطبيق الحكم المعين في ظل العوارض التي طرأت.

وهو موضوع المطلب القادم.

(١) الشاطبي: الموافقات ٢/٤١٠.

المطلب الثاني

تعليل الأحكام وصلته بصلاحيه تطبيقها

سبقت الإشارة إلى أن الاقتضاء الأصلي في دلالة الأدلة على الأحكام منبئ عن الحِكم والمعاني التي رعاها الشارع وتغيّرها فيها ابتداءً، إذ ما من حكم إلا ومتعلق بحكمة مشروعيته.

ولقد كان لهذه الحِكم المرعية والمعاني الغائية أبلغ الأثر في تطبيق الأحكام الشرعية في الواقع المعاش، إذ إن حصول هذه الحِكم والمعاني إبان التطبيق الواقعي للأحكام أمانة على صحة جريانها على مقتضى مقصود الشارع في ظل تغير الظروف والأحوال.

لكن لما كانت هذه الحِكم المرعية والمعاني الغائية مشوبة بالخفاء والاضطراب، أقام الشارع عليها علامات مظهرة لها ضابطة لتحقيقها، وهي العلل والأسباب.^(١) إذ الشارع قاصد أصالة أن يجري كل مكلفٍ على قانون من قوانين الشرع يحتمل إليه في أقواله وأفعاله واعتقاداته، بحيث تكون الأحكام منضبطة محددة لا اضطراب فيها ولا تخالف.^(٢)

وعليه فالأصل في جريان الأحكام في واقعها التطبيقي أن تكون محالة على العلل والأسباب المعتبرة بها، بحيث يكون ترتيب الحكم على علته محصلاً للحكمة المقصودة من تشريعه.^(٣) فكانت العلل والأسباب هي الموازين التي يوزن بها مدى تحقق المقصود الشرعي في الأحكام أثناء التطبيق الواقعي؛ للحيلولة دون تنكب مقصود الشارع واعتسافه. ولهذا اعتبر شيخ الإسلام ابن تيمية^(٤) أن هذه العلل

(١) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٤١٣/١.

(٢) الدهلوي: حجة الله البالغة ١٣٠/١.

(٣) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ١٩٠/٢، ٣٠٠.

(٤) ابن تيمية: الفتاوى ١٧٦/١٩، ابن القيم: الطرق الحكيمة ١٤، بدائع الفوائد ١٥٣/٣. الطوفي:

شرح مختصر الروضة ١٨١/١.

والأسباب هي الميزان الذي أنزله الله مع الكتاب لتحصيل القسط والعدل وتعريفه في الخلق، متولاً قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥].

وإن من أهم خصائص هذا الميزان ليحصل به العدل الإلهي أن يكون نافذاً في المكلفين، بمعنى أنه ليس لأحد أن يناقض قصد الشارع فيما تقتضيه علل الشرع في الأحكام ولو بوجه من الوجوه، إذ في ذلك تغيير للوضع الشرعي وهذا ما لا سبيل إليه.

ولهذا قرر الشاطبي أن متعاطي السبب إذا أتى به بكمال شروطه وانتفاء موانعه، ثم قصد أن لا يقع مسببه فقد قصد محالاً وتكلف رفع ما ليس له رفعه، ومنع ما لم يجعل له منعه.^(١)

وبناءً على ما سبق يظهر أن علامة صحة الجريان في تطبيق الأحكام على سنن المشروعية هو بتحصيل الحكيم والمعاني المقصودة في الجملة والتفصيل، بحيث يترتب على هذا التطبيق ما تغيته الشريعة من تحقيق العدل والرحمة في الخلق، مع مجانبة الفساد والضرر والظلم. فإذا طرأ أثناء ترتيب الحكم على علته ظرف عارض أفضى تطبيق الحكم في ظله إلى نتائج ضرورية ومآلات غير مرضية لا يقبلها الشارع، بحيث يستدل من خلالها على فوات حكمة مشروعية الحكم أو انغلابها وضالكتها في مقابلة هذه النتائج الضرورية.

عندها يبدو أن الاستمرار في تطبيق الحكم مع الإفضاء الضروري الغالب حالاً أو مآلاً معارض لمقصود الشارع وراجع عليه بالمخالفة.^(٢)

يقول ابن القيم: الشريعة مبنأها وأساسها على الحكيم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها، ومصالح كلها وحكمة كلها. فكل

(١) الشاطبي: الموافقات ١/٢١٤.

(٢) الدريني: نظرية التعسف ٩/١٠.

مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل.^(١)

صحيح أن ظهور مثل هذه النتائج الضرورية مظنة لعدم توجه قصد الشارع للاستمرار في تطبيق الحكم، لكن النصوص هي الأقرب في الدلالة على مقصوده والتعريف به، لذا فالواجب عندها ابتداءً البحث في النصوص ذات الاقتضاء التبعية للتأكد من اعتبار الشارع لهذا العارض الطارئ على تطبيق هذا الحكم المعين.

وقد حاولت تتبع النصوص ذات الاقتضاء التبعية من خلال ما دلت عليه من العوارض التي اعتبرها الشارع في الخروج بالحكم عن حالة اقتضائه الأصلي في التطبيق، مستأنساً بفقهاء الصحابة رضوان الله عليهم، وتقارير المحققين من الأصوليين، فانتهى بي النظر إلى أن العوارض التي تعرض على تطبيق الأحكام الشرعية بحيث تؤثر على صحة استمرار تطبيقها في نظر الشارع ترجع إلى قسمين:

الأول: العوارض الطارئة والمقتضية لمداخلة الحرج الغالب على المكلفين.

فإذا طرأ على تطبيق حكم ما عارض اقتضى غلبة مداخلة الحرج والضيق على المكلفين حالاً أو مآلاً كان أمانة على أن قصد الشارع قد توجه إلى الخروج عن هذا الحرج بالتوسعة والترخيص.

يقول الشاطبي: إن الأصل إذا أدى القول مجمله على عمومته إلى الحرج أو إلى ما لا يمكن عقلاً أو شرعاً، فهو غير جارٍ على استقامة ولا اطراد فلا يستمر بإطلاق.^(٢)

الثاني: العوارض الطارئة والمقتضية إلى غلبة الفساد في الحال أو المآل.

إذا كان الجريان على تطبيق الحكم الشرعي في ظل ما طرأ عليه من عارض قد

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/٣.

(٢) الشاطبي: الموافقات ١/١٠٢. وانظر المقرئ: القواعد ١٨٦

أدى إلى غلبة الإفضاء إلى الفساد ورجحانه، فإن قصد الشارع عندها متوجه إلى حسم مادة الفساد أو تقليله. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: الشر والمعصية ينبغي حسم مادته وسد ذريعته، ودفع ما يفضي إليه.^(١)

ويقول الشاطبي: الشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى المفسدة.^(٢)

ولا بد من الإشارة إلى أن قصد الشارع في عارض الحرج بدفعه إذا غلب والفساد بحسم مادته وتقليله قد شاع في النصوص شيوعاً عاماً جعل قصد الشارع فيهما غاية في الوضوح بما لا يفتقر في إثبات أحدهما بالاستدلال عليه بأحاد الأدلة لثبوتهما بالعموم المعنوي البالغ مبلغ القطع.^(٣)

وقد يرد على ما سبق إشكال، حاصله: أنه قد تقدم أن العلل والأسباب هي الميزان الذي أنزله الله تعالى مع الكتاب ليعرف به العدل ويقتفى، فكيف يفضي العمل بهذا الميزان المنزل في ظل بعض الظروف إلى الظلم والفساد والحرج، وهي أمور غير مرضية شرعاً.

يجاب بأن تعريف هذا الميزان للعدل ليس أحادياً فقط، بل إن هذا الميزان معرّف للعدل وجوداً ليقتفى، وعدمياً ليبحث عن سبيل وجوده وتحققه.

فوجود العلة تامة سالمة عن المعارضة أمانة على توجه قصد الشارع لتطبيق الحكم في هذا الظرف؛ لأن العلة تكون أمانة للدلالة على تحقق العدل أثناء تطبيق الأحكام.

فإذا انعدمت العلة لفوات شرط من شروط تحققها أو لمعارضتها بمعارض من غلبة فساد أو حرج، فإن هذا دليل على أن قصد الشارع قد توجه لعدم تطبيق

(١) ابن تيمية: الفتاوى ٢٨ / ٣٨٠.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٢ / ٣٦٤.

(٣) الغزالي: المنحول ٣٦٤. الشاطبي: الموافقات ١ / ٣٩-٤٠.

الحكم في ظل هذا الظرف الطارئ؛ لأن تطبيقه غير قائم على الأصول الشرعية المحققة للحكم والمعاني المقصودة من تشريعه، وبالتالي فإن تطبيق الحكم في مثل هذه الحالة يكون مجانباً للعدل.

وعليه فإن طروء عوارض الحرج الغالب والفساد الراجع على تطبيق الأحكام الشرعية، يجعل هذه العوارض موانع تمنع اقتضاء العلة لحكمها، فتكون العلة منعدمة أو في حكم العدم، بما يدل على أن إجراء الأحكام وتطبيقها في ظل هذه العوارض سيختل معه معيار العدل، فيكون أمارة على أن قصد الشارع قد توجه إلى عدم إجراء الحكم في ظل هذا العارض. وقد بحث الأصوليون أثر طروء الظرف العارض على ترتيب الحكم على علته المقتضية له تحت عنوان: هل تنخرم مناسبة الوصف المعلن به لوجود مفسدة راجحة عليها أو مساوية لها؟^(١)

ولقد دار البحث في هذه المسألة حول قضية خاصة هي: هل تبقى المصلحة المقصودة من تشريع الحكم ابتداءً موجودة بعد طروء عارض المفسدة أو أن رجحان المفسدة ومساواتها للمصلحة يقتضي انعدام المصلحة المقصودة بالحكم؟

فقد ذهب ابن الحاجب^(٢) وابن السبكي^(٣) إلى أن طروء عارض المفسدة الراجحة أو المساوية يبطل مناسبة الوصف في صلاحيته للعلة فتتنخرم مناسبته، وتزول مصلحته بالكلية، بما يؤذن بزوال العلة؛ إذ العقل قاض بأن لا مصلحة مع مفسدة تساويها.^(٤)

وذهب الرازي^(٥) والبيضاوي^(٦) إلى أن معارضة المفسدة العارضة راجحة أو

(١) الشنقيطي: الوصف المناسب ٣٦١.

(٢) ابن الحاجب: المختصر مع شروحه ٢/٢٤١.

(٣) ابن السبكي: جمع الجوامع مع حاشية العطار ٢/٣٣١.

(٤) ابن الحاجب: المختصر مع شروحه ٢/٢٤١.

(٥) الرازي: المحصول ٢/٣٢٥ وما بعدها.

(٦) البيضاوي: المنهاج مع نهاية السؤل ٣/٦١.

مساوية لا تخرم مناسبة الوصف وتعدمها، إذ إنكار وجودها عندئذٍ إنكار الضرورة للتحقق من وجودها، لكن معارضة المفسدة الراجعة أو المساوية لها يعد مانعاً من اقتضاء العلة لحكمها.

وعليه فالفريقان متفقان على عدم اقتضاء العلة لحكمها، لكنهم مختلفان في سبب ذلك، فهل معارضة المصلحة المقصودة بالمفسدة الغالبة أو المساوية ملغٍ ومبطل لوجودها أولاً؟

منشأ الخلاف - فيما يظهر لي - يرجع إلى أن بقاء المصلحة المعتبرة بالحكم هل هو قضية حكمية أو واقعية؟ فمن اعتبرها قضية حكمية اعتبر أن مساواة المصلحة للمفسدة أو رجحانها عليها مبطل لوجودها الحكمي، ومن اعتبرها قضية واقعية رأى أن وجود المصلحة المقصودة من مشروعية الحكم أمر لا مراء فيه، لذلك قرر بقاءها وسلامتها عن أن تنخرم وتعدم بالمعارضة. وعلى كلٍ فالقولان متفقان على أن الحكم ممنوع من الجريان والتطبيق على مقتضى علته في هذه الحالة، أما على القول الأول فلزوال العلة وعدمها وأما على القول الثاني فلمعارضة اقتضاء العلة ما يمنع من ترتيب حكمها عليها. ^(١)

يقول الزركشي: فيستوي الفريقان في ترك العمل به، لكن اختلفا في المأخذ، فالأول يتركه لاختلال مناسبة الوصف، والآخر يتركه لمعارضة المقاوم أو الراجح، فترك العمل متفق عليه لكن طريقه مختلف فيه. ^(٢) وإذا تقرر امتناع اقتضاء العلة لحكمها في ظل هذا الظرف الطارئ المفضي إلى غلبة الحرج والفساد، يرد السؤال عن الكيفية التي يمكن أن توفقنا على التطبيق المحقق لمقصد الشارع في الواقعة في ظل ما احتف بها؟

يجاب بأن ذلك يكون بتتبع النصوص الشرعية الواردة في موضوع الواقعة ذات الاقتضاء الأصلي؛ للوقوف على مقصد الشارع فيها ابتداءً للمحافظة عليه وصونه.

(١) الشاطبي: الموافقات ٢/٢٥ وما بعدها.

(٢) الزركشي: البحر المحيط ٥/٢٢١.

ثم البحث في النصوص ذات الاقتضاء التبعية الواردة في موضوع الواقعة المبحوث عن حكم الشرع فيها؛ للوقوف على المنهج المقتضي في الشرع في علاج مثل هذا الظروف في ظل ما دلت عليه النصوص في موضوع الواقعة .

يقول إمام الحرمين موضحاً المنهجية التي يجب السير عليها في البحث عن أحكام النوازل ومستجدات الوقائع لا أبتدع ولا أخترع شيئاً، بل ألاحظ وضع الشرع، وأستثير معنى يناسب ما أراه وأتجرأه، وهذا سبيل التصرف في الوقائع المستجدة، التي لا توجد فيها أجوبه للعلماء معدة^(١).

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

(١) الجويني : الغياني ٢٢٦ .

الخاتمة

الحمد لله الذي بفضلہ ونعمته تتم الصالحات ، فبعد تمام البحث أبسط في ختامه أهم النتائج التي ظهرت فيه؛ وهي على النحو التالي:

١- إن الحكم الشرعي قد يتعلق بمحال ثبوته بناءً على الخصائص الذاتية القائمة فيها، كما قد يكون تعلقه بالمحال لأوصافٍ عَرَضِيَّةٍ عَرَضَتْ بعروض خطاب الشرع.

٢- الحِكم المقصودة من تشريع الحكم إما أن تكون متحصلة بنفس الأمر والنهي كمقصد العقوبة أو الابتلاء أو التعبد ، وقد تكون متعلق بخصائص المأمورات والمنهيات من الحُسْن والقبح.

٣- الثبات في الحكم الشرعي أصل قطعي في دين الإسلام قامت الدلائل على النهوض به في الكتاب والسنة والإجماع والمعقول.

٤- يترتب على تأصيل الثبات في الشرع أصول شرعية منها عدم جواز إسناد بحكم بغير دليل شرعي معتبر ، وأن الأدلة الدالة على الأحكام يجب تناولها على جهة الافتقار لدالاتها لا على جهة الاستظهار بها على الغرض الحاصل في الذهن ابتداءً للاستدلال بها عليه.

٥- الأحكام الشرعية شاملة في موضوعاتها للوقائع النازلة في الخلق إلى قيام الساعة ، فلا توجد واقعة تخرج بموضوعها عن حاكمية الشريعة وهيمنتها؛ لقيام الدلائل على هذا من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول.

٦- الوقائع التي لم يتعرض لها في الشرع معفو عنها فلا حرج على فاعلها أو تاركها جزئياً.

٧- النصوص وافية الدلالة على غالب الوقائع النازلة في الخلق على جهة الاستقلال.

٨- القول بوقوع النسخ للحكم بعد وفاة النبي ﷺ بالإجماع غير صحيح لرجوعه

على أصل الثبات بالمعارضة والمخالفة.

٩- العلل الشرعية ضابط الثبات في تطبيق الأحكام الشرعية في ظل تغير الظروف والأحوال الطارئة على تطبيقها.

١٠- اللغة معيار تفهيم دلالات الألفاظ على المعاني ابتداءً فلا يصار إلى التفسير المصلحي للدلالة على معاني الألفاظ.

١١- وجوب حمل دلالات الألفاظ على ظواهرها إلا لدليل صارف يخرجها عن الظاهر.

١٢- الأصل تقديم الظاهر اللفظ على المعنى المصلحي إلا إذا ظهر قصد الشارع إلى اعتبار المعنى المصلحي ، كأن يكون الدليل قد ورد على جهة حكاية حال أو جواب لسؤال أو نحوه وقامت القرينة على تقويته على معنى ظاهر اللفظ.

١٣- الأصل الفقهي لا يقام أصلاً في تفهيم دلالات الألفاظ وتطبيق الأحكام في الواقع إلا إذا اطرده وغلب جريان النصوص بحسبه.

١٤- ضعف ما ذهب إليه الرازي من القول بانتفاء الدلالة القطعية في الدلائل اللفظية بإطلاق .

١٥- لا عبرة بقطعية الدليل أو ظنيته في الدلالة والثبوت في تحديد الثوابت الشرعية.

١٦- القواعد الأصولية قطعية أو راجعة لأصول قطعية لغلبة جريان الدلائل الشرعية على نحوها ، لذا فهي غير قابلة للتجديد لاختلاف الظروف الزمانية والمكانية.

١٧- الصلاحية في تطبيق الأحكام هي النتاج الحاصل في تطبيق الأحكام بتفاعل المعايير الثابتة الضابطة في ظل تغير معطيات الزمان والمكان على وجه يحقق المقاصد الشرعية في الأحكام ، وقد قامت الدلائل على اعتبارها في القرآن والسنة، وظهرت في اجتهادات الصحابة وجرت أصول الأئمة المجتهدين على نحوها.

١٨- ينقسم اقتضاء الدليل للحكم بالنسبة لمحال ثبوته إلى قسمين : الاقتضاء الأصلي والاقتضاء التبعي، ويحصل من خلال تتبع الأدلة ذات الاقتضاء التبعي التعرف على المناهج الشرعية المقتضاة في تطبيق الأحكام في ظل تغاير الظروف والأحوال.

المراجع

- ١-آبادي: محمد شمس الحق، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، عون المعبود شرح سنن أبي داود مع شرح ابن قيم الجوزية، دار الفكر بيروت ١٩٧٩م.
- ٢-أبو زهرة: محمد، ابن حزم حياته وعصره وآراؤه وفقهه، دار الفكر العربي ١٩٥٤م.
- ٣-أبو سليمان: عبد الحميد أحمد، أزمة العقل المسلم مكتبة المنار الطبعة الثانية ١٩٩٢م.
- ٤-إسماعيل: شعبان محمد، الاستحسان بين النظرية والتطبيق، دار الثقافة، الدوحة، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.
- ٥-إقبال: محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلامي، ترجمة عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، الطبعة الثانية ١٩٨٦م.
- ٦-آل منصور: صالح بن عبد العزيز، أصول الفقه وابن تيمية، الطبعة الأولى ١٩٨٠م.
- ٧-أمير بادشاه: محمد أمين، تيسير التحرير، دار الفكر
- ٨-ابن أبي العز الحنفي: محمد بن علاء الدين، شرح العقيدة الطحاوية، المكتبة الإسلامي، طبعة ثامنة ١٩٨٤م.
- ٩-ابن الحاجب: عثمان بن عمر، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية.
- ١٠-ابن السبكي: عبد الوهاب بن علي، الأشباه والنظائر . دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١١هـ تحقيق عادل عبد الموجود وعلى معوض
- ١١-ابن السمعاني: منصور بن محمد عبد الجبار، قواطع الأدلة تحقيق محمد حسن محمد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.
- ١٢-ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، دار الفكر.
- ١٣-ابن القيم: الطرق الحكيمة، دار الكتب العلمية، بيروت .
- ١٤-ابن القيم: محمد بن أبي بكر، إغاثة اللهفان من مصاديد الشيطان تحقيق محمد حامد الفقي مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٧هـ.
- ١٥-ابن النجار: محمد بن أحمد الفتوح، شرح الكوكب المنير، مكتبة العبيكان

- ١٦- ابن المهام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد، التحرير، دار الفكر
- ١٧- ابن تيمية: أحمد بن عبد الحلیم، الاستقامة، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم مكتبة التوعية الإسلامية الطبعة الثانية، اقتضاء الصراط المستقيم المخالفة أصحاب الجحيم تحقيق، الدكتور ناصر بن عبد الكريم العقل، مكتبة الرشد الرياض الطبعة الثانية ١٩٩٣م.
- ١٨- ابن حبان: محمد بن حبان، صحيح ابن حبان، حققه شعيب الأرنؤوط وحسين أسد بيروت مؤسسة الرسالة الطبع الأولى ١٩٨٤م.
- ١٩- ابن حجر: أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق عبد العزيز ابن باز، دار الفكر.
- ٢٠- ابن حجر: أحمد بن علي، موافقة الخبر الخبر في تخریج أحاديث المختصر، تحقيق حمدي السلفي، مكتبة الرشد، طبعة أولى ١٩٩٢م.
- ٢١- ابن حزم: قصيدة في أصول الفقه، مركز إحياء التراث المغربي، الرباط.
- ٢٢- ابن حسين المالكي: محمد بن علي، تقارير على جمع الجوامع، مطبعة مصطفى محمد
- ٢٣- ابن حنبل: أحمد بن محمد، المسند منتخب كثر العمال، دار الفكر بيروت الطبعة الأولى.
- ٢٤- ابن دقيق العيد: محمد بن علي، إحكام الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٢٥- ابن رشد الحفيد: محمد بن رشد، الضروري في أصول الفقه، تحقيق جمال الدين العلوان، دار الغرب، طبعة أولى ١٩٩٤م.
- ٢٦- ابن سلام: أبو عبيد القاسم، الأموال، تحقيق محمد عمارة دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.
- ٢٧- ابن عابدين: محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار، تحقيق دار الفكر بيروت، الطبعة الثانية ١٩٦٦م..

- ٢٨- ابن عابدين: محمد أمين بن عمر، مجموعة رسائل ابن عابدين دار إحياء التراث العربي، بيروت .
- ٢٩- ابن عاشور: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية، الطبعة الأولى ١٣٦٦هـ.
- ٣٠- ابن عباد : إسماعيل، المحيط في اللغة، عالم الكتب، طبعة أولى ١٩٩٠م.
- ٣١- ابن فارس : أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، طبعة ١٩٧٩م.
- ٣٢- ابن فرحون : إبراهيم بن محمد، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٠١هـ.
- ٣٣- ابن فرحون: إبراهيم بن علي، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تحقيق محمد الأحدي أبو النور دار التراث العربي.
- ٣٤- ابن قدامة : عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر، مكتبة المعارف، طبعة ثانية
- ٣٥- ابن كثير : تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٤م.
- ٣٦- ابن مخلوف : محمد بن محمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتاب العربي، طبعة أولى ١٣٤٩هـ.
- ٣٧- ابن مفلح إبراهيم بن محمد: المقصد الأرشد في ذكر اصحاب الإمام أحمد، مكتبة الرشد، طبعة أولى ١٩٩٠م.
- ٣٨- ابن منظور : جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار إحياء التراث، طبعة ثانية .
- ٣٩- ابن مودود : عبد الله بن محمود، الاختيار لتعليل المختار، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٤٠- ابن نجيم : زيد الدين بن إبراهيم، فتح الغفار بشرح المنار، مطبعة مصطفى البابي ١٩٦٣م.
- ٤١- الإسنوي : أحمد بن الحسن، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق

- محمد حسن هيتو، دار الرسالة، طبعة أولى
- ٤٢-الإسنوي : جمال الدين عبد الرحيم، نهاية السؤل على منهاج الأصول، المطبعة السلفية، القاهرة ١٣٤٥هـ.
- ٤٣-الألباني : محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، ١٩٧٩م.
- ٤٤-الألباني: محمد ناصر الدين، تمام المنة في التعليق على فقه السنة، المكتبة الإسلامية عمان .
- ٤٥-الألباني: محمد ناصر الدين، صحيح سنن ابن ماجه، المكتب الإسلامي بيروت الطبعة الأولى ١٩٦٧.
- ٤٦-الألوسي : شهاب الدين بن محمود، روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت .
- ٤٧-الأمدي : علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق إبراهيم المعجوز، دار الكتب العلمية.
- ٤٨-الباجي : سليمان بن خلف، إحكام الفصول في أحكام الأصول، دار الغرب.
- ٤٩-البخاري: عبد العزيز، بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، طبعة أولى ١٩٩٣م.
- ٥٠-البزدوي : علي بن محمد، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، المشهور بأصول البزدوي، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، طبعة أولى .
- ٥١-البصري : محمد بن علي بن الطيب، المعتمد في أصول الفقه تحقيق محمد حميد الله، دمشق ١٩٦٥م.
- ٥٢-البغدادي: أحمد بن علي، تقييد العلم، تحقيق يوسف العشر، دار إحياء السنة النبوية، الطبعة الثانية ١٩٧٤م.
- ٥٣-البهوتي : منصور بن يونس بن إدريس، كشف القناع عن متن الإقناع، مطبعة أنصار السنة الحمديّة .

- ٥٤- الترمذي: محمد بن عيسى، سنن الترمذي، حققه عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٣م.
- ٥٥- التفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمرو، التلويح على التوضيح لصدر الشريعة، دار الكتب العلمية .
- ٥٦- التفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمرو، حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية ١٩٨٣م.
- ٥٧- الجورجاني: السيد الشريف علي بن محمد، حاشية على العضد، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية ١٩٨٣م.
- ٥٨- الجويني: عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، الطبعة الثالثة ١٩٩١م.
- ٥٩- الجويني: عبد الملك بن عبد الله، التلخيص في أصول الفقه دار البشائر الإسلامية ١٩٩٤ الطبعة الأولى .
- ٦٠- الحاكم: أبو عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، دار المعرفة .
- ٦١- الحجوي: محمد بن الحسن، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، تحقيق أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
- ٦٢- الحلبازي: عمر بن محمد، المغني في أصول الفقه، تحقيق محمد مظهر بقا دار إحياء التراث، السعودية، الطبعة الأولى ١٩٨٣م.
- ٦٣- الدريني: محمد فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الشركة المتحدة للتوزيع .
- ٦٤- الدريني: محمد فتحي، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة ١٩٨٨م.
- ٦٥- الدهلوي: أحمد (شاه ولي الله) بن إبراهيم، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، علق عليه عبد الفتاح أبو غدة، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٦م.
- ٦٦- الذهب: حسين بن سالم، مآلات الأفعال وآثرها في تغيير الأحكام، رسالة

ماجستير مقدمة إلى الجامعة الأردنية ١٩٩٤م.

٦٧-الذهبي : محمد أبو عبد الله، سير أعلام النبلاء، دار الرسالة، طبعة ثانية ١٩٨٣م.

٦٨-الرازي : فخر الدين محمد بن عمر، التفسير الكبير، دار إحياء التراث

٦٩-الرازي : محمد بن عمر، المحصول، دار الكتب العلمية، طبعة أولى

٧٠-الرازي : محمد بن عمر، المعالم في أصول الفقه، دار المعرفة، طبعة أولى ١٩٩٤م.

٧١-الزبيدي: محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الجليل، ١٩٧٠م.

٧٢-الزنجاني: شهاب الدين محمد بن احمد، تخريج الفروع على الأصول، مؤسسة الرسالة الطبعة الخامسة.

٧٣-الزليعي: عبد الله بن يوسف، نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، دار الحديث، القاهرة.

٧٤-السخاوي: محمد بن عبد الرحمن، المقاصد الحسنة، دار الهجرة، بيروت ١٩٨٦م.

٧٥-السرخسي: محمد بن أحمد، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة ١٩٧٣م.

٧٦-السرخسي: محمد بن أحمد، المبسوط، دار المعرفة، الطبعة الثانية.

٧٧-السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر، تخريج وتعليق خالد أبو سليمان، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى ١٩٩٤م.

٧٨-السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية، القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٦٩م.

٧٩-الشاشي: أحمد بن محمد، أصول الشاشي، دار الكتاب العربي ١٩٨٢م.

٨٠-الشاطبي: إبراهيم بن موسى الخمي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، طبعة أولى ١٩٩١م.

- ٨١- الشافعي: محمد بن إدريس، الأم، أشرف على الطبع محمد زهري النجار، دار المعرفة بيروت .
- ٨٢- الشافعي: محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق محمد أحمد شاكر المكتبة العلمية القاهرة.
- ٨٣- الشري: سعد بن ناصر، القطع والظن عند الأصوليين دار الحبيب، الطبعة الأولى ١٩٩٧ م
- ٨٤- الشريفي: محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، مطبعة مصطفى الحلبي ١٩٥٨ م.
- ٨٥- الشنقيطي: أحمد محمود، الوصف المناسب لشرع الحكم الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ١٤١٥ هـ.
- ٨٦- الشوكاني: محمد بن علي، نيل الأوطار، دار الجيل بيروت ١٩٧٣ م .
- ٨٧- الشوكاني: محمد بن علي، إرشاد الفحول في تحقيق الحق من علم الأصول، دار الكتب العلمية طبعة أولى ١٩٩٤ م.
- ٨٨- الشيرازي: إبراهيم بن علي، التبصرة في أصول الفقه تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق ١٩٨٠ م.
- ٨٩- الشيرازي: إبراهيم بن علي، الوصول إلى مسائل الأصول تحقيق عبد المجيد التركي، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر ١٣٩٩ هـ.
- ٩٠- الشيرازي: إبراهيم بن علي، شرح اللمع في أصول الفقه، تحقيق علي العميرين، دار البخاري طبعة ١٩٨٧ م.
- ٩١- الصالح: صبحي، معالم الشريعة الإسلامية، دار العلم للملايين، بيروت الطبعة الثانية ١٩٧٨ م.
- ٩٢- الصالح: محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة.
- ٩٣- الصاوي: أحمد بن محمد، حاشية على الجلالين مطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر ١٣٦٠ هـ.

- ٩٤-الصاوي: أحمد بن محمد، بلغة السالك، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر
١٩٥٢م.
- ٩٥-الصاوي: صلاح، الثابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر، دار
الإعلام الدولي القاهرة الطبعة الثانية ١٩٩٤م.
- ٩٦-الصنعاني: محمد بن إسماعيل، سبل السلام، دار الفرقان، عمان.
- ٩٧-الطبراني: سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق حمدي السلفي، مطبعة دار
الوطن العربي، طبعة الأولى ١٩٨٠م.
- ٩٨-الطبري: محمد بن جابر، تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل وآخرون دار
المعارف، مصر.
- ٩٩-الطحاوي: أحمد بن محمد، شرح معاني الآثار دار الكتب العلمية بيروت،
الطبعة الأولى ١٩٧٩م.
- ١٠٠-الطوفي: سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، تحقيق الدكتور عبدالله
التركي مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٩٨٧ م
- ١٠١-العالم: يوسف حامد، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية المعهد العالمي للفكر
الإسلامي، الطبعة الثانية ١٩٩٤ م .
- ١٠٢-العطار: محمد حسن، حاشية على المحلى شرح جمع الجوامع، مطبعة مصطفى
البابي
- ١٠٣-العلائي: خليل بن كيكليدي، تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، تحقيق
الدكتور عبد الله بن محمد الطبعة الأولى ١٩٨٣م.
- ١٠٤-العلايلي: عبد الله، أين الخطأ ... تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد، دار العلم
للملايين بيروت ١٩٧٨م.
- ١٠٥-العمادي: أبو السعود بن محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم،
مكتبة الرياض الحديثة الرياض ١٩٨١م.
- ١٠٦-العمري: نادية شريف، النسخ في دراسات الأصوليين مؤسسة الرسالة الطبعة
الأولى ١٩٨٥ م .

- ١٠٧-العمرى: أكرم ضياء، التراث والمعاصرة، كتاب الأمة عدد ١٠، الطبعة الأولى، شعبان ١٤٠٥هـ.
- ١٠٨-العوا: محمد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية دار الشروق القاهرة الطبعة الأولى ١٩٨٩ م .
- ١٠٩-الغرياني: الصادق عبد الرحمن، الحكم الشرعي بين العقل والنقل، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٩م.
- ١١٠-الغزالي: محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة بيروت .
- ١١١-الغزالي: محمد بن محمد، شفاء الغليل تحقيق الدكتور حمد الكبيسي مطبعة الأرشاد بغداد ١٩٧٠م.
- ١١٢-الغصن: سليمان بن صالح، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، دار العاصمة الطبعة الأولى ١٩٩٦م.
- ١١٣-القراقي: أحمد بن إدريس، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، الطبعة الثانية ١٩٩٥ م .
- ١١٤-القراقي: أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، طبعة أولى ١٩٧٣م.
- ١١٥-القراقي: أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل عبد الموجود، على معوض مكتبة نزار بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٥م.
- ١١٦-القراقي: محمد بن إدريس، الذخيرة، دار الغرب، طبعة ١٩٩٤م.
- ١١٧-القراقي: محمد بن إدريس، الفروق، عالم الكتب.
- ١١٨-القرضاوي: يوسف، السياسة الشرعية، مكتبة وهبة القاهرة الطبعة الأولى ١٩٩٨م.
- ١١٩-القرضاوي: يوسف، الفتوى بين الانضباط والتسيب، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٩٩٥م.
- ١٢٠-الكاساني: علاء الدين أبو بكر مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار

- الكتاب العربي، الطبعة الثانية ١٩٨٢م.
- ١٢١-الكرخي : عبيد الله بن حسين، أصول الكرخي، مطبوع مع تأسيس النظر للدبوسي، مكتبة الخانجي القاهرة الطبعة الثانية ١٩٩٤م.
- ١٢٢-الكنكوهي : محمد فيض الله، عمدة الحواشي على أصول الشاشي، دار الكتاب العربية ١٩٨٢م.
- ١٢٣-الكوثري : محمد زاهر، النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة، مطبعة الأنوار بالقاهرة الطبعة الأولى ١٣٦٥هـ.
- ١٢٤-اللكنوي، عبد الحي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، مكتبة دار ندوة المعاني.
- ١٢٥-المحلي: محمد بن أحمد، شرح جمع الجوامع للسبكي، دار الكتب العلمية.
- ١٢٦-المحصاني : صبحي المحمصاني، فلسفة التشريع الإسلامي دار العلم للملايين بيروت، الطبعة الأولى.
- ١٢٧-المدني: محمد محمد، نظرات في اجتهادات الفاروق عمر بن الخطاب، دار النفائس، دار الفتح، الطبعة الأولى ١٩٩٠م.
- ١٢٨-المرازي : محمد مصطفى، الإجهاد، مطابع الأزهر ١٤١٧هـ.
- ١٢٩-المرازي: عبدالله مصطفى، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، مطبعة أنصار السنة ١٩٦٣م.
- ١٣٠-المزي: جمال الدين أبو الحجاج، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق بشار عواد، مؤسسة الرسالة، طبعة أولى ١٩٨٧م.
- ١٣١-الطبيعي: محمد بنحيت، سلم الوصول في علم الأصول، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤٥هـ.
- ١٣٢-المعتق : عواد بن عبد الله، المعتزلة وأصولهم الخمسة، مكتبة الرشد، الرياض الطبعة الثانية ١٩٩٥م.
- ١٣٣-المقري: محمد بن محمد، القواعد الفقهية، رسالة جامعية، مقدمة في جامعة أم القرى.

- ١٣٤- المناوي: فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار الفكر بيروت.
- ١٣٥- المنذري: زكي الدين عبد العظيم، مختصر صحيح مسلم، المكتب الإسلامي، طبعة سادسة.
- ١٣٦- النسائي: أحمد بن شعيب، الضعفاء المتروكين، تحقيق بوران الصناوي، مؤسسة الكتب الثقافية، طبعة ثانية ١٩٨٧م.
- ١٣٧- النسفي: عبد الله بن أحمد، كشف الأسرار على المنار، دار الفكر.
- ١٣٨- النعيم: عبدالله أحمد، نحو تطوير التشريع الإسلامي، دار سينا للنشر الطبعة الأولى ١٩٩٤م القاهرة.
- ١٣٩- النمر: عبد المنعم، الإجتهد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧م.
- ١٤٠- النووي: محي الدين بن شرف، شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي ١٩٨٤م.
- ١٤١- النووي: أبو زكريا محي الدين بن شرف، المجموع، دار الطباعة المنيرية.
- ١٤٢- اليوبي: محمد سعد بن أحمد، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، دار الهجرة، الرياض، الطبعة الأولى ١٩٩٨م.
- ١٤٣- تاج: عبد الرحمن، السياسة الشرعية والفقهاء الإسلامي. مطبعة دار التأليف، الطبعة الأولى ١٩٥٣م.
- ١٤٤- حسين: يعقوب بن عبد الوهاب، أصول الفقه الحد والموضوع والغاية، مكتبة ابن رشد، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
- ١٤٥- هووه: طاهر سليمان، دراسة المعنى عند الأصوليين، الإسكندرية، الدار الجامعية للطباعة.
- ١٤٦- زهير: محمد أبو النور، أصول الفقه، مطبعة المكتبات الأزهرية.
- ١٤٧- سلطان: جمال، فقه الحركة الأصول والمقدمات، مركز الدراسات الإسلامية، برمنجهام.
- ١٤٨- شاكر: منيب بن محمود، العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي، دار إحياء التراث

العربي الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

١٤٩- شلبي: محمد مصطفى، الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، الدار الجامعية

بيروت ١٩٨٢ م

١٥٠- شلتوت: محمود، الإسلام عقيدة وشريعة دار الشروق بيروت، الطبعة الثانية

عشر ١٩٨٣ م

١٥١- صالح: عبد الوهاب رشيد، شريعة الكمال تشكو من الاهیال، دار عمار عمان

الطبعة الأولى ١٩٨٩م.

١٥٢- صبري: مصطفى، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمین وعباده

المرسلین، المكتبة الإسلامية ١٩٥٠م.

١٥٣- عباس: فضل حسن، إتقان البرهان، دار الفرقان، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

١٥٤- عباسي: نور الدين، الاجتهاد الاستصلاحي مفهومه مجاله ضوابطه، رسالة

ماجستير مقدمة إلى المعهد الوطني العالی في الجزائر ١٩٩١م.

١٥٥- عبد الجبار المعتزلي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، الدار التونسية، تونس

١٣٩٣

١٥٦- عبد الحمید: نظام الدين، مفهوم الفقه الاسلامي مؤسسة الرسالة، الطبعة

الأولى ١٩٨٤ م

١٥٧- عزمي زادة: مصطفى بن علي بن محمد، حاشية على ابن مالك، دار سعادت،

مطبعة عثمانية ١٣١٣م.

١٥٨- علوش: عبد السلام محمد، كتاب الإنتهاء لمعرفة الأحاديث التي لم يفت بها

الفقهاء، دار ابن حزم الطبعة الأولى ١٩٩٦م.

١٥٩- حمارة: محمد، المعتزلة وأصول الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر

بيروت ١٩٧٧م.

١٦٠- عوض: السيد صالح، أثر العرف في التشريع الإسلامي دار الكتاب الجامعي

القاهرة.

- ١٦١- عويس : عبد الحلیم، الإسلام أولاً، دار بوسلامة للطباعة.
- ١٦٢- قطلوبغا: زين الدين قاسم، تاج التراجم في طبقات الحنفية، دار الكتب العلمية.
- ١٦٣- متولي : عبد الحميد، الإسلام ومبادئ نظام الحكم، منشأة معارف الإسكندرية
الطبعة الثالثة ١٩٩٠ م
- ١٦٤- مجموعة مؤلفين : مجموعة الرسائل المنيرة مكتبة طيبة الرياض ١٩٨٤ م.
- ١٦٥- محمد عباس حسني : الفقه الإسلامي آفاقه وتطوره مطبوعات رابطة العالم
الإسلامي، محرم ١٤٠٢
- ١٦٦- محمود سعيد: طرق الاستنباط من القرآن والسنة، طباعة المطابع الأزهرية.
- ١٦٧- ميلاد: زكي، الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، دار الصفوة بيروت
الطبعة الأولى.
- ١٦٨- ونستك: أبي، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، وزارة المعارف، القاهرة.
- ١٦٩- ابن بدران: عبد القادر بن أحمد بن بدران المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، تعليق
الدكتور عبد الله التركي، الطبعة الثالثة ١٤٠٥ هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ١٧٠- أبو داود: سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، المكتبة العصرية، صيدا
- ١٧١- أبو سليمان: عبد الوهاب إبراهيم، الفكر الأصولي دار الشروق، الطبعة الثانية
١٩٨٤ م.
- ١٧٢- أبو يعلى الفراء: محمد بن الحسن، العدة في أصول الفقه، تحقيق أحمد علي
المباركي، طبعة ثانية ١٩٩٠ م.
- ١٧٣- أزميري: حاشية على مرآة الأصول، شركة صحافية عثمانية، دار الطباعة
العامة ١٣٠٧ هـ
- ١٧٤- آل تيمية: المسودة في أصول الفقه، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار
الكتاب العربي
- ١٧٥- أمير بادشاه: محمد بن محمد عبد المحسن، التقرير والتحجير شرح التحرير، المطبعة
الأميرية، طبعة أولى ١٣١٧ هـ.

١٧٦- ابن إبراهيم: محمد بن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، دار التركي للنشر
١٩٩٠م.

١٧٧- ابن الجوزي: يوسف بن عبد الرحمن، الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل
الأصولي الفقهي، تحقيق د. فهد السرحان، مكتبة العبيكان الرياض، الطبعة
الأولى ١٩٩١م.

١٧٨- ابن عبد السلام: عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في
مصالح الأنام، مؤسسة الريان ١٩٩٠م.

١٧٩- ابن الجوزي: يوسف بن عبد الرحمن، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب
تحقيق الدكتورة زينب إبراهيم القاروط، دار الكتب العلمية بيروت .

١٨٠- ابن الشاط: قاسم بن عبد الله بن محمد، إدرار الشروق في تهذيب الفروق، عالم
الكتب العلمية بيروت على هامش الفروق .

١٨١- ابن العربي: محمد بن عبدالله عارضة الاحوزي، دار الكتب العلمية بيروت

١٨٢- ابن العماد: عبد الحي بن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، دار الفكر، بيروت
الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ

١٨٣- ابن القيم: محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الجيل شركة
الطباعة الفنية

١٨٤- ابن القيم: محمد بن أبي بكر، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، تحقيق
علي بن محمد دخل الله، دار العاصمة الرياض ١٩٨٨م.

١٨٥- ابن القيم: محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك
نستعين، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي الطبعة الأولى ١٤١٠هـ دار الكتاب
العربي، بيروت.

١٨٦- ابن القيم: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإدارة، محمد بن أبي بكر،
دار الكتاب العلمية .

١٨٧- ابن اللحام: علي بن عباس، القواعد والفوائد الاصولية، تحقيق محمد حامد
الفاقي، مطبعة السنة المحمدية ١٩٦٥م.

- ١٨٨- ابن المهام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، دار الفكر
- ١٨٩- ابن بدران: عبد القادر بن أحمد، نزهة الخاطر العاطر في شرح روضة الناظر، مكتبة المعارف الطبعة الثانية .
- ١٩٠- ابن برهان: أحمد بن علي، الوصول إلى الأصول، تحقيق د. عبد الحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف ١٤٠٤هـ.
- ١٩١- ابن تيمية: أحمد عبد الرحيم، الحسبة في الإسلام تحقيق سيد محمد بن سعد مكتبة دار الأرقم الطبعة الأولى ١٩٨٣م.
- ١٩٢- ابن تيمية: أحمد بن عبد الحلیم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق د. محمد رشاد سالم ١٤٠١هـ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ١٩٣- ابن تيمية: أحمد بن عبد الحلیم، رفع الملام عن الأئمة الأعلام، تحقيق زهير الشاويش المكتب الإسلامي الطبعة الثالثة ١٩٩٢.
- ١٩٤- ابن تيمية: أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوي، ترتيب عبد الرحمن محمد قاسم، مطابع الرياض ١٣١٨هـ.
- ١٩٥- ابن تيمية: أحمد عبد الرحيم، المسائل الماردينية تحقيق زهير الشاويش المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٣٩٩هـ
- ١٩٦- ابن حجر: أحمد بن علي العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، طبعة ١٩٦٤م، المدينة المنورة.
- ١٩٧- ابن حجر: أحمد بن علي، لسان الميزان، دار الفكر.
- ١٩٨- ابن حجر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري دار الريان للتراث القاهرة الطبعة الأولى ١٤٠٧
- ١٩٩- ابن حجر: أحمد بن علي، شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الاثر، مكتبة الغزالي، دمشق، الطبعة الثانية ١٩٩٠م.
- ٢٠٠- ابن حزم: علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة بيروت ١٤٠٣ هـ الطبعة الثانية

- ٢٠١- ابن حزم: علي بن أحمد، النبذ في أصول الفقه، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليان الأزهرية القاهرة ١٩٨١م.
- ٢٠٢- ابن خلكان: أبو العباس أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر ن بيروت.
- ٢٠٣- ابن رجب: عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي، جامع العلوم والحكم، تحقيق شعيب الأرنؤوط، إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة الطبعة السادسة ١٩٩٥م.
- ٢٠٤- ابن رشد الجند: محمد بن أحمد، المقدمات والمهدات، دار صادر بيروت الطبعة الثانية.
- ٢٠٥- ابن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر تونس ١٩٨٤م.
- ٢٠٦- ابن عبد البر: يوسف بن عبدالله، الكافي في فقه أهل المدينة دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ .
- ٢٠٧- ابن عبد العزيز: عمر بن عبد العزيز، المعدول به عن القياس الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ مطبعة هجر، مكتبة الدار المدينة المنورة
- ٢٠٨- ابن فارس: أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة تحقيق عبد السلام هارون الطبعة العاشرة ١٤٠٣ هـ، دار الشروق بيروت.
- ٢٠٩- ابن قدامة : عبد الله بن أحمد، المغني، دار الكتب العلمية، طبعة أولى ١٩٩٤م.
- ٢١٠- ابن كثير: عماد الدين إسماعيل القرشي، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت ١٩٧٧م.
- ٢١١- ابن لقيم: محمد بن أبي بكر، بدائع الفوائد، دار الفكر .
- ٢١٢- ابن ماجة: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، السنن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، طبع عيسى البابي .
- ٢١٣- ابن ملك: شرح ابن ملك على المنار، دار سعادت، طبعة ١٣١٣ هـ.
- ٢١٤- ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر ومعه غمر عيون البصائر

- للحموي، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٥ م.
- ٢١٥- ابن هشام: عبد الملك بن هشام، السرة النبوية تحقيق مصطفى السقا وآخرون، دار إحياء التراث العربي بيروت .
- ٢١٦- الأبياري: علي بن إسماعيل، التحقيق والبيان في شرح البرهان، مخطوط في جامعة بريسون في الولايات المتحدة رقم ٨٠٧.
- ٢١٧- الإسنوي: جمال الدين عبد الرحيم، طبقات الشافعية، دار الكتب العلمية، الطبعة ١٩٨٧ م.
- ٢١٨- الألباني: صحيح الجامع الصغير وزياداته، الطبعة الثانية المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٦ هـ.
- ٢١٩- الأنصاري: محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت، مع المستصفي، دار الفكر .
- ٢٢٠- الأيوبي: محمد هشام، الاجتهاد ومقتضيات العصر، دار الفكر، عمان .
- ٢٢١- الباقلاني: محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد الصغير، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٩٩٨ م.
- ٢٢٢- الباني: محمد سعيد، عمدة التحقيق في التلفيق والتحقيق، المكتب الإسلامي ١٩٨١ م
- ٢٢٣- البرهاني: محمد هشام، سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، مطبعة الريحاني بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٥ م .
- ٢٢٤- البستاني: حاشية على شرح الجلال المحلي، دار الكتب العربية الكبرى، مصر.
- ٢٢٥- البوطي: محمد سعيد، ضوابط المصلحة، مؤسسة الرسالة، الدار المتحدة، الطبعة السادسة ١٩٩٢ م
- ٢٢٦- البوطي: محمد سعيد، على طريق العودة إلى الإسلام مؤسسة الرسالة الطبعة السادسة ١٩٩٢ م.
- ٢٢٧- البيانوني: محمد أبو الفتح، الحكم التكليفي، دار القلم دمشق، الطبعة الأولى ١٩٨٨ م .

- ٢٢٨- البيهقي: أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٤٤هـ.
- ٢٢٩- الترايبي: حسن، منهجية التشريع الإسلامي، دار الفكر الخرطوم .
- ٢٣٠- الترايبي: حسين، الحركة الإسلامية في السودان التطور والكسب والمنهج، دار الفكر الخرطوم الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ .
- ٢٣١- الترايبي: حسن، تجديد أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر الخرطوم، الطبعة الأولى ١٩٨٠م.
- ٢٣٢- التركي: عبد الله بن عبد المحسن، أصول مذهب الإمام أحمد مؤسسة الرسالة الطبعة الثالثة ١٩٩٠م.
- ٢٣٣- التركي: عبد المجيد، مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الغرب الإسلامي بيروت طبعة الأولى ١٩٨٦م.
- ٢٣٤- التفتازاني : مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة القاهرة مكتبة الكليان الأزهرية.
- ٢٣٥- التلمساني: محمد بن أحمد، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول تحقيق محمد على فركوس مؤسسة الرياض، الطبعة الأولى ١٩٩٨م.
- ٢٣٦- التهانوي: محمد أعلى بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار صادر
- ٢٣٧- الجزري: شمس الدين محمد بن يوسف، معراج المنهاج شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول مؤسسة الرسالة.
- ٢٣٨- الجصاص: أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، نشر الكتاب العربي، وزارة الأوقاف، طبعة أولى ١٣٧٦هـ.
- ٢٣٩- الجصاص: أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، تحقيق عجمي النشمي، وزارة الأوقاف الكويتية، طبعة ثانية ١٩٩٤م.
- ٢٤٠- الجندي : أنور، إعادة النظر في كتابات العصرين في ضوء الإسلام، دار الاعتصام القاهرة ١٩٨٢ م .

- ٢٤١- الجورجاني: علي بن محمد، التعريفات، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية ١٩٩٢م.
- ٢٤٢- الجويني: عبد الملك بن عبد الله، الغيائي، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب الطبعة الثانية ١٤٠١هـ.
- ٢٤٣- الجويني: عبد الملك بن عبد الله الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى، على عبد المنعم الطبعة الأولى ١٣٦٩، مكتبة الخانجي، مصر.
- ٢٤٤- الجليدي: عمر بن عبد الكريم، العرف والعادة في المذهب المالكي، مطبعة فضالة، المغرب ١٩٨٢ م
- ٢٤٥- الحسني: إسماعيل، نظرية المقاصد عند ابن عاشور المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٥ م .
- ٢٤٦- الخطاب: محمد بن محمد، مواهب الجليل، دار الفكر الطبعة الثالثة.
- ٢٤٧- الحكيمي: حافظ بن أحمد، معارج القبول، دار ابن القيم الطبعة الثالثة ١٩٩٣م
- ٢٤٨- الحميري: سعيد على، الحكم الوضعي عند الأصوليين المكتبة الفيصلية، الطبعة الأولى ١٩٨٤ م .
- ٢٤٩- الحادمي: نور الدين مختار، الاجتهاد المقاصدي، ضمن سلسلة كتاب الأمة، العدد ٦٥-٦٦ الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- ٢٥٠- الحادمي: محمد سعيد، مناقع الدقائق بشرح مجامع الحقائق، دار الطباعة، القاهرة، ١٢٧٣هـ
- ٢٥١- الحارثي: محمد علي، حاشية على مختصر خليل، المطبعة الخيرية
- ٢٥٢- الحضري: محمد الحضري بك أصول الفقه، دار إحياء التراث العربي، الطبعة السادسة بيروت ١٤١٢ هـ
- ٢٥٣- الخطابي: حمد بن محمد بن إبراهيم: معالم السنن المكتبة العلمية بيروت الطبعة الثانية ١٤٠١هـ.

- ٢٥٤- الخطيب: أحمد بن عبد اللطيف، حاشية النفحات على شرح الوراقات، مطبعة مصطفى البابي ١٩٣٨م.
- ٢٥٥- الحن: مصطفى سعيد، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة الطبعة الخامسة ١٩٩٤م.
- ٢٥٦- الخولي: أمين، المجددون في الإسلام، دار المعرفة القاهرة الطبعة الأولى ١٩٦٥م.
- ٢٥٧- الدارمي: عبدالله بن عبد الرحمن، السنن، دار إحياء السنة النبوية .
- ٢٥٨- الدريني: محمد فتحي، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٩٤م.
- ٢٥٩- الدمشقي: محمد أمين سويد، تسهيل الحصول على قواعد الأصول، الطبعة الأولى.
- ٢٦٠- الدميقي: مسعر عزم الله، مقاييس نقد متون السنة الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ الرياض.
- ٢٦١- الدهلوي: أحمد (شاء ولي الله) بن عبد الرحيم، حجة الله البالغة إدارة الطباعة المنبرية ١٣٥٢هـ.
- ٢٦٢- الرازي: محمد بن عمر، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء المتكلمين، تحقيق الدكتور حسين أتاي الطبعة الأولى ١٤١١ هـ مكتبة دار التراث القاهرة.
- ٢٦٣- الرهوني: محمد الشريف، الرخص الفقهية، مؤسسات عبد الكريم بن عبدالله تونس الطبعة الأولى.
- ٢٦٤- الرهاوي: يحيى، حاشية الرهاوي على المنار، دار سعادت، مطبعة عثمانية ١٣١٣هـ.
- ٢٦٥- الزرقا: مصطفى أحمد، الاستصلاح، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.
- ٢٦٦- الزرقا: مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، دار الفكر، دمشق الطبعة التاسعة ١٩٦٧م.

- ٢٦٧-الزرقا: أحمد بن محمد، شرح القواعد الفقهية، طبعة ثانية ١٩٨٩م.
- ٢٦٨-الزرقاني : محمد، شرحه على الموطأ، دار الفكر بيروت.
- ٢٦٩-الزركشي : محمد بن بهادر، المنثور في القواعد، حققه تيسير فائق أحمد، طباعة شركة دار الكويت للصحافة الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.
- ٢٧٠-الزركشي: محمد بن بهادر، البحر المحيظ في أصول الفقه، وزارة الأوقاف الكويتية الطبعة الأولى ١٩٨٨م.
- ٢٧١-الزركلي: الأعلام، دار العلم للملايين بيروت ١٩٩٢ م
- ٢٧٢-الزلمي: مصطفى إبراهيم، فلسفة الشريعة، دار الرسالة للطباعة بغداد ١٩٧٨م
- ٢٧٣-الزليعي : عثمان بن علي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق مطبعة بولاق، مصر ١٣١٣هـ.
- ٢٧٤-السباعي: مصطفى، المرونة والتطور في التشريع الإسلامي، دار الوراق، الطبعة الأولى ١٩٩٨م.
- ٢٧٥-السبكي: علي بن عبد الكافي، الإبهاج شرح المنهاج، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، طبعة أولى ١٩٨١م.
- ٢٧٦-السعدي: عبد الكريم عبد الرحمن، مباحث العلة في القياس، دار البشائر الإسلامية بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٦ م .
- ٢٧٧-السفياني : عابد بن محمد، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، مكتبة المنار مكة، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.
- ٢٧٨-السمرقندي: محمد بن أحمد، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق د. محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة.
- ٢٧٩-السنهوري : عبد الرزاق، مصادر الحق في الفقه الإسلامي معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية الطبعة الثالثة ١٩٦٨ م .
- ٢٨٠-السوسوسة : عبد المجيد محمد، منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث، دار النفائس، عمان الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

- ٢٨١-السيوطي: جلال الدين، مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، الجامعة الإسلامية
الطبعة الثالثة ١٩٧٩ م
- ٢٨٢-السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن المكتبة الثقافية
١٩٧٣ م
- ٢٨٣-الشاطبي: إبراهيم بن موسى اللخمي، الاعتصام، تحقيق سليم الهلالي، دار
عثمان بن عفان الطبعة الأولى ١٩٩٢ م.
- ٢٨٤-الشنقيطي: محمد الأمين بن محمد المختار أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن،
عالم الكتب، بيروت .
- ٢٨٥-الصنعاني: محمد بن إسماعيل، إجابة السائل شرح بغية الأمل، مؤسسة
الرسالة، الطبعة الأولى ١٩٨٦ م.
- ٢٨٦-الضويحي: علي بن سعد، آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويماً، مكتبة الرشد
الرياض الطبعة الثانية ١٤١٧ هـ.
- ٢٨٧-الطبري: محمد بن جابر، جامع البيان عن تأويل القرآن، دار الفكر بيروت
١٤٠٨ هـ.
- ٢٨٨-الطوفي: سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، مؤسسة الرسالة الطبعة
الأولى ١٤٠٧ هـ، شرح حديث لا ضرر ولا ضرار، مطبوع مع رسالة مصطفى
زيد، المصلحة ونجم الدين الطوفي.
- ٢٨٩-الغزالي: محمد بن محمد: المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية، بولاق،
القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٢٢ هـ
- ٢٩٠-الغزالي: محمد بن محمد، أساس القياس، تحقيق د. فهد بن محمد السدحان،
مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى ١٩٩٣ م.
- ٢٩١-الفناري: محمد بن حمزه بن محمد، فصول البدائع في أصول الشرائع، دار
سعادت، مطبعة عثمانية ١٣١٥ هـ
- ٢٩٢-الفيروز آبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، المطبعة الأميرية
بيولاق، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للطباعة.

- ٢٩٣-القرضاوي: يوسف، الخصائص العامة للإسلام، مكتبة وهبة ١٩٨٦م الطبعة الثالثة.
- ٢٩٤-القرضاوي : يوسف، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية دار الصحوة ١٩٨٥م. الطبعة الأولى.
- ٢٩٥-القرضاوي: يوسف، فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة السادسة.
- ٢٩٦-القرضاوي: يوسف، شريعة الإسلام صالحة لكل زمان ومكان، دار الصحوة القاهرة.
- ٢٩٧-القرطبي: محمد بن احمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الفكر بيروت ١٩٩٥م.
- ٢٩٨-الكلوذاني: محفوظ بن أحمد، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق مفيد أبو عمشة، دار المدني، طبعة أولى ١٩٨٥م.
- ٢٩٩-الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد، الحاوي الكبير في مذهب الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٩٩٤.
- ٣٠٠-المجلي: قرة العين في شرح الورقات، مطبعة مصطفى البابي ١٩٣٨م.
- ٣٠١-الناصر: محمد حامد، العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، مكتبة الكوثر الطبعة الأولى ١٩٩٦م.
- ٣٠٢-الندوي : على أحمد، القواعد الفقهية، دار القلم دمشق الطبعة الرابعة ١٤١٨هـ.
- ٣٠٣-النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن، المطبعة المصرية بالأزهر.
- ٣٠٤-النووي : يحيى بن شرف، روضة الطالبين، المكتب الإسلامي.
- ٣٠٥-النووي : يحيى بن شرف، شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت .
- ٣٠٦-الهيثمي: نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، طبع سنة ١٣٢٥هـ.

- ٣٠٧- بسطامي: بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين دار الدعوة، الطبعة الأولى
١٩٨٤م الكويت
- ٣٠٨- حسان : حسين حامد، نظرية المصلحة، في الفقه الإسلامي مكتبة المتنبّي،
القاهرة ١٩٨١م.
- ٣٠٩- حسب الله: علي، أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف القاهرة.
- ٣١٠- حسين : محمد الخضر، الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، طبعها
علي الرضا التونسي ١٩٧١ م
- ٣١١- حنفي : حسن، سلسلة من العقيدة إلى الثورة، مطبعة مديبولي الطبعة الأولى .
- ٣١٢- خفاجي : محمد عبد المنعم، الفكر الإسلامي بين الأصالة و التجديد، دار
الجيل بيروت الطبعة الأولى ١٩٩١م.
- ٣١٣- خلاف : عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع فيما لا نص فيه، الطبعة الرابعة
١٣٩٨هـ دار القلم، الكويت
- ٣١٤- دده خليفة : إبراهيم بن يحيى خليفة، السياسة الشرعية تحقيق الدكتور فؤاد عبد
المنعم، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية.
- ٣١٥- زيد : مصطفى، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، دار الفكر
العربي ١٩٥٤م
- ٣١٦- سلطان : جمال، تجديد الفكر الديني ، دار الوطن الرياض الطبعة الأولى ١٤١٢
هـ.
- ٣١٧- شاكر : أحمد محمد، نظام الطلاق في الإسلام مطبعة النهضة ١٣٥٤هـ.
- ٣١٨- شلبي: محمد مصطفى، تحليل الأحكام، دار النهضة العربية بيروت، الطبعة
الثانية ١٩٨١.
- ٣١٩- صدر الشريعة: عبيد الله بن سعد، التوضيح على التتقيح، دار الكتب العلمية.
- ٣٢٠- عبد الخالق : عبد الغني، محاضرات في أصول الفقه، مطبوعة على الآلة الراقنة
- ٣٢١- عبد القادر : محمد العروسي : المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين،

- دار حافظ، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ
- ٣٢٢- عضد الملة والدين : شرح مختصر المنتهى، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية ١٩٨٣م.
- ٣٢٣- علي : عبد الحميد بن محمد، لطائف الإشارات على تسهيل الطرقات لنظم الورقات، مطبعة مصطفى البابي ١٩٥٠م.
- ٣٢٤- الغزالي : محمد بن محمد، المنخول في تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق ١٣٩٠هـ.
- ٣٢٥- عمارة : محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الشروق الطبعة الثانية ١٩٩١م.
- ٣٢٦- قطب : سيد قطب : معالم في الطريق، الطبعة العاشرة ١٤٠٣هـ دار الشروق بيروت.
- ٣٢٧- قطب : محمد، التطور والثبات في حياة البشرية، مصر مكتبة وهبة.
- ٣٢٨- قطب: سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت الطبعة الحادية عشر ١٤٠٥هـ.
- ٣٢٩- قلعة جي : د. محمد رواس موسوعة فقه عمر بن الخطاب قلعة جي، د. صامر صادق، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ دار النفائس، بيروت
- ٣٣٠- قلعة جي، محمد رواس، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، مكتبة الفلاح، الكويت ١٤٠١هـ.
- ٣٣١- كحالة : عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين، دار إجمار التراث العربي، بيروت
- ٣٣٢- محمد : علي جمعة، قضية تجديد أصول الفقه دار الهداية ١٤١٤ هـ .
- ٣٣٣- ملاجيون : حافظ شيخ أحمد، شرح نور الأنوار على المنار، دار الكتب العلمية.

٥	الإهداء
٨	أهمية البحث في هذا الموضوع
٩	الجهود السابقة في هذا الموضوع
١٠	منهجي في البحث
١	الباب التمهيدي: الحكم الشرعي وتعلقه بمجال ثبوته
١٣	الفصل الأول: تعريف الحكم الشرعي وأقسامه عند الأصوليين
١٣	المبحث الأول: تعريف الحكم الشرعي
١٣	أولاً: تعريف الحكم الشرعي لغة
١٤	ثانياً: تعريف الحكم الشرعي اصطلاحاً
١٤	الأول: منهج المتكلمين من الأصوليين في تعريف الحكم الشرعي
١٤	الثاني: منهج الفقهاء من الأصوليين في تعريف الحكم الشرعي
١٤	المطلب الأول: منهج المتكلمين في تعريف الحكم الشرعي
٢٠	المطلب الثاني: منهج الفقهاء في تعريف الحكم الشرعي
٢٢	التعريف المختار للحكم الشرعي:
٢٥	المبحث الثاني: أقسام الحكم الشرعي
٢٥	المطلب الأول: الحكم التكليفي
٢٧	تعريف الحكم التكليفي وأقسامه
٢٨	- الواجب:
٢٩	- المندوب:
٣٠	- المحرم:
٣٠	- المكروه:

٣١	-المباح:
٣٥	المطلب الثاني: الحكم الوضعي وأقسامه.....
٣٦	تعريف الحكم الوضعي
٣٨	- السبب:
٣٨	-الشرط:.....
٣٩	- المانع:
٣٩	- العزيمة:
٤٠	- الرخصة:.....
٤٠	الصحة والبطالان:
٤٣	الفصل الثاني: تعلق الحكم الشرعي بمحال ثبوته
٤٣	المبحث الأول: طبيعة تعلق الحكم الشرعي بمحال ثبوته
٥١	المبحث الثاني: الحكم المقصودة من تعلق الحكم الشرعي بمحال ثبوته ..
٦٧	الباب الأول: تأصيل الثبات في ذات الحكم الشرعي وسبل تطبيقه
٦٩	الفصل الأول: الأدلة والأصول الناهضة باعتبار الثبات في ذات الحكم الشرعي
٧٠	توطئة
٧٠	تعريف الثبات في الحكم الشرعي وأقسامه
٧٣	المبحث الأول: الأدلة على اعتبار الثبات أصلاً في الحكم الشرعي
٧٣	المطلب الأول: الاستدلال على أصل الثبات في الأحكام الشرعية
٧٣	أولاً: الاستدلال بالكتاب والسنة
٧٣	أ- الاستدلال على الثبات بالإخبار بإسناد الحفظ لله سبحانه
٧٧	ب- الاستدلال على الثبات بالافتضاء الشرعي.
٨٣	ثانياً: الاستدلال بالإجماع على أصل الثبات

- ٨٥ ثالثاً: الاستدلال بالمعقول على أصل الثبات
- ٨٦ المطلب الثاني: الأصول العلمية المترتبة على تأصيل الثبات
- ٩١ المبحث الثاني: تأصيل الثبات اعتماداً على أصل شمول الأحكام
- ٩١ توطئة
- ٩١ المطلب الأول: مدى خلو الوقائع عن حكم الشرع وصلته بأصل الثبات
- ٩٢ أولاً: التأكيد على القول بعدم خلو واقعة عن حكم
- ٩٣ أولاً: الأدلة من القرآن الكريم
- ٩٥ ثانياً: الأدلة من السنة النبوية
- ٩٧ ثالثاً: الاستدلال بالإجماع
- ٩٧ رابعاً: الاستدلال بالمعقول
- ٩٩ ثانياً: الوقائع غير المتعرض لها بالشرع
- ٩٩ تحرير محل النزاع في المسألة
- ١٠٠ منشأ الخلاف في المسألة
- ١٠٠ أقوال الأصوليين في المسألة
- ١٠٢ الأدلة التي يستدل بها لكل فريق
- ١٠٣ مناقشة أدلة الفريق الأول
- ١٠٦ مناقشة أدلة القول الثاني
- ١٠٦ أدلة الفريق الثالث القائلين بإثبات حكم الإباحة
- ١٠٨ مناقشة أدلة القول الثالث
- ١٠٨ الترجيح
- ١١٢ المطلب الثاني: مدى وفاء النصوص بأحكام الوقائع النازلة
- ١٢١ المبحث الثالث: اختيارات أصولية فقهية ترجع على أصلها
- ١٢١ المطلب الأول: الآراء الواردة عند المتقدمين

- مسألة: نسخ الحكم الثابت بنص الكتاب أو السنة بالإجماع. ١٢١
- أ- مسألة المؤلفلة قلوبهم ١٣١
- ب- مسألة طلاق الثلاثة في المجلس الواحد ١٣٤
- المطلب الثاني: الآراء الواردة عند المعاصرين ١٣٦
- الفصل الثاني: ضابط الثبات في تطبيق الحكم الشرعي** ١٤٣
- توطئة ١٤٥
- المبحث الأول: اعتبار ظاهر نص الشارع ضابطاً للثبات ١٤٦
- أدلة القائلين باعتبار ظاهر نص الشارع ضابطاً للثبات في تطبيق الأحكام ١٤٧
- الطريقة الأولى: الاستدلال بكمال الدين وقمامه ١٤٧
- الطريقة الثانية: الاستدلال بلزوم الدين واستدامته ١٤٩
- مناقشة الأدلة التي استدل بها هذا الفريق ١٥١
- مناقشة الطريقة الأولى في الاستدلال ١٥٣
- مناقشة الطريقة الثانية في الاستدلال ١٥٦
- المبحث الثاني: اعتبار المصلحة ضابطاً للثبات في تطبيق أحكام ١٦٠
- الأدلة التي استدل بها القائلون باعتبار المصلحة ضابط الثبات ١٦٣
- أولاً: دلالة النصوص على اعتبار جنس المصلحة ١٦٤
- ثانياً: ما ثبت في الدلالة على نفي جنس الضرر والفساد شرعاً . ١٦٥
- ثالثاً: كثرة تعليل الأحكام بالمصلحة بما يؤكد اعتبارها ١٦٥
- رابعاً: الشارع يعتبر المصلحة في كل موطن ١٦٦
- خامساً: دليل الإجماع ١٦٨
- سادساً: دليل المعقول ١٦٩
- مناقشة ما استدل به القائلون باعتبار المصلحة ضابط الثبات ١٧٠

- القسم الأول: الاستدلال على اختصاص مقصود الشارع ١٧٩
- القسم الثاني: مناقشة الأدلة التي أوردتها للاستدلال ١٨٢
- المبحث الثالث: اعتبار العلل الشرعية ضابطاً للثبات ١٨٦
- الأدلة التي يستدل بها للقائلين باعتبار العلل الشرعية ضابط ١٩١
- الأدلة القرآنية ١٩١
- الأدلة من السنة النبوية ١٩١
- الثاني: الاستدلال بالإجماع ١٩٣
- الثالث: غلبة تعليل الأحكام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة ١٩٣
- الدليل الرابع: الاستدلال بالمعقول ١٩٤
- مناقشة هذا الفريق من الأصوليين فيما يستدل لهم به ١٩٥
- الترجيح ١٩٧
- الباب الثاني: تأصيل الثبات في مدارك الحكم الشرعي وطرق استنباطه ١**
- الفصل الأول: عوامل ثبات منهجية الاستدلال بنصوص الشرع ٢٠٣**
- توطئة ٢٠٤
- المبحث الأول: العربية سبيل الضم والاستدلال في نصوص ٢٠٨
- المطلب الأول: اللغة معيار تفهيم دلالة الألفاظ على معانيها ٢١٠
- المطلب الثاني: حمل الألفاظ على ظواهرها أصل متعين ٢٢٢
- المطلب الثالث: انسجام التعليل المصلحي وفق دلالة اللغة ٢٣٠
- المبحث الثاني: عرف الشارع في دلالات الألفاظ ٢٤٣
- توطئة ٢٤٣
- المطلب الأول: رأي القاضي أبي بكر الباقلاني ٢٤٤
- المطلب الثاني: تعين حمل دلالات الألفاظ على المعاني ٢٤٩

المطلب الثالث: اطراد الأصول الاستدلالية في النصوص	٢٥١
الفصل الثاني: القطعية في أدلة الشرع وقواعد الأصول وصلتها بالثبوتات	٢٦١
المبحث الأول: التتبع التاريخي لقسمة الأخبار إلى القطعية والظنية	٢٦٢
المبحث الثاني: دعوى انتفاء القطعية في دلالة النصوص ومناقشتها	٢٦٧
القائلون بانتفاء القطعية عن دلائل الشرع النقلية	٢٦٨
أدلة القائلين بانتفاء القطعية عن دلائل الشرع النقلية	٢٦٩
مناقشة الرازي في دعوى عدم إفادة الأدلة اللفظية للقطع وما يلزم عنها	٢٧٠
المبحث الثالث: القطعية والظنية في النصوص	٢٨٢
المبحث الرابع: القواعد الأصولية وصلتها بالقطع والظن	٢٩١
المطلب الأول: منهج الاستدلال العقلي في إثبات القطعية	٢٩١
القسم الأول: المنهجية الموضوعية في تقرير قطعية القواعد	٢٩٣
القسم الثاني: المنهجية الإجرائية في تقرير قطعية القواعد	٢٩٥
المطلب الثاني: المنهج الاستقرائي في إثبات القطعية في القواعد	٢٩٩
مبررات القطعية في القواعد الأصولية	٣٠٠
خصائص القواعد الأصولية القطعية	٣٠٢
القسم الأول: المنهجية الموضوعية المعتمدة في تقرير قطعية القواعد	٣٠٤
القسم الثاني: المنهجية الإجرائية في تقرير قطعية القواعد الأصولية	٣٠٦
المبحث الخامس: دعوى تجديد القواعد الأصولية	٣١٠
أولاً: المبررات التي يُظهرها منظروا هذه الفكرة لضرورة الأخذ بها	٣١٢
ثانياً: القواعد الأصولية المقترح تجديدها عند هذا الفريق	٣١٣
ثالثاً: مناقشة دعوى التجديد في قواعد الأصول	٣١٤

الفصل الأول: الصلاحية في السنة النبوية واجتهادات الصحابة ٣٢١

المبحث الأول: الصلاحية في السنة النبوية ٣٢٧

- ١- اختلاف أجوبة النبي ﷺ على السؤال الواحد ٣٢٧
 - ٢- دلالة النبي ﷺ الصحابة على أن الأمر الخارج ٣٢٨
 - ٣- قبول النبي ﷺ الإسلام على الشرط الفاسد أملاً بالإيمان ٣٢٨
 - ٤- إباحة الفعل المنهي إلى فساد ٣٣٠
 - ٥- دوران الفعل بعد الإباحة ٣٣١
 - ٦- ترك النبي ﷺ الفعل لمآلٍ راجح الفساد على المصلحة المقصودة به ٣٣٣
 - ٧- ترك النبي ﷺ الاستمرار في صلاة التراويح ٣٣٥
 - ٨- تنبيه النبي ﷺ إلى أداء العمل عند قيام داعيته فإن عَارَضَهُ ٣٣٧
 - ٩- تنبيه النبي ﷺ على تطبيق الأمر الجزئي في ظل الكليات ٣٣٨
 - ١٠- نهي النبي ﷺ عن دفع العارض بفعل محرم راجح المفسدة ٣٣٩
- المبحث الثاني: الصلاحية في اجتهادات الصحابة ٣٤٠
- ١- جمع أبي بكر للقرآن وتوحيد عثمان المسلمين على المصحف الإمام ٣٤٠
 - ٢- ترك عمر بن الخطاب أرض السواد بغير تخميس ٣٤٦
 - ٣- امتناع عمر بن الخطاب من إعطاء بعض المؤلفات لقلوبهم ٣٤٩
 - ٤- جعل عمر بن الخطاب العقل على أهل الديوان ٣٥٤
 - ٥- ترك الصحابة الاستدلال بمجنس المصالح عند معارضتها للدلائل ٣٥٧
 - ٦- اعتبار طلاق الثلاث في المجلس الواحد قاطعاً للنكاح بينونة كبرى ٣٥٩
 - ٧- درء عمر بن الخطاب حد السرقة في عام الرمادة ٣٦٢
 - ٨- درء عثمان رضي الله عنه القصاص ٣٦٤

٣٦٧	الفصل الثاني: الصلاحية في فقه الأئمة المجتهدين وأتباعهم والمنهج المتبع
٣٦٨	المبحث الأول: مظاهر الصلاحية في الأصول والفروع الفقهية
٣٦٨	المطلب الأول: الاستحسان
٣٦٨	أولاً: الاستحسان عند الحنفية
٣٧١	الاستحسان بالقياس الحفي
٣٧٢	الاستحسان بالضرورة
٣٧٤	ثانياً: الاستحسان عند المالكية
٣٧٦	ثالثاً: الاستحسان عند الشافعية
٣٧٨	رابعاً: الاستحسان عند الحنابلة
٣٧٩	المطلب الثاني: العرف
٣٨١	شروط العرف
٣٨٢	التأصيل الفقهي للعرف
٣٩٤	تعلييل النص بالوصف العرفي
٤٠٠	المطلب الثالث: سد الذرائع
٤٠٦	الأمثلة الفقهية المخرجة على أصل سد الذرائع
٤٠٩	المبحث الثاني: المنهج الأصولي المتبع في تحقيق مبدأ الصلاحية
٤٠٩	المطلب الأول: تأصيل مفهوم الصلاحية
٤١١	أولاً: الاقتضاء الأصلي للأحكام وعلاقته بالصلاحية
٤٢٠	ثانياً: الاقتضاء التبعية للأحكام الشرعية
٤٢٧	المطلب الثاني: تعلييل الأحكام وصلته بصلاحية تطبيقها
٤٣٥	الخاتمة
٤٣٩	المراجع