



مركز دراسات الدكتوراه : " اللغات والتراث والتهيئة المجالية "

تكوين الدكتوراه : التاريخ والتراث

محور : الدراسات الإسلامية

مختبر : الخطاب وقضاياها: في العلوم اللغوية والأدبية والشرعية

أطروحة لنيل الدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية في موضوع :

الدليل الأصولي وأثره في الاختلاف الفقهي

– دراسة نظرية وتطبيقية –

اسم الأستاذ المشرف:

الدكتور عبد الله غازيوي

إعداد الطالب الباحث:

زكرياء كرام

تاريخ المناقشة: 2019/07/15

لجنة المناقشة:

- الدكتور عبد العزيز اليعكوبي (كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرز فاس) / رئيسا
- الدكتور ابا سيدي امراني علوي (كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس) / عضوا
- الدكتور عبد الله معصر (كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس فاس) / عضوا
- الدكتور عبد الله غازيوي (كلية الشريعة سايس فاس) / مشرفا ومقررا

السنة الجامعية :

1438هـ - 1439هـ

2017م - 2018م

شكر وتقدير

عرفانا بالجميل وتقديرنا بالشكر الجزيل للدكتور الفاضل الرتاني عبد الله غانوي الذي شرفنا بشرفه على

هذه الدراسة، الرفق والسماحة والجود طبع متاضل فيه، نعم الموجه الناصح، بعيد عن الاستبداد

بالرأي، الاختلاف عنده لا يفسد اللوح قضية، جزاه الله خير الجزاء.

كما أصد شكري إلى كل من ساعدني وشجعني على إتمام وإنجاز هذا البحث.

إهداء

لـ:

زعمرة السعادة ووجدان الحياة.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على محمد رسول الله ، وعلى آله وصحبه أجمعين،
ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن البحث في التراث الإسلامي مستمر وغير منقطع ما دام العقل المسلم يشتغل ويفكر،
وينخرط في القضايا العلمية، ومن ذلك البحث في منهج التفكير والفهم والتنزيل.

ومعلوم أن الدرس الأصولي اجتمع فيه من المناهج ما تفرّق في غيره، فهو يكاد يكون -إن
لم يكن- وحده نظرية معرفية، يُعصد فيه العقل بالنقل، ويُعتمد فيه على التجربة والحس، ويُعمل
فيه بحدس النفس واطمئنانها.

هذا الزخم المنهجي والتنوع النظري في الدرس الأصولي هو الذي جعله متصدراً هرم
العلوم الشرعية، لأنه أساس النظر وعمدته، والمُفضي للعمل العمراني، فأصول الفقه حلقة
الوصل بين الشرع والواقع.

إن أصول الفقه هو أداة تشريعية تضمن استمرارية الشريعة ودوامها وتعاليتها عن الزمان
والمكان، وثبطل القول بتاريخيتها وتعصمها من التأويلية المتسيّبة التي لا تنضبط بقواعد الفهم
فتجنّح في الاستنباط، وتحّد من غلواء الحرفيين والمقلّدين الذين لا يراعون شروط التنزيل
والتطبيق.

❖ عنوان البحث.

لكل بحث عنوان يكتّف مضامينه، ويختزل قضاياها، ويجمع شتات أفكاره، وعنوان هذه
الدراسة هو "الدليل الأصولي وأثره في الاختلاف الفقهي – دراسة نظرية و تطبيقية-"، فالقصد

بـ"الدليل الأصولي" هو أصول الفقه وأدلته، وسبب العدول عن التسمية الدارجة في المعجم الأصولي له مسوغاته الموضوعية والمنهجية التي تظهر من خلال هذه الدراسة.

وليس بالخفي ما يحركه الدليل الأصولي في عقل الفقيه ونفسه من تجاذبات ومجادلات داخلية تدفعه للقول بهذا الرأي دون ذلك، وتجعله يَرَّجِح رأيا دون غيره، وتحثه على إخراج الموجود بالقوة إلى الوجود الفعلي الخارجي، بل والمنافحة عنه ونصرته بالدليل والبرهان، وهذه هي آثار الدليل الأصولي التي تكمن في التنبؤ والمدافعة الفقهية وتتسبب في النهاية في الاختلاف الفقهي.

هذا الاختلاف الفقهي الذي أسهمت بعض مباحث الدليل الأصولي في مناقشته وتهذيبه، كما اشتغلت علوم أخرى على تأطيره ووضع ضوابطه، وإرساء أخلاقياته وآدابه.

أما عن قولي: "الدراسة النظرية والتطبيقية" فقصدى دراسة الدليل الأصولي، نشأة وتطورا في أهم محطاته التاريخية والتي عرف فيها تحولات جوهرية، وتغيّرات منهجية وشكلية، والعناية بعلاقته بقضية التجديد وتتبع أهم الاتجاهات التي نادى بالتجديد والإصلاح وبيان المسالك التي اعمدتها في دعواها، ثم رصد ارتباطه بالاختلاف الفقهي من الناحية النظرية، وامتداداته العملية في الفقه والواقع.

❖ دوافع اختيار البحث.

إن دوافع اختيار هذا البحث دون غيره لا تخرج عن دوافع تتعلّق بالمضمون المعرفي وأخرى ذاتية.

ويتلخص الدافع المضموني في أهمية الدليل الأصولي وشرفه في المجال المعرفي والمنهجي الإسلامي، إذ يعتبر تنويجا للعقل الإسلامي التشريعي لما يتمتع به من خصائص وظيفية متعددة ومتنوعة، تعين على الفهم والاستنباط والتنزيل، لذا حاولت تتبعه في أطواره والتحويلات التي مسّته في مختلف المستويات.

ولا يخفى على المهتمين والمشتغلين بالدليل الأصولي، أنه تعرّض في العصر الحديث لحملات تشكيكية في قدرته على العمل الاجتهادي والمصاحبة الواقعية، وأنه فقد النجاعة التشريعية التي تضمن استمرارية الشريعة وديمومتها.

فتتباعت الدعوات والنداءات من أجل إصلاحه وتصفيته، أو تجاوزه واستبداله...إلى غير ذلك من الأقوال والآراء التي تصيب تارة، وتخطئ تارة أخرى، بحسب اعتدال نظرة أصحابها وتطرّفها، لذا سعيت لتبيّن حقيقة هذه الدعاوى وعرضها ومحاولة قراءتها وتفهمها.

إضافة إلى ما يتسبب فيه الدليل الأصولي من الاختلاف الذي قلّمَا تُحمد عاقبته في الحال والمآل، وهو أمر شديد الخطورة، إذ يفرّق اجتماع الأمة ويُثبّتت شملها ويُذهب ريحها، والسبب ليس في الاختلاف في حد ذاته كما سنرى، بل هو في مؤثرات أخرى تُفضي إلى هذا التفرّق والتشردم، لذا رأيت أن أوجّه هذه الدراسة لمكمن الداء، الذي ينخر عظام الجسد الإسلامي، في محاولة لتتبع الأسباب الباعثة على الاختلاف الذي افتقر للشروط الأخلاقية.

أما الدافع الذاتي فهو لا ينفكّ متأثراً بالذي قبله، فشرف الدليل الأصولي ووجوده على قائمة العلوم الشرعية، يعزز رغبة البحث فيه، والأمر كما وصفه الغزالي في مقدمته حيث قال: " فأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد، الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد"¹.

وأقول: إن هذه الازدواجية العقلية السمعية هي حياة الباطن ومتعته، وإن الدليل الأصولي تخطّى هذه الازدواجية، وهذه السعادة الباطنية الفكرية إلى إيجادها بالفعل في واقع المكلفين. فالدليل الأصولي هو الشريان الواصل بين الشرع والواقع.

فالأصولي لا تقتصر متعته الفكرية والشعورية في هذا الاندماج بين العقل والنقل، بل تتجاوز ذلك إلى وصل الخلق بنتائج هذا البحث والنظر المانع لتحقيق سعادتهم في الدارين.

- المستصفي ج4/1. ¹

وفي اعتقادي أن الباحث في الدليل الأصولي، لن يعدم الشعور بهذه المتعة الفكرية، وهو يسرح في رياض هذا العلم المعرفية والمنهجية، ويتعرف على أساطينه وأعلامه من خلال تراثهم الأصولي الذي أرسوا به دعائم هذا العلم.

ويسبق تحصيل المتعة الفكرية التزوّد بالمعرفة الأصولية التي تجعل العقل ينفّث على الأقوال والآراء الأصولية المتعددة والمتنوعة في تشكّلها الأول ويساير تطوّرها وتحولاتها في مختلف الأزمنة والأمكنة، ومع العديد من رواد هذا العلم.

ويكفي الباحث شرف محاولة البحث في الدليل الأصولي وهو علم كما هو معلوم ذو أهمية بالغة في المجال العلمي الإسلامي.

❖ الدراسات السابقة:

إن التحصيل المعرفي الموضوعي والمنهجي ذو طبيعة تراكمية منبئية على إفادة اللاحق من السابق، إذ يستحيل البدء من فراغ بله الإبداع في مجالات المعرفة ومختلف العلوم، وهذا البحث يندرج تحت هذا الإطار، ولا يزعم صاحبه الانفلات من حلقات هذا التطور التاريخي الحتمي، كما يبرز جلياً من خلال البحث أنه يحتوي على إضافات جديدة تتعلّق بالشكل أو المضمون مقارنة بما وضعت عليه يدي من المؤلّفات والدراسات المعاصرة، التي صنّفت في الفكر الأصولي، بحيث اجتمع في البحث الذي بين أيدينا ما تفرّق في غيره، وهذا راجع إلى طبيعته التوجيهية نحو المطلوب، دونما التدقيق فيما دقّق فيه أصحاب المؤلّفات والدراسات التي سأنشير إلى أهمها، فقد زان هذه الدراسة الجمع بين الدليل الأصولي نشأة وتطوراً، ثم الوقوف على أهم قضية راهنة متعلقة به وهي التجديد والإصلاح، ثم الانتهاء بالكشف عن إسهاماته في ضبط الاختلاف وتأطيره، وعن تسببه في وجوده.

ومن أهم الدراسات الحديثة التي تناولت أبرز قضايا البحث:

- الفكر الأصولي - دراسة تحليلية نقدية - لعبد الوهاب إبراهيم أبي سليمان، فقد تناولت هذه الدراسة الفكر الأصولي من الناحية التاريخية بكثير من الدقة بدءاً من عصر الصحابة ثم التابعين فتابعي التابعين، ثم أولية التأليف في أصول الفقه وبعدها مرحلة البداية، ثم مرحلة

التطور، إلى أن وصل المؤلف إلى مرحلة الاكتمال، وقام بدراسة جملة من المؤلفات الأصولية عند المتكلمين والأحناف في القرن الخامس وبداية السادس الهجريين.

فقد تميّزت هذه الدراسة بالحضور القوي للبعد التاريخي للفكر الأصولي وتحليل كثير من أمهاته من جهة الأسلوب والمنهج وخصوصية التفكير الأصولي عند أصحابها.

- **أبحاث حول أصول الفقه الاسلامي - تاريخه وتطوره**- لمصطفى سعيد الخن، وهي دراسة شبيهة بالتالي قبلها من حيث إعمال المنهج التاريخي في تتبع الدليل الأصولي نشأة وتطوراً، إلا أنها تفرق عنها ببسط القول في مرحلة الأئمة الأربعة، والوقوف على أصولهم الاجتهادية وطرائقهم النظرية، ثم دراسة أهم المصنفات الأصولية بحسب انتمائها إلى طريقة المتكلمين أو الفقهاء.

- **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام - قراءة في نشأة علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة** - لعبد المجيد الصغير، الذي اهتم بنشأة الدليل الأصولي وتطوره، إلا أن زاوية نظره في ذلك مختلفة عن ما ذكر سلفاً، بحيث قصد صاحب الدراسة إلى بيان الأسباب التي أسهمت في بناء الدليل الأصولي، وهي متأثرة بالعلاقة الجدلية بين المعرفي والسياسي، لذا كانت اختياراته لنماذجه مستحضرة لهذه العلاقة وللبعد السياسي في البناء المعرفي ومن ذاك علم الأصول ومقاصد الشريعة.

- **التجديد والمجددون في أصول الفقه** - دراسة موسعة لجهود المجددين من علماء الأصول تنتهي إلى استخلاص منهج إصلاحي سديد للكتابة الأصولية- لأبي الفضل عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم الذي بدأ في دراسته ذات البعد التاريخي بوضع اليد على الجمود الأصولي عند المتأخرين ليفضي إلى القول بالحاجة إلى تجديده، فبيّن أسبابه ومظاهره ونتائجه، ثم حاول تحرير مصطلح التجديد لرفع اللبس وبيان المقصود من قوله، ولتأكيد المشروعية التاريخية للتجديد وقف على الجهود التجديدية الإبداعية لبعض نظار الأصول من خلال مصنفاتهم في الباب، ثم اقترح منهجاً للنهوض بالدرس الأصولي مهتدياً في ذلك بالجهود السابقة لرؤاده.

وهذا البحث يلتقي مع دراستي في العرض التاريخي لنماذج عالمة في باب الأصول للدلالة على مشروعية الاجتهاد والتجديد في الأصول النظرية والعملية، ويختلف معه في باقي المحتويات، إذ الدراسة التي بين أيدينا جمعت بين النظر والعمل، وبين التاريخ والواقع، وبين العرض التاريخي من خلال البحث في النشأة والتطور.

- قضية تجديد أصول الفقه لعلي جمعة محمد، وهو كتاب صغير الحجم غزير الفائدة، عميق في دلالاته، يدلّ من إشاراتهِ على التمكن الموضوعي، لذا جعلته من دعائم هذا البحث، فقد استعرض صاحبه قضية التجديد منذ إرهاباتها الأولى وذكر العديد من الأمثلة التي هي عبارة عن نماذج علمية قانلة بالتجديد في الأصول في أحد مباحثه أو في القول بإعادة هيكلته.

لقد انصبّ اهتمام علي جمعة على العرض الداخلي، إذ اكتفى في الغالب بسرد أقوال وآراء القائلين بالتجديد من العلماء والباحثين المشتغلين بالدليل الأصولي، وهو الشيء الذي لم أقف عنده فيما يتعلّق بقضية التجديد، فسعيت إلى بيان الآراء الخارجية التي قد نعتبر أصحابها ليسوا من أهل الاشتغال بالدليل الأصولي، ولكنهم يشتغلون في إطار الفكر والثقافة، ولهم آراء في الدليل الأصولي، وهو الشيء الذي حاولت إبرازه في هذه الدراسة.

- نظرية التجديد الأصولي من الإشكال إلى التحرير، للحسان شهيد، وهي دراسة ركّز فيها صاحبها على التجديد الأصولي من حيث المفهوم والثنائيات المتحكّمة فيه (أي التجديد)، والإشكالات التي تعتريه، ثم تطرّق للأسس العلمية المقترحة للتجديد الأصولي، ولكن الذي التقطته من هذه الدراسة هو الحديث عن مداخل التجديد ومسالكه، وهو أمر أفدت منه موضوعاً ومنهجاً.

أما الإضافة التي استأثرت بدراستها فبارزة بجلاء من خلال إدراج مسالك تجديدية تتعلّق بالاتجاه الحدائي.

❖ أهداف البحث وغاياته العلمية:

إن أفعال العقلاء منزّهة عن العبث، لذا كان لزاماً على الباحث قبل أن يخوض غمار البحث أن يحدد الأهداف منه والمقاصد العلمية التي يرجوها من خلاله، ومن أهداف هذا البحث:

- بيان نشأة الدليل الأصولي ومراحل تطوّره، والتغيّرات التي طرأت عليه بحسب الناظرين فيه، فقد عرف الدليل الأصولي مجموعة من التغيّرات سواء في بنائه الشكلي أو في مضامينه ومحتوياته.

- الكشف عن العلاقة بين الدليل الأصولي وقضية التجديد بدءاً بالتغيّرات التي طرأت على أشكال الكتابة في الدليل الأصولي، وأنماط التأليف فيه في العصر الحديث، ثم الكشف عن مسالك ومقترحات القائلين بالتجديد، وتصنيفهم باعتبار اتجاهاتهم الفكرية.

- القيام بتحديد العلاقة بين الدليل الأصولي والاختلاف الفقهي، وكيف أن علم الأصول أسهم في محاولة ضبط وإحكام العلاقة بين المختلفين، مثله مثل العديد من العلوم التي أُرسيت لهذا الغرض وهو تأطير الاختلاف وتخليقه وتوجيهه.

هذا من الجانب النظري، أما على مستوى العمل، فإن العلاقة أظهر، بحيث يُعتبر الاختلاف الفقهي من الآثار العملية لإعمال الدليل الأصولي، فمثلت - بما قلّ ودلّ - لامتدادات الدليل الأصولي على المستوى العملي من خلال فقه النصوص وفقه النوازل؟.

❖ إشكالية البحث:

إن هذه الدراسة تعالج إشكالية مركزة في عنوانها، وعند تفكيك حلقات هذا العنوان، يتفرّع عن ذلك جملة من المشكلات الدقيقة، ومن ذلك الرغبة في بيان نشأة الدليل الأصولي وتطوّره، ابتداءً بزمان النبوة ومروراً بعصر الصحابة وأئمة الفقه، من لحظة التأسيس إلى مرحلة النضج، ثم التحولات والتغيّرات الموضوعية والمنهجية التي عرفها مع العديد من رواد هذا العلم وأساطينه، وانتهاءً بالكيفية التأليفية التي أضحت عليها الدليل الأصولي، وهل هناك مؤثرات أسهمت في بناء هذا العلم؟ وإن وُجدت فما هي طبيعتها؟ وما هي حدودها وضوابطها درء للجمود والجنوح؟

ومن إشكالات هذه الدراسة أيضا كشف الروابط الموجودة بين الدليل الأصولي وقضية التجديد، وأيضا علاقته بالاختلاف نظرا وعملا.

لقد تطرقت لقضية التجديد في علاقتها بالدليل الأصولي لاستجلاء تلك المطالبات بالإصلاح والتجديد على تعددها وتنوعها من حيث مسالك التجديد فيها، أو بحسب اتجاهات أصحابها، والوقوف على أهدافها التي لا تخرج عن القول بتصحيح التأصيل وتوجيهه وإعمال الانتقائية فيه، أو القول باستحالته، أو بتجدده ولا تناهيه، فما هي هذه الاتجاهات التي طرحت مقترح التجديد الأصولي؟ وما المسالك التي سلكتها في مقترحاتها التجديدية؟

أما عن إشكال العلاقة بين الدليل الأصولي والاختلاف، فالسؤال فيها مصوّبٌ نحو الكشف عن الحضور القوي للاختلاف في مباحث الدليل الأصولي، وذلك ظاهر من خلال النقاش الذي أدارته عقول النظار الأصوليين في التخطيط والتصويب، أو في بعض القواعد الأصولية التي سلّمت بالاختلاف سواء من الناحية الأخلاقية، إذ ينبغي مراعاته والاعتراف به، أو من الناحية المنهجية التي تحقّق وفاق النخبة وسعادة المكفّين، فأين تبرز تجلّيات العلاقة بين الدليل الأصولي والاختلاف؟ التي تجيب عن سؤال الوصل النظري؟

وأفترض أن هذه العلاقة بين الدليل الأصولي والاختلاف، تزداد وضوحا من خلال الإحاطة بالامتدادات الأصولية في فقه النصوص كتابا وسنة، وفقه المكفّين فروعاً ونوازل، وبيان ذلك باقتراح نماذج مختارة من فقه الكتاب والسنة والواقع، والقيام بدراساتها للإجابة عن سؤال الوصل العملي.

❖ منهجية البحث

إن طبيعة البحث هي التي تفرض على الباحث المنهج الذي ينبغي إعماله، فإذا كانت طبيعة البحث مركبة، أو بالأحرى يغلب عليها طابع معيّن، فإن المنهج ولا بد أن يتأثر بهذه العوامل، وبالتالي يكون مركّباً أو فيه الغلبة لمنهج دون آخر، وهذه الدراسة من هذا القبيل.

فالباحث الذي بين أيدينا غلب عليه المنهج التاريخي التحليلي، حيث تتبعت الدليل الأصولي منذ النشأة ورصدته في أهم أطواره، والتحوّلات التي طرأت عليه، والإصلاحات أو التوجيهات

التي تعرّض لها مع أبرز أعلامه الذي تركوا بصمتهم فيه، مع محاولة فهم الدواعي والأسباب التي دفعتهم إلى التطوير والتجديد والقيام بجملة من التعديلات في الشكل والمضمون، ولكن دونما التنطّع في اختلاق دوافع وهمية هي أقرب للخيال منها للعلم، وأصدق طريقة لذلك هي اعتماد القرائن النصية التي وردت عن أصحابها، لأنها المعبر عن ما يخلج في صدورهم وما يشغل عقولهم، ويعبر عن همومهم، بعيدا عن التعامل في قراءة عصرهم بالذهن المعاصر، وهذا لا ينفى ضرورة البحث الجاد في الكشف عن تلك البواعث لأنها تعيننا على فهم التراث.

ثم تعرّضت لإشكال علاقة الدليل الأصولي بقضية التجديد، وما أثارته هذه العلاقة من جدل وتجادبات، وما قدمه القائلون بالتجديد وإصلاح الدرس الأصولي من اقتراحات منهجية وموضوعية، هذا كلّه تطلب مني تتبع أهم هذه الأقوال والآراء والمقترحات على تنوع مسالكها واختلاف اتجاهاتها.

وقضية التجديد قضية راهنة طبعها المعاصرة، فيصلح لها المنهج الوصفي لذا اكتفيت بالوصف في سائر ما سطرته في توضيح تلك العلاقة بين الدليل وتجديده، وقلمًا ناقشت الآراء والاقتراحات التي قدّمها القائلون بالتجديد، وإن فعلت لم أتعمّق، تاركا للقارئ فرصة التحليل والنقاش والتعمّق في النقد دون توجيهه، لأنني رأيت فيما قدّمته من بيان فرشا متينا ليؤسس عليه النقد.

واستصعبت المنهج التاريخي التحليلي أيضا عند حديثي عن الاختلاف والعلوم التي أطرته وحاوَلت ضبطه وتخليقه، ومن ذاك الدليل الأصولي من خلال بعض مباحثه، مبرزا العلاقة بينهما على المستوى النظري، ثم على المستوى العملي من خلال الامتدادات الفقهية والواقعية.

❖ خطة البحث:

لقد أخذت هذه الدراسة شكلا محددا في عرضها وتقديمها، حيث قمت بتقسيمها إلى مقدمة وبابين وخاتمة.

■ الباب الأول:

يتحدّث عن نشأة وتطوّر الدليل الأصولي، ويشتمل على فصلين، وكل فصل يقع تحته مباحث ومطالب وفروع.

أما **الفصل الأول** فتحدّثت فيه عن مفهوم الدليل الأصولي ونشأته وأنواعه، فاستأثر كل مبحث في هذا الفصل بعنوان، أولها بالمفهوم والثاني بالنشأة، والثالث بالأنواع.

أما **الفصل الثاني** فجعلته لتطوّر الدليل الأصولي من لحظة التأسيس إلى مرحلة النضج، ثم التحولات الموضوعية والمنهجية التي عرفها الدليل الأصولي مع مرحلة المصالح والمقاصد إلى الفترة الحديثة والمعاصرة التي أخذت فيها الكتابة والتأليف في الدليل اتجاهاً جديداً، إضافة إلى الجدل الحاصل في قضية التجديد الأصولي.

■ الباب الثاني:

يرصد العلاقة بين الدليل الأصولي والاختلاف الفقهي، وهذا الباب أيضاً ينتظم تحته فصلان ومباحث ومطالب وفروع.

أما **الفصل الأول** فكان في الاختلاف ومفهومه وأنواعه وأسس وضوابطه، وبعد قمت بتوزيع مكونات هذا الفصل في عناوين المباحث المندرجة تحته.

أما **الفصل الثاني** فوجّهته للحديث عن علاقة الدليل الأصولي بالاختلاف، وذلك من خلال بيان العلاقة الأدبية المتمثلة في حضور الاختلاف في الدرس الأصولي كأساس ينبغي مراعاته والعناية به، ثم من خلال العلاقة السببية الكائنة في امتدادات الدليل الأصولي في فقه النص وفقه الواقع.

أما الخاتمة فقد تضمنت ما توصلت إليه من نتائج منهجية وموضوعية.

الباب الأول:

الدليل الأصولي: النشأة والتطور (دراسة نظرية) -

الفصل الأول

الدليل الأصولي: - مفهومه و نشأته و أنواعه.

- ❖ المبحث الأول : مفهوم الدليل الأصولي .
- ❖ المبحث الثاني: نشأة الدليل الأصولي.
- ❖ المبحث الثالث: أنواع الدليل الأصولي

❖ المبحث الأول: مفهوم الدليل الأصولي.

➤ المطلب الأول: مفهوم الدليل لغة واصطلاحاً.

• الفرع الأول: لغة:

لم يتطرق الفراهيدي (ت170هـ) للفظ " الدليل " إلا عرضاً بعد أن استفرغ جهده في بيان المعاني اللغوية لمادة " د ل ل " من خلال اشتقاقاتها المتنوعة، وما قاله عن المقصود هنا: "والدلالة مصدر الدليل، بالفتح والكسر"¹.

أما صاحب المقاييس فقال: "...والدليل: الأمانة في الشيء"، وفي اللسان: " والدليل: ما يستدل به، والدليل: الدال...والدليل والدليل: الذي يدلّك"².

وفي التاج للزبيدي (ت1205هـ): "الدليل: ما يستدل به، وأيضا: الدال، وقيل: هو المرشد، وما به الإرشاد، الجمع: أدلة وأدلاء"³.

مما سبق نستفيد أن للفظ " الدليل " مرادفات عدّة: الأمانة والدال والمرشد وما يستدل به و ما به الإرشاد.

وهذه المرادفات في حقيقتها معانٍ ذات أبعاد وظيفية، فالأمانة والدال والمرشد وما يستدل به وما به الإرشاد، تدلّ على دور وظيفي لمعنى "الدليل"، وهذه الوظيفة في صميمها، إما مادية أو معنوية، أو كلاهما معا.

1- العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي، ج2/42_43 باب الدال، ترتيب وتحقيق الدكتور عبد الحميد هنداوي، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

2- مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ج2/259 و260، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، سنة الطبع:139هـ/1979م.

3- تاج العروس من جواهر العروس، لمحمد مرتضى الحسن الزبيدي، ج28/496_502. باب اللام مادة: د ل ل، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، راجعته لجنة فنية من وزارة الإرشاد والأنباء، مطبعة حكومة الكويت، سنة الطبع:1385هـ/1965م.

أما من حيث فائدتها، فهي مفيدة للنفس والغير، من حيث توجيهها للطريق الصحيح، ماديا كان أو معنويا. فالأمانة والشيء الدال وغيرهما قد يهديان الإنسان إلى ما يريد ويقصده من مقصودات الخلق، أو قد يوجهانه صوب طريق الحق والهداية من مقصود الحق سبحانه.

• الفرع الثاني: اصطلاحا:

جرت عادة الكلام الانتقال من العام إلى الخاص، لذا رأيت أن أبدأ بالحديث عن الدليل من خلال بعض المعاجم الاصطلاحية العامة، قبل الشروع في التنقيب عن معناها الاصطلاحية الخاص في كتب الأصول وأمهاتها.

قال الشريف الجرجاني (ت750هـ) في تعريفاته: "...وفي الاصطلاح هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر"¹.

وقال الكفوي (ت1094هـ): "والتعريف الحسن الجامع: أنه هو الذي يلزم من العلم أو الظن به العلم أو الظن بتحقيق شيء آخر"².

والمستفاد من هاذين التعريفين، أن الأول جعل "الدليل" ما استلزم العلم به العلم بشيء آخر، أما الثاني جاوز هذا الاستلزام إلى إفادة الظن من المظنونات كذلك، دونما الاقتصار على العلم القاطع، مع التأكيد على الدور الوظيفي للدليل، فالتعريفان معا جعلتا معنى الدليل شاملا لكل سبل المعرفة الموصلة عن طريق الشرع، والعقل، والحس، والإلهام...

وليس بمستغرب أن ذلك كله لا يختلف عن محصول النظر في كتب أهل الكلام عامة، وأهل الأصول منهم على وجه الخصوص، حيث أدرجوا كثيرا من المتعلقات الكلامية في مقدمات كتبهم الأصولية، تمهيدا منهم للقول في المباحث الأساسية لعلم الأصول، وكان هذا بعد الشافعي (ت205هـ) _ رحمه الله _.

1- التعريفات، لعلي بن محمد الشريف للجرجاني، باب الدال ص: 109 و110، مكتبة لبنان، ساحة رياض الصبح بيروت، ط/1985.

2- الكليات، لأبي البقاء للكفوي، ص: 439 إلى 443، قابله على نسخة خطية واعد للطبع ووضع فهارسه، عدنان درويش و محمد المصري، مؤسسة الرسالة بيروت - لبنان، الطبعة الثانية: 1419هـ/1998م.

ومن ذلك قول القاضي الباقلاني (ت403هـ) - من المتقدمين- في معنى الدليل: " كل أمر صح أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يعلم باضطرار"¹، فاستثنى العلم الضروري الذي لا يفتقر إلى دليل.

أما عند المتأخرين، فأعرض قولاً للشيخ وهبة الزحيلي، تحدّث فيه عن معنى الدليل لغة، وفي اصطلاح أهل الأصول، قال: " ما الدليل؟ الدليل في اللغة: المرشد، وفي اصطلاح الأصوليين: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، كالعالم فإنه يمكن التوصل بالنظر في أحواله من الحدوث والتغيّر إلى مطلوب خبري: وهو التصديق بأن العالم لا بد له من محدث يقال: العالم حادث، وكل حادث لا بد له من محدث، والمطلوب الخبري: العالم لا بد له من محدث، ومثّل (أقيموا الصلاة) فإنه يمكن التوصل بالنظر في أحواله من كونه أمراً مثلاً إلى مطلوب خبري وهو التصديق بأن (أقيموا الصلاة) يفيد الأمر بوجوبها بأن يقال: (أقيموا الصلاة) أمر بإقامتها يفيد وجوبها، فكل من العالم فقط وأقيموا الصلاة فقط هو الدليل عند الأصوليين: أي أن الدليل عندهم هو مفرد وهو الحكم الشرعي"².

إن ما جاء به من التمثيل للدليل عند الأصوليين هو فيما يظهر في شطره الأول، متعلق بالدليل عند أهل الكلام، حيث يستدلون به في العقليات على وجود الصانع وعلى حدوث العالم وأنه لا بد له من محدث وغيرها من المسائل والقضايا المتعلقة بعلم الكلام، وهو في العمق لا يختلف عمّا ذكره الباقلاني آنفاً.³

¹ - التقريب والإرشاد الصغير، لأبي بكر محمد بن الطيّب الباقلاني، ج1/202، قدّم له وحققه وعلّق عليه، عبد الحميد بن علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة بيروت - لبنان، الطبعة الثانية: 1418هـ/1998م.

² - أصول الفقه الإسلامي، لوهبة الزحيلي، ج1/17 و18، دار الفكر، دمشق - سورية، الطبعة الأولى: 1406هـ/1986م.

³ - فالأجدر ألا يتابع المؤلف الأصوليين من المتكلمين على إدراجهم لهاته القضايا المتعلقة بعلم مخصوص، في علم مستقل عنها موضوعاً ومنهجاً، لما فيها من تشويش على التصوّر، خاصة وأن المؤلف من المعاصرين، وهو أدري بالمفيد للطلبة والباحثين في علم الأصول، وحرّي به - والله أعلم - إذا أراد الاستدلال على ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري من جهة العقل، فله أن يلتفت إلى الأدلة العقلية المعمول بها عند الأصوليين ك"الاستصحاب النافي مثلاً".

فالمراد مما سبق من تعريفات لغوية واصطلاحية، التمهيد لبلوغ غاية تحديد مفهوم الدليل باعتبار نسبته لعلم أصول الفقه، حيث إن هذا الأخير هو محلّ بناء الدليل الأصولي واختماره ونضجه، فأصول الفقه هي أدلته الإجمالية الكلية، فما معنى الدليل الأصولي؟

لقد أطلق عليه الأمدي (ت631هـ) اسم الدليل الشرعي وعبر عنه بطريقته التي يقول فيها: "والمسمى بالدليل الشرعي منقسم إلى ما هو صحيح في نفسه ويجب العمل به وإلى ما ظن أنه دليل صحيح وليس كذلك.

أما القسم الأول: فهو خمسة أنواع، وذلك إما أن يكون وارداً من جهة الرسول (ﷺ)¹ أو لا من جهته، فإن كان الأول فلا يخلو إما أن يكون من قبيل ما يتلى، أو من قبيل ما لا يتلى، فإن كان من قبيل ما يتلى، فهو الكتاب، وإن كان من قبيل ما لا يتلى، فهو السنة، وإن لم يكن وارداً من جهة الرسول، فلا يخلو، إما أن يشترط فيه عصمة من صدر عنه، أو لا يشترط ذلك، فإن كان الأول فهو الإجماع.

وإن كان الثاني، فلا يخلو إما أن تكون صورته بحمل معلوم على معلوم في حكم بناء على جامع، أو لا يكون كذلك، فإن كان الأول، فهو القياس، وإن كان الثاني، فهو الاستدلال. وكل واحد من هذه الأنواع، فهو دليل لظهور الحكم الشرعي عندنا به، والأصل فيها إما هو الكتاب، لأنه راجع إلى قول الله تعالى المشرع للأحكام، والسنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه، ومستند الإجماع فراجع إليهما.

وأما القياس والاستدلال، فحاصله يرجع إلى التمسك بمعقول النص أو الإجماع، فالنص والإجماع أصل، والقياس والاستدلال فرع تابع لهما.

وأما القسم الثاني وهو ما ظن أنه دليل وليس بدليل، فكشعر من قبلنا ومذهب الصحابي والاستحسان والمصلحة المرسل².

1 - المثبت بين قوسين زيادة من الباحث.

2 - الإحكام في أصول الأحكام، لعلي بن محمد الأمدي، ج1/211 و212، تعليق عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: 1424هـ/2003م.

فالدليل الشرعي عند الأمدي منقسم إلى ما هو صحيح في نفسه يجب العمل به ويقوم على اعتبار جهته:

- جهة الرسول: متلوّ (القرآن الكريم)/ غير متلوّ (السنة الشريفة).

- جهة العصمة من غير الرسول: الإجماع.

- لا من جهة الرسول ولا من جهة العصمة: حمل معلوم على معلوم في حكم بناء على جامع (القياس)/ أو الاستدلال¹.

أما الثاني فيظن صاحبه أنه دليل معتبر ولكنه في الحقيقة ليس بدليل، كشرع من قبلنا ومذهب الصحابي والاستحسان والمصلحة المرسلة.

وإجمالاً فالدليل الأصولي عنده الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والاستدلال.

ولكن يمكن أن نقترح تعريفاً آخر وتقسيمات أخرى للدليل الأصولي ربما قد تكون ذات قيمة وفائدة في الإدراك والاستيعاب والملاءمة الواقعية لبساطتها ووضوحها، فأقول:

الدليل الأصولي هو : الكليّ المصدرى التشريعي والإجرائى الذي يتوصّل به لدرك الحكم الشرعى فهما واستنباطا وتنزيلا.

فقولي "الكلي" معناه: أن الدليل الأصولي لا يكون جزئياً، ومثال الدليل الأصولي الكلي، علمنا بأن الكتاب الكريم حجة، ويلزم من ذلك أن نصوصه مقدّمة على ظواهره في الاستدلال، وأن السنة حجة وأن وظيفتها البيان للكتاب تخصيصاً وتقييداً وتفسيراً...، بالإضافة إلى التشريع المستقل، وأن المتواتر منها مقدّم على الأحاد...

أما قولى: "المصدرى التشريعي"، معناه أن الدليل الأصولي منه هذا الصنف، وهو الأساس باعتباره مدونة قانونية، وموسوعة تشريعية استمدادية، تجاوزت كل المصادر التشريعية الوضعية، بنسبتها للحق المتعالى المطلق سبحانه وتعالى أولاً، ثم ثانياً لمضمونها الذي يخاطب عقل الإنسان وضميره ووجدانه، في ديمومة واستمرارية وشمولية، حتى تستقيم

¹ - عرّفه الأمدي بقوله: "وهو عبارة عن دليل لا يكون نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً". الإحكام، ج4/145.

حياته في علاقتها بالوجود الدنيوي والأخروي، ومن هذا يظهر أنه ليس هناك من الأدلة التي لها هاته المميزات والخصائص سوى الوحي، كتاب الله تأصيلاً، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم بياناً وتفصيلاً.

وقولي: "الإجرائي"، معناه: أن من الأدلة الأصولية ما هو دليل ذو بعد إجرائي، مجال اشتغاله على الدليل التشريعي، من حيث هو حيز النظر الأول، وأيضاً يشتغل على الواقع باعتباره محلّ النظر الثاني، وهذا الدليل الأصولي الإجرائي هو الصنف الثاني بعد التشريعي.

وقولي: "الذي يتوصل به إلى درك الحكم الشرعي": معناه: أن استيعاب الدليل المصدري قدر الإمكان، وإعمال الأدلة الإجرائية بعد الوقوف على مفهومها ووظيفتها، معين على درك الأحكام الشرعية فهما واستنباطاً وتنزيلاً.

وقولي "فهما": أي فهم الدليل المصدري التشريعي في كليته وجزئيته، بواسطة الأدلة الأصولية الإجرائية، والمقصود هنا المتعلقة بالجانب اللغوي البياني، إذ يلزم الإمام بالقواعد البيانية المتعلقة بها صرفاً وتركيباً وسياقاً وتداولاً، حتى يتمكن الناظر في الدليل الجزئي من فهمه وإدراكه، ثم الانتقال للمرحلة الثانية من مراحل عملية الاجتهاد، ألا وهي الاستنباط.

وقولي "استنباطاً": أي استنباط الحكم الشرعي من الخطاب المتضمن في الدليل الأصولي التشريعي بعد فهمه، عن طريق الدليل الأصولي الإجرائي، والمقصود هنا القياس بنوعيه الجزئي أو الكلي الموسّع، باعتباره آلية استنباطية.

وقولي "تنزيلاً": أي تنزيل الحكم الشرعي المدرك بالفهم (القواعد اللغوية) والاستنباط (القياس الجزئي والكلي)، على محلّه، وهو الواقع بأبعاده الثلاثية (الزمان والمكان والإنسان)، ولا يتوصّل إلى هذا التنزيل إلا بعد امتلاك الأدلة الإجرائية المساعدة عليه، وأصل ذلك اعتبار المآلات، وما اشتمل عليه من قواعد كفتح وسد الذرائع، ومراعاة الخلاف والأخذ بالمصالح والنظر في الأعراف.

فالدليل الأصولي بهذا ينقسم إلى أربعة أقسام:

1- الدليل الأصولي المصدرى الاستمدادي.

2- الدليل الإجرائى الفهمى.

3- الدليل الإجرائى الاستنباطى.

3- الدليل الإجرائى التنزىلى.

❖ المبحث الثانى: نشأة الدليل الأصولى.

بعد تحديد مفهوم الدليل الأصولى، وبيان المقصود منه، بدأ مطلب الارتقاء إلى ذكر أسباب نشأته، والمراحل التى قطعها، والأدوار التى مرّ بها مطلباً ملحاً، كخطوة ثانية ترصد الجانب التاريخى له.

لقد درج المؤرخون لفقّه التشريع على تقسيمه إلى أطوار وأدوار، تعددت وتنوعت بحسب رؤية كل باحث منهم، وقد يلتفت أو لا يلتفت الباحث إلى الظروف الخارجية المؤثرة فى بناء الدليل وقد لا يلقي لها بالاً كأنما نشأ وترعرع فى عزلة عن الزمان والمكان ولم يتعرّض بانيه إلى أي تأثير عقلى أو نفسى ينعكس على بنائه للدليل.

وفى تقديرى أن البعد المنهجى فى الدراسة التاريخية للدليل أولى بالاعتبار من غيره عند التعارض، فلا يرجح جانب المؤثرات السياسية وغيرها، والمغالاة فى الأخذ بها حتى تصير أصلاً فاعلاً فى النشأة التطورات التى لحقت الدليل الأصولى، ولكن فى المقابل لا ينبغي أن نتغافل عن حقيقة تاريخية إنسانية، وهى أن المنهج بدوره يخضع فى أغلب حالات بنائه لعوامل التأثير الخارجية، الراجعة إلى الزمان والمكان وأحوال أهلها، لذا رأيت أن ألفت النظر إلى بعض الجوانب المتعلقة بالأجواء السياسية والثقافية وغيرها إذا كانت فعلاً ذات تأثير حقيقى وإلا فلا داعى للتعسف فى جلبها واستدعائها دفعا للتنتعّ الفكرى.

➤ المطلب الأول: الدليل الأصولى زمن النبى ﷺ

قد يثير هذا المطلب فضول كثير من الناس وتعجّبهم، إذ كان عصر النبوة عصر تشريع، ونزول للقرآن الكريم منجّماً بحسب الحوادث الداعية للقول الفصل، وكذا السنة الشريفة قولاً

وعملا وإقرارا، للبيان والتشريع، بمعنى أن القول ببناء الدليل الأصولي في هذه المرحلة لا وجه له.

إلا أن الذي يجدر التنبيه إليه، هو أن الدليل الأصولي يصاحب عملية الاجتهاد وجودا وعلما، فكلما كان العمل الاجتهادي قائما، إلا وصاحبه الدليل الأصولي باعتباره الأداة المنهجية التي يستقيم بها فهما واستنباطا وتنزيلا.

ومعلوم أن زمن النبي ﷺ لا يخلو من وقائع وحوادث مستجدة نزلت به وبمن معه من الأصحاب، وهذه الحوادث لم ينزل فيها الوحي ابتداء، إنما جرّد فيها النظر تجريدا سواء ما تعلّق به صلى الله عليه وسلم أو تعلّق بأصحابه.

ولتوكيد ذلك وإيضاحه، أضرب من الأمثلة ثلاثة:

• الفرع الأول: حادثة أسرى بدر.

لا يخفى على أن غزوة بدر الكبرى كانت معركة مفصلية في تاريخ الإسلام والمسلمين، فهي فيصل وفرقان بين الحق والباطل، فيها عزّ الله جنده، ونصر عبده، حتى كان من نتائجها أن ظفر المسلمين فيها بمغانم كثيرة، ومما أصابوه أسارى، اختلفوا في أمرهم بين ذاهب إلى اقتنائهم أنفسهم، وفريق إلى قتلهم إثمنا في العدو، وفي كتب السنّة والسير والتفاسير أتانا خبرهم، ومن ذلك ما روي في صحيح مسلم: "قال أبو زميل: قال ابن عباس رضي الله عنهما. فلما أسروا الأسارى، قال رسول الله ﷺ لأبي بكر وعمر: "ما ترون في هؤلاء الأسارى؟" فقال أبو بكر: يا نبي الله هم بنو العمّ والعشيرة، أرى أن تأخذ منهم فدية فتكون لنا قوّة على الكفار، فعسى الله أن يهديهم للإسلام، فقال رسول الله ﷺ: "ما ترى يا ابن الخطاب؟" قلت: لا والله يا رسول الله ما أرى الذي رأى أبو بكر، ولكّني أرى أن تمكّنا فنضرب أعناقهم، فتمكّن عليّا من عقيل فيضرب عنقه، وتمكّني من فلان نسيبا لعمر فأضرب عنقه، فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها، فهوي رسول الله ﷺ ما قال أبو بكر، ولم يهو ما قلت، فلما كان من الغد جئت فإذا

رسول الله ﷺ وأبو بكر قاعدين يبكيان، قلت: يا رسول الله أخبرني من أي شيء تبكي أنت وصاحبك، فإن وجدت بكاء بكيت، وإن لم أجد بكاء تباكيت لبكائها، فقال رسول الله ﷺ: "أبكي للذي عرض علي أصحابك من أخذهم الفداء، لقد عرض علي عذابهم أدنى من هذه الشجرة (شجرة قريبة من نبي الله ﷺ). وأنزل الله عز وجل: " ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض" إلى قوله: " فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا" فأحل الله الغنيمة لهم.¹

وعلى إثر نتائج هذا الاجتهاد النبوي بمشورة أصحابه، وأخذه بما رآه مناسبا لسماحة الشريعة ومقاصدها في هداية الخلق وقيادتهم إلى الحق سبحانه، إلا أن هذا الاختيار لم يسدده الوحي، لأن قصد الشارع كان على خلاف ما رآه النبي ﷺ والذين أشاروا عليه من أصحابه، لأن قصد الإثخان كان أقوى وأسد في هذه الفترة من الدعوة الإسلامية، فأنزل الله سبحانه وتعالى على إثر ذلك: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦١﴾ لَوْلَا كَتَبَ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٢﴾ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٦٣﴾ يَأْتِيهَا السَّبْحُ فَلْيَمْسَ بِهِ أَيْدِيكُمْ مِّنَ الْأَسْرَىٰ إِنَّ يَٰعْلَمُ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا فَيُوتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أَخَذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٦٤﴾

إن الاجتهاد في هذه النازلة، اجتهاد في تحقيق المناط وتنزيل الحكم على محلّه، فقد نظر النبي ﷺ فيها مستأنسا بمعاني الشريعة الداعية إلى السماحة والترغيب في الإسلام، وتأليف قلوب الناس وإمهالهم عسى أن يعودوا إلى الفطرة والعبودية الخالصة لله، فرجح اختيار الفداء

1 - فتح المنعم شرح صحيح مسلم، لموسى شاهين لاشين، ج7/165. كتاب الجهاد والسير، باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر وإباحة الغنائم، رقم الحديث: 4031، دار الشروق - القاهرة. الطبعة الأولى، 1423هـ/2002م.
2 - سورة الأنفال، الآيات: 68 إلى 71.

رحمة ورأفة بقومه أن يهديهم الله للإسلام، وهو في ذلك مجتهد في أمور السياسة الحربية باعتباره رسولا إماما وقائدا، يعمل بما يراه نافعا للإسلام والمسلمين، مستشيرا لأصحابه، ولكن الاجتهاد لم يكن موافقا لقصد الشارع في النازلة، فجاء اللوم لبعض أصحاب رسول الله ﷺ ممن مال إلى عرض الدنيا في إشارته على النبي بالفداء، وهذا اللوم لا يشمل النبي ﷺ، لأنه مجتهد لا مطمع له في اختياره واجتهاده، والمجتهد مأجور وإن أخطأ، كما أخبرنا بذلك الشرع الحنيف، فكيف بالملامة تقع عليه، وهو مسموح له بالنظر والاجتهاد، والله أعلم.

• الفرع الثاني: عدم قتله ﷺ للمنافقين.

حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وزهير بن حرب وأحمد بن عبدة الضبي وابن أبي عمر "واللفظ لابن أبي شيبة" قال ابن عبدة: أخبرنا وقال الآخرون: حدثنا سفيان بن عيينة قال: سمع عمر وجابر بن عبد الله يقول: كنا مع رسول الله ﷺ في غزاة، فكسع رجل من المهاجرين رجلا من الأنصار، فقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فقال رسول الله ﷺ: ما بال دعوى الجاهلية، قالوا: يا رسول الله كسع رجل من المهاجرين رجلا من الأنصار، فقال: دعوها فإنها منتنة، فسمعها عبد الله بن أبي فقال: قد فعلوها والله لئن رجعنا إل المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، قال عمر: دعني أضرب عنق هذا المنافق، فقال: دعه لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه.¹

بيت القصيد في هذه الحادثة، ما قاله ابن أبي، وما قاله عمر رضي الله عنه ردًا عليه، وما علّق به رسول الله ﷺ على ما قيل، فالأول قال قولا منكرا، وطعن في مقام النبوة الشريف، فردّ عليه عمر بما يستحقّه من طعن في المقام النبوي الشريف بتلك العبارات القبيحة، وعقابه القتل، وإقرار النبي له دليل على ذلك، لأنه لم ينهه عن قتله لعدم استحقاقه، بل نهاه عن ذلك لأجل ألا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه، أي سدا للذريعة، ومراعاة لمصلحة الإسلام، لأن هذا

¹ - صحيح مسلم بشرح النووي، ج16/138. كتاب البر والصلة والآداب، باب: أنصر أخاك ظالما أو مظلوما. المطبعة المصرية الأزهر، الطبعة الأولى 1349هـ/1930م.

الاعتقاد قد يتسلل لمن ضعف دينه وعقله فيكون هذا فتنة له، وينفضّ بذلك أناس كُثر عن الإسلام.

• الفرع الثالث: عدم هدمه ﷺ للكعبة وجعلها على قواعد إبراهيم.

حدّثنا يحيى بن يحيى أخبرنا معاوية عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: لولا حداثة عهد قومك بالكفر لنقضت الكعبة ولجعلتها على أساس إبراهيم، فإن قريشا حين بنت البيت استقصرت، ولجعلت لها خلفا¹.

وهذا المثال من قبيل الأمثلة والنماذج التي سبقت، فقد اختار النبي ﷺ، عدم نقض البيت وجعله على قواعد إبراهيم، مراعاة للقوم حيث كانوا حديثو عهد بكفر، ولم يكن لعقولهم ونفوسهم لتستسيغ فعل النبي ﷺ، وغالب الظن أن نتائج ذلك الفعل كانت ستؤدي لأمر قد لا تحمد عقباه، فسداً للذريعة وخوفا على الناس من الافتتان والنكوص على الأعقاب، لم يُعمل النبي ﷺ ذلك الاختيار.

فهذه وقائع وأحداث اجتهد رسول ﷺ فيها، وهي مما لم يسبق إليها الوحي للفصل فيها، وفي ذلك حجة على أن النبي ﷺ مأذون له بالاجتهاد في النوازل، وإلا لما قال فيها بقول، فالاجتهاد وإعمال النظر هو الأصل، وما توقّف النبي ﷺ في غيرها من الحوادث انتظاراً للوحي ليوجب عنها، لا بد له من قرينة صارفة، قد تظهر وقد تخفى، ومن أمثلة ذلك حادثة الإفك²، فقد لبث رسول الله ﷺ شهرا لا يأتيه شيء في شأن أم المؤمنين¹ وكذا ما جاء في قصة

1 - المصدر نفسه، ج88/9، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها.

2 - ولقد أنزل الله سبحانه وتعالى في ذلك قرآنا يتلى فقال عز وجل: ﴿ إِنَّ أَلَدِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تحْسِبُوهُ شَرًّا لَّكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ

المجادلة²، التي جاءت تشكو للنبي ﷺ، ما وقع بينها وبين زوجها، وما نابها منه من سوء الخلق والمعاملة، فلم يفتها النبي بشيء إلى أن نزل الوحي بجوابها، وأيضا في الذي بسؤاله نزلت آية

﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾ ﴿١١﴾ لَوْلَا جَاءَ وَعَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شَهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشَّهَدَاءِ فَاهْوَيْتُمْ بِهِ وَتَلْبَسُونَ ﴿١٢﴾ وَلَوْلَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتَهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾ إِذْ تَلْفَوْتُمْ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ ﴿١٤﴾ وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ فَلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَلٌ عَظِيمٌ ﴿١٥﴾ يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿١٦﴾ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿١٧﴾ إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفُجْحَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾ وَلَوْلَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتَهُ وَأَنَّ اللَّهَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴿١٩﴾ سورة النور الآيات 11-20.

قال ابن كثير في تفسير هذه الآيات البيّنات: "هذه العشر الآيات كلها نزلت في عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، حين رماها أهل الإفك والبهتان من المنافقين بما قالوه من الكذب البحت والفرية التي غار الله تعالى لها ولنبيّه، صلوات الله وسلامه عليه، فأنزل الله براءتها صيانة لعرض الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام فقال: (إن الذين جاءوا بالإفك عصبة منكم) أي: جماعة منكم، يعني: ما هو واحد ولا اثنان بل جماعة، فكان المقدم في هذه اللعنة عبد الله بن أبي بن سلول رأس المنافقين، فإنه كان يجمعه ويستوشيه، حتى دخل ذلك في أذهان بعض المسلمين، فتكلموا به، وجوزه آخرون منهم، وبقي الأمر كذلك قريبا من شهر، حتى نزل القرآن، وسياق ذلك في الأحاديث الصحيحة.

وقال الإمام أحمد:... (إلى أن قال وهو المقصود) إذ دخل علينا رسول الله ﷺ فسلم ثم جلس - قالت: ولم يجلس عندي منذ قيل {لي} ما قيل، وقد لبث شهرا لا يوحى إليه في شأنه شيء... " تفسير ابن كثير (ت774هـ)، ج6/19-21. تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، العربية السعودية - الرياض، ط2/1420هـ - 1999م.

¹ _ صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب حديث الإفك، الحديث رقم 4141، ج3/125. الطبعة الأولى 1400هـ المكتبة السلفية - القاهرة.

² _ لقد أنزل الله سبحانه سورة في شأنها فقال ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ

تَحَاوَرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [سورة المجادلة آية 1].

قال ابن كثير: " قال الإمام أحمد: حدثنا سعد بن إبراهيم ويعقوب قالوا: حدثنا أبي، حدثنا محمد بن إسحاق، حدثني محمد بن معمر بن عبد الله بن حنظلة، عن عبد الله بن سلام، عن خويلة بنت ثعلبة قالت: في -والله- وفي أوس بن الصامت أنزل الله صدر سورة "المجادلة"، قالت: كنت عنده وكان شيخا كبيرا قد ساء خلقه، قالت: فدخل علي يوما فراجعته بشيء فغضب فقال: أنت علي كظهر أمي. قالت: ثم خرج فجلس في نادي قوه ساعة، ثم دخل علي فإذا هو يريدني عن نفسي. قالت: قلت: كلا، والذي نفس خويلة بيده، لا تخلص إلي وقد قلت ما قلت، حتى يحكم الله ورسوله

اللعان¹، وغير ذلك مما توقّف النبي ﷺ فيه انتظاراً منه للوحي، أو ما أيده الوحي في حينه وساعته، ولم يُترك الأمر له فيه للنظر والاجتهاد.

فيما بحكمه. قالت: فواثني وامتنت منه، فغلبته بما تغلب المرأة الشيخ الضعيف، فألقيته عني، قالت: ثم خرجت إلى بعض جاراتي، فاستعرت منها ثياباً، ثم خرجت حتى جئت رسول الله ﷺ، فجلست بين يديه، فذكرت له ما لقيت منه، وجعلت أشكو إليه ما ألقى من سوء خلقه. قالت: فجعل رسول الله ﷺ يقول: "يا خويلة، ابن عمك شيخ كبير، فاتقي الله فيه". قالت: فوالله ما برحت حتى نزل في القرآن، فتغشيت رسول الله ﷺ ما يتغشاه، ثم سري عنه، فقال لي يا خويلة، قد أنزل الله فيك وفي صاحبك" ثم قرأ عليّ. (فَدَسَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّدُكَ فِي رَوْحِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ) إلى قوله. (وَاللَّكْبِيرِ عَدَابٌ أَلِيمٌ)، قالت: فقال لي رسول الله ﷺ: "مريه فليعتق رقبة". قالت: فقلت: يا رسول الله ما عنده ما يعتق. قال: "فليصم شهرين متتابعين"، قالت: فقلت: والله إنه لشيخ كبير، ما به من صيام. قال: "فليطعم ستين مسكيناً وسقاً من تمر"، قالت: فقلت: يا رسول الله، وأنا سأعينه بعرق آخر، قال: "قد أصبت وأحسن، فذهبي فتصدّقي به عنه، ثم استوصي بآبن عمك خير". قالت: ففعلت" تفسير ابن كثير، ج8/35-36..

1 - والآيات التي تروي لنا وقائع تلك الحادثة هي قوله سبحانه: (وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الِّمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَدَاءَ فَاَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٦٨﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٦٩﴾ وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَرْوَاحَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شَهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٧٠﴾ وَالْخَمِيسَةُ أَنْ لَعَنَ اللَّهُ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٧١﴾ وَيَدْرُؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٧٢﴾ وَالْخَمِيسَةُ أَنْ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ وَلَوْلَا ﴿٧٣﴾ فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتَهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ ﴿٧٤﴾).

قال ابن كثير في بيان أمر هذه الآية: "وقد وردت الأحاديث بمقتضى العمل بهذه الآية، وذكر سبب نزولها، وفيمن نزلت فيه من الصحابة، فقال الإمام أحمد: ... عن ابن عباس رضي الله عنه قال: لما نزلت: (وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الِّمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَدَاءَ فَاَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا) قال سعد بن عبادة- وهو سيّد الأنصار - هكذا

وأظن أن التعجب قد يزداد إذا علمنا صدور الاجتهاد ليس من النبي ﷺ فقط، بل حتى من أصحابه في حياته – أي زمن نزول الوحي -، وإن كان الأمر في غيابه في أغلب الأحيان، والعود إليه عند حضوره للتصحيح أو الإقرار.

ومن ذاك ما ذكره الحجوي الثعالبي _ رحمه الله _ في الفكر السامي: "إن وقوع الاجتهاد من الصحابة في عصره ﷺ واستنباط الأحكام الفقهية من أصولها لا يمتري فيه من له معرفة بالسنة"1، ومثّل لذلك بأمثلة كثيرة، نذكر بعضها منها.

المثال الأول:

ما جرى عند عودة النبي ﷺ من غزوة الأحزاب وعزمه على تقريع يهود بني قريظة، عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: "قال النبي ﷺ يوم الأحزاب: لا يصلين أحد العصر إلا في بني

أنزلت يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: "يا معشر الأنصار ألا تسمعون ما يقول سيّدكم؟" قالوا: يا رسول الله، لا تلمه فإنه رجل غيور، والله ما تزوّج امرأة قط {إلا بكراً، وما طلق امرأة له قط} فاجترأ رجل منا أن يتزوجها، من شدة غيرته. فقال: والله يا رسول الله، إني لأعلم أنها حق، وأنها من الله، ولكنني تعجبت أني لو وجدت لكاعا قد تقخّذها رجل، لم يكن لي أن أهيجه ولا أحركه حتى آتي بأربعة شهداء، فو الله لا آتي بهم حتى يقضي حاجته. قال: فما لبثوا إلا يسرا حتى جاء هلال بن أمية- وهو أحد الثلاثة الذين تيب عليهم – فجاء من أرضه عشاء، فوجد عند أهله رجلاً، فرأى بعينه، وسمع بأذنيه فلم يهيجه حتى أصبح، فغدا على رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إني جنّت أهلي عشاء، فوجدت عندها رجلاً، فرأيت بعيني، وسمعت بأذني. فكره رسول الله ﷺ ما جاء به، واشتدّ عليه، فاجتمعت الأنصار فقالوا: قد ابتلينا بما قال سعد بن عباد، الآن يضرب رسول الله ﷺ هلال بن أمية، يبطل شهادته في المسلمين. فقال هلال: والله أني لأرجو أن يجعل الله لي منا مخرجاً. وقال هلال: يا رسول الله، إني قد أرى ما اشتدّ عليك مما جنّت به، والله يعلم إني لصادق. فو الله إن رسول الله يريد أن يأمر بضربه، إذا أنزل الله على رسوله الوحي – وكان إذا نزل عليه الوحي عرفوا ذلك، في تربّد وجهه يعني، فامسكوا عنه حتى فرغ من الوحي – فنزلت. (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَدَةُ أَحْدِهِمْ) الآية، فسري عن رسول الله ﷺ، فقال: "أبشر يا هلال، قد جعل الله لك فرجاً ومخرجاً" فقال هلال: قد كنت أرجو ذلك من ربي عز وجل... " القصة بتمامها في تفسير ابن كثير، ج6/14 إلى 19.

1 - الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، لمحمد الحجوي الثعالبي، ج/116.117. ابتداء طبعه بمطبعة إدارة المعارف بالرباط عام 1340هـ وكمل بمطبعة البلدية بفاس عام 1345هـ.

قريظة، فأدرك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيهم، وقال بعضهم: بلى نصلي، لم يرد منا ذلك، فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنف واحدا منهم¹.

المثال الثاني:

ما حدث لخالد بن الوليد، حيث قتل من قالوا صبأنا، والحديث في البخاري (ت256هـ)، عن سالم عن أبيه: "بعث النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى بني جذيمة فدعاهم إلى الإسلام فلم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا، فجعلوا يقولون: صبأنا صبأنا، فجعل خالد يقتل منهم ويأسر، ودفع إلى كل منا أسيره، حتى إذا كان يوم أمر خالد أن يقتل كل رجل منا أسيره، فقلت: والله لا أقتل أسيري ولا يقتل رجل من أصحابي أسيره، حتى إذا قدمنا على النبي ﷺ فذكرناه، فرجع النبي ﷺ يديه فقال: اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد مرتين²".

ففي الحديث الشريف والواقعة المشهورة أن الصحابة الكرام منهم من امتثل لظاهر النص، وهو نص صريح محكم، لا مطمع في معانيه اللفظية لتأويل وتفسير غير ظاهره، إلا أن بعضهم الآخر التفت إلى المعنى، ولاحظ أن العبرة من قوله ﷺ المسارعة إلى غزو العدو ومعاقتهم على خيانتهم ونقضهم للعهد، وأن أمر الصلاة في بني قريظة ليس على ظاهره، والظاهر أن الذي حملهم على ذلك، أحد أمرين أو كلاهما معا:

- ⊖ الأمر الأول: أنهم فهموا من قرينة حالية أن المقصود المسارعة، لا الامتثال الحرفي للنص.
- ⊖ الأمر الثاني: أنهم أخذوا بقرينة نصية أخرى مقابلة لهذه، وهي الصلاة في وقتها وعدم تفويتها إلى غير زمانها، وإنما القصد من قوله ﷺ حثهم على الإسراع. والله أعلم.

1 - صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب مرجع النبي صلة الله عليه وسلم من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة، ومحاصرته إياهم، حديث رقم 4119، ج3/119. وشرحه في فتح الباري لابن حجر العسقلاني: ج8/56-57. تصحيح وتحقيق عبد العزيز بن عبد بن باز، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي، أشرف على طبعه محب الدين الخطيب، دار المعرفة بيروت - لبنان.

2 - المصدر نفسه، كتاب المغازي، باب بعث النبي خالد بن جذيمة، الحديث رقم 4340، ج3/160.

وبالجملة، هو نظر في الدليل الجزئي على مستوى الفهم، من خلال الأخذ بالمعنى واستحضار قرينة جزئية أخرى وهي الصلاة في وقتها.¹

أما المثال الثاني، وفيه اجتهاد من خالد رحمته الله عليه في فهم مقصود القوم من لفظة "صبأنا" أي صبأنا عما كانوا عليه من دين الكفر والشرك بالله، ودخلوا في الإسلام، ولكن فهمه لعباراتهم كان خلاف مقصدهم، فكان من النبي صلوات الله عليه أن عاتبه وبرئ من صنيعه، ودفع ديّتهم، إلا أنه لم ينكر عليه اجتهاده، بل أنكر عليه نتيجته التي أفضت إلى قتل المعصومين بشهادة الإسلام خطأ. والله أعلم.

فقد كان اجتهاده رحمته الله عليه، مرتبطاً بأدوات الفهم والبيان، إذ كانت عملية التواصل غير واضحة، وذلك حسب الرواية التي تحمّل كلا الطرفين المسؤولية، حيث ترى أن القوم لم يحسنوا قول "أسلمنا"، وقالوا بدلاً منها "صبأنا"²، وتصريح بأن هناك طرف آخر فهم مقصدهم، أو بالأحرى توقّف لقرائن معينة، فلم ينفذ القتل في القوم الأسارى.

كل هذه الأمثلة والشواهد _ وهي قليل من كثير _ توضح بجلاء أن الصحابة على عهد النبي صلوات الله عليه كانوا يجتهدون في النوازل التي تحلّ بهم، ويقضون ويفتون في غيبته، ويرجعون إليه فيما تنازعوا فيه ليفصل بينهم بالقول الحق.

1 - قال ابن حجر العسقلاني (ت756هـ) في فقه هذا الحديث: "قال السهيلي وغيره: في هذا الحديث من الفقه أنه لا يعاب على من أخذ بظاهر حديث أو آية، ولا على من استنبط من النص معنى يخصه، وفيه أن كل متلفين في الفروع من المجتهدين مصيب... (ثم علّق ابن حجر بعده)، ثم الاستدلال بهذه القصة على أن كل مجتهد مصيب على الإطلاق ليس بواضح وإنما فيه ترك تعنيف من بذل وسعه واجتهد، فيستفاد منه عدم تأثيمه. وحاصل ما وقع في القصة أن بعض الصحابة ملوا النهي على حقيقته، ولم يباليوا بخروج الوقت ترجيحاً للنهي الثاني على النهي الأول وهو ترك تأخير الصلاة عن وقتها، واستدلوا بجواز التأخير لمن اشتغل بأمر الحرب بنظير ما وقع في تلك الأيام بالخذق، فقد تقدّم حديث جابر المصرّح بأنهم صلوا العصر بعدما غربت الشمس وذلك لشغلهم بأمر الحرب، فجوّزوا أن يكون ذلك عاماً في كل شغل يتلقّى بأمر الحرب ولا سيما الزمان زمان التشريع، والبعض الآخر حملوا النهي على غير الحقيقة وأن كناية عن الحدث والاستعجال والإسراع إلى بني قريظة". فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن حجر العسقلاني، ج409/7 و410، تصحيح وتحقيق عبد العزيز بن عبد بن باز، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي، أشرف على طبعه محب الدين الخطيب، دار المعرفة بيروت - لبنان.

2 - لفظ "صبأنا" في اللغة كما جاء في اللسان، لابن منظور، المقصود منه الخروج من دين إلى دين، وكانت العرب تطلق على النبي صلى الله عليه وسلم صابئاً، إذ خرج من دين قريش. لسان العرب، لابن منظور، ص:2358، تحقيق: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف.

ونظرهم كما سلف قبل، مصوّب نحو النص وفهمه وتنزيله، أو نحو ما استجد من نوازل خلت عن النصوص أو هي في ذاتها ليست مرتبطة بنص، إنما يلزمها نظر في محلّها وواقعها. والاجتهاد في النص أو في النازلة يتطلّب معرفة باللسان ودراية به، وهم أهل ذلك وأصحابه، وكذا معرفة بالوحي قرآنا وسنة ومقصود الشارع منهما على الجملة والتفصيل، ناهيك عن فقه الواقع والتفرّس في أهل الوقت والزمان، وفي كل هذا هم متفاوتون تفاوتاً يعلم من خلال ما بلغنا عنهم من فتاويهم وآرائهم.

وإذا علمنا أن الصحابة اجتهدوا على عهد النبي ﷺ، وأنهم نظروا في النص والواقع معاً، علمنا أنهم امتلكوا آلة النظر على عهده، من خلال الدربة والتجربة والمشاهدة والنظر في الكتاب الكريم، ومعاينة الرسول ﷺ، فاكتسبوا _ أي آلة النظر _، وأدركوا طرائق الفتيا ومناهج الحكم والقضاء، وذلك هو لب العلم بالدليل الأصولي.

لذا لا غرو إذا وجدنا من يقول باكتمال أصول الفقه وطرق الاستنباط على عهد النبي ﷺ¹، بمعنى أن القول الطارئ بعدهم، والجدل المحتدم ممن جاء خلفهم حول كثير من الأدلة الأصولية ومشروعيتها، ما هو إلا اختلاف في تسمية المسميات والمعاني الموجودة قبلهم. والله أعلم.

والذي وددت تأكيده، هو وقوع الاجتهاد والنظر من لدن الصحابة في عهد رسول الله ﷺ، وإقراره لهم على ذلك، بل إن في إقراره ذلك لدربة لهم على النظر وصقل لمهارتهم في أعمال العقل المسدّد بالشرع ومعانيه، وفي التماس الحق عند غياب النصوص وحضورها، وبذل الجهد اعتماداً على طرق الفهم وكيفية التنزيل، كيف لا؟ وهم من عاين نزول الوحي وشهدوا تصرفات النبي ﷺ المختلفة والمتنوعة بحسب الوقائع والنوازل.

¹ _ الفكر السامي للحجوي الثعالبي، ج1/120.

أما ما أردت تحصيله، هو أن هذه الفترة، كان فيها الدليل الأصولي هو التشريعي، أي الكتاب والسنة، وإعمال النظر فيهما بأدلة إجرائية لم يكن لها أسماء آنذاك، بل كانت فاعليتها هي حقيقتها، ووظيفتها هي كنهها، ويمكن أن نطلق عليها الرأي الصحيح الذي اتفقوا على العمل به.

ولا يفوتني هنا أن أنبه إلى إشكال الأسبقية، فما السابق الفقه أم أصوله؟ فطائفة من الباحثين ذهبت للقول بأسبقية الأصول، لأنه الأصل، إذ لا يمكن لأي فقه أن يبني بدونه، لذا قال قائلهم: "إن الترتيب المنطقي للأمر ليقضي بأن القواعد الأصولية بشكلها العام، سابقة في الوجود على الفقه، كما يسبق أساس البناء في الوجود البناء نفسه، فلا نعتقل وجود فقه من مجتهد إلا ونعتقل أن لديه قبل ذلك أصولا وقواعد قد بنى عليها أحكامه، كما لا نعتقد وجود بناء قوي إلا بتعقل جذر وأساس سابق في الوجود على البناء..."¹.

ولكن عند تدقيق النظر لا يصمد هذا التحليل - الذي يبدو منطقيًا-، أمام حقيقة أسبقية الفقه على دليله، وهذا بشرط عدم الأخذ بالتعريف الاصطلاحي للفقه، من حيث هو " العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية"²، أي محصول النظر في الدليل التفصيلي الجزئي، الذي هو في نفسه فقه تشريعي، منزل من عند الله، فالفقه بهذا المعنى الأخير هو الأسبق، وإعمال النظر في فهمه والاستنباط منه وتنزيله، هو استثمار له بالدليل الأصولي فهما لدلالته في أبعادها اللغوية، وتعليلا لأحكامه واستيعابا لمقاصده، وتنزيله في انسجام مع واقعه.

إذا فالأصل هو الحكم التفصيلي، والنظر فيه متأخر عنه، وإنما بدا ما سطر صاحب المقالة المذكورة منطقيًا، لعدم الرجوع إلى أصل الأمور ومنطلقاتها.

¹ - أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي-تاريخه وتطوره- لمصطفى سعيد الخن:80، دار الكلم الطيب دمشق بيروت، الطبعة الأولى: 1430هـ/2000م.

² - الضياء اللامع شرح جمع الجوامع في أصول الفقه، لأحمد بن عبد الرحمن بم موسى الزليطني القروي المالكي: ج1/135، تقديم وتحقيق وتعليق عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الثانية:1420هـ/1999م.

➤ المطلب الثاني: الدليل الأصولي زمن الخلفاء رضي الله عنهم.

بعد وفاة النبي ﷺ، ازدادت الحوادث وتشعبت، وهو أمر طبيعي ناتج عن تطوّر حركة المجتمع، واتساع أرض الإسلام، ومناطق نفوذه السياسي بفضل الفتوحات الإسلامية، إضافة إلى فقد الوحي، بفقد الرسول ﷺ الذي كانوا يفرعون إليه عند الملمات، ليفصل بينهم فيما اختلفوا فيه، ويبيّن لهم القول الحق، أما بعده، وإن وُجد القرآن والسنة بين ظهرانيهم، فالتأويل والتفسير والفهم والتنزيل، يختلف من عقل لآخر، لذا رغم قرب عهدهم من فترة نزول الوحي، إلا أن ذلك لم يكن مانعا لهم من الاختلاف.

ولكن النبي ﷺ كان قد أعد منهم علماء وفقهاء ذوو حنكة ومقدرة على إبداء الرأي وتوليّ النظر عند حلول القضايا والمسائل، وذلك أت من تدريبهم على ذلك في حياته، فكان فيهم العالم بالقرآن وتأويله، ومنهم العالم بالحلال والحرام، ومنهم العالم بالفرائض، ومنهم العالم بطرق الفصل بين الناس- أي القضاء.-.

ومن تمّ نتيجاً أن أصحاب رسول الله ﷺ ساروا على نهج قويم، بحيث زادوا طريق الاجتهاد بيانا ووضوحا من خلال كيفية تعاملهم مع الوقائع على مختلف مستوياتها، في السياسة و المعاملات و العبادات...، ويمكن القول إن هذه الفترة شكّلت مرحلة فاصلة في بناء الدليل الأصولي واستوائه على سوقه، إذ كان عهد الخلفاء مرحلة نضجٍ واكتمال لمعالم الدليل الأصولي النهائية، فما أقرّوه وعملوا به في اجتهاداتهم واتفقوا عليه، واستفاضت الأخبار عنهم في إعماله لهو الدليل الأصولي الذي لا ينبغي الحياد عنه أو التشكيك فيه، أو الالتفات للاختلاف الطارئ بعدهم حوله.

ذلك أن اتفاقهم على العمل به مع عدم وجود المخالف إجماع منهم على كليته وحجيّته كدليل أصولي، وفي ذاك دليل قاطع على أن الاختلاف وقع بعدهم، والذي اتضح لي أن المنقح عليه بينهم هو وجوب النظر في الحوادث، واعتبار الكتاب والسنة والرأي الصحيح مرجعا وموثلا للنفاد إلى الواقع والإجابة عن النازل بهم، أما تسمية أدلتهم بما وصلنا من أسماء عبر

أهل الأصول، فهو أمر لم يفتعلوه أو يأبهوا به، أي أنهم لم يشتغلوا بتسمية الأدلة، بل ركزوا على المسميات، فمنهجهم الاجتهادي نسق مرتكز في دواخلهم وطبائعهم، فالدليل الأصولي معهم طبع صُقل بالدربة، وفيمن بعدهم صنعة قد تستحيل طبعاً.

فلقد كان الصحابة، بل أكابر علمائهم وفقهائهم، كما روي عن الصديق رضي الله عنه، إذا نزلت به نازلة يقول فيها بكتاب الله فإن لم يجد فبسنة رسول صلوات الله عليه، فإن لم يجد جمع رؤوس الناس فاستشارهم، فإن التمس منهم اتفاقاً على شيء قضى به، وكذا الشأن بالنسبة لعمر بن الخطاب، وذلك منهج العلماء على عهدهم من الصحابة كابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عباس، فقد كانوا يقولون بكتاب الله فإن لم يجدوا فبسنة رسول الله صلوات الله عليه، فإن لم يجدوا اجتهدوا برأيهم¹.

والملاحظ في تلك الأقوال أن الأدلة المعتمدة من لدن الصحابة، هي الكتاب والسنة والإجماع² أو الحكم الأغلب، و الرأي، ولا ذكر لأي من الأدلة الأخرى التي جاءت بعدهم بأساميتها المعروفة، باستثناء لفظ "القياس" في رسالة عمر رضي الله عنه لأبي موسى الأشعري³، وهي رسالة كما هو معروف مختلف في صحتها ونسبتها لعمر رضي الله عنه، أما باقي الأدلة الأصولية، كالاستحسان أو الاستصلاح وغيرهما، فلا ذكر لها بلفظها، وهذا _ بلا شك _ لا يعني عدم وجود مسمياتها، واعتبارها كطرق للاستنباط ومسالك للاجتihad. والله أعلم.

1 إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية (ت751هـ)، ج2/115 وما بعدها من الصفحات، بل إن الكتاب زاخر بأمثال تلك الشواهد الأثرية، تقديم وتعليق وتخريج: مشهور بن حسن آل سلمان، شاركه في التخريج أحمد عبد الله أحمد، الطبعة الأولى 1463 سلسلة ابن القيم، دار ابن الجوزي. الرياض _ المملكة العربية السعودية.

2 - الإجماع هنا ليس بالاصطلاح الذي اشتهر به عند أهل الأصول، إنما المقصود به الاجتماع للمشورة، وللزيادة في البحث والتفتيش عن الدليل الجزئي في الحادثة، ربما يكون عند أحدهم جوابها من كتاب أو سنة.

3 - إعلام الموقعين: ج2/117. والإحكام لابن حزم، ج7/146. تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، تقديم إحسان عباس، منشورات دار الآفاق الجديدة _ بيروت. ولقد جاء على ذكر ما ينقص من قيمة الرسالة العمرية لأبي موسى الأشعري، من جهة سندها، وأنها لا تقوم حجة لإثبات القياس لفظاً ومعناً.

➤ المطلب الثالث: الدليل الأصولي على عهد أئمة المذاهب

يعتبر عهد الملوك الأمويين، عهد استتباب سياسي للدولة الإسلامية، حيث كان مرحلة حكمهم مفرزة للصراع الذي دارت رحاه بين صحابة رسول الله ﷺ، بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، ودوران دائرة الحروب الطاحنة، التي أحرقت الأخضر واليابس، وأنت على مكتسبات الخلافة الإسلامية، إلى أن انتهت بمقتل ابن عم رسول الله ﷺ، علي رضي الله عنه، وتنازل ابنه الحسن رضي الله عنه، عن سيادة أمر المسلمين لمعاوية رضي الله عنه، ولكن رغم هذا الاستتباب السياسي، بقيت آثار الانقسام باقية ومستمرة على المستوى الفكري، فقد تعقدت الحياة الفكرية إثر تلك الفتن والحروب، وكان لها ما بعدها من ظهور جملة من الأفكار والآراء التي لم تكن في عهد النبي ﷺ ولا في زمن أبي بكر وعمر¹.

فقد تحدّثت فرق وطوائف من الناس في مسائل الحكم والحاكمية، والقدر، ومسمى الإيمان، وقضايا الوجود، وغيرها من القضايا العقديّة والمسائل الفكرية.

وكان ما حدث بين الصحابة من خلاف حول الخلافة في السقيفة، وما كان بينهم بعد مقتل عثمان، إضافة لما آل إليه الوضع زمن الأمويين من اضطهاد سياسي، وما نتج عن تلاحق الأمم إثر الفتوح الإسلامية، ودخول بعض الأفكار التي لم يكن للمسلمين عهد بها، كل هذا أدى إلى ثورة في القول وإبداء الرأي وإعمال العقل في التفسير والاجتهاد، وردّ كثير من المنقول لشيوع الوضع، أو لاستعماله وفق الأهواء الفكرية والسياسية.

هذه الفوضى الفكرية التي عمّت أرجاء النظر في كل القضايا السياسية والاجتماعية والثقافية، أثّرت _ ولا بد _ في الفكر المنهجي لدى الفقهاء والأصوليين، إما بتبني الرأي

1 - تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، لعبد الرحمن بن خلدون (ت808هـ) ضبط متنه ووضع حواشيه وفهارسه خليل شحادة، راجعه سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1421هـ/2000م. من الصفحة 576 إلى 648 من الجزء الثاني، حيث فيها أحداث بدء من الانتقال على عثمان رضي الله عنه إلى بيعة الحسن وتسليمه الأمر لمعاوية.

والإكثار من القول به في سائر المسائل العملية، مع العمل أيضا بالمنقول والرواية ولكن بشكل أقل، أو من نهج سياسة الاحتراز من شطحات الرأي بالتمسك بالنقل وعدم مجاوزته، والتمسك بحبل الرواية واعتماد الحديث والإكثار منه والنهل من المعقول بشكل أقل، ولكل فريق أعداره وأسبابه التي جعلته يسلك طريقا مختلفا عن الآخر.

والحاصل أن الدليل الأصولي راوح مكانه عما كان عليه قبل، بحيث ذهب كل فريق إلى تغليب جانب معين، فأحدهما غلب الدليل الأصولي المصدرى التشريعي ولم يجاوزه إلى أعمال الرأي بشكل موسّع، والآخر أخذ بالدليل المصدرى، بشروط مخصوصة، ووسّع دائرة الرأي، وهي دائرة الدليل الإجرائي.

أما زمن الملوك العباسيين فقد عرفت فترة حكمهم حركة نظرية، حيث يمكن القول إن الأدلة الأصولية قد استتبت في كل مذهب، ورست مراكبها على برّ الأمان، وخاصة في المراحل المتوسطة والمتأخرة من هذه الفترة السياسية، إذ لم يكن من المنطقي أن يسمى المذهب مذهباً، إلا بعد اكتمال بناء الدليل فيه، ووضوح الرؤية المنهجية لدى أصحابه، ومن تمّ كانت لهذه الحركة الفقهية أسبابها ومبرراتها.

وللتنبية والإيضاح فإن غالب أئمة المذاهب لم يدوّنوا أصولهم بتمامها، وإنما استفادها أصحابهم وأتباعهم من فتاويهم وآرائهم الفقهية، ونسنتني من هؤلاء الإمام الشافعي (ت204هـ) _ رحمه الله _ ، الذي أصل أصوله وصاغ دليله الأصولي بحسب ما رآه صالحاً، وارتضاه للنظر الفقهي.

فأغلب الفقهاء الذين انتشرت مذاهبهم بين الناس، وسادت في ربوع البلاد الإسلامية إلى يومنا هذا، بعضهم مخضرم عاصر الدولتين الأموية والعباسية، وبعضهم عاصر فقط زمن العباسيين، لذا بدا لي أنه من الصواب المنهجي أن نعرض _ في عجالة _ للنسق الفكري لأئمة المذاهب، والأدلة التي بنوا عليها فقههم، والمؤثرات التي ساهمت في ذلك، مقتصرًا على أئمة المذاهب الأربعة ومعهم داود الظاهري لاستقلاله برؤية منهجية يكاد يكون منفرداً فيها، غير مترجم لهؤلاء الأعلام، لشهرتهم وذيوع سيرتهم ومناقبهم، إلا فيما يخدم خطة البحث.

• الفرع الأول : أبو حنيفة النعمان (80-150هـ).

يعتبر الإمام أبو حنيفة النعمان، من الأئمة المخضرمين، الذين عاشوا زمنا بين الدولتين الأموية والعبّاسية، وامتحنوا في كلا الدولتين لعدم استجابته لذوي السلطان بتقلد منصب العدالة، ورفضهم القضاء بين الناس، لعلمه واطلاعه على طرق السلاطين وأعوانهم في استدراج العلماء والفقهاء والصلحاء، حتى يصيرون أداة طيعة في أيديهم، ولوعيه أيضا بجسامة تلك المهمة، وأنه لن يتم إطلاق أيديهم وبسط سلطانهم في أمر القضاء والفصل بين الناس بالعدل، لذا فضلوا المحنة وآثروا الابتلاء على أن يبيعوا الباقية بالفانية.

هذا، ومعلوم أن أبا حنيفة النعمان نشأ وترعرع بالكوفة، ثم شد الرحال إلى البصرة، وهما آنذاك موطن الملل والنحل والفرق على مختلف اتجاهاتها، فقد كان أهم مراكز العراق في العهد الأموي البصرة والكوفة، ودخل في المنافسة بلد جديد الذي أنشأه أبو جعفر المنصور، وكان التنافس العلمي بين هذه المدن الثلاث في العصر العبّاسي أشد منه في العصر الأموي تبعا لنمو الحركة العلمية، فالبصريون والكوفيون والبغداديون في النحو، وفي الصرف، وفي اللغة، وفي الأدب، وفي الكلام، وفي غيرها، وكل جماعة من العلماء تتعصب لبلدها ولمذهبها العلمي...¹، لذا لا يستغرب ما جاء في سيرته أنه كان في أول زمانه مشتغلا بالكلام، يساجل ويجادل أهل الملل، ويناظر أهل الفرق، إلا أنه في الأخير عدل عنه.

وقد عقد صاحب "الخيرات الحسان" فصلا في مبدأ أمره ونشأته وسبب اشتغاله بالعلم فقال: "سبق أن الصحيح أنه ولد بالكوفة ونشأ بها وأنه لم يجد في حال ترعرعه من يرشده إلى الأخذ بمن أدركه من الصحابة فاشتغل بالبيع والشراء إلى أن قبض الله له الإمام الشعبي فأيقظه إلى النظر في العلم ومجالسة العلماء لما رأى فيه من اليقظة والنجابة فوقع في قلبه قوله فترك السوق وأخذ في العلم فنظر في علم الكلام وبلغ مبلغا يشار إليه فيه بالأصابع وأعطى فيه جدلا فمضى عليه زمن به يخاصم وعنه يناضل حتى دخل البصرة لأن أكثر الفرق لأنه كان يعدّ الكلام أرفع العلوم وأفضلها لكونه في أصول الدين ثم ألهم أن الصحابة والتابعين لم يكونوا كذلك

1 - ضحى الإسلام، لأحمد أمين، ج2/78، مهرجان القراءة للجميع 1998، مكتبة الأسرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب.

مع أنهم عليه أقدر وبه أعرف بل نهوا عنه أشد النهي ولم يخوضوا إلا في الشرائع وأبواب الفقه وتعليم الناس فكره طرائق الجدل وأكد ذلك عنده أنه كان يجلس بالقرب من حلقة حماد فجاثته امرأة فسألته عن رجل يريد أن يطلق امرأته للسنة كيف يقول فلم يجد جوابا فأمرها أن تسأل حمادا ثم تعلمه بجوابه فترك الكلام...¹.

فمن هذه السيرة المختصرة عن الإمام ومعرفة المحيط الثقافي المتنوع والمتصارع الذي كان يعيش فيه، نتلمس خيطا يدلنا على تأثر منهجه الأصولي بواقع الحال، فقد بدأ الرجل حياته العلمية بالاهتمام بالعلوم العقلية، ومساجلة أهل الملل ومناظرة أهل الفرق، لذا أثرت الطريقة العقلية في النظر إلى القضايا في بناء الدليل الأصولي عنده، ومن ذاك تشدده في قبول الآثار والأحاديث، وخاصة بعد انتشار الوضع والأكاذيب على رسول الله، ومحاولة طائفة من الناس ترويج بضاعتهم والتسويق لأرائهم وما يعتقدونه عن طريق الرواية.

فقد كان دليل أبي حنيفة الأصولي، كتاب وسنة واختيار من قول الصحابة عند التعدد، "فقد جاء عن أبي حنيفة من طرق كثيرة ما ملخصه أنه أولا يأخذ بما في القرآن، فإن لم يجد فبالسنة، فإن لم يجد فبقول الصحابة، فإن اختلفوا أخذ بما كان أقرب إلى القرآن أو السنة من أقوالهم ولم يخرج عنهم، فإن لم يجد لأحد منهم قولاً لم يأخذ بقول أحد من التابعين بل يجتهد كما اجتهدوا..."².

ورغم ما نقله الناقلون من مرويات تحاول أن تصوّر النسق المنهجي لبناء الدليل الأصولي عند أبي حنيفة، إلا أن هناك مشكلة تاريخية في الرواية المسندة إلى أبي حنيفة يحكي فيها عن دليله، فلم "يسعفنا التاريخ الفقهي ببيان هذه القواعد مفصلة بسند متصل إلى أبي حنيفة نفسه، ولكن مما لا شك فيه أن هناك قواعد كانت معتبرة لدى أبي حنيفة فرع عليها، واستخرج الأحكام على ضوءها وبهدايتها"³.

1 - الخيرات الحسان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، للعلامة أحمد المكي، ص:27. طبع على نفقة مولوي محمد عبد الله جيتيكر وشركائه في بومبي الهند سنة1324هـ. طبع بمطبعة السعادة بجوار محافظة مصر لصاحبها محمد إسماعيل.

2 _ المرجع نفسه، ص:30.

3 _ أبو حنيفة: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، لمحمد أبي زهرة، ص:205. دار الفكر العربي _ القاهرة 1991.

والذي يظهر مما سبق أن أبا حنيفة _ رحمه الله _ ، لديه أربع أدلة: الكتاب والسنة وقول الصحابة اجتماعا وافتراقا¹ و الاجتهاد والرأي، وهذا ما كان عليه أصحاب النبي ﷺ ، نص أو إجماع أو اجتهاد وإن اختلفت طرقه، وما قيل في حق أصوله المستعملة هو استنتاج من الأصحاب والأتباع، حيث نظروا في آرائه الفقهية، واستلهموا منها منهجه في الفهم والتنزيل، لذا قال الحجوي في الفكر السامي: "والحق أن هذه الأصول الثانوية مخرجة ومستنبطة من كلامه ولا نص عليها بالتعيين عنه"².

ومن تمّ نخلص لحقيقة منهجية في بناء الدليل عند أبي حنيفة هي أن أصوله وأدلتها هي على قسمين:

- أدلة تحدّث عنها وصرّح بها، كالعمل بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة، والاختيار بين أقوالهم عند الاختلاف، والاجتهاد والرأي.
- أدلة مستفادة من فقهه وفقه أصحابه، وهي تفصيل وبيان لهاته الأصول المثبتة عنده، كالقول في العام والخاص، وخبر الأحاد الذي رواه الفقيه، وقول الصحابي هل هو مخصص للعموم، والقياس والاستحسان.³

• الفرع الثاني: مالك بن أنس (93- 179 هـ).

الإمام العالم نجم السنن وعالم المدينة⁴، عاصر _ رحمه الله _ الدولتين، وخبر سياستهما في الرعيّة عامة، وفي المدينة وأهلها خاصة، فهو العالم المخضرم سياسيا ومعرفيا، واطلع على ما فات وما كان في زمنه من قلاقل وأزمات نشبت بمدينة رسول الله ﷺ ، وسمع عن الفتن وعاشها، سواء تعلّق الأمر بالصراع الدائر بين الأمويين وخصومهم من جهة، أو ما أحدثه

¹ _ وقول الصحابة اجتماعا وافتراقا، لا يعدو إلا كونه من قبيل المستند إلى النقل أو إلى الرأي فيه.

² _ الفكر السامي، لمحمد الحجوي: ج2/133.

³ _ المصدر نفسه: ج2/133 _ أبو حنيفة، لمحمد أبي زهرة: 205. بتصرف.

⁴ _ التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، لشمس الدين والسخاوي، ج3/442، عن بطبعه ونشره أسعد الحسيني، 1400هـ/1980م.

الخوارج من فوضى أحرقت الأخضر واليابس، أو ما فعله العبّاسيون مع خصومهم العلويين، في المدينة وغيرها¹.

هذا من الناحية السياسية وإشكال تدبير الصراعات والنزاعات مع الخصوم، أما ما كان عليه الأمر العلمي والثقافي في المدينة، فقد كانت مهذا للعلم الأثري، ومحضنا للسنن والحديث النبوي الشريف، فإذا كانت البصرة والكوفة عرفت نشاطا ثقافيا اتسم بالعقلانية المفرطة أحيانا، نظرا لانفتاحها على العلوم والثقافات والمناهج الدخيلة، من فلسفة ومنطق وغيرها، فالمدينة لم تتأثر بذلك، باعتبارها رأس العلم وأصله، ومنبعه ومصدره، فرغم نفاذ تلك الأفكار والآراء التي كانت تصلها وتتسرّب إليها، إلا أنها بقيت متمسكة بما كان عليه الجيل الأول في عهد رسول الله ﷺ، وعهد الخلفاء الراشدين، من عدم الخوض في المسائل والقضايا العقدية بالرأي والعقل، واقتصارهم على المنقول، وإدراكهم أن تلك الأمور لا سبيل للعقل لإدراكها والوقوف على حقيقتها، وإنما الحقيق والواجب أعمال العقل في فهم الشريعة وتدبرها والاستنباط منها، لا إعماله في العقائد.

وقد سار مالك _ رحمه الله _ على نهج أهل المدينة في الأخذ بالمنقول والنظر فيه بالمعقول تثبتا وتفهما وتنزيلا، ولم يخض في مسائل العقائد بالرأي، ونهى عن ذلك، اتباعا للراسخين في العلم²، واعترافا بعجز العقل عن إدراك ما لا يدرك، فإذا كان العقل لا يزال ليومنا هذا حيرانا متخبّطا في معرفة وإدراك حقيقة وكنه المخلوق في كثير من تفاصيله، فأنى له معرفة وإدراك الخالق سبحانه وتعالى.

عُرفت المدرسة التي ينتسب إليها مالك _ رحمه الله _ تاريخيا، بمدرسة أهل الحديث، في مقابلة مدرسة أهل الرأي بالبصرة والكوفة، والحق أنهما مدرستان زاوجتا بين الحديث والرأي والمنقول والمعقول في التعاطي مع قضايا التشريع، إلا أن هذه التسمية جاءت تغليبا، نتيجة

1 _ التحفة اللطيفة - التاريخ الشامل للمدينة المنورة-، لعبد الباسط بدر، ج73/1 وما بعدها، الطبعة الأولى، 1414هـ/1993م، المدينة المنورة. بتصرف.

2 _ المقصود بذلك الوصف، أصحاب رسول الله ﷺ، لأنهم أحق بذلك الوصف من غيرهم.

الإفراط في استعمال العقل أو الاحتراز في توظيفه، مع عدم وجود الحاجة لذلك في كثير من الأحيان، من ذلك ما أحدثه الأحناف من " الفقه التقديري"، والله أعلم.

ومدرسة الحديث، كذلك أعملت العقل وأطلقت له العنان في مجاله الذي رأته مناسباً له، ويتبين ذلك من أصول هذا الاتجاه الذي برز فيه الإمام مالك، عالم المدينة المنورة، حيث اقتفى أثر الأسلاف الذين نشأوا وترعرعوا في المدينة من الرعيل الأول، سواء في زمن النبي ﷺ، أو على عهد الراشدين، كما سبق وأن رأينا.

لذا كانت أصول مالك _ رحمه الله _ جامعة بين النقل والعقل، وإذا كان أبو حنيفة لم يدون أصوله وإنما هي مستقاة مما خلفه من فقهه، فكذلك الشأن بالنسبة لمالك _ رحمه الله _ ، فقد خلف رواية وفقها وفهما، ولم " يدون مالك أصوله التي بنى عليها مذهبه، واستخرج على أساسها أحكام الفروع التي استخرجها، والتي قيد نفسه في الاستنباط بقيودها، وكان في ذلك كأبي حنيفة معاصره"¹، بمعنى أن موروثة الفقهي، كان موثلاً يرجع إليه أتباعه لاستخلاص أصوله، وجعلها مادة لتأصيل أصوله، لذا اختلفت آراؤهم في ذلك، أي في تعداد تلك الأصول والأدلة التي بنى عليها مالك مذهبه.

وللقاضي عياض _ رحمه الله _ رأي في الأدلة الأصولية التي بنى عليها مالك فقهه، قال: " وأنت إذا نظرت لأول وهلة منازع هؤلاء الأئمة، وتقرير مأخذهم في الفقه، والاجتهاد في الشرع، وجدت مالكا _ رحمه الله تعالى _ ناهجا في هذه الأصول مناهجا، مرتبا لها مراتبها ومدارجها، مقدما كتاب الله، ومرتباً له على الآثار، ثم مقدماً لها على القياس والاعتبار، تاركاً منها لما لم يتحمله عنده الثقات العارفون بما تحملوه، أو ما وجد الجمهور والجم الغفير من أهل المدينة قد عملوا بغيره وخالفوه، ولا يلتفت إلى من تأول عليه بظنه في هذا الوجه سوء التأويل، وقوله ما لا يقوله، بل ما يصرح أنه من الأباطيل، ثم كان من وقوفه عن المشكلات وتحريه عن

¹ _ مالك بن أنس حياته وعصره، آرائه وفقهه، لمحمد أبي زهرة: 271.

الكلام في المعوصات، ما سلك به سبيل السلف الصالحين، وكان يرجح الاتباع، ويكره الابتداع، والخروج عن سنن الماضين"¹.

ومن هذا، تكون الأدلة التي بنى عليها مالك مذهبه:

- الكتاب.

- السنة الموثوقة.

- الموافقة لما عليه أهل المدينة.

- القياس والاعتبار.

أربعة أصول يقرّر القاضي عياض عمل مالك بها من خلال نظره لما خلفه بعده من منجزات علمية، وما دونها فهو فهم عنه واستنباط لأدلته من فقهه.

• الفرع الثالث: محمد بن إدريس الشافعي (150-204هـ).

لم يكن الشافعي² مخضرمًا كسابقه أبي حنيفة ومالك، فقد ولد وعاش ومات إبان حكم العباسيين، وكان له تجوال وترحال، من مسقط رأسه غزّة إلى مكة، إلى المدينة، ثم اليمن، ثم بغداد، إلى أن انتهى به المطاف وخطّ الرحال في مصر وعایش عصر العباسيين في شتى البقاع التي وصلها سلطانهم وكانت تحت نفوذهم.

ومن خلال هذه الرحلات والتنقلات بين المدائن، يظهر أن الشافعي نهل من معين متعدّد، أخذ قبل كل شيء اللسان العربي من موطنه، ثم أخذ فقه أهل مكة، ثم فقه مالك بالمدينة، ثم

1 _ ترتيب المدارك، للقاضي عياض: ج1/89. الفكر السامي: ج2/161 وما بعدها.

2 - الكلام مستفاد بتصريف من المصادر والمراجع التالية:

- طبقات الشافعية، للإسنوي ابتداء من الصفحة: 18/ج1. الطبعة الأولى 1407هـ - 1987م، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

- طبقات الفقهاء الشافعيين لابن كثير الدمشقي، تحقيق وتعليق وتقديم، أحمد عمر هاشم و محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، 1993م 1413.

- المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي، لمصطفى سعيد الخن، الطبعة الأولى 1423هـ - 2003م، دار النفائس - الأردن.

- الشافعي - حياته وعصره آراؤه وفقهه-، لمحمد أبي زهرة، الطبعة الثانية 1978. دار الفكر العربي.

ألقى بنفسه حيناً من الدهر في حزن السياسة باليمن، فلم يكتب له الاستمرار في ذلك، بسبب الضغائن والدسائس التي كانت تكتنف عالم السياسة، ولا تزال تلدغ بسمّها كلّ من دخل جحرها، ثم كان له أن التقى صاحب أبي حنيفة، محمد بن الحسن، فأخذ علم أهل الكوفة، ثم إلى مصر فصار صاحب مذهب متبع، بعد أن تمخضت تلك المعارف والمناهج في عقله، فأنتجت أصولاً وفروعاً، أدلة وفقهاً، رسالة وأماً.

فبرحلاته ولقاءاته لرؤوس أهل العلم آنذاك، ورواد المدارس والاتجاهات، اجتمعت لديه كنوز المعرفة الأصولية والفقهية، على تنوعها واختلافها، فأخذ منها بحظ وافٍ بعد أن نقد وانتقد، ولحسن حظّه أن يسّر له الله سبحانه وتعالى ظروف وأسباب الكتابة والتأليف والتأصيل، فكانت آراؤه في ذلك مدوّنة في كتبه، سواء في الدليل الأصولي أو ما تفرّع عنه من العمليّات.

وإذا كان أبو حنيفة قد لقي أهل الكلام وغيرهم من الذين خاضوا في الإلهيات والنبوءات وما تبعها، وناظرهم وجادلهم، ومالك قد دافعهم ونبذ علومهم والاشتغال بها، فإن الشافعي قد وجد تلك الأمور قد استفحل أمرها، وظهر في الناس أثرها، لذا انبرى هو الآخر للتنبيه على مخاطرها الموضوعية وآفات المنهجية، فذلك - والله أعلم - مبعث دندنته في الرسالة حول الاهتمام بالسنة النبوية الشريفة والدراية باللسان العربي، وغير ذلك مما أكد عليه ونبه إليه.

وقد كفى الشافعي أتباع مذهبه مؤونة التنقيب والتفتيش عن أصوله الاجتهادية، والاستنباط لدليله الأصولي، إذ تيسرت أسباب ذلك ودواعيه، فألف "الرسالة" ولم يترك الأمر لنظر الأصحاب والأتباع، يصيبون أو يخطئون في نسبة بعض الدليل الأصولي إليه، ونفي البعض الآخر عنه، إنما حسم رحمه الله في هذه المسألة بتأليف "الكتاب".

ومن رسالته الفريدة، نستفيد أن دليله الأصولي مبناه على الشكل التالي:

- الكتاب والسنة والإجماع والقياس وقول الصحابي، خمس أدلة لا تزيد ولا تنقص بحسب ما سطره، وخطّه بيمينه.

وقد قال في ذلك، في معرض ذكر ترتيب منازل الدليل الأصولي والاستدلال به: "...
يحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها، الذي لا اختلاف فيها، فنقول لهذا: حكمنا بالحق في الظاهر
والباطن.

ويحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد، لا يجتمع الناس عليها، فنقول: حكمنا بالحق في
الظاهر، لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث.

ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة ضرورة، لأنه لا يحل القياس
والخبر الموجود، كما يكون التيمم طهارة في السفر عند الإعواز من الماء، ولا يكون طهارة إذا
وجد الماء، وإنما يكون طهارة في الإعواز.

وكذلك يكون ما بعد السنة حجة إذا أعوز من السنة¹.

أما كلامه في أقوال الصحابة، فجاء بأسلوب المناظرة الذي درج عليه في سائر كتابه:"
فقال _ أي محاوره _ : " قد سمعت قولك في الإجماع والقياس، بعد قولك في حكم كتاب الله وسنة
رسوله، أرأيت أقاويل أصحاب رسول الله إذا تفرقوا فيها؟

فقلت: نصير منها إلى ما وافق الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو أصح في القياس.

قال: أفرأيت إذا قال الواحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم فيه له موافقة ولا خلافا، أتجد لك
حجة باتباعه في كتاب أو سنة أو أمر أجمع الناس عليه، فيكون من الأسباب التي قلت بها خبرا؟
قلت له: ما وجدنا في هذا كتابا ولا سنة ثابتة، ولقد وجدنا أهل العلم يأخذون بقول واحد منهم مرة
ويتركونه أخرى، ويتفرقون في بعض ما أخذوا به منهم.

قال: فإلى أي شيء صرت من هذا؟

قلت: إلى اتباع قول واحد، إذا لم أجد كتابا ولا سنة ولا إجماعا ولا شيئا في معناه يحكم له
بحكمه، أو وجد معه قياس.

1 - الرسالة لمحمد بن إدريس الشافعي، ص: 598_600. تحقيق وشرح أحمد شاكر، دار الكتب العلمية بيروت _
لبنان.

وقل ما يوجد من قول الواحد منهم لا يخالفه غيره من هذا"¹.

وحاصل كلامه عن أقاويل الصحابة أنها حجة مع وجود العاضد من التنزيل والسنة وما شابههما معنى، سواء كان للقائل منهم موافق أو مخالف أو لم يكن.

هذا ولقد تركت عرض ما أتى به الشافعي في نظريته الأصولية بناء وهدما إلى مكانه في هذا البحث، وإنما اقتصرنا هنا على ما يفيد الغرض والمقصود، وكلّ في بابيه محمود.

ومسك الختام ما رتبّه عياض القاضي في مداركه من درر الكلام في حق الشافعي رحمه الله جميعاً، حيث يقول فيما أبدعته قريحة هذا الرجل العالم المفكّر والمنظر إنه قام بـ: "تقرير الأصول، وتمهيد القواعد، وترتيب الأدلة والمآخذ، وبسط ذلك، ما لم يسبق إليه من قبله وكان فيه عليه عيالا كل من جاء بعده، مع التفنن في علم لسان العرب"².

• الفرع الرابع: أحمد بن حنبل (164-241هـ)³.

إن السيرورة التاريخية، جعلت من الإمام أحمد _ رحمه الله _ امتداداً لسلفه ممن سبق الحديث عنهم، وكذلك كان عصره، في سائر المجالات، امتداداً لما سبقه، فالدولة العبّاسية وإن عرفت استقراراً سياسياً ظاهرياً، إلا أنها كانت تعجّ بالقلقل الداخلية، والدسائس والمكائد التي أشربتها دواليب السياسة والحكم، وذلك راجع لظهور جملة من الأعراف، كالأتراك، والفرس، وصراعهم الدائر حول التقرب من الجهات الحاكمة، حتى تكون لها الغلبة والسيطرة على المرافق الحيوية في الدولة، وكذا محاولات العلويين الثورية واستمرارهم في النضال من أجل حقهم الضائع في الحكم، بالإضافة إلى نشاط كثير من الفرق الكلامية وعلى رأسهم المعتزلة،

¹ _ المصدر نفسه: 596_598.

² _ ترتيب المدارك للقاضي عياض، ج1/86.

³ _ تنظر ترجمته بالتفصيل في كتاب "طبقات الحنابلة" للقاضي محمد بن أبي يعلى الفراء (451هـ _ 526هـ)، تحقيق وتقديم وتعليق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ج1/ من الصفحة 8 إلى 43. وكذا كتاب "مناقب الإمام أحمد بن حنبل" للحافظ أبي الفرج بن الجوزي (510هـ _ 597هـ)، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الثانية 1409هـ. من الصفحة 12 إلى 40.

التي كانت سبب المحنة لكثير من أهل العلم والصلاح، ومن أبرز أولئك الإمام أحمد _ رحمه الله ¹.

فعصره لم يخل من فتن وحروب، وظهور مذاهب كلامية، تحدّثت في كثير من القضايا المتعلقة بالخالق عز وجلّ عن صفاته وأفعاله، وعن مسائل الوجود، والبعث والنشور...، غير مراعين للمنهاج الذي سار عليه الأوائل من الصحابة الكرام، في عدم الخوض والبحث والتنطّع في مسائل العقيدة، والتسليم بها دون تكييفها والبحث في حقيقتها العصيّة، لذا نهى العلماء أمثال أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، عن الخوض في ما لم يخض فيه السلف الصالح².

وقد درج بعض المؤرخين على عدم اعتبار أحمد بن حنبل من الفقهاء، وتصنيفه في عداد أهل الحديث وروّاده، ومن ذلك ما نقله القاضي عياض في سياق التأييد لهذه الخندقة المعرفية، حيث قال: "كما أن أحمد وداود من العارفين بعلم الحديث، ولا تنكر إمامة أحد منهما فيه، لكن لا تسلّم لهما الإمامة في الفقه، ولا جودة النظر في مأخذه، ولم يتكلّموا في نوازل كثيرة كلام غيرها، وميلهما مع المفهوم من الحديث"³ وهو قول فيه ما فيه، خاصة إذا وجد ما يعارضه في كثير من الأمور، ومن ذلك ما ذكره ابن القيم في دفع هذا المعنى، أو لتبريره بما ثبت عنده، قال: "وكان رضي الله عنه- شديد الكراهة لتصنيف الكتب، وكان يحب تجريد الحديث، ويكره أن يكتب كلامه، ويشتد عليه جداً، فعلم الله صلاح نيته وقصده، فكُتِبَ من كلامه وفتواه أكثر من ثلاثين سفراً، ومَنْ (الله سبحانه) علينا بأكثرها، فلم يفتنا منها إلا القليل، وجمع خلال نصوصه في "الجامع الكبير" فبلغ (نحو) عشرين سفراً أو أكثر، ورويت فتاويه ومسائله وحدّث به قرناً بعد قرن، فصارت إماماً وقدوة لأهل السنة على اختلاف طبقاتهم، حتى إن المخالفين لمذهبه

¹ _ انظر ما كتبه محمد أبو زهرة في كتابه " ابن حنبل، حياته وعصره _ آراؤه وفقهه" دار الفكر العربي، وأيضاً عبد القادر بن بدران الدمشقي، في مؤلفه " المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل" بتصحيح وتقديم وتعليق عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الثانية 1401هـ/1981م، مؤسسة الرسالة بيروت، و كتب عن سيرته وعن عصره عبد الله بن عبد المحسن التركي في كتابه الموسوم " أصول مذهب الإمام أحمد _ دراسة أصولية مقارنة " مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة 1410هـ/1990م.

² _ وأنا هنا أصف ولا أقرر، ولا أتحدث بلغة الوفاق أو الخلاف مع أي فريق، لأن كل هذا وذاك دائر في دائرة الاجتهاد، للمصيب أجران، وللمخطئ أجر، زيادة على هذا أرى أن الإفادة من هاته الوقائع التاريخية العلمية والمنهجية تكون بالوقوف عليها فهما وتدبراً في تشكّلها وأسباب ظهورها واختفائها، لا في الاصطفاًف مع أحد الفريقين، حتى يصير هو الفريق الناجي وما يدلي به من مواقف وآراء هي الصواب المطلق، وغيره ضال لا يمتلك من الحق والحقيقة حتى رسمها.

³ _ ترتيب المدارك للقاضي عياض: ج1/86.

بالاجتهاد والمقلّدين لغيره ليعظمون نصوصه وفتاواه، ويعرفون لها حقّها وقربها من النصوص وفتاوى الصحابة، ومن تأمل فتاواه وفتاوى الصحابة رأى مطابقة كل منهما للأخرى، ورأى الجميع كأنها تخرج من مشكاة واحدة، حتى إن الصحابة إذا اختلفوا على قولين جاء عنه في المسألة روايتان...¹.

ومنه نستفيد أن أحمد بن حنبل تصدّر للفتوى، وتحدّث في الفقه، وبناء على الحديث، إلا أنه لم يدونه، ونهى عن أن تكتب فتاويه، وإذا ثبت هذا فهو ولا بد له منهجه في الفقه والاستنباط وما يبني عليه، أي الدليل الأصولي، فيستحيل أن يتحدث أحد من أهل العلم في الفقه بغير منهاج، ولا استبصار بقبس من الدليل الأصولي الكلي، ولكن تبقى تلكم طريق أحمد ومنهجه في الفقه، وذلك باتباع النصوص واقتفاء آثار الصحابة، وامتناعه عن تسطير فتاويه، ومنعه من تدوينها، ولكن أوجد الله من العباد من ارتضاه إماما في الفقه والفتوى، فنتبّع فتاويه وآراءه، يستنبط منها منهجه في الاجتهاد، ويستفيد دليله الأصولي الذي بنى عليه اختياراته الفقهية.

بمعنى آخر أن الإمام أحمد لم يدوّن فقهه، ولا ما بناه عليه من أدلة أصولية، وما وصلنا من ذلك، هو محض تنقيب وجمع واستنباط، وفي ذلك قال ابن القيم في الإعلام: "وكانت فتاويه مبنية على خمسة أصول:

- أحدها: النصوص، فإذا وجد النص أفتى بموجبه، ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا من خالفه _ كائنا من كان _ ، ولهذا لم يلتفت إلى خلاف عمر في المبتوتة لحديث فاطمة بنت قيس، وإلى خلافه في التيمم للجنب لحديث عمّار بن ياسر،...وكذلك لم يلتفت إلى قول عثمان، وعلي، وطلحة، أبي أيوب، وأبي بن كعب في ترك الغسل من الإكسال، لصحة حديث عائشة أنها فعلته هي ورسول الله فاغتسلا، ولم يلتفت إلى قول ابن عباس (وإحدى الروايتين عن علي) أن عدة المتوفى عنها الحامل أقصى الأجلين لصحة حديث سبيعة الأسلمية، ولم يلتفت إلى قول معاذ ومعاوية في توريث المسلم الكافر لصحة الحديث المانع من التوارث بينهما، ولم يلتفت إلى قول ابن عباس في الصرف لصحة الحديث بخلافه ولا إلى قوله بإباحة لحوم الحمر وغيره...

¹ _ إعلام الموقعين: ج49/2.

- الأصل الثاني من أصول فتاوى الإمام أحمد: ما أفتى به الصحابة، فإذا وجد لبعضهم فتوى لا يعرف له مخالف منهم فيها لم يعدها إلى غيرها، ولم يقل إن ذلك إجماع...

- الأصل الثالث من أصوله: إذا اختلف الصحابة تخيير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها، ولم يجزم بقول.

- الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، إذا لم يكن شيء يدفعه، وهو الذي رجحه على القياس، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل، ولا المنكر، ولا ما في روايته متهم، بحيث لا يسوغ الذهاب إليه والعمل به، بل الحديث الضعيف عنده قسيم الصحيح وقسم من أقسام الحسن ولم يكن يقسم الحديث إلى: صحيح وحسن وضعيف، بل إلى: صحيح وضعيف، والضعيف عنده مراتب، فإذا لم يجد في الباب أثرا يدفعه، ولا قول صاحب، ولا إجماع على خلافه، كان العمل به عنده أولى من القياس.

وليس أحد من الأئمة (الأربعة) إلا وهو موافقه على هذا الأصل من حيث الجملة فإنه ما منهم أحد إلا قد قدم الحديث الضعيف على القياس.

فإذا لم يكن عند الإمام أحمد في المسألة نص، ولا قول الصحابة، أو أحد منهم، ولا أثر مرسل، أو ضعيف: عدل إلى الأصل الخامس _ وهو القياس _ فاستعمله للضرورة، وقد قال في "كتاب الخلال": سألت الشافعي عن القياس، فقال: إنما يصار إليه عند الضرورة، أو ما هذا معناه... فهذه الأصول الخمسة من أصول فتاويه، وعليها مدارها¹.

ومن كلام ابن القيم نستفيد أنها ليست أصولاً خمسة، إنما هي أصول لا تعدو الثلاثة:

- النصوص (الكتاب والسنة).

- قول الصحابة.

- القياس.

¹ _ المصدر نفسه، ج2/50 إلى 60.

وما ذكره ابن القيم عند كلامه عن الحديث المرسل، لا يتجاوز أن يكون تفصيلاً لتلك الأدلة، وبيان لما حقه التقديم والتأخير عند التعارض، أما فيما يتعلق بأراء الصحابة، فهي تابعة لموافقتها الكتاب والسنة ومرتبطة بقربها منهما، وعند تساوي الأقوال اختار منهج التوقف، وإذا وجد الرأي مع خلوه عن المنازعة، لم يدع إجماعاً بذلك.

• الفرع الخامس: داود الأصفهاني الظاهري (ت201 - 270هـ).

خرجت الظاهرية من جبة الشافعية بالمشرق، كما خرجت أختها من جبة المالكية بالمغرب¹، فداود بن علي الأصفهاني، الظاهري كما يسميه أهل خلافه وأهل وفاقه، قد ترجم له الشافعية في طبقاتهم وغيرهم أيضاً، فبلغنا عنه قوة في ديانة، وورع وتقوى، ولكن اختلفوا في علمه بين اعتبار وإلغاء، وإعمال وإهمال، حيث لم يعدّه بعضهم من أهل العلم المعتبر خلافهم ولا اتفاهم، وما ذلك إلا لظاهريته، وقوله بإبطال القياس، وإن رأى بعضهم أنه لم يبطله كلاً، بل درء منه الخفي، واعتنى بالجلي.

ولقد صنّف داود وألف، لكن لم يبلغنا شيء من ذلك، حتى يتسنى لنا الوقوف على شيء من أدلته بتصريح منه، وإنما ما ألفي عنه، وما قيل في حقه، وأسس مذهبه، هو ما أخبرنا عنه غيره، ممّن وافقه أو خالفه، إلا أن المتفق عليه أنه أبطل القياس الخفي، ولم يعتبره دليلاً، وبقي الخلاف في الجلي².

1 - داود الظاهري في المشرق الإسلامي، وابن حزم في الغرب الإسلامي "الأندلس"، وممن يذهب إلى أن ابن حزم كان مالكيًا في بداية تفقّهه محمد أبو زهرة في كتابه "ابن حزم حياته وعصره - آراؤه وفقهه"، ص: 34 و35. دار الفكر العربي، بدون طبعة.

2 - استفدت سيرته بتصرف من الكتب الآتية:

- طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين أي نصر عبد الوهاب السبكي (727هـ - 771هـ): ج2/284 إلى 293، تحقيق عبد الفتاح محمد الطلو ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية.

- طبقات الفقهاء الشافعيين، لابن كثير دمشقي: ج1/172 إلى 174.

- سير أعلام النبلاء لشمس الدين الذهبي (ت748هـ): ج13/97 إلى 108، أشرف على تحقيق الكتاب وخرّج أحاديثه شعيب الأرنؤوط، حقق هذا الجزء علي أبو زيد، الطبعة الأولى 1403هـ - 1983م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- الفهرست لابن النديم: 271 و272، تحقيق رضا تجدد.

- معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ج1/700، مؤسسة الرسالة.

وقد ذكر صاحب الفكر السامي أنه أنكر الإجماع في زمن التابعين، وقال _أي داود_ إنما الحجة في إجماع الصحابة.¹

وحاصل الكلام عن دليله الأصولي، بحسب ما بلغ، أنه:

- ظاهر الكتاب والسنة اتفاقاً.
- القياس الجليّ اختلافاً بين المخبرين.
- إجماع الصحابة.
- العفو أو الإباحة.

وإليك كلام القاضي عياض عن داود رحم الله الجميع: "وأما أحمد وداود، فإنما سلكا اتباع الآثار، ونكبا عن طريق الاعتبار، لكن داود غلا في ذلك، فترك القياس جملة، وأحدث هو وأصحابه من القول بالظاهر ما خالف فيه أئمة الأمة فخانه التمسك بربع أدلة الشريعة، وأعرض عما حضت عليه من الاجتهاد والاعتبار، وسمى ما لم يجد فيه نصاً ولا ظاهراً، عفواً، وأطلق على بعضه الإباحة..."².

ومما يجدر التنبيه عليه أن القاضي عياض ممن يرون أن داود الظاهري أهمل القياس جملة وتفصيلاً، فلا فرق عنده بين خفي وجلي، وهذا مما أشرت إلى وجود الخلاف فيه من قبل. فهل يا ترى حطّ دليله الأصولي الرحال وتوقف عند هذا الحد؟ أم أن الناقلين والناقدين إنما اشتغلوا بوصلنا بما اشتهر به من آراء منهجية، تجلّى فيها خلفه لجمهرة النظائر والأصوليين، فيما يتعلّق بتأصيل الدليل الأصولي.

¹ - الفكر السامي للحجوي الثعالبي: ج1/46.

² - ترتيب المدارك للقاضي عياض: ج1/91.

❖ المبحث الثالث: أنواع الدليل الأصولي.

➤ المطلب الأول: من حيث صياغته على طريقة أهل التأليف فيه.

إن الحديث عن الدليل الأصولي، من حيث ثبوته مقصد ووسيلة، مقصد باعتبار البحث عن الوسائل التي تساعدنا على إضفاء صبغة الثبوت والأصالة عليه، فبالتنقيب عن مكوناته وطريقة تكوينها حتى صار الدليل دليلاً أصولياً كلياً، يقوم حجة لمستعمله على محلّه، وهذه الوظيفة الاستعمالية جعلته وسيلة لإقامة الحجة.

معلوم أن الدليل الأصولي يكتسي طابع الكلية، وهي ملازمة له لا تنفك عنه، ولكن لا يمكن لهذه الصفة والخصوصية أن تُكتسب دونما عناصر جزئية تعمل على تكوينه، ومن تم استفدنا أن الدليل الأصولي تمت صياغته بناء على تظافر مجموعة من الجزئيات التي جعلته كذلك، وبقي على كاهلنا معرفة طبيعة تلك الجزئيات، ففي الكتابات الأصولية اختلفت طريقة الكتابة من اتجاه إلى آخر، بين مجرد في بناء الدليل الأصولي، معتمد على الجزئيات النصية، وبين ممثل في بناء دليله الأصولي، معتمدا على الجزئيات الفرعية لمذهب معيّن، ومهما تفرعت طرق واتجاهات ومدارس فهي لا تعدو تلك الطريقتين النصية أو الفرعية، ولكن يظل الأمر فقط متعلق بتغليب أحد الوجهين في التناول، أو المزج بينهما في أحسن الأوجه الإبداعية.

• الفرع الأول: طريقة أهل التجريد.

حكى المتقدمون والمتأخرون من الأصوليين والباحثين في الدرس الأصولي عن طرق التأليف فيه، بشيء من الإيجاز تارة، وأخرى عن طريق التطرق للحديث في المسألة عرضاً وليس قصداً، وذلك ما نلاحظه في كتابات المتقدمين، أما المتأخرين فقد اقتضت ظروف العصر ومتطلبات ورسميات الكتابة الأكاديمية التحدث بشيء من الإسهاب، والتعرض لهذا الموضوع قصد السرد التاريخي لتطور التأليف الأصولي.

أما بعض ما جاء عن المتقدمين، على سبيل المثال لا الحصر والاستقصاء، ما ذكره الباقلاني _ رحمه الله _ في التقريب والإرشاد، في ترجيح طريقة أهل الكلام على طريقة الفقهاء: "واعلموا _ وفقكم الله _ أنه إنما يجب أن يقال بالمذهب، لأن الدليل قد دلّ عليه، لا

لأجل أن صاحبه قال به وذهب إليه، فيجب لذلك بناء المذاهب على الأدلة، لا الأدلة عليها...،
فبان أن العلم بالحكم لا يفتقر إلى بنائه على مذهب، وإنما يفتقر إلى العلم بطريق الحكم وبالله
التوفيق"¹

فهو يرى بأن المذاهب ينبغي أن تقوم على الأدلة، لا أن تقوم الأدلة على المذاهب وأقوال
أصحابها وآرائهم الاجتهادية، لأن الدليل هو سبيل العلم وطريق التحقق به، لا قول الفقيه أو
رأيه.

أما إمام الحرمين، فقد أثنى على هذه الطريقة - طريقة التجريد - هو الآخر مساجلا
ومنافحا عن سبيل الشافعي - رحمه الله - قائلا: "قلنا: الشافعي يرسل تصرفه على قواعد
الشريعة غير معرّج على موضع الوفاق والخلاف"²، بمعنى أن الشافعي التفت في تأليفه للدليل
الكلي، ولم يعر اهتماما بمواطن الخلاف، حتى لا يجعل الأدلة تبعا للفروع الفقهية، بل تبقى
أصلا متبعا في استنباط هاته الفروع الجزئية.

وإليك ما استصفاه الغزالي: "أما الأصول، فلا يتعرض فيها لأحد المسائل - إلا على
طريق ضرب المثال - بل يتعرض فيها لأصل الكتاب والسنة والإجماع، ولشرائط صحتها
وثبوتها، ثم لوجوه دلالتها الجمالية، إما من حيث صيغتها، أو مفهوم لفظها، أو فحوى لفظها، أو
معقول لفظها، وهو القياس، من غير أن يتعرض فيها لمسألة خاصة.

فبهذا تفارق أصول الفقه فروعه، وقد عرفت من هذا: أن أدلة الأحكام: الكتاب والسنة
والإجماع.

فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة، وشروط صحتها، ووجوه دلالتها على الأحكام، هو
العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه"³.

¹ _ التقريب والإرشاد(الصغير) للقاضي الباقلاني(ت403):ج1/305، قدّم له وحققه وعلّق عليه: عبد الحميد بن
علي أبو زيد، الطبعة الثانية(1418هـ/1998م)، مؤسسة الرسالة - بيروت.

² _ البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين(419_478هـ-):ج2/907، الطبعة الأولى 1399هـ، حققه وقدمه
ووضع فهارسه عبد العظيم الديب، طبع على نفقة خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر.

³ _ المستصفي من علم الأصول للغزالي(450_505هـ-):ج1/10 و11، دراسة وتحقيق: حمزة بن زهير حافظ.

وبشيء من التفصيل والبيان يوضح الغزالي كيفية تناول أهل التجريد للكتابة الأصولية، ومعالجتها من خلال تبويبات معينة تخضع للمرحلية والتراتبية الموضوعية، فهذه الطريقة تسلك مسلك البحث في الأدلة من حيث الثبوت والحجية ومن حيث دلالاتها على سبيل الإجمال، ثم البحث في بنيتها الخارجية (صيغ الألفاظ) وبنيتها الداخلية (المفهوم والفحوى والمعقول)، هذا دونما الالتفات إلى الجزئيات والخلافيات، وبذلك تنفصل عن الفقه.

ولبيان هذه الطريقة بالمثل، نرجع إلى المنظر الأول، فيلسوف التشريع، وفقه الدليل، الإمام الشافعي، الذي عمل على بناء الدليل الأصولي تبعاً لهذه المنهجية البديعة، على بساطتها وفطريتها، وأكد أن النظار بعده اقتفوا أثره وساروا على نهجه في البناء والتأسيس، والغزالي واحد منهم، بل رائد من روادهم.

ففي رسالته البديعة، ذهب الشافعي للتأكيد والبرهنة على حجية الكتاب على سبيل الإجمال، وبذلك ظهر للعيان الكيفية التي ثبت بها الكتاب المجيد دليلاً أصولياً كلياً، قال الشافعي: "فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها".

— قال الله: ﴿أَلَمْ يَكُنْ لَهُ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ۗ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾¹

— وقال: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾².

— وقال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾³.

— وقال: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ

وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾⁴.

1 _ سورة إبراهيم، الآية: 1 و2.

2 _ سورة النحل، الآية: 44.

3 _ سورة النحل، الآية: 89.

4 _ سورة الشورى، الآية: 49.

بهذا البيان ابتغى الشافعي التأكيد على حجية القرآن الكريم، فقد اقتضت السيرورة الزمنية وتغيّراتها السياسية والاجتماعية والثقافية والنفسية في هذه الحياة أن تنزل بالمرء الكثير من النوازل، وكلّ إنسان له ما ومن يقصده في دفع مضارها وجلب ما يصلح منها وفيها، والمرء المسلم غير مستثنى من أن يلوذ بما به الفكاك من كل ملامّة، وليس له إلا الحبل الواصل له بخالقه سبحانه، فهو أعلم بما ينفعه وما يضره، وهذا الحبل الواصل له بالخالق تعالى ليس إلا القرآن الكريم، يستهدي ويستبين به سبيل النفع من سبيل الضر.

لذا لفت الشافعي الانتباه لبعض الأدلة الجزئية التي بتظاferها مع غيرها، تقدم دليلا على حجية الكتاب الكريم في الاعتبار الاستدلالي.

وكان الشافعي يعلّمنا أن الدليل الأصولي الكلي، يثبت باجتماع الأدلة الجزئية، ولكن يظلّ هناك إشكال قائم، حول فهم الاستمرارية والديمومة للخطاب القرآني، وفهم النزوع إليه عند الحوادث والنوازل للتشريع، لأن الأدلة الجزئية التي نصبها الشافعي لا تقوم للتدليل على هذا المعنى، إنما تقتصر على بيان الطريقة التي بها يمكن أن تؤسس الدليل ونقعد القواعد.

والذي يظهر أنه الحق، أن حجية الكتاب كدليل تشريعي مستمرة ودائمة تقوم بفهم الصحابة وعملهم به، وفرعهم إليه عند النوازل، وجعله حجة شرعية بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، إذ فهمنا من عملهم به بعده أنه دليل أصولي كلي، يفيد في التشريع والاجتهاد، فالقرآن الكريم ثبت كونه من عند الله بطريق الصحابة، وثبت كونه حجة شرعية مستمرة في الزمان والمكان عن طريق الصحابة أيضا، لأن نقل الثبوت والصحة، ليس هو نقل الحجية والاستدلال والعمل.

فإذا كان الكتاب يثبت حجة بهذه الطريق، فماذا عن القواعد الأصولية الشرعية واللغوية وغيرها من القواعد المندرجة تحت الأدلة الكبرى (الكتاب والسنة والقياس وسد الذرائع...)، علما بأن المتكلمين حصلوا هاته القواعد بتجربتها وتتبعها لجزئياتها النازمة، إلا أنهم لم يبيّنوا لنا تلك الطريقة بالمثل، وخلصوا لإرساء منظومة من القواعد التي لم يتوقّف فيها النقاش مع متقدمي الأصوليين.

1 _ الرسالة للشافعي: 137.

ولرصد الكيفية التي تم بها بناء القواعد الأصولية¹ المندرجة بدورها تحت الدليل الأصولي الكلي، نستعرض بعض ما جاء في بعض الدراسات التعريفية لعلم الأصول وبعض الدراسات التي اشتغلت على القواعد الأصولية، لأن هذه الدراسات المعاصرة هي التي تحاول إبراز الكيفية التي بنيت بها هذه القواعد، أما مصنّفات المتقدّمين فطريقتها مختلفة في البيان، ذلك أن الأولى تتحدث عن الكيفية بالمثال، ومن ذاك من أوضحه محمد مصطفى شلبي حيث قال: "والمجتهد الذي يستنبط الأحكام لا يستطيع أن يصل إلى ما يريده بمجرد النظر في تلك النصوص الجزئية بل لا بد له من ضوابط يضبط بها اجتهاده، فهو ينظر أولاً في تلك الأساليب ويستقرئ مواضعها في كتاب الله وسنة رسوله مستعيناً في ذلك بما نقل عن العرب منها فيخرج من هذا الاستقراء بقواعد كلية يجعلها أساساً لتطبيق جزئياتها.

فمثلاً إذا نظر في الأمر وتتبع صيغته وموارده، وعرف ما تدل عليه في حال تجردها من القرائن وما تدل عليه عند وجودها في كتاب الله وسنة رسوله مستهدياً في ذلك بما فهمه فقهاء الصحابة منها بعربيتهم الخالصة، ووقفهم على سر التشريع وخلص من ذلك إلى أنها تدل عند إطلاقها على الوجوب قرر قاعدة عامة تقول. الأمر يفيد الوجوب، وكذلك في النهي إذا انتهى من استقراءه إلى أنه يدل على التحريم عند تجرده من القرائن قرر قاعدة أخرى تقول: النهي المطلق يفيد التحريم، وكذلك إذا استعرض صيغ العام وما تدل عليه في مواردنا انتهى إلى وضع قاعدة تقول: العام الذي لم يلحقه التخصيص يتناول جميع أفرادها قطعاً، فيكون الحكم الثابت له ثابتاً لجميع ما يتناوله على سبيل القطع، والعام الذي لحقه التخصيص يتناول ما بقي من أفرادها ظناً إلى غير ذلك.

فمثل هذه القواعد يطبقها على جميع أفرادها حين الاستنباط"².

¹ - قال الدكتور الجليلي المريني في تعريف القواعد الأصولية: "بأنها حكم كلي تتبني عليه الفروع الفقهية، مصوغة صياغة عامة، ومجرّدة ومحكمة" أنظر القواعد الأصولية وتطبيقاتها الفقهية عند ابن قدامة في كتابه المغني، الجليلي المريني، ج1/35، دار ابن القيم - دار ابن عفان، الطبعة الأولى: 1423هـ/2002م. أنظر كذلك القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه الموافقات، الجليلي المريني، ص: 55، دار ابن القيم - دار ابن عفان، الطبعة الأولى: 1423هـ/2002م.

² - أصول الفقه الإسلامي - المقدمة التعريفية بالأصول وأدلة الأحكام وقواعد الاستنباط - لمحمد مصطفى شلبي، ص: 35 و36، الدار الجامعية للطباعة والنشر - بيروت، بدون طبعة.

لقد بيّن محمد مصطفى شلبي كيفية إرساء القواعد الأصولية اللغوية (الأمر والنهي والعام) على وجه الخصوص، وهي تقوم على ما يمكن أن نسميه خطوات التععيد الأصولي:

1- التتبع والاستقراء للصيغ ومواردها.

2- وجود القرائن وانعدامها.

3- فهم الصحابة.

بعد هذه الخطوات يمكن القول إننا أنجزنا العمل التعيدي بكفاءة ونجاح، بحيث تصير هذه القواعد الأصولية مؤهلة للتطبيق على سائر أفرادها آن الاستنباط، وذلك بحسب محمد شلبي طبعاً.

وهناك من الدارسين من له وجهة نظر في هذه الكيفية، حيث حافظ على الخطوة الأولى من خطوات التععيد الأصولي دون الالتفات إلى أي خطوة بعدها أو قبلها، ولكنّ الجديد الذي يذكر عنده هو توزيعه لهذا الاستقراء على مجالات بحثية لغوية وشرعية وعقلية، وذلك ما حاول إبرازه المريني الجليلي في دراسته حيث قال: " إن الاستقراء اللغوي، والشرعي، والعقلي، هو سبيل الأصولي لتحصيل القاعدة الأصولية، فأما البحث، والاستقراء اللغوي، فقد استعمله الأصوليون بغية فهم الأدلة الشرعية، ولا سيما الكتاب، والسنة، فنتج عن عملهم هذا قواعد أصولية لغوية هامة كثيرة، تعتبر القطب، وعمدة علم الأصول، لأنه ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها، واجتثاثها من أغصانها، إذ نفس الأحكام ليست ترتبط باختيار المجتهدين، ورفعها، ووضعها، والأصول الأربعة من الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، لا مدخل للعبد في تأسيسها، وتأصيلها¹، وإنما مجال اضطراب المجتهد، واكتسابه استعمال الفكر في استنباط الأحكام، واقتباسها من مداركها، والمدارك هي الأدلة السمعية، ومرجعها إلى الرسول ﷺ، إذ من يسمع الكتاب - أيضا -، وبه يعرف الإجماع،

1- لا أدري كيف هذه الأصول الأربعة لا دخل للعبد في تأسيسها وتأصيلها، أظن أن هذا القول لا ينطبق إلا على الكتاب والسنة من جهة المصدرية (أي أنهما من عند الله عز وجل)، أما باعتبار علي من نزل هذا الوحي فللعبد اعتبار، إذ قصد الشارع مصلحته في التشريع، أضف إلى ذلك أن العبد هو الذي أثبت الوحي بالحفظ والنقل والتأصيل للحجية، أما الإجماع والعقل فمن أقامهما حجة ودليلاً.

والصادر منه مدارك الأحكام ثلاثة: إما لفظ، وإما فعل، وإما سكوت وتقرير...، واللفظ إما يدل على الحكم بصيغته ومنظومه، أو بفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله.

وأما البحث الشرعي: فمجاله هو الأدلة الشرعية، أو القواعد الشرعية الكلية التي تتضمن الأدلة التفصيلية على الأحكام الشرعية الفرعية: واجبة، مندوبة، مباحة، مكروهة، محرمة، هذه الأدلة الشرعية هي:

1- الكتاب. 2- السنة. 3- الإجماع، وذلك باتفاق جميع المسلمين.

واختلفوا في المصدر الرابع، فأخذ جمهور الأصوليين بالقياس، ولم يأخذ به بعضهم، كالظاهرية، وبعض المعتزلة¹، وامتد الخلاف إلى الأدلة الأخرى المتفرقة عن هذه الأدلة السابقة.

وأما الاستدلال العقلي، فقد ظهر الدليل العقلي إلى جانب الأدلة الأخرى عندما توسعت رقعة الإسلام، واستجدت حوادث، وأحداث لم يسبق لها مثيل، الشيء الذي اضطر معه علماء الأصول إلى تحكيم الرأي، والعقل، ولكن لم يكونوا في ذلك مطلقي الحرية، بل تقيّدوا بأحكام، وقواعد علمية، وساروا في ذلك من القاعدة الشرعية الأصولية، ولما عرفوا أن الأحكام جميعاً مبنية على مقاصد، ومصالح، أن هذه المقاصد، والمصالح، هي علة تلك الأحكام، وسبب وجودها، أخذوا يستنبطون من الأحكام عللها، فإذا عرفوا علة حكم منصوص عليه في مسألة من المسائل، أمكنهم قياس أخرى عليها، وإعطائها مثل حكم المسألة الأولى، إذا اتفقت معها في العلة².

ولكن هذه المحاولة لم تكشف لنا عن كيفية إرساء القواعد الأصولية كما أوضحت الدراسة السابقة، ولكن القيمة المضافة هي الكشف عن تنوع الاستقراء وتعدد مجالات تقييده، وبناء عليه

1 - قال الغزالي: "فهذا هو الاجتهاد القياسي الذي عظم الخلاف فيه، وأنكره أهل الظاهر وطائفة من معتزلة بغداد وجميع الشيعة" المستصفي، ج3/491، فقول الجليلي المريني يوحى بأن منكريه جميع أهل الاعتزال مع الغفلة عن الشيعة وهم من منكريه.

2- القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه الموافقات، الجليلي المريني، ص: 61 و62، دار ابن القيم

– دار ابن عفان، الطبعة الأولى: 1423هـ/2002م

خلص المريني إلى أن القواعد الأصولية تنقسم إلى ثلاثة أقسام فقال: " وعلم الأصول بدوره مجموعة قواعد يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وقد قسم علماء الأصول هذه القواعد إلى ثلاثة أقسام، وهي: 1- القواعد اللغوية. - القواعد الشرعية. - القواعد العقلية.

وذلك أن القاعدة إما أن تستمد من اللغة فهي لغوية، أو من الشرع فهي شرعية، أو من العقل فهي عقلية"¹.

هذه هي الطريقة التي كشف بها المتأخرون عن الكيفية التي تُبنى بها القواعد الأصولية، أما مسلك المتقدمين فهو تأسيسي، لا يطلعك صاحبه على أنه بصدد بيان الكيفية إنما يشرع فيها للبناء والتأسيس، وسيوضح المعنى بهذا المثال من رسالة الشافعي.

✚ **مثال التقعيد الأصولي اللغوي: باب (بيان ما نزل من الكتاب عاما يراد به العام ويدخله الخصوص).**

هذا الباب يمكن التعبير عنه بلغة أهل القواعد فنقول: " العام يراد به العام ويدخله الخصوص"، ولأجل التمكين لهذه القاعدة ضمن منظومة القواعد الأصولية شرع الشافعي في استقراء جزئياتها الناظمة لها فقال: " وقال الله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾²، وقال سبحانه: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾³، وقال: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَىٰ اللَّهِ رِزْقُهَا﴾⁴، فهذا عام لا خاص فيه.

- قال الشافعي: فكل شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك: فالله خلقه، وكل دابة فعلى الله رزقها، ويعلم مستقرها ومستودعها.

¹ - المرجع نفسه، ص: 73.

² - سورة الزمر، الآية: 59.

³ - سورة إبراهيم، الآية: 34، وفي 22 أيضا. وقال محقق الرسالة أحمد شاكر، وفي آيات أخرى كثيرة.

⁴ - سورة هود، الآية: 6.

- وقال الله سبحانه: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنِ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنِ نَفْسِهِ﴾¹.

- وهذا في معنى الآية قبلها، وإنما أريد به من أطاق الجهاد من الرجال، وليس لأحد أن يرغب بنفسه عن نفس النبي أطاق الجهاد أو لم يطقه، ففي هذه الآية الخصوص والعموم.

- وقال: ﴿وَالْمُسْتَضْعَمِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾².

- وهكذا قول الله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتَىٰ أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوهُمَا﴾³.

- وفي هذه الآية دلالة على أن لم يستطعما كل أهل قرية، فهي في معناهما.

- وفيها وفي ﴿الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾ خصوص، لأن كل أهل القرية لم يكن ظالما، فقد كان فيهم المسلم، ولكن كانوا فيها مكثورين، وكانوا فيها أقل.

- وفي القرآن نظائر لهذا، يُكتفى بها إن شاء الله منها، وفي السنة له نظائر موضوعه مواضعها⁴.

بهذه الطريقة يسجل الشافعي النهج المعتمد في بناء القواعد الأصولية، وذلك بعرض جزئيات دالة عليها، فالمتقدمون يؤسسون والمتأخرون يبرزون الفلسفة التي قام عليها هذا التأسيس، وتماشيا مع هذا النمط يمكن اقتراح نمط مغاير في التفسير لهذه الطريقة والكشف عن الأصول التعيدية التي استندت عليها في الإرساء، وذلك اعتمادا على تعريف الدليل الأصولي الذي صدرنا به هذا البحث، والذي متحنا منه أقسامه الأربعة: الدليل الأصولي المصدرى الاستمدادي / الإجمالي الفهمي / الإجمالي الاستنباطي / الإجمالي التنزيلي.

1 - سورة التوبة، الآية: 121.

2 - سورة النساء، الآية: 74.

3 - سورة الكهف، الآية: 76.

4 - الرسالة، للشافعي، ص: 53 إلى 55.

أ- أصول التقعيد الأصولي:

لقد اعتمدت في بيان هذه الأصول التقعيدية لقواعد الدليل الأصولي على كتاب الموافقات للشاطبي، وذلك لعدة اعتبارات:

- ذكر القاعدة ثم الاسترسال مباشرة في شرحها وتفصيلها وتأصيلها، مما يسهّل الكشف عن هذه الأصول.

- النظام والترتيب في طرح الأفكار والآراء بشكل يُيسّر الاهتداء إلى هذه الأصول.

- التقليل من توظيف الجدل الذي يبتعد بك عن الفكرة الأساسية فيه مقارنة بالكتب الأصولية الأخرى.

أ-1 - أصول التقعيد للدليل المصدري:

- قاعدة: " القرآن فيه بيان كل شيء"¹.

وذلك راجع في نظر الشاطبي إلى أن " العالم به على التحقيق عالم بجملته الشرعية، ولا يعوزه منها شيء"²، أما الأدلة التي أوصلته إلى بناء هذه القاعدة فهي:

1- "النصوص القرآنية.

2- ما جاء من الأحاديث والآثار المؤذنة بذلك.

3- التجربة وهو أنه لا أحد من العلماء لجأ إلى القرآن في مسألة إلا وجد فيها أصلاً"³.

واضح من كلام الشاطبي أن هذه القاعدة الأصولية مبناها على استقراء النصوص القرآنية والحديثية، ثم التعويل على التجربة والتطبيق والممارسة في إثبات هذه القاعدة.

- قاعدة: " رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار"¹.

1 - الموافقات، للشاطبي، ج3/369.

2 - المصدر نفسه، ج3/369.

3 - ينظر تفاصيل الاستدلال بهذه الأدلة، وقد تقاديت نقلها طولها، الموافقات، للشاطبي، ج3/369 إلى 374.

يرى الشاطبي كأغلب الأصوليين² أن السنة متأخرة في الرتبة التشريعية على القرآن الكريم، ومما بنى عليه الشاطبي هذه القاعدة أمور:

1- " أن الكتاب مقطوع به، والسنة مظنونة، والقطع فيها إنما يصح في الجملة لا في التفصيل، بخلاف الكتاب فإنه مقطوع به في الجملة والتفصيل، والمقطوع به مقدّم على المظنون، فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنة"³.

2- " أن السنة إما بيان للكتاب، أو زيادة على ذلك، فإن كان بياناً فهو ثان على المبيّن في الاعتبار، إذ يلزم من سقوط المبيّن سقوط البيان، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبيّن، وما شأنه هذا فهو أولى في التقدّم، وإن لم يكن بياناً فلا يعتبر إلا بعد أن لا يوجد في الكتاب وذلك دليل على تقدّم اعتبار الكتاب"⁴.

3- " ما دل على ذلك من الأخبار والآثار..."⁵.

هذه القاعدة مبناها اختلف عن سابقتها، بحيث بُنيت على احترام منطق الأشياء، وهذا من نتائج العمل العقلي، ثم البناء على استقراء النصوص.

أ- 2- أصول التعيد للدليل الفهمي:

- قاعدة: " التشابه لا يقع في القواعد الكلية، وإنما يقع في الفروع الجزئية "⁶.

1 - المصدر نفسه، ج7/4.
2 - قال الزركشي في: " مسألة (حاجة الكتاب إلى السنة). قال الأوزاعي: الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب، قال أبو عمر: يريد أنها تقضي عليه، وتبين المراد منه، وقال يحيى بن أبي كثير: السنة قاضية على الكتاب، وقال الفضل بن زياد: سمعت أحمد بن حنبل وقد سئل عن الحديث الذي روي: أن السنة قاضية على الكتاب، فقال: ما أجسر على هذا أن أقوله ولكن أقول: إن السنة تفسر الكتاب وتبينه " البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين بن عبد الله الشافعي الزركشي (ت794هـ)، ص:167/ج4. حرره عمر سليمان الأشقر، راجعه معه عبد الستار أبو غده، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الطبعة الأولى:1409هـ/1988م.

3 - المصدر نفسه، ج7/4.

4 - المصدر نفسه، ج7/4.

5 - المصدر نفسه، ج7/4.

6 - المصدر نفسه، ج96/3.

إن التشابه الحاصل في بعض ألفاظ الخطاب القرآني والنبوي لا يقع في القواعد الكلية، إنما دائرة وقوعه في الفروع الجزئية، وذلك لأسباب سيتم توضيحها من قبل الشاطبي من خلال عرض الأدلة التي أسست عليها هذه القاعدة وهي:

1- الاستقراء¹.

2- " أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من المتشابه، وهذا باطل، وبيان ذلك أن الفرع مبني على أصله، يصح بصحته، ويفسد بفساده، ويتضح باتضاحه، ويخفى بخفائه، وبالجملة فكل وصف في الأصل مثبت في الفرع، إذ كل فرع فيه ما في الأصل، وذلك يقتضي أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة، ومعلوم أن الأصول منوط بعضها ببعض في التفرع عليها، فلو وقع في أصل من الأصول اشتباه لزم سريانه في جميعها، فلا يكون المحكم أم الكتاب، لكنه كذلك، فدل على أن التشابه لا يكون في شيء من أمهات الكتاب"².

لقد عوّل الشاطبي في بناء هذه القاعدة على دليل الاستقراء للنصوص³، ثم اعتمد على دليل العقل من خلال النظر في العلاقة التي تربط الوصف بالموصوف والأصل بالفروع، وأيضا من خلال مفهوم المخالفة وهو من عمليات العقل.

أ- 3 - أصول التقييد للدليل الإجرائي الاستنباطي:

– قاعدة: " الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني"⁴.

لقد أسس الشاطبي هذه القاعدة المشهورة على أدلة:

1 - المصدر نفسه، ج3/96.

2 - المصدر نفسه، ج3/96 و97.

3 - وذلك يتضح من خلال بيانه للمراد بالقواعد الكلية حيث يقول: " فالجواب أن المراد بالأصول القواعد الكلية، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه، أو غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية، وعند ذلك لا نسلم أن التشابه وقع فيها ألبتة، وإنما في فروعها، فالآيات الموهمة بالتشبيه، والأحاديث التي جاءت مثلها، فروع عن أصل التنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الإلهي، كما أن فواتح السور وتشابهاها واقع ذلك في بعض فروع علوم القرآن...". الموافقات، ج3/97.

4 - المصدر نفسه، ج2/300.

1- "الاستقراء، فإننا وجدنا الطهارة تتعدى محل موجبها، وكذلك الصلوات خصت بأفعال مخصوصة على هيآت مخصوصة، إن خرجت عنها تكن عبادات، ووجدنا الموجبات فيها تتحد مع اختلاف الموجبات، وأن الذكر المخصوص في هيئة ما مطلوب، وفي هيئة أخرى غير مطلوب، وأن طهارة الحدث مخصوصة بالماء الطهور وإن أمكنت النظافة بغيره، وأن التيمم وليست فيه نظافة حسيّة يقوم مقام الطهارة بالماء المطهر، وهكذا سائر العبادات كالصوم والحج وغيرها، وإنما فهمنا من حكمة التعبد العامة الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفراده بالخضوع، والتعظيم لجلاله والتوجه إليه، وهذا المقدار لا يعطي علة خاصة يفهم منها حكم خاص..."¹.

2- "أنه لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بما حد وما لم يحد، لنصب الشارع عليه دليلا واضحا، كما نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة لا يوقف معها على المنصوص عليه دون ما شابهه وقاربه وجامعه في المعنى المفهوم من الأصل المنصوص عليه، ولكان ذلك يتسع في أبواب العبادات، ولما لم نجد ذلك كذلك، بل على خلافه، دل على أن المقصود الوقوف عند ذلك المحدود، إلا أن يتبين بنص أو إجماع معنى مراد في بعض الصور، فلا لوم على من اتبعه، لكن ذلك قليل، فليس بأصل، وإنما الأصل ما عم في الباب وغلب في الموضع..."

3- أن وجوه التعبدات في أزمنة الفترات لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات، فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيها، والمشى على غير طريق، ومن تم حصل التغيير فيما بقي من الشرائع المتقدمة، وهذا مما يدل دلالة واضحة على أن العقل لا يستقل بدرك معانيها ولا بوضعها، فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك..."².

الأدلة التي اعتمدها الشاطبي في بناء هذه القاعدة أكثر تنوعا من سابقاتها، فقد استند لاستقراء النصوص، ثم أعمل دليل العقل من خلال استصحاب عدم وجود أدلة دالة على المعنى، وأخيرا اعتمد الاستقراء التاريخي وبالضبط تاريخ التشريع القديم عند خلوّ الزمان من الرسل دليلا لتقرير هذه القاعدة.

1 - المصدر نفسه، ج2/300 و301.

2 - المصدر نفسه، ج2/300 إلى 304. بتصريف، وهو اختصار لكلامه دونما نقله كاملا.

- قال الشاطبي: " الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني"¹.

وهذه القاعدة تنمّة لسابقتها إنما بشكل معكوس، ومبناها على أدلة هي كالتالي:

1- "الاستقراء، فإننا وجدنا الشارع قاصدا لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيث دار، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز، كالدرهم بالدرهم إلى أجل يمنع في المبايعة ويجوز في القرض...

2- أن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات كما تقدّم تمثيله، وأكثر من علل فيه بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ففهمنا أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص، بخلاف باب العبادات...

3- أن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوما في الفترات، واعتمد عليه العقلاء، حتى جرت بذلك مصالحهم، وأعملوا كلياتها على الجملة فاطردت لهم، سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم، إلا أنهم قصرّوا في جملة من التفاصيل، فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق، فدل على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات، ومن هنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية، كالدية، والقسامة، والاجتماع يوم العروبة - وهي الجمعة - للوعظ والتذكير، والقراض، وكسوة الكعبة، وأشبه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية محمودا وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول، وهي كثيرة..."².

الأدلة التي قامت عليها هذه القاعدة هي استقراء النصوص، والاستقراء التاريخي (تاريخ التشريع القديم).

¹ - المصدر نفسه، ج2/300.

² - المصدر نفسه، ج2/305 إلى 307.

أ- 4- أصول التقعيد للدليل الإجرائي التنزيلى:

– قال الشاطبي: " النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة"¹.

هذه القاعدة هي قاعدة اجتهادية تنزيلية، إذ ينبغي على المجتهد أن ينظر في مآلات الأفعال الصادرة عن المكلفين سواء وافقت قصد الشارع أو خالفته، قبل القول بالإجابة عن السؤالات، وقد بناها الشاطبي على أدلة:

1- "أن التكاليف – كما تقدم – مشروع لمصالح العباد، ومصالح العباد إما دنيوية، وإما أخروية، أما الأخروية فراجعة إلى مال المكلف في الآخرة، ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم، وأما الدنيوية فإن الأعمال – إذا تأملتها – مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسبات هي مقصودة للشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات.

2- أن مآلات الأعمال إنما أن تكون معتبرة شرعا أو غير معتبرة، فإن اعتبرت فهو المطلوب، وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال، وذلك غير صحيح، لما تقدم من أن التكاليف لمصالح العباد ولا مصلحة تتوقع مطلقا مع إمكان وقوع مفسدة توازئها أو تزيد، وأيضا فإن ذلك يؤدي إلى أن لا نتطلب مصلحة بفعل مشروع، ولا نتوقع مفسدة بفعل ممنوع، وهو خلاف وضع الشريعة كما سبق.

3- الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية..."².

لقد سند الشاطبي هذه القاعدة إلى سنيين، أولهما العقل من خلال العلاقة الرابطة بين الأسباب ومسبباتها، ثم الاستقراء من الأدلة الشرعية.

¹ - المصدر نفسه، ج4/194.

² - المصدر نفسه، ج4/195 و196. وقد عد في الدليل الثالث من الشواهد ما يدل على اعتبار المال جملة وتفصيلا، وقد أثرت عدم نقله تجنباً للإطالة.

بناء على ما تقدّم يمكن أن نخرج بفائدة مفادها أن الأصول التقييدية للقواعد الأصولية متعددة ومتنوعة، منها ما وقع عليه النظر في هذا البحث، ، ذلك أن تتبّع هذه القواعد في مظانها وجردها هو السبيل لبيان الأصول التقييدية، ولكن حسبي أن أبيّن أن هناك أصولاً للتقييد (استقراء النصوص/ العقل/ التجربة/ الاستقراء التاريخي للتشريع) في مجال الأصول، وأن جزئياتها متظافرة هي الأساس الذي تأسست عليه القواعد الأصولية.

- قال الشاطبي: " وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسببات"¹.

لقد بنى الشاطبي قاعدته على ثلاثة أدلة:

- 1- " أن العقلاء قاطعون بأن الأسباب لم تكن أسباباً لأنفسها من حيث هي موجودات فقط، بل من حيث ينشأ عنها أمور أخرى، وإذا كان كذلك لزم من القصد إلى وضعها أسباباً، القصد إلى ما ينشأ عنها من المسببات.
- 2- أن الأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح ودرء المفسدات وهي مسبباتها قطعاً، فإذا كنا نعلم أن الأسباب إنما شرعت لأجل المسببات، لزم من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسببات.
- 3- أن المسببات لو لم تقصد بالأسباب لم يكن وضعها على أنها أسباب، لكنّها فرضت كذلك، فهي ولا بد أنها موضوعة على أنها أسباب، ولا تكون أسباباً إلا لمسببات، فواضع الأسباب قصد لوقوع المسببات من جهتها، وإذا ثبت هذا وكانت الأسباب مقصودة الوضع للشارع، لزم أن تكون المسببات كذلك"².

1 - المصدر نفسه، ج1/194.

2 - المصدر نفسه، ج1/195.

• الفرع الثاني: طريقة أهل التمثيل.

إذا كانت السبيل المتبعة لدى المتكلمين هي التجريد، وإقامة الدليل الأصولي بتجميع جزئياته التفصيلية من النصوص والآثار وغيرها، فإن المنحى الذي سلكه الفقهاء في بنائهم للدليل الأصولي قام على تجميع فقه أئمتهم وآرائهم، ومن تم بنوا قواعدهم الأصولية على جزئيات فقهية وليس على جزئيات شرعية من النصوص والآثار وغير ذلك، فكان الدليل عندهم هو ما بنى أئمتهم فقههم عليه، فقامت الأصول على فقه فقيه.

وهذا ما أكده غير ما باحث في أصول الفقه من المعاصرين، إذ قرّروا أن طريقة الفقهاء اتجه فيها أصحابها " إلى قواعد الأصول ليقيسوا بها فروع مذهبهم ويثبتوا سلامتها بهذه المقاييس، وبذل يصححون بها استنباطها، ويتزودوا بها في مقام الجدل والمناظرة، فكانت دراسة الأصول على ذلك النحو صورة لينايع الفروع المذهبية وحججها"¹.

ولكن الملاحظ أن الطريقتين رغم الاختلاف البادي بينهم، إلا أن هناك أموراً يلتقون فيها، فأهل التجريد سلكوا مسلك التتبع للجزئيات التي بنوا عليها أدلتهم، لأنها لم تأت من فراغ، وكذلك أهل التمثيل أسسوا قواعدهم على جزئيات إلا أن طبيعتها تختلف عن طبيعة جزئيات الكلاميين، إذ لا يمكن تقرير القواعد من فراغ ثم الاعتماد عليها في التحكيم الفقهي، وكذلك لا يمكن أن يسلم لهم أحد إن هم بنوها على الجزئي الواحد، بل لا بد من التظافر حتى تستقيم للاستدلال وتقوى على الحجاج وثقّم في المناظرة.

من هنا نرى أن المسلك واحد غير أن طبيعته ومادته مغايرة ومختلفة، أما على مستوى النتائج فكلاهما ينتجان فقها، ولا بد بطبيعة الحال أن يختلف في لونه المذهبي بناء على طبيعته والمادة التي نسج منها.

الشيء الآخر الذي أود لفت الانتباه إليه، هو أن المتكلمين يربؤون بأنفسهم عن بناء أصولهم وقواعدهم على فقه فقيه، ويلمحون بذلك إلى أن هناك عيباً منهجياً في طريقة الفقهاء لاستنادهم على فروع أئمتهم، ولكننا لا ينبغي الغفلة عن كون أولئك الأئمة إنما فقههم مؤسس

¹ - أصول الفقه، لأبي زهرة، ص: 21. / أصول الفقه، لمحمد الخضري بك، ص: 8.

بالضرورة على الدليل الأصولي الموروث ممن سبقهم أو من النظر والفهم، ومن تم فالأصول والقواعد المقررة بناء على الفروع عودها إلى الدليل الأصولي.

والذي نستفيده من بيان هذه الطرائق التأسيسية للدليل الأصولي، هو أن هناك توافق مسلكي تمثل في تتبع الجزئيات (الاستقراء)، واختلاف تجلى في طبيعة تلك الجزئيات (نصية/فقهية)، وهذا ولا شك سيفرز فقها مطبوعا بالأسس التي شيد عليها.

➤ المطلب الثاني: من حيث انتماؤها للعقل أو النقل.

إن ثنائية العقل والنقل، وأسبقية أحدهما على الآخر، أخذت حيزا كبيرا في المنظومة العلمية والثقافية الإسلامية، فقد برزت هذه الإشكالية الثنائية بشكل كبير وواضح في القرون التي نشطت فيها العلوم العقلية كالفلسفة والمنطق، حيث دار جدل واسع بين أهل النقل وأهل العقل، حول تقديم أحدهما عن الآخر، باعتباره أولى في مصدرية المعرفة وأحقية الاستدلال والاحتجاج.

واتسعت رقعة تداول هذه الثنائية الجدلية لتأخذ مكانها في علوم شتى بلغ امتدادها أصول الفقه وأدلته، فظهرت قضية "التحسين والتقييح" وقضية "التعليل"، و عليه تفرعت مسائل من قبيل تقسيم الأدلة إلى عقلية ونقلية، وليس معنى هذا الأخير كما يبدو بادي الرأي، أن هناك أدلة مستندتها النقل وأخرى أساسها العقل، وإنما نسبتها للعقل على هذا الأساس تجوز كما قال الغزالي¹، وإنما هي تعبير عن مظاهر لإعمال العقل في الشرعيات، وهو مؤسس عليه لا على نفسه.

وقبل أن ندخل في بيان كيفية اشتغال العقل في النقل، نعرّج على وصف هذا التداخل والتمازج الإيجابي، الذي يعطي قيمة للمعلوم المبني على هذا المشترك المعرفي والمنهجي، فقد وصف الغزالي مادحا هذا التماهي فقال في مقدمته: " فأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو

¹ - قال الغزالي: " فتسمية العقل أصل من أصول الأدلة تجوز، على ما يأتي تحقيقه " المستصفى للغزالي: ج2/2.

الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا تلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد، الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد"¹.

أما عن كيفية عمل الدليل الأصولي العقلي، أو بالأحرى مجال استعماله كما يراه الغزالي رحمه الله، إذ العقل عنده في المرتبة الرابعة بعد" الكتاب والسنة والإجماع، ودليل العقل المقرر على النفي الأصلي"² فدليل العقل عنده هو استصحاب الأصل النافي حالة عدم ورود السمع، فالعقل " لا يدل على الأحكام الشرعية، بل يدل على نفي الأحكام عند انتفاء السمع"³، بل يستغرب المرء أن يرى الغزالي يقول: " ، وقد عرفت من هذا: أن أدلة الأحكام: الكتاب والسنة والإجماع"⁴.

وقبله الجويني في جوابه عن ما أصول الفقه؟ قال: " قلنا: هي أدلته، وأدلة الفقه هي السمعية، وأقسامها نص الكتاب، ونص السنة المتواترة، والإجماع"⁵، حيث حدوا الأدلة في ثلاث: كتاب وسنة وإجماع، ولم يصرحوا بالقياس ولم يجعلوه في مقام الأدلة الثلاث الأخرى، بل جعلوه إما داخلا الخطاب وهو معقوله⁶، أو وسيلة وأداة ذات بعد وظيفي تتمثل في الاجتهاد على الأدلة والأصول الثلاث الأخرى، وعلى ذلك سارت جماهير الأصوليين بعد الشافعي الذي اعتبر الاجتهاد هو القياس، بل هما وجهان لعملة واحدة⁷، ومن تم كان القياس طريقا من طرق استثمار النص، أو ما يمكن تسميته "دليلا عقليا وظيفيا".

وطلبا للاستقصاء المعرفي والمنهجي، نعرّج على ذكر ما يراه أهل الاعتزال في أدلة الرأي والأدلة الوظيفية، نذكر ما كتبه أبو الحسين البصري(ت436هـ) حيث قال: " وطريق المجتهد ضربان: أحدهما: البقاء على حكم العقل إذا لم ينتقل بالشرع عن حكم العقل، وما لا يجوز أن ينتقل، والآخر ما يرد من حكيم، أو ما هو طريق إلى ورود ذلك من حكيم، كالاجتهاد،

1 - المصدر نفسه: ج4/1.

2 - المصدر نفسه: ج1/2.

3 - المصدر نفسه: ج2/2.

4 - المصدر نفسه: ج11/1.

5 - البرهان للجويني: ج1/85.

6 - المستصفى: ج10/1 و11.

7 - الرسالة: 477.

وما يرد من حكيم ضربان: أحدهما مستنبط كالقياس، والآخر غير مستنبط، وما ليس بمستنبط ضربان: أحدهما أقول والآخر أفعال...¹، والملاحظ أن المعتزلة والأشاعرة على رأي واحد في إعمال دليل العقل واعتبار الاستصحاب دليلاً عقلياً، ولكن كلٌّ على شاكلته، فأهل الاعتزال يجرونه على أصلهم في التحسين والتقبيح، إذ يجعلونه في الحظر والإباحة، بمعنى في الإثبات والنفي²، على خلاف الأشاعرة فهم يقولون به في النفي حتى ورود السمع ف" النظر في الأحكام، إما أن يكون في إثباتها أو في نفيها، أما إثباتها، فالعقل قاصر عن الدلالة عليه.

وأما النفي، فالعقل قد دل عليه، إلى أن يرد الدليل السمعي بالمعنى الناقل من النفي الأصلي، فانتهض دليلاً على أحد الشطرين، وهو النفي³

هذا عن دليل العقل الذي هو الاستصحاب، أما القياس فهو داخل تحت الخطاب إذ هو معقوله والمستفاد منه، وهو لا يختلف في صميمه عن ما هو مقرر عند الأشاعرة.

أما عن باقي الاتجاهات والمدارس التي ألفت في الدليل الأصولي، فقد سارت هي الأخرى على أن القياس من الحجج الشرعية، إذ هو مندرج تحت الخطاب ومعقوله، وعبرت عن ذلك بألفاظ مختلفة، و من ذلك ما ذكره السرخسي الحنفي (ت490هـ): "ثم اعلم بأن الأصول في الحجج الشرعية ثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والأصل الرابع وهو القياس هو المعنى المستنبط من هذه الأصول الثلاثة"⁴.

ولكن بقي الكلام عن دليل العقل وحجته التي قيل عنها إنها بقاء ما كان على ما كان قبل ورود السمع، فلقد تفرّع الحديث عنها في كتب الأصوليين وبحسب طرائق المؤلّفين فيه إلى تقسيمات تجاوزت ما ذكر آنفاً، إلى ما ثبت عن طريق الخبر أو الحس وهو طريق الضرورة، وإلى مراعاة الأصل ما بعد ورود السمع، أو إلى اعتباره دليلاً باطلاً أصلاً بالبيان الذي حصل عند المتكلمين، ولقد جاء الحديث عنه على التقسيم التالي:

¹ _ المعتمد للبصري: ج1/11.

² _ ليس معنى النفي والإثبات هنا ما يتعلق بالدعوى والتنازع، إنما المقصود إثبات الحكم الشرعي من إباحة وحظر...

³ _ المستصفي: ج2/407.

⁴ _ أصول السرخسي، ج1/296، حققه أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية، لبنان-بيروت، الطبعة الأولى: 1414هـ/1993.

- قال أبو زيد الدبوسي الحنفي (ت430هـ) في التقويم عن الاستصحاب أنه قول بلا دليل " وأنه من باب الجهل بالأدلة...، وإن كان ابتداءه حسنا وهو التمسك بما كان حتى يزول بالبرهان، وأنه أقرب إلى الحق من التقليد والإلهام"¹ وتقدير بطلانه أنه راجع إلى أن صاحب الاستصحاب " لم يفرق بين الثابت بالحجة وبقائه كذلك ثابتا، فظن أن الحجة المثبتة حجة مبقية ولم يدر أن البقاء محكوم به لعدم الدليل المزيل لا بوجود الدليل المثبت، أو لم يفرق بين حكم وجود العلة وحكم عدمها"².

وبعد هذا الكلام العام عن الاستصحاب، تصدّى لبيان حكمه على التفصيل فأقام قسمة رباعية استقصى بها حالات العمل به من حالات البطلان، وهي كالتالي:

"أ _ استصحاب حكم حال الضرورة وعدم ما يزيله، وثبوت عدم بطريق أوجب العلم به كالخبر به من جهة صاحب الوحي، أو من طريق الحس إذا كان الشيء مما يعرف به.

ب _ واستصحاب حكم الحال لعدم الأدلة من طريق النظر في الأدلة برأيه بقدر وسعه مع احتمال قيام الدليل من حيث لا يشعر هو به.

ج _ واستصحاب حكم الحال قبل النظر والاستدلال.

د _ واستصحاب الحال لإثبات حكم مبتدأ"³.

فقد صحح الأول لثبوت عدمه من جهة الوحي أو من جهة الحس، وصحح الثاني للإعذار لا للاحتجاج على الخصم، أما الثالث فهو جهل محض للتفريط في البحث والنظر، والرابع عنده ضلال محض لأنه لا دليل عليه.

وأشدّ بيانا منه لمعنى الاستصحاب - وإن كان بعضه مذكورا أعلاه - ما سطره الغزالي حين قال: " اعلم: أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل.

1 - تقويم الأدلة في أصول الفقه، لأبي زيد الدبوسي الحنفي (ت430هـ)، ص:400. قدّم له وحققه خليل محي الدين الميس، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى: 1421هـ/ 2001م.

2 - المرجع نفسه، ص:400.

3 - المرجع نفسه، ص:400.

لكن، دل العقل: على براءة الذمة عن الواجبات، وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات، قبل بعثة الرسل- عليهم السلام – وتأييدهم بالمعجزات.

وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل، قبل ورود السمع.

ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع.

...فإذاً: النظر في الأحكام، إما أن يكون في إثباتها أو في نفيها.

أما إثباتها، فالعقل قاصر عن الدلالة عليه.

وأما النفي، فالعقل قد دل عليه، إلى أن يرد الدليل السمعي بالمعنى الناقل من النفي الأصلي، فانتفض دليلاً على أحد الشطرين، وهو النفي¹.

وقد قسم الغزالي الاستصحاب إلى أربعة أقسام، أولها ما ذكر آنفاً.

- أما الثاني: فهو استصحاب العموم إلى أن يرد المخصص، واستصحاب النص إلى أن يرد الناسخ.

- والثالث: استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه.

- والرابع: استصحاب حكم الإجماع في محل الخلاف، وهو غير صحيح عنده².

ومحصول القول مما سبق، أن الاستصحاب تمسك بالأصل قبل ورود السمع، والأصل هو البراءة، وعدم اشتغال الذمة، فالمرء يظل في حلٍّ من التكليف إلى ورود السمع، وهذا معنى متفق عليه بين المتكلمين الأشاعرة والفقهاء، إلا أهل الكلام من المعتزلة، لأنه ليس على أصلهم في التحسين والتقييح، والقول بالتكليف بالعقل قبل ورود السمع.

أما باقي الأصول والأدلة المختلف فيها فهي شبيهة بالقياس من حيث تضطلع بوظيفة استثمارية لنصوص الشرع ومقاصده، مثل الاستحسان والاستصلاح.

¹ - المستصفي من علم الأصول، لأبي حامد الغزالي (ت505هـ)، ج2/406 و407، دراسة وتحقيق حمزة بن زهير حافظ. بدون طبعة ولا دار النشر.

² - المصدر نفسه، ج2/409 و411. بتصرف.

ومن نصل في الأخير إلى قسمة ثلاثية:

- أدلة عقلية ذات خصوصية استمدادية. (الكتاب والسنة وما جرى مجرى النقليات).
- أدلة عقلية تُبقي على أصل الأشياء. (الاستصحاب).
- أدلة منهجية سندها النقل¹، ومسلكها العقل. (القياس والاستحسان والاستصلاح وما في معناهم).

➤ المطلب الثالث: من حيث الاتفاق والاختلاف. (نماذج لبعض الأدلة).

ما اتفق عليه أهل الأصول والباحثون في قضاياها، هو الاختلاف الحاصل في اعتبار بعض الأدلة دون بعض، وكل له مبرراته وحججه التي يدعم بها قوله في الرد أو الاعتبار، وحديثنا حول المتفق عليه والمختلف فيه، سيكون من خلال التطرق للدليل الأصولي في كليته لا في المسائل الجزئية المرتبطة به والمندرجة تحته، وما يهمنا أكثر في هذا المطلب هو الوقوف على الأدلة الأصولية التي أثارَت جدلاً كبيراً واختلافاً واسعاً، والنظر في الأسس والأسباب التي ساهمت في تشكيلها على هذا النحو، وبمعنى آخر لماذا هذا التقسيم وما الداعي إليه؟ وهذا بدوره سيعيدنا للبحث عن كيفية ثبوت هذه الأدلة الأصولية بصفة عامة، وثبوت كل واحد منها على حدة، لنخلص في نهاية المطاف، إلى التأكيد على هذا التقسيم، أو إبداء وجهة نظر أخرى.

لقد علمنا من قبل أن الدليل الأصولي دليل كلي، ثبت من خلال استقراء جزئياته الناظمة له، وتتبع الحوادث الدالة عليه، وما ذاك إلا ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه من العمل بهذه الأدلة، إذ ما كان على عهدهم دليل معتبر أو مختلف فيه أو لاغ فهو كذلك على الدوام، وهذا هو المعيار الذي تعرض عليه الأدلة، لذا سنعرضها كل على حدة، حتى نستبين الموافق منها والمخالف.

¹- ليس بمعنى أنها ثابتة بالكتاب والسنة، إنما القصد أن العمل بها ثابت من لدن الصحابة الكرام، فهي تدخل في الرأي الصحيح الذي عملوا به في فهم النصوص، ومقاربة النوازل، وإن اختلفت تسميتها، أو بالأحرى لم تكن لها أسماء على عهد الأوائل.

• الفرع الأول: الكتاب¹

لقد علمنا بطريق التواتر أن القرآن الكريم من عند الله تعالى، وهو كتاب هداية وتوحيد وتشريع، وأن النبي ﷺ حكم به في غير ما موطن، وآيات الأحكام شاهدة على ذلك، إذ كلها جاءت جوابا عن سؤال، أو تشريعا ابتدائيا لقضايا تهتم بالفرد والأسرة والمجتمع، كما كان الصحابة يفرعون إليه في النوائب، يطبقون أحكامه، ويستنبطون منه ويحتجون به على الدوام، ومن تم علمنا أن القرآن الكريم حجة بل أم الحجج وسيّد الأدلة، لذا قال الشافعي: "فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"² وتلا بعد قوله هذا آيات بينات تؤكد على أن القرآن الكريم كتاب هداية وبيان لكل شيء، ومن تم فهو حجة.

ولكن درج كل من اطلعت على كتبهم في الأصول، على عدم تناول الكلام عن القرآن الكريم من هذا الجانب، إذ جلّهم تطرقوا للحديث عنه من زوايا أخرى، تتحو بنا نحو انشغالاتهم الموضوعية في زمانهم، كالكلام النفسي، والقرآن لفظه ومعناه، والحقيقة والمجاز، والقراءة المتواترة والشاذة، وحكم ترجمته، وإعجازه...إلى غير ذلك من القضايا المرتبطة بالقرآن الكريم، والتي تعبّر في مضمونها عن الاحتياجات المعرفية لزمان ومكان ما، وتؤكد على تقاطع العلوم الشرعية وتداخلها الموضوعي، بحيث صارت مثل هذه القضايا المنتسبة لعلوم القرآن تتخلّل الخطاب الأصولي، وهذا التقاطع سار في جل المباحث الأصولية، مع علوم كعلم القرآن والحديث والكلام والألفاظ والدلالات والمعاني والتطبيقات الفقهية، بالإضافة إلى أن مسألة الحجية لم تأخذ من اهتماماتهم الكثير ربما لبيانها ووضوحها، "لذلك لم يتكلّم أحد من الأصوليين على اختلاف مذاهبهم على حجّيته باعتبارها أمرا لا يحتاج إلى البحث والبيان، مع اتفاقهم

1 - " وأما حد الكتاب - اصطلاحا -: فهو الكلام المنزّل على الرسول المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا نقلا متواترا". إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي الشوكاني، ج1/169. تحقيق وتعليق أبو حفص سامي بن العربي الأثري، تقديم عبد الله بن عبد الرحمن السعد وسعد بن ناصر السشري، دار الفضيلة - الرياض، الطبعة الأولى: 1421هـ/2000م.

2 _ الرسالة للشافعي: 20. وقد سبق ذكر هذا الكلام للشافعي.

جميعا على الاستدلال على حجية غيره من الأدلة ابتداء من سنة رسول الله ﷺ إلى آخر ما تكلموا عنه من الأدلة"¹.

ولكن هناك من المتقدمين من نظر لحجية القرآن الكريم من زوايا مختلفة، كما فعل الغزالي _ رحمه الله _ ، حيث يرى " أنا إذا حققنا النظر بأن أصل الأحكام واحد، وهو قول الله تعالى.

إذ قول الرسول (ﷺ) ليس بحكم ولا ملزم، بل هو مخبر عن الله _ تعالى _ أنه حكم بكذا وكذا، فالحكم لله _ تعالى _ وحده"².

فالغزالي يرى أن حجية القرآن مستمدة من حاكمية الله عز وجل على خلقه، فهو من تم المشرع، وكتابه كتاب تشريع واستمداد للأحكام.

أما أبو زيد الدبوسي (ت430هـ) فله وجهة نظر مغايرة، إذا يرى أن: " الحجج الشرعية الموجبة للعلم أربع: كتاب الله تعالى، وخبر الرسول المسموع منه، والمروي بالتواتر عنه، والإجماع.

وطريق ذلك كله واحد، وهو خبر الرسول لأننا لم نعرف الكتاب _ كتاب الله تعالى _ إلا بخبر رسول الله ﷺ .

... فثبت أن المدار على خبر الرسول، وخبر الرسول صدق وحق لدلالة قامت على أن رسول الله لا يكون رسولا حتى يكون معصوما عن الكذب وبالله التوفيق"³.

ففي قول الدبوسي _ رحمه الله _ إشارة إلى أن حجية القرآن الكريم ثابتة بصدق النبي (ﷺ) وعصمته، وأن ما بلغه مصدر استمداد لهذا السبب.

1 _ أصول الفقه الإسلامي: ج1/105. لمحمد مصطفى شلبي، الدار الجامعية للطباعة والنشر_بيروت.

2 - المستصفي، للغزالي. ج2/3.

3 - تقويم الأدلة في أصول الفقه، لأبي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي، ص:19. تقديم وتحقيق خليل محي الدين الميس، منشورات محمد علي بيضون - دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى:1421هـ/2001م.

ومن المحدثين من كان سنده، أن الكتاب ما دام من عند الله ودليل ذلك إعجازه، فهو من تم

حجة لا ينبغي مخالفتها ويجب العمل بها واتباعها¹.

وفي نظري، أن هذا الكلام إن صح من حيث كون القرآن الكريم من عند الله، فهذا لا يثبت بالضرورة حجية العمل به في كل زمان ومكان، وإنما الذي يؤكد ذلك هو استمرارية العمل به بعد وفاة الرسول ﷺ، حيث فهم الصحابة من لسان الحال أنه ينبغي العمل به فيما يحدث لهم من الحوادث التي لا نص صريح فيها- من خلال الاجتهاد-، وهكذا توارث هذا الفهم وتواتر هذا النهج بعدهم إلى أن وصل إلينا، فكون القرآن كتاب معجز وكون الرسول الذي نزل عليه أمين صادق معصوم وأنه منقول بالتواتر، كل هذا لا يعني وجوب العمل به في كل زمان ومكان، ولا يمنحه الاستمرارية والدوام في الزمان والمكان.

وبناء على ما تقدّم ذكره يمكن أن أزعّم أن الطريق المنهجي في الاستدلال على حجية استمرار العمل بالقرآن الكريم، واعتباره كدليل أصولي كلي، يفرع إليه في الملمات كمصدر اجتهادي، هو عمل الصحابة بعده، وتوريثهم هذا النهج لمن جاء بعدهم.

وإن هذا لدليل قاطع وبرهان ساطع على حجية القرآن الكريم وعدم تاريخيته، واستمراريته وتعالیه عن الزمان والمكان، لا كما يزعم بعض الأعداء، الذين تفتقر دعاويهم للدليل والبرهان.

أما ما ذكر من الاعتبارات السالفة فمكانها الدعم والتأكيد، وإن كان الكتاب العزيز _ كما قال الشاطبي _ : " قد تقرّر أن كلیة الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه. وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه، لأنه معلوم من دين الأمة"، ولكن ما ألمحت إليه من محاولات الطعن في استمرارية القرآن الكريم كمصدر تشريعي، واعتباره كتاب مقدّس في أعدل الأقوال العلمانية، واقتصاره في نظرهم على وصل المخلوق بالخالق من الناحية

¹ - أصول الفقه: 178، لمحمد زكريا البرديسي، دار الثقافة للنشر والتوزيع_ القاهرة.

الوجدانية، في غير امتداد للجانب الزمني المعيش، كل هذا وعامل التحري والموضوعية أمليا عليّ القول بهذا المسلك المنهجي.

• الفرع الثاني: السنة¹

إذا كان هدفنا في هذا المحور تتبّع حجّة الدليل الأصولي، والوقوف على قوّته الاستدلالية، وابتدأناه ببيان المنهج الذي ينبغي أن يحتدى في بيان حجّة الكتاب العزيز، وجب الدأب على هذا المنوال في غيره من الأدلة الأصولية من باب أولى، ومن ذلك السنّة النبوية المطهّرة.

يمكن الجزم، بأن مبحث السنّة الشريفة، قد استأثر بنظر الأصوليين والفقهاء والمحدّثين والمتكلّمين وغيرهم، كلّ من موقع تخصصه، ولكن ما يهّمنا نحن في هذه الدراسة، هو كيف تناولها الأصوليين حينما شرعوا في بناء الأدلة المعمول بها في الاستمداد والاستنباط.

إن الحديث عن حجّة السنة النبوية، قد شغل بال الشافعي رحمه الله في كتابه الرسالة، حيث أفاض الكلام في ذلك على وجه الخصوص، وأبان منزلة السنة التشريعية ومكانتها بالنسبة للقرآن الكريم، وقد يأخذنا الاستغراب والعجب من استفاضة الشافعي رحمه الله، في هذا البيان، ولكن هذا الشعور يتلاشى عندما نعرف بأن عصر الشافعي كما هو عصر غيره ممن سبقوه أو هو أشد، كان عصر فرق ومذاهب واتجاهات فكرية، متعددة المناهج والرؤى، تختلف نظرتها للسنّة النبوية التي تتجلّى في عدم تلبية الرغبة العلمية اليقينية، وخاصة بعد اختلاطها بالمرويات الموضوعية والضعيفة، ولاقتناعهم أن العلم يبني على اليقيني لا المظنون، المهم أن أسبابهم متعددة وبواعثهم مختلفة بين الذاتي والموضوعي، بين الإيديولوجي والمنهجي، ولكن النتيجة واحدة ألا وهي عدم الاعتماد عليها في الاستدلال أو جعلها في مرتبة لا ترقى إلى ذلك.²

1 - " السنة لغة: الطريقة، وشرعا، اصطلاحا: ما نقل عن رسول الله ﷺ قولاً أو فعلاً أو إقراراً" شرح مختصر الروضة، لنجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، ج2/60، تحقيق عبد بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى: 1408هـ/1988م.

2 _ ينظر كتاب الأم للشافعي: ج9/ابتداء من الصفحة5، فقد حكى حكاية قول الطائفة التي ردت الأخبار كلّها، ومناظرته لها _ وينظر كتاب الشافعي حياته وعصره _ آراءه وفقهه لأبي زهرة، فيما يتعلّق بعصر الشافعي

لقد جمع الشافعي رحمه الله جملة من الآيات الكريمة، المتّجهة في دلالتها الكليّة إلى التأكيد على طاعة النبي ﷺ، وذلك باتباع هديه وسننه وما جاء به من الحكمة القولية والفعلية، والتي يتوقف بيان القرآن الكريم على كثير منها، بل وفيها ما شرع ابتداء منها، وقد لخص الشافعي ما خلص إليه في بحثه فقال: "فقد بيّن الله أنه فرض فيه طاعة رسوله، ولم يجعل لأحد من خلقه عذرا بخلاف أمر عرفه من أمر رسول الله، وأن قد جعل الله بالناس كلّهم الحاجة إليه في دينهم، وأقام عليهم حجته بما دلّهم عليه من سنن رسول الله معاني ما أراد الله بفرائضه في كتابه، ليعلم من عرف منها ما وصفنا أن سنته ﷺ إذا كانت سنّة مبينة عن الله معني ما أراد من مفروضه فيما فيه كتاب يتلونه، وفيما ليس فيه نص كتاب أخرى، فهي كذلك أين كانت، لا يختلف حكم الله ثم حكم رسوله، بل هو لازم بكل حال"¹.

ولكن الحال تغيّرت بعد الشافعي، إذ اشتغل الأصوليون بعده بطرق ثبوت السنن، أحادا أو تواترا، ودلالة كل طريق منها على الأحكام، وإفادتها لها علما أو ظنا، وإيجاب العلم أو العمل، أو كلاهما معا، وأحوال الرواة ومذاهبهم، وطرق الرواية وأوجهها، والقول في المراسيل إلى غير ذلك من المباحث²، التي تطرّقوا للحديث عنها باستفاضة في كثير من الأحيان أكثر مما اشتغلوا بحجيتها، وكيف صارت دليلا أصوليا، يُلاذ إليه في الاجتهاد مصدرا تشريعا، وأظن أن ذلك عائد للصراع الدائر حول حجيتها في باب العقائد ومسائل الكلام، وقد سحب المتكلمون الحديث عنها من الكلام إلى أصول الفقه، حيث أدرجوا جملة من المسائل والقضايا التي تنتسب إلى علم التوحيد، لا إلى علم الأصول، لحسبانهم أنها متعلّقة بالفن، أو لتأثرهم وانجذابهم نحو الحديث عن هاته الأمور، أو لأنها الطريقة التي اعتادوا عليها في التصنيف والتأليف الأصولي...

والفرق التي عاصرتة، ابتداء من الصفحة 51 إلى 13، فإنه مرجع مهم في جمع ما يتعلّق بهذا الأمر الذي حفّز الشافعي في الرسالة والأم على التنبيه على حجية السنة من خلال مكانتها من القرآن الكريم.

1 - الرسالة للشافعي: 104 و 105.

2 - ينظر كتب الأصول على اختلاف الطرق التأليفية فيها، مثل التقريب للباقلاني، والمعتمد للبصري، والبرهان للجويني، والمستصفي للغزالي، وعلى طريقة الأحناف تأسيس النظر للدبوسي، وعلى طريقة الجمع مفتاح الوصول للتلمساني، فكل أصحاب هذه الطرق اشتغلوا بقضايا مثل المذكورة سلفا في مبحث السنة.

المهم والأكيد أن إدخال قضايا علمية لعلم معيّن في علم آخر- ومن ذلك ما نحن بصدده - دعت إليه حاجة الدهر وبواعث الزمن، فلا ملامة على مجتهد أصاب أو أخطأ، وأحسبهم أصابوا لتلبيتهم نداء زمنهم واحتياجاتهم العلمية والفكرية، ولكن العيب والإنكار على من عاش زمانه مشتغلا بقضايا الزمن الغابر مع عدم وجود الحاجة إليها، وتناسى وعض الطرف عن ما يدور حوله من أفكار ومذاهب، تحتاج إلى من يقول فيها من منظور أساسه ومنهجه مستمد من شرعنا الحنيف، والعلوم الملتفة حوله.

واستمرّ الأمر على هذه الحال، إلى أن جاء الشاطبي رحمه الله، وأعاد الاعتبار لطريقة الشافعي، بل تجاوزها بشكل بديع يدل على أصالته وبراعته وعلى اتباعه وإبداعه، في كثير من الإشارات المعبرة عن ذلك، هذا بعد أن اعتصر كتب الأصوليين، فأبعد الزبد واستنفع بما ينفع الناس في العلم والعمل، ولولا خشية الإطالة لنقلت نصوصا له على طولها، ولكن القصد التنبيه إلى ما جاء عنه في هذا الأمر¹.

وعليه، يمكن القول إن الشافعي رحمه الله، هو من أفاض الحديث عن حجيتها بذكر جملة من الآيات الكريمة الدالة على حجية السنة النبوية، ونبه إلى تلكم الطريق الاستقرائية في الدلالة عليها، وإن كانت الأدلة الدالة عليها أكثر من ذلك، الشيء الذي أبانه الشاطبي بطريقة لا تكاد تبقى هامشا للتبني في غياهب الشك.

لذا أنبه على طريق أخرى مؤيدة لدلالة القرآن الكريم على حجية السنة، ألا وهي عمل الصحابة بسنة رسول الله ﷺ، سواء كدليل معين على فهم الكتاب، أو كدليل كلي مصدري استمدادي، لما جاء فيه من تشريع ابتدائي لمسائل جمّة، وأودّ التنبيه كذلك على أهمية هذا الاعتبار، لأنه الحكم والفيصل في قطع كل التأويلات والآراء ووجهات النظر، لأن فهم الصحابة بأن السنة النبوية دليل أصولي كلي، هو الفهم السليم والصحيح، وهو المعيار الذي ينبغي تحكيمه في الاعتبار والإلغاء، لذا ففهمهم لها دليلا، وعملهم بها في النوازل فهما

¹ ينظر **الموافقات** للشاطبي: ج4/ ابتداء من حديثه عن الدليل الثاني " السنة"، فقد تطرّق للموضوع بكيفية قد لا أكون مجانباً للصواب إذا قلت أنه لم يسبق إليها، وهي اتباع في أصلها وإبداع في فصلها، متحت من الشافعي وتجاوزته بإصباغها بالنظرة الكلية، والرؤية المقاصدية المستمدة من المعاني الشرعية، ومن اطلع عرف.

واستمدادا، ووفائهم ودوامهم على هذه المنهجية، لأهم برهان في تقديري على جعل السنّة النبوية الشريفة دليلا أصوليا.

• الفرع الثالث: عمل أهل المدينة

معلوم أن "عمل أهل المدينة"، أصل معتمد عند المالكية، بمعنى أنه عندهم دليل خاص، ولا يتفق معهم عليه كثير من أهل الأصول، على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم، ولكن قبل الخوض في حجّيته، واعتماده أو ردّه، وجب التعرّيج على معناه وتصوره في أذهان أهله وأصحابه.

لقد اعتمد مالك رحمه الله عمل أهل المدينة دليلا أصوليا، وعليه اقتضت الضرورة المنهجية الوقوف على مفهومه، ثم تصوّره عند الموافق والمخالف، وأظن أن رسالة مالك إلى الليث بن سعد¹، هي الوثيقة التاريخية التي ستفي ببيان هذا الغرض المنهجي.

✚ نص الرسالة:

"من مالك بن أنس إلى الليث بن سعد، سلام عليك، فإني أحمد الله إليك الذي لا إله إلا هو، أما بعد عصمنا الله وإياك بطاعته في السر والعلانية، وعفانا وإياك من كل مكروه، واعلم رحمك الله أنه بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة من الناس عندنا، وبيلدنا الذي نحن فيه.

¹ - ابن عبد الرحمن، الإمام الحافظ شيخ الإسلام، وعالم الديار المصرية، أبو الحارث الفهمي مولى خالد بن ثابت بن ضاعن، ولد بقرقشندة من أعمال مصر في سنة أربع وتسعين، سمع عن كثير من أهل العلم أبرزهم عطاء بن أبي رباح وابن أبي مليكة...، وروى عنه الكثير، توفي سنة 175. بتصرّف واختصار.

ينظر سير أعلام النبلاء، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي(ت748هـ)، ج8/136، أشرف على تحقيقه وخرج أحاديثه شعيب الأرنؤوط، حقق هذا الجزء محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى: 1402هـ/1982م. وينظر شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد شهاب الدين عبد الحي بن أحمد العكري الحنبلي الدمشقي(ت1032هـ)، ج2/337، أشرف على تحقيقه وخرج أحاديثه عبد القادر الأرنؤوط، وحققه وعلق عليه محمود الأرنؤوط، درا ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة الأولى: 1408هـ/1988م. ينظر الوفيات لأبي العباس أحمد بن حسن بن الخطيب الشهير بابن قنفذ القسنطيني، ص: 139، تحقيق وتعليق عادل نويهض، منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت، الطبعة الرابعة: 1403هـ/1983م.

وأنت في إمامتك وفضلك، ومنزلتك من أهل بلدك، وحاجة من قبلهم إليك، واعتمادهم على ما جاء منك، حقيق بأن تخاف على نفسك، وتتبع ما ترجو النجاة باتباعه، فإن الله تعالى يقول في كتابه العزيز: ﴿وَالسَّيْفُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْبُورُ الْعَظِيمُ

﴿١﴾

وقال تعالى: ﴿بَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٦﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ﴿١٧﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَاللَّهُ وَهُدًىكَ هُمُ ﴿١٨﴾ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿١٩﴾﴾².

فإنما الناس تبع لأهل المدينة، إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن، وأحلّ الحلال وحرم الحرام، إذ رسول الله بين أظهركم، يحضرون الوحي والتنزيل، ويأمرهم فيطيعونه، ويسن لهم فيتبعونه، حتى توفاه الله واختار له ما عنده، صلوات الله عليه ورحمته وبركاته.

ثم قام من بعده أتبع الناس له من أمته ممن ولى الأمر من بعده، فما نزل بهم مما علموا أنفدوه، وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذلك في اجتهادهم وحادثة عهدهم، وإن خالفهم مخالف، أو قال أمرا غيره أقوى منه وأولى، ترك قوله، وعمل بغيره.

ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون ذلك السبيل، ويتبعون تلك السنن، فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهرا معمولاً به لم أر لأحد خلافه، للذي في أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز لأحد انتحالها ولا ادعاؤها.

¹ _سورة التوبة، الآية: 101.

² _سورة الزمر، الآيتان: 16 و17.

ولو ذهب أهل الأمصار يقولون: هذا العمل الذي ببلدنا، وهذا الذي مضى عليه من مضى منا، لم يكونوا من ذلك على ثقة، ولم يكن لهم من ذلك الذي جاز لهم.

فانظر _رحمك الله_ فيما كتبت إليك فيه لنفسك، واعلم أنني أرجو أن لا يكون دعائي إلى ما كتبت به إليك إلا النصيحة لله تعالى وحده، والنظر لك والظن بك، فأنزل كتابي منك منزله، فإنك إن فعلت تعلم أنني لم آلك نصحا.

وقفنا الله وإياك لطاعته وطاعة رسوله في كل أمر وعلى كل حال، والسلام عليك ورحمة الله وبركاته¹.

إن بيت الصيد يوجد فيما علّمت عليه بالخط البارز أعلاه، فتلك الفقرات من الرسالة هي التي سببنا لنا المقصود من "عمل أهل المدينة" عند مالك رحمه الله.

- **الفقرة الأولى:** من قوله رحمه الله: "ثم قام بعده أتبع الناس..ترك قوله، وعمل بغيره".

في هذه الفقرة يتحدث عن زمن الصحابة بعد النبي ﷺ، وكيفية معالجتهم للنوازل التي تحلّ بهم، والطريق التي سلكوها في مثل هذه المواقف، فأول ما يقومون به، يعملون بما عندهم من علم في النازلة، فإن لم يجدوا سألوا، فأخذوا بأقوى ما وجدوا في اجتهادهم، وهذا كان في أول أمرهم، وإن وجد لهم مخالف له طريق هي أدنى من طريقهم تركوا قوله غير أبيهين.

وهذا نفسه ما أثر عن أكابر الصحابة، بل خلفائهم، كأبي بكر وعمر، حيث يعملون بما عملوا، فإن لم يجدوا جمعوا الناس، حتى إذا استقر الرأي عملوا به.

ولا يخفى على أحد من المتخصصين أن طرقهم تنوعت واختلفت بين النص والرأي، لذا كان القصد من عملهم، ما استقرّوا عليه، من عمل بالنقل أو بالرأي، فعمل أهل المدينة عرفهم في العبادات والعادات، التي استندت في الفهم والتنزيل للنقل والرأي، مع وجود المخالف أو عدمه، إذ مالك رحمه الله يعلم أشد العلم بسيرتهم، وأن المخالف موجود في غالب الأحيان،

¹ ترتيب المدارك للقاضي عياض: ج1/41 إلى 43. سيأتي ذكرها في الباب الثاني قصد دراستها، من حيث أخلاقيات وآداب الحوار والاختلاف بين العلماء المتقدمين.

ولكن لا يلتفت إلى قوله، لما استقرت عليه أغلبية النقل أو أغلبية الرأي، فهو يرى الخير في اتباع الأغلبية، مع إقراره أنه ليس إجماعاً، لاعترافه وعلمه بحصول الخلاف.

- **الفقرة الثانية:** من قوله: "ثم كان التابعون... لا يجوز لأحد انتحالها ولا ادعاؤها".

وفيها أن التابعين ساروا على هذا النهج، ولكن قد يلتبس ما المقصود بذلك؟ هل هو نهج سلوك التحري والبحث في النازلة على طريقة الصحابة أم هو التزام ما ألفوا الناس عليه، وما هو معهودهم في النقل والرأي؟ ويبدو أن الاختيار الثاني هو المختار والراجح، حسب ما أوضحتها الفقرة الثالثة، كقرينة ترجيحية لهذا الفهم.

- **الفقرة الثالثة:** من قوله: "ولو ذهب أهل الأمصار... الذي جاز لهم".

فالثالثة كما قلت قرينة ترجيحية، في أن ليس للناس من أهل الأمصار أن يحتجوا بمعهود ما وجدوا عليه أهلهم، لأن هذه الوراثة خاصة بأهل المدينة، حيث ورثوها صاغراً عن كابر، الصحابة بعد موت صلى الله عليه وسلم، ومن بعدهم التابعين، فتأكدت هذه الطريقة وتأكد محتواها العلمي والعملية.

فمن خلال رسالة مالك رحمه الله، تبيّن أن المقصود من عمل أهل المدينة، معهودهم وعرفهم سواء كان سنده المنقول أو الرأي المبني عليه، والمعهود والعرف يحمل صبغة الذي عليه غالب الناس ومعظمهم وإن وجد المخالف، فمالك رحمه الله رأى أن العمل بهذا العمل رؤية منهجية أغلبية يمكن اعتمادها في استيعاب النوازل والوقائع.

ويؤكد هذا _ أي أن المقصود من العمل هو عرفهم ومعهودهم نقلاً كان أو رأياً _ جواب الرسالة الأدبية¹ التي بعث بها الليث بن سعد، كردّ على رسالة مالك رحمه الله، إذ فيها من الإشكالات العلمية، المتعلقة بالعبادات² والعادات¹ والأقضية²، وهي أمور مستندتها المنقول أو

1 - وصفتها بالأدبية لما فيها من أدب الحوار عند الاختلاف في الرأي.

2 - كمثال الجمع بين صلاتين ليلة المطر.

الفهم فيه وفي تنزيله، وهو المقصود بالرأي، حيث إن عمل أهل المدينة مخالف أو يخالفه عمل غيره من الصحابة الكرام في أمصار أخر³.

فالليث بن سعد رحمه الله، لم ير العمل حجة وأصلاً في الاستدلال جملة، ولم يفصل ما كان منه على سبيل النقل والرواية مما كان طريقه الاجتهاد والدراية.

ولكن كان بعده من العلماء من فصل القول في دليل عمل أهل المدينة، من بينهم ابن القيم _ رحمه الله _ حيث قال: "عمل أهل المدينة وإجماعهم نوعان:

أحدهما: ما كان من طريق النقل والحكاية.

والثاني: ما كان من طريق الاجتهاد والاستدلال.

فالأول على ثلاثة أضرب:

أحدها: نقل الشرع مبتدأ من جهة النبي ﷺ، وهو أربعة أنواع: نقل قول، ونقل فعل، ونقل تقرير، ونقل ترك شيء قام سبب وجوده ولم يفعله.

الثاني: نقل العمل المتصل زمناً بعد زمن من عهده ﷺ.

الثالث: نقل لأماكن وأعيان ومقادير لم تتغير عن حالها"⁴.

ثم قال بعد أن ذكر أمثلة لهذه الأضرب والأنواع: " فهذا النقل وهذا العمل حجة يجب اتباعها، وسنة متلقاة بالقبول على الرأس والعينين، وإذا ظفر العالم بذلك قرّت به عينه، واطمأنت إليه نفسه"¹.

1 - ما يتعلّق بمؤخر الصداق، فأهل المدينة وغيرهم يرون منح المرأة صداقها متى تكلمت فيه، ولكنه لم يثبت أن أصحاب رسول الله ﷺ ولا من بعدهم قضوا لامرأة بصداقها إلا بفراق موت أو طلاق.

2 - فأهل المدينة في القضاء، على قبول شهادة شاهد ويمين صاحب الحق، أما غيرهم من أهل الأمصار التي كان فيها الصحابة لم يعتبروا بذلك وأمضوا القضاء بما وجدوا في القرآن، رجلاً أو رجل وامرأتان.

3 - الرسالة طويلة شيئاً ما ولم أشأ أن أطيل على القارئ، لذا من أراد الاطلاع عليها، فلينظر كتاب "إعلام الموقعين" لابن قيم الجوزية: ج4/ من 477 إلى 487، وهي رسالة نفيسة في باب الاختلاف ودواعيه وآدابه.

4 - إعلام الموقعين: ج4/ بتصرف بسيط.

ثم انتقل لتوضيح الموقف السليم عند تعارض خبر الأحاد مع عمل أهل المدينة سواء الذي طرقه النقل أم طريقه الاجتهاد.

فالأحاد إذا وافقه العمل، كان أكد في الصحة ووجوب العمل به، أما إذا خالفه وعارضه فيترك، وإذا كان المعارض من العمل الذي طريقه الاجتهاد، لزم العود إلى الخبر وترك ما سبيله تلك، إلا من رأيه أن الإجماع من طريق الاجتهاد حجة.

أما إن لم يكن في المدينة ما يوافق أو يخالف الخبر، فالواجب المصير إلى هذا الأخير.

وقد اعتبر ابن القيم العمل من جهة المنقول والعمل المستمر، من قبيل المتواتر، الذي يترك لأجله الأحاد، ولكنّه في الختام، يذكر جملة من السنن الصحيحة التي تركت بدعوى معارضتها للعمل، ويستحيل عادة أن تخالفه، ومن تمّ ترجّح له أنها من طريق النظر والاجتهاد، وما كان هذا مسلكه لا يمكن جعله من النقل المتصل الذي تترك له السنن الثابتة، ثم تابع استدلاله على رجحان هذا الطرح ببيان حال المدينة بعد الصحابة، وأن عملهم تغيّر من عصر لعصر.²

ثم حصلّ محصوله فقرّر: " أن كل عمل خالف السنة الصحيحة لم يقع من طريق النقل البتة، وإنما يقع من طريق الاجتهاد، والاجتهاد إذا خالف السنة كان مردوداً، وكل عمل طريقه النقل فإنه لا يخالف سنة صحيحة البتة".³

والذي يظهر من كل هذا البيان، أن عمل أهل المدينة عند مالك _ رحمه الله _ ليس من قبيل الدليل الأصولي الكلي الاستمدادي المستقل، ذلك أنه لا يعدو أن يكون وسيلة من وسائل الترجيح عند التعارض، سواء تعلّق الأمر بالنقل، أو بما سبيله الاجتهاد.

فهو إما داخل تحت مبحث السنة النبوية المطهّرة، ومندرج تحت فروعها باعتبارها يتوفر على عنصر العددية في العمل، أو هو مرتبط بالأخذ برأي الأغلبية أو الجمهور عند التنازع في الاجتهاد، عند من سلك هذا السبيل، في اعتبار رأي الجمهور والأغلبية، في النقل أو في الرأي.

¹ _ المصدر نفسه: ج4/266.

² _ هذه المعاني نقلتها بالمعنى اختصاراً لطولها، أنظر: ج4/267 إلى 269.

³ _ المصدر نفسه: ج4/273.

لذا لم نجد له ما يدعمه في الكتاب ولا السنة، ولا عمل الصحابة كما رأينا قبل من عملهم بالكتاب والسنة في حياة النبي ﷺ وبعد وفاته، وإنما هو فهم من مالك رحمه الله، ولكن يظل حجة في إثبات الأحكام ابتداء باعتباره سنة، أو حجة ترجيحية عند وقوع التعارض، فهو ليس دليلاً كلياً مستقلاً.

• الفرع الرابع: الإجماع¹

عرف هذا الأصل جدلاً واسعاً كباقي الأصول، بل أشدّ وأكثر، وأثار جلبه فكرية ضخمة، نظراً لموقعه في النسق الأصولي، وأهميته البالغة في الاحتجاج على المخالف والموافق، والنزاع حوله مبعثه الاختلاف في تعريفه ومعناه والمقصود به، فإذا كان مفاده إجماع الصحابة حول قضية معينة، فهو دليل لا ينازع فيه منازع، من حيث قبوله وحجيته ووقوعه، أما إذا كان الأمر يتعلّق بإجماع كافة أهل العلم في عصر من العصور على مسألة معينة، فهذا ما احتدم الخلاف حوله، ونظر فئة من العلماء فيه بعين الريبة والتشكك في حصوله، لأن حدوثه يبدو غير واقعي لحيلولة كثير من العوائق الذاتية والموضوعية دون ذلك، مع القول بإمكانية الذهنية الافتراضية.

أما مستند الإجماع فهو اجتهاد في كتاب الله وأحاديث رسول الله ﷺ، وليس تمة نص صريح في حجية الإجماع، وإنما هو فهم وتوجيه للآيات والأحاديث النبوية الشريفة، بما يساعد على تلقّيه بالقبول²، ولو أن الذين بحثوا عن حجّيته استندوا لما استفاض عن رسول الله في جمع

1 - قال فخر الدين الرازي (ت606هـ): "أما في اصطلاح العلماء فهو: عبارة عن اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور". المحصول في علم الأصول، لفخر الدين محمد بن بن الحسين الرازي، ج4/20، دراسة وتحقيق طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة - بيروت، بدون طبعة.

2 - من ذلك على سبيل المثال لا الحصر ما أوضحه الشوكاني فقال: "فمن جملة ما استدلوا به قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [سورة النساء آية 114]، ووجه الاستدلال بهذه الآية أنه سبحانه جمع بين مشاققة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحاً لما جمع بينه وبين المحذور، فثبت أن متابعة غير سبيل المؤمنين (محظورة، ومتابعة غير سبيل المؤمنين) عبارة عن متابعة قول أو فتوى يخالف قولهم وفتواهم.

وإذا كانت تلك محظورة، وجب أن تكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة.

أصحابه واستشارتهم في القضايا المهمة التي واجهت المسلمين في كثير من المواقف¹، وكذا عمل أصحابه ممن تولّوا أمر المسلمين بعده، إذ كانوا عندما لا يجدون للقضية جوابا في كتاب الله ولا سنة رسولهم، توجهوا لجمع الناس الذين يهّم قولهم في ما نزل، فكلّ هذا وذاك ملمح واضح، وطريق سالك صحيح لإفادة العمل بالإجماع على سبيل التأكيد وبعث الاطمئنان في النفوس بقبول الرأي الصادر عن هذا الإجماع.

ولكن يظل السؤال حول وقوعه قائما سواء كان طريقه النقل أو الرأي، فالمتفق عليه والأكيد أنه واقع في زمن الصحابة في السمعيات كالإيمان ووجوبه، وفرضية الصلاة، والصيام، وغير ذلك مما طريقه النقل، وهو بهذا المعنى أشبه بعمل أهل المدينة، بحيث يمكن اعتباره مندرجا تحت دليل السنة النبوية الشريفة نظرا لطبيعته التأكيدية على الأحكام الشرعية.

أما ما كان طريقه الرأي والاجتهاد، فإثبات وقوعه وحصوله في زمن الصحابة عسير، وهو شبيه بالمحال فيمن بعدهم من العصور والقرون، حيث يحول دون وقوعه في السابق العوامل الجغرافية والسياسية، وفي الزمن الحاضر عوامل الحدود الجغرافية والسيادة الوطنية.

وهذا كلام للشوكاني في المسألة حيث قال: " فإذن العلم باتفاق الأمة لا يحصل إلا بعد معرفة كل واحد منهم، وذلك متعذر قطعا، ومن ذلك الذي يعرف جميع المجتهدين من الأمة في الشرق والغرب، وسائر البلاد الإسلامية، فإن العمر يفنى دون مجرد البلوغ إلى كل مكان من الأمكنة التي يسكنها أهل العلم، فضلا عن اختبار أحوالهم، ومعرفة من هو من أهل الإجماع منهم، ومن لم يكن من أهله، ومعرفة كونه قال بذلك أو لم يقل به.

والبحث عن من هو حامل من أهل الاجتهاد، بحيث لا يخفى على الناقل فرد من أفرادها، فإن ذلك قد يخفى على الباحث في المدينة الواحدة، فضلا عن الإقليم الواحد، فضلا عن جميع الأقاليم التي فيها أهل الإسلام، ومن أنصف من نفسه علم أنه لا علم عند علماء المشرق بجملة علماء

وأجيب: بأن لا نسلم أن المراد بسبيل المؤمنين في الآية هو إجماعهم، لاحتمال أن يكون المراد سبيلهم في متابعة الرسول ﷺ، أو في مناصرته، أو في الاقتداء به، أو فيما به صاروا مؤمنين، وهو الإيمان به، ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال". إرشاد الفحول، ج1/357

¹ - والمقصود بذلك على عهد رسول الله ﷺ، ما كان من قبيل السياسة والتدبير، أما بعده فالمقصود ما تعلق بالأحكام الشرعية في سائر الأبواب الفقهية، عبادات كانت أو معاملات أو سياسة...

المغرب والعكس، فضلا عن العلم بكل واحد منهم على التفصيل، وبكيفية مذاهبه، وبما يقوله في تلك المسألة بعينها.

وأیضا، قد يحمل بعض من يعتبر في الإجماع على الموافقة، وعدم التظاهر بالخلاف التقية والخوف على نفسه، كما أن ذلك معلوم في كل طائفة من طوائف أهل الإسلام، فإنهم قد يعتقدون شيئا إذا خالفهم فيه مخالف خشي على نفسه من معرتهم.

وعلى تقدير إمكان معرفة ما عند كل واحد من أهل بلد، وإجماعهم على أمر، فيمكن أن يرجعوا عنه، أو يرجع بعضهم، قبل أن يجمع عليه أهل بلدة أخرى.

بل لو فرضنا اجتماع مجتهدي العالم بأسرهم في موضع واحد، ورفعوا أصواتهم دفعة واحدة قائلين: قد اتفقنا على الحكم الفلاني.

فإن هذا مع امتناعه، لا يفيد العلم بالإجماع، لاحتمال أن يكو بعضهم مخالفا فيه، وسكت تقية وخوفا على نفسه.

وأما ما قيل: من أنا نعلم بالضرورة اتفاق المسلمين على نبوة نبينا محمد ﷺ.

فإن أراد الاتفاق باطنا وظاهرا فذلك مما لا سبيل إليه البتة، والعلم بامتناعه ضروري، وإن أراد ظاهرا فقط، استنادا إلى الشهرة والاستفاضة، فليس هذا هو المعتبر في الإجماع، بل المعتبر فيه العلم بما يعتقد كل واحد من المجتهدين في تلك المسألة بعد معرفة أنه لا حامل له على الموافقة، وأنه يدين بذلك ظاهرا وباطنا.

ولا يمكنه معرفة ذلك منه إلا بعد معرفته بعينه، ومن ادعى أنه يتمكن الناقل للإجماع من معرفة كل من يعتب فيه من علماء الدنيا، فقد أسرف في الدعوى، وجازف في القول، لما قدمنا من تعذر ذلك تعذرا ظاهرا واضحا.

ورحم الله الإمام أحمد بن حنبل فإنه قال: "من ادعى وجود الإجماع فهو كاذب"...

ومن البين أنه لا يحصل الاطلاع عليه إلا بالسمع منهم، أو بنقل أهل التواتر إلينا، ولا سبيل إلى ذلك إلا في عصر الصحابة، وأما من بعدهم فلا¹

¹ - إرشاد الفحول، للشوكاني، ج1/351 إلى 354. ينظر كذلك الأحكام لابن حزم ابتداء من الصفحة 137 الجزء 4.

كل ما عدّه الشوكاني حائلا دون انعقاد الإجماع بعد أصحاب رسول الله ﷺ لا يزال واقعا، من عراقيل تتعلّق باتساع رقعة الإسلام وانتشار أهل العلم في الأصقاع، وصعوبة التفتيش عن أحوالهم والفاضل والمفضول منهم، والتحقيق في علمهم العام والمرتبطة بمسألة الإجماع، وبراءة صدورهم من التقية عند صدور القول منهم.

وقد يعترض عليه بالتطور الحاصل في واقعنا المعاصر، هذا التطور في عالم الاتصال والنقل، مما يسهّل المعلومة ونقلها، والتحرك في العالم كأنه قرية صغيرة، غير أن جوابه أن مشكل الإجماع لا يتعلّق فقط في الوصول إلى المعلومة من صاحبها وسرعة إحضارها، أو إمكانية جمع المئات والآلاف من العلماء في مكان واحد، بل الأمر أعقد من ذلك، ذلك أن عوامل الفكر والثقافة والسياسة والانتماء القومي التي تعتبر من الآفات الخطيرة والعراقيل الحقيقية في استحالة وقوع الإجماع.

• الفرع الخامس: قول الصحابي

لقد اختلفت آراء أهل العلم في الأخذ به، واعتباره دليلا في بناء الأحكام والاستدلال به على المخالف، فبين معتمد له كان في نطاق النقل أو الرأي، ومنهم من أسس عليه الأحكام ما دام عائدا إلى النقل، على أساس أنه من قبيل المسموع.

ولكن إذا سرنا على نفس النهج في قبول الدليل وردّه، واعتباره أساسا في البناء والاستدلال، ألا وهو عرضه على عهد الصحابة وزمنهم، فإن كان من المعمول به عندهم، كان دليلا معتبرا، وإلا فلا، إذ الدليل ما رأوه دليلا، ففهمهم مقدّم على كل فهم، سواء في الكلي أو الجزئي، واتفقهم واختلافهم في الأدلة برهان على حالها وقوتها في الحجية والاستدلال.

وعند تطبيق هذا المنهاج على قول الصحابي، ألفيناهم يعتمدون ما كان من قبيل المسموع والمروي، خضوعا له وتقديرا لمصدره النبوي الشريف.

وليس معنى هذا الكلام أن أقوال الصحابة لا يلتفت إليها، ولا يعتمد عليها في الاجتهاد، بل العكس هو الصحيح والحق الذي لا ينبغي الحيدة عنه، فإن كان أغلب أهل العلم يلتفتون إلى

فتاوى غيرهم من التابعين، وأهل الفتوى من بعدهم في تصديهم لمهمة الاجتهاد، فكيف بفتاوى أصحاب رسول الله ﷺ، وهم أعلم وأفقه لشهودهم الوحي.

ولكن لا يخفى على الباحثين في أصول الفقه والمشتغلين بقضاياها، أن الاجتهاد والفتوى لا يكون تاما كاملا ناضجا إلا باستحضار معطيات الواقع المكانية والزمانية والحالية، بمعنى أن فتوى الصحابي كفتوى غيره، لا بد لها من هذا الاعتبار الواقعي، ولا يمكن استصحاب أي فتوى في مكان معين وزمان معين وحال معين إلى آخر دونما تحقيق لمناظرتها، وإن كنا متفقين على الاطلاع على الفتاوى والأقوال السلفية في الباب على قدر المستطاع - وهو من بذل الجهد -.

ولكن الذي أعنيه من كل هذا، هو أن قول الصحابي لا يرقى لأن يكون دليلا أصوليا كلياً فيما يتعلّق بالرأي لا بالنقل¹، فما كان من قبيل النقل، فهو دليل جزئي يندرج تحت دليل السنّة النبوية الشريفة.

• الفرع السادس: القياس²

هو محل نزاع بين أهل الظاهر وغيرهم من القائلين، فالحديث عن القياس هنا، ليس حديثاً في تعريفه ولا في حكمه، ولا في أركانه، ولا ضوابطه...، إنما هو حديث في حجّيته، ودواعي قبوله ورفضه، وفي قيامه دليلاً كلياً يُستند إليه في بناء الأحكام والاستدلال بها.

يعتبر القياس من القضايا التي أسالت مداد كثير من العلماء، ويمكن تقسيم آرائهم ومنهجهم في التعامل مع هذا الأصل إلى ثلاثة فرق.

فأما الفريق المتطرّف الأول فهو من المغالين في القياس، والمتعمقين فيه، والمجاوزين لحدود التّعديّة العقلية المعقولة، ولا أدري ما دواعي سلوكهم هذا السبيل، هل هو ثقافتهم بقدرة

1 - لأن الصحابة رضوان الله عليهم قبلوا أقوال بعضهم البعض فيما يتعلّق بالرواية أو السيرة النبوية العطرة في تشريع الأحكام.

2 - قال الشوكاني: "وفي الاصطلاح: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما، من حكم أو صفة" إرشاد الفحول، ج2/840.

القياس من الناحية الإجرائية على الإجابة عن أغلب النوازل، حتى أدى بهم ذلك إلى الافتتان به؟

أما الفريق الثاني فهم أهل الظاهر ممن جمدوا على الظواهر لا يعدونها إلى مثيلاتها وأشباهها ونظائرها، وفي تقديري أنه لولا وجود الفريق الأول لما كان للثاني وجود، إذ هذا الأخير (أهل الظاهر) هو رد فعل، ومقابلة منهج بمنهج، وسلوك سبيل مضاد، فلولا الآثار العملية التي ترتبت عن الأقيسة المجاوزة للحد الوسط، لما رأينا أو سمعنا عن أهل الظاهر، والله تعالى أعلم.

وما نزوع أهل الظاهر ذاك المنزع، إلا من إفراط القائسين في القياس وتنطّعهم فيه وتعمّقهم في ذلك، وقولهم بتقليد الرجال في الدين، فكان رد أهل الظاهر بمثابة إعادة اعتبار للنص الشرعي ودلالاته المنطوقة، وإكراماً منهم للعقل البشري بتحريره من حجر التقليد.

فلو أن القائسين انتبهوا لقضية تعدية العلل، وقضية استنباط العلل، وسلكوا فيه سبيل التوسط وجنحوا للقول بالعلل المنصوص عليها فقط أو المتفق على استنباطها، لربما كان الخلاف أقل حدة ووقعه الواقعي أخف.

ولمعرفة حجّة القياس من عدمها نعرضه على المعيار الذي التزمناه منذ البدء، وهو عمل الصحابة، فقد رأينا قبل أن أصحاب رسول الله استندوا للرأي الصحيح في الاجتهاد عند خلوّ الوقائع من نصوص تشريعية، فالذي جرى به العمل عندهم، أنهم أهل نص عند وجوده، واقفون عنده، ناظرون فيه، فإن لم يجدوا استعملوا الرأي الصحيح فرادى وجماعات، والرأي والاجتهاد لا يكون إلا بطرق معلومة عند أهل العلم سواء سمّيت قياساً أو استحساناً أو استصلاحاً أو غير ذلك، لأن هذه الاصطلاحات كلها حادثة، ولكنّ معانيها مقرّرة في نفوس الصحابة رضي الله عنهم، فالدليل الكلي ما كان معمولاً به عندهم، وإن لم يسموه باسم، فإن له معنى مقرر ودائم في الاستعمال.

فإذا تقرر عملهم بالرأي، وكان في تطبيقاته شبيه بمفهوم القياس عند المتأخرين كان حجة ودليلا أصوليا كليا، ولا يلتفت إلى من نازع في حقيقته وحجيته، لأنه بذلك يعتبر مخالفا لما اتفق أصحاب رسوله ﷺ اتخذه منهجا وطريقا في الاجتهاد.

وأحسب أن الكلام في القياس يغنيني عن الحديث عن غيره مما شابه منزهه ومأخذه من مثل الاستحسان والمصلحة المرسله، والذي يجعلها أدلة مندرجة تحت مفهوم الرأي، الذي أخذ به الراسخون في العلم من الصحابة رضوان الله عليهم، فاجتهدوا مستنفذين لجميع الوسائل التي ليس فيه جنوح وجموح يخرجنا من دائرة المعاني الشرعية، أو جمود يجعلنا لا نراوح مكاننا، وغيرنا سائر في خطى التقدم والرقي.

• الفرع السابع: شرع من قبلنا

ولتحقيقه، هل كان مما عمل به الصحابة في النوازل، فإن عملوا به التزمناه منهجا ودليلا أصوليا، وإن لم يأخذوا به ويعتبروه، وجب رده وعدم اعتماده من أدلة الشرع، وما استفاض عن أصحاب رسول الله ﷺ أنهم أخذوا به ولا انتهجوه في فتاويهم، وذلك كاف في عدم الالتفات إليه، فما بالك اعتماده دليلا كليا يُهرع إليه في الفتوى ويُعتصم به في الاجتهاد.

• الفرع الثامن: الاستصحاب

والمقصود به هنا البراءة الأصلية، فيما لم يرد فيه شرع، فالقول بالبراءة أسبق واقعيا ومنهجيا، لذا لا نعدوه لغيره، وهو دليل على عدم الدليل، بعد البحث والاستقصاء في نصوص الكتاب والسنة والاجتهاد على ضوءهما.

بعد هذا العرض المركّز لأهم الأصول المتفق عليها والمختلف فيها_ كما تعارف عليها أهل الأصول_، بيّنا أن الذي به العمل، والذي هو الدليل الأصولي الحق، العمل بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، والرأي فيهما فهما وتنزيلا، مهما اختلف المختلفون في تسمية تلك الأصول المنتسبة للرأي الصحيح، فإنهم عند التحقيق يعملونها أثناء نظرهم واستدلالهم.

أما من أنكر الرأي ودفعه، ففعله جاء ردًا على من أفرط وبالع في تعدية العلل والتجاوز بها إلى غير محالها، و معلوم أن التطرّف في جهة معيّنة لا يولّد إلا تطرّفًا في الجهة المقابلة، ولا نجاة إلا لمن سلك سبيل الوسط فجاءت فتاويه على الوجه المطلوب فهما وتنزيلا.

➤ المطلب الرابع: من حيث الأداء الوظيفي.

إن الحديث عن الدليل الأصولي، وعن مستنده، وفهم دواعي إنتاجه، كل هذا وذاك يجعلنا نقف على طبيعته وخصوصيته الوظيفية، بحيث كل دليل أصولي له ما يميّزه على مستوى العمل، كما له بطبيعة الحال ما يختص به على مستوى النظر، وهذه الامتيازات النظرية والعملية لا ينفك بعضها عن بعض، بحيث الجامع بينهما جدلي، أخذ ورد، تأثر وتأثير، وهذا ما تكفل هذا المطلب ببيانه.

قال الباجي في إحكام الفصول: " الأدلة على ثلاثة أضرب: أصل ومعقول أصل واستصحاب حال.

فأما الأصل فهو الكتاب والسنة والإجماع.

وأما معقول الأصل فأربعة أقسام: لحن الخطاب وفحوى الخطاب والحصر ومعنى الخطاب.

وأما استصحاب الحال فهو استصحاب حال العقل إذا ثبت ذلك"¹.

من هذه المقولة الباجية يمكن أن نؤسس منطلق حديثنا عن التقسيم الوظيفي للأدلة الأصولية، وهو كالاتي:

• الفرع الأول: الدليل الأصولي الاستمدادي

تختلف وظائف الدليل الأصولي من واحد لآخر، فالدليل الاستمدادي مثلا ذو بعد مصدري تشريعي، ولا يمثله إلا كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فهما المصدران الوحيدان اللذان تستمدّ منهما الأحكام الشرعية، لمختلف الأبواب الفقهية، من عبادات ومعاملات، ولا يمتلك أي دليل

¹ - إحكام الفصول في أحكام الفصول. لأبي الوليد الباجي (ت474)، تحقيق وتقديم عبد المجيد تركي. ج1/ص 193. دار الغرب الإسلامي بيروت. الطبعة الثانية 1415هـ/1995م

أصولي آخر هذه الخصوصية الوظيفية، وما باقي الأدلة إلا وسائط بين النص والواقع بكل تجلياته، وأدوات لوصل الأحكام بالمكلفين.

• الفرع الثاني: الدليل الأصولي التأكيدى والترجيحي

و يمثله الإجماع وعمل أهل المدينة، فالإجماع المتفق عليه، إجماع الصحابة فيما يتعلّق بالنقل، نقل الأعمال النبويّة، لأن اتفاقهم على عمل دال على أثريته، وانتمائه لصنف المنقول، لا لصنف المجتهد فيه بالرأي أو غيره، أما إجماع غيرهم ممن تبعهم إلى يومنا هذا فلم يتحقق ولم يثبت، لا لاستحالته في نفسه وامتناعه في عينه، إنما لأسباب ودواعي مختلفة ومتوزعة بين الجغرافي والسياسي والمذهبي.

لذا فالإجماع أو عمل أهل المدينة بهذا المفهوم، هو داخل في صنف الأخبار المتواترة، وهو ذو بعد تأكيدى للحكم الشرعي، ومنحه قوة في حجّيته وإفادته للأحكام الشرعية، وهو كذلك مفيد في التعارض والترجيح، لذا فهو من جهة مضمونه مندرج تحت السمعيات، أي الدليل المصدرى الاستمدادي، أما من جهة استعماله المنهجي فيحظى بمزية احتجاجية يغلب عليها طابع الدعم والتقوية والتوكيد والترجيح.

• الفرع الثالث: الدليل الأصولي الفهمي:

لا يمكن للدليل الأصولي الاستمدادي المصدرى، أن تكون له فاعلية إلا بفهمه والكشف عن وحدات خطابه الدلالية، باعتبار ذلك أول خطوة على المستوى الذهني، وعليه فالدليل الأصولي الفهمي هو تعقّل وتدبّر للدليل الاستمدادي، وذلك باستثمار مجموع قواعده الدلالية المكونة لنسقه الداخلي.

فالدليل الأصولي المصدرى خطاب شرعي، بحيث لا يمكن فهمه إلا باستعمال القواعد اللغوية في شتى مظاهرها ومستوياتها، نحواً وصرفاً وتركيباً ودلالة وسياقاً ومعنى... أي كل ما يعين على عملية الفهم، فهو مكون من مكونات هذا النسق الإفهامي.

من تمّ كانت القواعد الدلالية في جملتها، دليلاً أصولياً إلهامياً، باعتباره من جهة صمّام أمان من الزلل في تفسير الخطاب الشرعي الاستمدادي، بتفسير قد يخالف نسق الفهم عند أهل العربية، ومن جهة أخرى، هو بمثابة المرحلة الأولى من مراحل التفاعل مع الواقع والمكثفين، والتواصل معهم وتبليغهم بمحتوى الخطاب الشرعي بشكل صحيح، بعيد عن التأويلات البعيدة والمتكلفة والمعرضة.

• الفرع الرابع: الدليل الأصولي الاستنباطي

طريقة اشتغال هذا الأخير على الدليل الاستمدادي، طريقة تعتمد على الفهم، ولكن هذه المرة مع فهم الحكم والعلل والمعاني لا الألفاظ والمباني، إذ فقه المعاني يحيلك في غالب الأحيان على الكشف عن خبايا النصوص من غير تكلف طبعاً، ويعينك على استجلاء الحكم المرضية من خلال المصادر التشريعية، وأهم ما أفاد به هذا الدليل الأصوليين، جعلهم يقفون على علل النصوص، فراحوا يقيسون ما تشابه منها مع غيرها من غير المنصوص عليه، فأصبغوا عليها أحكاماً ونسبوا إليها، وهذه طريق اختلفت فيها الأفهام وزلت فيها الأقدام، إلى جهة الإفراط تارة، وإلى التفريط أخرى، وأسعدهم من أصاب الوسط.

ونتائج استثمار هذا الدليل الاستنباطي القياسي، هي نتائج تشريعية، إذ تلحق الشبيه بالشبيه في الحكم لاشتراكهما في العلة، لذا يمكن القول إن هذا الدليل معين وموصل لتشريع أحكام جديدة من خلال مقابلتها بالأحكام الأصلية في الدليل الاستمدادي.

ويعتبر هذا الدليل الاستنباطي حلقة وصل بين المنقول والمعقول، فالأول خطاب والثاني تعقل لمعاني هذا الخطاب والمجازة بها إلى غيرها، إلا أن الناتج عن هذه العملية الوصلية، والذي هو تشريع لا يقوم مقام الخطاب الأصلي، لاختلاف منابع كل تشريع، فالأول إلهي، والثاني بشري، الأول معصوم، والثاني غير معصوم، لذا وجدنا أن الخطاب الأصلي ليس فيه اختلاف في نفسه، وأن الخطاب الثاني فيه اختلاف كثير، وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا

يَتَدَبَّرُونَ الْفُرْعَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِخْتِلَافًا كَثِيرًا¹، وأن الخطاب

الأول ملزم والخطاب الثاني غير ملزم...إلى غير ذلك من الفروق الدقيقة التي تفيد أنه لا حجة في خطاب البشر، إلا بالاعتناع العقلي والاطمئنان القلبي²، ولا حجة في تقليد أحدهم، لأن التشريع هنا اجتهادي يخضع لمنطق الخطأ والصواب.

• الفرع الخامس: الدليل الأصولي التنزيلي.

يعتبر الدليل الأصولي التنزيلي، إجراءً أخيراً، فبعد عملية الفهم والاستيعاب، وعملية الاستنباط، تأتي هذه المرحلة كتتويج لهذا المجهود الذهني، بحيث ينزل الحكم الشرعي المستفاد من الدليل المصدري على الواقع التكليفي.

لذا يمكن اعتبار هذا الدليل أقرب للواقع التكليفي منه لمصادر الاستمداد، فهو فهم وإدراك جيد للمكان والزمان، ودراسة في الحال، وبعد نظر في المآل، ودراسة لحاصل تنزيل الحكم على الواقع، وهو سيف ذو حدين، إذ لا ينبغي الإفراط أو التفريط في استثمار القواعد المالية والنظر المقاصدي، حتى لا يجمد الشرع عن الاستجابة للواقع، أو يقع العكس فينفرط عقد الشريعة.

• الفرع السادس: الدليل الأصولي العدمي.

وهذا دليل البراءة، كما سماها العلماء وأحسنوا تسميتها، إذ البشرية جمعاء في حلٍّ من كل قيد وتكليف قبل ورود الشرع، وهي بعده كذلك فيما لم يجد به الدليل الاستمدادي نصاً واستنباطاً.

1 - سورة النساء، الآية: 81.

2 - وليس معنى هذا الكلام أن الأمر الديني الذي مبناه الاستنباط والاجتهاد يبقى المكلف في حلٍّ من اتباعه وعدم اتباعه، بل إن المكلف العامي الذي ليس له آلة النظر في أقوال أهل الفقه، لزمه اتباع أحد الأقوال مما قبله عقله واطمأنت إليه نفسه، مع خلّو نفسه من التشهي واتباع الهوى، أما القادر على النظر فسبيله أشبه بالطريق الأولى، إلا أنه يوظف ما حازه من آلة على هذه الأقوال، أي لزمه النظر بالآلة قبل العمل. والله أعلم.

فالدليل العدمي عنوان البراءة ووسم الحرّية، التي كفلها الخالق الحاكم عز وجلّ للخلائق جمعاء، ولهذه الأمة على وجه الخصوص، فلا غلو في المنع والتحرّيم، وفرض الأغلال والآصار على العباد، بدعوى الاحتياط، أو بنتائج القياسات البعيدة.

ولقد احترت حقيقة في تصنيف هذا الدليل هل هو أصولي أم لا؟ فبحسب التقسيم الباجي هو كذلك، ولكن بالنظر لفائدة الدليل الأصولي، فبه يُتوصّل إلى الأحكام الشرعية استمدادا وفهما واستنباطا وتنزيلا، والدليل العدمي ليس فيه من شيء من هذا، فلا يستمد منه حكم حتى يُفهم أو يستنبط منه، ومن تم يُنزّل، لأنه باختصار يدل على العدم وعلى البراءة، فهو يخبرنا بأن هذا المبحوث عنه سكت عنه الشارع، ولكن باعتبار آخر هذا العدم شبيه بالمباح¹، وهذا الأخير من الأحكام الشرعية التكاليفية كما هو معلوم، إلا أن المباح خطاب والدليل العدمي ليس بخطاب، بل وجوده رهين بعدم وجود الخطاب.

فمن خلال تعريف الغزالي للاستصحاب قد يتّضح وجه الاستدلال به وفي أي دائرة يدخل، حيث عرفه بقوله "عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي"²، بقي الوقوف على معنى أقسامه العقلي والشرعي، فالعقلي بيانه أن العقل دلّ "على براءة الذمة عن الواجبات، وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات، قبل بعثة الرسل عليهم السلام وتأييدهم بالمعجزات.

وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل، قبل ورود السمع، ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع.

فإذا ورد نبي وأوجب خمس صلوات، فتنبقي الصلاة السادسة غير واجبة، لا بتصريح النبي بنفيها، لكن كان وجوبها منتفيا، إذ لا مثبت للوجوب، فبقي على النفي الأصلي، لأن نطقه بالإيجاب قاصر على الخمسة، فبقي على النفي في حق السادسة، وكان السمع لم يرد...

1- عرّف الشاطبي المباح بأنه: "ما خُيّر فيه بين الفعل والترك، بحيث لا يقصد فيه من جهة الشرع إقدام ولا إحجام". الموافقات، ج1/147.

2- المستصفي، للغزالي، ج2/410.

وهذا علم بعدم الدليل، وليس هو عدم العالم بالدليل، فإن عدم العلم بالدليل ليس بحجة، والعلم بعدم الدليل حجة"¹.

هذا معنى الاستصحاب العقلي وعليه كلامنا ومقصود الباجي، أما الاستصحاب الشرعي فله وجهان صحيحان:

الأول: "استصحاب العموم، إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد النسخ"².

الثاني: "استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه"³.

والذي بدا لي من خلال بسط نظر الغزالي حول الاستصحاب أن الدليل العدمي هو دليل

يندرج ضمن دائرة الرأي، لأنه دليل عقلي يُعتمد في الاستدلال به على عدم الدليل.

1 - المصدر نفسه، ج2/406 إلى 408.

2 - المصدر نفسه، ج2/409.

3 - المستصفي، للغزالي، ج2/409.

الفصل الثاني

تطور الدليل الأصولي

- ❖ المبحث الأول : الدليل الأصولي من التأسيس إلى النضج
- ❖ المبحث الثاني: الدليل الأصولي في فقه المصالح والموازنات.
- ❖ المبحث الثالث: الدليل الأصولي في فقه المقاصد.
- ❖ المبحث الرابع: الدليل الأصولي في الكتابات الحديثة وقضية التجديد.

❖ المبحث الأول: الدليل الأصولي من التأسيس إلى النضج.

بعد مرحلة الاستعمال الفطري للدليل الأصولي، واستثماره في فهم الأحكام وتنزيلها، بدت تلوح في الأفق بوادر وإرهاصات تأصيلية للدليل الأصولي، إلا أن ذلك كان بشكل جزئي، يتطرق للفصل في دليل من الأدلة، لبيان حجيته ومكانته بين الأدلة، ومن ذلك المراسلة التي جرت بين مالك والليث بن سعد رحمهما الله، في شأن عمل أهل المدينة، إلى أن جاء الشافعي ففتق القانون الأصولي، وبعج مباحث هذا الناموس الشرعي، بطريقة لم تعهد من قبل، ولم يسبق إليها أحد، فكان بذلك سبّاقاً لتأصيل الدليل الأصولي، واستمرّ بعده سيل المعرفة الأصولية، وانتهج سبيله في طرق مباحث الدليل الأصولي كثير من النظار الأعلام، حتى بلغ ما بلغ من النضج، والذي في أحيان كثيرة كاد أن يخرج به عن مقصوده الذي وضع له، ولا يفوتني التنبيه إلى أن طريقة تناول البحث في الدليل الأصولي اختلفت مظاهرها بحسب الأشخاص، الذين ولا ريب أثرت فيهم عوامل التاريخ بحمولاته الزمانية والمكانية، وعامل الموضوعية والمنهجية، وأحياناً قليلة ذاتية ومذهبية.

ولدراسة هاته الفترة الواسعة الممتدة في الزمان، والمنتشرة في المكان والمختلفة باختلاف الأسس الفكرية والمذهبية للأعلام الأصولية، اصطفينا نماذج بدا لي مما استفاض من الأخبار عنها أنها على قدر هذه التمثيلية المنهجية والموضوعية، وكذا ما ارتسم في الذهن عنها أنها ساهمت بحق في تأسيس وإنضاج وتطوير النظرية الأصولية.

➤ المطلب الأول: نموذج الإمام الشافعي (ت204هـ):

لقد ذكرنا قبل عن الشافعي بناء على ما سطرته كتب تاريخ المعرفة الأصولية، أنه صاحب الصدارة في تأسيس القول الأصولي بشكله الشمولي الذي يقف على مباحث شتى وقضايا مختلفة، ودراسة كلّ منها في نسق موحد، على خلاف ما وجد قبله من دراسات في الدليل الأصولي عنيت بتناول القضايا في بعدها الأحادي.

صوّب الشافعي اهتمامه على الكتاب ومكانة السنّة منه، وقواعد الفهم اللغوية التي تعين على فقهِهما، والإجماع، والقياس باعتباره جوهر الاجتهاد ومضمونه، والذي يقتصر عليها دون غيرها من الأدلة الملغاة في نظره.

لقد استعرض الشافعي كل هذا بطريقة سلسلة بسيطة، خالية من التعقيدات، تنسجم والفكر الفطري لدى الشافعي، ونبذه لإعمال المنطق الأرسطي، وعدم الخوض في جملة من الأمور والقضايا الكلامية التي ليس تأصيل الدليل الأصولي لها بمكان.

وإن كان الشافعي رحمه الله أكّد على العمل بالكتاب، فإنه أفاض في إيضاح وبيان فكرة محورية، وهي أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال العمل به وفهمه إلا باستثمار السنة النبوية الشريفة، وفهمه على ضوئها، وذلك من خلال الوقوف على فوائدها البيانية والتفسيرية، سواء كان طريقها التواتر أو الأحاد، بل حتى الإجماع عنده إنما يكتسب حجّيته وقوّته، إذ كان سنده السنة عن رسول الله ﷺ، ومن تم كانت هاته القضايا هي البنية الأصولية التي اتضح فيها اتباع الشافعي لمن قبله من أهل العلم والفضل.

أما الاجتهاد فلا يكون عنده إلا بقياس واضح، أو بأخر متردد بين أصليين أو أكثر وهو قياس الشبه، أو بتحقيق مناط الحكم بما يتم به تحقيقه، بقول رحمه الله: " القياس من وجهين: أحدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه، وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فذلك يخلق بأولها به وأكثرها شبها فيه، وقد يختلف القايسون في هذا"¹.

وما يرتبط بتحقيق مناط الحكم، فقد ضرب له المثال باستفراغ الوسع وبذل الجهد في إدراك القبلة للصلاة، فقال: " وكان عليهم تكلف الدلالات بما خلق لهم من العقول التي ركبها فيهم، ليقتصدوا قصد التوجه للعين التي فرض عليهم استقبالها.

1 - الرسالة: 479.

فإن طلبوها مجتهدين بعقولهم وعلمهم بالدلائل، بعد استعانة الله، والرغبة إليه في توفيقه، فقد أدوا ما عليهم"¹.

ومفترق الطرق بين الشافعي وغيره من أهل النظر الأصولي هو في معنى الاجتهاد، الذي ليس له معنى آخر عنده سوى القياس²، ومستنده الشبه الحاصل بين الأصل والفرع، وتحقيق مناط الحكم في واقعه، وبذلك انحصرت دائرة الرأي والاجتهاد عنده في هذين المعنيين، فطرح كل ما بدا مندرجا تحت الرأي عند غيره، فأبطل الاستحسان، حيث اعتبره تلذذ وحكم بالتشهي، ومن تم لا يحل ذلك في دين الله لأحد، والاستحسان بالمعنى الذي رمى إليه الشافعي وبنى عليه القول في إبطاله، هو محلّ اتفاق من لدن جميع علماء الإسلام الراسخين في العلم، ولا أحد من المتقدمين أو المتأخرين منهم يوافق على قول في دين الله بالتلذذ والتشهي، ولكن يظلّ سؤال إبطال الاستحسان إشكالا تاريخيا عالقا في تاريخ المعرفة الأصولية، ولمقاربتة على الأقل ينبغي الوقوف على مقصوده وملابساته وسياقاته النصية من خلال رسالة الشافعي نفسه في إبطال الاستحسان، حتى لا يسرح بنا الخيال بعيدا عن الحقيقة، وذلك البحث عنها في غير مظانها.

ومن توابع حديثه عن الدليل الأصولي، بيانه للحال العلمية للمستدلّ، إذ عنده "لا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله: فرضه، وأدبه، وناسخه ومنسوخه، وعامه، وخاصه، وإرشاده..."

ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالما بما مضى قبله من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس، واختلافهم، ولسان العرب..."³ إلى آخر ما قاله، وجماعه، أن يكون عالما

¹ - الرسالة: 502 و503.

² - الأم، للشافعي، ج/222.

³ - الرسالة: 510.

بالكتاب والسنة، صحيح العقل، عالما بلسان العرب، منصفا، منصتا للمخالف، بل يعنى بقوله أكثر من عنايته بقول نفسه¹.

وخلاصة القول فيما تقدّم، إن الشافعي قد جعل الدليل الأصولي، هو الكتاب والسنة والإجماع الذي لا يخرج عن معنى المتواتر من السنة، أما القياس فهو طريق لاستثمار أحكامهما التفصيلية فيما لا نص فيه، وأبطل ما دون ذلك من طرائق الاجتهاد مما أبان معناه، بأنه تلذذ ونظر بالتشهي في الشريعة.

ومن لواحق تأصيله للدليل تحدّث عن حال المستدلّ والاختلاف الحاصل عن هذا الاستدلال.

والذي يبدو أن الشافعي، إنما أصّل ما أصّل، وأكّد على أهمية الدليل الأصولي المتمثل في قداسة نصوص الكتاب والسنة ووجوب اتباعهما، والاجتهاد من خلالهما، وبناء كل ما يمكن أن يستفاد من الأحكام عليهما، لأسباب واقعية، وهي خروج فريق من الناس عن الجادة، خاصة ما يتعلّق – في نظرهم - بالسنة النبوية الشريفة، ومكانتها من الكتاب، باعتبارها مصدرا تشريعيًا بيانيا لما في القرآن، أو ابتدائيا لكثير من الأحكام التي لم ترد فيه، سواء صدرت عن تواتر أو كان طريقها الواحد عن واحد، فقد اتضح من خلال ما استعرضه الشافعي من الأدلة الجزئية حول مكانة السنة من الكتاب، وأهميتها التشريعية، أن هناك من شكّك في هذه المكانة

أو الأهمية، أو نفاها أو قلّل من قيمتها الوظيفية، لاعتبارات معيّنة، ومضان هذه المعاني في الرسالة، وفي كتاب جماع العلم في " الأم " ².

¹ _ الرسالة: 510 و511. والملاحظ أن الشافعي، اقتصر على ما يتعلّق بحال المستدل العلمية، دونما البحث والتنقيب في حاله الدينية، ولا أقصد الكفر والإيمان، إنما القصد ما يرتبط بفسقه أو بدعيّته، فلم يلتفت إليها، وربّما في هذا إشارة إلى تحريّ الإنصاف والموضوعية عند الاختلاف.

² - لقد أتى الشافعي بأقوال منكري السنة في خضم جداله معهم، ومن ذلك قول قائلهم: " فاذكر الحجة فيما وصفت من كتاب الله، أو في شيء في معناه يكون قياسا عليه، وليكن ذلك فيما أوافقك عليه، دون ما اختلفك فيه مما يلزمني به الحجة في فطرة العقل، حتى يكون عذري مقطوعا بأن أكون مضطرا إلى قول ما تقول، فإنني لا أقبل غير ذلك، ولا أرضى إلا به، ولا تذكر الحديث، فإنني لا أقبله، ولا أنهاك عن قبوله". الأم ، لمحمد بن إدريس الشافعي، ج7/9، تحقيق وتخريج رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، الطبعة الأولى: 1422هـ/2001م.

ثم أتى بأقوال رافضي حديث الأحاد فقال: " فكانت جملة قولهم أن قالوا: لا يسع أحد من الحكام ولا من المفتين أن يفتي، ولا يحكم من جهة الإحاطة، والإحاطة كل ما علم أنه حق في الظاهر والباطن يشهد به على الله، وذلك:

بالإضافة إلى استعمال الرأي الفاسد والقول في الشريعة بالاستحسان العقلي، الذي لا ينبغي على شرع، بل مبناه على الهوى، ومعارضة الشريعة، وصدور ذلك عن غير أهله، ممن ليس له آلة الاجتهاد، ولم يُحصَلْها لا جملة ولا تفصيلا، سواء تعلّق الأمر برجل السلطة الذي يستخدم عقله، ويحكم بمقتضاه فيما حل من نوازل تتعلّق بالتدبير، وذاك بما يساعده على صلاح ملكه ودوامه في السلطة وعدم لحوق الضرر به قليلا أو كثيرا، أم ارتبط الشأن بعالم مزيّف، تابع لرجل السلطة أو لم ترسخ قدمه في العلم، وهذا ما كشف عن مظاهره السلبية في رسالته¹.

لقد تطرّق الشافعي لبيان جملة من الآراء الأساسية المهمة في رسالته، وهي على الشكل

التالي:

- الحاكمية لله والاتباع لرسوله ﷺ.

- إحاطة الله تعالى بالظواهر والسرائر وحده.

- ترتيبه الثواب والعقاب على الظاهر والسر وحده.

- إلزامه نبيه ﷺ بترتيب الأحكام على الظواهر دون السرائر.

- من لوازم الاتباع ومن باب الأولى على العباد لحظ الظواهر وترتيب الأحكام عليها.

- لا يحل لقاض أن يحكم على عباد الله إلا بأحسن ما ظهر منهم، وإلا فقد خالف التنزيل والسنة.

- إبطال الذرائع لأنها حكم على السرائر، وهذا من خصائص الخالق الحاكم عز وجل، ومخالف للاتباع.

- جريمة الإفتاء بالاستحسان، وطريق الفتيا الخبر أو ما يبني عليه.

الكتاب، والسنة المجتمع عليها، وكل ما اجتمع الناس عليه ولم يفتروا فيه، فالحكم كلّ واحد يلزمنا أن لا نقبل منهم إلا ما قلنا، مثل: أن الظهر أربع، لأن ذلك الذي لا منازع فيه، ولا دافع له من المسلمين، ولا يسع أحد يشك فيه" **الأم، ج9/20.**

1 - الذي يطّلع على رسالة إبطال الاستحسان يلاحظ أساسا تأكيده على أمور منهجية مهمة في إصدار الفتاوي والأحكام من المفتين والحكام : الحكم بما أنزل الله من الكتاب والسنة - الاعتماد على القياس كآلة اجتهادية وحيدة - عدم إعمال الذرائع والحكم على النوايا بناء على الظنون - تجنّب الحكم بالاستحسان لأنه رأي مجرد عن الدليل . **الأم، للشافعي، ج9/57 إلى84.**

- إبطال الاستحسان بنوعيه العقلي والقلبي في الاجتهاد، والاعتماد على تحري الدلائل.

من خلال عرض الأسس النظرية والأمثلة التطبيقية التي أطرت الفكر الأصولي عند الشافعي، وجعلت الدليل الأصولي عنده يستوي على سوقه بناء وهدما، نستخلص ما يلي:

لقد انكبَّ الشافعي على ضبط الأدلة التي يبني عليها القول في الشريعة، والنظر في الواقع، تلافيا للمخاطر التي قد يسببها النظر المتسبب غير المنضبط للأصول، لذا جاءت نظريته تأسيسا للقول بالظاهر، والالتفات إليه في تصرفات وأفعال المكلفين، وعدم النظر إلى نياتهم في السلوكات.

فالقائل بالاستحسان عند الشافعي قائل بالتشهي، ويبرز ذلك في التناقض والتضارب الحاصل في الفتيا والحكم لدى المحكم له، سواء استند إلى النظر العقلي أم إلى القلبي الوجداني المنبني على الذوق، فكلّ منهما راجع إلى الوهم عند التحقيق، بالإضافة إلى حصول الاضطراب في الفتيا إذا قال كل قائل بالاستحسان، دونما الخضوع لدليل منضبط، وهذا هو التسبب عينه المؤدي إلى الاختلاف المذموم.

أما القائل بالذرائع فقد أوهم بقدرته على معرفة ما لا طاقة له بإدراكه، وهو سريرة المكلفين، إذ أوجب الله تعالى عليه الاجتهاد وطلب الحكم فيما بدا له، لا فيما خفي عنه، وهو بذلك سالك للمنهج الخاطيء، حيث ترك اليقين إلى المظنون أو الموهوم وهذا لا يجوز، فمبنى الأحكام والعقود لا يتم إلا على الظاهر وهو الأصل المنضبط.

فالمفاهيم المحورية والمركزية في فكر الشافعي عند تناوله لتأصيل وبناء نظريته في الدليل الأصولي بطريقة التقابلات هي:

-الحاكمية لله/ الاستحسان.

- الاتباع للرسول/ الاستحسان.

- الإجماع في معنى المتواتر/ الاستحسان.

- القياس/ الاستحسان.

- القول بالظاهر / الأخذ بالذارئع.

هذا ما تصدى الشافعي لبيانه والتأكيد عليه، من خلال نظرية الضبط التي أسسها، جاعلا منطلقها النظري مضامين الوحي كتابا وسنة، وما ألفاه في واقعه من المتناقضات في إصدار الأحكام الشرعية، فانبرى لتلبية هذا الداعي المنهجي التقويمي للنظر في النص والواقع.

- المطلب الثاني: نموذج الإمام ابن حزم (ت456هـ):

يعتبر ابن حزم رحمه الله، من الأعلام الذين أثاروا صخبا منهجيا، وأحدثوا قلاقل معرفية، جعلت كثيرا من الأعلام تنبري للرد عليه، وتحاول قدر استطاعتها دفع حججه وبراهينه، التي يصعب في كثير من الأحيان الصمود أمام عنفها المنطقي وقوتها البرهانية، خاصة إذا كان المتلقي لها يمرّ عليها لا يتأمل ما جاء به هذا الأصولي الصلب، ويذهل عن التدقيق في أدلته وقوانينه التي انتزع منها آراءه وأقواله.

و يجدر بنا أن ندرس منهج ابن حزم في بناء الدليل الأصولي على النحو الذي درسناه به عند سابقه، والتفتيش في الدواعي والأسباب الخارجية التي جعلته يثور على كثير من النماذج المتبعة قبله، وأن يخلع عنه ثوب التسليم والتقليد لما جاء به الأوائل في الأصول والفروع، وأيضا البحث في بنيته الداخلية، ولا شك أنه تأثر بغيره من النماذج، فأثار فيه ذلك قريبا أو نفورا، وذلك يعني أنه لا بدّ له من أن يخطو خطوات مرحلية معينة لبناء دليل أصولي متراص، ومعرفة أصولية وازنة، فضروري لكلّ قائل مبدع في هذا الفن من سلوك سبيل الأولين وهو المقصود بالاتباع فيما هو جوهر وقلب الدليل الأصولي، والنقاش فيما يتعلّق بمتغيّرات ولواحق هذا العلم، والإضافة لما يبدو صالحا بحسب الزمان والمكان والحال، وهي الظروف والأحوال الاجتهادية.

لقد حدا ابن حزم رحمه الله حدو باقي الأصوليين الذين سعوا لبناء الدليل الأصولي، منذ الشافعي إليه، فقد أكد على حجّية الكتاب والسنة، كمصدرين استمداد، يرجع لهما عند نزول النوازل، ووقوع الوقائع، وتحدّث عن القواعد البيانية المعينة على فهمهما، واستيعاب مضامينهما التشريعية، وعن طرق قبول الأخبار وأقسامها، والتعارض والترجيح، أو علم تاريخ

الأخبار "الناسخ والمنسوخ"، وفي إبطال كثير من الأدلة، بل حتى في مقدّمته أدرج كلاماً حول حجج العقول وكيفية ظهور اللغات، ثم أتبعها بمعنى البيان، وكأنها فرش تمهيدي للدخول في صلب الموضوع الأصولي اعتادت أقلام الأصوليين على تسطيره وخطّه.

إن شخصية ابن حزم ومزاجه الانفعالي الصارم فرض عليه الانخراط بجدّ وقوّة في النقاش الأصولي الدائر حول تقرير جملة من القواعد اللغوية، وتحقيق العديد من الأسس، التي تندرج تحتها الكثير من التفاصيل، فابن حزم من بداية كتابه إلى نهايته وهو يعلن عن هذا الانخراط الفاعل والقوي، من خلال إبداء رأيه في جملة من القضايا باعتبارها محلّ النقاش وإبداء الرأي، فلا تكاد تجد مسألة لم يعركها تفاعل ابن حزم رحمه الله.

لم تقتصر مشاركة ابن حزم رحمه الله على الاتباع أو المناقشة فقط، أو الاكتفاء بهدم بعض ما شيّده من سبقه من الأصوليين من الأدلة، بل تجاوز ذلك لتأسيس البديل المنهجي الذي عليه تنبني الأحكام الشرعية فيما حلّ ونزل بالمكفّين، فإن كان الشائع عن ابن حزم أنه أبطل العمل بكلّ ما يدخل في دائرة الرأي بالجملة، من أصناف الأدلة الإجرائية كالقياس بكل أنواعه، ومن استحسان و مصلحة مرسلّة و احتياط وسد الذرائع، لأنه في جوهر فكرته، غير متفق مع القائلين بالتعليل في النصوص، بل مبنى الأحكام الشرعية على ظواهر النصوص، لا على معانيها الخاصة والعامة.

ولكن الذي لا يُتداول بشكل واسع عن ابن حزم، أنه أقام بديلاً عن الرأي، سمّاه الدليل وشرح معناه، الذي هو عبارة عن توظيف لآليات دلالية ومنطقية للاستنباط من النص واستثمار الإجماع، وبذلك يكون الدليل عنده قائماً مقام الرأي، وهو كاف في تقديره، للجواب عن كل ما ينزل بالمكفّف من وقائع ومستجدات.

قال ابن حزم عن بديله الإجرائي، رافعا اللبس الذي قد يعتقده البعض فيه: "ظن قوم بجهلهم أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد، فأخطأوا في ظنهم أفحش خطأ، ونحن إن شاء الله عز وجل نبين الدليل الذي نقول به بيانا يرفع الإشكال جملة فنقول وبالله تعالى التوفيق: الدليل مأخوذ من النص ومن الإجماع، فأما الدليل

المأخوذ من الإجماع فهو ينقسم أربعة أقسام، كلها أنواع من أنواع الإجماع، وداخلة تحت الإجماع، وغير خارجة عنه، وهي:

- استصحاب الحال.¹

- أقل ما قيل.²

- الإجماع على ترك قولة ما.

- الإجماع على أن حكم المسلمين سواء، وإن اختلفوا في حكم كل واحدة منها.

وأما الدليل³ المأخوذ من النص، فهو ينقسم أقساما سبعة كلها واقع تحت النص.

- أولها: مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوصة في أحدهما.⁴

- ثانيها: شرط معلق بصفة فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط.⁵

- ثالثها: لفظ يفهم منه معنى فيؤدى بلفظ آخر.⁶

- رابعها: أقسام تبطل كلها إلا واحدا فيصح ذلك الواحد.⁷

- خامسا: قضايا واردة مدرجة، فيقتضي ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لها بعدها، وإن كان لم

ينص على أنها فوق التالية.¹

¹ - وهو استصحاب للحكم الشرعي، فلا تتحكم في تغييره عقود ولا عهود ولا شروط، إلا الثابت منها بالكتاب والسنة، وكذا لا ينقلها من حكم إلى حكم لا تبدل حال ولا زمان ولا مكان، **الإحكام**، لابن حزم، ج 2/5. بتصرف.

² - وأظهره أنه إذا اختلف الناس في شيء فأوجب قوم فيه مقدار ما، وذلك نحو النفقات والأروش والديات وبعض الزكوات وما أشبه ذلك، وأوجب آخرون أكثر من ذلك المقدار، فإنهم قد اتفقوا على وجوب إخراج المقدار الأقل كلهم بلا خلاف منهم، واختلفوا فيما زاد على ذلك، فالإجماع فرض علينا أن نأخذ به، وأما الزيادة فدعوى من وجبها مفتقرة إلى برهانها، **الإحكام**، ابن حزم، ج 50/5. بتصرف.

³ - أنظر **تفسير الدليل بلفظ ابن حزم**، ج 105/5 إلى 108.

⁴ - ومثال ذلكما جاء به عن الرسول (ﷺ): "كل مسكر خمر وكل خمر حرام"، النتيجة: كل مسكر حرام، فهاتان المقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر حرام.

⁵ - ومثاله عنده من قوله تعالى: "إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف"، فقد صح بهذا أن من انتهى غفر له.

⁶ - وهو ما استخرج من قوله عز وجل مثالا عليه: "إن إبراهيم لأواه حلیم" فقد فهم من هذا فهما ضروريا أنه ليس بسفيه، وهو معنى واحد يعبر عنه بألفاظ شتى، كقولك: الضيغم والأسد والليث والضرغام وعبسة، فهذه كلها أسماء معناها واحد وهو الأسد.

⁷ - كأن يكون هذا الشيء إما حرام فله حكم كذا، وإما فرض فله حكم كذا، وإما مباح فله حكم كذا، وإما مباح فله حكم كذا، فليس فرضا ولا حراما فهو مباح له حكم كذا.

- سادسا: انعكاس القضايا.²

- سابعها: لفظ ينطوي فيه معاني جملة.³

فإذا كان الثابت عند الأصوليين كافة، وهو القطعي الذي لا يستطيع أحد المنازعة فيه إجمالا، الكتاب والسنة كدليلين استمدادين، والرأي كدليل وظيفي، فإنه عند ابن حزم هو: الكتاب والسنة بنفس الاعتبار السابق، والدليل كدليل وظيفي إجرائي.

ولترسيخ بديله المنهجي، بذل جهدا جهيدا في إبطال القول بالتعليل، لأن هذا المبدأ هو لبّ القول بالقياس والمقاصد الشرعية، وكل ما يدخل في مسمى الرأي، التي أقام عليها الأصوليين معظم النظر الاجتهادي، وقد حاول أن يقيم بدلها فكرة السببية، ولكن مع الصمود على موقفه الصارم من حاكمية الخالق عز وجل على طريقته، فالسبب عنده ما جعله الله سببا بكتابه وسنة نبيه.

" فاعلم الآن أن العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى وعن جميع أحكامه البتة لأنه لا تكون العلة إلا في مضطر.

واعلم أن الأسباب كلها منفية عن أفعال الله تعالى وعن أحكامه، حاشا ما نص تعالى عليه أو رسوله ﷺ "4.

بهذه العبارات الواضحة يحدد ابن حزم موقفه من التعليل، مع تبريره بالطريقة الحجاجية المعتمدة في الكتابات الأصولية، إلا أن عرضها ليس مقصودا في هذا البحث، لذا أعرضت عن ذكرها وأكتفيت بالإحالة على كتابه للاطلاع عليها، ولكن ما يهمني هو عرض نقده وإبطاله

⁸ - مثل قولك: ابو بكر أفضل من عمر وعمر أفضل من عثمان فأبو بكر بلا شك أفضل من عثمان، ينظر " الأحكام لابن حزم، ج/105-108، تحقيق أحمد محمد شاكر، تقديم إحسان عباس، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، 1 - أن تقول: كل مسكر حرام، فقد صح بهذا أن بعض المحرمات مسكر، وذلك أن الكلية الموجبة تتعكس جزئية أبدا.

³ - مثل قولك: زيد يكتب، فقد صح من هذا اللفظ أنه حي، وانه ذو جارحة سليمة يكتب بها، وأنه ذو آلات يصرفها، ومثل قوله تعالى: " كل نفس ذائقة الموت" فصح من ذلك أن زيدا يموت وأن هندا تموت وأن عمرا يموت، وهكذا كل ذي نفس، وإن لم يذكر نص اسمه.
³ - الأحكام لابن حزم، ج/103/8.

لأدلة مخالفه، وبناء دليله لإفادة الأحكام الشرعية، كل هذا وذاك بطريقة بيانية تفسيرية، أبرز من خلالها الاجتهادات القيمة التي سعى هؤلاء الأعلام ومنهم ابن حزم رحمهم الله جميعا، تقديمها خدمة للعلم، وتطوير المنهج الاستنباطي الاستدلالي.

لكن يظلّ السؤال قائما حول الباعث الذي دفع ابن حزم إلى إعادة تفكيك وتركيب الأدلة ونخلها واحدا واحدا، حتى تبين له ما يصلح منها ليكون من كليات القانون الأصولي، وطرح كل ما لا يمكن عدّه منها، فلا شكّ أن هذا الدافع هو دافع قوي، جعله يجهز على أهم الأسس الاجتهادية، ويظهر كل تلك القوة في إحكامه مضمونا وأسلوبا في الرد على مخالفه، ربّما هي بحجم معاناته المنهجية معهم.

يرى البعض أن مرد ذلك إلى الفساد الذي طال مختلف مجالات الحياة في عصره، حيث رأى ابن حزم "أن من أسباب الخلاف الشديد بينها¹، أن القياس وما إليه من الاستحسان قد أصبح مركبا ذلولا استطاع به جماعة من الفقهاء أن يوائموا بين أحكامهم وفتاويهم وبين مقتضيات الحياة الفاسدة التي طرحت فيها مبادئ الخلق والضمير إطراحا، ومسخت فيها كل أصول الدين وآدابه مسخا"².

وفي نظر البعض "ما دام ابن حزم قد فشل في تحقيق العلاج عن طريق الساسة والحاكمين، فقد حاول العلاج عن طريق المحكومين، ذلك بإصلاح فساد الفقه الذي هو سبيل إصلاح الحياة الاجتماعية والاقتصادية والخلقية"³.

والذي يبدو والله أعلم أن الدارسين في كثير من الأحيان وهم يحللون ويدرسون شخصيات علمية تاريخية بارزة، يقعون في الإسقاطات المغلوطة، فيقرؤون الأحداث والشخصيات التاريخية بعيون الحاضر وهمومه وانشغالاته، أو يعكسون فيقرؤون الحاضر بنفْسٍ تاريخي، وبالتالي يسيطر على النظر الانشغال بالأيديولوجي أكثر من الاهتمام بالمنهجي.

1 - أي المذاهب الفقهية.

2 - ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، لعبد الحليم عويس، ص: 88، الزهراء للإعلام العربي- القاهرة، الطبعة الثانية: 1409هـ/1988م.

3 - المرجع نفسه، ص: 88.

ولن أكون مجانباً للصواب إن زعمت أن انفعالات ابن حزم والقوة التي اكتنفها كتابه سببها فزعه من شطط كثير من فقهاء المذاهب، الذين أفرطوا في استعمال الأدلة الإجرائية وخاصة القياس، وتجاوزت عندهم تعدية العلل القياسية حدًا مبالغاً فيه، بحيث أوصلهم ذلك في كثير من الأحيان إلى التعمق والتكلف والتنطع في تعديتها إلى غير نظائرها، وكذا أفزعه ما بلغه التقليد من عقولهم وقلوبهم، حتى حجب عنهم الحق والصواب، لذا قاد براهينه وحججه في نهضته على أمرين اثنين، هما: الثورة على التقليد، والثورة على تعدية العلل، وعند التأمل والتدقيق نجد أن ابن حزم بصنيعه هذا أراد أن يرد الاعتبار للكتاب والسنة واتباعهما، دونما اتباع لأقوال الرجال، الذين أفرطوا وتنطعوا في تعدية العلل حتى حُرّم الحلال وأُحلّ الحرام بسبب ذلك في نظره، أو تقليد هم الذي يذهب بنور البصائر ويحجب ضياء العقول، ويقطع الطريق على سلوك سيرة الاتباع على بصيرة.

➤ المطلب الثالث: نموذج الإمام الجويني (ت478هـ):

قبل الحديث عن الجويني وإنجازاته في هذا الباب، يتبادر إلى الذهن سؤال تاريخي، حول الكتابة في الدليل الأصولي، بحيث نجد مسافة طويلة تفصل بين وحدات هذا العقد الأصولي، وأخص بالتحديد فترة ما بعد الشافعي، فقد استفاض ذكراً أن ما أثر بعده هو ما كتبه أبو بكر الباقلاني، ثم بعده القاضي عبد الجبار ثم من جاء بعدهم، إلى آخر القائمة، فهل كانت هناك كتابات بعد الشافعي لم يبلغنا ذكرها، أم أن هذه هي الحقيقة التاريخية، وإذا كانت كذلك ما سبب هذا التأخير – إن صح التعبير – في التأليف بعده، رغم أن عصر الشافعي وما بعده إلى هؤلاء كان زمن نظر واجتهاد.

وقد اشتمل كتاب البرهان على تلميحات يمكن أن نستشف منها جواباً راجحاً على وجود مصنفات لم يكتب لها الحضور والاستمرارية، وذلك من خلال إيراد الجويني لآراء جملة من أهل النظر الأصولي، وهي من الأمور التي زانت هذا الكتاب ومنحته مكانته ضمن الأمهات الأصولية، ولهذا يمكن اعتباره " من أهم الكتب في تاريخ علم الأصول خاصة، وفي تاريخ الفكر الإسلامي عامة.

فقد حفظ لنا الآراء الأصولية لجماعة من الأئمة ضاعت كتبهم فيما ضاع من تراث أمتنا ومجدها، من ذلك مثلا: أنه يعرض لآراء القاضي أبي بكر الباقلاني في كل مسألة تقريبا، ولا شك أن هذه الآراء كانت مدونة في كتبه: "الإرشاد والتقريب"¹، "الأصول الكبير"، "الأصول الصغير"، "المقنع في أصول الفقه"، و"مسائل أصولية" التي لم يصلنا - في حدود علمي - للآن أي منها.

كما ورد ذكر في البرهان لآراء ابن فورك في "مجموعاته"، وللأشعري في كتاب "أجوبة المسائل البصرية" وللقاضي عبد الجبار في "شرح العمدة" ولابن الجبائي في كتاب "الأبواب"، وهي كتب لم تصلنا أيضا إلى الآن، بل ربما لم تُعرف نسبتها إلى أصحابها من قبل².

وتظل آراء أبو بكر الباقلاني (ت403هـ) والقاضي عبد الجبار (ت415هـ) بمثابة اللبنة الأساسية التي بنى عليها المتكلمون فكرهم الأصولي³، حيث بعجوا (أي الأصوليون) مباحثها النظرية وطرقوا قضاياها المختلفة، من مقدمات في الحدود، وكلام في الأدلة والحجج، وخوضا في الدلالات وما تختزله من معاني متنوّعة ومختلفة، مرورا بمبحث الأحكام الشرعية، إلى الحديث عن الاجتهاد ولوازمه، إلى غير ذلك من القضايا الأصولية، التي اختلفت في تناولها عن طريقة الشافعي، وهو مأخذ شغف قلوب النظار ومنزع أخرج عصارة عقولهم، حتى تفتق عنها ما وصلته أيدينا من تراث أصولي غنيّ منهجا ومضمونا، وخاصة عند رواد هذا الفن.

ولقد اصطفينا منهم أعلاما مثلنا بهم للمراحل الحاسمة في تاريخ المعرفة الأصولية، حيث أقام كلّ واحد منهم نظريته في الدليل الأصولي، بالإضافة التي ميّزته عن باقي النظار، هاته الإضافات التي تكون إما في المنهج أو في المضمون، أو فيهما معا.

1 - لقد سبق أن أخذت مقتطفات من هذا الكتاب "التقريب والإرشاد (الصغير)" لأبي بكر الباقلاني، تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زيد، طبعة: 118هـ/1998م.

2 - من مقدمة عبد العظيم الديب محقق كتاب البرهان للجويني، ج1/52 و53. ولقد تحدث صاحب كتاب الفكر الأصولي عبد الوهاب أبو سليمان عن وجود مؤلفات أصولية في القرن الثالث، أي زمن الشافعي (5كتب)، وكذا القرن الرابع بعده، فقد بلغ عددها بحسب إحصائه 12 كتابا، أنظر كتابه من الصفحة: 98 إلى 101، ومن 110 إلى 114.

3 - قال الزركشي في البحر المحيط: "...حتى جاء القاضيان: قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات، وفكّوا الإشارات، وبيّنا الإجمال، ورفعوا الإشكال" ج1/6.

ويعتبر الإمام الجويني من هؤلاء النظار الذين تركوا أثرهم في تاريخ الكتابة الأصولية، فمرحلته حافظت على عنصر الاتباع باعتباره أساسا لكل تطوّر سليم، وانطبعت بميزة النقاش، وفي ذلك دليل واضح على الروح الاجتهادية لديه، وامتازت بما أضفاه وأضافه من خصوصيات جوينية، كل هذا في كتابه الموسوم بـ "البرهان في أصول الفقه"، حيث اتفق الدارسون والباحثون في هذا العلم على أهمية نموذج الموضوعي والمنهجي، باعتباره تتويجا لما قبله، وتتمه له، لأن المعرفة الأصولية تراكمية كباقي المعارف، ولا تعرف حدودا ولا نهايات ما دام العقل متطلّعا إلى التجديد، فمن الباحثين من يرى أنه "إذا كانت رسالة الشافعي رضي الله عنه وأرضاه تعتبر أصل الأصول، ومفتتح هذا العلم ومبدأه، فإن كتاب البرهان فيما نرى ونعلم أول كتاب يتلوها في تاريخ علم الأصول"¹.

وعبر البرهان سننفاذ إلى عوالم الفكر الأصولي عند الجويني، ونقف على معالم الاتباع، ومحطّات النقاش، ودرر الإضافات، والجدل الذي قام حول كثير من القضايا، سواء التي تتعلّق بالدليل مباشرة، أو التي تدور حوله، أو التي هي بعيدة عنه بكثير.

لقد سار الجويني على خطى الشافعي في أصول المباحث والقضايا المتعلقة بتأصيل الدليل الأصولي، ويظهر هذا الاتباع في شكله ورسمه، ومن ذلك حديثه عن البيان ومعناه، رغم أنه من القضايا التي خالف الشافعي في محتواها، وكذا نهج هذا الطريق في تناوله لمباحث الدليل ومتعلّقاته، فالشافعي تحدّث في الدلالات والمعاني، عامها وخاصها ونصها والسياق المحدد لقصد الشارع، وفي الناسخ والمنسوخ، وفي النواهي، ثم إلى الأخبار والحجة منها، إلى دليل الإجماع، ثم إلى القياس الذي هو وجه الاجتهاد وحقيقته، وبيان حال المجتهد، والاختلاف الناتج عنه، والتعارض والترجيح، وإبطال ما لا يصلح دليلا عنده كالاستحسان.

هذا كلّه كتب فيه الجويني، واقتفى أثر الشافعي فيه، محافظا على أصول الكتابة الأصولية ومرتكزا على أهم قضاياها، لأنها بمثابة الثابت الذي لا يتغيّر ولا يتبدّل، فالدليل الأصولي قائم، ومتعلّقاته قائمة ودائمة بدوام البحث فيها واستثمارها، حيث لا يمكن الاستغناء عنها بأي حال من الأحوال، أو تجاوزها إلى غيرها.

1- من مقدمة عبد العظيم الديب محقق كتاب البرهان للجويني، ج56/1.

فلا يمكن الحديث عن الدليل الأصولي بغير طرُقٍ لباب الأدلة بناءً وهدماً، وباب الدلالات والمعاني إثباتاً ونفيًا، باعتبارهما صلبه وأساسه، وحال المجتهد، وما يحتاج إليه العمل الاجتهادي من عدّة نظرية استدلالية.

ولا يعني ممّا سبق ذكره، أن الجويني قد اقتصر على الاتباع، ولم يحرر القول في كثير من القضايا، بل قد تجاوز ذلك إلى مخالفة الشافعي نفسه، والقاضي أبي بكر الباقلاني¹ في مجموعة من المسائل، بالإضافة إلى تعميق البحث والتحقيق في دقائق الأمور، وذلك ظاهر بشكل بارز فيما يتعلّق بالقضايا اللغوية المتعلقة بتحديد معاني الخطاب والمقصود منه، ابتداء بحروف المعاني، ومرورا بالأوامر والنواهي وإفادتها للأحكام الشرعية ومعناها، ثم الدلالات الواضحة وغير الواضحة، والمفهوم والقرائن، ناهيك عن ما أحدثه من نقاش حول الإجماع، ونصابه العددي وصفات المجمعين، وأجله الزمني، ووجه انعقاده، وما ينعقد فيه وما لا ينعقد...، ثم فصلّ القول في القياس بذكر أقسامه ومسالكه المختلفة والمتشعبة، ومراتبه في الاحتجاج، إلى أن بلغ مبحث التعارض والترجيح الذي لم يكتف فيه ببيان التعارض الحاصل بين الأخبار، بل عداه إلى ما وقع من تعارض بين الأقيسة، ثم عرّج على كتاب الاجتهاد، وما يندرج تحته، وهو كلّ من لواحق الحديث عن الدليل الأصولي وتنمة لوحداته الناظمة لنسقه، فتحدّث عن المصوّبة والمخطئة، وعن حقيقة التقليد وقبوله.

ولا يخلو كتاب الجويني من إضافات طالت شكل الكتاب ومحتواه، فمن حيث الشكل كان التغيير عبارة عن تقديم وتأخير في مباحث الكشف عن الدليل الأصولي، فالجويني ابتداءً كتابه ببداية تختلف كلّ الاختلاف عن مؤسس هذا العلم، أبرزها وأهمها ما قدّم به من مقدّمات حول قضايا التحسين والتقبيح وشكر المنعم، وحقيقة العلم ومداركه ومراتبه، ثم بعد ذلك إلى معنى البيان الذي أطلّ به الشافعي علينا في رسالته، ثم إلى معالجة القول في حروف المعاني

¹ - ومعلوم أن الشافعي رحمه الله إمامه في الفقه وأصوله، والقاضي أبو بكر إمامه في العقيدة، وربّما هذا هو الذي جعل مخالفته تكون لها قيمة موضوعية، ولكن هذا له معنى نفيس، يجلي الروح النقدية للعلماء، التي لا تنهيب من الكبار، ولكن كذلك لا تقلل من شأنهم، و تختلف معهم باستحضار أدب الاختلاف، مع تمكّن من آلة النظر. وقد فهرس محقق كتاب البرهان عبد العظيم الديب للمسائل التي خالف فيها الجويني الشافعي والأشعري والباقلاني.

والأحكام الشرعية، إلى آخر القائمة، إلا أنه وإن اختلفت طريقتيه شكلياً مع طريقة الشافعي، إلا أنه لم يبدع من فراغ بل بنى على من سبقه كالباقلي، وزاد عليه وتوسّع في بسط المشكلات.

أما المضمون، فتجلياته في المقدمات التي مهّد بها الجويني كتابه، ومعلوم عدم انتسابها إلى الدليل الأصولي وفقهه وبنائه، فالقول في التحسين والتقيح وشكر المنعم وحد العلم ومراتبه ومداركه من القضايا التي مجالها الكلام والفلسفة والمنطق، وجليّ أنها بعيدة عن بناء الدليل الأصولي، ولكن يظلّ هذا التداخل المعرفي له مبرراته وأعداره التاريخية.

وكإضافة نوعية تعتبر سابقة من نوعها في الكتابة الأصولية، تحدّث الجويني عن المقاصد الشرعية، وإن أتى ذلك على نحو عرضي تحت دليل القياس ومبحث العلة، بحيث يعتبر مؤلف الجويني إرهاباً لمفهوم المقاصد، وبداية النظر فيها، وبحسب المراجع الموجودة قبله فهذا المفهوم لم يتداول في الأدبيات الأصولية، ولم يسبق لأحد أن تطرّق للحديث عنه.¹

فلا يمكن القول بحال من الأحوال، أن هذا النقاش أو الإضافات خروج عن المعهود، في تأصيل الدليل، لأن الأصل والثابت هو ما اتبعوا فيه الأوائل، وإنما هذه الزيادات متغيّرات موضوعية ومنهجية، اقتضتها دواعي الزمن واحتياجات الواقع، فلا يجدر بالباحث والدارس، أن يقدح أو ينعت هذا التصرف الإبداعي، بأنه ابتداع أو خروج عن الجادة ومعهود من سلف، فالاجتهاد في الإجابة عن جملة من الإشكالات والقضايا المعرفية الراهنة، مع الحفاظ على قداسة الثابت، وصيانته من العبث، هو عين الإبداع والبراعة الفكرية، وإنما الجمود أو الانفلات سببه عدم التفريق بين أصل ثابت وعارض متغيّر، ومرجع هذا التخليط هو التقليد الذي يحجب عن صاحبه إِبصار الحقائق، أو الانحلال والميوعة الفكرية التي تذهب بتماسك عقد الشريعة، حيث يضحى الثابت والمتغيّر في التحوّل سواء.

ألف الجويني رحمه الله كلّ هذا بأسلوب حجاجي جدلي على الطريقة الأسلوبية المثلى لدى الشافعي وكل من جاء بعده من متكلمين وفقهاء، متفان في نصرة ما يراه الحق في تنمية صياغة الدليل الأصولي ومستلزماته التفصيلية.

¹ - البرهان للجويني، ج2/923-964.

- المطلب الرابع: نموذج الإمام الغزالي (ت505هـ):

يمكن القول إن الغزالي رحمه الله، إليه المنتهى في بناء الدليل الأصولي على طريقة أهل الكلام، فهو مسك الختام في الكتابة الأصولية، وخاصة كتابه "المستصفى" الذي جمع فيه بين حسن الترتيب وجودة التقسيم، .. وأحسب أن تميّز كتاب الغزالي عائد لجمعه بين الاتباع والإبداع في مباحثه وطريقة تأليفه، شكلا ومضمونا، وسمة التميّز هذه مصاحبة لأعمال المبدعين الذين يزاوجون بين الاستفادة من القديم وجعله كمنطلق أساسي في عملية الإبداع التي تستهدف التفاعل مع مشكلات الواقع المضمونية والمنهجية، ولمعرفة ذلك والوقوف عليه، نتبع نفس الخطوات المنهجية التي سلكتها في الحديث عن سابقه في التأليف والبناء، فتوضيح كيفية اهتمامه بالدليل الأصولي، لا يمكن النفاذ إليها إلا من خلال الوقوف على البنية الداخلية لمؤلفه من حيث: الاتباع، والمناقشة، والإضافة.

إن مبدأ الاتباع يعتبر من أهم خصائص الكتابة الأصولية، استمر ولا يزال إلى زماننا الحاضر، ويعبر عنه التمسك بالبحث في الدليل الأصولي مبنى ومعنى، وكذا كل ما يتعلّق به ويدور في فلكه من قواعد وغيرها، وهذا يدل على أن هذا البحث يعتبر من الثوابت التي لا ينبغي التخلي عنها أو التفريط فيها، لأنها من صميم الكتابة والتأليف الأصولي، أما ما به الكتابة من طرائق أو ما يداخله من قضايا ومباحث قد ترتبط به من قريب أو من بعيد، فهي من المتغيرات التي تتأثر بعوامل الزمان والمكان والأحوال، فتعد لهذا السبب من الأشياء التي قد تعتبر وقد تلغى في الدرس الأصولي، وقد تكون محلّ قبول وثناء من لدن الدارسين أو محل رفض ونقد.

لذا نجد كل من أُلّف في الدليل الأصولي، منذ الشافعي إلى الكتابات الأكاديمية الحديثة والمعاصرة، لا بد أن تشتمل كتاباتهم على الجانبين الاتباعي والإبداعي، إقرارا واعترافا باستمرار الثوابت وتبدّل المتغيّرات، لأن هذه الأخيرة عوارض تظهر وتختفي في أشكال وقوالب متنوعة ومختلفة باختلاف بواعثها ودواعيها في كل عصر وزمان.

والإمام الغزالي لم يكن نشازاً، فقد سلك هو الآخر طريق الاتباع في بناء الدليل الأصولي، فأثبت حجية الكتاب والسنة وجعلهما على رأس الأدلة، وأبان منزلتهما التشريعية، ووضع ما يفيد في توضيح معانيهما و مقصودهما، من خلال مباحث الدلالة وقواعد الفهم اللغوية، و أقام ما يصلح دليلاً أصولياً إجرائياً ملحقاً بالدليل الأصلي، وأبطل ما ليس كذلك في تقديره، وتحدث عن تاريخ الأخبار والنزول، وأرسى قواعد التعارض والترجيح...إلى آخر ما كتب.

هذا نفسه ما ألفناه مع سلفه، وتظل المناقشة هي محل إظهار ما استأثر به الغزالي من القول، والإضافات هي موطن الكشف عن ما أبدعه من الرأي.

إن عنصر النقاش يظهر بشكل جليّ في مستصفي الغزالي، الذي أخذ فيه وقته الكافي في الحديث عن مباحثه ووحداته الدراسية، ولا غرو أن يأتي مؤلفه على تلكم الطريقة المرتبة والمنظمة أحسن ما يكون الترتيب والنظام، وهذا يدلّ على استيعاب صاحبه ونظرته الشمولية الواسعة لقضايا الأصول مذ الشافعي إليه، وإحاطته بأهم مسائلها، الشيء الذي جعل الكتاب يأتي على ما هو عليه من عمق في نقاش الأفكار والآراء، والأخذ والرد فيها بعد عرضها، بل إن كتابه في أغلب مباحثه يخيل إليك من خلال اتساع رقعة حديثه عن بعض القضايا التي يراها متعلقة بالدليل الأصولي، أنك تغوص في بحار علوم أخرى.¹

ومن القضايا التي ناقشها الغزالي بطريقته الخاصة على خلاف من سبقه مسألة الاستصلاح، فقد عمد إلى تعريف وتقسيم المصالح وترتيبها بطريقة غير معهودة في كتابات الذين سبقوه، فقسّم الغزالي المصالح باعتبار شهادة الشارع إلى ثلاثة أقسام:

- "قسم شهد الشرع لاعتبارها.

- وقسم شهد لبطانها.

¹ - يظهر هذا المعنى أثناء كلامه عن الأخبار، فقد توسّع إلى أن خاض في كثير من مسائل علم دراية الحديث، فقد تحدّث عن شروط الراوي وصفته، في الجرح والتعديل، مستند الراوي وكيفية ضبطه، وكيفية الرواية، وقد أخذ ذلك من مؤلفه حيناً مهم، من الصفحة 223 إلى 288، وتكاد تكون هذه الخصلة المنهجية، خصلة التعمّق والتحقّق سارية في جميع مباحث كتابه.

- وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها¹.

وعلى القسم الثالث بنى مراتب المصالح بحسب قوتها في ذاتها، وجعلها على ثلاث:

- "ما هي في رتبة الضروريات.

- وإلى ما هي في رتبة الحاجات.

- وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتريبينات، وتتقاعد - أيضا - عن رتبة الحاجات.

ويتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكلفة والنتمة².

أما عن تعريفها ومعناها، "فهي عبارة - في الأصل - عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع.

ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم³.

إن ما كُتب أعلاه من الأمور تتدرج ضمن ما تحدّث عنه الجويني في برهانه تحت إسم الاستدلال⁴، ولكنه لم يبسطه كما يبسطه الغزالي، فعرض الغزالي لهذا الدليل غير مسبوق بهذه الكيفية في تعريفه للمصلحة وتحديد أقسامها وبيان مراتبها، وما فعله هو عين الإبداع الذي منطلقه الاتباع.

كما هو معلوم أن السياق التاريخي لعلم الأصول يكشف لنا عن ثلاث خصائص منهجية اتسم بها هذا العلم، فيمكن أن نقول بأن فترة ما قبل الشافعي هي فترة الأصول الفطرية الطبيعية، ومرحلته مرحلة انتقالية من الطبع إلى الصنعة، خاصة مع المتكلمين الذين أدرجوا فيه جملة من المباحث الكلامية ذات الحمولة الفلسفية المنطقية، بل أكثر من ذلك، فقد امتزجت

1 - المستصفى، الغزالي: ج2/478.

2 - المصدر نفسه: ج2/481.

3 - المصدر نفسه: ج2/481 و482.

4 - البرهان، للجويني: ج2/1129 إلى 1151.

علوم كثيرة مع أدلة الفقه، ووقع تداخل موضوعي ومنهجي بين العلوم، ويطلع كل فئة من المؤلفات الأصولية طابع اهتمامات مؤلفه بحسب شغفه بعلم من العلوم التي سلبته لدرجة أنه لا يفكر ولا يكتب ولا يقول إلا بها، فيكتب في الأصول وروحه وعقله مع اللغة، ويسبح في بحر مباحثها ويتعمق بالقدر الذي يخرج من البحث فيما يعين على فهم الدليل، أو كالذي استهواه علم الكلام فاستعاره لشحن مؤلفه الأصولي بالدرس الكلامي، وإثارة قضاياها ومسائله.

ولست أزعم أن السبب الوحيد والأوحد في ملء المؤلفات الأصولية بأشغال علوم الأخرى هو هذا الذي ذكرت من استمالة المؤلفين فيها من قبل ما أحببت قلوبهم، بل أرجح أن التصرف الواعي والعاقل يستدعي استجابة هؤلاء النظار إلى الحاجات الواقعية والدواعي العصرية، وأظن أن استمرار الظاهرة هو ظن من اللاحق أن ذلك منسحب على كل زمان ومكان، أي أن هاته الطريقة هي متعالية عن الواقع، متمسكة بالديمومة والاستمرارية في كل عصر، وأن ذلك من ثوابت الدرس الأصولي.

فالمنظر الأول للطريقة وأسلوب الاشتغال هو فاعل مبدع أصاب أم أخطأ، إذ لم يعد حيز الاجتهاد، بعكس اللاحق فهو إما متبع واع، أو مقلد لا يكاد يفرق بين أبيض وأسود.

ربما جمع الإمام الغزالي كل الصفات إلا ما ذكرت من مسألة التقليد، فقد سحبه الولوج وأخذ الوله بعلوم شتى، وكتب في فنون مختلفة، فهو بحق إمام مخضرم معرفياً، اجتمع فيه ما تفرق في غيره، وهو بهذا التنوع لا تكاد تقف له على تخصص، وهذا التداخل المعرفي يظهر جلياً في كتابه "المستصفى" بحيث اشتهر بمقدماته المنطقية التي تجعل الفارغ منها لا ثقة له بعلومه، فقد اقتنع الغزالي بأن الذي لا يملك هذه الأداة المنهجية، لا يقدر على معالجة القضايا الفكرية، وفكّ معضلاتها، وهو واع كل الوعي أنها ليست من أصول الفقه ولا مختصة به، بل هي عامة لسائر العلوم، يقول رحمه الله: "وليس هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها، فلا ثقة له بعلومه - أصلاً -

" 1 .

1 - المستصفى، للغزالي، ج1/30.

إن الإمام الغزالي بحديثه هذا أقر نسقا عقليا، وجعله محكّما في سائر التخصصات المعرفية، ونحن نتحدّث عن الدليل الأصولي، معنى كلامه أنه لا يمكن أن يتوصل الأصولي لبناء الدليل إلا بتمكّنه من هذه المقدمات واستيعابها، وهو شرط منهجي لم يشترطه أحد قبله، ورغم ذلك نقول أن الغزالي اجتهد في واقعه ولواقعه، وسحب هذا الاجتهاد على سائر الأزمان فيه خطر، وكذا رفضه في زمانه بالكآبة فيه نظر، ومقدماته هذه يمكن تسجيلها في خانة الإضافات التي ميزته عن غيره في باب الفقه وأدلته.

إن صنيع الغزالي كان إرهاصا لبداية مرحلة جديدة في علم الأصول، انقسمت في امتدادها إلى محطّتين ذات أهمية كبيرة في تاريخ المعرفة الأصولية، يمكن أن نصفها بأنها تحوّل في العمق، يصبو نحو ما كان عرضيّا أو بالأحرى غير معتنى به بالشكل المطلوب في البحث الأصولي، إلى صيرورته قضية مركزية، تنجذب إليها ألباب النظار، وتستكين إليها في حل معضلات العصر.

❖ المبحث الثاني: الدليل الأصولي في فقه المصالح والموازنات.

في هذه المرحلة أخذ الدرس الأصولي بعدا آخر، بحيث انتقل من دراسة الدليل في حجّيته وثبوته وفهمه و متعلّقاته القريبة والبعيدة، إلى دراسته في آفاقه المصلحية المجرّدة والتنزيلية، إذ الحديث عن فقه المصالح والمفاسد والموازنة بينها، استمرار للاشتغال على الدليل الأصولي التشريعي، وما يستفاد منه.

إن الاهتمام بفقه المصالح والموازنات كشف عن الدليل من جهة حقيقته، وما يرجي منه من نتائج على المستوى العملي، وبحث في فلسفة الدليل الأصولي التشريعي، القائمة على اختزان معان جزئية في أحكامها وتشريعاتها، وعامة في مضامينها الكلية.

لقد أقامت هذه الطريقة المصلحية بنيانها على النظر في الدليل المصدري كآلية، من خلال تتبّع واستقراء أحكامه الجزئية التفصيلية، لتخلص في الأخير للقول بأن الشريعة قائمة على جلب المصلحة، والذي نهجه هؤلاء النظار في بناء نسقهم المصلحي شبيه بنهج الأصوليين من

المتكلمين، فقد انطلقوا من الجزئي ليصلوا إليه في نهاية المطاف، مروراً بالأصول والكليات الاستمدادية والإجرائية.

وسنرى في هذا الجزء من البحث، إلى أي حدّ سلبت النظرية المصلحية الباب منظريها، حتى قادهم ذلك لتقديمها على نصوص الدليل الجزئية، تقديراً منه أن المصالح المستفادة من الدليل هي كلية، فلا بأس بتغليبها في النظر والتنزيل على ما طبيعته جزئية.

ولتصور هذه المرحلة من تطوّر الكتابة في الدليل الأصولي شكلاً ومضموناً، لم أجد بداً من اختيار علمين بارزين، يغني حضورهما النوعي في هذا الصدد عن تكلف عناء البحث عن غيرهما، بحيث خلف كل منهما أثره في بناء الدليل الأصولي الكلي، وهما الإمام العز بن عبد السلام، والإمام نجم الدين الطوفي.

ومن دواعي اختيار هذين العلمين:

- هو تأليفهم على غير قواعد المذهب، وبنائهم للدليل على أساس الفكرة المصلحية لا على أساس الفكرة المذهبية، مما يجعل الدرس يخضع لمعايير الموضوعية قدر الإمكان، فطابع التجريد أقوم سبيلاً، وما نالته طريقة المتكلمين في الكتابة الأصولية من مديح وإيثار، إلا لتبنيها هذا النهج، وعدم انزلاقها بالدليل إلى الانحياز الظاهر إلى مذهب على مذهب كما سطرّوا ذلك وأعلنوه.

- والثاني لا يقل أهمية عن سابقه، ألا وهو حضور البعد الإبداعي في صنيعهما، وخروجهم من النمطية إلى الابتكار، وامتلاكهم الجرأة للأخذ بما يلائم طموحات الواقع العلمية، بعيداً عن التقليد والتكرار للنماذج السالفة، واللف والدوران حول ما قيل بشكل من الأشكال لمجرد الاتباع، والتغاضي والتنكّر لحاجيات زمانهم الحضارية عامة، والمعرفية على وجه الخصوص.

- المطلب الأول: نموذج العز بن عبد السلام (ت660هـ):

لقد عاش العز بن عبد السلام في أجواء من التوتر والصراع السياسي، وعدم الاستقرار، وبالرغم من هذه الظروف برز وسطع نجمه، وكان له دور مؤثر وفَعَّال في هذه الأحداث، سواء على المستوى السياسي، أم على المستوى العلمي، غير أن الذي يهمننا في هذا الصدد، ما تركه لنا العز رحمه الله من تصوّر علمي، وطرح منهجي، فالعز - بدون أدنى شك - قد لفت الانتباه إلى الفكر المصلحي وفقه الموازنات، وصنّيعه هذا من صميم الكتابة في الدليل الأصولي وبنائه، لكن الأمر هذه المرة جاء على غير مثال سابق شكلا ومضمونا، إذاً نحن أمام إبداع أصولي ورؤية مبصرة فيه، منهجا وموضوعا.

قد يستغرب المرء إصدار مثل هذا الحكم - بأن كتاب القواعد الكبرى ومختصره، شكل متطور من الكتابة في الدليل الأصولي-، والحق أن كتابه رحمه الله، يحار الناظر فيه أين يصنّفه، هل هو كتاب في الفقه، أم في قواعده، أو هو تصنيف في القواعد الشرعية العامة، هل يُعنى بفقه الظاهر، أم بفقه الباطن، وإذا قلنا بأنه تنمّة أصولية، هل هو على طريقة أهل الفروع، أم المتكلمين، أم طريقة أهل الجمع بين الطريقتين...، أسئلة كثيرة تتزاحم على الذهن، وتتسارع إلى خاطر، في محاولة للبرهنة على نفسها، وصدقها.

إن كتابه وإن احتوى على كلّ هذا فإن الملمح البارز فيه، والفكرة المركزية التي يدور عليها هي الاهتمام بالمصالح وإعمالها، وما قدّمه من كلام في الفقه، إنما هو تمثيل وتطبيقات بيانية، وإن استغرقت حيّزا مكانيا مهمّا في كتابه، فقد استعملها لبيان غايته منه، وكذا للتأكيد على صلاح الفكر المصلحي للإعمال في مختلف أبواب الفقه، لقيام الشريعة على جلب المصالح ودرء المفساد، وهو المبدأ العام الذي أراد تقريره.

والحجة القاطعة على ما ذهب إليه هو ما كشفه العز نفسه عن تولّيه هذه القبلة، واصطفائه لهذه الطريقة، من خلال بيان الغرض من كتابه، دونما الإفصاح عن أسباب هذا الاختيار ومبرراته، حيث قال في كتابه الموسوم ب"قواعد الأحكام في إصلاح الأنام أو القواعد الكبرى": "الغرض من هذا الكتاب بيان مصالح الطاعات والمعاملات وسائر التصرفات، ليسعى العباد

في كسبها، وبيان مقاصد المخالفات، ليسعى العباد في درئها، وبيان مصالح المباحات، ليكون العباد على خيرة منها، وبيان ما يقدّم من المصالح على بعض، وما يؤخر من بعض المفسدات عن بعض، مما يدخل تحت أكساب العباد، دون ما لا قدرة لهم عليه، ولا سبيل لهم إليه¹.

ومعلوم أن ما تصبو إليه كتب الفقه وقواعده، لا يدخل تحت ما قصده العز، ولا حتى كتب أصول الفقه، ولكن لا يمكن لأحد أن ينفي أن الفكر المصلحي منبته في أصول الفقه، وأن العز رحمه الله إنما اشتغل على تطوير هذا الدليل الأصولي الإجرائي.

وأن الرؤية الكلية معتمد أهل الأصول في بنائهم للدليل، حيث إن التصور الكلي للأمر يعين على جمع الشتات بتكوين صورة مستوعبة وواضحة.

و في تقديري يكفي أن نقف على الغرض من تسطير هذا السفر المصلحي، وذلك على لسان مؤلفه، والتزام ظاهر كلامه دونما تدخّل يحيد بهدف الكتاب عن مساره، وقد ذكرته مركّباً، وهو مفكّك يصبو نحو تحقيق أربعة أهداف، وهي كالاتي:

- بيان مصالح الطاعات والمعاملات وسائر التصرفات للسعي في كسبها.

- بيان مقاصد المخالفات للسعي في درئها.

- بيان المباحات للخيرة فيها.

- الموازنة بين ما حقّه التقديم من المصالح، وما حقّه التأخير من المفسدات.

- التكليف بما يطاق.

فالعز رحمه الله يبحث في المعنى الكلي والجزئي الملازم للشريعة جملة وتفصيلاً، ويظهر أنه قصد إلى بيان المصالح المنبئية على امتثال الأوامر الشرعية، والمفسدات المرتبة على عدم اجتناب النواهي الشرعية، ثم كشف عن مقام المباح.

¹ - قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام: ج1/14. تحقيق نزيّد كمال حمّاد وعثمان جمعة ضميرية، دار القلم دمشق، الطبعة الأولى: 1421هـ/2000م.

وربما كان العزّ من الأوائل الذين تصدّوا للتنبية إلى فقه الموازنات، وهو مستمدّ من التعارض والترجيح، في بابهِ الأصولي، وهو باب للنفاذ لما يصلح للمكّلفين في واقعه، إذا تزاومت عليه المصالح أو المفسد، أما إذا تعارضت عليهم المصالح والمفسد، فالمقدّم جلب المصالح ودرء المفسد.

لقد كشف العز عن أنواع المصالح والمفسد، وأن من المصالح ما هو دنيوي ومنها ما هو أخروي، وأنها أقسام وعلى مراتب، وأن هناك وسائل ومقاصد، وتصدى أيضا لإبراز سماحة الشريعة المطهّرة، وأن مبنائها على التخفيف، ومراعاة أحوال المكّلفين، لا تقصد إلى إعناتهم ولا إلى إرهابهم.

ولقد تحدث القرافي عن هذا النوع من العلم الكلي فقال رحمه الله: "فإن الشريعة المعظمة المحمدية – زاد الله منارها شرفا وعلوّا – اشتملت على أصول وفروع، وأصولها قسمان:

أحدهما: المسمى بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، ونحوه: الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم ونحوه ذلك، وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس حجة، وخبر الواحد وصفات المجتهدين.

والقسم الآخر: قواعد كلية فقهية جليّة، كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى، ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه، وإن اتفقت الإشارة إليه هناك على سبيل الإجمال، فبقي تفصيله لم يتحصّل.

وهذه القواعد مهمة في الفقه، عظيمة النفع، بقدر الإحاطة بها يعلو قدر الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويعرف، وتتضح مناهج الفتاوى وتكشف، فيها تنافس العلماء، وتفاضل الفضلاء، وبرز القارح على الجذع، وحاز قصب السبق من فيها برع، ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية، تناقضت عليه الفروع واختلفت، وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضافت نفسه لذلك وقنطت واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تنتهى، وانتهى العمر ولم تقض نفسه من طلبته مناها، ومن ضبط الفقه بقواعده، استغنى عن حفظ أكثر

الجزئيات، لاندراجها في الكليات، واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب، وأجاب الشاسع البعيد وتقارب، وحصل طلبته في أقرب الأزمان، وانشرح صدره لما أشرق فيه من البيان، فبين المقامين شأو بعيد، وبين المنزلتين تفاوت شديد¹.

إن أهم ما يمكن استخراجه من كلام القرافي هو التالي:

- أصول الفقه وقواعده هما أصلي الشريعة.

- أصول الفقه يبحث في الألفاظ وعوارضها، وما خرج عن ذلك فمن قبيل القياس حجة،- وخبر الواحد وصفات المجتهدين.

- قواعد الفقه وهي كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمه.

- أهميتها العلمية والمنهجية في الأعمال.

فإلى أي الأصلين ينتمي صنيع ابن عبد السلام؟

في تقديري - والله أعلم - أن عمل ابن عبد السلام يندرج في العلمين، إذ في العمق نجده تحدّث عن المصلحة، وهي كما لا يخفى من مباحث الدليل الأصولي كالحديث في القياس، وخبر الأحاد، وصفات المجتهدين، غير أنها ممتزجة بالفكر القاعدي الذي تنتظم تحته كثير من الجزئيات، ومثل هذا لا يمكن التشويش به على من عرف أن أصول الفقه احتوى على جملة من القواعد الأصولية التي تنوعت طبيعتها بحسب ما تدرج تحته، فقد تدرج مثلا تحت القواعد النازمة لمتعلقات الألفاظ، وقد تدرج ضمن القواعد الجامعة لمتعلقات المعاني، وقواعد العز في جوهرها من هذا القبيل، وتصدق عليها عبارة القرافي، التي يقول فيها: " مشتملة على أسرار الشرع وحكمه"، وهذا لا يكون إلا في القواعد المصلحية الكلية للشريعة، ولا يكون في القواعد الفقهية، التي لا تنبري لبيان الحكم والغايات والأسرار.

¹ - الفروق لشهاب الدين القرافي(684هـ):ج1/62-63. وبحاشيته كتاب إدرار الشروق على أنواع الفروق للإمام ابن الشاط (763هـ) تقديم وتحقيق وتعليق عمر حسن القيام، مؤسسة الرسالة، ط1/1424هـ - 2003م.

وليس معنى هذا الكلام أن القرافي لا يدرك هذا المعنى، ولكنهم قديما لم يفرّقوا في مصنّفاتهم التعقيدية بين القواعد الخاصة بالأبواب الفقهية، وبين القواعد التي تندرج تحتها سائر متعلقات تلك الأبواب الفقهية، أي القواعد الشرعية العامة التي تحتوي على الحكم والأسرار، كقولنا: " لا ضرر ولا ضرار " ونحو " المشقة تجلب التيسير " ونحو " الأمور بمقاصدها " .

ومن تم لا يسعني إلا التأكيد على أن الإمام ابن عبد السلام سلك مسلكا وعرا، وكان أول من ذلّل طريقه وعبّدها، حيث تسلّح بالتصوّر الكلّي في تناوله لفكرة المصلحة في علاقتها بالشرعية الإسلامية إجمالا وتفصيلا، إذ هي الحقيقة التي تدندن حولها الشرعية السمحة.

لكن يظلّ هناك سؤال مشكل، عن أسباب هذا التحوّل، ودواعي هذا الانتقال، من موضوع إلى موضوع، ومن كيفية في المقاربة إلى كيفية أخرى، ولكن المؤكّد أن هذا التغيير كان الواقع عاملا رئيسا فيه، لأن الواقع له شروطه الموضوعية سواء تعلّقت بصلب المعرفة أو بمنهجها، والتفاعل مع الواقع يجعل الشرعية لا تفقد صفة الاستمرارية والصلاحية لكل زمان ومكان.

وعدم إفصاحه عن أسبابه في تبني هذا السبيل، وتخليه عن الطريقة الأولى التي سلكها سائر الأصوليين، وأصحاب الفكر الكلّي، والنظر الشمولي، هل هناك يا ترى ما دفعه من البواعث الواقعية الخارجية إلى تبني هذا الاختيار المنهجي؟ أم أن الأمر يتعلّق بثورة على أجواء الرتابة والتكرار والملل المعرفي والمنهجي الذي أضحى سمة عصره، والذي لم يعد صالحا ومؤهلا للإبقاء على سيرورة الشرعية في كل زمان ومكان؟

وإنما ذهبنا إلى أن العز رحمة الله يعدّ استمرارية للدليل الأصولي، باعتباره مشتغلا على الدليل الاستمدادي الأصولي، الذي هو الكتاب والسنة، وذلك بالكشف عن معانيهما، والمصالح التي اكتنفها كل منهما جلبا، والمفاسد التي نبها عليها دفعا وتقليلا، واقتصر على مبدأ المصلحة كقيمة وأداة إجرائية.

لقد اشتغل بالمعاني عوض المباني، حيث طوّر مبحث المعاني وغلبه في مقابل مباحث الدلالة اللفظية، نظرا للطبيعة الواسعة الفسيحة التي يحتوي عليها عالم المعاني، مبرزا ما اكتنزه هذه الشرعية السمحة من عجائب التشريع.

وقد مثل ابن عبد السلام بتطبيقات كثيرة ومختلفة لبيان المصالح في سائر الأبواب التشريعية من عبادات ومعاملات وسياسة وسلوك وغير ذلك، كشفًا لوجوه المصالح التي رغب فيها الشارع، وبيانا للمفاسد التي نبه على تركها وتجنبها، والحديث عن وسائل كلّ منهما.

فإذا كان علم الأصول قانون وعقل الشريعة، فإن ما شيده العز وألف فيه يمكن أن نسميه بفلسفة الشريعة القائمة على مراعاة المصالح، ومن ثم لا عجب في أن يكون رحمه الله فيلسوف التشريع بحق.

- المطلب الثاني: نموذج الإمام الطوفي (ت716هـ):

هو سليمان بن عبد القوي، الملقب بنجم الدين الطوفي¹، المساهم في العلوم والمعارف، الرحالة، الجامع بين المتناقضات التي لا تجتمع في العادة، فقد تبنى الحنبلية كمذهب فقهي وأخذ عن أعلامها أمثال ابن تيمية، وقيل أنه تلبس بالتشيع كرؤية فكرية، وهذا من عجائب الزمان وفرائد الدهر، بل هو من أسئلة التاريخ المقلقة، خاصة وأنه أتى بما أطلق عليه المعاصرون " نظرية في المصلحة "، تختلف عن السائد في زمانه والذي قبله، حيث لم يأت أحد بمثل ما جاء به فيما يتعلّق بالمصلحة.

والذي يثير الدهشة والاستغراب، أنه رغم الاستعمالات المصلحية المعمول بها في مذهب الحنابلة، اعتمادا على دليل المصلحة المرسلّة، إلا أن الطوفي تجاوز المذهب الحنبلي في طريقة الأخذ بهذا الدليل، بالإضافة إلى أن الفكر الأصولي الشيعي، لا يتبنى فكرة المصلحة كما تبنّاها الفكر الأصولي السني، بل عماد رؤيته وتصوّره قائم على النص و قول الإمام وفقه آل البيت.

إن الذي يهمننا في هذا النموذج ليس هو انتماؤه المذهبي، أو فتح تحقيق حول ما قيل عنه من أنه مال إلى فكر الروافض، فهذا وإن كان كما قلت سابقا يطرح أكثر من علامة استفهام، إلا أنه ليس بمقصود في هذا البحث، بل الأكثر من هذا ليس صواب الطرح عند أي نموذج

¹ - للوقوف على ترجمته يرجع إلى كتاب " الذيل على طبقات الحنابلة " لابن رجب الحنبلي (795هـ): ج2/366-370، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية - القاهرة (1373هـ/1953م).

بمقصود عندي، بل الهدف من أخذه كمثال هو بيان انخراطه في سيرورة تطوّر الكتابة في الدليل الأصولي فقط لا غير، وكيف صاغ ذلك وأقام صرحه وبنائه.

وعليه وجب الوقوف على الطريقة التي أسس عليها الطوفي رحمه الله نظريته في المصلحة باعتبارها دليلاً أصولياً إجرائياً، يستثمر في الأصل للكشف عن علاقة الأحكام والنوازل بالمعاني الشرعية الكلية.

لقد انطلق الطوفي في بناء نظريته في المصلحة من شرح حديث النبي ﷺ: " لا ضرر ولا ضرار"، حيث يقول بعد بحثه من جهة إسناده ولفظه: " وأما معناه فهو ما أشرنا إليه من نفي الضرر والمفاسد شرعاً، وهو نفي عام إلا ما خصه الدليل، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة، لأننا لو فرضنا أن بعض أدلة الشرع تضمن ضرراً فإن نفيها بهذا الحديث كان عملاً بالدليلين، وإن لم ننفه به كان تعطيلاً لأحدهما وهو هذا الحديث، ولا شك أن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها"¹.

لقد ذكر الطوفي الأدلة ومراتبها وعدّها تسعة عشر دليلاً، وقرّر أن النص والإجماع هما أقوى الأدلة، ومن تم فإما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفها، فإن كان الأول فيها ونعمت، وإن كان الثاني وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتيات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدّم السنة على القرآن بطريق البيان².

ثم أكد الطوفي على قوّة رعاية المصلحة مقارنة بالإجماع، وذلك بطرق مجمّلة ومفصلة، وعبر عن ذلك بعد بسط مجموعة من الآيات القرآنية: " فهذه سبعة أوجه من هذه الآية، تدل على

¹ - **التعيين في شرح الأربعين** لنجم الدين الطوفي (716هـ)، ص: 237، تحقيق أحمد حاج محمد عثمان، مؤسسة الريان بيروت، المكتبة المكيّة - مكة، الطبعة الأولى: 1419هـ/1998م. أنقل عنه بتصريف قوله: " سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي الصرصري، ثم البغدادي، الفقيه الأصولي، المتقن، نجم الدين أبو الربيع. ولد بقرية "طوفي" من أعمال "صرصر"، ثم انتقل إلى بغداد سنة، ثم إلى دمشق، ثم إلى مصر، ثم إلى صعيدها، وفي كل سفر له تحصيل متنوع في العلوم، له تصانيف في العقيدة والأدب واللغة واكلام والجدل وأكثرها في الفقه وأصوله، له قصائد في مدر الرسول صلى الله عليه وسلم، وقصيدة في مدح الإمام أحمد، وكان مع ذلك كله شيعياً منحرفاً في الاعتقاد عن السنة".

² - **رسالة في رعاية المصلحة**، لنجم الدين الطوفي، ص: 23 و 24. بتصريف، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح، الطبعة الأولى: 1413هـ/1993م.

أن الشرع راعى مصلحة المكلفين، واهتم بها، ولو استقرت النصوص لوجدت على ذلك أدلة كثيرة¹، ومعنى ذلك أن رعاية مصلحة المكلفين دلّ عليه استقراء النصوص الشرعية، ومن تم فهو دليل قاطع، هذا في الجملة.

أما التفصيل، فالدال على قوة المصلحة أمور:

- ارتكازها على التعليل.

- أنها واجبة من الله عز وجل حيث التزم التفضلّ بها، لا واجبة عليه.

- أن الشرع راعى مصالح الخلق.

- دلالة الكتاب والسنة والإجماع والنظر على رعاية المصلحة².

إضافة إلى كل هذا يرى الطوفي " أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي إذا محل وفاق، والإجماع محل الخلاف، والتمسك بما اتفقوا عليه أولى من التمسك بما اختلفوا فيه"³، فاستند في احتجاجه على قوة المصالح على الإجماع باتفاق الأصوليين على الأولى واختلافهم في الدليل الثاني.

أما تقديم المصلحة على النص فمبناه على " أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعا، ورعاية المصلحة أمر متفق في نفسه، لا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعا فكان اتباعه أولى"⁴، وقد ثبت أيضا في السنة معارضة النصوص بالمصالح ونحوها في قضايا، ومنه ما حدث يوم الأحزاب من أمره صلى الله عليه وسلم من عدم الصلاة إلا في بني قريظة⁵.

1 - المصدر نفسه، ص: 27.

2 - المصدر نفسه ص: 28 إلى 30. بتصرف.

3 - المصدر نفسه، ص: 34.

4 - المصدر نفسه، ص: 34.

5 - المصدر نفسه ص: 35. بتصرف.

وبعدما نبّه الطوفي أن قوله بالمصالح ليس هو ما ذهب إليه مالك من القول بالمصالح المرسلة، بل هي أبلغ وأدقّ من ذلك، وهي التعويل على النصوص والإجماع في العادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام¹.

ثم قرر أيضا أن الجاري في أحكام العبادات اتباع النصوص من الكتاب والسنة، أما المعاملات فالمتبع فيها مصلحة الناس، ذلك "أن الكلام في أحكام الشرع، إما أن يقع في العبادات، والمقدرات، ونحوها، أو في المعاملات والعبادات، وشبهها، فإن وقع في الأول اعتبر فيه النص والإجماع ونحوهما من الأدلة"².

أما عند تقابل الأدلة فالمسلك المتبع عند الطوفي أنها إذا اتفقت أدلة الشرع مع رعاية المصلحة فذاك المطلوب، كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمسة الكلية الضرورية، وإن اختلفا- أي الأدلة والمصلحة- فإن أمكن الجمع على وجه لا يخل بالمصلحة ولا يفضي إلى التلاعب بالأدلة، وإلا فتقدّم المصلحة لأنها المقصودة عند تعلّق الأمر بالأحكام المرتبطة بسياسة المكلفين³.

وقبل الختام عرّج على إقامة الموازنات بين المصالح في نفسها والمفاسد في نفسها والمصالح والمفاسد إذا اجتمعت، فقال: "وإن تعارض مصلحتان أو مفسدتان، أو مصلحة ومفسدة، وترجح كل واحد من الطرفين، من وجه دون وجه، اعتبرنا أرجح الوجهين تحصيلا ودفعاً، فإن استويا في ذلك، عدنا إلى الاختيار أو القرعة"⁴.

ختاما عاود تبرير هذا الاختيار المنهجي في الاستدلال فقال: "وإن اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها لأن العبادات حق الشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفا وزمانا ومكانا إلا من جهته...، وهذا بخلاف حقوق المكلفين فإن أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم فكانت هي المعتبرة، وعلى تحصيلها المعول...".

1 - المصدر نفسه ص:40. بتصرف.

2 - المصدر نفسه ، ص:40.

3 - المصدر نفسه ، ص:44 و45. بتصرف.

4 - المصدر نفسه، ص:46.

ثم إن هذا إنما يقال في العبادات التي تخفى مصالحها على مجاري العقول والعادات، أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل، فإن رأينا دليل الشرع متقاعدا عن إفادتها، علمنا أنه أحالنا في تحصيلها على رعايتها، كما أن النصوص لما كانت لا تفي بالأحكام علمنا أننا احلنا بتمامها على القياس، وهو إلحاق المسكوت عنه، بالمنصوص عليه، بجامع بينما. والله عز وجل أعلم بالصواب.¹

يظهر من كل ما وقفنا عليه من تأملات طوفية في علم الأدلة الشرعية، أنه أراد تطوير النظرية الأصولية بالبحث في بواعثها ومقصودها ونتائجها، حيث تبحث في الأدلة التفصيلية وتستثمرها في علاقتها بالواقع التكليفي، وقصدها في هذا كله التنقيب على مصلحة المكلف، ونتائجها الحد أو التقليل من الخلاف.

كأن الطوفي رحمه الله سعى إلى التأكيد على غائية المصلحة، وفي مقابلها باقي الأدلة التي لا تعدو عند التحقيق إلا كونها وسائل وذرائع لإحرازها، فالمصلحة هي الغاية من الأحكام الشرعية، وهي القصد أيضا من بناء الدليل الأصولي، لذا جعلها في أعلى هرم الأدلة الشرعية. لقد انتقل الطوفي هو الآخر بالدرس الأصولي من الاهتمام بالمباني في أغلب مباحثه، إلى الاشتغال بالمعاني الكلية الإجمالية، فقدّم هاته الأخيرة على كل ما يعارضها سواء تعلّق الأمر بالأدلة الاستمدادية في صبغتها الجزئية، أم ارتبط الأمر بباقي الأدلة الإجرائية.

وعند وضع نظريته المصلحية، لم يهمل ضوابطها المنهجية الماثلة في إقامة الترجيحات عند التعارض سواء مع باقي الأدلة أو في نفسها أو مع المفسد، ولم يغفل عن تحديد مجالاتها المعرفية والعلمية الكائنة في جانب المعاملات وما شابهها دون العبادات لأنها وافية على الشارع، وهذا الانتباه من الطوفي يعكس وعيه الجيّد وإدراكه العميق لما أقدم عليه من القول الذي لم يسبقه إليه أحد.²

1 - ما عبّرت عنه في العوارض السالفة الذكر بالإضافة إلى قوله المقتبس بين معقوفتين، ينظر فيه إلى كتاب "التعيين شرح الأربعين"، لنجم الدين الطوفي، من الصفحة 234 إلى 280.
2 - وليته زاد على ذلك فأوضح بالمثل والتطبيقات قصده، فأبان عنه بذكر نوازل زمانه والإجابة عنها، ولكنه اكتفى رحمه الله بعرض نظريته عرضا مجردا.

إن هذه المخاطرة الطوفية لتحثنا حثا حول التساؤل عن بواعثها ودوافعها التي حركته لهذا الانتقاء في بناء الدليل الأصولي، وتركيزه على رعاية المصلحة وجعلها أساس الأدلة وصدرها، في جراءة منقطعة النظر حيث قلب مراتب الأدلة رأسا على عقب، متجاهلا ومتناسيا ما يمكن أن يجلب عليه ذلك من اللوم والعتاب، هذا إن لم يتجاوز الأمر هذا الحد.

ولا أحسب أن الطوفي أراد أن يسجل التاريخ اسمه، ولا أن يخلد الزمان ذكره، ولا أظنه كتب ما كتب لأجل المخالفة في نفسها، ولا لتسويغ التفات من تكاليف الشرع الحنيف، ولكن الذي أرجحه أنه عالم مبدع، فقيه في الشريعة، واع بالواقع، ساع للتجديد والإصلاح، يؤمن بصلاحية الشريعة وتعاليتها عن الزمان والمكان والحال، كما أعتقد أنه كان يفكر في إطار تاريخي معيّن، هو الذي ساهم كثيرا في تشكيل وعيه الأصولي المصلحي.

وأعتقد أن محاولة التكهن بهاته الأسباب غير ما ذكر آنفا هو ضرب من الافتراض الذي لا دليل ولا برهان عليه، لذا من الحكمة العلمية عدم التنطع في استقصاء الافتراضات، خاصة وأن الذي يهمننا هو استجلاء مراحل التطور التي قطعها الدليل الأصولي، التي تبهرنا بما تكتزنه من جديد، سواء على مستوى الشكل أم على مستوى المضمون¹.

❖ المبحث الثالث: الدليل الأصولي في فقه المقاصد.

➤ المطلب الأول: نموذج أبو إسحاق الشاطبي (ت790هـ):

بعد زمن ليس بالبعيد عن مقالة الطوفي رحمه الله، جاء الشاطبي ليحيي فكرة المصالح والخطاب الأصولي في شكله المقاصدي، بحيث لم يعرض الدليل الأصولي على الشكل

¹ - إن ما أقدم عليه الطوفي من تقديمه للمصلحة على باقي الأدلة عند التعارض في مجال التعدييات، أظنه شبيه بما فعله الغزالي رحمه الله في بيان ترتيب الأدلة حيث يقول: " فنقول: يجب على المجتهد في كل مسألة ان يرد نظره على النفي الأصلي قبل ورود الشرع، ثم يبحث عن الأدلة السمعية المغيرة، فينظر أول شيء في الإجماع، فإن وجد في المسألة إجماعا، ترك النظر في الكتاب والسنة، فإنهما يقبلان النسخ، والإجماع لا يقبله، فالإجماع على خلاف ما في الكتاب والسنة دليل قاطع على النسخ، إذ لا تجتمع الأمة على الخطأ"، يرجع للمستصفي للغزالي: ج4/159. فمن فحوى كلامه يتضح أنه يقدم الإجماع في النظر على الكتاب والسنة بدعوى أن الأخيران يقبلان النسخ، وهو لا يقرأ عليه النسخ، وهو كلام مقبول، ولكن أبعاد هذا الكلام يمكن استجلاؤها عند وجود التعارض بين الأدلة، الكتاب والسنة في مقابل الإجماع، فأيهما يقدم على الآخر؟ بطبيعة الحال سيكون الجواب الإجماع للمبررات المنهجية التي وضعها الغزالي، والتي تبرر تقديمه بمنطق القوة الاستدلالية المتوفرة في الإجماع بخلاف الكتاب والسنة التي تطرأ عليه العوارض المضغفة، كالنسخ مثلا.

المألوف، ولا فكرة المصالح على طريقة العز أو الطوفي، بل عمد إلى ترتيبات أخرى، نفذ من خلالها لبناء نظريته الأصولية المقاصدية، في صياغة جديدة في طرحها، ولكنها لا تنفك أن تكون كلاما في الدليل الأصولي وتأصيلا له، واشتغالا بعلائقه القريبة والبعيدة.

لقد أبدع الشاطبي ترتيبا جديدا في بناء الدليل الأصولي، فبدأ كتابه بمقدمات سطر فيها منهجه ورؤيته، ثم أتبعها بالحديث عن الأحكام التكليفية والوضعية، ثم أرفها بالكلام عن المقاصد سواء المرتبطة بالشارع أم بالمكلف، ثم الأدلة " الكتاب والسنة "، فالاجتهاد والفتيا والتعارض والترجيح.

إنها ولادة جديدة للدليل الأصولي، بعد مخاض عسير، خلط فيه الشاطبي ومزج، وقدم وأخر، وألغى وأضاف.

لقد سار الشاطبي في تأليفه على نفس خطى الأوائل، واقتفى أثرهم في صون الثوابت الأصولية فيما يتعلق بالأدلة، فاشتغل كما هو ملاحظ على المباحث الرئيسة والأبواب المركزية في أصول الفقه، من أدلة استمدادية وأخرى إجرائية، وقضايا هي من مستلزمات الدرس الأصولي.

ولكنه رحمه الله أبدع في تناوله المميز لمباحث الدليل، وطرحه العميق لقضاياها، فبدءاً بمقدماته الثلاث عشرة التي خطها وأعلن فيها عن جملة من الاختيارات المنهجية، كقطعية أصول الفقه لأن طريقها الاستقراء، وعدم إدراج مواد غير ذات فائدة عملية في الدرس الأصولي لأن مقصود العلم العمل، وإلغاء المادة المنطقية منه لأن الشريعة جمهورية، وأن العقل تابع للنقل، وأن العلم أقسام ولا بد له من طرق لتحمله إلى غير ذلك من الأمور التي سطرها في تلك المقدمات، التي هي من الناحية الشكلية في التأليف الأصولي تتشابه وما سطره الكثير من الأصوليين، ولكنها تختلف في مضمونها وقيمتها المنهجية، وهذا وجه الإبداع عند الشاطبي¹.

1 - أنظر تفصيل هذه المقدمات في *الموافقات للشاطبي*، ج 1/29 إلى 108.

أما الأحكام التكليفية فتمت معالجتها من لدن الشاطبي بطريقة متميّزة ومتفرّدة، يظهر هذا لكل من قرأ كتابه، ولكن اللافت للانتباه والذي يشدّ المرء هو إعماله لثنائية الكلي والجزئي في مسائل هذا الكتاب التكليفي، ومن ذلك قوله: "إن الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاذبها الأحكام البواقي، فالمباح يكون مباحا بالجزء، مطلوب بالكل على جهة الندب أو الوجوب، ومباحا بالجزء، منهيًا عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع"¹.

وقال أيضا: "إذا كان الفعل مندوبا بالجزء كان واجبا بالكل، كالآذان في المساجد والجوامع وغيرها، وصلاة الجماعة، وصلاة العيدين، وصدقة التطوع، والنكاح، والوتر، والفجر، والعمرة، وسائر النوافل الرواتب، فإنها مندوب إليها بالجزء ولو فرض تركها جملة لجرّح التارك لها..."

إذا كان الفعل مكروها بالجزء كان ممنوعا بالكل، كاللعب بالشطرنج والنرد بغير مقامرة، وسماع الغناء المكروه، فإن مثل هذه الأشياء إذا وقعت على غير مداومة، لم تقدر في العدالة، فإن داوم عليها قدحت في عدالته"².

هذه الثنائية المنهجية التي وظفها الشاطبي في مختلف المباحث، هي مما اختص به في درسه الأصولي وتميّز به عن سائر الأصوليين.

أما كتاب المقاصد فكبد التجديد وحقيقة الإبداع وقلب موافقات الشاطبي، إذ طوّر فكرة المقاصد إلى أن جعلها نظرية قائمة على أركان متينة وأسس قوية، فقد قسّم المقاصد إلى قسمين مقاصد للشارع ومقاصد للمكلف، ثم مقاصد الشارع إلى أربعة أنواع (مقاصد ابتدائية/مقاصد إلهامية/ مقاصد تكليفية/مقاصد امتثالية)، وجعل تحت كل نوع مسائل عديدة.

وفي كتاب الأدلة الشرعية لم ينهج الشاطبي نهج الأصوليين في دراسة الأدلة ودلالاتها، بل سلك فيها مسلكا خاصا وتناولها تناولًا مختلفًا، وما يلفت النظر فيها هو استحضار ثنائية الكلي والجزئي في مسائلها، ومن ذلك قوله فيما يتعلق بطبيعة القرآن المكي والمدني: "إذا رأيت

1 - المصدر نفسه ، ج1/130.

2 - المصدر نفسه ، ج1/132 و133.

في المدنيات أصلا كليا فتأمله تجده جزئيا بالنسبة إلى ما هو أعم منه أو تكميلا لأصل كلي، وبيان ذلك أن الأصول الكلية التي جاءت بها الشريعة يحفظها خمسة: وهي الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال¹.

وله كلام في عوارض الأدلة أقامه على هذه الثنائية ويقول فيه: "التشابه لا يقع في القواعد الكلية، وإنما يقع في الفروع الجزئية، والدليل على ذلك من وجهين: أحدها: الاستقراء.."².

وعند حديثه عن النسخ أكد على عدم جريانه في الكليات بل هو مقتصر على الجزئيات فقال: "القواعد الكلية الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع فيها نسخ، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية، بدليل الاستقراء..."³.

وفي باب العموم والخصوص رأى الشاطبي أن العموم قد تدلّ عليه صيغته عند وجودها وقد يدل عليه اجتماع المعاني الجزئية وتظاferها حتى يصير في مقام العموم المستخلص من الصيغ، وفي هذا يقول: "العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط، بل له طريقان: أحدهما: الصيغ إذا وردت، وهو المشهور في كلام أهل الأصول، والثاني: استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه الذهن أمر كلي عام، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ"⁴.

يؤكد الشاطبي على عموم الخطاب القرآني الحُكمي، وما وجدناه جزئيا فيجب حمله على الكلية حتى تثبت جزئيته بالدليل والقرائن، وهو ما عبّر عنه بقوله: "تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي، وحيث وجدناه جزئيا فمأخذه على الكلية، إما بالاعتبار أو بمعنى الأصل، إلا ما خصه الدليل مثل خصائص النبي ﷺ"⁵.

1 - المصدر نفسه ، 46/3 و 47.

2 - المصدر نفسه ، ج 96/3.

3 - المصدر نفسه ، ج 117/3.

4 - المصدر نفسه ، ج 298.

5 - المصدر نفسه ، ج 366.

وأخيراً مع كتاب الاجتهاد وأطرافه ولواحقه، فقد برهن من خلاله الشاطبي على امتلاكه نظرة مختلفة عن الأصوليين وهي ما يميّز أفكاره وآراءه، لقد جعل الاجتهاد ثلاثة أنواع (تخريج مناط¹/تنقيح مناط²/تحقيق مناط)، وعلى الأخير ركّز نظره في العمل الاجتهادي، وقد قسمه الشاطبي إلى قسمين عام وخاص، فأما الأول "معناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محلّه"³، أما الثاني: "وهو النظر الخاص فأعلى من هذا وأدق، وهو في الحقيقة ناشئ عن نتيجة التقوى...وقد يعبر عنه بالحكمة...".

وعلى الجملة فتحقيق المناط الخاص نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى، والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل"⁴.

إن تحقيق المناط العام كما هو ملاحظ يركز على واقع المكلفين وعلى تحققهم بما يوجب إيقاع مقتضيات النصوص عليهم، أما الخاص فهو نظر في دواخل المكلفين والكشف عن نفسياتهم، وهي مرتبة لا يبلغها إلا صاحب الحكمة والفراسة.

وفي سياق النظر في واقع المكلفين واعتباره عند الاجتهاد نبّه الشاطبي على أصل عظيم من أصول الاجتهاد وهو أصل مراعاة المأل الذي أسسه على خمس قواعد (قاعدة الذرائع/قاعدة الحيل/قاعدة مراعاة الخلاف/قاعدة الاستحسان/إقامة المصالح)، وفلسفة هذا الأصل قائمة على "أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل"⁵.

فهذا الأصل تتمثل قيمته في بعد النظر الذي ينبغي أن يتزود به المجتهد قبل إصدار الفتاوي على واقع المكلفين، وهو آت من فهمه للواقع، وإدراكه لقضاياه، ووعيه به.

1 - قال في شرحه الشاطبي: "وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط، فكأنه أخرج بالبحث، وهو الاجتهاد القياسي "الموافقات، ج4/96.

2 - عبّر الشاطبي عنه بقوله: "وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكوراً مع غيره في النص فينتج بالاجتهاد، حتى يتميز ما هو معتبر مما هو ملغى" الموافقات، ج4/95.

3 - المصدر نفسه، ج4/90.

4 - المصدر نفسه، ج4/97 و98.

5 - المصدر نفسه، ج4/194.

والذي تميز به الشاطبي في باب الاجتهاد أيضا حديثه عن الأطوار الثلاثة¹ التي ينبغي على المجتهد أن يمر بها حتى يصبح متحققا بالعلم ويُعدّ من أهل الاجتهاد، إضافة إلى تأكيد الشاطبي على البعد الأخلاقي التربوي الذي ينبغي ألا يغفل عنه المجتهد لأن "المفتي في الأمة في نظره قائم مقام النبي صلى الله عليه وسلم"²، وأن فتواه "تحصل من جهة القول، والفعل، والإقرار"³.

إن الوقوف على سائر ما اختص به الشاطبي في تناوله للدليل الأصولي شكلا ومضمونا يصعب حصره، ويعسر الوقوف عنده، لذا يمكن القول إن الشاطبي امتاز كتابه من الناحية المنهجية بتوظيفه لثنائية الكلي والجزئي في مختلف القضايا، وإعمال الاستقراء في معظم مسائل الكتاب، فإذا كانت المقاصد روح الكتاب فالاستقراء قوام هذه الروح وأساسها.

وإذا كان الأصوليون من بعد الشافعي رحمه الله اهتموا اهتماما بالغا بالدليل في مبناه، ولم يعتنوا به في معناه، إلا في مبحث العلة والمناسبة مع القائلين بالقياس أو مع دليل الاستصلاح كما فعل الغزالي، أو على العكس كما شهدنا مع العز الذي صبّ جل عنايته على معنى الدليل في بعده المصلحي، أو الطوفي الذي قدّم المعاني الكلية على المباني الجزئية باعتبار الأول كلي والثاني جزئي، وعلى سائر الأدلة الأصولية، فإن الشاطبي كانت عنايته بالاثنتين معا، فبيّن المطلوب من اللغة والمحقق للغاية منها، من ذلك دفعه للتعمق فيها، وجعلها من شروط الاجتهاد الذي ينبغي التحقق بها، إضافة إلى العلم بمقاصد الشريعة، قال: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها"⁴، وهذا يؤكد حضور المبنى والمعنى على حد سواء في العناية الشاطبية.

لقد أعاد الشاطبي بناء النظرية الأصولية برمتها شكلا ومضمونا ومنهجيا، وقد أقام رحمه الله نسقا أصوليا جديدا، ناتج عن تراكمات معرفية ومنهجية، صاغها في قالبه الخاص المتفرد، فجاءت على الشكل الذي تعرفنا عليه.

1 - المصدر نفسه، ج4/ 224 إلى 232.

2 - المصدر نفسه، ج4/ 244.

3 - المصدر نفسه، ج4/ 246.

4 - المصدر نفسه، ج4/ 105 و106.

➤ المطلب الثاني: الطاهر بن عاشور (ت1393هـ):

لا يخفى على من اطلع على سيرة العلامة الطاهر بن عاشور العلمية والعملية، أنه رجل انشغل بفقهِ الصلاح والإصلاح، واهتم بواقع الأمة، فحاول جاهداً الاضطلاع والنهوض بحال الأمة الإسلامية في بعديها الفردي والجماعي، وكتاباتهِ خير شاهد على ما أثقل كاهله، وأتعب عقله التفكير فيه.

ولكن الذي يهمننا من مؤلفاته هو ما خطَّ فيه نظريته في الدليل المقاصدي، الذي يعتبر امتداداً للدرس الأصولي، وإن اعتبره رحمه الله خلقاً جديداً ولد من رحم مبحث التعليل ومسالكه في علم الأصول.

لقد رأى ابن عاشور رحمه الله أن خطَّته المنهجية هاته، ترقى لأن تكون مؤثلاً ترجع إليه أنظار الفقهاء والعلماء عند الاختلاف، وكذا إفادتهم بمنهاج مؤسس على الدليل الضروري أو أقرب من ذلك، للإجابة عن كل ما يحل بساجهم من النوازل والحوادث، إلى غير ذلك من دواعي نصب كتابه للمستفيدين، حيث يقول في ذلك: "هذا كتاب قصدت منه إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية، والتمثيل لها، والاحتجاج لإثباتها، لتكون نبراساً للمتفهمين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلاً إلى تقليل الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، حتى يستتب بذلك ما أردناه غير مرة من نبذ التعصب والفيئة إلى الحق، إذا كان القصد إغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل، ...

دعاني إلى صرف الهمة إليه ما رأيت من عسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة، إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلة ضرورية، أو قريية منها، يذعن إليها المكابر، ويهتدي بها المشبه عليه..."¹.

1- مقاصد الشريعة الإسلامية، للطاهر بن عاشور، ص: 165-166 تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الثانية، 1421هـ/2001م.

فقد رام رحمه الله، بعد نظره في الدليل الأصولي، والوقوف على آثاره العملية، أنه قاصر في نفسه عن بلوغ غاية القطع، وترتب عن ذلك اختلاف كبير وواسع لا يكاد ينحصر عند حدّ معين، وهذا في العمق فيه ضرر كبير على الشريعة والأمة، حيث لا يساعد الشريعة على الاستمرارية والديمومة والتعالى على المكان والزمان، ولا يفيد الأمة في جمعها على كلمة سواء، أو على الأقل يضيّق من دائرة الخلاف، إن لم يرفعه.

فالشاطبي يرى "أن معظم مسأله مختلف فيها بين النظار، مستمر بينهم الخلاف في الأصول تبعاً للاختلاف في الفروع"¹، وسبيل الخروج من هذا المشكل المنهجي هو "أن نعد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه على مقاصد الشريعة"².

إضافة إلى مشكل القطع والظن هناك عائق آخر وهو "أن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقاصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكّن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ، ويمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعثة على التشريع، فتقاس فروع كثيرة على مورد لفظ منها باعتقاد اشتمال تلك الفروع كلها على الوصف الذي اعتقدوا أن مراد من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمى بالعلة.

...وتلك كلها في تصاريف مباحثها بمعزل عن بيان حكمة الشريعة العامة ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها، فهم قصرُوا مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي أنبأت عليها الألفاظ، وهي علل الأحكام القياسية"³، وإذا أردنا التخلّص من هذا العائق فالسبيل هو إرساء أسس العلم الجديد وهو علم مقاصد الشريعة الذي يلتفت إلى الحكم والمعاني العامة، ولا يكتفي بالعلل القياسية المستفادة من المباني.

1 - المرجع نفسه، ص:166.

2 - المرجع نفسه، ص:172.

3 - المرجع نفسه، ص:166 و167.

مما سبق تتضح لنا أهداف وغايات ابن عاشور ووسائله التي وظّفها في تأسيس علم مقاصد الشريعة، أما الوسائل فهي:

- إيجاد أدلة قطعية.
 - الاعتناء بالمعاني العامة عوض المباني التي تستفاد منها المعاني القياسية الجزئية.
- أما المقاصد والأهداف والغايات:

- منهج للتشريع النوازلي.
 - توضيق دائرة الاختلاف المؤدي إلى التعصب.
- هذه الغايات، التي أطّرتها انشغالاته الفكرية، وتأملاته المنهجية، حتى خلص إليها عقله، من خلال نظره في قضايا الدليل الأصولي، بحيث استقر الرأي عنده في نهاية الأمر إلى أن إقامة الدليل على القطع، واجتناب النظرة الجزئية القياسية في الاجتهاد كفيلان للاضطلاع بنهضة الأمة الإسلامية على كافة المستويات لأنه آنذاك سيكون قادرا على الإجابة على كل ما ينزل بها ويقع في مجالها الزماني والمكاني، وغيابهما يزيد في غرق علماء الأمة وفقهائها في غياهب الاختلاف والنتيه في شعابه.

لقد تطرّق ابن عاشور للحديث عن أسس الدليل المقاصدي بشكل مختلف تماما عن الشاطبي، حيث كشف عنها من خلال مفاهيم موجودة بالقوة في الشرع الحنيف، إلا أنه أخرجها للوجود، ونصبها علامة على صلاحية الشريعة وتعاليتها عن الزمان والمكان والحال.

إن ابن عاشور رحمه الله تفاعل مع عصره تفاعلا إيجابيا من خلال الانخراط في الرائج من الوقائع والأحداث في مختلف أبعادها الحضارية، والذي ألقى نظره في كتاباته وقف على ذلك بكل يسر وسهولة، بل أكثر من ذلك وأبعد، إنه استوحى الكثير من الأسس التي بنى عليها نظره في الدليل المقاصدي من وحي الواقع، لا لأن هذا الأخير استفرد بها أو أنها غير موجودة في الشريعة السمحة، بل إن الواقع هو الذي أخرجها من الشريعة بعد وجودها بالقوة فيها إلى أن توجد بالفعل فيه.

إن مفاهيم مثل الفطرة، السماحة، المساواة، الحرية، هيبة الأمة (السيادة)...، كلّها متمخضة من رحم التجاذبات الشرعية مع الواقع الذي عاش فيه ابن عاشور، وقد يفيدنا الوقوف على ما تختزله من معاني قد قرّرها في تبيين فوائدها المنهجية والمعرفية، التي جعلته يتخذها دعائم لبناء الدليل المقاصدي عليها.

- **الفطرة:** إن المتتبع لهذا المفهوم عند ابن عاشور من خلال كتابه المقاصد، يدرك مدى تقديره للعقل وطبيعته الإدراكية للأشياء، وتوجّهه نحو إصباغها بصبغته، بل هو أساس اقتدارها على القبول والرفض، فالعقل الفطري هو نفسه ما جاء به الإسلام ودعا إليه عقيدة وشريعة، وقصد ابن عاشور مطويّ في قوله: " فالأصول الفطرية هي التي خلق الله عليها الإنسان المخلوق لعمران العالم، وهي إذا الصالحة لانتظام هذا العالم على أكمل وجه، وهي إذا ما يحتوي عليه الإسلام الذي أراده الله لإصلاح العالم بعد اختلاله"¹.

فالأصول الفطرية هي المرجع الذي ينبغي تصحيح التفكير والسلوك عليها، حتى ينتظم العالم، وهي ليست شيئا آخر غير ما اشتمل عليه الإسلام من قيم، والذي اصطفاه الخالق لانتظام هذا العالم.

فالفطرة هي مقتضى العقل الصريح والشرع الصحيح، وبرهان ذلك " أن الوجدان الإنساني العقلي لا يدخل تحت الفطرة منه إلا الحقائق والاعتباريات، ولا يدخل فيه الأوهام والتخيلات لأنها ليست مما فطر عليه العقل، ولكنّها مما عرض للفطرة عروضاً كثيراً حتى لازمت أصحاب الفطرة في غالب الأحوال فاشتبهت بالفطريات، وإنما كان عروضها للفطرة بسوء استعمال العقل وسوء فهم الأسباب، ولذلك تجد العقلاء متفقين في الحقائق والاعتباريات، ولا تجدهم متفقين في الوهميات والتخيلات"².

أما من جهة موافقتها للشرع الصحيح فمن حيث إن " الأصول التي جاء بها الإسلام هي من الفطرة، ثم تبعها أصول وفروع هي من الفضائل الذائعة المقبولة، فجاء بها الإسلام وحرّض عليها، إذ هي من العادات الصالحة المتأصلة في البشر، والناشئة عن مقاصد من الخير سالمة

¹ - المرجع نفسه، ص:264..

¹ - المرجع نفسه، ص:265.

من الضرر، فهي راجعة إلى أصول الفطرة، وإن كانت لو تركت الفطرة وشأنها لما شهدت بها ولا بضدها، فلما حصلت اختارتها الفطرة، ولذلك استقرت عند الفطرة واستحسنتها"¹.

استنادا إلى ما ذُكر أعلاه فإن الفطرة هي مقتضى الشرع الصحيح والعقل الصريح، لذا وجب حفظها وعدم الإخلال بها، لأنه في نظر ابن عاشور المقصد العام من التشريع " لا يعدو ان يسائر حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها، ولعل ما أفضى إلى خرق عظيم فيها يُعدّ في الشرع محذورا وممنوعا، وما أفضى إلى حفظ كيانها يُعدّ واجبا، وما كان دون ذلك في الأمرين فهو منهي عنه أو مطلوب في الجملة، وما لا يمسه مباح"².

فالفطرة إضافة إلى كونها معنى ينبغي حفظه وصيانته شرعا وعدم الإخلال به، فهي كذلك أصل تشريعي يُلجأ إليه عند الحاجة، وبيان ذلك عند ابن عاشور " أن القضاء بالعوائد يرجع إلى معنى الفطرة، لأن شرط العادة التي يُقضى بها أن لا تُتأفي الأحكام الشرعية، فهي تدخل تحت حكم الإباحة، وقد علمت أنها من الفطرة، إما لأنها لا تتأفيها، وحينئذ فالحصول عليها مرغوب لفطرة الناس، وإما لأن الفطرة تناسبها وهو ظاهر"³.

فيُفزع لأصل الفطرة عند عدم وجود المعارضة والتنافي مع الشرع أو عند المناسبة الشرعية.

- **السماحة:** وهي كما يراها ابن عاشور " سهولة المعاملة في اعتدال، فهي وسط بين التضيق والتساهل"⁴ وهي أيضا: " السهولة المحمودة فيما يظن الناس التشديد فيه، ومعنى كونها محمودة أنها لا تفضي إلى ضرر أو فساد"⁵، فهي إذا سهولة تقع بين الإفراط والتفريط، بين التضيق والتساهل، فموقعها وسط بين جانبيين غير محمودين شرعا، لذا سماها محمودة لأنها لا تفضي إلى ضرر أو فساد، ولكنّ القصد منها رفع هذا الضرر والفساد.

1 - المرجع نفسه، ص:264.

2 - المرجع نفسه، ص:266.

3 - المرجع نفسه، ص:267.

4 - المرجع نفسه، ص:268.

5 - المرجع نفسه، ص:269.

وقد دلّ على اعتبارها في الإسلام أدلة كثيرة من الكتاب والسنة التي ترفع الحرج عن الناس، وتبيّن لهم أن القصد من الشريعة التيسير لا التعسير، وكذا الأحاديث الحاتّة على التيسير وتجنّب التشدد في الدين، بمعنى أن الاستقراء هو الدال على اعتبارها فهي أصل مقطوع به في الشريعة.

وتكمن أهمية هذا المفهوم عند ابن عاشور في وظيفته التي تساعد على تنفيذ الشريعة وانتشارها وتلقّيها بالقبول من لدن المخاطبين بها، وهي أيضا تعين على ديمومة الشريعة واستمراريتها زمانا ومكانا وحالا، وهذا راجع إلى الانسجام الحاصل بين هذا المفهوم ومفهوم الفطرة، أي أن السماحّة تلقى قبولا وترحابا نفسيا عند المخاطبين بالشريعة.

وهذا معنى قوله: " أن تكون الشريعة الإسلامية عامة ودائمة، فاقضى ذلك أن يكون تنفيذها بين الأمة سهلا، ولا يكون ذلك إلا إذا انتفى عنها الإعنات، فكانت بسماحتها أشد ملائمة للنفوس، لأن فيها إراحة النفوس في حالي خويصتها ومجتمعها.

وقد ظهر للسماحة أثر عظيم في انتشار الشريعة وطول دوامها، فعلم أن اليسر من الفطرة، لأن في فطرة الناس حبّ الرفق"¹.

- المساواة: إن معنى المساواة عند ابن عاشور ينظر إليه من زاوية التشريع فالأمة متساوية فيه، وهي "ناظرة إلى تساويهم في الخلقة وفروعها، مما لا يؤثر التمايز فيه أثرا في صلاح العالم...، وفي حقوق الحياة في هذا العالم بحسب الفطرة، ولا أثر لما بينهم من الاختلاف بالألوان والصور والسلاسل والمواطن، فلا جرم نشأ عن هذا الاستواء فيما ذكرت تساويهم في أصول التشريع"².

1 - المرجع نفسه، ص:271.

2 - المرجع نفسه، ص:330.

وهذا الأصل التشريعي في نظر ابن عاشور "لا يتخلف إلا عند وجود مانع، فلا يحتاج إثبات التساوي في التشريع بين الأفراد أو الأصناف إلى البحث عن موجب المساواة، بل يكفي بعدم وجود مانع من اعتبار التساوي"¹.

ووصف هذه الموانع بأنها عبارة عن عوارض "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- فسادا راجحا أو خالصا"².

وقد قسم هذه الموانع في بعض الأحكام إلى أربعة: "جبلية، وشرعية، واجتماعية، وسياسية، وكلها قد تكون دائمة أو مؤقتة، طويلة أو قصيرة"³.

ومن الأمور التي يستند إليها ابن عاشور في تقرير هذا الأصل بعد الأدلة من الكتاب والسنة أصل الفطرة السابق ذكره، فيقول: "وبناء على الأصل الأصيل، وهو أن الإسلام دين الفطرة، فكل ما شهدت به الفطرة بالتساوي فيه بين المسلمين فالتشريع يفرض فيه التساوي بينهم وكل ما شهدت الفطرة بتفاوت البشرية فيه، فالتشريع بمعزل عن فرض أحكام متساوية فيه، ويكون ذلك موكولا إلى النظم المدنية التي تتعلق بها سياسة الإسلام لا تشريعه"⁴.

- الحرية: لقد أصّل ابن عاشور لهذه المفاهيم بطريقة تربط بعضها ببعض، ويهديك أحدها للآخر، فمثلا "لما تحقق فيما مضى أن المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية، لزم أن يتفرع على ذلك أن استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية"⁵.

وهي على معنيين في كلام العرب كما دون ابن عاشور:

1 - المرجع نفسه، ص:330.

2 - المرجع نفسه، ص:331.

3 - المرجع نفسه، ص:333.

4 - المرجع نفسه، ص:329.

5 - المرجع نفسه، ص:390.

"المعنى الأول: ضد العبودية وهي أن يكون تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفا غير متوقف على رضا أحد آخر"¹.

"المعنى الثاني: ناشئ عن الأول بطريقة المجاز في الاستعمال، وهو تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض"².

وكما ذكرت سلفا أن هذه الأصول بعضها يؤدي إلى بعض عند ابن عاشور ويهدي إليه، ف " كلا هذين المعنيين للحرية جاء مرادا للشرعية، إذ كلاهما ناشئ عن الفطرة، وإذ كلاهما يتحقق فيه معنى المساواة التي تقرر أنها من مقاصد الشريعة"³.

وقد أخذ ابن عاشور في تعداد مظاهر كل من المعنيين على حدة فليراجع كتابه من أراد الوقوف على هذه المظاهر.

الملاحظ في هذه المفاهيم أنها مترابطة متداخلة، وقد تجد أحدها من مقتضيات الآخر ومن مستلزماته، فالقول بالفطرة يقتضي حرية الإنسان ومساواته مع أخيه الإنسان، وأن مفهوم السماحة يتلاءم والقول بالفطرة، والحرية والمساواة مثال عملي على السماحة.

والهدف من تقرير هذه المبادئ الفكرية والمعاني الشرعية، جعلها إطارا مفاهيميا مرجعيا يرتكز عليه المقصد العام من التشريع، الذي هو " حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه"⁴.

والمقصود من هذا الإصلاح المنوّه به كما أعلمنا الشارع ليس مجرد صلاح العقيدة وصلاح العمل بالعبادة كما قد يتوهم، بل القصد منه صلاح أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية⁵.

1 - المرجع نفسه، ص:390.

2 - المرجع نفسه، ص:391.

3 - المرجع نفسه، ص:391.

4 - المرجع نفسه، ص:273.

5 - المرجع نفسه، ص:275. بتصرف.

ولا يكون ذلك إلا بـ" جلب الصلاح ودرء الفساد، وذلك يحصل بإصلاح حال الإنسان ودفع فساده، فإنه لما كان هو المهيمن على هذا العالم كان في صلاحه صلاح العالم وأحواله"¹.

وكلّ هذا التسلسل يؤدي في نهاية المطاف إلى انتظام أمر الأمة، وجلب الصالح إليها، ودفع الضر والفساد عنها، وقد استشعر الفقهاء في الدين كلّهم هذا المعنى فيما يتعلّق بصلاح الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام، ولكن لا ينكر أحد منهم أنه إذا كان صلاح حال الأفراد وانتظام أمورهم مقصد الشريعة، فإن صلاح أحوال المجموع وانتظام أمر الجامعة أسمى وأعظم.

لقد كان ابن عاشور رحمه الله يركّز أساسا على فكرة الأمة في مجموعها، فقد شغل باله التفكير في الأمة الإسلامية على أنها جمع لا أفراد، تصوّر قيامها ونهضتها في بعدها السياسي الجمعي، بتوظيف الفكر المقاصدي بحمولاته المفاهيمية (الفطرة- السماحة - المساواة- الحرية)، وآلياته الإجرائية (الرخص - سد الذرائع- المصلحة...)، وتأييدا بذكر خصائص الشريعة الإسلامية (ليست الشريعة بنكاية - عموم الشريعة الإسلامية...) لخدمة هذا البعد السوسيوسياسي للأمة الإسلامية.

وختاما لا يسعني إلا التأكيد على أن ابن عاشور لبنة مهمة من لبنات هذا البناء الأصولي المقاصدي، ونتاجه المنهجي والمعرفي شكل من أشكال تطوّر القول في الدليل الكلي، بحيث كساه صبغة وظيفية لإصلاح واقع الأمة الإسلامية، بانتظام حالها حتى تكون مرهوبة الجانب مطمئنة البال، بل مشجعة على الدخول والانتظام تحت سيادتها.

¹ - المرجع نفسه، ص:276.

❖ المبحث الرابع: الدليل الأصولي في الكتابات الحديثة وقضية التجديد.

➤ المطلب الأول: الدليل الأصولي في الكتابات الحديثة.

لقد اختلفت أنواع الكتابة في الدليل الأصولي، وتتنوع أساليب التأليف فيه من حيث تناول الموضوعي لمباحثه، ويمكن القول إنها لا تراوح ثلاثة أنواع تأليفية، سنعرض لها ببعض الإيجاز، بحيث هي دراسة الدليل الأصولي المقاصدي وتتبعه، على شكل قراءة في التراث متنوعة الأبعاد في تناول والطرح.

• الفرع الأول: الكتابة التاريخية.

هذا النوع من التأليف يُعنى بالتطور التاريخي للفكر الأصولي من بداياته إلى مراحل المتأخرة، ولقد اصطفيت لبيان هذا النوع كتاب " الفكر الأصولي _ دراسة تحليلية نقدية _ " لمؤلفه عبد الوهاب إبراهيم أبي سليمان، و كتاب "أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي - تاريخه وتطوره-" لمؤلفه مصطفى سعيد الخن.

لقد اتخذ صاحب الكتاب الأول بعد المقدمة سبيله في عرض سيرورة الدليل الأصولي من الناحية التاريخية بدء من عهد الصحابة رضوان الله عليه، وكيف أنهم اضطلعوا بمهمة الاجتهاد عند نزول الوقائع بهم، وبيّن منهجهم الاستنباطي، ومصادر الأحكام في عهدهم.

واستنادا على منطق الوراثة العلمية والمنهجية عرّج الكاتب على عهد التابعين باعتبارهم وريثة الصحابة في الفتوى والاجتهاد، حيث نشر فقهاء الصحابة منهجهم وعلمهم في الأمصار الإسلامية التي دخلوها فاتحين ومعلمين، فتأسست بذلك قاعدة عريضة من أهل الفقه والعلم.

ثم خلفهم فقهاء الأمصار في هذه الوراثة كأبي حنيفة ومالك والليث وغيرهم كثير، وأضحى لكل واحد من هؤلاء الأعلام مميزاته المنهجية في الاستدلال أخذها عن سلفه واختص بها، فغلبت وطبعت فكره الأصولي، حتى سمعنا عن مدرسة الأثر في الحجاز ومدرسة الرأي في العراق، إضافة إلى المشترك المنهجي الذي اتفق عليه جميع فقهاء الأمصار.

بعد هذا التمهيد التأسيسي للدليل الأصولي ينتقل بنا الكاتب إلى صاحب السبق التأليفي فيه، وبعد سرد مقالات التنبّي من لدن مذاهب وطوائف لهذه الأولية يقف في النهاية مع رسالة الشافعي كحقيقة تاريخية أصولية لا غبار عليها، حيث تعتبر "مدونة كاملة في أصول الفقه على سبيل الاستقلال"¹.

إذا، من لحظة التأسيس الحقيقية الكاملة في جملتها، بدأت مرحلة البداية مع الحركة العلمية في القرن الثالث الهجري، حيث عرّف المؤلّف بمؤلّفاتنا الأصولية وأوضح أبرز الخصائص التي اعتمد عليها الفكر الأصولي في هذا القرن.

وبعد ذلك خطا نحو مرحلة التطوّر التي ظهرت في القرن الرابع الهجري، وذكر مؤلفاتها الأصولية، وقدم دراسة تحليلية لأهم المدونات الأصولية، وهي في أغلبها تنتسب إلى مدرسة الأحناف، فقدّم صورة عنها وعن موضوعاتها ومنهجها ومواطن النقد فيها، وحتى الأسلوب الذي خُطت به.

وفي النهاية أتبع مرحلة التطوّر بمرحلة الكمال التي امتدّت في تقديره من القرن الخامس إلى غاية منتصف القرن السابع الهجري، وقسم الحديث فيها إلى المؤلفات الأصولية التي تنتمي إلى القرن الخامس إلى أوائل السادس الهجري، وقدم الحديث فيها عن الكتب التي سلكت طريقة المتكلمين من معتزلة وأشاعرة وحنابلة، ومن الأمور التي ركّز عليها في القراءة التاريخية هي تقويم هذه المصنفات ومصادرها، وموضوعاتها وأسلوبها ومنهجها، والاختيارات التي استأثر بها أصحاب هذه المؤلفات، ثم أعقبها بالمصنفات الأصولية الحنفية في القرن الخامس الهجري، ولكنّ الملاحظ أنه لم يتحدث عن القرن السابع والحركة العلمية الأصولية فيه.

وفي الختام أبرز المذاهب الأصولية التي تنقسم إلى الحنفية والمتكلمين، مع إجراء مقارنة بين المذهبين.

أما الكتاب الثاني " أبحاث حول أصول الفقه – تاريخه وتطوّره –"، فقد نسجه صاحبه على طريقة مختلفة عن سابقه، فالأول أقامه على الأساس الزمني، والحركة العلمية التي

¹ - الفكر الأصولي، لعبد الوهاب أبو سليمان، ص:66.

ظهرت في كل قرن على حدة، مع بيان خصائصها، وذكر مؤلفاتها وغير ذلك مما سبق بيانه، أما الثاني فقد اشتغل على الدليل في نشأته زمن الرسول ﷺ والصحابة الكرام، ثم تدوينه مع الشافعي، ثم تطوره بدء من الفقهاء الأربعة والأسس التي قامت عليها مذاهبهم، إلى غاية المدارس الأصولية كنتويج لهذا التطور والحركية.

ففي الباب الأول تحدث عن تاريخ التشريع ومصادره في عهد الرسول ﷺ وهي الوحي والاجتهاد، ثم في عصر الصحابة الذين شجعهم الرسول الكريم على الاجتهاد فكان مسلكهم في الفتيا كتب وسنة واجتهاد، ثم عصر التابعين ومن بعدهم من الأئمة المجتهدين.

أما الباب الثاني وقد فتحه على التعريف بالأصول وبيان موضوعه وما يستمد منه مادته والغاية منه، ثم أول من دونه.

وفي الباب الثالث تحدث عن أصول الأئمة الأربعة التي أقاموا عليها مذاهبهم، بدء بأبي حنيفة مرورا بمالك ثم الشافعي إلى أحمد بن حنبل، ليخلص إلى أن مصادر التشريع الإسلامي غنية بتعددتها فلا تفتقر إلى غيرها.

ثم الباب الرابع وفيه فرّع الكلام عن المدارس الأصولية، الأولى للمتكلمين والثانية للفقهاء وثالثة للجمع بينهما وأخرى لتخريج الفروع على الأصول، ومدرسة المقاصد الشرعية، وأخذ في سرد قائمة طويلة عن المؤلفات والمصنفات الأصولية التي اشتهرت وذاع صيتها في كل طريقة، وتحدث عنها باقتضاب.

بهذا نكون قد وقفنا على هذا النوع من الكتابة التاريخية في الدليل الأصولي التي يُقصد منها رصد حركته في جميع مراحل الزمانية، والأشواط التي قطعها حتى يتطور ويشتد عضده، من خلال التعريف بأعلامه ومصنفاتهم، والطريقة التي عرضوا بها موضوعاته، والاختيارات العلمية والمنهجية التي امتاز بها كل مؤلف، واختصت بها كل مدرسة من مدارسه، حتى يتم تقديمها للباحثين والمشتغلين بهذا العلم للاستعانة بها على الفهم والإدراك للدليل وقضاياها.

• الفرع الثاني: الكتابة المدخلية

وهي كتابة تعريفية بمضامين الدرس الأصولي، وأهم مصطلحاته ومفاهيمه التي يرتكز عليها، وقد ظهرت هذه التأليف مع تطوّر الحركة التعليمية التربوية في العالم الإسلامي، حيث انتقل التعليم من الطريقة العتيقة إلى العصرية في جامعاته، حيث صار يخضع للأدبيات الأكاديمية، واحتاج الطالب في الجامعات إلى كتب مدخلية تعريفية تكون له دليلاً ومرشداً إذا أراد التخصص والتعمّق والاطلاع على أمهات الكتب في هذا الباب، والذي لا يريد التخصص في ذلك يكفيه ما قدّم له منها، أن يقف من خلاله على أهميتها المنهجية وفائدتها، والحاجة الملحة إليها لضمان مواكبة الشريعة لنوازل مختلف الأزمنة والأمكنة والأحوال.

إن هذا التوجه الذي سارت عليه هذه الكتابة هو تأسيس مداخل تعريفية بعلم أصول الفقه ومباحثه الرئيسية التي يرتكز عليها في درسه، كالتعريف به وبالأدلة والقواعد اللغوية المعينة على الفهم، والحديث عن الاجتهاد وبيان حال المجتهد والمقلّد...، كلّ هذا وذاك بكثير من الإيجاز في غالب الأحيان، بحيث لا تقف على الخلافات ولا على أدلة أصحابها إلا يسيراً، لأن المقصود منها وضع تصوّر عام حول هذا العلم فقط لا غير.

ومن هذه الكتب التي اهتمت بهذا النوع من التأليف الأصولي:

- كتاب "أصول الفقه" لمحمد الخضري بك.

- كتاب "علم أصول الفقه" لعبد الوهاب خلاف.

- كتاب "أصول الفقه لأبي زهرة محمد.

- كتاب "أصول الفقه الإسلامي" لمحمد مصطفى شلبي.

- كتاب "أصول الفقه الإسلامي" لوهبة الزحيلي.

وسأقتصر فقط في وصف محتويات كتابين اثنين من هذه المؤلفات والغاية منها، الأول

لعبد الوهاب خلاف، والثاني لأبي زهرة محمد.

أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف

يقدم عبد الوهاب كتابه للقراء مبرزاً الغاية التي جعلته يحدو هذا النهج التأليفي فيقول: " وهذا كتابي في علم أصول الفقه قصدت به إحياء هذا العلم، وإلقاء الضوء على بحوثه، وراعى في عباراته الإيجاز والإيضاح، وفي بحوثه وموضوعاته الإقتصار على ما تمس إليه الحاجة في استمداد الأحكام الشرعية من مصادرها وفهم الأحكام القانونية من موادها، وعنيت بأن تكون الأمثلة التطبيقية للقواعد الأصولية من نصوص الشريعة ومن مواد القوانين الوضعية، وأشارت في كثير من المواضيع إلى المقارنة بين أصول التقنين الشرعي وأصول التقنين الوضعي" ¹.

إذاً هو هاجس الإحياء الذي بعثه على الخوض في هذا الاتجاه التأليفي، ولا إحياء إلا بعد موت، فهو قدر أن الدليل الأصولي أضحى خيراً بعد عين، فقد تعرّض للنكوص والتراجع الحضاري، مما استدعى وتطلب إحياءه وبعثه من جديد، وذلك بإلقاء الضوء على بحوثه، مراعيًا إيضاح العبارة وإيجازها، ومقتصرًا على ما دعت إليه الحاجة الاستدلالية للأحكام الشرعية والقانونية، مع استحضار التطبيقات المناسبة، وإعمال المقارنة بين الأصول الشرعية والقانونية.

فعبد الوهاب خلاف حمل على عاتقه بعث الدليل الأصولي في حلة جديدة، أسلوب مختلف بسيط في عرض قضايا الدليل، لغة معاصرة يسيرة الهضم والفهم، ليقدم هذا العلم لطالبيه في متناولهم، وتوظيف أمثلة قانونية تتلاءم مع الفئة الدارسة لهذا العلم للاستعانة به على الفهم والإدراك والتنزيل القضائي، فجاء كتابه في مقدمة وأربعة أقسام:

- المقدمة: بيّن فيها الفرق بين الفقه وأصوله من خلال التعريف بهما، والغاية منهما، ونشأة كل منهما وتطوره.

¹ - علم أصول الفقه، لعبد الوهاب خلاف، ص: 8 و 9.

- القسم الأول: خصصه للكلام في الأدلة حيث يظهر من خلالها سعة الشريعة ومرونتها وصلاحياتها في سائر الأمكنة والأزمان والأحوال.
- القسم الثاني: اصطفاه للأحكام الشرعية التكليفية والوضعية، والتي من خلالها يتجلى عدل الله ورحمته في رفع الحرج والتيسير.
- القسم الثالث: جعله للقواعد الأصولية اللغوية التي تستعمل في الفهم، من خلال إزالة اللبس والغموض، والتفسير والتأويل، وبها يكون استثمار النصوص.
- القسم الرابع: تحدث فيه عن القواعد الأصولية التشريعية الاستنباطية، وهو ما اعتبره لب العلم وروحه، والذي به تظهر مقاصد الشارع من أحكامه وهي رعاية مصالحهم في العاجل والآجل¹.

أصول الفقه لأبي زهرة محمد.

إن كتاب أبي زهرة لا يختلف عن سابقه لا من حيث الهدف ولا حيث طريقة عرض مباحثه إلا ما كان في التقديم والتأخير لأبواب معينة، أو في التفصيل في قضاياها ومباحثه، فالقصد من هذه الكتب المدخلية هو الإيضاح والتبسيط والمعاصرة، لأن الفئة المستهدفة من هذه المؤلفات هي طلبة الكليات، لذا دائما تجدهم يصدرّون كتبهم بإعلان هذا القصد، ومن ذلك قوله: "والقول الجلي إن ذلك العلم منهاج قويم لفهم معاني الألفاظ القانونية، وهو في ذاته فقه دقيق عميق، يأخذ منه الطالب منهاجا ومقاييس ضابطة، ويأخذ منه فوق ذلك فقهًا يربى ملكاته، ويقوم مداركه القانونية.

وإننا لنضرع إلى الله أن يمدنا بتوفيقه لكي نمكن الطالب من أن يدركه على وجهه، ولنذلل له صعايبه"².

أما طريقة عرض قضاياها ومباحثه فجاءت بدءا من:

¹ - المرجع نفسه، ص:9. بتصرف.

² - أصول الفقه، محمد أبو زهرة، ص:5، درا الفكر العربي بدون سنة الطبع.

- تمهيد: عرّف من خلاله بعلم أصول الفقه وبيّن موضوعه، وتحدّث قليلا عن تاريخه نشأة وتطوراً، ثم أعقب ذلك بالحديث عن الحكم الشرعي التكليفي والوضعي،

- الباب الثاني: خصصه للحديث على الحاكم والمقصود به خطابه (الكتاب والسنة) وكل ما تعلق بهذا الخطاب من حيث دلالاته معنى ومبنى، ومن حيث فهمه والاستنباط منه، والتعامل عند تعارضه، وكيفية تنزيله، ثم أردف:

- بباب المحكوم فيه وهو ذات الفعل من حيث القدرة عليه ومشقته، إلى أن ختم بالباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف، ومناطق تكليفه، وعوارض الأهلية التي قد تمنع عنه التكليف وجريان الأحكام الشرعية، ثم تحدّث عن مقاصد الأحكام الشرعية وأن الغرض منها مراعاة مصالح المكلفين والمحافظة عليها ورفع الحرج عنهم، لأنها مؤسسة على قيم الرحمة والعدالة، ثم أنهى حديث هذا الباب بالكلام في الاجتهاد وتعريفه وشروطه، ومراتبه، وأنواع المجتهدين إلى غير ذلك مما يتعلّق بالاجتهاد والتصدّر للفتيا في الإسلام.

إن الغاية من عرض هذه النماذج من الكتب هو بيان أن الهدف الذي تصبو إليه واحد، وإن اختلفت طريقة عرض كل مؤلّف في مؤلّفه، ولكن تظل حقيقة الدليل واحدة من حيث قضاياها وموضوعاته ومباحثه، لذا لا يمكن لطالب العلوم الشرعية في الكليات العصرية أن يستغني عنها في التعرّف على الدليل الأصولي، واصطلاحاته وقضاياها بشكل عام، حتى إن أراد التعمّق فهي تظل عبارة عن مداخل لا غنى له عنها.

• الفرع الثالث: الكتابة التجزيئية:

تذكّرنا هذه الطريقة في التناول للدليل الأصولي ومتعلّقاته، بمرحلة ما قبل الشافعي، حيث كان الدليل الأصولي يُنظر فيه بطريقة تجزيئية، بمعنى أن النظر كان يُفرد لأحاد الأدلة، بحثاً ودرسا وتحقيقاً، ومراسلة الإمام مالك إلى الليث بن سعد رحمهما الله تعالى، والحوار الذي دار بينهما في شأن حجية عمل أهل المدينة، لمثال على هذا التناول الإفرادي للدليل الأصولي.

وكان عجلة الزمن عادت بنا للوراء، إلى الماضي، ولكن وإن اتفقنا في الشكل، يظلّ المضمون مختلفاً، بحيث الدراسات الأصولية الحديثة والمعاصرة منصّبة على تحقيق جملة من

القضايا والمسائل الأصولية، أو بيان آثارها في عملية الفهم والاجتهاد، أو بناء نظريات حول مبادئ أصولية، فقد يتحدث مثلا أحدهم عن القياس في العبادات، أو أصل اعتبار المال وفوائد إعماله في التنزيل، ومن الدراسات كذلك التي تحدثت عن النظريات، في المصلحة والمقاصد والتعليل، وأخرى أسهبت في بيان أثر القواعد اللغوية في الأحكام الشرعية، أو تناول قاعدة أصولية والبحث في آثارها في الفهم أو التنزيل، إلى غير ذلك من الدراسات التي تتناول الدليل الأصولي في بعده الجزئي الإفرادي.

وقد تكون الغاية منها أحيانا الدفاع عن أدلة أصولية أثار البعض حولها مجموعة من الشبهات التي تفقدها سلطانها العلمي والمنهجي، كمكانة السنة في التشريع، فينبغي من يرد على تلك الشبهات المقصودة أو غير المقصودة لأن نتيجتها واحدة وهي إلحاق الضرر بالنسق الأصولي.

أما الفئة التي تتناول هذه القضايا بالدرس، فهم عبارة عن ثلثة من الأساتذة والطلبة الباحثين يعدّون بحوثهم للارتقاء في سلّم المعرفة الأكاديمية، وقد تكون أعمالا علمية يقدمها علماء لإفادة القراء المتخصصين في البحث الأصولي على وجه الخصوص، وللمثقفين عامة، لأنها كتب علمية ذات اصطلاحات خاصة، لا بد للقارئ أن يكون مطلعاً عليها، أو على الأقل له القدرة والاستطاعة لفهمها واستيعابها.

أما عن فائدة هذه البحوث فهي التعمّق أكثر في دقائق الدليل الأصولي لمن أراد الاستزادة في تصور مسألة معيّنة، وكذلك الاستيعاب لبعض أهم المفاهيم والمبادئ المؤسسة للدليل الأصولي.

➤ المطلب الثاني: الدليل الأصولي وقضية التجديد.

قضية التجديد في علاقتها بالدليل الأصولي، هي امتداد نظر في قضايا التراث والحدائث، وفرع من فروع درسه والاشتغال عليه، إن قضية التجديد هي في عمقها ناجمة عن علاقتنا بالآخر غير المسلم، وهي في جوهرها ناتجة عن اصطدامنا بالآخر الذي كشف تقدّمه تأخرنا وتخلّفنا، ومن تم برق في أذهاننا سؤال الحضارة الكبير، ما السبيل للتقدّم؟ كيف يمكن أن

نتطوّر؟ كيف تصدّر غيرنا ركّب الحضارة، وتخلفنا نحن عن الموعد؟ بمعنى آخر، ما سبب هذا التراجع الحضاري؟ فبعدما كنّا في مقدّمة الأمم أضحينا في آخرها، وبعدما كنّا نحكم العالم أصبحنا محكومين مستضعفين.

إن قضية التجديد وإن كان الباعث عليها واحد، وهو سؤال التقدّم والتأخر، إلا أن مسالك التجديد متعدّدة بحسب تصوّر كل مناد به، وتمثّل كل داعٍ إليه، فهناك فريق من الناس يرون أن التجديد يكمن في العودة إلى الماضي، والتمسك به، لأنه لا صلاح لآخر الأمة إلا بما صلح به أولها، وفريق لا يرى التجديد إلا في القطيعة مع الماضي، واقتفاء آثار الأمم المتقدمة خطوة خطوة، والتمسك بنفس الأسباب التي أخذتهم إلى التقدّم والتصدّر الحضاري، وفريق آخر يظن أن التجديد لا في العودة إلى الماضي ولا في القطيعة التامة معه، بل لا بد من انتقاء ما يصلح لحاضرنا ومستقبلنا من الماضي ومن الراهن الحدائي.

إن محاور دراسة الدليل الأصولي في علاقته بقضية التجديد تنقسم في هذا البحث إلى محورين، كل محور يمثله اتجاه تجديدي: - الاتجاه الإحيائي والتعديلي - الاتجاه الحدائي، فالأول يروم أهله تجديد الدليل من خلال إحياء قضايا وإشاعة موضوعاته ومباحثه في المجتمع الثقافي، إضافة إلى سعيهم في إصلاحه من خلال تخليصه من أعطابه المنهجية أو التأليفية التي تراكمت عبر التاريخ، أو من خلال إضافة ما يمكن أن يؤهله إلى القيام بالمهمة التشريعية المنوطة به، أما الاتجاه الثاني فتسميته بالحدائي ليست قدحا ولا مدحا، إنما هي من باب الوصف الذي لا ينكره أصحابه ويروونه اختيارا منهجيا ومعرفيا موفّقاً، إن الحدائين ليسوا على قلب رجل واحد، بل تتفاوت آراؤهم وتتباين مسالكهم في نظرتهم للتراث، وكيفية التعامل معه، ومن ذلك قضية التجديد في الدليل الأصولي.

• الفرع الأول: الاتجاه الإحيائي التعديلي.

يقوم تصور هذا الاتجاه على أن الدليل الأصولي بحمولاته التاريخية وما يتضمنه من مقولات كلامية و منطقية أو فلسفية ولغوية وغيرها، لم يعد قادرا على مجاراة تطورات العصر، لأن هذه المسائل والقضايا إن كانت أغنته في فترة تاريخية معينة، فهي اليوم مجرد

أثقال ينوء بحملها الدرس الأصولي، وبالتالي فهي تعيق وظيفته في البناء الحضاري باعتباره البوصلة التي تهدي العقل المسلم لبر الأمان في الحال والمآل.

إن هذا الاتجاه يقترح اقتراحات عدة فيما يتعلق بإحياء هذا العلم النفيس، وهذه الاقتراحات عبارة عن تعديلات تارة بالحذف وتارة بالزيادة، مرة في الشكل وأخرى في المضمون، متعددة بتعدد مداخلها الإصلاحية.

لقد حاولت جهد الإمكان وبذلت وسعي في عرض هذه المسالك التجديدية مسلكا بمسلك، ولا أزعم استقصائها وحصرها، إنما الوقوف على أهمها وأبرزها.

- مسلك العرض والأسلوب:

إن من الأمور التي يراها البعض تشكّل عبئا ثقيلا على طالبي المعرفة الأصولية صعوبة العبارة وعسر الصياغة، التي تأثرت بجملة من الأسباب يقدرها البعض في:

- 1- التأثر بطريقة المناطقة في مبالغتهم في التدقيق اللفظي..
- 2- غلبة الصبغة الكلامية العقلية في بحث القضايا الأصولية...
- 3- الترف العلمي الذي أدى إلى الانشغال بملح العلم وأغاليطه عن لبه وجوهره...
- 4- التصنيف على طريقة المتون والحواشي لما فيها من غموض وإبهام وتأثير على المضمون الأصولي.
- 5- انغلاق المادة الأصولية التقليدية وضيقها الناشئ عن فقدان الواقع الاجتهادي..
- 6- إظهار البراعة والحدق بفصد إيهام السامع بالعلم الدفين والفهم العالي...
- 7- كلف بعض المنتسبين إلى العلم بالأساليب البعيدة...¹.

¹ - التجديد والمجددون في أصول الفقه بتصريف، لعبد السلام بن محمد بن عبد الكريم، ص: 594 المكتبة الإسلامية-القاهرة، الطبعة الثالثة مزينة ومنقحة: 1428هـ/2007م.

اللغة المنطقية المتمحولة والكلامية التجريدية والمتون الغامضة المغلقة، والفقر الفقهي والتنافس العلمي، كل هذه أسباب ساهمت في تفهقر الدرس الأصولي، بحيث "لا يجني الطالب من التحصيل إلا كثرة التعب وقلة الثمرة والمحصول، إضافة إلى انصراف كثير من الطلبة عن دراسة الأصول لصعوبتها واستغراقها، لاعتقادهم أن تلك الصعوبة ناشئة من العلم ذاته لا من أسباب خارجية"¹.

وليس بالعجيب أن نجد كتب الرواد في هذا العلم وأساطينه تميّزت بالجودة كما وكيفا، نظرا لما يتصفون به من " الميل إلى التيسير، وسهولة العبارة، واختصار القول مع وضوحه وجلائه ما أمكن، والقصد إلى المعنى بأقرب لفظ وأبينه، دون إعضال أو إغلاق، ودون تكلف أو اعتساف، مع دقة العبارة، وإصابة الغرض، ومطابقة اللفظ للمعنى بلا زيادة أو نقصان"².

ولكن رغم ذلك أعتقد أن طالب العلم الذي يريد استيعاب قضايا الدليل الأصولي لا يمكنه البدء بهذه الأمهات مباشرة دونما امتلاك مفاتيح هذا العلم والتي تكمن في تقديري في الكتب الأكاديمية المعاصرة التي تعرّف الطالب بالمصطلح الأصولي وقضايا درسه وأهم مباحثه، وبعدها يمكنه اتخاذ القرار بالمضي قدما نحو مزيد من الفهم والاستيعاب، ولا أنفع آنذاك من العودة إلى أمهات الأصول.

لقد لفت الدكتور علي جمعة محمد الانتباه في رسالته الماتعة التي تقف عند أبرز المحطات التاريخية للتجديد الأصولي، ونبّه على رواده وتبين بعض مداخله، وهي الموسومة ب"قضية تجديد أصول الفقه"، والذي يهمننا منه في هذه الفقرة هو حديثه عن المدرسة التجديدية التي تقوم رؤيتها على أن التجديد إنما هو في الأسلوب والعرض لمباحث علم الأصول وقضاياها، وأهم رواد هذه المدرسة الشيخ محمد الخضري والشيخ أبو زهرة والدكتور عبد الوهاب خلاف، الذين يمكن تصنيفهم ضمن هذا الاتجاه الإحيائي الذي يروم بعث علم الأصول من خلال مدخل العرض والأسلوب، ومعناه ما ذكره عبد الوهاب خلاف -رحمه الله- في مقدمة كتابه علم أصول الفقه: " وهذا كتابي في علم أصول الفقه قصدت به إحياء هذا العلم، وإلقاء الضوء على بحوثه،

1 - المرجع نفسه، بتصرف، ص:595.

2 - المرجع نفسه، بتصرف، ص:589.

وراعيت في عباراته الإيجاز والإيضاح، وفي بحوثه وموضوعاته الاقتصار على ما تمس إليه الحاجة في استمداد الأحكام الشرعية من مصادرها وفهم الأحكام القانونية من موادها، وعنيت بأن تكون الأمثلة التطبيقية للقواعد الأصولية من نصوص الشريعة ومن مواد القوانين الوضعية، وأشرت في كثير من المواضيع إلى المقارنة بين أصول التقنين الشرعي وأصول التقنين الوضعي"¹.

من خلال هذا القول يتضح الغرض من التجديد عن طريق العرض والأسلوب والتي تؤكد على مضامينها وهي كالآتي:

- إلقاء الضوء على بحوثه.

إن ما رامه عبد الوهاب خلاف من خلال كتابه هو إلقاء الضوء فقط، وأحسبه وفق في ذلك، بحيث استطاع الكشف عن المعالم البارزة والمباحث الرئيسة لهذا العلم، لأن الطالب عند قراءته تحصل له فوائد في غاية الأهمية، منها التعرف على المنهج المعمول به في الأصول، وحصول الأناض بهذا العلم من خلال القرب من اصطلاحاته، و بعدها يمكنه الاستفادة والتحصيل بشكل منظم.

لقد قسم الدكتور عبد الوهاب كتابه إلى مقدمة أقام فيها موازنة بين علم الفقه وأصوله، هذه الموازنة قائمة على جلاء المفهوم وبيان الموضوع والغاية والنشأة والتطور، وأربعة أقسام أولها في الأدلة الشرعية، وثانيها في الأحكام الشرعية، وثالثها في القواعد الأصولية اللغوية، ورابعها في القواعد الأصولية التشريعية.

- الإيجاز والإيضاح في العبارة.

معلوم لدى كل من اطلع على الأمهات الأصولية أنها ليست في متناول من يريد نوالها دونما وسيط يمهّد قضاياها وييسر أفكارها ويشرح عباراتها، إنها صعبة في مبنائها ومعناها لا

¹ - علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف، ص: 8_9، مكتبة الدعوة الإسلامية شباب الأزهر، طبعة 1942م.

من حيث هي لغة، بل من حيث هي اصطلاحات أصولية تنتمي إلى علم الأصول العام أو المذهبي أو الشخصي للمجتهدين فيه.

لذا يمكن اعتبار هذا الكتاب من الكتب التي تقربنا من هذه الأصول، وهو وما على شاكلته من الكتب يعتبر مفتاحاً لأقفال هذا العلم، فهو الوساطة التي نتعرف بها على أصول الفقه واصطلاحاته وقضاياها الإجمالية، وذلك بعبارات سهلة تنتمي في الغالب لعلم أصول الفقه العام وتتناسب مع الذوق اللغوي المعاصر، وقاصدة لا يغلب عليها الاستطراد أو التيه في غياهب الجدل الأصولي حول قضاياها.

- الاقتصار في الموضوع على ما تمس إليه الحاجة في الاستمداد والفهم.

إن هذه العبارة تذكرني بعنوان مؤلف لابن رشد الحفيد -رحمه الله- المسمى "الضروري في أصول الفقه"¹، وكأن بالدكتور عبد الوهاب أخذ على نفسه ألا يتعب قارئ كتابه ولا يتقل عليه بما يراه لا فائدة فيه، بل يكفي ما يمكنه الإفادة منه باعتباره معيناً للوقوف على مصادر الاستمداد وقواعد الفهم وطرق الاستنباط.

- الاعتماد على الأمثلة من النصوص والمواد القانونية.

يعتبر هذا الدمج بين الأمثلة من النصوص الشرعية والمواد القانونية من الأمور الحديثة في الدرس الأصولي، وهي نتيجة لواقع ما بعد الاستعمار، حيث هذا الأخير خرج من بلاد المسلمين من الباب ودخل من النافذة، فعند خروجه ترك قوانينه سائدة في البلدان المستعمرة في كل مجالاتها باستثناء الأحوال الشخصية التي لها حضور باهت في واقع المسلمين، لأن شريعة الإسلام كل غير قابل للتجزئة، وإذا تم تفتيتها لم تقم بفعاليتها المودعة فيها، وصارت قوانيننا هجينة لا تلد في الأخير إلا واقعا ممسوخا مشوها.

¹- الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي لأبي الوليد محمد بن رشد الحفيد (ت595هـ)، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، تصدير محمد علال سينا، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1994.

لقد أراد الدكتور خلّاف تنوير الرأي القضائي من خلال هذه الأمثلة المازجة، في محاولة منه لبيان ما بين الشريعة والقانون من الاتصال اللغوي، إذ كلاهما بلسان عربي، فإذا كان الخطاب اللغوي واحد ففهمه واستيعابه لن يكون إلا بنفس الآليات والوسائل البيانية.

ومن ذلك ما أدرجه بصدد الحديث عن إشارة النص، فضرب مثلا من قانون العقوبات فقال: " المرأة المتزوجة التي تبث زناها يحكم عليها بالحبس مدة لا تزيد عن سنتين، ولكن لزوجها أن يقف تنفيذ الحكم برضائه معاشرتها"، ثم عقّب قائلا: " هذه المادة تدل بعبارتها على عقوبة الزوجة التي تبث زناها، وعلى أن للزوج الحق في وقف تنفيذ العقوبة، وتدل بإشارتها على أن زنا الزوجة ليس جنائية على المجتمع في نظر الشارع المصري، وإنما هو جنائية على الزوج، وهذا لازم لإثبات حق إسقاط عقوبته للزوج، إذ لو كان جنائية على المجتمع كالسرقة ما ثبت لأحد حق إسقاط عقوبته"¹.

فيما أحسب أن هذا المزج بين الشرعي والوضعي هو اختيار موفق وإيجابي، بحيث يبقى الجانب القضائي الوضعي في صلة مع الشرعيات وكيفية بناء فروعها وجزئياتها الفقهية من خلال العمل الاجتهادي، وخاصة في شقه الدلالي، ولكن أظن أن هذا الدمج يحتاج إلى لفت انتباه لبعض الأمور التي لا يجب التغافل عنها كأنها أمر واقع وجب الركون له والتطبيع معه، وخاصة إذا كانت تلك القوانين فيها مصادمة صريحة للشريعة، كما الشأن بالنسبة لهذا المثال².

- إعمال المقارنة بين أصول التفتين الشرعي والوضعي.

لقد انطلق لإبراز هذه المقارنة من قاعدة: " فيما هو حق الله، وما هو حق المكلف"، بحيث استفاض في جلاء هذه القاعدة، ومما قاله معلنا عن رؤية الشريعة الإسلامية لهذه القاعدة مقارنة بفلسفة القانون الوضعي،-وإن كانت في الحقيقة لا مقارنة فيها أو بالأحرى هي مقارنة غير تامة-: " أن الشريعة الإسلامية تفترق والنظرية الجنائية في قوانيننا الوضعية في عقوبة

¹ - علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلّاف، ص: 147.

² - و حتى لا أبخس الرجل حقه، فقد أشار إلى أن هذا التفسير القانوني وهو الحكم على أن زنا الزوج ليس بجنائية على المجتمع وأن للزوج حق إسقاطه هو راجع إلى نظر الشارع المصري، ولكن في تقديري أن هذا لا يكفي، إذ وجب البيان أكثر للقارئ في أن هذا الحق لا يحل للزوج بأي حال من الأحوال إسقاطه بغض النظر عن تفسير هذه الجنائية هل هي في حق المجتمع أم في حق الزوج، لأن الشارع لم يعتبر هذه المعاني ولم يلتفت إليها وطبق العقوبة على من تبث زناه وهو محصن.

القصاص من القاتل العمد، الشريعة الإسلامية جعلت هذه العقوبة فيها حق للمجني عليه و ولي المقتول، وفيها حق الله أي للمجتمع، وجعلت حق المجني عليه أرجح، ورتبت على أن فيها حقا راجحا للمجني عليه أنها جعلت الحق له في رفع الدعوى بطلب الحكم بالقصاص، وجعلت له الحق إذا حكم بالقصاص أن يعفو، وأن يتولى التنفيذ، ورتبت على أن فيها حقا لله أن للحكومة في حال عفو المجني عليه أن تعاقب الجاني بما تراه رادعا له ولغيره، لأن نزول أحد صاحبي الحق عن حقه لا يسقط حق الآخر.

وأما القوانين الوضعية فقد جعلت العقوبة حقا خالصا للمجتمع، وجعلت رفع الدعوى على القاتل من اختصاص النيابة العمومية، ولا يملك المجني عليه عفو ولا مباشرة تنفيذ، وحق العفو ومباشرة التنفيذ هو لولي الأمر العام¹.

وأضاف: "وفي عقوبة الزوجة التي ثبت زناها: الشريعة الإسلامية جعلت هذه العقوبة حقا خالصا لله أي للمجتمع، وجعلت رفع الدعوى على الزانية من اختصاص النيابة العمومية، وتنفيذ الحكم من اختصاص السلطة التنفيذية، ولا يملك زوجها ولا أي فرد غيره وقف إجراءات الدعوى عليها، ولا وقف تنفيذ الحكم عليها بعد صدوره، وأما في القوانين الوضعية، فلا ترفع الدعوى إلا بشكوى من زوجها وله أن يوقف إجراءات الدعوى عليها، فله أن يوقف تنفيذ الحكم برضاه بمعاشرتها"².

لقد نبّهت سلفا لأهمية وفائدة هذا النهج المازج بين الأمثلة أو الأصول الشرعية والوضعية، وأيضا لفت النظر إلى انعكاس هذه الفائدة إذا لم يتم التنبيه على بعض الأمور التي تعتبر في غاية الأهمية، لذا لا يمكن أن نسمي ما قام به الدكتور عبد الوهاب مقارنة، لأنه لو قام بها لتفادى هذا التصالح وهذا الفتور الذي طرح به الرؤية الشرعية لعقوبة القاتل العمد، وعقوبة الزانية المحصنة، مقابلة بالنظر القانوني للعقوبتين، إذ ينطبع في نفسك من خلال كلامه بنوع من النديّة أو بالأحرى من التساوي-وهذا فيما أرى ليس مراده- بين الرؤيتين.

1 - المرجع نفسه، ص:215-216.

2 - المرجع نفسه، ص:215-216.

إن إعمال المقارنة¹ يقتضي بيان الفروق، وإبراز جوانب النقص والكمال، ومكمن الاتفاق والافتراق، ثم الوقوف على العلل والحكم لاختيار الأصل للبشرية، لأن الصلاح هو القصد من الشريعة ونظرية القانون، هذا الذي لم يقدّم به الدكتور خلافاً، ولو قام به بدل العرض المحايد لما أحس قارئ كلامه بهذا الإحساس.

مما سبق يتضح ما المقصود بإحياء علم أصول الفقه عند عبد الوهاب خلافاً، وهو استهداف الكيفية التي قدّم بها الدرس الأصولي، وتبسيط لغته وتيسير عرض قضاياها حتى يكون ذلك عوناً للأجيال الحالية لمن أراد منهم أن يتفهم هذا العلم ويكتشف الأسس التي قام عليها والغايات التي ينشدها، ولا يخفى على المنشغلين بهذا العلم أن هذه الكتب المعاصرة لا تغني عن قراءة ما كتبه أساطين هذا العلم، ابتداءً من الشافعي وانتهاءً بالشاطبي، ومن يظن أن كتب المعاصرين فيها غنية وكفاية فهو واهم.

- مسلك القضايا:

لقد اتخذ التجديد والنظر هنا مساراً مختلفاً عن سابقه، بحيث صوّب بحثه نحو القضايا والمباحث الأصولية بشكل ينفرد بكل قضية على حدة، فمنهم من رأى التجديد يكون في جدة الاختيار الأصولي في بعض الجزئيات كما هو الشأن بالنسبة للعلامة المحدث عبد الله الصديق الغماري فيما يتعلّق بدلالة الإقتران ومسائل في النسخ²، ومنهم من قصد إعادة النظر في أحد الأدلة الاستدلالية وأقصد هنا السنة النبوية الشريفة وذلك من طريق ثبوتها "وهم درجات في ذلك فمنهم أحد علماء الأزهر من غير المدرسين وهو محمود أبو رية في كتابه أضواء على السنة المحمدية والذي تعرض فيه لجرح أبي هريرة رضي الله عنه واتهمه بالكذب وردّ عليه

¹ - حرّى بالدكتور خلافاً لو نهج طريقة عبد القادر عوده في كتابه "التشريع الجنائي الإسلامي مقارنة بالقانون الوضعي"، وكذا بما سار عليه الدكتور وهبة الزحيلي في كتابه "نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي"، حيث قام حقا بالمقارنة بما تتطلبه من إبراز للفروق والاتفاقات والافتراقات وبيان العلل والمزايا والحكم التي تحلّت بها الشريعة في أصولها وفروعها، حيث إن الأول قام بالتطرق للجانب الفقهي الجنائي المتعلق بالعقوبات والجنايات والحدود، والثاني اشتغل على قاعدة كليّة من أهم القواعد وهي الضرورة.

- نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي للدكتور وهبة الزحيلي، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الرابعة: 1405هـ/1985م.

- التشريع الجنائي الإسلامي مقارنة بالقانون الوضعي لعبد القادر عوده، دار الكاتب العربي، بيروت، بدون طبعة.

² - قضية تجديد أصول الفقه لعلّي جمعة، ص: 6.

في أكثر من عشرة كتب، وكذلك وبصورة أخف كثيرا الشيخ محمد الغزالي من مدخل مختلف بكتابه السنة بين أهل الحديث وأهل الفقه، وكتاب الدكتور يوسف القرضاوي كيف نتعامل مع السنة، حيث يمكن أن يقال إن التعامل مع ذلك المصدر يجب أن يحذر من جانب الثبوت لا الحجية، وتختلف بعد ذلك وجهات النظر في القواعد الحاكمة على صحة الثبوت من عدمه، فمنهم من يقدر في الرواية الأصلية للصحابي ومنهم من يعرض الأمر على القرآن وثالث على المعقول ورابع على مدى تحقيق المصالح من جراء الالتزام بالحديث¹، إلى غير ذلك من القضايا كالنسخ والإجماع.

لقد اتسعت منطقة التجديد وصار الباحثون يتجاوزون الجدة في العرض والأسلوب نحو التحقيق والتدقيق في جملة من الأدلة كالسنة والإجماع وقضية النسخ وغيرها من المسائل، وكثير منهم في الحقيقة إنما يشتغل على إعادة قراءة بعض الأقوال والآراء القديمة التي لم تكتب لها الشهرة والذيع والانتشار في الأوساط العلمية، أو أنها بقيت عالقة افتقرت لمن يضعها على أرضية النقاش والتحقيق ويستدعيها للدرس من جديد. (كحجية السنة ووجود النسخ في القرآن ووجود الإجماع)، وفي تقديري أن هذا الفعل يأخذ مشروعيته من الشرع والتاريخ والواقع، فالشرع يدعونا دائما إلى الاجتهاد والنظر ثم النظر، أما التاريخ فالشاهد منه التطور الذي عرفه الدليل الأصولي وقضاياه، والاختلافات الكثيرة فيها بين النظائر، أما الواقع فهو الذي يقرع رؤوسنا نحو مزيد من الحركية والفاعلية.

- مسلك المنهج والموضوع:

إن فكرة التجديد الأصولي لم تقتصر فقط على استهداف الطريقة التي يعرض بها الدرس الأصولي أو حتى بعض قضاياه ومسائله، بل تجاوزت ذلك لتداول النقاش حول العلاقة التي يمكن إقامتها بين المنهج الأصولي وبعض المناهج الحديثة، والحديث هنا عن استفادة أصول الفقه من العلوم الاجتماعية، وإفادة أصول الفقه للعلوم الاجتماعية، هذا التلاقح الذي شجع عليه البعض من الاتجاهين، أما البعض فيرى أن هذا التواصل لن يعطي ثماره ونتائجه إلا في اتجاه واحد.

¹ - المرجع نفسه، ص:16.

فالدكتور جمال الدين عطية يدعم وجهة النظر الأولى، حيث يذهب إلى أن علم الأصول قد يفيد في إغناء العلوم الاجتماعية، من خلال بعض مباحثه ذات الطابع العلمي "العلة مثلاً"، وأن العلوم الاجتماعية قد تفيدنا في الدرس الأصولي أيضاً، وقد حصر علي جمعة التجديد عند عطية في:

- "إعادة هيكلة العلم..."

- الاستفادة من المنهج الأصولي في العلوم الاجتماعية.

- الاستفادة من مناهج العلوم الاجتماعية في علم أصول الفقه¹.

أما الدكتور طه جابر العلواني فهو يمثل الرأي الثاني الذي يرى أن علم أصول الفقه لا يمكن أن يفيد في العلوم الاجتماعية، بل على العكس يمكن لهذه الأخير أن تثري الدرس الأصولي، وقد حصر علي جمعة نظرة طه العلواني التجديدية في:

- "إعادة النظر في شروط وكيفية الاجتهاد وكذلك الإجماع.

- استخدام الأصول لأدوات المنهج التجريبي المطبق.

- استخدام العلوم الاجتماعية والانسانية لأدوات أصول الفقه الموروث².

لقد وضع الدكتور علي جمعة خطته للتجديد بعد استعراض الأقوال ووجهات النظر في قضية التجديد، ولكن الذي يهمننا من خطته في هذا المدخل هو موافقته من عدمها فيما يتعلق بالتجديد المنهجي، بحيث يتم إدخال منهج أو مناهج أخرى تنتسب للعلوم الإنسانية أو غيرها في أصول الفقه، إذ يعدّ هذا العمل من الإغناء والإثراء لهذا الأخير، فيفيقه بذلك من سباته، ويخرجه من قوقعته، التي طال بقاؤه فيها، وتراجع من تم على وظيفته الريادية في نهضة الأمة الإسلامية باعتباره المرشد والهادي لعقلها.

وكذلك رأيه- علي جمعة- في إمكان إسهام المنهج الأصولي في تطوير بعض العلوم

الإنسانية، وتحسين قدرتها في الكشف عن أغراضها وتحقيق أهدافها.

1 - المرجع نفسه، ص: 31.

2 - المرجع نفسه، ص: 40.

إن علي جمعة يذهب مع التفاعل المتبادل ويؤيد العلاقة الجدلية بين الطرفين، ولا يرى بأساً في ذلك كما هو الشأن بالنسبة لجمال عطية، وأن المنهج الأصولي له من القوة والدقة المنهجية ما يخوله الإفادة في مجالات شتى، كما أنه لا ضير في أن يعير علم الأصول أدوات بعض العلوم للقيام بدوره التشريعي على أتم وجه وأكمله.

وفي هذا الإطار يقول في خاتمة رسالته القيمة: "استفادة متبادلة بين العلوم الاجتماعية بمناهجها وأصول الفقه بمناهجه بحيث يأخذ كل من الآخر لإحداث التطوير الشامل".¹

وهذه كلمات أخرى للدكتور علي جمعة يبيّن فيها رأيه:

أ- "استخدام منهج أصول الفقه في العلوم الاجتماعية.

ب- استخدام مناهج العلوم الاجتماعية في أصول الفقه.

ج- استخدام ما يستجد"²

وهذه العبارة الأخيرة لها دلالة مميزة تجعل في رأيه قيمة مضافة عن سابقه، بحيث يعلن قبوله بانفتاح علم أصول الفقه على كل مستجد قد يؤدي غرض الإفادة التشريعية الدقيقة والمنضبطة، وليس فقط بتحديد العلاقة بين الأصول والعلوم الاجتماعية.

وهناك من يرى أنه يمكن استدعاء جملة من العلوم لتكميل علم أصول الفقه الذي قد يجد صعوبة في التعاطي مع الواقع بتعقيده المعاصرة، فلا بأس من طلب هذه المعونة التي تساعدنا على دراسة المكلف حالا وواقعا ومآلا، وقبل ذلك كلّه إنشاء علم يهتم بنقد أسس وأصول التكليف، وهذا ما اقترحه الدكتور الحسان شهيد في مدخل التكميل الذي يعتبر من المداخل الإصلاحية والتجديدية لعلم أصول الفقه، حيث يرى الاستفادة من العلوم الأخرى يمكن أن: "تتصر في أربعة أصناف من العلوم:

1 - المرجع نفسه، ص: 54.

2 - المرجع نفسه، ص: 53.

- الأول: علم خاص بتحقيق النظر في أسس التكليف وأصوله، أي: له علاقة بنظرية المعرفة العلمية لعلم أصول الفقه، وهو علم نقد علم أصول الفقه.
- الثاني: علم خاص بالمكلف، والعلم القارئ لنفس المكلف ويدرس أحواله التربوية، وهو ما يسمى بعلم النفس، وخصوصاً شقه علم النفس التربوي وما له علاقة علمية به.
- الثالث: علم خاص بواقع المكلف وهو ما يهتم بواقع المكلف وما يتصل به، وذلك ما يسمى بعلم الاجتماع البشري، ويمكن الاستفادة في استمداده من باقي العلوم الأخرى المكملة سواء كانت إنسانية أو علمية.
- الرابع: علم خاص بمستقبل المكلف، أي: العلم الذي يرصد مستقبل الإنسان والتوقعات المحتملة على جميع الأصعدة، وهنا تدخل أيضاً كل الفروع العلمية المرتبط بهذا العلم حسب المجالات"¹.

إذاً نحن أمام نص يشيد بالانفتاح الأصولي على مختلف مناهج العلوم الإنسانية الحديثة، وليس فقط منهج بعينه، كأن صاحب هذا النص تلقّف عبارة "استخدام ما يستجد" التي قال بها الدكتور علي جمعة لتقديم إضافات منهجية تمنح القدرة للدليل الأصولي للعودة إلى واقع المكلف، وذلك من خلال المواكبة النقدية لعلم أصول الفقه، وتقويمه على الدوام لتحقيق النجاعة التشريعية، ثم الاهتمام بالحالة النفسية للمكلفين من خلال الرجوع لعلم النفس التربوي الذي يعطينا القدرة على قراءة النفس البشرية أو بالأحرى يقربنا من فهمها باعتبارها سر من أسرار الوجود الذي يحتاج منا إلى فك طلاسمه، ومفتاح ذلك هو علم النفسي التربوي.

إضافة إلى علم الاجتماع الذي يكشف لنا عن المجتمع وظواهره، التي قد تخفى علينا أسبابها وبواعثها في حال لم نقف عليها بتطبيق وسائل هذا العلم.

وفي الأخير توظيف علم المستقبلات لمعرفة المآلات والتوقعات، التي قد تسفر عنها أصناف القرارات ومختلف الأفعال.

¹ - نظرية التجديد الأصولي للحسان شهيد، ص: 196 و197.

إن الغاية من هذا التوظيف الحديث هو إخراج العمل الاجتهادي بشكل متقن ومحكم، سواء تعلّق الأمر بالأفراد أو الجماعات أو الدول أو حتى الظواهر بمختلف أنواعها، إذ يمكن من خلالها التفاعل مع الواقع بكافة مستوياته.

السؤال الذي ينبري من هذا كلّهُ ألا يمكن أن تكون هذه العلوم المساعدة عائقاً، من حيث كثرتها، لأنها ستجعل كالشروط التي ينبغي التزوّد بها في الاستدلال، فتزيد من قيوده وأغلاله، وحتى إن سلمنا بفائدتها، ما هي الحدود المعرفية التي ينبغي التزوّد بها منها؟ ألا يوجد فارق بين الاستدلال الموجه للفرد والموجه للجماعة والموجه للدولة، هل العلوم الاجتماعية والمستقبلية والنفسية دقيقة يعوّل عليها كأساس أم للاستئناس؟ هل العمل النقدي الأصولي يمكنه أن ينفك عن منته مثل الأعمال الأدبية وغيرها؟ ألا يمكن أن تكون نظرتنا إلى التجديد يغلب عليها الكثير من الحماسة؟ هل المستدل تكفيه الصنعة العلمية (المعرفة الأكاديمية) أم ينبغي أن يكون مطبوعاً بالمعرفة النفسية والاجتماعية للمكلفين (المُلاصقة بالواقع والاحتكاك به)؟

فيما يرتبط بقضية المنهج والانفتاح المزوج على مناهج العلوم الإنسانية لا يوجد ما يمنع من ذلك، لأن العقل المسلم يحتكم إلى أمور في الأخذ والعطاء، وهي لا تجاوز الكتاب والسنة والرأي، فهل هناك ألفاظ أو معانٍ شرعية تقضي بمنع هذا الانفتاح؟ وهل تمة رأي يحظر هذه العلاقة بين الدليل الأصولي ومناهج العلوم الإنسانية؟ أظن والله وأعلم أن الإجابة ستكون بلا مبدئياً.

إن قضية المنهج تعيدنا إلى صراعات الماضي الدائرة حول الانتفاع بالمنطق اليوناني في العلوم بصفة عامة والدرس الأصولي بصفة خاصة، وهو من صميم ما نحن بصدد الان، وهو الانتفاع على علوم العصر والانتفاع بمنهجها في منح أصول الفقه القدرة على المواكبة والتجدد، وقد تراوحت أقوال الأصوليين آنذاك بين الرفض والقبول، بين من يرى فائدته ومن يرى أنه عديم الفائدة، ومن مؤيدي العمل به والمقبلين على الانتفاع به ابن حزم الأندلسي الذي ينبري لبيان الفوائد الجمة فيه من خلال الكتب المصنّفة فيه، ففي رأيه " أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط بل كل علم، فمنفعتها في كتاب الله عز وجل، وحديث نبيّه ﷺ، وفي الفتيا في

الحلال والحرام، والواجب والمباح، من أعظم منفعة. وجملة ذلك في فهم الأشياء التي نص الله تعالى ورسوله ﷺ عليها، وما تحتوي عليها من المعاني التي تقع عليها الأحكام وما يخرج عنها من المسميات، وانتسابها تحت الأحكام على حسب ذلك والألفاظ التي تختلف عبارتها وتتفق معانيها. وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبي ﷺ، ولم يجر له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات، وإنتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان وتصديق أبدأ، أو تمييزها من المقدمات التي تصدق مرة وتكذب أخرى ولا ينبغي أن يعتبر بها"¹

فعلم المنطق فائدته تشمل جميع العلوم، الدينية والدنيوية، النظرية والعملية، ومن ذلك الإسهام في فهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما يوجد تحتها من المعاني، وكذا عونها للمتصدرين للفتيا على الاجتهاد وتجليه الحرام من الحلال والواجب والمباح، ومن مغبة جهله البعد عن الفهم عن الله ورسوله عليه الصلاة والسلام، ولا تحلّ له الفتيا، لأنه جاهل بحدود الكلام وكيف يُبنى بعضه على بعض، فيقدّم المقدمات الصادقة ويخلّص بالنتائج البرهانية الصادقة.

ولا يختلف رأي الغزالي عن رأي ابن حزم، وخاصة أن الغزالي له مؤلفات في هذا العلم ككتاب "محك النظر" وكتاب "معيار العلم"، وبالنسبة إليه وإدراكا منه لفوائد هذا العلم لا بد من تعميمها وتوسيع رقعة اشتغالها، فهو يعترف أن علم المنطق شيء خارج عن ماهية الدليل الأصولي، وأن مقدماته ليست " من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها، فلا ثقة له بعلومه -أصلا-"²

نلمس من قول الغزالي أنه وضع علم المنطق بمثابة الشرط المنهجي الذي ينبغي أن يتوقّف عليه الباحث في سائر العلوم النظرية، ومن وُجد فيه مانع الجهل بها تلبّسته الشكوك، واهتزت

1 - التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، لأبي محمد علي بن أحمد "ابن حزم الأندلسي"، ص:10، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

2 - المستصفي، لأبي حامد الغزالي: ج30/1.

ثقتة بمعلومه، ومن هذه حاله لم يحصل له الانتفاع بمطلوبه، فكيف ينفع غيره؟ ومن ذاك الناظر في أصول الفقه فشرطه امتلاك عيار العلم، حتى يتحقق نظره بالدليل الأصولي، ولذا قال الغزالي: "وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه"¹.

"أما بعد، فإني كنت دائماً أعلم أن "المنطق اليوناني" لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد، ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه، وكتبت في ذلك شيئاً"² بهذه العبارات استهل ابن تيمية (ت 728هـ) كتابه "الرد على المنطقيين"، ومعلوم أنه من العلماء الذين اشتهروا بنقض المنطق والرد على المناطق، وبيان تهاافت مذهبهم، حيث أعلن عن موقفه منه بلغة تقريرية فقال: "وأما المنطق: فمن قال: إنه فرض كفاية، وأن من ليس له به خبرة فليس له ثقة بشيء من علومه، فهذا القول في غاية الفساد من وجوه كثيرة التعداد مشتمل على أمور فاسدة ودعاوى باطلة كثيرة"³.

كان موقف ابن تيمية بادئ الرأي من المنطق مسالماً - إن صح التعبير -، لما بدا له من صدق بعض قضاياه، إلا إن إعادة النظر كشفت له عن خطأ رأيه الأول، فجدد القول آنذاك بحسب ما ظهر له، فقرّر أن المنطق ليس من الفروض الكفائية المنهجية، وإن القول بشرطيته في إفادة الثقة بين العالم والمعلوم قول بلغ منتهاه في الفساد، وقد نسب دعوى القول بوجوبه إلى "غلاته وجهال أصحابه، ونفس الحذاق منهم لا يلتزمون قوانينه في كل علومهم، بل يعرضون عنها، إما لطولها وإما لعدم فائدتها، وإما لفسادها، وإما لعدم تميزها وما فيها من الإجمال والاشتباه، فإن فيه مواضع كثيرة هي لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل"⁴.

¹ - المصدر نفسه: ج3/1.30.
² - الرد على المنطقيين، لتقي الدين أحمد بن تيمية، ص:45، تحقيق الشيخ عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مراجعة وإعداد محمد طلحة بلال منيار، مؤسسة الريان - لبنان، الطبعة الأولى: (1426هـ/2005م).
³ - نقض المنطق، لتقي الدين أحمد بن تيمية، ص:155. تحقيق الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة والشيخ سلمان بن عبد الرحمن الصنيع، صححه محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية- القاهرة.
⁴ - المصدر نفسه، ص:155.

فأبرز ابن تيمية أن إعمال المنطق في سائر العلوم ليس من الأمور المتفق عليها بين أهل المنطق، بحيث يُعرض عن الاشتغال بها حذاقهم للأسباب المذكورة تعود على الأصل بغير المقصود منه، ومن تم فإيجاب سريانه في سائر العلوم هو قول متظرف بحسب ابن تيمية.

لقد وجه ابن تيمية اعتراضه إلى المنطق إضافة إلى المذكور آنفا من زوايا متعددة ومتنوعة، فقد أشار إلى المقصود من إعمال المنطق ابتداءً، ذلك أن معلّمهم أرسطو " وضع منطّهم ليزن به ما يقولون من هذه الأمور التي يخوضون فيها، والتي هي قليلة المنفعة، وأكثرها منفعتها إنما هي في الأمور الدنيوية وقد يستغنى عنها في الأمور الدنيوية أيضا.

فأما أن يوزن بهذه الصناعة ما ليس من علومهم وما فوق قدرهم، أو يوزن بها ما يوجب السعادة والنعيم والنجاة من العذاب الأليم، فهذا أمر ليس هو فيها"¹.

ابن تيمية يصرّح بالمفارقة بين ما أراده أرسطو من المنطق ولأي شيء أراده، وفيما يريد متمنطقة المسلمين تشغيله وتوظيفه، هو عيار ثقافة اليونان بحمولاتها الفكرية المادية التي لا تتعدى عالم الشهادة، على قلة منفعتها إلى درجة الاستغناء عنها، فأنى لهذا العيار أن يزن علوما تنتسب لثقافة إسلامية، وكيف له أن يزن أمور تنتمي لعالم الغيب، هذا ما أراد ابن تيمية تقويمه وتصويبه، فهل عيار القمح والشعير يصلح أن يعيّر به الذهب والجواهر النفيسة.

لذا من قال بإعمال المنطق في العلوم وأن مقدماته شاملة لسائر العلوم النظرية فلم يلحظ عمل السلف، وكيف أنهم لم يلتفتوا إلى هذه الصناعة المنطقية، ذلك أن " العلوم الموروثة عن الأنبياء صرفاً، وإن كان الفقه وأصوله متصلاً بذلك فهي أجل وأعظم من أن يظن أن لأهلها التفات إلى المنطق، إذ ليس في القرون الثلاثة من هذه الأمة – التي هي خير أمة أخرجت للناس – وأفضلها القرون الثلاثة: من كان يلتفت إلى المنطق أو يعرج عليه، مع أنهم في تحقيق العلوم وكمالها بالغاية التي لا يدرك أحد شأوها، كانوا أعمق الناس علماً، وأقلهم تكلفاً، وأبرهم قلوباً"².

1 - المصدر نفسه، ص: 178-179.

2 - المصدر نفسه، ص: 179.

فالأولون من علماء المسلمين أصلوا العلوم وحققوها، وأوصلوها للغاية إجمالاً، فقد " صنّف في الإسلام علوم النحو واللغة والعروض والفقّه وأصوله والكلام وغير ذلك، وليس في أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق، بل عامتهم كانوا قبل أن يعرب هذا المنطق اليوناني"¹

إضافة إلى العيوب المنهجية التي تتخلّل الصناعة المنطقية، حيث أدى " إدخال صناعة المنطق في العلوم الصحيحة يطول العبارة ويبعد الإشارة، ويجعل القريب من العلم بعيداً، واليسير منه عسيراً، ولهذا تجد من أدخله الخلاف والكلام وأصول الفقّه وغير ذلك، لم يفد إلا كثرة الكلام والتشقيق، مع قلة العلم والتحقيق"².

ويعتبر الفقّه وأصوله من العلوم الدينية الصحيحة التي أفسدها المنطق بالحدود المتكفّفة التي أدرجها فيها من ليس بإمام في فنّه، وقد قال ابن تيمية في هذا: " وكذلك الحدود التي يتكفّفها بعض الفقهاء للطهارة والنجاسة، وغير ذلك من معاني الأسماء المتداولة بينهم، وكذلك الحدود التي يتكفّفها الناظرون في أصول الفقّه لمثل الخبر والقياس والعلم، وغير ذلك، لم يدخل فيها إلا ما ليس بإمام في الفن، وإلى الساعة لم يسلم بها لهم أحد"³.

هذا الجدل الذي دار حول أعمال المنطق في الدرس الأصولي، ومدى فائدته، والقيمة التي سيقدمها، والوظيفة العلمية أو العملية التي سيغني بها أصول الفقّه، كل هذه الأسئلة وغيرها تتبادر إلى ذهن المقبل والمدير، وهي لا تختلف عما نحن بصدد الخوض فيه، فقضية المنهج اليوم تطرح نفس الأسئلة، حول الفائدة والقيمة المضافة والوظيفة العلمية والعملية لمختلف مناهج العلوم الإنسانية.

إن من أهم الاعتراضات التي وُجّهت لعلم المنطق أنه لا فائدة فيه تذكر في العلوم الصحيحة ومنها الدليل الأصولي، وأن حال النظر الأصولي والفتوى كان قائماً على سوقه بدونه في القرون الأولى، وأن روح المنطق كان سارية في عقولهم ومركبة بشكل فطري، فلم

1 - المصدر نفسه، لابن تيمية، ص: 169.

2 - المصدر نفسه، ص: 169.

3 - المصدر نفسه، ص: 185.

يحتاجوا إلى صناعته، وقد برز فيه من برز من الأعلام دون افتقارهم إلى علم المنطق، وأن الاشتغال به لم يزد أهله إلا رهقا، ولم ينلهم منه إلا التطويل والتشقيق والتعسير، والبعد عن التحقيق، ناهيك عن المفارقة بين المنهج وما استصلح لأجله بادئ الرأي، وما استعمل فيه بعد ذلك، بدعوى الكونية.

هذه الاعتراضات كانت في ما مضى تدخل ضمن الاختلاف، أما الآن فهي عبارة عن حقائق إذ أدرك المحدثون صدقيتها، لا نراهم إلا يؤكدون على وجوب التخلي عنها وتشذيب الدرس الأصولي منها، فقد كان التمسك بالرأي في السابق له مبرراته التاريخية، أما الآن فينبغي التخلّص من هذه العوائق والتحرر من هذا الاختلاف بتحقيقه بموضوعية وحيادية تامة، وإلا فهو التقليد.

إن القول بالإفادة المنهجية أو عدمها من العلوم الإنسانية يتطلّب منا استحضار اعتراضات الماضي مع بعض اعتراضات الحاضر التي تجعلنا نستبين مدى الحاجة إلى هذه الإعارة، فعلى سبيل المثال لا الحصر، ما هي الحدود المعرفية التي ينبغي أن يقف عندها الأصولي الفقيه في انفتاحه على العلوم الإنسانية، فهو إما أن يكون مجتهدا فيها متعمقا في قضاياها مستوعبا لنظرياتها وعارفا بروادها، أو مكثفيا بالقراءة الأفقية المدخلية التي تتيح له التعرف لا التعمق، أو حسبه ما يقدّمه الدراسين في العلوم الإنسانية حول الظواهر موضوع الفتوى والنظر (أمثلة الطلاق والانتحار والشذوذ الجنسي...).

إن مطالبة الأصولي الفقيه بالاجتهاد في هذه العلوم اشترط لما هو خارج عن صميم العمل الاجتهادي، إضافة إلى أن هذه المطالبة تضاعف من عدد القيود والشروط التي كبلت العقل المسلم ردحا من الزمن، غير أن التعرف عليها أو الاستئناس بما يخلص إليه الباحثون شيء مقبول لأنه يعين المجتهد على العمل الاجتهادي، هذا ولا ينبغي أن نغفل على أن المجتهد ابن بيئته، فقد ساهم المجتمع في بناء شخصيته وتشكيل وعيه، لذا فمن التواصل والتفاعل مع المجتمع فهو يقوم بممارسة اجتماعية ونفسية فطرية تساعد على فهم الظواهر الاجتماعية والنفسية وأسبابها وكيفية علاجها، وهذا بطبيعة الحال يعوّل على مدى تغلغله في المجتمع.

أما إذا أطلنا المجتهد على الباحثين في هذا العلوم والظواهر المدروسة فيها، فلنا قدوة في السابقين إذ أحالوا على ذوي الخبرة في فتاويهم، فالأمر شبيهه باعتماد " القاضي في تغريم قيمة المتلف على اجتهاد المقوم للسلع وإن لم يعرف هو ذلك، ولا يخرج ذلك عن درجة الاجتهاد، وكما بنى مالك أحكام الحيض والنفاس على ما يعرفه النساء من عاداتهن وإن كان هو غير عارف به"¹.

هناك أمر آخر لا يقل أهمية عما ذكر هو أن الاعتماد على الدراسات التي تنتجها مناهج العلوم الإنسانية ليست مستغرقة لجميع الأفعال التكليفية إلا التي أضحت ظواهر اجتماعية ونفسية طالت المكلفين أفرادا وجماعات، إضافة إلى أنه يجب الحرص على مراجعة نتائج هذه العلوم كلما كان الأمر عاما وجللا، لأن هذه النتائج غير مطبوعة باليقين ولا القطع، لأن الظاهرة الإنسانية أشد تعقيدا مما تظهر عليه، هذا مع اشتراط ضمان استقلالية تلك النتائج وحياديتها.

أما فيما يتعلّق بعلم النقد الذي يواكب حركة التأصيل وتجديد التأصيل فقد لا نوافق أصحابه، إذ شَبَّهوه بالعمل الأدبي نثرا وشعرا، وهو قياس مع وجود الفارق، إذ لا بد للعمل الأدبي أن يمر عبر مرحلة الإنتاج وبعدها التقويم، فالناثر يقول ويكتب بحسب نوعه الأدبي، والشاعر يُقصد قصيده، ثم بعد ذلك يأتي النقاد فيبينوا مكامن القوة ومواطن الضعف في الناثر ومنثوره والشاعر وقصيده، وقد يكون الناثر والشاعر من النقاد، ولكن العمل الأدبي الإنتاجي منفك عن العمل الأدبي النقدي، بعكس حركة التأصيل للدليل الأصولي، الإبداع فيها لا ينفك عن نقده وتقويمه، وبرهان ذلك ما ألفيته أمامك من كتب وأمّهات الأصول لن تجد في أحدها إنتاج وفي الآخر نقد، بل إنتاج ونقد، اتباع وإبداع، موافقة ومخالفة.

- مسلك الجمع:

يشتكى البعض من طغيان " نزعة التجريد في بيان القواعد والأدلة، وسمة السجال العلمي في إثبات حجة الأصول زما غير يسير، فبات الخلو السلبي للأمتلة الواقعية والتطبيقات الفقهية

¹ - الموافقات للشاطبي: ج4/118.

التي يسترشد بها الفقيه أو المجتهد في النظر الفقهي، حتى أضحت الأمثلة معدودة ومحفوظة لدى الباحثين في أصول الفقه"¹.

لذا وجب اقتراح طريقة تعيد للدليل الأصولي فاعليته من خلال ربطه ببيئته الطبيعية، فالدليل الأصولي ومتعلقاته لا معنى له في قوقته منعزلا عن عالمه التشريعي، ومن تم بيدي البعض وجهة نظره في إعادة تشغيل الأصول عبر مسالك متعددة من ذلك إعادة علم الأصول إلى أصله، لأن " انفصال علم أصول الفقه عن مرجعيته الفقهية أسهمت في تجميد النظر بقواعده أكثر من تشغيلها، ولا يمكن استعادة النظر التشغيلي والاعمالي لتلك المبادئ المنهجية إلا باستثمارها في التطبيقات العلمية والتمثيلات التنزيلية في واقع المكلفين"².

وأیضا من خلال تطوير الدراسات الفقهية في علاقتها بالأصول، بحيث يتم " إشباع الدراسات الأصولية بالأمثلة التطبيقية من الفقه الإسلامي... وربط الدراسات الفقهية بالدراسات الأصولية دون الفصل بينهما... ثم جرد أهم الإشكالات الاجتماعية والإنسانية والحضارية المحتاجة إلى حلول واجتهادات علمية وفقهية، ثم تطبيق تلك القواعد والمبادئ الأصولية عليها بغية تشغيلها"³.

إن "انغلاق المادة الأصولية التقليدية وضيقها الناشئ عن فقدان الواقع الاجتهادي، حيث إن علم الأصول لا ينمو إلا في تربة فقهية يتبادل فيها مع علم الفقه التأثير والتأثر، فتسري فيه الحياة ويتنامى ويتناسل..."⁴.

لقد أدى الإغراق في التجريد- حسب هذا الرأي- إلى البعد عن الواقع التكليفي، والانكفاء على الدرس الأصولي من الداخل دونما دفعه نحو الخارج وهو المقصود منه، فزاغ وانحرف عن هدفه وغايته، فأضحى عبارة عن مساجلات وجدالات، وحتى ما يأتي فيها من أمثلة

1 - نظرية التجديد الأصولي من الإشكال إلى التحرير للحسان شهيد، ص: 185. مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت- الطبعة الأولى 2012.

2 - المرجع نفسه، ص: 187.

3 - المرجع نفسه، ص: 189 و190، بتصرف.

4 - التجديد والمجددون، ص: 593.

وتطبيقات فهي تعاني أيضا من التكرار والاجترار وعدم قدرتها على الخروج من الزمن الماضي، حيث أخذت الهوة تتسع، والمسافة تبعد بينها وبين واقع المكلفين.

وفي هذا الصدد يرى محمد مهدي شمس الدين أن: "الخلل الأساسي في عملية الاستنباط هو الخلل المنهجي الذي اعتبر الشريعة شريعة أفراد، واعتبر الدين دين أفراد وليس جماعة. ومن آثار ذلك أننا لا نلاحظ في مجال الاجتماع ما نسميه فقه قضايا الوحدة الإسلامية، أو

قضايا الأمة، أو قضايا المجتمع، كما نلاحظ في مجال الطبيعة ما نسميه فقه البيئة، أو فقه الطبيعة"¹.

وقال أيضا محمد مهدي شمس الدين: "إن هذه الثغرات في المنهج أدت إلى تكوين الفكر الفقهي بمعزل عن مشاكل المجتمع وقضاياها، وهذه نقطة مهمة جدا، وقد عانينا من فقدانها في تربيتنا الفقهية، وعانى منها الفقه الإسلامي، حيث إن هذا الفقه بني على التجريد النظري وافتقد رؤية الواقع الموضوعي، وهو الواقع الراسخ المتفاعل أو الثابت، أعني الطبيعة في ثوابتها وفي متغيراتها، والاجتماع الإنساني في ثوابته ومتغيراته التي هي موضوع دائم للمعرفة النامية والمتجددة"².

ففي تقديره " إذن، يعاني منهج الاستنباط من عدة اختلالات لعل أهمها:

1- النظرة الفردية التجزئية.

2- اعتبار الخطابات للأفراد وآحاد المكلفين والغفلة عن خطابات الأمة والجماعة (الخطاب العيني التعيني للأمة).

3- اعتبار الشريعة مشروعا أخرويا فقط.

¹ - مقاصد الشريعة، سلسلة آفاق التجديد، تحرير وحوار: عبد الجبار الرفاعي، ص:23، دار الفكر المعاصر بيروت- لبنان/ دار الفكر دمشق - سورية، الطبعة الأولى: 1422هـ/2002م.

² - المرجع نفسه، ص:23.

4- الانقطاع عن الواقع الموضوعي المتغيّر وعدم التفاعل مع الطبيعة.

5- عدم ملاحظة مقاصد الشريعة في كثير من مجالات الفقه¹.

وهذه الملاحظات في جملتها لا تخرج عن انتقاد المنهج من حيث هو تجزيئي ومنفصل عن الواقع ولا يأبه بالمقاصد الشرعية في نوازله ووقائعه.

هذا الفصل بين النظري والعملي الذي يعيبه بعض المعاصرين ليس دقيقا من الناحية التاريخية، إذ عُلِمَ بالضرورة عند المهتمين بالدليل الأصولي أن المدارس الأصولية انقسمت إلى ثلاث، مدرسة المتكلمين وغلب عليها طابع التجريد والبعد عن العمليات وكان ذلك عندهم مقصودا وباعثا على الفخر والاعتزاز المنهجي، والثانية مدرسة الأحناف أو الفقهاء والذين اختاروا بناء النظريات على العمليات الفقهية المذهبية، والثالثة مدرسة التوفيق بين النظر والعمل.

هذا من جهة، ومن أخرى لا يمكن أن نلوم المتقدمين على تأخرنا وعدم تطوير النظرية الأصولية بما يستجيب مع ظروفنا الراهنة والمستقبلية، أضف إلى ذلك أن الاتهام بالتفوق والتجريد المبالغ فيه وعدم الانخراط في قضايا المجتمع يقع على غير محلّه، لأن المتقدمين حسبهم أنهم انشغلوا بما رأوا أنه ينبغي الخوض فيه سواء وُقِّقوا في ذلك أم لا، و الحق أن محل هذا الاتهام هو واقعنا وأهله، إذ انشغلوا بالنقد المجرد الخالي فقلّ تأثيرهم العملي، وغابت فاعليتهم في الانخراط قضايا المجتمعات الإسلامية، وهذا يحيلنا على سؤال مهم ومُحرج، هل العالم اليوم له القدرة فعلا على الانخراط والتأثير في الهموم الحقيقية للأمة الإسلامية أم أن هامش فاعليته في القول المجرد والتنظير فقط؟

- مسلك الحذف:

هذا المسلك التجديدي يعتمد على الحذف والإلغاء لجملة من الأمور التي أُدخلت في الدليل الأصولي وليست منه، ولا هي مفيدة له، لذا وجب التخلّص منها وإلغاؤها من الدرس الأصولي- على حد قول القائلين به - وفي هذا يقول أحدهم: " وفي نظري أن علم أصول الفقه

¹ - المرجع نفسه، ص: 24.

لا يحتاج إلى تنخيله من المباحث غير المفيدة، والتي عطّلت تطويره وإنجازه لمهامه العلمية والتاريخية فحسب، بل هو في حاجة ماسة أيضا إلى تجريده وإبعاده عن بعض المناهج التي كان لها ضرر بيّن عليه كالمنهج الجدلي بأساليبه المتعددة، كالفنقلة وكثرة الأسئلة وتشعب التفريعات، بل إن هذا المنهج بقدر ما أسهم في تنقيح المعرفة الأصولية قد زاد من أزمته، فكان إثمه أكثر من نفعه، واجتنابه أولى في الدراسات الأصولية. وكالمنهج المنطقي المجرد وأساليبه المتمحلة والنظرية، فهو الآخر قد غيّر من طبيعة علم أصول الفقه وبنيته العلمية، ففي الوقت الذي كان علم أصول الفقه علما سندا للفقه وتنزيلاته العلمية أصبح حقا خصبا للتطبيقات المنطقية وإجراءاتها النظرية على المباحث الفقهية، مما يستدعي ضرورة نخل علم أصول الفقه من المباحث المنطقية الخاصة، أو على أقل تقدير الاستعانة بهذا المنهج بالقدر المفيد، كما أوصى بذلك العلماء النظار كالشاطبي وابن خلدون¹.

إن ما صوّب النظر حوله صاحب هذا الرأي هو مسائل رؤوسها كالتالي:

- تنخيل علم الأصول المباحث غير المفيدة.

- تخليص علم الأصول من المنهج الجدلي المؤسس على الفنقلة وكثرة السؤالات والتفريعات.

- فصل علم الأصول عن المنهج المنطقي المجرد الغارق في التمثل الأسلوبي، أو الاستعانة به بالقدر المفيد.

السبب باختصار هو أن هذه المناهج أفسدت أكثر مما أصلحت، وأفقرت أكثر مما أغنت، وعطّلت أكثر مما شغّلت، ومن تم كان لزاما علينا التخلص منها إعمالا لقاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد.

نفسهم الذين اقترحوا تأسيس حركة نقدية مواكبة للدليل الأصولي متمثلة في علم النقد تشبّها بعلم النقد الأدبي، هم من يقترحون تخليص أصول الفقه من المنهج الجدلي المبني على الفنقلة، علما أن هذه الطريقة أوجدها الأصوليين لنقد الأقوال والآراء المخالفة، والدفاع عما

1 - نظرية التجديد الأصولي للحسان شهيد، ص: 155

رأوه عمدة من الأدلة في الاجتهاد، وهذا عين التحقيق والتدقيق والنقد، ويكفي النظر إلى عناوين كتبهم، فهذا البرهان وذاك المستصفي والآخر المنحول والإحكام، أظن أنه لا يمكننا التخلّص نهائياً من المنهج الجدلي في الدرس الأصولي، قد يُرشد الطلاب في البداية إلى الكتب الأصولية المدخّلية التي تعرّف به دونما استعمال للجدل، حيث تعتمد على ذكر المشهور من الأقوال، وقد يحدو حدوهم المصنفون في الأصول في تقديم مادة أصولية مقتصرة على الضروري في المنهج الجدلي، كما لا ينبغي على المتخصص الاكتفاء بهذه المصنفات دونما قراءة أمهات الأصول.

- مسلك البديل:

يعتبر هذا المسلك التجديدي من أهم وأخطر الطرائق الإصلاحية، إذ يمكن القطع بأنه سيف ذو حدّين، فالكثيرون من هذا الاتجاه وغيره يرون أنه يمكن الاستعاضة عن الدليل الأصولي في حل المعضلات الواقعية بـ"علم" مقاصد الشريعة، معلنون بذلك القطيعة مع أصول الفقه، الذي نشأت وترعرعت في تربته فسيلة المقاصد إلى أن أضحت شجرة ذات فروع وثمار.

ومعلوم أن أول من سوّغ هذا التتكر المعرفي والمنهجي وبرّره هو الشيخ الطاهر بن عاشور - رحمه الله - لما رأى أن علم أصول الفقه فقد القدرة على مجاراة الواقع وتحمل تطوراته من جهة، ومن أخرى تردّد النظار من الأصوليين في قطعية أصوله، أو بالأحرى عبارتهم يطبعها القلق فيما يتعلق بمسألة القطع.

فالسبب الأول معلوم بديهية من كل فعل اجتهادي تجديدي في أصول الفقه، لأن الحامل على ذلك لا بد أن يكون إعادة القدرة على أداء الوظيفة، ووظيفة الدليل الأصولي التشريع للواقع التكليفي في شتى مناحيه.

أما السبب الثاني فعوده على بادئ الرأي في مسائل الأصول، إذ " قد يظن ظان أن مسائل علم أصول الفقه غُنيّة لمتطلب هذا الغرض، بيد أنه إذا تمكن من علم الأصول رأى رأي اليقين أن معظم مسائله مختلف فيها بين النظار، مستمر بينهم الخلاف في الأصول"¹.

إن النظر الابتدائي في أصول الفقه ومسائله يغري الطالب بالاكْتفاء والقناعة بما وجد، حتى إذا تحقق وجدّ النظر ألفاها مختلف فيها في الماضي والحاضر، فيزول هذا الإغراء، وينكشف عنه الغطاء.

ويرجع ابن عاشور: " سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع هو الحيرة بين ما ألفوه من أدلة الأحكام، وما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية، فهم أقدموا على جعلها قطعية، فلما دونوها وجمعوها ألفوا القطعي فيها نادرا ندرة كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول. كيف وفي معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه؟! "².

كأن ابن عاشور يبزر قلق عباراتهم وحيرة نفوسهم بأن سببها طمعهم في شيء غير متحصّل على طريقتهم، إذ قصدوا القطع في أصول الفقه تشبها بأصول الدين، فإذا كانت للدين أصول لما لا تكون للفقه أصول، هذا السؤال هو الذي رغبهم في التأسيس القطعي لأصول الفقه، ولكن عند البناء تبيّن أنه لا يستقيم على الكيفية التي أرادوها.

وذلك معناه أن سؤالهم صحيح، وتشبيهم صريح، إلا أن تحصيلهم خاطئ أو بالأحرى غير مريح.

إذاً، ما المسلك الذي ينبغي تتبعه للتحصيل المريح الذي ينفي عن قلوبنا الحيرة وعن عقولنا القلق والاضطراب المنهجي؟ يقول رحمه الله في هذا الصدد: " فنحن إذا أردنا أن ندوّن أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة ونعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غثلت بها

¹ - مقاصد الشريعة الإسلامية للظاهر بن عاشور، ص: 166، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس- الأردن، الطبعة الثانية: 1421هـ/2001م.

² - المرجع نفسه، ص: 172.

ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله، تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعتمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه منزو تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل: علم مقاصد الشريعة¹.

في كلام ابن عاشور كلمات مفاتيح توضّح مسلكه بجلاء دونما تنطع في القراءة والتكلف في استخراج مقاصد هذا النص الذي يطرح لنا البديل المنهجي لبناء أصول قطعية للفقه، وهي كالتالي:

- إعادة ذوب أصول الفقه في بوتقة التدوين.

- استعمال معيار النظر والنقد لنفي الغريب عن هذا العلم.

- وضع أشرف معادن مدارك الفقه والنظر.

- إعادة صوغ الأصول وتغيير إسمه لعلم مقاصد الشريعة.

- ترك علم أصول الفقه على حاله لتستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية.

فالخطوة الأولى عبارة عن هدف للخطوة التي تليها، حيث هذه إعادة لا يمكن أن تتم دون إعمال معيار النظر والنقد لنخل الغريب عن العلم، وبعدها يكون الصوغ وإعادة الإذابة لأشرف معادن مدارك الفقه والنظر المستصفاة، والمحصول في الختام هو علم مقاصد الشريعة.

السؤال هنا، ما المقصود بأشرف معادن الفقه والنظر؟ إنها بعبارة صريحة المسائل التي ترجع إلى خدمة الشريعة ومقاصدها، لأن ما انتقده ابن عاشور على أصول الفقه أنها " لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقاصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ

¹ - المرجع نفسه، ص:172.

الشارع"¹، أي أن الأصوليين " قصرُوا مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي أنبات عليها الألفاظ، وهي علل الأحكام القياسية"².

أي أن عنايتهم كانت بمباني الخطاب، وفي أحسن الأحوال بمعاني الخطاب القياسية، وعدم التفاتهم إلى المعاني العامة للشريعة.

وقال مضيفاً إلى حكمة الشريعة ومعانيها أهم ما يتعلّق بمبحث العلة كالمناسبة والإخالة وغيرها: " ومن وراء ذلك خبايا في بعض مسائل أصول الفقه أو مغمور أبوابها المهجورة – عند المدارس – أو المملولة، ترسّب في أواخر كتب الأصول، لا يصل إليها المؤلفون إلا عن سامة، ولا المتعلمون إلا الذين رزقوا الصبر على الإدامة، فبقيت ضئيلة ومنسية، وهي بأن تعد في علم المقاصد حرية، وهذه هي مباحث المناسبة والإخالة في مسالك العلة، ومبحث المصالح المرسلّة، ومبحث التواتر، والمعلوم بالضرورة، ومبحث المطلق على المقيد إذا اتحد الموجب والموجب أو اختلفا"³.

زد على ذلك ما قاله وهو بصدد الرد على الجويني رحمه الله حول قطعية الأصول: " بل لم نجد القواطع إلا نادرة مثل ذكر الكليات الضرورية: حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض، وما عدا ذلك فمعظم أصول الفقه مضمونة"⁴.

بناء على ما سبق ذكره من كل هذه الأقوال والنقول نستخلص المقصود بأشرف معادن مدارك الفقه والنظر عند ابن عاشور رحمه الله.

لم تنته دورة التجديد عند ابن عاشور، بل توالى دعوات التجديد حتى في المقاصد نفسها، حيث تعرّض مسلك البديل من داخله إلى القول بالتجديد، ودائماً تحت مبررات ومسوغات مشروعة وحقيقية في أعين أصحابها، ولا أظن هذا التسلسل سينتهي يوماً ما.

1 - المرجع نفسه، ص: 166 و 167.

2 - المرجع نفسه، ص: 177.

3 - المرجع نفسه، ص: 168.

4 - المرجع نفسه، ص: 168.

من ذلك مقترح الدكتور طه جابر العلواني الذي يرى أن هناك مقاصد عليا غير ما سطره الأصوليين، استخلف الإنسان لتحقيقها وما من رسول إلا ودعا إليها وتضمنتها دعوته، وهي " (التوحيد، والتزكية، والعمران). إذ إن هذه الثلاثة تمثل المقاصد العليا، والقيم الأساسية الكبرى، والمبادئ الأصلية، وهي في الوقت ذاته صالحة في كل زمان ومكان، لتكون مقياسا لسائر أنواع الفعل الإنساني، ولجميع الآثار المترتبة عليه في الدنيا والآخرة، توضح للإنسان ما في ذلك الفعل من صلاح أو فساد، وما يمكن أن يترتب عليه من استقامة أو انحراف...، وهذه المقاصد الثلاثة مقاصد مشتركة لم تخل رسالة أي رسول من الذين قص القرآن على الناس أنبأهم، ومن الذين لم يقصص على الناس في القرآن أنباء رسالاتهم، إذ علة الخلق وسببه (عبادة الله) ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾¹، وما من رسول جاء إلى قوم من الأقسام إلا وبدأ دعوته بالدعوة إلى عبادة الله وحده واجتناب الطاغوت: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ

رَسُولًا أَنْ ۞عْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ۚ بَمِنْهُمْ مَّنْ هَدَىٰ اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ ۚ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ ﴾²، وهذه المقاصد الثلاثة مندرجة تحت مفهوم (العبادة) بشكل تام، تدل على ذلك مئات الآيات الكريمة بل آلافها، وكذلك السنن والأحاديث المبينة لذلك، فالتوحيد لب العبادة وأسها، والتزكية هدفها ومقصدها وغايتها، والعمران مرآة التوحيد وثمره التزكية³.

ثم يقول: " وهذه المقاصد الثلاثة تستدعي - بالضرورة - سائر المستويات الأخرى من المقاصد (كالعدل والحرية والمساواة) فهذا المستوى من القيم والمقاصد ضروري لتحقيق المقاصد العليا، التي يمكن إدراجها في المستوى الثاني الذي ذكرناه، وهو بدوره يستدعي المستوى الأخير الذي جرى تركيز الأصوليين والفقهاء عليه، حتى اعتبروا تلك الأمور هي

1 - سورة الذاريات، الآية: 56.

2 - سورة النحل، الآية: 36.

3 - مقاصد الشريعة، سلسلة آفاق التجديد، تحرير وحوار: عبد الجبار الرفاعي، ص: 83/82، دار الفكر المعاصر بيروت- لبنان/ دار الفكر دمشق - سورية، الطبعة الأولى: 1422هـ/2002م.

مقاصد الشريعة، و صنفوها إلى الضروريات الإنسانية والحاجيات والتحسينيات، فهذه – الأمور – التي عدوها مقاصد للشريعة لم تستطع أن تقدم أو تولد منظومة الأحكام التي نحتاجها لتغطية ومعالجة كل مستجدات الحياة التي سيتعلق بها الفعل الإنساني حتى يوم الدين، بل اكتفت بأن بينت لنا حكم الشريعة والتشريع، وفوائدها، التي تعود على ضرورياتنا وحاجياتنا وتحسينياتنا بالحفظ والتسديد والحماية، فهي في وضعها الذي حدده ابتداء من إمام الحرمين الجويني، ثم الغزالي، مروراً بالشاطبي، ثم ابن تيمية، وابن القيم، وإلى الشيخين علال الفاسي وابن عاشور، تعتبر بمقام الحكم والمقاصد لدعم القياس وتوسيع آفاقه من ناحية، ولتعزيز ودعم دليل (المصلحة) من ناحية أخرى، وكذلك لتعزيز الإيمان والثقة برعاية الأحكام الشرعية لمصالح العباد، وبقيت الأحكام الشرعية التكليفية منها والوضعية تدور على محاور الأوامر والنواهي والمنطلقات اللغوية التي أدت بناء وتدعيم الاتجاه الجزئي في النظر الفقهي"¹.

إن ما بشر به طه جابر العلواني له مستويات مقاصدية ثلاثة:

- مقاصد عليا: وهي التوحيد، والتزكية، والعمران، فهي أمهات القصد بحيث تندرج تحتها سائر المقاصد، وفي أحسن الأحوال لا تعدو أن تكون وسائل إليها.

- مقاصد وسطى: وهي الحرية والعدل والمساواة، وهي قيم ومقاصد خادمة للعليا، وبدورها تستدعي رتبة أقل منها لأداء وظيفتها الذرائعية.

- مقاصد دون الوسطى: وهي التي اشتهرت في الدرس الأصولي والمقاصدي بالكليات الضرورية والحاجية والتحسينية، ولكنها عند العلواني مجرد رتبة للارتقاء سلم المقاصد، لأنها مقاصد وظيفتها التاريخية هي بيان الحكم الشرعية ودعم القياس وتوسيع آفاقه، ودعم دليل المصلحة، وتعزيز الإيمان والثقة برعاية الأحكام الشرعية لمصالح العباد، هذا على حد قول تعبير العلواني، أي أن الكليات لم يكن لها دور تشريعي يواكب تطورات الواقع التكليفي.

وفي بيان تأصيل هذه المقاصد قال: "أما التأصيل للمقاصد العليا بالشكل الذي أوضحناه، فإنه عبارة عن تجريد هذه المقاصد من القرآن المجيد، باعتباره المصدر المنشئ للأحكام، وربط

¹ - المرجع نفسه، ص: 83 و 84.

صاح السنن المبينة للآيات التي وجهت إلى المقاصد العليا بتلك المقاصد، وبذلك يتعزز النظر الكلي، ويتيسر ربط الأحكام الكلية والجزئية بالقيم والمقاصد العليا، بل واستنباطها منها، مع بيان كيفية القيام بذلك¹.

لكن بيان كيفية تشغيل هذه المستويات الثلاثة وخاصة المقاصد العليا، وكيفية الإفادة منها تشريعياً للتفاعل مع واقع المكلفين هو الأمر الذي بقي عالقا ولم يبيّن من لدن المبدّر بالتجديد، بحيث وعد ببيانه في أعمال أخرى²، ودون إيضاح كيفية الأعمال والتشغيل لهذه المقاصد في الاستنباط والتشريع لن تكون ذات قيمة وظيفية عملية، بل ستظل مجرد تنظير لا تعدو أن تكون فائدته جمالية فنية.

إن القول بالبدل يلزم منه إخفاق المبدّل منه، فهل أخفق الدليل الأصولي في أداء دوره المنوط به؟ إن الدليل الأصولي لم ولن يفشل في القيام بدوره النهضوي، ومحاولة إصاق تهمة التأخر والانحطاط به هي في الحقيقة تمرير للمغالطات، وترويج للأوهام، وتزييف للتاريخ، فالأصول (غير القطعية) هي نفسها الأصول التي اشتغلت على مدار قرون من الزمن، وذلك حينما كان العقل المسلم ينظر وتآزره في ذلك قوة الإرادة على العمل، وفي كل مرة تراجع العقل وتخلّفت الإرادة عن الموعد ألا وشهدنا التأخر والانحطاط، إذن وجب علينا أولاً التحقق من مكنم الداء حتى يتسنى لنا التعافي بالدواء.

مع التسليم بتراخي أصول الفقه عن دوره التشريعي، هل معنى ذلك وجوب التخلي عنه والتفريط فيه، وإعلان القطعية معه فرحا بالمولود الجديد الذي نشأ وترعرع في أحضانه، إنه تنكّر منهجي غير مبرر، هل فعلا بلغت قراءة النصوص الأصلية نهايتها؟ هل جفت منابعها ونضب معينها؟ وإن سلّمنا تارة أخرى فهل يعتبر اجتهاد من لا خلاق له في علم الأصول اكتفاء بالدراية المقاصدية المفصولة؟ إن المفتونين بالمقاصد تكاد تصدح قلوبهم بهذا التنكّر المنهجي وموت الأصول.

1 - المرجع نفسه، ص: 84.

2 - لقد وعد باستكمال هذا البحث من خلال "نظرية المقاصد الشرعية العليا الحاكمة"، أنظر كتابه مقاصد الشريعة، قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي بيروت لبنان، الطبعة الأولى: 1431هـ/2001م.

إن فتنة المقاصد ذهبت بنا مذاهب شتى في مسلك البدل، فالبدل يتبعه آخر وهكذا دواليك في دوران ونقض غير متناهيين، إن الاجتهاد- في تقديري - لا ولن يستقيم بأي حال من الأحوال دونما الجمع بين الأصول والمقاصد، إذ تبت تاريخيا أن ثمرة الاستنباط والتنزيل لا تقطف إلا بهما، فلا اجتهاد يكون بالمباني دون المعاني ولا العكس يكون، وأزمة الاجتهاد والمواكبة والمعاصرة ليست في الوصل أو الفصل إنما يعوزها تحقيق مناط حقيقي موضوعي يستبين من خلاله مكن الأزمة.

- مسلك المثال:

لقد اشتغل فريق من الباحثين على الانتقال من الممارسة النظرية المغرقة في التجديد ومشروعيته وكيفيته إلى غير ذلك من متعلقاته التجريدية إلى الممارسة العملية التي تجسدت على شكل عمل أصولي يصبو إلى إخراج الدليل الأصولي من القوة إلى الفعل، وأحدث هنا بالضبط عمّا قام به فريق من أساتذة علم أصول الفقه، بحيث ألفوا كتابا أصوليا ألزموا فيه أنفسهم بخطة يقاربون فيها ما يتداول في حلقات النقاش والحوار من انتقادات مصوّبة نحو تفادي وتجنّب مقاتل الدرس الأصولي التاريخية، والتي أدت في نظرهم إلى احتضاره أو بالأحرى غيابه عن معركة المناهج.

لقد وسموا ثمرتهم ب"التجديد الأصولي- نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه -" وقد راموا من خلالها بلوغ أهداف أو الاقتراب منها قدر الإمكان وهي كالاتي:

- 1- "تمكين علم أصول الفقه من استعادة الفاعلية والقدرة على الاستجابة والاستيعاب لمشكلات المنهجية والفقهية والفكرية التي يواجهها المسلمون في عالمهم المعاصر.
- 2- الإسهام في استعادة الوظيفة المرجعية التي اضطلع بها علم أصول الفقه، بكونه أداة لتحقيق الوحدة المنهجية، والتقارب الفكري والمنهجي، لدى الأمة الإسلامية.
- 3- تعزيز الجهود الاجتهادية للعلماء المجتهدين المعاصرين -سواء في مجال الاستنباط الفقهي، او في المجالات الواسعة للفكر الإسلامي- وإمدادها بالقواعد والمسالك المنهجية المسعفة لهم والممهدة لاجتهاداتهم.

- 4- رفع القدرة التنافسية للمنهجية الإسلامية، بإزاء المنهجيات والتحديات الفكرية المحيطة بنا.
- 5- إفادة ذوي التخصصات والوظائف من علماء ومدرسين وباحثين وشرعيين، ومن قانونيين، ومفكرين وسياسيين¹.

إن هذه الأهداف لا تراوح معنى الإحياء والتجديد، إذ تركز على إعادة فاعلية الدليل الأصولي في استيعاب واقع المكلف، وتفعيل وظيفته المرجعية المؤطرة للاختلاف والساعية لتحقيق الوحدة والتقارب.

ثم العمل على الإمداد بالقواعد والمسالك المنهجية، وهذا في تقديري قد يُنجز بإعادة الصياغة أو اعتماد طريق التوليد، وبعده إنكاء روح التدافع في المنهج الأصولي إفادة واستفادة.

لقد أعلن أصحاب هذا الكتاب عن ما أسموه بالخصائص المنهجية، وهي:

- الحرص على الجديد المفيد في البناء الأصولي من الاجتهادات والإضافات والآراء غير المسبوقة، وحتى المهمل المفيد.
- الإعراض عن كل ما هو غير مفيد وضار ومعطل أو معرقل لوظائف علم أصول الفقه أو مشوّها لحقيقته ورسالته.
- تجذّب الترجمة والخوض في التعريفات والشروح اللغوية والفوائد الهامشية حين الحديث في صميم علم الأصول وقضاياها.
- الإكثار من الأمثلة التوضيحية والتطبيقية مستوحاة من النصوص الشرعية ومن الواقع، وتلافي الرديء والخيالي منها.
- اجتناب الاشتغال بالجدل مع الآراء المخالفة والردود عليها، والاتجاه نحو التأصيل والبناء.

1- التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، إعداد جماعي بإشراف الدكتور أحمد الريسوني، ص: 16-17، بتصرف. المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هرنند- فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية. الطبعة الأولى: 1435هـ/2014م.

مما سبق نخلص إلا أن أصحاب التجديد قصدوا إلى تجنّب الآفات الموضوعية والمنهجية التي في نظرهم انحرفت بالدرس الأصولي عن وظيفته، ولكن إلى أي مدى تحققت أهداف هؤلاء الباحثين؟ وإلى أي حد التزموا بما ألزموا أنفسهم به؟ أظن أن الإجابة هي من مهمة النقاد من أهل النظر والدراسة في علم الأصول، وليست من مهام هذا البحث، ولكن على الأقل أصحاب هذا المشروع خرجوا بنا من غموض التنظير إلى وضوح العمل.

• الفرع الثاني: الاتجاه الحداثي.

إن المقاربات التي حاولت تحليل الخطاب الحداثي غالبا ما وقعت في آفة من أخطر آفات التحوار والتدافع الفكري ألا وهي استبطان المخالف وتقويله استنادا على نيّته التي لا يمكن بأي حال من الأحوال الاضطلاع عليها لأنها من علم الغيب، وهذا أمر في غاية الخطورة، لأنه يقضي على كل حوار أو نقاش أو تحليل لبنية خطاب المخالف.

إن المستبطن لمخالفه مخون له، مثله مثل الشخص الذي تعميه المرجعية الثقافية والفكرية التي يراها ويتخذها منهجا في البناء والهدم عن إِبصار الحقائق والوقائع كما هي، وهذا ما يسمى بالإيديولوجية في لغتنا المعاصرة، إن الإنسان المستبطن والمؤدّج إنسان أعاق خطابه وحواره وتحليله، وهذا نتيجة للأعطاب التي أصابت قلبه وعقله¹.

إذن أول ما نستهل به حديثنا حول هذا الخطاب هو إعلان البراءة من الآفات المذكورة سابقا حتى يتسنى لنا الكشف عن رؤية أصحابه وعن مداخلهم التجديدية.

إن هذا الاتجاه الذي تبني الحداثة في خطابه وفي مقاربتة للتراث بصفة عامة، والدليل الأصولي بصفة خاصة، هو اتجاه منقسم على ذاته انقسامات شتى متعددة بتعدد رؤى كل فرد فيه، وإذا حاولنا تجميع شتاته تحت عناوين عريضة تعبر عن مداخله التجديدية، فسأقترح مسلك

1 - إن الوقوع في آفات التواصل والحوار ومقاربة الخطاب لم يسقط فيه المهتمون بالدراسات الإسلامية والعلوم الشرعية فقط، بل وقع حتى من جانب المحسوبين على الخطاب الحداثي بشكل أشنع، حيث يزعمون أنهم استوعبوا الخطاب الشرعي من خلال تفكيكهم للتراث ووقفهم على العلل والأسباب في تكوين بنيته وتأسيسها وتشكيلها، وغيرهم لم يفهم ولم يطلع ولم يكتشف... نظرا لعقلية الجمود التي أعاقته عن التفكير والاجتهاد والتحرر من قيود التقليد، فسقطوا في التجهيل والإسفاف بالمخالف، وهذا لا يقلّ إن لم يكن أشدّ خطورة عن سابقه من الآفات.

التاريخية مع محمد أركون، ومسلك التأويلية مع نصر حامد أبو زيد، ومسلك العقلانية مع محمد عابد الجابري.

- مسلك التاريخية:

لقد استهللت بهذا المسلك لأنه مقدمة منهجية بالنسبة لهذا الاتجاه الحداثي التي يبني عليها نتائجه المعرفية، ولا يجد غضاضة في توظيف مسالك أخرى لبلوغ مراميه، ولكن لا تتحقق نجاعتها إلا بمسلك التاريخية الذي ينزع القداسة عن المقدس وغير المقدس، وأقصد بالمقدس الوحي طبعاً إذ لا قداسة لغيره عند المسلمين بدون خلاف بينهم، أما ما يدور في فلكهما من فهم وتفسير فمحل النظر والاجتهاد.

وحديثنا مع أهل الحدائثة إنما هو حول المقدس سواء جعلوه من التراث أو خارجه، ومعلوم أن المقدس (الوحي) هو من الأصول الاستمدادية التي يقوم عليها الدرس الأصولي وكلّ مباحثه وقضاياها تدور حولها من بعيد أو من قريب.

إن الحدائثيين يعمدون لهذا المسلك لنزع القداسة عن الوحي وأقصد هنا القرآن، وذلك بإخضاعه للزمان والمكان والحال التي تشكّل فيها وانتقل فيها من الشفهية إلى الكتابية، فالقول إن القرآن خاضع للمعطيات الاجتماعية يجعله رهين اللحظة التاريخية لا يجاوزها ولا يتعداها إلى غيرها، هذا من جهة.

من جهة أخرى القول بالتاريخية مؤسس على تحوّل الوحي من مرحلة النطق والاستعمال الشفهي إلى الكتابة والنصيّة، بحيث يفضي هذا الكلام إلى القول ببشرية القرآن اعتماداً على التدخل السيادي البشري في جمعه وكتابته في مصحف واحد، وهذا يجعله نصاً كباقي النصوص اللغوية المشروطة بالزمان والمكان، مما يبيح قراءته قراءة نقدية تاريخية لغوية.

بعد هذا التمهيد، سنحاول الولوج إلى عقول أهل الحدائثة من خلال أقوالهم طبعاً، فهي التي تنبؤنا عن طرائقهم ومناهجهم التي أعملوها بقصد بلوغ النتائج والخلاصات المعرفية، وذلك بحسب ما أفضوا به في كتاباتهم، وقد مثلت لهذا الاتجاه بمحمد أركون الذي ذاع صيته قدحاً ومدحاً، ولست من هؤلاء ولا من أولئك، لأن الإنصاف يقتضي علينا التجرد وتحري

الموضوعية ما أمكن، لذا ها هي أقواله وآراؤه تخضع للدراسة والنظر، وأول ما نبدأ به هو رأيه في وصف القرآن (الدليل الاستمدادي) وملايسات وجوده إذ يقول: "إن موضوع البحث هو عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية في البداية. ولكنها دونت كتابة ضمن ظروف تاريخية لم توضح حتى الآن أو لم يكشف عنها النقاب. ثم رفعت هذه المدونة إلى مستوى الكتاب المقدس بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين. واعتبر هذا الكتاب بمثابة الحافظ للكلام المتعالي لله والذي يشكل المرجعية المطلقة والإجبارية التي ينبغي أن تتقيد بها كل أعمال المؤمنين وتصرفاتهم وأفكارهم، هؤلاء المؤمنين المتجمعين تحت اسم الأمة المفسرة"¹.

إن القرآن عند أركون هو في الأصل مجموعة من العبارات الشفهية، التي انتقلت إلى التدوين في ظروف في تقديره- يغشاها الغموض، فأضحت بهذا الانتقال مدونة ارتقت إلى مستوى الكتاب المقدس بواسطة الفاعلين التاريخيين، وهؤلاء الفاعلين هم جماعة التلقي والجمع والتفسير، الذين أصبغوا عليه صبغة الكلام المتعالي المشكل للمرجعية المطلقة المتحكمة في ظواهر وبواطن المؤمنين.

أظن أن النقل الواحد غير كافي لذا عزّزنا بآخر زيادة في بيان مقصود أركون حيث يقول: "لننتقل الآن إلى ما يدعو الناس عموماً بالقرآن. إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية - الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هي. فهي لا تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طمست وكتبت ونسيت من قبل التراث التقوي الورع، كما من قبل المنهجية الفيلولوجية النصانية أو المغرقة في التزامها بحرفية النص. وهذه الحالة لا تزال مستمرة منذ زمن طويل: أي منذ أن تم الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية ونشر مخطوطة المصحف بنسخة اليد أولاً ثم طباعة الكتاب ثانية. وهذه العمليات حذت صعود طبقة رجال الدين وازدياد أهميتهم على مستوى السلطة الفكرية والسياسية. وهذه

¹ - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي لمحمد أركون، ص:41. ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى:1999م.

الحالة تتناقض مع الظروف الاجتماعية والثقافية الأولية لانبثاق وتوسع ما يدعوه الخطاب القرآني الأولي بالقرآن أو الكتاب السماوي، أو الكتاب بكل بساطة. وهو القرآن المتلو بكل دقة وأمانة، وبصوت عال أمام حفل أو مستمعين معينين. لنسم هذا القرآن إذن بالخطاب النبوي: أي ذلك الخطاب الذي يقيم فضاء من التواصل بين ثلاثة أشخاص قواعدية: أي ضمير المتكلم الذي ألف الخطاب المحفوظ في الكتاب السماوي. ثم الناقل بكل إخلاص وأمانة لهذا الخطاب والذي يتلفظ به لأول مرة. (أي ضمير المخاطب الأول/النبوي)، ثم ضمير المخاطب الثاني الذي يتوجه إليه الخطاب(أي الناس). والمقصود بالناس هنا الجماعة الأولى التي كانت تحيط بالنبوي والتي سمعت القرآن من فمه أول مرة. وهي جماعة تكبر أو تصغر بحسب الظروف"¹.

هو نص أطول ولكن لا يختلف عن سابقه إلا في شكله، أما المضمون فهو واحد ويكاد يتكرر في عدة مواطن، كما هو شأن أفكاره كلها وخاصة في كتابه مرجع هذه النقول.

فقوله: " ما يدعوه الناس بالقرآن" هو نتيجة تشككه في فترة الانتقال من الشفهي إلى النصي التي قال عنا أنها يكتنفها الغموض، غير أنه لم يبيّن لنا طبيعة هذا الغموض حتى نرى مدى تأثيره في صدقية هذا الانتقال من الشفهي إلى المكتوب.

أما قوله: " العمل اللاهوتي والممارسة الطقسية" هي من فعل الفاعلين التاريخيين من أهل التلقي والجمع والتفسير الذين تبوؤوا مكانة رجال الدين وازدادت بذلك مكانتهم الفكرية والسياسية في المجتمع الإسلامي، بحيث أنشأوا لنا قرآنا (مكتوبا) غير القرآن(الشفهي) الذي نبت في ظروف اجتماعية وثقافية معينة وهو ما يدعوه الخطاب القرآني الأولي بالقرآن أو الكتاب السماوي، أو الكتاب بكل بساطة.

هذا القرآن الشفهي هو ما عبّر عنه أركون بالخطاب النبوي الذي ينقل بكل أمانة وإخلاص الخطاب المحفوظ في الكتاب السماوي.

وكتيجة لهذه المقدمة يقول: " وضمن هذا المنظور الواسع لفهم الأمور فإني أقول بأن القرآن ليس إلا نصا من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني

¹ - المرجع نفسه، ص: 29 و 30.

الفؤارة الغزيرة: كالتوراة، والأنجيل والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسية. وكل نص تأسيسي من هذه النصوص الكبرى حظي بتوسعات تاريخية معينة وقد يحظى بتوسعات أخرى في المستقبل"¹.

إن ما أسفرت عنه مقدماته هو أن القرآن نص، ليس إلا ذلك، هو نص من النصوص التي تمثل الديانات الأخرى، ومن تم " ينبغي أن ننظر إلى القرآن من خلال مقارنته مع الكتب المشابهة له في الثقافات الأخرى (أي مع التوراة والأنجيل). فالمقارنة هي أساس النظر والفهم"².

إن الشبه الحاصل³ في نظر أركون بين هذه الكتب والمدونات الدينية من حيث إنهم نصوص، يفرض علينا تبني وحدة منهجية في مقاربتهم، وكذا العمل على المقارنة بينهم، بل إن أركون لم يفته التنبيه على تأخر المجتمعات الإسلامية في النقد التاريخي للقرآن مقارنة بالمجتمعات الأوروبية ذلك أن " الدراسات القرآنية تعاني من تأخر كبير بالقياس إلى الدراسات التوراتية والإنجيلية التي ينبغي أن نقارنها بها باستمرار. وهذا التأخر يعكس التفاوت التاريخي بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الأوروبية أو الغربية. فالقرآن لا يزال يلعب دور المرجعية العليا المطلقة في المجتمعات العربية والإسلامية"⁴.

ولا يخفى على قارئ هذا النص أن أركون يرمي إلى أن تقدّمنا رهين بالممارسة النقدية للقرآن، لأن هذه العمل النقدي في الغرب للتوراة والإنجيل هو السبب الأساس في تقدّمه وتفوقه، فتهاوي المرجعية القرآنية لدى الشعوب الإسلامية هو الحل في نهضتها وتقدّمها بالنسبة لأركون⁵.

1 - المرجع نفسه، ص:36.

2 - المرجع نفسه، ص:22.

3 - لقد انتبه أركون للشبه الحاصل في النصية، ولكنّه غفل عن وجود الفوارق الكامنة بالأساس في العامل التاريخي بأبعاده الاجتماعية والنفسية وغيرها التي أسهمت في كينونة ذلك النص، ناهيك عن خصوصيات النص في حد ذاته.

4 - المرجع نفسه، ص:23

5 - يبيّن أحد الباحثين العوامل الفكرية والمنهجية التي أثرت في أصحاب القراءات الحدائية قائلا: " من الخلفيات الفكرية التي وُجّهت وأثرت بشكل أو بآخر في تلك القراءات، التجربة التاريخية للنص اليهودي والمسيحي، وحركة النقد العنيفة التي أطاحت بقدسيته من باحثين ومفكرين ينتمون إلى الحقل الديني أو من خارجه. ومنها -كذلك-

يحلينا هذا الكلام على طبيعة هذا النقد التاريخي وأدواته، ولم يفت أركون الإشارة إلى ذلك وبيانه من خلال حديثه في غير مناسبة في كتابه (الفكر الأصولي واستحالة التأصيل)، لأنه نقد متعدد الاتجاهات، إذ هو موجه للناقد الاستشراقي الكلاسيكي، وموجه إلى العمل محل الدراسة وهو القرآن وغيره من التراثيات، ومن ذلك ما قاله في الفرق بين الباحث العلمي والمؤرخ الوصفي: "والمقصود بالباحث العلمي الصارم ذلك الباحث الذي يهتم بجمع الوقائع الثابتة ويمحصها ويحققها وبخاصة في المجال الديني. ولكن هذا لا يكفي. وإنما ينبغي أن نرحل من مناطق واسعة من الماضي باتجاه علم النفس التاريخي، وعلم الاجتماع التاريخي، وعلم الأنثروبولوجيا التاريخية. ولكن المؤرخ السردى والوصفى والتصنيفى كان قد تجاهل هذه المناطق لفترة طويلة أو صنفها داخل الفعالية الدوغمائية للعقل"¹.

لقد اكتفت الدراسات الإستشراقية على حدثتها بالتأريخ السردى والوصفى والتصنيفى، واهتمت بجمع الوثائق وتمحيصها وتحقيقها، ولكن يظل عملها قاصرا في نظره، إنما النقد الجاد هو الذي يسعى إلى الزحزحة المعرفية اعتمادا على العلوم الإنسانية الحديثة التي لا تكفي بالتسطيح، بل تغوص وتتعمق كعلم النفس التاريخي وعلم الاجتماع التاريخي وعلم الأنثروبولوجيا التاريخية.

هذا فيما يتعلّق بالنقد وأدواته، أما العقل الناقد الممارس للعمل النقدي فهو "يحاول زحزحة مفهوم تأصيل الأصول إلى مستوى المعرفة القائلة بتعدد الأصول وتاريخية الأصول"²، هذا العقل هو ما سمّاه أركون بالعقل المنبثق³، والذي يُعتبر القول بتعدد التأويلات وقبولها أهم خصائصه المنهجية.

الرؤية التشكيكية التي شكلتها المدارس الاستشراقية التي كانت تصور الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية وتقدمهما للاستهلاك الغربي على غير حقيقتهما، بكثير من الخلط والتشويه. وبما أن هذه المدارس كان لها سبق الاشتغال على الشرق فقد تحولت إلى وسيط مرجعي لدى كثير من أصحاب القراءات مادة ومنهجاً، وأضحت مقولات مسلمة لديهم، يسلمون بها كتسليم أصحاب الأديان بنصوصهم الدينية". ص: 61. مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد: 59، سنة الطبع: 1431هـ/2010م

1 - المرجع نفسه، ص: 27.

2 - المرجع نفسه، ص: 11 و 12.

3 - المرجع نفسه، ص: 14 و 15 و 16.

ف" العقل المنبثق حديثا يعتمد على نظرية التنازع بين التأويلات (*le conflit des interprétations*) بدلا من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى ولو كانت وجيهة ومفيدة"¹.

إن القول بتعدد التأويلات والانفتاح على التأويلات المختلفة معناه قبول سائر الاجتهادات وتصويبها بقصد اختبارها، وهذا سلبيات وإيجابيات ليس محل الخوض فيها، إلا أنها تفضي بنا إلى القول باستحالة التأصيل لأن "العقل المنبثق حديثا كلما حاول أن يؤصل نظرية أو تأويلا أو حكما يكتشف أن الأصول المؤصلة تحيل في الواقع إلى مقدمات ومسلمات تتطلب بدورها التأصيل والتأييد والتحقيق. وهكذا يتوصل البحث إلى ما لا نهاية حتى نكتشف استحالة التأصيل. ثم نكتشف تاريخية كل تأصيل، أو ما اتخذ أصلا في منظومات معرفية سابقة موروثه ومقلدة"².

إن هذه هي نتيجة القول بتعدد التأويلات وقبلها التاريخية هي استحالة التأصيل، ونحن بصدد الحديث عن الدليل الأصولي وتأصيله، فهو بهذا الاعتبار خاضع لمعيار التاريخية والاستحالة بحسب العقل المنبثق الأركوني، هذا الشيء الذي لم يستوعبه العقل الديني والعقل الميتافيزيقي الكلاسيكي حيث "أعرضا عن جدلية الفكر - واللغة- والتاريخ، واعتمدا على مفهوم جوهرى، ثابت، اكتسب قوة إلزامية تخيلية لتقديس ما كان غير مقدس، وتحريم ما كان غير محرّم، وتنزيه ما كان غير منزّه، وتحويل ما كان دنيويا إلى شيء ديني"³.

إن طبيعة العقل الديني في نظر أركون تميل نحو التأصيل والبحث عن الثوابت وتأصيل الأصول، فهي تتجه نحو القداسة والإطلاقية والسيطرة والإلزام، فهي لا تؤمن بالجدلية والتأثير والتأثير بين مختلف المستويات المساهمة في تشكيل وتأسيس الموضوع.

إن أركون لم يأل جهدا في نقد العمل التأصيلي واستحالاته بمختلف مشاربه، دينية أو علمية أو فلسفية، أو أخلاقية، أو سياسية، أو اقتصادية أو اجتماعية، ذلك أن هؤلاء الأصوليين والأصولويين القدماء والمعاصرين: "لا يستطيعون أو لا يريدون أن يحترموا القاعدة المعرفية

1 - المرجع نفسه، ص:14.

2 - المرجع نفسه، ص:15.

3 - المرجع نفسه، ص:12.

التالية التي تلزم العقل إلزاما مطلقا في جميع إنتاجاته الفكرية والعلمية. وهي قاعدة مرتبطة بالوضع اللغوي والمدني والاجتماعي الذي ينشأ فيه الإنسان ويتفقد به العقل في جميع نشاطاته وممارساته. تقول هذه القاعدة ما يلي: إن كل جملة ينطق بها متكلم ما بقصد التأسيس تحيل بالضرورة إلى مستويات مترابطة من التفكير والتعبير وإيجاد إلزام للمعنى. هذه المستويات هي التالية:

1- مستوى ما يمكن التفكير فيه للمتكلم (*l'espace du pensable*). وهو متعلق بتمكن المتكلم من اللغة التي يستعملها، وبالإمكانات الخاصة بكل لغة من اللغات البشرية التي اختارها المتكلم. كما أنه متعلق أيضا بما يسمح به الفكر والتصورات والعقائد والنظم الخاصة بالجماعة التي ينتمي إليها أو يخاطبها المتكلم وبالفترة التاريخية من فترات تطوّر تلك الجماعة. ثم إنه يتعلّق كذلك بما تسمح به السلطة القائمة في المجتمع أو الأمة اللذين يتضامن معهما المتكلم.

2- مستوى ما لا يمكن التفكير فيه بسبب مانع يعود إلى محدودية العقل ذاته أو انغلاقه في طور معيّن في أطوار المعرفة...

وما لا يمكن التفكير فيه يعود أيضا إلى ما تمنعه السلطة الدينية أو السلطة السياسية(الدولة القائمة) أو الرأي العام، إذ ما أجمع على عقائد وقيم قدّسها وجعلها أساسا مؤسسا لكيونته ومصيره وأصالته"¹.

بناء على ما سبق هناك أمور متحكمة في الإنتاج المعرفي والمنهجي هي الوضع اللغوي والمدني والاجتماعي، بمعنى أن المتكلم يخضع للشروط اللغوية للجماعة، وخاضع لأعراف والتقاليد والقيم الاجتماعية، إضافة إلى المسموح به دينيا وسياسيا، وكذا ما يتيح الأفق العقلي في طور معيّن. ومعلوم أن الدرس الأصولي إنتاج منهجي أفرزه العقل المسلم، وهو في رأي أركون محكوم بهذه المعايير اللغوية والاجتماعية والمعرفية.

إن هذه الحصييلة الأركونية لا يقبل بها العقل الأصولي بهذا الشكل¹، وذلك راجع لاختلاف العقلين الذي يؤثر ولا محالة على الخطابين الحداثي والأصولي، فالأول يحترم " المواقف

¹ - المرجع نفسه، ص:9 و10.

الفكرية السابقة وما تنتجه في زمنها وبيئتها من منظومات معرفية. ومع هذا الاحترام للأوضاع التاريخية نكتشف المسافة الفاصلة بين عالم من المعرفة مضى وانقضى، وبين عالمنا نحن أبناء الحداثة ووارثي العقائد الدينية القديمة²، أما "الخطاب الأصولي"³ الراهن ينكر وجود أية مسافة فكرية بين ما أصله الشافعي وأوصى به ابن تيمية، وأفتى به الغزالي وأجمع عليه مراجع التقليد، وبين المعتقد الديني كما هو سائد في المجتمعات المعاصرة، وبخاصة في هذه المرحلة الخاضعة لعوامل العولمة⁴.

هكذا يتضح الفرق بين الخطابين، وهو إدراك الخطاب الحدائي المسافة الفاصلة بين عالمين، عالم قديم وعالم حديث، أما الخطاب الأصولي في رأيه لا يجد أي مسافة بين العالمين على الإطلاق.

إن المسلك التاريخي عند أركون يقوم على وقف كل تأصيل على لحظته التاريخية دونما حملها على ما بعدها، لأن كل تأصيل رهين بلحظته التاريخية وما تحمله في طياتها من حمولات لغوية وسياسية وثقافية وغيرها، ومن تمة لا يمكن استصحاب التأصيل، إذ تنتهي صلاحيته بمجرد انتهاء لحظته التاريخية، وبناء عليه لا يثبت تأصيل، فتأصيل الأمس أضحى باطلا اليوم وهكذا دواليك في تسلسل تأصيلي غير متناهي، وهذا له معنى واحد في نظر أركون وهو استحالة التأصيل.

ولكن أركون لم يبرهن على هذه الاستحالة بالأمثلة الملموسة، إذ جلّ كلامه مرسل لا دليل ولا مثال عليه، ابتداء من تشكيكه في القرآن من خلال انتقاله من الشفهي إلى الكتابي وانتهاء باستحالة التأصيل، فقد شكك في القرآن ولم يبين نوع الغموض الذي يكتنف هذا الانتقال، الشيء الذي جعله يعتبره كالتوراة والإنجيل في جواز النقد عليه بالطريقة نفسها التي نُقد بها التوراة

1 - سنتعرف على وجهة العقل الأصولي فيما يتعلّق بالبعد التاريخي للمنهج والمعرفة.

2 - المرجع نفسه، ص:12.

3 - تتكرر مثل هذه العبارات كثيرا "الأصولي والعلماني..". والواو الزائدة فيها قذحية وتدل على الحمولة الأيديولوجية للمعنى.

4 - المرجع نفسه، ص:12.

والإنجيل، وهو قياس مع وجود الفارق، ولو أنه بيّن نوع الغموض الذي بنى عليه هذه المشابهة لأراح واستراح، ولكنه اكتفى بالتشكيك.

هذا من جهة ومن أخرى متعلّقة بالاستحالة نقول إن ارتباط الشيء بلحظته التاريخية لا يمنع من استصحابه، ذلك أن الارتباط ليس على مرتبة واحدة، فقد يرتبط الثابت باللحظة التاريخية وقد يرتبط المتحوّل كذلك بنفس اللحظة، إلا أن الثابت مطلق في الزمان والمكان إلا أن الإشكال في تعيينه وفرزه، أما المتحوّل فلا ينفك عن لحظته ويظل حبيسها، وكذلك الإشكال في تحديده، وهذا ممكن الزلل والخلل عند الحدائين وغيرهم.

فحقيق على أركون أن يبيّن لنا هذه الاستحالة عينا وإلا فهو مجرد كلام لا دليل عليه، بل دليل تهافته من التاريخ نفسه، فالمسلك نفسه يدلّ على هذا التهافت، فقد استصحب التأسيس على مدار قرون من الزمن، هذا الزمن التي عرفت معه الأمة الإسلامية أوج حضارتها في حين كان الغرب يتخبط في الظلمات والجهالات والتخلف على شتى المستويات، فإذا كان العمل النقدي للكتب المقدّسة في نظر أركون هو سرّ تقدّم الغرب، فإنه ليس بالتأكيد مفتاح تقدّمنا لأن التاريخ أوضح خلاف ذلك.

- مسلك التأويل:

إن هذا المسلك لا يكاد ينفكّ عن سابقه، إذ هو نتيجة له ومن تداعياته، فالقول بالتاريخية يفضي بنا إلى تعدد القراءات وتنوعها وتجدها ولا تتأهيهها، وهذا ما رأيناه مع أركون فيما سبق حينما اعتمد "عقله المنبثق" على نظرية التنازع بين التأويلات بدلا من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى لو كانت وجيهة ومفيدة¹.

هذا المنزع التأويلي جسّده نصر أبو زيد أشد تجسيد في دراساته للتراث الإسلامي، وخاصة في بحث الماجستير ورسالة الدكتوراه، فالأول وقع اختياره على العقل الاعتزالي، حيث حاول في بحثه "الاتجاه العقلي في التفسير - دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة -" الوقوف على التأويل المستند على إعمال العقل في اللغة عند المعتزلة، وذلك من

¹ - استحالة التأسيس:ص14. قد سبقت الإحالة على هذا الكلام .

خلال اختيار قضية المجاز في القرآن الكريم التي استأثرت بجانب كبير من البحث اللغوي عند المتقدمين.

أما رسالة الدكتوراه فهي متابعة وتطوير لفكرة التأويل وتعدده وانفتاحه، حيث وقع اختياره هذه المرة على نموذج صوفي وهو ابن عربي، الذي يستند إلى القلب والذوق في تأويله، وذلك ما صوّب نحوه أبو زيد بحثه " فلسفة التأويل – دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي –"، والملاحظ أنه دائما يشتغل على اللغة القرآنية في التأويل، فالعقل أولا مع المعتزلة والقلب ثانيا مع ابن عربي، وهذا كله تمهيد لتأويلية الذاتية التي ستعتمد على اللغة في اللغة، ولكن قبل النفاذ إلى رؤيته التأويلية وآلياتها وغير ذلك، لا بد من الوقوف على مبررات هذا التجديد المؤسس على التأويل كمدخل من مداخل الإصلاح والتجديد.

تنقسم مبررات التجديد عند أبي زيد إلى مبررات تاريخية وأخرى معرفية، حيث يرى أن " انكشاف أوجه الأزمة¹ خلق الحاجة إلى التغيير، وأول مظهر من مظاهر التغيير هو الحاجة إلى "التجديد" الفكري والسياسي والاجتماعي، أي التجديد في كل مجالات المعرفة وحقولها. وأيضا التجديد في إطار الفكر الديني، خاصة وأن الهزيمة² تم تفسيرها في الخطاب الديني بشقيه الرسمي والشعبي تفسيراً دينياً، على أساس أن دولة الكيان الصهيوني هي دولة "اليهود"، وأنها انتصرت بسبب تمسك اليهود بقيم التوراة في حين تخلى المسلمون عن قيمهم الدينية والروحية وانخرطوا في تقليد الغرب العلماني واستيراد أنظمتها السياسية والفكرية. وما يزال هذا التفسير راجعاً إزاء الأزمات التي تتفاقم. وسيطرت الأوهام والخرافات التي تغذت من خطاب ينظر إلى الهزيمة باعتبارها عقوبة إلهية أنزلها الله بالأنظمة العلمانية وأولئك الذين يريدون التشبه بالغرب...، ومن هنا نشأت الحاجة إلى إعادة النظر في ما اعتبر مسلمات فكرية وعقيدية ينطلق منها ذلك الخطاب"³.

¹ - يرى أن الوضع القائم متأزم على كافة المستويات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والفكرية على حدّ السواء.

² - المقصود بالهزيمة هنا هزيمة العرب الشاملة أمام إسرائيل سنة 1967م، وهي في نظر أبو زيد التي كشفت عن عمق الأزمة التي تعيشها الأمة العربية.

³ - التجديد والتحرير والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، نصر حامد أبو زيد، ص:25، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الأولى:2010.

يقوم المبرر التاريخي لديه على وجود أزمة عميقة وشاملة ومتعددة الأوجه، كشف عنها وأخرجها للوجود بشكل سافر الصراع العربي الإسرائيلي، الذي أسفر عن تخلفنا على كافة المستويات، بل والذي زاد الطين إبالة هو الكيفية التي نظر بها العالم العربي عامة ونخبة لهذه الهزيمة، والمسوغات التي راجت تفسيراً لهذه الخسارة والتقهقر، واستحضار هذا التفسير الديني الخرافي الواهم كلما ألت بنا الأزمت وحلت بنا النكبات، ذلك أنه يرجع نكساتنا إلى التفريط في الدين واتباع الغرب. من هنا برزت الحاجة الملحة للتجديد عند أبي زيد وإعادة النظر في مسلمات هذا الخطاب الفكرية والعقدية.

أما المبرر المعرفي "فمستنده تحقيق عملية "التواصل الخلاق" بين الماضي والحاضر. والمقصود بعملية "التواصل الخلاق" الخروج من أسر التقليد الأعمى وإعادة إنتاج الماضي باسم الأصالة، وكذلك الخروج من أسوار "التبعية" السياسية والفكرية التامة للغرب باسم المعاصرة. وعملية "التواصل الخلاق" ليست محاولة تليفق بأخذ طرف من التراث وطرف من الحداثة من دون تحليل تاريخي نقدي لكليهما"¹.

إن المبرر المعرفي عند نصر حامد أبي زيد يقوم على ما سمّاه بالتواصل الخلاق، وهو مؤسس على خروجين، الخروج الأول هو انفكاك من قيد التقليد، بحيث لا ينبغي تكرار الماضي وإعادة إنتاجه في الحاضر بدعوى الأصالة، والخروج الثاني هو انعتاق من تبعية الغرب، فنتجّب التماهي معه بدعوى المعاصرة.

وعليه فإن التواصل الخلاق ليس تليفق بين التراث والحداثة، بل هو توفيق مبني على التحليل والنقد التاريخي للتراث والحداثة على حد سواء.

من هنا حسب أبو زيد "تأتي أهمية مسألة مراجعة جذور البنية التقليدية، لا بهدف التكرار والإعادة، أو حتى مجرد التسجيل، بل لغاية نقد تلك الجذور، تواصل وانقطاعاً في الوقت نفسه، إذ لا انقطاع بلا تواصل نقدي مبدع وخلاق"².

1 - المرجع نفسه، ص:24.

2 - المرجع نفسه، ص:26.

هذه هي المنطلقات التي انطلق منها نصر حامد أبو زيد لبناء مشروع التأويلي النهضوي الذي اتخذ أساساً له اللغة القرآنية أو الخطاب القرآني، وقد رأينا ذلك في بعده العقلي عند أهل الاعتزال، والقلبي الذوقي عند أهل التصوّف، ولكن تظل هذه القراءات لأصحابها، والهدف منها إضفاء الشرعية التاريخية على التأويل وتنوعه وتعدده واختلافه، فكيف ينظر أبو زيد إلى القرآن الكريم، وما هي الآليات التأويلية التي سيعتمد عليها في قراءته؟

لقد مهّد نصر أبو زيد لنظرته للقرآن بمقدمات تقف على أنواع التعامل مع القرآن الكريم من خلال تفسيره أو البحث في علومه المتعلقة به (علوم القرآن).

فهو يرى أن "تاريخ التفسير يؤكد أن القرآن تم التعامل معه حتى الآن بوصفه "نصاً" لا يحتاج إلا إلى التحليل البنيوي- فيلولوجي للكشف عن معناه. هذا واضح في منهج كل من المتكلمين والفقهاء، حيث انبنى منهج المتكلمين على تركيبة "المحكم والمتشابه"، وانبنى منهج الفقهاء على تركيبة "الناسخ والمنسوخ"، وهما النسقان التركيبيان السائدان حتى الآن في التعامل مع القرآن. وهما نسقان أدبياً في معظم الأحوال لتحويل القرآن إلى ساحة نزال إيديولوجي ومذهبي، نزاع ينتهي إلى التلاعب بالمعنى لغايات برامجية تبريرية، وإن كانت لا تخلو من النوايا الحسنة. إن التعامل مع القرآن بوصفه مجرد "نص" هو مصدر النزاع"¹.

إن علم التفسير قائم في نظره على تركيبة ثنائية تتنوع بتنوع دعائها، فالمتكلمون يتبنون ثنائية (المحكم والمتشابه)، أما الفقهاء فيقوم منهجهم التفسيري على ثنائية الناسخ والمنسوخ، وعلى هذا سار من خلفهم في تفسير القرآن الكريم، وهذا في تقديره أدى إلى التوظيف الإيديولوجي للقرآن والتعامل معه بطريقة تبريرية قائمة على المنفعة الفكرية وغيرها، وإن كانت لا تخلو من النوايا الحسنة، السبب في هذا راجع إلى النظرة التي ينظر بها هؤلاء الدارسون المفسرون للقرآن الكريم، وهي النصية وهي مكمّن النزاع والاختلاف.

أما كلامه فيما يتعلّق بعلوم القرآن فجاء على شكل انتقاد للطريقة التي يشتغل بها الباحثون المعاصرون في علوم القرآن فأكثرهم "ينقلون عن السيوطي ما خف فهمه على الناشئة

¹ - المرجع نفسه، ص:216.

والطلاب، فالغاية عندهم ليست التأليف والجمع - وهو نهج القدماء - ناهيك أن يكون البحث والتنقيب، بل الغاية كل الغاية تسهيل الكتب القديمة بسلبها كل ميزات طلبا للكسب والشهرة. وإذا خلصت النوايا تكون الغاية من الكتابة والتأليف طلب البركة من الله والتقرب إليه بالتماس صالح الأعمال، وعلى رأسها دون شك الكتابة عن "القرآن" أو عن "الحديث النبوي" وعلومه. والحقيقة أن التماس البركة يستلزم أصلا "صلاحية" العمل للتقرب به إلى الله. ولا شك أن لكل عمل صلاحياته التي لا يستقيم إلا بها، وبدونها لا يكون عملا أصلا. والبحث العلمي عمل له شروط ليس منها على التحقيق النقل عن القدماء والتبسيط المخل في أهم مجال من مجالات الدرس والبحث. وإذا خلا "البحث العلمي" من شروطه الموضوعية التي يعرفها المتخصصون، فكيف يكون عملا، ناهيك أن يكون صالحا يتقرب به صاحبه من الله طالبا منه الثواب و "البركة"¹.

يرى أبو زيد أن المعاصرين اجترحوا إثما كبيرا بسبب طريقتهم التأليفية المفتقرة لشروط البحث العلمي، فإذا كان المتقدمين يسعون من خلال اشتغالهم بعلوم القرآن الكريم تأليفا وجمعا في نظر أبي زيد دائما، فإن غاية ما يرجوه المعاصرون هو تسهيل وتبسيط كتب المتقدمين، وذلك يكون على حساب إفقارها من كل مميزات، كل هذا طلبا منهم للكسب والشهرة، أما إذا خلصت النوايا فتحصيل البركة والتقرب إلى الله، رغم أن هذه البركة لا تتحصل لهم لفساد عملهم وما عملته أيديهم من الإخلال بشروط البحث العلمي الجاد المؤسس على الكشف والتنقيب².

¹ - مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن - نصر حامد أبو زيد، ص: 13. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.

² - إن الأحكام التي أطلقها أبو زيد في غاية القسوة، سواء تلك التي وجهها صوب المتقدمين أو التي رمى بها المتأخرين، فهل اقتصر عمل المتقدمين في اشتغالهم على علوم القرآن على الجمع والتأليف؟ هل عملهم فعلا مفتقر إلى التحقيق والتدقيق والنقاش؟ إن الباحث وإن لم يتفق مع طريقة تأليفهم التي في نظره لا تعتمد على النقد التاريخي وهو غير صحيح، فالواجب التحلي بشيء من الإنصاف والموضوعية، وأظن أن ذلك من صميم البحث العلمي الجاد، أما بخصوص كلامه عن المتأخرين فلا يحسن أن يصدر من باحث شغله الشاغل هو الاعتراض على الطريقة التي ينظر بها مخالفوه إليه، أو الكيفية التي ينظر بها أصحاب الفكر الديني في نظره إلى مخالفهم، فاتهام المخالف بسوء النية والبحث عن الشهرة والمكاسب الدنيوية هو بحث في النوايا وتفتيش في السرائر، وهو شيء لا يطلع عليه إلا الله عز وجل، أما القول بأن عملهم وإن صلحت فيه النوايا فيعوزه الصواب، وليس هو إلا النقد لتلك العلوم، وقد غفل الباحث على أن تيسير تلك العلوم قد يكون بوابة ومدخلا للنقد، وإن لم يكن فليس من حق أحد أن

ولتجاوز هذا النمط التقليدي من الدراسة القرآنية يرى أبو زيد أن " الدراسة الأدبية – ومحورها مفهوم "النص" – هي الكفيلة بتحقيق وعي علمي تتجاوز به موقف "التوجيه الأيديولوجي" السائد في ثقافتنا وفكرنا. والبحث عن هذا المفهوم وبلورته وصياغته لا يمكن أن يتم بمعزل عن إعادة قراءة "علوم القرآن" ومن "علوم الحديث" كذلك هو موقف الخطاب الديني المعاصر من علوم القرآن ومن علوم الحديث كذلك هو موقف التردد والتكرار، إذ يتصور كثير من علمائنا أن هذين النمطين من العلوم يقعان في دائرة العلوم التي "نضجت واحترقت" حتى لم يعد فيها للخلف ما يضيفه للسلف"¹.

إذن الدراسة الأدبية هي الكفيلة بتحديد مفهوم النص القرآني وبيان ماهيته اللغوية، التي تحررنا من القيد الأيديولوجي، وذلك تمامه بإعادة النظر في علوم القرآن والحديث، والابتعاد عن التكرار وإرجاع الصدى، بدعوى أن تلك العلوم قد نضجت ووصلت لمرحلة لا يمكن إضافة أي شيء فيها.

أما المبررات التي أقامها دليلاً على هذه القراءة وهذا الاختيار التأويلي هي النظر إلى القرآن " بأنه رسالة، والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة، أو نظام لغوي، ولما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضوعاً للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل الواقع والثقافة، الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص وينتظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة. بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النص بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الإمبريقية. ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص. إن القول بأن النص منتج ثقافي يكون في هذه الحالة قضية بديهية لا تحتاج لإثبات"².

إن استيعاب مفهوم النص القرآني قائم على التواصل الحاصل بين المرسل والمستقبل، وإذا كان المرسل ليس موضوعاً للدراسة، وجب الانتقال آنذاك إلى المستقبل وهو الرسول

يطعن في نية وعمل آخر إن لم ينتحل مذهبه في التأليف والتصنيف، أضف إلى ذلك أنه تأويل من التأويلات، وإن لم يخضع لشروطه ويتبع طريقته.

¹ - المرجع نفسه، ص:13.

² - المرجع نفسه، ص:27-28.

والعوامل المحيطة بالعملية التواصلية وهي الواقع الثقافي المتمثل في اللغة، لذا يعتبر أبو زيد القرآن منتج ثقافي.

لكن " القول بأن النص منتج ثقافي يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة التكون والاكتمال، وهي مرحلة صار بعدها النص منتجا للثقافة، بمعنى أنه صار هو المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى وتتحدد به مشروعيته. إن الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها وبين إمداده للثقافة وتغييره لها. ولكن علينا أن نكون على وعي بأن القول بوجود مرحلتين في تاريخ النص لا يعني أنهما مرحلتان متقابلتان متعارضتان، فالنص في مرحلته الأولى - في تعبيره عن الثقافة - لم يكن مجرد حامل سلبي لها، فقد كانت له فعاليته لا تعكسها عكسا آليا، بل تجسدهما تجسيدا بنائيا، أي تجسيدا يعيد بناء معطياتهما في نسق جديد. وفي المرحلة الثانية ليس المقصود بأن النص منتج للثقافة تحويل الثقافة إلى صدى سلبي للنص، فلثقافة أيضا آلياتها الخاصة في التعامل مع النص وذلك بإعادة قراءته وتأويله"¹.

إن اعتبار النص القرآني منتج ثقافي يعتمد على وجود مرحلتين تاريخيتين لا تعارض بينهما، فالمرحلة الأولى يؤدي النص فيها دورا بنائيا في الواقع وإعادة صياغته في نسق جديد، أما في المرحلة الثانية فيمسك بناصيتها الواقع الثقافي بحيث يعمل على تأويل النص وإعادة قراءته، إذن يمكن وصف هذه العلاقة بالجدلية القائمة على التأثير والتأثر، فالنص يبني ويشكل، والواقع يقرأ ويؤول.

بناء على هذه المقدمات يغير أبو زيد نظرتة للقرآن الكريم، باعتباره خطابا شفهيلا لا على أنه نص مكتوب، لذا فقد عاب على الدارسين المحدثين نظرتهم له على هذه الشاكلة، ففي نظره أي دراسة لا تنطلق من الأساس الشفهي هي دراسة غير سليمة، وفي هذا الصدد يقول أبو زيد: " ولقد دأب الدارسون للقرآن في العصر الحديث على مواصلة المنظور التراثي في التعامل مع القرآن بوصفه "نصا". إن التعامل مع القرآن من هذا المنظور يشجع إمكانية التفسير

¹ - المرجع نفسه، ص:28.

والتفسير المضاد، كما يسمح بالمثل بإمكانية التلاعب الدلالي ليس بالمعاني فقط بل بالمبنى القرآني نفسه، وذلك كما حدث في التأويلات السجالية التي أنجزها المتكلمون في الماضي¹.

إن القرآن في نظر أبي زيد لا ينبغي التعامل معه على أساس أنه نص، فهذه النظرة النصية كرسّها الدارسون القدامى وواصل ترسيخها الدارسون المعاصرون، والسبب عائد إلى إمكانية التفسير والتفسير المضاد، أي استعمال النص القرآني في الصراعات الفكرية وغيرها، ومن تم الوقوع في التلاعب بمعاني القرآن ومبانيه، كما حدث في نظره مع المتكلمين.

لذا فإن "أساس التعامل مع القرآن من منظور كونه "خطابا" يمكن أن يساعدنا في عملية "ترتيب النزول" عن طريق جمع أجزاء الخطاب التي تم تفرقيها في عملية الجمع الحالي"².

ومعناه أن أي دراسة معاصرة لا بد لها من أن تتأسس على النظر إلى القرآن الكريم باعتباره خطابا يعتمد النزول القرآني المنجم سبيلا للدراسة، وتعرض في نفس الوقت عن النص الناجز الذي أفرغ فيه الخطاب بناء على الترتيب الحالي المستند على الجمع في العهود المتقدمة.

وبناء عليه فإن "أي مقاربة جديدة للقرآن لا تضع في اعتبارها إعادة الاعتبار لطبيعته الأصلية الحية بوصفه "خطابا" – إن في الدراسات الأكاديمية أو في تداوله في الحياة اليومية- لن تستطيع أن تنتج تأويلية "حية ومنفتحة". إن السعي إلى تأسيس "تأويلية حية" مفتوحة، ضدا للتأويلات "السلطوية" و"الكليانية"، ينطلق من حقيقة فحواها أن تأويل القرآن هو في حقيقته سعي لصياغة "معنى الحياة". وإذا كنا حقا جادين في سعينا لتحرير الفكر الديني من سلطة القهر والقوة، سياسية كانت أم اجتماعية أم دينية، من أجل إعادة الحق في صياغة المعنى الديني للمؤمنين، فلا سبيل أمامنا إلا محاولة بلورة منهجية تأويلية تقبل تأويل غيرها وتبني عليه أو تعارضه.

¹ - التجديد والتحرير والتأويل، نصر حامد أبو زيد، ص:214.

² - المرجع نفسه، ص:224.

تتعلق هذه التأويلية المفتوحة من حقيقة أن الاختلافات الإمبريقية في المعنى الديني جزء من طبيعتنا الإنسانية القائمة على الاختلاف في معنى الحياة عموماً، وهو الأمر الذي يجب اعتباره قيمة إيجابية في سياق حياتنا الحديثة. قيمة تعيد وصل "معنى القرآن" بسؤال "معنى الحياة". فالقرآن مليء بالحوار والسجال والمناظرة والرفض والقبول، ليس فقط مع أو ضد المعايير والثقافات وأنماط السلوك السابقة قبل انبثاقه، ولكن مع معاييرها هو ومع تأكيداتها هو ومع أحكامه. إن "الخطاب القرآني" يمثل عملية محاورة ونقاش وتعديل وفق متغيرات السنوات العشرين، أو الأكثر قليلاً، في حياة المستقبل والمتحاور الأول - النبي محمد - وحياة المستقبلين المحاورين من عرب ويهود ونصرانيين أساساً، ثم من مؤمنين وكفار ومنافقين بعد ذلك بسنوات¹.

لاستنتاج القرآن ودراسته دراسة خاضعة لمعيار العلمية الحقة لا بد من محاورته في مرحلة ما قبل النصية، أي حينما كان خطاباً، وهذا لن يتم إلا باعتماد التأويل المفتوح أو بالأحرى المنفتح على قراءات متعددة ومختلفة الزوايا، وعدم الجمود على التأويلات الخاضعة للسلطان السياسي أو الإيديولوجي، ذلك أن أبا زيد ينظر لحركية القرآن مع ما قبله وما بعده، بل ومع نفسه في فاعليته مع الواقع.

واختيار التأويلية المنفتحة ليس معناه التأييد للتأويلية المعاصرة لما لهذه الأخيرة من آفات على مستوى النتائج والمآلات، لذا لا يكفي "الاستعانة بالتأويلية المعاصرة من أجل البرهنة على تاريخية، ومن ثم نسبية، كل نمط من أنماط التأويل، بينما يزعم كل زاعم - ضمناً على الأقل - أن التأويل الذي يقدمه هو وحده التأويل الملائم ومن ثم الأكثر مشروعية. كل هذه المقاربات العلية تنتج إما تأويلية سجالية أو تأويلية اعتذارية. وبعبارة أخرى: إن التعامل مع القرآن، فقط بوصفه "نصاً"، سينتج دائماً تأويلية "كليانية" أو تأويلية "سلطوية"، وكلتاها تزعم إمكانية الوصول إلى الحقيقة المطلقة"².

1 - المرجع نفسه، ص: 215-216.

2 - المرجع نفسه، ص: 214-215.

فالتأويلية المعاصرة لا تفضي بنا إلى التعددية والنسبية والتاريخية، بل على العكس تقدّس نفسها وتمنحها الإطلاقية واليقينية، وفي المقابل تقصي جميع التأويلات، وهذا عائد في نظره إلى عدم استناد هذه التأويلية المعاصرة إلى المنهج القويم الذي يجعلها مفتحة ومتصالحة، لذا يقترح علينا المنهج الكفيل لتلافي سلبيات التأويلية المعاصرة وهو منهج التحليل اللغوي حيث يؤكد أن " اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختياراً عشوائياً نابعا من التردد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأحرى القول إنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته. إن موضوع الدرس هو "الإسلام"، ولا خلاف بين علماء الأمة على خلاف مناهجهم واتجاهاتهم قديما وحديثا أن الإسلام يقوم على أصلين هما "القرآن" و "الحديث" النبوي الصحيح. هذه حقيقة لا يمكن التشكيك في سلامتها. الحقيقة الثانية التي لا يمكن التشكيك في سلامتها كذلك أن النصوص لم تلق كاملة ونهائية في لحظة واحدة، بل هي نصوص لغوية تشكلت خلال فترة زادت على العشرين عاما. وحين نقول "تشكلت" فإننا نقصد وجودها المتعيّن في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أي وجود سابق لهما في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ"¹.

إذن فالمنهج اللغوي في تفاعله مع الواقع والثقافة هو الذي وقع عليه اختيار أبو زيد نظرا لاعتبارات ومناسبات، ذلك أن الأصلين - الكتاب والسنة- لا يصلح ولا يليق لمقاربتهم إلا المنهج اللغوي لأنه يتناسب مع طبيعتهم النصية والخطابية، إضافة إلى أن هذين الأصلين لم ينجزا بين عشية وضحاها، بل تشكلا وتكونا من خلال التفاعل مع الواقع الثقافي السائد آنذاك، بغض النظر عن الكينونة الأولى الأصل.

لقد انتقل أبو زيد من عرض نظريته في دراسة وقراءة القرآن الكريم، - وأن التأويل المتعدد والمنفتح هو المسلك الذي لا ينبغي العدول عنه-، لإيجاد الحلول للأزمة العميقة والشاملة التي يعيشها العالم العربي، والسبب الرئيسي في وجودها هو الفكر الديني وكيفية تعامله مع النص القرآني، والطريقة الدينية الخاطئة التي يتفاعل بها مع الواقع.

¹ - مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، ص:29.

لقد انتقل من كل هذا وذلك ليقف على نموذج تراثي آخر، هو من صميم ما نحن بدراسته وعرضه، ألا وهو الدليل الأصولي من جانب المعاني الكلية المقصدية، يريد أبو زيد أن يعرض علينا بالدليل الملموس العمل التأويلي المنفتح من خلال قراءة جديدة في مقاصد الشريعة، وتمهيدا لذلك يحدثنا عن منهج علماء الأصول، باعتبار " هذا الإنجاز المهم جدا والخطير يؤصل منهجا في قراءة النصوص ناجزا. ولا أعني أنه ناجز في مجال قراءة النصوص الدينية فقط، لأن ذلك أمر تحقق بالفعل، لكنه منهج ناجز كذلك في قراءة كل أنماط النصوص القانونية والفلسفية والأدبية.

وكل منهج ناجز يظل منهج علماء الأصول في استنباط الكليات من الجزئيات، ثم إعادة تنزيل الكليات لفهم الجزئيات، فهما مجددا، منهجا مفتوحا قابلا للإضافة مع تجدد الوعي وتطور أساليب المعرفة وأدوات البحث، خاصة في مجال قراءة النصوص. ولعل هذا هو الدافع الذي يدفعنا اليوم لاقتراح مشروع قراءة جديدة للمقاصد الكلية للشريعة¹.

هي إشادة إذن بالمنهج الأصولي الذي أقامه الأصوليون، لأنه في تقديره منهج له قدرة عالية على القراءة، ليست فقط للنصوص الدينية التي قرأها بكفاءة فائقة، بل بإمكاناته في قراءة جميع أنماط النصوص القانونية والفلسفية والأدبية، وهذا التمكن وهذه الإحاطة آتية من الكيفية التي بني بها، والمقصود هنا الطريقة الاستقرائية التي تأسست عليها كلياته، وكيف أن هذه الكليات تصير حاکمة ومؤطرة لأفرادها المنتظمة تحتها، فهو منهج منفتح قابل للإضافة مع تنامي الوعي وتطور المعرفة وطرق البحث، وهذا ما حدا بأبي زيد إلى اقتراح قراءة جديدة لمقاصد الشريعة الإسلامية.

إن " هذه القراءة تسترشد بمنهج علماء الأصول، ولكن في إطار هموم العصر الذي نعيش فيه، ولمواجهة المشكلات التي تمثل عقبة أمام تحقيق وعي إسلامي جديد.

1 - الخطاب والتأويل نصر أبو زيد، ص202. المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الثالثة 2008.

وكل قراءة جديدة، من حق المشروع المقترح لقراءتنا أن يضيف إلى منهجيات القراءة السابقة ما أحدثته المنهجيات الحديثة من انشغال بمستويات الدلالة التي تتجاوز حدود الدلالة اللغوية. لقد شُغِلت القراءة السابقة بفحص الدلالة اللغوية أساساً، ولذلك تركز اهتمامها في الكشف عن آليات هذه الدلالة في حدود علوم اللغة والبلاغة والتقليديين. وكان منصبا أساساً على الكليات المستنبطة من الجزئيات، دون أن تقف على الدلالات الكلية الناشئة عن طبيعة الحركة المعرفية لنصوص الإسلام في كليتها. والمقصود بهذه الدلالات الكلية علاقة النص الإسلامي -معرفياً- بالنصوص التي كانت قائمة ومؤثرة وفاعلة في سياق اللحظة التاريخية للوحي"¹. وإن كانت هذه القراءة مستضائة بالمنهج الأصولي، فإن من المستحق لكل دارس أن يضيف لقراءته من المناهج ما يتيح له الواقع المعرفي، خاصة وأن القراءة الأصولية تعتمد في أساسها على الاستقراء القائم على ثنائية الكلي والجزئي، والذي لا يتعدى الحدود اللغوية، مع إغفال العلاقة الرابطة بين النص والواقع.

لذلك فمن الطبيعي" أن تحاول القراءة الجديدة تجاوز ثنائية الجزئي والكلي دون إغفالها تماماً، وذلك للبحث عن الدلالة أو الدلالات الكلية التي لا تفصل بين التشريعي والعقدي من ناحية، وبين الدلالات المستنبطة من القصص القرآني ووصف الجنة والنار من جهة أخرى. بالإضافة إلى ذلك تُدخِل هذه القراءة في بؤرة اهتمامها الدلالة الكلية للنص الإسلامي في سياق تفاعله الجزئي والكلي مع الواقع الاجتماعي والتاريخي. وبعبارة أخرى تحاول القراءة الجديدة، بمنهجيتها، المعاصرة أن تتناول النص الإسلامي في كليته، ذلك النص الذي جزأته العلوم الدينية في التراث الإسلامي فانشغل "علم الأصول" بالأحكام والتشريعات، وانشغل "علم الكلام" بالعقيدة وانشغل "التصوف" بالأخلاق، وانشغلت باقي العلوم كل بجانب من الجوانب"².

تبيّن بوضوح أن أبا زيد يركز على عامل أساسي وهو "الكليّة"، بمعنى أن هذه القراءة لن تقع في خطأ التجزيء والانفصال الذي ارتكبه المتقدمون، بحيث اجتزأ كل متخصص من العلم الشرعي ما يلائم اهتماماته وميوله، فالأصولي أخذ بطرف الأحكام والتشريعات، والمتكلم تتبع

1 - المرجع نفسه، ص:202

2 - المرجع نفسه، ص:203.

المعتقدات ومقالات أهلها، والمتصوّف صوّب وجهه نحو محاسن الأخلاق، وهكذا دواليك، أما الانفصال فتمثّل في ما ذكر سابقاً من التجافي الحاصل بين النص والبعد الاجتماعي والتاريخي.

وبالتالي يقدّم لنا أبو زيد العاصم من هذه القواصم السالف ذكرها من خلال اقتراح أولي " لمشروع القراءة الجديدة يعتمد على إدراك ثلاثة مبادئ نرى أنها جوهرية وأساسية، بحيث يمكن القول إنها تمثّل "الكليات" التي تستوعب الجزئيات، إلى جانب أنها تستوعب "المقاصد الكلية" الخمسة التي استنبطها أسلافنا في قراءتهم العميقة المستوعبة بحسب الإطار المعرفي المتاح لهم"¹.

يقول عنها: " إن هذه المبادئ الكلية الثلاثة – العقل والحرية والعدل- تمثّل منظومة من المفاهيم المتماسكة المترابطة من جهة، وهي تستوعب المقاصد الكلية الخمسة التي استنبطها علماء أصول الفقه من جهة أخرى. إن الحفاظ على النفس والعقل والدين والعرض والمال تبدو مبادئ جزئية بالنسبة للمبادئ الثلاثة الكلية، ويمكن بالتالي أن تتدرج فيها. هذا إلى جانب أن تلك المبادئ تستوعب جميع القواعد الاجتهادية التي أنجزها الأصوليون مثل قاعدة "الاستحسان" و"المصالح المرسلة" و"استصحاب الأصل" و"إباحة الضرورات للمحظورات"، وغير ذلك. هذه القواعد تمثّل من جهة أخرى أسسا كلية ترفع الاختلاف المعروف بين المدارس الفقهية حول مشروعية بعض هذه المبادئ"².

هذه المبادئ نسق مفاهيمي مترابط، مستوعب للكليات الخمس المستنبطة من لدن الأصوليين والتي تعتبر بالنظر إلى هذا النسق المفاهيمي جزئيات لا أقل ولا أكثر، ومتضمّين لجميع القواعد الاجتهادية، إضافة إلى أنها رافعة للاختلاف الفقهي الموجود بين المذاهب الفقهية.

ومن تم كانت هذه المبادئ قيمة مضافة ذات فائدتين، الأولى تشريعية تقوم مقام الكليات الخمس وجميع القواعد الاجتهادية، والثانية أخلاقية رافعة للاختلاف الذي قد يحصل بين العلماء والفقهاء.

¹ - المرجع نفسه، ص:203.

² - المرجع نفسه، ص:207.

ولكن مما يؤخذ على أبي زيد هو غفلته عن بيان الطريقة التي وصل بها إلى مبادئه الكلية، ولم يكشف لنا عن كيفية أعمال هذه المبادئ في بناء الفقه والأحكام المتعلقة بواقع المكلفين في شتى المجالات، لذا يظل كلامه مرسلا غامضا مفتقرا إلى الحجة والبيان.

وفي سياق الملامة فما برح أبو زيد يشيد بتأويليته المنفتحة ويحذرنا من التداعيات السلبية للتأويلية المعاصرة إلا أنه نقض غزله وأركان فلسفته القائمة على التعدد والتنوع والانفتاح حينما انساق وراء أحلامه ومبادئه التي جعلها رافعة للاختلاف، حيث وضعنا أمام تأصيل ختامي نهائي متعالي مطلق، لا تاريخي، لأننا إذا رفعنا الاختلاف الذي يجسد الطبيعة البشرية على حد قوله، فقد أغلقنا باب التأويل، ولم تعد هناك إلا حقيقة واحدة، وهو الشيء الذي أنذر منه أبو زيد وبشّر به في نفس الوقت.

حينما انتهى أبو زيد من تقرير نسقه التأويلي أراد أن يمنحنا مثالا عن كيفية أعماله على مستوى الترجيح عند التعارض والتصادم مع بعض القواعد¹ اللاتقديمية، ومثل لنا بقاعدة (درء المفسد مقدم على جلب المصالح) حيث قال: "ومن المؤكد أن الانطلاق من هذه المبادئ سيجعلنا نتوقف عند قاعدة "درء المفسد مقدم على جلب المصالح" وقفة نقدية فاحصة متأمله للسياق التاريخي الذي صيغت فيه، وهو سياق حالة الضعف والتمزق والتشتت الذي أصاب بنية المجتمعات العربية الإسلامية. وإذا كنا نسعى لتجاوز هذه الحالة المشار إليها، واللاحق بركب التقدم والمدنية، فإنه من الصعب تقبل مثل تلك القاعدة، هذا بالإضافة إلى أنها تتعارض مع مبادئ العقل والحرية والعدل، التي هي بمثابة المقاصد الكلية للشريعة. ولا شك أن كل تقدم اجتماعي وعمراني وتقني إنما يرتبط بتطور الوعي الإنساني وبتنامي قدرته على اكتشاف القوانين الطبيعية والاجتماعية... لكن كل تقدم له بعض توابعه السلبية التي تترتب عليها بعض الأضرار، وهي بمثابة ضريبة تدفعها البشرية في سبيل التقدم. فلو أخذنا بقاعدة "درء المفسد

¹ - سرعان ما نسي أبو زيد أن مبادئه الثلاثة تتضمن جميع القواعد الاجتهادية، وتندرج تحتها كلها دون استثناء، ولاريب أن هذه القاعدة منها، فكيف تعارض هذه القاعدة "الجزئية" مع المبادئ الناظمة لها؟ إذن وجب على أبي زيد أن يغير لفظه "جميع" بلفظة "معظم أو أغلب.." حتى يستقيم تعارضه وترجيحه.

مقدم على جلب المصالح" لناهضنا التقدم ووقفنا حجر عثرة في سبيله، أي لناهضنا تطور العقل وتقدمه، وبذلك ننتهك مبدأ كليا من مبادئ الإسلام"¹.

يرى أبو زيد أن هذه القاعدة لا بد أن تقرأ في سياقها الاجتماعي والتاريخي، الذي يدل على التواجد في مرحلة زمنية طبعها الوهن و اصطبغت بالضعف في تاريخ المجتمعات العربية الإسلامية، لذا إذا كانت لدينا رغبة ملحة في التقدم لا ينبغي إعمال هذه القاعدة، إضافة إلى أنها تتعارض مع المبادئ الكلية الثلاثة (العقل- الحرية – العدل)، ومعلوم لكل ذي لب أن لكل تقدّم وتطور ضريبة تدفعا الأمم الراغبة في التقدّم، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تتجو من أدائها، وهذه القاعدة بالذات حين الإعمال ستحول بيننا وبين التقدّم، وستقف عائقا بيننا وبينه، وأي شيء سيعترض إقدامنا المعرفي ونهضتنا الشاملة هو يضرب في صميم وجوهر الإسلام².

إن الحكم على قاعدة من أنفس القواعد الشرعية بأنها لا تقدمية، وأنها تعيق تقدّم الأمة ونهضتها هو حكم متسرع جدا، وليس من صفات الباحثين المجدّين الجادّين، لأن مثل هذه القواعد لا تنقض ولا تبرم هكذا دونما دراسة ولا بحث ومعينة واقعية، وقد بلغ أبو زيد الحد في الإسفاف بالعقل المسلم، لأنه يخال أن هذا العقل لا يعلم أن للتقدّم وللنهضة والتطور ضريبة، وهذه قاصمة لا عاصم منها.

إن العقل المسلم يعي جيّدا أكثر من سائر العقول أن للراقي ضريبة وذلك من جهتين، من جهة الوحي الذي لا ينقطع عن التذكير بضريبة الإصلاح ومحاربة الفساد والمفسدين ويضرب الأمثال من حياة الرسل والأنبياء وأتباعهم، ومن جهة أخرى من التجربة الواقعية وهي مشترك إنساني.

1 - الخطاب والتأويل نصر أبو زيد، ص:207.

2 - لقد انطلق أبو زيد من مقدمات صحيحة وتوسّل بقواعد ثابتة صريحة وأنتج نتائج قبيحة، أما المقدمة فهي أن ما يقف في وجه تقدّم الأمة العربية الإسلامية فينبغي إهماله، ثم الوسيلة فهي قاعدة ثابتة وصريحة، ولكنّه لا يمكن فهما دون استحضار قدر المفسدة والمصلحة، فالمفاسد التي تُدرأ شرطها الغلبة والعظمة. أما النتيجة فهي إبطال العمل بقاعدة من أنفس القواعد التي تقوم عليها الشريعة، لتوهّم التعارض.

إن مكن الخلل في تقديري ليس في القاعدة بل في فهمها، فقواعد المصالح والمفاسد لا يمكن أن تفهمها خارج سياقها، ودونما الاضطلاع على الفلسفة التي تقوم عليها، وبيان ذلك عند العز بن عبد السلام في فصل تفاوت رتب المصالح والمفاسد إذ يقول: " ثم تنقسم المصالح إلى الحسن والحسن، والفاضل والأفضل، كما تنقسم المفاسد إلى القبيح والأقبح، والرذيل والأرذل، ولك واحد منهما رتب: عاليات ودانيات، ومتوسطات، ومتساويات وغير متساويات.

ولا نسبة لمصالح الدنيا إلى مصالح الآخرة، لأنها خير منها وأبقى، ولا نسبة لمفاسد الدنيا إلى مفاسد الآخرة، لأنها شر منها وأبقى.

ومصالح الإيجاب أفضل من مصالح الندب، ومصالح الندب أفضل من مصالح الإباحة، كما ان مفاسد التحريم أرذل من مفاسد الكراهة"¹، هذا الإيضاح لأجل بيان بعض الأسس النظرية التي تقوم عليها قواعد المصلحة والمفسدة، أما عن قاعدة محل النزاع فـ " إذا اجتمعت مصالح ومفاسد، فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلنا ذلك، امتثالاً لأمر الله فيهما، لقوله سبحانه وتعالى: ﴿بِاتَّفَاقٍ أَلَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾²، وإن تعدد الدرء والتحصيل، فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة، ولا نبالي بفوت المصلحة، قال الله تعالى: ﴿

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْلَبَعٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِمَّنْ تَنْبَغِيهِمَا﴾³، حرهما لأن مفسدتهما أكبر من منفعتهما...

وإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة حصلنا المصلحة مع التزام المفسدة، وإن استوت المصالح والمفاسد فقد يُتخير بينهما، وقد يُتوقف فيهما"⁴.

1 - الفوائد في اختصار المقاصد أو القواعد الصغرى، للعز بن عبد السلام، ص:39، تحقيق إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر بيروت- لبنان، دار الفكر دمشق- سورية، الطبعة الأولى: 1416هـ/1996م.

2 - سورة التغابن، الآية:16.

3 - سورة البقرة، الآية:217.

4 - القواعد الكبرى أو قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، للعز بن عبد السلام، ج1/136.

إن نحن أمام مفسدة غالبية وراجحة على المصلحة لذا وجب درؤها ودفعها وتقويت تلك المصلحة، والعكس إذا كانت المصلحة أعظم وجب جلبها وعدم الالتفات إلى المفسدة، هذا الذي لم يلحظه أبو زيد، فضرورية الإصلاح والتقدم والرفي لا ينبغي أن تُمنح دون تحقق المبتغى.

- مسلك العقلانية:

إن هذا المسلك يمكن فهمه في إطار العلاقة بالتراث والحداثة، شأنه شأن المسالك التي سبق وأن رأيناها، فسؤال الحداثة هو المنطلق لتحديد هذه العلاقة، لذا فأصحاب هذا الاتجاه الحداثي يشتغلون على مقارنة هذه العلاقة ومحاولة تحديدها، وكيف يتموقع الإنسان العربي المسلم داخل هذه العلاقة، وذلك من خلال البحث في تفسير كينونة هذا التراث ومراحل تطوره، والطريقة التي قرأ بها والتي ينبغي قراءته بها، وما المعايير التي يكون عليها اقتباسنا وانتقاؤنا منه وتعاملنا معه، هذا بطبيعة الحال ما ينظر فيه الحداثيون القائلون بالوصل لا بالفصل.

من رواد هذا المسلك العقلاني محمد عابد الجابري، الذي انخرط في بحث التراث من خلال رباعيته العقلية، ليخلص إلى الطريقة التي يمكن للإنسان العربي المسلم أن ينتظم في عقد الحداثة دون إحساس بالاغتراب. فما التراث وما الحداثة عند الجابري؟

لقد تتبع الجابري مادة "و.ر.ث" في اللغة والاصطلاح القرآني إلى أن خلص إلى أن التراث هو "بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفاً في بطانة وجدانية إيديولوجية، لم يكن حاضراً لا في خطاب أسلافنا ولا حقل تفكيرهم، كما أنه غير حاضر في خطاب أية لغة من اللغات الحية المعاصرة التي "تستورد" منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا"¹.

إن لفظ "التراث" عرف تطوراً دلالياً بحيث أضحى مصطلحاً متداولاً في الحقل المعرفي المعاصر بالمعنى الذي حدده الجابري، فهو عبارة عن موروث ثقافي وفكري متنوع ومختلف، جمع بين الديني وما يدور في فلكه من علوم شرعية، والأدبي نثراً وشعراً، والفلسفي والفني...

¹ - التراث الحداثة - دراسات ومناقشات -، لمحمد عابد الجابري، ص: 23، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، الطبعة الأولى: 1991.

إلا أن معنى التراث في الخطاب العربي المعاصر لا يخلو من حمولة أيديولوجية تصطبغ بحسب متبنيها لبييراليا كان أو يساريا أو إسلاميا، تعمل على توظيفه في الواقع، وتستدعيه للإجابة عن المشاكل التي يتخبط فيها العالم العربي.

التراث بهذا المعنى وهذه الشحنة الأيديولوجية معنى غير مسبوق لا عند السلف، ولا يوجد عند الغرب الذي يعتمد عليه العقل العربي المعاصر في تزويده بالمصطلحات الجديدة.

كما أن " الحداثة عندنا، كما تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة، هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معا، والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية. والعقلانية والديمقراطية ليستا بضاعة تستورد بل ممارسة حسب قواعد. ونحن نعتقد أنه ما لم نمارس العقلانية في تراثنا وما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة "العالمية" كفاعلين وليس كمجرد فاعلين"¹.

الحداثة كما يراها الجابري لعالمنا العربي المعاصر تتجاوز عصر النهضة والأنوار في العالم الغربي، وهي تقوم على ركيزتين أساسيتين، العقلانية والديمقراطية باعتبارهما ممارسة وحياة يومية فعلية، تسير وفق قواعد معينة، أما السبيل لتجسيدها وتأسيسها فلن يمر إلا عبر نقد التراث نقدا عقليا، نفضح من خلاله أصول الاستبداد ومظاهره التي تشربها العقل السياسي العربي.

مما سبق نلاحظ طبيعة العلاقة النازمة بين التراث والحداثة، فهي علاقة لا تقوم على القطيعة والفصل، إنما تقوم على الاستدعاء والوصل مع استصحاب شرط النقد العقلاني، والقراءة المعاصرة التي تمنحنا القدرة على مجاراة التقدم والتطور الحاصلين في العالم، وهو ما أكدّه الجابري بقوله: " فالحداثة، في نظرنا، لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر

¹ - المرجع نفسه، ص:17.

ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بـ"المعاصرة"، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي"¹.

إن التعامل مع التراث بحسب الجابري يتم عبر سؤال الفهم لا سؤال الأخذ والترك، فالمشكل المطروح بالنسبة إليه "والذي يجب أن يطرح بجد ليس "ماذا نأخذ وماذا نترك؟" بل كيف ينبغي أن نفهم؟ ومن أين يجب أن نبدأ من أجل التغيير، من أجل النهوض؟"².

هذا السؤال يحيلنا بدوره على المنهج الذي سيعتمده الجابري في مقاربتة للتراث، أي ما هي الطريقة التي سيفيد منها في فهم التراث وماهي شروطها، وهي التي لا تختلف عن نتائجها المعرفية وخلصاتها المنهجية، فقد جاء على لسان الجابري قوله: "والتراث كما قلنا هو شيء ينتمي إلى الماضي، القريب أو البعيد. ولذلك كان لابد للتعامل معه تعاملًا علميًا، من التزام أكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من المعقولية. وإذا كان هذان الشرطان مطلوبين في كل عمل علمي فهما مطلوبان هنا أكثر، ولذلك لا بد من الإلحاح عليهما. ذلك لأن التراث بما أنه شيء "حاضر فينا ومعنا" فهو أقرب إلى أن يكون ذاتًا منه إلى أن يكون موضوعًا، وبالتالي فنحن معرضون إلى أن يحتوينا بدل أن نحتويه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فيما أن التراث ينتمي إلى الماضي فهو يمثل ذاكرتنا الثقافية، ذاكرة الوعي واللاوعي، ومن هنا وقوعه تحت نفوذ آليات التذکر والتخيّل، آليات التفكير بالرموز والنماذج والقيم وكل مكونات المخيال الاجتماعي، وهذا كلّه يقلص من إمكانية التعامل العقلاني معه، إمكانية إضفاء ما يكفي من المعقولية عليه"³.

يؤكد الجابري على التعامل العلمي مع التراث، وما هو إلا التزام قدر كبير من الموضوعية والمعقولية، باعتبارهما شرطين ضروريين في هذه الدراسة التراثية، وذلك عائد إلى خصوصية هذا التراث في وعينا وذاكرتنا الثقافية وحياتنا التاريخية، لذا ينبغي الحذر من أن يتسرب شيء من ذاتنا الفردية أو الجماعية إلى هذه الدراسة فيعود ذلك على المقاربة بالضرر

¹ - المرجع نفسه، ص: 15-16.

² - بنية العقل العربي - دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية - لمحمد عابد الجابري، ص: 573، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان - بيروت، الطبعة التاسعة: 2009.

³ - التراث الحداثي - دراسات ومناقشات -، لمحمد عابد الجابري، ص: 46-47.

المعرفي والخلل المنهجي، لذا كان لزاما على الدارس " تحقيق أكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من المعقولية"¹.

لأن الموضوعية والمعقولية هما " الهدف المنهجي لهذا النوع من القراءة ... ولذلك كان الهاجس الأول والأخير الذي يحكم هذه القراءة هو التالي: كيف نتعامل مع تراثنا بموضوعية ومعقولية؟"².

هذا يحيلنا بدوره على تصوّر معنى الموضوعية والمعقولية يقول الجابري: " نعني هنا بـ "الموضوعية" جعل التراث معاصرا لنفسه، الشيء الذي يقتضي فصله عنا. وبالمقابل نعني بـ "المعقولية" جعله معاصرا لنا أي إعادة وصله بنا. وإذن فالهدف الذي نرمي إليه هو جعل التراث معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي، الذي يتطلّب معالجته في محيطه الخاص، المعرفي والاجتماعي والتاريخي، وهذا هو معنى الموضوعية، وفي الوقت نفسه جعله معاصرا لنا بنقله إلينا ليكون موضوعا قابلا لأن نمارس فيه وبواسطته عقلانية تنتمي إلى عصرنا، وهذا هو معنى المعقولية"³.

اتضح من هذا أن شرط الموضوعية عند الجابري هو الدراسة التاريخية، التي تعنى بدراسة التراث في الماضي، في واقعه، في سياقاته الاجتماعية والتاريخية التي أسهمت في كينونته على الشكل الذي وجدناه عليه، أما شرط المعقولية فهو التواصل معه الذي يبنّي على العقل الذي تحقق في الشرط الأول (الدراسة التاريخية)، ثم تشييد واقعنا بناء على النتائج العقلانية لهذه الدراسة التاريخية، فما لم " نؤسس ماضيها تأسيسا عقلانيا فلن نستطيع أن نؤسس حاضرا ولا مستقبلا بصورة معقولة"⁴.

1 - المرجع نفسه، ص:47.

2 - المرجع نفسه، ص:47.

3 - المرجع نفسه، ص:47.

4 - المرجع نفسه، ص:257.

إن علاقتنا مع التراث مزدوجة قائمة على الانفصال¹ والاتصال، فالأول يتحقق بالموضوعية التي تربطه بواقعه، والثاني يكون بالمعقولية التي تصله بواقعنا.

لقد استحضرت الجابري في مسيرة قراءته النقدية للعقل العربي نماذج تراثية عديدة ومختلفة بحسب انتمائها المعرفي، اعتبرها تجسيدا للعقلانية التي يمكن أن تؤسس عليها واقعنا المعاصر، فمن النموذج الفلسفي مع ابن رشد مرورا بنموذج علم الاجتماع السياسي مع ابن خلدون، إلى ابن حزم النموذج الأصولي الكلامي، ثم النموذج المقاصدي مع الشاطبي، والذي يهمننا في رحلته هذه هي المحطة الحزمية والشاطبية التي وقف عندها، لتعلقها بالدليل الأصولي والتجديد العقلاني وإعادة التأسيس والتأصيل بحسب الجابري.

للجابري نظر في مشروع ابن حزم يختلف عن السائد في الدراسات الإسلامية والشرعية فالأمر بالنسبة له " يتعلق لا بـ "ظاهريية" نصية متشددة تضيق من مجال العقل، كما يعتقد، بل بنزعة نقدية عقلانية تتمسك بالنص، وبالنص وحده، فيما ورد فيه نص وهو قليل ومحصور كما يقول ابن حزم نفسه. أما الباقي وهو غير محصور فمتروك للعقل"².

فابن حزم ليس هو ذلك الأصولي والفقهاء الظاهري المتشدد، الذي اصطبغت أعماله بالجمود، وأحاط فكره بسياج النصية، بل على العكس من ذلك، إن ابن حزم حينما أسس مشروعه كان يضع بذلك قواعد عقلية ومنطقية يسير عليها الفكر ويلتزم بها العقل أثناء التأصيل والفهم والتنزيل، فقد أعاد تأسيس الأصول على عيار العقل.

ثم يتساءل الجابري عن هذا النهج الذي اتبعه ابن حزم " هل هذا تضيق وتشديد؟ كلا. إن ابن حزم إذ يتقيد بالنص بهذا الشكل، يوسع من دائرة المباح إلى أوسع حد. إنه يرى أن الأصل في الأشياء الإباحة، وأن العقل لا يحلل ولا يحرم"³.

1 - العلاقة مع التراث عند الجابري هي علاقة وصل لا فصل، ومعنى الانفصال هنا انفصال الذات عن الموضوع حتى تتحقق الحيادية عند دراسة التراث وقراءته، وليس معنى الانفصال القطيعة.

2 - بنية العقل العربي، لمحمد عابد الجابري، ص: 528.

3 - المرجع نفسه، ص: 527.

الذي يدل على أن ابن حزم ليس فقيها متشددا بحسب الجابري، هو توسيعه لحيز المباح، بحيث يعتبر من المجالات الخصبة التي يشتغل فيه العقل، فمنطلق ابن حزم " لا من تفضيل العمل بالحديث و"الأثر"، ولا من إثارة الاعتماد على "الرأي" ولا من الجمع بينهما بتقنين الرأي على أساس "لا يقاس إلا على مثال سابق"، بل ينطلق ابن حزم من "إثبات حجج العقول"، وذلك بإبطال القول بالإلهام والقول بالإمام والقول بضرورة التقليد، تقليد أئمة المذاهب الفقهية، والقول بأنه "لا يدرك شيء إلا من طريق الخبر"¹.

إن الرؤية الحزمية قائمة على العقل في التأصيل والنظر الفقهي، فهو ليس أثريا لأنه لا يحتفي بالنص من حيث نصيته، بل بالطريق الذي تثبت بها وأخذ بها حجيته وليس ذلك إلا بالعقل، ولا من أهل الرأي لأن العقل لا يرى العقل أهلا بأن يحرم أو يحلل ابتداء، ولا من أصحاب الجمع بينهما بالقياس (العقل الجزئي)، لأن العقل برهن على تهافته وتناقضات أصحابه.²

وفي الختام يرى أنه بغض النظر، " فقد نوافق ابن حزم وقد نخالفه، ولكننا لا نملك إلا أن نسجل أنه دشن مرحلة جديدة من النقد في الثقافة العربية الإسلامية...وهو في هذا النقد الشامل لم يكن يمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل تجاوز أزمات النمو في الثقافة العربية واقتراح مسلك جديد لإعادة التأسيس قوامه تأسيس البيان³ على البرهان وإقصاء العرفان إقصاء تاما.

¹ - المرجع نفسه، ص:515.

² - إن الجابري يقصد من خلال كلامه عن ابن حزم أنه لم يتبع في بناء نظريته الأصولية على ما سلف، فلا هو من مدرسة الأثر المالكية، ولا من مدرسة الرأي الحنفية، ولا من مدرسة التوفيق والجمع للشافعي، ولا هو بالقائل بالإلهام والكشف كالصوفية، ولا إمامي كالشيعة، ولا من مقلدة الفقهاء. ويجدر التنبيه إلى أن التقسيم الذي ينبغي اعتماده هو هل ابن حزم من مدرسة المتكلمين أو على طريقة الأحناف أو على طريقة الجمع في التصنيف الأصولي؟ والإجابة عنه تضع ابن حزم في مكانته الأصولية ونحن بصدد الحديث عن ابن حزم الأصولي وليس الفقيه.

³ - لقد نظر الجابري إلى الثقافة العربية الإسلامية باعتبارها تقوم على ثلاثة نظم معرفية، البيان " كفعل معرفي هو الظهر والإظهار والهم والإفهام، وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الذي تبنيه العلوم العربية الإسلامية "الخالصة"، علوم اللغة وعلوم الدين، وتتركز الممارسة النظرية داخله على وضع قوانين لتفسير الخطاب المبين...إلخ. أما العرفان كفعل معرفي فهو ما يسميه أصحابه بـ "الكشف" أو "العيان"، وكحقل معرفي هو عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير تتلون بلون الدين الذي تقوم على هامشه لتقدم له ما يعتقده العرفانيون أن "الحقيقة" الكامنة وراء ظاهر نصوصه.

وفي عملية إعادة التأسيس هذه يدعو ابن حزم إلى اعتماد القياس الجامع والاستقراء منهاجا، في العقيدة كما في الشريعة، كما يدعو إلى الأخذ بعلم عصره (طبيعيات أرسطو) واتخاذها أساسا لتشييد رؤية بيانية عالمية جديدة تحترم مبادئ الدين كما جاء بها النص وتفسح المجال للتحرك عقديا وعمليا ضمن دائرة المباح الواسعة التي تزداد اتساعا مع نمو المعرفة وتطور المجتمع¹.

بغض النظر عن مسألة الموافقة والمخالفة للنظر الحزمي، فإن التجرد العلمي يقتضي الإقرار بأن ابن حزم ناقد من النقاد الكبار في الثقافة العربية الإسلامية، هذا النقد الذي كان مبعثه تجاوز الأزمة الثقافية التي كان يعيشها الفكر العربي الإسلامي ومحاولة التأسيس من جديد باعتماد العقل في التعامل مع النص والتفاعل مع حاجات الواقع والمجتمع. هذا عن ابن حزم فماذا عن الشاطبي؟

لقد استلبت الجابري نماذجه، فهو مولع بها، شغوف بإنجازاتها، تشرب عقله حبها إلى حد الاستماتة في الكشف عن مآثرها والدفاع عن مشاريعها العلمية المنهجية، لأنه في تقديره تمثل الوجه العقلاني للحضارة العربية الإسلامية، ولإيمانه بأن النهضة في الماضي والراهن والمستقبل رهينة بالانعتاق من اللاعقل والتمسك بالعقل، ومن أهم نماذجه والتي شغفته حبًا، ابن رشد صاحب الحكمة، وابن خلدون فيلسوف التاريخ الاجتماعي والسياسي، والشاطبي قانوني الشريعة، لذا لا يملّ الجابري من اللهج بذكر أعمالهم وتمجيدها ووضع مقارنة بينهم في اعتمادهم على العقل كل بحسب تخصصه، ومن ذلك ما قاله في الإشادة بهذا الثلاثي " والحق أنه إذا كان ابن رشد يمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الفلسفة، وإذا كان ابن خلدون يمثل أوج الفكر التاريخي والاجتماعي والسياسي في الثقافة العربية الإسلامية، فإن الشاطبي...يمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الأصول"².

وأما البرهان كفعل معرفي فهو استدلال استنتاجي (مقدمات فتلزم عنها نتائج) وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الفلسفية العلمية المنحدر إلى الثقافة العربية عبر الترجمة، ترجمة كتب أرسطو خاصة". بنية العقل العربي، لمحمد عابد الجابري، ص: 556 و557.

¹ - بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص: 527- 528.

² - المرجع نفسه، ص: 538.

ويرى الجابري أن الجامع " بين هذه الشخصيات الثلاثة كون كل منها بلغ بمادته "اختصاصه" أوجها في الفكر العربي الإسلامي وحسب، الشيء الذي يجعل المقارنة بينهم مقارنة نسبية لا غير، بل إن ما يجمع بينهم في نظر الباحث الإبيستيمولوجي، هو أنهم يقعون على مستوى واحد من النضج العقلاني، على درجة واحدة في مجال التجديد والإبداع العقلين"¹.

فابن رشد وابن خلدون والشاطبي، إضافة إلى كونهم روّاد في تخصصاتهم، يتربعون فوق أعلى نقطة في هرمها، تيجان على رأسها، فهم يحتلون مرتبة واحد متساوية من حيث الرؤية العقلانية التي طبعت أعمالهم التجديدية والمبدعة والمتعلقة بتخصص كل واحد منهم.

لا يمكن لأي عالم أن ينطلق في صوغ نظرية أو اقتراح طريقة جديدة في التفكير من فراغ، وهذا الذي حدا بالشاطبي في نظر الجابري للتجديد والإبداع، إذ "وعى الشاطبي بعمق أن الاجتهاد بالأسلوب القديم، قد استنفد كل الإمكانيات، وأن "انفتاح" باب الاجتهاد من جديد أصبح يتطلب - بحسب عباراته - "تأصيل الأصول"، وذلك باعتماد كليات الشريعة ومقاصدها بدل الاقتصار على تفهم معنى ألفاظ النصوص واستنباط الأحكام منها، أو على قياس حادثة على حادثة فيما لا نص فيه"².

فالمحرّك للشاطبي في إعادة التأصيل والتجديد الأصولي هو إدراكه بأن آليات الاجتهاد كما هي عليه لم تعد قادرة على المواكبة والمسايرة، لذا وجب التفكير في منهج بديل، في أدوات جديدة للفهم والتنزيل، وذلك بالاستناد على مقاصد الشريعة وكلياتها بدل الخوض في جزئياتها التي لا تزيدنا إلا رهقا وشرودا وتشتتًا، ذلك أن " الفكر الأصولي منذ الشافعي إلى الغزالي "يطلب المعاني من الألفاظ" حسب عبارة هذا الأخير معرضا إعراضا يكاد يكون تاما عن "مقاصد الشرع"، وكان مفهوم الكلي غائبا تماما عن الحقل المعرفي البياني،... أما أصول الفقه فلم يكن من الممكن أن يتبلور مفهوم "الكلي" في أرجائه لأن ما كان يؤسس أصول الفقه هو القياس... أما الطريقة التركيبية التي قوامها الانتقال من جزئيات إلى كلي الذي ينتظمها، وذلك

¹ المرجع نفسه، ص: 538.

² - الدين والدولة وتطبيق الشريعة، لمحمد عابد الجابري، ص: 163، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى: 1996.

بواسطة الاستقراء، فإنها لعمرى الطريقة العلمية حقا. وإنه لما يثير التقدير والإعجاب معا أن الشاطبي قد انتبه إلى نقطة الضعف في هذه الطريقة، الطريقة الاستقرائية التركيبية، فألح على ضرورة مراعاة العلاقة الجدلية بين الكلي وجزئياته، وذلك باعتبار الكلي عند الحكم على الجزئيات التي يتكون منها، واعتبار الجزئيات عند الأخذ بالكلي الذي ينتظمها"¹.

كون الشاطبي ركّز في نظريته الأصولية المقاصدية على مقاصد الشريعة ومعانيها، والوقوف عند مفهوم الكلي في الدرس الأصولي، واستحضار الطريقة التركيبية (الاستقراء) ومراعاة العلاقة الجدلية بين الكليات والجزئيات، بين المكوّنات والمكوّنات، جعل منه مؤسسا للأصول على قواعد عقلانية متينة، وبذلك يكون الشاطبي دشّن " نقلة إبيستيمولوجية هائلة في الفكر الأصولي البياني العربي"².

لقد شيّد الشاطبي ببيان الشريعة على القطع تأسيا ببنيان العقليات، معتمدا في ذلك على الطريقة التركيبية (الاستقراء)، ومن تم فـ " كليات الشريعة تفيد القطع لأن الاستقراء فيها مبني على نفس الأسس التي بني عليها الاستقراء في العلوم البرهانية، وهي - حسب الشاطبي - ثلاثة: (1) العموم والاطراد، وأحكام الشريعة تتصف بأنها تعم المكلفين جميعا ولا تخص زمانا دون زمان ولا مكان دون مكان... (2) الثبوت وعدم التغيّر، وأحكام الشريعة هي كذلك، فالواجب واجب والحرام حرام... إلخ، وما وضع سببا يبقى سببا وما وضع شرطا يبقى شرطا. (3) القانونية، أي "كون العلم حاكما لا محكوما عليه" فالشريعة أوامر ونواه لا شيء يعلو عليها. وهكذا فالشريعة تتوافر فيها شروط العلم البرهاني"³.

هي ثلاثة أسس (العموم والاطراد- الثبات- القانونية) التي كان المسلك في تكوينها الاستقراء، فجعلت من كليات الشريعة كليات قطعية مثلها مثل الكليات العقلية في العلوم البرهانية.

1 - بنية العقل العربي، لمحمد عابد الجابري، ص: 547.

2 - المرجع نفسه، ص: 547.

3 - التراث الحداثي - دراسات ومناقشات -، لمحمد عابد الجابري، ص: 210.

لقد قدّم الجابري نماذجه التجديدية العقلانية التي ساهمت في إعادة التأصيل، وتجاوز البناء القديم وقدّمت نظريات أو مقترحات جديدة في علم أصول الفقه، في محاولة لاستئناف مسيرة الاجتهاد والنظر في مسائل العصر، بعد اكتشافهم عجز الآليات الاجتهادية القديمة في تجاوز نكبات النظر والعمل.

إن هذا العمل منهم هو دليل المشروعية على إمكانية تقديم مقترحات أخرى تتعلق بالدليل الأصولي، وبأن باب القول مفتوح لمن له القدرة على الإبداع والتجديد، وأن التجديد حق وواجب يفرضه التطور التاريخي زمانا ومكانا وحالا، لذا فـ "المطلوب اليوم هو تجديد ينطلق، لا من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع، بل من إعادة "تأصيل الأصول"، من إعادة بنائها"¹.

لذا نجده حينما يتحدث عن القواعد الأصولية مثلا يقول: "ولكن القواعد الأصولية هذه ليست مما نص عليه الشرع، لا الكتاب ولا السنة، بل إنها من وضع الأصوليين. إنها قواعد للتفكير، قواعد منهجية، ولا شيء يمنع من اعتماد قواعد منهجية أخرى إذا كان شأنها أن تحقق الحكمة من التشريع في زمن معيّن بطريقة أفضل"².

معنى ذلك أن القواعد الأصولية قواعد منهج وتفكير وضعية من لدن نظار الأصول، وليست وحيا منصوصا عليها، وما دامت بشرية التأصيل فلا ضير من استئناف النظر والتأصيل لقواعد جديدة تحقق المعنى من الشريعة في زمن مختلف عن الزمن السابق بطريقة أفضل تتجاوب مع طموحاته ومسايعه.

وبناء على ما سبق يشرع الجابري في تقديم المقترحات الكفيلة بجعل الشريعة صالحة لكل زمان ومكان ولها القدرة على المواكبة والمسايرة، بحيث يُرجع حالة الركود والجمود والتقهقر التي عرفتها الحركة الفقهية إلى بلوغها مرحلة النهاية النظرية وإشباع الواقع، وكنتيجة انسداد باب الاجتهاد واتجاه النخب والعوام صوب التقليد فـ "عندما لم يعد هناك مجال لمزيد من الاجتهاد ضمن الإطار الحضاري الذي كان المسلمون يعيشون فيه. فعندما تمت تغطية جميع المشاكل المطروحة، والتي يمكن أن تطرح داخل نفس الإطار الحضاري، وعندما تم استثمار

¹ - الدين والدولة وتطبيق الشريعة، لمحمد عابد الجابري، ص:167.

² - المرجع نفسه، ص:179.

جميع الامكانيات التي يتيحها النص من حيث علاقة اللفظ بالمعنى، واستنفدت السوابق التي يصح عليها... إلخ، كان لا بد من أن ينغلق باب الاجتهاد من تلقاء نفسه ويعمد الناس إلى "التقليد"¹.

إن نهاية النظر صادرة عن الشعور بالاكْتفاء، هذا الشعور الذي أفضى بنا إلى التقليد وإلى إتلاف مغاليق باب الاجتهاد، واستمرت هذه الحالة على مدى عقود من الزمن² إلى الزمن المعاصر حيث تضافرت الدعوات إلى الاجتهاد وفتح بابيه، ولكن ذلك في نظر الجابري " مجرد دعوة، بل مجرد شعار ظرفي يرفع تحت ضغط تحديات وقتية ليست عنه من جديد وتتابع الحياة سيرها العادي، فتزداد المشاكل وتتعمّد، وتتسع الهوة بين فقهاء الماضي وفقههم واجتهادهم، وبين واقع الحياة وتعمّد مشاكلها"³.

والسبب في ذلك راجع في رأي الجابري إلى " عدم ظهور مجتهدين تتوفر فيهم الشروط الضرورية لممارسة الاجتهاد ممارسة ترقى إلى مستوى طبيعة مشاكل العصر وتحدياته"⁴.

إذا المشكل الحقيقي في هذا الضمور النظري والعملي عائد إلى عدم ظهور مجتهدين لديهم من الكفايات الفكرية والمنهجية التي تمنحهم القدرة على الممارسة الاجتهادية بشكل يتناسب مع تحديات العصر، وبما أن هذه التحديات يطبعها التركيب والتقيّد، و " تختلف نوعياً.. عن مشاكل الماضي، فمن الضروري أن يكون الجهد الفكري المطلوب في المجتهد اليوم مختلفاً اختلافاً نوعياً كذلك عن الجهد الذي كان مطلوباً في مجتهد الأُمس"⁵.

لقد أدى التطوّر العظيم الذي طال عالمنا المعاصر في مختلف المجالات، في سرعة فاقت كل التنبؤات إلى ضرورة مواكبته بنفس السرعة، وإلا وجد المرء نفسه متخلفاً عن الركب ولزمه وقت كبير جداً حتى يلحق به أو يقترب من الصدارة، ولا يُستثنى أهل العلم المجتهدين من مواكبة هذا التطوّر، حيث يلزمهم الانفتاح على مجموعة من المعارف والعلوم التي أنتجتها

1 - الدين والدولة وتطبيق الشريعة، لمحمد عابد الجابري، ص:162.

2 - يستثنى من ذلك بطبيعة الحال ما رأيناه مع المجددين الذين ساهموا بشكل كبير ونافع في إعادة النظر في الدليل الأصولي، بغض النظر عن انعكاس ذلك على الحركة الفقهية العملية.

3 - المرجع نفسه، ص:158-159.

4 - المرجع نفسه، ص:159.

5 - المرجع نفسه، ص:160.

هذه الثورة العلمية فـ " إن التغيير الهائل الذي حصل مع الحضارة الصناعية والذي يحصل اليوم مع عصر "الثورة العلمية" في علوم الفضاء والذرة والبيولوجيا، كما في علوم الاقتصاد والاجتماع...يجعل الانفتاح على هذه العلوم، وبكيفية خاصة على أسسها المعرفية ونتائجها على المستوى الإنساني، ضرورة من ضرورات الحصول على الكفاءة التي تمكن من الاجتهاد. إن الحاجة إليها في هذا الشأن لا تقل عن الحاجة إلى علوم اللغة وعلوم الدين، ذلك لأنه بهذا الانفتاح على فكر العصر، وبه وحده، يكون الاجتهاد مواكبا للحياة وتطورها.. وما ينقص الغالبية العظمى من علماء الإسلام اليوم هو القدرة على الاجتهاد المواكب للحياة. أما الاجتهاد الذي تخطته الحياة فهو لا ينفع الحاضر، والماضي في غنى عنه"¹. يتحدث الجابري عن الكفاءة والقدرة والموارد (شروط الاجتهاد والنظر) التي تمنح العالم أهلية الاجتهاد والنظر في الوقائع المعاصرة بعيدا عن الطريقة الاجتهادية المعتمدة في الماضي، هذه الكفاءة في تقديره هي التي تفتقر إليها الغالبية العظمى من علماء اليوم، أما طبيعة هذه الكفاءات فهي عبارة عن مناهج ونتائج علوم جديدة أفرزتها الثورة العلمية، فعلى المتصدّر للنظر في الحادثات المعاصر أن يتزوّد بها كموارد منهجية لمواجهة الوضعيات الجديدة التي تحتاج إلى إجابات وحلول واقعية.

هذا الانفتاح الذي يبشّر به الجابري ليس مقتصرًا فقط على العلوم الانسانية وغيرها من العلوم الذي أنتجها التقدّم، بل يشير أيضا إلى ضرورة التنقيب في الداخل في التراث، فقد رأينا إشادته بصنيع الشاطبي العقلاني فيما يتعلق بنظريته، وخاصة أنه وظّف الاستقراء للحصول على كليات وضروريات شرعية قطعية، غير أن ذلك لا يخرج عن إطاره التاريخي، فبالنسبة إليه " لقد حدد فقهاؤنا القدامى الضروريات وغيرها بالاستقراء كما سبق القول، أي باعتماد معطيات عصرهم الحضارية من جهة، والارتكاز على أوامر الشرع ونواهيها من جهة أخرى، فحصرنا الضروريات في الحفاظ على الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وفي الغالب فكروا في هذه الأمور الخمسة داخل المجتمع الإسلامي الذي وقتهم يشكل عالما قائما بذاته مستقلا عن غيره من المجتمعات التي لم يكن لها شأن يذكر،...أما اليوم، ونحن نعيش في عالم آخر، أصبحنا فيه تابعين لا متبوعين، عالم تغيرت فيه الأحوال وتطورت فيه الحقوق والواجبات وكثرت فيه

¹ - المرجع نفسه، ص:166.

المنافسات والتهديدات، فإنه لا بد لكل من يفكر بشيء من الجدية في التجديد، و"فتح" باب الاجتهاد، وتحقيق الأصالة والمعاصرة معا، لا بد له من أن يدخل في حسابه ما استجد من تحولات، وهي كثيرة وعميقة¹.

إن حصر الأصوليين للكليات في خمس يخضع للشروط التاريخية التي كانوا يحيون فيها، فهي منبثقة من واقعهم وحاضرهم، لا تنفك تتأثر بعلاقتها بمحيطها الذي كان يتمتع بشيء من القوة والنفوذ بحسب الجابري، أما الآن وقد تغيرت الأوضاع وأضحت الأمة العربية الإسلامية تابعة لا متبوعة، منقادة لا قائدة...، فإنه يلزمنا التفكير بجدية في تجديد يرتكز على الأصالة والمعاصرة، وهذا لا يعني بالضرورة التخلي عن المقاصد التراثية، بل ينبغي استحضارها واستصحابها على الدوام، ولكن يجب حتما إدراج ضروريات أخرى تتناسب مع حاضرنا، لذا فإن " الأمور الخمسة التي حصر فيها فقهاؤنا القدامى "الضروريات" كانت، وما تزال، وستبقى أمورا ضرورية بالفعل، أي مقاصد أساسية لكل تشريع يستهدف فعلا خدمة "مصالح العباد". غير أن مصالح العباد اليوم لم تعد مقصورة على حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، بل إنها تشمل بالإضافة إلى الأمور الخمسة المذكورة أمورا أخرى نعتقد أنه لا بد من أن ندرج فيها: الحق في حرية التعبير وحرية الانتماء السياسي، والحق في انتخاب الحاكمين وتغييرهم، والحق في الشغل والخبز والمسكن والملبس، والحق في التعليم والعلاج...إلى غير ذلك من الحقوق الأساسية للمواطن في المجتمع المعاصر. أما الحاجيات، فبالإضافة إلى ما ذكره فقهاؤنا القدامى، هناك حاجيات جديدة، مثل الحاجة إلى توفير الصحة والوقاية من الأمراض بإعداد ما يكفي من المستشفيات وغيرها، والحاجة إلى ما لا بد منه لتنشيط الإبداع الفكري في مختلف المجالات العلمية والفنية والنظرية، والحاجة إلى ما لا بد من لاكتساب معرفة صحيحة بالواقع والأحداث...أما التحسينيات التي يتطلبها عصرنا فحدّث ولا حرج².

هذه بالإضافة في تقدير الجابري ستكون لها آثار إيجابية على مستوى النظر والعمل،" فعندما ننجح في جعل ضروريات عصرنا جزءا من مقاصد شريعتنا، فإننا سنكون قد عملنا

1 - المرجع نفسه، ص:189.

2 - المرجع نفسه، ص:189-190، وفيما يتعلق بمصالح الأمة أنظر الصفحة:190.

حينئذ، ليس فقط على فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المتجددة المتطورة، بل سنكون أيضا بدأنا العمل في تأصيل أصول شريعتنا نفسها بصورة تضمن لها الاستجابة الحية والفعالة لكل ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد"¹.

الخلاصة أن الجابري يوجهنا نحو التعامل مع التراث بعقلانية، واقتباس نماذجنا منه وفق هذه العقلانية، مع التزام الموضوعية بالانفصال الذاتي عن التراث، وباعتبار الدليل الأصولي من هذا التراث فينبغي تطويره بشكل يتلاءم مع متطلبات عصرنا من خلال إعادة التأسيس والتأصيل القائمين على العقل، وذلك يتطلب علماء لهم من الكفاءة والقدرة ما يبوؤهم هذه المكانة النهضوية.

من خلال تتبعنا لآراء الفريقين أو الاتجاهين، نجد أنهما متفقان في تحديد نتائج أزمة الدليل الأصولي، كالرتابة، وانعدام الفاعلية، والغياب الحضاري، والجمود، إلى غير ذلك، واتفقا أيضا في القصد والهدف وهو ضرورة التجديد، ولكن اختلفا في تعيين أسبابه، فاختلفت من ثم طرائقهم ومسالكهم.

قد تكون كثير من الأسباب حقيقية وواقعية، وربما أثرت سلبا على الدليل الأصولي من قريب أو من بعيد، سواء تعلقت بالشكل أم بالمضمون، بالإضافة أم بالحذف، وقد تكون جملة من الحلول المقترحة نافعة في تفعيل الدليل الأصولي، وإعادة تأهيله، ولكن هل فعلا هي الحقيقة الراجعة؟

للجواب على هذا السؤال نفترض أننا سلطنا في تجديد الدليل وتأهيله مقارنة شاملة تمتح من جل المقترحات، هل فعلا سيستعيد الدليل تواصله الفعال مع الواقع؟ في تقديري أن الإجابة الواقعية ستميل لكفة النفي، لأن تفعيل الدليل يحتاج لقرار سياسي، لأن هذا القرار هو الذي سيجعل الدليل يستعيد فاعليته في حياة المكلفين أفرادا وجماعات، ولا تظهر حركية الدليل الأصولي إلا عند اشتغاله على القضايا الحضارية، والمسائل المصيرية، حيث يكون مقامه من الواقع مقام الدم من الجسد، وانحساره في قضايا فردية أو جزئية، تخضع للمزاجية وللطلب، هو

¹ - المرجع نفسه، ص: 192.

انحسار للدم في أحد أجزاء الجسد، وبالتالي تكون حياة الدليل جزئية معلولة، إذ لا تأثير لها على سائر الجسد، بل قد تزيد محاولات التدفّق في سائر الجسد استجابة المزيد من الألم والمعاناة، بمعنى آخر أن محاولات التمدد في الواقع والاشتغال عليه مع وجود المانع، قد يأتي بنتائج عكسية، فتضعف ثقتنا بالدليل أكثر، وتهتز كفاءته في قلوبنا وعقولنا، فلجأ آنذاك لبتّر ذلك الجزء عوض إزالة المانع، أي إماتة الدليل وقبره عوض إحيائه وتشغيله بالقرار السياسي الذي يجسّد الإرادة التي تزيل العوائق، وتسمح للدليل بالتغلغل في شريان الواقع وهي مؤسساته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

إن مشكلة المعاصرين وخاصة الحدائين يربطون بين تخلفنا وتشبثنا بالتراث، وبين تطورنا والتخلي عن التراث، حيث يعتقدون أن جل المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تتخبط فيها الأمة الإسلامية هي بسبب الارتباط بالموروث الديني، وأن تأزم واقعنا سببه التطبيق الخاطئ للدين، وهذا الاعتقاد هو طامة الطوام - إن صح التعبير - لأنه مؤسس على قياس الحضارة الإسلامية على الغربية مع وجود الفارق، وكأن الدين يدعو إلى الاستبداد والتحكم، أو يشجع على الربا والاحتكار المؤسساتي، أو يرغب في الفقر والجهل وانتشار الأوبئة والأمراض، إلى غير ذلك مما نعوص فيه من الأزمات والمشاكل.

إن التنقيب في التراث ومحاولة استخراج بعض إنتاجات العقل الأصولي التي ترتبط بواقعها، وإسقاطها على واقعنا وأنها سبب في تخلفنا هو تجنّ على هذا العقل، وبه نبرّر فشلنا وإخفاقنا في الإنتاج والبناء الحضاري، وحينما نريد التجاوز والاستدراك نخرج بقراءات تذهب بنا نحو مزيد من الفوضى الفكرية، ومزيد من الاضطراب التفسيري، نحو التأويل والتأويل المضاد، الذي لا قرار ولا أفق له، ظنا منا أن هذا هو الحل، بدل السعي في الإقناع لجهات القرار ونشر الوعي بجدوى أعمال هذا العقل الأصولي، وأنه له القدرة في النهوض بالحضارة إذا ما أتيحت له الفرصة.

الباب الثاني

الدليل الأصولي وعلاقته بالاختلاف.

الفصل الأول:

الاختلاف: مفهومه ومشروعيته وأنواعه و أسسه وضوابطه

- ❖ المبحث الأول: مفهوم الاختلاف.
- ❖ المبحث الثاني: مشروعيته.
- ❖ المبحث الثالث: أنواعه.
- ❖ المبحث الرابع: أسسه وضوابطه.

❖ المبحث الأول: مفهوم الاختلاف

➤ المطلب الأول: مفهوم الاختلاف لغة واصطلاحاً

• الفرع الأول: مفهوم الاختلاف لغة

إن مادة "خلف" في المعاجم اللغوية، وخاصة في لسان العرب أخذت حيزاً كبيراً، حيث تنوعت وتعددت دلالاتها، ولكن تظل لها معان أساسية بارزة، الخلف ضد القدام، والتخلف التأخر، والخلف ما استخلفته من شيء، والإخلاف أن يكون في الشجر ثمر فيذهب، فالذي يعود فيه خلفه، الخلفة أي هذا خلف من هذا، الخوالف الذين لا يغزون، الخلوف الحضّر الغيب، الخلاف المضادة، وخلف فوه تغير، الخُفُّ نقيض الوفاء بالوعد...¹

إن معظم هذه المعاني اللغوية المتعددة والمتنوعة تحيلنا في علاقتها مع مصطلح الاختلاف على الآثار العملية المترتبة عليه، إذ المخالف يخلف مخالفه وراءه، ويتركه قاعداً بقوله لا يلقي له بالاً، بل وجوده وغيابه سواء، ويضاده، ويغايره.

وإن هذا البيان اللغوي لمادة "خ-ل-ف" ليدلّ على عميق العلاقة الرابطة بين أغلب المعاني اللغوية الكامنة فيه والمعنى الاصطلاحي لعبارة "الاختلاف" في التاريخ الواقع، إذ مكانة المخالف من مخالف – في الغالب - مكانة يكتنفها كثير من الشنآن ويطبعها الإبعاد والإهمال والترك واللامبالاة، فحملتها اللغوية مصطبغة بكثير من الجفاء، وبالنظر في التاريخ والواقع الإنساني عامة والإسلامي خاصة، حيث العلاقة بين المختلفين أنها تتصف بطرد وإبعاد المخالف، بل الأمر يصل في كثير من الأحيان إلى أبعد من ذلك، والأمثلة على الصور الراقية التي يتعامل بها المختلفين فيما بينهم بشكل راق، والتي تعبّر على الاعتبار والرعاية قليلة مقارنة بنقيضها، ولقد حاول كثير من أهل العلم والمعرفة أن يخففوا من حدّته، فإن كان أهل المنطق مثلاً صنعوا منطقهم لعصمة العقل من الزلل، فإن أهل الأصول على وجه الخصوص عملوا

¹ - لسان العرب، ص: 1234 إلى 1243، عشر صفحات في تحرير القول حول تفسير مادة "خلف"، الصفحة الواحدة منها تحمل ثلاث أعمدة في الطبعة التي بين يدي.

على إرساء أدلة الفقه الكلية لتوحيد منهج النظر حتى يقلّ بذلك الخلاف، وتضييق رقعته، وتخفّ حدّته.

فلما رأى علماؤنا أن الاختلاف يصعب رفعه وتقليله كخطوة أولى، ذهبوا في رسم خطواتهم التالية إلى تخليقه وإعمال الآداب اللازمة في الجدل والمناظرة والحوار.

• الفرع الثاني: مفهوم الاختلاف اصطلاحاً

وفي الاصطلاح، جاء في المفردات للراغب قوله: "والاختلاف والمخالفة أن يأخذ كل واحد طريقاً غير طريق الآخر في حال وقوعه، والخلاف أعم من الضد، لأن كل ضدين مختلفان وليس كل مختلفين ضدين، ولما كان الاختلاف بين الناس في القول قد يقتضي التنازع استعير ذلك للمنازعة والمجادلة"¹.

فمن الطبيعي أن يتخذ كل من المختلفين طريقاً غير طريق صاحبه، إلا أنه ليس من الواقعي جعل الاختلاف بين الناس بالضرورة يفضي إلى التنازع والجدال، أي أن الرابط بين الاختلاف والتنازع ليس سببياً، والحق أن ما استنتجه الراغب هو الذي ينبغي أن يكون لا ما كان أو هو كائن.

ومن أهل العلم من ميّز بين الاختلاف والخلاف، فجعلوا الأول الطريق فيه مختلفة والقصد واحد وهو ما استند إلى دليل، والثاني الطريق والقصد فيه مختلفان وغير مستند إلى دليل، والأول من آثار الرحمة، والثاني من آثار البدعة².

وكل من قال بهذا التمييز إنما قصد إلى التفريق بين المذموم من الاختلاف والمحمود منه، وجعلوا العلامة عيله الدليل، وهو تمييز يحتاج إلى تمييز، ففي الغالب لا يقول أحد من أهل النظر والاجتهاد بغير دليل.

¹ - المفردات في غريب القرآن لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، ج1/207 حقق وأعدّ بمركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، الناشر مكتبة نزار مصطفى الباز.

² - الكليات أبو البقاء الكفوي (ت1094هـ) بتصرف، ص:61، قابله على نسخة خطية وأعدّه للطبع ووضع فهرسه عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، الطبعة الثانية: 1419هـ/1998م.

ومن الذين قالوا بعدم التمايز بين الخلاف والاختلاف الدكتور محمد الروكي، حيث يقول: "فَعْلِمٌ من ذلك -إِذًا- أن الخلاف والاختلاف في الفقه، لا يعني غير المغايرة، ولا يعني شيئاً آخر مما يفيد حسناً أو قبحاً إلا إذا علق به شيئاً من المعاني الأخرى التي على أساسها يكون تحسينه أو تقيحه"¹

ولقد جاء في معجم أصول الفقه "الخلاف منازعة تجري بين متعارضين فأكثر لتحقيق حق، أو لإبطال باطل"²، ففي هذا التعريف نلمس أن المصطلح عرف تطوراً من كونه تباين في وجهة النظر حول مسألة معينة، إلى صيرورته منازعة جارية بين متعارضين الغرض منها تحقيق حق أو إبطال باطل، وهو مقصود علم الخلاف وعلم الجدل والمناظرة، و قصد صاحب التعريف الخلاف وليس الاختلاف، ويمكن حينها القول إن الاختلاف هو تباين في وجهات النظر دونما سعي لإحقاق أو إبطال، بينما الخلاف هو سعي في تأكيد وجهة النظر أو العدول عنها، إحقاقاً للحق وإبطالاً للباطل.

❖ المبحث الثاني: مشروعية الاختلاف.

لقد تكفل العديد من الباحثين وأهل العلم بالبحث في مشروعية الاختلاف وجوازه، مستدلين بأدلة متعددة المشارب بين منقول ومعقول، ومن ذلك ما قام به الدكتور محمد الروكي حيث استدلّ على مشروعية الاختلاف الفقهي بالكتاب والسنة أصول الشرع وقواعده وغير ذلك، وقام أيضاً بتتبع آراء ذمّي الاختلاف جملة وتفصيلاً ودفعها بالحجة، وبعد هذا البناء والهدم قال: " فلا يسعنا بعده إلا القول بجواز اختلاف الفقهاء في فروع الدين ما دام واقعا بينهم بسبب الاجتهاد والعمل الفقهي الأمين الذي يُراد به وجه الله وإحقاق الحق من دينه. وهذا هو الذي قرره السواد الأعظم من علماء الأمة -سلفها وخلفها- وهو الأليق بروح الشريعة الإسلامية التي راعت في تكاليفها ظروف المكلف، ولم تقصد إلى إعناته وتكليفه بما لا يطيق، بل بنت تكاليفها على اليسر والرحمة والواقعية، ومن مظاهر ذلك: مراعاة الظروف والدوافع التي ينشأ

1 - نظرية التقعيد الفقهي، لمحمد الروكي، ص: 191.

2 - معجم أصول الفقه (عربي - إنجليزي)، ص: 198، وضعه قطب مصطفى سانو، قدم له وراجعه محمد رواس قلججي، دار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى: 1420هـ/2000م.

في ظلها اختلاف الفقهاء. ومن العبث بعد هذا كله أن تحاول طائفة من الناس رفع هذا الخلاف وإزالته بالمرّة، لأن ذلك لا يعني شيئاً سوى تعميق هوة الخلاف¹.

إن الاختلاف حقيقة واقعية لا يمكن رفعها بأي حال من الأحوال، والساعي في ذلك غارق في الوهم، ولكن الحديث عن مشروعيتها محلّ نزاع بين أهل العلم رغم رجحان جوازها، ولكنهم متفقين على أنه بين مذموم ومحمود.

والذي أراه - والله أعلم- أن الاختلاف ابتداء لا يمكن ذمه ولا مدحه في نفسه، إنما الذم والمدح واقع على آثاره، فلو أفضى بنا إلى منفعة وخير كان حسناً مقبولاً، وإن ولج بنا إلى مآهات المفسدة كان شرّاً قبيحاً، ولذلك دعانا الشارع الحكيم إلى نبذها وتركها، والسعي بالوحدة والاتحاد كبديل عنه لتلافي مفسده الواقعية والمستقبلية.

لذا كان " أولى بأن يُرفع ويُزال في اختلاف الفقهاء إنما هو ما قد يُفضي إليه من نتائج سيّئة، والأولى بالاهتمام فيه أيضاً إنما هو إجادة فهمه، والتخلّط معه بأداب الإسلام ومكارمه"²

❖ المبحث الثالث: أنواع الاختلاف.

من المشروعية ننقل إلى الحديث عن أنواع الاختلاف التي تدعم فكرة الاختلاف وقبولها، فقد غلبت قسمة المذموم والمحمود في تقسيم الاختلاف، ولكني أحببت أن أنقاد وراء تقسيم آخر أسميته تقسيم التنوع والتضاد لأنه في طرحه متفهم للاختلاف محايد في النظر إليه، وأن النظر إليه من جهة الذم والمدح أدعى إلى رفضه بدعوى افتقاره إلى الدليل الصحيح، فالاختلاف في تقديري بالآثار المترتبة عنه لا في استناده على الدليل من عدمه، لأن معظم الاختلاف مبناه على الدليل عند أصحابه.

لقد قسم بعض أهل العلم الاختلاف إلى تنوع وتضاد، ومن هؤلاء ابن تيمية الحراني (ت768هـ)، الذي يرى أن " الخلاف بين السلف في التفسير قليل، وخلافهم في الأحكام أكثر من

1 - نظرية التعيد الفقهي، ص: 219.

2 - المرجع نفسه، ص: 219.

خلافهم في التفسير، وغالب ما يصح عنهم من الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد¹.

فابن تيمية يُرجع الاختلاف الثابت في التفسير القرآني بين أصحاب الرسول ﷺ، وكذلك اختلافهم في النظر والاجتهاد في الأحكام إلى أنه اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد، رغم قلة الأول وكثرة الثاني، وفيه تلميح إلى أن هذا النوع من الاختلاف فيه إغناء وإثراء في التأويل والاجتهاد، وليس مما يفضي إلى المنازعة والتغاير وذهاب الريح، لذا ينبغي قبوله والاعتراف به.

ويؤكد المعنى السابق صاحب معجم أصول الفقه: " - والخلاف على نوعين: اختلاف تنوع، واختلاف تضاد.

- واختلاف التنوع على وجوه:

منه ما يكون كل واحد من القولين أو الفعلين حقا مشروعاً، كما في القراءات التي اختلف فيها الصحابة رضي الله عنهم، حتى زجرهم النبي ﷺ، وقال: (كلاكما محسن)، ومثله اختلاف الأنواع في صفة الأذان، والإقامة، والاستفتاح، ومحل سجود السهو، والتشهد، وصلاة الخوف، وتكبيرات العيد، ونحو ذلك، مما قد شرعه جميعه...

ومنه ما يكون كل من القولين هو في معنى القول الآخر، لكن العبارتان مختلفتان، كما قد يختلف كثير من الناس في ألفاظ الحدود، وصيغ الأدلة، والتعبير عن المسميات، ونحو ذلك.

- وإما اختلاف التضاد: فهو القولان المتنافيان، إما في الأصول، وإما في الفروع عند الجمهور الذين يقولون: المصيب واحد، والخطب في هذا أشد، لأن القولين يتنافيان².

¹ - التفسير الكبير لتقي الدين ابن تيمية، ج2/196، تحقيق وتعليق عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

² - معجم أصول الفقه، لخالد رمضان حسن، ص:126. دار الحرابيشي للدراسات الإنسانية.

فمن مظاهر اختلاف التنوع أن تتحد عبارات المختلفين أحيانا مع دلالتها على صفات ووجوه متعددة، أو قد تتعدد مبانيهم وتتحد معانيهم، أما اختلاف التضاد واقع في المباني والمعاني على حد سواء.

ومن الباحثين من سلك مسلكا أكثر تنوعا في قسمة الاختلاف وباعتبارات شتى فجعلها على النحو التالي:

"أولا: تقسيمه بحسب حكمه:

أ- خلاف جائز مقبول أو ممدوح.

ب- وخلاف محرّم، أو مذموم ومردود.

فالاختلاف السائغ المقبول هو: الذي ساغت أسبابه ودواعيه، وجدت موجباته صحيحة تقتضيه، وهو خلاف المجتهدين من فقهاء ومفتين، وحكام فيما ليس فيه قاطع.

والمذموم المحرّم هو: ما كان في مقابلة الدليل الصحيح، وكان الغرض منه المكابرة والعناد أو التعصب، أو الجهل، أو اتباعا للأهواء والشهوات.

ثانيا: تقسيمه باعتبار حقيقته:

1- اختلاف تنوع.

2- اختلاف تضاد.

فاختلاف التنوع... هو: الذي لا يقتضي فيه أحد القولين ضد م يقتضيه الآخر، وذلك كأن تكون الأقوال المتعددة جميعا حقا مشروعاً، ومن أمثلته اختلاف القراءات، أو اختلاف الصفات الواردة في بعض العبادات كاختلاف صفة الأذان والتشهد والاستفتاح في الصلاة، وما إلى ذلك...

واختلاف التضاد: وهو الذي يسمى اختلاف التعارض وهو الذي يقتضي فيه أحد القولين أو الأقوال ضد ما يقتضيه الآخر، كالاختلاف في انتقاض الوضوء بالقهقهة وبلمس المرأة وما أشبه ذلك من المسائل.

وهذا التقسيم مبني على أن المجتهد يُخطئ ويصيب أما عند من يقول: إن كل مجتهد مصيب فكل الأمرين عنده من خلاف التنوع.

ثالثاً: تقسيمه باعتبار ثمرته:

1- خلاف معنوي.

2- اختلاف لفظي.

فالخلاف المعنوي هو: الذي تترتب عليه آثار شرعية مختلفة وأحكام متباينة.

والخلاف اللفظي هو الخلاف في اللفظ والعبارة والاصطلاح مع الاتفاق في المعنى والحكم.

رابعاً: تقسيمه باعتبار الثبات والطرء.

1- خلاف ثابت.

2- خلاف طارئ.

فالخلاف الثابت ويُسمى الذاتي هو الذي لا يُستطاع رفعه وإزالته، لأنه لا يعلم المصيب والمخطئ فيه على القطع إلا الله تعالى.

والخلاف الطارئ الموقوت: هو الذي يمكن رفعه وإزالته، وذلك يكون برفع وإزالة أسبابه العارضة، كأن يكون ناشئاً من الجهل بنص، فيطلع عليه أو عن استنباط من آية من غير علم بسبب نزولها، ثم يعلمه، أو من حديث من غير علم بسبب وروده ثم يعرفه...¹

1 - أسباب اختلاف الفقهاء في الفروع الفقهية، لحمد الصاعدي، ص: 36-39. الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى: 1432هـ/2011م. بتصرف.

يظل تقسيم الاختلاف إلى مذموم ومحمود بحاجة إلى الكثير من الحجج ليتمكن أصحابه من إثبات موضوعيته، حيث يوقعنا في المزيد من الاختلاف، فالحكم على اختلاف أنه سائغ توفرت فيه شروطه وانتفت منه موانعه، كأن يستند إلى دليل وأن يصدر من أهله، والحكم على غيره بأنه محرّم ومذموم لأنه لم يتوفر على شرط الاستناد إلى الدليل أو خالف الدليل، أو أن دافعه الهوى والتعصب إلى غير ذلك، هي أمور لا يعول عليها، لسهولة قذف المخالف بها رغم افتقارها للوجود الحقيقي.

أما باقي التقسيمات، فهي موضوعية ما دامت لا تقترب من ذات المختلفين، كقسمة التنوع والتضاد على رأي المصوبة ففيها اعتراف بالمخالف، وضمان حقّه في ذلك.

❖ المبحث الرابع: أسس الاختلاف وضوابطه.

إن الاختلاف في الدليل الأصولي أفضى إلى الاختلاف في آثاره العملية، ومن تم سعى أهل العلم إلى تأسيس جملة من العلوم حاولت احتضان الاختلاف، وإشاعة ثقافته في الأوساط العلمية، من مناقشة تلك الآثار العلمية، ومحاولة تصحيح أصولها، والكشف عن الأسباب المفضية إليها، وأقصد بهذه العلوم فقه الخلافات وعلم الجدل والمناظرة، والبحث في أسباب الاختلاف، وهي الأسس التأطيرية والتدبيرية للاختلاف.

لقد جعل ابن خلدون -رحمه الله- عند سرده الموجز لمسيرة العلوم حيّزا للحديث عن الخلافات وعلم الجدل والمناظرة، وذلك بعد أن فرغ من كلامه عن أصول الفقه وطرق التصنيف فيه، وهو إلحاق في محلّه، حيث إن البحث في طرق الاستنباط والتوصّل من خلالها إلى ثمارها ونتائجها الفقهي المختلف والمتنوع بتنوع منازع الفقهاء الأصولية، يتناسب مع الخوض فيما يترتب على هذا التعدد من اختلاف ونقاش وحوار ومناظرة، وهذا يدلّ على ما ذكرته سابقا من أن العلماء لم يكتفوا بالتأصيل للأدلة الإجمالية للتقليل من الخلاف البين في ثمرتها الفقهية وكذا من خلال التعاطي مع النوازل الحالة في الناس، بل نظّموا حتى طرق التحاور والتناظر لتنظيم وتخليق الحياة العلمية.

فقال عن فقه الخلافات: "وأما الخلافات، فاعلم أن الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم خلافا لا بد من وقوعه لما قدمناه، واتسع ذلك في الملة اتساعا عظيما، وكان للمقلدين فيه أن يقلدوا من شأؤوا منهم..."

وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كل منهم مذهب إمامه مجرى على أصول صحيحة وطرائق قويمه، ويحتج بها على صحة مذهبه الذي قلده وتمسك به... وكان في هذه المناظرات بيان مأخذ هؤلاء الأئمة و مثيرات اختلافهم ومواقع اجتهادهم.

وكان هذا الصنف من العلم يسمى ب"الخلافات" ولا بد لصاحبه من معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد، إلا أن المجتهد يحتاج إليها للاستنباط، وصاحب الخلافات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من أن يهدمها المخالف بأداته¹.

إن ابن خلدون يقرّر أن الخلافات هي نتاج نظر، باعتبار منازع كل عالم على حدة، وعلى إثر هذا النتاج يسعى كل معدود في مذهب من المذاهب الفقهية أن يصحح آراء إمامه وطريقه، معلنا على تشبته وتمسكه، ولا بد له من التزوّد بالألة الأصولية لدفع محاولات الهدم والإبطال التي قد يتعرّض لها مذهب إمامه من طرف مخالفه.

فإن كان علم الكلام هو دفاع عن العقائد الإسلامية، فإن علم الخلافات دفاع عن المذاهب الفقهية الإسلامية، فهو إذن "علم تصحيح للمذهب ودفاع عنه".

وقال عن الجدل: "وأما الجدل، وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم، فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعا وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب مرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صوابا ومن ما يكون خطأ، فاحتاج الأئمة أن يضعوا آدابا وأحكاما يقف المناظران عند حدودها في الرد والقبول، وكيف يكون حال المستدل والمجيب، وحيث يسوغ له أن يكون مستدلا، وكيف يكون مخصوما

¹ - المقدمة لابن خلدون ج 20/3-21، تحقيق وتقديم وتعليق عبد السلام الشاددي، خزانة ابن خلدون بين الفنون والعلوم والآداب، الطبعة الأولى 2005 الدار البيضاء-المغرب.

منقطعاً، ومحل اعتراضه أو معارضته، وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال، ولذلك قيل فيه إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه، كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره.

وهي طريقان: طريقة البزدوي، وهي خاصة بالأدلة الشرعية من النص والإجماع والاستدلال، وطريقة العميدي، وهي عامة في كل دليل يستدل به من أي علم كان، وأكثره استدلال، وهو من المناحي الحسنة، والمغالطات فيه في نفس الأمر كثيرة، وإذا اعتبر بالنظر المنطقي، كان في الغالب أشبه بالقياس المغالطي و السوفسطائي، إلا أن صور الأدلة والأقيسة فيه محفوظة مراعاة يتحرى فيها طرق الاستدلال كما ينبغي... وكثرت في الطريقة التواليف، وهي لهذا العهد مهجورة لنقص العلم والتعليم في الأمصار الإسلامية، وهي مع ذلك كمالية وليست ضرورية¹.

أما علم الجدل فإنه معرفة بآداب المناظرة وأحكامها، ووظيفتها القيام بالدفاع هدمًا وبناءً عن الرأي الفقهي أو غيره، وهو لا يختلف عن سابقه إلا بشيء واحد وهو أنه شمل جميع الرأي فقهاً أو غيره.

لا بأس من القيام بقراءة لهذا البنى التأطيرية للتعرف على طريقة اشتغالها، وكيفية تدبيرها للاختلاف، وتخليقها للحياة العلمية والعملية.

➤ المطلب الأول: فقه الخلافات. (قراءة في بعض كتب فقه الخلافات).

لقد تحدّث ابن خلدون رحمه الله عن فقه الخلافات في مقدّمته بالشكل الذي يوضح بجلاء مقاصد وأهداف هذا الفن من الفقه، وكذا بيان الوسائل التي تذرعه أهلها في تحقيق بغيتهم فقال: "فاعلم أن هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية، كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم خلافاً لا بد من وقوعه... فأقيمت هذه المذاهب الأربعة أصول الملة وأجري الخلاف بين المتمسكين بها والآخذين بأحكامها مجرى الخلاف في النصوص الشرعية

¹ - المصدر نفسه، ج3/21-22.

والأصول الفقهية، وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كل منهم مذهب إمامه تجري على أصول صحيحة وطرائق قويمه، يحتج بها كل على صحة مذهبه الذي قلده وتمسك به وأجريت في مسائل الشريعة كلها، وفي كل باب من أبواب الفقه... وكان في هذه المناظرات بيان مأخذ هؤلاء الأئمة و مئارات اختلافهم ومواقع اجتهادهم.

كان هذا الصنف يسمى الخلافيات، ولا بد لصاحبه من معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد، إلا أن المجتهد يحتاج إليها للاستنباط وصاحب الخلافيات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من أن يهدمها المخالف بأدلتها.

وهو لعمرى علم جليل الفائدة في معرفة مأخذ الأئمة وأدلتهم، ومران المطالعين له على الاستدلال فيما يرومون الاستدلال عليه.

وتأليف الحنفية والشافعية فيه أكثر من تأليف المالكية لأن القياس عند الحنفية أصل للكثير من فروع مذهبهم كما عرفت، فهُم لذلك أهل النظر والبحث، و أما المالكية فالأثر أكثر معتمدهم وليسوا بأهل نظر...¹.

فابن خلدون يقف بنا على أسباب وجود هذا الفقه والهدف منه ووسائله وفوائده ومن الأكثر تأليفا وتصنيفا فيه وسبب ذلك، إنها الرؤية الفلسفية لتاريخ العلوم، التي تقف على الأسباب والمقاصد والغايات والوسائل والفوائد والعلل، وتبينها على الشكل التالي:

- **أسبابه:** لقد حصرها في الاستنباط الفقهي واختلاف مدارك ومنازع أهله في النظر والاجتهاد، فكان الاختلاف ضرورة حتمية لا مفرّ منها، فبداية هذا الاختلاف في النص الشرعي وفهمه والاستنباط منه، ومآله بعد اشتداد سوق المذهبية حول الفروع الفقهية لهذه المذاهب، حيث أنزلها المقلدون منزلة النصوص الشرعية والدليل الأصولي.

- **الغرض منه:** وحدّده في تصحيح المذاهب من لدن الأتباع المقلّدين، والدفاع عن فروعه من أن يهدمها أو يدفعها الخصوم (مقلّدة المذاهب الأخرى)، بحيث سرى هذا التدافع في سائر الأبواب الفقهية ومسائل الشريعة، ولم يقتصر هذا الاحتكاك العلمي على الفقه فقط، بل

¹ - المصدر نفسه، ص: 576-577.

انسحب إلى الدليل الأصولي بحيث تم الوقوف على مسالك النظر عند أئمة المذاهب في اجتهاداتهم ولا يخفى ما في ذلك من الانتصار و التأكيد على صحة ما بنى عليه هذا الإمام أو ذلك فقهه.

- **وسائله:** لا بد على الخائض في فقه الخلافات أن يتسلح بعُدّة المدافع عن مذهب إمامه حتى لا يكون لقمة سائغة في فيه خصمه المذهبي، وعدّته كما وصفها العلامة ابن خلدون هي معرفة القواعد الاستنباطية، التي لا تعني إلا شيئاً واحداً وهو الدراية بالدليل الأصولي، ولكن ليس من موقع أهل النظر والاجتهاد، بل من مكان المدافع عن أصول إمامه وحفظها وصيانتها من الهدم والإبطال.

- **فوائده:** وتتمثل في كونه يخوّل لمن اطّلع عليه معرفة الدليل الأصولي الذي استند عليه الأئمة في بناء فقههم، وفيه دربة ومران أيضاً على خوض غمار الاستدلال والنظر، وإذا كان الأمر كذلك فهو فعلاً كما وصفه ابن خلدون علم جليل الفائدة.

- **الأكثر تأليفاً من أهل المذاهب وسببه:** إن الأحناف والشافعية في تقديره هم الأغزر تصنيفاً في هذا الفقه، وذلك راجع لنزوعهم نحو إعمال القياس بكثرة فهم أهل رأي، أما المالكية فهم أهل أثر لذا كانا أقل إنتاجاً لمثل هذا النوع من الفقه.¹

لقد اقترح ابن خلدون مجموعة من المصنفات التي كتبت في هذا الفن، ولكن وقع اختياري على غيرها في بيان هذا الشكل التألفي حيث يعتبر من الأشكال المتقدمة التي ألّفت في الاختلاف عملياً، اعترافاً به كواقع لا بد من التعامل معه، وقد تم التعاطي معه على الشكل التالي:

لقد تم عرض مباحث كتب الخلافات بطريقة الأبواب الفقهية، حيث يتناول فيها المصنف أهم المسائل التي أثارت الخلاف بينهم، وأغلبهم يدافع عن إمامه ويرجح مذهبه، ولم أجد - في حدود بحثي- من يعرض الأقوال ولا يتبع هذه الطريقة إلا ابن جرير الطبري الذي يختم برأيه

¹ - إلا أن هذا السبب ربما لا ينسحب على سائر الأزمنة والأمكنة، حيث لا يلزم من كون إمام مذهب من أهل الحديث والأثر بالغلبة، خلوه من صفة اعتماد الرأي، أو كون أتباعه ليسوا من أهل الرأي، فالمذهب المالكي وإن كان صاحبه من أهل الأثر فدليله الأصولي الاجتهادي المستند إلى الرأي لا يقلّ عن مقابله الحنفي أو الشافعي، لذا هذا السبب في تقديري غير كاف لأنه غير واقعي وغير تاريخي وغير منهجي، إلا إذا كان مخصوصاً بزمان ومكان.

في الأخير، وكان ذلك سببا في اختلاف الناس فيه، هل هو مجتهد مطلق مستقل، أو مجتهد مطلق ينتمي لمذهب الشافعي؟

من خلال القراءة في بعض كتب فقه الخلافات، يظهر لنا جليا الفلسفة التي أقيمت لأجلها، وتبين أيضا الطريقة التي تناول بها كل مؤلف موضوع كتابه، ومن ثم تتضح أيضا الكيفية الأدبية التي أديرت بها هذه المناقشات والحوارات الفقهية.

إن الكتب المتقدمة في هذا الفن، كانت تلج مباشرة في صلب الموضوع دونما بيان الهدف من خلال أعمالهم الحجاجية، لأن الغرض منه ظاهر بالنسبة إليهم، ومن المصنفات الحجاجية التي اتبعت فيها هذه الطريقة كتابان، الأول: لأبي يوسف رواه عنه صاحبه محمد بن الحسن رحمهما الله تعالى، يناظر فيه رأي الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان برأي ابن أبي ليلى، وهو كتاب "اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى".

الذي يظهر من خلال صفحات هذا الكتاب، أن أبا يوسف يعمل على ترجيح آراء وأقوال أبي حنيفة، ويجعل آراء ابن أبي ليلى في درجة أقل، ويأخذ بعد عرض الأقوال برأي أبي حنيفة في الغالب، إلا في النزر اليسير حيث لا يجعله يحيد عن رأي أبي حنيفة إلا دليل صحيح أو مصلحة محققة نظرا إلى محلها.

ومثال إذعانه إلى الحق المتمثل في المصلحة الشرعية قوله: "ولو أن الثوب ضاع من عند الخياط ولم يختلف رب الثوب والخياط في عمله، فإن أبا حنيفة رضي الله عنه قال: لا ضمان عليه ولا على القصار والصباع وما أشبه ذلك من العمال إلا فيما جنت أيديهم، وبلغنا عن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: لا ضمان عليهم، وكان ابن أبي ليلى يقول: هم ضامنون لما هلك عندهم وإن لم تجن أيديهم فيه، قال أبو يوسف: هم ضامنون إلا أن يجيء شيء غالب"¹.

1- اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى لأبي يوسف يعقوب الأنصاري (ت182هـ)، ص:10، عني بتصحيحه والتعليق عليه أبو الوفا الأفغاني، عنيت بنشره لجنة إحياء المعارف النعمانية، أشرف على طبعه رضوان محمد رضوان، مطبعة الوفاء، ط1357/1هـ.

إن أبا يوسف يُعرض عن قول إمامه إلى قول ابن أبي ليلى لما يرى فيه من مصلحة لائحة في تضمين الصناعات ما تلف بين أيديهم، ولا أرى له مبررا إلا عذر من نقل أو واقع، والظاهر أن الغلبة للواقع في هذا الترجيح، إذ لو أن له أثرا لأظهره لتقوية ما ذهب إليه من مخالفة إمامه وتأيد غيره بما رآه حقا.

أما الإذعان الثاني فتمثل في قوله: "وإذا أعطى الرجل الرجل أرضا مزارعة بالنصف أو الثلث أو الربع أو أعطى نخلا أو شجرا معاملة بالنصف، أو أقل من ذلك أو أكثر، فإن أبا حنيفة رضي الله عنه كان يقول: هذا كله باطل لأنه استأجره بشيء مجهول. يقول: رأيت لو لم يخرج من ذلك شيء أليس كان عمله ذلك بغير أجر؟ وكان ابن أبي ليلى رحمه الله يقول: ذلك كله جائز، بلغنا عن رسول الله ﷺ أنه أعطى خيبر بالنصف فكانت كذلك حتى قبض، وخلافة أبي بكر رضي الله عنه، وعامة خلافة عمر رضي الله عنه. وبه نأخذ. وإنما قياس هذا عندنا مع الأثر، ألا ترى أن الرجل يعطى الرجل مالا مضاربة بالنصف ولا بأس بذلك؟ وقد بلغنا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعن عبد الله بن مسعود وعن عثمان بن عفان رضي الله عنهما أنهم أعطوا مالا مضاربة، وبلغنا عن سعد بن أبي وقاص، وعن ابن مسعود رضي الله عنهما أنهما كانا يعطيان أرضهما بالربع والثلث"¹.

فأبو يوسف يفرع للحق ما بدا له دليلا، لا يعدوه وإن خالف بذلك إمامه أبا حنيفة النعمان إلى قول الغير، وهنا تعزز عنده ما ذهب إليه بدليل النقل والعقل، فالأثر دليلا والقياس حجة وبرهانه.

والثاني: لمحمد بن الحسن رواه عنه عيسى بن أبان، هو عبارة عن محاجة بين محمد بن الحسن وأهل المدينة، ينتصر فيها لمذهب أبي حنيفة ويقويه، وقلما يميل إلى آراء الطرف المقابل، كما في هذا المثال الذي أضعه بين أيديكم، قال رحمه الله: "وكذلك أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: إذا اختلفوا في متاع البيت فما يكون للرجال فهو للرجل، وما يكون

¹ - المرجع نفسه، ص: 41.

للنساء فهو للمرأة، وما يكون للرجال والنساء فهو للباقي منهما، وإن مات للرجل فهو للمرأة، وإن ماتت المرأة فهو للرجل.

وقال أهل المدينة: ما كان من متاع الرجل فهو للرجل كما قال أبو حنيفة، وما كان من متاع النساء يعرف أنه للنساء فهو للمرأة كما قال أبو حنيفة، وما كان يكون للرجال والنساء فهو للرجل، وإن كان هو الميت كان لورثته لأن البيت بيته، إلا أن تستحق المرأة شيئاً ببينة.

وقال محمد: قول أهل المدينة في هذا أحسن عندي من قول أبي حنيفة، وما روى عن حماد عن إبراهيم (البيت بيت الزوج، فجميع ما كان فيه للزوج أو لورثته إن كان قد مات، إلا متاع النساء فإن للمرأة، وقد كنت أقول بهذا القول قبل أن أسمع من أهل المدينة أو أعلم أنه من قولهم¹).

فالشيباني لا يضيره الالتفات إلى غير قول إمامه، وإن قلّ هذا الميل والعدول عنه، وحسبه من ذلك أن هذا القول لاقى منه قبولا في سداه، إذ اعتماده ظاهر على النص في أن ما للميت فلورثته، واستناده على العادة في ما هو من خواص النساء فهو للمرأة.

والغاية من هذا كله أن أبين الطريقة التي كان يشتغل بها من كتب في الخلافات، وهناك من اشتغل بها ولم ينتسب إلى مذهب ولا إلى طريقة بل كان له رأيه الخاص الذي يلوذ إليه عند عرض أقوال المختلفين والمتنازعين وبيان مشاربهم، ومن ذاك ما فعله الطبري رحمه الله.

- هناك طريقة ابن المنذر (ت318 هـ) فإنها كانت تتميز كما قال محقق كتابه محمد نجيب سراج الدين: "أما طريقته في مناقشة الأدلة، فإن أخص ما يميزه على أقرانه في العلم أنه يطلب الحق ويدور مع ظهور الدليل ودلالة السنة الصحيحة، فهو يحقق ويستقرئ، ثم يذكر مذاهب الفقهاء، ثم يقول في أحدها، وبهذا أقول.

وقد يذكر دليله في بعض المواضع، ولا يلتزم التقيد في الاختيار بمذهب أحد بعينه، ولا يتعصب لأحد على أحد كما يفعل أهل الخلاف، بل اتخذ الدليل ميزانا، فهو يروي بالنص الصريح، ويقنع بالدليل المبين¹.

¹ - الحجة على أهل المدينة لأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني (ت189 هـ)، ج4/44-46، رتب أصوله وعلق عليه السيد مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب، ط/3، 1403 هـ -1983م.

إن فقه الخلافات ظاهره مقابلة رأي فقهي بآخر، ومحاولة لإظهاره ونصرته، اعتقاداً من أصحابه أنه الحق، ولكنّه في العمق خلاف في دليل الفقه وأصوله، وهو انتصار للدليل الأصولي الذي استند عليه الفقيه في بناء الفقه.

➤ المطلب الثاني: علم الجدل والمناظرة (قراءة في بعض كتبه).

لا يحتاج الجدل والمناظرة إلى كثير جهد لتقريرهما كحقيقة وجودية، ألفيناها مع وجود المخلوقات العاقلة، حيث يستحيل أن يوجد أشخاص دونما أن تجد جدالاً وحواراً، وتناظراً فكرياً بسيطاً أو مركباً حول موضوع ما، كيف ما كانت طبيعة هذا الموضوع، فيكون فيه الجدل والمناظرة طبعاً، ثم يتحوّل بعد طول العهد والتطوّر إلى صنعة.

وإن اختلف الباحثون في تحديد السابق² إلى تأصيل هذا العلم المنظم للعلاقات الحوارية النخبوية، وإن كان أمراً له أهميته في تاريخ المعرفة، فليس بنفس الأهمية في هذا البحث، ولا يمكن الانشغال به لبعده عن المقصود، الذي هو الكشف عن بنية هذا الفن.

يرى صاحب الكافية في الجدل أن المناظرة -التي ليس بينها وبين الجدل مخالفة- هي نظر بين اثنين، وأنها إظهار المتنازعين مقتضى نظرهما على التدافع والتنافي بالعبارة، أو ما يقوم مقامهما من الإشارة و الدلالة¹.

1 - الإشراف على مسائل أهل العلم لمحمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، ج1/12 تحقيق محمد نجيب سراج الدين، إشراف عبد الغني محمد عبد الخالق، إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر، ط1، 1406هـ - 1986م.

2 - ذكر صاحب كتاب ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني أن: "أول من أفرد هذا الفن بالتأليف، ركن الدين أبو حامد محمد العميدي الحنفي (ت615هـ)، ووضع فيه كتاباً حسناً سماه "الإرشاد".

ثم تبعه الناس فألفوا في هذا الفن كتباً متعددة، وزادوا على ما كتبه العميدي بعض الزيادات ومن أبرزهم الإمام الرازي (ت606هـ) "منقول بتصرف، ص:371. الطبعة الرابعة: 1414هـ/1993م، دار القلم-بيروت.

وذهب بعضهم إلى تحرير قضية السابق إلى ذكر ثلاثة أقوال فيها:

- القول الأول: ما ذكره النووي من أول من صنّف فيه أبو علي الطبري (ت305هـ).
- القول الثاني: ما ذكره طاش كبرى زاده مع قيد له، أن أول من صنّف من الفقهاء في هذا الفن هو أبو بكر الففال الشاشي الشافعي (ت507هـ).

- القول الثالث: هو اختيار محمد الأمين الشنقيطي من أنه ركن الدين أبو حامد محمد ابن محمد العميدي السمرقندي الحنفي (ت615هـ).
ورجّح صاحب المؤلف القول الأول لعلّة السابق.

إن مبنى هذا التعريف الجويني الدقيق الجامع قائم على ثلاث قضايا أساسية:

- **المضمون:** هو عبارة عن نظر بين اثنين، هكذا دونما تحديد أو تخصيص لطبيعة هذا النظر أو مستنده، ولكن على المتناظرين بيانه وإظهاره، وهذا يحيلنا على الوسيلة.

- **الوسيلة:** وهي بيان وإظهار لمستند النظر بالعبارة أو ما يقوم مقامها من إشارة و دلالة.

- **الغرض:** وهو التدافع والتنافي العلمي والمنهجي.

ولنجم الدين الطوفي كلام في تعريف هذا الفن، إذ يرى أنه: "رد الخصم عن رأيه إلى غيره بالحجة، أو يقال علم أو آلة يتوصل بها إلى لفت الخصم عن رأيه إلى غيره بالدليل"².

وزاد رحمه الله: "إما أن يكون قطع الخصم فقط وإظهار الغلبة كيف كان، أو إظهار الحق فقط كيف كان أو هما جميع، أعني قطع الخصم وإظهار الحق، فإن كان المقصود به الأول فهو حرام لا يتجه في تحريمه خلاف، إذ يقع فيه الغش والخداع والمغالطة والممانعة في الأمور الظاهرة، وكل ذلك حرام وهو الغالب على الناس اليوم، ولا يقدر اليوم أحد على تقرير الأسئلة والجواب عنها في مسألة على قواعد الجدل واصطلاح أهله، ولم أر ذلك إلا في الكتب الجدلية والطرائق الخلافية، وسبب ذلك ضعف مواد الأكثر على تحقيقه وحرصهم على ترجيح قولهم بغير طريقة.

وإن كان المقصود بالجدل القسمين الآخرين، وهما إظهار الحق مجردا أو مع قطع الخصم ففعله مشروع بالجملة"³.

- **المضمون:** رد الخصم عن رأيه بحجة، أو هو علم أو آلة.

- **الوسيلة:** الحجة و الدليل.

- **الغرض:** قطع الخصم وردّه عن رأيه، أو إظهار الحق، أو إظهاره و قطع الخصم وردّه.

1 - الكافية في الجدل للجويني، ص: 22 تقديم وتحقيق وتعليق فوقية حسين محمود، القاهرة، 1399هـ/1979م.

2 - علم الجدل في علم الجدل للطوفي، ص: 4، تحقيق فولفهارت هاينريشس، النشرات الإسلامية، الجزء 32، دار النشر فرانز شتاينر بفيسبادن، 1407هـ/1987م.

3 - المصدر نفسه، ص: 7.

وقال ابن خلدون عن الجدال: " وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم، فإنه لما كان باب المناظرة في الردّ والقبول متسعاً وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صواباً ومنه ما يكون خطأ فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آداباً وأحكاماً يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول وكيف يكون حال المستدل والمجيب، وحيث يسوغ له أن يكون مستدلاً وكيف يكون مخصوصاً منقطعاً ومحل اعتراضه أو معارضته وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال.

ولذلك قيل فيه إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي وهدمه سواء كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره"¹.
وكما عوّدنا رحمه الله على تميّز رؤيته وعمقها، فإن حديثه عن الجدال له أبعاد متعددة وفيها إضافات نوعية وهي كالاتي:

- **المضمون:** معرفة آداب المناظرة، أو معرفة بالقواعد من الحدود والآداب.

- **الأسباب:** اتساع باب المناظرة في القبول والرد، فكانت الحاجة لوضع هذه الحدود والآداب للضبط وتنظيم القول، وبيان حال المستدل والمجيب.

- **الوسيلة:** الاستدلال والجواب.

- **المجال:** الفقه وغيره.

- **الغرض:** الوصول إلى حفظ رأي أو هدمه.

فالتعريف الأول لابن خلدون ينظر لعلم الجدل على الطريقة المثلى التي أسس لها، والتي ينبغي أن يكون عليها، بعكس التعريف الثاني فناظر إلى شاهد الواقع الذي ينبئ بكثير من الخصومة الشديدة بين المتجادلين والمتناظرين، هذا إن كان ينظر إليهم لا إلى حجتهم التي قد تكون صحيحة أو باطلة.

¹ - مقدمة ابن خلدون، ص: 578-597.

وبناء عليه يمكن تحديد الغرض من علم الجدل والمناظرة، فهو في جميع الأحوال أداة وآلة مناصرة ومظاهرة على المخالف، ولكن الاختلاف في توظيفها لنصرة مذهب ما أو رأي ما لإمام، باعتباره الحق الذي لا حق سواه، أو استعمالها لطلب الحق والقيام به بغض النظر عن كينونته.

ومن المتأخرين الذي تحدّثوا عن هذا العلم عبد الرحمن حبنكة الميداني حيث قال إنها: "المحاورة بين فريقين حول موضوع لكل منهما وجهة نظر فيه تخالف وجهة نظر الفريق الآخر، فهو يحاول إثبات وجهة نظره وإبطال وجهة نظر خصمه، مع رغبته الصادقة بظهور الحق والاعتراف به لدى ظهوره"¹.

- **المضمون:** هي محاورة بين فريقين حول موضوع ما اختلفت فيه وجهات نظرهما.

- **الوسيلة:** الحوار.

- **الغرض:** إثبات وجهة النظر وإبطال وجهة نظر خصمه، مع الرغبة في ظهور الحق والاعتراف به عند ظهوره.

مما سبق نرى أن تعريف الجدل وما يرتبط به من قضايا، يختلف من شخص إلى آخر بحسب نظر كل واحد، وما يراه مرتكز العملية الجدلية، فمثلا حينما ننظر في المضمون نجد أن الجويني اعتبره نظر بين اثنين، فقد رآه من جانب أطرافه المتحاور، و الطوفي عنده رد للخصم أو علم وآلة، فقد نظر إليه باعتباره آلة دفاع وتدافع، وابن خلدون يراه معرفة بالآداب والحدود، فقد رآه من جهة وظيفته الأدبية الأخلاقية، و حبنكة رآه محاورة بين فريقين، بحيث نجد بينه وبين الجويني تشابها في التركيز على أطرافه، مع اختلاف العبارة.

أما باعتباره وسيلة إلى أمر ما، فقد توسله الجويني لبيان وإظهار الدليل الذي ابتنى عليه الناظر، وهذا البيان قد يكون عباريا أو إشاريا أو دلاليا، وهو كما هو ملاحظ توسّع وتنوع واستغرق في البيان.

¹ - ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال، ص: 371

ولم يبتعد عنه الطوفي في تفسيره للوسيلة، فهي الحجة و الدليل، وما ذاك إلا لإظهارها، وفي نفس المسار اتجه ابن خلدون، فما معنى الاستدلال والجواب إن لم يكن مجرد عرض للدليل، ووافقهم حبكة الميداني وإن اختلفت عبارته، فالحوار عرض لوجهة النظر لقبول الرأي، وذلك يتطلب إقناعا بتقديم الأدلة والبراهين.

ومن الفروق أيضا ما نجده عند هؤلاء العلماء، هو حضور البعد المادي القائم على التدافع العلمي والمنهجي في القصد من الجدل عند الجويني وابن خلدون، حيث لا يلتفتان إلى معنى الصواب والحق في الغرض من المناظرة إنما نظرهما منصب على دفع الخصم وهدم رأيه وحفظ الرأي، وذلك على خلاف ما ذهب إليه الطوفي والميداني من استحضار للبعد القيمي الذي يراعي الرغبة الصادقة في ظهور الحق والإقرار به، وإن كان على يد الخصم ابتداء، وقطع الخصم وردّه انتهاء.

أما فيما يخص الأسباب الباعثة على تأسيس علم الجدل، فقد استأثر العلامة ابن خلدون بالحديث عنها، وهذا من جودة نظره، ومن شدة تركيزه على العلل واشتغاله بالتنقيب عن الأسباب، بحيث يرى أن الدافع وراء ذلك هو اتساع باب المناظرة، واحتياج النظار لوضع نسق أخلاقي يهذب العبارة، وينظم المناظرة.

أم عن المجال الذي يتم فيه الجدل، فهو الرأي ووجهة النظر بصفة عامة، وقد يكون فقها أو غيره كما جاء على لسان ابن خلدون، معناه أن جل القضايا العقديّة أو الفقهية أو اللغوية أو قضايا الدليل الأصولي، داخلة في الرأي ووجهة النظر وعبارة "غيره".

أما الطريقة التي كتبت بها هذه المصنفات المعقّنة لفن الجدل والمناظرة، والمنظمة للاختلاف، فلها مميّزات في الصياغة والاصطلاحات المستعملة، وقد اخترت بعض المصنفات للتدليل على الغرض.

- النموذج الأول: كتاب المعونة في الجدل¹ لأبي إسحاق الشيرازي (ت476هـ).

لقد وضع الشيرازي رحمه الله خريطة لكتابه من خلال إقامة أبواب وفصول يحدد فيها المقصود من درس الجدل والمناظرة، استدلالا واعتراضا، فقد تعرّض لذكر مجموعة من الأدلة وبيان محلّها عند الاستدلال على الخصم، مع ذكر الاعتراضات التي يمكن توجيهها والإجابة عنها، وعرض ذلك كالآتي:

-باب بيان وجوه أدلة الشرع.

- باب الكلام على الاستدلال بالكتاب والسنة و الإجماع وقول الصحابي.

- باب الكلام على دليل الخطاب.

- باب الكلام على استصحاب الحال.

- باب ترجيح الظواهر.

- باب ترجيح المعاني.

- وتضمن كل هذا و ذلك اعتراضات وكيفية الجواب عنها للتمثيل.

- النموذج الثاني: كتاب الكافية في الجدل² لأبي المعالي الجويني (ت478هـ).

لا تختلف كافية الجويني من حيث موضوعها عن النموذج السابق، ويظهر ذلك من خلال عناوينها التي تعكس طبيعة الموضوع، وأن جل اهتمامه وتركيزه حول الدليل وكيفية الاعتراض عليه، وأبين ذلك من خلال كلامه، بحيث نجد أن الأدلة تشكّل قطب الرحي في فن الجدل والمناظرة.

1 - المعونة في الجدل أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، حققه وقدم له ووضع فهرسه عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1408هـ/1988م.

2 - الكافية في الجدل للجويني إمام الحرمين، تقديم وتحقيق وتعليق فوقية حسين محمود، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه بالقاهرة، سنة الطبع: 1399هـ/1979م.

يقول - رحمه الله -: " قد ذكرنا أن المسؤول لا حجر عليه في التعلق بالأدلة، بل يتخير فيها، فإن اختار التعلق بالنص، فإن كان من الكتاب وانكشف للسائل بالطريق الذي به يعلم تفاصيل آيات القرآن لم يشتغل بالسؤال عن طريق ثبوته، فإن ذلك تعنت وعجز. وإن كان مما يخفى طريقه، بأن أن لفظا على قراءة شاذة أو غريبة عنده كان له الاستكشاف عن طريق ثبوته.

فإن تمكن المسؤول من بيانه بطرق سائر الآيات صار ثبوته على القطع، وإن لم يتمكن منه إلا بطرق الأحاد راعى فيه ما يراعى في الأحاد من أخبار الرسول عليه السلام، فإن ثبت بطريق صحيح كان المسؤول كالمتعلق بخبر واحد يؤثر عن الرسول عليه السلام، فليس له عند التعارض والترجيح دعوى القطع فيه، كما له ذلك في سائر آيات القرآن.

فإن لم يمكنه إزالة دعوى الاحتمال: كان عاجزا منقطعا"¹.

إن مركزية فن الجدل والمناظرة تقوم على الاستدلال بالدليل الكلي(الكتاب والسنة والإجماع والقياس...)، بطبيعة الحال دراسته تقع على الكثير من متعلقاته الجزئية كما رأينا في كلام الجويني أعلاه.

ثم هناك ما يتعلّق بوجوه الاعتراض وطرقه، و أساليب دفعه، وبعده الوقوف على بعض الآداب التي تُخلّق العمل الجدلي التناظري.

- النموذج الثالث: علم الجدل في علم الجدل لنجم الدين الطوفي (ت716هـ).

من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجري، عرف علم الجدل والمناظرة تطورا تنظيميا ملحوظا، ونعرض لبيان هذا التغيير نموذج الطوفي من خلال كتابه "علم الجدل في علم الجدل"، فقد قسمه إلى مقدمة وخمسة أبواب وخاتمة، وهي كالاتي:

- مقدمة: وفيها كلام حول الجدل مفهومه وماده وموضوعه وغايته ومسائل.

- الباب الأول: في بيان حكم الجدل شرعا.

¹ - الكافية للجويني، ص:90. هكذا يتم الحديث عن الدليل الأصولي في جزئياته، وكيفية الاعتراض عليها وكيفية الرد.

- الباب الثاني: في آداب الجدل.

- الباب الثالث: في أركان الجدل وهي أربعة: في السؤال- في الجواب- في الاستدلال- في الاعتراضات.

- الباب الرابع: في أقسام الاستدلال.

- الباب الخامس: في استقراء أكثر ما في الكتاب العزيز من الوقائع الجدلية وتخرّجها على القواعد الاستدلالية على ترتيب السور.

- خاتمة: وفيها ذكر جملة من الماكريات الجدلية الواقعة في ماضي الزمان بين الناس.

إن كتاب الطوفي له مميزات كثيرة، تمثلت -زيادة على ما ذكرته أنفا من حسن الترتيب والتنظيم- في إضافة باب خاص بالتمثيلات الجدلية من القرآن الكريم، بالإضافة إلى تمثيلات تاريخية تبين حضور هذا الفن الصناعي في شكله الطبيعي الفطري عند الناس.

أما باقي مباحثه في بعدها المضموني فلا تختلف عن سابقتها في المجمل، والله أعلم.

النموذج الرابع: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني.

إن الكتاب الذي بين أيدينا له أوجه اتفاق واختلاف مع الكتب التي سبقته في أغراض ومسائل كثيرة، أما أبرز أوجه الوفاق هو القصد في تنظيم الحوار والجدل والتناظر بين طرفي النزاع، وتخليق الجو العلمي والثقافي بما يتناسب والأدمية التي جعلنا الله تعالى عليها، والتي تعبّر عن جانب في غاية الأهمية من حقيقتنا.

ثاني هام ألا وهو الاشتراك في كثير من المباحث الدراسية التي تعنى بتعريف المناظرة والوقوف على آدابها، واستعمال الكثير من الاصطلاحات التقنية في هذا الفن، كالمعارضة والمنع وغيرهما من العبارات الوظيفية.

¹ - المصدر نفسه،

أما ما يجعل هذا الكتاب مختلفا عن الكتب السابقة، هو التجريد وغلبة المنطق باصطلاحاته ومباحثه، وعدم وجود ما ألفيناه من التلاقي المكثف بين علم الدليل الكلي الأصولي وعلم الجدل والمناظرة.

وقد أحرز الكتاب غايته في الإحكام والتنظيم والترتيب مقارنة مع ما رأينا من المصنفات في هذا الفن.

➤ المطلب الثالث: العلاقة بين علم الجدل والمناظرة والدليل الأصولي.

مما سبق يمكن التأكيد على أن هناك علاقة وطيدة تجمع بين العلمين، خاصة إذا لاحظنا أن المشتغلين بعلم الجدل والمناظرة، هم إما من أهل الكلام الأصوليين كالجويني، أو من الأصوليين كالطوفي، حيث هناك علاقة جدلية بين التخصصين، إذ أن الجدل عند هؤلاء كان موضوعه إما كلاما أو أصولا، سواء في تحرير الأقوال والآراء والبحث في صدقيتها، أو في نقضها وبيان غلطها وتهافتها.

إضافة إلى تأثير الجدل والمناظرة بالاصطلاحات الأصولية التي أغنته، وفي ذلك دلالة واضحة على مركزية هذا العلم في عقل العالم المسلم، وهذا ليس غريبا على علم يشكّل قانونا منهجيا في النظر إلى الخطاب الممتد والمتعالي، مع مراعاة الواقع وفقهه.

ويؤكد هذا ما قاله الطوفي في بيان الصلة بين الجدل والمناظرة والدليل الكلي الأصولي: "واعلم أن مادة الجدل أصول الفقه من حيث هي إذ نسبتها إليها نسبة معرفة نظم الشعر إلى معرفة أصل اللغة، فالجدل إذن أصول فقه خاص، فهي تلزم الجدل ولا يلزمها لأنها أعم منه وهو أخص منها" ويضيف قائلا عن موضوع الجدل والذي يشكّل نقطة التقاء بين الجدل وأصول الفقه: "وموضوعه أعني الجدل هو الأدلة من جهة ما يبحث فيه عن كيفية نظمها وترتيبها على وجه يوصل إلى إظهار الدعوى وانقطاع الخصم"¹.

وبهذا نقف بجلاء على علاقة الدرس الأصولي بهذا العلم، التي شبهها الطوفي رحمه الله بعلاقة نظم الشعر بأصل اللغة، وهي بمثابة الخاص من العام.

¹ - المصدر نفسه، ص:4.

❖ المبحث الخامس: أسباب الاختلاف. (قراءة في بعض كتبها).

إن الكتب التي تحدثت عن الاختلاف وأسبابه، كان مقصودها أن تقف على كل دليل يمكنه أن يتسبب في الاختلاف العلمي والعملي، وأن تعمل على تبرير الاختلاف الحاصل به، وأن تستقصي المعاذير الكاملة لأهل العلم، وتجعل اجتهاداتهم قائمة على مسوغات منهجية، ومستندة على أدلة تعتبر مرجعا للعمل الاجتهادي.

ومن الكتب المعبرة عن هذا المعنى ظاهرا وباطنا كتاب "رفع الملام عن الأئمة الأعلام" لابن تيمية (ت728هـ)، حيث أكد في مقدمة كتابه على وجوب موالة المؤمنين عامة والعلماء خاصة، وأنهم ورثة الأنبياء، وأن كل أمة قبل بعثة النبي ﷺ إلا وعلمائها شرارها إلا هذه الأمة، فهم خلفاء الرسول المحيون لسنته والمقيمون لكتاب الله، الناطق بهم والناطقون به¹، وبعد هذا يقول بلغة تقريرية تحذيرية: "وليعلم أنه ليس أحد من الأئمة -المقبولين عند الأمة قبولا عاما- يتعمد مخالفة رسول الله ﷺ في شيء من سنته، دقيق وجليل"².

بعد تقرير هذه المقدمة الأخلاقية التي تبرئ ذمة العلماء من مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم عمدا، وأنهم ورثته وأتباعه، استرسل رحمه الله في التماس الأعذار وتتبع الأسباب التي بوجودها قد يترك العالم الحديث، وقد لخصها في عشرة أسباب:

1- عدم بلوغ الحديث 2- عدم ثبوت الحديث 3- اعتقاد ضعف الحديث 4- التقيد بشروط خاصة في الأخذ به 5- نسيان الحديث 6- عدم المعرفة بدلالة الحديث 7- اعتقاد عدم دلالة الحديث 8- اعتقاد وجود المعارض له 9- اعتقاد معارضة الحديث لغيره 10- معارضته بما يدل على ضعفه أو نسخه³.

غالب كلام ابن تيمية منصب على الاختلاف الذي مبعثه الحديث النبوي الشريف ومتعلقاته، وهو شيء له مبرراته الموضوعية التاريخية، فالأحاديث النبوية الشريفة كثيرة جدا،

¹ - رفع الملام لابن تيمية، ص:8 بتصرف، طبع ونشر الرئاسة العامة للدراسات والبحوث العلمية للإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض-السعودية، ط:1413هـ

² - المصدر نفسه، ص:8.

³ - أنظر محتويات كتاب رفع الملام عن الأئمة الأعلام لابن تيمية.

ويصعب الإحاطة بها، وقد تعددت معايير العمل بها بحسب كل فقيه إلى غير ذلك، مما حدا بابن تيمية أن يتحدث عن الاختلاف الذي سببه الحديث النبوي الشريف مراعاة منه لواقعه.

وقد سار المصنفون المعاصرون في أسباب الاختلاف على نفس الطريقة مع بعض الإضافات التي تدل على انتباههم إلى الأسباب الداعية للاختلاف على الدوام، ومن ذلك ما نجده مثلا عند صاحب كتاب "آثار اختلاف الفقهاء في الشريعة"¹، حيث احالنا على سبعة أسباب:

1- اختلاف القراءات القرآنية.

2- عدم بلوغ النص.

3- ثبوت النص.

4- الاختلاف في فهم النص وتفسيره.

5- الاختلاف في طرق الجمع والترجيح بين النصوص المتعارضة.

6- الاختلاف في القواعد الأصولية وبعض مصادر الاستنباط.

كما هو ملاحظ أن المؤلف يتحدث بصفة عامة عن النصوص سواء كانت قرآنية أم حديثية، من حيث ثبوتها وبلوغها وفهمها وتفسيرها، وكيفية الجمع والترجيح عند التعارض، ثم يضيف الاختلاف الذي قد يكون سببه القواعد الأصولية وبعض مصادر الاستنباط، وإن كان هذا الأخير يندرج تحته السبب الرابع والخامس لأنهما من القواعد الأصولية.

إضافة إلى ما ذكر، نجد أسباب أخرى من قبيل:

- الاختلاف فيما سكت الشرع ولم يرد نص بحكمه.

- الخلاف بسبب المصطلحات والمبادئ الفقهية².

¹ - أنظر محتويات كتاب آثار اختلاف الفقهاء في الشريعة، أحمد بن أحمد الأنصاري، مكتبة الرشد- الرياض، الطبعة الأولى: 1416هـ/1996م.

² - انظر محتويات كتاب أسباب اختلاف الفقهاء في الفروع الفقهية، حمد بن حمدي الصاعدي، الجامع الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى: 1432هـ/2011م.

فالسبب المضاف حول الحاصل في المسكوت عنه وهو محل اجتهاد بين أهل العلم لذا طبيعي أن يشتد الاختلاف فيه، أما المقصود بالمصطلحات والمبادئ الفقهية في من قبيل " الفرض والواجب والباطل والفساد بين الحنفية وغيرهم"¹. وهذا الاختلاف مما طرأ بعد نشأة المذاهب الفقهية.

وإن اختلفت آراء الباحثين في أسباب اختلاف أهل العلم قديماً وحديثاً، إلا أنها في تقديري تكاد تنحصر في أربعة أسباب في الجملة:

- أسباب تتعلق بالأخبار وثبوتها.

- أسباب تتعلق بالقواعد الدلالية.

- أسباب تتعلق بالأدلة الاجتهادية ومتعلقاتها.

- أسباب تتعلق بالتنزيل وفهم الواقع.²

أما فيما يتعلّق بالعلاقة بين الدليل الأصولي والبحث في أسباب الاختلاف، فهو أظهر من أن ندلّل عليه، إذ جل هذه الأسباب داخلة تحت مباحث الدليل الأصولي، ذلك ان الحديث عن النصوص ومسالك فهمها وتفسيرها، وطرق الترجيح والجمع بينها عند التعارض وغير ذلك، يعتبر من صميم الدرس الأصولي، والباحث في أسباب الاختلاف مضطع بمهمة الكشف عنها، ومهمة الأصولي وضعها، كما أن من مقاصد الباحث في أسباب الاختلاف اخذ المعاذير والتماس الأعذار للمجتهدين في الدليل وفروعه، للتقليل من التوتر الذي قد يحدثه الاختلاف، وليصير الاختلاف مقبولاً وثقافة نتلقفها برحابة صدر، أما الأصولي فقصدته:

- إيجاد قواعد لقراءة النص القرآني والنبوي وفهمهما وتفسيرهما وتنزيلهما.

- التقليل من الاختلاف بوضع أسس مرجعية للنظر في النص والواقع.

¹ - أسباب اختلاف الفقهاء في الفروع الفقهية، حمد بن حمدي الصاعدي، ص: 101. بتصرف طفيف.

- إحاطة الشريعة بسياج منهجي محكم لحفظها وصيانتها من العبث.

فالباحث في أسباب الاختلاف كاشف للدليل، والأصولي واضح له.

❖ المبحث السادس: آفة الاختلاف.

إن الاختلاف له آفات عديدة، أغلبها باطني غير ظاهر، وخطورتها تكمن في أنها لا شعورية، بحيث لا يتصور بأي حال من الأحوال أن يعترف أحد بتلبّسه بها لخفائها وعدم ظهورها، بل إن الجوارح تعلن البراءة والتعوّذ منها.

إن المختلفين في الغالب يزعمون أن مقصودهم نصره الحق وطلبه، وليس الغرض من تمسك المخالف برأيه ونقضه لرأي خصمه هو الاعتراض في حد ذاته، أو الحامل عليه هو التعصب لمذهب أو فرقة...، ولكنّها دعوى في الغالب ما تكون وهمية وغير حقيقية، أي أن ما يذكي الاختلاف هو النفسية الاعتراضية المجردة، التي ساهمت في إزكائها جملة من الأخلاق الباطنة السيئة التي لا يلحظها المرء، بل يدّعي التنزه عنها والبراءة منها.

وقد يُعرض الكثير من الناس عن هذه الرؤية الاتهامية التشكيكية في المعارف المبنية على الاختلاف والمنازعة والاعتراض، المؤسسة على الهدم والبناء، حيث ستؤول بنا إلى عدم الثقة في أي نموذج من النماذج، بل قد تجعلنا نقع في إبطال المعرفة وإسقاط العلوم، بدعوى عدم تجرّد أصحابها بالموضوعية والحيادية جملة وتفصيلاً.

ودفعا لهذا الاعتراض نرى ضرورة وجود ضابط يعصمنا من الوقوع في هذه المزالق والمهالك، وبلغه ابن العربي لابد لنا من عواصم من هاته القواصم، وأظن أن الضابط في بيان الدعوى الصادقة من الكاذبة يكمن في النظر إلى مآلات وآثار الاختلاف.

إن تداعيات الاختلاف لقرينة دالة على البواعث والدوافع الحقيقية لكلّ مخالف، فإذا كانت النتائج طيبة محمودة فالقصد كذلك، وإذا كانت على العكس مذمومة، عمّقت هوة الاختلاف وأنتجت الخصومة، فذاك أكبر دليل على فساد القصد واختلاطه بالهوى ورغبات النفس.

ويجدر التنبيه إلى أن حسن النتائج ليس معناه بالضرورة التوافق على رأي واحد، والوصول إلى حلّ للاختلاف، فقد لا يصل الأمر إلى هذا المستوى من توحد في الرأي، ولكن على الأقل لا يفضي الاختلاف إلى الخصومة فذلك أدناه في تحقيق المطلوب.

مما سبق نوّكّد على أن الاختلاف الذي لا يعطي ثماره التوافقية، بل يوقعنا في الخصومة والشنآن، إنما مرجعه لباطن مختلّ، عصفت به الأمراض والأوهام المعرفية، ورأس ذلك الكبر ودعوى احتكار المعرفة والصواب، وتملّك الحقيقة.

نحن إذًا بين أسباب باطنية خفيّة، وبين نتائج عملية ظاهرة، هذه المقدمات التي لا سبيل للكشف عنها إلا بلحظ تلك النتائج العملية الظاهرة.

إن هذه المقدمات في حقيقتها عبارة عن عوائق تواصلية خفيّة كامنة (الكبر والعجب) في إظهار فضل النفس الفردية أو الجمعية، والتنقيص من المخالف فردا أو جماعة (الاحتقار)، أما الآثار فرأسها العنف الجسدي واللفظي، وتوابعها من تنازع وفُرقة.

أظن حان الوقت لنقف على الخبايا الأخلاقية التي تفضي بنا إلى الاختلاف التنازعي والافتراقي، وقد رأينا من قبل في علم الجدل والمناظرة أن من المصنفين فيه كانوا يؤكدون على الآداب والضوابط الأخلاقية الناظمة للعمل الجدلي التناظري، ويعتبرونه لب وجوهر التأليف في هذا العلم، وليس ذلك ترفا فكريا منهم، أو لحشو كتبهم وتسويدها لتتخذ شكلا مرغوبا، إنما كان سعيهم في ذلك التخليق مقصودا، لأنهم أدركوا يقينا أن غياب أو ضعف الوازع الأخلاقي سبب رئيس في سريان هذه الظاهرة (أي الاختلاف الافتراقي) وانتشارها في المجتمعات، والتي اتخذت أشكال وأنماط سلوكية مختلفة ومتنوعة بحسب الظروف والأحوال عبر التاريخ.

إن هناك أسباب خفية لا يعيها ولا يشعر بها من يضطلع على آراء مخالفه بالحوار أو المناظرة أو القراءة، ثم يحاول الرد عليها دون أن يستبصر بحق ما فيه قلبه، ويعمل على تجريد نيّته، ويخلصها مما قد يخالطها في غفلة منه، وهو أمر في الحقيقة عزيز وجوده، ولا يُتَيَقَّن من حصوله إلا عند غياب نتائجه ومظاهره السلبيّة، فإذا لم يتحقق هذا الغياب، فليعلم المرء أنه لا يزال في حاجة لتمحيص دواخله.

ويؤتى المرء في الغالب من إظهار النفس الفردية أو الجماعية، والانتصار لها مع دعوى التجرد.

ورأس هذه الآفات الباطنة المفضية للاختلاف الافتراقي، والتي لا يشعر بها المرء، وهي تجري في دماغه، هذه الآفة هي الكبر، ولم أجد من بليغ يحدثنا عنها أفضل من الغزالي أبي حامد، الذي كشف في كتابه عن أسباب موت القلوب وخرابها، وما فيه حياة لها وإحياء.

- **الكبر:** لقد تحدث الغزالي عن هذا الخلق السيء وما جاء من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، والأقوال الأثرية في ذمه وضم المتصفين به، ثم تابع الحديث عن بعض مظاهره السلوكية التي سنتحدث عنها ونبرزها للوقوف على أنها المبعث الجوهرية في الاختلاف الافتراقي.

إن حقيقة الكبر كما جاءت على لسان الغزالي رحمه الله: "اعلم أن الكبر ينقسم إلى باطن وظاهر، فالباطن هو خلق النفس، والظاهر هو أعمال تصدر عن الجوارح، واسم الكبر على الخلق الباطن أحق، وأما الأعمال فإنها ثمرات لذلك الخلق... وهو الاسترواح والركون إلى رؤية النفس فوق المتكبر عليه، فإن الكبر يستدعي متكبرا عليه ومتكبرا به، وبه ينفصل الكبر عن العجب كما سيأتي، فإن العجب لا يستدعي غير المعجب، بل لو لم يخلق الإنسان إلا وحده تصوّر أن يكون معجبا، ولا يتصوّر أن يكون متكبرا، إلا أن يكون مع غيره، ولا يكفي أن يستعظم نفسه ليكون متكبرا، فإنه قد يستعظم نفسه، ولكنّه يرى غيره أعظم من نفسه، أو مثل نفسه، فلا يتكبر عليه، ولا يكفي أن يستحقر غيره، فإنه مع ذلك لو رأى غيره مثل نفسه لم يتكبر، بل ينبغي أن يرى لنفسه مرتبة، ولغيره مرتبة، ثم يرى نفسه فوق مرتبة غيره، فعند هذه الاعتقادات الثلاثة يحصل فيه خلق الكبر، لا أن هذه الرؤية وهذه العقيدة تنفخ فيه، فيحصل في قلبه اعتداد، وهزة، وفرح، وركون إلى ما اعتقده، وعز في نفسه بسبب ذلك، فتلك العزة، والهزة، والركون إلى العقيدة هو خلق الكبر"¹.

¹ - إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، ص: 11/1946.

إن الكبر كما بيّنه الغزالي لا يكون إلا بتواجد الغير، وهو الفارق بينه وبين العجب الذي إذا وجد قام بالنفس مستغنيا عن وجود الغير، ولا يتخلّق بهذا الخلق السيء إلا من استعظم واستحقر جميع الأغيار ورأى أن مرتبته فوق مرتبتهم، فخالجته إثر ذلك شهوة الاعتداد والفرح والعزة، ولم يكتف بذلك بل ركن إليها وطابت نفسه بها فكان من تم متكبراً.

والمتكبر يتكبر على الله عز وجل أو رسله، وهذا الكبر من أخلاق طغاة الكفار والجبابرة المعاندين الذين يجعلون لأنفسهم مقاما يحاولون به مضاهاة الخالق والتعالي على رسله، أما المتكبر الذي يتكبر على عباد الله يستعظم ثم يحتقر، فيأنف عن اتباع الحق الذي يأتي من الأغيار ازدراء واستصغارا لهم وعزواً عن مساواتهم، وهذا ما بيّنه الغزالي عند حديثه عن التكبر وأقسامه، حيث قسمه إلى تكبر على الخالق، وتكبر على رسله، وتكبر على عباده، وفي القسم الثالث يقول: "التكبر على العباد، وذلك بأن يستعظم نفسه، ويستحقر غيره، فتأبى نفسه عن الانقياد لهم، وتدعوه إلى الترفع عليهم، فيزدرهم ويستصغرهم، ويأنف من مساواتهم"¹.

وهذا القسم من أقسام التكبر لهو من "شر أنواع الكبر الذي يمنع من استفادة العلم، وقبول الحق، والانقياد له"².

إن الكبر رذيلة وخلق سيء، وما جعله كذلك إلا لما يحدثه من آثار خطيرة لا يلتفت لها المرء لخفائها، وهي تفعل من الشقاق ما الله به عليم، وقد ذكر حجة الإسلام من الوجوه التي استوجبت رذالة الكبر فقال: "الوجه الثاني: الذي تعظم به رذيلة الكبر، إنه يدعو إلى مخالفة الله تعالى في أوامره، لأن المتكبر إذا سمع الحق من عبد من عباد الله استنكف عن قبوله، وتشمر لجده، ولذلك ترى المناظرين في مسائل الدين يزعمون أنهم يتباحثون عن أسرار الدين، ثم إنهم يتجادون تجاحد المتكبرين، ومهما اتضح الحق على لسان واحد منهم أنف الآخر من قبوله، وتشمر لجده، واحتال لدفعه بما يقدر عليه من التلبيس...، فكل من يناظر للغلبة والإفحام لا ليغتنم الحق إذا ظفر به، فقد شاركهم في هذا الخلق".

من مقالة الإمام الغزالي نستفيد أن:

1 - المصدر نفسه، 11/1951.

2 - المصدر نفسه بتصرف بسيط: 11/1948.

- الكبر يدعو إلى مخالفة أوامر الله عز وجل والاستتكاف من قبولها.

- الكبر رذيلة خفية، بحيث ترى المتناظرين يظنون أنهم يقابلون الحجة بالحجة، وإذا بهم يتغالبون أيهم يفهم صاحبه، وإن بالتلبيس والروغان وتزييف الأدلة، فالغاية عندهم تبرر الوسيلة.

ولكن بقي أن أقول هل هناك من يناظر للغلبة والظهور وهو يعلم؟ أظن أن هذا الأمر قليل الوجود، فالمعتقد السائد عند من يناظر هو إحسان الظن بالنفس، والميل إلى أنه يدافع عن الحق وأهله، وهذا ما سيستدركه الغزالي فيما يأتي من أقواله الذهبية النفيسة.

إن للكبر أسباب وبواعث تدفع صاحبه إلى أن يتكبر على الخلق ويتعالى عليهم، ومن ذلك ما ذكره الغزالي رحمه الله وهو لب ما أرغب في بيانه:

"الأول: العلم، وما أسرع الكبر إلى العلماء...، فلا يلبث العالم أن يتعزز بعزة العلم، ويستشعر في نفسه جمال العلم وكماله، ويستعظم نفسه ويستحقر الناس، وينظر إليهم نظره إلى البهائم، ويستجهلهم...، أما في أمر الآخرة، فتكبره عليهم بأن يرى نفسه عند الله تعالى أعلى وأفضل منهم، فيخاف عليهم أكثر مما يخاف على نفسه، ويرجو لنفسه أكثر مما يرجو لهم..."

السبب الثاني: أن يخوض العبد في العلم وهو خبيث الدخلة، رديء النفس، سيء الأخلاق، فإنه لم يشتغل أولاً بتهديب نفسه، وتزكية قلبه بأنواع المجاهدات، ولم يرض نفسه في عبادة ربه، فبقي خبيث الجوهر، فإذا خاض في العلم أي علم كان، صادف العلم من قلبه منزلاً خبيثاً، فلم يطب ثمره ولم يظهر في الخير أثره¹.

قد يتعجب من يسمع كلام الغزالي عن العلم وأنه أحد أسباب الكبر، حيث إن الطبيعي والعادي هو أن يفضي الطيب إلى الطيب، وأن الشجرة الطيبة لا تثمر إلا طيباً، بمعنى أن العلم لا يمكن أن يتسبب في سوء الخلق والتخلي بالصفات الخبيثة، بل هو منبع كل خير وكل خلق حسن فاضل، ولكن العلاقة بين شجرة العلم وثمارها ليست دائماً تجري وفق العادة، فشجرة

¹ - المصدر نفسه: ج11/1953 و1954

العلم قد تثمر ثمرة فاسدة، لها جمال ورونق في الظاهر، ولكن مذاقها مر قبيح، وذلك لعارض حاد بالعلم عن الإثمار الطيب.

ولعمر الله ما ذلك من شجرة العلم في نفسها، إنما ذلك راجع إلى التربة التي نمت فيها وترعرعت، وهو ما عبّر عنه الإمام الغزالي بخبث الدخلة وسوء الأخلاق، هذا الفضاء الداخلي للإنسان، هو التربة التي تنمو وتزهر فيها شجرة العلم، فمذاق الثمار من جودة الأرض وطيب المياه، ومن تم فلا عجب من أن ينتج القلب المريض شجرة فاسدة الثمار.

وبعد، نأتي إلى استدراك الغزالي الذي أومأت إليه قبل، بحيث يكاد يجعل هذه الصفة الذميمة لا تخلو منها نفس عالم على وجه هذه الأرض المأهولة، وإلا لكان صديق زمانه وأولى بالمصاحبة والملازمة، حتى جعل النظر إليه عبادة مبالغة منه في إفادة مقصوده.

إن خلّو نفوس أهل العلم من هذه الصفة يجعله جازما في الرعيل الأول من أصحاب الرسول ﷺ، والقرون الخيرية على وجه الخصوص، وإليك قوله مفصلا: "فما أعز على بسيط الأرض عالما يستحق أن يقال له عالم، ثم إنه لا يحركه عن العلم وخيلاؤه، فإن وجد ذلك فهو صديق زمانه، فلا ينبغي أن يفارق بل يكون النظر إليه عبادة، فضلا عن الاستفادة من أنفاسه وأحواله لو عرفنا ذلك ولو في أقصى الصين لسعينا إليه، رجاء أن تشملنا بركته، وتسري إلينا سيرته وسجيته وهياته، فأنى يسمح آخر الزمان بمثلهم، فهم أرباب الإقبال وأصحاب الدول، قد انقرضوا في القرن الأول ومن يليهم، بل يعزّ في زماننا عالم يختلج في نفسه الأسف والحزن على فوات هذه الخصلة، فذلك أيضا إما معدوم وإما عزيز"¹.

إن الكبر يدفع العالم للتفاخر بما علم وبمن لقي من أهل العلم وأخذ عنهم، ويحثه على الاستزادة من العلوم والمعارف حتى يباهي بها المخالف، ويتفوق بها على الأقران.

و قال فيما يفاخر به العالم: "وأما العالم فإنه يتفاخر ويقول: أنا متفنون في العلوم، ومطلع على الحقائق، ورأيت من الشيوخ فلانا وفلانا، ومن أنت؟ وما فضلك؟ ومن لقيت؟ وما الذي سمعت من الحديث؟ كل ذلك ليصغره ويعظم نفسه.

¹ - المصدر نفسه: ج11/1955.

وأما مباحاته فهو أنه يجتهد في المناظرة أن يغلب ولا يغلب، ويسهر طول الليل والنهار في تحصيل علوم يتجمل بها في المحافل، كالمناظرة، والجدل في تحسين العبارة، وتسجيع الألفاظ، وحفظ العلوم الغربية ليغرب بها على الأقران، ويتعظم عليهم، ويحفظ الأحاديث ألفاظها وأسانيدها حتى يرد على من أخطأ فيها، فيظهر فضله ونقصان أقرانه، ويفرح مهما أخطأ واحد منهم ليرد عليه، ويسوء إذا أصاب وأحسن خيفة من أن يرى أنه أعظم منه¹.

كأنني بكلام الغزالي ممتد في الزمان و من طبائع الحكَم الخلود، وهذا الذي يقوله له شواهد من واقعنا كثيرة لا تحتاج إلى أحد كي يدلل عليها.

- **العجب:** وهو متقدم على الكبر، و باعث من بواعثه، فلا يتكبر إلا معجب، فالعجب شعور داخلي قد يستشعره صاحبه وربما لا، ولكن لا يمكن كشفه بالنسبة للآخر إلا إذا وجَّههُ المثلُّ به نحو الغير، حتى إذا خرج به إلى الأغيار صار كبراً وتكبراً، فهو في الداخل عُجْب، وفي الخارج كِبْر.

وحقيقته: " هو استعظام النعمة، والركون إليها، مع نسيان إضافتها إلى المنعم"²، فالإنسان المعجب يعيش حالة نكران للخالق الذي تفضل عليه بما يُعجَب به، ويمنحه شعور التفوق والأفضلية على الغير، حتى يصير مستسلماً لهذه المشاعر لا ينازعها ولا يشكك فيها، ولا يخضعها إلى أية مراجعة.

ويكون العجب بأمور كثيرة منها العجب بالبطش والقوة، ومن مورثاته: " العجب في الحروب، وإلقاء النفس إلى التهلكة، والمبادرة إلى الضرب والقتل لكل من قصد بالسوء"³.

وهذا من الآفات التي يبتلى بها المقاتلون، ومكمن الخطورة فيها إذا توفرت آلة البطش والقوة لمعجب برأيه وباختياراته، التي يعتبرها مُسَلِّمات، من أخذ بها فهو من أهل الحق، ومن اختار ومال إلى غيرها، فهو من أهل الزيغ والضلال الذي ينبغي محاربتة.

1 - المصدر نفسه، ج11/1955 و1956.

2 - المصدر نفسه، ج11/1991.

1 - المصدر نفسه، ج11/1998.

ثم هناك سبب من أسباب العجب سماه الغزالي: "العجب بالعقل والكياسة، والتفطن لدقائق الأمور من مصالح الدين والدنيا وثمرته الاستبداد بالرأي، وترك المشورة، واستجهاال الناس المخالفين له ولرأيه، ويخرج إلى قلة الإصغاء إلى أهل العلم، إعراضاً عنهم بالاستغناء بالرأي والعقل، واستحقار لهم وإهانة"¹.

هناك من الناس من يرى من نفسه حقاً لا توهُما، بعض التعقّل والتفطن في إدراك بعض ما غاب عن غيره، فيحمله هذا على الاعتداد بالرأي والأنس به والركون إليه، ولا يأبه بالأغيار ولو كانوا من أهل العلم الأخيار، فيسلك سبيل الإعراض والاستحقار والاستجهاال ولا يرى إلا عقله عقلاً.

تعتبر الصفات الذميمة كالكبر والعجب نيران تحرق صاحبها وهو يستدفئ بها، وتجعل نفسه خراب وهو يحسبها عمار، وحر تلك النيران ينفلت إلى الخارج ليمتد إلى الأغيار على شكل تعصّب للرأي وهو يخاله الحق المطلق.

- **التعصّب:** قال الغزالي فيه: "ومن أبوابه - أي الشيطان - العظيمة التعصّب للمذاهب والأهواء، والحدق على الخصوم، والنظر إليهم بعين الازدراء والاستحقار، وذلك مما يهلك العبّاد والفسّاق جميعاً، فإن الطعن في الناس، والاشتغال بذكر نقصهم، صفة مجبولة في الطبع من الصفات السبعية، فإذا خيل إليه الشيطان أن ذلك هو الحق، وكان موافقاً لطبعه، غلبت حلاوته على قلبه، فاشتغل به بكل همته، وهو بذلك فرحان مسرور، يظن أنه يسعى في الدين، وهو ساع في اتباع الشيطان"².

إن الغزالي يعتبر التعصّب من أبواب الشيطان العظيمة، إذ يُعمل الشيطان سحر التخيل والإيهام على صاحبه، فيرى ما يعتقد الحق والصواب، فيزدري ويحتقر وينتقص ويطعن، ويجد حلاوة ذلك في قلبه، لأنه يوافق طباعه السبعية الوحشية، فيتماذى ظاناً أنه ناصر للحق مبطل لباطل.

1 - المصدر نفسه، ج11/1998.

2 - المصدر نفسه، ج8/1399.

مما سبق يمكن القول إن هذه الأخلاق الذميمة، هي أسباب حقيقية لظهور آفات الاختلاف الافتراقي، المتمثلة في:

- العنف اللفظي: (الطعن، والتبديع، والتفسيق، والتكفير...).
- العنف الجسدي: (الضرب، والقتل، والقتال...).

ولقد صدق الغزالي إذ قال رحمه الله: " والأخلاق الذميمة متلازمة، والبعض منها داع إلى البعض لا محالة"¹.

لقد خطت يمين المفكر المغربي طه عبد الرحمن في كتابه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي"² ورقات نفيسة عن الاختلاف في تقابلات متعددة ومتنوعة، مرة بين الاختلاف والعنف، وتارة بين الاختلاف والخلاف، وأخرى بين الاختلاف والفرقة، بحيث ينظر لما يمكن أن يسفر عنه الاختلاف من آفات على مستوى الفعل، إذا لم يتنزل على الوجه المطلوب.

والذي دعاه إلى ذلك سؤال اعتراضى فحواه: كيف يجوز عقلا أن يجتمع في الحوار مقتضى "الجماعة" ومقتضى "المنازعة"؟ فأجاب من خلال هذه التقابلات، أنه إذا تم الاختلاف على الوجه المطلوب، ارتفع بذلك التعارض بين مقتضى الجماعة والمنازعة، أي الوحدة والاختلاف.

➤ المطلب الأول: المقابلة الأولى- الاختلاف النقدي والعنف-

إن الذي يمكن أن ينتجه الاختلاف عند طه عبد الرحمن في حال ما إذا تم إعماله على الوجه غير المطلوب قسما من أشكال العنف، " أحدهما: العنف الأشد وقد يسمى بـ"القمع"، والمقصود به إنهاء الاختلاف بين المتحاورين بواسطة القوة، فمعلوم أنه لا شيء يضاد الحجة مثل القوة، فحيث لا يوجد البرهان لا يمكن أن يوجد إلا السلطان، وحيث لا يوجد الحوار لا يمكن أن يوجد إلا الحصار، والعنف الأشد هو نفسه على ضربين اثنين: فهناك العنف المادي الذي تستخدم فيه قوة اليد - أو قل تستخدم فيه المِفعة - لإلحاق الأذى الخَقي بالغير، وهاك

¹ - المصدر نفسه، ج11/1948.

² - الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الثانية: 2008م

أيضا العنف المعنوي الذي تستخدم فيه قوة اللسان لإلحاق الضرر الخُلقي بالغير، والقسم الثاني، العنف الأخف، وأسميه ب"الحسم"، والمقصود به هو فض الاختلاف بواسطة تحكيم جانب ثالث، حَكَمًا أو حاكما أو وسيطا، أو باللجوء إلى الحل الوسط أو بإجراء القرعة، فلما كانت نهاية الاختلاف لا تأتي على يد المتنازعين نفسيهما بفضل أدلتها الخاصة، وإنما على يد طرف ثالث سواهما أو بطريق غير تدليلي، جعلهما ذلك يشعران بأنهما غير قادرين على تحمل مسؤوليتهما في رفع الاختلاف بينهما، وفي هذا الشعور من التأديب لهما ما هو أشبه بالتعنيف، إلا أنه، إن جاز التعبير، عنف فيه لطف"¹.

فالعنف ينقسم إلى أشد وأخف، والأول على ضربين، مادي يُلحق أذى محسوسا بالمخالف، ومعنوي يصيب المخالف في مشاعره وأحاسيسه، لذا كان الأذى الأول خُلقيًا والثاني خُلقيًا.

أما الأخف فيكون بتدخل طرف ثالث يحسم النزاع، وهذا الحسم فيه تقريع للمختلفين لأنه يشعرهما بعدم القدرة على فض الاختلاف، والتقريع عنف لطيف غير مباشر، ولكن هل آفة العنف بقسميه وأضرابه عند وقوعها تقطع دابر الاختلاف؟ الجواب أنها إذا قطعتة لربما غضضا عنها الطرف، وقلنا مفسدة غلبتها مصلحة، ولكن على العكس من ذلك فآفة العنف لا تزيد الاختلاف إلا حدة واشتعالا.

إن الاختلاف " لا يندفع أبدا بواسطة القمع، بل غن ممارسة القمع قد تزيد في حدة هذا الاختلاف، حتى لا سبيل إلى الخروج منه، نظرا لأن الطريق الموصل إلى الخروج إنما هو طريق الإقناع، فكل واحد من المتحاورين يسعى إلى ان يفتتح الآخر برأيه اقتناعا منبعثا من إرادته، لا محمولا عليه بإرادة غيره، فالإقناع والإقناع ضدان لا يجتمعان، كما أن الاختلاف في الرأي لا يندفع بواسطة الحسم، لأن احد المتحاورين على الأقل قد يجد في نفسه حرج مما حُسم به، فلا يسلم، وإنما يندفع، على العكس من ذلك، بارتفاع الحرج والإقرار بالصواب الذي

¹ - المرجع نفسه، طه عبد الرحمن، ص: 33 و34.

ظهر على يد محاوره، وهو بالذات مقتضى "الإذعان"، وعلى هذا فالحسم لا ينفع في تحصيل الإذعان الضروري للخروج من الاختلاف¹.

إذا كان الاختلاف يفضي في غالب الأحيان إلى آفة العنف، وهي لا تدفعه ولا ترفعه، إنما تزيده حدّة وشدّة، فإن الطريق لرفعه أو دفعه أو تلطيفه، لا يكون إلا بالإقناع والإذعان، وأزيد بالقبول والاعتراف.

➤ المطلب الثاني المقابلة الثنائية - الاختلاف النقدي والخلاف-

بنى طه عبد الرحمن هذه المقابلة على عدم التساوي بين الاختلاف والخلاف، وذلك " أن الرأي رأيان: رأي يبينه صاحبه على دليل أو حجة من عنده، - أي يكون رأياً مدللاً تدليلاً ذاتياً - ورأي لا يبينه صاحبه على دليل من عنده - أي يكون رأياً تحكيمياً -، والرأي التحكيمي ضربين: رأي مبني على التقليد ورأي مبني على التشهي، أما الرأي المقلّد، فهو الذي يتوسّل فيه صاحبه بدليل هو لغيره أو يورده بغير هذا الدليل، مكتفياً بمضمونه مجرداً، ومعوّلاً في ذلك على قدرة من يقلّده من الأئمة - أي العلماء والزعماء - في إمداده بهذا الدليل متى شاء، واما الرأي المتشهي، فهو الذي لا يتوسّل فيه صاحبه، لا بدليل غيره، ولا بالأحرى بدليل من عنده"².

إن الرأي المؤسس على الدليل الذاتي لا يفضي في تقدير طه عبد الرحمن إلى التنازع، لأنه يكون بين النخب العالمة العاقلة، لذا تكون نتائجه طيبة محمودة على الجماعة وما هذه النتائج إلا الاختلاف، أما الرأي الذي أسس على الرأي التحكيمي التقليدي فيؤدي إلى تنازع لا اجتهاد فيه، وكذا شقّه الآخر المتشهي فينتج عنه تنازع غير متعلّق، وهو بذلك لا يكون إلا بين الجهّال والمقلّدين، وهو الخلاف الذي لا تكون عاقبته محمودة على الجماعة.

فالمنازعة المبنية على التحكم تقليداً كان أم تشهياً تفضي إلى الإضرار بالجماعة ووحدها، بعكس المنازعة المؤسسة على الاجتهاد المدلّل، فإنها تذهب بنا نحو مزيد من التطوّر المتنوع

1- المرجع نفسه، طه عبد الرحمن، ص:34.

2- المرجع نفسه، ص:35.

المتعدد لذا ينبغي صيانتها وتقويتها، وهذا ما تقرّر لدى طه عبد الرحمن في ختام هذه الفقرة، إذ تبيّن له " أن المنازعة التي تضاد الجماعة وتضرها إنما هي التنازع الخلافي، أما التنازع الاختلافي، فإنه يوافق الجماعة كل الموافقة وينفعها أيما منفعة، إذ يوجب أن تقوم علاقات التعامل فيها، من جهة، على مقتضيات العقل التي تحدد للمتنازعين أدوارهم، ومن جهة ثانية، على مقتضيات الاجتهاد التي تضمن لهم مواجهة أطوار حياتهم، فمثل هذا التنازع – أي تنازع الاختلاف – لا بد أن يكون بانياً للجماعة، فيتعين لا حفظ وجوده فحسب، بل أيضا تقوية أسبابه"¹.

➤ المطلب الثالث: المقابلة الثالثة - الاختلاف النقدي والفرقة-

إن معنى الفرقة في نظر طه عبد الرحمن "تكون بمعنيين اثنين، أحدهما، التفاوت بين الأفراد، والمراد به تمتّع بعض الأشخاص بامتيازات وحظوظ وسلط تؤدي إلى محو المساواة بين عناصر الجماعة، والمعنى الثاني، الانشقاق في الصفوف، والمراد به تصدّع صرح الجماعة، بحيث يذهب كل فرد من أفرادها إلى وجهة مخصوصة، معتقدا ما لا يعتقد غيره وقائلا بما لا يقول به، وقد ينجم هذا الانشقاق عن أسباب أخرى غير عدم المساواة، مثل الأزمات الاقتصادية والتصارعات على السلطة والفتن الاجتماعية والمفاسد الأخلاقية"².

فالفرقة في نظر طه عبد الرحمن لا يمكن أن تؤثر على الوحدة والجماعة إلا إذا كانت بأحد المعنيين، لأن الأول وهو التفاوت بين الأفراد (اللامساواة)، تتناقض النديّة والتسوية والشراكة في التنقيب عن الحق والصواب، كما أن الثاني (الانشقاق في الصف)، يتنافى مع قصد المختلفين في رفع أو تضييق الاختلاف.

إن هذا التقابل لا يمكنه التحقق، لأن الاختلاف في تقدير طه عبد الرحمن لا يمكن أن يسبب في التفاوت بين المتحاورين لأنهما يبحثان عن الصواب والحق، ويشتركان في التنقيب عنه وكشفه، ولا يحسّ المدّعون بغربته عن الحق لأنه طرف فيه، ولا الآخر يزعم الاختصاص به، أو في انشقاق الصفوف لأن الغرض من الحوار رفع الاختلاف والوحدة، وهذا يؤدي إلى

¹ - المرجع نفسه، ص: 35 و 36.

² - المرجع نفسه، ص: 36.

إحدى الحالات الثلاث: "إما الظفر الفعلي بالصواب المطلوب، أو تمحيص الطرق التي يحتمل أن توصل إليه، أو زيادة المعرفة برأي الجانب الآخر، ولا مرأى في أن كل واحدة من هذه الحالات تُسهم في محو الفرقة التي تظهر في الآراء وفي جمع العقول على رأي واحد، بحيث يكون الحوار النقدي أداة تجميع للآراء، لا أداة تفريق لها كما يتوهم"¹.

من خلال ما سبق يمكن أن نستفيد شيئاً في غاية الأهمية، يمكن طرحه على شكل قاعدة محكمة ضامنة لسلامة نتائج الحوار الاختلافي، وهي كالاتي: (الشرط الأخلاقي مقدم على الشرط المنهجي في الحوار والمناظرة).

إذ لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تضيع الحوارات المتشعبة بالروح الأخلاقية النابذة للكبر والعجب والاحتقار، وهي كلّها أمراض نفسية تهوي بنا إلى سفح السلوكات غير الحميدة، فالتحلي بالشرط الأخلاقي والالتزام به إن لم يؤد إلى وفاق لم ولن يؤدّ إلى شقاق، ولو مع قلة حضور الجانب المنهجي والمعرفي، على عكس لو غلب هذا الأخير وكان متوفراً وحاضراً عند أطراف الحوار وغاب أو قلّ تواجد الجانب الأخلاقي، فإنه يؤدي ولا بد للآفات الاختلافية التي هي الخلاف والفرقة والعنف.

ولا أدلّ على هذا المعطى من النظر في التاريخ حيث أعيت نتائج الاختلاف المفتقر للشرط الأخلاقي المتمثلة في التعصب المذهبي الفقهي والكلامي جموع من أصلوا للعمل الحوارية التناظري، وحاولوا تبريره، والكشف عن أسبابه، والتماس المعاذير لأطرافه.

ولقد قال الحجوي الثعالبي في بيان هذه الحال التاريخية المزريّة: "وظهر في هذين القرنين (الثالث والرابع) أيضاً كثرة الجدل بين علماء المذاهب لا بقصد إظهار الحق ثم اتباعه بل للاستطالة والسطوة أمام الحكام، فقد كانت المجالس تعقد لذلك في المساجد وأمام الوزراء والحكام بقصد التفاخر و التغالب و الفلج وقد بسط حالهم الغزالي في الإحياء وبيّن آفات الجدل والمناظرة..."².

1 - المرجع نفسه، ص:36 و37.

2 - الفكر السامي للثعالبي، ج3/151.

وأضاف رحمه الله _ قال: " وفي القرن الثاني والثالث ابتلى الفقه والفقهاء بداهية دهياء وهو التنافس المذهبي الناشئ عن الخلافات والجدل وانتصار كل أهل مذهب لمذهبهم كأنه دين مخالف لدين أهل المذهب الآخر...¹."

ومن خلال كلامه يتبين أن الحوارات والجدال القائم حول مختلف القضايا والمسائل بين أهل العلم والمعرفة آنذاك يسبقه سوء القصد وفساد العمل، أو صلاح القصد وفساد العمل، وإن كان فساد العمل دالّ على هشاشة الأساس كما بينت سلفاً من أن نتائج الاختلاف السلبيّة كافية في الدلالة على الأمراض القائمة في النفس، والتي في الغالب لا يشعر بها المرء، بل ينكرها على الدوام.

أما واقعنا فحدّث ولا حرج عن آفات الاختلاف التي تخطفنا من أحضان الائتلاف والوفاق والسلام، إلى حالة من التشرذم والتفرّق والاضطراب.

بل إن غياب الشرط الأخلاقي له تداعيات أخطر من ذلك، حيث إنه يعمل بطريقة لا شعورية على تقويض الأسس الأدبية والدعامات المنهجية التي قامت عليها علوم وانبتت عليها فنون كالجدل والمناظرة والخلافات، لأننا كما سبق وأن ذكرنا أنّ القصد منها إظهار الحق، والاستسلام له وإن جاء على يد المخالف، فحوّل قصدها عن مساره غياب هذا الشرط الأخلاقي إلى أن صار القصد منها المغالبة والمكابرة والانتصار لأقوال الرجال وللحمية المذهبية.

وإنما نوّكّد على هذا الشرط لبيان أهميته البالغة في ترشيد الاختلاف والحوار والمناظرة، والتنبيه على خطورة إهماله في استفحال الآفات الاختلافية التي تهدم العمران الإنساني برمّته، فأى حضارة تبقى بعد خلاف عمّارها، وأي وحدة تبقى بعد افتراقهم، وأي حرمة وكرامة تظل لهم بعد تعنيفهم لبعضهم واقتتالهم.

¹ - المصدر نفسه، ج 155/3.

الفصل الثاني:

علاقة الدليل الأصولي بالاختلاف

- ❖ المبحث الأول: : مظاهر العلاقة الأدبية بين الدليل الأصولي والاختلاف.
- ❖ المبحث الثاني: : مظاهر العلاقة السببية بين الدليل الأصولي والاختلاف.

إن العلاقة بين الدليل الأصولي والاختلاف علاقة أدبية، فالدليل الأصولي من خلال بعض قضاياها ومباحثه وقواعده يحاول قدر الإمكان تخليق الاختلاف وإن بطريق غير مباشر وصريح، ولكن حينما يتحدّث الأصولي عن الاختلاف ومراعاته فهو يؤسس لثقافة الاختلاف، والاعتراف بالمخالف، من خلال اللجوء إلى رأيه في الأعمال، لأنه موقن من أن مخالفه وإن كان رأيه مرجوحاً إلا أن مبناه على الدليل وإن كان أقل قوة، ولكن اقتضت مصلحة المكفّ طلبه للعمل به.

وكذا عقّد الأصوليين لمباحث تتحدّث عن الاختلاف والاجتهاد، والأول أثر من الثاني، ويشتمل عند الأصوليين على الخطأ والصواب، إذ افترقوا فيه بين معتبر للأقوال جميعها ومتقبّل للآراء كلّها، وبين معتبر للرأي والقول الواحد لأنه الحق، وما دونه هو الباطل، هذا كما هو واضح يمكن إدراجه في تنظيم العمل الاجتهادي وما يترتب عليه من اختلاف، والسعي إلى تدبيره من خلال وضع ضوابط وقوانين يمكن الاتفاق عليها للتقليل من مخاطر وآفات الاختلاف.

أما العلاقة السببية بين الدليل الأصولي والاختلاف فهي جليّة عند النظر في نتائج العمل الأصولي، والبحث في نتائجه المترتبة سواء من خلال مقارنة النصوص الاستمدادية ومحاولة الكشف عن أحكامها وحكمها لوصلها بالواقع، الذي يفنقر هو أيضاً للنظر الأصولي المألّي عند وصله بالنص ومعانيه.

❖ المبحث الأول: مظاهر العلاقة الأدبية بين الدليل الأصولي بالاختلاف.

➤ المطلب الأول: حضور الاختلاف في القواعد الأصولية.

إذا رجعنا بعجلة الزمن إلى الوراء في استذكار للبذور الأولى للكتابة الأصولية، ولبواكير محاولات تأصيل الدليل، فإننا سنقف ولا شك على الدافع الذي شكّل هاجسا قض مضجع العلماء في ذلك الوقت، بل حتى في الأزمنة التي أعقبتهم، إنه دافع الصون والحفظ وهاجس التسييح.

معلوم أن القول في أي مجال معرفي يحتاج إلى عُدّة تأهيلية، فلا يمكن الحديث في العلوم التجريبية أو الرياضية، دونما عدة تأهيل تخوّل المتحدث فيها حق الكلام والخوض فيها، وفي

العلوم الإنسانية هي الأخرى فلسفة أو اجتماع أو نفس أو غيرها، فلا يحقّ القول فيها بدون زاد معرفي يؤهل صاحبه حق الإدلاء فيها بالرأي.

وبناء عليه كان القول وإبداء الرأي في النص الشرعي والوقائع المفترقة إلى ترشيدها بالوحي، إلى كفاية اجتهادية ينبغي تحقّقها فيمن سيدلي بفهم حول النص، أو إجابة عن نازلة واقعة.

وإذا كان لا ينبغي الكلام في سائر العلوم، والتطاول على قضاياها ومواضيعها بدون زاد معرفي ولا عناد منهجي، رغم أن بعضها قد لا يترتب عليه أية مخاطرة، لا في الدين ولا في الدنيا، بل هو من ترف الفكر والمعرفة، إلا أن احترامها بعدم التجاسر في الخوض فيها كان لزاماً، حفظاً لهيبة العلم والمعرفة من أن يفتحمها كل من هبّ ودبّ.

ومن هنا تبرز خطورة القول في الدين والواقع المفترق له، وهو قول يترتب عليه ما يترتب من المهالك عند فقدان الكفاية الاجتهادية فهما وتنزيلاً.

بهذا نقف على موضوعية هذا الهاجس وصدقته، وأحقّيته الوجودية، التي أعطت للأصوليين الأوائل الحق في تحصين القول في الدين بغير كفاية اجتهادية، وليس في ذلك أي شبهة كُنْسيّة كهنوتية، والمدعي لذلك متجنّب لأنه يبرهن على عدم اطلاعه وجهله بالتاريخ الإسلامي وواقعه المتحرر من تسلّط أهل العلم واحتكارهم للدين والجانب الروحي من حياة الإنسان.

إذا كان هذا الدافع محرّكاً للقطع مع المتطاول على القول في الشرع بغير علم، فإن هناك دافع آخر شغل المهتمين بالدليل الأصولي على طول الامتداد الزمني والتنوع المكاني للعالم الإسلامي، ألا وهو تقليص دائرة الاختلاف، ومحاولة حصرها وتضييقها قدر الإمكان..

لقد نثر الأصوليون وأصحاب القواعد كلاماً حول تضييق دائرة الخلاف، وذلك بحسب عباراتهم التي تتناسب مع موضوع البحث، فذوو القواعد الفقهية آثروا عدّها من قواعدهم، فالإمام السيوطي في الأشباه والنظائر أدرج قاعدة فقهية تحت عنوان: القاعدة الثانية

عشرة¹: "الخروج من الخلاف" وأتبعها بجملة فروع تدرج تحتها²، ثم أعقب ذلك بالتنبيه على قضايا متعلقة بشروط الخروج من الخلاف، وهي عنده لا تتجاوز ثلاثة شروط:

- الأول: أن لا يوقع مراعاته في خلاف آخر.

- الثاني: أن لا يخالف سنة ثابتة.

- الثالث: أن يقوى مدركه بحيث لا يعد هفوة.

كلام الإمام السيوطي يذكرنا بكتب الأسباب واعتنائها بالبحث فيما يفضي إلى وقوع الخلاف بين أهل العلم، فهو أيضا لم يفوت الفرصة للحديث عن الخلاف، وكيفية الخروج من مضايق الرفض إلى ساحات القبول، ولكن بقيود وشروط لا بد من الاعتداد بها حتى يستقيم هذا القبول، لهذا يمكن القول إنها ليست قاعدة فقهية صرفة، وإن تعلقت بقضايا فقهية، فهي بالأحرى قاعدة تخلق العمل الفقهي، فهي قاعد في "أدب الفقه"، أو "فقه الاختلاف".

أما عن الشروط الثلاثة، فبطبيعة الحال لا يمكن بأي حال من الأحوال القبول بمراعاة خلاف سيفضي بنا إلى خلاف آخر، لأنه آنذاك سيفقد معناه، وسيحيد عن قصده، وهو الخروج من الخلاف، بل سيصبح خروجاً من خلاف ودخولاً في آخر.

أما عن الشرط الثاني فقد سبق وأضرننا إلى أنه لا أحد من أهل العلم يتعمد مخالفة السنة، وعلى هذا قامت فلسفة كتب أسباب الاختلاف، لذلك فهذا الشرط يفتقر إلى ضوابط وتقييدات، فالسنة التي لا ينبغي مخالفتها هي الصحيحة الصريحة التي لا مطعن في سندها، ولا تأويل يتسرّب إلى معناها.

1 - الأشباه والنظائر، لجلال الدين السيوطي (911ت): ج1/221-228، طبعة محققة ومنقحة ومراجعة، إعداد مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار الباز، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة- الرياض، الطبعة الثانية (1418هـ/1997م).

2 - قال رحمه الله: "فروعها كثيرة جداً، لا تكاد تحصى: فمنها استحباب الدلك في الطهارة، واستيعاب الرأس بالمسح، وغسل المني بالماء، والترتيب في قضاء الصلوات، وترك صلاة الأداء خلف القضاء، وعكسه، والقصر في سفر يبلغ ثلاث مراحل، وتركه فيما دون ذلك، وللملاح الذي يسافر بأهله وأولاده، وترك الجمع وكتابة العبد القوي الكسوب، ونية الإمامة واجتناب استقبال القبلة واستدبارها مع السائر، وقطع المتيمم الصلاة إذا رأى الماء، خروجاً من خلاف من أوجب الجميع"، الأشباه والنظائر، ج1/221.

وعن الشرط الثالث الذي يطالب بقوة المدرك وهي شيء إضافي، فكل مدرك ناظر عبر مدرك يرى قوته، وإلا لما نازع به، واستدل به، فلاستدلال لا يستقيم بالضعيف مع وجود القوي، ولا يذهب إلى ذلك إلا من سفه نفسه، ولا أرى أحدا من أهل العلم والنظر قد يفعل ذلك بنفسه، لذا فهذا الشرط يضعنا أمام إشكال في غاية الأهمية، وهو ما الضابط المنهجي للتمييز بين قوة المدرك وضعفه؟ هذا ولا ينبغي أن نغفل على أن هذه الضوابط المنهجية هي محل اختلاف في كثير من الأحيان.

ولكن يظل ما يهمنا من الإتيان على ذكر هذه القيود والضوابط هو لفت الانتباه إلى عنصر الرعاية من لدن المتقدمين من أهل الفضل والعلم لقبول الآخر ومد جسور التواصل والحوار معه، وإرساء أسس التعدد، لما في ذلك من مصالح تفوق بكثير المفسد.

ومن القواعد الفقهية إلى المقاصد الشرعية، ومع الشاطبي المقاصدي المالكي، الذي أفادته المذهبية الأصولية في بناء نظريته المقاصدية، ومن تلك القواعد، قاعدة مراعاة الخلاف التي حكّمها المالكية واستأثروا بإعمالها، وهذا الاستثمار الأصولي المذهبي له فائدتين:

- الأولى: الفائدة الحركية، وتتمثل في التأكيد على مبدأ استمرارية الشريعة، وذلك يتم عندما يعتبر المخالف رأي مخالفه، بحيث يرى أن في مراعاته جلبا لمصالح المكلفين، ودفعاً للمفسد عنهم، وتجنّبهم المشقة ورفع الحرج عنه، لأن ذلك مقصود الشرع من أحكام الشريعة، إضافة إلى ضمان استمرارية الشريعة في الزمان والمكان، وإقراراً لهذا المبدأ وتأكيداً عليه.

فالمخالف حينما يراعي رأي مخالفه، فهو يعترف برأيه ويقبل به، ويعتبر ذلك دلالة قويّة على أن مخالفته السابقة ليست نهائية، فهو مقتنع بكفاءة مخالفه، الذي قد يصح نظره تارة، ويخطأ تارة أخرى، سواء تعلّق الأمر بقوة دليله، أو نظره فيه فهما وتنزيلا، ولجل ذلك خالفه أول الأمر، لأحد هذه الأسباب، ولكن مع تغيّر الزمان والمكان والأحوال، قد يكون لإعمال دليله القوي في نظره تداعيات مالية تتنافى ومقاصد الشارع المذكورة آنفاً، لذا يقوى عنده دليل مخالفه لخلوّه من تلك التداعيات الخارجية.

- الثاني: الفائدة الأدبية التسامحية: إن قاعدة مراعاة الخلاف تفتح عقولنا على الرأي المخالف، وتطبع نفوسنا على التسامح وقبول الآخر، ففائدتها أخلاقية تنويرية، فقد أكدت التجارب التاريخية، أن الانغلاق على الذات، والتعصب للرأي الفردي أو المذهبي أو السياسي، لم يؤد أبدا إلى نتائج طيبة ومحمودة.

نحن إذا أمام قاعدة نفيسة وغنيّة بالعطاء، فعطاؤها متنوع بين الأخلاقي الأدبي، والمصلحي النفعي، والدينامي الواقعي، فهي دعامة لثقافة الاختلاف والقبول به والاعتراف بالمخالف من جهة، ومن أخرى رافعة للأصار عن المكلفين، وجالبة لمصالحهم، ناهيك عن إخراج الأمة من واقع الجمود وفقدان القدرة على إقامة الأجوبة على أسئلة الوقت، إلى الحركة والفاعلية الشرعية، من خلال الاستعانة بدليل ونظر المخالف.

إن قاعدة مراعاة الخلاف كما هو معلوم لمن اطلع على موافقات الشاطبي رحمه الله، مُدرّجة تحت أصل كبير هو أصل مراعاة المأل مع عدد محصور من القواعد المألّية، حيث قال الشاطبي عنها: "فإن قيل: فما معنى مراعاة الخلاف المذكورة في المذهب المالكي؟ فإن الظاهر فيها أنها اعتبار للخلاف، فذلك نجد المسائل المتفق عليها لا يراعى فيها غير دليلها فإن كانت مختلفا فيها روعي فيها قول المخالف وإن كان على خلاف الدليل الراجح عند المالكي، فلم يعامل المسائل المختلف فيها معاملة المتفق عليها، ألا تراهم يقولون: كل نكاح فاسد اختلف فيها فإنه يثبت به الميراث ويفتقر في فسحه إلى الطلاق، وإذا دخل مع الإمام في الركوع وكبّر للركوع ناسيا تكبيرة الإحرام فإنه يتمادى مع الإمام مراعاة لقول من قال إن تكبيرة الركوع تجزئ عن تكبيرة الإحرام...، بخلاف المسائل المتفق عليها فإنه لا يراعى فيها غير دلائلها، ومثله جار في عقود البيع وغيرها، فلا يعاملون الفاسد المختلف في فساده معاملة المتفق على فساده، ويعلّلون التفرقة بالخلاف فأنت تراهم يعتبرون الخلاف"¹.

وقال أيضا: "ومنها قاعدة مراعاة الخلاف، وذلك أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت فلا يكون إيقاعها من المكلف سببا في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها... فمن واقع منهيها عنه فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائد على ما ينبغي بحكم

¹ - الموافقات للشاطبي: ج4/150.

التبعية لا بحكم الأصالة، أو مؤد إلى أمر أشد عليه من مقتضى النهي، فيترك وما فعل من ذلك، أو نجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل، نظرا إلى أن ذلك الواقع واقع المكلف فيه دليلا على الجملة، وإن كان مرجوحا فهو راجح بالنسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه، لأن ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي، فيرجع الأمر إلى أن النهي كان دليلا أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع لما اقترن من القرائن المرجحة.. وفي الحديث: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل، ثم قال: فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها"، وهذا تصحيح للمنهى عنه من وجه، ولذلك يقع فيه الميراث ويثبت به النسب والولد، وإجراؤهم النكاح الفاسد مجرى الصحيح في هذه الأحكام وفي حرمة المصاهرة وغير ذلك دليل على الحكم بصحته على الجملة، وإلا كان في حكم الزنى، وليس في حكمه باتفاق، فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف، فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد الدخول، مراعاة لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجح جانب التصحيح.

وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد¹

هذا الكلام يؤكد ما ذكرته سلفا عن قيمة قاعدة مراعاة الخلاف، والتي تكمن في الحركية التشريعية والتأكيد على مبدأ الاستمرارية، والسعي قدر المستطاع لرفع الحرج والتيسير عن المكلفين، تماهيا مع روح الشرع ومعانيه المتعالية، بالإضافة إلى قبول الآخر.

➤ المطلب الثاني: حضور الاختلاف في مباحث علم الأصول.

- **مبحث الاجتهاد:** إذا كان الميلاد التاريخي الفعلي للدليل الأصولي كتابة على يد الشافعي رحمه الله، فإنه ولا بد سيكون المنطلق والأساس الفكري لأغلب القضايا والمسائل التي ناقشها وطورها من جاء بعده، لذا لا غرو إذا قلنا أنه كان سبّاقا لبعج قضية من أهم القضايا التي لها صلة وطيدة بباب الاجتهاد، وفتق مسائلها نظريا.

¹ - المصدر نفسه: ج4/202-205.

إن هذه القضية ملازمة للعمل الاجتهادي بالضرورة، كأنها جزء منه، ونتاج حتمي تقتضيه طبيعته النسبية باعتبار فهم الإنسان، أو تعدد الحقيقة، إنها قضية الصواب والخطأ الذي يعترض ولا بد العمل الاجتهادي بالمشاهدة الواقعية وطبيعة الخطاب الشرعي.

لقد تناول الشافعي رحمه الله هذه العلاقة بين الاجتهاد والخطأ والصواب المتعلقين به، أو ما عرف تاريخاً في علم الأصول بـ"المصوّبة والمخطئة"، نسبة إلى القائلين بصواب الرأي الاجتهادي الصادر عن أطراف الاجتهاد، أو بخطأ أحد الأطراف ولا بد، وبيان ذلك في "الرسالة" قول الشافعي لمحاورة الافتراضي: "قلت: فهو أنا وأنت، ونحن بالطريق عالمان"¹.

إن هذه العبارة في هذا الباب عبارة مفصلية، حيث تؤكد على معنى ينبغي توقّره في المختلفين ولا بد، ألا وهو العلم ومداركه، وإن كان المقصود من العبارة العلم بالدلالة والقرائن على القبلة، فتنمة الحديث في المسألة تؤكد على ضرورة العلم بالنص والدلالة والقرائن المعينة على الاجتهاد والمخوّلة له، ودونها لا يحلّ الاجتهاد أساساً ولا يستقيم بأي حال من الأحوال.

قال أيضاً: "وأنت تقول: إذا اختلفتم قلت ولا بد أن يكون أحدهما مخطئ، قلت: أجل، قلت: فقد أجزت الصلاة وأنت تعلم أحدهما مخطئ، وقد يمكن أن يكونا معا مخطئين، وقلت له: وهذا يلزمك في الشهادات والقياس، قال: ما أجد من هذا بدءاً، ولكن أقول: هو خطأ موضوع.

ثم ذكر حديث مشروعية الاجتهاد والترغيب فيه "إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر"²، وهذا الحديث أثبتته هو ومحاورة مع بعض المطالبة في وجه الدلالة، فقد قال محاوره: "قد سمى رسول الله (ﷺ) فيما رويت من الاجتهاد "خطأ" و "صواب" ".

1 - الرسالة للشافعي، ص: 488.

2 - المصدر نفسه، ص: 494 و 495، وذكره من طريق عمرو بن العاص وأبي هريرة، قال عن هذا الحديث محقق الكتاب المحدث أحمد شاکر في الهامش: "حديث أبي هريرة رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة، وحديث عمرو بن العاص روه أيضاً إلا الترمذي".

فأجابه الشافعي بأن ذلك حجة عليه إذ ذكر أن النبي ﷺ إنما أخبر عن تفاوت المجتهدين

في الأجر والثواب، ولا يكون هذا الأخير في الخطأ.¹

أما معنى الصواب والخطأ فعائد إلى إصابة قصد ما طلب المجتهد، هل أصابه أم أخطأه، ولا يعود على الاجتهاد، لأن المجتهد لا يبحث من خلال اجتهاده على المغيبات، إنما جهده ينصب على البحث في الظواهر، وطلب الاجتهاد عند الشافعي هو الإصابة نفسها، كأنما قصد الشارع من المكلف الاجتهاد في طلب الحقائق من خلال الظواهر لا من جهة نفسها.²

مما سبق نقول إن رؤية الشافعي للعمل الاجتهادي يتأسس على تشجيع التعدد والتنوع، وأن الحقائق وإن كانت واحدة في نفسها، إلا أنها قد تتعدد بالنسبة للسالكين إليها بشروطها العلمية والواقعية، فلا يزال آنذاك كل مجتهد مصيب مع تفاوت في الأجر، يعود بدوره لإصابة القصد، والقصد الحقيقة في نفسها.

وبهذه الرؤية يمكن أن نتحسس الروح العالمية لدى الشافعي تندفق لتشجيع ثقافة الاختلاف والحوار والتعدد، دون الوقوع في آفات الاختلاف المهلكة.

- **مبحث الاختلاف:** يرى الشافعي أن الاختلاف له وجهان، أحدهما: محرم، ولا يقول ذلك في الآخر، وقد أخبر عن ذلك فقال: "كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصا بيّنًا، لم يحلّ الاختلاف فيه لمن علمه.

وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياسًا، فذهب المتأول أو القاييس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس، وإن خالفه فيه غيره، لم أقل إنه يضيق عليه ضيق الخلاف في المنصوص.

...وقال جل ثناؤه: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَبَرَّفُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾³

فدم الاختلاف فيما جاءت به البيّنات، فأما ما كلفوا فيه الاجتهاد فقد مثلته لك بالقبلة والشهادة"¹.

1 - المصدر نفسه، ص: 496، بتصرف.

2 - المصدر نفسه، ص: 497، بتصرف.

3 - سورة آل عمران، الآية: 105.

فالاختلاف المحرم عند الشافعي المنصوص المبيّن الذي لا يقبل الاجتهاد ولا التأويل، أما ما يقبل ذلك فمباح فيه الاختلاف، وضرب مثلا بالقبلة والشهادة، والكلام في تحقيق مناطهما، أما ما أورده من أمثلة بعد في الإيلاء والمقصود بالقرء، فيدخل في فهم الخطاب.

والحاصل أن الاختلاف لا يكون إلا في المجتهد فيه، سواء كان في تحقيق المناط أو في فهم الخطاب، ولا يكون في المنصوص عليه المحكم الذي لا يقبل احتمالا ولا تأويلا، وهو متعلق طبعا بفهم الخطاب، أما تحقيق المناط وتنزيل الحكم على محلّه فباق ومستمر².

بهذه البداية التي هي أولى البدايات التأصيلية، نقف على استعراض أهم النماذج التي تحدثت بشكل يصل الدليل الأصولي من خلال التصويب والتخطئة وباب الاختلاف، بحيث لا يفيد في شيء تتبع كثير من الكتابات دونما رجاء لفائدة معينة تعفينا من اجترار الأقوال الواحدة مع اختلاف الأسلوب، بحيث الضابط في التقليل والإكثار من استحضار النماذج هو الحاجة العلمية والمعرفية، وقد رأيت أن الإفادة ستكون مع هذين النموذجين، الإمام ابن حزم، وتحرير الأصول أبو حامد الغزالي رحمهما الله تعالى.

لم يختلف تناول ابن حزم رحمه الله لقضية الاختلاف والتصويب والتخطئة عن باقي متناولاته البحثية، فقد أخضعها كذلك للصرامة النقدية التي اشتهر بها، إذ ذهب في باب الاختلاف إلى إعلان موقفه الأحادي، الذي يرجع إلى زاوية نظر واحدة، والتي لا تكون محمودة دائما.

إن ابن حزم يذهب إلى ذم الاختلاف جملة وتفصيلا، فهو لا يراه رحمة ولا شيئا إيجابيا يحتفى به، بل هو مذموم على الدوام ولا خير فيه، وقد دلت الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة على ذمّه والتحذير منه، لأن مغبّته غير محمودة، وحثت في المقابل على الوحدة والائتلاف ونبذ الفرقة، والاستمساك بحبل الله المتين، والعود عند الاختلاف إلى الكتاب والسنة،

1 - المصدر نفسه، ص: 560-561.

2 - وهذا معلوم عند أهل العلم وطلبته، فكثيرا من المنصوص عليه الذي لا يختلف في دلالاته يُجتهد في تنزيله، وشواهد ذلك من فعل أصحاب رسول الله لا تكاد تحصى، وخاصة العمل في أيام الفاروق عمر رضي الله عنه، في عام الرمادة وتقسيم الغنائم على الغانمين من المجاهدين...إلى غير ذلك من الأحداث التي فيها نصوص محكمة واجتهد في تحقيق مناطها وتنزيلها على محلها.

وأن ما حدث في زمن الصحابة من اختلاف، فيشفع لهم القصد الحسن، وبذل الوسع في تحصيل الحق، وإنما عذرهم عدم بلوغ النص لهم، وهذا يتلاءم والنسق الظاهري القائم على النص¹.

وأما الاختلاف الواقع في نظر ابن حزم إنما هو راجع للأمر الكوني لا للأمر الشرعي، بمعنى أن القول بأنه مشروع أو محمود هو قول مجانب للصواب، وإنما هو واقع كباقي القدریات التي تضمنتها الأوامر الكونية، مثل الكفر والعصيان وباقي المذمومات الشرعية².

وحاصل القول عنده كما جاء على لسانه: "معنى قولنا الاختلاف في الدين غير جائز، إنما هو أن طاعة أمر وأمر رسوله ﷺ لا يجوز خلافها البتة"³، معلا قوله بأن الخطاب الشرعي قسمته في غاية الوضوح، إذ " ليس فيما جاء من عند الله تعالى على لسان رسوله ﷺ تخالف إنما هو محكم أو خاص من جملة مخصوصة منها، أو ناسخ ومنسوخ فقط"⁴.

بعد هذا لا يرى ابن حزم رحمه الله مبررا للقول بالاختلاف في الدين سواء على مستوى المشروعية أم على مستوى الرحمة الإلهية المهداة، بل هو على العكس يراه نقمة لا تختلف عن باقي النقم التي أمرنا الله بدفعها شرعا.

أما رأيه في الصواب والخطأ الاجتهادي، فالمخطئ أو المصيب عنده واحد، وإن كان رحمه الله قوله يختلف لفظا عن قول الشافعي، فإنه يتفق معه في المسمى، إذ يذهب إلى أن المجتهد حينما يخطئ يرفع عنه إثم الخطأ، ويثبت له أجر الاجتهاد، وهذا عينه ما قاله الشافعي في الرسالة كما بيّناه قبل.

"وهكذا القول في الاجتهاد في القبلة، إنما هو مأمور بمقابلة المسجد الحرام فقط، وغير مأمور بالصلاة إلى جهة غيرها، لكن الإثم عنه مرتفع إن وافق غيرها باجتهاده، وهو مخطئ وغير مأجور في ذلك، وإنما يؤجر على اجتهاده لا ما على أدائه إليه الاجتهاد إلا أن يكون يؤديه إلى حق فحينئذ يؤجر أجرين، اجرا على الطلب وأجرا على الإصابة، ولسنا نقول أن كل مجتهد فهو

1 - الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم، ج6/5، بتصرف.

2 - المصدر نفسه، ج6/5، بتصرف.

3 - المصدر نفسه، ج70/5.

4 - المصدر نفسه ج70/5.

مأمور بما أداه إليه اجتهاده، بل هذا عين الخطأ، ولكننا نقول كل مجتهد فهو مأمور بالاجتهاد وبإصابة الحق، والاجتهاد فعل المجتهد وهو غير الشيء المطلوب فإنما أمرنا بالطلب لا بالشيء الذي وجد ما لم يكن عين الحق،... وإنما غلط من غلط لأنه توهم أن الاجتهاد هو فعل المجتهد للشيء الذي أداه إليه اجتهاده، فسقطوا سقوطاً فاحشاً¹.

مثال "القبلة" رأيناه قبل مع الشافعي رحمه الله، وهو هنا يدلّ على الترابط والوصل المعرفي بين السابق واللاحق، واستدعاء الأمثلة نفسها التي كانت حاضرة في حيّز المختلف فيه، خاصة وأنا علمنا أن ابن حزم موافق للشافعي على اجتهاده في القبلة مع اختلاف العبارة، إذ ذكرت قبل أن ما ذهب إليه ابن حزم رحمه الله هو عينه ما خلص إليه الشافعي رحمه الله، حيث يقول ابن حزم: "ويسألون عن فقيهين، رأى أحدهما إباحة دم إنسان، ورأى الآخر تحريمه، ورأى أحدهما تارك الصلاة كافراً، ولم يره الآخر كافراً، ورأى أحدهما الساحر كافراً، ولم يره الآخر كافراً، فإن أطلقوا أن كل ذلك حق عند الله عز وجل لحقوا بالمجانين، وجعلوا إنساناً واحداً كافراً في جهنم مخلداً أبد الأبد، مؤمناً في الجنة مخلداً أبد الأبد وهذا غاية الجنون"².

هذا التمثيل من ابن حزم يحيلنا على إشكالية معرفية هي وحدة الحقيقة وتعددتها، هل الحقيقة متعددة أم واحدة، هل تعددها بحسب الناظر المتعدد؟ وهل وحدتها بحسب الموجد الواحد؟ هذه الإشكالية سنحاول فيما يلي من تناولها بحسب القدرة والاستطاعة والجهد.

فابن حزم مثل الشافعي يمكن عدّهما من المصوّبة باعتبار تصويب كلا المجتهدين من حيث طلبهما للحق وتفعيلهما للاجتهاد، أو من المخطئة باعتبار أن الحق واحد ولا بد له من مصيب واحد فقط، وهذا الأخير هو المعوّل عليه في تصنيف هذه الطائفة.

1 - المصدر نفسه: ج76/5.

2 - المصدر نفسه: ج75/5.

أما الغزالي فقرر واختار، وذكر مختلف الأقوال وأبرزها، أما تقريره فقد جاء عاما حيث قال: " والإثم ينتفي عن كل من جمع صفات المجتهدين، إذا تم الاجتهاد في محله، فكل اجتهاد تام – إذا صدر من أهله، وصادف محله- فثمرته حق وصواب، والإثم عن المجتهد منفي"¹.

هذا القول العام الذي زانته عموميته، وجعلته متفتحا، معترفا عارفا بثقافة الاختلاف، متقبلا للآخر، مرسخا لمبادئ التسامح، بحيث جعل كل من له أهلية الاجتهاد والنظر، وامتناك آليات التنزيل فما ذهب إليه من رأي فهو حق وصواب، والإثم غير لاحق به، إلا أن الغزالي رحمه الله لم يقف عند هذا القول، بل تجاوزه إلى بيان المقصود منه على التفصيل.

يرى الغزالي أن الخطأ والإثم متلازمان حيث يقول: " والذي نختاره: أن الإثم والخطأ متلازمان، فكل مخطئ آثم وكل آثم مخطئ، ومن انتفى عنه الإثم انتفى عنه الخطأ"².

وهذا الرأي عند الغزالي في القطعيات فقط، سواء كانت كلامية أم أصولية أم فقهية، " أما ما عداه من الفقهيات الظنية، التي ليس عليها دليل قاطع، فهو في محل الاجتهاد، فليس فيها – عندنا- حق معيّن، ولا إثم على المجتهد إذا تم اجتهاده وكان من أهله"³، فعنده رحمه الله " لا إثم في الظنيات أصلا، لا عند من قال (المصيب فيها واحد)، ولا عند من قال (كل مجتهد مصيب)"⁴.

إن تحديد الغزالي لطبيعة القطعيات التي إذا اجتهد فيها المجتهد كان مخطئا أو صائبا، بمعنى آثم أو غير آثم، يحيلنا على سؤال حول هذه الطبيعة، هل هي من المتفق عليه، أو من المختلف فيه؟ أم أنها من الأمور الملتبسة التي أسيل حولها كثير مداد، وخاصة عند الحديث عن القطعيات الكلامية أو الأصولية، أما الفقهية فقد يكون المتفق عليه منها أكثر من المختلف فيه، وذلك بطبيعة الحال من الذي مثل به الغزالي.

1 - المستصفي للغزالي: ج3/4.30.

2 - المصدر نفسه: ج3/4.30.

3 - المصدر نفسه: ج3/4.33.

4 - المصدر نفسه: ج3/4.33.

فمثال الكلامية فأدخل" فيه حدوث العالم، وإثبات المحدث سبحانه...وجميع ما الكلام فيه مع المعتزلة والخوارج والروافض والمبتدعة"¹، فهل كل ما صدر عن هذه الفرق ومثيالاتها خطأ في القطعيات؟

أما في الأصوليات فصورته عنده" كون الإجماع حجة، وكون القياس حجة، وكون خبر الواحد حجة.

ومن جملته: خلاف من جَوَز خلاف الإجماع المنبرم قبل انقضاء العصر، وخلاف الإجماع الحاصل عن اجتهاد، ومنع المصير إلى أحد قولي الصحابة والتابعين عند اتفاق الأمة بعدهم على القول الآخر"²، فهل هذه الأدلة الأصولية من الأمور القطعية في الدرس الأصولي؟ إذ كيف يعقل أن تكون هي نفسها من الأمور التي لو حصل حولها اتفاق لكان بالاجتهاد لا بالنص، وقد علمنا أن هذا الاتفاق والإجماع حتى يكون قطعياً من شرطه عدم وجود المخالف، وعلمنا كذلك أن أي مخالف عنده عدة النظر يخرم القطع لأنه لا يتم إلا به.

أما فيما مثل به للقطعيات الفقهية منها:" وجوب الصلوات الخمس، والزكاة، والحج، والصوم، وتحريم الزنا، والقتل، والسرقه، والشرب..³، فوجه صحتها أن النص شاهد على صحتها وقطعيتها، وبذلك ارتفع النزاع وانعدم المخالف ولو وجد لما اعتبر لأنه مدفوع بما سبق وبالإجماع المستند إليه.

مما سبق نخلص إلى أن مفهوم القطعيات ينبغي تحريره، وبعد ذلك يمكن الخوض في الكلام حول الاجتهاد فيه، وهل المجتهد فيه إما مصيب وإما مخطئ؟ أم أن كل مجتهد فهو مصيب.

أما الأقوال والآراء بخصوص هذه المسألة فقد أتى بها متعددة ومتنوعة، وكانت عنايته بالأهم والأبرز الذي خولف به الجمهور في تقديره، حيث يقول:" وقد ذهب بشر المريسي إلى إلحاق الفروع بالأصول، وقال: فيها حق واحد متعين، والمخطئ آثم.

1 - المصدر نفسه، ج4/30-31.

2 - المصدر نفسه، ج4/31-32.

3 - المصدر نفسه، ج4/32.

وقد ذهب الجاحظ والعنبري إلى إلحاق الأصول بالفروع، فقال العنبري: كل مجتهد في الأصول أيضا مصيب، وليس فيها حق متعين.

وقال الجاحظ: فيها حق واحد متعين، لكن المخطئ فيها معذور غير آثم، كما في الفروع¹.

ومن خلال هذه الأقوال يتبادر إلى الذهن أن أوسطها وأقربها إلى الصواب قبل أن أقرأ رد الغزالي رحمه الله عليها هو قول الجاحظ، إذ جعل الحق واحدا متعينا (وقد علمنا أن من العمليات ما هو قابل للتعدد كحادثة الصلاة في بني قريظة، وقبل ذلك اختلاف الشرائع)، وجعل المخطئ في الأصول كما في الفروع معذور غير آثم.

إن مناقشة الغزالي للجاحظ أثارت في ذهني تساؤلات افتقرت إلى أجوبة، لذا سعيت في التنقيب عنها من خلال استعراض القضايا الأساسية التي أثارها هذه المناقشة، حيث قال الغزالي: "ذهب الجاحظ إلى أن مخالفة ملة الإسلام من اليهود والنصارى والدهرية إن كان معاندا- على خلاف اعتقاده- فهو آثم.

وإن نظر، فعجز عن درك الحق، فهو معذور غير آثم.

وإن لم ينظر، من حيث لم يعرف وجوب النظر، فهو أيضا معذور.

وإنما الآثم المعذب هو المعاند فقط، لأن الله- تعالى- لا يكلف نفسا إلا وسعها، وهؤلاء قد عجزوا عن درك الحق، ولزموا عقائدهم خوفا من الله - تعالى-، إذا انسد عليهم طريق المعرفة"، ثم عقب على هذا القول قائلا: "وهذا الذي ذكره ليس بمحال عقلا لو ورد الشرع به، وهو جائز ولو ورد التعبد كذلك لوقع.

ولكن، الواقع خلاف هذا. فهو باطل بأدلة سمعية ضرورية².

1 - المصدر نفسه، ج4/33-34.

2 - المصدر نفسه، ج4/35-36.

يرى الجاحظ رحمه الله أن الأصول فيها حق متعين، ومجانيه من أهل النظر بعد البحث الاجتهاد أو أهل التقليد معذور غير آثم إن لم يكن معاندا، والغزالي وافقه عليه بمقتضى النظر العقلي إن ورد به الشرع، بمعنى أنه ليس بمحال عقلا وشرعا، ولكن اعتراضه عليه قام على أساس المعارضة الشرعية، حيث هناك في رأيه جملة من الأدلة السمعية الضرورية التي نهضت لرد ما جاء به الجاحظ، وهي كالآتي:

- " فإننا كما نعرف أن النبي ﷺ أمر بالصلاة والزكاة ضرورة، فنعلم-أيضا ضرورة- أنه أمر اليهود والنصارى بالإيمان به واتباعه، ودمهم على إصرارهم على عقائدهم، ولذلك قاتل جميعهم، وكان يكشف عن مؤثر من بلغ منهم ويقتله، ويعلم قطعا أن المعاند العارف مما يقل، وإنما الأكثر المقلدة الذين اعتقدوا دين آبائهم تقليدا، ولم يعرفوا معجزة الرسول ﷺ وصدقته".

- والآيات الدالة في القرآن على هذا لا تحصى، كقوله تعالى: (ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار).

وقوله تعالى: (وذلك ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم)...

وعلى الجملة ذم الله تعالى والرسول عليه السلام المكذبين من الكفار مما لا ينحصر في الكتاب والسنة¹.

فأما الدليل الأول فهو واضح من حيث وقوع المذمة على المخالف في الأصول وخاصة مع تغاير الملة، أما المقاتلة فتجعلنا أمام السؤال التالي: هل المقاتلة لأجل الكفر أو لأجل المحاربة؟ والذي يظهر من أن المقاتلة هي للمحاربة والامتناع وليست للكفر، وإلا لما عاش غير المسلمين في كنف المسلمين وتحت رعايتهم ردحا من الزمن على اختلاف الأمكنة وتعدد الأزمنة.

بالإضافة إلى أن معاملة الدنيا تفرق عن معاملة الآخرة، فالدنيا مجرى أحكامها على الظواهر، أما الآخرة فمجراها على الحقائق، وإن الله عز وجل توعد الكافرين بالعذاب

¹ - المصدر نفسه، ج4/36.

والسرمدية في العذاب في كثير من الآيات الكريمة، ولكن يظل ذلك مجملا ومطلقا لا على التعيين، لذا لا يجرؤ أحد من أهل الإسلام على تعيين مخد في النار أو حتى معذب، لأن ذلك مما لا يعلمه إلا الله جل جلاله، باستثناء من شهد عليه السمع بذلك، ولا خلاف بين العذاب في النار أو التنعم في الجنة، فلا يجوز لمسلم أن يشهد لمسلم بالجنة تعيينا وتحقيقا إلا من شهد له السمع بذلك.

وهذا الذي ذكرنا يفضي لزوما إلى الإجابة عن الدليل الثاني الذي أورده الغزالي حول الآيات الكريمة التي لا تحصى بطبيعة الحال في الدلالة على المذمة واستحقاق العقوبة ولكن ليس فيما نحن بصدد مناقشته، وعند الرجوع لتفسير الآيات التي أودعها الغزالي في هذا المقام نجدها بعيدة كل البعد في الدلالة على مقصوده.

هذا فيما يخص المغايرين في الملة، أما المختلفين في الأصول من أهل الملة والمقالات فيها، فالحق فيها واحد، والمخطئ معذور غير آثم، لأن غالب الأصول التي تنازع فيها أهل المقالات من الإسلاميين هي من مجالات الاجتهاد، إذ لا قطع فيها، والمجتهد معذور بحكم النبي الكريم قولا فصلا، وهذا لا ينفي الحقائق ووجودها، وأن المرء قد يصيبها وقد لا.

على عكس العنبري فمال مذهبه يميل إلى السفسطة وذوبان الحقائق، وسقوط المعارف ومداركها، وهذا ما قاله الغزالي، أما المريسي يميل إلى التشدد والمغالاة، لأنه خالف عالما متأولا أو جاهلا حديث الصادق المصدوق في رفع الإثم عن المجتهد عند الخطأ، بل واستحقاق الأجر وإن كان منقوصا بفقدان الإصابة.

وإن كان الغزالي أضاف إلى مذهب المريسي بعض أهل القياس وكل نفاته، ولكن الذي وجدته أن ابن حزم وهو من النفاة للقياس، يرى ما رآه الشافعي من رفع الحرج واستحقاق الأجر عند الخطأ، وربما قصده ليس هذا المعنى، وإنما أن الحق واحد وليس بمتعدد وهو حق نسبه إلى ابن حزم باعتباره من المخطئة بهذا المعنى.

بعد هذا الذي بسطته من آراء أهل العلم والنظر حول الاختلاف، وما تفرّع عنه من النظر في الحق، محاولا للنظر إليه من زوايا مختلفة ومتعددة عسى أن يمنحنا وجود علينا بحقيقة

نفسه أو بالأحرى يقربنا منه، وهذا المبتغى كفيل – إن تحقق- بالمساهمة في التخفيف من حدة الاختلاف.

إن مبدأ الحق يمكن النظر إليه من زوايا متعدد ومختلفة، وبإدراك الرأي أنها لا تعدو الثلاث:

- أولها: الحق إضافة إلى نفسه.

أما الحق في نفسه فهو موجود ولا شك، وإلا غرقنا في الوهم والحيرة والتهيه في عالم الأفكار، حتى يفضي بنا هذا التيه والضياع النظري إلى العدمية وفقدان الثقة في وجودنا أصلاً، ولكن هل كل المعارف الشرعية تخضع لمنطق الحق والباطل والصواب والخطأ؟

الإجابة في تقديري هي لا، ليس كل المعارف الشرعية تخضع لهذه الثنائيات، بل منها ما هو خاضع لها كالأصول التي دلت الرسالات السماوية على دخولها تحتها، مثل وجود الخالق عز وجل وإرسال الرسل برسالة التوحيد ووجود الملائكة واليوم الآخر إلى غير ذلك مما لم يتبدل ولم يتغير على مرّ نزول الرسالة السماوية التي مضمونها واحد غير متعدد في أي زمان ولا مكان، وذلك مصداقاً لقوله عز من قائل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يُوحِي إِلَيْهِ

أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴿٢٠﴾¹.

وهناك من الحقائق ما هو متبدل ومتغير بحسب الزمان والمكان والحال، وهذا ما أثبتته نظرية النسخ الخارجي والداخلي، وأقصد بالخارجي هو المعنى الذي أثبتته القرآن الكريم، وهو أن كل قوم أتاهم رسول بشريعة ومنهاج مختلف في كثير من تشريعاته عن سائر ما شرع لغيرهم بمقتضى الحكمة الإلهية والمصالح الربانية، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿كُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ

شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْنَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا

1 - سورة الأنبياء، الآية: 25.

الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا بَيْنِيَّكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٥٠﴾^١، وذلك رعاية

للسلاح، وابتلاء للأمم والأفراد بالتشريعات المختلفة والمتنوعة، كل أمة بما يصلح لها، فما جعله حقا لقوم لم يجعله كذلك لقوم آخرين، وهذا مقتضى العلم والحكمة والقدرة.

أما الداخلي وهو كذلك ما أكده القرآن الكريم أيضا في ثبوت النسخ في الشريعة المحمدية، بحسب ما اقتضته المصلحة والإرادة الخيرة الحكيمة.

هذا ولا يزال أيضا صنف آخر يمكن إضافته للحق الذي لا يخضع لثنائية الحق والباطل والصواب والخطأ، وهو ما حدثنا عنه المصادر الحديثية من أن النبي ﷺ لم ينكر على كلا الفريقين الذين غزوا معه بني قريظة، سواء الذين صلّوا قبل إتيانهم، واستثمروا المعاني وفهموا ذلك على أنه حث على الإسراع، أو الذين استجابوا للألفاظ فلم يصلّوا إلا وهم في بني قريظة، ولو كان فريق منهم مخطأ لصحّ له النبي صلى الله عليه وآله وسلم خطأه كما جرت عادته في التصحيح لأصحابه عند خطئهم في الفتوى، وهو عليه الصلاة والسلام لا يقرّ أحدا على خطأ.

- ثانيها: الحق إضافة للخلق:

إن تعدد وجهات النظر في المسائل والقضايا، لا يعني بالضرورة تعدد الحقائق، بل الحقيقة قد تكون متعددة، أو واحدة غير متعددة.

وسواء علينا تعددت أم توّحدت فنظر المجتهدين إليها يظل متعددا بحسب تعددهم، وخاصة إذا تحدثنا عن الناظرين من الأمة الإسلامية على اختلاف مشاربهم وتنوع مناهجهم، فيلزمنا اتخاذ الأعذار للمجتهدين ومن تبعهم من الأنام، امثالاً لحديث الرسول الكريم في الترغيب في الاجتهاد ورفع الحرج عن المجتهدين أصابوا الحق في نفسه أم أخطأوه بغير قصد ولا علم، وهذا الرفع لا يلزم منه رفع التناصح والتواصي بالخير والبر بين الناظرين إذا صاروا متناظرين ناشدين لكلمة سواء حتى إذا بلغوها، بلغوا القصد من التناظر، وإذا وقفوا دونها

¹ - سورة المائدة، الآية:50.

أعملوا قاعدة" لا إنكار في مسائل الخلاف"، لأن المجاوزة آنذاك تفضي بنا إلى التراشق بالتبديع والتفسيق والتكفير.

ثالثها: الحق إضافة للحق جل وعلا:

إنه عز وجل هو مصدر الحق، لا يسعنا أن ننظر إليه - أي الحق - إلا في جانبه الوظيفي إذا أردنا أن نحصل المنفعة ولا نلقي بأنفسنا في جبّ النظر والتجريد، حتى لا ننتيه في غياهبه، فقصد الحق من الحق تعدّد أو توحد، هو الابتلاء وتصفية القلوب وتهذيب النفوس وإخلاص القصد، ألا ترانا حين النظر في سائر الأمور تعترضنا الأهواء والأطماع والرغبات والشهوات الظاهرة والخفية، ألا تجدنا عند التناظر ننتصر للنفس والأنا، ونعتز بعلمنا ومعارفنا ودقة نظرنا في القضايا والمسائل، في محاولة منا إلى ردّ الخصم المناظر وبيان تهافت معارفه العلمية ومكتسباته المعرفية، ذلك إذا لم يشملنا ربنا عز وجل بحمايته ورعايته، ذلك هو واقع حالنا، ومن زعم غير ذلك فهو مجرد زاعم لا برهان له ولا دليل.

❖ المبحث الثاني: مظاهر العلاقة السببية بين الدليل الأصولي والاختلاف.

➤ المطلب الأول: امتداد الفكر الأصولي في فهم النص وتفسيره.

إن تأصيل الدليل الأصولي كانت له نتائج طبيعية، وهي آثار التأصيل، فمن مقاصد التأصيل كما رأينا قبل إنتاج المعرفة الفقهية من خلال تأسيس منهج لقراءة النص الشرعي وفهمه وتنزيله، لذا أول ما استثمر فيه الدليل الأصولي هو النص القرآني، الذي حاول جمع من الفقهاء والمفسرين مقاربة ألفاظه ومعانيه، فهناك من المفسرين من أعملوه في آي القرآن كلّها، ومنهم من اقتصر على توظيفه في آيات الأحكام فقط، وأمثلةنا ستكون مقتبسة من هذه الأخيرة، لأن الآيات الأحكام هي التي سيكون التوظيف الأصولي فيها أظهر، وجعلنا هذا التمثيل تحت عنوان "فقه القرآن".

ومثله السنة النبوية الشريفة، تناولها بالدرس شراح السنة، الذين اختلفت مقاربتهم لها بين مستوعب لجميع الأحاديث، في مختلف الأبواب، وبين مقتصر على أحاديث الأحكام في أبوابها الفقهية، وعليها المعتمد في الأمثلة التي سنقدمها، تحت عنوان "فقه الحديث".

• الفرع الأول: فقه القرآن.

لا شك أن تفسير القرآن الكريم عامة وآيات الأحكام خاصة ستتأثر بالتأصيل الأصولي، لأن القرآن الكريم خطاب يحتاج إلى تفسير وبيان، ومعلوم أن الأدوات الكفيلة للقيام بهذه المهمة هي الأصولية على وجه الخصوص، باعتبار أن علم أصول الفقه يُعنى بشكل كبير بقواعد تفسير وبيان الخطاب، وقد أخذ ذلك حيزاً كبيراً في فقه القرآن، وفي ذلك دلالة واضحة على أهميته.

ولبيان العلاقة السببية بين الدليل الأصولي وفقه القرآن، وأن الاختلاف في فهم وتفسير هذا الأخير عوده على الاختلاف في الدليل الأصولي، وأن فقه القرآن هو امتداد عملي للدليل الأصولي، لإيضاح كل هذا سأعرض نقاشاً دار حول "أحكام القصاص" من خلال الآيات التي تتحدث عنه، والمناسبة في طرح هذا النموذج، اندراجه تحت مبدأ المساواة، وهو مبدأ شغل عقول معاصرينا من المفكرين والفقهاء، وهو كما سنرى شغل حتى المتقدمين، فتضاربت أقوالهم وتباينت آراؤهم، استناداً للدليل المعتمد لدى كل فريق أو بالأحرى شخص.

- قال سبحانه وتعالى: (يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْفِصَاصُ فِيهِ الْفُتْلَىٰ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأَنْثَىٰ وَمَنْ عَمِيَ لَهُ مِنْ آخِيهِ شَعْرٌ فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْهِيْفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ مِّنْ عِزِّ رَبِّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّابُ آيِمٌ ﴿١٧٧﴾¹.

فرع ابن العربي من هذه الآية إحدى عشرة مسألة، وهي على طولها مفيدة، ولكني سأعمل على التصرف فيها بشكل لا يخل بمضمونها، إما بحذف بعض المسائل، أو بالقفز على بعض الفقرات التي لا يعود القفز عليها على المعنى بالتشويه والتحريف.

¹ - سورة البقرة، الآية: 178.

- "المسألة الأولى: في سبب نزولها.

قالها الشعبي وقتادة في جماعة من التابعين: إنها نزلت فيمن كان من العرب لا يرضى أن يأخذ بعبد إلا حراً، وبوضيع إلا شريفاً، وبامرأة إلا رجلاً ذكراً، ويقولون: القتل أنفى للقتل، فرّدهم الله عز وجل عن ذلك إلى القصاص، وهو المساواة مع استيفاء الحق، فقال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾، وقال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ يَتَّقُونَ﴾¹، وبين الكلامين في الفصاحة والعدل بون عظيم.

- المسألة الثالثة:

اختلف الناس في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾، فقيل: هو كلام عام مستقل بنفسه، وهو قول أبي حنيفة. وقال سائرهم: لا يتم الكلام هاهنا، وإنما ينقضي عند قوله تعالى: ﴿لَا تَنبِي بِالْأَنْبِيَاءِ﴾، وهو تفسير له، وتنتميم لمعناه، منهم مالك والشافعي².

¹ - سورة البقرة، الآية: 179.

² - ذكر هنا فائدة عبارة عن مناظرة بين عالمين، أحدهما حنفي والآخر شافعي، فقال ابن العربي: "ورد علينا بالمسجد الأقصى سنة سبع وثمانين وأربعمائة فقيه من عظماء أصحاب أبي حنيفة يُعرف بالزوزني زائراً للخليل صلوات الله عليه، فحضرنا في حرم الصخرة المقدسة طهرها الله معه، وشهد علماء البلد، فسئل على العادة عن قتل المسلم بالكافر، فقال يُقتل به قصاصاً، فطولب بالدليل، فقال: الدليل عليه قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾. وهذا عام في كل قتيل.

فانتدب معه للكلام فقيه الشافعية بها وإمامهم عطاء المقدسي، وقال: ما استدللّ به الشيخ الإمام لا حجة له فيه من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن الله سبحانه قال: كتب عليكم القصاص، فشرط المساواة في المجازاة، ولا مساواة بين المسلم والكافر، فإن الكفر حط منزلته ووضع مرتبته.

الثاني: أن الله سبحانه ربط آخر الآية بأولها، وجعل بيانها عند تمامها، فقال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدِ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى﴾، فإذا نقص العبد عن الحر بالرق، وهو من آثار الكفر، فأحرى وأولى أن ينقص عنه الكافر.

- المسألة الرابعة: قوله تعالى: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾.

تعلق أصحابنا على أصحاب أبي حنيفة بهذا التتويح والتقسيم على أن الحر لا يقتل بالعبد، لأن الله تعالى بيّن نظير الحر ومساويه وهو الحر، وبين العبد وبيّن مساويه وهو العبد، ويعضده ما ناقض فيه أبو حنيفة من أنه لا مساواة بين طرف الحر وطرف العبد، ولا يجري القصاص منهما في الأطراف، فكذا لا يجب أن يجري في الأنفس، ولقد بلغت الجهالة بأقوام أن قالوا: يُقتل الحر بعبد نفسه، ورووا في ذلك حديثاً عن الحسن عن سمرة قال النبي ﷺ: "من قتل عبده قتلناه". وهذا حديث ضعيف.

ودليلنا قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّيْهِ سُلْطٰنًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾¹، والولي هاهنا السيّد، فكيف يجعل له سلطان على نفسه!

فإن قيل: جعله إلى الأمام.

قيل: إنما يكون للإمام إذا ثبت للمسلمين ميراثاً، فيأخذه الإمام نيابة عنهم، لأنه وكيلهم، ونيابته هاهنا عن السيّد محال فلا يقاد به.

الثالث: أن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿فَمَنْ عَفِيَ لَهٗ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ﴾، ولا مؤاخاة بين

المسلم والكافر، فدلّ على عدم دخوله في هذا القول.

فقال الزوزني: بل ذلك دليل صحيح، وما اعترضت به يلزمني منه شيء.

أما قولك: إن الله تعالى شرط المساواة في المجازاة فكذلك أقول، وأما دعواك أن المساواة بين الكافر والمسلم في القصاص غير معروفة فغير صحيح، فإنهما متساويان في الحرمة التي تكفي القصاص، وهي حرمة الدم الثابتة على التأبيد، فإن الذمي محقون الدم على التأبيد، والمسلم محقون الدم على التأبيد، وكلاهما قد صار من أهل دار الإسلام، والذي يحقّق ذلك أن المسلم يُقطع بشرقة مال الذمي، وهذا يدلّ على أن مال الذمي ساوي مال المسلم، فدلّ على مساواته لدمه، إذ المال يحرم بحرمة مالكة.

أما قولك: إن الله تعالى ربط آخر الآية بأولها فغير مسلم، فإن أول الآية عام وآخرها خاص، وخصوص آخرها لا يمنع من عموم أولها، بل يجري كل على حكمه من عموم أو خصوص.

أما قولك: إن الحر لا يُقتل بالعبد، فلا أسلم به، بل يُقتل به عندي قصاصاً، فتعلّقت بدعوى لا تصح لك.

وأما قولك: فمن عفي له من أخيه شيء، يعني المسلم، فكذلك أقول، ولكن هذا خصوص في العفو، فلا يمنع من عموم ورود القصاص، فإنهما قضيتان متباينتان، فعموم إحداهما لا يمنع من خصوص الأخرى، ولا خصوص هذه يناقض عموم تلك" أحكام القرآن، ج 90/1 إلى 92.

¹ سورة الإسراء، الآية: 33.

فإن قيل: وهي المسألة الخامسة:

فقد قال الله تعالى: ﴿الْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ﴾، (فَلِمَ يُقْتَلُ الذَّكَرُ بِالْأُنثَىٰ).

قلنا: ذلك ثابت بالإجماع، وهو دليل آخر، ولو تركنا هذا التقسيم لقلنا: لا يُقتل الذكر بالأنثى.

فإن قيل: إذا قتل الرجل زوجه لِمَ لم تقولوا: ينتصب النكاح شبهة في درء القصاص عن الزوج كما انتصب النسب الذي هو فرعه شبهة في درء القصاص عن النسب، إذ النكاح ضرب من الرق، فكان يجب أن ينتصب شبهة في درء القصاص.

قلنا: النكاح ينعقد لها عليه كما ينعقد له عليها، بدليل انه لا يتزوج اختها ولا أرواحها، ويحل لها منه ما يحل له منها، وتطالبه من الوطاء بما يطالبها، ولكن له عليها فضل القوامية التي جعلها الله له عليها بما انفق من ماله، أي بما وجب عليه من صداق ونفقة، فلو أورث شبهة لأورثها من الجانبين.

فإن قيل: فقولوا كما قال عثمان البتي: إن الرجل إذا قتل امرأته فقتله وليها لم يكن هنالك شيء زائد، ولو قتلت امرأة رجلاً قُتلت، وأخذ من مالها نصف العقل.

قلنا هو مسبوق بإجماع الأمة محجوج بالعموميات الواردة في القصاص دون اعتبار شيء من الدية فيهما.

وقد قال مالك في هذه الآية: أحسن ما سمعت في هذه الآية: إن الحرة تُقتل بالحر، كما يُقتل الحر بالحر، والأمة تُقتل بالأمة كما يُقتل العبد بالعبد، والقصاص يكون بين الرجال والنساء والأحرار والعبيد في النفس والطرف بقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ

وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ¹، وهذا بين...

¹ - سورة المائدة، الآية: 47.

- المسألة السادسة:

إن الآية بعمومها تقتضي الجملة بالجملة والبعض وبالبعض، وقد قال أبو حنيفة: لا يؤخذ طرف الحر بطرف العبد، وتؤخذ نفسه بنفسه، فيقول: شخصان لا يجري بينهما القصاص في الأطراف مع الاستواء في السلامة والخِلقَة فلا يجري بينهما في الأنفس.

وقال الليث: يؤخذ طرف العبد بطرف الحر، ولا يؤخذ طرف الحر بطرف العبد، وهذا ينعكس عليه، ويلزمه مثله في النفس.

وقال ابن أبي ليلى: القصاص جار بينهما في الطرف والنفس، والتمهيد الذي قدمناه في صدر الآية يُبطله، وقد حققنا في مسائل الخلاف أن الله سبحانه وتعالى شرط المساواة في القتلى، ولا مساواة بين الحر والعبد، لأن الرق الذي هو من آثار الكفر يدخله تحت ذل الرق، ويسلِّط عليه أيدي المالكين تسليطاً يمنعه من المطاولة، ويصدّه عن تعاطي المصاولة الموجبة للعداوة الباعثة على الإلتلاف، كدخول الكافر تحت ذل العهد وإن كانت فيه الحياة التي هي معنى الآدمية، فإن مذلة العبودية ترهقه مذلة الكفر المرهقة للذمي.

- المسألة السابعة: هل يُقتل الأب بولده مع عموم آيات القصاص؟

" قال مالك: يُقتل به إذا تبين قصده إلى قتله بأن أضجعه وذبحه، فإن رماه بالسلاح أدبا وحنقا لم يُقتل به، ويُقتل الأجنبي بمثل هذا.

وخالفه سائر الفقهاء، وقالوا: لا يُقتل به.

سمعت شيخنا فخر الإسلام أبا بكر الشاشي يقول في النظر: لا يُقتل الأب بابنه، لأن الأب كان سبب وجوده، فكيف يكون هو سبب عدمه! وهذا يبطل بما إذا زنى بابنته فإنه يرجم وكان سبب وجودها، وتكون هي سبب عدمه، ثم أي فقه تحت هذا؟ ولم لا يكون سبب عدمه إذا عصى الله تعالى في ذلك!

وقد أثار عن رسول الله ﷺ أنه قال: " لا يُقَاد والد بولده "، وهو حديث باطل، ومتعلّقهم أن عمر رضي الله عنه قضى بالدية مغلظة في قاتل ابنه، ولم ينكر أحد من الصحابة عليه، فأخذ سائر

الفقهاء المسألة مسجلة، وقالوا: وقالوا: لا يقتل الوالد بولده، وأخذها مالك محكمة مفصلة، فقال: إنه لو حذفه بسيف، وهذه حالة محتملة لقصد القتل وغيره، وشفقة الأبوة شبيهة منتصبة شاهدة بعدم القصد (إلى القتل) تُسقط القود، فإذا أضجعه كشف الغطاء عن قصده فالتحق بأصله¹.

أول شيء استهل به ابن العربي فقه هذه الآية هو الكلام في سبب نزولها، تنبيهها منه على أهمية استحضار السياقات التاريخية للحوادث، لما لها من فائدة في تنوير الفقيه الناظر في فقهاها، فلا تأخذ الظنون والتخمينات في سبب إيرادها، فيبتعد في فهمه واجتهاده.

فالاهتمام بسبب النزول فيه عناية بالجانب التاريخي لتعديته، باعتبار الخطاب القرآني مطلق متعالي في الزمان والمكان، وإن وقع على سبب، لا كما يراه التاريخانيون، باعتباره كسائر الخطابات التي تقتصر على لحظتها الزمكانية، فلا تجاوزها قياساً على الخطاب البشري، وهو قياس مع وجود الفارق.

فرواية السبب أوردها ابن العربي حكاية عن جماعة من التابعين الذين قالوا أنه في القديم كانت العرب يأخذون الحر بالعبد، والوضيع بالشريف، والمرأة بالرجل، وهذا مجانب للمساواة والعدل الذي ردهم الله إليه من خلال الآية الكريمة.

وهناك من يوسّع دائرة الاستدلال بسبب النزول، مثل الطاهر بن عاشور، الذي يرى أن العرب أفرطت " في إضاعة هذا الأصل، يعلم ذلك من له إلمام بتاريخهم وآدابهم وأحوالهم، فقد بلغ بهم تطرفهم في ذلك إلى وشك الفناء لو طال ذلك فلم يتداركهم الله فيه بنعمة الإسلام، فكانوا يغير بعضهم على بعضهم على بعض لغنيمة أنعامه وعبيده ونسائه فيدافع المغار عليه وتتلف نفوس بين الفريقين ثم ينشأ عن ذلك طلب الثارات فيسعى كل من قتل له قتيل في قتل قاتل وليه وإن أعوزه ذلك قتل به غيره من واحد كفاء له، أو عدد يراهم لا يوازونه ويسمون ذلك بالتكامل

¹ - أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي، ج 89/1 إلى 95. راجع أصوله وخرّج احاديثه وعلّق عليه محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. بدون سنة الطبع.

في الدم أي كأن دم الشريف يُكّال بدماء كثرة، فربما قدروه باثنين أو بعشرة أو بمائة، وهكذا يدور الأمر ويتزايد تزايداً فاحشاً حتى يصير تفانياً¹.

سواء ما حكاه ابن العربي أو ابن عاشور فإن الأسباب متشابهة، وهي دائرة على القتل والتهاجر الذي كان حاصلًا بين العرب بسبب الغارات والثارات الناتجة عنها، والتي تعتمد على المكايلة عوض المساواة في القصاص، فيطالب أولياء القتيل بما يرونه تعويضاً لقتيلهم من الدماء كمّاً وكيفاً، فجاء الإسلام وطالبهم بالرجوع إلى العدل والمساواة في الدماء.

ولكن اختلفت اجتهادات الفقهاء والعلماء في فهم هذه المطالبة، فانقسمت آراؤهم إلى رأيين:

- من يرى المساواة التامة العامة.

- من يرى المساواة مخصوصة.

ودليل الفريق الأول عموم أول الآية: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾، وأنها عامة

في كل قتيل، ولم يلتفتوا إلى تمام الآية باعتباره مخصوصاً بأشياء تظل على خصوصها، ولا تأثير لها في تخصيص عام أول الآية.

أما الفريق الثاني فلا يسلم لهم بذلك، ويرى أن آخر الخطاب: ﴿الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدِ

بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى﴾، يعود على أوله بالتخصيص والبيان، فالحر لا يُقتل إلا بالحر، ولا

يُقتل بالعبد، لأنه لا مساواة بينهم، ويعيرون على الفريق الأول أن منهم من تناقض في عدم التسوية بين أطراف الحر والعبد، فكيف يسوّي بينهما في الأنفس؟

¹ - تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، 134/2 و135، الدار التونسية للنشر - تونس: 1984م.

ولكن هذا الفريق حينما وقفوا على قتل الذكر بالأنثى، لم يnehجوا نفس التقسيم بل خالفوه بدعوى وجود دليل الإجماع على القصاص منه إن قتلها، إضافة إلى العموميات الواردة في القصاص، ولولاه كما قال ابن العربي لقالوا بعدم القصاص منه إذا قتلها.

وفرّعوا على هذا مسائل منها المسألة السابعة التي أوردها ابن العربي على شكل سؤال، هل يُقتل الأب بولده مع عموم آيات القصاص؟ فكانت الإجابة أنه لا يقتل به لأن شبهة الأبوة منتصبة على ردّ القصاص، إلا ما ذهب إليه مالك من التفصيل والبيان، فجعل رمي الأب ابنه بالسلاح حنقا وتأديبا غير موجب للقصاص، عكس إن أضجعه وذبحه فذلك يقوم قرينة على القصد، فيقتص منه.

ثم هناك مسألة أخرى وهي قتل المسلم بالكافر، فقد " قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وابن أبي ليلى وعثمان البتي يقتل المسلم بالذمي وقال ابن شبرمة والثوري والأوزاعي والشافعي لا يقتل وقال مالك والليث بن سعد إن قتله غيلة قتل به وإلا لم يقتل"¹.

والقائلون بالقصاص استدلوا بعموم الآية، والذي لم يروا القصاص استدلوا بأدلة أخرى تنفي وجوب القصاص من المسلم إن قتل كافرا ذميا، وهو حديث: لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده، "ولهذا الخبر ضروب من التأويل كلها توافق ما قدمناه ذكره من الآي والسنن أحدها أنه قد ذكر أن ذلك كان في خطبته يوم فتح مكة وقد كان رجل من خزاعة قتل رجلا من هذيل بذحل الجاهلية فقال عليه السلام، ألا أن كل دم كان في الجاهلية فهو موضوع تحت قدمي هاتين لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده يعني والله أعلم بالكافر الذي قتله في الجاهلية وكان ذلك تفسيرا لقوله كل دم كان في الجاهلية فهو موضوع تحت قدمي، لأنه مذكور في خطاب واحد في حديث، وقد ذكر أهل المغازي أن عهد الذمة كان بعد فتح مكة وأنه إنما كان قبل ذلك بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين المشركين عهود إلى مدد لا على أنهم داخلون في ذمة الإسلام وحكمه، وكان قوله يوم

1 - أحكام القرآن أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، ج1/173، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان: 146هـ/1996م.

فتح مكة لا يقتل مؤمن بكافر منصرفا إلى الكفار المعاهدين إذ لم يكن هناك ذمي ينصرف الكلام إليه¹.

فقصر القائلون بالقصاص نفيه على ما سبق من أمر الجاهلية، أو ما جدّ في الإسلام من إقامة العهود من الكفار الحربيين، فلا قصاص على مسلم من قتلهم، وهذا محل اتفاق، إنما القصاص على من قتل ذمياً، وهو محل الاختلاف.

إن هذه الآية وما تفرع عنها من المسائل، تبين بوضوح كيف تتباين أنظار العلماء وتختلف مداركهم في الفهم والتفسير، وابن عاشور يصوّر هذا التباين والاختلاف، ثم يتوقف على المتفق عليه بينهم بقوله: "وإذا تقرر أن الآية لا دلالة لها على نفي القصاص بين الأصناف المختلفة ولا على إثباته من جهة ما ورد على كل تأويل غير ذلك من انتقاض بجهة أخرى، فتعيّن أن قوله الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى، محمله الذي لا شك فيه هو مساواة أفراد كل صنف بعضها مع بعض دون تفاضل بين الأفراد"².

مما سبق نرى أن فقه آية القصاص، المتنازع حوله فيها أكثر من المتفق عليه، وذلك راجع إلى اختلاف منازع الفقهاء، وترجيحهم لأدلة بدل أخرى، فأدلتهم تنوعت واختلفت بين:

- دليل التاريخ: حيث استهل فقهاء النص القرآني البحث في سبب النزول، والتنبيه على واقع العرب وأحوالهم قبل مجيء الإسلام.

- دليل اللغة: ومبناه على إعمال قواعد فهم الخطاب (العام – الخاص - تخصيص العام – عود آخر الآية على أولها في التفسير والفهم -...).

- دليل النقل والاستمداد: وذلك من خلال الاستدلال بالسنة النبوية الشريفة تخصيصاً للعام " لا يقتل مسلم بكافر".

- أدلة تأكيدية: والقصد بها الاحتجاج بالإجماع على قتل الرجل بالمرأة.

1 - احكام القرآن، أبو بكر الجصاص، ج/175 و176.

2 - التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، ج/140/2.

- دليل القياس: حيث تم قياس عصمة مال الذمي على نفسه، وقياس نفي القصاص عن الحر بالعبد في الأطراف على النفس.

- دليل الواقع: وتظهر في توجيه خطاب النبي ﷺ في عدم قتل المسلم بالكافر، بالكافر الحربي والمعاهد، لعدم وجود أهل الذمة أثناء الخطاب.

- دليل تحقيق المناط: ووجهه ظاهر في القول بعدم القصاص من الأب القاتل لابنه بشبهة الأبوة، إلا مع قرينة الإضجاع عند مالك، وهي قرينة نفسية.

- دليل المقاصد: وتمثلت الالتفات إلى مبدأ المساواة وقصده من جانب الشارع في كل هذه الأقوال والآراء، وهو راجع إلى إضافية هذا المبدأ ونسبته.

إذاً الأدلة كثيرة ومتنوعة ومختلفة، وليس الغرض عندي حصرها، بل يكفيني بيانها والكشف عنها، وأنها كلها مندرجة تحت الدليل الأصولي فهما وتفسيراً، وأنها سبب اختلاف أنظار أهل العلم والفقهاء في فقه القرآن، وليس من الأغراض كذلك الترجيح بين الأقوال والآراء، أو الميل إلى أحدها وإن وُجد¹.

● الفرع الثاني: فقه الحديث

يتعلق فقه الحديث بدراسة الحديث النبوي الشريف متناً وسنداً، فبعد البحث والتفتيش في درجة الحديث من حيث صحته إن احتيج إلى ذلك، يوجه الفقيه سهام نظره صوب متن الحديث فهما وشرحا واستنباطاً وتقریعا، ودعماً بأحاديث الباب مما لم يذكر فيه، والتنبيه على درجته، ومناقشة بإيراد الأقوال والآراء الفقهية في الحديث وما يعارضه من الأحاديث.

أما الأسفار التي اهتمت بهذه النوع من الفقه، فهي إما مستغرقة لجميع أبواب الفقه، وإما مكنتية بالأحاديث التي تنبني عليها أحكام شرعية فقهية ناظمة لعلاقة الخالق بالمخلوق أو بين

¹ - فالرأي الذي يتناسب ومقاصد الشرع في تقديري هو القول بالمساواة بين العبد والحر، وبين المسلم والذمي، لعدم تناقضه ومبادئ الشرع بمنح مجموعة امتيازات للحر على العبد، وللمسلم على الكافر وإن كان ذمياً، ولكن ذلك ليس معناه ضياع حقوقهم، وليس من تلك الفروق والامتيازات هدر دمايهم، فالكل في القتل العمد يتساوى. بحيث لا يخول للسيد الفتك بعبد، فالعبد نفس وجب حفظها، ولا ينبغي إهدارها إلا بالحق، وكذلك نفس الذمي لا تزهق إلا بالحق. لأن عقد الذمة يستقصد الحفظ والأمان، ومن أهم ما يحرص المرء على حفظه، حياته.

المخلوقين بعضهم بعضاً، ومن جهة أخرى هناك كتب جمعت ما صح من الحديث دون غيره، مفرقة على الأبواب الفقهية، وأخرى جمعت كل ما تعلق بالباب من الأحاديث رغم تفاوت درجة صحته¹، والفروق بين هذه المصنفات الحديثية أكثر مما ذكرت، وإنما نبهت على بعضها فقط.

إن اختياري للحديث المتفقه فيه ليس اعتباطياً، إنما قصدته واستدعيته لحضور موضوعه في الزمان والمكان الإسلامي، وهو في واقعنا أشد حضوراً، إنها قضية الحرية الدينية وما تطرحه من إشكالات على مستوى الفهم والتنزيل.

إنه حديث ابن عباس رضي الله عنهما في حكم المرتد عن الإسلام، وقد أدرج البخاري هذا الحديث تحت كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، قال: "حدثنا أبو النعمان محمد بن الفضل حدثنا حماد بن زيد عن أيوب عن عكرمة قال: أتيت علي رضي الله عنه بزنادقة فأحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم لنهي رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تعذبوا بعذاب الله"، ولقتلتهم لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من بدل دينه فاقتلوه"².

هذا الحديث الذي تناوله بالشرح الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت852هـ) في "الفتح"، والذي يهمننا منه هو قول ابن عباس رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم: "من بدل دينه فاقتلوه"، قال ابن حجر: "وقوله: "من" هو عام تخص منه من بدله في الباطن، ولم يثبت عليه ذلك في الظاهر فإنه تجري عليه أحكام الظاهر، ويستثنى منه من بدل دينه في الظاهر لكن مع الإكراه كما سيأتي في كتاب الإكراه بعد هذا، واستدل به على قتل المرتدة كالمرتد، وخصه الحنفية بالذكر وتمسكوا بحديث النهي عن قتل النساء، وحمل الجمهور النهي على الكافرة الأصلية التي لم تباشر القتال ولا القتل، لقوله في بعض طرق حديث النهي عن قتل النساء لما

1 - مثلاً كتاب صحيح البخاري بشرح ابن حجر العسقلاني (ت852هـ) مستغرق لأبواب فقهية مختلفة ومتنوعة، ككتاب بدء الوحي وكتاب الإيمان وكتاب العلم، وغيره من المصنفات التي تخصصت في جمع احاديث الأحكام، ك"المنتقى من الأخبار في الأحكام" لأبي البركات ابن تيمية الجد (ت621هـ)، والذي شرحه محمد بن علي الشوكاني وأطلق على شرحه "نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار"، فلم يشتمل على الكتب التي تصدرت صحيح البخاري، إنما دخل مباشرة على أبواب كتاب الطهارة، إضافة إلى أن البخاري تحرى المساواة بين أحاديثه في صحتها، أما أبو البركات فقصد جمع احاديث الباب ما أمكنه، غير عابئ بأن تكون على درجة متساوية في الصحة.

2 - الجامع الصحيح، البخاري، ج4/29، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم/ باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، حديث رقم: 6922.

رأى المرأة مقتولة: "ما كانت هذه لتقاتل"، ثم نهى عن قتل النساء، واحتجوا أيضا بأن "من" الشرطية لا تعم المؤنث، وتُعقَّب بأن ابن عباس راوي الخبر قد قال: تقتل المرتدة، وقتل أبو بكر في خلافته امرأة ارتدت والصحابة متوافرون فلم ينكر ذلك عليه أحد، وقد أخرج ذلك كله ابن المنذر، وأخرج الدارقطني أثر أبي بكر من وجه حسن، وأخرج مثله مرفوعا في قتل المرتدة لكن سنده ضعيف.

واحتجوا من حيث النظر بأن الأصلية تُستَرَقُّ فتكون غنيمة للمجاهدين والمرتدة لا تسترق عندهم فلا غنم فيها فلا يترك قتلها. وقد وقع في حديث معاذ أن النبي ﷺ لما أرسله إلى اليمن قال له: "أيا رجل ارتد عن الإسلام فادعه فإن عاد وإلا فاضرب عنقه، وأيا امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها فإن عادت وإلا فاضرب عنقها" وسنده حسن، وهو نص في موضع النزاع فيجب المصير إليه. ويؤيد اشتراك الرجال والنساء في الحدود كلها الزنا والسرقه وشرب الخمر والقذف، ومن صور الزنا رجم المحصن حتى يموت فاستثنى ذلك من النهي عن قتل النساء، فكذلك يستثنى قتل المرتدة، وتمسك به بعض الشافعية في قتل من انتقل من دين كفر إلى دين كفر سواء كان ممن يقر أهله عليه بالجزية أو لا، وأجاب بعض الحنفية بأن العموم في الحديث في المبدل لا في التبديل، فأما التبديل فه مطلق لا عموم فيه، وعلى تقدير التسليم فهو متروك الظاهر اتفاقا في الكافر ولو أسلم فإنه يدخل في عموم الخبر وليس مرادا.

واحتجوا أيضا بان الكفر ملة واحدة فلو تنصر اليهودي لم يخرج عن دين الكفر، وكذا لو تهوّد الوثني، فوضح أن المراد من بدل دين الإسلام بدين غيره، لأن الدين في الحقيقة هو الإسلام، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾¹، وما عداه فهو بزاع المدعي، وأما قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾²، فقد احتج به بعض الشافعية فقال: يؤخذ منه أنه لا يقر على ذلك، وأجيب بأنه ظاهر في أن من ارتد عن الإسلام لا يقر على ذلك، سلمنا لكن لا يلزم من كونه لا يقبل منه أنه لا يقر بالجزية بل عدم القبول والخسران إنما هو في

1 - سورة آل عمران، الآية: 19

2 - سورة آل عمران، الآية: 85.

ومن حجة من استتابهم قوله تعالى: ﴿تَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً﴾¹، فدل على أن إظهار الإيمان يحسن من القتل، وكلهم أجمعوا على أن أحكام الدنيا على الظاهر والله يتولى السرائر. وقد قال عليه السلام لأسامة: "هلا شققت عن قلبه". وقال للذي سارّه في قتل رجل: "أليس يصلي؟ قال: نعم. قال: أولئك الذين نهيت عن قتلهم"، وسيأتي قريباً أن في بعض طرق حديث أبي سعيد أن خالد بن الوليد لما استأذن في قتل الذي أنكر القسمة وقال: كم من مصلّ يقول بلسانه من ليس في قلبه فقال عليه السلام: "إنما لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس" أخرجه مسلم. والأحاديث في ذلك كثيرة².

لقد أدى الفقهاء نظرهم في هذا الحديث الشريف إلى استنباط أحكام مختلفة ومتنوعة، يعود تنوعها واختلافها إلى المستند النظري الذي قد يستدعي اللغة وتستثير المعاني الكامنة في الخطاب، وقد يستحضر الأدلة المعارضة ويُعمل الترجيح بينها، وقد درج الفقهاء على عدم تفويت الفرصة إن سمحت ببناء فروع فقهية على المسألة محل النزاع، مستفيدين من عامل الشبه المعنوي.

وبيان الكيفية التي يبني بها الفقهاء أحكامهم مستنديين على الدليل الأصولي تتجلى من خلال الأحكام المستنبطة من النص الحديث المذكور، وما يتعلّق بها، وإليك البيان من خلال الأحكام:

- حكم المرتد.

لقد بيّن الحافظ ابن حجر المقصود بالمرتد، من خلال تفكيك خطاب الحديث، ف "مَنْ" هي من ألفاظ العموم والاستغراق، ولكن استغراقها ظاهري وليس باطني، أي أنها مخصوصة بمن بدّل دينه باطناً أو أكره على تبديله، فهو غير مندرج تحت مفهوم الردة المقصودة في الحديث، فالمرتد هو من بدّل دينه ظاهراً لجريان أحكام الشريعة على الظواهر، وعدم التنقيب في البواطن.

¹ - سورة المجادلة، الآية:16.

² - فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج16/145 إلى147.

- حكم المرتدة.

لقد اختلف الفقهاء في شمول الخطاب للمرتد والمرتدة، أم أنه قاصر على المرتد، وهو خلاف بين الجمهور والحنفية كما ذكره الحافظ ابن حجر، فالجمهور يرون دخول المرتدة تحت الخطاب، والحنفية لا يرون ذلك، ويحتجون بالأدلة التالية:

-حديث النهي عن قتل النساء.

- "من" الشرطية لا تعمّ المؤنث.

فأجابهم الجمهور بتوجيه حديث النهي عن قتل النساء إلى الكافرة الأصلية غير المقاتلة "كما وقع في سياق قصة النهي، فيكون النهي مخصوصا بما فهم من العلة، وهو لما كانت لا تقاتل، فالنهي عن قتلها إنما هو لتركها المقاتلة، فكان ذلك في دين الكفار الأصليين المتحزبين للقتال، وبقي عموم قوله: "من بدل دينه" سالما عن المعارض"¹، ومعنى ذلك أن الحنفية استدلوا بحديث ليس له وجه في محل النزاع.

أما عن الاعتراض الثاني الذي قدمه الأحناف وهو أن "من" الشرطية لا يدخل تحتها المؤنث، فجواب الجمهور أنها تعمّ الذكر والأنثى، وكلا الطرفين المثبت والنافي أرسل قوله، ولم يدعم وجهة نظره بدليل من اللغة، ولكن يظل قول الجمهور أقوى لأنه استصحب أصل الدلالة اللغوية للفظة، والذي عدل عن ذلك عليه الكشف عن دليله، والإدلاء ببرهانه.

وأضاف الجمهور للدلالة على الاستغراق، أن ابن عباس راوي الحديث يقول قتل المرتدة، وأن أبا بكر قتل امرأة ارتدت والصحابة متوافقون ولم ينكر عليه أحد، وأمر النبي ﷺ لمعاذ لما أرسله لليمن بأن يضر عنق من بدل دينه رجلا كان أم امرأة، وهو حديث ينبغي أن يُصار إليه.

¹ - سبل السلام شرح بلوغ المرام، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني (ت1182هـ)، ج4/95، تعليق محمد ناصر الألباني، مكتبة العارف للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى:1428هـ/2006م.

هذا وأن الرجال والنساء مشتركون في الحدود كلها، ومن ذلك رجم المحصنة حتى الموت وهي امرأة، فاستنتي قتلها من النهي عن قتل النساء، وكذلك القول في حد الردة.

- حكم استتابة المرتد.

هذا الحكم مما ترتب على الحكم الأول وهو قتل المرتد(ة)، ومما أورده الحافظ في الفتح، أن المرتد "يستتاب فإن تاب وإلا قتل، وهو قول الجمهور، وقيل: يجب قتله في الحال، جاء ذلك عن الحسن وطاوس وبه قال أهل الظاهر"¹، فالجمهور يرون وجوب الإستتابة، ومخالفهم يرون عدمها متعللين بأن "حكم المرتد حكم الحربي الذي بلغته الدعوة، فإنه يقاتل من دون أن يُدعى.

قالوا: وإنما شرعت الدعوة لمن خرج عن الإسلام لا عن بصيرة، وأما من خرج عن بصيرة، فلا.

وعن ابن عباس وعطاء: إن ان أصله مسلماً، لم يُستتاب، وإلا استتیب"².

ولم يقف الاختلاف عند هذا الحد، بل تعدى إلى القائلين بوجوبه، ولكن هذه المرة في عدد مراته، ف "هل يكفي مرة، أو لا بد من ثلاث في مجلس، أو في يوم، أو في ثلاثة أيام؟، ويروي عن علي عليه السلام: يستتاب شهراً"³.

- حكم من بدّل دين الكفر بآخر.

مما تفرّع عن الخطاب النبوي الشريف، هذا الحكم وهو مرتبط بمسألة الاستغراق اللغوي للفظة "من"، حيث رأى بعض الشافعية في اندراج كل من بدّل دينه إلى دين آخر، سواء تعلّق الأمر بالمسلم أو بغير المسلم ممن يقر أهله على الجزية أو لا، ولكن الحنفية اعترضوا على هذا الرأي باعتبار أن الحديث في المبدل لا في التبديل في حد ذاته، فالشارع إنما قصد المكفّف المسلم الذي يبدّل دينه، ولم يقصد كل تبديل وقع من مسلم أو غير مسلم.

¹ - فتح الباري، ج16/142.

² - سبل السلام، ج4/94.

³ - المصدر نفسه، ج4/94.

- حكم الزنديق لوجود الشبه بينه وبين المرتد.

لقد تتبع الحافظ في الفتح لفظة "الزنديق" وتطورها مع مرور الزمان، وتحولها في المكان، إلى أن وقف على معناها عند المسلمين، بحيث صارت تطلق "على كل من أسر الكفر وأظهر الإسلام، حتى قال مالك: الزندقة ما كان عليه المنافقون، وكذا أطلق جماعة من الفقهاء الشافعية وغيرهم أن الزنديق هو الذي يُظهر الإسلام ويخفي الكفر...وقد قال النووي في لغات الروضة: الزنديق الذي لا ينتحل ديناً"¹.

مما سبق يظهر وجه الشبه بين الزنديق والمرتد، وهو أن الزنديق كافر باطنا مظهر للإسلام، بعكس المرتد فإنه كافر باطنا وظاهراً، ومن خلال وجه الشبه هذا سحبوا بعض أحكام المرتد على الزنديق، كحكم الاستتابة.

إن المثال الذي طرحناه يبيّن بوضوح كيف تتم المعالجة الفقهية للأحاديث النبوية الشريفة، فهي تتفقه في الحديث وتستنبط منه الأحكام الشرعية، وتفرد منه مسائل متعلقة بها، مع عرض الأدلة ومناقشتها من لدن جميع وجهات النظر المختلفة، والتي يرجع اختلافها لتنوع دليها الأصولي الذي تستند إليه، وفي هذا المثال رأينا أنواع شتى من الأدلة التي تساهم في تدبير الاختلاف وإدارته، ومن أبرز ما وقفنا عليه من الأدلة:

- **دليل أصولي لغوي:** ويتمثل في قواعد فهم الخطاب اللغوي، كلفظة "من" واستغراقها وعدم استغراقها لجميع أفرادها المنتظمة تحتها (المذكر والمؤنث، المسلم والكافر).

- **دليل النقل والاستمداد:** استدلال الفقهاء بحديث النهي عن قتل النساء على عدم قتل المرتدة، واستدلوا أيضاً بحديث النبي ﷺ إلى معاذ لما بعثه إلى اليمن على قتل المرتد ولا المرتدة ولا فرق.

- **دليل التأكيد:** وهو الإجماع السكوتي حيث نقلوا أن أبا بكر رضي الله عنه قتل المرتدة والصحابة متوافرون، ولم ينكر عليه أحدهم.

¹ - فتح الباري، ج16/144.

- دليل القياس: قياسهم المرتدة على الرجل لاشتراكهما في الحدود، وقياسهم الزنديق على المرتد لوجود الشبه الجزئي في الكفر الباطني.

- دليل تحقيق المناط: والذي تمثّل في استتابة المرتد والزنديق والنظر في أحوالهم

- دليل المقاصد: ويظهر في حفظ كلية الدين من خلال قتل المرتد عن الدين الإسلامي، وفي حفظ كلية النفس من خلال التريث في إزهاق النفوس، واتخاذ إجراء الاستتابة وقاية من سفك الدماء تسرعاً في إعمال السيف.

➤ المطلب الثاني: امتداد الفكر الأصولي في واقع المكلفين وآثاره.

• الفرع الأول: فقه الفروع.

إن المصنفات الفقهية لها أوجه تشابه كثيرة تربطها بمصنفات فقه الحديث التي سبق وأن رأينا طريقة اشتغالها، فمصنفات فقه الحديث تنطلق في بناء الفقه على النص الحديثي، بعكس المصنفات الفقهية التي لا طالما كانت مذهبية، حيث مبناها على الآراء الفقهية لأئمة المذاهب وأعلامه، ومعلوم أنها ليست مجردة عن أدلتها، فهي معتمدة عليها، وتفريعاتهم كذلك امتداد لهذا الاعتماد.

إن كتب الفقه المذهبية تشتمل على فقه معكوس، منطلقه المسائل الفقهية المستدل عليها صراحة أو ضمناً، والحديثية منطلقها النص الحديثي ثم تفريع المسائل عنه، وإن كانت الكتب الأبواب الفقهية تجمع بينهما في الشكل.

بقي أن نأخذ نموذجاً للتدليل على ما قلناه، معوّلاً على ابن حزم في "محلاه"، واستئناساً بالأمّهات الفقهية المذهبية إن احتجت إليها، يفتح ابن حزم كتاب السرقة بمسألة تليها جملة مسائل ينازع فيها مخالفيه ويقارعهم حجة بحجة، ونبدأ بالمسألة الأولى تتبعها باقي المسائل: "مسألة: قال أبو محمد رحمه الله: قال الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا

كَسَبًا تَكَلًّا مِّنَ اللَّهِ¹ فوجب القطع في السرقة بنص القرآن ونص السنة وإجماع الأمة، ثم

اختلف الناس في مواضع من حكم السرقة نذكرها إن شاء الله تعالى ولا حول ولا قوة إلا بالله².

لقد بين ابن حزم المتفق عليه في مسألة السرقة وأحوال المختلف فيه على باقي المسائل، وأساس الاختلاف في تلك المسائل راجع إلى اعتبارين، الأول متعلق بالأدلة لمن نظر فيها أولاً، والثاني إلى تعريفها³ لمن نظر له ابتداءً، وهو القائم على أربعة أركان: الاختفاء - النصاب - والأخذ من حرز - والخلو من الشبهة.

لقد عالج ابن حزم مواطن الاختلاف في مسائل متفرقة، سنوجه اهتمامنا نحو أهمها مختصرين لكلامه لطوله وتشعبه، دونما العبث بمضمونه وتغيير محتواه، وتحريف حقيقته، ويرجع إلى كلامه من أراد استيفاء ألفاظه كاملة في محالها التي سنشير إليها في إبانها.

- المسألة الأولى: متعلقة بمراعاة الحرز من عدمها.

" قال أبو محمد رحمه الله: قالت طائفة: لا قطع إلا فيما أخرج من حرزه، وأما إن أخذه من غير حرزه ومضى به فلا قطع عليه، وكذلك لو أخذ وقد أخذه من حرز فأدرك قبل أن يخرج من الحرز ويمضي به فلا قطع عليه... قال سليمان: أن عثمان، وقال عمرو بن شعيب: أن ابن عمر ثم اتفقا لا قطع على سارق حتى يخرج المتاع،... عن عمرو بن شعيب أن سارقاً نكب خزانة المطلب بن وداعة فوجد فيها قد جمع المتاع ولم يخرج به، فأتى به إلى ابن الزبير فجلده وأمر به أن يقطع، فمرّ بابن عمر فسأل فأخبر، فأتى ابن الزبير فقال: أمرت به أن يقطع؟ فقال: نعم، قال فما شأن الجلد؟ قال: غضبت، فقال ابن عمر: ليس عليه قطع حتى يخرج به من

1 - سورة المائدة، الآية: 40.

2 - المحلي، ابن حزم الظاهري، ج 319/11، تحقيق محمد منير الدمشقي، إدارة الطابع المنيرية - مصر، الطبعة الأولى: 1352هـ.

3 - لقد عرّف ابن عرفة السرقة بأنها: "أخذ مكلف حرّاً لا يعقل لصغره أو مالا محترماً لغيره نصاباً أخرجه من حرزه بقصد واحد خفية لا شبهة فيه" شرح حدود ابن عرفة، لأبي عبد الله محمد الأنصاري الرصاع (ت 894هـ)، ج 649/2، تحقيق محمد أبو الأحناف والظاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى: 1993م.
- أنظر كذلك الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، لأبي البركات أحمد الدردير، ج 4/469، اعتنى به مصطفى كمال وصفي، دار المعارف.

البيت، أرأيت لو رأيت رجلا بين رجلي امرأة لم يصبها أكنت حاده؟ قال: لا، قال: لعله كان نازعا تائبا وتاركا للمتاع.

... عن علي بن أبي طالب قال في الرجل يوجد في البيت - وقد نقبه- معه المتاع أنه لا يقطع حتى يحمل المتاع فيخرج به عن الدار،... عن الشعبي قال: ليس على السارق قطع حتى يخرج المتاع، وعن عطاء سأل ابن جريج السارق يوجد في البيت قد جمع المتاع ولم يخرج به، قال: لا قطع عليه حتى يخرج به، وعن ربيعة أنه قال: من أخذ في دار قوم معه سرقة قد خرج عن مفاتيح البيت الذي أخذ السرقة منه فعليه القطع ومن لم يوجد معه شيء فلا قطع عليه، وإن كان يريد السرقة، وعن عدي ابن أرطاة أنه كتب إلى عمر بن عبد العزيز في رجل نقب بيت قوم حتى دخل البيت فجمع متاعهم فأخذوه في البيت فجمع متاعهم، فأخذوه في البيت قد جمع المتاع، فكتب إليه عمر بن عبد العزيز أنه لم ينقب البيت ويجمع المتاع لخير فعاقبه عقوبة شديدة، ثم احبسه ولا تدع أن تذكرني، وعن ابن شهاب انه قال: إنما السرقة فيما أحصن فما كان محصنا في دار أو حرز، أو حائط، أو مربوط، فإتلف رباطه فذهب به فتلك من السرقة التي يقطع فيها، قال: فمن سرق طيرا من حرز له معلق فعليه ما على السارق.

قال أبو محمد رحمه الله: وبهذا يقول سفيان الثوري، وأبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وأصحابهم، وإسحاق بن راهويه.

وقالت طائفة: عليه القطع سواء من حرز سرق أو من غير حرز،... عن عبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق قال: بلغ عائشة أم المؤمنين أنهم يقولون: إذا لم يخرج السارق المتاع لم يقطع فقالت عائشة: لو لم أجد إلا سكيना لقطعت،... كان عبد الله بن الزبير يلي صدقة الزبير، فكانت في بيت لا يدخله أحد غيره وغير جارية له ففقد شيئا من المال فقال للجارية: ما كان ليدخل هذا المكان غيري وغيرك فمن أخذ هذا المال؟ فأقرت الجارية فقال لي: يا سعيد أنطلق بها فاقطع يدها فإن المال لو كان لم يكن عليها قطع.

... عن المغيرة بن مقسم قال: ذكر عند إبراهيم النخعي قول الشعبي في السارق لا يقطع حتى يخرج بالمتاع فأنكره إبراهيم.

...قال أبو محمد رحمه الله: وبه يقول أبو سليمان وجميع أصحابنا، ومن هذا أيضا المختلس فإن الناس اختلفوا فيه فقالت طائفة: لا قطع عليه،... عن عبيد بن الأبرص ان عليا بن أبي طالب أتى برجل اختلس من رجل ثوبا فقال: إنما كنت العب معه، قال: تعرفه؟ قال: نعم فلم يقطعه.

...عن الزهري أن رجلا اختلس¹ طوقا فسئل عنها مروان زيد بن ثابت فقال: ليس عليه قطع، وعن معمر عن الزهري قال: اختلس رجل متاعا فأراد مروان أن يقطع يده فقال له زيد بن ثابت: تلك الخلسة الظاهرة لا قطع فيها لكن نكال وعقوبة...

وعن الحسن البصري في الخلسة لا قطع فيها، وعن قتادة لا قطع على المختلس ولكن يسجن ويعاقب، وهو قول النخعي، وأبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وأصحابهم، وإسحاق بن راهويه. وقالت طائفة عليه القطع...

قال أبو محمد رحمه الله: فلما اختلفوا كما ذكرنا وجب أن ننظر في ذلك فنظرنا في قول من لم ير القطع إلا في أخذ من حرز فوجدناهم (فأخذ ابن حزم يذكر أدلتهم الحديثية وينخلها واحدا واحدا، ويبيّن تناقضهم في الاستدلال بهذه الأحاديث رغم استماتتهم في تصحيحها، إلى أن قال)²... إلا أن القول في المختلس³ لا يخلو من أحد وجهين، إما أن يكون اختلس جهارا غير

¹ - قال الشوكاني: "والمراد بالخائن: هو من يأخذ المال خفية ويظهر النصح للمالك.

والمنتهب: هم من ينتهب المال على جهة القهر والغلبة.

والمختلس: الذي يسلب المال على طريقة الخلسة، وقال في "النهاية": هو من يأخذه سلبا ومكابرة" نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، محمد بن علي الشوكاني، ج 9/105 إلى 107، تحقيق وتعليق أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، دار ابن القيم ودار ابن عفان، الطبعة الأولى: 1426هـ/2005م.

² - حذف كلامه اختصارا لطوله، وذلك الذي بين قوسين مضمونه.

³ - والعلة في عدم وجوب القطع على هؤلاء الثلاثة في نظر القاضي عياض (ت544هـ)³ نقلا عن النووي في شرحه لحديث الباب في صحيح مسلم حيث قال: "قال القاضي عياض رضي الله عنه صان الله تعالى الأموال بإيجاب القطع على السارق ولم يجعل ذلك في غير السرقة كالاختلاس والانتهاج والغصب، لأن ذلك قليل بالنسبة إلى السرقة ولأنه يمكن استرجاع هذا النوع بالاستدعاء إلى ولاية الأمور وتسهيل إقامة البينة عليه بخلاف السرقة، فإنه تندر إقامة البينة عليها فعظم أمرها واشتدت عقوبتها ليكون أبلغ في الزجر عنها، وقد أجمع المسلمون على قطع السارق في الجملة وإن اختلفوا في فروع منه" صحيح مسلم بشرح النووي، ج 11/180 و181، الطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى: 1347هـ/1929م.

- لقد وجدت قول القاضي عياض في أحاديث الباب، حينما تعرض لشرحها في كتابه الموسوم ب"إكمال المعلم بفوائد مسلم"، وهو غير الذي نقلته عن النووي، حيث يقول فيه: "صان الله تعالى الأموال بحد القطع في السرقة في أول حدود ماله من المال وأن يجعل ذلك في غير السرقة والنهب والاعتصاب لأن ذلك في الأقل من أهل القدرة في الأكثر، لأن ما كان مجاهرة فاسترجاعه ممكن بالعلم متوفر فيه السرقة مستثنى قلما يتوصل بالاطلاع عليها وإقامة

مستخف من الناس فهذا لا خلاف في أنه ليس سارقاً ولا قطع عليه، أو يكون مستخفياً عن كل من حضر فهذا لا خلا بيننا وبين الحاضرين من خصومنا في أنه سارق وأن عليه القطع، فبطل كل ما تعلقوا به وعري قولهم في مراعاة الحرز عن أن يكون له حاجة أصلاً، وأما قولهم أن الشيء إذا لم يكن محرزاً فهو لقطة فخطأ لأن اللقطة إنما هي ما سقط عن صاحبه وصار بدار مضيعة، وكذلك الضالة، وأما ما كان غير مهمل ولا ساقط فقد بطل أن يكون لقطة أو ضالة، وقد جاء في اللقطة والضالة نصوص لا يحل تعديها فلا مدخل للسارق فيها، فنحن إنما نكلمهم في سارق من حرز لا في ملتقط ولا في أخذ ضالة، فإن الملتقط مختلس فسقط هذا الاعتراض الفاسد.

قال أبو محمد رحمه الله: فوجب أن ننظر في القول الثاني فوجدنا الله تعالى يقول: ﴿وَالسَّارِقُ

وَالسَّارِفَةُ بَاقُطْعُوهُمَا جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ﴾¹ فوجب بنص القرآن أن كل من

سرق فالقطع عليه وأن من اكتسب سرقة فقد استحق بنص كلام الله تعالى جزاء لكسبه ذلك قطع يده نكالا وبالضرورة الحسية، وباللغة يدري كل أحد يدري اللغة أن كل من سرق من حرز أو من غير حرز فإنه سارق، وأنه قد اكتسب سرقة لا خلاف في ذلك، فإنه هو سارق مكتسب سرقة فقطع يده واجب بنص القرآن ولا يحل أن يخص القرآن بالظن الكاذب ولا بالدعوى العارية من البرهان، فإن من قال: إن الله تعالى أراد في هذه الآية من سرق من حرز فإنه مخبر عن الله تعالى، والمخبر عن الله تعالى بما لم يخبر به عن نفسه ولا أخبر به عن نبيه ﷺ، فقد قال على الله تعالى الكذب، وقال ما لا يعلم، وقفا ما لا علم له به وهذا عظيم جداً، وقد اوردنا عن عائشة، وابن الزبير وسعيد بن المسيب، وعبد بن عبيد الله، والحس، وإبراهيم النخعي، وعبيد الله بن ابي بكرة القطع على من سرق وإن لم يخرج به من الحرز.

الشهادة فيها فعظم فيها، واتسعت العقوبة فيها لشدائد الزجر عنها، وتجرد التوصل إلى معرفة ما اشتهر به منها."ج496/5، تحقيق يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: 1419هـ/1998م.

¹ - سورة المائدة، الآية:40

قال أبو محمد رحمه الله: فهذا نص القرآن، وأما السنن فروينا من طريق البخاري... عن عائشة: " أن قريشا أهتمهم المرأة المخزومية التي سرقت فذكر الحديث، وفيه أن رسول الله ﷺ قام فخطب فقال: يا أيها الناس إنما ضل من كان قبلكم إنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف فيهم أقاموا عليه الحد وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها"، ومن طريق البخاري... سمعت أبا هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ: " لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده".

قال أبو محمد رحمه الله: ففضى رسول الله ﷺ بقطع السارق جملة ولم يخص عليه السلام حرزا من غير حرز... ونحن نشهد بشهادة الله تعالى أن الله عز وجل لو أراد أن لا يقطع السارق حتى يسرق من حرز ويخرجه من الدار لما أغفل ذلك ولا أهمله ولا أعنتنا بأن يكلفنا علم الشريعة لم يطلعنا عليه ولبيته على لسان رسوله ﷺ إما في الوحي، وإما في النقل المنقول، فإذا لم يفعل الله تعالى ذلك ولا رسوله فنحن نشهد، نبت، ونقطع بيقين لا يمازجه شك أن الله تعالى لم يرد قط ولا رسوله ﷺ اشتراط الحرز في السرقة وإذ لا شك في ذلك، فاشتراط الحرز فيها باطل بيقين لا شك فيه وشرع لما لم يأذن الله تعالى به، وكل ما ذكرنا فإنما يلزم من قامت عليه الحجة ووقف على ما ذكرنا لأن سلف ممن اجتهد فأخطأ مأجور وباللهم تعالى التوفيق، وأما الإجماع فإنه لا خلاف بين أحد من الأمة كلها في أن السرقة هي الاختفاء بأخذ الشيء ليس له، وأن السارق هو المختفي بأخذ ما ليس له وأنه لا مدخل للحرز فيما اقتضاه الاسم فمن، فمن أقحم في ذلك اشتراط الحرز فقد خالف الاجماع على معنى هذه اللفظة في اللغة، وادعى في الشرع ما لا سبيل له إلى وجوده ولا دليل على صحته.

وأما قول الصحابة: فقد أوضحنا أنه لم يأت قط عن احدهم اشتراط الحرز أصلا وإنما جاء عن بعضهم حتى يخرج من الدار، وقال بعضهم: من البيت وليس هذا دليلا على ما ادعوه من

الحرز مع الخلاف الذي ذكرنا عن عائشة وابن الزبير في ذلك، فلاح أن قولنا قول قد جاء به القرآن والسنة الثابتة عن رسول الله ﷺ¹.

أول ما بدأ به ابن حزم كلامه حول هذه المسألة هو حكي الخلاف الواقع فيها، فسرّد أقوال كل فريق، الفريق الأول الذي يقول بعدم القطع حتى يخرج السارق من الدار، أما وإن أمسك به في الدار قبل الخروج فلا قطع عليه، وهو قول نفر من الصحابة الكرام كعثمان وعلي بن أبي طالب وابن عمر، وغيرهم من التابعين كالشعبي وعطاء وربيعة وعمر بن عبد العزيز، ومن الأئمة سفيان الثوري والأربعة وأصحابهم، وإسحاق بن راهويه.

أما الفريق الثاني فيرى أنه يُقطع وإن لم يخرج من الدار ولم يشترطوا حرزاً، ومن الصحابة القائلين بذلك عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها وابن الزبير، ومن التابعين النخعي وغيره.

بعد هذا العرض أخذ ابن حزم في نقد الأقوال ومستنداتها، وفي الختام قضى وحكم بناء على الأدلة التي استقامت وصحت في الدلالة على محل النزاع.

إن هذه المسألة التي أورد ابن حزم أقوال وآراء أصحابها متعلقة بالحرز، فهي لا تتحدّث عنه أصالة، فالخروج بالمسروق من الدار وعدم الخروج به منها، مسألة تبعية للحرز، ورغم ذلك سنحاول الوقوف على مستند كل فريق.

فالفريق الأول التفتوا في اجتهادهم إلى انتهاء عملية السرقة واكتمالها، مع انتفاء اللبس ووجود أدنى شبهة فيها، فاحتاطوا من القطع بناء على وجود السارق في الدار بالسرقة، فعزّمه عليها ليس كافياً في تقديرهم للقطع، وإنما اقتصروا على العقوبة والنكال، فحفظوا كلي النفس من جهة متعلقاته، وخاصة أن المال لم يذهب، والضرر على أصحابه كان أخف بالتسلل إلى بيوتهم فقط، دونما الذهاب بالمال.

¹ - المحلى، ابن الظاهري، ج 11/319 إلى 327. أغلب نطق الحذف، هي حذف لأسانيد الأحاديث.

أما الفريق الثاني فقد التفتوا لقصد المكلف، وهو كاف في تقديرهم للقطع، فمجرد النية والشروع فيها وإن لم تكتمل فصول السرقة كاف في قطع السارق، وقد راعوا كلي المال، ولم يأبهوا بيد السارق لأنها هباء في حكم الشرع، فالشارع لم يقصد إلى حفظ متعلقات نفس الجناة، لأنهم أهدروها بارتكاب المخالفات الموجبة للهدر¹.

وأعقب ابن حزم هذا الاختلاف بآخر متعلق بالمختلس، ارتباطا بالحرز، فالمختلس كما رآه الفريق الأول لا قطع عليه لأنه لم يختلس من حرز، وهو إذاك ليس بسارق، والفريق الثاني يرونه سارقا لأنه يختلس متخفيا، دونما التفات للحرز ووجوده.

ثم جاء دور ابن حزم في النظر والاجتهاد، وقد أقامه على دعامتين:

- **دعامة الهدم:** ويهدف من خلالها إلى نقد أدلة الخصم، وتوجيهه صوب أسانيد² الأحاديث النبوية المستدل بها من مخالفه، أو بيان تناقضاته³، أو أن مخالفه يورد أشباها وأقيسة بعيدة عن محل النزاع⁴، أو يضع قيودا ويشترط شروط لا دليل عليها من كتاب ولا سنة...

- **دعامة البناء:** ويقصد من خلالها الاستدلال للمسألة من الكتاب والسنة بالأصالة، وأخرى قد تأتي بالتبع للتأييد، كاللغة وإجماع الصحابة وأقوالهم وغيرهم، ومثال ما نحن بصده استدلاله بعموم آية السرقة وأنها وعامة في كل سارق، وتشمل كل ما يطلق عليه سرقة، واللغة شاهدة

¹ - إن الميل كل الميل إلى رأي أحد الفريقين سيكون فيه بعد عن الجادة والصواب، إذ الفتوى أو الحكم القضائي في مثل هذه النوازل إذا حدثت يكون باتباع أحدها مع الالتفات إلى القرائن التي تجعلنا نميل إلى الاحتياط لحفظ المال أو الجارحة.

² - ومن ذلك قوله: "أما الخبران اللذان ذكرنا فلا يصح منهما ولا واحد، أما حديث حريسة الجبل، والتمر المعلق فإنه لا يصح لأن أحد طريقيه من سعيد بن المسيب مرسل، والأخرى هي أيضا أسقط، مرسل من طريق ابن أبي حسين ولا حجة في مرسل. والأخرى مما انفرد به عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وهي صحيفة لا يحتج بها فهذا وجه يسقط به" **المحلى**، ج/324/11.

³ - ومن ذلك قوله: "ودليل آخر أنه لو صح لكان عليهم لا لهم لأنهم كلهم - يعني الحاضرين من المخالفين - مخالفون لما فيه من ذلك أن فيه أن من خرج بشيء من التمر المعلق ففيه غرامة مثلية وهم لا يقولون بهذا، وكذلك إذا أواه الجرين فلم يبلغ ثمن المجن ففيه غرامة مثلية، وهم لا يقولون بهذا أيضا، وفيه أيضا أن في حريسة الجبل غرامة مثلية، وأن فيها غرامة مثلية وأن فيها إن أواه المراح فلم يبلغ ثمن المجن غرامة مثلية فهم قد خالفوا هذا الخبر الذي احتجوا به في أربع مواضع من أحكامه..." **المحلى**، ج/324/11.

⁴ - ومن ذلك قوله: "وأما قولهم أن الشيء إذا لم يكن محرزا فهو لقطه فخطأ لأن اللقطة إنما هي سقط عن صاحبه وصار بدار مضيعة، وكذلك الضالة، وأما ما كان غير مهمل ولا ساقط فقد بطل أن يكون لقطه أو ضالة، وقد جاء في اللقطة والضالة نصوص لا يحل تعديها، فلا مدخل للسارق فيها، فنحن إنما نكلمهم في سارق من حرز لا في ملتقط ولا في أخذ ضالة، فإن الملتقط مختلس فسقط هذا الاعتراض الفاسد" **المحلى**، ج/326.

على ذلك دونما اعتبار للحرز، لأنه شرط اشترطه المخالف، وهو ليس في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ.

ومن تم فالمختلس يستحق القطع لدخوله في عموم الخطاب القرآني الأمر بقطع السارق، ولأنه يشمل لفظ السرقة ومعناها، إذ هي " الاختفاء بأخذ الشيء ليس له، وأن السارق هو المختفي بأخذ ما ليس له"¹.

- المسألة الثانية: متعلقة بالسرقة من بيت المال أو من الغنيمة.

قال ابن حزم: "...عن القاسم بن عبد الرحمن قال: إن رجلا سرق من بيت المال فكتب فيه سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب فكتب عمر إليه أن لا قطع عليه لأن له فيه نصيبا...

عن عبيد بن الأبرص أن عليا بن أبي طالب أتى برجل قد سرق من الخمس مغفرا فلم يقطعه علي وقال: إن له فيه نصيبا، وبه يقول إبراهيم النخعي والحكم بن عتيبة، وأبو حنيفة، والشافعي، وأصحابهما.

وقال مالك، وأبو ثور، وأبو سليمان، وأصحابهم عليه القطع.

قال أبو محمد رحمه الله: إنما احتج من لم ير القطع في ذلك بحجتين: أحدهما أن له فيه نصيبا مشاعا، والثانية أنه قول صاحبين لا يعرف لهما مخالف من الصحابة رضي الله عنهم.

أما الاحتجاج بأنه قول طائفة من الصحابة رضي الله عنهم لا يعرف لهم منهم مخالف فإن هذا يلزم المالكيين المحتجين بمثل هذا إذا وافق أهواءهم التاركين له إذا اشتهوا وأما نحن فلا حجة عندنا في قول أحد دون رسول الله ﷺ.

وأما احتجاجهم بأن له في ذلك نصيبا فهذا ليس حجة في إسقاط حد الله تعالى إذ ليست هذه القضية مما جاء به القرآن ولا مما صح عن رسول الله ﷺ، ولا مما اجتمعت عليه الأمة فلا حجة لهم في غير هذه العمدة الثلاث، وكونه له في بيت المال وفي المغنم نصيب لا يبيح له أخذ

¹ - المصدر نفسه، ج 327/11.

نصيب غيره لأنه حرام عليه بإجماع لا خلاف فيه، وبقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾¹، فإذا نصيب شريكه عليه حرام فلا فرق بين سرقة إياه وبين سرقة من أجنبي لا نصيب له معه وهم يدعون القياس، وه يقولون إن الحرام إذا امتزج مع الحلال فإن كله حرام كالخمر مع الماء، ولحم الخنزير يذق مع لحم الكبش، وغير هذا كثير، ويرون الحد على من شرب خمرا ممزوجة بماء حلال فما الفرق بينه وبين من سرق شيئاً بعضه له حلال وبعضه حرام لغيره؟.

قال أبو محمد رحمه الله: فلما لم نجد في المنع من قطع من سرق من المغنم، أو من الخمس، أو من بيت المال حجة أصلاً لا من قرآن، ولا سنة، ولا إجماع، وجب أن ننظر في القول الآخر فوجدنا الله تعالى يقول: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا تَكْلَافًا مِّنَ اللَّهِ

﴿، ووجدنا رسول الله ﷺ قد أوجب القطع على السارق جملة ولم يخص الله تعالى ولا رسوله ﷺ سارقاً من بيت المال من غيره، ولا سارقاً من المغنم، ولا سارقاً من مال له فيه نصيب من غيره، ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾²، ولو أن الله تعالى أراد ذلك لما أغفله ولا أهمله، والعمل في ذلك أن ننظر فيمن سرق من شيء له فيه نصيب من بيت المال، أو الخمس، أو المغنم، أو غير ذلك، فإن كان نصيب محدوداً معروفاً كمقدار كالغنيمة أو ما اشترك فيه ببيع أو ميراث، أو غير ذلك، أو كان من أهل الخمس نظر فإن أخذ زائد على نصيبه مما يجب في مثله القطع قطع ولا بد، فإن سرق أقل فلا قطع عليه، إلا أن يكون منع حقه في ذلك أو احتاج إليه فلم يصل إلى أخذ حقه إلا بما فعل، ولا قدر على أخذ حقه خالصاً فلا يقطع إذا عرف ذلك، وإنما عليه أن يرد

1 - سورة البقرة، الآية: 187.

2 - سورة مريم، الآية: 64.

الزائد على حقه فقط، لأنه مضطر إلى أخذ ما أخذ إذا لم يقدر على تخليص مقدار حقه والله تعالى يقول: ﴿وَقَدْ بَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ بِهِ﴾¹ وبالله تعالى التوفيق.

لا تكاد تجد مسألة فقهية تخلو من الخلاف، ومنها هذه المسألة التي تثير العجب ابتداءً، إذ كيف يختلف الناس في قطع من سرق بيت المال، ومال الغنيمة، وهما من الأموال العامة. وحجج الفريق الذي قال بعدمه مستند على قول وفعل عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب، وهما صاحبان لم يُعرف لهما مخالف، والحجة الثانية وجود حق مشاع للأخذ فيما أخذ، وهذه شبهة، والحدود تُدراً بالشبهات.

أما المنازعون ويمثلهم ابن حزم، ويرى أن:

- وجود النصيب ليس حجة في إسقاط الحد، لأنه لا يقوم شبهة تُدراً بها الحدود، بحيث لا يباح له أخذ حق غيره.
- الله تعالى نهى عن أكل الأموال بالباطل، وهو لم يفرّق بين أخذ نصيب الشريك أو الأجنبي.
- المخالف ملزم بدليل القياس لأنه قائل به، ومثاله في المسألة إذا امتزج الحرام بالحلال فإنه كله حرام.
- الدليل منعدم في منع القطع على السارق من بيت المال أو المغنم أو الخمس، سواء من الكتاب أو السنة أو الإجماع.
- السارق من بيت المال أو المغنم مندرج تحت عموم آية السرقة.
- الشارع لم يخصص السارق من بيت المال أو المغنم من الآية.
- السارق من بيت المال أو المغنم أو غيره مما يكون له فيه نصيب معلوم أخذه فلا قطع عليه إلا في الزائد على نصيبه، مما يجب في مثله القطع.

¹ - سورة الأنعام، الآية: 120.

- الممنوع من أخذ حقه إلا بفعله ذاك فلا يُقطع، ويردّ الزائد، وحكمه حكم المضطر.

لا تزال هناك مسائل كثيرة متفرعة عن باب السرقة، وقد ناقشها ابن حزم كما ناقش المسائل التي عرضناها، بنفس الطريقة والمنهج في الحجاج والاستدلال، لذا سنقف عند هذا الحد ببيان حضور الدليل الأصولي عند المختلفين، دونما تمحيص الآراء المتضمنة فيه.

- **الدليل الاستمدادي:** ويتمثل في الاستدلال بالنصوص الشرعية أو الأقوال الأثرية المؤكدة لها.

- **الدليل الفهمي:** الاحتجاج باللغة في عموم لفظ السارق لغويا على السارق من حرز أو من غيره، ودفع التخصيص بشرط الحرز بعموم آية السرقة.

- **الدليل الإجرائي:** الحجاج بقواعد الأصول من قبيل الاحتياط والضرورة وسد الذرائع ولحظ قصد المكلف، والاحتياط في القطع لوجود الشبهة، أو بالضرورة الدافعة لأخذ حقه واستيفائه عن طريق الاختلاس، وسد الذرائع ولحظ قصد المكلف إذا لم يخرج من بيت السرقة بالمتاع.

- **الدليل الاستنباطي:** ويتمثل في قياس المختلس على الملتقط وأخذ الضالة وهو قياس جزئي، أما القياس المؤسس على المعاني الكلية، فمثاله مراعاة مقاصد الشارع في متعلقات نفس المكلف وعدم التسرع في القطع لوجود الشبهة، وعند آخرين مراعاة قصد الشارع في الحفاظ على المال، وعند غيرهم في مراعاة قصد الشارع من خلال التزام ظواهر النصوص دونما تقصيد.

- **الدليل التنزيلي:** مراعاة المأل بالنسبة للقائلين بعدم التسرع في القطع، وللقائلين أيضا بعدم الإبطاء في إيقاع الحد على مستحقّه، ومراعاة حال المكلف عند الضرورة التي تبيح له استيفاء حقه.

• الفرع الثاني: فقه النوازل.

إن الفعل البشري هو الذي صنع التاريخ وأقامه من خلال الحوادث، وحركية الإنسان هي التي تؤسس الواقع من خلال الوقائع، وكل هذه الوقائع والحوادث والمستجدات الآتية من الحركية البشرية والتدافع الناجم عنها مفتقرة لقول الشرع عند المسلمين، لأن إجابة الشريعة عن

هذه الوقائع تلبى حاجة نفسية في الوجدان الإسلامي، لأن نفوس المسلمين تظل متشوقة، وعقولهم تبقى متطلّعة إلى رأي الشريعة في الحادث والمستجد مما لا عهد للمجتمع المسلم به

لذا لا عجب أن نجد أسفاراً من القول الاجتهادي المؤسس على الشرع في باب النازل بالمسلمين، حيث لا تخلو مرحلة زمانية من مشاركة اجتهادية في ما استجد بالواقع الإسلامي، قلّ ذلك النظر أو كثر، أخطأ أم أصاب، متفاوتاً في نوعية المنظور فيه، بين الفردي والجماعي، والتعبدية والعادي، إلى غير ذلك من أوصاف المستجد محل النظر.

وقد بذل الفقهاء على اختلاف مشاربهم المذهبية وسعهم في الإجابة عن هذه الوقائع، كما بذلوا جهدهم في النظر في النص القرآني والحديث، إلا أن النظر في النصوص نظر ابتدائي منتهاه الواقع، أما النظر في النازلة فمبدأه الواقع ومنتهاه النصوص ومعانيها.

إن فقه النوازل هو فقه ناتج في مجمله عن سنة التدافع الحضاري، بحيث جل المستجدات في الواقع الإسلامي وافدة من عند الآخر، وهذا بحد ذاته يجعلها ابتداء محل أخذ ورد، أما عند تجريد النظر فيها بالدليل الأصولي فيحدث فيها من الخلاف بحسب معتمد كل فريق من أهل النظر، وهذه طبيعة النظر إذ يتعدد بحسب الناظرين وأدواتهم.

لقد تنوعت المسائل التي حلّت بواقع المسلمين، حيث شملت كافة مناحي الحياة، الاجتماعية منها والاقتصادية والسياسية والثقافية والعلمية، وسأكتفي بذكر مسألة واحدة لبيان الكيفية التي قارب بها الفقهاء بعض المستجدات في أوانها، وهي في باب الطب.

- مسألة نقل الأعضاء من جسد الميت إلى الحي.

تعتبر مسألة نقل الأعضاء من الحوادث النازلة بواقع المسلمين، وقد اتسع الجدل حولها بين مجيز ومانع، لأنها مسألة ذات حساسية عالية، لارتباطها بجسد الإنسان، وهو شيء مقدّس ومحترم في الإسلام، حيا كان هذا الإنسان أو ميتاً، لذا لا عجب أن تتضارب فيها أفهام المجتهدين وتختلف، اختلافًا يمتح من أدلة نصبوها للدلالة على الجواز أو المنع.

إن مسألة نقل الأعضاء لها حالات متنوعة ومختلفة، ولكن سأقتصر فقط على ذكر المتعلقة منها بنقل عضو من جسد الميت إلى جسد الحي، وقد وقع اختياري على بعض ما جاء في كتاب "زراعة الأعضاء من خلال المنظور الشرعي" للدكتور العلامة محمد التاويل، نظراً لما تميّز به هذا الكتيب على قلّة صفحاته، من جودة في الطرح، وبلاغة في الردّ، ومرجع ذلك لسريان الروح الأصولية في سائر بناء هذا الكتاب.

لقد تناول في كتابه هذا جملة من القضايا الطبية التي تتعلق بزراعة الأعضاء التي تعرف في تقديره "اهتماماً بالغاً، وإقبالاً كبيراً، وإعجاباً بما حققه الطب الحديث في الموضوع، وترحاباً واسعاً في مختلف الأوساط العلمية والصحية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها.

كما تعرف سؤالاً عريضاً وجدلاً حاداً ونقاشاً ساخناً في أوساط الفقهاء والعلماء ورجال الدين بصفة عامة وآخرين حول مشروعيتها ومنعها وشروط جوازها وفوائدها"¹.

لقد حاول الدكتور محمد التاويل استعراض جملة الأقوال الواردة في هذه المسائل المرتبطة بقضية زراعة الأعضاء، وبسط أدلتها، ومناقشتها بالطريقة العلمية المعتبرة.

ومن جملة المسائل التي عرضها مسألة "استئصال العضو من الإنسان الميت وزرعه في جسم مريض مضطر إليه"، وهي حالة "تتجاذبها أدلة الجواز وأدلة المنع، ومن هنا اختلف العلماء في جوازها ومنعها، فمن ترجحت عنده أدلة المنع منع ذلك مطلقاً لضرورة وغيرها، ومن ترجحت عنده أدلة الجواز قال بجواز ذلك إذا اضطر لذلك وكان مجاناً"²، ثم أعقب ذلك بذكر تلك الفتاوى الصادرة عن المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، وفتوى هيئة كبار العلماء بالسعودية، وفتوى المجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر.

وممن تحدث في هذا أيضاً أبو الفضل عبد الله الصديق الغماري الحسني في رسالتيه "تعريف أهل الإسلام بأن نقل العضو حرام" و"أجوبة هامة في الطب".

¹ - زراعة الأعضاء من خلال المنظور الشرعي، محمد التاويل، ص:3، مكتبة الهداية - الدار البيضاء، سنة الطبع:2012م.

² - المرجع نفسه، ص:31.

ولكن أرى أنه يجب الرجوع إلى أحد هذه الفتاوى على الأقل لبيان الأسس والمنطلقات التي استند عليها أهلها، وذلك استناداً إلى ما سطرته أيديهم، لا مما وُجد في الكتيب.

وقد جاء في أحد دورات المجمع الفقهي وما يترتب عليه من قرار الآتي:

- " القرار الأول بشأن موضوع زراعة الأعضاء.

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد.

أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، في دورته الثامنة المنعقدة بمبنى رابطة العالم الإسلامي، في مكة المكرمة في الفترة من يوم السبت 28 ربيع الآخر 1405 هـ إلى يوم الإثنين 7 جمادى 1405 هـ الموافق 19-28 يناير 1985م قد نظر في موضوع أخذ بعض أعضاء الإنسان، وزرعها في إنسان آخر، مضطراً إلى ذلك العضو، لتعويضه عن مثيله المعطل فيه، مما توصل إليه الطب الحديث، وأنجزت فيه إنجازات عظيمة الأهمية بالوسائل الحديثة، وذلك بناء على الطلب المقدم إلى المجمع الفقهي، من مكتب رابطة العالم الإسلامي، في الولايات المتحدة الأمريكية.

واستعرض المجمع الدراسة، التي قدمها فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن البسام في هذا الموضوع، وما جاء فيها من اختلاف الفقهاء المعاصرين، في جواز نقل الأعضاء وزرعها، واستدلال كل فريق منهم على رأيه بالأدلة الشرعية التي رآها.

وبعد المناقشة المستفيضة بين أعضاء مجلس المجمع، رأى المجلس أن استدلال القائلين بالجواز هي الراجحة، ولذلك انتهى المجلس إلى القرار التالي:

أولاً: إن أخذ عضو من جسم إنسان حي، وزرعه في جسم إنسان آخر، مضطراً إليه لإنقاذ حياته، أو لاستعادة وظيفة من وظائف أعضائه الأساسية، هو عمل جائز، لا يتنافى مع الكرامة الإنسانية، بالنسبة للمأخوذ منه، كما أن فيه مصلحة كبيرة، وإعانة خيرة، للمزروع فيه، وهو عمل مشروع وحميد، إذا توافرت فيه الشرائط التالية:

1- أن لا يضر أخذ العضو من المتبرع به ضررا يخل بحياته العادية، لأن القاعدة الشرعية، (أن الضرر يزال بضرر مثله ولا بأشد منه)، ولأنى التبرع حينئذ يكون من قبيل الإلقاء بالنفس إلى التهلكة، وهو أمر غير جائز شرعا.

2- أن يكون إعطاء العضو طوعا من المتبرع دون إكراه.

3- أن يكون زرع العضو هو الوسيلة الطبية الوحيدة الممكنة لمعالجة المريض المضطر.

4- أن يكون نجاح كل من عمليتي النزع والزرع محققا في العادة أو غالبا.

ثانيا: تعتبر جائزة شرعا بطريق الأولوية الحالات التالية:

1- أخذ العضو من إنسان ميت لإنقاذ إنسان آخر مضطر إليه، بشرط ان يكون المأخوذ منه مكلفا، وقد أذن بذلك حالة حياته.

2- وأن يؤخذ العضو من حيوان مأكول مذكى مطلقا، او غيره عند الضرورة، لزرعه في إنسان مضطر إليه.

3- أخذ جزء من جسم الإنسان، لزرعه او الترقيع به في جسمه نفسه، كأخذ قطعة من جلده، أو عظمه، لترقيع ناحية أخرى من جسمه عند الحاجة إلى ذلك.

4- وضع قطعة صناعية، من معادن أو مواد أخرى من جسم الإنسان، لعلاج حالة مرضية فيه كالمفاصل، وصمام القلب، وغيرهما، فكل هذه الحالات الأربع يرى المجلس جوازها شرعا بالشروط السابقة.

وقد شارك في هذه الجلسة فريق من الأطباء لمناقشة هذا الموضوع وهم:

- الدكتور السيد محمد علي البار.

- الدكتور عبد الله باسلامة.

- الدكتور خالد أمين محمد حسن.

- الدكتور عبد المعبود عمارة السيد.

- الدكتور عبد الله جمعة.

- الدكتور غازي الحاجم.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم تسليماً كثيراً والحمد لله رب العالمين¹.

إن زراعة عضو مأخوذ من جسد الحي إلى غيره في نظر المجيزين لهذه العملية ليس فيه مس بالكرامة الإنسانية التي أنعم الله بها على بني آدم، وخاصة من الذي أخذ منه ذلك العضو، أما بالنسبة للمستفيد من الزرع ففيه مصلحة كبيرة، ولكن هذه العملية في نظرهم تحتاج إلى ضوابط وقيود، تعصمها من الخروج عن أهدافها ومقاصدها، أو تجعلها لا تؤدي النتائج المرغوب فيها، والشروط هي:

- عدم الإضرار بنفس المتبرّع أو التسبب له بما يخلّ باستقرار حياته.

- سلامة عملية التبرّع من إكراه المتبرّع.

- تحقق الاضطرار في اللجوء لعملية الزرع دون سواها من الحلول.

- التأكد من نجاح عملية النزح والزرع دوماً أو غالباً.

هذا فيما يتعلق بالزرع من الحي إلى حي، وهي عند المجيزين من باب أولى جائزة من ميت إلى حي، بشرط أن يكون المأخوذ منه مكلفاً، وقد أذن بذلك حالة حياته، وبطبيعة الحال استصحاب كل تلك الشروط المطلوبة في النقل من حي إلى حي، كالرضى والاضطرار والتأكد من نجاح العملية، باستثناء شرط الإخلال بحياة المتبرّع لأنه مفقود.

أما المانع لعملية الزرع من ميت إلى حي، وهو منع من باب أولى عندهم لا يجوز من حي إلى حي، فقد اعترضوا على ذلك بأدلة أقاموها بعد هدم دليل المخالف، ومن ذاك ما ذكره الدكتور محمد التاويل قائلاً: "وقد أسس القائلون بالمنع مذهبهم على ما يلي:

¹ - قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، الدورات من الأولى إلى السابعة عشرة. القرارات من الأول إلى الثاني بعد المائة. (1398- 1424هـ/1977-2004م). الطبعة الثانية من طرف أمانة المجمع الفقهي الإسلامي.

1- حديث "كسر عظم الميت ككسره حيا"، وفي رواية "ككسره في الإثم".

2- أنه مثله وهي محرمة في حق الحي والميت، لحديث: "كان نبينا ﷺ يحثنا على الصدقة وينهانا عن المثلة".

3- أن لا يجوز انتهاك حرمة شخص لفائدة شخص آخر حيا كان أو ميتا¹.

فأسسهم التي منعوا بها العملية هي انتهاك حرمة الميت من خلال النزع، وحرمة لا تنقص عن حرمة حيا كما دل الحديث على ذلك، وكذلك الحديث الثاني بين نهي النبي ﷺ عن المثلة، والنزع من الميت عند القائلين بالنزع هو مثله في رأيهم.

يرى المانعون للزرع أن أدلة المجيزين "لا تخلو من مناقشة، ومعارضة بأقوى منها فلا يصح الاعتماد عليها لانتهاك حرمة الإنسان"²، وقد رأينا أن معتمد المجيزين يدور حول المصلحة العظيمة المستفادة، ورفع الضرر، والضرورة الملجئة.

" أما المصلحة فإنها معارضة بمفسدة انتهاك حرمة الميت التي كفلها له الإسلام، فهى حتى عن الجلوس على قبره والمشي عليه بالنعال، وجعل كسر عظمه ككسر عظام الحي، فهي مصلحة ملغاة دل على إلغائها حديث: "كسر عظم الميت ككسره حيا"³.

"وأما الاحتجاج بقاعدة الضرورات تبيح المحظورات فإنه يرده اتفاق الفقهاء على أنه لا يجوز للإنسان قطع عضو من أعضائه، أو قطعة من جسمه لإطعام جائع مضطر"⁵.

11- زراعة الأعضاء، محمد التاويل، ص:32.

2- المرجع نفسه، ص:33.

3- سنن أبي داود، الحافظ سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت275هـ)، ج3/353. كتاب الجنائز، باب الحفار يجد العظم، هل يتنكب ذلك المكان؟ ومعه كتاب معالم السنن للخطابي (ت388هـ)، إعداد وتعليق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، دار ابن حزم - بيروت، الطبعة الأولى: 1418هـ-1997م.

- سنن ابن ماجه، الحافظ محمد بن يزيد القزويني (ت273هـ)، ج3/126، كتاب الجنائز، باب في النبي عن كسر عظام الميت، حققه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه بشار عواد معروف، دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى: 1418هـ/1998م.

4- زراعة الأعضاء، محمد التاويل، ص:33.

5- المرجع نفسه، ص:35.

إضافة إلى أمور أخرى تدعم عدم جواز عملية النزع والزرع، ذلك أن زراعة العضو "مشكوك في تحقيق المقصود منه وهو زوال المرض، بل قد يترتب عليه الموت أحيانا في حال فشل العملية"¹، هذا من جهة، ومن أخرى "فإن استئصال العضو من الميت بعد موته لا يفيد قطعاً، واستئصاله في آخر جزء من حياته قبل تحقق موته شرعا جريمة قتل"².

ويرى أبو الفضل بن الصديق الغماري عدم جواز نقل عضو من ميت إلى حي، حيث يقول: "أما نقل عضو من ميت فور موته، كعين أو كلوة، إلى مريض، فهذا مما ضاع³ عند الأطباء الأوربيين، وقلّدهم فيه أطباء المسلمين، وهو خطأ كبير، لأن الدين الإسلامي يحترم الميت، ولا يجوز نقل عضو منه إلى غيره كيفما كانت الأسباب، ولو أوصى المسلم قبل موته بأن ينقل عضو منه مصلحة مريض لا تنفذ وصيته، لأن أعضائه ليست ملكا له، فلا يملك التصرف فيها وقد اخبر النبي ﷺ أن المسلم فيه 360 مفصلا، وأنه ينبغي له كل مطلع شمس أن قدم⁴ صدقات بعدها شكرا على إنعام الله بها عليه، وأنه يقوم مقام الصدقات طاعات أخرى كالتسبيح والتحميد والتكبير والتهليل بعددها، ذلك أن الأعضاء ملك لله تعالى"⁵.

إذاً عدم جواز نقل العضو من الميت إلى الحي تختلف أسبابه وأدلته، وهي عند عبد الله بن الصديق كالاتي:

- أن النقل هو تقليد من أطباء المسلمين للأطباء الأوربيين.
- أن الدين الإسلامي يعظّم حرمة الميت.
- أن أعضاء الميت ليست ملكا له فلا يحل له التصرف فيما لا يملك.
- لا تُقبل وصية الميت بناء على عدم ملكية الموصى به.

1 - المرجع نفسه، ص:35.

2 - المرجع نفسه، ص:35.

3 - هكذا وجدتها، وأظنها خطأ مطبعيا، وتصحيحه "شاع".

4 - أظنها "يقدم"، وهو خطأ مطبعي.

5 - تعريف أهل الإسلام بأن نقل العضو حرام ومعه أجوبة هامة في الطب، أبو الفضل عبد الله الصديق الحسني، ص:32 و33، تحقيق وتعليق صفوت جودة أحمد، مكتبة القاهرة - مصر.

أما عن هدم دليل المخالف فإن عبد الله بن الصديق يرى أن كثيراً من الناس أخطأ في فهم قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"، بحيث "استعملوها في غير مواضعها، فغلطوا فيها فهما وتطبيقاً، والصواب أن يقال: الضرورة هي الحالة التي تقوم بالشخص المضطر لا بغيره، فتلجئه إلى شيء محرم لإنقاذ نفسه"¹.

ولتصحيح هذا التصور الخاطئ في تقديره للقاعدة السالف ذكرها، ضرب لنا أمثلة على أوجهها الصحيحة، فقال: "ومثل ما إذا عسرت ولادة امرأة فشق بطنها لإخراج المولود، ولا تتحقق الضرورة إلا إذا كانت الحالة التي قامت بالمضطر ليس لها بديل مثل الصورة المذكورة، فإن كان لها بديل فهي من قبيل الحاجة لا الضرورة، مثل ما يحصل من بعض الناس أن يقترض مالا برباً ليبنى بيتاً يسكنه، ويظنها ضرورة، وهذا خطأ، لن سكنى الشخص في ملكه، له بديل، وهو سكناه في بيت بالإيجار.

هكذا يجب أن تفهم الضرورة، ويعرف الفرق بينها وبين الحاجة التي قد تشبه بها على كثير من الناس، وليس من الضرورة إنقاذ مريض، بأخذ عضو من صحيح، بل هذا فساد جسم لإصلاح آخر.

وليس من الضرورة انتهاك حرمة ميّت بانتزاع جزء منه لعلاج شخص حي"².

من كل ما سبق سواء تعلّق الأمر بأدلة المجيزين أم المانعين، فإن الملاحظة البارزة هي إعمال الدليل الأصولي عند كل فريق، والتي تمثلت في:

- **توظيف الدليل الاستمدادي:** ويظهر في إدراج النص الحديثي للدلالة على حرمة جسد الميّت، وأنها لا تنقص عن حرمة الحي، فوجب تعظيمها واحترامها، وأيضاً في الاستدلال بحديث النبي صلى الله عليه وسلّم في تحريم المثلة.

- **توظيف الدليل الفهمي:** وجود النصوص الحديثية، وهي غير صريحة في النهي أو المنع من النزاع أو الزرع، يدلّ على بذل الجهد في إيجاد الصلة بين معانيها والمعاني محل البحث موافقة

1 - المرجع نفسه، عبد الله بن الصديق الغماري الحسني، ص:20.

2- المرجع نفسه، عبد الله بن الصديق الغماري الحسني، ص:20 و21.

ومضادة، فتعظيم واحترام الميت معنى، يتنافى مع النزع من الميت، لأن النزع فيه معنى انتهاك الحرمه.

بل النزع معناه أقرب إلى المثله، لأن المثله نزع وتغيير وحذف في نظر المانعين.

- **توظيف الدليل الاستنباطي:** وهو ما أوضحناه في الدليل الفهمي لأنه مرتبط به، إذ الفهم بحث في معاني المباني، والاستنباط هو استخراج لتلك المعاني، والمجازة بها إلى غيرها.

- **توظيف الدليل المقاصدي:** والقصد به المصلحة وترجيحها، والقواعد الشرعية الكلية، مثل رفع الضرر، والضرر لا يزال بأكبر منه، والضرورات تبيح المحظورات، فالمجيزون يرون المصلحة في إفادة الحي بالقيود المذكورة سلفاً، والمانعون يرونها في تعظيم حرمة الميت التي شدد عليها الشارع، وأن مصلحة المجيزين ملغاة لم يأبه بها الشارع.

لقد اعتمد القائلون بالجواز بقاعدة رفع الضرر عن الحي المريض الذي يعاني جرّاء مرضه، بحيث رأى مخالفوهم أن الضرر لا يُرفع بأشدّ منه.

والمجيزون يرون أن النزع ضرورة للمريض، مع شرط الافتقار إلى البديل عن النزع، إلا أن المانعين يرون أنه لا ضرورة مع وجود البديل¹، الذي يدلّ على الحاجة لا الضرورة، وأن الضرورة قد تكون قائمة بالحي المريض، وليست قائمة بغيره، ومن تمة فهي لا تلزمه.

- **توظيف الدليل التنزيلي الواقعي:** وظهر ذلك في القول بعدم جدوى النقل من الميت في نفع الميت من الناحية الطبية، وأن النزع والنزع هي من عوائد أطباء الغرب، وأن أطباء المسلمين متأثرون فقط.

¹ - أظن أن تحديد معنى "البديل"، سيجعل الاستدلال بالضرورة من عدمه أوضح.

خاتمة:

إن طبيعة البحوث الأكاديمية تركز بالإسناد على تحديد الإشكال الذي ستعالجه الدراسة، وتعيين الهدف من خلالها، فإن افتقرت لهذين الشرطين فهي لغو لا اعتداد به، وإن تحققت شروطها فلا بد من نتائج تتوج بها الدراسة وإلا فهي جهد ضائع، وأحسب - والله أعلم - أن هذه الدراسة أثمرت نتائجها وهي كالآتي:

- تحديد القصد من الدليل الأصولي، بحيث يشتمل على الدليل الاستمدادي والفهمي والاستنباطي والتنزيلي، وهي تقسيمات كبرى تندرج فيها العديد من الأدلة كل بحسب وظيفته ومهمته في المنظومة الأصولية.

- أن الدليل الأصولي تتحدّد حقيقته بوظيفته، فالاستمدادي وظيفته التشريع، والفهمي وظيفته القراءة والفهم، والاستنباطي وظيفته في استخراج الأحكام والمعاني وإحاقها، والتنزيلي وظيفته في وصل الشرع بالواقع.

- من الأمور التي خلصت إليها هي أن نشأة الدليل الأصولي كانت بداياتها على عهد الرسول الكريم (ﷺ)، وأن الدليل بعده بدأ بزمن الصحابة إلى غاية عهد الأئمة لم يتجاوز ثلاثة أدلة (الكتاب والسنة والرأي)، وأن جميع الأدلة إنما هي حصيلة تطوّر ومخاض فكري استدعاه الاحتكاك بالنصوص الأصلية للأئمة والتوليد منها، والتدافع مع الواقع.

- أن الدليل الأصولي متعدد ومتنوع بحسب الإضافة والاعتبار، إلى الصياغة أو الانتماء (عقلي/نقلي) أو الاتفاق والاختلاف أو الوظيفة.

- أن الدليل الأصولي خضع لتطوّرات مسّت بناءه الشكلي والموضوعي والمنهجي، ابتداء بالتأسيس ومرورا بالمدونات الأصولية إلى نظرية المصالح والمقاصد.

- أن الصيرورة التاريخية من لوازمها التطوّر على جميع المستويات شكلا أو مضمونا أو هما معا، والجانب العلمي والمعرفي ليس نشارزا من هذه القاعدة التاريخية والسنة الكونية، وفي هذا الصدد يدخل الدليل الأصولي والتغيّرات الشكلية والموضوعية والمنهجية التي طرأت عليه.

- أن تطوّر الدليل الأصولي لابد له من بواعث وأسباب أسهمت في بنائه وتكوينه وتطوره.
- أن البحث في الأسباب الدافعة على تطوّر الدليل الأصولي ينبغي التعامل معها بحذر، دونما التفريط فيها أو الإفراط في الكشف عنها إلى حد التنطع والتعسف.
- أن علاقة الدليل الأصولي بقضية التجديد علاقة متعددة المداخل والمسالك، المترابحة بين الإضافة والحذف والتبديل والإلغاء الجزئي والكلي، بحسب الاتجاهات الراغبة في تجديد الدليل الأصولي ومنهج النظر في النص والواقع.
- أن الاختلاف يأخذ شرعيته من تداعياته ونتائجه الواقعية، فإن كانت مآلاته سلبية في واقع المختلفين فهو المذموم، وإن كانت نتائجه طيبة في الواقع فهو المحمود.
- أن الاختلاف لا يمكن تجنّب تداعياته الخطيرة إلا من خلال التخلي عن أمراض القلب، وتمرد على سلطة النفوس وتحكّماتها وعنادها، فجميع مخاطر الاختلاف وآفاته مردّها إلى هذه العلة النفسية.
- أن هناك جهود كبيرة بُذلها العلماء من مواقع مختلفة لتدبير الاختلاف وللحد من غلوائه وتداعياته السلبية.
- شكّلت كتب فقه الخلافات والجدل والمناظرة وأسباب الاختلاف أطر مرجعية لإشاعة ثقافة الاختلاف والاعتراف.
- إسهام الدليل الأصولي من الناحية النظرية في تأطير الاختلاف وضبطه، من خلال حضور الاختلاف في القواعد الأصولية، والاهتمام به في مبحث الاجتهاد في قضية التصويب والتخطئة على وجه التحديد.
- أن الدليل الأصولي لا تقتصر علاقته بالاختلاف على الجانب النظري، بل هو موصول به أيضا من الناحية التطبيقية، باعتباره الحبل الواصل بين النص والواقع.

الفهارس

- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الأحاديث النبوية
- فهرس القواعد الأصولية والمقاصدية
- فهرس المصادر والمراجع
- فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

	السورة	الآية القرآنية
302	البقرة	لِإِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا ﴿٣٠٢﴾
290	البقرة	لِيَتَأْتِيَهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْفِصَاصُ فِي الْفِتْلَى الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْبَى بِالْأَنْبَى فَمَنْ عَمِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ إِعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٩٠﴾
291	البقرة	لِرِوَالِكُمْ فِي الْفِصَاصِ حَيَوَةٌ يَأْتُونَ لِأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢٩١﴾
316	البقرة	لِرِوَالَا تَاكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبِطْلِ ﴿٣١٦﴾
301	آل عمران	لِرِوَالِ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ إِسْلَامٌ ﴿٣٠١﴾
301	آل عمران	لِرِوَالِ مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ إِسْلَامٍ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ ﴿٣٠١﴾
278	آل عمران	لِرِوَالَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَعَرَّفُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ ﴿٢٧٨﴾
302	النساء	لِرِوَالِ الَّذِينَ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ إِزْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ ﴿٣٠٢﴾
96	النساء	لِرِوَالِ الَّذِينَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٩٦﴾
49	النساء	لِرِوَالِ الْمُسْتَضْعَمِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا

		أَخْرَجْنَا مِنْ هَذِهِ الْفَرِيَةِ الْقَائِمِ أَهْلَهَا ﴿
307 و 308 311	المائدة	لِرَوَّاسَارِقٍ وَالسَّارِفَةِ فَافْلَعُوا أَيَدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنْ اللَّهِ ﴿
293	المائدة	﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ ﴾
288	المائدة	لِرِكُلٍ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْتُكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿
317	الأنعام	لِرِوْفَدٍ بَصَل لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْلَحِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴿
23	الأنفال	لِمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرْضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿ عَنِتُّمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿ فَلْيَمَسْ فِي أَيَدِيكُمْ مِّنَ الْأَسْرَىٰ إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أَخَذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿
81	التوبة	لِرِوَالسَّلْبِفُونَ الْأَوْلُونَ مِّنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْبُورُ الْعَظِيمُ ﴿
59	التوبة	لِمَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِّنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنِ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يُرْعَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَنِ نَفْسِهِ ﴿
58	هود	﴿ وَمَا مِ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ﴿

58	إبراهيم	(خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ)
53	إبراهيم	﴿ أَلَمْ يَكْتُبْ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ﴿١﴾ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴿٢﴾ ﴾
53	النحل	: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١١﴾ ﴾
53	النحل	﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾ ﴾
182	النحل	: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ وَعِبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الصَّلَاةَ ﴿١٨٢﴾ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ ﴿١٨٣﴾ ﴾
292	الإسراء	﴿ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّيْهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْفَتْلِ ﴿٢٩٢﴾ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا ﴿٢٩٣﴾ ﴾
59	الكهف	﴿ حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ فَرْيَةَ اسْتَوَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوهُمَا ﴿٥٩﴾ ﴾
316	مريم	﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴿٣١٦﴾ ﴾
287	الأنبياء	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يُوجِيءُ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا ﴿٢٨٧﴾ فَاعْبُدُونِ ﴿٢٨٨﴾ ﴾
26	النور	: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تحْسِبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ إِفْكٍ مِنْهُمْ مَّا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٢٦﴾ ﴿٢٧﴾ لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ ﴿٢٨﴾ ﴾

فهرس الأحادس النبوية الشرففة

22	- "ما ترون فف هؤلاء الأسارى..."
24	- "كنا مع رسول الله ﷺ فف غزاة، فكسع رجل من المهاجرىن رجلا من الأنصار،..."
25	- "لولا حدائة عهد قومك بالكفر..."
29	- بعث النبى ﷺ خالد بن الولىء إلى بنى جذىمة فءعاهم إلى الإسلام فلم فحسنوا أن فقولوا أسلمنا،...
29	- "لا فصلىن أءء العصر إلا فف بنى قرىظة،..."
300	- "من بءل دىنه فاقتلوه"
303	- "إنما لم أوامر أن أنقب عن قلوب الناس"
324	- "كسر عظم المىء ككسره حفا"

فهرس القواعد الأصولية والمقاصدية

الصفحة	القاعدة
58	- ما نزل من الكتاب عاما يراد به العام ويدخله الخصوص
60	- القرآن فيه بيان كل شيء
60	- رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار
61	- التشابه لا يقع في القواعد الكلية وإنما يقع في الفروع الجزئية
62	- الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني
64	- الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني
65	- النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا
66	- وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسببات

فهرس المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

- 1- أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي-تاريخه وتطوره-، لمصطفى سعيد الخن، الطبعة الأولى: 1430هـ/2000م، دار الكلم الطيب دمشق بيروت.
- 2- إحكام الفصول في أحكام الفصول، لأبي الوليد الباجي، تحقيق وتقديم عبد المجيد تركي، الطبعة الثانية 1415هـ/1995م، دار الغرب الإسلامي بيروت.
- 3- الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق أحمد محمد شاكر، تقديم إحسان عباس، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت.
- 4- الإحكام في أصول الأحكام، لعلي بن محمد الأمدي، تعليق عبد الرزاق عفيفي، الطبعة الأولى 1424هـ/2003م، دار الصمعي للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية.
- 5- إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي، ج1/1948، دار الشعب - القاهرة.
- 6- أحكام القرآن، لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان 1416هـ/1996م.
- 7- أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي، راجع أصوله وخرّج احاديثه وعلّق عليه محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

- 8- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق وتعليق أبي حفص سامي بن العربي الأثري، تقديم عبد الله بن عبد الرحمن السعد وسعد بن ناصر السشتري، الطبعة الأولى 1421هـ/2000م، دار الفضيلة – الرياض.
- 9- أسباب اختلاف الفقهاء في الفروع الفقهية، لحمد الصاعدي، الطبعة الأولى 1432هـ/2011م، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- 10- إسلامية المعرفة، مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد: 59، سنة الطبع 1431هـ/2010م.
- 11- الأشباه والنظائر، لجلال الدين للسيوطي، طبعة محققة ومنقحة ومراجعة، إعداد مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار الباز، الطبعة الثانية 1418هـ/1997م، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة- الرياض.
- 12- الإشراف على مسائل أهل العلم، لمحمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تحقيق محمد نجيب سراج الدين، إشراف عبد الغني محمد عبد الخالق، الطبعة الأولى 1406هـ/1986م، إدارة إحياء التراث الإسلامي- قطر.
- 13- أصول السرخسي، لأبي بكر أحمد بن أبي سهل السرخسي، حققه أو الوفا الأفغاني، الطبعة الأولى 1414هـ/1993م، دار الكتب العلمية، لبنان- بيروت.
- 14- أصول الفقه، لمحمد زكريا البرديسي، دار الثقافة للنشر والتوزيع_ القاهرة.
- 15- أصول الفقه، أبو زهرة، دار الفكر العربي.
- 16- أصول الفقه، لمحمد الخضري بك، الطبعة السادسة 1389هـ/199م، المكتبة التجارية الكبرى- مصر.
- 17 - أصول الفقه الإسلامي، لمحمد مصطفى شلبي، الدار الجامعية للطباعة والنشر-بيروت.
- 18- أصول الفقه الإسلامي – المقدمة التعريفية بالأصول وأدلة الأحكام وقواعد الاستنباط –، لمحمد مصطفى شلبي، الدار الجامعية للطباعة والنشر – بيروت.
- 19- أصول الفقه الإسلامي، لوهبة الزحيلي، الطبعة الأولى 1406هـ/1986م، دار الفكر، دمشق – سورية.

- 20- **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، لابن قيم الجوزية، تقديم وتعليق وتخريج مشهور بن حسن آل سلمان، شاركه في التخريج أحمد عبد الله أحمد، الطبعة الأولى 1463هـ سلسلة ابن القيم، دار ابن الجوزي. الرياض _ المملكة العربية السعودية.
- 21- **أصول مذهب الإمام أحمد- دراسة أصولية مقارنة -**، لعبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الثالثة 1410هـ /1990م، مؤسسة الرسالة.
- 22- **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، لأبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي تحقيق يحيى إسماعيل، الطبعة الأولى 1419هـ/1998م، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع.
- 23- **الأم**، لمحمد بن إدريس الشافعي، تحقيق وتخريج رفعت فوزي عبد المطلب، الطبعة الأولى 1422هـ/2001م، دار الوفاء.
- 24- **البحر المحيط في أصول الفقه**، بدر الدين بن عبد الله الشافعي الزركشي، حرره عمر سليمان الأشقر، راجعه معه عبد الستار أبو غده، الطبعة الأولى 1409هـ/1988م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت.
- 25- **البرهان في أصول الفقه**، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، الطبعة الأولى 1399هـ، حققه وقدمه ووضع فهارسه عبد العظيم الديب، طبع على نفقة خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر.
- 26- **بنية العقل العربي - دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية-**، لمحمد عابد الجابري، الطبعة التاسعة 2009، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان - بيروت.
- 27- **تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، لعبد الرحمن بن خلدون، ضبط متنه ووضع حواشيه وفهارسه خليل شحادة، راجعه سهيل زكار، الطبعة الأولى 1421هـ/2000م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.
- 28- **التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير**، نصر حامد أبو زيد، الطبعة الأولى 2010، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب.
- 29- **التجديد والمجددون في أصول الفقه**، لعبد السلام بن محمد بن عبد الكريم، الطبعة الثالثة مزينة ومنقحة 1428هـ/2007م، المكتبة الإسلامية- القاهرة.

- 30- التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، إعداد جماعي بإشراف الدكتور أحمد الريسوني، الطبعة الأولى 1435هـ/2014م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي- هرنندن- فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية.
- 31- التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، لشمس الدين والسخاوي، عنى بطبعه ونشره أسعد الحسيني، 1400هـ/1980م.
- 32- التراث الحداثي - دراسات ومناقشات -، لمحمد عابد الجابري، الطبعة الأولى 1991، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان.
- 33- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، للقاضي عياض السبتي، عارضه بأصوله وعلّق على حواشيه وقدم له محمد بن تاويت الطبخي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية - الرباط.
- 34- التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي لعبد القادر عوده، دار الكاتب العربي، بيروت.
- 35- تعريف أهل الإسلام بأن نقل العضو حرام ومعه أجوبة هامة في الطب، لأبي الفضل عبد الله الصديق الحسني، تحقيق وتعليق صفوت جودة أحمد، مكتبة القاهرة- مصر.
- 36- التعريفات، لعلي بن محمد الشريف للجرجاني، مكتبة لبنان، ساحة رياض الصبح بيروت، ط/1985.
- 37- التعيين في شرح الأربعين، لنجم الدين الطوفي، تحقيق أحمد حاج محمد عثمان، الطبعة الأولى 1419هـ/1998م، مؤسسة الريان بيروت، المكتبة المكيّة - مكة.
- 38- تفسير التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن عاشور، دار التونسية للنشر - تونس:1984م.
- 39- التفسير الكبير، لتقي الدين ابن تيمية، تحقيق وتعليق عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- 40- التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، لأبي محمد علي بن أحمد "ابن حزم الأندلسي"، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان

41- **التقريب والإرشاد الصغير**، لأبي بكر محمد بن الطيّب الباقلاني، قدّم له وحقّقه وعلّق عليه، عبد الحميد بن علي أبو زيد، الطبعة الثانية 1418هـ/1998م، مؤسسة الرسالة بيروت- لبنان.

42- **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، لأبي زيد عبّيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي، قدّم له وحقّقه خليل محي الدين الميس، منشورات محمد علي بيضون، الطبعة الأولى 1421هـ/2001م، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

43- **آثار اختلاف الفقهاء في الشريعة**، لأحمد بن احمد الأنصاري، الطبعة الأولى 1416هـ/1996م، مكتبة الرشد- الرياض.

44- **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه**، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الطبعة الأولى 1400هـ المكتبة السلفية_ القاهرة.

45- **الحجة على أهل المدينة لأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني** رتّب أصوله وعلّق عليه السيّد مهدي حسن الكيلاني القادري، الطبعة الثالثة 1403هـ/1983م، عالم الكتب.

46- **ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري**، عبد الحليم عويس، الطبعة الثانية 1409هـ/1988م، الزهراء للإعلام العربي- القاهرة.

47- **ابن حزم حياته وعصره - آراؤه وفقهه-**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

48- **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، لطفه عبد الرحمن، الطبعة الثانية 2008م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب.

49- **ابن حنبل، حياته وعصره - آراؤه وفقهه-**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

50- **أبو حنيفة: حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي _ القاهرة 1991.

51- **إختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى**، لأبي يوسف يعقوب الأنصاري، عني بتصحيحه والتعليق عليه أبو الوفا الأفغاني، عنيت بنشره لجنة إحياء المعارف النعمانية، أشرف على طبعه رضوان محمد رضوان، مطبعة الوفاء، ط1/1357هـ.

- 52- **الخطاب والتأويل**، نصر حامد أبو زيد، الطبعة الثالثة 2008، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – المغرب.
- 53- **الخيرات الحسان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان**، للعلامة أحمد المكي، طبع على نفقة مولوي محمد عبد الله جيتيكر وشركائه في بومبي الهند سنة 1324هـ. طبع بمطبعة السعادة بجوار محافظة مصر لصاحبها محمد إسماعيل.
- 54- **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، لمحمد عبد الجابري، الطبعة الأولى 1996، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- 55- **الذيل على طبقات الحنابلة**، لابن رجب الحنبلي، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية – القاهرة 1373هـ/1953م.
- 56- **الرد على المنطقيين**، لتقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق الشيخ عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مراجعة وإعداد محمد طلحة بلال منيار، الطبعة الأولى 1426هـ/2005م، مؤسسة الريان – لبنان.
- 57- **الرسالة**، لمحمد بن إدريس الشافعي، تحقيق وشرح أحمد شاکر، دار الكتب العلمية بيروت _ لبنان.
- 58- **رسالة في رعاية المصلحة**، لنجم الدين الطوفي، بتصرف، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح، الطبعة الأولى 1413هـ/1993م.
- 59- **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، لتقي الدين بن تيمية، سنة الطبع 1413هـ، طبع ونشر الرئاسة العامة للدراسات والبحوث العلمية للإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض-السعودية.
- 60- **زراعة الأعضاء من خلال المنظور الشرعي**، لمحمد التاويل، مكتبة الهداية- الدار البيضاء.
- 61- **سبل السلام شرح بلوغ المرام**، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، تعليق محمد ناصر الألباني، الطبعة الأولى 1428هـ/2006م، مكتبة العارف للنشر والتوزيع – الرياض.
- 62- **سنن أبي داود**، لسليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، ومعه كتاب **معالم السنن للخطابي**، إعداد وتعليق عزت عبید الدعاس وعادل السيد، الطبعة الأولى 1418هـ/1997م، دار ابن حزم – بيروت.

- 63- سنن ابن ماجة، لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، حققه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه بشار عواد معروف، الطبعة الأولى 1418هـ/1998م، دار الجيل – بيروت.
- 64- سير أعلام النبلاء، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، أشرف على تحقيق الكتاب وخرّج أحاديثه شعيب الأرنؤوط، حقق هذا الجزء علي أبو زيد، الطبعة الأولى 1403هـ_1983م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- 65- الشافعي حياته وعصره - آراؤه وفقهه-، لمحمد أبو زهرة، الطبعة الثانية 1978، دار الفكر العربي.
- 66- شرح حدود ابن عرفة، لأبي عبد الله محمد الأنصاري الرصاع، تحقيق محمد أبو الأجنان والظاهر المعموري، الطبعة الأولى 1993م، دار الغرب الإسلامي.
- 67- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد شهاب الدين عبد الحي بن أحمد العسكري الحنبلي الدمشقي، أشرف على تحقيقه وخرج أحاديثه عبد القادر الأرنؤوط، وحققه وعلّق عليه محمود الأرنؤوط، الطبعة الأولى 1408هـ/1988م، درا ابن كثير، دمشق – بيروت.
- 68- الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، لأبي البركات أحمد الدردير، اعتنى به مصطفى كمال وصفي، دار المعارف.
- 69- شرح مختصر الروضة، لنجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق عبد بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الأولى: 1408هـ/1988م.
- 70- صحيح مسلم بشرح النووي، الطبعة الأولى 1349هـ/1930م، المطبعة المصرية الأزهر.
- 71 - ضحى الإسلام، لأحمد أمين، مهرجان القراءة للجميع 1998، مكتبة الأسرة – الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- 73- الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي، لأبي الوليد محمد بن رشد الحفيد(ت595هـ)، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، تصدير محمد علال سيناصر، الطبعة الأولى 1994، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان.
- 74- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني الطبعة الرابعة 1414هـ/1993م، دار القلم- بيروت.

- 75- الضياء اللامع شرح جمع الجوامع في أصول الفقه، لأحمد بن عبد الرحمن بم موسى الزليطني القروي المالكي، تقديم وتحقيق وتعليق عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، الطبعة الثانية 1420هـ/1999م، مكتبة الرشد – الرياض.
- 76- طبقات الحنابلة، للقاضي محمد بن أبي يعلى الفراء، تحقيق وتقديم وتعليق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، طبع الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، 119هـ/1999م.
- 77- طبقات الشافعية، لجمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، تحقيق كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى 1407هـ-1987م، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
- 78- طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين أي نصر عبد الوهاب السبكي، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية.
- 79- علم أصول الفقه، لعبد الوهاب خلاّف، مكتبة الدعوة الإسلامية شباب الأزهر، طبعة 1942م.
- 80- طبقات الفقهاء الشافعيين، لابن كثير الدمشقي، تحقيق وتعليق وتقديم، أحمد عمر هاشم و محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية 1413هـ/1993م.
- 81- علم الجدل في علم الجدل، لنجم الدين الطوفي، تحقيق فولفهارت هاينريشس، النشرات الإسلامية، دار النشر فرانز شتاينر بفيسبادن، 1407هـ/1987م.
- 82- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، تصحيح وتحقيق عبد العزيز بن عبد بن باز، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي، أشرف على طبعه محب الدين الخطيب، دار المعرفة بيروت – لبنان.
- 83- فتح المنعم شرح صحيح مسلم، لموسى شاهين لاشين، الطبعة الأولى، 1423هـ/2002م، دار الشروق – القاهرة.
- 84- الفروق، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس المصري القرافي، وبحاشيته كتاب إدرار الشروق على أنواع الفروق للإمام ابن الشاط، تقديم وتحقيق وتعليق عمر حسن القيام، الطبعة الأولى 1424هـ - 2003م، مؤسسة الرسالة.

- 85- الفكر الأصولي – دراسة تحليلية نقدية -، لعبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، الطبعة الأولى 1403هـ/1983م، دار الشروق – جدة.
- 86- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، لمحمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، الطبعة الأولى 1999م، دار الساقى، بيروت – لبنان.
- 87- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، لمحمد الحجوي الثعالبي، ابتدئ طبعه بمطبعة إدارة المعارف بالرباط عام 1340هـ. وكمل بمطبعة البلدية بفاس عام 1345هـ.
- 88- الفوائد في اختصار المقاصد أو القواعد الصغرى، للعز بن عبد السلام، تحقيق إياد خالد الطباع، الطبعة الأولى 1416هـ/1996م، دار الفكر المعاصر بيروت- لبنان، دار الفكر دمشق- سورية.
- 89- الفهرست، لأبي الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق المعروف بالوراق، تحقيق رضا تجدد.
- 90- قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، الدورات من الأولى إلى السابعة عشرة. القرارات من الأول إلى الثاني بعد المائة (1398- 1424هـ/1977-2004م). الطبعة الثانية من طرف أمانة المجمع الفقهي الإسلامي.
- 91- قضية تجديد أصول الفقه، لعلي جمعة محمد، دار الهداية، 1414هـ/1993.
- 92- القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه الموافقات، الجليلي المريني، الطبعة الأولى 1423هـ/2002م، دار ابن القيم – دار ابن عفان.
- 93- القواعد الأصولية وتطبيقاتها الفقهية عند ابن قدامة في كتابه المغني، للجيلالي المريني، الطبعة الأولى 1423هـ/2002م، دار ابن القيم – دار ابن عفان.
- 94- القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز بن عبد السلام تحقيق نزيد كمال حمّاد وعثمان جمعة ضميرية، الطبعة الأولى 1421هـ/2000م، دار القلم دمشق.
- 95- الكافية في الجدل، للجويني إمام الحرمين، تقديم وتحقيق وتعليق فوقية حسين محمود، سنة الطبع 1399هـ/1979م، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه بالقاهرة.
- 96- الكليات، لأبي البقاء الكفوي، قابله على نسخة خطية واعدده للطبع ووضع فهارسه، عدنان درويش و محمد المصري، الطبعة الثانية 1419هـ/1998م، مؤسسة الرسالة بيروت – لبنان.

- 97- **لسان العرب**، لابن منظور، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، الطبعة الأولى، دار المعارف – القاهرة.
- 98- **مالك بن أنس حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، لمحمد أبو زهرة، الطبعة الثانية 1952م، دار الفكر العربي.
- 99- **المحلى**، لابن حزم الظاهري، تحقيق محمد منير الدمشقي، الطبعة الأولى: 1352هـ، إدارة الطباع المنيرية – مصر.
- 100- **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، لعبد القادر بن بدران الدمشقي، تصحيح وتقديم وتعليق عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الثانية 1401هـ/1981، مؤسسة الرسالة بيروت.
- 101- **المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي**، لمصطفى سعيد الخن، الطبعة الأولى 1423هـ 2003م، دار النفائس _ الأردن.
- 102- **المستصفى من علم الأصول**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، دراسة وتحقيق حمزة بن زهير حافظ.
- 103- **المعتمد في أصول الفقه**، لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، اعتنى بتهديبه وتحقيقه محمد حميد الله، بتعاون مع محمد بكر وحسن حنفي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية – دمشق، 1384هـ/1964م.
- 104- **المحصول في علم الأصول**، لفخر الدين محمد بن بن الحسين الرازي، دراسة وتحقيق طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة – بيروت.
- 105- **معجم أصول الفقه**، لخالد رمضان حسن، دار الحرايبيشي للدراسات الإنسانية.
- 106- **معجم أصول الفقه (عربي – إنجليزي)**، وضعه قطب مصطفى سانو، قدم له وراجعه محمد رواس قلعجي، الطبعة الأولى 1420هـ/2000م، دار الفكر – دمشق.
- 107- **معجم المؤلفين**، عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة.
- 108- **المعونة في الجدل**، لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي، حققه وقدم له ووضع فهارسه عبد المجيد تركي، الطبعة الأولى 1408هـ/1988م، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان.

- 109- **المفردات في غريب القرآن**، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، حقق وأعدّ بمركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، الناشر مكتبة نزار مصطفى الباز.
- 110- **مفهوم النص – دراسة في علوم القرآن** –، لنصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
- 111- **مقاصد الشريعة**، لطفه جابر العلواني، الطبعة الأولى 1431هـ/2001م، دار الهادي بيروت لبنان.
- 112- **مقاصد الشريعة**، سلسلة آفاق التجديد، تحرير وحوار عبد الجبار الرفاعي، الطبعة الأولى 1422هـ/2002م، دار الفكر المعاصر بيروت- لبنان/ دار الفكر دمشق- سورية.
- 113- **مقاصد الشريعة الإسلامية**، للطاهر بن عاشور تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، الطبعة الثانية 1421هـ/2001م، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن.
- 114- **المقدمة**، لابن خلدون تحقيق وتقديم وتعليق عبد السلام الشدادى، خزانة ابن خلدون بين الفنون والعلوم والآداب، الطبعة الأولى 2005 الدار البيضاء- المغرب.
- 115- **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، للحافظ أبي الفرج بن الجوزي، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الثانية 1409هـ.
- 116- **الموافقات في أصول الشريعة**، لأبي إسحاق الشاطبي، شرح وتخرير ونقد عبد الله دراز، واعتنى به محمد عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى- مصر.
- 117- **نظرية التجديد الأصولي من الإشكال إلى التحرير**، لحسان الشهيد، الطبعة الأولى 2012، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت.
- 118- **نظرية التقعيد الفقهي**، لمحمد الروكي، الطبعة الأولى 1414هـ/1994م، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 25، مطبعة النجاح الجديدة- الدار البيضاء.
- 119- **نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي**، لوهبة الزحيلي، الطبعة الرابعة 1405هـ/1985م، مؤسسة الرسالة بيروت.

120- نقض المنطق، تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة والشيخ سلمان بن عبد الرحمن الصنيع، صححه محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية- القاهرة.

121- نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق وتعليق أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، الطبعة الأولى 1426هـ/2005م، دار ابن القيم ودار ابن عفا.

122- الوفيات، لأبي العباس أحمد بن حسن بن الخطيب الشهير بابن قنفذ القسنطيني، تحقيق وتعليق عادل نويهض، الطبعة الرابعة 1403هـ/1983م، منشورات دار الآفاق الجديدة – بيروت.

فهرس الموضوعات

- 1.....شكر وتقدير ■
- 2.....إهداء ■
- 3.....مقدمة ■
- 13.....□ الباب الأول: الدليل الأصولي : النشأة والتطور (دراسة نظرية).
- 14.....■ الفصل الأول: الدليل الأصولي: - مفهومه - نشأته - أنواعه.
- 15.....■ المبحث الأول: مفهوم الدليل الأصولي.
- 15.....- المطلب الأول: مفهوم الدليل لغة واصطلاحاً.
- 15.....- الفرع الأول: لغة.
- 16.....- الفرع الثاني: اصطلاحاً.
- 21.....■ المبحث الثاني: نشأة الدليل الأصولي.
- 21.....- المطلب الأول: الدليل الأصولي زمن النبي.
- 22.....- الفرع الأول: حادثة أسرى بدر.
- 24.....- الفرع الثاني: عدم قتله ﷺ للمنافقين.
- 25.....- الفرع الثالث: عدم هدمه ﷺ للكعبة وجعلها على قواعد إبراهيم.
- 33.....- المطلب الثاني: الدليل الأصولي زمن الخلفاء رضي الله عنهم.
- 35.....- المطلب الثالث: الدليل الأصولي على عهد أئمة المذاهب.
- 37.....- الفرع الأول: أبو حنيفة النعمان (80-150 هـ).
- 39.....- الفرع الثاني: مالك بن أنس (93-179 هـ).
- 42.....- الفرع الثالث: محمد بن إدريس الشافعي (150-204 هـ).
- 45.....- الفرع الرابع: أحمد بن حنبل (164-241 هـ).
- 49.....- الفرع الخامس: داود الأصفهاني الظاهري (ت 201 - 270 هـ).
- 51.....■ المبحث الثالث: أنواع الدليل الأصولي.
- 51.....- المطلب الأول: من حيث صياغته على طريقة أهل التأليف فيه.
- 51.....- الفرع الأول: طريقة أهل التجريد.
- 67.....- الفرع الثاني: طريقة أهل التمثيل.
- 68.....- المطلب الثاني: من حيث انتماؤها للعقل أو النقل.
- 73.....- المطلب الثالث: من حيث الاتفاق والاختلاف. (نماذج لبعض الأدلة).
- 74.....- الفرع الأول: الكتاب.
- 77.....- الفرع الثاني: السنة.

- الفرع الثالث: عمل أهل المدينة..... 80
- الفرع الرابع: الإجماع..... 86
- الفرع الخامس: قول الصحابي..... 89
- الفرع السادس: القياس..... 90
- الفرع السابع: شرع من قبلنا..... 92
- الفرع الثامن: الاستصحاب..... 92
- **المطلب الرابع: من حيث الأداء الوظيفي..... 93**
- الفرع الأول: الدليل الأصولي الاستمدادي..... 93
- الفرع الثاني: الدليل الأصولي التأكيدى والترجيحي..... 94
- الفرع الثالث: الدليل الأصولي الفهمي..... 94
- الفرع الرابع: الدليل الأصولي الاستنباطي..... 95
- الفرع الخامس: الدليل الأصولي التنزيلى..... 96
- الفرع السادس: الدليل الأصولي العدمي..... 96
- **الفصل الثانى: تطور الدليل الأصولى..... 99**
- **المبحث الأول: الدليل الأصولى من التأسيس إلى النضج..... 100**
- **المطلب الأول: نموذج الإمام الشافعى (ت204هـ)..... 100**
- **المطلب الثانى: نموذج الإمام ابن حزم (ت456هـ)..... 106**
- **المطلب الثالث: نموذج الإمام الجوينى (ت478هـ)..... 111**
- **المطلب الرابع: نموذج الإمام الغزالى (ت505هـ)..... 116**
- **المبحث الثانى: الدليل الأصولى فى فقه المصالح والموازنات..... 120**
- **المطلب الأول: نموذج العز بن عبد السلام (ت660هـ)..... 122**
- **المطلب الثانى: نموذج الإمام الطوفى (ت716هـ)..... 127**
- **المبحث الثالث: الدليل الأصولى فى فقه المقاصد..... 132**
- **المطلب الأول: نموذج أبو إسحاق الشاطبى (ت790هـ)..... 132**
- **المطلب الثانى: الطاهر بن عاشور (ت1393هـ)..... 138**
- **المبحث الرابع: الدليل الأصولى فى الكتابات الحديثة وقضية التجديد..... 147**
- **المطلب الأول: الدليل الأصولى فى الكتابات الحديثة..... 147**
- الفرع الأول: الكتابة التاريخية..... 147
- الفرع الثانى: الكتابة المدخلىة..... 150
- الفرع الثالث: الكتابة التجزئىة..... 153
- **المطلب الثانى: الدليل الأصولى وقضية التجديد..... 154**
- الفرع الأول: الاتجاه الإحيائى التعديلى..... 155

- 187..... الفرع الثاني: الاتجاه الحدائي.....
- 227..... □ الباب الثاني: الدليل الأصولي وعلاقته بالاختلاف
- 228..... ■ الفصل الأول: الاختلاف: مفهومه - مشروعيته - أنواعه - أسسه وضوابطه
- 229..... ■ المبحث الأول: مفهوم الاختلاف
- 229..... - المطلب الأول: مفهوم الاختلاف لغة واصطلاحاً
- 229..... - الفرع الأول: مفهوم الاختلاف لغة
- 230..... - الفرع الثاني: مفهوم الاختلاف اصطلاحاً
- 231..... ■ المبحث الثاني: مشروعية الاختلاف
- 232..... ■ المبحث الثالث: أنواع الاختلاف
- 236..... ■ المبحث الرابع: أسس الاختلاف وضوابطه
- 238..... - المطلب الأول: فقه الخلافات. (قراءة في بعض كتب فقه الخلافات)
- 244..... - المطلب الثاني: علم الجدل والمناظرة (قراءة في بعض كتبه)
- 252..... - المطلب الثالث: العلاقة بين علم الجدل والمناظرة والدليل الأصولي
- 253..... ■ المبحث الخامس: أسباب الاختلاف. (قراءة في بعض كتبها)
- 256..... ■ المبحث السادس: آفة الاختلاف
- 264..... - المطلب الأول: المقابلة الأولى: الاختلاف النقدي والعنف
- 266..... - المطلب الثاني: المقابلة الثانية: الاختلاف النقدي والخلاف
- 267..... - المطلب الثالث: المقابلة الثالثة: الاختلاف النقدي والفرقة
- 270..... ■ الفصل الثاني: علاقة الدليل الأصولي بالاختلاف
- 271..... ■ المبحث الأول: مظاهر العلاقة الأدبية بين الدليل الأصولي بالاختلاف
- 271..... - المطلب الأول: حضور الاختلاف في القواعد الأصولية
- 276..... - المطلب الثاني: حضور الاختلاف في مباحث علم الأصول
- 289..... ■ المبحث الثاني: مظاهر العلاقة السببية بين الدليل الأصولي والاختلاف
- 289..... - المطلب الأول: امتداد الفكر الأصولي في فهم النص وتفسيره
- 290..... - الفرع الأول: فقه القرآن
- 299..... - الفرع الثاني: فقه الحديث
- 307..... - المطلب الثاني: امتداد الفكر الأصولي في واقع المكلفين وآثاره
- 307..... - الفرع الأول: فقه الفروع
- 318..... - الفرع الثاني: فقه النوازل
- 328..... ■ خاتمة
- 330..... ■ الفهارس
- 331..... ■ فهرس الآيات القرآنية

- 335..... فهرس الأحاديث النبوية الشريفة ■
- 336..... فهرس القواعد الأصولية والمقاصدية ■
- 337..... فهرس المصادر والمراجع ■
- 349..... فهرس الموضوعات ■