يحيى محمد

جدلية الخطاب والواقع

تنبيه: كل مَن اطلعَ على حلقة (النظام الواقعي) ضمن سلسلة المنهج في فهم الاسلام فسوف لا يحتاج الى قراءة هذا الكتاب..

المحتويات

مقدمة
القسم الأول: تحديدات منهجية
الفصل الأول: الإتجاهات الحديثة وتوظيف الواقع
1- الواقع والتوظيف العلمي
2- الواقع كقرين
3- الواقع كقاعدة للفهم
4- الواقع والفهم الأعمق
5- الواقع والتخصيص الظرفي
6- الواقع وتدرج الأحكام
7- الواقع وثقافة التساؤل
8- الواقع كمنتج للنص
9- الواقع كإشكالية
10- الواقع كنظام
الفصل الثاني: النص.. الواقع.. العقل
النص
الواقع
العقل
الخطاب والحجج الثلاث
الفصل الثالث: الخطاب الديني والمنهج الواقعي
النص والحاجة إلى الدلالة الواقعية

القسم الثاني: الواقع وفهم الخطاب
الفصل الرابع: البعد الحضاري والفهم
شواهد لأثر الواقع على تغيير فهم النص
الفصل الخامس: الواقع وتعارضات النص
تمهيد
النموذج الأول
النموذج الثاني
ملاحظات نقدية
النموذج الثالث
المحور الموضوعي
المحور الحكمي

القسم الثالث: ظاهرة نسخ الأحكام وتغييرها
الفصل السادس: النسخ في الخطاب
ما هو النسخ؟
النسخ ودوران العلة
الفصل السابع: التشريع الديني وتغايراته

1- تغايرات التشريع في العصر النبوي
النبي ومبدأ ولاية الأمر
النبي وممارسة النسخ
2- تغايرات التشريع في عصر الخلافة الراشدة
الفصل الثامن: التغيير الفقهي وأنماطه الواقعية
1- وحدة الدليل الإجتهادي
2- تعارض الدليل الإجتهادي
3- التعارض مع النص
أ - الواقع وتخصيص الحكم
ب - الواقع وتغيير الحكم
القوانين الحديثة وتغيّر الأحكام
الفصل التاسع: إشكالية تغيير الأحكام
مشاكل الطريقة البيانية
موضوع الحكم وتحليل عناصره
مخاطر القول بمبدأ جواز تغيير الأحكام
الجواب نقضاً وبناءً
الجواب حلاً ومبنىً
الرد على الشبهة الأولى
الرد على الشبهتين الثانية والثالثة
الرد على الشبهة الرابعة
الرد على الشبهة الخامسة
المصادر

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

إحياء.. تجديد.. إصلاح..

ثلاثة عناوين كثيراً ما تُرفع بين الحين والآخر من قبل العلماء والمثقفين الإسلاميين وهم بصدد البحث حول الفكر الإسلامي. والعناوين تتقاطع في نقاط معينة من مدلولاتها. فالإحياء يبحث عن المساحة المعرفية المغمورة من تراثنا الفكري ليعيد إظهارها من جديد. فهو يبحث عما هو موجود ليستخلصه من وسط الركام، دون أن يضيف إليه شيئاً جديداً معتداً به.

أما التجديد فيبحث عما هو جديد ليلبّس به الفكر الإسلامي دون أن يكتفي بإخراج المغمور من المعرفة المطلوبة وسط الركام كما يفعل الإحياء، وإنما يضيف إلى ذلك محاولات التوفيق ليفسّر بها القضايا المستحدثة دون أن يغير شيئاً من صيغة الجهاز المعرفي المتوارث عن السلف. فهو بالتالي يطمح لإظهار اللياقة الفكرية لتناسب العصر وما يترتب عليها من إبراز الحلل الجديدة. هذا إذا ما استثنينا النزعات التي ترفع شعار التجديد وقصدها العلمنة أو التغريب.

في حين إن الإصلاح أمر مختلف. إذ يفترض وجود خطأ أساس في الفكر الإسلامي (التقليدي) لا بد من تسليط الضوء عليه لكشفه ومعالجته، أو العمل على إصلاحه عبر ذات الأداة الإسلامية، فيفترق بذلك عن الإحياء والتجديد. وبالتالي فهو لا يخرج عن دائرة ما يبحث فيه، رغم كونه بديلاً عن غيره، طالما أن آليات الفكر الإسلامي هي آليات إجتهادية غرضها بالدرجة الرئيسة فهم النص أو الإنشغال بفهمه.

ولا نخفي أننا من الذين يدعون إلى الإصلاح، لا الإحياء والتجديد بالمعنى السالف الذكر. إذ يمكن تلخيص المعادلة التي تدفعنا بإتجاه الأول عبر العملية المنطقية التالية:

إما أن الفكر الإسلامي التقليدي صحيح منهجياً أو لا؟..

لكن إنْ كان صحيحاً فلا أقلّ من أن تكون أجهزته التوليدية وممارساته المعرفية متفقة مع الواقع ومتسقة معه.

وحيث أنها ليست على إتفاق وإتساق مع الواقع، لذا لا بد من أن تشتمل على خطأ جذري يصيب قلب لحمتها المنهجية.

هذه هي المعادلة التي تلمسناها خلال البحوث التي نقدمها بصدد الفكر الإسلامي. وسنكشف في البحث - الذي بين أيدينا - عن هذه الثغرة من الخطأ المنهجي، دون أن نتعلل بالعلل الوهمية، أو نبقى حالمين بنشوة ما حققه تراثنا من مكاسب معرفية كما أسداها أسلافنا من العلماء الصالحين. إذ لا يجدينا نفعاً أن نظل مرددين لهذه المكاسب أو نتخذها نموذجاً للعصمة والتقديس فيمنعنا ذلك من تجشم عناء البحث فيما تنطوي عليه من أخطاء وثغرات منهجية. فغني عن البيان أنه لا بد من الفصل بين تقديس الشخصية من جهة، وتقديس الفكرة النابعة عنها من جهة ثانية، فلا يلزم أحدهما الآخر. بل كل ما يمكن قوله هو أننا نقدّر الإخلاص الديني والجهود العلمية المضنية التي بذلها أجدادنا من العلماء والفقهاء وما أفادونا به من ثراء معرفي ما كان لنا أن نفعل شيئاً ذا أهمية بدونه. ونستعير هنا ما سبق أن كتبه العالم الفيزيائي الشهير نيوتن الذي قال: ‹‹إذا كنت أنا قد رأيت أكثر مما رأى معظم الرجال، فذلك لأنني وقفت على أكتاف عمالقة››[1]. إذ نعترف بأننا نقف كالأقزام أمامهم، لكننا مع هذا نمتلك من

---

[1] جون ب. ديكنسون: العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث، ترجمة شعبة الترجمة باليونسكو، سلسلة عالم المعرفة (112)، 1407هـ - 1987م، ص70. ونشير بهذا الصدد إلى ان عبارة نيوتن المذكورة في المتن هي بنظر بعض المحققين (فولكنر) لم تكن محايدة أو بريئة (للتفصيل انظر: جون جريبن: الكشف عن حافة الزمن،

السلاح المعرفي ما لم يمتلكوه، يكفينا في ذلك ما تحقق لنا من تطور ‹‹الواقع›› وظهور أساليب جديدة للبحث تجعلنا نعيد النظر فيما كان مطروحاً من قبل. مما يجعل خلافنا محدداً بالأساس مع الطريقة المتبعة للتفكير. ونستشهد هنا بعبارة مفيدة للفيلسوف فرانسيس بيكون، إذ قال: ‹‹الأعرج على الطريق الصحيح يسبق العدّاء على الطريق الخطأ››[2]. فنحن وإن لم نرفض كل ما طرحه القدماء، بل لا يسعنا ذلك أبداً، كما أنّا نثمّن الكثير من عطائهم المعرفي واستكشافهم الحقائق التي ما زال أثرها عامراً حتى يومنا هذا، لكنّا مع هذا نعترض على الطريقة التي مارسوها في الفهم والتفكير، وقد تبيّن لنا اليوم أنها ليست مصدراً موثوقاً لبناء المعرفة وكشف الحقيقة، فضلاً عن أن تكون أداة صالحة للإعتماد في علاج الواقع. فهذا هو أساس ما نعترض عليه. وبالتالي ليكن القارئ الكريم على حذر من الخلط؛ حينما نعتمد أحياناً على ما أنتجوه من فكر نراه صائباً، وما نخالفهم عليه من طريقة أودت بهم - في المقابل - إلى الكثير من النتاج الخاطئ.

لذا فالمطلوب فعله هو إجراء خطوة أخرى تصحح مسار الخطوة التي أقبل عليها سلفنا الصالح من قبل، وذلك عبر العمل على بناء الطريقة المناسبة التي تتفق مع مقتضيات كل من الخطاب الديني والواقع. فإتفاقها مع مقتضى الخطاب يجعلها تتمسك بطابعها الإسلامي، كما إن إتساقها مع الواقع يجنبها نكران حقائق الخلق والتكوين. والعملية ليست جمعاً بين ما يعرف اليوم بالتراث والحداثة، أو الأصالة والمعاصرة. فالخطاب الديني ليس من التراث، بل من أبرز مكوناته. كما إن الواقع لا يمكن حصره وتضييقه بمجرد (الحداثة) والمعاصرة، بل إن هذه المفاهيم لا تخلو من المضامين الآيديولوجية. فالعصرنة والمعاصرة والتحديث والحداثة والأصالة والتراث كلها اصطلاحات تستبطن مفاهيم جديدة ‹‹معصرنة›› ظهرت حديثاً لإرتباطها بعصر ما يسمى بالنهضة الحديثة وما لابسها من احتكاك واصطدام بالواقع الغربي. وهي عادة ما تقف حائلاً دون التقويم العلمي للمعرفة، وهو التقويم الذي يفترض فيه تجنب الإنزلاق والرضوخ سلفاً للمصالح الذاتية والزمنية، كتلك التي تقوم على منطق المنفعة العصرية. فالأمر لا يحسم إلا من خلال النظر إلى الواقع في جميع أبعاده وتشكيلاته، بما في ذلك الواقع الإستشرافي الخاص بما لم يتم تحققه بعد.

من جانب آخر علينا أن نعترف بأن مشروعنا يواجه مشكلة تتعلق بفهم القارئ وما يتأثر به من الثقافة السائدة. فنحن نشهد هذه الأيام إطروحات تركز على الواقع في قبال النص، فأصبح الصراع صراعاً دينياً علمانياً، فمن يدافع عن النص ينتمي إلى الفصيل الديني، ومن يدافع عن الواقع ينتمي إلى الطرف المضاد، لا سيما وأن بعض المعالجات العلمانية لها بعض التمرس في تفكيك النص ونزع القداسة عنه برده إلى إطاره البشري والإجتماعي. فأصبح البحث الجاد والمؤسس على الواقع من منطق ديني يصعب فهمه وتخليصه من عقدة العلمنة، مثلما كان من الصعب على أصحاب النقل فهم ما يريده أصحاب الرأي، فكان يُنظر إلى كل ما يطرحه الأخيرون من ‹‹رأي›› بأنه من الأهواء والبدع. وقد حدث مثل هذا الأمر مع أصحاب النهضة الغربية الحديثة، كالذي تشير إليه الرسالة التي وجّهها الفيلسوف الفرنسي ديكارت إلى مرسين (عام 1629م) والتي اشتكى فيها من صعوبة طرح أي فلسفة جديدة دون أن تُفسّر بأنها معارضة للدين؛ بسبب الخلط بين الأخير والفلسفة التقليدية، فقال بصدد ذلك: ‹‹لقد أُخضع اللاهوت لفلسفة أرسطو إخضاعاً يكاد يتعذّر معه شرح أي فلسفة أخرى دون أن تبدو أول الأمر مخالفة للدين››[3].

ترجمة علي يوسف علي، نشر المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2001م، ص9-12، عن منتدى سور الأزبكية: (www.books4all.net).

[2] فرنسيس بيكون: الاورجانون الجديد، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013م، فقرة 61، ص45.

[3] انظر: روبرت م. أغروس وجورج ن. ستانسيو: العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال خلايلي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 134، 1989م، ص131.

وإبتداءاً نذكّر بأن طرحنا يختلف جذراً عن الطرح العلماني الساعي إلى نزع القداسة عن النص وأصول الفكر الديني ولو عبر بعض التمويهات. لذلك نأمل من القارئ أن لا يقع في هذا الخطأ من الخلط، فالجذور التي تربطنا بالحقيقة الدينية هي جذور صميمة، لكن فهمنا لجزئيات هذه الحقيقة مختلف، طالما نراها لا تلغي الواقع من الإعتبار، بل توليه غالب الحق حين التعارض من غير مجاوزة أو تعال، كما سيتبين لنا خلال البحث. وبالتالي لا بد من التفريق بين المنهجين، إذ يتصف الطرح العلماني بأنه يلغي الدين كلياً عن التأثير والتعويل، وليس هو الحال مع المنهج الواقعي بكافة مدارسه، حتى تلك التي تغلو به إلى المدى الذي تحرّف فيه كلمات الشريعة لتنزلها منزلة الواقع. مثلما كان القدماء على العكس يحرّفون الواقع ليطابقوا عليه الشريعة. وكلاهما خطأ!

***

أخيراً تتضمن أبحاث هذا الكتاب ثلاثة أقسام لكل منها عدد من الفصول. وسيكون القسم الأول ممهداً لما بعده، إذ سنتحدث عن ثلاث مقدمات تأسيسية هي بمثابة العمود الفقري لما سيأتي بعدها من بحث، سواء في هذا الكتاب أو في ما يليه، كما في كتاب (فهم الدين والواقع). والمقدمات الثلاث كالتالي:

1- الإتجاهات الحديثة وتوظيف الواقع
2- النص.. الواقع.. العقل
3- بين التفكيرالماهوي والوقائعي

في حين سيهتم القسمان الآخران بأثر الواقع على النص؛ فهماً وتغييراً (للحكم). فالقسم الثاني يتضمن الفصلين التاليين:

1- البعد الحضاري وفهم النص
2- تعارضات النص والفهم

أما القسم الأخير فيتضمن الفصول الأربعة التالية:

1- النسخ في الخطاب
2- التشريع الديني ومغايراته
3- التغيير الفقهي وأنماطه الواقعية
4- إشكالية تغيير الأحكام

ومن الله نستمد العون والتوفيق..

يحيى محمد
1999\2\9

تمّ تجديد المقدمة للطبعة الثانية في:
2009\11\15

www.fahmaldin.net
info@fahmaldin.com

القسم الأول: تحديدات منهجية

الفصل الأول

الإتجاهات الحديثة وتوظيف الواقع

ظهرت إتجاهات عديدة خلال القرنين الماضيين تدعو للإفادة من الواقع وتوظيفه لفهم النص الديني وتفسيره. ورغم تعدد هذه الإتجاهات فإن بعضها قد لا يتقاطع مع البعض الآخر، وأن الحدود بينها يمكن أن تكون مفتوحة، على الأقل فيما دعى إليه المفكرون من الرواد المسلمين، فقد تجد للمفكر الواحد أكثر من إتجاه في توظيفه للواقع. وما يعنينا منها ليس التلونات التي قد يتلون بها المفكر الحديث بقدر ما يهمنا طبيعة الإتجاهات وتمايزها. لذا سنركز على المناهج البارزة مع إغفال ما قد يتبناه المفكرون من خطوط ضمن عناوين أخرى مختلفة. ويمكن إجمال هذه الإتجاهات كما يلي:

1- الواقع والتوظيف العلمي

ظهر الإتجاه العلمي للفهم الديني وهو يحاول جعل الخطاب المعياري خطاباً وجودياً كونياً ينطوي على مختلف العلوم الطبيعية، ساعياً إلى فرض المقررات العلمية على النص الإلهي لأدنى مناسبة، ومن ثم تحويل الوظيفة المعيارية للنص إلى وظيفة كونية. فقد اتصف هذا الإتجاه بافتقاره إلى الضبط، فهو بقدر ما يبدي من تفاصيل علمية بقدر ما كان يعاني من فقر مدقع للتوصل إلى فهم منضبط للنص كما هو ‹‹في ذاته››. إذ عمل على إسقاط النظريات والحقائق العلمية على نص الخطاب دون مراعاة السياق وظواهر النص الخاصة، كما هو واضح مما جاء في كتاب (الجواهر في تفسير القرآن الكريم) للشيخ طنطاوي جوهري (المتوفى سنة 1940م). فقد ولع الشيخ جوهري بهذا النوع من التفسير كولع الفخر الرازي بالجدل الكلامي في تفسيره الكبير، فكلاهما لم يترك للنص حيّزاً من البحث والتداول كما هو في ذاته. وقد وصف إبن حيان الفخر الرازي في (البحر) بأنه جمع كل شيء إلا التفسير، وكذلك إتّهم البعض طنطاوي جوهري بأنه قام بإلصاق كل شيء بالدين حتى كاد يجعل القرآن كله علوماً طبيعية، مثلما كاد الفقيه يجعل من القرآن فقهاً فحسب، كالذي فعله القرطبي في (جامع أحكام القرآن)[4].

لقد قام الشيخ طنطاوي جوهري بتقسيم الدين إلى علمين: أحدهما علم الآفاق والأنفس، أي معرفة العوالم العلوية والسفلية، والآخر علم الشريعة. وزعم أن ديننا يأمرنا بذلك، وإلا ما الفرق بين قوله تعالى: ((قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ))[5]، وقوله: ((فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ))[6]؟ فكلاهما أمر، والأمر دال على الوجوب، فإذا كنّا قد قرأنا الأحكام الشرعية وقضينا بها؛ فلنقرأ - أيضاً - العجائب الكونية ولنعمل بها[7]. لا سيما أن القرآن - برأيه - يتضمن ما يربو على سبعمائة وخمسين آية كلها في عجائب الكون ومنافعه وغرائبه، وهي أكثر مما يتضمنه من الأحكام الشرعية، حيث أن آيات الفقه

---

[4] طنطاوي جوهري: الجواهر في تفسير القرآن الكريم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده، مصر، 1341هـ، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية http://www.al-mostafa.com، ج14، ص152، وج3، ص164.

[5] يونس\101.

[6] الكوثر\2.

[7] الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ج1، ص7.

والأحكام الصريحة لا تزيد على مائة وخمسين آية[8]. وبالتالي حسِب أن علوم الطبيعة والكائنات أفضل من علوم الفقه وأحق بالرعاية؛ لكونها دالة على الله والتوحيد ولأن فيها نظام الأمم وحياتها[9]. لذلك نقد المسلمين لإهمالهم العلوم الأولى وحصر اهتمامهم في الفقه وأصوله[10]، ورأى أنهم وإن حافظوا على الكتاب الكريم لكنهم خالفوا نهجه في الحض على النظر في الكون والتعقّل والتفكّر، وناموا على الوضوء والنجاسات والبيع والفرائض[11].

وهناك عدد كبير ممن عوّلوا على التفسير العلمي؛ منهم: الشيخ محمد بن أحمد الاسكندراني، وهو من علماء القرن التاسع عشر، كما في كتابه (كشف الأسرار النورانية القرآنية فيما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية والحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية)، ومفتي الديار المصرية الشيخ محمد بخيت المطيعي، كما في (تنبيه العقول الإنسانية لما في آيات القرآن من العلوم الكونية والعمرانية)، وحنفي أحمد، كما في (التفسير العلمي للآيات الكونية في القرآن)، ومصطفى صادق الرافعي، كما في (إعجاز القرآن)، ومحمد أحمد الغمراوي، كما في (سنن الله الكونية) و(الإسلام في عصر العلم)، ومحمد أحمد العدوي، كما في (آيات الله في الآفاق)، وعبد الله فكري، كما في (مقارنة بعض مباحث الهيئة بالوارد في النصوص الشرعية) و(القرآن ينبوع العلوم والعرفان)، وعبد العزيز اسماعيل، كما في (الإسلام والطب الحديث). كذلك هو الحال مع عبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده وأحمد خان وهبة الدين الشهرستاني ومصطفى محمود وزغلول النجار وعبد الرزاق نوفل، وغيرهم الكثير الكثير.

لقد أخذت هذه التفاسير على عاتقها تحويل الخطاب الإلهي من خطاب معياري يفيد الهداية والإرشاد إلى معاني ‹‹وجودية›› ضمن علوم الطبيعة، كالفيزياء والطب والفلك وغيرها، كما أخذت تغالي فتفسّر حتى الكائنات الغيبية تبعاً لعلاقات الطبيعة. ففسّرت الملائكة بـ ‹‹القوى الطبيعية››، والجن بـ ‹‹الميكروب الخفي الذي يسبب كثيراً من الأمراض››، والنور في آية النور وغيرها بالكهارب. كما فسّرت (الأزواج) في مثل قوله تعالى: ((سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون))[12]؛ بأنها تشمل الكهارب وغيرها، وأيضاً فسّرت الآية القائلة: ((ثم استوى إلى السماء وهي دخان))[13]؛ بأنها تعني الأثير في الإصطلاح العلمي الذي افترضه العلماء واختلفوا حوله[14]. كذلك فسّرت آية الرحمن ((يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان))[15]؛ بأنها دالة على إمكانية النفوذ في الأقطار الكونية، وأن معنى كلمة (سلطان) هو ‹‹العلم››، خلافاً لما رآه القدماء من ان المعنى هو من خصائص يوم القيامة كما يدلّ عليه سياق النص، حتى جاء في تفسير إبن كثير بأن معنى الآية هو أنكم يا معشر الجن والإنس: ‹‹لا تستطيعون هرباً من أمر الله وقدره، بل هو محيط بكم لا تقدرون على التخلص من حكمه ولا النفوذ عن حكمه فيكم، أينما ذهبتم أُحيط بكم، وهذا في مقام الحشر، الملائكة محدقة بالخلائق سبع صفوف من كل جانب فلا يقدر أحد على الذهاب إلا بسلطان، أي بأمر

---

[8] المصدر السابق، ج1، ص3 و6.
[9] نفس المصدر، ج3، ص150.
[10] نفس المصدر، ج2، ص85.
[11] نفس المصدر، ج2، ص115.
[12] يس/36.
[13] فصلت/11.
[14] محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة الثانية، 1396هـ -1976م، ج2، ص499.
[15] الرحمن/33.

الله››[16]. وقد رفض الكثير من المعاصرين التوظيف العلمي لهذه الآية، كما هو حال الطباطبائي الذي عدّ السياق لا يلائمه[17].

ونشير إلى أن للتفسير العلمي ارهاصات قديمة، لكنه لم يستطع أن ينفذ إلى التيار العام للعلماء، بل بقي شاذاً غير معوّل عليه بإستثناء عدد قليل لا يتجاوزون أصابع اليد؛ إذا ما إستثنينا العرفاء الذين يرون في القرآن ما يدل على كل شيء خارجي، ومنهم الغزالي كما في (جواهر القرآن)، إذ اعتبر أن القرآن ميدان لا ينضب في حمله لعلم الأولين والآخرين. فجميع العلوم مغترفة من بحر واحد، وأن أوائلها ليست خارجة عن القرآن[18]. وقد بسط العرفاء هذا الأمر حتى على حروف اللغة العربية، فرأوا وجود تناظر وتسانخ بين مظاهر الوجود من جهة، وبين اللغة والحروف - ومنها لغة النص الديني وحروفه - من جهة ثانية، فلكل حرف دلالة على كائن وجودي، وكذا كل كلمة، وهي مركبة من الحروف، لها دلالة على التركيب الوجودي بين الأشياء[19].

أما ما عدا العرفاء فننقل ما ذكره عالم اللغة والقراءات ابن الفضل المرسي (المتوفى سنة 655هـ) في تفسيره من أن القرآن جمع علوم الأولين والآخرين بحيث لم يحط بها علماً حقيقة إلا المتكلم بها، ثم رسول الله خلا ما استأثر به سبحانه وتعالى، ومن هذه العلوم علم الطب والجدل والهيئة والهندسة والجبر والمقابلة والنجامة وغيرها، لكنه اكتفى بنقل عدد من الإشارات القرآنية، ولو على نحو ذكر الصنعة أو اسم الشيء أو الفعل أو الأمر بالفعل مما لا دلالة له على العلم وأصول الصنائع بالمعنى الخاص أو الحديث[20].

---

16 إبن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار القلم في بيروت، الطبعة الأولى، ج4، ص241. ومثل ذلك: الآلوسي: روح المعاني، دار الفكر، بيروت، 1408هـ - 1987م، ج27، ص112. كما ذكر الماوردي أن في الآية قولين: أحدهما إن استطعتم أن تعلموا ما في السماوات والأرض فاعلموا، لن تعلموه إلا بسلطان، قاله الضحاك. والثاني: إن استطعتم أن تخرجوا من جوانب السماوات والأرض هرباً من الموت فانفذوا، قاله الضحاك. وجاء في معنى ((لا تنفذون إلا بسلطان)) ثلاثة أقوال: أحدها بمعنى الحجة، قاله مجاهد، والحجة هي الإيمان، قاله إبن بحر. والثاني: لا تنفذون إلا بمُلْك وليس لكم ملك، قاله قتادة. والثالث: لا تنفذون إلا في سلطانه وملكه، لأنه مالك السماوات والأرض وما بينهما، قاله إبن عباس (الماوردي: النكت والعيون، طبعة مطابع مقهوي، الكويت، الطبعة الأولى، 1402هـ - 1982م، ج5، ص434).

17 محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم، ج19، ص106-107.

18 أبو حامد الغزالي: جواهر القرآن، دار الآفاق الجديدة في بيروت، الطبعة الرابعة، 1979م، الفصل الخامس بعنوان: في انشعاب سائر العلوم من القرآن.

19 انظر مثلاً ما ذكره العارف القيصري بهذا الصدد (داود بن محمود القيصري: مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات انوار الهدى، الطبعة الاولى، 1416هـ، ج2، ص434-435. كما انظر حلقة (النظام الوجودي).

20 فقد ذكر المرسي كما نقل عنه السيوطي بأن ‹‹الطب فمداره على حفظ نظام الصحة واستحكام القوة، وذلك انما يكون باعتدال المزاج بتفاعل الكيفيات المتضادة، وقد جمع ذلك في آية واحدة وهي قوله تعالى: ((وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً)). وعرفنا فيه بما يعيد نظام الصحة بعد اختلاله، وحدوث الشفاء للبدن بعد اعتلاله في قوله تعالى: ((شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ)). ثم زاد على طب الاجسام بطب القلوب وشفاء الصدور. وأما الهيئة ففي تضاعيف سوره من الآيات التي ذكر فيها ملكوت السماوات والأرض، وما بثّ في العالم العلوي والسفلي من المخلوقات. وأما الهندسة ففي قوله: ((انْطَلِقُوا إلى ظِلٍّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ)). وأما الجدل فقد حوت آياته من البراهين والمقدمات والنتائج والقول بالموجب والمعارضة، وغير ذلك شيئاً كثيراً، ومناظرة ابراهم نمرود ومحاجته قومه أصل في ذلك عظيم. وأما الجبر والمقابلة فقد قيل: إن أوائل السور فيها ذكر مدد وأعوام أيام لتواريخ أمم سالفة، وأن فيها تاريخ بقاء هذه الأمة، وتاريخ مدة أيام الدنيا، وما مضي وما بقي، مضروب بعضها في بعض. وأما النجامة: ففي قوله: ((أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ))، فقد فسّره بذلك ابن عباس. وفيه أصول الصنائع وأسماء الآلات التي تدعو الضرورة إليها: كالخياطة في قوله: ((وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ)). والحدادة: ((آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ)).. ((وَأَلَنَّا لَهُ

كما نقل الشاطبي بأن هناك جماعة كانوا يعتمدون على تفسير الآيات طبقاً لمقررات علوم الطبيعة في ذلك الوقت، إذ أضافوا إلى القرآن كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق وعلم الحروف وما إليها[21]. فبعض استدل على علم الهيئة بقوله تعالى: ((أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إلى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا))[22]. وبعض آخر استدل على علم الحساب والعدد بقوله: ((فَاسْأَلِ الْعَادِّينَ))[23]، وعلى علم الهندسة بقوله: ((نْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا))[24]، وعلى علم النجوم بقوله: ((الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ))[25]، وكذا على علم المنطق وخط الرمل وما إليها. وقد نقدها الشاطبي معتبراً الشريعة أمية نزلت على العرب الذين لا عهد لهم بمثل تلك العلوم. لكن خالفه المرحوم عبد الله دراز في تعليقه على (الموافقات)[26].

يبقى أن نقول بأن الإتجاه القديم للتفسير العلمي ينقصه التفصيل من جهة، وهو بالإضافة إلى ذلك ضيّق النطاق، خلافاً للإتجاه الحديث الآخذ بالإتساع والنمو، ويمتاز بالتطفل لأدنى مناسبة، وأحياناً لم ينجُ منه حتى الداعين إلى رفضه، كما هو حال شيخ الأزهر المراغي، فرغم أنه رفض التفسير العلمي للقرآن ونهى عن تحميل الآيات القرآنية على النظريات العلمية واعتبارها هي المقصودة، لكنه لم يستطع الإنعتاق عن موجة الإنشداد نحو هذا التفسير في عدد من القضايا، الأمر الذي عرّضه الآخرون للنقد. فمثلاً إنه بمناسبة قوله تعالى: ((خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَى فِي الأرض رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ))[27]؛ اعتبر مراتب النجوم وغيرها من الأشياء بأنها ‹‹في مكانها المقدر لها بالناموس الإلهي ونظام الجاذبية››، مؤكداً بأن القرآن الكريم قرر بأن ‹‹الأرض كانت جزءاً من السماوات وانفصلت عنها، وقرر الكتاب الكريم أن الله استوى إلى السماء وهي دخان، وهذا الذي قرره الكتاب الكريم هو الذي دلّ عليه العلم››[28]. لذلك ردّ عليه الشيخ محمد الصادق عرجون في كتابه (القرآن العظيم هدايته وإعجازه).

هكذا فإن الإغراق في الممارسة التي زاولها أصحاب التفسير العلمي، إلى حد الإسفاف والإبتذال، يؤكد الحالة الإنفعالية التي انتابت العقل المسلم الحديث إزاء التطورات الباهرة في الغرب، والتي عبّر

الْحَدِيدَ)). والبناء في آيات. والنجارة: ((وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا)). والغزل: ((نَقَضَتْ غَزْلَهَا)). والنسج: ((كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتاً)). والفلاحة: ((أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ)). والصيد في آيات. والغوص: ((كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ))..((وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً)). والصياغة: ((وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَداً)). والزجاجة: ((صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ))..((الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ)). والفخارة: ((فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ)). والملاحة: ((أَمَّا السَّفِينَةُ)). والكتابة: ((عَلَّمَ بِالْقَلَمِ)). والخبز: ((أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزاً)). والطبخ: ((بِعِجْلٍ حَنِيذٍ)). والغسل والقصارة: ((وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ))..((قَالَ الْحَوَارِيُّونَ)) وهم القصارون. والجزارة: ((إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ)). والبيع والشراء في آيات. والصبغ: ((صِبْغَةَ اللَّهِ))..((جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ)). والحجارة: ((وَتَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً)). والكيالة والوزن في آيات. والرمي: ((وَمَا رَمَيْتَ إذ رَمَيْتَ))..((وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ)). وفيه من أسماء الآلات وضروب المأكولات والمشروبات والمنكوحات، وجميع ما وقع ويقع في الكائنات ما يحقق معنى قوله: ((مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ))›› (السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، دار إبن كثير، دمشق ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1407هـ ـ 1987م، ج2، ص1027 وما بعدها).

21 الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة في بيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ ـ 1957م، ج2، ص79.

22 ق\6.

23 المؤمنون\113.

24 الرعد\17.

25 الرحمن\5.

26 الموافقات، ج1، ص54-55.

27 لقمان\10.

28 التفسير والمفسرون، ج2، ص604.

عنها البعض بقوله: هذه بضاعتنا ردّت إلينا[29].

2- الواقع كقرين

يعد خير الدين التونسي أبرز رواد الإصلاح المعبرين عن هذا المعنى من المزاوجة بالأخذ عن الإسلام والحضارة الغربية معاً. فقد اعتبر ‹‹إن السبيل الوحيد في العصر الحاضر لتقوية الدول الإسلامية إنما هو في اقتباس الأفكار والمؤسسات عن اوروبا وإقناع المسلمين المحافظين بأن ذلك ليس مخالفاً للشريعة بل منسجماً مع روحها››[30]. وهو من منطق الربط بين الدين والواقع اعتبر أن عوائق التقدم منحصرة في فئتين؛ رجال الدين ورجال السياسة. ولتلافي هذه العوائق دعا كلا الطرفين إلى التعرف على ما يهتم به الآخر، وبالنتيجة إنه دعا إلى إقامة جسر بين كل من الدين والواقع. وقد كان محمد عبده يحث طلابه على تعلم العلوم الحديثة بجنب العلوم الدينية، حتى أُتهم على ذلك بأنه يدعو إلى هدم الدين في الأزهر[31]. بل ظهر في هذه الفترة من العلماء مَن يحرّم العلوم الحديثة، ومن ذلك ما قاله الشيخ طنطاوي جوهري: ‹‹لقد زارني منذ عشر سنين أمير يقال له جمال الدين من مدينة (مدراس) ومعه تراجمته فقال: جئت لأسألك عن علم الجغرافيا والتاريخ فإني فتحت هناك مدرسة وقد حرّم علماء الإسلام – هناك - أن يدرس هذان العلمان››. فأبدى الشيخ جوهري تعجبه كل العجب[32].

وحالياً هناك من نظّر لهذا المنحى من المزاوجة، كالذي عليه الإتجاه المسمى بإسلامية المعرفة، فقد اعتبر الواقع مصدراً آخر للمعرفة يضاف إلى النص، وأخذ يستدل على ذلك من النص نفسه ولو بالتأويل، وعاب على التراث المعرفي كيف أنه غيّب الواقع من هذا التوازي المطروح[33].

3- الواقع كقاعدة للفهم

لقد ظهر تيار بارز يستند إلى توظيف الواقع كأساس لفهم القضايا الإسلامية حتى ولو لم ينظّر له أو يُشر إليه صراحة. وبرز هذا التيار منذ بداية ما يسمى بالنهضة الحديثة وما زال يمارس دور التوظيف بأشكال شتى من الفهم. فقد مارسه رفاعة الطهطاوي والكواكبي ومحمد عبده ورشيد رضا وإن بدرجات متفاوتة. فمنذ البداية كان الطهطاوي يرى أن على العلماء أن يفسروا الشريعة على ضوء الحاجات الزمنية، وأن عليهم أن يتعرفوا على العالم المعاصر، وأن يدرسوا العلوم الحديثة[34]. وهو من هذا المنطلق أخذ يتأثر بالنظام الغربي، ويدعو إلى جملة من مبادئه المعروفة ساعياً إلى تقريبها وسط العالم الإسلامي، والمصري منه على وجه الخصوص.

وعلى نفس هذا المسار برز الشيخ محمد عبده كمتوّج للطموحات التي طمح إليها سابقوه. فقد أكد على ضرورة استبدال النظام القديم للتعليم بأساليب حديثة. وتطلع إلى معرفة ما في الأرض والكون والمجتمع لفهم تفاصيل وحقائق الإشارات الواردة في الخطاب الديني، كالذي أشار إليه وهو بصدد تفسيره لآية إختلاف الناس[35]. مع ما في هذا التوجه من المحاكاة للنتاج الغربي وتبرير الواقع.

---

29 محمد حسين النائيني: تنبيه الأمة وتنزيه الملة، تعريب صالح الجعفري، نُشرت ترجمة الكتاب في: مجلة الغدير، عدد 10-11، 1990م، ص84.

30 البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار، الطبعة الرابعة، 1986م، ص114.

31 محمد رشيد رضا: تفسير المنار، دار الفكر، الطبعة الثانية، ج4، ص43.

32 الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ج1، ص38.

33 انظر حول ذلك: يحيى محمد: القطيعة بين المثقف والفقيه، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2013م، القسم الأول.

34 الفكر العربي في عصر النهضة، ص99.

35 انظر: القطيعة بين المثقف والفقيه.

كما ظهر معاصرون يدعون إلى ضرورة فهم القضايا الإسلامية طبقاً للواقع، كالسيد محمد حسين فضل الله الذي قال: ‹‹كلما كان المجتهد أرحب أفقاً، وكلما كان أكثر معرفة بالواقع، وكلما كان أكثر إنفتاحاً على المسألة الفنية الذوقية في اللغة؛ كلما كان أقرب إلى استنباط الحكم الشرعي››[36]. وذهب على هذه الشاكلة الكثير من الفقهاء المعاصرين، وبعضهم طالب الفقهاء بالالمام بالعلوم الإنسانية الحديثة كعلم الإجتماع وعلم النفس والإقتصاد، فبدونها لا تكتمل للفقيه شروط انجاز مهمة تحديد الأحكام اللازمة، فما زالت الأحكام التي ينشئها الفقيه هي تلك التي تناسب المجتمع قبل ألف عام وليس عالمنا نحن[37].

4- الواقع والفهم الأعمق

يعد المفكر مرتضى مطهري أبرز من يمثل هذا الإتجاه، فقد اعتبر الدين الإسلامي جاء بحقائق تامة وكاملة، لكنها تحتاج إلى فهم عميق لا يتيسر إلا عبر التعرف على مضامين العقل والواقع. فهناك فارق بين الإنسان الساذج الذي يتعرف على موضوعات مثل التوحيد والمعارف الإلهية كما وردت في القرآن والحديث، وبين الإنسان الذي يمتلك حصيلة من العلم تجعله عارفاً بعمق ما تنطوي عليه تلك الموضوعات. وبذلك يكون العلم مفتاحاً للوحي، فما ينزل بلسان الوحي وإن اتصف بالبساطة وعموم الفائدة؛ إلا أنه يعبّر في الوقت ذاته عن عصارة الحقائق التي لا يمكن إدراكها إلا بالعلم. لذلك اعتبر التعاليم والأحكام الإسلامية، سواء ما يتعلق بالحقوق الإجتماعية والعلاقات بين الناس والحدود، أو ما يتعلق منها بأمور أخرى، كلها مبنية على مجموعة من الحقائق الموضوعية. فلو تمّ التعرف على هذه الحقائق طبق أصولها وموازينها العلمية، والتي أصبح الكثير منها معروفاً في العالم، لكان فهم التعاليم والأحكام الإسلامية التي جاءت على لسان الوحي أفضل وأعمق.

فمثلاً إن المرء ما لم يكن على معرفة تامة بالأسس العلمية والنفسية للحِكم الأخلاقية الواردة على لسان القرآن وأهل البيت؛ فإنه لن يكون قادراً على إدراك روح هذه الحِكم التي تبدو بسيطة للوهلة الأولى، إذ لا تتبين حقيقة هذه الحِكم ومنزلتها الرفيعة بوضوح وجلاء ما لم يكن المرء على معرفة بمختلف النظم الأخلاقية التي ظهرت عبر التاريخ.

وبعبارة أخرى، رأى هذا المفكر بأنه لو تعرفنا على الحقائق الموضوعية التي أصبحت بمرور الزمن علوماً مدونة ومن ثم درسناها عن قرب؛ لكُنّا أقدر على فهم المقاصد والمفاهيم التي نزل بها الوحي، ومنها تلك المتعلقة بالشؤون الإقتصادية والإجتماعية والسياسية. فقد تبين اليوم بأن جميع التعاليم الإسلامية لهذه القضايا قاطعة ومسلّم بها، لكن كيف يمكن لأحد أن يدعي القدرة على إدراك مقاصد الإسلام لتلك التعاليم حق الإدراك وأن يقدمها للعالم بكونها أرفع التعاليم دون أن يطلع جيداً على الأصول والقواعد الموضوعية للعلوم الإنسانية[38]؟!

وبخصوص علم الفقه، رغم أنه قائم على الإجتهاد، إلا أنه بنظر مفكرنا ما زال يعاني طرقاً مسدودة جعلته يصادم ما عليه الواقع والحياة، وهو يرى أن من الواجب التخلص من هذا التضاد الكائن بين الفقه وتكامل الحياة، وذلك عبر ‹‹إدراك سليم وقوي قادر على استخلاص هذا الرمز - رمز قوانين الإسلام الكبير - الذي يمكن أن نطلق عليه اسم (رمز الإجتهاد الكبير)››. ويتمثل هذا الرمز الكبير طبقاً لكليات الكتاب والسنة من حيث أنها تكفي ‹‹جميع حاجات المسلمين الدينية في كل وقت، وأنه ليست ثمة حاجة إلى إعمال الرأي والقياس.. إنما المطلوب إدراك سليم وقوي..››[39].

---

[36] حوار مع السيد محمد حسين فضل الله، مجلة قضايا إسلامية، عدد4، ص138.

[37] صدر الدين شرف الدين: اختصاص الفقيه، مجلة رسالة الإسلام، عن: قضايا إسلامية، عدد5، ص569.

[38] انظر: مرتضى مطهري: حق العقل في الإجتهاد، ص61-64.

[39] مرتضى مطهري: مبدأ الإجتهاد في الإسلام، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة في طهران، الطبعة الأولى، 1047هـ، ص28-29.

وعموماً طالب هذا المفكر بفتح الطرق المسدودة التي لحقت بالفقه، عبر النظر في علوم الواقع والحياة، فطرح العديد من التساؤلات والإشكالات التي رآها لا تُحل إلا من خلال الفحص العميق للواقع العلمي. وقد أسبغ على ذلك خاصية الإجتهاد المطلوبة؛ فرأى أن من حق العقل أن يمارس الإجتهاد عبر التعرف العلمي على قضايا لم تغفل عنها التعاليم الإسلامية في الأصل[40].

وينطلق مطهري في حل هذه الإشكالية من منطق التسليم بوجود تطابق تام بين عالمي التكوين والتدوين. فلو أن هناك شيئاً يؤكده عالم التكوين فسيكون ذلك مدعاة للإعتقاد بتوافقه مع عالم التدوين. فمثلاً اعتبر بأن النظرية الغربية القائلة بأن هناك حقوقاً طبيعية فطرية للإنسان تتصف بالثبات والدوام والكلية والعموم، وهو ما يجعلها مقدمة على جميع الحقوق المتواضع عليها، اعتبرها تستحق الفحص والإختبار لمعرفة ما إذا كانت صحيحة حقاً أم لا؟ وعلى رأيه أنها لو كانت صحيحة فسيستلزم الأمر إعتبارها مقبولة عند الإسلام بلا أدنى شك. ومن ذلك إنه تساءل: ‹‹هل صحيح أن الحرية الفردية والمساواة وحق التملك وحرية العقيدة وحرية التعبير وأمثالها تمتد جذورها في الفطرة وفي طبيعة الإنسان؟››[41].

ومن الناحية المبدئية إعترف مطهري بكون الواقع يشكل مصدراً مهماً للغاية، ورأى أنه الوحيد الذي يجدر الإعتماد عليه في التعريف بحقوق الإنسان، لذا أطلق عليه (كتاب الخلق الثمين)، فمن خلال ‹‹الرجوع إلى صفحات وسطور هذا الكتاب العظيم نطّلع على حقوق الإنسان الحقيقية وعلى حقوق المرأة والرجل تجاه بعضهما البعض››. وطبقاً لهذا المصدر أقرّ مطهري بأن للإنسان كرامة وشخصية ذاتية قابلة للإحترام، وأنه مُنح في أصل خلقته مجموعة من الحقوق والحريات لا تقبل السلب والإنتقال بأي حال من الأحوال، ورأى أن الإسلام يؤيد هذا التحقيق[42].

5- الواقع والتخصيص الظرفي

يعتبر محمد اقبال أبرز من يمثل هذا الخط، فقد رأى أن نصوص الأحكام جاءت وفقاً لما عليه طبيعة الظروف في شبه الجزيرة العربية، تأثراً بما أفرزه الواقع الحديث من تغايرات شديدة تختلف كثيراً عما كان عليه الأمر من قبل. وقد عزز هذه الفكرة بما لجأ إليه الشاه ولي الله دهلوي من ربط النصوص بما يلائم الوضع القديم، وما أفاده أبو حنيفة من مبدأ الإستحسان وعدم التقيد الحرفي بالنص العام.

فقد اعتبر اقبال بأن ما ذكره دهلوي هو مما أنار إليه الطـريق، ملخصاً مذهبه بالقول: إن ‹‹طريقة الأنبياء في التعليم، تنهج منهجاً من شأنه بصفة عامة أن القانون الذي يأتي به نبي يلاحظ ملاحظة خاصة العادات والأحوال والخصائص المميزة للناس الذين بعث اليهم على سبيل التخصيص. أما النبي الذي يستهدف مبادئ عامة شاملة فإنه لا يستطيع أن يبلغ مبادئ مختلفة إلى الشعوب المختلفة، ولا أن يترك لهذه الشعوب أن يضع كل منها قواعد السلوك الخاصة به. والطريقة التي يتبعها النبي هي أن يعلم أمة معينة ويتخذ منها نواة لبناء شريعة عالمية وهو في هذه الحالة يؤكد المبادئ التي تنهض عليها الحياة الإجتماعية للبشر جميعاً ويطبقها على حالات واقعية في ضوء العادات المميزة للأمة التي هو فيها. وأحكام الشريعة الناتجة عن هذا التطبيق (كالأحكام الخاصة بعقوبات الجرائم) هي أحكام يمكن أن يقال إنها تخص هذه الأمة. ولما كانت هذه الأحكام ليست مقصودة لذاتها فلا يمكن أن تفرض بحرفيتها على الاجيال المقبلة، ولعل هذا هو السبب في أن أبا حنيفة - وكان نافذ البصيرة

---

[40] حق العقل في الإجتهاد، ص65-66.

[41] المصدر السابق، ص64-65.

[42] مرتضى مطهري: نظام حقوق المرأة في الإسلام، مؤسسة الاعلام الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1405هـ ـ 1985م، ص129.

بما للإسلام من صفته العالمية - لم يكد يعتمد على هذه الأحاديث. وإدخال أبي حنيفة لمبدأ (الإستحسان) في الفقه، والإستحسان يقتضي الدرس الدقيق للأحوال الواقعة، في التفكير القانوني ويلقي ضوءاً آخر على البواعث التي كيفت موقفه من مصادر التشريع المحمدي››[43].

كما اعتبر هذا المفكر بأن الإسلام قد شكّل مرحلة وسيطة لا غنى عنها في ربط العالم الحديث بالقديم. وبحسب هذه الوجهة من النظر يكون الإسلام قد مهّد لظهور النهضة الحديثة كما تجلت في الغرب. إذ جاء الإسلام بفكرة الإعتماد على كل من العقل والتجربة في تقييم القضايا المطروحة، في حين كان البشر قبل الديانة الأخيرة بحاجة ماسة للوحي في فهم القضايا؛ طالما لم ينضج العقل البشري بعد، الأمر الذي مهد لحضور الإسلام كخاتم للديانات الأخرى، حيث انتهى إلى جعل الأمور عائدة إلى النظر العقلي والتحقيق التجريبي.

وهو مع ذلك قد تجاهل الدور السابق للإسلام على العلم والمتمثل في فلسفة الإغريق ومن قبلهم الحضارات الأخرى، وعلى رأسها الحضارة المصرية، وأثر كل ذلك على العلماء المسلمين من خلال البحث العلمي والفلسفي للطبيعة، فهو أقرب للجانب العلمي من التأثير القرآني المعني – أساساً - بحالة التأمل في الآيات الكونية لمعرفة الخالق والتعلق به، أو أخذ العبرة من هلاك الأمم السابقة.

فهو بعد أن يورد جملة من الآيات القرآنية التي تحثّ على النظر في عالم الكون والطبيعة يصل إلى أن هناك إتجاهاً تجريبياً عاماً للقرآن يتبدى عبر استهدافه لتأمل الطبيعة، وقد انعكس هذا الأمر لدى أتباع القرآن فكوّن لديهم ‹‹شعوراً بتقدير الواقع وجعل منهم آخر الأمر واضعي أساس العلم الحديث››، معتبراً بأن القرآن قد أيقظ تلك الروح التجريبية في عصر كان يرفض عالم المرئيات لأن البحث فيه لا يثمر الكثير عما وراء الطبيعة[44]. وعليه اعتبر نبي الإسلام وسيطاً بين العالمين القديم والحديث ‹‹فهو من العالم القديم بإعتبار مصدر رسالته، وهو من العالم الحديث بإعتبار الروح التي انطوت عليها. فللحياة في نظره مصادر أخرى للمعرفة تلائم تجاهها الجديد››، مؤكداً بأن مولد الإسلام هو مولد العقل الاستدلالي. وبالتالي فإن ‹‹إبطال الإسلام للرهبنة ووراثة الملك، ومنشدة القرآن للعقل والتجربة على الدوام، واصراره على أن النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية؛ كل ذلك صور مختلفة لفكرة إنتهاء النبوة››. فالأنفس والآفاق هي من مصادر المعرفة بحسب القرآن الكريم[45].

هكذا فإن هذا الإتجاه قد جعل من الواقع أصلاً معرفياً دعا إليه الإسلام بقوة، وأول تطبيق لذلك هو إعتبار النصوص الخاصة بالتشريع كانت ملائمة لظروف شبه الجزيرة العربية وبالتالي قد لا يكون أكثرها ملائماً للحياة الجديدة. ومثل ذلك ما ذهب إليه الطاهر الحداد في كتابه (امرأتنا في الشريعة والمجتمع) وأحمد أمين في كتاب (يوم الإسلام)، إذ رأى الأول أن هناك فرقاً ‹‹بين ما أتى به الإسلام وما جاء من أجله، وهو جوهره ومعناه، فيبقى خالداً بخلوده، كعقيدة التوحيد ومكارم الأخلاق، وإقامة قسطاس العدل والمساواة بين الناس، والنفسيات الراسخة في الجاهلية قبله دون أن تكون غرضاً من أغراضه. فما يضع لها من الأحكام إقراراً لها وتعديلاً فيها باق ما بقيت هي، فإذا ما ذهب ذهبت أحكامها معه. وليس في ذهابها جميعاً ما يضير الإسلام، وذلك كمسائل العبيد، والإماءة، وتعدد الزوجات، ونحوها مما لا يمكن اعتباره حتى كجزء من الإسلام››[46]. أما أحمد أمين فقد اعتبر هو الآخر أن الأحكام المنزلة في القرآن والحديث كانت معرضة للنسخ رغم ضيق الفترة الزمنية للرسالة

---

[43] محمد اقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة في القاهرة، الطبعة الثانية، 1968م، ص197-198.

[44] تجديد التفكير الديني في الإسلامي، ص21.

[45] المصدر، ص144-145.

[46] الطاهر الحداد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص6، عن مكتبة الموقع الإلكتروني www.4shared.com.

الإسلامية، وأن آيات الأحكام التشريعية المقصودة في القرآن لا تتجاوز المائة، في حين قد تغيرت الظروف كثيراً مما يستدعي أن تكون الأحكام مرنة وقابلة للتغيير[47].

وحالياً يشاطر هذا الإتجاه المفكر الفرنسي المسلم روجيه غارودي.

6- الواقع وتدرج الأحكام

وهو المبنى الذي التزم به عدد من العلماء المعاصرين، وأطلقوا عليه فقه الأولويات وفقه الواقع. وأبرز من نادى به كل من المرحوم محمد الغزالي والشيخ يوسف القرضاوي والدكتور حسن الترابي وغيرهم. فالغزالي رأى أن ظروفنا الحالية تقتضي التدرج في الأحكام شيئاً فشيئاً[48]. كما إن القرضاوي رأى أنه لا يصلح الفقه ما لم يكن في تماس من المعايشة مع الواقع والتدرج في ترتيب الأحكام بحسب ما تقتضيه الظروف. وقد طالب الفقيه بأن لا يعيش في دائرة ما ينبغي أن يكون؛ غافلاً عما هو كائن وواقع بالفعل[49]. وكذا اعترف الترابي بأثر الواقع في تغيير ما ينبغي تطبيقه من الأحكام الدينية، لهذا لجأ إلى مبدأ الأولويات، بحيث يؤخر الفقيه من الأحكام ما يراه متضارباً مع أحكام أخرى أولى وأهم منها، طالما تمّ التأكد بإستحالة تطبيق كافة الأحكام دفعة واحدة، الأمر الذي يجعل الأولوية للقضايا الأساسية والجوهرية، مؤكداً على أهمية إدخال الواقع في الحساب والتقدير عند التطبيق، فبغير هذا الحساب يكون من العبث المزاوجة بين الإنموذج الشرعي المثالي من جهة، وبين الواقع من جهة ثانية، وبالتالي فإن فقه الدين لا يتم إلا إذا تكامل العلمان: الشرع المنقول والواقع المعاش[50].

7- الواقع وثقافة التساؤل

ويعود هذا الإتجاه للمفكر محمد باقر الصدر، فمن وجهة نظره أن النصوص لم تعالج ‹‹بروح التطبيق على الواقع وإتخاذ قاعدة منه ولهذا سوغ الكثير لأنفسهم أن يجزّئوا الموضوع الواحد ويلتزموا بأحكام مختلفة له››[51]. لهذا دعا إلى الإفادة من الواقع كثقافة لطرح التساؤلات على النص مع الإحتفاظ بقيمومة هذا الأخير. فقد أطلق على طريقته في تفسير القرآن بالإتجاه الموضوعي أو التوحيدي، فهي من جهة تبدأ بالموضوع الخارجي كأساس لعملية التفسير، كما إنها من جهة ثانية توحد بين التجربة البشرية ونص الخطاب السماوي. فكما قال في (المدرسة القرآنية): ‹‹.. هنا يلتحم القرآن مع الواقع، يلتحم القرآن مع الحياة، لأن التفسير يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن، لا أنه يبدأ من القرآن وينتهي بالقرآن فتكون عملية منعزلة عن الواقع منفصلة عن تراث التجربة البشرية، بل هذه العملية تبدأ من الواقع وتنتهي بالقرآن بوصفه القيّم والمصدر الذي يحدد على ضوئه الإتجاهات الربانية بالنسبة إلى ذلك الواقع››[52].

---

47 أحمد أمين: يوم الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1952م، ص43-45.

48 فقه الدعوة ومشكلة الدعاة، في حوار مع الشيخ الغزالي، ضمن فقه الدعوة (سلسلة كتاب الأمة)، مؤسسة الخليج، 1408هـ، ج1، ص128.

49 الإجتهاد والتجديد بين الضوابط الشرعية والحاجات المعاصرة، حوار مع القرضاوي، أنجزه عمر عبيد حسنه، ضمن فقه الدعوة، مصدر سابق، ج2، ص188.

50 فقه المرحلة والإنتقال من المبادئ إلى البرامج، في حوار مع حسن عبد الله الترابي، ضمن فقه الدعوة، مصدر سابق، ج2، ص20-22.

51 محمد باقر الصدر: الإتجاهات المستقبلية لحركة الإجتهاد، عن الموقع الإلكتروني: http://u-of-islam.net/uofislam/behoth

52 محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنية، الدرس الأول، ص21، عن شبكة رافد الإلكترونية: http://www.rafed.net/books

كما أنه وانطلاقاً من الواقع ذاته لم يتقبل الأساليب المألوفة القديمة التي تتعامل بها دوائر الحوزة العلمية، سواء مع الكتب الدراسية أو المجتمع، كما لو كانت تعيش قبل خمسمائة سنة، مؤكداً على ضرورة تغيير هذه الأساليب وإصلاح الأمور بما يتفق ومنطق الواقع وتغيراته. وهو أمر وإن بدا ليس ذا تأثير على أحكام النص، لكن الحقيقة ليست كذلك، لأن الأساليب القديمة كانت تعتمد على شروطها الزمانية والحضارية لفهم النصوص، ومن ذلك التعامل الحرفي مع النص دون تجاوزه في الغالب، أما وقد تغيرت الأمور بتجدد الواقع، فتحديث الأساليب وفقاً للشروط الحضارية الجديدة لا بد وأن يدفع إلى تغيير النظر للكثير من الأحكام التي كانت مناسبة لما عليه الوضع في السابق.

وعموماً لقد تنامت النزعة الواقعية في كتابات المفكر الصدر، خاصة في سنيه العشر الأخيرة، وتجلت في مواضيع عديدة؛ كالعقيدة مثل إثبات المرسل والرسول والرسالة، والتفسير، ومحاولته إصلاح الحوزة طبقاً للظروف الحديثة ومتطلباتها الملحة، وكذا سعيه لإصلاح المرجعية بما يتفق مع التحولات الحديثة للواقع، وكذلك قبوله لمبدأ الشورى في النظام السياسي، وهو من المبادئ المستجدة الحديثة لدى الفكر الإمامي... إلخ[53].

8- الواقع كمنتج للنص

وهو ما يتبناه الدكتور نصر حامد أبو زيد كما في كتابه (مفهوم النص)، فمن وجهة نظره أن جوهر النص القرآني وحقيقته لا يتعدى كونه منتجاً ثقافياً؛ باعتباره لغة يحال عليها أن تكون مفارقة للثقافة والواقع، وقد تشكّلَ في ظرف يزيد على عشرين عاماً. ومع ذلك فإن هذا المفكر لا ينكر إلوهية مصدر النص القرآني، ويرى أن هذه الإلوهية لا تنفي واقعية محتواه، ومن ثم لا تنفي إنتماءه إلى ثقافة البشر. كما إن النص في هذه الحالة لا يعكس الثقافة والواقع عكساً آلياً، بل إنه يعيد بناء معطياتهما في نسق جديد. الأمر الذي يعني وجود علاقة جدلية بين النص والواقع أو الثقافة.

على ذلك اعتبر أبو زيد أن اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص هو الوحيد الذي يلائم موضوع البحث ومادته، فإذا كان النص حاملاً للثقافة التي ظهر فيها دون أن يكون هناك ما يفارق الواقع؛ فلا بد حينئذ من أن يكون التحليل اللغوي هو الوحيد الذي يلبي – فعلاً - حاجة الفهم الخاصة بالنص. وهنا يصبح الأخير كاشفاً عن واقع الثقافة التي ظهر فيها، كما يكون هذا الواقع مساعداً على فهم النص. لهذا كان لا بد من البدء بدراسة ذلك الواقع، إذ لا يمكن فهم النص من غير البدء بدراسة طبيعة الواقع القائم بتشكيل النص، أي دراسة الأبنية الإقتصادية والإجتماعية والسياسية والثقافية، كذلك دراسة المتلقي الأول للنص والمخاطبين به.

ومن تطبيقات هذا المنهج الإنعكاسي والانثروبي اعتبر أبو زيد أن ارتباط ظاهرتي الشعر والكهانة بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الإتصال بين البشر والجن، هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها. وعلى رأيه انه لو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافية، فكيف كان يمكن للعربي أن يتقبل فكرة نزول ملَك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقلي والفكري. وبالتالي فظاهرة الوحي أو القرآن كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة العربية آنذاك، فالعربي كان يدرك أن الجني يخاطب الشاعر ويلهمه شعره، ويدرك أن العراف والكاهن يستمدان نبوءاتهما من الجن، لذلك فإنه لا يستحيل عليه أن يصدّق بملك ينزل بكلام على بشر. وعليه نفى أبو زيد أن يكون للعرب المعاصرين لنزول القرآن اعتراض على ظاهرة الوحي ذاتها، وإنما انصب الاعتراض إما على مضمون كلام الوحي أو على شخص الموحى إليه. ولذلك أيضاً يمكن أن

---

[53] انظر حول ذلك: يحيى محمد: المهمل والمجهول في فكر السيد الصدر، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 11-12، 2000م. وانظر أيضاً موقعنا الإلكتروني (فهم الدين): http://fahmaldin.net/index.php?id=51

نفهم حرص أهل مكة على رد النص الجديد – القرآن – إلى آفاق النصوص المألوفة في الثقافة سواء كانت شعراً أم كهانة[54].

ومع أن اللغة تستبطن الثقافة، وأن النص بالتالي هو تعبير عن هذه الثقافة، لكن قابلية اللغة للتعبير عن مراد التفكير يجعل لها القدرة على تجاوز متبنيات الثقافة ومضامينها القائمة، وبالتالي فبوسعها أن تطرح ما هو بديل، وبالأحرى أن لها دوراً مزدوجاً، فهي من جانب يستحيل عليها مفارقة الثقافة كلياً، لكنها من جانب ثان يمكنها طرح البديل الثقافي عبر صياغتها للمعاني والمفاهيم الجديدة، وهذا ما يخولها أن تكون أداة للعقل لطرح النظريات الجديدة. فهي بهذا العمل المزدوج تحمل عقلاً مكوَّناً ومكوّناً، حسب تعبير (لالاند) عن الفكر والثقافة عموماً. فمن حيث تضمنها للثقافة المطروحة تكون حاملة للعقل المكوَّن، لكن حيث يمكنها تجاوز هذه الثقافة بتمرير ثقافة بديلة فانها تحمل العقل المكوّن.

وطبقاً لهذا المعنى فإن التضييق الذي اتخذه أبو زيد في تعبير النص عن الثقافة ليس ضرورياً، بل يمكن القول إن النص يشهد على خلاف هذا الطرح، فليس من الصحيح القول بأن وجود الكاهن والشاعر هو ‹‹الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها››، ولولا ذلك لاستحال استيعاب ظاهرة الوحي من الوجهة الثقافية. فعلى الأقل إن هذا التقدير لا يتسق مع ما قرره أبو زيد - فيما بعد - من أن أهل مكة كانوا حريصين على رد النص الجديد – القرآن – إلى آفاق النصوص المألوفة في الثقافة سواء كانت شعراً أم كهانة، إذ على هذا الرأي كان الأولى لأهل مكة أن يتقبلوا النبوة أو النص الجديد اعتماداً على ما سبق من الشعر والكهانة، لا أنهم يرفضونه لهذا الإعتبار. وعموماً نعتقد بأنه يمكن تصور استيعاب ظاهرة النبوة حتى مع عدم وجود الكاهن والشاعر، طالما أن هناك نوعاً من الحاجة الإنسانية للإتصال بعالم الغيب. فالعقل البشري، لا سيما في الأزمان القديمة، يستقرب مثل هذا الإتصال للحاجة إلى تفسير الأشياء ورفع الغموض، أو للخوف والطمع، ولا علاقة لذلك بوجود أشكال من الإلهام، لا سيما إلهام الشعراء، فهو بعيد عن الإعتبار. وبالتالي فإن لظاهرة النبوة حاجة إنسانية لا ثقافية.

ويؤيد هذا المعنى أن القرآن الكريم قد طرح تصورات العرب آنذاك على النقيض مما قاله أبو زيد، فالأخير يعتبر أن العربي كان يتقبل الوحي النبوي باعتباره قد ألِف الشعر والكهانة، في حين إن القرآن يؤكد على أن اعتراض العرب كان من هذه الناحية بالذات، فهم يعتبرون ما جاء به محمد لا يختلف عن المجالات المألوفة، لذلك رفضوا ادعاء النبوة، كما يشير إليه قوله تعالى: ((فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ، أم يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ))[55]، وقوله: ((وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ))[56]، وقوله: ((بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ))[57]، وقوله: ((وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ))[58]. أيضاً إنهم رفضوا النبوة لإعتقادهم بأنها ينبغي أن تكون خارج المألوف من المعجزات الكونية، على شاكلة ما كان للأنبياء من هذه المعاجز، إذ كان إعتراضهم على محمد بأنه شخص مألوف لا يختلف عن أي رجل منهم، وبالتالي فليس هناك طرح يفيد قبول دعوة النبي إستناداً إلى تقبّل فكرة الشعر والكهانة، وفي ذلك جاء قوله تعالى: ((وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إليه مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيراً أو يُلْقَى إليه كَنْزٌ أو تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلاً مَسْحُوراً، انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ

---

54 انظر: نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، نشر المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1990م، ص24-34.

55 الطور\29-30.

56 الحاقة\41-42.

57 الأنبياء\5.

58 الصافات\36.

سَبِيلاً))[59]. فالإعتراض هنا قد جاء ليس على ظاهرة الوحي ذاتها ولا على المضمون الموحى به، ولا على شخص محمد، بل على الطبيعة النوعية للموحى إليه، بدلالة ما نقله القرآن من أن القوم كانوا يطلبون معجزة كونية تؤيد مدعي النبوة، أو يأتي معه ملَك يؤكد المدعى، وكل ذلك بعيد عن مسألة الشعر والكهانة، فهم يطلبون شيئاً جديداً غير مألوف له طابع غيبي كالمعجزة الكونية أو الملَك، وكما ينقل القرآن: ((وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ))[60]، وينقل أيضاً: ((وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ))[61]، كما ينقل: ((وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أو نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أنفسهم وَعَتَوْا عُتُوّاً كَبِيراً))[62]، ويقول: ((فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ أو جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ))[63].

لذلك فالتلازم الثقافي بين الكهانة والشعر من جهة، وبين النبوة من جهة ثانية معدومة، إنما الأمر قد أخذ شكلاً مخالفاً ومعاكساً، إذ لا نجد شخصاً آمن بالنبي وهو يعول على ما كان مألوفاً من الشعر والكهانة، في حين نجد أن من اعترض على النبي يتمسك بدعوى الشعر والكهانة. وبعبارة أخرى، إن العلاقة التي صورها أبو زيد بين الشعر والكهانة من جهة، والنبوة من جهة ثانية، هي علاقة التزامية، لكننا نراها عكسية، فوجودهما كان داعياً للتكذيب لا التصديق، بشهادة ما نقله القرآن عن مزاعم العرب المعاصرين. وبالتالي فلولا وجود الشعر والكهانة لكان قبول النبوة أقرب إلى نفس العربي، لا العكس.

9- الواقع كإشكالية

وهو ما يلاحظ جلياً لدى الدكتور حسن حنفي وحركة اليسار الإسلامي عموماً. ويمكن القول إن ما أبداه حنفي في هذا المضمار يشكل أول صورة وعي كلية لمكانة الواقع بالنسبة للإشكاليتين التقليديتين النص والعقل، فقد أبرز الواقع كشاخص قبال النص مثلما كان العقل شاخصاً قبال النص في الماضي. وأصبح الواقع بحسب هذا الفهم ينافس النص ويتقدم عليه عند المعارضة. وأعطى للواقع دلالة أسباب النزول والنسخ والمصلحة العامة، واعتبر الفكر الإسلامي لم يُظهر بعد أولوية الواقع. وقد صنّف كتابه (من النص إلى الواقع) لأجل أن يحسّن الفقيه ‹‹الإستدلال ويغلّب المصلحة العامة - وهي أساس التشريع - على حرفية النص، واعطاء الأولوية للواقع على النص››[64]. وجاء في هذا الكتاب قوله: ‹‹المصلحة تجب القياس العقلي الخالص لأن المشاهدة واقع، والواقع له الأولوية على النص والعقل معاً››[65]. وقوله: إن ‹‹العقل والواقع أساسا الوحي››[66]. وقوله: إن ‹‹الواقع أكثر غنى من النص. الواقع حرية، والنص قيد، والحرية تتجاوز القيد بالضرورة››[67]. وقوله: ‹‹الخطاب نوعان: الأول يقيني لا يتطرق إلى إحتمال اعتماداً على بداهة العقل ورؤية الواقع. والثاني محتمل، أي مجمل

---

59 الفرقان\7-9.
60 يونس\20.
61 العنكبوت\50.
62 الفرقان\21.
63 هود\12.
64 حسن حنفي: من النص إلى الواقع، ج1 (تكوين النص)، دار المدار الإسلامي، المقدمة، ص13.
65 حسن حنفي: من النص إلى الواقع، ج2 (بنية النص)، موقع الكتب العربية الإلكتروني www.kotobarabia.com، عن مكتبة الموقع الإلكتروني www.4shared.com، ص492.
66 من النص إلى الواقع، ج2 (بنية النص)، ص269.
67 من النص إلى الواقع، ج2 (بنية النص)، ص498.

ومتشابه في حاجة إلى بيان ليس فقط من داخل النص عن طريق مبادئ اللغة وقواعد النحو؛ بل أيضاً من خارجه عن طريق فهم العقل ومصالح الواقع››[68].

كما من إشاراته بهذا الصدد قوله: ‹‹... وفي العقل والنقل ظهرت أولوية العقل كما ظهرت أولوية النقل، ولكن لم تظهر بعد أولوية الواقع››. وقوله: ‹‹القرائن الحسية ليست فقط تدعيماً للحجة النقلية، بل للحجة العقلية كذلك. فالواقع أساس النقل والعقل على السواء››. ومثل ذلك قوله: ‹‹إن الواقع هو الأصل، والعقل هو الأساس، ولا سلطان إلا للعقل ولا لسلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه››. وقوله: ‹‹العلاقة إذن ليست بين العقل والنقل وحدها ولكنها علاقة ثلاثية بإدخال طرف ثالث هو الواقع يكون بمثابة مرجع صدق وتحقيق لو حدث أي تعارض بين العقل والنقل. ولا يكاد يتفق إثنان على معنى واحد للنص في حين إن استعمال العقل أو اللجوء إلى الواقع يمكن أن يؤدي إلى إتفاق. ولا تستطيع اللغة وحدها أن تكون مقياس فهم النص والتوفيق بين المعاني. تحتاج اللغة إلى حدس وهو عمل العقل أو إلى تجربة وهو دور الواقع. فالواقع واحد لا يتغير. ولا يمكن الخطأ فيه لأنه واقع يمكن لأي فرد أن يتحقق من صدق الحكم عليه. وأن كل إختلافات الأحكام على الواقع إنما ترجع في الحقيقة إلى إختلافات في مقاييس هذه الأحكام وأسسها وليس إلى موضوع الحكم. وغالباً ما تكون هذه الأسس ظنوناً أو معتقدات أو مسلمات على أحسن تقدير أو مصالح وأهواء ورغبات وسوء نية على أسوء تقدير. وفي حقيقة الأمر الفكر هو الواقع، والواقع هو الفكر، وليس لأحدهما أولوية زمانية على الآخر أو أي نوع من الأولوية من حيث الشرف والقيمة››[69].

وقد رسم اليسار الإسلامي الأولوية لكل من العقل والواقع والمقاصد على النص، فإذا ما تعارض النص مع أحد هذه العناصر فإنه لا بد من تأويله أو تعطيله. وهو يدين النزعة السلفية لكونها تقفز على الواقع دون أن تمنحه أي إعتبار، وتلجأ إلى الماضي دون أن تفكر في حاجات الحاضر. لهذا لجأ إلى تقديم المصلحة وإعتبارات العقل والواقع على كل من النص والإجماع، وهو نهج تجاوز حدود ما سبق إليه المعتزلة ومن على شاكلتهم في تقديم العقل على ظاهر النص عند التعارض، كما تجاوز طريقة الطوفي في تخصيص المصلحة للنص والإجماع، ولا يهمه في ذلك إن كان الأمر يفضي إلى تعطيل النص القطعي أو تأويله عند الإمكان، أو رفضه إن كان حديثاً يعارض قبليات العقل أو الواقع. فالمهم لدى هذا الإتجاه هو تحقيق مقاصد الشريعة العامة، وقد حددها بخمسة هي: ‹‹الإنسانية والعدل الإجتماعي والحرية السياسية والمبدئية والتقدم المستمر نحو الأفضل››[70].

لكن ما يؤاخذ على حنفي هو أنه عرض القضايا ومنها إشكالية الواقع عرضاً آيديولوجياً دون الحفاظ على الطرح الابستمولوجي. فإطروحاته مليئة بالشعارات، كما إنه لا يريد من الواقع سوى واقعنا الذي نحقق فيه رغباتنا ومصالحنا.

10- الواقع كنظام

وهو ما نسعى إليه، وذلك بجعل الواقع أساس التفكير والتكوين المعرفي بعد البديهات العقلية والمنطقية، ومنه يمكن تقديم الرؤية الخاصة بالفهم الديني كنظام يختلف عن النُظم المتعارف عليها في الفهم. فإذا كان تراثنا المعرفي يحمل نظامين معرفيين كالذي فصلنا الحديث عنهما خلال حلقات

---

[68] من النص إلى الواقع، ج2 (بنية النص)، ص259.

[69] انظر حول ذلك المصادر التالية: حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير ـ المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1988م، ج1، ص372-375، وج5، ص531. ومقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية، بيروت، الطبعة الأولى، 1992م، ص9-10. كذلك: مصطفى الفيلالي: الصحوة الدينية الإسلامية: خصائصها، أقوالها، مستقبلها، ضمن ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1989م، ص367.

[70] الحركات الإسلامية المعاصرة، ص358.

المشروع الثلاث الأخيرة، وهما النظام الوجودي والمعياري، فإن ما نحتاج إليه هو نظام آخر يتلافى المشاكل التي لحقت بهما، وبالتالي كان لا بد من نظام جديد يوظف إشكالية الواقع كطرح مضاف إلى الإشكالية التقليدية الخاصة بالعقل والنص، وهي الإشكالية التي أفرزت علاقتين مختلفتين، إحداهما لصالح العقل في قبال النص والواقع كما في علم الكلام، والأخرى لصالح النص أو البيان في قبال العقل والواقع كما في علم الفقه. أما الإشكالية التي يبدي فيها الواقع نوعاً من السلطة والهيمنة فقد ظلت غائبة لم تظهر على مسرح الفكر الإسلامي، سواء في علومه العقلية أم النقلية، الأمر الذي جعل هذا الفكر يصل إلى نهاية مسدودة؛ لعدم سلوك الطريقة الواقعية في التفكير، وهي الطريقة التي تجند العقل ليفكر في صور الواقع وتجاربه وحالات جدله مع النص وما ينتزع عنه من فتاوى وعقائد.

وأهم ما يميز النظام الواقعي عن النظامين الوجودي والمعياري، هو أن هذين النظامين قائمين على إدعاءات خاصة غير مشتركة، ففي حد ذاتها تحتاج إلى تحقيق؛ إن كانت تُقبل أو لا تُقبل؟ ولمّا كانت هذه الإدعاءات مؤسسة على قضايا قبلية دون أن يكون لها مساس بالعقل البعدي؛ لذا كان التحقيق فيها إما غير ممكن لتجردها عن الواقع، أو أنها رهينة التحقيق الواقعي، وهو المعيار الذي يستند إليه النظام الواقعي. فالتمييز بين هذا النظام وغيره هو أنه يعتمد على العقل البعدي، ويتقوم بالقبليات المشتركة التي يقرّها الوجدان الفطري، ومن ذلك ما يتعلق بمنطق الإستقراء والإحتمال[71]، الأمر الذي يجعله قابلاً للتجديد والتطوير والإثراء؛ لإتكائه على الواقع الثري بالمعاني.

وبحسب هذا النظام فإن علاقة الواقع بفهم النص تتخذ إعتبارات متعددة كالتالي:

فإبتداءاً إننا نعي بأن للواقع أثره الحاسم في تغيير آرائنا وتوجهاتنا على مختلف الصُعد المعرفية؛ بما فيها العلوم الإسلامية وعلى رأسها علم الفقه. فحركة الواقع أشبه بكتاب تتفتح صفحاته لتظهر الحقائق بالتدريج شيئاً فشيئاً. لذلك يمكن الإستفادة من هذه الظاهرة المتفتحة بتحويل الواقع إلى منطق عام يوظف لكسب المزيد من المعرفة وتقييم صور فهم النص المختلفة. فنحن نواجه – في هذه الحالة - صورتين مختلفتين لعلاقة الواقع بفهم النص. إذ نعمل بحسب الصورة الأولى على مراقبة جريان الواقع وعلاقته بالنص وفهمه، دون أن يكون لنا دور في هذه العلاقة الخارجية، وسواء كنّا على وعي أو على غير وعي بذلك؛ فإن للواقع حكمه وسلطته في رسم العلاقة التي يؤثر فيها على فهم النص، فهي سلطة قوية وإن بدت خافية على أصحاب الفهم المنشدين إليها عفوياً. وهي من السنن الموضوعية كالتي فصلنا الحديث عنها خلال حلقة (علم الطريقة)، ويمكن تحديدها كالتالي: كلما تغيّر الواقع؛ كلما أدى ذلك إلى تغيّر الفهم معه بإضطراد. وعلى هذه الوتيرة كلما اشتد تغيّر الأول كلما أفضى ذلك إلى زيادة تغيّر الثاني بالتبع.

وأكثر من هذا نقول بأن المفاهيم الأولية للذهن البشري لما كانت تُنتزع عن الواقع، وأن النص من حيث الأساس يستعين بلغة الواقع دون التعالي عليه، وإلا كان رموزاً بلا معنى محصل، فستكون النتيجة في النهاية بأن فهم النص لا يمكن أن يتقدم على فهم الواقع، بل سيصبح الأول مستبطناً للفهم الأخير. وهذا يعني أن جميع الدوائر المعرفية للفهم ستكون مسبوقة بالقبليات المتعلقة بإدراك الواقع ومفاهيمه. فإدراك الواقع هو ما يتيح لنا الفهم حتى وإن لم نتعقله، فنفهم ونفكّر به وإن لم نفكّر فيه. وحتى الدائرة البيانية لا يسعها فعل شيء من غير التسلح بمفاهيم هذا الواقع إبتداءاً، كالذي يُطلق عليه الفهم العرفي للنص والذي تعوّل عليه هذه الدائرة كأصل مولّد للفهم، حيث تتخذ منه إطاراً كلياً ومنطقاً عاماً لتسقطه على مختلف الأحوال والظروف ضمن ما أسميناه المنطق الماهوي للفهم، من دون مراعاة ما يحمله ‹‹الواقع الآخر›› الذي يوازي الواقع الخاص بالتنزيل، أو ما نسميه (واقع التنزيل). وهو مورد إشكالنا على هذا الفهم كما سنرى..

---

[71] انظر بهذا الصدد الحلقة الاولى لمشروعنا الحالي (علم الطريقة).

وبعبارة أخرى، إن النظام الواقعي لا يلغي خصوصية ما يقوم به المنهج البياني، بل يضيف إليه ما لم يأخذه بعين الإعتبار. والحق إنه يحوّل الدلالة النصية الظاهرة من دلالة مفصلة إلى دلالة مجملة تحتاج إلى عناصر أخرى كاشفة وعلى رأسها الواقع. فالبيان الذي تتحدث عنه الدائرة البيانية هو بيان مفصل، في حين إنه لدى النظام الواقعي بيان مجمل يحتاج إلى ما يحوله إلى تفصيل.

أما بحسب الصورة الثانية فنحن نعمل على انتزاع بعض المبادئ من الواقع، أثر استكشافنا للنتائج المتمخضة عن صيرورته المشار إليها في الحالة الأولى، وبذلك يُحوّل ما هو موضوعي إلى حالة معرفية يقصد منها - إبتداءاً - تقييم الأمور وتحقيقها، ومن ثم استخلاص بعض المبادئ التي تساعد على ضبط العلاقة بين الواقع والنص، بغية تحقيق ما نطمح إليه من مقاصد وأهداف.

ومن الناحية المبدئية يتقدم الواقع على غيره من مصادر الكشف المعرفي، ويتميز بكونه يساعد على التحقيق في أصول العقائد، كما إنه يساعد على معرفة ما يتضمنه النص من معنى، لا سيما أن الأخير لم يتجرد في تنزيله عن الواقع الخاص، بل ظهر بينهما جدل تجلى بأشكال عديدة كما سنعرف، وبالتالي فما لم يؤخذ الواقع الخاص بعين الإعتبار؛ فلا يمكن التعرف على دلالة النص.

يضاف إلى أن الواقع يساعد على الكشف عن طاقة النص وإمكاناته للتطبيق، مثلما يساعد على معرفة ما يتضمنه الأخير من مصداقية دينية أو تزوير، كالحال مع نصوص الحديث التي يمكن تعريض الكثير منها للكشف الواقعي والتجريبي. كذلك تبرز أهمية الواقع عند الإعتماد عليه كمعيار لترجيح النظريات الدينية وأنساق الفهم، كالذي فصلنا الحديث عنه خلال حلقة (علم الطريقة)[72].

ومن الناحية الابستمولوجية تعود أهمية الواقع مقارنة بالنص، إلى أن الأخير ثابت لا يقبل التغيير والإفصاح عن نفسه بأكثر مما جرى فيه الأمر إبتداءاً، فهو يحمل نظاماً مغلقاً لا يسمح بإضافة المزيد، ناهيك عن كونه يعمّق ظاهرة الإبهام وعدم الوضوح كلما طال الزمن، خلافاً للواقع بإعتباره يملك نظاماً مفتوحاً يتقبل الإضافة دون إنقطاع، وهو بهذه الإضافة يكون أكثر وضوحاً كلما طال الزمن، مما يجعله مفتوحاً على المراجعة والتصحيح، أكثر فأكثر، كلما طرأ عليه شيء جديد. وهنا تبرز أهليته لأن يكون مرجعاً أساسياً للتصحيح. فهو يستقل بميزة القابلية على الإنفتاح الدائم، ومن ثم الكشف والتحقيق لتقييم النظريات، سواء تلك التي تُستخلص منه كالنظريات العلمية، أو تلك التي ترتبط معه بشيء من العلاقة، كالنظريات الفلسفية والدينية.

وعموماً فإن أهم العناصر المعتمدة في هذا النظام أربعة، هي: الواقع والوجدان والمقاصد والفهم المجمل للنص، فالواقع بمثابة المولد المعرفي، أما الوجدان والمقاصد والفهم المجمل فهي تعمل كموجهات للفهم. وهناك العديد من النتائج التي يمكن استثمارها عبر هذا النظام، كالذي فصلناه في عدد من كتبنا، منها ما يلي:

طبقاً لهذا النظام يمكن نسف القاعدة القائلة (لا إجتهاد مع وجود النص الصريح). فالمعطيات التي قدمناها في عدد من كتبنا تثبت أن النص يحتاج إلى الواقع في ضبط مقصده ومعناه، وبدونه فإنه ينغلق على ذاته ويتعارض لا فقط مع الواقع، وإنما مع المقاصد التي لولاها ما كان للنص من معنى. والتسليم بتلك القاعدة سيتصادم بالتأكيد مع كل من المقاصد والواقع؛ إذ لا يمكن فهم النص فهماً متسقاً بمعزل عن الواقع، لا سيما واقع التنزيل، ومن ذلك إنه لا يمكن تحديد الأحكام الأمرية إن كانت أحكاماً فورية أو متراخية، وإن كانت تفيد التكرار أو المرة الواحدة، وكذا الإستحباب أو الوجوب أو الإرشاد، أو غير ذلك، من غير لحاظ سياقاتها الحالية والإجتماعية والظرفية، والحال ذاته ينطبق على حكم النص المعلوم – حسب الصيغ السابقة - في علاقته الخاصة بظرف التنزيل. يبقى أن من الصحيح تماماً مفاد القاعدة الأصولية القائلة (لا إجتهاد في قبال النص)، وذلك حينما يتضمن المعنى الإعتراض على حكم

[72] كما انظر: فهم النص ومعايير التحقيق، مجلة المنهاج، عدد 55، 2009م.

النص إعتراضاً مطلقاً، لا المعنى الذي يُقصد منه (لا إجتهاد مع وجود النص الصريح) كالذي يعوّل عليه الأصوليون.

إذاً نحن بحاجة إلى إيجاد شكل من الإجتهاد يختلف جذراً عما ساد في العصور الماضية، تعويلاً على علاقة الواقع بالنص، مع الأخذ بعين الإعتبار مبادئ الوجدان العقلي والفهم المجمل والمقاصد. وعليه لا بد من تغيير خارطة مصادر التشريع كما وضعها الفقهاء والتي تغفل ما للواقع من قوة كشفية تضاهي سائر المصادر الأخرى، بل وتتفوق عليها عند المعارضة التامة. فبدون هذا الإعتبار سوف ندور في ذات الفلك من المصادمة المتوقعة مع الواقع، أو إضفاء التبريرات الواهية لأجل تغطية ما يحدث من تصادم.

وعموماً يعاني الفكر الإسلامي من مشكلتين، إحداهما تتحدد بغياب الواقع، إما لعدم إدراك أهميته وجدواه، أو نتيجة الوهم القائل بأنه ليس من الطرق الشرعية الموصى بها. فسواء لهذا السبب أو ذاك فإن العلماء لم يفكروا في الإفادة من المبادئ التي يمكن انتزاعها من الكشف الواقعي والتي تحل لهم أزمة الصدام بين النص والواقع كلما تغيّر الأخير. أما المشكلة الأخرى فهي غياب البحث المنهجي للفهم. فلو كان هذا البحث حاضراً لأضحت العلاقة بين النص والواقع غير ما عهدناه في تراثنا المعرفي. وعليه فالفكر الإسلامي يعاني من مشكلة مزدوجة، لكن تظل المشكلة المباشرة التي يعانيها هذا الفكر تتمثل في الواقع بالذات.

وتأتي أهمية الواقع بالنسبة للفقه من العلاقة المباشرة التي تربطهما معاً. فهدف الفقه هو علاج مشكلة الواقع الإعتباري بالذات، أي واقع القيم ومنها تلك المتعلقة بالمصالح والمضار. وبالتالي فما لم يتغير حال العلاقة التي تربطهما من موقع إسقاط النص والفتوى كما اعتادت عليه طريقة النهج البياني؛ إلى موقع كشف الواقع عن الفتوى المناسبة بما يتسق مع المقاصد المستهدفة، فإن الحال سيظل على ما هو عليه من الصدام الدائم بين النص والواقع. بل وسيستمر الخلاف المعهود بين الفقهاء حول تحديد الفهم والفتوى. فمن الواضح أن الطريقة البيانية المتبعة تعجز عن أن تعالج هاتين المشكلتين، لا سيما أنها تعاني من مشاكل مزمنة لها علاقة بالنص سنداً ودلالة. في حين إن التعويل على الواقع والمقاصد يمكن أن يحل مشكلة الصدام المشار إليها سلفاً، كما يمكنه علاج الخلاف الدائر بين الفقهاء. وسبق للطوفي الحنبلي أن أدرك (خلال القرن الثامن للهجرة) قيمة الواقع ومقاصد المصلحة لتجنب كثرة الخلاف بين الفقهاء، فهو في بعض أدلته التي قدمها لتبرير تقديم المصلحة على النص والإجماع اعتبر أن سبب الخلاف المذموم شرعاً في الأحكام هو وجود النصوص المختلفة المتعارضة، في حين إن رعاية المصالح هي أمر حقيقي لا يُختلف فيه، فهي بالتالي مورد الإتفاق المطلوب شرعاً، لذا فالأولى إتّباعه، وكما قال تعالى: ((واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا))[73]، وقال: ((إنّ الّذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً لسْتَ منهم في شيء إنما أمرهم إلى الله ثمّ ينبّئهم بما كانوا يفعلون))[74]. وذكر الطوفي شواهد عديدة لما حدث من عداء وتنافر بين المذاهب الفقهية وما وظفوه من نصوص وأحاديث موضوعة، ثم إنه قال: ‹‹إن بعض أهل الذمة ربما أراد الإسلام فيمنعه كثرة الخلاف وتعدد الآراء ظناً منه أنهم يخطئون.. لهذا قال الله تعالى: ((الله نزّل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً))[75]، أي يشبه بعضه بعضاً ويصدق بعضه بعضاً.. ولو اعتمدت رعاية المصالح المستفادة من قوله عليه السلام: (لا ضرر ولا ضرار) على ما تقرر؛ لإتحد طريق الحكم

---

73 آل عمران/103.

74 الأنعام/159.

75 الزمر/23.

وانتهى الخلاف، فلم يكن ذلك شبهة في إمتناع من أراد الإسلام من أهل الذمة وغيرهم››[76]. ومعلوم أن قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) قد كتب حولها العديد من الفقهاء سنة وشيعة. لكن لم يوظفها أحد من الفقهاء توظيفاً واسعاً مثلما فعل الطوفي ليثبت من خلالها وجوب الأخذ بالمصلحة وأنها المقصودة في النظر الشرعي إلى الدرجة التي تكون راجحة على حكم النص.

على أننا سنتناول في هذا الكتاب علاقة الواقع بالنص أو الخطاب الديني عبر محاور أساسية متعددة. فقد تتخذ هذه العلاقة نوعاً من السنن الموضوعية، كما قد تتخذ شكل القواعد الإجرائية التي نتبناها ضمن النظام الواقعي للتطبيق. فالمحاور التي سنتحدث عنها، بعضها يندرج ضمن السنن الموضوعية، كما في المحورين الأولين، وبعضها الآخر يندرج ضمن القواعد الإجرائية المتخذة للتطبيق[77]، كما هو الحال مع بقية المحاور، كالتالي:

الأول: إبراز أن للواقع تأثيراً هاماً على فهم النص والخطاب الديني. صحيح أنه في القبال يكون للنص تأثير على فهم الواقع، لكن الدور المناط بالأخير كبير مقارنة بالنص، إلى درجة يمكن تقرير أنه كلما تغيّر الواقع وزادت تطوراته، كلما أثّر ذلك على تغيّر فهم النص. وبالتالي يصبح فهم النص مناطاً بالتغيرات والتحولات الحاصلة في الواقع. أما تغيّر فهم الأخير فهو ليس مناطاً بتغير فهمنا للأول. فالعلاقة التغيرية بينهما كعلاقة التغير بين السبب والمسبب، فكلما تغيّر السبب تغيّر المسبب من دون عكس.

الثاني: إيضاح أن للواقع علاقة جدلية مع الخطاب الديني أو النص، فلكل منهما أثره على الآخر. وإذا كان من المعلوم تأثير الخطاب على واقع التنزيل، كقلب واقع الكفر والشرك إلى الإيمان، وتحويل واقع الدعوة في مكة المكرمة إلى دولة إسلامية في المدينة، وغير ذلك من الوقائع التي أثّر فيها الخطاب الديني على الواقع، ومثلها تأثير النص المدوّن على الأخير إلى يومنا هذا، إلا أن ما لم يبيّن بشكل واضح هو تأثير الواقع على الخطاب وأحكام النص، وهو ما سنوليه أهمية خاصة؛ إلى حد جعلنا نهمل التأثير الأول لكونه معروفاً لا يحتاج إلى تأكيد.

الثالث: إن هذه الجدلية لا تتنافى مع ما سنقرره من حاكمية الواقع على النص. فمثلما هناك جدلية بين الطرفين، فهناك حاكمية لأحدهما على الآخر، وأبرز تجلياتها عندما يتولد بينهما بعض أنواع التعارض، حيث يرجح الواقع على النص عندما يكون متن الأخير أو ظاهره في معارضة صريحة مع حقائق الواقع الموضوعية.

الرابع: لا تشمل الحاكمية أو الترجيح المشار اليهما في الفقرة السابقة – بإطلاق - حالة التعارض القائمة بين حكم النص وإعتبارات الواقع القيمية من المصالح والمفاسد. إذ لا يحق العمل بمثل هذه الحاكمية ما لم تتقيد بضوابط محددة، وهي أن تكون إعتبارات الواقع القيمية خاضعة لحاكمية المقاصد الكلية والموجهات الفطرية العامة. بمعنى أن من الجائز أن تكون الحاكمية لمصالح الواقع وترجيحها على حكم النص طالما دلّت على هذه المقاصد. فالتعارض الحقيقي قائم – هنا – بين المقاصد وحكم النص، وبذلك تكون الحاكمية بعيدة عن تبرير الواقع الفاسد. لذلك من الجائز أيضاً إن تكون الحاكمية للنص على الواقع، عندما يتفق حكم النص مع المقاصد. وبالتالي فالعبرة بالمقاصد

---

[76] نجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، نشرت خلف مصادر التشريع في ما لا نص فيه، لعبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، 1907م، ص132-137.

[77] انظر حول السنن الموضوعية والقواعد الإجرائية حلقة (علم الطريقة).

ذاتها، وليس للواقع أو النص حاكمية على الآخر بإطلاق، بل إن ذلك مقيد بمصالح الواقع ومفاسده، فعند المصالح تترجح كفة الواقع، أما عند المفاسد فالمعالجة تخضع إلى ما يتطلبه العمل بالمقاصد لأجل إصلاح هذا الواقع، سواء كان الإعتماد في ذلك على حكم النص، أو على صيغة أخرى تتسق مع المقاصد.

***

وبلحاظ كل من المحور الأول الخاص بتأثير تغيّر الواقع على فهم النص، ومحور جدلية الخطاب مع الواقع، وإعتبارات العمل بالمقاصد، فإنه يمكن إستنتاج بعض القواعد المهمة لعلاقة الواقع بأحكام النص.

وما نستخلصه من المحاور السابقة، هو أن للواقع أدواراً متعددة في العلاقة مع النص والخطاب الديني. فهو يؤثر على تغيير فهم النص. كما له علاقة جدلية مع النص والخطاب الديني، فقد تأثرت أحكام الأخير به منذ لحظة التنزيل القرآني وحتى يومنا هذا، وبشكل أدق أن كلاً منهما قد مارس التأثير على الآخر طوال هذه المدة، والمستقبل أمامهما مفتوح. كما إن للواقع حاكمية على النص عند تعارض دلالاتهما الإخبارية أو الخاصة بالحقائق الكونية والموضوعية عموماً. يضاف إلى أن للواقع القيمي المتعلق بالمصالح والمفاسد حاكميته على النص، شرط أن تكون الحاكمية منضبطة بضوابط المقاصد العامة دون إتخاذ صورة تبرير الواقع الفاسد. وأخيراً فإن للواقع الفضل في الكشف عن حجية النص وإثبات المسألة الدينية برمتها، لا العكس، بمعنى أنه لولا الواقع لتعذّر معرفة كونه حجة، ولتعذّر الإلزام بأحكامه، كما سنعرف.

الفصل الثاني

النص.. الواقع.. العقل

النص

عادة ما يُقصد بالنص اللغوي بأنه كلام مكتوب، وبالخطاب بأنه قول مشافه. وقد عرفنا خلال حلقة (علم الطريقة) انه استناداً إلى هذين المعنيين فإن الخطاب هو قول يتصف بسياقين: دلالي وظرفي، الامر الذي يميزه عن النص ذي السياق الدلالي فحسب. فالخطاب ما ان ينتهي ويتحول إلى نص مجرد إلا ويفقد سياقه الظرفي، فوجوده ملازم لهذا السياق، وهو ما يهبه حيوية ودلالة أعظم من تلك التي للنص، فهو الأصل الحامل للحقيقة، خلافاً للأخير الحامل لدلالة التأويل والهرمنوطيقا.

وكثيراً ما نسمي النص الديني بالخطاب لإعتبارين: أحدهما أنه كوثيقة مدوّنة (المصحف القرآني مثلاً) مسبوق بالخطاب الذي يطلق على الكلام المشافه عادة. أما الثاني فهو ان الخطاب يحمل دلالات أقرب للحقيقة مقارنة بنصه المجرد، أي بعد تحوله إلى وثيقة مدونة مع غياب الواقع. وبالتالي فالفهم القائم على النص هو فهم ضعيف مقارنة بذلك القائم على الخطاب، لهذا يتصف الأول بالإنفتاح على التأويل بلا حدود.

إذاً الخطاب هو الأصل، سواء من حيث السبق التاريخي، أو بإعتبار حمله للحقيقة أو ما يقرب منها، أما النص فهو التابع والظل الذي ليس بمقدوره الكشف عن كافة تجليات الحقيقة كما يتمتع بها الأول[78].

لكن بغض النظر عن التفرقة بين النص والخطاب عموماً، إنه من حيث التخصيص نقصد بالنص أو الخطاب الديني هو ذلك التنزيل المتخذ سياقاً لغوياً خاصاً. أو هو لغة تحكي معنى الوحي والتنزيل، وهو ذاته عبارة عن الخطاب عندما كان مشافهاً ضمن سياقه الظرفي. فهو خطاب الله، ومن بعده خطاب النبي (ص) كما لدى أهل السنة، أو بإضافة الأئمة من ذريته كما عند الشيعة. لكن حيث أن خطاب النبي والأئمة ما هو إلا تبيان وتفسير للخطاب الإلهي؛ لذا فالمقصود به أساساً هو القرآن الكريم بإعتباره كلام الله بالذات. فالقرآن خطاب لغوي موحى إلى صدر النبي (ص)، وهو وإن كان منزلاً من صاحب العزة والجلالة، ورغم أنه عبارة عن كلام الله، الأمر الذي يميزه عن سائر كلام البشر، إلا أنه مع ذلك لم يفارق ملابسات الألفاظ والعبارات الدارجة بكل ما تحمله من معاني عرفية وثقافة سائدة في مكان وزمان محددين، وبكل ما تتضمنه من فكر لا يتعالى غالباً عن فهم وإدراك الجماعة التي خوطبت به مباشرة. فالنص بهذا الإعتبار خطاب يتصف بنوع من الإزدواج، ذلك أن مصدره علوي مجرد عن الواقع بما يحمله من معاني الوحي، لكنه من جانب آخر ملابس للواقع كل الملابسة. فهو من حيث كونه تنزيلاً لم يعد مجرد وحي سماوي يحمل صفات التجريد، بل أضحى خطاباً يتذرع بالواقع ليتخذ منه مسلكاً للغاية التي أُنزل لأجلها. لذلك نزل بلغة بشرية لها معاني مشخصة في بيئة محددة هي البيئة العربية بكل ما تحمله من ظروف وملابسات خاصة. الأمر الذي أفضى - ولا بد - إلى نوع من الجدل بين الخطاب والواقع، بل وأدى إلى أن يكون النص حاملاً لصور وثقافة الواقع الذي جاراه بالجدل والاحتكاك، وهو الجدل الدال على تأثير كل منهما على الآخر، فإذا كان من المعلوم تأثير الخطاب على الواقع وتغييره، فإن لهذا الأخير تأثيره المقابل كما سنكشف عنه لاحقاً. لكن رغم هذا ظل الهدف الذي ينشده الخطاب هدفاً شاملاً ومطلقاً لم تؤثر عليه

---

[78] للتفصيل حول المقارنة بين النص والخطاب انظر حلقة (علم الطريقة)..

إعتبارات التنزيل من اللغة والاحتكاك بالواقع. فالرسالة التي حملها الخطاب هي رسالة تكليف للإنسان بكل ما تحمله هذه اللفظة من معاني الأمانة والمسؤولية، وبكل ما تتضمنه من علاقة بين المكلِّف والمكلَّف وما تستهدفه من استخلاف وحساب. وهي معاني عامة ومطلقة لا تتقيد بظروف وأحوال، وإن كانت وسائل تحقيق ذلك عاجزة عن تجاوز ما عليه ظروف الزمان والمكان، أي أنها لا تتجاوز الواقع.

إن ما سبق ايراده يتسق مع بعض النظريات التي شهدها تاريخ الفكر الإسلامي حول طبيعة الخطاب الإلهي، والمسماة بمسألة كلام الله؛ رغم أن هذه المسألة هي من المسائل العقلية المجردة التي ليس لها علاقة بالواقع، وقد عالجها المسلمون معالجات ذات سمة تجريدية عقلية أحياناً ونصية أحياناً أخرى، وقد ظلت دائرة الخلاف مستحكمة بين المسلمين قروناً طويلة لإرتباطها بنمط التفكير العقلي المجرد من غير أن تثمر شيئاً يذكر على صعيد الواقع.

فقد ذهب البعض إلى أن كلام الله قديم، واعتبره صفة لازمة عن الذات الإلهية، أو أنه معنى نفسي قائم بذاته كما هو رأي الأشاعرة التي وظفته في تصحيح إثبات الرسالة النبوية. وفي قبال ذلك ذهب بعض آخر إلى أن كلام الله مخلوق، كما هو رأي المعتزلة التي لم توافق على مقالة القِدم بإعتبارها تعني إثبات شيء آخر غير الله، مما يستلزم لديها الشرك. فيما لجأ جماعة إلى إعتباره محدثاً، كما هو رأي محمد بن شجاع الثلجي (المتوفى سنة 266هـ)، وهو المنقول عن بعض أئمة أهل البيت[79]. في حين رأى آخرون أنه ليس بمخلوق وإن لم يحددوا هويته، وهو المنقول عن علماء السلف[80].

ومن الواضح أن هذه الآراء لم يكن يعنيها خصوصية النص والواقع، فبعضها كان موظفاً لإثبات الرسالة، وبعض آخر وُظف للدفاع عن التوحيد الخالص بعيداً عما يظن أنه من الشرك. وفي جميع الأحوال لم تكن دائرة الإهتمام معنية بالواقع وتأثيره.

مهما يكن، فالملاحظ أن القول بقِدم كلام الله يتسق مع إعتبار اللغة العربية توقيفية، خلافاً للقول بخلقه الذي يتسق مع إعتبارها وضعية ناشئة بفعل الإنسان. كذلك فإن القول الأول ينسجم مع إعتبار الكلام الإلهي مجرداً تماماً عن الواقع، فهو سابق عليه، وبالتالي إنه لا يتسق مع إعتباره حاملاً لصور مشخصة وضيقة للواقع، كما لا يتسق مع القول بمبدأ تأثير الواقع على هذا الكلام. في حين إن القول بخلقه يسمح بمثل هذه الإعتبارات، بل ويتسق مع ما يبديه من مجاراة مع طبيعة الواقع المتغير، سواء من حيث الاحتكاك به والتعامل مع صوره المشخصة المحدودة، أو من حيث تأثير الواقع عليه بنوع من الاستجابة لفعله، بدلالة القول بتدرج الأحكام أو القول بالنسخ والنسأ وما إلى ذلك. لهذا لجأ القائلون بخلق القرآن - في بعض حججهم - إلى ما تدل عليه ظاهرة النسخ، وهو أن القول بقدمه لا يسمح للإعتراف بالنسخ والتغيير، إذ معنى كونه قديماً هو أنه ثابت فكيف يُنسخ ويتغير[81]؟!

ولعل من المفارقة أن نجد أن من يتمسك بالرأي القائل بقِدم كلام الله يتقبل حالات النسخ في جميع صورها حتى تلك التي تعبّر عن نسخ التلاوة، في حين نجد في القبال أن من يتمسك بخلق القرآن أو حدوثه لا يتقبل النسخ كلاً أو بعضاً. فمن صور هذه المفارقة ما يقوله الغزالي: ‹‹ما من حكم شرعي

---

79 جاء عن الإمام جعفر الصادق قوله: ‹‹إن القرآن كلام الله محدث غير مخلوق وغير أزلي مع الله تعالى.. كان الله عزّ وجل ولا شيء غير الله معروف ولا مجهول، كان عزّ وجل ولا متكلم ولا مريد ولا متحرك ولا فاعل.. فجميع هذه الصفات محدثة عند حدوث الفعل منه.. والقرآن كلام الله غير مخلوق..›› (ابو جعفر الصدوق: التوحيد، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ص277). وفي حديث آخر وردت لفظة مخلوق بمعنى مكذوب (المصدر، ص225).

80 الأشعري، أبو الحسن: الإبانة عن أصول الديانة، دار الكتاب العربي في بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م، ص40 وما بعدها.

81 الرازي: أصول الدين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، 1404هـ - 1984م، ص66.

إلا وهو قابل للنسخ خلافاً للمعتزلة››[82]. فبعض المعتزلة ينكر أن يكون هناك نسخ بالمرة، وبعض آخر لا يتقبل حالة نسخ التلاوة، ويعد الروايات الواردة بشأنها، والتي سلّم بها الإتجاه الأول، خالية من الحجة بإعتبارها أخبار آحاد تفيد الظن لا القطع[83]. مع ما يلاحظ أن هناك صنفاً ثالثاً ظل متسقاً في إعتباراته، فهو يقر بحدوث الكلام، كما أنه يجيز جميع صور النسخ، كالشيخ أبي جعفر الطوسي من الإمامية الذي أجاز نسخ التلاوة وحدها والحكم وحده ونسخهما معاً؛ طبقاً للمصلحة[84].

وعلى العموم فإن علاقة الكلام الإلهي بالواقع تتردد بين عدد من الفرضيات على ما سيتضح كالتالي:

1- أن يقال بأن الكلام الإلهي يعمل على تحديد مسار الواقع والتحكم في مصيره، أو ما يقرب عن هذه الحتمية القبلية بما يتسق ومقالة قِدم الكلام، كما سنفصل ذلك عما قريب.

2- أن يقال بأن الأمر متبادل التأثير، فمثلما أن للكلام أو النص دوراً في تغيير الواقع وتحديد مساره، فإن للواقع أيضاً تأثيره غير المنكر على مسار الكلام، وذلك بعد التسليم بما يمتاز به هذا الكلام من فاعلية واستقلالية نسبية. فالنص مشكَّل بما يتناسب وطبيعة الخصوصيات التي تمتاز بها حوادث الواقع، ولولا هذه الخصوصيات ما كان للنص أن يتخذ الشكل الذي اتخذه في التعبير. كذلك فإن تغيّر الواقع وتنوّعه قد عملا - ولا شك - على إحداث أشكال متغايرة للصور التي تضمنها النص، كالذي يعرف بالنسخ والنسأ وكذا التدرج في الأحكام والمفاهيم والتعليمات. الأمر الذي يتسق ومقالة إحداث الكلام.

3- كما قد يقال إنه لا علاقة لأحدهما بالآخر. فالكلام ليس مؤثراً ولا متأثراً بالواقع بأي نحو كان. والعلاقة بينهما هي علاقة اتفاقية يشكل فيها النص القرآني رموزاً ليست معنية بما يجري من أحداث. فالنصوص التي تتحدث عن سيرة الأنبياء وقصص الأمم الغابرة وكذا الأحكام والمفاهيم؛ كلها لا يفهم منها أنها معنية بالواقع كما هو الظاهر، وإنما هي محض رموز صادف أن اقترنت بوجود تلك الوقائع أو رُكّبت عليها، مثلما تحاول الإتجاهات الباطنية المغالية التركيز على هذا المعنى؛ موظفة النص للقيام بمثل هذا الدور، رغم أن بطلانه بيّن لا يحتاج إلى دليل.

وعليه فالتنافس محصور بين الفرضين الأولين. لكن المشكلة ترتبط بالكيفية التي عليها الفرض الأول عندما يعتبر الكلام حاكماً ومحدداً لمسار الواقع بالإطار الذي نصّ عليه الكلام بالذكر. فبحسب هذا الفرض يمكن تصوير الكلام القديم، كصفة ذاتية، بايقاع مسجل تتردد فيه الكلمات النفسية بثبات وتواصل، أزلاً وأبداً. لكن مع الأخذ بعين الإعتبار أن هذا التردد لا يتخذ صورة التدافع في الكلمات بحيث تتقلب وجوداً وعدماً، أو حضوراً وزوالاً، كما إن بعضه لا يتقدم على البعض الآخر. وهو من هذه الجهات يساوق العلم الإلهي الثابت. وبالتالي فهو ليس ككلامنا نحن الذي يدفع بعضه البعض الآخر ويتقدم عليه.

وتكمن المشكلة في صعوبة تصور جريان كلام على وتيرة واحدة ثابتة تتصل أزلاً وأبداً لحادث عابر لا يتعدى قطرة ضئيلة من بحر الوجود أو الزمان والمكان؛ كإن نتصور ترداد قوله تعالى: (فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها.. فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها.. فلما قضى زيد..) وذلك

---

[82] المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية في مصر، الطبعة الأولى، 1322هـ، ج1، ص122.

[83] هناك عدد كبير من الروايات الكاشفة عن حالة نسخ التلاوة كما نقلها المحدّثون وسلّم بها أهل السنة عموماً، لا سيما وأن بعضها ورد في كتب الصحاح. وقد أُعيد اليوم طرح القضية من جديد بإعتبارها مسألة شائكة ربما يكون الطعن فيها طعناً في الحديث جملة، في حين إن قبولها بنظر جماعة هو قول بالتغيير والتحريف، وهو ما وظفه بعض المحدّثين لأغراض مذهبية (لاحظ بهذا الصدد: مرتضى العسكري: القرآن الكريم وروايات المدرستين، الكتاب الثاني، شركة التوحيد للنشر، الطبعة الأولى،1417هـ - 1996م).

[84] أبو جعفر الطوسي: التبيان في تفسير القرآن، مقدمة المحقق آغا بزرك الطهراني، دار إحياء التراث العربي ببيروت، ج1، ص394 و 398.

بثبات واتصال أزلاً وأبداً بلا إنقطاع، رغم ضيق الحادثة من الناحية الوجودية. فكيف يمكن للكلام أن يرتبط بحادثة ضيقة الوجود لم توجد بعد، ثم يظل الحال هكذا أبد الدهر رغم فناء الحادثة وانتهائها؟ ثم كيف نتصور أن يكون في هذا الكلام ناسخ ومنسوخ والحادثة المحكوم عليها بالنسخ لم تقع بعد؟

فمثلاً كيف نتصور أن يتردد كلام مثل قوله تعالى: ((يا أيها النبي حرّض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين، وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون))[85]، ثم يتبعه ناسخه أو ناسئه: ((الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً، فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين))[86]، وهما على هذا الشكل من نسخ الأخير للأول أزلاً وأبداً بلا إنقطاع، مع أنهما مربوطان بحادثة ضيقة الوجود؟ لا سيما وأن أيّاً منهما لا يتقدم على الآخر، وليس لأحدهما من الصلاحية والإعتبار أكثر من نظيره، خلافاً لما ينعكس عليه الأمر حين يعاصران الحادثة ويتجسدان بنص بعضه يتقدم على البعض الآخر، وله من الصلاحية والإعتبار ما يختلف فيه عن قرينه. لهذا نعتبر أن مقولات، كالنسخ والنسأ والتدرج في الأحكام وكذا الإخبار عن الوقائع الشخصية والأحكام الخصوصية، كلها مما يتسق وإطروحة حدوث الكلام لا قدمه.

يضاف إلى أن هناك مشكلة أخرى، وهي أن الحوادث - بحسب إطروحة قِدم الكلام - لم تكن سبباً داعياً إلى وجود الكلام، بل العكس هو الصحيح، إذ قد تمّ تحديد هذه الحوادث بكل ما تتضمنه من تفاصيل طبقاً لما عليه مضمون الكلام، فأصبح الكلام سبباً للحوادث لا العكس.

فمثلاً ما حدث للمشركين من الكفر والجحود والمعاداة لله؛ لم يكن سبباً داعياً لأن تصفهم نصوص الآيات بصفاتهم وتتوعدهم، بل إن وجود الكلام القديم الذي تضمن ذكر المشركين وصفاتهم؛ جعل منهم وقائع تطابق ما عليه ذلك الذِكر من الكلام، ولولاه ما كان للمشركين أن يكونوا على ما وصفتهم به الآيات.

كذلك نسمع - كمثال آخر - قوله تعالى: ((قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير))[87]. إذ لم يرد هذا النص - بحسب تلك الإطروحة - طبقاً لما أجرته المرأة من الحوار والمجادلة بالفعل، بل إن كلمات الله على هذه الصورة أفرزت بالضرورة أن تكون هناك امرأة تجادل النبي (ص) في قضية زوجها حتى توافق ما عليه ذلك الكلام القديم. فالكلام - إذا - هو المحدد للحدث لا العكس.

وقد يلاحظ أن هناك نوعاً من الجبرية، فكل حادث وصفه النص وعلّق عليه كان لا بد من أن يكون محدداً سلفاً بحسب الكلام القديم، وليس هناك ما يمكن أن يؤثر أو يغير من الحدث، بما في ذلك القدرة الإلهية، إذ أي تغيير يعني تغييراً لصفة الله الثابتة القديمة، وهو تناقض. مع هذا فالأمر ينطوي على حتمية لا جبرية. إذ تقتضي الجبرية أن يكون أحد الطرفين حراً ليمارس إرادته في اجبار الآخر، مع أن ما نحن بصدده ليس كذلك؛ طالما لا يمكن لإرادة الخالق أن تؤثر على صفاته سلباً وايجاباً.

كما يلاحظ أن الحتمية التي نتحدث عنها لا تقتضي بالضرورة التأثير والسببية، فقد تكون مجرد كشف سابق محتم من أحد الطرفين للآخر. ففي موضوعنا لا مانع من أن يكون الكلام القديم مجرد ‹‹حكاية إستشرافية›› لما سيحدث، مثلما يقال بشأن العلم الإلهي إنه ليس مؤثراً على الحادث؛ بل يعبّر عن ‹‹رؤية إستشرافية›› لما سيحدث فحسب.

وبذلك يمكن أخذ فرضية الكلام القديم بإعتبار المساوقة مع العلم الإلهي، فيعبّر الكلام عن ‹‹الحكاية›› مثلما يعبّر العلم عن ‹‹الرؤية››. لكنها يمكن أن تؤخذ بإعتبار آخر طبقاً لدلالة التأثير

---

[85] الأنفال/65.

[86] الأنفال/66.

[87] المجادلة/1.

والسببية، وهي أن ما يحدث في الواقع هو تابع ومحكوم بتأثير الكلام. ومع أن النتيجة في الحالتين واحدة، إلا أن فرق التحليل والتعليل يختلف تماماً، إذ في حالة الرؤية والحكاية يمكن أن تكون الإرادة في الحادث البشري ثابتة، في حين تنتفي هذه الإرادة في حالة التأثير والسببية تماماً. فالحدث في الحالة الأولى مسبب بفعل الإرادة البشرية ذاتها، بينما في الثانية يتسبب بفعل العلم والكلام، رغم أن المحصلة في النتيجة واحدة بلا إختلاف.

مع هذا فعندما نقول إن هناك مساوقة بين العلم والكلام لا نغفل كون هذه المساوقة ليست تامة بحسب الفرض المتصور، فهناك فرق بينهما لا بد من إعتباره، إذ لا يوجد في العلم الإلهي استثناء فيما يكشف عنه من حوادث وجودية. في حين ليس الأمر كذلك فيما يرتبط بالكلام الإلهي. فهو كلام يخص حوادث دون أخرى، وأن ما جرى فيه الكلام لا يتعدى حدود قطرة من مياه البحر الواسعة. وهنا نعود إلى ما سبق أن طرحناه من مشكل، وهو أنه كيف يمكن تصور أن يكون الكلام الإلهي مرتبطاً بحوادث عابرة ضيقة الوجود؟ وما قيمة مثل هذه الحوادث حتى يكون الكلام عالقاً بها أزلاً وأبداً؟

وقد يعتبر هذا المشكل بلا معنى طالما كان التعلق والإرتباط ذاتياً، مثلما لا معنى لأن يقال لِمَ كانت النار حارة، إذ ليس هناك من جواب سوى القول بأن الأمر هكذا وكفى. لكن من حيث التحليل فالإشكال وارد، وهو: لِمَ يرتبط القديم بحيّز ضيّق من الوجود؟ فلماذا نمنع أن يتصف العلم الإلهي بحوادث دون أخرى، ونعتبر هذا العلم إما أن يكون عالقاً بمطلق الحوادث، أو ليس عالقاً بشيء مطلقاً، وبالتالي لماذا نستدل في العلم الإلهي على سعة العلم وإطلاقيته ولا نستدل كذلك فيما يخص الكلام الإلهي؛ كإن نقول إما أن يكون هذا الكلام عالقاً بمطلق الحوادث أو أنه ليس عالقاً بشيء تماماً؟ فهما بحسب الفرض متساوقان، إذ كل منهما عبارة عن صفة قديمة ذاتية وعالقة بالحوادث. فهل هناك فرق بين الحالين؟!

هكذا يجرنا البحث إلى تصحيح إطروحة قِدم الكلام، فهي ليست متسقة إلا عندما تتحدث عن كلام شمولي يستوعب بين جوانحه كافة الحوادث؛ رغم ضيق النماذج التي تمّ الكشف عنها وإنزالها، ومنها القرآن الكريم، في حين بقي أغلبه مكنوناً في علم الغيب. فهل إليه الإشارة بقوله تعالى: ((ولو إنما في الأرض من شجرةٍ أقلامٌ والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله))[88]؟

ورغم إتساق هذا الفرض وقدرته على أن يبرر حالات؛ مثل النسخ وتغيير الأحكام وكل ما يتعلق بتجدد الحوادث والواقع، فكل ذلك يمكن أن يستوعبه كلام الله المطلق الشامل؛ لكن مع هذا ليس بإمكان هذا الفرض أن ينافس الفرض الثاني الذي سبق طرحه، وهو أنه يجعل العلاقة بين الواقع والكلام متبادلة التأثير. فالخلاف بين الفرضين هو خلاف بين الظاهر الوجداني وخلافه. فالقول بمقالة قِدم الكلام بكافة صورها يخالف إدراكنا لتجاوب النص القرآني وتفاعله مع الواقع تأثراً وتأثيراً. وبالتالي فإن القول بتلك الإطروحة يجعلنا نعتبر مثل هذه العلاقة التبادلية محض وهم وخداع.

فمثل هذا الأمر يفتح لنا الباب على مصراعيه. فقد يأتينا من يقول بأن ما نتصوره من وجود واقع موضوعي خارج الذهن هو محض وهم وخداع، مثلما ذهب إلى ذلك الفيلسوف المعروف (جورج باركلي). مع أنه ليس لنا الرد في كلا هاتين الحالتين سوى العودة إلى الظاهر الوجداني!

***

مهما يكن فالإختلاف في طبيعة الإتساق لكلا الفرضين له إنعكاسات على إدراكنا لقيمة وقداسة الخطاب المنزّل. فلو أننا اعتبرناه قديماً وصفة من صفات الله الذاتية؛ لكان ثابتاً لا يقبل التغيير بفعل الواقع من المحو والنسخ والإزالة وما إليها، خلافاً لما لو اعتبرناه محدثاً ومخلوقاً، إذ يصبح حاله كحال إعتبارات عالم التكوين من الخلق، فيقبل المحو والإزالة بمشيئة الله تعالى، كما ويقبل الجدل مع

---

[88] لقمان/27.

الواقع تأثراً وتأثيراً.. لكن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد، إذ تصبح القيمة المعرفية والمعنوية المضفاة على الخطاب في الحالتين مختلفة ولا بد. فالقول بكونه صفة - مثلاً - يجعله متعالياً عن إمكانية اعطاء قيمة مضادة، فإذا اعتبرنا الكلام صادقاً، فإن ذلك يمنع من أن يكون هناك إمكان للكذب والخداع وخلف الوعد والوعيد، وهو أمر قد تمسكت به الأشاعرة لتصحح إثبات المسألة الدينية برمتها. وهو خلاف ما لو قلنا إنه مخلوق، حيث لا يجد العقل في هذه الحالة إستحالة لإعطاء القيم المضادة؛ كإمكانية الكذب والخداع وخلف الوعد والوعيد. ولا شك أن هذا التفاوت المعرفي هو في حد ذاته يعكس تفاوتاً في القيمة المعنوية والقداسة، حيث يبدو في الحالة الأولى وكأنه يتخذ صورة الإله، بينما في الحالة الأخرى لا يكون كذلك. الأمر الذي له إنعكاس على طبيعة تعاملنا معه فهماً وعلاقة.

من هنا برز التفكير في مسألة ما أُصطلح عليه بالصرفة، ومن ثم طبيعة الإعجاز الخاص بالخطاب. فالصرفة بحسب عدد من العلماء هي المقصودة من الإعجاز في الخطاب؛ كالذي ذهب إليه النظّام ومن ثم الجاحظ وكثير من المعتزلة وإبن حزم وأبي اسحق الاسفراييني، ومن الإمامية إبن سنان والشيخ المفيد، وربما تلميذه الشريف المرتضى إذ له كتاب بعنوان (الصرفة في إعجاز القرآن)[89]. والمقصود بالصرفة وعلاقتها بالإعجاز هي كما حددها النظّام بأنها تعني ‹‹أن الله صرف العرب عن معارضته وسلب عقولهم، وكان مقدوراً لهم، لكن عاقهم أمر خارجي فصار كسائر المعجزات››[90]. وكذا ما ذكره الشيخ المفيد تحت عنوان (القول في جهة إعجاز القرآن) من ‹‹أن جهة ذلك هو الصرف من الله تعالى لأهل الفصاحة واللسان عن المعارضة للنبي (ص) بمثله في النظام عند تحديه لهم، وجعل انصرافهم عن الإتيان بمثله وإن كان في مقدورهم دليلاً على نبوته (ص)، واللطف من الله تعالى مستمر في الصرف عنه إلى آخر الزمان، وهذا من أوضح برهان في الإعجاز وأعجب بيان وهو مذهب النظام وخالف فيه جمهور أهل الاعتزال››[91].

وليس هذا المفهوم هو الوحيد عن الصرفة، فقد ذُكر أن من قال بها على قولين: ‹‹أحدهما أنهم صُرفوا عن القدرة عليه، ولو تعرضوا له لعجزوا عنه. والثاني أنهم صرفوا عن التعرض له مع كونه في مقدورهم، ولو تعرضوا له لجاز أن يقدروا عليه››[92]. وقد ذهب آخرون في القبال إلى ‹‹أن التحدي وقع بالكلام القديم الذي هو صفة الذات، وأن العرب كلفت في ذلك ما لا يطاق، وبه وقع عجزها››. وقد رد السيوطي على هذا الموقف بإعتبار ‹‹أن ما لا يمكن الوقوف عليه لا يتصور التحدي به››، ونسب إلى الجمهور إعتبار الإعجاز والتحدي إنما بالألفاظ التي ورد فيها القرآن كما هو[93].

ولا شك أن القول بالصرفة يتسق مع نظرية خلق القرآن، إذ هو شيء محدث قابل بذاته للصياغة المماثلة والتقليد، كما يقبل المحو والإزالة كأي مخلوق آخر في عالم التكوين. في حين إن الرأي الذي يعد الإعجاز والتحدي بمجرد اللفظ والكلام يتسق تماماً مع مقالة القِدم وصفة الذات للكلام، فهو لا يقبل أي إمكانية من إمكانيات الصياغة المماثلة والتقليد، كما إن من إعجازه افتراض كونه لا يقبل أي شكل من أشكال التغيير والتجديد؛ سواء من حيث الواقع وضغوطه، أو من حيث إعتبارات أخرى غيره. أما القول بالصرفة فهو وإن كان لا ينفي الإعجاز في الكلام، لكنه يجعل خاصية هذا الإعجاز

---

89 محمد باقر الخوانساري: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1991م، ج4، ص291.

90 السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص1005.

91 أبو عبد الله المفيد: أوائل المقالات، دار المفيد، الطبعة الثانية، 1414هـ - 1993م، ص63.

92 القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار الكاتب العربي، مصر، الطبعة الثالثة، 1387هـ - 1967م، ج1، ص67.

93 الإتقان، ج2، ص1005.

لا تعود إلى الكلام ذاته، وإنما إلى إعتبارات المشيئة الإلهية، أي أنه من حيث ذاته ليس معجزاً، كما إنه من حيث الذات يكون قابلاً للتغيير كأي مخلوق آخر في عالم التكوين.

هكذا إنه مع مقالة إحداث القرآن تصبح العلاقة التي تستحكم بين النص والواقع علاقة منطقية يمكن فهمها بما تحمله من صور الجدل والتغيير في الأحكام. فمن جانب إن النص يحمل صوراً منتقاة ومحددة من الواقع؛ كثيراً ما تكون محكومة بطابع نسبي من الزمان والمكان، أو من الظروف الطارئة غير العامة والمطلقة. كما إن النص من جانب آخر كثيراً ما يستجيب إلى أمر الواقع. الأمر الذي يؤكد حالة التفاعل والجدل بين حمل النص للمعاني والمفاهيم المنزلة والمؤثرة على الواقع، وبين استجابته لهذا الأخير بنوع ما من المحكومية.

تظل هناك ناحية أخرى نشير إليها ونوكل ما يؤكدها إلى ما سيأتي من فصول. ذلك أن النص هو كعالم التكوين؛ كثيراً ما نتوهم تطابق عقولنا مع مداليله بالفهم والمصداقية، مع أن حقيقة الأمر شيء آخر. فتاريخ الفكر البشري غارق - حتى عهد قريب - بالوهم القائل بتطابق عقولنا - كلياً - مع ما ينكشف لها من مضامين الواقع. لكن بفضل الثورة العلمية ثبت أن الإنسان كان مغالياً إلى أبعد الحدود. ولعل من المفيد التذكير كيف أن العقل البشري ظل يتصور - طيلة قرون مديدة - جملة من الأفكار المجانبة للحقيقة حول الواقع، حتى انكشف له الصواب فيما بعد، ومن ذلك توهمه بأن الأرض مسطحة وساكنة، أو أنها مركز الكون، وأن الشمس هي التي تدور حول الأرض، وأن سرعة الأجسام الساقطة إلى الأرض تتناسب اطراداً مع أوزانها، وأن النجوم المرئية موجودة فعلاً... الخ.

ويشبه هذا الأمر من بعض الجوانب ما تقرر لدى الفكر الإسلامي من رسم العلاقة بين العقل والنص، إذ كان الكثير من العلماء يظنون بأن العقل قد حسم الأمر مع النص؛ إما بتطابقه مع ظاهر النص وعدم لحاظ ما يثير التعارض بينهما، أو من حيث ما يقتضيه الأمر من تأويل العقل للنص عند التعارض؛ لتتخذ العلاقة بينهما شكل التوافق والتطابق.

والنتيجة التي نخلص إليها، كما ستضفي البحوث القادمة على اجلائها، هي أن النص ليس معزولاً عن الواقع. وإذا كان من المعلوم أن الأول قد أثّر تأثيراً كبيراً على الأخير؛ فإن لهذا الأخير طريقته في التأثير على الأول، بحمله على الإستجابة إليه من غير تعال ولا تجريد. كما إذا كان للنص قدرة على بيان ما للواقع من صور مختلفة لا تخلو من تنبؤات أحياناً مهما كانت مجملة، فللواقع في المقابل قدرته المتميزة على الكشف عما يحمله النص من حقائق ومضامين، بل وله القدرة على إزالة ما ترسّب في الأذهان من مسلّمات عُدّت واضحة ومطلقة لتعلقها بظاهر النص. فهو يعمل من هذه الناحية على تصحيح الرؤى التي توهم بالكشف عن معنى النص ومطابقة الخطاب. ومنه يتبين بأن الواقع هو مقياس الفهم واستكناه الحقيقة، ومنها الحقيقة الدينية المعبّر عنها بحقيقة النص والخطاب.

كما نخلص إلى أن النص والواقع توأمان محدثان عن الله تعالى، أحدهما يكشف عما في الآخر من حقائق، وقد درج العلماء على أن يطلقوا على الأول سمة الكتاب التدويني، بينما وسموا الآخر بالكتاب التكويني، فكل منهما يكشف عما يحمله الآخر من حقائق. وإذا كان من وظيفة الأول تغيير الواقع إلى حيث الكمال بالتدرج؛ فإن من وظيفة الثاني العمل على تغيير مفاهيمنا عن الأول بما يجعلها أقرب إلى الحقيقة. وهنا يتخذ التكوين دور الأساس لفهم الآخر ومعرفته. وبعبارة أخرى لا يمكن لفهم النص أن يستقل عن الواقع. فالأخير هو مقياس الفهم والتحقيق قبل أي إعتبار آخر.

الواقع

تتضمن جميع الدراسات الفلسفية والإنسانية والطبيعية معالجات مختلفة حول (الواقع). ورغم إختلاف مفهوم الأخير من دراسة لأخرى، إلا أنها جميعاً تتفق على مفهوم عام يعبر عن المعطى الموضوعي للأشياء، رغم ما لدلالة ‹‹المعطى الموضوعي›› من التباس. فجملة من المدارس الأدبية تركز على المعطى الموضوعي للطبيعة والحياة الإجتماعية المعاشة، وهي من هذه الناحية تعد نفسها

واقعية بإعتبارها تلجأ إلى (الواقع) بعيداً عن الرومانسية الذاتية. وبعض المدارس الفلسفية ترى أن الواقع أو المعطى الموضوعي محدد بكل ما هو حسي وقابل للتجربة المباشرة. في حين ترى مدارس أخرى أن الواقع أعم من هذه الحدود، فهو ينبسط على إمكانات بعيدة عن الحس والتجربة المباشرة، كعالم الجسيمات الإلكترونية وما شاكلها. وقد يختلط الواقع هنا بعوالم أخرى مفترضة لا يعلم إن كان لها حقيقة موضوعية أم لا؟ فالأبعاد الهندسية للكون، كما يتحدث عنها العلم اليوم، تتجاوز حدود الحس والتجربة لتضفي صوراً أخرى يعدها العلماء مهمة للتقدم العلمي رغم أنها افتراضية ذهنية. ومثل ذلك ما تتحدث عنه نظرية الكوانتم من أن عالم الجسيمات المجهرية يتصف بخاصية الإحتمال وصرف الصدفة كبعد موضوعي يختلف فيه الحال عن عالم الأجسام الكبيرة[94]. ناهيك عن أن هناك مفهوماً آخر للواقع تضيفه الدراسات القيمية والمعيارية، كدراسات الأخلاق والفن والجمال، إذ لا علاقة للواقع الذي تتحدث عنه بالأمور الكونية، بل لها علاقة بالإعتبارات الموضوعية طالما أنها ليست صنيعة الذات البشرية.

على هذا، فرغم شدة وضوح مفهوم الواقع لدى بعض الأبعاد والمعطيات، لكنه يكتنفه الغموض في أبعاد أخرى. ومن وجهة نظرنا أن للواقع أبعاداً واسعة تغطي المعاني الكونية والنفسية والإجتماعية والمقتضيات المعيارية وما تتضمنه من سنن وعلاقات، ويمكن أن نصفها - جميعاً - بعالم الشهود. فأدنى أبعاده مرتبة العالم المادي المحسوس، لكنه يزيد على ذلك فيشمل كل ما هو قابل للكشف المعرفي الموضوعي وإن ابتعد عن الإدراكات الحسية. ومن خصائص الواقع الكوني أنه موجود بغض النظر عن الإدراك العقلي، فسواء أدركته الذات البشرية أم لم تدركه، وسواء كان الإنسان موجوداً أو معدوماً، فإنه يمتلك وجوداً مستقلاً أخص من الوجود العام الذي تتدارسه الفلسفة القديمة عموماً. وهو بهذا المعنى يختلف عن عالم الغيب رغم أنهما موضوعيان يقابلان الذات أو العقل البشري. لكن يضاف إلى ذلك الواقع النفسي، بما يعبر عن مختلف الحالات النفسية للبشر كالتي يدرسها علم النفس وتبنى عليها العلوم الإنسانية الأخرى، وميزته أنه غير مستقل عن الإنسان.

وعموماً ينقسم الواقع إلى قسمين: وصفي وإعتباري. ويختص الأول بالواقع التقريري أو الإخباري، سواء كان محسوساً أو غير محسوس، وهو يشمل كلاً من السنن والحقائق، الكونية منها والبشرية، مثل سنة الحياة والموت، وسنة تفاعل الإرادة البشرية مع القوانين الكونية، وحقيقة كروية الأرض، وجريان الشمس، ومختلف حقائق عالم الحس والفضاء وغيرها. يضاف إليها الحقائق التاريخية، والتقاليد والأعراف العامة وما إليها. وبالتالي فالواقع الوصفي على أنواع ثلاثة: حقائق خاصة محسوسة وغير محسوسة، وحقائق عامة من السنن والقوانين الحتمية، وسنن إجتماعية وتقاليد وأعراف عامة؛ مما لا يصل مداها إلى الحتم واللزوم، كالذي تحدثنا عنه خلال حلقة (علم الطريقة).

أما الواقع الإعتباري فهو يختص بقضايا القيم مثل إعتبارات المصالح والمضار، إذ يمكن إعتبار القيم الحسنة منشأً للغرض والمصلحة الواقعية، فالقيم من هذه الناحية ترتبط بالواقع إرتباطاً وثيقاً. فللقيم الحسنة آثارها الواقعية من المصلحة الأكيدة، وأن كشف العقل عن قضايا الحسن هو كشف عن المصالح أيضاً، فما من شيء حسن إلا وفيه مصلحة راجحة. فمثلاً يعتبر مبدأ الصدق حسناً إذ تترتب

---

[94] جرت عدد من المناقشات بين اينشتاين وممثل نظرية الكوانتم (نيلز بور) بمعية الكثير من العلماء المساهمين حول عدد من قضايا هذه النظرية، كان أبرزها صفة الإحتمال في الجسيمات المجهرية إن كان لها خاصية واقعية أم لا؟ وكانت هذه المناقشات على ثلاث مراحل، بدأت منذ سنة 1927 واستمرت حتى سنة 1949 (انظر: ايلاريونوف: جدل اينشتاين ـ بوهر، ضمن كتاب: اينشتاين والقضايا الفلسفية لفيزياء القرن العشرين، لمجموعة من الباحثين، ترجمة ثامر الصفار، الاهالي للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الاولى، 1990م، عن مكتبة المصطفى الالكترونية www.al-mostafa.com ص63-66. كما انظر: رولان أومنيس: فلسفة الكوانتم، ترجمة أحمد فؤاد باشا ويمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 350، الكويت، 2008م، ص201-202. كذلك: يحيى محمد: منهج العلم والفهم الديني، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الاولى، 2014م).

عليه آثار المصلحة العامة؛ حتى وإن كان مفصولاً عن النية والدافع الأخلاقي، فلو أن الأصل في الحياة هو الكذب لعجز الناس عن معرفة الحقائق إلا ما ندر، ولترتب على ذلك فقدان الثقة التي يتوقف عليها إمكان التواصل في العلاقات الإنسانية. وقد اتضح من خلال الدراسات الحديثة مدى أهمية مبدأ الثقة في العلاقات الإجتماعية والسياسية والإقتصادية والعلمية وغيرها[95].

ومن هذا المنطلق لا يمكن للإنسان أن يعيش بلا واقع، فلكل إنسان واقعه ومحيطه بكل ما يحملانه من مكونات مادية وسنن طبيعية وإجتماعية ومعيارية إعتبارية تؤثر على حياة الفرد وتحدد إطار سلوكه ونشاطه وثقافته وفكره. فالواقع بهذا الإعتبار هو المعطى الموضوعي المقابل للذات البشرية، وهو من أقوى المحددات التي تعمل على صياغة ثقافة الفرد وفكره، ناهيك عن سلوكه ومجمل شخصيته. أما الذات البشرية فتعمل على صقل الخبرات الواقعية وبلورتها، مع ما تضيفه من قوالب ومضامين خاصة تعد من الأهمية بمكان، فمن خلالها يمكن للذات التجرد والتحرر نسبياً من هيمنة الواقع والتخفيف من وطأته. وبهذا التداخل يتحقق الجدل والتفاعل بين الذات والواقع، وهو الجدل الحاصل بين الطموح والأمر المفروض. إذ تقتضي شدة الإحتكاك بالواقع إضعاف الإرادة عن التجرد والتحرر، كما إن الإلفة تسلبها الوعي بالتأثير. والعكس صحيح أيضاً، فكلما ضعف الإرتباط بالواقع؛ كلما إزداد تمكّن الذات من التجرد والتحرر، وهو ما يدفع إلى الوعي بنمط التأثير والتفاعل بينهما، كما قد يتيح للذات الفرصة في التحكم بضبط هذه العلاقة وتوجيهها الوجهة المطلوبة، وعلى الأقل إنه يبعث على الوعي بوسائل التحكم والتوجيه. ولعل بلوغ الفرد وتقدّمه في العمر ما يقرّب هذا المعنى، حيث التلاحم الشديد للفرد مع الواقع عند الطفولة والصغر يتناسب طرداً مع ضعف الوعي به والتحكم فيه، وذلك على عكس ما يحصل في حالة البلوغ والكبر، فكلما تجرد الفرد عن الواقع كلما ازداد الوعي به، وكذا ازدادت قدرته على التحكم فيه.

من جانب آخر، عادة ما تميل طبيعة الإنسان إلى التفكير المطلق؛ بجعل الحقائق تتجاوز حدود الواقع أو الزمان والمكان. وهو وهم يعود إلى عدم الوعي بالواقع وأثره على خلق هذا النمط من التفكير. مع ذلك فإننا لسنا ضد التفكير الإطلاقي بإطلاق، بل نعترف بأن من القضايا الثابتة هي وجود حقائق مطلقة، وأن هناك إمكانية لنشأة التفكير من النمط المطلق كالذي يجري في الدراسات الفلسفية والمنطقية. لكن موضع تحفظنا هو عندما يجهل هذا التفكير حقيقة الواقع وطبيعته، أو يغفل عما فيه من سنن وقوانين. فأغلب ما يُطرح بأنه من الحقائق المطلقة لا يعدو كونه وهماً مطلقاً ناتجاً عن تأثير الواقع النسبي، أو ما يسمى بروح العصر، دون التفات إلى ما يتمتع به الواقع من مجالات أخرى كما تؤكدها سنن الحياة وقوانينها. ففي كل عصر هناك صور كثيرة للتفكير الإطلاقي الميالة إلى التجريد والتعميم؛ لتأثير روح العصر وعدم مجاوزته، أو لعدم الوعي بأبعاد الواقع وأشكاله المختلفة.

فمن المعروف – من الناحية السيسيولوجية - أن لكل عصر روحاً خاصة تؤثر على الناس بما يجعل تفكيرهم يتجاوز حدود الزمان والمكان. وهو أمر ينطبق على تراثنا المعرفي، بل وينطبق على تفكيرنا المعاصر المنشغل بقضايا الإسلام وعلاقته بالإشكاليات الراهنة. إذ أصبح الواقع الخاص هو المحدد لصور الإطلاق وصيغ التفكير الكلية ذات العلاقة بالإسلام وفهمه. فالذي يطلع على الدراسات التي كتبت حول قضايا الحكم والقومية والديمقراطية وحقوق الإنسان وشؤون المرأة والموقف من أهل الكتاب والرق والغناء والموسيقى، فضلاً عن التفاسير التي تنهج نهج العلوم الطبيعية وغيرها؛ يراها مشحونة بعبوات كبيرة من تأثير الواقع، بوعي أو بغير وعي. فكثيراً ما يتصور الباحث أنه إتخذ طريقه إلى الصواب بمعزل عن تأثير الواقع، أو دون دافع ومحرّك خفي. هذا إن لم يلجأ أساساً - وبشكل مفضوح - إلى الإعتماد على الدوافع الآيديولوجية لأغراض شتى منزوعة عن الواقع ذاته.

---

[95] انظر حلقة (النظام المعياري).

ومن ذلك كثيراً ما يفرض الواقع ذاته على فتاوى المجتهدين، فالآلات والصناعات التي يشاع استخدامها تتحول بمرور الزمن إلى عامل ضغط تُلجئ المجتهدين إلى التعاطي معها بإيجابية، ولو عبر تغيير الفتاوى السابقة. فالمسارح والفنون وآلات الراديو والتلفزة والموسيقى والتصوير وغيرها.. كلها أمستْ ذات أثر واضح على فتاوى الفقهاء ومبانيهم، بعد أن شاع استخدامها وأصبحت قريبة من الناس. بل حتى الأفكار الغربية الوافدة أو تلك التي يشيعها المثقف وينشرها في الوسط الإجتماعي العام، هي الأخرى كان لها الأثر الكبير على تغيير الكثير من المفاهيم والفتاوى وأحكام المجتهدين. وبالتالي فكل ما يشيع استخدامه وترويجه يتحول إلى أثر ضاغط يُلجئ الفقيه إلى التعاطي معه بإيجابية وقبول، ولو عِبر إحداث فتوى جديدة تتعارض مع الفتاوى القديمة. وهنا يصبح الواقع مغيراً للحكم والفتوى بعد أن كان العكس هو الحاصل. أو أن للناس دوراً فاعلاً في التأثير على الفقيه، والعكس صحيح أيضاً.

إن ما سبق يدعونا إلى الوعي بمراقبة مصادر فكرنا وأثر الواقع المعاش عليها. صحيح أننا لا يمكن أن نجرد أنفسنا عن التأثير الواقعي عند إعمال الرأي وتأسيس المعرفة. لكن صحيح أيضاً إن إدراكنا لطبيعة هذا التأثير يجعلنا نفهم نوع العلاقة التي تربطه بالمعرفة التي نؤسسها، وبالتالي قد نتمكن بفعل تجريد الذات - نسبياً - من إحكام هذه العلاقة وضبطها بدلاً من أن تكون مدفوعة بسلطة الواقع المعاش وقيده، بل ولقلب الحال بإخضاع الأخير وتطويعه لما نطمح إليه من تشكيلات جديدة مفضلة نتجاوز فيها مظاهر تبريره أو الصدام معه.

هكذا فنحن إما أن ننقاد تحت هيمنة الواقع، أو نكون على وعي بالأخير لنعمل على توجيهه إلى ما نهدف إليه. فحالنا كحال الحصان والعربة؛ إن شئنا جعلنا الحصان خلف العربة وتركناه يتخبط دون التمكن من الجري وتحديد المسار، أو جعلنا الحصان أمام العربة لنتحكم في جريه ومسيره.

وننبّه إلى أن النهضة الغربية لم يكن بمستطاعها أن تنجح لولا ما شكّله الواقع من حضور في الوعي الاوروبي. ودلّ على هذا الحضور أن الغربيين جعلوا الواقع أساساً للحقائق المستخلصة عبر الإستقراء والتجربة، بعد الإنتفاض على الطريقة الأرسطية ذات التفكير المتعال. فقد كانت الأخيرة تعد العقل أساس الواقع؛ وجوداً وحكماً، فمن حيث الوجود اعتبرت الواقع إفرازاً للعقل لا العكس، أما من حيث الحكم فقد اعتبرت العقل مرآةً للواقع، وأن للأول قدرة على كشف الثاني، وكذا فإن قوانين الأول مطابقة للآخر من غير حاجة لإعمال الفحص والتجربة. وقد أعاد الفكر الغربي تركيب الصياغة بين المحورين لصالح الواقع بنقض المقولتين معاً. فلا العقل أساس الواقع، ولا أنه مرآة مطابقة له بالضرورة، بل الأمر يعود إلى ما يمكن كشفه من حقائق عبر مبدأ الإستقراء والتجربة، ومن ثم منطق الإفتراض العلمي[96].

أما الفكر الإسلامي فهو وإن استحضر ‹‹الواقع›› بين جوانحه بنوع ما من الحضور، إلا أنه مختزل إلى حد بعيد، لذا لم يتشكل عليه وعي كاف يبدي قيمته، بل كان غيابه أقرب للحقيقة من حضوره. فإذا نظرنا إلى العلوم العقلية نجد أن ما شغلها كان بمعزل عن الواقع، إذ هيمنت إشكالية العقل والنص على هذه العلوم دون إلتفات إلى أهمية الأخير. يضاف إلى أن القضايا المطروحة كانت متعالية على الواقع وإشكالياته. فمثلاً لم يكن هناك إهتمام بعالم الإنسان وعلاقاته الإجتماعية والحضارية. أما على صعيد العلوم النقلية فنحن وإن وجدنا جملة من الإعتبارات التي تمّ فيها توظيف الواقع بمظاهر متعددة، كما في مبدأ العرف والمصلحة الفقهية، إلا أن ذلك كان يجري ضمن جدول ثانوي مهمش مقارنة بالجداول الرئيسة المعتمد عليها، مثلما هو الحال مع نمط التفكير المستمد من دوائر البيان النصي والقياس. ناهيك عن أن هذه المظاهر كانت مكبّلة بقيود خاصة لا تتلائم مع آلية

[96] للتفصيل انظر: يحيى محمد: الإستقراء والمنطق الذاتي، دار أفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية، 2015م. كذلك: منهج العلم والفهم الديني.

الإنفتاح على الواقع بكافة أبعاده. وعليه لم يكن للأخير من دور ولا حضور، بل ولم يُلتفت إليه على مستوى الوعي الكافي، باستثناء عدد من الشذرات المنبهة على بعض إعتباراته وخصوصياته، هنا وهناك، لكنها مع هذا لم تستطع أن تتغلب على الحركة العامة التي سارت بإتجاه آخر مختلف.

وبعبارة أخرى إن ما وصفه (فرانسيس بيكون) من أن المنطق الأرسطي لم يعر أهمية للواقع، بل سرعان ما كان يصدر أحكامه وإطلاقاته[97]، هو عينه ينطبق على الفكر الإسلامي وصلته بالواقع. فلم يستعن هذا الفكر بالأخير ولم يحتكم إلى مرجعيته في الأحكام وتمحيص المقدمات، بل كان مقيداً ضمن دائرة العقل والنص دون أن يتعداهما، الأمر الذي جعل مصيره يؤول إلى ‹‹الإفلاس›› والسقوط في خندق التناقض، مثلما انكشف الحال لدى الفخر الرازي وغيره من أصحاب العلوم العقلية[98]. فقد أخذ ‹‹العقل›› يصطدم بذاته ضمن حلقة مفرغة من التناقض دون خلاص، لا سيما أنه لم يُطرح على بساط التحليل لتتحدد إمكاناته وأنماطه وقيمه، إنما عُوّل عليه تعويلاً مطلقاً كمصدر للحقيقة، وكأساس تبنى عليه المعارف الأصولية، رغم ما تضمّنه من مقدمات متناقضة أو غير متفق عليها. لذلك عجِزَ العقليون عن أن يثبتوا أصول الدين وعدد من القضايا العقائدية الأخرى؛ طالما أظهر ‹‹العقل›› تناقضاته ولم يستعن بالواقع وأدواته لحل ما إعترضه من قضايا، كالحال مع مسألة القضاء والقدر التي لم تطرح من زاوية البحث الواقعي، بل عولجت عقلياً، فاختلفت العقول واصطدمت فيما بينها، ووظفت لأجل ذلك النصوص من الآيات، وكانت النتيجة أن جُعل بعضها يضرب البعض الآخر. مع أنه كان من الممكن تفادي كل ذلك فيما لو أُستنطق الواقع وأُستلهمت حقائقه. فهو كتاب الله التكويني، مثلما أن النص القرآني كتابه التدويني.

ونفس الحال نجده مع الدائرة البيانية التي راهنت على أن ترى الحقيقة من زواية النص فحسب. فقد شهدت هي الأخرى قصوراً وتناقضاً لعدم إتخاذها الواقع مصدراً معتمداً في التحقيق. وأصبح من الواضح أنه كلما امتد الزمن كلما تحول البيان إلى متشابه، فلم يعد البيان بياناً. فالذين قيدوا أنفسهم بالبيان وإعتباراته اللفظية وجدوا أنفسهم بعيدين عن حركة الحياة ومسار الأحداث، حتى إعترف بعضهم بمنطق الإنسداد لشدة التشابه مع تقادم الزمن.

فالذي أسقط البيان في القصور هو ذاته الذي أسقط العقل في المآل نفسه، وذلك لعدم الإحتكام إلى منطق الواقع وإعتباراته في التحقيق، ومن ثم رسم العلاقة التي تربط هذه الأبعاد الثلاثة ببعضها.

هكذا نخلص إلى التشديد على ضرورة أخذ ‹‹الواقع›› في الإعتبار وإحضاره بوعي على مستوى التأسيس، كنظام ومنهج غرضه دفع الفكر الإسلامي نحو آفاق مفتوحة غير قابلة للإنغلاق، بعد رفع اليد عما ساد من نمط التفكير الذي حدده النظام المعياري، سواء في منهجه العقلي، أو في منهجه البياني وطابعه الماهوي.

العقل

أما العقل فهو تلك الأداة المدركة لذاتها ولغيرها. فالإدراك هو خاصية العقل ووظيفته الجوهرية. وله مراتب وقيم مختلفة بحسب ما تقتضيه العملية العقلية والشروط التي تحققها، فهي أشبه ما تكون بالمرايا التي تعكس صور الأشياء. إذ لا تعتمد عملية الإنعكاس على الوضع الذي عليه الشيء من الهيئة والبعد والقرب فقط، وإنما على طبيعة المرآة ذاتها أيضاً، حيث تختلف المرايا فيما بينها في درجة الصقل والإستواء والتحدب والتقعر والتصغير والتكبير، وكل ذلك يؤثر على طبيعة ما تعكسه من صور، ومدى ما تعبّر فيه عن مطابقتها للشيء الخارجي.

---

97 فيليب فرانك: فلسفة العلم، ترجمة علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1983م، ص364 وما بعدها.

98 انظر القسم الأخير من حلقة (نُظم التراث).

والإدراك على أصناف ثلاثة، فمنه ما يكون لقضايا كلية مجردة لا تحمل صفة الإخبار الخارجي، مثل القضايا الرياضية والمنطقية، كما منه ما يكون لقضايا واقعية شهودية، يضاف إلى أن منه ما يكون لقضايا غيبية ميتافيزيقية.

كذلك فإن سلسلة الإدراك في آلية التوليد والإستنتاج تختلف هي الأخرى من قضايا إلى غيرها، فقد تكون المقدمات المعتمدة في الإدراك قبلية تجريدية ليس مصدرها الموضوع الخارجي ولا تحمل صفة الإخبار عنه، كما قد تكون حاملة لهذه الصفة من الإخبار، يضاف إلى أنها قد تكون واقعية تفيد الإخبار عن غيرها، وهكذا.

ومن حيث الأساس تستعين عملية الإدراك بهذه المقدمات لأجل التحقق في القضايا، مما يجعلها متفاوتة تبعاً لطبيعة هذه الوسائط من المقدمات. فمن القضايا ما لا تحتاج إلى وسائط أخرى غير ذاتها، فتكون عين الموضوع المدرك، وهي التي تتصف بالأولية والضرورة واليقين، إذ لا تحتاج إلى مقدمات سابقة لإستنتاجها، بل يكفي العقل إدراكها مباشرة ليحدد صدقها وضرورتها. وهي تمتاز بخصائص عدة، فتارة تكون محض منطقية لا إخبارية، كمبدأ عدم التناقض المنطقي ومبادئ الرياضيات، وثانية تكون إخبارية على نحو الإجمال، كمبدأ السببية العامة. وهناك قضايا أخرى لا تخضع نتائجها للمقدمات الاستدلالية، أو أن من الممتنع معرفتها عبر هذه المقدمات، ومع ذلك فالعقل البشري لا يشك في صدقها، رغم عدم كونها من الضرورات، طالما لا يمتنع عقلاً ومنطقاً أن تكون خاطئة وكاذبة، مثل قضية الواقع الإجمالي[99]، وقضية الصدق الإلهي، أي صدقه في إخباره ووعده ووعيده، فهي إما أن تكون مفتقرة للمقدمات التي من شأنها إثبات القضية كما في حالة الواقع الموضوعي العام، أو أن المقدمات ليست كافية رغم ما لها من أمارات ودلالات تفيد الإطمئنان، لكنها لا تفضي بذاتها إلى الجزم منطقياً، كالحال مع قضية الصدق الإلهي[100].

هكذا فباستثناء الحالة الأخيرة إن القضايا المذكورة، سواء كانت من صنف الضرورات أو من صنف الوجدانيات الإخبارية - كما في قضية الواقع الإجمالي العام -، لا تحمل وسائط أو مقدمات منتجة.

أما القضايا التي تحتاج إلى وسائط منتجة؛ فتارة تكون الواسطة قبلية والنتيجة قبلية مثلها، وتصبح القضية عقلية تجريدية صرفة، مثلما هو الحال مع المستنتجات الرياضية، حيث تتصف بالقطع والضرورة طالما أن وسائطها كذلك، ولو كانت الوسائط غير قطعية فستكون نتائجها غير قطعية هي الأخرى. كما قد تكون الواسطة قبلية ويراد منها إستنتاج قضية إخبارية، وهي تصح في حالات قليلة معدودة يمكن البت فيها، كما هو الحال مع السببية العامة، بإعتبارها مبدأً قابلاً للإخبار عن الموضوع الخارجي. كذلك قد تكون الواسطة بعدية واقعية ويراد منها الكشف عن قضية إخبارية سواء كانت

---

99 يلاحظ بهذا الصدد ما قررناه ضمن الفصل الأخير من: الإستقراء والمنطق الذاتي. والأسس المنطقية للإستقراء/ بحث وتعليق، طبعة نمونة، قم، ص243 وما بعدها.

100 فمثلاً قد يقال في إثبات الصدق الإلهي بأنه يمتنع على الله تعالى الكذب بإعتبار أن القضية عائدة إلى كلامه تعالى وهو من الصفات الذاتية كما تقول الأشاعرة. لكن المشكلة هي أنه لا برهان على كونه من الصفات الذاتية، وقد اضطرت الأشاعرة إلى هذا التقرير كي تصحح مسألة إثبات الرسالة والمسألة الدينية كما عرفنا. يضاف إلى أنه حتى مع افتراض كون الكلام من الصفات الذاتية، فما الذي يمنع من أن يكون كاذباً بلا صدق، أي أنه اخبار بما لا يطابق حقيقة الأمر والواقع؟

كما قد يقال في إثبات هذه القضية بأن الله صادق لأن الكذب قبيح، وهو منزه عنه لغناه وعدم حاجته إليه، مثلما ذهب إلى ذلك المعتزلة والزيدية والامامية الإثنا عشرية. وهي قضية يناقش فيها من جانبين: الأول ليس كل كذب يعد من القبائح، بل قد يحسن ويجب في العديد من المواقف. والثاني إنه حتى مع التسليم بقبح الكذب مطلقاً؛ فذلك لا يلزم عنه بالضرورة امتناع ممارسته ممن لا يحتاج إليه. لكن مع هذا تظل أن ممارسة القبيح مستبعدة تماماً من جهة الإله لعدم الحاجة والإضطرار إليه، بحكم الوجدان العقلي وليس بفعل اللزوم والضرورة.

الأخيرة واقعية أم ميتافيزيقية، ونطلق عليها بالقضية البعدية الإخبارية، وهي قد تمتاز بالصدق عند وفائها ببعض الشروط، أهمها الإستعانة بالإحتمالات المنطقية طبقاً للطريقة الإستقرائية.

لكن هل يمكن تأسيس قضية واقعية طبقاً لقضية أخرى ميتافيزيقية؟ الجواب هو النفي. وكذا هل يمكن بناء قضية لا إخبارية على قضية إخبارية، كإن نبني قضية منطقية استناداً إلى ركائز واقعية أو ميتافيزيقية؟ الجواب هو النفي أيضاً. والسبب في ذلك هو أن أساس القضية الواقعية مستمد من الحس والتجربة والإستقراء، وهذه القضايا ليست مؤهلة لكي تثبت قضايا كلية، فهي تتعامل مع الجزئيات. فهي وإن كان بإمكانها إثبات كليات منتزعة من الواقع على نحو التعميم، لكن هذا الإثبات للكليات فيه نوع من المسامحة، فمن جانب إن من المحال تبرير التعميم لهذه الكليات، كما إنها – من جانب آخر – تعتمد في استدلالها على الكليات القبلية، كمبادئ الإحتمال والسببية العامة وما إليها. والأهم من ذلك إنه لا علاقة لهذا الإثبات بالقضايا المجردة. أما القضية الميتافيزيقية فمن الواضح أنها ليست مؤهلة لإثبات القضية الواقعية، طالما أن الأولى ليست محلاً للكشف والتجربة والتمحيص، إنما العكس هو الصحيح، حيث يمكن إثبات بعض القضايا الميتافيزيقية عبر الواقع، مهما كانت مجملة ومعدودة.

من ناحية أخرى، إن الضرورات العقلية الإخبارية تارة تكون كاشفة عن الموضوع الخارجي بنحو من التطابق التام، وأخرى كاشفة عنه وإن لم يشترط مثل هذا التطابق، بل المتوقع عدمه، كالذي يلاحظ مع الحسابات الإحتمالية. إذ يمكن أن نفترض قضية بقيمة إحتمالية عقلية ثابتة، ضمن شروط محددة، لكن لا يلزم عن هذه القيمة التطابق مع ما يجري في الواقع من إختبار. والغالب أن ما يحدث في الواقع لا يطابق القيمة العقلية، ومع هذا تعد هذه القيمة صحيحة وضرورية رغم عدم التطابق المشار إليه، بإعتبار أن القضايا الإحتمالية تنطوي على إمكانات مرنة للظهور تبعاً لما تتأثر به من ظروف الواقع.

ويتبين مما سبق أن الإدراك العقلي تارة يكون مبدعاً ينطلق من عنديات ذاته ليكشف عما في ذاته وما خارجها، وأخرى مستنتجاً، وثالثة يقف وسطاً بين الإبداع والإستنتاج، وذلك كما يلي:

1- الإدراك القبلي البحت، كما في المنطق والرياضيات. حيث مجال الصدق فيه كبير. فهو يعتمد على العقل القبلي ولا ينتهي إلى ما وراءه من الإخبار الخارجي، سواء كان العالم الخارجي من القضايا الواقعية أو الميتافيزيقية.

2- الإدراك القبلي الإخباري، وهو لا يكون صادقاً ومتطابقاً إلا في قضايا محدودة مجملة، كما في مبدأ السببية. وقد يكون صادقاً من حيث المبدأ القبلي وإن لم يتحتم التطابق مع نتائجه الإخبارية، كالجاري مع الحسابات الإحتمالية. وهناك قضايا أخرى معرّضة للطعن والتشكيك، سواء كان الإخبار فيها عن قضايا واقعية أو ميتافيزيقية، مثل البرهنة على نفي التسلسل، مما لا يعنينا بحثها هنا.

3- الإدراك البعدي الإخباري، وهو ما يقبل الصدق، وقد يكون الموضوع المثبت شهودياً أو غيبياً ميتافيزيقياً، لكن الواسطة تتمثل في الواقع أو ما يرتكز عليه.

ويمكن تقسيم الإدراك الأخير منهجياً إلى إدراك إستنتاجي وآخر إضافي. فالأول يكاد يعتمد كلياً على ما يصوره الموضوع الخارجي - كالواقع - دون أن يضيف العقل إليه شيئاً من عندياته لأجل التصديق، إلا بالقدر اليسير جداً، إذ به يتمّ تحويل التصديق من قوته الإحتمالية المتاخمة إلى التصديق التام، استناداً إلى ما يقدّمه الموضوع من دلالات وقرائن متسقة لصالح هذه القوة الإحتمالية. لهذا فالإضافة التصديقية التي يقدمها العقل تكاد لا يكون لها حساب، وإن كان من الناحية المنطقية الرياضية تعبّر هذه الإضافة - بنوع من الإعتبار - عن إضافة اللامتناهي إلى المتناهي رغم قيمتها المتناهية الضآلة.

أما الإدراك الإضافي فنقصد به ما يقدّمه العقل من دلالات إخبارية أو تصديقية كاشفة عن الواقع والتشريع، وليست هي من المستنتجات المنطقية ذات الصفة المنضبطة. لذا يتفاوت هذا الإدراك قوة

وضعفاً، فالإضافة القوية تجعل الدلالة مصطبغة بالصبغة العقلية، في حين إن ضعف هذه الإضافة يجعل الدلالة موضوعية، سواء كانت واقعية أو نصية. وبالتالي فنحن نميز بين القضية العقلية وما يقابلها من القضيتين الواقعية والنصية؛ استناداً إلى مقدار الإضافة العقلية قوة وضعفاً، لأن العقل في القضايا البعدية - وفي جميع الأحوال - يداخل غيره من الموضوعات كالنص والواقع، وليس بالإمكان التمييز بين نشاطه الخاص والموضوع المدرَك إلا بنحو ما يفرزه من الإضافة التصديقية. ففي القضايا الإستقرائية تكون الإضافة العقلية ضعيفة، إذ تتخذ دور الجامع لمقادير الدلالات التي تفرزها هذه القضايا. بينما في القضايا غير الإستقرائية؛ مثل قضايا الاستدلال بالشاهد على الغائب والقياس التمثيلي وما اليهما، تكون الإضافة العقلية قوية، مما يجعل هذه القضايا أقرب إلى العقليات، وإن اعتمدت على نص أو واقع، ما لم تكن هذه الموضوعات ذات قوة إحتمالية كبيرة، إذ ستطغى عليها الصبغة الموضوعية أكثر من الصبغة العقلية.

وفي هذا السياق نستنتج أنه لا يمكن للقضية البعدية الإخبارية أن تستغني عن تحكم القضية العقلية القبلية. وعلى العموم لا يمكن بناء قضية واقعية دون استناد للضرورات القبلية. فالبعدي يحتاج إلى القبلي بالضرورة، في حين لا يلزم العكس، كالحال مع الحسابات الرياضية، وهي عقلية محضة. وفي جميع الأحوال لا يمكن الإستغناء عن تحكم المبادئ القبلية الضرورية في القضايا البعدية، مباشرة وغير مباشرة.

لكن قد يقال: كيف يصح ذلك ونحن نعلم أن الفرد منا يولد وهو يخلو من مطلق المبادئ القبلية قبل اتصاله بالواقع الخارجي. فهل يجوز القول إن القبلي يتوقف تصديقه على صدق البعدي، وبالتالي نقلب ما سبق تقريره؟

لقد سبق لنا معالجة هذا الموضوع، واعتبرنا التصديق بالقضايا القبلية يمر بمرحلتين، أُولاهما واقعية والأخرى منطقية. حيث تبدأ المرحلة الواقعية عند الصغر، فتنشأ لدينا بفعل العادة إنطباعات نفسية لمختلف المعارف العقلية والحسية. وتظل هذه المعارف لا تعبّر في هذه المرحلة عن المدركات المنطقية التي تراعى فيها القضية كما هي. فالطفل منّا يولد وهو يرى الأشياء على ما هي عليه، وأنها تتغير نتيجة أسباب معينة، وهذا الحال يطبع في ذهنه – بلا شعور - الإعتقاد بأن كل شيء على حاله ما لم يغيره شيء، وأن كل ما يتغير إنما يتغير طبقاً لسبب.. وبهذا ينشأ الإنطباع النفسي لحالة السببية لدى الطفل. وبه يتضح أن المعارف العقلية تنشأ في البداية على شكل إنطباعات نفسية شبيهة بالمصادرات من وجه، فهي ليست قائمة على الدليل، ولا على الوضوح العقلي وضرورته المنطقية، بل حتى الاستدلال في البداية ينشأ على سبيل الإنطباع والعادة دون الأحكام المنطقية.

إذاً تتصف هذه المرحلة بالمواصفات التالية:

1 - تنشأ المعرفة في بدايتها على شكل إنطباعات نفسية لا شعورية، وهي شبيهة بالمصادرات من وجه.

2 - يعود سبب هذه الإنطباعات إلى عوامل معينة؛ هي العادة والتأثير الاجتماعي والمؤثرات الخارجية ذات الأثر الحاد على نفس الإنسان.

3 - ان المعرفة (الإنطباعية) بالمبادئ العقلية تأتي متأخرة عن المعرفة بوجود الأشياء أو الشعور بها.

أما المرحلة الأخرى فتتصف بما للفرد من قدرة على التصور التجريدي والمنطقي للقضايا، فيدرك فكرة الضرورة وارتباط القضايا في توقف بعضها على البعض الآخر. وهنا باستطاعته إدراك ان المعرفة لا تتم لها قائمة من غير التسليم ببعض القضايا الأولية كمبدأ عدم التناقض[101].

[101] يحيى محمد: تأملات في اللاشعور، مؤسسة العارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2015م.

على ذلك ليس من الصحيح ما ذهب إليه بياجيه في إعتبار القضايا المنطقية ـ كالرياضيات مثلاً ـ بأنها ليست قبلية ولا تجريبية، وربط تفسيرها بالجذور النفسية والبايولوجية[102]. فكل ما فعله هذا العالم الفرنسي هو التركيز على الجانب الواقعي لنشأة الفرد ضمن تفسيره البنائي.. لكنه عجز عن أن يوضح لنا كيف تتصف القضايا العقلية بالأحكام الضرورية خلافاً لغيرها من القضايا؟ رغم أن المجموعتين تخضعان إلى الجذور النفسية والبايولوجية، ومنها التأثير الإنطباعي الذي تحدثنا عنه كالذي سبق إليه ديفيد هيوم[103].

هكذا فمن حيث الحاكمية والتمييز بين الدلالتين العقلية القبلية والواقعية؛ يلاحظ أن للعقل نظامه في التحكم، بفعل المبادئ الضرورية القبلية. لكن في غير الضرورات فإن للواقع القدرة على تغيير القناعة العقلية، بحيث أن التعارض بينهما يدفعنا إما إلى تأويل فهم الواقع إن أمكن ذلك، أو تخطئة العقل، ولا معنى للقول بجواز خطأ الواقع. إذ للأخير حقائقه سواء استطعنا إدراكها أم لم نستطع، رغم أن هذا الإدراك لا يكون إلا من خلال العقل ذاته. مع هذا فإن حالات التفاعل والجدل بين معطيات العقل والواقع تجعلنا نميز بينهما ونكتشف ما يمكن أن يطرأ عليهما من تعارض.

وبهذا نخلص إلى أن كلاً من الإدراكين القبلي والبعدي ينقسم إلى قسمين كما يلي:

1ـ الإدراك القبلي البحت.
2ـ الإدراك القبلي الإخباري.
3ـ الإدراك البعدي الإستنتاجي.
4ـ الإدراك البعدي الإضافي.

وعلى ضوء هذا التقسيم يكون القسمان الأولان ضمن القضايا العقلية البحتة. بينما يندرج القسم الثالث ضمن قضايا الموضوع الخارجي، كالواقع مثلاً. في حين يتفاوت القسم الرابع بين أن يطغى عليه التأثير العقلي فتكون قضيته عقلية، أو التأثير الموضوعي فتكون قضيته موضوعية. وبالتالي يتصف هذا القسم بالنسبية بإعتباره محل تداخل بين قضيتين أو أكثر.

من جانب آخر، تتفاوت القضية المعرفية في درجة صدقها وقيمتها، بغض النظر عما إذا كانت عقلية أو موضوعية، وذلك بحسب المراتب التالية:

فهي إما أن تكون ضرورية كالبديهيات، أو قطعية وإن لم تصل إلى حد الضرورات كالحسيات، أو حدسية بحيث لا تجد إحتمالاً معقولاً في قبالها، أو عادية إطمئنانية كما عليه سيرة العقلاء في معاملاتهم وعلاقاتهم، حيث الإحتمال المقابل ضعيف لا يعتد به، أو ظنية يقابلها إحتمال ضعيف يعتد به، أو شكية، أو وهمية لها درجات مختلفة تتقابل مع الظنية والعادية والحدسية، أو منفية تقابل القطعية، أو مستحيلة تقابل الضرورية. إذا فمراتب الإدراك كما يلي:

1ـ الضرورات
2ـ القطعيات
3ـ الحدسيات
4ـ العاديات
5ـ الظنيات
6ـ الشكيات
7ـ الوهميات
8ـ المنفيات
9ـ المستحيلات

---

[102] محمد وقيدي: الابستمولوجيا التكوينية للعلوم، دار افريقيا الشرق، المغرب، 2010م، ص86-88.

[103] يحيى محمد: الإستقراء والمنطق الذاتي.

***

يتبين مما سبق أن الكشف عن القضايا البعدية يعتمد على معرفة الواقع والإرتكاز عليه. فهو في حد ذاته يمثل مقياس الحقيقة، وبالتالي فالإصطدام به يكشف عن خطأ القضية أو الإدراك.

نعم، يتعذّر على الواقع الإستغناء عن كاشفية العقل، فلا سبيل لغيره للإطلاع والمعرفة. لكن مع ذلك فمقياس الحقيقة لا يعود إلى العقل أساساً، إذ يمكن التشكيك في قيمه إذا ما استثنينا مبدأ عدم التناقض وسائر الضرورات المنطقية الأخرى، كما يمكن التشكيك في قيم النص أو غيره، أما الواقع فلا يمكن التشكيك في قيمته الذاتية كوجود، فهو ليس مورداً للصواب والخطأ، بل هو مقياس ذلك.

فمثلاً تتعارض الإعتبارات العقلية لقضية الجزء أو الجوهر الفرد تبعاً لإختلاف المدارس المعرفية ومواقفها. فقد اتجه الفلاسفة الأرسطيون ومن اتبعهم إلى إعتبار كل جزء يقبل التجزئة بلا نهاية ولا إنقطاع. في حين خالفهم المتكلمون المسلمون - ومن قبلهم ديمقريطس - ورأوا أن نهاية التقسيم تصل إلى جوهر فرد لا يقبل التجزئة، وهو ما أطلقوا عليه (الجزء الذي لا يتجزأ). رغم أن الجدل الدائر بين الطرفين هو جدل من النمط العقلي القبلي الإخباري الذي يتوقف التحقيق فيه على ما يفرزه الواقع من حقيقة، سواء كان لصالح الفلاسفة، أو المتكلمين، أو حتى على خلافهم جميعاً كالذي تفيده تطورات الفيزياء الحديثة. وبالتالي لا يمكن الإعتراض على مفاد الواقع بحجة مخالفة العقل، في حين يمكن الإعتراض على العقل القبلي الإخباري بحجة مخالفته للواقع.

وهناك شبهة، كتلك التي تضمنتها فلسفة (عمانوئيل كانت)، إذ اعتبر هذا الفيلسوف بأن الأشياء الخارجية – كظواهر طبيعية - يجب أن تكون موافقة ومحددة بحسب ما عليه كشف عقولنا وطبيعتها من دون عكس. فبحسب هذه النظرية ليس الكشف العقلي هو ما يجب أن يكون موافقاً ومحدداً تبعاً لما عليه الموضوع الخارجي كظواهر، وذلك لإحتواء العقل قوالب وقضايا قبلية هي التي تضفي على الأشياء مظهرها. فهذه المسألة هي مثل شخص يولد وعلى عينيه نظارة زرقاء؛ إذ سوف لا يرى العالم إلا بلون أزرق ويتوهم أنه كذلك دون معرفة حقيقة ما عليه العالم. فالتحديد إنما كان بفعل النظارة لا العالم الخارجي. وكذا هو الحال مع علاقة الإدراك بالموضوعات الخارجية كظواهر، فالعقل والحواس مصممان ضمن أُطر محددة هي التي تضفي على الأشياء ما تبدو لنا، وليس بالإمكان معرفة ما عليه العالم الموضوعي في ذاته طالما أن القضايا القبلية والقوالب الإدراكية المحددة، كالسببية والزمان والمكان وغيرها، لا تمتد إليها، فعملها لا يتعدى تحديد العالم المشهود كظواهر فيزيقية دون الشيء في ذاته. فتلك هي ثورة (كانت) في الفلسفة، وقد شبهها في مقدمة كتابه (نقد العقل المحض) بالثورة الكوبرنيكية على صعيد علم الفلك[104].

فإذا كان من الصحيح أن إدراكاتنا الحسية لكيفيات الأشياء الخارجية متأثرة تماماً بما عليه جهازنا الحسي، وبالتالي جاز أن تظهر بأشكال شتى بحسب طبيعة هذا الجهاز، فإن الأمر لا ينطبق على إدراكنا لعلاقات الأشياء، كالسببية. فما ندركه مثلاً على أنه سبب وسابق لغيره لا يمكن أن يكون في الوقت نفسه لاحقاً ومسبباً من قبل ذلك الغير. وإذا كان الواقع هو الذي عرّفنا بالإدراكات الممكنة لكيفيات الأشياء طبقاً للأجهزة الحسية المختلفة - ومنه مثال النظارة -؛ فكذلك أنه لا يشير، لا من قريب ولا من بعيد، إلى أي إدراك ممكن آخر غير ما ندركه لعلاقات الأشياء. وبالتالي فلسنا مضطرين لإفتراض واقع آخر للعلاقات يتضارب في طبيعته وأحكامه النسبوية عن العالم المشهود.

مما يعني أن من الممكن استكشاف بعض الحقائق الموضوعية في الأشياء، كما يمكن إثبات هذه الأشياء - نسبياً –، وهو أمر يختلف عما لدى (كانت).

***

[104] عمانوئيل كنط: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، ص34-36، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

ننتهي مما سبق إلى أن الدلالة العقلية عندما تعبّر عما أطلقنا عليه (العقل القبلي غير الإخباري) فإنها لا تشكل مورداً للنزاع والصدام مع الواقع. إذ لا علاقة لوظيفة هذا العقل بالإخبار عن الواقع الخارجي، وبالتالي فهو ليس محلاً للتعارض والنزاع مع دلالته، فكل منهما يسير في إتجاهه الخاص بلا تقاطع ولا تعارض. لكن تتمثل الحالة التي يمكن أن يتولد فيها التعارض والتضاد مع دلالة الواقع بتلك التي تنتمي إلى ما أطلقنا عليه (العقل القبلي الإخباري). فوظيفة الأخير هو الإخبار القبلي عن الموضوع الخارجي، وبالتالي جاز أن يكون إخباره مصادماً لما تدل عليه الدلالة الواقعية البعدية، وفي هذه الحالة لا مجال لترجيح الأولى على الثانية، إذ لا معنى لأحقية الدلالة الإخبارية إلا لكونها تتطابق مع الموضوع الخارجي كالواقع. وبالتالي جاز إعتبار الواقع الأساس المعتمد عليه لتقييم ما يصادره العقل القبلي الإخباري. وهو بهذا المعنى يكون حاكماً ومقياساً للحقيقة. فهو أحق حقيقة من غيره في الفهم وتأسيس النظر.

على أن ذات ما قدرناه ينطبق على النص الديني في مقارنته بالواقع، فيجري النص مجرى العقل القبلي، إذ تارة لا يخبر عن الواقع بشيء وبالتالي لا مجال للتعارض معه، وأخرى يخبر عنه فتترجح بذلك دلالة الواقع عند التعارض؛ مما يقتضي العمل على توجيهه الوجهة القريبة إن أمكن ذلك، أو ايكال علمه إلى الله تعالى، أو يتم طرحه عندما لا يكون قطعي الصدور.

وعلينا أن نميز بهذا الصدد بين الواقع كحاكم وكمحكوم. فهو حاكم على ما سواه عندما يكون مصدراً للحقائق الموضوعية، لا سيما حين التعارض. أما عندما يكون كاشفاً عن الحقوق والمصالح فإنه يكون محكوماً، إذ يحقق ما تبتغيه المقاصد الكلية العامة من ترجيح هذه القيم على أضدادها عند التعارض. وعليه تكون المقاصد حاكمة على الواقع، إذ قد تعمل على تغييره عندما يكون حاملاً لصور الضرر والفساد.

لكن للنص إعتباراً آخر حين مقارنته بالعقل، فهو أشبه بالواقع الذي يفرز الدلالة البعدية، وأن للعقل في القبال دلالتين؛ إحداهما قبلية لا إخبارية، وأخرى قبلية إخبارية، أي أنها تخبر عما يفترض أن يكون عليه النص من محتوى معنوي. لذلك قد تتوافق الدلالة القبلية الإخبارية مع الدلالة البعدية للنص، كما قد تتعارض معها، مثلما جرى عليه التأويل لدى النزعات العقلية للفكر الإسلامي، وهو ما حفّز النزعات البيانية للتصدي لها ومناهضتها؛ دفاعاً عن الدلالة البعدية قبال الدلالة القبلية، كالذي مارسته المدرستان التيمية والإخبارية[105].

الخطاب والحجج الثلاث

كيف نعرف أن النص حجة ملزمة يجب التمسك به والإمتثال له عندما يدل على الأمر والنهي؟ فلو قيل إن حجيته نابعة من الله تعالى؛ لقلنا كيف دلّ ذلك؟ فلو قيل إنه من خلال ما أفاده النص؛ لوقعنا بالدور. ولو قيل إن حجيته بذاته لا غير، حيث ذاته كاشفة عما فيه، لإقتضى أن يكون كل نص لغوي يتضمن الأمر والنهي دالاً على الإلزام والحجة، وهو غير صحيح. ولو قيل إن حجيته نابعة عن الدليل العقلي الصرف، لكان غير صحيح أيضاً، فالعقل في حد ذاته - كمصدر قبلي - لا يدرك هذه الحجية للنص.

وبذلك لا يبقى لنا إلا القول بأن حجية النص هي رهينة النظر إلى الواقع، وبالذات واقع النبوة وما تتلبّس به من حالات كاشفة، كتلك التي يطلق عليها (المعجزة)، استناداً إلى منطق الإحتمالات وقرائن الإستقراء الدالة على صدق الرسالة. فإثبات الرسالة يثبت حقانية النص، فيكون النص حجة لتوقفه على صدق الرسالة، وأن صدقها متوقف على النظر إلى واقعها وما عسى أن تدل عليه طبقاً

[105] للتفصيل انظر الحلقة الثانية والرابعة لمشروعنا الحالي.

للإحتمالات والقرائن الإستقرائية، كأي قضية واقعية أخرى، كالذي كشف عنه المفكر محمد باقر الصدر في كتابه (المرسل/ الرسول/ الرسالة).

مع هذا نجد نصوصاً دينية كثيرة تحث على النظر إلى الواقع والإفادة منه والإعتبار به. ولا يمكن إعتبار ذلك دليل حجية الخطاب على الواقع، لتوقف صدق الأول على الأخير كما عرفنا. فلو أننا قلنا بالمقالتين معاً لوقعنا بالدور ما لم نبنِ ذلك على نوع من الفصل بين القضايا، فنعتبر مثلاً إن حجية الخطاب متأسسة على بعض قضايا الواقع، في حين تتوقف حجية سائر قضايا الأخير على دلالة الخطاب أو النص. وهي صيغة سبق لإبن تيمية أن طرح مثلها رداً على النزعات التي إتخذت من العقل أساساً لحل القضايا التي إعترضتها بإطلاق[106]، فعيبها وقصورها كونها لم تتفق على طبيعة القضايا العقلية التي عوّلت عليها، ولم يتبين منها الطابع المنطقي أو حتى الوجداني لإتخاذها أساساً لبناء القضايا الإسلامية وتأويل النصوص. لهذا كانت موضع نقد واتهام من قبل الإتجاهات البيانية، سواء في الساحة السنية أو الشيعية.

لكن الأمر يختلف – هنا - كلياً. فمن الممكن أن تصدق الشبهة السابقة فيما لو كان الإعتماد على الواقع منفصلاً عن الأساس المنطقي الكاشف عن حقانيته، وهو القرائن المعتبرة من الإستقراء والتقدير الإحتمالي. فباستثناء القضايا الوجدانية الصرفة؛ ليس للدلالة الواقعية من قيمة إلا بما تستمده من قدر معتبر من القوة المعرفية كما يبينها الكشف الإستقرائي والتقدير الإحتمالي. وينطبق هذا الحال حتى على فهم النص واستلهام ما يبديه من حجج لفظية.

ففرق الدلالة واضح بين أن يبديها نص واحد حول قضية معينة، وبين أن تبديها نصوص عديدة حول القضية نفسها، إذ لا شك أن فهمنا لعدد من النصوص يكون أقوى وأوسع من فهمنا لواحد منها، وذلك إذا ما افترضنا أن قوى الدلالة تتساوى من نص إلى آخر. وبالتالي فرفض الدلالة الواقعية بالمعنى السابق سوف يؤول إلى رفض دلالة الخطاب؛ طالما أن الأساس المعرفي لديهما واحد، وهو وجود القرائن الدالة على معنى معين دون غيره، كما يظهره منطق الإستقراء والإحتمالات. وعليه فإن الإشارات القرآنية الكثيرة الداعية لحثّ العقول على ممارسة التفكير والتأمل في سنن الله وخلقه ومن ثم اقتناص الحقائق الكبرى منها؛ كل ذلك إنما جاءت منبهة على حجية الواقع بالمعنى المشار إليه، لا أنها تدل على هذه الحجية. فمما جاء بهذا الصدد قوله تعالى:

((أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء))[107].. ((أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خُلقت، وإلى السماء كيف رُفعت، والى الجبال كيف نصبت، والى الأرض كيف سُطحت))[108].. ((ويتفكرون في خلق السماوات والأرض..))[109].. ((سنريهم آياتنا في الافاق وفي أنفسهم))[110].. ((ومن آياته خلق السماوات والأرض وإختلاف ألسنتكم وألوانكم أن في ذلك لآيات للعالمين))[111].. ((ألم ترَ إلى ربك كيف مدَّ الظل ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً، ثم قبضناه الينا قبضاً يسيراً))[112].. ((ألم ترَ أن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخّر الشمس والقمر كل يجري إلى أجل مسمى))[113]... الخ.

---

106 المصدر السابق.
107 الأعراف/185.
108 الغاشية/17-20.
109 آل عمران/191.
110 فصلت/53.
111 الروم/22.
112 الفرقان/45-46.
113 لقمان/29.

ونشير إلى أن إبن رشد سبق أن إستند إلى مثل هذه الآيات ليدلل على حجية المنطق والمقاييس البرهانية شرعاً، بفرض قراءة الكتب الإغريقية القديمة[114]، رغم أن هذه الآيات تنبه على حجية ‹‹الواقع›› لا المنطق بشكله الصوري المألوف. كذلك إستفاد المفكر محمد اقبال من هذه الآيات ليستدل بها على حجية ‹‹الواقع›› الذي عبّر عنه بالتجربة والنظر في فهم ظواهر الكون واستنطاق الأنفس والآفاق والإعتبار من أخبار الأولين وغير ذلك من المصادر الهامة للمعرفة، مما يشكل إعترافاً بقيمة النشاط العقلي المستند إلى الواقع ونظام الخلقة[115].

***

أخيراً يبقى أن نقول بأن الدلالة الواقعية لا تنفصل ـ كما عرفنا ـ عن الإعتبارات العقلية من أمثال منطق الإحتمال وما إليه، كذلك فإنه لا معنى للدلالة الواقعية دون الكشف العقلي. فبالعقل تتبين الدلالة الواقعية وتتكشف، وليس لنا من طريق آخر للواقع أو لغيره دون العقل وكشفه. لكن مع هذا هناك تمايز وتفاوت بين العقلين القبلي والبعدي. وسبق أن عرفنا بأنه لا يصح الإعتماد على العقل القبلي في كشف القضايا الإخبارية إذا ما استثنينا الصور الضرورية والوجدانية مما لا يمكن دحضها عبر العقل البعدي؛ سواء كان الأخير معبّراً عن دلالة الواقع أو غيره.

لذا فالممارسة العقلية مطلوبة ضمن الحدود السابقة، وأن الخطاب يمتدح هذه الممارسة ويراها حقة مفضية إلى الصواب في الكثير من المواقف. كما إن عدداً من النصوص ينضبط فهمها إعتماداً على دلالة العقل، كالذي جاء في قوله تعالى: ((إن الله على كل شيء قدير))[116]. فمن الواضح بدلالة العقل أنه لا يفهم من الآية الإطلاق فتكون القدرة متعلقة بكل شيء بما في ذلك المستحيلات، كخلق الشريك في الإلوهية، أو خلق التناقض وجعل الواحد المضاف إلى آخر مثله لا يساوي اثنين، وجعل الجزء أعظم من الكل كما تُصوّره بعض الروايات[117].

ومثل ذلك ما جاء في قوله تعالى: ((قل الله خالق كل شيء))[118]، فبدلالة العقل لا يمكن أن يكون علمه وقدرته وسائر صفاته الذاتية داخلة في خلق الله، كالذي أشار إليه الإمام أحمد بن حنبل وهو في معرض نفي أن تكون الآية دالة على خلق القرآن أو كلام الله [119].. إلى غير ذلك من النصوص.

---

[114] إبن رشد: فصل المقال، تقديم وتعليق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1961م، ص27- 29. كذلك: يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2009م.

[115] تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص144-145.

[116] البقرة/148.

[117] جاء في (الكافي) للكليني أن هشام بن الحكم سأل الإمام الصادق عن قول الزنادقة له: أيقدر ربك يا هشام على أن يدخل الدنيا في قشر البيضة من غير أن يصغر الدنيا ولا يكبر قشر البيضة؟ فأجاب الصادق بقوله: يا هشام انظر أمامك وفوقك وتحتك واخبرني عما ترى. قال هشام: أرى سماءً وأرضاً وجبالاً وأشجاراً وغير ذلك. فقال الصادق: الذي قدر أن يجعل هذا كله في مقدار العدسة، وهو سواد ناظرك، قادر على ما ذكرت. وقد استشكل الشريف المرتضى هذه الرواية واعتبر مفادها هو تجويز المحال (رسائل الشريف المرتضى، اعداد مهدي رجائي، تقديم واشراف أحمد الحسيني، نشر دار القرآن الكريم في قم، 1405هـ، ج1، ص4).

[118] الرعد/16.

[119] علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1977م، ج1، ص284.

الفصل الثالث

الخطاب الديني والمنهج الواقعي

لقد سبق أن حددنا الواقع وأقسامه بغض النظر عن أي إعتبار إضافي، وقلنا بأنه ينقسم إلى واقعين وصفي وإعتباري. لكن عند أخذ علاقة الواقع بالخطاب الديني فسيضاف إلى ذلك نوعان آخران من الواقع النسبي، أحدهما خاص بالتنزيل، أي ما سبق أن أسميناه (واقع التنزيل)، وهو ما يتحدد بظروف شبه الجزيرة العربية في عصر النبي (ص)، أو وقت نزول الخطاب الديني أوائل القرن السابع للميلاد. والآخر هو الواقع الظرفي، أي ما يتعلق بالظروف الخاصة عدا المرحلة السابقة، كبعض الأعراف والتقاليد التي ليس لها صفة العموم والشمول.

ولا شك أن الخطاب الديني ليس معنياً بالنوع الأخير من الواقع، إنما يعنى بما تبقى من أقسامه، أي الواقع المطلق، وواقع التنزيل. والسؤال الذي يرد بهذا الصدد: هل إتخذ الخطاب الديني من واقع التنزيل محوراً مركزياً لتعميم أحكامه على غيره من الواقع العام، بلا تخصيص ولا إستثناء؟ أم أنه اتخذ من الواقع المشار إليه صورة نموذجية للأحكام؛ فكان من غير الجائز تعميمها على سائر الظروف والأحوال كيفما اتفق؟ وهو ما نعتقده كما سنثبت ذلك لاحقاً.

وأول ما سنعالج به هذه المسألة هو أن نطرح سؤالاً قد يشكّل اليوم هاجساً ينتاب الفكر الإسلامي حول علاقة الخطاب أو التشريع بالواقع. ويمكن ضبطه بالصيغة التالية:

ما هو نوع التعامل الذي لجأ إليه الخطاب الديني إزاء القضايا المشخصة للواقع، فهل كان يطبق منطقاً ماهوياً أو وقائعياً؟ وهل كان يتصور الوجودات الخارجية حاملة لماهيات ثابتة أم وقائع متغيرة ليُجري عليها أحكامه ومواقفه؟ وبالتالي هل جعل عنوان تعامله مع المشخصات الخارجية تابعاً للقوالب الحدّية والماهيات الكلية المغلقة من أمثال: الإسلام والإيمان والشرك والكفر وغيرها من المفاهيم الكلية العامة؟ أم أنه قيّد هذه القضايا بحدودها الإعتبارية الذهنية، وجعل المشخصات الخارجية تدخل ضمن تعامل آخر قائم على المغايرة؛ تبعاً للملابسات الجارية في الواقع؟

ولكي نجنب أنفسنا والقارئ الخلط والغموض لا بد من إيضاح ما نقصده بالتعامل الماهوي وما يقابله من التعامل الوقائعي.

بادئ ذي بدء، إن مفهوم ‹‹الماهوي›› مستمد من معنى الماهية، وكذا مفهوم ‹‹الوقائعي›› مستمد من معنى الواقع. فالمقصود بالماهية أنها الطبيعة النوعية للشيء كأمر ثابت يتصف بالكلية والعموم. وما نقصده بالواقع فهو ذلك الشيء المشخص والملتبس مع غيره من المصاديق والصفات والطبايع الجزئية، وأهم خصوصياته هي التغير والمرونة. ومن حيث المقارنة تتصف الماهية بالطبيعة الكلية التي لا تقبل التغير ولا الإلتباس. في حين يتصف الواقع بالطبيعة الجزئية ذات التغير والتلبّس الدائمين. وبالتالي كلما كانت القضية ماهوية فهي ثابتة، وكلما كانت غير ثابتة فهي واقعية.

ومع أن هناك مقابلة بين الكلي والجزئي، لكن كلاً منهما يظل متصفاً بما هو عليه من طبيعة دون تغيير، فعندما يتنزل الكلي إلى الجزئي، أو تتجسد الماهية بالواقع، أو يحصل العكس بإنتزاع الكلي من الجزئي، فذلك لا يغير من طبيعة أي منهما، فهما من سنخين مختلفين يقبل كل منهما التوليد والسريان للآخر.

ليس هذا فحسب، فحيث أنه لا يوجد واقع دون ما يقابله من ماهيات إعتبارية تطابقه؛ لذا فإن تلبّس الواقعة بغيرها من الوقائع أو الصفات يجعل من الواقع حاملاً لمصاديق الماهيات مجتمعة حتى لو كان هذا الإجتماع والإتحاد متضمناً للتضاد أو التنافر، بسبب التلبّس والتغير، خلافاً للماهيات التي لا تقبل التلبّس والإنفتاح.

فالإيمان مثلاً ذو طبيعة محددة من الناحية الكلية، وبالتالي لا يمكن جمعه مع طبيعة أخرى، بل يبقى المفهوم كالكائن الفرد الذي يمتنع عن الإنفتاح على الغير والتلبّس به، ما لم يكن في الأصل متضمناً لعدد من المفاهيم الثابتة. إذ تصبح هذه المفاهيم ضمن حقيقته الذاتية الثابتة من غير انتزاع. وهي وبالتالي ليست مورداً للتلبّس مثلما هو الحال مع الواقع.

وهذا يعني أن الإيمان كمفهوم هو غيره كواقع. فمن حيث الأخير نجده ملبساً بعدد من الصفات المختلفة والمجتمعة في شخص واحد، كإن يكون الشخص متصفاً بالإيمان والشجاعة والعلم والكرم، وهي صفات تعود إلى ماهيات مختلفة قد اجتمعت - بعد إنفرادها - في شخص واحد، حتى أنها قد تتنافر أحياناً رغم أنها مجتمعة وعائدة إلى ذات الشخص، إذ قد يكون متصفاً بالإيمان والعلم والشجاعة، لكنه يتصف في الوقت ذاته بالشحة والبخل وسوء الخُلق. كما قد يتصف بصفات مترددة، كإن يكون تارة سيئاً وأخرى حسن الخُلق، أو يكون كريماً وأخرى بخيلاً. وهي صفات متضادة إلا أنها ترد على الشخص الواحد وتتلبّس به مع سائر الصفات الأخرى. وهو ما لا يتصف به عالم الماهية إطلاقاً.

والسؤال الذي يرد بهذا الصدد: هل كان تعامل الخطاب الديني مع المشخصات الخارجية نابعاً عن إعتبارات الماهية، أم عن تلبّسات الواقع وتغيراته؟ فمثلاً عندما أظهر الخطاب مقته للكفر؛ هل عنى بذلك مقتاً للكافرين جمعاً وضرورة، أم أنه أخذ في الإعتبار الملابسات الأخرى للكافرين؟ وكذا عندما أظهر حبّه للإيمان؛ هل قصد محبة المؤمنين كافة مهما كان أمرهم؟ وهل أن الدعوة إلى محاربة الشرك تعني دعوة إلى محاربة المشركين كافة بالضرورة؟ وبالتالي هل لا بد من ممارسة القياس المنطقي بجعل الماهيات الكلية مقدمات أساسية تتحكم في استتباع النتائج المحتمة، أم للأمر شأن آخر مختلف؟

ويمكن صياغة السؤال بنحو آخر، وهو أن الخطاب دعا المؤمنين - مثلاً - إلى محاربة المشركين وقتالهم، كما دعا الكافرين إلى الإلتزام بدفع الجزية وفرض ‹‹الصغار›› عليهم، فهل أن هذه الأحكام صدرت طبقاً للعناوين العامة الكلية، كالشرك والكفر، بحيث كلما وجد الشرك والكفر طُبق عليهما مثل تلك الأحكام، أم أنها صدرت بالنظر إلى ملابسات الواقع المتلبّس بمثل هذه الصفات مع غيرها من الصفات الأخرى لم يُعلن عنها صراحة؟

ومن الصحيح بحسب النظر الفلسفي أنه لا يمكن التعامل بغير إعتبارات تحكم الماهيات، فطالما أن الوقائع تنتمي إلى ماهيات محددة؛ فإن أي تعامل يأخذ الواقع بعين الإعتبار لا يتحقق إلا بفعل تحكم هذه الماهيات، وعند تضادها وتنافرها لا بد من ترجيح بعضها على البعض الآخر. فهذا أمر مفروغ منه بحسب المنطق الفلسفي للأمور.

ومع هذا فإن بحثنا هو بصدد الماهيات المعلنة على لسان الخطاب الديني أو المنتزعة عنه، وذلك في قبال الوقائع غير المعلنة، سواء من حيث ذاتها أو ماهياتها. فهل يطبق الخطاب الديني منهج ما ينطق به من الماهيات فحسب، أم أنه يراعي أخذ ما لم ينطق به، أي يراعي ملابسات الواقع وما يشكله من مصاديق لماهيات أخرى غير مصرح بها؟ فهذا هو محل السؤال. وبالتالي فإن الخلاف بين التفكيرين الماهوي والوقائعي يتحدد بالموقف من المشخصات الخارجية؛ فهل أخضعها الخطاب إلى نمط الماهيات المعلنة أو المنطوق بها فحسب، أم الأمر مفتوح للنظر في ملابسات الواقع أيضاً؟

فالتعامل بحسب التفكير الماهوي يجري على مسار واحد طبقاً لما هو معلن من ماهيات، ولو بطرق متعددة من الإستنتاجات البيانية الصرفة المعزولة عن أخذ الواقع بنظر الإعتبار، في حين يكون التعامل بحسب التفكير الوقائعي مختلفاً.

وهنا نحن نسمي هذا التفكير بالوقائعي وليس الواقعي، لأننا بصدد وقائع محددة تعامل معها الخطاب الديني، لا مطلق الواقع وإعتباراته المختلفة، وبالتالي فالعلاقة بين المنهجين الوقائعي والواقعي تتحدد بكون الأخير يتضمن الأول.

فمثلاً إذا نصّ الخطاب على وجوب محاربة المشركين، وعلمنا في الوقت ذاته أنه خصّ البالغين واستثنى منهم النساء والشيوخ؛ فستتشكل لدينا بذلك حصيلة من المفاهيم العامة أو الماهيات الكلية، وهي الشرك والبلوغ والرجولة. فلو أننا وجدنا مصداقاً يحمل هذه المواصفات؛ لكانت محاربة المشركين واجبة مفروضة طبقاً لمنطق التفكير الماهوي، إذ الماهيات معلنة حاضرة، وهي جاهزة لممارسة القياس المنطقي المفضي إلى حتمية الدعوة إلى وجوب محاربة المشركين بحسب تلك الصفات. في حين إن الحال بحسب منطق التفكير الوقائعي مختلف، فقد يتفاوت الحكم ويختلف بحسب ما عليه الواقع. إذ تجب محاربة الشرك وهو أمر مفروغ منه، لكن نحن مطالبون بإحترام القيم الحسنة حيثما كانت. فقد يجتمع الشرك مع هذه القيم في شخص واحد، وكما سبق أن علمنا بأن المصاديق المتنافرة يمكن أن تجتمع وتتزاحم في الواقع، لذا يقتضي العمل نوعاً من الموازنة والترجيح، تبعاً لما تقتضيه الأهمية والأولوية. فمثلما أن الله تعالى دعانا إلى محاربة الشرك، فإنه دعانا في الوقت ذاته إلى تقديس القيم العليا، خصوصاً إذا ما اعتبرناها من تجليات صفاته. وبالتالي فإن المفاهيم المتضادة لا تقتضي التعامل الموحد، بل يشهد الوجدان على سلامة التغاير في المعاملة تبعاً للوقائع المتنوعة.

مع هذا يتقوم منطق التفكير الوقائعي بالإعتماد على تحكم ماهيات المقاصد الكلية أو العامة. فقد يكون الواقع حاملاً لصور الضرر والفساد؛ مما يدعو المقاصد لتغييره، وهي من هذه الناحية حاكمة عليه عند التعارض.

وعموماً نقول: إن المنطق الوقائعي يعمل وفق ما تحدده ماهيات المقاصد الكلية، وهو بهذا الإعتبار يمارس تفكيراً ماهوياً، كما أنه يمارس نوعاً من القياس، إلا أن نتائجه تختلف عن نمط التفكير الماهوي الذي يعمل وفقاً لمنطوقات الماهيات النوعية للأحكام من غير إضافة واقعية.

وحقيقة، إن ظواهر النصوص الدينية إذا ما تمّ التعامل معها بنحو التجزئة والإنفصال كحقائق مغلقة ـ أشبه بالمونودونات ـ فإنها تدل على النمط الماهوي. وبالتالي فمن المنطقي أن نسأل: ما الذي يمنع الخطاب من ذكر التفاصيل الدالة على المسلك الوقائعي، وعلى الأقل إبداء الطريقة العامة لهذا المسلك؟ فهل يُعقل أنه يريد غير ما يظهره من معنى؟

مع هذا فالأمر لا يضطرنا لمثل هذه النتيجة لعدد من الإعتبارات المفضية إلى قلب الإشكال رأساً على عقب. ولإيضاح الموقف منهجياً لا بد من تحديد الشروط التي يتوقف عليها صدق المسلك الماهوي وسلامته. ويمكن فعل الشيء نفسه بالنسبة للمسلك الوقائعي.

فمن الشروط الأساسية لصحة المنطق الماهوي هو أن لا تتضارب مضامين النصوص فيما بينها. إذ يؤدي مثل هذا التضارب إلى جعل الماهية الواحدة متضاربة في ذاتها. فلا يمكن على هذا الضوء بناء أي قياس منطقي طالما تناقضت المقدمات، خلافاً لما عليه المنطق الوقائعي، بل على العكس فإن تضارب مضامين النصوص يؤيد المنطق الأخير تماماً، إذ إن حل مثل هذا التضاد لا يكون إلا بأخذ تغايرات الواقع بعين الإعتبار، فعليها ينشأ تبرير التعارض والإختلاف بين الأحكام. كما إن التفكير الوقائعي يتضمن الإعتراف بجدلية الخطاب مع الواقع، فأحدهما يؤثر في الآخر. وبحسب هذا التفكير فإن النص يظل حاملاً لإنعكاسات واقع التنزيل وتأثيره، وبالتالي يتعذر فهمه من غير أخذ هذا الواقع بعين الإعتبار. ومثلما نتعرف على الواقع المشار إليه طبقاً للوثائق التاريخية، فإنه نتعرف عليه أيضاً تبعاً للسياق الدلالي للنص ذاته، باعتباره ينقل لنا أخبار هذا الواقع، ومن ثم كان من السهل إدراك المعنى المقصود للنص.

كذلك فمن شروط صدق النهج الماهوي هو أن لا يتضارب مع حقيقة الواقع بأي نحو كان، لضرورة استلزام أن تكون الماهية مطابقة للخارج. كما من هذه الشروط أن لا يفضي النهج المذكور إلى التعارض مع مقاصد الشريعة العامة، كالتعارض مع مبدأ العدل والقيم الأخلاقية. فلو أفضى إلى ذلك لدلّ على خطأ هذا المنهج، مثلما يقال الشيء نفسه بصدد النهج الوقائعي المستند إلى المقاصد

أساساً، وبالتالي فأي تعارض معها يفضي إلى معارضة ذاتية، فضلاً عن معارضة الخطاب الديني وهدفه.

ومن الناحية المبدئية لا يمكن تبني النهج الوقائعي إذا ما افتقر إلى الحجة والتبرير الشرعي. فالضرورة تقتضي البحث في الأدلة التي تثبت كونه مقبولاً لدى الخطاب الديني. وعلى الأقل لا بد من إثبات عدم وجود ما يعارضه شرعاً بأي نحو كان. فبدون الأمر السابق يصبح لهذا النهج تأسيس خارج إعتبارات الدائرة التشريعية، كالذي يتصف به المسلك العلماني المعارض لدائرة التشريع الديني، الأمر الذي يجد رفضاً من قبل النهج الوقائعي. ومن الناحية التشريعية يتقوم النهج الأخير بعدد من الإعتبارات والأدلة، وسنكتفي بتناولها مجملة – هنا - ثم ندع ما تحتاج إليه من تفاصيل إلى ما بعد، وذلك كالتالي:

1- معلوم أن الواقع يشكل مصدراً معرفياً تتقوم على ضوئه سائر المصادر المعرفية، بما فيها المعرفة الناشئة من النص، كما رأينا من قبل. وهي نقطة تنسجم تماماً مع الوظيفة التي يتضمنها النهج الوقائعي، بإعتبار أن الأساس الذي يقوم عليه هذا النهج هو الواقع.

2- يستفاد من الخطاب في الكثير من النصوص ما يؤكد صحة الإعتماد على الواقع كمصدر معرفي لا غنى عنه، مثلما يستفاد منه الدعوة إلى اتباع طريقة العقل الوجدانية. فالخطاب لا يكفّ عن الحث على التعقل والتفكر والنظر في الآفاق لأجل التيقن والتحقيق. وبذلك يشكّل الواقع مصدراً معرفياً لوّح إليه الخطاب في كثير من المواضع.

3- تتضمن نصوص الخطاب قضايا كثيرة لا تُفهم بإتساق من غير عرضها على الواقع. فعلى الأقل إن عدداً من جوانب الخطاب يتعذر فهمها من غير اللجوء إلى الدلالة الواقعية، لا سيما تلك المتصفة بالوضوح والبساطة دون حاجة لأدنى إلتفات وتفكير. وبالتالي فمن الواجب أن يُتّخذ الواقع – ومعه الوجدان العقلي – مصدراً مسلّماً به للفهم. فلو اكتفينا بمجرد اللفظ والبيان اللغوي؛ لأفضى الخطاب إلى التضارب مع الواقع، أو لكان يحمل لغة مبهمة غير قابلة للفهم، خاصة بالنسبة للنصوص التي يحتاج فهمها إلى الواقع والوجدان العقلي بما لا يتطلب الإشارة إلى ذلك، لوضوح الأمر وبداهته، كما سنرى لاحقاً.

4- لقد لجأ الخطاب الديني في كثير من الأحيان إلى ممارسة تغيير الأحكام عبر النسخ والنسأ والتدرج فيها، وكل ذلك مما يناسب التفكير الوقائعي بعيداً عن المنطق الماهوي. وعلى هذه الشاكلة أبدى الخطاب الكثير من التعارض في الأحكام والمواقف بما يتعذر فهمها من غير النظر إلى الواقع والمقاصد الكلية العامة.

5- طبقاً لحقائق الواقع أنه لا يمكن الأخذ بعموم وإطلاق الكثير من النصوص الدينية، وبالتالي لا بد من تخصيصها وتقييدها. فمثلاً إن الإطلاقات الواردة في قوله تعالى: ((كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين. أولئك جزاؤهم أنّ عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين))[120]؛ هي من الإطلاقات المنحلة بدلالة الواقع الكاشف عن أن الهداية كثيراً ما ترد الظالمين، كما لا يعقل أن الناس جميعاً هم بصدد لعن أولئك الخارجين عن دين الإسلام. ومثل ذلك قوله تعالى: ((زعم الذين كفروا إن لم يبعثوا))[121]، بينما بحسب الواقع وبدلالة آيات أخرى لا يمكن التمسك بعموم الآية، بل لا بد من تخصيصها ببعض الكافرين. وبالتالي لا يمكن حمل الآيات السابقة على ما ورد فيها من إطلاق أو عموم، تبعاً للنهج الوقائعي. علماً بأن بعض الصحابة – كما يُنقل – قد وقع بمثل هذا الوهم من الإطلاق والعموم للنص الديني. ومن ذلك ما روي عن عمر بن الخطاب كيف أنه زعم بعد وفاة النبي (ص) بأنه لم يمت. فالذي جعله يعتقد

---

[120] آل عمران/86-87.

[121] التغابن/7.

ويصرح بذلك هو الظاهر القرآني لبعض النصوص، وهو قوله تعالى: ((وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً))[122]، حيث فيه الإطلاق لشهادة النبي على أمته دون تخصيص وقت من الأوقات. لذا قال عمر بهذا الصدد: ‹‹فوالله إن كنت لأظن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سيبقى في أمته حتى يشهد عليها بآخر أعمالها، فإنه للذي حملني على أن قلت ما قلت››[123]. لكن الذي جعله يتراجع عن اعتقاده هو سماعه لشاهد قرآني آخر معارض، والذي تلاه عليه وعلى جمهرة من الصحابة أبو بكر الصديق، وهو قوله تعالى: ((وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قُتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً وسيجزي الله الشاكرين))[124]. إذ عند هذه الآية عرف عمر بأن النبي (ص) قد مات بالفعل[125].

6- نجد في أحيان معينة أن تطورات الواقع ترغمنا على إعادة النظر لفهم النص، بحيث أن إبقاء الفهم معزولاً عن هذه التطورات يفضي إلى التضارب مع الواقع. وبالتالي فإن لتطورات الواقع والثقافة العصرية دخلاً في إعادة قراءة النص وصياغة فهمه من جديد. وهو أمر يتنافى مع النهج الماهوي بقدر ما يتسق مع النهج الوقائعي.

لكن إذا كنّا نضطر في كثير من الأحيان للرجوع إلى الواقع لفهم معنى النص، وإن لم نجد إشارة لغوية تلوّح بذلك، فإنه في قضايا أخرى كثيرة لسنا مضطرين للرجوع إلى الواقع للتحقق من المعنى. فهي قضايا محتملة يتنازع عليها المنهجان الماهوي والوقائعي، وبالتالي كيف يمكن ترجيح الفهم الوقائعي مع أن ظاهر النص يميل إلى الفهم الماهوي؟

ما سنشهده فعلاً هو أن معاملة الخطاب للقضايا الخارجية المشخصة لا يمكن حملها على المعنى الماهوي كما تشبثت به طريقة النهج البياني للنظام المعياري، ودليلنا على ذلك ما سنراه من المسارات الحرة التي سلكها الخطاب لمعالجة هذه القضايا. ويمكن تحديدها على نحو الإجمال بحسب الفقرتين التاليتين:

أ ـ إن من بين المسارات الحرة التي سلكها الخطاب ما يتعلق بتعارضات الظواهر النصية. فمن الناحية اللغوية الصرفة نجد نصوص الخطاب متعارضة، وقد أدى ذلك إلى إضطراب الطريقة البيانية وإضطرارها للأخذ ببعض التعارضات على حساب البعض الآخر، أو العمل على تقنين هذه التعارضات عبر عمليات التخصيص والتقييد والنسخ وما إليها، ومع هذا لم تفلح في حل التعارضات لكثرتها، فكان من نتائج ذلك أن اشتد التضارب بين الآراء قديماً وحديثاً، دون حل جذري لأصل المشكل.

هكذا فإن ما تدل عليه التعارضات اللفظية يتناقض والنهج الماهوي. إذ لو طبقنا عليها هذا النهج لأدى بنا الأمر إلى فرض وإسقاط مقالة التناقض والتضاد على أصل الخطاب، فيصبح بعضه مناقضاً للبعض الآخر، بل وتكون الماهية المنتزعة عنه ماهية متناقضة، وكذا تتناقض كل النتائج المترتبة عليها. وهو فرض غير مقبول، سواء من حيث الوجدان، أو من حيث ما دلّ عليه الخطاب من بديل متعلق بأولوية أخذ الواقع بعين الإعتبار للفهم، وهو ما يثبت صحة النهج الوقائعي.

---

[122] البقرة/143.

[123] إبن هشام البصري: سيرة إبن هشام، ج2، ص661، مكتبة المشكاة الإسلامية الإلكترونية www.almeshkat.net.

[124] آل عمران/144.

[125] جاء في رواية عن أبي هريرة كما تنقلها سيرة إبن هشام أن عمر بن الخطاب قال بصدد سماعه للآية التي تلاها أبو بكر: ‹‹والله ما هو إلا أن سمعت أبا بكر تلاها، فعقرت حتى وقعت إلى الأرض ما تحملني رجلاي وعرفت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد مات›› (سيرة إبن هشام، ج2، ص655).

ب ـ كما إن من بين المسارات الحرة التي سلكها الخطاب ما يتعلق بمنهج التنويع والتغيير، وهو ما لا يتسق وتعامل المسلك الماهوي للقضايا، فهو لا يملك سوى نهجاً أحادياً للتعامل، طبقاً لأحادية الماهية التي لا تتقبل الإنفتاح والتلبّس بغيرها كما عرفنا.

هكذا يمكن حل القضايا المشكوكة بما يُستكشف من الطريقة العامة لموقف الخطاب من المشخصات الخارجية، كما هو واضح من النقطتين الآنفتي الذكر.

لكن إذا كان هذا هو حال الخطاب الديني؛ فما هو الموقف العملي الذي ينبغي علينا ممارسته إزاء القضايا الخارجية المشخصة؟ فحالنا هنا بين أمرين:

إما أن نتعامل مع هذه القضايا طبقاً للنهج الماهوي فنخالف بذلك ما سلكه الخطاب من جانب، كما سنقع في دوامة لا تنتهي من التناقضات والصدام مع مقاصد التشريع والواقع.. أو لا بد من سلوك النهج الوقائعي فنكون بذلك قد حققنا الغرض من إعتبار الخطاب مصدر إرشاد وإلهام؟

وقد نطرح هذا التعامل بصيغة أخرى مختلفة كالتالي:

فإما أن نتصور بأن الخطاب قد انتهى عند النتائج الأخيرة للقضايا التي أثارها، بعد عمليات التصفية من النسخ والنسأ والتدرج وما إليها، أو نتجاوز هذا الحال ولا نتقيد بما انتهى إليه الخطاب؟

ولا شك أن الفرض الأخير للطرح السابق يثير في نفس القارئ المتدين شكلاً من الحرج الشرعي، خلافاً للفرض الأول. بل إن الكاتب لا يخفي هذا الحرج في نفسه إذا ما نظر للأمر بذات الصورة المتوقعة لنظر القارئ المعني. وقد يقال إن هذا ما يتفق مع الطرح العلماني الذي يتجاوز ما انتهى إليه الخطاب.

ولدفع هذا الحرج دعنا نجمع ما بين الطرحين الآنفي الذكر في صيغة جديدة قد تكشف عن المراد بوضوح أكثر.

دعنا نقول: إننا إما أن نتعامل مع القضايا المشخصة طبقاً لمفهوم الماهية فنكون قد التزمنا بالوقوف عند حد ما انتهى إليه الخطاب، لكنّا قد خالفنا نهجه في المعالجة، وورطنا أنفسنا بمزيد من التعارضات الذاتية، وكذا الوقوع في الصدام مع كل من مقاصد التشريع والواقع.. أو لا بد من اللجوء إلى النهج الوقائعي، فنكون قد تأسينا بطريقة الخطاب ورفعنا عن أنفسنا حرج التناقضات والصدام مع المقاصد والواقع، وإن كلّفنا ذلك عدم التقيد بالكثير من الأحكام التي انتهى إليها الخطاب، إذ العبرة في المقاصد لا الأحكام ذاتها؟

ويلاحظ أننا في الطرح الجديد قد قرّبنا الصورة إلى ذهن القارئ وإن بقيت غشاوة تعتريها بما لا يتسع المجال الآن لرفعها. لكنا نشير فقط إلى نقاط أربع بهذا الصدد، ونرجئ التفصيل إلى ما سيأتي:

1- إننا لو انتهجنا المسلك الماهوي، أو إلتزمنا بالأحكام المقررة لدى الخطاب بشكل تام ومطلق، لكان من المحتم تعريض هذه الأحكام إلى الصدام مع المقاصد العامة والواقع. ومع أن بعض تيارات المسلك الماهوي يعترف بالمقاصد ودورها في التشريع الديني، لكن جريان ذلك كان على نحو تقرير الأحكام وتبريرها لا تبديلها وتجديدها.

2- إن ما عبّرنا عنه من عدم التقيد بالكثير من أحكام الخطاب طبقاً للنهج الوقائعي؛ لا يُقصد منه فك القيد والإنفصال عن هذه الأحكام، إنما يفسّر صلتها بالواقع الخاص طبقاً للمبدأ الأصولي القائل: إن تغيّر الموضوع يفضي إلى تغيّر الحكم. الأمر الذي يجعل المعالجة بعيدة كلياً عن الطرح العلماني.

3- إن فهم النص ليس بوسعه أن يكون متسقاً، في كثير من الأحيان، ما لم تؤخذ الدلالة الواقعية بعين الإعتبار، وهو ما يؤكد صدق النهج الوقائعي. لا سيما أن الأمر لا يتوقف عند حدود الأحكام، بل يشمل مختلف قضايا النص ذات الصلة بالمشخصات الخارجية.

4- من الناحية المبدئية إن القضية كلما ارتبطت بالواقع المباشر كلما كانت قابلة للنقض والتغيير، وكلما هي غير قابلة للنقض والتغيير فهي لا ترتبط بالواقع المباشر. وبالتالي فالنهج الوقائعي قائم على مسلمة النقض والتغيير لإرتباط قضاياه بالواقع المباشر، خلافاً للنهج الماهوي الذي لا يعلّق

قضاياه على الأخير. لكن الحصيلة عكسية، حيث يتسم الأول بالإتساق مع الواقع بخلاف الثاني الذي يناقضه.

***

وينطبق ما سبق ذكره على التعارضات التي أثارها الخطاب الديني حول القضايا التوصيفية والغيبية للمشخصات الخارجية، مثل مسائل الثواب والعقاب والتكفير والتفسيق وما إليها. فأحياناً نجد القضية الواحدة يلوحها عدد من الأحكام المتعارضة. ومن ذلك قوله تعالى: ((ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها))[126]. وهو من حيث الظاهر يقع في معارضة مع قوله تعالى: ((قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً))[127]. وفي الأحاديث نجد مثلاً ما روي عن النبي (ص) قوله: ‹‹من مات وهو يعلم أنه لا اله إلا الله دخل الجنة››، وقوله (ص): ‹‹من قال: اشهد أن لا اله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن عيسى عبد الله وإبن أمته وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، وأن الجنة حق، وأن النار حق، أدخله الله من أي أبواب الجنة الثمانية شاء››[128]. إذ تتعارض مثل هذه الأحاديث بحسب الظاهر البياني مع نصوص أخرى لا تكتفي بالشهادتين مثل قوله تعالى: ((ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون))[129]، وقول النبي (ص): ‹‹ليس بين الإسلام والكفر إلا ترك الصلاة››[130].

هكذا يتوارد على الفرد - أو الجماعة – عدد من الأوصاف والأحكام المتعارضة لإعتبارات مختلفة أو متضادة، كما هو مبين في النص، فيحكم بعضها بالأسلمة والإيمان ودخول الجنة مثلاً، فيما يحكم البعض الآخر بالكفر ودخول النار. وقد صوّر البعض حالات المعارضة واستصوبها بفعل المطاوعة التي تبديها النصوص، كما هو الحال مع قاضي البصرة عبيد الله بن الحسن الذي بالغ فاعتبر آراء العلماء المتعارضة كلها مصيبة وعليها شاهد من النص الديني، سواء كانت عقائدية أو فقهية[131].

وغالباً ما لا يفي الرجوع إلى ذات النصوص لحل التعارضات الواردة فيها، فكان لا بد من أن تتدخل دلالة خارجية يستعان بها لفهم التعارض والتمايز. إذ تكشف هذه التعارضات عن تلونات الواقع وتناقضاته، فلا يمكن أن تجتمع ضمن أحكام ماهوية واحدة، لا سيما وأن للوجدان العقلي دوراً مميزاً بجعل الأمور تتخذ تماسكاً منطقياً يتفق مع القيم التي تؤكدها مقاصد الخلق والتشريع، وبالتالي فمن الممكن تفكيك الإطلاقات الظاهرة للنصوص، ومنها النصوص المتعارضة، وتحويلها إلى مضامين غير مطلقة أو ماهوية.

---

126 النساء/93.

127 الزمر/53.

128 ورد الكثير من مثل هذه الأحاديث في الصحاح وغيرها. انظر مثلاً: صحيح البخاري، حديث 2701. ومثله صحيح مسلم، حديث 49، وحديث 43 و47. كذلك: سنن إبن ماجة، تحقيق وتعليق وفهرسة محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، 1327هـ - 1952م، ج1، ص23.

129 المائدة/44.

130 عن جابر أن رسول الله (ص) قال: ‹‹بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة›› رواه أحمد ومسلم وأبو داود والترمذي وإبن ماجة. وعن بريدة قال رسول الله (ص) : ‹‹العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة، فمن تركها فقد كفر›› رواه أحمد وأصحاب السنن. وعن عبد الله بن شقيق العقيلي قال: ‹‹كان أصحاب محمد (ص) لا يرون شيئاً من الأعمال تركه كفر غير الصلاة›› رواه الترمذي والحاكم وصححه على شرط الشيخين. وقال محمد بن نصر المورزي: سمعت اسحاق يقول عن النبي (ص): ‹‹إن تارك الصلاة كافر››. وقال إبن حزم: جاء عن عمر وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ بن جبل وأبي هريرة وغيرهم من الصحابة: ‹‹إن من ترك صلاة فرض واحدة متعمداً حتى يخرج وقتها فهو كافر مرتد›› ولا نعلم لهؤلاء الصحابة مخالفاً (السيد سابق: فقه السنة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الرابعة، 1403هـ - 1983م، ج1، ص80).

131 إبن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، مطبعة كردستان العلمية في مصر، الطبعة الأولى، 1326هـ، ص55-57.

وسنقدم للقارئ - في هذا الكتاب - نموذجاً حول موقف الخطاب الديني من المشركين وأهل الكتاب، وفقاً للفهم المبني على المسلك الوقائعي ودوره في حل التعارضات الإطلاقية وتفكيكها. مع لحاظ أن هناك ثلاث دلالات متعاضدة يمكنها حل ما يعترضها من المظاهر الإطلاقية وصور التعارضات المبنية عليها، وهي كل من دلالة العقل والواقع والمقاصد.

ونشير أخيراً إلى أن النظام المعياري لا يحرّم اللجوء إلى الواقع مطلقاً. فأحياناً يضع له حدوداً هامشية، وأخرى يلجأ إليه عند الإضطرار، تبعاً للحاجة الزمنية، لكنه من حيث المبدأ يتعامل مع القضايا تعاملاً ماهوياً طبقاً لبيان النص، أو بحسب الفهم الخاص بفقهاء السلف. وبالتالي فالتمييز بين المسلكين الوقائعي والماهوي لا يتعين طبقاً للحد الفاصل بينهما على أرض الواقع، إذ لا يوجد مثل هذا الحد ليشار إليه بدقة وتمام، طالما أن هناك بعض التداخل. فأحياناً يلجأ أتباع النهج الماهوي إلى الإستعانة بالمسلك الوقائعي عند الحاجة والضرورة. وبالتالي فالتقسيم الذي أبديناه هو تقسيم منهجي بحسب الإطار الكيفي، أي النظر في أنماط كل طريقة وتحليلها عقلياً، ومن ثم رسم صورة نموذجية لها كمسلك، بغض النظر عما يلوحها أحياناً من تداخل على أرض الواقع.

فمن ذلك مثلاً ما أشار إليه ابن تيمية حول التفرقة بين النوع والشخص في قضيتي التكفير والوعيد، فأحدهما لا يستلزم الآخر، ففي الكفر - مثلاً - قد يوصف كل من يفعل شيئاً دالاً على الكفر بأنه كافر، لكن ذلك لا يقتضي تكفير شخص معين يفعل ذلك الشيء بالضرورة، إذ هناك شروط للتكفير وموانع قد تصدق في حق الشخص أو الجماعة المعينة. ومما قاله بهذا الصدد: «وحقيقة الأمر: أنهم أصابهم في ألفاظ العموم في كلام الأئمة ما أصاب الأولين في ألفاظ العموم في نصوص الشارع، كلما رأوهم قالوا: من قال كذا فهو كافر، اعتقد المستمع أن هذا اللفظ شامل لكل من قاله، ولم يتدبروا أن التكفير له شروط وموانع قد تنتفي في حق المعين، وأن تكفير المطلق لا يستلزم تكفير المعين، إلا إذا وجدت الشروط وانتفت الموانع..»[132]. كذلك جاء حول الوعيد – مثلاً - قوله تعالى: ((إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً، إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً)). فاعتبر ابن تيمية ان «هذا ونحوه من نصوص الوعيد حق، لكن الشخص المعين لا يُشهد عليه بالوعيد، فلا يشهد على معين من أهل القبلة بالنار، لجواز أن لا يلحقه الوعيد، لفوات شرط أو ثبوت مانع. فقد لا يكون التحريم بلغه، وقد يتوب من فعل المحرم.. وقد تكون له حسنات عظيمة تمحو عقوبة المحرم.. وقد يبتلى بمصائب تكفر عنه، وقد يشفع فيه شفيع مطاع.. وقد يكون الرجل لم تبلغه النصوص الموجبة لمعرفة الحق.. وقد تكون بلغته ولم تثبت عنده، أو لم يتمكن من فهمها. وقد تكون عرضت له شبهات يعذره الله بها. ومذاهب الأئمة مبنية على هذا التفصيل بين النوع والمعين››[133].

ولا شك أن هذا النهج أقرب إلى المسلك الوقائعي منه إلى الماهوي.

النص والحاجة إلى الدلالة الواقعية

ليست لدينا قضية - فيما نقدمه من هذه البحوث - أهم من تلك التي تؤكد على علاقة الواقع بضبط الفهم الخاص بنص الخطاب. فنحن على يقين من أنه لا يمكن فهم النص بإتساق ما لم يتم الارتكاز على الدلالة الواقعية. وإذا كان الأمر لم يحن لنفرغ شحنة من فيض طاقة هذه الدلالة، وهي تمارس دورها في الضبط، فإن ذلك لا يعفينا من ذكر نماذج بسيطة وواضحة تفي بغرض تهيئة ذهن القارئ

---

[132] مجموع فتاوى ابن تيمية، ج12، فصل في مسألة تكفير أهل البدع والأهواء، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com. وانظر أيضاً تفاصيل المسألة لدى خاتمة حلقة (النظام المعياري).

[133] يوسف القرضاوي: ظاهرة الغلو في التكفير، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1411هـ - 1990م، ص26-28، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

لتفهّم واستيعاب ما سيتم طرحه، رغم أننا فصّلنا الأدوار المختلفة التي تتخذها الدلالة الواقعية للضبط، كما في حلقة (علم الطريقة).

فمن الأمور الواضحة الدالة على ضبط الدلالة الواقعية للفهم ما سيأتي عرضه لعدد من النصوص القرآنية كالتالي:

نقرأ مثلاً قوله تعالى: ((فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض))[134]، ونعلم بوضوح أنه لا يفهم بغير قرينة الواقع الدال على أن المراد ليس الظاهر من الإرادة، بإعتبار أن الحس كاشف على انعدام الإرادة في الجدار، مثلما حملها أبو الحسن الأشعري على المجاز[135].

ومثل ذلك يقال في قوله تعالى: ((واسأل القرية التي كنّا فيها والعِير التي أقبلنا فيها))[136]، وقوله: ((وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة))[137]، حيث المراد في ذلك أهل القرية وليس ذاتها بإعتبارها - حسب دلالة الواقع - ليست مورداً للسؤال ولا مورداً للظلم والإدراك، لذلك حملها الشافعي على المجاز[138].

ونقرأ ما جاء في قوله تعالى: ((ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت، إن الذي أحياها لمحيي الموتى))[139]، ونعلم أنه لا يمكننا – بدلالة الواقع - إعتبار الأرض خاشعة على الحقيقة. فلو حملنا كل ما في النص على وجه الحقيقة لوقعنا في التناقض، إذ كيف يمكن التوفيق بين إعتبار الأرض خاشعة في الوقت الذي تكون فيه ميتة لم يتم إحياؤها بعد؟!

وكذا قوله تعالى: ((يقلّب الله الليل والنهار))[140]، وقوله: ((وأرسلنا الرياح لواقح فأنزلنا من السماء ماءً))[141]، وقوله: ((وينزل عليكم من السماء ماءً))[142]، وقوله: ((ألم ترَ أن الله يزجي سحاباً ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاماً))[143]، حيث لولا قرينة الواقع لربما كنا نفهم أن عمليات تقليب الليل والنهار وإرسال الرياح وتنزيل الماء وزجي السحاب والتأليف بينه ثم جعله ركاماً؛ كل ذلك يجري بشكل مباشر منه تعالى من غير وسائط سننية.

كذلك قوله تعالى: ((تدمر كل شيء بأمر ربها))[144]، حيث يلاحظ من جهة الواقع أنه لا يمكن للريح أن تدمر كل شيء في عالم التكوين والخلق، وما تدمره إنما هو أجزاء بسيطة مقارنة بما موجود على سطح الأرض.

ومثله قوله: ((وآتاكم من كل ما سألتموه))[145]، وقوله: ((وأُوتيت من كل شيء))[146]. ونحن ندرك - حسب الواقع - أن الله تعالى لم يعطنا كل ما نريد، ولعل المقصود – بدلالة الواقع - هو أن الله هيء لنا كل الحاجات والمتطلبات اللازمة لبقاء الإنسان وكماله.

وقوله: ((ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء))[147]. وواضح بأن الكتاب لم يبين كل شيء بإطلاق، لذا فلعل المراد هو تبيان المبادئ والأصول المتعلقة بالدين والهداية.

---

134 الكهف/77.

135 أبو الحسن الأشعري: اللمع، مطبعة مصر، 1955م، ص66.

136 يوسف/82.

137 الأنبياء/11.

138 الشافعي: الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث في القاهرة، الطبعة الثانية، 1997م، ص62-64..

139 فصلت/39.

140 النور/44.

141 الحجر/22.

142 الانفال/11.

143 النور/43.

144 الاحقاف/25.

145 ابراهيم/34.

146 النمل/23.

وكذا قوله: ((إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام))[148]. حيث لا يمكن حمل ما جاء في آخر الآية على المعنى الذي يفيد بأن الله وحده المستأثر بعلم الذكورة والانوثة كما فهم ذلك المفسرون على ما سنرى.

كما نقرأ ما جاء في قوله تعالى: ((والله لا يهدي القوم الكافرين))[149]، وقوله: ((إن الله لا يهدي القوم الظالمين))[150]، وقوله: ((إن الله لا يهدي القوم الفاسقين))[151]. فمن منّا يشك في عدم أخذ هذه النصوص على إطلاقها الظاهر؛ لعلمنا واقعاً بهداية الكثير من الكافرين والظالمين والفاسقين.

وكذا يقال الشيء نفسه حول قوله تعالى: ((إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم))[152]. فبقرينة الواقع نعلم أنه لا يمكن حمل هذا النص على الظهور الإطلاقي.

وكذا قوله تعالى على لسان النبي نوح: ((إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً))[153]. ولا شك أنه لا يمكن حمل الآية على الظهور الإطلاقي، فالواقع كاشف عن مضمون الآية؛ لكن دون حتم ولا إطلاق، إستناداً إلى ما يُعرف بالضغط الإجتماعي.

وقوله تعالى: ((ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت))[154]، رغم وجود الإختلاف في الخلق، كالأضداد والصغر والكبر وما إلى ذلك، وبالتالي فالمراد - كما يبدو - هو الخلل والعيب والنقصان ((فارجع البصر هل ترى من فطور))[155].

وقوله: ((إن الإنسان خُلق هلوعاً))[156]. مع أن الإنسان لا يتصف بذلك حال خلقه، لذا ينضبط المعنى عند إعتبار الهلع مقدّراً فيه، ويفسره ما جاء بعده من آيات.

وقوله: ((ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب))[157]. لكن من حيث الواقع نجد الكثير من الأتقياء يعانون ضيقاً في الرزق. مع هذا فالآية تنبّه على شيء من العلاقة بين التقوى والرزق.

وقوله ((ادعوني استجب لكم))[158]، ومثله قوله: ((وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أُجيب دعوة الداعي إذا دعانِ))[159]، لكن بدلالة الواقع ليس كل من سأل الله تعالى ودعاه أُجيبت دعوته. لذلك جاء عن النبي (ص) قوله: القلوب أوعية وبعضها أوعى من بعض، فإذا سألتم الله فاسألوه وأنتم موقنون بالإجابة، فإنه لا يستجيب لعبد دعاه عن ظهر قلب وهو غافل.

وقوله: ((ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس))[160]. فبمثل هذه الآية اعتبر المفسر محمد حسين الطباطبائي أن الشرور كالحروب والأمراض المعدية والزلازل والجفاف والفيضانات

---

147 النحل/89.
148 لقمان/34.
149 البقرة/264.
150 الأنعام/144.
151 المنافقون/6.
152 محمد/7.
153 نوح/27.
154 الملك/3.
155 الملك/3.
156 المعارج/19.
157 الطلاق/3.
158 غافر/60.
159 البقرة/186.
160 الروم/41.

وغيرها كلها نتاج الإنحراف والفساد والغي والظلم والضلالة[161]. مع أننا على يقين – بدلالة الواقع - أن هذه الكوارث لا تحدث بسبب الفساد البشري دائماً.

ومثله قوله تعالى: ((ومن يتولّ الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون))[162]. فمن المعلوم أن حزب الله غُلبوا في زمن النبي (ص) وبعده مرات عديدة، لذا فبهذه القرينة الواقعية اعتبر المفسرون أن المراد بالغلبة هو بالحجة والبرهان[163]. وقد يكون المراد بالغلبة هو ما يحدث في الآخرة. أو يكون للآية خصوصية ببعض المواقف الحربية التي خاضها النبي (ص). أو أنها تتحدث عن المآل في هذه الحروب في عصر النبي.

ومثل ذلك قوله تعالى: ((ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً))[164]. فالواقع يدلنا على تحكم الكافرين بالمؤمنين في كثير من الأحيان، لذا فليس هو المراد من المعنى قطعاً، بل اعتبر البعض أن المقصود بالسبيل هو الحجة والبرهان. فقد جاء عن السدي بأن تفسير الآية هو أن لا يكون للكافرين حجة على المؤمنين. كما جاء عن عدد من الصحابة والتابعين بأن قصد الآية هو أن لا يكون للكافرين على المؤمنين سبيل في الآخرة لا الدنيا، كما روي ذلك عن الإمام علي وإبن عباس[165]. ويبدو أن الآية معنية بعصر الرسالة، رغم ان ظاهرها لا يفيد ذلك، اسوة بالآيات التي تبدو مطلقة لكنها ليست كذلك.

وكذا قوله: ((هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليُظهره على الدين كله ولو كره المشركون))[166]. لكننا نعلم واقعاً بأن الإسلام لم يغط الأديان الأخرى، مما قد ينبئ بعودة الإسلام وظهوره التام. وكان بعض السلف من المفسرين يرى بأن معنى الآية هو الغلبة على أهل الأديان، أو بمعنى العلو عليها، أو بمعنى ليبطل كل الملل لتصبح واحدة وذلك عند نزول النبي عيسى كما ذهب إلى ذلك جماعة ومنهم الطبري، أو أنه يعني العلم بالأديان، فمن قولهم قد ظهرت على سره أي علمت به، وهو ما جاء عن إبن عباس، حيث يقول: ‹‹ليظهر الله نبيه على أمر الدين كله، فيعطيه إياه كله، ولا يخفى عليه شيء، وكان المشركون واليهود يكرهون ذلك››[167]. ونرجح بأن للآية خصوصية تتعلق بعصر النبي؛ كسائر الآيات التي توهم الإطلاق رغم أنها مشدودة إلى أحوال هذا العصر. ولا شك أن آخر الآية يشير إلى هذا المعنى.

ومثل ذلك قوله تعالى: ((الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة))[168]. وظاهر الآية يخالف الواقع من حيث أن الزاني ينكح العفيفة والمسلمة، لذا فلا بد أن يكون المراد هو غير ذلك، كإن يكون المراد هو مفهوم الآية لا منطوقها، بمعنى النهي عن أن ينكح الزاني المؤمنة والعفيفة، فتكون (لا) ناهية لا نافية.

وكذا قوله: ((الذي أحسن كل شيء خلقه))[169]. مع أنه بدلالة الواقع نجد ما هو شر وقبيح نسبياً، لذا فقد يكون معنى (أحسن) هو أحكم وأتقن، كالذي يشهد عليه الواقع.

---

161 الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج2، ص181 و183.

162 المائدة/56.

163 مسائل الرازي في غرائب أي التنزيل، ص37.

164 النساء/141.

165 أبو جرير للطبري: جامع البيان، دار الفكر، بيروت، 1405هـ - 1984م، ج5، ص333-334. وتفسير الماوردي، مصدر سابق، ج1، ص430.

166 التوبة/33.

167 جامع البيان، ج10، ص116-117، وج26، ص109، وج28، ص88. وتفسير الماوردي، ج2، ص131-132، وج4، ص233.

168 النور/3.

169 السجدة/7.

ثم كيف نفسّر النصوص التي تتحدث عن قضايا الواقع مجملاً من غير النظر إليه ومعرفة أحواله، كالآيات الخاصة بالسنن الإجتماعية، مثل آية التسخير[170]، وآية دفع الناس[171]، وآية تغيير الأنفس[172]، مع أن الكشف - هنا - متبادل بين النص كمجمل والواقع كمفصل؟ بل وكيف نفسّر بعض القضايا العقائدية التي لها علاقة بالمشخصات الخارجية، مثل قضية القضاء والقدر؟ إذ نعلم أن النصوص فيها متعارضة، وأن هذا التعارض لا ينكشف إلا بالنظر إلى الواقع ومعرفة قوانينه. وبالتالي لم نجد لهذه المشكلة حلاً داخل المألوف من نظامي تراثنا المعرفي الإسلامي (الوجودي والمعياري)، حيث الواقع غائب عن الإعتبار والنظر، كالذي اتضح لنا خلال حلقات المشروع السابقة.

***

مما لاحظناه سابقاً أن الخطاب الديني لم يؤسس لطريقة الواقع بشكل واضح وصريح. أو أنه - بعبارة أخص - لم يذكر شيئاً حول مراعاة الواقع لفهم النص صراحة. وعليه قد يقال: كيف يصح لنا الإعتماد على الواقع كأصل وهو لم يستمد من قول الشارع وبيانه؟

ولعل الجواب ببساطة أن الأمر لا يحتاج إلى مثل هذا الكشف الصريح؛ طالما كان التعامل مع الواقع تلقائياً لا يستغنى عنه عادة. ففي جميع الأحوال إن الواقع معتمد عليه كأصل أساس، كما في السيرة العقلائية للناس، فلا يحتاج إلى ذكره، مثلما لا يحتاج إلى التصريح بمبادئ عامة صحيحة يستند إليها الناس وإن لم يفكروا بها عادة، مثل مبدأ السببية وامتناع إجتماع النقائض. بل إن العلماء يدركون الكثير من القضايا التي لا تُفهم من النص بمعزل عن بعض القرائن الخارجية، كتلك المطلق عليها (مناسبات الحكم والموضوع)، مثل ما جاء في الآيات: ((حُرمت عليكم امهاتكم))[173].. ((أُحلت لكم بهيمة الأنعام))[174]،... الخ. فهي معلومة وفق الفهم العرفي دون حاجة لجهد التفكير[175].

كما يدرك العلماء جدوى تلك التي لها إرتباط مخصوص بأسباب النزول والتي لها علاقة بوقائع محددة تكشف عن معنى لا يستبان من ظاهر النص[176]. فأثر الواقع هنا واضح والذي يعبّر عنه الأصوليون بمقتضيات الأحوال، ومن ذلك إن الشاطبي يرى بأن معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن، ومما استدل به في هذا الصدد هو أن معرفة مقاصد الكلام تعتمد على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المتكلم أو المخاطَب أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وكذا بحسب مخاطبين، كالاستفهام لفظه واحد، لكن له معان متعددة كالتقرير والتوبيخ وغيرهما، ومثل ذلك الأمر فقد يدل على معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، لذلك ليس بالمستطاع معرفة هذه المعاني إلا من خلال الأمور الخارجية وعمدتها مقتضيات الأحوال. لكن ليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة؛ فات فهم الكلام جملة أو بعضاً منه. لذلك فإن الجهل بأسباب التنزيل يوقع في الشُبه والإشكالات[177]. فهذا ما يدركه العلماء كالذي يشير إليه الشاطبي.

---

[170] وهي قوله تعالى: ((وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً)) الشورى/32.

[171] وهي قوله تعالى: ((وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ)) البقرة/251.

[172] وهي قوله تعالى: ((إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأنفسهم)) الرعد/11.

[173] النساء/23.

[174] المائدة/1.

[175] انظر مثلاً: محمد رضا المظفر: أصول الفقه، دار النعمان، النجف، الطبعة الثانية، 1386هـ - 1966م، ج1، ص201- 202. كذلك: الإتقان في علوم القرآن، ج3، ص63.

[176] انظر بهذا الصدد: (علم الطريقة).

[177] الموافقات، ج3، ص347.

كذلك يدرك العلماء أنه ليس كل ما لم يُصرح به مباشرة من الشرع لا يعبّر عن مراد الشرع[178]. فالقول بأصل العقل لم يصرح به كأصل، وكذا قاعدة المصالح والإستحسان ومقاصد الشرع، ومثل ذلك القياس والتعدي إلى ما هو غير منصوص فيه. لذا فالإعتماد على مثل هذه الموارد لم يأتِ بحسب منطوق الشرع صراحة، إنما هي من الموارد الإجتهادية التي اختلف على حجيتها الفقهاء. والعديد منهم كان ينتزع بعضاً من تلك الموارد - بشكل غير مباشر - بحسب ما يدل عليه الإستقراء وقرائن النصوص التي تصب في محور واحد من الفهم الدال على صحة الأصل المستدل عليه. والحال لا يختلف عما نحن بصدده من أمر الواقع، بل إنه يفوق ما ذكرنا بكثير، بإعتباره مصدراً أولياً يدين له الخطاب الديني بالحجية، كما إن بدونه لا يمكن ضبط فهم أغلب نصوص هذا الخطاب.

[178] سبق أن أثار الأشعري شبهة من هذا القبيل حول تمسك الحنابلة برفض الخوض بالكلام استدلالاً من حيث أنه لم يرد عن النبي وأصحابه أي شيء حوله، وقد رد الأشعري عليهم بأن بعض القضايا الفقهية المتداولة، كالنذور والوصايا والعتق، هي أيضاً لم ترد عن النبي، وذلك في رسالته المسماة (رسالة في إستحسان الخوض في علم الكلام، طبع مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند، الطبعة الثانية، 1344هـ، ص12).

القسم الثاني: الواقع وفهم الخطاب

الفصل الرابع

البعد الحضاري والفهم

رغم أن التشريع مصدره خطاب علوي متنزل من سماء التجرد والإطلاق إلى عالم الطبيعة والتجدد؛ إلا أنه مع ذلك لم يتعال على الواقع ولم يصادره ويسلب حقيقته المتغيرة. ولعلّ أول ما يلاحظ هو أن الخطاب الإلهي نزل منجماً في ظروف خاصة هي ظروف شبه الجزيرة العربية في ذلك الوقت. فمحدودية هذه الظروف لم تمنع الخطاب من أن يتنزّل بلغة وهيئة لا تخرج عن الطابع العام للمجتمع العربي البدوي، حتى أقرّ الكثير من الأعراف والعادات والأحكام والشعائر التي كانت تمارس آنذاك، وقام بتهذيب بعضها.

ومن بين هذه الأحكام والشعائر كما ذكرتها المصادر الإسلامية ـ وبغض النظر عما يمكن أن يناقش في بعضها ـ: شعيرة الحج والعمرة وكسوة الكعبة، وتحريم القتال في الأشهر الحرم، وغسل الجنابة، وغسل الموتى وتكفينهم والصلاة عليهم، والمداومة على طهارات الفطرة العشر[179]، وقطع يد السارق، واشتراط الكفاءة بالخطوبة أو الزواج[180]، والطلاق والظهار[181]، وصوم عاشوراء قبل أن يفرض صيام شهر رمضان[182]، والإجتماع يوم العروبة ـ الجمعة ـ للوعظ والتذكير، والدية[183]، والقراض أو المضاربة[184]، والعاقلة[185]، والقسامة[186]، والقصاص، والشورى،

---

[179] وهي خمسة في الرأس وأخرى في الجسد، ففي الرأس: المضمضة والاستنشاق وقص الشارب والفرق والسواك. وفي الجسد: الاستنجاء وتقليم الاظافر ونتف الإبط وحلق العانة والختان، وكلها مقررة من قبل الإسلام كسنة من السنن (عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، عرض وتعريف حسين جمعة، الطبعة الأولى، دار دانية للنشر، 1990م، ص242).

[180] الملل والنحل، ص241-242. وتفسير إبن كثير، ج2، ص62.

[181] إبن الحسين المكي: تهذيب الفروق، وهو مطبوع في هامش كتاب الفروق للقرافي، نشر عالم الكتب، بيروت، ج1، ص34 و38.

[182] جاء في صحيح البخاري عن السيدة عائشة قالت بأن رسول الله (ص) كان قد ‹‹أمر بصيام يوم عاشوراء، فلما فُرض رمضان كان من شاء صام ومن شاء أفطر››. وعنها أيضاً قالت: ‹‹كان يوم عاشوراء تصومه قريش في الجاهلية، وكان رسول الله (ص) يصومه، فلما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه، فلما فُرض رمضان ترك يوم عاشوراء فمن شاء صامه ومن شاء تركه›› (إبن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، 1408هـ ـ 1988م، ج4، ص198. وانظر أيضاً: مالك: الموطأ، رواية القعنبي، تحقيق عبد الحفيظ منصور، شركة الشروق للنشر، الكويت، ص222. وأبو بكر الهمذاني: الإعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، نشر وتعليق وتصحيح راتب حاكمي، مطبعة الاندلس، حمص، الطبعة الأولى، 1386هـ ـ 1966م، ص13. وإبن رشد الجد: البيان والتحصيل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1404هـ ـ 1984م، ص323).

[183] الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص307. وتفسير إبن كثير، ج2، ص62. ومحمد حسن النجفي: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1367هـ.ش، ج42، ص7.

[184] الموافقات، ج2، ص307.

[185] العاقلة جمع عاقل، والمقصود به دفع الدية للقتل الخطأ، حيث سميت الدية عقلاً لأنها تعقل الدماء من أن تسفك، أي تمنع من سفك الدماء، لأن من معاني العقل الإمساك عن صدور القبائح. والمقصود بالعاقلة إصطلاحاً بأنها الدية التي تتحملها عشيرة أو قبيلة القاتل بالقتل الخطأ أو شبه العمد (الشوكاني: نيل الأوطار، دار الجيل، بيروت، 1937م، ج7، ص243).

والحدود الخاصة بالزنا وشرب الخمر، وتحريم لحم الخنزير[187]، والعديد من العقود العقلائية. يضاف إلى بعض النظم التي هذبها الإسلام بشيء من التغيير؛ مثل نظام الخمس في الغنائم بعد ما كان نظام التربيع فيها[188]. فضلاً عما استبقاه الإسلام من بعض النظم التي كانت مألوفة لدى المجتمعات العالمية آنذاك، مثل نظام الرق والجزية التي كانت مقررة لدى بني اسرائيل واليونان والرومان والبيزنطيين والفرس[189].

كما جاء في بعض أشعار الجاهلية أن صلوات النصارى وتعبدهم كانت سجداً وقياماً، وهم الرهبان والناسكون الذين اعتكفوا في الصوامع والبيع والأديرة النائية ليعبدوا الله تعالى، ومنهم من خلّف في جبهته أثراً للسجود. وقد أطلقوا على هذه العبادة اسم (الصلاة)، وهي من الألفاظ التي أخذها أولئك النصارى من (بني إرم). وعُرفت المواضع التي كانوا يسجدون فيها بالمساجد. وكان الركوع من العادات المعروفة عند الأحناف والنصارى، وسمى عرب الجاهلية الحنيف راكعاً إذا لم يعبد الأوثان، ويقولون: ركع إلى الله. وتلحق بالصلاة التسابيح، أي ذكر الله وتقديس اسمه، وكان من عادة الرهبان التسبيح بعد الصلاة، لا سيما في الضحى والعشي[190].

---

186 القسامة هي مصدر أقسم قسماً، وتعني الأيمان أو الحلف. ومن حيث الإصطلاح الفقهي فإنها تعني الحلف الوارد من قبل جماعة ضمن شروط معينة بعدم القتل. وكيفيتها هو أن يحلف خمسون رجلاً من أهل المنطقة التي وجد فيها القتيل على أنهم ما قتلوه ولا عرفوا من قتله، يختارهم ولي القتيل، ثم يحكم على أهل المنطقة جميعاً بالدية. وقيل إن أول قسامة في الجاهلية كانت في بني هاشم (عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار التراث، القاهرة، ج2، ص323). ورغم ما قيل من أن العلماء أجمعوا على أن النبي (ص) أقر حكم القسامة، إلا أنهم اختلفوا فيما لو كانت مخالفة لأصول الشريعة أم لا؟ والذين ذهبوا إلى أنها مخالفة لأصول الشرع اعتبروا النبي (ص) تلطف وأبقاها ليري المسلمين بطلانها كما هو المنقول عن بعض السلف، حيث ذُكر أن النبي (ص) قال لأصحابه: أتحلفون خمسين يميناً: أعني لولاة الدم وهم الأنصار؟ قالوا كيف نحلف ولم نشاهد؟ قال: فيحلف لكم اليهود، قالوا كيف نقبل أيمان قوم كفار؟ لذا اعتبر المانعون أنه لو كانت سنة لقال لهم الرسول هي السنة. وفي القبال رأى مالك كغيره من الأئمة الأربعة وسائر القائلين بها ‹‹ان سنة القسامة سنة منفردة بنفسها مخصصة للأصول كسائر السنن المخصصة، وزعم أن العلة في ذلك حوطة الدماء›› (انظر حول القسامة المصادر التالية: نيل الأوطار، ج7، ص184. وإبن رشد الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، الطبعة السابعة، 1405هـ - 1985م، ج2، ص428. والشافعي: الأم، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ - 1983م، ج6، ص100-101. وإبن القيم الجوزية: زاد المعاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1401هـ - 1981م، ج5، ص11. وإبن حجر العسقلاني: بلوغ المرام، دار الدعوة، استانبول، 1406هـ - 1986م، ص265).

187 قيل إن العرب الأحناف كانوا في الأصل يحرمون أكل الخنزير على أنفسهم، فجاء الحكم القرآني إمضاءاً لهذا التحريم، ولا يعلم سبب كراهة الأحناف لذلك، وبهذا قال الدكتور جواد علي: ‹‹يظهر أن أهل الجاهلية لم يستذوقوا لحم الخنزير، ولعل منهم من كان يحرم أكله أو يتجنبه. وقد ذكر أن الأحناف كانوا يحرمون أكله على أنفسهم، وأن من سنن ابراهيم تجنب أكل لحم الخنزير، غير أن النصارى العرب، ومنهم (تغلب) كانوا يأكلونه، وقد عيّرهم غيرهم بأكله. ولا تجد في الشعر الجاهلي ولا في القصص إشارات إلى أكل أهل الجاهلية لحم الخنزير، ولا إلى تربيتهم له. ويظهر أنهم كانوا يكرهونه، وإلا لما سكتت روايات أهل الأخبار عن ذكره، ولقام الرعاة بتربيته وبالعناية به، عنايتهم بالحيوانات الأخرى›› (جواد علي: جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، مكتبة المشكاة، ج3، فصل 120، ص1000).

188 خليل عبد الكريم، الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1990م، ص95. وبحسب المؤرخ جواد علي فإن من واجب رئيس القبيلة في العصر الجاهلي الإشراف على تقسيم الغنائم، ومن حقه المرباع، أو ربع هذه الغنائم (المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، مكتبة المشكاة، ج2، ص529).

189 وهبه الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ص607.

190 المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج3، ص905.

إن هذا العرض الخاطف لما استبقاه الإسلام من أحكام وأعراف يثير في نفوسنا تساؤلاً عن معرفة طبيعة العقلية العربية التي خصّها الخطاب الإلهي وجعلها موضع المخاطب المعني. فهل هي عقلية بدوية أم متحضّرة؟

لقد كان من المسلمات التي ثبّتها إبن خلدون في تعليله لعلة تأخر العرب عن العجم هو أن عرب الجاهلية كانوا (بدواً) لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين بإعتبار أن العلوم من جملة الصنائع التي هي منتحل الحضر[191]. فمن المسلّم به أن العلماء في مختلف المعارف كانوا من الموالي باستثناء القليل، وهو ما يوضحه القول المشهور عن عبد الملك بن مروان، إذ يقارن بين العرب والفرس قائلاً: ‹‹ما رأيت كهذا الحي من الفرس، ملكوا من أول الدهر فلم يحتاجوا الينا، وملكناهم فما إستغنينا عنهم ساعة››[192]. وهذا ما يوحي بأن العرب لا يملكون العقلية الحضارية التي تمتاز بالإنتاج والإبداع، بخلاف غيرهم من الموالي.

وفي الوقت الحاضر انقسم المفكرون بين مردد لوجهة النظر التي ثبّتها إبن خلدون، وبين معترض عليها. وقد اعتبر المعترضون بأن العرب كانوا في قمة التحضر والمدنية، واستشهدوا على ذلك بآيات التحدي القرآنية، إذ تتضمن الإيحاء بأن العرب يملكون عقلاً رشيداً يصح معه التحدي ذاته، كما استشهدوا أيضاً بالأعراف والأحكام الشرعية السائدة في ذلك الوقت والتي أقرها الإسلام وما زال بعضها حياً حتى يومنا هذا.

والواقع إن كلا الموقفين صادق بدلالة القرآن الكريم، فهو يفرق بين الأعراب وغيرهم، أي بين البدو والحضر، وهو ما يجعل من العرب آنذاك منقسمين على ذاتهم بين عقليتين؛ عقلية بدوية تمتاز بالجهل والعصبية، وعقلية حضرية حُليتها المعرفة والرشد، لكن لا يعني ذلك أن بينهما حدوداً قاطعة.

وما يعنينا فعلاً هو مدار الإهتمام الذي أولاه الخطاب الإلهي للعرب، فهل كان جلّ إهتمامه وعنايته منصباً على العقلية البدوية ذات الجهل والعصبية، أم أنه إنصبّ على العقلية الحضرية المتنورة؟

لعل من الواضح أن قطب الرحى من عناية الخطاب إنما هو هذه الأخيرة، لا الأولى التي ظلت هامشية لما تمثله من جنبة مريضة داخل جسد المجتمع العربي آنذاك.

***

من جانب آخر، إن ما سبق من عرض خاطف لما استصحبه الإسلام من أحكام وأعراف سابقة، مع ما يلاحظ من الطريقة الخاصة للخطاب في العمل على تغيير الأحكام، سواء بالتدرج أو النسأ أو

---

191 لاحظ الفصل الثالث والأربعون، بعنوان: ‹‹في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم››، تاريخ إبن خلدون، الطبعة الثالثة، المكتبة المدرسية ودار الكتاب اللبناني، 1967م، ج1، ص1048- 1049.

192 صالح أحمد العلي: دراسات في تطور الحركة الفكرية في صدر الإسلام، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1983م، ص140. وقد نقل بهذا الصدد ما ذكره إبن أبي ليلى الذي قال: ‹‹قال لي عيسى بن موسى وكان جائراً شديد العصبية: من كان فقيه البصرة؟ قلت الحسن بن أبي الحسن. قال ثم من؟ قلت محمد بن سيرين. قال فما هما؟ قلت موليان. قال: فمن كان فقيه مكة؟ قلت عطاء بن أبي رباح، ومجاهد بن جبر، وسعيد بن جبير، وسليمان بن يسار. قال فما هؤلاء؟ قلت موالي. قال: فمن فقهاء المدينة؟ قلت: زيد بن اسلم، ومحمد بن المنكدر، ونافع بن أبي نجيح. قال: فما هؤلاء؟ قلت: موالي. فتغير لونه، ثم قال: فمن افقه أهل قباء؟ قلت ربيعة الرأي، وإبن أبي الزناد. قال: فما كانا؟ قلت: من الموالي. فاربد وجهه، ثم قال: فمن كان فقيه اليمن؟ قلت: طاووس وابنه، وهمام بن منبه. قال فما هؤلاء؟ قلت من الموالي. فانتفخت اوداجه، وانتصب قاعداً، ثم قال: فمن كان فقيه خراسان؟ قلت عطاء بن عبد الله الخراساني. قال: فما كان عطاء هذا؟ قلت مولى. فازداد وجهه تربداً، واسود اسوداداً حتى خفته. ثم قال فمن كان فقيه الشام؟ قلت مكحول. قال فما كان مكحول هذا؟ قلت مولى. فازداد تغيظاً محنقاً، ثم قال: فمن كان فقيه الجزيرة؟ قلت ميمون بن مهران. قال: فما كان؟ قلت: مولى. فتنفس الصعداء، ثم قال: فمن كان فقيه الكوفة؟ قال: فوالله لولا خوفي لقلت: الحكم بن عيينة، وعمار بن أبي سليمان، ولكن رأيت فيه الشر، فقلت ابراهيم والشعبي. قال: فما كانا؟ قلت: عربيان. قال: الله اكبر، وسكن جأشه›› (ابن عبد ربه: العقد الفريد، تحقيق عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1404هـ-1983م، ج3، ص363-364).

النسخ أو غيرها، كل ذلك يؤكد حقيقة عدم تعالي الخطاب عن الواقع الذي نزل فيه، وهو واقع المجتمع العربي وظروفه الخاصة المحددة بأُطر الزمان والمكان. فمع أن للخطاب علامات ومؤشرات عديدة تؤكد أنه جاء للناس كافة، وأن فيه حقائق علمية مذهلة ظلت خافية حتى انكشف أمرها في العصر الحديث، وأنه يحمل رسالة عظمى فيها من الهدى والأحكام الشمولية والمقاصد الكلية ما يجعله مناسباً لكل زمان ومكان.. إلا أنه رغم كل هذا لم يسلك طريق التحرر من ظروف هذا الواقع، كما لم يكبّل نفسه بقيود مطبقة فيه، بل سعى لإقامة الجدل بين هذا وذاك.

وتأييداً لهذا المعنى اعتبر الشاطبي الشريعة الإسلامية ‹‹أمية لم تخرج عما ألفته العرب›› لكونهم أميين أيضاً، وذلك جرياً للمصلحة، مستدلاً عليه بنصوص اعتبرها متواترة اللفظ والمعنى، كقوله تعالى: ((هو الذي بعث في الأُميين رسولاً منهم))[193]، وقوله: ((فآمنوا بالله ورسوله النبي الأُمي الذي يؤمن بالله وكلماته))[194]، وفي الحديث جاء قول النبي (ص): (بُعثت إلى أمة أُمية)، مؤكداً بأن العرب لم يكن لهم علم بعلوم الأقدمين ناكراً ما أقدم عليه الكثير من الناس في إضافة علوم المتقدمين والمتأخرين إلى القرآن؛ كعلوم الطبيعيات والرياضيات والمنطق وعلم الحروف وما إليها. لكن رغم ذلك فالشاطبي لا ينفي المعرفة الخاصة بالعرب بما يجعلهم متحضرين بكل من الحكمة والوعظ والجدل، كما إنه لا ينفي شمولية الشريعة وقابليتها للإمتداد؛ متخطية بذلك الظروف الجغرافية الخاصة والزمان[195]. وقد أيّد العالم الهندي الشاه ولي الله دهلوي ما ذهب إليه الشاطبي، فأقرّ بأن طريقة الأنبياء لا تعمل على تطبيق الأحكام والشريعة إلا من خلال أخذ إعتبارات الظروف والعادات التي عليها الأمة المختارة للتطبيق، إذ لا يمكن تطبيق ذلك من دون أخذ إعتبار تلك الظروف، كما لا يمكن ترك شعوب هذه الأمم تصنع لنفسها قواعدها الخاصة للسلوك[196]. وهو المعنى الذي ذهب إليه الكثير من العلماء؛ كإبن خلدون الذي اعتبر ‹‹القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه، وكان ينزل جملاً جملاً وآيات آيات لبيان التوحيد والفروض الدينية بحسب الوقائع››[197].

بالفعل إن الخطاب لم يقصد في الإفهام - في بيانه المباشر - غير ذلك المجتمع الذي تنزّل فيه، بكل ما يحمل من مقومات وملابسات حضارية خاصة؛ غالباً ما لا تشترك فيها سائر المجتمعات، سواء تلك التي سادت عصر الخطاب ذاته، أو تلك التي تبعته حتى يومنا الحالي. لهذا اعتقد المتأخرون من الأصوليين أن الخطاب موجّه - أساساً - لإفهام الحاضرين لا الغائبين والمعدومين، طالما كان تنزيله تنزيلاً مشافهاً. فأحكام الكتاب هي نصوص مشافهة تخص الموجودين؛ نحو: ((يا أيها الناس)).. ((يا أيها الذين آمنوا))... الخ. فالعموم الوارد في هذه النصوص لا يشمل بصيغته المتأخرين عن زمن الخطاب، كما هو رأي الإمامية الإثنى عشرية وأكثر أهل السنة، إنما تلقى الحجة على الباقين الغائبين بنصب الدلائل والأمارات فيعرف أن حكمهم هو حكم الذين شافههم الرسول، بدليل الإجماع والضرورة في اشتراك التكليف بين الكل[198]، أو بإعتبار العرف والعادة بأن الكل مشمول في الحكم[199].

---

193 الجمعة/2.

194 الأعراف/158.

195 الموافقات، ج2، ص69 و97.

196 تجديد التفكير الديني، ص197- 198.

197 مقدمة إبن خلدون، ص297.

198 حسن بن زين الدين العاملي: معالم الدين وملاذ المجتهدين، إخراج وتحقيق وتعليق عبد الحسين محمد علي بقال، منشورات مكتبة الداوري في قم، ص269-207 و347. والوحيد البهبهاني: الفوائد الحائرية، نشر مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1415هـ، ص152- 154. ومرتضى الأنصاري: فرائد الأصول، تحقيق وتقديم عبد الله

هكذا إذا اعتبرنا أن مهمة الخطاب الأساسية هي إفهام الحاضرين؛ فلا بد من الأخذ بعين الإعتبار - أيضاً – ما تقتضيه هذه المهمة من مراعاة الخطاب لملابسات الظروف والأحوال المحيطة بهم، حيث لا يمكن إنشاء الفعل الخاص بالإفهام من غير أخذ تلك الخصوصية من الملابسات الظرفية بعين الإعتبار. وبالتالي فلو كان الخطاب عالقاً بواقع آخر مختلف؛ لتوقعنا بأنه سيحاكي ما يناسب هذا الواقع، ولكانت هناك أحكام تختلف تماماً عن هذه الأحكام التي ألفناها والتي هي نتاج البيئة العربية في ذلك الوقت. وكل ذلك يدل على أن المجتمعات الأخرى معنية بالغرض الديني أكثر مما تُعنى بالنص الديني وأحكامه المعهودة. فالغرض الديني ثابت لا يتغير، وهو على الدوام يعبّر عن ضرورة الإيمان بالله – واليوم الآخر – مع العمل الصالح. فهذا هو مجمل ما تضمّنه القرآن الكريم وأغلب ما دلت عليه آياته الكريمة بالحث والتأكيد. وعليه فلو كان الدين لا يحمل غير هذا المعنى من الإيمان والعمل الصالح لأوفى بالغرض دون نقصان، كالذي عليه الديانة النصرانية. في حين لو أنه حمل ما حمل من الأحكام الشرعية والعلوم المختلفة الغنية دون الغرض المذكور لكان ناقصاً من دون وفاء. وقد يفسّر هذا الأمر عدم إهتمام المشرِّع بجمع القرآن الكريم وضبطه، أو حفظه كما هو من دون نقص، طالما أن المهمة الملقاة على عاتقه - من الغرض الديني - قد تم تأديتها تماماً. لهذا فمن وجهة النظر الدينية أن موت النبي أو قتله قبل إتمام تنزيل القرآن وإنهاء التشريع لا يضر بالغرض المؤدى، كما يدل على ذلك ما جاء من عتاب الله تعالى لصحابة النبي على خلفية غزوة أحد: ((وما محمد إلا رسول قد خلتْ من قبله الرسل أفإن مات أو قُتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضرَّ اللهَ شيئاً وسيجزي الله الشاكرين))[200].

وبعبارة أخرى يمثل الغرض الديني رسالة السماء الخالدة لكل الأديان، وهو مقدّم على النص مثلما هو مقدّم على التشريع، فلا يمكن إنتقاص هذه الرسالة عقلاً وشرعاً، في حين ليس الأمر كذلك مع النص والتشريع، مثلما دلّت عليه الآية السابقة. وبدلالة أن الأحكام غير قابلة للحصر لعدم تناهي الوقائع، ومثل ذلك فإن المعطيات الواردة حول ملابسات جمع القرآن تفيد بأنه لم يتم تشكيله وجمعه بالتمام والكمال كما هو. ناهيك عن الحديث الذي لم يلقَ إهتماماً لتدوينه من قبل المشرِّع ذاته، وما وردنا من الأحاديث فأقل ما يقال فيها إنها ليست جامعة ولا مانعة[201].

ونشير إلى أنه في حالات كثيرة نجد النصوص الحرفية للخطاب الديني تبدو كأنها نظام مغلق من المعنى تضيق بأن يمتد إليها أي جديد معرفي، أو يجعلها مخصوصة وعالقة بالظروف الملابسة لعصر النص، فيتصورها المتصور ـ كما هو واضح لدى طريقة النهج البياني للنظام المعياري ـ أنها

النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1411هـ، ج1، ص17. ومحمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين في قم، الطبعة الأولى، 1412هـ، ص266 وما بعدها.

[199] أبو القاسم القمي: قوانين الأصول، ص450. لذلك فإن هذه القضية أخذت أبعاداً هامة من التنظير الأصولي لدى بعض المتأخرين؛ إعتماداً على وجود فوارق كبيرة بين من قُصد افهامه من الحاضرين وبين من لم يُقصد افهامه من الغائبين. إذ إن من قُصد افهامه كان على علم بالأحكام، بينما من لم يُقصد افهامه لم يتمكن إلا تحصيل الظن حيث لا يجد علماً قاطعاً. وذلك واضح من حيث اختفاء قرائن الوضوح عنا كغائبين، فضلاً عن المشاكل التي تخص الرواية من حيث السند والمتن. لهذا أُعتبرت ظواهر القرآن ليست حجة على من لم يُقصد افهامه لذهاب قرائن الفهم والوضوح (الكفاية، ص324-327. وفرائد الأصول، ج1، ص68 وما بعدها). ولم يستبعد الأنصاري أن ما خفي عنا من الأخبار والقرائن أكثر مما ظفرنا بها، كالقرائن المتصلة الحالية وما اعتمد عليه المتكلم من الأمور الصارفة لظاهر الكلام (فرائد الأصول، ج1، ص68). بل إن البعض منع طبقاً لذلك التكليف بالمجمل، وهو ما يخص الغائبين، أما الحاضرون فالتكليف لديهم معلوم بالتفصيل، وهو ما ذهب إليه المحقق أبو القاسم القمي (فرائد الأصول، ج2 ص451 و452).

[200] آل عمران\144.

[201] انظر حول ذلك: يحيى محمد: مشكلة الحديث، دار افريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية، 2014م.

بحدودها الحرفية تنطبق وتحيط بكافة المجتمعات والأطوار الحضارية على مدى التاريخ (كالشمس أينما تذهب تجدها أمامك)، وهو أمر لم يقصده الخطاب، بل لا يمكن أن يفعل ذلك أبداً بإعتباره يتضارب مع حقيقة الواقع المتغير.

رغم ذلك نعتقد أننا لو كنّا نعيش في ذلك الطور الحضاري كما عاصرته طريقة النهج البياني للنظام المعياري لكان من المتوقع أن لا نفهم من الخطاب أو نصوصه الحرفية إلا هذا النظام المغلق، لكنّ دخولنا في عصر حضاري آخر يختلف عن ذلك الطور من الحضارة أحالنا إلى فهم جديد لمتعلق الخطاب، فالتغيرات الجذرية في الواقع الحديث وصدامها مع الفهم التقليدي قد اضطرنا إلى إعادة النظر في هذا الفهم. فهناك حالة فهم متباين بين العهدين الحديث والقديم، الحديث وهو ما زال في طور التشكل البدائي، والقديم وهو بكامل ثقله وتمامه، وما زالت سلطته تتحكم في عقولنا طولاً وعرضاً حتى يومنا هذا. أو قل إن تباين الفهم يتجسّد بالإختلاف الحاصل؛ بين ما يعمل الواقع على إبرازه من حقائق، وبين ما يبديه الخطاب من مظاهر حرفية إطلاقية أوهمت رجال الطريقة البيانية فجعلتهم يتحركون ضمن دائرة الإغلاق. وهو تباين يكشف عن تنافس وجدل عالمين كلاهما لا يخرجان عن المشيئة الإلهية، أحدهما ما يطلق عليه الكتاب التكويني المعبّر عنه بخلق الله وسننه الكونية، والآخر ما يسمى بالكتاب التدويني المعبّر عنه بأمر الله وحكمه. وإذا كانت الطريقة البيانية للنظام المعياري تستند - أساساً - إلى عالم التدوين والأمر لتفسّر من خلاله عالم التكوين والخلق، طبقاً لمقولة: ‹‹إنما أُمرنا أن نأخذ العلم من فوق››[202]؛ فإن المنهج الجديد الذي ما زال في طور التشكل والبناء يسير سيراً معاكساً، حيث يجعل من كتاب الله التكويني أساساً للتفسير. مع ما لكل منهما من تأثر وتأثير، في التغيير والتفسير، وهو ما نعنيه بالجدل بين الكتابين.

شواهد لأثر الواقع على تغيير فهم النص

من المفيد أن نأتي بعدد من الشواهد التي تبدي تأثير الواقع على تغيير فهم النصوص، سواء على صعيد الإعتقاد أو الأحكام، ليتبين لنا حجم الفارق بين فهمنا المعاصر والفهم القديم، وهو فارق يمكن أن يعكس التنافس والتضاد بين منهجين؛ أحدهما يستند إلى الواقع، والآخر إلى بيان النص وحرفيته، كالحال مع الطريقة البيانية التي تشبثت بمسلك التبرير كلما تراءى أمامها أثر من آثار عجز الفهم الحرفي عن مطابقة الواقع أو الموافقة معه. وهو تراجع يعبّر عما منيت به هذه الطريقة من فشل وإنكسار.

وسنبدأ بالشواهد من القرآن الكريم على صعيد الإعتقاد أولاً، ثم على صعيد الأحكام، وبعدها نأتي بشواهد أخرى من الحديث، وذلك وفقاً للفقرات التالية:

أولاً:

على صعيد الإعتقاد نقرأ قوله تعالى: ((وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون))[203]، وقوله: ((إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب، وحفظاً من كل شيطان مارد))[204]، وكذا قوله: ((ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوماً

---

[202] يرجع هذا القول إلى إبن حنبل (انظر: إبن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص193). وهو قول على شاكلة ما سبق إليه الشافعي بقوله: ‹‹العلم طبقات شتى.. ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة، وهما موجودان، وإنما يؤخذ العلم من اعلى›› (الأم، ج7، ص25. وبدر الدين الزركشي: البحر المحيط، عن شبكة المشكاة الإلكترونية www.almeshkat.net، فقرة 1543. ومحمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، ص460. والرويشد: قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، مكتبة عيسى البابي وشركاه، ص61).

[203] الأنعام/97.

[204] الصافات/6-7.

للشياطين))[205]. فحول هذه الآيات نرى من الطبيعي أن تحصر الطريقة التقليدية - للمنهج البياني - رؤيتها في الدلالات اللفظية الظاهرة لتضفي عليها بعداً ‹‹منطقياً›› مغلقاً من الإطلاق على صعيد الواقع، كما هو ظاهر من النص، وتتصور أن الغاية من خلق النجوم لا تعدو كونها لهداية المسافر في طرق البر والبحر، وللزينة، وللحفظ ورجم الشياطين، دون أن يخطر ببالها حالة ما إذا كان السفر جواً، ودون أن يختلج في نفسها إمكانية الإستغناء عن استخدام النجم للهداية. كل ذلك يصعب أن يرد في ذهنية لم ينكشف لها أسرار وتطورات الواقع التكويني كما انكشف لها مفاهيم الكتاب التدويني. وهي لذلك لا تسمح بوجود تصور مضاف إلى ما ورد وحُدّد في النص؛ بتبرير ينساب من النص ذاته بعد إضفاء الطابع المنطقي الإطلاقي عليه. فهي تشعر - مثلاً - أنه لو جاز الإستغناء عن استخدام النجم للهداية؛ لكان يعني أن من الممكن أن يصبح النجم معطلاً عن الغاية التي ذكرها القرآن الكريم كصيغة من صيغ الإطلاق، وهو أمر لا تحتمله أبداً. وكذا هو الحال فيما يتعلق بصيغ الإطلاق الخاصة بخلق النجوم، فهي أيضاً لا تسمح عادة بإضافة أي شيء من الغايات يتجاوز ما ذكره النص بالإطلاق والحصر والإغلاق. لهذا كان بعض السلف لا يجيز القول بوجود فائدة أخرى تتعدى ما هو مذكور من فوائد، فكما نقل المفسرون أن قتادة كان يقول: ‹‹من اعتقد في هذه النجوم غير ثلاث فقد أخطأ وكذب على الله سبحانه. إن الله جعلها زينة للسماء ورجوماً للشياطين ويُهتدى بها في ظلمات البر والبحر››[206].

ويبدو أن لغة القائل كانت تستهدف الرد على الفلاسفة الذين جعلوا للنجم شأناً عظيماً في الوجود غير ما ذكره القرآن الكريم. وعلى هذه الشاكلة ذكر الشوكاني - رغم أنه من علماء القرن الثالث عشر الهجري - بأن ‹‹من زعم غير هذه الفوائد فقد أعظم على الله الفرية››[207].

لكن حديثاً أخذت هذه الآراء آيلة إلى الزوال، وأصبح التعامل مع الآيات السابقة قائماً على التأويل، كالذي فعله الطباطبائي في (الميزان)[208]، وناصر مكارم الشيرازي في (الأمثل)[209]، وغيرهما.

وعلينا الإعتراف بأنه إذا كان إضفاء ‹‹المنطق الإطلاقي المغلق›› على النص السابق وغيره من النصوص هو الحالة السائدة في الفكر الإسلامي المعياري؛ فذلك لم يمنع البعض من أن يشق عصا هذه السيادة ويفكر خارج حدود النص؛ بالإرتماء في الواقع والتفكر في خلق الرحمن، لا سيما عندما ينتمي إلى الدائرة العقلية في الفهم والتفكير. فعلى ما نقله الشيخ أبو جعفر الطوسي أن البلخي كان يقول حول النجوم في الآيات السابقة: ‹‹.. بل يشهد أنه ـ تعالى ـ خلقها لأمور جليلة عظيمة. ومن فكّر في صغر الصغير منها وكبر الكبير، وإختلاف مواقعها ومجاريها وسيرها، وظهور منافع الشمس والقمر في نشوء الحيوان والنبات علِمَ أن الأمر كذلك، ولو لم يخلقها إلا للإهتداء لما كان لخلقها صغاراً وكباراً ولا إختلاف سيرها معنى››، مسنداً دقيق نظره هذا إلى الإيحاء المشار إليه في تمام آية الإهتداء ‹‹قد فصلنا الآيات لقومٍ يعلمون››[210]. وقد أصبح من المعروف اليوم أنه لولا النجوم لما

---

205 الملك/5.

206 إبن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج2، ص139. والطبري: جامع البيان، ج29، ص4. والجامع لأحكام القرآن، ج18، ص211. وتفسير الماوردي، ج3، ص405. وأبو بكر بن العربي: أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ج3، ص1148.

207 محمد علي الشوكاني: فتح القدير، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأولى، 1389هـ - 1907م، ج2، ص143.

208 الميزان في تفسير القرآن، ج17، ص124-125.

209 ناصر مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير كلام الله المنزل، شبكة السراج الإلكترونية www.alseraj.net/maktaba، ج8، ص45 وما بعدها.

210 أبو جعفر الطوسي: التبيان في تفسير القرآن، مقدمة المحقق آغا بزرك الطهراني، دار إحياء التراث العربي ببيروت، ج4، ص212- 213.

ظهرت الحياة اطلاقاً باعتبارها المصنع الذي تتصنع فيها العناصر الكيميائية، ومنها عنصر الكاربون الضروري للحياة.

ثانياً:

كذلك نقرأ قوله تعالى: ((إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير))[211]. فالآية بحسب فهم الطريقة البيانية تتضمن خمسة علوم استأثر بها الباري تعالى على العباد، حتى نُقل عن إبن عباس أنه كان يقول: ‹‹هذه الخمسة لا يعلمها إلا الله تعالى، ولا يعلمها ملك مقرب ولا نبي مرسل، فمن ادعى أنه يعلم شيئاً من هذه فقد كفر بالقرآن لأنه خالفه››[212]. كما روى البخاري وغيره بهذا الصدد بأن النبي (ص) فسّر مفاتح الغيب الوارد ذكرها في قوله تعالى: ((وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو))[213]؛ بأنها عبارة عن العلوم الخمسة المشار إليها[214].

ويهمنا من الآية علم ما في الأرحام المدعى أنه من ضمن العلوم المستأثر بها على العباد، حيث أصبحت معرفة حالة الجنين وتمييزه إن كان ذكراً أو أُنثى من الحقائق العلمية المؤكدة، وذلك عبر عدد من الطرق والإختبارات؛ مثل التصوير الداخلي، والكشف عن عناصر الحامض النووي حول الجنين وهو في مراحله الأولى. لكن بحسب الطريقة البيانية يكون هذا العلم من العلوم المستأثرة وفقاً لنص الآية أو مما ورد حولها من الأحاديث، إذ جاء في بعضها أن من ضمن ما لا يعلمه إلا الله تشخيص الذكورة والانوثة[215]. وجاء عن سبب نزول الآية أنه أتى النبي (ص) رجل فقال: أن إمرأتي حبلى فأخبرني ماذا تلد، وبلادنا جدبة فأخبرني متى ينزل الغيث، وقد علمت متى ولدت فأخبرني متى أموت، وقد علمت ما عملت اليوم فأخبرني ماذا أعمل غداً، وأخبرني متى تقوم الساعة، فأنزل الله الآية[216]. وروي مثل هذا المعنى عن أئمة أهل البيت، إذ ورد أن تلك الأشياء لا يعلمها على التفصيل والتحقيق غيره تعالى[217]. لذلك جاء عن بعض السلف، كما هو الحال مع قتادة، قوله: ‹‹.. فلا يعلم أحد ما في الأرحام أذكر أم أُنثى، أحمر أو أسود، أو ما هو؟..››[218].

مع ذلك فسّر الماوردي (المتوفى سنة 450هـ) علم ما في الأرحام بأن فيه وجهين: الأول من ذكر وأُنثى، سليم وسقيم. والثاني من مؤمن وكافر وشقي وسعيد[219].

لكن أغلب العلماء ذهبوا إلى أن معرفة نوع الجنين هو من ضمن العلوم المستأثرة، وكما قال أبو بكر بن العربي: ‹‹مقامات الغيب الخمسة التي لا يعلمها إلا الله لا أمارة عليها، ولا علامة عليها؛ إلا ما أخبر به الصادق المجتبى لاطلاع الغيب من أمارات الساعة، والأربعة سواها لا أمارة عليها، فكل من قال إنه ينزل الغيث غداً فهو كافر، أخبر عنه بأمارات ادّعاها، أو بقول مطلق. ومن قال إنه يعلم

---

[211] لقمان/34.

[212] الجامع للقرطبي، ج14، ص82.

[213] الأنعام/59.

[214] صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت، 1401هـ - 1891م، كتاب التفسير، ج5، ص219. وجامع البيان للطبري، ج21، ص88-89. والجامع للقرطبي، ج14، ص82. وتفسير إبن كثير، ج3، ص388-389. وروح المعاني للآلوسي، ج21، ص111.

[215] فتح القدير، ج4، ص245.

[216] الجامع للقرطبي، ج14، ص83. وجامع البيان للطبري، ج21، ص87-88. وتفسير الماوردي، ج3، ص290. وفتح القدير، ج4، ص245- 246.

[217] الفضل بن الحسن الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1995م، ج8، ص96.

[218] جامع البيان، ج21، ص88. وروح المعاني، ج21، ص111- 112.

[219] تفسير الماوردي، ج3، ص289.

ما في الرحم فهو كافر. فأما الأمارة على هذا فتختلف، فمنها كفر، ومنها تجربة، والتجربة منها أن يقول الطبيب: إذا كان الثدي الأيمن مسود الحلمة فهو ذكر، وإذا كان ذلك في الثدي الأيسر فهو أُنثى. وإن كانت المرأة تجد الجنب الأيمن أثقل فهو ذكر، وإن وجدت الجنب الأشأم أثقل فالولد أُنثى. فمن ادعى ذلك عادة لا واجباً في الخلقة لم نكفّره، ولم نفسّقه››[220].

كما نقل القرطبي قول العلماء بأن ‹‹من قال إنه ينزل الغيث غداً وجزم فهو كافر أخبر عنه بأمارة ادعاها أم لا. وكذلك من قال: أنه يعلم ما في الرحم فهو كافر، فإن لم يجزم.. لم يكفر››[221]. وبيّن في محل آخر إمكانية العلم ولكن ليس على نحو الجزم والتأكيد، فقال: ‹‹ثم أن الأنبياء يعلمون كثيراً من الغيب بتعريف الله تعالى إياهم. والمراد إبطال كون الكهنة والمنجمين ومن يستسقى بالأنواء، وقد يعرف بطول التجارب أشياء من ذكورة الحمل وانوثته إلى غير ذلك... وقد تختلف التجربة وتنكسر العادة ويبقى العلم لله تعالى وحده››[222].

بل حتى في العصر الحديث وقبل تبيّن التطبيقات الأخيرة لعلم الأجنة؛ استصحب البعض الإعتقاد التقليدي بالإستئثار، بل وتحدى أن تكون هناك قدرة للعلماء في معرفة شكل الجنين ونوعه، كما هو الحال مع الاستاذ محمد عبد الله دراز (المتوفى سنة 1958م) إذ قال: ‹‹مهما نجحوا في اكتشاف أشعة أكس سيظل العلماء عاجزين عن الكشف عن يقين عن شكل الجنين ولونه ونوعه وهو داخل رحم أمه. ومهما أُقيم من محطات الإرصاد الجوية فإن التنبؤات ستظل إحتمالية...››[223]. وقبله علّق السيد محمد رشيد رضا على قوله تعالى: ((الله يعلم ما تحمل كل أُنثى وما تغيض الأرحام وما تزداد، وكل شيء عنده بمقدار. عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال))[224]، فاعتقد أن الله وحده الذي يعلم حمل كل أُنثى أذكر هو أم أُنثى، وما تغيض الأرحام من نقص الحمل أو فساده بعد العلوق، وما تزداد من الحمل كالحمل بالتوأمين أو أكثر[225]. وكل ذلك أصبح اليوم مما يمكن تشخيصه ومعرفته بدقة.

وعلى هذه الشاكلة نرى العلامة الطباطبائي يكاد يسير على نفس النهج التقليدي وإن خفف الأمر بتشطير التفسير للآية على درجات، فاعتبر الله تعالى عدّ أموراً ثلاثة هي:

---

220 أحكام القرآن، ج2، ص378-379.

221 الجامع للقرطبي، ج7، ص2.

222 الجامع للقرطبي، ج14، ص82.

223 محمد عبد الله دراز: مدخل إلى القرآن الكريم، دار القلم، الكويت، 1400هـ - 1980م، ص180. ونشير بهذا الصدد إلى ما ذكره الدكتور خالد منتصر من معاناته الدينية حول المسألة، فقال: مازلت أذكر عندما كنت صغيراً أذهب بصحبة أبي إلى مسجد قريتنا في دمياط يوم الجمعة، المشهد محفور في الذاكرة كأنه الأمس القريب، خطيب كفيف جهير الصوت يكرر ما يقوله كل اسبوع من أدعية مسجوعة وإنذارات للمصلين بالجحيم والثعبان الأقرع... لكن أهم ما علق في الذاكرة حتى الآن مما كان يكرره الشيخ في كل خطبه هو تفسيره للآية رقم 34 من سورة لقمان ((ويعلم ما في الأرحام))، والتي كان صوته يتهدج حينها بالتحدي لكل من يتجرأ على القول بأنه يستطيع أن يكشف عن جنس الجنين وهو بداخل الرحم... وكنت وقتها مبهوراً بالشيخ وأشجّع فيه قدرته على التحدي، وعندما كبرت ودخلت كلية الطب كان جهاز الموجات فوق الصوتية (السونار) وقتها هو أحدث الموضات في التكنولوجيا الطبية، وعرفت من خلال دراستي قدرته على تحديد نوعية جنس الجنين، ولكن بعض الأخطاء البسيطة التي حدثت في تحديده من أطباء الأشعة جعلتني اهتف: سبحان الله، وأخرج لساني لأغيضهم. وظللت على يقيني وتأييدي لشيخ قريتنا في دمياط، وعندما تخرجت تزامن وقت تعييني طبيباً مع الضجة التي حدثت حول جنس الطفل القادم للأمير تشارلز والأميرة ديانا، وعرفت أنه قد تمّ تحديده في بدايات الحمل الأولى بواسطة عينة من السائل الأمينوسي المحيط بالجنين، وقد بلغت دقة هذا التحليل نسبة مائة في المائة، وبدأت ألسنة الزملاء هي التي تخرج لإغاظتي وبدأ يقيني وتأييدي لشيخ قريتنا يهتز رويداً رويداً.. (خالد منتصر: وهم الإعجاز العلمي، دار العين للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005م، ص18-20).

224 الرعد/8-9.

225 تفسير المنار، ج7، ص467.

1- ما تعلق به علم الله، وهو العلم بالساعة الذي استأثره لنفسه لا يعلمه إلا هو، بدلالة القصر في قوله تعالى: ((ان الله عنده علم الساعة)).
2- ما اختص به تعالى ما لم يُعلمه غيره، وهما تنزيل الغيث وعلم ما في الأرحام.
3- وهناك أمران آخران يجهل بهما الإنسان: ((ولا تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت..))[226].

مهما يكن فنحن نعلم اليوم أنه مع ظهور الحقيقة العلمية فإن الفهم التقليدي للآية قد فقدَ مبرراته. فمن جانب ليس للآية دلالة صريحة على الإستئثار، أما الروايات الواردة حولها فلا يمكن التعويل عليها لمخالفتها للواقع العلمي.

ويرتكب الفهم البياني خطأً عند مسارعته للإنكار والتكفير والتخطئة الدوغمائية لكل افتراض يقابل مسلماته الإجتهادية والنقلية رغم أنها لم تصل إلى حد القطع واليقين، فأقل ما يقال فيها إنها قائمة على الرواية، والرواية فيها ما فيها، كما بيّنّا ذلك في (مشكلة الحديث). وبلا شك إن أقل خسارة يمنى بها هذا الفهم هو أنه يخسر ثقة الناس عند كل فشل يرتكبه بفعل ممارساته المضادة لحقائق الواقع ومصالحه العامة، لكن حيث ان أغلب الناس لا يميزون بين الفهم المشار إليه وبين الإسلام كدين؛ لذا يصبح الأخير هو من يتحمل تلك الجريرة المؤسفة.

وقد يكون هذا السلوك معاكساً للسلوك الذي أشار إليه الفيلسوف البريطاني برتراند رسل من أن الإفتقار إلى المنطق لدى المدافعين عن التقدم خلال القرن التاسع عشر قد سهّل من تقدم العلم كثيراً، إذ مكّنهم من التعوّد على التغيّر قبل أن يتعين عليهم قبول التغيرات الأخرى التالية، فعندما تظهر كل النتائج المنطقية المترتبة على أي تجديد فإن هذا قمين بأن يصدم العادات صدمة كبيرة فتجعل الناس يرفضون التجديد في مجمله[227]. فكذلك أن ما يحتاجه الفهم التقليدي هو التخفيف من صنعته ‹‹الممنطقة›› لأنها ليست معصومة، وكذا التخفيف من دوغمائياته، وذلك إذا ما أراد أن يجنّب الناس من الإصابة بالصدمة مع كل جديد يهزّ هذا الفهم، والذي بدوره يجرّ إلى عدم الثقة بالإسلام كدين.

ثالثاً:

لقد كانت الشواهد التي ذكرناها سابقاً تتعلق بالجانب العقدي. والحال ذاته يتكرر حينما نتطرق إلى جانب الأحكام الشرعية، إذ نجد الكثير منها قد تجدد فهمها بفضل ضغوط الواقع وتطوراته. ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ((واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل..))[228]. فغالباً ما كان الفهم لا يتعدى حدود إمكانات الظرف الحضاري السائد وقيوده، لا سيما عند لحاظ العناية التي أبداها الخطاب إزاء عقلية المجتمع الملابسة لذلك الظرف. فالمذكور بحسب الفهم البياني للإجتهاد أن هناك خمسة أقوال لمعنى القوة في الآية، وهي كالتالي:

1- إن القوة هي ذكور الخيل، ورباط الخيل اناثها، وهو قول عكرمة.
2- القوة هي السلاح، قاله الكلبي.
3- القوة هي التصافي واتفاق الكلمة.
4- القوة هي الثقة بالله والرغبة إليه.
5- القوة هي الرمي[229].

---

[226] الميزان في تفسير القرآن، ج16، ص238.
[227] برتراند رسل: الدين والعلم، ترجمة رمسيس عوض، دار الهلال، ص71-72، عن مكتبة الموقع الالكتروني www.4share.com.
[228] الأنفال/60.
[229] تفسير الماوردي، ج2، ص110.

على أن المعنى الأخير هو الذي غلب على غيره من المعاني استناداً إلى بعض الأحاديث، إذ رُوي عن النبي (ص) بأسانيد متعددة أنه قال: ‹‹.. ألا أن القوة الرمي، ألا أن القوة الرمي، ألا أن القوة الرمي››، وذكر عكرمة بأن النبي أراد بذلك الحصون. كما روي عنه (ص) أنه فضّل الرمي على ركوب الخيل. لذا ذهب أكثر العلماء، إتساقاً مع النص، إلى أن الأول أفضل من الآخر، بينما ذهب القليل منهم إلى العكس، كما هو الحال مع الإمام مالك[230].

ورأى الطبري أن معنى الآية هو التقوي بكل ما يعد من الآلات التي تشكل قوة، من السلاح والخيل[231]، كما جاء عن الشيخ أبي جعفر الطوسي (المتوفى سنة 460هـ) أنه فسّر القوة في الآية بكل ما يتقوى به على العدو[232]. ومثل ذلك ما جاء عن الفخر الرازي؛ ناسباً الرأي إلى أصحاب المعاني، وهو أن القوة عامة في كل ما يتقوى به على حرب العدو، وكل ما هو آلة للغزو والجهاد، لكنه عاد فاعتبر في الوقت ذاته أن المقصود بآية ((ومن رباط الخيل)) هو الخيل المربوطة في سبيل الله التي من جملة ما أُمرنا باعدادها[233]. بل جاء عن بعض الصحابة وعلماء السلف ما هو قريب عن مثل هذه المعاني، أو على الأقل إنه لا يخلو من تعميم نسبي لفهم القوة، دون الإقتصار على الرمي أو ما شاكله. فقد ورد عن إبن عباس أن القوة بمعنى الرمي والسيوف والسلاح. كما ورد عن الأوزاعي أنها تعني السهم فما فوقه. وعن سعيد بن المسيب أن القوة هي الفرس إلى السهم فما دونه. وعن مقاتل بن حيان أنها السلاح وما سواه من قوة الجهاد. وعن مجاهد، رغم ما ذُكر عنه القول بأن القوة هي ذكور الخيل؛ فانه نُقل عنه أيضاً قوله لرجل لقيه وهو يتجهز إلى الغزو ومعه جوالق: وهذا من القوة[234].

وفهم السيوطي من مثل هذه الأقوال العائدة للصحابة والتابعين وعلماء السلف، أن المقصود بالقوة أعم من الرمي وغيره، ورأى أنه ليس المراد من الحديث الصحيح ‹‹ألا أن القوة الرمي›› حصر مدلول الآية في الرمي، بل ‹‹المراد أنه معظم القوة وأعظم أنواعها تأثيراً ونفعاً؛ على حد قول النبي (ص): (الحج عرفة)، أي معظم أعمال الحج وليس المراد أنه لا ركن للحج سواه كما هو معروف››[235].

ومثل ذلك ما ذكره الآلوسي من أن القوة هي ‹‹كل ما يتقوى به في الحرب كائناً ما كان››، وأن علة تخصيص الرمي في الحديث هو لكونه يعتبر أقوى ما يتقوى به، فهو من قبيل قوله (ص) ‹‹الحج عرفة››[236]. وكذا ما عبّر عنه الشاه ولي الله دهلوي في تفسيره للحديث ‹‹ألا أن القوة الرمي›› حيث بنظره أنه ‹‹ليس المراد بذلك الحصر، بل بيان الفرد الكامل من أفراده››[237]. وأيضاً ما جاء عن بعض العلماء في تفسير القوة بالرمي حسب الحديث النبوي؛ بأنه ‹‹ليس شيء من عدة الحرب وأداتها أحوج إلى المعالجة والإدمان عليها مثل القوس والرمي بها››[238].

---

[230] تفسير إبن كثير، ج2، ص287-297. وجامع البيان، ج10، ص30. كذلك: أبو جعفر الطوسي: المبسوط في فقه الإمامية، تصحيح وتعليق محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية، ايران، الطبعة الثانية، 1387هـ، ج6، ص289.

[231] جامع البيان، ج10، ص29.

[232] التبيان، ج5، ص148.

[233] فخر الدين الرازي: التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، طهران، الطبعة الثانية، ج15، ص185-186.

[234] السيوطي: الحاوي للفتاوى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1402هـ - 1982م، ج1، ص244.

[235] الحاوي للفتاوى، ج1، ص244.

[236] روح المعاني، ج10، ص24 و25.

[237] الشاه ولي الله دهلوي: المسْوى شرح الموطأ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ - 1983م، ج2، ص303-304.

[238] عبد الكريم زيدان: المفصل في أحكام المرأة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1413هـ - 1993م، ج4، ص420.

لكن يظل رأي السيوطي ومن تبعه متأثراً بالظرف الحضاري السائد آنذاك، فالرمي بنظره هو أعظم أنواع القوة وأنفعها، كما في تفسيره للحديث النبوي. وشبيه به ما ورد عن القرطبي، فهو الآخر لم يتعد فهمه الظرف الحضاري السائد، إذ فهم القوة بمعنى السلاح والقِسي (جمع قوس)، لكنه قال: ‹‹فإن قيل: إن قوله تعالى: ((واعدوا لهم ما استطعتم من قوة)) كان يكفي؛ فلِمَ خصّ الرمي والخيل بالذكر؟ قيل له: إن الخيل لما كانت أصل الحروب وأوزارها التي عقد الخير في نواصيها، وهي أقوى القوة وأشد العدة وحصون الفرسان.. خصّها بالذكر تشريفاً..››[239].

أما حديثاً فقد اتخذ التفسير منعطفاً ملائماً لما عليه الحال من واقع، إذ تحول فهم القوة إلى المعنى الدال على التعميم. فمثلاً علق الآلوسي ـ وهو من علماء القرن الثالث عشر الهجري ـ على الحديث النبوي القائل: ‹‹انتضلوا واركبوا وأن تنتضلوا أحب إلي، إن الله تعالى ليدخل بالسهم الواحد ثلاثة الجنة؛ صانعه محتسباً، والمعين به، والرامي به في سبيل الله تعالى››، فقال في التعليق: ‹‹وأنت تعلم أن الرامي بالنبال اليوم لا يصيب هدف القصد من العدو لأنهم استعملوا الرمي بالبنادق والمدافع ولا يكاد ينفع معهما نبل. وإذا لم يقابلوا بالمثل عمّ الداء العضال واشتد الوبال والنكال وملك البسيطة أهل الكفر والضلال. فالذي أراه والعلم عند الله تعالى تعيّن تلك المقابلة على أئمة المسلمين وحماة الدين، ولعل فضل ذلك الرمي يثبت لهذا الرمي لقيامه مقامه في الذب عن بيضة الإسلام ولا أرى ما فيه من النار للضرورة الداعية إليه.. ولا يبعد دخول مثل هذا الرمي في عموم قوله سبحانه ((واعدوا لهم ما استطعتم من قوة))››[240].

وعلى هذا المنوال فسّر محمد صدّيق حسن (المتوفى سنة 1889م) الآية فقال: ‹‹ومن فسّر القوة بكل ما يتقوى به في الحرب جعل عطف الخيل عليها من عطف الخاص على العام››[241]. ولا شك أن التخصيص الذي تحدّث عنه يختلف كلياً عن التخصيص المذكور لدى القرطبي كما رأينا، فمبرر التخصيص عند القرطبي هو التشريف لإعتبارها أقوى القوى، مما يتناسب مع الظرف الحضاري الذي عاش فيه هذا المفسر، خلافاً للعصر الذي عاش فيه محمد صديق حسن، فلم يعين سبب هذا التخصيص. وهو التفسير المقبول حالياً لأنه ينسجم مع ما عليه التطور الحضاري.

وإتساقاً مع هذا التطور أُعتبرت الروايات التي ترفع من شأن الرمي وركوب الخيل، كالروايات التي تنظر إلى هاتين القوتين أنها من الحق من تركها كان كافراً بالنعمة، اعتبرت ‹‹من باب عدّ المصاديق›› كالذي صرح به العلامة الطباطبائي[242]. مع أن عدّ المصاديق لا يفي بشيء ما لم يؤخذ الظرف القائم بنظر الإعتبار، وإلا فمن الواضح أنه ليس لهاتين القوتين فائدة حربية في عصرنا، والواجب يحتم تركهما، الأمر الذي لا يتسق مع صيغة التبرير الآنفة الذكر.

ولدى رشيد رضا أن الرمي الوارد في الحديث النبوي يعم الرمي الحديث، بدلالة عموم اللفظ أو إطلاقه[243]. وهو من هذه الناحية لا يرى لزوم الأخذ بمفاهيم أدوات الرمي القديمة، كالقوس وما على شاكلته. لكن يشكل على هذا التفسير أمران: الأول أنه لا يفسر علة تخصيص القوة بالرمي دون غيره من الأسلحة الأخرى طبقاً للأحاديث الكثيرة. أما الثاني فهو أن الإعتماد على الجانب اللغوي الذي ارتكن إليه هذا المفسر لا يوضح في حد ذاته الداعي من وجوب التخلي عن أساليب الرمي القديمة واستبدالها بالأساليب الحديثة، حيث أن إطلاق اللفظ وعمومه يجعل ـ من الناحية اللغوية ـ العمل بالأساليب القديمة والحديثة سيّان. لذلك لا مخرج في هذه الحالة إلا الإستعانة بالواقع، فهو ذاته الذي فرض مثل هذه التوجيهات التي لم تعرف من قبل. مع هذا فقد تمسك رشيد رضا بوجوب رباط

---

[239] الجامع للقرطبي، ج8، ص35 و37.
[240] روح المعاني، ج10، ص25.
[241] محمد صديق حسن: نيل المرام من تفسير آيات الأحكام، مكتبة المدني، جدة، 1399هـ - 1997م، ص385.
[242] الميزان، ج9، ص130-131.
[243] المفصل في أحكام المرأة، ج4، ص421.

الخيل، وهو الذي شهد الأسلحة الحديثة بما فيها الطائرات والمدافع، بل واعتبره قاعدة من أهم القواعد والقوى الحربية، معتبراً أن تخصيص القرآن له بالذكر ‹‹إنما للحاجة إليه وعدم الإستغناء عنه حتى في هذا العصر الذي كثرت فيه مراكب النقل البخارية والكهربائية بأنواعها››[244]. ورغم أنه ما زالت هناك حاجة في زمن رشيد رضا لمثل ذلك النوع من الرباط، لكن الإشكال الذي يرد على هذا المفكر هو إتخاذه الفهم الإطلاقي لذلك الوجوب، رغم شهادته للتطورات المتسارعة الجارية في كل من المجالات العلمية والتكنلوجية، ومنها العسكرية. ومن الغرابة أن يظهر في العصر الحديث من يفتي بتحريم الحرب بالمدافع، بل ويفتي بقتل من يرى جواز ذلك. فكما نقل الشيخ طنطاوي جوهري بأن جماعة من علماء تركستان أفتوا بقتل تاجر حضر من الروس وقال بأن لهم مدافع فلنقلدهم في الحرب، فقتله أمير بخارى بعد هذا الإستفتاء، لكن الروس دخلوا البلاد بعد خمس سنين، لعدم اعتماد الأهالي على المدافع في الحرب تبعاً لفتوى التحريم الآنفة الذكر[245].

كما اعتبر السيد محمد تقي الحكيم آية القوة ((واعدوا لهم ما استطعتم من قوة)) مسايرة لمختلف الأزمنة والأمكنة بما تنطوي عليه من حكم كلي، وأن تأثير الزمان والمكان والأحوال إنما في تبدل مصاديق مفهوم النص أو الحكم الكلي. فمفهوم النص دال على وجوب الاستعداد بما يستطاع دون أن يتغير شيء في النص، بل تغيرت مصاديقه، أي أن ‹‹التبدل في الحقيقة لم يقع في المفاهيم الكلية وإنما وقع في أفرادها ومصاديقها››[246]. مع هذا فإنه لم يفسّر شأن بقية الآية المذكور فيها ‹‹رباط الخيل››، مما يجعل غرض النص في الأساس هو إفهام ذلك المجتمع في طوره الحضاري الخاص؛ بدلالة ما ورد حول النص من أحاديث تفسّره كما عرفنا.

واتجه المفكر مرتضى مطهري في كتابه (نظام حقوق المرأة في الإسلام) إلى ما يقرب من رأي الحكيم الآنف الذكر. لكنه بحث الموضوع من زاوية أخرى محكمة، عبر الكشف عن حاجات الناس الثابتة والمتغيرة تبعاً لنظام الخلقة أو الواقع، فصرح بأن ‹‹شرط القوة أمام العدو قانون ثابت ينبع من حاجة ثابتة ودائمة. أما شرط المهارة في الرماية وركوب الخيل فمظهر لحاجة مؤقتة ومتغيرة تتغير من عصر إلى عصر، وبتغير ظروف الحضارة تحل محلها أمور أخرى من قبيل الأسلحة النارية المتداولة هذه الأيام والمهارة والتخصص في إستعمالها››.

ومطهري - كما هو دأبه - يستعين بنظام الخلقة والواقع في الكشف عن التشريع. وهو أمر سليم، لكنه لا يفي بفهم القوة وإعدادها في الآية إن كانت تُحمل على الإطلاق الظاهر أم لا؟ فنحن وإن سلّمنا معه بأن إعداد القوة أمام العدو هو حاجة ثابتة ودائمة، إلا أن هذا الأمر لا يشير إلى شيء سوى إبراز القوة بغض النظر عن حدودها، أي أنه لا يقدّم لنا تصوراً محدداً عن هذه الحدود. فهل أن إعداد كل ما يستطاع من قوة هو حاجة ثابتة؟! وهل تفهم آية القوة بهذا النحو من الإطلاق بلا حدود نتوقف عندها؟ وبشكل عام: هل يتبنى الإسلام هذا الموقف من الإطلاق؟ لعلنا نجد في ظاهر كلام مطهري ما يفيد هذا المعنى، كما في قوله: ‹‹الأصالة أن يصبح المسلمون في كل عصر وزمان أصحاب قوة في النواحي العسكرية والدفاعية أمام الأعداء وإلى أقصى حد ممكن››[247].

ولدى عبد العزيز الخياط أن مفهوم لفظ القوة في الآية مستمد مما كان عليه العرف، وحيث ‹‹أن العرف قد تبدل وازداد مشمول القوة بأمور مستحدثة كإستعمال الأسلحة الحديثة لذلك فإن اللفظ يحمل على الأمور المستحدثة المتعارف عليها››[248].

---

[244] تفسير المنار، ج10، ص139.

[245] الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ج1، ص38.

[246] محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، دار الاندلس، بيروت، الطبعة الأولى، 1963م، ص388.

[247] مطهري: نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص92- 93.

[248] عبد العزيز الخياط: نظرية العرف، مكتبة الأقصى، عمّان، 1397هـ - 1977م، ص66.

ومثل ذلك ما رآه عبد الكريم زيدان، وهو أن إعداد القوة يختلف بإختلاف درجة الإستطاعة في كل زمان ومكان.. ‹‹فما كان يكفي في الزمن القديم من الأسلحة لم يعد كافياً في الوقت الحاضر.. فالواجب على المسلمين في هذا العصر بنص القرآن الكريم وبحكمه القاطع الصريح أن يأخذوا بإعداد القوة بمقاييسها في العصر الحديث››[249]. وكذا ذكر أبو شريعة بأن ‹‹المراد بالقوة ما يناسب كل عصر بحسبه، والرمي بأي نوع من السلاح غير المبيد››[250].

هكذا يتضح أنه بفضل التطور الحديث للواقع أدرك العلماء المعنى الجديد لمفهوم الآية بالشكل الذي أخرجها عن الفهم التقليدي وإغلاقه، إذ تمّ التعويل على المعنى اللغوي للفظة ‹‹القوة›› والابتعاد عن المعنى الظاهر المتلبّس ببيان الأحاديث، مثل تلك التي ترفع من شأن الرمي وركوب الخيل وإعتبارهما من الحق من تركهما كان كافراً. مع أن أصل المخاطب الذي قصده الخطاب بالعناية والإهتمام هو ذلك المجتمع الذي كانت صحاريه وبواديه تجول فيها الخيول. فقرينة ((ومن رباط الخيل)) فضلاً عن الأحاديث الخاصة بمعنى القوة؛ تقصّر من المد الذي يرفع المدلول إلى ما يتجاوز المكان والزمان إلى غير حدود. فمن الطبيعي - على هذا - أن يغلب على عقلية المجتمع القديم تحديد القوة بالرمي، لا سيما أن الإنسان كان لا يفكر عادة إلا ضمن هذه العلاقات البدائية، في حين أصبح الحكم الحالي أمراً مغايراً، لتغير الواقع.

مع هذا فنحن لا نسلّم بما قدّره المحدثون من معنى فرضته ضغوط الحاجة الزمنية. فلو صحّ الإطلاق في معنى القوة الذي عوّل عليه هؤلاء - باستثناء ما نصّ عليه أبو شريعة - لكان من الجائز إعداد ما يستطاع إليه من قوة مهما كانت ضخمة وفتاكة، كالقوة التي تهدد البشرية بالفناء مثل السلاح النووي والبايولوجي والكيميائي وغيرها من الأسلحة المدمرة. الأمر الذي يتنافى مع مقاصد الإسلام وروحه العامة. نعم قد يُضطر إلى ذلك الأمر إضطراراً أو ضرورة، والضرورة تقدر بقدرها لا أكثر.

وفي جميع الأحوال كان يمكن الخروج عن الفهم المغلق للقوة كما لدى الطريقة البيانية للنظام المعياري، بتحويل النص إلى صورة إرشاد، لا إلى نظام ‹‹منطقي إطلاقي مغلق››. فإذا كان منهج الأخير يعمل على إضفاء صفة الإطلاق على النص وإستصحاب الظرف المحدود إلى ما يتجاوز التاريخ وحدود الزمان والمكان أو العمل بقاعدة القياس؛ فإن منهج الإرشاد رغم أنه يجعل من النص مرتبطاً أساساً بظرفه المحدود ما لم تدل دلالة صارفة عن ذلك؛ يتيح لمراد الخطاب أن يكون قادراً على تجاوز تلك الحدود من الزمان والمكان، وذلك شرط العمل بمقاصد الشريعة الكلية.

رابعاً:

وعلى الشاكلة السابقة يمكن النظر إلى التفسير المتعلق بآية الجلباب من سورة الأحزاب، إذ يقول الله تعالى: ((يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يُدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يُعرفن فلا يؤذَين وكان الله غفوراً رحيماً))[251]. فقد صُورت الآية عند الكثير بأنها تفرض حكماً لازماً في وجوب لبس ثوب أكبر من الخمار، كالملحفة أو العباءة أو الملاءة وما شاكلها[252]؛ مما يوضع فوق الخمار ويغطي الوجه[253]. وذكر إبن كثير في تفسيره لهذه الآية: بأن الله أوجب على

---

[249] المفصل في أحكام المرأة، ج4، ص417.

[250] اسماعيل ابراهيم أبو شريعة: نظرية الحرب في الشريعة الإسلامية، مكتبة الفلاح، الطبعة الأولى، 1403هـ - 1981م، ص77.

[251] الاحزاب/59-60.

[252] مجمع البيان، ج8، ص181. وفتح القدير، ج4، ص304.

[253] قيل في الجلباب ثلاثة أقوال: أحدها أنه الرداء، قاله إبن مسعود والحسن. والثاني أنه القناع، قاله إبن جبير. والثالث أنه كل ثوب تلبّسه المرأة فوق ثيابها، قاله قطرب. وذُكر في إدناء الجلابيب عليهن قولان: أحدهما أن تشده

رسوله (ص) أن يأمر النساء المؤمنات المسلمات بأن يدنين عليهن من جلابيبهن ليتميزن عن سمات نساء الجاهلية وسمات الإماء، والجلباب هو الرداء فوق الخمار، كما قاله إبن مسعود وعبيدة وقتادة والحسن البصري وسعيد بن جبير وابراهيم النخعي وعطاء الخراساني وغيرهم، وهو بمنزلة الأزار. وجاء عن إبن عباس أن الله أمر نساء المؤمنين إذا خرجن من بيوتهن في حاجة أن يغطين وجوههن من فوق رؤوسهن بالجلابيب ويبدين عيناً واحدة. وقال محمد بن سيرين سألت عبيدة السلماني عن معنى الآية، فغطى وجهه ورأسه وأبرز عينه اليسرى. وقال عكرمة تغطي ثغرة نحرها بجلبابها تدنيه عليها. كما جاء عن أم سلمة أنها قالت لما نزلت هذه الآية خرجت نساء الأنصار وكان على رؤوسهن الغربان من السكينة وعليهن أكسية سود يلبسنها. كما سُئل الزهري ذات يوم: هل على الوليدة خمار متزوجة أو غير متزوجة؟ قال: عليها إن كانت متزوجة وتنهى عن الجلباب لأنه يكره لهن أن يتشبهن بالحرائر المحصنات وقد قال الله تعالى ((يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن)). وروي عن سفيان الثوري أنه قال: كان ناس من فساق أهل المدينة يخرجون بالليل حين يختلط الظلام إلى طرق المدينة فيعرضون للنساء وكانت مساكن أهل المدينة ضيقة فإذا كان الليل خرج النساء إلى الطرق يقضين حاجتهن فكان أولئك الفساق يبتغون ذلك منهن، فإذا رأوا المرأة عليها جلباب قالوا هذه حرة فكفوا عنها، وإذا رأوا المرأة ليس عليها جلباب قالوا هذه أمة فوثبوا عليها. وقال مجاهد يتجلببن فيُعلم أنهن حرائر فلا يتعرض لهن فاسق بأذى ولا ريبة[254].

مع ذلك فإن التوجيهات الحديثة اعتبرت تلك الزيادة في الآية هي مما يناسب ظروف شبه الجزيرة العربية وقت نزول النص، فهي وسيلة تتلائم مع ما كان عليه الأمر من أحوال، وبالتالي أنها ليست مؤبدة بهذا الإعتبار، كالذي جرى مع توجيه حكم آية ‹‹رباط الخيل››، إذ أُعتبر وسيلة تناسب الأحوال القديمة، لكنه لا يناسب ظروفنا الحالية. وعليه فكل ما يحقق الهدف من اللباس الذي أشار إليه تعالى في الآية: ((ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين)) يعد صحيحاً وإن خالف ما نصّت عليه الآية من ذكر الوسيلة[255].

***

وهناك العديد من الآيات الكريمة التي توهم بأنها مطلقة مغلقة بحكم ظاهرها، بينما هي دالة بحكم التطور الحضاري والزمان على إنشدادها إلى الظرف. فللواقع أثر بارز على تغيير فهم النص، كما له الفضل في الكشف عن فشل الطريقة البيانية وقصورها. وينطبق هذا الحكم على آيات كثيرة، ومن ذلك ما جاء في آية حب الشهوات: ((زُين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث، ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المئاب))[256]. فبعض الشهوات فطرية أو غريزية متأصلة في الناس بغض النظر عن ظروفهم الخاصة، لكن منها ما هو مكتسب تبعاً للظروف والأحوال القائمة. وعند العودة إلى الآية السابقة نرى

فوق رأسها وتلقيه فوق خمارها حتى لا تُرى ثغرة نحرها، قاله عكرمة. والثاني هو أن تغطي وجهها حتى لا تظهر إلا عينها اليسرى، قاله عبيدة السلماني (تفسير الماوردي، ج4، ص423 - 424).

[254] تفسير إبن كثير، ج3، ص518-519. وحديثاً رجح الطباطبائي تفسير الآية بالمعنى الذي تكون فيه النساء ممن يُعرفن بأنهن من أهل الستر والصلاح فلا يؤذين. ولم يرجح التفسير المشهور بأن الغرض من الجلباب في الآية هو لخصوص المسلمات الحرائر، كي لا يتعرض لهن أحد، فيتميزن عن الإماء وغير المسلمات (الميزان، ج16، ص340).

[255] القرضاوي: الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف (سلسلة كتاب الأمة)، مطابع الدوحة الحديثة، الطبعة الثالثة، 1402هـ، ص153

[256] آل عمران/14. قال القرطبي بصدد هذه الآية: ‹‹قال العلماء: ذكر الله تعالى أربعة أصناف من المال، كل نوع من المال يتمول به صنف من الناس، أما الذهب والفضة فيتمول بها التجار، وأما الخيل المسومة فيتمول بها الملوك، أما الأنعام فيتمول بها أهل البوادي، وأما الحرث فيتمول بها أهل الرساتيق ـ أي السواد والقرى وأحدها رستاق ـ›› (الجامع، ج4، ص36).

أن ظاهرها يفيد الإطلاق والشمول، في حين يدلنا الواقع على أن بعض ما ذكرته الآية لا يمكن أن ينطبق عليه الشمول أو العموم، كالخيل مثلاً، إذ الشهوة المناطة بها ليست منفصلة عن الظرف. وبالتالي فإن مفهوم الآية دالّ على الإنشداد للظرف دون الإطلاق. والأمر ذاته ينطبق على آيتي المصابرة وآيات الرق والجزية وغيرها.

خامساً:

ونفس الشيء يمكن قوله مع نصوص الحديث، مثل الحديث النبوي: ‹‹لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر››[257]. حيث يدخل في النصل السيف والسهم والحراب، وفي الخف الإبل، وبعضهم أضاف الفيلة، وفي الحافر الخيل، وبعضهم أضاف البغال والحمير. لكن بعض الفقهاء لم يحصر السبق على عوض في الأصناف الثلاثة الآنفة الذكر؛ استناداً إلى بعض الأخبار والروايات الدالة على جواز السبق في أصناف غيرها، كالمصارعة والطيور والسفن والزيارق[258]. كما زيد على الأصناف الثلاثة الأولى السبق بالقدَم طبقاً لحديث عائشة[259]، ويقصد بالأخير السبق بالأقدام مثلما أجازته الشافعية. وفي جميع الأحوال يعلم أن حديث السبق في الأصناف المذكورة هو مما يناسب المجتمع الإسلامي في العصور السابقة، لا سيما والقصد منه الحث والتشجيع على التمرن والإستعداد الحربي، كما هو منظور بعض المعاصرين. وقد كان جمال الدين الأفغاني يقول في هذا الصدد : ‹‹ ومن لاحظ أن الشرع الإسلامي حرم المراهنة إلا في السباق والرماية، انكشف له مقدار رغبة الشارع في معرفة الفنون العسكرية والتمرن عليها››[260].

ومثل ذلك ما روي عن النبي (ص) قوله: ‹‹حريم العين خمسمائة ذراع وحريم بئر الناضح ستون ذراعاً وحريم بئر العطن أربعون ذراعاً، عطناً للماشية››[261]. ومثله قوله (ص): ‹‹إذا اختلفتم في الطريق فاجعلوه سبعة أذرع››. كما روي عن الإمام الصادق أنه قال: ‹‹حريم البئر العادية أربعون ذراعاً حولها، وحريم المسجد أربعون..››[262]. لكن جميع هذه الأبعاد أصبحت اليوم غير لازمة لتغير الظروف. وقد اعتبر الشيخ محمد جواد مغنية ‹‹أن الحريم يقدّر بحسب الحاجة والمصلحة، وهي تختلف بإختلاف البلدان والأزمان. أما النص الوارد في تحديد الطريق وما إليه فيحمل على ما دعت إليه الحاجة والمصلحة في ذلك العهد... ومهما شككت فإني لا أشك أن الإمام لو كان حاضراً وأراد أن ينشئ قرية أو مدينة لأوكل إلى أهل الفن والاختصاص في تحديد المرافق بكاملها››. وهو بذلك قد

---

[257] الأم، ج8، ص527. والكيا الهراسي: أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى، 1403هـ - 1983م، ج1، ص126. ومصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1402هـ - 1982م، ص88. وإبن تيمية: مجموع فتاوى إبن تيمية، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، 1404هـ، ج29، ص48. ونيل الأوطار، ج8، ص238.

[258] المبسوط للطوسي، ج6، ص291 - 292. وجواهر الكلام، ج28، ص217- 218.

[259] أبو بكر بن مسعود الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1402هـ - 1982م، ج6، ص206.

[260] جمال الدين الافغاني ومحمد عبده: العروة الوثقى، اعداد وتقديم هادي خسروشاهي، نشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، 1417هـ، ص88.

[261] أبو يوسف: الخراج، دار بو سلامة، تونس، 1984م، ص104. وأبو عبيد بن سلام: الأموال، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، الطبعة الأولى، 1981م، ص123. وإبن فرج عبد الله القرطبي: أقضية رسول الله، مطابع قطر الوطنية، ص117.

[262] محمد جواد مغنية: فقه الإمام جعفر الصادق، انتشارات قدس محمدي في قم، ج2، ص49-51. والمحقق نجم الدين الحلي: شرائع الإسلام، مطبعة الاداب، النجف، الطبعة الأولى، 1389هـ - 1969م، ج3، ص272-273.

اختلف عمن سبقه من الفقهاء[263]، فهم وإن اعتبروا الأملاك المتلاصقة فعلياً لا حريم لأحد فيها على غيره، لكنهم أقروا تحديد الحريم لتلك الأشياء فيما إذا أُريد انشاؤها في الأرض الموات[264].

كما جاء عن الإمام الصادق قوله : ‹‹لا يحل للرجل أن يبيع بصاع غير صاع أهل المصر››. ومع ذلك لا يمكن التعويل على مثل هذا الحديث بمعزل عن الظرف السائد آنذاك. وقد قام الشيخ مغنية بتوجيه الحديث فاعتبر القصد منه الإرشاد ‹‹إلى رفع الغرر ـ المخاطرة ـ، لأن صاع أهل المصر معروف، وصاع غيرهم مجهول، ولو عرف صاع الغير لصح البيع به..›› [265].

وعلى هذه الشاكلة ما ورد عن النبي (ص) قوله: ‹‹كل لهو يلهو به الرجل فهو باطل، إلا رميه بقوسه وتأديبه فرسه وملاعبته امرأته، فانهن من الحق››[266]، ومثله الحديث القائل: ‹‹ كل شيء ليس من ذكر الله تعالى فهو لغو وسهو إلا أربع خصال: مشي الرجل بين الغرضين - أي المشي للرمي - وتأديب فرسه، وملاعبته أهله، وتعليم السباحة››[267]. حيث يعلم اليوم أن العديد من وسائل اللهو الحديثة لم يحكم عليها بالبطلان، أما الرمي بالقوس وتأديب الفرس فهما معنيان - كما هو واضح - بالظروف الخاصة للمجتمع الإسلامي في العصور التي كان لمثل هذه الأشياء دور في الحياة الإجتماعية، والحربية منها على وجه الخصوص.

كما جاء في كتاب (الخراج) لأبي يوسف ما رواه عن النبي (ص) قوله: ‹‹ من منع فضل ماء ليمنع به فضل كلأ منعه الله فضله يوم القيامة››، وقوله: ‹‹لا تمنعوا كلأً ولا ماءً ولا ناراً، فإنه متاع للمقوين، وقوة للمستضعفين››، وقوله: ‹‹المسلمون شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار››[268]. لكن في الوقت الحاضر وبحكم تغيّر الظروف ووجود الحدود الدولية وتعدد الأوطان أصبح العمل بإطلاق الحديث غير ممكن، كما إن الحاجة فرضت نفسها على ولي الأمر بأن يأخذ بعض الضرائب ويتحكم بتقييد ايصال تلك الأشياء للناس، وبالتالي فما ورد فيها من حديث لا يتجاوز السياق التاريخي والظروف القائمة آنذاك.

وبهذا يتضح أن فهم النصوص السابقة لا يمكن فصله عن فهم الواقع، الأمر الذي يكشف عن قصور الطريقة البيانية التي اتخذت ـ في الغالب ـ مواقف شبه محددة وثابتة من الفهم البياني والحرفي للنص، تأثراً بما إكتنفها من ظروف تاريخية ضيقة. لهذا كانت آراؤها حول العديد من النظم الإجتماعية على خلاف تصوراتنا الحالية، ويصدق هذا الأمر مع نظام الرق والجزية وتوزيع غنائم الحرب والموقف من التعامل مع الأراضي المفتوحة عنوة وبعض ما يتعلق بنظام الخلافة كعدم تعدد ولي الأمر وشرط النسب القرشي عند البعض، والعصمة عند البعض الآخر... الخ.

***

هكذا كان من المحتم أن تفهم أمثال الآيات الكريمة السابقة وبعض القضايا التي أشرنا إليها بما يتناسب ويتسق مع ظروف الحضارة في ذلك الوقت. فحيث أن تلك الظروف لم تتطور بالسرعة

---

[263] يلاحظ حول ذلك: محمد جواد مغنية: فقه الإمام جعفر الصادق، ج4، ص235-236. وأصول الإثبات في الفقه الجعفري، دار العلم للملايين في بيروت، الطبعة الأولى، 1964م، ص235-237.

[264] فقه الإمام جعفر الصادق، ج2، ص49-51. كما لاحظ: شرائع الإسلام، ج3، ص272-273.

[265] فقه الإمام جعفر الصادق، ج3، ص134.

[266] الجامع للقرطبي، ج8، ص35. ومجموع فتاوى إبن تيمية، ج29، ص48. والمسوى شرح الموطأ، ج2، ص304.

[267] روح المعاني، ج10، ص25.

[268] الخراج، ص99 و100. علماً أن الحديث الأخير روي بشكل آخر، وهو قول النبي (ص): ‹‹الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار›› (الأموال لابن سلام، ص124. ومجموع فتاوى إبن تيمية، ج29، ص218-219). وفي حادثة أن أحداً سأل النبي عن الشيء الذي لا يجوز منعه فقال (ص): الماء. قال: وماذا أيضاً؟ قال: الكلأ. قال وماذا؟ قال: الملح (الأموال، ص124).

والحجم كما هو الحال مع ظروفنا الحديثة؛ لذا كان من الطبيعي أن تستلهم العقلية السائدة - آنذاك - النظام التوقيفي (التعبدي) من الخطاب، وتجعله يجري مجرى الواقع ذاته. فهي لم تستعن إلا بإشكالية النص والعقل، إذ كانت خطوات الواقع أشبه بالسكنات الدائرة على بعضها البعض، إذا ما قارناها بالخطوات الحديثة المتصاعدة والمتسارعة الإمتداد. بينما كان شغل العقل دائراً - في الغالب - حول الدلالات المعيارية والميتافيزيقية المتعالية. وبالتالي فلم يبق إلا ‹‹النص››، وهذا ما جعل الطريقة البيانية تعمل على زجّه واقحامه في ‹‹النظام المنطيقي المغلق››. فليس هناك من منافس، لا من ‹‹العقل›› الذي يعترف بإنسحابه من الميدان، ولا من ‹‹الواقع›› الذي كان يحبو آنذاك حبو الطفل الصغير مقارنة بما عليه اليوم.

والحقيقة إن ما قامت به هذه الطريقة من إضفاء الطابع المنطقي الإطلاقي على النص؛ يتسق فعلاً مع وضع الخطاب. إذ استهدف الأخير مشافهة المجتمع الأول بالصورة التي تتمظهر بمظهر ذلك ‹‹المنطق›› من النظام المغلق للمعنى، وقد أراد من ذلك محاكاة ما يناسب فهم هذا المجتمع استناداً إلى ظروفه الخاصة بدل القفز على الواقع المعاش أو التجرد عنه، رغم أن دلالاته التي تتمظهر خارج حدود النص الخاص؛ لم تكن قاصدة ذلك النظام المغلق أبداً. لذلك نقول بأن الخطاب كان يريد شيئاً آخر غير ما يظهره من الصيغ اللغوية.

قد يتصور المتصور أن ذلك عين التناقض، فكيف يريد الخطاب مراداً خلاف ما يظهره النص، فهل كان النص غامضاً أو مشكلاً يحتاج إلى تأويل ليتطابق مع حقيقة ما يريده الخطاب؟ وهل سنعود ونكرر ما كان يمارسه النشاط العقلي من النظام المعياري التقليدي في توجيه دلالات النص بما يرضي تصوراتنا نحن التي نفرضها على النص ذاته؟ وإلا فكيف يمكن تصور الوصول إلى مراد الخطاب من دون فهم النص ذاته؟

بالفعل كان من الصعب أن يخطر فرض متناقض كهذا الفرض على عقلية تعيش نظاماً متسقاً من التفكير كما تحدده العلاقة بين الواقع المحدود والنص. إذ يتعذّر على الفهم أن يكون معزولاً عن السياق التاريخي وروح العصر. ورغم أن الفهم جرى بشكل ‹‹ممنطق›› يتناسب مع ما يظهره النص من هذا النظام المنطيقي، لكن مراد الخطاب أمر آخر بعيد عن هذا الشكل من الإغلاق. فقد جاء مرشداً دون أن يفرض نفسه كمنطق منظّر. فهو حمال ذو وجوه كما يروى عن الإمام علي، وهو بحاجة إلى ان يفسره الزمان كما يروى عن ابن عباس (دعوا القرآن يفسّره الزمان)[269].

ولو عقدنا مقارنة بين الروحين الحضاريتين القديمة والحديثة حول علاقة الإنسان بالنص والواقع؛ لرأينا أن الروح الأولى ميالة إلى جعل النص مفسراً للواقع ومقوماً له في الوقت نفسه، بينما التطور الحضاري الحالي قد دمغ روح العصر الجديدة لأن تميل وبخطى حثيثة إلى السير بالإتجاه المعاكس. فللظرف الحضاري تأثيره على الفهم وتحويل الإتجاه من النص إلى الواقع أو العكس. فإذا كان مجتمع عصر النص يفهم الخطاب مباشرة عبر أداة اللغة ولسان الحال وظروفه الخاصة؛ فإن المجتمعات التالية لم يكن بوسعها الإقتصار على الفهم اللغوي للنص بمعزل عن روح العصر. لذا فكلّما ابتعدنا عن زمن النص كلما اشتدت تطورات روح العصر لتراكم الأحداث وبالتالي تراكم المعلومات والثقافة؛ مما له إنعكاس على كيفية فهم الخطاب أو النص، إلى الدرجة التي تصبح فيها الروح العصرية حاملة لرسالة هي كرسالة ‹‹الخطاب››، خاصة عندما تقوم بتوجيه الأخير، كما يشهد عليه عصرنا الحاضر بما يزخر من تفاسير علمية للنص، وما يتضمنه من فهم لقضايا الإسلام

---

[269] مع هذا فقد كان الكثير من القدماء يدركون أن نصوص الخطاب ليست في حد ذاتها خالية عن إحتمالات المعاني ووجوهها، وبالتالي فإن ما تفيده لا يتعدى الظن، الأمر الذي يبرر ظاهرة التوجيه والتأويل كما هو رأي الغزالي والفخر الرازي والشريف المرتضى والماوردي وغيرهم.

تبعاً لما يفرزه الواقع من أحداث وتطورات؛ لا سيما مفرزات الواقع الغربي بإعتباره يمتلك ناصية الضغط والتراكم العلمي الثقافي.

مع ذلك لا بد من التذكير بأن ما تأثر بالواقع من قضايا الخطاب هي تلك التي لها مساس بالجانب الحضاري للإنسان، أما تلك التي تنعزل نسبياً عن هذا الجانب، كالعبادات الخالصة، فتكاد لم تتأثر بذلك، إذ ظلت حيادية تُستقى من منابع الخطاب ذاته.

وبعبارة أخرى، إن أصل الأحكام في العبادات عائد إلى حق الله، وهو يميل إلى الثبات، لعدم معقولية معناه كلاً أو جزءاً عادة، وهو الأصل المطلق عليه (التعبديات) والتي لا يطلب فيها إلا الإنقياد من غير زيادة ولا نقصان، وبالتالي لا يصح فيها القياس كما يقول الشاطبي. وعلى العكس من ذلك فيما أطلق عليه (أصل العادات)، إذ يتعلق بأحكام الجانب الحضاري أو الدنيوي[270]، وهي ما يرد فيها التجدد والتغير طبقاً للتحول الحضاري أو العادات. ويُعنى هذا الأصل بحقوق الناس والعباد، وهو معقول المعنى، وفيه يصحّ تشريع الإنسان وإجتهاده، استناداً إلى لحاظ ما عليه الخطاب الديني من جانب، والواقع من جانب آخر.

***

إن تنزيل الخطاب على مدى أكثر من عشرين سنة شملت أحداثاً وظروفاً كثيرة عبّرت عن ظاهرة ‹‹إنشداد الخطاب›› نحو هذه الظروف، كما وعبّرت عن ظاهرة أخرى نطلق عليها ظاهرة ‹‹الفصل أو المَفْصلية›› ضمن الخطاب ذاته، وذلك لكون الأحداث التي جرت خلال تلك الفترة هي أحداث بعضها منفصل عن البعض الآخر، سواء كانت عائدة إلى موضوع واحد، أو إلى موضوعات متعددة، مما أوجد حاجة لتكوين علم خاص أطلق عليه ‹‹علم أسباب النزول››[271]. وهو علم كان بإمكانه أن يُحدِث نقلة في الفهم غير ما تعارف لدى طريقة النهج البياني للنظام المعياري؛ لولا أنه لم يلق الإهتمام الكافي فولد فقيراً جدباً من غير أن يعرف النهوض والتطور أو يصل إلى مستوى العلم المستقل بالمعنى المصطلح عليه، حتى زعم البعض أن هذا الفن لا طائل ورائه لجريانه مجرى التاريخ[272]. وقد صيغت لذلك قاعدة أصولية مفادها: العبرة في عموم اللفظ لا خصوص السبب. وهي قاعدة تتسق مع الطابع البياني الإطلاقي الذي امتازت به الطريقة البيانية وإهمالها لخصوصية الواقع الذي تنزّل فيه الخطاب. مع أن الصحيح أن يقال بأن العبرة في بيان القصد واستكشافه لا في عموم اللفظ ولا في خصوص السبب.

ورغم أن الخطاب الديني يتصف بظاهرتي المفصلية والإنشداد، إلا أن الفواصل فيه لا تعني التشتت وغياب الأواصر الجامعة والأسس الحاكمة. كما إن إنشداد الخطاب إلى الظرف وتعلّقه به لا يعني عدم إمتداده خارج هذا الحد وانبساطه على مختلف الظروف والأحوال. فالخطاب ليس مغلقاً، ولو كان كذلك لكان متعالياً على الواقع؛ لإجحافه لأغلب ما تبقى من الظروف والسياقات التاريخية التي تجلّت بعد مرحلة التنزيل. فالترابط المؤلَّف بين ظاهرتي ‹‹المفصلية والإنشداد›› من جهة، وبين ‹‹الإطلاق›› اللفظي الذي تميز به النص الديني من جهة ثانية، يجعل من حقيقة الخطاب ليست إطلاقية، ولا مغلقة أو متعالية على الواقع العام.

فهناك جدل بين ‹‹الإطلاق›› الذي يبديه النص من جهة، وبين ‹‹الإنشداد›› إلى الظرف المتعلق به من جهة ثانية، وهو الجدل الذي يتمظهر بين الإطلاقات ذاتها والذي لا يُحل ويكشف عما يستبطنه من

---

[270] الموافقات، ج2، ص308 و 318.

[271] قال الواحدي: إن من الممتنع معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها (علي بن أحمد النيسابوري الواحدي: أسباب النزول، نشر مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1388هـ - 1968م، المقدمة، ص12. والإتقان، ج1، ص93). وقال إبن دقيق العيد: بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن. كما قال إبن تيمية: معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب (الإتقان، ج1، ص93).

[272] الإتقان، ج1، ص92.

حقيقة إلا من خلال ‹‹مفصلية›› الخطاب. فظاهرة الإنشداد التي تدعو إلى الإغلاق تتحول إلى صورة إنفتاح وتجدد وشمول بفعل الجدل مع الإطلاق وعبر المفصلية التي تحوّل صيغة الإطلاق إلى نسبية كما يستهدفها الخطاب. وتتم هذه العملية بحل الإطلاق وتفكيكه من خلال ضرب الإطلاقات المتقابلة بعضها بالبعض الآخر، وهي السمة البارزة في الخطاب والتي تميزه عن غيره من الخطابات الأخرى، إذ بعضه لا يفسر إلا بالبعض الآخر، مما يجعله نافذ الشمول والحيوية. فإثراء هذه العملية من الجدل هو ما يبعث على الهداية والإرشاد كما يتيمز بها الخطاب الإلهي عن غيره من الخطابات، إذ يصبح النص متحولاً - في هذه الحالة - مما ظاهره نظام إطلاقي ومنطقي مغلق إلى حقيقة أخرى ‹‹نسبية›› يدل عليها الخطاب ذاته بذاته.

تلك هي طبيعة الخطاب ومنبع قوته وديمومته، فهو مشعل يشعّ بالنور ويهدي للرشاد، إذ لا يجعل من الظرف القائم حقيقة مطلقة تقاس عليها الظروف الأخرى، كما لا يجعل من ذاته مصدر التعالي على الواقع السائد، ولا يمحو شخصيته بالذوبان والإنصهار فيه، بل يتخذ من هذه المنافذ والممرات ناصية ‹‹النسبية›› كي يكون مع الواقع على وفاق واتفاق، لذلك فهو نافذ الشمول والحيوية بامتلاكه المرونة إزاء التفاعل مع مجريات الحياة دون أن يحدّه زمان أو مكان.

هكذا فهذه الطريقة من التعامل الإرشادي تجعل من الظرف نموذجاً أو ‹‹مثالاً›› من الأمثال التي يضربها الخطاب للناس ((لعلهم يتفكرون.. وما يعقلها إلا العالمون))، وفيها من الذكرى ما ينفع المؤمنين. لا سيما أن أحكام هذا الظرف وغيره من الظروف محكومة بمقاصد كلية ثابتة تؤطر كل زمان ومكان، كالذي أكد عليه الخطاب ذاته. فالمقاصد هي جوهر التشريع الديني وروحه الثابتة، وبدونها يفقد التشريع معناه، بل إنها كانت وما زالت مصدر إلهام لمختلف التشريعات البشرية على طول التاريخ، وهي من فضل الله تعالى على عباده.

لذا فإختلافنا مع الطريقة البيانية هو أننا نعتبر شبه الجزيرة العربية منطقة ذات خصوصية مستقلة وقد وردت عليها جملة من الأحكام - الحضارية – المناسبة والمتعلقة بأهلها على نحو الفرض واللزوم. أما سائر المجتمعات الأخرى فأمرها مختلف، ومنها مجتمعنا المعاصر.

لكن لا يعني هذا إنفصالنا عن هذه الأحكام كلياً طالما تعلقت بمجتمع وظروف هي غير مجتمعنا وظروفنا، إذ ما يعنينا منها هو العبرة والإرشاد. فهي نموذج أصيل وسابق لا بد من جعله مصدر إلهام في التشريع، لكن لا بطريقة القياس والإستصحاب التي ما زالت معتمدة لدى الإجتهاد التقليدي، فليس لأن تغيرات الواقع تشير إلى خطأ الإعتماد على هذه الطريقة، بل لأن الخطاب الديني ذاته – أيضاً – يدلّ على الأخذ بمنهج العبرة والإرشاد. فالعبرة ضالة المؤمن، ولطالما دعا القرآن الكريم إلى النظر في الأقوام السالفة وأخذ العبرة مما ابتلوا به في ظل ظروفهم الخاصة. فالعبرة الواردة في القرآن ليس لها دلالة القياس[273]، إذ الأخير يطالب باللزوم والفرض لا الإرشاد، وحاله في هذه الناحية لا يختلف عن حال الإستصحاب، فكلاهما يطالب باللزوم، وهي صفة التمنطق والإغلاق، خلافاً لمنهج العبرة والإرشاد، إذ لا لزوم فيه ولا تمنطق ولا إغلاق. فهو لا يحدد النتيجة سلفاً ولا يفرض لزوماً ولا يتشرنق على نفسه من غير منافذ، بل يعمل تبعاً لأمرين، أحدهما ثابت نسبياً، وهو ما وردنا من أحكام، والآخر متغير وهو الواقع، ولا يصح العمل بالحكم المنزّل من غير مراعاة الواقع، كما لا يصح الحكم على الواقع من غير لحاظ الأحكام السالفة، بل لا بد من مراعاة الأمرين معاً بطريقة مفتوحة متجددة غرضها الوفاق مع الواقع من غير إضطراب، أو غرضها الحفاظ على مقاصد الخير الكلية التي بشرت بها الرسالات السماوية، مما يحتم عدم الإعتماد على منهج الحرفية والنهج الماهوي كما يمارسه الفقهاء.

---

[273] انظر بهذا الصدد: يحيى محمد: الإجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، دار افريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2010م، الفصل الثاني.

وعموماً نعتقد أن الأحكام الإلهية هي أحكام ‹‹نموذجية›› جاءت مناسبة لظرف محدد بداية القرن السابع للميلاد، أي أنها ليست ‹‹مركزية›› كالتي يصورها الفقهاء. والأحكام بهذا الاعتبار ليست قابلة للقياس ولا الاستصحاب. كما أن ما نعوّل عليه يتنافى مع الإختلاف الحاصل بين الأصوليين حول ما إذا كانت العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب؟ فطبقاً لمبدأ ‹‹النمذجة›› الآنف الذكر؛ يصبح العمل بمنطق (المقاصد الدينية) عملاً لا غنى عنه، وهو يخالف كلا المقالتين الأصوليتين: عموم اللفظ وخصوص السبب.

ويختلف مبدأ النمذجة الذي ننظّر له عن الفكرة التي طرحها فيلسوف العلم توماس كون والمعبر عنها عربياً بالنموذج الارشادي أو البارادايم (paradigm). ففكرة البارادايم موضوعة لتفسير التنافس بين النظريات، حيث يكون بعضها في وقت ما نموذجاً ارشادياً يؤثر في الإتجاه العلمي والنظري، وتستمر وظيفتها حتى يأتي اليوم الذي تحل فيه غيرها محلها وهكذا، وهي شبيهة ببعض نظريات الفهم الديني التي يؤثر بعضها في البعض الآخر. أما مبدأ النمذجة فهو لا يتعلق بنظريات الفهم ضمن الإطار المتعارف عليه، فليست هناك نظرية تتصف بالنمذجة بهذا المعنى، بل هو وصف للدين التشريعي ذاته، لذلك تكون الصفة فيه لازمة بحسب هذا المنظار غير قابلة للزوال أو التحول إلى آخر كما يحصل في حالة البارادايم لتوماس كون. فمفهوم الارشاد في النمذجة قريب الصلة بما طرحه الفقهاء أحياناً من كون بعض الأحكام ارشادية وليست الزامية.

***

أخيراً نشير إلى أن مجتمع الجزيرة لم يكن في وضع يؤهله معرفة الحقائق كما هي دفعة واحدة، لذلك أُخضع لتجارب وخبرات مختلفة غايتها تعليمه كيف يتم الربط بين الخطاب والواقع، أو كيف يمكن فهم الخطاب في علاقته بهذا الواقع. الأمر الذي دلّ عليه السلوك المتغاير للتشريع النبوي، وعلى شاكلته سلوك الصحابة وتشريعاتهم المبنية على مراعاة المقاصد العامة وتجاوز الفهم الحرفي أحياناً.

وتقريباً لهذه الفكرة لا بد من إيضاح أنه يتعذّر تفهيم القواعد الأخلاقية لغير البالغين إلا بالمعنى المطلق المغلق، وكما بيّنت بعض الدراسات في التكوين النفسي لعالم النفس السويسري (جان بياجيه) أنه يكاد يستحيل على الطفل حتى حوالي سنته العاشرة أن يتفهم الأحكام الإضافية أو النسبية، إذ سرعان ما يحوّلها إلى أحكام حملية ذات صفات مطلقة[274]، وحتى الكبار منّا كثيراً ما يستعينون بهذه المعاني المطلقة، سواء كانوا واعين بحقيقتها أم لا؟ وعليه فإن تفهيم الأطفال للقواعد الأخلاقية بغير المعنى المطلق قد يفضي بسهولة إلى إساءة فهمها وتطبيقها في واقع شديد التغير، لكن تجارب الحياة تتيح للإنسان التوصل إلى نسبية تطبيق هذه القواعد، استناداً إلى الواقع وحيثياته المتغايرة، وبذلك نعلم حاجة الإنسان إلى العبرة والإرشاد، فمن خلالهما يمكن فهم القواعد التشريعية والأخلاقية ومن ثم تنفيذها وتطبيقها في المواضع المناسبة أو الصحيحة. وبهذا ندرك معنى الإجابة على السؤال القائل: لمَ لمْ يرد في الخطاب الديني بيان يوضح مطالبه بشكل كاف وواف لجميع الأجيال؟

فالجواب على ذلك من جهتين كالتالي:

فمن جهة أن الخطاب لم يأتِ بيانه مفارقاً للسنن التكوينية القائمة على مراعاة الأسباب والمسببات، وهو بالتالي يتسق مع هذه السنن المجعولة. فالتشريع يتفق مع التكوين في أن كلاً منهما يتبع السنن التدريجية الموضوعة. فمثلما ظل الإنسان آلاف السنين يكابد الكثير من المشاكل الحياتية التي تعترض سبيله؛ كالأمراض الفتاكة مثل السل والطاعون والجدري وغيرها دون التمكن من معرفة هويتها والقضاء عليها، حتى تمكن من ذلك في النهاية، وأنه ما زال ينتظر سنين طويلة ليتعرف على

---

[274] روبير بلانشي: الإستقراء العلمي والقواعد الطبيعية، ترجمة محمود اليعقوبي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 1423هـ - 2003م، ص45، عن المنتدى الإلكتروني ليبيا للجميع: www.libyaforall.com.

معالجة سائر ما يعترضه من مشاكل وصعوبات.. فكذا الحال في مجال التشريع، إذ على الإنسان أن يكابد ليتفهم ما يتضمنه الوحي من نعمة التشريع الديني، ليتمكن عندها من معالجة الكثير من النقاط التي ظل يعاني منها قروناً طويلة، وذلك عبر دراسة الواقع وعلاقته بالنص والتشريع.

أما من جهة ثانية، فهي أن إيضاح ما يريده الخطاب لا يتحقق وسط مجتمع ناشئ لم يعِ من الواقع شيئاً ذا بال، وبالتالي فقد يساء استخدام ما يكشف عنه، فيأتي الإيضاح بالضرر أكثر مما يجنيه من نفع، طالما أن التجربة البشرية لم تكن عميقة ولم يبلغ الواقع حداً كافياً من التطور. وعليه لم يبق إلا التطبيق والممارسة العملية كمرجع للتفهيم عوض التصريح المباشر، كالذي مارسه الخطاب على مستويات عدة؛ كما في النسخ والنسأ والتدرج في الأحكام، فضلاً عن تطبيقات السيرة النبوية وما تضمنته من تنويع الأحكام وتغييرها، وقد ذكر إبن القيم مسائل كثيرة يقدّر فيها العقل حالات التخصيص لما ورد من أحكام، منصوصة بلفظ العموم والإطلاق وذلك طبقاً لما ‹‹جرى العمل فيه على العرف والعادة، ونزل ذلك منزلة النطق الصريح إكتفاء بشاهد الحال عن صريح المقال››، مؤكداً بأن الشريعة لا تردّ حقاً ولا تكذب دليلاً ولا تبطل أمارة صحيحة[275].

هكذا نعرف بأن الجزيرة العربية ليست مركزاً يستقى منها الأحكام لتوزع على سائر دوائر الخليقة مدى الدهر، بل هي نموذج تمّ إختياره ليطبق عليه شطر من الأحكام المناسبة للظروف الخاصة. أما سائر الظروف فأمرها مختلف، إذ لا يشترط أن يُطبق عليها نفس هذه الأحكام، سواء بالقياس أو الإستصحاب، إذ كلاهما لا يتسقان مع طبيعة الواقع المتغير. وبالتالي فإن ما يعنينا من الأحكام هو العبرة والإرشاد.

ولا شك أن هذا التحليل يقترب من فلسفة المصلح محمد اقبال، وهو الذي إستعان بالفقيه المجدد الشاه ولي الله دهلوي (المتوفى سنة 1176هـ)، والذي لا يخلو من تأثره بفهم الشاطبي للشريعة وعلاقتها بظروفها الخاصة، كما أشرنا إلى ذلك من قبل. فقد إستند اقبال إلى فكرة تطبيق مبادئ الشريعة على نموذج معين من صور الحياة الإجتماعية للأمة طبقاً لأحوالها وأعرافها الخاصة، وذلك بتطبيق جملة من الأحكام المناسبة لتلك الحياة تبعاً لعاداتها وأحوالها، وحيث أن الأمم تختلف في هذه العادات والأحوال؛ لذا يتعذّر التطبيق الموحد، رغم أن المبادئ العامة تظل واحدة تقبل التطبيق على مختلف الظروف وصور الحياة. الأمر الذي يجعل للشريعة صفة الشمول والحاكمية على مجريات الواقع رغم إختلاف الزمان والمكان[276]. ويتسق هذا العرض من بعض الوجوه مع ما أفاده الفقهاء من ربط الأحكام بالعوائد وفقاً للمقاصد الشرعية، كما هو الحال مع القرافي والشاطبي وإبن القيم وغيرهم.

وعليه فالقول بأن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان؛ هو قول صحيح تماماً إذا ما إشترط فيه أن يكون الفهم غير متوقف على الصيغ البيانية الصرفة، بل لا بد من إتّباع المقاصد العامة للتشريع مع أخذ الواقع بعين النظر والإعتبار، كما سيأتينا تفصيل ذلك فيما بعد.

---

[275] إبن القيم: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مراجعة وتصحيح أحمد عبد الحليم العسكري، دار الفكر، بيروت، ص27-28. وإبن عابدين: نشر العرف، ضمن مجموعة رسائل إبن عابدين (لم يكتب عنها شيء)، ص128.

[276] تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص197-198.

الفصل الخامس

الواقع وتعارضات النص
(نموذج موقف الخطاب من أهل الكتاب)

تمهيد

تبيّن لنا فيما سبق أنه لا غنى عن المعالجة المنهجية في الكشف عن طبيعة تعامل الخطاب الديني لقضايا الواقع، ومنه التعامل الخاص مع المشركين وأهل الكتاب. فمن الناحية المنهجية عرفنا أن هناك مسلكين مفترضين للتعامل، أحدهما أطلقنا عليه المسلك الماهوي، والآخر المسلك الوقائعي. وعنينا بالأول أن يكون التعامل مع قضايا الواقع تعاملاً كلياً ثابتاً عبر جزئيات النص الديني دون مراعات للسياق الظرفي والتغيرات الحاصلة في الوقائع الخارجية، أي أنه تعامل اسقاطي أحادي التأثير. وعلى خلافه المسلك الآخر الذي يأخذ بعين الإعتبار مسألة السياق الظرفي وتجددات الواقع، مع اعتبارات المقاصد الكلية للتشريع، وهو على ذلك ثلاثي أو رباعي التأثير، حيث يتمثل الأخير بكل من النص والمقاصد والواقع فضلاً عن الاعتبارات الوجدانية.

وسبق أن طرحنا سؤالاً مفاده كالتالي:

هل تعامل الخطاب الديني مع قضايا الواقع ومنها قضايا الشرك والكفر من منطق المسلك الماهوي الذي يكون فيه النص هو الحاكم والمؤثر بإطلاق، أم أنه تعامل معها وفقاً لتغايرات الواقع وتجدداته؟

وقد عرفنا أن للخطاب مسلكاً هو غير ذلك الذي تبنّته طريقة الإجتهاد البيانية. فقد عوّلت الأخيرة على النهج الماهوي في اتخاذها النص كمؤثر يكاد يكون وحيداً في التعامل مع مجريات الواقع ومنه واقع المشركين وأهل الكتاب. في حين تعامل الخطاب الديني مع هذه المجريات تعاملاً قائماً على النهج الوقائعي وليس الماهيات.

فهناك فارق جذري بين طريقة الإجتهاد البيانية وبين تلك التي سلكها الخطاب الديني. إذ تعامل الأخير مع المشخصات الخارجية طبقاً للوقائع لا الماهيات. في حين حولت الطريقة البيانية هذا التعامل مما هو وقائعي إلى شكل ماهوي ثابت؛ استناداً إلى الظهور الإطلاقي الذي اعتمده الخطاب. الأمر الذي ساقت بإتجاهه مقولتها التي تنص بالعبرة في عموم اللفظ لا في خصوص السبب.

مع أنه ليس لدى الطريقة البيانية من مؤشر يؤيد مسعاها في الكشف عن حقيقة تعامل الخطاب سوى الظهور الإطلاقي الذي تحدثنا عنه. أما النهج الوقائعي فيحظى بنوعين من المؤشرات المؤيدة والكاشفة عن فحوى هذا التعامل، أحدهما ان الظهورات الاطلاقية لأحكام النص تتضمن التعارض، وهو ما لا يتفق مع التعامل الماهوي، لكونه يفضي إلى التناقض، إذ كيف يمكن أن تكون الماهية الواحدة عرضة لحكمين متضادين؟! لذلك لا مجال لإفناء هذا التعارض إلا بتحويل الظهورات الإطلاقية للأحكام إلى موارد نسبية تبعاً للعلاقة مع الواقع، وهو مبدأ ما يستند إليه النهج الوقائعي.

أما النوع الآخر من المؤشرات فهو أن الخطاب قد تعامل مع الواقع بالملامسة والتفاعل وليس الاستعلاء والتجريد. فهو لم يُنزّل إسقاطياً، بل تنزّل سياقياً بمراعاته لظروف الواقع وملابساته. الأمر الذي يتسق مع التعامل الوقائعي دون الماهوي، كما أسلفنا.

وعلى العموم ندرك أن الخطاب لا يميل إلى التعامل الماهوي إلا ضمن دائرة الكليات العامة من الثوابت والمقاصد، وهي التي تتخذ صفة توجيه الأحكام بما يناسب الوقائع دون التأثر بها.

على ذلك فالمهمة التي سنقوم بها في هذا الفصل هي تعرية المنهج البياني للنظام المعياري وإبطال نهجه الماهوي كما خلعه على الخطاب الديني طبقاً للإطلاقات التي أبداها الأخير. إذ سنعرض ثلاثة

نماذج تفي بصيغة الظهور الإطلاقي، لكنها تحمل عدداً من الإشكاليات التي لم تستطع الطريقة البيانية علاجها.

ويتضمن أول هذه النماذج الظهور الإطلاقي بما يستبطن التعارض، حيث سيتبين من خلاله حجم ما واجهته الطريقة البيانية من اضطراب لدى معالجتها له وفقاً للنهج الماهوي، الأمر الذي كشف عن ضعفها وقوة ما يقابلها من النهج الوقائعي.

كما سنكشف في النموذج الثاني عن تناقضات الطريقة البيانية، بل وصدامها مع مقاصد التشريع، تبعاً لممارسة النهج الماهوي. وسيتبين لنا في المقابل حالات الخرق التي استهدفت الظهور الإطلاقي وعدم الإلتزام به حتى من قبل المشرع الإسلامي ذاته، مما يؤكد الطبيعة المرنة للخطاب في إنفتاحه على الواقع وما يبديه الأخير من تأثير في فاعلية الأول.

في حين سنتعرض في النموذج الثالث إلى مسألة غير فقهية تتعلق بالتوصيفات والأحكام الغيبية التي تلوح بعض المشخصات الخارجية. وسنرى أنها تستبطن تعارض الإطلاقات أيضاً؛ مما يستعصي حلّه على النهج الماهوي.

وبالتالي فهذه ثلاثة نماذج سنستعرضها حول موقف الخطاب الديني من غير المسلمين (المشركين وأهل الكتاب) وفق الفهمين الماهوي والوقائعي، وذلك بحسب الفقرات التالية:

النموذج الأول

تبدي آية السلم التي تتحدث عن الصلح مع المشركين ((وإن جنحوا للسلم فاجنح لها..))[277]؛ إطلاقاً لقبول السلم عند ميل المشركين إليه. لكن نجد في قبالها آية أخرى تأمر بقتل المشركين من غير شرط، وهي المسماة بآية السيف، حيث يقول تعالى في سورة التوبة: ((فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد..))[278]. فهذه الآية تتحدث بنفس المعيار من الإطلاق، لكنها تعارض الأولى. وقد فتح هذا الحال على الطريقة البيانية باباً من الإضطراب والتشويش تبعاً لتبني النهج الماهوي. إذ وقف المفسرون القدماء موقفاً يشوبه الإختلاف الشديد للتوفيق بين النصين دون مراعاة لظرفية كل منهما غالباً، كما يتضح من الآراء المضطربة التالية:

1- قال بعضهم إن آية السيف نسخت آية السلم، ومنهم إبن عباس ومجاهد وزيد بن أسلم وعطاء الخراساني وعكرمة والحسن وقتادة والربيع والجبائي. وقال عنها الضحاك بن مزاحم: أنها نسخت كل عهد بين النبي وبين أحد من المشركين وكل عقد وكل مدة. ونقل العوفي عن إبن عباس قوله: فيها لم يبق لأحد من المشركين عهد ولا ذمة منذ نزلت سورة براءة (التوبة). كما ونقل علي بن أبي طلحة عن إبن عباس قوله أيضاً: أمره الله أن يضع السيف فيمن عاهد إن لم يدخلوا في الإسلام ونقض ما كان سمي لهم من العهد والميثاق[279].

2- جاء عن طائفة من المفسرين ما أفزع بعض المفكرين المعاصرين المهتمين ببحث التراث[280]، وهو أن آية السيف قد نسخت مائة وأربعاً وعشرين آية من الآيات التي تأمر بالإعراض عن المشركين والصفح عنهم، كما هو المنقول عن أبي بكر بن العربي[281]، وما نقله إبن الجوزي عن

---

277 الأنفال/61.

278 التوبة/5.

279 تفسير إبن كثير، ج2، ص291- 292. والجامع للقرطبي، ج8، ص37. والتبيان، ج2، ص143.

280 انظر: محمد أركون: الفكر الإسلامي/ نقد وإجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1990م، ص183-184.

281 الإتقان، ج2، ص174.

بعض ناقلي التفسير[282]، بل ذكر إبن حزم بأن آية السيف نسخت مائة وأربع عشرة آية موزعة في ثمان وأربعين سورة[283]، خاصة وأن هناك روايات معتبرة ترى أن سورة التوبة هي آخر سورة نزلت من القرآن.

3- هناك من يرى أن آية السلم ليست منسوخة بآية السيف، فلكل مجالها، إذ الأولى في الموادعة لأهل الكتاب خاصة، بينما تعلقت الثانية بعبدة الأوثان. ومن الذين نُقل عنهم قولهم أنها غير منسوخة عمر بن عبد العزيز، كما نُقل عن إبن عباس ومجاهد مثل ذلك؛ خلافاً لما سبق نقله عنهما قبل قليل[284].

ويميل الشيخ الطوسي في تفسيره إلى عدم النسخ، إذ إن آية السيف نزلت في سنة تسع، وبعث بها رسول الله (ص) إلى مكة ثم صالح أهل نجران بعد ذلك على ألفي حلة: ألف في صفر وألف في رجب. وهو بهذا يفرّق بين أهل الكتاب من الكفار وبين المشركين منهم، ففي كتاب (النهاية) صرح بأنه لا يجوز أن يقبل من الكفار إلا الإسلام أو القتل، لكنه استثنى من ذلك أهل الكتاب ومن على حكمهم كالمجوس، استناداً إلى ما روي عن النبي أنه قال: سنوا بهم سنة أهل الكتاب[285]. ومع هذا فإنه لا يرى في آية السلم ما يدل على أن الكفار إذا مالوا إلى الهدنة وجب إجابتهم إليها مطلقاً، لإختلاف الأحوال، فتارة تقتضي الإجابة، وأخرى لا تقتضيها، كما إذا وتروا المسلمين بأمر يقتضي الغلظة مع حصول العدة والقوة[286].

وهناك جماعة أشكلوا على القائلين بالنسخ، ومنهم الزركشي وإبن كثير الذي يرى أن تلك الآية دالة على الأمر بقتال المشركين إذا أمكن ذلك، أما لو كان العدو كثيراً فإن من الجائز مهادنتهم طبقاً لآية السلم، وكما فعل النبي يوم الحديبية، فلا منافاة ولا نسخ ولا تخصيص[287].

4- يرى البعض أن المقصود بآية السيف - تخصيصاً - كل من حارب أو كان مستعداً للحرابة والإذاية، وكأن الآية تقول: اقتلوا المشركين الذين يحاربونكم، كما هو رأي أبي بكر بن العربي[288]، رغم ما نُقل عنه خلاف ذلك كما عرفنا.

5- كما هناك من يرى بأن آية السيف ذاتها قد نُسخت بآية المن والفداء: ((فإما منّاً بعد وإما فداءً حتى تضع الحرب أوزارها))[289]، وهو القول المنسوب إلى الضحاك والسدي، أي على عكس ما قاله قتادة وغيره بأن هذه الآية منسوخة من قبل الأولى.

6- يضاف إلى تلك الخلافات القائمة بصدد إعتبار آية السلم؛ إن كانت تخص أهل الكتاب أم تعم المشركين، وإن كانت قد نُسخت بآية السيف أم لم تنسخ، وإن كانت الأخيرة بدورها نُسخت أم لا؟.. فهناك خلاف آخر يتعلق بدائرة المشركين الواجب قتلهم، فهل كل مشرك واجب قتله باستثناء ما نصّ عليه النبي كأهل الكتاب ومن على شاكلتهم كالمجوس، أو أن المشركين الواجب قتلهم لا يتعدون

---

[282] إبن الجوزي: نواسخ القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت.

[283] إبن حزم: الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1406هـ - 1986م، ص12-18.

[284] التبيان، ج2، ص143.

[285] أبو جعفر الطوسي: النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، تقديم آغا بزرك طهراني، انتشارات قدس محمدي في قم، ص193، ج2، ص36.

[286] التبيان، ج5، ص150.

[287] الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ج2، ص42. وتفسير إبن كثير، ج2، ص292 و280. والجامع للقرطبي، ج8، ص37.

[288] أحكام القرآن لابن العربي، ج2، ص901- 902.

[289] محمد/4.

دائرة العرب من عبدة الأوثان فحسب؟ فهناك خلاف بين أئمة المذاهب الفقهية الذين ينقسمون إلى من يجوّز معاملتهم كمعاملة أهل الذمة، والى من يمنع ذلك ويحرمه.

***

هكذا يتضح مدى الإضطراب في مواقف الطريقة البيانية بحكم نهجها الماهوي. مع أن وجود تعارض إطلاقي، هو في حد ذاته، كاشف عن المسار النسبي للأحكام المتخذة في هذا الشأن، وذلك بضرب الإطلاقات بعضها بالبعض الآخر. فآية السلم تعكس حالة الإنشداد إلى ظرف بصيغة المطلق، وكذا الحال في ما يعارضها من آية السيف، وأن الذي يتحكم في هذين المطلقين المتعارضين هو حد ‹‹المفصلية››، ففيه يتبدل جدل المطلقين إلى لون من النسبية. وعليه جاءت الآيات الكريمة التي تلت آية السيف كاشفة عن ذلك الحد لما تبينه من الظرف والعلة في القتل، وهي قوله تعالى: ((كيف يكون للمشركين عهد عند رسوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين. كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلّاً ولا ذمة يرضونكم بأفواههم وتأبى قلوبهم وأكثرهم فاسقون. اشتروا بآيات الله ثمناً قليلاً فصدوا عن سبيله إنهم ساء ما كانوا يعملون. لا يرقبون في مؤمن إلّاً ولا ذمة وأولئك هم المعتدون))[290].

مهما يكن فالفهم الذي يرى أن بعض الآيات السابقة قد أبطل حكم ما قبلها إبطال المطلق للمطلق؛ سيفضي إلى تعارض مطبق مع نفس المبادئ الثابتة التي حملها الإسلام؛ بذات الدلالات التي تتخلل نفس الآيات التي تقع معها موقع المعارضة بشكل مباشر أو غير مباشر، والتي منها العدل وعدم الإعتداء أو القتال من غير ضرورة، وكذا عدم الإكراه في الدين، وغير ذلك من المؤشرات التي تؤكدها الآيات القرآنية كموازين تدخل في صميم المثل والمبادئ التي حملها الإسلام، من أمثال قوله تعالى: ((يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار))[291].. ((وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إنّ الله لا يحب المعتدين. واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم، والفتنة أشد من القتل، ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه، فإنْ قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين. فإنْ انتهوا فإنّ الله غفور رحيم. وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله، فإنْ انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين. الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص، فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين))[292].. ((وقل الحق من ربك فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر))[293].. ((ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين))[294].. ((لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي))[295]... الخ.

---

[290] التوبة/7-10.

[291] التوبة/123.

[292] البقرة/190-194.

[293] الكهف/29.

[294] يونس/99.

[295] البقرة/256. قيل في الآية الأخيرة عدة وجوه: أولها ما قاله الحسن وقتادة والضحاك بأنها خاصة في أهل الكتاب الذين يؤخذ منهم الجزية. وثانيها ما قاله السدي وإبن زيد بأنها في جميع الكفار لكنها منسوخة بآيات القتال، كآية النساء/88، وآية محمد/4. وثالثها ما قاله إبن عباس وسعيد بن جبير بأنها نزلت في بعض أبناء الأنصار، حيث كانوا يهوداً فاريد إكراههم على الإسلام. ورابعها بمعنى أن لا تقولوا لمن دخل في الإسلام بعد حرب أنه دخل مكرهاً (التبيان، ج2، ص311). وخامسها بأن المراد هو ليس في الدين إكراه من الله، بل العبد فيه مخير (مجمع البيان، ج3، ص163). وهناك وجوه أخرى كالتي ذكرها الشوكاني (فتح القدير، ج1، ص257). ونقل إبن تيمية رأياً نسبه إلى جمهور السلف، لا يرضى فيه إعتبار آية الرشد منسوخة أو يصح نسخها. وكذا ما نقله إبن القيم وارتضاه عن جماعة من ‹‹ان القتل إنما وجب في مقابلة الحِراب لا في مقابلة الكفر، لذلك لا يقتل النساء ولا الصبيان ولا الزَّمنى والعميان ولا الرهبان الذين لا يقاتلون، بل نقاتل من حاربنا. وهذه كانت سيرة رسول الله (ص) في أهل الأرض›› (ابن القيم: أحكام أهل الذمة، حققه وعلق حواشيه صبحي الصالح، دار العلم للملايين،

فالذي يرى جميع تلك الآيات منسوخة بآية السيف، يصطدم مع ما فيها من دلالات ثبوتية تلوح هدف الشريعة وما تقوم عليه من مبدأ، وهي دلالات تفوق حد الحكم ذاته. فالمقصد على خلاف الحكم ليس قابلاً للنسخ، إذ تتكشف به علة الحكم ومبرر وجوده، وبالتالي فإن الحكم مقيد بهذه العلة وجوداً وعدماً. وهو أمر ينطبق على ما نحن بصدده من آية السيف، حيث تمتلك الدلالة الواضحة لعلة الحكم، وعليه لا بد من تخصيص الحكم فيها بموارد العلة رغم عموم اللفظ. وبعبارة الأصوليين أن العلة يمكن أن تخصص مورد المعلول وإن كان عاماً بحسب اللفظ، كما في قول القائل: ‹‹لا تأكل الرمان لأنه حامض››، فيخصصه بالأفراد الحامضة[296].

هكذا فبقدر ما تتصف به الأحكام من نسبية وإنشداد إلى الواقع الخاص وظروفه، بقدر ما يعكس هذا الأمر من وجود مقاصد مطلقة ثابتة تعمل على تغيير تلك الأحكام وتوجيهها بالشكل الذي لا يتناقض معها.

النموذج الثاني

لقد كشف لنا النموذج السابق عن عدم تماسك النهج الماهوي في مواقفه من النصوص المتعارضة والتوفيق بينها. أما النموذج الثاني الذي سنقدمه فسيكون خلواً من الإضطراب وعدم التماسك السابق. فما سنطرحه يشهد انسجاماً من حيث المبدأ، وإن اختلفت الأنظار واضطربت في تفاصيل فهمه، لكن دون الإخلال بالإتفاق العام حول أصل الموضوع. مع هذا فسنعرف أن الطرح الماهوي لهذا النموذج متناقض ومتصادم مع مقاصد التشريع وقيمه العامة. ومن الأمثلة عليه ما يتعلق بمسألة فرض الجزية والصغار على أهل الكتاب، وذلك كالتالي:

تعتبر آية الجزية من أواخر الآيات التي نزلت بشأن أهل الكتاب، وذُكر بأنها نزلت حين أمر النبي (ص) أصحابه بغزوة تبوك مع الروم[297]، إذ يقول تعالى: ((قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أُوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون))[298]. ولا ريب أن نص الآية يفيد وجوب دفع الجزية وجوباً لازماً.

مع هذا فالسؤال الذي يرد بهذا الصدد: هل أن الوجوب المشار إليه يفيد الإطلاق أم لا؟ وهو سؤال يمكن تقسيمه إلى جانبين، أحدهما من حيث ظهور النص، والآخر من حيث الحقيقة. فمن حيث الظهور يمكن التوقف عند حرف الجر (من) الوارد في النص، فهل دلالته بحسب السياق تفيد البيان الجنسي أم التبعيض؟ فلو قلنا إنها تفيد التبعيض لانتفى الإطلاق، واعتبرنا ظاهر النص يريد الحكم على جماعة من أهل الكتاب وليس كلهم. وعلى العكس لو قلنا إنها تفيد البيان الجنسي، إذ يكون ظاهر النص بصدد جميع أهل الكتاب وليس فئة منهم[299].

بيروت، الطبعة الثانية، 1401هـ - 1981م، ج1، ص17). لذا فبرأي إبن القيم أن الجزية تؤخذ من كل كافر ومشرك بعد إسلام من في الجزيرة العربية من غير فرق بين أن يكون الكافر منتمياً إلى دين سماوي كالنصارى واليهود أو يكون من عبّاد الأوثان أو النار أو غيرهم (أحكام أهل الذمة، ج1، ص6). وقد علل كون النبي (ص) لم يأخذ الجزية من مشركي العرب ‹‹لأنهم اسلموا كلهم قبل نزول آية الجزية، فإنها نزلت بعد تبوك، وكان رسول الله (ص) قد فرغ من قتال العرب واستوثقت كلها له بالإسلام، ولهذا لم يأخذها من اليهود الذين حاربوه، لأنها لم تكن نزلت بعد... ولو بقي حينئذ أحد من عبدة الأوثان بذلها لقبلها منه كما قبلها من عبدة الصلبان والنيران...›› (زاد المعاد، ج5، ص91).

[296] فرائد الأصول، ص119.

[297] فتح القدير، ج2، ص352

[298] التوبة /29.

[299] ذكر بعض المفسرين أن حرف (من) قد جاء في القرآن الكريم على ثمانية أوجه:

1- أن تكون صلة: ((ربي قد آتيتني من الملك)).. ((وما كان معه من إله)).. ((قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم)).

والذي اعتبره المفسرون هو أن دلالة (من) تفيد البيان الجنسي لا التبعيض. وكما قال الآلوسي بأن (من) هي ‹‹بيانية لا تبعيضية حتى يكون بعضهم على خلاف ما نعت..››[300]. وذكر القرطبي أن معنى ((من الذين أُوتوا الكتاب)) هو ‹‹تأكيد للحجة لأنهم كانوا يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل››[301].

لكن ربما يقال بأن الحكم في الآية جاء معلقاً على من وصفهم الله تعالى بأنهم ((لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق))، فهل يُقصد منه إرادة جميع أهل الكتاب لعدم إيمانهم الصحيح بالله واليوم الآخر فضلاً عن عدم تحريمهم ما حرمه الله ورسوله، وكذا ديانتهم بدين الحق.. أو أن المراد جماعة منهم تنطبق عليهم كل تلك المواصفات، لتمييزهم عن غيرهم ممن لم يصدق عليهم جميعها وإنْ صدق البعض منها؟

قد يقال إن أقرب الإحتمالين هو الإفادة الأولى، لا سيما وأن واقع السيرة يشهد على عدم وجود تمايز يذكر بهذا الشأن حول معاملة أهل الكتاب، إذ كانت المعاملة بالجزية والصغار شاملة للجميع بلا تمايز قائم على العقيدة وما شاكلها من المواصفات الأخرى المذكورة في النص. وبهذا يفيد ظاهر النص الإطلاق.

مع هذا قد يكون التشديد الوارد في النص لا علاقة له بالإعتقاد الصرف أو المجرد، بدلالة ما ورد من نصوص أخرى تبدي تسامحاً في هذا الأمر؛ مثل آية الإكراه أو الرشد، مما قد يجعل فهم النص مشروطاً بأخذ إعتبار الظرف الذي نزلت في ظله الآية مورد البحث، حيث انها، وكما أشرنا، نزلت في سياق الظرف المتعلق بغزوة تبوك مع الروم، وهم الذين اتصفوا بالعداء والكيد خلافاً لما نصّ عليه دينهم من السلام والتسامح وعدم مشروعية القتال.

يظل الجانب الأهم من الموضوع هو البحث عن دلالة الإطلاق في الوجوب من حيث الحقيقة. ويمكن صياغة السؤال الخاص بهذا الجانب على النحو التالي:

هل الوجوب المشار إليه يفيد الإطلاق على نحو الحقيقة مثلما هو ظاهر النص؛ بحيث كلما وجدت المصاديق من أهل الكتاب لزم مطالبتهم بالجزية مع الصغار؟ وذلك طبقاً للقياس المنطقي المستفاد من النهج الماهوي. إذ تتخذ صورة هذا القياس الشكل التالي:

إن فرض الجزية والصغار واجب على الكتابيين.

إن هؤلاء الجماعة من أهل الكتاب.

إذاً يجب أن يدفعوا الجزية مع الصغار.

تلك هي الصورة القياسية المحددة تبعاً للنهج الماهوي كما تبنتها الدائرة البيانية للنظام المعياري كأصل أساس. ففرض الجزية لدى هذا النظام هو قانون يتحكم في مصير أهل الذمة تحكماً صارماً لا يدفعه إلا بعض الاستثناءات المستندة بدورها إلى بعض الصور البيانية المعارضة. لكن رغم اتفاق

2- بمعنى الباء: ((يحفظونه من أمر الله)).. ((يلقي الروح من أمره)).

3- بمعنى في: ((فأتوهن من حيث أمركم الله)).

4- بمعنى على: ((ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا)).

5- بمعنى التبعيض: ((انفقوا من طيبات..)).

6- بمعنى عن: ((اذهبوا فتحسسوا من يوسف واخيه)).. ((ذلك ما كنت منه تحيد)).

7- لبيان الجنس: ((من بقلها وقثائها)).. ((وننزل من القرآن ما هو شفاء..)).. ((شرع لكم من الدين...)).

8- بمعنى الظرف: ((وانزلنا من المعصرات...)).

(ابن الجوزي: نزهة الأعين، دراسة وتحقيق محمد عبد الكريم الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1405هـ - 1985م، ص567-587).

[300] روح المعاني، ج10، ص87.

[301] الجامع للقرطبي، ج8، ص110.

العلماء على هذا القانون إلا أنهم اختلفوا حول من تؤخذ منهم. فقد جاء أن أبا حنيفة يرى أن الجزية تؤخذ من جميع الأعاجم سواء كانوا من أهل الكتاب أو من المشركين ولا تؤخذ من العرب إلا من أهل الكتاب. ونقل الشوكاني الزيدي أن هذا الرأي هو رأي عترة أهل البيت أيضاً. إلا أن الماوردي صاحب (الأحكام السلطانية) نقل بأن أبا حنيفة رفض أخذ الجزية من العرب ‹‹لئلا يجرى عليهم صغار››، وربما قصد بذلك المشركين منهم لا غير. أما الشافعي فيرى أن لا تؤخذ الجزية إلا من أهل الكتاب أو من هم على شاكلتهم كالمجوس، سواء كانوا عرباً أو أعاجم، ونُقل أن هذا هو رأي إبن حنبل أيضاً. في حين نُقل عن الإمام مالك قوله: يجوز أن تضرب الجزية على جميع الكفار من كتابي ومجوسي ووثني وغير ذلك إلا المرتد[302]. وعند الإمامية الإثنى عشرية ـ باستثناء من شذ منهم ـ فإن الجزية لا تؤخذ إلا من الفرق الثلاث اليهود والنصارى والمجوس، أما غيرهم فيخيرون بين السيف أو الإسلام، بلا فرق سواء كانوا عرباً أو أعاجم[303].

وكذا فإن صورة القياس المنطقي التي مرت معنا تنطبق على مبدأ الصغار لدى الدائرة البيانية وعموم النظام المعياري. إذ يُعتبر الصغار الوارد في الآية واجباً كالجزية بنص صريح القرآن. فالحكم في الآية دالّ على أن الدافعين لضريبة الجزية يجب أن يكونوا ‹‹صاغرين›› أو ذليلين.

مع هذا فقد ذكر العلماء بأن الناس اختلفوا في معنى الصغار المفروض على أهل الذمة وقت أداء الجزية، فقال عكرمة أن يدفعها الذمي وهو قائم، ويكون الآخذ جالساً. وقالت طائفة أن يأتي بها الذمي ماشياً لا راكباً، ويطال وقوفه عند إتيانه بها، ويجرّ إلى الموضع الذي تؤخذ منه بالعنف، ثم تجرّ يده ويمتهن[304]. كما نقل صاحب (التذكرة) عن الشافعي قوله: ‹‹هو أن يطأطأ رأسه عند التسليم فيأخذ المستوفي بلحيته ويضربه في لهازمه، وهو واجب في أحد قوليه، حتى لو وكّل مسلماً بالأداء لم يجز، وإنْ ضَمُن المسلم الجزية لم يصح، لكن يجوز إسقاط هذه الإهانة مع اسم الجزية عند المصلحة بتضعيف الصدقة››[305].

كما ذكر إبن كثير أن معنى صاغرين هو ذليلون حقيرون مهانون، فرتّب على ذلك حكمه بأنْ ‹‹لا يجوز إعزاز أهل الذمة ولا رفعهم على المسلمين بل هم أذلاء صغرة أشقياء›› وعزز ذلك ببعض الأحاديث، كما عن أبي هريرة في صحيح مسلم عن النبي (ص) أنه قال: ‹‹لا تبدأوا اليهود والنصارى بالسلام، وإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروهم إلى أضيقه››[306]. وأيد إبن كثير موقفه السابق تعويلاً على ما جاء في قوله تعالى: ((ضُربت عليهم الذلة أين ما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس))[307].

---

[302] انظر: تفسير إبن كثير، ج2، ص301. والجامع للقرطبي، ج8، ص110. وأحكام أهل الذمة، ج1، ص3. والام، ج4، ص182-183. ونيل المرام، ص402- 403. ونيل الأوطار، ج8، ص53 و214. وتفسير أبي سعود العمادي، دار الفكر، ج2، ص400. والماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م، ص143. وجواهر الكلام، ج21، ص234.

[303] المفيد: المقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، الطبعة الثانية، 1410هـ، ص207. وأبو جعفر الطوسي: تهذيب الأحكام، حققه وعلق عليه حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، ج4، ص113، وج6، ص158-159. والمبسوط للطوسي، ج2، ص36. وجواهر الكلام، ج21، ص234.

[304] أحكام أهل الذمة، ج1، ص23. كذلك: السيوطي: الاكليل في استنباط الدليل، دار الكتب العلمية، بيروت، ص117. وتفسير أبي سعود، ج2، ص400.

[305] حسين علي منتظري: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية. نشر المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ايران، الطبعة الثانية، 1409هـ، ج3، ص469.

[306] تفسير إبن كثير،ج2، ص301. وأحكام أهل الذمة ج1، ص191- 192. والزمخشري: الكشاف، دار المعرفة ببيروت، ج2، ص184.

[307] إذ قال في تفسير الآية: ‹‹اي ألزمهم الله الذلة والصغار اينما كانوا فلا يؤمنون (الا بحبل من الله)، أي بذمة من الله وهو عقد الذمة لهم، وضرب الجزية عليهم والزمهم أحكام الملة، (وحبل من الناس) أي أمان منهم لهم كما في

ونجد هذا المعنى ذاته مقرراً من قبل الكثير من علماء الإمامية. فقد ذكر المحقق الحلي في (شرائع الإسلام) بأنه يجب على أهل الذمة وهم في دولة الإسلام أن ‹‹لا يضربوا ناقوساً، ولا يطلوا بناءً ويعزرون لو خالفوا..››. كما قال: ‹‹لا يجوز استئناف البيع والكنائس في بلاد الإسلام، ولو استجدت وجب ازالتها، سواء كان ذلك البلد مما استحدثه المسلمون أو فتح عنوة أو صلحاً، على أن تكون الأرض للمسلمين. ولا بأس بما كان قبل الفتح وبما استحدثوه في أرض فتحت صلحاً على أن تكون الأرض لهم.. وكل ما يستجده الذمي لا يجوز أن يعلو به على المسلمين من مجاوريه ويجوز مساواته

المهان والمعاهد والاسير إذا أمنه واحد من المسلمين ولو امرأة، وكذا عبد على أحد قولي العلماء، قال إبن عباس (الا بحبل من الله وحبل من الناس) أي بعهد من الله وعهد من الناس، وكذا قال مجاهد وعكرمة وعطاء والضحاك والحسن وقتادة والسدي والربيع بن انس. وقوله (وباؤا بغضب من الله) أي الزموا. فالتزموا بغضب من الله وهم يستحقونه، (وضربت عليهم المسكنة) أي الزموها قدراً وشرعاً، ولهذا قال (ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق) أي إنما حملهم على ذلك الكبر والبغي والحسد فأعقبهم ذلك الذلة والصغار والمسكنة أبداً متصلاً بذلة الآخرة›› (تفسير إبن كثير، ج1، ص36). وحديثاً حاول المرحوم عبد الله دراز (المتوفى سنة 1958) أن يجعل من آية ضرب الذلة على أهل الكتاب وما شاكلها تفيد معنى الاندحار والتشرذم والمقهورية إلى الأبد، فخصصها باليهود تبعاً لسياق بعض الآيات ومنها الآية التي نحن بصددها، مع أن قيام الدولة الصهيونية هو خلاف ما صوّره من مثل تلك الصفات الإطلاقية، لا سيما بعد هزيمة حزيران (عام 1967) وما آل إليه الأمر حتى يومنا هذا. فهو يقول: ‹‹فيا عجباً لهذه الآيات! هل كانت مؤلفة من حروف وكلمات؟ أم كانت أغلالاً وضعت في أعناقهم إلى الأبد، وأصفاداً شدت بها أيديهم فلا فكاك؟ ألا تراهم منذ صدرت عليهم هذه الأحكام اشتاتاً في كل واد، أذلاء في كل ناد لم تقم لهم في عصر من العصور دولة ولم تجمعهم قط بلدة. وهم اليوم على الرغم من تضخم ثروتهم المالية إلى ما يقرب من نصف الثروة العالمية لا يزالون مشردين ممزقين عاجزين عن أن يقيموا لأنفسهم دويلة كأصغر الدويلات. بل تراهم في بلاد الغرب المسيحية يسامون انواع الخسف والنكال، ثم تكون عاقبتهم الجلاء عنها مطرودين. وبلاد الإسلام التي هي أرحب أرض الله صدراً إنما تقبلهم رعية محكومين لا سادة حاكمين. وهل أتاك آخر انبائهم؟ لقد زينت الآن لهم أحلامهم أن يتخذوا من (الأرض المقدسة) وطناً قومياً تأوي إليه جالياتهم من أقطار الأرض، حتى إذا ما تألف منهم هنالك شعب ملتئم الشمل وطال عليهم الأمد فلم يزعجهم أحد، سعوا إلى رفع هذا العار التاريخي عنهم باعادة ملكهم القديم في تلك البلاد. وعلى برق هذا الأمل أخذ أفواج منهم يهاجرون إليها زرافات ووحداناً، وينزلون بها خفافاً أو ثقالاً فهل استطاعوا أن يتقدموا..؟ كلا.. أما ظنهم الذي يظنون وهو أنهم بمزاحمتهم للسكان في أرضهم وديارهم يمهدون لما يحلمون به من مزاحمتهم بعد في ملكهم وسلطانهم فذلك مما دونه خرط القتاد. يريدون أن يبدلوا كلام الله، ولا مبدل لكلماته ((أم لهم نصيب من الملك؟ فإذاً لا يؤتون الناس نقيراً)) النساء/53، والله من ورائهم محيط. فانظر إلى عجيب شأن النبوءات القرآنية كيف تقتحم حجب المستقبل قريباً وبعيداً، وتتحكم في طبيعة الحوادث توقيتاً وتأبيداً، وكيف يكون الدهر مصداقاً لها فيما قلّ وكثر، وفيما قرب وبعد؟›› (محمد عبد الله دراز: النبأ العظيم، دار القلم، الكويت، الطبعة الخامسة، 1400هـ - 1980م، ص52-53).

على الأشبه››[308]. وأضاف: ‹‹ويكره أن يبدأ المسلم الذمي بالسلام ويستحب أن يضطره إلى أضيق الطرق››. وقد سار على هذا المنوال العديد من العلماء[309].

فهذا هو الموقف الغالب لدى المفسرين والفقهاء. وقد أورد الماوردي خمسة أقوال في تفسير الصغار، هي كالتالي:

الأول: أنْ يكونوا قياماً والآخذ لها جالساً، قاله عكرمة.

الثاني: أنْ يمشوا بها وهم كارهون، قاله إبن عباس.

الثالث: أنْ يكونوا أذلاء مقهورين، قاله الطبري.

الرابع: إنّ دفعها هو الصغار بعينه.

الخامس: إنّ الصغار أن تجري عليهم أحكام الإسلام، قاله الشافعي[310].

وهو في محل آخر ذكر بأن هناك تفسيرين لآية الصغار: ((وهم صاغرون))، أحدهما أنهم أذلاء مستكينين، والثاني أن تجري عليهم أحكام الإسلام[311].

على أن بعض الأقوال الآنفة الذكر تتنافى مع التفسير الذي يشير إلى لزوم إجهاد أهل الذمة وتعذيبهم. ونفى إبن القيم أن يكون هناك نقل عن النبي وأصحابه يدل على فعل مثل هذا الإجهاد والتعذيب. وفسّر الصغار ‹‹هو إلتزامهم لجريان أحكام الملة عليهم واعطاء الجزية، فإن إلتزام ذلك هو الصغار››. وهذا التفسير للصغار هو الذي نقله الشافعي في (الأم) عن عدد من أهل العلم، حيث قال: ‹‹سمعت عدداً من أهل العلم يقولون الصغار أن يجري عليهم حكم الإسلام››[312]. وهو الرأي الذي تبناه بعض رجال الإمامية، كالشيخ الطوسي، إذ نقله عن بعض الناس وارتضاه[313]، وهو نفس المعنى الذي سبق إليه إبن الجنيد على ما نقله صاحب (التذكرة)[314].

لكن التفسير عند إبن القيم، وربما عند غيره ممن نقلنا، لا ينفي معنى إرادة ‹‹الإستخفاف بهم وإذلالهم››، فالصغار ليس منفكاً عن الإذلال[315]. رغم أن هذا الإذلال لا يصح عنده بالضرب أو التعذيب أو غير ذلك من الممارسات التي فُسّرت بها آية الصغار كما عرفنا. لذا فهو يرى الجزية مجعولة للصغار والإذلال للكفار وليست أجرة عن سكنى الدار كما يقول بذلك أصحاب الشافعي[316].

---

[308] يلاحظ أنه على الرغم من أن أغلب فتاوى الفقهاء تمنع من انشاء الكنائس والمعابد في المناطق الإسلامية، لا سيما المفتوحة بالقوة، إلا أن التاريخ الإسلامي يشهد على إحداث الكثير منها منذ القرن الأول الهجري وما بعده من القرون، مثلما ذكر المؤرخ المقريزي العديد منها في كتابه الخطط (انظر: المقريزي: الخطط، مطبعة النيل، مصر، 1326هـ، ج4، ص395 وما بعدها. وانظر أيضاً: توماس أرنولد: الدعوة إلى الإسلام، ترجمة وتعلق حسن ابراهيم حسين وعبد المجيد عابدين واسماعيل النحراوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1957م، ص84 وما بعدها). لكن عُرف عن عمر بن عبد العزيز أنه كان يعامل أمر الكنائس معاملة متغايرة بحسب المصلحة. فقد روي أنه كتب إلى نائبه عن اليمن أن يهدم الكنائس التي في أمصار المسلمين فهدمها بصنعاء وغيرها، وروي عنه أيضاً إنه كتب إلى عماله بأن لا يهدموا كنيسة ولا بيعة ولا بيت نار. وهو الرأي الذي استقر عليه إبن القيم من حيث أن الامر يعود إلى ولي الأمر بحسب ما تقتضيه المصلحة (أحكام أهل الذمة، ج2، ص685 و690 و698).

[309] نجم الدين الحلي: شرائع الإسلام، مطبعة الاداب، النجف، الطبعة الأولى، 1389هـ - 1969م، ج1، ص330 و331-332. وانظر مثل ذلك: المبسوط، ج2، ص44 وما بعدها. والجواهر، ج21، ص247 و207 و297.

[310] تفسير الماوردي، ج2، ص128-129.

[311] الأحكام السلطانية، ص182.

[312] الام، ج4، ص186.

[313] المبسوط، ج2، ص38. والجواهر، ج21، ص247.

[314] دراسات في ولاية الفقيه، ج3، ص469.

[315] أحكام أهل الذمة، ج1، ص23. وجامع البيان، ج10، ص109. وأحكام القرآن للهراسي، ج3-4، ص190. وفتح القدير، ج2، ص352. وجواهر الكلام، ج21، ص247.

[316] أحكام أهل الذمة ج1، ص23-25.

الأمر الذي يماثل ما اعتبرته أغلب المذاهب الإسلامية من أن الجزية من باب العقوبات، ولم تُجعل كرامة لأهل الكتاب.

وقد استدل إبن القيم على رأيه بأنه لو كانت الجزية أجرة لوجبت على النساء والصبيان والزمنى والعميان، ولو كانت أجرة لما أنفت منها العرب من نصارى بني تغلب وغيرهم، والتزموا ضعف ما يؤخذ من المسلمين من زكاة أموالهم. ولو كانت أجرة لكانت مقدّرة المدة كسائر الإجارات. ولو كانت أجرة لما وجبت بوصف الإذلال والصغار. ولو كانت أجرة لكانت مقدّرة بحسب المنفعة... وما إلى ذلك[317].

هكذا فمن منطق ‹‹العقوبة›› إتخذ إبن القيم وأغلب الفقهاء موقفاً متشدداً إزاء الحرية الشخصية والدينية لأهل الكتاب، ففرضوا المغايرة ببعض الممارسات الحياتية كالملبس والتنقل[318]، كما حددوا ممارساتهم العبادية، واعتمدوا في ذلك على ما روي من الشروط التي كتبها عمر بن الخطاب في هذا الشأن. فقد إشترط عمر بحسب هذه الوثيقة ضرورة وجود مغايرة بين أهل الذمة وأهل الإسلام في كثير من القضايا التي تمس الحريات الشخصية والدينية، فألزم الغيار على أهل الذمة في المركب والملبس والتسمية والتكنية والتكلم باللغة، كما فرض عليهم ربط الكستيجات ـ وهي الزنانير العريضة المدورة ـ في أوساطهم وأمر بختم أعناقهم[319]، ومنعهم من لبس بعض الألبسة الخاصة بالعرب ومن بعض الممارسات[320]. وثمة رواية تقول إن عمر قد أمر عمرو بن العاص أن يختم في رقاب أهل الذمة في مصر بالرصاص، وفرض عليهم بعض القيود الخاصة في الملابس والمظهر لغرض تمييزهم[321].

والواقع إن أغلب الفقهاء فهموا الصغار بالشكل المحدد حسب الوثيقة العمرية، دون الأخذ بالصورة الوصفية الواردة في الآية؛ كإن يكون دفعها هو الصغار على ما رآه البعض. وبالتالي أصبحت هذه الوثيقة أهم تطبيق للمنطق الماهوي كما لجأ إليه الفقهاء وهم يحددون معنى الصغار وموقفهم العام من أهل الذمة. فللوثيقة تأثيرها الكبير على القرارات الفقهية التي انتهجها الفقهاء. وهي أيضاً كانت سلكاً يتسلك بها الملوك والسلاطين بين الحين والآخر؛ كلما رأوا الحاجة الزمنية تبعث على ذلك.

فمن خلال هذه الوثيقة بنى الفقهاء شروطاً في عقد الذمة قُسمت إلى صنفين أطلق عليهما المستحق والمستحب. فالمستحق ستة شروط كالتالي:

1- أنْ لا يذكروا كتاب الله بطعن فيه ولا تحريف.
2- أنْ لا يذكروا رسول الله (ص) بتكذيب له ولا ازدراء.
3- أنْ لا يذكروا دين الإسلام بذم له ولا قدح.

---

317 أحكام أهل الذمة، ج1، ص17و25.

318 مثلاً يقول إبن القيم حول علة فرض الغيار على أهل الذمة في اللباس: ‹‹لباس أهل الذمة نوعان: نوع منعوا منه لشرفه، ونوع منعوا منه ليتميزوا عن المسلمين›› (أحكام أهل الذمة، ص674).

319 يعود تاريخ الغيار إلى عصر الاشوريين، حيث ‹‹كانوا يعلقون في رقاب العبيد قطعة من الفخار اسطوانية مكتوباً عليها اسم العبد واسم سيده. وكان اليهود في عهد التلمود يعلّمون عبيدهم بالختم على الرقبة أو الثوب. وفي عام (500م) كان حاكم مدينة الرها يعلق إلى رقبة الفقراء الذين يأخذون رطل خبز كل يوم قطعة من الرصاص مختومة››. (آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، تعريب محمد عبد الهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر، 1405هـ ـ 1986م، ص91). كما من المعلوم أن البيزنطيين هم الذين إبتدعوا اجراء ختم الرقاب (قاسم عبده قاسم: أهل الذمة في مصر العصور الوسطى، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1997م، ص33).

320 ومن ذلك ما ذكره إبن القيم من منع أهل الذمة من لبس العمائم لأنها تيجان العرب، ومنعهم من لبس القلنسوة لأن لبسها لم يزل عادة الأكابر من العلماء والفقهاء والأشراف، ومنعهم من إطلاق لحاهم لأن التلحي من آباد الدهر زي العرب الغر الميامين (أحكام أهل الذمة، ص378 وما بعدها. كذلك: الخراج، ص130. ومجموع فتاوى إبن تيمية، ج28، ص652).

321 أهل الذمة في مصر العصور الوسطى، ص33.

4- أنْ لا يصيبوا مسلمة بزنا ولا بإسم نكاح.
5- أنْ لا يفتنوا مسلماً عن دينه ولا يتعرضوا لماله ولا دينه.
6- أنْ لا يعينوا أهل الحرب ولا يودّوا أغنياءهم.

فهذه الشروط الستة هي ما يجب أن يُلزم بها أهل الذمة بلا قيد. وهي تشترط عليهم لأجل الإشعار والتأكيد بتغليظ العهد عليهم بحيث أن تجاوزها يعد نقضاً لعهدهم.

وأما الصنف المستحب فهو ستة أشياء أيضاً كالتالي:

1- تغيير هيئاتهم بلبس الغيار وشد الزنار.
2- أنْ لا يعلوا على المسلمين في الأبنية ويكونوا - إنْ لم ينقصوا - مساوين لهم.
3- أنْ لا يسمعوهم أصوات نواقيسهم ولا تلاوة كتبهم ولا قولهم في عزير والمسيح.
4- أنْ لا يجاهروهم بشرب خمورهم ولا بإظهار صلبانهم وخنازيرهم.
5- أنْ يخفوا دفن موتاهم ولا يجاهروا بندب عليهم ولا نياحة.
6- أنْ يُمنعوا من ركوب الخيل عناقاً وهجاناً ولا يُمنعوا من ركوب البغال والحمير.

وتعد هذه الأمور الستة غير ملزمة في عقد الذمة، ولا يكون تجاوزها بعد الإشراط (المستحب) نقضاً لعهدهم، لكن يؤخذون بها إجباراً ويؤدبون عليها زجراً إن تمّ الإشراط بها[322].

ملاحظات نقدية

نخلص مما سبق إلى وجود فهم ممطلق جرى تثبيته حول الموقف من أهل الكتاب، بلا تمايز، ودون لحاظ السياق الظرفي للنص وملابساته. مع أن هناك ثلاث حقائق تتعارض مع النتائج المتولدة عن ذلك الفهم ومنطقه الماهوي، وهي كالتالي:

أولاً:

إن النتائج المتولدة عن الفهم الماهوي للصغار - كما لدى الغالبية - وكذا بعض الشروط (المستحبة) التي سطرها الفقهاء؛ هي نتائج وشروط تتصادم مع أخلاقيات الإسلام ولا تتفق مع ما يتسم به من العدل والرحمة. ولكونها ذات صبغة إطلاقية أو ماهوية فقد وُظفت من قبل الملوك والسلاطين لتلعب دوراً في الحياة السياسية والإجتماعية بين الحين والآخر، مداً وجزراً. فكلما كان الذميون يستعلون على المسلمين أو يضاروهم أو يغترون بملبسهم ومركبهم أو غير ذلك؛ فإنهم يقابلون بمرسوم صادر من قبل السلطة تلزمهم بنوع من الغيار يجد تبريره في الوثيقة العمرية. إذ كان تجديد المراسيم الخاصة في الغيار اسلوباً متبعاً، تارة يظهر المرسوم وبعد مدة تختفي آثاره أو تخف، وذلك بحسب الأوضاع التي عليها البلاد الإسلامية. وأغلب الظن أن وضع الغيار في بادئ الأمر كان لمجرد التمييز بين الذمي والمسلم، تسهيلاً لعملية جلب الجزية من جانب، ولحفظ النظام من جانب آخر. إلا أنه مع تقلبات الحياة السياسية والإجتماعية أخذ الغيار يُفرض كعقوبة رادعة تستخدم وقت الحاجة[323].

---

[322] الأحكام السلطانية، ص145.

[323] فمثلاً في سنة (700هـ -1301م) اصدر السلطان الناصر محمد (خلال سلطنته الثانية) مرسومه الشهير الذي جدده السلطان الصالح سنة (755هـ)، وقد حفظ القلقشندي هذه الوثيقة التي الزمت جميع طوائف اليهود والنصارى والسامرة بالديار المصرية والبلاد الإسلامية بحكم عمر بن الخطاب في الغيار. إذ جاء في هذه الوثيقة أن السبب في اصدار المرسوم هو أن أهل الذمة - يهوداً ونصارى - ‹‹لما طال عليهم الأمر، تمادوا على الاغترار وتعادوا إلى الضر والاضرار، وتدرجوا بالكبر والاستكبار إلى أن أظهروا التزين أعظم إظهار وخرجوا عن المعهود في تحسين الزنار والشعار، وعتوا في البلاد والأقطار، وأتوا من الفساد بأمور لا تطاق كبار...››، وأكد المقريزي ذلك بقوله أنهم ‹‹قد تزايد ترفهم بالقاهرة ومصر وتفننوا في ركوب الخيل المسومة، والبغلات الرائعة بالحلى الفاخرة، ولبسوا الثياب السرية، وولوا الأعمال الجليلة...›› مما أثار حنق المعاصرين في مجتمع طبقي

فقد كانت العادة جارية بإعطاء براءة لمن يدفع الجزية، وفي العصور السيئة كانت تُعلّق على رقاب الذميين علامة البراءة، وتختم أيديهم[324].

مع هذا فإن فتاوى الفقهاء بشأن أهل الذمة لم يكن لها ذلك الأثر الحاسم أو الغالب في الحياة السياسية والإجتماعية للبلاد الإسلامية، لا سيما وأنهم لم يتولوا مناصب الحكم والسلطة. كما إن التاريخ الإسلامي لا يحدثنا عن وجود ظاهرة عامة للمعاملة السيئة لأهل الذمة، ولا عن كبت يمس حرياتهم الدينية الخاصة. بل على العكس فإن الوضع الذمي لم يمنع من نفوذهم داخل السلطة السياسية وتقليدهم أرقى المناصب في عدد من الأجهزة الحكومية، لا سيما جهازي الادارة والمالية، مثلما هو واضح من العهود التي مرت بها مصر على وجه الخصوص. الأمر الذي أثار حفيظة الفقهاء[325]، حتى كثرت المؤلفات التي كُتبت حول الشكوى من الذميين، ومن ذلك كتاب (المذمة في إستعمال أهل الذمة) لأبي إمامة محمد بن علي النقاش (المتوفى سنة 773هـ)، وكتاب (الكلمات المهمة في مباشرة أهل الذمة) لجمال الدين أبي محمد عبد الرحيم الأسنوي (المتوفى سنة 772هـ)، وكتاب (شروط النصارى) للشيخ أبي محمد عبد الله بن زين القاضي، وغيرها. فقد عبّر هؤلاء عن موقفهم الرافض لاستخدام الذميين في الوظائف العامة من خلال حشد الآيات والأحاديث وما هو مأثور عن السلف مما له دلالة على رفض إستعمالهم والإستعانة بهم[326].

ربط مظهر الفرد بالطبقة التي ينتمي إليها. وقد صدر المرسوم بعد أن تمّ الحصول على فتاوى الفقهاء، ونفذت الأوامر الواردة فيه فاكتسب ‹‹شهرة واسعة النطاق رغم أنه لم يكن الوحيد من نوعه، كما أنه لم يكن أسوأ تلك المراسيم التي كانت لهجتها دائماً أقوى من تطبيقاتها ومن ثم كانت تختفي تدريجياً في زوايا النسيان بدليل ما ورد في كتابات المعاصرين من أنها لم تكن ملتزمة في أحيان كثيرة. وفي سنة (709هـ-1310م) خلال سلطنة الناصر محمد الثالثة، حاول الوزير إبن الخليلي تخفيف القيود التي فرضها مرسوم سنة (700هـ) لقاء مبلغ من المال التزم به أهل الذمة للديوان علاوة على الجوالي، ولكن معارضة الشيخ تقي الدين بن تيمية حالت دون ذلك›› (اهل الذمة في مصر العصور الوسطى، ص57-67).

[324] فمثلاً يقول البطريق ديونيسيون: إنه كان من التجارب المؤلمة لحصر أهل الذمة ومعرفة عددهم أن يرسل مع عمال الضرائب ختامون يختمون كل واحد باسم بلده واسم قريته، فكانوا يطبعون على يده اليمنى اسم البلد وعلى اليسرى اسم العراق، ويعلقون على رقبة كل رجل حلقتين على إحداهما اسم البلد وعلى الأخرى اسم القسم، وكانوا يقيدون اسم الشخص واوصافه الجسمية ومسكنه. وكان ينشأ عن هذا إضطراب كبير، لأنه كان يؤدي إلى القبض على كثير من الغرباء، فيذكرون اسماء مساكن لهم، فتقيد، ولا تكون لهم هذه المساكن في الحقيقة. ولو أن هذا النظام اتبع إلى آخر ما يؤدي إليه لأحدث من الفساد أكثر من كل ما تقدمه من النظم، وإذا وجد العامل أن ما لديه من عمل لا يكفيه فإنه يذهب إلى أي جهة تصادفه، ويقبض على الغادين والرائحين، وقد يطوف بالمكان الواحد أكثر من عشرين مرة، ولا يهدأ له بال حتى يصل إلى تقييد جميع السكان بحيث لا يفلت منهم أحد (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج1، ص91-92).

[325] لذلك يعجب البعض ويأسف من استخدام أهل الذمة فيقول: ‹‹.. العجيب أنه لا يعرف في اقليم من الاقاليم من الشرق إلى الغرب توليتهم إلا في اقليم مصر خاصة، فيا لله العجب ما بال هذا الاقليم دون سائر الاقاليم مع أنه أعظم اقاليم الإسلام واوسعها عالماً واكثرها علماً...›› (اهل الذمة في مصر، ص84). كما يقول المستشرق آدم متز بدوره: ‹‹ولم يكن في التشريع الإسلامي ما يغلق دون أهل الذمة أي باب من أبواب الأعمال، وكان قدمهم راسخاً في الصنائع التي تدر الارباح الوافرة، فكانوا صيارفة وتجاراً وأصحاب ضياع واطباء. بل إن أهل الذمة نظموا أنفسهم، بحيث كان معظم الصيارفة الجهابذة في الشام مثلاً يهوداً. على حين كان أكثر الاطباء والكتبة نصارى..››. ويتابع قوله: ‹‹من الأمور التي نعجب لها كثرة عدد العمال والمتصرفين غير المسلمين في الدولة الإسلامية، فكان النصارى هم الذين يحكمون المسلمين في بلاد الإسلام، والشكوى من تحكيم أهل الذمة في ابشار المسلمين واموالهم شكوى قديمة...›› (الحضارة الإسلامية، ج1، ص80 و97).

[326] أهل الذمة في مصر، ص85. وقد وردت أبيات من الشعر في بعض العهود تعبر عن مدى الشكوى والانزعاج الذين عجّا بالناس نتيجة تغلغل اليهود والنصارى في مختلف مرافق الحياة السياسية. فمن هذه الأبيات نذكر:

يهود هذا الزمان قد بلغوا غاية آمالهم وما ملكوا
العز فيهم والملك عندهم ومنهم المستشار والملك

وما يهمنا من ذلك مبدئياً هو أنه ليس من المقبول تأسيس النظرية الفقهية على أصل مصادم لروح القرآن وأخلاقه، أو لمبادئه ومقاصده، تبعاً للتمسك بالنهج الماهوي. فحسب النهج الوقائعي إن من الممكن أن تكون بعض المواقف حازمة وشديدة كردّ على ما يبادره المقابل من فعل عدائي، دون أن تتخذ الشكل المبدئي الدائم استناداً للنهج الماهوي.

وبعبارة أخرى، إن إعتبار الأحكام مفتوحة نسبياً بعيداً عن الإطلاق والإغلاق؛ لا يعني تجاوزها لمبادئ القيم ومقاصد التشريع، وعلى رأسها مبدأ العدل الذي هو الأصل المتفق عليه في جميع العقود، ومنه عقد الذمة. فتبعاً لهذا الأصل الذي قامت به السماوات والأرض وأُنزلت لأجله الكتب السماوية؛ لا يمكن تقبل ما يتحدث عنه المسلك البياني من تعذيب أهل الذمة وتعريضهم للإرهاق والإهانات الجسدية والنفسية. فعلى الأقل كان الأولى بهذا النظام أن يتحفظ ويحتاط من أن يفتي بخلاف ما عليه العدل ومقصود الشرع، كإن يعتبر بعض ما ورد من الأحاديث الدالة على جواز تعذيب أهل الذمة أو ظلمهم بأنه إما أن يخصّ جماعات معينة نصبت العداء والأذى على الدوام، أو أنه من المتشابه الذي لا يقف معارضاً لأصل العدل أو يزاحمه، بل يُترك أمره لله تعالى ويُعمل بما هو محكم وبيّن، وهي طريقة تتفق – من حيث المبدأ - مع ما يراه الشاطبي من أن الشاذ لا يقف معارضاً لما هو مطرد وإنما يُحسب من المتشابه الذي لا يعلم أمره إلا الله تعالى[327]. وعليه فلو اكتفينا بهذه الدلالة لكان وضع الأحكام السابقة المسطّرة من قبل الطريقة البيانية في غير محلها.

ثانياً:

يلاحظ أن ما آل إليه الموقف الفقهي من أهل الذمة بحسب النهج الماهوي هو السقوط في المفارقة والتناقض. فهو من جانب يلتزم بالشروط العمرية أو ما يشاكلها بحسب فهم الغالبية للصغار، لكنه من جانب آخر يسوق ما بوسعه من الأحاديث التي تأمر بعدم ايذاء الذميين وظلمهم. ومن ذلك ما ذكره الفقهاء من النصوص الكثيرة عن النبي وصحابته الموصية بالمعاملة بأهل الذمة خيراً، كتلك التي نقلها أبو يوسف وإبن سلام وغيرهما؛ مثل قول النبي (ص): ‹‹من ظلم معاهداً.. فأنا حجيجه››[328]، وقوله أيضاً: ‹‹ملعون من ضارّ مسلماً أو غيره››[329]. ونُقل عن عمر (رض) أنه قال ‹‹اوصي

يا أهل مصر إني نصحت لكم تهودوا قد تهود الفلك

وكتب شاعر آخر:

إذا حكم النصارى في الفروج وغالوا بالبغال وبالسروج

وذلت دولة الإسلام طرا وصار الأمر في أيدي العلوج

فقل للأعور الدجال هذا زمانك إن عزمت على الخروج

(أهل الذمة في مصر، ص53).

[327] الموافقات، ج4، ص230.

[328] جاء عن النبي (ص) أنه ولى عبد الله بن ارقم على جزية أهل الذمة فلما ولى من عنده ناداه فقال ‹‹الا من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته أو انتقصه أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفسه فأنا حجيجه يوم القيامة››.

[329] وجاء عن سعيد بن زيد أنه مر على قوم وقد اقيموا في الشمس في بعض أرض الشام، فقال: ما شأن هؤلاء؟ فقيل له: اقيموا في الشمس في الجزية، فكره ذلك ودخل على أميرهم وقال: إني سمعت رسول الله (ص) يقول ‹‹من عذب الناس عذبه الله››. وعن هشام بن حكيم بن حزام أنه وجد عياض بن غنم قد أقام أهل الذمة في الشمس في الجزية، فقال: يا عياض ما هذا؟ فإن رسول الله (ص) قال ‹‹إن الذين يعذبون الناس في الدنيا يعذبون في الآخرة››. وجاء أن عمر بن الخطاب مر بطريق الشام وهو راجع في مسيره من الشام على قوم اقيموا في الشمس يصب على رؤسهم الزيت، فقال: ما بال هؤلاء؟ فقالوا عليهم الجزية لم يؤدوها، فهم يعذبون حتى يؤدوها. فقال عمر: فما يقولون هم وما يعتذرون به في الجزية؟ قالوا: يقولون لا نجد، قال: فدعوهم، لا تكلفوهم مالا يطيقون، فاني سمعت رسول الله (ص) يقول ‹‹لا تعذبوا الناس فإن الذين يعذبون الناس في الدنيا يعذبهم الله يوم القيامة›› وأمر بهم فخلي سبيلهم.

الخليفة من بعدي بأهل الذمة خيراً، أن يوفي لهم بعهدهم وأن يقاتل من ورائهم وأن لا يكلفوا فوق طاقتهم››. كما كتب هذا الخليفة إلى أبي عبيدة يأمره أن يمنع المسلمين من ظلم أحد من أهل الذمة[330].
ومثل هذا ما جاء عن الإمام علي في كلمة له مضيئة يقول فيها: ‹‹واشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم، واللطف بهم، ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق››[331]. ونُقل عنه قوله أيضاً: ‹‹إنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا، ودماؤهم كدمائنا››[332].
لكن مع كل ما ذُكر نرى الفقهاء لا يمانعون من اخضاعهم تحت بند الإعتبارات الأخرى المضادة، كتلك المسماة بالوثيقة العمرية. فمثلاً إن بعض الفقهاء القدماء كأبي يوسف يذكر الكثير من النصوص التي توصي بعدم ظلمهم، لكنه يستدرك بعد اطالته الذكر ويرى رغم ذلك أنه ينبغي أن يعاملوا طبقاً لما جاء في تلك الوثيقة من ختم الرقاب والغيار وغيرها. وكأن ما جاء في تلك النصوص لا يناقض الوثيقة المزعومة على ما فيها من غلظة وعدم تسامح يبعثان على الشك في صدورها. وربما دفعاً للشعور بالتناقض والمفارقة قد يحتج البعض بما نُقل عن عمر أنه قال في حق أهل الذمة: أهينوهم ولا تظلموهم[333]، وبالتالي يصبح كل ما جاء في الوثيقة من فظاعة يمكن طيّه في ملف الإهانة لا الظلم[334].

---

330 وجاء أن عمر بن الخطاب مر بباب قوم وعليه سائل يسأل، شيخ كبير ضرير البصر، فضرب عضده من خلفه وقال: من أي أهل الكتاب أنت؟ فقال: يهودي. قال: فما الجأك إلى ما أرى؟ قال: أسأل الجزية والحاجة والسن. قال: فأخذ عمر بيده وذهب به إلى منزله فرضخ له بشيء من المنزل. ثم ارسل إلى خازن بيت المال فقال: انظر هذا وضرباءه، فوالله ما أنصفناه إنْ أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم ((إنما الصدقات للفقراء والمساكين)) والفقراء هم المسلمون، وهذا من المساكين من أهل الكتاب، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه. وجاء عن سويد بن غفلة أنه قال: حضرت عمر بن الخطاب وقد اجتمع إليه عماله فقال: يا هؤلاء، أنه بلغني أنكم تأخذون في الجزية الميتة والخنزير والخمر. فقال بلال اجل أنهم يفعلون ذلك. فقال عمر: فلا تفعلوا، ولكن ولوا اربابها بيعها، ثم خذوا الثمن منهم. وجاء عن أبي ظبيان أنه قال: كنا مع سلمان الفارسي في غزاة، فمر رجل وقد جنى فاكهة فجعل يقسمها بين أصحابه، فمر بسلمان فسبّه فرد على سلمان وهو لا يعرفه. فقيل له: هذا سلمان. قال: فرجع فجعل يعتذر إليه ثم قال له الرجل: ما يجعل لنا من أهل الذمة يا أبا عبد الله؟ قال: ثلاث: من عماك إلى هداك، ومن فقرك إلى غناك، وإذا صحبت الصاحب منهم تأكل من طعامه ويأكل من طعامك ويركب دابتك وتركب دابته وأن لا تصرفه عن وجه يريده (اعتمدنا في جميع النصوص التي ذكرناها على كل من: الخراج لأبي يوسف، ص102 و128-129. والخراج ليحيى بن ادم القرشي، صححه وشرحه ووضع فهارسه أحمد محمد شاكر، دار المعرفة، بيروت، ضمن موسوعة الخراج، 1997م، ص74-77. والأموال، ص97. كذلك: البلاذري: فتوح البلدان، مراجعة وتعليق رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ - 1983م، ص167).

331 نهج البلاغة، ضبط نصّه وإبتكر فهارسه صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة في قم، الطبعة الخامسة، 1412هـ، الكتاب 54، ص427.

332 إبن قدامة: المغني، ج8، ص445. وإبن عابدين: رد المختار على الدر المختار، ج3 ص344. وبخصوص هذا الحديث ذكر الزحيلي أن الأثر المروي عن علي غريب، وأخرجه الدارقطني عن علي بلفظ: ‹‹من كانت له ذمتنا فدمه كدمنا وديته كديتنا›› (وهبه الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 1405هـ - 1985م، ج6، ص445).

333 القرافي: الفروق، نشر عالم الكتب، بيروت، ج3، ص16. ومجموع فتاوى إبن تيمية، ج28، ص653.

334 نعم ورد عن بعض الفقهاء كلمات مفعمة بالنبل والإنسانية إزاء أهل الذمة. فالقرافي يقول: ‹‹إن عقد الذمة يوجب حقوقاً علينا لهم، لأنهم في جوارنا وفي خفارتنا وذمة الله تعالى وذمة رسول الله (ص) ودين الإسلام، فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة في عرض أحدهم أو نوع من أنواع الأذية أو أعان على ذلك فقد ضيع ذمة الله تعالى ورسوله (ص) وذمة دين الإسلام›› (الفروق، ج3 ص14. كذلك: إبن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار، منشورات وزارة الاعلام، بغداد، 1977م، ج2، ص183). لكن لا ننسى رغم ذلك أن مثل هذه الكلمات لا ترفع المفارقة وإنما تزيدها عمقاً، حيث أن أصحابها لا ينكرون في القبال الواجب

ثالثاً:

لنغضَّ الطرف عما آل إليه المسلك البياني في مثل تلك النتائج التي لا تتفق مع أخلاق الإسلام، ونتجه صوب القضية المحورية من الكشف عن صحة النهج الوقائعي في فهمه للخطاب، بدلالات مستمدة من الخطاب وشرعه، فسنجد قرائن عديدة تشير إلى ما نحن بصدده كالآتي:

1- هناك بعض الإطلاقات المعارضة كالتي نصّت عليها جملة من الآيات القرآنية؛ من قبيل قوله تعالى: ((لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين))[335]. إذ يمكن أن يقال بأن الشطر الأخير من هذا النص لا يتسق مع ما جاء في آية الجزية من الأمر المطلق بقتال أهل الكتاب أو دفع الجزية مع الصغار، لا سيما إذا ما حملنا معنى الصغار على الإذلال كما هو موقف المنهج البياني في الغالب. إذ كيف يمكن التوفيق بين الأمر بالبر والقسط من جهة، وبين قتالهم أو إذلالهم من جهة أخرى؟!

فلو قيل إن آية الجزية نسخت ما قبلها؛ لقلنا إن النسخ لا يلوح دلالات المبادئ والمقاصد، بل ولا يتحقق اعتباطاً من غير تغاير للواقع والأحوال، الأمر الذي يتسق مع ما عليه النهج الوقائعي من جعل الأحكام بحسب ما يبديه الواقع من تغايرات.

2- هناك بدائل مختلفة ومفتوحة قد مارسها النبي الأكرم (ص) وأصحابه دون الإلتزام بصرامة الإطلاق الظاهر في نص آية الجزية، مما يتسق تماماً مع النهج الوقائعي. فقد ورد عن النبي (ص) أنه كان يأخذ من بعض الذميين الجزية ويصالح البعض الآخر بعد أن شُرّعت في السنة الثامنة أو التاسعة من الهجرة على قولين، حيث نزلت الآية كأول نص يأمر بقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية، ومع ذلك فقد صالح بعضهم من دونها، كمصالحته لأهل نجران كما عرفنا، إذ فُتحت نجران سنة عشر، وصالح النبي أهلها على الفيء وعلى أن يقاسموا العُشر ونصف العشر[336]. وكتب النبي (ص) بهذا الصدد قائلاً: ‹‹ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيعهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير››[337]. مع ذلك فقد قيل بأن أهل نجران هم أول من أعطى الجزية من أهل الكتاب[338]. ولو صح هذا الأمر لكان حكم الآية لم ينفذ إلا بعد أن فتحت هذه البلاد، وذلك بعد سنة أو سنتين من نزولها، وهو أمر يستبعد حدوثه، كما إنه على فرض ذلك تكون المصالحة عقدت بعد تنفيذ حكم الجزية. كما ونُسب إلى النبي (ص) كتاب بعثه إلى كل من يهود حنين وخيبر أعفاهم فيه من الجزية وأبدى لهم معاملة حسنة[339].

ومثل ذلك ما فعله الخليفة الراشد عمر بن الخطاب في مصالحته لبني تغلب من النصارى وغيرهم، فبدل أن يأخذ منهم الجزية ضاعف عليهم الصدقة وأعفاهم عنها، وقد جاء هذا الأمر في ظرف يكشف عنه قول النعمان لعمر: يا أمير المؤمنين أن بني تغلب قوم عرب، يأنفون من الجزية،

المفترض عليهم إلتزامه إزاء أهل الذمة من الصغار وعدم جواز المودة، كما سيمر علينا موقف القرافي حول ذلك فيما بعد.

335 الممتحنة/8.

336 ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار بيروت ـ دار صادر، 1957م، ج5، مادة (نجران)، ص268. كذلك: الأموال، ص85-86. وأحكام أهل الذمة، ج1، ص30، وج2، ص698. ونيل الأوطار، ج8، ص215.

337 الخراج لأبي يوسف، ص57.

338 فتح القدير، ج2، ص352. وعبد الحي الكتاني: نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية، دار الكتاب العربي، بيروت، ج1، ص392.

339 محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، بيروت، الطبعة السادسة، 1987م، ص121-122.

وليست لهم أموال، إنما هم أصحاب حروش ومواش، ولهم نكاية في العدو، فلا تعن عدوك عليك بهم. فصالحهم عمر وضاعف عليهم الصدقة[340]. كما نُقل أن هذا الخليفة أعفى يهودياً من اعطاء الجزية كمكافأة على حسن مشورته في تحسين الوضع الإقتصادي. ففي عام المجاعة المسمى بعام الرمادة أشار يهودي من أهل مصر إلى قناة تربط نهر النيل بالبحر الأحمر، فتمكن الوالي عمرو بن العاص من ارسال السفن مشحونة بالميرة من مصر إلى أقرب مرفأ من المدينة، وسُرّ بذلك عمر وكافأه على مشورته هذه بإعفائه من الجزية[341].

وشبيه ما حدث مع الجزية في عدم الإلتزام النبوي بالتطبيق الشامل؛ ما نجده حول التخميس. فرغم أن مفاد آية الخمس هو الإطلاق؛ إلا أن النبي الأكرم (ص) لم يطبق هذا الحد في عدد من المواقف، كما في غزوات حنين وخيبر وبني النضير وغيرها. وكذا فعل الخليفة عمر بن الخطاب في أراضي سواد العراق ومصر. الأمر الذي يجعل من مثل هذه المسائل مفتوحة غير مغلقة خلافاً لما تصوره لنا الدائرة البيانية للنظام المعياري ونهجها الماهوي.

3- من ناحية أخرى، لم يكن مقدار الجزية محدداً بقدر معين، حتى نقل إبن القيم وغيره بعض الحوادث الدالة على أن الجزية غير مقدرة في الشرع تقديراً لا يقبل الزيادة والنقصان، كما إنها غير معينة بالجنس، بل يعود أمر ذلك إلى المصلحة وإجتهاد ولي الأمر، كما هو رأي العديد من السلف، الأمر الذي يفسر علة ما سلكه عمر بن الخطاب من جعل الجزية على ثلاث طبقات مختلفة؛ هم الأغنياء والمتوسطون والفقراء. ولم يكن هذا التصنيف حادثاً، لا في عهد النبي ولا في عهد صاحبه أبي بكر[342]. كما نُقل أن التقسيم الثلاثي للجزية تكرر فعله على يد الإمام علي أيام خلافته، بل ذُكر أن ما فعله عمر (رض) إنما كان باستشارته عليه السلام[343].

لذلك اختلف الفقهاء في تقدير الجزية، بل لجأ العديد منهم إلى تحديدها تحديداً ممطلقاً طبقاً للنهج الماهوي. فذهب أبو حنيفة إلى تصنيف الذميين إلى ثلاثة أصناف: اغنياء يؤخذ منهم ثمانية وأربعون درهماً، وأواسط يؤخذ منهم أربعة وعشرون درهماً، وفقراء يؤخذ منهم إثنا عشر درهماً، فجعلها مقدرة الأقل والأكثر، ومنع من إجتهاد الولاة فيها. وخالفه في ذلك مالك الذي لم يُجز تقديرها، وإنما أوكلها إلى إجتهاد ولاة الأمر لتحديد الأقل والأكثر. في حين ذهب الشافعي إلى أنها تُقدّر بدينار فما فوق دون أقلّ منه، لكنه منع تقدير الأكثر واعتبر ذلك راجعاً إلى إجتهاد الوالي ليرى رأيه في التسوية بين الجميع أو التفضيل فيما بينهم بحسب الحال، ولو اجتهد رأيه في عقدها على مراضاة أُولي الأمر من أهل الذمة فإنها تصير لازمة لجميعهم ولأعقابهم قرناً بعد قرن، ولا يجوز لوال بعده أن يغير ذلك إلى نقصان أو زيادة، فإن صولحوا على مضاعفة الصدقة عليهم؛ ضوعفت كما ضاعف عمر بن الخطاب مع تنوخ وبهراء وبني تغلب بالشام[344].

4- إن المستفاد من معاملة النبي الأكرم وخلفائه الراشدين لأهل الذمة هو أن ما فُرض عليهم من جزية إنما كان كضريبة بدل النصرة والحماية التي توفرها الدولة لهم. فهي لم تُفرض على العجزة

---

[340] الخراج لأبي يوسف، ص123. والخراج للقرشي، ص66. والأموال، ص20. وأحكام أهل الذمة، ج1، ص777. وفتوح البلدان، ص185-186. وجواهر الكلام، ج21، ص232-233.

[341] مقدمة محمد حميد الله لأحكام أهل الذمة، ص91- 92.

[342] أحكام أهل الذمة، ج1، ص31 و33. وأحكام القرآن لابن العربي، ج2، ص920. وانظر أيضاً: المقنعة، ص227. وجواهر الكلام، ج21، ص245.

[343] المقنعة، ص227.

[344] الأحكام السلطانية، ص144.

والنساء والشيوخ والأطفال والمرضى ورجال الدين عندما لا تكون لهم خلطة مع الناس[345]. بل وكانت تلغى فيما لو تطوع الذمي في الجيش الإسلامي. فمثلاً في معاهدة سراقة بن عمرو مع ارمينيا (سنة 22هـ) إشترط عمر على أهلها الاشتراك في الجهاد نظير اعفائهم من الجزية[346]، كما جاء في صلح آخر له مع الجراجمة كالسابق[347]. وجاء في صلح خالد بن الوليد مع صلوبا بن نسطونا صاحب قس الناطف في منطقة الحيرة قوله: ‹‹إني عاهدت على الجزية والمنعة.. فإن منعناكم فلنا الجزية وإلا فلا حتى نمنعكم››[348]. وجاء أن أبا عبيدة بن الجراح عندما أعلمه نوابه على مدن الشام بتجمع الروم كتب اليهم: ردوا الجزية على من أخذتموها منه. وأمرهم أن يقولوا لهم: إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع وأنكم إشترطتم علينا أن نمنعكم وأنّا لا نقدر على ذلك وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ونحن لكم على الشرط وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم[349]. كما جاء في كتاب سويد بن مقرن أحد قواد عمر بن الخطاب لرزبان صول بن رزبان وأهل دهستان وسائر أهل جرجان: ‹‹إن لكم الذمة، وعلينا المنعة على أن عليكم الجزاء في كل سنة على قدر طاقتكم، على كل حالم، ومن استعنا به منكم فله جزاؤه في معونته عوضاً عن جزائه، ولهم الأمان على أنفسهم وأموالهم وشرائعهم ولا يغير شيء من ذلك››[350]. ومثل ذلك ما جاء في بعض كتب حبيب بن مسلمة وغيره من قواد الخلافة الراشدة[351].

لهذا حكى إبن حزم في مراتب الإجماع أن من كان في الذمة وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح ونموت دون ذلك صوناً لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة رسوله (ص)، فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة. واعتبر أن في ذلك إجماع الأمة[352]. كما ذكر إبن قدامة في (المغني) بأنه ‹‹إذا سبي المشركون من يؤدي إلينا الجزية ثم قُدر عليهم؛ رُدوا إلى ما كانوا عليه ولم يسترقوا، وما أخذه العدو منهم من مال أو رقيق رُد اليهم››. واعتبر ذلك قول عامة أهل العلم، ومنهم الشعبي ومالك والليث والأوزاعي والشافعي واسحاق وغيرهم مما لا يعلم لهم مخالف[353].

---

345 فابن القيم يذكر أن الرهبان إذا خالطوا الناس في مساكنهم ومعايشهم فعليهم الجزية باتفاق المسلمين، أما إذا انقطعوا في الصوامع والديارات ففي الأمر قولان أو خلاف (أحكام أهل الذمة، ج1ص49-50. انظر أيضاً: الأحكام السلطانية، ص144. وجواهر الكلام، ج21، ص236-237).

346 تاريخ الطبري، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ج3، ص236-237.

347 فتوح البلدان، ص164.

348 عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مؤسسة الرسالة، بغداد، الطبعة الثانية، 1396هـ - 1967م، ص154

349 الخراج لأبي يوسف، ص141.

350 تاريخ الطبري، ج3، ص233.

351 الأموال، ص93. وفتوح البلدان، ص203- 204.

352 الفروق، ج3، ص14. كذلك: تهذيب الفروق، ج3، ص26. وبدائع السلك في طبائع الملك، ج2، ص183. وجاء عن النبي (ص) أنه قال: ‹‹اطعموا الجائع وعودوا المريض وفكوا العاني - الاسير -››. وعلق أبو عبيدة على ذلك فقال: وكذلك أهل الذمة يجاهد من دونهم، ويفك عناتهم - أي يحرر اسراهم -، فإذا استنقذوا رجعوا إلى ذمتهم وعهدهم احراراً. وعن سفيان بن مغيرة عن ابراهيم: في ناس من أهل الذمة سباهم العدو فاستنقذهم المسلمون؛ قال: لا يسترقون. وعن مساور الوراق قال: سألت الشعبي عن امرأة من أهل الذمة سباها العدو، فصارت لرجل من المسلمين في سهمه. قال: ارى أن ترد إلى عهدها وذمتها. وعن عمر بن عبد العزيز أنه أعطى رجلاً مالاً يخرج به لفداء الاسارى. فقال الرجل: يا امير المؤمنين، انا سنجد ناساً فروا إلى العدو طوعاً. افنفديهم؟ قال: نعم. قال: وعبيداً فروا طوعاً واماءً؟ فقال: افدوهم، قال: ولم يذكر له صنف من الناس من جند المسلمين يومئد إلا أمر بفدائهم. وعن عطاء: في حرّ اسّره العدو، فاشتراه رجل من المسلمين، قال: يسعى له في ثمنه، ولا يسترقه. قال: وكذلك أهل الذمة (الأموال، ص62).

353 المغني، مكتبة الرياض الحديثة، السعودية، ج8، ص444.

وأقرب المذاهب الفقهية في تفسير الجزية طبقاً لمبدأ النصرة والحماية هو المذهب الحنفي، رغم أنه أضاف جهة أخرى متممة لتفسيرها. فللجزية عند الحنفية جهتان، فهي من جانب تعد بدلاً عن حقن دم أهل الذمة، وبالنسبة للمسلمين فإنها بدل عن نصرتهم لدار الإسلام. فعلى رأيهم أن الذميين لما صاروا من أهل دار الإسلام بقبولهم عقد الذمة، ولهذه الدار دار معادية؛ وجب عليهم القيام بنصرتها، لكن لما كانت أبدانهم لا تصلح لهذه النصرة لأنهم يميلون ظاهراً إلى أهل الدار المعادية لإتحادهم في الإعتقاد لذا أوجب الشرع عليهم الجزية لتؤخذ منهم وتصرف على المقاتلين المسلمين فتكون خلفاً عن النصرة، لهذا قال إبن همام الحنفي: ‹‹إن الجزية إنما وجبت بدلاً عن القتل حتى لا تجب على من لا يجوز قتله بسبب الكفر كالذراري والنسوان.. ولأنه وجب نصرة للمقاتلة فتجب على التفاوت››[354]. كما ذكر السرخسي بأن الجزية في حق المسلمين هي خلف عن النصرة[355]. وكذا جاء عن بعض العلماء أنها كانت بدلاً عن النصرة بالجهاد واختاره القاضي أبو زيد كما ذكر إبن العربي في (أحكام القرآن). في حين إن المذاهب الفقهية الأخرى لا تعدها بدلاً عن النصرة والحماية. فهي عند المالكية والزيدية إنما وجبت بدلاً عن القتل بسبب الكفر، وعند الشافعية والحنابلة والشيعة الإمامية وجبت بدلاً عن القتل والإقامة في دار الإسلام[356]. وقال المفيد من الإمامية بهذا الصدد: إن وجوب الجزية عقوبة من الله تعالى للكافرين لكفرهم وعنادهم، وقد جعلها الحق حقناً لدمائهم ومنعاً لاسترقاقهم ووقاية لما عداها من أموالهم[357].

***

بعد هذا الإستعراض ندرك أننا أمام صيغ شرعية مختلفة لأساليب التعامل مع أهل الذمة، سواء من حيث الإعتبارات المعنوية، أو من حيث الجزية كضريبة مادية. إذ نقف أمام تعارض بين ما رأيناه من الإطلاق اللفظي للنص والذي يبدي وجوب الإلتزام بدفع الجزية مع الصغار، وبين ما شهدناه من سيرة مغايرة تثبت حقيقة عدم الإطلاق. وهو أمر إنْ دلّ على شيء فإنما يدل على الأثر العميق الذي تحدثه تمايزات الواقع من نتائج وأحكام مختلفة. وعليه لا يمكن فهم الخطاب الديني فهماً صحيحاً ومتسقاً ما لم يتم الأخذ بإعتبارات النهج الوقائعي، وهو النهج الكاشف عن أثر الدلالات الواقعية التي تعمل على فك الإطلاق اللفظي للنص وتحويله إلى نمط من الإجراء النسبي. مما يؤكد خطأ النهج الذي تبنّته الدائرة البيانية للنظام المعياري، فما صوّرته هذه الدائرة من تحنيط قضايا الأحكام لا يدل عليه نهج الخطاب وممارسته أبداً.

نعم يمكن أن يقال بهذا الصدد أن ما شهدته السيرة النبوية من تنويعات هي حالات مقررة لا تعارض الأصل العام من الجزية والصغار، كما يحصل في حالات التخصيص والتقييد. الأمر الذي يبعث على التوقف عند دائرة ما شهدته السيرة وما نطقت به النصوص كما هو لازم النهج الماهوي.

لكن حقيقة الأمر أنه لولا تجددات الواقع وتغايراته ما ظهر التنويع والمغايرة للأحكام المخالفة للأصل المعتمد كالجزية والصغار. فلولا مثل هذه التجددات ما كنّا نرى تنويعاً ولا مغايرة للأحكام.

والقاعدة العامة المستمدة من هذا المبدأ هي أنه يجب أن يكون الواقع أساس بناء الأحكام وتنويعها، لا سيما عند حدوث تحولات جوهرية ينقلب فيها الحال من حضارة إلى أخرى، شريطة أن يتم ذلك تحت مظلة المقاصد العامة للتشريع.

---

[354] إبن الهمام: فتح القدير، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأولى، 1389هـ - 1907م، ج6، ص46-47.

[355] السرخسي: المبسوط، مطبعة السعادة، مصر، 1324هـ، ج10، ص87-97.

[356] انظر حول ما سبق المصادر التالية: أحكام القرآن لابن العربي، ج2، ص923-924. والجامع للقرطبي، ج8، ص113. وأحكام الذميين، ص143-144. وجواهر الكلام، ج21، ص227.

[357] المقنعة، ص269.

وعليه نتسائل: كيف يُسند الحكم ويستصحب من حضارة إلى أخرى مغايرة؛ كالذي يتبناه النهج الماهوي؟! فعلى سبيل الفرض، لو قُدّر للنبي (ص) أن يعيش بيننا اليوم، فهل سيحافظ على نفس الأحكام المنزلة قبل أكثر من (1400 سنة)، رغم عمق التطور الحضاري؟ وهل أن تغيرات الأحكام التي حدثت خلال عصر النص لا علاقة لها بأثر الواقع؟ وإذا كان الأمر هكذا فما هو مبرر التغاير والعمل بالأحكام المعارضة ونسخها أو تأجيلها؟

ونعتقد بأن هذه التساؤلات لا تملك إجابة شافية لدى الدائرة البيانية أو النظام المعياري. فأقصى ما يمكن أن يجاب عليه هو التركيز على النهج التعبدي، ولو بمصادرة الواقع وإلغاء كل من العقل والوجدان.

ونحن إذا ما عوّلنا على ما سلّم به العديد من العلماء طبقاً لما نصّ عليه إبن حجر العسقلاني في (فتح الباري) من أن الحكمة في وضع الجزية تكمن في ‹‹أن الذل الذي يلحقهم يحملهم على الدخول في الإسلام مع ما في مخالطة المسلمين من الاطلاع على محاسن الإسلام››[358]، فإذا ما عوّلنا على ذلك الإعتبار من الحكمة والقصد؛ يصبح من الجلي أن المسلك الذي تحدث عنه العسقلاني ليس مسلكاً ثابتاً يحقق من خلاله الحكمة المذكورة. إذ لا يمكن الإدعاء والطمأنينة بأن وضع الجزية وما يلحق أهل الذمة من الذل سوف يحملهم على الدخول في الإسلام بشكل دائم مهما كانت الظروف. فإذا ما كان هذا الدواء ينفع في سياقات تاريخية معينة؛ فإنه لا ينفع في ظروف أخرى؛ كحياتنا المعاصرة. وبالتالي كيف يصح الإطلاق وتعميم الوسائل على حالات الواقع المتجدد والمتغاير بلا نهاية أو حدود؟! فمثلاً ماذا نتوقع أن تكون النتيجة فيما لو أُجري مثل هذا التمايز بين المسلمين وأهل الذمة في أوطاننا الحالية، مع شيوع فكرة الأوطان والمساواة والحريات العامة وأخذ سائر الظروف الإجتماعية والسياسية بعين الإعتبار؟!

بقي أن نقول بأن فكرة التمايز طبقاً للحدود العقائدية هي فكرة مبررة تماماً في زمن الرسالة وما قبلها وبعدها. فهي إحدى الأساليب الإجرائية التي حافظت على تماسك الجماعة وديمومتها، لكنها ليست الاسلوب الوحيد للتعامل والتطبيق. فمثلاً كان التمايز القبلي هو التمايز الشائع في الوسط العربي وعدد من الأوساط قبل عصر الرسالة. وحالياً نجد فكرة الأوطان بحدودها الجغرافية هي الاسلوب المتبع للحفاظ على وحدة الجماعة. وهو اسلوب لا بد أن يقوم بدوره على التمايز في الحقوق والواجبات بين ذلك الذي ينتمي إلى البلد وغيره من الغرباء الوافدين. مع ذلك فليس بوسعنا الادعاء بأن هذا الاسلوب أو ما سبقه هو أفضل الأساليب المتبعة، فذلك يتوقف على الإعتبارات التاريخية وما يلزمها من إمكانات وقدرات. وكما هو ملاحظ فإن مثل هذه الأساليب تظل تمايزية ليس بمقدورها إنهاء التغاير والقضاء عليه. وحتى لو قدرنا إمكانية أن تكون هناك وحدة بشرية تتجاوز فكرة الأوطان كما يتمناها الكثير منّا؛ فلا بد من أن تحصل جملة من التمايزات تفرضها تغايرات الظروف والإعتبارات الثقافية من منطقة لأخرى.

وينبغي الأخذ بعين الإعتبار أن الأوطان تُبنى وتُهدم.. وعندما تُهدم لا تعود.. ويبقى التحدي الدائم منذ آدم وحتى اليوم هو بناء الإنسان..

مع هذا فقد عرفنا بأن الخطاب الديني لم يتخذ أساليب (ممطلقة) للتمايز. فالممارسة المطروحة، كما في الجزية والصغار، وجدتْ لها خرقاً من ذات التشريع، وذلك عند لحاظ الولاء وعدم العداء من الطوائف الدينية الأخرى، مثلما دلّت عليه حالات انخراط الذميين في صفوف الجيش الإسلامي. فهي ظاهرة دالة على الولاء والنصرة والمودة، لذلك قوبلت برفع الجزية والصغار.

---

[358] محمد بن عبد الرحمن الحطاب: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1398هـ - 1987م، ج3، ص380. ونيل الأوطار، ج8، ص215.

وتشير هذه الدلالة إلى أنه من غير الممكن إتخاذ حكم الجزية والصغار بمعزل عن فهم الواقع. بمعنى أن هذين الحكمين قد تشكلا بفعل طبيعة ما كان عليه السياق الظرفي أو التاريخي. وبالتالي فلا ضرورة تقتضي الحفاظ عليهما أو على الجمع بينهما. فلا مانع - إذاً - من أن يُكتفى بالجزية كضريبة قبال الحماية من غير صغار؛ إن قدّرنا معنى الأخير بأنه شكل من الإذلال كما هو الظاهر، وذلك عند ضمان الولاء وعدم العدوان.

وبعبارة أخرى، إننا لو اعتبرنا الجزية تفرض تبعاً للحماية التي تقوم بها الدولة الإسلامية لرعاياها من الذميين كما اتضح لنا من قبل؛ فإن الأمر مع الصغار شيء مختلف. إذ ورد الحكم الأخير كردّ على ما بدأه أهل الكتاب من محاربة وتربص وعداء، كالذي تشير إليه العديد من نصوص الخطاب فضلاً عن السيرة.

فقد نزلت الآية في الظرف الخاص بغزوة تبوك مع الروم، وهم الذين رفعوا شعار المسيحية من غير الإلتزام بها. صحيح أنه ورد في الآية تنديد بالصفات العقائدية التي التزم بها أهل الكتاب، لكن من الواضح أنه لا يراد من ذلك ذات العقائد، بدلالة أن أهل الشرك أخس حالاً منهم ومع هذا فإن مقاتلتهم كانت لأغراض وقائية أو دفاعية كما عرفنا، فكيف الحال مع أهل الكتاب الذين تربطهم بالمؤمنين وشائج عقائدية من الإيمان بالتوحيد – إجمالاً - والرسل واليوم الآخر؟

لهذا قدّم المفسرون وجهين من الجواب عن علة وصف الآية بأنهم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، كما يطلعنا على ذلك الماوردي: أحدهما هو أنهم وإن أقروا بالله وباليوم الآخر إلا أنهم لم يقروا بحقوقه، فكانوا كمن لم يقر به. والآخر هو لأجل الكفر بنعمته تعالى فوصفهم بذلك[359]. أما وصفهم بأنهم لا يحرمون ما حرم الله ورسوله ففيه وجهان كما أشار الماوردي: أحدهما ما أمر الله تعالى بنسخه من شرائعهم. والآخر ما أحله لهم وحرمه عليهم بحسب ما جاء في كتبهم. وكذا فإن وصفهم بأنهم لا يدينون دين الحق، والمقصود بالحق هنا هو الله، ففي الآية وجهان: الأول العمل بما في التوراة والانجيل، والثاني الدخول في دين الإسلام[360].

فقد يفهم مما سبق، أن الآية كانت بصدد إظهار تناقض ما عليه أهل الكتاب، أي التناقض بين إعتقاداتهم التوحيدية من جانب، وبين ممارساتهم السلوكية من جانب آخر. فقد يُقصد بعدم الإيمان بالله واليوم الآخر هو الإيمان الذي يمنعهم من العدوان والإعتداء تبعاً للخوف من حسابه وعقابه. وكذا حيث وصفتهم الآية بأنهم لا يحرمون ما حرمه الله ورسوله، وهو أنهم لم يحرموا الإعتداء بمثل ما عليه المسيحية من الصفاء؛ كإتخاذها مبدأ (من ضربك على خدك الأيمن فأدر له خدك الأيسر)، وليس القتال مشروعاً في ملتهم. كما إن الآية وصفتهم بأنهم لا يدينون بدين الحق، وذلك بإعتبارهم لا يدينون بدين الله من الإستقامة والإعتدال وعدم الإعتداء كالذي سلكته الديانات التوحيدية. لذا فالآية بصدد الكشف عن عورة أولئك الذين ادعوا الإيمان بالمسيحية وهم غارقون بالوثنية والجاهلية، فحالهم حال أحفادهم من الصليبيين الذين رفعوا شعار الحرب المقدسة ظلماً وزوراً، خلافاً لوصايا دينهم. أما ما يخص اليهود فالأمر أوضح من أن يدوّن في مقال، لشدة ما ظهر منهم من عداء ونكث وتولي للمشركين، فكانوا بذلك على خلاف ما جاء عندهم في التوراة، كما أشارت إليه الكثير من الآيات فضلاً عن السيرة النبوية[361].

لهذا ظهرت بعض الآثار من النصوص تحذر من توليهم والتودد اليهم، كما هو الحال في قوله تعالى: ((يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم

---

[359] تفسير الماوردي، ج2، ص350.

[360] تفسير الماوردي، ج2، ص350-351. والأحكام السلطانية، ص182.

[361] لاحظ بهذا الصدد: عبد المتعال الصعيدي: رأي في آية من آيات القتال، رسالة الإسلام، مؤسسة الطبع والنشر في الاستانة الرضوية، 1411هـ - 1991م، ج9، ص189 وما بعدها، وص304 وما بعدها.

فإنه منهم إن الله لا يهدي القوم الظالمين، فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسروا في أنفسهم نادمين))[362]، وقوله: ((يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء، واتقوا الله إن كنتم مؤمنين))[363]، وقوله: ((يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون اليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق يخرجون الرسول وإياكم..))[364].

ولا شك أن هذا التحذير يدل على مواصفات الشر التي أبدتها جماعات أهل الكتاب والمشركين ضد دين الحق وأهله، كالذي يشير إليه ما جاء من ذكر لأسباب نزول تلك الآيات على ما نقلته التفاسير الإسلامية[365]. لهذا فهو لا يعد حكماً مطلقاً غير قابل للإنفتاح كما حاول النظام المعياري تصويره، وذلك بتحويل ظاهر الإطلاق اللفظي للنص إلى شكل مغلق من المعنى بحسب النهج الماهوي، كالذي ذكره القرافي محاولاً الجمع بين ما ورد من النص في منعه للموالاة والمودة للكافرين، ومنهم أهل الكتاب، وبين ما دلّ عليه نص آخر يأمر ببرّهم، مثل قوله تعالى: ((لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم)).. وقال النبي: استوصوا بأهل الذمة خيراً. واعتبر أن الجمع بين مثل هذه النصوص هو أن الإحسان لأهل الذمة مطلوب، وأن التودد والموالاة منهي عنهما، أي أن نبرهم بكل أمر لا يكون ظاهره دالاً على مودة القلوب[366].

وهو أمر غير حاسم لدى علماء السلف، إذ جاء في قوله تعالى: ((لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حادّ الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو اخوانهم أو عشيرتهم))[367]، وقيل فيه ثلاثة أوجه: أحدها من حارب الله ورسوله، كما قاله قتادة والفراء. والثاني من خالف الله ورسوله كما قاله الكلبي. والثالث من عادى الله ورسوله كما قاله مقاتل[368]. كما ورد في آية الممتحنة قوله تعالى: ((عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة))[369]، أي يجعل محبة بعد البغضة، ومودة بعد النفرة، وإلفة بعد الفرقة[370]، وورد أن المقصود بهم قولان: أحدهما أهل مكة حين أسلموا عام الفتح فكانت هي المودة التي صارت بينهم وبين المسلمين، كما قاله إبن زيد. والثاني أنه إسلام أبي سفيان. وفي مودته التي صارت منه قولان: أحدهما تزويج النبي (ص) بأم حبيبة بنت أبي سفيان فكانت هذه مودة بينه وبين أبي سفيان، كما قاله مقاتل. والثاني أن النبي (ص) استعمل أبا سفيان على بعض اليمن فلما قبض رسول الله أقبل فلقى ذا الحمار مرتداً، فقاتله فكان أول من قاتل في الردة وجاهد عن الدين، فكانت هذه المودة، كما قاله الزهري[371].

---

362 المائدة/51-52.

363 المائدة/57.

364 الممتحنة/1.

365 انظر مثلاً: تفسير الماوردي، ج2، ص46، وج5، ص516. وتفسير إبن كثير، ج2، ص82، وج4، ص364. ومجمع البيان، ج3، ص354، وج9، ص445.

366 الفروق، ج3، ص14-16.

367 المجادلة/22.

368 أُختلف فيمن نزل فيه الشطر الأخير من الآية على ثلاثة أقاويل: أحدها ما قاله إبن شوذب من أنها نزلت في أبي عبيدة بن الجراح الذي قتل أباه الجراح يوم بدر، إذ تصدى له هذا الأخير وجعل أبو عبيدة يحيد عنه، فلما أكثر قصد إليه أبو عبيدة فقتله. وروى سعيد بن عبد العزيز عن عمر بن الخطاب أنه قال: لو كان أبو عبيدة حياً لاستخلفته، قال سعيد: وفيه نزلت هذه الآية (تفسير الماوردي ج4، ص204. كذلك: تفسير إبن كثير، ج4، ص329).

369 الممتحنة/7.

370 تفسير إبن كثير، ج4، ص348.

371 تفسير الماوردي، ج4، ص222.

فكما نلاحظ أن هذا الخلاف في التفسير يجعل من الحكم الخاص بعدم المودة لأهل الكتاب والمشركين أمراً غير حاسم[372]. مع أن بعض الآيات لا تبدي عتاباً أو نهياً للحب الذي يكنه المؤمنون لبعض الكافرين والمنافقين رغم كيدهم وبغضهم، ومن ذلك قوله تعالى: ((يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بِطانة من دونكم لا يألونكم خبالاً، ودّوا ما عنتم. قد بدت البغضاء من أفواههم وما تُخفى صدورهم أكبر، قد بيّنا لكم الآيات إن كنتم تعقلون. هاءَنتم أُولاء تحبونهم ولا يحبونكم وتؤمنون بالكتاب كله، وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضّوا عليكم الأنامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور))[373]، وهي من الآيات التي ذكر العديد من المفسرين أنها نزلت في اليهود المجاورين للمسلمين في الحجاز[374]. فأي عظمة وتسامح أبلغ من هذا؟!

بل ماذا نقول فيما تصرح به آية (آل عمران/ 67) من حب الله للمتقين وهي بصدد الحديث عن أمانة بعض من أهل الكتاب، حيث يقول الله تعالى: ((ومن أهل الكتاب من أن تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من أن تأمنه بدينار لا يؤده اليك إلا ما دمت عليه قائماً ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون. بلى من أوفى بعهده واتقى فإن الله يحب المتقين))[375]؟! وماذا نقول في تحليل القرآن للزواج من الكتابيات كما في قوله تعالى: ((اليوم أحلّ لكم الطّيّبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم وطعامكم حلّ لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهنّ أجورهنّ محصنين غير مسافحين ولا متّخذي أخدان))[376]، مع أن من شأن الزواج أن تسود فيه المودة والرحمة بصريح قوله تعالى: ((ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون))[377]؟!

هكذا يتضح مما سبق بأن مورد النفرة التي دلت عليها بعض النصوص كان بصدد ما جاء من جحود وعداء ومحاربة للمسلمين من قبل المشركين وأهل الكتاب، وهو أمر يختلف فيه الحال من وضع إلى آخر، ومن واقع إلى غيره.

ونفس الأمر ينطبق على الموالاة. فلعل من الواضح أن ما تنهى عنه الآيات السابقة من الموالاة إنما هو لإعتبارات العداء لا لمجرد الإعتقاد، بدلالة ما ورد من نص بعد آية البرّ، وذلك بقوله تعالى: ((لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين... إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تَوَّالوهم، ومن تولّهم فأولئك هم الظالمون))[378]. فالأمر بعدم الموالاة جاء مخصوصاً بالفئة الثانية دون الأولى. أما من حيث السيرة فمن المسلّم به أن النبي قد اعتمد على بعض من المشركين الموثوقين في نقل الأخبار، لذلك أجاز بعض العلماء، ومنهم إبن القيم، الإستعانة بالمشرك المأمون في الجهاد عند الحاجة، لأن فيه من المصلحة بكونه اقرب إلى الإختلاط بالعدو، وأخذ أخبارهم[379].

---

372 بل يمكن القول إننا لو سلمنا بعدم جواز التودد لغير المسلم على إطلاق كما يرى القرافي؛ لكان لا يسعنا أن نأخذ ببعض النصوص من قبيل ما ورد عن الإمام علي في وصيته لمالك الأشتر كما سبق ذكره: ‹‹واشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم.. فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق››.

373 آل عمران/118-119.

374 جاء عن إبن جرير قوله: ‹‹في هذه الآية إبانة من الله عز وجل عن حال الفريقين، أعني المؤمنين والكافرين، ورحمة أهل الإيمان ورأفتهم بأهل الخلاف لهم، وقساوة قلوب أولئك وغلظتهم على أهل الإيمان، كما حدثنا بشر قال حدثنا يزيد قال حدثنا سعيد عن قتادة: قوله ((هاءَنتم أُولاء تحبونهم ولا يحبونكم وتؤمنون بالكتاب كله))، فوالله أن المؤمن ليحب المنافق ويأوي إليه ويرحمه›› (تفسير المنار، ج4، ص90).

375 آل عمران/75-76.

376 المائدة/5.

377 الروم/21.

378 الممتحنة/8-9.

379 زاد المعاد، ج3، ص301.

أخيراً نتساءل: هل يُعقل وجداناً القول بعدم جواز الإستعانة ببعض من أهل الكتاب عند الشروع بإزالة حاكم طاغية مسلم، إذا ما احتيج اليهم وأبدوا أمانتهم وصدقهم في الإعانة؟! كما هل يعقل أن يقال إنه لا يجوز اللجوء والإحتماء بفريق من أهل الكتاب رغم مسيس الحاجة لإنقاذ جماعة مؤمنة من بطش سلطان مسلم جائر[380]؟!

***

ننتهي مما سبق إلى عدد من النتائج كالتالي:

1- إن قانون الجزية ليس إلزامياً، حيث أنه في عصر النص لم يكن ملزماً فكيف الحال بما بعده من العصور.

2- لو كان فهمنا للجزية هي أنها ضريبة بدل النصرة والحماية، فإن قوانين المواطنة الحالية التي تقرها الدول يمكن أن تكون عوضاً عنها.

3- إن التمايز بحسب الإعتبارات الدينية في المجتمعات وقت عصر النص كان عرفاً سائداً تترتب عليه الكثير من النتائج، في حين أصبح التمايز في الوقت الحاضر قائماً على المواطنة، حيث يترتب عليها هي الأخرى الكثير من النتائج، وبحسب الإعتبارات الحالية يصبح التعويل على التمايز الديني اسلوباً لا يتسق وطبيعة التطورات التي أفرزها الواقع الحديث، فهو يلقي بكثير من المشاكل الإجتماعية والسياسية ولا يخدم الفكرة الدينية ومقاصدها. وربما أول قرار بهذا الشأن هو قانون الجنسية العثماني (عام 1869م)، والذي ينصّ على أن المسلم غير العثماني يعد أجنبياً وفقاً للبعد الوطني.

4- إن ما يفسر حكم الجزية والصغار، مع غيره من الأحكام المعارضة، هو تمايزات الواقع وما يتحكم بها من مقاصد الشرع وعلى رأسها مبدأ العدل. وبالتالي تتمثل المحاور الرئيسية للتعامل مع الأحكام بكل من النص والواقع والمقاصد، وهو الأمر الذي يستهدفه النهج الوقائعي خلافاً لنظيره الماهوي. فرغم تعدد الفهم الذي تقيمه الدائرة البيانية حول التعامل مع أهل الكتاب طبقاً لقانون الجزية ومبدأ الصغار؛ إلا أنها غارقة في المعنى الماهوي الذي يجعل من دلالة النص مغلقة ومطلقة لا تقبل الفك ولا الإنفتاح. فليس في الأفق ما يعوّل عليه من دلالة أخرى، كتلك المستمدة من الواقع مثلاً.

مع هذا فقد تجاوز العصر الحديث تلك الأحكام المتبناة من قبل النظام المعياري أو الدائرة البيانية، لضغط الحاجات الزمنية والواقع، بل أخذت التصورات الحديثة تشيد بالمواطنة والمساواة بين المسلم وغيره، لا سيما وقد أصبح المجتمع ليس دينياً خالصاً كما في السابق، فلروح العصر أثرها في التفكير كما أشرنا من قبل، الأمر الذي جعل الكثير يتحرك نحو إعادة النظر والتخفيف من الحدة التي رسمها ذلك النظام، والتي أصبحت اليوم من أعظم المعيقات التي تواجه حركة البناء الإجتماعي.

وسبق للآلوسي أن ذكر الآراء الفقهية حول الصغار ورآها تؤكد على الإذلال والإهانة، ثم قال بالحرف الواحد: ‹‹وكل الأقوال لم نر اليوم لها أثراً، لأن أهل الذمة فيه قد امتازوا على المسلمين

---

[380] يقول المرحوم محمد رشيد رضا بهذا الصدد: ‹‹يزعم الذين يقولون في الدين بغير علم، ويفسرون القرآن بالهوى في الرأي، أن آية آل عمران وما في معناها من النهي العام والخاص كقوله تعالى: ((يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء)) يدل على أنه لا يجوز للمسلمين أن يحالفوا أو يتفقوا مع غيرهم، وأن كان الحلف أو الاتفاق لمصلحتهم، وفاتهم أن النبي (ص) كان محالفاً لخزاعة وهم على شركهم، بل يزعم بعض المتحمسين في الدين على جهل أنه لا يجوز للمسلم أن يحسن معاملة غير المسلم أو معاشرته أو يثق به في أمر من الأمور، وقد جاءتنا ونحن نكتب في هذه المسألة إحدى الصحف فرأينا في أخبارها البرقية أن الأفغانيين المتعصبين ساخطون على أميرهم أن عاشر الانجليز في الهند وواكلهم ولبس زي الافرنج، وأنهم عقدوا إجتماعاً حكموا فيه بكفره ووجوب خلعه من الإمارة، فأرسلت الجنود لتفريق شملهم. فأمثال هؤلاء المتحمسين الجاهلين أضر الخلق بالإسلام والمسلمين، بل أبعد عن حقيقته من سائر العالمين، وماذا فهم أمثال أولئك الأفغانيين من القرآن على عجمتهم وجهلهم بأساليبه وبعمل الصدر الأول به›› (تفسير المنار، ج3، ص277-278).

والأمر لله عز وجل. حتى أنه قبل منهم ارسال الجزية على يد نائب منهم، وأصح الروايات أنه لا يقبل ذلك منهم، بل يكلفون أن يأتوا بها بأنفسهم مشاة غير راكبين، وكل ذلك من ضعف الإسلام...››[381].

كما سبق للحكومة العثمانية أن سحبت قرارها حول عقد الذمة وإيجاب الجزية، خلافاً لصراحة النص القرآني وقطعيته. ففي (عام 1839م) اصدر السلطان عبد الحميد أول بيان للتسوية بين جميع الخاضعين إلى حكم السلطنة من أتباع الأديان، وفي أثناء حرب القرم (عام 1856م) أصدر السلطان بياناً إضافياً أكد فيه عزمه على تحقيق السعادة لأجل الجميع بتكريس الضمانات الممنوحة بموجب القرارات السابقة وجميع الامتيازات الروحية للطوائف غير المسلمة. لذلك منع التفرقة والتمايز في الدين واللغة والعرق لكل من: توزيع وظائف الدولة والالتحاق بالمدارس والخدمة العسكرية ودفع الضرائب[382]. وقد نحت مختلف دساتير الدول الإسلامية في عصرنا الحالي إلى الإقرار بهذه المساواة طبقاً لمفهوم المواطنة التي حلّت محل التمايزات الدينية، بما فيها تلك التي سعت إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، مثل ايران والسودان.

وظهرت الكثير من الكتابات التي تبرر لهذا المنطق الجديد، رغم خلوها من التنظير الخاص بعلاقة الخطاب بالواقع. وأصبح من الطبيعي أن يتخلى المحدثون عن منطق (الصغار) المتضمن للإهانة والتحقير كما تنص علية آية الجزية وتمسك به السلف طيلة القرون الماضية. كما من الطبيعي أن نجد جملة من المفكرين يبحثون عن المبررات التي تلغي التمايز بين المسلمين وغيرهم. فبعض المفكرين يبحث عن الوثائق التي تثبت المساواة والمواطنة بين المسلم وغيره من أهل الكتاب[383]، وبعض آخر يرى أن عدم المساواة بين المسلم وغيره في حقوق المواطنة ليست من جوهر الدين وضروراته، بل هي مسألة إجتهادية[384]. كما يرى بعض ثالث أن الجزية مجرد مقدار من المال يصالح عليها أهل الكتاب في بلدهم، فهي بالتالي ليست أكثر من ضريبة المواطنة يؤدونها معترفين بسيادة المسلمين وبدخولهم تحت سلطة دولة الإسلام[385]. كما يشيد بعض رابع بالمواطنة والمساواة في الحقوق مع المسيحيين في الوقت الحاضر[386].

ومن المفسرين المعاصرين من سعى إلى توظيف بعض المعاني اللغوية للصغار ليخرج بنتيجة ليس فيها ما يقتضي الإذلال والتحقير، كالذي لجأ إليه العلامة الطباطبائي في (الميزان)؛ خدمة للحاضر وتبريراً للواقع الحديث، وذلك على خلاف ما استقر عليه علماء كل من الإتجاهين السني والشيعي. فقد قام بتفسير آية الصغار ((وهم صاغرون)) طبقاً للمعنى اللغوي وبعيداً عن السياق الدلالي، فنقل ما يقوله الراغب الاصفهاني: يقال صِغَر صِغراً يعني فيما هو ضد الكبير، لكن صَغَر صغاراً فإن له معنى في الذلة. من هنا اعتبر الطباطبائي أن ظاهر الآية هو المعنى الأول ‹‹لا أهانتهم والسخرية بهم من جانب المسلمين أو أولياء الحكومة الدينية، فإن هذا مما لا يحتمله السكينة والوقار الإسلامي››. وبالتالي فمعنى صغار أهل الذمة هو ‹‹خضوعهم للسنة الإسلامية.. فلا يكافؤوا

---

[381] روح المعاني، ج10، ص79.

[382] الحوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص65 و67.

[383] لاحظ: ورقة عمل عبد العزيز الدوري (ملاحظات حول الحوار القومي الديني)، ص46. وورقة عمل محمد عابد الجابري (حول الحوار القومي ـ الديني) ص70، ضمن ندوة الحوار القومي ـ الديني، نشر مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، الطبعة الأولى، 1989م.

[384] لاحظ ورقة عمل الجابري السابقة، ص70.

[385] لاحظ ورقة عمل طارق البشري (حول العروبة والإسلام)، المصدر السابق، ص41. كذلك مقدمة صبحي الصالح لكتاب أحكام أهل الذمة.

[386] محمد الغزالي: تطبيق الشريعة حل لأزمة الاستعمار التشريعي في بلادنا، مجلة منبر الحوار، العدد 13، 1410هـ - 1989م، ص19.

المسلمين ولا يبارزوهم بشخصية مستقلة حرة..››[387]. وقريب من ذلك ما رآه الشيخ المنتظري، حيث اعتبر أن ما مذكور من فتاوى وتفاسير تتضمن الإهانة لأهل الذمة هو مما لا يناسب ثقافة الإسلام، ولا كان معروفاً عن النبي والأئمة[388].

ويلاحظ أن ما أورده الطباطبائي يقترب من المعنى الذي أراده إبن القيم كما عرفنا، سوى أن إبن القيم فسّر الصغار بما لا يخرج عن معنى الإذلال والإستخفاف، والذي تجاهله المرحوم صبحي الصالح في مقدمته وتعليقه مكتفياً بما نصّ عليه إبن القيم من معنى لا يفضي إلى امتهان كرامة الذمي. فمثلاً إنه علّق على كلام إبن القيم الذي سبق ذكره فقال: ‹‹رحم الله إبن القيم، فقد أدرك بثاقب فكره وفهمه الصحيح للإسلام، أن امتهان الذمي ينافي سماحة هذا الدين؛ فلم يفسّر الصغار إلا بإلتزام أحكام الله، وصرح بأن كثيراً من أقوال الناس في تفسير الصغار هو مما لا دليل عليه››[389].

مع ذلك فمثلما لا يمكن أن نستصحب حكم المسلك البياني وهو يحاول أن ينزع على الخطاب الديني طابعاً ‹‹منطقياً›› صارماً بحسب النهج الماهوي؛ فكذلك لسنا على استعداد لأن ننجر نحو التبريرات التي أفرزتها الظروف الحالية والتي تضيف هي الأخرى أحكاماً مطلقة في قبال الأحكام المطلقة للمسلك البياني. فلا يمكن فهم الموقف إلا بفهم الخطاب والواقع معاً. فتقصير المسلك البياني يتمثل في تجاهله لإعتبارات الواقع ودلالات المقاصد التي تحيط بالنص عموماً وخصوصاً، هنا وهناك. بينما تقصير أغلب التيارات الجديدة التي أفرزها التطور الحضاري الحديث هو أنها لم تنشغل بفهم الخطاب من ذاته، إذ لجأت بحكم تأثرها بالواقع المعاش إلى إسقاط التبريرات وفق ما صادفته من حاجات زمنية ملحة.

5- تبعاً لما مرّ معنا يعتبر الكفر، من حيث كونه ماهية كلية، مصدراً قد قصده الشرع بالمحاربة المطلقة. لكن حيث أنه يتحد ويتلبس بعناوين أخرى على أرض الواقع، لذا تلونت المعاملة الشرعية معه وتباينت تبعاً لعناوين الإتحاد. فقد يتلبس بالعدوان والتحريض، أو بعدمهما، كما قد يتحد بالنسوة والشيخوخة، أو الأبوة والأُمومة، وكل ذلك يبعث على مغايرة التعامل، كالذي لجأ إليه الخطاب الديني، ومن ذلك قوله تعالى: ((وإن جاهداك على أن تُشرك بي ما ليس لك به علم فلا تُطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً))[390].

ويمكن أن يقال الأمر نفسه في التمييز بين الكفر المتلبس بالإستغلال والفساد وسائر ضروب الظلم، وبين ذلك الساكن الذي لا يؤدي مثل هذا الدور، فشتان بين رؤوس الكفر من الطغاة الجبابرة، وبين غيرهم من المستضعفين من الناس. هكذا يلاحظ أن تعامل الخطاب مع الماهيات المجردة هو تعامل ثابت لا يتغير، لكنه في الوقت ذاته يراعي ملابساتها الخارجية، فوقائع الماهيات أو المصاديق ليست معزولة عن الوقائع الأخرى التي تتحد معها وتجعلها مورداً للمواقف المختلفة بحسب ما عليها من تغايرات. وهو ما نعنيه بالظاهرة النسبية لتعامل الخطاب الديني، مما يؤكد خطأ التصور التقليدي الذي ‹‹يمطلق›› الظرف ليطبّق عليه ظاهرة القياس أو ‹‹الإستصحاب›› التي تثبت عين الحكم بإطلاقه وإغلاقه.

النموذج الثالث

إن حلّ التعارضات الإطلاقية لا يصدق فقط على الأحكام التكليفية التي نطق بها الخطاب كما رأينا، بل يصدق أيضاً على ما ذُكر من أوصاف وأحكام غيبية تلوح المشخصات الخارجية. ولعل

---

387 الميزان، ج9، ص242.
388 دراسات في ولاية الفقيه، ج3، ص470.
389 أحكام أهل الذمة، هامش، ص24.
390 لقمان/15.

أبرز مثال على ذلك ما جاء في قوله تعالى: ((ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يُقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين))[391]. ففي الآية مستويان من الإطلاق، أحدهما ما جاء في الشطر الأول من الآية، وهو قوله تعالى ((ومن يبتغ غير الإسلام ديناً))، والآخر قوله تعالى: ((فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين)). ويمكن معالجة المستويين من الإطلاق، من خلال البحث في محورين، ترد في كل منهما بعض الإحتمالات التي تقابل الإطلاق المناط به كالتالي:

المحور الموضوعي: إذ يمكن أن نتساءل: هل يجوز التمسك بالإطلاق الوارد في الآية وتطبيقه على كل من لم يدخل الإسلام بأي نحو كان، أو لا يصح التمسك بهذا الإطلاق، مما يجعل المصاديق ليست عامة وكلية وإنما عبارة عن جماعات لم تعينهم الآية بالتشخيص؟ وبعبارة أخرى هل أن الحكم بالخسران وعدم القبول يلوح كل من لم يدخل الإسلام أم بعضهم؟

المحور الحكمي: إذ قد يقال إنه سواء فرضنا أن الآية تصدق على جماعات بعينها أو على كل من لم يدخل الإسلام قاطبة، لكن هل يصح التمسك بالإطلاق الحكمي من الخسارة وعدم القبول، أم هناك دلالة أخرى تجعل من الخسارة وعدم القبول نسبيين، كإن يصدقان في موارد دون أخرى؟

المحور الموضوعي

يلاحظ في هذا المحور أن هناك عدداً من الآيات تعارض الإطلاق الوارد في النص الآنف الذكر، كتلك التي تبدي أن الله يتقبل الأعمال الصالحة بإطلاق تارة، ومن غير المسلمين بالتحديد تارة أخرى.

دعنا في البداية نذكر مستويات من التصوير الخطابي لغير المسلمين. فهناك آيات تبدي مدحاً لبعض من الكتابيين لِما يمتازون به من صفات، أهمها قبول الحق والتصديق به عند سماعه. فالمدح عام ومقصود للصفات ذاتها، بغض النظر عن علة نزول هذا المدح وهو إيمان البعض من أهل الكتاب بالدين الجديد. ومن ذلك قوله تعالى: ((لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا، ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى، ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون. وإذا سمعوا ما أُنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق، يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين. وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين. فأثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين))[392]، وقوله أيضاً: ((ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون. ضُربت عليهم الذلة أين ما ثقفوا.. ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير

---

[391] آل عمران/85.

[392] المائدة/82-85. ذُكر أن هناك قولين في تفسير قوله تعالى: ((ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى)): أحدهما أنها بصدد النجاشي وأصحابه لما أسلموا، قاله إبن عباس وسعيد بن جبير. والثاني أنها بصدد قوم من النصارى كانوا على الحق متمسكين بشريعة عيسى فلما بُعث محمد آمنوا به، وهو ما قاله قتادة (تفسير الماوردي، ج1، ص497). كما ذكر إبن كثير في تفسيرها بأنها معنية بالذين ‹‹زعموا أنهم نصارى من اتباع المسيح وعلى منهاج انجيله، فيهم مودة للإسلام وأهله في الجملة، وما ذاك إلا لما في قلوبهم، إذ كانوا على دين المسيح من الرقة والرأفة كما قال تعالى: ((وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية))، وفي كتابهم: من ضربك على خدك الأيمن فأدر له خدك الأيسر. وليس القتال مشروعاً في ملتهم، ولهذا قال تعالى: ((ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون))، أي يوجد فيهم القسيسون وهم خطباؤهم وعلماؤهم، وأحدهم قسيس وقس.. والرهبان جمع راهب وهو العابد مشتق من الرهبة وهي الخوف››. وقد ‹‹تضمن وصفهم بأن فيهم العلم والعبادة والتواضع، ثم وصفهم بالإنقياد للحق وإتّباعه والإنصاف، فقال: ((واذا سمعوا ما أُنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق))، أي مما عندهم من البشارة ببعثة محمد (ص)، يقولون ((ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين))››. لكنه نقل بصدد قوله تعالى: ((ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون)) ما ورد من الأخبار المروية عن سلمان الفارسي أنه قال في الآية: دع القسيسين في البيع والخرب أقرأني رسول الله ‹‹ذلك بأن منهم صديقين ورهباناً›› (تفسير إبن كثير، ج2، ص86).

حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون. ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله إناء الليل وهم يسجدون. يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين))[393]، وكذا قوله : ((ولو أنهم أقاموا التوراة والانجيل وما أُنزل اليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم، منهم أمة مقتصدة وكثير منهم ساء ما يعملون))[394].

والملفت للنظر في مثل هذه الآيات هو أن الخطاب الديني أولى خصوصية لذكر التمايزات الحاصلة بين أهل الكتاب أنفسهم، فبعضهم يتصف بالصدق والإيمان والمودة والخشوع.. فمع أن الثناء قد يلوح أولئك الذين آمنوا منهم بالدعوة الجديدة، إلا أن عنونتهم ضمن الإنتساب السابق؛ يوحي وكأنهم ما زالوا غير خارجين عن دينهم وأنهم مكرمون بنظر الدين الجديد. فهذه الخصوصية لا نجد لها ذكراً لسواهم من المشركين أو عبدة الأوثان. وعليه هل يُفهم من ذلك أن الخطاب يريد الكشف عن وجود جماعات آمنت بالرسالة الجديدة إلا أنها لم تنخرط ضمنها فبقيت على ما عليه من التعامل المزدوج، حيث الإيمان بالرسالة الجديدة والعمل وفق ما عليه الدين السابق؟ أي أنها رغم عدم انضمامها ضمن الجماعة المؤمنة فإنها حظيت بالتقدير والثناء ونُسبت إلى ما هي عليه من الدين الأول، كما هو الحال مع النجاشي الذي قيل إنه أسلم عن بعد، ومثل ذلك فرقة النصارى الموحدين (الآريوسيين). فربما يشير إلى هذا المعنى ما جاء في قوله تعالى: ((وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أُنزل اليكم وما أُنزل اليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمناً قليلاً أولئك لهم أجرهم عند ربهم، إن الله سريع الحساب))[395].

أو أن الأمر يفسّر على نحو آخر أقرب، وهو أنّ مردّ تلك الخصوصية يعود إلى أن الرسالة الجديدة كانت تستهدف في الأساس عبدة الأوثان من المشركين العرب لأنهم يشكلون أغلب سكان الجزيرة العربية، في حين إن غيرهم لم يكن مستهدفاً بمثل ما عليه أولئك، لقلتهم ولكونهم ينطلقون مع المؤمنين من منطلق المنافسة بإعتبارهم ذوي أساس وهدف مشتركين، مما يجعل الداخل في الإسلام منهم يحظى بذلك الإمتياز من الثناء وذكر ما ينتسب إليه.

او ربما كان الثناء والمدح لأولئك الذين بقوا على دينهم، لإخلاصهم واتباعهم التعاليم الصحيحة التي يجدونها في كتبهم، فهم يتلون ما عندهم من مناجاة الله ودعائه، ويقيمون صلاتهم التي عهدوها أو يتذللون لله تعالى بما عبّرت عنه الآية: ((وهم يسجدون)). وهذا ما اختاره الشيخ محمد عبده وتلميذه رشيد رضا[396].

وهناك نمط آخر من الآيات تبدي بإطلاقها قبول ما يصدر عن أهل الكتاب من الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح دون قيد ما تستلزمه الرسالة الجديدة وما تقتضيه. ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ((إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً

---

393 آل عمران/110-114. ذُكر بصدد الصفات الحسنة المشار إليها في مثل هذه الآيات بأنها موجودة في اليهود على القلة، كما وجدت في عبد الله بن سلام وأمثاله ممن آمن من أحبار اليهود ولم يبلغوا عشرة أنفس (تفسير إبن كثير، ج1، ص443).

394 المائدة/66.

395 آل عمران/119. ذكر في سبب نزولها قولان: الأول أنها نزلت في عبد الله بن سلام وغيره من مسلمة أهل الكتاب، وهو قول مجاهد وإبن جريج. والثاني أنها نزلت في النجاشي وأتباعه، وهو قول قتادة (تفسير الماوردي، ج1، ص357)، حيث ورد أنه لما مات النجاشي نعاه جبريل لرسول الله (ص) في اليوم الذي مات فيه، فقال الرسول لأصحابه: اخرجوا فصلوا على أخ لكم مات بغير أرضكم، فقالوا: ومن هو؟ فقال: النجاشي، فخرج الرسول إلى البقيع وكشف له من المدينة إلى أرض الحبشة، فأبصر سرير النجاشي وصلى عليه وكبر أربع تكبيرات واستغفر له وقال لأصحابه استغفروا له، فقال المنافقون انظروا إلى هذا يصلي على علج حبشي نصراني لم يره قط وليس على دينه، فانزل الله تعالى هذه الآية، كالذي قاله جابر بن عبد الله وأنس وإبن عباس وقتادة. وقال مجاهد وإبن جريج وإبن زيد: نزلت في مؤمني أهل الكتاب كلهم (أسباب النزول، ص93-94).

396 تفسير المنار، ج4، ص17-37.

فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون))[397]. وعلى شاكلتها قوله تعالى: ((إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون))[398]. فالآية بحسب ذاتها مطلقة وعامة غير مخصوصة بجماعة دون أخرى، لذلك عدها البعض منسوخة بآية (آل عمران/85)؛ تقديراً لما وجده فيهما من تعارض كما هو ظاهر، رغم أن القضية ليست من قضايا التكليف أو الأمر والنهي، بل من موارد الوعد والإخبار[399]. لكنها برأي الكثير من المفسرين تخص الأزمنة القديمة قبل مجيء الرسالة الجديدة، كل جماعة بحسب ما كُلّفوا به من دين. مما ينفي التعارض.

على أن الإطلاق الوارد في الموضعين يبقي المعارضة قائمة بينهما ما لم يتم حلها من خلال الإستعانة بدلالة أخرى مستقلة. لذا فهل هناك من ضرورة تلجأنا إلى الحل بما أشار إليه المفسرون من أن آية الوعد بالثواب لأهل الكتاب إنما كانت بصدد الأزمنة السابقة على الإسلام دون غيرها من الأزمنة الأخرى؟ فعلى هذا الفرض كيف نفسّر أمثال قوله تعالى: ((ومن أهل الكتاب من أن تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من أن تأمنه بدينار لا يؤده اليك إلا ما دمت عليه قائماً ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون. بلى من أوفى بعهده واتقى فإن الله يحب المتقين))[400]؟ فالآية الأخيرة تتجاوز خصوصيات الزمان والمكان، وتبدي ذلك المعنى من المعارضة الإطلاقية مع آية (آل عمران).

وعلى هذه الشاكلة قوله تعالى: ((وقالوا لن يدخل الجنّة إلا مَن كان هوداً أو نصارى تلك أمانيّهم قل هاتوا برهانكم إنْ كنتم صادقين، بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربّه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون، وقالت اليهود ليست النّصارى على شيء وقالت النّصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الّذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون)) [401]. كذلك قوله: ((إذ قالَ اللَّهُ يا عيسى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ ورافِعُكَ إِليَّ ومطَهِّرُكَ منَ الذين كَفَرُوا وجاعِلُ الذين اتَّبَعوكَ فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة ثُمَّ إِليَّ مرجِعُكم فَأَحكُمُ بينَكم فيما كنتم فيه تختلفون، فأَما الذين كفروا فَأُعَذِّبُهم عذاباً شديداً في الدنيا والآخرة وما لهم من ناصرين، وأَما الذين آمنوا وعمِلوا الصالحات فيوفِّيهِم أُجورَهم واللَّهُ لا يُحِبُّ الظالمين، ذلك نتلوه عليك من الآيات والذِّكْرِ الحكيم)) [402].

وفي قبال ما سبق هل يسعنا حل الإطلاق الوارد في آية (آل عمران) تبعاً للمعنى الوارد في النص بعدها مباشرة؟ حيث يقول تعالى: ((كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين. أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين))[403]؛ فيكون قصد الآية هو أولئك الذين خرجوا عن الإسلام وطلبوا غيره، دون علاقة بمن كان في الأصل خارج دائرة الإنتماء الإسلامي؟

---

397 البقرة/62.

398 المائدة/69.

399 إذ ذكر في الآية قولان: الأول أنها نزلت في سلمان الفارسي وأصحابه النصارى قبل مبعث الرسول. والثاني أنها منسوخة بقوله تعالى: ((ومن يبتغِ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين))، وهو قول إبن عباس (تفسير الماوردي، ج1، ص117-118).

400 آل عمران/75-76.

401 البقرة/111-113.

402 آل عمران/55-58.

403 آل عمران/86-87.

ويعتبر هذا التوجيه في قصد الآية قوياً جداً للسياق المتصل بين الآيات، وهو ينسجم تماماً مع المنهج الوقائعي. إذ كما عرفنا بأن النص يظل حاملاً لإنعكاسات واقع التنزيل وتأثيره، ومن ثم يمكن التعرف على معنى النص وفقاً لسياقه الدلالي.

وقد يقال إن الإسلام شامل لبقية الديانات السماوية بدلالة قوله تعالى: ((إنّ الدّين عند الله الإسلام))[404]. لكن يُضعِفه ما جاء بعد هذه الآية، وهو قوله تعالى: ((وقل لّلّذين أوتوا الكتاب والأمّيّين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وّإن تولّوا فإنّما عليك البلاغ والله بصير بالعباد))[405].

مهما يكن فالمشكلة لم تحل بعد، فهناك نصوص أخرى تؤيد الإطلاق الظاهر في آية آل عمران على ما يبدو. وبالتالي نتساءل: هل من الممكن حل مشكلة هذه الإطلاقات المتعارضة بدلالة أخرى تستمد هذه المرة لا من النص فقط؛ وإنما من الواقع وإعتبارات المقاصد والوجدان أيضاً؟

ابتداءاً دعنا نسلم جدلاً بأن فك الإطلاق وحلّه إنما يأتي من طرف آية (البقرة/62) وذلك فيما لو خصصناها بما قبل رسالة الإسلام. بل ودعنا نطرح سائر ما ورد من آيات تدعم آية آل عمران وتؤيدها، فلعلنا نجد فيها حلاً للمشكل. فهناك الكثير من الآيات التي تتوعد بالعذاب لأهل الكتاب والمشركين والكافرين، كما هو الحال في قوله تعالى:

((إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها أولئك هم شر البرية))[406].

وقوله: ((لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح إبن مريم، وقال المسيح يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرّم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار. لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة، وما من إله إلا إله واحد، وإنْ لم ينتهوا عما يقولون ليمسنّ الذين كفروا منهم عذاب أليم))[407]. وكذا قوله تعالى: ((إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ولو افتدى به، أولئك لهم عذاب أليم وما لهم من ناصرين))[408]. وقوله: ((إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين. خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم يُنظرون))[409].

فهذه الآيات تدعم وتؤيد بوضوح الإطلاق الوارد في آية (آل عمران). لكن في القبال هناك دلالات من نصوص أخرى تبدي القيود التي يصح عندها مثل تلك الأحكام أو النتائج الأخروية. فالكثير من نصوص الخطاب الديني تشير إلى عدد من المواصفات والملازمات التي تبرر حكم الذم والوعيد. فالقرآن الكريم يصف أهل الكفر بأوصاف ذميمة من الجحود والعناد والمحاربة والتكذيب والصد عن سبيل الله، إذ كذبوا النبي وناصبوا له العداوة والبغضاء من غير حق ولا حجة، مع علمهم وشهادتهم بصدق الرسالة الجديدة لما أُلقي عليهم من الحجج والبيانات التامة، كيف وقد قال تعالى: ((وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً))[410]؟! وهو أمر يتفق مع الوجدان والمقاصد، مما يدل على أن ما استهدفه الخطاب من وعيد هو أولئك الذين اتصفوا بتلك الصفات والملازمات، مثلما يشير إلى ذلك عدد كبير من الآيات الكريمة، نذكر منها ما يلي:

((يا أهل الكتاب لِم تكفرون بآيات الله وانتم تشهدون. يا أهل الكتاب لِم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون))[411].

---

404 آل عمران/18.
405 آل عمران/19.
406 البينة/6.
407 المائدة/72-73.
408 آل عمران/91.
409 البقرة/161-162.
410 الإسراء/15.
411 آل عمران/70-71.

((والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون. يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أُوفِ بعهدكم وإياي فارهبون. وآمنوا بما أنزلت مصدقاً لما معكم ولا تكونوا أول كافر به ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً وإياي فاتقون. ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون))[412].

((إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون. إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا فأولئك أتوب عليهم وأنا التواب الرحيم))[413].

((ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب))[414].

((إن الذين كفروا ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يُغلبون والذين كفروا إلى جهنم يحشرون.. قل للذين كفروا إنْ ينتهوا يُغفر لهم ما قد سلف وإنْ يعودوا فقد مضت سنة الأولين))[415].

((إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وشاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى لن يضروا الله شيئاً وسيحبط أعمالهم.. إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله ثم ماتوا وهم كفار فلن يغفر الله لهم))[416].

((ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدفعوا به الحق واتخذوا آياتي وما أُنذروا هزواً))[417].

((ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا فلا يَغْرُرْك تقلبهم في البلاد. كذبت قبلهم قوم نوح والأحزاب من بعدهم وهمت كل أمة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فأخذتهم فكيف كان عقاب. وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا أنهم أصحاب النار))[418].

((وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضاً. الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكري وكانوا لا يستطيعون سمعاً. أفحسب الذين كفروا أن يتخذوا عبادي من دوني أولياء، إنا اعتدنا جهنم للكافرين نُزلاً. قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً. الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً. أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه فحبطت أعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً. ذلك جزاؤهم جهنم بما كفروا واتخذوا آياتي ورسلي هزواً))[419].

((لُعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى إبن مريم، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون. كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون))[420].

***

يتبين من الآيات السابقة أن الكفر غير منفصل عن ملازمة العدوان والجحود والتكذيب. ولعل أهم الملازمات المعنية هي الجحود والإنكار في قبال ما أُنزل من القاء الحجة وانكشاف العلم وشهود الحق. الأمر الذي يبرر العقاب والوعيد.

---

412 البقرة/39-42.

413 البقرة/159-160.

414 المائدة/103.

415 الأنفال/36 و38. قيل في تفسير آية ((قل للذين كفروا أن ينتهوا يُغفر لهم ما قد سلف)) إنها تحتمل وجهين: أحدهما أن ينتهوا عن المحاربة إلى الموادعة يغفر لهم ما قد سلف من المؤاخذة والمعاقبة. والثاني أن ينتهوا عن الكفر بالإسلام يغفر لهم ما قد سلف من الآثام (تفسير الماوردي، ج2، ص318).

416 محمد/32 و34.

417 الكهف/56.

418 غافر/4-6.

419 الكهف/100-106.

420 المائدة/78-79.

لكن هل يمكن أن نعتبر الصفة المشار إليها هي صفة كل من لم ينتم إلى الإسلام قديماً وحديثاً؟ وإذا كان الأمر يصدق غالباً في عصر التنزيل؛ فهل يصح لنا تعميم ذلك ليشمل ما عليه حاضرنا ومستقبلنا كذلك؛ رغم إختلاف المقاييس والإهتمامات والمتبنيات وإعتبارات الحجة والبيان؟ وبالتالي هل يمكن إعتبار الوعيد بالعذاب لكل من لم يختر الإسلام ديناً على إطلاق، سواء كان غير المسلم جاحداً معانداً مع علمه وشهادته، أو كان جاهلاً قاصراً أو حتى مقصراً وإن لم يكن من أهل الجحود والعناد.. وسواء كان معاصراً لرسول الله (ص) وشاهداً للحقائق العلوية وما جاء في الكتب السماوية المتداولة آنذاك من البشارة للرسول الجديد، أو أنه ممن جاء بعده دون أن يعرف من الحقيقة شيئاً، خاصة إذا ما جهل اللغة العربية والثقافة الإسلامية عموماً.. وسواء كان ينصب للإسلام العداوة والبغضاء، أو أنه ممن يتودد إلى المسلمين وإن لم ينخرط في الإسلام لأسباب وظروف مختلفة.. وكذا سواء كان يمقت النبي (ص)، أو كان ممن يكنّ له التقدير والإحترام دون أن ينفي نبوته وإنْ بقي على دينه.. وسواء كان ممن يوصف بالفساد والإجرام والفجور، أو كان موصوفاً بالزهد والأمانة والطيب وحسن النية والعشرة والمعاملة..؟ فهل يعقل أن كل هذه التمايزات التي يبديها الواقع تخضع إلى حكم إطلاقي واحد؟ رغم أن لتجاوز الإطلاق الظاهر من الآية ما يبرره، وذلك لما ألفناه من طريقة الخطاب في إبداء الإطلاقات، ومنها الإطلاقات المتعارضة، مع أن المعاني المنتزعة عنها لا يمكن أن تكون مطلقة.

وبعبارة أخرى، قد يحق لنا أن نتساءل عن مصير ذلك الشخص الذي لا يتصف بالجحود والعناد ولا بالشر والفساد، بل هو من أهل الصلاح وحسن النية وإنْ ضلّ السبيل بجهله، إجتهاداً أو تقليداً كما هو حال غالبية الناس، وسواء نتج ذلك عن قصور أو تقصير، فكيف يعقل أن يكون أمثاله ساقطاً بمثل ما يسقط به أهل الطغيان والفساد[421]؟ وكيف يمكن المواءمة بين مثل هذه الحالة وما تتصدره مقاصد الخلق والتشريع من ضرورة العدل؟ ثم ألا يكون للآيات الأخرى ذات الإطلاقات المعارضة شيء من الحساب مما يتفق مع المقاصد وتمايزات الواقع؟ وكذا كيف يصح التمسك بالإطلاق السالف الذكر من غير إعتبار للشروط المناطة بضرورة إلقاء الحجة والعلم والبيان الوافي، مثلما يشير إليه قوله تعالى: ((وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً))؟ وهو ما يؤكد بأن الوعيد وعدم القبول إنما يخص أولئك الذين اتصفوا بالجحود والنكران وما يلازمه من صفات مضادة للحق.

بل قد يستفاد من ذكر الملازمات بأن مصطلح الكفر كمفهوم لا يستقل عن تضمنه للأُولى واستبطانها، لا سيما فيما يخص الجحود بإعتباره أحد معاني الكفر، بل هو أقرب معانيه. فالكفر في اللغة يعني ستر الشيء أو تغطيته[422]، فهو بالتالي ستر الحق والإعتراف به قلباً ونكرانه لساناً، ومن ذلك جحود النعمة وغيرها[423]، وأن ما يقابله هو التسليم والخضوع للحق عند معرفته، وبه يتحقق

---

[421] ذهب عدد قليل من العلماء إلى أن المخطئ في العقائد ليس آثماً إذا ما كان غير معاند وبذل أقصى جهده في النظر؛ تبعاً لقوله تعالى: ((لا يكلّف الله نفساً إلا وسعها))، كما هو الحال مع الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبري من المعتزلة. كذلك ذهب بعض علماء الإمامية إلى تبرئة ذمة المجتهد المخطئ في العقائد؛ منهم الشيخ البهائي الذي وجد من شنّع عليه في إعتقاده بمعذرية المخطئ في الحق بعد بذله الوسع للنظر. ومثله ما ذهب إليه الشيخ زين الدين العاملي الملقب بالشهيد الثاني والذي وافقه الشيخ محمد جواد مغنية؛ معتبراً كلامه يتفق مع أصول الشيعة. بل إن العاملي لم يقتصر على الإعتقاد بمعذرية المخطئ في الحق إذا ما بذل جهده ووسعه في النظر، وإنما إعتبر المعذرية سارية للمقلّد أيضاً. ولهذا فهو يعد أن من خالف الحق معذور، سواء عن نظر أو تقليد. لذلك جاء من شدّد عليه النكير، كالذي فعله الشيخ الأردبيلي (لاحظ: الإجتهاد والتقليد والاتباع والنظر).

[422] انظر مادة (كفر) في: إبن منظور: لسان العرب، موقع الباحث العربي الإلكتروني http://www.baheth.info.

[423] جاء في (لسان العرب، مادة: كفر) قول بعض أهل العلم: الكفر على أربعة أنحاء: كفر إنكار بأن لا يعرف الله أَصلاً ولا يعترف به، وكفر جحود، وكفر معاندة، وكفر نفاق. فأَما كفر الإنكار فهو أَن يكفر بقلبه ولسانه ولا يعرف ما يذكر له من التوحيد، وكذلك روي في قوله تعالى: ((إن الذين كفروا سواء عليهم أَأَنذرتهم أم لم تنذرهم

معنى الإسلام. فالكفر قائم على الجحود مثلما أن الإسلام قائم على التسليم. وأن الكفر بهذا المعنى مدعاة لسائر الصفات الأخرى من التكذيب والصدّ والعدوان وغيرها، وقد قال تعالى: ((والكافرون هم الظالمون))[424]. فالكفر بهذا المعنى يصد عن القيم الأخلاقية والعمل الصالح، وكما قال تعالى: ((مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِأَنْفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ))[425]. وبعض الآيات تشير إلى أن العمل الصالح هو الهدف والمبتغى المطلوب في الحياة في قبال الكفر، مثل قوله تعالى: ((وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَى عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَفُورٍ، وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ))[426]، وقوله: ((حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ))[427].

وواضح أن مثل هذه الآيات تجعل من القيم الأخلاقية منجية من العذاب، فهي بمثابة الإيمان الذي يقف في قبال الكفر.

وبناءاً على ما سبق يتقرر وجود دائرة غير محددة بالكفر والإسلام، فلا هي من دائرة الكفر، ولا هي من دائرة الإسلام. وبالتالي ليس بالضرورة أن يتصف كل من لم ينتم إلى الإسلام بالكفر، أو أن يكون كافراً[428]، لا سيما إذا عرفنا بأن للمفهوم استخدامات مرنة دون التقيد بحدود الدائرة غير الإسلامية، أو بحدود الإعتقاد البحت. فقد أطلق المفهوم على تارك الصلاة رغم الإعتراف بإسلامه، كما أطلق على من لم يحكم بما أنزل الله، مع أن الحاكم قد يكون مسلماً.

هكذا فبقدر ما يُسمح لمفهوم الكفر أن يُستخدم بمرونة وبمواضع تدخل دائرة الإنتماء الإسلامي، بقدر ما يمكن أن يُرفع من بعض المواضع خارج دائرة هذا الإنتماء. وقد وصف القرآن الكريم أقواماً غير مسلمين بوصف لا يمكن ادراجه ضمن الكفر، كالذي مرّ علينا في بعض الآيات، مثل آية (المائدة/66) و(آل عمران/75-76) وغيرها من الآيات.

إذاً من غير الممتنع وجود نوع من التداخل بين دائرتي الإنتماء وعدم الإنتماء، فقد يلوح الكفر دائرة الإنتماء الإسلامي مثلما قد ينتفي عن الدائرة الأخرى. شبيه بما هو مقرر حول مفهوم الفسق الذي شاع استخدامه ضمن دائرة الإنتماء الإسلامي، مع أنه استخدم أيضاً خارج هذه الدائرة، فعلم أن

لا يؤمنون))؛ أي الذين كفروا بتوحيد الله. وأما كفر الجحود فأن يعترف بقلبه ولا يقرّ بلسانه فهو كافر جاحد ككفر إبليس وكفر أُمَيَّةَ بن أبي الصَّلْتِ، ومنه قوله تعالى: ((فلما جاءهم ما عَرَفُوا كفروا به))؛ يعني كفر الجحود. وأما كفر المعاندة فهو أن يعرف الله بقلبه ويقرّ بلسانه ولا يَدِينَ به حسداً وبغياً ككفر أبي جهل وأضرابه، وفي التهذيب: يعترف بقلبه ويقرّ بلسانه ويأْبى أَن يقبل، مثل قول بعض مَن عاصر النبي (ص): ولقد علمتُ بأَنَّ دينَ محمدٍ من خيرِ أَديانِ البَرِيَّةِ دِينًا لولا المَلامةُ أو حِذارُ مَسَبَّةٍ، لوَجَدْتَني سَمْحاً بذاك مُبِيناً. وأما كفر النفاق فأن يقرّ بلسانه ويكفر بقلبه ولا يعتقد بقلبه.

[424] البقرة/254.

[425] الروم/44.

[426] فاطر/36-37.

[427] المؤمنون/99-100.

[428] ربما ما ذكرته يوافق إلى حد كبير ما سبق إليه الاستاذ المرحوم مطهري في كتابه (العدل الإلهي) حيث يقول: ‹‹.. فأشخاص كديكارت لا يمكن تسميتهم بالكفار لأن هؤلاء لا يتصفون بالعناد ولا يخفون الحق، وليس الكفر إلا العناد وتغطية الحقيقة. هؤلاء مسلمون بالفطرة، وإذا كنا لا نستطيع تسميتهم بالمسلمين فنحن أيضاً لا نستطيع تسميتهم بالكافرين، وذلك لأن تقابل المسلم والكافر ليس من قبيل تقابل السلب والايجاب أو تقابل الملكة وعدمها بإصطلاح الفلاسفة والمنطقيين وإنما هو من قبيل الضدين لأنهما شيئان وجوديان وليس أحدهما وجودياً والآخر عدمياً›› (مرتضى مطهري: العدل الإلهي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، 1416هـ، ص336).

دائرة غير الإنتماء هي كدائرة الإنتماء تنطوي على مصاديق جزئية للفسق وإن لم ينطبق ذلك كلياً على جميع أفراد الدائرة، مثلما جاء في قوله تعالى: ((قل يا أهل الكتاب هل تنقمون منّا إلا أن آمنا بالله وما أُنزل الينا وما أُنزل من قبل وأن أكثرهم فاسقون))[429]، وقوله: ((ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق ولا يكونوا كالذين أُوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون))[430].

لذلك انتقد رشيد رضا جمهور المفسرين بما اقتضته تفاسيرهم من نفي أن يكون من أهل الكتاب ‹‹أحد متمسك بدينه مخلصاً فيه، عاملاً بأوامره ونواهيه››، معتبراً ذلك غير معقول ولا موافق لطبيعة البشر من ميل بعض الناس للمغالاة في الدين وبعضهم للإعتدال وبعض ثالث للفسوق والعصيان. ويزداد الأخير بعد طول الأمد كما أشارت إليه الآية الأخيرة. لهذا لم يحكم القرآن على أمة بالضلال والفسق بنص عام يستغرق كافة الأفراد. ويعزو رشيد رضا السبب في عدم إدراك المفسر لإيمان وإخلاص وتقوى أولئك الذين لا ينتمون إلى دينه أو ملته؛ إلى الإلفة وعدم العلم بطبائع الملل وحقائق الإجتماع البشري[431]. وقد صادفنا أناساً من ذوي العلم الديني ينكرون حصول الإيمان والإخلاص والتقوى لدى من هم خارج طائفتهم، خلافاً لما استهدفه القرآن الكريم من مقاصد تتعلق بقيم الأفراد وصفاتهم دون إنتماءاتهم، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ((يا أيّها النّاس إنّا خلقناكم من ذكر وأُنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم إنّ الله عليم خبير))[432].

ونخلص مما سبق إلى أن النهج الماهوي يعجز عن حل مشكلة التعارضات الإطلاقية كتلك التي أشرنا إليها. فافتراض وجود ما يخصص بعض النصوص كما في آية (البقرة/62) دون الإشارة إلى دليل منفصل سوى ما يعارضها من نصوص إطلاقية أخرى؛ ليس حلاً للمشكل، إنما هو إضطرار لجعل المخصص من غير دليل. مع أن هذه الآلية من التخصيص لا تعالج نصوصاً أخرى معارضة كتلك التي أشرنا إليها في آيتي (آل عمران/75-76)، وتلك التي تؤكد جزاء الإحسان بالإحسان، وأن الله تعالى لا يضيع عمل عامل من ذكر وأُنثى، وأن الله يُطلع الخلق على كل ما يعملونه من خير وشر، وغيرها..

يضاف إلى أنه مهما تمّ القيام بعملية التوجيه والتخصيص وسائر الآليات البيانية المقننة الأخرى لفهم الخطاب؛ فإن ذلك لا يجعل منه نسقاً قادراً على الإتساق مع ما يبديه الواقع من التلونات والتغايرات التي تأبى الإجتماع تحت مظلة حكم ماهوي واحد، إذ يفضي الأمر إلى الصدام مع العدل الذي يتربع على رأس مقاصد الخلق والتشريع.

أما لو اتبعنا النهج الوقائعي فالأمر مختلف، إذ يمكننا في هذه الحالة استخلاص معنى النص وتفسيره بدلالة الواقع وتلوناته تحت مظلة التوجيه المستمد من الوجدان والمقاصد. فالتعارضات الإطلاقية لما سبق من آيات، وما يشهد به الوجدان، وما تشير إليه تمايزات الواقع، فضلاً عما ينبغي مراعاته من المقاصد.. كلها تشير إلى تعذّر إخضاع الخطاب تحت هيمنة النهج الماهوي، وبالتالي لا بد من اللجوء إلى فهم نسبوي يستعين بدلالات أخرى تكشف عن حقيقة ما يستهدفه الخطاب من معنى، أو ما يقترب منه على الأقل.

المحور الحُكمي

---

[429] المائدة/59.
[430] الحديد/16.
[431] تفسير المنار، ج4، ص65-66.
[432] الحجرات/13.

أما بخصوص المحور الحُكمي من الآية موضع البحث، وهو المحور المتعلق بالإطلاق الخاص بالخسارة وعدم القبول، فيلاحظ أنه يتعارض أيضاً مع إطلاقات أخرى، وأن هذه التعارضات لا تُحلّ إلا بدلالة الوجدان والمقاصد مع لحاظ تمايزات الواقع. فمن النصوص الإطلاقية المعارضة قوله تعالى: ((هل جزاء الإحسان إلا الإحسان))[433]، وقوله: ((فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره))[434].

ولأجل التوفيق بين هذه الإطلاقات المتعارضة يرد إحتمال أن يكون بعضها حاكماً على البعض الآخر ومخصصاً له فيما هو خارج عن دائرته، كإن تكون آية الخسران هي الحاكمة بحيث تخصص الجزاء بالمسلمين فقط، أو تكون الآيات المقابلة هي الحاكمة فتخصص الخسران وعدم القبول بما هو خارج دائرة الإحسان وعمل الخير. فلو أن التردد وارد بهذا الشكل من التعارض؛ لقلنا إن الوجدان شاهد على أن آية الخسران ليس بوسعها أن تخصص الجزاء بالمسلمين، وبالتالي ليست هي الحاكمة على ما يقابلها من الآيات المشار إليها. في حين إن العكس هو مما يشهد به الوجدان ويتفق مع مقاصد الخلق والتشريع. أي أن الآيات الأخيرة هي التي ينبغي أن تكون حاكمة على ما قبلها.

لكن لو قيل إن الموضع محسوم بآيات الإحباط التي تصرح بأن الله تعالى يحبط أعمال الكافرين جزاء ما كفروا وأشركوا، والتي تتسق مع آية الخسران.. لقلنا إن ذلك ليس مستقلاً عن الملازمات التي ذُكرت بشأن الكفر والشرك كما عرفنا. أي أنه لا يمكن فصل الإحباط عما يلازم الكفر من الصفات التي أشارت إليها الآيات الكريمة في مواطن عديدة، كقوله تعالى:

((إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وشاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى لن يضروا الله شيئاً وسيحبط أعمالهم))[435].

((قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً. الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً. أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه فحبطت أعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً. ذلك جزاؤهم جهنم بما كفروا واتخذوا آياتي ورسلي هزواً))[436].

((والذين كفروا فتعساً لهم وأضل أعمالهم. ذلك بأنهم كرهوا ما أنزل الله فأحبط أعمالهم))[437].

((إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب أليم. أولئك الذين حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وما لهم من ناصرين))[438].

***

مع هذا لا يمتنع أن يكون ما قصدته آية (آل عمران) هو اقتضاء الوقوع في الخسارة بفعل دواعي الشر وعدم الانضباط بموازين العدل والتقوى عند إتباع غير الإسلام، دون أن يتحتم ذلك، مثلما كان المنطق الأرسطي يقول على لسان إبن سينا بصدد ما يفعله نبات السقمونيا، وهو أن من شأنه تسهيل الصفراء، لكنه لا يحتم ذلك، فمن الممكن أن تكون هناك موانع تمنع الإسهال، ناهيك عن أن الحكم خاص بما لوحظ بحسب الظروف المحسوسة وليس على سبيل الإطلاق[439]. ويؤيد هذا المعنى ما دلت عليه الكثير من الآيات ذات الظهور الإطلاقي، مع أنها بشهادة الواقع لا تدل على المعنى الشمولي أو الاستغراقي، بل على وجود الميل واقتضاء النتيجة وإن لم يتحتم ذلك، مثل الآيات التي تبدي الإطلاق

---

433 الرحمن/60.

434 الزلزلة/7-8.

435 محمد/32.

436 الكهف/103-106.

437 محمد/8-9.

438 آل عمران/21-22.

439 إبن سينا: البرهان، تحقيق أبي العلا عفيفي، ص97. وانظر: الإستقراء والمنطق الذاتي. والأسس المنطقية للإستقراء/ بحث وتعليق، ص129 وما بعدها.

بأن الله لا يهدي الظالمين والكافرين، ومثل قوله تعالى على لسان نوح: ((إنك إنْ تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً))[440].

كما قد يكون ما قصده الخطاب من الخسارة وعدم القبول إنما هو ذلك المتعلق بموارد العبادات بالخصوص، من حيث أنها حق الله تعالى من جهة، وبإعتبارها من الموارد المخصوصة لكل دين، وبالتالي فلا علاقة لذلك بالمعاملات التي تتصف بالعمومية وعدم التخصيص، وهي مما يدركها العقل إبتداء وتأسيساً. ولا شك أن هذا التمييز مبرر، إذ إن نسخ شريعة لشريعة أخرى لا يمكن أن يكون على إطلاق، وإنما ضمن موارد التعبد والعبادات مع أخذ إعتبار تجددات الواقع. وبالتالي فمن المعقول أن لا يتقبل الله تعالى تلك العبادات المنسوخة، وكذا المعاملات التي تحتاج إلى تغيير بحسب تجددات الواقع، أما غيرها من موارد السلوك والمعاملات المبنية على الفهم العقلي العام، مثل موارد القبح كالسرقة والقتل بدون حق والظلم والعدوان والغصب والاستلاب وغيرها، وكذا موارد الحسن كالصدق والأمانة والمروءة والإخلاص وحسن المعاملة وغيرها، فإنها جميعاً ليست مؤسسة من حيث الأصل بحسب البيان الشرعي، بل إنها مدركة سلفاً بما أودعه الله تعالى في نفس الإنسان من فهم وإدراك، وقد أمضاها الشارع الحكيم لصدقها وسلامتها. فهي بالتالي حجة باطنة وشرعاً من الداخل، وأنه مما يعبد بها الرحمن ويكتسب بها الجنان[441].

لكن مع ذلك فهذا التخصيص والتوجيه لقصد الآية هو مجرد إحتمال غير قوي. فالمعنى الذي ذكرناه وإن كان في حد ذاته صحيحاً إلا أن انطباقه على فهم الآية يفتقر إلى الدليل.

وطبقاً للنهج الوقائعي فإن الدليل الأقوى يتعلق بالمخاطب الأصلي، وهو الشاهد الحاضر الذي شافهه الخطاب وقصده بالمعنى، كالذي مرّ علينا من قبل.

هكذا نصل في النهاية إلى طرح التساؤل التالي:

هل يصح أن نلقي أحكاماً ونصف أفراداً وجماعات محددة بمثل ما فعله الخطاب؟ وبعبارة ثانية، إذا عرفنا بأن الأخير لم يمارس منهج (التمنطق) كما تبناه أصحاب المسلك الماهوي، فهل يخولنا ذلك إصدار ذات الأحكام تبعاً للمسلك المذكور؛ رغم تباعد المسلكين وافتراقهما عن بعض؟!

كل ما يمكن قوله بهذا الصدد، هو أن قضايا الواقع تتلون بتلونات متباينة، فتبدأ صارخة عند الطرفين المتعارضين، ثم تتناقص شيئاً فشيئاً، حتى يلتبس الأمر عند الوسط وما يقاربه. وعلى هذا الأساس يكون إدراكنا للقضايا واضحاً وبيناً عند الطرفين وما يقاربهما وإنْ إختلفت النتيجة فيهما سلباً وإيجاباً، في حين يتلاشى هذا الوضوح والبيان عند الإقتراب من الوسط. فالأخير هو الحد الذي يستعصي فيه إتخاذ ما في إزائه من حكم وإتصاف، بإعتباره موضع المتضادات وملتقى التقابلات، فيقتضي الأمر مراعاة الحيطة خلافاً للطرفين.

الإيمان والقيم في القرآن

في الدين عموماً والإسلام خصوصاً نواجه علاقتين لمحورين مركزيين[442]، سواء على صعيد خطاب الدين ذاته، أو على صعيد المتلقي.. ويمكن إجمالهما بكل من علاقة الإنسان بربه، وعلاقته بأخيه الإنسان..

وتتمثل العلاقة الأولى بمحور الإيمان بالله بما يحمل من مضامين تختلف عن تلك التي يقتصر فيها الإنسان على الاعتقاد بان له خالقاً اوجده.. فالمفهوم الديني يختلف عن المفهوم الفلسفي والعلمي،

---

[440] نوح/27.

[441] وردت هذه الأوصاف حول العقل في الكثير من الأحاديث التي قيل إنها متواترة (انظر: فرائد الأصول، ج1، ص19).

[442] سبق نشر هذا الموضوع ضمن الموقع الالكتروني: فهم الدين، بتاريخ: 18-3-2018م، وذلك عبر الرابط التالي: http://www.fahmaldin.net/index.php?id=2430

اذ لا يستقيم الأول من دون علاقة روحية يتكثف فيها الاحساس بالعاطفة والخشوع والنشوة والحب والطمأنينة مع الإيمان بالرعاية فضلاً عن الرغبة في الطاعة والتسليم.. فهي كعلاقة الطفل بأمه. وفي الإسلام تحديداً تتطلب هذه العلاقة ان تكون مباشرة بين العبد وربه من دون وسيط. وتتضمن ركيزتين، احداهما تعبر عن الاحساس الروحي في تعلق الإنسان بخالقه؛ معترفاً بربوبيته وشاكراً لنعمه وراضياً بقضائه وقدره، وداعياً إلى محبته ورضاه.. أما الثانية فهي ان تكون العلاقة مباشرة من دون شراكة ولا وساطة أو شفاعة.

فهذا هو الهدف الذي جاء لأجله الإسلام، وهذا هو مبرر الصراع الذي خاضه ضد ما عبر عنه بالشرك. فليس في القرآن الكريم قضية استقطبت الاهتمام بمثل هذا المحور في علاقة الإنسان بربه، حيث الإيمان من جهة، والشرك من جهة ثانية.. فأحد المفهومين يقع في تضاد مع الآخر، فالشرك يخلو من المضامين التي يحملها الإيمان كلاً أو بعضاً. فرغم ان كليهما يتضمنان الاعتقاد بوجود خالق للكون؛ لكن الشرك يضيف آلهة آخرين كشركاء أو وسطاء، سواء على مستوى الخلق والتنزيل، أو على مستوى التقرب والشفاعة.

ويتضمن الشرك المحض خاصيتين معاً، أولاهما اعتقاد المشركين بوجود وسطاء أو شركاء لا غنى عنهم في الخلق والتنزيل، والثانية اتخاذهم لما دون الله أولياء يُعبدون، أو ليقربوهم إلى الله زلفى عبر الشفاعة والتوسّل والعبادة: ((وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أولياء مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إلى اللَّهِ زُلْفَى))[443]. ومعلوم ان كل من يجعل الآلهة وسطاء لزوميين في الخلق يعتبرهم وسطاء في الشفاعة والعبادة والنذور وقضاء الحاجات، والعكس ليس ضرورياً.

وفي قبال ذلك يرد الإيمان الخالص، حيث يتميز بعلاقته الروحية المباشرة مع الله. ويتضمن خاصيتين مختلفتين عن الشرك المحض، فهو يتأسس على الاعتقاد بالوحدانية الالهية في الخلق من دون شريك ولا وسيط لزومي، كما يجعل التضرع والعبادة والتقرب وقضاء الحاجات والدعاء كلها محصورة بالله وحده بلا وسطاء ولا شفعاء.

هكذا ان لكل من الشرك والإيمان ركيزتين متكاملتين يعبران عن حجم وكثافة كل منهما. وهو المحور الاساس الذي صدح به الإسلام بما لا ينافسه محور آخر، كالذي تدل عليه أغلب الآيات القرآنية باطلاق.

لقد استهدف الإسلام تصحيح العلاقة الكائنة للإنسان بربه، ولم يأتِ بثورة جذرية تطيح بهذه العلاقة رأساً على عقب. فهو لم يصادف كياناً ملحداً أو جاحداً لأصل العلاقة، بل واجه مجتمعاً أضاف إلى الله عدداً من الوسائط والشركاء في الخلق، وعلى الأقل إنه مارس العبادة والتشفع بهم للتقرب اليه زلفى. فهم مؤمنون من وجه، ومشركون من وجه ثان.. مؤمنون بالله، لكنهم مشركون به عبر ما ابتدعوه من الوسائط الوثنية. لذلك اقتضى الاصلاح بالحفاظ على الوجه الأول مع انكار الثاني..

إن أي قراءة موضوعية للقرآن الكريم تجد أمامها هذه القضية واضحة تماماً.. فهناك دعوة للمجتمع الجاهلي للإيمان بالله وحده من دون وسيط ولا شريك، وهناك دعوة لعبادته وحده، وهناك دعوة للتمسك بحبله دون الحبال الاخرى المتفرقة.. حتى النبي (ص) لم تكن له ميزة على بقية البشر سوى حمله للرسالة المقدسة.. فهو مخلوق كغيره من العباد، وهو يتعبد ويتضرع ويخشى غضب الله، وهو يستعين به لا بغيره، وهو لا يجد لنفسه نفعاً ولا ضراً من دونه.. فهو لا يختلف في كل ذلك عن سائر البشر..

لقد أتم الله هذه الرسالة بالبيان الشافي، وله الحجة البالغة، حيث تتكرر الدعوة بألوان وصور شتى نحو هدف مقصدي واحد هو الإيمان بالله والتعلق به مباشرة من دون وسيط ولا شريك. وبذلك تحقق

---

[443] الزمر/3.

الهدف بانتشال المجتمع من عبادة الوسائط والاوثان إلى عبادة الله وحده دون سواه، فزال كل لبس وتمت الحجة، فأي دعاء كان موجهاً اليه لا إلى غيره. وهذا ما تميز به الإسلام عن عبادة المشركين. وقد أكد القرآن الكريم هذه الدعوة الخالصة في مئات وآلاف الآيات التي تتمحور حول استهداف هذا المطلب العظيم بأساليب شتى.. رغم ان المسلمين آلوا إلى تجاوز الحد الذي طالب به القرآن الكريم، وبرز هذا التجاوز عندما انشغل المسلمون بالحديث وأخذوا يتّبعون ظنون الرواية ودعواتها المناقضة للقرآن.. وكان بامكانهم ان يعودوا إلى الأصل لتدارك الخطأ والتعافي من عدوى الجاهلية الأولى.

إن المناداة بـ (يا محمد) كما لدى اغلب اهل السنة، و(يا علي.. يا حسين.. يا زهراء.. يا مهدي) كما لدى الشيعة باستثناء القليل، كلها لا تنسجم مع الدعوة التي صدح بها القرآن الكريم.. فقد جاء قوله تعالى: ((قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أو ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيّاً مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى))[444].. ولم يأتِ بالقول: ادعوا فلاناً أو علاناً من العباد.. وقال: ((ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ))[445].. ولم يقل: ان فلاناً قاضي الحاجات وصاحب الكرامات..

وبلا شك ان كل هذه الممارسات تمثل ارتداداً عن الدعوة التي جاء وحارب من أجلها الإسلام. مع أنه ليس من الصعب على المسلمين ان يعودوا إلى قراءة القرآن ثانية ليجدوا ضالتهم من دون لبس وفقاً للمنطقين الاستقرائي والاحصائي.. فالرسالة جاءت للهدف المذكور في أغلب ما تضمنته من آيات..

***

هذا هو المحور الأول الذي اكد عليه القرآن بشكل واضح لا لبس فيه. أما المحور الثاني المتمثل بعلاقة الإنسان بالاخر فهو مكمل للسابق وان اعتراه الإلتباس دون الوضوح الكافي. فالكثير من النصوص القرآنية تقرن العمل الصالح مع الإيمان كطوق نجاة، بل وتوحي ان هذا العمل هو من لوازم الإيمان، وذلك في قبال لوازم الشرك والكفر. وسبق أن ذكرنا بعض الآيات التي تجعل من العمل الصالح هدفاً مبتغى في قبال الكفر، وبالتالي فهو بمثابة الإيمان.

ومع ان الإيمان كان واضحاً بحسب ما أفادته أغلب الآيات الكريمة، لكن لوازمه المتمثلة بالقيم الأخلاقية أو العمل الصالح لم تكن واضحة بسبب تعارض بعض النصوص.

إن العمل الصالح مرتبط بالسلوك ومرهون بالقيم الأخلاقية. وقد حدد القرآن الكريم موقفه المبدئي من كليات هذه القيم بشكل واضح لا لبس فيه. انما ظهر الإلتباس في جزئيات القيم وتطبيقاتها دون الكليات. ففي النص القرآني ترد المطالبة بالعدل والاحسان والبر والمعروف والتعاون والتراحم والتكافل والعفو والرحمة والتقوى والصدق والاخلاص والاستقامة والموادعة وافشاء السلام وغيرها من القيم الأخلاقية. وفيه تكثر الاشارة إلى ان الله ذاته متمسك بالقيم العليا، مثل تمسكه بعدم ظلم العباد ومحبته للعدل والاحسان وفعل الخير. لذلك فان تمسك الإنسان بالقيم هو من لوازم الإيمان شرعاً. وتعتبر القيم من هذه الناحية مستقلة بذاتها، وانها هدف يراد للتشريع الديني ان يتوسل إليها ويمتثل لها.

لقد ظهر الإلتباس في القيم الجزئية للاخلاق نتيجة جدل الخطاب الديني مع واقع التنزيل، فبدت بعض النصوص منافية لهذه القيم. ومع أخذ اعتبار ما عليه ملابسات واقع التنزيل يزول هذا الإلتباس.

وحقيقة الحال ان هناك عدداً من العوامل أدت إلى ظاهرة إلتباس القيم الأخلاقية في ذهن المسلم، منها التمسك بالنص الديني المجرد دون ربطه بواقع التنزيل، ومنها اعتبار النص حاكماً على القيم دون العكس، كالذي روّج اليه الأشاعرة والفقهاء، وهو ما جعلهم يستسيغون الخروقات والأفعال

---

444 الاسراء/110.

445 غافر/60.

الشائنة بدعوى انها منصوصة بالشرع أو مستندة اليه عبر أدوات الاجتهاد المختلفة، أو لأن ذلك يخضع لمشيئة الله في خلقه وملكه كما يرى الأشاعرة، وهو يفعل ما يشاء، ولا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون. وحتى الذين قالوا باستقلالية القيم الاخلاقية وان الشرع ممض لها؛ نجد كلامهم متأثراً بالمقالات الكلامية المجردة دون ان يرقى إلى الواقع الفعلي، لذلك كثيراً ما يتم خرق هذه القيم عبر النتائج الفقهية الهشة لقيامها على الرواية كما سنعرف..

هذه هي الفجوة العميقة التي ترسخت لدى ذهن المسلم منذ بزوغ العلوم الإسلامية وحتى يومنا هذا. فما زلنا نشهدها في تعاملات المسلمين فيما بينهم أو مع الآخرين من غير المسلمين، وأصبحت مشاهدها المختلّة عادية لا يرمش لها جفن أو يهزّ لها ضمير.. فلم تعد القيم الأخلاقية حاضرة لدى المتدين، بل ما يحضر هو النص الديني أو سيرة السلف أو المرجع والشيخ الفلاني أو الفتوى الفلانية.. حتى حركات المقاومة الإسلامية رغم مشروعيتها وهدفها السامي إلا أنها لم تتحرر من هذه الفجوة بجعل ممارساتها محتكمة إلى الضمير الاخلاقي، حيث التمييز بين ما يجوز أخلاقياً وما لا يجوز، تمسكاً بالفطرة وهدي الحس الوجداني.

وبناءاً على ما سبق ان التعامل مع الثغرة المشار اليها يحتاج إلى أداتي كل من الواقع والعقل، فهما أداتان مستبعدتان لدى مناهج الفهم الديني كما يمارسها المسلمون. فالواقع للتفسير، والعقل للتأسيس. فبفعل الأول يمكن رفع التعارضات الدينية عبر ربط مفاصل النص بوقائع التنزيل. أما بفعل الثاني فمن الحري تأسيس القيم الأخلاقية تبعاً للفطرة البشرية، وجعل النص الديني محكوماً بها لا حاكماً عليها، وأن أي تجاوز لهذه القيم يعني تجاوزاً للعقل ذاته، فكما لا يصح تجاوز العقل النظري عندما يكشف عن الحقائق التي لا شك فيها، فكذا هو حال العقل العملي..

القسم الثالث: ظاهرة نسخ الأحكام وتغييرها

الفصل السادس

النسخ في الخطاب

نعلم أن الخطاب موظف أساساً لتغطية الواقع، وبالتالي فمن المحال فهمه بنص مجرد من غير علاقة بالأخير. فالإقتصار على النصوص المجردة يبقي التعارض بين المطلقات قائماً، أو يجعل الخطاب بعضه يتضارب مع البعض الآخر. وعليه لا يمكن حل مثل هذا التعارض إلا بفهم الواقع التفصيلي الذي نزل فيه الخطاب.

فنحن نعلم أن آية النسخ ((ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها..))[446]؛ نزلت - كما ذكر المفسرون - لأن المشركين قالوا: أترون إلى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم ويأمرهم بخلافه[447]. وكذا هو حال علة نزول آية التبديل ((وإذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما يُنزّل قالوا إنما أنت مفتر، بل أكثرهم لا يعلمون))[448]، حيث جاء عن إبن عباس أنه قال: ‹‹كان إذا نزلت آية فيها شدة ثم نزلت آية فيها لين، تقول قريش: والله ما محمد إلا يسخر بأصحابه، اليوم يأمرهم بأمر، وغداً ينهاهم عنه؟ ماهو إلا مفتر، فأنزل الله تعالى: ((وإذا بدلنا..))››. وقد اعتمد على ذلك عدد من المفسرين مثل القرطبي والزمخشري والطبرسي وغيرهم. فمثلاً يقول الزمخشري بهذا الصدد: ‹‹.. وكانوا يقولون أن محمداً يسخر من أصحابه يأمرهم اليوم بأمر وينهاهم عنه غداً، فيأتيهم بما هو أهون، ولقد افتروا، فقد كان ينسخ الأشق بالأهون، والأهون بالأشق، والأهون بالأهون، والأشق بالأشق، لأن الغرض المصلحة لا الهوان والمشقة..›› [449]. وهو رد على من اعتبر أن من أغراض النسخ التيسير[450].

والواقع إن العديد من قضايا الخطاب التي ظاهرها التضارب بين المطلقات تعبر عن تضارب الأحوال والظروف، بل وتكشف عن ظاهرة الجدل بين جهتين؛ نص الخطاب ومظاهر إطلاقه من جهة، والإنشداد للظرف والواقع من جهة أخرى. وليس هناك أمر أهم من هذا التضارب الذي يهدي الباحث إلى منطق ‹‹الإسترشاد››. فالمطلق حين يتضارب مع مطلق غيره لا يعني افناءه والقضاء عليه، بل ولا يعني بالضرورة أن يكون أحدهما مخصصاً ومقيداً للآخر، بل الأولى أن يتحول الأمر إلى نوع من النسبية. وكذا أن الإنشداد نحو ظرف ما حين يتضارب مع إنشداد آخر يتحولان بالنتيجة إلى ساحة إنفتاح تعلو على الظرف وتقضي على الإغلاق. فهذه الحقيقة هي ذاتها تؤكدها ظاهرة النسخ في الخطاب. فالنسخ هو هدم للمطلق وفتح للمغلق، فهو يعبر بالنهاية عن الإنفتاح النسبي بأخذ الواقع الإجتماعي بنظر الإعتبار دون التعالي عليه.

ما هو النسخ؟

القول بجواز ووجود نسخ في القرآن والسنة يكاد يكون مجمعاً بين العلماء، فلم ينكره على ما قيل إلا المفسر والمتكلم المعتزلي أبو مسلم الاصفهاني (المتوفى سنة 322هـ)، حيث نقل عنه قوله في

---

[446] البقرة/106.
[447] أسباب النزول، ص21.
[448] النحل/101.
[449] الكشاف، ج2، ص428. كذلك: مجمع البيان، ج6، ص200. والجامع للقرطبي، ج2، ص61. وروح المعاني، ج1، ص351.
[450] الإتقان، ج2، ص701.

النسخ بأنه غير واقع، ويأول ما يراه الجمهور نسخاً بأنه من باب إنتهاء الحكم لإنتهاء زمنه، ومثل هذا لا يعتبر نسخاً، وهو يستدل على ذلك بقوله تعالى: ((لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه))[451]. وربما كان هذا المتكلم هو المقصود من إشارة النحاس (المتوفى سنة 338هـ) في قوله بأن من المتأخرين من قال بأنه ليس في كتاب الله ناسخ ولا منسوخ[452]. كما ذكر القرطبي (المتوفى سنة 671هـ) بأن هناك طوائف من المسلمين المتأخرين انكرت جواز النسخ[453]. وحديثاً ألف الدكتور أحمد حجازي السقا كتاباً سماه (لا نسخ في القرآن)[454].

مهما يكن فمن المعلوم أن للنسخ أهمية كبيرة لمعرفة الأحكام والتشريع، حتى نقل عن الإمام علي قوله لقاصٍّ: أتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: لا. قال: هلكت وأهلكت[455]. وجاء عن إبن سيرين قوله: سئل حذيفة عن شيء فقال: ‹‹إنما يفتي أحد ثلاثة: من عرف الناسخ والمنسوخ، قالوا: ومن يعرف ذلك؟ قال: عمر، أو رجل ولي سلطاناً فلا يجد من ذلك بدّاً، أو متكلف››[456]. مع ذلك فقد اختلف الفقهاء والمفسرون حول تحديد مواضع النسخ وقضاياه، ويزداد الأمر تعقيداً حينما يتعلق بمعرفة ناسخ الحديث من منسوخه، حتى أن الإمام الزهري كان يقول: ‹‹أعيا الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا ناسخ حديث رسول الله (ص) من منسوخه››[457].

ومن الناحية اللغوية يُقصد بالنسخ أنه مشتق عن معنيين، الأول هو الإزالة أو إبطال شيء وإقامة آخر مقامه، إذ يقال - مثلاً - نسختْ الشمس الظل إذا أزالته وحلّت محله، ونظيره قوله تعالى: ((فينسخ الله ما يلقي الشيطان))[458]. أما المعنى الآخر فهو النقل، كإن يقال نسخت الكتاب إذا نقلته من نسخته[459]. ومن معاني النسخ التبديل، كما في قوله تعالى: ((وإذا بدلنا آية مكان آية))[460]. وبمعنى التحويل كتناسخ المواريث، أي تحويل الميراث من واحد إلى آخر[461].

أما من حيث الإصطلاح فقد عُرّف النسخ شرعاً بأنه ‹‹الإعلام بزوال، مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل آخر شرعي، متراخٍ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الأول ثابتاً››[462]. وهو بهذا الإعتبار يمثل نوعاً من التخصيص، حيث أنه تخصيص في الأزمان[463]. ويطلق البعض على الحكم

---

451 العلامة الحلي: مبادئ الوصول، ضمن: نصوص الدراسة في الحوزة العلمية، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م، ص488. وأبو اسحاق الشيرازي: التبصرة في أصول الفقه، شرحه وحققه محمد حسن هنيتو، دار الفكر بدمشق، 1400هـ - 1980م، ص251.

452 أبو جعفر النحاس: الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، نشر مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1407هـ - 1986م، ص1.

453 الجامع للقرطبي، ج2، ص63.

454 شعبان محمد اسماعيل: نظرية النسخ في الشرائع السماوية،، طبع في مطابع الدجوى في القاهرة، ص23. ومقدمة المحقق شعبان محمد اسماعيل لكتاب الناسخ والمنسوخ للنحاس، ص7-8.

455 الإعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، ص6. والإتقان في علوم القرآن، ج2، ص700.

456 الإعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، ص6-7.

457 الإعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، ص5. ومقدمة إبن خلدون، فصل: (في علوم الحديث)، ص280.

458 الحج/52.

459 انظر بهذا الصدد: الناسخ والمنسوخ للنحاس، ص6. وإبن حزم الاندلسي: الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم. والإعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، ص7-8. والمستصفى من علم الأصول، ج1، ص107 وما بعدها. والجامع للقرطبي، ج2، ص62. وفتح القدير للشوكاني، ج1، ص126. كذلك: الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من الأصول، دار الفكر، ص183- 184.

460 النحل/101.

461 الإتقان، ج2، ص700. والإعتبار، ص8.

462 معالم الدين، ص317. ومبادئ الوصول، ص487. والإعتبار، ص8. والجامع للقرطبي، ج2، ص64. وإرشاد الفحول، ص184.

463 معالم الدين، ص306.

بأنه ناسخ مجازاً، إذ النسخ الحقيقي إنما يكون من عند الله، أي أن الرافع للحكم المنسوخ هو الله لا الحكم المجعول بعد رفع الحكم الأول[464]. والنسخ بهذا المعنى ليس له علاقة بالإخبار والوعد والوعيد وأمور العقائد، بل تتحدد علاقته بالأحكام من الأمر والنهي والإباحة. وقد اختلف العلماء فيما إذا كان يمكن للقياس والإجماع أن ينسخا النص أو لا. حيث أجاز جماعة نسخ القرآن والسنة بالقياس[465]. وحكى القاضي أبو بكر عن بعضهم بأن القياس ينسخ به المتواتر ونص القرآن، وحكى عن آخرين بأنه مما ينسخ به أخبار الآحاد فقط[466]. وقال بعض إنما يجوز النسخ بالقياس الجلي لا الخفي، كما هو الحال مع رأي أبي القاسم الانماطي (المتوفى سنة 288هـ)، وهو من أصحاب الشافعي. ورأى جماعة جواز النسخ بكل من القياسين الجلي والخفي، معللين بأن ما جاز التخصيص به جاز النسخ به بلا فرق. وهناك من اعتبر النسخ يجوز بالقياس القطعي دون الظني كما هو الحال مع الإمام الغزالي[467]. وذهب بعض المعتزلة وعيسى بن أبان من علماء الحنفية إلى جواز النسخ بدليل الإجماع[468].

بل ذهب جماعة من العلماء إلى إعتبار الناسخ والمنسوخ من وظيفة الإمام أو ولي الأمر؛ ينسخ ما شاء له من الأحكام[469].

ومثل ذلك جعل الفيلسوف أبو نصر الفارابي لرئيس المدينة دوراً في النسخ والتشريع لا يختلف عن ذلك العائد إلى الخطاب الديني، فاعتبر أن من الجائز له العمل على تغيير التشريع العائد إلى السابقين عليه من الرؤساء، فيما لو رأى الأصلح في التغيير، استناداً إلى تغيّر الظروف والأحوال[470].

لكن في قبال هؤلاء صرح القرطبي أنه بعد وفاة النبي ‹‹واستقرار الشريعة أجمعت الأمة أنه لا نسخ، ولهذا كان الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به، إذ انعقاده بعد إنقطاع الوحي. فإذا وجدنا إجماعاً يخالف نصاً فيعلم أن الإجماع إستند إلى نص ناسخ لا نعلمه نحن، وأن ذلك النص المخالف متروك العمل به››[471].

ولدى جمهور العلماء أن في القرآن الكريم ثلاثة أنواع من النسخ كالتالي:

1- ما نسخ تلاوته وحكمه معاً.

2- ما نسخت تلاوته دون حكمه.

3- ما نسخ حكمه دون التلاوة[472].

والضرب الأخير من النسخ هو الذي أُلفت لأجله الكتب والمصنفات، وهو الذي يعنينا.

لقد عدّ المهتمون بعلوم القرآن الآيات التي نُسخت، وأحصاها المكثرون إلى ما يتجاوز المائتين آية، أغلبها لا يعتبر من النسخ حقيقة، بل يدخل ضمن عناوين العام والخاص والمطلق والمقيد وما إلى ذلك. فقد وصل عدد قضايا النسخ عند إبن الجوزي (247)، وعند إبن حزم (214)، وعند إبن سلامة (213)، وعند إبن بركات (210)، وعند أبي جعفر النحاس (134)، وعند عبد القاهر

---

464 المستصفى، ج1، ص121. والجامع للقرطبي، ج2، ص64.

465 إبن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة السعادة في مصر، الطبعة الأولى، 1345هـ، ج4، ص120.

466 إرشاد الفحول، ص193.

467 انظر: أبو اسحاق، الشيرازي: التبصرة في أصول الفقه، ص247-257. والمستصفى، ج1، ص126-127. وسيف الدين علي الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، كتب هوامشه إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م، ج3، ص148-149. وعبد الله بن عبد المحسن التركي: أصول مذهب الإمام أحمد، مكتبة الرياض الحديثة، الطبعة الثانية، 1397هـ - 1977م، ص618-619.

468 نظرية النسخ في الشرائع السماوية، ص159 و160. ومن الموارد التي اعتبرها بعض القدماء منسوخة بالإجماع؛ النص الخاص بسهم المؤلفة قلوبهم، كما سنعرف لاحقاً.

469 الناسخ والمنسوخ للنحاس، ص2.

470 الفارابي: السياسة المدنية، تحقيق وتقديم وتعليق فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، 1964م.

471 الجامع للقرطبي، ج2، ص66.

472 الإتقان، ج2، ص705 وما بعدها.

البغدادي (66) قضية[473]. وهناك من حسبها تقارب العشرين آية كما هو الحال مع السيوطي في (الإتقان)[474].

وفي القبال نرى الإمام الخوئي من المعاصرين يعترض على أغلب ما عُدّ من النسخ من الآيات. فهو يتقبل ظاهرة النسخ لدى أفراد محدودة جداً من الآيات، كآية النجوى: ((يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ذلك خير لكم وأطهر، فإن لم تجدوا فإن الله غفور رحيم))[475]؛ المنسوخة بآية ((ءأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات، فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الله ورسوله والله خبير بما تعملون))[476]، ومثل ذلك اعترف - في محل آخر - بنسخ حكم التوجه في الصلاة إلى القبلة الأولى[477]. فالخوئي يعتبر أن القسم الذي يخضع إلى النسخ في القرآن هو عندما يكون الحكم الثابت بالقرآن يُنسخ بآية أخرى منه ناظرة إلى الحكم المنسوخ، ومبينة لرفعه، وهو أمر يعترف الخوئي بحصوله وإنْ لم يورد ضمن مصاديقه سوى آية النجوى. في حين على رأيه أنه إذا كان الحكم الثابت بالقرآن يُنسخ بآية أخرى غير ناظرة إلى الحكم السابق ولا مبينة لرفعه، بل لمجرد التنافي بينهما؛ فإن مثل هذا النوع من النسخ غير واقع بالقرآن، مستدلاً على ذلك بقوله تعالى : ((أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه إختلافاً كثيراً))[478].

على أن النسخ لم ينحصر في القرآن الكريم، بل طال السنة النبوية، حيث اعتبرت الكثير من الأحاديث منضوية تحت عنوان الناسخ والمنسوخ[479]. وكذا الحال مع النسخ الدائر بين القرآن والسنة، حيث أجاز العلماء نسخ السنة بالقرآن، لكنهم اختلفوا في النسخ المعاكس، ولم يجوزه الكثير منهم[480].

والواقع إن أغلب الخلاف حول تعيين القضايا التي لها علاقة بالنسخ يعود إلى الموقف من التخصيص والتقييد إن كان يعد من النسخ أم لا؟ وهو الخلاف الذي يحدد مفهوم السلف والخلف عن المراد بالناسخ والمنسوخ. فقد ذكر إبن القيم بأن المفهوم لدى الطرفين مختلف، فالخلف يعدون النسخ

---

473 عن مقدمة المحقق لكتاب الناسخ والمنسوخ للنحاس، ص40.

474 ذكر السيوطي أن هناك واحدة وعشرين آية منسوخة في بعضها خلاف. وحصر المنسوخات في جملة أبيات كالتالي:

قد أكثر الناس في المنسوخ من عدد ... وادخلوا فيه آياً ليس تنحصر
وهاك تحرير أي لا مزيد لها ... عشرين حررها الحذّاق والكُبَر
آي التوجه حيث المرء كان وأنْ ... يوصي لأهليه عند الموت محتضر
وحرمة الأكل بعد النوم من رفث ... وفدية لمطيق الصوم مشتهر
وحق تقواه فيها صحّ من أثر ... وفي الحرام قتال للأُلى كفروا
والاعتداد بحولٍ معْ وصيتها ... وأن يدان حديث النفس والفِكَرُ
والحلف والحبس للزاني وترك أولى ... كفروا شهادتهم والصبر والنَّفَر
ومنع عقد لزان أو لزانية ... وما على المصطفى في العقد محتظر
ودفع مهر لمن جاءت وآية نجـواه ... كذاك قيام الليل مستطر
وزيد آية الاستئذان مَن ملكت ... وآية القسمة الفُضلى لمن حضروا

(الإتقان، ص172-173).

475 المجادلة/12.

476 المجادلة/13.

477 أبو القاسم الخوئي: البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1394هـ - 1947م، ص337-347.

478 البيان، ص368.

479 من أهم الكتب في هذا المجال كتاب (الإعتبار) المشار إليه سلفاً.

480 انظر: الشافعي: الرسالة، ص106. والإعتبار، ص26 و28 وما بعدها. والتبصرة، ص264. وأوائل المقالات، ص141. وإرشاد الفحول، ص190.

هو ذلك الذي يرفع الحكم بجملته، أما علماء السلف فيضيفون إلى هذا ما يتعلق برفع دلالة العام والمطلق والظاهر وغير ذلك، إما بتخصيص أو تقييد أو حمل مطلق على مقيد وتفسيره وتبيينه: حتى أنهم يسمّون الإستثناء والشرط والصفة نسخاً لتضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد، فالنسخ عندهم وفي لسانهم هو بيان المراد بغير ذلك اللفظ، بل بأمر خارج عنه[481].

كما ذكر الشاطبي بأن الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين: فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخاً، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخاً، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخاً، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخاً: لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد، وهو أن النسخ في الإصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جيء به آخراً، فالأول غير معمول به، والثاني هو المقصود بالعمل[482]. لهذا عبّر الكثير من الصحابة والتابعين عن التخصيص بكلمة النسخ[483].

وعند الحنفية أن تخصيص العام غير المقارن أو المتصل يكون نسخاً[484]، وكذا بخصوص التقييد والزيادة. لذلك ورد عن أبي حنيفة أن الحديث المروي عن النبي (ص) إذا كان مخصصاً أو مقيداً لآية أو مضيفاً لها زيادة ما فإنه يرفض - ما لم يكن مقطوعاً به - بإعتباره يعني النسخ. وبعبارة أخرى إن أبا حنيفة يردّ كل أخبار الآحاد التي تخالف ظاهر النص القرآني بإعتبارها زيادة، والزيادة على النص نسخ. فمثلاً إنه ترك حديث ‹‹تغريب الزاني البكر›› وقوفاً عند قوله تعالى: ((الزانية والزاني فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة))[485]. كما خالف الفقهاء في زيادة الغرم على قطع يد السارق، وقوفاً عند حد الآية الكريمة: ((والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا نكالاً من الله))[486]، إذ لم يأتِ ذكر الغرم في الآية[487]. كذلك إنه لم يعمل بحديث القضاء والشاهد الواحد، إذ عدّه ناسخاً لقوله تعالى: ((واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء))[488]. لكن خالفه جمهور العلماء في قوله بأن الزيادة على النص نسخ، وإنْ وافقوه في كون المتواتر - ومنه النصوص القرآنية - لا ينسخ بالآحاد[489].

أما مفهوم النسخ عند المتأخرين فهو مختلف. فعلى رأي الآمدي أن التخصيص والنسخ وإنْ اشتركا من جهة لكن بينهما تسعة فروق كالتالي:

الأول: إنّ التخصيص يبين أن ما خرج عن العموم لم يكن المتكلم قد أراد بلفظه الدلالة عليه، والنسخ يبين أن ما خرج لم يرد التكليف به وإنْ أراد بلفظه الدلالة عليه.

الثاني: إنّ التخصيص لا يرد على الأمر بمأمور واحد، والنسخ قد يرد على الأمر بمأمور.

الثالث: إنّ النسخ لا يكون في نفس الأمر إلا بخطاب من الشارع، بخلاف التخصيص، فإنه يجوز بالقياس وبغيره من الأدلة العقلية والسمعية.

---

[481] إبن القيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف، دار الجبل في بيروت، 1937م، ج1، ص35.

[482] الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ج3، ص108.

[483] أبو زهرة: أبو حنيفة، دار الفكر العربي، 1977م، ص300.

[484] عباس متولي حماده: أصول الفقه، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1385هـ - 1965م، ص501.

[485] أحكام القرآن، ج1، ص358.

[486] المائدة/38.

[487] أحكام القرآن، ج2، ص612.

[488] البقرة/282.

[489] محمد أمين الشنقيطي: القول السديد في كشف حقيقة التقليد، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م، ص81-80. ومحمد الغزالي: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م، ص64.

الرابع: إنّ النسخ لا بد وأن يكون متراخياً عن المنسوخ، بخلاف المخصص فإنه يجوز أن يكون متقدماً على المخصص ومتأخراً عنه.

الخامس: إنّ التخصيص لا يخرج العام عن الإحتجاج به مطلقاً في مستقبل الزمان، لذا يبقى معمولاً به فيما عدا صورة التخصيص، بخلاف النسخ فإنه قد يخرج الدليل المنسوخ حكمه عن العمل به في مستقبل الزمان بالكلية، وذلك فيما لو ورد النسخ على الأمر بمأمور واحد.

السادس: إنّه يجوز التخصيص بالقياس، ولا يجوز به النسخ.

السابع: إنّ النسخ رفع للحكم بعد أن ثبت، بخلاف التخصيص.

الثامن: إنّه يجوز نسخ شريعة بشريعة، ولا يجوز تخصيص شريعة بأخرى.

التاسع: إنّه يجوز نسخ حكم العام حتى لا يبقى منه شيء، بخلاف التخصيص[490].

ومع تلك الفروق أصبح من الممكن نظرياً التفرقة بين النسخ والتخصيص، لكن من الناحية العملية قد يكون الأمر موضع التباس لمعرفة إن كان في القضية نسخ أو تخصيص؟ فضلاً عن كونه موضع إختلاف بين العلماء.

وقد أورد البعض إحتمالات النسخ والتخصيص، فهناك من يرى أن تأخر الخاص عن العام أو العكس هو عبارة عن نسخ له. وهناك من يرى أن ذلك يعتمد على حضور وقت العمل، حيث بعد الحضور يعد نسخاً لعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، أما قبله فليس بنسخ. بل من العلماء من اعتبر أنه حتى بعد حضور العمل فإنه لا دلالة له على النسخ، حيث يمكن أن تكون هناك مصلحة تقتضي إخفاء الخصوصيات[491].

لذلك ردّ الآخوند الخراساني على شبهة كون أخبار أئمة أهل البيت تعد ناسخة لعمومات الكتاب والسنة، لأنها جاءت بعد حضور العمل، فلو لم تكن ناسخة للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة[492].

ولو صحّت هذه الشبهة لإعتبرنا أغلب ما ورد في القرآن والسنة من الأحكام منسوخاً؛ للإعتقاد بأن صدور الأخبار المخالفة لعموم الكتاب كثيرة جداً، وكذا يمكن القول مع ما ورد من السنة، حتى اشتهر أنه ‹‹ما من عام إلا وقد خُصّ››[493]، فإذا ‹‹كانت طريقة الشارع في بيان مقاصده تعتمد على القرائن المنفصلة لا يبقى إطمئنان بظهور العام في عمومه››، لذا نقل عدم الخلاف بل الإجماع على عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص واليأس من وجود المخصص[494].

ودفعاً لمثل هذه الشبهة اعتبر صاحب (معالم الدين) أن النسخ لا يصار إليه إلا عند عدم إمكان التخصيص، كما في حالة تأخير الخاص عن وقت العمل، إذ يمتنع ذلك لإستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو غير جائز، لذا يُفسّر بالنسخ. أما لو تردد الأمر بين النسخ والتخصيص فسيُحمل على التخصيص، بإعتبار أن النسخ رفع للحكم والتخصيص دفع له لا رفع، والدفع أهون من الرفع[495].

والواقع إن هذه الإعتبارات لا تلغي قوة إحتمال الأخذ بالنسخ فيما لو تأخر الخاص عن العام أو العكس عن حضور العمل. فظاهر الأمر هو عدم وجود مصلحة تجعل من التخصيص يتأخر مدة طويلة تفوّت حالة العمل به وقت الحضور، الأمر الذي يجعل من شبهة كون أخبار الأئمة ناسخة لعمومات الكتاب والسنة واردة، وليست مخصصة لها. نعم يختلف الحال فيما يتعلق بالخواص النبوية

---

490 الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج3، ص104-105. كذلك: الإعتبار، ص24.

491 معالم الدين، ص307 وما بعدها. وكفاية الأصول، ص513 وما بعدها.

492 الكفاية، ص514.

493 الكفاية، ص267. والمظفر: أصول الفقه، ج1، ص156.

494 أصول الفقه، ج1، ص156-157.

495 معالم الدين، ص308-310.

في قبال عمومات الكتاب والتي قيل إن أكثرها مخصص بقول النبي (ص)[496]؛ إذ يمكن حملها على التخصيص لا النسخ، وذلك فيما لو كنا لا نعلم إن كان الخاص جاء بعد حضور العمل أم قبله، ففي هذا التردد يمكن الحمل على التخصيص بإعتباره أهون من النسخ.

***

ولو سلّمنا بمقالة كون العمومات في الأحكام القرآنية قد خصصتها السنة النبوية[497]، يضاف إلى ما هو حاصل من تخصيص داخل هذه السنة بعضها للبعض الآخر، وما جرى من تغيرات في الأحكام ضمن عنوان النسخ، سواء النسخ الذي جرى في إطار القرآن الكريم وحده، أو السنة النبوية وحدها، أو نسخ السنة للقرآن أو العكس.. كل ذلك يجعل الفهم يميل إلى إعتبار الشريعة الإسلامية ذات طبيعة دينامية لحملها الطابع النسبي في أغلب أحكامها. الأمر الذي يكشف عن العلاقة المؤكدة من التفاعل والجدل الحاصل بين النص والواقع، أو بين الكتابين التدويني والتكويني. فرغم أن وظيفة الكتاب الأول هي التشريع للثاني والتأثير عليه؛ لكن ذلك لا يتجاوز حقيقة ما في الكتاب الأخير من إختلاف وتباين وقابلية للتغير والتجديد؛ إلى الحد الذي يجعله يؤثر أثراً بارزاً على صياغة التشريع. وهذا يعني أن التشريع لم يكن وليد النص وحده، وإلا لكان صيغة واحدة وقالباً ثابتاً لا يقبل التغيير ولا التكثر. بل لعل من البداهة الحكم بأن للواقع أثره العميق على تغاير التشريع.

على أن التفاعل والجدل بين النص والواقع لا يسير في إتجاه عشوائي من غير ضوابط تحكمه وتعمل على توجيهه. فمن المعلوم أن هناك حدوداً وأُطراً تعد الغاية من عملية التشريع، وهي المعبّر عنها بالمقاصد والمصالح العامة التي يسعى الشارع الإسلامي إلى تحقيقها، والتي تتصف بحاكميتها على الأحكام والواقع. ومن ذلك نعلم بأن الأحكام الإلهية ليست هي الغاية من الشريعة والخطاب، بل إنها وسيلة لتحقيق غاية عظمى تتمثل في غالبها بالمصلحة البشرية. فقد شاءت الحكمة الإلهية أن تجعل القرار التشريعي للنص ليس بمعزل عن الواقع، وذلك لأن تغاير الواقع وتجدده لا يمكن أن ينضوي تحت قوالب نصية جاهزة ما لم تكن من الكليات الثابتة العامة.

واستناداً إلى ما سبق فإن ما أطلق عليه الفقهاء عنوان التخصيص (المنفصل)؛ لا يشكل - حقيقة - تخصيصاً بالمعنى الذي رموا إليه. وكذا فيما يتعلق بالتقييد. بل ينسحب الأمر كذلك على النسخ، فهو ليس بنسخ إلا على نحو المجاز لا الحقيقة. ذلك أنه إذا سلمنا بتلك الكثرة مما أطلقوا عليه التخصيص والتقييد والنسخ، وعلمنا أنها كانت لدواعي تغيّر أحوال الواقع وتبدل ظروفه؛ فمن الناحية المنطقية يكون من غير المعقول التوقف عند ذلك الحد من التغيير والتبديل. ففيما يتعلق بمفهوم النسخ؛ إن التسليم بتغيرات الواقع يجعل من الموضوع الواحد الذي يتعلق به الحكم موضوعات متغيرة متجددة كل منها يحتاج إلى حكم خاص يناسبه دون أن تندرج جميعها تحت حكم ثابت واحد، وهو أمر لا يمتّ إلى النسخ بصلة لإختلاف الموضوع، كما سنعرف. لكننا لو أخذنا الأمر على نحو المجاز لإقتربنا من الرأي الذي ذكره الغزالي في قوله: ‹‹ما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ خلافاً للمعتزلة››[498].

أما حول التقييد والتخصيص فلو أننا عوّلْنا على المفهوم الذي حدده الفقهاء بشأن كل منهما لكنّا ندور في حلقة محددة من النص المجرد وما هو معلوم ضرورة، وهو الحال الذي تقيّد به الفقهاء ضمن طريقتهم البيانية ما لم يضطرهم الأمر للخروج عن ذلك بفعل الحاجات الزمنية. لكن لما كانت

---

[496] فرائد الأصول، ج1، ص113.

[497] جاء بهذا الصدد ما قاله الشيخ علم الدين العراقي: ليس في القرآن عام غير مخصوص إلا خمسة مواضع، أحدها قوله تعالى: ((حرمت عليكم أمهاتكم))، وثانيها قوله: ((كل من عليها فان)) أو ((كل نفس ذائقة الموت))، وثالثها قوله: ((والله بكل شيء عليم))، ورابعها: ((وأنه على كل شيء قدير))، وخامسها قوله: ((وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها)) (البحر المحيط، فقرة 709).

[498] المستصفى، ج1، ص122.

ظروف شبه الجزيرة العربية لا تمثل مركزاً للعالم والتاريخ، وقد تعامل معها الخطاب الديني طبقاً لمبدأي التمفصل والنسبية، لذا لا يجوز أن تتأسس عليها قاعدة القياس والإستصحاب، ومن ثم تُستنبط منها الأحكام لتنبسط على غيرها من العوالم طولاً وعرضاً. وبالتالي فإن من المنطقي أن تتخذ الأحكام وجهة أخرى لا تنطلق من مبررات أصل الموضوع الذي إستند إليه الحكم، لتغير الموضوع وتحوله، بل لا بد من العمل بمبررات المصالح ومقاصد الشرع الكلية التي استهدف الخطاب الديني مراعاتها وتحقيقها. وهو ما يجعل الباب مفتوحاً مادامت تغيرات الواقع لا تقف عند حد معين إلى يوم يبعثون.

هكذا فإن التسليم بأن العمومات والمطلقات كلها أو أغلبها لا يخلو من التخصيص والتقييد؛ له دلالة على مبدأ المغايرة تبعاً لتغاير الظروف والأحوال، وقد أصبح من الجلي بأن العبادات رغم أنها ثابتة أو تكاد تكون كذلك؛ إنما هي الأخرى خضعت لهذا التغاير والتنويع، فمثلاً إن الصلاة والصيام لا تفرضان على المكلفين بنمط واحد لا يقبل المغايرة، إذ يخضع ذلك إلى الأحوال والظروف المؤثرة، فالمريض والمسافر والشيخ الكبير العاجز لهم أحكامهم الخاصة بهم، فلا يعامل الكل معاملة واحدة، فلكل حكمه بحسب حاله وظرفه، والذي يحكم هذه الصور المختلفة مبدأ التيسير ورفع الحرج والتسامح. وكذا الحال في المعاملات والحدود والتقديرات، حيث أنها تشهد ظاهرة كبرى من التنويع والتغاير في الأحكام. بل يكاد التشريع الإسلامي كله يكون على هذه الشاكلة في تغطيته للواقع. وبالتالي فإن حقيقة التشريع ما هي إلا حقيقة المغايرة والتنويع، ومن الظلم إعتباره ينحى منحى واحداً لا يحيد عنه، أو أنه يشكل قالباً معداً سلفاً لا يقبل التغيير، أو لا علاقة له بتأثير الواقع. وهو كالخطأ الذي وقع به الجبريون حين افترضوا أن ما يحدث على أرض الواقع الإنساني محدد من قبل الإرادة الإلهية، ولا شأن لإرادة الإنسان سوى تنفيذ الخطة الإلهية؛ كآلة صماء.

فسواء كان الأمر متعلقاً بتفسير القوانين التكوينية المحددة لحركة الإنسان وسلوكه، أو كان متعلقاً بتفسير القواعد التشريعية المحددة لقيم هذه الحركة والسلوك، ففي كلا الحالين قد تمّ فصل الواقع عن الوحي والسماء، للتصور الخاطئ بأن إشراك الواقع في التأثير يعني شركاً بحق السماء؛ حيث لله الفعل والتشريع المطلقان، وله أن يفعل ما يشاء.

وطبقاً لهذا التصور لم يعد للواقع سوى الانفعال والخضوع لما ترسمه له السماء من أبعاد على صعيد التكوين والتشريع. مع أن للواقع في كلا الأمرين دوراً هاماً لا يستهان به، وهو الدور الخاضع من حيث المبدأ لتفويض الإرادة الإلهية وتدبيرها، وهو ما يجعله خارج حد الشرك والمنازعة. فليس من المعقول أن تكون الحركة التكوينية للإنسان بمعزل عن إرادته وقدرته التي هي من صنيع القدرة الإلهية، فعلى الأقل إن ذلك لا يفسر لنا ضرورة التكليف والحساب، ناهيك عن أن ذات الخطاب يؤكد عنصر المزاوجة بين المحورين الفاعلين السماوي والواقعي لتحديد النتاج التكويني للسلوك.

وينطبق هذا الحال على البعد التشريعي[499]، إذ ليس من المعقول أن يكون هو الآخر بمعزل عن الواقع وما يتضمنه من تنوع وتغير، وأن أي نظرية ترى الأبعاد النهائية محددة سلفاً طبقاً لمحور الوحي والسماء يكذبها الواقع نفسه، سواء ذلك الذي شهد الخطاب على التفاعل والجدل معه، أو ما جاء بعده إلى يومنا هذا. فعدم التسليم بهذه الحقيقة يجعل من نصوص الخطاب تتضارب كلياً مع الواقع، بل وتقع في النهاية تحت أسره ورحمته، لتنوع خصوصياته وتغايرها يوماً بعد يوم. وهو أمر يؤول في النتيجة إلى التضارب مع قيم الخطاب وغاياته العليا، ومن ثم ينتهي إلى التهافت والتساقط، إذ تصبح نصوصه مدعاة للتعارض فيما بينها. الأمر الذي يجعله غير معقول ولا مقبول.

النسخ ودوران العلة

---

[499] انظر حول ذلك حلقة (النظام المعياري).

من المهم أن نفهم بأن عملية تبديل الحكم كما مارسها الخطاب الإلهي لا تعني بالضرورة تعطيلاً للحكم الشرعي تعطيلاً تاماً ومطلقاً. ففي آية النسخ ((ما ننسخ من آية أو ننسها نأتِ بخير منها أو مثلها..))[500]؛ جاءت كلمة ‹‹ننسها›› التي تقرأ - كما هو مشهور - بثلاث قراءات هي: (نَنْسَها، نُنْسِها، ننسأها). وذُكر أن القراءتين الأخيرتين متواترتان، الأولى دالة على النسيان، بمعنى محوها من قلب النبي (ص)، والأخرى بمعنى التأجيل والإرجاء أو التأخير دون تنزيل الحكم[501]. والقراءة الأخيرة ‹‹ننسأها›› هي ما كان يقرأها كل من أبي عمرو وعمر وإبن عباس ومجاهد وإبن أبي كعب والنخعي وعبيد بن عمير وإبن محيصن وعطاء بن رباح اليزبدي وعاصم الجحدري وإبن كثير والزركشي وغيرهم[502]. وعليه فسّرت الآية بأن من الأحكام ما يُنسخ ومنها ما يؤخر أو يؤجل[503]. وقد ذهب الزركشي في (البرهان في علوم القرآن) إلى أن أغلب ما اعتبر من النسخ إنما هو من النسأ، وبعضه ما يرجع لبيان الحكم المجمل[504]. وبذلك يكون قد عوّل على مفهوم مشخص تتجلى فيه حقيقة الجدل بين الخطاب والواقع.

فمثلاً نقرأ قوله تعالى في الآيتين المتتابعتين التاليتين: ((يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين، وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون. الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً، فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين))[505]، ونلاحظ بأن العلاقة بين هاتين الآيتين ليست علاقة إلغاء مطلق بمطلق، بل هي على ضوء ذلك الفهم علاقة نسأ وارجاء، حيث يكون حكم الآية الأولى مؤجلاً حتى يصبح المؤمن ذا قوة تعادل مضاعفات قوة عدوه.

إن ذلك الفهم يعطي دلالة على عدم إلغاء أي حكم من الأحكام الشرعية للنسأ من الناحية النظرية، إذ كل حكم يصبح مؤجلاً أو مرجئاً حتى يرد ما يناسبه من الظرف والخصوصية، وهو معنى أن الحكم يبقى معلقاً ونسبياً. لكن دون أن يغيب عن البال من أن هذه ‹‹النسبية›› تحددها قواعد ثابتة هي دلالات المقاصد التي تحيط بالحكم، فضلاً عن مقاصد الخطاب العامة ككل. وكذا لا يغيب عن البال بأن هناك من الأحكام المبدلة تحت عنوان المنسأ أو غيره من العناوين ما لا يتوقع أن يعاد؛ لإستبعاد تكرر ما يناسبها من ظرف وموضوع، وبالتالي فهي من هذه الناحية تكون كالأحكام المنسوخة واقعاً.

نعم من الناحية المبدئية يتوقف حكم المنسأ على مدار العلية بخلاف النسخ كما ذهب إلى ذلك أغلب المتأخرين، وهو أن ما شرع لسبب ثم زال سببه لا يعد من المنسوخ، فالحكم يدور مدار علته، فلو حضرت العلة حضر الحكم، ولو زالت زال معها. فالفارق بينهما هو أن النسخ عبارة عن إزالة الحكم حتى لا يجوز إمتثاله، بينما النسأ هو تبديل الحكم بحكم آخر لعلة تطرأ فتقتضي ذلك الحكم مثلما كان

---

[500] البقرة/106.

[501] جامع البيان، ج1، ص467- 487. والجامع للقرطبي، ج2، ص67-68. وروح المعاني، ج1، ص352. وهامش الإتقان، ص703.

[502] عبد العالم سالم مكرم وأحمد مختار عمر: معجم القراءات القرآنية، جامعة الكويت، الطبعة الأولى، 1982م، ج1، ص100.

[503] تفسير إبن كثير، ج1، ص133.

[504] يقول الزركشي: إن في القرآن ‹‹من ناسخ ومنسوخ فمعلوم وهو قليل، بين الله ناسخه عند منسوخه، كنسخ الصدقة عند مناجاة الرسول والعدة والفرار في الجهاد ونحوه، وأما غير ذلك فمن تحقق علماً بالنسخ علم أن غالب ذلك من المنسأ، ومنه ما يرجع لبيان الحكم المجمل، كالسبيل في حق الاتية بالفاحشة، فبينته السنة، وكل ما في القرآن مما يدعى نسخه بالسنة عند من يراه فهو بيان لحكم القرآن.. وأما بالقرآن على ما ظنه كثير من المفسرين فليس ينسخ وإنما هو نسأ وتأخير أو مجمل آخر بيانه لوقت الحاجة أو خطاب قد حال بينه وبين اوله خطاب غيره أو مخصوص..›› (البرهان، ج2، ص43-44). وهو على شاكلة ما أراده مجاهد من معنى (تفسير مجاهد، قدم وحقق وعلق حواشيه عبد الرحمن طاهر بن محمد السورتي، المنشورات العلمية في بيروت، ج1، ص85).

[505] الأنفال/65-66.

الحكم الأول سارياً لعلة تقتضيه، مما يعني إنتقال الحكم إلى آخر لإنتقال علته، وبالتالي جاز عودته بعودة العلة. لهذا يقول الزركشي: ‹‹ما أمر به لسبب ثم يزول السبب كالأمر حين الضعف والقلة بالصبر.. وهذا ليس بنسخ في الحقيقة، وإنما هو نسأ، كما قال تعالى: (او نُنسئها). فالمنسأ هو الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون.. وبهذا التحقيق تبين ضعف ما لهج به كثير من المفسرين في الآيات الآمرة بالتخفيف أنها منسوخة بآية السيف، وليست كذلك بل هي من المنسأ.. وإنما النسخ بالازالة حتى لا يجوز امتثاله أبداً. ومن ذلك ما أشار إليه الشافعي في (الرسالة) إلى النهي عن إدخار لحوم الأضاحي من أجل الدافة، ثم ورد الإذن فيه فلم يجعله منسوخاً..››[506].

لكن طبقاً للجانب اللغوي إنه لما كان معنى النسخ هو الإزالة والتبديل والإبطال؛ لذا فكل ما يدخل ضمن عنوان تغيير الحكم، سواء كان التغيير عبارة عن إبطال الحكم ورفعه كلياً، أو إزالته للتخفيف، أو زوال علته إن كانت مذكورة، أو غير ذلك.. فكلها يُعد نسخاً أو من مصاديق ذلك المعنى العام.

وكما يذكر البيضاوي تبعاً لصاحب (الحاصل) بأن النسخ لما كان عبارة عن رفع الحكم، فإنه لا فارق فيه كنسخ، سواء كان الرفع لزوال العلة أو لشيء آخر[507]. ففي جميع الأحوال لا يكون النسخ إلا عن سبب، ولا يوجد تغيير في الأحكام من غير سبب وعلة مؤثرة، سواء علمنا بتشخيصها أم لم نعلم. لهذا يصبح كل ما اعتبره المتأخرون من النسأ داخلاً ضمن أقسام النسخ. فمثلاً إن آية المصابرة المعتبرة من النسأ لدى الكثير من العلماء هي في حقيقتها لا تتعدى معنى النسخ بمعناه العام، مثلما ذهب إلى ذلك الشافعي[508]. كذلك اعتبر العلامة الحلي أن هذه الآية تدخل ضمن عنوان النسخ، رغم تسليمه بتعريف الفقهاء للنسخ بأنه رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم بخطاب متأخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً[509].

نعم يمكن القول بأن هناك جملة من الأحكام المنسوخة ليس من الممكن ارجاعها، وذلك لعدم علمنا بعلة نسخها على وجه التحديد، كما في قضايا العبادات. فقد عُدت هذه القضايا داخلة ضمن عنوان النسخ بإعتبارها مرفوعة رفعاً مطلقاً من غير عودة كما يؤكد على ذلك الكثير من المتأخرين. وفي القبال نرى أحكاماً ملغية لا يمكن العودة إليها هي الأخرى، لكن ليس لأنها مرفوعة من قبل الله تعالى، ولا لأنها غير معلومة العلل، بل لأن ظروفها قد تغيرت دون أن يؤمل لها العودة من جديد. فهي على هذا النحو بحكم المنسوخة أو المرفوعة رفعاً تاماً، بغض النظر إن كان الناسخ هناك هو الله تعالى الذي بيده الأمر والحكم، في حين إن الناسخ هنا - كمجاز - هو الواقع أو تغيّر الظروف. لكن سواء هنا أو هناك فالنتيجة واحدة، وهي إزالة الحكم وإلغائه.

وها نعود من جديد إلى علاقة الخطاب بالواقع وتأثير كل منهما على الآخر. فهل ترد شبهة الشرك والمنازعة لو أننا اعتبرنا النسخ لا يقتصر على ما أفاده الخطاب الديني، بل للواقع دوره هو الآخر سواء رضينا بذلك أم لم نرض، فتلك هي سنة الله تعالى في أمره وتكوينه، وهي كلمات الله؛ تدوينية كانت أم تكوينية؟! ويشهد على هذا جدل السلوك الذي انتهجه الخطاب، كما يشهد عليه تاريخ الإجتهاد الطويل بما يحمله من نسخ وتغيير، على ما سيأتينا بحثه فيما بعد.

لكن لو قيل إن ما يشترط في الحكم المنسوخ هو ليس فقط عدم صحة عودته إلى حياض التكليف من الناحية الواقعية، بل حتى من الناحية النظرية أيضاً. فمثلاً إن الأحكام التي تقوم على العادات والأعراف السائدة في عصر النص والتي يمكن أن تتغير كلياً نتيجة تغيّر الواقع لا تعد منسوخة بإعتبارها يمكن أن تعاد مرة أخرى ولو من الناحية النظرية، كما هو الحال في ظاهرة الرق والجزية

---

506 البرهان، ج2، ص42. كما لاحظ: الإتقان، ج2، ص703-704.

507 نظرية النسخ في الشرائع السماوية، ص42.

508 الرسالة، ص127-128.

509 مبادئ الوصول، مصدر سابق، ص487-488.

وموارد جواز الرهان في السبق ونصيب المقاتلين من الغنائم وغيرها، فكل هذه القضايا لا تعد من الأحكام المنسوخة بحسب ذلك الإعتبار، إنما المنسوخ هو ذلك الذي لا يصح استعادته بأي شكل من الأشكال، سواء من الناحية الواقعية أم النظرية. ومع أن هذا قد يصدق في مجال العبادات التي لم يعلم عللها وأسبابها، إلا أنه لا يصدق في غيرها من المعاملات التي يعلم أسبابها. لهذا فإن آية السيف بنظر الكثير وربما أغلب العلماء كانت ناسخة لغيرها، وقد عرفنا أن بعضهم أوصل مقدار ما هو منسوخ عنها إلى ما يزيد على المائة آية من الآيات التي تأمر بالإعراض عن المشركين والصفح عنهم[510]، مع أن الآية معللة في النص بعلة لا يمكن الإدعاء أنها ثابتة لا تقبل التغيير، مما يعني جواز العودة إلى الحكم الخاص بالمنسوخ تبعاً لتغير العلة. وكذا الحال فيما يتعلق بحكم الجزية حيث أنها ألغت هي الأخرى ما قبلها من أحكام، مع أن تغيّر الأحوال جعل العودة إلى غيرها مبرراً، وبالتالي لا توجد ضرورة تقتضي إبقاء الحكم الناسخ إلى غير نهاية، كما لا توجد ضرورة تقتضي إبطال الحكم المنسوخ كلياً، فجميع ذلك يعتمد على معرفتنا للعلل المؤثرة في الحكم، وعلى طبيعة الظروف والواقع.

كما لا يتبين من الخطاب الديني اشتراط مثل تلك القيود التي عوّل عليها المتأخرون. فهو لا يزيد على التأكيد بأن تبديل الأحكام أو نسخها يعد من الحق الذي لا ريب فيه. فآية التبديل عامة ومطلقة من غير تقييد، أما آية النسخ والنسأ فإن ظاهرها يجعل من النسأ غير النسخ الذي يعنينا، فلو اعتبرنا النسأ بمعنى التأجيل لكان الحكم باقياً ومؤجلاً من غير إزالة، ولو قُرأت بمعنى النسيان فسيكون الحكم مرفوعاً إبتداء من قلب النبي، وهو أمر لا يعنينا رغم أنه يدخل ضمن عنوان النسخ، وقد يكون هو المراد، وبه يتميز عن النسخ الآخر المذكور لفظاً. أما النسخ المذكور بلفظه في الآية فمن الواضح أنه غير مقيد بتلك القيود التي إشترطها المتأخرون. وإن كنا سنجد أن ما يعد نسخاً هو ليس بنسخ إذا ما أخذنا بنظر الإعتبار تغيّر الموضوع وتأثيره على تغيّر الحكم كما سنشير إلى ذلك.

هكذا يتضح أن تقييد مفهوم النسخ بشرط عدم دوران العلة، كما وضعه المتأخرون، ليس مفيداً. وبالتالي فالنسخ هو ابطال الحكم لأسباب تقتضي التبديل، وفي حدود هذا المعنى يعتبر النسخ عملية حيوية لم يختص به الخطاب، وهو كالتشريع لم يختص به الخطاب أيضاً، فالإجتهاد نوع من التشريع المستند إلى فهم الخطاب، وكذا الحال مع النسخ، حيث يشكل أهم أركان العملية الإجتهادية المبنية على ذلك الفهم، ولولاه ما كان للإجتهاد من معنى، إذ بدونه لا تجد في الواقع المتغير غير الجمود والتقليد. لذلك فإن ظاهرة النسخ لم تتوقف في أي لحظة من لحظات التاريخ طالما كان التشريع والإجتهاد موجودين. فقد بقيت هذه الظاهرة وستبقى سارية المفعول من غير نهاية. وإن كانت حقيقة الأمر، ومن حيث الدقة، أن النسخ ليس نسخاً، وأن التشريع الذي يتخذ سلوك التغيير في الأحكام، سواء جاء عن طريق الشريعة الحقة أو عن طريق الإجتهاد، لا يعد - من حيث الحقيقة - تغييراً وإبطالاً للأحكام، بل تظل الأحكام على ما هي عليه، ويصدق عليها أنها خالدة بخلود الشريعة وباقية ببقائها وأن ‹‹حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة››، رغم أن العملية لا تتخذ طريقة النهج الماهوي والفهم الحرفي للنص، لكون هذه الطريقة ضيقة وجامدة لا تمكّن التشريع من الإستمرار وتجاوز ظروف الزمان والمكان. وبالتالي فما كنّا نعده نسخاً أصبح تغيراً للحكم لتغير الموضوع، إذ لكل موضوع حكمه الخاص، فلو أنه تغيّر تغيراً مؤثراً لكان من اللازم أن يتغير الحكم تبعاً له، وهو من حيث الدقة والتحليل لا يعد نسخاً، كما سنعرف.

---

[510] ينظر حول ذلك المصادر التالية: نواسخ القرآن، ص137. والناسخ والمنسوخ لابن حزم، ص12-18. وتفسير إبن كثير: ج2، ص291-292. والجامع للقرطبي، ج8، ص37. وأحكام القرآن لابن العربي، ج2، ص901-902. وانظر لأبي جعفر الطوسي: المبسوط، ج2، ص36. والنهاية، ص193. والتبيان في تفسير القرآن، ج5، ص150.

***

لقد ظهر النسخ كتبديل حكم عوض حكم آخر مراعاة لظروف الواقع وما أفرزه من حاجات وضرورات ومتطلبات. وهو مع هذا التبديل لا يمس الدلالات الثابتة للمقاصد التي تتحكم بالحكم وجوداً وعدماً. ومن ذلك يتجلى منهج الإسترشاد الذي يستعين به الفكر البشري كموجه عام يراد منه الإنشداد نحو المحكمات والثوابت لتلك المقاصد وملكات الأحكام. إذ تعبّر عملية النسخ عن حالة الجدل بين الخطاب والواقع، يراد منها الدوران في ظل المقاصد العامة كمحكمات ثابتة ترد إليها مختلف ‹‹متشابهات›› الأحكام المتغيرة وفق تغيّر الأسباب والظروف. فالنسخ لا يصيب دلالات المقاصد المحيطة بالحكم، بل يقع على الحكم ذاته. فالمقصد العام ثابت على الدوام، والحكم متغير بتغير الظروف والأحوال.

إن ظاهرة النسخ في الخطاب هي ظاهرة هامة في التشريع الإسلامي، ذلك أنها لم ولن تنتهي بما تعبر عن تبديل حكم عوض حكم آخر لتبدل الظروف والأوضاع. فعلى الرغم من أن إطلاق لفظة ‹‹النسخ›› لم ترد في الغالب إلا معلقة بذيل الخطاب، إلا أن مدلولها الحقيقي لا ينحصر بهذا الحد. فالنسخ بما هو عملية تبديل للحكم لا يسعه أن يتوقف بحال. فإذا ما قارنا الظروف المحدودة لمرحلة الخطاب الديني والمتمثلة بتلك السنوات القصيرة مع الظروف الهائلة المستجدة التي ظهرت خلال أكثر من أربعة عشر قرناً؛ تبين لنا أن عملية النسخ لا يمكن لها أن تتوقف بحال مادامت هناك أحداث جديدة وظروف وتطورات متصاعدة. فالنسخ يعيد ذاته في آفاق مفتوحة لا تعرف السدود والإنغلاق.

ولو أنا إعتمدنا على إحصاء قضايا النسخ في الخطاب - القرآن منه على وجه الخصوص - حسب ما مال إليه السيوطي، والتي قدرها بما يقارب العشرين قضية، وهو ما يقارب عمر الرسالة الشريفة، وافترضنا أن هذا العدد قياسي، وهو أن معدل النسخ يساوي واحداً في كل سنة، فإن وجود أكثر من (1400 عام) يجعل من حساب النسخ - مع افتراض وحدة المشرع ووحدة المكان بعد مرحلة الخطاب – أكثر من (1400 حكم). ولو أضفنا حساب اتساع الرقعة المكانية وحجم الظروف، إذ ظروف ما يسمى بالنهضة الحديثة – أو الوعي النهضوي - منذ مطلع القرن التاسع عشر هي ليست بحجم ظروف ما قبلها منذ مرحلة الخطاب؛ علمنا كم ينبغي أن يتضاعف ذلك العدد الافتراضي.

أي أنا لو أخذنا إعتبار تأثير عنصر ‹‹الزمن›› على الأحكام، لكان يمكن تقرير قاعدة عامة، وهي أنه كلما كانت تغيرات الأحداث والظروف كبيرة، كلما كان ضغط الحاجة للعمل بالنسخ والتشريع كبيراً أيضاً. مما يعني أن تغيّر الزمن من روح عصر إلى روح عصر آخر يجعل من ضغط الحاجة دافعاً لممارسة عملية التشريع والنسخ بالشكل الذي يتناسب مع عمق الفارق والإختلاف بين الروحين. وبمقارنة تاريخية نلاحظ أن ظروف وأحداث ما قبل فترة الوعي النهضوي هي ليست بذلك الحجم والقدر مقارنة بظروف وأحداث الفترة الحديثة إلى يومنا هذا، إذ يمكن القول إن لكل منهما روحه الحضارية الخاصة. فإذا ما كان الفقه قبل ‹‹الوعي النهضوي›› قد مارس بعض الدور من النسخ والتشريع؛ فإن ضغط الحاجة جعل من هذه الفترة تمارس دوراً أكبر وأعظم مما كان عليه في السابق. لكنها تحتاج وهي تمارس دورها من التشريع والنسخ أن تكون على دراية تامة بالخطاب من ذاته وداخله، وبالواقع وتقلباته، كي تُحدث وراء ذلك صيرورة الجدل المثرية بين الحكم والواقع، وهو الجدل الدائر بين تنزيل الحكم إلى الواقع، وبين رفع الواقع إلى الحكم، مثلما سبق للقرآن الكريم أن أشار إليه في خطابه الذي أظهر فيه الجدل بين ما يريده الخطاب من رفع الواقع وجعله شريعة، وبين ما يتطلبه الواقع من جعل الشريعة واقعاً.. إنّ هذا الجدل هو فلسفة ما يسمى بالنسخ.

الفصل السابع

التشريع الديني وتغاياراته

من المتفق عليه اليوم بين أهل الإسلام - سواء أهل السنة أو الشيعة – هو أن السنة النبوية قد مارست أدواراً مختلفة من التشريع؛ تارة بعنوان التشريع العام أو الدائم، وأخرى بعنوان الرئاسة والحاكمية، وثالثة بلحاظ الظرف والحال الخاصين. ولا شك أن الدورين الأخيرين هما المعنيان ببحث إشكالية تغيّر الأحكام، إذ أضحت موضع إهتمام الكثير من الفقهاء والمفكرين الإسلاميين لضغط الحاجة الزمنية، لا سيما بعد ولادة الثورة الإسلامية في ايران التي عدّت هذا الامر أحد مبتنياتها الأساسية لتسيير حكم البلاد ضمن ما أطلق عليه خط ولاية الفقيه، وأصبح المسار الذي اتجهت فيه لا يختلف كثيراً عما كان يمارس في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب. وهناك رجال من الشيعة - حتى قبل هذه الثورة - قاموا بتبرير بعض الأعمال التي صدرت عن هذا الخليفة الراشد طبقاً لعنوان حاكميته ورئاسته، كنهيه عن عقد المتعة.

إن السيرة النبوية ما هي إلا تطبيق حي للمبادئ القرآنية، فهي من هذه الناحية تعد ترجمان القرآن. ولمّا كان الأخير يقر مبدأ النسخ وتغيير الأحكام؛ لذا فلا غرابة أن نشهد ما تزخر به هذه السيرة من التغيير نتيجة إختلاف الظروف وتبعاً للمقاصد الشرعية وتحقيق المصالح؛ إلى الحد الذي يمكن القول بأنه لا توجد قاعدة عامة من قواعد السلوك الموضوعة إلا وبجنبها ما يستثنى منها حفاظاً على تلك المقاصد والمصالح. الأمر الذي جعل القائلين بالإستحسان يعتبرون ذلك مدركاً شرعياً للدلالة على هذا المبدأ الأصولي، كما هو الحال مع الشاطبي الذي استعرض أمثلة عديدة على مراعاة الشارع لمصالح الإنسان بدفع الضرر عنه والرفق به والتوسعة عليه، سواء في مجال المعاملات أم العبادات والتقديرات[511]. ويصدق هذا الأمر على ما يطلق عليه التخصيص والتقييد وأخذ إعتبارات قواعد الحرج والتيسير ونفي العسر وما إلى ذلك. فهي كاشفة عن أن التشريع يأخذ بنظر الإعتبار تغاير الظروف والأحوال وإختلافها. وهو أمر لا يختلف عن معنى تغيير الحكم عند تغيّر الظروف والأحوال.

لقد سبق أن عرفنا ما يعنيه التسليم بعدم وجود عمومات أو مطلقات تامة. فالعمومات والمطلقات لها مخصصات ومقيدات. وقد اعتبرنا مثل هذه الاستثناءات جاءت تبعاً لتغاير الظروف والأحوال، وقلنا إن حقيقة التشريع ما هي إلا حقيقة المغايرة والتنويع، وقد شهد بذلك القرآن الكريم، وكذلك السنة النبوية التي بلغت فيها المغايرة أقصى حدّ ممكن، سواء على صعيد العبادات، أو المعاملات والحدود والتقديرات. ومع أنه لا يُدرك أحياناً مغزى المغايرة والتنويع لدى التشريع، سواء في القرآن الكريم أو السنة؛ إلا أن الغالب في ذلك هو مما يُعلم مقاصده التي تستهدف مراعاة حاجات العباد وتحقيق مصالحهم على النحو الأتم. وقد يتأطر كل ذلك ضمن دائرة ما أطلقنا عليه (منهج التوسعة والإنفتاح) التي شهدها الشرع الإسلامي، كالذي سبق التعرض إليه خلال القسم الأخير من حلقة (علم الطريقة).

1- تغايرات التشريع في العصر النبوي

لسنا معنيين هنا بالتحقيق فيما يُنقل من نصوص وأحداث للسيرة النبوية، بل نكتفي بالتسليم إجمالاً للفكرة العامة محل البحث، وذلك لعدة إعتبارات؛ منها أن المنقول كثير وفائض، كما أنه مأخوذ من الدوائر التراثية المعتبرة. والأهم من كل ذلك أنه يتسق مع ما شهده القرآن الكريم من النسخ وتغيير الأحكام.

---

[511] الموافقات، ج4، ص207.

إن من بين المغايرات المفهومة التي جاءت بها السيرة النبوية، أو كما نُقل عنها، ما عُرف بتخصيصها للسلم في بيع المعدوم، حيث نُقل أن النبي (ص) قد نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم[512].

وفي الحدود منع النبي قطع يد السارق في الغزو خشية لحاقه بالمشركين، كما واسقط الحد عن التائب قبل القدرة على الامساك به، مثلما ستأتينا شواهد على ذلك فيما بعد. وشهدت السيرة النبوية أشكالاً من المغايرة السياسية في التعامل مع المتهمين وذوي الجرائم. منها أن النبي (ص) حبس في بعض التهم، وعاقب بالضرب في تهم أخرى، ليعترف المتهم بجريمته إعتماداً على بعض القرائن الدالة على ارتكابها، ومن ذلك إنه أمر الزبير بأن يقوم بضرب المتهم حتى يقر بالمسروق، كما في قصة إبن أبي الحقيق. وذكر إبن القيم في كتابه (الطرق الحكمية) أمثلة كثيرة دالة على سياسة النبي (ص) التي اعتمدت المغايرة طبقاً للمصالح العامة[513]. واقتضت بعض هذه المصالح أن يصرح بأوامر وأحكام تهديدية، لكن سيرته الفعلية لم تتمسك بحرفية ما كان يصرح به من وعيد. ومن ذلك ما يُنقل عنه قوله: من قتل عبده قتلناه ومن جدع عبده جدعناه. ومثله انه قال: إن شارب الخمر إنْ شرب في الرابعة – أو الخامسة - اقتلوه. رغم انه لم يفعل هذا ولا ذاك[514].

ومن الفتاوى التي غيّرها النبي (ص) تبعاً لإختلاف الظرف؛ افتاؤه بمنع إدخار لحوم الأضاحي، ثم غير الفتوى إلى الإباحة تبعاً لتغير الظرف. وقد أعاد الإمام علي في خلافته الفتوى الأولى، إذ صلى بالناس في أحد الأعياد ونهاهم عن الإدخار فوق ثلاث؛ مذكراً إياهم بنهي الرسول (ص)[515]. ومثل ذلك ما ورد من تحريم النبي (ص) لأكل لحوم الخيل يوم خيبر، لتسارع المجاهدين نحو طبخها قبل تخميسها فظنوا وقتها أن التحريم مؤبد[516].

وفي رواية أن رجلاً سأل النبي (ص) عن المباشرة للصائم، فرخص له، وأتاه آخر فسأله نفس الأمر فنهاه، فإذا الذي رخص له شيخ، وإذا الذي نهاه شاب[517].

---

[512] المقصود بالسلم كما عرفه السرخسي بأنه أخذ عاجل بآجل، وقيل إن السلم والسلف بمعنى واحد. فهو بيع ما هو معدوم أو غائب بثمن عاجل ليمكن منه جلب المبيع أو استحضاره (المبسوط للسرخسي، ج12، ص124). ويبدو أن النهي المشار إليه مستنتج من قبل الفقهاء لعدد من الحوادث والقضايا التي كان فيها النبي (ص) ينهى عن بيع ما هو معدوم أو مجهول، ولم يرد النص بعمومه، بل ما جاء أنه نهى حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده، كذلك نهيه عن بيع الغرر مثل نهيه عن بيع الحبلة والعبد الآبق والملاقيح وبيع الثمر قبل بدو صلاحه وبيع الملامسة والمنابذة. لذلك يقول إبن تيمية: ‹‹ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله بل ولا عن أحد من الصحابة أن بيع المعدوم لا يجوز لا بلفظ عام ولا بمعنى عام، وإنما فيه النهي عن بيع بعض الأشياء التي هي معدومة››. وهو قد خطّأ غيره ممن نقلوا أن النبي قال: لا تبع ما ليس عندك، وارخص في السلم، معتبراً أن هذا الكلام إنما يرجع إلى بعض الفقهاء وذلك أنهم قالوا: السلم هو بيع الإنسان ما ليس عنده (القياس لابن تيمية، ص26 و19. ومجموع فتاوى إبن تيمية، ج29، ص23 و25. وأعلام الموقعين، ج1، ص312، وج2، ص28).

[513] الطرق الحكمية، ص17-18 و121. كذلك: أحمد بن محمد النجدي: الفواكه العديدة في المسائل المفيدة، منشورات المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1380هـ - 1960م، ج2، ص100.

[514] انظر: الإعتبار، ص200-201. وأحكام القرآن للهراسي، ج1، ص44. والأم، ج6، ص155، وج8، ص642-643. ونيل الأوطار، ج7، ص325.

[515] جاء في الحديث أن النبي (ص) قال: ‹‹لا يأكل أحدكم من لحم اضحيته فوق ثلاثة أيام››. لكنه قال في سنة أخرى قادمة: ‹‹كنت نهيتكم عن أكل لحوم الأضاحي فكلوا منها وادخروا››. وفي بعض الأحاديث: ‹‹انما نهيتكم من أجل الدافّة التي دفت›› يعني القوم الذين قدموا عند الاضحى (انظر حول ذلك المصادر التالية: المسوى شرح الموطأ، ج1، ص229. والام، ج8، ص643. والرسالة للشافعي، ص236 وما بعدها. والإعتبار، ص155-158. وروح المعاني، ج17، ص146. والمستصفى، ج1، ص128).

[516] الإعتبار، ص164.

[517] ينقل حول هذه الحادثة قول عبد الله بن عمرو بن العاص: ‹‹كنا عند النبي (ص) فجاء شاب فقال يا رسول الله، أُقبّل وأنا صائم؟ قال: لا. فجاء شيخ، فقال: يا رسول الله، أُقبّل وأنا صائم قال: نعم. فنظر بعضنا إلى بعض، فقال

مضافاً إلى أنه اضطر إلى ارتكاب بعض الأفعال التي تعد محرمة لولا المصلحة الراجحة، مثل تقريره للزاني بصريح القول كما أشار إلى ذلك الشاطبي استناداً إلى ما رواه البخاري من قول النبي للمقر: ‹‹لعلك.. لعلك..›› حتى قال له ‹‹أنكتها؟››[518].

على هذا أقرّ الأصوليون بأن المخالفة القطعية لواقع الحكم الإلهي لا تدل أحياناً على الحرمة؛ كما لو غيّر المجتهد رأيه أو عدل المقلّد إلى الأخذ برأي مجتهد آخر لعذر ما[519]، بل بنظر البعض أن الإقدام على ما يحتمل أن تكون منه مخالفة ذلك الواقع قد يحسن، بل وقد يكون لأجل مصلحة تزيد على مصلحة إدراك الواقع الآنف الذكر، وبالتالي تتحول المفسدة الناتجة من المخالفة إلى المحبوبية أو الوجوب بفعل المصلحة الراجحة ‹‹فلا يصح إطلاق الحرام على ما فيه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجحة عليه››[520]. وجاء عن إبن تيمية قوله: ‹‹الشريعة جميعها مبنية على أن المفسدة المقتضية للتحريم إذا عارضتها حاجة راجحة أُبيح المحرم››[521]. فمن ذلك ما يذكر جواز التوسل إلى فداء الأسارى بدفع المال للكفار، وكذا دفع المال لرجل يهدد بالزنى بامرأة كي لا يزني بها، وكدفع المال للمحارب حتى لا يقع القتل بينه وبين صاحب المال[522].

كذلك ورد عن النبي (ص) في خطابه لأم المؤمنين عائشة قوله: ‹‹لولا حِدثان عهد قومك بالكفر لهدمت البيت ورددته على قواعد ابراهيم››[523]. وقول هذه السيدة أيضاً: لو أدرك رسول الله (ص) ما أحدثه النساء لمنعهن عن المساجد كما منعت نساء بني اسرائيل[524].

النبي ومبدأ ولاية الأمر

يتفق الكثير من الفقهاء على أن بعض الأحكام الصادرة عن النبي (ص) لم تأتِ بوصفه مشرعاً عاماً أو مبلغاً للأحكام، وإنما بوصفه حاكماً ورئيساً للمسلمين، كممارساته في الشؤون السياسية والإقتصادية والقضائية والإدارية وما إليها. وقد ذُكرت نماذج لهذه الكيفية من الأحكام القلقة غير الثابتة أو الدائمة. ويمكن أن يدخل ضمن هذا الإطار أغلب ما مرّ معنا. يضاف إلى ذلك ما شهدته سيرة النبي (ص) من أنه لم يلتزم بتطبيق حد التخميس للغنائم في بعض المواقف، إذ لم يلجأ إلى التخميس في غنائم حنين، بل أعطى الطلقاء الكثير ولم يعط الأنصار شيئاً، وفي معركة بني النضير وزع أرض اليهود على فقراء المهاجرين وحدهم ولم يعط سواد الأنصار شيئاً، وكذا في خيبر حيث

رسول الله: قد علمت نظر بعضكم إلى بعض أن الشيخ يملك نفسه›› (القرضاوي: عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1406هـ - 1985م، ص82). كما نقل مثل هذا النهي للشاب دون الشيخ عن إبن عباس (الموطأ، ص208- 209).

[518] عن: الاشقر: أفعال الرسول، ص164. لكن ما ذُكر هو أن البخاري ومسلم وغيرهما رووا أن النبي (ص) ردّ المقر بالزنا مراراً أربعاً، كل مرة يعرض عنه. ولما شهد على نفسه أربع مرات دعاه النبي (ص) وقال له: أبك جنون؟ قال: لا. قال (ص): أحصنت؟ قال: نعم. وفي حديث البخاري: لعلك قبّلت أو غمزت أو نظرت. وفي النسائي وأبي داود أن النبي (ص) قال له في الخامسة: أنكتها؟ قال: نعم. قال: حتى غاب ذلك منك في ذلك منها؟ قال: نعم. قال (ص): كما يغيب المِرود في المكحلة والرشاء ـ الحبل ـ في البئر؟ قال: نعم. ثم قال (ص): هل تدري ما الزنا؟ قال: نعم، أتيت منها حراماً مثل ما يأتي الرجل من أهله حلالاً. قال (ص): فما تريد مني بهذا القول؟ قال: أريد أن تطهّرني؟ قال: فأمر به فرُجم (أحكام القرآن، ج4، ص1892- 1893).

[519] فرائد الأصول، ج1، ص400.

[520] فرائد الأصول، ج1، ص120 و42. كذلك: الإجتهاد والتقليد والاتباع والنظر.

[521] مجموع فتاوى إبن تيمية ج29، ص49.

[522] الفروق، ج2، الفرق الثامن والخمسون.

[523] أحكام القرآن، ج4، ص1912.

[524] صحيح البخاري، باب إنتظار الناس قيام الإمام العالم، حديث 831. والتيراهي: دار التعارف، بيروت، الطبعة الحادية عشرة، 1399هـ - 1997م، ص6.

قسّم نصفها وحبس النصف الآخر، وفي فتح مكة لم يقسمها بين الغانمين[525]. وطبقاً لهذا ذهب عدد من الفقهاء إلى أن الأرض المفتوحة عنوة يعود أمرها إلى الإمام يفعل بها ما يراه صالحاً للمسلمين، إن شاء قسّمها أو حبسها، كما هو رأي أبي حنيفة وأصحابه، كذلك الثوري وأبي عبيد. وذهب بعض آخر إلى أنها تصير وقفاً للمسلمين ولا تُقسّم كما هو رأي مالك، ربما استناداً إلى ما ذهب إليه عمر بن الخطاب كما هو معروف[526].

وشبيه بهذا الأمر موقف النبي (ص) من تطبيق الجزية على أهل الكتاب، حيث أنه صالح البعض ولم يفرض عليهم حكمها، مثل مصالحته لأهل نجران كما عرفنا.

وقد وظف بعض المعاصرين حوادث من السيرة النبوية لدعم نظرية ‹‹الأحكام الولائية أو الرئاسية››. ومن ذلك ما يذكر عن النبي (ص) بأنه نهى عن منع فضل الماء والكلأ. وكما قال الإمام الصادق: ‹‹قضى رسول الله بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع فضل ماء وكلاء››. واعتبر المفكر الصدر أن النهي في هذا النص لا يمكن إعتباره نهياً تحريمياً ثابتاً كما هو الظاهر، وذلك عند الأخذ بعين الإعتبار ما يراه جمهور الفقهاء من ‹‹إن منع الإنسان غيره من فضل ما يملكه من ماء وكلاء، ليس من المحرمات الأصيلة في الشريعة، كمنع الزوجة نفقتها وشرب الخمر.. أمكننا أن نستنتج: أن النهي من النبي صدر عنه بوصفه ولي أمر››[527]. كما نقد استاذنا الصدر أولئك الذين لا يتصورون النبي إلا بوصفه مشرعاً ومبلغاً عاماً، لذلك يفسرون النص السابق بالنهي العام، لكنه نهي كراهة لا نهي تحريم ‹‹حيث يستبعدون أن يكون منع المالك لفضل مائه حراماً شرعاً، في كل زمان ومكان››[528].

ومثل ذلك نهي النبي (ص) عن بيع الثمرة قبل نضجها. ففي الحديث عن الإمام الصادق أنه سُئل عن الرجل يشتري الثمرة المسماة من أرض، فتهلك ثمرة تلك الأرض كلها؟ فقال: ‹‹قد اختصموا في ذلك إلى رسول الله (ص)، فكانوا يذكرون ذلك فلما رآهم لا يدعون الخصومة، نهاهم عن ذلك البيع حتى تبلغ الثمرة، ولم يحرمه، ولكنه فعل ذلك من أجل خصومتهم››. وجاء في حديث آخر: أن رسول الله أحل ذلك فاختلفوا، فقال: لا تباع الثمرة حتى يبدو صلاحها[529]. وقد فسّر الإمام الصدر ذلك النهي بأنه جاء من النبي لدفع الخصومة والإختلاف بإعتباره ولياً لأمر المسلمين[530].

ومثله ما نقله الترمذي عن رافع بن خديج أنه قال: نهانا رسول الله (ص) عن أمر كان لنا نافعاً، إذا كانت لأحدنا أرض أن يعطيها ببعض خراجها أو بدراهم، وقال: إذا كانت لأحدكم أرض فليمنحها أخاه أو ليزرعها. واعتبر الإمام الصدر بأنه ‹‹حين نجمع بين هذا النهي، واتفاق الفقهاء على عدم حرمة كراء الأرض في الشريعة بصورة عامة، ونضيف إلى ذلك نصوصاً كثيرة واردة عن الصحابة، تدل على جواز إجارة الأرض.. نخرج بتفسير معين للنص الوارد في خبر رافع بن خديج وهو أن النهي كان صادراً من النبي بوصفه ولي الأمر وليس حكماً شرعياً عاماً. فاجارة الأرض

---

525 علماً أن هناك خلافاً بين الفقهاء حول فتح مكة إن كان عنوة أم صلحاً. فمن ذلك أن أبا عبيدة كان يقول: ‹‹افتتح رسول الله (ص) مكة عنوة ومنّ على أهلها فردّها عليهم ولم يقسّمها ولم يجعلها فيئاً›› (نيل المرام، ص387).

526 مجموع فتاوى إبن تيمية، ج28، ص582. والأحكام السلطانية، ص147.

527 محمد باقر الصدر: إقتصادنا، دار التعارف، بيروت، الطبعة الحادية عشرة، 1399هـ - 1997م، ص276- 277.

528 المصدر السابق، ص414-415.

529 جاء في صحيح البخاري عن زيد بن ثابت أنه قال: كان الناس في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يتبايعون الثمار، فإذا جذّ الناس وحضر تقاضيهم، قال المبتاع: أنه أصاب الثمر الدمان، أصابه مراض، أصابه قشام، عاهات يحتجون بها، فقال رسول الله لما كثرت عنده الخصومة في ذلك: (فإما لا، فلا تتبايعوا حتى يبدو صلاح الثمر). كالمشورة يشير بها لكثرة خصومتهم (صحيح البخاري، باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، حديث 2081).

530 نفس المصدر، ص277.

بوصفها عملاً من الأعمال المباحة بطبيعتها، يمكن للنبي المنع عنها بإعتباره ولي الأمر منعاً تكليفياً، وفقاً لمقتضيات الموقف››[531].

وعلى هذه الشاكلة ما ذُكر من أن الإمام علياً كان في أواخر عمره لا يصبغ لحيته وشاربيه بالسواد فذكّره رجل بقول رسول الله (ص): ‹‹عظوا الشعر الأبيض بالصبغ››. فأجاب الإمام الرجل بأن النبي إنما أمر بذلك لأن عدد المسلمين كان قليلاً وكان بينهم عدد من الشيوخ يشاركون في الحروب، فإذا نظر العدو إلى صفوف المسلمين ورأى أولئك الشيبة سكن روعه وقويت معنوياته بإعتباره يقاتل شيوخاً، لذلك أمر الرسول بالصبغ[532].

النبي وممارسة النسخ

هناك جملة من التغيرات التي مارستها السيرة النبوية عُدّت ضمن الناسخ والمنسوخ ربما لعدم العلم بعللها الحقيقية. فقد جاء في عدد من الأحاديث قول عدد من الصحابة أن حديث النبي كان بعضه ينسخ بعضاً كما ينسخ القرآن بعضه بعضاً. وروي عن النبي (ص) أنه قال: ‹‹إن أحاديثي ينسخ بعضها بعضاً››. كما روي عن الزبير بن العوام أنه قال بأن الرسول كان يقول القول ثم يلبث أحياناً ثم ينسخه بقول آخر كما ينسخ القرآن بعضه بعضاً[533].

ومن جملة الأمثلة التي عُدت ضمن المنسوخ ما جاء في قول النبي: ‹‹كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها››[534]. وقوله (ص): ‹‹كنت نهيتكم عن الإنتباذ في الأوعية فانتبذوا، ولا تشربوا المسكر››[535]. وكذا الحال مع ترك النبي للوضوء مما مست النار خلاف ما كان يفعله في السابق[536]. ومثل تغيير فتواه في إفطار المحتجم في شهر رمضان[537]. وكذا أمره الناس بصيام ثلاثة أيام من كل شهر حين قدم المدينة حتى نزلت آية شهر رمضان[538]. كما جاء عن الإمام علي قوله: إن الرسول (ص) أمرنا بالقيام في الجنازة ثم جلس بعد ذلك وأمرنا بالجلوس[539].

وقد ذكر العلماء عدداً كبيراً من الأحكام النبوية التي تضمنت إطار النسخ والتغيير. ويكفي أن نعلم حجم ذلك ما جاء في كتاب (الإعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار) لمؤلفه أبي بكر محمد بن عثمان الهمذاني (المتوفى سنة 584هـ)[540]، إذ ذكر المصنف الأبواب التي حدث فيها النسخ النبوي كما يلي:

فمن كتاب الطهارة جاءت الأبواب التي لاحتها أحكام النسخ والتغيير كالتالي: باب ما كان في بدء الإسلام أن لا غسل إلا من انزال، باب النهي عن استقبال القبلة، باب مس الذكر، باب الوضوء مما

---

[531] نفس المصدر، ص277- 278.

[532] نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص94.

[533] الإعتبار، ص24- 25.

[534] الإعتبار، ص10 و13 و228. والمستصفى، ج1، ص128.

[535] المقصود بالانتباذ تعاطي النبيذ (مجموع فتاوى إبن تيمية، ج28، ص338).

[536] جاء بهذا الصدد عدد من الأحاديث منها ما ذكره جابر بن عبد الله بقوله: ‹‹كان آخر الأمرين من رسول الله (ص) ترك الوضوء مما مست النار›› (الموطأ، ص49. والإعتبار، ص50. والمستصفى، ج1، ص129).

[537] روي في حديث شداد بن أوس أن النبي (ص) قال: ‹‹افطر الحاجم والمحجوم››. لكن جاء في حديث إبن عباس أن النبي احتجم وهو صائم. وقد كشف الإمام الشافعي أن حديث شداد كان زمان الفتح سنة ثمان للهجرة، حيث كان مع النبي فرأى رجلاً يحتجم في رمضان، فقال: ‹‹افطر الحاجم والمحجوم››، أما حديث إبن عباس فكان في حجة الوداع سنة عشر لذا فهو ناسخ لما قبله إن كانا ثابتين (الأم، ج8، ص640-641. والإعتبار، ص139-141).

[538] الإعتبار، ص145.

[539] الإعتبار، ص10.

[540] وعلى شاكلته ما سبق إليه الشيخ عمر بن أحمد بن عثمان المعروف بإبن شاهين (المتوفى سنة 385)، وذلك في كتابه (الناسخ والمنسوخ من الحديث).

مست النار، باب تجديد الوضوء لكل صلاة، باب ما جاء في جلود الميتة، باب المسح على الرجلين. ومن كتاب الأذان: باب في الرجل يؤذن ويقيم غيره، باب في تثنية الإقامة. ومن كتاب الصلاة: باب استقبال القبلة، باب في نسخ الالتفات في الصلاة، باب ما نسخ من الكلام في الصلاة، باب في مرور الحمار قدام المصلي، باب في الصلاة إلى التصاوير والنهي عنها، باب ما ذكر في وضع اليدين قبل الركبتين، باب الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وتركه، باب ما جاء في التطبيق في الركوع، باب في قنوت النبي في جميع صلواته، باب في دعاء النبي على آحاد الكفرة، باب في إختلاف الناس في القنوت في الفجر، باب في النهي عن القراءة خلف الإمام، باب في الاسفار في صلاة الفجر، باب في المسبوق يصلي ما فاته ثم يدخل مع الإمام في الصلاة، باب موقف الإمام من المأموم، باب إتمام المأموم بامامه إذا صلى جالساً، باب في سجود السهو بعد السلام، باب صلاة الخوف، باب الصلاة قبل الخطبة في صلاة الجمعة. ومن كتاب الجنائز: باب الأمر بالقيام للجنازة، باب عدد التكبير على الجنائز، باب الصلاة على المنافقين ونسخ ذلك، باب ترك الصلاة على من عليه دين ونسخ ذلك، باب النهي عن الجلوس حتى توضع الجنازة ونسخ ذلك، باب النهي عن زيارة القبور ثم الرخصة فيها، باب الاستغفار لموتى المشركين ونسخ ذلك. ومن كتاب الزكاة: باب مقدار الزكاة. ومن كتاب الصيام: باب صوم عاشوراء، باب الرجل يصبح جنباً في شهر رمضان، باب الحجامة للصائم، باب الصوم والفطر في السفر، باب أمر النبي بصيام ثلاثة أيام من كل شهر ونسخ ذلك برمضان، باب في السحور بعد طلوع الفجر الثاني. ومن كتاب الحج: باب في الرجل يحرم وعليه أثر الطيب، باب ما كان في أول الإسلام من منع دخول المحرم من الأبواب ونسخ ذلك، باب الاشتراط في الحج، باب في استحلال النبي (ص) الحرم ونسخ ذلك. ومن كتاب الأضاحي والذبائح: باب النهي عن اكل الاضحية بعد ثلاث، باب الفرع والعتيرة، باب في اكل لحوم الحمر الاهلية ونسخ ذلك، باب الأمر بتكسير القدور التي يطبخ فيها لحوم الحمر ثم تركها، باب ما جاء في اكل لحوم الخيل. ومن كتاب البيوع: باب الربا، باب نهي النبي (ص) عن لقاح النخل ثم الاذن بعد ذلك، باب المزارعة، باب النهي عن كسب الحجام والاذن فيه. ومن كتاب النكاح: باب نكاح المتعة. ومن كتاب العشرة: باب النهي عن ضرب النساء ثم الاذن فيه بالمعروف. ومن كتاب الطلاق: ذكر ما كان من المراجعة بعد الطلاق الثلاث ونسخ ذلك. ومن كتاب العدة: ذكر عدة المتوفى عنها زوجها في غير اهلها وإختلاف الناس فيها. ومن كتاب الرضاع: ذكر ما ورد فيه من نسخ. ومن كتاب الجنايات: باب قتل المسلم بالذمي، باب في استيفاء القصاص قبل اندمال الجرح، باب في القود بالنار، باب المثلة ونسخها، باب نسخ القتل في حد السكران، باب جلد المحصن قبل الرجم، باب ما جاء فيمن زنى بجارية امرأته من الإختلاف. ومن كتاب السير: باب وجوب الهجرة ونسخه، باب الأمر بالدعوة قبل القتال ونسخه، باب قتل النساء والولدان من أهل الشرك والإختلاف في ذلك، باب النهي عن قتال المشركين في الاشهر الحرم ونسخ ذلك، باب الإستعانة بالمشركين. ومن كتاب الغنائم: باب أخذ السلب من غير بينة وما فيه من الإختلاف. ومن كتاب الهدنة: باب في منع الإمام دفع السلب إلى القاتل، باب مبايعة النساء. ومن كتاب الإيمان: باب الحلف بغير الله. ومن كتاب الأشربة: باب النهي عن النبيذ. ومن كتاب اللباس: باب لبس الديباج ونسخه، باب إباحة لبس خاتم الذهب ونسخها، باب في تعليق الستور ذوات التصاوير والنهي عنها. ومن كتاب قتل الحيوان: باب الأمر بقتل الكلاب ثم نسخه، باب الأمر بقتل الحيات ونسخ حيات البيوت منها. وهناك أبواب أخرى متفرقة مثل: باب النهي عن الرقى ونسخ ذلك، باب سدل الشعر ونسخه بالفرق، باب النهي عن دخول الحمام ثم الاذن فيه بعد ذلك، باب النهي عن القران بين تمرتين ونسخ ذلك، باب النهي عن أن يقال ما شاء الله وشئت.

فهذا الحجم من التغيير يذكرنا بما سبق أن أوردناه من قول الغزالي: ‹‹ما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ خلافاً للمعتزلة››.

2- تغايرات التشريع في عصر الخلافة الراشدة

لم يشهد تغيير الأحكام درجة من الإتساع طبقاً للمصلحة ومراعاة الظروف والأحوال مثلما شهده الحال في عهد الصحابة، حيث كانوا يراعون المصلحة ويشرعون طبقاً لإعتبارها، ولا يهملون أسباب النزول والملابسات المتعلقة بالآيات والأحكام، ومن ثم يقررون الأحكام طبقاً لما يناط بها من أحوال ومصالح. وقد بلغت تغيرات الأحكام حداً كبيراً حينما اتسعت الفتوحات الإسلامية، مثلما هو الحال في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب.

فمن ذلك ما قام به عمر (رض) من منع اعطاء رواتب من بيت المال إلى الأشخاص المؤلفة قلوبهم، مع أن القرآن الكريم نصّ على اعطائهم هذا السهم كما في قوله تعالى: ((إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وإبن السبيل، فريضة من الله والله عليم حكيم))[541]، وأن سيرة النبي الأكرم كانت ممضية لما في القرآن، إذ ثبت أنه نفذ ذلك وأعطى أبا سفيان والأقرع بن حابس التميمي وعباس بن مرداس وصفوان بن أمية وعيينة بن حصن الفزاري، كل واحد منهم مائة من إبل الصدقات تأليفاً لقلوبهم. لكن عمر منع هذا الأمر تعويلاً على تفسير النص بما كان عليه الحال، فعلل العطاء لإتقاء شرهم، وذلك لضعف الإسلام آنذاك، وحيث قوي الإسلام فيما بعد فلا موجب للعطاء تبعاً لهذه العلة[542].

كما أنه أوقف تنفيذ حد السرقة في عام المجاعة المسمى ‹‹عام الرمادة›› وإكتفاءه بتعزير السارق بدلاً من قطع يده. إذ من شرائط الحد أن لا يكون السارق مضطراً، واعتبر عمر أن ذلك من الشبهات، وفي الشبهات تدرأ الحدود[543].

وكذا أنه منع تقسيم أراضي سواد العراق ومصر وتوزيعها على الفاتحين الذين طالبوه بها محتجين عليه بنصوص من القرآن والسنة، لكنه إعتبر الأراضي من الفيء الذي تتعلق به حقوق المسلمين عامة حاضرهم وآتيهم رعاية لمصلحة الأجيال وحقوقها في بيت المال. لذا أنه أبقى الأراضي في أيدي أهاليها وطرح عليها ضريبة الخراج، بإعتبار أن ذلك أصلح لإحيائها وأعم وأدوم لنفعها وريعها. وقد دامت مناقشات عمر مع الصحابة عدة أيام ثم وجد الحجة عليهم في إحدى آيات سورة الحشر، وخاطبهم بقوله: ‹‹تريدون أن يأتي آخر الناس ليس لهم شيء، فما لمن بعدكم؟ ولولا أن اترك آخر الناس ما فتحت قرية إلا قسّمتها كما قسّم رسول الله (ص) خيبر››. وفي كتاب له إلى أبي عبيدة قال فيه: ‹‹.. وشاورت فيه أصحاب رسول الله (ص)، فكل قد قال في ذلك برأيه، وأن رأيي تبع لكتاب الله، قال الله تعالى: ((ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وإبن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم.. والذين جاءوا من بعدهم..))››[544].

---

[541] التوبة/60.

[542] مجموع فتاوى إبن تيمية، ج33، ص94. والأحكام السلطانية، ص163. ذكر أنه في زمن أبي بكر جاء عيينة والاقرع يطلبان أرضاً فكتب أبو بكر لهما بها، لكن عمر مزق الكتاب وقال: إن الله اعز الإسلام واغنى عنهم، فلا حاجة إلى تأليف قلوبهم بالصدقات (عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، ص164).

[543] أعلام الموقعين، ج3، ص10. ومصطفى الزرقاء: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، دار الفكر، الطبعة السابعة، ج1، ص117.

[544] انظر: الخراج لأبي يوسف، ص26- 30. وفتوح البلدان، ص266 وما بعدها. والفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج1، ص167. ومجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ص483-484. وجاء في بعض الأخبار أن الإمام علياً هو الذي أشار على عمر في عدم تقسيم السواد (الأموال، ص33). وكان أبو عبيد يرى أن أمر التقسيم تمّ بإشارة كل من الإمام علي ومعاذ بن جبل (ابن رجب الحنبلي: الاستخراج لأحكام الخراج، صححه وعلق عليه عبد الله الصديق، دار المعرفة، بيروت، ضمن موسوعة الخراج، 1997م، ص9).

ومن ذلك أن طلاق الثلاث كان في عهد النبي وأبي بكر وسنتين من عهد عمر يقع واحدة، لكن لما فسد الناس وأكثروا من حلف الطلاق؛ فقد آل الأمر بعمر إلى أن يوقعه ثلاثاً للزجر كي لا يتهاونوا في ما شُرع لهم من أحكام. وقال بهذا الصدد: ‹‹إن الناس قد استعجلوا في شيء كانت لهم فيه أناة، فلو أنّا أمضيناه عليهم››. لذلك أمضاه عليهم ليقلوا منه، فإنهم إذا علموا أن أحدهم إذا أوقع الثلاث جملة وقعت، وأنه لا سبيل له إلى المرأة؛ أمسك عن ذلك[545].

كما ذُكر أن عمر قام بتغيير الحد المقدر لشرب الخمر. كذلك قام هذا الخليفة الراشد بتغيير الفتوى الخاصة بزواج المسلم من الكتابية. فقد أباح الله تعالى هذا الزواج بصريح الآية الكريمة ((اليوم أُحلّ لكم الطيبات وطعام الذين أُوتوا الكتاب حِلٌّ لكم وطعامكم حِلٌّ لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أُوتوا الكتاب من قبلكم))[546]. لكن عمر منع هذا الزواج، إذ لما رأى كثرة الكتابيات وقت الفتوحات وهن جميلات فقد خشي من افتتان المسلمين بهنّ وترك المسلمات اليهنّ، وربما خشي أيضاً مما يمكن أن يترتب على ذلك من نفوذ أهل الكتاب إلى مراكز السلطة في الدولة الإسلامية، وكذا مخافة تأثيرهن على عقيدة المسلمين. ومما يذكر بهذا الشأن أنه جاء عن حذيفة بن اليمان أنه تزوج يهودية بالمدائن فكتب إليه عمر أن خلِّ سبيلها، فكتب اليه: أحرام هي يا أمير المؤمنين؟ فكتب اليه: أعزم عليك أن لا تضع كتابي حتى تخلي سبيلها فأني أخاف أن يقتدي بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين[547].

وكذا فيما يخص تحريمه لنكاح المتعة، كما تشير إليه عدد من الروايات، كالتي جاءت في صحيح مسلم[548]. وقد اعتبر المرحوم كاشف الغطاء من الإمامية بأن ما دعى عمر إلى فعل ذلك ليس بإعتبار

---

[545] الطرق الحكمية، ص19. كذلك مجموع فتاوى إبن تيمية، ج33، ص84. علماً بأن ما ذُكر عن عمر بصدد الطلاق مروي عن إبن عباس في عدد من الأخبار، وقد تأول البعض الأمر على صورة تكرير لفظ الطلاق بأن يقول: أنت طالق أنت طالق أنت طالق؛ فإنه يلزمه واحدة إذا قصد التوكيد، وثلاث إذا قصد تكرير الايقاع، فكان الناس في عهد رسول الله (ص) وأبي بكر على صدقهم وسلامتهم وقصدهم في الغالب الفضيلة والإختيار ولم يظهر فيهم خب ولا خداع، وكانوا يصدقون في إرادة التوكيد، فلما رأى عمر في زمانه أموراً ظهرت وأحوالاً تغيرت وفشا ايقاع الثلاث جملة بلفظ لا يحتمل التأويل ألزمهم الثلاث في صورة التكرير، إذ صار الغالب عليهم قصدها، وأشار إليه بقوله إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة (نيل الأوطار، ج7، ص18). وبرر إبن تيمية ما فعله عمر من أنه لما أكثر الناس في الطلاق بالثلاث جملة؛ فإن عمر ‹‹إما أن يكون رآه عقوبة تستعجل وقت الحاجة، وإما أن يكون رآه شرعاً لازماً لإعتقاده أن الرخصة كانت لما كان المسلمون لا يوقعونه إلا قليلاً›› (مجموع فتاوى إبن تيمية، ج33، ص88). وفي رأي إبن القيم أن ذلك بمثابة عقوبة حيث يقول: ‹‹إن الناس إذا تعدوا حدوده، ولم يقفوا عندها ضيّق عليهم ما جعله لمن اتقاه من المخرج، وقد أشار إلى هذا المعنى بعينه من قال من الصحابة للمطلق ثلاثاً : انك لو اتقيت الله لجعل لك مخرجاً، كما قاله إبن مسعود وإبن عباس. فهذا نظر أمير المؤمنين.. لا أنه (رض) غيّر أحكام الله وجعل حلالها حراماً فهذا غاية التوفيق بين النصوص›› (زاد المعاد، ج5، ص217).

[546] المائدة/5.

[547] محمد بن الحسن الشيباني: الحجة على أهل المدينة، رتب أصوله وعلق عليه مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة، 1403هـ - 1983م، ج3، هامش الكيلاني، ص350.

[548] علماً بأن الروايات التي أوردها مسلم في صحيحه يشير عدد منها إلى أن النبي هو الذي نهى عن نكاح المتعة بعد تحليلها، وبعضها يبدي أن النهي كان يوم خيبر بعد إباحتها، كما إن بعضاً آخر يشير إلى أن النبي سمح بها يوم فتح مكة ثم ما لبث أن حرّمها. لذلك فقد عنون مسلم هذا الباب بعنوان (باب نكاح المتعة وبيان أنه أبيح ثم نسخ، ثم أبيح ثم نسخ، واستقر تحريمه إلى يوم القيامة). فعلى ما يبدو أن هذا العنوان يشير إلى أن النسخ الأول كان يوم خيبر تبعاً لرواية عن الإمام علي، وأن الإباحة الثانية كانت يوم الفتح، كما إن النسخ الثاني كان يوم الفتح أيضاً. لكن العنوان يتغافل بعض الروايات التي تشير إلى أن التحريم كان في عهد عمر وليس في عهد النبي، وأن الخليفة الراشد هو أول من فعل ذلك، كالذي روي عن جابر بن عبد الله. كما تشير بعض الروايات إلى أن إبن عباس كان ممن يعتقد – مثل جابر - بحليتها دون نسخ وتحريم (انظر: صحيح مسلم، حديث 1404-1407. وانظر أيضاً: صحيح البخاري، باب: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة آخراً، حديث 4825-4827). وجاء

التشريع الثابت، وإنما بإعتبار حاكميته وما تقتضيه من مراعاة الظروف الطارئة المؤقتة[549]. وأيده المفكر مرتضى مطهري معتبراً ذلك مثل تحريم التنباك (التبغ) الذي أصدره المرجع الشيخ محمد حسن الشيرازي[550].

ومثله إختيار عمر للناس الإفراد بالحج ليعتمروا في غير أشهر الحج، إذ لا يزال البيت الحرام مقصوداً، فظن البعض أنه نهى عن المتعة وأنه أوجب الإفراد[551].

وكذا هو الحال فيما أجراه عمر من تغيير حكم النص الخاص بالتسعير. إذ ظهر غلاء السعر في عهد الرسول (ص) فشكى الناس من ذلك وقالوا: لو سعرت لنا، فقال: ‹‹إن الله هو الخالق القابض الباسط الرازق المسعر. وإني لأرجو أن ألقى الله ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال››[552]. لكن عمر رأى وجود حاجة للتسعير في عهده، إذ روى مالك في (الموطأ) أن عمر سأل حاطب بن أبي بلتعة وهو يبيع الزبيب عن سعر ما يبيع؟ فأجابه حاطب: مدّين - أي نصف صاع - لكل درهم. فقال عمر: ‹‹تبتاعون بأبوابنا وأفنيتنا، تقطعون في رقابنا، ثم تبيعون كيف شئتم؟! بع صاعاً بدرهم، والا فلا تبع في سوقنا..››[553].

كما استحدث الخليفة الراشد توزيعاً جديداً للعطاء بين الناس. إذ كان العطاء في عهد النبي وأبي بكر بالتساوي، لكن عمر غيّر من هذه السيرة تبعاً لما ظنه الصواب بحسب المرحلة الظرفية التي مرّ بها عهده، فلم يساو بالعطاء بين الناس، واشتهر عنه أنه قال: ‹‹إن أبا بكر رأى في هذا المال رأياً، ولي فيه رأي آخر.. وإني لا أجعل من قاتل رسول الله (ص) كمن قاتل معه!››[554]. كما قال: ‹‹ليس أحد أحق بهذا المال من أحد، إنما هو الرجل وسابقته، والرجل وغناؤه والرجل وبلاؤه والرجل وحاجته››. أي أنه جعلهم أربعة أصناف[555]. وقد رأى في أواخر حكمه بأن ما فعله ليس بالأمر الصواب فأحب أن يعود إلى السيرة الأولى من جعلهم يتساوون في العطاء، لكنه لم يتمكن من تحقيق هذه الرغبة لمقتله[556].

في (بداية المجتهد) لإبن رشد أنه اختلفت الروايات حول الوقت الذي وقع فيه تحريم المتعة، إذ جاء في بعضها أن النبي (ص) حرّمها يوم خيبر، وفي بعض آخر يوم الفتح، وبعض ثالث في غزوة تبوك، وبعض رابع في حجة الوداع، وبعض خامس في عمرة القضاء، وبعض سادس في عام أوطاس. هذا يضاف إلى ما روي بأن عمر بن الخطاب هو الذي نهى عنها وليس النبي (ص) (بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، ص61).

[549] محمد حسين كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، الطبعة السادسة، ص123- 124.

[550] نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص56.

[551] ذُكر أنه تنازع في ذلك إبن عباس وإبن الزبير، واكثر الناس على إبن عباس في ذلك وهو يحتج عليهم بالأحاديث النبوية الصريحة، فلما أكثروا عليه قال: ‹‹يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء، أقول لكم قال رسول الله وتقولون قال أبو بكر وعمر؟!››. وكذا ما حصل مع عبد الله بن عمر، حيث كان إذا احتجوا عليه بأبيه يقول: ‹‹إن عمر لم يرد ما تقولون››، فإذا أكثروا عليه قال: ‹‹أفرسول الله أحق أن تتبعوا أم عمر؟!›› (الطرق الحكمية، ص20-21).

[552] المسوى شرح الموطأ، ج2، ص37. ومجموع فتاوى إبن تيمية، ج28، ص67. والطرق الحكمية، ص285-286. ونيل الأوطار، ج5، ص334.

[553] علماً بأن الشافعي وموافقيه اعتبروا مالكاً روى جزءاً من الحادثة لا كلها. وروى الشافعي بأن عمر حاسب نفسه بعد ذلك فأتى حاطباً في داره فقال: ‹‹ان الذي قلت لك ليس بمعرفة مني ولا قضاء، إنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد، فحيث شئت فبع، وكيف شئت فبع›› (ابن تيمية: الحسبة في الإسلام، تحقيق محمد زهري النجار، المؤسسة السعيدية، الرياض، 1980م، ص61-61. ومجموع فتاوى إبن تيمية، ج28، ص91. والطرق الحكمية، ص298-300).

[554] الخراج، ص44. وفتوح البلدان، ص436 وما بعدها.

[555] مجموع فتاوى إبن تيمية، ج28، ص287.

[556] المصدر السابق، ج28، ص583.

وكذا فيما يخص إجتهاده المستحدث بإباحته النكاح لزوجة المفقود بعد أربع سنين من فقده دون حاجة لإنتظار تحقق موته[557].

كذلك أنه رفع دية الفضة في زمانه لما رخصت، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة[558]. ومثل ذلك ما رواه أبو داود من ‹‹ان الدية كانت في العهد النبوي 800 دينار أو 8000 درهم، فلما كان عهد عمر خطب فقال: إن الإبل قد غلت، فقومها على أهل الذهب 1000 دينار وعلى أهل الورق 12000 درهم››[559].

كما أنه لم يطبق حكم الجزية على بعض الجماعات من أهل الكتاب مع أن الآية مطلقة في أخذها منهم، كالذي جرى في مصالحته لنصارى بني تغلب، إذ ضاعف عليهم الصدقة وأعفاهم عن الجزية. كما أعفى بعض الذميين من دفعها مكافأة له على حسن مشورته. كذلك نُقل بأنه أول من سنّ إلزام الغيار على أهل الذمة في المركب واللباس والتسمية والتكنية والتكلم باللغة ونحوها، ولم يكن ذلك مستناً في عهد النبي ولا في عهد صاحبه أبي بكر الصديق.

وأيضاً أنه قضى بالدية مغلّظة في قتل الوالد لإبنه ولم يقم عليه حد القتل طبقاً للإطلاق الوارد في النص[560].

كما أنه أمر عامله بأخذ الصدقة من الخيل رغم اقراره بأن النبي (ص) وأبا بكر لم يأخذا ذلك[561].

وكذا أنه منع بيع أمهات الأولاد، في حين كنّ يبعن في حياة النبي (ص) ومدة خلافة أبي بكر[562].

يضاف إلى جملة من ممارساته السياسية مثل حرقه لحانوت الخمار بما فيه. وحرقه لقرية يباع فيها الخمر. وحرقه لقصر سعد بن أبي وقاص لما احتجب في قصره عن الرعية. وكذا حلقه رأس نصر بن حجاج ونفيه من المدينة لتشبيب النساء به، وضربه لصبيغ بن عسل التميمي على رأسه لما سأل عما لا يعنيه من المتشابه. كما إنه صادر بعض الأموال التي كانت بيد عماله، فأخذ شطر أموالهم لما اكتسبوها بجاه العمل، واختلط ما يختصون به بذلك، فجعل أموالهم بينهم وبين المسلمين شطرين. وألزم الصحابة أن يقلّوا الحديث عن رسول الله (ص) لما اشتغلوا به عن القرآن سياسة منه[563].. إلى غير ذلك من طرقه التي ساس بها الأمة، والتي قال بشأنها إبن القيم بأنها ‹‹سياسة جزئية بحسب المصلحة، يختلف حالها بإختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة››[564].

ولعل هذا الخليفة هو أول من تنبّه إلى المفاد النسبي للأحكام، كما دلّت على ذلك سيرته؛ إن لم نقل إن النبي الأكرم (ص) هو أول من مارس هذا الدور الحيوي ودلّ عليه. فلو سلمنا بأن ما يصدر عن النبي كان في الغالب يأتي بإعتبارات النبوة والتشريع الثابت مثلما يدعيه المنهج البياني عادة؛ فسيكون الخليفة الثاني هو أول من نبّه على أساليب المغايرة، وربما بفضله اهتدى المنهج البياني في تأسيسه لما أطلق عليه الأحكام السياسية أو الولائية، تمييزاً لها عن الأحكام الثابتة.

---

[557] الأم، ج7، ص250. والمسوى، ج2، ص182. والقياس لإبن تيمية، ص41. لكن روى الشيباني بأن عمر قد رجع عن حكم الإنتظار أربع سنين إلى قول الإمام علي الذي رأى – على ما نُقل عنه - بأن المرأة تكون للأول ليس لها الحق في الزواج حتى يأتيها الخبر بطلاقه أو موته. ومال إلى هذا القول الشيباني واعتبره أقرب شبهاً بالكتاب والسنة (الحجة على أهل المدينة، ج4، ص56- 59).

[558] عبد الرحمن الناصر السعدي: المختارات الجلية من المسائل الفقهية، نشر الرئاسة العامة لادارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، الطبعة الثانية، 1405هـ، ص163.

[559] يوسف القرضاوي: فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1397هـ - 1977م، ج1، هامش 265.

[560] أحكام القرآن لابن العربي، ج1، ص65

[561] نيل الأوطار، ج4، ص197.

[562] الطرق الحكمية، ص20. وأعلام الموقعين، ج4، ص347.

[563] الطرق الحكمية، ص18- 19. كذلك: أعلام الموقعين، ج4 ص347.

[564] الطرق الحكمية، ص21.

والملاحظ أن بعض التغييرات التي مارسها عمر بن الخطاب يصدق عليها أن تكون نسخاً أو نسأً لبعض الأحكام. ويخطئ بعض المعاصرين، كالشيخ أبي زهرة، حين تصور بأن عمر لم يخالف أي نص جزئي وإنما كان يطبق النصوص تطبيقاً حسناً بحسب المصالح[565]. ذلك أن العمل بموجب المصالح وإن اتسق مع المقاصد لكنه في حد ذاته يقتضي مخالفة جزئيات النصوص.

***

أما عن الفتاوى والأحكام التي شهدت التغيير والإستحداث لدى سائر الصحابة؛ فيمكن أن ننقل شواهد منها كالتالي:

لقد قام بعض الصحابة بتغيير مقدار زكاة الفطر بعد أن تمّ فرضه في عهد الرسول (ص) صاعاً من الطعام، من تمر أو زبيب أو شعير أو أقط (اللبن المجفف الذي لم تُنزع منه زبدته). فقد رأى عدد من الصحابة بعد وفاة النبي أن نصف صاع من قمح يعدل صاعاً من تمر أو شعير، فأخرجوا نصف صاع من القمح زكاة فطرتهم[566]. وروى جماعة عن أبي سعيد الخدري قوله: كنا نخرج زكاة الفطر إذ كان فينا رسول الله (ص) صاعاً من طعام[567]، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من أقط، فلم نزل نخرجه حتى قدم علينا معاوية المدينة فقال: إني لأرى مدّين (أي نصف صاع) من سمراء الشام (أي القمح) تعدل صاعاً من تمر فأخذ الناس بذلك[568].

كما روي عن إبن مسعود أنه كان يؤاخذ المطلِّق بحسب ما نواه، فمن ذلك ما أخبره رجل من أنه طلق امرأته البارحة مائة، فسأله إبن مسعود: أقلتها مرة واحدة؟ قال نعم. قال: أتريد أن تبين منك امرأتك؟ قال نعم. قال: هو كما قلت. وأتاه آخر فقال رجل طلق امرأته عدد النجوم، فسأله أقلتها مرة واحدة؟ قال نعم. قال: أتريد أن تبين منك امرأتك؟ قال نعم. قال هو كما قلت[569].

---

[565] تاريخ المذاهب الإسلامية، ص248.

[566] جاء في بعض الأحاديث المروية عن النبي (ص) أن نصف الصاع أو المدّين من القمح قد أتى على لسان النبي ذاته (زاد المعاد، ج2، ص20). لكن الإمام مالكاً أنكرها كما أنكر الأحاديث المروية عن الصحابة في جعلهم المدين للقمح، بل روى عن أبي سعيد الخدري أنه نفى أن يكون مدين من قمح يجزي، حيث قال: لا، تلك قيمة معاوية لا أقبلها ولا آخذ بها. لهذا فهو يرى أنه لا يجزي من القمح إلا ما يجزي من غيره (البيان والتحصيل، ج3، ص499- 500. وانظر: فتح الباري، ج3، ص337). وفي القبال نُقل عن إبن المنذر قوله: ‹‹لا نعلم في القمح خبراً ثابتاً عن النبي (ص) يُعتمد عليه، ولم يكن البر بالمدينة ذلك الوقت إلا الشيء اليسير منه. فلما كثر في زمن الصحابة رأوا أن نصف صاع منه يقوم مقام صاع من شعير››. ثم اسند إبن المنذر عن عثمان وعلي وأبي هريرة وجابر وإبن عباس وإبن الزبير وأمه أسماء بنت أبي بكر؛ أنهم رأوا في زكاة الفطر نصف صاع من قمح (فتح الباري، ج3، ص347. ونيل الأوطار، ج4، ص253).

[567] قال البعض قد كانت لفظة الطعام تستعمل في الحنطة عند الإطلاق (فتح الباري، ج3، ص337).

[568] الأم، ج2، ص17. وفتح الباري، ج3، ص327. وبلوغ المرام من ادلة الأحكام، ص132. علماً أن البعض رأى أن أول من جعل نصف صاع من بر مكان الصاع من غيره من الأشياء هو عمر بن الخطاب كما ذكر ذلك أبو داود، حيث ورد أنه لما كان عهد عمر كثرت الحنطة فجعل عمر نصف صاع حنطة مكان صاع من تلك الأشياء. وزعم الطحاوي أن الذي عدل عن ذلك عمر ثم عثمان وغيرهما، فروى أن عمر قال ليسار بن نمير: ‹‹إني أحلف لا أعطي يوماً ثم يبدو لي فأفعل، فإذا رأيتني فعلت ذلك فاطعم عني عشرة مساكين لكل مسكين نصف صاع من حنطة أو صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير›› (فتح الباري، ج3، ص327. وزاد المعاد، ج2، ص19). لذلك لما رخص السعر في خلافة الإمام علي فإنه جعل الزكاة لكل من تلك المحاصيل صاعاً. لكن في الصحيحين أن معاوية هو الذي قوّم ذلك حيث جاء في حديث ايوب أن ‹‹صدقة الفطر صاع من شعير أو صاع من تمر، قال إبن عمر: فلما كان معاوية عدل الناس نصف صاع بر بصاع من شعير›› واعتبره إبن حجر المعتمد، وردّ الأخبار التي تعتبر عمر هو البادئ (فتح الباري، ج3، ص327). لذا جاء عن الكثير قولهم بنصف الصاع من القمح، مثلما ورد عن عدد من الصحابة والتابعين (ابن حزم: المحلى، تصحيح محمد خليل هراس، مطبعة الإمام في القلعة بمصر، ج6، ص422 وما بعدها).

[569] نيل الأوطار، ج7، ص15.

وورد أنه حدث لإبن عباس مثلما حدث لعمر في قضية الطلاق لنفس العذر، حيث ‹‹أن الناس لما تتابعوا فيما حرم الله عليهم استحقوا العقوبة على ذلك فعوقبوا بلزومه بخلاف ما كانوا عليه قبل ذلك فإنهم لم يكونوا مكثرين من فعل المحرم››[570].

كما ورد عن إبن عباس أن رجلاً جاءه فقال: ‹‹أَلمن قتل مؤمناً توبة؟ قال: لا إلى النار ! فلما ذهب، قال له جلساؤه: ما هكذا كنت تفتينا، فما بال هذا اليوم؟ قال: إني أحسبه مغضباً يريد أن يقتل مؤمناً. فبعثوا في أثره فوجدوه كذلك››[571]. وقيل إن الكثير من الفقهاء ساروا على هذا المسلك لإبن عباس حيث يفرقون في التعامل بين من ابتلى بالفعل ووقع فيه وبين من لم يقع فيه، فيشددون على الأخير ويسهلون على الأول[572].

وجاء عن علقمة أنه قال: غزونا أرض الروم ومعنا حذيفة وعلينا رجل من قريش فشرب الخمر فأردنا أن نحده فقال حذيفة: تحدون أميركم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعون فيكم[573]؟!

ومثل ذلك ما فعله سعد بن أبي وقاص بأبي محجن حين شرب هذا الأخير الخمر يوم القادسية، إذ عفى عنه وأخلى سبيله، وقال: ‹‹لا والله لا أضرب اليوم رجلاً أبلى للمسلمين ما أبلاهم››[574].

وظهرت بعض الإجتهادات الجديدة التي حددت أحكاماً شديدة تبعاً لمراعاة ما تقتضيه الظروف السائدة آنذاك، كإحراق الإمام علي للغلاة، ونصحه للخليفة أبي بكر بإحراق اللوطية بدل قتلهم بالسيف[575].

وعلى نفس الشاكلة فيما فعله عثمان في حرقه للمصاحف وجمعه للقرآن على حرف واحد من الأحرف السبعة. إذ جاء بأن الصحابة في عهده خشوا على الأمة الإختلاف في القرآن، فرأوا أن جمعهم على حرف واحد أسلم وأبعد عن الوقوع في الإختلاف، الأمر الذي أجراه عثمان ومنع الناس من القراءة بغيره، بينما كان النبي قد أطلق القراءة للناس على أي حرف من تلك الأحرف، للسعة والتيسير[576].

ومثل ذلك ما فعله عثمان في ضالة الإبل. فقبله كان النبي والصحابة يحثون على تركها مرسلة حتى يجدها صاحبها. وجاء في الحديث أن النبي (ص) قال لمن سأله عنها: ما لك وما لها؟ معها

---

570 مجموع فتاوى إبن تيمية، ج33، ص87.

571 لكن على خلاف تلك الرواية روي أنه سُئل إبن عباس عمن قتل مؤمناً متعمداً ثم تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى؟ قال: ويحه وأنّى له الهدى؟ سمعت نبيكم (ص) يقول: ‹‹يجيء القاتل، والمقتول يوم القيامة متعلق برأس صاحبه، يقول: ربِّ سلْ هذا لِمَ قتلني››، والله لقد أنزلها الله عزّ وجل على نبيكم، ثم ما نسخها بعد ما أنزلها (سنن إبن ماجة، ج2، ص847).

572 القرضاوي: وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية والشبهات التي تثار حول تطبيقها، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1404هـ - 1984م، ص138.

573 الخراج لأبي يوسف، ص197.

574 قيل إنه أتى سعد بن أبي وقاص بأبي محجن الثقفي يوم القادسية وقد شرب الخمر، فأمر به إلى القيد. لكن أبا محجن قال لإمرأة سعد سلمى بنت حفصة: أطلقيني ولك - والله عليّ - إن سلّمني الله ارجع حتى أضع رجلي في القيد، فإن قُتلت استرحتم مني، قال فخلته حتى التقي الناس واستعمل فرساً لسعد يقال لها البلقاء، ثم أخذ رمحاً ثم خرج فجعل لا يحمل على ناحية من العدو إلا هزمهم، وجعل الناس يقولون: هذا مَلك، لما يرونه يصنع، وجعل سعد يقول: الصبر صبر البلقاء، والظفر ظفر أبي محجن، وأبو محجن في القيد، فلما هُزم العدو رجع أبو محجن حتى وضع رجليه في القيد فأخبرت سلمى سعداً بما كان من أمره، فقال سعد: لا والله لا أضرب اليوم رجلاً أبلى للمسلمين ما أبلاهم، فخلى سبيله، فقال أبو محجن: قد كنت أشربها إذ يقام عليّ الحد وأطهر منها، فأما إذ بهرجتني فوالله لا أشربها أبداً. وقوله: ‹‹اذ بهرجتني›› أي أهدرتني بإسقاط الحد عني (الخراج لأبي يوسف، ص34. وأعلام الموقعين، ج3، ص6-7. والمسعودي: مروج الذهب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، ج2، ص323-324).

575 الطرق الحكمية، ص18 و22. وأعلام الموقعين، ج4، ص387.

576 الطرق الحكمية، ص21. كذلك: أعلام الموقعين، ج4 ص347.

غذاؤها وسقاؤها، ترد الماء، وتأكل الشجر حتى يأتي ربها. لكن عثمان وجد الناس في عهده قد تغيروا وامتدت الأيدي إليها، فرأى المصلحة في التقاطها، وعيّن راعياً يجمعها ويعرفها، فإن لم يجد صاحبها باعها وحفظ الثمن له حتى يجيء[577].

كما قام هذا الخليفة بترك القصر في السفر ‹‹إذ سمع أن الناس افتتنوا بالقصر، وفعلوا ذلك في منازلهم، فرأى أن السنة ربما أدت إلى إسقاط الفريضة خوف الذريعة››[578].

وفي خلافة الإمام علي وردت بعض الوصايا التي تقر التسعير دفعاً لما قد يحدث من ظلم وإستغلال. ففي عهده للأشتر حذّر من التجار وأوصاه بتحديد الأسعار رحمة بالرعية، إذ قال (ع) في وصيته: ‹‹واعلم أن في كثير منهم ضيقاً فاحشاً وشحاً قبيحاً واحتكاراً للمنافع وتحكماً في البياعات، وذلك باب مضرة للعامة، وعيب على الولاة. فامنع من الاحتكار فإن رسول الله (ص) منع منه. وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل، واسعار لا تجحف بالفريقين في البائع والمبتاع››[579]. كذلك أنه قام بتصعيد زكاة الفطر عندما رخص السعر[580]. وأيضاً أنه فرض الزكاة على الخيل[581].

وفي عهد التابعين جرى هناك العديد من التغيير في الأحكام، مثل ما ورد في إجازتهم لتسعير السلع تسهيلاً للناس ودفع المشقة والضرر عنهم، وذلك بعد أن تغيرت الظروف عما كانت عليه من قبل.

ومن ذلك أيضاً ما روي من أن عمر بن عبد العزيز كان يقضي - وهو أمير في المدينة - بيمين وشاهد واحد طبقاً لما ورد في السنة النبوية[582]، وكذا ما رواه الشافعي من أنه كتب إلى عامله بالكوفة وقت خلافته قائلاً: ‹‹اقض بالشاهد مع اليمين فإنها السنة››[583]. لكنه لم يقبل في الشام إلا شاهدين، بسبب ما رآه من إختلاف في أحوال الناس. وقد كتب زريق بن الحكم إلى عمر بن عبد العزيز قائلاً: ‹‹إنك كنت تقضي بالمدينة بشهادة الشاهد الواحد ويمين صاحب الحق، فكتب إليه عمر بن عبد العزيز: إنا كنا نقضي بذلك بالمدينة، فوجدنا أهل الشام على غير ذلك، فلا نقضي إلا بشهادة رجلين عدلين، أو رجل وامرأتين››[584].

---

577 القرضاوي: الإجتهاد والتجديد بين الضوابط الشرعية والحاجات المعاصرة، حوار مع القرضاوي، ضمن: فقه الدعوة، ج2، ص153- 154.

578 جاء أن السيدة عائشة وعثمان كلاهما لم يقصرا في السفر بتأويل منهما، إذ قيل إن عائشة ظنت أن القصر مشروط بالخوف والسفر، فإذا زال الخوف زال سبب القصر (تفسير المنار، ج5، ص366-367). كما إن جماعة من العلماء قالوا: إن المسافر مخير بين القصر والتمام، واختلف في ذلك الصحابة (ابو بكر بن العربي: العواصم من القواصم، تحقيق وتعليق محب الدين الخطيب، طبعة الرياض، 1404هـ - 1984م، ص87- 80).

579 شرح نهج البلاغة، كتاب (53)، ص438.

580 زاد المعاد، ج2، ص19-21. وانظر: فتح الباري، ج3، ص347. ونيل الأوطار، ج4، ص253.

581 الحر العاملي: وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، 1410هـ، ج9، كتاب الزكاة، باب استحباب الزكاة في الخيل الاناث السائمة، حديث 1، ص77.

582 إذ هناك عدد من الروايات تفيد أن النبي كان يقضي باليمين مع الشاهد، ومن ذلك حديث إبن عباس الذي أخرجه مسلم وهو ‹‹أن رسول الله قضى باليمين مع الشاهد›› (الأم، ج8، ص499-500. وبداية المجتهد، ج2، ص468). لكن تظل القضية موضع خلاف بين الفقهاء، حيث مال الغالبية إلى جواز مثل هذا القضاء استناداً إلى ما روي من الأحاديث النبوية، وخالفهم جماعة تمسكوا بعموم بعض الآيات وبعض ما ورد عن السنة النبوية، كالحنفية.

583 الطرق الحكمية، ص158.

584 محمد أبو الفتح البيانوني : دراسات في الإختلافات الفقهية، مكتبة الهدى، حلب، الطبعة الأولى، 1395هـ - 1975م، ص129.

الفصل الثامن

التغيير الفقهي وأنماطه الواقعية

يمكن القول إن الممارسة الفقهية بما تعبّر عن نوع من التشريع الإمتدادي المستند إلى قواعد معتبرة كالعقل والقياس والمصالح والإستحسان والعرف وغيرها؛ لم تستطع بدورها أن تتخلى عن ظاهرة النسخ في الأحكام والفتاوى. فضغط الحاجة الزمنية الذي حدا بها إلى ممارسة التشريع الإجتهادي؛ هو نفسه جعلها تقوم بعملية النسخ ذاته. وهناك مبررات عديدة لتبرير هذه الآليات من تبديل الأحكام؛ كلها تعود في النتيجة إلى ما أفرزه الواقع من حاجات ومصالح وتغير في الظروف والأحوال.

فتارة يستند تغيير الفتوى إلى ما قد يتم فيه العثور على دليل شرعي أقوى؛ من النص والقياس وما إليه مما ليس له علاقة بالواقع. وتارة ثانية يستند إلى فعل الواقع وتأثيره، بإعتبارات مردها؛ إما إلى كشف الواقع عن خطأ الفتوى جملة وتفصيلاً، أو لتقدير الواقع بوجود حاجة أو ضرورة أو مصلحة أو نفي عسر، أو لإعتبارات تخص تغيّر أحوال الناس وظروفهم. وفي جميع هذه الإعتبارات يتربع الواقع كأساس لإنتاج الأحكام الجديدة وتبديلها. وقد أدرك الكثير من الفقهاء أن من بين مبررات تبديل الأحكام ما يعود إلى تغيّر الظروف إلى الحد الذي تكون فيه غير منسجمة مع الفتاوى السابقة، وكذا تغيّر عادات الناس وأعرافهم، ومثل ذلك فساد الأخلاق المعبّر عنه بفساد الزمان، فضلاً عن حدوث التنظيمات الجديدة والترتيبات الإدارية الحديثة. وسبق للفقيه المالكي أبي بكر بن العربي أن اعتبر الإستحسان - الذي يتم فيه ترك مقتضى الدليل - متضمناً لأربعة أقسام، فقد يترك الدليل بسبب العرف، أو المصلحة، أو التيسير ورفع المشقة، أو إيثار التوسعة[585]. مع أن هناك إعتبارات أخرى تصلح أن تكون سبباً لترك الدليل أو مقتضاه، سواء تضمّنه الإستحسان أو لا، كما لو تبين خطأ الفتوى تماماً بسبب الكشف الواقعي أو غيره. وكذا فيما لو كشف العقل عن معنى الحكم ضمن ظروف معينة دون أخرى.

وترد في هذا المقام ثلاثة أنماط من الصور التي حدث فيها تغيير الأحكام والفتاوى، وبلغ الأمر في بعضها مرحلة تبديل حكم النص تبعاً للإجتهاد وضغط الحاجة الزمنية. لكن حيث لم يكن هناك إلتفات مقصود لدراسة الواقع وعلاقته بالخطاب، ومن ثم إجراء التقنين بينهما بالكشف عن موارد ثبات الأحكام وتغيرها؛ لذا جرت عملية التبديل طبقاً لمصادفة الفقيه لحالات عدم الملائمة مع الأحكام الموضوعة جرياً لقاعدتي العرف والإستحسان. ولو أن الفقهاء أولوا إهتماماً للنظر في الواقع وتغيراته والموارد التي تتقبل تغيّر الأحكام؛ لكان نسيج فقهنا اليوم هو غير النسيج الذي ألفنا فيه طابعه المتصلب وغير المتسق مع ما يحصل للواقع من تحولات وتطورات. فهو يصطدم في كثير من الأحوال بطوارئ غير محسوبة ولا مرتقبة، لا سيما في الفترة الحديثة التي قلبت الكثير من الموازين، فأصبح الفقه اليوم متهماً لا فقط من الذين عادوه، بل وحتى من الذين تربوا فيه وأفادوا منه. وكان من أهم نقاط ضعفه وإضطرابه هو أنه في كثير من الأحيان لا يتقبل – في أول الأمر - ما يفرضه الواقع من تغيرات وتطورات بمبررات تستند إلى النص أو السلف، لكنه يعود ثانية فيضطر لقبولها وتمريرها بمبررات هي الأخرى تستند إلى النص أو السلف. مما يكشف عن وهن آليته الإجتهادية، إذ تجعله صريع الواقع بدل العمل على دراسته والتصدي لتوجيهه دون إهمال إمكاناته ومتطلباته، بل لا غنى عن العودة ثانية لكشف وتقييم ما يسفر عن التشريع من نتائج وآثار، لتصبح

---

[585] الشاطبي: الاعتصام، دار الكتب الخديوية في مصر، تقديم محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، 1913م، ج2، ص139.

المعالجة مناسبة لمظاهر الواقع وخصوصياته. فمن غير هذه العودة لا يؤمّن ما قد يحصل من أضرار ونتائج عكسية ربما على أكثر من صعيد؛ لتداخل أحوال الواقع وتسارع أحداثه.

مع ذلك فقد ظهر للفقه ثروة كبيرة من تبدلات الأحكام تبعاً لما فرضته الحاجات الزمنية، وهي بحق تعد مادة خصبة لتشكيل منعطف يتصدر فيه الواقع كعنصر أساس في التشريع. وإذا كان أسلافنا لم يدركوا أهمية دراسة الواقع بكل خصوصياته ونواحيه، سواء قبل تشريع الحكم وامتثاله أم بعده؛ فحري بعلمائنا اليوم أن يأخذوا بهذه المهمة الثرية على عاتقهم بعد تأصيلها ضمن علم الأصول. وإلا فلا قيمة للفتاوى إذا ما كانت مفصولة عن النظر إلى الواقع وفحصه، كما سنعرف لاحقاً.

على أن الفقهاء مارسوا مختلف أنواع التغيير للأحكام؛ انطلاقاً من الحاجات الزمنية وضغوطاتها، بما في ذلك تغيير بعض أحكام النص، وإن أنكروا من الناحية المبدئية العمل بمثل هذا التغيير في إجتهاداتهم، دفعاً لشبهة الوقوع في الإجتهاد في قبال النص، أو الإجتهاد مع وجوده، أو العمل على ممارسة النسخ في الأحكام.. وواقع الحال أن هناك الكثير من الممارسات الإجتهادية التي جاءت نتائجها مخالفة لأحكام النص. ويدخل ضمن هذا الإطار تلك التي عوّلت على تخصيص النص بالمصلحة والعرف، وسنعرف أن الأخيرة لا تختلف عن تلك المفضية إلى مخالفة حكم النص كلياً. وعليه أضحت العملية الإجتهادية وتبديل الأحكام لا تفرّق بين حكم النص وغيره؛ مادامت الظروف تتنوع والأحوال تتبدل.

أما فيما يخص الممارسات التغييرية للأحكام كما مارسها الفقهاء، فهي تندرج - كما قلنا - ضمن ثلاثة أنماط كالآتي:

1- وحدة الدليل الإجتهادي

إن أخف حالات التغيير وأقلها وطأة ومؤونة هي تلك التي تعبّر عن تبديل الحكم بحكم آخر مع وحدة الدليل. وغالباً ما يحصل هذا الإعتبار نتيجة تبدل العرف والعادة، الأمر الذي يجعل من الحكم متغيراً تبعاً لتغير الظرف حتى لو بدا ظاهر الموضوع ثابتاً. فالكثير من الفتاوى الفقهية تنشأ وتتغير تبعاً لما متعارف عليه من معاملات لفظية وسلوكية. وعلى حد قول الشاطبي: إن ‹‹الحكم يتنزل على ما هو معتاد فيه، بالنسبة إلى من اعتاده دون من لم يعتده››[586].

ففي عالم الألفاظ يؤخذ بما متعارف عليه من ألفاظ المتعاملين دون معانيها الحقيقية، كما في الأيمان والعقود والجرائم والقضاء وغيرها. فمثلاً قد يكون اللفظ دالاً بعرف ما على الشتم فيكون جريمة، لكنه في عرف آخر لا يدل على ذلك، فلا يكون جريمة. وكذا جاء في (الأشباه) أنه لو حلف الحالف أن لا يأكل لحماً؛ حنث بأكل الكبد والكرش؛ إن جرى الأمر على عادة أهل الكوفة، أما في عرف غيرهم فقد لا يحنث تبعاً لما يقصدونه من لفظة (لحم)[587]. ومثله ما قاله أصحاب الشافعي: لو حلف رجل أن لا يبيت على فراش ولا يستسرج سراجاً، فبات على الأرض وجلس في الشمس لم يحنث، لأن اللفظ لا يرجع إليهما عرفاً رغم ما ورد في القرآن من إعتبار الأرض فراشاً، كما في قوله تعالى: ((الذي جعل لكم الأرض فراشاً))[588].

ومن ذلك ما قاله القرافي في ايقاع الطلاق الثلاث بقول الزوج (أنتِ عليَّ حرام، أو الحرام يلزمني): ‹‹إياك أن تقول إنا لا نفهم منه إلا الطلاق الثلاث لأن مالكاً قاله، أو لأنه مسطور في كتب الفقه، لأن ذلك غلط، بل لا بد أن يكون ذلك الفهم حاصلاً لك من جهة الإستعمال والعادة كما يحصل

---

[586] الموافقات، ج2، ص284.

[587] السيوطي: الاشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار إحياء الكتب العربية، ص102-105. ونشر العرف، ص132. وأحكام القرآن لابن العربي، ج3، ص1147-1148.

[588] أحكام القرآن لابن العربي، ج1، ص13.

لسائر العوام، كما في لفظ الدابة والبحر والرواية. فالفقيه والعامي في هذه الألفاظ سواء في الفهم لا يسبق إلى أفهامهم إلا المعاني المنقول إليها. فهذا هو الضابط لا فهم ذلك من كتب الفقه، فإن النقل إنما يحصل بإستعمال الناس لا بتسطير ذلك في الكتب، بل المسطّر في الكتب تابع لإستعمال الناس فافهم ذلك. إذا تقرر ذلك فيجب علينا أمور: أحدها أن نعتقد أن مالكاً أو غيره من العلماء إنما أفتى في هذه الألفاظ بهذه الأحكام لأن زمانهم كان فيه عوائد اقتضت نقل هذه الألفاظ للمعاني التي أفتوا بها صوناً لهم عن الزلل. وثانيها إنا إذا وجدنا زماننا عرياً عن ذلك وجب علينا أن لا نفتي بتلك الأحكام في هذه الألفاظ، لأن إنتقال العوائد يوجب إنتقال الأحكام، كما نقول في النقود وفي غيرها فإنا نفتي في زمان معين بأن المشتري تلزمه سكة معينة من النقود عند الإطلاق لأن تلك السكة هي التي جرت العادة بالمعاملة بها في ذلك الزمان، فإذا وجدنا بلداً آخر وزماناً آخر يقع التعامل فيه بغير تلك السكة تغيرت الفتيا إلى السكة الثانية وحرمت الفتيا الأولى لأجل تغيّر العادة. وكذلك القول في نفقات الزوجات والذرية والأقارب وكسوتهم تختلف بحسب العوائد، وتنتقل الفتوى فيها وتحرم الفتوى بغير العادة الحاضرة، وكذلك تقدير العوارى بالعوائد.. وإذا وضح لك أن ما عليه المالكية وغيرهم من الفقهاء من الفتيا في هذه الألفاظ بإطلاق هو خلاف الإجماع، وأن من توقف منهم عن ذلك ولم يجر المسطورات في الكتب على ما هي عليه بل لاحظ تنقل العوائد في ذلك، فإنه على الصواب وسالم من هذه الورطة العظيمة››[589]. وقال بعض العلماء: ‹‹التحقيق أن لفظ الواقف والموصي والحالف والناذر وكل عاقد يحمل على عادته وفي خطابه ولغته التي يتكلم بها؛ وافقت لغة العرب ولغة الشارع أو لا››[590].

أما في المعاملات السلوكية، فقد يُرفض سماع بعض الدعاوى في القضاء لأنها مما يكذبها العرف أو العادة. كما إن العرف يتدخل فيما يُعد في المبيع عيباً مسوغاً لفسخ البيع أو لا يعد. يضاف إلى أن للعرف الجاري دخلاً أكيداً في تحديد قبول لباس الناس بما يخرجه عن (لباس الشهرة). فمثلاً كان كشف الرأس يختلف بحسب البقاع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد المشرقية، وغير قبيح في البلاد المغربية، فالحكم الشرعي يختلف بإختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحاً في العدالة، وعند أهل المغرب غير قادح[591]. وكذا فيما يتعلق بتقدير النفقات الزوجية والأجور المعطاة وما يعتبر حقاً أو ضرراً بحق الغير في بعض المنافع.. الخ. فلو أن العرف تغيّر في مثل تلك الحالات لتغيرت الفتوى تبعاً له. ونفس الشيء فيما ذكره بعض العلماء من أن القول قول الزوج في دفع الصداق بناءً على العادة، وأن القول قول الزوجة هو أيضاً بناءً على نسخ تلك العادة، وبالتالي فالحكم ثابت ليس فيه إختلاف إلا من حيث إختلاف العادة[592].

ومما يدخل في هذا الإطار أن جماعة من السلف والفقهاء ردوا شهادة الوالد لولده والولد لوالده والأخ لأخيه والزوج لزوجه، وهو مذهب الحسن والنخعي والشعبي وشريح ومالك والثوري والشافعي وإبن حنبل. في حين إن السابقين عليهم كانوا يقبلون الشهادة منهم ركوناً إلى قوله تعالى: ((يا أيها الذين آمنوا كونوا قوّامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدَين والأقربين))[593]. لذا

---

589 الفروق، ج1، ص44-45. كما قال صاحب (تهذيب الفروق) وهو بصدد ذات الموضوع من ألفاظ الطلاق: ‹‹إن اجراء الفقهاء المفتين للمسطورات في كتب ائمتهم على أهل الأمصار في سائر الأعصار إن كانوا فعلوا ذلك مع وجود عرف وقتي؛ ففعلهم خطأ على خلاف الإجماع، وهم عصاة آثمون عند الله تعالى غير معذورين بالجهل لدخولهم في الفتوى وليسوا أهلاً لها ولا عالمين بمداركها وشروطها وإختلاف أحوالها، وإن كانوا فعلوه مع عدم العرف الوقتي فليس بخطأ، وسبب إختلاف الصحابة (رض) في هذه الألفاظ ومن بعدهم من العلماء هو إختلافهم في تحقيق وقوع النقل العرفي هل وجد فيتبع أم لم يوجد فيتبع موجب اللغة›› (تهذيب الفروق، ج1، ص44).

590 نشر العرف، ص133.

591 الموافقات، ج2، ص284.

592 الموافقات، ج2، ص286.

593 النساء/135.

ينقل عن الزهري قوله: ‹‹لم يكن يتهم سلف المسلمين الصالح في شهادة الوالد لولده، ولا الولد لوالده، ولا الأخ لأخيه، ولا الزوج لإمرأته، ثم دخل الناس بعد ذلك فظهرت منهم أمور حملت الولاة على إتهامهم فتركت شهادة من يتهم إذا كانت من قرابة، وصار ذلك من الولد والوالد والأخ والزوج والمرأة. فلم يتهم إلا هؤلاء في آخر الزمان››[594].

كما نُقل بأن الشيخ إبن أبي زيد القيرواني (المتوفى سنة 386هـ) إتخذ كلباً بداره زمن الخوف، فقيل له: إن مالكاً كره إتخاذ الكلاب في الحضر، فقال إبن أبي زيد: لو أدرك مالك مثل هذا الزمن لإتخذ أسداً على باب داره[595].

بل قد ترد أحكام خارجة عن المكلف يحددها الواقع وسننه التكوينية، أو العادة بإصطلاح القدماء، مثل البلوغ الذي يرتهن بالاحتلام والحيض وهو يختلف من بيئة إلى أخرى، فالبيئة ذات المناخ الحار تعجّل بالبلوغ خلافاً لتلك التي مناخها بارد[596].

ومن الطريف ما ينقل بهذا الصدد بأن الإمام أبا حنيفة كان يرى أن غاصب الثوب إذا صبغ الثوب المغصوب باللون الأسود، فإن ذلك يُعدّ انقاصاً وتعييباً له، وعليه لا بد أن يتكفل الغاصب بضمان هذا الإنقاص حين يُردّ الثوب إلى المالك. لكن لما تبدل عرف الناس في النظر إلى اللون الأسود وإعتباره علامة على الكمال لا النقصان، وذلك حين إتخذه العباسيون شعاراً لهم، فإن بعض الأحناف (أبو يوسف) حكم بأن صبغ الغاصب للثوب باللون الأسود لا يعد تعييباً له بل زيادة في الكمال، وعليه لو أن المالك استرده إليه كان عليه أن يدفع للغاصب قيمة تلك الزيادة[597].

ويُعرَف مثل هذا الإختلاف بين الفقهاء بأنه إختلاف عرف وزمان لا إختلاف نظر وبرهان[598]. لذلك وردت الكثير من القواعد الفقهية التي تؤكد على أهمية العرف والعادة في علاقتهما بتحديد نوع الحكم الشرعي الوضعي، والتي منها ما ذكرته مجلة الأحكام العدلية، من قبيل: العادة محكمة، والحقيقة تترك بدلالة العادة، والممتنع عادة كالممتنع حقيقة، والعادة تعتبر فيما لو اطردت أو غلبت، وإستعمال الناس حجة يجب العمل بها، والعبرة للغالب الشائع لا النادر، والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، والتعيين بالعرف كالتعيين بالنص، ولا ينكر تغيّر الأحكام بتغير الأزمان... الخ[599].

2- تعارض الدليل الإجتهادي

كما هناك نمط آخر من التغيير يحصل عند التعارض بين الأدلة الإجتهادية، مما يقتضي العمل بالترجيح. فمثلاً إن الفقهاء يرجحون الحاجة العرفية والمصلحة المقدرة في الواقع على القواعد والأدلة الإجتهادية كالقياس والإستصحاب وغيرهما.

إن ترجيح المصالح على القواعد القياسية والأصول الإجتهادية؛ يفترض ضمناً وجود تعارض بين هذه الأدلة، الأمر الذي يعكس حالة تغيير الحكم أو نسخه. فالدليل الفقهي إذا عارض دليلاً قبله فإنه يفضي إلى إلغائه، أو إلغاء الحكم الذي يستند إليه. لهذا يشبّه البعض كما يذكر إبن تيمية ‹‹تعارض

---

[594] أحكام القرآن لابن العربي، ج1، ص507. وأعلام الموقعين، ج1، ص113.

[595] محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الاردن، الطبعة الثانية، 1421هـ - 2001م، ص315.

[596] الموافقات، ج2، ص285 وهامشها.

[597] الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج1، ص148- 149. وأحمد امين: الإجتهاد في نظر الإسلام، مجلة رسالة الإسلام، مؤسسة الطبع والنشر في الاستانة الرضوية، ج3، عدد 2، ص149.

[598] رسالة نشر العرف، ص126.

[599] مجلة الأحكام العدلية، لجنة من الفقهاء في الخلافة العثمانية، شبكة المشكاة الإلكترونية، ص20-2. كذلك: نشر العرف، ص115 و141. وعبد الرزاق السنهوري: مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج6، ص43 وما بعدها.

الإجتهادات من العلماء بالناسخ والمنسوخ في شرائع الأنبياء، مع الفرق بينهما بأن كل واحد من الناسخ والمنسوخ ثابت بخطاب حكم الله باطناً وظاهراً بخلاف أحد قولي العالم المتناقضين››[600].

وحول تعارض الأدلة الخاصة بالمصالح، قد يقوم الدليل على الإستثناء المقدّم على الأصول الإجتهادية الأساسية، وهو ما يطلق عليه (الإستحسان)، فسواء كان يُعمل بإطلاق تلك الأصول أم يُستثنى منها دليل المصلحة المشار إليه، فإنه سواء بهذا أو بذاك فالأمر سيّان، لوجود الداعي لتغيير الحكم العائد إلى تلك الأصول. كل ما في الأمر أن تغيير الحكم بعد تطبيق تلك الأصول يعد تغييراً حاصلاً فعلاً، أما إذا كانت عملية الإستثناء قد تمت قبل العمل بالأصول المشار إليها؛ فإن تغيير الحكم يبقى نظرياً لم يحالفه الحظ من التطبيق على أرض الواقع، وإن كانت حقيقته لا تختلف عن التغيير الفعلي المشار إليه آنفاً؛ طالما أن عملية التغيير نابعة من دواعي ظروف الواقع ومصالحه دون أثر مباشر لدلالات النص واعتباراته اللفظية.

على ذلك فهناك إعتبارات متعددة لتغيير الحكم طبقاً لتعارض الأدلة. فقد يؤلف المجتهد إجتهاداً ما ثم يغيره، أو ينظر إلى مصلحة ما تعدله عما يفترض طرحه من إجتهاد وحكم، أو يأتي من يغير حكمه تبعاً لمصلحة ما من المصالح، أو طبقاً لعرف ما من الأعراف. ويعد العرف من أعظم الدواعي الذي يستند إليه الفقهاء في تغيير الحكم. فالعرف مقدر لديهم ولو كان حادثاً أحياناً، بإعتباره غالباً ما يكون دليل حاجة، وإليه الإشارة في قوله تعالى: ((خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين))[601]. فهو بالتالي أقوى من القياس، وهو إذ يرجح على القياس المستند إلى نص تشريعي بصورة غير مباشرة، فكذلك يكون مرجحاً بطريق أولى على الاستصلاح (المصلحة المرسلة) بإعتباره لا يستند إلى النص، بل إلى مجرد مصلحة زمنية عرضة للتبدل بإختلاف الظروف والأزمنة. وعليه فالعرف وكما يقول إبن الهمام في (شرح الهداية) هو ‹‹بمنزلة الإجماع شرعاً عند عدم النص››[602].

هكذا فالطريق إلى تغيير الأحكام ونسخها بفعل الواقع - ضمن تعارض الأدلة - غالباً ما ينفذ من خلال المصلحة والعرف.

فبالنسبة للمفقود - مثلاً - إذا لم تثبت وفاته وكان متزوجاً، فبطريقة الإستصحاب يكون المفقود كالحي؛ وبالتالي يحرم على زوجته أن تتزوج بآخر، في حين إنه بمراعاة حقوق الزوجة وحاجاتها، طبقاً لقاعدة المصلحة المرسلة أو الاستصلاح، ينقلب الأمر إلى جواز زواجها[603].

كذلك أن الأصل القياسي يوجب على الحاكم أن يستجيب لكل دعوى ترفع إليه ليقضي على أساسها لصالح صاحب الدعوى أو عليه. لكن الفقهاء تركوا هذا القياس في بعض الحالات، فمثلاً إذا إدّعت الزوجة المدخول بها أن زوجها لم يدفع لها شيئاً من مهرها العاجل، ورفعت ذلك إلى القضاء، ففي هذه الحالة يرى بعض الفقهاء أن القاضي لا يقبل منها ولا يسأل الزوج عن ذلك؛ استناداً إلى العرف،

---

[600] مجموع فتاوى إبن تيمية، ج29، ص41. علماً بأن بعض الفقهاء استخدم إصطلاح النسخ في أقوال المجتهد عند التعارض التام فيما بينها، حيث يعتبر القول الأخير ناسخاً لما قبله (انظر: أحمد بن حمدان الحنبلي الحراني: صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، خرّج أحاديثه وعلق عليه محمد ناصر الدين الالباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1404هـ - 1984م، ص107).

[601] الأعراف/199.

[602] الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج2، ص909. ومحمد سلام مدكور: مناهج الإجتهاد في الإسلام، نشر جامعة الكويت، 1977م، ص248.

[603] الإعتصام، ج2، ص333. والفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج2، ص910. وسبق أن عرفنا بأن عمر بن الخطاب هو أول من أباح للمرأة أن تتزوج بعد أربع سنين من فقد زوجها.

لأن عادة الناس مطردة في أن المرأة لا تزف إلى زوجها ما لم يدفع بعضاً من مهرها العاجل[604]. فهذا ما ذهب إليه الفقيه أبو الليث ورجحه إبن عابدين[605].

كما أنه إذا تنازع الزوجان في قبض الصداق بعد الدخول، فالقول قول الزوج، مع أن الأصل عدم القبض. وعلق القاضي اسماعيل من فقهاء المالكية على ذلك بقوله: هذه كانت عادتهم بالمدينة: أن الرجل لا يدخل بإمرأته حتى تقبض جميع صداقها، واليوم عادتهم على خلاف ذلك، فالقول قول المرأة مع يمينها، لأجل إختلاف العادات.

كما أن القواعد القياسية توجب بأن لا يجوز دفع الدين لغير صاحبه إلا بوكالة أو ولاية، لكن الفقهاء تركوا هذا الحكم في بعض الحالات، كما في البنت البكر البالغة إذا قبض أبوها - أو جدها عند عدم الأب - المهر من زوجها حين زواجها، إذ اعتبروا هذا القبض نافذاً للعرف والعادة ما لم يصدر من البنت نهي عن دفع المهر إلى سواها[606].

كذلك فبحسب القياس لا يجوز بيع لبن امرأة في قدح لأنه جزء الآدمي، وهو بجميع أجزائه مكرّم مصون عن الإبتذال بالبيع، لكن الشافعي أجاز بيعه لأنه مشروب طاهر جرى العرف على بيعه من دون فرق بين الحرة والأمة[607].

كما ذهب المتأخرون من الفقهاء إلى أن إعتبار ما يكتبه التاجر في الحساب الجاري حجة على المدين أخذاً بالعرف، بينما القياس لا يعتبر إلا البينة ولا يعتبر ما يكتبه هذا التاجر في دفتره العادي[608].

وأيضاً إنه بحسب القياس يبطل العقد إذا كان محله معدوماً أو مجهولاً لا يقبل التحديد وقت الإنشاء، لكن استثني من ذلك حالات تُرجّح فيها المصلحة والتيسير إستحساناً، مثل دخول الحمام رغم عدم تحديد كمية المياه المستعملة ولا وقت البقاء فيه. وعلى هذه الشاكلة أُجيز الشرب من السقاء رغم عدم تبيان القدر المستهلك من الماء. وكذا مختلف إجارات المنافع كالأراضي والديار وغيرها[609].

ومثل ذلك أُجيز بيع السمك المحصور في الأجمة إذا كان قد أخذه ثم أرسله في الأجمة؛ لأن بارساله لا يزول ملكه، وإن كان لا يتمكن من أخذه إلا بالصيد لتعارف الناس، وهو خلاف إجتهاد إبن عمر وإبن مسعود الذين روي عنهما القول: ‹‹لا تشتروا السمك في الماء فإنه غرر››. وقد أخذ الأحناف بإجتهادهما تبعاً للغرر[610].

كذلك أن الفقهاء القدماء لم يجوزوا الاستصناع طبقاً للقياس[611]، حيث لا يجوز بيع ما ليس عند الإنسان، لنهي النبي (ص) عن ذلك باستثناء السلم. لكن أجازه من جاء بعدهم لتعارف الناس على

---

604 الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج2، ص910.

605 لكن ناقش فيه الشيخ قاضيخان ولم يقبله، وأيده الشيخ أبو زهرة. فعلى رأي قاضيخان أن المهر ثابت بمقتضى العقد، والعرف لا يمكن أن يكون حجة لإبطال أمر ثابت لا مجال للشك في ثبوته، وفي منع سماع الدعوى لجريان العرف إبطال لذلك الامر الثابت، ولأن أقصى ما يدل عليه العرف في هذا المقام أن يجعل الظاهر يشهد للزوج، وكون الظاهر يشهد له يصلح لدفع المطالبة عنه مع يمينه، إن لم تكن بينة، ولا يصلح لإبطال حقها بعدم سماع الدعوى من كل الوجوه وعدم توجيه اليمين (محمد أبو زهرة: الأحوال الشخصية، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ص219).

606 الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج2، ص911.

607 نظرية العرف، ص37.

608 المصدر السابق، ص57.

609 نشر العرف، ص127. والموافقات، ج4 ص158. والاعتصام، ج2 ص327.

610 انظر لأبي يوسف: إختلاف أبي حنيفة وإبن أبي ليلى، ص23. والخراج، ص89. كذلك: نظرية العرف ص37..

611 المقصود بالاستصناع هو العقد الذي يطلب فيه من الصانع القيام بتشكيل مادة لعمل شيء مخصوص، كالطلب من النجار أن يعمل طاولة أو كرسياً لقاء مبلغ محدد متفق عليه سلفاً.

التعامل به. فقيل إنه جائز إستحساناً للعرف العام، فبنوا أحكامه الفرعية عليه[612]. كما قيل إنه جائز إستحساناً لإجماع الناس عليه، لأنهم يعملون ذلك في سائر الأعصار من غير نكير، وعليه يكون مقدماً على القياس[613]. وبعضهم اعتبره جائزاً لقياس السلم عليه، فهو مستثنى من نهي البيع المعدوم صراحة، فيكون الإستصناع مستثنى ضمناً، للعرف الجاري في التعامل به، فهو مخصص للنص العام المانع لمثل هذا البيع[614]. كل ذلك مبرر بالعرف أو لإعتبار القاعدة الفقهية الشهيرة (الحاجة تنزل منزلة الضرورة).

كما بالرغم من أن يد الأمانة لا تعد ضامنة عند عدم التقصير، فقد لجأ الفقهاء إلى تضمين الصناع بالمصلحة والإستحسان، وذلك عندما لاحظوا كثرة ما يفرّطون بالأمانة ويدعون حفظها، فاقتضى الأمر بالتضمين عند تلف أو فقد الأمانة. وقد نُقل أن الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناع عند تلف أو ضياع ما في أيديهم من أمانة، وقال الإمام علي بهذا الشأن: ‹‹لا يصلح الناس إلا ذاك››[615].

كما أن إنقطاع الصلة بين الزوج والزوجة بالطلاق يحرم الأخيرة الميراث من الزوج، لكن الفقهاء استثنوا من ذلك فيما لو توافرت الشروط لتحقق مظنة فرار الزوج من التوريث؛ كإن طلق زوجته وهو في مرض الموت، فهذا الطلاق لا يمنعها من الميراث[616].

كما رغم أن القاعدة العامة ترى لزوم الحجر على السفيه في تصرفاته المالية؛ إلا أنه استثني من ذلك التصرفات التي يكون لها نفع تام من الهبات والوصايا. فالوصايا العقلائية مقبولة من السفيه، إذ القصد من الحجر عليه هو للمحافظة على ماله، كي لا يصبح كلاً على الناس وعالة عليهم، والوصية التي يتبرع بها لا تنفذ إلا بعد وفاته، فلا يضره ذلك في حياته، بعد حفظ حق الورثة منه[617].

كذلك رغم إتفاق الفقهاء على عدم إجازة بيع الثمار على الشجر قبل أن ينضج بعضه على الأقل للنص[618]، إلا أنهم اختلفوا في جواز ذلك إذا نضج أكثره أو بعضه، ومثله بيع الزروع كالبطيخ والباذنجان والكوسا وغيرها، إذ تخرج ثمراتها دفعات، وتسقى عدة مرات في أثناء ذلك، وقد جرى العرف على بيعها ولو خالف إجتهادات المجتهدين السابقين في منع بيع الثمار على الشجر. وجاء في (الهداية): ‹‹من باع ثمرة لم يبد صلاحها أو قد بدا جاز البيع، لأنه مال متقوم إما لكونه منتفعاً به في الحال أو في الثاني، وقد قيل إنه لا يجوز قبل أن يبدو صلاحها، والأول أصل››. وقد اختار الإمام محمد بن الحسن جواز تركها على الشجر خلافاً لأبي حنيفة وأبي يوسف واستحسنه للعادة والعرف. وذكر السرخسي في (المبسوط): ‹‹وعند الشافعي يتركها إلى وقت الإدراك لأنه هو المتعارف بين الناس، ولو اشتراها بشرط الترك فالعقد فاسد عندنا، جائز عند الشافعي رحمه الله لأنه متعارف بين الناس››. وهو في هذا يتفق مع محمد بن الحسن خلافاً للصاحبين إستحساناً مبنياً على العرف، وقال مالك وبعض أصحاب أحمد وإبن القيم وشيخه بجواز هذا النوع من البيع[619].

---

612 مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، ص37. ونشر العرف، ص127.

613 الكاساني: بدائع الصانع في ترتيب الشرائع، ج5، ص2-3.

614 الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج2، ص891- 892.

615 الاعتصام، ج2، ص119.

616 علماً بأن الشافعي خالف ذلك، معتبراً أن مظنة الفرار لا عبرة فيها، فأحكام الشريعة لا تناط عنده بالنيات الخفية، وإنما بالأسباب الظاهرة (الأحوال الشخصية، ص320).

617 الأحوال الشخصية، ص451.

618 إذ هناك عدد من الأحاديث تؤكد المنع من بيع الثمر حتى يبدو صلاحه (الأموال، ص39. والمسوى شرح الموطأ،ج2، ص16- 17).

619 نظرية العرف، ص72-73. كذلك: المبسوط للسرخسي، ج12، ص196. والسنهوري: مصادر الحق في الفقه الإسلامي، ج3، ص16 وما بعدها.

وعلى هذه الشاكلة ذكر إبن القيم عدداً من الأحكام الواقعة تحت تأثير مبادئ العرف والحاجة والمصلحة ودفع الضرر؛ لولاها لاتخذت قالباً مغايراً ومضاداً من الأحكام، منها تضمين الأجير المشترك، ومنع الوصي من المضاربة بمال اليتيم في الزمن المتأخر لفساد الناس، وعدم إجارة الوقف أكثر من سنة في الدور وأكثر من ثلاث سنين في الأراضي، وسقوط الشفعة إذا أقرّ طلب التملك شهراً عند الإمام محمد دفعاً للضرر، وبإفتاء العلماء بالعفو عن طين الشوارع للضرورة، وكذا طهارة الحياض والآبار واغتفار الغبن اليسير والعفو عن رشاش البول. ومن ذلك أيضاً القضاء بالأجرة للغسال والخباز والطباخ والدقاق والحمال وصاحب الحمام والقيم وإن لم يعقد معهم عقد إجارة؛ إكتفاءً بشاهد الحال ودلالته، ولو استوفى هذه المنافع ولم يعطهم الأجرة عُدّ ظالماً غاصباً، ومن ذلك قبول قول الوصي فيما ينفقه على اليتيم إذا ادعى ما يقتضيه العرف[620].

ومن النماذج الأخرى لتغيير الأحكام طبقاً لتعارض الأدلة؛ هو أن بيع النحل ودود القز يعد غير جائز عند الإمام أبي حنيفة وصاحبه أبي يوسف، لأنهما لا يعتبران هذه الحشرات من الأموال، قياساً على سائر هوام الأرض كالوزغ والضفادع. لكن الإمام محمد بن الحسن من أصحاب أبي حنيفة والشافعي حكما بماليتهما وصحة بيعهما لجريان التعامل بهما في عرف الناس بيعاً وشراءاً[621].

ولدى أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن أنه لا يجوز أخذ الأجرة على تعليم القرآن والدين، كبقية الطاعات من الصوم والصلاة والحج وقراءة القرآن، لكن أجاز ذلك من جاء بعدهم بحجة أنه لو اشتغل المعلمون بالتعليم بلا أجرة فسيلزم ضياعهم وضياع عيالهم، ولو اشتغلوا بالإكتساب من حرفة وصناعة فسيلزم ضياع القرآن والدين، فأفتوا بأخذ الأجرة على التعليم وكذا على الإمامة والأذان، مع أن ذلك مخالف لِما اتفق عليه الثلاثة الأوائل؛ لإعتقادهم بعدم جواز الإستيجار وأخذ الأجرة عليه كبقية الطاعات[622].

وبحسب القياس طبقاً لأبي حنيفة والشافعي إنه إذا فقأ صحيحٌ عينَ أعور فإن عليه نصف الدية، لكن المالكية لم يأخذوا بهذا القياس استناداً إلى المنفعة المقدرة في الواقع، حيث أن منفعة الأعور ببصره كمنفعة السالم أو قريب من ذلك، لذا وجب عليه مثل ديته لديهم[623].

كما بحسب القياس لا يُحدّ الرجل الذي شهد عليه أربعة بالزنا؛ إذا ما عيّن كل واحد منهم الجهة بغير ما عيّنه الآخر، فالظاهر هو أن الأربعة لم يجتمعوا على زنا واحد، لكن أبا حنيفة استحسن حدّه، كي لا يفضي الأمر إلى تفسيق العدول أو الشهود[624].

كما أن من المقرر في أصل المذهب الحنفي أن المدين تنفذ تصرفاته في أمواله بالهبة والوقف وسائر وجوه التبرع، ولو كانت ديونه مستغرقة أمواله كلها؛ بإعتبار أن الديون تتعلق بذمته، فتبقى أعيان أمواله حرة، فينفذ فيها تصرفه، طبقاً لمقتضى القواعد القياسية، لكن لما فسدت ذمم الناس بقلة الورع وكثرة الطمع؛ فقد أصبح المدينون يعمدون إلى تهريب أموالهم بإجراء الوقف عليها أو هبتها لمن يثقون به. وهذا ما حدا بفقهاء الحنفية والحنبلية المتأخرين إلى الإفتاء بعدم نفاذ مثل تلك التصرفات من المدين إلا فيما كان زائداً عن وفاء دينه من أمواله[625]. وقد كان الصاحبان أبو يوسف ومحمد بن الحسن ممن يذهب إلى ذلك خلافاً لاستاذهما أبي حنيفة[626].

---

620 الطرق الحكمية، ص24. كذلك: نشر العرف، ص126.
621 الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج2، ص910.
622 نشر العرف، ص126.
623 أحكام القرآن لابن العربي، ج2، ص629.
624 الاعتصام، ج2، ص140.
625 الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج2، ص923.
626 الأحوال الشخصية، ص455- 456.

وأيضاً في أصل المذهب الحنفي أن القاضي يقضي بعلمه الشخصي في الحوادث استناداً إلى ما فعله عمر بن الخطاب، لكن لوحظ فيما بعد غلبة الفساد وأخذ الرشوات على القضاة، لذلك أفتى المتأخرون بعدم صلاحية ذلك العلم، والإكتفاء بالبينات والشهود[627].

كذلك فإنه في أصل المذهب الحنفي - خلافاً للمذاهب الثلاثة الأخرى - إن الغاصب لا يضمن قيمة منافع المغصوب طيلة مدة الغصب، بل يضمن العين فقط، بإعتبار أن المنافع عنده ليست متقومة في ذاتها، بل تتقوم بعقد الاجارة، ولا عقد في الغصب. لكن حيث أن الناس أصبحت لديهم الجرأة على الغصب نتيجة فساد الذمم وضعف الوازع الديني؛ فإن المتأخرين من فقهاء الحنفية أفتوا بتضمين الغاصب أجرة المثل عن منافع المغصوب، إذا كان المغصوب مال وقف أو مال يتيم أو معداً للإستغلال. وهذا ما استقر عليه العمل في مجلة الأحكام العدلية[628].

وبمقتضى القواعد العامة للقياس في الفقه الحنفي فإن البالغ العاقل أو الرشيد إذا أصابه الجنون أو العته فإن الولاية عليه تكون للقاضي ولا تعود إلى الأب والجد، لكن بالإستحسان من حيث وفرة الشفقة والرعاية لدى الأب والجد فإن الولاية تصبح لأحدهما ولا تعود للقاضي[629].

ومع أن القاعدة العامة تنص بأن للزوج أن يسافر بزوجته حيث شاء، وهو ما أفتى به المتقدمون من الفقهاء، لكن جماعة من المتأخرين أفتوا بعدم جواز ذلك، حيث أن السفر يضار الزوجة ويضيق عليها، واعتبروا فتوى الفقهاء المتقدمين جاءت لصلاح الناس في زمانهم وعدم قصدهم المضرة بالسفر. وبالتالي فقد أرجع المتأخرون الفتوى إلى إختلاف الزمان والعرف إن كان السفر فيه مأموناً أو غير مأمون[630].

ومن ذلك أن جماعة من المتأخرين ذهبوا إلى مخالفة المشهور، إذ قرروا بأن من هرب بامرأة يتأبد عليه تحريمها، مظنة أن من يعلم ذلك لا يقوم بالهروب وهو يعرف أنه لا يحل له الزواج بها. بينما المشهور يذهب إلى عدم التأبيد[631].

كما أن جماعة من الفقهاء منعوا تأجير الأرض بما يخرج وينبت فيها؛ لأنه تأجير بمجهول، لكن أباحه بعضهم لما في ذلك من مصلحة الناس وعدم الحرج، إذ من الناس من تكون له الأرض ولا قدرة له على زراعتها، ومنهم من له القدرة على ذلك وإن لم يملك أرضاً، فالمصلحة بهذا شاملة للطرفين لا يجوز تضييعها[632]. وبعضهم اعتبر إجازة ذلك لعموم البلوى، إذ إن المعاملات إذا سادها الفساد على العموم فلا بد من الترخيص فيها.

كما أحدث إبن تيمية حكماً يخص الطلاق بخلاف من سبقه من المجتهدين وما كان عليه رأي عمر بن الخطاب. فقد تمسك في بعض حججه طبقاً لما عليه الواقع الإجتماعي مثلما فعل عمر من قبل وإن

---

627 الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج2، ص924.

628 المصدر السابق، ج2، ص925. ونظرية العرف، ص87.

629 الأحوال الشخصية، ص467.

630 يقول أبو القاسم الصفار في ترجيح رأي المتأخرين على المتقدمين: ‹‹هذا كان في زمانهم، أما في زماننا فلا يملك الزوج أن يسافر بها، وإن أوفى صداقها، لأنه في زمانهم كان الغالب في حالهم الصلاح، أما في زماننا فقد فسد الناس، والمرأة متى كانت بين عشيرتها فالزوج لا يمكنه أن يظلمها، ومتى نقلها إلى بلدة أخرى ظلمها، ولا يمكن أن تستغيث عليه بأحد››. وقال بعض المتأخرين: إنْ أوفاها المهر كله معجله ومؤجله، وكان مأموناً عليها له أن يسافر بها. كما قال الزيلعي: ‹‹ قال صاحب المنتقى، وأفتي أنا بأنه يتمكن من نقلها، إذا أوفاها المعجل والمؤجل وكان مأموناً عليها، ولا يمكن إذا اوفاها المعجل دون المؤجل، لأنها لا ترضى بالتأجييل إذا أخرجها إلى بلاد الغربة›› (الأحوال الشخصية، ص237. كذلك: نشر العرف، ص126).

631 عيسى الحسني: النوازل، تحقيق المجلس العلمي بفاس، مطبعة فضالة ـ المحمدية، المغرب، 1403هـ ـ 1983م، ج1، ص101 وما بعدها.

632 عبد الرحمن الجزيري: الفقه على المذاهب الأربعة، مطبعة الإرشاد، الطبعة الأولى، 1354هـ ـ 1935م، ج3، ص24.

كانت النتيجة بينهما متخالفة. فقد رفض إبن تيمية معاقبة الناس في إلزامهم بالطلاق، معتبراً أن جمع الثلاثة محرم، لكن حيث أن أكثر الناس لا يعلمون بأن هذا الجمع محرم، لا سيما وأن الشافعي يراه جائزاً، لذا يستشكل كيف يُعاقب الجاهل بالتحريم؟! وهو يرى أن المصلحة في عقوبة عمر عند إلزامهم بالثلاث هي أنه قد سدّ عليهم باب التحليل كعقوبة، لكن ما جرى للكثير من الفقهاء بعده هو عكس ما جرى للخليفة الراشد من مصلحة، فقد فتحوا للناس باب التحليل، الأمر الذي أخلّ بالمصلحة التي سلكها هذا الخليفة لردع الناس. فالرجل إذا علم أن بإمكانه أن يرجع إلى امرأته بالتحليل استهان بأمر الطلاق بالثلاث، وبالتالي فإن الإلزام بالثلاث لا يشكل عليه عقوبة رادعة. لذلك يرى إبن تيمية لو أن عمر علم بأن الناس يتتابعون بعده بالتحليل لما عمل على تغيير ما كان عليه الأمر في عهد النبي وأبي بكر، لا سيما وأنه ندم على ذلك قبل موته كما يُنقل[633]. مهما يكن فقد اختار بعض المتأخرين ما رآه إبن تيمية، كالذي عليه صاحب (المختارات الجلية)[634].

ومنها إنه قبل إنشاء السجلات العقارية الرسمية التي تحدد العقارات وتعطي كلاً منها رقماً خاصاً، كان الشرط في صحة التعاقد على العقار الغائب عن مجلس العقد هو ذكر حدود العقار، أي ما يلاصقه من الجهات الأربع ليتميز العقار المعقود عليه عن غيره وفقاً لما تقضي به القواعد العامة من معلومية محل العقد. ولكن بعد إنشاء السجلات العقارية في كثير من الممالك والبلدان، كما هو الحال في أيامنا الحاضرة، أصبح يُكتفى في العقود - من الناحية القانونية - بذكر رقم محضر العقار دون ذكر حدوده. وهذا ما يوجبه فقه الشريعة، لأن الأوضاع والتنظيمات الزمنية أوجدت وسيلة جديدة أسهل واتمّ تعييناً وتمييزاً للعقار من ذكر الحدود. وكذلك كان تسليم العقار المبيع إلى المشتري لا يتم إلا بتفريغ العقار وتسليمه فعلاً إليه، أو تمكينه منه بتسليم مفتاحه ونحو ذلك. فإذا لم يتم هذا التسليم يبقى العقار في يد البائع فيكون هلاكه على ضمانه ومسئوليته. لكن بعد وجود الأحكام القانونية التي تخضع العقود العقارية للتسجيل استقر الإجتهاد أخيراً بإعتبار التسليم حاصلاً بمجرد تسجيل العقد في السجل العقاري، فمنذ هذا التاريخ ينتقل الضمان إلى عهدة المشتري[635].

كما أُجريت بعض التغييرات في بعض العقود المستحدثة كما في عقد التأمين، فالأصل فيه عدم الجواز لما فيه من شبهة المقامرة أو الرهان الممنوع، أو أن التأمين على الحياة بالخصوص هو كفالة ضد قدر الله تعالى، ويكاد يكون خطراً على عقيدة الشخص المسلم إذا ما تعاقد فيه. وقد ذكر الشيخ الزرقاء أن أغلب علماء الشريعة المعاصرين حرموه لمثل هذه الإعتبارات من غير دراسة عميقة[636].

---

633 مجموع فتاوى إبن تيمية، ج33، ص80. والطرق الحكمية، ص19-20.

634 المختارات الجلية من المسائل الفقهية، ص152-153. وبخصوص وقوع الطلاق الثلاث بكلمة واحدة هناك أربعة مذاهب كما يعددها إبن القيم كالتالي:

1- إنها تقع، وهو قول الأئمة الأربعة وجمهور التابعين وكثير من الصحابة.

2- إنها لا تقع، بل ترد لأنها بدعة محرمة، وحكى هذا المذهب إبن حزم، ونسبه إبن حنبل إلى ‹‹الرافضة››.

3- إنها تقع واحدة رجعية، وهو ثابت عن إبن عباس كما نقله عنه أبو داود. وهو قول طاووس وعكرمة، كما أنه إختيار إبن تيمية (كما أنه رأي المشهور من الإمامية الإثني عشرية على ما فصّل الحديث عنه الشيخ النجفي في: جواهر الكلام، ج11، ص307 وما بعدها).

4- يفرق بين المدخول بها وغيرها، فتقع الثلاث بالمدخول بها، ويقع بغيرها واحدة (زاد المعاد، ج5، ص247-248).

635 الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج2، ص931-932.

636 ذكر علماء القانون أن تاريخ ظهور عقد التأمين في بلاد اوروبا يرجع إلى أوائل القرن الرابع عشر الميلادي. أما عند المسلمين فكما ذكر الشيخ الزرقاء أنه لم يكن هناك بحث حوله باستثناء بحث إبن عابدين في القرن الثالث عشر الهجري، إذ كان الإتصال التجاري بين الشرق والغرب قوياً إبان النهضة الصناعية في اوروبا، وفي ذلك الوقت حرمه إبن عابدين إلا في حالات خاصة (الزرقاء: عقد التأمين، مطبعة جامعة دمشق، 1962م، ص4 و13-17).

لكن جوّزه بعض العلماء قياساً على عقد الموالاة، أو الحراسة، أو بيع الوفاء الذي أباحه الحنفية إعتماداً على العرف، ونفوا أن يكون فيه غرر أو جهالة مفضية إلى نزاع[637]. ويُعد بيع الوفاء ‹‹من العقود المستحدثة في القرن الخامس الهجري، وجمهور الفقهاء يعتبرونه باطلاً لأنه يشتمل على بيع وشرط››[638]. لكن صححه البعض كما هو قول صاحب (الأشباه والنظائر)، إذ نقل عنه الشيخ عبد الوهاب خلاف قوله: ‹‹ومن ذلك الإفتاء بصحة بيع الوفاء حين كثر الديْن على أهل بخارى، وهكذا بمصر، وقد سموه بيع الأمانة... وفي (القنية والبغية): يجوز للمحتاج الإستقراض بالربح››[639].

ومن ذلك أيضاً إباحة شركات المساهمة، فقد حرّمها بعض الفقهاء المحدثين لأنها تتناقض مع عقد الوكالة، أو لأنها ليست عقداً أصلاً بين شخصين أو أكثر، أو لأنه لا يوجد فيها الجهد البدني من المشتركين، ولكن كثيراً من العلماء أباحوها نتيجة التطور التجاري، ولأنها تقوم على التراضي وهو أصل في العقود ولتوافر شروط الشركات الإسلامية فيها، وقيامها على الربح والخسارة[640].

3- التعارض مع النص

من المعلوم أن ظاهرة تغيير الأحكام لم ولن تتوقف عند حدود تعارضات الأدلة، بل تتجاوز هذه الحدود لتصل إلى أحكام النص ذاته. مع أن المبدأ العام عند الفقهاء هو عدم الإجتهاد عند وجود النص. لكن بفعل الحاجات الزمنية جرى لأحكام النص الكثير من التغيرات. وليس هناك من تبرير لهذه العملية إلا حين الإعتراف بأن النص كمادة لغوية لا يفي بسد حاجات الواقع العام، وبالتالي كان لا بد من الإسترشاد بعلاقته مع واقع التنزيل، مع التظلل بمقاصده العامة والخاصة.

مبدئياً سبق أن ذكرنا العديد من العلماء الذين أجازوا تغيير أحكام النص ونسخها بالإجتهاد، فمنهم من أجاز نسخ القرآن والسنة بالقياس، وبعضهم وافق على نسخ أخبار الآحاد فقط. كما إن منهم من جوّز نسخ أحكام النص بالقياس الجلي لا الخفي، وبعضهم جوّز النسخ بكلا النوعين من القياس؛ بتعليل مرده إلى قياس النسخ بالتخصيص، فما جاز التخصيص به جاز النسخ به بلا فرق. بل أكثر من هذا ما ذهب إليه جماعة من أن لولي الأمر أو الإمام حق ممارسة نسخ ما يراه مناسباً من الأحكام.

وعلى الصعيد العملي مارس الفقهاء، لا سيما القائلون بالمصالح والإستحسان، نوعين من الإجتهاد وتغيير الأحكام في قبال ما هو حاصل عندهم من نصوص. أحدهما لا يتجاوز تقييد النص وتخصيصه دون أن يلغي امتثاله كلياً. أما الآخر فهو معني بهذا الإلغاء؛ إما على نحو تام، أو على نحو مناط بما يفترض له من علة.

لكنّا لسنا بصدد تسطير ما قام به الفقهاء من مخالفة أحكام النص لترجيح القياس والإجتهاد عليها، كالذي أشار إليه إبن القيم ودلل عليه بشواهد غزيرة في كتابه (أعلام الموقعين)، ومن ذلك ما نصّ عليه من حالات كثيرة من القياسات غير المنضبطة بالضابط الشرعي، بل جاءت متناقضة ومخالفة لنصوص الإسلام ومبادئه، وبلغت الصفحات التي سوّدها هذا الفقيه لبيان هذه القياسات غير المنضبطة ما يقارب الأربعين صفحة[641]. وكذا ما ذكر من أمثلة لإجتهادات فقهية كثيرة العدد تقارب

---

637 نظرية العرف، ص93-94.

638 المقصود ببيع الوفاء بأنه بيع البائع للمشتري شيئاً على أن يقوم هذا الأخير برده بيعاً إلى الأول عند استحضار الثمن. لذلك سمي ببيع الوفاء لأن فيه عهداً من المشتري باسترداد المبيع عند إحضار الثمن (عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، 1397هـ - 1977م، ص202).

639 علم أصول الفقه، ص210.

640 نظرية العرف، ص93-94.

641 أعلام الموقعين، ج1، ص207-309.

الستين شاهداً؛ تعدل عما جاء من نصوص شرعية وتردها[642]. نعم لسنا بصدد مثل هذه المخالفات، لأن غرضنا هو حصر الإهتمام بالشواهد الدالة على دور الواقع في تغيير الأحكام، ومنها أحكام النص، كما هو مورد بحثنا الآن.

أ- الواقع وتخصيص الحكم

حول تغيير أحكام النص بالتقييد والتخصيص؛ يلاحظ أن الفقهاء وإن حافظوا على الإجمال في إمتثال مثل هذه الأحكام، لكن ذلك لا يعفيهم من ممارسة التغيير في شطر منه لا ينبئ به الجانب اللغوي للنص ولا تفرضه الضرورة العقلية أو الحسية التي هي بمثابة المنصوص[643]. فالفقهاء لم يتوقفوا عند تقييد النص وتخصيصه طبقاً للقرائن اللفظية والحالية، ولا طبقاً للإجماع والسيرة فحسب، بل أضافوا إلى كل ذلك مصالح الواقع وحاجاته. وهم لا يعدون هذه الممارسة تعطيلاً للنص أو نسخاً لحكمه بالكامل، بل يعتبرونها توفيقاً إضطرهم إليها ضغط الحاجة. وغالباً ما فسروا الأمر إعتماداً على مبدأ العرف. لكنهم مع ذلك تحفظوا من الأخذ بهذا الأمر إلا ضمن شروط مقبولة كالتالي:

1- أن يكون العرف مطرداً أو غالباً.

2- أن يكون العرف المراد تحكيمه في التصرفات قائماً عند إنشائها. فالعرف الحادث لا عبرة به في الحكم، لذا قالوا ‹‹لا عبرة بالعرف الطارئ››. وعليه يجب أن تفهم النصوص التشريعية بحسب مدلولاتها اللغوية والعرفية خلال عصر النص؛ لأنها مراد الشارع ولا عبرة لتبدل مفاهيم الألفاظ في الأعراف المتأخرة.

3 - أن لا يعارض العرف تصريح بخلافه، من قبيل العقود التي نهى عنها الإسلام؛ مثل بيع الملامسة والمنابذة وغيرها، ومن قبيل الغزو واستباحة الحقوق به، ونكاح الشغار وإثبات ولد الزنا[644].. إذ للعرف دلالة ليست صريحة، والقاعدة الفقهية تقول: ‹‹لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح››. فهذا الشرط يعتبر قيداً أساسياً لقاعدة بيان عرف المعاملات القائلة: ‹‹المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً››.

4 - أن لا يكون في العرف تعطيل لنص ثابت أو لأصل قطعي في الشريعة. فنص الشارع مقدم على العرف. لكن لو كان العرف مما يمكن تنزيل النص الشرعي عليه أو التوفيق بينهما فالعرف عندئذ معتبر وله سلطان محترم[645]. كذلك فإن ‹‹العرف الطارئ إذا كان له مستند شرعي من نص أو إجماع أو ضرورة ملجئة يعتبر ولو خالف النص الخاص، وإلا فلا›› كما ذهب إلى ذلك أبو سنة في رسالته (العرف والعادة في رأي الفقهاء)[646].

---

[642] المصدر السابق، ج2، ص305-427.

[643] لهذا نجد الأصوليين من الإمامية يقبلون التخصيص اللبي أو العقلي عندما يكون المخصص قطعياً. فمثلاً إذا قال المولى: ‹‹أكرم جيراني››، وقطع المكلف بأنه لا يريد إكرام من كان عدواً له منهم، فإن هذا المخصص يؤخذ به لمن قطع به من غير شك (كفاية الأصول، ص259. كذلك: فرائد الأصول، ج2، ص795).

[644] يقول إبن عابدين بهذا الصدد: ‹‹إذا خالف العرف الدليل الشرعي، فإن خالفه من كل وجه بأن لزم منه ترك النص فلا شك في رده، كتعارف الناس كثيراً من المحرمات من الربا وشرب الخمر ولبس الحرير والذهب وغير ذلك مما ورد تحريمه عاماً، وإن لم يخالفه من كل وجه بأن ورد الدليل عاماً والعرف خالفه في بعض أفراده، أو كان الدليل قياساً، فإن العرف معتبر إن كان عاماً، فإن العرف العام يصلح مخصصاً كما مر عن (التحرير) ويترك به القياس كما صرحوا به في مسألة الاستصناع ودخول الحمام، والشرب من السقاء، وإن كان العرف خاصاً فإنه لا يعتبر.. لكن أفتى كثير من المشايخ بإعتباره›› (نشر العرف، ص116).

[645] الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج2، ص807-867.

[646] المصدر السابق، ج2، ص907.

بمثل الشروط السابقة تمسك الفقهاء بحجية العرف في تخصيصه لحكم النص. فالقاعدة عند الحنفية هي أن العرف العام بنوعيه القولي والعملي يقوى على تخصيص النص، أما العرف الخاص فالراجح لديهم أنه لا يقوى على ذلك. فمثلاً ورد عن النبي حديثان أحدهما ينهى عن بيع المعدوم، والآخر ينهى عن بيع الغرر - المخاطرة -، وقد قام فقهاء المذهب الحنفي بتخصيص هذين الحديثين وجوزوا بيع المواسم الثمرية للكروم وسائر الأشجار ذات الثمار المتلاحقة، متى ظهر بعض هذه الثمار وبدا صلاحها؛ تبعاً لمصلحة حاجة الناس إلى مثل هذا البيع، إذ أشجار هذا النوع لا تؤتي ثمارها دفعة واحدة، بل كلما قُطفت خلّفت، أي أن فيها بيع المعدوم، كما إن فيها بيع الغرر، فكميتها إحتمالية لا يمكن تحديدها وقت البيع. وقد قال الحنفية إن هذا تخصيص للنص بالعرف وليس تركاً للنص كلية[647]. لكن يظل، سواء عند الحنفية أم المالكية، أن العرف أصل مستقل يخصص العام منه النص العام، ويقيد المطلق، ويقدم على القياس.

بل يرى بعض العلماء بأن العرف الخاص القائم يمكن أن يخصص النص العام. فمثلاً جاء عن الإمام مالك أنه إذا كانت المرأة ذات حسب فإنه لا يلزمها أرضاع ولدها، بل يحق لها استئجار مرضعة له طبقاً للمصلحة العرفية. إذ اعتبر أن كل أم يلزمها رضاع ولدها طبقاً لما نصّ عليه القرآن الكريم، لكنه استثنى من ذلك - خلافاً لبقية الفقهاء - ذوات الحسب كتخصيص لعموم قوله تعالى: ((والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين))[648]؛ تبعاً للمصلحة. وقد علّق على ذلك إبن العربي بقوله: ‹‹هذا فن لم يتفطن له مالكي، وقد حققناه في أصول الفقه. والأصل البديع فيه هو أن هذا أمر كان في الجاهلية في ذوي الحسب، وجاء الإسلام عليه فلم يغيره، وتمادى ذوو الثروة والأحساب على تفريغ الأمهات للمتعة بدفع الرضاع إلى المراضع إلى زمانه، فقال به››[649].

على أن قبول الفقهاء لمبدأ العرف العام في تخصيصه للنص وتقييده؛ جعلهم يفهمون النص فهماً لا يتقيد بحرفية المنصوص كلياً، فهم بذلك قد أوْلوا لتأثير الأحوال العامة للواقع دوراً في فهم النص. وقد يقال إن هذا الفعل فيه مخاطرة، بإعتباره قد يجانب حقيقة ما يريده الخطاب الديني، إذ فيه تغيير لحكم النص وتحويله مما هو عام ومطلق إلى شكل يستثنى منه بعض ما يعارضه العرف العام. وهو من هذه الناحية لا يختلف عن مخاطرة تخصيص النص بالعرف الحادث وجعل المنصوص متعلقاً بما عليه واقع الظرف القائم في عصر النص، وليس الواقع العام بإطلاق.. فكيف جاز قبول الصنف الأول دون الثاني مع أنهما يواجهان - معاً - نوعاً من المخاطرة لعدم أخذهما بعموم النص وإطلاقه؟

فلو قيل - مثلاً - كتمييز بين الحالين إن الأول إنما يخصص النص العام لوجود مصلحة أو حاجة في العرف العام لا تتسق مع العموم في النص.. لكان يمكن أن يقال الشيء نفسه بالنسبة إلى تخصيص النص بالعرف الحادث من غير فرق.

وكذا لو قيل إن ذلك يرتهن بعلاقة النص بالعادة الجارية؛ لكان يمكن أن يجاب أيضاً بأن تغيّر العادة يبعث على تغيّر ما يتوقف عليها من حكم. لهذا فرغم أن هناك من أخذ يعترض على أبي يوسف كيف أنه قام بمخالفة بعض النصوص بالعرف الحادث؛ إلا أن في القبال وجد من المتأخرين من أخذ يدافع عنه تعويلاً على ربط النص بالعادة.

بل هناك الكثير من القضايا التي تقبّلها الفقهاء مع أن فيها تخصيصاً وتغييراً بالعرف الحادث أو بغيره مما فرضته الحاجات الزمنية. وهو أمر يدعو إلى طرح القضية لا على مستوى التخصيص فحسب، بل وعلى تبديل الحكم الكلي برمته إن وجد له مطرح من الفهم يتسق مع ما كان عليه واقع التنزيل.

---

[647] المصدر نفسه، ج2، ص892-893. ومناهج الإجتهاد في الإسلام، ص248-249. ونشر العرف، ص13 و141.

[648] البقرة/233.

[649] أحكام القرآن، ج1، ص206.

فهذا لا يختلف عما قام به الفقهاء من تخصيص النص وتقييده؛ سواء بالعرف أو بغيره. ففي جميع الأحوال يتسق هذا الفهم مع ما عليه الواقع ولو خالف بذلك ظاهر النص، سواء كانت هذه المخالفة مفضية إلى التخصيص، أو أنها تفضي إلى ربط النص بالواقع القائم أو الخاص بالتنزيل مثلما فعل ذلك أبو يوسف وغيره كما سنرى. فكلا الفهمين يتأسسان - ولو بدرجات - على الأخذ بروح الشريعة دون الوقوف عند الحرفية اللفظية الصرفة من النصوص. لذلك فإن الإتجاه المخصص للنص بالعرف وغيره يجد رفضاً من قبل الإتجاه الآخر المقتصر على الحرفية المنصوصة بالكامل. وسبق للشاطبي أن أشار إلى مثل هذين التيارين في تعاملهما مع قضايا فهم النص كما سنعرف.

على أن بعض الفقهاء لم يقتصر في التخصيص على العرف العام ولا القائم ولا مجرد العرف كمبدأ، إذ أورد إبن العربي واعتمد عليه الشاطبي من أن أبا حنيفة ومالكاً يريان تخصيص عموم النص بأي دليل كان؛ من ظاهر أو معنى، ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة[650].

فمثلاً أفتى أبو حنيفة ومالك بجواز دفع الزكاة للهاشمي مع ورود الحديث بالمنع. إذ لما تغيرت الأحوال واختل نظام بيت المال وضاع حق الهاشميين منه أفتيا بذلك، دفعاً للضرر عن هذه الطائفة، وحفظاً لها من الفقر ومذلة الحاجة[651].

كذلك سلّم الفقهاء بإطلاق قاعدة (لا يقتل الوالد بولده) طبقاً لما جاء في الحديث النبوي: ‹‹لا يقتل الوالد بالولد››. وهو الذي أخرجه الترمذي عن إبن عمر عن النبي (ص)، وقال فيه إبن عبد البر: ‹‹هو حديث مشهور عند أهل العلم بالحجاز والعراق، مستفيض عندهم، وهو عمل أهل المدينة، ومروي عن عمر››[652]. وسواء اعتبرنا الفقهاء عملوا بتلك القاعدة استناداً إلى الحديث الآنف الذكر، أو استناداً إلى ما قضى به عمر بن الخطاب بالدية مغلّظة في قتل الوالد لإبنه، دون أن ينكر عليه أحد من الصحابة، وهو الذي إستند إليه أبو بكر بن العربي، معتبراً الفقهاء هم الذين سجلوا المسألة بعنوان: لا يُقتل الوالد بولده، ولم يرد في ذلك نص عن النبي (ص) سوى حديث عدّه باطلاً، وهو: ‹‹لا يقاد والد بولده››.. فسواء بهذا الإعتبار أم بذاك، نرى مالكاً لا يأخذ بإطلاق ما عليه القاعدة التي عليها عمل أهل المدينة، إذ قيّدها بحالات القتل العارضة دون سواها. لذلك يرى أنه يُقتل الوالد بإبنه إذا ما تبين قصده إلى قتله بأن أضجعه وذبحه، فإن رماه بالسلاح أدباً وحَنَقاً لم يُقتل به، ويُقتل الأجنبي بمثل هذا. كما قال: إنه لو حذفه بسيف، وهذه حالة محتملة لقصد القتل وغيره، وشفقة الأبوة شبهة منتصبة شاهدة بعدم القصد إلى القتل، لذا فإنه لا يُقتل، لكن لو أضجعه فإنه يكون قد كشف عن قصده فيُقتل[653].

كما أن مذهبي مالك والشافعي لا يأخذان بإطلاق النهي الوارد في أحاديث سفر المرأة وحدها، حيث أجازا حج المرأة وحدها من غير محرم إن كانت في رفقة مأمونة. الأمر الذي فهما النهي المنصوص عن سفرها وحدها هو عند إضطراب الأمن وخوف الفتنة فحسب[654].

ومن ذلك أيضاً ما حكاه إبن بشكوال بأنه اتفق لعبد الرحمن بن الحكم أن واقع زوجته في رمضان، فسأل الفقهاء عن توبته من ذلك وكفارته. فقال يحيى بن يحيى: يكفر ذلك صيام شهرين متتابعين. فلما برز ذلك من يحيى سكت سائر الفقهاء حتى خرجوا من عنده، فقالوا ليحيى: ما لك لم تفته بمذهبنا عن مالك من أنه مخير بين العتق والطعام والصيام؟ فقال لهم: لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يطأ كل

---

650 أحكام القرآن لابن العربي، ج2، ص575. والموافقات، ج4، ص209. والاعتصام، ج2، ص138.

651 يوسف حامد العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، اميريكا، الطبعة الأولى، 1412هـ - 1991م، ص182. وعباس متولي حماده: أصول الفقه، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1385هـ - 1965م، ص216.

652 فقه السنة، ج2، ص444.

653 أحكام القرآن لابن العربي، ج1، ص64-65.

654 دستور الوحدة للغزالي، ص95.

يوم ويعتق رقبة، ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود. وقد علّق الشاطبي على هذا بقوله: ‹‹إن صح هذا عن يحيى رحمه الله، وكان كلامه على ظاهره، كان مخالفاً للإجماع››[655]. كما إنه خلاف الترتيب الوارد في النص.

كما ورد بأن النبي سُئل عن الشهادة فقال للسائل: هل ترى الشمس؟ قال: نعم، فقال: ‹‹على مثلها فاشهد أو دع››، وبناءاً على هذا الظاهر قرر الفقهاء عدم قبول شهادة التسامع في إثبات الحقوق. لكن فقهاء الحنفية وجدوا أن هناك موضوعات تقتضي فيها المصلحة قبول شهادة التسامع، حيث يتعذر العيان المشروط، ومن ذلك فيما يتعلق بإثبات النسب والوفاة والدخول بالزوجة، وأيضاً إثبات أصل الوقف ولو كان العقار في حوزة صاحب اليد، وذلك كي لا يجرأ إنسان على غصب الأوقاف القديمة. كما إن فقهاء الحنفية قد قبلوا شهادة النساء وحدهن فيما لا يطلع عليه إلا النساء، كالجرائم التي تقع في حماماتهن، وكشهادة القابلة على الولادة وتعيين الولد عند النزاع فيه، وبمقتضى مثل هذه المصالح خصصوا نصوص القرآن والسنة التي تشترط في الشهادة عنصر الذكورة كلاً أو بعضاً[656].

ومن الأمثلة الأخرى على تخصيص النص بالعرف والمصلحة هو أن الفقهاء منعوا سماع الدعوى التي لا تشبه الصدق ومنع تحليف المدعى عليه لها إعتماداً على ما يصدقه العرف، مع أن الحديث النبوي يقرر بأن ‹‹البينة على من ادعى واليمين على من أنكر››. وقد لاحظت المالكية أنه قد يُستغل هذا الحديث فيتجرأ السفهاء على الفضلاء ويجروهم إلى المحاكم بدعاوى كاذبة موهومة أمام الناس، فيستغلوا كراهيتهم للحلف ليبتزوا أموالهم افتداءً من اليمين. لهذا لا يوجب الإمام مالك تحليف المدعى عليه ما لم يكن بينه وبين المدعي خلطة؛ نظراً لتلك المصلحة ودرءاً للإستغلال الباطل[657].

ومن ذلك - كما يذكر إبن القيم - لو رأى إنسان موتاً بشاة غيره أو حيوانه المأكول فبادر بذبحه ليحفظ عليه ماليته كان محسناً ولا سبيل على محسن، ومن ضمّنه فقد سد باب الإحسان إلى الغير في حفظ ماله، لذا يُخصص به النص العام بعدم التصرف في مال الغير إلا بأذنه. ومثل ذلك أمور كثيرة خُصصت إعتماداً على العرف: منها ما إذا استأجر أحد دابة جاز له ضربها إذا حرنت في السير وإن لم يستأذن مالكها. ومنها لو وقع الحريق في الدار أو في جزء منها فبادر فهدمها على النار لئلا تسري؛ فإنه لا يكون ضامناً إعتباراً بالعرف. وكذا لو رأى السيل فهدم عليه جزءاً من ملك غيره كي

---

[655] لكن الشاطبي ذكر حالات أخرى رآها متفقة مع المقصد الشرعي. ومن ذلك ما نقله عن إبن بشكوال الذي حكى أن الخليفة الحكم بن عبد الرحمن ارسل إلى الفقهاء وشاورهم فى مسألة نزلت به، فذكر لهم عن نفسه أنه عمد إلى إحدى كرائمه - أي عقائل نسائه الحرائر - ووطئها فى رمضان، فأفتوا بالإطعام، واسحاق بن ابراهيم ساكت. فقال له الخليفة: ما يقول الشيخ في فتوى أصحابه؟ فقال له: لا أقول بقولهم؛ وأقول بالصيام. فقيل له: أليس مذهب مالك الإطعام؟ فقال لهم: تحفظون مذهب مالك، إلا أنكم تريدون مصانعة امير المؤمنين إنما أمر مالك بالاطعام لمن له مال، وأمير المؤمنين لا مال له، إنما هو مال بيت المسلمين. فأخذ الخليفة بقوله وشكره عليه. واعتبر الشاطبي هذا الحكم صحيحاً.

كما نقل عن الغزالي أنه حكى عن بعض أكابر العلماء بأنه دخل على بعض السلاطين فسأله عن الوقاع في نهار رمضان، فقال: عليك صيام شهرين متتابعين. فلما خرج راجعه بعض الفقهاء وقالوا له: القادر على اعتاق الرقبة كيف يعدل به إلى الصوم، والصوم وظيفة المعسرين، وهذا الملك يملك عبيداً غير محصورين؟ فقال لهم: لو قلت له عليك اعتاق رقبة لاستحقر ذلك وأعتق عبيداً مراراً، فلا يزجره اعتاق الرقبة ويزجره صوم شهرين متتابعين. وقد اعتبر الشاطبي هذا المعنى مناسباً، لأن مقصود الشرع من الكفارة هو الزجر، والملك لا يزجره الإعتاق ويزجره الصيام.

وكذا نقل ما قاله يحيى بن بكير من أنه حنث الرشيد في يمين فجمع العلماء فأجمعوا أن عليه عتق رقبة. فسأل مالكاً، فقال: صيام ثلاثة أيام. واتبعه على ذلك اسحاق بن ابراهيم من فقهاء قرطبة (انظر: الاعتصام، ج2، ص113-114).

[656] الطرق الحكمية، ص181 وما بعدها. والفواكه العديدة، ص182-183. والفقه الإسلامي في ثوبه الجديد،ج1، ص137 و139-141.

[657] الطرق الحكمية، ص24-25. ونشر العرف، ص126-127. والفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج1، ص137.

لا ينهدم الكل فإنه يكون غير ضامن ما هدمه. ومنها ما هو متعارف عليه من أن الضيف يشرب من كوز صاحب البيت ويتكئ على وسادته ويقضي حاجته بحسب المتعارف عليه فكل ذلك لا يعد تصرفاً في ملك الغير بغير اذنه. ومنها أخذ ما يسقط من الحب عند الحصاد أو تناول اليسير مما يسقط من مأكول وغيره[658].

لذلك فقد عقّب إبن القيم بعد ذكره مثل هذه المسائل؛ معتبراً أن أضعاف أضعاف هذه المسائل هي مما كان العمل فيها طبقاً لشاهد الحال والعرف والعادة وليس النطق الصريح، طالما أن الشريعة لا ترد حقاً ولا تكذب دليلاً ولا تبطل أمارة صحيحة[659].

ومثل ذلك ما قام به العديد من العلماء في عدم التقيد بما جاء في النص من تحديد موارد الزكاة للثمار، حيث ورد في نص الحديث ‹‹إنما الصدقة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب››. فبعضهم اعتبر الزكاة جارية في الموارد الأخرى للثمار، بتعليل مفاده أن النص إنما حدد تلك الأصناف الأربعة بإعتبارها كانت شائعة ورئيسية آنذاك[660].

كما أن البعض أبدى مرونة إزاء الحدود، مثلما هو الحال مع إبن تيمية وإبن القيم. فهذا الأخير يرى أن الحد يسقط عن التائب قبل القدرة على امساكه[661]. وهو واستاذه يفتيان بجواز ايقاف تنفيذ حد السرقة في بعض الحالات. كما إن بعض الفقهاء أباح الربا في استثمار مال اليتيم وطالب العلم المنقطع[662].

ب ـ الواقع وتغيير الحكم

لقد تعدى الفقهاء حدود تخصيص حكم النص وتقييده كالذي اطلعنا عليه قبل قليل، وقاموا بإجراء الإدخالات الإضافية عليه تارة، ونسخه تارة أخرى، بتعليل مرده إلى المقاصد الشرعية التي هي بمثابة الحاكم على الحكم ذاته مع وجود الحاجة وتغير الظروف والأحوال. والفارق الأساس بين هذا النوع وما قبله، هو أن في هذا النوع تغييراً لحكم النص بكافة صوره وتطبيقاته، خلال فترة معينة أو محل معين. في حين إن التغيير في النوع السابق يعمل على إستثناء بعض مصاديق الحكم من التطبيق، طبقاً للمصلحة أو الحاجة أو العرف أو غير ذلك.

وتغيير حكم النص تارة يكون طبقاً لعلة منصوصة أو مفهومة من لفظ النص، وأخرى بغير ذلك وهو الغالب. فمثلاً على الحالة الأولى إن الأساس في إعتبار الصمت في استئذان الفتاة البكر في النكاح هو العرف القائم في ذلك الوقت؛ طبقاً لحديث عائشة كما روي في الصحيحين، إذ جاء أنها سألت النبي فقالت: ‹‹يا رسول الله تستأمر النساء في أبضاعهن؟ قال: نعم. قلت: فإن البكر تستأذن فتستحي، قال: إذنها صماتها››[663]. وواضح أن نص الحديث ‹‹إذنها صماتها›› قائم على إعتبار العرف طبقاً للسياق. وحكم النص يؤكد على أن سكوت البكر عند استيذان وليها لها في تزويجها من رجل معين وبمهر محدد يعتبر إذناً منها وتوكيلاً، وقد اتفقت آراء الفقهاء على أن هذا الحكم مبني على ما معروف في البكر من الخجل عن إظهار رغبتها في الزواج عند استئذان وليها لها. لكن اليوم

---

658 الطرق الحكمية، ص22-27. وأعلام الموقعين، ج2، ص412-243. والفواكه العديدة، ص361- 362. ونشر العرف، ص126-128. ومصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص47.

659 الطرق الحكمية، ص27-28. ونشر العرف، ص128.

660 أحكام القرآن، ج2، ص578-579. كما انظر: وسائل الشيعة، ج9، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة في تسعة أشياء، حديث 3، ص54.

661 أعلام الموقعين، ج3، ص8.

662 تفسير المنار، ج3، ص107.

663 أعلام الموقعين، ج1، ص311. كما جاء في صحيح مسلم في رواية أخرى عن إبن عباس أن النبي (ص) قال: ‹‹الأيّم أحق بنفسها من وليها، والبكر تُستأذن في نفسها، وإذنها صماتها›› (نفس المصدر والصفحة).

تغيّر العرف في كثير من البلدان وأصبح لا يكفي فيه صمت الفتاة البكر، إذ بلغت من الجرأة حداً تعرب فيه عن رأيها لفظاً فيعتبر إذنها كإذن الثيب، يؤخذ بالعرف لأن أساس حكم النص قام على إعتبار العرف وقد تغيّر فيتغير بتغيره[664].

والمثال كما هو واضح دال على تغيير حكم النص كلياً استناداً إلى المفهوم من لفظ النص وسياقه الدلالي. لكن هناك أمثلة كثيرة تشهد على تغيير الفقهاء لأحكام النص بدلالات هي ليست مأخوذة من النص ذاته، بل من الواقع وما يفرضه من إعتبارات مختلفة.

ومن ذلك ما جاء عن النبي أنه نهى عن كتابة أحاديثه وقال: ‹‹من كتب عني غير القرآن فليمحه››، ومع أنه ورد في القبال أحاديث أخرى لا تمانع من الكتابة والتدوين، إلا أن الكثير من الصحابة والتابعين كانوا يتهيبون التدوين أو الإبقاء عليه، وقد فهم الفقهاء من ذلك الكراهة تبعاً للنهي، واعتبروا أن التحفظ والكراهة استمرا حتى مطلع القرن الثاني، ثم بعد ذلك انصرف العلماء بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز أو من جاء بعده من الخلفاء العباسيين إلى تدوين السنة النبوية خشية من ضياعها، معللين سبب النهي بأنه يعود إلى الخوف من أن تختلط الأحاديث بالقرآن. لكن لما عمّ القرآن وشاع حفظاً وكتابة لم يبق لهذا الخوف من معنى، وعليه أصبحت كتابة السنة واجبة لصيانتها من الضياع بعد أن كانت مكروهة. وهو أمر أشبعناه بحثاً ومناقشة في كتابنا (مشكلة الحديث)[665].

ومن ذلك ما قاله الزبير بن البكار: قلت لعبد الملك بن الماجشون وقد رأيته يأكل الرطب بقصعه، كيف تفعل هذا، وقد نهى رسول الله (ص) عن تقصيع الرطب؟ فقال: إنما نهى رسول الله (ص) عن تقصيع الرطب حيث كان أكله يتشبع به، وقد جاء الله بالرخاء والخير، والمراد ها هنا بالتقصيع أكل الرطبة في لقمة، وذلك يكون مع الشبع، فإذا لم يكن غيرها فأكلها في لقم أثبت للشبع[666].

كما أن شرط القرشية في الخلافة الذي قيل فيه إنه يحظى بالنص والإجماع قد أسقط لدى العديد من العلماء بمبررات لها علاقة بفهم الواقع وما طرأ عليه من تحولات وتجددات، كالذي سنفصل الحديث عنه فيما بعد.

كذلك أُعتبرت الوصية للأقربين مستحبة لقوله تعالى: ((كُتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت أن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين حقاً على المتقين))[667]، وعُدّت هذه الآية منسوخة بالنسبة للوارثين بآية الميراث وهي قوله تعالى: ((يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين))[668]، وبقول النبي (ص): ‹‹ألا أن الله قد أعطى لكل ذي حق حقه فلا وصية لوارث››، لذا رأى فقهاء المذاهب الأربعة أنه لا تجوز الوصية للوارث. وقد جرى عرف الناس على أن يقوم الورثة بإعطاء أبناء أخيهم المتوفى من الميراث، وأن يوصي الجد لأولاد إبنه المتوفى رأفة بهم ورحمة. لكن تغيّر الأوضاع، وانتشار عرف الناس على حرمان أحفاد الجد، وعدم إعطائهم له، جعل بعض الفقهاء يقول بالوصية الواجبة في جعل الأحفاد يأخذون من ميراث جدهم مع وجود أعمامهم إذا مات أبوهم قبل وفاة جدهم أو جدتهم، لمعالجة حرمان الأحفاد من ميراث جدهم أو جدتهم ولإنصافهم ورفع الحيف عنهم. وتغيير هذا الحكم إنما جاء بناء على تغيّر العرف[669]. وهو الحكم الذي إستندت إليه القوانين الحديثة، كقانون الوصية المصري المرقم (71) لسنة (1946م)، حيث أجاز الوصية للوارث ما دامت لا تزيد على الثلث، وأوجب الوصية لبعض الأقربين من ذرية الميت[670].

---

664 الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج2، ص887. ونظرية العرف ص60-61.
665 انظر القسم الأول من: مشكلة الحديث.
666 أحكام القرآن، ج2، ص473.
667 البقرة/80.
668 النساء/11.
669 نظرية العرف، ص91.
670 الأحوال الشخصية، ص16 و323.

ومن ذلك أيضاً إن بعض الفقهاء لم يكتفِ بظاهر العدالة في الشهادة لتفشي الكذب وانتشار الجرأة على شهادة الزور، مع أن النص العام بعدالة المسلمين كان يقتضي الإكتفاء بظاهر العدالة مثلما هو الحال في زمن رسول الله (ص) وصحابته. فمن ذلك أن الإمام أبا حنيفة اكتفى في عدالة الشهود بالعدالة الظاهرة لمستور الحال فيما عدا الحدود والقصاص دون حاجة لتزكيتهم؛ استشهاداً بقول الرسول: ‹‹المسلمون عدول بعضهم على بعض››. لكن لما غلب الفساد على الناس وفشا الكذب وتجرأ الناس على شهادة الزور؛ فإن الإمامين أبا يوسف ومحمد بن الحسن قالا بضرورة تزكية جميع الشهود دون أن يكتفيا بالعدالة الظاهرة[671].

كما أن الشهود الذين يُقضى بشهادتهم في الحوادث يجب أن يكونوا عدولاً كشرط إشترطه القرآن الكريم وأيدته السنة الشريفة وأجمع عليه الفقهاء. لكن ندرة العدالة الكاملة في الأزمان المتأخرة لضعف التدين وقلة الورع؛ جعل المتأخرين من الفقهاء يقبلون شهادة الأمثل فالأمثل من القوم وإن لم يتوفر صاحب العدالة الكاملة، حفظاً للحقوق من الضياع فيما لو امتنع الإثبات لغياب تلك العدالة[672].

وعلى هذه الشاكلة نذكر ما قاله أبو عمران: سألت عن مسألة ما سألت عنها منذ قرأت، إذ قال بعض المصامدة: يجري عندهم في رجل يقتل رجلاً فلا يصل الحد إلى القصاص؛ هل يُجبر على الدية، مخافة أن طُلب القصاص قامت الفتنة بينهم فيُقتل خلق كثير، فأفتى الشيخ الحاكم الذي سُئل عن هذا بأن يحكم بالدية مخافة أن تنزل الفتنة فتئول إلى هلاك بعضهم. قال الشيخ: وهذا أكثر المقدور عليه[673].

كذلك فرغم أن الفقهاء لم يتقبلوا الأخذ بالعرف المخالف للنص كلياً؛ لكن بعضهم استثنى من ذلك فيما لو كان النص حين نزوله وصدوره عن المشرع مبنياً على عرف قائم ومعللاً به، ففي هذه الحالة يكون النص عرفياً يدور مدار العرف ويتبدل تبعه. فمثلاً إن النص في تحريم الربا في الأجناس المتساوية نصّ على الوزن، بالنسبة للذهب والفضة، وترك الأمر عاماً بالنسبة لغيرهما، ففي النص على الوزن جاء قول النبي (ص): ‹‹الذهب بالذهب وزناً بوزن مثْلاً بمثل، والفضة بالفضة وزناً بوزن مثْلاً بمثل فمن زاد أو استزاد فهو ربا››[674]، في حين إن النص في غيرهما جاء عاماً، كقول النبي (ص): ‹‹الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثْلاً بمثل سواء بسواء يداً بيد فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد››[675]. ورغم صراحة النص في تحديده لأن تكون المثلية في الذهب والفضة بحسب الوزن لا الكيل، إلا أن البعض علل ذلك طبقاً للعرف القائم في عصر النص. أي أن نوع المثلية يُحدد بحسب ما عليه العرف، فما كان وزنياً كالذهب والفضة اعتبر فيه الوزن، وما كان كيلياً كالحنطة والشعير والملح والتمر اعتبر فيه الكيل، كما هو المتعارف عليه في ذلك العصر.

---

671 نظرية العرف، ص92. ونشر العرف، ص126.

672 الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج1، ص930.

673 النوازل، ج1، ص112-113.

674 وجاء عن أبي سعيد الخدري أن النبي (ص) قال: ‹‹الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثْلاً بمثل وزناً بوزن فمن زاد أو استزاد فقد أربى الأخذ والمُعطي›› (ابن شاهين: الناسخ والمنسوخ من الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ - 1992م، ص239).

675 رويت على هذه الشاكلة نصوص أخرى، منها ما جاء عن أبي سعيد الخدري أن النبي (ص) قال: ‹‹الذهب بالذهب والفضة بالفضة والرصاص بالرصاص، حتى قال والنحاس بالنحاس والحديد بالحديد والبر بالبر والشعير بالشعير، حتى قال والملح بالملح مثْلاً بمثل فمن زاد أو استزاد فقد أربى››. وجاء عن غيره بأن النبي قال: ‹‹الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح فمن زاد أو انقص فقد أربى›› (الناسخ والمنسوخ من الحديث، ص238 و239).

والملاحظ أن الحديث نصّ على التساوي الوزني في الذهب والفضة بالخصوص، أما ما عداهما من المواد الأربعة الأخرى فقد تعامل فيها العرف القائم بحسب الكيل، غير أن العرف تبدل في هذه الأزمان فأصبحت الحنطة والتمر والشعير والملح توزن وزناً ولا تكال كيلاً، فأي العرفين يعتبر هنا؟

لقد ذهب الحنفية إلى عدم إعتبار العرف الحادث طبقاً للنص المخالف الآنف الذكر، وذهب معهم جمهور المجتهدين، لكن أبا يوسف عوّل على حجية مثل هذا العرف، وأنه يتبدل المقياس بحسبه كما في الأموال الربوية التي لم يرد نص خاص بشأن مقياسها. وهنا يقول إبن عابدين في الرد على من يزعم بأن أبا يوسف خالف النص في إتباع العرف: ‹‹حاشا لله أن يكون مراد أبي يوسف ذلك، وإنما أراد تعليل النص بالعادة، بمعنى أنه إذا نصّ على البر والشعير والتمر بأنها مكيلة وعلى الذهب والفضة بأنهما موزونة لكونهما كانا في ذلك الوقت كذلك، فالنص في ذلك الوقت إنما كان للعادة.. فليس في اتباع العادة المتغيرة الحادثة مخالفة للنص بل فيه اتباع للنص››[676].

هكذا يعمل العرف الحادث لدى أبي يوسف على تغيير حكم النص كما في حديث الذهب والفضة الموزونين، الأمر الذي لم يتفق معه أغلب الفقهاء. ومن ذلك ما قاله شارح (سبل السلام): ‹‹إحتجت الحنفية بهذا الحديث على أن ما كان في زمنه (ص) مكيلاً لا يصح أن يباع بالوزن متساوياً بل لا بد من إعتبار كيله وتساويه كيلاً وكذلك الوزن››. وقال إبن عبد البر ‹‹إنهم أجمعوا على أن ما كان أصله الوزن لا يصح أن يباع بالكيل بخلاف ما كان أصله الكيل فإن بعضهم يجيز فيه الوزن.. إن المماثلة تدرك بالوزن في كل شيء››. لكن ذهب آخرون - في قبالهم - إلى أن الكيل والوزن يحدد بحسب عادة البلد ولو خالف ما عليه العرف القائم، فإن اختلفت العادة اعتبر بالأغلب، فإن استوى الأمر إن كان له حكم المكيل إذا بيع بالكيل، وإن بيع بالوزن كان له حكم الموزون[677].

كذلك جاء في باب الوقف من كتاب (ملحقات العروة الوثقى) للسيد كاظم اليزدي أن ظاهر إجماع الإمامية هو أن الوقف لا يتم إلا مع الصيغة اللفظية الدالة عليه صراحة، لأن لفظ: (وقفت وتصدقت) ورد في حديث أهل البيت، ومع إعتراف اليزدي بصحة النص وثبوت الإجماع فقد أفتى بعدم وجوب الصيغة، وكفاية المعاطاة بالوقف، استناداً إلى ما جرت عليه سيرة الناس وعاداتهم من أن يبنوا المسجد للصلاة، ويغرسوا الأشجار للإنتفاع العام، ويتركوا أرضهم للدفن من غير إجراء صيغة، ويكون ذلك وقفاً عندهم[678].

على أن بعض الأحكام المتبدلة لا يتوقع لها أن تعود إلى ما كانت عليه في السابق. فهي بالتالي معدودة بحكم المنسوخة أو الملغاة؛ استناداً إلى ما تجدد من واقع وظروف لا تتسق مع ما عليه الأحكام السابقة. فهذا هو النسخ الخاص بنمط تعارض الواقع مع حكم النص.

القوانين الحديثة وتغيّر الأحكام

لقد تغيّرت في العصر الحديث الكثير من الأحكام بما فيها المنصوصة، كالذي جرى مع القوانين المدنية والقضائية منذ أواخر العهد العثماني وإلى يومنا هذا. ففي أواخر العهد العثماني تمّ إلغاء عقوبة الرجم في الزنى وقطع اليد وإلغاء الردة. كما أُلغيت الجزية وتمّ فرض التجنيد الإجباري على الأقليات غير المسلمة اسوة بالمسلمين[679]. وأُعتبرت شهادة الذمي مساوية لشهادة المسلم أمام القانون؛ فواجهت

---

[676] نشر العرف، ص118-119.

[677] نظرية العرف، ص66-67.

[678] محمد جواد مغنية: الإجتهاد في نظر الإسلام، رسالة الإسلام، مؤسسة الطبع والنشر في الاستانة الرضوية، ج4، ص29.

[679] كمال السعيد حبيب: الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، 2002م، ص438، عن الموقع الإلكتروني http://www.4shared.com

لذلك ردود فعل عنيفة بين المسلمين، مثلما رفض النصارى مساواتهم باليهود[680]. كما تمّ وضع قانون الجنسية، والذي نصّ على أجنبية المسلم غير العثماني. وجميع هذه القوانين وغيرها مما عملت بها البلدان الإسلامية – فيما بعد وحتى يومنا هذا - هي قوانين تخالف ما كانت عليه أحكام النص، لذلك كان إقراراها أول الأمر يعد منكراً لدى المسلمين، لكنها ما لبثت أن أصبحت مألوفة بلا أدنى مضايقة.

ومن أبرز الإهتمامات التي شهدها العصر الحديث ظاهرة الأخذ والإستفادة من المذاهب الإسلامية المختلفة، بغية تسديد حاجات الواقع ولو بتجاوز الشروط التي إشترطها الفقهاء القدماء. فقد أجبرت هذه الحاجات الفقهاء والمقننين بأن يبحثوا عن الأحكام المناسبة، شعوراً منهم بأن ما يبديه المذهب الواحد من أحكام لا يسعه معاجة المشاكل الإجتماعية التي عجّ بها هذا العصر، خاصة في مجالي الأسرة والمرأة، كالزواج والطلاق والإرث وما إليها. فمثلاً تتصف بعض الأحكام بالعسر والضيق وكان لا بد من استبدالها بأحكام عائدة إلى مذاهب إسلامية أخرى. ومن ذلك ما صرح به أبو زهرة، وهو أن ‹‹تطبيق المذهب الحنفي وحده في مصر قد صحبه أمران ضج بالشكوى منهما ذوو الفكر في مصر››. أحدهما تقني وهو ‹‹أن القضاة كانوا يعتمدون في أقضيتهم على قانون غير مسطور لم تدون مواده، ولم تجمع فروعه تحت كليات جامعة، وترك للقضاة أن يبحثوا عن أرجح الأقوال في المذهب، وأرجح الأقوال منثور في بطون الكتب، ولم يجمع المصنفون على أرجحية الكثير منها››. أما العيب الآخر فهو موضوعي، حيث ‹‹ان العمل بمذهب أبي حنيفة قد كشف عن مسائل ليس في الأخذ بها ما يتفق مع روح العصر، وفي غيره من المذاهب ما يوافق روح العصر أكثر منه››. وتبعاً لهذين العيبين ‹‹اتجه المصلحون إلى العمل على تسطير قانون الأسرة، يستنبط من المذاهب الأربعة المشهورة، ويختار منها بحيث يؤخذ من كل مذهب ما يكون أصلح للناس وأقرب إلى روح العصر››[681].

كذلك فقد اضطر المقننون للقيام بالبحث عن الآراء المختلفة حتى لو كانت معدودة في السابق من الشواذ المهملة أو المتروكة التي لا يصح العمل بها لضعف الدليل عليها، وكذا لو كانت منسوبة إلى صحابي أو فقيه مهجور من السلف، أو منسوبة إلى من يعدون من أصحاب البدع كالخوارج والشيعة ومن على شاكلتهم. ومثل ذلك البحث في النص لإعادة صياغة فهمه من جديد ومن ثم إضفاء الطابع الشرعي على ما يراد تقنينه وتقديمه. ومما ذكره أبو زهرة بهذا الصدد هو أنه ظهر في مصر إصلاح جريء وسط العلماء، فقد ‹‹أُلفت في اكتوبر (سنة 1926) لجنة مؤلفة من رجال ذوي جرأة جلّهم من تلاميذ محمد عبده، فوضعت اقتراحات لم تكن مقيدة بالمذاهب الأربعة.. بل تجاوزت ذلك إلى آراء فقهاء الإسلام عامة؛ تقتبس منها ما تراه أنفع للأسرة، بل تجاوزت ذلك وارتفعت إلى الكتاب والسنة تستنبط منهما ولو ناقضت في ذلك ما قاله السابقون، وبعض ما انتهت إليه مما كان الاستاذ الإمام محمد عبده يدعو إليه في دروسه، أو على التحقيق كان يدعو إلى التفكير فيه››. فمن ذلك أنه تمّ تقييد رغبة الرجل في تعدد الزوجات والأخذ ببعض ما تشترطه المرأة في العقد، وأن للزوجة التي غاب زوجها سنة فأكثر حق طلب الطلاق بائناً. وبفعل هذه المقترحات قامت ضجة كبيرة كان من آثارها ‹‹أن نام المشروع في أضابير وزارة العدل إلى أن استيقظ في (سنة 1929)، فقد صدر المرسوم بقانون رقم 25 (لسنة 1929) واقتصر على ما جاء بالمذاهب الأربعة ولم يتجاوزه، فأخذ بالمقترحات السابقة مع بعض التعديل، إذ كانت مستقاة من هذه المذاهب وترك ما لم يكن في هذا النطاق إلا في الطلاق بلفظ الثلاث والطلاق المعلق، وطرحت فكرة منع تعدد الزوجات وما من شأنه أن يؤدي إليها،

---

[680] اسماعيل احمد ياغي: الدولة العثمانية في التاريخ الإسلامي الحديث، مكتبة العبيكان، ص153-157، عن الموقع الإلكتروني http://www.4shared.com

[681] الأحوال الشخصية، ص8-9.

كما طرح الالزام بكل شرط تشترطه الزوجة لأن ذلك قد يؤدي إلى العبث بالحياة الزوجية. ولم يقف الأمر عند هذا الحد لأن النفوس متطلعة إلى الإصلاح والسير في طريقه إلى أقصى مداه. ففي سنة 1936 التمست وزارة العدل تأليف لجنة من كبار العلماء لوضع قانون شامل لأحكام الاسرة.. ووافق مجلس الوزراء على تكوين هذه اللجنة››. وبخصوص الطلاق المتعدد جاء القانون السابق (سنة 1929) ليؤكد بأن الطلاق لا يقع إلا واحدة، وهو مذهب طائفة من السلف، وجاء في المذكرة الإيضاحية ما نصه: ‹‹الطلاق المتعدد لفظاً أو إشارة لا يقع إلا واحدة، وهو رأي محمد إبن اسحاق، ونقل عن علي وإبن مسعود والزبير، ونقله المنذر عن أصحاب إبن عباس كعطاء وطاووس وعمر بن دينار، وقال إبن القيم: أنه رأي أكثر الصحابة››[682].

وعلى هذه الشاكلة فقد ‹‹استأنس بما قرره عثمان البتي وإبن شبرمة وأبو بكر الأصم من أن زواج الصغار لا يصح، لأنه لا ولاية لأحد عليهم في الزواج، إذ الولاية في الزواج تثبت على المولى عليه لأجل حاجته، ولا حاجة عند الصغار، إذ هو عقد لا تظهر آثاره إلا بعد البلوغ››. وقد أُدرج هذا الأمر ضمن القانون المرقم 56 (لسنة 1923م)، وجاء فيه أنه لا يجوز مباشرة عقد الزواج عندما يكون الزوج أقلّ من ثماني عشرة سنة، أو تكون الزوجة أقلّ من ست عشرة سنة. لكن، كما ذكر أبو زهرة، أن هذا القانون ‹‹تلقاه الكثيرون بالنقد والتزييف، وقامت مساجلات قلمية فيها صخب ولجب، وفيها حجج وأدلة وهو لم يعتمد على رأي من آراء الأئمة أصحاب المذاهب››[683]. ومثل ذلك ما يتعلق بتوثيق عقد الزواج، فقد تقرر في مصر بأن دعوى الزواج لا تثبت (بعد آخر يوليو لسنة 1931م) إلا بوثيقة رسمية صادرة من موظف مختص بتوثيق عقود الزواج. وبني ذلك المنع ‹‹على ما لولي الأمر من حق تخصيص القضاء بالزمان والمكان والحادثة والشخص، كما جاء في المذكرة الإيضاحية››[684].

كذلك فقد اضطر المقننون المحدثون إلى تجاوز آراء الفقهاء في بعض الأحكام ليضعوا الصيغة التي تتناسب والتحولات الحديثة للواقع. فقرروا بأن مدة الحمل ينبغي أن لا تتجاوز السنة، مع أن آراء المذاهب الأربعة تتجاوز هذه المدة، فبعض الفقهاء يراها عبارة عن سنتين كما لدى المذهب الحنفي، وبعضهم أربع سنين مثلما هو الحال عند الشافعي والحنابلة، بينما ذهب مالك إلى أنها خمس سنين. لكن التقنينات الحديثة تجاوزت هذه المدد لكونها مدعاة للإستغلال السيء من قبل المطلقة، إذ قد يكون بإمكانها أن تدعي بأن عدتها لم تكتمل رغم فوات أكثر من سنة عليها لتضمن نفقتها من مطلقها، كما لها الحق في أن تأخذ نصيبها من تركة الزوج إن مات وهي لم تزل في العدة المزعومة، لها ولوليدها الحامل به. فلمثل هذه المشاكل تقرر لدى القانون المصري أن لا تقبل دعوى المطلقة إن كان طلاقها قد فات مدة السنة، وهو رأي قريب من مذهب محمد بن عبد الحكم الذي يقول بأن أقصى مدة للحمل هو سنة قمرية واحدة[685]. فبحسب القانون المرقم 25 (لسنة 1929) يمنع سماع دعوى النسب لأي معتدة من وفاة أو طلاق، إن جاءت بالولد لأكثر من سنة شمسية (365 يوماً). وبني ذلك على تقرير الأطباء بأن الولد لا يمكث في بطن أمه أكثر من (365 يوماً)[686].

كذلك هو الحال فيما اضطر إليه المحدثون من تجاوز الآراء الفقهية التقليدية أو البيانية حول المعتدة من طلاق. فقد كان الرأي التقليدي المأخوذ به في مصر، هو أن المعتدة من طلاق إذا اعتدت بالأقراء فلم تر الدم كلياً فإنها تستمر الإنتظار حتى سن اليأس ثم تستأنف العدة من جديد بالأشهر الثلاثة. فمثلاً لو انقطع حيض المعتدة في سن الثلاثين فإنها تنتظر معتدة إلى الخامسة والخمسين،

---

[682] المصدر السابق، ص13-15 و306.
[683] المصدر نفسه، ص124-125 و12.
[684] المصدر نفسه، ص273.
[685] المصدر نفسه، ص386 وما بعدها.
[686] المصدر نفسه، ص392.

حيث تستأنف بعدها العدة بالأشهر الثلاثة المتبقية. لكن أدرك الفقهاء المحدثون أن في ذلك إرهاقاً للزوج باستمرار النفقة على المعتدة، كما إن فيه قطع السبيل على المطلقة من أن تتزوج بآخر. يضاف إلى أن بعض المعتدات قد يكذبن فينكرن الحيض لأخذ النفقة على الدوام حتى سن اليأس. ولمنع مثل هذه التجاوزات فقد عولج الأمر على مرحلتين، الأولى سنة 1920م، إذ تمّ فيها اقتباس الفتوى من مذهب مالك، وخلاصة رأيه أن المعتدة إذا ادعت إنقطاع حيضها ومضى عليها سنة بيضاء انتهت عدتها، لكن لو رأت الدم مرة واحدة خلال هذه السنة فإنها تنتظر ويحق لها الإنتظار سنة كاملة لتنتهي العدة، أما لو رأت في السنة الثانية الدم مرة أخرى فإنها تنتظر لسنة جديدة حتى ترى الدم أو تكمل السنة الثالثة فتنتهي العدة، ويكون أقصى ما يمكن أن تستمر به المعتدة هو ثلاث سنوات. فهذا هو العلاج الأول لكنه لم يقطع السبيل على الكاذبات، إذ يمكن استدرار النفقة وابتزاز الزوج ثلاث سنوات كاملة بادعاء الحيض كل مرة في السنتين الأولتين، وإنكاره في الثالثة. لهذا جاءت المرحلة الثانية من العلاج، وهو منع سماع دعوى النفقة للمعتدة لأكثر من سنة كاملة، كالذي نصّ عليه قانون رقم 25 (لسنة 1929م)، وبني هذا القانون ‹‹على ما لولي الأمر من الحق في تخصيص القضاء، ولم يبن على رأي فقهي، لأن الآراء الفقهية عند جمهور الفقهاء مبنية كلها على أساس ألا ترى الدم في مدة العدة››[687].

غني عن البيان أن كل ما سبق لا يتسق مع وجهة النظر البيانية التي تضع شروطاً وحدوداً للرأي، مثل أن لا يتجاوز الرأي أصول المذهب الذي يدين به الفقيه، وأن لا يعمل بالآراء الشاذة، وكذا أن لا يمارس الإجتهاد في النص بما يخالف آراء المذاهب المعتبرة والسلف.

لهذا فعلى الرغم من أن صياغة مجلة الأحكام العدلية لم تتجاوز في أغلبها عما هو مقرر داخل المذهب الحنفي، إلا أن عدداً من التعديلات القليلة التي أُعتمد فيها على غير هذا المذهب، كان كافياً لأن يمتنع شيخ الإسلام - كأعلى مرجع قضائي في السلطنة العثمانية - عن اصدار أي فتوى بشأنها، وأوجب ذلك على سائر المفتين التابعين له، كالذي أشار إليه رشيد رضا في معرض تشخيصه للمرض المتفشي في واقعنا الإسلامي من الجمود والتقليد[688].

كذلك أن الأخذ عن النص أو الصحابي أو غيره ممن عرف بالشواذ والإهمال لا يصح هو الآخر ما لم يمارس الفقيه ذات الآليات الإجتهادية للوصول إلى المطلب، أي ما لم يكن مجتهداً غير متأثر بنوازع تبرير الواقع والانصياع تحت رحمة ضغوطه. فقد جرى البحث عن أي سند قريب يبرر ما يراد تقنينه من القرارات التي تتفق مع مطالب الحاجات الزمنية. لكن هذا العمل لا يفي بالغرض ولا يقنع الباحث على الصعيد المعرفي. فهو لا يفي بالغرض لكونه يقدّم حلولاً جزئية، رغم تفاقم المشاكل الإجتماعية، وبالتالي ستظل عملية البحث عن السند التراثي غير منتهية، أي أن الغطاء الشكلي الذي يتحرك خلفه المقننون سيظل قائماً.

أما أنه غير مقنع للباحث الابستمولوجي، فذلك لأن الفقهاء يلجأون إلى الحلول عند الإضطرار بمجارات الواقع من غير تنظير. فهم من الناحية النظرية لا يعترفون بدور الواقع في الممارسة الإجتهادية، لكنهم عملياً يتبعون خطواته الواحدة تلو الأخرى. وبالتالي فلا غنى عن البحث في الواقع وصلته بالتشريع كمبنى أصولي، أي العودة للنظر من جديد في العلاقة الجوهرية التي تربط الخطاب بالواقع لاستلهام التقنين منها.

تبقى الإشارة إلى أن التغيرات الفقهية الحديثة قد تأثرت بلوائح القوانين الغربية، وذلك بعد الإحساس بأن الفهم التقليدي لا يفي بمتطلبات الحياة العصرية، ولأسباب سياسية باتت مكشوفة. وسبق لقاسم أمين أن صرح بأن التحولات المنشودة في بلاد مصر وغيرها من البلدان الإسلامية لم

---

[687] المصدر نفسه، ص379-380.

[688] حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص282.

تحدث نتيجة التفكير وإنما للتأثر بالبلدان الغربية، معتبراً جميع حالات التحسن التي ظهرت يوماً بعد آخر، كتخويل المرأة حق الطلاق ومنع تعدد الزوجات وغير ذلك، لم تأتِ عن روية ونظر، بل عن التأثر بمخالطة الغربيين[689].

فقد غطت القوانين الغربية أغلب نواحي الفقه التشريعي، كالذي حدث في مصر والدولة العثمانية منذ القرن التاسع عشر، فأخذت التشريعات الغربية تنبسط على مختلف أبواب الفقه بالنسخ والتعديل والإضافة، كما هو حال القوانين التجارية والجنائية والإدارية، ولم يبق من التشريعات الإسلامية إلا المعاملات المدنية الأخرى التي دُوّنت لها مجلة الأحكام العدلية (عام 1876م)[690]. ومن بين الأعمال التي ظهر فيها التطعيم الغربي ما قام به السنهوري في وضعه للقانون المدني الجديد للعراق المشار إليه عام (1936م) والصادر (عام 1953م)، وهو مؤلف من مختلف المذاهب الفقهية ومطعم بأحكام القوانين الأوروبية. وهو الحال الذي شمل مختلف الدساتير المطروحة للبلدان الإسلامية.

وليس من سبب وجيه جعل الفقهاء المقننين يضطرون إلى التوفيق والتلفيق بين الآراء الفقهية، أو الاستنجاد بالقوانين الغربية، سوى افتقارهم إلى التمسك بمقاصد الشرع والتعويل على الواقع، وهو العنصر الذي أولاه الخطاب الديني جلّ اهتماهه، كما عرفنا.

---

689 قاسم أمين: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1989م، ص516-517.

690 طارق البشري: المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1987م، ص624-625. والفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج1، ص213.

الفصل التاسع

إشكالية تغيير الأحكام

كثير ما يذكر أن للأزمان تأثيراً على تغيير الأحكام. فهي قاعدة مسلّم بها لدى أغلب المذاهب الفقهية. لكن القائلين بهذه القاعدة لم يضعوا صيغاً ثابتة ومنتظمة يفهم منها حدود ما يمكن للزمان أن يؤثر فيه على تغيير الأحكام. فإذا كانت الأحكام الإضطرارية التي تعنون ضمن العناوين الثانوية هي مما يدخل ضمن هذه القاعدة، وكذا الأحكام التي يتحدد نوعها ضمن طبيعة العرف المؤثر، فإن غيرها مما يعد من الأحكام الوسيلية يواجه صورتين مختلفتين من الموقف في الفقه التقليدي: إحداهما ترى أن الأحكام المنصوصة لا تقبل التغيير سواء كانت مقصدية أو وسيلية، فأي تغيير لها من غير ضرورة وإضطرار مؤقتين هو بمثابة الإجتهاد في قبال النص. ولا شك أن هذه الصورة تعد متسقة في ذاتها وإن كانت متخلفة لعدم انسجامها مع تطورات الواقع. أما الأخرى فهي وإن كانت أفضل حالاً من الأولى لما لديها من بعض المراعاة لتطور الواقع؛ إلا أنها تقف متذبذبة كدلالة على عدم إتساقها في ذاتها، فهي تتحيز لبعض الأحكام فتجيز تغييرها دون أن تفعل الشيء نفسه مع مثيلاتها من الأحكام الأخرى وبغير سبب معقول[691].

نعم إن ما أجادته هذه الصورة هو ما نبهت عليه من ضرورة عدم الجمود على فتاوى القدماء وإجتهاداتهم، مراعية بهذا إختلاف الظروف وتطورات الواقع، لكن دون أن توسع ذلك إلى نواحي أحكام النصوص الشرعية.

لنلقي - بادئ الأمر - نظرة أولية على مجموعة لنصوص الفقهاء المجددين وهم يؤكدون على لزوم العمل بتغيير الفتوى تبعاً للأحوال والظروف والزمان والمكان:

يقول شهاب الدين القرافي (المتوفى سنة 684هـ) في (الفروق): ‹‹تعتبر جميع الأحكام المرتبة على العوائد، وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه... وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل اقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك واسأله عن عرف بلده وأجره عليه وافته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك. فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين››[692].

---

[691] أشار الشاطبي إلى هاتين الصورتين من التفكير بما يجعل إحداهما تقع في طرف لا يلتقي مع الآخر، فقال: إن ‹‹صاحب الرأي يقول: الشريعة كلها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم، وعلى ذلك دلت أدلتها عموماً وخصوصاً، دل على ذلك الإستقراء. فكل فرد جاء مخالفاً فليس بمعتبر شرعاً، إذ قد شهد الإستقراء بما يعتبر مما لا يعتبر، لكن على وجه كلي عام. فهذا الخاص المخالف يجب رده وإعمال مقتضى الكلي العام، لأن دليله قطعي، ودليل الخاص ظني، فلا يتعارضان. والظاهري يقول: الشريعة إنما جاءت لإبتلاء المكلفين أيهم أحسن عملاً، ومصالحهم تجري على حسب ما أجراها الشارع، لا على حسب أنظارهم. فنحن من اتباع مقتضى النصوص على يقين في الإصابة، من حيث أن الشارع إنما تعبدنا بذلك. وإتباع المعاني رأي، فكل ما خالف النصوص منه غير معتبر، لأنه أمر خاص مخالف لعام الشريعة، والخاص الظني لا يعارض العام القطعي. فأصحاب الرأي جردوا المعاني فنظروا في الشريعة بها وطرحوا خصوصيات الألفاظ. والظاهرية جردوا مقتضيات الألفاظ فنظروا في الشريعة بها، وطرحوا خصوصيات المعاني القياسية، ولم تتنزل واحدة من الفرقتين إلى النظر فيما نظرت فيه الأخرى بناء على كلي ما اعتمدته في فهم الشريعة›› (الموافقات، ج4، ص230).

[692] الفروق، ج1، ص716-717.

ويقول إبن عابدين في رسالته (نشر العرف): ‹‹اعلم أن المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتة بصريح النص وهي الفصل الأول، وإما أن تكون ثابتة بضرب إجتهاد ورأي، وكثير منها ما يبينه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولاً، ولذا قالوا في شروط الإجتهاد أنه لا بد فيه من معرفة عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف بإختلاف الزمان، لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً؛ للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد. ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نصّ عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذاً من قواعد مذهبه››[693].

وكذا يقول: إن ‹‹المفتي الذي يفتي بالعرف لا بد له من معرفة الزمان وأحوال أهله ومعرفة أن هذا العرف خاص أو عام وأنه مخالف للنص أو لا››. ويقول أيضاً: ‹‹فهذا كله وأمثاله دلائل واضحة على أن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعات الزمان وأهله وألا يضيع حقوقاً كثيرة ويكون ضرره أعظم من نفعه››. ونقل عن البعض قوله: ‹‹الفتوى على عادة الناس››[694].

وقال السيوطي: ‹‹تعتبر العادة إذا اطردت، فإن اضطربت فلا››[695].

كما جاء في (الفواكه العديدة) للتميمي النجدي أنه ‹‹من أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على إختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم، فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من تطبب للناس كلهم على إختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل والمفتي الجاهل أضر على أديان الناس وأبدانهم والله المستعان››[696].

وقال أبو ليث: ‹‹إن كثيراً من المسائل أجاب بها أصحابنا على عادة أهل بلدهم ومعاملاتهم، فينبغي لكل مفتي أن ينظر إلى عادة أهل بلده في زمانه، فيما لا يخالف الشريعة.. وقد يرجع أحدهم عما كان يفتي به سابقاً لتغير الزمان فيفتي بغير ما كان يفتي به آنفاً››[697].

وصرح الزيلعي نقلاً عن فقهاء بلخ بأن ‹‹الأحكام قد تختلف بإختلاف الأزمان››[698].

وقال أبو مطيع البلخي: ‹‹من لم يكن عارفاً بأهل زمانه جاهل››[699]. كما عرّف البعض الفقيه بأنه ‹‹المقبل على شأنه، العارف بأهل زمانه››[700].

وجاء في كتاب (الهوامل والشوامل) أن أبا حيان التوحيدي سأل مسكويه عن علة إختلاف الفقهاء في الإفتاء في المسألة الواحدة، فيفتي أحدهم مثلاً بتحليلها، وآخر بتحريمها. فأجاب مسكويه بأن العبرة في ذلك هو إختلاف الزمان والعادة ومصالح الناس[701].

---

693 نشر العرف، ص125.

694 المصدر السابق، ص129 و121 و119.

695 الأشباه والنظائر، ص101.

696 نظرية العرف، ص92-93.

697 عبد اللطيف المدرس: مشايخ بلخ من الحنفية، الدار العربية للطباعة، بغداد، ج2، ص438.

698 نظرية العرف، ص18.

699 مشايخ بلخ، ج2، ص438.

700 تفسير المنار، ج6، ص271.

701 أبو علي مسكويه: الهوامل والشوامل سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1422 هـ - 2001م، عن مكتبة المشكاة الإلكترونية، ص371-372. وأحمد امين: الإجتهاد في نظر الإسلام، مجلة رسالة الإسلام، مجلد 3، ص149.

وقال إبن القيم الجوزية: ‹‹الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا إجتهاد الأئمة كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا إجتهاد يخالف ما وضع عليه. والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة›› [702].

ومن المحدثين قال محمد عبده: ‹‹كان ينبغي أن يكون للفقهاء جمعيات يتذاكرون فيها ويتفقون على الراجح الذي ينبغي أن يكون عليه العمل، وإذا كان بعض المسائل رجح لأسباب خاصة بمكان أو زمان ينبغي لهم التنبيه على ذلك، وأن هذا الحكم ليس عاماً وإنما سببه كذا، لا أنهم يجعلون كل ما قيل عن فقيه واجب الإتباع في كل زمان ومكان›› [703].

بل إن ‹‹الواقع›› الذي نبّه الفقهاء على مقالة الزمان والمكان في تأثيرهما على تغيّر الأحكام هو ذاته الذي فرض نفسه على الشافعي ليغير الكثير من آرائه وفتاويه حين انتقل إلى مصر فأطلق عليها المذهب الجديد في قبال مذهبه القديم. وهو ذاته الذي جعل الأخذ بالمصالح المرسلة والإستحسان مشروعاً. ويكفي أن نعلم أنه بحكم الخبرة والممارسة العملية لأبي حنيفة بالسوق والتجارة اتخذت فتاويه طابعاً خاصاً، حيث كان يترك العمل بالقياس لصالح العرف والإستحسان، لا سيما عندما يتعلق الأمر بموارد البيع والشراء[704]. وكذا كان الإمام مالك يعمل بالإستحسان والمصلحة المرسلة تأثراً بتعامل الخلفاء الراشدين مع الأمور المستجدة[705]، مما يعني تأثره بواقع الدولة وأحكامها التي فرضها الواقع بقوة. وهو يتسق مع قوله بأن الإستحسان هو تسعة أعشار العلم[706]، حيث من مصادر الإستحسان الترجيح بالعرف والمصلحة، وكلاهما ينضمان تحت لواء الواقع، وبالتالي فصياغة الأحكام قائمة على مبدأ مراعاة الواقع وجعل الأحكام مصطبغة به من غير تعال، استناداً إلى مقاصد الشرع. لذلك صرح اصبغ بن الفرج (المتوفى سنة 225هـ) إعتماداً على الإمام مالك من أن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة، وأن الإستحسان عماد العلم[707]. وروي - بهذا الصدد - عن إياس بن معاوية أنه قال: قيسوا القضاء ما صلح الناس، فإذا فسدوا فاستحسنوا[708].

لكن رغم قيمة وأهمية ما نقلناه من أقوال العلماء المنبهة على ضرورة إعتبار الواقع في الإفتاء دون الجمود على ما عليه إجتهاد السلف؛ إلا أن ذلك لا يحل المشكل من أساسه، بل يبعث على صور التذبذب والإزدواجية كما هو حاصل فعلاً لدى هذه الطريقة، فهي تتبنى موقفاً واضحاً إزاء تعاملها مع الأحكام الوسيلية للخطاب الإلهي، فالكثير من الأحكام الشرعية قد عالجت أوضاعاً مخصوصة

---

[702] ابن القيم: اغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، الباب الثالث عشر، عن مكتبة ويكي مصدر الإلكترونية http://ar.wikisource.org. كذلك: المقاصد العامة للعالم، ص44-45.

[703] محمد رشيد رضا: تاريخ الإمام محمد عبده، مطبعة المنار، مصر، الطبعة الأولى، 1350هـ - 1931م، ج، ص945. والأعمال الكاملة لمحمد عبده، حققها وقدم لها محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1980م، ج3، ص197. كذلك: محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة العاشرة، ص136.

[704] تاريخ المذاهب الإسلامية، ص355.

[705] المصدر السابق، ص428.

[706] الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 307. والاعتصام، ج2، ص320.

[707] الموافقات، ج4، ص210. والاعتصام، ج2، ص138.

[708] أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، دراسة وتحقيق عجيل جاسم النمشي، عن موقع الحوزة الإلكتروني http://www.alhawzaonline.com/almaktaba، ج4، ص229. كذلك: عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعي: نصب الراية لأحاديث الهداية، دار الحديث، مصر، 1357هـ، عن الموقع الإلكتروني http://www.islamport.com، ج1، ص20.

يصعب سحبها إلى واقع آخر، بله إلى مختلف الظروف والأمكنة والأزمنة، رغم أن دلالاتها اللفظية الظاهرة تفيد الإطلاق وعدم التقيد بظرف ما أو بسياق تاريخي محدد.

فإزاء هذا المشكل نجد العلماء المجددين وإن أقروا مبدئياً تقسيم الأحكام إلى ثابتة ومتغيرة كالذي نصّ عليه إبن القيم كما عرفنا[709]؛ إلا أن قصدهم بالأحكام المتغيرة يأتي على أنواع: منها تلك التي تعود إلى تطبيقات الحكم الشرعي الكلي والتي يصح تغييرها تبعاً لتغير بعض قيودها من العادات والأحوال والأعراف وما شاكلها. كما منها ما كانت في الأصل تعالج موضوعات طارئة واضحة الخصوصية لا يصح سحبها وتعميمها على مختلف الظروف. وعلى هذه الشاكلة ما يقوله جماعة من أن إختلاف الأحكام فيما بينها يأتي أحياناً تبعاً لإختلاف التدابير السياسية المتبعة؛ كل بحسب ظرفه وزمانه وما تقتضيه المصلحة، وهي التي أطلق عليها البعض (الأحكام الولائية) والتي يمارسها المعصوم بصفته حاكماً ورئيساً للمسلمين لا بصفته نبياً ـ أو ما على شاكلته كالإمام المعصوم ـ مبلغاً للأحكام، كممارساته لشؤون الإدارة والقضاء والسياسة.

وقد أخذ هذا التمييز للأحكام يروج في العصر الحديث تبعاً لضغط الحاجات الزمنية - إن لم نقل إنه مستحدث لدى بعض المذاهب الإسلامية -. لكن الإقرار به صراحة تمّ منذ زمن بعيد. فهناك عدد من العلماء أشاروا إلى الحدّ الفاصل بين الأحكام العامة الثابتة التي يأتي بها النبي للتبليغ حسب ما أُوحي إليه من تشريع ثابت، وبين الأحكام المؤقتة التي يمارسها النبي بإعتباره قاضياً تارة، وإماماً ورئيساً للمسلمين تارة أخرى؛ كالذي أشار إليه القرافي في تفريقه ‹‹بين قاعدة تصرفه (ص) بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى، وهي التبليغ، وبين قاعدة تصرفه بالإمامة››[710]، وكالذي تعرض له إبن القيم صراحة في كتابيه (أعلام الموقعين والطرق الحكمية). بل ونقل عن (الفنون) أنه ‹‹جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية أنه الحزم، ولا يخلو من القول به إمام. فقال شافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع. فقال إبن عقيل: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي. فإن أردت بقولك: (إلا ما وافق الشرع) أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح. وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة. فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجحده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق عثمان للمصاحف، فإنه كان رأياً اعتمدوه على مصلحة الأمة، وتحريق علي الزنادقة في الأخاديد.. ونفي عمر بن الخطاب لنصر بن حجاج››[711].

وإن كنّا نرى في جواب إبن عقيل بقوله بأن السياسة يشترط فيها إلا تخالف ما نطق به الشرع، شيئاً من الملابسة، ذلك أن العديد من الأحكام التي نصّت عليها الشريعة وجدت تغييراً لدى الصحابة والفقهاء بتبرير ينساق من تغيّر الظروف والأحوال والمصالح، مع مراعاة مقاصد الشرع، ويكفي شاهداً على ذلك ما أجراه عمر حول حكم سهم المؤلفة قلوبهم المنصوص عليه في القرآن، وكذلك قضية طلاق الثلاث ومسألة التسعير وغيرها مما وردت فيها النصوص الصريحة. لهذا كان الأولى أن يقال بأن شرط السياسة هو أن لا تخالف روح الشريعة ومقاصدها، وليس الجانب الحرفي منها.

---

709 محمد زاهد الكوثري: فقه أهل العراق وحديثهم، ضمن فقرة بعنوان (الإستحسان) عن شبكة الرازي الإلكترونية www.al-razi.net (لم تذكر أرقام صفحاته).

710 الفروق، ج1، الفرق السادس والثلاثون، ص205.

711 الطرق الحكمية، ص15. وأعلام الموقعين، ج4، ص327. وانظر بصدد التمييز بين صنفي الأحكام الانفة الذكر حديثاً كلاً من: محمد محمد المدني: أسباب الإختلاف بين المذاهب الإسلامية، رسالة الإسلام، مؤسسة الطبع والنشر في الاستانة الرضوية، مجلد 9، ص 47. ومحمد حسين الطباطبائي: مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، تعريب خالد توفيق، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، 1415هـ، ص168-170. والصدر: إقتصادنا، ص400-401 و425 وما بعدها. ومطهري: نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص100 وما بعدها.

أما الأحكام العادية فقد أقرّ العلماء تبعيتها للعادات في الثبات والتغير. وسبق أن نقلنا نصاً للقرافي يؤكد فيه ضرورة الأخذ بهذا القانون، وكشفه عن لزوم تغيير فتاوى المجتهدين عند تجدد أعراف الناس وعاداتهم. مع ذلك فقد تناول الشاطبي موضوع علاقة العادات بالأحكام الشرعية مباشرة بغير وساطة إجتهاد المجتهدين. فهو يرى لزوم النظر إلى العوائد وأن إقامة التكليف لا يستقيم إلا بإعتبارها، ومع إختلاف العوائد تختلف الأحكام، فالشرع ذاته ‹‹جاء بأمور معتادة، جارية على أمور معتادة››. وحيث أن منها ما هو ثابت وما هو متغير، لذا فإن الأحكام المناطة بهذه الأحوال تتبع ما عليه من ثبات أو تغير، فتكون ثابتة بثباتها ومتغيرة بتغيرها[712]. لذلك عبّر الشاطبي بقوله: ‹‹ تنزيل العلم على مجاري العادات تصحيح لذلك العلم، وبرهان عليه إذا جرى على إستقامة، فإذا لم يجرِ فغير صحيح››[713].

ومن الناحية المبدئية يضع الشاطبي رباطاً متسقاً بين العوائد الوجودية والشرعية، فلما كانت العوائد الوجودية منقسمة إلى عامة مطلقة لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال، كالأكل والشرب والفرح والحزن والنوم واليقظة وما إلى ذلك، وإلى عوائد تختلف من حيث تلك الظروف والحالات وتندرج ضمن هيئات تلك العوائد العامة أو الكلية، كهيآت اللباس والمسكن وما إليها.. لذا توجد في قبالها عوائد شرعية تتخذ ذات التقسيم من الثبات والتغير، أو الكلية والجزئية. فالعوائد الشرعية تابعة للعوائد الوجودية، وحيث أن العوائد الكلية هي الأصل والأساس الذي ترجع إليه العوائد الجزئية في العالم الوجودي الكوني؛ فإن الأمر ذاته متحقق في عالم التشريع الذي جاء على وفاق ذلك، لهذا يظل الحكم الكلي الشرعي ثابتاً أبداً. فالعوائد الكلية أبدية قد وضعت عليها الدنيا وبها قامت مصالحها في الخلق، حسبما بيّن ذلك الإستقراء، وجاءت الشريعة على وفاقها، حيث أن أحكامها ثابتة لا تتغير. وعلى خلاف ذلك ما جاء في الضرب الآخر من العادات الجزئية التي يتعلق بها الظن لا العلم، الأمر الذي لا يصح أن يحكم بها على ما مضى لإحتمال التبدل والتخلف، خلافاً لما هو الحال مع العوائد الأولى (الكلية)[714].

على هذا فإن الشاطبي وإن رأى بطلان رفع العوائد الشرعية بإعتبار أن النسخ بعد النبي باطل، إلا أن ما قصده هو الرفع المطلق، أو تغيير الحكم بكليته، وهو ما يعبر عنه بالنسخ لدى المتأخرين، أما إبدال تطبيقات الحكم الكلي لإرتفاع قيودها أو عاداتها فالأمر يختلف. لهذا فالأمثلة التي يستعرضها الشاطبي في علاقة العادة بالأحكام هي من الموارد البينة التي تتعلق بالتطبيقات وليس بالحكم الشرعي الكلي. فليس المراد من تغيير الأحكام الشرعية هو تغيير الحكم الكلي بما هو حكم عام، وإنما تطبيقاته المتأثرة بتغاير الأعراف والعادات، كما في موارد الألفاظ والمعاملات السلوكية، كالألفاظ المستخدمة بالشتم والنذور والأيمان والطلاق والوصية، وكذا في المعاملات السلوكية، إذ يظل الحكم عند الشاطبي متنزلاً تبعاً لعادة الناس، فكيفما تكون العادة فالحكم يكون بحسبها لا غيرها، ومن ذلك كشف الرأس، إذ يختلف فيه الحكم بحسب إختلاف عادات الناس وتصوراتهم، فالنظر إليه في البلاد المشرقية هو غير النظر في غيرها من البلاد المغربية كما عرفنا. وعلى هذه الشاكلة يتقرر الحكم بحسب العادة والعرف في قبض الصداق لصالح أحد الزوجين المتنازعين بعد الدخول، فلو أن هناك مجتمعين يعملان بعادتين متضادتين لكان الحكم مختلفاً، فهو لصالح الزوج بحسب إحدى العادتين، ولصالح الزوجة بحسب العادة الأخرى، مع أن الحكم من الناحية المبدئية - أو الأصل - واحد لا إختلاف فيه رغم تغاير تطبيقاته[715].

---

712 الموافقات، ج2، ص284-285.

713 إبن الازرق: بدائع السلك في طبائع الملك، ج1، ص67.

714 الموافقات، ج2، ص297-298.

715 المصدر السابق، ج2، ص284 و286

هكذا تظل الأحكام الكلية لدى الشاطبي ثابتة لا تتغير، إذ على رأيه أن ‹‹إختلاف الأحكام عند إختلاف العوائد ليس في الحقيقة بإختلاف في أصل الخطاب، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي.. لم يحتج في الشرع إلى مزيد. وإنما معنى الإختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها››[716].

وعليه فكل ما سبق لا يعد تغييراً للحكم الشرعي بكليته، وإنما تغيرت مصاديقه وتطبيقاته، أي أن التغير في الأحكام - هنا - هو تغيّر بموارد التطبيق، وأن للحكم الكلي الواحد قابلية على التطبيق لصور كثيرة عديدة بحسب مواصفات سببية خاصة. وهو ما أكد عليه السيوطي بقوله: ‹‹إن المفتي حكمه حكم الطبيب ينظر في الواقعة ويذكر فيها ما يليق بها بحسب مقتضى الحال والشخص والزمان، فالمفتي طبيب الأديان وذلك طبيب الأبدان، وقد قال عمر بن عبد العزيز: يحدث للناس أحكام بحسب ما أحدثوا من الفجور. قال السبكي ليس مراده أن الأحكام الشرعية تتغير بتغير الزمان بل بإختلاف الصور الحادثة، فإنه قد يحصل بمجموع أمور حكم لا يحصل لكل واحد منها، فإذا حدثت صورة على صفة خاصة علينا أن ننظر فقد يكون مجموعها يقتضي الشرع له حكماً خاصاً.. ثم قال السبكي في فتاويه ما معناه: يوجد في فتاوى المتقدمين من أصحابنا أشياء لا يمكن الحكم عليها بأنها المذهب في كل صورة لأنها وردت على وقائع، فلعلهم رأوا أن تلك الوقائع يستحق أن يفتى بها بذلك ولا يلزم اطراد ذلك واستمراره››[717].

ونشير إلى ما سبق إليه القرافي من تعليقه على مقولة عمر بن عبد العزيز (تحدث للناس أقضية على قدر ما أحدثوا من الفجور)، فقال بأنه ‹‹لم يرد رضي الله عنه نسخ حكم بل المجتهد فيه ينتقل له الإجتهاد لإختلاف الأسباب››[718]. وكذا يمكن أن يقال الشيء نفسه فيما نصّ عليه مالك بقوله: ‹‹تحدث للناس فتاوى بقدر ما أحدثوا››. وعلى هذه الشاكلة قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام: ‹‹يحدث للناس في كل زمان من الأحكام ما يناسبهم››[719].

لهذا يرى إبن القيم أنه ما لم تراع الشروط والقيود الخاصة بالحكم فإن إسقاطه على الواقع سيسبب الضرر والمشقة خلافاً لمقصد الشرع في تحقيق مصالح الناس، إذ تكون الأحكام - في هذه الحالة – مطبّقة على غير مصاديقها الحقيقية، أو تلك التي لا يلتفت إلى أسبابها الخاصة. فكما قال في فصل عنوانه (في تغيّر الفتوى وإختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد) من كتابه (أعلام الموقعين): ‹‹هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة، وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به. فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل››[720].

اذ يلّوح إبن القيم في هذا النص إلى ضرورة مراعاة القيود والشروط المتعلقة بالحكم الشرعي كي لا ينشأ منه ضرر عند تطبيقه على نحو تعسفي، وكمثال على ذلك ما سبق إليه عمر بن الخطاب في وقفه لحد السرقة عام المجاعة.

على أن مثل تلك النصوص التي نقلناها تثبت ضرورة أخذ إعتبار الأحوال الخاصة المرتبطة بالحكم، أي الشروط والقيود التي ينبغي على المجتهد تحديدها إعتماداً على صريح النص الشرعي أو

---

716 المصدر السابق، ج2، ص286.
717 الحاوي للفتاوى للسيوطي، ج1، ص330.
718 الفروق، ج4، ص197.
719 البحر المحيط، فقرة 93.
720 أعلام الموقعين ج3، ص3.

بنوع من الإجتهاد. مما يعني أن ذات الحكم يجد مجاله من التطبيق بحسب شروطه الخاصة، وهو ليس بصدد البحث عن إشكالية تغيير الحكم الشرعي بكليته مما يطلق عليه النسخ أو النسأ، إستناداً إلى زوال كافة ظروف الحكم وأحواله المؤثرة وإن لم يتضمنها النص بالذِكر.

ويلاحظ أن تغيير الأحكام المستندة إلى تطبيقات الحكم الشرعي الكلي يجعل أغلب الفتاوى والأحكام قابلة للتبديل، وهو أمر يبرر ما قاله عمر بن عبد العزيز ومالك من أنه تنشأ فتاوى للناس بقدر ما أحدثوا. والى ما سبق يحتمل أن يكون مراد ما علّقه أحمد الناصري على ما حكاه القرافي عن الشافعي قوله بما معناه: دأبت في قراءة علم التاريخ لأستعين به على الفقه، حيث علّق عليه الناصري بقوله: ‹‹إن جل الأحكام الشرعية مبني على العرف، وما كان مبنياً على العرف لا بد أن يطرد بإطراده وينعكس بإنعكاسه، ولهذا ترى فتاوي الفقهاء تختلف بإختلاف الأعصار والأقطار بل والأشخاص والأحوال، وهذا السبب بعينه هو السر في إختلاف شرائع الرسل عليهم الصلاة والسلام وتباينها››[721].

وقد كان الشيخ محمد عبده يقول: ‹‹ما أضرّ بالفقه شيء كالجهل بالتاريخ، لأننا لو حفظنا تاريخ الناس، ومنه عاداتهم وعرفهم ومصالحهم في البلاد التي كان فيها المجتهدون الواضعون لهذا الفقه؛ لكنا نعرف من أسباب خلافهم ومدارك أقوالهم ما لا نعرفه اليوم. فما كان ذلك الخلاف جزافاً ولا عبثاً. ألم تر أن الشافعي وضع بعد مجيئه إلى مصر مذهباً جديداً غير المذهب القديم الذي كان عليه أيام لم يكن خبيراً بغير الحجاز والعراق. وكذلك كان ما خالف به أبو يوسف استاذه أبا حنيفة مما يرجع الكثير منه إلى ما اختبره من حال الناس في مصالحهم ومنافعهم وعرفهم››[722]. كما اعتبر السيد جمال الدين الافغاني ان قراءة التاريخ واجبة لأنها تفضي الى معرفة الدين، أي ان معرفة الدين لا تتم إلا بمعرفة التاريخ، وكما خاطب علماء الأزهر قائلاً: ‹‹إذا بقيتم على جهلكم بالتاريخ على هذا الحد فلا يمكنكم ان تعرفوا دينكم، ولا نجاح لكم في دنياكم. إن قراءة التاريخ واجب من الواجبات الدينية وركن من أركان اليقين، فلا بد من تحصيله››[723].

على هذا فإن الإختلاف الحاصل بين الفقهاء طبقاً لما سبق قد ينشأ بما كان يعرف لديهم بأنه إختلاف عرف وزمان لا إختلاف نظر وبرهان[724].

مشاكل الطريقة البيانية

عرفنا، كما هو واضح، بأن علماءنا المجددين لا يقفون عند حد المسطور من فتاوى غيرهم من السلف، كما أنهم يقرون تغيّر الأحكام الشرعية ضمن ضوابط، إما لضرورة مؤقتة، أو طبقاً لكون الأحكام عادية أو لأنها ولائية تختلف بإختلاف الأوضاع. لكن رغم ذلك لا يخلو الأمر من جملة إشكالات أساسية كالآتي:

أولاً:

---

[721] أبو العباس أحمد الناصري: الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر الناصري/ محمد الناصري، الدار البيضاء، 1418هـ - 1997م، عن المكتبة الشاملة الإلكترونية http://www.shamela.ws، ج1، ص59-60. كذلك: عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1992م، ج1، ص213.

[722] تفسير المنار، ج4، ص40.

[723] أنور الجندي: الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة، مصر، ص74.

[724] نشر العرف، ص126.

الملاحظ أنه لا يوجد تمييز حاسم يفصل الأحكام العادية المتغيرة والولائية عن غيرها من الأحكام. فحول الأحكام الولائية سبق لإبن القيم الإشارة إلى أن ما أجراه النبي وخلفاؤه من سياسة جزئية بحسب المصلحة قد أوهمت الكثير بأنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة[725]. بل يزداد الأمر فضاعة عند أولئك الذين لا يعوّلون إلا على ما نطق به الشرع، فيرفضون كل ما يستند إلى مرجعيات أخرى لمعرفة الحق والصواب، وذلك للوهم السائد بأن كل ما ليس مستمداً من الشرع فهو مخالف له، وبالتالي فهم غير مستعدين لتفسير أحكام النصوص تبعاً للنحو الولائي أو العرفي أو غير ذلك. مما جعل إبن القيم يندد بهم، معولاً على ضرورة فهم كل من الواقع والشريعة وتنزيل أحدهما على الآخر بلا إنفصال ولا قطيعة، حيث يقول تحت عنوان (وجوب تحري الحق والمصلحة): ‹‹وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام. وهو مقام ضنك. ومعترك صعب. فرطت فيه طائفة، فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق وجرّؤا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها، مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً: أنها حق مطابق للواقع، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع. لعمر الله أنها لم تناف ما جاء به الرسول، وإن نفت ما فهموه هم من شريعته بإجتهادهم. والذي أوجب لهم ذلك: نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر. فلما رأى ولاة الأمور ذلك، وأن الناس لا يستقيم لهم أمر إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة أحدثوا من أوضاع سياستهم شراً طويلاً وفساداً عريضاً، فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه، وعزّ على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك، واستنقاذها من تلك المهالك››[726].

هكذا فإن تغييب الواقع ومنعه من المشاركة في الفهم كقرين للخطاب؛ هو السبب الرئيس وراء الكثير من المخلّفات الفقهية الخاطئة التي ينطبق عليها ما ندد به إبن القيم، إن لم نقل إن هذه السقطة ظلت عالقة بالنتاج الفقهي دون أن تنفع معه مقالات التعويل على الأحكام الولائية والعادية، إذ لم يتم إخضاع الأحكام لهذه الأخيرة إلا عند الحاجة والإضطرار، أو على الأقل إنه لم يتبين المنحى المنهجي الذي يتحدد فيه ما هو قابل للتغيير عن غيره، بسبب الخلل المتعلق بعدم إخضاع الواقع للفهم والدرس ومن ثم تنزيل الشريعة عليه. ويزداد الأمر خطورة بالنسبة للقضايا العامة، كالشؤون السياسية وما إليها.

وسبق لابن خلدون أن لوّح إلى ذلك في نقده للطريقة الفقهية، إذ جاء في فصل من مقدمته بعنوان: (في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها) ذكر فيه بأن العلماء معتادون على الغوص في المعاني وانتزاعها من المحسوسات ومن ثم تجريدها في الذهن بشكل أمور كلية عامة ومطلقة ثم يطبقونها على الوقائع الخارجية، أو يقيسون الأمور بما اعتادوه من القياس الفقهي المجرد في الذهن، لكن ما يجردونه لا يطابق الواقع، الأمر الذي يجعلهم يقعون في كثرة من الغلط حين ينظرون في السياسة؛ بإعتبارها تتطلب مراعاة الواقع، والنظر في كل حالة جزئية بما يلائمها من الأحكام، خلافاً لما يفعله الفقهاء ومن على شاكلتهم من أهل الذكاء والكيس من أهل العمران[727]

مع هذا فمن الفقهاء من كان يدرك أهمية الواقع في الإفتاء، فمثلاً قال البعض: ‹‹لا بد للحاكم من فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس يميز به بين الصادق والكاذب والمحق والمبطل، ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقع حكمه من الواجب ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع››[728]. وعلى شاكلته قال بعض الفقهاء المعاصرين: ‹‹والمجتهد الحق هو الذي ينظر إلى

---

[725] الطرق الحكمية، ص21.

[726] الطرق الحكمية، ص 16. كذلك: أعلام الموقعين، ج4، ص272-273.

[727] مقدمة إبن خلدون، ص336-337.

[728] نشر العرف، ص129.

النصوص والأدلة بعين، وينظر إلى الواقع والعصر بعين أخرى، حتى يوائم بين الواجب والواقع، ويعطي لكل واقعة حكمها المناسب لمكانها وزمانها وحالها››[729].

ثانياً:

مثلما لا توجد تفرقة منهجية محددة بين كل من الأحكام الولائية والعادية العرفية، وبين غيرها من الأحكام؛ فإنه لا توجد كذلك تفرقة في المعاملة المبدئية بين الأحكام الموضوعة وضعة وسيلية وبين غيرها المعدة مقصدية. فكلا النوعين من الأحكام منظور إليه نظرة الثبات، فهما معتبران من الأحكام المطلقة المغلقة طبقاً للنهج الماهوي، باستثناء القليل منها والتي تعامل معها الفقهاء معاملة ‹‹انتقائية››. فمن الفقهاء من يعترف أحياناً بعرفية بعض الأحكام أو ظرفيتها غير الثابتة رغم إطلاقية النص، وقد مرّ علينا عدد من ذلك؛ مثل ما روي عن النبي (ص) نهيه عن تدوين الحديث: ‹‹من كتب عني غير القرآن فليمحه››، حيث استمر العمل بهذا النهي أو كراهته حتى مطلع القرن الثاني للهجرة، ثم عاد العلماء إلى التدوين بأمر من عمر بن عبد العزيز أو من جاء بعده من الخلفاء العباسيين. وكذا مثل موارد الزكاة لدى البعض، وشرط القرشية لدى جماعة، وكيفية المبادلة في الأصناف الستة التي عليها حديث الربا، كما عند الشيخ أبي يوسف الذي خالفه جمهور المجتهدين، بل واتهمه البعض بمخالفته للنص الصريح دون أن يوافقوا على تنزيل النص منزلة العرف والعادة.

ويلاحظ أيضاً إن الفقهاء أقروا بمشروعية ما فعله عمر بن الخطاب من تغيير بعض الأحكام بسبب تجدد الظروف، كما هو الحال مع سهم المؤلفة قلوبهم المصرح به في القرآن. والواقع لولا أن هذا الخليفة فعل ما فعل لكان من الصعب أن يجرؤ فقيه على التحرش بمثل هذه الأحكام، تحسباً من السقوط في حبال الإجتهاد في قبال النص، لا سيما عندما يكون الحكم منزلاً في القرآن الكريم وصريحاً غير مقيد بشيء. لهذا ما زال الإجتهاد العمري في سهم المؤلفة قلوبهم لم يفسر تفسيراً موحداً لدى الفقهاء، فإذا غضضنا الطرف عمن يتهم الخليفة العادل بأنه اجتهد في قبال النص الصريح، كما هو رأي طائفة من الفقهاء[730]، نرى الفقهاء الآخرين بين موقفين، حيث ذهب البعض إلى أن ما فعله كان من النسخ المجمع عليه لدى الصحابة، فقيل إن ما حكم به لم ينكره أحد من هؤلاء، مما يدل على إجماعهم في نسخ الحكم القرآني[731]، وبالتالي حكم الكثير من الفقهاء بعدم عودة هذا السهم، كما هو الحال مع الإمام مالك وفقهاء الكوفة[732]. أما البعض الآخر فلم يتقبل رفع الحكم القرآني كلية، وبرر هذا الرأي استناداً إلى إجتهاد عمر في الموضوع فاستتبع ذلك حكمه الجديد، حيث أن الحكم يتبع سببه، وعند معرفة السبب يتحدد الحكم، وهذا ما حصل مع الخليفة الراشد، إذ حدد السبب بالذات فبنى عليه حكمه[733]. لهذا قيل بجواز عودة حكم ذلك السهم عند الحاجة إليه وعندما يرى الإمام الحاكم ذلك، وهو قول إبن شهاب الزهري وعمر بن عبد العزيز والشافعي[734]. لكن سواء

---

729 الإجتهاد والتجديد للقرضاوي، ضمن فقه الدعوة، ج2، ص160.

730 لاحظ على سبيل المثال ما كتبه الشيخ محمد علي ناصر في نقده للحكم العمري في: مصادر الأحكام الإجتهادية، رسالة الإسلام، ج4، ص168 وما بعدها، وص281 وما بعدها. لكن لاحظ في قباله ما صرح به الشيخ مهدي شمس الدين وهو يقرر صحة الحكم العمري في سهم المؤلفة قلوبهم وإن لم يسمه بإسمه (حوار مع الشيخ شمس الدين، قضايا إسلامية، العدد الخامس، 1418هـ - 1997م، ص58). علماً بأن الشيخين كلاهما إماميان من جبل عامل.

731 فقه الزكاة، ج2، ص600.

732 البيان والتحصيل، ج2، ص 359. وأحكام القرآن لإبن العربي، ج2، ص966.

733 مجموع فتاوى إبن تيمية، ج33، ص 94. وأحكام القرآن، ج2، ص 966. كذلك كلمة المحرر في: رسالة الإسلام، ج4، ص175.

734 البيان والتحصيل، ج2، ص359.

هذا الرأي أو ذاك فقد ظل الحكم العمري هو السائد واقعاً تماشياً مع السلوك الإستصحابي للفقهاء في ثبات الأحكام وديمومتها.

ونفس الشيء يقال فيما خلّفه هذا الخليفة من حكم حول قضية طلاق الثلاث، إذ ذهب جمهور الفقهاء إلى إبقاء هذا الحكم، رغم ما في الأمر من تناقض، ذلك أن الفقهاء بين أمرين لا ثالث لهما، فإما أن يعوّلوا على لزوم ابقاء الأحكام الشرعية كما هي من غير تغيير وتجديد، وهو أمر يفضي بهم إلى ترك ما فعله عمر (رض) وعدم الإلتفات إليه، كالذي صنعه الإتجاه الشيعي، أو يعوّلوا على تجويز تغيير الأحكام بحسب الظروف والمصالح، وفي هذه الحالة ليس من حقهم أن يستصحبوا الحكم الذي رآه عمر. أي في كلا الأمرين لا يصح الجمود عند الإجتهاد العمري، فهو إما أن يُرفض طبقاً للفرض الأول، أو يُقر ولكن يسمح بتجاوزه عند تغيّر الظروف. مع أن ما فعله الفقهاء هو غير هذين الأمرين فسقطوا في شباك التناقض، تأثراً بفعل النهج الماهوي والجمود على حرفية الأحكام، إذ انقلب الحال من التوقف عند حدود النص الشرعي إلى تجاوز ذلك بالجمود على فتاوى السلف طبقاً لمقولة ‹‹ليس لنا أن نزيد شيئاً على ما قاله السلف الصالح››[735]، فأصبح الإجتهاد بمنزلة النص المنزل، والنص بمنزلة الإجتهاد، فهل هناك تناقض أكبر من هذا؟!

ومن الجدير ذكره هو أن بعض المعاصرين إلتفت إلى مفاد ما صنعه عمر (رض) من إجتهاد رغم وجود النص الصريح، فبنى على ذلك رأيه في صحة الإجتهاد حتى مع وجود النص القطعي الدلالة والثبوت مع قيد أن يكون متعلقاً بالمتغيرات الدنيوية، إذ يكون الحكم متوقفاً في مثل هذه الصورة على ما يحققه من مقصد ومصلحة وليس على صراحة النص وحرفيته[736].

ثالثاً:

لقد اختلف الفقهاء في شرعية تغيير الأحكام تبعاً للصور التي سبق الحديث عنها، وهم حتى في دائرة المتفقين لا يتفقون على موارد تطبيق المنهج المتبع، فما يراه بعضهم من أن الحكم يجوز تغييره قد لا يراه غيره ممن يتفق معه من حيث المبدأ. يضاف إلى أنه حتى في دائرة الفقيه الفرد قد يعمل على تغيير بعض الأحكام التي ظاهرها الإطلاق في النص من غير قيود خاصة تقيدها، لكنه لا يعمم ذلك على مثيلاتها من الأحكام المندرجة تحت طائلة الأحكام الوسيلية والتي يمكن فهمها طبقاً للسياق الظرفي. على هذا لا يوجد منهج محدد يميز بين الأحكام التي يصح تغييرها عن غيرها من الأحكام الثابتة، بل الأصل لدى الفقهاء هو بقاء الحكم وإطلاقيته ما لم يدل دليل يفرض نفسه على تغيير الحكم. وسبق أن صرح المحقق القمي في (قوانين الأصول) معتبراً أغلب الأحكام مستمرة بالظن القوي، ومؤكداً بأن العقل والنقل يمكنهما رفع هذا الإستمرار[737]. لهذا فإن العلماء لا يرفعون يدهم - في الغالب ولمزيد من الحيطة - عن الحكم المنصوص إلا عند الضرورة، أو عند كشف الواقع يقيناً بأن الحكم مرحلي لا يفيد الدوام والثبات، أو بسبب تقليد السلف كما يشهد عليه موقف الفقهاء من الأحكام التي غيّرها عمر بن الخطاب. وتظل القاعدة العامة لدى هؤلاء هي عدم تنزيل التشريع ‹‹الوسيلي›› منزلة الظرف أو الواقع السائد. وكمثال على ذلك موقفهم إزاء الحديث النبوي المتعلق بموارد الرهان في السبق، أو تفسيرهم لآية القوة ورباط الخيل: ((واعدوا لهم ما استطعتم من قوة

---

[735] يعود هذا القول إلى اللغوي المعروف إبن فارس المتوفى سنة 395هـ (محمد رشاد الحمزاوي: المعجم العربي، ص615).

[736] محمد عمارة: هل يجوز الإجتهاد.. مع وجود النص؟!، منبر الحوار، عدد 13، 1410هـ - 1989م، ص100.

[737] يقول المحقق القمي: ‹‹إن التتبع والإستقراء يحكمان بأن غالب الأحكام الشرعية في غير ما ثبت له حد ليس بآنية ولا محدودة إلى حد معين وأن الشارع اكتفى فيما ورد عنه مطلقاً في استمراره، فإن من تتبع أكثر الموارد واستقرأها يحصل الظن القوي بأن مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار ويظهر من الخارج أنه اراد الاستمرار إلى أن يثبت الرافع من دليل عقلي أو نقلي›› (فرائد الأصول، ج2، ص647).

ومن رباط الخيل))، وما ينطوي عليه من بعض الأحكام الخاصة بلزوم إعداد رباط الخيل والقوة وفقاً للمعنى الوارد في الأحاديث الصريحة، وعلى هذه الشاكلة تعاملهم مع الحكم الوارد في آية المصابرة، وغير ذلك مما له إرتباط بالأحكام الوسيلية التي تبيّن اليوم بأنها ظرفية لا مطلقة.

***

هكذا يتبين لنا تناقض الطريقة الفقهية التي تقبلت مقالة جواز تغيير الأحكام طبقاً للعرف والعادة، أو تبعاً لتأثير الزمان والمكان. فهي من ناحية تعترف بضرورة تغيير الفتاوى التي عليها الفقهاء القدماء حين يتغير الواقع أو الزمان والمكان، كما إنها تتقبل أحياناً العمل بتغيير الأحكام الشرعية بفعل تغيرات الواقع أو الظروف تبعاً لربط الحكم بعادته أو بمقصده ومصلحته.. لكنها مع ذلك لا تضع ضوابط خاصة يفرز من خلالها ما يقبل التغيير عن غيره. بل لمّا كان الأصل لديها هو بقاء الحكم ثابتاً ما لم يثبت خلافه طبقاً للنهج الماهوي، وحيث أن إثبات الخلاف هو أمر إجتهادي قد يُعوَّل عليه إستناداً إلى أمارات أخرى غير النصوص الشرعية، لذا فغالباً ما يتعرض القائل بالخلاف إلى التشنيع باتهامه أنه يجتهد في قبال النصوص الصريحة، كما جرى الحال مع أبي يوسف الذي حاول أن يربط بعض ما ورد حول الربا بالعرف السائد في عهد الرسالة.

ورغم أن قائمة تغيير الأحكام الشرعية للنصوص عديدة، وجميعها لها موجهاتها الإجتهادية، ورغم أن التعويل على تخصيص حكم النص وتقييده بالإجتهاد مسلّم به لدى الكثير من المذاهب الفقهية، كما رغم أن الصحابة كثيراً ما كانوا يجتهدون في النصوص الصريحة وينسبونها إلى ظروفها الخاصة مثلما هو حال الممارسات العمرية.. فرغم كل ذلك فإن الفقهاء ظلوا ينادون بعدم جواز تغيير حكم النص القاطع الصريح، بل ويشنعون على كل من يسعى لفهم جديد بجعل أحكام النص مرنة وقابلة للتغيير. وشاهد الطوفي الحنبلي (المتوفى سنة 716هـ) ليس ببعيد عنّا، حيث لقي من العنت والتشهير والإتهام الشيء الكثير لدى الفقهاء، حتى شوّهت الطريقة التي دعا إليها ولم تفهم على ما هي عليه.

هكذا نعود فنقول:

إننا نقف في مفترق طرق: فإما أن نتبع الطريقة الحرفية ونرفض أي إمكانية لتغيير الأحكام الوسيلية كتلك التي تحدد موارد الزكاة أو السبق والرهان بدعوى أنها منصوصة من قبل الشرع ولا إجتهاد في قباله[738]، أو اننا نمدد المساحة لقبول مبدأ جواز التغيير ليشمل مختلف الأحكام الوسيلية عندما يقتضي الأمر ذلك. ومن الخطأ أن نجزئ في الأمر فنحكّم مبدأ التغيير على بعض الأحكام دون غيرها مع إنتفاء علة الترجيح.

فالسؤال المطروح هو: متى لا يجوز تبديل الأحكام؟ فالفقهاء يتفقون على أن النص إن كان صريحاً وقاطعاً في سنده ودلالته فإن حكمه يكون ثابتاً، وكما يقول الاستاذ بدر المتولي عبد الباسط: ‹‹فالأحكام التي اعتمدت على دليل قطعي في ثبوته كالقرآن والأحاديث المتواترة، والإجماع الذي توفرت شروطه، ونقل إلينا نقلاً متواتراً، وقطعي في دلالته على معناه، بمعنى أن النص لا يحتمل إلا هذا المعنى الواحد، الأحكام التي اعتمدت على هذا الدليل أحكام ثابتة لا تقبل التغيير ولا التبديل مهما تعاقبت الأزمان وتغيرت الأحوال، كقوله تعالى: ((وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً))[739]، وكقوله جلّ شأنه: ((وأحلّ الله البيع وحرم الربا))[740]، فهذه الآية قاطعة في حل البيع وحرمة الربا، ولكن ما هي البيوع التي أحلها الله وما هو الربا الذي حرمه الله فهذا مجمل تكفلت السنة

---

[738] سبق للإمام الخميني أن اعترض على بعض الفقهاء لطريقته الحرفية مستشهداً في إعتراضه على بعض الأمثلة كتلك التي ذكرناها في المتن.

[739] الإسراء/23.

[740] البقرة/275.

بيانه بما اعطي الرسول (ص) من حق البيان، ومثل ذلك ما أجمع عليه علماء الإسلام من أحكام كحرمة زواج المسلمة بغير المسلم وإن كان كتابياً وكتوريث الجد والجدة عند عدم الأب والأم إلى كثير من الأحكام التي أجمع عليها ونقل إلينا هذا الإجماع نقلاً متواتراً››[741].

والنص الذي نقلناه لا يخلو من إيهام. فإبتداءاً أن الأمثلة المذكورة ليست قاطعة في دلالتها التفصيلية على خلاف ما صوره النص، كما في الربا والبيوع الذين هما من حيث التفصيل مورد إختلاف بين العلماء، فموارد الربا مختلف حولها، كما إن بعض البيوع قد تحرم رغم عدم وجود نص خاص عليها، بل لما يعلم أو يظن أنها تجلب ضرراً معتداً به، وعليه ففي كلا الحالين أن النص الشرعي لا يفيد الدلالة القاطعة على المعنى الواحد، بل هو لذات السبب ليس بمنئى عن تخصيص العلماء له بأدلتهم الإجتهادية، كما في الإستحسان وغيره. ولو غضضنا الطرف عن ذلك فسنلاحظ أن النص يتوقف مبدئياً عند الموارد التي يفترض فيها دلالة قاطعة للنص الشرعي بما لا تخرج عن المعنى الواحد، بينما يسكت عن الحالات التي يحتمل للواقع أن يكون له دور لتحديد دلالة النص. فنحن نجد نصوصاً صريحة المعنى، لكنها ساكتة عما إذا كان للواقع أو الظرف دور لتحديد هذا المعنى؟ وهي ما تشكل أغلب الأحكام، لا سيما تلك المعتبرة من أحكام الوسيلة. فما هو العمل إزاءها؟ هل تُعامل مثل الأحكام القليلة التي لا تقبل التغيير إكتفاءاً بالنص طبقاً للنهج الماهوي؟ أو يلاحظ ما عليه الواقع تبعاً للنهج الوقائعي، وبالتالي تكون عرضة للتغيير والتبديل؟ وبحسب الفرض الأخير تصبح صفة القطع ووضوح الدلالة للأحكام نسبية. إذ يتعين على هذا الفرض أن يكون معنى الأحكام واضحاً عند أخذنا بنظر الإعتبار علاقة النص أو الخطاب بواقع التنزيل، الأمر الذي يختلف فيه الحال عند النظر إلى علاقته بواقع آخر مغاير، وبالتالي لا بد من مراعاة هذا الواقع مع أخذ المقاصد الشرعية بعين الإعتبار، مما يجعل الأحكام عرضة للتغيير والتبديل بنوع من القطع أو الإطمئنان.

ونشير إلى أن من الخطأ التفرقة بين أحكام القرآن الكريم وأحكام السنة النبوية وفقاً للمطلق والنسبي، كما ذهب إلى ذلك الشيخ المعاصر المرحوم محمد مهدي شمس الدين؛ معتبراً أن الكثير من السنة النبوية وربما أغلبها نسبي لتعلقها بالظرف الخاص، خلافاً لما جاء في القرآن الكريم الذي تتصف أحكامه بالإطلاق[742]. وقديماً ذهب جماعة إلى التعويل على القرآن الكريم فحسب؛ ضمن مبدأ (ما لم يكن فيه كتاب الله فليس على أحد فيه فرض). فحيث ان في كتاب الله البيان؛ فإنهم لم يقبلوا خبراً أو حديثاً مروياً عن النبي، وبحسب ما نقله الشافعي عن هذه الجماعة فإنه من أتى بما يقع عليه اسم صلاة، وكذا أقلّ ما يقع عليه اسم زكاة، فقد أدى ما عليه، لا وقت في ذلك، ولو صلى ركعتين في كل يوم (وربما في كل الأيام) فكل ذلك صالح للتأدية من دون تقصير أو إثم[743].

وخطأ هذا الإتجاه يتمثل في إسباغه الصبغة الإطلاقية على الأحكام القرآنية، وأنه بذلك لا يدع مجالاً للعمل بالمقاصد الشرعية وفقاً لتغيرات الواقع.

لنرَ مثلاً ما جاء في آية المصابرة ((الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً، فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين))[744]، والتي نسخت ما قبلها في قوله تعالى: ((يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال أن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين، وأن يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون))[745]. فالآية لها دلالة صريحة على الحكم، وهو من أحكام الوسائل لا المقاصد والغايات. لكن الغالب في الطريقة

---

[741] نظرية العرف، ص87.

[742] لاحظ: حوار مع الشيخ شمس الدين في : الإجتهاد والحياة، حوار وإعداد محمد الحسيني، نشر مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الثانية، 1417هـ - 1997م، ص16-17.

[743] الشافعي: الأم، ج7، ص275-276.

[744] الأنفال/66.

[745] الأنفال/65.

البيانية أنها أجرت الحكم بشكل ثابت لا يقبل التغيير والتبديل، دون مراعاة لتأثير الواقع والظروف، فانكشف اليوم خطأ هذا التقليد بفضل التطورات الحديثة، وتبين أن حكم الآية لم يكن مناسباً بغير الشروط التاريخية التي نزلت فيها.

وبعبارة أخرى إنه لو صدقت مقالة عدم جواز تبدل الأحكام عند وجود النص الصريح مع بقاء الموضوع بمعناه التقليدي؛ لكان من الواجب - على الأقل - أن يظل حكم تلك الآية ساري المفعول حتى يومنا هذا، مع أن استمرار مثل هذا الحكم عبث لا يُعقل، طالما أن تطبيق الحكم غير ممكن في الغالب، إذ لم تعد للكثرة والقلة في الحرب ذلك التأثير بقدر ما يعود إلى قوة الآلة الحربية. فلو افترضنا حرباً قام العدو خلالها بمهاجمة جبهة من جبهات المؤمنين بالسلاح الجوي المتطور، ولنفترض أن المؤمنين حينها كثيرون لكن لم يكن لديهم من الآلات المتطورة ما بوسعهم الوقوف بوجه ذلك السلاح وصدّه؛ فهل يُعقل أن يطلب منهم البقاء على حالة المواجهة في المعركة من غير فرار بحجة كثرة العدد؟! ولو فرضنا العكس من حيث أن السلاح الأقوى كان بيد عدد قليل من المؤمنين، فهل يعقل تسويغ عدم تنفيذهم مهام القتال بحجة أن العدو يفوقهم من حيث العدد أضعافاً كثيرة، إعتماداً على حرفية حكم النص في الآية الآنفة الذكر؟!

مع هذا لا بد أن نعترف بأنه ليس جميع الفقهاء من فسّر الآية تبعاً لإعتبار الضعفية في العدد رغم أن النص صريح في تعيينها، ورغم ما قيل من وجود الإجماع عليها كالذي ذكره إبن رشد من أن ‹‹معرفة العدد الذين لا يجوز الفرار عنهم هو الضعف، وذلك مجمع عليه لقوله تعالى: ((الآن خفف الله عنكم..))››. فهناك من شذّ عن هذا التقليد المتبع، فكما ذهب إبن الماجشون ورواه عن مالك بأن الضعف إنما يعتبر في القوة لا في العدد، وأنه يجوز أن يفر الواحد عن واحد إذا كان أعتق جواداً منه وأجود سلاحاً وأشد قوة[746]. كما ذكر صاحب (مواهب الجليل) بأن الجمهور حمل هذه الآية على ظاهرها من غير إعتبار بالقوة والضعف والشجاعة والجبن، وحكى إبن حبيب عن مالك وعبد الوهاب أن المراد بذلك القوة والتكاثر دون تعيين العدد[747]. كذلك قال المقداد السيوري من علماء الإمامية الإثني عشرية: ‹‹إن مدلول الآية وجوب ثبات الجمع لمثليه وأنه لا يجب لو كان العدو أكثر من الضعف، فعلى هذا هل يجوز انهزام مائة بطل عن مائتي ضعيف، وواحد من إثنين أم لا؟ الأولى أنه لا يجوز لأن العدد معتبر مع تقارب الأوصاف، فعلى هذا يجوز هرب مائة ضعيف من المسلمين من مائة بطل مع ظن العجز، وفيه نظر››. ثم قال: ‹‹لو انفرد إثنان بواحد هل يجب الثبات؟ إحتمالان من كونهما لم يزيدا على الضعف، ومن جواز اختصاص الحكم في الآية بالجماعة، إذ الهيئة الإجتماعية لها أثر في المقاومة، وهو الأقرب››[748].

ورغم أهمية مثل هذه الآراء حيث فهمت الآية بشيء مضاف إلى ما نصّ عليه النص، لكنها - مع ذلك - ظلت مشدودة إلى أصالة الضعفية تبعاً لبيان الآية الكريمة، مع أن التعويل على ضعفية القوة أو تقارب الأوصاف ليس حلاً لأغلب تعقيدات الحروب الجارية اليوم. صحيح أن ذلك ينطبق في حالة الحروب البدائية أو تلك التي تعتمد على الجهود الذاتية للجماعة المقاتلة، إلا أن الحال مع الحروب ذات الأسلحة المتطورة الفتاكة لا يمكن قياسه استناداً إلى مبدأ الضعفية، ناهيك عما يمكن أن تلعبه سائر المؤثرات الأخرى من دور هام لتحديد مدى لزوم الثبات والمصابرة. فالتحصينات الجغرافية مثلاً تقوي من لزوم الثبات، وكذا أن لمشروعية القتال تأثيرها البالغ على قوة ذلك اللزوم، فالغرض حينما يكون لأجل تحرير بلد محتل يفرض ثباتاً أقوى بكثير من حرب تدور لأغراض ثانوية.. وهكذا

---

[746] بداية المجتهد، ج1، ص387.

[747] مواهب الجليل، ج3، ص353.

[748] مقداد السيوري: كنز العرفان في فقه القرآن، المكتبة المرتضوية، طهران، 1984هـ، ج1، ص 359 و 360. كذلك: جواهر الكلام، ج21، ص63.

مع سائر الأدوار الأخرى التي يمكن أن تؤثر على تحديد ما يلزم من ثبات ومصابرة. والحال ذاته يصدق حتى لو اكتفينا بتقدير القوة القتالية تبعاً لفعالية الآلات الحربية فحسب. فالقوة حينما تتعاظم يصبح فارقها عن نصفها كبيراً ليس من السهل السيطرة عليه. وبحسب منطق الإحتمالات إن إحتمال الغلبة يكون لصالح القوة المتفوقة ضعفاً أكثر فأكثر كلما كانت هذه القوة كبيرة وضخمة، طالما يكون الحسم في هذه الحالة معتمداً بدرجة كبيرة على طبيعة الآلة الحربية لا المقدرة الذاتية للجماعة وشجاعتها، وذلك على العكس مما كان يجري في الحروب القديمة، أي أن الغلبة للقوة المتفوقة ضعفاً تزداد إحتمالاً مع كل ازدياد مضطرد لحجم هذه القوة الفاعلة في الحرب.

يضاف إلى أن من القوى ما لا يدخل ضمن موازنات تماثل المواصفات، فقلما تكون الحرب اليوم قائمة بين صور متماثلة في السلاح، فالمدفع غير الطائرة، وهما غير السلاح الاشعاعي أو الكيميائي، بل حتى في الصنف الواحد من الأسلحة تتفاوت النوعية بشكل كبير، فالسلاح الجوي كثيراً ما يتفاوت في قدرته القتالية، وكذا الحال مع الآليات الحربية الأخرى. وبالتالي كيف يمكن العمل بمبدأ الضعفية والحال كما وصفنا؟ وما فائدة هذا المبدأ في حرب تدور بين فئتين؛ تمتلك إحداهما القدرة للمساس بالثانية بطول المدى، دون عكس؟

وعليه لا مناص سوى الإسترشاد بحكم الآية طالما أنها من أحكام الوسيلة، فهي كآية رباط الخيل، إذ الأمر بإعدادها هو من الوسائل التي لا تُفهم على النحو المطلق المغلق. ويظل الحكم الذي يمكن استخلاصه من مجمل الآيتين الناسخة والمنسوخة معتمداً على المقصد الشرعي المستوحى منهما، وهو وجوب الثبات وعدم الفرار من ساحات الوغى ما أمكن لذلك سبيلاً، حيث يمكن تحديده نسبياً طبقاً لتقدير أهل الخبرة.

موضوع الحكم وتحليل عناصره

يتضح معنا بأن تغير الحكم لا يتوقف بالضرورة على تغيّر ‹‹الموضوع›› بمعناه التقليدي. فقد يكون الأخير على ما هو عليه، ومع ذلك يجوز أن يتغير الحكم تبعاً لتغير الظروف والأحوال، إستناداً إلى المقاصد الشرعية. وهذا يعني أنه لا يصح إلغاء حكم النص إلغاءاً مطلقاً، بل الصحيح هو إبقاؤه معلّقاً لغاية تكرر الظروف والخصائص المؤثرة عليه من جديد، ولو على الصعيد النظري، طالما هناك ظروف تاريخية يستبعد عودتها مرة أخرى.

وليس هذا بإجتهاد في قبال النص الذي لا نشك في حرمته، بل هو فهم لروح الخطاب والنص عبر الدلالات والقرائن المحيطة به من هنا وهناك. إذ ينبعث التفكير من النظر إلى مقاصد الشرع ذاتها دون النظر إلى حرفية الأحكام. لذا كان لا بد من مراعاة علاقة النص بواقع التنزيل، فلمّا تغيّر هذا الواقع فلا بد من أن تتغيّر الأحكام المناطة به بالتبع وفقاً للمقاصد. واستناداً إلى ما عرضناه من أقوال بعض العلماء حول علاقة الحكم بالعادة؛ فإن الحكم يجري مجرى العادة في الثبات والتغير، فحيث أن العادة هي العلة في الحكم؛ فالأخير يتبعها وجوداً وعدماً، وبالتالي فحينما تطرأ بعض العادات الجديدة فإن مصير الحكم لا بد أن يتغير، وهذا على حد قول إبن عابدين لا يعد مخالفة للنص، بل هو اتباع له[749].

نعم هناك أحكام لا تقبل التغيير وهي بمثابة أم الأحكام ومصدر التشريع، كمقاصد الشرع الأساسية، مثل الحكم بالعدل ونفي الضرر وغير ذلك، كما هناك أحكام فرعية لها القابلية على الثبات - نسبياً - بإعتبارها تنسجم مع مختلف الظروف والأحوال؛ كأحكام العبادات وبعض أحكام المعاملات.

[749] نشر العرف، ص118.

ومن حيث الدقة أن الخلاف بين هذا الطرح وبين ما تبنته طريقة الإجتهاد البيانية؛ يمكن حصره في فهم طبيعة الموضوع المناط بالحكم. فموضوع الحكم هو مجموعة العناصر التي يستند إليها الأخير، بحيث لولاها ما صح العمل به. وبعبارة أخرى، يتوقف نفوذ الحكم وفعليته على عناصر الموضوع؛ كتوقف حدوث المعلول على حصول العناصر المعدة لإيجاده. ففي وجوب الصلاة - مثلاً - يكون وجود الإنسان البالغ العاقل مع حلول وقت الصلاة موضوعاً لذلك الوجوب. وكذا في وجوب الحج، حيث يكون المكلف المستطيع مع حصول الوقت موضوعاً للوجوب.. وهكذا فإن تحقق الموضوع في كافة عناصره المؤثرة يجعل من تحقيق فعلية الحكم أمراً لازماً، سواء في قضايا العبادات أو المعاملات، ولا يتغير هذا الأمر إلا لإستثناءات تخرجه عن حاله بحكم الضرورة، فتكون فعلية الحكم مستمدة في هذه الحالة مما يطلق عليه الأحكام الثانوية بدلاً عن الأحكام الأولية أو الأصلية.

وبحسب فهم طريقة الإجتهاد التقليدية او البيانية إن الضابط لتحديد عناصر موضوع الحكم يتمثل – أساساً - بالنقل والسماع فقط، أي ينحصر بما قررته الشريعة ونطقت به من نصوص دون حساب الظروف والأحوال بعين الإعتبار. وعليه يتوجب أن يتصف الموضوع بالقابلية على الثبات مهما طال الزمن وتغيرت الظروف.

وعلى الصعيد الواقعي أن الإرتباط القائم بين الحكم والموضوع بحسب هذا الفهم لا بد أن يكون إرتباطاً ذاتياً غير قابل للانفكاك، مثلما لا ينفك الحكم عن موضوعه في عالم الجعل المجرد. الأمر الذي يجعل من الحكم حكماً تعبدياً لذات الموضوع المنصوص عليه حرفاً، وهو ما يرفعه إلى مستوى الإطلاق والإغلاق، فليس للتطور الحضاري أثر على خلخلة مثل هذه العلاقة طالما كان الموضوع المنصوص عليه حاضراً.

هكذا تتحدد مشكلة الطريقة البيانية بطبيعة فهمها للموضوع دون الحكم، رغم ما لذلك من أثر على الأخير؛ بإعتبار أن وجوده يتوقف على الأول ولا بد.

أما بحسب فهمنا فالأمر يختلف تماماً، إذ الموضوع الذي نعده بمثابة العلة في فعلية الحكم ليس منتزعاً بكامله عن النقل والسماع، أي لا يصح أن نعتبره مستمداً مما هو منصوص في الشريعة فقط. فمن الواضح أن أغلب أحكام الشريعة كانت مقررة تبعاً لملابسات الأحوال والظروف السائدة. وبالتالي فعناصر الموضوع تكون وليدة تأثير عاملين: الخطاب والواقع. فهما غير منفصلين، كما تدل عليهما ظواهر التدرج والنسخ والتبديل في الأحكام. إذ تعني هذه الآليات وفق النظر الدقيق بأن الخطاب لم يتقبل ثبات الحكم رغم وجود كافة عناصر الموضوع المنطوقة أو المقررة نصاً، ويترتب على ذلك أن تكون صفة التغير متولدة عما طرأ على عناصر الموضوع التابعة للواقع أو الحال السائد. وعليه يصبح الحكم أسير أمرين متلازمين؛ التنزيل المنطوق المعبّر عنه بالنص، والواقع المعاش.

وبعبارة أخرى، لا يمكن عزل التنزيل عن الواقع والأحوال السائدة. فحينما يتغير التنزيل، كما في عملية النسخ، نعلم بأن هناك تغيراً ما قد طرأ على عناصر الموضوع، لكن لا شيء يدعو إلى تغيّر عناصر الموضوع المنطوقة، وبالتالي يتحدد المسؤول الأساس لآلية تغيير الحكم بعناصر الموضوع التابعة للواقع دون النص أو التنزيل. ومن ثم فإن المصدر الفاعل لتحديد الحكم يتمثل في الواقع لا التنزيل. وهو إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن التنزيل أو التشريع لم يأت مطلقاً وثابتاً بحيث لا يحده زمان ولا مكان.

نعم، إن الأحكام الشمولية وتلك التي لا تتأثر بمجريات الواقع وتغيراته كما في العبادات، ولو بالنحو النسبي، كلها يمكن إعتبارها ثابتة وقادرة على تجاوز الواقع، بل وباستطاعتها العمل على تغيير هذا الأخير وإصلاح قيمه، الأمر الذي من شأنه أن يغيّر الأحكام بما يتفق مع ما يطرأ على الواقع من تغيير. وعليه فإن ساحة الأحكام المتغيرة هي ساحة واسعة جداً، وأن مرونة الواقع تنعكس

على مرونة التشريع وتغيير الأحكام. فالأخير يتبع الأول، أي أن تغيير الأحكام يتبع تغير الواقع، كإن يكون منشأ التغيير تابعاً لوجود مصلحة عقلائية أو تسديد حاجة أو للضرورة أو لسياسة ما أو لبعد نظر يبعث على مصلحة عامة مستقبلية، أو غيرها من الموجهات التي تتسق مع مقاصد الشرع وعدالته.

وبذلك يظهر بأن للواقع تأثيراً حاسماً على تحديد الحكم الشرعي. ومن الناحية المنهجية يتخذ الواقع أصلاً متبعاً في كشف الأحكام وتحديدها ما لم يدل دليل على نفي تأثيره، خلافاً لمنهج الطريقة البيانية وسلوكها الماهوي. فمن حيث التحليل رغم أن الأخيرة - في أرقى مستوياتها - لا تمانع من أن يكون للواقع نوع من التأثير على الحكم، لكنها مع هذا لا تقر الإحتكام إليه مبدئياً، فالحكم بحسبها يظل تابعاً كلياً لعناصر التنزيل ما لم يدل دليل ينقدح في النفس خلاف ذلك، وهي في الغالب تنحو نحو الواقع وتعترف بدوره عند الحاجة والإضطرار.

من هنا يتحدد التقابل بين الطريقتين البيانية الماهوية والجديدة الوقائعية، بكون الأولى يطغى عليها الحرفية خلافاً للثانية التي تتقوم بالروحية والمعنى. كما إن للأولى نظرة تعبدية تتفاوت ضيقاً وسعة، في حين إن لدى الأخرى نظرة إجتهادية عقلائية. والإطلاق الموجود في الأولى يتحول إلى نسبية لدى الثانية. وينقلب الإنغلاق الذي نجده عند الأولى إلى إنفتاح ومرونة عند الثانية.

***

إن أهم ما في منهج الطريقة البيانية أنها تكرس ظاهرة القياس والإستصحاب، فتحكم على كل زمان طوال التاريخ، وعلى كل مكان في الأرض، من موقع لحظة ما عاشتها الرسالة السماوية المحمدية ومن نقطة شبه الجزيرة العربية. وإذا كان العديد من القدماء والمعاصرين قد انتقدوا - بحق - هذه الطريقة وهي تسعى إلى إستصحاب النهج السلفي وفتاوى القدماء لتطبيقها على شتى الأزمنة والأمكنة من دون التفات إلى تغيّر عناصر موضوع الواقع، فان هذا الحال من النقد لم يكن كافياً، بل ويتناقض عندما يقتصر على النهج السابق دون ان يُعمم على استصحاب التشريع الديني لعصر الرسالة وبسطه كما هو على الحاضر؛ رغم إختلاف عناصر موضوع الواقع ضمن مفاصل التاريخ ولحظاته الزمنية. والبعض – كما في عصرنا الحاضر – يستصحب حتى العادات والأعراف، كما يظهر أثر ذلك في اللباس وآداب الأكل والشراب وإطلاق اللحى وغيرها. ويزداد الأمر خطورة حينما تظهر على الإسلاميين ظاهرة التجهّم والعبوس والشدة والعنف، حتى ينتهي الأمر إلى تكفير المخالفين ومن ثم يجرّ ذلك – أحياناً - إلى إباحة القتل وسفك الدماء لأتفه الأسباب، فكل ذلك من استصحاب الحال الذي اتسم به صراع المؤمنين مع الكافرين زمن النبي (ص)، وهو مما يقتضيه الظرف المنصرم، خلافاً لما استصحبه المتأخرون، حيث الواقع والحال هو غير الواقع والحال السابقين. وبالتالي فمن القبيح حقاً أن تظهر علينا مظاهر وصفات تقتضيها الأزمان الماضية رغم إختلاف الأحوال والظروف. ونذكّر بأننا قد طرحنا في حلقة (النظام المعياري) سؤالاً كالتالي:

لماذا تظهر ثقافة التكفير والتضليل للمخالفين لأدنى إعتبار، وهي الثقافة التي تفتح الطريق أمام التشريع بالقتل وإباحة المحرمات كما يشهد عليها واقعنا المعاصر؟ ولماذا تظهر الشدة والحدة في الخطابات السلفية؟

وقد أجبنا على ذلك بأنه لا بد من العودة والإعتراف بما تتضمنه النصوص الدينية لمثل هذه الثقافة، لكونها نزلت في واقع مليء بصفات الشر من الكفر والعداء والطغيان. وقد انعكس هذا الأمر على النهج البياني بإعتباره قائماً على مبدأ الوضوح والتفصيل. لكن إذا كان الأمر في النص الديني مبرراً كما أسلفنا، فإن الحال في النهج السابق مختلف، إذ لا يمكن تطبيق الحكم ذاته ما لم تتماثل الشروط الواقعية كما كانت في عصر النص وفقاً لمقاصد التشريع، وهو ما لم يعمل به النهج المذكور، لتجريده النص عن الواقع وتغييبه لتلك الشروط وفقاً للفهم الماهوي. وبعبارة أخرى إنه حوّل جزئيات النص إلى كليات عامة ومن ثم أسقطها على مختلف الأحوال والظروف دون إعتبار

لتغايرات الواقع وتجدداته. أو أنه قام باستنساخ الأحكام وملابساتها وطبّقها على واقع شديد المغايرة. وهي النقطة الجديرة بالدراسة والإهتمام[750].

كذلك فإن للطريقة البيانية مشكلة أخرى، وهي أنها توقفت عند آخر ما تنزّل من الأحكام التشريعية الإلهية. فهي من جانب تعوّل على آخر مراحل الرسالة السماوية، وهي مرحلة ما بعد الفتح، إذ تلغي جميع الأحكام التي تتنافى مع ما جاء في هذه المرحلة، سواء تلك التي تعود إلى المرحلة المكية، أو المدنية. كما إنها - من جانب آخر - تعوّل على آخر الأحكام عند التعارض وإن انتسبت جميعاً إلى مرحلة ما بعد الفتح، مما يعني أنها تختزل الشريعة السماوية بما صادف أن تحقق من أحكام خلال مدة ما بعد الفتح، تاركة وراءها الكثير من الأحكام ضمن ما يسمى بالمنسوخات. وهذا الإختزال للأحكام بإختزال الواقع كان له أثره المناهض لمقاصد الشرع العامة، حيث التعالي على أخذ الظروف والأحوال بعين الإعتبار، فكان تحديد الأحكام يجري بشكل مؤبد ودائم، ما لم يتم الإضطرار إلى التغيير بفضل تراكمات الواقع وتجدداته النوعية.

هكذا فإن هذه الطريقة من الإجتهاد لم تكتف بفرض ظرف محدود زماناً ومكاناً، كشبه الجزيرة العربية، لتجعل منه مقياساً لكافة الظروف والازمان، بل كذلك أنها جزأت هذا الظرف واختزلته في سنوات قلائل، وهي السنوات الأخيرة من عمر الرسالة المحمدية، ومن ثم اعتبرته مركزاً يستقى منه جميع الأحكام عبر مختلف الأزمنة والأمكنة.

ويعد هذا النمط من التفكير غير متسق، فلو صح عدّ الأحكام الأخيرة ثابتة ودائمة؛ لكان لا معنى لتغيير الأحكام الإلهية المنزلة من قبل الشرع ذاته، ولكان الأولى أن تكون جاهزة منذ البداية بلا تبدل ولا نسخ ولا تغيير. فلو قيل إن عملية التغيير من قبل الشرع كانت ضرورية لا بد منها بحكم إختلاف الظروف وملابسات الواقع، لقلنا إن هذا المنطق هو ذاته الذي يبرر خطأ ثبات الأحكام، بل إن ما حدث من تغيرات طوال قرون عديدة لا يقاس بالتغيرات الطفيفة خلال عصر الرسالة، فأي تناقض هذا الذي يبرر شرعية تغيير الأحكام المنزلة بمنطق تغيرات الواقع المحدود، ويدير ظهره عن تغيرات الواقع الكبيرة طيلة أربعة عشر قرناً؟!

فالمعطى المنطقي المستخلص من هذه الطريقة أنها كي تكون متسقة في نظامها المعرفي لا بد من أن تعتبر ظروف ما بعد الرسالة إما أن تكون مشابهة لما استقرت عليه الأحكام آخر التنزيل، أو في أحسن الأحوال تعدها مشابهة للدورة التي دارت عليها الشريعة، مما يقتضي التدرج في الأحكام مثلما كان عليه منهج الخطاب، وكلا الأمرين بيّن البطلان، فما ظهر ويظهر من ظروف لا يمكن إعتباره يفي بما استقر من أحكام. فمقالة استقرار الأحكام لا تتفق مع ما حصل ويحصل من تغيرات الواقع وتطوراته، وهو ما يتنافى مع ثبات الأحكام كما عرفنا. بل إن هذه المقالة ذاتها لا تتسق حتى مع منطلقات الإدعاء ذاته. وإذا قيل لا بد من التدرج بمثل ما كانت عليه الشريعة من تدرج؛ قلنا هذا يحصل فيما لو كانت ظروف التدرج في الرسالة مشابهة لما عليه بعدها، وهو أمر قلّما يحصل.

فمن الصواب العمل بما يتفق مع المرحلة الأولى (المكية) من التشريع إنْ لم يخالف مقاصد الشرع والواقع، وكذا مع المرحلة الثانية (المدنية)، أو الثالثة (ما بعد الفتح). وكشاهد على ذلك ما فعله الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز. فهو لمّا لم يشأ العمل على تطبيق الأحكام النهائية للشريعة الإسلامية وإزالة كل مخلفات الظلم والفساد دفعة واحدة؛ أنكر عليه إبنه عبد الملك وقال له يوماً: ما لك يا أبتِ لا تنفذ الأمور؟ فوالله ما أُبالي لو أن القدور غلت بي وبك في الحق. فأجابه عمر: لا تعجل يا بني، فإن الله ذمّ الخمر في القرآن مرتين، وحرمها في الثالثة، وإني أخاف أن احمل الناس على الحق جملة فيدفعوه جملة، ويكون من ذا فتنة[751]. وجاء في تعبير بعض المصلحين بأن ‹‹الزمن جزء

---

[750] انظر حلقة (النظام المعياري).

[751] الموافقات ج2، ص93-94.

من العلاج››، فعلّق عليه محمد الغزالي بقوله: ‹‹بمعنى إني لا بد أن اقول: الحدود تقام، وما أقبل مماراة في حد، لكن عند التطبيق لا بأس أن أشرع فوراً بحد الإفتراء.. أو حد قطع يد السارق، لأن ذلك سهل، ويمكن ارجاء بعض الحدود إلى أن تواتيني فرصة التنفيذ.. فعلمياً أنا مكلّف ببيان الإسلام كله، وعملياً لا بد أن أتدرج في التطبيق العملي، وهذا ما تفرضه أحوالنا التي لا بد منها، فالدواء الذي لا بد أن يتجرعه المريض ليصحو أعطيه له جرعة جرعة››[752].

ونجد مثل هذا المعنى لدى حسن الترابي، فهو الآخر أقر بفاعلية الواقع وتأثيره على التصرف بالأحكام وفقاً لمبدأ التدرج وحساب الأولويات، وذلك عند ضغط الحاجات الزمنية الناتجة عن ممارسة الدولة بعد مرحلة الدعوة. فهو يقول: ‹‹فلما بلغنا من بعد الدعوة مرحلة الدولة، أصبح لزاماً أن يتنزل الدين، في شعاب أحكامه الفرعية، على الواقع، وبدت لنا من الصورة الواقعية مشكلات ما كانت لتلوح للناظر من قبل، وبدا أن الأحكام تتوارد على الواقع، وتتناسخ وتتعارض مقتضياتها أحياناً، ونشأت حاجة ماسة إلى تصريف الأحكام وترتيب أولوياتها، لأن في تطبيق بعضها ما قد يؤدي إلى تفويت مصالح إسلامية أخرى مقدرة، أو يحدث فتنة تضر بمستقبل الإسلام. وكان لا بد من فقه أدق من الفقه النظري يرتب أولويات الأحكام، ويناظر بين قيمها المختلفة، ويؤخر ويقدم بين هذا الواقع، هذه مشكلة طرأت لفقه الإسلام... فقد بدا جلياً أنه لا يتيسر للجهد البشري ـ مهما بلغ من الجهاد والإجتهاد ـ أن يحقق كل أحكام الإسلام دفعة واحدة، ذلك أن هذا الدين التوحيدي يشمل الحياة كلها، ولا يمكن أن يستوعبه جهد البشر ولا إجتهادهم إلا بمعاناة متطاولة، يتعاون عليها الناس، ويمتد لها الزمان والمكان؛ ولذلك كان لزاماً أن نبدأ من أول الطريق، ومن القضايا الجوهرية حتى نتوفر، بما لدينا من جهد، على تحقيقها..››[753].

مع ذلك يلاحظ أن التدرج في الأحكام ليس هو الصورة المقصودة في الشرع دائماً، ولا يمكن الإغترار بمحاولة إعادة جميع الأحكام التي أُنزلت على شبه الجزيرة العربية في لحظتها الذهبية. بل المهم أن يكون التشريع البشري مما يتفق مع مقاصد الشرع ولا يتضارب مع حقوق الواقع، طالما اعتبرنا الشريعة الإسلامية تستهدف الإرشاد في أحكامها الحضارية دون فرض المطلقات المغلقة كما عرفنا.

فمثلما أن إختيار الخطاب لأمة ما وتطبيق الشريعة عليها لا يمكن أن يحصل بمعزل عن أخذ الظروف والأحوال والعادات بعين الإعتبار؛ فكذلك لا يتحقق هذا الإختيار والتطبيق ما لم يفرز عنه جدل خاص بين المنزّل والمنزّل عليه. وطبيعة هذا الجدل تولد ولا شك أحكاماً جديدة متأثرة بكل منهما، وهو معنى كون الأحكام يصنعها كل من النص والواقع المتمثل في أحوال الموضوع وظروفه. وهذا يعني أن من الصعب كلياً أن تصاغ قوالب جاهزة يؤخذ بها كمبادئ يُعمل بها حرفياً، طالما أن لكل ظرف أحواله الخاصة، فما ينفع هنا قد لا ينفع هناك. وإذا كان من الصعب أو المستحيل الإتيان بقواعد شاملة وكاملة تطبق على كافة الظروف والمجتمعات والأحوال؛ لذا لا بد من تحديد الأحكام وقواعد السلوك إما بحدود الظرف والمجتمع ولو ضمن لحظة زمنية معينة دون غيرها، أو تحديد الأحكام عبر عملية الجدل بين القواعد العامة التي لها القابلية على الشمول لكنها تفتقر إلى القابلية على التطبيق الموحد لإختلاف الظروف والأحوال من جهة، وبين الأحكام الجزئية التي لها القابلية على التطبيق الجزئي ضمن ظروفها الخاصة من جهة ثانية.

ولا شك أنه لا مفر من الأخذ بالفرض الأخير لكل شريعة تعد نفسها شاملة ومستوعبة لكافة الظروف والأحوال، حيث من المحال أن يطبق التشريع بحرفيته المنزلة وقواعده الخاصة على كل

---

[752] فقه الدعوة ومشكلة الدعاة في حوار مع الشيخ محمد الغزالي، ضمن فقه الدعوة، ج1، ص128.

[753] فقه المرحلة والإنتقال من المبادئ إلى البرامج في حوار مع حسن عبد الله الترابي، ضمن فقه الدعوة، ج2، ص20-21.

الظروف والبيئات، لا نقصاً في التشريع وإنما عجز في الواقع الخارجي من أن يستوعب ذلك، فكان لا بد من ايجاد محورين للأحكام، أحدهما كلي وعام يفتقر إلى التطبيق على صيغة موحدة بسبب إختلاف الظروف وتغيرها، وهو محور يشمل المقاصد الأساسية من التشريع، إذ يحتضن كافة قواعد السلوك العامة المتسقة مع الفطرة الإنسانية. أما الآخر فهو جزئي له قابلية التطبيق والتقلب بحسب الظروف والعادات والأحوال.

وإذا ما كنّا نعد التشريع عاماً وشاملاً لا يحدّه مكان أو زمان فإن من البداهة أن يتموضع التشريع الجزئي ضمن كليات القواعد العامة الثابتة، وأن يتقلب طبقاً لما يناسب تلك الكليات دون أن ينحرف عنها، فالإنحراف هو ضِيق في التشريع وحقيقته الظلم لعدم مراعاته حقوق الإختلاف والتباين في الأحوال والظروف، ومناقضته لتلك الكليات. فالأمر لا يخلو من إثنين؛ فإما أن يكون التقلب في المبادئ الكلية التي يفترض ثباتها، وفي هذه الحالة نكون قد جعلنا التشريع مما يصطدم مع هدف الرسالة السماوية وفطرة الله التي فطر الناس عليها. أو أن يكون التقلب من خاصية التطبيق تبعاً للحكم الذي تفرضه المبادئ العامة، وهو الصحيح. في حين إن الفرض الثالث مستحيل، وهو أن يكون التشريع الجزئي ومبادؤه الكلية ثابتين دائمين، فهو لا يصح إذ يفضي إلى تصادم التشريع مع تلك المبادئ تبعاً لتغيرات الواقع وتجدداته.

من جهة أخرى، رغم أن القواعد العامة ذات صفة الشمول لا تقبل التطبيق والتحديد الإجرائي وسط الظروف المتغيرة للواقع المتجدد، إلا أن لها سلطة تتجلى بما يشرع من تطبيقات جزئية تقبل التغير والتبديل تبعاً لتغير الواقع وتجدده. ورغم أن التحديدات الإجرائية تتخذ طابعاً تدافعياً أو تناقضياً، حيث بعضها يدافع ويناقض البعض الآخر طبقاً لتدافع الواقع وإختلاف شؤونه، إلا أنها مع ذلك تنطوي - جميعاً - ضمن دائرة تلك المبادئ من غير مدافعة ولا تناقض. وبهذا يتبين تلاحم المبادئ مع التطبيقات المتباينة من حيث حاجة كل منهما إلى الآخر.

فمثلاً إن آيتي المصابرة الناسخة والمنسوخة دالتان في صياغتهما المجردة الثابتة على أن الجماعة المؤمنة لا ينبغي لها أن تنهزم من المعركة إن كان لديها القوة الكافية للقتال. لكن هذه الصورة المجردة غير قابلة للتطبيق الإجرائي، حيث تحتاج إلى تقدير الكم الذي تُعرف فيه تلك القوة، فبغير هذا التقدير يصبح كل فرد يرى قوته بمنظاره الشخصي وبحسب إعتباراته الخاصة وما يحمله من أهواء أو مجال من الإجتهاد، فتختلف بذلك شؤون الأفراد وتضطرب، إن لم نقل إنه يتم التلاعب في دائرة ما يراه كل واحد منهم لما يوافق هواه، لذا فالحاجة ماسة إلى التحديد الإجرائي بما يلائم الظرف المعاش، وحيث أن الظرف يختلف من وضع لآخر، لذا كان لا بد من تغيير الحكم تبعاً لذلك. وهو أمر إنْ دلّ على شيء، فإنما يدل على أن أحكام الدستور في النظام الإسلامي للدولة أو الحركة وما شاكلها ينبغي أن تكون مرنة ومؤقتة بلا ثبات، إلا في إطار التشريعات الكلية ومقاصدها أو تلك التي لها صفة الديمومة من غير تأثر بتجدد الواقع، ولو نسبياً.

فعلى ضوء مقاصد الشرع يمكن الكشف عن الأحكام المطلقة الثابتة على النحو الكلي. فلكي تكون ثابتة مطلقة لا بد من احراز كونها تتفق مع هذه المقاصد دائماً، رغم أنه من الناحية العملية لا يمكن – في الغالب - ترجمة هذه الأحكام الثابتة إلا بأشكال متقلبة من الأحكام الجزئية بحسب ما يفرضه الواقع من تجدد وتطورات.

فمثلاً فيما يتعلق بأحكام القرض بالعملات النقدية ليس من الصحيح تشكيل قالب ثابت ودائم للفتوى التي ترى أن توفية القرض تكون بالمثل أو التساوي في النقود المقترضة، وذلك لأنه يمكن لهذه الفتوى أن تتعرض إلى هزة تجعلها تتنافى مع قصد الشرع في لزوم العدل والإنصاف في الوفاء، كالذي يحصل في أيامنا الحاضرة. وإنما تحديد الحكم الثابت المتفق دائماً مع قصد الشرع من العدل والإنصاف يناط بالقيمة المقدرة للقوة الشرائية للنقود المقترضة وقت الإقراض وليس بمقدار النقود ذاتها. فالنقود من غير قوة شرائية ليس لها قيمة البتة. وهذا يعني أن الحكم الكلي الثابت يتمثل – هنا

– بلزوم توفية القرض وفقاً لتقدير تلك القوة حال الإقراض، لكن هذا الحكم العام لا يمكن ترجمته على أرض الواقع إلا بنحو أحكام متقلبة بحسب تغيرات الواقع وما يفرضه من تغيّر في تلك القوة الشرائية للنقود.

من هنا يمكن القول إن أغلب أحكام قضايا المعاملات لها قابلية على التغير بتغير عناصر الموضوع المستمدة من الواقع؛ حتى مع ثبات عناصر التنزيل المصرح بها نصاً. وتوضيحاً لذلك فقد سبق أن ذكرنا بأن آية المصابرة الثانية رغم أنها ناسخة أو ناسئة لما قبلها إلا أن حكمها ليس له القابلية على تجاوز الواقع الذي نزلت فيه. لذلك ليس بوسع طريقة الإجتهاد البيانية أن تفسر هذا العجز، إذ تعتبر الحكم الناسخ في الشريعة هو الحكم الأخير الذي لا يجوز أن يطوله حكم آخر. مع أنه بحسب التنظير الجديد لا ضرورة تدعو لأن يكون هناك حكم نهائي طالما أن عناصر الموضوع يمكن أن تتغير بتغير الظروف والأحوال.

هكذا ندرك أنه ليس هناك نسخ إلا بالمعنى المجازي، فتغير الموضوع إلى موضوع آخر يوجب تغيّر الحكم معه بلا نسخ. وقد تكون هذه النتيجة هي التي استهدفها المفسر المعتزلي أبو مسلم الأصفهاني، حيث اعتبر كل ما رآه الجمهور بأنه نسخ إنما هو من باب إنتهاء الحكم لإنتهاء زمنه، وهو ليس بنسخ من حيث الحقيقة. كل ما في الأمر أن ما تعده الطريقة البيانية موضوعاً واحداً؛ يمكن أن يكون - من حيث الحقيقة - متعدداً، مما يوجب تكثر الأحكام وتغيرها طبقاً للفهم الواقعي الجديد. وعليه يصبح الكثير مما يطلق عليه (الأحكام الثانوية) ليس منها. فكل ما يُعدّ موضوعاً واحداً يدور عليه حكمه الخاص كحكم أولي يقبل الحكم الإستثنائي - أو الثانوي - كما تراه الطريقة البيانية؛ يصبح قابلاً للتشكل إلى موضوعات متكثرة ومتكافئة الحضور؛ لكل منها حكمه الخاص بلا حكم إستثنائي أو ثانوي.

والحقيقة إن الإحتكاك بالواقع قد ولّد ما يقرب لهذا الفهم، لا سيما لدى الفكر الشيعي المعاصر بعد تجربة الحكم الإسلامي. فهناك طريقة جديدة للإجتهاد أفرزتها ظروف الواقع وحاجاته الزمنية لم يعهد لها مثيل من قبل في التاريخ الشيعي، وإن كنّا نجد صيغتها تتلاقى في العديد من الخطوط مع ما كان لدى الإتجاه السني منذ زمن بعيد، كالحال مع قاعدة دور الزمان والمكان في التأثير على الأحكام، إذ كان لها عناوين رئيسية لدى الفقهاء السنة من أمثال ما كتبه إبن القيم. فلأول مرة في تاريخ الفقه الشيعي تظهر طريقة جديدة للإجتهاد على يد الإمام الخميني من منطلق أن الأحكام تتغير طبقاً لإعتبارات تغيّر الموضوع رغم أن ظاهره لا يبدي هذا التغير. وقد استخلص البعض من هذه الطريقة بأنها تأخذ بنظر الإعتبار خصائص الموضوع الداخلية والخارجية، مما يجعل لكل موضوع حكمه الخاص دون حاجة للأخذ بعين الإعتبار وجود أحكام ثانوية[754]. كما جرى لعدد من الفقهاء والأساتذة الإيرانيين تأسيس لذلك الذي أبداه السيد الخميني بغية التنظير إلى الفهم الجديد للموضوع وما يستتبعه من تغيير للحكم. وقد أُضيف إليه العمل ببعض المصالح العامة التي يستكشفها العقل رغم أنها غير قطعية، وكذا تقديم مصلحة نظام الدولة على الأحكام الشرعية شبيهاً بما نظّر إليه الطوفي، وما إلى ذلك من خطوط متقاربة.

مخاطر القول بمبدأ جواز تغيير الأحكام

هناك عدد من الشبهات يمكن أن ترد على مبدأ جواز تغيير الأحكام لا بد من طرحها ومناقشتها، وهي كالتالي:

---

[754] محمد إبراهيم الجناتي: الإجتهاد في الشريعة الإسلامية وعصر الإستخدام الشامل، مجلة التوحيد، العدد 67، 1416هـ - 1995م، ص20 ومابعدها.

1- إن القول بمبدأ تغيير الأحكام يفضي إلى نسخ الشريعة شيئاً فشيئاً، وهو ما ينافي إعتبارها خالدة. وقديماً كان البعض يقول بأنه لو كانت قضايا الشرع تختلف بإختلاف الناس وتناسخ العصور لإنحلّ رباط الشرع[755].

2- إن القول بهذا المبدأ دال على نسبية الشريعة لا إطلاقها وشمولها.

3- إن القول به لا يتسق مع ما جاء في بعض الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ((اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً))[756]، وقوله: ((ما فرطنا في الكتاب من شيء))[757]، وقوله: ((ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء))[758]... الخ. كما إن القول به ينافي ما ورد في الحديث الشهير: ‹‹حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة››[759]، وما على شاكلته من أحاديث.

4- إن القول به يعني أن التشريع ناقص يحتاج إلى من يكمله، وأن الله لا يسعه ما يسع للبشر فعله.

5- إن القول به يبعث على الفوضى والتضارب في تحديد الأحكام، كما يبعث على الأهواء والمصالح الذاتية، وكذا تبرير الواقع حتى لو كان فاسداً، ووضع ما في الدين ما ليس منه.

هذه أهم الشبهات التي يمكن أن ترد إزاء تقرير مبدأ جواز تغيير الأحكام. ويمكن الجواب عليها نقضاً وحلاً، أو بناءً ومبنى، كما يلي:

الجواب نقضاً وبناءً

من حيث النقض والبناء أنه لو صدقت الشبهات السابقة لكانت صادقة أيضاً بحق كل من يعترف بتغيير الأحكام، مهما كانت قليلة ومحدودة، وهو ما يجعل أغلب الفقهاء والمذاهب موضع شبهة وإتهام، وهنا يمكن أن نردد بوحي من بعض المأثورات القديمة القول: مَن كان منكم بلا خطيئة فليرمِ ‹‹نظريتنا›› بحجر، إذ جميعنا يشترك في هذه الحالة ضمن (كلمة سواء). وعموماً أننا سنعود إلى الحرج نفسه الذي طرحناه سابقاً بحق الفقهاء، وهو أنهم إما أن يعوّلوا على الطريقة الحرفية بجميع أبعادها مثلما هو الحال لدى المذهب الظاهري والإخباري، أو يلزمهم الإعتراف ببسط قاعدة جواز التغيير على مختلف الأحكام الوسيلية دون إنتقاء لا مبرر له. فالشكل الإنتقائي الذي اضطر إليه الفقهاء لا يختلف عن المسار الذي اخترناه في المآل والمثول أمام تلك الشبهات، فهو الآخر معني بالمساءلة والاستجواب بلا فرق. فالموافقة الجزئية على صحة تغييير الأحكام مهما كانت قليلة ومحدودة سوف تجر عبر الزمن وإختلاف الظروف إلى المزيد من التبديل تبعاً لضغط الحاجة الزمنية، وهو أمر يثير مثل تلك الشبهات، فيقال فيه إنه يفضي في النتيجة إلى نسخ أحكام الشريعة، كما إنه لا يتسق مع الآيات التي ذكرناها، ويتنافى مع إطلاقية الحديث النبوي الآنف الذكر، وبالتالي فهو دال على نسبية الشريعة لا إطلاقها وشمولها، كما إن اللازم عنه القول بنقص التشريع وأن الله لا يسعه ما يسع للإنسان فعله، كذلك يقال فيه أنه يبعث على الفوضى وتضارب تحديد الأحكام، كما يبعث على الأهواء والمصالح الذاتية، وكذا تبرير الواقع حتى لو كان فاسداً، ووضع ما في الدين ما ليس منه.

هكذا يستوي الحال بين المنهجين أمام الشبهات المطروحة، فهي إما أن تصدق عليهما معاً دون فرق ولا تمييز، أو أنها وهمية وبعيدة عنهما، فمجرد الإعتراف بجواز تغيير أحكام قليلة محدودة هو

---

755 البحر المحيط، فقرة 93.

756 المائدة/3.

757 الأنعام/38.

758 النحل/89.

759 الكليني: الأصول من الكافي، دار الكتب الإسلامية في طهران، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، الطبعة الثالثة، 1388هـ، ج1، ص58.

في حد ذاته يثير المساءلة أمام الشبهات الآنفة الذكر. ويكفي أن نعلم بأنه سبق لبعض القدماء أن طرح مثل تلك الشبهات بوجه الفقهاء الذين يعوّلون على بعض مبادئ الإجتهاد المسلم بها، كالقياس والمصالح والإستحسان، فقد ساقها الشافعي ضد غيره من الفقهاء الذين يعملون بالمصلحة والإستحسان، ففي معرض نقده لمبدأ المصلحة والإستحسان اعتبر ان من استحسن فقد شرع، وقال: ‹‹إنما الإستحسان تلذذ››[760]، وان ‹‹القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال سبق››[761]. وعقد في كتابه (الأُم) باباً بعنوان (كتاب إبطال الإستحسان)[762]. كما وظفها داود الأصبهاني ضد استاذه الشافعي في استخدامه للقياس بنفس الأدلة التي طرحها الأخير ضد خصومه في الرأي[763]. كذلك وسّع إبن حزم الأندلسي من دائرة الشبهة في نقضه للقياس والمصلحة والإستحسان[764]. فجميع هؤلاء استدلوا بدليل كون الشريعة بينة وكافية في أحكامها لسد كل شأن من شؤون الحياة، فما من حادثة إلا ولها حكمها بالنص، أو بدليل من نص كما يرى الشافعي. وبغير ذلك لا يبقى للحكم مصدر يعوّل عليه غير الأهواء والميول الذاتية.

لكن الفقهاء يجدون أنفسهم - كما يبدو - واقعين في الحرج النفسي إن اعترفوا بمبدأ تغيير الأحكام، خشية ذهابها وزوالها، وهو ما فرض عليهم عدم الإتساق وإتّباع السلوك المتذبذب كلما اضطروا إلى مواجهة ما تفرضه عليهم الحاجات الزمنية[765].

الجواب حلاً ومبنىً

أما من حيث الحل والمبنى فيمكن أن يجاب على الشبهات السابقة بحسب التفصيل التالي:

الرد على الشبهة الأولى

وهو أن يقال بأن العمل بمبدأ جواز تغيير الأحكام لا يفضي بالضرورة إلى نسخ الشريعة، بل على العكس إن العمل به يحقق سلامة الحفاظ عليها من النسخ والتبديل، فيما لو روعيت مقاصد الشرع وأهدافه. فدوام الشريعة ليس بثبات بقاء جزئيات الأحكام إذا ما كانت على حساب فوات المقاصد، أما بقاء المقاصد وتحقيقها هو في حد ذاته يضمن خلود الشريعة وصحة التشريع. ذلك أن من الطبيعي أن تخضع جزئيات الأحكام للتغيير والتبديل إذا ما كانت قلقة إزاء التحولات الحضارية أو حتى الظرفية

---

760 الرسالة، ص503.

761 المصدر السابق، ص25.

762 الأم، ج7، ص313-320.

763 بل روي هذا المعنى أيضاً عن ابراهيم بن جابر، فروي أنه لما سأله أحد كبار القضاة في عهد المتقي لله العباسي عن سبب إنتقاله من مذهب الشافعي إلى مذهب أهل الظاهر، أجابه قائلاً: ‹‹إني قرأت إبطال الإستحسان للشافعي فرأيته صحيحاً في معناه، إلا أن جميع ما احتج به في إبطال الإستحسان هو بعينه يبطل القياس، فصح به عندي بطلانه››. انظر: فقه أهل العراق وحديثهم، ضمن فقرة بعنوان (الإستحسان). ونصب الراية لأحاديث الهداية، ج1، ص20.

764 انظر رسالته المعنونة: ملخص إبطال القياس والرأي والإستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، 1379هـ -1960م. والإحكام في أصول الأحكام، ج8، ص2-3. والمحلى، تصحيح محمد خليل هراس، مطبعة الإمام في القلعة بمصر، ج1، ص52.

765 شبيه بهذا ما حصل مع بعض القضايا كما أشار إليها المفكر الصدر بما مرّ على الفكر الفقهي من تطورات داخل المدرسة الإمامية. ذلك أن جملة من الفقهاء المحدِثين والمعاصرين استخدموا دليل السيرة العقلائية وبعض القواعد الأصولية لإعتبارات نفسية غرضها الحفاظ على بعض المسلمات التي خلّفها المتشرعة من الأسلاف، رغم أنهم لم يملكوا عليها الدليل الشرعي (انظر: كمال الحيدري: مرتكزات أساسية في الفكر الأصولي، قضايا إسلامية، العدد 3، 1417هـ - 1996م. كذلك الفصل الرابع من: الإجتهاد والتقليد والاتباع والنظر).

الخاصة، خلافاً للمقاصد التي لها القابلية على الثبات والخلود، فأي تعريض لها بالتغيير يعني القضاء على الشريعة ومحوها. وبالتالي فثبات المقاصد هو وحده صمام الأمان لحفظها وبقائها.

الرد على الشبهتين الثانية والثالثة

وبالمعنى السابق فإن التشريع يصبح بقدر ما هو نسبي بقدر ما هو مطلق شامل لا يقبل الحد والإنتهاء، فهو نسبي من حيث الوسيلة، لكنه مطلق من حيث المقاصد والغايات، فضلاً عن العبادات الخالصة والتعبديات.

كذلك أن المعنى السابق لا ينافي ما ورد في الحديث النبوي الآنف الذكر، وإنما يخصص فهمه في جميع ما يقبل الثبات من الموارد التي تخرج عن حدود الوسائل من المعاملات الحضارية.

أما حول ما ذكرنا من الآيات القرآنية فالملاحظ أنها مجملة بدلالة كثرة الإختلاف في تفسيرها، وأغلب ما ورد من التفسير ليس له علاقة بما نحن فيه، خصوصاً آية إكمال الدين، إذ في الآية شقان، أحدهما يتعلق بإكمال الدين، والآخر بإتمام النعمة. وقد اختلف المفسرون حول معنى كل منهما. ففيما يتعلق بالشق الأول ورد حوله عدد من التفاسير كالتالي:

1- المقصود به اهلاك العدو والنصر والإظهار على الأديان، ومن ذلك ما ذكره الزمخشري بأن الآية تعني: ‹‹كفيتكم أمر عدوكم، وجعلت اليد العليا لكم كما تقول الملوك: اليوم كمل لنا الملك وكمل لنا ما نريد إذا كفوا من ينازعهم الملك››[766]. والبعض اعتبر ذكر اليوم في الآية هو نظير المعنى في قوله تعالى: ((اليوم يئس الذين كفروا من دينكم))[767].

2- إنه بمعنى التوفيق للحج، إذ روي أن الآية نزلت في يوم الحج الأكبر[768]. كما رجّح القرطبي نزولها في يوم الجمعة، وهو يوم عرفة في حجة الوداع سنة عشر. وقال القرطبي بهذا الصدد: ‹‹وإنما كمل معظم الدين وأمر الحج إذ لم يطف معهم في هذه السنة مشرك ولا طاف بالبيت عريان ووقف الناس كلهم بعرفة››. وبذلك لم يبق من أركان الدين ناقصاً إلا الحج، وإذ ورد عن النبي قوله: ‹‹بني الإسلام على خمس››، وكان المسلمون تشهدوا وصلوا وزكوا وصاموا وجاهدوا واعتمروا ولم يكونوا قد حجوا، فلما حجوا مع النبي أنزل الله عشية عرفة هذه الآية[769]. وكذا ما رجحه الطبري من معنى الآية، وهو أنه تعالى أفرد المسلمين بالحج إلى بيت الحرام وأجلى عنه المشركين[770].

3- إنه بمعنى إكمال الفرائض والحدود والأوامر والنواهي والحلال والحرام، كذلك الأدلة التي نصبت لجميع ما فيه حاجة من أمر الدين، فلا زيادة على ذلك بعد اليوم. لهذا قال جماعة إنه لم ينزل على النبي بعد هذه الآية شيء من الفرائض والتحليل والتحريم، وأن النبي لم يعش بعد نزولها إلا إحدى وثمانين ليلة[771]. لكن البعض نفى ذلك معتبراً أن هناك آيات من الأحكام نزلت بعد تلك الآية، كقوله تعالى: ((يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة))[772].

---

766 الكشاف، ج1، ص593.

767 محمد طاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية، 1984م، ج6، ص105.

768 روي أنه قد قرأها رسول الله فبكى عمر فقال له الرسول: ما يبكيك؟ فقال: أبكاني إنا كنا في زيادة من ديننا فأما إذ كمل فإنه لم يكمل شيء إلا نقص. فقال النبي (ص): صدقت (الجامع للقرطبي، ج6، ص61. وروح المعاني، ج6، ص60. وجامع البيان، ج6، ص97.

769 الجامع للقرطبي، ج6، ص61-63.

770 جامع البيان، ج6، ص80.

771 المصدر السابق، ج6، ص97.

772 المصدر نفسه، ج6، ص80.

4- إنه بمعنى التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين القياس وأصول الإجتهاد[773].

5- إنه بمعنى معرفة الله. أي: اليوم عرفتكم بنفسي وبأسمائي وصفاتي وأفعالي فاعرفوني[774].

6- بمعنى القبول والرضا بالمسلمين. أي: اليوم قبلتكم وكتبت رضائي عنكم لرضائي لدينكم[775].

7- بمعنى إكمال الدعاء. أي: اليوم أكملت لكم دعاءكم، أو استجبته لكم[776].

أما المقصود من إتمام النعمة الوارد في الآية فله الآخر عدد من التفاسير المختلفة كما يلي:

1- يقصد به خصوص فتح مكة[777].

2- أنه بمعنى إكمال أمر الدين والشرائع والأحكام وإظهار دين الإسلام بدخول مكة آمنين[778].

3- إنه بمعنى الإظهار على العدو.[779].

4- إنه عبارة عن نعمة النصر والأخوة وما نالوه من المغانم، ومن جملتها إكمال الدين، وإتمام النعمة هو خلوصها عن كل ما يخالطها من الحرج والتعب والخوف الذي كان المسلمون يلقونه قبل الفتح[780].

***

ويلاحظ أنه في جميع ما ذكرنا من تفاسير لا علاقة له بما نحن فيه. وكذا يمكن القول في ما جاء من تفاسير تخص قوله تعالى: ((ما فرطنا في الكتاب من شيء))[781]، إذ قال الطبري إن المقصود به هو: ما ضيعنا إثبات شيء منه. ونقل قول إبن عباس بأن معناه: ما تركنا شيئاً إلا قد كتبناه في أم الكتاب. وقال إبن زيد إن معناه: لم نغفل شيئاً، فما من شيء إلا وهو في الكتاب[782]. كما جاء في تفسير إبن كثير بأن المقصود هو أن الله يعلم الجميع فلا ينسى أحداً من رزقه وتدبيره، سواء كان برياً أو بحرياً[783]. وجاء في تفسير الإمام القاضي بأن المعنى هو أن الله تعالى نصّ على بعض الأحكام وأجمل القرآن في بعضها، وأحال على الأدلة في سائرها بقوله تعالى: ((ولو ردوه إلى الرسول والى أُولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم))[784]، فبين النبي (ص) ما أجمل الله في كتابه[785]. ومثل هذا ما ذكره الماوردي ونسبه إلى قول الجمهور، لكنه ذكر قولاً آخر وهو بمعنى ما فرطنا فيه بدخول خلل عليه، أو وجود نقص فيه[786]. وقريب من ذلك ما نراه في تفسير قوله تعالى: ((ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء))[787]. فقد فسّره الإمام القاضي بنفس تفسيره للآية السابقة كما عرفنا. وفسّره الأوزاعي بأنه تبيان لكل شيء بالسنة[788]. كما فسّره الطبري بأنه بيان لكل ما للناس إليه من حاجة

---

773 الكشاف، ج1، ص 593. وتفسير أبي سعود، ج2، ص8.

774 أحكام القرآن لابن العربي، ج2، ص551.

775 المصدر السابق، ص552.

776 المصدر نفسه، ص552.

777 تفسير أبي سعود، ج2، ص8.

778 الجامع للقرطبي، ج6، ص 62. والكشاف، ج1، ص593.

779 جامع البيان، ج6، ص81.

780 التحرير والتنوير، ج6، ص105-107.

781 الأنعام/38.

782 جامع البيان، ج7، ص188.

783 تفسير إبن كثير، ج2، ص131.

784 النساء/83.

785 البيان والتحصيل، ج17، ص13.

786 تفسير الماوردي، ج1، ص523.

787 النحل/89.

788 تفسير إبن كثير، ج2، ص582.

معرفة الحلال والحرام والثواب والعقاب. وجاء عن مجاهد بأن معناه مما أحل وحرم. وجاء عنه أيضاً بأنه ما أمر به وما نهى عنه. وكذا هو الحال عما جاء عن إبن جريج. وجاء عن إبن مسعود بأن معناه هو أن الله تعالى أنزل في هذا القرآن كل علم، وكل شيء بُيّن لنا فيه[789]. كما ذكر المرحوم الطباطبائي بأن القصد من الآية هو تبيان كل ما يرجع إلى أمر الهداية مما يحتاج إليه الناس في اهتدائهم من المعارف الحقيقية المتعلقة بالمبدأ والمعاد والأخلاق الفاضلة والشرائع الإلهية والقصص والمواعظ، فهو تبيان لذلك كله[790].

هكذا من الواضح أن معنى الآيات التي ذكرناها وبغض النظر عما ورد حولها من إختلاف في المعنى والفهم؛ قد تتسق في بداية النظر مع النزعة البيانية الحرفية، إذ لها دلالة على بيان مختلف الأمور في القرآن الكريم، ومنه الأحكام الشرعية، وقد يؤيد هذه النظرة الأولية ما جاء في قوله تعالى: ((فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول وأُولي الأمر منكم))[791]؛ مما يفترض تحقق البيان والوضوح. ومثل ذلك ما ورد في قوله تعالى: ((ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون))[792]، وهو ما أوهم الخوارج فضلّوا بتفسيرهم. وكذا ما جاء في الحديث: ‹‹إني تارك فيكم الثقلين ما أن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً؛ كتاب الله وعترتي أهل بيتي - وفي رواية: وسنتي - ››، مما يفترض هو الآخر أن فيهما الوضوح والكفاية وبالتالي لا بد من رد الأحكام اليهما على إطلاق. مع أنه لم يعد هناك شيء بيّن بحدود التفاصيل البيانية، فالكتاب مجمل وهو على إجماله مختلف حوله، والسنة أشد بكثير من ذلك؛ لا سيما وهي غير قطعية في الغالب، وهو ما يشكل الحجة الدامغة على أصحاب النزعة البيانية الصرفة. وعليه لا بد من توجيه ما مرّ من نصوص إلى معانٍ أخرى غير تلك التي كرستها النزعة البيانية المشار إليها. وقد إلتفت الفقهاء إلى ذلك؛ لا من حيث كثرة الملابسات الداعية إلى الإجتهاد والعمل بالظنون، بل وكذلك الإقرار بتناهي النصوص، وأنها لا تغطي جميع الحوادث إلا من حيث الإجتهاد والقياس في رد الفروع إلى الكليات، مثلما أكد على ذلك الشهرستاني والشاطبي[793]، وقد عدّ البعض أن ما هو متوفر من النصوص لا يبلغ عشر معشار أحكام الحوادث[794].

على هذا فإن ما جاء من نصوص وأحكام يعد كافياً من حيث المبادئ الأساسية، مع شيء من التطبيقات التي يعلم من خلالها الإتجاه الذي تريده الشريعة بفعل التفاعل مع مجريات الواقع. ففي هذه الحدود لا حاجة لذكر التفاصيل، لا سيما أن التفصيل لا يمكنه تغطية مساحة الواقع بأبعاده المكانية والزمانية. وبعبارة أخرى، إن البيان الذي أكد عليه الخطاب، كما في الذكر الحكيم، هو بيان تام لا غبش فيه من حيث الإجمال، إذ البيان - هنا - لا يتنافى مع الفهم المجمل. أما التفصيل فيمكن تحصيله عبر دراسة الواقع؛ ضمن عملية تستهدف تفكيك المجمل دون الخدش بالبيان.

الرد على الشبهة الرابعة

أما فيما يتعلق بشبهة نقص الشريعة وحاجتها للإكمال من قبل البشر على حساب ما وضعه صاحب الأمر جلّ وعلا، فالملاحظ أن شبيه هذه الشبهة يمكن أن يرد في عالم التكوين، من حيث أن إعمار الأرض دال على نقصها وأن الإنسان استطاع أن يفعل من البناء والإعمار ما لم يستطع أن

---

789 جامع البيان، ج14، ص161-162. كذلك: تفسير إبن كثير، ج2، ص582.

790 الميزان، ج14، ص324-325.

791 النساء/59.

792 المائدة/44.

793 الملل والنحل، ص86. والاعتصام، ج3، ص197-199.

794 أعلام الموقعين، ج1، ص 333. يعود هذا الرأي إلى الإمام الجويني الذي قال في (البرهان): إن معظم الشريعة صدرت عن الإجتهاد، والنصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة (إرشاد الفحول، ص313).

يفعله الباري تعالى، بما في ذلك الإنجازات الخاصة بتسديد حاجات البشر. فمن البيّن أن الإنسان تمكن من تحقيق إنجازات عظيمة الشأن والفائدة عبر تطوره التاريخي، ولا زال يمارس هذا الدور الخلاق من غير إنقطاع. فإكتشافاته وإختراعاته وإنجازاته المعرفية، وكذا تمكنه من ايجاد الحلول للكثير من المشاكل التي ظلت عالقة به منذ آلاف السنين؛ كل ذلك لم يأت بأمر خارج عن ذاته. أي أنه لم يتحقق بمعجزة إلهية أو بفعل موصى به. وعليه هل يصح أن يدّعى ويقال بأن عالم التكوين خُلق في الأصل ناقصاً حتى جاء الإنسان لإكمال ما لم يفعله الخالق، أو لم يستطع فعله؟ أو يدعى في المقابل ويقال بأن هذا العالم كامل، فليس في الإمكان أبدع مما كان، كما يقول فلاسفتنا القدماء، أو كما كان يقول معتزلة بغداد وبعض الإمامية الإثني عشرية بكمال الخلق وأنه أفضل صورة معطاة من قبل الباري، فلم ينحصر وجوب الأصلح عندهم في قضايا التكليف والمسائل الدينية، وإنما تعداها قبل ذلك إلى القول بوجوب الأصلح في أمور التكوين والخلق من العالم الدنيوي، كخلق العالم والإغداق بالنعم وما إلى ذلك[795]، كالذي أشرنا إليه في حلقة (النظام المعياري).

لا ضرورة تقتضي التردد بين هاتين الإجابتين، فكلاهما عليه من الإشكال ما يسقطه. فالقول الأخير يفنده ما استطاع أن يحققه الإنسان من انجاز في تحسين بعض زوايا الواقع وإن تضاءلت قياساً بإبداع الخالق، بل لا نسبة بينهما إلا كنسبة المتناهي إلى غير المتناهي، رغم أن من الممكن اصلاح هذه الفكرة كالذي تعرضنا إليه في بعض الدراسات الفلسفية المستقلة[796]. أما القول الأول فإنما يصح فيما لو كانت حركة الإنسان لم تجرِ طبقاً للمشيئة الإلهية وإرادتها، إذ لو اعتبرنا أن إعمار الأرض تمّ على يد الإنسان بتفويض إلهي، بما غُرز فيه من فطرة الطموح والقدرة؛ لما جاز القول بأنه استطاع أن يحقق ما لم يحققه الله تعالى. فالشبهة لا ترد إلا حينما يكون فعل الإنسان بمعزل عن المشيئة الإلهية. فالله سبحانه هو الذي إختار هذه السنة الكونية التي من شأنها دفع الإنسان إلى انجاز ما يصبو إليه من أهداف وطموحات، رغم أن تحقيق ذلك لا يتم إلا عبر سلسلة طويلة من تجارب الفشل والنجاح، بل وتقديم القرابين من الأضاحي ضمن مسلسل الصراع كما تفرضه الصيرورة التاريخية. وعليه صدقت نبوءة الملائكة حين تساءلت عن مغزى خلق البشر: ((قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء)). كما صدق المولى عز وجل حين أشار إلى ما خفي عنهم بقوله: ((إني أعلم ما لا تعلمون))[797]، استناداً إلى الأمانة التي حملها الإنسان كما في قوله تعالى: ((إنّا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً))[798]. وهو أمر يبعث على التفاؤل في إستشراف مستقبل ذي مغزى يتحقق فيه ما أراده الله تعالى من قوله السابق، بانتصار الإنسان على نفسه، أو تحوله، ليكون مصداق الآية الكريمة ((إن الأرض يرثها عبادي الصالحون))[799].

---

[795] جمال الدين يوسف الحلي: أنوار الملكوت في شرح الياقوت، إنتشارات الرضي ـ بيدار، إيران، الطبعة الثانية، ص156-157. وعثمان عبد الكريم: نظرية التكليف، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1391هـ ـ 1917م، ص 403.

[796] انظر: فلسفة الشر ونظرية عجز المادة الأصلية، ضمن موقعنا الالكتروني فلسفة العلم والفهم، تاريخ النشر: 11-1-2016م. وذلك عبر الرابط التالي:
http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=112

[797] البقرة/30.

[798] الاحزاب/72.

[799] الأنبياء/105. ونشير بهذا الصدد إلى الكلمة التي صدّرنا بها موقعنا الالكتروني (فلسفة العلم والفهم)، حيث جاء فيها: إن الإنسان هو الوحيد بين الكائنات الطبيعية يتصف بالمراهقة الذاتية والمرونة العجيبة، وهي مرونة توحي أنه يستعد لتحول أسمى، وقد يبادر بنفسه في خلق هذا التحول كما يخمّنه الفيزيائيون من ان المستقبل البعيد ربما يشهد صنع كائن جديد من البشر يكون بلا لحم ولا عظم ولا دم، وفقاً للتلاعب في الخريطة الجينية. فإذا كانت جميع الكائنات الطبيعية تندرج ضمن سن الطفولة دون بلوغ المراهقة، وانها جميعاً قد تم انتخابها وفقاً لعوامل بيئية وأخرى ميتافيزيقية أو مجهولة، وهو الحال الذي يصدق على الإنسان من وجهة نظر العلم الحالية، أي إنه نتاج الانتخاب

على أن نفس ما ذكرنا يمكن أن يجاب به على شبهة النقص في التشريع، ذلك أننا لو اعتبرنا التشريع جاء بثوابت تخص مقاصد الشرع ومكارم الأخلاق، وأنه أعطى صوراً مناسبة للأحكام الزمنية كعلاج لبعض صنوف الواقع؛ لما أعتبر ذلك من النقص طالما كانت الغاية هي الإسترشاد بتعاليم الوحي والواقع عبر التاريخ بما يفرضه عليه الزمن من جدل ثلاثي الأبعاد، وهو الجدل الخاص بكل من: الوحي والعقل والواقع. فمن حيث السنة التكوينية ليست هناك طريقة للتعلم أهم من الثالوث الجدلي للعقل الإنساني مع الواقع وعطاء الوحي. فهو مدرسة الإنسان الكبرى، والوعي بها يساعد على الإسراع بالجدل ومن ثم التخرج منها. مما يعني أن تغيرات الأحكام هي حقيقة تاريخية محتمة دون أن تتعدى المسار التكويني للسنن. وعليه لا يتصف التشريع – والحال هذه – بالنقص، بل العكس صحيح، وهو فيما لو بقي التشريع جامداً لا يستجيب لتطورات الواقع، ومثله فيما لو لم تكن هناك مقاصد وثوابت يُرتكن إليها في التشريع، أما مع وجود هذه الأركان فالتشريع ليس بناقص، بل له قابلية الشمول لمختلف الأحوال من الظروف والزمان والمكان.

الرد على الشبهة الخامسة

تظل لدينا الشبهة الأخيرة التي مفادها أن القول بمبدأ جواز تغيير الأحكام يبعث على الفوضى وتضارب الأحكام، كما يبعث على إتّباع الأهواء والمصالح الذاتية، وكذا تبرير الواقع حتى لو كان فاسداً، ووضع ما في الدين ما ليس منه. فالملاحظ أن هذه الشبهة تختلف عن غيرها في كونها ذات طبيعة تقنية أو عملية، فهي ليست معرفية مثل سابقاتها. لهذا فعلاجها يعتمد على طبيعة ما يُقدّم بصددها من مقترحات عملية. وأرى أن أفضل الوقاية من السقوط في براثن مفاد هذه الشبهة هو العمل المؤسسي المنبني على الإجتهاد الجماعي ضمن ضوابط العلم والتقوى.

كما لا بد من التفرقة في الأحكام بين ما هو قطعي وغير قطعي، شبيه بما كان عليه الأمر لدى السلف القدماء، إذ كان العديد منهم لا يحرم ولا يحلل إلا بنص صريح، وإنما يقول أكره واستحسن، وعلى ذلك كانت سيرة مالك بن أنس الذي يعقب على مثل قوله هذا بقبس من القرآن: ((إنْ نظنُّ إلا ظناً، وما نحن بمستيقنين))[800]. وجاء عنه أنه قال: ‹‹لم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا ولا أدركتُ أحداً أقتدي به يقول في شيء هذا حلال وهذا حرام››[801]. كما قال بعض السلف: ليتق

الطبيعي والدينامية الذاتية.. فإن ما بعد الإنسان شيء مختلف، إذ يتم انتخابه – وفقاً للتخمين السابق - بفعل تصميم هذا الكائن المراهق بالذات ((قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ)).. إن الأفعال الوحشية التي يمارسها البشر بعضهم للبعض الآخر، والتفنن في القتل وصناعة الموت، كل ذلك يدعو للإعتقاد بأن المسؤول عنها هو هذا الكائن المراهق (الأنا)، فهو البعد الدفين الذي تعتدي فيه أنفسنا على أنفسنا وإن لم يتحقق ذلك بأيدينا بالفعل، أو كنا الضحية أيضاً. فهو القاتل وهو المقتول، وقد يُعد القاتل مجاهداً والمقتول شهيداً، وكما يقول الحلاج: أنتم المجاهدون في سبيل الله وأنا الشهيد. ومن المفارقة – حقاً – أن يسقط رافعوا راية المقدس في أسفل درجات نكوص (الأنا)، فلا حجة لهم على غيرهم ولا هم من الشهداء على الناس، فعوض ان يكونوا أسمى خلق الله لحملهم راية هذا المقدس؛ أضحوا أسوء الخلق لخيانتهم الأمانة العظمى التي رفعوها. وهو ما يستدعي مراجعة الفهم الديني والبحث في بنيته التحتية عبر الحفر للوصول الى أبلغ طبقة ينبع منها توليد الفكر، ليس وفقاً لأركيولوجية فوكو، بل استناداً الى العلم الجديد: علم الطريقة. وإذا ما كان في العين نقطة عمياء لا تتجاوز حجمها، فإن في القلب دائرة سوء مظلمة تتسع في الجهل والضلالة بلا حدود.. وهي ما تميّز (الأنا) عن سائر المخلوقات. وهنا نسأل عما اذا كان من الممكن ان يكفّ هذا المراهق (الغريب - المألوف) عن المراهقة بالتحول إلى سن الرشد أم لا؟

[800] الجاثية/32. أعلام الموقعين، ج2، ص 44. وتاريخ المذاهب الإسلامية، ص407.

[801] القول السديد في كشف حقيقة التقليد، ص69.

أحدكم أن يقول أحلّ الله كذا وحرم كذا؛ خشية أن يقول الله له كذبت لم أحل كذا ولم أحرم كذا[802]. إذ جاء في قوله تعالى: ((قل أرأيتُم ما أنزلَ اللهُ لكم من رزقٍ فجعلتم منه حراماً وحلالاً، قل آللهُ أذنَ لكم أم على الله تفترون))[803]، وقوله: ((ولا تقولوا لما تَصفُ ألسِنتُكم الكذِبَ هذا حلالٌ وهذا حرامٌ لتفتروا على الله الكذبَ..))[804]. وبهذا يصح أن يكون القطعي متعلقاً بعناوين الحرمة والحلية. أما غير القطعي فينبغي أن يتخذ عناوين الرأي من المنع والكراهة، أو التجويز والإستحسان. لذلك جاء في صحيح مسلم في رواية عن النبي (ص) أنه إذا أمّر أميراً على جيش أو سرية أوصاه ومن معه، ومن ذلك جاء في وصيته: ‹‹وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا››[805]. ومثل ذلك ما روي عنه أنه أَذِنَ لسعد بن معاذ أن يحكم في شأن يهود بني قريظة بما يراه مناسباً[806]. وعلى هذه الشاكلة روي عن عمر بن الخطاب عن أبي وائل قال: أتانا كتاب عمر ونحن بخانقين: وفيه قوله: ‹‹وإذا حاصرتم حصناً فأرادوكم أن ينزلوا على حكم الله، فلا تنزلوا فإنكم لا تدرون أتصيبون فيهم حكم الله أم لا، ولكن أنزلوهم على حكمكم ثم اقضوا بعد فيهم بما شئتم››[807].

---

802 أعلام الموقعين، ج1، ص 39. والقول السديد في كشف حقيقة التقليد، ص69. كذلك: موسوعة الفقه الإسلامي المعروفة بموسوعة جمال عبد الناصر، يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ج17، ص242-243.

803 يونس/59.

804 النحل/116.

805 صحيح مسلم، حديث 1731. كذلك: أحكام أهل الذمة، ج1، ص4-5. وأعلام الموقعين، ج1، ص 39. والقول السديد في كشف حقيقة التقليد، ص68.

806 انظر حول ذلك المصادر التالية: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج4، ص294 و408. والأموال لابن سلام، ص63. والمستصفى، ج2، ص255. وعبد العلي الانصاري: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، وهو مطبوع في ذيل كتاب المستصفى، ج2، ص375. واعلام الموقعين، ج1، ص204.

807 الخراج لأبي يوسف، ص194 و 205. وانظر أيضاً: الإجتهاد والتقليد والإتباع والنظر.

المصادر

(أ)

إبن آدم القرشي، يحيى
الخراج، صححه وشرحه ووضع فهارسه أحمد محمد شاكر، دار المعرفة، بيروت، ضمن موسوعة الخراج، 1997م.

إبن الأزرق، أبو عبد الله
بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار، منشورات وزارة الاعلام، بغداد، 1977م.

إبن تيمية
الحسبة في الإسلام، تحقيق محمد زهري النجار، المؤسسة السعيدية، الرياض، 1980م.
القياس، ضمن القياس في الشرع الإسلامي، المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1357هـ.
الإيمان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ - 1983م.
مجموع فتاوى إبن تيمية، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، 1404هـ.
مجموع فتاوى ابن تيمية، ج12، فصل في مسألة تكفير أهل البدع والأهواء، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

إبن الجوزي
مناقب الإمام أحمد بن حنبل، مطبعة السعادة في مصر، الطبعة الأولى.
نواسخ القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت.
نزهة الأعين، دراسة وتحقيق محمد عبد الكريم الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1405هـ - 1985م.

إبن حزم الأندلسي

الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1406هـ - 1986م.
الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة السعادة في مصر، الطبعة الأولى، 1345هـ.
المحلى، تصحيح محمد خليل هراس، مطبعة الإمام في القلعة بمصر.

إبن الحسين المكي، محمد علي
تهذيب الفروق، وهو مطبوع في هامش كتاب الفروق للقرافي، نشر عالم الكتب، بيروت.

إبن خلدون
تاريخ إبن خلدون، الطبعة الثالثة، المكتبة المدرسية ودار الكتاب اللبناني، 1967م.
المقدمة، دار الهلال، بيروت، 1986م.

إبن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد
الإستخراج لأحكام الخراج، صححه وعلق عليه عبد الله الصديق، دار المعرفة، بيروت، ضمن موسوعة الخراج، 1997م.

إبن رشد (الجد)
البيان والتحصيل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1404هـ - 1984م.

إبن رشد (الحفيد)
بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، الطبعة السابعة، 1405هـ - 1985م.
فصل المقال، تقديم وتعليق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1961م.

إبن سلام، أبو عبيد القاسم
الأموال، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، الطبعة الأولى، 1981م.

إبن سينا
البرهان، تحقيق أبي العلا عفيفي.

إبن شاهين، عمر بن أحمد
الناسخ والمنسوخ من الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ - 1992م.

إبن عابدين
نشر العرف، ضمن مجموعة رسائل إبن عابدين (لم يكتب عنها شيء).
رد المختار على الدر المختار (طبعة قديمة لم يكتب عنها شيء).

إبن عاشور، محمد طاهر
تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية، 1984م.
مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الاردن، الطبعة الثانية، 1421هـ - 2001م.

إبن عبد ربه
العقد الفريد، تحقيق عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1404هـ - 1983م.

إبن العربي، أبو بكر
أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت.
العواصم من القواصم، تحقيق وتعليق محب الدين الخطيب، طبعة الرياض، 1404هـ - 1984م.

إبن فرج القرطبي، عبد الله محمد
ـ أقضية رسول الله، مطابع قطر الوطنية.

إبن قتيبة
تأويل مختلف الحديث، مطبعة كردستان العلمية في مصر، الطبعة الأولى، 1326هـ.

إبن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي
المغني، مكتبة الرياض الحديثة، السعودية.

إبن القيم الجوزية
أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدّم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف، دار الجبل في بيروت، 1937م.
زاد المعاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1401هـ - 1981م.
الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مراجعة وتصحيح أحمد عبد الحليم العسكري، دار الفكر، بيروت.
أحكام أهل الذمة، حققه وعلق حواشيه صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، 1401هـ - 1981م.
إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، عن مكتبة ويكي مصدر الإلكترونية http://ar.wikisource.org.

إبن كثير
تفسير القرآن العظيم، دار القلم في بيروت، الطبعة الأولى.

إبن ماجة
سنن إبن ماجة، تحقيق وتعليق وفهرسة محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، 1327هـ - 1952م.

إبن منظور
لسان العرب، عن موقع الباحث العربي الإلكتروني http://www.baheth.info

إبن هشام البصري
سيرة إبن هشام، مكتبة المشكاة الإسلامية الإلكترونية.

إبن الهمام الحنفي، محمد بن عبد الواحد

فتح القدير، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأولى، 1389هـ - 1907م.

أبو زهرة
أبو حنيفة، دار الفكر العربي، 1977م.
تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي.
الأحوال الشخصية، الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة.

أبو زيد، نصر حامد
مفهوم النص، نشر المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1990م.

ابو السعود العمادي
تفسير أبي السعود، دار الفكر.

أبو شريعة، اسماعيل
نظرية الحرب في الشريعة الإسلامية، مكتبة الفلاح، الطبعة الأولى، 1403هـ - 1981م.

أبو يوسف
الخراج، دار بو سلامة، تونس، 1984م.
إختلاف أبي حنيفة وإبن أبي ليلى، صححه وعلق عليه أبو الوفا الأفغاني، مطبعة الوفاء، الطبعة الأولى، 1357هـ.

أركون، محمد
الفكر الإسلامي/ نقد وإجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1990م.

أرنولد، توماس
الدعوة إلى الإسلام، ترجمة وتعلق حسن ابراهيم حسين وعبد المجيد عابدين واسماعيل النحراوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1957م.

اسماعيل، شعبان محمد
نظرية النسخ في الشرائع السماوية، طبع في مطابع الدجوى في القاهرة.

الأشعري، أبو الحسن
اللمع، مطبعة مصر، 1955م.
رسالة في إستحسان الخوض في علم الكلام، طبع مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند، الطبعة الثانية، 1344هـ.
الإبانة عن أصول الديانة، دار الكتاب العربي في بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م.

الأشقر، محمد سليمان
أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة الأولى، 1398هـ - 1987م.

أغروس
العلم في منظوره الجديد، بمعية جورج ستانسيو، ترجمة كمال خلايلي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 134، 1989م.

الأفغاني، جمال الدين
العروة الوثقى، مع محمد عبده، إعداد وتقديم هادي خسروشاهي، نشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، 1417هـ.

إقبال، محمد
تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة في القاهرة، الطبعة الثانية، 1968م.

الآلوسي
روح المعاني، دار الفكر، بيروت، 1408هـ - 1987م.

الآمدي، سيف الدين علي

الإحكام في أصول الأحكام، كتب هوامشه إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى، 1405 هـ - 1985م.

أمين، أحمد
يوم الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1952م، ص43-45.
الإجتهاد في نظر الإسلام، رسالة الإسلام، 1307هـ - 1951م.

أمين، قاسم
الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1989م.

الأنصاري، مرتضى
فرائد الأصول، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1411هـ.

اوملیل، علي
في شرعية الخلاف، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الطبعة الأولى، 1919م.

أومنيس، رولان
فلسفة الكوانتم، ترجمة أحمد فؤاد باشا ويمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 350، الكويت، 2008م.

ايلاريونوف
جدل اينشتاين ـ بوهر، ضمن كتاب: اينشتاين والقضايا الفلسفية لفيزياء القرن العشرين، لمجموعة من الباحثين، ترجمة ثامر الصفار، الاهالي للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الاولى، 1990م، عن مكتبة المصطفى الالكترونية www.al-mostafa.com .

(ب)

البخاري

صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت، 1401هـ - 1891م.

البشري، طارق
المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1987م.
حول العروبة والإسلام، ورقة عمل، ضمن ندوة الحوار القومي ـ الديني، نشر مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، الطبعة الأولى، 1989م.

البصري، أبو حسين المعتزلي
المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، دمشق، 1964- 1965م.

البلاذري، أبو الحسن
فتوح البلدان، مراجعة وتعليق رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ - 1983م.

بلانشي، روبير
الإستقراء العلمي والقواعد الطبيعية، ترجمة محمود اليعقوبي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 1423هـ - 2003م، عن المنتدى الإلكتروني ليبيا للجميع: www.libyaforall.com.

البهي، محمد
الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة العاشرة.

البيانوني، محمد أبو الفتح
دراسات في الإختلافات الفقهية، مكتبة الهدى، حلب، الطبعة الأولى، 1395هـ – 1975م.

بيكون، فرنسيس

الاورجانون الجديد، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013م.

(ت)

الترابي، حسن عبد الله
فقه المرحلة والإنتقال من المبادئ إلى البرامج، في حوار مع حسن عبد الله الترابي، ضمن فقه الدعوة (سلسلة كتاب الأمة)، مؤسسة الخليج للنشر، الطبعة الأولى، 1408هـ.

التركي، عبد الله بن عبد المحسن
أصول مذهب الإمام أحمد، مكتبة الرياض الحديثة، الطبعة الثانية، 1397هـ - 1977م.

التيراهي، سعيد الرحمن
الحبل المتين في اتباع السلف الصالحين، مكتبة ايشيق، استانبول، 1400هـ - 1980م.

(ج)

الجابري، محمد عابد
حول الحوار القومي - الديني، ورقة عمل، ضمن ندوة الحوار القومي - الديني (انظر: البشري).

الجزيري، عبد الرحمن
الفقه على المذاهب الأربعة، مطبعة الإرشاد، الطبعة الأولى، 1354هـ - 1935م.

الجصاص، أحمد بن علي الرازي
الفصول في الأصول، دراسة وتحقيق عجيل جاسم النمشي، عن موقع الحوزة الإلكتروني http://www.alhawzaonline.com

الجناتي، محمد إبراهيم
الإجتهاد في الشريعة الإسلامية وعصر الإستخدام الشامل، مجلة التوحيد، العدد 67، 1416هـ - 1995م.

جوهري، طنطاوي
الجواهر في تفسير القرآن الكريم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده، مصر، 1341هـ، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية http://www.al-mostafa.com

(ح)

حبيب، كمال السعيد
الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، 2002م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني http://www.4shared.com

الحداد، الطاهر
امرأتنا في الشريعة والمجتمع، عن مكتبة الموقع الإلكتروني www.4shared.com.

الحراني، أحمد بن حمدان الحنبلي
صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، خرّج أحاديثه وعلق عليه محمد ناصر الدين الالباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1404هـ - 1984م.

حسن، محمد صديق
نيل المرام من تفسير آيات الأحكام، مكتبة المدني، جدة، 1399هـ - 1997م.

الحسني العلمي، عيسى بن علي
النوازل، تحقيق المجلس العلمي بفاس، مطبعة فضالة ـ المحمدية، المغرب، 1403هـ - 1983م.

الحطاب، محمد بن عبد الرحمن المغربي
مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1398هـ - 1987م.

الحلي، جمال الدين يوسف بن المطهر
أنوار الملكوت في شرح الياقوت، إنتشارات الرضي - بيدار، إيران، الطبعة الثانية.
مبادئ الوصول، ضمن: نصوص الدراسة في الحوزة العلمية، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م.

الحلي، نجم الدين
شرائع الإسلام، مطبعة الاداب، النجف، الطبعة الأولى، 1389هـ - 1969م.

الحكيم، محمد تقي
الأصول العامة للفقه المقارن، دار الاندلس، بيروت، الطبعة الأولى، 1963م.

حماده، عباس متولي
أصول الفقه، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1385هـ - 1965م.

الحمزاوي، محمد رشاد
المعجم العربي.

حميد الله، محمد
مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، بيروت، الطبعة السادسة، 1987م.

حنفي، حسن

من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير ـ المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1988م.
مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1412هـ - 1992م.
من النص الى الواقع، ج1 (تكوين النص)، دار المدار الإسلامي.
من النص إلى الواقع، ج2 (بنية النص)، مكتبة الكتب العربية الإلكترونية www.kotobarabia.com، عن مكتبة الموقع الإلكتروني www.4shared.com

حوراني، البرت
الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار، الطبعة الرابعة، 1986م.

الحيدري، كمال
مرتكزات أساسية في الفكر الأصولي، قضايا إسلامية، العدد 3، 1417هـ - 1996م.

(خ)

الخراساني، محمد كاظم
كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين في قم، الطبعة الأولى، 1412هـ.

خلاف، عبد الوهاب
مصادر التشريع في ما لا نص فيه، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، 1907م.
علم أصول الفقه، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، 1397هـ - 1977م.

الخوانساري، محمد باقر
روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1991م.

الخوئي، أبو القاسم
البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1394هـ - 1947م.

الخياط، عبد العزيز
نظرية العرف، مكتبة الأقصى، عمّان، 1397هـ - 1977م.

(د)

دراز، محمد عبد الله
مدخل إلى القرآن الكريم، دار القلم، الكويت، 1400هـ - 1980م.
النبأ العظيم، دار القلم، الكويت، الطبعة الخامسة، 1400هـ - 1980م.

دهلوي، الشاه ولي الله
المسْوى شرح الموطأ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ - 1983م.

الدوري، عبد العزيز
ملاحظات حول الحوار القومي الديني، ورقة عمل، ضمن ندوة الحوار القومي ـ الديني (انظر: البشري).

ديكنسون، جون
العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث، ترجمة شعبة الترجمة باليونسكو، سلسلة عالم المعرفة (112)، 1407هـ - 1987م.

(ذ)

الذهبي، محمد حسين
التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة الثانية، 1396هـ -1976م.

(ر)

الرازي، فخر الدين
التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، طهران، الطبعة الثانية.
أصول الدين، راجعه وقدّم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، 1404هـ - 1984م.
مسائل الرازي في غرائب آي التنزيل

رسل، برتراند
الدين والعلم، ترجمة رمسيس عوض، دار الهلال، ص71-72، عن مكتبة الموقع الالكتروني www.4share.com .

رشيد رضا، محمد
تاريخ الإمام محمد عبده، مطبعة المنار، مصر، الطبعة الأولى، 1350هـ - 1931م.
تفسير المنار، دار الفكر، الطبعة الثانية.

الرويشد
قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، مكتبة عيسى البابي وشركاه.

(ز)

الزحيلي، وهبه
آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق.
الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 1405هـ - 1985م.

الزرقاء، مصطفى
الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، دار الفكر، الطبعة السابعة.
عقد التأمين، مطبعة جامعة دمشق، 1962م.

الزركشي، بدر الدين
البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية.
البحر المحيط، عن شبكة المشكاة الإلكترونية www.almeshkat.net

الزمخشري
الكشاف، دار المعرفة ببيروت.

زيدان، عبد الكريم
المفصل في أحكام المرأة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1413هـ - 1993م.
أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مؤسسة الرسالة، بغداد، الطبعة الثانية، 1396هـ - 1967م.

عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعي
نصب الراية لأحاديث الهداية، دار الحديث، مصر، 1357هـ، عن الموقع الإلكتروني http://www.islamport.com

(س)

السباعي، مصطفى
السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1402هـ - 1982م.

ستانسيو
العلم في منظوره الجديد، بمعية روبرت أغروس (انظر: أغروس).

السرخسي، شمس الدين
المبسوط، مطبعة السعادة، مصر، 1324هـ.

السعدي، عبد الرحمن الناصر

المختارات الجلية من المسائل الفقهية، نشر الرئاسة العامة لادارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، الطبعة الثانية، 1405هـ.

السنهوري، عبد الرزاق
مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

السيد سابق
فقه السنة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الرابعة، 1403هـ - 1983م.

السيوري، مقداد بن عبد الله
كنز العرفان في فقه القرآن، المكتبة المرتضوية، طهران، 1984هـ.

السيوطي
الحاوي للفتاوى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1402هـ - 1982م.
الإتقان في علوم القرآن، دار إبن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م.
الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار إحياء الكتب العربية.
الإكليل في استنباط الدليل، دار الكتب العلمية، بيروت.

(ش)

الشاطبي
الاعتصام، دار الكتب الخديوية في مصر، تقديم محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، 1913م.
الموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة في بيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ - 1957م.

الشافعي
الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث في القاهرة، الطبعة الثانية، 1997م.
الأم، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ - 1983م.

شرف الدين، صدر الدين
اختصاص الفقيه، قضايا إسلامية، عدد5.

شمس الدين، محمد مهدي
حوار مع الشيخ شمس الدين، قضايا إسلامية، العدد الخامس، 1418هـ - 1997م.
حوار مع الشيخ شمس الدين في : الإجتهاد والحياة، حوار واعداد محمد الحسيني، نشر مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الثانية، 1417هـ - 1997م.

الشنقيطي، محمد أمين
ـ القول السديد في كشف حقيقة التقليد، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م.

الشهرستاني، عبد الكريم.
الملل والنحل، عرض وتعريف حسين جمعة، الطبعة الأولى، دار دانية للنشر، 1990م.

الشوكاني، محمد بن علي
فتح القدير، دار الفكر، 1401هـ - 1981م.
نيل الأوطار، دار الجيل، بيروت، 1937م.
إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من الأصول، دار الفكر.

الشيباني، محمد بن الحسن
الحجة على أهل المدينة، رتب أصوله وعلق عليه مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة، 1403هـ - 1983م.

الشيرازي، أبو إسحاق
التبصرة في أصول الفقه، شرحه وحققه محمد حسن هنيتو، دار الفكر بدمشق، 1400هـ - 1980م.

الشيرازي، ناصر مكارم
الأمثل في تفسير كلام الله المنزل، عن شبكة السراج الإلكترونية www.alseraj.net/maktaba

(ص)

الصالح، صبحي
نهج البلاغة، ضبط نصّه وإبتكر فهارسه صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة في قم، الطبعة الخامسة، 1412هـ.

الصدر، محمد باقر
إقتصادنا، دار التعارف، بيروت، الطبعة الحادية عشرة، 1399هـ - 1997م.
المدرسة القرانية، أو التفسير الموضوعي للقرآن، عن موقع رافد الإلكتروني: http://www.rafed.net/books
الإتجاهات المستقبلية لحركة الإجتهاد، عن الموقع الإلكتروني: http://u-of-islam.net/uofislam/behoth

الصدوق، أبو جعفر القمي
التوحيد، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم.
علل الشرائع، مؤسسة الاعلمي، الطبعة الأولى، 1408هـ - 988م.

الصعيدي، عبد المتعال
رأي في آية من آيات القتال، رسالة الإسلام، ج9، مؤسسة الطبع والنشر في الاستانة الرضوية، 1411هـ - 1991م.

(ط)

الطباطبائي، محمد حسين
الميزان في تفسير القرآن، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم.

مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، تعريب خالد توفيق، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، 1415هـ.

الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن
مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1995م.

الطبري
تاريخ الطبري، مؤسسة الاعلمي، بيروت.
جامع البيان، دار الفكر، بيروت، 1405هـ - 1984م.

الطوسي، أبو جعفر
التبيان في تفسير القرآن، مقدمة المحقق آغا بزرك الطهراني، دار إحياء التراث العربي ببيروت.
المبسوط في فقه الإمامية، تصحيح وتعليق محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية، ايران، الطبعة الثانية، 1387هـ.
النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، تقديم آغا بزرك طهراني، انتشارات قدس محمدي في قم.
تهذيب الأحكام، حققه وعلق عليه حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران.

الطوفي، نجم الدين
رسالة في رعاية المصلحة، نشرت خلف مصادر التشريع في ما لا نص فيه، لعبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، 1907م.

(ع)

العالم، يوسف حامد
المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، اميريكا، الطبعة الأولى، 1412هـ - 1991م.

العاملي، الحر
وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، 1410هـ.

العاملي، حسن بن زين الدين
معالم الدين وملاذ المجتهدين، إخراج وتحقيق وتعليق عبد الحسين محمد علي بقال، منشورات مكتبة الداوري في قم.

عبد اللطيف المدرس، محمد محروس
مشايخ بلخ من الحنفية، الدار العربية للطباعة، بغداد.

عبد الكريم، خليل
الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1990م.

عبده، محمد
العروة الوثقى، مع جمال الدين الافغاني (انظر: الأفغاني).
الأعمال الكاملة لمحمد عبده، حققها وقدّم لها محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1980م.

عثمان، عبد الكريم
نظرية التكليف، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1391هـ - 1917م.

العروي، عبد الله
مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1992م.

العسقلاني، إبن حجر
بلوغ المرام، دار الدعوة، استانبول، 1406هـ - 1986م.
فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، 1408هـ - 1988م.

العسكري، مرتضى

القرآن الكريم وروايات المدرستين/الكتاب الثاني، شركة التوحيد للنشر، الطبعة الأولى، 1417هـ - 1996م.

علي، جواد
المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، مكتبة المشكاة الإسلامية الإلكترونية.

العلي، صالح أحمد
دراسات في تطور الحركة الفكرية في صدر الإسلام، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1983م.

عمارة، محمد
هل يجوز الإجتهاد.. مع وجود النص؟!، منبر الحوار، عدد 13، 1410هـ - 1989م.

عمر، أحمد مختار
معجم القراءات القرآنية، مع عبد العالم سالم مكرم، جامعة الكويت، الطبعة الأولى، 1982م.

عودة، عبد القادر
التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار التراث، القاهرة.

(غ)

الغزالي، أبو حامد
المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية في مصر، الطبعة الأولى، 1322هـ.
جواهر القرآن، دار الآفاق الجديدة في بيروت، الطبعة الرابعة، 1979م.

الغزالي، محمد
دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م.

فقه الدعوة ومشكلة الدعاة، في حوار مع الشيخ الغزالي، ضمن فقه الدعوة (سلسلة كتاب الأمة) مؤسسة الخليج، 1408هـ.
تطبيق الشريعة حل لأزمة الاستعمار التشريعي في بلادنا، منبر الحوار، العدد 13، 1410هـ - 1989م.

(ف)

الفارابي
السياسة المدنية، تحقيق وتقديم وتعليق فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، 1964م.

فرانك، فيليب
فلسفة العلم، ترجمة علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1983م.

الفيلالي، مصطفى
الصحوة الدينية الإسلامية: خصائصها، أقوالها، مستقبلها، ضمن ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1989م.

فضل الله، محمد حسين
حوار مع السيد محمد حسين فضل الله، مجلة قضايا إسلامية، عدد4.

(ق)

قاسم، قاسم عبده
أهل الذمة في مصر العصور الوسطى، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1997م.

القرافي، العباس أحمد بن ادريس
الفروق، نشر عالم الكتب، بيروت.

القرطبي
الجامع لأحكام القرآن، دار الكاتب العربي، مصر، الطبعة الثالثة، 1387هـ - 1967م.

القرضاوي، يوسف
ظاهرة الغلو في التكفير، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1411هـ - 1990م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com
وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية والشبهات التي تثار حول تطبيقها، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1404هـ - 1984م.
عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1406هـ - 1985م.
فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1397هـ - 1977م.
الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف (سلسلة كتاب الأمة)، مطابع الدوحة الحديثة، الطبعة الثالثة، 1402هـ.
الإجتهاد والتجديد بين الضوابط الشرعية والحاجات المعاصرة، حوار مع القرضاوي انجزه عمر عبيد حسنه، ضمن فقه الدعوة (سلسلة كتاب الأمة)، مؤسسة الخليج للنشر، الطبعة الأولى، 1408هـ.

القمي، أبو القاسم
قوانين الأصول، طبعة حجرية قديمة.

القيصري، داود بن محمود
مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات انوار الهدى، الطبعة الاولى، 1416هـ، ج2، ص434-435.

(ك)

الكاساني، أبو بكر بن مسعود

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1402هـ - 1982م.

كاشف الغطاء، محمد حسين
أصل الشيعة وأصولها، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، الطبعة السادسة.

الكتاني، عبد الحي
نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية، دار الكتاب العربي، بيروت.

الكليني
الأصول من الكافي، دار الكتب الإسلامية في طهران، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، الطبعة الثالثة، 1388هـ.

كنط، عمانوئيل
نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

الكوثري، محمد زاهد
فقه أهل العراق وحديثهم (لم تذكر ارقام صفحاته)، عن: شبكة الرازي الإلكترونية www.al-razi.net

(ل)

لجنة من فقهاء الخلافة العثمانية

مجلة الأحكام العدلية، شبكة المشكاة الإلكترونية.

(م)

مالك
الموطأ، رواية القعنبي، تحقيق عبد الحفيظ منصور، شركة الشروق للنشر، الكويت.

الماوردي، علي بن محمد البصري البغدادي
الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م.
النكت والعيون (تفسير الماوردي)، طبعة مطابع مقهوي، الكويت، الطبعة الأولى، 1402هـ - 1982م.

متز، آدم
الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، تعريب محمد عبد الهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر، 1405هـ - 1986م.

مجاهد
تفسير مجاهد، قدّم وحقق وعلق حواشيه عبد الرحمن طاهر بن محمد السورتي، المنشورات العلمية في بيروت.

المجلس الأعلى للشئون الإسلامية
موسوعة الفقه الإسلامي المعروفة بموسوعة جمال عبد الناصر، يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة.

محمد، يحيى
منطق فهم النص، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2010م.
الإجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، 2010م.
نقد العقل العربي في الميزان، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2009م.
فهم الدين والواقع، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2011م.

مدخل إلى فهم الإسلام، مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 2012م.
العقل والبيان والإشكاليات الدينية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2010م.
مشكلة الحديث، دار أفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية، 2014م.
الفلسفة والعرفان والاشكاليات الدينية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2008م.
الإستقراء والمنطق الذاتي، دار أفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية، 2014م.
القطيعة بين المثقف والفقيه، دار أفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية، 2013م.
الأسس المنطقية للإستقراء بحث وتعليق، طبعة نمونة، قم، 1985م.
دور اللاشعور في الحياة، طبعة نمونة، قم، 1985م.
المهمل والمجهول في فكر السيد الصدر، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 11-12، 2000م.
فهم النص ومعايير التحقيق، مجلة المنهاج، عدد 55، 2009م.

مدكور، محمد سلام
مناهج الإجتهاد في الإسلام، نشر جامعة الكويت، 1977م.

المدني، محمد محمد
أسباب الإختلاف بين المذاهب الإسلامية، رسالة الإسلام، ج9، مؤسسة الطبع والنشر في الاستانة الرضوية.

المرتضى، الشريف علم الهدى
رسائل الشريف المرتضى، اعداد مهدي رجائي، تقديم واشراف أحمد الحسيني، نشر دار القرآن الكريم في قم، 1405هـ.

المسعودي، علي بن الحسين بن علي
مروج الذهب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت.

مسكويه، أبو علي
الهوامل والشوامل سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1422 هـ - 2001م، عن مكتبة المشكاة الإلكترونية.

مسلم
صحيح مسلم، دار إحياء الكتب العربية، تحقيق وتعليق وفهرسة محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، 1347هـ - 1955م.

مطهري، مرتضى
نظام حقوق المرأة في الإسلام، مؤسسة الاعلام الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1405هـ - 1985م.
الإجتهاد في الإسلام، دار التعارف ـ دار الرسول الأكرم.
مبدأ الإجتهاد في الإسلام، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة في طهران، الطبعة الأولى، 1047هـ.
حق العقل في الإجتهاد.
العدل الإلهي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، 1416هـ.
نظام حقوق المرأة في الإسلام، مؤسسة الاعلام الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1405هـ – 1985م.

المظفر، محمد رضا
أصول الفقه، دار النعمان، النجف، الطبعة الثانية، 1386هـ - 1966م.

مغنية، محمد جواد
فقه الإمام جعفر الصادق، انتشارات قدس محمدي في قم.
أصول الإثبات في الفقه الجعفري، دار العلم للملايين في بيروت، الطبعة الأولى، 1964م.
الإجتهاد في نظر الإسلام، رسالة الإسلام، ج4، مؤسسة الطبع والنشر في الاستانة الرضوية.

المفيد، أبو عبد الله محمد العكبري
المقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، الطبعة الثانية، 1410هـ.
أوائل المقالات، دار المفيد، الطبعة الثانية، 1414هـ - 1993م.

المقريزي
الخطط، مطبعة النيل، مصر، 1326هـ.

منتصر، خالد
وهم الإعجاز العلمي، دار العين للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005م.

منتظري، حسين علي
دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، نشر المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ايران، الطبعة الثانية، 1409هـ.

(ن)

النائيني، محمد حسين
تنبيه الامة وتنزيه الملة، تعريب صالح الجعفري، نُشرت ترجمة الكتاب في: مجلة الغدير، عدد 10-11، 1990م.

ناصر، محمد علي
مصادر الأحكام الإجتهادية، رسالة الإسلام، ج4، مؤسسة الطبع والنشر في الاستانة الرضوية.

الناصري، أبو العباس أحمد
الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر الناصري/ محمد الناصري، الدار البيضاء، 1418هـ - 1997م، عن المكتبة الشاملة الإلكترونية http://www.shamela.ws

النجدي، أحمد بن محمد تميمي

الفواكه العديدة في المسائل المفيدة، منشورات المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1380هـ - 1960م.

النجفي، محمد حسن
جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1367هـ.ش.

النحاس، أبو جعفر
الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، نشر مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1407هـ - 1986م.

النشار، علي سامي
نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1977م.

(هـ)

الهراسي
أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى، 1403هـ - 1983م.

الهمذاني، أبو بكر محمد بن موسى
الإعتبار في الناسخ والمنسوخ من الاثار، نشر وتعليق وتصحيح راتب حاكمي، مطبعة الاندلس، حمص، الطبعة الأولى، 1386هـ - 1966م.

(و)

الواحدي النيسابوري
أسباب النزول، نشر مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1388هـ - 1968م.

الوحيد البهبهاني، محمد باقر
الفوائد الحائرية، نشر مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1415هـ.

وقيدي، محمد
الابستمولوجيا التكوينية للعلوم، دار افريقيا الشرق، المغرب، 2010م.

(ي)

ياغي، اسماعيل احمد
الدولة العثمانية في التاريخ الإسلامي الحديث، مكتبة العبيكان، عن الموقع الإلكتروني http://www.4shared.com

ياقوت الحموي
معجم البلدان، دار بيروت ـ دار صادر، 1957م.

المصادر الاجنبية

Cohen, L. Jonathan, An Introduction To The Philosophy of Induction and Probability, Oxford university press, New .york, 1989

Hemple, carl G. Philosophy of Natural Science, 1996, .current printing 1987, USA
Lakatos, Imre, The methodology of scientific reserch programmes, philosiphical papers, volume1, editted by Jhon Worrall and Gregery Currie, first published 1978, .reprinted 1984, cambridge university press

Nagel, Ernest, The structure of science, First published in .1961, printed in USA, 1979

Russell, B. Human Knowledge, first published in 1948,

.Sixth Impression, London, 1976