

بِحَمْدِ اللَّهِ

# نحو فقه جديد

الجزء الثالث

رقم الإيداع: ١٦٣٣٣ لسنة ١٩٩٩م

## مُتَكَلِّمًا

هذا هو الجزء الثالث من «نحو فقه جديد» وقد جاء أكبر حجماً وأكثر إسهاباً من الجزئين السابقين على غير تعمد منا، مراعاة لما لمسناه من رغبة البعض في إيراد الشواهد، والحرص على الرد سلفاً على ما سيثيرونه من اعتراضات - ولأنه أيضاً - الجزء الأخير، وعليه أن يستوعب ما لم يستوعبه الجزآن السابقان.

### عود على بدء:

من الخير لكي يبدأ القارئ على بينة أن نذكره - في كلمات - بما تضمنه الجزآن السابقان، فقد عنيانا في الفصول الأربعة التي تضمنها الجزء الأول تحت عنوان «منطلقات ومفاهيم» بأن نعرض رؤية جديدة لأربعة مفاهيم هي «البراءة الأصلية ودائرة الحرام والحلال» والفكرة في هذا الفصل هي أن الإسلام يفترض الحل أصلاً ما لم ينشأ تحريم، فالأصل هو البراءة.. والتحریم استثناء لا يقبل إلا بنص صريح لا يحتمل تأويلاً من القرآن الكريم كما ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء، ولاحظ الفصل أن تضخم الفقه التقليدي قد قلب الآية، بحيث أصبح المسلم يتردد في عمل أي شيء حتى يستفتي فيه.. وميَّز الفصل الثاني «ما بين العقيدة والشريعة والفقه»، ووضع عوامل الاتصال والانفصال بينهما وانعكاسات ذلك على التعامل مع كل منهما، وأعاد الفصل الثالث «النشأة التاريخية لظهور وتضخم فقه العبادات» إلى سياسة الحكام الذين اضطهدوا الفقهاء بحيث انحصر مجال نشاطهم في العبادات، وأخيراً ففي الفصل الرابع «الاجتهاد هذا المعلوم المجهول» عرض بعض لمحات عن الموضوع.

وهذه الفصول الأربعة هي الباب الأول من الجزء الأول.. أما الباب الثاني فقد عالج موضوع «فهم الخطاب القرآني»، ففي الفصل الخامس تحدث عن «فهم

الخطاب القرآني أيام الرسول ﷺ « عندما كان المشركون يؤمنون لسماعهم القرآن من  
فم الرسول، وعندما «فتحت المدينة بالقرآن».

ويتابع الفصل السادس «فهم الخطاب القرآني» بعد المرحلة النبوية حتى الفترة  
المعاصرة بما في ذلك ظهور التفاسير والبحث عن إعجاز القرآن والمفسرون القدامى  
والمحدثون، ويختتم الباب بفصل مسهب عن «فهم الخطاب القرآني كما يجب أن  
يكون» يتضمن تحليلاً دقيقاً لطبيعة القرآن كمعجزة للإسلام وأن ذلك جعل إعجازه  
يقوم على التصوير الفني والنظم الموسيقي والمعالجة السيكلوجية للنفس الإنسانية  
وتوجيهها وجهة القيم والمثل، ولعل إضافة الفصل هي إبراز الطبيعة الفنية للقرآن  
الكريم وأهم عناصرها موسيقية النظم.

أما الجزء الثاني فقد خصص بأجمعه للسنة باعتبارها «مادة» الفقه، وفي القسم  
التقريبي للكتاب «السنة في الفقه التقليدي» عالج الفصل الأول «التطورات تجعل  
السنة حديثاً وتدفع بها إلى الصدارة»، وينتقل في الفصل الثاني إلى «السنة بين  
المتحفظين عليها والمستلمين بها قديماً وحديثاً»، وعرض الفصل الثالث لظاهرة بارزة  
في تطور الحديث هي «من التشدد إلى الترخص»، كما عرض لظاهرة أخرى في  
الفصل الرابع تحت عنوان «من مفارقات المحدثين»، هذه الظاهرة هي أن الأحاديث  
المزعوم تواترها تكاد تكون لا أصل لها!!

وفي القسم الثاني الذي يحمل عنوان «السنة في الفقه الجديد» يتحدث في  
الفصل الخامس عن تكييف جديد للسنة غير التكييف التقليدي، وناقش في الفصل  
السادس «الرسول والبلاغ المبين» وتوصل إلى نظرية «الوحي السني» الذي وإن كان  
وحياً إلا أنه يقل عن الوحي القرآني ومن ثم فإنه لا يكون له «تأبيد» القرآن.

وبعرض الفصل السابع اثنى عشر معياراً من القرآن الكريم يفترض أن لا يشذ  
الحديث عنها، فإذا شذ جاز التوقف فيه.

وهذا الجزء الثالث يواصل المسيرة، ففي القسم الأول منه يعرض لأربعة فصول  
تحت عنوان «منطلقات ومفاهيم»، تناولت:

( أ ) المستويات الثلاثة لمرجعية الفقه الإسلامي.

(ب) الفقه بين المصلحة والحدود والارتفاقات.

(ج) الحدود المفترى عليها.

(د) المكونات الثلاثة لشخصية الفقه: (التجزئية - اللغة - المنطق).

بينما خصص القسم الثاني لأصول الشريعة، ونلفت النظر إلى كلمة الشريعة وليس الفقه، فإنهم لم يميزوا بين العقيدة والشريعة كما قلنا، وبذلك أصبح الأصل الأول في الفقه «نقلياً» لأن العقيدة لا تثبت بتمامها إلا عن طريق الوحي، فإذا ميّزنا ما بين العقيدة والشريعة، وهصصنا الشريعة بالكلام فإن الأصول تختلف بالطبع وقد وضعنا العقل كأصل أول يتلوه «منظومة القيم الحاكمة» (أي التي يستمد منها حكم) في القرآن الكريم، ثم السنة بالشكل المحدد في الجزء الثاني، وأخيراً «العرف».

وقد أثار الجزءان السابقان زويعة من التثديد والتأييد، وبظهور هذا الجزء فإن ملامح الفقه الجديد تتضح وتكمل معالمه.

**إننا ما تصدينا لهذا العمل إلا لتأكدنا من أنه حاجة ماسة لا بد منها ولا مناص عنها، وبقدر ما يتم ذلك بسرعة بقدر ما نختصر فترة الانتقال، ولثقتنا التامة أنه ما من واحد آخر يمكن أن يقوم به بهذا المستوى لا تقصور به أو امتياز منا فليس هذا إلا جانباً من جوانب قضية متعددة الأبعاد، ولكن لأن هناك عوامل عديدة أخرى فرضت نفسها وأدت لهذه النتيجة، والمهم أن الكتاب الآن بين يدي القراء، وقد أدينا مهمتنا ولله الحمد والمنة.**

«وَلَتَعْلَمَنَّ نَبَاهُ بَعْدَ حِينٍ»

شعبان ١٤٢٠هـ

نوفمبر ١٩٩٩م

**جمال البنا**



## الباب الأول منطلقات ومفاهيم

- الفصل الأول : المستويات الثلاثة لمرجعية الفقه  
الفصل الثاني : الفقه بين المصلحة والمقاصد والارتفاقات  
الفصل الثالث : الحدود المفترى عليها  
الفصل الرابع : المكونات الثلاثة التي أعطت الفقه الإسلامي شخصيته



## الْفُضَيْلُ الْأَوَّلُ

### المستويات الثلاثة مرجعية الفقه

من المسلم به أن المصدر الأول للفقه الإسلامي هو القرآن الكريم، فهذا ما لم يختلف عليه إثنان، يتلو هذا المصدر المجمع عليه سنة الرسول ﷺ، وهذه أيضاً لا خلاف عليها من ناحية المبدأ، لأن القرآن نفسه أوجب طاعة الرسول ﷺ، وجعل طاعته من طاعة الله، ووكّل إليه عملية «البيان» لما أجمله القرآن، وإنما يدور الخلاف حول تكييف هذا المصدر، وطريقة، ومدى تطبيقه بالتفصيل الذي دفعنا لتخصيص الجزء الثاني من هذا الكتاب للسنة.

بعد هذين الأصلين العظيمين يأتي دور الفقهاء الذين وقع عليهم بحكم التخصص وعوامل عديدة أخرى مسئولية وضع وسائل وقواعد فهم وإعمال القرآن والسنة.. وإصدار الأحكام بناء عليهما.

وعلى هذا نجد أمامنا القرآن.. والرسول ﷺ ثم الفقهاء..

ومع أن القرآن هو الأصل الأصيل، يتلوه الرسول ﷺ، فيجب أن لا ننسى أن المدة التي سلخها القرآن والرسول ﷺ لا تزيد عن ٢٣ عاماً.. وأن المكان الذي نزل فيه القرآن وعمل فيه الرسول ﷺ لا يتعدى مكة والمدينة في حين أن الفقهاء قاموا بدورهم بمجرد أن قبض الرسول ﷺ، وانقطع الوحي (أي من السنة الحادية عشر للهجرة حتى الفترة الراهنة.. أي قرابة ١٤٠٠ عام)، وأن المساحة التي غطوها تمتد من إسبانيا إلى الصين، ومن سيبيريا إلى قلب أفريقيا، ففي كل هذه البقاع ظهر أعلام الفقه والتفسير والحديث ولم ينقطع ظهورهم حتى فترات تحلل وتهاوي الدول الإسلامية.

وهذا يعطينا فكرة عن «ثقل» وضخامة دور الفقهاء، فمع أنهم بدأوا من القرآن والرسول ﷺ واعتمدوا عليهما، إلا أن إضافاتهم فاقت أضعافاً مضاعفة ما جاء به القرآن وما أمر به الرسول ﷺ، وكما سنعلم فإن هذا لا يقتصر على «الحجم» أو

الكم،.. ولكن على النوع أيضاً بحيث أصبح الفقه الإسلامي قلعة ممردة من إنشاء وبناء الفقهاء.

على أن السنة، وإن اعتمدت على القرآن إلا أن لها وجوداً خاصاً، إذ كان لابد أن تلحظ عند التطبيق الضرورات التي تتحكم في المجتمع وملابسات الأوضاع، وفي النهاية وجدنا أن كل مرجعية من المرجعيات الثلاثة لها شخصيتها، وطبيعتها وطريقة فهمها وكيفية تطبيقها والآليات التي تستخدمها، بحيث تكون كل واحدة «مستوى» بمعنى أن القضية ليست قضية وجود ثلاث مرجعيات، ولكن أن كل مرجعية متميزة، لها طبيعتها الخاصة التي تؤثر على إصدار الأحكام، كما أنها متفاوتة تفاوتاً كبيراً من ناحيتي الزمان والمكان، وانعكاسات ذلك عليها.

وطبقاً للترتيب المنطقي – فيفترض أن يأتي القرآن أولاً تتلوه السنة وأخيراً الفقهاء، ولكن الذي حدث كان نقيض ذلك، فالفقه الذي بين أيدينا، والذي يضم المئات من المجلدات المسهبة والذي تبنى عليه الأحكام هو فقه الفقهاء – أو إذا جاز التعبير التراث الفقهي وليس هو فقه القرآن أو فقه السنة، حتى وإن تمسح بهما.

ومع ما في هذه الحقيقة من مفارقة، فإن إنعام النظر يوضح أنها أمر طبيعي للغاية، إن الأصل الوحيد المؤكد والثابت هو القرآن، أما ما عداه فقد خضع لمقتضيات الأحوال ففي كثير من الحالات فرضت أوضاع العرب على السنة قبولاً ظاهرياً لم يتغلغل إلى الأعماق، كما أنها تعرضت عبر الأجيال، وعلى مدى مائة عام تقريباً قبل أن يبدأ تدوينها لمؤثرات عديدة، وكانت هذه السنوات حافلة بالأحداث والتطورات الجسيمة التي فرضت نفسها على السنة فرضاً وتجلي ذلك في شيوع الوضع بصورة وبائية وصت بالأحاديث إلى المليون، فضلاً عما لا بد وأن يتطرق إلى الرواية – قبل التدوين – من نسيان أو خطأ، أو رواية بالمعنى، كما كان للأجيال حديثة العهد بالإسلام روايب حضارية وعرقية موروثية انعكست على أفهامهم.

بل إن الرسول ﷺ نفسه كان عليه أن يجابه تحديات الأوضاع القائمة، وعندما أخبرهم بالإسراء.. ارتد بعض الذين كانوا قد أسلموا على وهن، ولما أمضى الرسول ﷺ عقد الحديبية، عزف الصحابة أولاً، ولأول مرة عن الاستجابة إلى أمر الرسول ﷺ، وكان على الرسول ﷺ أن يأخذ بمشورة أم المؤمنين الرصينة أم سلمة، قبل أن يعودوا إلى صوابهم.

وفي أكثر من مناسبة قال الرسول ﷺ لعائشة «لولا أن قومك حديثو عهد بشرك.....».

من هنا فإن الرسول ﷺ في قيامه بتفعيل القرآن وتطبيق أحكامه كان يجابه بتحديات تقاليد متغلغلة في المجتمع الجاهلي.. ولولا وقفة لأبي بكر الحازمة تجاه الردة التي أعقبت وفاة الرسول ﷺ وبدت بوادرها في الأيام الأخيرة له لكان من الممكن أن يتقلص الإسلام، ورغم تعقبه واستئصاله لحذور الردة، فإن الحكم الإسلامي الذي أعقب فترة الخلافة الراشدة، كان شيئاً آخر عن الحكم النبوي/الراشدي وتحققت نبوءة الرسول ﷺ عن نقض عرى الإسلام عروة عروة، وأن أولها الحكم وآخرها الصلاة.

هذه التطورات التي أثرت، أثراً مباشراً وغير مباشر على السنة في الفترة النبوية، الراشدية القصيرة (حوالي خمسين عاماً) إنما هي مثل صغير لما أثر على الفقهاء مع اتساع الأمبراطورية الإسلامية وعلى امتداد ألف عام.. بحيث اختلف فقه الفقهاء مخالفة حاسمة عن الفقه الذي جاء به القرآن وطبقه الرسول ﷺ، وهذا الفقه بالذات هو الذي بسط نفوذه على العالم الإسلامي اليوم، وهو أكبر أسباب تخلف العالم الإسلامي، وهو السبب الرئيسي لمطالبتنا بفقه جديد.

ولو نظرنا في الموقف من قضية فقهية رئيسية هي الاجتهاد، لرأينا أن القرآن يفتح باب «الفكر» والتدبر على مصراعيه، ويبني الإيمان بالله على التفكير، وحسبك هذه الآية «قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَنَّانًا وَأَنْ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ» (النساء: ٤٦)، بل ويرفض «وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا»، وقرر أن الغافلين أسوأ من الأنعام «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ»، فإذا انتقلنا إلى الرسول ﷺ وجدنا أن هذا الباب لا يزال مفتوحاً وإن أخذ اسم الاجتهاد «اجتهد برأيي.. ولا ألو»، كما جاء في حديث معاذ، فإذا انتقلنا إلى الفقهاء وجدنا الاجتهاد وقد تقلص تقلصاً شديداً، فقالوا: «لا اجتهاد من النص»، وتطبيقاً لهذا جعلوا الاجتهاد صورة من القياس، كما صرح بذلك الشافعي، وحصر الاجتهاد في البحث عن وحدة العلة في الواقعة الجديدة مع العلة في حكم بُنى على نص.. وشتان ما بين الصورة الطليقة للفكر وهذه الصورة الضيقة، المحدودة.

وسنجد هذا التفارق ما بين المستويات الثلاثة في القضايا الرئيسية التي أخذناها كأمثلة حتى تتضح الصورة.. وهذه القضايا هي:

- (أ) الإيمان بالله. (ب) حرية الاعتقاد.  
(ج) العدل سياسياً واقتصادياً. (د) المرأة. (هـ) الرقيق.

وفيما يلي مقارنة مواقف هذه المستويات الثلاثة من هذه القضايا.

### المستوى الأول: القرآن:

تحدثنا عن القرآن بإفاضة في كتابنا «الأصلان العظيمان.. الكتاب والسنة»، وفي الجزء الأول من هذا الكتاب «نحو فقه جديد»، وفي كتاب «العودة إلى القرآن» بما يغنيننا عن أي إشارة إلى القرآن بصفة عامة، وما يجعل الحديث محصوراً في الموقف تجاه القضايا الخمس المشار إليها.

#### (أ) الإيمان بالله:

قدم القرآن الكريم الصورة المثلى للإيمان بالله لأنه جعل المدخل إليه هو «الخلق» فإنما ينشأ الإيمان بالله عندما يتدبر الإنسان هذا الكون المحيط به، ما فيه من غرائب وعجائب لا تحصى من إنسان وحيوان، وبحار وأنهار، وسهول وجبال، وليل ونهار، وشعوب تختلف ألوانها وألوانها، وكل هذا يتسم بدرجة عالية من الجمال والإحكام ويسير في إطار لا يتعداه «وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ»، وليس في هذا الكون من أمت أو خلل أو نقص، وإنما هو الكمال والروعة، فهل وجد هذا الكون عبثاً؟.. هل أوجده المصادفة الشرود؟.. وهل وهبت العقل والدقة والضبط؟ وأنا لها هذا؟.. وهي كصدفة لا عقل لها؟.. هل أوجده التطور؟.. وهل لهذا التطور عقلاً وغائية يسلك بها في مراحلها ليصل بها إلى هذه النتيجة؟.. أو أن هؤلاء الناس بتعبير القرآن المعجز «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ»، هذا المنطق الذي يتلاقى فيه القلب والعقل هو الذي يؤدي في النهاية إلى الإيمان بالخالق.

فإذا انتهى القلب والعقل معاً إلى الإيمان بالخالق فإن القرآن يضع سلباً وإيجاباً – ما ينبغي لهذا الخالق العظيم، وما لا ينبغي له، فهو لابد، وبالضرورة – أن يكون الأصل في القوة والحكمة التي تمكن بها من إبداع وخلق هذا الكون العظيم وضبطه

هذا الضبط الدقيق، والقوة والحكمة صفتان لازمتان له، وكما أنه، وقد خلق كل هذه المخلوقات لابد أنه يعلم بكل دقيقة من دقائقها، ويرى ويسمع كل ما تلفظ به أو تحدثه من أصوات، وما يختلج في أعماقها لأنها وإن كانت خافية فلن تخفى على خالقها وجابلها، ولا يتصور في مثل هذا الإله موت أو فناء أو نقص، أما شكل هذا الإله، وذاته وطبيعته والطريقة التي يعمل بها فهذا أمر يعجز العقل البشري عن إدراكه، لأن العقل البشري له حدود في الإدراك محصورة في عالمه، كما أن طبيعة جسمه محكومة بطبيعة الأرض التي يعيش عليها، وما فيها من ماء وهواء يكفل له الحياة وتختلف عن طبيعة الأسماك أو الطيور، والإنسان عقلاً وجسماً جزء صغير من الكون العظيم الممتد ملايين السنوات الضوئية، وليس هو إلا مجلى لقدرة الله، وليس عجز العقل البشري عن إدراك كنهه الله تعالى وطبيعته وذاته بالأمر المستغرب، بل هو الأمر الطبيعي، فلا يدرك مستوى الألوهية إلا ما يوازيه، وهو ما لا يتيسر للإنسان، ولا لأي مخلوق آخر، وما ينفرد به الله تعالى، وعقل الإنسان هو أول من يدرك هذا، لأن أي تصور آخر يخالف طبائع الأشياء، ولهذا اكتفى القرآن بإشارات محددة، ولكنها جازمة «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»، «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ \* اللَّهُ الصَّمَدُ \* لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ \* وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»، كما يبرز القرآن أن الله تعالى له «الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»، والقرآن كثيراً ما يعنى بتعبير الأسماء «مفاتيح» أو مصادر، كما في «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»، فالأسماء الحسنى هي أصول القيم كالرحمة، والعدل، والقوة والعلم، والإرادة والحرية، ويرتبط الإيمان بالله في نفوس المؤمنين بالإيمان بهذه القيم التي تسمو بالنفس وقد يلحظ أن بعض هذه القيم تمثل القوة المطلقة والجبروت وهو أمر مطلوب لأن من النفوس الإنسانية ما لا يخشع أو يخضع أو يتأثر إلا بها.

ويسوق القرآن هذا كله بأسلوبه الخاص الذي هو مزيج حي من الموسيقى والتصوير الفني واللمس النفسي، وهو بالطبع بعيد كل البعد عن السرد الممل أو الطريقة التعليمية المبتذلة، وقد يلجأ إلى نوع من المنطق يخاطب البديهة والفطرة رأساً بحيث لا يمكن إلا التسليم به مثل «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (الأنبياء: ٢٢)، «مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (المؤمنون: ٩١)، «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ \* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ

وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (يس: ٧٨-٧٩)، «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (الطور: ٣٥).

وهى الآية التي عندما سمعها جبير بن مطعم من النبي ﷺ، وكان لا يزال مشركاً، قال «خلت أن قلبي قد إنصدع».

هذه هى طريقة القرآن الكريم في بث الإيمان بالله، وقد وعاها الصحابة تماماً، فقويت فيهم معاني الرحمة والحب والخير والإيثار والإنفاق والشجاعة «قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا»، ووهنت فيهم ضراوة الربح والأثرة والأنانية والشر.

ولم يخطر ببال أي واحد منهم شبهة لما أطلقوا عليه «آيات الصفات»، وكما قلنا في مجال سابق فإن جلدهم كان يقشعر لو قيل لهم إن الله تعالى يداً كيد البشر، فقد فهموا ما أراده القرآن من معان، ووقر الإيمان في قلوبهم وملأها بما يحول دون التعسف أو التأويل، وشغلهم عنها دورهم الحضاري الإيجابي الكبير.

فهذا هو منهج القرآن الكريم في الإيمان بالله.

### (ب) حرية الاعتقاد:

في رسالتنا الموجزة «حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام»، أوردنا العديد من الشواهد القرآنية عن حرية الاعتقاد ووضعناها تحت خمسة عناوين كالاتي:

(أ) إن الإيمان والكفر قضية لا تهم إلا صاحبها، بمعنى أنها ليست من قضايا النظام العام، وبالتالي فلا تدخل ولا إكراه عليها من أي جهة.

(ب) إن الرسل ليسوا إلا مبشرين ومبلغين وليس لهم سلطة لإكراه أو جبر.

(ج) إن الهداية إنما هى من الله وطبقاً لمشيئته وأن الأنبياء أنفسهم لا يملكون وحدهم هداية الناس.

(د) إن الاختلاف والتعدد بين البشر مما أراده الله، ومما يفصل فيه يوم القيامة، وإن الإسلام يؤمن بالرسالات السابقة.

(هـ) إنه لا يوجد حد دنيوي على الردة.

وقد شرحنا هذا الموضوع بإفاضة في هذه الرسالة، وفي عدد كبير من كتبنا<sup>(١)</sup>، مما لا نرى داعياً لتكراره.

### (ح) العدل في الاقتصاد والحكم:

أي واحد يتصفح القرآن الكريم لابد وأن يلفت انتباهه تلك الحملة الشعواء التي يشنها القرآن على «الطغاة» من الحكام، وذلك التنديد القارص بالمترفين، كما يجذب انتباهه التعاطف مع المستضعفين في الأرض، والقرآن يصور المسألة الاجتماعية طغياناً من الحكام على المحكومين، ويوفر للأولين الكبرياء والاستبداد، ويفرض على الآخرين الاستسلام والمهانة، واستغلالاً من الأغنياء للفقراء يوفر للأولين القناطر المقتطرة من الذهب والفضة، بينما يتضور الفقراء جوعاً.

ودعا القرآن إلى الإنفاق، وندد بالشح والبخل، وتوعد الذين يكنزون الذهب والفضة، ولا ينفقونها في سبيل الله «بِعَذَابِ أَلِيمٍ \* يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فُتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كُنَزْتُمْ لَأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ» (التوبة: ٣٤-٣٥)، كما توعد أكلة الربا «بِحَرْبٍ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ».

إن هذا العرض للمسألة الاجتماعية بشقيها السياسي والاقتصادي واضح وبارز في القرآن، وقد جعل القرآن سرف المترفين سبباً لهلاك المجتمعات «أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا»، كما جعل من أسباب بعثة الرسل إصلاح هذا الخلل «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ \* وَنَمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ» (القصص: ٥-٦).

والقرآن يستنهض الجماهير للثورة على الظالمين، ولا يقبل معهم الاعتذار بضعفهم، فإذا لم يستطيعوا المجابهة فلا أقل من أن ينجوا بكرامتهم بالهجرة «تَوَقَّاهُمْ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (النساء: ٩٧).

(١) انظر: «حرية الاعتقاد في الإسلام»، و«قضية الحرية في الإسلام»، و«كلا ثم كلا.. لفقهاء التقليد.. وكلا لأدعياء التنوير»، و«خمسة معايير لمصادقية الحكم الإسلامي»، و«الإسلام والحرية والعلمانية»، وأخيراً الكتاب الذي صدر «الإسلام وحرية الفكر».

ويبرز القرآن ظاهرة الذين يقاومون الدعوات الدينية هم «الكبار» من حكام أو مترفين، وأن الذين يتبعون الأنبياء هم من المستضعفين رجالاً ونساءً، ولذا دلالتهم، فالكبار لا يريدون تجديداً أو تغييراً، وإنما يريدون الأمر الواقع الذي يحقق لهم الكبرياء والثراء، ولهذا فهم يقاومون أي دعوة جديدة، أما الفقراء والمستضعفين فإنهم يرحبون بالدعوة الجديدة، لأنها إن لم تنهض بهم مادياً وأدبياً، فإنها لن تهبط بهم إلى أسوأ مما هم فيه، ويبرز القرآن مطالبة الكبار الرسل بطرد «أَرَادِنَا»، ورفض الأنبياء ذلك، ويبرز من ناحية أخرى رفض الكبار إتباع الرسل حتى لا يكونوا سواء مع أتباعهم «قَالُوا أَنْوْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذُلُونَ» (الشعراء: ١١١).

إن تكرار وتعميق التنديد بالطغاة والمترفين والتعاطف مع المستضعفين والمحرومين، ودفعهم للثورة على ظالمهم معلم رئيسي من معالم السياسة القرآنية، وليس هو إشارة عابرة، أو ذكر طارئ، لأن وجود الطغيان سياسياً أو مادياً يتنافى مع فكرة العدل والتوحيد الإسلامية، إذ يشرك مع الله أرباباً يحكمون بإرادتهم، ومن هنا تتلاقى الثورة على الطغيان السياسي الاقتصادي مع الدعوة إلى توحيد الله والقضاء على كل الأرباب دونه «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (آل عمران: ٦٤).

وهناك روافد أخرى تصب في التيار نفسه، ولا تقل عنه قوة، كالدعوة إلى المساواة، واستبعاد فوارق النسب والجاه وإعلاء قيمة العمل «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»، فهذه كلها تتلاقى مع خطة العدل الرئيسية في الأديان عامة، والإسلام خاصة.

### (د) المرأة:

كان دور القرآن الكريم بالنسبة للمرأة دوراً ثورياً، فقد كان عليه أن يقضي على فكرة الجاهلية عن المرأة التي كانت تحرم من الحرية، والحقوق وتجعلها أشبه بالمتاع الذي يورث، فضلاً عن عادة الوأد المقيتة، ثم كان عليه بعد هذا أن يفسح لها مجالاً في المجتمع الإسلامي الذي جاء به القرآن، وأي شيء أكثر دلالة وبلاغة في نقد الرؤية الجاهلية للمرأة من «وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ \* يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ» (النحل: ٥٩)، «وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ \* بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ» (التكوير: ٨-٩).

وأى شيء أكثر صراحة في المساواة ما بينها وبين الرجل من «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (التوبة: ٧١)، أو «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَىٰ هُنَّ دَرَجَةٌ» (البقرة: ٢٢٨)، أو «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (الحجرات: ١٣)، أو «فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ» (آل عمران: ١٩٥).

فانظر إلى دلالة «بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (التوبة: ٧١)، وانظر في تعبير «عَمَلٍ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ»، نجد القرآن يجعل بين المؤمنين والمؤمنات علاقة ولاية تضم الصدقة والأخوة والتعاون على البر والتقوى، كما أن تعبير «بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ» (آل عمران: ١٩٥) تعطي معنى العلاقة الوثيقة وتحول دون أي تفرقة.

وحرّم القرآن الكريم صور الإيذاء التي كان العرب يمارسونها ضد المرأة من أكل أموالها، وميراثها وعضلها وجعلها كالمعلقة، وجعل الزواج «مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» بين الزوجين، ووضع آيات عديدة تكفل حق المرأة عند الطلاق تجاهلها الفقه عند وضع قواعد عن الطلاق.

فإذا كان المسلمون قد جعلوا هذا القرآن منبذاً، أو طمست أبصارهم وأفكارهم عن أن يصلوا إلى معانيه، فإن هذا ليس ذنب القرآن وإنما هو ذنب المسلمين<sup>(١)</sup>.

ولم يستكف القرآن عن أن يضرب المثل للمؤمنين جميعاً بامرأتين «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنَ اللَّهِ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنَ اللَّهِ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا» (التوبة: ١١).

(١) نوجه النظر إلى أننا عالجتنا هذا الموضوع بتفصيل في كتابنا «المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء».

فَرَعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجَّيَ مِنْ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ \* وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا  
فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقْتُ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُنْتُمْ مِنَ الْفَائِزِينَ» (التحرير: ١١ -  
١٢).

### (هـ) قضية الرقيق:

لسنا في حاجة للحديث عن وضع الرقيق في العالم القديم، أو استعادة كلمات  
أرسطو التي اعتبر فيها العبد حيواناً قوياً!!.. أو كلمات إنجلز التي رأى فيها أن  
العبودية تمثل مرحلة أفضل مما قبله.. ولسنا في حاجة كذلك لعرض صور القسوة  
والاستغلال للعبيد التي تجلت في الإمبراطورية الرومانية، وفي الحقبة الاستعمارية  
التي شاركت فيها كل الدول الأوروبية الحديثة (بلجيكا عند استعمارها الكونغو،  
بريطانيا عند استعمارها للدول الأفريقية، وعندما بدأت تجارة العبيد التي شاركت فيها  
الملكة اليزابيث الأولى وقباطنة الأسطول البريطاني، وأخيراً فرنسا، وبرر مونتسكيو  
في «روح القوانين» الاسترقاق على أسس دينية!!!

إن هذا هو ما حفظه لنا تاريخ العالم القديم، وبوجه خاص الإمبراطورية  
الرومانية، ثم الدول الأوروبية في المرحلة «الكولونيالية» الحديثة.

وقد ظهر الإسلام منذ ألف وخمسمائة عام، وكان يمكن أن يلتبس له العذر  
بحكم هذا لو جرى مجرى الدول الأوروبية التي جاءت بعده بألف عام.

ولكن القرآن في تلك المرحلة المبكرة من التاريخ - أي من ١٤٠٠ عام -  
وضع مبدأً رئيسياً جعل به الباب الوحيد للرق هو أسرى الحرب مع جيوش غير  
مؤمنة، باعتباره (أي الرق) أفضل من البديل الوحيد الآخر، ألا وهو القتل في  
المعركة.

وبالنسبة للتصرف فيما يأتي من هذا الباب الوحيد، فإنه وضع مبدأً يمكن أن يُعد  
من مفاخر التشريع، ومن مفاخر الصياغة اللغوية التي تصور الحكم البات الشامل في  
أربع كلمات هي «فَأَمَّا مَنْ بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً»، أي أن الأسرى يجب التصرف فيهم  
بإطلاق سراحهم من باب المن والفضل والإحسان.. إلخ، أو بقبول فدية عند إطلاق  
سراحهم.

ولما كان القرآن يعلم أن من العسير تطبيق هذا المبدأ فوراً، أو في مجتمعات تعتمد على عمل الرقيق، وأنه لا بد من تطور ضخم مثل الثورة الصناعية التي أوجدت الآلات الحديثة والطاقة المحركة (أولاً من البخار) حتى يمكن تحرير الأرقاء، لأن دورهم في الإنتاج قد نسخ بظهور الآلة، بحيث أصبحوا عبئاً على الإنتاج.. نقول لما كان القرآن يعرف هذا فإنه عمل لتفريغ الرق من سوءاته كإساءة المعاملة، كما أوجب تحرير الأرقاء ككفارة عن كثير من الذنوب مثل القتل، والإفطار.. إلخ.. وغير ذلك، وفرض على السادة الاستجابة للذين يريدون «المكاتبة» من مواليهم، أي الذين يتعاقدون معهم على أداء مبلغ من المال نظير عتقهم وتحريرهم.

### المستوى الثاني: الرسول ﷺ:

الدور الأساسي للرسول ﷺ هو تطبيق ما جاء في القرآن من توجيهات أو امر، وإيضاح ما أغفل القرآن ذكره من تفاصيل عن طريق «البيان».

ولم تكن هذه المهمة سهلة، فقد كان على الرسول ﷺ أن يجمع ما بين توجيهات القرآن السامية وبين واقع العرب، وهم قوم جفاة عتاة تستبد بهم العادات والتقاليد، ولولا ما أوتى القرآن من إجاز لاستحال على الرسول ﷺ أن يحقق «ثورة الإسلام»، خاصة وأن هذا حدث خلال عشرين عاماً تقريباً.

ومع هذا فإن الرسول ﷺ حافظ بعبقريته الخاصة ومواهبه النادرة، وما هو أهم توفيق الله وتوجيهه على ما جاء به القرآن، فجاءت ممارساته تطبيقاً تطبيقاً لأحكام القرآن، وتقبلت صفوة صحابته هذه الممارسات بالتسليم، ولكن كثيراً من العرب غلبت عليهم شقوتهم بمجرد وفاة الرسول ﷺ.. وشاب إيمان الآخرين شوائب عديدة جعلتهم ينسلخون بدرجات ما بينها وبين مواقف القرآن على الوجه التالي:

### أولاً: الإيمان بالله:

كان مسلك الرسول ﷺ في هذه القضية هو مسلك القرآن، فقد نبه وشدد على ضرورة أن يكون المدخل للإيمان هو «الخلق»، وشدد على البعد عن ذات الله.. وطبيعة الله.. وتنبه الصحابة لهذا المعنى، فلم يحاول أحد أن يسأله عن ذات الله أو يستفسر عن آيات الصفات.. وعندما جاء أحد الصحابة بجارية، يسأله أمؤمنة هي؟

سألها الرسول ﷺ أين الله؟ فأشارت إلى السماء، فقبل منها واعتبر هذا دليلاً على إيمانها، وعلى كثرة الأحاديث التي تتناول رحمة الله تعالى وقدرته وقضائه وثوابه وعقابه، وجنته وناره... فإننا لا نجد أقل إشارة تتعلق بذات الله، تلك منطقة «اللامساس» واللافكر.. ونهى عن المسألة، فقال «لا يزالون يسألون حتى يقال هذا الذي خلقنا، فمن خلق الله عز وجل؟».. قال أبو هريرة فوالله إني جالس يوماً إذ قال لي رجل من أهل العراق هذا الله خلقنا، فمن خلق الله عز وجل؟ فقال أبو هريرة فجعلت إصبعي في إذني، ثم صمت، فقلت صدق الله ورسوله<sup>(١)</sup>.. الله الواحد الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد.. وقال الرسول ﷺ «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله» (ابن النجار والرافعي عن أبي هريرة).

### ثانياً: بالنسبة لحرية الاعتقاد:

يعد مسلك الرسول ﷺ تطبيقاً حقيقياً لموقف القرآن من حرية الاعتقاد، وما نص عليه في الآيات العديدة التي أشرنا إليها آنفاً، ذلك أن الرسول ﷺ ظل يدعو ثلاثة عشر سنة قبل أن يؤمن الأنصار، وعندما هاجر إلى المدينة، وأصبح سيدها غير المنازع، فإنه وجد فيها فئتين كبيرتين، الأولى: اليهود، والثانية: المنافقين.

ومن يقرأ وثيقة «صحيفة المدينة»، وهي أول وثيقة سياسية وضعها الرسول ﷺ، يجد أنه تقبل وجود اليهود كيهود، بل واعتبرهم جزءاً من الأمة وقنن مبدأ المعايضة السلمية أو كما تسميه كتب السيرة «الموادعة»، إذ تضمنت هذه الوثيقة «وأن من تبعنا من يهود، فإن له النصر والأسوة»، ثم أشارت بتفصيل إلى فئات اليهود التي كانت محالفة لقبائل النصار وساوت بينهم، فقالت «وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم».. وتعطي الوثيقة يهود بني النجار، ويهود بني الحارث، ويهود بني ساعدة، ويهود بني جشم، ويهود بني الأوس، ويهود بني ثعلبة، كلهم ما ليهود بني عوف.. ثم تقول «وأن بطانة يهود كأنفسهم، وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن عليهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة،

(١) إنما قال ذلك لأن في رواية هذا الحديث عند أبي داود «فإذا قالوا ذلك، فقولوا قل هو الله الواحد الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد».. انظر: «الفتح الرباني في ترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني» للشيخ أحمد البناء، ص ١٥٨، ج ١.

وأن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم، وأنه لم يَأثم امرؤ بحليفه، وأن النصر للمظلوم»<sup>(١)</sup>.

لعل هذه الوثيقة الهامة هي أول وأبرز الوثائق السياسية التي تقرر حرية العقيدة، والمعايشة السلمية ما بين المؤمنين بأديان مختلفة، والبعد عن العدوان.

وقد ظل الرسول ﷺ أميناً على نصوص هذه الوثيقة، فحالف يهود، وتعامل معهم، ولم يحدث بينه وبينهم حرب إلا عندما نكث اليهود بمبدأ التعايش السلمي وتآمروا على الإسلام، أو تعاونوا مع كفار قريش على حرب المسلمين.. رغم أن بعض عقلاء اليهود رفضوا أولاً، ولكن الغلاة انتصروا أخيراً بعد أن تصوروا أنهم سيقضون على الدين الجديد.

أما الفئة الثانية، فأمرها أهم رغم أنها كانت مجموعة قليلة العدد، ولكنها متميزة، كانت لها الغلبة قبل الإسلام.. وفقدت هذه الغلبة بهده، وكان أبرز هذه المجموعة عبد الله بن أبي الذي كانت قبيلتنا الأنصار (الأوس والخزرج) قد اتفقتا على تنويجه ملكاً عليهم قبل الإسلام، فلما آمنوا صرفوا النظر عن هذه الفكرة.. وطبيعي أنه أضمر العداوة للإسلام، ولكنه اضطر للدخول فيه ظاهراً، وكونت هذه المجموعة فريقاً كبيراً أطلق عليه القرآن «المنافقين»، أي الذين يتظاهرون بالإيمان بالإسلام، ويعملون بكل قوة في الخفاء لتقويضه والقضاء عليه.

وكانت لهم عدو وسائل منها التعاون مع اليهود الناقمين على الإسلام، ومنها التظاهر بالإسلام أول النهار ثم الكفر به بالليل حتى يتزعزع إيمان المسلمين كما نصحهم بذلك اليهود «وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَءَ النَّهَارِ وَكُفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (آل عمران: ٧٢)، وإشاعة الشائعات وسؤال الرسول ﷺ أسئلة محرجة، وحاول بعضهم التفريق ما بين الأوس والخزرج بإثارة ذكريات الحروب القديمة بينهما ومواصلة ذلك حتى نشب قتال أطفأه الرسول ﷺ، وحاولوا أن يثنوا الأنصار عن الإنفاق على المهاجرين.. واشد من هذا أن عبد الله ابن أبي انسحب بثلاث الجيش الإسلامي في موقعة أحد عندما قرر الرسول ﷺ

(١) انظر: ص ١٤٨-١٥٠، الجزء الثاني من «السيرة النبوية» لابن هشام، حققها مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة البابي الحلبي، سنة ١٩٣٦م.

الخروج، ورفض الخروج في غزوة تبوك، وظل حتى أيامه الأخيرة يثير الفتن، وكان من الذين ساهموا في مؤامرة الإفك ضد السيدة عائشة.

وكشف القرآن خبيثة هؤلاء المنافقين، وما تنطوي عليه صدورهم من عداوة للإسلام، في عدد كبير من الآيات، وسورة كاملة هي سورة المنافقين.

فماذا فعل الرسول ﷺ بهؤلاء الذين قال فيهم القرآن إنهم «أَمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَرَادُوا كُفْرًا»، وقال «وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ»، «لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ».. وهى آيات صادعة بردة هؤلاء وكفرهم بعد إسلامهم.

لقد أحسن الرسول ﷺ إليهم، وتغاضى عنهم، وعندما عرض ابن عبد الله بن أبي، وقد كان من خيرة المؤمنين، أن يأتي الرسول ﷺ برأس أبيه حتى لا يقتله أحد المسلمين فيجد في نفسه غضاضة، قال الرسول ﷺ «بل نحسن صحبتته».

أما ما يروى من أحاديث توجب قتل المرتد، فقد عالجتها في عدد كبير من كتاباتنا<sup>(١)</sup>، فضلاً عن أن أفعاله تكذب ذلك وتثبت وجود حالات للردة في عهد الرسول ﷺ لم يعاقب عليها، أوردها الشيخ محمد زكي إبراهيم في رسالة «السلفية المعاصرة إلى أين؟».. وجاء فيها<sup>(٢)</sup>:

• ارتد في حياته بعض المسلمين أفراداً أو جماعات، وبعضهم كان ارتداده مرات لا مرة واحدة فما قتل أحداً منهم.

• ارتد رجل آخر عن الإسلام بعد أن كان من كتاب الوحي للرسول ﷺ، ولم يتورع مع ارتداده أن يقول الكلمة المنكرة التي رواها البخاري وغيره «ما يدري محمد إلا ما كتبت له»، وعلى الرغم من ذلك كله تركه رسول الحرية حراً طليقاً، وقبل فيه الشفاعة حتى مات على فراشه (انظر هداية الباري إلى ترتيب أحاديث البخاري).

(١) انظر: هامش ص ١٥ من هذا الكتاب.

(٢) انظر: ص ٢٤-٢٥، الطبعة الأولى، ١٩٨٧-١٤٠٨، القاهرة.

- وارتد اثنا عشر مسلماً عن الإسلام على عهد رسول الله ﷺ، ثم خرجوا من المدينة إلى مكة ومنهم الحارث بن سويد الأنصاري، فما أهدر الرسول ﷺ دم أحد منهم، ولا حكم بقتل مرتد منهم، واكتفى القرآن بقوله عنهم «مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ».
- وارتد عبيد الله بن جحش بعد إسلامه وهجرته إلى الحبشة واعتنق النصرانية هناك، فما أهدر النبي ﷺ دمه، ولا طلب من النجاشي تسليمه إليه، ولا أوعز إلى أحد بقتله.
- واعتنق النصرانية كذلك ولدان شابان، فشكاهما أبوهما إلى الرسول ﷺ قائلاً: «يا رسول الله ادع ولداي يدخلون النار»، فلم يقل له الرسول ﷺ مثلاً اقتلها أو دعني أقتلها، وإنما أسمعها الآية القرآنية «إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ».

من هذا يتضح أن موقف الرسول ﷺ من حرية الاعتقاد هو موقف القرآن، بل الرسول ﷺ ذهب في جانب السماح والمهادنة إلى ما عاتبه عليه القرآن الكريم.

### ثالثاً: العدل:

يتفق المسلك النبوي – قولاً وعملاً – مع مسلك القرآن الكريم في قضية العدل، فلم يقتن الرسول ﷺ مالاً، ولم يتأتل متاعاً، وكانت الأيام تمر قبل أن يوقد نار في بيت من بيوته، وعاش حياته كلها كفافاً، ولم يستطع النوم عندما كان تحت وسادته بضعة دراهم! ومات ودرعه مرهونة عند يهودي.

وطبق العدل الصارم على المسلمين جميعاً، وعلى نفسه، وغضب عندما قال له أعرابي «أعدل»، لأن الرسول ﷺ إنما أرسل للعدل، وهذه الكلمة توحى كأنما لم يطبق رسالته، ومن ثم غضبه وقال «ومن يعدل.. إذا لم أعدل».

ولم ير رسول الله أن لزوجاته ولبناته أو أسرته فضلاً على غيرهم، وأن المعول هو العمل «يا فاطمة اعلمي فإني لا أغني لك من الله شيئاً»، «لو أن فاطمة سرقت لقطع محمد يدها».

وقيد الرسول ﷺ حكمه بالشورى، وكان أكثر الناس استشارة كما يتضح من استشارته لأصحابه في قضية شديدة الخصوصية هي «الإفك»، وقال لأبي بكر وعمر

لو اتفقتما في أمر ما خالفتكما، وكره أن يعظمه المسلمون كما يعظم الملوك فيمثلوا وقوفاً، وقال لامرأة هابته: «هوني عليكي فإنما أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد».

ووجه الرسول ﷺ المسلمين للثورة على الطغاة، واعتبر أن سيد الشهداء حمزة، ورجل أمر ونهى طاغية فقتله، وحذر من الاستسلام للطغاة وقال: «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقابه»، وقال: «كلا والله لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر ولتأخذن على يد الظالم، ولتأطرنه على الحق أطراً ولتقصرنه على الحق قصراً، أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض وليلعنكم كما لعنهم» (بنى إسرائيل).

وعندما ادعى أحد أصحابه أنه «أوجعه»، كشف الرسول ﷺ عن جسده ليقصص منه، فقَبَلَه الصحابي، وما ادعى ما قاله إلا ليظفر بهذه القبلة.

#### رابعاً: المرأة:

لما كان القرآن الكريم قد جاء برسالة إنصاف المرأة وتحريرها من القيود والأغلال والأفكار الجاهلية السقيمة، فليس غريباً أن يصطفى الله محمداً عليه الصلاة والسلام لكي يبلغ هذه الرسالة.

ذلك أن الرسول ﷺ كان مؤهلاً للقيام بهذه المهمة.

فقد ولد يتيماً، فقامت أمه على تربيته، وعهدت به إلى حليلة السعدية لترضعه في البادية الحرة وليلتقط العربية الفصيحة، ولم تكد تعود به إلى أمه طفلاً يبدأ الخطو، حتى توفيت أمه، فتولته حاضنته الأمانة المخلصة أم أيمن، فعاش طفولته بين أحضان النساء.

ولما شب وضع الله تعالى في طريقه السيدة خديجة التي جعلتها فراستها الصادقة تفضله على غيره ممن كان أكثر مالاً وأقرب نسباً، وفي خديجة وجد الرسول ﷺ الأمن والأمان، فلما جاءه الوحي وعاد إليها ملتاعاً تلقتة بين ساعديها وأعدت إليه الثقة وأسلمت معه.

وعندما بدأت الدعوة بادر كثير من النساء بالإيمان وتحملن العذاب الأليم، وإذا كانت خديجة هي أول نفس آمنت، فإن سُمَيَّة هي أول نفس استشهدت.

هذه الصلة الوثيقة للرسول ﷺ بالمرأة أمأ وحاضنة، ثم زوجة وداعية.. ثم مؤمنة مضحية، ولمسه ما فيها من حب وحنان وتضحية وإخلاص، تركت في نفسه أثراً عميقاً، وغرست الفكرة الطيبة الكريمة عن المرأة، وانعكس ذلك على سلوكياته وتصرفاته واتجاهه العام نصيراً لها، وداعياً لحقوقها، ومندداً بكل ظلم أو اضطهاد يلحق بها.

من هنا نفهم كيف يقول هذا الرسول ﷺ الذي بعث لقوم يفخرون بالرجل ويستعرون من المرأة: «أنا ابن العواك»، و«سليم»، ويقول ﷺ: «النساء شقائق الرجال»، ويقول ﷺ «ما أكرمهن إلا كريم.. وما أبغضهن إلا لنيم»، ويقول ﷺ «خيركم خيركم لأهله.. وأنا خيركم لأهلي»، وكيف كان وهو الرسول العظيم «في مهنة أهله»، وكيف كان يقوم عندما تدخل عليه ابنته فاطمة ويعانقها ويقبل رأسها ويأخذ بيديها ويجلسها، وكيف يثني ركبته لتركب صفيّة ناقتها، وكيف كان يبسط رداءه لمن يأتيه من كرائم النساء، وكانت آخر كلماته «استوصوا بالنساء».

وكان الرسول ﷺ شديد التقدير للمرأة كام.. ومن ذا يستطيع أن يقول كما قال ﷺ: «الجنة أقدم الأمم».

ورد الذي جاءه ليشارك في الغزو عندما سأله ﷺ «هل لك من أم؟»، فقال نعم، قال: «فألزمها فإن الجنة عند قدميها»<sup>(١)</sup>.

وفضل الرسول ﷺ البر بالأمهات على البر بالآباء، وقال لمن سأله عن أحق الناس بحسن الصحبة، قال: «أمك»، فلما قال ثم من؟ قال: «أمك»، فلما قال للمرة الثالثة ثم من؟ قال: «أمك» فلما قال أخيراً ثم من؟ قال: «أبوك».

وروى البراز أن رجلاً كان بالطوائف حاملاً أمه يطوف بها، فسأل النبي ﷺ هل أدبت حقها؟.. قال ﷺ: «لا.. ولا بزفرة واحدة»، أي من زفرات الطلق والوضع.. إلخ.

ومد واجب البر بالأم إلى الخالة، فعندما جاء رجل إلى النبي ﷺ، فقال إني أذنبت فهل لي من توبة؟ قال ﷺ «هل لك من أم؟».. قال لا.. قال ﷺ «فهل لك من خالة؟» قال نعم.. قال: «فبرها».

(١) فيه كلام وله شاهد - باللفظ نفسه.

وأوصى أسماء بنت أبي بكر أن تصل أمها المشركة وقتئذ، عندما قدمت عليها.

وكان يقدر المرأة كزوجة، ويفهم ماذا تنتظر الزوجة من زوجها، بحيث لا يخجل من التصريح بحبها، كما كان يفعل على الملاً عندما يسأل عن أحب الناس إليه فيقول ﷺ «عائشة».. وكيف يشاركها الهموم والمسرات والمداعبات، فيسابقها وتسابقه، ويتيح لها حقها من اللهو، فيقف لها لكي تشاهد لعب الحبشة، «ولا يتحرك حتى أكون أنا التي أنصرف.. فاقدروا قدر الجارية الحديثة السن.. الحريصة على اللهو» (عائشة في البخاري والإمام أحمد).. وكيف كان يتسامح مع بعض تصرفات زوجاته لأنه يعلم عمق غيرة المرأة على زوجها وما تحملها عليه.. بل إنه كان يبتغي مرضاة زوجاته إلى درجة عاتبه عليها القرآن «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ».

وكيف ظل ﷺ إلى النهاية حافظاً لعهد خديجة، مقراً بفضلها، مرحباً بكل ما تأتيه من صديقاتها القدامى «إنها كانت تأتينا أيام خديجة».

وكان الرسول ﷺ صلباً وقاطعاً في أن لا تتزوج المرأة إلا بإذنها بكرةً أو ثيباً، وحفظت لنا المراجع حالات رد فيها الرسول ﷺ زيجات أرغمت فيها المرأة على الزواج بمن لا تهواه.

وثمة مثال يوضح مدى تقدير الرسول للمرأة كمواطن، هو أن تجير المرأة مشركاً، فيقر ذلك.. وقد حدث هذا في حالتين أولاهما: عندما أجمعت أم هاني بنت أبي طالب اثنين من المشركين من أممائها، أراد أخوها علي قتلها.. والثانية: عندما أجمعت زينب بنت الرسول ﷺ زوجها أبا العاص الذي كان لا يزال مشركاً<sup>(١)</sup>.

أما ما يروونه من أحاديث تنقص من قدر المرأة ومنزلتها، مثل «أن المرأة عورة»، وأن الرسول ﷺ لم يصافح النساء، وأنه «لا يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»، أو «أن النساء ناقصات عقل ودين»، فإن بعض هذه الأحاديث لم يصح، وبعضها أريد به حالات خاصة وليست أحكام عامة، وقد ناقشناها بقدر من التفصيل في كتابنا «المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء»، (ص ٧٤-٨٣).

(١) كتابنا «المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء»، من ص ٦٣ - ٦٥.

### خامساً: الرقيق:

أشرنا إلى المبدأ الرئيسي الذي قرره الإسلام بشأن أسرى الحرب، وأنها مورد الوحيد للاسترزاق، وأن التصرف إنما يكون بإطلاق سراحهم أو باقتنائهم.. وقد طبق الرسول ﷺ هذا المبدأ بالنسبة لأسرى بدر - وهى أولى الغزوات الكبيرة - وكانوا قرابة سبعين، كما طبقه ﷺ في أسرى هوازن وهى آخر الغزوات الكبرى، وكانوا قرابة ستة آلاف.

وأوصى الرسول ﷺ المسلمين برعاية مشاعر من قد يكون تحت أيديهم من الرقيق، وأن لا يقولوا «عبي أو جارياتي»، وإنما «فتاتي وفتاتي»، وأن يطعموهم مما يأكلون، ويلبسوهم مما يلبسون.. واعتبر أن ضرب العبد ضرباً مبرحاً أو صفعه على وجهه أمر يقتضي تحريره حتى لا يآثم أو يعاقب أمام الله، وأن إسلام عبد من عبيد المشركين أمر يوجب تحريره، كما زاد الرسول ﷺ من عدد الحالات التي يكون فيها «عتق رقبة» تكفيراً عن ذنوب أو آثام، كإفطار في رمضان، أو حنث بيمين، والقتل الخطأ.. إلخ.. وأوجب على المسلمين الاستجابة لعبيدهم إذا أرادوا المكاتبه.

ونورد هنا أربع حالات تصور لنا مسلك الرسول ﷺ تجاه بعض فئات الرقيق، فهناك حالة:

( أ ) جارية أبناء مقرن، وكانوا ثمانية وليس لهم سواها، وصفعها أحدهم على وجهها، فغضب الرسول ﷺ وقال: «اعتقوها»، فقالوا: يا رسول الله ليس لنا خادم سواها، فأمر بالإبقاء عليها حتى يتيسر لهم غيرها وعليهم عتقها.

(ب) وهناك حالة الصحابي أبو مسعود الذي كان يضرب عبده، فقال له الرسول ﷺ: «اعلم أبا مسعود أن الله أقوى عليك مما أنت على هذا الغلام».. فقال: هو حر لوجه الله.

(ج) وكان لعبد الله بن رواحه جارية تتعاهد غنمه، وأنه أمرها أن تتعاهد شاة، فتعاهدتها حتى سمت الشاة، واشتغلت الراعية ببعض الغنم، فجاء الذئب فاختمت الشاة، وعلم عبد الله بن رواحه بذلك فلطم الراعية ثم ندم على ذلك وأخبر النبي ﷺ، فاشتد بالنبي الغضب حتى أحمر وجهه وهاب أصحابه أن

يكلموه، وقال عليه الصلاة والسلام: «وما عسى الصبية أن تفعل بالذئب؟» ووجه الحديث لعبد الله بن رواحه ضربت وجه مؤمنة فقال إنها سوداء لا علم لها فأرسل إليها النبي ﷺ فسألها: أين الله؟.. فقالت «في السماء.. قال فمن أنا؟.. قالت رسول الله.. قال: إنها مؤمنة فاعتقها».

(د) جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إن لى مملوكين يكذبونني ويخونونني ويعصونني فأضربهم.. فكيف أنا منهم؟ فقال له رسول الله ﷺ: «بحسبك ما خائوك وعصوك وكذبوك، وعقابك إياهم إن كان دون ذنوبهم كان فضلاً لك عليهم، وإن كان بقدر ذنوبهم كان كفافاً لا لك ولا عليك، وإن كان فوق ذنوبهم أقتص لهم منك الفضل الذي بقى قبلك».. فجعل الرجل يبكي بين يدي رسول الله ويهتف، فقال رسول الله ﷺ: «ما له ألم يقرأ كتاب الله «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ»، فقال الرجل: يا رسول الله ما أجد شيئاً خيراً من فراق هؤلاء، أي عبده وأني أشهدك أنهم أحرار كلهم<sup>(١)</sup>.

من هذا يتضح أن مواقف الرسول ﷺ في القضايا تتطابق مع توجيهات القرآن، وأن الرسول ﷺ لم يأل جهداً في تبليغ الناس، وأشهد عليهم الله تعالى يوم الحج الأكبر «حجة الوداع»، «ألا هل بلغت؟ اللهم فاشهد».

### المستوى الثالث: الفقهاء:

أبرز تطور المجتمع الإسلامي من عهد النبوة والخلافة الراشدة المحدود إلى عهد «الإمبراطورية» الأموية والعباسية، وتقدم العمران، وظهور المدن الكبيرة، والمعاملات التجارية والاقتصادية العديدة، ضرورة التوصل إلى التكييف الفقهي لهذه الصور من التعاملات، إذ لا بد أن تأخذ شكلاً مقنناً، ولم يكن في القرآن أو لدى الرسول ﷺ حلول صريحة ومحددة لهذه القضايا على وجه التعيين لأن مدة ومكان هذين كانا عاماً ما بين مكة والمدينة، ولم تظهر هذه القضايا إلا مع إتساع العمران وإطراد الزمان وانفساح المكان، وهذه المهمة – مهمة التقنين – هي ما قام بها الفقهاء بدءاً من حركة التدوين خلال القرنين الأولين حتى حركة تنهيج الأحكام وبنائها على قواعد

(١) «الفتح الرباني في ترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني»، الجزء ١٤، ص ١٤٨.

شرعية تستند على نصوص من الكتاب والسنة أو قياس عليهما، وظهرت مجموعة الأئمة العظام الذين عكفوا على هذه المهمة ووضعوا أصول المذاهب التي كتب لها البقاء، وجاء بعدهم عبر القرون مجموعات أخرى اقل أصالة لأن المجتمع الإسلامي كان قد بدأ في التدهور السريع شيئاً فشيئاً، ولكنه لم يعدم حتى في فترات تحلله أئمة مثل ابن تيمية وابن القيم في القرن الثامن، والشوكاني في القرن الثاني عشر.

وبهذه الطريقة، تكامل بناء ممرد، وصرح مشيد، هو الفقه الإسلامي.

وقد أقام الفقهاء فقههم على «أصول الفقه» التي وضعها الشافعي في الرسالة، وكانت تجعل المصدرين الرئيسيين للتشريع هما القرآن والسنة. إضافة إلى الإجماع والقياس، ولكن الفقه شيئاً فشيئاً، وتأثير العوامل التي سنشير إليها، أخذ يستقل عن مصادره الأصولية ويصطنع له أصولاً خاصة تعود بالدرجة الأولى إلى الصناعة الفقهية وما يحيط بالتخصيص من ضرورات ومقتضيات بحيث لم يعد القرآن والحديث المصدران الأوليان للفقه أو أخضعا لضرورات الصناعة الفقهية، فقد يتجاهل الفقهاء آيات عديدة فلا يشيرون إليها، وقد يعملون سيف النسخ في آيات أخرى، وقد يأخذون بتفسير ركيك، وقد يفضلون حديثاً ضعيفاً أو موضوعاً على حديث أعلى رتبة ودرجة، وهم في هذا كله مسوقون بالضرورات التي تسوق أهل الحرفة وتتحكم فيهم.

### ومن العوامل التي أثرت على الفقهاء:

( أ ) صعوبات العمل: وعدم توفر وسائل التصنيف والتوثيق والإحاطة بالمادة وقيام الثقافة الفقهية على أساس الشيخ، وهي طريقة لها حسنات عديدة، ولكنها تقصر المعرفة على شيخ واحد، وتسمح لمؤثرات التعصب بالتغلغل في الدراسة، ولكن لم يكن منها مناص في هذا العصر في الشرق، كما لم يكن منها مناص في الغرب خلال الفترة التي أطلق عليها Scholastic.

وقد حاول الفقهاء التغلب على محدودية هذه الطريقة بالسفر، والأخذ عن عدد من الشيوخ، ولكن هذه الطريقة كانت أظهر في «المحدثين» منها في «الفقهاء»، وعلى كل حال فإنها خضعت للصعوبات والضرورات التي كانت تكتنفها بحيث حالت بين كثيرين من المحدثين والرحلة التي كانوا يتمنونها، وإن سمحت لأخريين بها.

(ب) **سياسة الحكم:** هذه السياسة التي بدأت مع الملك العضوض وعهد معاوية بن أبي سفيان، ومضت قدماً في الخلافة العباسية وحاصرت الفقهاء، وأدت إلى صدام ما بين الفقهاء والحكام، وعرضت الأئمة الأربعة (مالك وأبي حنيفة والشافعي وابن حنبل) لاضطهاد جسيم من الخلفاء العباسيين من أبي جعفر المنصور حتى المأمون، وأدت هذه السياسة إلى اختزال جوانب الحرية والعدالة في الفقه الإسلامي وعدم أخذها ما تستحقه من عناية، تطبيقاً لما جاء في القرآن والسنة في مقابل تضخم فقه العبادات، وهو الفقه الذي لن يتعرض له الحكام.

(ج) **ضرورات التخصص، وضيق الأفق الفني:** واللجوء إلى تحايلات لتدوير التواصل، وكان السند الأعظم في هذا هو تفسيرات شاذة أو أحاديث موضوعة.

(د) **التأثر بالمنطق الأرسطي:** من أكبر العوامل التي جعلت الفقهاء يبتعدون عن المنهج القرآني/النبوي أن الفقه تأثر تأثراً عميقاً بالمنطق الأرسطي منذ أن قال الغزالي قولته المأثورة عن أن الجاهل به «لا يوثق بعلمه أصلاً»، ووضع له مقدمة كبيرة من كتابه «المستصفي» حتى الفقهاء المتأخرين، وقد ظهر أثر المنطق الصوري في إعطاء الفقه الإسلامي قالباً صورياً شكلياً ثبوتياً حامداً يوغل في الافتراضات النظرية، ويتعمق في مباحث الألفاظ والتعابير والتعريفات قدر ما يبعد عن فعالية الحياة، وعالم العمل والجماهير والمشكلات التي يولدها الواقع، فبعد عن عالم الحياة قدر ما أخذ يغوض في عالم صوري من الافتراضات، وفقد تلك الحيوية التي غرسها القرآن في المجتمع الإسلامي نتيجة لمنطقه الحيوي/التكاملي، الذي يحيط بالحياة وتتلاقى فيه الأضداد باعتبارها عوامل تكامل ويأتمن القلب ويؤمن بقدره الفطرة والبداهة على أن تتبين وجوه الخطأ والصواب في كثير من الأمور دون حاجة إلى مقدمات ونتائج.

ولم يستطع الفقهاء الذين تبينوا الأثر الضار والعقيم على الفقه مثل ابن تيمية أن يحرروا الفقه منه، لأن الفقهاء المتأخرين لم تكن لهم همّة السابقين، ولأن الأسلوب المنطقي الأرسطي بقدر ما كان وليد العوامل المجتمعية السابقة، بقدر ما كان مؤثراً

في هذه العوامل نفسها يتفق معها في الفرار من المشكلات العملية والقضايا الحياتية والمسئولية الجماعية إلى عالم وهمي من الافتراضات<sup>(١)</sup>.

**(هـ) روح العصر:** فلكل عصر روح تنبثق من مجموع المؤثرات الخاصة به من نظم سياسية واقتصادية واجتماعية وغلبة أعراف وتقاليد، تتحكم كلها فيما تصدره من قضايا.

ويمكن القول إن فترة التدهور الإسلامي، أي بعد القرون الخمسة الهجرية الأولى، حتى مشارف العصر تماثل القرون الوسطى في أوروبا مع تفاوتات عديدة، ولكن أبرز سماتها بصفة عامة هي روح الحفاظ والجمود والثقافة والمشيخة والتمشي مع الحكام والسلطة وغلبة الجهالة والامية والخرافة واستعباد الجماهير.

ولم يستطع معظم الفقهاء التحرر من روح العصر الذي أحاط بهم وسيطر عليهم، ولا يمكن أن نلومهم على هذا لأن موقفهم هذا هو ما تقتضيه طبيعة الأشياء ويمكن القول أنه لم يستطع التحرر تماماً من روح العصر سوى ابن خلدون وابن رشد في المغرب، وأبو العلاء المعري في المشرق، ولولا الإسلام لكان ابن خلدون هو ميكافيلي العرب ولقدّم لنا شيئاً مثل «الأمير»، ولكن الإسلام جعله يقدم ما هو أفضل «مقدمته» الرائعة التي راد بها الطريق نحو علم الاجتماع، كما تحرر أبو العلاء المعري من معظم معتقدات عصره، وأبدع في شعره وفي «رسالة الغفران» فكراً جديداً، كما قدم ابن رشد حل المعادلة ما بين النقل والعقل «الدين والفلسفة» هذه المعادلة التي تقبلها الغرب الأوروبي، وتجاهلها الشرق الإسلامي، وبعد هؤلاء الثلاثة يأتي أبو حيان التوحيدي وبعض أئمة المعتزلة وإخوان الصفا. ثم الفقهاء الذين تحرروا من بعض ما أطبق على العقيدة من خرافة كابن تيمية الذي نقى العقيدة من لوثة الشفاعة والأولياء، والتوسل.. إلخ.. وتابعه تلميذه ابن القيم صاحب المقالة الرائعة عن «العدل» وأنه هو طلبه الشريعة.. وحيثما تكون، وتوصل الفقيه الحنبلي نجم الدين الطوفي إلى مبدأ ثوري تماماً هو أن المصلحة هي مقصد الشارع وعند وجود تعارض ما بين النص والمصلحة يؤخذ بالمصلحة «لا من باب الافتيات على النص، ولكن من باب تأويله»، ولكن الطوفي عجز أن يبرهن على هذا المبدأ بأدلة قوية، وما كان العصر يسمح له أن يمضي إلى النهاية، وقد ناله من التشنيع ما نال الفقيه أبو مسلم الأصفهاني

(١) انظر معالجتنا لأثر المنطق على الفقه في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

الذي أنكر النسخ في القرآن، ورفض الاستسلام لموجته العالية التي اكتسحت كل الفقهاء والمفسرين وحال بهذا دون أن يعد النسخ - كما يدعون - إجماعاً.

ولا جدال أننا نجد عندما نقلب صفحات تاريخ الفقه الإسلامي - رجالاً بارزين - لهم أفكار ممتازة كابن تيمية وابن حزم والشوكاني والسيوطي، على سبيل المثال لا الحصر، ولكل واحد من هؤلاء آراء تمثل تجديداً في أحد جوانب الفقه، ولكنه من ناحية أخرى لم يستطع أن يتحرر في بقية الجوانب، فابن حزم مثلاً يعلي العدل والمساواة في كثير من قضايا الفقه، ويحمل حملة شعواء على كثير من المبادئ التي وضعها الفقهاء أو الاجتهادات التي اخذوا بها ورأى أنها مجافية لروح الشريعة - ولكنه من ناحية أخرى - يأخذ بخبر الواحد إذا صح فلا يختلف في هذا عن الشافعي ممثل الحفاظ السني.

وقد أدى به هذا إلى مآزق ومفارقات كان في غنى فهو يقول «يقطع صلاة المصلي مرور الكلب والحمار والمرأة»، ثم يقول بعد ذلك «إلا أن تكون المرأة مضطجة معترضة فلا تقطع الصلاة».

وهذه المفارقة إنما جاءت لأنه وجد حديثاً عن عائشة أنها قد تكون نائمة ناحية القبلة فيصلّي الرسول ﷺ إلى القبلة وهي معترضة دون حرج.

ومثل ذلك ما ذهب إليه من أنه «من سم طعاماً وقدمه لآخر فمات، لا يقتص منه ولا يسمى قاتلاً، لأنه قرأ ما روي عن أن الرسول ﷺ لم يقتل اليهودية التي دست له السم في ذراع شاة»<sup>(١)</sup>.

وارتأى أن الآية «لا إكراه في الدين» منسوخة، وأن الإكراه مباح في الدين<sup>(٢)</sup>، وهو أمر كان هو آخر من يذهب إليه أو يسلم به لولا سطوة النصوص وروح العصر، وهب أن الآية منسوخة، فماذا يفعل بالآيات العديدة الأخرى التي تقرر حرية العقيدة مثل «وَقُلْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ»، أو سورة الكافرون التي كان الرسول ﷺ يقرأها في ركعتي الفجر.

(١) كتاب «قضايا المرأة» للشيخ محمد الغزالي، ص ٧٠-٧١.

(٢) ابن حزم «المحلى»، ح ١١، ص ١٩٥، وانظر في «أصول النظام الجنائي الإسلامي» للدكتور سليم العوا، ص ١٥٤.

ودعا الشوكاني للاجتهاد، ولكنه ألف كتاباً عن صحة أحاديث المهدي، وأنها تصل لحد التواتر، والسيوطي الذي كان له ثقافة موسوعية يحشي كتابه «الإتقان» بكل المفتريات والأوهام على القرآن دون أن يحصها أو يفندها.

وقل مثل ذلك عن ابن تيمية، فمع أنه اكتسح اكتساحاً موجة الشفاعة والتوسل والأولياء.. إلخ.. فإنه من ناحية أخرى للم يكن يتورع عن الحكم بقتل كل من يخالفه في آراء وما أجرأه في إصدار الحكم على كل مخالف بأنه «حلال الدم»!!

وهؤلاء هم القمم في أئمة الفقه، أما الذين جاءوا من بعدهم وعاصروا فترات الانحلال فإنهم يعكسون ظروف وتطورات هذه المرحلة.

وسنرى الاختلاف الشاسع، الذي يكاد يصل لدرجة التناقض في نظرة هؤلاء الفقهاء في الموضوعات الخمسة عما ذهب إليه القرآن والرسول ﷺ.

### الإيمان بالله:

أدت التطورات الفكرية بالمجتمع الإسلامي لأن ينهج في قضية الإيمان بالله نهجاً مخالفاً كل المخالفة للمنهج القرآني النبوي وتمزقت العقيدة ما بين الاتجاه المعتزلي من ناحية والاتجاه السلفي من ناحية أخرى، وحاول البعض أن يوفق بين الاثنين دون نجاح كبير، فقد أراد المعتزلة الذين كانت أغليبتهم من الموالي المتأثرين بوراثة حضارية فارسية أو يونانية تقديم الفكرة الإسلامية عن الألوهية بطريقة تنفق مع روايتهم وتتلاءم مع نفسية الجماهير الحديثة عهد بالإسلام، فاتبعوا المنطق الصوري الذي وضعه أرسطو، والذي كان قضاري ما يمكن أن يصل إليه في قضية الألوهية هو وجود «علة» لهذا الكون ونهاية لسلسلة الخلق وتوصلوا إلى النظرية الذرية وفكرة الجوهر الفرد، وكان هذا وذاك بديلاً فقيراً عن الفكرة الباهرة التي عرضها القرآن.. عندما اصطدموا بالآيات التي اختلف عليها.. «آيات الصفات».. لم يقنعوا بتأويلها.. بما يقتضيه السياق القرآني والأسلوب العربي، ولكنهم أوغلوا في تصوراتهم حتى حملتهم بعيداً عن روح القرآن بفكرة تنزيه الله، فأوجبوا عليه العدل كما تصوروه ولم يستشعروا تناقضاً لأن الإله الذي توصلوا إليه هو في الحقيقة الإله اليوناني الذي أبدعته الفلسفة اليونانية كمخلص من مآزقها ونهاية لمنطقها، فهو في حقيقة الحال من إبداع الإنسان، ولذلك لم يكن من التناقض أن يفرضوا عليه العدل الذي رأوه.

وقد أفسد الفلاسفة فكرة الله، كما أفسد الفقهاء موضوعية الفلسفة، ولو تدينوا بعيداً عن الفلسفة وتفلسفوا بعيداً عن الدين لأحسنوا، ولكنهم أفسدوا الاثنين (الدين والفلسفة).. ومن الخطأ الفاحش عدم التمييز بينهما، إذ هما طريقتان لكل منهما وسائله الخاصة.

ولمواجهة هذا التيار المجافي لروح القرآن ارتأى السلفيون أن الله تعالى عادل حتى لو قذف بالناس جميعاً في الجحيم، لأنهم خلقه، وتشبثوا بألفاظ الآيات، وقالوا: إن الله تعالى يداً، وأنه يسمع ويتكلم، وأنه على العرش استوى، وإن صرحوا بأن هذا كله على خلاف ما لدى البشر، لأنه ليس كمثلِه شيء.

ومن أيام ابن تيمية الي نسبوا إليه أنه قال على المنبر: إن الله تعالى ينزل من السماء السابعة، كما أنزل على هذا المنبر، حتى الفترات المعاصرة وقد أصبحت قضية آيات الصفات نوعاً من الهوس العقيدي لدى بعض السلفيين من الوهابيين في السعودية، خاصة الذين يرون أن هذه هي «قضية العقيدة»، وأنها أهم شيء.

وجاء وقت كان السعوديين يسألون المهندسين والأطباء المصريين ماذا تقول في الاستواء؟.. وقد يثبت أن هذا مازال موجوداً بطريقة مختلفة مخففة ما جاء في كتاب «علماء ومفكرين عرفتهم» في «ترجمة الشيخ عبد الرحمن الأفريقي» الذي جاء من مجاهل أفريقيا ليحج ويزور الرسول ﷺ، إذ قابل أحد السعوديين قال له: «ليتك عنيت بعقيدة السلف عنايتك بفقهِ مالك»، وعندما رد: «لم أر ضرورة للإيغال في هذا الجانب من العلم، فكلنا والله الحم مسلمون موحدون»، ولكن هذا الرد لم يعجب السعوديين، وقال: [إن أكبر عامل في تمزيق وحدة المسلمين هو الخلاف على العقيدة»، وعندما طلب مثلاً قال له السعودي: «إن ربك يقول: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ»، وقد جاء في الصحيحين أن الله عز وجل يجعل السموات على إصبع، والأرضين على إصبع، والشجر على إصبع، والماء على إصبع، وسائر الخلق على إصبع، فيقول أنا الجبار أنا المتكبر أنا الملك أنا العزيز أنا الكريم...، ومن هذا يتبين بالنص القاطع أن الله يداً وأصابع، فهل يقر بذلك كل مدع للإسلام].

وتابع الرجل حديثه: ... دعني أسألك أيضاً: أثناء حياتك في المدينة ألم تر قط مسلمين يتمسحون بجدران المسجد النبوي يتوهمون بذلك الخير لأنفسهم؟ ألم تر قط مسلمين يستغيثون ببعض الموتى لدفع ضرر أو جلب نفع؟ ألم تشهد ذات يوم مسلمين يسوقون النذور إلى القبور رجاء التوفيق، وطلب للشفاء؟

ويقول المؤلف نتيجة لهذه الموعظة تحول الوافد الأفريقي إلى داعية سعودي سلفي<sup>(١)</sup>.

فإذا كان في قضية التوسل كما عرضها السلفي رنة صدق، فإن تصويره لصفات الله، وإيراده حديثاً لا نشك أنه موضوع مما يلوث صفاء العقيدة وما يصل بها إلى التجسيم، وكأنه هرب من الشرك ليسقط في الوثنية، وقد كان محدثه أسلم طوية عندما قال «إننا كلنا مسلمون موحدون».

نتيجة لهذا الصراع ما بين معتزلة يقيمون إيمانهم بالله على فلسفة يونانية وسلفيين يتمسكون بظواهر النص ويصلون به إلى مشارف التجسيم حتى وإن قالوا إن «الكيف مجهول»، فقدت فكرة الإيمان بالله كما عرضها القرآن قوتها الباهرة التي كانت في سر انتهاض المسلمين الأول<sup>(٢)</sup>.

ومن العجب أن هذا النقص البالغ في معالجة أسمى جانب من جوانب العقيدة لا يزال قائماً، ولا يزال النزاع محتتماً بين المعتزلة والسلفيين، ولا يزال «علم الكلام» يدرس في الجامعات الأزهرية وكليات أصول الدين كما وضعه الفقهاء من ألف عام دون تطوير أو تغيير.

ومزقت الخلافات ما بين المذاهب بعضها بعضاً، فبعد تمزيقها ما بين سنة وشيعة رأى كل مذهب أنه الحق، وأن المذهب الآخر باطل، فلا تجوز الصلاة وراء أئمتهم، ولا يجوز التزويج بيناتهم، إلا على أساس معاملتهم معاملة الكتابيات اللاتي يجوز الزواج بهن، وتعرض كبار الأئمة لعداوة المخالفين، فرمى المفسر والمؤرخ ابن جرير بالمحابر، وحوصر بيته وأحرقت كتب ابن حزم والغزالي وابن تيمية، وتعرض

(١) كتاب «علماء ومفكرون عرفتهم» للأستاذ محمد المجذوب، ص ٦٢، دار النفائس، بيروت.

(٢) لقد تحدثنا عن هذا الموضوع في رسالة «الإيمان بالله».

الشافعي لعدوان من بعض مخالفيه كان له اثر في التعجيل بموته، ووصل اعتزاز بعض الفقهاء بأنفسهم وكراهيتهم المحدثين – ما روي عن الفقيه أصبغ بن خليل المتوفى بقرطبة سنة ٢٧٣ هـ – «لأن يكون في تابوتي رأس خنزير أحب إلى من أن يكون فيه مسند ابن أبي شيبة»<sup>(١)</sup>.

وانفصل بعض المالكية عن الإمام مالك الذي يمثل إلى حد ما الحديث تعصباً لخليل بن إسحق صاحب «مختصر خليل» المشهور، وقالوا «نحن خليليون إن ضل ضللنا»<sup>(٢)</sup>. ولاحظ أحد الكتاب المغاربة «فيما قبل الحماية وأثناءها أصبح علماء القرويين يدرسون الفقه كتشريع، ويدرسون صحيح البخاري وصحيح مسلم تبركاً فقط، بل كانت السلطة المغربية تتطير من دراسة التفسير، لأن هذه الدراسة في رأيها تؤدي إلى موت السلطان»<sup>(٣)</sup>.

وهذا المثال يوضح عمق الانفصال الذي حدث ما بين الفقه وما بين «أصول الفقه»، وأولها القرآن والسنة.. بحيث استقل الفقه بنفسه وبضاعته، وأصبح الابن الشرعي لبنيته والأوضاع السياسية والاقتصادية.. وليس للقرآن والسنة. ويوضح مواقف الفقهاء من الموضوعات الخمسة ذلك.

### حرية الاعتقاد:

يعرض موقف الفقهاء من قضية حرية الاعتقاد أكبر مثال لمدى تأثر الفقه بالأوضاع – السياسية – الاقتصادية – الاجتماعي – فرغم الآيات القرآنية الصادعة، والمواقف النبوية القاطعة التي أشرنا إليها فقد نسج الفقهاء من المقدمات والنتائج «قميص كتاف» للعقيدة نفسها ولكل من يشذ في تصوره عما وضعوه لها وتوصلوا إلى صيغة من «من جحد معلوماً من الدين بالضرورة»، وأنه يعد مرتدداً، ويستتاب فإن أصر يحكم عليه بالقتل «كفراً لا حداً»، أي أن أمواله تصبح فيئاً للمسلمين ولا يدفن في مقابر المسلمين.. إلخ.

(١) الأستاذ محمد الحبيب التيجاني، مقال بعنوان «منهجية التجديد في الإسلام» في مجلة الفرقان، الدار البيضاء، العدد ٩، السنة الثالثة، رمضان – شوال ١٤٠٧ هـ/مايو – يونيو سنة ١٩٨٧ م، ص ٢٦.

(٢) نفس المرجع السابق.

(٣) نفس المرجع السابق.

وواضح أن صيغة «من جحد معلوماً من الدين بالضرورة» فضفاضة بحيث يمكن أن تتسع لمئات الدعاوى، وقد حكمت محكمة سودانية على الشيخ محمود محمد طه بالإعدام لأنه - فيما أنكر - الحجاب الذي اعتبرته المحكمة معلوماً من الدين بالضرورة<sup>(١)</sup>، كما فرقت محكمة مصرية ما بين أستاذ جامعي وزوجته على أساس أنه إرتد لكتابات جاوز فيها الحدود الموضوعية.

وقبل هؤلاء جميعاً إرتأى المأمون أن كل من لا يقول بخلق القرآن يعتبر مرتداً ويقتل، ولو عاش فلربما قتل أحمد بن حنبل باعتباره مرتداً.

ويمكن دون مبالغة إدخال مائة تهمة في إطار «من جحد معلوماً من الدين بالضرورة»، وقد أشرنا إلى بعضها في كتابنا «كلا ثم كلا»، وتزخر كتب الفقه خاصة - المتأخرة - بالأمثلة العديدة لمضمون «من جحد معلوماً من الدين بالضرورة».

ومن ناحية أخرى فإن الخلافات الفقهية وصلت إلى التعصب المقيت، ولولا ذلك لما جاز أن يضرب بالسياط حتى كاد يموت الإمام أحمد بن حنبل في محاولة لإكراهه على القول بخلق القرآن، ومما يعطي هذا المثال أهمية خاصة أنه جاء من «المعتزلة» الذين يقال إنهم أحرار الفكر، وأنه وقع على عالم جليل لا يشك في ورعه وتقواه، بل هو إمام أهل السنة بالإجماع فالإلى أي حد يذهب التعصب بعقول وقلوب الدعاة.

ومع التوسع في فقه العبادات وتركيز الأهمية فيها ظهرت صور من العقوبات لكل إخلال بها، وبرزت ظاهرة ملاحقة ومتابعة هؤلاء المخلين بها لتوقيع العقوبات عليهم، واستأثرت الصلاة بالصدارة والأولوية، وظهرت قضية الحكم على تارك الصلاة وأن جاحدها يعد مرتداً لأنها أول معلوم من الدين بالضرورة ويجب قتله، أما تاركها إهمالاً وتكاسلاً فقد مالت أغلبية الأقوال إلى أنه كافر بصورة ما، وأنه يوعظ حتى يقلع عن إهماله أو يعاقب إذا لم يرتدع.

(١) وهذا ما قدرته لجنة الفتوى بالأزهر في فتاها بتحريم الزني الموحد لمدارس البنات، وصدرت في سنة ١٩٩٤م.

وعلق أحد الكتاب على فتاوى ابن تيمية، يقول ابن تيمية في فتاواه (كتاب الفقه، الجزء الثاني، الصلاة، ص ٢٧)، وسئل عن أقوام يؤخرون صلاة الليل إلى النهار لأشغال لهم من زرع..)، فأجاب:

«ومن أخرجها لصناعة أو صيد أو خدمة أستاذ أو غير ذلك حتى تغيب الشمس وجبت عقوبته»، بل يجب قتله عند جمهور العلماء بعد أن يستتاب فإن تاب والتزم أن يصلي في الوقت ألزم ذلك، وإن قال «لا أصلي إلا بعد غروب الشمس لاشتغاله بالصناعة والصيد أو غير ذلك فإنه يقتل»، وفي قضية صلاة السفر كتاب الفقه الجزء الثاني، الصلاة، ص ٣١)، يقول: «ومن قال أنه يجب على كل مسافر أن يصلي أربعاً فهو بمنزلة من قال: إنه يجب على المسافر أن يصوم شهر رمضان، وكلاهما ضلال مخالف لإجماع المسلمين يستتاب قائله، فإن تاب وإلا قتل»، ومع قوله إن هذه المسألة محل نزاع مشهور بين العلماء المخالفين له في الرأي، انتقل إلى دائرة أوسع فحكم بإراقة دم الطوائف التي تخالفه في المذهب تحت شعار واسع مطاط هو قتل الداعي إلى البدع في الدين، يقول في عبارة عائمة يسهل تفسيرها على كل وجه.. «ومن لم يندفع فساده في الأرض إلا بالقتل، قتل مثل المفرق لجماعة المسلمين، والداعي إلى البدع في الدين»، (كتاب الفقه، الجهاد، ص ١٠٨-١٠٩).

وهذه الفتوى تعتبر تصريحاً لكل فرقة إسلامية لكي تقتل الأخرى، ونحن نرى التطبيق العملي لهذه الفتوى في شوارعنا وأجسادنا، والواقع في أفغانستان لا يخفى على أحد<sup>(١)</sup>.

وفي الفترة الحديثة (٢٣ ديسمبر سنة ١٩٣٨م/غرة ذي القعدة سنة ١٣٥٧هـ) سأل سائل في مجلة التقوى:

(س): هل تارك الصلاة مشرك أو لا؟.. وإن لم يكن مشركاً، فما معنى قول الله تعالى في كتابه ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾، وقول الرسول ﷺ «من ترك الصلاة فقد أشرك»، وهل التوسل جائز بالأموات الصالحين سواء أكانوا رسلاً أو أنبياء أو أولياء؟

(١) حوار العقل «ابن تيمية بين قوسين»، للدكتور محمد السعيد مشتهري، مجلة الأحرار، ١٩٤/٥/٢، ص ٦.

(ج): تارك الصلاة كسلاً عامداً متعمداً لوجوبها فاسق وهو مسلم عاص يستتاب فإن لم يتب قتله الإمام بترك صلاة الصبح بعد طلوع الشمس وبترك صلاة الظهر والعصر بغروب الشمس، وبترك صلاة المغرب والعشاء بطلوع الفجر، ويقتل في هذه الحالة حداً لا كفراً، ويكفن ويصلى عليه، ويدفن في مقابر المسلمين، هذا رأي جمهور الصحابة والتابعين وتابعيهم من أئمة الدين، وذهب بعض الصحابة وبعض التابعين وبعض الأئمة وتابعيهم إلى أن حكمه الكفر إذا تركها بعد أمر الإمام له، وهو مذهب ابن حنبل وابن حبيب من المالكية، وعليه فيستتاب، فإن لم يتب يقتل كفراً لا حداً هذا حكم تاركها كسلاً، وأما تاركها جاحداً لوجوبها فهو كافر بإجماع المسلمين سنيين ومعتزلين يجب أن يستتاب، فإن تاب وإلا قتل كفراً لا حداً على معنى أن لا يغسل ولا يكفن ولا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين، بل لا يدفن أصلاً، بل يلقي بجثته إلى الكلاب، وينبغي إغراء الكلاب عليها، نعم إن تضرر الناس بنتن جيفة ووريت دفعاً لضررها، وليس في الآية ما يدل على أن تاركها كسلاً مشرك، لأن غاية ما تفيد الآية أنه بعد ما أمر بالصلاة والزكاة نهى عن الشرك بأى نوع كان، سواء كان بالأثنية أو التثنية كالماتوية والنصارى أو عبدة الأصنام، وكل ما ورد من الأحاديث التي ظاهرها أن تارك الصلاة كافر فهي محمولة على الجاحد أو وردت على سبيل المبالغة في الزجر كآية القتل التي في سورة النساء<sup>(١)</sup>.

وقرأنا في عدد واحد من أعداد مجلة «المسلمون» حكمن عن هذا الموضوع زج بهما محرر الباب وهو الشيخ صالح بن محمد اللحياني عضو هيئة كبار العلماء ورئيس المجلس الأعلى للقضاء بالسعودية<sup>(٢)</sup>، الحكم الأول جاء رداً على سؤال تقدمت به قارئة عن طريقة قضاء ما فاتها من صلاة، فرد الشيخ: «إن الله جل وعلا فرض هذه الصلوات الخمس على المسلمين في اليوم والليلة وبين نبيه ﷺ أوقاتها - أول الوقت وآخره - والوقت الذي إذا أخرج فات الإنسان أداء صلاته ولكنها تقضى، وبين نبيه ﷺ أن تعمد ترك الصلاة قصداً لتركها محبط للعمل، ولا يحبط العمل والإسلام باق، فإنما يحبط عمل من لا إسلام له، فقد جاء في صحيح البخاري وغيره

(١) الشيخ محمد عبد السلام المنير، المرشد العام بالقطر المصري.

(٢) مجلة المسلمون، العدد ٦٤٠، في ٣ محرم ١٤١٨ هـ/ ٢٩ من مايو ١٩٩٧ م، ص ٤.

(من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله)، والحديث الآخر (من فاتته صلاة العصر فكأنما وتر أهله وماله)، وفي لفظ في غير الصحيح (من ترك صلاة فقد حبط عمله)، فحبوط العمل لا يكون إلا بالخروج من الإسلام، فمن كان تاركاً للصلاة متعمداً تركها ويرى أنه مسلم ويحب الإسلام ويفرح بانتصار المسلمين لكنه لا يصلي، فقد اختلف العلماء هل يقضي إذا ندم وتاب أو لا قضاء عليه لأنه لو مات على تلك الحال مات غير مسلم، والمسلمون مجمعون على أن من لم يصل يؤمر بالصلاة، فإن تاب وإلا قتل إذا أصر على تركها، واختلفوا هل يقتل ردة أو حداً؟ ومعلوم أنه لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: (الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة).. أذكر هذه الأمور تنبيهاً للقاريء وتحذيراً للمتساهلين في أمر الصلاة الظانين بأن الأمر فيه سعة وفسحة، ويمكن أن يتوب المرء بعد حين)، ولكن المرء لا يردي أيتمكن من التوبة أم أن الذنوب تستولى على القلوب».

وفي الصفحة نفسها، وخلال الرد على زوجة تشتكي من أن زوجها يسكر ويترك الصلاة ويحلف بالطلاق، ثم يقول عندما يفيق من سكرته أن يمين شارب الخمر لا تقع.

فقال الشيخ: (عدم جواز البقاء معه فإن من لا يصلي لا يحل للمصلية أن تبقى عنده لأنها لا تحل له، وهو لا يحل لها، فإن ترك الصلاة كفر، وأما طلاقه وهو سكران إن كان في حال سكر كامل لا يدري ما يقول فهو في هذه الحالة كالمجنون، لكن الأمر الفظيع ترك الصلاة، فتجنبني الرجوع إليه فهذا لا يستحق أن يرجع إليه، ولكن إحرصي على ألا يستولى على الأولاد، إبذلي كل ما تستطيعين حتى لا يتمكن من أخذهم كي لا يربيهما على هذا العمل المشين، نسأل الله العافية.. فأبي امرأة كان زوجها سكيراً تارك صلاة، فعليها الخروج، فإنه لا يجوز أن ترجع إليه، فهي لا تحل له لأن تارك الصلاة عمداً كافر).

وقد عالجتنا هذه النقطة في الجزء الأول من «نحو فقه جديد»، وأشرنا إلى تحكم نزعة «توثين الصلاة»<sup>(١)</sup>، لدى الفقهاء، وما يمكن أن نضيفه هنا هو أنه لم يثبت لدينا عقوبة دنيوية على ترك الصلاة في قرآن أو سنة، ومع أن هناك العديد من الأحاديث

(١) جاء هذا الوصف تعليقاً على ما ذكره الشيخ محمد متولي الشعراوي: من أن الطبيب الذي يمارس عملية جراحية - ثم يسمع الأذان - فعليه أن يترك العملية ويذهب للصلاة.

التي تؤكد عليها وترهب من تركها، كما أن هناك حديثاً (لقد هممت أن أمر رجلاً يصلي بالناس ثم أحرق على رجال يتخلفون عن الجمعة بيوتهم) رواه مسلم.. والحديث.. حتى عندما يقبل لا يتضمن حكماً - على العكس - إنه يثبت أن هذه الحالة لا حكم دنيوي عليها، وأن صيغة الحديث إنما أريد بها إبراز جسامة هذه المخالفة دون ترتيب عقوبة دنيوية عليها، ولو وجبت عقوبة لكان على الرسول ﷺ أن ينفذها.

### الرقيق:

تقبل الفقهاء صوراً عديدة من إستغلال الأرقاء، وأصبح من غير المتصور أن نطبق الأمثلة التي قدمناها لأحكام الرسول ﷺ حول الرقيق وأن تكون المعاملة على أساس إطعامهم وإلباسهم بطعام ولباس سادتهم وعدم إرهابهم في الأعمال ووجود الفكرة العامة عن أن الناس جميعاً لآدم وأدم من تراب، وأنه لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى.. إلخ... كما أصبح من غير المتصور أن يطبق مبدأ القرآن «فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ»، وأن لا يعد رقيقاً إلا الأسير في معركة من غير المسلمين، وقد ازدهر شراء العبيد في بعض المجتمعات الإسلامية كمصر حيث كان هؤلاء «المماليك» يعدون إعداداً عسكرياً ليكونوا «الجيش الإسلامي»، ويكون رؤساء فرقهم هم قادة البلاد وحكامها، وبهذا نشأت تلك المفارقة التي لم يسمع بها من قبل أن يحكم البلاد عبيد لم يتحرروا ويفترض أن يباعوا لا أن يحكموا.

وفي العصر العباسي ظهرت صور من إستغلال الزنج في منطقة الأهواز (البصرة) أدت إلى ثورة هؤلاء وإستيلائهم على البصرة، وقتلهم رجالها وإسترقاقهم نساءها، حتى أمكن للخليفة أن يرسل من يهزمهم وأعمل فيهم تفتيلاً وتذبيحاً.

وهذه الثورة (ثورة الزنج) هي التي يروق للبعض مقارنتها بثورة سبارتاكوس، رغم أن هناك فرقاً كبيراً ما بين الإستعباد الروماني والإستغلال العباسي.

وقد تخلصت أوروبا من الرق في القرن التاسع عشر، ويعود هذا إلى جهود المصلحين، كما يعود إلى ظهور الآلة التي أصبحت تقوم بما كان يقوم به الرقيق وحل محلها أكثر كفاءة، بحيث أصبح العبد عبئاً وخسارة، فطويت صفحة الرقيق وحل محلها «البروليتاريا»، أي طبقة العمال في المصانع الذين تعرضوا لإستغلال شنيع يعد دليلاً على أن تحرير العبيد لم يكن في حقيقة الحال إستجابة لنداء الضمير قدر ما كان إستجابة للنظام الصناعي.

ولا جدال أن إلغاء الرقيق كان من الأهداف التي توخاها القرآن وأنه عندما فرضت الأوضاع العملية استخدام الرقيق فإنه أراد تجفيف منابعه بمبدأ «فَأَمَّا مَنْ بَعْدُ وَإِمًّا فِدَاءً»، كما أمر بالاستجابة للمكاتبة التي تحررهم بعد فترة، على ما أشرنا، ومن هنا فإن إلغاء الرقيق يظفر بالتأييد الكامل من المفكرين والفقهاء الإسلاميين، لأنه يتفق مع روح الإسلام وما استهدفه.

ولكن ظهر من الكتاب من يمثل المدرسة الفقهية التقليدية ويتشرب نفسيتها، فيكتب في كتاب جديد تحت عنوان «نظام الرق والاسترقاق باق إلى يوم القيامة» ما نصه<sup>(١)</sup>: «... وعلى هذا فإن نظام الرق والاسترقاق باق إلى يوم القيامة لا يجوز نسخه، أو القول بإنتهائه نفاذه»، (ج ٤، ص ٦٣؛ ومن يرى في الأسرى الذين يأسرهم المسلمون في حروبهم مع غيرهم والذين ورد فيهم قوله تعالى «فَأَمَّا مَنْ بَعْدُ وَإِمًّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا» [محمد: ٤]، يرى هو فيهم رأياً يقول إنه أفضل مما ورد فيهم في القرآن من المن عليهم بإطلاق سراحهم دون مقابل، أو فدائهم بمال مقابل ما أخذوا وضيعوا على المسلمين عبيداً وإماءً (وفي جعلهم رقيقاً مصلحة راجحة لهم إن لم تكن مؤكدة، ووجه هذه المصلحة أنهم بهذا الرق يتحللون من مجتمعهم الآسن الكافر إلى المجتمع الإسلامي التقى الطاهر مما يمكنهم من وية محاسن الإسلام وأثره في النفوس، وقد يحملهم ذلك إلى اعتناق الإسلام عن رضا واختيار دون جبر أو إكراه) (ج ٤، ص ٦٠)، ثم يقول تحت عنوان (هل الاسترقاق خير من المن والمفاداة) ما نصه: «بينما الحكمة في مشروعية الرق والاسترقاق، فهل يمكن أن يقال إن إسترقاق الأسرى الكفار هو خير لهم من المن عليهم والمفاداة بهم»؟

والجواب: نعم، الرق خير من إطلاق سراحهم وردهم إلى بلدهم بالمن أو بالفداء، لأن في إسترقاقهم تمكيناً لهم من العيش في المجتمع الإسلامي، وفي هذا العيش فرصة طيبة تؤدي غالباً إلى اعتناق الإسلام، وفي هذا نعمة عظيمة لا يعادلها إطلاق سراح الأسير إلى بلده (ج ٤، ص ٦١).

(١) انظر كتاب الدكتور عبد الكريم زيدان «المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية»، في أحد عشر جزءاً، وقد فاز كتابه هذا بجائزة الملك فيصل عام ١٩٩٧م على أساس أنه يمثل إسهاماً رفيع المستوى في موضوع الجائزة، بحيث تكون مفيدة للبشرية ومثيرة للفكر الإنساني!!! انظر مجلة الدستور القاهرية، ص ١٨، العدد الصادر في ١٢/٢/١٩٩٧م.

وكلام المؤلف يمثل نفسية الفقهاء التقليديين، كما أنه يقدم دليلاً جديداً لعدم الإعتداد بما يتضمنه القرآن، وإيثار الفكر المذهبي عليه.

ولعل تقليديته المفرطة هي التي جعلته مستحقاً لجائزة الملك فيصل.

وليس لنا أن نعجب من كلام الدكتور عبد الكريم زيدان<sup>(١)</sup>، فقد جاء في كتاب «نظرات في كتاب إشتراكية الإسلام» للشيخ محمد حامد الحموي، وهو تعليق على كتاب الدكتور السباعي «إشتراكية الإسلام»، تحت عنوان «الرق مقرر لا يملك أحد رفعه» ما يلي<sup>(٢)</sup>:

### الرق مقرر لا يملك أحد رفعه:

قال (أي الدكتور السباعي) الصفحة (٧٩): «أما الرق فالإسلام (أباحه) ولم (يفرضه) وهو ضرورة زمنية كانت تقتضيها معاملة المثل بالمثل، ومع تضيق حدود هذه المعاملة الضرورية إلى أقصى حد ممكن، والرق في هذه الحالة أمر طارئ مؤقت، ومن هنا جاء تعريف الفقهاء له بأنه: عجز حكومي، أي هو عجز الرقيق عن ممارسة حريتهم الإنسانية (حكماً) لا حقيقة كما يجرد بعض المواطنين المجرمين في نظر الدولة من حقوقهم المدنية والسياسية».

أقول: (الرق كما يقول الفقهاء بأداء معلل بأداء الكافر أن يكون عبد الله حقاً باتباع الهدى الذي بعث الله به رسوله الأمين سيدنا محمد ﷺ، ثم بنحاربه هذا

(١) ومن العجائب أيضاً أن يتضمن مشروع تقنين الشريعة الإسلامية على مذهب الشافعي الذي وضعته لجنة تحت إشراف مجمع البحوث الإسلامية، وصدر سنة ١٩٧٢م، فصلين عن الرقيق!! (ص ٩٥، و ص ٣٣٣).

(٢) أصدر الدكتور السباعي - رحمه الله - كتاب «إشتراكية الإسلام» الذي أقر فيه بعض السياسات الناصرية الخاصة بالاقتصاد، وقد إنتقد كثير من الفقهاء الرجل لكتابه هذا وكان منهم الشيخ محمد الحامد الذي أصدر كتابه المشار إليه أعلاه، بقي أن نقول أن كلاً من الشيخ السباعي والشيخ الحموي صديقان حميمان وفقهان متمكنان وقد جمعهما فوق ذلك الإنتماء إلى الإخوان المسلمين وتوفر لهما التقوى والورع والإخلاص، وقد عبر الشيخ الحامد عن تقديره للشيخ السباعي في مقدمة كتابه الناقد واعترف بفضل الشيخ السباعي وأن في كتابه الكثير الطيب (حتى أنه لو كان أمامي لقمتم إليه وقبلت راسه إعجاباً بهذا القلم، وإكباراً لهذا الغرض). ولكن هذا لم يمنعه من أن يستدرك على المؤلف ما وجد أنه اجتهد مخلصاً فخانه التوفيق قياماً بأمانة العلم، وذلك بأن يذكر ما كتبه الدكتور السباعي ثم يقيم تعليقه.

الهدى وامتشاقه الحسام في وجوه أولياء الرحمن الذين يقاتلون لإيصال نوره إلى القلوب بتهديم الأسوار التي أقامها الملوك والرؤساء الطغاة الذين يسوقون الشعوب إلى المجازر والمعاطب لمخض لذائذهم الذاتية، وللإبقاء على سلطتهم، وهم من أجل هذا يصورون لهم الدعوة الإلهية بغير حقيقتها ويلونون الإسلام باللون الأسود القاتم وكان على الشعوب أن تعي وتعقل، فما الجهالة بعذر وقد طرق الأسماع اسم الإسلام ولاسيما والمؤمنون يقاتلون، استخلاصاً لهم مما هم فيه من عناء وشقاء، واستخراجاً لهم من الظلمات إلى النور، كي يعرفوا الله كما ينبغي أن يعرفه خلقه، ويعبدوه مخلصين له الدين، قد طوى هذا وأوسع منه قوله تعالى: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنَّ لَنتَهُوَ فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ وَإِنْ تَوَلَّوْا فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَاكُمْ نَعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنَعْمَ النَّصِيرُ».

فالرق جزاء إباء الكافر الذي حارب دعوة الله سبحانه وتعالى، ورفض الإستجابة له والخضوع لأمره فمن ثم جعله الله - وله الملك كله - عبداً لعبده المؤمن، إلا أن يسلم قبل القدرة عليه فيحرز نفسه وماله.. وهذا التقرير كما ترى لا يتنافى وقول لعمر بن العاص - رضى الله عنهما - : (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟).. فهم في الأصل أحراراً والرق عارض كما يقرره فقهاؤنا رضى الله تعالى عنهم.

والتعليل الفقهي للرق يفيد أنه مشروع مطلقاً لا كما يدعي المؤلف أنه معاملة بالمثل مؤقتاً، كلا فإن المؤمن الذى بذل نفسه وماله لله وفي سبيله، ونصب نحره للموت ثم أمكنه الله من عدوه فأسره، لا يجبر على تحريره إن أسلم بعد إلا ندباً مستحباً وهو الأفضل الأكمل وقد جاءت أحاديث نبوية كثيرة ترغب في العتق وتستحبه وتعد عليه الثواب الجزيل والإعتاق من النار).. انتى كلام الشيخ الحموي.

وقبل هذين، وأهم منهما، ما روي عن شيخ الإسلام ابن تيمية في تبرير الرق، وأشار إليه الدكتور محمد سعيد مشتيري ونشره في إحدى الصحف تحت عنوان «ابن تيمية وفقه الرق»<sup>(١)</sup>، وجاء فيه: (سئل عن رجل قرشي تزوج بجارية مملوكة فأولدها ولداً، هل يكون الولد حراً أم يكون عبداً مملوكاً؟.. ونحيل القارئ إلى إجابة ابن تيمية ليفاجأ بما يلي: إستناده إلى جواز إسترقاق العرب والعجم بما جاء في البخاري

(١) جريدة الأحرار القاهرية، ١٩٩٤/٥/٩م، (ابن تيمية وفقه الرق).

ومسلم عن أبي هريره قال: لا أزال أحب بني تميم بعد ثلاث سمعتهم من رسول الله ﷺ يقولها فيهم، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «هم أشد أمتي على الدجال»، وجاءت صدقاتهم فقال النبي ﷺ: «هذه صدقات قومنا»، قال وكانت سبية عند عائشة، فقال النبي ﷺ: «اعتقها فإنها من ولد إسماعيل»، ثم ذكر حديثاً لمسلم عن فضل قول «لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير» عشر مرات يساوي عتق أربعة أنفس من ولد إسماعيل ويتخذ ابن تيمية من هذا الحديث دليلاً على جواز إسترقاق العرب، فيقول: «ففي هذا الحديث أن بني إسماعيل يعتقون فدل على ثبوت الرق عليهم!!»

ولنا هنا وقفة: فنص يوجب التحرير والعتق يتخذه ابن تيمية دليلاً على جواز الاستعباد والرق، النص الذي يفتح باباً للحرية وإطلاق السراح يتخذه ابن تيمية باباً للدخول إلى ذل العبودية وجواز الإسترقاق في الوقت الذي لا علاقة للنص بجواز الإسترقاق. فهذه الجارية إستترقت من خلال أحداث حروب جاهلية، وكان وجودها بين المسلمين فرصة لنيل الحرية عند أول سبب وأهونه (كالحنث في اليمين مثلاً)، فأنظر كيف يقرأ ابن تيمية النصوص بالمقلوب ويفهمها بالعكس ويفتي بما لم ينزل الله به من سلطان ويستنتج من نصوص الحث على عتق من نجده قد استعبد من العرب أو بني إسماعيل دلالة عكسية على جواز إسترقاقهم وحتى عام ٧٢٠هـ، أي حتى عصره.

ثم يقول ابن تيمية بعد ذلك: «وأيضاً فسبب الإسترقاق هو (الكفر) بشرط (الحرب) فالحر المسلم لا يسترق بحال، والمعاهد لا يسترق، والكفر مع المحاربة موجود في كل كافر فجاز إسترقاقه كما يجوز قتاله، فكل ما أباح قتل المقاتلة أباح سبي الذرية، وهذا حكم عام في العرب والعجم...».

وبالنسبة للعرب فقد نقل ابن تيمية عدم جواز إسراقهم أو ضرب الجزية عليهم عن بعض الأئمة إلا أنه اختار جواز الإسترقاق، والأعجب من ذلك أنه ذكر سبب الإسترقاق هو الكفر مع الحرب ثم ناقض نفسه وجعل كل كافر محارباً وأجاز إسترقاقه بقوله: (الكفر مع المحاربة موجود في كل كافر)، وهذا التكييف الفقهي كان مجاراة لاتجاه مرضي في الثقافة التراثية التي عاش فيها وتربى عليها ابن تيمية فحق على هذه الثقافة وهذا التفكير أن يجتاح أهله وأن يلقي التثار بكتبهم في

أعماق دجلة ليصنع منها الجنود جسراً لخيولهم وأن تجري المياه سوداء من أبحارها التي لم ترع الله تعالى ولا شريعته، ورغم ذلك قامت المطابع في عصرنا بإعادة نشر بقايا هذا التراث حتى تكون منا أمة تأمر بالرق المنكر في كتب تراثها وتنتهي عن المعرف وبذلك نكون جديرين بالاحتجاج مرة أخرى وعدم الاستخلاف في الأرض في عالم اتفق جميعه على تجريم إستعباد الإنسان.

«إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ».. انتهى.

نقول إن الشيخ الحموي والدكتور عبد الكريم زيدان وقبلهما ابن تيمية في الفقرة التي أشرنا إليها غلبوا أحكام الفقه على روح الإسلام وقيمه العظمى ككرامة الإنسان مسلماً أو غير مسلم، والمساواة وحرية الاعتقاد إيماناً وكفراً وظنوا أن قيمة الإسلام تهدر ما عداها ونسوا أن الإسلام كقيمة إنما جاء ليعزز بقيم القيم «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، وتجاهلوا نص الآية «فَأَمَّا مَنْ بَدَأَ وَإِمَّا فِدَاءً» حيناً، وتطفلوا عليها كما يفعل المفسرون حيناً، والفقهاء حيناً آخر، ومع أن الشيخ الحموي أورد معظم الأحاديث التي تحت على العتق فإنه لم يرها موجبة.

وعندما عالج الشيخ الحموي قضايا العمل والعمال التي هي أقرب الموضوعات الحديثة إلى الرق القديم، فإنه سلك المسلك نفسه فارتأى أن (لا خصوصية للعمال في حماية المجتمع، بل هي عامة)، باعتبار أن الفقراء العاجزين عن العمل والكسب كالعمال والفقراء، وأن قانون العمل الجديد لا يوافق الشرع من كل وجه، وقال إن إلزام رب العمل التعويض للعامل إذا فصله من العمل لا وجه له، إذ هو إلزام من غير ملزم، وفيه إضرار برب العمل، وينبغي النظر له كما ينظر للعامل.

ويستطرد: حق العامل محفوظ، ففي الحديث النبوي الشريف (أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه) رواه ابن ماجه.

وبالمقابل بل يجب رفع الحيف عن رب العمل من حيث أنه حر في إبقاء العامل عنده أو صرفه عنه متى يشاء، وكما لا يلزم العامل بالعمل لدى إنسان مخصوص، وكذا لا يجبر رب العمل على أعمال شخص لديه بحيث لا يستطيع صرفه عنه.

وما الإستنجار إلا شراء المنافع، ولا يصح في هذا الشراء إجبار، كما لا يصح إجبار الأجير على بيع منفعه.

الحرية موفرة شرعاً لهما جميعاً، فاشتراط التعويض من رب العمل على العامل إن هو صرفه من عمله مصادرة لهذه الحرية وقضاء عليها.

وهو أيضاً مفسد لعقد الإجارة لأنه إشتراط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لأحد العاقدين وهذا يؤثر في بيع الأعيان فساداً، ففي الحديث الشريف الذي رواه البخاري ومسلم واللفظ للبخاري أنه عليه وآله الصلاة والسلام قال: «ما كان من شرط ليس في كتاب الله - أي حكمه وشرعه - فهو باطل وإن كان مائة شرط، قضاء الله أحق، وشرط الله أوثق وإنما الولاء لمن أعتق»، قال هذا منكراً على موالي بريرة إشتراطهم على من إشتراها منهم أن يكون ولاؤها لهم، أي أن يرثوها إن ماتت من غير وارث من النسب.

والإجارة بيع المنافع فهي معتبرة ببيع الأعيان، فما يفسد البيع من الشروط يفسد الإجارة، والواجب في الإجارة الفاسدة هو أجر المثل، لا يجاوز به المسمى في العقد إن كان ناجماً عن إشتراط شرط فاسد كالذي نحن فيه، أما إن كان ناشئاً عن جهالة البديل فالواجب أجر المثل بالغاً ما بلغ.

نعم إذا كان هذا الذي يعطي للأجير تعويضاً هو بعض أجره المعلوم وكان قد استبقاه عند المستأجر ليجمع له منه - على الأيام - مقداراً يرتفق به وقت إنفكاكه عن العمل، فلا شيء فيه إذ هو أمانة مستردة.

وليس من الجائز شرعاً إلزام رب العمل أن يدفع مقداراً معيناً من مجموع أرباحه فوق الأجرة المتفق عليها، وليس منه أيضاً إلزامه بأن يشركه معه في إدارة العمل، لا حق للأجير في هذا ولا ذاك، بل له أجره المشروط فقط إلا أن تطيب نفس أرباب الأعمال وتوجد غير متأثرة برهبة من العمال أو سواهم.

أما بها فإن الجود حينئذ معلول، والمال بالخوف مبذول، والله الهادي إلى سواء السبيل.. أهـ.

نقول إنه كان يجب أن يفرق ما بين (إستئجار) العمال وشراء المنافع لدخول العنصر الإنساني في الأولى، ولمطابقة ما يتخذه من الإجراءات لحماية الطرف الضعيف مع قواعد العدل، وقد نصت الآية ٢٨٢ من سورة البقرة على أن الذي عليه الدين هو الذي يحرر المكاتب، فدل ذلك على حمايته وأن مشاركة العامل للإدارة ولو

على سبيل الإستئناس يمكن أن يدخل في «وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ»، فالعامل ليس غريباً عن عملية الإدارة، بل هو شريك فعلي فيها.

### العدل:

كان نظام الحكم الذي أرساه الرسول ﷺ يقوم على ركيزتين أساسيتين:

الأولى: أن الحاكم يلتزم بالحكم بالقرآن.

الثانية: أن يلتزم الناس بالطاعة له.

فالحكم بالقرآن هو مبرر طاعة الجماهير، فإذا لم يكن هناك حكم بالقرآن، فلا طاعة.

وكان هناك أيضاً قاعدتان لهما طبيعة (إجرائية) الأولى هي البيعة، التي تبلور حكم الحاكم بالقرآن والتزام الناس بالطاعة، والثانية الشورى.

وفضلاً عن هذا كله فهناك التوجيه القرآني الشامل عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يشبه شياً يحول دون إنحراف الحكم عن الإطار الإسلامي.

هذه هي صورة الحكم الإسلامي حقاً الذي طبقه الرسول على نفسه، فتقبل البيعة، وهو الرسول الموحى إليه والذي يمكن أن يحكم بهذه الصفة دون بيعة الناس ولكنه تقبل البيعة ثم كان حكمه تطبيقاً للقرآن، ومارس الشورى ووجه المسلمين جميعاً (من رأى منكم) للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكان في هذا كله مطبقاً لتوجيهات القرآن.. وسار على نهج الرسول أبو بكر وعمر وعلي، فمن يقرأ خطبتهم الأولى يرى هذه المعاني واضحة جلية.

وأريد بهذه القواعد والضمانات إقامة حكم متوازن وشامل يحكم فيه الحاكم بحكم القانون – وهو القرآن – ويستحق بذلك الطاعة من الجماهير، فلا يجوز له أن ينحرف، كما لا يجوز للجماهير أن تعصاه، فإذا لم يلتزم فلا طاعة له، وجاءت البيعة لتعطي الولاية صورة العقد ما بين الحاكم والجماهير، وأريد بالشورى تحقيق مشاركة الذين يمثلون الأمة أو الفعاليات – كما يقولون – وأحيطها كله بسياج يكفل مشاركة كل واحد عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولهذه الغاية جاءت الأحاديث التي تنص على الطاعة ولو لعبد مجدع، أو له زبيبة.. وإذا حكم بالقرآن والإشارة إلى العبد المجدع.. إلخ.. تمثل اللمسة الإنسانية اللاطبقية واللاعنصرية في تكييف الإسلام للحاكم (على نقيض فكرة الأئمة من قریش التي لو صدقت الأحاديث عنها، فإنما كانت بالنسبة لجزيرة العرب في مرحلة معينة).

وفي هذا التيار نفسه – تيار الحكم المنهجي – جاءت الأحاديث التي تحذر من التنكر للبيعة بعد عقدها أو الإنشقاق عنها، لأنه مادام الحكم يقوم على القرآن فيفترض أن لا يكون هناك مبرر للعصيان والتمرد، فهذه الأحاديث ليست لحساب الحاكم ولكنها لحساب الحكم بالقرآن.. أي أنها تستهدف الاستقرار والأمن والالتزام بالعهود والمواثيق واحترام شرعيتها.

ولكن ذا كله لا ينفي وجود ثغرات ويمكن لبعضها أن يكون واسعاً في بعض التفاصيل الهامة لهذا النظام وطريقة تطبيقها فعلياً، ولم تكن هذه الثغرات ظاهرة في عهد الرسول وعهد الخليفين أبو بكر وعمر، ولكنها ظهرت مع عدم التزام الخليفة الثالث عثمان بالتقاليد المالية والإدارية التي وضعها الرسول وأبو بكر وعمر.

وكانت التطورات السياسية السريعة التي بدأت بمقتل عثمان ثم مشاغبة معاوية، وحربه لعلي بن أبي طالب ثم مقتل علي وانفراد معاوية بالحكم ليبدأ «الملك العضوض» ولتنقض عروة الحكم الإسلامي.

نقول: هذه التطورات كانت بداية انحراف الحكم الإسلامي عن الأسس والضمانات التي وضعها الرسول حتى أصبح الحكم اغتصاباً يفرضه القادة بأسنة الرماح على الجماهير، كما هو معروف صراحة ودون موارد في المرحلة التي أعقبت حكم الخليفة العباسي المعتصم الذي جلب الأتراك.. فجلب معهم حكم العسكر، ولم تعد البيعة سوى عملية شكلية طقوسية ليس لها أدنى صلة بحقيقة البيعة، كما انتفت الشورى واصبح الحكم بإرادة السلطان لا بوازع القرآن.

جوبه الفقهاء بهذه التطورات التي كانت قضاءً تاماً على تثاليد الحكم النبوي والخلافة الراشدة، وكانوا قد حاولوا في الأيام الأولى – خاصة في حرب زيد بن علي ومحمد النفس الزكية – مقاومة الحكم العضوض وإعادة الحكم الإسلامي إلى أصوله، وأيد الفقهاء هاتين القومتين، ولكن الدولة – من أيام معاوية – كانت قد توصلت إلى

الجيش المحترف، بينما هؤلاء الدعاة يعتمدون على الجماهير التي ليس لها انضباط أو فنية الجيش المحترف، ففشلت هاتان القومتان.

أصبح أمام الفقهاء واقع لا يمكن تجاهله، فبدأ التراجع على أساس فكرة الضرورة كما يتضح من كلام الغزالي في «الاقتصاد في الاعتقاد» لتبرير تغاضيه عن الانحراف عن سنة الخلافة<sup>(١)</sup>.

«ليست هذه مسامحة عن الاختيار، ولكن الضرورات تبيح المحظورات، فليت شعري من يقضي ببطلان الإمامة في عصرنا لفوات شروطها، وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدي لها، بل هو فاقد للمتصف بشروطها، فأى أحواله أحسن: أن يقول القضاة معزولون والولايات باطلة والأنكحة غير منعقدة وجميع تصرفات الولاية في أقطار العالم غير نافذة وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام، أو يقول الإمامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار؟ ومعلوم أن البعيد مع الأبعد قريب، وأهون الشرين خير بالإضافة، ويجب على العقل اختياره».

ومع أن الغزالي كان وثيق الصلة بالوزير نظام الملك فإنه لم يكن أبداً من فقهاء السلاطين.

قد يقال: لماذا لم ينصح الغزالي بالثورة على الحكام أو الهجرة أو ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى آخر درجاته؟.. الرد: أن الغزالي وكل الفقهاء في القرون التي سبقتهم، والتي لحقته تأكدوا من عجز الشعوب عن الثورة، وأن الثورة إذا قامت فلن تزيد الجماهير إلا ضعفاً والحكم إلا بأساً.. وأن النتيجة ستكون سفاكاً لدماء أفضل العناصر – وهي العناصر الثائرة – فإذا فرضنا قدراً من التعادل ما بين فريق الثائرين، والحاكمين فإنها الفتنة التي تستأصل الفريقين وتجعل كل واحد منهما يقضي على الآخر أو يوهنه، وكان هاجس الفتنة عميقاً لدى الفقهاء بعد أن شاهدوا مصرع كل الثائرين الأول وفشل قوماتهم.

من هنا يمكن أن نفهم موقف الغزالي الذي كتب بجانب سطور الاستسلام في «إحياء علوم الدين» سطوراً أخرى تقطر كراهية ومرارة لكل من يعاشر السلطان أو يسايره في أهوائه.

(١) من كتاب «أصول الفكر السياسي الإسلامي»، للدكتور محمد فتحي عثمان، ص ٤٤٢.

وقبل الغزالي فإن الإمام أحمد كان أبرز أئمة الأمة تصریحاً بوجوب طاعة الخليفة مادام الأمر قد استقر له، ولم يؤثر عليه في حكمه ما ماله على يدي المأمون. وهناك جانب أصولي ظهر في فترة لاحقة، هو التفريق في السنة بين ما هو تشريع ويلتزم به، وما هو غير تشريع لا يتعين الالتزام به، وكان من القسم الثاني كل ما مارسه الرسول باعتباره رئيس الدولة، وظهر هذا جلياً في كتابات الفقيه المالكي المصري/المغربي القرافي (أبو العباس أحمد بن إدريس، توفي في ٦٨٤ هـ [١٢٨٥م])، ولعل هذا خلص الفقهاء من مسئولية ثقيلة<sup>(١)</sup>.. حتى وإن كان الأساس الذي بُني عليه أساساً فقهياً خالصاً.

وهذا أمر يمكن أن يفهم من هؤلاء الأئمة الذين اضطرتهم الظروف القاهرة إلى هذا السلوك، ولكن ظهر في الفترات المتخلفة من حوّل الضرورة إلى فضيلة، ومن أوجب الطاعة للحاكم مهما ظلم، ووجدوا أحاديث توجب الطاعة للأمر «وإن جلد ظهرك وأخذ مالك»، أو «ما داموا يقيمون الصلاة»، أو «ما لم تروا كفراً بواحاً فيه لكم من الله برهان»، فهذه الأحاديث إن صحت فقد أسيت فهمها، فلا جدال أن صلاة الحاكم الظالم لا قيمة لها لأنها لم تنه عن الفحشاء والمنكر، وإذا كان لها قيمة فلنفسه وليس للشعب، كما أن الظلم ليس بعيداً عن الكفر بل هو طريقه، ولم يفهم الفقهاء هذه الحكمة، وكان لابد من جائحة بحجم اجتياح بغداد وسيطرة التتار حتى يفهم الفقهاء المسلمون أن الحاكم العادل الكافر أفضل من الحاكم المسلم الظالم، وأن الدولة تعيش بالعدل مع الكفر ولا تعيش بالظلم مع الإسلام.

ونحن نقدر تماماً أن مفارقة الجماعة والانشقاق عنها وخلع يد الطاعة أو النكث بالبيعة كان هاجساً قوياً لدى الفقهاء، وأن الأحاديث التي وردت كانت قارعة، وأن هذا الموقف هو الذي جعل الأمة تنماسك وحال دون أن تمزقها الخلافات.

(١) لقد هلل الذين يقصرون الإسلام على الجانب العبادي، ويرونه علاقة شخصية بين الفرد وخالقه لمثل هذا الاتجاه، ورأوا أنه يستبعد سياسة الدولة من إطار الإسلام - كما تقبله بعض المفكرين الإسلاميين كنوع من المهادنة مع غيرهم، ولكننا أكدنا - في الجزء الثاني من هذا الكتاب وهو الخاص بالسنة أهمية وقداسة السنة النبوية في الحكم وضرورة اعتبارها الأصل «الكلاسيكي» للحكم الإسلامي الذي يجب أن يستلهم ويتبع في كل ظام للحكم يدعي الإسلامية.

لكن هذا لا يمنع من أن الطاعة إنما تكون في المعروف، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وأن الاستخذاء يخالف مخالفة صريحة مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. فإذا جاز لنا أن نعذر الأئمة المتقدمين فمن الصعب أن تعذر الأئمة المتأخرين عندما ساد الظلم واصبحتظلمات متكاثفة.

وهذا ما يصلنا بالجانب الاقتصادي للعدل، لأن هذف الظلم في هذه الأوقات لم يكن للقضاء على المعارضة – كما نقول – ولكن كان إيقاف الحاكم عن استغلال الناس، والظلم السياسي أدى إلى الظلم الاقتصادي الذي جعل حياة الجماهير قطعة من العذاب.

وإنه لما يسترعى النظر ضحالة حسهم بالعدل الذي جعلهم يشددون في موضوع الصلاة ويتراخون في موضوع الزكاة التي تؤخذ من الغني لتعطي الفقير، والتي قرنها القرآن بالصلاة، فلا يذكر القرآن «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ الصَّلَاةَ» إلا ويردونها «وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ»، ومع هذا فإن الزكاة كانت سحابة الحكم الإسلامي صفحة مطوية.. لا نسمع عنها شيئاً، وهي التي حارب من أجلها أبو بكر القبائل العربية، واعتبرها مرتدة عندما منعت الزكاة.

وهذا أمر لا يمكن فهمه إلا بأن روح العصر أطبقت على نفسية الفقهاء، فلم تجعلهم يرون المدلول العلمي لنص القرآن أو ممارسة أبو بكر.. فالعصر الذي تتقدم فيه حرية الفكر، ويطلق فيه يد المستبد يحول دون تعمق فكرة العدالة، ويطمس فكرتها إذا فرضنا ظهورها.

## المرأة:

يمثل موقف الفقهاء من المرأة التدهور والانحطاط الذي أصاب المجتمع الإسلامي، وكانت ضحيته المضاعفة المرأة باعتبار أنها كالرجل تقع عليها مظالم الحكام ثم هي ضحية الرجل نفسه الذي لا يجد متنفساً لظلم الحكام سوى المرأة التي كان يمكن أن توصل هذه الرسالة البغيضة إلى الأبناء الذين تهيمن عليهم لولا عاطفة الأمومة التي غرسها الله متعالية على المشاعر الذاتية.. ولولا هذا لكانت الأجيال مسوخاً بعد مسوخ.

ولا يمثل التشديد الذي مارسه الفقهاء على المرأة إلا تشديدهم على الصلاة وإلا تمسكهم بالنسخ في القرآن، ففي قضية المرأة اعتبروا صوتها «عورة» ومصافحتها «نقض للوضوء»، وحرّموا عليها الصلاة جماعة، وتمسكوا بالحجاب مع تفضيل النقاب، وأن لا تخرج المرأة من دارها «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ»، ونسخوا بحجة سد الذريعة كل الحقوق التي منحها الرسول للمرأة، كما تشددوا في مسائل الطهارة فحرّموا «المانيكير» لأنه يحول دون وصول الماء إلى الأظافر، وشددوا في الغسل وضرورة أن يصل الماء إلى منابت الشعر، وكل تجويف في الجسم، ولم تأخذهم رافة فيما يقدم إليهم من أسئلة تنم عن حيرة ومعاناة – النساء والفتاوى – التي تعرضها الصحف اليوم لا تختلف عما كانت عليه من مئات السنين دون أقل تقدير لما يجد من تطورات، أو لاستلهاهم روح الشريعة وأصولها ومقاصدها، بل يصل التشدد درجة يترك فيها الحديث في الغسل الذي أباح به الرسول للمرأة أن تحثى ثلاث حثيات على رأسها دون أن تفك ضفيرتها، ويذكر فيها حديث «إن تحت كل شعرة جنابة»، وضرورة وصول الماء إلى كل منابت الشعر، وجازف أخيراً أحد علماء مصر فأفتى بصحة الوضوء مع المانيكير عندما وجد أن الفتوى ببطلانه أدت بالنساء إلى ترك الوضوء والصلاة<sup>(١)</sup>.

ولم نعد نسمع عن مشاركة للمرأة في الحروب كما كان الأمر أيام الرسول ﷺ ولا عن حضور المرأة في المجتمع، أو عن امرأة تستوقف الخليفة لتعظه وتنصحه كما فعلت خولة مع عمر بن الخطاب، أو ترد عليه في المسجد علانية، كما فعلت تلك المرأة المجهولة مع عمر أيضاً، ولم نسمع عن عالمات مثل عائشة.. إلخ.

وأصبح الزواج والطلاق لعبة الفقهاء المفضلة، فقد أجاز الفقهاء للأب أو الولي تزويج ابنته دون إستئمارها أو حتى ضد رغبتها الصريحة بحجة أنه أدى بمصلحتها، أما الطلاق فقد أغفلت كل الآيات التي نص عليها القرآن صراحة لحماية حق المرأة وفي كتابنا «المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء» أوردنا صفتين كاملتين للصيغ التي يمكن أن يقولها الرجل عند تطلقه لزوجته وأحكامها مثل: «إذا قال لزوجته أنت طالق إلى شهر، أو أنت طالق في يوم كذا، أو إذا قال رجل

(١) انظر ما ذكره الشيخ محمد زكي إبراهيم في كتابه «عالم المجتمع النسائي في الإسلام»، ص ٢٥.

امرأة فلان طالق، فقال زوجها ثلاثاً، أو إذا قال إن كان حملك ذكراً فأنت طالقة طلقة، وإن كان أنثى فطلقتين فولدت ذكراً أو أنثى، أو إذا قال زوجتي طالق وله زوجات.. إلخ.

وأورد الفقيه الحنبلي بن رجب المتوفى سنة ٧٩٥ هـ الذي يعد من أئمة المذهب، وأكثر فقهاً من الفقهاء المتأخرين في كتابه «القواعد» صيغاً أخرى من صيغ الطلاق مثل «لو طلق واحدة من نسائه مبهمه، وإذا طلق واحدة من نسائه معينة ثم انسيها أو جهلها ابتداءً، أو من قال إن كان هذا الطائر غراباً ففلانة طالق، وإن لم يكن ففلانة طالق فطار ولم يعرف ما كان، ولو رأى رجلاً طائراً فقال أحدهما إن كان غراباً فامرأتى طالق، وقال الآخر إن لم يكن غراباً فامرأتى طالق، وإذا قال أنت طالق قبل موتى بشهر، أو إذا قال لامرأته إن ولدت ذكراً فأنت طالق، وإن ولدت أنثى فأنت طالق، وإذا قال إن كنت حاملاً فأنت طالق، وإذا قال أنت طالق ليلة القدر إذا قال لزوجاته الأربع أيتكن لم أطأها فصواحباتها طوالق.. إلخ<sup>(١)</sup>!!

\* \* \*

من هذا العرض للمستويات الثلاثة يتضح بجلاء أن اتجاه وأحكام المستوى الثالث (الفقهاء) في الموضوعات الخمسة الحيوية التي صرنا بها المثل يختلف، بل يمكن أن تتعارض مع ما ذهب إليه القرآن، وما مارسه الرسول ﷺ، وأن هذا المستوى – مستوى الفقهاء – هو المطبق والنأخوذ به من قبل أصحاب المذاهب حتى الآن.. وهو ما يوضح أن الفقه المطبق حالياً ليس هو فقه القرآن، ولا فقه الرسول ﷺ، ولكنه فقه الفقهاء.

(١) كتاب «القواعد»، للحافظ أبي الفتح عبد الرحمن بن رجب الحنبلي المتوفى سنة ٧٩٥ هـ، طبعة دار المعرفة، بيروت، من ص ٣٥٦ حتى ص ٣٥٧.

## الفصل الثاني

### الفقه الإسلامي بين المصلحة والمقصد والإرتفاقات

#### المصلحة في القرآن الكريم:

التعريف اللغوي للمصلحة، وهو في نظرنا التعريف الأصيل، أنها كما جاء في لسان العرب «الصالح والمصلحة واحدة المصالح فكل ما فيه نفع سواء بالجلب والتحصيل كاستحصال الفوائد واللذائذ أو الدفع والانتقاء كاستبعاد المضار والآلام فهو جدير بأن يسمى مصلحة.

وجاء في المعجم الوسيط:

(صَلَحَ) صَلَاحاً، وَصُلُوحاً: زال عنه الفساد والشيء كان نافعاً أو مناسباً يقال هذا الشيء لك (صَلَحَ) صلاحاً، وصلوحاً: صلح فهو صليح.

(أصلَحَ) في عمله أو أمره: أتى بما هو صالح نافع.

(المصلحة) الصلاح والمنفعة.

«وقد يطلق الفعل الذي فيه صلاح بمعنى النفع مجازاً مرسلأً من باب إطلاق إسم المسبب على السبب فيقال إن التجارة مصلحة وطلب العلم مصلحة، وذلك لأن التجارة وطلب العلم سبب للمنافع المادية والمعنوية»<sup>(١)</sup>.

وفي المصباح المنير «صلح الشيء» صلوحاً من باب قعد وصلاحاً أيضاً، وصلاح بالضم لغو وهو خلاف فسد، وصلاح يصلح بفتحين لغة ثالثة، فهو صالح وأصلحه فصلح وأصلح أتى بالصلاح وهو الخير والصواب وفي الأمر مصلحة أي خير والجمع المصالح وصلاحه صلاحاً من باب قاتل والصلاح اسم منه، وهو التوفيق

(١) «بحوث في الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين»، تأليف دكتور محمد السعيد على عبد ربه عميد كلية الشريعة والقانون، ص ٧٨.

ومنه صلح الحديدية وأصلحت بين القوم وفقت وتصلح القوم واصطلحوا وهو صالح للولاية أي له أهلية القيام لها<sup>(١)</sup>.

### ونقيض المصلحة المفسدة..

### ومرادفها: المنفعة..

### وأصلحه أزال ما فيه من فساد.

وقد جاء من المجرّد فعلاً ووصفاً في المعنى وأحصى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم مواضع هذه المفردات فبلغت ٢٦٧ موضعاً منها ٦٢ موضعاً خاصة بكلمة الصالحات التي قلما يذكر القرآن الذي آمنوا إلا ويقرنها «وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ»، ونجد كاتباً متحفظاً مثل الدكتور محمد سعيد البوطي يبدأ كتابه «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية» (ص ٢٣) يقول: «المصلحة كالمصلحة وزناً ومعنى فهي مصدر بمعنى الصلاح كالمصلحة بمعنى النفع أو هي اسم للواحدة من المصالح.

ولما كانت المصلحة في معنى «المنفعة» فإن القرآن للمنفعة يبرز من أثر ووقع المصلحة وقد عرف المعجم جذر الكلمة فقال: «نفعه ينفعه نفعاً» أو صل إليه الخير وأسداه إليه أو دفع عنه الضر أو أعانه على وصول الخير إليه أو دفع الضر عنه أو كان سبباً في ذلك».. اهـ.

وفي كثير من الروايات يذكر القرآن النفع مضاداً للضرر أو الإثم، «وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ» (البقرة: ١٠٢) ، واللفظ في (يونس: ١٨) و(الفرقان: ٥٥) و(غافر: ٨٥) «يَدْعُوا لِمَنْ ضُرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لِيُبْسَ الْمَوْلَىٰ وَلِيُبْسَ الْعَشِيرُ» (الحج: ١٣).

مقابل ذلك أن القرآن يرى في «المفسدة» أو الفساد نقيضاً للمصلحة والصلاح، وبقدر ما يحدث على الثاني بقدر ما يندد.. «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ \* أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ» (البقرة: ١٢٠)، «وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ» (البقرة: ٢٢٠).

(١) «المصباح المنير»، ص ٤٧٢، المطبعة الأميرية.

القرآن إذن مرصع بكلمات «الصلاح والصالحات» معززة بالنفع والمنفعة، وهو يثني عليها ويأمر بها ويجعلها الحكمة في التحريم والتحليل كما يتضح من آية الخمر «فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا»، والآية «فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمُكِّنْهُ فِي الْأَرْضِ» قدر ما يندر بالضرر والإثم والفساد ويجعلها من علامات الكفر والضلال.

ويتفق الحديث النبوي من القرآن الكريم، فالرسول جعل «إصلاح ذات البين درجة أفضل من الصلاة والصيام والصدقة.. لأن «فساد ذات البين هي الحالقة»<sup>(١)</sup>. ووضح لنا في حديث المفلس كف يمكن أن يأتي رجل بصلاة وصيام وحج.. إلخ.. وقد ضرب هذا وشم هذا وأكل مال هذا، فيؤخذ من حسناته لتعطي لغرمائه، فهذا لم يكف أخذ من سيئاتهم فطرحت عليه»، وجعل الحديث «إمطة الأذى من الطريق» إحدى شعب الإيمان، وجعل حبس قطة سبباً في إدخال من فعل ذلك النار.. ومن سقى كلباً يلهث سبباً في دخول الجنة، فضلاً عن الحديث الجامع «لا ضرر ولا ضرار».

كان واجباً «ان تمس هذه الآيات والأحاديث قلوب الفقهاء.. فيجعلون المصلحة من أدلة الأحكام والحق أنهم أمامها ما كان يمكن أن يجحدوا ذلك فقالوا جميعاً إن المصلحة معتبرة من الشريعة بالقرآن والسنة والإجماع، ولكنهم قالوا إن المصلحة التي يعتد بها هي مقاصد الشريعة»، وعبر عن ذلك الشيخ أبو زهرة: «والمصالح المعتبرة هي المصالح الحقيقية وهي ترجع إلى أمور خمسة، حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ النسل وحفظ المال لأن هذه الأمور الخمسة بها قوام الدنيا التي يعيش فيها الإنسان ولا يحيي حياة تليق به إلا بها»، ص ٢٥٩ «أصول الفقه» للشيخ أبو زهرة.

وجاء في كتاب عن القواعد الفقهية «أن القاعدة الأولى بين القواعد الفقهية هي أن الشارع لا يأمر إلا بما فيه مصلحة خالصة لا فرق بين ما تعلق بالأصول أو الفروع وما تعلق بحقوق الله وحقوق عباده».

واعترف كثير من الفقهاء قدامى ومعاصرين بالمنزلة الكبرى للمصلحة فقال ابن القيم «الشريعة مبناه وأساسها الحكم ومصالح العباد في المعاش والعباد».. إلخ..

(١) ص ٥ من كتاب «القواعد والأصول الجامعة والفروق والتقسيم البديعة النافعة»، كتبه عبد الرحمن بن ناصر السعدي، مطبعة المدني بالقاهرة، ١٩٥٦م.

وقال الشيخ أبو زهرة: «المنفعة أو المصلحة تصلح مقياساً ضابطاً لكل ما هو مأمور به يف الدين أو منهي عنه»<sup>(١)</sup>.

والفهاء بالنسبة للمصالح الدنيوية وعلاقتها بالنصوص الشرعية قد انقسموا إلى ثلاث طوائف<sup>(٢)</sup>:

الطائفة الأولى: قد التزموا النصوص لا يعرفونها إى عن طريق ظواهرها ولا يفرضون أي مصلحة وراء هذه النصوص، وهؤلاء هم الظاهرية نفاة القياس، فهمن يقررون أنه لا مصلحة إلا ما جاء به النص ولا تلتمس في غيره.

والطائفة الثانية: طائفة تلتمس المصالح من النصوص، ولكن تتعرف من عليها مقاصدها وغاياتها، فيقيسون كل موضوع تتحقق فيه مصلحة على الموضوع الذي نص عليه في هذه المصلحة، بيد أنهم لا ينظرون إلى المصلحة إلا إذا كان لها شاهد من جليل خاص، حتى لا يختلط عليهم الهوى الموهم للمصلحة بالمصلحة الحقيقية، فلا مصلحة معتبرة إلا ما يشهد لها نص خاص أو أصل خاص، ويعتبرون الضوابط التي تتحقق فيها هذه المصلحة غالباً علة القياس.

والفريق الثالث: قرر أن كل مصلحة تكون من جنس المصالح التي يقررها الشارع الإسلامي بأن لها أصل خاص حتى تصلح قياساً فإنه يؤخذ بها، على أنها دليل قائم بذاته، وهذه هي التي تسمى مصلحة مرسله، أو استصلاحاً<sup>(٣)</sup>.

وهذا أسلوب مراوغ، فهم يرفضون المصلحة ولكنهم يرون أنها هي نفسها مقاصد الشريعة، والمفروض أن لكل اسم دلالاته الخاصة، و«شخصيته» والمصلحة هي المصلحة كما يراها العقل السليم دون أن يرجع بها إلى مقاصد الشريعة، أو يحكمك فيها الفقه كما وضعه الفقهاء، والحكمة أدنى أن تعرف، وأن يكون التعرف عليه سليماً.. في حين أن مقاصد الفقه التي وضعها الفقهاء ويمكن أنت تكون – بل هي بالفعل – محل تحفظات.

(١) الشيخ محمد أبو زهرة، كتاب «مالك»، ص ٣٦٩-٣٧٠.

(٢) الشيخ محمد أبو زهرة، كتاب «أصول الفقه»، ص ٢٥٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٦٠-٢٦١.

وفي جميع الحالات فهو افتيات على المصلحة، وقد استند الفقهاء أنفسهم في اعتبار المصلحة حيث حث عمر لأبي بكر لجمع القرآن وموقف علي من تضمين الصناع. فقد قال عمر لأبي بكر «هو والله خير»، وقال علي تبريراً لموقفه «لا يصلحهم إلا هذا»، فقد تعرف عمر وعلي وجه المصلحة وأخذاً به لما ظهر لهما من وجهة وسلامة الفكرة دون بحث عن مدى اتفاقها مع مقاصد الشريعة..

ولعل موقف الفقهاء من المصلحة، وتقييدها بمقاصد الشريعة يعود إلى وقفهم من قضية التحسين والتقيح العقليين، فهم لا يتصورون أن العقل يمكن أن ينتهي إلى الحسن والقبح، وأن ذلك لا يعرف بالعقل، وإنما بالنقل، وهو أمر إن جاز بالنسبة للسمعيات والعقيدة، وما وراء الموت.. إلخ.. فإنه لا يجوز فيما يتعلق بقضايا الدنيا والاقتصاد والسياسة.

ومجمل القول أن الفقهاء تملصوا من قضية المصلحة كأصل لاستمداد الأحكام بمعالجتهم لها كقاصد الشريعة في حين أن هناك اختلافاً نوعياً وذاتياً.

### دعوى المصالح المرسلّة:

قد يقال أن الفقهاء سمحوا بهامش لما أطلقوا عليه ن المصالح المرسلّة، وأن تعبير المرسلّة يوحي بعدم نص الشريعة عليها، وهذا صحيح، ولكنه لم يغير من طريقة معالجة الفقهاء ولم يمنعهم من محقتها، فهذه المصلحة التي لا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار رفضت من فريق على أساس أن المصلحة التي لا يشهد لها دليل خاص تكون نوعاً من التلذذ والتشهّي وأنها تكون نوعاً من الاستحسان الذي قال عنه الشافعي «من استحسّن فقد شرع» وأنت الادعاء بأن هناك مصالح معتبرة دون أن يكون هناك نص، يؤدي إلى الانطلاق في أحكام الشريعة، وإلى اختلاف الأحكام باختلاف الأقطار واختلاف الأزمان.

وهناك من الفقهاء من قبلوها بشروط وتحفظات، ورأى الشيخ أبو زهرة أن الفقهاء إزاء المصالح أربعة مواقف<sup>(١)</sup>:

أولها: ردها ما لم تستند إلى أصل ثابت.. فإن استندت إلى أصل ثابت فهي القياس.

(١) من كتاب «أصول الفقه»، للإمام محمد أبو زهرة، ص ٢٦٦.

ثانيها: أنها تقبل ما جدامت ملائمة مقاصد الشارع، ولم تعارض أصلاً ثابتاً، وأطلق المصالح الجائزة القبول من كل القيود ما عدا هذين القيدتين.

ثالثها: قبول المصالح المرسلة إذا كانت قريبة من معاني الأصول الثابتة وإن لم تستند إلى أصل قائم بذاته.

رابعها: قبول الغزالي: إن المصلحة المرسلة تقبل إن كانت ضرورية قطعياً.

ومن المفارقات أنه في الوقت الذي ضيق الفقهاء فيه الخناق على المصلحة، وأحاطوها بالتحفظات التي تكاد تخنقها، فإنهم توسعوا بما يمكن أن يقابلها أي سد الذريعة، أو دفع المفسدة، وكأنهم أشفقوا أن يتسلل شيء من المصلحة بعد قيودهم وتحفظاتهم، فعمدوا إلى سد الذرائع يسدوا الطريق أمام هذا الاحتمال، وتوسعوا فيه ما دام خروج النساء هو الذي يؤدي إلى الفتنة، فيجب أن يلزم من بيوتهن، بل أيضاً أن يمتنعن عن حضور الصلوات في المساجد، رغم الأمر النبوي الصريح «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله»، وهو يوضح كيف أن «الهُوى» يمكن أن يسيطر في قضية أريد منها استبعاد الهوى، وتجاهل النص في أمر جعل الضابط فيه هو وجد النص.

ومطالعة كلام الفقهاء على المصالح المرسلة توضح مدى حرصهم – أو قل تعنتهم – على أن لا يدخل في المصالح شيء من هوى النفوس أو تلذذها ووضعهم كل الوسائل لضبطها بالنصوص ليس فحسب من الناحية الإيمانية، بل أيضاً عن طريق سد الذرائع، في حين أن الحقيقة المميزة للمصالح المرسلة هي أنها مما لم يشهد لها الشرع بتقرير أو إلغاء وإلا دخلت في باب القياس إيجاباً والتحرير سلباً، فهي بعيدة عن عالم النصوص وتعتمد على استحسان مصلحة ذاتية يحكم بها العقل السليم، وتتطلبها أوضاع لم تكن معهودة، كما كان الأمر عندما جوبه أبو بكر بقضية جمع القرآن فكان تبرير عمر «هو والله خير» أو تضمين الصناعات وقول علي «لا يصلحهم إلا هذا» وكذلك أخذ عمر بالدواوين والتاريخ وغير ذلك، فإن هؤلاء الخلفاء، لم يبحثوا عن نص أو يتخوفوا هوى النفوس لأنهم لم يجعلوا النص حاكماً على عقولهم «لأنهم انتمنوا أنفسهم فجاءت قراراتهم سليمة، بسيطة، مفهومة، سائغة» فاعتماد الفقهاء على نص يشهد للمصلحة، ووضعهم الضوابط من كل نوع أفرغ المصلحة، من جوهرها هذا كله فضلاً عن أن قضية «النصوص» التي ألوهها وجعلوها حاكمة تقوم في معظمها على الحديث الموضع، أو الواهي، أو الإسرائيليات المفحمة في التفاسير

وغيرها.. وقد ادعوا على مالك في عصر قريب منه ما لم يقله عن مصالح مرسلته فكيف لا يوجد الادعاء فيما يعود إلى مئات السنين<sup>(١)</sup>.

وقد التمس السيد رشيد رضا عذراً للفقهاء في عدم منحهم المصلحة ما تسحقه من أهمية عندما قال (في كتاب «يسر الإسلام وأصول التشريع العام» ص ١٥٢): «إنما فر أكثر علماء الأمة من تقرير هذا الأصل تقريراً صريحاً مع اعتبارهم كلهم له - كما قال القرافي - خوفاً من اتخاذ أئمة الجوار إياه حجة لاتباع أهوانهم، وإرضاء استبدادهم في أموال الناس ودمانهم، فرأوا أن يتقوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام إلى النصوص ولو بضرب من الأقيسة الخفية، فجعلوا مسألة المصالح المرسله من أدق مسالك العلة في القياس لم ينوطها باجتهاد الأمراء والحكام، وهذا الخوف في محله ولكن لم يق الأمة من أهواء الحكام كما ينبغي، إذ كان يوجد في عهد كل ظالم علماء السوء من يمهدهم له الطريق ول لبعض ما يرى من إتباع الهوى».

وقد لا يستطيع أن نلومهم كثيراً لاستخدامهم أمام ضغيان الحكام- ولكن هذا يصور جريرة هؤلاء الحكام، وأثارهم على تطبيق الفقهاء، أو إعماله م، النصوص

### صيحة الطوفي:

لعل هذا الأسلوب المراوغ في معالجة المصلحة واللف والدوران الذي أفقد المعالجة حيويتها، وجعل الأمثلة التي قدموها لمصلحة مرسله ركيكة هي التي دفعت بأحد الفقهاء.. لأنم يرسلها صيحة مدوية، صريحة، ناقصة لكل ما نمقوه وحبروه وحققوه وأوقعوا كل باحث في حبانلهم وشبكاتهم المعقدة، ذلك هو الفقيه الحنبلي نجم الدين الطوفي<sup>(٢)</sup> الذي أطلق وسط الأحابيل، والضوابط والتحفظات.. إلخ.. صيحة مدوية وجبه الفقهاء أنه يجب الأخذ بالمصلحة إذا حدث تناقض ما بين المصلحة

(١) الإشارة هنا إلى ما أدعوه على مالك من ضرب المتهم في سرقة للإقرار، وعدم إرضاع الأم «الشريفة» لأبنائها.. إلخ.

(٢) قيل أنه شيعي، أكثر مما هو حنبلي، وهذا لا يضير، ولا هو مما نعطينه أهمية، لأن الأهمية عندنا هي للمقولة لا للشخص القائل وقد استرعت اهتمامنا وجهة نظر الطوفي عن المصالحة عام ١٩٤٦ نشرها السيد رشيد رضا في المنار وأشار إليها في كتاب «يسر الإسلام وأصول التشريع العام» فأشرنا إليها في كتابنا «ديمقراطية جديدة» الصادر ١٩٤٦ (ص ٧٨-٨٠)، وها نحن نعود إليها بعد خمسين عاماً، لم يتقدم فيها المجتمع الإسلامي لعله تخلف عما كان عليه عام ١٩٤٦، ومثل هذه المدة مكنت إسرائيل من أن تبين دولتها.. ونحن نعطف في نوم عميق!!

والنص «ولا يقال أن الشرع أعلم بمصالحهم فلتؤخذ من أدلته لأننا قررنا أن رعاية المصلحة من أدلة الشرع وهي أقواها وأخصها فلنقدمها في تحصيل المصالح» - ذلك أن الأصل المقرر عند الفقهاء جميعاً وقتئذ هو أن الفقه يقوم على النص - خاصة القرآن - ثم السنة، وبعدها الإجماع فالقياس على ما ترتبه أصل الفقه، وأن المصلحة هي المصلحة الشرعية التي يقرها الشرع، وقاله الطوفي تزلزل هذه القواعد.

فاذا كانت صيحته تلك دليلاً على أن لكل قاعدة استثناء، وأن الذي «جعل الحقيقة علقماً لم يخل من أهل الحقيقة جيلاً، على ما ذهب إليه شوقي، فإنها من ناحية أخرى تدل على أن الحقيقة إذا سبقت زمنها وفجأت وقتها، فإن المجتمع يقوم بوأدها، ويهيل عليها أكوام التراب، وهذا هو ما فعله بصيحة الطوفي - فلم تسمع لها نامة، ولم تقم لها قائمة حتى بعثت في العصور الحديثة التي بعثت آثار وجثث الاقدمين واستخرجتها من بطن الأرض بعد أن تراكمت عليها طبقات الثرى.

ويظهر لنا تاريخ الأفكار والمعتقدات أن هناك أفكاراً يمكن للمجتمع أن يتسامح فيها ويمكن أن يحاربها أولاً ثم يسالمها أو حتى يأخذ بها بعد فترة، كما حدث بالنسبة لاجتهادات ابن تيمية وابن القيم والشاطبي، ولكن هناك أفكاراً أخرى لا يتسامح معها لأنها تمس ما أراه المجتمع من ثوابته.. ومن هذه الأفكار كانت فكرة الطوفي عن المصلحة في الفقه وفكرة أبي مسلم الاصفهاني في إنكار النسخ في القرآن.

وكان لابد من مرور ألف عام قبل أن يصفح المجتمع عنهما أو يتسامح معهما، وحتى هذا فإنه لم يتحقق تماماً، وكفي فحسب أن نقرأ ما كتبه فقيه من أكبر فقهاء العصر بعد أن طال العهد، وخبث نيران العداوة للطوفي ذلك هو الشيخ زاهد الكوثري الذي عبر عن آراء المجتمع الفقهي، عندما قال عن الطوفي: «ومن جملة أساليبهم الزائفة (يقصد المرجفين) في محاولة تغيير الشرع بمقتضى أهوائه من قول بعضهم: أن مبني التشريع في المعاملات وتحوها المصلحة، فإذا خالف النص المصلحة يترك النص ويؤخذ بالمصلحة، فيا لخبية من ينطق بمثل هذه الكلمة، ويجعلها أصلاً يبني عليه شرعه الجديد، وما هذا إلا محاولة نقض الشرع الإلهي لتحليل ما حرم الشرع باسم المصلحة، فسل هذا الفاجر ما هي المصلحة التي تريد بناء شرعك عليها؟ إن كانت المصلحة الشرعية فليس لمعرفتها طريق غير الوحي حتى عند المعتزلة الذين يقال عنهم إنهم يحكمون العقل... وإن كنت تريد المصلحة

الدينية على اختلاف تقدير المقدرين فلا اعتبار لها في نظر المسلم عند مخالفتها للنص الشرعي: إذ العقل كثيراً ما يظن المفسدة مصلحة بخلاف الشرع. وأما المصلحة المرسلّة وسائر المصالح المذكورة في كتب الأصول وكتب القواعد ففيما لا نص فيه باتفاق بين علماء المسلمين، فلا يتصور الأخذ بها عند مخالفتها لحجج الشرع».

«وأول من فتح باب الشر - شر إلغاء النص باعتباره مخالفاً للمصلحة - هو النجم الطوفي الحنبلي، فإنه قال في شرح حديث «لا ضرر ولا ضرار»: إن رعاية المصلحة مقدمة على النص والإجماع عند التعارض».

«وهذه كلمة لم ينطق بها أحد المسلمين قبله، ولم يتابعه إلا من هو أسقط منه. والقول بأن إجراء ذلك في المعاملات دون العبادات باعتبار أن العبادات حق للشارع، والمعاملات إنما وضعت أحكامها لمصالح العباد فكانت هي المعتبرة - فرق بدون فارق، لأن الله أن يأمر بما شاء، من غير فارق بين أن يكون أمره في العبادات أو المعاملات. وهو الذي أباح أنواعاً من البيوع وحرم أنواعاً منها، وكذا السلم والصرف والإجازة وغيرها من أبواب الفقه، فإذا راج هذا المنكر من هذا المضل تسري خديعته في الأبواب كلها، ويكون شرع الله أثراً بعد عين!.. ولكن... أبى الله إلا أن يتم نوره».

«ومن الذي ينطق لسانه بأن المصلحة قد تعارض حجج الله من الكتاب والسنة والإجماع؟ إن القول بذلك قول بأن الله لا يعلم مصالح عباده فكأنهم أدري بها حتى يتصور أن تعارض مصالحهم الأحكام التي دلت عليها أوامر الله المبلغّة على لسان رسوله.. سبحانك هذا إلحاد مكشوف.. ومن أعار سمعاً لمثل هذا التقول فلا يكون له نصيب من العلم ولا من الدين».

«وليس تلك الكلمة غلطة فقط من عالم حسن النية تحتمل التأويل، بل فتنة فتح بابها قاصد شر، ومثير فتن».. انتهى<sup>(١)</sup>.

ومع قسوة هذه الكلمات، فإن اتجاهات الفقهاء المعاصرين وإن كانت أقل حدة، إلا أنها في إجمالها تذهب إلى أن الطوفي أخطأه التوفيق وغلب عليه الغلو حتى وإن

(١) مقالات الكوثر، ص ٣٤٤، المكتبة الأزهرية للتراث بالأزهر، ١٩٩٤.

كان أحد الأعلام الثلاثة في المذهب الحنبلي وهم ابن تيميه وابن القيم وذهب الشيخ أبو زهرة إلى أن اتجاه الطوفي إنما يعود إلى أنه كان شيعياً.. والشيعية يرون أن النص ما زال قابلاً للنسخ، وأنه «رأي شاذ بين علماء الجماعة الإسلامية عموماً وعلماء المذهب الحنبلي خصوصاً».

كما أن الشيخ عبد الوهاب خلاف رأي أن الطوفي.. «قد فتح باباً للقضاء على النصوص وجعل حكم النص أو الإجماع عرضة للنسخ بالرأي، لأن اعتبار المصلحة ما هو إلا مجرد رأي أو تقدير وربما قدر العقل مصلحة وبالروية والبحث قدرها مفسدة، فتعريض النصوص لنسخ أحكامها بالأراء وتقدير العقول خطر على الشرائع الإلهية وعلى كل القوانين، ثم هو قد سلم بأن العبادات والمقدرات لا مجال للاستصلاح فيها، وسلم بان الأحكام الكلية التي شرعت لحفظ الضروريات والحاجيات لا مجال فيها أيضاً للاستصلاح، لأنها متفقة دائماً والمصلحة، ولم يورد أي مثال لجزئية ورد نص بحكمها وعارض هذا لحكم المصلحة، ليتبين مقدار المصلحة في رأيه وعلى أي ضوء يقدرها».

ورأي الشيخ على حسب الله أن في رأي الطوفي مغالاة وافتراض لما يبعد وقوعه من تعارض المصلحة المحققة مع النص المقطوع به.

كما أن الدكتور محمد يوسف موسى يرى أن المصلحة دليل شرعي حقيقة، ولكن في دائرة النصوص فقط، ولهذا لا ينبغي بحال أن يقدم مصلحة على نص عارضها لأن هذا نوع من نسخ النص بالمصلحة، وقد مضى زمن النسخ<sup>(١)</sup>.

ورأي الدكتور مصطفى الزرقا.. وهو من الشيوخ المجددين أن الطوفي قد غالى عندما جعل المصلحة مقدمة على النصوص القطعية إذا عارضتها، وقال: «وهذا الرأي خطر جداً يؤدي إلى تعطيل النصوص التشريعية بنظر اجتهادي محض، ولو جاز أن تتقبل أمة من الأمم هذا الرأي على إطلاقه من تشريعها وتسمح به لرجال الحقوق والقضاء في اجتهادهم لسادت الفوضى في العمل بالشرعية والقانون، فمن

(١) انظر هذه الأراء بتفصيل أكبر في رسالة الدكتور مصطفى زيد «المصلحة في التشريع الإسلامي»، من ص ١٦٢-١٧١.

تراعت له مصلحة في القانون عمل به، ومن تصور فيه مفسدة نبذه، وفي ذلك منتهى الاضطراب والتخبط»<sup>(١)</sup>.

وقد عالج الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة قضية المصلحة عند الطوفي في كتابه «أحمد بن حنبل» باعتبار الطوفي حنبلياً – بنوه من التفصيل نقتبس منه: «لقد اتفق الذين قالوا أن المصلحة أصل قائم بذاته يؤخذ به، حيث لا نص في الموضع – على أنه حيث وجدت المصلحة المحققة أو التي يغلب على الظن وجودها فهى مطلوبة، وإنما موضع النزاع في التعارض بين المصلحة المحققة والنص القاطع في سنده ودلالته، لقد فرض الطوفي أن التعارض يتحقق، وأنه يقدم المصلحة على ذلك النص، وقرر المالكيون، ومن سلك مسلكهم من الحنابلة غير الطوفي أن المصلحة ثابتة حيث وجد النص، فلا يمكن أن يكون هناك مصلحة مؤكدة أو غالبية، والنص القاطع يعارضها، إنما هي ضلال الفكر، أو نزعة الهوى أو غلبة الشهوة، أو التأثر بحال عارضة غير دائمة، أو منفعة عاجلة سريعة الزوال، أو على التحقيق منفعة مشكوك في وجودها، وهى لا تقف أمام النص الذي جاء عن الشارع الحكيم وثبت ثبوتاً قطعياً لا مجال للنظر فيه، ولا في دلالته، أما إذا ثبت الحكم بنص قد ثبت بالظن، إذا كان الاحتمال في سنده، أو كانت دلالته ظنية، فقد قرر أحمد بن حنبل رضي الله عنه أن النص أولى بالاعتبار، والمصلحة لحقيقة فيه، وما عارضه توهم مصلحة كفيما كان.

وأما مالك فقد أثر عنه أنه يخصص ما يثبت بالظن بالقياس إن تضافرت شواهد القياس واعتمد على أصل مقطوع به، والمصلحة عنده من ذلك الصنف إن ثبتت بطريق قطعي إذ يكون بين أيدينا أصلان متعارضان، أحدهما سنده أو دلالته، والآخر قطعي في دواعيه وثبوتيه، وفي هذه الحال يقدم القطعي على الظني، وإن كان النص قرآناً ظني الدلالة خصص، وإن كان خبر آحاد يكون هذا تضعيفاً لنسبته عن طريق الشذوذ في متنه، لأنه إن خالف مصلحة راجحة مؤكدة يكون مخالفاً لمجموع الشواهد الشرعية لطلب المصالح ودفع المضار.

لم يقف الطوفي عند الحد الذي وضعه المالكيون، ولم يقيد نفسه بما قيد به أحمد ابن حنبل اجتهاده، بل تجاوز الحد، فزعم أن المصالح تقف معارضة للنصوص

(١) المدخل الفقهي العام، ج ١ – ص ١١٧، الطبعة التاسعة.

القطعية، وأردف ذلك بزعمه أنها تقف أمام الأمور المجمع عليها، وهذا محز الخلاف، ومفصل القول»<sup>(١)</sup>.

ورأى الشيخ أبو زهرة أن الأدلة التي ساقها الطوفي ليست قاطعة في دلالتها على مطلوبة ولا تصلح لإثبات دعوى خطيرة كتلك الدعوى التي تفرض أن نصوص الشارع القطعية تجيء مضادة للمصالح وناقض ما زعمه من أن طريق معرفة المصالح طريق واضح وأن طريق النصوص المعارضة للمصالح مبهم، وأنه لا يصح أن نترك المصالح لأمر مهم يحتمل أن يكون طريقاً للمصلحة، ويحتمل ألا يكون.

ويستطرد الشيخ أبو زهرة: وهنا نجد الطوفي مؤمناً بالمصلحة الإيما كله، وليته قد تخلف به الزمان، حتى رأى عصرنا الحاضر، وتشابك الاجتماع فيه، وتعدد مسائله، وحيرة العلماء في علاجه وتضارب الآراء، وتباين مذاهبهم حتى أن بعضهم ليرى في المصلحة كلها، وهي واضحة لدية وحده، ويرى الآخر غيرها، وتنحدر المذاهب من فلسفة الخاصة إلى تناحر العامة، فهذا فوضوي، وذاك اشتراكي، وذلك يناصر رأس المال في قوة، وهذا يناصره باعتدال، وأولئك يدعون إلى أن تكون المناجم ملكاً للدولة، لتكون منفعتها للكافة، وهؤلاء يدعون إلى أن تكون الأراضي على الشيوع لكل آحاد الأمة، وهؤلاء يمنعون الوراثة، وآخرون يجيزونها بقدر محدود، «وكل حزب بما لديهم فرحون».

فإذا رأينا النصوص القاطعة تحرم الربا، وجاء أنصار رأس المال من غير اعتدال يرون المصلحة القاطعة عندهم توجب تقييد تحريم الربا، أو تقييد أحوال، فيخصص قوله تعالى: «إِنْ تَبُثُّمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ» ببعض الأحوال أو ببعض الناس، أو نحو ذلك، أن يكون قد تركنا النص لأمر واضح بين غير مبهم.. إلا أن الحلال بيّن والحرام بيّن، وبينهما مشتبهات ولا عاصم لنا من مشتبهات الأزمنة إلا الاعتماد على النصوص القاطعة ففيها المعاذ، وفيها النور، وفيها الجادة التي لا عوج فيها، والاستمسك بها استمسك بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها<sup>(٢)</sup>.

(١) ابن حنبل، للشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ص ٣٠٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠٩.

نقول إن المثال الذي عرضه الشيخ أبو زهرة نفسه خير مثال لما ذهب إليه الطوفي من تعارض النص - كما يقدمه الفقهاء مع المصالحة.. فقد ظهر أن هناك صوراً عديدة يتحول فيها الربا إلى فائدة تنتفي منها كل العلل التي أدت إلى تحريمه.. فضلاً عن أن قوله تعالى «وَلَا تُظْلَمُونَ» بالضم ينفي الظلم عن الدائن، وهو ما يحدث عندما ترتفع قيمة السلع عن قيمة النقود بسبب ما يطلقون عليه التضخم، وعندئذ يكون من حق الدائن حتى لا يظلم أن يأخذ ما يزيد عما دفعه بحكم التضخم، وليست هذه زيادة في الحقيقة، وإنما هي الفرق بين القيمة الاسمية للنقود وقت الدفع والقيمة الفعلية لها عند القبض.

وهذا المائل، وإن لم يصح تدعيماً لرأي الطوفي لأنه يدخل في نص الشارع، إلا أنه يدعمه من ناحية أن الفقهاء القدامى لم يأخذوا بهذا التأويل لأنه لم يكن قائماً وقتئذ، ولأن الفقهاء المحدثين أيضاً لم يأخذوا به لأنهم مقلدون لا يجرؤون على مخالفة ما وضعه الأئمة الأعلام رغم جدة الأوضاع نتيجة للأخذ بالعملة الورقية وظهور البنوك.. إلخ.

\* \* \*

وهذا الاستعراض لآراء الفقهاء المعاصرين يظهر لنا أن الفكر الفقهي لا يزال واقفاً عند الأصول التي وضعها أئمة الفقه القدامى، وأن كل عوامل العصر وانتشار للبحث واتساع الآفاق، وتعدد منابع المعرفة وما لدى المعاصرين من أدوات ووسائل للبحث والتحقيق لم تكن للأولين.. كل هذا لا قيمة له.. فهم حيث كان الأسلاف.

وكان جديراً بهم أن يروا نقطة الأصالة في فكر الطوفي وكيف أنه اخترق غياهب عصره القديم وتجاوز الأقاويل التي ظل عليها الفقهاء عاكفين.. وإذا كانت الظروف التي تحكمت في مجتمعه حالت دون أن تجد دعوته تجاوباً، فإن ظروف المجتمع الحديث ليست فحسب تتقبلها بل أنها تتطلبها وتلح عليها.

\* \* \*

العجيب أن الطوفي لم ينتبه إلى قائلته تلك نتيجة لبحث موضوعي عن «المصلحة» في حد ذاتها وأنها بحكم جدارتها يجب أن تكون الأصل في تعليل الأحكام، ولكنه انتهى إليها من خلال شرحه لأحد الأحاديث النبوية، فمن بين الكتب التي ألفها كان هناك كتاب عن شرح الأربعين حديثاً النووي وهو موضوع شيق إليه

كما تُوبع عليه، إذ وجد في أحد هذه الأحاديث ما أوحى إليه بفكرته، وهو حديث «لا ضرر ولا ضرار»، إذ رأى فيه قاعدة كلية تستبعد الضرر كافة، وبالتالي تجعل المصلحة مقصد للشارع.

وعندما طرأت له هذه الفكرة أخذ يتقصاها فوجد أن الأدلة عليها عديدة من الكتاب والسنة، فانتهى إلى أن المصلحة بمقتضى هذه النصوص هي مقصد الشارع وبالتالي يكون لها الصدارة والأولوية عند تعليل الأحكام.

وأهمية هذه النقطة أن منطلق الطوفي كان إسلامياً ومن حديث نبوي، ولم يكن معالجة فكرية خالصة بدأت من العقل لتنتهي إلى المصلحة، فالطوفي فقيه حنبلي وليس مفكراً عقلائياً، وإن كان ذكائه وحسن فهمه قاداه إلى ما كان يمكن للعقل المتحرر أن يهتدي إليه.

وقد كان يمكن أن يوجد خلاف جذري لو وجد من يقول أن حساب المصلحة كله مستبعد من الإسلام لأن الدين ليس صفقة تجارية، وإنما هو أصل مبدئي، بعيد عن معنى الكسب والخسارة والمضرة، وهو يدور حول الله تعالى فما أمر الله به يجب أن يتبع، وما نهى عنه يجب أن يحرم بصرف النظر عن حكمه هذا أو ما فيه من كسب أو خسارة، مصلحة أو مضرة.

من حسن الحظ أن لم يظهر لهذا الرأي أنصار متحمسون في الفكر الإسلامي، وإن لم يعدمهم، كما ذهب إلى ذلك ابن حزم في القديم وحزب التحرير في الحديث، ولكن الأغلبية العظمى، أو «الجماعة» ذهبت إلى أن الله تعالى يريد المصلحة، ولكنه لما كان أعلم بالمصلحة، فإنه قد ضمنها نصوصه، ولهذا فإن احتمال تعارض ما بين المصلحة والنصوص مستبعد، والأمر الطبيعي أن متطلب المصلحة من النصوص لا أن تفرض المصلحة على النصوص<sup>(١)</sup>.

والحق أن الطريقة المثالية لمعالجة هذه النقطة الحساسة قد لا تكون ما ذهب إليه الطوفي وصدم به العرف المألوف وقلب به الموازين المقررة والأثيرة، خاصة عندما تتعلق بالقرآن، الأمر الذي يعود فيما يبدو، وفيما قلناه، إلى الضيق بالأسلوب المراوغ لمعالجة الفقهاء للموضوع، ولكنها كذلك لا تكون بفكرة أن الله تعالى أعلم

(١) على ما ذهب إليه الشاطبي في الموافقات.

بالمصلحة وأنها في النص، فالله تعالى أعلم بالمصلحة بالطبع، ولكنه وضع للمجتمع الإنساني نواميس وقوانين يسير عليها هذا المجتمع وتدور عليها مصلحته، فضلاً عن أن القرآن تجاهل الجزئيات العديدة التي تقوم عليها الكليات التي ذكرها، وهذه الكليات لا خلاف عليها، وإنما الخلاف هو في جزئياتها، وتطبيقها.. إلخ.. فهذا ما سكت عنه القرآن لتجاوب ذلك مع ما وضعه من سُنن للمجتمع تعترف بالتطور والتفاوت والتنوع.. إلخ.. وأن من الممكن للإطار القرآني أن يسعها مادامت تدور حول الكلية القرآنية، وهذا هو ما فهمه عمر بن الخطاب عندما قام باجتهاداته العديدة التي اختلفت عما جاء في القرآن لانتهاء علتها، ولم يكن ذلك منه تعطيلاً للقرآن وإنما حسن الفهم وعمق النظر في القرآن، وقد قال القرآن نفسه «الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا».

وفي نظري أن الخلاف ما بين الطوفي والفقه السلفي ليس نوعياً، ولكنه كمي، لأن الفقه السلفي تقبل المصلحة كأحد مقاصد الشرع، بينما رأي الطوفي أنها أقوى مقاصد الشرع، وبالتالي يجب أن تكون أساس تعليل الأحكام، وقد كان يمكن لهما التلاقي لو عولج الأمر بالطريقة التي أشرنا إليها أو التي اتبعها عمر بن الخطاب لأن الفرق إنما هو بين أن تكون المصلحة أحد أدلة (أو مقاصد) الشرع، وبين أن تكون أقواها، ولو وجد من يستبعد المصلحة أصلاً من مقاصد الشرع لكان الخلاف ما بينه وبين الطوفي خلافاً أصولياً جاداً.

ولكن ظروف المجتمع في الماضي حالت دون أن يتوصل الفريقان إلى طريقة في المعالجة تجمع بين الطوفي وخصومه، وهو أمر يمكن أن يفهم في ظل ظروف وأوضاع هذا المجتمع، ولكن الذي لا يمكن أن يفهم أن تظل هذه الخصومة قائمة اليوم إذا حكمنا بما أوردناه من آراء الأمة المحدثين، وقد تغيرت الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية تغيراً كان يسمح بالتلاقي.

ويجب أن نضع في اعتبارنا أن الطوفي احتاط لنفسه ولفكره غاية الاحتياط عندما استبعد العبادات من إطار المصلحة باعتبارها وفقاً على الشارع، وأن الفلاسفة «لما تعبدت بعقولهم ورفضوا الشرائع، أسخطوا الله عز وجل وضلوا وأضلوا وهذا بخلاف حقوق المكلفين فإن أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم فكانت هي المعتمدة وعلى تحصيلها المعول».

نقول أن الرجل كان منصفاً و عادلاً و منطقياً في تفرقة تلك وأنه احتظر بها من شأن العداوات بحظار وثيق.. وإن لم يغن عنه شيئاً عندما يتعطل العقل ويشل المنطق.

كما يلحظ أن الطوفي في تفسيره لكلمة المصلحة عاد بها على الأصل «الصلاح» فاقترب بذلك من المصلحة الشرعية التي يذهب إليها السلفيون قدر ما ابتعد عن المصلحة التجارية التي يستبطنها النفعيون.

وحتى لو استبطنت المصلحة نفعاً، فإن المنفعة ليست بالمكروهة أو المستبعدة.. إن الإسلام ليس نفعياً كنفعية بنتام، ولكنه بالتأكيد لا يستبعد المنفعة، ولا هو يرفضها أو يكرهها، فقد اعترف بها القرآن الكريم ولم يستنكر أن يحقق الحجاج منافع لهم بجانب أدائهم مناسك الحج وعلل تحريم الخمر والأزلام بأن إثمها أكبر من نفعها.

بل إن كتب الفقه تعرض المصلحة باعتبارها «دفع مفسدة»، و«جلب منفعة» وأن ذلك هو مقصد الشارع.

من هنا فإن استثناء العبادات من منطق المصلحة، وتفسير المصلحة بالصلاح والصلاحية، وعدم استنكار الإسلام للمنفعة، بل ترحيبه بها، هذه كلها تشفع للطوفي فيما ذهب إليه، وتعزز وجهة نظره.

\* \* \*

### شرح الطوفي لفكرته:

لقد استغرق شرح الإمام الطوفي للحديث الثاني والثلاثين من الأربعين حديثاً وهو حديث «لا ضرر ولا ضرار»، قرابة ثلاثين صفحة كما عرضها الدكتور مصطفى زيد في كتابه «المصلحة في التشريع الإسلامي»<sup>(١)</sup> بدأها بالإشارة إلى «سند الحديث».. حديث حسن عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن النبي ﷺ مرسلأ فأسقط أبا سعيد، وله طرق يقوي بعضها ببعض، ثم شرح لفظ ومعنى الحديث ألا وهو نفي الضرر والمفاسد شرعاً، وهي نفي عام إلا ما خصصه الدليل، وهذا يقتضي تقدم

(١) المصلحة في التشريع الإسلامي، ونجم الدين الطوفي، للدكتور مصطفى زيد، دار الفكر العربي بالقاهرة، سنة ١٩٥٤، من ص ١٤ إلى ص ٨٤، ملحق الكتابة.

مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة، ويقول عن معناه في مكان آخر من الشرح.

«ثم أن قول النبي ﷺ لا ضرر ولا ضرار، يقتضي رعاية المصالح إثباتاً والمفاسد نفياً إذ الضرر هي المفسدة، فإذا نفاها الشرع لزم إثبات الذي هو المصلحة لأنهما نقيضان لا واسطة بينهما».

واستعرض الطوفي أدلة الشرع وهي - فيما ذهب إليه - تسعة عشر هي الكتاب والسنة وإجماع الأمة وإجماع أهل المدينة والقياس وقول الصحابي والمصلحة المرسلة والاستصحاب والبراءة الأصلية والعوائد، والاستقرار وسد الذرائع والاستدلال والاستحسان والأخذ بالأخص والعصمة وإجماع أهل الكوفة وإجماع العترة إجماع الخلفاء الأربعة «وبعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه».

ورأى الطوفي أن أقوى هذه الأدلة هما النص والإجماع فإذا وافقا المصلحة فيها ونعمت وإذا خالفاها «وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريقة التخصيص والبيان لهما لا بطريقة الافتيات عليهما والتعليل لهما كما تقدم السنة على القرآن بطريقة البيان».

وانتقل من ذلك إلى مدلول «المصلحة» وأن المصلحة من ناحية اللفظ «مفعلة» من الصلاح، وهو كون الشيء هيئة كاملة بحسب ما يُراد ذلك الشيء له كالقلم يكون على هيئته الصالحة للكتابة به، والسيف على هيئته الصالحة للضرب به.

وانتقل للإشارة إلى بيان اهتمام الشرع بها من جهة الإجمال والتوصل بما جاء في آيات القرآن أو أحاديث الرسول واستطرد إلى بحث طويل عن الإجماع وأدلته من الكتاب والسنة وأظهر كيف أن الاختلاف بين أئمة المذاهب أدى إلى تمزيق وحدة الأمة، والاحتجاج بأحاديث لا تصح أو هي - كما قال أبو الفرج الشيرازي - في المنهاج «أعلم أن هذه الأحاديث ما بين صحيح لا يدل ودال لا يصح..»، وكان موقف الطوفي قوياً في مواجهة هذه التعصبات المذهبية التي كادت أن تؤدي بروح الإسلام ومقاصد الشريعة، ولم يخفف على الطوفي ما قد ينشأ عن فهم المصلحة، أو عندما تتعارض المصالح فقال: «ثم أن المصالح والمفاسد قد تتعارض فتحتمل إلى ضابط يدفع محذور تعارضها».

فنقول: كل حكم نفضه فيما أن تتمحض مصلحته أو مفسدته، أو يجتمع فيه الأمران – فإن تمحضت مصلحته – فإن اتحدت (بأن كان فيه مصلحة واحدة) حصلت، وإن تعددت (بأن كان فيه مصلحتان أو مصالح) فإن أمكن تحصيل جميعها حصل، وإن لم حصل الممكن، وإن تعذر ما زاد على المصلحة الواحدة – فإن تفاوتت المصالح في الاهتمام بها حصل الأهم منها – وإن تساوت في ذلك حصلت واحدة منها بالاختيار، إلا أن يقع ههنا تهمة بالقرعة.

وإن تمحضت مفسدته فإن اتحدت دفعت، وإن تعددت فإن أمكن درء جميعها درئت، وأن تعذر درئ منها الممكن، فإن تعذر درئ ما زاد على مفسدة واحدة، فإن تفاوتت في عظم دفع أعظمها، وإن تساوت في ذلك فالاختيار، أو القرعة إن اتجهت التهمة.

وإن اجتمع فيه الأمران المصلحة والمفسدة، فإن أمكن تحصيل المصلحة ودفع المفسدة تعين، وإن تعذر فعل الأهم من تحصيل أو دفع إن تفاوتتا في الأهمية، وإن تساويا فبالاختيار، أو القرعة إن اتجهت التهمة.

وإن تعارض مصلحتان أو مفسدتان، أو مصلحة ومفسدة، وترجح كل واحد من الطرفين من وجه دون وجه، اعتبرنا أرجح الوجهين تحصيلاً أو دفعاً، فإن استويا في ذلك عدنا إلى الاختيار أو القرعة.

فهذا ضابط مستفاد من قوله ﷺ: «لا ضرر و ضرار» يتوصل به إلى أرجح الأحكام غالباً، وينتفي به الخلاف بكثرة الطرق والأقوال، مع أن في اختلاف الفقهاء فائدة عرضت خارجة عن المقصود، وهي معرفة الحقائق التي تتعلق بالأحكام، وأعراضها ونظائرها، والفروق بينها، وهي شبيهة بفائدة الحساب من جزالة الرأي..».

وختم شرحه للحديث بملاحقة هامة جاء فيها: «وإنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها، لأن العبادات حق للشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له، ولأن غلام أحدنا لا يعد مطيعاً خادماً له إلا إذا امتثل ما رسم له سيده، وفعل ما يعلم أنه يرضيه، فكذلك ههنا، ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بقولهم ورفضوا الشرائع،

أسخطوا الله عز وجل، وضلوا وأضلوا، وهذا بخلاف حقوق المكلفين فإن أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم، فكانت هي المعتبرة، وعلى تحصيلها المعول.

ولا يقال إن الشرع أعلم بمصالحهم فلتؤخذ من أدلته، لأننا قد قررنا رعاية المصلحة من أدلة الشرع، وهي أقواها وأخصها، فلنقدمها في تحصيل المصالح.

ثم هذا إنما يقال في العبادات التي تخفي مصالحها عن مجرى العقول والعبادات، أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل، وإذا رأينا دليل الشرع متقاعداً عن إفاداتها علمنا أننا أحلنا في تحصيلها على رعايتها، كما أن النصوص لما كانت لا تفي بالأحكام علمنا أننا أحلنا بتمامها على القياس، وهو إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه، بجامع بينهما.. (والله عز وجل أعلم بالصواب)».

وقد كان المستند الأعظم للذين رفضوا فكرة الطوفي عن المصلحة أن المصلحة وضعية اعتبارية، وأنها عرضة للخلاف والتفاوت، فما قد يراه البعض مصلحة يراه البعض الآخر مفسدة، وما يظنه الفكر – أول وهلة – مصلحة، يتضح أنه مفسدة عند إعمال النظر أو بعد فترة من الزمن<sup>(١)</sup>.

ونحن لا نرفض هذا، ولكنه قد يكون أقل مدى من اختلافات الفقهاء تبعاً لما وضعوه من قواعد، فما من حكم إلا هو محل خلاف، وما من رأي إلا وله عدة وجوه، وفيه عدة أقوال، وقد أدى هذا إلى اختلاف الفقهاء، لا بين المذهب الأربعة، ولكن كل مذهب من هذه المذاهب، فإذا كان ما يبعدنا عن المصلحة هو الاختلاف فيها، فالاختلاف ما بين المذاهب الإسلامية بعضها بعضاً أشد وأقوى وأكثر تأصيلاً لأنه

(١) يصور ذلك أفضل تصوير ما أورده الشاطبي «أن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه، والذي يخفي عليه منها أكثر من الذي يبدو، فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها أو يوصله إليها عاجلاً لا أجلاً أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة أو يكون لها فيها مفسدة تربوي في الموازنة على المصلحة فلا يقوم خيرا بشرها وكم من مدبر أمراً لا يتم له على كماله أصلاً ولا يجني منه ثمرة أصلاً، وهو معلوم شاهد بين العقلاء، فلهدأ بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين فإذا كان كذلك فالرجوع على الوجه الذي وضعه الشارع رجوع إلى حصوله المصلحة والتخفيف على الكمال بخلاف الرجوع إلى ما خالفه وهذا المضمون هو ما يكرره الفقهاء القدامى والمحدثين على حد سواء».

يقوم على قواعد وضعها الفقهاء وأصبح عليهم أن يلتزموا بها، كما أن الحكمة في العبادات قد تكون أشد خفاء عما هي في المعاملات، كما ذكر الطوفي في الفقرة السابقة، في حين أن الاختلاف في المصلحة هو اختلاف في فهم، أي أنه يمكن أن يصح بالدراسة والمقارنة ودحض الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان أو حتى إذا أثرت عليها الأهواء الغالبة، فإنها لن تغيرها عن طبيعتها وإنما قد تفتت عليها بحكم ما انتهى إليه التطور وما ذهب إليه «العرف» من مدى، والعرف بعد هو من أدلة الشرع.

حقاً إن توخي المصلحة قد ينتهي بصاحبها إلى اجتهادات خاطئة، كالتي انتهى إليها الإمام مالك في عدد من اجتهاداته لتحقيق المصلحة المرسله مثل إباحة ضرب المتهم للسرقة لكي يعترف.. وإجازة القتل في التعزيز، ومصادرة أموال الأغنياء، وقطع اللسان في الهذيان وعدم وجوب الإرضاع على الزوجة الشريفة التي تتضرر به حتى لا يلحقها أذى من تغيير<sup>(١)</sup>، ولكن من الحق أيضاً أن هذه الاجتهادات كانت محلاً لنقد فريق من العلماء لتعارض ذلك مع صريح القرآن والسنة، فالقرآن صريح «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ»، والأحاديث التي تحرم الضرب لأي سبب وتجعل ضرب السيد لعبد سبباً في تحريره وعتقه وتحريم الرسول للضرب في الوجه، وأن الضرب الذي تسامح فيه الرسول في حالات قليلة ضرب يصل من الخفة لأن يكون «ضرباً بالسواك»، فأين هذا من ضرب الجلاوزة القساة والحكام الطغاة؟.. لا جدال في أن هذا الاجتهاد أخطأه التوفيق لأنه في توخيه مصلحة أغفل نصوصاً صريحة من القرآن والحديث، وما هو أسوأ ضحى بمصلحة كلية في سبيل مصلحة جزئية وإجرائية، فالإسلام يكفل الأمن والسلام والكرامة الإنسانية ولا يجيز عقوبة إلا على جناية تثبت ثبوت الشمس الساطعة.

ولكن من ناحية أخرى قد نجد من المالكية من يتمسكون برأي الإمام مالك لأنه شيخ المذهب، ولا يمكنه مخالفته لأنهم مقلدون، وهنا يظهر كيف أن القواعد التي

(١) ذهب البعض إلى أن الإمام مالك لم يقل هذا، ولكن قاله سحنون ونسب بعد ذلك إلى مالك، وهو ما نميل إليه فالإمام مالك هو صاحب الفتوى المشهورة «ليس على مكره يمين»، وهي تستبعد القسر لأخذ العهود وبالتالي التوصل إلى وقائع.

صاغها الفقهاء يمكن أن تكون سوراً عالياً يحول دون التوصل إلى الحقيقة ما ظل التقليد سارياً.. وكيف أن هذه القواعد عندما تحول دون الوصول إلى المصلحة تكون أسوأ مما يمكن الوقوع فيه من أخطاء في توخي المصلحة، لأن توخي المصلحة مفتوح، في حين أن هذه القواعد مغلقة، ولعلها أن تتحمل بنص منحول أو حديث موضوع.

### المصالح:

ما بين النجم الطوفي الذي جبهه فقهاء عصره بأولوية المصلحة، والفقهاء الشاطبي الذي اقترن اسمه بفكرة المقاصد، ظهر الفقيه المصري عز الدين بن عبد السلام، الذي أعد فكرة المصلحة، في مضمون مختلف يكاد يعطيها الأولوية، ولكن بصورة مقنعة وبطريقة تتقبلها النفوس وبعد أن أحل كلمة المصالح المتسعة محل كلمة المصلحة المحددة، وفي نظرنا أن «العز بن عبد السلام» كاد أن يحقق ما أرادته الطوفي حتى وإن كان اسم الكتاب الذي شهر به «الفوائد في اختصار المقاصد» المسمى بـ «القواعد الصغرى» إذ هو تركيز وتنقيح لكتاب أكبر منه هو «القواعد الكبرى» ولم تأت كلمة المقاصد في اسم الكتاب إلا في إحدى نسختين أما النسخة الأخرى فقد حلت محل كلمة المقاصد كلمة القواعد، وهي كلمة تتكرر في تضاعيف الكتاب على نقيض المقاصد التي لا نرى إشارة إليها البتة<sup>(١)</sup>. كما هو واضح من عناوين فصوله - «بيان المصالح والمفاسد - فصل في تفاوت رتب المصالح - فصل في بيان مصالح الدارين ومفاسدهما - فصل في اجتماع المصالح - فصل في اجتماع المفاسد - فصل في اجتماع المصالح والمفاسد، فصل في انقسام المصالح إلى دنيوي وأخروي ومركب منهما - فصل في بيان الحقوق، فصل في كذب الظن في المصالح والمفاسد - فصل فيما يترك من مصالح الندب والإيجاب لما يتعلق به من عذر أو مفسدة - فصل فيما يترك من المفاسد إذا تعلقت به مصلحة إباحة أو ندب أو إيجاب، فصل فيما لا يتعلق به الطلب والتكليف من المصالح والمفاسد - فصل في تفاوت الثواب والعقاب بتفاوت المصالح والمفاسد».. الخ.

كتاب العز بن عبد السلام إذن كتاب عن المصالح في الفقه، وهو ما يستهل به راويه: «أخبرني الشيخ الإمام العلامة، قاضي القضاة، مفتي المسلمين، أبو عبد الله

(١) إلا مرة واحدة، ص ٤٨، من كتاب «الفوائد في اختصار المقاصد».

محمد بن محمد بن بهرام الشافعي - أثابه الله الجنة - بقراءتي عليه، يوم الأحد، السادس والعشرين من شهر ربيع الأول، سنة خمس وسبعمئة بحلب المحروسة.

قلت له: أخبرك الشيخ العلامة، شيخ الإسلام مفتي الفرق أبو محمد عبد العزيز ابن عبد السلام القاسمي الشافعي بقراءتك عليه قال: نعم قلت: في بيان المصالح والمفاسد فإن الله أرسل الرسل وأنزل الكتاب لإقامة مصالح الدنيا والآخرة ودفع مفاسدها.

**والمصلحة:** لذة، أو سببها، أو فرحة أو سببها.

**والمفسدة:** ألم أو سببه، أو غم أو سببه.

ولم يفرق الشرع بين دقيقتها وجليلها، وقليلها وكثيرها كحبة خردل وشق تمره وزنة برة، ومثقال ذرة «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ \* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ».

والإحسان مكتوب على كل شيء فكل معروف صدقة: كالكلمة الطيبة، وطلاقة الوجه، وتبسمه وانبساطه، وهداية الطريق.

ويعبر عن المصالح والمفاسد، بالمحبوب والمكروه والحسنة، والسيئات، والعرف والنكر، والخير والشر والنفع والضرر، والحسن والقيح.

وتحدث عند اجتماع المصالح واجتماع المفاسد فقال: «إذا اجتمعت مصالح أخروية فإن أمكن تحصيلها، حصلناها وإن تعذر تحصيلها فإن تساوت تخيرنا بينها وقد تفرع فيما يقدم منها، وإن تفاوتت، قدمنا الأصلح فالأصلح ولا نبالي بفوات الصالح، ولا يخرج بتفويته عن كونه صالحاً، وإن اجتمعت مصالح المباح، اقتصرنا في حق أنفسنا على الكفاف، ولا تنافس في تحصيل الأصلح، ونقدم الأصلح فالأصلح في حق من لنا عليه ولاية عامة، أو خاصة، إن أمكن، فلا تفرط في حق المولى عليه، في شق تمره ولا في زنة برة، ولا مثقال ذرة».

وإذا اجتمعت مفسدات ومصالح: «فإن أمكن درء المفسدات، وتحصيل المصالح، فعلنا ذلك، وإن تعذر الجمع: فإن رجحت المصالح حصلناها، ولا نبالي بارتكاب المفسدات، وإن رجحت المفسدات دفعناها ولا نبالي بفوات المصالح».

وقد تنشأ المصلحة عن المفسدة، والمفسدة عن المصلحة، وقد تنشأ المفسدة عن المفسدة، والمصلحة عن المصلحة، وقد تقترن المصلحة بالمفسدة، ولا تنشأ أحدهما عن الأخرى.

وإذا ظهرت المصلحة أو المفسدة، بني على كل واحدة منهما حكمها، وإن جهلنا، استدل عليهما بما يرشد إليهما.

وإذا توهمنا المصلحة المجردة عن المفسدة الخالصة، أو الراجحة، احتطنا لتحصيلها، وإن توهمنا المفسدة المجردة عن المصلحة الخالصة أو الراجحة احتطنا لدفعها ولا فرق بين مصالح الدنيا والآخرة في ذلك».

وأعاد في فترة طويلة شيئاً ما، غايات الشرع إلى تحقيق مصلحة أو درء مفسدة فقال:

«لما علم الرب (تبارك وتعالى) احتياج الناس إلى المنافع والأعيان، والمآكل، والمشارب، والملابس، والمراكب، والمسكن، أباح البياعات، والإيجارات، وسائر المعاملات على المنافع والأعيان النافعات.

ولما علم أن فيهم المحتاجين العجزة عن دفع الحاجات، شرع الزكوات والصدقات.

ولما علم أن فيهم من لا يزجره الوعيد والتهديد، شرع الحدود، والتعزيرات دفعاً لمفاسد أسبابها.

ولما علم أن أكثرهم لا ينصفون، وأن فيهم العجزة عن التصرف لأنفسهم، نصب الحكام وولاة أمور الإسلام، لإنصاف المظلومين من الظالمين، وحفظ الحقوق على الصبيان، والمجانين، والعاجزين، والغائبين.

وكذلك نصب الحج الشرعية، كالأقارير، والبيات، وتحليف من رجح جانبه بظاهر يد أو أصل، أو حلف بعد نكول.

ولما علم الاحتياج إلى الأنكحة، شرعها تحصيلاً لمصالحها.

ولما علم الاحتياج إلى الجهاد، شرع جهاد الدفع، وجهاد الطلب، وجهاد الدفع أفضل من جهاد الطلب.

ولما علم أن الولاية والقضاة لا يقدرّون على القيام بما ولوه، أوجب على أهل الكفاية مساعدتهم على (طلب) مصالح ولايتهم، ودرء مفسدها.

ولما علم أن الآراء تختلف في معرفة الصالح والأصلح والفاقد والأفسد، وفي معرفة خير الخيرين، وشر الشرّين، حصر الإمامة العظمى في واحد، كيلا يتعطل جلب المصالح ودرء المفاقد، لسبب اختلاف الولاية في الصالح والأصلح، والفاقد والأفسد»، ص ١٩٩، ١٢٠، ١٢١.

ويختم الكتاب «ما أمر الله تعالى بشيء إلا وفيه مصلحة عاجلة أو آجلة أو كلاهما»:

ما أمر الله (تعالى) بشيء إلا وفيه مصلحة عاجلة أو آجله أو كلاهما.

وما نهى عن شيء إلا وفيه مفسدة عاجلة، أو آجلة، أو كلاهما.

وما أباح شيئاً، إلا وفيه مصلحة عاجلة.

ولكل من هذه المصالح (والمفاقد)، رتب متساوية، ومتفاوتة، في الفساد، والصالح، والرجحان.

وأكثرها ظاهر جلي، وأقلها باطن خفي، يستدل عليها بأدلتها التي نصبها الله لها.

ومنها ما لا تظهر فيه مصلحة ولا مفسدة، سوى جلب الثواب، ودفع العقاب، ويعبر عنه بالتعبد»، ص ١٢٢.

والعز بن عبد السلام يقسم المصالح (وكذلك المفاقد) إلى أخروي وديني، وهذا تقسيم يفضل في نظرنا تقسيم المقاصد، الأمر الذي سنعرض له فيما بعد.

فهو يقول تحت عنوان «بيان مصالح الدارين ومفاصدهما»:

مصالح الآخرة: ثواب الجنان، ورضي الديان (تعالى) والنظر إليه، والأنس بجواره، والتلذذ بقربه، وخطابه، وتسليمه، وتكريمه.

ومفاصدها: عذاب النيران، وغضب الديان (تعالى) والحجب عن الرحمن (تعالى) وتوبيخه، ولعنه وطرده، وإبعاده، وخسوه، وإهانته، ص ٤٤.

ولا تقع أسباب مصالح الآخرة مفسدها، إلا في الدنيا، إلا الشفاعة.

ولا قطع بحصول مصالح الآخرة ومفسدها إلا عند الموت.

وأما مصالح الدنيا ومفسدها، فتقسم: إلى مقطوع، ومظنون، وموهوم.

وأمثلة ذلك: الجوع، والشبع، والري، والعطش، والعري، والاكْتِساء، والسلامة، والعافية، والأسقام، والأوجاع، والعز، والذل، والأفراح، والأحزان، والخوف، والأمن، والفقر، والغنى، ولذات المآكل، والمشارب، والمناجح، والملابس، والمسكن، والمراكب، والربح، والخسران، وسائر المصائب والتوائب.

ولا تعرف مصالح الآخرة، ومفسدها، إلا بالشرع وتعرف مصالح الدنيا

ومفسدها بالتجارب والعتادات». ص ٤٤، ٤٥.

ولا يقل عن هذا التركيز على المصلحة أهمية المستويات الثلاثة التي تأخذها المصالح والمفاسد، وهي الضروري والحاجي والتكميلي، وبعبارة «أحدهما: ضروري، والثاني حاجي، والثالث تكميلي، فالضروري الأخرى في الطاعات: هو فعل الواجبات، وترك المحرمات، والحاجي: هو السنن المؤكدة والشعائر الظاهرات، والتكميلي ما عدا الشعائر من المندوبات.

والضروريات الدنيوية، كالمأكل، والمشارب والملابس والمناخ.

والتكميلي منها: كأكل الطيبات، وشرب اللذيات، والمسكن العاليات، والغرف الرفيعات، والقاعات الواسعات، والحاجي منها: ما توسط بين الضرورات والتكميلات»، ص ٣٩، ٤٠.

نقول: إن التوصل إلى هذه المستويات وإقرارها هو من أهم نقط الإبداع في الفقه الإسلامي والربط ما بينه وبين الحياة بأوضاعها، فهنا يطرح الفقه المباحكات الكلامية والنظرية وينزل إلى الواقع، والحياة وما تقتضيه من أوضاع، ويتعامل مع النفوس وما يملكها من قوى ومشاعر وإرادات ورغبات.

ولكن من المؤسف أن لم يكن لهذا التقسيم البديع مضمون عملي أو أثر فعلي على حياة الناس أو أوضاع المجتمع، مما يوضح انقطاع الصلة ما بين الفقه... والحياة، فعندما كان الفقهاء يحبرون هذا الكلام كان جمهور المسلمين يعيشون في

ضنك ويحرمون من أساسيات الحياة، فلم يحاول أي فقيه أن يدعو لينال الشعب شيئاً من التحسينات أو حتى من «الحاجيات»<sup>(١)</sup>، وعدم تأثر الفقهاء المعاصرين بالمضمون الحقيقي والمردود العملي لهذا التقسيم جعلهم يقفون الموقف نفسه للفقهاء القدامى رغم أن ظروفهم كانت أفضل وأنهم يعيشون في عصر دولة الرعاية.

### من المصالح إلى المقاصد:

مع أن في كلمتي المصالح والمقاصد عناصر من الائتلاف، فإن المصالح لها كيان مستقل، ولكن المقاصد ليس لها كيان إلا ما يراه من يعين هذه المقاصد وهي تفرقة دقيقة مهدت تعيين المقاصد وتكييفها وكانت في أصل التمييز ما بين المصالح والمقاصد، وليس هناك ريب في أن المقاصد هي مما أراده واستهدفه الشارع، ولكن تعبير «المقاصد» وليس المصالح مكن الشاطبي من تكييفها وحصرها فيما أصبح يطلق عليه «الكليات الخمس» أو «الأصول الخمس» وهو ما يستحق النظر.

وقد اعتبارات المقاصد – كما بلورها الشاطبي (المتوفى سنة ٧٩٠هـ) – هي كليات الشريعة وتناقلها الواحد تلو الآخر دون أن يكلف أي واحد منهم نفسه دراستها دراسة موضوعية.

في حين أن نظرة عميقة واحدة تستعرضها – دون حاجة لدراسة مستفيضة – توضح أنها صنفت تصنيفاً ساذجاً لم يلحظ فيه إلا التطابق مع بعض النصوص التي تضمن حثاً أو زجراً تجريباً أو تحليلاً، فالمقصد الأول وهو «حماية الدين» لا يدخل في أهداف الشريعة، على وجه التحديد، طبقاً لما ذهبنا إليه من تقسيم ما بين الشريعة والعقيدة وأن لكل منهما دائرته الخاصة وطبيعته المميزة وطريقة التعامل معه<sup>(٢)</sup>، وقد قلنا أكثر من مرة أن حماية الدين أو الدعوة له ليست مما يدخل في الشريعة ولكن في العقيدة، وبالتالي فإن طرق حماية العقيدة يجب أن تنبعث من الإيمان والافتناع بسلامة العقيدة، كما أن أداء الفروض الدينية من صلاة أو صيام أو حج لا يمكن أن يحقق عن طريق الشريعة، وإنما يتحقق بوازع من إيمان الفرد، أما عقوبة «المبتدع» وقتل

(١) من الحق أن نذكر للشيخ العز بن عبد السلام موقفه الرائع من المماليك الذين حكموا مصر، وإصراره على بيعهم ورفض التصريح بضرائب على الشعب ما لم يتخلصوا من ذهبهم وفضتهم فهذا موقف إسلامي رائع، ولكنه سياسي الطبيعة وليس اجتماعياً.

(٢) انظر الجزء الأول من هذا الكتاب «نحو فقه جديد»، الصفحات من ٢٦ إلى ٤٣.

المرتد هذه كلها لا تعتمد على أصل من القرآن ولا السنة الثابتة وإنما هي من إبداع الفقهاء، كما أنها لا تدخل في حماية الدين في شيء، بل هي تنسئ إلى الدين إساءة بالغة بل وتفسد جوهره الإيماني الطوعي.

أما المقصد الثاني «حفظ النفس»، فقد جاءت المعالجات له ساذجة كإباحة أنواع من الأطعمة وتحريم أنواع أخرى وتقرير القصاص، وقلما يوردون تقديس القرآن والحديث للحياة الإنسانية واعتبار القتل إنما يعادل الشرك وتحريم كل أنواع المثلة والتعذيب.. إلخ.

وتظهر ركافة التقسيم في «حفظ العقل» فإن المتقدمين لا يذكرون له إلا تحريم الخمر، كأن تحريم الخمر وحده هو الذي يحفظ العقل، بينما تنبه بعض الكتاب المحدثين إلى أهمية العلم والمعرفة، دون أن يوجبوا ذلك إيجاباً أو يقرروا ما ينتهي إليه المقصد، فتعلم القراءة والكتابة لا يقل إيجاباً عن تحريم الخمر سلباً، ولما كان لتحريم الخمر عقوبة كان يجب أن يكون للأمية عقوبة لا تقل عنه، أو من باب أولى لكان يجب اعتبار القضاء على الأمية من المقاصد التي يعمل لها الشرع، وتمائل ركافة معالجة «حفظ العقل» ركافة أخرى في «حفظ النسل» إذ يذكرون إباحتهم النكاح وتحريم الزنا كما يذكرون في «حفظ المال» ما وضعه الشرع من قواعد في إباحتهم البيع وتحريم الربا دون محاولة تحديد مدى «الملكية» في الإسلام وهل هي مطلقة، كما في القانون الروماني، وكما تذهب إلى ذلك الرأسمالية أو أنها مقيدة، ومنزلة الإنفاق الذي حث عليه القرآن، ودلالته.

ويكاد يكون المقصد رأسمالياً فردياً بحتاً إذ استهدف حفظ المال، وحفظ المال أحد مقاصد عديدة أخرى توخاها الشرع كأن يكون المال في خدمة المجتمع، وأن يعد وسيلة لا غاية، بل إن الآيات القرآنية بصدد المال هي عن الإنفاق وليس الحفظ والتمديد بالذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها.. إلخ... وشتان ما بين التوجيه القرآني الذي يكشف عن الوظيفة الاجتماعية للمال والفكرة الفقهية عن حفظ المال لصاحبه.

من هذا يتضح أن تقسيم «الكليات الخمس» أو الضروريات الخمس تقسيم ساذج ركيك لا يقوم على أساس موضوعي، ولا يتسم بعمق، وقد زج ببعض المقاصد

لمجرد وجود تشريع، أو كانت المعالجة من زاوية هذا التشريع وليس من الأساس الموضوعي للمقصد وأنها باختصار – كانت على مستوى عصرها – وليس من الغريب أن ينساق كل الفقهاء المعاصرين وراء الكليات الخمس وأن يأخذوها كمسلمة من المسلمات دون أن يحاولوا إعمال عقولهم، لأن من المبادئ التي يلتزم بها الفقيه هو أن لا يعمل عقله، وأن يتبع ما وضعه السلف.

### الإرتفاقات:

الشيخ أحمد المعروف بشاه ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي هو بقية علماء الهند البارزين الذي خدموا الإسلام – وبوجه خاص الحديث النبوي – خدمة خالصة نابعة من إيمان عميق وتفان مطلق عرف هؤلاء الأعلام، وتلأ به تاريخ الهند الإسلامية وتضمن أسماء أبطال، وشهداء، وعلماء نذروا حياتهم لله والرسول.

والإمام ولي الله الدهلوي هو مسك ختام هذه الكوكبة الباهرة، ويعد كتابه «حجة الله البالغة» إضافة منشئة في المعرفة الإسلامية من فقه أو حديث.. إلخ... كما جاء بشيء جديد – فيما نحن بصددده – عندما أبدع تعبير «الإرتفاقات».

وعني الدهلوي بأن يبرز في الصفحات الأولى من كتابه أن الله تعالى لم يشرع الأحكام دون غاية، وإنما لغاية تدور دائماً حول «دفع مفسدة، وجلب منفعة أو مصلحة»، وندد بالذين يظنون أن الأحكام الشرعية لا تتضمن شيئاً من مصالح العباد وأنه ليس بين الأعمال وما جعله الله جزاء لها من مناسبة، وأن مثل التكليف بالشرائع كمثّل سيد أراد أن يختبر طاعة عبد له، فأمره برفع حجر أو لمس شجرة مما لا فائدة به غير الاختيار، فلما أطاع أو عصى جوزي بعمله<sup>(١)</sup>.

وقال الدهلوي: «إن هذا ظن فاسد لأن لكل قربة من القربات مقاصد ومعان، فالصلاة قد سُنّت لتؤكد ذكر الله ومناجاته، والزكاة شرعت دفعاً لرديلة البخل ولكفاية حاجات الفقراء، والحج شرع لتعظيم شعائر الله، والقصاص شرع زجراً عن القتل، ولم يزل التابعون ثم من بعدهم العلماء المجتهدون يعللون الأحكام بالمصالح ويفهمون معانيها ويخرجون للحكم مناطاً مناسباً لرفع ضرر أو جلب نفع، كما هو مبسوط في كتبهم ومذاهبهم».

(١) حجة الله البالغة، طبعة منير الدمشقي، ص ٦، ج ١.

ورد على من يقول ليس في تدوين ذلك فائدة إذ لا يتوقف العمل بالشرع على معرفة المصالح وقال: «ليس الأمر كذلك، بل في المعرفة فوائد جلييلة منها أن يحصل بها الاطمئنان الزائد على الإيمان كما قال إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام «بلى ولكن ليطمئن قلبي»، وذلك أن تظاهر الدلائل وكثرة طرق العلم يثلجان الصدر<sup>(١)</sup>، ويزيلان اضطراب القلب، ومنها أن طالب الإحسان إذا اجتهد في الطاعات وهو يعرف وجه مشروعيته ويقيد نفسه بالمحافظة على أرواحها وأنوارها.. نفعه قليلها، وكان أبعد من أن يخبط خبط عشواء، ولهذا المعنى اعتنى الإمام الغزالي في كتب السلوك بتعريف أسرار العبادات، ومنها أنه إذا اختلف الفقهاء في كثير من الفروع الفقهية بناء على اختلافهم في العلل المخرجة المناسبة وتحقيق ما هو الحق هنالك لا يتم.. إلا بكلام مستقل في المصالح»<sup>(٢)</sup>.

وأشار إلى خطأ الالتزام بما ذهب إليه بعض الأئمة من تخريج واستنباط وأحكام وأعاد مقولة «نحن رجال وهم رجال والأمر بيننا وبينهم سجال».

وجلى الدهلوي قضية هامة، هي أن الأحكام ليست صماء، جامدة، مغلقة، ولكنها تدور دائماً ما بين تحقيق هدف الشارع من ناحية، وملاحظة الأقسام الذين نزلت لهم هذه الأحكام، وأوقاتهم وأوضاعهم وظروف حياتهم بحيث تتناسب معها، وهذا هو السبب في أن الدين واحد، ولكن الشرائع متعددة.

وقد يرى الذين لا يؤمنون بالأديان أن هذا يؤكد ما يذهبون إليه من تأثير الأوضاع المادية على الأحكام والقيم المعنوية، ولكن الذين يؤمنون بالدين يصورون الأمر بصورة مختلفة هي أن الله تعالى وهو أصل الحكمة ومصدر المعرفة ومنبع الرحمة لا يريد بعبادة عنتاً أو حرجاً، وإنما يضع لهم من الأحكام ما يتناسب معهم وما تطيقه نفوسهم «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...» وأن هذا أصل عام في كل الشرائع، انه وضع سنناً للمجتمع الإنساني وأن الشرائع لا تتناقض مع هذه السنن – بل تتجاوب معها – لأن كل شيء هو من عند الله، ولهذا اختلفت الشرائع واتحد الدين، وهذا التصوير أقرب إلى أن تستسيغه العقول وتتقبله النفوس من أي تأويل آخر.

(١) أي بيردان ويريحان.

(٢) المرجع السابق، ص ٨.

ومن ناحية ثانية، فقد ينتقد أنصار «التحول الثوري» هذا الفكر، ويرون فيه مساومة مع الأوضاع القائمة، ومسالمة لأنصارها، وهم يريدون استئصال هذه الأوضاع وتدميرها ليتمكن البناء الجديد، وليأمن عدوى البقايا «الرجعية»، ولكن التاريخ أثبت أن سوءات هذا الأسلوب الثوري تفوق محاسنه وأنه لا يمكن تحقيقه إلا في ظل «ديكتاتورية» تخرس الأصوات المعارضة، وتسجن المخالفين وتمارس السوءات التي كشفت عنها تجربة الاتحاد السوفيتي، فضلاً عن أنها مجافية لمنطق الإسلام الذي يقوم على حرية الاعتقاد، ولا جدال أن كلام الدهلوي وما ذهب إليه، وهو ما أخذ به الإسلام، أفضل من كل دعاوى الثوريين التي يتعالى عجبها.

والقارئ لكتاب «حجة الله البالغة» يلمس في الدهلوي نزعة.. «خلدونية» لا تخطئها العين، ويجد شبيهاً كبيراً في تعبيراته وتعبيرات ابن خلدون، وحسبك هذه العناوين التي جعلها لرؤوس أبوابه أو فصوله.

القسم الأول في القواعد الكلية التي تستنبط منها المصالح المرعية في الأحكام الشرعية:

باب: اختلاف الناس في جيلتهم المستوجبة لاختلاف أخلاقهم، وأعمالهم ومراتب كما لهم.

باب: في أسباب الخواطر الباعثة على الأعمال.

باب: لصوق الأعمال بالنفس وإحصائها عليها.

باب: ارتباط الأعمال بالهينات النفسانية.

باب: كيفية استنباط الإرتفاقات.

باب: الإرتفاق الأول.

باب: فن آداب المعاش.

باب: فن المعاملات.

باب: سياسة المدينة.

باب: اتفاق الناس على أصول الإرتفاقات.

باب: بيان أن أصل الدين واحد والشرائع والمناهج مختلفة.

باب: أسباب نزول الشرائع الخاصة بعصر دون عصر وقوم دون قوم.

باب: أسباب المؤاخذة على المناهج.

باب: أسرار الحكم والعلة.. إلخ.

ومن هنا فإن كتاب الدهلوي يرتبط بما هو أعمق من أصول الفقه التي يوثقها الفقهاء، إذ يعود إلى أسرار التشريع والحكمة فيها، وهو مفتاح لا بد منه ليتمكن إقامة أصول الفقه على أساس سليم.. ويتفق مع هذه الأسرار ويتجاوب مع الحكمة فيها وهو أمر لعله دق على معظم الفقهاء أو لم يمنحوه الأهمية الواجبة، وقصروا مباحثهم على الجوانب النظرية والكلامية.

وقد عبر الدهلوي عن العلاقة ما بين أوضاع الناس، ونفوسهم وزمانهم.. إلخ.. والنصوص بكلمة «الإرتفاقات» وهو يعني بها أن أوضاع الناس، وظروف معاشهم ومستويات حياتهم، «ترتفق» على النص بحيث يوجد نوع من التفاعل ما بين الأوضاع، والنصوص وهذا الإرتفاق يتبع من حقيقة كلية هي أن الله تعالى يعلم طبيعة الناس وما توسوس به نفوسهم، كما أنه هو الذي أرسل الرسل لتخرج الناس من الظلمات إلى النور، ولهذا فإن التلاقي أو «الإرتفاق» ما بين الأوضاع والنصوص ليس غريباً أو تعارضاً.. إنه في الحقيقة نوع من التكامل يعود أصلاً في ما أورده الله تعالى من هداية الناس، وفي الوقت نفسه التيسير عليهم وعدم تكليفهم بما لا يطيقون، من أجل هذا فإن الرسول ﷺ أخذ ببعض الأوضاع التي كانت في الجاهلية لعدم مخالفتها، أو حتى لأنها تتفق مع الأصول التي جاء بها ورفض أوضاعاً أخرى لمخالفتها لهذه الأصول.

من هذا المنطلق أبرز الدهلوي أكثر من غيره من الفقهاء حقائق عديدة منها: أن الشرائع تختلف وتتفاوت تبعاً لاختلاف الأقسام الذين أنزلت إليهم، وأن «مضان المصالح تختلف باختلاف الأعصار والعادات، ولذلك صح وقوع النسخ»<sup>(١)</sup>، وإنما مثله كمثل الطبيب يعمد إلى حفظ المزاج المعتدل في جميع الأحوال فتختلف أحكامه باختلاف الأشخاص والزمان، فمن عرف أصل الدين وأسباب اختلاف المناهج لم يكن عنده تغيير ولا تبديل ولذلك نسبت الشرائع إلى أقوامها»<sup>(٢)</sup>.

وأنه إذا كان مسلك القوم متفقاً مع ما جاءت به الشرائع.. «فلا معنى لتحويل شيء منه من موضعه ولا العدول عنه إلى غيره، بل يجب أن يحث القوم على الأخذ بما عندهم وأن يصوب رأيهم في ذلك ويرشدوا إلى ما فيه من المصالح وإن لم ينطبق

(١) نعتقد أن مراد الدهلوي نسخ الشرائع بعضها ببعض بدليل ما جاء آخر الفقرة المستشهد بها.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٩.

عليه ومست الحاجة إلى تحويل شيء أو إخماله لكونه مفضياً إلى تأذي بعضهم من بعض أو تعمقاً في لذات الحياة الدنيا وإعراضاً عن الإحساس، أو من المسليات التي تؤدي إلى إهمال مصالح الدنيا والآخرة ونحو ذلك فلا ينبغي أن يخرج إلى ما يباين مألوفهم بالكلية، بل تحول إلى نظير ما عندهم أو نظير ما اشتهر من الصالحين المشهود لهم بالخير عند القوم».

«والراسخ في العلم يعلم أن الشرع لم يجئ في النكاح والطلاق والمعاملات والزينة واللباس والقضاء والحدود وقيمة الغنيمة بما لم يكن لهم به علم أو يترددوا فيه إذا كلفوا به، نعم إنما وقع إقامة المعوج وتصحيح السقيم، كان قد كثر فيهم الربا فنهوا عنه، وكانوا يبيعون الثمار قبل أن يبدو صلاحها يختصمون ويحتجون بعاهات تصيبها فنهوا عن ذلك البيع، وكانت الدية على عهد عبد المطلب عشرة من الإبل فلما رأى أن القوم لا يرتدعون عن القتل بلغها مائة فأبقاها النبي ﷺ على ذلك وأول قسامة وقعت هي التي كانت بحكم أبي طالب، وكان لرئيس القوم مرباع كل غارة، فسن رسول الله ﷺ الخمس من كل غنيمة، وكان قباذ وابنه أنوشروان وضعوا عليهم الخراج والعشر.. فجاء الشرع بنحو من ذلك، وكان بنو إسرائيل يرجمون الزناة ويقطعون السراق ويقتلون النفس بالنفس، فنزل القرآن بذلك وأمثاله هذه كثيرة جداً لا تخفى على المتتبع بل لو كنت فطناً محيطاً بجوانب الأحكام لعلمت أيضاً أن الأنبياء عليهم السلام لم يأتوا في العبادات غير ما عندهم هو أو نظيره، لكنهم نفوا تحريفات الجاهلية وضبطوا بالأوقات والأركان ما كان مبهماً وأشاعوا بين الناس ما كان خاملاً».

وأوضح في فقرة مؤثرة كيف أن الملوك والحكام الطغاة استبدوا بال جماهير واستهدفوا الاستمتاع الطليق الذي لا يعرف حداً «حتى قيل إنهم كانوا يعيرون من كان يلبس من صناديدهم منطقة أو تاجاً قيمتها دون مائة ألف درهم أو لا يكون له قصر شامخ وأبزن وحمام وبساتين، ولا يكون له دواب فارهة وغلما ن حسان، ولا يكون له توسع في المطاعم وتجميل في الملابس، وذكر ذلك يطول وما تراه من ملوك بلادك يغنيك عن حكاياتهم فدخل كل ذلك في أصول معاشهم وصار لا يخرج من قلوبهم إلا أن تمزع.. وتولد من ذلك داء عضال دخل في جميع أعضاء المدينة وأفة عظيمة لم يبق منهم أحد من أسواقهم ورستاقهم و غنيهم وفقيرهم إلا وقد استولت عليه وأخذت بتلابيبه وأعجزته في نفسه وأهاجت عليه غموماً وهموماً لا رجاء لها، وذلك أن تلك

الأشياء لم تكن لتحصل إلا ببذل أموال خطيرة ولا تحصل تلك الأموال إلا بتضعيف الضرائب على الفلاحين والتجار وأشباهم والتضييق عليهم فإن امتنعوا قاتلوهم.. وإن أطاعوا جعلوهم بمنزلة الحمير والبقر يستعمل في النضح والدياس والحصاد ولا تقتني إلا ليستعان بها في الحاجات ثم لا تترك ساعة من العناء حتى صاروا لا يرفعون رؤوسهم إلى السعادة الأخروية أصلاً ولا يستطيعون ذلك ربما كان إقليم واسع ليس فيهم أحد يهمله دينه»<sup>(١)</sup>.

وأراد الله تعالى أن ينقذ البشرية من حكم ملوك العجم والروم الذين ساروا هذه السيرة، فبعث محمداً من قوم لم يخضعوا لريقة عبودية الحكام وجعل رسالته «ميزاناً يعرف به الهدى الصالح المرضي عند الله من غير المرضي، وأنطقه بدم عادات الأعاجم وقبح الاستغراق في الحياة الدنيا والاطمئنان بها، ونفت في قلبه أن يحرم عليهم رؤوس ما اعتاده الأعاجم وتباهوا بها كلبس الحرير والقصي والأرجوان واستعمال أواني الذهب والفضة وحلى الذهب غير المقطع والثياب المصنوعة فيها الصور وتزويق البيوت وغير ذلك، وقضى بزوال دولتهم بدولته ورياستهم برئاسته وبأنه هلك كسرى فلا كسرى بعده وهلك قيصر فلا قيصر بعده (واعلم) أنه كان في أهل الجاهلية مناقشات ضيقت على القوم وصعبت ولم يكن زوالها إلا بقطع رؤوسهم في ذلك الباب كثأراً القتلى.. كان الإنسان يقتل إنساناً فيقتل ولي المقتول أخوا القاتل أو ابنه ويعود هذا فيقتل واحداً منهم ويدور الأمر كذلك، فقال النبي ﷺ: «كل دم موضوع تحت قدمي هذه وأول دم أضعه دم ربيعة».. وكالمواريث كان رؤساء القوم يقضون فيها بقضايا مختلفة وكان الناس لا يمتنعون من نحو غصب وربما فيمرقون على ذلك ثم يأت قرن آخر فيحتجون بحجج، فقطع النبي ﷺ المناقشة من بينهم، فقال كل شيء أدركه الإسلام يقسم على حكم القرآن، وكل ما قسم في الجاهلية أو حازه إنسان في الجاهلية بوجه من الوجوه فهو على ما كان لا ينقض، وكالربا كان أحدهم يقرض مالاً ويشترط زيادة ثم يضيق عليه فيجعل المال وما اشترط جميعاً أصلاً ويشترط الزيادة عليه، وهلم جرا حتى يصير قناطر مقلطرة، فوضع الربا وقضى برأس المال «لا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ»<sup>(٢)</sup>.

(١) حجة الله البالغة، ج ١، ص ١٠٥.

(٢) المرجع السابق.

وقد ظن بعض الكتاب المحدثين أنهم توصلوا إلى اكتشاف مثير هو أن الإسلام أخذ ببعض النظم والأوضاع التي كانت موجودة لدى العرب قبله، وكلمة الدهلوي تظهر أن ليس في هذا اكتشاف أو إثارة، لأنه أمر معروف ولا حساسية فيه، وقد ظل الفقهاء القدامى يقولون «شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يختلف عنا»، ويعتبرون ذلك أحد أدلة ومصادر الأحكام.

وميز الدهلوي ما بين المصالح والشرائع وقسمها إلى قسمين، الأول: علم المصالح والمفاسد، والثاني: علم الشرائع والحدود.

ويضم الأول تهذيب النفس، وتدبير المنزل، وآداب المعاش، وسياسة المدينة وانتظام أمر الناس، على أسس من اجتهاد الناس، ودرجة تأثيرهم بأوضاعهم، ويمكن أن يطلق على هذا القسم الإتفاقات.

والثاني هو علم الشرائع والحدود والفرائض، وهذه سنن الشارع لها أمارات مضبوطة وأدار الحكم عليها وكلف الناس بها وضبط أنواع البر بتعيين الأركان والشروط التي يعاد فيها إلى الشارع على أنه «ليس في دين الله جزاف» فلا يتعلق الرضا، والسخط بأفعال إلا بسبب ومن أجل هذا جاءت مباحث «العلة».

وأوضح الدهلوي أنه «يجب عند سياسة الأمة أن يجعل لكل شيء، من الطاعات حدان أعلى وأدنى، فالأعلى هو ما يكون مفضياً إلى المقصود منه على الوجه الأتم، والأدنى هو ما يكون مفضياً إلى جملة من المقصود وليس بعدها شيء يعتد به»<sup>(١)</sup>.

إن إضافة الدهلوي إلى علم الفقه إضافة أصيلة وهامة، ويفترض أن تترجم بلغة العصر، وتشرح بما يجلي الأفكار المقصودة.

(١) المرجع السابق، ص ٩٥.

## خلاصة الفصل

كانت قضية المصلحة من أبرز القضايا في الفقه وكانت المناط في الأحكام حتى لو وجد اختلاف ما بينها وبين النص، لأن مثل هذا الاختلاف إذا وجد - وهو احتمال ضئيل - يكون خلافاً جزئياً يحكمه الأصل العام وهو أن الإسلام إنما أنزل لمصلحة الناس وللخلاص من الإصر والأغلال التي كانت عليهم في شرائع سابقة، ولا يتفق مع هذا وجود عنق أو إحراج أو تكليف بما لا يطاق أو حتى يشق أدائه، وتقدير ذلك متروك للنظر المستقيم الأمين دون تفريط أو إفراط.

وقد اعتبر الطوفي أن المصلحة هي أقوى ما تبنى عليه الأحكام، وإذا وجد تعارض ما بينها وبين النص أعمل حكم لا بالافتيات على النص، ولكن بتأويله.

واعتبر العز بن عبد السلام أن الشريعة كلها إنما أريد بها جلب مصلحة ودرء مفسدة، وبالتالي فإنه لا يتصور قيام احتمال تعارض ما بين النص والمصلحة وهو الاحتمال الذي أورده الطوفي وأثار عليه ثائرة الفقهاء.

وأبدع الشاطبي فكرة المقاصد، وهي أقل أصالة واستقلالية من فكرة المصلحة، ولهذا جاء تكييف هذا المقاصد ساذجاً كما لو تلفيقاً لتحقيق أوامر الشرع وليست معالجة موضوعية لما يفترض أن يكون وراء هذه المقاصد من حكم واعتبارات.

وقدم شاه ولي الله الدهلوي إضافة عندما أبدع تعبير الإرتفاقات التي صور بها التعامل ما بين الأوضاع: أوضاع الناس، وأوضاع زمانهم، وما بين الشرع الذي يضع هذه الأوضاع في تقديره مما جعله يعالج أصول الفقه من منظور اجتماع يعيد إلى الذهن منظور ابن خلدون في معالجة قضية العمران والاجتماع.

وفي النهاية تظل كلمة المصلحة تحوُّك في صدر الفقيه الأمين لاحتمال التباسها بالمنفعة التي تحوُّل الدين من رسالة مبدئية سامية إلى رسالة نفعية عملية، لا فرق بينها وبين ما دعا إليه «بنثام» ويحدث هذا رغم كل تحفظات «الطوفي»

ولعل هذا هو الذي دفع الفقيه المغربي المجدد علال الفاسي لان يجعل «مكارم الأخلاق مقياس كل مصلحة عامة وكل مقصد من مقاصد الشريعة، وبهذا يستبعد تلك الشبهة، وهذه النقطة هي سبب تسمية كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها».

ومع أن هذا ينفذنا على حد كبير من احتمالات اللبس ومخاطر الشبه، فإنه في نظرنا لا يحل المشكلة وإنما تحل المشكلة حتى يحقق الأصولية التي لا يمكن أن يعلق بها شائبة، والسلامة الموضوعية في الوقت نفسه، عندما تصبح الشريعة تطبيقاً لمنظومة القيم الحاكمة في القرآن الكريم – أي القيم التي يمكن استمداد أحكام منها.. وهذا هو ما سنعرض له بتفصيل في القسم الثاني من هذا الجزء هو الخاص بأدلة أحكام الشريعة – أو أصول الشريعة.

## الفصل الثالث

### الحدود المفترى عليها

#### الحدود في القرآن الكريم:

«الحدود إحدى الكلمات التي أسيء فهمها فجعلتها بعض الفئات شعاراً وتصورت أنها العقوبات المقدرة - وبوجه خاص حد السرقة وحد الزنا - وأنها هي الشريعة و«ما أنزل الله» فإذا قطعت يد السارق وجلد - أو رجم - الزاني طبقت الشريعة، وما أنزل الله، ويمكن للمسلمين عندئذ أن ينهضوا وأن يتقدموا، وإذا عطلت تخلفوا وتأخروا وحق عليهم الكفر والفسق والعصيان.

وهذا خلط وخبط وسطحية وسوء فهم للقرآن الكريم وما وضعه الله من سنن وأصول لتقدم الأمم والشعوب.

فإن القرآن الكريم عندما تحدث عن الحدود أو حدود الله لم يختزلها - في العقوبات المقدرة بل لم يشير إليها أصلاً وبالتعيين عندما تحدث عن حدود الله - لأن حدود الله في القرآن الكريم تضم عديداً من التوجيهات والأوامر في الميراث، وفي حقوق المرأة وفي الصيام وفي النظام الاقتصادي والسياسي، وهو ما يثبتته تفصي الأيات عن «حدود الله».

فقد جاء تعبير «حدود الله» في سورة البقرة بعد الأيات الطويلة عن شهر رمضان والصيام وختمت هذه الأيات (١٨٥-١٨٧) «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ»، وجاء في الآية (٢٢٩-٢٣٠) من سورة البقرة «لِلطَّلَاقِ مَرَّتَانٍ فِإِمْسَاكِ بُعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ\* فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ».

وجاء الآية ١٣-١٤ من سورة النساء تصف ما سبقها في الآية (١١) عن المواريث وختمت «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ \* وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ».

وجاء في الآية ٩٧ من سورة التوبة لتصف سلوك الأعراب الذين تخلفوا عن الغزو «الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ».

وجاء في سورة التوبة الآية (١١٢) «التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ».

وجاء في سورة المجادلة استكمالاً لأحكام الظهار «فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ».. إلخ.

وجاء في الآية الأولى من صورة الطلاق «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا».

هذه هي المواضع التي جاء بها تعبير حدود الله وكلها كما رأينا يتعلق بالمرأة أو الصيام أو المواريث وما أشبهه، وليس فيها أي إشارة إلى عقوبة دنيوية محددة.

وقد يمكن القول إن كلمة «الحدود» أو «حدود الله» تمت إلى فكرة رئيسية في الشريعة، أو روح وفلسفة الإسلام عن العلاقة بين ما يجوز وما لا يجوز، ولكنها بالطبع لا تختصر في العقوبات المقدره.

كما أننا إذا عدنا إلى المصحف لنتقصى مواضع تعبير «ما أنزل الله» الذي يلصقه بعض الناس بالعقوبات المقدره، لوجدنا أن المقصود بتعبير ما أنزل الله في معظم الآيات هو «الكتاب» أو ما جاء به الأنبياء وكفر به أقوامهم، أما الآيات التي

يستشهدون بها أي آيات المائدة (٤٤-٤٥-٤٧) فإنها أنزلت في أهل الكتاب والنصارى إذ أوجبت عليهم الحكم بالتوراة أو الإنجيل، فإذا لم يفعلوا فإنهم ظالمون، كافرون، فاسقون، وحقاً إن هذا يستتبع أن يحكم أهل الإسلام بما أنزل الله، ولكنه لا يعني على وجه التحديد والتعيين - الحدود، وإنما كل ما أنزل الله، وإذا أردنا تركيزاً للمعنى العام - لما أنزل الله لكان ذلك هو «الحق» الذي نزل به القرآن وقامت عليه السموات والأرض، فضلاً عن أن آيات عديدة قرنت ما أنزل الله بالحق، وعندما يطبق الحق فإنه يصبح عدلاً، لأن العدل هو إعطاء كل ذي حق حقه، فالمضمون العملي لما أنزل الله هو «العدل».

من أين إذن تطرق إلى الأذهان وسلك سبيله إلى النفوس حتى استقر في أعماقها أن الحدود هي العقوبات المقدرة؟ يحتمل أن يعود ذلك إلى كلمة للرسول عندما تشفعوا عنده بأسامة للعفو عن سارقة فقال: «أتشفع في حد من حدود الله»، ولكن هذا لو صح فإنه لا يمكن أن يبطل الانطباع الذي عمقه القرآن بتكراره لمعنى «حدود الله».

وليست هذه إلا لفظة واحدة لتبيين مدى اللبس الذي تملك بعض الناس بالنسبة لمعنى «الحدود» وجعلها تحصرها في العقوبات دون أن تدرك أنها تفتتت على القرآن الكريم وتستخدم الكلمة في غير ما استخدمها القرآن.

أما الحدود بمعنى العقوبات المقدرة، فيجب أن نعلم أنها الجزء الأصغر من «قانون العقوبات الإسلامي» أو «القانون الجنائي الإسلامي»، أما الجزء الأكبر من العقوبات فيطلقون عليه «التعازير» وهذه يترك أمرها للقاضي أو لولاية الأمور.

والجزءان معاً (أي العقوبات المقدرة والتعازير) يمثلان القانون الجنائي، وهو بدوره جزء من مجموعة القوانين التي تضمنها الشريعة ويدخل فيها القانون السياسي، والقانون الاقتصادي والتجاري.. الخ.. وقانون الأسرة أو (العلاقات الشخصية) كلها تمثل الشريعة أحد مكونات ثلاثة للإسلام هي العقيدة والشريعة والعمل وأهمها جميعاً العقيدة لأنها باب الإسلام والمقوم الخاص الذي يميزه عن غيره.

وهكذا يتضح لنا أن الحدود - بالمعنى السائد - أي العقوبات المقدرة هي جزء صغير من جزء أكبر منه، هو قانون العقوبات، وقانون العقوبات جزء صغير أمام مجموعة القوانين التي تضمنتها الشريعة، والشريعة نفسها جزء من مكونات الإسلام التي تضم العقيدة والشريعة والعمل.

وليس أدل على ذلك أن القرآن لم يذكر العقوبات المقدرة من بين ستة آلاف آية إلا في خمس آيات:

ففي السرقة جاءت آية واحدة هي «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (المائدة: ٣٨).

وفي الزنا جاءت الآية (٢) من سورة النور «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْسَ هَذَا عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ».

كما جاء في الآية (٤-٥) من سورة النور نفسها آية القذف، وبالتعيين قذف المحصنات «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ \* إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».

وفي الحرابة نزلت آية واحدة «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (المائدة: ٣٣).

وفي القصاص نزلت «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بِعَدْلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (البقرة: ١٧٨).

ولم يذكر القرآن عقوبة على شرب الخمر ولا بما يقولون عنه «ردة»، أي أن العقوبات التي ذكرها القرآن تضمنتها خمس آيات لا غير تضم السرقة، والزنا، والقذف، والقصاص، والحرابة.. ويلحظ أن هذه الآيات موجزة، وأنها وإن عينت العقوبة فإنها لم تتحدث عن التفاصيل، وتقبلت التوبة في معظمها.

فإذا قارنا هذه الآيات المحدودة والتي يمكن أن تقول أنها تمثل في مجال الحدود – الشريعة<sup>(١)</sup> بالآيات التي تبلغ الألوف عدداً عن التوبة والاستغفار، والتقوى وعمل

(١) سيرد إيضاح ذلك في الفقرة التالية.

الصالحات.. إلخ... وهي الآيات التي تمثل «العقيدة» لاتضح لنا بما لا مجال للشك فيه أن القرآن الكريم يُعلى جانب العقيدة على جانب الشريعة.. جانب القرآن على جانب السلطان.. وإن كانت التطورات.. سارت في نقيض هذا الاتجاه.

على أن هذا لا يدل على قلة أهمية هذه العقوبات المقدره فإنها باعتبارها العقوبة على الجريمة لابد وأن تكون هامة في كل مجتمع ومن الصعب أن نتصور مجتمعاً لا يعاقب على السرقة مثلاً ويعيش مع هذا في سلام.

ولكن الخطأ هو تضخيم أهمية هذه العقوبات أو الظن أنها هي الشريعة، و«ما أنزل الله»، أو الاعتقاد أن تطبيقها وحده هي سبيل النهضة بالمجتمع، نعم أن تطبيقها سيعمل على الحد من الجريمة، ولكن هذا في حد ذاته ليس إلا عاملاً سلبياً لا يحقق بنفسه نهضته، وإن كان يفسح المجال للنهضة، ودفع عن المجتمع كثيراً من الشر.. والمعوقات ويحقق له نوعاً من الطمأنينة والسلام.

### نظرية الإسلام في الجريمة والعقاب:

ولكي يمكن تفهم العقوبات المقدره فهماً سليماً، لابد من العودة إلى نظرية الإسلام في الجريمة والعقاب التي قام عليها وتفرعت منها هذه العقوبات والتي تختلف عن النظريات والوضعية التي تحفل بها كتب القانون بحكم أنها صدرت عن الإسلام، وهو دين له طابع المثالية والواجب، في حين أن هذه النظريات الأخرى إنما تمثل اجتهاداً بشرياً يخضع لكل ما يخضع له الاجتهاد البشري من قصور وما يتطلبه الأداء من مقتضيات.

فالإسلام أصلاً دين هداية غايته إخراج الناس من ظلمات الجهالة والفاقة، والظلم إلى نور المعرفة والعدالة والحرية، وهذه الرسالة لا يمكن أن تتحقق إلا إذا قامت على إيمان كبير يمتلك الفرد ويؤثر تأثيراً حاسماً على تصرفاته ومسالكه، وكانت أداة الإسلام لهذا هي القرآن وما تضمنه من قوة جذب يمكن أن تخلق الفرد خلقاً جديداً وتوجيهه إلى التفكير في آيات الله من الشمس والأقمار والجال والأنهار.. إلخ.. كما أنه يعرض قضية الألوهية عرضاً يجعلها الرمز والأصل في العقل والإرادة والحياة والحكمة والكمال وأكد وجود حياة بعد الموت تقام فيه العدالة الإلهية التي تكافئ المحسنين الذين أغفلتهم الحياة الدنيا أو ظلمتهم وتعاقب المسيئين الذين ماتوا قبل أن تطولهم يد العدالة الدنيوية.

بهذا المعنى فإن الإسلام يتجه إلى الفرد.. إلى قلب هذا الفرد ووجدانه، ويصلحه بحيث لا يقبل على السرقة مثلاً وهو محتاج أو الكذب حتى ولو كان مكرهاً أو الانسياق وراء الإغراء ولو كان طاغياً.

فهذا هو الهدف الأسمى للإسلام، وفي الحقيقة لكل الأديان وهو لا يتحقق – بالدرجة الأولى – بثواب أو عقاب دنيوي، وإنما يتحقق أولاً بعمق الإيمان.

وهذا الاتجاه الأعظم للإسلام خاصة، ولكل الأديان عامة هو ما نسميه «العقيدة» التي توجد الإيمان الذي يتحكم في تصرفات الإنسان ويدفعه نحو الخير، قدر ما يصرفه عن الشر.

ولكن الإسلام، وهذا ما يميزه عن بقية الأديان – يعلم أن «وَحَلِقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفاً»، وأن المغريات عديدة جذابة لها جذر عميق في الغرائز يكاد يتحكم في الفرد، فإذا أضفنا إلى هذا عوامل اجتماعية سيئة كقهر سياسي أو استغلال اقتصادي أو جهالة اجتماعية – فإن جهاد الفرد لتخليص نفسه من جذب الشهوات التي تسري في عروقه مسرى الدم، ومن إفساد مجتمع فاسد وأوضاع لا تشجع على الخير، ولكن تفسح المجال للشر، نقول: إن الاحتمال الأقوى هو أن لا يستطيع الفرد مقاومة هذه القوى في داخله (شهووات النفس) وفي خارجه (فساد المجتمع) ويسقط ضحية له.

ولما كان الله تعالى يريد أن يبسر للإنسان سعيه للخير فإنه بعد أن زوده بالعقيدة والإيمان وضع خطوطاً عريضة لصالح المجتمع من كفاية وعدالة تحول دون الظلم والاستغلال، وحرية ومعرفة تبدد الظلمات والجهالة، وإغلاق أبواب الشرور كالخمر، والقمار، والربا، والاكنتاز.. إلخ.

ولما كان صلاح المجتمع يتطلب ضوابط تقوم – فيما تقوم به – على عقوبات توقع على من ينتهك الأوضاع، أو يحطم القانون الذي يحكم المجتمع، فإنه سن العقوبات المقدرّة على بعض الجرائم وترك للمجتمع عقوبات الجرائم الأخرى، وعن هذا نشأت «الشريعة» وأخذت دورها في الإسلام.

والعقيدة والشريعة معاً يكونان الإسلام، وفي كتابنا «حرية الاعتقاد في الإسلام» شرحنا معنى العقيدة والشريعة فقلنا: «الإسلام أساساً، وإن لم يكن حصرياً عقيدة وشريعة، وموضع العقيدة هو البلورة التي قدمها الإسلام للألوهية والرسالة

واليوم الآخر، وما تكون عليه العلاقة بين الناس والله، وموضع الشريعة ما تكون عليه العلاقة وبين الناس بعضهم بعضاً.

**والعقيدة تتجه إلى الفرد.. والقلب.**

**والشريعة تتجه إلى المجتمع.. والأوضاع.**

والإسلام هو الدين الوحيد الذي جمع بين هذين في إطار واحد محكم، وإن كان فسيحاً، متين وإن كان مرناً، وفي الوقت نفسه فإنه لم يجعلهما شيئاً واحداً لأنهما بحكم الطبيعة والاختصاص مختلفان، وعبقورية الإسلام هي في إحكام هذا الجمع والفصل، والأمر الذي لم يتأت لغيره من الأديان والشرائع والنظم.. فبعضها لم تجمع بين الفصليتين واقتصرت على واحدة، أو حاولت الجمع دون إحكام أو توفيق، بينما لم تفصل بينهما البعض الآخر»<sup>(١)</sup>.

ومع أن العقيدة والشريعة معاً يكونا الإسلام، فإن هذا لا ينفي أن لكل واحد طبيعة خاصة، ومجالاً محدداً ووسيلة معينة في التعامل.

وعندما عالج الإسلام موضوع الجريمة والعقاب كان لابد أن يظهر أثر هذه الازدواجية.

فالعقيدة ترى في الجريمة ضعفاً بشرياً تعمل لإصلاحه بالموعظة والتوبة، بالاختصار بوازع القرآن، وهي في هذا كله تنظر إلى الجاني الذي يمثل الفرد وهو كما ذكرنا مجالها الأصلي.

والشريعة ترى في الجريمة فجراً تصلحه بوازع السلطان، أي العقوبة وهي تنظر إلى المجني عليه، لا بشخصه على وجه التعيين وإن كان هذا وارداً، ولكن باعتباره المجتمع الذي انتهكت المبادئ التي يقوم عليها أو هو بتعبير الفقهاء «حق الله».

وكان لابد أن يحدث نوع من «الجدلية» نتيجة هذه الازدواجية ما بين العقيدة والشريعة، تعطل أونة، وتكمل أونة أخرى الأحكام، وتعمل مرة بوازع القرآن ومرة

(١) من كتاب حرية الاعتقاد في الإسلام، جمال البناء، ص ٩٠٨.

أخرى بوازع السلطان ولكنها في النهاية جدلية تكاملية وليست تصارعية، لأن الأصل الذي تقوم عليه العقيدة والشريعة واحد وليس فحسب في وحدة الألوهية، بل أيضاً وحدة الرسول، وهو لا ينفي - في الوقت نفسه - أن وجود هذه الجدلية يجعل الإسلام من أكثر النظم مرونة وثناء، ويوجب على المشرع والقاضي مسؤولية ثقيلة وعلماً دقيقاً وشاملاً بأقطار وأبعاد الجريمة والعقاب، وما يتبع من أحكام والموقف من الشريعة والعقيدة إزاءها.

وقد لاحظ القاضي الشهيد عبد القادر عودة - رحمه الله - هذا الازدواج، فقال في كتاب «التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي» تحت عنوان نظرية الشريعة في العقاب:

نظرية الشريعة في العقاب: يلاحظ أن الأصول التي تقوم عليها العقوبة في الشريعة ترجع إلى أصليين أساسيين أو مبدئين عامين، فبعضها يعني بمحاربة الجريمة ويهمل شخصية المجرم، وبعضها يعني بشخصية المجرم ولا يهمل محاربة الجريمة، والأصول التي تعني بمحاربة الجريمة الغرض منها حماية الجماعة من الإجرام، أما الأصول التي تعني بشخص المجرم فالغرض منها إصلاحه.

ولا جدال في أن بين المبدئين تضارب ظاهر، لأن حماية الجماعة من المجرم تقتضي إهمال شأن المجرم، كما أن العناية بشأن المجرم تؤدي إلى إهمال حماية الجماعة.

وقد قامت نظرية العقوبة في الشريعة على هذين المبدئين المتضاربين، ولكن الشريعة جمعت بين المبدئين بطريقة تزيل تناقضهما الظاهر، وتسمح بحماية المجتمع من الإجرام في كل الأحوال وبالعناية بشخص المجرم في أكثر الأحوال ذلك أن الشريعة أخذت بمبدأ حماية الجماعة على إطلاقه واستوجبت توفره في كل العقوبات المقررة للجرائم، فكل عقوبة يجب أن تكون بالقدر الذي يكفي لتأديب المجرم على جريمته تأديباً يمنع من العودة إليها ويكفي لزرع غيره عن التفكير في مثلها، فإذا لم يكف التأديب شر المجرم عن الجماعة أو كانت حماية الجماعة تقتضي استئصال المجرم وجب استئصال المجرم أو حبسه حتى الموت، أما مبدأ العناية بشخص المجرم فقد أهملته الشريعة بصفة عامة في الجرائم التي تمس كيان

المجتمع لأن حماية الجماعة اقتضت بطبيعتها هذا الإهمال، والجرائم التي من هذا النوع قليلة ومحدودة بطبيعة الحال، وما عدا ذلك من الجرائم ينظر في عقوبته إلى شخصية المجرم، وتستوجب الشريعة أن تكون شخصية الجاني وظروفه وأخلاقه وسيرته محل تقدير القاضي عند الحكم بالعقوبة.

### أثر العقيدة:

ويتجلى تأثير العقيدة على العقوبة في أنها تجعلها مكفرة، ومطهرة من قذارة الجريمة، وهذا هو ما فهمه الجناة في عصر النبوة خاصة في جريمة الزنا ذات الحساسية الخاصة، فهم جميعاً يأتون الرسول ﷺ صائحين «طهرني» ويصرون على ذلك كما تثبت ذلك قصة ماعز والغامدية التي سنشير إليها نقلاً عن صحيح مسلم فيما بعد.

ويلحظ أثر العقيدة في تكييف الجريمة وعقابها في جعل الإقرار هو وسيلة الإثبات الأولى<sup>(١)</sup>، لأن الإقرار (بعيداً عن أي إكراه أو ضغط أو تأثير) يقتدرن برغبة الجاني في التطير بالعقاب من جريمته، وهناك أحاديث عديدة أن الرسول اشترط الإقرار مرتين، لا مرة واحدة، قبل توقيع العقوبة، كما يمكن للجاني النكول عن إقراره فلا يؤخذ به، ويمكن أن يتم هذا قبل صدور الحكم، وقبل التنفيذ الفعلي، أو حتى خلاله لأن الرسول ﷺ قال لأصحابه عندما نقلوا إليه فرار ماعز عندما استحد به الرجم ففر فلاحقوه: «هلا تركتموه فيتوب ويتوب الله عليه».

ومحاولة الرسول إثناء الاتنين (ماعز والغامدية) عن الإقرار – وهو ما سنلاحظه أيضاً في حالة السرقة، يثير قضية في منتهي الأهمية، تلك هي أن من الممكن تلافي الرجم والقطع دون أن يكون في ذلك مخالفة للسنة، وأن الأمر ليس كما يحاول البعض إظهاره – أنه «حق الله» الذي لا يملك الإمام التصرف فيه، إن إلحاح الرسول ﷺ في محاولة درء توقيع العقوبة المقدره – رجماً كانت أو قطعاً – يوضح تماماً أن من سلطة القاضي أن يدرأ الحد بما يمكن أن يثار من شبهات أو ما يلقيه في روح المتهم من الإنكار أو تلقينه الإنكار صراحة (كما سيلي).

(١) إن عدم ثبوت الجريمة لإنكار المتهم لا يعفي المتهم من العقاب كلية (وإن كان هذا قد وقع في ممارسات الرسول عليه الصلاة والسلام)، ولكنه يعفيه من توقيع الحد بالذات، ويجعل من الممكن توقيع عقوبات تعزيزيه تكون عادة أخف من الحد وتصدر عن منطلق الشريعة لا العقيدة.

ثم أن هناك مخرجاً آخر هو تكوين محاكم الصلح العرفية بين الناس وهي محاكم يؤلفها الناس فيما بينهم على مستوى الأحياء دون تدخل من الحكومة تمثلهم وتقوم بتسوية ما يعرض لم من منازعات بالحسنى، وبهذا لا تكون سلطة رسمية يمثلها «الإمام» أو الحاكم وبالتالي لا تنتظر أصلاً أمامها، ولهذا أصله من حديث الرسول ﷺ: «تعافوا الحدود فيما بينكم فما بلغني من حد فقد وجب» (د.ن.ك) عن عبد الله بن عمرو ورمز له صاحب فيض القدير بالصحة وسترده إليه إشارة تالية.

ومن آثار العقيدة على القاضي والجاني أن يحاول القاضي ثني الجاني عن الاعتراف، ويفسح له المجال لكي يلوذ بالمعاذير، أو بكيفيات أخرى خلاف الكيفية التي سن لها الحد العقوبة، والحالات التي حاول الرسول ﷺ ثني المعترف عن اعترافه قد أصبحت بدائة التقاليد القضائية، وقد اتبعها الرسول ﷺ في كل الحالات التي عرضت عليه في بعض حالات السرقة وفي حالات الزنا، خاصة حالتني (ماعز والغامدية)، وما هي ذي قصتهما كما أوردها الإمام مسلم في صحيحة (ص ١١٩-٢٠، ج ٥، طبعة صبيح):

«جاء ماعز بن مالك إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله طهرني، فقال ﷺ: ويحك ارجع فاستغفر الله وتب إليه، قال فرجع غير بعيد ثم جاء فقال: يا رسول الله طهرني فقال رسول الله ﷺ: ويحك ارجع فاستغفر وتب، قال فرجع غير بعيد ثم جاء فقال: يا رسول الله طهرني، فقال النبي ﷺ مثل ذلك حتى إذا كنت الرابعة قال له رسول الله ﷺ: فيم أظهرك؟ فقال من الزنا، فسأل رسول الله ﷺ: أبه جنون؟ فأخبر أنه ليس بجنون، فقال ﷺ: أشرب خمرأ؟ فقام رجل فاستنكهه فلم يجد من ربح خمر، قال فقال رسول الله ﷺ: أزنيت؟ فقال نعم، فأمر به فرجم.. فكان الناس فيه فرقتين قائل يقول: لقد هلك لقد أحاطت به خطيئته، وقائل يقول: ما توبة أفضل من توبة ماعز إنه جاء إلى النبي ﷺ فوضع يده في يده ثم قال: اقتلني بالحجارة، قال فلبثوا بذلك يومين أو ثلاثة ثم جاء رسول الله ﷺ وهم جلوس فسلم ثم جلس فقال ﷺ: استغفروا لماعز بن مالك، قال فقالوا: غفر الله لماعز بن مالك، قال فقال رسول الله ﷺ: لقد تاب توبة لو قسمت بين أمة لوسعتهم، قال ثم جاءته امرأة عن غامد من الأزد فقالت: أراك تريد أن ترددي كما رددت ماعز بن مالك، قال ﷺ: ومن ذاك؟ قالت أنها حبلى من الزنى، فقال أنت؟ قالت: نعم، فقال لها ﷺ: حتى تضعي ما في بطنك، قال فكفلها رجل من الأنصار حتى وضعت قال فأتني النبي ﷺ فقال: قد وضعت الغامدية، فقال ﷺ: إذا لا

نرجمها وندع ولدها صغيراً ليس له من يرضعه، فقام رجل من الأنصار فقال: إلى رضاعه يا نبي الله، قال فرجمها، وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا عبد الله بن نمير (وتقاربا في لفظ الحديث) حدثنا أبي حدثنا بشير بن المهاجر حدثنا عبد الله بن بريدة عن أبيه أن معاذ بن مالك الأسلمي أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إنني ظلمت نفسي وزنيت وإنني أريد أن تطهرني، فرده فلما كان من الغد أتاه فقال: يا رسول الله إنني قد زنيت فرده الثانية، فأرسل رسول الله ﷺ إلى قومه فقال: أتعلمون بعقله بأساً تنكرون منه شيئاً، فقالوا: ما نعلمه إلا وفي العقل من صالحنا فيما نرى، فأتاه الثالثة فأرسل إليه أيضاً فسأل عنه فأخبروه أنه لا بأس به ولا بعقله فلما كان الرابعة حفر له حفرة ثم أمر به فرجم، قال فجاءت العبدية فقالت: يا رسول الله إنني قد زنيت فطهرني وإنه ردها فلما كان الغد قالت: يا رسول الله لم تردني لعلك أن تردني كما رددت معاذاً فوالله إنني لحبلى، قال ﷺ: إما لا فاذهبي حتى تلدي، فلما ولدت أنته بالصبي في خرقة، قال هذا قد ولدته، قال ﷺ: اذهبي فارضعيه حتى تظميه فلما فطمته أنته بالصبي في يده كسرة خبز فقالت: هذا يا نبي الله قد فطمته وقد أكل كل الطعام فدفع الصبي إلى رجل من المسلمين ثم أمر بها فحفر لها إلى صدرها وأمر الناس فرجموها، فيقبل خالد بن الوليد بحجر فرمى رأسها فتتضح الدم على وجه خالد فسبها فسمع نبي الله ﷺ سبه إياها، فقال ﷺ: مهلاً يا خالد فوالذي نفسي بيده لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له ثم أمر بها فصلى عليها ودفنت».

وهناك أحاديث تروي محاولة الرسول ﷺ ثني الجاني، وإيجاد أي شبهة تلحق بأداء الجريمة حتى اضطر إلى التصريح، وفي مقابل هذه المحاولات لثني الجاني، نرى الجاني يتمسك باعترافه، ويستبعد أي شبهة ويصر على أن يتطهر بالحد.

وهذا هو أحد أسرار تعاطف الرسول ﷺ مع هؤلاء الجناة، ولعل الرسول ﷺ أيضاً قد لمس أن هؤلاء الجناة «الأبطال»<sup>(١)</sup> جعلوا تطبيق الحد أمراً واقعاً يوحى بكل

(١) مما لا يخلو من مغزى أن ابن حزم اعتبر معاذ والغامدية من بين الصحابة المقلين في الفتوى، وقال ابن القيم: وما أدري بأي طريق عد معهم أبو محمد (أي ابن حزم) الغامدية، وماعزاً، ولعله تخيل أن إقدامهما على جواز الإقرار بالزنا من غير استئذان لرسول الله ﷺ في ذلك هو فتوى لأنفسهما بجواز الإقرار، وقد أقرأ عليه، فإن كان تخيل هذا فما أبعد من خيال، أو لعله ظفر عنهما بفتوى في شيء من الأحكام، (إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم الجوزية)، ص ١٤، ج ١، طبعة الكليات الأزهرية.

ما يمكن لهذا التطبيق أن يوحيه من ردع، ولولاهم لكان الحد نصاً أجوف «ميتاً» فحرصهم على تطبيق الحد لم يكن «توبة» فحسب، ولكن مساهمة في «تفعيل» الحد ومنحه الحياة بموتهم، وقد يفسر هذا كله كلمة الرسول ﷺ عن الغامدية أنها «جادت بنفسها لله تعالى»<sup>(١)</sup>.

وفي غير الزنا وجد الرجل الذي قطعت يده في السرقة فأخذ يده المقطوعة بيده السليمة وقال الحمد لله الذي خلصني منك أردت أن تدخليني النار<sup>(٢)</sup>.

ويلحظ أن الرسول ﷺ لم يسأل في حالات الزنا التي عرضناها عن الشريك الآخر في العملية الذي يفرض أنه يستحق العقوبة نفسها، مما يؤكد ما ذهبنا إليه من الزهد في توقيع العقوبة، ولأن من المبادئ التي أرساها الرسول العظيم أن الحاكم ملزم بتطبيق عقوبات الحدود عندما تعرض عليه بالفعل، فإذا لم تعرض عليه فليس من دوره أن يبحث عن الجناة أو يتعقبهم، وهذا هو معنى كلمته الخالدة ﷺ: «تعافوا الحدود»، وقوله لمن ساق إليه متهما بالزنا: «لو سترته بثوبك كان خيراً لك»، وهذا التوجيه يفتح باباً واسعاً لتصرف في موضوعات الحدود ما بين الأطراف المشتركة دون الالتجاء إلى المحاكم – مما أوحى لنا بأن نطالب – في أكثر من كتاب من كتبنا بالأخذ بنظام محاكم الصلح التي تتكون تكوناً اختيارياً تطوعياً في الأحياء لتسوية المشكلات ودياً، وتفادي الوصول بها للمحاكم الرسمية.

ويصل أثر العقيدة إلى غايته عندما لا يقف الأمر عند ثني المتهم عن الاعتراف، وقبول إنكاره حتى لو جاء هذا الإنكار بعد إصدار الحكم وقبل توقيع العقوبة بالفعل أو حتى خلالها، ولكن يصل إلى حد تلقين المتهم الإنكار.

جاء في كتاب فقه السنة للشيخ سيد سابق تحت عنوان «تلقين السارق ما يسقط الحد»: «ويندب للفاضي أن يلقي السارق ما يسقط الحد».. رواه أبو أمية المخزومي أن النبي ﷺ أتى بلص اعترف ولم يوجد معه متاع، فقال رسول الله ﷺ: «ما أخالك سرقت؟ قال: بلى مرتين أو ثلاثاً» رواه أحمد وأبو داود والنسائي ورجال ثقات.

(١) صحيح مسلم، ص ١٢١، ج ٥، طبعة صبيح.

(٢) الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم، لإبراهيم بن الوزير، ص ٥٦، ج ١.

وقال عطاء كان من قضى (أي من تولى القضاء) يؤتى إليهم بالسارق فيقول أسرقت؟ قل: لا، وسما أبا بكر وعمر رضي الله عنهما (أي ذكر أن أبا بكر وعمر كانا يفعلان ذلك حينما توليا القضاء).

وعن أبي الدرداء أنه أتى بجاريه سرقت، فقال لها: أسرقت؟ قولي لا.. فقالت: لا، فخلى سبيلها.

وعن عمر أنه أتى برجل سرق فسأله: أسرقت؟ قل لا.. فقال: لا، فتركه (ص ٤٧٤-٤٧٥، ج ٣ طبعة دار الفتوح).

وروي عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه قال شهدت علياً أتاه رجل بالسرقة فرده، وفي لفظ فانتهره، وفي لفظ فسكت عنه، وقال غير هؤلاء فطرده، ثم عاد بعد ذلك، فأقر، فقال علي شهدت على نفسك مرتين وأمر به فقطع.. قال أحمد: «لا بأس بتلقين السارق ليرجع عن إقراره»، وهذا قول عامة الفقهاء، روي ذلك عن الخلفاء الراشدين (انظر ص ٢٨٨، ٢٨٩، ج ١٠، المغني، لابن قدامة).

وهذه معالجة لا نجد لها مثيلاً في أي تشريع آخر يلحظ مصلحة المتهم أو يبيّن نظريته على أساس أن المجرم ضحية المجتمع، وقد رويت عن الرسول وأبي بكر وعمر وكفي بهؤلاء ثبوتاً، ومع هذا فيبدو أنها تتبع في كل الحالات، وأن وقوعها من الرسول ﷺ وأبي بكر وعمر إنما كان لأن هؤلاء وحدهم كانوا من الشجاعة، والعمق الإنساني بحيث قاموا بذلك، إنما من جاء بعدهم فلم تتوفر لهم هذه الدرجة من أثر العقيدة ثم لما تدهورت أمور المسلمين جاء الدور على الشريعة أيضاً.

ولا نرى إشارة إلى تلقين القاضي المتهم الإنكار في كتب الفقه الحديثة بوجه خاص، وإما نرى هذه الإشارة في كتب الحديث، كما أن كل «مشروعات القوانين» التي وضعت في العصر الحديث تخلو من الإشارة إليها لأن ضحالة، أو قل انعدام أثر العقيدة جعل الحصول على الإقرار نفسه صعباً، أو نادراً، فكيف إذا طلب إلى الجاني الإقرار مرتين ثم سمح له بالنكول أو لحن الإنكار؟

بل إننا لا نرى إشارة إليها في معظم كتابات «الإسلاميين» عن الشريعة، بما في ذلك العمل الضخم للقاضي الشهيد عبد القادر عودة «التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي».

وهذا ما يعطينا مؤشراً عن استحالة تحقيق أوضاع كانت موجودة أيام الرسول ﷺ وأن تجربة الرسول ﷺ في حكمه للمدينة المنورة أصبحت «يوتوبيا»<sup>(١)</sup> بالنسبة للأجيال المعاصرة، حتى وإن كانت حقيقة عملية للذين عاصروا الرسول ﷺ، ولعل هذا هو سر أفضلية هذه الحقبة على بقية العصور.

مع كل هذا، يظل النص أثراً حياً شاهداً على ما وصل إليه أثر العقيدة من عمق في نفس القاضي والمتهم في صدر الإسلام، ويمكن إحياءه في حالات استثنائية للغاية يترك أمرها للقاضي الذي يخضع حكمه للاستئناف أمام محكمة أعلى.

\* \* \*

ومحاولات ثني المتهم عن الإقرار، وقبول إنكاره.. إلخ... تنبثق عن أصل عام هو درء الحدود بالشبهات، سواء تعلقت هذه الشبهة بنفس الجاني، أو بالظروف والملابسات التي وقعت فيها الجريمة.. وهذا المبدأ يقوم على أصل أكثر عمومية وأصالة هو أنه لا يمكن توقيع عقاب إلا بعد التأكد تماماً من وقع الجريمة بالفعل من المتهم، مع سبق الإصرار والترصد، كما يقولون ودون وجود عذر من حاجة أو مرض.. إلخ.. فهذه الملابسات سواء تعلقت بالجريمة أو المجرم تعد شبهات تحول دون تحقق اليقين، وبالتالي عدم الحكم بالعقوبة المقدره لهذه الجريمة.

ومن الواضح أن هذا المبدأ «درء الحدود بالشبهات» يمكن أن يتسع بحيث يستوعب حالات عديدة جداً ويضيق من نطاق الحكم بالعقوبة المقدره، وفي هذه الحالة يخلي سبيله أو تطبيق عليه عقوبات تعزيزية أخف قوة - عادة - من الحد.

ومع أن مبدأ «ادرأوا الحدود بالشبهات»، هو أقرب إلى الشريعة منه إلى العقيدة، لأن الأصل فيه هو التأكد من وقوع الجريمة دون شائبة شك، إلا أن إلحاح الشرع الإسلامي عليه وتعميم تطبيقه جعل أحد كبار الفقهاء - ابن حزم - يضيق به ويستقرغ جهده في نقد النصوص التي جاءت عنه.

**قال ابن حزم: «لو نظرنا في النصوص التي يحتج بها المخالفون لوجدناها قد جاءت من طرق ليس فيها عن النبي ﷺ ولا كلمة وإنما هي عن بعض الصحابة من**

(١) المعنى المفهوم لكلمة يوتوبيا هو المثالية أو الخيالية البعيدة عن التطبيق، واليوتوبيا التي نحن بصددنا يوتوبيا فريدة لأنها حدثت بالفعل.

طرق كلها لا خير فيها، كما أخبرنا سفيان السوري عن إبراهيم النخعي أن عمر بن الخطاب قال: «ادرعوا الحدود ما استطعتم»، وعن ابن مسعود قال: «ادرعوا الحدود ما استطعتم»، وعن أبي هريرة: «ادفعوا الحدود ما وجدتم مدفعا»، وعن ابن عمر قال: «ادفعوا الحدود بالشبهات»، وعن عائشة: «ادرعوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم»، وعن عمر بن الخطاب، وابن مسعود كانا يقولان: «ادرعوا عن عباد الله الحدود فيما شبه عليكم».

قال ابن حزم: وهي كلها لا شيء، أما عن طريق عبد الرازق فمرسل، والذي من طريق عمر كذلك لأنه عن إبراهيم عن عمر ولم يولد إبراهيم إلا بعد موت عمر بنحو خمسة عشر عاماً، والآخر الذي عن ابن مسعود مرسل لأنه من طريق القاسم ابن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود، وإنما حديث ابن حبيب ففضيحة ولو لم يكن فيها غيره لكفى فكلها مرسله.

قال ابن حزم: فحصل مما ذكرنا أن اللفظ الذي تعلقوا به لا نعلمه روي عن أحد أصلاً: «وهو ادرعوا الحدود بالشبهات» لا عن صاحب ولا عن تابع إلا الرواية الساقطة التي أوردنا عن طريق إبراهيم بن الفضل عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر وإبراهيم ساقط، وإنما جاء كما ترى عن بعض الصحابة مما لم يصح، «ادرعوا الحدود ما استطعتم» وهذا لفظ إن استعمل أدى إلى أبطال الحدود جملة على كل حال، وهذا خلاف إجماع أهل الإسلام، وخلاف الدين، وخلاف القرآن والسُنن، لأن كل أحد هو مستطيع أن يدرأ كل حد يأتيه فلا يقيمه، فبطل أن يستعمل هذا اللفظ وسقط أن تكون فيه حجة.

فإن احتج أحد بما روي من طريق البخاري عن رسول الله ﷺ «الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهة فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم كان لما استبان أترك، ومن اجتراً على ما يشك فيه من الإثم أو شك أن يوقع ما استبان والمعاصي حمى الله من ترفع حول الحمى يوشك أن يواقع»، فإن هذا صحيح وبه نقول وهو عليهم لا لهم لأن ليس فيه إلا ترك المرء ما اشتبه عليه فلم يدر ما حكمه عند الله في الذي تعبدنا به وهذا فرض لا يحل لأحد مخالفته، وهكذا نقول، إن من جهل إحرام هذا الشيء أم حلال؟ فالورع له إن يمسك عنه، ومن جهل أفرض هو أم غير فرض؟ فحكمه أن لا يوجبه، ومن جهل أوجب الحد أم لم يجب؟ ففرضه أن لا يقيمه لأن

الأعراض والدماء حرام لقول رسول الله ﷺ: «إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام»، وأما إذا تبين وجوب الحد فلا يحل لأحد أن يسقطه لأنه فرض من فرائض الله تعالى.

وواضح بالطبع مغالاة ابن حزم، لأن الغرض بعد كل شيء هو التوصل إلى ثبوت التهمة، فإذا أثبتت التهمة جاز قوله: «لم يحل أن يدرا الحد بشبهة لقول الله تعالى تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا».

ومع هذا فمذهبه لا يخلو من وجهة فإن الحرص على عدم إدانة برئ يجب أن لا يؤدي إلى إفلات مجرم، لأن إفلات المجرم يهز بنيان العدالة ويوهن الثقة فيها ويحرض الآخرين على الجريمة، وفي هذا الصدد جاء التحذير من التهاون في تطبيق الحدود.

ولكن يظل الدين بعد كل شيء ديناً، وليس مجرد نظام اجتماعي، ويظل حرصه على الفرد من تغول النظم غالباً أو استبدالها بالفرد وإساءة استخدام سلطاتها، وقد خلص الإسلام من هذه المعادلة ما بين حقوق الفرد وحقوق الجماعة بما قاله الرسول ﷺ: «تعافوا الحدود، فما بلغني من حد فقد وجب»، وتصل المعادلة إلى قمتها عندما يتضمن الحديث أن الرسول ﷺ قد بكى بعد القطع، وعندما سئل عن ذلك قال: «وكيف لا أبكي وأمتي تقطع بين أظهركم، قالوا: هلا عفوت؟ قال ﷺ: ذلك سلطان سوء الذي يعفو عن الحدود ولكن تعافوا الحدود».. إلخ.. (انظر الحديث في فيض القدير للمناوي، ص ٢٤٩، ج ٣).

فما بلغني من حد فقد وجب ن وأورده صاحب فيض القدير عن أبي داود والنسائي والحاكم ورمز له بعلامة الصحة وقال في شرحه: «تعافوا الحدود» بفتح الفاء وضم الواو بغير همز (فيما بينكم) أي تجاوزوا عنها ولا ترفعوها إلى (فما بلغني من حد) أي ثبت عندي (قد وجب) على إقامته، والخطاب لغير الأئمة يعني أن الحدود الذي بينكم ينبغي أن يعفوها بعضكم لبعض قبل أن تبلغني فإن تبلغني وجب على أن أقيمها، لأن الحد بعد بلوغ الإمام والثبوت لا يسقط بعفو الأدمي كالمسروق منه، وإليه ذهب الشافعي وأبو حنيفة إلى سقوطه (دن) في القطع (ك) في الحدود من حديث عمرو بن شعيب (عن) أبيه عن جده عبد الله (بن عمرو) بن العاص، قال الحاكم

صحيح، وأقره الذهبي وقال ابن حجر سنده إلى عمرو ابن شعيب صحيح.. اهـ.. مع أن فيه إسماعيل بن عياش وفيه كلام كثير وخلاف طويل وسببه كما في مسند أبي يعلى أتى رسول الله ﷺ برجل سرق فأمر بقطعه ثم بكى، فسئل فقال: كيف لا أبكي وأمتي تقطع بين أظهركم، قالوا أفلا عفوت، قال ذلك سلطان سوء الذي يعفو عن الحدود ولكن تعافوا».. إلخ.. (فيض القدير للمناوي، ص ٢٤٩، ج ٣).

\* \* \*

ومن أبرز آثار العقيدة على الجريمة والعقاب اعتبار التوبة مزيلة للجريمة، مطهرة منها، ويمكن أيضاً أن توقف العقوبة.

وآيات القرآن الكريم عن التوبة والترغيب فيها أكثر من أن تحصى، ووصل استحاثات القرآن الناس عليها درجة يمكن فيها أن تبدل سيئاتهم حسنات كما جاء في الآية ٧٠ من سورة الفرقان «إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ»، ولعل هذا الإحلال نتيجة للعمل الصالح بجانب التوبة، لأن الحسنات يذهبن السيئات.. وهو ما يعد على كل حال ثمرة للتوبة النصوح.

وقد اختلف الفقهاء في مدى أثر التوبة، ويمكننا القول أنه بالنسبة للعلاقة ما بين الجاني والله تعالى فإن التوبة النصوح تجب كل سيئة وذنوب وتطهره وتكفل له رحمة الله ومغفرته، أما بالنسبة للناس فإن من تمام التوبة أن يصلح ما أفسده وبالنسبة للعقوبة فإن التوبة مسقطه للعقوبة عندما تحدث قبل القدرة على الجاني بنص القرآن الكريم، ويمكن أيضاً أن يحدث هذا في حالات بقاء القدرة.

يروى ابن حزم عن عليّ كرم الله وجهه في ذلك حادثتين:

أولاهما: أن حارثة ابن بدر التيمي، وكان من قطاع الطريق المفسدين في الأرض أرسل سعيد بن قيس إلى الإمام عليّ ليلبغه توبته، فأناه فقال له: «ما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله؟» «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ»، فقال: «أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا»، قال سعيد: وإن تابوا؟ قال: إلا الذين تابوا... وقال: إن حارثة بن بدر قد تاب قبل أن تقدر عليه، قال: هو آمن.

والثانية: أن مسعر بن فدكي جاءه وهو متنكر حتى دخل علي الإمام علي بن أبي طالب، فما ترى آية من كتاب الله فيها تشديد إلا سأله عنها وهو يقول له: توبة، قال: وإن كان مسعر بن فدكي؟ قال: وإن كان مسعر بن فدكي، قال فقلت له: أنا مسعر فأمن، قال: أنت آمن، قال ابن حزم وكان مسعر بن فدكي يقطع الطريق ويستحل الفروج.

وأخيراً جداً، فمن آثار العقيدة على تقرير العقوبة أنها تحل «عقوبات» إذا جاز التعبير، «عبادية» محل العقوبات المادية التي لا يستطيع الجاني الوفاء بها، وأغلبها الصيام أو عتق رقبة أو إطعام عدد من المساكين.

ونص القرآن على الصيام في حالات عديدة من المخالفات كالتي جاءت في الآية ١٩٦ من سورة البقرة «فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ». وكما جاء في حالة القتل الخطأ الآية ٩٢ من سورة النساء «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيقَاتُ قَدِيَّةٍ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا».

وسن القرآن صيام ثلاثة أيام عند اللغو في الإيمان كفارة لها «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ هَلِيكُمُ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (المائدة: ٨٩).

وكذلك أوجب القرآن صيام شهرين تكفيراً لمن ظاهر من امرأته «الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ \* وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكَ تَوْعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ \* فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (المجادلة: ٤٣).

وهذه البدائل من العقوبات المألوفة من جلد أو سجن أو غرامة ذات طابع عبادي خالص افترض فيه أن يكون أثره في إصلاح حال الجاني وإبعاده عن الشر، ولحظ فيها حالة الجاني وأن يكون فيها بين بدين عند عدم الاستطاعة.

### أثر الشريعة:

الشريعة في جوهرها قانون يستهدف حماية المجتمع والمبادئ والأوضاع التي قام عليها ولا يجوز لها التفريط أو التهاون في هذه الرسالة خاصة وأن العقيدة كما قدمنا ستلحظ الجوانب الأخرى وسترتفق عليها بما لا تستطيع الشريعة دفعه، فإذا فرطت ثم جاء تأثير العقيدة تآكل دور الشريعة وعجزت عن القيام بواجبها.

وفي حقيقة الحال فإن وجود الشريعة جنباً إلى جنب العقيدة هو ما يفترضه تكامل العملية الإصلاحية لأن الاقتصار على إصلاح الفرد عن طريق العقيدة، وإن كان هو الذي تفضله الأديان، إلا أن إصلاح المجتمع هو الذي يبقى على إصلاح الفرد ويحول دون أن تنال منه قوى الشر والبغي وضراوة الشهوات، وقد لاحظ كبير أساقفة يورك وليم تمبل في محاضرة له عن «آداب الإجراء العقابي» The Ethics of Penal<sup>(١)</sup>.

«إذا قلنا إنه لا يمكن أن نصلح الناس عن طريق إصدار قانون من البرلمان، فإن هذا يعد نصف حقيقة تحمل أخطار أنصاف الحقائق.. فنحن لا يمكن أن نصلح الناس بقانون من البرلمان، ولكن قانون البرلمان يوفر الظروف لنمو القيم، ويبعد العقبات التي تسد الطريق أمامها»، ولاحظت إحدى الكاتبات البريطانيات في مقال لها ترجم في جريدة الحياة اليومية ١٠/٢٨/١٩٩٧<sup>(٢)</sup> «أن الإجراء الذي اتخذته الرئيس إيزنهاور بإيفاد قوة من الجيش الاتحادي لإرغام سلطات مدينة ليتل روك على تسجيل الطلبة السود في المدرسة الثانوية اختصر العداوة للطلبة السود لعدة سنوات على الأقل، ولو لم يقم إيزنهاور بهذا الإجراء لظل أهل ليتل روك على عداوتهم القديمة، ولكن فرضه بالقانون والقوة جعل الناس مع مرور الزمن يتقبلون السود».

(١) Clark Hall Lectures, The Stanhop Press., P.26.

(٢) القيادة آنذاك واليوم، بقلم «هيلينا كوبان»، ص (١٧)، جريدة الحياة، ١٠/٢٨/١٩٩٧م.

من أجل هذا لا يجوز مطلقاً التقليل من أثر الإصلاح عن طريق القانون – أو كما نقول – بالشريعة لأنه جزء لا يتجزأ من عملية الإصلاح وبدونه تتعرض عملية إصلاح الفرد لكل عوادي التآكل.

ومن الواضح أن فعالية القانون إنما لإتباع الناس له واحترامهم إياه، إن بقاء المجتمع لا يتم إلا حيث يعمل كل فرد في المجتمع كعضو في الجسم «يشد بعضه بعضاً» فإذا انتهك القانون وإذا تمرد عضو على الجسم فلا قيام.. ولا قوام.. لقانون أو مجتمع.

من أجل هذا اتسم دور الشريعة بالصرامة والموضوعية واستهداف مصلحة المجتمع وسيادة القانون وأخذت الجريمة على الحق المقرر بالقانون لفرد ما طابع الجريمة على القانون نفسه فأخذت العقوبات الإسلامية قسمة الزجر والردع والوقائية لأن المجتمع لا يحتفظ بانتظامه إلا بوازع السلطان الذي يمثل في العقوبات الرادعة الزاجرة لكل من ينتهك القانون أو يتمرد على المجتمع، ومن هنا كانت عقوبة السرقة هي القطع سواء كان المسروق مليوناً أو ربع دينار، لأن المهم في تكييف العقوبة هي انتهاك المبدأ وخرق النظام وهذا يقع عندما تحدث السرقة بالفعل، فضلاً عن أن التهاون في الجريمة الصغيرة يؤدي إلى ارتكاب الجريمة الكبيرة، ومن هنا نشأت فكرة «سد الزريعة في الفقه الإسلامي» وحرّم قليل الخمر الذي قد لا يسكر لأنه سيؤدي إلى كثيره الذي ينتهي بالإدمان.

والمجتمع الإسلامي كل واحد يتردد في كل ناحية من نواحيه نبض الروح الكلية له وهي «العدل» وتتطابق أوامر ونواهيه ولا يتعارض بعضها مع بعض، فالشريعة التي أوجبت القطع لسرقة ربع دينار هي نفسها التي أوجبت الزكاة لتقدم للمحتاجين جميعاً كفايتهم كحق معلوم، وقد عبر عمر بن الخطاب عن ذلك عندما سأل عاملاً من عماله «ما تفعل إذا أتيت بسارق؟.. قال قطع يده، قال: إذن فإن جاءني منهم جاع فسوف يقطع عمر يدك، عن الله يوحى بستر عوراتهم، وأن نوفر لهم نفقاتهم فإذا أعطيناهم هذه النفقة أقمنا عليهم حدود الله»<sup>(١)</sup>.

(١) المستشار أحمد محمد إبراهيم في مناقشته الموضوع جاءت في كتاب «الدفاع الاجتماعي»، ص ١٤٤، الجامعة العربية، القاهرة، ص ١٤٤.

ومن الواضح أن الشريعة في وضعها للعقوبات المقدره على الجرائم لاحظت مصلحة المجتمع قبل مصلحة الفرد، على أنها في القسم الأعظم من الجرائم - جرائم التعزير- تركت للقاضي حرية تحديد العقاب، ومعنى هذا أن يلحظ القاضي طبيعة الجريمة وهل تقتضي عقاباً يلحظ في الجاني أو عقاباً يلحظ فيه المجتمع، وعندما أعطت الشريعة للقاضي حرية تحديد التعزيرات فإنها فتحت الباب على مصراعيه لملاحظة حالة الجاني، لأنها لو أردت ملاحظة حالة المجتمع لحددت العقوبة، كما فعلت في الحدود.

ومن هنا يمكن القول أنه في الوقت الذي لحظ الإسلام مصلحة المجتمع عندما حدد عقوبات مقدره لجرائم معينة، فإنه لحظ حالة الجاني عندما ترك للقاضي حرية تحديد العقوبات في الجرائم الأخرى (غير المقدره) وهي أغلبية الجرائم.

فإذا أضفنا إلى هذا أن العقوبة سواء كانت حدية أو تعزيرية فإنها توقع على شخص الجاني، ولا تشرك أحداً آخر تطبيقاً للمبدأ القرآني الأصولي «لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» لوجدنا أن الإسلام لحظ مبدأ تفريد العقوبة أكثر مما يتصور معظم الذين كتبوا عن هذا الموضوع وقبل أن تعرفه الدول الحديثة.

وتفصيلاً للحدود ينتهي بنا إلى أن الحد الحقيقي والفعال في الشريعة هو حد السرقة - أي قطع اليد - وأن ما عداه لا يتوفر له ما توفر لهذا الحد من خصائص. فالسرقة هي أم الجرائم وأكثرها إغراء وخطراً وحسمها يحقق للمجتمع السلام والطمأنينة، كما أن تفشيها يمثل تهديداً خطيراً للمجتمع ويثقل عليه بأعباء باهظة لمقاومتها خاصة بعد أن أصبحت الجريمة «جريمة منظمة» لها هياكل ونظم إدارية، كما اتسع نطاق السرقة بحيث شمل جرائم لم تكن معروفة من قبل كالاختيال.. والتزيف.. إلخ.

من أجل هذا سنخص السرقة بأهمية في المعالجة، وإن لم نهمل تماماً بقية الجرائم مما سنعود إليها في نهاية الفصل لنعرض بعض الاجتهادات التي جاءت فيها.

ولم يكن مناص - إذا أريد حماية المجتمع وسيادة القانون - من أن تصل عقوبة السرقة إلى حد القطع، فالقطع في حد ذاته عمل بشع يثير الغثيان ولا يمكن أن يسعد به إنسان وقد تغير وجه الرسول ﷺ عندما شاهد هذه العملية: «كأنما نر عليه الرماد»،

وفي حالة أخرى بكى، وفي الحاليتين أبرز أن على الإمام أن يقيم الحد مادام قد رفع إليه وثبت على الجاني، وفي الوقت نفسه فمن الخير دائماً عفو المجني عليه والتصالح بطريقة ما قبل رفع أمر إلى الإمام<sup>(١)</sup>.

ولكن يبدو أن ليس هناك من عقوبة أخرى تحقق معنى الحجر والردع سواء بمجرد الإعلان عنها بحيث يرتدع من تسول له نفسه السرقة أو لمن سرق بالفعل وطبقت عليه هذه العقوبة الرهيبة بحيث تتحسم شأفة الذين يحترفون السرقة ولا يخرجون من سجن إلا للعودة إليه مرة أخرى.. وهلم جرا.

وأي عقوبة أخرى بديلة يمكن أن تحقق الزجر؟ السجن عقوبة عقيمة وهي تضع نفسها في مأزق، فإذا ساءت بيئة السجن لا يُلام السجين، وإشعاره العذاب من نوم على «البرش» أو تقديم طعام تعافه النفوس أو قطعه عن المجتمع.. إلخ.. فإن هذا - مع استمرار فترة طويلة - تكون له آثار سيئة على السجين بعيدة كل البعد عن معنى الإصلاح والتهديب، فكأننا في خلال دعوانا لإصلاحه من داء أفسدناه بأدواء أخرى عديدة، ولهذا أصبح من المقرر أن السجن مدرسة لتعليم الجريمة، وإذا كانت البيئة حسنة، أو حتى محتملة فإن السجن يفقد أثره كعقوبة ويصبح «نزلاً» يأكل فيه السجين ويشرب على حساب الحكومة!

هناك الغرامة المالية.. ومن الواضح أن الأغلبية العظمى من السارقين لا يملكون ما يمكن أن يدفعوا غرامة باهظة (لكي تكون زاجرة).. فإذا كانت غرامة تافهة فلن يكون لدفعها أثر.

وهناك الجلد، والجلد فيه المواصفات التي تتوخى في العقوبة كأن يقع على شخص الجاني دون الآخرين (من أفراد أسرته مثلاً كما يحدث في السجن عندما يحرم الأبناء والزوجة من عائلهم) كما أن فيه قدرًا من الزجر، ولكن الشريعة أرادت للسرقة شيئاً أكثر من الجلد، لأن السرقة هي أكثر الجرائم شيوعاً ومن ثم أريد لها أكبر

(١) جاءت الحالة الأولى في مسند الإمام أحمد ووضعها مصنفه (الشيخ أحمد عبد الرحمن النبا) تحت عنوان «باب: استحباب التستر على من ارتكب ما يوجب الحد قبل تبليغه الإمام» من عدة طرق عن ابن ماجد عن عبد الله بن مسعود، وأبي ماجد ضعيف متروك، وجاءت الحالة الثانية في فيض القدير وسبقت إشارة إليها.

العقوبات زجراً، ومن ثم جاء القطع، واحتفظت الشريعة بالجلد عقوبة جريمة القذف والزنا.

إن الرسول ﷺ الذي كان أشد الناس تأثراً لمنظر القطع، وأشد الناس حثاً على العفو والمغفرة وتعافي الحدود هو نفسه الذي قال: لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها، وما كان يمكن أن يقول هذا على ابنته الحبيبة لو لم تكن هناك ضروريات مؤلمة تفرض نفسها على المجتمع من انحراف أو شذوذ أو فساد.. إلخ.. وتجاهلها يفاقمها، كما أن الضعف أمامها، أو الاقتصار على علاج «الجاني». واعتباره ضحية لا يكفي، لأنه حتى لو كان ضحية، فإنه لم يكن الضحية المستسلمة، فقد كان ضحية وجانياً، وإغفال هذه الصفة الخيرة يجني على المجتمع ويجعله ضحية، ويظلمه حقه في أن يعيش في سلام.

من أجل هذا أخذت الشريعة بالقطع، لأنه رغم كمل بشاعته يحقق أهم المواصفات التي تلتزم في عقوبة وهي الزجر والردع، فمجرد الإعلان عن تطبيقه ستوقف الغالبية العظمى من جرائم لسرقة، أما البقية الباقية فسيقضي عليها عند تطبيق الحد بالفعل.

وبشاعة القطع يجب أن لا تنسينا بشاعة السجن ووضع الناس في أقفاص حديدية كالوحوش المفترسة وتكبيهم بالقيود والأصفاد، وقد تكون عقوبة السجن في التحليل الأخير أكثر بشاعة، لأنها تقييد – أو سلب الحرية، وكفى بذلك موبقة – ثم هي تعطل إحدى الغرائز القوية والملحة في الإنسان – الغريزة الجنسية – فتدفع للانحراف، وهي مدرسة للإجرام يتعلم فيها المبتدئ على أيدي العتاة، ثم هي تترك الأبناء والزوجة دون عائل وتعرضهم للتشرد والضياع، فضلاً عما تحمله الدولة من أعباء ثقال.

وعندما جوبهت الدول الاشتراكية بمشكلة السرقة واكتشفت عقم عقوبة السجن جعلت الإعدام عقوبة السرقة، وقد طبقت عقوبة القطع حيناً ما في بريطانيا، وعندما أراد الأمريكيون الأول استئصال جريمة سرقة الجياد، وكان الجواد للأمريكي هو رأسماله الثمين – فإنهم كانوا يعمدون إلى شنق كل من يثبت عليه سرقة جواد – على اعلا شجرة، حتى يمكن أن يرى ذلك جمهور الناس، والخيار الحقيقي أمامنا للقضاء على جريمة السرقة هو القطع أو الإعدام.

من أجل هذا فنحن نؤيد عقوبة القطع ونلمس تماماً حكمة الشريعة في سننها والأخذ بها، ونرى أن من الخير أن تقطع بالفعل في بلد كمصر تضم ستين مليوناً بضعة أيدي كل عام، على أن يلحظ في ذلك ما اشترطته الشريعة وما نراه نحن من اقتصار ذلك على عتاة السراق الذين تتضافر فيهم كل ما يدعو إلى الحزم والقسوة، وبذلك تتوفر العدالة إذ لا نكون قد ظلمنا المتهم ويتوفر الزجر والردع المطلوبين لسلامة المجتمع.

بل إننا نسقط معظم تحفظات الفقهاء التي كادت تشل الحد، وسيأتي الحديث عنها، ونضيف إلى حالات السرقة حالات الغش في المواد الغذائية ومواد البناء والمخدرات لأنها جرائم تؤدي إلى موت المئات، وليس لمن يتسبب في الموت أن يشكو من قطع يده.

ولكن إذا لم يتحقق المجتمع الإسلامي الذي تتعاقب فيه العقيدة والشريعة (بتعبير الشيخ شلتوت في كتابه العقيدة والشريعة) فإن تطبيق القطع سيكون مجرد عقوبة لها أثرها في حماية المجتمع دون أن يكون هذا المجتمع - ضرورة - هو المجتمع الصالح الجدير بالحماية، وقد طبقت عقوبة القطع في إنجلترا فترة ما، كما كانت القوانين في بريطانيا وبقية الدول الأوروبية، صارمة وكان الحكم بالموت عقوبة على ما تجاوز المائة من الجرائم وقد خفضت حركة الإصلاح القانوني والقضائي هذا العدد حتى أودت به كلية أو كادت، ولكن وجد من علماء الاجتماع من يعيد جزءاً كبيراً من احترام القانون لدى الأوروبيين إلى فترة هذه العقوبات الصارمة التي غرست عميقاً الخوف من مخالفة القوانين، وبالتالي احترام القانون حتى أصبح طبيعة فيهم.

وهذا ما يبرز نقطة يسوقها بعض المفكرين تلك هي أن الفضيلة التي تتحقق عن طريق الخوف والرهبنة تفقد جوهرها وهذا كلام يصح بالنسبة لضمير الفرد الذي يقوم على التقوى والإيمان وتكون العقيدة أساسه، أما الضمير الاجتماعي فإن تعقد المجتمع يتطلب عنصراً من عناصر الثواب والعقاب وإذا عجز المجتمع عن أن يكفل الثواب، فلا أقل من أن يتمسك بالعقاب، والإنسان ليس ملاكاً، ولا هو معصوم من غلبة الجهل أو الأنانية أو الشر وما أكثر العوامل التي تشوه الطبيعة البشرية من وراثه أو بيئة بحيث تجعل صاحبها منحرفاً بالضرورة، فضلاً عما يجب أن يحاط به سياج المجتمع من قوة تمنع المتطفلين من اختراقه.

إن العقوبة الزاجرة هي مما لا يمكن استبعادها لأنها تحول دون استثناء الجريمة، وبهذا تكون على قسوتها أرحم، وعندما يتعلق الأمر بالمجتمع، فلا يجوز أن نغفل مقتضيات سلامة هذا المجتمع.

ولا بد أن نسمو فوق النفاق الاجتماعي ونعترف بأن مجال الجريمة قدر بطبيعته وأن هناك نفوساً فاسدة، فسدت حتى لم يعد الإجراء الأدبي يصلحها، وأصبحت في المجتمع أشبه بميكروب السرطان في جسم الإنسان تفسد على المجتمع عمله، ويتعين إجراء عملية جراحية حتى لا يستشري ويقضي على حياة المريض بالموت مصطحباً بالأم قد تكون فظيعة لا تحتل.

#### لقد عينا في الفقرات السابقة بحد السرقة للأهمية التي أشرنا إليها.

أما بقية الحدود فأهم ما يطالعنا هو حد الزنا، وقد كثر القيل والقال فيه مع أن الأمر يكاد أن يكون محسوماً فإذا استثنينا تلك الرغبة العارمة في التطهير بالحد والإصرار عليه رغم محاولة المحقق إثناء الجاني وتوجيهه له أن يتستر بستر الله حتى يحكم الله أمره ولعله أن يفعل من الحسنات ما يجب هذه السيئة، بل ويبدلها حسنة بنص الآية «فَأُولَئِكَ فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ»، ونقول إذا وجدت مثل هذه الرغبة الطاغية التي تملكك على صاحبها نفسه فلا بأس من توقيع الحد، والحد فيما ترى هو الجدل مائة جلدة، لأن الرجم وإن ثبت بالوحي السني فإن الوحي السني ليس له تأييد الوحي القرآني على ما شرحنا في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

فإذا لم توجد تلك الرغبة التي تدفع صاحبها للإصرار على توقيع الحد فإن الزنا إذا وقع برضا الطرفين وفي مكان مغلق فليس لنا أن نتجسس عليهما أو نرسم الخطط للإيقاع بهما أو نسجل المكالمات ونقيم الأرصاء للقبض عليهما متلبسين، لأن هذا هو ما تنهي عنه الشريعة حرصاً على سلامة الإجراءات، ثم تأتي العقيدة لتقول «لو سترته بثوبك كان خير لك».

فإذا كان الواقعة بغير رضا أحد الطرفين فإنها تكون اغتصاباً وعقوبة الاغتصاب الموت حتى في كثير من القوانين الغربية، لأن المسألة ليست فحسب زنا، وإنما غصب إرادة، وعندئذ لا يكون ثمة غضاضة في الحكم بالموت، وما طابور لإطلاق النار إلا الصورة الحديثة لمجموعة الراجمين.

وعلى نقيض ما يتصور البعض، فإن حد الزنا في الشريعة هو - في أحد جوانبه - أخف بمراحل من العقوبات بـ «العلمانية» التي يتشدقون بها، لأن الشريعة ترفض كل وسائل التجسس والترصد التي تتقبلها القوانين «العلمانية» ويرى فيها البوليس عمله الأساسي، بل أننا لو أخذنا بالشروط التي نص عليها القرآن وهي رؤية أربعة للفعل رؤية تجمع على إتيانه دون شك أو ريب فإذا تخلف واحد من الأربعة عوقب الثلاثة بعقوبة القذف فيمكن القول أن العقوبة معطلة، فإذا طبقت فإن العقوبة باستثناء الاغتصاب - هي جلد مائة جلدة - هي قطعاً أخف من السجن بضع سنوات، كما تحكم بذلك المحاكم الحديثة.

ولحماية عرض المرأة وصوناً لكرامتها من الافتيات والاتهام سن الإسلام عقوبة «نسائية» خاصة بقذف النساء والإساءة إلى كرامتهن هي الجلد.. ثمانين جلدة على من تثبت عليه التهمة «وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا».

وجعل قذف المرأة جريمة وتحديد عقوبة قاسية عليها هو ما يوضح كيف أن الإسلام كان ظهيراً للمرأة، حامياً لكرامتها على نقيض ما يتصورون.

وورث الإسلام عن اليهودية، وعن الأوضاع التي كانت سائدة في «الجاهلية» القصاص ونص عليه القرآن في حالة القتل، وأضافت إليه السنة الجروح، وأدى تمسك عمر بتطبيقها على الملك الغساني جبلة بن الأبهم إلى فرار جبلة وارتداده.

ونحن لا نرى حرجاً مطلقاً في الأخذ بالمبدأ، لأن من الواضح أنه يحقق العدالة ويجازي السيئة بمثلها - والبيدئ أظلم - وفيه نبرة المساواة بين الجاني والمجني عليه التي ذكر عمر جبلة بن الأبهم بها.

كما أن الإعلام عنه سيكون له أثره في إثناء الذين يقدمون على استخدام السكاكين وبيطشون بقفازات حديدية عن استخدام هذه الوسائل.

وإعطاء المجني عليه حق الخصومة مبدأ سليم، وإن احتاج إلى تنظيم بحيث يؤدي تحت إشراف الدولة، أما أن تتولاه السلطات العامة كلية بحجة وجود «النيابة العمومية» فغير سليم نظراً وعملاً، فإن وجود الوكيل لا يلغي وجود الأصيل، وانفراد النيابة العمومية «بحرم» صاحب الحق حقه ويوجد فجوة بينه وبين تطبيق العدالة.

وقد سلكت الشريعة مسلكاً وسطاً فأعطت المجني عليه حقاً في مباشرة الخصومة لتشفي غليله، وهو حق، مادام في إطار العدل، ولكنها لم تفرد حتى لا تتحول الخصومة إلى مباراة تأريية، ولم تبعده وتفرد الحكومة بالمسئولية بحيث يكون تطبيق العدالة عملاً رسمياً بيروقراطياً، وسمحت، بل وأوصت المجني عليه بالتسامي فوق التشفي فيجوز له العفو أو الصفح أو أن يقبل بديلاً مالياً، وبذلك جمعت ما بين التطبيق العدل الصارم، أو الرحمة المنجية، أو البديل المالي، وهو ما يصور المرونة، ويوضح دور العقيدة في الصفح والرحمة.

وقد استحدث العصر الحديث الجرائم يفترض أن يطبق فيها القصاص مثل جريمة التعذيب التي تمارسها السلطات، ومثل جريمة قذف الخصوم بحامض الكبريتيك (ماء النار) الذي شوه الجسم تشويهاً بشعاً، ونحن نرى أن القصاص وحده هو الذي يستأصل شأفة هاتين الجريمتين وأن أي عقوبة أخرى – سجناً أو غرامة ستفشل حتماً في القضاء عليهما، وأي نقد لهما يجب أن يجتاب عليه.. أننا في سبيل القضاء على هذه القذارة في المجتمع بأسره وللناس جميعاً طبقاً على أفراد مارسوها بالفعل، فليس هناك ظلم لهم، وهناك حماية للمجتمع.

### اجتهادات في الحدود وبوجه خاص (السرقه):

إن ما أشرنا إليه في ختام الفقرة السابقة أفسح المجال للاجتهادات – على نقيض ما يظن – في مجال الحدود وكان الرائد في هذا هو الرسول ﷺ نفسه، وقد كان يصدر في بعض قراراته عن «وحي سني»، كما كان يصدر البعض الآخر عن اجتهاد شخصي، وإليه يعود طريقة القطع في جريمة السرقة، وفيم يقطع، كما يعود إليه لإقرار المتهم، ومحاولة تنيه عن الاعتراف وتلقينه الإنكار في بعض الحالات حتى لا يقع تحت وطأة عقوبات الحدود واعتباره التوبة مكفرة عن الذنب.. إلخ.. وكثير من هذه القرارات تعد من غرر التشريع وتقدم إضافة في القانون الجنائي وإن لم يعن هذا أنها ملزمة إلزاماً أبدياً لأنها تعود إلى الأحاديث التي لم يرد الرسول ﷺ لها تأييد القرآن واجتهادات الصحابة والفقهاء.

ويعد الخليفة الثاني عمر هو مؤسس مدرسة الاجتهاد الإسلامي سواء في الحدود أو غيرها، ومعروفة قراراته في عدم أعمال نصوص قرآنية لا من باب

تجاهلها أو الافتنيات عليها، ولكن من باب انتفاء الحكمة التي من أجلها نزلت هذه الآيات، وقد حرص الفقهاء التقليديون على تأكيد أن عمر لم يجمد نصاً ولم يعطل آية، وأنه إنما أوقف التطبيق لانتهاء العلة أو الحكمة أو تحقيقاً للمناط ونحن معهم في هذا ولكننا لسنا معهم في قصر هذا الاجتهاد على عمر وحده، وعدم إباحته لغيره وأن من يقول قوله في حالة مماثلة يعد خارجاً خاصة وأن عمر لم يكن هو الوحيد الذي اجتهد في الحدود، فلإمام عليّ اجتهادات عديدة، وأفتى ابن عباس بعدم قطع يد السارق لدفع الجوع وأفتى حذيفة بن اليمان بعدم جلد الوليد بن عقبة لما شرب الخمر وهو أمير على الجيش في أرض الروم، وأوقف سعد بن أبي وقاص حد شرب الخمر لعظيم بلائه يوم القادسية ولتوبته عن شربها، وارتأى الفقهاء أن حد السرقة لا يقام إلا بالخصومة تقتضي مالاً فإذا لم يكن ثمة مالك فلا يستكمل الحد شرطه، وفتح ابن القيم باباً واسعاً للاجتهاد عندما وضع في كتابه إعلام الموقعين فصله القيم عن تغير الفتوى بتغير الأزمان.

وفي حقيقة الحال، فإن اجتهادات الفقهاء القدامى كادت تشل تطبيق الحد، وهي اجتهادات معروفة، ومعلومة، وقد يصورها خير تصوير تعليق أحد قراء جريدة الأهالي في ١٩٩١/١٢/٢٥ بقلم د/ سليم رشدي السيدي حول السرقة، جمع فأوعى وما قل ودل وجاء فيه:

قرأت ما كتبه الأستاذ زكريا شلش القاضي بمحكمة الإسكندرية الابتدائية في «أخبار» الجمعة ١١/٨/١٩٩١ تحت عنوان «فشلت القوانين في مواجهة اللصوص.. فلماذا لا يطبق حد السرقة في الشريعة الإسلامية»؟

وليسمح لي الأستاذ زكريا أن أذكره بما درسه في كلية الحقوق:

### شروط تطبيق الحد على السارق:

- (١) أن يكون مكلفاً بالغاً عاقلاً.
- (٢) أن يكون عالماً بأن ما سرقة يساوي نصاباً فلا قطع بسرقة جواهر يظن السارق أنها لا تساوي نصاباً، لقول عمر، لا حد إلا على من علمه.
- (٣) أن يكون مختاراً، فلو كان مكرهاً على السرقة فلا تقطع يده لحديث: «عفي عن أمي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه».

(٤) انتفاء الشبهة بين السارق والمسروق منه: فلا قطع في سرقة ابن لأبيه لوجوب نفقة الأب على ابنه، ولا سرقة الأب لابنه، لحديث: «أنت ومالك لأبيك»، ولا قطع بسرقة مال له فيه شرك، لقيام الشبهة فيه بملكه لبعضه، ولا قطع على سارق من بيت المال، لقول عمر وابن مسعود: «من سرق من بيت المال فلا قطع، ما من أحد إلا وله في هذا المال حق».

(٥) ألا يكون مضطراً، ولعلنا نذكر العبدین اللذين سرقا ناقة، فهدد عمر مالكما حاطب بن أبي بلتعة بقطع يده هو لا العبدین.

### شروط المسروق:

يشترط في الشيء المسروق ما يأتي:

(١) أن يكون مالاً: فلا قطع في سرقة طفل لأنه ليس بمال، ولا سرقة مصحف، ولا بسرقة كتب بدعة وتصاوير، ولا بالآيات لهو كالعود والمزمار، ولا بسرقة صنم من ذهب أو فضة للإجماع على تحريمه.

(٢) أن يكون قابلاً للنقل وإخراج من حرزه: فلا قطع في سرقة العقارات كمنازل والمباني والأراضي، لعدم قابليتها للنقل من المحلات التجارية، والمباني والأراضي، لعدم قابليتها للنقل.

(٣) أن يكون محرراً بالمكان أو بالحافظ: فلا قطع في سرقة من المحلات التجارية، والفنادق والمطاعم، أثناء العمل، فإذا سرقت ليلاً أو نهاراً أثناء إغلاقها وجب القطع.

ولا قطع في سرقة المساجد من حصر وسجاد ونجف وستائر إلا إذا كان لها حافظ، كذا لا قطع في سرقة أمتعة المصلين وأحذيتهم إذا لم يكن لها حارس.

وحكم المعابد والكنائس والمدارس كحكم المساجد، كذا المعاهد والمقاهي ونحوها، لأنها لم تعد أصلاً لحفظ المال، فليست حرزا بنفسها بل بالحافظ.

(٤) ألا يكون في الأصل مباحاً كالصيد والسمك، ولا يتسارع إليه الفساد كاللحوم والفواكه والخضروات ولا تافهاً كالحشيش والخطب، ولا في المحصولات الزراعية كالقمح والذرة قبل حصيدها، لا قطع في كل هذه الأشياء.

**مسائل في السرقة:**

- (١) إذا دخل سارق، وجمع المتاع، ولم يخرج، حتى قبض عليه، حتى قبض عليه، لم يقطع لأن تمام السرقة يكون بإخراج المتاع من الحرز.
- (٢) إذا ناول السارق المال المسروق لصاحب له على الباب، لم يقطع واحد منهما، لأن الأول لم يخرج المال من الحرز، والثاني لم يدخل الحرز.
- (٣) إذا قال السارق: هذا مناعي كنت اشتريته أو استودعته عنده، درئ الحد، لأن المسروق منه قد صار خصماً للسارق.
- (٤) من سرق شاة من مرعاها لم يقطع لأنها غير محرزة.
- (٥) إذا نكب السارق الحائط، وأدخل يده أو مد عصا وأخذ المتاع، فلا قطع لأنه لم يدخل الحرز فتكون الجناية ناقصة.

**ملحوظة (٢):**

مصدر المقال كتاب «تلك حدود الله» تأليف إبراهيم أحمد الوقفي مفتش العلوم الشرعية بالأزهر، ولكن لم يستمر هذا الاجتهاد طويلاً ولف ظلام الجهالة والتبعية والتقليد الفكر الإسلامي حتى مشارف العصر عندما تبدت بشائر نهضة وبقطة للفكر الإسلامي وحاول أكثر من واحد الاجتهاد في تكييف الحدود - خاصة السرقة - بما يبعد سكين الحد عن يد السارق من باب «تغيير الفتوى بحسب تغيير الأزمنة» الذي راده ابن القيم.

ونحن لا ندعي تقصى هؤلاء المجتهدين فهذا ما لم نلم به، ولا المجال يتسع له ولكننا سنضرب أمثلة ببعض ما وقعنا عليهم خلال دراسة الأمر وسنتعرض لها تبعاً لتاريخ معالجتهم للموضوع.

**الشيخ عبد المتعال الصعيدي:**

وأقدم هؤلاء هو الشيخ عبد المتعال الصعيدي وهو عالم أزهرى عرف بكتاباته المبدعة وقد روى لنا في كتيب صغير بعنوان «قضية مجاهد في الإصلاح» (مطبوعة الاعتماد بمصر عام ١٩٥٨م) قصة محاولة له في التجديد وسنقلها هنا بطولها لأنها

تعرض روح هذه الفترة، وتتضمن كثيراً من المعلومات المفيدة، وبوجه خاص رأي أبي حنيفة عن عدم القطع إذا عزم السارق، وقد عرضها في صفحات من (١٢٥) حتى (١٣٠).. بهيئة ملحقات في فكرة الحدود الإسلامية، وجاء فيه: قرأت في السياسة الأسبوعية الغراء مقالا بهذا العنوان حوى أفكار أثارت في نفسي من الرأي ما كنت أريد أو أرجئه إلى حين، فإن النفوس لم تهباً بعد لفتح باب الاجتهاد، حتى إذا ظهر المجتهد في عصرنا برأي جديد كتلك الآراء التي كان يذهب إليها الأئمة المجتهدون في عصور الاجتهاد قابلة الناس بمثل ما كانت تقابل به تلك الآراء من الهدوء والسكون، وإن بدا عليها ما بدا من الغرابة والشذوذ، لأن الناس في تلك العصور كانوا يألفون الاجتهاد، وكانون يألفون شذوذه وخطأه الفهم لما لا يشذ منه، أما في عصرنا فإن الناس قد بعد بهم العهد بالاجتهاد، وحتى صار كل جديد يظهر في شأناً في نظرهم، وإن كان هو الصواب في الواقع، وما أسرعهم في ذلك إلى التشنيع والطنن في الدين والمحاربة في الرزق، فلا يجد من يرى شيئاً في ذلك إلا أن يكتمه أو يظهره بين من يأمن شرهم من أصدقائه، وبهذا يضيع على الأمة كثير من الآراء التي تنفعا في دينا ودنياها.

ولكني سأقدم على ما كنت أريد إخفائه من ذلك إلى حين وسأجتهد ما أمكني في ألا أدع لأحد مجالاً في ذلك التشنيع الذي يقف حجر عثرة في سبيل كل جديد، وهذا إلى أنني لم أتم بعد بحث ما سأقدم عليه من ذلك، وإنما أعجلت إليه بمقال السياسة الأسبوعية، مما جعلني ألجأ إلى عرضه على الناس رأياً لا يظهر فيه ترجيح لناحية إثباته أو نفيه، وأن أتركه لمن يتناوله بالبحث من أهله على صفحات السياسة الأسبوعية، وقد أخوض في ذلك مع من يخوضون فيه إذا رأيت ما يستدعي هذا مني، واني لا أريد من إثارة هذا الموضوع بهذا الشكل إلا عرض فكرة سنحت في النفس، لأعرف رأي الباحثين فيها، ويظهر لي صوابها أو خطأها.

لقد ذكر في ذلك المقال ما يمنع من الأخذ بالتشريع الإسلامي من عدم إمكان الأخذ بما جاء فيه من الحدود المفروضة في القرآن الكريم، كقطع اليد في السرقة، والرجم في الزنا، والقصاص في الجروح، ثم ذكر في أن القول بأن هذه الحدود همجية حماقة لا يقول بها غير المقلدين لكتاب الغرب في كل ما يقولونه من غير تمحيص، ومن غير علم، فالحد في جريمة إنما يقصد به أقصى العقوبة التي توقع

على من يرتكب هذه الجريمة، والعالم ما يزال يقر عقوبة القتل في جرائم عدة كالقتل العمد مع سبق الإصرار، والقتل العمد إذا اقترن بجريمة أخرى، وإفشاء أسرار الدولة، والقيام بالثورة المسلحة عليها، إلى آخر ما هنالك من الجرائم التي يقرر القانون لها هذه العقوبة.

وهناك عقوبات أخرى معترف بها في التشريع الحديث لا تقل قسوة عن عقوبة القتل، كعقوبة الأشغال الشاقة المؤبدة أو المؤقتة، فيقضي صاحبها حياته كلها أو قسماً طويلاً منها مقيداً بالحديد، يعمل طول النهار في أشق الأعمال، كقطع الأحجار ونحوه مما هو أشق منه، وهو في أثناء ذلك يلبس أحشن ملابس، ويغذى أسوأ تغذية، ومن الحماقة أن تعد هذه الأشغال الشاقة إنسانية وقطع السيد همجياً، وإذا وصل المشرع في العقوبة إلى القتل فيما يعد جريمة بالغة الضرر بالجماعة فإنه لا فرق بين أن يكون هذا القتل بالسيف أو الرجم أو غيرهما، فكله قتل على كل حال، والكلام في إنسانيته أو وحشيته وهم وخيال قد يصح في الشعر والأدب، ولكنه لا قيمة له في التشريع وتنفيذه.

وهذا دفاع بديع حقاً عن الحدود الإسلامية، ولكن يبقى بعد هذا في تلك الحدود ذلك الأمر الذي سنثيرة فيها ليبحت في هدوء وسكون، فقد نصل فيه إلى تدليل تلك العقبة التي تقوم في سبيل الأخذ بالتشريع الإسلامي من ناحية تلك الحدود بوجه آخر جديد.

وسيكون هذا بإعادة النظر في النصوص التي وردت في تلك الحدود لبحثها من جديد بعد هذه الأبحاث الطارئة – وسأقتصر في ذلك الآن على ذكر ما ورد في تلك الحدود من النصوص القرآنية – وهو قوله تعالى في حد السرقة من سورة المائدة: «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٣٨) تَابَ مَنْ بَدَعَ ظُلْمَهُ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ) وقوله تعالى في حد الزنا من سورة النور (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَأْهُدُ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ».

فهل لنا أن نجتهد في الأمر الوارد في حد السرقة وهو قوله تعالى: (فَاقْطَعُوا) وفي الأمر الوارد في حد الزنا وهو قوله تعالى: (فَاجْلِدُوا) فنجعل كلا منهما للإباحة

لا للوجوب، وإن لم يقل بهذا أحد من المجتهدين السابقين لأن الأمر كما يأتي للوجوب يأتي للإباحة، كما قوله تعالى: «يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» فإن الأمر في قوله (خُذُوا.. وَكُلُوا.. وَاشْرَبُوا) للإباحة لا للوجوب كما هو ظاهر.

وعلى هذا لا يكون قطع يد السارق حداً مفروضاً وحده بحيث لا يجوز العدول عنه في جميع حالات السرقة، وفي كل الظروف والأحوال التي تتغير بتغير الزمان والمكان، بل يكون القطع في السرقة أقصى عقوبة فيها فيكون الطرف الأعلى في حدها، ويجوز العدول عنه في بعض الحالات إلى عقوبات أخرى رادعة وإن كانت أخف منه، من حبس أو نحوه من العقوبات، إذا طرأ ما يقتضي ذلك من أحوال السرقة ومن ظروف الزمان والمكان، ويكون شأنه في هذا شأن كل المباحات التي تخضع لتصرفات ولي الأمر، وتقبل التأثر بظروف كل زمان ومكان، وكذلك يكون الأمر في حد الزنا سواء أكان رجماً أو جلداً، مع مراعاة أن حد الزنا لم يتفق عليه كما اتفق على حد السرقة، بل ذهب بعض فقهاء الخوارج إلى إنكار الرجم في الزنا، لأنه لم يرد به نص في القرآني الكريم، بل نص في الجلد فقط.

وهل لنا أن نذلل أكبر عقبة تعترض العمل في عصرنا بالشريعة الإسلامية في أحكام المعاملات، وتحول دون الأخذ بالتشريع الإسلامي في ذلك، مع إن بذلك الاجتهاد الجديد لا نكون قد أبطلنا نصاً، ولا ألغينا حداً، وإنما نكون قد وسعنا في تلك الحدود، وأدخلنا فيها من المرونة ما يلائم بينها وبين ما امتازت به الشريعة الإسلامية من المرونة في أحكامها، وما صارت به صالحة لكل زمان ومكان، وكذلك يليق بما عرفت به من إثارة التيسير على التعسير، واختيار التخفيف على التشديد، فالدين فيها يسر لا عسر، وتسامح لا تشدد.

وسأقف الآن عند هذا في ذلك الموضوع، ولا أذكر ما أمكنني جمعه فيه، لأنني لم أستكمل بحثه في كل مظانه، ولأنني لا أريد إلا عرض هذه الفكرة في ميدان البحث على صفحات مجلة السياسة الأسبوعية، لأعرف رأي الباحثين فيها، ولنصل فيها إلى الصواب بعد بحثها وتمحيصها.

### مذكرتي إلى اللجنة التي ألفت للتحقيق معي<sup>(١)</sup>:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، وبعد.. فقد كان يبلغني أن هناك ضجة حول مقالي المنشور في عدد السياسة الأسبوعية الصادر بتاريخ ٢٠ من فبراير سنة ١٩٣٧م فأعود إلى قراءة مقالي المرة بعد المرة، فلا أعثر على شيء فيه يثير ضجة، وأخيراً قلت لنفسى: لعل في عبارتك ليساً يخفي عليك بسبب أنك تعرف غرضك منها ولا يعرفه غيرك.. فانتظرت حتى قرأت أمس جريدة الأهرام، فرأيت فيها أن هذه الضجة ناشئة عن أن بعض الناس فهم من مقالي أنني أقصد منه إلى رأي جديد، هو أن الحدود التي جاء بها الشرع الحنيف كقطع يد السارق ورجم من يرتكب جريمة الزنا إلى آخر ذلك حدود اختيارية، يمكن عدم التقيد بها في باب المعاملات.. فلما رأيت ذلك عجبت عجبين بل ثلاثاً:

أولها: أنه ليس في مقالي ما يفيد هذا، ولو كان فيه ما ربما يفيد، فأنا أقرر الآن إنني لا أقصد ولا أقول به من يوم أن خلقتني الله إلى اليوم، وهناك مبدأ مقرر، هو أن صاحب الكلام لا يؤخذ إلا بما يقصده من كلامه، لا بما يفهمه غيره منه ولو كان ما يفهمه غير أقرب إلى كلامه مما يفهمه هو.

وثانيها: أن الذي فهموه من كلامي ولا أقول به من أن هذه الحدود اختيارية قد نسب إلى بعض الأئمة الذين نجلهم في كتب مطبوعة مقروءة للناس، وسأبين ذلك بعد، فأني معنى بعد هذا لهذه الضجة إذا فرض أنني قلت بمثل ما ينسب إلى بعض الأئمة الذين نجلهم؟

وثالثها: أنه ليس كلامي هذا هو الذي يصح أن يثير الضجة، بل الذي يصح أن يثيرها ما هو وجود في بعض كتب بمقروءة ومطبوعة، وليس من شأنني أن أدل عليها، ولا أن أذكر هنا ما ذكر فيها خاصاً ببعض هذه الحدود، وسأذكره بعد.

### غرضي من المقال:

على أنني لا أقصد من هذا المقال إلا حصر المواضع التي يجب فيها حد القطع وغيره في حالات قليلة جداً، وهي الحالات التي يثبت اتفاق الأئمة المجتهدين فيها على

(١) كان أعضاء اللجنة: الشيخ محمد عبد اللطيف الفحام وكيل الأزهر، والشيخ عبد المجيد اللبان شيخ كلية أصول الدين، والشيخ مأمون الشناوي شيخ كلية الشريعة.

وجوب القطع مثلاً، أما الحالات التي يكون بينهم خلاف فيها فيكون من حق ولي الأمر في عصرنا ألا يفرض فيها عقوبة القطع، بل له أن يصير فيها إلى عقوبات أخرى رادعه، لان الخلاف فيها يصح أن يكون عندي من الشبه التي تدرأ بها الحدود.

وهذا هو الذي يفهم من قولي في هذا المقال - فلا يكون قطع يد السارق حداً مفروضاً لا يجوز العدول عنه في جميع حالات السرقة، بل يكون القطع في السرقة هو أقصى عقوبة فيها، ويجوز العدول عنه في بعض الحالات إلى عقوبات أخرى رادعة - فأننا لم أهمل حد القطع أبداً، وإنما نفيت أن يكون حداً مفروضاً في جميع حالات السرقة، وهذا نفي مسلط على مقيد فيصوّر هكذا - الحد فرض في بعض حالات السرقة، الحد ليس بفرض في بعض حالات السرقة - وهذه القضية بشقيها محل إجماع عند الفقهاء، ينظر هنا قولهم - من سرق كذا لا يقطع - من سرق من مال قريب أو شبيهه لا قطع له - من سرق من مكان كذا لا قطع له - وقد اختلف العلماء في تحديد المسروق الذي يثبت القطع على نحو عشرين قولاً، وهي موجودة في كتب الفقه وكتب الحديث، وكما اختلفوا في هذا اختلفوا في المكان المسروق منه، فبعضهم يشترط الحرز، وبعضهم لا يشترط، والذين يشترطونه مختلفون أيضاً فيما بينهم، وقد اختلفوا أيضاً في المسروق منه وغير ذلك، والخلاصة أنهم مجمعون على أنه ليس كل سارق تقطع يده، ومجمعون أيضاً على أن الإمام له ألا يعاقب في السرقة في بعض أحوالها، وهذا هو ما قلته في مقالي، لأنه لم يمنع إلا تعميم الحد في كل ما يطلق عليه اسم السرقة، ومن لوازم هذا أن توجد حوادث يطلق عليها اسم سرقة ولا يكون القطع لازماً فيها، ولا أعني التي وردت في كلامي أكثر من عدم اللزوم، وقد يكون غير اللازم ممتنعاً، وقد يكون غير ذلك.

وعلى هذا يفهم سابق كلامي ولاحقه، فقولي - فنجعل كلاً منهما للإباحة لا للوجوب - معناه للإباحة في بعض الحالات لا للوجوب في جميع الحالات، ويكون الأمر مستعملاً في الوجوب والإباحة معاً، أي في حقيقته ومجازه، وقد قيل بصحة ذلك.

وقولي - ويكون الأمر فيها مثل الأمر في قوله تعالى: «يَا بَنِي آدَمُ خُذُوا زِينَتَكُمْ» (الآية)، أعني به أن الأمر فيها في حالة الإباحة وهي حالة مجازة يكون مثل الأمر في ذلك.

وقولي - بل يكون القطع في السرقة هو أقصى عقوبة فيها - أريد به ألا يصار إلى القطع إلا في الحالات المتفق بين الفقهاء على القطع.

وقولي - ويجوز العدول عنه في بعض الحالات إلى عقوبات أخرى رادعة - أريد بهذه الحالات ما اختلف فيه بين الفقهاء إلى ما سبق.

وقولي - يكون شأنه في ذلك كل المباحات التي تخضع لتصرفات ولي الأمر - أريد به أن العقاب في الحالة التي يعدل فيها إلى غير القطع لولي الأمر أن يتصرف فيه بين تشديد وتخفيف وغير ذلك.

قولي - وتقبل التأثر بظروف كل زمان ومكان - أريد به أن يراعي حال الزمان في انتشار مجاعة مثلاً، فيكون ذلك طرفاً مبيحاً للتخفيف في غير حالة القطع، وللرأي مجال في التخفيف بذلك في القطع أيضاً، كما فعل عمر رضي الله عنه في عام المجاعة، وكذلك يراعي حال المكان، لأن دار الحرب ليست كدار الإسلام، فقد نصبوا على أن الحدود لا تقام في دار الحرب، وقد يصح أن يراعى الآن صنُّ الناس بإخراج الزكاة.

وقولي - وهكذا الأمر في حد الزنا - أعني أنه مثل الأمر في حد السرقة للوجوب في بعض الحالات، وللإباحة في بعض الحالات.

وبعد هذا كله فلو فرض أن معنى عبارتي الأولى هكذا - فنجعل كلاً منها للإباحة في جميع الحالات - فليس في هذا إلا أنني لا أزال على رأيي الذي أراه ويراه الناس أن الأمر في ذلك ظاهر في الوجوب إلى أن يتبين مقدار هذه الفكرة وحظها من الصواب أو الخطأ، فإن يكن في عرض الفكرة على هذا النحو الذي أفرضه فرضاً مؤاخذاً دينية فقد أخطأت الطريق، والعصمة لله وحد، وإن لم يكن فيه مؤاخذاً دينية فإني واقف موقف المنتظر للرأي الصحيح في المسألة التي عرضتها للبحث.

وأين هذا الفرض الذي أفرضه من تلك التأويلات البعيدة التي ارتكبتها غيري في آية السرقة بحمل السارق على من تكررت منه السرقة، أو حمل القطع على الإيذاء الشديد، أو غير ذلك من التأويلات التي يأبأها النظم العربي ومع ذلك قيلت هذه الاحتمالات في الآية ودونت في كتب مطبوعة متناولة، ولم يشنع عليها بجزء مما أحيط به ذلك المقال.

وهذه بعض النصوص والأقوال التي فيها ما يفيد ثبوت التخيير في بعض هذه الحدود:

قال الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره - المسألة الخامسة - قال الشافعي: أغرم السارق ما سرق.. وقال أبو حنيفة والثوري وأحمد وإسحاق: لا يجمع بين القطع والغرم، فإن غرم فلا قطع، وإن قطع فلا غرم، وفصل مالك بين الموسر والمعسر في الغرامة، ثم ساق الفخر حجج المذاهب، وذكر مذهب القائلين بأن التوبة قبل الحد تسقط الحد وذكر حجته.

وقال ابن العربي في كتاب أحكام القرآن - المسألة التاسعة عشر - قال أبو حنيفة: إن شاء أغرم السارق ولم يقطعه، وإن شاء قطعه ولم يغرمه، فجعل الخيار إليه، والخيار إنما يكون بين حقين هما له، والقطع في السرقة حق الله تعالى، فلم يجز أن يخير العبد فيه.

وجاء في شرح الزيلعي عند قول المتين - ولا يجتمع قطع وضمان وترد العين لو كان قائماً - وفي المكافي هذا أي عدم وجوب الضمان إذا كان بعد القطع، وإن كان قبل القطع فإن قال المالك أنا أضمنه لم يقطع عندنا، وإن قال أنا اختار القطع يقطع ولا يضمن، وهذا نص صريح في أن صاحب الكافي يرى تخيير المسروق منه بين القطع والتغريم، وهذا أبعد بكثير ممن يرى التخيير للإمام الذي يناط به تنفيذ الأحكام والسهر على حقوق الله تعالى.

وجاء في المغني والشرح الكبير للحنابلة: وقال الثوري وأبو حنيفة لا يجتمع الغرم والقطع، إن غرمها قبل القطع سقط القطع، وإن قطع قبل الغرم سقط الغرم.

لو ذهب ذاهب أخذاً من هذه النصوص إلى أن الواجب الأصلي في السرقة إنما هو الغرم والقطع بدل عنه، ويكون حيث يراه الإمام مصلحة، لما كان بعيداً - وقد نسب ابن رشد في كتاب بداية المجتهد إلى الكوفيين أن الواجب الأصلي عندهم هو الغرم، وأن القطع بدل عنه.

وإني أذكر هذا بياناً لأن المسألة يجوز أن تكون محل اجتهاد، وإن كنت لا أوافق عليه، وإنما رأيي في ذلك ما بينته قبل - والله ولي التوفيق.

## ملخص تقرير اللجنة والتعقيب عليه:

أولاً: إن مقدمة المقال تتضمن بوجه صريح أن صاحبه يريد أن يجتهد ليثبت رأياً جديداً ينفع الأمة في دينها ودنياها، وأن هذا الرأي كان مكوناً عنده وأراد إخفائه، لأن الوقت كان غير مساعد لإظهاره، وأنه يرى هذا الوقت مناسباً له، ولكنه يجتهد في أن يكون إظهاره على سبيل العرض على الناس، ليبدوا رأيهم فيه، لأنه لم يتم بحثه، فهو يعرضه عليهم من غير ترجيح فيه لناحية إثباته أو نفيه، ويتركه لمن يتناوله بالبحث من أهله، وقد يخوض مع الباحثين فيه.

ثم ذكرت أنني نقلت عن الدكتور هيكل أنه ذكر أن هناك شبهات وردت على الحدود الإسلامية، وأنه دفعها بأن هذه الحدود لا تخالف حالة العصر، ولا تباين التشريعات الجديدة التي شرعت مثل تلك الحدود، وأن الاختلاف في الكيفية لا يفيد وحشية ولا همجية، والقول بذلك من خيال الشعر لا يليق، ولا قيمة له في التشريع وتنفيذه.

ثم ذكرت أنني عقت على هذا بأنه دفاع بديع حقاً، ولكن يبقى بعد هذا في تلك الحدود أمر أريد بحثه في هدوء، وقد أصل فيه إلى تذليل العقبة التي تقوم في سبيل الأخذ بالتشريع الإسلامي، ثم ذكرت قوله تعالى: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» الآية، وقوله تعالى: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» الآية، وقلت فهل لنا أن نجتهد في الأمر الوارد في حد السرقة وفي حد الزنا فنجعل له للباحة لا للوجوب، ويكون الأمر فيهما مثل الأمر في قوله تعالى: «يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ» فلا يكون قطع يد السارق حداً مفروضاً لا يجوز العدول عنه في جميع حالات السرقة، بل يكون أقصى عقوبة فيها، ويجوز العدول في بعض الحالات إلى عقوبات أخرى رادعة، ويكون شأنه في ذلك شأن كل المباحات التي تخضع لتصرفات ولي الأمر، وتقبل التأثير بظروف كل زمان ومكان، وهكذا الأمر في حد الزنا سواء أكان رجماً أم جلداً، مع مراعاة أن الرجم لا يقول به بعض فقهاء الخوارج لعدم النص عليه في القرآن، وبهذا نذل عقبة من العقبات في سبيل التشريع الإسلامي، من غير أن نبطل نصاً أو نلغي حداً، وإنما وسعنا أمر الحدود بما يليق بمرونة الإسلام وصلاحيته لكل زمان ومكان.

فدلت هذه العبارات على رأيه الذي يجعل الحدود من المباحات التي تخضع لتصرفات ولي الأمر، وتقبل التأثير بظروف كل زمان ومكان<sup>(١)</sup>.

ثانياً: إن المذكرة التي تتضمن دفاعي عن نفسي تتلخص في أنني نفيت عن نفسي ما فهم من مقالي من أن تلك الحدود اختيارية وإن كان بعض الأئمة قد قال بذلك كما سيأتي، واني إنما أريد توضيح الحالات التي يجب فيها القطع ونحوه في حالات قليلة جداً، وهي الحالات المتفق على القطع فيها بين الأئمة، أما الحالات المختلف فيها فلا يكون فيها قطع، لأن خلافهم فيها يصح أن يكون من الشبه التي تدرأ بها الحدود، بل يكون فيها عقوبات أخرى، فلا أعني من الإباحة التي ذكرتها إلا عدم تعين القطع في حد السرقة، وعدم التعيين لا ينافي الوجوب كما في الواجب المخير، وكذلك أريد بمراعاة حال الزمان والمكان، فقد تنتشر مجاعة لا يعمل فيها بالقطع، كما حصل في عهد عمر، وكذلك المكان لأن دار الحرب ليست كدار الإسلام، فقد نصوا على أن الحدود لا تقام في دار الحرب، وقد يصح أن يراعي الآن صن الناس بإخراج الزكاة، ثم ذكرت ما جاء عن بعض الأئمة مما يفيد أن تلك الحدود اختيارية، فنقلت عن أبي حنيفة وغيره أنهم كانوا يذهبون إلى أنه لا يجمع بين القطع والغرم، فإن غرم فلا قطع، وإن قطع فلا غرم، وقد جاء في كتاب أحكام القرآن لابن العربي عن أبي حنيفة أنه قال: إن شاء أغرم السارق ولم يقطعه، وإن شاء قطعه ولم يغرمه، فجعل الخيار إليه، والخيار إنما يكون بين حقين هما له، والقطع في السرقة حق الله، فلم يخبر العبد فيه، وجاء في شرح الزيلعي، وفي الكافي إذا قال المالك قبل القطع أنا أضمنه لم يقطع عندنا، وقد نسب ابن رشد في كتاب بداية المجتهد إلى الكوفيين أو الواجب الأصلي عندهم هو الغرم، وأن القطع بدل عنه، فلو ذهب الآن إلى أن القطع لا يكون إلا عندما يرى الإمام مصلحة فيه لما كان بعيداً.

ثم ردت اللجنة على هذا بأني صرحت بأن الأمر في آيات حد السرقة والزنا للإباحة، فيكون القطع بسائر صورته مباحاً للإمام أن يقطع وألا يقطع بحسب

(١) هذا غير ما ذكرته، لأنني لم أقترح في حد السرقة مثلاً إلا إضافة عقوبة كالحبس إلى القطع، ليكون الحد مجموع العقوبتين لا عقوبة القطع وحدها.

الظروف، حتى في الصورة المتفق عليها بين الأئمة، وهذا واضح من تنظيره بآية الأكل والشرب، وتخلصه بما ذكره لا يفيد، لأنه لا يفهم من مقاله، ولأنه لو أراد له ما احتاج إلى اجتهاد جديد يثبت رأياً يخلص من العقبات، لأن الأئمة نصوا على أن المجمع عليه لا يجوز للإمام العدول عنه، وغير المجمع عليه له أن يسلك فيها ما يشاء، وكذلك إيراده ذلك الرأي على سبيل الاستفهام لكان جهلاً أو تشكيكاً في أصل الحدود التي تواتر الاتفاق على وجوبها، ولا يصح أن يكون ذلك بطريق النشر في الجرائد، وإذا كان قد صرح بأن الموضوع لم ينضج عنده، فلم يكن من حقه أن ينشره على الناس رأياً له، وأما ما نسبته إلى أبي حنيفة وغيره فهو غلط وجهل بكلامهم ومقاصدهم، لأنه ليس معناه إباحة عدم القطع في مذهبهم، بل القطع واجب، ولكن إذا طلب المالك التبريم بعد الحكم بالقطع وغرم السارق بالفعل سقط عنه حد القطع<sup>(١)</sup>، وكذلك ما نسبته ابن رشد إلى الكوفيين ليس فيه ما يشعر بأن القطع ليس واجباً عندهم، بل يفيد وجوبه وإن كان بدلاً من الغرم<sup>(٢)</sup>.

ثم جاء بعد هذا في تقرير اللجنة أن الشيخ اللبان اقترح تحديد عقوبة عليّ، فرد عليه الشيخ الفحام بأنه ليس من حق اللجنة معاقبتي، فرد عليه الشيخ اللبان والشيخ الشناوي بأنه يجب عقابي أشد عقاب إلا إذا أعلنت في الجرائد أنني مخطئ، فيكفي عقابي بحرمتي من الترقية خمس سنين ونقلني إلى القسم العام، على ألا أشتغل بالتدريس، بل أكن مراقباً فقط، فرد الشيخ الفحام عليهما بأن اللجنة ليس من حقها ذلك، ويأتي حينما أخطأت أو زلت قدمي كنت في أثناء دفاع عن الدين بوسائل أخطأت النظر فيها، فيجب إذا كان هناك تقرير عقوبة أن يراعي هذا الظرف، ثم ذكر أنه لا يرى أن للجنة حقاً في اقتراح عقوبة أو تحديدها.. إلخ.

وكان إخواني من أنصار الشيخ المراغي يؤملون أن يكون الشيخ الشناوي مع الشيخ الفحام ليبقى الشيخ اللبان وحده، ولا يكون هناك عقوبة عليّ.

وإني أحمد الله الذي أبقاني بعدهم لأسجل لكل منهم موقفه، ويشهد التاريخ بأنهم لم يمكنهم الرد عليّ إلا بأن التغيير بين الغرم والقطع إنما يكون بعد الحكم

(١) لا يخفى أنه إذا كان هذا يسقط القطع بعد الحكم فإنه يسقطه قبله من باب أولى.

(٢) إذا كان بدلاً من الغرم فإنه يكون من قبيل الواجب المخبر، وهذا هو ما يؤخذ من سياق فكرتي.

بالقطع، مع أن شرح المنتقى للموطأ - ص ١٦٤ ج ٧ - ذكر في حديث صفوان بن أمية حينما وهب السارق ما سرقه ليمنع عنه القطع أن في ذلك ثلاثة مذاهب: أنه لا يمنع القطع سواء وهبه له قبل الترافع أو بعده، وقال أبو حنيفة يسقط القطع مطلقاً، وقال قوم يسقطه قبل الترافع فقط، وهذا صريح في خلاف ما ادعاه الشيخ اللبان والشيخ الشناوي من الإجماع على وجوب الحكم بالقطع أولاً، ثم يكون التخيير بعد الحكم بالقطع، مع أنه إذا أسقطه بعده فإنه يسقطه قبله من باب أولى كما سبق.

فليشهد التاريخ بعد هذا أن السرقة يجب فيها القطع أو الغرم أو الحبس على التخيير لا القطع وحده، وليشهد التاريخ أن لولي الأمر أن يتصرف في العقوبات الثلاث بحسب ظروف كل عصر، وليشهد التاريخ أني لم أخطئ حين قلت إن الأمر بالقطع وحده للإباحة لأنه شأن الاجب المخير.

وفي سبيل الله ما لقيت في ذلك من أذى باق أثره إلى يومنا هذا، ولكن ما عند الله خير وأبقى، وستعلم الرجعية بعد ظهور كتابي - في الحدود الإسلامية - مقدار خطئها بأوفى من هذا كثيراً، وسيظهر قريباً إن شاء الله تعالى:

### الدكتور معروف الدواليبي:

ممن تعرض لهذا الموضوع، وأسى فهمه أيضاً الدكتور معروف الدواليبي، وقد روى هو نفسه قصة ذلك، في مقال له بمجلة العربي (العدد ١٧٧ أغسطس ١٩٧٣م ص ٩٩-١٠١)، فقال: أخبرني منذ أيام بعض الأصدقاء من كبار هيئة العلماء في الرياض أن الدكتور أحمد عبيد الكبيسي مدرس الشريعة الإسلامية بجامعة بغداد قد نشر في مجلتكم الغراء في العدد ١٦٦ الصادر في شهر رجب ١٣٩٢هـ/سبتمبر (أيلول) ١٩٧٢م كلمة تحت عنوان «الحكم بقطع يد السارق في الشريعة الإسلامية»، وأنه قد جاء فيها: «إن بعض الباحثين، ومن هؤلاء الدواليبي في كتابه: المدخل إلى علم أصول الفقه الصفحة ٣٢١، قد ذهبوا إلى جواز إلغاء عقوبة السرقة أو تبديلها بعقوبة أخرى تبعاً لتغير الأزمان والأحوال وأن لولي الأمر الحق في تكييف عقوبة السرقة حسب الظروف والمقتضيات، وأن هؤلاء ومن وافقهم على أصل جواز تغيير الأحكام المنصوص عليها إذا دعت إلى تغييرها مصلحة حتى ولو تعارض ذلك مع نصوص الكتاب والسنة، وأنهم أخذوا بوقوع

النسخ كدليل على جواز تغيير الأحكام المنصوص عليها، وأنهم اعتبروا عدم قطع عمر لغلمان حاطب لما سرقوا «تصرفاً في النص وتعطيلاً للحد»، ثم أنهى هذا الكاتب كلمته بقوله: «أما وقد تم التشريع الإسلامي وأكمل الله دينه وعقوبة السرقة على حالها، فليس لأحد أن يدعي أنه يعمل من وجوه المصلحة ما غاب عن علم الله تنزه ذكره، ومن شقي بادعاء ذلك فليسمع قوله تعالى هَبَانْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَأَعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ».

وأني أبدأ في الرد على ما نسبه إلى كتابي من نقاط أساسية مرتبة كما جاءت في كتابي من أصول ثم من فروع، مع لفت نظر الكاتب أولاً إلى أنني لست باحثاً في هذه الأمور ومبتدعاً، وإنما ناقلاً و متمسكاً بما قرره العلماء، وعاملاً بفهمهم لا بما نسبه الكاتب الكبيسي إلى من فهم ظالم.

ومن أولى هذه النقاط الأساسية زعم الكاتب بأنني (من هؤلاء الباحثين ومن وافقهم على أصل جواز تغيير الأحكام المنصوص عليها إذا دعت إلى تغييرها مصلحة، حتى ولو تعارض ذلك مع نصوص الكتاب والسنة)، وهذا بهتان عظيم أبرأ منه إلى الله واستنكر نسبته إليّ فيما يخصني، وذلك بدليل ما جاء في كتابي من نصوص واضحة صريحة ضد هذه المفاهيم الباطلة التي كان على الكاتب تصحيحها وتصحيح ما أبهم عليه من ألفاظ أحياناً، وذلك بتحكيم تلك النصوص التي لا غموض فيها.

ومن هذه النصوص:

أولاً: أنني كلما ذكرت المصلحة للعمل بها فذلك «في كل مسألة لم يرد في الشريعة نص عليها ولم يكن لها في الشريعة أمثال تقاس عليها»، الصفحة ٣٠١، الفقرة ١، وكذلك في الصفحة ٣٠٩، الفقرة ٣.

ثانياً: «أن العبرة في المصلحة إنما هو لمقصود الشرع لا للأهواء، وأن كل مصلحة علم أنها ليست من مقاصد الشرع كان الاعتماد عليها في الاجتهاد والحكم باطلاً لا يلحق الحكم بالشرع»، الصفحة ٣٠٩، الفقرة ٣.

ثالثاً: «النسخ لا يصح إلا من قبل الشارع نفسه.. وقد اعتبرت الشريعة الإسلامية النسخ للأحكام الشرعية حقاً خاصاً بمن له سلطة الاشتراع»، الصفحات ٣١٦، ٣١٧، الفقرات ١، ٣.

رابعاً: «وأما تغيير الحكم الذي لم ينسخ نصه فهو عبارة عن العمل بنفس النص الثابت، ولكن بدليل مستوحى من ظروف النص تبعاً لمصلحة زمنية».. الصفحات ٣١٧، ٣١٨، الفقرة ٤.

خامساً: «أن العمل بمبدأ تغيير الأحكام بتغير الأزمان هو عمل اجتهادي جليل ودقيق، يتطلب حساً مرهفاً في تلمس المصلحة للأمة ودفع للمفسدة عنها، وإلا فإن إطلاق العمل به للمجهدين يكون مراعاة لفوضى في التشريع والقضاء» الصفحة ٣١٩، الفقرة ٦.

سادساً: «أن الفقهاء اختلفوا في المصلحة تجاه النصوص على أربع طوائف: الشافعية، والحنابلة، والمالكية، والغلاة في المصالح المرسله كالطوفي»، الصفحات ٢٣٧، ٢٣٨، الفقرة ٣٨.. ثم قلت: «ونرى لزاماً علينا أن نشير إلى ما في مذهب الطوفي وأمثاله من خطر الغلو في الأخذ بالمصالح المرسله، وأن في ذلك تعطيلاً للنصوص بما يبدو للمجتهد من المصلحة، ولو جاز لتعطلت نصوص الشرائع، وسادت الفوضى في العمل بالشريعة.. ولذلك وجدنا الأئمة الأربعة مجتمعين على رفض هذا العفو»، الصفحات ٢٤٤، ٢٤٥، الفقرة ٥٢.

سابعاً: «أن الإسلام لما اشتد ساعده وتوطد سلطانه، رأى عمر رضي الله عنه حرمان المؤلفه قلوبهم من العطاء المفروض لهم بنصوص القرآن، وليس معنى ذلك أن عمر قد أبطل أو عطل نصاً قرآنياً، ولكنه نظر إلى علة النص لا إلى ظاهره، واعتبر إعطاء المؤلفه قلوبهم معللاً بظروف زمنية تقتضي ذلك العطاء، وتلك هي تألفهم عندما كان الإسلام ضعيفاً، فلما قويت شوكة الإسلام وتغيرت الظروف الداعية للعطاء، كان من موجبات النص ومن العمل بعلمته أن يمنعوا من هذا العطاء» الصفحة ٣٢١ الفقرة ٢.. «ومن هذا القبيل أيضاً اجتهاد عمر رضي الله عنه عام المجاعة في وقف تنفيذ حد السرقة وهو قطع اليد، معتبراً أن السرقة ربما كان يندفع إليها السارقون بدافع الضرورة لا

بدافع الإجرام، وفي ذلك شبهة في الجرم على الأقل، والحدود تدرأ بالشبهات» الصفحات ٣٢١، ٣٢٢، الفقرة ٣، ومن المعلوم أن عمر رضي الله عنه كان أمر أولاً بقطع أيدي غلمان حاطب لما سرقوا، ثم أمر بوقف القطع.

ويتضح من هذه النصوص الواردة في كتابي «المدخل إلى علم أصول الفقه» أنني لم أقل قط «بجواز إلغاء عقوبة السرقة تبعاً لتغير الأزمان»، «ولا قلت بالتصرف بالنص وتعطيل الحد»، وإنما نقلت الحكم بوقف تنفيذ القطع عام المجاعة بعد الأمر بالقطع، وذلك لأن الحدود تدرأ بالشبهات، ولم أقل قط «بجواز تغيير النصوص أو تعطيلها إذا دعت إلى ذلك مصلحة»، كما عرف ذلك عن الطوفي، والفرق كبير خطير بين جواز تغيير الأحكام الزمنية، وبين الزعم بجواز تغيير النصوص الثابتة وتعطيلها، وهذا ما رددته رداً صريحاً وحذرت منه ودعوت إلى العمل بما أجمع عليه الأئمة الأربعة من رفض ذلك وعدم جواز الأخذ بالمصلحة «إذا تعارضت مع نصوص الكتاب والسنة»، ولذلك لا يجوز للكاتب الأستاذ الكبيسي أن يأخذ بمفاهيمه المغلوطة وأن يهمل نصوصي الصريحة، وأن ينسب إلى ظلاماً ما قد صارت بالتحذير منه، وخاصة ما نسبه إليّ من سوء فهم لما استشهدت به من كلام ابن القيم رحمه الله ظناً منه أنني استشهدت به لإسقاط النص أو للتصرف فيه وتعطيله مما أبرأ إلى الله منه ومن سوء فهمه.

وأعجب من كل ذلك ما ظنه الأستاذ الكبيسي أنه اكتشف لانخداعي بالعنوان الذي أدرج ابن القيم كلامه فيه تحت قوله: «فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد»، وقوله أنني فهمت من عبارة «تغير الفتوى» تغير الحكم، «وأنه ليس الأمر كذلك لا، الفتوى غير الحكم وإنما هي بيان».. وهنا ألفت نظر الأستاذ الكبيسي إلى أنني لست صاحب القول الذي قال: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان»، وإنما هو قول الأئمة المعتمدين، غير أن من قال بذلك لم يقل أن المراد من «تغير الأحكام» هو «تغير النصوص وتعطيلها والتصرف بها»، وإنما مراده «تغير الفتوى»، كما قال ابن القيم رحمه الله، وليست «الفتوى» عندما تطلب من المفتي إلا التعبير عن «الحكم» الشرعي في القضية المسئول عنها، فلا خلاف إذن في المراد من اللفظين هنا، ولا انخداع مادام المراد منهما هنا بعيداً

عن الزعم «بتغير النصوص مع تغير الأزمان»، فلا يجوز للأستاذ الكبيسي إلزام الآخرين بما يفهمه هو من فهم لم يجزه الآخرون، وإنما رفضوه وحذروا منه.

وملاحظة أخيرة على فهم الأستاذ الكبيسي فيما يتعلق بالنسخ، وزعمه بأنني «أخذت بوقوع النسخ كدليل على جواز تغيير الأحكام المنصوص عليها»، فهذا شيء لا أصل له إلا سوء الفهم الذي وقع فيه ورماني به، وذهب يطيل الكلام فيه إطالة لا حاجة إليها، فإني فرقت ما بين النسخ الذي هو من عمل الشارع نفسه ويتعلق بالنصوص، وما بين تغيير فتوى المفتين والمجتهدين في بيان الأحكام عن تغير الظروف والأزمان وذلك بنفس النص الثابت، ولكن بدليل مستوحى من ظروف النص تبعاً لمصلحة زمنية، الصفحات ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨.

وأما ما نقلته في هذا المقام عن العلماء في فلسفة الشرائع وقولهم فيها: «أن التشريع الذي تلائم أحكامه أمة ويتفق ومصالحها قد لا تلائم أحكامه أمة أخرى ويعارض مصالحها»، ثم تعليق الأستاذ الكبيسي عليه بقوله: «فهذا ما نستعبد بالله من شر خطراته على الذهن فأنا أيضاً أستعبد بالله من شر خطراته على الذهن إذا فهم منه فاهم أننا نريد منه تعطيل نصوص الشريعة الإسلامية الثابتة».

واختتم بقوله تعالى: «بِنَا لَا تَوَأْخِذْنَا إِن نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» (البقرة: ٢٨٦).

### رأي العلامة فارس الخوري:

رأينا أن ندرج هنا رأي الفقيه السوري الأستاذ فارس الخوري لأنه من أقطاب القانون، ولأنه أيضاً غير مسلم، وقد رأس الوزارة السورية حيناً وشغل منصب مندوب سوريا في الأمم المتحدة حيناً آخر.

يقول تلميذه ومؤرخه الأستاذ محمد الفرحاني<sup>(١)</sup>: إن فارس الخوري كان يعترف بأفضلية التشريع الجنائي الإسلامي في تحقيق الأمن والاستقرار للمجتمع والقضاء على الجريمة وأنه قال: «تذكرون ولا شك عندما تضعون الموازنة العامة

(١) فارس الخوري وأيام لا تنسى، للأستاذ محمد الفرحاني، ص ٢٦٩، ص ٢٧٢.

للدولة المبالغ الطائلة التي تخصص للأمن العام، والشرطة، والدرك، والمحاكم كرواتب ونفقات».

واستدرك الأستاذ فارس الخوري يقول: في العهد العثماني كان في دمشق ثلاث محاكم شرعية وصلحية تنظر في الدعاوى الجزائية والبدائية، وكان قضاة هذه المحاكم، يقضون أغلب أوقاتهم في مراكز عملهم بدون عمل.. فإذا قسنا تلك الظروف وقارناها بظرفنا الحالي وجدنا أن السبب في كثرة المحاكم اليوم يعود إلى تدني الأخلاق، وانتشار الفساد وعدم الاكتراث بما تفرضه الدولة من عقوبات غير رادعة، ولا زاجرة لعدم تطبيق التشريع الإسلامي في الحكم<sup>(١)</sup>.

### الأستاذ عبد الله العلايلي:

أصدر الكاتب اللبناني المعروف الشيخ عبد الله العلايلي كتابه «أين الخطأ؟» سنة ١٩٩٢م وتضمن تجديدات في قضية الحدود وغيرها.. ففي الفصل الذي جعل عنوانه «» أباعينها أم بغاياتها هي الحدود الجزائية»، ارتأى أن الآية «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ...» قفزت بالنظرية الجزائية وبمبدأ العقوبة قفزة كبرى.. إذ ميزت ما هو حق شخص عن ما هو حق عام.. وأن العقاب ليس للثأر والتشفي.. بل لصيانة المجتمع والحفاظ على حياته، فهو حق عام بالدرجة الأولى فوق أي اعتبار.

وخلاصة ما انتهى إليه في موضوع الحدود قوله «إن العقوبات المنصوصه ليست مقصودة بأعيانها حرفياً، بل بغاياتها، واستأنست بما روي عن علي «الحدود ولا ينبغي للإمام أن يعطلها».

ويستطرد: «وليس معنى هذا الرأي، أن عقوبة «القطع» في السرقة، ليست هي الأصل، وأنها لا تطبق، بل أعني أن العقوبة المذكورة غايتها الردع الحاسم، فكل ما أدى مؤداها يكون بمثابة، وتظل هي الحد «الأقصى، الأقصى» بعد أن لا تفي أية الروادع الأخرى، وتستنفذ، ومثلها «الجلد» في موجهه ولا أذهب أبداً مذهب التأويل الموهل الذي استبعدته وأسقطته من الاعتبار.. بمجازية تفسير «فَأَقْطَعُوا» ومجازية

(٢) مجلة الأزهر، الجزء السادس، السنة الخمسون، شوال ١٣٩٨هـ- سبتمبر ١٩٧٨م.

«فَأَجْلِدُوا» مشاكلاً تفسير النبي «انصر أخاك ظالماً».. إلخ.. أي خذوا هؤلاء وهؤلاء بالوازع الرادع، الذي هو «قطع وجلد» مجازيان، لا «حسيان» (ص ٧٣).

ولأنتقل إلى تبيان رأيي، الذي ينهض على إقامة مطلق الردع مقام الحد عينه، إلا في حال الإصرار، أي المعاودة تكررًا ومرارًا، «فآخر الدواء الكي».. وأستأنس بحديث «لا صغيرة مع الإصرار، ولا كبيرة مع الاستغفار، وإن لم يخل سنده من مقال» (ص ٧٥).

«أما المبادرة إلى إنزال الحد عينه – فعدا عن انه لا يتفق مع روح القرآن، الذي جعل القصاص صيانة للحياة وإشاعة للأمن العام، وليس لجعل المجتمع مجموعة مشوهين، هذا مقطوع اليد، والآخر الرجل، والآخر مفقوء العين أو مصلوم الأذن أو مجدوع الأنف.. إلخ – لا يتفق مع القواعد النحوية فقد لحظه جيداً المبرد في كتابيه: (السارق والسارقة)، (الزانية والزاني)، ومعروف أن التحلية بأداة التعريف، في هذا المورد، تجعله أقرب إلى النسبة منه إلى مجرد التلبس بالحال الفعلية، فكثيراً ما دلت صيغة اسم الفاعل عليها، مثل طالق، فارك.. إلخ.

وعليه فالتبادر، الذي هو علامة الحقيقة فيهما، يحمل على أنه من باب النسبة إلى السرقة والزنا، أي من عدا هذا وهذا ديده، ويقوى الفهم المذكور، الآية اللاحقة لآية السرقة: «فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ» (المائدة ٥: ٣٩)، أي تترك له فرصة للاستتابة وإصلاح السلوك، وإلا كانت مقمة إقحاماً في مجال حكمي ولا معنى لها، ويقويه أكثر فأكثر، الآية «فَمَنْ أَعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (البقرة ٢: ١٧٨).

وهذا التأكيد على «البعدية» بالنص الصريح، بقطع عرق النزاع، في أنه لا قطع ولا جلد ولا حد إلا بعد استتابة ونكول، وإصرار معاود للمعصية، ص ٧٦.

ويرفض الشيخ العلايلي فكرة القصاص في الجروح ويقول: «أما ما أوسع الفقهاء فيه فإنه يدعو إلى الاستغراب، وخصوصاً فيما يتعلق بـ «المثلية أو البديلية»، فمن غرق يغرق، ومن خنق يخنق، ومن رضخ رأساً بين حجرين رضخ رأسه بينهما إلى آخر ما هناك مما يدعو إلى العجب العجائب، بينما هم جميعاً، يجرمون «المثلية» في العقوبة، عن قتلاً أو قصاصاً، ولا أدري ماذا يعدون التعريق وشبهه.. إن لم يكن

«المثلة» كل المثلة، وفوق هذا كله ماذا يقولون في المثلية وهو شرع من قبلنا والقاعدة الشرعية المتفق عليها.. وتقطع بأن: شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا».

ويذهب الشيخ العلايلي إلى إنه لا رجم في الإسلام، ويقول:

وحق لي، من بعد، أن أنتقل إلى المفاجأة الكبرى، هي: انه لا رجم في الإسلام، كما هو مذهب الخوارج عامة، ومنهم من يعتد بخلافه، فقهياً، فضلاً عن أن القضية هي من باب الرواية، فتصدق عليهم قاعدة: يؤخذ برواياتهم لا بأرائهم.. على أن ما شاع وذاع، من قول بالرجم، يعتمد على طائفة من الأحاديث، لم ترتفع عن درجة الحسن (منها الحديث المتعلق بما عزم بن مالك الأسلمي، والحديث المتعلق بالغامدية الأزديّة).

والاتفاق قائم بدون منازع على أن الحديث المخالف مخالفة صريحة للقرآن، لا يعتد به مهما كانت درجته، وها هي بعض الآيات الكريمة: «وَاللَّائِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْتَدُّهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا» (النساء ٤: ١٥)، هذا في الحرائر.. وفي الإماماء: «بِإِذَا أَحْصَنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ» (٤: ٢٥).

فلو كان عقاب المحصنة من الحرائر الرجم حتى الموت، كان أحرى أن ينص عليه تعييناً لهوله، وادعاء النسخ بالحديث، قلب لمقاييس الاستدلال.

على أننا لو نزلنا وسلمنا بما ادعوا، فكيف يفعل بالإماماء المحصنات، «فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ» من الحرائر؟ فهل ينصف الرجم المدعي؟

وكيف؟ ولذا اضطر المفسرون إلى القول، في جانب الإماماء بنصف الجلد، أي الرجوع إلى العقوبة.. الأصلية الثابتة.. وهذا وحده منهم، هدم لادعاء الرجم، من حيث لا يشعرون (ص ٨١).

ويجمل الشيخ العلايلي رأيه تحت عنوان خلاصة البحث فيقول:

«مهما يكن فالرأي عندي، في الحدود مطلقاً، أنها في الشريعة العملية، ليست مقصودة بأعيانها بل بغاياتها ولا يلجأ إليها إلا عند اليأس مما عداها.. ولا يتسنى

لزاعم متزمت اتهامي بأني أنكرت ما هو نص قرآني، لأنني جعلته أقسى العقوبات الزواجر وأقصى الروادع التي يلجأ إليها.. وذلك على نحو من التأويل المقبول، الذي لا يحمل النص ما لا يحتمل.. وأما إنكاري للرجم أصلاً، فلم أنفرد به، بل قالت به بعض المذاهب، المعتد بخلافها، كما سبق وأشرت.. والذي يهمني من وراء هذا كله، هو اعتماد «التعزير» الخاضع لتقدير القاضي، وحصر النظر به وحده، ومن شأنه تطوير ما يتعلق بالشريعة الجزائية والجنائية، وينهض بها إلى غايتها الإنسانية، التي بها تضحى علاجاً يرادف الحياة السوية وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً» (المائدة ٣٢:٥) (ص ٨٣).

وكان الشيخ العلايلي قد خلص من قضية الربا الشائكة – بأهون الأسباب – على أساس أن المصرف: «في طبيعة وظائفه، لا يعدو كونه وسيطاً بين متعامل ومتعامل، فيجمع صفات: ضمان الحوالات والسفاتج والمقارضة والصيرفة، والتعرض للربح والخسارة.. إلخ، وذلك لقاء جعالة سمسرة بين متعاملين، يأخذ المصرف قسماً منها لقاء خدمة وهذه عائدته، ويعطي قسماً للمودع أو الممول هذه فائدته، وذلك حسب نسب معينة.. فأين هي الشائبة الربوية؟ ما دام المصرف لا يزيد عن أنه مقر سمسرة، يتقاسم المرود، مشاركة مع من أسلم إليه مالا، مفوضاً إياه ليعمل به حيث قضت خبرته، ولا قائل بحرمة عمالة السمسار».

هذا من وجه، ومن وجه آخر، كم كان الشيخ المهدي موفقاً بتخريجه إياه من باب «القراض» الذي هو تمكين مال لمن يعمل به على جزء ربحه! (انظر شرح الرضاع لحدود ابن عرفة (ص ٣٧٩)، (ص ٦٧).

وهل بعد هذا شك في أن المسألة، من أصلها، لا تخرج عن كونها من خداع الألفاظ، الذي كثيراً ما يكون مطية للخطأ؟ فقد أطلقوا على ما يأخذه المستثمر فائدة مال لا سعى فيه.. فأوهمتهم كلمة «الفائدة» أنها ربوية.. وكان هذا التوهم من خداع اللفظ فقط، لأنه لا ضمان حتمية للمال الأصلي نفسه، فضلاً عن الربح الدائم، تماماً كما هو شأن القراض في الإيجار، فكم من مصارف توقفت وتعرضت لأحد أمرين: الصلح الوقائي أو شهر الإفلاس.

والتعرض للربح والخسارة، يخرج بدءاً، ومن أول الأمر، التعامل المصرفي من باب الربويات، والكلية الفقهية القائلة: «كلما تعارض مانع وموجب يقدم المانع»، شاهدة على ما قررناه، فالمانع من الربوية، وهو التعرض للخسارة الكلية، يضع القضية موضع الجواز، بدون لبس.

وجملة القول وقصاراه في المسألة: إما أنها من الضرورات المبيحة، وإما أنها شكل من القراض، وهما سيان في الإفضاء إلى النتيجة الواحدة.

وإذا كان لخصوم التخريجين من شيء يتعللون به، فالقول بأن التخريجين يضعان القضية المطروحة في باب «المظنة لا المنة»، أي الظن لا اليقين، قلنا لهم: وما الفقه؟ أنه هذا! ولذا اختلف المجتهدون في الفروع اختلفاهم المشرع المصاريع (ص ٦٨).

\* \* \*

نقول إن من العسير أن نجد حديثي ماعز والغامدية، ولا حالات القطع المحدودة – والثابت لدينا حالتان أو ثلاثة تمت في عهد الرسول، ولعل الموقف منها هو أن الرسول طبق الرجم أول مرة على يهوديين – لأن الرجم وارد في التوراة، ولعله في حالة ماعز والغامدية طبق مبدأ «شرع من قبلنا شرع لنا»، أو لعل ذلك كان قبل نزول سورة النور وعلى كل حالة فإنها من الوحي السنّي الذي لا يرقى إلى مستوى الوحي القرآني، والذي لم يرد له الرسول ﷺ عندما نهى عن تدوين حديثه تأييد القرآن، وهذا ما ينطبق على حالة الرجم.. أما حالة القطع – الثابتة من ناحية المبدأ بالقرآن فإن تفصيل ذلك أي طريقة القطع، وأنها اليمنى، وما جاء عند العودة إلى السرقة.. فهذه كلها ما يمكن إعادة النظر فيها.. أما المبدأ ذاته ثابت بالقرآن ولهذا لم نستبعده، وإنما رأينا أن يطبق في إطار الإسلامي.. أي عندما يطبق ضمانات الكفاية والتكافل الاقتصادي.. إلخ.. وباعتباره لتعود السرقة إستثناساً بتعبير القرآن «السارق» الذي نرى فيه شبهة تكفي لدرء الحد عن لم يتعود السرقة حتى يصبح سارقاً.. أو إذا تطلبت الظروف الخاصة لسرقة معينة تشديد العقوبة.

وقد أخذ بهذا الاجتهاد الدكتور إسماعيل على معتوق عضو مجلس الشعب المصري عن دائرة قنا ( ٧٦-١٩٩٧م) في مشروع قانونه الذي قدمه للمجلس بتعديل

«قانون العقوبات تعديلاً يصح بمقتضاه قانوناً إسلامياً كاملاً» كما جاء في مقدمة الاقتراح إذ جاء فيه عندما كان بصدد تعديل المادة ٣١٢ الخاصة بالسرقة.

المادة ٣١٢ وقد لاحظ بعض الفقهاء والباحثون أن كلمة السارق وكلمة السارقة وصفان لا فعلان والواصف لا يتحقق في الشخص إلا بالترار فلا يقال لمن ظهر منه الجواد مرة أنه جواد ولا لمن وقع منه الكذب مرة أنه كذاب ولا للفاسق الذي لا يقول الحق أو المنافق الذي لا يخفى ما لا بيديه إذا صدق مرة أنه صادق أو صدوق إنما تقال هذه الأوصاف لم يتكرر منه فعلها حتى تكون اسماً له وعنواناً يعرف به، وبتطبيق هذا على كلمة السارق والسارقة يكون المستحق للقطع هو من صار هذا وصفاً له، ولا يكون ذلك إلا بتكرار الارتكاب، ولا يكون بالفعل مرة واحدة فلا تقطع إلا يد السارق العائد.

ومما يرشح لهذا الرأي ما ورد في مؤخرة الآية فيمن تاب من بعد ظلمه وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ» ولا تكون التوبة النصوح في الغالب ممن يتكرر منه الفعل بل إنها تكون لمن يرتكب الفعل بجهالة ثم يتوب من قريب ولذلك يقول الله: «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ»، فضلاً عن أن المخزومية التي قطع الرسول ﷺ يدها قد عرف عنها أنها معتادة السرقة فكانت لا ترد الودائع التي تودعها ولا العواري التي تستعيرها وبالإضافة إلى ذلك فقد روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه إنه لما أراد قطع يد شاب سرق قالت له أمه: أعف يا أمير المؤمنين فإن هذه أول مرة، فقال لها عمر: إن الله أرحم من أن يكشف ستر عبده لأول مرة<sup>(١)</sup>.

والواقع أن الآثار الواردة لم يكن فيها ما يشير إلى وجوب التكرار لإقامة الحد وأن رسول الله ﷺ وسلك قطع يد رجل سرق رداءً آخر وضعه في مثل حرزه بالمسجد دون أن يسأله أسبق منه لذلك أم لم يسبق إلا أنه يقال إن السرقة في هذا المكان وفي مثل هذه الحال لا تكون إلا ممن تكررت منه السرقة.. فضلاً عما أجمع

(١) ص ٤٠، ٤١ اقتراح بمشروع قانون.. إلخ.. ومن المهم أن نشير إلى أن القانون باستثناء الفقرة أعلاه تقليدي، تماماً يأخذ بأحكام الفقهاء ويقرر الردة كما يقرر عقوبة «الصلب لمدة ثلاثة أيام» في جريمة الحرابة، ويأخذ بعقوبات قطع الأيدي والأرجل من خلاف.

عليه الفقهاء من القطع لأول مرة لم يعرف مخالف لها إلا تلك الرواية عن عمر رضي الله عنه والتي لم يكن فيها تصريح باشتراط التكرار.

غير أن المشرع قد أخذ بهذا الرأي الذي جعل الحد في السارق العائد لأنه هو الأقرب إلى تفسير لفظي السارق والسرقة وأن الحالتين اللتين رويتا عن الرسول ﷺ كانتا من شخصين عرفت أولاها بأنها تجحد العواري ولا ترد الودائع ففيها صفة الاعتداء على المال، والثاني مقتحم على مكان مقدس لا يجزئ على الاقتراب منه إلا من جبلت نفسه على الشر واستمرأت روحه الجريمة.. وذلك شأن المعتاد.. وذلك بالإضافة إلى أن هذا الرأي وإن كان حديثاً إلا أنه خلق شبهة قوية لها سندها من اللغة والتطبيق تعين بها درء الحد – على نحو ما درج عليه المشرع عند كل اختلاف بين الفقهاء – فلا يجوز تطبيقه على من سرق لأول مرة وهذا ما نصت عليه المادة ٣١١ من المسروق بل يتعين أخذه بالتعزير، ثم أن هذا المشروع يتعرض لوقت اعتاد فيه الكثير الاعتداء على الأموال لو هن العقوبات الحالية وعدم جدواها في الصد عن هذا النوع من الجرائم فأصبح من المتعين التدرج معهم كنوع من التربية على الحياة الطاهرة الجديدة وضرب من تورط في السرقة للمرة الأولى مع تنبيهه بأن يده ستقطع إن عاد إلى السرقة فإن عاد فلا يلومن إلا نفسه وهذا التدرج له ما يسوغه فهو لا يصطدم بالنص: صريحه أو فحواه».

### ملاحظات ختامية:

رأينا كيف أسئ فهم الحدود بحيث ظننا البعض العقوبات المقدرة، وأن هذه العقوبات هي ملاك الأمر في الشريعة، و«ما أنزل الله» في حين أن القرآن الكريم لم يشر إلى عقوبة عندما استخدم تعبير «حدود الله» وأن الآيات التي قضت بعقوبات مقدرة في القرآن الكريم لا تجاوز خمساً من بين ستة آلاف آية وأنها في الحقيقة لا تضم سوى السرقة والقذف والقصاص والحراية والزنا، أما الردة وشرب الخمر فلم ترد فيها عقوبة محددة بعينها، علماً بأن حد الزنا يحمل عناصر تعطيله، إلا إذا كان اغتصاباً فتتغير الصورة.

وأشرنا إلى فكرة القصاص ووجهها بالصورة التي عرضها الإسلام وأضفنا إليه جريمتي التعذيب والقذف بحامض الكبريتيك وختمنا الفصل بأمثلة لاجتهادات في موضوع السرقة في العصر الحديث.

ونرى أن في استخدام القرآن لصيغة «سارق وسارقة وزانية وزان» ما يوحي بأن المقصود هو الفرد الممارس للسرقة أو الزنا، حتى عرف عنه هذا فأصبح سارقاً زانياً فإذا لم يكن كذلك – بمعنى إذا سرق أو زنا مرة واحدة، فإنه لا يصبح سارقاً أو زانياً، وإن جاز هذا – ولكن تظل استخدام القرآن لهذه الصيغة شبهة يمكن أن تدرأ الحد<sup>(١)</sup>.

كما أن كلمة «حدود» توحى بوجود حدين على الأقل وهو ما يتطلب أن يكون هناك حد أعلى، وحد أدنى، وقد لفت الكاتب الدكتور محمد شحرور النظر إلى هذه اللفته وأوضح مواضع اعتبر النص القرآني حداً أدنى<sup>(٢)</sup>، ومواضع أخرى – مثل حد السرقة – يكون النص القرآني حداً أعلا.

وهذا الفهم يتجاوب مع فهم الملاحظة الأولى ويؤيدان معاً إلى عدم إعمال القطع في السرقة الأولى خاصة إذا اقترنت بما يوجب التخفيف، وأن لا يطبق الحد إلا في السرقة الثانية أو الثالثة.

ومع هذا يمكن تطبيق الحد في السرقة الأولى إذا كانت ملابساتها تنم عن الشر، والقصد، وفطاعة التنفيذ، وطبيعة المسروق وقدره لأن الاعتبارات الأولى التي توجب الرحمة، أو تعد شبهة تننقي ولا يكون لها مكان ولهذا فإننا أضفنا إلى ما يطبق فيه القطع جرائم غش الأطعمة و مواد البناء والمخدرات.

(ب) إن اجتهادات الفقهاء في موضوع السرقة بالذات كانت متباينة وبعضها أصاب التوفيق، بينما أخطأ البعض الآخر كالإعفاء من الحد في حالة السرقة من بيت المال أو المملوك لملكية عامة أو ممن انتمن على ما سرق، فنحن نرى في هذه

(١) لقد سبقنا إلى هذا الرأي كثيرون، ومن أوائلهم الشيخ محمد أبو زيد في تفسيره «الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن»، انظر ما جاء عنه في كتابنا «الأصلان العظيمان» ص ٩١، ونادى بذلك في الفترة المعاصرة د/ محمد شحرور في كتابه «الكتاب والقرآن» ص ٨١، ٨٢، طبعة بن سينا والأهالي، دمشق، والشيخ العلابي في كتابه «أبين الخطأ»، وقد يشفع لنا في هذا – وإن كان ثمة فارق – ما ذهب إليه الأسنوي من أن الفقيه ليس هو من علم ثلاثة أحكام، ولكن من صار الفقه له سجية وملكة وذلك لأن اسم فقيه من فقه – بضم القاف – وهو من أفعال السجاء.

(٢) في حالة آيات المحارم (النساء: ٢٢-٢٣)، وكذلك في المحرمات من الأطعمة (سورة المائدة: ٣)، انظر «الكتاب والقرآن قراءة معاصرة» للدكتور محمد شحرور، ص ٤٥٢-٤٥٣.

عناصر توجب تشديد العقوبة لا الإعفاء عنها، كما نرى أن اجتهاد الحنفية في عدم الجمع بين الغرم والقطع، وأنه إذا كان هناك غرم أو ضمان فلا يكون هناك قطع اجتهاد يستحق النظر وكذلك أن تطبيق الحد يتطلب خصومة، والخصومة تتطلب مالكا، فإذا لم يكن هناك مالك فلا خصومة، ولا يقام الحد كما يجب دراسة ما ذهبت إليه الزيدية من إمكان عفو المجني عليه في جريمة السرقة، بل يرون أكثر من ذلك «أن للإمام مع وجوب إقامة الحد أن يسقط العقوبة من بعض الناس لمصلحة، وله أن يؤخر إقامة الحد إلى وقت آخر لمصلحة»<sup>(١)</sup>.

(د) إن الكتب الحديثة عن الشريعة نقلت حرفياً ما كتبه الفقهاء القدامى ولم يضيفوا شيئاً أو حتى ينتقدوا ما يستحق النقد ويمدحوا ما يستحق المدح.. مع أن العصر الحديث فتح المجال أمامهم فسيحاً.

ومالت معظم الكتب التي أخذت شكل دساتير أو تقنينات إسلامية إلى تشديد العقوبات وتجريد الحدود من أثر العقيدة وأشرنا إليها، ومن هنا قطعت أيدي الفقراء وأتخمت بطون الأغنياء، وانطلق الحكم سادرين في الحكم المطلق والاستبداد بالحريات وسمعنا عن عقوبات خمسمائة جلدة لا ندرى من أين جاءوا بها.

ومع هذا فإن رفض الدول الأوروبية متأثرة بعوامل لا يتسع المجال لشرحها، تطبيق الحدود خاصة في السرقة، والأخذ بنظرية الردع التي هي صورة من تطبيق مبدأ الوقاية خير من العلاج، قد أدى لأن تقع هذه الدول في شبكة الجريمة المنظمة التي تمثل تهديداً خطيراً للحضارة الأوروبية بما تبذره من سبل للفساد كإشاعة المخدرات، ودعارة الأطفال، وتنظيم تجارة الرقيق الأبيض ما بين القارات، وتشجيع المقامرات، وتزييف العملات، مما يخسر هذه الدول بلايين الجنيهات ويكلفها بلايين أخرى على البوليس والسجون.. إلخ.

وقد اضطرت بريطانيا إزاء استفحال الجريمة أن تنشئ سجناً للأطفال لاستيعاب المدانين في جرائم وتتراوح أعمارهم ما بين ١٢ و ١٤ عاماً لإعادة تأهيلهم.

(١) «جرائم السرقة بين الشريعة والقانون»، للأستاذ عبد الخالق النواوي، وقد استند في هذا على شرح الأزهار، ج٤، ص ٣٧٤.

وتقول الأهرام التي نشرت النبأ<sup>(١)</sup>، إن كل طفل مسجون سيكلف الدولة خمسة آلاف جنيه إسترليني (٨٢٥٠ دولار) في الأسبوع الواحد أي عشرة أضعاف ما ينفق على الطفل الذي يتلقى دروسه في أشهر مدارس بريطانيا مثل بيتون وهارو التي يتعلم فيها أبناء الأرستقراطية والأغنياء.

إن وجود عقوبات رادعة أمر لا غناء عنه لسلام المجتمع وعدم تطبيق الدول الأوروبية القطع لا يعني عدم وجود عقوبات رادعة، أنها موجودة، ولكنها تأخذ شكلاً آخر، إن التهرب من الضرائب مثلاً يمكن أن يؤدي بمستقبل أي سياسي مهما كانت مكانته، وقد رأينا كيف أن حنث الرئيس كلينتون بيمينه، لإدلائه بأقوال كاذبة في شهادته كاد أن يقتلعه من منصبه، وعقوبات مخالفة المرور لا كلام فيها، ولا تقبل شفاعته، بل أن هناك عقوبات قاسية على قطف الزهور، أو إلقاء القمامة في عرض الطريق.

والحقيقة أن ثمة علاقة جدلية ما بين حرية الفرد ومصصلحة المجتمع في الفكر الأوروبي تحكم الجريمة والعقوبة، وتشبه العلاقة الجدلية ما بين العقيدة والشريعة في الفكر الإسلامي، وهي التي تجعل المجتمع الأوروبي يقبل دفع الثمن الفادح للجريمة.

وتظهر الدرجة الرهيبة التي وصلت إليها الجريمة في كثير من الدول الأوروبية حكمة الإسلام فيما سن من عقوبات مقدرة تستأصل الجريمة، وتعالجها من منابعها.

وبالنسبة لمصر فلا يخال لنا شك إن تطبيق العقوبات المقدرة، بالصورة التي عرضناها، هو أفضل ما يمكن أن يطمح إليه مشرع، ليس فحسب للسلامة الموضوعية، ولا لتلاقيها مع مبدأ العدل من ناحية، وحماية المجتمع من ناحية أخرى ولكن أيضاً لأنها ستظفر بتجاوب عميق من الشعب المصري بحكم طبيعته الإيمانية وستلقى احترام الجميع مسلمين وأقباط، وستوفر على البلاد الأعباء الثقيلة لمقاومة الجريمة، وبعد أن سمحت لها التشريعات الوضعية – بالظهور – والاستشراء مما لا تحمله مواردها، ولا يتقبله مجتمعها.

(١) الأهرام القاهرية، ص ٣٢، يوم ١٦/٤/١٩٩٨م.

ومن الخير أن نقطع أيدي خمسة أو عشرة أفراد في دولة كمصر يسكنها ستون مليوناً مقابل تأمينها من السرقة، فليس في هذا ظلم للسارقين بعد ملاحظة الضمانات العديدة، وفيه تحرر المجتمع من ترويع السرقة وما تجره وما تتسم به العقوبات الأخرى من عقم، بل من ترويع للجريمة، وتكلفة باهظة للمجتمع.

هناك نقطة أخيرة يجب أن نضعها في الاعتبار.. تلك هي ما هو مصير من يسرق فنتقطع يده، إن كتب الفقه لا تحدثنا عن ذلك باستثناء أن تعلق يده المقطوعة إلى عنقه! أخذاً بأثر مزعوم.. وأنه إذا عاد للسرقة تقطع يده الأخرى ثم رجله وهكذا، إن العقوبة الحدية مكفرة، بقدر ما هي زاجرة، وعندما جئ بسارق بعد قطعه إلى الرسول ﷺ قال له: «قل تبت إلى الله، فلما قالها، قال الرسول ﷺ: «تاب الله عليك»، والسؤال هو ماذا يفعل بمثل هذا السارق التائب وقد قطعت يمينه زجراً للمجتمع؟ أي أنه وإن كان جانبياً إلا أنه دفع الثمن مضاعفاً لحماية المجتمع من السرقة، أعتقد أن الصورة التي تستلهم من قيم الإسلام هي أن يعاد تأهيله للعودة إلى حظيرة المجتمع بأن تكفل له أجهزة تعويضية تخفي عاهته، ويدرب على العمل، وبهذا لا يصبح عالية على المجتمع.. وما هو أسوأ، عدواً للمجتمع، خاصة وأن العودة إلى السرقة ستجعل إعادة مثل هذه «التسوية» أو «التأهيل» صعباً أو مستحيلاً.

## الفضل الرابع

### المكونات الثلاثة التي أعطت الفقه الإسلامي شخصيته

الفقه الإسلامي من أعظم النظم القانونية في العالم، إن لم يكن أعظمها طراً، وإذا كانت المؤسسات القانونية والمؤتمرات الدولية قد اعترفت به أخيراً كنظام قانوني من النظم المعتمدة دولياً، فإن هذا يكشف عن جهل هؤلاء بعمق وشمول وتاريخ الفقه الإسلامي.. فالفقه الإسلامي استمر حياً منذ أن ظهر حتى الفترة المعاصرة، لأن التدهور والركود إذا كان قد أصاب قطراً إسلامياً، فإنه لا يصيب الأقطار الأخرى التي تكون في أوج الازدهار، فضلاً عن أن التدهور قد لا يمس الفقه بوجه خاص فقد كان مستوى الثقافة والمعرفة في معظم فروع الفنون والعلوم الإسلامية مزدهراً في الفترات الأخيرة من الحكم العربي في الأندلس والحكم المملوكي في مصر.. ولم يعدم بضعة من العباقرة في كل قرن منذ أن ظهر الإسلام حتى اليوم.

وقد كتب الفقهاء المسلمون عشرات الألوف من المراجع الضخمة والمعتمدة في الفقه لم يصل إلينا معظمها، فقد جعل التتار منها جسراً يعبرون عليه دجلة والفرات، وأحرق الكاثوليك مكتبات الأندلس، كما أودت الحملات الاستعمارية الروسية بمعظم مكتبات بخاري وطشقند وغيرها، ومع هذا فلا تزال حتى الآن أصول خطية لمراجع عديدة في مكتبات ليدن (هولندا) والأسكوريال (أسبانيا) وغيرها لكبار الفقهاء لم تنشر حتى الآن.

وقد يلم الكثيرون بأسماء العلماء والفقهاء والمحدثين الذين أنجبتهم تلك المنطقة الزاهرة - جنة الحديث «خرسان وما وراء النهر - أي الممتدة من إيران حتى سيبيريا، ولكنهم قلما يلمون بما قام به علماء الهند في بخدمة الحديث، وقد قال العلامة السيد أبو الحسن الندوي في مقال له إن أفراداً في الهند قاموا وحدهم بما تقوم به الجامعات العلمية بمكتباتها وموظفيها وجهازها.. إلخ.. فعلوا ذلك في عزله علمية، مادية وزهادة في المعونات وبعده عن الدعاية والنشر مما يدل على أن البيئة العلمية القديمة التي نشأوا فيها كانت أقدر على بعث روح المثابرة والصبر والجلد والتضحية وتحمل

العناء والمشاق من الروح الحديثة في الجامعات العصرية، وضرب المثل بالعلامة محمود حسن خان التونكي الذي توفي سنة ١٣٦٦ صاحب كتاب «معجم المصنفين في العربية» في نحو عشرين ألف صفحة، وعلى تراجم أربعين ألف من المصنفين وقد ظهر من هذا الكتاب أربعة على نفقة الحكومة الأصفية في حيدر آباد سنة ١٣٥٤ (طبع بيروت) ولا تزال بقية أجزاءه مخطوطة في إحدى مكتبات حيدر آباد، وللعلامة عبد الحي الحسني كتاب «نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر» في ثمانية مجلدات تحتوي على أكثر من ٤٥٠٠ ترجمة لرجال الهند من القرن الأول حتى القرن الرابع عشر الهجري، ومنهم العلامة عبد الرحمن عبد الرحيم المباركفوري صاحب «تحفة الأحوزي في شرح جامع الترمذي» وضرب الكاتب أمثلة عديدة لا يتسع لها المجال<sup>(١)</sup>.

وكان الفقهاء المسلمون على ممر العصور شخصيات نابهة توفر للكثير منهم المعرفة المحيطة والذكاء الحاد إلى جانب التقوى والورع، وكانوا أفضل بمراحل من العلماء الذين وجدوا في تلك الأزمنة في بقية أقطار العالم، بما في ذلك كبار مشرعي اليونان والرومان.

وإنما ظفر الفقه الإسلامي بتلك المكانة الفريدة لأنه هو القانون المستمد بالدرجة الأولى من القرآن الكريم والسنة النبوية والاجتهادات من عهد الصحابة، أي أنه لا يعود إلى فكر بعض المشرعين، أو حتى اللجان والهيئات التي تضع القوانين لدولة ما، إن الفقه الإسلامي يستمد أصوله من أعظم الكتب السماوية ومن أعظم أنبياء البشرية، فضلاً عن النجوم الزاهرة من الصحابة والتابعين، والنابعين في كل بلد إسلامي من أقصى الصين إلى أسبانيا.. ومن سيبيريا الباردة إلى إفريقية الحارة - وهو يرتبط بالقرآن والرسول ﷺ مما أعطى القائمين عليه القوة، والأمانة، والتفاني مما لا يشترط - ضرورة - في بقية المشرعين الذين قد تغلب عليهم الأهواء، أو تتحكم فيهم المصالح.

كما رزق الاستمرارية عبر القرون، وانظر مثلاً إلى ابن تيمية وهو يجوب الأقطار ناقداً مندداً بسياسات الحكم حتى يسجن فيضع وهو في سجنه روائع كتبه، أو

(١) مجلة البعث الإسلامي «الإسلام والمستشرقون» بقلم سماحة الشيخ أبي الحسن الندوي، في العدد الأول والثاني رمضان وشوال ١٤٠٢ هـ (يوليو وأغسطس ١٩٨٢م)، ص ٥٠.

السرخسي صاحب «شرح المبسوط في الفقه الحنفي» في ثلاثين جزءاً أملاه وهو محبوس في الجب لغضب الخاقان عليه وكان يملي من خاطره، دون كتاب أو مراجع على تلاميذه في أعلا الجب، وقال عند فراغه من شرح العبادات: «هذا آخر شرح العبادات بأوضح المعاني وأوجز العبارات أملاه المحبوس عن الجمع والجماعات»، فانظر إلى هذا الفقيه لا يأسى لأن سجنه يحول بينه وبين الانطلاق والاستمتاع بالحرية، وإنما لمنعه من «الجمع والجماعات»، فأعاد ذكرى تلك الصحابية التي كانت تبكي لأن الحيض منعها من الصلاة.. فهؤلاء قوم هيمن الإسلام على حياتهم كاملة غير منقوصة ولم يدع شيئاً آخر فيها.

وبهذا كله اكتسب الفقه الإسلامي ما لم يظفر به أي فقه – أو قانون أو شريعة أخرى – سواء من زاوية الاتساع الجغرافي، أو شمول المادة، أو ما اتصفت به المعالجة من تقوى وتفان وإخلاص، وكيف لا يكون كذلك وقد أدرج عندما حدد الحقوق على الأفراد «حق البهائم على العباد، وما يفترض على الناس نحو هذه الحيوانات من رفق»، كما صوره الإمام المصري العز بن عبد السلام<sup>(١)</sup>.

وإذا كنا في كتاباتنا نعيب على الأجيال المعاصرة من الفقهاء عكوفهم على ما كتبه أسلافهم، فإن هذا لا يمس هؤلاء الأسلاف الذين كانوا يمثلون السبق والتفوق بين علماء ومشرعي أزمانهم، وإنما يمس الأجيال المعاصرة لتقصيرها عن اللحاق بعلماء العصر الحديث حتى أصبحوا في ذيل الجيش الجرار من العلماء في مختلف الدول.

### مراحل تطور الفقه الإسلامي:

بدأ الفقه الإسلامي في عهد الرسول ﷺ الذي كان يستلهم من القرآن الكريم الأحكام، ويفصلها ويبينها، كما كان يجتهد هو نفسه اجتهاداً يقوم على الفطرة السليمة والملكة المستقيمة، كما كان يوحي إليه بالحل في حالات أخرى.

وعندما لحق الرسول ﷺ بربه بدأت مرحلة جديدة هي مرحلة الصحابة، والخلفاء الراشدين وكبار التابعين الذين ساروا على نهج الرسول ﷺ وطبقاً للمبدأ الذي

(١) انظر كتاب الفوائد في اختصار المقاصد المسمى بالقواعد الصغرى للشيخ عز الدين بن عبد السلام – حققه الدكتور جلال الدين عبد الرحمن، القاهرة ١٩٨٨م، ص ٥٤.

وضعه الرسول ﷺ ألا وهو استلهام القرآن أولاً، ثم سنة الرسول ﷺ ثانياً، ثم الاجتهاد ثالثاً.

وبانطواء الخلافة الراشدة وبدء الملك العضوض على يدي معاوية ابن أبي سفيان بدأت مرحلة جديدة هي مرحلة تابعي التابعين «الذين تأثروا بالعوامل الجديدة التي اتسمت بها هذه المرحلة كاتساع رقعة الدولة الإسلامية واختلافهم فيما لم يرد فيه قرآن أو سنة - وهو اختلاف لم يكن بادياً أيام عمر بن الخطاب الذي حرم على صاحبة الانسياب في البلاد وألزمهم البقاء في المدينة - ولم يسمح هذا لهم بالاختلاف.

وظهر أثر الموالى، والوضع في الحديث - مما تتطلب أن يعني الفقهاء بالتهنيج والتحديد - وأدى هذا إلى ظهور مدرسة الرأي في العراق ومدرسة النقل في الحجاز.

وانتهت الدولة الأموية، وانتهت معها إحدى مراحل تطور الفقه الإسلامي لتبدأ مرحلة جديدة مع ظهور الدولة العباسية ولتستمر حتى منتصف القرن الخامس الهجري وهي المرحلة التي شاهدت انطلاقة التدوين وتعد المرحلة الذهبية في تاريخ الفقه الإسلامي، ففيها ظهر الفقهاء الأربعة، وظهر المعتزلة، ودخل المنطق اليوناني في الفقه.. وقام الأئمة المؤسسون بوضع أسس المذاهب المتبعة حتى الآن، كما ظهر أئمة آخرون لم يقدر لمذاهبهم البقاء للنهاية.

وبعد هذه المرحلة بدأت مرحلة التدهور التي ختمت باستيلاء التتار على بغداد سنة ٦٥٦ هجرية وطي صفحة تلك المدينة التي كانت مشرق أنوار المعارف والثقافات في العالم أجمع وحدث هذا التدهور تدريجياً وكان أبرز ظواهره إغلاق باب الاجتهاد والأخذ بالتقليد.

وظلت هذه المرحلة حتى بدأت بشائر النهضة الحديثة التي يؤرخ لها بعض الكتاب بوضع «المجلة العدلية» في تركيا سنة ١٢٨٦، واستمرت حتى الآن.

ولكن يلحظ أن الفقه الإسلامي لم يعدم الأئمة الأعلام حتى في أشد فترات الضعف والتدهور، وقد ظهر أبرز علماء الفقه - باستثناء الأئمة المؤسسين - في القرون التي عاصرت أو تلت سقوط بغداد، وظهر في القرن الثامن والتاسع مجموعة

من أكبر الفقهاء، كما شاهد القرن الثالث عشر ظهور بعض كبار المجددين كالشوكاني، ومحمد بن عبد الوهاب، وولي الله الدهلوي.. وغيرهم.

\* \* \*

هذه المسيرة التاريخية الحافلة، من عهد الرسول ﷺ حتى الفترة المعاصرة، أعطت الفقه الإسلامي شخصيته وكيانه، وبلورت أعظم العناصر تأثيراً عليه أن بعد أن أخذ شهادة ميلاده من ظهور الإسلام وكوّن مادته لحماً وعظماً من القرآن والسنة. وأبرز هذه العناصر ثلاثة هي التجزيئية والمنطق... واللغة:

### المكون الأول: التجزيئية:

بدأ الفقه بداية طبيعية للغاية ليس فيها تكلف أو افتعال على يدي الرسول ﷺ وأخذ يتكون شيئاً فشيئاً وعلى مر السنين، ويتطور نتيجة لتطور الأوضاع خاصة بعد أن قبض الرسول ﷺ وانقطع الوحي، ويمكن القول بأنه في البداية لم يكن هناك ما ينطبق عليه مصطلح الفقه، ولكن كان هناك مجموعة من الأحكام نشأت طبقاً للمبدأ الذي وضعه الرسول ﷺ نفسه، ألا وهو الرجوع إلى القرآن أولاً، ثم إلى السنة ثانياً، ثم الاجتهاد.. إذ لم يكن في القرآن أو السنة ما يفصل في الأمر.

وكانت هذه البداية هي السبب في بروز «التجزيئية» بمعنى أن الفقه كان قصد بعد التوصل إلى الحكم في عدد من الوقائع، فلم تكن هناك فكرة وضع «تشريع» أو حتى «قانون» عام شامل، لأن القرآن الكريم والسنة والنبوية كانا يقومان بهذا الدور، فالفقه الإسلامي في مرحلته الأولى كان فقه يوجه للقاضي، ولم يكن فقه تشريع يظهر فيه المشرع.. وحتى بعد أن نهج هذا الأسلوب التوصل إلى الأحكام عندما أسس الأئمة أصول الفقه، فإن أصول الفقه نفسها احتفظت بهذه القسمة فلم تكن تشريعاً، ولكن كانت منهجاً لاستنباط الأحكام من مصدري التشريع وهما الكتاب والسنة بدلاً من الطريقة الاجتهادية السابقة عليها، أما ما توصل إليه الفقهاء من إضافة أصليين كان يمكن أن يكونا «أصولاً تشريعية»، هما الإجماع والقياس، فإنهما ألقا، وربطاً بالكتاب والسنة بحيث لا يمكن أن يعدا أصليين مستقلين.. وبالطبع فإن الأصول الأخرى من استحسان أو مصالح المرسلة.. إلخ.. بالإضافة إلى أنها كانت أقل شأنًا فأنها أيضاً ربطت بالأصليين العظميين الكتاب والسنة.

وجاء هذا كله نتيجة لفهم المسلمين الأوائل أن القرآن الكريم هو الأصل في الأحكام وكان يجب أن يكون هو الأصل في التشريع، والفرق أننا في الحالة الأولى نطلب الأحكام جاهزة، محددة من الكتاب أو بالأكثر تقاس الحالات الجديدة على الحالات المنصوص عليها.. أما عندما نجعله الأصل في التشريع، فعندئذ يمكن أن نستلهم منه العقل، والمصلحة كأصول التشريعية لها استقلال فيما لا يخالف الكتاب.

ولكن هذه التفرقة لم تكن ظاهرة في السنوات الأولى للفقهاء الإسلامي لأن المجتمع كان محدوداً والحاجات قليلة، ونستطيع أن نحصي حالات السرقة، أو الزنا التي حدثت في عهد الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين على أصابع اليد الواحدة، وقيل أن عمر عندما وكل إليه أبو بكر القضاء ظل عاماً كاملاً قبل أن يتقدم إليه مدع، أو يطلب إليه الفصل في قضية.

وقبل أن يأخذ الفقه التعريف الاصطلاحي له كان إطاراً عاماً يضم الاعتقادات والعمليات، وكان الفقه عند أبي حنيفة يضم علم الكلام ويسميه الفقه الأكبر وكان المعنى العام للفقهاء يشمل الاعتقادات والعلميات ونحوها، وقال الغزالي في «الإحياء»: إن الناس تصرفوا في اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دلائلها وعللها، واسم الفقه في العصر الأول كان مطلقاً على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس، والإطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا، ولذا قيل «الفقيه هو الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة، البصير بذنبه، المداوم على عباده ربه الدرع، الكاف عن أعراض المسلمين».

وألف الشافعي كتابه عن «الفقه الأكبر» وكله عن التوحيد الذي أقصاه الفقهاء المتأخرون عن الفقه وخصوا به علم الكلام.

ومعروف أن «الموطأ» الذي يعد أقدم المراجع الفقهية كان يضم أحاديث، وأقوال للصحابة، وأحكاماً متفاوتة.

وكان يمكن أن يظل الفقه الإسلامي أخذاً صفة الأحكام التي أصدرها الرسول ﷺ أو الصحابة في حالات قضائية عرضت عليهم، وتصبح هذه الأحكام «سوابق قضائية» معتمدة للحكم في حالات مماثلة أو مقاربة، كما كان الشأن في الشريعة البريطانية القديمة التي يطلق عليه «القانون العام Commom Law»، ولكن

المجتمع الإسلامي لم يكن، كالمجتمع البريطاني - مجتمعاً راکداً - بل كان ديناميكياً يجتاز مرحلة من أكبر مراحل التطور التي مر بها العالم، لذلك أخذت الفكرة العامة للفقهاء تتحدد شيئاً فشيئاً باستبعاد ما لم يره الفقهاء من صميم الفقه، أو أن مكانه الصحيح ليس هو الفقه على وجه التعيين، وكان أبرز ما استبعدوه ومما له دلالة خاصة:

( أ ) الأحكام الغير مأخوذة من الشرع بل من العقل، كالعلم بأن العالم حادث، أو من الحس كالعلم بأن النار محرقة، أو من الوضع والاصطلاح كالعلم بأن الفاعل مرفوع.

(ب) الأحكام الشرعية النظرية المسماة بالاعتقادية، والأصلية ككون الإجماع حجة والإيمان به واجب.

(ج) الأدلة الإجمالية كالمقتضى والنافي، فإن العلم بوجود الشيء لوجود المقتضى أو لعدم وجوبه لوجود النافي ليس فمن الفقه.

وهذا ما يفسر التعريف الذي وضعه الفقهاء: «الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية»، وهذا التعريف للبيضاوي والشافعية، وقال الأمدي: إن الفقه تخصيص بالعلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال<sup>(١)</sup>.

ويشرح علماء الفقه هذا التعريف الذي يحرصون على أن يكون جامعاً مانعاً فيتناولونه كلمة كلمة حسب ترتيب الكلمات:

العلم جنس في التعريف يشمل كل علم سواء أكان بالذات أو بالصفات.

بالأحكام وجاءت كلمة بالأحكام لتستثني من العلم بالذوات والصفات كالسواد والبياض والأفعال كالضرب والقراءة والكتابة فلا يسمى ذلك في الاصطلاح حكماً.

والأحكام الشرعية العملية أو الفروعية هي الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين سواء أكانت تلك الأفعال عبادات أم معاملات أم جنائيات أم غير ذلك، وسميت هذه الأحكام عملية لتعلقها بأعمال المكلفين، كما سميت فروعية لأنها فرع الأحكام

(١) هذا هو تعريف الأصوليين، أما عند الفقهاء فهو حفظ الفروع مطلقاً سواء كانت بدلائلها أم لا...؟، (أصول الفقه) للشيخ محمد أبو زهرة، ص ٧.

الاعتقادية مثل معرفة الله والإيمان به وبرسوله وكتبه، وصدق الرسول ﷺ المبلغ عن الله الوحي والمبين لأحكامه، لأن أدلة الأحكام الفرعية تتوقف صحتها على معرفة الله ومعرفة صفاته وعلى صدق المبلغ عنه الوحي وهو الرسول ﷺ.

والأدلة التفصيلية عبارة عن النصوص الجزئية من الكتاب والسنة التي يدل كل نص منها على حكم بعينه، وعن الإجماع الخاص الدال على حكم جزئي معين، وكذا القياس الخاص الدال على حكم جزئي معين، كقوله تعالى: «وَأَتُوا الزَّكَاةَ» فإنه نص جزئي دل على وجوب الزكاة من وكقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» فإنه يفيد أن البيع حلال وأن الربا محرم.. وكقوله ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على بنت أخيها ولا على بنت أختها»، فإنه يفيد حرمة الجمع بين امرأة وعمتها أو خالتها في الزواج، وكالإجماع على أن ميراث الجدة السدس، وقياس من فوق الاثنين من الأخوات لأبوين أو لأب على ما فوق الاثنين من البنات في أن فرضهن الميراث الثلثان.

ففي هذا التعريف نجد التأكيد على كلمتي الجزئية أو الفرعية، وأن مهمة الفقه هي استخلاص «حكم جزئي معين»، وكل حالة كانت تعالج على حدة، وبناء على النص الخاص بها.

كما يلحظ أثر استبعاد «العقليات»<sup>(١)</sup>، لأنه مادام الفقه يدور على الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، فليس هناك مجال للعقل يصل فيه ويجول فهذا ما ترك لعلم الكلام الذي يقوم بأسره على حجاج عقلي.

في هذه المرحلة أخذ الفقه الإسلامي إحدى قسماته التي وظلت مميزة له رغم أنه انطلق إلى مرحلة جديدة، تلك هي أنه فقه قضاء أكثر مما هو فقه تشريع.

والقضاء ينظر في الحالات ويتطلب الدليل من المصادر، ولكن التشريع يضع القاعدة والمبادئ وقيم الأحكام على أساسها، فالقضاء يصدر من السلف إلى أعلا، بينما التشريع ينزل من أعلى إلى أسفل.

(١) انظر التعريف في الصفحة السابقة وما استثنوه من الفقه من الأحكام، كالأحكام الغير مأخوذة من الشرع، بل من العقل كالعلم بأن العالم حادث.. إلخ.

ولم يكن متصوراً أن يظل الفقه على هذه الصورة الفضفاضة، كان لابد أن ينهج ويؤصل في علم «أصول الفقه»، وهذا ما قام به الشافعي في مصر، وأصحاب أبي حنيفة في العراق عندما وضعوا «أصول الفقه»، فألف الشافعي «الرسالة» كمقدمة لكتابه الفقهي الكبير «الأم»، وهي من الفقه كمقدمة ابن خلدون من التاريخ، وبين فيها كيفية التعامل مع القرآن الكريم والسنة النبوية بطريقة سهلة وسائغة وبعيدة عن أي تعقيد وبعضها بأسلوب الحوار.

وواضح تماماً سواء من الأسلوب أو من طريقة الاستدلال أنه تأصيل عربي إسلامي.

وفي حقيقة الحال فإن الأصول الأربعة (الكتاب والسنة – الإجماع والقياس) التي وضعها الشافعي قد أخذ بصفة عامة مأخذ التسليم من الأمة، وإن كان هناك تحفظات في بعض ما يتصل بها، ونحن نرى أن ما ذهب إليه الشافعي يمثل التطور الطبيعي لنقل الفقه من «فقه الحالات» المتناثرة المتعددة إلى فقه «العلل» المؤصلة، ولكن البعض عادوا مرة أخرى إلى فقه الحالات والفروع بفكرة إثبات صحة التأصيل مضافاً إليه زياداتهم الخاصة أو تحفظاتهم، وغلب عليهم الفن الفقهي بطريقة أبعدتهم عن أن يكون الفقه في خدمة الحياة والواقع، فافترضوا افتراضات بعيدة وغير محتملة لا لشيء إلا لإثبات البراعة الفقهية والتمكن في حرفة الفقه وصناعته، وهو ما غلب على الحنفية.

ولاحظ الشيخ أبو زهرة في كتابه أصول الفقه «أن أصول الحنفية تختلف عن أصول الشافعية، في أن أصول الشافعية كانت مناهجاً للاستنباط وكانت حاكمة عليه، أما طريقة الحنفية فهي حاكمة على الفروع بعد أن دونت، أي أنهم استنبطوا القواعد التي تؤيد مذهبهم ودافعوا عنها، فهي مقاييس مقررة، وليس مقاييس حاكمة.

وإنما اتسع المجال للحنفية لأسباب عديدة، ومنها أنه بعد أن انغلق باب الاجتهاد، أصبح المجال المفتوح هو مجال الفروع والوجوه، وهنا صال وجال الحنفية وجاءوا بالبدائع والفرائد والطرائف والغرائب.

ومن باب الإيضاح نذكر ما قاله الشيخ أبو زهرة في الموضوع: «وقد سار الفقهاء بعد تقرير المذاهب في دراسة أصول الفقه في اتجاهين مختلفين، أحدهما:

اتجاه نظري وهو لا يتأثر بفروع أي مذاهب، فهو يقرر المقاييس من غير تطبيقها على أي مذهب تأييداً أو نقضاً. وثانيهما: اتجاه متأثر بالفروع وهو يتجه لخدمتها، وإثبات سلامة الاجتهاد فيها، بمعنى أن أصحاب المذاهب يجتهدون في أن يثبتوا سلامة الأحكام الفقهية التي انتهى إليها المتقدمون من مذهبهم، فيذكرون القواعد التي تؤيد مذهبهم، فيقرر الحنفية مثلاً أن العام دلالة قطعية، وبذلك يضعفون أخبار الأحاد التي تخالفها لأنها ظنية.

والفقهاء الذين أكثروا ابتداء من هذا الاتجاه هم الحنفية، وإن وجد في كل مذهب من أخذ بها، وسميت الطريقة الأولى أصول الشافعية باعتبار أن الشافعي أول من بين المناهج في دراسته دراسة نظرية مجردة، وتسمى هذه الطريقة أيضاً طريقة المتكلمين، لأن كثيرين من علماء الكلام لهم بحوث في الأصول على هذا المناخ النظري»<sup>(١)</sup>.

بهذا تميز أصول الفقه – عن الفقه – لأن أصول الفقه وضعت المناهج وأصلت الطرق التي يمكن بها استنباط الأحكام من الأدلة الكلية – أي الكتاب والسنة، وما ينبثق عنهما أو يتفرع منهما – وبهذا أصبح للفقه الإسلامي منهجه المقرر.

ولكن يلحظ أن أصول الفقه، وإن لم تجعل الفقه فقه حالات، كل حالة لها حكمها بعينه، لأنها أحالت على أصول عامة هي الكتاب والسنة بصفة رئيسية، إلا أنها لم تضع للفقه أساساً نظرياً تشريعياً أو نظرية تشريعية، أو فلسفة خاصة بالتشريع الإسلامي، ومع انعدام هذا لم يعد مناص من استمرار طبيعة التجزيئية حتى وإن عولج المعياران [الكتاب والسنة] معالجة أصولية دقيقة جداً بحيث أحكمت طريقة الوصول إلى الحكم من طريق المنهاج الذي وضعه أصول الفقه.

ومما ساعد على ذلك استبعاد إعمال العقل<sup>(٢)</sup> من المجال الفقهي، مما جعل المجال مجالاً نصوصياً، لا يرقى إلى ما هو أبعد من فهم النص باستخدام الوسائل المنطقية واللغوية وحتى فهم «العلة» التي يدور عليها الحكم، فلم يعد الأمر العثر

(١) أصول الفقه للشيخ أبو زهرة، ص ١٤.

(٢) لا ينفي هذا وجود القياس لأن ليس إلا بحثاً في حالة جديدة عن العلة التي من أجلها جاء التحريم أو التحليل في حالة قديمة فهو استخدام مقيد للعقل.

على العلة دون فهم الحكمة في العلة، لأن هذا يخالف معنى ومبني وأطر أصول الفقه، فالعملية الرئيسية هي العثور على العلة، فإذا عثر عليها فيجب الالتزام بها، ولا أدل على ذلك من التفرقة المشهورة بين العلة والحكمة، وأخذ الفقهاء بالأولى واستبعادهم للثانية، ومن باب تفهيم القارئ، دون إيغال في فنية الفقه، نقول إن الفقهاء اعتبروا أن علة الإفطار للمسافر هي السفر، وليس من يصطحب به السفر من مشاق يجعله يختلف عن الإقامة، فالمشقة التي تصطحب بالسفر هي الحكمة في السماح الإفطار للمسافر، ولكن الفقهاء لم يعنوا بالمشقة، وإنما عنوا بالسفر ووجدوا فيه «العلة المنضبطة» التي هي طلبه الفقيه، ونتيجة لهذا فيمكن لمن يسافر بالطائرات المكيفة، ويلقي من الخدمة أكثر مما يلقاها في بيته مثلاً أن يفطر، ولكن لا يجوز لمن يقف أمام فرن من أفران الحديد والصلب في يوم حار يتصعب عرقاً أن يفطر، إلا من باب الضرورات التي تبيح المحظورات.

وعندما جوبهوا بهذه المفارقة، التي بدت بوادرها ممن أيام الصحابة وسألوا عنها الرسول ﷺ، ورد عليهم بأنها رخصة من الله وعليهم أن يتقبلوا رخصته لم يجدوا من واجبهم مد هذه الرخصة إلى ما يماثلها، لأن الله تعالى لا يقدم رخصة من باب «البقشيش الاعتباري»، ولكن من باب الرحمة بالناس، وكل ما أمر به أو ينهى عنه لا بد وأن وراءه حكمة. فقد رأوا أن عليهم كرجال قانون أن يقفوا عند النص، وهذا ما قصدناه عندما قلنا أن الفقه الإسلامي - بصفه عامة - فقه قضاء وليس فقه تشريع.

\* \* \*

ولمس بعض الفقهاء المحدثين هذه الظاهرة فقال الشيخ الخضري: «ومن الغريب على كثرة ما كتب في أصول الفقه لم يعن أحد بالكتابة في الأصول التي اعتبرها الشارع في التشريع، وهي التي تكون أساساً لدليل القياس»، لأن هذا الدليل روحه العلل المعتمدة شرعاً، وهذه العلل منها ما نص الشارع على اعتباره، ومنها ما ثبت عنه اعتباره في تشريعه، مع أن هذه القواعد ينبغي أن يبذل الجهد في توضيحها وتقريرها حتى تكون نبراساً للمجتهدين، والاشتغال بها خير من قتل الوقت في الخلاف والجدل في كثير من المسائل التي لا يترتب عليها ولا على الخلاف فيها حكم شرعي، ولعلمهم تركوا ذلك للفقهاء مع أن هذه القواعد بعلم أصول الفقه ألصق.

وأحسن من رأيته كتب في ذلك هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المتوفى سنة ٧٨٠ في كتابه الذي سماه «الموافقات»، وهو كتاب عظيم الفائدة، سهل العبارة لا يجد الإنسان حاجة إلى غيره.

وكما قال الشيخ الخضري، فإن الشاطبي حاول أن يسد هذا النقص بالتركيز على فكرة المقاصد.

ولكن المقاصد، وإن أعطت الفقه الإسلامي مؤشراً فإنها بعيدة كل البعد عن فلسفة التشريع، أو التي تتمخض عن نظرية عامة في هذا المجال، فضلاً عن أن الشاطبي وبقية الفقهاء الإسلاميين الذين وصلوا قبل الشاطبي إلى فكرة المقاصد، استخلصوها من الفقه الإسلامي، لأن إهمال الفقهاء للعقل في الفقه جعلهم يقصرون عملهم في إطار النصوص، وعندما جعل الطوفي «المصلحة» المقصد الإسلامي الأسمى، فإن اعتراضهم الرئيسي جاء بفكرة أن المصلحة هي ما يقرره الإسلام، أضيف إلى هذا أن معالجتهم لفكرة المقاصد نفسها كانت ركيكة للغاية، على ما أشرنا إليه في مكان سابق من هذا الكتاب، وهو ما يعود إلى عدم إعمالهم الذهن، ولهذا فإن فكرة المقاصد لم تصلح من نقص التجزيئية، وقد تذكر الإنسان بالمبادئ الستة التي وضعها ضباط حركة ٢٣ يوليو وظنوا أنها تكفي لرسم سياسة حركتهم، وهو ظن فاسد، لأن الاقتصار على وضع مبدأ، دون أن يكون في هذا المبدأ طريقة تطبيقه يفسح المجال للتخبط، ولا يمكن أن ينطوي المبدأ على طريقة التطبيق إلا في «النظرية» المتكاملة.

### فكرة القواعد:

وحاول الفقهاء علاج التجزيئية بإبداع فكرة «القواعد» التي تلم شتات كل مجموعة من الجزئيات أو الفروعيات وتحكمها، وقد عني بدراستها حديثاً كاتب مغربي محقق هو الدكتور محمد الرومي في كتابه «نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء» سنة ١٩٩٤م، وهذه الأطروحة التي نال بها درجة دكتوراه الدولة في الدراسات الإسلامية، وكتابه «قواعد الفقه الإسلامي» من خلال كتابه «الإشراف على مسائل الاختلاف» للقاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي المتوفى سنة ٤٢٢، وهو يقسم القواعد إلى قواعد أصولية وقواعد فقهية وهو يعني بالأولى تجميع قضايا الأصول، ويعني بالثانية تجميع شتات الحالات، وناقش ما ارتأى من فرق بين الأولى والثانية بأنه الاطراد في الأولى «والأكثريّة» في الثانية، على أساس «أن القاعدة هي

عند الفقهاء غيرها عند النحاة والأصوليين، إذ هي عند الفقهاء حكم أكثرى لا كلي ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها»، ثم مثل القواعد الأصوليين بقاعدة «الأمر إذا تجرد من القرائن أفاد الوجوب»، ومثل لقواعد النحاة بقاعدة «الفاعل مرفوع والمفعول به منصوب»، وناقش ذلك وعرض تحفظاته وذكر تعريفه للقاعدة الفقهية بأنها: «حكم كلي مستند إلى دليل شرعي، مصوغ صياغة تجريدية محكمة، منطبق على جزئياته على سبيل الاطراد أو الأغلبية».

فقولنا: «حكم كلي» أفاد أن القاعدة لا تربط بجزئية واحدة، بل بعدة جزئيات، وهذا معنى الكلية في حكمها.

وقولنا: «مستند إلى دليل شرعي أفاد أن القاعدة الفقهية هي حكم شرعي يستنبطه الفقيه من الأدلة الشرعية المعروفة، فكما أنه يستنبط من قوله تعالى «وَحَرَّمَ الرِّبَا» حكماً شرعياً هو حرمة الربا، فكذلك يستنبط من قوله تعالى: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» حكماً شرعياً هو أن الحرام لا يتعلق بذمتين، إلا أن الحكم في الآية الأولى يتعلق بجزئية واحدة: فهو حكم جزئي.. وفي الآية الثانية يتعلق بجملة من الجزئيات: فهو حكم كلي.. وهكذا فالقاعدة الفقهية لا بد لها من سند شرعي تستقى منه حجيتها وشرعيتها.. وعلى هذا فالتعقيد ضرب من الاستنباط، إلا إنه استنباط للكليات لا للجزئيات.

وقولنا: «مصوغ صياغة تجريدية» قيد أخرج القواعد المرتبطة بأعيان الجزئيات فهذه لا تخضع للتقعيد بمعناه العلمي.

وقولنا: «مصوغ صياغة جزئياته» فيه تحديد لعنصر مهم من عناصر القاعدة، وهو الاستيعاب والاشتمال، فإذا لم يكن حكمها مستوعباً لجزئيات كان جزئياً لا كلياً.

وقولنا: «على سبيل الاطراد أو الأغلبية» أفاد أن القاعدة قد تبقى على أصلها وهو الاطراد.. وقد يشذ عنها بعض فروعها فيكون انطباقها على الجزئيات غالباً، وهذا لا ينقص من حقيقتها العلمية، لأن الأغلبية كالاتراد عملاً بقاعدة: «ما قرب من الشيء يعطي حكمه» وقاعدة: «الغالب كالمحقق»<sup>(١)</sup>.

(١) انظر نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، للدكتور محمد الروكي، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط، ص ٤٢-٤٨.

بينما رأى أن القواعد الأصولية هي قواعد لغوية وضعت على أسس علمية لتقعيد تفسير النصوص وضبط الاستنباط والاجتهاد، وهذا هو الغالب فيها، لأن الغاية من علم أصول الفقه إنما هي تحديد طرق الاستنباط الأحكام الشرعية ودلالة ألفاظ الشارع عليها، لكن لما كان أساس الاستنباط هو الأدلة الشرعية وثمرته هي الأحكام الشرعية، كان لا بد لعلم أصول الفقه أن يبحث أيضاً في الأدلة الشرعية والأحكام الشرعية، ومن ثم كان لا بد من وضع قواعد أصولية في الأدلة والأحكام، ويؤكد هذا ما قرره القرافي عن وظيفة القواعد الأصولية حين قال: (يعني أصول الفقه) في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، ونحو: الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك، وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس حجة، وخبر الواحد، وصفات المجتهدين<sup>(١)</sup>.

تلك هي القواعد الأصولية، أما القواعد الفقهية فهي أحكام كلية يستنبطها الفقيه مستعيناً بالقواعد الأصولية نفسها.  
ولتوضيح ذلك نسوق الأمثلة الآتية:

١ - «العام يبقى على عمومته إلى أن يرد دليل بتخصيصه»: هذه قاعدة أصولية يستطيع الفقيه بواسطتها أن يفقه كل نص شرعي ورد بصيغة العموم من غير تخصيص، فقهاً يمكنه من استنباط الحكم الشرعي الذي يتضمنه ذلك النص، كما أنه بواسطة هذه القاعدة يستطيع أن يستنبط من النصوص الشرعية أحكاماً كلية يندرج فيها كثير من الجزئيات، كأن يستنبط من قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تَبْغُوا أَعْمَالَكُمْ»، أن التلبس بالعبادة يوجب إتمامها لأن الآية عامة في النهي عن إبطال أعمال المكلفين والعبادات من أفضل الأعمال، فكان البدء في شيء منها والتلبس به يوجب إتمامها لعموم الآية، فهذه حكم كلي ينطبق على فروع مثيرة في دائرة العبادات كالصلاة والصيام والحج والعمرة وغير ذلك.

(١) المرجع السابق، ص ٥٧.

٢ - «الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده»: هذه قاعدة أصولية يتوصل بها الفقيه إلى تفسير النصوص الشرعية التي وردت بصيغ الأمر، ويتمكن من فقها واستنباط الأحكام الشرعية - الجزئية - منها، كأن يستنبط من قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ» أنه نهى عن معصية الله ورسوله، ومن قوله تعالى: «انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا» أنه نهى عن التقاعس والتباطؤ عن الجهاد في سبيله، ومن قوله تعالى: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» أنه نهى عن ترك الصلاة، ومنع الزكاة، وهكذا في سائر النصوص الأخرى، كما انه بواسطة هذه القاعدة أيضاً أن يستنبط من النصوص الشرعية أحكاماً كلية تدرج تحت كل واحد منها جزئيات وفروع مثيرة، كأن يستنبط من قوله تعالى: «فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ» أنه لا إيثار في القربات، فهذا حكم كلي تدرج تحته فروع كثيرة في العبادات وأنواع الطاعات لأن الأمر باستباق الخيرات يقتضي النهي عن التقاعس عنها، كأن يؤثره بوضوئه الذي لا يملك غيره، وكان يؤثره بالصف الأول وبتقبيل الحجر الأسود.

٣ - «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً»: هذه قاعدة أصولية ترتبط بسد الذريعة وفتحها، يستند إليها الفقيه فيفتي في كثير من النوازل بناء على ما تقتضيه مصلحة الشرع من سد الذريعة أو فتحها، والتفرقة ما بين القاعدة الأصولية، والقاعدة الفقهية إنما جاءت بحكم المعنى الاصطلاحي الضيق، أما إذا تجاوزنا ذلك إلى المعنى الاصطلاحي الواسع الأعم، فإنه لا مانع حينئذ من أن تعتبر القواعد الأصولية قواعد فقهية، ما دام العلماء إنما توصلوا إلى تفعيدها عن طريق الفقه.. فإذا نظرنا إلى هذه القواعد:

- الأمر يفيد الوجوب.

- النهي يفيد التحريم.

- الأمر بالشيء يقتضي النهي عند ضده.

- الأمر بالشيء على جهة الندب يقتضي النهي على جهة الكراهة.

- الأمر بعد النهي يفيد الإباحة.

- النهي عن الشيء يقتضي فساده شرعاً.

ونظائرها في أصول الفقه، وجدناها كلها قواعد قد توصل إليها الفقهاء عن طريق فقههم للنصوص واستقراء صيغها وتتبع أوجه دلالتها على المعاني والأحكام. فهي قواعد أنشأها فقه الفقهاء وعلم العلماء، فكانت بهذا الاعتبار قواعد فقهية لكونها قاعدة وموضوعة بالفقه<sup>(١)</sup>.

ولا جدال في أن التوصل إلى القواعد كان خطوة نحو التخلص من التجزيئية والسير نحو الكلية، وقد توصلت إحدى قواعد ابن رجب الحنبلي إلى ما توصل إليها الفيلسوف اليوناني الذي قال: «إنك لا تنزل النهر نفسه مرتين»، فلم يعتبر حادثاً من حلف أنه لن يقف في ماء النهر، لأن جريان الماء يتبدل ويستخلف شيئاً فشيئاً فلا يتصور الوقوف فيه<sup>(٢)</sup>.

ولعل هذه القواعد تستأهل ما صاغه فيها الإمام القرافي من قلائد المدح، وأن الفقيه والمفتي هو بدونها لا شيء، وأنه بها هو كل شيء، فيقول: «وهذه القواعد مهمة في الفقه، عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها بعظم قدر الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويعرف، وتتضح مناهج الفتاوى وتكشف، فيها تنافس العلماء، وتفاضل الفضلاء، وبرز القارح على الجذع، وحاز قصب السبق من فيها برع، ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية، دون القواعد الكلية، تناقضت عليه الفروع واختلفت وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضافت نفسه لذلك وقنطت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تنتهي، وانتهى العمر ولم تقض نفسه من طلب مناهجها، ومن ضبط الفقه بقواعده، استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات، لاندراجها في الكليات واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب، وأجاب الشاسع البعيد وتقارب، وحصل طلبته في أقرب الأزمان، وانشرح لما أشرق فيه من البيان، فبين المقامين شأو بعيد، وبين المنزلتين تفاوت شديد».

ومثل هذه المزية يؤكد عليها ابن رجب الحنبلي حينما يصف القواعد الفقهية بأنها «تضبط للفقيه أصول المذهب، وتطلعه من مأخذ الفقه على ما كان عند قد تغيب، وتنظم له منشور المسائل في سلك واحد، وتقيد له الشوارد، وتقرب عليه كل متباعد».

(١) المرجع السابق، ص ٥٩.

(٢) القواعد في الفقه الإسلامي لابن رجب، دار المعرفة، بيروت، ص ٤٠.

لا تكاد تجد فقيهاً كتب في موضوع القواعد الفقهية إلا ويذكر هذه المزية، وشيد بها، ويمتدح بها القواعد الفقهية، يقول السيوطي في ذلك أيضاً: «أعلم أن فن الأشباه والنظائر فن عظيم به يطلع على حقائق الفقه ومداركه ومأخذه وأسرارها، ويتميز في فهمه واستحضاره، ويقدر على الإلحاق والتخرج، ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على ممر الزمان».

«ولعمري إن هذا الفن لا يدرك بالتمني، ولا ينال بسوف ولعل ولو أني، ولا يبلغه إلا من كشف عن ساعد الجد وشمرو، واعتزل أهله وشد المنزر، خاض البحار وخالط العجاج، ولازم التردد إلى الأبواب في الليل الداج، يدأب في التكرار والمطالعة بكرةً وأصيلاً، وينصب نفسه للتأليف والتحرير بيتاً ومقياً»<sup>(١)</sup>.

ولكن المفارقة أن القواعد التي أريد بها إلجام التجزيئية ولم شملها.. انتهت هي نفسها إلى تجزيئية.. فإذا كان الإمام أبو طاهر الدباس إمام الحنفية في ما وراء النهر رد جميع مذهب أبي حنيفة إلى سبع عشرة قاعدة، وأن بعض علماء الشافعية رد المذهب إلى أربع قواعد هي «اليقين لا يزال بالشك»، و«المشقة تجلب التيسير»، و«الضرورة ت زال»، و«العادة محكمة»، وزاد غيره خامسة «الأمر بمقاصدها»، وإذا كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام بني كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» على أساس أن الفقه كله قائم على قاعدة «جلب المصالح ودرأ المفاسد» فإن هذا لم يكن شأن آخرين مثل القاضي عبد الوهاب المالكي مؤلف «الإشراف على مسائل الخلاف» إذ ضم مائة قاعدة فقهية كلية مصوغة تامة.. إلخ<sup>(٢)</sup>.. ولا هو شأن القرافي الذي جمع في كتاب «الفروق» خمسمائة وثمانية وأربعين قاعدة، ولا هو شأن «تقرير القواعد وتحرير الفوائد» للشيخ أبي الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلي (متوفى سنة ٧٩٥) الذي ضم ستين ومائة قاعدة، ولا هو شأن «الاعتناء في الفروق والاستثناء» لبدر الدين بن سليمان البكري الذي جمع فيه ستمائة قاعدة أصلية وذكر في كل قاعدة ما يندرج فيها من الفوائد الفقهية وما يستثني منها من المسائل، ولا مثل كتاب

(١) قواعد الفقه الإسلامي من خلال كتاب الإشراف على مسائل الخلاف، للقاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي، للدكتور محمد الروكي، ص ١٢٣، دار القلم، بيروت، ومجمع الفقه، جدة.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٤.

«القواعد الفقهية» للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد المقرئ التلمساني قاضي الجماعة بمدينة فاس المتوفى سنة ٧٥٦، وقد جمع فيه مائتين وألف قاعدة على مذهب الإمام مالك<sup>(١)</sup>.

وقال الدكتور على جمعة في كتابه «المدخل»: إن لدينا عدداً كبيراً من الفروع الفقهية، فكتاب «المغني» لابن قدامة وهو شرح على مختصر الخراقي يشتمل على ٢٠٢٧ مسألة، على أن كل مسألة لها فروع ولكل فرع صور مختلفة، ونرى اختلاف العاديين لجمل الفقه في ضوء الأنوار في «شرح المنار» لحسين بن إبراهيم ابن حمزة بن خليل الأولوي، حيث يقول عند ترجمته للإمام أبي حنيفة (ص ٦ وجه ١/وب) قال مولانا درة في حاشيته على شرح التفتازاني: قال الإمام صدر الأئمة بلغت مسائل أبي حنيفة خمسمائة ألف مسألة مع ما أودع في كتبه من المسائل الغامضة المبنية على خفيات النحو وأسرار العربية ودقائق الحساب.

وذكر الخطيب الخوارزمي: أنه وضع ثلاث آلاف وثمانين مسألة، وقيل ستين ألف مسألة ذكره في الانتصار.

وذكر في العناية شرح الهداية ما وضعه أصحابنا من المسائل الفقهية ألف ألف ومائة وسبعون ألف ونيف مسألة.. انتهى ما أردته.

وأقول: إن هذا العدد الضخم إنما هو باعتبار الصور والتفاريع على أنه يحتاج إلى تلك القرون التي سادت فيها عملية التقعيد باليات التجريد التي أشرنا إليها.

ونلاحظ أن القواعد قد بدأت بعدد قليل (سبع عشرة قاعدة في رواية من نسبها إلى أبي طاهر الدباس الحنفي، وخمس قواعد عند القاضي حسين.. إلخ)، ثم بدأت في الزيادة حتى يقول تاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ) إنها تربو على الخمسين بل على المائتين، ونجد قواعد ابن المقرئ قد زادت على الألف وخمسمائة وإذا راعينا الضوابط الخاصة بكل باب فإنها تربو أيضاً على ذلك، فالضوابط والقواعد الموجودة في ربع العبادات مكن كتاب «مغني المحتاج شرح المنهاج» للخطيب الشربيني تصل إلى عدة مئات، وكذلك نرى أنها أكثر من مائتين عند الزركشي في

(١) المرجع السابق، ص ١٥٢.

«المنثور في القواعد».. ونخرج من هذا كله أن عملية التقعيد مستمرة وينبغي أن تستمر<sup>(١)</sup>.

يتضح من هذا أن طابع التجريبي غلب، ولعل الفقه وقد ولد ولادة تجريبية حمل هذا الطابع في أعماقه، ولم يستطع التحرر منه رغم كل المحاولات، وغلب القضاء فيه على التشريع والاستنباط فيه على الاستقراء وأصبحت القواعد سبباً للاختلاف بين الفقهاء بدلاً من أن تكون مصدراً للجمع ما بينهم.

وقد تصور بعض الفقهاء أن تحل القواعد محل النظريات، فذهب الشيخ مصطفى الزرقاء إلى أن القواعد الفقهية هي: «أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها، ثم يزيد في شرح هذا التعريف وتوضيحه فيقول: «فهي تمتاز بمزيد الإيجاز في صياغتها على عموم معناها وسعة استيعابها للفرع الجزئية، فتصاغ بكلمتين أو بضع كلمات محكمة من ألفاظ العموم»<sup>(٢)</sup>.

وسوى الشيخ محمد أبو زهرة ما بينها وبين النظرية الفقهية العامة عندما عرف القواعد الفقهية بأنها: «مجموعة الأحكام المتشابهة التي ترجع إلى قياس واحد يجمعها، أو إلى ضابط فقهي يربطها، كقواعد الملكية في الشريعة، وكقواعد الضمان، وكقواعد الخيارات، وكقواعد الفسخ بشكل عام، فهي ثمرة للأحكام الفقهية الجزئية المتفرقة، يجتهد فقيه مستوعب للمسائل، فيربط بين هذه الجزئيات المتفرقة برباط هو القاعدة التي يحكمها، أو النظرية التي يجمعها».

ويقول الشيخ أبو زهرة بعد ذلك مؤكداً على هذه التسوية: «فأصول الفقه يبني عليه استنباط الفروع الفقهية، حتى إذا تكونت المجموعات الفقهية المختلفة أمكن الربط بين فروعها، وجمع أشتاتها في قواعد عامة جامعة لهذه الأشتات، وتلك هي النظريات الفقهية».

وقريب من ذلك صنع الدكتور يوسف القرضاوي حينما تحدث عن معالم تجديد الفقه الإسلامي، فجاء في حديثه عن المعلمة الأولى من معالم هذا التجديد ما سماه

(١) المدخل، دكتور على جمعة، ص ١٤٤، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة تفسير القرآن.

(٢) قواعد الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٠٨-١١١.

بتنظير الفقه الإسلامي، ويعني به أن تصاغ أحكام الفقه الجزئية، وفروعه المتفرقة، ومسائلة المنثورة في أبوابها المختلفة من كتبه، في صورة نظريات كلية عامة، تصبح هي الأصول الجامعة التي تنبثق منها فروعها، وتتشعب جزئياتها المتعددة، وتطبيقاتها المتنوعة، وذلك على نحو ما هو معروف في القوانين الأجنبية في مثل النظريات العامة للالتزامات ونظرية الأهلية، ونظرية البطلان، وغيرها<sup>(١)</sup>.

ورد الدكتور الروكي على هذه التصورات وقال: إن النظريات الفقهية العامة هي أوسع نطاقاً وأرحب أفقاً من القواعد الفقهية الكلية التي هي بمثابة المبادئ – كما تقدم – ويؤكد ذلك أننا قد نجد في الواحدة من النظريات الفقهية العامة عدداً كبيراً من القواعد الفقهية – كما سنرى في الفصل القادم إن شاء الله – وهذا لا ينقص من قيمة القواعد الفقهية، ولا يغيض من رتبها العلمية ودرجتها في الفقه الإسلامي لأنها تعتبر الحدود والضوابط الأساسية للنظريات العامة، فهي التي تؤطرها وتضبطها وتجمع أطرافها وذيولها، وتحد من سعتها، وتبرز معالمها، وتشخص ملامحها، و بدونها تصبح هذه النظريات فضاء واسعاً لا حد له<sup>(٢)</sup>.

وواقع الحال المستمد من القواعد يستبعد تماماً أن تكون قاعدة واحدة، أو مجموعة من القواعد، أو القواعد كلها نظرية، لأن هذا يتنافى مع مفهوم النظريات التي عرفها الشيخ الزرقا بأنها: «تلك الدساتير والمفاهيم الكبرى التي يؤلف كل منها على حده نظاماً حقوقياً موضوعياً منبثاً في الفقه الإسلامي كانبثاق الجملة العصبية في نواحي الجسم الإنساني، وتحكم عناصر ذلك النظام في كل ما يتصل بموضوعه من شعب الأحكام»<sup>(٣)</sup>.

\* \* \*

وهكذا نرى أن المحاولات التي بذلت لتحويل التجزئية في الفقه إلى كلية ونقله، أن يكون فقه قضاء إلى فقه تشريع، فشلت سواء في ذلك وضع أصول الفقه، أو فكرة المقاصد، أو فكرة القواعد، وفي نظرنا أن هذا التحول لا يمكن التوصل إليه عن طريق الفقه التقليدي، وإنما يوصل إليه بفقه جديد لا يقوم على مرتكزات الفقه

(١) المرجع السابق، ص ١١٠-١١١.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٥.

(٣) المدخل، للشيخ الزرقا، ١/٢٣٥.

التقليدي، وإنما يبدأ مباشرة من النقطة التي بدأ منها القرآن نفسه، لأن القرآن في إجماله هو التشريع، وهذا أمر يختلف عن جعله مصدراً من مصادر أصول الفقه، أو حتى الأول من مصادر أصول الفقه، لأننا في حالة الفقه الجديد لا نأخذ الأحكام جاهزة مجردة، منتزعة آياتها من السياق فيكون الفقه قضاء، ولكننا نأخذ القرآن ككل وننظر في «القيم الرئيسية» فيه، وهي بطبيعتها محدودة معدودة بأصابع اليدين، ونجعل كل قيمة مصدراً لمجموعة من الأحكام التي تتصل بها، ثم تربط برباط واحد أو توضع داخل إطار واحد، وهو أمر لن يكون فيه صعوبة لأنها كلها منبثقة من القرآن الواحد، بحيث لا يكون فيها تعارض أو تنافر، وهو ما فعلناه عندما جعلنا القيم الحاكمة في القرآن الكريم أصلاً من أصول الشريعة أو قل أصل الشريعة.. ويمكن أن تؤخذ أيضاً القيم الخاصة بالعقيدة والإيمان، والتي يمكن أن تدرج كلها في قيمة واحدة هي «التقوى» لتكون أصل العقيدة، وليتألف منها جميعاً النظرية العامة للإسلام عقيدة وشريعة.

ومن المهم أن نشير إلى أن معالجة القيم تتضمن، فيما تتضمنه من المقصد منها بحيث تكون هذه القيم قيم غائبة بصيرة، وليست نقلية صماء، كما ستضم المعالجة أيضاً الروح التي ستصهر كل الاختلافات.. والتي منها تنبثق كليات القرآن وتفاصيله وتعد واسطة العقد فيه ألا وهي الصورة الرائعة والملمهة للألوهية كما رسمها القرآن الكريم وليس كما شوهاها علماء الكلام.

### المكون الثاني: اللغة:

ليس من المؤلف لدى اللجان التي تشتغل بوضع القوانين، أو الهيئات الأكبر حجماً كأعضاء السلطة التشريعية التي تنافس القوانين أو تضع الدساتير، قول ليس من المؤلف أن يعني هؤلاء بمباحث اللغة ومعاني الألفاظ ودلالات الحروف وأحكام النحو... فاللغة لدي هذه الهيئات واللجان هي اللغة الشائعة ودلالاتها هي الدلالات العامة والمعروفة وإن تطلب الأمر بالطبع دقه في الصياغة، كما تكون هناك لائحة تفسيرية، بيد أن اللائحة التفسيرية لا تعني بمباحث اللغة.

ولكن الأمر يختلف بالنسبة للفقه الإسلامي فاللغة، ودراساتها، من نحو وصرف ومعان ودلالات وأساليب الخطاب والحروف يمثل مكوناً من المكونات الرئيسية الثلاث للفقه وقسمة لا تخطي في شخصيته.

وهذا يعود إلى أمرين:

الأول: أن القرآن وهو أصل الإسلام عقيدة وشريعة – لكي يحقق هدفه في التحويل الإيماني للناس.. اتخذ أسلوباً فنياً يستخدم المجاز كما كانت معالجاته نفسية، وكاد نظمه أن يكون نمطاً فريداً من الموسيقى – ونتيجة لهذا فإنه ابتعد عن السرد العادي للكلام، فقد كان الهدف الأول للقرآن هو أن «يؤثر» حتى وإن لم يفهم تماماً أو احتمل الفهم وجوهاً عديدة مادام قد وصل إلى غرضه بفضل التأثير الموسيقي، وهو إعادة تشكيل النفس الإنسانية تشكيلاً إيمانياً يكون الإيمان هو المحور والداعم والأس فيه.

ومما اتسم به القرآن أنه وإن نزل بلغة العرب إلا أنه أبدع لغة خاصة به – إذا جاز التعبير – فهو يبدع في التعبير وفي الصياغة، بل وفي خلق كلمات جديدة.. لم تكن مألوفة – أو حتى معروفة – عند العرب.

وبقدر ما زاد ذلك في «خصوصية» القرآن وتميزه. بقدر ما أثقل المفسرين له بعبء إضافي كبير.

نتيجة لهذا كله أصبح من الضروري معالجة الصياغة القرآنية معالجة لغوية خاصة، تنبثق من المعالجات القرآنية نفسها، وتفهم في ظل السياق والاستخدام القرآني لها من ناحية والدلالات اللغوية من ناحية أخرى.

والأمر الثاني أن اللغة العربية بدورها لغة «سماعية» تعتمد على لهجات القبائل العربية المتفاوتة، وتحمل بعض الأسماء فيها معاني مضادة فقد تعني إحدى الكلمات معنى معيناً ونقيضه، وللجاحظ كتاب كامل عن هذا الموضوع.. أما دلالات الحروف فإن كل حرف تقريباً يتسع لما بين أربعة وعشرة معانٍ مختلفة، واستخدام الواحد منها يعطي الجملة معنى مختلفاً.

ولهذا أصبح من الضروري أن يميز الفقهاء هل «الألف لام» الموجودة قبل أسماء عديدة هي للجنس.. أو الاستغراق أو العهد.. فإذا كانت في كلمة «الربا» هي العهد – أي الربا المعهود عند العرب – فقد تتغير الصورة بالنسبة لصورة عديدة من الممارسات التي لا تماثل ربا العرب.

ونعم تختلف عن «بلي» فنعم تكون الإجابة على سؤال مثبت (أي ليس فيه نفي أو استفهام)، أما السؤال الذي يتضمن نفيًا أو استفهام فتكون الإجابة عليه «بلي» كما في الآية الكريمة: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ»، ولو قالوا نعم لأصبحوا كافرين.

ومثل هذا كثير مما سنعرض له في الفقرات التالية:

ولاحظ الأستاذ جورج طرابيشي إن علماء الكلام قالوا عن «اللامات» التي جاءت في آيات مثل «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»، وقوله «وَلَدَلِكْ خَلَقَهُمْ»، وقوله «لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ...»، وأمثال ذلك أن اللام هي لام العاقبة وليست لام التعليل إذا يمتنع عندهم أن يفعل الله تعالى شيئاً لأجل شيء أو يأمر بشيء لأجل شيء<sup>(١)</sup>.

وتحدث الشيخ سعيد حوى عن أثر اللغة العربية في الفقه فقال: اللغة العربية هي صدفة هذا الدين، فيها أنزل، وعلى ضوئها تفهم نصوصه، وبقدر ما كانت هذه اللغة لغة بيان فإن الاحاطة بها تحتاج إلى جهد وتحتاج إلى ذوق، وقد كان العربي غنياً عن الأول، غنياً بالثاني.

إن هذه اللغة دقيقة جداً، فهي غنية بالمترادفات، ولكل لفظة فيها معناها الدقيق الذي لا ينوب عنه فيه غيره ومن مفرداتها ما يعبر عن الشيء وضده بأن واحد ولا يحدد المراد إلا السياق، أو ما يحيط بالحادثة من واقعة، وللحركة في هذه اللغة دلالة، وللصيغة دلالة، وللحركة في المفرد دلالة، ولتقدير الحركة في الجملة دلالة.

وللعرب طرقهم المتعددة في فن الأداء، فقد يعبرون عن المعنى الواحد بثلاثين أسلوباً فقد يعبرون عنه بطريق الحقيقة، أو بأسلوب المجاز، والحقيقة منها اللغوية ومنها الشرعية ومنها العرفية، والمجاز أنواع كثيرة، وقد يعبرون عن المعنى نفسه بأسلوب التشبيه بأنواعه المتعددة، وقد يعبرون عنه بطريق الاستعارة المتعددة الأشكال، وإذا كان للكلمة في اللغة العربية دلالاتها المحدودة فإن للحروف في اللغة العربية دلالاتها المتعددة التي تفهم من خلال السياق، فلبعض حروف الجر أكثر من عشرة معان، وحرف الاستفهام قد يفيد أكثر من عشرة معان كالاستنكار والتوبيخ

(١) نظرية العقل، الأستاذ جورج طرابيشي، ص ٣٧٠.

والتعجب وغير ذلك، وفي هذه اللغة يكثُر الحذف، ويكثُر التقدير، ولهذه اللغة طبيعتها الجمالية وموازينها الجمالية، ومن ثم نشأت العلوم الكثيرة في هذه اللغة: الصرف والنحو والبديع والبيان والمعاني وفقه اللغة.. ووجدت القواميس الضخمة لجمع مفردات هذه اللغة، ولهذا كله فإن العلم بهذه اللغة يحتاج إلى جهد كبير وذوق مرهف، ولا يعني عن الجهد، ولا يعني الجهد عن الذوق فإذا اتضح هذا وعرفنا أن أرقى نصوص وجدت في اللغة العربية على الإطلاق هي نصوص الكتاب والسنة، وأن القرآن قد نزل على طرق العرب في الأداء والخطاب، وأن السنة النبوية قد نطق بها أفصح العرب عرفنا كم يحتاج إدراك الكتاب والسنة إلى علم بهذه اللغة وتذوق لها، وعرفنا كذلك أن الاختلاف في فهم نصوص الكتاب والسنة لا بد منه.

فهذا يفهم نصاً على أنه حقيقة، وهذا يفهمه على أنه مجاز، وهذا يفهم نصاً على أن فيه شيئاً محذوفاً، وهذا يفهمه على أنه لا حذف فيه، وهذا يفهم أن المراد بالحرف كذا، وآخر يفهم أن المراد به شيء آخر، وهذا كله شيء عادي.. فإذا كان بيت من الشعر قد يختلف أئمة اللغة في فهمه على أنحاء شتى فما بالك بعشرات الألوف من نصوص الكتاب والسنة، فمن تصور أن هذه العشرات الألوف من النصوص يمكن أن يجتمع الناس على فهم موحد لها فهو مخطئ، فإذا أدركنا هذا عرفنا سبباً آخر من أسباب اختلاف المجتهدين، وسبباً من أسباب وجود المذهبية في الأحكام الفقهية، وعرفنا كذلك لم سلمت الأمة لكثير من الأجيال الأولى بصفة الاجتهاد ولن تسلم لأحد في العصور المتأخرة بصفة الاجتهاد<sup>(١)</sup>.

ولاحظ بعض الكتاب أن الأصوليين اهتموا بالمباحث اللغوية أكثر من اللغويين أنفسهم، ولا عجب في هذا فاللغة لا تعني لدى اللغويين زواجاً وطلاقاً وبتريد وقطع عنق.. ولكنها تعني ذلك لدى الأصوليين، ومن كان لا بد للأصوليين أن يتعمقوا في فهم اللغة وأن يحيطوا بكل أقطارها.

وكما حدث في كثير من الحالات فإن محاولات التعمق والاحاطة كثيراً ما تذهب بصاحبها مذاهب شتى فتتعرف على الشاذ والغريب، وتلم بالاستخدامات

(١) جولات في الفقهين الكبير والأكبر وأصولهما، الشيخ سعيد حوى، مكتبة وهبه، القاهرة، ص ٩٧-٩٩.

العديدة التي تثير الحيرة والبلبله، وبدلاً من أن تعين الباحث على التوصل إلى غايته، فإنها تبلبله وتسوقه إلى مسالك أخرى، أو تلقي عليه بإضافات جديدة لمعالجة كل هذه الاحتمالات العديدة المتعارضة للتوصل إلى المعنى الأمثل.. دون أن يظفر هذا المعنى الذي يراه أحد الباحثين هو المعنى المطلوب بموافقة باحث آخر ينتهي إلى معنى مختلف.

وفي بعض الحالات تثمر شنشنتهم شيئاً مفيداً كما في تساؤلهم هل يجوز أن يخاطبنا الله بالمهمل؟ فقال جمهور العلماء لا يجوز لأنه لغو وعبث والعبث منه محال.

وقال آخرون يجوز واستدلوا بأوائل السور مثل ألم وغيرها.. وليس هو بالدليل القوي، إذ لا بد من أن يكون لهذه الألفاظ معنى.. ولكن الدليل الثاني – وهو شاهدنا – ما استدلوا به من حكم الوقف في الآية: «وَمَا يَعْلمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ»، ووجه الاستدلال أنه يجب الوقوف على قوله «إِلَّا اللهُ» ويجعل قوله «الرَّاسِخُونَ» مبتدأ وقوله: «يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ» خبر للمبتدأ – ولا يصح أن يعطف قوله: «الرَّاسِخُونَ» على قوله: «إِلَّا اللهُ» لأن جملة «يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ» تكون حالية ولا يصح أن تكون حالاً من المعطوف عليه، لأن الله تعالى لا يقول «آمَنَّا بِهِ» فتكون حالاً من قوله: «وَالرَّاسِخُونَ» وهو غير جائز لغة، لأن المعطوف لا يختص بالمتعلقات وإنما يشرك فيها كل من المعطوف عليه والمعطوف.

ومادامت المشاركة هنا ممنوعة إذن لا يصح جعلها حالاً ويتعين أن تكون هذه الجملة خبراً «وَالرَّاسِخُونَ» يكون مبتدأ<sup>(١)</sup>.

لقد كانت «دلالة الألفاظ» من أهم ما عني به الأصوليون بدءاً من تفسير كلمة «الكلام» والفرق بينها وبين «الكلمة» الذي ينشأ عن هذا الاختلاف نقلاً عن الإمام الرازي فقال: «قال أكثر النحويين الكلمة غير الكلام، فالكلمة هي اللفظة المفردة، والكلام هو الجملة المفيدة، وقال أكثر الأصوليين: إنه لا فرق بينهما، فكل واحد منهما يتناول المفرد والمركب.

فرأى بعضهم أن اسم الكلام اسم يتناول الكلمة الواحدة سواء أفاد ذلك فائدة كلية أو لم تكن كذلك بينما ذهب آخرون إلى أنه لا يتناول إلا الجملة، وانبنى على هذا

(١) أصول الفقه، الشيخ محمد أبو النور، ج ٢، ص ٩٠.

الاختلاف في صيغة طلاق.. هل تم بها الطلاق أم لا وهو ما يوجبه أثر القواعد اللغوية على الأحكام الشرعية.

ولعل الشافعي هو أول من قدم تمييزاً في الألفاظ ودلالاتها، وتعريفاً بها بصورة سائغة عندما أشار إلى أن اللسان العربي: «بخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر، و عاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، و عاماً زاهراً يراد به الخاص، وتسمى الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمى بالاسم الواحد المعاني الكثيرة.

ففي هذا النص نجد أن هناك «لفظاً عاماً» ولفظاً خاصاً، ولفظاً مشتركاً، ولفظاً مرادفاً، وهذا ما يتعلق بالألفاظ، أما يتعلق بالمعنى فسوف نتركه لمناسبته، والواضح أن الشافعي قد عالج تلك الموضوعات عن طريق إيراد أمثلة من اللغة وعلى هدى منها، وفي وقت لم تكن العلوم قد وصلت بعد إلى مرحلة التقنين، وبحث الجزئيات<sup>(١)</sup>.

وحصر الأصوليون صيغ العموم، كما عرفوا اللفظ الخاص وأنه قد يكون خصوص عين أو خصوص جنس أو خصوص نوع.

ويتصل بالتخصيص بسبب ما، الاستثناء والشرط والعدل والغاية والوصف، وميزوا بين الاستثناء والتخصيص «يفارق الاستثناء التخصيص في أنه يشترط إيصاله، وأنه يتطرق إلى الظاهر والنص جميعاً، إذ يجوز أن نقول عشرة إلا ثلاثة، والتخصيص لا يتطرق إلى النص أصلاً، فالتخصيص بيان والاستثناء رفع لاستثناء قضايا عديدة عندما يأتي الاستثناء عقب جمل متعددة فهل يرجع إليه جميعها»، كما يرى ذلك أصحاب الشافعي، أو إلى الجملة الأخيرة عند أصحاب أبي حنيفة.

وكلام أنمة المذاهب في هذه النقطة يوضح أثر التحقيق اللغوي في التوصل إلى الحكم ويمكن أن يكون مثلاً، ولهذا نقله هنا: «ذهب الجمهور من الشافعية، والحنابلة، إلى أن الاستثناء المذكور يرجع إلى الجمل كلها، ولا يختص بالأخيرة، وحجتهم في ذلك أمور:

(١) التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، الدكتور السيد عبد الغفار، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص ٨٠.

الأول: أن الشرط إذا تعقب جملاً عاد إلى جميعها كقوله: نسائي طوالق وعبيدي أحرار إن كلمت زيداً فكذلك الاستثناء فإن الشرط والاستثناء سيان في تعلقهم، ولهذا يسمى التعليق بشرط مشيئة الله استثناء، فما يثبت لأحدهما يثبت للآخر، فإن قبل الفرق بينهما أن الشرط رتبته التقديم بخلاف الاستثناء، قلنا إذا تأخر الشرط فلا فرق بينهما.

الثاني: اتفاق أهل اللغة على أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملة عيٍ ولكنه، فيما لو أراد إرجاعه إلى الجميع كما لو قال: إن دخل زيد الدار فاضربه إلا أن يتوب، وإن زنا فاضربه إلا أن يتوب، فلم يبق سوى تعقب الاستثناء للجملة الأخيرة.

الثالث: أن الجمل المعطوف بعضها على بعض بمنزلة الجملة الواحدة، ولهذا فإنه لا فرق في اللغة بين قوله: اضرب الجماعة التي منها قتلة وسراق وزناة إلا من تاب، وبين قوله: اضرب من قتل وسرق وزنا إلا من تاب، فوجب اشتراكهما في عود الاستثناء إلى الجميع.

الرابع: أن الاستثناء صالح لأنه يعود إلى كل واحدة من الجمل، وليس البعض أولى من البعض، فوجب العود إلى الجميع كالعام. ولهم أدلة أخرى غير ذلك.

وذهبت الحنفية إلى أن الاستثناء ظاهر في العود إلى الجملة الأخيرة فقط، ومن حججهم في ذلك:

- (١) إن العموم يثبت في كل صورة بيقين، وعود الاستثناء إلى جميعها مشكوك فيه، فلا يرفع اليقين بالشك.
- (٢) إن الجملة الأخيرة حائلة بين الاستثناء والجملة الأولى، فكان ذلك مانعاً من العود إليها كالسكوت.
- (٣) إن عود الاستثناء إلى ما قبله إنما هو لضرورة عدم الاستقلال، والضرورة تندفع بعوده على واحدة، وقد عاد إليه الأخيرة بالاتفاق، فلا ضرورة في العود إلى غيرها.
- (٤) إنا لو قلنا: يرجع الاستثناء إلى جميع الجمل أدى ذلك إلى اجتماع عاملين في معمول واحد، والعاملان لا يجوز اجتماعهما على معمول واحد.

أما الدليل على أنه لا يجوز اجتماع عاملين في معمول واحد فهو: أنا لو قدرنا اجتماع ناصبين لمنسوب واحد فلو قدر انعدام أحدهما فإنما ينعقد بضده، وهو الرفع والجر، وأدى ذلك إلى أن يصير الشيء الواحد منصوباً مرفوعاً في حالة واحدة وذلك محال.

وذهب القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري وجماعة من المعتزلة إلى التفصيل بين ما يكون الشروع في الجملة الثانية إضراباً عن الأولى فيختص بالأخيرة، وما لا يكون كذلك فالاستثناء راجع إلى الكل.

وذهب قوم إلى التوقف، كالقاضي أبي بكر، والغزالي، ومن حججهم أنه يحسن الاستفهام من المتكلم عن إرادة عود الاستثناء إلى ما يليه أو إلى الكل ولو كان حقيقة في أحد هذه المحامل دون غيره لما حسن ذلك.

وقد اختلف الفقهاء إذا لم يكن هناك قرينة تدل على إرادته الجميع، أو قرينة تدل على أن المراد هو الجملة الأخيرة.

ومثل السرخسي لما يعود الاستثناء فيه إلى الجميع بقوله تعالى: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْرَأُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ»، فإن الاستثناء هنا راجع إلى الجميع اتفاقاً.

ومثاله أيضاً قوله تعالى: «وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا تَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا»، فإنه استثناء من الجميع، لأن التوبة تقبل من الجميع اتفاقاً<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

ومن أهم ما عني به الأصوليين صيغة الأمر والنهي.. وهم يرون أن أكثر ما ورد من الأوامر الدينية يقترن بما يدل على المراد منه.

(١) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، للدكتور مصطفى سعيد الخن، مؤسسة الرسالة، بتصرف من ص ٢٣٦ إلى ص ٢٣٩.

ف نجد أن أوامر الوجوب تقترن بالوعد على الفعل والوعيد على الترك، فيما إذا قيل (أوجب عليك كذا)، أو (فرضت عليكم كذا)، وأنتم معاقبون على تركه، فكل ذلك يدل على الوجوب.

أما صيغة «أفعل» فهي مشتركة وأطلقها الأصوليون على أغراض مختلفة عدها الأمازي في الأحكام خمسة عشر وجهاً وذكر المحلي في «شرح جمع الجوامع» أنها ترد لسنة وعشرين معنى، منها:

الوجوب: كما في قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ».

الندب: كما في قوله تعالى: «فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عِلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا».

الإرشاد: كما في قوله تعالى: «وَأَسْأَلُهُمْ ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ».

التهديد: كما في قوله تعالى: «عَمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ».

الإهانة: كما في قوله تعالى: «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ».

الدعاء: كما في قوله تعالى: «رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ»<sup>(١)</sup>.

وكما هو واضح فقد اعتبروا أن الأمر في «وكاتبوهم» إن علمتم فيهم خيراً هو للندب في حين أن هذا يجافي آيات الشريعة ومقاصدها، فإن تحرير رقبة هو من أعظم القربات إلى الله التي أمر بها وحث عليها الإسلام - قرآناً وسنة - فكان يفترض أن يكون الأمر هنا وجوباً إعمالاً لمقاصد الشريعة والقيم الإسلامية العليا.

ولكن جمهور الفقهاء إلى أن الأمر هنا للندب وقالوا: «والذي أخرجه عن الوجوب قوله ﷺ: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة من نفسه»، ولأنه لا فرق بين أن يطلب الكتابة، وأن يطلب بيعه ممن يعتقه من الكفارة، فكما لا يجب هذا البيع كذلك لا تجب الكتابة، وهذه طريقة المعاوضات أجمع: مرجعها إلى رضا الطرفين واختيارهما، وأيضاً لم يقولوا بوجوبها لما يترتب على ذلك من تعطيل الملك وتحكم الممالك في المالكين.

(١) التصور اللغوي، مرجع سابق، ص ٩٠-٩١.

وذهب فريق من العلماء إلى أن الأمر بالمكاتبة للإباحة، وذلك لأنه أمر جاء بعد حظر فيكون للإباحة والحظر استفاد من أن المكاتبة بيع ما له بما له فلا يجوز فجاء الأمر بإباحة بعد حظر<sup>(١)</sup>.

وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن الآية بتمامها «وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَأَتَوْهُم مِّنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ» توجب على السيد أن يمنح مكاتبة شيئاً من المال إعانة له على العتق، وبني الحنفية والمالكية على هذه النقطة الأخيرة اعتبارهم الأمر للندب لا الوجوب «لأنه عقد معاوضة فلا يجب فيه الإيتاء، كسائر عقود المعاوضات، ولأن هناك قرينة تدل على صرفه عن الوجوب هو أن الأصل وهو المكاتبة ليس بواجب، فلا يجب الفرع وهو الحط»<sup>(٢)</sup>.

وهذه كلها تعلات توضح لنا أثر المنطق الصوري على ملكه إصدار الأحكام عند هؤلاء الفقهاء، وكيف أنه شل فكرة مقاصد الشريعة وروحها، بل شل المعنى الحقيقي للكلمة، فالندب معناه إن شئت فأفعل وإن شئت فلا تفعل، ولا يفهم في اللغة من لفظة «افعل» لا تفعل إن شئت، إلا ببرهان يوجب ذلك.

وذهب مالك والشافعي وأحمد وإسحق إلى أن الأمر في استئذان النساء في الزواج أمر ندب وإرشاد وأنه يجوز للأب أن يزوجهما بغير استئذان، والذي صرف الأمر عند هؤلاء عن الوجوب هو أن النبي ﷺ في حديث ابن عباس، فوق في الحكم بين الثيب والبكر، فجعل الثيب أحق بنفسها، فافتضى نفي ذلك عن البكر، فيكون أبوها أحق منها بها!<sup>(٣)</sup>.

مع أن كلام الرسول ﷺ لا ينفي حق البكر في أن تستأذن خاصة وقد جاء بعد تعبير «الثيب» أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها.. فقول الفقهاء إن جعل الثيب أحق بنفسها يقتضي نفي ذلك عن البكر قياس خاطئ، وتعطيل صريح للنص.

ومن الواضح تماماً تهافت هذه المبررات، وأنها تبنى على أسس منطقية صورية وتنطلق من منطلق ذاتي يمثل مصلحة الملاك والرجال في حين أن الإسلام

(١) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية.. إلخ، مرجع سابق، ص ٣٠٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٣١٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٣١٦.

يلحظ دائماً مصلحة الرقيق والنساء، فضلاً عن أن الحرية هي قيمة إسلامية عليا سواء بالنسبة لتحرير الرقيق أو استئذان النساء.

ومما يدخل في هذا عدم إيجابهم الشهود في الطلاق، وأن الأشهاد مندوب لا واجب، وشذ بن حزم فرأى أن المطلقة طلاقاً رجعيّاً لا يكتفي في إرجاعها بوطء، أو بلفظ يدل على الرجعة، بل لابد إلى جانب اللفظ من الأشهاد لقوله تعالى: «فَإِذَا بَلَغَنَّ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِّنْكُمْ» فإن راجع ولم يشهد فليس مراجعاً. وإلى مثل هذا ذهب الشافعي في القديم، وأحمد في إحدى الروايتين عنه.

وذهب الحنفية والمالكية والشافعي في الجديد وأحمد في الرواية الثانية عنه: إلى أن الإشهاد مندوب إليه، لأنها في حكم استدامة النكاح السابق، ولأنها لا تفتقر إلى قبول فلم تفتقر إلى شهادة، كسائر حقوق الزوج، ولأن ما لا يشترط فيه الولي لا يشترط فيه الإشهاد، كالبيع<sup>(١)</sup>.

وفي كل هذه الحالات أي الملكية والأشهاد على الدين والأشهاد عند الطلاق كان الظاهرية أقرب إلى الصواب من بقية المذاهب.

وقد أثارت قضية الأمر والنهي عديداً من مواضع الاختلاف بين الفقهاء أورد مؤلف «نظرية الفقهي» أهمها فقال:

- (١) الأمر يقتضي التكرار، وقبل يقتضي المرة، وقيل لا يقتضي تكراراً ولا مرة.
- (٢) الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟
- (٣) الأمر بعد الاستئذان هل يفيد الوجوب أم غيره؟
- (٤) الأمر بالأمر بالشيء هل هو أمر للمأمور الثاني أم لا؟
- (٥) الأمر المعلق على شرط هل يقتضي التكرار أم لا؟
- (٦) الأمر بالأداء هل هو أمر بالقضاء؟ يرادف هذه القاعدة قاعدة أخرى هي: هل القضاء بالأمر الأول أم بأمر جديد؟

(١) المرجع السابق، ص ٣١٠.

- (٧) الأمر بالشيء هل يقتضي فعله الإجزاء، أم لا؟
- (٨) الأمر بالشيء هل يدل على إجزاء الأمور به أم لا؟
- (٩) الواجب المؤقت بوقت واسع، هل يتعلق الأمر بأوله أم بآخره؟
- (١٠) الواجب الكفائي هل يتعلق الأمر فيه ابتداءً بالمكلفين جميعاً، أو يتعلق ابتداءً ببعض المكلفين؟
- (١١) الواجب الأمر بواحد من أشياء هل يقتضي جميعها، أم يقتضي واحداً لا بعينه؟
- (١٢) المتكلم – من الخلق – هل هو داخل في عموم كلامه أم لا؟ ويرادف هذه القاعدة قاعدة هل الأمر داخل في الأمر؟
- (١٣) النهي هل يقتضي التحريم؟
- (١٤) النهي بعد الأمر هل يقتضي التحريم أو الإباحة؟
- (١٥) إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز؟
- (١٦) فعل الزيادة على الوجوب هل هي نقل أم واجب؟
- (١٧) مفهوم المخالفة هل هو حجة؟
- (١٨) دلالة العام هل هي قطعية أم ظنية؟
- (١٩) هل للمقتضي عموم أم لا؟
- (٢٠) النكرة في سياق النفي تعم، وقيل لا تعم.
- (٢١) ألفاظ الجموع المنكرة هل تفيد العموم أم لا؟
- (٢٢) المفرد المضاف هل يفيد العموم أم لا؟
- (٢٣) النكرة في سياق الشرط هل تفيد العموم أم لا؟
- (٢٤) النكرة في سياق الإثبات – إذا كانت للامتنان – هل تفيد العموم أم لا؟
- (٢٥) إذا بطل الخصوص هل يبطل العموم؟
- (٢٦) هل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب؟

(٢٧) خبر الواحد هل يخصص عموم القرآن؟

(٢٨) الزيادة على النص هل هي نسخ؟

(٢٩) السكوت عن الحكم في معرض البيان دليل على عدم الوجوب وقيل: لا يدل على ذلك.

(٣٠) المطلق والمقيد إذا وردا في حادثة واحدة فإن المطلق يحمل على المقيد، وقيل: لا يحكم عليه.

إلى غير ذلك من القواعد الأصولية الخلافية الأخرى<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

وفي اللغة العربية - كما أشرنا - كلمات لها معان متعددة، وقد يصل بعضها إليه الاختلاف، مثل كلمة الظن فإنها تكون بمعنى الشك وتكون بمعنى اليقين من الأول قوله تعالى: «إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيْقِنِينَ» (الجاثية: ٣٢)، وقوله تعالى: «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ» (الجاثية ٢٤) ومن الثاني قوله «وَأَنَا ظَنُّنَا أَنْ لَنْ نُعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَلَنْ نُعْجِزَهُ هَرَبًا» (الجن: ١٢) وقوله: «وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُهَا» (الكهف: ٥٣).

أما كلمة «المولى» فإنها مشتركة ما بين المعتق (بكسر التاء) والمعتق بنصبها وعدد مصنف لسان العرب ستة وجوه لمعنى كلمة مولى.

واختلفوا في الحديث «قصوا الشوارب وأعفوا اللحى»، فذهب البعض إلى أن معناه، وفروا وأكثروا، وذهب آخرون إلى أن معناه قصروا وانقصوا<sup>(٢)</sup>.

وأثارت كلمة «لامسئم النساء» خلافاً معروفاً بين الفقهاء حول أن الكلمة لمعنى مجرد اللمس.. ومعنى أنها مجازاً الجماع.. وتثير الحروف نوعاً من - الصداغ، أو الصراع عند الفقهاء لأن لكثير من الحروف معان متداخلة ومتعددة، وقد تصل إلى حد التناقض، وهو أمر معروف بحيث استحق اسماً خاصاً هو حروف المعاني ويقصد بها

(١) نظرية التقعيد الفقهي، ص ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩١.

الحروف التي وضعت لمعان غير مستقلة كلفظ الواو في قول القائل جاء محمد وعلي، أفرد لها الرماني كتاباً خاصاً باسم «معاني الحروف».

وتعرض استخدامات الحروف صوراً فريدة من الجموع والتعدد كما في الأمثلة التالية:

حروف العطف: الواو تستخدم لمطلق الجمع من غير معرض لمقارنة ولا ترتيب، وهو مذهب عامة أهل اللغة والشرع، وحجتهم النقل عن أئمة اللغة والاستقرار والتتبع، وعند الشافعي وبعض أصحابه للترتيب، وقد تدخل بين جملتين فلا توجب المشاركة، وقد تستعار الواو للحال بمعنى الجمع أيضاً.

أو - أو مشتركة- والاستشهاد المشهور بها هو في الآية «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلاَفٍ أَوْ يُفَوَّا مِنْ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ \* إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْرَأُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (المائدة: ٣٢-٣٣).

«فاختلف الفقهاء في معنى أو الواردة في الآية - إذ أو مشتركة بين معاني كثيرة ذكر منها ابن هشام اثني عشر معنى فقال: «أو حرف عطف، وذكر له المتأخرون معاني انتهت إلى اثني عشر» ثم شرع في بيان هذه المعاني - فذهب فريق إلى أن أو هنا للتخيير كالتي في قولك: تزوج هنداً أو أختها، وخذ من مالي درهماً أو ديناراً.

وقال هؤلاء: إن الإمام له أن يختار من هذه العقوبات ما يراه رادعاً للمفسد.

وممن ذهب إلى هذا الرأي الحسن البصري، وعطاء، وأبو ثور، وسعيد بن المسيب، ومالك بن أنس، وداود.

وذهب فريق آخر إلى أن أو هنا للتفصيل، مثلها في قوله تعالى: «وَقَالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى» أي قالت اليهود كونوا هوداً، وقالت النصارى كونوا نصارى، وقوله تعالى: «وَقَالَ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ» أي قال بعضهم ساحر، وقال بعضهم مجنون.

وقال هؤلاء: على الإمام أن يقيم الحد على المفسد بما يتناسب مع إفساده من هذه العقوبات فمن أخاف السبيل وأخذ المال قطعت يده ورجله من خلاف، ومن أخذ المال وقتل قطعت يده ورجله ثم صلب، ومن قتل ولم يأخذ مالاً قتل فقط، ومن أخاف السبيل ولم يأخذ مالاً ولم يقتل نفي فقط.

وهذا القول هو قول أبي حنيفة والشافعي والإمام أحمد رضي الله عنهم أجمعين.. غير أن أبا حنيفة قال: إن من أخذ المال وقتل فإن شاء قطع يده ورجله وقتله وصلبه، وإن شاء لم يقطع وقتله وصلبه، وعند الحنابلة يقتل ويصلب، وروي عن أحمد يقطع ويقتل، لأن كل واحدة من الجنائتين توجب حداً منفرداً، فإذا اجتمعا وجب أحدهما معاً، كما لو سرق وزنى.

وأيد هؤلاء قولهم: إنه لا يقتل إذا لم يقتل، بما جاء عن النبي ﷺ «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة»<sup>(١)</sup>.

إلى: تأتي بمعنى الغاية ويحتمل معنى المعية، فالآية «وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» مع الاحتمال الأول لا تدخل المرافق فيما يجب غسله من اليد، وعلى الاحتمال الثاني تدخل في الغسل<sup>(٢)</sup>.

الباء: الباء في كلام العرب قد تفيد معنى التبعية وقد تكون زائدة، فعلى المعنى الأول يكون من الواجب بالنسبة للآية «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» مسح بعض الرأس وعلى المعنى الثاني يكون الواجب مسحه كله.

أني: تأتي أني سؤالاً وخبراً على أمر له جهات فتأتي بمعنى كيف.

«ولقد اختلف الفقهاء في مدلول أني في آية «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ»، فذهب فريق إلى أنها في الآية بمعنى كيف كقوله تعالى: «أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا»، أني بمعنى من أين، كقوله تعالى «يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا» أو تستعمل بمعنى متى كقول الشاعر:

(١) أثر الاختلاف.. إلخ، مرجع سابق، ص ٨٩-٩٠.

(٢) نظرية التعقيد الفقهي، مرجع سابق، ص ٢٢٨.

فأصبحت أني تأتها تستجر بها تجد حطباً جزلاً وناراً تأججاً  
ورد عن ابن عباس عن طريق سعيد بن جبير: «فَأْتُوا حَرَّتْكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» قال:  
يأتيها كيف يشاء ما لم يكن يأتيها في دبرها أو في الحيض.

وذهب فريق آخر إلى أنها بمعنى «متى» وقد روي ذلك عن الضحاك.  
وذهب فريق آخر إلى أنها بمعنى أين شئتم وحيث شئتم، وروي هذا القول عن  
سعيد بن المسيب، ونافع وابن عمر، ومحمد بن كعب القرظي، وعبد الملك بن  
الماجشون، وحكى هذا القول أيضاً عن مالك في كتاب له يسمى «كتاب السر».  
وهي عند هؤلاء للتخيير في مكان الوطء، فتقضي عندهم جواز الإتيان في  
الدبر في غير موضع الحرث<sup>(١)</sup>.

بلى: هي جواب التقرير، فيقول القائل «ألم أحسن إليك»؟ فيقول بلى، قال الله  
«أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى» (الأعراف: ٧٢)، ولا يجوز هنا نعم لأنه يصير كفراً وذلك  
أنه ينول إلى معنى «نعم لست بربنا».

إن وأن: أحدهما للماضي والآخر للمستأنف، يقول أنت طالق أن بالفتح دخلت  
الدار فيقع الطلاق عند هذا الكلام، ويقول أنت طالق إن دخلت (بالكسر) الدار فلا يقع  
الطلاق عند انقضاء هذا الكلام، ولكن تبعاً للدخول.. فإن وقع منها طلقت، وإن لم يقع  
لم تطلق أصلاً.

ومما يتصل إلى ذلك بسبب ما قيل من: أن إن في الأصل للشرط (أي تعليق  
حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة أخرى من غير اعتبار ظرفية زمنية  
أو مكانية).

وما دامت أن للشرط لاختصاصه به فتدخل في أمر على خطر الوجود.

بمعنى أن مدخولها وهو الشرط يكون معدوماً على خطر، أي متردد بين أن  
يكون وأن لا يكون، وقد تفرع على هذا أنه لو قال قائل لامرأته «إن لم أطلقك فأنت  
طالق»، فالحكم أنه إن لم يطلقها لا يقع الطلاق إلا في آخر جزء من حياته أو

(١) أثر الاختلاف.. إلخ، مرجع سابق، ص ٩٢.

حياتها، لأنه علق وقوع الطلاق بعدم تطليقه إياها، وهذا لا يتحقق إلا عند الموت، فيقع الطلاق في آخر جزء من الحياة!! (التوضيح وشرحه التلويح ج/٣٢٩)<sup>(١)</sup>.

وفي النهاية، فإن تعدد معاني الألفاظ وتفاوتها واستنباط المعاني والاستخدامات من بين شعر شارد أو قول أعرابي مجهول، والطرق التي تصل إلى التناقض في استخدام الحروف وظروف الزمان، والمكان.. كل هذا أوجد نوعاً من البلبلة وأفسح المجال في حالات عديدة لإصدار أحكام تتطابق معه روح العصر أو سياسة الحكام حتى لو حافت روح الشريعة.

فإذا تريد تقنين الشريعة، فلا بد أن يؤخذ بمعنى واحد لكل كلمة أو حرف يكون أقرب المعاني إلى مقاصد الإسلام وقيمه ويترك الباقي، وليس هناك حل آخر فلا يحتمل قانون أن يعترف للكلمة الواحدة بمعنيين يختلف أحدهما عن الآخر لأن هذا سيقتضيه أن يصدر حكماً لكل معنى في الكلمة الواحدة يتضارب أحدهما مع الآخر.

### المكون الثالث: المنطق:

تأثر الفقه بمنطق أرسطو أو المنطق الصوري تأثراً عميقاً وتغلغل في عروقه بحيث أصبح قسمة بارزة من قسماته ومعلماً مميزاً من معالمه.

ولكي يفهم القارئ ذلك يجب أن يلتم بخصائص هذا المنطق، ونحن في هذا الكتاب نحذر التورط في التعريفات الفنية أو التفصيلية، كما نبعد القارئ عن أي تعقيد أو تعميق، والمجال بعد لا يسمح بشرح مسهب، وإلا لتضاعف حجم الكتاب، ولهذا فسنداول تحقيق غرضنا دون إثقال على القارئ.

فالمنطق هو أداة للتوصل إلى الحكم الصحيح وقد أراد به أرسطو أن يرد على ادعاءات السفسطائيين وإظهار الخلط أو الخداع أو الوهم في الأحكام.

والإنسان إما أن يجهل شيئاً معيناً يسمع به، ولا يعرف دلالاته ومعناه – فهو يتوق إلى معرفته، أو إلى تصوره – وذلك كمن يجهل مثلاً ما هو المتحف أو المكتبة، أو الجامعة.

(١) الوجيز في أصول الفقه، للكرامستي يوسف بن حين، المتوفى سنة ٩٠٦ هـ، تحقيق الدكتور السيد عبد اللطيف – كتاب –، دار الهدى بمصر سنة ٨٤، ص ٨٧.

وإما أن يجهل حكماً خبرياً – فهو يرمي إلى تصديقه عن طريق برهان مقنع أو دليل معقول، وذلك كمن يجهل مثلاً أن محمداً خاتم الأنبياء، أو أن شوقي أمير الشعراء، أو أن كل قاهري عربي – والجاحد لشيء من ذلك مكابرة ينزل منزلة الجاهل به، فالطالب في الحالة الأولى يطلب صورة لشيء – ويمكن – أن نسمي مجهوله مجهولاً تصورياً.

أما في الحالة الثانية: فهو يطلب الدليل على شيء – ويمكن – أن نسمي مجهوله مجهولاً تصديقياً، ومن ثم انقسم العلم إلى قسمين، تصور، وتصديق.

فأما التصور، فطريقه التعريف.

وأما التصديق، فطريقه الاستدلال، أو القياس.

والتصورات والتصديقات، هما بشكل عام موضوع علم المنطق.

وإن شئت فقل إن موضوعه، ما يتعلق بفعل العقل، وما يحصل فيه<sup>(١)</sup>.

وتوصل أرسطو إلى طريقة لتأليف القول بصورة تجعل هذا التأليف ينتج نتيجة سليمة، وهي ما يعبرون عنها بالمقدمات والنتائج أو الحدود.

ومن هنا فالأهمية الكبرى في المنطق الصوري هي لطريقة أو صورة وضع هذه المقدمات بصرف النظر عن مضمونها أو عن أي اعتبار آخر، فهو طريق في البناء.. بصرف النظر عن مواد هذا البناء.. والمهم أن تكون على غرار المثال الكلاسيكي: سقراط إنسان.. كل إنسان يموت إذن سقراط يموت.

فالمنطق لا يهتم بمادة العبارة ولا المضمون، وإنما بصورة السياق.. أو القياس وهذا هو السبب في وصفه بالصوري وهو الذي جعل البعض يراه صورياً، منبعثاً عن ذاته منفصلاً عن الواقع ومحرراً منه، وغارقاً في ميكانيكية بحتة، ومنتهاً إلى استدلال وبرهنة جوفاء<sup>(٢)</sup>.

وهو مثلاً يختلف عن علم النفس، لأن المنطق يعني بالفكر فحسب، بينما علم النفس يشتمل ما في الإنسان من غرائز وعواطف وانفعالات وكل ما يختلج في النفس

(١) رफी زاهر: المنطق الصوري، ص١٦، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٠م.

(٢) الدكتور علي سامي النشار: في المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص ٢٢، دار المعارف.

الإنسانية، ويصبح من الضروري تجريد المنطق من كل سمة سيكولوجية.. فالعملية المنطقية عملية فكرية مجردة محايدة، بينما علم النفس ذاتي يعالج عالم العواطف والمشاعر والأحاسيس.

وبالمثل فإن علم الأخلاق يختلف عن المنطق في أنه يتحرى الخير، ولكن المنطق يتحرى «الصواب أو الحق».

أما ما يمكن أن يكون وثيق الصلة بالمنطق فهو علم اللغة، لأن اللغة لصيقة العلاقة بالفكر، بل هي أداة التعبير عن الفكر.. والمنطق هو أداة التوصل للفكر، وكلمة منطق وحدها تنم عن العلاقة ما بين المنطق واللغة لأنها تربطه بالنطق.

والمقارنة بين المنطق والنحو تثبت أن دور النحو في ترتيب العبارات يشبه دور المنطق في ترتيب الصور الفكرية.

والواقع أن العلمين متكاملان، ولا يستغني أحدهما عن الآخر، فالنحوي يحتاج إلى المنطق في ترتيب قواعده وتصنيف موضوعاته.

والمنطقي يحتاج إلى النحو في صياغة أفكاره واستخلاص نتائجها.

والفرق بين المنطق ولغة ما من اللغات، هو الفرق بين العام والخاص.

ويمكن القول بأن المنطق لغة عالمية، واللغة منطق قومي.

وهذا هو ما كان يعنيه (أبو سليمان السجستاني) فيما نقله عنه (أبو حيان التوحيدي) حين قال: (إن النحو منطق لغوي والمنطق نحو عقلي).

وقد حسم (أبو حيان) قضية المفاضلة بين المنطق والنحو، فقرر في المقاييسات أنهما متكاملان، مع استقلال كل منهما في مجاله الخاص.

يقول التوحيدي: (وبهذا يتبين لك أن البحث عن المنطق قد يرمي بك إلى جانب النحو، والبحث عن النحو يرمي بك إلى جانب المنطق، ولولا أن الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقي نحويًا، والنحوي منطقيًا، خاصة والنحو واللغة عربية والمنطق مترجم بها ومفهوم عنها)<sup>(١)</sup>.

(١) المصدر السابق، ص ٣٠-٣١.

ووضع أرسطو لمنطقه قوانين ثلاثة هي:

- (١) قانون الذاتية Law of Identity
  - (٢) قانون التناقض أو عدم التناقض Law Of Contradiction
  - (٣) قانون الوسط الممتنع أو الثالث المرفوع Law of Excluded Middle
- :Term

١. القانون الأول: يعبر عنه: بأن كل ما هو، هو، أو كل ما هو ذات ما هو حقيقة الشيء لا تتغير ولا تتبدل، أي أن الشيء لا يكون غير ذاته، فلا مغابرة بين الشيء وذاته، بل هما أمر واحد.
٢. القانون الثاني: يعبر عنه: بان الشيء لا يمكن أن يكون هو نفسه ونقيضه في الوقت عينه، أي لا يمكن أن يوجد الشيء، وأن لا يوجد في آن واحد.
٣. القانون الثالث: يعبر عنه: بأن يمتنع أن يوجد الشيء، وأن لا يوجد، أي يمتنع سلب الوجود عن الشيء، وسلب لا وجوده<sup>(١)</sup>.

### المنطق والفقه:

تفاوتت الآراء في مدى تأثير الفقه بالمنطق، ما بين من يرى أن هذا التأثير وصل إلى درجة فرض المنطق نفسه على الفقه وأورثه صفاته، وبين من يرى أن هذا الأثر وإن صدق على الفلاسفة الإسلاميين (الفارابي وابن سينا) بوجه خاص، فإنه لا يصدق تماماً على الفقهاء.

وقد تصور الرأي الأول – أي تغلغل المنطق في الفقه – ما وري عن ابن النديم واستشهد به الدكتور عبد الحليم محمود في أحد الكتب من رؤيا رآها المأمون في المنام تمثل له فيها أرسطو إنساناً سوياً جميلاً الصورة، وتقول القصة على لسان المأمون:

(١) الدكتور على سامي النشار: المنطق السوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف، ص ٧٩.

فقلت: من أنت؟

قال: أنا أرسطو.

فسررت به، وقلت: أيها الحكيم، أسالك؟

قال: سل.

قلت: ما الحسن؟

قال: ما حسن في العقل.

قلت: ثم ماذا؟

قال: ما حسن في الشرع.

قلت: ثم ماذا؟

قال: ما حسن عند الجمهور.

قلت: ثم ماذا؟

قال: ثم لا ثم.

قلت: زدني.

قال: عليك بالتوحيد.

وسواء صحت هذه الرويا.. أم لم تصح، فإنها تعبير صادق عما كان في نفس المأمون وفي نفس المعتزلة من إكبار لأرسطو.

ولعل القارئ قد لاحظ مبدأ في غاية الخطورة، وهو مبدأ تقديم العقل على الشرع، لقد جعلت رؤيا المأمون العقل في الدرجة الأولى، وجعلت الشرع في الدرجة الثانية، وهو مبدأ معروف عند المعتزلة وعند المأمون، وهو مبدأ لا يقره أمثال الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل رضي الله عنهم أجمعين.

أما التوحيد في الرويا، فإنه التوحيد الذي عناه المعتزلة، والذي عبر عنه أهل السنة بكلمة: «التعطيل».

واستيقظ المأمون من «رؤياه» فأمر بترجمة كتب أرسطو.

ويستطرد الشيخ عبد الحليم محمود: «وإذا كانت أفكار اليونان قد بدأت الدخول في البيئة الإسلامية على استحياء، فإنها بمر الزمن استوطنت وألفها كثير

من الناس عن طريق التكرار، وشاعت الآراء واستقرت بالألف والعادة والتبني والدعاية.

ومنذ ذلك الحين أصبح بجوار: «أقرأ باسم ربِّكَ الَّذِي خَلَقَ»، أصبح بجوارها: «أقرأ باسم أرسطو»، و«أقرأ باسم أفلاطون»، وفي العصور الحديثة: «أقرأ باسم ديكارت» أو «أقرأ باسم...»<sup>(١)</sup>.

ولكن الحقيقة أن تأثير المسلمين بالمنطق اليوناني يعود إلى أواخر القرن الهجري الأول، وقد حقق هذه النقطة الدكتور علي سامي النشار في كتابه القيم «مناهج البحث عند مفكري الإسلام»، وانتهى على أن الأمير الأموي خالد بن يزيد (٩٠هـ) أمر بعض العلماء اليونانيين الذين كانوا في الإسكندرية بترجمة الأورجانون من اليونانية إلى العربية. كما أن معرفة المسلمين بالمنطق تعود إلى أن هناك رافداً آخراً لمعرفة المسلمين بالمنطق هو احتكاكهم بأباء الكنيسة، وقال: «يمكننا إذا لن نصل - من تلك الدلائل السابقة - إلى أن المسلمين عرفوا الفلسفة اليونانية في القرن الأول الهجري، وابتدأ المترجمون في نقل كتبها إلى اللغة العربية، وإذا كان العباسيين (١٣٣-٦٥٦هـ - ٧٥٠-٢٥٨م) فضل بعد ذلك، فهو أنهم تابعوا تلك الحركة بنشاط عجيب، وكان أول علم اعتنى به من علوم الفلسفة علم المنطق والنجوم، ومظهر ذلك إذا ما وصلنا إلى عهد الترجمة الرسمية أن مؤرخي الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي يذكرون أن أقدم تراجم الكتب اليونانية «ترجمة كتب أرسططاليس المنطقية الثلاثة في صورة المنطق، وهي كتاب قاطيغورياس، وكتاب باري أرميناس، وكتاب أنالوطيقا الأولى، وايساغوجي لفرفوريس، وأن صاحب هذه الترجمة هو عبد الله بن المقفع (١٣٩هـ) كاتب أبي جعفر المنصور (١٢٦-١٥٨هـ - ٧٥٤-٧٧٥م).

ويستطرد: وأخيراً يمكننا أن نقول أن المنطق الأرسططاليسي دخل على العالم الإسلامي منذ زمن مبكر، ثم توالى تراجمه وتكررت، ووصل بجانبه وممتزجاً به أحياناً أبحاث أخرى غير أرسططاليسيه أضافها الشراح اليونانيون من بعده من مصادر متعددة<sup>(٢)</sup>.

(١) القرآن في شهر القرآن، بقلم الشيخ الدكتور عبد الحلیم محمود، ص ٢٤-٢٦.

(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، الأستاذ الدكتور علي سامي النشار، ص ١٤-٥.

ويرى أحد المعنيين بهذا الموضوع أن المنطق قد أثر تأثيراً قوياً على الثقافة الإسلامية بفروعها المختلفة.

فعلم الكلام مثلاً اعتمد في إثبات العقائد على صياغة الأقيسة المنطقية وإقامة البراهين العقلية.

بل أن مباحث كاملة في هذا العلم أدى على افتعالها تبادل الحجج العقلية مع أصلتها بمجال العقيدة في غاية الضعف، وذلك كموضوع (الذات والصفات).

فمن قائل بعينية الصفات للذات.

إلى آخر يقرر زيادتها عليها ومغايرتها لها.

إلى ثالث يلاحظ أن العينية، والغيرية ضدان لا نقيضان، فهو يرفعهما جميعاً ليقرر أن الصفات ليست عين الذات، ولا غيرها (لا هي هو، ولا غير).

كما شاعت في خفايا هذا العلم الألفاظ المنطقية كالذاتي، والعرضي، والحد، والقرض، والقضية.

وفي علم أصول الفقه كثر من هذه الألفاظ كالمنطق، والمقيد، والخاص، والعام، والكلي، والجزئي.

بل يمكن القول بأن علم الأصول كله إن هو إلا منطق إسلامي أريد تطبيقه في مجال محدد هو استنباط أدلة الأحكام الفقهية<sup>(١)</sup>.

### ابن حزم والمنطق:

لقد كشف باحث محقق هو الدكتور محمد سليمان داود في كتابه «نظرية القياس الأصولي.. منهج تجريبي إسلامي» عن واقعة تكاد تكون مطوية في هذا الصدد هي موقف ابن حزم (٤٥٦ هـ) الذي يتسم بالغرابة، وليس له مثيل بين الفقهاء والمتكلمين، فلقد قبل القياس الأرسطي والمنطق الرواقي كمنهج في معرفة الأحكام الشرعية والفقهية، ورفض القياس الأصولي، ورأى علاقة بين القياس المنطقي والقول بظاهر

(١) المنطق السوري، ص ٦٠.

النص، وأن القياس المنطقي يتفق مع ما اصطنعه «من منهج في فهم أحكام الشريعة»<sup>(١)</sup>.

نقول: فعلا إن موقف ابن حزم على غرابته يتفق في ناحية ما مع المنطق الأرسطي، ومن ثم فلا يكون هناك غرابة، وهي في الحقيقة يكشف عن جانب من جوانب صراحة وجرأة هذا المفكر الإسلامي الكبير، وقد تلاقي المنطق الأرسطي مع المبدأ الظاهري في العناية بالنص، والاحتفال باللفظ وتركيز الاهتمام عليه، ومن ثم جاء ضيق الظاهرية بالتعليل والتأويل، وما ينبني عليهما من قياس أوسد ذرائع.. إلخ.

وقال المؤلف: إن ابن حزم صنف «اتجاهات المسلمين تجاه الفقه إلى ضروب أربعة، قال عن ثلاثة منها: «إنها خطأ بشيع، وجور شنيع»، وأما الرابع فقال عنه: «إنه حق مهجور، وصواب مغمور، وعلم مظلوم، وأن نصر المظلوم فريضة وأجر وأن البر الذي يأمل أن يغتبط به عند الله إنما هو في بيان فائدة هذا المنطق، وأن هذا المنطق يتمثل في كتب أرسطو المنطقية».

ويستطرد المؤلف: ولكن ما الفائدة التي ارتاها ابن حزم حتى ينذر نفسه للدفاع عن تلك الكتب؟

إن ابن حزم يقول: «ليعلم من قرأ كتابنا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط، بل في كل علم، فمفعتها في كتاب الله عز وجل، وحديث نبيه ﷺ، وفي الفتيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح من أعظم منفعة، وجملة ذلك في فهم الأشياء التي نص الله تعالى ورسوله عليها، وما تحتوي عليها من المعاني التي تقع عليها الأحكام، وما يخرج عنها من المسميات».

ويستطرد مؤلف نظرية القياس الأصولي: «وتجاوز ابن حزم في بيان فائدة تلك الكتب إلى حد أنه لم يجوز لأحد أن يفتي بين اثنين إذا كان جاهلاً، فهي تبين حدود الكلام، وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات، وإنتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان، ويصور لنا موقف المسلمين في الأندلس من الفلسفة والمنطق، فيقول:

(١) نظرية القياس الأصولي.. منهج تجريبي إسلامي، دراسة مقارنة، للدكتور محمد سليمان داود، طبع دار الدعوة، ص ٢٣٣.

إنه شاهد أيام عنفوان طلبه العلم، وقبل أن تتمكن قواه من المعرفة، صنوفاً من الطوائف الخاسرين من ذوي الآراء المختلفة، وكانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به على أن الفلسفة، وحدود المنطق منافية للشريعة، وأن هدفه الآن إنارة هذه الظلمة، فقبل الفلسفة بالإضافة إلى قبوله للمنطق، وفي كتابه «الفصل» يتابع دفاعه عن كتب أرسطو المنطقية، وبيان أنها غير متعارضة مع العقيدة الدينية، بل على العكس من ذلك مفيدة في دلالتها على التوحيد، وفي معرفة الأحكام الشرعية، فيقول: (الكتب التي جمعها أرسططاليس في حدود الكلام، وهذه الكتب كلها كتب سالمة مفيدة، دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم، وعظم منفعة الكتب التي ذكرنا في الحدود، ففي مسائل الأحكام الشرعية بها يتعرف الخاص التوصل إلى الاستنباط، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها، وكيف يعرف الخاص من العام، والمجمل من المفسر، وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وكيف تقديم المقدمات، وإنتاج النتائج، وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً، وما يصح مرة، وما يبطل أخرى، وما لا يصح البتة، وضرب الحدود التي من شذ عنها كان خارجاً عن أصله، ودليل الخطاب، ودليل الاستقار، وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته»<sup>(١)</sup>.

ويقول المؤلف: ولقد وصلت ابن حزم رسالة يتهمه فيها صاحبها بأنه يرد «بالمنطقي على الشرعي»، فأجاب عن سائلة بأن هذا كذب، وجهل، ومكابرة، وأنه هو الداعي إلى الشرع، وفي موقف آخر يقول: (نسأل هؤلاء المعوات عن حد المنطق، هذا الذي يذمونه، هل عرفوه أم لم يعرفوه؟ فإن كانوا عرفوه فليبينوا لنا ما وجدوا فيه من المنكرات، وإن كانوا لم يعرفوه فكيف يستحلون أن يذموا ما لم يعرفوه؟ ألم يسمعوا قول الله تعالى: «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ»، ولما سئل ابن حزم هل تكلم أحد من السلف الصالح في هذا؟ أجاب بأن هذا العلم مستقر في نفس كل ذي عقل، وأن العقل الذكي يصل إليه بما مكنه الله فيه من سعة الفهم إلى فوائده، ولم يذكر ابن حزم أن أحداً منهم تكلم فيه، وإنما شبه المنطق بالنحو وبالفقه، فلما فشا الجهل وضع العلماء كتب النحو، وبالمثل لم يتكلموا في

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٣-٢٣٤.

الفقه لوجود النبي ﷺ بينهم، وكذلك المنطق فإنه يرى أن من جهله خفى عليه بناء كلام الله مع كلام نبيه، وجاز عليه من الشغب جوازاً لا يفرق بينه وبني الحق

ويشير ابن خلكان إلى كتاب «التقريب»، ويقول إن ابن حزم (سلك في بيانه، وإزالة سوء الظن عنه، وتكذيب الممخرقين به طريقة لم يسلكها أحد قبله، وكان شيخه في المنطق محمد بن الحسن المذحجي القرطبي المعروف بابن الكبائي، وكان أديباً شاعراً طبيباً، له في الطب رسائل وكتب، ومات بعد الأربعمائة)<sup>(١)</sup>.

وينتهي المؤلف إلى نتيجة تختلف عما انتهت إليها معظم المراجع، فيقول: وبدافع من اعتناقه لفائدة المنطق كتب فيه من أجل غاية حددها في عنوان كتابه المنطقي وهو «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه الألفاظ العامية، والأمثلة الفقهية، ويقصد بالألفاظ العامية الألفاظ الشائعة بين المسلمين حتى يمكن الاستفادة منها، فابتدع بعض الألفاظ العربية كبديلة لبعض ألفاظ المنطقية، ولم يمنعه ذلك من الإشارة في بعض المواضع إلى دقة التعبير باللغة اللاتينية عنها باللغة العربية فيما يتعلق ببعض المصطلحات المنطقية، وفي تطبيقه المنطق اليوناني على كثير من المسائل الفقهية يمكن أن نقول بأنه أول من مزج منطق اليونان بعلم المسلمين، وليس كما ذهب ابن تيمية (٧٢٨هـ-٩هـ في كتابه) «الرد على المنطقيين» من أن الغزالي (٥٠٥هـ) هو أول من قام بهذا الخط.

فإذا كان ما ذهب إليه المؤلف صحيحاً، فإنه لا ينفي أن دور الغزالي في مناصرة المنطق كان أعظم بكثير من دور ابن حزم - حتى لو افترضنا سبق هذا الأخير - لأن ابن حزم كان ظاهرياً ومذهبه كاد أن ينقرض، وأنه تعرض لعداوة معظم معاصريه.. أما الغزالي فهو «حجة الإسلام» ومؤلف «إحياء علوم الدين» الذي أسهم في تكوين الشخصية المسلمة، وهو مجدد القرن الخامس كما ذهب إلى ذلك السيوطي:

والخامس الحبر هو الغزالي وعده ما فيه من محال

وقد طبقت شهرته الآفاق.

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٧-٢٣٨.

لقد كتب الغزالي عن المنطق عدداً من الكتب أبرزها «معيار العلم» و«محك النظر» و«القسطاس المستقيم» بالإضافة إلى المقدمة المعروفة في «المستقصى» والتي لخص فيها بعض ما جاء في معيار العلم ومحك النظر، واعتبر الغزالي أن مقدمته تلك ليست فقط من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة لها، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة في علومه أصلاً، وأن حاجة العلم النظرية على هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه، كما يذكر هذا الهدف في «محك النظر»، فيقول: (ليعضمك عن مكامن الغلط في إتمام مضايق الاعتبار)، وفي كتابه «مقاصد الفلاسفة» يتابع هذا الاتجاه فيقول: (وأما المنطقيات؛ فأكثرها على منهج الثواب، والخطأ نادر فيها، وإنما يخالفون أهل الحق، بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد، إذ عرضها تهذيب طرق الاستدلالات، وذلك مما يشترك فيه النظائر)<sup>(١)</sup>.

ويبدو أن الغزالي تدرج من حماسته الكبيرة للمنطق في كتبه الأولى – إلى منزلة – أعاد فيها النظر، ولاحظ اعتبارات عديدة، وظهر هذا في «القسطاس المستقيم» الذي كتبه في الشطر الثاني من حياته حوالي ٤٩٧، ففي هذا الكتاب أبدع الغزالي تعبيرات استشفها من القرآن وأضفاها على التعبيرات التقليدية/اليونانية للمنطق بقوله تعالى: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ».

ولكن هذه الموازين – في رأي مؤلف نظرية القياس الأصولي – هي بعينها بعض موازين اليونان من أرسطية ورواقية، ولم يبتدع لتلك الموازين إلا اسمها دون موضوعها، وقال: «عنها إنها الموازين التي أنزلها الله في كتابه، وعلم أنبياءه الوزن بها»<sup>(٢)</sup>.

ويتفق العلماء أن نهاية المطاف بالغزالي أن نفرض اليدين من المنطق، ومن كل علم الكلام، واطمئن إلى التصوف وإلى السلام القلبي الإيماني، واشتغل بكتابي البخاري ومسلم في الحديث، وأنه في هذا لم يختلف عن الكثيرين من علماء الكلام.

(١) نظرية القياس الأصولي، مرجع سابق، ص ٢٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧٥.

فإذا كان قد أراح نفسه من المشكلات الفكرية، فإن ما سطره في الكتب كان علاقة فارقة في تاريخ الفكر الإسلامي، لأنه كان هو الإيدان بتغلغل المنطق واعتباره جزءاً من الفقه الإسلامي، أو مدخلا له، وهو ما وقع فيه المتأخرون بوجه خاص حتى أصبحت دراسة المنطق جزء من الدراسات الإسلامية التي تدرس من الأيام الماضية – أيام ايساغوص الخبيصي حتى الفترة الراهنة، وانظر إلى افتتان الفقهاء المتأخرين بالمنطق في معالجتهم مضمون «الأمر»، وكيف دفعهم إلى تشقيق الكلام بما يوحيه المنطق ( انظر ص ١٧٢ من هذا الكتاب).

ولسنا في حاجة للإشارة إلى أن الفارابي وابن سينا رفعوا الفكر الأرسطي إلى القمة، وقال الفارابي في كتابه «الجمع بين الحكيمين»: «ولولا ما أنقذ الله أهل العقول والأذهان، بهذين الحكيمين – أفلاطون وأرسطو – ومن سلك سبيلهما ممن وضحوا أمر الإبداع بحجج واضحة مقنعة، وإنه إيجاد الشيء لا عن الشيء، وإن كل ما يتكون من شيء ما فإنه يفسد لاستحالته إلى ذلك الشيء، والعالم مبدع من غير شيء فمآله إلى غير شيء.. فيما شاكل ذلك من الدلائل، والحجج والبراهين التي توجد كتبهما مملوءة منها، وخصوصاً مآلهما في الربوبية، وفي مبادئ الطبيعة، لكان الناس في حيرة وليس».

نقول: قد لا نعلق على هذا القول ونحن بصدد أثر المنطق على الفقه على وجه التعيين، ولكن الموقف يختلف بالنسبة لإمام من أئمة الفقه هو ابن رشد وهو مؤلف أفضل كتاب في الفقه المقارن «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، فإن ابن رشد حصر جهده في مذهب أرسطو، فهو يلخص مذهبه، ويشرحه في إيجاز تارة، وباطناب تارة أخرى، بحيث يستحق اسم «الشارح» وهو اللقب الذي أطلقه عليه دانتي، وأنه يرى أن أرسطو هو الإنسان الأكمل، والمفكر الأعظم الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل، وأنه عاش معتقداً أن مذهب أرسطو، إذا فهم على حقيقته، لم يتعارض مع أسمى معرفة يستطيع أن يبلغها إنسان، بل كان يرى أن الإنسانية في تطورها بلغت في شخص أرسطو درجة عالية لا يمكن أن يسمو عليها أحد، وأنه متعصب لمنطق أرسطو، فيرى أنه لا سعادة لأحد بدونه، ويأسف لأن سقراط وأفلاطون لم يكونا على علم به، وأن سعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته في معرفة المنطق.

ولا يمكن إنكار تلك الاتجاهات فلا يخرج واحد من الفلاسفة المسلمين في مناهج البحث، عن دائرة الفكر اليوناني، فهو إما أن يكون شارحاً، أو أن يكون قانلاً أو أن يكون تابعاً، ولذا لا يمكن اعتبارهم الممثلين الحقيقيين للفكر الإسلامي الخالص<sup>(١)</sup>.

صحيح أن هؤلاء قد لا يكونون الممثلين الحقيقيين للفكر الإسلامي ولكن لا جدال في أن آراءهم تلك كانت شديدة التأثير على علم الكلام وبدرجة ما على علم الفقه، فإذا أضفنا إليها علم إمام الحرمين (٤٨٨) الذي حاول المزج بينا بين مبادئ أرسطو وأصول الفقه، وما قام به تلميذه الأثير الغزالي في تدعيم ومناصرة المنطق، بالإضافة إلى ابن حزم وابن رشد اتضح لنا كيف أن معارضة فريق من الفقهاء للمنطق لم تنجح، حتى عندما يكون أحدهم في مثل قامته «ابن تيمية» الذي يعد أفضل من وضع المنطق موضعه السليم - فهو يرى - كما قال العقاد: «وموقف الإمام ابن تيمية من المنطق والجدل شبيه بموقف الإمام الغزالي، ولكنه يرى أن المنطق سليقة في العقل الإنساني يستغنى عنه الذكي ولا ينتفع به البليد إذا جاء على غير سليقة واستعداد، ومن كان هذا رأيه في المنطق فمحال أن يقال عنه أنه يلغيه ويحرمه لأنه لا يلغي الفطرة ولا يحرم تركيباً أودعه الله نفوس خلقه، ومن نظر في كتب ابن تيمية التي ناقض بها أدياء المنطق وعشاق الجدل علم أنه كان بصدد إنشاء منطق صحيح وهداية إلى تطبيق أصول المنطق القويم، ولم يكن متصدياً لهدم المنطق من أساسه على جميع وجوهه وفي جميع تطبيقاته، فهو يستخدم قضايا المنطق ليبطل دعوى المناطقة الذي يضعون الحدود في غير مواضعها ويقيسون الأشباه والنقائض بغير قياسها ويهدرون الحقائق في سبيل المصطلحات والألفاظ بغير دراية لمعناها.

«وقد سلك ابن تيمية هذا المسلك في مواضع كثيرة من رسائله وكتبه التي أدارها على مناقضة الجدليين والمناطقة المتشبهين بالمصطلحات والتعريفات اللفظية، فلا يسع منصفاً أن يظن به أنه يحرم الحجة والبرهان، وهذه حججه وبراهينه تعتمد على الدليل والقرينة والاستقرار والمشاهدة وكل ما تنتظم به قضايا المنطق ودعواه، وغاية ما يقوله المنصف أن التحريم عنده مقصود به اللغو والجدل والولع بالسفسطة على غير جدوى، وأنه تحكيم للعقل في المنطق إنقاداً له من تحكيم المنطق فيه، ولا يكون المنطق متحكماً في العقل صارفاً له عن النظر القويم

(١) نظرية القياس الأصولي، مرجع سابق ص ٦-٧.

إلا إذا غلبت فيه أشكال اللفظ والصيغة على حقائق المعنى وجواهره، فهو بهذه المثابة ربة للعقول ينبغي للمفكرين أن يطلقوها من شباكها ليستقيموا بها على سوائها».

وقد كتب ابن تيمية كتباً في نقد المنطق تماثل كتب الغزالي في تقريره - عدداً ومستوى - منها «الرد على المنطقيين» و«نقض المنطق» وكلامه فيها يتسم بالعمق والإنصاف، ففي نقض «المنطق» قال: «الواقع قديماً وحديثاً أنك لا تجد من يلزم نفسه أن ينظر في علومه به إلا وهو فاسد النظر والمناظرة، كثير العجز عن تحقيق علم وبيانه».

وقوله أيضاً: «الذي وجدناه بالاستقراء: إن الخائضين في العلوم من أهل هذه الصناعة أكثر الناس شكاً واضطراباً، وأقلهم علماً وتحقيقاً، وأبعدهم عن تحقيق علم موزون، وإن كان فيهم من قد يحقق شيئاً من العلم، فذلك لصحة المادة والأدلة التي ينظر فيها، وصحة ذهنه وإدراكه، لا لأجل المنطق».

بل ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله) أن من أهل المنطق - الحذاق منهم خاصة - من لا يلتزمونه في كل علومهم، فقال: «.. ونفس الحذاق منهم لا يلتزمون قوانينه في كل علومهم، بل يعرضون عنها، إما لطولها، وإما لعدم فائدتها، وإما لفسادها، وإما لعدم تميزها، وما فيها من الإجمال والاشتباه».

كما استشهد (رحمه الله) في هذا المقام برجوع الكثيرين - ممن اشتغلوا به، وقضوا أغلب أعمارهم في اعتماده، بل ممن أوجبوا تعلمه وحكموا على من يجهره بعدم الوثوق في علمه - عن استعماله والاشتغال به، بعد أن اعترفوا بفساده، وما يؤدي إليه من الخطأ والضلال، فقال (رحمه الله) عن أبي حامد الغزالي (رحمه الله): «وبين في آخر كتبه أن طريقهم فاسدة لا توصل إلى يقين، وذمها أكثر مما ذم طريقة المتكلمين، فهو في آخر أمره يبالغ في ذمهم، ويبين أن طريقهم متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها وفسادها أعظم من طريقة المتكلمين، ومات وهو مشتغل بالبخاري ومسلم».

وقال: «لا تجد أحداً من أهل الأرض حقق من العلوم، وصار إماماً فيه مستعيناً بصناعة المنطق، لا من العلوم الدينية ولا غيرها، فالأطباء والحساب والكتاب ونحوهم يحققون ما يحققون من علومهم وصناعتهم بغير صناعة المنطق».

وقد صنّف في الإسلام علوم النحو، واللغة والعروض، والفقه، وأصوله والكلام.. وغير ذلك، وليس في أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق، بل عامتهم كانوا قبل أن يعرب هذا المنطق اليوناني.

وأما العلوم الموروثة عن الأنبياء صرفاً – وإن كان الفقه وأصوله متصلاً بذلك – فهي أجل وأعظم من أن يظن لأهلها التفاتاً إلى المنطق، إذ ليس في القرون الثلاثة من هذه الأمة – التي هي خير أمة أخرجت للناس، وأفضلها القرون الثلاثة – من كان يلتفت إلى المنطق أو يعرج عليه، مع أنهم في تحقيق العلوم وكمالها بالغاية التي لا يدرك أحد شأوها، وكانوا أعمق الناس علماً، وأقلهم تكلفاً، وأبرهم قلوباً، ولا يوجد لغيرهم كلام فيما تكلموا فيه إلا وجدت بين الكلامين من الفرق أعظم ما بين القدم والمفرق».

وقال (رحمه الله): «أما بعد، فإني كنت دائماً أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي، ولا ينتفع به البليد».

وقال أيضاً: «ومعلوم أن أفضل هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين، عرفوا ما يجب عليهم، وكمل علمهم وإيمانهم قبل أن يعرف منطق اليونان..»<sup>(١)</sup>.

وكان تلميذه ابن القيم أكثر منه تشدداً في مهاجمة المنطق، كما رفضه كذلك ابن قتيبة والشاطبي في الموافقات، وقبل هؤلاء جميعاً وأهم منهم ما ذكره الشافعي عن «اللسان الذي جرت عليه نصوص القرآن الكريم، والسنة النبوية».

وكان الإمام الشافعي (رحمه الله) يريد أن يقول: «إن اللسان العربي المبين متى استقامت به ألسنة الناس، وعرفوا طرق دلالة الألفاظ على معانيها، وأدركوا أسرار اللغة العربية، فإن هذا كله يغني عن دراسة المنطق»<sup>(٢)</sup>.

وقال: «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطوطاليس».

(١) انظر بحثاً في مجلة البيان التي يصدرها المنتدى الإسلامي في لندن، عدد ٩٢، السنة العاشرة، سبتمبر ١٩٩٥م، للأستاذ عثمان محمد إدريس، من ص ١٨ إلى ص ٢٦٧.

(٢) المرجع السابق.

ومراداه (رحمه الله) بـ (لسان العرب) هو «مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاوراة والمخاطبة والاحتجاج والاستدلال»<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

وكان يمكن للفقهاء المسلمين بعد كل هذا أن ينصرفوا عن المنطق أو أن يأخذوا بفتوى ابن الصلاح بتحريمه، أو أن تبعدهم الكلمة الشائعة «من تمنطق فقد ترندق» ولكن شيئاً من هذا لم يحدث والذي حدث هو نقيض ذلك.

إن هذا الإنبهار بالفلسفة اليونانية وباليونان يعيد إلى الذهن انبهار المثقفين الإسلاميين بعد ذلك بعشرة قرون، طه حسين ومنصور فهمي وحسين هيكل.. إلخ.. بالحضارة الأوروبية.

وقد بذل عمالقة الفقه الإسلامي الثلاثة ابن حزم، والغزالي، وابن تيمية جهوداً خارقة بمعنى الكلمة لإعادة تكييف المنطق بما يتلاءم مع الأصول الإسلامية، كل على طريقته الخاصة وكانوا عن هذا في غنى، ولعل عكوفهم على هذه المهمة يمثل تغلغل المنطق في أذهان الفقهاء بحيث بدا لهم أن من الصعب استبعاده، وبالتالي فيفترض التعامل معه بما يجعله يتفق مع الفكر الإسلامي<sup>(٢)</sup>.

ومع أن بعضهم، وبوجه خاص ابن تيمية، كان يضيق بالمنطق الصوري، ويقف بقوة مع الأوائل من صحابة أو تابعين أو أئمة المذاهب في العزوف عن المنطق الأرسطي إلا أن نجاح المنطق خاصة في الفترة ما بين الغزالي (توفي ٥٠٥) وابن تيمية توفي (٧٢٩) في تغلغل المنطق في الفقه لم يدع له خياراً آخر.

وقد لا تعود جريرة المنطق الأرسطي على الفقه الإسلامي إلى ما ارتأه معظم الفقهاء، ولكنها تعود إلى ما هو أخطر، وما تنسمه ابن تيمية بالذات، وعرضناه في السطور الأخيرة لتعليق العقاد على المنطق، ذلك أن المنطق الأرسطي عزل الفكر عن الواقع وفصل ما بين العقل والحياة، وأنه في رغبته الضبط أصبح «قميص كتاف» لانطلاقات وبداهات ومبادئ العقل، وعطل العقل باسم العقل لأنه الزم العقل

(١) المرجع السابق.

(٢) لأخذ فكرة عن هذا الجهد ومدى عمقه وشموله، انظر: تجديد المنهج في تقويم التراث، للدكتور طه عبد الرحمن، المركز العربي، الدار البيضاء، الصفحات من ٣٢٩ إلى ٣٨٠.

الإطار الذي وضعه، في حين أن العقل يكون أفضل بغيره، وقد يكون «الحدس» الذي رأى فيه ديكارت أنه «النور الإلهي والغريزة والعقل التي تستطيع بها أن تدرك الأفكار البسيطة كفكرة الحركة والامتداد والحقائق الثابتة»<sup>(١)</sup>.

ولم يتطلب ديكارت لإثبات وجود الله مقاييس منطقية، ولكنه اعتمد على الحدس، ورأى أن مصداقية الحدس في هذا لا تقل عن قوانين الهندسة، وأنها «قمة اليقين».

والحقيقة هي أن المنطق الأرسطي نوّم أوروبا لقراءة ألفي عام، وقد كان من أبرز سمات حركة الأحياء (أو النهضة الأوروبية) الثورة عليه واعتبره مفكروها من المخلفات الخاطئة لفلاسفة اليونان التي يجب عليهم التحرر منها، ووصلت الثورة عليه إلى الذروة في المنطق الهيجلي الذي يعتمد «الجدل» أو «الديالكتيك» ويقوم على مقابلة الأضداد وتلاحمها ليوّجداً نقيضاً جديداً لا يلبث بدوره أن يتلاقى مع هذا ليوّجداً نقيضاً.. إلخ.

وقد كان لدى المسلمين ما هو أفضل من منطق أرسطو وجدل هيجيل، وهو الجدل التكاملي الحيوي للقرآن الذي يتسم بالفعالية والحركية وتلاقي الأضداد لا للتصارع ولكن للتكامل، وأن ما يبدو مستحيلاً للإنسان قد لا يكون مستحيلاً على وجه الإطلاق، لأنه لا مستحيل أمام الله تعالى فهو (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ)، و(يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ)، ويجعل كل ما في الكون يتحرك ويسبح.. طبقاً للآلية التي وضعها الله أطلق عليها القرآن «سنة الله».

ومعلوم أن الفقه الإسلامي يعالج القضايا الاجتماعية والاقتصادية، والسياسية، والعلاقات والحقوق والواجبات لكل من الفرد والمجتمع وأوضاع هذا المجتمع الخ... فعندما يتأثر هذا الفقه بالفكر الأرسطي، فإن هذا يعني تجريد الحياة من جوهرها والحرص على شكليتها وهويتها، فلا ينظر في كل هذه القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية إلى الروح، والجوهر، ولكن إلى الشكل والصورة ومن منطلق الكلمات أو النصوص التي أصبحت بألفاظها هي المصدر الرئيسي لاستخلاص الأحكام.

(١) المنطق الصوري، زاهر، ص ٦٩.

وقد تحدث عن أثر المنطق الصوري على الفكر الإسلامي كاتب، فقال: ومن المستطاع القول بأن المنطق الأرسطي كان له أثران متميزان على العلوم الإسلامية:

أحدهما الأثر الإيجابي، ويتمثل في خلق روح التصنيف الدقيق بين العلماء. من شواهد ذلك، ملاحظة اندراج الخاص في العام، وشمول القاعدة العلمية لجميع أمثلتها، والتفرقة الواضحة بين دلالات الألفاظ.

أما الأثر الثاني – فهو الأثر السلبي – ويمكن إجماله فيما يأتي:

أولاً: الحرص على تعريف كل شيء حتى الأشياء ذات المدلولات الواضحة التي لا تحتاج إلى تعريف، وقد استتبع ذلك أن أضاع الشراح وقتهم في تمحيص كل تعريف من الناحيتين اللغوية والمنطقية.

ثانياً: محاولة الاحاطة الكاملة بجميع الصور والجزئيات جعلت المصنفين يلهثون وراء الصور النادرة، والفروض المحتملة مما نجد شواهده في كل من علم الفقه، والنحو على الخصوص.

ثالثاً: المبالغة في الاهتمام بسلامة العبارة حتى غدا التركيز على تحليل الألفاظ والتراكيب أكثر منه على سلامة المحتوى، واستقامة المضمون، أو بتعبير آخر، انصرف الباحثون عن العناية بالعلم إلى العناية بالكتاب.

ويمكن اختصار هذه الأمور الثلاثة بأن يقال: إن الأثر السلبي للمنطق على المصنفين والشراح يتمثل في نزوعهم إلى الإيغال في الصورية.

وقد أدى هذه الاتجاه إلى تعقيد كتب التراث واستعصانها، وبعدها عن الواقع المعاش والحياة العملية.

وأي مقارنة عابرة بين تناول علماننا لقواعد اللغة العربية مثلاً، وتناول علماء الغرب لقواعد أي من اللغات الحية يستبين منها إلى أي مدى جنى الإيغال في الصورية على قواعد العربية.

فقد جر إليها هذا الإيغال كثيراً من النصوص والتعقيد حتى صار تلقيها وهضمها أشق كثيراً من تحصيل قواعد لغة ما من اللغات الأجنبية.

وقد امتد هذا الأثر السلبي إلى المؤلفات المنطقية نفسها حيث اهتمت هذه المؤلفات بالصياغة الصورية للموضوعات، وذكر كل قاعدة مقرونة بأمثلة تقليدية محددة دون الاهتمام بناحية التطبيق على جزئيات جديدة، أو أمثلة مبتكرة.

والمحصلة النهائية لحساب الخسائر، والأرباح تشير إلى أن الثقافة الإسلامية قد كسبت كثيراً من ترجمة المنطق الصوري، ولكنها خسرت أكثر بايغالها في الصورية وبعدها عن المباشرة الموضوعية على نحو ما صنعه الغربيون في نهضتهم الحديثة<sup>(١)</sup>.

ومقارنة الفقه التقليدي بالفقه النبوي توضح مدى تأثر الأول بالمنطق الصوري في تحكيمة للألفاظ على المعاني وحرصه على الصور والظواهر على نقيض الفقه النبوي، فالفقه النبوي لا يحكم الألفاظ حتى عندما تصل إلى: «أنت عبدي وأنا ربك»<sup>(٢)</sup>، وقد لا يعنى بصور من الطقوس والشعائر رافعاً شعار «لا حرج»، كما يتضح مما قاله الرسول ﷺ للذين جاءوه حجة الوداع يشكون من تقديم وتأخير في الشعائر، وهو كل مرة يقول «لا حرج»، وأوضح الحرج الحقيقي «لا حرج إلا علة رجل افترض عرض مسلم وهو ظالم، فذلك الذي حرج وهلك» رواه أبو داود، وكأنما كان الرسول ﷺ يفسر آية «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ».

وأخيراً فقد شجعت هيمنة المنطق على ظهور التصوف والتحول إليه فإن كثيراً من المؤمنين لم يسيغوا «شكلائية» الفقه وجفافه وطابعه النظري وحرصه البالغ على الظواهر والقوالب المجردة وتركيزه على تفاصيل جزئيات وشكليات الشعائر وبعده عن معاني التقوى والخشوع وما تخبت به القلوب وتطمئن إليه النفوس فتركوه إلى

(١) زاهر، ص ٦١، ٦٢.

(٢) إنما قيلت من الدهشة البالغة التي تملك الأعرابي الذي فقد ناقته وعليها زاده في البيداء المحرقة فنام في انتظار الموت، ثم تيقظ فوجد ناقته عند رأسه وعليها زاده، فغلبته الدهشة وقال: «حمداً لك يارب أنت عبدي وأنا ربك»، يريد «أنت ربي وأنا عبدك».

عالم آخر أطلقوا عليه الحقيقة «ووضعوا له أسساً ونظماً تستهدف التقوى وتدور حول القلب» وهو التصوف.

وقد يصور ذلك أن أعظم المدافعين عن المنطق الزجاجين به في أصول الفقه هو «الغزالي» نفض منه اليبدين في آخر حياته، ولاذ بالتصوف وفضله على أي اتجاه آخر، وهو المصير الذي انتهى إليه الكثير من الفقهاء المناطقة وعلماء الكلام.

وبقدر ما كانت مسيرة الفقه التقليدي تسير في طريقها ويزداد تشبثها بالمنطق، بقدر ما كان التصوف يزدهر ويكتسب شعبية، ومن المؤسف أن هذا الازدهار نفسه أدى به إلى صور من الانحراف لا تقل عن انحراف الفقه الذي أسلم نفسه للمنطق.

## الباب الثاني أصول الشريعة

الفصل الخامس : الأصل الأول: العقل أولاً..

الفصل السادس : الأصل الثاني: منظومة القيم الحاكمة في القرآن الكريم

الفصل السابع : الأصل الثالث: السنة

الفصل الثامن : الأصل الرابع: العرف



## الْفَصْلُ الْخَامِسُ

## أصول الشريعة

الأصل الأول: العقل أولاً..<sup>(١)</sup>

يشتهي الناس أن يقوم إمام ناطق في الكتيبة الخرساء  
كذب الظن لا إمام سوى العقل مشيراً في صبحه والنساء  
«أبو العلاء المعري»

ألف الفقهاء أن يجعلوا أول مصادر الفقه أو أدلة الأحكام القرآن.

ونحن أيضاً نذهب إلى أن المصدر الأول للشريعة هو القرآن، ولكننا لهذا السبب نفسه قدمنا م قدمه القرآن – العقل – بحيث لا يكون في فعلنا هذا تعارضاً أو تناقضاً.

ذلك أننا لكي نعمل القرآن، لا بد أولاً أن نعمل عقولنا في فهمه واستيعابه، خاصة وإن أسلوب القرآن يمكن أن يوحي بأكثر من معنى، ويتطلب إعمالاً وتمييزاً ومقارنة للآيات التي جاءت في مختلف آياته، ونستوعب أحكامه.. وهذا – كما قلنا – ما يطلبه القرآن نفسه، «فَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد: ٢٤).. «وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا» (الفرقان: ٧٣)

وهذا نفسه هو ما قام به المفسرون، فكل آية في القرآن فسروها في صفحات، وكل حكم علوه وضبطوه، وأحاديثهم عن الناسخ والمنسوخ في القرآن تمثل أقصى

(١) إننا عندما نقول «العقل» أولاً فإن هذا نفسه ينبئ بأن العقل ليس هو الوحيد، وإن له شركاء تضمنتها الفصول الثلاثة التالية، هذا فضلاً عن أن الباب بأسره هو عن أصول الشريعة، وليس العقيدة، ونحن نؤمن أن القلب أو الوجدان هو الأصل في العقيدة، كما سيعرف القاريء من مطالعة الفصل، إن ميزة الحضارة الإسلامية على الحضارة الأوروبية أن الأولى تقوم على توازن ما بين العقل والقلب في حين أن الثانية (الحضارة الأوروبية) تقوم على العقل وحده سواء كان منطقاً رياضياً أو مصلحة مادية.

جراً يمكن للفكر أن يصل إليها في تعامله مع النصوص المقدسة - وهي جراً لا نبيح لأنفسنا - ونحن دعاة العقل والفكر والحرية - أن نمارسها أو نقدم عليها - كما قام اللغويون بدور كبير لإيضاح إجمال القرآن وبلاغته وإعجازه ورمزيته، ولعلمهم أيضاً في بعض الحالات جاوزوا الحدود إلى درجة الافتيات عليه، فهؤلاء، وأولئك لا يختلفون في حقيقة الحال من ناحية المبدأ، أو المدى عما ذهبنا إليه، بل لعلمهم جاوزوا المدى الذي نسمح لأنفسنا به، إن القوم لم يترددوا في أعمال عقولهم وأفكارهم لتفهم القرآن، وليس لهذا من معنى إلا سبق العقل، وأنه الأداة التي لا يمكن الاستغناء عنها لفهم القرآن.

ومن قبل قال بهذا الشيعة من زيدية وجعفرية، وقال به قبلهم الغزالي في «المستصفي»<sup>(١)</sup>، واعترف به - إلى حد ما - أهل السنة والجماعة في شكل الاجتهاد أو القياس.

ونحن نرى أن كل كلمة في القرآن تتطلب اجتهاداً لفهمها.. نعم أنها يمكن بحكم الصياغة المعجزة أن يكون لها تلقائياً تأثيرها في النفس، ولكن تبين أبعادها لا يتم إلا بالفكر الطويل، وقد ضربنا في الجزء الأول أمثلة عديدة لكلمات في القرآن يظن أنها ليست في حاجة إلى اجتهاد، مثل «أَهْلُ الْبَيْتِ» و«الْإِيمَانِ».. إلخ... فضلاً عن أن الإجمال القرآني يفسح مجالاً كبيراً لإعمال الذهن فكلمة «فَأَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً» يبدو أن ليس هناك ما هو أكثر صراحة وتحديداً، ولكن يظل بعد هذا تحديد مضمون كلمة جلدة وبأي شيء يتم الجلد، هل هو بسوط وما هي المواصفات التي يجب أن تتوفر في السوط الذي يتم به الجلد، هل هو أي قطعة جلد أو يمكن أن يكون كالسوط الذي كان يجلد به بحرة الأسطول البريطاني وينتهي بتسعة ذيول.

من هنا يتضح ركافة ما يذهب إليه البعض من دعوى عقم الاجتهاد في النص أو مع النص (لأنه خالف النص فهو باطل، وإن وافقه كان عديم الأثر، لأن الدلالة النصية أقوى من دلالاته)<sup>(٢)</sup>، كما قال بعضهم.

(١) القطب الثاني في أدلة الأحكام، وهي أربعة: الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل المقرر على النبي الأصلي، ص ١٠٠، ج ١، طبعة مصورة من الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية.

(٢) مقال بعنوان «لا اجتهاد مع النص للشيخ محمد حسام الدين»، ص ١٢٣٩، مجلة الأزهر، عدد شعبان ١٤٠٤هـ، مايو ١٩٨٤م.

بل إن الأمر لا يقف عند إعمال الذهن لفهم النص القرآني على حقيقته باستخدام ما في القواعد اللغوية من دلالات والإلمام بملاسات النزول ومقارنة الآيات المتعددة في الموضوع الواحد بعضها ببعض.. إلخ.. نقول عن إعمال الفكر يمكن أن ينتهي إلى إرجاء تطبيق النص القرآني أو إيقافه إذا انتهت الدواعي التي أدت إليه، أو كما يقولون «نفي الحكم لانتفاء علته» أو ارتفع لارتفاع علته أو عدم توافر المناط، ولا شيء مثل هذا أبلغ في الدلالة على أولوية العقل ولزومه عند معالجة القرآن، وهذا هو ما فعله الرسول ﷺ وما فعله عمر في اجتهاداته المعروفة وما أقره عليها الصحابة.

#### بمثل هذا الفهم حقق المسلمون ثورة الإسلام.

ثم جاءت أجيال تالية وقعت في مصيدة الروايات المنحولة، فوضعوا الغشاوات على القرآن الكريم فيما أطلقوا عليه أسباب النزول.. وما زادوه من إسرائيليات وخرافات، وأعملوا فيه سكين النسخ تقطيعاً وتشويهاً.. ثم دسوا على الرسول ﷺ أحاديث لكي يرفعوا بها خسيستهم ويمنحوا نظامهم شرعية حتى حجبا نور القرآن.. ومسخوا سنة الرسول ﷺ.. فعم الظلام.

وختمت هذه المأساة بما لم يسمع به من قبل، ومن بعد.. أغلقوا باب الاجتهاد.

لم يحدث أبداً أن اتفقت أمة على أن تعطي عقلها إجازة لألف عام.. تعيش خلالها عالية على الأسلاف والأجداد.. فلنحمد الله أننا لا نزال نسير على أقدامنا.. وكان يمكن أن تسعى على أربع.

وقد عبر عنها الجاحظ منذ أكثر من ألف عام، عندما قال عن المسلمين: «أمة قد أصبحت تحمل عقلية العوام ونفسية العبيد وطبيعة القطيع»<sup>(١)</sup>.

أمام مأساة يمثل هذا الحجم، لا يعد من المبالغة في شيء أن نقول: «العقل أولاً».

(١) استشهد بها د. طه جابر العلواني في «الأزمة الفكرية المعاصرة»، المعهد العالي للفكر الإسلامي.

### خطأ جذري في المعالجة:

وعند التعمق في فهم المأساة نجد أن الفقه الإسلامي لم يستشعر ضرورة عداوة للعقل أو عزوفاً عنه، لأن هذا لا يتصور – لأي واحد يقرأ القرآن – ويتبين مئات الآيات عن العقل، وعن «نوي الألباب» وعن «يتفكرون».. و«يتدبرون».. إلخ.

#### ولكن الذي حدث هو خطأ جذري في المعالجة.

فالإسلام الذي نزله الخبير العليم لهداية الإنسان يعلم أن الإنسان كائن معقد، وأن الثنائية هي أبسط صفة من صفات هذا التعقيد، وعبر القرآن عن هذه الحقيقة بكلمة «زوجين» التي خلق الله منها كل شيء، وبالنسبة لطبيعة الإنسان نفسه.

فقال: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا \* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا \* قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا \* وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (٧-١٠ الشمس: ٧-١٠).

«فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى \* وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى \* فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى \* وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى \* وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى \* فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى» (الليل: ٤-١٠).

«وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» (البلد: ١٠)

«إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (الإنسان: ٣)

«مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَدْمُومًا مَدْحُورًا \* وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا \* كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا» (٨-٢٠ الإسراء: ١٨-٢٠).

فأنزل الله الإسلام مزدوج الطبيعة يتضمن عقيدة وشريعة<sup>(١)</sup>، وجعل القلوب الفاقهة هي وعاء العقيدة وثمرتها الإيمان، وجعل من العقول الخيرة محوراً للشريعة تدور عليها.. وتستهدي بها.. وجعل ثمرتها العدل.

وكل واحد يقرأ القرآن يلمس تركيز القرآن على القلوب، التي وردت قرابة ١١٥ مرة وهو يتحدث عنها بأنها أداة الفقه «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا

(١) راجع التمييز بين العقيدة والشريعة في الجزء الأول، ومن باب التذكير: فالعقيدة هي كل ما يتعلق بالله تعالى والنبوات واليوم الآخر، والشريعة هي المعاملات والنظم.

يُصِرُونَ بِهَا» (الأعراف: ١٧٩)، أو «لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا» (الحج: ١٤٦)، أو «أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد: ٢٤)، وأشار إلى دعوى الكافرين قلوبهم «عُلْفٌ»، أو «عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةٌ»، وأن الله تعالى «طَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ» (التوبة: ٨٧)، «وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (التوبة: ٩٣) .. الخ<sup>(١)</sup>.

والحديث النبوي يؤكد ما يذهب إليه القرآن فالرسول ﷺ يقول لسائله: «استقت قلبك وأن أفتوك».. ويقول: «التقوى هاهنا ويشير إلى الصدر»، ويقول: «إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد وإذا فسدت فسد الجسد.. ألا وهي القلب».

فالقلوب إذن هي أوعية الإيمان بالله ومستودعه، وهي أيضاً التي تثمر أعظم ثمرة للأديان ألا وهي الخير.

والإسلام في هذا يذهب على أن العقل والمعرفة المادية المجردة التي يثمرها العقل، ليست هي التي تؤدي - ضرورة - إلى الصورة المثلي للإيمان الديني، ولكن الوجدان والفطرة والعاطفة هي التي تؤدي إليه، ولا يمنع هذا من أن يكون سلوك القلب مصطحباً برشد العقل، بدليل إشارات القرآن «يفقهون.. ويعقلون.. ويتدبرون» ولكن العقل هنا ليميز ما بين الحقيقة والهوى، أما القلب فهو الذي يستبطن العقيدة وينشرها، وهو الذي يثمر الإيمان، ويجعله موصولاً بالله.

وإلى جانب العقيدة - وهي الأساس في الأديان جميعها - توجد في الإسلام الشريعة.. أي المعاملات والنظم، الخاصة بالمجتمع الإنساني وشئون الحياة الدنيا، هذه يحكمها العقل الخبير، تفرقه عن العقل المجرد الذي يمكن أن يستخدم ثمرة الفكر في الشر، وثمره الشريعة والمحور الذي تدور عليه هو العدل.

وقد بيّن القرآن بكل جلاء «وَإِذَا حَكَّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ»، فجعل العدل هو المناط في الحكم، الذي يكن أن يمتد إلى كافة المعاملات والعلاقات بدليل تعبير «بَيْنَ النَّاسِ».

وقال القرآن «فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ» فحكم بالبقاء لما ينفع الناس.

(١) لقد عالجتنا هذا الموضوع بنوع من التفصيل في كتابنا «الإسلام والعقلانية».

هذا هو الإسلام الذي تضمنه القرآن الكريم ونطقت به آياته مراراً وتكراراً، والذي حمله الرسول ﷺ بكل أمانة وإخلاص في استهدائه للعقيدة أو في تطبيقه للشريعة.

وهذا هو أيضاً ما تفهمه الصحابة، دون فلسفة، أو جدل أو برهنة بالأساليب المتبعة للمنطق.

على أن التقسيم «بين شريعة وعقيدة، وإن كان يؤكد الصفة المميزة لكل منهما، إلا أنه لا يعني الانعزالية أو الانفرادية لكل منهما عن الأخرى، فشأن العقيدة والشريعة في الإسلام شأن القلب والعقل في الإنسان.. شأن البصر والسمع.. فنحن لا نبصر بالأذان ولا نسمع بالعيون.. ولكن العيون والأذان في الجسم الواحد.. وآليات هذا الجسم تنظم عملهما وتكفل بقاءهما وتحفظ لهما الصحة ولا يتصور عملهما في غير هذا الجسم الذي يحفظهما معاً، وتحققا له التكامل المطلوب.

لأسباب يطول شرحها قلب الفقهاء المعالجة التي وضعها القرآن.

فبدلاً من أن يجعلوا القلوب الفاقهة هي سبيل الإيمان، جعلوا المنطق الأرسطي هو الدليل والبرهان على وجود الله، وبالتالي الإيمان وأطلقوا عليه «علم الكلام»، أو «العقليات».

والعقل وحده يعجز عن أن يستكمل «الإيمان الديني»، فضلاً عن «الإيمان الإسلامي» كما أشرنا.

إن قصارى ما يمكن أن يصل إليه العقل هو الإيمان بوجود إله... أما ما هي طبيعة هذا الإله وذاته.. فلا يمكن للعقل أن يصل إلى كنهها، وينطبق هذا على عقول الفلاسفة القدامى والمحدثين.

كما لا يمكن للعقل أن يؤمن بضرورة بوحى من الله.

ولا يمكن للعقل أن يؤمن ببعث بعد الموت وحياة آخرة بعد الحياة الدنيا.

هذا كله مما لا يمكن للعقل – ضرورة – أن يقطع به.

ولو جاز ذلك لما كان هناك حاجة للأديان أو للأنبياء.. وكان الفلاسفة هم الأنبياء والرسول، وأوحى إليهم الكتب التي تهدي العقول إلى ما تعجز عنه.

وقد تضمن القرآن هذا سواء في «المعاني» أو «الصياغة» أو المعالجة النفسية وضرب الأمثال، ولا يتسع المجال للإفاضة خاصة أننا أشرنا إليه في الجزء الأول من هذا الكتاب.

وكان للمسلمين مندوحة عن أن يميلوا إلى غيره أو أن يشترخوا الذي هو أدنى بالذي هو خير.

ولكن هذا هو ما حدث.

ولما جاءوا إلى «الشريعة» لم يضمنوا ببعض الكلمات عن العقل.. ولكنهم عندما يجد الجد تأتي الأحكام، فإنهم جعلوا النقل هو الأصل، وقد أشرنا قبلاً إلى تجريد الفقه من العقليات وانعكاس هذا على أصول الفقه.

ومن الطبيعي في شريعة تعتمد على القرآن أن يكون القرآن هو عمادها، ولكن هذا لا يستدعي - ضرورة - تعبير «النقل» الذي لا يوحي بأي إبداع أو فهم، كما يظهر الشريعة كما لو كانت حلولاً جاهزة معلبة ليس علينا إلا نقلها.. ودليل هذا أيضاً كان في أصل الكلمة الشائعة «لا اجتهاد مع النص».

ما نريد أن ننتهي إليه هو أن المعالجة الفقهية التقليدية انحرفت عن الطريق الأمثل الذي يوصي به القرآن والرسول ﷺ إلى معالجة مختلفة جعلت العلم المجرد ممثلاً في المنطق الصوري لفلسفة أرسطو، وهو دعامة العقيدة، وجعلت النقل هو دعامة الشريعة.. فأفسدت الاثنين، بل أيضاً جنت على الفلسفة التي لو عولجت معالجة عقلية - دون دخل للدين - لأثمرت نتيجتها.

### كلام الفقهاء عن العقل:

وكلام الفقهاء عن العقل والعلم يؤكد ما ذهبوا إليه من أولوية النقل على العقل، ولا يتسع المجال بالطبع لاستعراض كل أقوالهم، ولكن يمكن عرض فكرة الشاطبي في كتابه «الموافقات» لأن الشاطبي فقيه متمكن، ومجدد أيضاً، عندما أدار الفقه حول «المقاصد»، ولهذا يفترض أن يكون قريباً جداً من العقل والعلم.

وقد عالج الشاطبي قضية العلم في الجزء الأول والثاني من «الموافقات» فقال: إن الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة في طريقها أو محققه لمناطها، وما أشبه ذلك لا مستقلة بالدلالة لأن النظر فيها

نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع.. وهذا مبين في علم الكلام، فإذا كان كذلك فالمعتمد بالقصد الأول الأدلة الشرعية<sup>(١)</sup>.

وتعرض في المقدمة الخامسة، وهي «كل مسألة لا ينبني عليها عمل، فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي»، فقال: «إن الشرع جاء ببيان ما تصلح بها أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أتم الوجوه وأكملها، فما خرج عن ذلك قد يظن أنه على خلاف ذلك وهو مشاهد في التجربة العادية، فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفية تدخل عليها فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم، ويثور بينهم الخلاف والنزاع المؤدي إلى التقاطع والتدابير والتعصب، حتى تفرقوا شيعاً، وإذا فعلوا ذلك خرجوا عن السنة، ولم يكن أصل الفرق إلا بهذا السبب حيث تركوا الاقتصار من العلم على ما يعني وخرجوا إلى ما لا يعني، فذلك فتنة على المتعلم والعالم، وإعراض الشارع مع حصول السؤال عن الجواب من أوضح الأدلة على أن إتباع مثله من إعلام فتنة، أو تعطيل للزمان في غير تحصيل.

ومنها أن تتبع النظر في كل شيء وتطلب علمه من شأن الفلاسفة والذين يتبرأ المسلمون منهم ولم يكونوا كذلك إلا بتعلقهم بما يخالف السنة، فإتباعهم في نحلة هذا شأنها خطأ عظيم، وانحراف عن الجادة، ووجوه عدم الاستحسان كثيرة.

فإن قيل العلم محبوب على الجملة ومطلوب على الإطلاق، وقد جاء الطلب فيه على صيغ العموم والإطلاق فتنظم صيغة كل علم، ومن جملة العلوم ما يتعلق به عمل وما لا يتعلق به عمل، فتخصيص أحد النوعين بالاستحسان دون الآخر تحكم، وأيضاً فقد قال العلماء: إن تعلم كل علم فرض كفاية.

وأيضاً فإن قوله تعالى: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ»، يشمل كل علم ظهر في الوجود من معقول أو بمنقول، مكتسب أو موهوب، وأشباهاها من الآيات ويزعم الفلاسفة إن حقيقة الفلسفة إنما هو النظر في الموجودات على الإطلاق من حيث تدل على صانعها، ومعلوم طلب النظر في الإطلاق والمخلوقات فهذه وجوه تدل على عموم الاستحسان في كل علم على الإطلاق والعموم.

(١) المقدمة الثالثة، ص ١٣، الموافقات، ج ١، طبعة منير أغا الدمشقي.

فالجواب عن الأول: أن عموم الطلب مخصوص وإطلاقه مقيد بما تقدم من الأدلة، والذي يوضح أمران: أحدهما أن السلف الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا في هذه الأشياء التي ليس تحتها عمل، مع أنهم كانوا أعلم بمعنى العلم المطلوب، بل قد عد عمر ذلك في نحو «وَفَاكِهَةً وَأَبًّا» من التكلف الذي نهى عنه، وتأديبه ضبيعاً ظاهر فيما نحن فيه، مع أنه لم ينكر عليه ولم يفعلوا ذلك إلا لأن رسول الله ﷺ لم يخض في شيء من ذلك ولو كان لنقل، لكنه لم ينقل فدل على عدمه، والثاني ما ثبت في كتاب المقاصد أن هذه الشريعة أمية لأمة أمية، وقد قال عليه السلام: نحن أمة أمية لا نحسب ولا نكتب الشهر هكذا وهكذا وهكذا، إلى نظائر ذلك والمسألة مبسطة هنالك والحمد لله<sup>(١)</sup>.

وفي المقدمة العاشرة قال: إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية على شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً ويتأخر العقل فيكون تابعاً فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل، والدليل على ذلك أمور: الأول أنه لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل لم يكن للحد الذي حدده النقل فائدة، لأن الفرض أنه حد له حداً فإذا جاز تعديه صار الحد غير مفيد، وذلك في الشريعة باطل، فما أدى إليه مثله، والثاني ما تبين في علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح ولو فرضناه متعدياً لما حده الشرع، لكان محسناً ومقبحاً، هذا خلف، والثالث أنه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال باطل، وبيان ذلك أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدوداً في أفعالهم، وأقوالهم، واعتقاداتهم، وهو جملة ما تضمنته، فإن جاز للعقل تعدي حد واحد، جاز له تعدي جميع الحدود، لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتعدي حد واحد هو معنى إبطاله، أي ليس هذا الحد بصحيح، وإن جاز إبطال واحد جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحد لظهور محاله<sup>(٢)</sup>.

وعندما كان بصدد الحديث عن المصلحة قال: إن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها، وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه، والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له قد يكون ساعياً في

(١) الموافقات، ص ٢٤، ج ١.

(٢) الموافقات، ص ٥٣، ج ١.

مصلحة نفسه من وجه لا يوصله عليها أو يوصله إليها عاجلاً لا أجلاً أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة تربي في الموازنة على المصلحة، فلا يقوم خيرها بشرها، وكم من مدبر أمراً لا يتم له كماله أصلاً ولا يجنى منه ثمرة أصلاً، وهو معلوم مشاهد بين العقلاء، فلماذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، فإذا كان كذلك فالرجوع إلى الوجه الذي وضعه الشارع رجوع إلى وجه حصول المصلحة والتخفيف على الكمال، بخلاف الرجوع إلى ما خالفه<sup>(١)</sup>.

وختم عرضه لتلك القضية في المقدمة الحادية عشر «لما ثبت أن العلم المعتبر شرعاً هو ما يبنى عليه علم، صار ذلك منحصراً فيما دلت عليه الأدلة الشرعية، فما اقتضته فهو العلم الذي طلب من المكلف أن يعمل في الجملة، وهذا ظاهر، غير أن الشأن إنما هو في حصر الأدلة الشرعية، فإذا انحصرت انحصرت مدارك العلم الشرعي»<sup>(٢)</sup>.

وفي المقدمة السابعة قال: «كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون من حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى لا من جهة أخرى، فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى فبالتبع والقصد الثاني لا بالقصد الأول»، ودلل على ذلك بأن كل علم لا يفيد عملاً فليس في الشرع ما يدل على استحسانه، ولو كان له غاية أخرى شرعية لكان مستحسناً شرعاً لبحث عنه الأولون من الصحابة والتابعين، وكذلك فإن الشرع إنما جاء بالتعبد وهو المقصود من بقية الأنبياء.. وأخيراً فلأن روح العلم هو العمل، وإلا فإن العلم عارية وغير منتفع به<sup>(٣)</sup>.

واستطرد فقال: فلا يقال إن العلم قد ثبت في الشريعة فضله، وأن منازل العلماء فوق منازل الشهداء، وأن العلماء ورثة الأنبياء، وأن مرتبة العلماء تلي مرتبة الأنبياء، وإذا كان كذلك وكان الدليل الدال على فضله مطلقاً لا مقيداً، فكيف ينكر أنه فضيلة مقصودة لا وسيلة، هذا وإن كان وسيلة من وجه، فهو مقصود لنفسه، كالإيمان أيضاً فإنه شرط في صحة العبادات، ووسيلة إلى قبولها، ومع ذلك فهو مقصود لنفسه.

(١) الموافقات، ص ٢٤٣، ج ١.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٦، ج ١.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٠-٣١، ج ١.

لأننا نقول لم يثبت فضله مطلقاً بل من حيث التوسل به إلى العمل بدليل ما تقدم ذكره آنفاً، وإلا تعارضت الأدلة وتناقضت الآيات والأخبار، وأقوال السلف الأخيار، فلا بد من الجمع بينهما، وما ذكر آنفاً شارح لما ذكر في فضل العلم والعلماء، وأما الإيمان فإنه عمل من أعمال القلوب (ص ٣٣، ج ١).

وعد فزاد هذه النقطة بسطاً وشرحاً فقال: (فصل) ولا ينكر فضل العلم في الجملة إلا جاهل، ولكن له قصد أصلي، وقصد تابع، فالقصد الأصلي ما تقدم ذكره، وأما التابع فهو الذي يذكره الجمهور من كون صاحبه شريفاً وإن لم يكن في أصله كذلك، وإن الجاهل دنى وإن كان في أصله شريفاً، وإن قوله نافذ في الأشعار والأبشار وحكمه ماض على الخلق، وإن تعظيمه واجب على جميع المكلفين إذا قام لهم مقام النبي، لأن العلماء ورثة الأنبياء، وإن العلم جمال ومال ورتبة لا توازيها رتبة، وأهله أحياء أبد الدهر إلى سائر ما له في الدنيا من المناقب الحميدة والمآثر الحسنة والمنازل الرفيعة، فذلك كله غير مقصود من العلم شرعاً<sup>(١)</sup>.

وأيضاً فإن في العلم بالأشياء لذة لا توازيها لذة إذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم والحوز له، ومحبه الاستيلاء قد جبلت عليها النفوس، وميلت إليها القلوب هو مطلب خاص برهانه التجربة التامة والاستقراء العام.

فقد يطلب العلم للتفكه به والتلذذ بمحادثته، ولا سيما العلوم التي للعقول فيها مجال وللنظر في أطرافها متسع، ولاستنباط المجهول من المعلوم فيها طريق متسع، ولكن كل تابع من هذه التوابع إما أن يكون خادماً للقصد الأصلي أولاً، فإن كان خادماً له فالقصد إليه ابتداء غير صحيح كتعلمه رياء، أو ليماري به السفهاء، أو يباهي به العلماء، أو أن يستميل به قلوب العباد، أو لينال من دنياهم أو ما أشبه ذلك، فإن مثل هذا إذا لاح له شيء مما طلب زهد في التعلم، ورغب في التقدم، وصعب عليه أحكام ما ابتدأ فيه وأنف من الاعتراف بالتقصير فرضى بحاكم عقله، وقاس بجهله، فصار ممن سئل فأفتي بغير علم فضل وأضل، وأعادنا الله من ذلك بفضله.

وهذا الذي قاله الشاطبي في القرن التاسع، هو ما أكده الفقهاء المحدثون، كالدكتور عبد الحميد مذكور في القرن الخامس عشر عندما قال: إذا كانت الأحكام لا

(١) الموافقات، ص ٣٠-٣١، ج ١.

تثبت إلا بدليل، كما أوضحنا في القاعدة السابقة، فإن مستند الأدلة ومصدرها ومنتهاها إنما هو النصوص الشرعية الثابتة عن الله تعالى ورسوله ﷺ، وقد تكفل الله تعالى بحفظ كتابه، ويسر الوسائل والأسباب لحفظ سنة نبيه ﷺ من التحريف والتزييف حتى يكون القرآن والسنة مصدرًا دائماً ثابتاً للأحكام ومرجعاً لها، ولذلك يجب الرجوع إليهما للتعرف على حكم الله تعالى وحكم رسوله.

ولا يصح أن يقدم عليهما شيء غيرهما من أفهام العلماء ومذاهب المجتهدين، بل إن الكتاب والسنة يمثلان حجة دائمة على كل اجتهاد يتعلق بتطبيق الأحكام الشرعية، فالاجتهاد يوزن بميزان هذه المصادر المحفوظة، وما جاء منه موافقاً لها حاز القبول، وما جاء مخالفاً لها فهو رد على أصحابه<sup>(١)</sup>.

وأخضع الدكتور مذكور كل الأدلة الأخرى بلا استثناء: فالإجماع - وهو أقوى الأدلة بعدهما - مستند إلى النص الشرعي، ولذلك قال الجويني مثلاً «ليس الإجماع نفسه دليلاً، بل العرف قاض باستناده إلى خبر»، وقال ابن تيمية «فلا يوجد قط مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول ﷺ، ولكي قد يخفى ذلك على بعض الناس.. فإن ما دل عليه الإجماع، فقد دل عليه الكتاب والسنة.. ولا يوجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلا وفقهاً نص»، ويترتب على هذه مسألة هامة يتميز بها الإجماع الإسلامي عما سواه من صور أغلبيتها صور الإجماع في النظم السياسية والدستورية الأخرى التي تجعل الأمة أو أغلبيتها مصدرًا للسلطات، فالإجماع - في الإسلام - منبثق عن النص مستند إليه، وليس من حقه أن يخالف نصاً، أو يغير حكماً، أو يرد أمراً أو يحل حراماً.

أما القياس - عند القائلين به، وهم الجمهور الأعظم من مجتهدي الأمة - فهو قائم على النص راجع إليه، وقد كان الآخذون به من الأصوليين حريصين على توضيح هذا المعنى وتأكيده، موجهين النظر على أن العمل بالقياس في التوصل إلى الأحكام الشرعية في النوازل التي لم ينزل فيها - بذاتها - نص شرعي - يعد أمراً

(١) من رسالة المنهج في علوم أصول الفقه د. عبد الحميد مذكور، ص ١٠، ورقة مقدمة إلى ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي، قسنطينة، الجزائر ٩-١٢ سبتمبر ١٩٨٩م، جامعة الأمير عبد القادر، والمعهد العالي للفكر الإسلامي.

شرعياً، وأنه من حيث الأخذ به أصلاً، ومن حيث الشروط اللازمة له، والمعتبرة فيه تطبيقاً مستند إلى الدليل الشرعي لا يتخطاه ولا يتجاوزه.

ويوضح الشاطبي هذا بقوله: «ليس القياس من تصرفات العقول محضاً، وإنما تصرفت فيه من تحت النظر الأدلة، فإننا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه، بالمنصوص عليه معتبر، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع وأمر بها، ونبه النبي ﷺ على العمل بها، فأين استقلال العقل بذلك؟! بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية: يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث وقفته»<sup>(١)</sup>.

وتحدث الشهيد سيد قطب عن العقل والعلم حديثاً لا يختلف في جوهره عما ذهب إليه الشاطبي أو مدكور إذ انتقد كلمة الشيخ محمد عبده: «فالوحي بالرسالة الإلهية أثر من أثار الله، والعقل الإنساني أيضاً من أثار الله في الوجود، وأثار الله يجب أن ينسحب بعضها مع بعض ولا يتعارض بعضها بعضاً».

وعلق الشهيد قطب على ذلك فقال: وهذا صحيح في عمومه.. ولكن يبقى أن الوحي والعقل ليسا ندين، فأحدهما أكبر من الآخر وأشمل، وأحدهما جاء ليكون هو الأصل الذي يرجع إليه الآخر.. والميزان الذي يختبر الآخر عنده مقرراته ومفهوماته وتصورات، ويصحح به اختلالاته وانحرافات فبينهما – ولا شك – توافق وانسجام ولكن على هذا الأساس، لا على أساس أنهما ندان متعادلان، وكفو أحدهما تماماً للآخر! فضلاً على أن العقل المبرأ من النقص والهوى لا وجود له في دنيا الواقع، وإنما هو «مثال»!

وقد تأثر تفسير الأستاذ الإمام لجزء «عم» بهذه النظرة تأثراً واضحاً، وتفسير تلميذه المرحوم الشيخ رشيد رضا وتفسير تلميذه الأستاذ الشيخ المغربي لجزء «تبارك» حتى صرح مرات بوجود تأويل النص ليوافق مفهوم العقل! وهو مبدأ خطير، فإطلاق كلمة العقل يرد الأمر إلى شيء غير واقعي – كما قلنا – فهناك عقلي وعقل فلان وعقل علان.. وليس هنالك عقل مطلق لا يتناوبه النقص والهوى والشهوة والجهل يحاكم النص القرآني إلى «مقرراته»، وإذا أوجبنا التأويل ليوافق النص هذه العقول الكثيرة، فإننا ننتهي إلى فوضى!

(١) المرجع السابق، ص ١١.

إن «العقل» ليس منفياً ولا مطروداً ولا مهماً في مجال التلقي عن الوحي وفهم ما يتلقى، وإدراك ما من شأنه أن يدركه، مع التسليم بما هو خارج عن مجاله، ولكنه كذلك ليس هو «الحكم» الأخير، وما دام النص مُحكماً، فالمدلول الصريح للنص من غير تأويل هو الحكم، وعلى العقل أن يتلقى مقرراته هو من مدلول هذا النص الصريح، ويقيم منهجه على أساسه (وفي صلب هذا البحث تفصيل واف للحد المأمون والمنهج الإسلامي المستقيم) <sup>(١)</sup>.

نقول: إن هذا الكلام كله يمكن أن يكون له مكان، لو أن الأمر هو العقيدة، التي يكون للوحي فيها الدور الأكبر، ولكنه لا يصلح أبداً بالنسبة للشريعة التي يكون للعقل فيها الدور الأكبر، وهذا الاختلاف أمر مفهوم لاختلاف طبيعة العقيدة عن طبيعة الشريعة الذي أشرنا إليه في مستهل النبذة.

وقد جاء الخطأ من عدم التفرقة والتمييز فانسحب الكلام عليهما معاً، ولما كنا في هذا الباب نتحدث عن أصول «الشريعة» فإن كلام الفقهاء والأصوليين لا يمكن الأخذ به، ولو كان الفصل عن «أصول العقيدة» لأخذنا به، ببعض التحفظات.

ويلحظ في كلام الفقهاء القدماء والمحدثين عن العقل ادعاءان رئيسيان يدور عليهما حديثهم، الأول أن الله تعالى أعلم بالمصلحة من الإنسان، فقد يتوخى الإنسان المصلحة فلا يصل إلا إلى المفسدة، وقد يتخبط وينتصر عليه في النهاية الهوى، ولهذا فالأصوب أن يلتمس الإنسان المصلحة من النص لا من العقل.

أما أن الله تعالى أعلم بالمصلحة، فهذا ما لا يجادل فيه أحد، فأين معرفة الإنسان من علم الله تعالى؟ ولكن القضية أن الله تعالى لا يريد للمؤمنين أن يكونوا صماً وعمياً، وقد وهبهم العقل الثمين لكي يستخدموه لا لكي يهملوه وشبه الذين لا يتدبرون بالأنعام «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافُونَ»، لا مبرر لدعوى الفقهاء لأن تفكير المؤمن وإعماله لعقله لا يمس في قليل أو كثير معرفة الله تعالى التي هي بالتأكيد أعظم بمراحل ومراحل من أي عقل إنساني، وإنما نطالب بإعمال العقل لأن الله تعالى أمر بهذا، ولأن هذا الإعمال هو في مجال لا يعجز عنه، بل إن الله تعالى جعله أداة للفصل فيه.

(١) من كتاب خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، للشهيد سيد قطب، ص ١٩.

ولو فرضنا أن في النص المصلحة الأفضل من إعمال العقل، فإن إدراك النص وفهمه يتطلب إعمال العقل، ومن هنا فلا مفر، ولا مهرب من إعمال العقل، وإلا وقعنا ضحايا الخرافة، وقد أوردنا في مستهل الفصل ضرورة الاجتهاد مع النص، وأن كل نص يتطلب اجتهاداً لتفهمه وإن تفاوت الفقهاء في تحديد المصلحة تبعاً لتفاوت المعايير والضوابط الفقهية – وإلهام الفقهاء.. إلخ... يجعل التعرف على المصلحة من العقل أجدى.

والادعاء الثاني، يتكرر في كلام الفقهاء، ويتناقله الخلف عن السلف (كما جاء في كلام الشهيد سيد قطب) إن العقول نسبية وأن هناك، عقلي وعقلك، وهذه الدعوى تبسيط مخل للموضوع، فإن تكون العقول نسبية، ومختلفة، فإن هذا مما يثري الموضوع لأنه يكشف عن كافة جوانبه، وليس هذا الموضوع هو «طبقك المفضل» الذي يخضع للذوق الشخصي، ولكنه قضايا عامة يعالجها الكتاب والعلماء والمفكرون، والفقهاء كل يدلي بدلوه وكل يكشف عن جانب منها، وفي النهاية يتبلور الحل الأمثل أو الحل الأقل سوءاً، وتعرف جوانب القوة والضعف، وتتكشف المحاذير والمزالق.

ومن هنا نفهم أن هذين الادعاءين ليس لهما كيان أو حقيقة تبرر وجودهما، ومع هذا فإنها متمكانان من الناس، وكاتا من أكبر العوامل في تثبيط الناس من أعمال عقولهم.

وقد جاء القصور الحقيقي في كلام الفقهاء، من أنهم نظروا إلى الإسلام كدعوة لعبادة الله بالصورة الضيقة والمحدودة، وليس بالصورة الواسعة التي لم يصل إليها الفقهاء المحدثون إلا بفضل ثقافة العصر، وأن الله تعالى أودع في القرآن الكريم والسنة المطهرة كل ما هو مطلوب للقيام بهذه العبادة، فليس هناك مجال أصلاً للإبداع فكري.

بل نحت الفقهاء عن مادة الإبداع «الابتداع» «البدعة» وهما موصومان ومن هنا فقد جاء كلام الفقهاء عن العقل منطقياً مع ما ذهبوا إليه، وتأكدوا أنه محض الحق. ويروق للفقهاء بالنسبة للهامش الضئيل الذي ترك للعقل فيما سمي الاجتهاد، والذي هو نوع من القياس أو استكشاف أصل في الكتاب والسنة تبني عليه الأحكام،

أن يشترطوا الشروط المعجزة فيمن يتصدى للاجتهاد، فبعضهم يرى أنه - كما سنشير إلى ذلك - لا يمكن أن يوجد الآن مجتهد مطلق، ولكن قد يمكن أن يوجد مجتهد «جزئي» أو مذهبي، أي يرجح بين أقوال فقهاء مذهب واحد بعينه، وقلما يخلص الفقهاء المعاصرون من هذه الشنونة ويشترطون في الفقيه المجتهد شروطاً عديدة.. حتى لا يكون الاجتهاد مباحاً يكتب فيه كل من هب ودب، وهو ما يتكرر في كلام معظم الفقهاء المشهود لهم بالاعتدال كالشيخ محمد الغزالي والدكتورة بنت الشاطئ، على سبيل المثال، ونقول: إن الأمر لا يتطلب - مسبقاً - اشتراطاً لكل واحد أن يقول ما يشاء فإن كل سقطاً وهذراً فلن يضر إلا نفسه، ولن يكشف إلا عن جهله، أما إذا كان موهوباً، أو لديه أصالة من نوع ما فسنتفيد منه، ولن يخسر شيئاً فاشتراط شروط من أي نوع مقدماً هو كوضع العربية أمام الحصان، ولو تركنا الحصان في مكانه الطبيعي لعرفنا هل سيقود العربية أم لا وفي أي اتجاه؟.. إلخ.. فضلاً عن أنه نوع من الحجر على حرية الفكر ووسيلة من وسائل الاحتكار المستتر بقناع الحرص على الفقه.

وثمة نقطة هامة لم تلمس حتى الآن تلك هي أن الفقه الإسلامي لا يجوز أن يكون حكراً للفقهاء لأن الفقه يصدر أحكاماً على المرأة في الزواج والطلاق والعمل والميراث، وعلى العامل، وعلى الفلاح، وعلى المحكومين تجاه حكاهم.. إلخ.. ولهؤلاء جميعاً مصلحة حيوية ومصيرية في أن يكون الفقه مستمداً من القرآن رأساً ويمثل أحكام الله لا أحكام الحكام ولا شنونات الفقهاء، فلا يجوز للفقهاء أن يتستر وراء أبراج عاجية، ولا أن يتسامى على عامة الناس، ولا أن يحول دون أن تقول الجماهير كلمتها، وإنما أرسل الله الرسل ليحيا الناس حياة راضية مرضية آمنة من الخوف محصنة من الجوع والحاجة لها حقها في العزة والكرامة.

وأي عجب في هذا وقد استمع الله تعالى من فوق سبع سموات لمرأة من عرض العرب تجادل الرسول ﷺ وتدافع عن حقها، فأنصفها من زوجها الذي اتخذها عرضاً لإيمانه وأنزل فيها قرآنا وسورة خلدت هذه «المجادلة»، وقد لا يتصور الإنسان أن ليس هناك ما هو أبعد من أن تجادل امرأة من عامة العرب الرسول العظيم! بلى هناك ما هو أروع وأعظم أن يستمع الله تعالى إليها ويقضي لها.

لقد حفظ عمر بن الخطاب هذا الدرس عندما استوقفته وقد أسنت فوقف لها، فأسمعه قارع النصح وأطالت حتى تدمر بعض من كانوا معه فصاح بهم: «ويلكم هذه خولة التي استمع الله لها من فوق سبع سموات فكيف لا أستمع لها».

لعل خيالها كان في ذهنه عندما جابته امرأة أخرى في المسجد رافضة ما ارتأه من تحديد المهور، فرغم أن رأيه كان صواباً، فما كان يمكن أن يقف ضد ظاهر الآية فقال قولته «أخطأ عمر وأصاب امرأة».

أليس هذا كله من صميم تاريخنا الفقهي، فلماذا يجبرون ذلك على الناس ويحتكرونه دون أصحاب المصلحة، والذين من أجلهم وضع.

إن معالجة الفقه الإسلامي كعلم مجرد أو نصوص فنية دون ملاحظة الحكمة منه والقصد ورائه والمجتمع الذي يطبق فيه يجرّد الفقه من روحه وقد كانت تلك هي الثورة التي حاولها الشاطبي عندما أدار حديثه على «مقاصد الشريعة»، ولكن مقاصد الشريعة لا يمكن أن يلم بها كاملة الفقهاء المحجوبون بأنفسهم ووراثاتهم وأوضاعهم.. إلخ.. عن الحقيقة، والمفروض أن يطلب تعرف هذه المقاصد من الجميع حتى تتضح الصورة بكل أبعادها.

### شواهد تثبت إثارة الفقه للنقل على العقل:

يعرض لنا أحد المجددين المتأخرين – الشيخ ولي الله الدهلوي – مؤلف «حجة الله البالغة» في كتابه «الإنصاف في أسباب الاختلاف» طريقة السلف لاستخلاص الأحكام فيقول: كان عندهم أنه إذا وجد في المسألة قرآن ناطق فلا يجوز التحول منه إلى غيره، وإذا كان القرآن محتملاً لوجوه، فالسنة قاضية عليه.

فإذا لم يجدوا في كتاب الله أخذوا بسنة رسول الله ﷺ، سواء كان مستفيضاً ودائراً بين الفقهاء أو يكون مختصاً بأهل بلد أو أهل بيت أو بطريق خاصة، وسواء عمل به الصحابة والفقهاء أو لم يعملوا به، ومتى كان في المسألة حديث فلا يتبع فيها خلافة أثر من الآثار، ولا اجتهاد أحد من المجتهدين، وإذا أفرغوا جهدهم في تتبع الأحاديث ولم يجدوا في المسألة حديثاً أخذوا بأقوال جماعة من الصحابة والتابعين، ولا يتقيدون بقوم دون قوم، ولا بلد دون بلد، كما كان يفعل من قبلهم،

فإن اتفق جمهور الخلفاء والفقهاء على شيء فهو المتبع، وإن اختلفوا أخذوا بحديث أعلمهم علماً وأورعهم ورعاً وأكثرهم ضبطاً أو ما اشتهر عنهم، فإن وجدوا شيئاً يستوي فيه قولان فهي مسألة ذات قولين، فإن عجزوا عن ذلك أيضاً تأملوا في عمومات الكتاب والسنة وإيمائهما واقتضاءاتهما، وحملوا نظير المسألة عليها في الجواب إذا كانتا متقاربتين بادي الرأي، لا يعتمدون في ذلك على قواعد الأصول، ولكن على ما يخلص إلى الفهم ويثلج به الصدر<sup>(١)</sup>.

من الواضح أن العقل مُغيب تماماً، وأن الوسيلة الوحيدة هي تقصي النصوص وإعمالها، وحتى عندما يوجد مسألة ذات قولين «تأملوا في عمومات الكتاب والسنة وإيمائهما واقتضاءاتهما»، أي أن الهامش الضئيل الذي ترك للتأمل وجه أيضاً «لعمومات» الكتاب والسنة. إلخ.

وهناك دلالات عديدة لإيثار النقل على العقل منها:

#### ( أ ) مسألة تعليل الأحكام:

والمقصود هو هل للأحكام علة أو حكمة معينة هي السبب وراء نزولها، وما ينبني على هذا من التعرف على هذه العلة وتوخيها، أو أن علينا أن نأخذ الأحكام كما هي دون تفكير فيها، وحسبنا أنها منزلة من الله.

ارتأى البعض أن الأحكام معللة، وارتأى البعض الآخر نقيض ذلك، وتوسط البعض الثالث فأرتأوا التعليل في أحكام المعاملات والتوقف في أحكام العبادات.

وقد أشار ابن القيم إلى هذه الاتجاهات في كتابه القيم «إعلام الموقعين»، وقال: «الناس فيه طرفان ووسط، فأحد الطرفين من ينفي العلل والمعاني والأوصاف المؤثرة، ويجوز وورد الشريعة بالفرق بين المتساويين والجمع بين المختلفين، ولا يثبت أن الله سبحانه شرع الأحكام لعل ومصالح، وربطها بأوصاف مؤثرة فيها مقتضية لها طرداً وعكساً، وأنه قد يوجب الشيء ويحرم نظيره من كل وجه، ويحرم الشيء ويبيح نظيره من كل وجه، وينهي عن الشيء لا لمفسدة فيه، ويأمر به لا

(١) الإنصاف في أسباب الاختلاف، الإمام الدهلوي، ١١١٤-١١٧٦هـ، سلسلة الثقافة الإسلامية، ص ٣٧-٣٨.

لمصلحة، بل لمحض المشيئة المجردة عن الحكمة والمصلحة، وبإزاء هؤلاء أفرطوا فيه، وتوسعوا جداً، وجمعوا بين الشيينيين اللذين فرق الله بينهما بأدنى جامع من شبه أو طرد أو وصف يتخيلونه علة يمكن أن يكون علته وأن لا يكون، فيجعلونه هو السبب الذي علق الله ورسوله ﷺ عليه الحكم بالحرص والظن، وهذا هو الذي أجمع السلف على ذمه، كما سيأتي إن شاء الله تعالى»<sup>(١)</sup>.

وانحاز ابن القيم على التعليل ودافع عنه دفاعاً حاراً، وأثبت أن الله تعالى ذكر العلة في معظم الأحكام، وأن الرسول ﷺ والصحابة أيضاً فعلوا الشيء نفسه، فقال تحت عنوان «القرآن يعلل الأحكام» لهذا يذكر الشارع العلة والأوصاف المؤثرة والمعاني المعتمدة في الأحكام القدرية والشرعية والجزائية ليدل بذلك على تعلق الحكم بها أين وجدت، واقتضائها لأحكامها وعدم تخلفها عنها إلا لمانع يعارض اقتضاءها ويوجب تخلف أثرها عنها، كقوله تعالى «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ»، وقوله «ذَلِكَ بِأَنَّكُمْ اتَّخَذْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ هُزُوءًا»، «ذَلِكَ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ»، «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ»، «وَذَلِكَ ظَنُّكُمْ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ»، وقد جاء التعليل في الكتاب العزيز بالباء تارة وباللام تارة، وبأن تارة وبمجموعهما تارة، وبكي تارة، ومن أجل تارة، وترتيب الجزاء على الشرط تارة، وبالفاء المؤذنة بالسببية تارة، وترتيب الحكم على الوصف المقنضي له تارة، وبلما تارة، وبأن المشددة تارة، وبلعل تارة، وبالمفعول له تارة، فالأول كما تقدم، واللام كقوله: «ذَلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ»، وأن كقوله: «أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابَ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا»، ثم قيل: التقدير لنلا تقولوا، قيل: كراهة أن تقولوا، وأن اللام كقوله: «لَأَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ»، وغالب ما يكون هذا النوع في النفي فتأمل، وكفي كقوله: «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً»، والشرط والجزاء كقوله: «وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً»، والفاء كقوله: «فَكَذَّبُوهُ فَأَهْلَكْنَاهُمْ»، «فَعَصَوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةً رَابِيَةً»، «فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلاً»، وترتيب الحكم على الوصف كقوله: «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ»، وقوله: «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ»، وقوله: «إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ»، «إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ

(١) إعلام الموقعين لابن القيم الجوزية، ص ١٩٦، ج ١، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية.

الْمُحْسِنِينَ»، «بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ»، لما كقوله: «فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ»، «فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ»، وإن المشددة كقوله: «إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا سَوِيًّا فَاسِقِينَ»، ولعل كقوله: «لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى»، «لَعَلَّكُمْ تَعْفُونَ»، «لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»، والمفعول له كقوله: «وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى \* إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى \* وَلَسَوْفَ يَرْضَى»، أي لم يفعل ذلك جزاء نعمة أحد من الناس، وإنما فعله ابتغاء وجه ربه الأعلى ومن أجل كقوله: «مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ».

ويستطرد ابن القيم فيذكر:

### النبى يعلل الأحكام:

وقد ذكر النبى ﷺ علل الأحكام والأوصاف المؤثرة فيها، ليدل على ارتباطها بها، وتعديه بتعدي أوصافها وعللها، كقوله في نبيذ التمر: «تمر طيبة وماء طهور» وقوله: «إنما جعل الاستنذان من أجل البصر»، وقوله: «إنما نهيتكم من أجل الدافعة» وقوله في الهرة «ليست بنجس، إنها من الطوائف عليكم والطوافات»، ونهيه عن تغطية رأس المحرم الذي وقصته ناقته وتقريبه الطيب، وقوله: «فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً» وقوله: «إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم» ذكره تعليلاً لنهيه عن نكاح المرأة على عمتها وخالتها، وقوله تعالى: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ»، وقوله في الخمر والميسر: «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ»، وقوله ﷺ سئل عن بيع أرطب بالتمر: «أينقص الرطب إذا جف؟ قالوا: نعم، فنهى عنه»<sup>(١)</sup>.

ويعد الشاطبي من أكثر الفقهاء أخذاً بالتعليل، وفكرة المقاصد التي أدار عليها كتابه «الموافقات» واكتسب بها شهرته ليست إلا تعليلاً للشريعة، ومن هنا فقد كرر هذا المعنى مراراً في كتابه، على أنه استثنى من التعليل ما يتعلق بالعبادات بفكرة أن الأصل في المعاملات هو التعليل على حين أن: «الأصل في العبادات التبعيد والتزام الحدود المنصوصة، فأول دليل له عليه: الاستقراء أيضاً، بحيث إن الكثير جداً من

(١) المرجع السابق، ص ١٩٧ و ١٩٨.

أحكام العبادات، في كيفاتها ومقاديرها ومواقيتها وشروطها، لا يمكن تعليه تعليلاً عقلياً، وتحديد وجه المصلحة فيه، كما في موجبات الطهارة وحددها فإن الطهارة الواجبة تتعدى مكان النجاسة وقد تلزم الإنسان وهو على غاية النظافة، وقد يكون متسخاً ولا تجب عليه، والتيمم يقوم مقام الطهارة المائية، ولا معنى لذلك لولا التبعيد.... ومثل هذا يجري في كثير من أحكام العبادات، فالتعليل والمناسبة فيها استثناء».

وهذا الذي ذهب إليه الشاطبي يصور لنا غلبة المعنى الضيق للعبادة، الذي يأخذ طابع «التشوي» ويقطع الأواصر بينه وبين بقية مكونات الدين، بل يجعل لها طبيعة خاصة بعيدة عن الطبيعة العامة للدين، وإلا فقد عللت الآيات القرآنية الصريحة الصلاة والزكاة والحج والصيام بما ينفي ما ذهب إليه، وإن لم يكن الشاطبي فريداً في هذا، فهناك من الفقهاء من ذهب على عدم تعليل العبادات.

والحقيقة أن من الصعب استبعاد التعليل، فبصرف النظر عن الحكمة في هذا فإن «العلة» هي التي يقوم عليها القياس وهو أحد أصول الأحكام، وقد بني كثير من الفقهاء كل فهمهم على أساس أن الأحكام لا بد أن تتضمن تحقيق مصلحة أو درأ مفسدة، واضطروا للتسامح بحيث لا ترفض «الحكمة» وتعد كالعلة، أو أنها من أصل العلة، وأن الشاطبي من هؤلاء فقال: وأما العلة، فالمراد بها: الحكم والمصالح التي تعلق بها الأوامر أو الإباحة والمفاسدة التي تعلق بها النواهي، فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة فعلى الجملة: العلة هي المصلحة نفسها، أو المفسدة نفسها – لا مظنتها – كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة، وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»، فالغضب سبب، وتشويش الخطر عن استيفاء الحج هو العلة. على أنه قد يطلق هنا اللفظ السبب على نفس العلة، لارتباط ما بينهما، ولا مشاحة في الاصطلاح».

وجرى على ذلك معظم الفقهاء، وإن لم يكن كل الفقهاء المعاصرين كالفقيه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الفقيه المغربي علال الفاسي، وأصدر الدكتور محمد مصطفى شلبي كتاباً ثميناً عن تعليل الأحكام.

«أما الذين ذهبوا إلي استبعاد التعليل فلعل معظمهم من المتكلمين الذين تحملهم قواعدهم الكلامية على التعسف والبعد عن طبائع الأشياء، فقد قال ابن السبكي في شرحه على المنهاج للبيضاوي (وهو المسمى الإبهاج في شرح المنهاج)»، وقد ادعى بعضهم الإجماع على أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد، وهذه الدعاوى باطلة، لأن المتكلمين لم يقولوا بتعليل الأحكام لا بطريق الوجوب ولا الجواز وهو اللائق، بأصولهم، وقد قالوا لا يجوز أن تعلل أفعال الله تعالى لأن من فعل فعلاً لغرض كان حصوله بالنسبة إليه أولى، سواء كان الغرض يعود إليه أم إلى الغير، وإذا كان كذلك يكون ناقصاً في نفسه مستكماً في غيره وتعالى الله سبحانه عن ذلك»<sup>(١)</sup>.

وهذا العبارات تصلح مثلاً للفسطة اللفظية والصورية وكيف تستبعد الحكمة الفطرية والعلمية لافتراضات تتلبس بلبوس المنطق، وكيف أن هذا يطمس البدائة التي تجمع عليها العقول، وليس علم الكلام بأسره إلا نسيجاً من مثل هذه العبارات التي ابتدعها أصحابها وتكلفوها وألزموا أنفسهم بها.

والفقيه الوحيد فيما نرى - الذي أنكر التعليل وبناءه على أساس منهجي هو ابن حزم - وهو ما يعود إلى أنه لا يؤمن أصلاً بالقياس، ومن ثم انتفتت الحاجة إلى العلة، وقد بنى إنكاره للعلة على الآية الكريمة «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ»، وهو استدلال لا يبرر عدم التعليل لأن التعليل ليس مسألة للحق تعالى، وإنما هو محاولة لفهم الحكم وتدبره، كما أمر القرآن الكريم نفسه.

\* \* \*

رغم كل ما استشدهنا به غلبه التعليل، فهناك نزعة دفينية بين الفقهاء تجعلهم يضيفون بالتعليل قد تصورها كلمة الشافعي «... ولكن الله تعبد الخلق بما شاء على لسان نبيه ﷺ فلم يكن له، ولا لأحد إدخال «لم» و«لا» «كيف» ولا شيئاً من الرأي على الخبر عن رسول الله ﷺ، ولا رده على من يعرفه بالصدق في نفسه، وإن كان واحداً».

(١) استشده بها في نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للدكتور احمد الريسوني، المعهد العالي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، ص ١٨٥.

وفي العصر الحديث عبر عن ذلك المودودي عندما قال.. «إنه من يطلب الدليل العقلي، ويأبى أن يمتثل أمراً من أوامر الله إلا به، فلا شك أن مقامه الصحيح خارج حدود الإسلام لا داخله».

وارتأى حزب التحرير أن الأحكام الشرعية الخاصة بالعبادة والأخلاق والأكل والشرب واللبس لا تغل لقول الرسول ﷺ: «حرمت الخمر لعينها».

وقد نجد «النبض» الفقهي التقليدي في كلام الشيخ محمد متولي الشعراوي الذي قال: «الحكمة في كل أمر تكليفي آمن به علتة الأمر، فالمسلم يفعل كذا لأن الله تعالى قال له: «أفعل كذا، ولا يفعل كذا»، لأن الله قال «لا تفعل»، وهل حكمة الأمر عند المأمور به أم عند الأمر؟ هل يعلم الطفل الحكمة في جرعة الدواء المرحين تشفيه من مرضه؟ إنما الطبيب الذي وصفها له هو الذي يعلم الحكمة فيها ومنها.

والمسلم يصوم لأن الله تعالى قال له «صم» وحذار من تعليق الحكم على علتة والذي يصوم لأن صومه يشفيه من علتة، نقول له صومك ليس عبادة، وليس ناشئاً عن إيمان، إنما ذلك صوم بعلة الصوم وليس بالصوم نفسه، إذن فالأصل في المؤمن أن يقبل الأمر من الله دون علة الأمر ولا يعلق عمله على هذه العلة، حتى تكون عبادته خالصة وصومه خالصاً لوجه الله تعالى».

ولم يتضح لنا ما إذا كان إنكار الشيخ الشعراوي للتعليل مقصوراً على الأمور العبادية، خاصة وأنه ضرب المثل بالصوم أو أنه أراد له العموم الذي يفهم مما جاء في أول كلامه عن أن الحكمة والعلة «في كل أمر تكليفي» هي الأمر.

### (ب) الموقف من القياس والأدلة التكميلية:

القياس: وهو أحد الأدلة الرئيسية الأربعة (القرآن – السنة – الإجماع – القياس) الذي يعتمد على هامش من العقل عند إصداره الأحكام في الحالات الجديدة بناء على الحالات القديمة إذا توفرت في الحالة الجديدة العلة المنضبطة، أي أن دور الفكر هو في تحري هذه العلة، فإذا لم توجد لن يصح القياس، واستبعد الفقه التقليدي إحلال الحكمة محل العلة، لأن الحكمة ليس لها دقة وتحديد وضبط العلة، من أجل هذا أثروا العلة، على أن هذا ليس هو المهم، المهم هو أن أئمة المذاهب الأربعة يفضلون الحديث الضعيف والمرسل إذا وجد على القياس.

قال ابن القيم: الأصل الرابع<sup>(١)</sup> الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، وهو الذي رجحه على القياس، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل ولا المنكر ولا ما في روايته متهم بحيث لا يسوغ الذهاب إليه فالعمل به، بل الحديث الضعيف عنده قسيم الصحيح وقسم أقسام الحسن، ولم يكن يقسم الحديث إلى صحيح وحسن ضعيف، بل إلى صحيح وضعيف، وللضعيف عنده مراتب، فإذا لمن يجد في الباب أثراً يدفعه ولا قول صاحب، ولا إجماعاً على خلافه كان العمل به عنده أولى من القياس.

وليس أحد من الأئمة إلا وهو موافقه على هذا الأصل من حيث الجملة، فإنه ما منهم أحد ألا وقد قدم الحديث الضعيف على القياس.

فقدم أبو حنيفة حديث القهقهة في الصلاة على محض القياس، وأجمع أهل الحديث على ضعفه، وقدم حديث الوضوء بنبيذ التمر على القياس، وأكثر أهل الحديث يضعفه، وقدم حديث «أكثر الحيض عشرة أيام»، وهو ضعيف باتفاقهم على محض القياس فإن الذي تراه في اليوم الثالث عشر مساو في الحد والحقيقة والصفة لدم اليوم العاشر، وقدم حديث «لا مهر أقل من عشرة دراهم» - وأجمعوا على ضعفه، بل بطلانه - على محض القياس، فإن بذل الصداق معاوضة في مقابلة بذل البضع، فما تراضيا عليه جاز قليلاً كان أو كثيراً.

وأما مالك فإنه يقدم الحديث المرسل، والمنقطع، والبلاغات، وقول الصحابي على القياس<sup>(٢)</sup>.

ويستطرد ابن القيم: فإذا لم يكن عند الإمام أحمد في المسألة نص، ولا قول لصحابة أو واحد منهم، ولا أثر مرسل أو ضعيف عدل إلى الأصل الخامس - وهو القياس - فاستعمله للضرورة، وقد قال في كتاب الحلال: سألت الشافعي عن القياس فقال: إنما يصر إليه عند الضرورة، أو ما هذا معناه.

(١) أي بالنسبة للإمام أحمد بن حنبل.

(٢) إعلام الموقعين، ص ٣١، ج ١.

وذكر الأمدى خمسة وعشرين دليلاً لنفي القياس، وأطال ابن حزم في إبطال القياس والاستدلال على عدم حجيته، ومثل ذلك فعل الشوكاني<sup>(١)</sup>.

وخصص ابن القيم في كتابه (إعلام الموقعين) فصلاً عن ذم الرأي نقل فيه ما جاء في ذلك عن عمر بن الخطاب وابن مسعود وعثمان وعلي وسهيل بن حنيف وابن عمرو وزيد بن ثابت ونفى عنهم ما يتوهم من استعمال الرأي<sup>(٢)</sup>.

وبالنسبة للحديث نفسه فإن تركيز العناية على السند يدل، وسيلة وغاية، على العقلية النقلية التي دارت حول صحة نسبة الحديث إلى الرسول ﷺ، فإذا صح فلا داعي للنظر في المتن، وفاتهم - لعدم توفر الملكة العقلية - أنه حتى التثبت من صحة النسبة تتطلب إعمال العقل، فإذا أهملنا ذلك فإن وسائلنا للوصول إلى النتيجة وصحة نسبة الحديث ستصبح فريسة للشبهات والظنون والأهواء والأقوال.. إلخ.. فتؤدي بنا إلى نتيجة مشكوك في سلامتها.

على أن اعترافهم بأن الحديث مرسل أو ضعيف وتفضيلهم له على القياس يثبت إلى أي مدى كانوا يهتمون الفكر (أو الرأي كما يقولوا) بحيث يبحثون عن أي دليل نقلي، حتى لو كان واهناً يخلصهم من الأخذ بالرأي أو إعمال الفكر.

أما الأدلة الفقهية التكميلية فهي التي تأتي بعد الأدلة الأربعة الأصلية التي أشرنا إليها آنفاً وهي أي الأدلة التكميلية تضم الاستحسان وهو «العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه أقوى يقتضي هذا العدول»، والاستصلاح «وهو بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسله»، والاستصحاب وهو «استبقاء الحكم الثابت في الزمن الماضي على ما كان، واعتباره موجوداً مستمراً إلى أن يوجد دليل بغيره أو يرفعه».

وقد أقام الفقهاء هذه الأدلة على أسس فقهية تعود في كثير منها إلى القرآن والسنة، أو تكون نوعاً من القياس المسلم به وبهذا سلم معظمهم بها خاصة الإمام مالك الذي يروى عنه «استحسان تسعة أعشار العلم»، وأن أبا حنيفة كان «يقيس فإذا قبح

(١) إرشاد الفحول، ص ١٧٥ وما بعدها.

(٢) إعلام الموقعين، من ص ٣٠-٦٠، ج ١.

القياس استحسناً، وأنهم عملياً اضطروا لتطبيقها حالات لما ثبت من سلامتها<sup>(١)</sup>، رغم هذا، فإن الموقف العام كان العزوف والشك وربما الرفض الحاسم الذي تمثله كلمة الشافعي «من استحسناً فقد شرع»، أي وضع شرعاً جديداً وجعل من نفسه شارحاً.

ويصور موقف الشافعي من الاستحسان أنه وضع فصلاً قائماً بذاته في كتاب الأم) بعنوان إبطال الاستحسان ساق فيه، كما كان قد ساق في مواضع منثورة من الرسالة - أدلة إبطاله وهي - كمال لخصها الشيخ محمد أبو زهرة:

الأول: أن الشريعة نص وحمل على نص بالقياس، وما الاستحسان؟ أهو منهما أم غيرهما؟ فإن كان منهما فلا حاجة إلى ذكره، وإن كان خارجاً عنهما فمعنى ذلك أن الله تعالى ترك أمراً من أمور الناس من غير حكم، وذلك يناقض قوله تعالى: «يَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى»، فالاستحسان الذي لا يكون قياساً ولا إعمالاً لنص يناقض تلك الآية الكريمة.

الثاني: أن الآيات الكثيرة تأمر بطاعة الله تعالى وطاعة رسوله، وتنهاى عن إتباع الهوى، وتأمرونا عند التنازع أن نرجعه إلى كتاب الله تعالى، فالله سبحانه وتعالى يقول: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ»، والاستحسان ليس كتاباً ولا سنة ولا رداً للكتاب والسنة، إنما أمر غير ذلك فهو تزيد عليهما، فلا يقبل إلا بدليل منهما على قبوله، ولا دليل عليه.

الثالث: إن النبي ﷺ ما كان يفتي باستحسانه وهو الذي ما كان ينطق عن الهوى، فقد سئل عن الرجل يقول لامرأته: أنت على كظهر أمي، فلم يفت باستحسانه، بل انتظر حتى نزلت آية الظهار وكفارته، وسئل عمن يجد مع امرأته رجلاً ويتهمها، فانتظر حتى نزلت آية اللعان، وكذلك سئل عمن نفي نسب ولده لأنه على غير لونهما، فانتظر حتى كان حكم اللعان أيضاً.

(١) كما في حالة «الاستصناع» فإن عقد الاستصناع عبارة عن بيع معدوم، وهو ما ترفضه القاعدة الفقهية، ولكن الفقهاء «أجازوه استحساناً»، وهذا الاستصناع يمثل عالم العلاقة ما بين العمال وأصحاب الأعمال الذي هو أساس العلاقات الصناعية في المجتمع الحديث، وكان الصحابة قد أخذوا قبل ذلك بمبدأ «تضمين الصناع» محافظة على أموال المستضعفين، وهو معارض للقياس العام لأن من أوتمن على شيء يعد أميناً عليه حتى يثبت خلاف ذلك، انظر الشيخ على حسب الله (أصول التشريع الإسلامي)، ص ١٨٥.

ولو كان لأحد أن يفتي بذوقه أو باستحسانه لكان سيد المرسلين محمد ﷺ، وامتناعه عنه يوجب علينا أن نمتنع عن الاستحسان من غير اعتماده على نص، ولنا في رسول الله ﷺ أسوة حسنة.

الرابع: أن النبي ﷺ قد استنكر على الصحابة الذي غابوا عنه وأفتوا باستحسانهم، فقد أنكر على بعض الصحابة أنهم أحرقوا مشركاً لأذ بشجرة، واستنكر أن أسامة قتل رجلاً قال لا إله إلا الله، لأنه قالها تحت حد السيف، ولو كان الاستحسان جائزاً ما استنكر عملهم.

الدليل الخامس: أن الاستحسان لا ضابط له، ولا مقاييس يقاس بها الحق من الباطل كالقياس، فلو جاز لكل حاكم أو مفت أو مجتهد أن يستحسن من غير ضابط لكان الأمر فرطاً، و لاختلفت الأحكام في النازلة الواحدة على حسب استحسان كل مفت، فيكون في الشيء الواحد ضروب من الفتوى من غير ترجيح واحدة على الأخرى، إذ لا ميزان ولا ضابط يمكن له الترجيح به ما دام الأساس هو الاستحسان.

الدليل السادس: أنه لو كان الاستحسان جائزاً من المجتهد، وهو لا يعتمد على نص ولا حمل على النص، بل يعتمد على العقل وحده، لكان يجوز الاستحسان ممن ليس عنده علم الكتاب والسنة لأن العقل متوافر عند غير العلماء بالكتاب والسنة، بل ربما كان منهم من له عقل يفوق عقول هؤلاء، وله إبانة خير من إبانتهم.

### كيف حاق النجس بالمعتزلة وفرضت «السرية» على الشيعة ضرورتها السيئة؟:

من المعروف أن المعتزلة خالفوا أئمة الفقه التقليدي في القضايا التي تتعلق بالعقل ومكانه في الفقه والتي كان أبرزها قضية التحسين والتقبيح العقليين، فالأشاعرة ذهبوا إلى أن الشرع – وليس العقل – هو المناط في هذه القضية وقالوا إن العقل يدرك التحسين والتقبيح، ولكن لا يبني على هذا ثواب أو عقاب. أما المعتزلة فقد اعتبروا العقل شارحاً، أو على الأقل مصدراً من مصادر الأدلة، ووصل بهم الطموح أن ألزموا الله تعالى ما رأوا أنه العدل.

وكان يمكن لو استخدم المعتزلة هذا المبدأ – العقل في مجال الشريعة بالمعنى الذي أوردناه لها – أي العلاقات الاجتماعية وما تناوله من اقتصاد واجتماع وسياسية، أن يأتوا بفقته جديد يتحرر من القيود التي بها الفقه التقليدي ويقوم على العدل. ولكن العجيب أنهم لم يفعلوا هذا، بل ذهبوا بأرائهم تلك إلى مجال العقيدة – ولها – الإيمان بالله تعالى وأخذوا يفرضون على الله ما ارتأوه عدلاً ويقتبسون من الفلسفة براهين على وجود الله تعالى، في حين أن القرآن الكريم أغناهم عن هذا كله، فمع أنه يقرر في وضوح وبلا مناقشة أن الله تعالى على كل شيء قدير – بكل ما يعنيه ذلك – فإنه يوضح أيضاً أن الله تعالى «كتب» على نفسه الرحمة، وتعهده بإثابة المحسن بأضعاف أضعاف عمله، وصفح عن المذنب التائب، ووضع للمجتمع والكون مبادئ وسُنناً لا تتبدل.. وقال بصريح العبارة: «لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ»، وقال: «وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا»، وليس هناك ما هو أصرح من هذا في تفاعل المشيئة الإلهية مع السنن التي وضعها الله تعالى للمجتمع.

أما بالنسبة للصفات فإنهم لم يكونوا في حاجة إلى تأويل أو تفويض أو حتى مجاز، لأن القرآن الكريم نفسه استخدم اليد بالنسبة للكتاب والقرآن والرياح والعذاب والنجوى<sup>(١)</sup>، أو غيره مما يبعدها تماماً عن معنى اليد المألوفة.

والنحس وحده هو الذي جعل محور الاهتمام المعتزلي بالقرآن لأنه غير مخلوق، في حين أنه كان من الممكن لو استخدموا ملكاتهم الفكرية أن يستخرجوا منه الدرر في التشريع والفقه والسياسة والاجتماع والاقتصاد.. ولكنهم اطرخوا هذا كله وركزوا اهتمامه في قضية لاهوتية لا يعرفها الإسلام، وأدى ذلك بهم لأن يرتكبوا خطيئتهم القاتلة عندما جلدوا أحمد بن حنبل، وتركوا البويطي، والمروزي، ونعيم يموتون في السجون، وسبقهم محمد بن نوح الذي مات في أصفاد عندما سيق هو

(١) «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ \* لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (٤١-٤٢ فصلت).

«وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ» (٣١ سبأ).

«وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا لَبَّيْنًا يَدَيْ رَحْمَتِهِ» (٤٨ الفرقان).

«إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ» (٦ سبأ).

«أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ» (١٣ المجادلة).

وأحمد بن حنبل إلى معسكر ، وتلك هي جريره استخدام العقل في قضية تتعلق بذات الله، وهي منطقة يعجز العقل عن أن يلم بها، وأمرنا الرسول ﷺ أن لا نفكر في ذات الله، ولكن في مخلوقات الله، ولو تركت للقلوب لما كان هناك مجال للتحكم فيها لأن سريرة القلوب لا تعلم، ولا يحاكم عليها ولا ترتببت العقيدة بالحرية التي هي ملاك أمرها لأن «النية» التي لا تقوم عقيدة – بدونها – هي إحدى جوانب هذه الحرية.

النحس والشئوم هو الذي تملك هذه الحقبة التي ساد فيها المعتزلة، وحكم المأمون، فقد كان من الممكن أن ينفذ المعتزلة يدهم من تلك القضايا «اللاهوتية» الشائكة التي لا تمس واقع الحياة في قليل أو كثير وينقلوا عن فلسفة اليونان شيئاً من ديمقراطية أثينا وجمهورية أفلاطون وقانون أرسطو.. وكان يمكن للمأمون أن يكون أعظم من «أغسطس» لو أنه «نهج» نظم الحكم فأوجد مجالس للشورى محدودة العدد والاختصاص وطريقة التكوين.. إلخ.. وقد كان يمكن أن نعذر عمر بن الخطاب لأنه لم يستطع أن ينهج العمل السياسي، أو أنه لم يختر سنتين من المهاجرين والأنصار لمعاونته في الحكم بدلاً من أن يوصي إلى ستة بمسئولية اختيار خلفه، ولكن من الصعب أن نلتمس عذراً للمأمون في عدم قيامه بهذا العمل وتقديم هذه الإضافة التي كانت طبيعية جداً بعد انفتاح الفكر المعتزلي على الفكر اليوناني وكان يمكن أن تكون من أكبر عوامل تقدم المجتمع الإسلامي وحمايته من الفوضى والاستبداد.

هذا هو شأن المعتزلة.. فهل حاق النحس أيضاً بالشيعة.

إن الشيعة بصفة عامة يجعلون العقل أحد الأدلة الأربعة الأساسية، وهم يحلون محله «القياس» عند أهل السنة، وهم بالطبع لا يغلقون باب الاجتهاد، وإن كانت صورته قد تختلف عن الصورة التي تتبادر إلى الذهن، إذ هو ما يجتهد فيه «المراجع»، وهم أعلى مرتبة في مشيخة الفقه الشيعي وهم الذين يحملون لقب «آية الله» على الأقل.

وبالطبع فإن هذه الصورة للاجتهاد، وإن اكتسبت طابع المنهجية والتخصص الذي لا بد منه في مثل هذا المنصب الرفيع، فإنه يمكن أن يكون قيداً على حرية الفكر.. نعم من غير المعقول أن يصبح كل واحد من عامة الشعب مجتهداً، ولكن هذا لا يمنع من أن يوجد من عامة الشعب من يصبح مجتهداً، ومن يكون له فكر متحرر وأصيل

أكثر من المجتهدين المقررين، وتلك على كل حال إحدى المعادلات الصعبة ما بين الحرية والنظام.

ولم تتورط الشعبة فيما تورطت فيه المعتزلة ولم يحق بها نحسها، ولكنها حملت تراث التاريخ القديم لها عندما كانت الدعوة سرية تقوم على أخذ البيعة من الجماهير «للرضا من آل محمد» كائناً ما كان ودون تسمية وتحمي نفسها من ملاحقة الطغاة بمختلف الوسائل التي تبدها «السرية» كضرورة سيئة، ويدخل في هذا «وضع» آلاف الأحاديث على جعفر الصادق ونسبتها إليه، و«التقية»، وفكرة الإمام الغائب، وهي كلها تراث الكفاح السري الذي لم يكن منه مناص أمام ملاحقة الحكام وفي عصر الجاهلية القديمة.

وقد يحق بهذا كله رأي الشيعة في المتعة لأنها تخلص الداعية السري المتنقل من ضرورات الزواج وما يمكن للسلطات أن تضغط عليه عن طريقته، وكان من المحتمل التخلص من هذا، ولكن الذي حدث أن ظهر حكم يؤسس هذا التراث وبيني عليه دولته - هو الحكم الصفوة - وكان الداعي لهذا هو إيجاد مبرر أيديولوجي في مواجهة الدولة العثمانية - السنية - الحنفية التي حاربت الصفويين ودخلت معهم في معارك ضاربة أخسرت الفريقين.

وقد حانت الفرصة أخيراً للفكر الشيعي ليخلص من هذا التراث الذي أصبح عبئاً ثقيلاً يبهظ كاهل الشيعة ويرسم خط التفرقة بينها وبين السنة، وبحول دون وحدة الأمة الإسلامية، إن عدداً من المفكرين الشيعيين المخلصين والأحرار عملوا لهذه الغاية، لعل أبرزهم «على شريعتي» الذي قدم تفرقة حاسمة بين التشيع العلوي - أي الذي ينسب إلى علي بن أبي طالب - وهو التشيع السليم الذي يمكن أن يقدم إضافة في الفكر السياسي الإسلامي، وبين التشيع الصفوي الذي يمثل الانحراف والتعصب والتمسك بالتراث الذي أدى إليه الكفاح السري القديم والتأييد السياسي الصفوي للتراث الشيعي كائناً ما كان.

وكان الصدام الذي حدث في الشهور الأولى للثورة الإيرانية بين التقليديين والمجددين هو أول بادرة، وقد خسر الفريق المعارض الذي ضم مجموعة من المفكرين الإسلاميين المدنيين، بالإضافة إلى عدد من آيات الله مثل «آية الله شريعة

مدارى»، ولكن تجدد الصراع أخيراً بين رئيس الجمهورية المنتخب من أغلبية الشعب الإيراني الرئيس خاتمي، وبين الحرس القديم للثورة.

ولو تعلمت الجماهير والقيادات دروس التاريخ لكان هناك مندوحة عن تكرار التجارب الفاشلة وإهدار الوقت الثمين.

وبالنسبة لما نحن فيه، فإن فكراً يقوم على الأدبيات التراثية الشيعية، لا بد وأن يوجد مفازة بينه وبين حكم العقل.

أما الزيدية التي قدمت أفضل تصور لدور العقل في الفقه الإسلامي وأنها أيضاً تحفظت على قبول السنة باتفاقها مع القرآن فقد تمزقت ما بين الفكر السني والفكر المعتزلي بحيث حال هذا وذلك دون تغلب التصور الذي قدمته، ولعل هذا التصور كان سابقاً لوقته، سبقاً يمثل سبق الفكر على الواقع، ولم يرزق من رجال الدولة من ينهض به رغم حدوث عدد من المحاولات تصدى فيها الزيدية للحكم العضوض ولا ينفي هذا أن الهادي الرسي أغرق اليمن (٢٨٠هـ) في بحار الدم، وأفني فرقة الطرفية على بكرة أبيها وقتل احد علماء الشافعية في صعده هو وجميع أتباعه وهم يحملون المصاحف كما أن آخر الأئمة الزيديين – الإمام يحيى حميد الله – الذي كان مثلاً للانغلاق المذهبي والبعد عن انفتاح العقل أخذ وهو الفقيه الزيدي المتمكن بما أخذ به معاوية من توريث الخلافة لابنه، وهو المبدأ إلي يناقض الفكر الزيدي مناقضة تامة، فكان التطور قد دار دورة كاملة قضت على الزيدية وأعدت الملك العضوض.

### انعكاسات تغييب العقل على الفكر الإسلامي:

كان لتقرير الفقهاء النقل – وليس العقل – أساساً لصحة الحكام انعكاسات بالغة على الفقه وعلى الفكر الإسلامي عامة، منذ أن ظهر الفقه حتى الفترة المعاصر:

( أ ) من أبرز هذه الانعكاسات استخدام الفقهاء أمام السند وقبولهم متون أحاديث ظاهرة البطلان لأن سندها قوي فسلموا بها منذ ورودها في القرن الأول حتى الفترة المعاصرة مثل أحاديث «خلق الله التربة يوم السبت».. إلخ.. ومثل حديث الملك وموسى، وأحاديث عديدة عن الجنة والنار والفتن والملاحم، وظل هذا دأبهم ودافع عنها فريق من أكثر الفقهاء نبوغاً مثل العلامة ابن الوزير في

القرن التاسع حتى الفترة المعاصرة عندما دافع عنها الألباني والشيخ السباعي على ما أوضحنا في الجزء الثاني من هذا الكتاب<sup>(١)</sup>، أي ظل التسليم بها فرضاً نفسه - وهي أقرب إلى الخرافة - على العقل المسلم لأكثر من ألف عام.

ونجد صورة حديثة لذلك، فيما كتبه أحد الطلبة، في جريدة الأهرام ١٩٨٩/٣/٢٣م، عن وجوب خروج الطلبة من المحاضرات بمجرد سماع الأذان لورود حديث.

روي فيه أن صحابياً أعمى طلب الرخصة من الرسول ﷺ ليصلي في بيته بدلاً من الذهاب إلى الجامع، لأنه ليس لديه مرافق يقوده ويخشى على نفسه من السباع والهوام وعثرات الطريق، فرد عليه الرسول ﷺ أنه «مادام يسمع النداء فليس له رخصة».

وردت إحدى القارئات الشاعرة «ملك عبد العزيز»: «في ظني أن هذا الحديث ضعيف أو توجد علة ما في سنده - وإن كان الرأي الأخير لأهل الفقه - فليس بمعقول أن النبي الكريم الذي نفى عنه الله أن يكون فظاً أو «غليظ القلب» - ليس بمعقول أن يرفض - إعطاء رخصة لكفيف وحيد، ولكن ليس هذا هو أهم ما أريد أن أقول، ولكني أنقل رأياً للإمام أبي حنيفة - أحد الأئمة الأربعة - نقله فضيلة الشيخ محمد الغزالي وعلق عليه بروح الدين الصحيح، والعقل والمنطق وحقوق الإنسان وذلك في كتابه القيم «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» الذي صدر هذا العام، فأبو حنيفة يرى أن حديث الأحاد يفقد صحته بالشذوذ والعلة القادحة و«إن صح سنده» ولذلك رفض حديث «لا يقتل مسلم في كافر» مع صحة سنده، لأن المتن أي «النص» معلول، لمخالفته للنص القرآني «النفس بالنفس»، فالاعتماد ينبغي أن يكون «أولاً» على النص القرآني، وما خالفه يترك، ولو كان حديثاً نبوياً، لأن القرآن الكريم «يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه»، بينما الرواة مهما كانوا ثقة قد يخطئون أو ينسون لأنهم بشر، وإذا طبقنا هذه القاعدة على الحديث الذي أورده الطالب نجد أنه مخالف لنصين في القرآن الكريم، الأول «ليس على الأعمى حرج» والثاني «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها»، وفي هذه الحالة نلتزم بالقرآن ونترك الحديث.

(١) «السنة ومكانتها في الفقه الجديد»، ص ٨٥.

ثم إن الدين يسر لا عسر، وإلا نفرنا الناس من الدين نفسه، والفترات بين الصلوات المختلفة طويلة (إلا بين المغرب والعشاء، وقلما تكون هناك محاضرات في ذلك الوقت)، وهذه الفترات تتيح للطالب أن يؤدي الفرض حاضراً بين محاضرة وأخرى بدلاً من قطع تسلسل الأفكار واضطراب الدراسة»<sup>(١)</sup>.

ويلحظ أن القارئة تتحرز في كلامها وتحتاط غاية الاحتياط، وأنها قدمت لرأيها برأي للشيخ محمد الغزالي، مما يوضح سطوة وقوة الفكر التقليدي، وخشية كلام الشيوخ، وأن أي استدراك يجب أن يتم برفق.

(ب) وهناك قضية أخرى تكشف عن مدى إطباق العقلية النقلية على الفكر الإسلامي تلك هي قضية الاجتهاد، فمع أن التقليد مرفوض لأسباب عديدة لا يتسع لها المجال إلا أن القوم قد تمسكوا به وعضوا عليه بالنواجذ كأنما هو فضيلة الفضائل، وظل هذا رأيهم من القرن الخامس عندما بدأ التقليد حتى الفترة المعاصرة.

وعندما أجاب الشيخ محمد عبده سنة ١٣٢٠ الترنسفالين المسلمين عن لبس القبعة، وذباح أهل الكتاب، وصلاة الشافعي خلف الحنفي بإجابات متحررة من غشاوات الحشوية، ثارت الشيوخ وسلخواه بألسنة حداد وأصدر أحدهم – الشيخ يوسف شلبي الشبرابخومي – (من كبار علماء الأزهر) كتاباً بعنوان «التعادل الإسلامية في تخطنة حزب الفتاوى الترانسفالية» عام ١٣٢٢-١٩٠٤، تعرض فيه لقضية الاجتهاد ونفي نفياً قاطعاً أن يوجد «على ظهر البسيطة مجتهد منذ أن أغلق الباب»، وأشار إلى أن السيوطي عندما ادعى الاجتهاد «قامت عليه القيامة ولم تسلم له هامة ورماه معاصروه عن قوس واحد»، ونقل عن ابن حجر «من تصور مرتبة الاجتهاد المطلق استحيا من أن ينسبها لأحد من أهل هذه الأزمنة»، بل قال ابن الصلاح ومن تبعه انقطعت من نحو ثلاثمائة سنة ولابن الصلاح نحو الثلاثمائة فتكون انقطعت من نحو ستمائة، أي إلى زمن السيوطي، بل نقل ابن الصلاح عن بعض الأصوليين أنه لم يوجد بعد عصر الشافعي مجتهد مستقل إلى هنا»، ثم قال «وإذا كان بين الأئمة نزاع طويل في أن إمام الحرمين، وحجة الإسلام الغزالي،

(١) بريد القراء، «والرواة بشر»، جريد الأهرام، يوم ١٩٨٩/٣/٢٣ م.

وناهيك بهما هما من أصحاب الوجوه الذين هم أقل من المجتهدين أولاً فما ظنك بغيرهما؟ وفي الأنوار عن الإمام الرافعي القوم كالمجمعين على أنه لا مجتهد اليوم، وقال عالم الأقطار الشامية ابن أبي الدم بعد سرده شروط الاجتهاد المطلق هذه الشرائط يعز وجودها في زمننا في شخص من العلماء بل لا يوجد في البسيطة اليوم مجتهد مطلق، هذا مع تدوين العلماء كتب التفسير والسُنن والأصول والفروع حتى ملئوا الأرض من مؤلفات صنفوها، ومع هذا فلا يوجد في صقع من الأصقاع مجتهد مطلق، بل ولا مجتهد في مذهب إمام تعتبر أقواله وجوهاً مخرجة في مذهب إمامة، وما ذاك إلا أن الله أعجز الخلاق في هذا إعلاماً لعباده بتصرم الزمان وقرب الساعة وإن ذلك من أشراتها»<sup>(١)</sup>.

وكانت الثورة على الشيخ محمد عبده في مستهل القرن (١٩٠٤)، وفي ١٩٨٣ كتب الأستاذ عمر التلمساني في مجلة الشعب (١٩٨٣/٤/٢٦) يقول تعليقاً على إحدى كلمات الأستاذ أحمد بهاء الدين: «إن باب الاجتهاد لم يغلق كما يقول الأستاذ أحمد بهاء الدين، ولكنه قول محاط بقيود لا حد لها، ولا أرى أن عصرنا فيه من توفرت فيه الشروط التي تبيح له أن يدعي أن هناك من يماري في صحتها، ولعلنا لم نسمع من عشرات السنين أن عالماً دينياً ادعى لنفسه الاجتهاد، لأنهم جميعهاً على ثقة من أنها قضية صادقة واضحة وعلى سبيل المثال: الناسخ والمنسوخ، العام والخاص، المطلق والمقيد، الاستنباط وقبوده، وأسباب التنزيل وملابساتها، ثم إلى جانب ذلك الفقه الكامل والدراية الشاملة والاحاطة الكاملة باللغة العربية واختلاف اللهجات فيها وعدم الاتفاق على مدلوها وغير ذلك كثير مما لا يحيط له الحاضرون»<sup>(٢)</sup>.

وبعد أكثر من خمسة عشر عاماً من هذه الكلمة قال الدكتور محمد رأفت عثمان رئيس قسم الفقه المقارن بكلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر وعميد كلية الشريعة والقانون جامعة طنطا في حديث صحفي عندما سألته محررة مجلة العربي:

#### • هل للاجتهاد أنواع؟

(١) استشهد بها في «الأصلان العظيمان» جمال البناء، ص ٦٥، والترانسفاليين هم سكان جنوب أفريقيا وبها جالية مسلمة كبيرة.

(٢) الأستاذ عمر التلمساني، مجلة الشعب، ١٩٨٣/٤/٢٦م.

نعم الاجتهاد ثلاثة أنواع... اجتهاد مطلق واجتهاد مذهبي واجتهاد فتوى:

- أما الاجتهاد المطلق فهو أن يكون عند الشخص المجتهد القدرة العالمية التي تؤهله لأن يستنبط الأحكام من أدلتها التفصيلية في أي مجال من المجالات الإنسانية والعقائدية ومثل هؤلاء المجتهدين الأئمة الأربعة.
- الاجتهاد المذهبي متقيد بمذهب معين بمعنى أن يكون لدى الشخص القدرة العنوية التي تؤهله لأن يستنبط أحكاماً شرعية عملية في المسائل الجديدة بناء على أصول إمام مذهب، فأنا مثلاً شافعي المذهب أقلد إمامي في الاجتهاد وأسير على قواعد استنباطه وهي قواعد شرعية وهو ما نسميه «تخريج».

- اجتهاد الفتوى وهو أن يكون عند الشخص القدرة العلمية لأن يرجح بعض الآراء على بعض بأدلة شرعية وقواعد أصولية.

#### • وأي نوع من الاجتهاد موجود الآن في عصرنا الحالي؟

لا يوجد نوع من هذه الأنواع الآن، وإنما الموجود يسمى الاجتهاد المجزأ أو تجزئية الاجتهاد، ففي رأبي أنه لا يوجد من العلماء على وجه الأرض من تتوافر فيه القدرة العلمية التي تؤهله لأن يستنبط الأحكام الشرعية العملية بأدلتها التفصيلية في أي مجال من مجالات الفقه الإسلامي.

#### • لماذا؟

- لاعتبارات كثيرة جداً لا داعي لذكرها.

#### • لتشعب وتداخل المسائل الفقهية وتنوع علوم الفضية الواحدة؟

- ليس هذا فقط لكن الأهم عدم توافر شروط المجتهد في مجتهد اليوم فلا نسمع أنه يوجد شخص لديه هذه القدرة العلمية المطلقة مثل أبي حنيفة والشافعي وأحمد ومالك فالغالبية العظمى من العلماء ليسوا مجتهدين اجتهاداً مطلقاً ومذهباً أو فتوى وإنما هم مقلدون ولا يصح أن نقول أن إبداع أحكامهم فتوى وإنما هم نقلة فتوى لأن الفتوى ليست من اجتهادهم.

وعندما جبهته المحررة الذكية بماذا تفسرون قوله ﷺ: «إن الله يبعث لهذه الأئمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها»؟

– لا أعرف مدى صحة هذا الحديث.

• الحديث رواه داود عن أبي هريرة.

– على افتراض ثبوت هذا الحديث فيمكن أن يوجد الاجتهاد الجزئي بمعنى أن يتخصص عالم في عقد البيع فيكون مجتهد في هذه الجزئية لكن عالم آخر يفتي في الحقوق الزوجية والطلاق وهكذا<sup>(١)</sup>.. انتهى.

لقد كان يمكن القول إن عديداً من الفقهاء القدامى والمحدثين وصلوا إلى درجة الاجتهاد بالفعل، وإن حالت الأوضاع والمصالح والاعتبارات القائمة دون ممارستهم له، فقد كان يمكن لإمام الحرمين (الجويني)، وتلميذه حجة الإسلام الغزالي أن يكونا مجتهدين، كما كان يمكن ذلك للشيخ عز الدين بن عبد السلام (سلطان العلماء)، ولابن تيمية، ولابن القيم، كما كان يمكن أن يكون مجتهداً من المتأخرين السيوطي، والشوكاني، وكوكبة أخرى من علماء السنة والزيدية.

وكيف لا يكون ابن رشد مجتهداً وهو الذي وضع أفضل كتاب في الفقه المقارن «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، فضلاً عن تجديده، كما لا يمكن أن يكون الاجتهاد ممتنعاً عن ابن خلدون، وقد كان فقيهاً وقاضياً، ومكتشفاً لعلم جديد.. إن الطوفي عندما استنبط من حديث «لا ضرر ولا ضرار» مبدأ أولوية المصلحة على النص كان مجتهداً، وهو ما يقال على أبي مسلم الأصفهاني الذي استبعد النسخ وواجه به الإجماع المزعوم، ومن فقهاء الفترة الحديثة، فإن جمال الأفغاني وتلميذه محمد عبده وتلميذ محمد عبده الشيخ رشيد رضا كلهم وصلوا إلى مرتبة الاجتهاد، ووصل إليها أيضاً الشيخ المراغي، والشيخ حسن البنا، والشيخ شلتوت، والشيخ أبو زهرة.. فلم يكن الاجتهاد بعيداً عنهم، ولا صعباً عليهم.

\* \* \*

(١) مجلة العربي، ٢٧/٤/١٩٩٨م، العدد ٢٦٣.

وقد يقول قائل: «لقد حملت الفقه التقليدي مسؤولية التخلف الفعلي للمسلمين، وهناك أسباب أخرى عديدة، وهذا صحيح، ولكن السبب الرئيسي والأول هو الفقه، ذلك لأن الفقهاء غطوا بصلاحيات الفقه كل مجال في الحياة اقتصادياً أو اجتماعياً أو سياسياً بمختلف درجات الحكم مما يصوره كلمة الشافعي.. عن عمومية وإطراد الشريعة، فلذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق، وإن كانت آحادها الخاصة لا تنتهي، فلا عمل يفرض ولا سكون يدعى إلا الشريعة عليه حاکمة، إقداماً وتركيباً، وهي كونها عامة».

«كل فعل لابن آدم فيه حكم، يتعين معرفته والوصول إليه»، وهذا الحكم قد بيّنه الله تبارك وتعالى في قرآنه، وقد بينه رسول الله صلوات الله وسلامه عليه في سننه، وقد يستنبطه العلماء المجتهدون من القرآن والسنة، وهو إنما إن يكون الوجوب أو الحرمة أو الندب، أو الكراهة، أو الإباحة».. اهـ.

وجعلهم هذا يدخلون الإباحة في إطار الأحكام على ما أشرنا إليه في الجزء الأول من هذا الكتاب، وعزز الشاطبي كلمة الشافعي: «القصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبد الله اختياراً، كما هو عبد الله اضطراراً، وإذا كان كذلك لم يصح لأحد أن يدعي على الشريعة أنها وضعت على نقيض تشهي العباد وأغراضهم، إذ لا تخلو أحكام الشرع من الخمسة، أما الوجوب والتحریم فظاهر مصادمتها لمقتضى الاسترسال المدخل تحت الاختيار، إذ يقال له افعل كذا كان لك فيه غرض أم لا، ولا تفعل كذا كان لك فيه غرض أم لا.. وأما سائر الأقسام – وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف – فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره، فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره، ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض، وقد لا يكون، فعلى تقدير أن ليس له فيه اختيار، بل في رفعه مثلاً، وكيف يقال إنه داخل تحت اختياره؟ فكم من صاحب هوى يود لو كان المباح ممنوعاً حتى أنه لو وكل إليه مثلاً تشريعه لحرمه، كما يطرأ للمتأزمين في حق، وعلى تقدير أن اختياره وهواه في تحصيل يود لو كان مطلوب الحصول حتى لو فرض جعل ذلك إليه لأوجبه، ثم قد يصير الأمر في ذلك المباح بعينه على العكس فيجب الآن ما يكره غداً.. وبالعكس.. فلا يستتب في قضية حكم على الإطلاق، وعند ذلك تتوارد الأغراض على الشيء الواحد فينخرم النظام بسبب فرض إتباع

الأغراض والهوى، فسبحان الذي أنزل في كتابه **وَلَوْ أَتَبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ**»، فإنن إباحة المباح مثلاً لا توجب دخوله بإطلاق تحت اختيار المكلف إلا من حيث كان قضاء من الشارع.. وإذ ذاك يكون اختياره تابعاً لوضع الشارع ورضه مأخوذاً من تحت الإذن الشرعي، لا بالاسترسال الطبيعي، وهذا هو عين إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله<sup>(١)</sup>.

ولهذا فليس من التحامل في شيء أن نجعل الفقه التقليدي النقلي مسئولاً عن سيادة «العقلية النقلية».

### (ح) الإيمان بالخرافة:

ولا يمكن الإمام بكل شواهد سيادة العقلية النقلية في حياتنا، ولكننا عرضاً وخلال قراءتنا، لفت أنظارنا بعض الأمثلة:

فهناك مثلاً تلك الكلمة التي نشرتها الأهرام، في فبراير ١٩٩٧م تحت عنوان «يا أولاد الأبالسة».

#### (يا أولاد الأبالسة)!

وقد يتزوج الشيطان من نساء الإنس، وهي حقيقة لا مرأ فيها ولا جدال، ويؤكد قول الحق سبحانه وتعالى **«وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدِ هُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا»** (الإسراء: ٦٤).

وكثيراً ما ينكح الشيطان المرأة من الإنسان ويكون ذلك إذا أتاه زوجها وهي حائض، فقد قال ابن عباس إن الشيطان يسبقه إليها فتحمل منه، ولهذا نهى الحق سبحانه الرجل عن مباشرة امرأته وهي في هذه الحالة، فقال الله تعالى: **«فَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ»** (البقرة: ٢٢٢)، وكذلك ينكحها الشيطان إذا أتاه زوجها قبل أن يستعيذ بالله، فقد قال الرسول الكريم: **«إذا جامع الرجل زوجته ولم يسم، انطوى الشيطان إلى إحليله فجامع معه»**، والمولود في كل هذه الحالات في حقيقته ابن الشيطان وليس ابن هذا الزوج المخدوع الذي تسمى باسمه في شهادة الميلاد زوراً

(١) جمال البنا «نحو فقه جديد»، ص ٢١.

وبهتاناً، وكثيراً ما نسمع بعض العامة وهم يقولون: «دول ولا أبالسة» أو «ولاد شياطين»، وهي عبارة لها أساسها العلمي الصحيح»<sup>(١)</sup>.

أحمد صلاح الدين بدور  
رئيس محكمة أمن الدولة العليا  
الأهرام، فبراير ١٩٩٧م

ويمائل هذا إغراقاً في الخرافة ما أوردته الأستاذة صافي ناز كاظم في كلماتها التي تنشرها بعنوان «من دفتر الملاحظات» عن بعض الرسائل التي أرسلت إليها، وجاء في بعضها: المرأة المحجبة صافي ناز كاظم.

بعد الإطلاع على ما كتبه في مجلة «المصور» تحت عنوان (تداعيات كتابية) لنا بعض الملاحظات:

- (١) المرأة عورة ولا يباح لها أن تضع صورها على صفحات المجلات لأن في هذا فتنة للرجل وتصوير المرأة رجز، ويقال إن المرأة إذا تصورت فرأى صورتها الرجال أو النسوة الأجنبية فهي فاسقة ساعية في أسباب الفساد و داعية إلى طلابه، داعية إلى الرذيلة.. ولا يشفع للمرأة ظهورها في الصور بحجاب، فهي عورة بحجاب وبدون حجاب وفي كافة الأحوال.
- (٢) لا يباح للمرأة امتلاك قلم.. بل إن المرأة لأنها ناقصة عقل لا يسمح لها باستخدام أية أدوات باستثناء المكائس والفرشات وأدوات المطبخ وكل ما يتعلق براحة البعل في بيته.

(١) قد يلحق بهذا الأمر الحكم الذي أصدرته محكمة الجيزة للأحوال الشخصية عام ١٩٨٤ بتطبيق امرأة من زوجها بعد أن ثبت للمحكمة بشهادة الشهود أن الزوج قد تزوج من واحدة من بنات الجن وأنجب منها طفلين جنين عديمي التربية، ونحن مدينون بها للفتنة لأحد قراء جريدة الأهرام، أ.د. نزار عبد الله أستاذ فلسفة القانون ورئيس قسم الفلسفة سواهج الذي أوردتها خلال تعقيب له في بريد القراء (الأهرام ١ يونيو ٩٨ ص ١١) تحت عنوان «جريمة إهانة العفاريات»، وجاءت الكلمة تعقيباً على قهر العفاريات بأنه مشعوذ، وقال: بعد صدور الحكم بحبس «القارئة» أمال عبد الرحيم ستة أشهر عقاباً لها على أنها وصفت كاتباً يدعي قدرته على قهر العفاريات بأنه مشعوذ، وقال بعد صدور هذا الحكم «التاريخي» لم يعد من حق أي مواطن مصري أن يصف شخصاً آخر بأنه دجال بمجرد إعلانه عن قدرته على قهر العفاريات أو أن يصف شخصاً آخر بأنه آفاق مشعوذ لمجرد إعلانه أنه قادر على الركوب المتبادل للعفاريات بمعنى أنهم يركبونه تارة ولكنه يركبهم تارة أخرى، ومما يستحق الإشارة أن هذه الخرافة وجدت عن المسيحيين حيناً ما وكانت ضمن دواهي التعذيب وإقامة محاكم التفتيش.

(٧) لا يجوز للمرأة أن تحمل أرنباً أو غير هذا من حيوانات لها أسماء مذكرة.. ولكن يحل لها حمل عصفوراً أو دجاجة.

(٩) لا يجوز السفر للمرأة... ولا يجوز لك ركوب القطار.. لأن القطار مذكر وكان أولى بك أن تركبي الناقة..؟

وكانت هناك رسالة أخرى جاء فيها: «المرأة الملتزمة صافي نار كاظم»:

سعدنا بالالتزام «البابلي» وخروجها من دوائر الفسق والعصيان.. كما لا يجوز لك أن تغرقي نفسك بأنك ناقدة مسرح.. هذه الأعمال المنافية لجوهر الدين – عند الملتزمين – فلا يجوز للمرأة أن تحشر عورتها الأنفية فيه.. إلخ؟

وقالت الأستاذة صافي ناز كاظم تعليقاً على هذه الرسائل: عندما وصلتني هذه الرسائل بكل كلامها الفارغ لم أمزقها واحتفظت بها قرينة على نشاط بعض المراكز الصهيونية والبهائية والصليبية المتخصصة في بث ونفث سموم حقدتها الأسود على الإسلام الوضي «وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً..» – وفي زحمة الأحداث كدت أنسى شأن هؤلاء الأفاعي حتى شكت لي إحدى صديقاتي من نشاط مجموعة سيدات أجنبيات، من أستراليا وأوروبا، يرتدين النقاب ويتحركن في مجال الدعوة – رغم عدم معرفتهن باللغة العربية – وينتهجن منطقاً في الحلال والحرام يتشابه كثيراً مع المنطق التهكمي الذي تبدى لي جلياً في تلك الخطابات المشبوهة العادية للإسلام التي تبثها تلك المراكز الإجرامية في أمستردام وغيرها.. انتهى.

ولكن هذا لن يكون بالطبع شأن كتاب «زمزم طعام طعم وشفاء سقم» الذي كتبه المهندس يحيى حمزة كوشك كماجستير في كلية الهندسة بالقاهرة عن كيفية تطهير بئر زمزم وتعقيم مياهها بالأشعة فوق البنفسجية باعتبارها أفضل وسائل التعقيم.. إلخ.

**ولتفنيد كل الآراء التي تدعي عدم صلاحية ماء زمزم.. قال المؤلف:**

(١) إن ماء زمزم أخرجه جبريل عليه السلام بأمر ربه لنبي الله إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام منذ أربعة آلاف سنة في هذا القفر من الصحراء الواسعة الأطراف.

(٢) أنه ينبع تحت الكعبة المعظمة بيت الله الحرام من جهة الصفا وجهة المروة وهما من المشاعر العظام.

(٣) لقد كان نبينا محمد ﷺ يطلبه من مكة بعد هجرته إلى المدينة.

(٤) أن رسول الله ﷺ حث على شربه والتضلع منه بأن يملأ الإنسان ضلوعه، أي يشرب منه كثيراً.

(٥) لقد ورد في ماء زمزم بعض الأحاديث عن النبي منها قوله ﷺ ماء زمزم لما شرب له، وقوله «ماء زمزم لما شرب له فإن شربته تستشفى به شفاك الله»، وإن شربته مستعيذاً أعاذك الله، وإن شربته لشبعك أشبعك الله، وهي ضربة جبريل وسقيا إسماعيل.

(٦) إن ماء زمزم غسل به صدر النبي ﷺ غسله جبريل بعد شقه.

نعتقد أن إيراد هذه الفقرات تمثل لنا وجود العقلية النقلية جنباً إلى جنب ما أورده المؤلف من كيفية تعقيم مياه زمزم بالأشعة فوق البنفسجية والدراسة الجيولوجية<sup>(١)</sup>.

وفي الكتاب الذي ألفه الأستاذ حسن دوح بعنوان «٢٥ عاماً في جماعة الإخوان المسلمين» قال: «إن الإخوان عندما دهمتهم محنة ١٩٦٥م وسجنوا للمرة الثانية وتعرضوا للتعذيب الفظيع، تأول بعضنا ما نلاقه على غضب الله علينا لأننا كنا على ضلال وبالتالي نستحق العقوبة من الله، ومن حسن حظنا أن هذا الشعور لم يكن منتشرأ بيننا بل على العكس، فقد أكدت محنة ١٩٦٥م أننا مظلومون ١٠٠% لأن معظمنا كانوا قد شغلوا بأنفسهم ومعاشهم عن كل شيء بعد خروجهم من السجن أو المعتقل الأول مما دعا البعض تفسير بلاننا على أنه نتيجة لانشغالنا بأنفسنا وتفريطنا في حق دعوتنا، أما ما كنت أذهب إليه من تفسير فهو أن ما نلاقه من عذاب هو نوع من الابتلاء أراد الله لحكمة يعلمها هو وأولى بنا أن نعبد ونحتسب ونتقبل حكم الله برضا نفس وطيب خاطر»، (ص ١٣٠).

(١) انظر عرضاً لهذا الكتاب في الشرق الوسط، العدد الصادر في ١٩٨٤/٥/٢٨م.

وفيما نرى أن هذا التفسير إنما هو أثر من آثار تغييب العقل، وكان يجب البحث عن أسباب هذه «المحنة» وإعادة القرار السياسي إلى أسبابه العملية، وقد كان الصراع ما بين ناصر وعامر، ورغبة عامر في الظهور أمام ناصر بمظهر الساهر على الأمن، وإنه كشف مؤامرة رهيبة عجزت عن كشفها وزارة الداخلية واكتشفتها مخابراته، وأدى هذا إلى سيطرة فريق عامر، وهو فريق عقيم عاجز شغل وقته بملاحقة الفئانات!! فكان لا بد من الهزيمة.

وفي الجزء الثاني من هذا الكتاب أي كتاب «السنة ودورها في الفقه الجديد» وعندما كنا بصدد دفاع الشيخ السباعي رحمه الله عن حديث «تحاتت الجنة والنار».. إلخ.. وحديث «إن في الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها مائة سنة»، كان الشيخ السباعي رحمه الله رئيساً للإخوان المسلمين في سوريا في فترة كان الإخوان قوى كبرى في المجتمع السوري، ولم يكن الحكم بعيداً عنهم ولكنهم سلكوا سياسات أبعدتهم شيئاً فشيئاً حتى وقعوا في أخطاء مكنت أعداءهم من البطش بهم، وأزعم أن تصديق مثل هذين الحديثين كان من أسباب فشلهم لأنه ينم عن عدم الاعتماد كلية على العقل وجعله المناط في وضع السياسات واتخاذ القرارات، ومن ثم انعكس هذا على سياساتهم»، ص ٨٥).

ونضيف على هذا أن كلام المرشد الأستاذ التلمساني، وكلام الأخ الأستاذ حسن وكذلك ما جاء في كتاب «دعاة لا قضاة» للأستاذ الهضيبي تنم كلها عن عقلية لعلها أيضاً مسئولة عن تقدم الإخوان المسلمين بعد أن وصلوا إلى الأوج في الأربعينات وشاركوا جمال عبد الناصر في الحركة.

إن أي حركة عامة تعمل في المجتمع لا بد وأن تعتمد على العقل أولاً كما أن الجانب العقائدي فيها يجب أن يتجه نحو التطوير والتجديد، وليس النكوص إلى الماضي أو الجمود على الحاضر، والا لما كان لوجودها، وعملها مبرر، وقد كان الإسلام أعظم حركة تغيير وتجديد وتقديمية شهدتها البشرية عندما نادي به وطبق محمد ﷺ ولكن شيئاً من هذا لم يتوفر للدعوات الإسلامية المعاصرة، لأن اعتمادها على النقل جعلها هيئات نكوصية متفوقة.

### قصور المعالجات:

لم تخف هذه الحالة على كثير من المفكرين مع بداية النهضة الحديثة، وظهرت محاولات عديدة لنفض الأكفان التي تدثر بها الفقه التقليدي، وكان الرائد في هذا هو الإمام محمد عبده الذي كانت محاولته في تجديد الفكر الفقهي لا تقل أهمية عن دوره الثوري الأول مع أستاذه جمال الدين الأفغاني، ولكن لم يكن ممكناً أن يحقق الإمام محمد عبده كل ما أراه في وجه المقاومة العنيفة من شيوخ الأزهر التقليديين، ومن غيرهم أيضاً، وأشرنا إليها في هذا الفصل، ولكن هذا لا ينفي أنه أول من هز البناء الفقهي هزة كان لا بد منها ليتمكن لمن جاءوا بعده مواصلة المسيرة، ولم يتعرض الإمام محمد عبده لأصول الفقه، أو الضروريات الخمس التي شهرها الشاطبي، بل إنه رأى في عمل الشاطبي محاولة للتخلص من الأسلوب الفقهي التقليدي وكان هو الذي عمل على طبع «الموافقات»، وأوصى بدراسته دائماً.

وتعددت المحاولات سوء في تونس على يدي «الطاهر بن عاشور» أو المغرب على يدي (علال الفاسي)، ولكن دون مساس بما أصبح من المقدسات والثوابت في الفكر الفقهي التي لا يجوز المساس بها، أعني «أصول الفقه» كما وضعها الأئمة الاربعة.

من أجل هذا كانت المعالجات محدودة الأثر في الإصلاح، لأن الإصلاح الجذري لا بد أن يبدأ بإعادة النظر في هذه الأصول وفي فهمها وممارستها، وهذا ما لم يجروء عليه أحد، وبالتالي لم تكن محاولات الإصلاح جذرية، أصيلة واقتصر على الترقيع أو الجزئيات.

وهناك كتابات ومجلدات وبحوث حول الإصلاح والتجديد، لا ندعي الإمام بمعظمها، لأن التواصل الثقافي بين دول العالم الإسلامي محدود بفعل أسوار الرقابة والحواجز الجمركي والبيروقراطية الحكومية، ومن هنا فسنقصر الكلام على كتابين يعدان من أفضل كتب المعالجة لقضية العقل ومنزلته في الفكر الفقهي، وهما من تأليف أستاذين نابيين ومن رواد ودعاه التجديد والإصلاح، ومن يرأسون المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وهو المعهد الذي نصب نفسه لقضية التجديد وبلغ في هذا شأواً وبعيداً.

الكتاب الأول من هذين هو «الأزمة الفكرية المعاصرة تشخيص ومقترحات علاج»، وهو نص محاضرة ألقاها الدكتور طه جابر العلواني في حلقة انعقدت في الفترة من ٣-٥ من ذي القعدة ١٤٠٨ هـ من ١٧-١٩ يونيو ١٩٨٨م بعنوان «نحو نظرية إسلامية للعلوم الاجتماعية» وارتأى طبعها بعد ذلك في كتاب مستقل.

ويعرض المؤلف في القسم الأول لقضيتين هامتين الأولى هي: الغزو الفكري، والثانية: هي الأدوار التي مر بها تعاملنا مع الفكر والثقافة الأوروبية.

وعن القضية الأولى: وقف المؤلف موقفاً وسطاً فرفض - فكرة أن الحضارة الأوروبية هي الحضارة المثلي التي يكون علينا استلهامها - كما أن رفض فكرة انعزال الحضارات، وأنها جزر منفصلة مكتفية بنفسها دون تأثير أو تأثر وبتجاهل تام لثورة الاتصالات.. إلخ.. وقال «نحن نختار لأنفسنا بين هذين الموقفين - موقفاً وسطاً عدلاً ينصر فيه ما هو عام ومشترك في الفكر الإنساني مما ينسجم مع العقيدة والشرعية، مع إدراك سمات حضارتنا ومميزاتها، ومصادر فكرنا وثقافتنا».. إلخ.

أما القضية الثانية: فقد استعرض محاولات الصلح من الأفغاني ومحمد عبده حتى الفترة المعاصرة.. وقسمها إلى ثلاث مراحل، الأولى: الصدمة، الثانية: المواجهة الثالثة: الصحو.

وهذا أيضاً جميعاً.

ثم تحدث عن حاجتنا إلى الفكر فقدم لها مقدمة، أكاديمية شيناً ما، وانتقل منها إلى منهجية التفكير، ومعالم ومنهج فكرنا الإسلامي فقارن ما بين منهج:

الإنسان الغربي الذي ينطلق في فكره من الفروض، يفرض لكل شيء الفرض الأول فالثاني فالثالث فالرابع، ويتأمل ويفكر ويتدبر في هذه الفروض، ويخضعها لعملية الحذف والإضافة، لكي يصل إلى الاستنتاج، بالنسبة لي كإنسان مسلم لدى مصدران: المصدر الأول هو الوحي، والوحي يعنى الكتاب والسنة، فهناك قضايا على أن أحدها، هي التي انطلق بالتفكير فيها من منطلق الكتاب والسنة، وهناك قضايا أخرى أنطلق فيها من منطلق الوجود، الكتاب والسنة أو الوحي، إنما جاء لإعطائنا التصور الصحيح عن الكون والحياة والإنسان لبناء العقيدة السليمة وإيجاد الإنسان الصالح، فتناول قضايا الغيب، وأجاب عن كل التساؤلات التي يمكن أن

تعرض للإنسان في هذه القضايا وأشبع فيها الغليل وعالج العقد في هذه الأمور التي لم تستطيع الفلسفة لدى الأمم الأخرى أن تعالجها، وتناول قضايا محدودة يمكن أن تتضارب فيها شهوات الإنسان ورغباته بحيث لا يستطيع أن تصل فيها إلى الحل السليم، قضايا مثل قضية المرأة التي ضلت فيها الأمم لأن القضية فيها تعقيد، تختلط فيها الرغبة والشهوة والمحبة والكراهة والتصورات، فلا بد فيها من حل، قضايا المواريث، قضايا العبادات، الإنسان ضل فيها قديماً، كان يصل إلى حافة التوحيد ثم يدخل على هذا التوحيد الشوائب، ولقد عرف الإنسان القديم كثيراً من المحاولات في هذا الأمر يصل إلى حافة التدين ثم ينحسر، يصل إلى التوحيد ثم الشرك، هذه أمور كلها يمكن أن تضرب، فعالجها الوحي وأعطانا فيها الحل السليم، قضايا العبادات، سنن الكون العامة، القواعد الأساسية في السلوك، في الأخلاق، كل هذه الأمور تناولها الوحي، فإن أنا لا أنطلق في هذه القضايا من فروض، وإنما أنطلق من الوحي، فأبحث عن أية قضية في الكتاب والسنة، وفيما يستند على القرآن والسنة من إجماع وقياس، فإن وجدت الأمر فلا أسلك سبيل الفرض العقلي كما يفعل الغربي، وأنطلق من الفرض الأول فالثاني فالثالث فالرابع فالخامس، وأبدأ عملية السبر والتفويج والحذف والإضافة لأصل إلى التصور في هذا الأمر، وإنما أصل إلى التصور من خلال معرفة النص ومراده، وفي معرفة النص ومراده منهج خاص كامل، هو المنهج الذي نسميه منهج الأصول أو منهج الأصوليين، وهو ما نعبر عنه بعلم أصول الفقه، فطريقة التعامل مع النص طريقة استنباطي منه علاقة النص بالواقع، مناهج الوصول إلى فهم النص وتطبيقه، هذه كلها مبحوثة في علم واحد يعتبر هو علم المنهجية بالنسبة لنا نحن المسلمين، ألا وهو علم أصول الفقه<sup>(١)</sup>.

هنا نجد أن المؤلف بعد طول اللف والدوران عاد إلى المنهج التقليدي دون أي تجديد، ودون أن يتقدم خطوة واحدة عما قرره الأوائل دون أن يضع تحفظاً عما اكتنف الوحي – سواء كان قرآناً أو سنة – من عوامل تطفلت عليه.

فضلاً عن أن هذا القول يوحي كما لو أن المسلم «صحيفة بيضاء» إذا عرضت له قضية فإنه يرجع إلى الكتاب والسنة، وحقبة الحال أن المسلم يحتفظ في أعرق

(١) من كتاب الأزمة الفكرية المعاصرة (تشخيص مقترحات علاج)، د. طه جابر العلواني، ص ١٧، ١٨، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أعماق نفسه بحاسة إسلامية بحكم التنشئة والمجتمع والتاريخ.. إلخ.. والعودة إلى الكتاب والسنة، كما يعرضهما المفسرون والمحدثون ستفقد ملكته وحاسته الإسلامية ولن تزيده إلا خبالاً.

وعلى هذا فكان يفترض أن يبرز المؤلف نقطتين:

الأولى: أن المقصود بالكتاب والسنة، الكتاب محرراً من التفسير، والسنة مرده من الموضوعات.. إلخ.. ومضبوطة بضوابط القرآن لأنها الضوابط الوحيدة التي يمكننا بها الاطمئنان إلى مصداقيتها.

الثانية: إنه لا داع للرجوع للكتاب والسنة في كل قضية لأن هناك العديد من القضايا التي يكفي فيها العقل خاصة إذا كان حكمه فيها صريحاً جليلاً لا ليس فيه ولا شك، ذلك لأن العقل وحى أيضاً غرسه الله تعالى في الإنسان وجعله حكماً وفيصلاً حتى يستقل بأمور نفسه ولا يكون عالة على الآخرين وأمر بالاحتكام إليه وإعماله في شؤون الحياة الدنيا ورسم له الضوابط بحيث يستشعر صاحبه الشك إذا حاد عن الطريقة وعندئذ عليه أن يلوذ بالكتاب والسنة.

صحيح أن المؤلف أشار إلى جوانب أخرى وقضايا – حياتية مختلفة لم تتناولها النصوص – ورأى أنه في هذه ينطلق من مراتب الحدس المعروفة لدى المفكرين وهي ثلاث حدس حدسي وحدس ذهني وحدس فكري.

كما أنه تحدث ناقداً تلك الأفكار التي سيطرت على الأوائل عن السببية وهل تحرق النار.. إلخ.. وقضية الجبر والاختيار والتقليد والاجتهاد، كما عرض صوراً من الأزمة الفكرية.

وفي محاولته العلاج أجرى تقسيماً ما بين العلوم الطبيعية والفنية (طب هندسة رياضة) وهي لا اختلاف بين فكر مسلم وفكر أوروبي وإنما هي من قبيل «الفكر المشترك»، وتتميز مناهجها بالحياد وتقوم على التجربة الملموسة والحق بها التجارب في النظم والمؤسسات أو الخبرات.

أما القسم الثاني وهو الذي يسميه الغرب «العلوم الإنسانية والاجتماعية» فهذه تختلف تماماً في الغرب عنها في الإسلام ويفترض أن يكون لنا منهجنا الذي يستلهم القرآن والسنة.

وقد تعرض المؤلف في محاضراته لتعقيبات عديدة من بعض الذين يرفضون الحضارة الأوروبية رفضاً تاماً، بحجة أن المسلمين الأوائل اقتبسوا الفلسفة من الحضارة الأوروبية فكانت وبالاً وأفسدت العقيدة، وهذا التحفظ أمر مفهوم لسيطرة المضمون التقليدي للفقه، ولأن المعالجة التي قدمها لا تتسم بالحسم المطلوب، هذا الحسم الذي يتطلب فقهاً جديداً له أسس وأصول مختلفة وله معايير وضوابط تحدد موقفه من الحضارة الأوروبية بحيث لا يكون هناك ضعف أو تلفيق أو تطويع.

والكتاب الثاني هو كتاب «أزمة العقل المسلم» الذي ألفه الأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان وهو مفكر إسلامي عريق أشرف حيناً على المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن حتى اختير مديراً عاماً لجامعة من أكبر الجامعات الإسلامية هي الجامعة الإسلامية في ماليزيا، وهذا التاريخ الفكري يجعله من المؤهلين القلائل لمعالجة الموضوع الذي اختاره للكتاب «أزمة العقل المسلم»، فضلاً عن أن إخلاصه وإيمانه مما لا شك فيه.

ويعرض الفصل الأول لب القضية وقد اختار له عنواناً لا يخلو من مغزى «الأصالة الإسلامية المعاصرة هي الحل».

في هذا السبيل يستعرض المؤلف الحل الأجنبي الدخيل من مضمون تاريخي وواقعي، ويثبت فشله ويدعو المفكرين «ليس من الإنصاف ولا من العدل يحق أمتنا استمرار قياداتنا الفكرية والسياسية القومية والماركسية العلمانية المستغربة باتجاه الطريق المسدود والحلقات المفرغة بعد مئات السنين التي ضاعت في المحاولات الفاشلة، وكأن لسان حالهم وحال فكرهم وأجهزتهم بعد كل فشل وخيبة ونكسة وكارثة تفوق ما سبقها من خيبات وكوارث هو قول الشاعر اللاهني (وداوني بالتي كانت هي الداء)، أي أن حال فكر القيادات العلمانية المستغربة في العالم الإسلامي بأنواعها القومية والماركسية إنما يمثل فكراً جزئياً ليس له دليل شمولي مستقل ينتشلهم من حمأة الدوائر المفرغة والطرق المسدودة التي أوقعهم فيها توجه أنظارهم ومصادر فكرهم».

إذن الحل المستورد مستبعد.

نأتي إلى الحل التقليدي التاريخي وقد أثبت أيضاً عقمه حتى يأتي إلى «منطلق الأصالة الإسلامية المعاصرة» الذي يتوجه الحل فيه من منطلق القرآن والقيم والنوازع الإسلامية وفي الوقت نفسه يتعامل تعاملاً فعالاً مع تحديات العصر بما فيها من تغيرات وتطورات بحيث يجتمع لهذا المنطق أمران هما دفع الرؤية العقيدية البناء والتفوق الفكري الفعال كما كان عليه وقت الرسالة.

ويستطرد: «إن الحركة الإسلامية لن ينفعها التأكيد على الجانب العقيدي وحده دون تمحيص لأسلوب أدائه، كما أن العلمانيين المستعربين على ألوانهم لن ينفعها تعلقهم بالقضية الفكرية وحدها وانبهارهم بإنجازات العصر في مجالاتها، بل لابد من جمع الطرفين وضم الصفين لتحقيق مقومات الخلافة وبناء الحضارة.

إن ضم الجانبين العقيدي والفكري هو في النهاية إعادة الصلة بين الوحي والعقل، أي أعمال العقل في إدراك الوحي وقضاياه وهداية العقل بغايات الوحي الكلية الكونية، وقيمه الحياتية والحضارية وعملية الإصلاح هذه بضم الجناحين هي في النهاية عملية فكرية في المنهج والأسلوب أي أن الأزمة التي تواجهها الأمة في صميمها هي أزمة فكرية<sup>(١)</sup>.

وفي سبيل التعرف على الجذور التاريخية للأزمة، تحدث عن «تغير القاعدة السياسية ودور الأعراب في الفتنة وسقوط الخلافة الراشدة»، وأورد فيها رأياً قلما فطن إليه المؤرخون هو أن القاعدة العربية الإسلامية الجماهيرية تغيرت مع ازدياد الفتوح من مجموعة الصحابة والتابعين إلى شتات من القبائل العربية التي لم تتشرب بالإسلام أو وجدت في قلوبها النزعات القبلية، وبهذا سيطر الإعراب على جيش الخلافة، ولا جدال أن هذا سبب هام، ولكنه قد لا يكون الوحيد، أو حتى الأول، لأن الخلل أصاب القيادة - ممثلة في معاوية - وليس في الجماهير فحسب، ممثلة في القبائل.

ولا يقل عن هذا أهمية «الفصام بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية»، وهو ما كان لابد أن يحدث بعد أن فسدت القيادة السياسية وأصبحت ملكاً عضوض لا يمكن أن يسلم بها الذين عايشوا الخلافة الراشدة وآمنوا بها، وأدى هذا الفصام النكد إلى عزل

(١) من كتاب (أزمة العقل المسلم)، د. عبد الحميد أبو سليمان، ص ٤٤.

القيادة الفكرية عن المسؤولية الاجتماعية والممارسة العملية، وهذا بدوره كان العامل الأساسي والأهم في عجز العقل المسلم وضموره حتى انزوى في أروقة المساجد وبين طيات الكتب النظرية والتاريخية التي تعني في جوهرها بأسلوب وصفي ومنهج لغوي في معرفة مرامي وغايات نصوص الكتب والسنة.

وانتهى الأمر بهذه المعركة إلى ما عرف بقفل باب الاجتهاد «ولم يكن في الحقيقة للاجتهاد باب يقفل ولا دار تهدم، وإنما كان ذلك تعبيراً عما انتهى إليه الأمر من الضمور الذي أصاب الفكر» (ص ٤٩).

وانتقل إلى نقطة هامة هي «فحوى الأزمة ومجالات تصحيح المسار» وأثبت أن الأزمة أزمة فكر وليست أزمة عقيدة بمعنى أن القصور جاء في فهم للعقيدة تحكمت فيه الملابس التي سبقت الإشارة إليها وقال: «إن الفئات القيادية الفكرية والسياسية في الأمة في جمعها - بقصد أو بغير قصد - قد انتهت بعد بأسها من الغلبة في صراعاتها للاستئثار بالقيادة والتوجيه إلى إخضاع الأمة وعقلها إلى إرهاب مادي ونفسي جانح يمكن لكل فئة دوراً ومكانتها في قيادة الأمة وفي مواجهة الطرف الأخرى، فأفردت - بغض النظر عن أصل النوايا والمقاصد - القيادة السياسية لنفسها وسائل الإرهاب المادي واستأثرت القيادة الفكرة لنفسها بوسائل الإرهاب النفسي، وذلك حتى يبقي العقل المسلم والفرد المسلم عاجزاً خاضعاً أسيراً لسيطرة هذه القيادة وغاياتها في حياته وتدابيره الشخصية المعاشية وحركته الاجتماعية والتنظيمية، بغض النظر عن أصل النوايا والمقاصد وكيفية فهم كل فئة لدورها ومبررات هذا الدور، ومن المضحك المبكي أن هذا الإرهاب بلغ حداً لم تسلم هذه القيادات السياسية والفكرية من أثاره المدمرة حيث أصابها الضعف بضعف قاعدتها السياسية والحضارية، وفقدت استقلاليتها وأصبحت خاضعة موجهة دون خيار لغايات القوى الأجنبية من أعداء والطامعين.

بهذا الغبش وبهذه القيود المكبلة لرؤية العقل المسلم، نجده إما أن يقبل كل تاريخه وماضيه بعقده وانحرافات، وما تركته من بصمات على منهجه وفكره ومجتمعه ومؤسساته، وإما أن يرفض كل تراثه وتاريخه وكل مقومات شخصيته وكيانه، لأن مسيرتها على مر الأجيال والقرون أصابها خلل، ولأن معالم شخصيته

أصابتها أمراض وتشوهات وعلل، فكانت محصلة رؤيته المغبشة المعتمة خلط بين الفكر والعقائد، وبين الغايات والوسائل وبين الدين، والتاريخ وبين المبادئ، والرجال، وبين القيم والأحداث، وبين المفاهيم والتقاليد، فتوزع العقل المسلم بين فريق يدعو له لأن يأخذ ذلك كله أو يدعه كله، وما فرق في دعواه بين الدين والتاريخ ولا ميز في طلبه بين الغاية والوسيلة.

ولكن يفصل ما بين العقيدة الصافية، وبين المناهج المشوبة بالتأثرات المختلفة عرض لنماذج من أمهات القيم الإسلامية في كتاب الله.

وخصص المؤلف الفصل الثاني «للمنهج التقليدي للفكر الإسلامي تقويم ونقد» وقدم له بما أشار إليه من قبل من أن الأزمة ليست أزمة عقيدة وقيم مبادئ، ولكنها أزمة فكر ومنهج، وبالتالي لا بد من تصحيح مسار العقل المسلم وتصحيح منطلقات الفكر المسلم، وهذا ما دفعه لمجابهة قضية أصول الفقه فقال: والمصادر أو الوسائل الأساسية والقواعد العامة التي يقوم عليها هذا العلم وهذا المنهج تتمثل في مجموعتين: مجموعة أساسية ومجموعة فرعية، فالمجموعة الأساسية تتكون جوهرياً من المباحث المتعلقة بالكتاب الكريم والسنة النبوية والإجماع والقياس والمجموعة الفرعية – أو ما يعرف أحياناً بالأصول الثانوية أو الأدلة المختلف فيها – تتكون من مجموعة القواعد والمنطلقات والمصادر التي تقوم على مجملها عمليات الاجتهاد الإسلامي، وتفهم الواقع الحياتي الاجتماعي باتجاه الالتزام والممارسة الحياتية من منظور إسلامي، ويتفاوت عدد وأهمية كل واحد من هذه الأصول من مدرسة إلى مدرسة أو من مذهب إلى آخر، ومن أهم هذه الأصول الفرعية: الاستحسان والمصالح المرسلة والاستصحاب وسد الذرائع والعرف الصحيح وأقوال الصحابة وعمل أهل المدينة وغيرها (ص ٧٥).

ولاحظ أن هذا التقسيم أدى إلى تقسيم العلوم إلى شرعية تلتزم من الكتاب والسنة وعلوم غير شرعية تلتزم من المصادر «الثانوية» للفقهاء وعلوم اللغة العربية.

وقدم المؤلف «عدداً من الانتقادات على فهم الكتاب والسنة فهماً نظرياً مجرداً، كما أن الإجماع الأصولي هو مفهوم نظري بحث لا يمثل في الحقيقة مصدراً علمياً يعتد به ولا أسلوباً حقيقياً للعطاء الإسلامي» (ص ٧٨).

كما انتقد بقسوة فكرة النسخ وطريقة علم الكلام في معالجة العقيدة، وضرب مثلاً للتخبط في الأحكام بقضية الربا التي جاء فيها ما يقارب عشرين رأياً، وحاول أن يضع ضوابط للسنة لخصها في:

- (١) ما كان منها موضع الحجة لصحة السند وصحة المعنى (المتن).
  - (٢) وما كان لوضع الاستثناس لصحة المعنى (المتن)، وعدم القدرة على القطع بصحة السند.
  - (٣) وما كان منها موضع التوقف ودقة النظر لما يشوب ظاهر المتن من معالم لا تتفق وروح الشريعة وأمها مقاصدها رغم ما يظن من صحة الرواية والسند.
  - (٤) وما كان منها موضع الرفض لفساد المتن والسند.
- وهي محاولة حسنة، ولكنها غير حاسمة وقابلة للجدل والتفاوت لعدم دقة وإحكام المعايير.

على أن المؤلف ادخر رؤية الإصلاحية للفصل الثالث **(منهجية الفكر الإسلامي)**: القواعد والأسس الذي بدأه بفقرة عن دين الحضارة الغربية لمنطلقات الإسلام وحضارته الذي تجلى في كثير من مظاهر الحضارة الأوروبية، ثم تحدث عن إطار منهجية الفكر الإسلامي ومعارفه، فأشار: «إلى تكامل عالم الغيب والشهادة وأثار ذلك في فهم معنى لوجود الإنسان والكون والعقل، واستند في هذا على آيات قرآنية».

وانتقل إلى مصادر الفكر والمنهجية الإسلامية وجعلها الوحي والعقل والكون.

فدور الوحي الرباني هو في إمداد العقل المسلم بحاجته من علم عالم الغيب وتوضيح غايته الخيرة من خلق الإنسان في عالم الشهادة ودوره في خلافة الأرض، ودور العقل المسلم هو السعي في عالم الشهادة وإقامة الخلافة في الأرض على نور من توجيه الوحي والرسالة الربانية.

وعن «المنطلقات الأساسية للمنهجية الإسلامية والفكر الإسلامي»: يقول المؤلف أنها: (أ) الوحدانية، (ب) الخلافة (أو بمعنى أدق الاستخلاف)، (ج) المسؤولية الأخلاقية.

ويرى المؤلف أن المفاهيم الأساسية للمنهجية الإسلامية هي:

- ( أ ) غاية الخلق والوجود.
- ( ب ) موضوعية الحقيقة ونسبية الموقع منها.
- ( ح ) حرية القرار والإرادة.
- وهو يضم بعد حرية العقيدة – ويعد حرية الفكر وُبعد حرية الأداء الاجتماعي.
- ( د ) كلية التوكل.
- ( هـ ) السببية في أداء العقل الإنساني.

إن كتاب أزمة العقل المسلم (٢٤٦ صفحة) ألم بالفعل بأزمة العقل وأحسن تكييفها، كما أنه توصل كذلك إلى العلاج والحل وما يؤخذ عليه هو أنه لما كان الكتاب قد وضع بفكرة «المنهجية» التي سيطرت عيه فإن ضم تقسيمات عديدة قد يتكرر في بعضها ما ذكر في البعض الآخر، كما قد تؤدي بالفارئ إلى نوع من البلبلة.

ولما كان الكتاب بقلم أستاذ يشغل منصباً رفيعاً مسؤولاً كمدير لجامعة تشترك بضعة من الدول الإسلامية في تمويلها فقد نهج نهجاً أكاديمياً في إبراز وجوه النقص، وتوصيات العلاج رغم المناشدة العاطفية في دعوته للإصلاح وابتعدت لغة الكتاب عن القوة والحسم الذي – فيما نرى – مطلوب في معالجة بعض الثوابت المؤتثة.

ولا جدال في أن الكتاب سيسهم في تصحيح المفاهيم، ولكن الحقيقة هي أن إنقاذ العقل المسلم لن يتم بأقل من ثورة فكرية تخلص هذا العقل من تلال الغشاوات التي تحمل اسم «أصول الفقه وعلم الكلام والتفسير.. إلخ.. وتعيد المسلمين مرة ثانياً إلى القرآن وحده حيث لا تفاسير، ولا أصول فقه، ولا علم كلام».. إلخ.

ووضع الأصول والمعايير التي تتفق مع هذا بدلاً من الأصول القديمة التي يظل الفقهاء عليها عاكفين بعد أن أصبحت غير ذات موضوع وجاوزها التطور بمئات السنين وهذا ما لم يجروء عليه أحد.

إن المفارقة المحزنة هي أن الذين لهم حق الحديث عن هذا الموضوع هم الفقهاء التقليديون الذين رأينا نماذج من أقوالهم والذين يؤمنون تمام الإيمان بالقواعد

التي قامت عليها «أصول الفقه» ولا يريدون عنها حولاً حتى لو فكر بعضهم في تعديلها، أما الذين يرون أن لا فائدة من الترقية، وأن المطلوب هو فقه جديد، فهؤلاء لا يسمح لهم ولا يقبل منهم لأهم ليسوا من «أهل الذكر ولا من أصحاب الاختصاص».

ولهذا لم يحدث التقدم المطلوب.

### من باب الإنصاف والاعتراف:

نريد – من باب الإنصاف والاعتراف – أن نقول إن العقل لم يعد دعاء رفعوا رايته وسط غيابات الجهالة وغشاوات التقليد، فظهر من قال: «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، والعقل رسول في الباطن، والشرع عقل في الظاهر، وقد اتفق المسلمون تقريباً على إن الاعتقاد بالله متقدم على الاعتقاد بالنبوات، فلا يمكن الإيمان بالرسول إلا بعد الإيمان بالله، فلا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل، ولا من الكتب المنزلة، فإنه لا يعقل أن تؤمن بكتاب أنزله الله إلا إذا صدقت قبل ذلك وجود الله، وبأنه يجوز أن ينزل كتاباً ويرسل رسلاً، ومن أجل هذا قال علماء الكلام إن أول واجب يلزم المكلف أن يأتي به هو النظر والذكر لتحصيل الاعتقاد بالله لينتقل منه إلى تحصيل الإيمان بالرسول وما أنزل عليهم من الكتب، فمن قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا عن طريق العقل، كالعلم بوجود الله وقدرته على إرسال الرسل، فأول أساس وضع عليين السلام هو النظر العقلي»<sup>(١)</sup>.

وجعل الشيعة العقل أحد مصادر الأحكام، وهو ما لا رآه الغزالي في

المستصفي.

وقال الشيخ محمد عبده: «لا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسول ﷺ، أو من الكتب المنزلة، وإنما لابد أن يصل الإنسان إلى معرفة الله أولاً بعقله ثم يصل إليه في الإيمان بالرسول»، وقال الشيخ مصطفى المراغي: «لا يجوز الاستناد إلى التقليد في أصول العقائد.. وأن إيمان المقلد لا يعبأ الله به، وهو إيمان لا عمل

(١) انظر مقالاً عن «مصادر التشريع الإسلامي»، بقلم الشيخ عبد الله مصطفى المراغي المفتش بالأزهر، نشر في مجلة منبر الشرق، في ٤ شعبان ١٣٧٥ هـ/ ١٦ مارس ١٩٦٥ م، ص ٣، وفي ص ٢٥ من كتابنا «الإسلام والعقلانية».

لصاحبه فيه»، ومن المعروف والمقر أن العقل هو الشرط الأسبق للإيمان، وأن التكاليف الشرعية تسقط عن المجنون، ولا تلزم الطفل الذي لم يبلغ الحلم وقيل أن سلطان العقل هو ميزان الله في أرضه.

ولقد ألف ابن تيمية في موضوع العقل والنقل كتابين من أفضل الكتب، هما «درأ تعارض العقل والنقل» و«بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» أثبت فيهما أنه لا يوجد مطلقاً تعارض ما بين صحيح المعقول وصحيح المنقول، وأن الخلاف إنما يكون بين الظنيين منهما، وهذا أمر مفهوم وتسمح به الاجتهادات.

وذهب الرازي إلى الجزم بتأويل النص القرآني إذا وجد تعارض مع حكم قطعي من العلم – كما جاء في قوله: «حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ»، وتأويله إن ذلك يكون بحسب رأي العين – لأن العقل أصل والشرع فرع عنه فلو غلبنا العمل بالشرع على العمل بالعقل لعاد الفرع على أصله بالنقض، وذلك باطل، وإنما يفهم ذلك مما قرره علماؤنا أن العقل يستقل بإثبات وجود الله ووحدانيته واتصافه بالحياة العلم والإرادة والقدرة وجواز إرسال الرسل عليه، ثم يعزل العقل نفسه – فلا يتوقف العقل على الشرع في مثل هذه الأمور لأن الشرع توقف عليه فيها، فلو توقف عليه العقل لزم «الدور» والدور باطل.

وكان المعتزلة هم أول من فتح باب العقل كأصل من أصول الفقه والشريعة عندما أيدوا مبدأ التحسين والتقيح العقليين، وإذا كان إيمانهم بها جعلهم يذهبون هذه القضية مذهب الشطط عندما توجهوا بها إلى الله تعالى، ولم يوجهوها إلى المجتمع، فإن هذا لا ينفي فضلهم الأول في إبراز العقل والإيمان به بل جعله الدليل الأول من أدلة الأحكام (الكتاب – السنة – الإجماع)، لأن به تميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة، والإجماع وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي «الكتاب، السنة، والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر»، ليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، لأن به يعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب.. فمتى عرفنا – بالعقل – إلهاً منفرداً بالألوهية، وعرفناه حكيماً، نعلم في كتابه

أنه دلالة، ومتى عرفناه مرسلًا للرسول.. علمنا أن قول الرسول ﷺ حجة، وإذا قال ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطأ، وعليكم الجماعة، علمنا أن الإجماع.. حجة»<sup>(١)</sup>.  
وعبر الجاحظ عن العقل بأنه «وكيل الله» عند الإنسان جعل إليه أزمة «أموره وقيادة نشاطاته».

وقد يمكن القول أن الطوفي عندما أعلى المصلحة على النص كان عقلاً غاية العقلانية، ولكن صيحته تلك وئدت في مهدها على ما ذكرنا عند الحديث عن المصلحة.

وتفرد المذهب الزيدي بأنه قدم قضية العقل المبتوتة على القرآن الكريم.

وجاء في «الفصول اللؤلؤية للأصول الزيدية لصارم الدين الوزير»، وهو مخطوط بدار الكتب المصرية: وكيفية الاجتهاد في الحادثة أن يقدم المجتهد عند استدلاله قضية العقل المبتوتة، ثم الإجماع المعلوم، ثم نصوص الكتاب والسنة المعلوم، ثم ظواهرها كعمومها ثم نصوص أخبار الآحاد، ثم ظواهرها كعمومها، ثم مفهومات الكتاب والسنة على مراتبها، ثم مفهومات أخبار الآحاد، ثم الأفعال والتقديرية كذلك، ثم القياس على مراتبه، ثم ضروب الاجتهاد الأخرى، ثم البراءة الأصلية ونحوها.

ويبدد الشيخ أبو زهرة في كتابه «الإمام زيد» ما قد بعلق بالذهن من شكوك، لعدم وضوح هذا الإجمال فيقول: «وإن هذا الكلام يستفاد منه أن قضايا القطعية، هي في المرتبة الأولى، كما أن الإجماع المتواتر المعلوم له مقدم على نصوص القرآن الكريم والسنة المتواترة والمعلومة، وقد يبدو الأمران غريبان، ولا بد أن نزيل الغرابة فيهما.

فالعقل الذي يقدم على النصوص هو القضايا العقلية المقطوع بها، من حيث معرفه الله تعالى وإثبات نبوة محمد ﷺ وكون القرآن من عند الله تعالى، وأن محمداً جاء بهذا الدين، وأن ما يقوله عليه السلام، هو من تبليغ رسالة ربهم، فإن ذلك

(١) فضل الاعتزال وطبقا المنزلة «للقاضي عبد الجبار بن أحمد»، ص ١٢٧، تحقيق فؤاد سيد، طبعة تونس ١٩٧٢، استشهد بها الدكتور محمد عمارة في كتابه التراث والمستقبل، ص ٢٧٧.

مقدم من حيث الترتيب المنطقي على الاحتجاج بالقرآن والسنة، لأنه يقوم عليه إثبات صحة الاحتجاج بهما.

فالعقل يرجع إليه في الشرع إذا لم يكن ثمة أي طريق شرعي يرجع إليها، وليس هذا داخلاً في قضية العقل المقدمة على النصوص، والفرق بين حكم العقل في الموضوعين من ثلاث نواح:

أولها: أن قضية العقل المقدمة على النصوص هي: قضية العقل المبتوتة أي المقطوع بها التي لا تقبل نقضاً، وحكم العقل بحل أو تحريم، إنما هو أمر ظني وليس بأمر قطعي.

الثانية: أن قضية العقل المقدمة، هي ما يقوم عليه أساس الخطاب الإسلامي، وهو الإيمان بالله ورسوله النبي الأمي، الذي جاء بهذا الكتاب والإيمان بالمعجزة، أما حكم العقل في التكليف فهو متأخر عن الخطاب بشرع الإسلام، إذ هو بناء على ما جاء به الشرع، فحكم العقل عندئذ غير خارج على ما جاءت النصوص بحيث لا يكون غريباً عنها - فمثلاً إذا رأى بعقله أن في أمر فساداً - ولم يجئ نص بالتحريم أو بالتحليل، كان العقل حاكماً بالتحريم لأن الله تعالى لا يجيز الفساد ولا يرضاه لعباده، وإذا رأى العقل في أمر مصلحة ولا نص عليها، فإنه يحكم بأن الله تعالى يطالب بها، لأن الله تعالى رحيم بعباده، وكل مصلحة فيها رحمة مادامت خالية من الفساد، ولا يترتب عليها فساد، ولا موضوع فيها لنهي.

الثالثة: أن موضوع قضية العقل المقدمة هي ما يقوم عليه شرع الشرائع عامة، أما حكم المتأخر فهو حكم العقل في الوقائع الجزئية».

كما يفند المؤلف ما قد يظنه البعض من شكوك حول تقديم الإجماع على ما يقضي به القرآن الكريم والسنة النبوية فيقول: «لقد ذكر الإجماع (الفصول اللؤلؤية) أن الإجماع الذي يبتدأ به والإجماع المعلوم، وهو الإجماع الذي ثبت في حقائق الإسلام الأولى، التي ثبتت بالتواتر من النبي ﷺ تواتر عليها إجماع المؤمنين في عهد الصحابة، لأنهم تلقوا ذلك عن النبي ﷺ وإجماع التابعين من بعدهم لم يشذ أحد في العصر الأول الصحابي، ولا أحد في العصر التابعي، كإجماعهم على أن الصلوات خمس، وكإجماعهم على أن صلاة الفجر ركعتان والظهر أربع والعصر والعشاء

وكذلك والمغرب ثلاث، وإجماعهم على أن الصلاة المفروضة هي على هذه الهيئة التي وردت عن النبي ﷺ، وإجماعهم على الصوم وأشكاله وإجماعهم على الزكوات وعلى مناسك الحج وغير ذلك من الأمور التي تلقاها الصحابة بالإجماع، فإن هذه موضع تسليم لا موضع اجتهاد، وهي الحقائق التي لا يصح لمجتهد أن يخالفها، معتمداً على ظاهر نص أو متعلقاً بظاهر أثر.

وليس تقديم الأخذ بهذه المسلمات على الاجتهاد في القرآن والسنة تقديماً للإجماع في حد ذاته على القرآن والسنة، بل هو تقديم لأمر ثابت عن النبي ﷺ بطريق ليس لأحد أن يشك في نسبتها فهو أخذ بأقوى سنة، وأخذ بأحكم ما يدل عليه القرآن من أحكام<sup>(١)</sup>.

ولاحظ مؤلف «الزيدية» عندما كان بصدد الحديث عن القاسم الرسي: «ما من مفكر - فيما أعلم - قدم العقل على الكتاب، بحجة أن الكتاب والرسول ﷺ يعرفان بالعقل، بينما لا يعرف العقل بهما، وقد أصبح تقديم العقل نهج الزيدية في أصول الفقه ومع أن النزعة العقلية نهج المعتزلة، إلا إنني لا أعرف معتزلياً قدم العقل على هذا النحو من الصراحة، حقيقة لقد قالوا «إن صدق الرسول ﷺ إنما يعرف بالعقل إذ به يتميز النبي الصادق عن المتنبي الكاذب، ومن ثم فالعقل مقدم على الرسول ﷺ وعلى ما جاء به النبي ﷺ من كتاب منزل، وحقيقة لقد ذهب المعتزلة، بل وبعض الأشاعرة كالرازي، إلى ترجيح العقل على النقل، ولكن لا أظن أن مذهباً فقهياً سواء الحنفي، مذهب معظم المعتزلة، أو الشافعي، مذهب كثير من الأشاعرة، قد قدم العقل على الكتاب، كمصدر للتشريع، وإنما ذلك عند الزيدية ابتداءً من الاسم الرسي<sup>(٢)</sup>.

وقال القاسم الرسي في وصف العقل «العقل آمن أمين وأفضل قرين فاستأمنه على أحوالك وجميع خالك»<sup>(٣)</sup>.

ومع أن المذهب الزيدي هو أكثر المذاهب الإسلامية صراحة في تقديم العقل على النقل، حتى لو كان هذا النقل هو القرآن الكريم نفسه، فإن مضمون المذاهب

(١) الإمام زيد للشيخ محمد أبو زهرة، ص ٣٣١-٣٣٥ بتصرف.

(٢) «الزيدية»، بقلم الدكتور أحمد محمود صبحي، الزهراء للإعلام، ص ١٣٧.

(٣) المرجع السابق.

الإسلامية الأخرى لا يختلف عنه كثيراً، وقد ظهر ذلك في معالجة قضية احتمال وجود تعارض بين العقل والنقل، واستشهد كاتب معاصر هو الشيخ محمد سعاد جلال بكلام الرازي فقال: وإنما يكون الإشكال إذا تعارض حكم قطعي من العلم بنص قطعي من القرآن.

ثم جاء ابن رشد وأثبت في كتابه الموجز «مناهج الأدلة» أن القرآن يعتمد على التدليل العقلي في إثبات العقيدة، وأكد أنه لا يمكن أن يوجد في الشريعة ما يناقض العقل أو يختلف معه.

وبالنسبة للعصر الحديث، فإن الرائد في هذا المجال الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، وقد أخذ بعض المؤرخين على الشيخ محمد عبده أنه أطرح المنهج الثوري الذي كان ينهجه السيد جمال الأفغاني وأخذ بالاتجاه الإصلاحية التدريجي، وعند إنعام النظر نجد أن الشيخ محمد عبده نهج نهجاً ثورياً في تجديده الديني بحيث يمكن القول إنه نقل الثورية من مجال السياسة إلى مجال الفكر، وأن ثورته في الفكر الإسلامي قد تفضل ثورته في المجال السياسي، لأنه استهدف بها تحرير العقل الإسلامي، من إسهار التقليد وقد عبر هو نفسه فقال: «وارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين، الأول: تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى يبابيعه الأولى واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لتردد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني، وأنه على هذا الوجه يعد صديقاً لعلم، باعثاً على البحث في أسرار الكون داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل – كل هذا أعده أمراً واحداً – وقد خالفت في الدعوة إليه رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة.. طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم».

وقد ظن البعض أنه كان ينحو نحو المعتزلة، ولكن الحقيقة أنه لم يكن ينحو منحي معتزلياً على وجه التعيين، ولكن كان يؤمن بحرية العقل ومنزلته التي آمن بها المعتزلة أيضاً. كما أنه عندما حاول أن يؤلف بين القلب والعقل والرأي والنقل لم يقف موقف ابن رشد وابن سينا – كما ذهب إلى ذلك أحمد حسن الزيات – ولكن كان ينهج نهجه الخاص الذي قد يتفق وقد يختلف مع ما ذهب إليه ابن رشد وابن سينا.

وقد ذهب كثير من الكتاب – ومنهم طه حسين – إلى أن الشيخ محمد عبده استخدم العقل في تفسير بعض آيات الكتاب بصورة رأوا فيها تحيزاً للعقل على النص. أما هو فقد رأى أن الإسلام في الحقيقة دعوتان: دعوة إلى الإيمان بوجود الله وتوحيده ودعوة إلى التصديق برسالة محمد ﷺ.

وقال بالنص: فأما الدعوة الأولى فلم يعول فيها إلا على تنبيه العقل البشري وتوجيهه إلى النظر في الكون واستعمال القياس الصحيح والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والترتيب، وتعاقد الأسباب والمسببات ليصل بذلك إلى أن للكون صانعاً واجب الوجود عالماً حكيماً قادراً، وأن ذلك الصانع واحد لوحدته النظام في الأكوان. وأطلق للعقل البشري أن يجري في سبيله الذي سنته له الفطرة بدون تقييد فنبهه إلى أن خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار وتحريك الرياح على وجه يتيسر للبشر أن يستعملها في تسخير الفلك لمنافعه، وإرسال تلك الرياح لتثير السحاب فينزل من السحاب ماء فتحيا به الأرض بعد موتها وتنبت ما شاء الله من النبات والشجر، مما فيه رزق الحي وحفاظ حياته، كل ذلك من آيات الله عليه أن يتدبر فيها ليصل إلى معرفته.

ثم قد يزيده تنبيهاً بذكر أصل للكون يمكن الوصول إلى شيء منه بالبحث في عوالمه، فيذكر ما كان عليه الأمر في أول خلق السموات والأرض كما جاء في آية: «أَوَلَمْ يَرَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ» ونحوها من الآيات.. وهو إطلاق لعنان العقل ليجري شوطه الذي قدر له في طريق الوصول إلى ما كانت عليه الأكوان.

فالإسلام في هذه الدعوة والمطالبة بالإيمان بالله ووجدانيته لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي، والفكر الإنساني الذي يجري على نظامه الفطري (وهو ما نسميه بالنظام الطبيعي)، فلا يدهشك بخارق للعادة، ولا يغشى بصرك بأطوال غير معتادة، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية، ولا يقطع حركة فكرك بصيحة إلهية، وقد اتفق المسلمون – إلا قليلاً ممن لا يعتد برأيه فيهم – على أن الاعتقاد بالله مقدم على الاعتقاد بالنبوات، وأنه لا يمكن الإيمان بالرسول إلا بعد الإيمان بالله، فلا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من من الكتب المنزلة فإنه لا يعقل أن

تؤمن بكتاب أنزله الله إلا إذا صدقت قبل ذلك بوجود الله، وبأنه يجوز أن ينزل كتاباً ويرسل رسولاً.

وقالوا كذلك: عن أول واجب يلزم المكلف أن يأتي به هو النظر والفكر لتحصيل الاعتقاد بالله لينتقل منه إلى تحصيل الإيمان بالرسول وما أنزل عليهم من الكتاب والحكمة.

وأما الدعوة الثانية فهي التي يحتج فيها الإسلام بخارق العادة، وما أدراك ما هو خارق العادة الذي يعتمد عليه الإسلام، في دعوته إلى التصديق برسالة النبي ﷺ؟ هذا الخارق للعادة هو الذي تواتر خبره، ولم ينقطع أثره، هذا هو الدليل وحده وما عداه مما ورد في الأخبار سواء صح سنده أو اشتهر أو ضعف أو وهى، فليس مما يوجب القطع عند المسلمين، فإذا أورد في مقام الاستدلال فهو على سبيل تقوية العقد لمن حصل أصله، وفضل من التأكيد لمن سلمه من أهله.

ذلك الخارق المتواتر المعول عليه في الاستدلال لتحصيل اليقين هو القرآن وحده<sup>(١)</sup>.

وأما الدعوة الثانية وهي التي يحتج فيها الإسلام برسالة الرسول ﷺ فإن الدليل عليها أو المعجزة فيها هو القرآن – وهو كتاب ولا بد أن تكون قراءته سبيلاً للتفكير وتنمية للمعرفة – فلم يكن معجزة حسية كالتي كانت للأنبياء قبل محمد ﷺ.

من أجل هذا اعتبر الأستاذ الإمام أن الأصل هو: النظر العقلي لتحصيل الإيمان، فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح، فقد أقامك منه على سبيل الحجّة، وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجوز أو يثور عليه؟

بلغ هذا الأصل بالمسلمين أن قال قائلون من أهل السنة: إن الذي يستقصى جهده في الوصول إلى الحق ثم لم يصل إليه، ومات طالباً غير واقف عند الظن فهو ناج، فأية سعة لا ينظر إليها الحرج أكمل من هذه السعة؟<sup>(٢)</sup>.

(١) الإسلام والمدنية، للأستاذ الإمام محمد عبده، طبعة الهلال، من ص ١١٥ حتى ص ١٢٠.

(٢) المرجع السابق.

واعتبر أن الأصل الثاني هو: تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض: أسرع إليك بذكر أصل يتبع هذا الأصل المتقدم قبل أن انتقل إلى غيره، اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل.

وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبي ﷺ مهدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع له المجال إلى غير حد، فماذا عساه أن يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب على ما هو أبعد من هذا؟ وأي فضاء يسع أهل النظر وطلاب العلوم إن لم يسعهم هذا الفضاء؟ إن لم يكن في هذا متسع لهم فلا وسعتهم أرض بجالها ووهادها ولا سماء بأجرامها وإبعادها<sup>(١)</sup>.

وقد أدهشنا أن نجد في أحد المجلات السعودية مقالاً يُعد نشوزاً بالنسبة للآراء السعودية الشائعة.

ففي مجال بمجلة رابطة العالم الإسلامي كتب الشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الأستاذ بجامعة أم القرى مقالاً بعنوان: «الحقيقة بين العلم والدين»، وهي خطبة كان قد ألقاها في إحدى محاضرات الرابطة في موسم الحج لعرض فكرته بإسهاب، ومفتاحها أن وسائل الوحي والحس والاستدلال العقلي كلها سبل للوصول إلى الحقيقة، وليس هناك تعارض بينها، لأن الله تعالى هو الذي يسرها للإنسان للوصول إلى الحقيقة، وأنه من الغفلة الكبيرة والجهل بأصول المعرفة إقامة الصراع والنزاع بين ما يأتي من المعارف الكونية عن طريق الدين وبين ما يأتي منها عن طريق الوسائل الإنسانية، مع أن هذه وتلك شواهد إلهية أقامها الله بين يدي الإنسان ليعرف بها الحقيقة وهل يشهد الله شهادتين متناقضتين أو يضللنا سبحانه فيضع لنا وسيلتين تعطي كل منهما نتيجة مناقضة للأخرى في موضع واحد؟ هذا الأمر لا يكون بحال من الأحوال وحكمة الله العلى القدير تأباه وواجبنا لدى البحث عن الحقيقة أن نتحرر تحريراً دقيقاً ما تأتينا به الوسائل الإنسانية من المعارف وما يصلنا من أخبار الوحي.

(١) المرجع السابق.

وكل مظهر للتناقض بين ما تشهد به الوسائل الإنسانية للمعرفة وبين ما تشهد به النصوص الدينية للمعرفة لا يعدو أحد الاحتمالات التالية:

(١) إما أن يكون الذي نسب إلى العلم لم يصل إلى مرحلة العلم المقطوعة كالتنظريات التي لم تتأكد بعد والتي مازالت رهن البث والنظر والتي لا سبيل لإثباتها بأدلة عملية يقينية وإن اعتقادها العلماء الماديون لعدم وجود ما هو أقوى منها في نظرهم المادي البحت ولأنه لا اختيار لهم بعد ذلك إلا التسليم بما جاء في الدين.

(٢) وإما لأن الذي نسب إلى الدين لم يصل إلى درجة القطع في نقل النص الذي تضمنه.

(٣) وإما لأن الفهم الذي فهم به النص الديني فهم خاطئ وهذا الفهم لا يتحمل النص الديني وزر خطاه وإنما يعبر عن رأي من فهمه على هذا الوجه المخالف للحقيقة العلمية التي توصلت إليها الوسائل كمسألة كروية الأرض ودورانها حول نفسها وحول الشمس.

وقال الشيخ حبنكة إن المعارف الدينية تنقسم إلى ثلاثة أقسام الأول تكاليف عملية نفسية وجسدية يطالب الناس بها، كالصلاة والصيام والحج والإنفاق.. إلخ.. وهذه سواء كانت تكاليف عبادات أو أخلاق تدفع الناس إلى الارتقاء في سلم الحضارة والتحصن من الانهيار الأخلاقي والسلوكي.

### القسم الثاني:

أبناء عن واقع كوني باستطاعة الوسائل الإنسانية أن تصل إلى معرفتها على ما هي عليه في الواقع ولو بعد حين:

وما جاء في الإسلام من هذا القسم لا يمكن أن يكون مخالفاً لواقع والحقيقة إلا ضمن احتمالين اثنين لا ثالث لهما.

( أ ) أن يكون فهم النص الإسلامي من قبل المجتهدين أو المسؤولين فيهما خاطئاً.

( ب ) أن يكون النص المنسوب إلى الإسلام نصاً غير صحيح النسبة كان يكون خبراً كاذباً أو ضعيفاً لا يصح الاعتماد عليه أو خبراً غير قطعي الثبوت، فمن

الممكن دخول خطأ فيه من نقل الراوي أو فهمه إذ يحتمل أنه روى المعنى الذي فهمه هو ولم يرو اللفظ ذاته الذي أخبر به لرسول ﷺ وهذا إنما يكون في أحاديث الآحاد فقط.

أما أن يكون الخبر الإسلامي قطعي الثبوت قطعي الدلالة ثم يخالف الحقيقة والواقع، فهذا غير موجود حتماً وليس من الممكن أن يوجد قطعاً.

### القسم الثالث:

أنباء من أنباء الغيب الذي لا تستطيع الوسائل الإنسانية أن تصل إلى معرفة على ما هو عليه في الواقع، وهذه الأنباء الدينية الغيبية تخبر عن بعض حقائق الغيبية من واقع هذا الكون المخلوق لله تعالى كالملائكة والجن والعرش والكرسي، ومنها ما يحكي أحداثاً سبق أن حدثت فيما مضى من الأزمان، وليس باستطاعة الوسائل الإنسانية أن تستعيد صورتها الواقعية كقصة خلق آدم ومنها ما ينبئ عن أحداث ستقع فيما يأتي من الأزمان ضمن واقع هذا النظام الكوني القائم كأسراط الساعة أو سوف تقع في نظام الكون القائم أو سوف تقع في نظام عالم آخر وحياة أخرى وهو ما جاء عن الآخرة زماناً وداراً وحياة وحساباً ونعيماً وعذاباً.

وموقف العقل ووسائل البحث العلمي الإنساني بالنسبة إلى ما جاء في هذا القسم يتلخص بما يلي:

- (١) تحرير صدق الخبر وصحة دلالاته.
- (٢) رفض ما لم يثبت صدقه قواعد تحرير صدق الأخبار.
- (٣) رفض ما خالف أحكام العقل القاطعة وهو ما يدخل في قسم المستحيلات العقلية كالجمع بين النقيضين، وكوجود شريك للبارئ سبحانه وتعالى فأى نبأ من أنباء الغيب يثبت شيئاً بحكم العقل حكماً قاطعاً باستحالة وجوده هو خبر مرفوض عقلاً وشرعاً.. أي من أنباء الغيب ينفي شيئاً بحكم العقل حكماً قاطعاً بأنه واجب الوجود هو نبأ مرفوض عقلاً وشرعاً.

وتحدث عن منهج الإسلام في المعرفة فقال: الأساس الأول للمعرفة في الفكر الإسلامي يقوم على المعرفة الصحيحة هي ما كان مطابقاً للواقع والحقيقة، فما كان

مطابقاً لذلك فهو حق وما لم يكن مطابقاً له فهل باطل، وقد تكون الصورة الذهنية أو القولية مطابقة للواقع والحقيقة من بعض الوجوه، ومخالفة من بعض الوجوه فيكون فيها من الحق على مقدار المطابقة، ومن الباطل على مقدار المخالفة.

والقاعدة الكلية تأتي وراء هذا الأساس: هي أن كل وسيلة صحيحة تعطينا صورة صادقة عن الواقع والحقيقة هي وسيلة يجب الاعتماد عليه والثقة بها في تحصيل المعرفة، والمرجع الأول والأخير دائماً هو الواقع، وبالواقع تقاس النتائج.

وعلى هذه القاعدة قام بناء الفكر الإسلامى:

أما وسائل المعرفة في الإسلام والتي يجب اعتمادها فتتلخص بثلاث وسائل.

- ( أ ) المعرفة المباشرة، وتكون بالإدراك الحسي ولو عن طريق الأجهزة والأدوات.  
 (ب) الاستدلال العقلي بمختلف طرق الاستنتاجية والاستنباطية.

(ج) الخبر الصادق، ومن الخبر الصادق الوحي، وهنا يعترضنا سؤال هو: إذا كان الأول والرئيسي هو أن تكون المعرفة مطابقة للواقع والحقيقة، فماذا نصنع حينما تختلف نتائج وسائل المعرفة حول موضوع واحد، أو حول نقطة في موضوع واحد، هل نعتمد وسيلة الإدراك الحسي أو وسيلة الاستدلال العقلي؟ أو وسيلة الخبر الصادق؟ أو ماذا نصنع ونجيب على هذا السؤال بما يلي:

حينما يكون دليل وسيلة من هذه الوسائل الأقوى في الموضوع فإنه ينبغي اعتماده وترجيحه فإذا كان دليل الحس قائماً على مشاهدة صحيحة يقينية خالية من احتمال الخطأ مؤكدة بتوافق الحواس في إدراكها كان دليل الحس هو الذي ينبغي اعتماده، ومن ثم يعاد النظر في دليل الاستدلال العقلي إذا كان الخلاف معه الصادق فلا تحتاج أكثر من تصحيح فهم النص، وذلك لأن الغاية من استخدام وسائل المعرفة إنما هي الوصول إلى معرفة مطابقة للواقع وليس من الممكن أن يتناقض الواقع مع نفسه، وحينما يظهر خلاف أو تناقض في النتائج التي قدمتها الوسائل فلا بد أن خطأ قد دخل حتماً في بعضها أو في كلها، وعندئذ لا مناص من مراجعة الأدلة والتحصيص فيها وإعادة النظر وزيادة التحري عن الحقيقة لاكتشاف مواقع الخطأ أو الخلل، وتظل المراجعة مفتوحة حتى يتم اكتشاف المخطئ منها، قم ما يثبت منها الواقع والحقيقة بصفة يقينية يكون هو الجدير بالاعتماد، ثم يعاد النظر في غيره حتى

نصححه وننتهي فمن المستحيل في منطق الوجود أن تتناقض الأدلة اليقينية في معطياتها العلمية وحينما نجد التناقض في هذه المعطيات فلا بد من وجود خلل أو خطأ في بعض الأدلة أو في كلها.

وتخضع النصوص الدينية لحكم هذا المنهج العلمي، لأن الحقيقة الواقعة في الوجود هي من خلق الله تعالى والله محيط بكل شيء علماً، وحينما يخبرنا عن شيء منها فلا بد أن يكون خبره عنها مطابقاً لما هي عليه في الواقع، لأنه يستحيل الجهل أو الكذب عليه سبحانه وتعالى.

والمشكلة قد تأتي - كما سبق أو أوضحت - من الخطأ في فهم النص الديني الثابت وفهم النص الديني عمل اجتهادي إنساني، وهذا الفهم الإنساني للنص قد يصيب وقد يخطئ، فإذا أخطأ الاجتهاد في الفهم فليس معنى خطئه أن النص هو المخطيء، ولكن المخطيء هو الإنسان غير المعصوم الذي اجتهد في فهم معنى النص وفي هذه الحالة علينا أن نراجع فهمنا للنص ونعيد تدبرنا له، حتى نصل إلى المعنى اليقيني الذي تم الوصول إليه يقين عن طريق الإدراك الحسي أو الاستدلال العقلي ولا يكون التعصب للاجتهاد الذي أخطأ فيه صاحبه إلا خدمة للذين يحاولون بكل ما يستطيعون من جهد أن يثبتوا التناقض بين ما يأتي به الدين وبين الحقائق التي تأتي بها وسائل البحث العلمي الإنسانية لطعن الدين من أساسه ونسف قواعده القائمة على الحق وإشاعة الإلحاد والمادية التي لا تؤمن بالله.

وقد تأتي المشكلة أيضاً من كون النص الديني نصل غير ثابت ثبوتاً قطعياً، لأنه لم تتوافر له الروايات الصحيحة التي تجعله قطعي الثبوت، وبدهي في هذه الحالة أن يكون الدليل الحسي اليقيني أو الدليل العقلي اليقيني أقوى من دليل الخبر الظني الذي لم يبلغ مبلغ القطعية، فإن أمكن تأويل النص بما يتفق مع النتائج اليقينية للأدلة الأخرى أولناه، وإلا أخذنا بالنتائج اليقينية حتماً، وتركنا النص ودلالته، ولا يضرنا هذا في الدين لأن قبولنا له من الأساس قد كان بصفة قطعية.

فإذا سأل سائل فقال: هل لنا أن نقول نؤول النصوص الدينية أو نخصصها بدليل الحسن أو بدليل العقل، حتى تكون دلالتها مطابقة للواقع والحقيقة؟

إن كان جوابنا بالإيجاب حتماً، وبيان، هذا العمل من القواعد المقررة في علوم الشريعة الإسلامية يقول علماء أصول الفقه في أبواب تخصيص العام: «لا خلاف في جواز تخصيص العموم، ويرون في أبواب تأويل الظاهر: أنه يجوز التأويل متى كان دليله أرجح من دليل العمل الظاهر، ويجب التأويل متى كان دليله قاطعاً لا يجوز العدول عنه، ويذكرون من أدلة تخصيص العموم «دليل الحس ودليل العقل».

هذا هو منهجنا الإسلامي فيما يتعلق بالنصوص الدينية ودلالاتها على حقائق الأشياء<sup>(١)</sup>.

ولكن..

أين تذهب هذه الكلمات وسط المقررات والمراجع الفقهية من مختلف المذاهب على مدار العصور التي لم تسمع بمثل هذه الكلمات، وإذا سمعت فلن تأبه، وإذا أبهت فلا تقدر على أن تمضى قدماً، إنها تزيد وتعيد فيما خلفه الأسلاف ولا يزال هو دأبها المعتمد الذي يفتى به ويعاد إليه ويدرس في المعاهد والكلليات.

(١) مجلة «الرابطة الإسلامية»، العدد ٣٧٦، السنة ٣٤، يوليو/أغسطس ١٩٩٦م، ص ٣٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢.

## الْفَضْلُ السَّالِسُ

### الأصل الثاني: منظومة القيم الحاكمة في القرآن

«فالشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عادل كلها ورحمة كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت من عدل إلى جور، ومن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن دخلت إليها بالتأويل».

الفقيه ابن القيم

#### مقدمات: (١)

أوضحنا في الجزء الأول من هذا الكتاب أن القرآن هو معجزة الإسلام، وهذا ما تثبته الوقائع نفيًا وإيجابًا بمعنى أننا لا نجد مع الرسول ﷺ معجزة أخرى يستجلب به إيمان العرب ولو كانت لعرفنا بها قطعاً خلال السنوات الطوال التي قضاها في مكة – يعرض نفسه فيها على القبائل – وإيجاباً من ناحية أن القرآن حتى الآن يزداد تألقاً وتوهجاً وشباباً، وتكشف الدراسات مرة بعد أخرى عن وجوه إعجاز جديدة، كما تثبته أيضاً الواقعة التاريخية أن الله تعالى حفظه وحال دون أن يدخل فيه الحذف أو الإضافة الواضع أو الرواية بالمعنى.. إلخ.

وبيئنا كيف أن القرآن كمعجزة للإسلام تكسب له إيمان الناس كان عليه أن يحتفظ بهذه الصفة على مدار العصور الأجيال والشعوب، وأن عليه اليوم أن يقوم بالنسبة لشعوب العالم بالمهمة التي قام بها بالنسبة للعرب عندما أنزله الله أول مرة، وشرحنا كيف استطاع القرآن القيام بهذه «المهمة المستحيلة» التي ما كان يمكن لكتاب آخر أن يقوم بها، وأعدنا ذلك على الصياغة المعجزة للأسلوب القرآني والعناصر التي

(١) نذكر القراء بأننا عالجتنا موضوع القرآن بصفة عامة في كتابنا «الأصلان العظيمان.. الكتاب والسنة»، ص ٣١٨، وقد صدر سنة ١٩٨٢م، كما عالجتنا في الجزء الأول من هذا الكتاب.

قام عليها من نظم موسيقى وتصوير فني ولمس نفسي (سيكولوجي) وأن هذه العناصر مجتمعة تمتلك النفس البشرية وتهيئها للإيمان بالقيم التي جاء بها الإسلام من تفكير وتدبر وحرية وعدل وسماحة.. إلخ.. بحيث يخلقها خلقاً جديداً إيمانياً وإسلامياً».

وقد ركزنا على جانب النظم الموسيقي لأننا نرى أنه أبرز خصائص الصياغة القرآنية، وأكثرها لمساً للنفوس بحيث تكون الصفة العظمى للقرآن هي الموسيقية، وقد يصدق هذا أننا لا نرى كتاباً مقدساً آخر يتغنى به مغنون يطلق عليهم القراء، ويلتزمون بتلحين معين يطلق عليه التجويد ويعاملون معاملة المغنيين، والفنانين فيما يمنحون من أجور أو مكافآت، كما يظفرون بالشهرة الشعبية التي لكبار المغنيين، ويعتمدون جميعاً على الصوت الحسن، كما أن هذا كله يتفق مع حقيقة أن قراءة القرآن يقصد بها «تلاوة القرآن»، لأن قراءة القرآن بمعنى قراءته من المصحف لم تكن هي الدأب الذائع أو حتى قراءة القرآن – في الأعم – بمعنى تلاوته من الصدور وسماعه بالأذان.

وقلنا إن طبيعة الكلمة القرآنية «تحقيق التعايش مع عصرها، وفي الوقت نفسه تتقبل التطور، بل توحى به وكثيراً ما يكون انطباق الكلمة القرآنية على الحاضر بمثابة بداية مسيرة لتحقيق معان جديدة تتكيف مع متطلبات الأجيال التالية، والآية القرآنية تشبه بويضة مخصبة لا يرى أحد ما بداخلها من حياة وفعالية، ولكن هذه الحياة الجديدة تتجلى بمجرد ظهور الوقت المناسب وتتكشف للأجيال التالية المعاني التي لم تكن بادية للأجيال السابقة من قبل وتراها دون أي ابتسار أو تطويع – كما قد توجد آيات تتفاوت في معانيها، وظن المفسرون أن هذا يمثل تعارضاً ليس له من حل إلا النسخ، ولكن الحقيقة أن القرآن الكريم لم ينزل لأمة واحدة، ولا لزمان واحد، وإنما أنزل للناس جميعاً، وللأزمنة جميعاً، وكان لا بد من هذا التفاوت ليتسق مع التطورات وضرورات العصر، بل حتى في الجيل الواحد، فلعل القرآن لا يريد أن يحمل الناس على مثل حد السيف، فجعل لم فسحة وسعة، وتعددية».. و«بدائل».

ولم ير العربي القديم الذي لا تجاوز فكرته عن السفن القوارب الصغيرة، في الآية القرآنية «وَلَهُ الْجَوَارِي الْمُنشآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ» إلا أنها تصوير بلاغي مجازي، وحسبك عبارات «الْجَوَارِي» و«الْمُنشآت» و«كَالْأَعْلَامِ».. ولكن الإنسان

المعاصر الذي رأي حاملات الطائرات والبوارج الضخمة التي ترتفع أدوراً فوق أدوار وتحمل عشرات الطائرات وتتعالى أبراجها كالأعلام، وتسير في البحر كأنها «جبل».. ويجد أن القرآن قد صور تصويراً دقيقاً هذه الحقيقة التي لم تبرز إلى الوجود إلا بعد خمسة عشر قرناً من نزول القرآن كما لو كانت ماثلة أمام عينيه.

وقد ضاق العربي الجاهلي بالآيات التي تضمنها القرآن عن المرأة، لأن التقاليد العربية بالنسبة لها كانت عميقة الجذور فلم يطبقوا إلا القليل مما تضمنته الآيات وتعللوا بأحاديث تنسخ أو تخص آيات عديدة، ولكن عندما تزلزلت هذه التقاليد بمضي القرون والتأثر بالثقافات والتطورات، فإن هذه الآيات نفسها أصبحت سند وعمد المطالبين بتحرير المرأة.

وعندما نزلت آيات الربا، أنقذت الفقراء من استغلال المرابين، لأن اقتضاء فائدة في هذه الأوقات التي كان يغلب فيها الانكماش، (أي رخص الأسعار وارتفاع قيمة النقود) كان يعطي الدائن ميزة إضافية تثقل على المدين، ولكن مع تطور الاقتصاد وظهور العملات الورقية وتفشى «الائتمان» الذي ابدعته البنوك وجعلت منه معيماً لا ينضب للعملات انقلبت الصورة وأصبح «التضخم» هو ظاهرة العصر وهذا التضخم، (أي زيادة الأسعار وانخفاض القيمة الشرائية للنقود) يحيف على الدائن لو تقاضي المبلغ الذي أقرضه دون زيادة، ومن هنا يمكن أن نفهم الحكمة في كلمة جاءت في الآية الأولى التي وضعت القاعدة الأساسية في الربا «فَأَكْمُرُوكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ»، فإن كلمة تظلمون (الثانية) ليس لها معنى بالنسبة للدائن المقرض وتبدو غير مفهومة.

ولهذا عجز المفسرون القدامى عن تفسيرها، لأن ظاهرة التضخم لم تكن موجودة، كما عجز المفسرون المحدثون لأن غشاوات التقاليد أعمت أبصارهم عن أن يروا ما لم يكن موجوداً من قبل.

ويمكن أن نضيف إلى هذا أن الكلمة القرآنية «إشارية رمزية قد تثير من التساؤلات أكثر مما تقدم من الإجابات».

وقد «لغز» القرآن أوائل بعض سور عندما افتتحها بحروف مقطعة يتلى كل حرف فيها على حده، وضرب الأمثال ليقول الناس «مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا»،

وتضمن المحكم والمتشابه بحيث يجد القارئ نفسه وهو يخوض في بحر عميق متعدد التيارات، وقال الصحابة إن القرآن حمال أوجه وأن له ظاهراً وباطناً، وأنه يتطلب التأويل، وهذه كلها صور من استحثات الذهن وتنشيطه ودفعه دفعاً للتفكير والوصول على الحلول.

ولو كان لدى المفكرين المحدثين الذين نطلق عليهم «النباشين» أمثال التوسير، وفوكية، وبارت.. إلخ.. من مفكري ما بعد الحداثة الذين يفككون الكلمة ويتقصون أبعادها وأعماقها علم القرآن لوجدوا فيه الكنز الذي لا ينضب.

وأشرنا إشارة عابرة<sup>(١)</sup> إلى رأينا في ما تورده الكتب عن القرآن مثل «الإتقان للسيوطي» و«البرهان» للزرکشي من أحاديث مدعاة، ونقول منحولة وروايات ركيكة عن أسباب النزول أو النسخ أو الادعاء بوجود آيات لم تثبت في المصحف.. إلخ.. وقلنا عن هذه كلها مما لا نأخذ بها ونعتبرها مما دس على الرواة في وقت مبكر للغاية لم ينتبه إليه المؤرخون.. رغم أن القرآن نفسه أشار إليها عندما قال «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَبُونَ» (فصلت: ٢٦)، فماذا يكون هذا الهراء إن لم يكن من اللغو الذي وضعه أعداء الإسلام على القرآن بمجرد نزوله.

كما أننا لا نعتمد في فهمنا للقرآن على التفاسير، بل نرى أن هذه التفاسير حالت دون فهم المعنى الذي أراده القرآن وفرضت نفسها ما بين القرآن وقارئه.. مهما كانت، بما في ذلك تفسير الطبري وابن كثير والرازي والقرطبي حتى نصل إلى «الظلال لسيد قطب».

وقد شرحنا وجهة نظرنا في عدم الالتزام بالتفاسير في كتاب «ما بعد الإخوان المسلمين» فقلنا:

(١) أن أي تفسير لابد وأن يمثل إسقاطاً بشرياً على الوحي الإلهي وهو مرفوض رواية، ودلالة، لأنه تحكيم للأدنى في الأعلى، الظنون في اليقين، ولأنه لابد أن يسفر عن إساءة أو انتقاص بحكم القصور البشري.

(١) نقول إشارة عابرة لأننا عالجتا الموضوع بتفصيل في كتابنا «الأصلان العظيمان.. الكتاب والسنة».

(٢) أن التفسير الوحيد المؤتمن، الذي لا تعلق به شائبة، هو تفسير القرآن نفسه بنفسه، فما يجمله القرآن في موضع يفصله في موضع آخر وما يبدو غامضاً آونة يظهر جلياً آونة أخرى.. أن السياق هو أعظم مفسر للقرآن، يسوغ لنا في هذا الصدد أن نقول إن من الخطأ البالغ تفسير آية دون الإمام بما قبلها، بما بعدها من الآيات، إذ لا بد من تفسيرها في سياقها.. وهذا كله موجود في القرآن نفسه، فلا حاجة إلى التطفل عليه بتفسير خارجي.

(٣) إن القرآن نزل أساساً لهداية الناس، لتحويلهم من الظلمات إلى النور، وهذا ما يحققه القرآن بطريقته الخاصة والفريدة من نظم موسيقى إلى تصوير فني إلى معالجة سيكولوجية للنفس الإنسانية ثم إلى إبراز للقيم، والسُنن والتوجيه لإعمال الذهن والعقل.. الخ.. والقرآن في هذا كبقية تجليات الإعجاز والخلق الإلهي، كالشمس البازغة أو البحار الهادرة، أو القمر الطالع، أو الزهور الفاتنة بألوانها، وروانها تحقق أثرها في النفوس بنفسها، وأي محاولة لتدخل خارجي يفسدها، ويفسد الأثر الذي يحدثه النظر أو السمع.

وقد حقق القرآن الكريم غايته في خلق النفسية الإيمانية أفضل تحقيق في العهد النبوي حيث لا تفاسير ولا شروح، وعاش الصحابة وقاموا بإنجازاتهم العظيمة، وختموا حياتهم وهم لا يلمون بشيء مما وضعه المفسرون من فنون<sup>(١)</sup>.

### القرآن ككتاب أحكام:

إن المقدمات التي أوردناها آنفاً توضح أن أسلوب القرآن في تحقيق الإيمان يقوم على وسائل سيكولوجية وفنية وموسيقية تطوع النفس الإنسانية لتتشرب ما جاء به القرآن من قيم، وبالتالي يتحقق الإيمان.

وهذه الطبيعة تبعد كل البعد عن طبيعة كتاب قانون يتضمن الأحكام التي يضعها في مواد ويحكم بها القاضي.

(١) «ما بعد الأخوان المسلمين»، جمال البناء، ص ١٢٧ - ١٢٨.

وعندما نقول إن القرآن كتاب هداية، فكأننا نقول إنه كتاب «قيم» ذلك لأن الهداية إنما تكون بالإيمان بقيم عظمى أولها «الله» تعالى رمز، ومبدع القيم كلها، وما يأمر الله به من فضائل، وما ينهي عنه من رذائل، وهذا هو الطريق الأمثل للهداية.

من أجل هذا لم يكن القرآن – بالدرجة الأولى – كتاب أحكام – كما أنه ليس بالدرجة الأولى – كتاب تاريخ أو جغرافيا أو علوم، وإن حوى أشتاتاً وإشارات، بل ومفاتيح إلى هذه كلها.

وبالطبع فإن الله تعالى الذي أنزل الكتاب ليكون معجزة الإسلام على مدار العصور، وأراد له أن يظفر بقداسة أبدية لم يشأ أن يثبت فيه ما يعلم – وهو العليم الخبير – أنه يشق على جماهير معينة من الناس بأحكام في نواح من نواحي العالم أو ما يتلاءم مع تطور الزمن حتى لا يضع المؤمنين في محنة قاسية، لهذه العوامل كلها اتسمت الأحكام في القرآن الكريم بخصيصتين بارزتين:

الأولى: قلة الأحكام بحيث لا تستوعب سوى ما بين مائتي أية للمقل أو خمسمائة أية للمكثر، وقد يدهشنا أن العقوبات المقدره في القرآن لم ينزل بها سوى خمس آيات موجزات (انظر الفصل الخاص بالحدود).

الثانية: أن صياغة هذه الآيات جاءت عامة، فضفاضة بعيدة عن التحديد الدقيق، فقد نجد أية واحدة محددة أيضاً تحديداً هي أية الدين المؤجل وضرورة كتابته (الآية ٢٨٢ من سورة البقرة)، كما نجد أيضاً تحديداً في المواريث، ولكننا قلما نرى في غير هذين ما يماثلهما، فالقرآن الكريم أراد – حتى بالنسبة لنصه المقدس والمؤبد – أن يترك مجالاً واسعاً للاجتهاد في أية حد السرقة لم يوضح أي اليدين تقطع، وكيف تقطع، ومن أين تقطع، وفيم تقطع.. الخ.. وفي أية الجلد مائة جلدة لم يوضح شكل السوط الذي يؤدي به الجلد، فضلاً عما يحيط بالآيات من ضمانات للثبات والتوبة وغيرها.

كما يلحظ أيضاً أن الأغلبية العظمى من العقوبات التي يطلق عليها التعازير متروكة لأولى الأمر دون تحديد من القرآن.

وحتى في الصلاة، والصيام، والحج والزكاة لم يحدد القرآن تفاصيل هذه الشعائر المقدسة.

وقد يحرم القرآن أمراً دون أن يضع له عقوبة دنيوية، ونحن لا نعني بذلك مجال السلوكيات الخلقية التي تقوم كلها على الضمير لا على العقوبة والثواب، ولكن نعني بها بعض الممارسات كشرب الخمر، وممارسة الميسر، مثلاً فقد أمر القرآن الكريم باجتنابهما، ولكن دون أن يحدد عقوبة على من يمارسهما – وليس ما هو أدل من هذا على زهد القرآن في سن العقوبات – أو لعلمه أن سن العقوبات في مخالقات معينة قد يستتبع آثاراً أسوأ مما استهدفت العقوبات القضاء عليه.

وهكذا فإن الباحثين عن الأحكام في القرآن لم يجدوا فيه ما يشبع نهمهم، وكان لابد أن يلتجئوا إلى السنة التي قدمت إليهم – بمختلف الطرق – ما يريدون.

ولكن ليس معنى هذا أن القرآن الكريم وهو أصل الإسلام لا يعني بالأحكام، لأن الأحكام هي التي تنظم الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمسلمين، ولا يمكن مطلقاً للقرآن أن يتخلى عن دوره في هذا المجال.

ولكننا نقول إنها (أي الأحكام القرآنية) قليلة، وأنه حتى في الحالات التي تورد القرآن أحكاماً، فإن تطبيق هذه الأحكام يتطلب إعمالاً للذهن، وهذا الإعمال يجب أن يستلهم من «القيم» القرآنية حتى لا يضل أو ينحرف.. وما فات الفقهاء هو أن هذه القيم، بالإضافة إلى أنها هي التي تهدينا في تطبيق النص، فإنها يمكن أن تكون أصلاً للأحكام، ويبدو أن هذا هو ما أراده القرآن عندما جعل الأحكام التي نص عليها قليلة، مرنة لأن القيم يمكن أن تكون أصلاً لا ينضب للأحكام، ولا يخشى معها الانحراف عما أراده القرآن، ولو كان الأمر غير ذلك لنص القرآن على كل الأحكام، لأنه لا يعقل أن يترك المجتمع في خواء تشريعي، وفراغ يؤدي إلى التضارب أو الضياع، ولا يقال عن ملء هذا الفراغ هو دور السنة، لأن السنة يجب أن تكون منضبطة بالقرآن – وليس العكس – وليس هناك معنى للانضباط بالقرآن سوى الاتفاق مع القيم القرآنية.

والأحكام الحقيقية التي تنظم المجتمع هي الأحكام الصادرة عن القيم، وبقدر تغلغل هذه القيم بقدر انضباط وتقدم المجتمع، وبقدر ضحالتها في النفوس بقدر مما يتعرض المجتمع للفوضى والتدهور والانحيار.

وبقدر ما تستلهم هذه القيم في وضع القوانين وإصدار الأحكام بقدر ما تتسق هذه القوانين والأحكام مع روح الإسلام وبقدر ما تعمل على النهوض بالمجتمع الإسلامي.

وهذه الحقيقة هي التي دقت على الفقه الإسلامي التقليدي الذي لم يستلهم القيم كأصل للتشريع وإنما تلمس الأحكام المحددة الموجودة بالفعل.. في حين أن القرآن الكريم ليس كتاب أحكام محددة وأنه لا يمكن أن يضع قوانين صلبه جامدة تلتزم بها البشرية من أول نزوله حتى آخر الزمان، ونتيجة لهذا الإغفال عمد الفقهاء إلى السنة التي حفلت بالأحاديث الموضوعية والضعيفة والركيكة والمروية بالمعنى.. إلخ.. فوجدوا ما يريدون فإذا لم يجدوا، فهناك من تطوع «حسبة» بتوفيرها لهم!

وكانت النتيجة أن كثيراً من الأحكام التي وضعها الفقهاء جاءت مجافية لروح الإسلام، وبدلاً من أن تنهض بالإسلام، فإنها كانت من عوامل تدهوره.

### القيم الحاكمة في القرآن:

و«القيم الحاكمة» هي القيم التي يمكن استمداد الأحكام منها تمييزاً لها عن قيم أخرى عديدة في القرآن، وقد يكون بعضها أشد أهمية، ولكن لا تستمد منها الأحكام بصورة مباشرة، وهي تفرقة هامة، ولكنها ليست حاسمة، لأن قدراً من التداخل قد ينطرق إلى كل القيم القرآنية فهناك تفرقة ما بين العدل، وهو أبرز قيم الأحكام وما بين التقوى وهي أبرز قيم الإيمان.. ولكن هذا لا يمنع من وجود علاقة بينهما فالتقوى تعطي العدل اللون، والمذاق، الخاصين للإسلام، والعدل يحول دون إيغال التقوى إلى درجات غير مطلوبة، ولكن هذا في النهاية لا يمنع من أننا لا نستطيع أن نسن أحكاماً من التقوى التي هي أولاً وأخيراً شعور قلبي خالص يتفاوت من فرد إلى آخر.

وواسطة العقد في القيم الحاكمة هي الحق بالنسبة للعقيدة والعدل بالنسبة للشريعة، وهما وجهان لحقيقة واحدة، فالحق هو القيمة العظمى التي تؤمى لله تعالى، ولها طبيعة نظرية، موضوعية، مجردة أو قل إنها تمثل الموضوعية والتجريد.

ولا نجد للحق في الإسلام مثيلاً في الديانات أو النظم الأخرى وهو يأخذ في الكتابات شكلاً قانونياً، بمعنى تعيين حقوق الأطراف المختلفة لأنه يمت إلى الإنسان وليس إلى الله.

وعندما أراد المشرعون الأوروبيون الارتفاع به ادعو تعبير «الحقوق الطبيعية»، والطبيعة هي أسمى ما يتصوره مجتمع لا يؤمن بالله ولكنها بعد كل شيء تخضع لتأويل الإنسان وفهمه، ومن ثم فإن الحقوق الطبيعية كانت تفتقد الموضوعية الحقيقية والمطلقة.

ولكن الحق في القرآن يومئ نحو الله ويرمز له، واليه نسب الله تعالى تنزيل الكتب الإلهية وإقامة السموات والأرض.

وطريق الإنسان للتعرف على الحق هو الإيمان بالله، لأن الله كما ذكرنا هو أصل الحق والموضوعية والإطلاق والتجريد، وأي حق غير الله يمكن أن يكون مزيفاً أو ملتبساً بشبهات.

والإيمان بالله إنما يأتي بالتفكير والتدبر والنظر فيما أبدعه الله وخلقه في أحسن تقويم من شمس ساطعة، وبحر هادر، وجبال شاهقة، وأشجار باسقة، وزهور يانعة، وثمار طيبة، وأمطار تحيي الأرض بعد موتها، وأنهار تمد الناس بالمياه العذبة.. إن التفكير في خلق الله هو طبيعة الإيمان بالله، كما وضعه القرآن الكريم.

وهذا الإيمان يتطلب أمرين متلازمين:

الأول: التفكير والنظر والتدبير وإعمال العقل والذهن.

والثاني: الحرية التي تسمح بهذا التفكير بحيث لا يكون هناك حائل يحول دونه، أو بينه، ولو فكرنا قليلاً لوجدنا أن دعوة الإسلام كان لابد أن تكون دعوة لحرية الاعتقاد، لأن الرسول ﷺ دعا الناس إلى إيمان جديد، وكانت وسيلته الحكمة والموعظة الحسنة، وكان طلبه الأول من سادة قريش المشركين «خلو بيني وبين الناس»، فكان يطلب لنفسه حرية الداعية ويفترض للناس حرية الإيمان – أو عدم الإيمان – التجاوب أو الرفض، فليس هو عليهم بوكيل ولا يملك – ولا ينبغي أن يملك – وسيلة للإجبار.

لو فكرنا مرة ثانية لوجدنا أن مسلك القرآن الكريم في الإيمان طريق التفكير في خلق الله، وما في هذا الكون العجيب من آيات ومعجزات، وأن مطلب الرسول ﷺ الحرية له لكي يدعو، والحرية للناس إزاء دعوته هو ما يتفق مع طبيعة الإيمان،

فالإيمان لا يمكن أن يفرض فرضاً، إنه عندئذ يفقد جوهره وهو الاقتناع الذي يصل إلى حد التضحية بالنفس، ولا يمكن أيضاً أن يكون وراثياً (كما هو الحال في إيمان المسلمين) لأنه يصبح تقليدياً يورث كما يورث العقار، فالإيمان الحق، الإيمان الذي نهض بالإسلام، ونهض به الإسلام هو إيمان الاقتناع النفسي الذي خالط اللحم والعظم، واستطاع أن يتحدى جيروت قريش.

ولهذا فهناك علاقة وثيقة ما بين حرية الفكر (التي لا بد منها للاقتناع النفسي) وما بين الإسلام أكدها القرآن في عشرات أو قل مئات، الآيات، وحذر رسوله ﷺ من فرض دعوته أو الضيق بالمخالفين، وكان يفترض بعد هذه الآيات الصاعدة، وبعد مسلك الرسول ﷺ أن تكون حرية الاعتقاد من بدائة الفكر الإسلامي لولا أن الملك العضوض الذي فجأ الإسلام ولما يمض عليه خمسون عاماً وأدها وأجهضها.

**وحرية الاعتقاد كقيمة تكون أصلاً للأحكام الخاصة بالفكر والكتابة والتأليف والنشر، وتحريم مصادرة الفكر وجعل القاعدة هفمين شَاءَ فليؤْمَنُ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ».. «أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ»<sup>(١)</sup>، والرد على المخالفين بالحجة والبرهان.**

واستلهام حرية الفكر كقيمة قرآنية عند تقدير أحكام النشر والكتابة توضح لنا أننا سنسلك طريقاً يخالف مخالفة تامة آراء الفقهاء الذين يمثلون «المؤسسة الدينية» التي لا بد وأن تحتكر الدين، ولا بد وأن تضيق بكل من يخالفها.

\* \* \*

أما بالنسبة للشريعة، والعدل كما ذكرنا هو الوجه التطبيقي للحقن، وهو في مجال الشريعة (التي هي موضوع هذا الباب) كالحق في مجال العقيدة.

ولقد قلنا في مناسبات سابقة عديدة، أن الآيات القرآنية التي تضمنت العدل تفوق الألف عدداً (من بين الستة آلاف التي يضمها المصحف)، يذكر فيها العدل، أو القسطاس المستقيم، أو القسط أو الميزان، كما يحذر في آيات أخرى عديدة من الظلم والطغيان وبخس الناس أشياءهم وأكل الأموال بالباطل.

(١) نذكر القراء بمعالجاتنا المتكررة لهذا الموضوع، التي سبقت الإشارة إليه.

باختصار جعل الإسلام العدل هو الأصل في الأحكام.

**ومعنى هذا أن يستلهم العدل في كل ما تتضمنه الشريعة، وهي كما قلنا تضم الجوانب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للمجتمع.**

ومعنى استلهم العدل أن يتفق كل وضع أو قانون أو ممارسة.. إلخ.. مع أصول العدل، فإذا خالف هذه الأصول فقد مصداقيته.

وعندما نطبق هذا على العلاقات ما بين الحاكمين والمحكومين، فإن أي قانون أو دستور أو وضع يحيف على المحكومين لا يتفق مع العدل، وبالتالي لا يعد إسلامياً ويمكن الطعن فيه على هذا الأساس، وكل عقد عمل يحيف على حقوق العمال لا يتفق مع مبادئ العدل لا يعد إسلامياً.

وعندما نطبق هذا المبدأ على العلاقة ما بين الرجال والنساء فإن كل أيمن الطلاق وأحكامه التي تتضمنها كتب الفقه تعد لاغية ولا قيمة لها لأنها تخالف مخالفة صارخة أصول العقد، فالزواج عقد بإيجاب وقبول وعلانية وشهود، فإذا أريد فسخ هذا العقد فلا يجوز هذا إلا بالشروط التي انعقد بها، بمعنى أن كل ما ينطبق به الرجال من أيمن طلاق لا يعتد بها، وإنما يعتد بالطلاق في حالة واحدة هي أن يتم الطلاق علانية بشهود وبتفاهق من الطرفين وتسوية لما بينهما من حقوق وواجبات.

وهذه الصورة لما يجب أن يكون عليه الطلاق هي ما تتفق معنى ومبنى مع القرآن لأن القرآن منح النساء حقوقاً متساوية مع حقوق الرجال باستثناء القوامة المنزلية التي بررها بالإنفاق (لا بالاحتباس كما يقول الفقهاء)، وأنه في جميع الحالات اشترط المعروف والإحسان في العلاقة، فحتى لو كان للرجال أفضلية فيجب ممارستها بمعروف وإحسان، وإلا فإنها تكون مرفوضة شكلاً.. وتعد إساءة لاستخدام الحق لأنه خالف العدل وهو أمر رفضه الإسلام في كل الحالات وليس في حالات الزواج والطلاق فحسب.

ولا يخالنا شك في أن استلهم العدل لإصدار الأحكام ما بين الرجال والنساء هو - وحده - الذي يخلصنا من الشبكة المعقدة للفتاوى والأحكام في المذاهب المختلفة التي وضعها أجيال من الفقهاء استلهموا فيها أحاديث مفتراة وفتنوا أوضاع المرأة

المتردية وغلبوا الهوى «الرجالي» المستكن في النفوس لقهر المرأة والقضاء على ذاتها وشخصيتها بحيث تكون لعبة الرجال وضحيته يتحكم فيها كيفما شاء، ولا خلاص إلا باستلهاهم العدل وإقامة كل العلاقات والأحكام على أساسه، وقد يلحظ هنا أن تعدد الزوجات وجملة «مُتْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ» في آية النساء قد سبقت بخوف عدم العدل وضبطت بضرورة العدل، فالقرآن قد سبقنا عندما جعل العدل ضابطاً للعلاقات ما بين النساء والرجال، ولو طبقت الضمانات القرآنية في الآية الثالثة من سورة النساء لانتفى تعدد الزوجات أو ضاقت حلقاته.

وطبقاً لهذا أيضاً فيمكن لكل عامل يضطر للتوقيع على عقد عمل يخالف العدل أن يرفع الأمر للمحكمة الدستورية للطعن في دستورية هذا العقد لمخالفته العدل ولا يدفع هذا بأنه وقع عليه وأن العقد شريعة المتعاقدين لأن هذا العقد في حقيقته عقد إذعان لم يبرم بين الطرفين بالرضا لانعدام الندية والمساواة بين طرفي العقد<sup>(١)</sup>.

ويمكن بالمثل الطعن في أي قانون تصدره الدولة يخالف جادة العدالة على أساس عدم دستوريته.

ومع أن العدل اعتباري إلى حد كبير فإن قرائن الأحوال لا تضع الضوء الذي يبين العدل ولا يجاوزه إفراطاً أو تفريطاً.

وجدير بالإشارة أن العدل كفيصل في الأحكام أمر لم يدق على الشرائع والنظم القضائية، فمن بين القوانين التي كان المواطن البريطاني يخير للحكم بها قانون العدالة equity أو كما يطلق عليه «قانون العدل والإنصاف»، والنقص هنا أن تكييف العدل يخضع للتقدير البشري، ولكنه في حالة الإسلام يعتمد على أصل إلهي مقرر ومنزل في القرآن ومدعم بقرائن وشواهد من أعمال وأقوال الرسول ﷺ وسياسات الخلفاء الراشدين تحول دون الاقتيات عليه أو الانتفاض منه.

بعد الحرية في الفكر، والعدل في العلاقات، تأتي السماحة والتيسير وهي قيمة تكررت في القرآن الكريم حتى بالنسبة لفهم وتدبر القرآن نفسه «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ

(١) ولأنه أيضاً يخالف المبدأ المنصوص عليه في الآية ٢٨٢ من سورة البقرة عن أن الذي عليه الحق هو الذي يدون الالتزام.

لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ»، وتكرر هذا النص أربع مرات في سورة واحدة هي سورة «القمر».. ثم أشير إليه في سورة «مريم» و«الدخان» «فَإِنَّمَا يَسَّرْنَا بِهِ لِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا \* (مريم: ٩٧)، «فَإِنَّمَا يَسَّرْنَا بِهِ لِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (الدخان: ٥٨).

وتعددت الإشارات «وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَى \* فَذَكَرْ إِنَّا نَفَعْتَ الذِّكْرَى» (الأعلى: ٨).. «فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى \* وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى \* فَسَنِيسِرُهُ لِلْيُسْرَى \* وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى \* وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى \* فَسَنِيسِرُهُ لِلْعُسْرَى» (الليل: ١٠)، «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ» (البقرة: ١٨٥)، «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا» (الطلاق: ٤).. «سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا» (الطلاق: ٧).

ونفى القرآن «الحرص» من الشريعة فقال: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ» (المائدة: ٦).. «هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (الحج: ٧٨).. «لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ...إِلخ» (النور: ٦١).

ونفى الله تعالى أن يكلف نفساً إلا وسعها «لَا تَكُلْفُ نَفْسٌ إِلَّا وَسْعَهَا» (البقرة: ٢٣٣).. «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (البقرة: ٢٨٦).. «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (الأنعام: ١٥٢).. «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (الأعراف: ٤٢).. «وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (المؤمنون: ٦٢).

ويبرز القرآن هذه القيمة بوجه خاص في العلاقات بين النساء والرجال، بدءاً من الزواج فأفضل الزيجات – أيسرها – وأفضل العلاقات ما بين الزوج والزوجة ما يقوم على «المعروف» في الرضا والغضب، واستبعد القرآن بشدة كل الوسائل التي يلجأ إليها بعض الرجال لإحراج النساء بمختلف الطرق والوسائل كأخذ حقوقهن أو إبقائهن «كالمعلقة أو عضلهن».

وقال: «لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ» (البقر: ٢٣٣).. «وَلَا تُضَارُّ وَهِنَّ لِيُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ» (الطلاق: ٦).

وجاءت الأحاديث العديدة تؤكد هذا المعنى في جوانب الدين كافة، فهناك الحديث المشهور عن أن الرسول ﷺ «ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن حراماً» وهناك التنديد بالذين يتشددون في الدين ويتعسفون في أوامره ونواهيه.

فضلاً عن حديث «لا حرج» المروي عن عبد الله بن عمرو عندما تجمع الناس حول الرسول ﷺ في حجة الوداع.. فمن قائل: «حلفت قبل أن أذبح»، ومن قائل «نحرت قبل أن أرمي»، فما سئل عن شيء قدم أو آخر إلا قال «لا حرج»، وأوصلها بعض الرواة إلى ٢٤ سؤالاً في كلها كان الرسول ﷺ يقول «لا حرج».

وفي البيع والشراء والمعاملات يجعل القرآن السماحة، والعفو معياراً من معايير الأفضلية:

«وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ» (البقرة : ٢٣٧).

«وَأَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَّا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ» (النور : ٢٢).

«فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ» (البقرة : ١٠٩).

«فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ» (البقرة : ١٧٨).

«وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ» (آل عمران : ١٣٤).

وأمثال هذه الآيات كثير، كما تترادف الأحاديث عن السماحة في البيع والشراء فامتدحت الأحاديث رجلاً سمحاً إذا باع سمحاً إذا اشترى، وحض على أنظار المعسر حتى الميسرة، وإن كان ذو عسرة، «فَنظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ».

بل وصل التيسير إلى الصلاة المقدسة، فقد روى أبو داود عن عبد الله بن فضالة عن أبيه قال: «علمني رسول الله ﷺ وكان فيما علمني حافظ على الصلوات الخمس، فقلت إن هذه ساعات لي فيها أشغال، فمرني بأمر جامع إذا أنا فعلته أجزأ عني، فقال ﷺ حافظ على العصرين، وما كانت من لغتنا، فقلت وما العصران؟ قال صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها».

ومثل هذه الرواية أن رجلاً أتى النبي ﷺ فأسلم على أن لا يصلي إلا صلاتين فقبل ذلك<sup>(١)</sup>.

واتخاذ التيسير أصلاً هو ما يعطي مشروعية لما يطلق عليه الفقهاء «التفريق» أي تصيد ما يكون سهلاً من الأحكام من مختلف المذاهب، والفقهاء يضيقون أشد الضيق بهذا المسلك ويرونه ضرباً من إتباع الهوى وما تشتت به الأنفس وخضوعاً للتلذذ والرغبة والمزاج وتجنب المشقة.. وحرّم كثير من الفقهاء ذلك وذهبوا إلى أنه الإجماع، وقال البعض الآخر: لو أن رجلاً عمل بقول أهل الكوفة في النبيذ وأهل العراق حنيفة يترخصون النبيذ، ويقول أهل المدينة في السماع أي الغناء وبعض أهل المدينة يترخصون في سماعه، ويقول أهل مكة في المتعة لكان فاسقاً، وقال الأوزاعي «يكفر»، وقال ابن حزم: «وهناك قوم بلغت بهم رقة الدين وقلة التقوى إلى طلب ما وافق أهواءهم في قول كل قائل فهم يأخذون ما كان رخصة في قول كل عالم غير طالبين ما أوجبه النص عن الله تعالى أو عن رسول الله ﷺ».

ورأوا في ذلك استهانة تجعل الدين «سيالاً لا ينضب»، كما ذكر الشاطبي في الموافقات، ويخضع الدين للواقع، ومجاراة الظروف.

ولكن يغلب أن الفقهاء إنما يضيقون بهذا المسلك لأنه يجعل الناس يخرجون من إطار المذهب وقد يكون لهم عذر «موضوعي»، لأن كل مذهب إنما بني طبقاً للقاعدة الأصولية التي يأخذ بها، فانتقاء الأحكام السهلة من كل مذهب يتعارض مع القواعد الأصولية التي قام عليها مذهب بعينه.

**ولكن الصورة تختلف عندما يكون التيسير نفسه، ولمجرد أنه تيسير – أصل من الأصول التشريعية – التي يجب أن تستلهم فعندئذ تنتفي الاعتراضات المذهبية، دع عنك أن قيام الفقه الجديد سيحل محل معظم ما انتهت إليه المذاهب التقليدية.**

أما اتجاه الفقهاء القدامى لمقاومة تفضيل الناس للتيسير والترخيص فهو أمر ليس له ما يبرره، فقد أوضحنا تفصيل الإسلام للتيسير وتنفيره من التشدد والمشقة، وقد يريد الذين يريدون التخفيف في مجال العبادات أن يحتفظوا ببقية الوقت والجهد

(١) كتاب «حقائق الإسلام وأباطيل خصومة»، للأستاذ عباس محمود العقاد، ص ٢٦٢.

لأداء واجبات قد تكون لها أولوية لأنها تخدم الناس أو تفض مشاكلهم أو تعمل لتقدم المجتمع، وهي كلها أفضل وأقرب إلى الإسلام من الانكباب على العبادة ليعتق نفسه من النار، فحتى هذا الهدف يمكن أن يؤدي أفضل بوسائل أخرى أشرنا إلى بعضها.

وهناك قيمة لم تحظ بما تستحقه من الذكر والاهتمام رغم أن المسلمين جميعاً يكرونها قبل قراءة آية سورة تلك هي «الرحمة»، وكما هو معروف فإن كل سورة من سور القرآن (باستثناء التوبة) «تبدأ باسم الله «الرحمن الرحيم»، فانظر إلى تأكيد معنى الرحمة والتعبير عنه بكلمتين لتركيبي المعنى، فضلاً عن الآيات العديدة التي تفيض في ذكر رحمة الله وأنه «أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ»، وأنه «كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ»، وقد ذكرت الرحمة ومشتقاتها في القرآن الكريم قرابة (٣٢٠) مرة، وتتنزل الرحمة من الله إلى الرسول ﷺ الذي ما أرسله الله «إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» إلى المؤمنين جميعاً الذين عليهم أن يتواصوا «بالرحمة».

وفي حقيقة الحال، فمع عدم بروز الاهتمام بقيمة الرحمة، إلا أنها تأصلت إلى حد كبير في المجتمع الإسلامي بحيث أصبح من أقل المجتمعات الإنسانية قسوة و عنفاً ومن أكثرها رحمة و ليناً.

وقد يقول قائل إن الرحمة تخالف العدل، وهو صحيح إلى حد ما، لأن الأصح أن نقول أنها «تلطف» العدل، وأنه يلازمها في حالات معينة تكون الرحمة فيها فوق العدل دون أن يخل هذا بأن الأصل هو العدل.

وقد سن الإسلام مستويات للمعاملة أدناها هو العدل، وهو الذي يكون من حق كل واحد المطالبة به، ولا يجوز النزول عنه ولكن يجوز فيما بين الناس بعضهم بعضاً أن يجاوزوا العدل إلى الفضل، بل إن هناك فوق الفضل الإحسان، وهو القمة والذروة في التعامل.. ولكن هذا إنما يحدث طواعية وانبثاقاً عن إيمان ورغبة في التقرب إلى الله تعالى والفوز برضائه.

ومرة أخرى قد يقول قائل: «كيف تجعل الرحمة من القيم البارزة في الإسلام، وقد سن الإسلام قطع الأيدي، و جلد الأظهر في الحياة الدنيا، ثم أوجد ناراً تذيب الصخر والحديد في الآخرة؟ فنقول لقد أوردنا حكمة العقوبات المقدره ما يسبقها ويكتنفها من ضمانات ترتفق عليها وتحد التطبيق، ثم أوضحنا أن قسوتها على أحاد،

يعدون على أصابع اليدين فيها رحمة لمئات الألوف.. في رحمة مزجاة في ثوب قسوة، أما النار فحسبنا عدالة الله ثم رحمته التي تساوي ٩٩ مرة من الأم بوليدها، فهذه الرحمة لا تكاد تدخل النار إلا «المتمرد» كما جاء في حديث.. وهذه النار في الآخرة هي التي أبعدت النار في الدنيا كوسيلة عقوبة، لأن «لا يعذب بالنار إلا خالقها»، فانتفتت العقوبة بالنار من سجل العقوبات الإسلامية.. فأى رحمة أكثر من هذا.. وأين هذا من إحراق محاكم التفتيش لضحاياها لأن الكنيسة «تمقت» الدماء!!.

من هنا يفترض أن يأخذ القانون وتطبق المحاكم مبدأ الرحمة في بعض الحالات التي تتطلب ملاساتها ذلك.

وقد لا تعني النظريات بالتوبة أو لا تعتبر من القيم الحاكمة، ولكن القرآن الكريم يحسب حسابها بصوره لافتة بحيث تصبح من القيم المؤثرة فيما يتعلق بالأحكام وقد ذكر القرآن التوبة وأثارها ست عشرة ومائة مرة في سورة مكية ومدنية، وإذ أضفنا إليها الاستغفار وهو مقدمة التوبة والطريق إليها تضاعف العدد، كما أن «التواب» من أسماء الله تعالى، وقد جعل القرآن التوبة تجب الجريمة وتمحو السيئة فإذا اقترنت بالعمل الصالح فإنها تبدل السيئات حسنات، أي شيء أروع من الآيات في سورة الفرقان: «وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا \* يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا \* إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا»، فانظر على هذه الموبقات من شرك بالله وقتل وزنا تجعل صاحبها يخلد في العذاب مهاناً، فإذا تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً، فإن كل هذه الموبقات تصبح حسنات وقال الله تعالى: «قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ»، وقال الرسول ﷺ «التائب من الذنب كمن لا ذنب له»، ولهذا يفترض أن يفرد في كتاب الأحكام الإسلامية باب تحت عنوان «التوبة» يوضح طريقة التوبة، وأثرها على الأحكام، بل يمكن تنظيم عملية التوبة والحث عليها وتيسير إجراءاتها لأنها طريق للإصلاح يقوم على اعتراف المخطئ بخطئه ورغبته في الإقلاع عنه والتطهر منه، وهذا هو ما يريده المجتمع، وقد أقامت جنوب أفريقيا بمبادءة من الرئيس مانديلا محكمة للتوبة يمثل أمامها أنصار العهد العنصري القديم الذين أساءوا إلى السود

ليعبروا عن ندمهم ويقدموا اعتذارهم ويعلنوا توبتهم دون حاجة إلى إصدار أحكام وتوقيع عقوبة<sup>(١)</sup>.

وقد استحث القرآن أصحاب الحقوق على العفو سواء كان ذلك في المجال الجنائي أو غيره، لأن العفو كالتوبة قيمة يحبها الإسلام، وفي الدعاء المأثور «اللهم إنك تحب العفو فأعفو عنا».

ولم تظفر التوبة من الفقهاء المعاصرين بالاهتمام الواجب، وقلمنا نرى عناية بها في معظم ما كتبوه، ولعل أفضل من أشار إليها هو الدكتور محمد سليم العوا في كتابه القيم «في أصول النظام الجنائي الإسلامي» وقد استنكر ما ذهب إليه الفقهاء من أن التوبة لا تعد سبباً للإعفاء من العقاب إلا في الحراية، فأثر التوبة عند هؤلاء الفقهاء (الظاهرية والحنفية والمالكية وفريق من الشافعية والحنابلة) مقصور على مورد النص باعتباره، وقد ورد في جريمة الحراية فلا يعيد إلى غيرها.. ولكن الغريب أن الدكتور العوا – كبقية هؤلاء الفقهاء – فاتته آيات ٦٨، ٦٩، ٧٠ من سورة الفرقان وسبقت الإشارة إليها، وتضمنت جرائم الشرك والقتل والزنا وتجعل التوبة تجب هذه السيئات بل تبدلها حسنات، وهذا أقوى ما جاء في التوبة.

ومن القيم ذات الصلة بالأحكام ويكثر القرآن من ذكرها الإنفاق، فهناك حث على الإنفاق وتنديد بالبخل وتحريم للاكتناز، وهذه كلها أصول يمكن أن تلحظ في الأحكام الخاصة بالتصرفات المالية، فقد فرض إنفاقاً كما قد تحرم صوراً من اكتناز أموال أو احتجا، الأراضي، وقد كان عمر بن الخطاب يحرم احتجان الأرض لأكثر من ثلاث سنوات.

أن الاعتراض الذي قد يساق على جعل القيم مصدراً للأحكام هو أن القيم مثالية – مبدئية – الطبيعة في حين أن القوانين لا بد أن تلحظ الاعتبارات القائمة ودرجة التقدم والفهم.. إلخ.. مما يجعل من الصعب استلهاً هذه القيم عند وضع الأحكام، أو أن وضعها يفترض درجة من السمو والإيمان قد لا تصل إليها أو يحتملها المجتمع، وهو

(١) إن من تمام التوبة إصلاح الخطأ إذا كان ممكناً برد السارق ما سرق وإصلاح المفسد ما أفسده، وأن تكون التوبة نصوحاً دافعة لحياة جديدة وليست تعلقة للإفلات من العقاب، كما يمكن رفض التوبة مرة ثانية إذا ظهر أنه نكث في الأولى.

أن اعتراض وجيه وقد عزل عمر بن الخطاب أحد ولاته لأنه كره «أن يحمل الناس على فضل عقله»، فأوضح أنه لا بد من وجود درجة من الفهم والتجاوب ما بين الحاكم و(قانونه) والشعب وعامة الناس، ولكن الاعتراض لا ينفي استلهاً القيم، وإنما هو يرتفق عليها بملاحظة بعض الضرورات والأوضاع، وهذا أمر تسمح به القيم، لأنها وإن كانت بطبيعتها مبدئية مثالية، إلا أن إنزالها من سماء هذه المثالية المبدئية سيتطلب درجة من تفاعلها مع المفهوم الساري، ولن يكون لها التجريد المطلق، وما الرحمة أو السماح إلا صور من الارتفاق على تجريد ومبدئية قيمة العدل، ولأن الناحية المبدئية نفسها لا تتطلب بالضرورة جموداً، فإذا كان المبدأ حماية الصحة فإن هذا يستتبع أن تختلف ملابس الشتاء عن ملابس الصيف، وأن يتبع في طعام الأطفال ما لا يتبع في طعام الشيوخ.. إلخ.. فالقيم الإسلامية تمارس في الإطار الذي يتلاءم مع المجتمع، بحيث تنهض به، دون تعسف أو إيغال.

ومن ناحية أخرى فلا بد أن يحتفظ القانون بمسحة أخلاقية، حتى يكتسب تقدير الناس، وإذا اهتزت هذه الدرجة، اهتزت ثقة الناس في القانون، وهو ما يقارب انعدامه لأن من العسير جداً - في هذه الحالة - إبقاء القانون بالقوة الجبرية وحدها، ولن يستطيع القانون أن يوفر جندي لكل مواطن، ولا أن يتوصل إلى درجة لمراقبة هؤلاء الجنود أنفسهم، إن عالم القانون لا بد وأن يتشخ بمسحة أخلاقية تكسب له احترام وتقدير الناس.

**إن استلهاً الأحكام من القيم القرآنية هو وحده الذي يمكن أن يعالج ندرة الأحكام المنصوص عليها بالفعل في القرآن، ويضمن عدم انحراف هذه الأحكام عن هدى القرآن (مادامت مستلهمة من قيمة) وتضفي عليها شعاعاً من قداسة القرآن يكفل لها الاحترام.**

وأخيراً فإنه (أي استلهاً الأحكام من منظمة القيم القرآنية) يعلى الوجه الحضاري للإسلام على بقية الطقوسيات التي تأخذها القضايا أو السياسية أو العامة، ويوجد في أعماق المسلم بوصلة تهديه الطريق وميزاناً يزن به الأعمال، ويتعرف على ما قد يصيبها من شطط أو انحراف وهو ما يمكن أن نقول عنه الضمير المسلم.

وهو بعد كل شيء إعادة المرجعية للقرآن المعترف به من الجميع كأصل أول للتشريع وتصحيح للانحراف الذي أصاب الفقه عندما جعل السنة - عملياً - هي المصدر الأول له، ومادة الأحكام فيه.

وإذا أخذ بما ذهبنا إليه من أن تكون منظومة القيم الحاكمة هي أصل الحكام بما في ذلك الحرية والعدل والتوبة واليسر.. إلخ.. فإن مضمون قانون العقوبات الإسلامي وصورة المحكمة الجنائية الإسلامية سيتغيران شكلاً ومضموناً، وسيقدمان إضافة مبدعة في عالمهما، وسيمكن - بالتوبة - استنقاذ ألوف المتهمين من السجون والعقوبات ليكونوا مواطنين شرفاء، سواء جاء في عرض التوبة من المحكمة إثارة لفكرتها النبيلة أو من المتهم تطهيراًذ لنفسه من أدران الجريمة ورغبة في حياة جديدة أمينة وجادة.

## الفصل السابع الأصل الثالث: السنة

«لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»  
(الأحزاب: ٢١)

إذا كان الإسلام قد كتب بحروف القرآن،  
فإن السنة هي النقط على هذه الحروف.

خصصنا الجزء الثاني من هذا الكتاب للسنة، اعترافاً منا بأن قصية السنة هي أهم القضايا في الفقه الإسلامي، لهذا فليس من الطبيعي، ولا من الممكن، أن نعيد هنا ما أوردناه في الجزء الثاني، ولكننا في الوقت نفسه لا نستطيع – ونحن نتحدث عن أدلة الأحكام – أن نغفل الإشارة خاصة بعد مرور عامين على صدور الجزء الثاني.

### تبديد شبهة:

لقد كان أبرز الشبهات التي أثارتها معالجة الجزء الثاني أنها دفعت البعض للظن أننا من الذين ينكرون السنة، وهذا غير صحيح بالمرّة، ففي سنة ١٩٧٢م أصدرنا كتابنا «الأصلان العظيمان الكتاب والسنة» – وهو – كما هو ظاهر من معناه يعتبر السنة الأصل الثاني للإسلام، وفي الجزء الثاني من كتاب «نحو فقه جديد» «هو الخاص بالسنة»، قلنا إن تعبير «الله والرسول ﷺ» الذي يتكرر وروده في القرآن يثير الدهشة لدى المفكر المسلم الذي يؤمن بأن الإسلام يقوم على التوحيد ويرفض أي شائبة للشرك به، وتتبدد هذه الدهشة التي تنتاب الإنسان لأول وهلة بعد إعمال الذهن، فقد اقتضت إرادة الله وحكمته أن يسير المجتمع الإنساني طبقاً لنواميس وسُنن وأصول وضعها الله تعالى.. من هذه السنن أن صلاح المجتمع يتطلب أمرين: الأول: قيم معنوية لإعلاء هذه القيم في الضمير الإنساني والشرائع الاجتماعية، والثاني، قيادات تعمل لإعلاء هذه القيم وتعميقها في النفوس ولتطبيق الشرائع في المجتمع ولتكون هذه

القيادات نفسها وبشخصها مثلاً فعلياً لما يكون عليه الإنسان المسلم.. لكي يمكن الاحتذاء بهم، وقد رمز الله تعالى للقيم والشرائع بالقرآن الكريم، كما رمز «للقائد» الذي يعمل لتجلية هذه القيم وتطبيق الشرائع بالرسول ﷺ، ومن هنا جاء تعبير القرآن الله والرسول ﷺ، وقد انطلق الإسلام وانتشر تحت هذا اللواء وفي حماية الله والرسول ﷺ.

ولكن التطورات انحرفت بهذه الصورة كما انحرفت بالحكم الإسلامي عندما أحل معاوية بن أبي سفيان الملك العضوض محل الخلافة الراشدة، وهي نقطة تحول امتدت آثارها إلى كافة جوانب المجتمع والفكر الإسلامي، وحل محل القائد القرآني الحاكم الذي يحكم لغرض الحكم ويعمل لتعميق حكمه وتأمينه بكل الوسائل، ولما لم يكن في القيم القرآنية ما يقبل هذا، فقد تحول إلى «السنة» ولم يعسر عليه أن يجد «أحاديث» الله أعلم بها تؤيد مزاعمه، وتلاقى هذا مع اتجاه الفقهاء نحو «الفقه العبادي» بعد أن عجزوا عن مقاومة الملك العضوض المسلح بالجيوش والقوة العسكرية.

ومع توالي الأجيال تغير مفهوم ودور الرسول ﷺ من «القائد» و«المبلغ» و«البشير»، و«الناذير»، والحاكم بما أنزل الله، والأسوة والقوة للمؤمنين إلى أحاديث ومرويات زحفت عليها عوامل الوضع، والنسيان والقصور الإنساني ومواطأة الحاكم.. إلخ.. فضلاً عما قامت به فلول الممالك التي قضى عليها الإسلام فأضغنت عليه، ودست في الحديث، وفي التفسير ما يلوث العقيدة ويوهن فعاليتها، ثم جاء إفتنان المأمون بالفلسفة اليونانية وإقامها في صميم العلوم الإسلامية، فأصبح المنطق قميص كتاف للفقه، والفقه نفسه قميص كتاف للفكر ومسخت الزيوف الفلسفية الصورة الرائعة التي جاء بها القرآن للإيمان بالله، تلك الصورة التي تتجاوب مع العقل والقلب تجاوباً «فطرياً» لا تكلف فيه أحلت محلها تصورات مسيخة.

### عناصر التجديد التي أوردتها الجزء الثاني:

لقد تضمن الجزء الثاني عن السنة دراسة مسهبة عن السنة تضمنت بعضاً من

عناصر التجديد:

(أ) من أبرز عناصر التجديد فيها «الدوائر الثلاث للسنة» وهي: السنة العبادية، والسنة الحياتية، والسنة القيادية، ورأى الكتاب أن الفقه ركز عنايته على الدائرة الأولى في حين أن دائرة السنة الحياتية، أي مسلك الرسول ﷺ كإنسان في مختلف مجالات الحياة من أكل وشرب ولبس وتعامل، وباعتباره زوجاً وأباً وجاراً وصديقاً.. إلخ.. ودائرة السنة القيادية، أي التقاليد والممارسات التي وضعها الرسول ﷺ كرجل دولة ورئيس مجتمع وقائد جيش.. إلخ.. نقول إن هاتين الدائرتين لا تقلان أهمية، بل هما قطعاً، بالنسبة للحياة الدنيا، أشد أهمية، فمن أولى هاتين يستلهم الناس ما يجب أن يكونوا عليه في تعاملهم ومسالكهم مع الآخرين وتصرفاتهم كآباء وأزواج.. إلخ.. كما أن تقاليد القيادة لو استلهمت لصلح الحكم، ولو صلح الحكم لصلح المجتمع، وهذا هو تطبيق الآية الكريمة «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ».

وكما هو معروف، فإن الفقهاء قد أخرجوا هاتين الدائرتين من إطار «الوجوب» أو «ما يعد تشريعاً»

من هنا يتضح أننا وإن كنا نعزف عن التركيز على أحاديث العبادة والشعائر الذي جعل الجانب الطقوسي في الإسلام يطغى على كل الجوانب الأخرى مجتمعة، فإننا نبرز ونعلي جانب «الأسوة» بالرسول ﷺ باعتبارها أمثل الصور «للسنة المؤثرة على الحياة اليومية» والمعاشية للمسلمين، كما نلتزم بتوجيهات وممارسات الرسول ﷺ كرجل دولة كأسس للنظام السياسي.

وهذا يعني توسيع قاعدة السنة التي يجب أن تستلهم، ومدّها إلى مجالات المجتمع والسياسة مما يتناقض تماماً مع أي فكرة عن إنكار السنة أو تضيق إطارها.

(ب) من عناصر التجديد التي أبرزها الجزء الثاني بلورة فكرة الوحي السني وإقامتها على سلسلة من الوقائع الثابتة والتي تسلم كل واحدة منها إلى الأخرى.. فهناك إغفال القرآن الكريم لذكر التفاصيل حتى في أهم الأمور كالصلاة والزكاة، وهو إغفال لا يمكن أن يكون سهواً أو نسياً، كما أن إيكال إيضاحه إلى الرسول ﷺ، لا يخلو من معنى.

وقد أوضح الرسول ﷺ هذه التفاصيل في حديثه مع الصحابة، ولكنه نهى عن أن تقيد الأحاديث، بل أمر من قيد أن يمحو ما قيده، وهي واقعة ثابتة بالأحاديث، كما أنها ثابتة بالفعل، إذ لم يتم أول تدوين إلا في عهد عمر بن عبد العزيز على رأس المائة الأولى من الهجرة، أما في عهد الخلفاء الراشدين، ومن بعدهم إلى ذلك التاريخ فلم يكن هناك تدوين يعتد به.

وهكذا نجد أمامنا هذا التسلسل:

- (١) إغفال القرآن للتفاصيل وتركيزه على الكليات.
- (٢) قيام الرسول ﷺ بتبيين هذه التفاصيل.
- (٣) نهى الرسول ﷺ عن تدوين أحاديثه التي تتضمن بها هذه التفاصيل.

وليس لهذا معنى إلا أن القرآن لم يشأ أن يلزم المسلمين دائماً وأبداً إلا بالكليات الثابتة فيه، والتي تعد وحدها «الثوابت»، وأنه أوكل إلى الرسول ﷺ إيضاح التفاصيل لأن من الضروري للتفاصيل أن تتلاءم مع الأوضاع وتحسب حساب الوقائع وقد قام الرسول ﷺ بهذا، وفي الوقت نفسه نهى عن تدوين الأحاديث لأنه لا يريد لها «تأبيداً» كتأبيد القرآن، وإنما تطبيقاً في الظروف والأوضاع التي وجدت في عهد الرسول ﷺ فإذا استجدت ظروف وأوضاع جديدة مختلفة فتستلهم عندئذ ثوابت القرآن عند وضع تفاصيل تتلاءم مع الأوضاع الجديدة، حتى وإن اختلفت مع ما وضعه الرسول ﷺ.

وهذا الحل هو الذي يخلص الفقه الإسلامي من أزمته المستحكمة، التي نشأت من قيامه على السنة، وتحيكه السنة في القرآن، ليس فحسب لأن هذا هو الوضع الأصولي، ولكن أيضاً هو الأسلم إجرائياً.

والإسلام بعد.. هو لكل العصور ولكل الشعوب، وقد يصعب تقبل الإسلام المثقل بتفاصيل السنة على شعوب عديدة ويصبح الخيار هو ما بين لا إسلام أو الإسلام المقتصر على ثوابت القرآن.

قد يقال إن الرسول ﷺ إنما وضع هذه التفاصيل بناء على وحي، فنقول إن الوحي السنّي أقل درجة، شكلاً وموضوعاً من الوحي القرآني «نُفِثَ فِي رُوعِي - أمرت - أتاني أت» ولو تساوي مع الوحي القرآني لجاء في القرآن.

ولم يقف الكتاب عند تأكيد صحة هذه النظرية بتوثيق وتدعيم المقدمات التي بنيت عليها، ولكنه أضاف ما ذهب إليه القدامى والمحدثون عما يعد تشريعاً من السنة وما لا يعد، ابتداءً من الفقيه المالكي القرافي حتى ولي الله الدهلوي، والسيد رشيد رضا والشيخ محمود شلتوت وكذلك فتوى الأزهر عن أن السنة لا تستقل بالتشريع.

(ح) من عناصر التجديد والإبداع التي جاء بها الجزء الثاني.. ضبط الأحاديث بمعايير القرآن لأنه مع تفشي الوضع، والرواية بالمعنى، والتدليس والتزييف.. إلخ.. فإننا لا نملك معياراً إلا القرآن، وهو معيار لا يرفضه المحدثون، بل إن الزيدية يعتبرونه أساس التعامل مع السنة، ولكن ليس هناك عملياً من حاول أن يطبقه، لأن تطبيقه سيؤدي إلى استبعاد مئات الأحاديث من كتب الصحاح المعتمدة، الأمر الذي لا طاقة لهم به، ولكن الطاقة لا تنقصنا ولا تخيفنا، ولا بد من الاعتراف بالحقائق، والحق يعلو، ولا يعلى عليه.

وقد اقتضى تطبيق هذا المعيار التوقف أمام اثني عشر معياراً أبرزها:

- (١) الأحاديث التي تناولت الغيب بدءاً من الموت حتى الجنة والنار، لأن الله تعالى استأثر بعمله وأراد له أن يكون «غيبياً».
- (٢) الأحاديث التي جاءت عن تفسير المبهمات في القرآن، لأن القرآن أراد لها أن تكون مبهمة، ولأن تفسيرها يحكم روايات سقيمة في النص المحكم المنزل.
- (٣) الأحاديث التي تخالف أصولاً قرآنية قاطعة.
- (٤) معظم الأحاديث عن المرأة بدءاً من خلقها من ضلع أعوج حتى احتجابها حتى لا تظهر إلا عيناً واحدة، وكذلك الأحاديث التي عالجت الزواج والطلاق، وأحاديث أحكام الرقيق والفقير والغنم، باعتبارها خاصة بمرحلة معينة انتهت ويجب أن تعالج في ضوء الثوابت القرآنية.
- (٥) الأحاديث التي تنسب معجزات خارقة للرسول، فمعجزة الرسول ﷺ بنص القرآن هي القرآن نفسه.
- (٦) الأحاديث التي تعطي لأفراد، أو مدن، أو أجناس أو أولياء أو خلفاء.. إلخ.. مزايا لأن الأفضلية في الإسلام هي للتقوى والعمل.

(٧) الأحاديث التي تخالف النصوص القرآنية عن حرية العقيدة.

(٨) الأحاديث التي جاءت عن الأكل والشرب واللبس والنوم.. إلخ.. أو التي تنذر بعقاب رهيب على خطأ طفيف أو طاعة الحكام.

وبتطبيق هذا المنهج فقد يفترض التوقف أمام قرابة ألفي حديث يمكن أن يكون نصفها في الصحيحين.

وقد لا نقطع أن هذه الأحاديث كلها موضوعة أو مكذوبة، لأن هذا قد يتطلب فرزها حديثاً، ودراسة روايتها واحداً واحداً، ولكننا نقول إن ما يتضمن فيها مخالفة صريحة للقرآن لا بد وأن يكون موضوعاً، لأن الرسول ﷺ لا يقول ما يخالف القرآن فإذا بقيت قلة لا يمكن القطع بمخالفتها، ويغلب ورودها عن الرسول ﷺ، فإنها تكون من الوحي السني الذي تطلبته ظروف الدعوة الناشئة، ليمكن تعميقها في النفوس وحمايتها من الاعتداء فهي تشبه تلك العصا التي توضع بجانب النبتة الناشئة التي يرتفع غصنها اللدن الرفيع دون أن يجد ما يحميه من عصف الرياح حتى إذا استغلظ وأصبح ساقاً لم يعد لهذه العصا مكان.. فهي لا تعد من ثوابت العقيدة أو الشريعة وليس لها تأييد ما قرره القرآن، وما يوجب التزام المسلمين به على أن يتم هذا دون اختيان للضمير أو انسياق للهوى.

وقارن الجزء الثاني بين قلعة الفقه السلفي، وقلعة الاتحاد السوفيتي، وكيف أن هذه الأخيرة اعتبرت أعظم قوة في العالم وسبقت أمريكا في عالم الفضاء واستحوذت فكرياً ودبلوماسياً وسياسياً على قرابة نصف العالم وظن أنها ستحفر قبر الرأسمالية ولكننا تحللت من الداخل ودون دخول في حرب أو إطلاق رصاصة واحدة وتهاوى معها كل ما أقامته من نظم في العالم أجمع، ومضى هدرأ عمل سبعين عاماً اشترك فيه الكثير من الكتاب والمنظرين والفلاسفة والزعماء من أربعة أركان العالم.

إن هذا الحدث غير المنتظر وقع لأن خطأ رئيسياً كان يكمن في زاوية أساس بناء القلعة – هو افتقاد الحرية – وأن كل العبقریات في التدبير والسياسة والإدارة لا يمكن أن تعوضه، وهكذا غربت شمس الاتحاد السوفيتي ولم يغن عنه كل ما أقامه.

إن قلعة الفقه السلفي تشبه قلعة الاتحاد السوفيتي، ومع أنها عاشت ألف عام فإن هذا لن يغنيها، فالأسس التي قامت عليها كان يمكن أن تبقىها في الماضي، ولكنها لا

يمكن أن تبقى في العهد الحاضر أو المستقبل، وأن من الخير أن نسرع بوضع الأسس الجديدة بدلاً من أن يحدث الانهيار، بما يعنيه من فقد الثقة التي يمكن أن تنتقل من الوسائل إلى الإسلام نفسه.

إننا اليوم نقف في مثل الموقف الذي وقفه المحدثون في القرن الثاني/الثالث الهجري عندما جوبهوا بطوفان الوضع وارتفاع الحديث إلى مئات الألوف، فانهمكوا جميعاً في غربلة هذه الأحاديث، ونبذوا وراء ظهورهم الأغلبية العظمى منها ولم يبقوا إلا على نسبة ضئيلة جداً.

وبمراجعة حركة «غربلة» الأحاديث نجد أنها مرت بمرحلتين رئيسيتين:

#### الأولى: عند وضع الموطأ لمالك والمسند للإمام أحمد.

فقد قيل أن مالك روى مائة ألف حديث جمع منها في الموطأ عشرة آلاف حديث لم يزل يعرضها على الكتاب والسنة ويختبرها بالأثار حتى رجعت إلى خمسمائة<sup>(١)</sup> على ما جاء في كتاب الشيخ محمد أبو زهرة «الحديث والمحدثون» (ص ٢٤٨). وروي أن أحمد بن حنبل ألم (إن لم يكن قد حفظ) سبعمائة ألف حديث، ومن هذا العدد الضخم حرر المسند في ثلاثين ألف حديث تقريباً، وهكذا، ففي هذه المرحلة نجد أن:

النسبة	عدد الأحاديث المثبتة	مجموع ما حفظه	
٥٪	٥٠٠	١٠,٠٠٠	مالك بن أنس
٤,٢٪	٣٠,٠٠٠	٧٠٠,٠٠٠	أحمد بن حنبل

يتضح من هذه الإحصائيات أن عدد ما اعترف به أحمد بن حنبل ومالك بن أنس مما وجداه من أحاديث لا يزيد عن ٥٪، أي أنهما أثبتا في المسند والموطأ خمسة أحاديث من كل مائة حديث ألما به.

(١) في هذا نظر... فقد قيل إن في الموطأ ٦٠٠ حديث مسنده و ٢٢٢ مرسله و ٦١٣ موقوفه، و ٢٨٥ مقطوعة، والجملة ١٧٢٠.

وجاءت المرحلة الثانية «لغربلة» الأحاديث عندما تصدى الإمامان البخاري ومسلم لما وجداه أمامهما من أحاديث مروية عن ثقات الصحابة.

وفيما يلي جدول بأسماء هؤلاء الصحابة وعدد ما روي عنهم من أحاديث، وعدد ما جاء في الصحيحين من هذه الأحاديث، والنسبة المئوية لما اعترف به الإمامان البخاري ومسلم وأثبتاه في صحيحهما، وعدد ما انفرد به البخاري أو مسلم منها.

ويتضح من هذا البيان أن البخاري ومسلم أعادا عملية الغربلة وأن نسبة ما أدخلاه في صحيحهما مما وجداه مروياً عن كبار الصحابة تتفاوت ما بين ٢.٤% و ١٣%، أي بمتوسط ٥% تقريباً من الـ ٥% التي اعترف بها مالك بن أنس وأحمد بن حنبل:

م	الاسم	عدد الأحاديث المروية	اتفق على الشيخان	النسبة المئوية	ما انفرد به البخاري	ما انفرد به مسلم
١	أبو هريرة	٥٣٧٤	٣٢٥	٪٦	٩٣	١٨٩
٢	أبو سعيد الخدري	١١٧٠	٤٦	٪٣,٩	١٦	٥٢
٣	جابر بن عبد الله	١٥٤٠	٦٠	٪٣,٩	٢٦	١٢٦
٤	أنس بن مالك	١٢٨٦	١٨٠	٪١٣,٩	٨٣	٧١
٥	عائشة	٢٢١٠	١٧٤	٪٧,٨	٥٤	١٨
٦	عبد الله بن عباس	١٦٦٠	٩٥	٪٥,٧	١٢٠	٤٩
٧	عبد الله بن عمر بن الخطاب	١٦٠٠	١٧٠	٪١٠,٦	٨١	٣١
٨	عبد الله بن عمرو بن العاص	٧٠٠	١٧	٪٢,٤	٨	٢٠
٩	عبد الله بن مسعود	٨٤٨	٦٤	٪٧,٥	٢١	٢٥

وهذه الإحصائيات تثبت<sup>(١)</sup>:

(١) اعتمدنا في هذا الجدول (باستثناء النسبة المئوية) على ما جاء في كتاب «الحديث والمحدثون» للشيخ محمد محمد أبو زهو (مطبعة مصر ١٩٥٨م)، الصفحات من ١٣٢ إلى ١٤٤، أما النسبة المئوية فمن وضعنا، كما يلحظ أن هذه النسبة هي لما اتفق عليه الشيخان، ولو جعلناها لما اتفق عليه البخاري على حدة، ومسلم على حدة، لكانت النسبة بالنصف تقريباً.

( أ ) الكثرة «المهولة» التي وجدها الإمامان مالك وأحمد بن حنبل أمامهما، كيف غربلاها بحيث إلا ٥%، ثم جاء الإمام البخاري ومسلم فأعادا الغربة بالنسبة المئوية نفسها تقريباً ٧%.

( ب ) إن هؤلاء الأئمة لم يتسامحوا في إدراج أحاديث لا يؤمنون بصحتها أو سلامتها أو أنها تحتل درجة من القبول، حتى لو بلغت الأحاديث المرفوضة ٩٥% مما وجدوه أمامهم، ولم يقل لهم أحد، «حرام عليكم» أو هذه جراءة على حديث رسول الله، إذ من المفروض أن يكون المحدثون حذرين من أن يوردوا على لسان رسول الله ﷺ ما قد يتطرق إليه الشك فيقولونه ما لم يقل.

ونحن الآن نمر بمرحلة الغربة الثالثة، وقد استدرک البخاري ومسلم على أحمد بن حنبل ومالك بن أنس لأنه توفرت لهما ما لم يتوفر للأولين من فرص البحث والتدقيق، ولا يماري أحد أن المحدثين المعاصرين لديهم الآن ما لم يتوفر لغيرهم بفضل المطبعة، والفهرسة، فضلاً عن خدمات الكمبيوتر التي جعلت العثور على حديث ما رهناً بضغطة على زر، وكان يتطلب قبلاً الرحلات الشاقة، والشهور الطويلة والبحث المضني.

**فما نقوم به اليوم ليس بدعاً، إنه في حقيقة الحال مواصلة ما قام به مالك بن أنس وأحمد بن حنبل والبخاري ومسلم واستدراك ما فاتهم، «وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ».**

فضلاً عن أننا مهما بالغنا في الاستبعاد، فلن نصل إلى ما وصلوا إليه، لأنهم أراحونا من عشرات الألوف، ولكن دق عليهم عشرات المئات... وهو ما تقوم بالنظر فيه، وليست المسألة بعد مسألة كم.. فلو لم يبق لنا من السنة سوى ألف أو ألفي حديث يتمثل في كل حديث منها إشرافه النبوة، وجوامع الكلم، والإضافة المبدعة في السلوك والعمل، والإعلاء لقيم الإخلاص والصدق والوفاء والحلم والكرم، التي ترصع كثيراً من الأحاديث، كما يرصع الماس المتلألأ عقداً نظيماً، نقول لكفانا، إننا لا نحفل بالعدد الكثير من النجوم في السماء وإنما بتلك النجوم الساطعة الهادية التي يتألق نورها على صفحة السماء الزرقاء تشيع فينا المتعة، وتحرك فينا حاسة الجمال، وتهدينا سواء السبيل.

إننا في الوقت الذي نغض الطرف عن مرويات الله أعلم بها، فإننا نبعث إلى الحياة، وفي جنبات المجتمع «خُلِق» الرسول ﷺ وهو المضمون الحقيقي لكلمة سنة ونتأسي بالرسول ﷺ داعية إلى الله، وزوجاً ورجلاً يمشي في الأسواق ويتعامل مع الناس.. وقائداً للجماهير ومنتشراً لدولة، وملهماً لأمة.

وإذا كان الإسلام قد كتب بحروف القرآن، فإن السنة هي النقط على هذه الحروف، وبدونها لا تتبين تماماً معاني هذه الحروف، وفي الوقت نفسه فإن هذه النقط لا تكون لها أي علاقة بعالم المعاني دون الحروف وتصبح مجرد نقط، فحاجتها إلى الحروف أشد من حاجة الحروف إليها، أي أن السنة محتاجة إلى القرآن أكثر من حاجة القرآن إليها، وهذا هو الوضع الأصولي السليم، وليس ما قاله البعض: «السنة قاضية على الكتاب.. وليس الكتاب قاضياً على السنة»، أو «القرآن أحوج إلى السنة من السنة إلى القرآن».

## الفصل الثامن

## الأصل الرابع: العرف

«خُذَ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ»  
(الأعراف: ١٩٩)

«لابد للزمان أن يتنفس»

الشيخ تاج الدين عبد الوهاب السبكي في كتابه  
«معيد النعم ومبيد النقم».

## لماذا لا يكون الإجماع؟

عندما أخذنا ندرس الأصل الرابع للشريعة تداعى إلى الذهن «الإجماع»، فأى شيء أفضل من الإجماع وهو يعني الاتفاق؟ وله بعد جاذبية تكسب المفكرين خاصة الذين يعنون بال جماهير، والمجتمع والناس، لأنه وإن كان الإجماع إجماع «المجتهدين» وأنه يُبني في معظم الأوقات على مستند، فيظل بعد هذا يمثل العنصر البشري في التشريع، ويمكن أن يكون أسمى صور للديمقراطية وتجسيداً لسيادة الشعب، خاصة إذا وضعنا في تقديرنا أن بعض المذاهب تُغلبه على بقية الأصول الأخرى.

ولكننا عندما بدأنا نراجع تكييف الفقه التقليدي له، وندرس الاحتمالات العملية للتطبيق، أثرنا أن ننفذ منه اليمين وأن ننتهي إلى العرف.

ذلك أن الإجماع، وإن تمسكت به كل كتب ومراجع أصول الفقه المقررة كأصل ثالث يأتي بالقرآن والسنة، فإنه لم يكن في الحقيقة - محل إجماع -!! ما من مفارقة مثل هذه.. وقد نقل عن الإمام أحمد بن حنبل «ما يدعي فيه الرجل الإجماع هو الكذب، من ادعى الإجماع فهو كذاب، لعل الناس قد اختلفوا ما يدرية - ولم ينته إليه - فليقل لا نعلم: الناس اختلفوا»<sup>(١)</sup>.

(١) انظر: علة أصول الفقه، تأليف الشيخ عبد الوهاب خلاف، دار القلم، ص ٤٩.

وقال ابن حزم في كتابه «مراتب الإجماع»:

«وقد أدخل قوم في الإجماع ما ليس فيه، وقوم عدوا قول الأكثر إجماعاً، وقوم عدوا ما لا يعرفون فيه خلافاً إجماعاً وإن لم يقطعوا على إنه لا خلاف فيه، وقوم عدوا قول صاحب المشهور المنتشر إذا لم يعلموا له من الصحابة مخالفاً وإن وجد الخلاف من التابعين فمن بعدهم فعدوه إجماعاً.

وقوم عدوا قول صاحب الذي لا يعرفون له مخالفاً من الصحابة رضي الله عنهم وإن لم يشتهر ولا انتشر إجماعاً.

وكل هذه آراء فاسدة ولنقضها مكان آخر، ويكفي من فسادها أننا نجدهم يتركون في كثير من مسائلهم ما ذكروا أنه إجماع، وإنما نحووا إلى تسمية ما ذكروا إجماعاً عناداً منهم وشغباً عند اضطرار الحجة والبراهين لهم إلى ترك اختياراتهم الفاسدة.

وقوم قالوا إجماع هو إجماع الصحابة رضي الله عنهم فقط.

وقوم قالوا إجماع كل عصر إجماع صحيح إذا لم يتقدم قبله في تلك المسألة خلاف، وهذا هو صحيح لإجماع الأمة عند التفصيل عليه واحتجاجهم به وترك ما أوصلوه له.

وقوم أخرجوا من الإجماع ما هو إجماع صحيح، فقالوا لو اجتمع أهل العصر كله، على قول ما ثم بدا لأحد منهم فيه فله ذلك.. اهـ.

وأثار الشافعي الشكوك حول الإجماع، فتسأول في كتاب جماع العلم «من هم أهل العلم الذين إذا أجمعوا قامت بإجماعهم حجة؟ فقال مناظره: «هم من نصبه أهل بلد من البلدان فيها رضوا قوله وقبلوا حكمه»، ثم يقول رداً على ذلك مجابواً «ليس من بلد إلا وفيه هم بمثل صفته من يدفعونه عن الفقه، وينسبونه إلى الجهل، أو إلى أنه لا يحل له أن يفتي، ولا يحل لأحد أن يقبل قوله، وعلمت تفرق أهل كل بلد فيما بينهم، ثم علمت تفرق كل بلد مع غيرهم...»، وبعد أن يذكر رضي الله عنه أقوال العلماء بعضهم في بعض، مما من شأنه أن يجعل أقوال كل واحد موضع تجريح من عالم في بلده يقول: «فأين اجتمع هؤلاء على تفقه واحد»، ثم يثير عجاجة أخرى، وهي دخول

علماء الكلام في صفوف المجتهدين، فيقول: «أبعدون من العلماء الذين يتألف منهم أم لا يعدون»؟

ويلق الأستاذ الشيخ أبو زهرة على ذلك فيقول: وبهذا يتبين أن الإمام الشافعي يثير الكلام حول إمكان الإجماع معترضاً على إمكانه:

أولاً: بالتفرق بين البلدان، وعدم التقاء الفقهاء.

وثانياً: مما يرى من وقع الاختلاف بين فقهاء كل بلد من الحواضر الإسلامية.

وثالثاً: بعدم الاتفاق على تعيين من ينعقد بهم الإجماع.

ورابعاً: بعد الاتفاق على تعريف صفة العلماء الذين يعدون ذوي رأي في الفقه، وبإثارة هذا كله في مناظراته، توهم الكثيرون أنه لا يقول بإمكان الإجماع، حتى لقد سأله سائل قانلاً: «هل من إجماع؟».. فيجيبه: نعم بحمد الله كثير في جملة الفرائض التي لا يسع أحد جهلها، فذلك الإجماع الذي لو قلت أجمع الناس لم تجد حولك أحداً يعرف شيئاً يقول ليس هذا إجماع، فهذه الطريق يصدق فيها من ادعى الإجماع<sup>(١)</sup>.

وقال العلامة ابن الوزير في كتابه «إيثار الحق على الخلق»:

أعلم أن الاجتماعات نوعان: أحدهما تعلم صحته بالضرورة من الدين بحيث يكفر مخالفه فهذا إجماع صحيح، ولكنه مستغني عنه بالعلم الضروري من الدين، وثانيهما من نزل عن هذه المرتبة، ولا يكون إلا ظناً، لأنه ليس بعد التواتر إلا الظن وليس بينهما في النقل مرتبة قطعية بالإجماع<sup>(٢)</sup>.

وقال الشيخ عبد الوهاب خلاف:

ومما يؤيد أن الإجماع لا يمكن انعقاده، أنه لو انعقد كان لا بد مستنداً إلى دليل، لأن المجتهد لشرعي لا بد أن يستند في اجتهاده إلى دليل، والدليل الذي يستند إليه

(١) «أصول الفقه»، للشيخ محمد أبو زهرة، ص ١٨٦-١٨٧.

(٢) انظر هذا النص من كتاب الدكتور على حسب الله «أصول التشريع الإسلامي»، الطبعة السادسة، ص ١٢٨.

المجمعون إن كان دليلاً قطعياً فمن المستحيل عادة أن يخفى، لأن المسلمين لا يخفي عليهم دليل شرعي قطعي حتى يحتاجوا معه إلى الرجوع إلى المجتهدين وإجماعه، وإن كان دليلاً ظنياً فمن المستحيل عادة أن يصدر عن الدليل الظني إجماع، لأن الدليل الظني لا بد أن يكون مثاراً للاختلاف<sup>(١)</sup>.

وقد استدلوا على الإجماع بالآية: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ»، بفكرة إن طاعة «أولى الأمر» هي طاعة المجتهدين، وهي نفسها الآية التي اعتمد عليها النظام المعتزلي في إنكار الإجماع لأن الآية تقول: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ»، ولم يقل إلى الإجماع.

وهم يقولون أن لم يكن للإجماع وجود في عهد الرسول ﷺ وأن الإجماع إنما حدث بعده، ويضربون المثل له بخلافه أبي بكر كأنهم يجهلون أن خلافة أبي بكر لم تكن محل إجماع، فقد عارضها سعد بن عباد - وهو من هو - ولم يبايع حتى مات، وعارضها علي بن أبي طالب - هو من هو - ستة أشهر، ولم يبايع إلا بعهد وفاة فاطمة، فانتخاب أبي بكر عندما حدث لم يكن محل إجماع، ولا يجوز ضرب المثل للإجماع به.

ولما لمسوا الأدلة العملية على وقع الإجماع لجأوا إلى الإجماع السكوتي وهو أن يبدي المجتهد أو يجرى الحاكم.. رأياً فيسكت الباقيون ويُعد سكوتهم إقراراً بأن المجتمع بكل شيوخه، وعلمائه فتاة غريرة يملكها الحياء ويصبح «إذنها صماتها».

ويذكرون في هذا الصدد اجتهادات عمر بن الخطاب التي سكنت الأمة على كثير منها فاعتبر سكوتها رضا وإجماعاً، مثل جعل الطلاق الثلاث في مجلس واحد ثلاث طلاقات تبين بعدها المرأة ولا يحق لها الزواج إلا بعد تزوجها من آخر، أو الأخذ بنظام التراويح في رمضان بالمخالفة لما اتبعه الرسول ﷺ - عندما كان يتركهم - كل واحد يصلي كما يشاء ولم يعجب هذا المنظر عمر بن الخطاب الذي يؤثر التنظيم والتقنين فجمعهم على صلاة موحدة، ورأى فيها «بدعه حسنة»، وقد كان الأفضل

(١) «علم أصول الفقه»، للشيخ عبد الوهاب خلاف، ص ٤٩.

والأمثل هو ما قرره الرسول ﷺ فما يلاحظ في عبادات التطوع والقربى النظام الواحدة وإنما الإخبات والتهيؤ.

وهناك أحكام يقيمونها على أساس الإجماع وهي إلى الشورى أو الاجتهاد أقرب، فما كان يتقرر أمر ليس في القرآن ولا في السنة إلا باستشارة الصحابة، وما انتهى إليه عمر بن الخطاب ليضع حداً لشرب الخمر ثمانين جلدة، هو محض اجتهاد وشورى وأخذ بالأغلبية، وليس بالإجماع.

على أن عمر بن الخطاب نفسه خالف إجماع الأمة عندما استشار الناس في تدوين السنن فوافقوا، فظل شهراً يستخير الله، ثم خرج على الناس رافضاً الفكرة حتى لا تلتبس السنن بكتاب الله.

ولو فرضنا جدلاً إمكان وقوعه، لما كان هناك مبرر لاستبعاد الخطأ، وقد أجمع الفقهاء على وجود نسخ في القرآن، كما أجمعوا على حد للردة، وكانوا في هذين مخطئين أو أنهم أخذوا باعتبارات خاصة على حساب الأصل العام، وليس هناك حرج في قول ذلك عليهم ولا علينا لأنهم ليسوا معصومين، ولأننا نصدع بالحق حتى وإن خالف ما يرونه «ثوابت».

وقد استبعد الفقهاء وقوع خطأ بعد الإجماع، لأنهم فسروا الحديث «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، تفسيراً خاطئاً، فأين هي أمة محمد ﷺ التي وافقت على وجود النسخ وتقرير حد الردة. إن هذه الأمة لم تكن موجودة بأسرها، ولا جدال في احتمال وجود من لا يتفق مع هذا، ولكن لم تسنح له الفرص لإظهار معارضته.. وبالتالي قيل إجماع، وفي العصر الحديث، ألسنا من أمة محمد!!.. ونحن نستبعد ما يقررون»، ثم يقولون «إجماع».

إن إصرار الفقهاء المعاصرين على أن يدرسوا الإجماع، كما لو كان حقيقة ماثلة علماً بأنه لم يكن له وجود هو صورة من صور الانسياق والاجترار والنقل واتباع الخلف للسلف دون إعمال ذهن أو تفكير في واقع، وحتى لو كان له وجود سابق لانتفى هذا الوجود الآن، لأن الإجماع هو إجماع «المجتهدين» وقد انقرض المجتهدون منذ ألف عام، وإصرار كتب أصول الفقه على إيراد الإجماع – بعد هذا

كله – هو دليل قاطع على الطابع الصوري أو الشكلي للفقهاء وتعليمه للناس، حتى وإن كانت الدراسة في واد.. والواقع العملي في واد آخر.

ولو أن الفقهاء أخذوا الإجماع مأخذاً جاداً لانتبهوا من فرصة الحج السنوي وجعلوا منه مؤتمراً للمجتهدين من أمة محمد الذين يأتون للحج من كل فج عميق لتقرير ما أجمعوا عليه وإعلانه على العالمين، ولكن مثل هذه الفكرة لم تخطر لهم لا عجزاً، ولكن لأنهم يعلمون أن قضية الإجماع قضية شبه مستحيلة، فلا داعي لأن يشهدوا العالم على ذلك.

من أجل هذا.. لم نجعل الإجماع رغم مزاياه الظاهرية من أصول الشريعة.

### العرف:

العرف كلمة محببة للنفس، وقد جاءت في القرآن الكريم مراراً بمعانٍ واحدة وإن أضفى عليها اختلاف الصياغة ظلالاً وألواناً، فهي العرف، وهي المعروف كما هي «المعرفة، والعرفان، والاعتراف» وكلها معانٍ جميلة ليس فيها ما يستنكر أو يستبعد، ولو أريد أساساً لجعل العرف مصدراً للأحكام، فحسبك الآية «خُذِ الْعُقُوفَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (الأعراف: ١٩٩)، فهذا أمر صريح بوجوب الأخذ بالعرف.

وجاء في كتاب «سلم الوصول»:

«من المعاني اللغوية لكلمة العرف: المعروف، ومقابل النكر يقال أولاه عرفاً أي معروفاً، والاسم من الاعتراف بمعنى الإقرار يقال: على ألف لفلان عرفاً، أي اعترافاً».

وعرف السيد الجرجاني في كتابه «التعريفات»:

«العرف في الاصطلاح بقوله: والعرف منا استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول ثم عرف العادة بقوله: وهي ما استمر الناس عليه على حكم العقول وعادوا إليه مرة بعد أخرى».

وقال العلامة، «على حيدر» شارع مجلة «الأحكام العدلية» في تعريف العادة

عند شرحه المادة ٣٦: العادة محكمة، ما نصه:

«هي الأمر الذي يتقرر بالنفوس ويكون مقبولاً عند ذوي الطباع السلمية بتكراره المرة بعد المرة على أن لفظ «العادة» يفهم منها تكرار الشيء ومعاودته بخلاف الأمر الجاري صدفة مرة أو مرتين ولم يعتده الناس فلا يعد عادة ولا يبني عليه حكم. والعرف بمعنى العادة».

وفي رسالة «نشر العرف» لابن عابدين:

«أن العادة مأخوذة من المعاودة فهي يتكرر لها ومعاودتها مرة بعد أخرى صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول متفقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة حتى صارت حقيقة عرفية».

والعرف والعادة في الاصطلاح معناهما واحد، فيكون عطف العادة على العرف قولهم: هذا الحكم ثابت بدلالة العرف والعادة، وأمثاله من باب التأكيد لا التأسيس فلا تفيد كلمة العادة معنى غير معنى العرف.

ويستطرد مؤلف سلم الوصول:

فقهاء الشريعة الإسلامية قديماً وحديثاً على اختلاف مذاهبهم اخذوا بالعرف واعتبروه دليلاً يبنى عليه كثير من الأحكام الفقهية، وفي «التنقيح» للقرافي: أما العرف فمشترك بين المذاهب ومن استقرأها وجددهم يصرحون بذلك وفي «الأشباه» لأن نجيم أن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً.

قال ابن العربي في كتابه:

«أحكام القرآن» عند تفسير قول الله تعالى «لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ» العادة دليل أصولي بني الله عليه الأحكام، وربط به الحلال والحرام.

وقال ابن عابدين في منظومة في رسم المفتي:

والعرف في الشرع له اعتبار لذا عليه الحكم قد يُدار

ومن استقرأ أقوال الفقهاء القدامى والمتأخرين، وتتبع الفروع الفقهية يجد كثيراً من الشواهد والعبارات الدالة على إن فقهاء الشريعة الإسلامية راعوا في كثير

من الأحكام الفقهية عرف الناس وعاداتهم، فمن أقوال الفقهاء الواردة في كتب الفقه: المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، المشروط عرفاً كالمشروط شرعاً، العادة محكمة، الثابت بالعرف كالثابت بالنص، التعيين بالعرف كالتعيين بالنص، والتعويل في هذا الباب على العرف والعادة، ويقولون في بعض الأحكام، إن المدرك فيها العرف وإن مستند الفتوى العرف والعادة، فهذه العبارات وأمثالها لا تدع مجالاً للشك في أن العرف يرجع إليه الفقيه والقاضي والمفتي في معرفة الأحكام الشرعية وتطبيقها على الوقائع والجزئيات حيث لا يوجد نص من الشارع<sup>(١)</sup>.

وقال العلماء في المذهب الحنفي والمالكي أن الثابت بالعرف الصحيح غير الفاسد ثابت بدليل شرعي ويقول شارح كتاب الأشباه والنظائر «الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي».

ويقول السرخسي في المبسوط: «الثابت بالعرف كالثابت بالنص».

واستدل الفقهاء على حجية العرف بأدلة من القرآن الكريم كآية «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (الأعراف: ١٩٩).

يقول العلامة الزرقا في كتاب المدخل الفقهي:

«ولا يخفي أن العرف في هذه الآية - الكريمة - واقع على معناه اللغوي، وهو الأمر المستحسن المألوف، لا على معناه الاصطلاحي الفقهي، ولكن توجيه هذا الاستدلال هو: إن العرف وإن لم يكن مراداً به في الآية المعنى الاصطلاحي، قد يستأنس به في تأييد اعتبار العرف بمعنى الاصطلاحي، لأن عرف الناس في أعمالهم ومعاملاتهم، هو مما استحسنا وألفته عقولهم والغالب أن عرف القوم، دليل على حاجتهم إلى الأمر المتعارف فاعتباره يكون من الأمور المستحسنة

وأما السنة فقد استدلوا بالحديث (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن)، وأن مخالفة العرف الذي بعده الناس حسناً، يكون فيه حرج وضيق وقد نفى الله الحرج والضيق عن الناس «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ».

(١) «سلم الوصول لعلم الأصول»، تأليف الأستاذ عمر عبد الله، أستاذ الشريعة الإسلامية، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، ص ٢٤٢-٢٤٣.

ولا يقل عن هذين حجية الاعتماد على «المعقول» الذي ذهبوا إلى أنه يؤيد الأخذ بالعرف من أربعة أوجه:

الوجه الأول: أن الشارع قد اعتبر العادات – التي هي وقوع المسببات عن أسبابها العادية – ورتب عليها أحكاماً، فشرع القصاص، والنكاح، والتجارة وغيرها، لأنها سبب للانكفاف عن القتل، وبقاء النسل، ونماء المال عادة.

فالعادة جرت بأن الزجر سبب الانكفاف عن المخالفة، كقوله تعالى: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ».

فلو لم تعتبر العادة شرعاً لم يتحتم القصاص ولم يشرع وإلا كان تشريعاً لغير فائدة، وذلك مردود بقوله تعالى: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ».

وكذلك البذر سبب لنبات الزرع، والنكاح سبب للنسل، والتجارة سبب لنماء المال عادة، كقوله تعالى «وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ»، وقوله جل شأنه «وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ».

وما أشبه ذلك مما يدل على وقع المسببات عن أسبابها دائماً فلو لم تكن المسببات مقصودة للشارع في مشروعية الأسباب لكان خلافاً للدليل القاطع فكان ما أدى إليه باطلاً.

أي فلو لم تكن هذه العادات معتبرة شرعاً، لما رتب الشارع عليها شرعية الأسباب التي نيطت بها تلك العادات لكن هذه الآيات وما أشبهها دليل قاطع على أنه رتب الأحكام عليها فتكون معتبرة شرعاً.

الوجه الثاني: أن ورود التكاليف بميزان واحد في الخلق يدل على أن الشارع اعتبر العادات المطردة فيهم، ولو لم يعتبرها لما كان هناك مانع من اختلاف التشريع واختلاف الخطاب.

الوجه الثالث: أن مصالح العباد لا تتحقق إلا باعتبار عاداتهم المطردة، والشارع قد جاء باعتبار المصالح فيلزم القطع باعتباره للعوائد.

الوجه الرابع: أن التكاليف إذا لم تعتبر فيه العوائد كان تكليفاً بما لا يطاق وهو غير جائز، وبمعنى آخر وهو باطل شرعاً، وذلك لأن الخطاب إما أن يعتبر فيه العالم والقدرة على المكلف وما أشبه ذلك من العادات المعتبرة في توجيه المكلف

أولاً؟ فإن اعتبر فهو ما أردنا، وإن لم يعتبر فمعنى ذلك أن توجيه المكلف متوجه على العالم والقادر وعلى غير العالم والقادر، وعلى من له مانع ومن لا مانع له، وذلك عين تكليف ما لا يطاق، والأدلة على منعه كثيرة منها قول الله تعالى «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»، وقوله تعالى «رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ»<sup>(١)</sup>.

وقال ابن عابدين في معالجه للعرف: «إن المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتة بصريح النص، وهي الفصل الأول وإما أن تكون ثابتة بضرب اجتهادي ورأي، وكثير منها يبنيه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولاً، ولهذا قالوا في شرط الاجتهاد أنه لا بد من معرفة عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف 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 لبقاء العالم على أحسن نظام وأتم إحكام، ولهذا نرى مشايخ المذهب خالفوا على ما نص عليه المجتمع في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه، ولعلمهم أنه لو كان في زمنهم لقال ما قالوا، أخذاً من قواعد مذهبه».

وبالبناء على هذه القاعدة المقررة وجدنا المتأخرين خالفوا المتقدمين في كثير من المسائل المبنية على العرف الماضي إذا خالفت العرف الحاضر.

### في العرف تصب الروافد:

معلوم أنه يوجد بجانب الأصول الأربعة للفقهاء، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، أصول أخرى أقل شأناً بتفاوت الأخذ بها من إمام إلى آخر، مثل المصلحة والاستحسان والاستصحاب والبراءة الأصلية.. إلخ.

ومعظم هذه الأصول أشبه بروافد تضح وتصب في بحيرة العرف، إذ أن تعميل هذه الأصول يسلك طريقة نحو العرف ويصبح هو عرفاً يتأثر به ويؤثر فيه.

ولعل أقرب هذه الأصول إلى العرف وأمسها صلة هو الاستحسان، وقد عرفه الكرخي بأنه: «هو أن يعدل المجتهد على أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في

(١) كتاب «بحوث في الأدلة المختلفة»، د. محمد السعيد علي، ص ١٨٤.

نظائرهما لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول، وهذا التعريف هو التعريف الذي ارتضاه الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه «أصول الفقه» لأنه - على ما قال يشمل كل أنواعه - ويشير إلى أساسه ولبه، إذ أساسه أن يجي الحكم مخالفاً قاعدة مطردة لأمر يجعل الخروج عن القاعدة أقرب إلى الشرع، من الاستمسك بالقاعدة فيكون الاعتماد عليه أقوى استدلالاً في المسألة من القياس. وهذا التعريف يصور لنا أن الاستحسان كيفما كانت صورته وأقسامه يكون في مسألة جزئية ولو نسبياً في مقابل قاعدة كلية، فيلجأ إليه الفقيه في هذه الجزئية لكيلا يؤدي الإغراق في الأخذ بالقاعدة التي هي القياس إلى الابتعاد عن الشرع في روجه ومعناه<sup>(١)</sup>.

وعرفه ابن العربي بأنه عبارة عن: «إيثار ترك الدليل والترخيص بمخالفته لمعارضة دليل آخر في بعض مقتضياته»، ونقسمه على أربعة أقسام وهي:

١- ترك الدليل للعرف. ٢- تركه للإجماع.

٣- تركه للمصلحة. ٤- تركه للتيسير ودفع المشقة.

وعرف ابن الانباري: «بأنه استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي».

وعرفه ابن رشد فقال: الاستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس، هو أن يكون طرحاً لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضوع<sup>(٢)</sup>.

ولعل هذه الطبيعة التي تجعل الاستحسان يخالف القياس هي التي أثارت غضب الإمام الشافعي على الاستحسان بحيث ذهب إلى إبطاله بدعوى أن من استحسنت فقد شرع، والشارع هو الله وحجه.

ولكن معظم الفقهاء تمسكوا بالاستحسان، ومنهم من منحه منزلة كبيرة، مثل مالك الذي روي عنه «الاستحسان تسعة أعشار العلم»، ومثل أبي حنيفة الذي كان «يقيس ما استقام القياس معه، فإذا قبح القياس استحسنت».

(١) من كتاب «أصول الفقه»، ص ٢٥.

(٢) كتاب «بحوث في الأدلة المختلفة»، ص ٥٨.

أما الذين يرفضون الاستحسان بادئ ذي بدء فيغلب أن يسلموا به بعد أن يكون قد فرض نفسه وأصبح عرفاً – على أساس «الاستصحاب»<sup>(١)</sup>.  
والعرف – كأبي حنيفة – يستحسن.

### القضية هي «تكييف العرف»:

ليست القضية في العرف هي حجته، فهذه ثابتة بأقوال معظم الفقهاء، كما أوردنا آنفاً، ولكن القضية الحساسة هي تكييف العرف، فقد لمس الفقهاء طبيعة العرف واختلافه، عندما قالوا أنه «اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان».

وهو ما يستتبع ان يكون العرف، مرناً، متغيراً، يختلف في زمن عنه في زمن آخر، وعند جماعة عنه عند جماعة أخرى، ولكن هذه الطبيعة المرنة والمتغيرة لا بد أن تصطدم مع الطبيعة الثبوتية الجامدة للنصوص، ومن هنا سلم الفقهاء بهامش من الحرية للعرف فيما لا يتعارض مع النصوص، فتسامحوا في العرف اللغوي كأن يتعارف الناس على أن السمك شيء واللحم شيئاً آخر، فلو حلف أحدهم لا يتناول لحماً وتتناول سمكاً لم يحنث، رغم أن القرآن الكريم يقول عن السمك أنه لحماً طرياً.

وتسامحوا في تعبير الدابة، وهل هي الحمار أو الحصان.. إلخ.. كما تقبلوا من أصحاب الحرف والصناعات تطبيق ما يسري بينهم من أعراف معنية ما دامت لا تحرم حلالاً أو تحلل حراماً، كتقييد الديون والعمليات التجارية في دفاتر دون حاجة إلى إلهاد، وتسامحوا فيما تعارف عليه الناس من دفع جزء من المهر مقدماً، وتقبلوا أن يكون الأجر – عندما لا يحدد – هو ما يقضي به العرف إلى غير ذلك مما لا يجاوز هذه الأطر.

(١) قد يصور ذلك موقف بعض الفقهاء المعاصرين منظرة «المانيكير» الذي حرموه بحجة أنه يحجب الأظافر عن الماء في الوضوء، ولكن هذا التحريم جعل عدداً كبيراً من النساء تهمل الصلاة لما يعانين في إزالته ثم إعادته، فوجد أحد الشيوخ نفسه مضطراً للسماح به.  
والاستصحاب هو «استدامة إثبات ما كان ثابتاً أونفي ما كان منقياً أو بقاء الحكم القائم نفيًا وإثباتاً ووضع الفقهاء على أساس»، الاستصحاب قاعدة الأصل بقاء ما كان حتى يثبت ما يغيره، وقاعدة «عن ما ثبت بيقين لا يترك إلا بيقين مثله»، أي لا يحكم بزواله لمجرد الشك.

ولكن الفقهاء جميعاً وقفوا وقفة رجل واحد في رفض أي عرف يعطل أو يناقض نصاً صريحاً، فلا يقبل عرف شرب الخمر أو التداين بربا، ويضطرر الأمر فيشمل كل ما يراه الفقهاء مخالفاً للشرع.

ولا يمكن لأحد أن يلوم الفقهاء إذا كان الأمر أمر شرب خمر أو تداين بربا، ولكن الأمر قد يكون أهون من ذلك ويدخل في دائرة «العفو» بتعبير لا الحديث أو دوائر «الندب – والكراهة» كما يقول الفقهاء.

ويهمنا في قضية العرف أن نبرز أمرين:

الأول: أن الإطار الأعظم للعرف هو ما يتعلق بالعبادات الشخصية أو الاجتماعية من زى أو ملابس أو أكل أو عادات اجتماعية أو معاملات «عرفية» وبوجه خاص من يتعلق بالمرأة.

الأمر الثاني: أن معالجة العرف لا يمكن أن تكون نصوية قاطعة للطبيعة المرنة للعرف، ولأن العرف أملك اعترف الفقهاء، ومن هنا فإن مخالفة العرف للنصوص تعالج في ضوء عدد كبير من الاعتبارات التي تتقبلها الشريعة، وأهمها المبدأ العام الذي ذكره ابن تيمية: «إن تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان: عبادات يصلح بها دينهم، وعادات يحتاجون إليها في دنياهم، فباستقراء أصول الشريعة نعلم العبادات التي أوجبها الله أو أحبها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع».

وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه، والأصل فيها عدم الحظر، فلا يحظر منها إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى، وذلك لأن الأمر والنهي هما شرع الله، والعبادة لا بد أن تكون مأموراً بها، فما لم يثبت أنه مأمور به، كيف حكم عليه بأنه محظور؟

ولهذا كان أحمد وغيره من فقهاء أهل الحديث يقولون أن الأصل في العبادات التوقيف فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله، وإلا دخلنا في معنى قوله تعالى: «أَمْ لَّهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْتِنِ بِهِ اللَّهُ» (الشورى: ٢١)، والعبادات الأصل فيها العفو، فلا يحظر منها إلا ما حرمه الله، وإلا دخلنا في معنى قوله تعالى «قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلَالاً» (يونس: ٥٩).. اهـ.

فإذا كان الأصل في العادات العفو، فلا بد أن يكون الحظر قليلاً، ولكن شواهد الحال أن هذا القسم من أكثر الأقسام احتشاداً بالتحريمات، وبوجه خاص عن المرأة ويحق لنا أن نقف أمام المثير منها.

ويجب أن نعلم أن العرف إنما هو صوت الزمن القاهر، الدهر الذي لا يقف أمامه أحد وما يمثله من تطور وتغير لا مناص عنه، كما أنه ثمرة تفاعل الحضارات والثقافات والشعوب، وأخيراً فقد نجد له أصلاً في شيوع الثقافة والمعرفة التي قضت على كثير من الأعراف التي كانت أقرب إلى الخرافة.

وقصة العرف في المجتمع الإسلامي لا تختلف إلا قليلاً عنها في بقية المجتمعات، فقد فرضت المسيحية ما فرضه الإسلام من زى النساء وهيئة الرجال، بحيث يتسم الأول بالحشمة وتغطية الرأس ونزول الثوب حتى الأرض، كما تتسم الهيئة الرجالية باللحية وتغطية الرأس بالقبعات أو العمام واعتبر هذا كله من الدين، ولكن التطور غيره تغييراً تاماً، وما أبعد الفرق بين زى المرأة في العهد الفيكتوري وما انتهت إليه في الميني جيب، إن هذا لم يحدث تطبيقاً لإرادة ملوك الموضة، ولكن مكان ثمرة تفاعل عدد كبير من عوامل الثورة على الكبت الفيكتوري، ثم التورط في حريين عالميتين كانت لهما آثارهما العميقة في تدمير التقاليد والأوضاع القائمة وإبراز أوضاع أخرى بحيث كانت الميني جيب هي الثمرة الأخيرة.

وانظر مثلاً إلى ما حدث في المجتمع المصر فحتى ثورة ١٩١٩م كانت المرأة المصرية تلبس أثواباً واسعة تصل إلى الأرض، أو ملاءة تغطي جسمها، وتضع «البرقع» أو «الحبرة» يستوي في ذلك امرأة البورجوازية والصغيرة أو نساء الأسرة المالكة، وسارت عملية التطور تعمل يدها في قص الثوب وإبراز الجسم بحيث أصبح العرف هو أن تكشف المرأة عن وجهها وشعرها وأن يكون ثوبها «بعد الركبة بشبر».

أما ما تلبسه المراهقات فقد يقبل منهن، ولكن لا يعد ثوباً يليق بسيدة ناضجة.

وصاحب هذا بالطبع خروج المرأة من بيتها واشتغالها لمختلف المهن والصناعات واختلاطها بالرجال، وهذا كله يتناقض مع ما يروونه من أحاديث في هذا المجال.

ولم يقتصر الأمر على المرأة، فالرجال الذين يضعون العمامة ويتركون لحاهم ويعفون شواربهم أصبحوا أقلية لا يؤبه لها، ولم يعد الجميع يرى أن «حلق اللحية من الكبائر»، كما تذهب إلى ذلك العديد من الكتابات.

ولن نعدم - لو أردنا - الأسس الشرعية لهذا كله، لأن الإسلام يسمح به مادام العرف لا يتجاوز الأطر المتعارف عليها بالفعل، ولا ينتقل إلى درجة جديدة من التطور، وبالتالي عرف جديد إلا عندما يتطلب التطور ذلك فعلاً وينجح في إقناع الجماهير به، وقد نحتاج إلى أسانيد شرعية جديدة لهذا التطور العرفي الجديد، ولن نعدمها مادامت العلة تسير من مع المعلول.

وبهذا يبدأ العرف من الاستحسان الشرعي حتى الاستصحاب ثم يسير خطوة أخرى نحو استحسان جديد واستصحاب جديد وقد يعمد إلى «استثناس» النصوص قبل أن يظفر باستصحاب جديد للعرف الجديد، وما ظلت هذه العملية تسير دون افتعال وقد تهيأت الجماهير له وتقبلت العرف الجديد فلا مشكلة أصولية، وإنما تنشأ المشكلة إذا استطاع العرف أن يجعل صريح المنكر معروفاً وصريح المعروف منكراً، ويكون ذلك دلالة لا تدحض على فساد النفوس والضمان والأفكار وتطلب الأمر عندئذ تغييراً جذرياً، تغييراً ثورياً.

ولما كان العرف يتأثر بمختلف التيارات والعوامل فيمكن هنا أن نشير إلى أثر المخالطة ما بين المصريين والسعوديين والخليجيين في العمل، فضلاً عما قامت به السعودية من جهود لإشاعة اتجاهها، وانعكاس ذلك في ظهور تيار المحجبات من النساء والملتحين من الرجال، وفي مقابل هذا، فإن كثيراً من الذين عاشوا في الغرب وألفوا «الكاسيات العاريات» يتقبلون ما يراه الفقهاء تحلاً.

وأهم ما يجب أن يلحظ في هذا المجال أن هذا التطور والتغير في الذوق العام يحدث لعوامل موضوعية بحيث تنهياً الأذهان له وتتقبله على التوالي في ببطء وتعجز النصوص عن مقاومة هذا العرف إلا عندما يجاوز العرف هذه العوامل الموضوعية نفسها، أو عندما تحدث عوامل وقتية أخرى كتأثير المخالطة للمجتمع السعودي ذي الحجاب واللحية والمجتمع الأوروبي وكاسياته وعارياته، ولكن هذه بالطبع ظاهرة طارئة لا يعول عليها ولا يعمل لها حساب كعامل دائم.

والخلاصة أنه مادام العرف أملك، وأنه حكم زمان ومكان، وأنه لا يحدث إلا بعد اقتناع الجمهور به شيئاً فشيئاً له، حتى يصل إلى ممارستهم له ممارسة عرف، وما دام العرف محصوراً في إطار العادات لا العبادات فإن اختلاف هذه الأعراف مع بعض النصوص لا يزعجنا كثيراً، لأن من الممكن التعامل مع هذه النصوص بما تتيحه الشريعة نفسها من مندوحات أو مخارج أو بدائل وتقدير لما يرتفق على النصوص من مستجدات أو استلهام المقاصد العليا وتفضيلها على حرفية النصوص التي قلما تخلو من مأخذ أو وجوه طعن، وأهم من هذا كله انتفاء العلة التي من أجلها وضعت النصوص وما يسمونه «تحقق المناط».

وفي نظرنا أن العرف في قيامه بهذا الدور فإنه يمكن «للزمان أن يتنفس» حتى لا ينفجر المجتمع أو يتفوق بصورة تشل الحواس، ومهما كان عزوف «النصوصيين» عن هذا الدور فلا جدال في أنه أفضل من الانفجار أو التفوق، وهو بعد كل شيء سنة من السنن التي أقام الله عليها المجتمع وجزءاً لا يتجزأ من حيوته و«ديناميكية» وتدافع هذا المجتمع.

## خاتمة

أحمد الله تعالى الذي هيا لي إتمام هذا العمل . ونشره وإعلانه على الناس . وأحمده مره أخرى لأن صدور هذا العمل مكثني من أن أحقق أملاً عزيزاً هو ضم شتات جوانب الإصلاح والتجديد التي تضمنتها فصوله، مع ما سبقه من الكتب وما تضمنتها كتاباتنا السابقة في هيئة تيار أو حركة متسقة هي دعوة الإحياء الإسلامي .

إن دعوة الإصلاح في قضية بعينها، أو في جانب جزئي يمكن أن تذهب بها الريح، أو تصطدم بالجوانب الأخرى أو الاتجاهات المضادة، ولابد لتحقيق الإصلاح الكامل الشامل من أن تنظمه نظرية واحدة أو فكرة واحدة لها نواتها وقلبها وجوهرها، تنبثق عنه وبالتبعية له طرق معالجة بقية المجالات ووسائل الإصلاح في كل منها بحيث تأخذ شكل التكامل لا الجزئية، التناسق لا التضارب .

وهذا أمل طموح تتقطع دونه أعناق الرجال وما كنا نسمح لأنفسنا به لولا أن «الشان» الإسلامي كان أبرز اهتماماتنا منذ أكثر من نصف قرن عندما كتبنا في كتاب «ديمقراطية جديدة» (١٩٤٦م) فصلاً مسهباً بعنوان «فهم جديد للدين» عالجنا فيه فكرة المصلحة عند الطوفي، ونضمن الفكرة الإمامية الجوهريّة التي عايشنا حتى الآن وعبرنا عنها في هذا الفصل «لا تؤمنوا بالإيمان . . ولكن آمنوا بالإنسان»، وهي الفكرة التي أخذت آخر صورها «إن الإسلام أراد الإنسان، ولكن الفقهاء أرادوا الإسلام» التي تختلف تماماً عن كل أفكار الذين عالجوا الإسلام بعيداً عن الإنسان والحياة، كما لو كان نصوصاً نظرية وفكرية مجردة .

وبالطبع فإن حركة إحياء شاملة لا بد وأن تتطلب تأصيلاً فكرياً متكاملًا تتلو جهود عملية متصلة لنشرها والتعريف بها فهذان هما الجناحان اللذان تخلق بهما كل حركة ناهضة .

ونعتقد أن القسم الأول «التأصيل الفكري» بحيث تكون الفكرة سليمة ومتكاملة وموضوعية وفي الوقت نفسه تتفق مع زمانها هي أصعب ما في الأمر وهذا هو بالذات ما أخذنا أنفسنا بمجابهته طوال خمسين عاماً وما عاجلنا كل جانب من جوانب الدعوة في كتاب أو أكثر بصورة تتلاءم وتتفق مع الفرض الرئيسي للنظرية، سواء كان في مجال الدراسة القرآنية أو الفقهية أو العقيدة أو الحكم أو الاقتصاد أو المرأة أو التنمية أو المشروع الحضاري . . إلخ . . بحيث تكامل أو كاد الأساس النظري والفكري للدعوة وتبلور هذا في قرابة ثلاثين كتاباً تغطي كافة مجالات الفكر الإسلامي .

## فهرس

الصفحة	
٣	مقدمة
	البَابُ الْأَوَّلُ
٧	منطقات ومفاهيم
	البَابُ الْأَوَّلُ
٩	المستويات الثلاثة لمرجعية الفقه
	البَابُ الثَّانِي
٥٥	الفقه بين المصلحة والمقاصد والارتفاقات
	البَابُ الثَّالِثُ
٩١	الحدود المفترى عليها
	البَابُ الرَّابِعُ
١٤٧	المكونات الثلاثة التي أعطت الفقه الإسلامي ومراحل تطوره
	البَابُ الثَّانِي
٢٠٣	أصول الشريعة
	البَابُ الْخَامِسُ
٢٠٥	العقل أولاً

الْبَصِيَّةُ السَّالِسِيَّةُ

٢٧١

منظومة القيم الحاكمة في القرآن

الْبَصِيَّةُ السَّابِعِيَّةُ

٢٩١

السُّنَّةُ

الْبَصِيَّةُ الثَّامِنِيَّةُ

٣٠١

الأصل الرابع: العرف

٢١٧

خاتمة