

الفصل الثاني

لقد تبين لنا فيما سبق من البحث كيف أن القرآن الكريم يدعو إلى تحكيم العقل في أجل الأمور، كما تبين لنا دور ومكانة العقل في كثير من مستويات الفكر الإسلامي، هذا مما يوحي إلينا أن العقل أداة من أدوات الشرع لا يمكن كما لا يسع لأحد أن يلغيه أو يعطله.

وإذا كانت حاجة المسلم إليه بالأمس ماسة، فاليوم حاجتنا إليه أمس إذ المسلم اليوم مطالب بأن يتكيف مع عصره وذلك لأن وجوده مرهون بهذا التكيف.

ثم إن التكيف هذا سنة كونية وعملية ضرورية مستمرة نحسبها الوسيلة الموضوعية المحققة لمبدأ عام فحواه أن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان. فكيف السبيل إذن إلى هذا التكيف والشريعة قد نزلت على سيدنا محمد ﷺ منذ خمسة عشر قرناً؟

إن الذي يتقادم ويلى إنما هو الفكر الإسلامي، الفكر الذي هو ناتج عن تفاعل بين عقل المسلم من جهة وأحكام هذا الدين الخالد في كلياته من جهة أخرى. وهذا التقادم وهذا البلي راجعان إلى سنة الله في خلقه من حيث أن التاريخ صيرورة متعاقبة، فجديد اليوم قديم الغد، وما صلح اليوم من فكر كثير منه قد لا يصلح للغد مثلما صلح بالأمس من فكر صار غير صالح اليوم، والسر في ذلك أن كمية المعارف العقلية والعلمية ليست ثابتة وهي كثيراً ما ينسخ بعضها بعضاً أو يكتثره وهي تختلف باختلاف الزمان والمكان ناهيك عن ظروف وأنماط الحياة الاجتماعية والاقتصادية المتغيرة والمتجددة باستمرار فكان لا بد للعقلانية

الإسلامية المضطلة بعملية التفكير عبر الأجيال والموجهة بنصوص ومقاصد المهدي الأزلي الخالد أن تتكيف مع عصرها وفق نوع وكمية هذه المعارف وهذه الظروف والأنماط المعيشية المختلفة وغير الثابتة.

ومن هذا يبدو لنا أن عملية التكيف هذه تتم وفق منهج عقلي - واقعي يساير الواقع أبداً ويتفهم مسائله التي قد تتشابه ولا تتطابق مرتباً لكل حادثة حكماً متزامناً يستغرقها ويختص بها. فالقرآن الكريم لم ينزل دفعة واحدة، ولا في وقت واحد وإنما نزل منجماً على الأحداث... تقع الحادثة وتختلف فيها مواقف الناس فيهرعون إلى منبع الوحي فيأتي الحكم من الله ومعه القول الفصل. وكان رسول الله ﷺ قليلاً ما يقف في الناس يعرض عليهم تعاليم الإسلام وإنما كان يعلمهم مع وقوع كل حادثة، أو واقعة وفي كل موقع.

وإذا تقرر هذا، فالصواب هو في اتباع هذا المنهج الرباني - العقلاني الذي يمكننا من أن نجعل أحكام الأصول المطلقة تساير الأحداث والوقائع وتكيفها حسب ظروف ومعارف كل جيل من الأجيال من غير أن نخرق مقصداً من مقاصد الشريعة أو نصاً جلياً وبذلك نحقق، وعلى الحقيقة، قول الإمام مالك: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها»⁽¹⁾. ونفهم جيداً أن نصوص القرآن الكريم تحوي الحقيقة المطلقة والفهم النسبي في آن واحد، وإن لم نفعل: «فإننا سنبقى عالة على تراث أصبح القليل منه نافعاً حياً، والكثير منه تالفاً ميتاً، لأننا سنقدم للناس تأويلاً تاريخياً جعل الإسلام في القرن العشرين ديناً خارج الحياة، وبذلك جعلنا القرآن نفسه تراثاً، وليس كما أراد الله كتاباً حياً متفاعلاً مع الحياة في كل عصر وفي كل مكان»⁽²⁾.

(1) أنظر: ابن تيمية، مجموع النساوي، ج1، ص 241.

(2) أحمد عبيد الكبسي، العقل والقرآن حيمان فرق بينهما الجهل - مكانة العقل في الفكر العربي - ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص 53.

إن المستقري لأحكام الشريعة يجد أن هذه الأخيرة وضعت لأجل مصالح العباد في العاجل والآجل معا. وهذا أمر مقطوع فيه لأننا وجدنا الأحكام جميعها معللة بمصالح العباد. وقد اتفق علماء الأصول على إثبات العلل للأحكام الشرعية مع قولهم إن العلل المتعينة نصاً أو تلويحاً هي بمعنى العلاقات المعرفة للأحكام خاصة، وهذا حتى يتجنبوا السقوط في فكرة القول بوجوب مراعاة الله لمصالح العباد في أفعاله التي قال بها غلاة المعتزلة، وهي مسألة كلامية فرعية بالنسبة للإقرار بقاعدة مراعاة المصالح، إذ كونها تدخل تحت الوجوب أو غير الوجوب أمر ليس بقادح فيها: «والمعتمد إنما هو أننا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي⁽¹⁾ ولا غيره فإن الله تعالى يقول في بعثة الرسل وهو الأصل: «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِقَالِ يُكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ»⁽²⁾. [ثم ذكر غيرها من الآيات] وأما التعليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن يحصى...»⁽³⁾.

والذي يسترعي الانتباه أكثر هو ما خلص إليه الإمام الشاطبي (ت 790) في أعقاب هذا التدليل حيث يقول: «وإذا دل الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة». ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد فلنجر على مقتضاه ويبقى البحث في كون ذلك واجباً أو غير واجب موكولاً إلى علمه [تعالى]...»⁽⁴⁾ ففكرة القطع

(1) لأن الرازي زعم أن أحكام الله ليست معللة بعلة البتة كما أن أفعاله كذلك وهذا خلاف ما ذهب إليه المعتزلة أصلاً. / أنظر: الشاطبي، الموافقات، ج1، ص10.

(2) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 165.

(3) الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، المجلد الأول، ج1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1341هـ، ص2-3.

(4) المصدر نفسه، ص3.

بأن الأمر مستمر —وهو كذلك — في جميع تفاصيل الشريعة بأننا مطالبون بأن نجري على مقتضاه هذه التفاصيل هو مفتاح من أهم مفاتيح عملية التكيف الضروري التي نرمي إليها في هذا المبحث، ومصالح العباد لا تخرج عن مقاصد الشريعة المحفوظة بالتكاليف في الخلق والتي بها يستقيم حال الدين والدنيا. وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية. فأما الضرورية فهي ما كان قيام الدين والدنيا يتوقف عليها بحيث إذا فقدت لم تخر مصالح الدنيا على استقامة بل جرت على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة وما يترتب عنه عن نعيم بل مجرد الرجوع بالخسران المبين.

وأما الحاجيات فهي المفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المتسبب في الغالب في وجود الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب ولو أنه لا يبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة. وهي جارية، مثلها مثل الضروريات، في العبادات والعادات والمعاملات والجنائيات.

وأما التحسينات فهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، وهي داخلة في قسم مكارم الأخلاق وجارية فيما جرت فيه الضروريات والحاجيات، والعلاقات التي تربط هذه الأقسام الثلاثة فهي إما أصلية وإما متممة وإما مكملة. فالحاجيات كالتممة للضروريات والتحسينات كالتكملة للحاجيات وأما الضروريات فهي أصل المصالح⁽¹⁾ وعليها مدار بحثنا ولو أن ضرورة المحافظة على الحاجي والتحسيني مطلوبة لأن في حفظهما حفظ للضروري نفسه.

(1) أنظر: المصدر نفسه، ص 3-6.

وحفظ مقاصد الشريعة الضرورية يكون بأمرين أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها وهو مراعاتها- كما يشير إلى ذلك الإمام الشاطبي- من جانب الوجود. والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع وهو مراعاتها- كما يذكر الإمام الشاطبي أيضاً- من جانب العدم: فأصول العبادات الراجعة إلى حفظ الدين والعبادات الراجعة إلى حفظ النفس والعقل أيضاً لكن بواسطة العادات، فرجوعها هذا كله هو من جانب الوجود. أما الجنايات ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهي ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم. وبذلك فمجموع الضروريات خمسة وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وقد قالوا أنها مراعاة في كل ملة⁽¹⁾. ومصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على هذه الكليات الخمس التي هي في الوقت ذاته كليات عقلية.

وثابت أن الشارع قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية وذلك على وجه لا يختل بها نظام لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء وذلك سواء تعلق الأمر بما كان منها ضرورياً أو حاجياً أو تحسينياً، فإنها لو وضعت على أساس يمكن أن يختل نظامها أو تختل أحكامها لم يكن التشريع موضوعاً لها إذ تتساوى إذ ذاك المصالح بالمفاسد. لكن الشارع قصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق ولذلك كان لا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً و كلياً وعاماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال، وهذا ثابت أيضاً بالاستقراء. وأيضاً فالأمور الثلاثة (ضروريات، حاجيات، تحسينيات) كلية في الشريعة لا تختص على الجملة وإن تنزلت إلى الجزئيات فعلى وجه كلي وإن خصت بعضاً فعلى نظر الكلي. فالنظر الكلي فيها منزل للجزئيات وتنزله للجزئيات لا يخرم كونه كلياً وهذا المعنى إذ ثبت دل على كمال النظام في التشريع وكمال النظام فيه يأبى أن

(1) أنظر: المصدر نفسه، ص 4.

ينحرم ما وضع له وهو المصالح⁽¹⁾، وهذا مفتاح آخر عام وهام به تستقيم عملية التكييف التي نتطلع إليها في هذا الفصل.

ثم إذا أدركنا أن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على هذه الكليات الخمس وأن المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس أدركنا أن حفظ الله للشيعة المنصوص عليه إنما هو حفظ لكلياتها، وأصول الفقه إنما هي راجعة إلى هذه الكليات المحفوظة وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات التي هي منتظمة في مجموع الكليات الخمس: حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وهي كما قلنا، إلى جانب أنها شرعية، كليات عقلية. وما كان كذلك فهو قطعي، وقد ضبط الشاطبي جملة من الأدلة على ذلك: بيان الأول منها ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع. وبيان الثاني من أوجه أحدها أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة وذلك قطعي أيضا ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما. والمؤلف من القطعيات قطعي. والثاني أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي إذ الظن لا يقبل في العقلية. ولا إلى كلي شرعي بحكم أن الظن متعلق بالجزئيات ولو جاز تعلقه بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة. ثم لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها ومنه لجاز تغييرها وتبديلها وذلك خلاف ما ضمن الله عز وجل من حفظها. والثالث أنه لو جاز جعل الظن أصلا في أصول الفقه لجاز جعله أصلا في أصول الدين وليس كذلك باتفاق. فكذلك هنا لأن نسبة أصول الفقه

(1) أنظر: المصدر نفسه، ص 25.

من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنها كليات معتبرة في كل ملة وهي داخلة في حفظ الدين من الضروريات⁽¹⁾.

وإذا تقرر هذا، فقد تبين لنا بما لا يدع مجالاً للشك أن الكليات قطعية بالشرع وقطعية بالعقل. والمؤلف من القطعين لا يكون إلا قطعياً، وهذه قاعدة عامة مطردة حاجة العقل المسلم إليها في كل عمليات التكيف - فيما لا نص فيه - حاجة ضرورية لا مناص منها.

وإذا عرفنا أيضاً أن المصلحة هي قصد الشارع وأنها محققة في كليات الشريعة وعند أهل الحكمة من الفلاسفة وغيرهم، عرفنا الذي قصده أيضاً الشاطبي في قوله: «فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا لا من حيث أهواء النفوس حتى أن العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع في الجملة وإن لم يدركوا من تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع»⁽²⁾.

وقوله أيضاً: «.. فأما المقاصد الأصلية فهي التي لاحظ فيها للمكلف. وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة وإنما قلنا أنها لاحظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة لا تختص بحال دون حال ولا بصورة دون صورة ولا بوقت دون وقت»⁽³⁾. وعرفنا بعدها أهمية هذه القاعدة المطردة التي هي سر ضمان بقاء وصلاح الشريعة المحمدية لكل زمان ومكان. فالعقل المسلم الصريح وقد حصل له اتفاق مع الشرع في اعتبار هذه الكليات القطعية الضرورية قد حصلت له المناعة المنطقية الكافية أو قل الراجحة في أن يجعل المسلم المعاصر يحقق تكيفه المعتدل مع عصره أو قل مع ما يعرض عليه من أمر غير معين مما لا

(1) أنظر: المصدر نفسه، ص 10 - 11.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 26.

(3) أنظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 44 - 45.

ينحصر وهذا عين ما فعله التابعون من أمثال الإمام مالك أو السابقون قبله من الصحابة ولو بنسب أقل وذلك لقلة ما دعت الحاجة إليه.

ومن هنا كانت لهذا القسم من العلم القطعي المشترك بين الشرعي والعقلي خواص ثلاث⁽¹⁾:

1- العموم والإطراد. ولذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق. وإن كانت آحادها الخاصة لا تنتهي فالشريعة عليها حاكمة أفرادا وتركيبا. وهو معنى كونها عامة وإن فرض في نصوصها أو معقولها خصوص ما فهو راجع إلى عموم.

2- الثبوت من غير زوال. فلا نسخ فيها بعد كمالها ولا تخصيص لعمومها ولا تقييد لإطلاقها ولا رفع لحكم من أحكامها:

3- كون العلم حاكما لا محكوما عليه. بمعنى كونه مفيدا لعمل يترتب عليه مما يليق به، فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل. وهذه الخواص جميعها هي عين خواص الضروريات أو الكليات العقلية.

وهذه الكليات الشرعية- العقلية هي الأصول التي تستند إليها الفروع التي لا تنحصر أو تنبني عليها ولهذا سماها الشاطبي بصلب العلم وهي القطعي والثابت من الشريعة والمعنية بالحفظ ومقصد الراسخين، ولهذا قال فيها: «وسائر الفروع مستندة إليها فلا إشكال في أنها علم أصل (...) إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة عامة ثابتة (...) وحاكمة غير محكوم عليها»⁽²⁾.

(1) أنظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 44-45.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 44.

ولما كانت هذه الكليات الشرعية مطردة عامة وثابتة، أضاف الشاطبي قائلاً: «.. وهذه خواص الكليات العقلية. وأيضاً فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود، وهو أمر وضعي لا عقلي، فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار وارتفع الفرق بينهما»⁽¹⁾.

ولما تبين للشاطبي أن هذه الكليات هي ثابتة بالشرع كما هي ثابتة ببداهة العقل صدرّ كتاب الأدلة بقوله: «الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول»⁽²⁾.

وذكر أدلة على ذلك، فضلاً عما سلف ذكره، منها أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره، ولكنها أدلة باتفاق العقلاء فدل أنها جارية على قضايا العقول، ويستوي في هذا الأدلة المنصوبة على الأحكام الإلهية وعلى الأحكام التكليفية. وذكر كذلك أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفاً بما لا يطاق، أي التكليف بتصديق ما لا يصدق العقل ولا يتصوره.. وهو باطل. وذكر أيضاً أن مورد التكليف هو العقل وذلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأساً وعدّ فاقده كالبهيمة المهملة، وهذا واضح في اعتبار تصديق العقل بالأدلة في لزوم التكليف وإلا كما لزم سقوط التكليف على غير العقلاء لزم سقوطه على العاقل بأشد منه، وذلك مناف لوضع الشريعة فكان ما يؤدي إليه باطلاً. وذكر غير هذا من الأدلة التي تؤكد أو تقرر عدم تنافي الأدلة الشرعية قضايا العقول الصريحة⁽³⁾.

ومن هذا كله يتجلى لنا البعد العقلاني لهذه الشريعة السمحاء وأنها نزلت وفق متطلبات الفطرة السليمة لدى الإنسان. فالعقل الصريح ما كان ليعارض

(1) المصدر نفسه، ص 44.

(2) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ج3، ص 13.

(3) أنظر: المصدر نفسه، ص 13.

الشريعة الصحيحة ولا الشريعة الصحيحة لتعارض العقل الصريح بل كل يدعم الآخر ويشهد له بالسداد، وهذا عين ما ذهب إليه ابن تيمية (661 هـ-728 هـ) في مؤلفه «درء تعارض العقل والنقل» أو كما يسمى أحياناً «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»، ومن جملة ما جاء في هذا الصدد قوله: «.. كل ما قام عليه دليل قطعي سمعي يمتنع أن يعارضه قطعي عقلي..»⁽¹⁾ أو قوله الذي أفضى به الاستدلال إليه: «.. ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع ألته بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط قط...»⁽²⁾.

أو قوله: «ولا يعارضها [أي النصوص الثابتة] إلا ما فيه إشتباه واضطراب وما علم أنه حق لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم يعلم أنه حق»⁽³⁾. وهذا جار في أصول الدين كما هو جار في أصول الفقه وفيما ركب منها (أي الأصول) أو لزم عنها ضرورة.

ونجد الأمر نفسه مقرراً لدى ابن القيم الجوزية (691-751 هـ) لما قال: «.. ليس من الشريعة شيء يخالف القياس، ولا في المنقول عن الصحابة الذي لا يعلم فيه مخالف، وأن القياس الصحيح دائر مع أوامرها وجوداً وعدماً، فلم يخبر الله رسوله بما يناقض صريح العقل، ولم يشرع ما يناقض الميزان والعدل»⁽⁴⁾.

ومن موافقتها للميزان والعدل أن الشريعة وضعت على الطريق الوسط الأعدل. فقد ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه هو القدرة على المكلف

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 1.

(2) المصدر نفسه، ص 147.

(3) المصدر نفسه، ص 155.

(4) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 2، ط 3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1998م، ص 63.

به وإن خلط بالمشاق فإن الشارع لم يقصد إلى التكاليف بالمشاق الإعانات فيه والنصوص الدالة على ذلك كثيرة، ولكن إذا كان لا ينازع في أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما فإنه لا تسمى في العادة المستمرة مشقة كمشقة طلب المعاش.. بل أهل العقول وأرباب العادات يعدون المنقطع عنه كسلان ويذمون به بذلك. فكذلك المعتاد في التكاليف. ومنه فضبط المشقة هو ما كان خارجاً عن المعتاد. وما تضمن التكليف الثابت على العباد من المشقة المعتادة ليس بمقصود الطلب للشارع من جهة نفس المشقة بل من جهة ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلف. بل المشقة في نفسها هي العنت والخرج وهي مما لا يقدر على الصبر عليه عادة والخرج مرفوع عن الأمة شرعاً وعقلاً باتفاق⁽¹⁾.

فالشريعة إذن جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه إلى أحدهما ويكون كسباً للعبد من غير مشقة عليه ولا انحلال بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال، ومن هنا فإذا نظرنا في كلية شرعية وتأملناها فإننا نجد لها حاصلة على التوسط، فإن حدث ميل إلى جهة طرف من الأطراف فذلك يكون في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر، فإن لم يكن رأينا التوسط لائحاً ومسلوك الاعتدال واضحاً وهو الأصل الذي يرجع إليه والمعقل الذي يلجأ إليه. والتوسط يعرف بالشرع، وقد يعرف بالعوائد وما يشهد به معظم العقلاء كما في الإسراف والإكثار في النفقات⁽²⁾.

هذه جملة من المقدمات ستشهد على أن للعقل دوراً يلعبه إلى جانب النقل، كما تسمح بضبط منهج قويم إذا ما التزم العقل المسلم به مكنه من أن يتكيف

(1) أنظر: الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 82-83.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج2، ص 110-114.

مع نوازل ومستجدات كل عصر وذلك وفق ما تقتضيه مصالح المجتمع آخذاً بالاعتبار كل التصورات العلمية والمعرفية من غير أن يخرق مقصداً من مقاصد الشريعة أو يعارض نصاً جلياً، وكيف وقد صارت هذه المقاصد في العقل كليات مطردة عامة وثابتة.

فالمسلم اليوم يعيش أحداثاً ووقائع لم يسبق له أن عرف لها مثيلاً أفرزتها التطورات الهائلة في جميع الميادين. فهل المسلم يبقى يعيش الماضي في الحاضر وهذا مالا يمكن له أن يحققه لأن آليات عيش الماضي لا تقوى على مسايرة مقتضيات العصر، أم أنه يستورد آليات العيش من غيره فيفقد بذلك ذاته من غير أن يقوى على استيعاب ذات الآخر؟

إن سنة التطور تقتضي فيه ضرورة التكيف مع العصر ومستجداته، غير أن ضرورة التكيف هذه تحتاج إلى ضوابط وقواعد حتى تكون في الاتجاه السليم.

ولعل أول شيء تجدر الإشارة إليه هو أن الشريعة، كما سلف ذكره، بحسب المكلفين كلية عامة أي أن كل المكلفين داخلون تحت أحكامها فلا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض ولا استثناء إلا ما كان اختصاصاً برسول الله ﷺ أو ما ثبت فيه الاختصاص به بدليل كقوله تعالى: ﴿وَأَمْرًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾⁽¹⁾ أو ما خص هو به بعض أصحابه كشهادة خزيمة أو كاختصاص أبي بردة بن نيار بالتضحية بالعنان الجذعة، وخصه بذلك بقوله: «ولن تجزئ عن أحد بعدك». والأدلة على ذلك من عدة أوجه أولها استقرار النصوص الدالة على ذلك. وثانيها أنها لو وضعت على الخصوص لم تكن

(1) القرآن الكريم، سورة الأحزاب، الآية 50.

موضوعة لمصالح العباد بإطلاق لكنها كذلك فثبت أن أحكامها على العموم لا على الخصوص. وثالثها إجماع العلماء المتقدمين على ذلك من الصحابة والتابعين ومن بعدهم. ولذلك صيِّروا أفعال رسول الله ﷺ حجة للجميع في أمثالها وحاولوا فيما وقع من الأحكام على قضايا معيّنة وليس لها صيغ عامة أن تجري على العموم إما بالقياس أو بالرد إلى الصيغة أن تجري على العموم المعنوي أو غير ذلك من المحاولات..⁽¹⁾ ومعلوم أن جامع الشروط في التكليف القدرة على المكلف به، فالقادر على القيام بما كلف به مكلف به على الإطلاق والعموم ويسقط عن غير القادر عليه بإطلاق.

فإذا تقرر هذا يمكن أن نخلص إلى ما يلي:

I- ما نص الشارع عليه من أحكام.

I-1- ما كان على صيغة العموم فلا إشكال فيه وهو جار على العموم وكل أفراد المكلفين داخلون تحت حكمه ودور العقل هنا هو التنزيل الدقيق للحكم وفق الكيفية التي يراعى فيها ظروف أو شروط المكلف.. فهي كلية تقضي على كل جزء تحتها: «وفي هذا يدخل التنبيه بالأعلى على الأدنى»⁽²⁾. ومثل هذا الكلي أو هذا العموم محسوب في الشريعة من الثواب وهو مما قصده الشارع بالحفظ، وهو ثابت لأنه يتسع إلى كل الجزئيات المتماثلة في الصفات التي تقبل الدخول تحت هذا الكلي مطلقاً، وهذا جار في كل زمان ومكان على كل مكلف أحمر كان أو أسود ولا يختلف عن هذا إلا الصبيان والمجانين ونحوهم ممن ليس بمكلف.

I-2- ما وضع على صيغة الخصوص وأريد به عام. وهذا الصنف من الأحكام «الخاصة» قصد العموم منه ثابت بإجماع العلماء المتقدمين عن الصحابة أو

(1) أنظر: الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 169-171.

(2) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج1، دار شريفة، الجزائر، 1989، ص 4.

التابعين أو ممن جاءوا بعدهم بحيث لا يكون الحكم على «الخصوص» في النازلة الأولى مختصاً بها، ومن أوضح الأدلة على ذلك ما جاء ذكره في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾⁽¹⁾ فقرر الشارع الحكم في مخصوص وهو الرسول ﷺ ليكون عاماً في المؤمنين، فصار كل حكم «خاص» من هذا القبيل في الشريعة عاماً بإطلاق، وصحة الإجماع في هذا قاطعة لكل شبهة لمن كانت له دراية بأحكام الشريعة. وهذا الصنف من الخاص - العام تابع للصنف الأول ولاحق به من حيث الثبوت والعموم فهو أيضاً ثابت كلي إذ الحكم فيه يتنزل على كل مماثل من الأفراد أو يجري في الأفراد مجراه في «الخاص - العام»، فصار هو الآخر في حكم التنبيه بالعام على الخاص أو بالأعلى على الأدنى، ودور العقل فيه عين الدور السابق.

وتقرير هذا ترتب عليه أمران هامان ذلك أن أمثال ما نزل فيه نص «خاص - عام»، وهي من أصناف ما عرف عند علماء الأصول بالنوازل التي سكت عنها الشارع، الحكم فيها يجري مجرى العموم:

I-1-أ- إما بالقياس لأن الحكم «الخاص» كان واقعاً في زمن الرسول ﷺ كثيراً ولم يؤت فيها بدليل عام يعم أمثالها من الوقائع، والشريعة موضوعة على العموم والإطلاق، إلا فيما دل على خصوصه دليل كالذي سلف ذكره: «فأرشدنا ذلك إلى أنه لا بد في كل واقعة وقعت إذ ذاك أن يلحق بها ما في معناها وهو معنى القياس وتأيد بعمل الصحابة»⁽²⁾. ولذلك فالصحابه وقد أدركوا هذا السر الذي هو عظيم الفائدة: «صَيَّرُوا أفعال رسول الله ﷺ حجة للجميع في أمثالها وحاولوا فيما وقع من الأحكام على قضايا معينة وليس لها صيغ عامة أن

(1) القرآن الكريم، سورة الأحزاب، الآية 37.

(2) الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 171-172.

تجري على العموم»⁽¹⁾. مع العلم أن كثيراً ما يقوم القياس الشرعي على أساس مقدمة كلية ابتداءً كتحريم الخمر بجميع أنواعها لقوله ﷺ: «وكل مسكر حرام»⁽²⁾. ومن غير شك أن عملية من هذا الصنف المنطقي الدقيق والهام أصول الأدلة فيها ترجع إلى ضربين: أحدهما ما يرجع إلى النقل المحض. والثاني ما يرجع إلى العقل أو الرأي المحض⁽³⁾. إلا أن الضربين مفتقر كل منهما إلى الآخر وذلك لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى الشرع، ولو أن خواص الكليات الشرعية هي عين خواص الكليات العقلية، والحيلة إنما أخذت لسبب احتمال طغيان الهوى على العقل فيقع في الضلال ومن ثمة كان المقصد الشرعي من وضع الشريعة - بالإضافة إلى التفاصيل التي يتعذر الكثير منها على العقل - إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد الله اضطراراً، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾⁽⁴⁾. وهناك غيرها من الآيات التي تدم اتباع الهوى المضل عن الحق ولو مع وجود العقل والشرع معاً.

والضرب الأول ما عاد إلى الكتاب والسنة، والضرب الثاني ما عاد إلى القياس والاستدلال. ويلحق بالضرب الأول الإجماع ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا، ويلحق بالثاني الاستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا أنها راجعة على أمر

(1) المصدر نفسه، ص 170.

(2) الحديث سبق تخريجه.

(3) هذه القسمة ممكنة فقط بالنسبة إلى أصول الأدلة وإلا احتاج كل منهما إلى الآخر.

(4) القرآن الكريم، سورة ص، الآية 26.

نظري وقد ترجع إلى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة إلى العمومات المعنوية⁽¹⁾، وهذه ترتيبات سترجع إليها في حينها هي الأخرى.

والمسترعي للانتباه هنا هو أهمية ومكانة العقل إلى جانب النقل في هذا المستوى من البحث. فإذا كانت الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول وهو العمدة إذ هو مستند الأحكام التكليفية من حيث دلالة على الأحكام الجزئية الفرعية أو من حيث جهة دلالة على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية الفرعية فإنه (الضرب الأول) يبقى مفتقرا إلى العقل إلى الحد الذي قد تتعطل فيه تسعة أعشار الأحكام الفقهية.

فالمقياس - نرجئ بقية الأدلة الاستحسان والمصالح المرسلة إلى حينها - كما هو معلوم ينبني في عمومها على مقدمتين وحد مشترك، ومنه: «كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين: إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم [مطلقاً]. والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي. فالأولى نظرية وأعني بالنظرية هنا ما سوى النقلية سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورية، والثانية نقلية»⁽²⁾ والأمر جار في كل مطلب عقلي أو نقلي لأنك إذا قلت: كل مسكر حرام، وهي مقدمة شرعية، وشرع المكلف مثلاً في تناول خمر قيل له: أهذا خمر أم لا؟ لأنه لا بد من النظر في كونه خمراً لأنه مسكر وهو معنى تحقيق المنط، فإذا وجد فيه الإسكار، وهذه مقدمة نظرية، فيقال له كل خمر حرام الاستعمال فيتجنبه، فتكون بهذا إحدى المقدمتين نظرية وهي المفيدة لتحقيق المنط وذلك مطرد في العقليات أيضاً⁽³⁾، فماذا لو أضيف إلى هذا أن خواص الكليات

(1) أنظر الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 114، 114. / و ج3، ص 21-22.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص 23.

(3) أنظر: المصدر نفسه، ج3، ص 21 وما بعدها.

الشرعيات (الضروريات الخمس) هي عين خواص الكليات العقلية؟

I-1-ب- وإما على العموم المعنوي. وذلك لأن كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقاً غير مقيّد ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص فهو راجع إلى معنى معقول وكلّ إلى عقل أو رأي المكلف، وهذا القسم أكثر ما نجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى⁽¹⁾. ولما كان محالاً أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها صار من الواضح بمكان أن تجرى هذه الجزئيات مجرى العموم المعنوي. ولما كان هذا الصنف خاصاً قد أريد به عام صار في حكم ما يجري على العموم المعنوي، ولما كان هذا الصنف خاصاً قد أريد به عام صار في حكم ما يجري على العموم المعنوي أو هو في نظر البعض في حكم التنبيه اللفظي بالأعلى على الأدنى: «لأن إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من جهة تنبيه اللفظ ليس بقياس وإنما هو من باب دلالة اللفظ»⁽²⁾. ولو أن العموم المعنوي يمكن أن ينزل منزلة القياس الشمولي والمسألة خلافية. وهذا القسم يمكن إلحاقه أيضاً بالقسم الأول الذي يجري في الأفراد مجرى العموم مطلقاً. والحاصل أن الأمر هنا طرف منه راجع أيضاً إلى العقل، فهو المحقق دوماً للمناط الذي يجعل عملية التكيف تتم في إطار مقاصد الشريعة غير إفراط ولا تفريط.

II- ما سكت عنه الشارع، وهو على ضربين⁽³⁾:

II-1- أن يسكت عنه الشارع وموجبه المقتضى له قائم فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذلك الزمان. فهذا الضرب السكوت فيه كالنص، ويصير الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة ومخالفة لما قصد الشارع.

(1) أنظر: المصدر نفسه، ج3، ص 25.

(2) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج1، ص 4.

(3) أنظر: الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 287 وما بعدها.

فالواجب الوقوف عند ما حدّ الشارع، ومن ذلك سجود الشكر الذي اعتبره الإمام مالك -لمن فعله- بدعة لأن ما فات من أمر الناس - وهو يعد إجماعاً عند مالك- لم يقرّره. والعقل في هذا أن يتحرى مثل هذه المسائل وأن يقيها على ما اعتاد الناس عليه ما لم يكن في ذلك ضرر أو مخالفة لمقاصد الشريعة.

II-2- أن يسكت عنه لأنه لا داعية له تقتضيه ولا موجب يقدر لأجله ويدخل في هذا القسم النوازل التي وقعت بعد رسول الله ﷺ إذ لم تكن موجودة أو سكت عنها مع وجودها، وقد وجدت، احتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها فكان إجراؤها على ما تقرّر في كليات الشريعة، من ذلك ما أحدثه السلف الصالح كجمع المصحف، وتدوين العلم، وتضمين الصناعات وغير هذا من النوازل المشابهة.

ثم إنه ثبت عند علماء الأصول في العادات الالتفات إلى المعاني⁽¹⁾ من ذلك أنهم وجدوا بالاستقراء الشارع قاصدا لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيث دار أي أننا نرى أن الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة فإذا كان فيه مصلحة جاز. وكذلك وجدوا أن الشارع توسع في بيان العلة في باب العادات، وأكثر ما علّل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول فظهر من أن الشارع قصد منها اتباع المعاني أي العلة لا الوقوف مع النص بخلاف ما هو جار في العبادات. وهذا الفهم السليم هو الذي جعل الإمام مالك يعتمد على هذه القاعدة الهامة ليوسع هذا القسم إلى حد القول فيه بقاعدة المصالح المرسلة كما قال بالاستحسان الذي هو المفاضلة بين حكّمين مستنديين إلى النصوص ترجيحاً لأحد الحكمين على الآخر لأن الراجح منهما أوفى بالقصد وأقرب إلى السبب المشروط في أجزائه، ونقل عنه أنه قال: إنه تسعة أعشار العلم. والمصالح المرسلة هي التي لم تنقيد بنص ولا يشهد أصل خاص من الشريعة بإلغائها

(1) انظر: المصدر نفسه، ص 213 وما بعدها.

أو اعتبارها ولم يسبق لها نظير ويتلقاها العقل السليم بالقبول لأنها عمل تتحقق به مصلحة الأمة في حالة من الحالات فيتصرف فيها الإمام المسؤول بما يوافق تلك المصلحة ويمنع الضرر من فواتها.. وقد تمسك بها الإمام مالك على شرط إلتزامها بالمصالح التي تشهد لها الأصول الكلية، ومن هنا قال الشاطبي: «كل أصل شرعي لم يشهد له نص معيّن وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً معناه من أدلته هو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه (...) ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي»⁽¹⁾.

وربّما رد البعض هذه القاعدة لاعتقاده أن حاصلها لا يصل إلى القطع، والواقع: «وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي [شرعي-عقلي] والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعيّن وقد يربي عليه بحسب قوة الأصل المعيّن وضعفه، كما أنه قد يكون موجوداً في بعض المسائل حكم سائر الأصول المعيّنة المتعارضة في باب الترجيح وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك يبنى على هذا الأصل»⁽²⁾.

ودخل بهذا كل ما ليس فيه نص من النوازل تحت هذه القاعدة التي يمكن ردها إلى قسم ما يجري على العموم المعنوي الذي هو جار وفق جريان الكليات الشرعية- العقلية على أجزائها. والحاصل أنه ينظر في وجوه المصالح، فما وجد فيه مصلحة قبل إعمالاً للمصالح المرسلة، وما وجد فيه مفسدة ترك إعمالاً للمصالح المرسلة أيضاً، واعتقد أن ضرورة التكيّف التي نرمي إليها وهي مسألة عصرية ملحة إنما أكثرها من باب المصالح المرسلة التي ينبغي أن يتكفّل بها العقل المسلم المتشبع والعالم بأسرار الشريعة ومقاصدها.

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 16.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 16.

ثم إن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوماً في جميع العهود واعتمد عليه العقلاء من أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم حتى جرت بذلك مصالحهم واعملوا كلياتها على الجملة فاطردت لهم إلا أنهم قصروا في جملة من التفاصيل فجاءت الشريعة لتتمم مكارم الأخلاق فدل على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات وقد أقرت الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية كالدية وأشباهها وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق.

إن التأكد من اعتبار مصالح العباد شرعاً وعقلاً- والمصالح تعرف بمسالكها المشروعة- قد جعلنا نصر أكثر على أن الشرع قد خول العقل خاصة فيما لا نص فيه سلطة استنباط الأحكام وهو وحده يمكننا من حل معادلة ثبات النص وحركية المعنى أو قل هو وحده القادر على حل معادلة صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان مع تناهي نصوصها من جهة وعدم تناهي الحوادث التي قد نتشابه ولا تتطابق من جهة أخرى. إذن فالتفاعل بين المسلم ومتطلبات عصره أو تكيفه مع عصره لا سبيل إليه إلا بالعقل الصريح المنضبط بالمقاصد الكلية العقلية- العقلية الخالدة. ولهذا كان حاصل ما رمى إليه الإمام الشاطبي في كتابه «الموافقات» أنه لاستنباط أحكام الشريعة الإسلامية يحتاج العقل المسلم إلى أمرين : أحدهما علم لسان العرب. وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها جملة وتفصيلاً⁽¹⁾. وهذا عين ما فهمه سلفنا الصالح وطبقوه في الميدان على أحسن وجه.

فقد اجتهد الصحابة رضوان الله عليهم وكيّفوا النصوص في حدود كليات الشريعة ومقاصدها وذلك تأسيساً برسول الله ﷺ الذي اجتهد وكيّف النصوص⁽²⁾

(1) أنظر: الشاطبي، الموافقات، ج4، ص 52 وما بعدها.

(2) أنظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985، ص 222 وما بعدها.

وأقر الاجتهاد لصحابته من ذلك ما جاء في حديث معاذ بن جبل المشهور⁽¹⁾.

ومن هذه النماذج نذكر حادثة خلاصتها أن فتيانا -من مزية- سرقوا ناقة وذبجوها وأكلوا لحمها. ولما جيء بهم إلى عمر أمير المؤمنين اعترفوا بذلك ولم ينكروا. فنظر في وجوههم، وهو الحاكم المتأني المتفرس، فرأى هزالا باديا، فسأل عن سيدهم، فعرف بأنه عبد الرحمن بن حاطب بن أبي بلتعة، فأرسل يستدعيه وكان من عمر لما حضر أن أنه تأنيباً شديداً قائلاً له: «لقد هممت أن أقطع أيدي هؤلاء لولا ما أعلمه من أنكم تدبونها وتجيعونهم حتى إن أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه أحل له»، ثم ألزمه تأدية ثمانمائة درهم لصاحب الناقة علاوة على ثمنها الذي طلبه صاحبها وهو أربعمائة درهم وذلك تأدياً له على تجويع فتيته وعلى الذنب الذي فعلوه بدافع هذا الجوع⁽²⁾.

فانظر كيف كيّف عمر هذه الحادثة وأنزلها منزلة حكم المضطر الجائع الذي أباح الله له أكل الحرام حتى يبقى على حياته أو حكم المكروه على فعل الشيء بدلا من أن يقيم على هؤلاء الفتية حد السرقة لأنه أدرك جيدا أن من مقاصد الشريعة حفظ النفس وأن مصلحة حفظ النفس مقدمة على مصلحة حفظ المال ولذا نقل الحكم فيها إلى الغرامة أو الغرم المضاعف الذي لحق سيد الفتية لا الفتية. ومن هنا نفهم قول على بن أبي طالب: «إنما هو [الكتاب] خط مسطور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال»⁽³⁾، ونفهم أن عمر تكلم بما حكم - رغم توفر النص المتعين - لسببين: أحدهما لعدم توفر شروط إنزال الحد، وثانيهما أن

(1) أنظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج1، ص 194.

(2) أنظر: عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، ط5، دار المعارف، مصر، بدون

تاريخ، ص 135.

(3) أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، 1934، ص 167.

المصلحة أي مصلحة حفظ النفس اقتضت غير ذلك. وهذا لم يكن سوى نوع من أنواع التكيف الذي هو متعدد بتعدد الأحوال والظروف والمكان والزمان.

ومن ذلك تمييز عمر في قسمة الغنائم على الفاتحين من الجيوش بين ما هو منقول وبين ما هو ليس بمنقول أي الأرض المغنومة، وذلك إثر الاختلاف الذي وقع بين الصحابة حول قسمة غنيمة «أرض السواد» أو عدم قسمتها. فالقائلون بقسمتها بين الفاتحين لها بعد رفع الخمس منها⁽¹⁾. والقائلون بترك الأرض لأهلها على أن يدفعوا الخراج عنها حتى يجعلوا كافة المسلمين يستفيدون من خراجها على مر العصور.

وكان رأي عمر بن الخطاب من رأي الجماعة الثانية التي كان من بين أفرادها علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وطلحة بن الزبير ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم جميعاً على أن يجعل خراجها حيثما تقتضيه المصلحة العامة للمسلمين. والمصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة.

وظاهر أن تكليف عمر لهذه النازلة كان فعلاً تم وفق ما تقتضيه مصلحة المسلمين العامة فضلاً عن أنه وجد فيما اعتقد نصاً معيناً نصر به رأيه حيث قال: «(...) أرايتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها، أرايتم هذه المدن العظام لا بد لها من أن تشحن بالجيوش، وإدراار الطعام عليهم، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون ومن عليها؟ لقد وجدت الحجة في كتاب الله الذي ينطق بالحق»: «وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»⁽²⁾. هذه نزلت في بني النضير، والآية: «وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ

(1) أنظر: القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية 41.

(2) القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية 6.

وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً
بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ»⁽¹⁾. هذه عامة في القرى كلها، ثم قوله تعالى: «لِلْفُقَرَاءِ
الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ
وَرِضْوَانًا»⁽²⁾. إنها للمهاجرين. ثم الآية بعدها: «وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ
مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا
وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ»⁽³⁾. وهذه للأنصار ثم ختم
الآية: «وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا
بِالْإِيمَانِ»⁽⁴⁾. وهذه عامة، فاستوعبت الآية الناس، وقد صار هذا الفيء بين هؤلاء
جميعاً، فكيف نقسمه على هؤلاء وندع الذين جاءوا أو يجيئون من بعدهم»⁽⁵⁾.
ورفع النزاع بعد هذا.

وهذا التكييف الذي ذهب إليه عمر هو الذي يمكن أن نسميه بالفهم
الاجتماعي للنص الذي يجعل النصوص قابلة لأن تحتل عدة أوجه لنازلة واحدة.
وهذه الأوجه تملئها مصالح المسلمين العامة المتغيرة بتغير الأحوال والأزمان
والمعارف. لقد أدرك عمر بعقله الثاقب هذه المتغيرات، وأدرك أن النصوص ما
كانت لتنفوت مصلحة عامة للمسلمين في مقابل مصلحة خاصة أو ضيقة قد تعود
على المسلمين بالضرر في المستقبل القريب، ولهذا أيضاً وجدنا الإمام مالك يقول

(1) القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية 7.

(2) القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية 8.

(3) القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية 9.

(4) القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية 10.

(5) محمد أبو زهرة، من محاضرات في المجتمع الإسلامي، معهد الدراسات الإسلامية،

القاهرة، بدون تاريخ، ص 37.

في المسألة: «لا تقسم الأرض وتكون وفقاً يصرف خراجها في مصالح المسلمين (...). إلا أن يرى الإمام في وقت من الأوقات أن المصلحة تقتضي القسمة فإن له أن يقسم الأرض»⁽¹⁾.

ومن ذلك أيضاً تكييف صحابة رسول الله لكثير من النوازل في عصر الخلافة الراشدة. فقد أجمعوا على إلغاء سهم المؤلف قلوبهم من الزكاة لأن المصلحة لم تعد تقتضي إبقائه، كما أجمعوا على تعليق حد السرقة عام الرمادة لأن القصد من الحد لم يعد قائماً وحفظ النفس مقدم على كل اعتبار إلا اعتبار الدين. وأجمعوا على مضاعفة عقوبة شارب الخمر إلى ثمانين جلدة وقد كانت على عهد رسول الله ﷺ أربعين جلدة وذلك لتفشي الظاهرة. وكان عمر إذا أتى بالرجل القوي المنتهك في الشراب ضربة ثمانين وإذا أتى بالرجل الذي كان منه الزلة الضعيف ضربه أربعين⁽²⁾. وهم بهذا لم يعطلوا نصاً ولم يلغوا حكماً ولم يعارضوا مقصداً من مقاصد الشريعة بل حملوا النصوص أو كيّفوها وفق الوجوه التي تحتمل وأدركوا أن هذه المقاصد الربانية- العقلانية تأبى أن تقام على أساس منطق جامد ذي قيمة وحيدة وفقط بل هي تتسع إلى منطق حيوي متعدد القيم الذي هو رمز التقدم والتطور على الدوام، ولا سبيل إلى هذا إلا بالعقل الذي منّ الله به على عباده من دون المخلوقات الأخرى، وهذا عين ما يمكن أن نفهمه من قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾⁽³⁾ وقد جاء في تفسير هذه الآية عن الرازي (544-606هـ) ما خلاصته: إنها تدل على

(1) أنظر: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج1، دار شريعة، الجزائر، 1989، ص287.

(2) أنظر: ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج1، ص203. أنظر أيضاً:

الحديث الذي رواه في الموطأ في الأشربة، باب الحد في الخمر رقم 1531، دار الكتب، الجزائر، 1987، ص491.

(3) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 83.

أمور- نذكر من هذه الأمور- أحدها أن من أحكام الحوادث ما لا يعرف بالنص بل بالاستنباط، وثانيها أن الاستنباط حجة (...) ومنها أن النبي ﷺ كان مكلفاً باستنباط الأحكام لأنه تعالى أمر بالرد إلى الرسول وإلى أولي الأمر من العلماء الراسخين. فالرسول ﷺ ومن بعده العلماء الراسخون في العلم مكلفون بالاستنباط أي بفهم النصوص فهماً اجتماعياً متطوراً ومتحرراً يجعلهم يستنبطون الأحكام منها وفق ما يقتضيه الحال والزمان والمصلحة..⁽¹⁾ وما التكيّف إلا نوع من الاستنباط. وهذا أيضاً هو الذي فهمه التابعون، وحاولنا توضيحه، وكان من مظاهره: التقعيد لمبدأ المصالح المرسلة عند الإمام مالك أو مبدأ الاستحسان عنده أو عند الإمام أبي حنيفة وغيره، أو انتقال الإمام الشافعي من مذهبه العراقي القديم إلى مذهبه المصري الجديد وغير هذا كثير مما اقتضته مصالح المسلمين المتغيرة بتغيّر الأمكنة والأزمنة والأحوال.

وهذا هو الذي دفع جمال الدين الأفغاني (1839-1896م) يوماً إلى القول، وقد ذكر في مجلسه مرة قول للقاضي عياض وتعصب له بعضهم: يا سبحان الله إن القاضي قال ما قال على قدر ما وسعه عقله وتناوله فهمه، وناسب زمانه فهل لا يحق لغيره أن يقول ما هو أقرب للحق وأوجه وأصح من قول القاضي عياض أو غيره من الأئمة؟ وهل يجب الجمود والوقوف عند أقوال الناس الذين هم أنفسهم لم يقفوا عند حد أقوال من تقدمهم وأتوا بما ناسب زمانهم وتقارب مع عقولهم، علماً أن ما جاءوا به هو بالنسبة إلى ما حواه القرآن من العلوم والحديث الصحيح من السنن والتوضيح إلا كقطرة من بحر أو ثانية من دهر، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء من عباده⁽²⁾.

(1) أنظر: فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، مفاتيح الغيب، ج10، ص 200.

(2) أنظر: محمد المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني، المطبعة العلمية ليوسف صادر، بيروت، 1931، ص 177-179.

ومن هنا طالب محمد عبده بتحرير العقل ورأى أن الشريعة الإسلامية شريعة عامة باقية إلى آخر الزمان، ومن لوازم ذلك أنها تنطبق على مصالح الخلق في كل زمان ومكان، مهما تغيرت أساليب العمران، وشريعة هذا شأنها لا تنحصر جزئيات أحكامها، لأنها تتعلق بأحوال البشر ما وجدوا، ولا يحيط بذلك علما إلا عالم الغيب والشهادة، وهو الذي جعل أساسها حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال، إذ مصالح البشر في كل آن مبنية على حفظ هذه الكليات الخمس التي منها السعادة في المعاش والمعاد⁽¹⁾، وهذا الأخير هو الذي شهدت به العقول من أهل الحكمة الفلسفية على الدوام.

وهكذا يتبين لنا بكل وضوح كيف أن العقل أداة هامة إلى جانب النقل، كان له بالأمس دور فعال في تكيف المسلم مع كل النوازل حسب تغير الأوضاع والأوقات وكذلك ينبغي أن يكون اليوم والمتنكر لمثل هذا الدور لا نراه إلا جاهلاً أو متحجراً أو متطرفاً.

فالقرآن الكريم خطاب موجه لكل البشر إلى يوم القيامة، والمذاهب الإسلامية بالأمس مثلاً لم تكن سوى مجرد تفاعل موضوعي مع النقل في زمن معين، وليس من عقل أو عاقل لا يقتنع بأن هذا التفاعل الموضوعي شامل لكل زمان ومكان - ومذهب الشافعي خير دليل على ذلك- وإنما الصالح لكل زمان ومكان هو القرآن والسنة النبوية على المنهج الذي سلكه الرسول ﷺ وأصحابه الراشدون من بعده، ومنه صار واجبا على الراسخين في العلم اليوم أن يقوموا مقام هؤلاء بالأمس وأن يكتفوا هذا الدين وفق تطورات العصر العلمية ومتغيراته الاجتماعية.

(1) أنظر: محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ العام، ج1، ط1، مطبعة المنار، القاهرة، 1931، ص614.