الفصل الرابع
المصلحة وقضية الثبات والشمول

توطئة:

تقرر فيما سبق أن الشريعة جاءت لتعطي كل حادثة وواقعة حكما، فهي موضوعة على نحو يحقق هذه الغاية وهذا هو الإعجاز التشريعي الذي لا ينقطع أبدا.

وأبرز مظاهر هذا الإعجاز -كما سبق - هي العموم سواء كان العموم اللفظي أو العموم المعنوي، ويدخل تحت كل منهما من الحوادث ما لا حصر له إلى يوم القيامة.. وإذا لم تدخل الواقعة تحت العمومين اللفظي أو المعنوي.. دخلت تحت القياس الشرعي ذلك أن النص المعجز مشتمل على معنى مناسب يصلح أن يحمل عليه غيره، إما عن طريق القياس الشرعي الذي هو مساواة فرع لأصله في علة الحكم، وإما عن طريق اتباع المصالح المرسلة التي شهد الشرع لنوعها أو لجنها، سواء بالاستناد إلى أصل معين أو أصل كلي.

وقد تحدثت عن العموم المعنوي والعموم اللفظي والقياس الشرعي في الفصول السابقة وهذا الفصل يختص بدراسة المصلحة وقضية الشمول والثبات.

وسأقدم لصلة المصلحة بالشمول والثبات بأمرين مهمين:

الأمر الأول: بيان تعريف المصلحة والتأكيد على الضوابط الشرعية فيه.

الأمر الثاني: بيان أن العقل لا يستقل بإدراك المصالح والمفاسد.

ثم أبين كيفية تحقق الشمول من العمل بالمصلحة الشرعية، وأضع لذلك بعض التطبيقات، لكي يتصور القارئ أن هناك وقائع لم يكن لتدخل تحت العموم ولا القياس العادي فدخلت تحت المصلحة الشرعية.

ثم أبين كيفية تحقق الثبات مع القول باتباع المصلحة الشرعية، وأناقش الآراء المخالفة التي تذهب إلى تغيير الحكم - في المعاملات والنظام الاجتماعي - بتغير مصلحته.

وأشير في هذا الموضع إلى أن البحث في المصلحة إنما هو مكمل لما كتبه الباحثون في المصلحة، والمعتدلون منهم قليل، فإن كثيرا منهم قد سعى إلى تغيير الأحكام بدعوى المصلحة ولذلك سأهتم كثيرا بهذا الجانب لأنه يحتاج إلى زيادة تصحيح وبيان والله المستعان.

المبحث الأول
تعريف المصلحة والتأكيد على الضوابط الشرعية فيه

تعريف المصلحة:

المصلحة في اللغة: الصلاح ضد الفساد والمصلحة: الصلاح هي واحدة المصالح، والاستصلاح نقيض الاستفساد[١].

«وأصلح أتى بالصلاح وهو الخير والصواب، وفي الأمر مصلحة أي خير والجمع المصالح...»[٢].

المصلحة في الشرع: لها تعريفات كثيرة، أقتصر هنا على ذكر بعض منها: وقد ذكر الباحثون المحدثون في «المصلحة» هذه التعريفات، وغرضي هنا الإشارة إليها - لتجلية معنى المصلحة - من جانب وللإشارة لتعريف الإمام الشاطبي للمصلحة والتنبيه عليه وبيان أهميته..

وقد ذكر الغزالي والطوفي[٣] وغيرها تعريفات للمصلحة كل بحسب نظره للمعنى

---

(١) لسان العرب - مادة «صلح».

(٢) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة «صلح».

(٣) وهو «سليمان بن عبدالقوي الطوفي» قال عنه ابن رجب في طبقاته:«... وكان شيعياً منحرفا عن السنة». ذيل طبقات الحنابلة (٢/ ٣٦٦، ٣٧٧)، وشذرات الذهب (٦/ ٢٣٩)، وانظر ما يؤكد ذلك فيما حققه الدكتور البوطي في كتابه ضوابط المصلحة هامش (٢٠٢- ٢٠٦). الطبعة الرابعة، ١٤٠٢هـ، مؤسسة الرسالة، وانظر هامش (٥٢٩) من كتاب نظرية المصلحة.

الشرعي، ومن المحدثين صاحب رسالة ضوابط المصلحة وصاحب رسالة تعليل الأحكام.

وأقتصر هنا على ذكر هذه التعريفات وأعقب بما لاحظه أستاذي الدكتور حسين حامد -موافقا على ذلك ومؤيدا له - ثم أنبه على تعريف الإمام الشاطبي، وأهميته.

١ - عرف الغزالي المصلحة فقال: «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحميل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع»[١].

ويقصد بمقصود الشرع محافظته على الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فكل ما حفظها فهو مصلحة، وكل ما فوت شيء منها فهو مفسدة ودفعه مصلحة.

وظاهر من تعريف الغزالي أن ما شهد الشارع برده فليس مصلحة وإن قال الناس أنه مصلحة دنيوية.

٢- عرفها الطوفي بأنها، هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة...[٢].

ويرى أستاذي الدكتور حسين حامد حسان أن الطوفي بهذا التعريف لا يعتبر الشروط الشرعية للمصلحة، ولا يقسمها بعد ذلك - كما قسمها الغزالي وغيره - إلى معتبرة وملغية - بل لا يشترط إلا أن تؤدي إلى مقصود الشرع [٣].

---

(١) المستصفى (١/٢٨٦).

(٢) المستصفى (١/٢٨٦).

(٣) انظر شرحه لحديث «لا ضرر ولا ضرار» وهو موجود في ملحق كتاب «المصلحة في الشريعة الإسلامية»، للدكتور مصطفى زيد (٢١١).

فقال: «والنقطة الهامة التي يجب التنبيه عليها في هذا المقام هو أن الطوفي يعرف المصلحة كدليل شرعي في حين أن الغزالي يعرف مطلق المصلحة الشرعية ثم يشترط فيها شروطا بعد ذلك حتى يجوز الاعتماد عليها بمفردها كدليل شرعي على حكم الوقائع غير المنصوص عليها»(١).

وأزيد الفرق وضوحا فأقول: إن الغزالي لا يرى تحقق المصلحة المعتبرة في خلاف مقصود الشارع فلا بد من شهادة الشرع لها بعدم المعارضة حتى نعلم أن هذه المصلحة محافظة على مقصوده بخلاف الطوفي فإنه يرى أن وجود النص الشرعي أو الإجماع - المخالف للمصلحة - في نظره - لا يدل على عدم اعتبارها وعلى مخالفتها لمقصد الشارع، بل يرى تخصيص النص والإجماع بها(٢).

٣ - عرفها صاحب ضوابط المصلحة، فقال: «المصلحة فيما اصطلح عليه علماء الشريعة يمكن أن تعرف بما يلي: هي المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها والمنفعة هي اللذة، أو ما كان وسيلة إليها ودفع الألم أو ما كان وسيلة إليه»(٣).

واشترط عدم مخالفة هذه المصلحة للنص ليخرج الملغاة واشترط أيضاً عدم مخالفتها للقياس أو لمصلحة أهم منها(٤).

ويلاحظ الدكتور حسين حامد أنه لم يشترط في المصلحة أخص من مطلق المناسبة العامة والمقصود أن المصلحة قد تدخل تحت المقاصد العامة، وقد تدخل تحت جنس اعتبره الشارع في الجملة دون أن يثبت عن طريق نص معين، أو تدخل تحت أصل

---

(١) نظرية المصلحة (١٠-١١)، وانظر إسقاط مسلك الطوفي من (٥٢٩ إلى ٥٦٨).

(٢) انظر نظرية المصلحة (١٤).

(٣) ضوابط المصلحة (٢٣).

(٤) المصدر السابق (١١٥) وما بعدها.

شرعي ثبت بالاستقراء من نصوص متوافرة.

ومن هنا فإنه يخالف الطوفي ويشترط لحجية المصلحة المرسلة عدم معارضة لنص أو القياس المعتمد على الأصل المعين [١].

وبعد الإشارة إلى هذه التعريفات ومعرفة الفوارق بينها، أذكر هنا ما أشار إليه الدكتور حسين حامد حسان من أن بعض المحدثين لم يعرفوا المصلحة لأنها عندهم من «الظهور والوضوح بحيث لا تحتاج إلى تعريف»[٢].

واكتفى الدكتور الشلبي بسرد تعريفات الغزالي والطوفي، وبذكر المعنى اللغوي المجازي والحقيقي فقال: «فهذه العبارات وغيرها تفيد أن المصلحة في اصطلاح الفقهاء والأصوليين تطلق بإطلاقين: الأول مجازي، وهو سبب الوصول للنفع، والثاني حقيقي، وهو نفس المسبب الذي يترتب على الفعل من خير ومنفعة ويعبر عنه باللذة أو النفع أو الخير أو الحسنة»[٣].

وهذا المسلك - الذي سلكه الدكتور الشلبي في رسالته تعليل الأحكام وهو السرد لأقوال العلماء دون التحقيق فيها مسلك ظاهر في مواضع كثيرة من رسالته[٤]. ومنها هذا الموضع، ومع أن أستاذي الدكتور حسين حامد قد أحسن في بيان الفوارق بين التعريفات السابقة - وميز للقارئ بين تعريف الغزالي والطوفي وبين موقف الطوفي والشلبي من جهة أخرى، كما ستأتي الإشارة إلى ذلك - إلا أن موقف الدكتور شلبي هذا يحتاج إلى زيادة مناقشة في هذا الموضع، فإنه انصرف هنا عن بيان شروط العمل

---

(١) نظرية المصلحة (١٣ - ١٤).

(٢) انظر رسالة المصلحة في التشريع الإسلامي (١٩).

(٣) تعليل الأحكام (٢٧٩).

(٤) وسيأتي بمشيئة الله زيادة بيان لهذا حين تفصيل الكلام عن المصلحة وأثرها على ثبات الحكم. وانظر ما سبقت مناقشته فيه.

بالمصلحة الشرعية سواء في تعريفها أو عند الاستدلال عليها.

فعند تعريفها انصرف عن المعنى الشرعي - ومن المعلوم أن النظر في هذه المصطلحات - أمثال القياس أو المصلحة أو الإجماع - وغيره من المصطلحات نظر شرعي، ولا يكتفي فيها بالنظر اللغوي ولا يستقيم إطلاقها من غير ضابط شرعي أيضا، ودعوى وضوحها لا تصلح لإبعاد النظر الشرعي عنها وتحديد الضوابط ولو كانت المصلحة ظاهرة معلومة لا تحتاج إلى ضابط أو تعريف فلماذا اختلفت فيها الأنظار سواء أنظار العامة أو العلماء، وهذا الطوفي يخصص بها النص والإجماع - مخالفا في ذلك إجماع أهل العلم - وهذا الشلبي نفسه يذهب إلى تقديم المصلحة المتغيرة على النص والإجماع

ولهذا فإن المحققين من الأصوليين - أمثال الغزالي والشاطبي - يشترطون شروطا شرعية للعمل بالمصلحة وتابعهما الدكتور حسين حامد حسان وذكر أن المصلحة التي تدخل تحت مقاصد الشارع العامة يشترط لها أحد أمرين: إما أن يثبت الشارع حكما على وفقها.. وإما أن تكون ملائمة لجنس تصرفات الشارع.

وبهذا النظر الشرعي لا يتصور أن يترك نص بمصلحة قط، وأما إذا قيل إن المصلحة ظاهرة لا تحتاج إلى تعريف، أو وقفنا عند المعنى اللغوي -فإن حاصل هذا النظر- هو ترك المصلحة بغير ضوابط لكي تقدم على النص والإجماع إما بطريق التخصيص والبيان لهما كما زعم الطوفي وإما عن طريق تغييرهما كما زعم الشلبي.

والبحث في هذا الموضع مقتصر على أهمية تعريف المصلحة لأن النظر فيها نظر شرعي.. وأضيف هنا -للأهمية - تعريف الإمام الشاطبي لها: يقول: «المراد بالمصلحة عندنا» ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، ثم قال: «فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى بل

برده كان مردودا باتفاق المسلمين»[١].

وهذا التعريف يحدد منهج النظر في «المصلحة» وهو أدق التعريفات وأحكمها والضوابط الشرعية ظاهرة فيه، فهو يقرر أن النظر في تحديد المصلحة المعمول بها نظر شرعي، والعقل ليس بشارع، ولا يستقل بدركها على حال وحينئذ لا بد من إحالة - المصلحة - على الشرع ليشهد لها بالاعتبار فإن لم يشهد بل ردها كانت مردودة باتفاق المسلمين [٢].

وبعد النظر في تعريف المصلحة - وبيان أن النظر فيه نظر في أمر شرعي نذكر الأدلة على أن العقل ليس بشارع.. ولا يستقل بإدراك المصالح والمفاسد.

(١) الاعتصام (٢/١١٣)، ولم يذكره أستاذي الدكتور حسين حامد في تعريف المصلحة في الاصطلاح، وذكره عند دراسته للمصلحة عند المالكية (٦٢). وسيأتي بمشيئة الله تفصيل أنواع المرسل كما بينها الشاطبي في الاعتصام إن شاء الله.

(٢) وهذا هو الإجماع ولم يخالفه إمام معتبر من أئمة المسلمين، وقد شذ عنه الطوفي وتابعه على شذوذه الدكتور الشلبي وانظر نظرية المصلحة تعلم كيف اتفق المسلمون على ما أشار إليه الشاطبي رحمه الله، ففيها بيان لموقف أئمة المسلمين من العمل بالمصالح.

المبحث الثاني
العقل لا يستقل بإدراك المصالح والمفاسد

إن الأدلة القرآنية - كما مر سابقا - بينت كمال هذه الشريعة، وكذلك أثبت الاستقراء أنها جاءت لتحقق مصالح العباد، والعقل لا حق له في التشريع لا في إنشاء الأحكام ابتداء ولا في درك المصالح والمفاسد.

ولأهمية هذه المسألة في أصول الفقه ولأن عدم إدراكها على حقيقتها سبب من أهم الأسباب التي أدت لرفع ضوابط المصلحة في الشرع، فترى بعض الباحثين يحكمون المصلحة في النص فيقدمون عليه ما يخالفه، بل إن بعضهم يذهب إلى تغيير النصوص بها، ولهذا كان من المستحسن أن نبين أن العقل لا يتقدم بين يدي النقل، ولا يمكن أن يستقل بإدراك المصالح والمفاسد(١).

والأدلة على ذلك كثيرة وقد سبق ذكر بعضها منها:

أولا: ما تقرر فيما سبق أن التشريع - وهو إنشاء الأحكام - إنما هو حق الله الخالص لا يشاركه فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل، وذلك لأن عقول البشر لا يمكن أن تدركه، وإلا لما بعث الله الرسل مبشرين ومنذرين(٢).

ثانيا: إن الشرع إذا حد حدا فإنما قصد أن يقف الإنسان عنده بعقله وقلبه وجوارحه فلا يتعداه، فلو جاز للعقل أن يتخطى ما حده الشرع لما كان لما حده الشرع فائدة، فإذا تعدى العقل ما قرره الشرع كان الحكم للعقل وذلك في الشريعة باطل فما أدى إلى مثله.

---

(١) ذكرت هذه المسألة في هذا الموضع - مع إمكان إلحاقها بالتمهيد السابق في أول البحث وذلك لشدة أثرها سلبا أو إيجابا على موضوع المصلحة فأحببت أن تكون قريبة منه والموضع هنا مناسب لبسط الكلام فيها.

(٢) انظر ما سبق (ص٢٨٤).

فلا يجوز للعقل أن يتخطى ما حده الشرع زاعما أنه إنما يتبع المصلحة ويريد الإحسان والتوفيق، بل الحكم الأول والأخير للشريعة.

ثالثا: إن المحسّن والمقبّح هو الشرع، فما جعله الشرع حسنا فهو حسن ومصلحة فهو مصلحة - وما جعله قبيحا فهو قبيح.. وما جعله مفسدة فهو مفسده، والعقل البشري لكي يحقق الاستسلام لمنهج الله لا بد أن يخضع لحكم الشريعة ويستسلم، فلو تعدى العقل ما حده الشرع لكان محسنا ومقبحا - ومدركا للمصلحة والمفسدة، وهذا باطل فما أدى إليه يأخذ الحكم نفسه، فالعقل إذا لا يحسن ولا يقبح ولا يتعدى ما حكمت به الشريعة.

رابعا: إنه لو جاز للعقل أن يتعدى ما حده الشرع لأدى ذلك لإبطال الشريعة بالعقل، فلو حكم العقل ببطلان حكم الشرع [1] في مسألة واحدة وأمضينا حكمه وجاز له أن يتعدى حدا واحدا -ويبطل حكما واحدا - لجاز له تعدي جميع الحدود لأن الشريعة حدت حدودا للمكلفين - في الأقوال والأفعال والاعتقادات فإذا جاز تعدى حدا واحدا جاز تعدي سائر الحدود لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وإبطال الشريعة بالعقل محال فما أدى إليه مثله في الحكم.

وهذه العقيدة -وهي أن العقل ليس بشارع فلا يجوز له إبطال الشرع البتة - يقررها الإمام الشاطبي ويجزم بأن العقل لا يتعدى ما حده الشرع ولا يبطله - قال رحمه الله: فلو جاز للعقل إبطال حد واحد جاز له إبطال سائر الحدود وهذا لا يقول به أحد لظهور محاله[2].

---

(١) ومثله القول بأن العقل يحكم بإيقاف حكم النص كما ستأتي الإشارة إليه.

(٢) الموافقات المقدمة العاشرة (١/ ٤٩). وقد سبق الإشارة إلى شيء منه.

وأجاب رحمه الله عن الاعتراضات التي يمكن أن ترد على هذا التقرير وترجع إلى ثلاثة أمور:

أول: أن هذا يتضمن إبطال القياس لأن الوقوف مع ظواهر النصوص من غير زيادة ولا نقصان هو مذهب الظاهرية وهذا يقتضي رد القياس.

وأجاب رحمه الله: وقد سبقت الإشارة إلى شيء منه -بأن القياس الشرعي نظر في أمر شرعي، مأخوذ من الأدلة الشرعية، يبنى عليها ويضبط بها، فإذا ألحقنا المسكوت عن حكمه بالمنصوص عليه فإن الثاني منصوص عليه بحكم الشرع - فأين حكم العقل - وكذلك إذا أخذ المسكوت عنه حكما يماثل حكم المنصوص فإنما يأخذ حكما شرعيا -فأين حكم العقل - وإذا كان للعقل هنا تصرف وهو معرفة وجود علة الحكم في المسكوت عنه بعد استنباطها من المنصوص عليه، فإن هذا تصرف تحت نظر الشرع وليس العقل فيه مستقلا ولا منشئا، بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية يجري ما أجرته ويقف حيث وقفته[1].

الثاني: أن الأصوليين قد أثبتوا للعقل التخصيص مثاله قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ فخصص العقل العموم هنا فلم تدخل ذات البارئ سبحانه، وتصرف العقل في النقص من النص كالتصرف بالزيادة عليه لأنها بمعناه، والنقص والزيادة إبطال للحد الذي حده الشرع إما بالنقص منه أو بالزيادة فيه فإذا لم يكن النقص منه - بتخصيص عمومه - إبطال للحد فكذلك الزيادة[2].

الثالث: أن من القواعد الأصولية جواز تخصيص النص أو الزيادة عليه إذا كان المعنى المناسب واضحا وسابقا للفهم عند ذكر النص.

---

(١) الموافقات (١/ ٥٠-٥١)، وانظر ما سبق ذكره.

(٢) المصدر السابق (١/ ٥٠- ٥١). وقد سبق جوابه في فصل العموم.

مثاله: قوله عليه السلام: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»[١] فالمعنى الجلي السابق للفهم هو «المنع لأجل التشويش» فألحقوا به جميع المشوشات وخصوا يسير الغضب من الحديث فأجازوا القضاء معه، وهذا تصرف بالعقل في النقل، فإنكار تصرفات العقول في أمثال هذا إنكار للمعلوم في أصول الفقه[٢].

ويجيب الشاطبي بجوابين:

الأول: أن الأصوليين يلحقون المسكوت عنه بالمنطوق، وهذا شائع في باب القياس، وقد ألحقوا كل مشوش بالغضب قياسا، وأما إخراج يسير الغضب عندهم فسببه فهم معنى التشويش «ومعلوم أن الغضب اليسير غير مشوش فجاز القضاء مع وجوده بناء على أنه غير مقصود في الخطاب هكذا يقول الأصوليون في تقرير هذا المعنى وأن مطلق الغضب يتناوله اللفظ لكن خصصه المعنى»[٣].

وليس في هذا تحكيما للعقل، بل إنما هو اتباع للمعنى الوارد في النص.

الثاني: وهو جوابه واعتمد فيه على وضع اللسان، وحاصله: أن معنى الحديث «أن القاضي لا يجوز أن يقضي وهو شديد الغضب أو ممتلىء من الغضب» ودليله من وضع اللسان: أن غضبان -اللفظ الوارد في الحديث - على زنة فعلان، وهو يقتضي الامتلاء، لأن أسماء الفاعلين تقتضي الامتلاء مما اشتقت منه، فالغضبان هو الممتلئ غضبا ومثله «ريان» و«عطشان» وأشباه ذلك[٤].

فالشارع إنما نهى عن قضاء الممتلئ غضبا، وأما الغضب اليسير فلا يمنع من القضاء وهذا بمقتضى اللفظ لا بحكم المعنى فلا تخصيص.

---

(١) الحديث سبق تخريجه.

(٢) الموافقات (١/ ٥٠).

(٣) المصدر السابق (١/ ٥١).

(٤) المصدر السابق (١/ ٥١).

وأما إلحاق كل مشوش بالغضب فعن طريق القياس الشرعي فأين تصرف العقل هنا[1]. وبهذا يتقرر أن النظر في الأدلة نظر في أمر شرعي والعقل ليس بشارع فلا ينبغي له أن يتعدى النص الشرعي، بل العقل تابع للشرع وخاضع تحت حكمه وليس له أن يستقل بإدراك المصالح والمفاسد فلا حق له في إنشاء الحكم أو تخصيص نص الشارع فضلا عن إيقافه أو إلغاء مدلوله أو نسخه.

(١) المصدر السابق (١/٥١ - ٥٢).

obeikandl.com

المبحث الثالث
المصلحة ودلالتها على الثبات

والمقصود بهذا المبحث هو دراسة أثر العمل بالمصلحة على ثبات الشريعة، ومن ضوابط المصلحة أن لا تخالف مقصود الشارع، ومقصود الشارع يعرف من الكتاب والسنة والإجماع.. فإذا خالفت المصلحة نصا من كتاب أو سنة أو إجماع فهي مصلحة ملغاة.. والمصلحة أقسام ثلاثة عند الجمهور:

الأول: مصلحة شهد الأصل الشرعي لنوعها أو جنسها.

الثاني: مصلحة شهد نص شرعي بخلافها.

الثالث: مصلحة لم يشهد الشرع ببطلانها ولا باعتبارها وهو غير موجود في الشريعة وليس له مثال واقع.

وقسمها الغزالي إلى أربعة أقسام:

الأول: مصلحة شهد الشارع لنوعها وهي تدخل في باب القياس.

الثاني: مصلحة شهد نص شرعي بخلافها.

الثالث: مصلحة تناقض نصا شرعيا، وهي الباطلة والملغاة.

الرابع: المصلحة المسكوت عنها في الشرع، وهي الغريبة.

والقسمان الثالث والرابع مردودة بإجماع أهل العلم كما حكاه الغزالي[1].

وبهذا يتبين أن المصلحة التي تعارض نصا شرعيا مردودة بإجماع أهل العلم، وتسمى هذه المصلحة مصلحة باطلة أو ملغاة.

وقد قسم الإمام الشاطبي المناسب إلى ثلاثة أقسام:

---

(١) نظرية المصلحة (١٥- ١٩)، وانظر المستصفى (١/٢٤٨).

الأول: ما شهد له الشرع بالقبول فمقبول بلا خلاف.

الثاني: ما حكم الشارع برده فلا قبول له، لأن كونه مناسبا لا يقتضي حكما بنفسه وإنما ذلك مذهب أهل التحسين والتقبيح العقليين وهما مردودان[١]، وقد تبين فيما سبق أن العقل ليس بشارع ولا محسن ولا مقبح وأنه تابع للشرع فلا يتقدم بين يديه.

الثالث: ما سكتت عنه الشواهد الخاصة فلم تعتبره ولم تلقه وهو قسمان:

(أ) « أن يرد نص على وفق ذلك المعنى كتعليل منع القتل للميراث فالمعاملة بنقيض المقصود، تقدير أن لم يرد نص على وفقه مناسب غريب »[٢].

وهذا المثال الفرضي من الشاطبي وهو القول بحرمان القاتل من الميراث إذا فرض أنه لم يوجد نص يقضي بالمنع إنما هو باعتبار المعاملة بنقيض المقصود.

ويعلق الدكتور حسين حامد في رسالته نظرية المصلحة -عند ذكره لتقسيم الجمهور - على ما قاله الشاطبي مبينا أن المعاملة بنقيض المقصود أصل شرعي شهدت له النصوص في الجملة، وإذا كان الحال كذلك فإن هذه المصلحة مردودة إلى أصل شرعي تدخل تحت جنس تصرفات الشارع [٣].

وبهذا الجواب يتأكد ما قاله قبل ذلك من «أن الغزالي أنكر وجود هذا النوع من المصالح على أساس أنه لا يتصور أن توجد واقعة مسكوت عنها في الشرع لأن هذا يتضمن أن الله قد ترك الناس سدى وأن الدين لم يكمل والنعمة لم تتم وهذا خلاف ما أخبر به الشارع سبحانه وتعالى»[٤].

---

(١) الاعتصام (٢/١١٣).

(٢) الاعتصام (٢/١١٥).

(٣) نظرية المصلحة (١٧).

(٤) الاعتصام (٢/١١٥).

(ب) أن يشهد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة دون أن يرد عليه دليل معين، وهو الاستدلال المرسل و« المصلحة المرسلة».

وحاصل ما يقرره الإمام الشاطبي - من مذهب مالك رضي الله عنه - أن ما لم يشهد الشرع للمعنى المناسب بالقبول سواء بدليل معين أو بغير دليل معين - بحيث يشهد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة - فهو مردود قطعا، وحكى بالإجماع رحمه الله على أن المصلحة المعتبرة شرعا هي ما لم يعارض مقاصد الشرع ولا أصلا من أصوله ولا قاعدة من قواعده والمردودة بضد ذلك(١).

مثال: إلزام الملك الذي جامع أهله في نهار رمضان بصيام شهرين متتابعين. فقد وردت الشريعة بأن كفارة الوطء في نهار رمضان إيجاب أحد ثلاث خصال: العتق أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكينا، والعلماء ما بين قائل بالتخير وقائل بالترتيب، فمن قال بالترتيب قدم العتق على الصيام ومن قال بالتخير فلا مانع من تقديم أحد الخصال الثلاث (٢).

والمصلحة التي يريد الشرع تحصيلها تتحقق بأحد الأمرين: إما التخير أو الترتيب.

وأفتى بعض العلماء ملكا جامع أهله في نهار رمضان بخلاف ما سبق، حيث أوجب عليه الصيام زجرا له عما ارتكب، يطلب بذلك تحصيل مصلحة مبنية على معنى مناسب عنده وهو زجر الملك عن فعله، ولا يتحقق ذلك إلا إذا ألزمه بالصيام، أما العتق، أو إطعام ستين مسكينا فإنه يسهل عليه ولا ينزجر به

وهذا المعنى لم يشهد له أصل شرعي بل على الضد من ذلك يعارضه الحكم الشرعي - سواء أكان القول بالتخير أو الترتيب - ومعارضة هذا الحكم لتلك المصلحة يجعلها مصلحة ملغاة، والعقل لا يستقل بدرك المصلحة فإذا لم يشهد لها

---

(١) الاعتصام (٢/١١٣).

(٢) انظر المسألة في المغني (٣/١٤٠).

الشرع بل عارضها فهي مردودة[١].

فإلزام الملك بالصيام مصلحة لا تحقق مقصود الشارع، و كل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والشارع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة ومن صار إليها فقد شرع... [٢]

والمصلحة التي تصادم نصا أو تتعرض له بالتغيير مصلحة مردودة لأنها ملغاة

ويصرح الغزالي أيضا بذلك حيث يقول: «نحن مع المصالح بشرط ألا تهجم على نص الرسول بالرفع»[٣].

ويحصل الدكتور حسين حامد في كتابه نظرية المصلحة، نصوصا كثيرة من كتب الغزالي الثلاثة: المستصفى وشفاء الغليل والمنخول فيقول: «فالذي يؤخذ من هذه النصوص أن الغزالي «في مجموع كتبه» لا يعمل بمصلحة في مقابلة نص شرعي، كتابا أو سنة، إذا كان هذا النص لا يحتمل التأويل، لأن العمل بالمصلحة في مقابلة هذا النص «يغير النص» أو «يصدم النص» أو «يرفع حكم النص» أو «يناقض النص» أو «يخالف النص» أو «يحرف النص» وقد قرر الغزالي أن المصلحة التي هذا شأنها مصلحة ملغاة»[٤].

وهذا الإجماع الذي نقله العلماء على رد المصلحة المخالفة للنص، يدل دلالة قاطعة على أن العمل بالمصلحة الشرعية ليس له أثر سلبي على ثبات حكم الشرع لأنها إما

---

(١) المستصفى (١/ ٢٨٥).

(٢) المستصفى (١/ ٣١٠، ٣١١)، ونظرية المصلحة (٤٥٠)، والاعتصام (٢/ ١١٥).

(٣) ويقول في شفاء الغليل (١٨٤): «والمصلحة حجة بشرط ألا يكون - المعنى المناسب - بديعا غريبا، وبشرط ألا يصدم نصا ولا يتعرض له بالتغير»، ويقول في (ص١٩١): «... إن اتباع المصلحة على مناقضة النص باطل».

(٤) نظرية المصلحة (٤٦١).

مقبولة عنده - وهو لا يقبل إلا ما وافق مقصوده، ومقصوده يعلم بالنص والإجماع - وإما مردودة وهي المخالفة له ولا عبرة بها البتة.

وهذا المعنى الذي انعقد عليه الإبداع بدهي من بدهيات الإسلام لأن الله سبحانه وتعالى هو الشارع ولم يترك لأحد من خلقه هذا الحق لأنه سبحانه وهو الرحيم بهم يعلم ابتداء أن عقولهم - التي خلقها لهم - لا تطيقه وأنهم إن حكموا العقل فستغلب عليه الأهواء والمصالح وتنقلب البشرية إلى أحزاب متناحرة.. تتبع ما فيه هلاكها.. من المذاهب والشرائع - وتعرض عما فيه نجاتها من الاستسلام لله وحده والخضوع لحكمه وإشاعة الأخوة الإيمانية في الأرض والعدل الرباني، ولذلك سقط أكثر الناس في الأهواء لأن المسافة بين العقل والهوى قريبة جدا.

فأما الذين رفضوا الإسلام واستسلموا لحكم العقل مطلقا فما زال يفرقهم ولا يجمعهم وينقلهم من مبدأ إلى آخر ومن نظام إلى نظام لا يثبتهم على مبدأ ولا يحفظ بنظامه عقلا ولا روحا ولا عرضا ولا خلقا، ومن بقي معه شيء من القيم ما زال يطاردها ليحل محلها «العلمانية» أي اللادينية وهكذا صنع بهم وهم به مؤمنون لأن هذا العقل لا يخضع لحكم الله سبحانه.. [1].

---

(١) ولقد زعمت طوائف كثيرة من البشر بأن العقل - الذي لا يخضع لحكم الشرع - يمكن أن يعرفها بمصالحها فإذا صنعت ؟:

(أ) كان أهل الفترة يرون أن المصلحة في وأد البنات.

(ب) كان أهل الفترة يرون حرمان الإناث من الإرث ومثل جاهلية أهل الفترة القانون الانجليزي فقد ظل على ذلك قرابة عشرة قرون.

(ج) وكانت الجاهلية الأول ترى أن شرب الخمر ولعب الميسر وزواج الأخدان لا مفسدة فيه وتنكر على من ينكره وكذلك يصنع القانون الأمريكي فللموصي أن يوصي بكامل ثروته لخليلته - فإنهم يتخذون الأخدان - ويرى أن المصلحة في إعطاء الخليل وخليلته الحرية لأن ذلك لا مفسدة فيه. ! !

=

وأما من قبل الإسلام وظن أن للعقل قدرة في إدراك المصلحة جاهلا أو متأولا- فماذا صنع بهم هذا الوهم ؟

أما المعتزلة - وهم من فرق المبتدعة - فقد ابتدعوا مسلكا جديدا في النظر يتقدمون به بين يدي الله ورسوله ﷺ، ويتجافون به عما - تعلمه الصحابة والتابعون ومن تبعهم بإحسان - وهذا المسلك عملوا به متأثرين بفلسفة اليونان والإغريق - وهم - أصحاب مبدأ العبودية للعقل لا لله سبحانه[1]، ولذلك أصاب الفرق الضالة ما أصاب أولئك - والداء واحد فإن التفكك من التكاليف رغبة شديدة في النفس

=

(د) والجاهلية الأولى ترى المصلحة في أن المدين إذا لم يستطع أن يدفع لدائنه فعليه أن يدفع مقابل الأجل فوائد حتى يقضي أو يقضى عليه، وأما القانون الروماني فهو أشد جاهلية فإنه يجيز للدائن أن يسترق مدينه إذا لم يستطع أن يقضي دينه وإذا كان هناك أكثر من دائن ولم يجدوا من يرغب في شراء المدين فإن لهم الحق - بموجب القانون الروماني أن يقتسموا جثته، وإذا جاء الإسلام ليطهرهم من هذا الرجس فيقول لهم: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة:٢٨٠] فلا ربا ولا استرقاق، قالوا ما للدين والاقتصاد.. انظر على سبيل المثال: نظرية المصلحة لأستاذي د. حسين حامد حسان (٦- ٧). ولا أريد أن أثقل هذا الهامش بحماقات العقل البشري - الذي لا يخضع لحكم الله سبحانه - ومن أراد مزيدا من الاطلاع على ذلك فلينظر في حصيلة كل فترة - لم تخضع لحكم الإسلام وإنما اهتدت بالعقل البشري سواء في عقائدها أو أحكامها القانونية، وسيرى أن العقل بنفسه لم يستطع أن يهتدي - فضلا أن يهدي - ولا في فترة واحدة، مع أنه لا يزال يمارس نشاطه من قرون متطاولة وتتسع المساحة التي يمارس فيها نشاطه لعدم غلبة مفاهيم الإسلام العقائدية وأحكامه على العالم كله. فهل استطاع العقل البشري أن يأتي بنظام يحفظ الأعراض والدماء والعقول وما بقي للبشرية من قيم - ولو في فترة واحدة. الحق أن الذين لا يقبلون حكم الله ما زالوا تحت حكم العقل ينتقل بهم من مذهب فكري إلى مذهب آخر.. ومن نظام إلى نظام آخر وما زالت عقولهم تتحفهم بمثل تلك الحماقات السابقة.

(١) انظر مذاهب فكرية معاصرة فصل «العقلانية» (٥٠٠).

البشرية وهي إما أن تجعل صاحبها يرفض الإسلام مطلقا أو تصيبه المعصية.. أو تصيبه الأهواء - ولقد مالت المعتزلة إلى مجافة السنة ثم استقرت بعد ذلك على مسلك غريب عن منهج الاستدلال والاستنباط الذي عليه أهل الحق.

ومن أبرز معالمه تقديم العقل على الشرع، ويكفي لمناقشة المعتزلة ما تقدم ذكره عن منزلة العقل ورد القول بظنية الأدلة القرآنية والسنة، وأربط به بعد ذلك رأي المخالفين للإجماع القائلين بأن المصلحة تقدم على النص بل وتغيره، ليعلم أن مسلكهم هذا - وهو تقديم العقل ومجافاة السنة وعدم الالتزام بمنهج السلف الصالح قد أهلك من قبلهم فأوقعهم في الشذوذ عن الإجماع والطعن في الأئمة ووكلهم إلى جهدهم الحسير وقطع صلتهم بخير الأجيال وخير القرون ولعلهم يحذرون.

المبحث الرابع
المصلحة ودلالتها على الشمول

المقصود بهذا الفصل بيان كيفية تحقق الشمول من خلال العمل بالمصلحة الشرعية - وذلك بعد أن بينا أمورا مهمة:

الأول: كمال الشريعة [١].

الثاني: كونها جاءت بمصالح العباد[٢].

الثالث: أن العقل ليس بشارع، ولا يستقل بإدراك المصالح والمفاسد[٣].

وقلنا فيما سبق أن العقل البشري لما حاول الاستقلال بإدراك المصالح والمفاسد تفرق بأهله وأشقاهم، وأوقعهم في رد ما جاء به الأنبياء أو بعضه، سواء كانوا من أهل الملل الأخرى، أومن الفرق المنحرفة التي نشأت داخل الأمة الإسلامية ومن هنا وجب علينا أن نكون حذرين حذرا شديدا من أن يؤدي مفهوم الشمول الواسع من خلال العمل بالمصلحة[٤] - إلى رفع ضوابط العمل بها - فنسلك سبيل أولئك الذين وقعوا في ضلالات العقل البشري الذي لا يخضع لحكم الله ورسوله ﷺ بل يردها، أو يقدم عليها مع الانتساب إليها، ولذلك جعلت موضوع «الشمول» رديفا لموضوع

---

(١) انظر ما سبق (ص١٣٣).

(٢) انظر ما سبق (ص١٠٩، ٢٥٣).

(٣) انظر ما سبق (ص٢٨٤).

(٤) يتسع منهج النظر الإسلامي من خلال العمل بالمصلحة وغيرها من معالم المنهج حتى يظنه كثير من الباحثين بلا حدود ولا ضوابط، والحق -كما تبين لنا - أنه من السعة والشمول بحيث لا يضيق عن مصالح البشر وعن حاجاتهم، ومن التحديد والضبط بحيث لا يختلط فيه الباطل بالحق ولا المفسدة بالمصلحة، ﴿ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً ﴾ [البقرة: ١٣٨]، وصبغة الله أي دين الله، لا دين أحسن منه. تفسير الطبري (١/ ٥٧٠).

«الثبات» ليكون له سندًا وضابطًا، أما كونه سندا فلأنه لا شمول بغير ثبات كما تبين لنا فيما سبق [١] وأما كونه ضابطا فلأن منهج الاستنباط إن لم ينضبط بمقاصد الشريعة - ويراعي نصوصها - وينعزل عن تصرفات العقول المحضة انحرف لا محالة، وتأكيدا على مراعاة الضوابط جعلت للحديث عن قاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان مبحثا خاصة نختم به الحديث عن المصلحة من حيث صلتها بالثبات والشمول..

وإليك الآن الحديث عن أنواع المصالح الشرعية وبيان تحقق الشمول فيها وهي أنواع:

النوع الأول - مصلحة شهد الشرع لنوعها:

فإذا وجد أصل شرعي يشهد لجنس مصلحة ما فإنها حينئذ مصلحة شرعية، مثاله: تضمين السارق قيمة المسروق، وهذه المسألة لا تعلم عن طريق النص مباشرة ولا عن طريق القياس، لأنه ليس فيها نص معين، ولا يمكن قياسها على نص معين عن طريق علة القياس، فكيف يشملها الحكم إذا ؟

والجواب هو أن الشمول هنا يتحقق بتوفر أصل شرعي يشهد لنوع المصلحة، وذلك أن الشرع قد شهد لنوع المسألة السابقة، وهو مسألة تضمين الغاصب ما اغتصبه إذا تلف عنده لتعديه، والسارق قد تعدى على مال غيره لسرقته وهي نوع من الغصب[٢].

فكما حكم الشرع على الغاصب لتعديه فكذلك الحكم على السارق في تضمينه قيمة المسروق.

---

(١) انظر ما سبق (ص١٢٢).

(٢) انظر المغنى تجده جمع في كتاب الغصب بين الآيات التي تنهى عن أكل أموال الناس بالباطل وبين آية السرقة في وجوب الضمان (٥/١٧٧)، ونيل الأوطار للشوكاني (٥/٣٥٥)، الطبعة الأخيرة.

وهذا الحكم إنما هو عن طريق اعتبار مصلحة شهد الشرع لنوعها ولم يكن عن طريق نص معين أو إلحاق المسألة به عن طريق علة القياس.

النوع الثاني - مصلحة شهد لها أصل كلي بالاعتبار:

مثاله: حد الشرب، هذه مسألة لها حد مقدر في الشرع فقد كان الشارب يحد أربعين واستمر ذلك في زمن أبي بكر ﷺ. ثم تتابع الناس فيه بعد ذلك في زمن عمر ﷺ فنظر الصحابة في حكم هذه المسألة.

والمراد بالكلي هو الأصل الذي شهدت له مجموعة نصوص.. فمثلا: اعتبار المظنة في الأحكام أصل شرعي كلي، والدليل عليه الاستقراء.

إجراء الاستقراء: نظر أهل الاجتهاد في الشريعة فاستنبطوا منها:

١- حرم الشارع الخلوة لأنها مظنة الزنا، وهو إقامة لمظنة الشيء مقام نفس الشيء، وإعطاء المظنة حكم المظنون.

٢- ومثله جعل الشارع «الإيلاج» في أحكام كثيرة يجري مجرى الإنزال كما في إيجاب الغسل وغيره.

٣- جعل من حفر بئرا في محل العدوان فسقط فيها أحد، كالمردي رجلا فيها وإن لم يكن ثم مردي وهو إقامة السبب مقام المسبب وإعطاء المظنة حكم المظنون.

٤ - وعن جابر ﷺ أن رسول الله ﷺ نهى أن ينبذ التمر والزبيب جميعا ونهى أن ينبذ الرطب والبسر جميعا وهذا نهي عن الخليطين لأن اجتماعهما مظنة السكر فأقام المظنة مقام المظنون فأخذت حكمه.

٥ - ونهى عن بيع وسلف وعن هدية المديان وعن ميراث القاتل وعن نكاح المحرم وكل ذلك إعطاء المظنة حكم المظنون..

فالبيع والسلف معا وهدية المديان مظنة الربا، ونهى عن ميراث القاتل لكي لا يتخذ القتل وسيلة لطلب تعجيل الإرث، ونكاح المحرم حتى لا يقع لوطء في الحج

فيفسده، وهكذا في أمثلة كثيرة..

وهذه المواضع -وغيرها مما ماثلها- جاءت بها النصوص الشرعية ودلت مجتمعة على إثبات أصل كلي وعام، ألا وهو أن المظنة تأخذ حكم المظنون، وهذه الدلالة قطعية لأنها ثبتت عن طريق استقراء مواطن كثيرة في الشريعة اجتمعت على معنى واحد، فكان هذا المعنى معتبرا في الاستدلال، وهو لم يؤخذ من نص معين، وإنما ثبتت ملائمته لتصرفات الشرع من أدلة كثيرة وعلم أنه مقصود للشرع من دلالة الكتاب والسنة.

ويبقى النظر - بعد ثبوت هذا الأصل الكلي - في شموله للمسألة السابقة وهي حد الشرب..

فالشرب -كما قال علي ﷺ وتابعه على ذلك الصحابة رضوان الله عليهم - مظنة للقذف، فإن الشارب إذا سكر هذي ولم يدر ما يقول ومظنة ذلك وقوع القذف منه، فجلده ثمانين يحقق المصلحة الشرعية، وهي مصلحة ملائمة لتصرفات الشارع وداخلة تحت الأصل الكلي السابق المشهود له بأنه أصلي شرعي كلي..

وهذه المصلحة وإن كانت مرسلة عن النص المعين الذي يشهد لعينها إلا أنها ليست مرسلة عن مجموع النصوص التي شهدت لجنسها، فهي مصلحة معتبرة مشهود لها وليست ملغاة لأنها لا تعارض نصا وليست مسكوتا عنها[1].

فاعتبار الشارع المظنة مطلقا في الأحكام - وهو أصل كلي قد شهد لجنس تلك المصلحة - وهي جلد الشارب ثمانين - بالاعتبار فهو إذا استدلال بمجموع نصوص شرعية.

وهذا معنى أن المصلحة التي شهد لها أصل كلي بالاعتبار يعمل بها..

وبهذا يتحقق الشمول عن هذا الطريق الشرعي في الاستدلال، وتأخذ الحادثة - التي لا يمكن إدخالها تحت نص معين، ولا أصل معين حكمها من مجموعة نصوص

---

(١) نظرية المصلحة (٧١-٧٤).

شرعية وذلك هو الأصل الكلي، ولا تبقى خالية عن حكم الشرع لعدم وجود نص معين فيها:

- قتل الجماعة بالواحد: إذا قتل جماعة متمالئون رجلا قتلوا به، وهذا الحكم غير منصوص عليه في الشريعة، وإنما دخل تحت أصل كلي شرعي مأخوذ من نصوص كثيرة.

بيان ذلك: أن «النفس نهي عن قتلها وجعل قتلها موجبا للقصاص متوعدا عليه، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك، كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان، ووجب سد رمق المضطر، ووجبت الزكاة والمواساة والقيام على من لا يقدر على إصلاح نفسه، وأقيمت الحكام والقضاة والملوك لذلك، ورتبت الأجناد لقتال من رام قتل النفس، ووجب على الخائف من الموت سد رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير إلى سائر ما ينضاف إلى هذا المعنى»[1].

هذا هو الأصل الكلي الذي دل على قتل الجماعة بالواحد ومستنده المصلحة المرسلة، وبيان ذلك: إنا إذا لم نوجب قتلهم على اعتبار أن كل واحد قد قتل تحقيقا لم يبق إلا وجه المصلحة الشرعية وهي أن المقتول معصوم وقد قتل عمدا فلو لم نقتل الجماعة التي تمالأت على قتله لخرم أصل القصاص واجتمع النفر من الناس على القتل بغير الحق لأنهم في أمن من عقوبة القصاص[2].

فالأدلة السابقة التي اجتمعت على إقامة هذا الأصل وهو وجوب المحافظة على النفس هو المستند لقتل الجماعة بالواحد، فهو إذا اجتهاد شرعي مبني على المصلحة التي دل عليها ذلك الأصل الكلي، وهو مذهب الصحابة رضوان الله عليهم [3].

---

(١) الموافقات (١/ ١٥).

(٢) الاعتصام (٢/ ١٢٥- ٢٦)، وانظر نظرية المصلحة (٨٧).

(٣) المغني (٨/ ٢٩٠).

وهذه الأمثلة وغيرها كثير تبين لنا أن منهج النظر الإسلامي بشموله وحيويته قد سهل دخول الوقائع المتجددة تحت حكم الشريعة كل واقعة تدخل حسب الطريق المناسب لها، فمنها ما يدخل عن طريق النص مباشرة ومنها ما يدخل عن طريق القياس... الخ، وإذا أضفت أن الوقائع التي تحدث للبشر متشابهة إما في أعيانها وإما في الأصول التي ترجع إليها علمنا حينئذ أن التشابه كما يقع في الكون يقع في البشر وأفعالهم، وأن هذا الإعجاز في الخلق مناسب للإعجاز في التشريع، فالوقائع مهما كثرت لا بد من وقوع شبه بينها، وتدخل تحت حكم الشريعة من طرق كثيرة منها وباب العمل بالمصالح من دعائم الشمول في الشريعة، لأن الشريعة - التي أنزلها الله سبحانه متصفة بصفة الإعجاز من جهة اللفظ والمعنى، وقد اتسق فيها واستوى مفهوم الثبات والشمول في توازن عجيب بديع، تظهر ملامح هذا الإبدع وتبرز وتتعدد كما تظهر ملامح الإعجاز الكوني وتتعدد، فإذا جمعنا مع هذا ما نعلمه من طبيعة الإنسان المخلوق في هذا الكون، المخلوق له هذا الكون، فإن الدليل على ما قلته آنفا يتضح لنا فنجد حينئذ التشابه الكبير في حقيقة هذا الإنسان الفطرية وفي طبيعة تعامله مع هذا الكون وطبيعة تعامل هذا الكون معه بأمر الله سبحانه وقد جعل الله «الناس» شعوبا وقبائل - وهم من هذه الناحية متشابهون، ويعيشون في أطراف من هذا الكون متشابهة، يتعاملون معه ويتعامل معهم بإذن الله بصور متشابهة، وكل صور هذا التعامل الإنسان مع نفسه، الإنسان مع الإنسان، القبائل والشعوب مع القبائل والشعوب، وهؤلاء جميعا مع الكون، والكون معهم كل هذه معالم متشابهة تجعل تلك الصور تتقارب في التشابه أو تتباعد وهي في كل حال متشابهة، ومن ثم يمكن جمعها وحصرها للتعرف على حكم الله فيها، وردها إلى الشريعة الإسلامية لتشملها بالعدل والرحمة.

فإذا تصورنا أن ثلث تلك الوقائع المتجددة يدخل تحت حكم النصوص المباشرة - كما تقدم معنا في دراسة العموم في الشريعة - وثلثها الثاني يدخل تحت حكم النصوص عن طريق قياس «العلة» وهذا ما تقدم بيانه في باب القياس، وثلثها الأخير يدخل تحت حكم النصوص عن طريق «قياس المصالح» فماذا بقي بعد ذلك؟

ومن هنا ندرك الجواب عن شبهة طالما كثر ترديدها، حاصلها أن نصوص الشريعة محدودة متناهية، وحوادث الحياة والوقائع التي تتجدد غير متناهية. وهذه المقالة على ما فيها من مخالفة للعلم استعملت في موضعين:

الموضع الأول: استعملت فيه استعمالا القصد منه مشروع وإن كان استعماله على هذا النحو الذي سنتحدث عنه غير مشروع، فالقصد مشروع والوسيلة بضده.

ومن أمثلة هذا الموضع: ما ذكر الجويني في كتابه البرهان حيث نص على أن الوقائع غير متناهية والنصوص متناهية [1]

وقد ذكر ذلك ليوطد به استدلاله على مشروعية القياس، فكأنه يقول: إذا كانت الوقائع لا تتناهى والنصوص تتناهى، والشريعة لا بد أن تحكم تلك الوقائع فلا سبيل - والحال كذلك - لإدخالها تحت حكم الشريعة إلا عن طريق إعمال القياس، فالقياس ضروري.

وهذا قصد مشروع ولا شك ولكني أخالفه في استعمال هذه الوسيلة ولذلك لم أستند عليها لإثبات حجية القياس، لأن الأدلة التي في حوزتنا كافية وقوية ولا نحتاج إلى غيرها وإذا ثبتت الحجية بها فقد تحقق المقصود بوسيلة مشروعة.

أما الوسيلة التي استخدمها الجويني فهي عبارة عن دليل عليه بعض المؤاخذات منها:

١- أن الوقائع تتناهى لأنها متشابهة كما أسلفت ويمكن رد بعضها إلى بعض، وهذا دليل قوي على أنها تتناهى لتصبح في آخر الأمر مجموعة وقائع - وإن كانت كثيرة جدا، إلا أنها محصورة.

٢- أن قوله أن النصوص تتناهى عبارة مجملة فإن أراد بها أن القرآن جمعها وكذلك كل ما صح من السنة دل عليها فهي إذن مجموعة معلومة فنعم، وإن أراد أن ما تضمنته

---

(١) (٢/٧٤٣).

من المعاني، وما جعل الله فيها من السعة والشمول محدود فلا يسلم له وهو لا يقصد ذلك حتما، ولأن العبارة موهمة فلا بد إذن من الجواب وأختصره بما يليق بالموضع دون محاولة تفسير الأسباب التي أدت إليها -و يكفيني ما قلته سابقا من أن القصد المشروع لا يكفي بل لا بد له من وسيلة مشروعة [1] - والذي يليق بالموضع وهو جواب حاسم إن شاء الله يكفي في إسقاط الشبه - فلا نحتاج إلى أجوبة أخرى مع توفرها.

إن النظر في الشريعة الإسلامية على أن مدلولاتها - ومعطياتها ومفاهيمها وأحكامها- تؤخذ منها نصا نصاً غير سديد، ويحتاج إلى مراجعة وهو الذي إذا ما تبين فساده وانكشف سقطت تلك الشبهة وانكشفت.

والذي يدل على فساده هو أن ذلك كله يؤخذ من الشريعة من أكثر من طريق منها ما يليق بهذا الموضع وهو أخذ الأحكام من مجموعة نصوص تتوافر على دلالة واحدة، كما يدل النص الواحد على دلالة واحدة، وهذا شبيه بالعموم المعنوي الذي تقدم الكلام عنه.

ومثل هذه الشريعة كمثل البشرية والبحار، فهل إذا اتجهت كل أمة إلى بحر وأخذت منه ثم عادت وأخذت ثم عادت وأخذت إلى يوم القيامة هل ينفد كلا وكذلك أخذنا من هذه الشريعة تارة نأخذ منها عن طريق النص الواحد، وتارة نرجع إليها ونأخذ عن طريق جملة نصوص ثم إن النص الواحد تارة يكون له مدلول واحد وتارة أوسع من ذلك ثم ننتقل إلى القياس وهو إلحاق النظير بنظيره كما أسلفنا ثم ننتقل إلى البناء على الأصل الكلي والقواعد العامة وهكذا، فهل يمكن أن يقال أن عطاء النصوص ينفد.

---

(١) يفسر مقصد ابن الجويني كما فسرته في الموضع الأول مع بيان الفارق بينه وبين ما يردده الآخرون ذلك أنه يرى أن النصوص يمكن الاستفادة منها بطرق منها القياس.

والظن بابن الجويني أنه لا يقصد أن دلالتها محصورة، بل قد نص في مواضع كثيرة على أنه لا تخرج حادثة ولا واقعة في عصر عن حكم الله [١].

الموضع الثاني: إن المقالة السابقة قد طورت لتصبح شبهة حاصلها أن هذه النصوص المحدودة كيف تحكم وقائع البشرية المتجددة غير المتناهية في جميع العصور والأزمان، وقد استعملها قوم لا يعرفون طبيعة هذه الشريعة ومنزلتها الحقيقية، وقوم آخرون استعملوها كيدا ومكرا وصدا عن سبيل الله. ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [الصف:٨].

والجواب الذي يكشف الشبهة ويصد كيد الماكرين فلا تعد شبهتهم ينفذ كيدهم ومكرها بإذن الله، هو أن يعلم هؤلاء وهؤلاء أن وضع الشريعة الإسلامية على هذه الصفة مقصود وخلق البشرية على هذه الصفة المتشابهة التي أشرت إليها مقصود كذلك، فالذي خلق البشرية جعلها على تلك الصفة.. وهو الذي أنزل كلامه على رسوله وجعله بتلك الصفة. ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف:٥٤].

فرب العالمين - رب هذه البشرية وخالقها - هو أعلم بها وهو الإله الذي له الأمر والنهي وبيده مقاليد كل شيء جعل البشر يتشابهون في حياتهم الخلقية والعملية وخلق لهم كونا متشابها وقدر التشابه على كل ما يقع في هذا الكون من تصرفات كونية وتصرفات بشرية وهذا من آياته سبحانه وهو من أدلة الإعجاز، وأن هذه المخلوقات الكونية خلقتها إرادة واحدة هي إرادة الله قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل:٤٠].

ومن تأمل في ذلك تعرف على قدرة الله سبحانه وجميل حكمته وإبداع خلقه، وبهذا يتأكد ما قلته في أكثر من موضع - نقصد بذلك إيضاح هذه الحقيقة الكونية

---

(١) انظر البرهان مسألة رقم (٦٧٧-١١٣٣).

البشرية - فلا يبقى بعد لهذه المقالة من سبب يروج لها، فإن وقائع البشرية مهما تجددت وتعددت يمكن ربطها بأصول متشابهة محصورة ترجع إلى أجناس معلومة، وقد حدث ذلك في الجيل الأول لما دخل الناس في دين الله أفواجا وانتشرت معهم وقائع كثيرة ترجع إلى أجناس معلومة وتكلم فيها الفقهاء وبينوا حكم الله فيها، ولذلك قال الإمام أحمد بهذا الاعتبار ما من مسألة إلا وقد تكلم فيها الصحابة أو في نظيرها[1]. وذلك لتشابه المسائل الذي يرجع إلى تشابه الحياة والأحياء.

ولنزيّن هذا الموضع ببعض الأمثلة التي تؤكد لنا هذه الحقيقة..

إن هذه البشرية ترجع إلى أصل واحد في المنشأ والمنهج، أب واحد وأم واحدة وخلقة واحدة بقدرات متشابهة في كون واحد لهدف واحد وهو إقامة الخلافة الربانية على الأرض - وذلك بأن تعمر الأرض بمنهج الله عقيدة وشريعة - الشريعة مسيطرة فيتحقق العدل والعقيدة تجمع خير الدنيا والآخرة لمن أتاها طوعا لا كرها. ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة:٢٥٦].

فلو أن الرجل الأوروبي والأمريكي اتبع هذه الشريعة وتخلق بأخلاقها وكذلك صنع الرجل الروسي والأفريقي، هل ستختلف وقائعهم ومعاملاتهم مع أهليهم وجيرانهم ومجتمعاتهم في عالم القيم والأخلاق، أم لا بد أن تكون متشابهة لأنها مرتبطة بمنشأ واحد ومنهج واحد وهدف واحد. هل الرجل منهم في مزرعته - في المجتمع الزراعي - سيختلف عن الرجل الآخر في تعامله مع قواعد العمل وضوابطه وأهدافه وأخلاقه. هل الرجل منهم في مصنعه - في المجتمع الصناعي - سيختلف عن الرجل الآخر في تعامله مع قواعد العمل وأهدافه وأخلاقه كلا! هل مسؤولية الرجل هنا أوهناك عن بيته، ومسؤولية امرأته عن بيتها ستختلف في دوافعها وضوابطها؟ !

---

(١) مجموع الفتاوى (٩/ ٢٠٠).

وقس على ذلك بقية جوانب الحياة ما يتصل منها بالأسرة إنشاء وحفظا، وما يتصل منها بالعلم وتعمير الأرض، وما يتصل منها بأمور الجماعة - من حيث العلاقات العامة والخاصة - ولا يصعب تتبع بقية أمور الحياة إذا لاحظنا هذا التشابه في المنشأ والمنهج والكون ومهمة الإنسان، وإذا لم نلاحظ ذلك - حيث نفتقده في حياة أكثر البشر اليوم فلا علينا أن يقع ذلك الافتراق في تلك الأصول ولا نعجب أن يصل الحال بالبشرية أن تفترق ذلك الافتراق العجيب وتختلف ذلك الاختلاف الكبير حتى أنها لتقسم في الحقيقة إلى أناسي ودواب، أناسي يعرفون وحدة منشأتهم ومنهجهم ويتعاملون مع هذا الكون لهدف محدد رباني تحكمه هذه الشريعة، ودواب تشبه فيما تشبه تلك المخلوقات العجيبة التي تجمعها الغابات حتى لا تكاد تجد بينها شبها، وفيها جميع ملامح الحياة في الغابة من القوة والطغيان، والضعف والخور، والتكالب والتناحر والانقسام على متاع الأرض، والختل والمكر، والخديعة والغدر والاضطراب وعدم الشعور بالأمن وتوقع الهلكة كل حين، والعري والبهيمية، وكل سيء من الأخلاق، وكل ذلك مع انعدام المبادئ والأخلاق والعدل.

وكما لا يمكن لأحد أن ينظم غابة على مبادئ العدل والأخلاق السماوية - إلا أن تستسلم تلك الوحوش المستنفرة - فكذلك لا يمكن أن تنظم حياة الأمم الكافرة على مبادئ هذه الشريعة إلا أن تستلم لله وحده وتتبع رسوله ﷺ وتتحاكم إلى هذه الشريعة وتحكم بها وترفض ما سواه[1] ولعل هذا الذي أقوله هنا هو شيء من معنى

---

(١) وهذا طريقه الإيمان بالله وحده .. وهذا هو الأصل، وإن لم تؤمن وخضعت للحكم الإسلامي كما منع أهل الذمة من اليهود والنصارى والمجوس شملتهم رحمة هذه الشريعة وعدلها في الدنيا وحسابهم على الله في الآخرة. والبشرية في الحالين - سواء في حالة قبول العقيدة أو حالة الإذعان للشريعة خاضعة للأحكام، طوعا أو كرها، وحينئذ تعيش البشرية تحت عدل هذه الشريعة وتكون لحياتها خصائص محددة وطبائع متشابهة، وتغطي الشريعة جميع وقائع هذه =

قولـه تعـالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف:١٧٩].

نعم إن الأمم الكافرة أضل من الأنعام، لأن الأنعام خلقت وجبلت على ذلك كله فلا ينتظر منها غير ذلك - وفيه من الحكمة ما فيه - أما هذه الأمم الكافرة فلم تخلق لهذا بل خلقت وتلك الثوابت في وحدة المنشأ والمنهج والمصير في هذا الكون الرحيب الفسيح الذي خلق لها لتعمره بهذه الشريعة، ولكنها أعرضت عن ذلك كله واختار لها أئمتها السياسيون والمفكرون.. غير الإسلام عن علم وعناد يبتغون بذلك الارتكاس في حمأة الشهوات والطغيان.

فلا عجب أن تفترق البشرية هذا الافتراق ويحل بها ما حل.. والإسلام، حينئذ ليس مسؤولا عن طبائعها وتصرفاتها العجيبة الغريبة كما أنه ليس مسؤولا عن تصرفاتها الحيوانية، ويوم تتبع تلك الأمم الإسلام وترجع إلى وحدة المنشأ والمنهج والمصير حينئذ لن تكون بتلك الصورة التي لا يمكن أن توجد إلا في الغابات، بل ستعيش صورة إنسانية جديدة الملامح، من أبرز ملامحها تلك الوحدة والتشابه - فيقوم

=

الحياة كما يوجبه العدل الرباني، فلا البشرية تعيش حياة الغابة.. في حالة تمردها على المنهج الرباني ولا هي تكون صاحبة السلطان بمبادئها وأحكامها المنحرفة، فتتحكم في المنهج الرباني كما هو الحال في حاضر الأمم الكافرة وتريد منه أن يضع لها أحكاما تناسب شهواتها وحياتها المنحرفة، ويكون الاجتهاد حينئذ - كما سبق وأن قلنا - أداة لتلبية رغبات البشرية وشهواتها مع أنه في الحقيقة أداة لإقامة العدل الرباني في الأرض ورفع البشرية من الحضيض حتى تعيش هذا العدل وتسعد به ولذلك فإن تصور حاكمية هذه الشريعة وثباتها وشمولها لا يمكن تطبيقه في واقع الأمر إلا أن تكون البشرية في إحدى الحالتين السابقتين، أما ما سوى ذلك فإن البشرية تعيش حياة الغابة وتريد أن تنزل بالشريعة لتقرر لها شهواتها وانحرافها وما لذلك أنزلت هذه الشريعة.

العدل الرباني في الأرض ويسيطر عليها الإنسان الصالح الذي يكون الأمة الواحدة ويتعامل في كل مكان بمنهج واحد له سماته الثابتة وطبيعته المتشابهة ويمكن حينئذ جمع وقائعه وحاجاته وترتيبها وتنسيقها وتحديد هدف واحد متشابه تقوده المصلحة الشرعية التي تحقق العدل الرباني في واقع الناس.

ولعل في هذا البيان ما يجلي تلك الحقيقة، ويقارب بين طبائع البشرية - عندما تتحول عن شرائعها ومفاهيمها إلى شريعة الله سبحانه خالقها وبارئها، وتسقط تلك الشبهة التي طالما نفخ فيها أعداء الإسلام ليحولوا بين البشرية وبين هذه الشريعة الربانية[1].

وننتقل بعد هذا إلى مناقشة شبهة أخرى تتصل بموضوع المصلحة بعد أن تبين لنا أن الشمول الرباني يتسق مع مفهوم الثبات فيتحقق لنا - بعدل من الله ورحمة - سعة في هذه الشريعة تمدنا بما نحتاج إليه من أحكام شرعية، يحفظها لنا مفهوم الثبات في الوقت نفسه لأنه يحفها بالضوابط التي تعيننا ونحن نعيش في عدالة الشريعة ورحمتها أن نكون ملتزمين بالعبودية ومقتضياتها، فلا نغتر ونجهل وننسى ونخرج عن تلك الضوابط والأطر، فننسلخ من آيات الله، ونبعد عن رحمته وخاصة وأن سعة هذه الشريعة ورحمتها وسماحتها لتخيل للذين لا يعلمون أن هذه الشريعة لا يمكن تحديدها، بل ويمكن إدخال كل شيء فيها.

وهذا سببه أمران:

الأول: عدم معرفتهم بطبيعة هذا الدين عقيدة وشريعة.

إن هذا الدين يريد من البشرية أن تذعن له وتخضع، وتتجرد عن كل تعلق بغير الله فتعبده وحده وتتجه إليه وحده وتسأله وحده وتقدم له أنواع الطاعات وحده، ومنها

---

(١) انظر كتاب: موقف المستشرقين... من ثبات الشريعة وشمولها.

أن تحكم مصالحها وغاياتها بهذه الشريعة عن طريق الرد إلى أحكامها وهي حينئذ ستجد بلا ريب السعة والرحمة والفرج.

وهذه حال المؤمنين إذ قالوا سمعنا وأطعنا، شريطة أن يأتوا مذعنين مستبشرين، يعتقدون كمال هذه الشريعة وأنها هي التي تنقذهم من الظلمات إلى النور، وأنها هي الحياة والحضارة والرقي والسعادة، وأنها هي الأمن والعدل والخير كله، ويعتقدون في المقابل أنهم لو خلوا وعقولهم لهلكوا، وأن جميع ما تشقى به البشرية إنما جاءها لما حسنت الظن بالعقل وردت ما جاء به الرسل وأعرضت عنه وقدمت عليه أهوائها.

إن هذا الإيمان عندما يتحقق ويأتي صاحبه إلى الشريعة سيجد من الفسحة والسعة ما لا يتصوره أبدا [1]، وإن الذين ينظرون إليه وهم من خارج دوحة الإيمان - ولا يعلمون حقيقته - لا يستطيعون أن يفسروا هذه السعة والشمول في الرحمة والعدل إلا بذلك التفسير الغريب العجيب.

الأمر الثاني: إن كل خير عند هذه البشرية مرجعه ولا شك «الإسلام» فإن هذا الدين هو العقيدة الأولى التي أنزلت على هذه الأرض وبقيت دهرا طويلا غير متلبسة بما يناقضها، ثم انحرفت البشرية شيئا شيئا، وتلبست هذه العقيدة بما يناقضها من عبادة غير الله واتباع غير منهجه.

ولم يكن الانحراف ليقدر على سلخ البشرية من أصلها العقائدي سلخا كاملا، ولا على سلخها من أحكامه وقيمه وأخلاقه فبقي شيء غير قليل ينتقل بين أجيالها حتى مع تطور الشرك واتباعه - بزعم المصلحة - وحتى مع تطور الظلم واحترافه - بدعوى المصلحة - مع ذلك كله بقي شيء غير قليل ينتقل مع الأجيال التي انحرفت عن «الإسلام» دين الرسل جميعا.

---

(١) ويبقى بعد ذلك جهد إقامة الخلافة على الأرض.

وإذا تذكرنا أن الفطرة البشرية مهما فسدت لا بد أن يكون لها أثر على سير خط الإنسان، وإذا تذكرنا رغبة الإنسان الذي يريد بها أن يزعم لنفسه أنه يعيش الحياة الصالحة ويحقق المصالح المشروعة [1].

إذا تذكرنا هذا وذاك استطعنا أن نعلل ذلك الانحراف البشري في العقيدة والشريعة الذي ما زال يتلون ويتدسس تحت عباءة الإصلاح والتوفيق.

ومن هنا نشأت في البشرية مذاهب ونظم تزعم الإصلاح، ولأن الانحراف لا يقع على كل شيء، ولأن الفطرة لا يقع عليها الإعدام الكامل، ولأن الرغبة في دعوى الإصلاح والتستر به طبيعة كامنة في النفس البشرية لذلك كله نشأت تلك النظم وفيها بعض الجوانب الخيرة.

فالشيوعية فيها من الكفر والإلحاد والظلم والإرهاب والقوة، ومع ذلك يأتي أولئك الذين لا يعلمون فيقولون إن المصلحة في النظام الاشتراكي، ألا ترى كيف يسوي الإسلام بين الناس في الضرورات... والرأسمالية يتراءى فيها جانب خير ضئيل مع ما فيها من الكفر والظلم، ظلم الانحراف عن المنهج الرباني - فيقول أولئك أيضا أن المصلحة في هذا النظام ألا ترى للإسلام كيف حقق الحرية الاقتصادية.

وقس على ذلك الموقف من «الرهبانية» و«العقلانية» وغير ذلك من المذاهب الفكرية والأنظمة التشريعية الوضعية.

وهؤلاء الذين لا يعلمون لا نعجب أن يخيل إليهم أن هذه الشريعة لا يمكن تحديدها، بل يمكن أن يدخل فيها كل شيء، ولو علم هؤلاء طبيعة البشرية وأدركوا تلك الأحوال التي ذكرتها لما تخيلوا ما تخيلوه.

---

(١) مثال ذلك ما صنعه الكفار قبل بعثة النبي ﷺ حيث غيروا ملة أبينا إبراهيم عليه السلام وزعموا أنهم مصلحون وبها قائمون.

إن تخيل المصالح وبدون ضابط من الشريعة يمنع تحقق العبودية ويوقع في الشبهات، إن العبرة ليست بتحقق جزء من الخير في جانب ما - ردة فعل لجانب آخر - في نظام من الأنظمة كلا، وإنما العبرة في تحقيق ذلك النظام لمهمة الخلافة في الأرض وسلامته من الفساد كله، وأبرز معالم الخلافة في الأرض التي أمر الله بها هي:

١ - تحقيق العبادة لله وحده بلا شريك.

٢ - تحقيق وحدة الجنس البشري بإقامة الأمة الواحدة.

٣ - تعمير الأرض وإقامة العدل الرباني فيها.

فهل يمكن أن يحقق هذا غير الشريعة الإسلامية، كلا، إن البشرية حينئذ ستدرك وتعيش في الوقت نفسه وحدة المنشأ والمنهج والمصير، وستسقط تلك الأنظمة التي تتراءى فيها بعض المصالح، وسيعلم المنحرفون عن الشريعة الإسلامية أن العقل لا يستقل بإدراك المصالح، ولو أمكنه لأخرج الوثنيين عن وثنيتهم، والشيوعيين عن إفكهم وظلمهم وإلحادهم، والرأسماليين عن إعراضهم عن العدل الرباني في الأرض، وعن صدهم عن سبيل كثيرا، ولأخرج اليهود من قوميتهم وحقدهم وكفرهم، ولأخرج الفرق الضالة قديما وحديثا عن تناقضها واختلافها ولحقق في النهاية إقامة الأمة الواحدة والعدل الرباني في الأرض، وهؤلاء وأولئك عقلاء بل وفيهم حكماء، فأين عقولهم من تحديد المصالح ودفع المفاسد.

إن هذه الشريعة جاءت لتحكم «العقل» البشري وتحقق للناس كافة جميع مصالحهم وتحول بينهم وبين أهواء عقولهم، فكيف ينقلب الأمر ليتحكم العقل المحدود بالزمان والمكان، المتصف بالبشرية والضعف وقصور العلم في هذه الشريعة التي لا يحدها زمان ولا مكان، وهي التي لم يسطر فيها الأولون ولا الآخرون سطرا واحدا بل هي وحي يوحى تنزيل من حكيم حميد، ولذلك فهي ليست إقليمية ولا محلية ولا زمانية كلا، بل أنزلها الله لتكون حجته على عقول عباده من الأولين

والآخرين والعرب والعجم.. ومن ثم كانت حاكمة على كل شيء، تفرق بين المصالح الموهومة المتخيلة والمصالح الحقيقية الشرعية، فما حكمت بأنه مصلحة فهو كذلك علمه من علمه وجهله من جهله، وما حكمت بأنه مفسدة فهو كذلك علمه من علمه وجهله من جهله، وبهذا الإدراك لطبيعة هذه الشريعة - ومن قبل ذلك - لحقيقة الإيمان تجعل المؤمن وغير المؤمن يشعر بتلك السعة، حتى ليخيل لغير المؤمن أنها يمكن أن يدخل فيها كل شيء فلا يمكن تحديدها، ويضل الله من يشاء ويهدي من يشاء، يضل بذلك الذين لا يعلمون، ويزداد الذين آمنوا إيمانا.

وبعد أن علمنا بتوفيق من الله سبحانه حقيقة الثبات والشمول، وكيف اتسعا ليحققا لنا في النهاية - بفضل من الله - حسن العبودية له وتعمير الأرض بمنهج الله الذي لا يغادر كبيرة ولا صغيرة إلا شملها بحكمه في جمال وكمال واستقامة وطهر، ننتقل بعد ذلك لمعالجة فكرة خرجت عن هذه القاعدة وخيل لأصحابها مفهوم الشمول بما فيه من سعة أن الأحكام تتغير بتغير الزمان وانماع عند هؤلاء مفهوم الثبات واختلت ضوابطه، وحسنوا الظن بالعقل البشري في مجال إدراك المصالح وقدموا حكمه على حكم الشرع، إما بإخراج بعض أفراد النص وإما بإيقافه مطلقا، وقد استندوا إلى شبه كثيرة، وسأعرض أفهامهم وأناقش أعظم شبههم مؤكدا في الوقت نفسه على تعميق مفهوم الثبات والشمول.. والله الموفق والمعين.

المبحث الخامس

القول بتغير[١] بعض الأحكام بتغير الزمان عرض ونقد مع دراسة تطبيقية

توطئة:

يكثر الكلام عند بعض الباحثين على أن هناك قاعدة شرعية إسمها «تغير الأحكام بتغير الزمان» ويقصدون بعض[٢] الأحكام المتصلة بالمعاملات دون العبادات، والتغير أوجبه عندهم تغير المصالح والأعراف والعادات.

فالأحكام الشرعية المتصلة بمعاملات الناس وعاداتهم وأعرافهم جاءت لتحقق مصالح معينة، وهذه المصالح تتغير في كثير من الأحيان بسبب تغير الزمان، وحينئذ ينبغي - كما يرى أصحاب هذا الرأي - أن تتغير تلك الأحكام ما دام قد تغيرت مصالحها، ومن هنا وضعوا تلك المقالة وسموها قاعدة.

وفي هذا الفصل نحدد موضع النزع بيننا وبينهم ونحرره وخاصة أنه شديد الالتباس، وأهتم بعد ذلك بتصور رأي المخالفين وذكر مستندهم ومناقشتهم مع تتبع كثير من التطبيقات التي هي موضع النزاع وبيان وجه الصواب في تفسيرها، وبذلك أصل إلى تحديد حجم هذه المقالة وما فيها من حق أو باطل، وسأحاول الوصول إلى المقصود دون إغراق البحث بالتفصيلات التي لا حاجة لنا بها.

---

(١) «تغير الشيء عن حاله تحول وغيره حوله وبدله كأنه جعله غير ما كان» اللسان - مادة «غير» (٥/ ٤٠).

(٢) انظر تقييد ما ورد من الإطلاق في هذه المقالة، وقد حرر ذلك الأستاذ: علي أحمد غلام الندوي في رسالته للماجستير «القواعد الفقهية وأثرها في الفقه الإسلامي» مخطوط جامعة أم القرى (ص٥٥). وقد تبين أن هذا الإطلاق غير صحيح.

المطلب الأول
تحرير موضع النزاع

المقصود «بالتغير» في الحكم الشرعي هو انتقاله من حالة كونه مشروعا فيصبح ممنوعا، أو ممنوعا فيصبح مشروعا باختلاف درجات المشروعية والمنع.

فهذه حادثة حكمها الشرعي المنصوص عليه أو المستنبط كذا، ثم تصبح في زمن آخر تحت حكم مخالف للحكم الأول، هذا هو جملة ما يصوره البحث عند المطلقين لتلك القاعدة أو المقيدين لها[1].

وإلى هنا يبقى كثير من اللبس في تحرير موضع النزاع، أكشف عنه بإضافة أمر مهم جدا ألا وهو النظر في تلك الحادثة التي تغير حكمها هل هي في الحالين سواء؟ هل الحادثة التي أخذت الحكم الأول ثم أخذت الحكم الثاني هي هي بالخصائص نفسها وبجميع الملامح والاعتبارات والحيثيات أم أنها تختلف في خصائصها.. من حالة إلى حالة ؟.

وبالجواب عن هذا السؤال ينكشف لنا اللبس الذي أحاط بهذه القضية حتى كثر فيها القول وتشعب..

إن تلك الحادثة التي تغير حكمها إما أن تكون هي هي عند تغير الحكم بجميع خصائصها والحيثيات التي تكتنفها، وإما أن تختلف في بعض خصائصها وحيثياتها.

فإن كانت الأولى فنحن ننازع أشد المنازعة في تغير حكمها لأن ذلك هو النسخ والتبديل المنهي عنهما كما سيأتي بيانه، وان كانت الثانية فليست في موضع النزاع لأنها حينئذ حادثتان متميزتان من حيث خصائصها والاعتبارات التي تحفها وحادثتان لهما حكمان ليس غريبا ولا عجيبا، ولا يقال له تغير ولا تبدل.

---

(١) انظر محاولة لتحديد معنى «التغير» لغة وشرعا والفرق بينه وبين النسخ في رسالة الماجستير «الفقه والقضاء وأولوا الأمر ودورهم التطبيقي لقاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان» إعداد محمد راشد علي - كلية الشريعة والقانون - بالقاهرة (ص ٨- ١٨).

فإذا خرجت الثانية عن موضع البحث رجعنا لدراسة الأولى، وهي أساس القول ومحل النزاع والدعوى التي عنون لها أصحابها بقولهم: «تغير بعض الأحكام بتغير الزمان» ومقصدهم حادثة وواقعة لها حكم منصوص عليه أو مستنبط تغير حكمها في وقت آخر والحادثة هي الحادثة بجميع خصائصها واعتباراتها..

فإن قيل كلا لا يتغير حكمها إن لم تتغير خصائصها واعتباراتها، قلت: فإذا تغيرت خصائصها واعتباراتها أصبحت حادثتين لا حادثة واحدة وهذه لا ينازع في اختلاف حكمهما أحد البتة.

ونرجع مرة أخرى لمحل النزع وننظر في أدلة القائلين بالتغير بعد تصوير مذهبهم

وإنما قدمت بهذه المقدمة رجاء أن تحدد نقطة البحث ويمسك القارئ القضية من أول خيط فيها ونضرب مثالاً يوضح المقصود فأقول: قتل زيد خالداً عمداً عدواناً فحكم هذه الحادثة أن زيداً عليه القصاص إن لم يعفو أولياء الدم، تكررت هذه الحادثة بين رجلين آخرين بالصورة نفسها في أي عصر من العصور يكون حينئذ الحكم هو القصاص إن لم يعفوا أولياء الدم.

فها هنا حادثتان بخصائص واحدة تحفها اعتبارات واحدة أخذت حكماً واحدا ولا سبيل لتغييره أبداً.

خذ الحادثة بطرفيها القاتل والمقتول وافرض وقوعها مرة أخرى لكن بدون عمد ولا عدوان بل خطأ يختلف الحكم حينئذ فلا قصاص بل دية مسلمة ولكن الحادثتين هاهنا مختلفتان فاختلف حكمها، في الأولى قصاص إن لم يعفوا أولياء الدم، وفي الثانية لا قصاص بل دية مسلمة إلى أولياء الدم إلا أن يصدقوا. فلا عجب إذن أن يكون لحادثتين تختلف خصائصهما حكمان مختلفان وإن كانت الصورة بادئ ذي بدء تبدوا واحدة[1].

---

(١) اخترت هذا المثال لوضوحه وأدائه المقصود وستأتي أمثلة كثيرة متصلة بأبواب كثيرة في الفقه الإسلامي، عند مناقشة أدلة القائلين بالتغير.

وهذه ليست في محل النزاع قطعا، لأنه لا ينازع أحد فيها على الإطلاق، فحادثتان - وإن كانتا في الصورة واحدة - لكنهما في الجوهر مختلفان - طبيعي أن يختلف حكمهما.

ونعود مرة أخرى لتحديد موضع النزع فأقول: إن تغير حكم الحادثة إذا تغير جوهرها وأصبح لها خصائص مغايرة لطبيعتها الأولى أمر طبيعي لا ينبغي أن ينازع فيه أحد.

ويبقى النزاع في تغير حكم الحادثة التي لم يتغير جوهرها ولا شيء من خصائصها وحيثياتها.. نقول هذا ونؤكد عليه لأن هناك خلطاً بين هاتين القضيتين لا يمكن أن نخلص من آثاره السلبية إلا أن ندخل في دراستنا لهذه المسألة من هذا المدخل وحينئذ نستطيع أن نفرق بين حكم الحادثة الواحدة ذات الخصائص والحيثيات الواحدة، وان مرت عليها عصور متتابعة - ونجزم بأن حكمها الأول في العصر الأول ينبغي أن يكون هو حكمها نفسه في العصور الأخرى لأن شيئاً من خصائصها وحيثياتها لم يتغير، وإذا أردنا أن نغير حكمها من المشروعية إلى المنع علمنا أنه لا بد لنا من القول بالنسخ، والنسخ ليس لأحد من البشر، وإنما الذي ينسخ الأحكام هو الشارع، وقد انقطع بعد انقطاع الوحي، وبهذا نستطيع أن نفرق بين هذه الصورة - وبين الصورة الأخرى وهي انتقال الحادثة في الزمن الأول - لتصبح ذات خصائص أخرى تختلف عن خصائصها الأولى وهذه يختلف حكمها ويتغير لأن الأولى تعتبر حادثة مستقلة لها حكم خاص وذلك مثل حكم المؤلفة قلوبهم، وهم نفر من الناس لم يستقر الإيمان في قلوبهم، جعلت الشريعة لهم حق في مال الصدقة، يتألفهم الإمام به، ليثبتوا على الإسلام فيسلم من ورائهم ويسلم المسلمون من فتنتهم وشرهم، وهذا المعنى لا يخاف منه إلا عند ضعف الإسلام وحاجته لنصرتهم ومؤالفتهم، فالنص يوجب إذا إعطاء هؤلاء المؤلفة لهذا المعنى، فيأتي الإمام ليطبق هذا المعنى فيجد أمامه حالتين:

الأولى: حالة ضعف الإسلام، وقوم يحتاجون لهذا التأليف.

الثانية: حالة قوة الإسلام، وقوم يزعمون أنهم من المؤلفة قلوبهم.

فيطلق حكم الله على الحالة الأولى فيعطيهم سهمهم، ويطق حكم الله على الحالة الثانية فلا يعطيهم لأنهم ليسوا ممن أمر الله بإعطائهم، وهذا ما يسميه العلماء تحقيق المناط[1].

فهما إذا حادثتان لكل حادثة حالة خاصة تحتاج إلى حكم خاص ثابت لها لا يتغير، وحادثتان لها حكمان كما قلنا ليس غريبا ولا عجيبا، وكلا الحكمين من الشرع.

ومن خلال هذا التحليل ينكشف لنا خطأ من أراد أن يفرق بين التغيير والنسخ [2] حيث جعل النسخ حق الشارع، وقد انقطع بانقطاع الوحي وعلل ذلك بأنه قد يكون النسخ إلى غير بدل وأما التغيير فيكون إلى بدل، وفرق آخر وهو أن النسخ يمكن أن يكون في جوانب متعددة في الشريعة، وأما التغيير فمحصور في بعض الجوانب كالمعاملات ونحوها، وذلك لأن التغيير هنا يكون سببه تغير المصالح والأعراف والعادات، فإذا انقطع المنهج لا ينقطع التغيير.

وبمراجعة ما تقدم ذكره يتبين أن هذا التفريق لا ينبني عليه فقه ولا يحمل شيئا من الصحة. وندلل على ذلك بما يلي إضافة لما ذكرته آنفا:

١- أن التغير عند المؤلف هو التبديل والتحويل[3]، والنسخ هو التبديل، أي تبديل الحكم الأول بحكم آخر، فالمشروع يجعل ممنوعا والممنوع مشروعا، أو نسخه مطلقا إلى غير بدل وهذا تغيير لصفته الشرعية، فبعد أن كان شرعا صار غير ذلك، فمن جهة المعنى الأصلي لهما لا تجد كبير فرق بينهما.

---

(١) انظر ما سبق (ص١٩٧).

(٢) رسالة «تغير الأحكام بتغير الزمان» (١٨-٢٤-٢٥).

(٣) تغير الأحكام بتغير الزمان (١٠).

وقد جعل المؤلف التغيير مضمونه «عبارة عن ترك الحكم الأول إلى الحكم الثاني»[١].

٢ - ما سبق وقد ذكرته من أن تغير خصائص الحادثة لتغير الأزمنة إنما هو عبارة عن تجدد حادثة أخرى غير الحادثة السابقة، وحادثتان لهما حكمان ليس غريبا ولا عجيبا كما أسلفت ولا يسمى ذلك نسخا ولا تغييرا.

أما أنه لا يسمى نسخا فظاهر ذلك أن النسخ هو رفع حكم الحادثة نفسها أما إلى بدل - والحادثة هي الحادثة - وأما إلى غير بدل.

وأما أنه لا يسمى تغييرا في الحكم فظاهر أيضا لأن حكم تلك الحادثة نفسها لم يتغير كما قلنا في مشروعية إعطاء المؤلفة قلوبهم وانما الذي تغير هو طبيعة الحادثة، لتصبح حادثة جديدة لها حكم جديد ولا يقال هنا تغير في الحكم، وإنما يقال تغير في طبيعة الحادثة، لتصبح حادثة جديدة فالمجموع حادثتان مختلفتان فيكون لهما حكمان مختلفان.

ولم يبق سوى هاتين الصورتين:

- إما أن تكون الحادثة هي هي مع اختلاف الأزمان فلا يمكن تغير حكمها إلى بالقول بالنسخ ولا سبيل إلى ذلك.

- وإما أن تكون الحادثة في الزمن الجديد غير الحادثة في الزمن القديم واختلاف حكمهما حينئذ لا يقال له نسخ ولا تغيير وهنا يتضح ما قلته أن مقابلة النسخ بالتغيير لا ينبني عليه فقه، والقول بأن النسخ قد انقطع والتغيير لم ينقطع لأن هناك فروقا بينهما ليس صحيحا.

ومن هنا يتبين موضع النزاع وهو الصورة الأولى والتغيير فيها هو النسخ والتبديل المنهي عنهما.

---

(١) تغير الأحكام بتغير الزمان (١٨).

وأما الصورة الثانية فليست في موضع النزاع ولا ينبغي أن تقترب منه.

وبهذا يتضح لنا السبيل ونحن ندرس هذه المسألة الخطيرة في الدين.. ونستطيع أن نعلم السبب في عدم التفات فقهاء السلف إلى أمثال هذه المقالة، التي أسماها بعض الباحثين «قاعدة» ذلك أنهم من الفقه والبصيرة، بحيث لا يلتفتون إلى القول بالتغيير، لأنه لا يخرج عن أحد أمرين: إما أن يكون نسخا وتبديلا وهذا ليس لأحد من البشر، وإما أن لا يكون تغيرا ولا نسخا ولا تبديلا، وإنما هو اختلاف وقائع وتحقيق مناط، ومن هنا نبدأ مناقشة هذه المقالة، لنتعرف على صحة القول بتغير الأحكام بتغير الزمان، وننظر هل هو قاعدة شرعية، وما هو موقف فقهاء الصحابة وفقهاء السلف منها ونقدم لذلك بذكر أسباب التغيير عند هؤلاء الباحثين، ثم بعد ذلك نفصل القول في تصوير حقيقة هذه المقالة، ونعتمد في ذلك على أهم الكتب التي انتصرت لها، ثم نناقش ذلك ونتبعه بمناقشة بعض الباحثين فيما نسبوه إلى الإمامين الجليلين ابن القيم والشاطبي.

المطلب الثاني
أسباب التغير وتصوير مذهب المخالفين

التغيير عندهم سببه تغير المصالح والأعراف[١] والعوائد[٢].

وقبل أن أتحدث عن صلاحية هذه الأسباب لتغير الأحكام يحسن بي أن أصور مذهب المخالفين.

تصوير مذهب المخالفين:

---

(١) جاء في اللسان: «.. العرف والعارفة والمعروف واحد ضد النكر، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير». اللسان مادة «عرف» (٩/ ٢٣٩). وكل ذلك يوحي بأن معنى العرف هو كل ما تعرفه النفوس من الخير وتتابع عليه ومنه قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [لقمان:١٧]..وقريب من المعنى اللغوي ما قصده الفقهاء - في الجملة - حيث تدور تعريفاتهم لمعنى «العرف» حول ما اطمأنت إليه النفوس وألفته عن طريق الاستعمال الشائع المتكرر قولا أو فعلا. ومن أمثلة ذلك: اشتراط المسلمين بعض الشروط في البيع واستصناعهم الثياب - وتعاملهم بذلك ووقف بعض المنقولات وقبض بعضهم نصف الصداق قبل العقد واعتياد بعضهم كشف رؤوسهم كأهل المغرب ونحو ذلك. انظر في ذلك العرف والعادة في رأي الفقهاء، عرض نظرية في التشريع الإسلامي بقلم أستاذي في قسم الدراسات الشرعية أحمد فهمي أبو سنة - مخطوط بدار الكتب المصرية (٢٨٦٤ / ١٩٤٩).

(٢) والعادة: الديدن، فكل ما استمر عليه الإنسان ودأب يسمى عادة، وجمعها عادات وعوائد. اللسان مادة «عود» (٣/ ٣١٦- ٣١٧). والعادة في عرف الفقهاء يشترط فيها التكرار في الحدوث قولا أو فعلا، صدر من الفرد أو الجماعة سببه مكتسب أو غير مكتسب مثل حرارة الإقليم وبرودته فإن لهما أثرا في العادة على إسراع البلوغ وإبطاؤه وطبيعة الأرض فإنه يترتب عليها عادة اشتغال الناس بالتجارة بنوع من الأموال، وقد ذكر د.أحمد فهمي تعاريف كثيرة اختار منها أشملها لمقصود الفقهاء فإن الفقهاء قصدوا من بحث العرف والعادة جعلهما قاعدة تبنى عليها الأحكام العملية انظر (١٠- ١٢). ولذلك اشترط في تعريفها حدوث التكرار في القول أو الفعل من الفرد أو الجماعة بسبب مكتسب أو غير مكتسب وقد يسمى غير ذلك عادة أو عرفا والمقصود هنا النظر فيما يكون قاعدة للحكم الفقهي.

يرى بعض الباحثين المحدثين أن الصحابة عللوا الأحكام سواء بالعلل المستنبطة أو المنصوص عليها، وعملوا بالمصلحة والحكمة - وهي ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر، ولم يسيروا وراء الأوصاف الظاهرة وكان من نتيجة تعليلهم هذا أن غيروا بعض الأحكام تبعا لتغير المعنى الذي لأجله شرع الحكم وفي هذا رد على من منع تبدل الأحكام بتبدل المصالح، ووقف عند المنصوص، وإن أصبح لا يحصل المقصود منه أو لحق الناس من أجله الحرج والمشقة.

والسر في ذلك - والله أعلم - أن أصحاب رسول الله نظروا إلى الشريعة في مجموعها ملاحظين مبادئها العامة، وقواعدها الشاملة كلها في آن واحد، فلم يجمدوا، وأما هؤلاء المانعون[1] فنظروا إلى النصوص الجزئية مفككة كأن كل واحد منها جاء بشرع أبدي لا يتغير، ولكن الأمر الذي لا يغفل عنه هنا، هو أن المتتبع لمسالكهم في هذا التغير يجدهم لم يندفعوا فيه بمجرد ما يلوح أنه مصلحة، بل كانوا يجعلون الأصل هو ما دل عليه النص، وأنه الذي يجب التمسك به، كما يؤخذ ذلك من عباراتهم: «كيف نفعل شيئا لم يفعله رسول الله ...» أو «كيف نفعل ذلك مع أن النص يفيد كذا» الخ.. ولا يعدلون عن هذا الأصل إلا إذا دعت حاجة ملحة، ولا يسلمون التغير إلا بعد تقليب الأمر على وجوهه والموازنة بين مصالحه ومفاسده حق إذا ما بان لهم الراجح عملوا به والله أعلم[2].

---

(١) يقصد والله أعلم من يخالفه فيما قرره سواء نفاة التعليل أو القائلين به الذين يشترطون شروطا معينة للعمل بالمصلحة فإن كان هذا مراده، فإن كلامه هذا لا يستقيم إذ أن الذين يعملون بالمصلحة ويلتزمون بضوابطها الشرعية لا ينظرون إلى النصوص مفككة، بل ينظرون لها جملة ويتعرفون على عللها ومقاصدها.

(٢) تعليل الأحكام (٧١).

والأحكام – فيما سوى العبادات – تتغير بتغير المصالح والأزمان[١]. ويقول في موضع آخر: «وشيء جديد لم يظهر في تعليل القرآن وهو أن من الأحكام ما يدور مع المصلحة ويتبدل بتبدلها، والسبب في ذلك – على ما يظهر والله أعلم – أن هذا النوع من الأحكام مفوض لرأي الرسول ﷺ باعتباره إماما للمسلمين...»[٢].

ثم يتحدث عن هذا التبدل فيقول أنه تبدل في التطبيق فقط، فالرسول ﷺ فرض إليه الحكم في كثير من الأشياء «وخاصة ما يتعلق بالهيئة الاجتماعية كالمعاملات والعادات وما شابهها حسبما يراه ملائما للمصلحة، وهو مع ذلك لم يخرج عن كونه شرعا أصله محكم لا يتبدل، والذي يتبدل فيه إنما هو التطبيق فقط...»[٣].

وقال في موضع آخر تحت عنوان تبدل الأحكام بتبدل المصالح: نتيجة البحث: «علم مما سبق موقف المصلحة من النص، وأنها إذا تعارضت معه في أبواب المعاملات والعادات التي تتغير مصالحها أخذ بها، وليس هذا إهدارا للنص بمجرد الرأي بل هو عمل بالنصوص الكثيرة الدالة على اعتبارها، وأما إذا كانت المصلحة المستفادة من النص لا تتغير فلا يترك النص أصلا، وأنه لا يتصور تعارض بينهما فضلا عن أن يترك النص بها...»[٤].

ثم استدل على إثبات مراده هنا بأن هذا هو مذهب الصحابة وذكر لذلك تطبيقات من فروعهم أراد بها إثبات هذه النسبة، واستدل بوقائع كثيرة وقرر مستنبطا منها ما يلي:

١- «ولقد وجدنا أصحاب رسول الله يعارضون أمره بما يترتب عليه من ضرر يلحق المسلمين بسببه فيقرهم على ذلك ﷺ»[٥].

---

(١) المرجع نفسه (٥٦- ٦٤).

(٢) المرجع نفسه (٣٤).

(٣) المرجع نفسه (٣٤).

(٤) المرجع نفسه (٣٢٢).

(٥) المرجع السابق (٣٢).

٢- «أن من الأحكام ما يدور مع المصالح ويتبدل بتبدلها، ومن أنكر ذلك فقد خالف إجماع الصحابة ويقصد إجماعهم على تغير الأحكام تبعا لتغير المصالح»[١].

٣ - قال عن عمر ﷺ: «فقد منعهم - أي أهل الذمة من العمل - أي في الذبح للمسلمين - مع نص الكتاب على حل ذبائحهم»[٢]. ويقصد أن عمرا أوقف العمل بنص الآية.

ومع أنه يصف الصحابة بمعارضة الرسول ﷺ... إلا أنه يفسر مقصوده فيقول: «والذي نقصده هو إثبات أنهم - أي الصحابة - فعلوا شيئا لم يكن في زمن رسول الله ﷺ تبعا لاقتضاء المصلحة ولا يليق بهم أن يخالفوا فعل رسول الله إلا إذا علموا أن هذا مقصد الشريعة، ففعلهم هذا عين الموافقة، ولكنا سميناه مخالفة في موطن محاجة الخصم الذي لو سلم معنا هذا المبدأ مبدأ التعليل وإن بعض الأحكام يتبع المصلحة لما أطلقنا لفظ المخالفة على شيء من فعلهم»[٣].

٥- «... أن من تتبع أحوال الصحابة الذين هم القدوة في كل شيء بعد رسول الله ﷺ لم ير لواحد منهم في مجالس الاستشوار تمهيد أصل واستثارة معنى ثم بناء الواقعة عليه ولكنهم يخوفون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أولم تكن»[٤].

وقد جاء كلامه هذا في معرض الرد على من اشترط إرجاع المصلحة إلى أصل معين ليشهد لها مبينا أن هذا أمر مخترع لم ينقل عن أحد من الصحابة[٥].

---

(١) المرجع السابق (٣٧- ٣٨).

(٢) المرجع السابق (٤٣).

(٣) المرجع السابق (٦١).

(٤) المرجع السابق (٢٩٣).

(٥) المرجع السابق (٢٩٣).

٦- «... ولكن الواقع الذي لا ينكر أن أصحاب رسول الله ﷺ عملوا بالمصلحة في أبواب المعاملات وما يتعلق بالنظام الاجتماعي وإن كانت في مقابلة النصوص، واشتهر ذلك عنهم في وقائع كثيرة وهم في ذلك لم يكونوا جناة على الشريعة كيف وهم الذين أقامهم الله حراسا عليها بعد رسول الله ﷺ، وتبعهم في ذلك التابعون وتابعوهم ثم الأئمة من ورائهم».

«فإن قيل إن ما وقع من ذلك لم يصح النص فيه عند الصحابي ولا الإمام أو صح ولكنه رآه غير حتم أو كان حتما ولكن المخالفة راجعة إلى وصف منفك، قلنا مجرد احتمالات ممكنة، وليس كل ما ورد من هذا النوع يمكن تخريجه على هذه الوجوه وتلك الدعوى لا تسلم إلا إذا صحبها استقراء وحصر لذلك وهو لم يوجد بعد»[1].

ويفهم المؤلف بعد ذلك كله أن المصلحة دليل كباقي الأدلة، فهولا يتصور وجود مصلحة ملغية في هذا الباب «لأن المصلحة -كما يقول هو- إذا ثبت كونها دليلا شرعيا في الجملة -كما سنثبته بالأدلة في البحث الآتي- كانت كباقي الأدلة الأخرى، في أن مجرد المعارضة لا يسوغ تسمية الدليل بالملغي...»[2].

وحاصل ما في هذه النصوص أن المؤلف يقرر الآتي:

أولا: أن الصحابة عللوا الأحكام وعملوا بالمصلحة والحكمة ولم يسيروا وراء الأوصاف الظاهرة، وكانوا يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أولم تكن، مع اضطراب في تقرير هذه القضية عنده ستأتي الإشارة إليه.

---

(١) المرجع السابق (٣٠٢)، ظاهر من منهج المؤلف أن كتابه - تعليل الأحكام - مبني على ما نقله عن الصحابة من تطبيقات، وهو يظن أن الأمثلة التي جمعها تدل على مقصوده، ويطالب مخالفه في دعواه أن يستقرأ هذه الأمثلة ويخرجها على غير تفسيره هو، وهذا ما أسأل الله عليه العون والتوفيق.. وإذا خرجت التفسيرات عن تفسيره بالأدلة الواضحة سقط كل ما بناه عليها والله المستعان.

(٢) المرجع السابق (٢٨٢).

ثانيا: أن الصحابة عملوا بالمصلحة في أبواب المعاملات وما يتعلق بالنظام الاجتماعي وإن كانت في مقابلة النصوص، وهذا يدل على أن المصلحة دليل كباقي الأدلة الأخرى.

ثالثا: أن من المصالح ما يتغير بتغير الزمان ولذلك فإن الصحابة بدلوا بعض الأحكام لتبدل الزمان والمصالح، وتارة يقول أن هذا التبديل إنما هو في التطبيق، ويستدل على ذلك بوقائع متفرقة، ويرى مخالفة النص بهذه المصلحة لأنه قد ثبت حجية المصلحة كدليل شرعي بمجموع نصوص.

رابعا: يعتبر هذا المنهج -الذي فهمه من تلك التطبيقات - هو المنهج الحق وأن الأصوليين حادوا عنه واشترطوا شروطا لم يثبت عليها دليل.

ومما تنبغي الإشارة إليه أن الاعتماد على تصوير هذا المذهب من هذا الكتاب خاصة سببه أن هذا الكتاب يعتبر عمدة في الانتصار لهذا الرأي ومنه يغترف أولئك الباحثون الذين جاءوا من بعده، وستكون المناقشة في المطلب الثالث والرابع والخامس والسادس والسابع والثامن حسب الترتيب الآتي[1] والله المستعان.

---

(١) ولذلك فإني أعتبر هذه المطالب ردا وتفنيدا لشبهة تغير الأحكام سواء وردت في الكتاب المذكور أوفي غيره من الكتب وإنما تتبعتها كما جاءت فيه لأنه استوعب أكثر الشبه التي يمكن أن تروج لقضية التغيير والتبديل، وقد بناها على القول باتباع المصالح، ونحن نحتاج إلى بيان مدى خطورة ترك ضوابط المصلحة من الناحية التطبيقية ليكون في ذلك عبرة لكل من يتحدث عن الإسلام ويعمل له، فكثيرا ما ضل قوم وهم يزعمون أنهم يتبعون المصلحة، ولا بد من استيعابه ومتابعة الشبه وتصحيح نقول بعض الباحثين عن الأئمة التي لم تصحح في بحوث أخرى، ولو اقتضى ذلك نوعا من التطويل.. والله المستعان..

المطلب الثالث

مناقشة القول بأن الصحابة عملوا بالمصلحة والحكمة ولم يسيروا وراء الأوصاف الظاهرة بل اتبعوا وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول، وأنهم منعوا العمل ببعض الأحكام، وخالفوا قول رسول الله ﷺ حيث غيروا بعض الأحكام لتغير المصالح واشتهر ذلك بينهم فكان إجماعا:

١- منع عمر رضي الله عنه سهم المؤلفة قلوبهم: قال الدكتور مصطفى شلبي: «أحكام وردت مطلقة أو معللة بعلة فلما بحثوها وجدوا تلك العلل قد زالت، أو ما شرع له الحكم قد تغير، فغيروا الأحكام تبعا لذلك.. من ذلك: حكم المؤلفة قلوبهم شرع الله إعطائهم من الزكاة وأعطاهم رسول الله ﷺ من مال الله كثيرا، وقال في بعض المواضع: **«إني لأعطي الرجل وغيره أحب إلي تأليفا لقلبه»** هؤلاء المؤلفة قلوبهم منهم من كان مسلما ضعيف الإيمان ومنهم من كان على دينه، أعطاهم ليقوي إيمان الأول، ويحبب الثاني في الإسلام، مضى زمن رسول الله ﷺ والأمر على ذلك، ثم حدث في زمن أبي بكر رضي الله عنه ما رواه الجصاص في تفسيره عن ابن سيرين عن عبيدة قال: جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر فقالا: يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضا سبخة ليس فيها كلأ ولا منفعة، فإن رأيت أن تعطيناها فأقطعهما إياهما، وكتب لهما عليهما كتابا فأشهد، وليس في القوم عمر فانطلقا إلى عمر ليشهد لهما، فلما سمع عمر ما في الكتاب تناوله ثم تفل فيه فمحاه، فتذمرا وقالا مقالة سيئة، فقال: إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام، اذهبا فاجهدا جهدكما لا يرعى الله عليكما إن رعيتما....! فترك أبوبكر الإنكار عليه»[1].

قال الدكتور: وهذا دليل على أن من الأحكام ما يدور مع المصالح ويتبدل بتبدلها ومن أنكر ذلك فقد خاف إجماع الصحابة الذي كثيرا ما يحتج به، وقد اعترف بكون

---

(١) تعليل الأحكام (٣٧- ٣٨).

إجماعهم حجة كل من قال بحجية الإجماع.

مناقشته:

نسلم أن إجماع الصحابة حجة، ونخالف في تفسير النص المنقول عن عمر بهذا التفسير، والاستنتاج السابق من المستدل غير صحيح.

والدليل على ذلك أن الآية الواردة في المؤلفة قلوبهم والتي أمرت بإعطائهم تتضمن حكمين في آن واحد وهما:

الأول: أن المؤلفة قلوبهم يعطون من بيت المال.

الثاني: وهو ضده أن غير المؤلفة قلوبهم لا يعطون.

فعاد الأمر إلى تحديد من هم المؤلفة ؟.. والمؤلفة: هم أولئك الذين يكون الإسلام بحاجة إليهم لأنهم زعماء في قومهم فإذا أسلموا أسلم من ورائهم مثل عيينة بن حصن والأقرع بن حابس فقد كانا من زعماء تميم فإذا أسلم أمثال هؤلاء تقوى الإسلام بمن ورائهم.

ولعله يدخل في هذا المعنى ما أشار إليه المستدل من أن الرسول ﷺ يعطي الرجل وغيره أحب إليه منه حتى لا يضعف أو يفتن ويكل الآخرين إلى إيمانهم.

فالأول من معنى التأليف لتقوية الإسلام.. والثاني من معنى التأليف لمنع الفتنة أو الضعف.

وإذا وقفنا عند القصة المذكورة نجد أن التأليف لتقوية الإسلام غير متحقق فالإسلام حينئذ كثير وهذا معنى قول عمر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل، أما أنتما اليوم فتريدان أن نتألفكما والإسلام كثير فأنتما لستما من المؤلفة قلوبهم اليوم وإن كنتم منهم من قبل، وهذا من عمر هو الفقه، وهو ما يسميه الأصوليون «بتحقيق المناط»[1].

---

(١) انظر بيانه فيما سبق.

فإذا أراد الفقيه أن يطبق النص على حادثة حقق مناطها سواء أكان الفقيه صحابيا أو غير صحابي فإذا وجد أنها تدخل في حكم النص أعطاها حكمه، وإلا منعها من الدخول تحته، وهذا ما فعله عمر ﷺ.. فقد حقق في شأن الرجلين، وشأن الإسلام فعلم أنهما ليسا من المؤلفة قلوبهم، فمنعهم من الدخول تحت الآية ولم يعطهم..

والنص الوارد في القرآن هو لم يبدل ولم يغير، فمن أعطى المؤلفة قلوبهم كما فعل رسول الله، أو ظنهم مؤلفة كما فعل أبو بكر فقد أعمل الآية.. ومن منعهم لأنهم غير مؤلفة فقد أعمل الآية، ولا تغيير ولا تبديل.

ومناط الآية ثابت إلى يوم القيامة، وهو: إعطاء المؤلفة قلوبهم ومع غير المؤلفة، والتطبيق بحسب الواقعة والحال فأين التبديل والتغيير للحكم، بل أين الإجماع على ذلك؟

فهذا المثال لا يثبت من دعوى المؤلف شيئا، وهو مثال يكثر الباحثون من استعماله عل الدعوى نفسها..

وأضرب مثالا آخر يوضح المقصود ولا أحد يخالف فيه إن شاء الله، فأقول: لو أن إنسانا وقف مالا على الفقراء من طلبة العلم في مسجد معين وجعل لكل منهم قسما محددا، ثم إن الناظر أعطى الفقراء ومنع غير الفقراء فهل يعتبر مغيرا لشرط الواقف ومطلبه، كلا.

ثم لو أن بعض هؤلاء الفقراء أصبح غنيا فارتفع عنه وصف الفقر، فلم يعطه الناظر شيئا هل يعتبر قد غير من شرط الواقف أو مطلبه شيئا؟ كلا.

ثم إن هؤلاء الذين ارتفع وصف الفقر عنهم، لو أنه عاد لهم ثم عاد الناظر، فأعطاهم أفلا يكون ذلك عملا بشرط الواقف وقصده؟

إن عمل عمر ﷺ لا يعدو هذه الصورة ولم يغير ولم يبدل.

إذا علم ذلك فلا يجوز لمسلم أن يقول أن عمرا أوقف حكم الآية، ولا أنه ألغاه فالحكم هو الحكم، وعمر هو عمر الوقّاف عند كتاب الله ﷺ.

٢- استدل على دعوى تغير الأحكام بتغير الزمان فقال: «مثال آخر: أباح رسول الله ﷺ للنساء الخروج إلى المساجد للصلاة كما رواه أبو داود بسنده إلى أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: **«لا تمنعوا إما الله مساجد الله، ولكن ليخرجن وهن تفلات»**[١].

هذا ما كان في زمان رسول الله ثم حدث بعد ذلك أن تغيرت حالة النساء وأحدثن ما لم يكن في عصر النبوة، حتى قالت عائشة رضي الله عنها ما رواه أبو داود: «لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن المساجد كما منعت نساء بني إسرائيل»، قال: فقدت رأت أن ما حدث يقتضي تغير الحكم السابق حينما كان الصلاح عاما والقلوب عامرة بالإيمان، ولم يوجد الدخل في بعض النفوس فلو استمر الحكم مع تغير الحال لأدى إلى مفسدة عظيمة تزيد على ما يجلبه الخروج من المصلحة من تعليم الدين وإدراك فضل الجماعة..

ثم ذكر محاورة بين عبد الله بن عمر وابن له رواها أبو داود: قال ابن عمر: قال رسول الله ﷺ: **«ائذنوا للنساء إلى المساجد بالليل»**، فقال ابن له: والله لا نأذن لهن فيتخذنه دغلا والله لا نأذن لهن!! فسبه وغضب، وقال: أقول قال رسول الله: ائذنوا لهن وتقول: لا تأذن لهن»[٢].

قال المؤلف: ولا غرابة في موقف ابن عمر هذا فذلك موقفه غالبا إزاء النصوص فلم يكن من أهل المعاني عكس والده رضي الله عنه، وذاك ابنه قد سلك مسلك جده من اعتبار المعاني التي شرعت لها الأحكام فيشرح لوالده السبب مع قسمه بالله فهل ترى أنه يقسم مرتين وهو يسمع قول رسول الله ويرى غضب والده عليه وسبه له من أجل

---

(١) سنن أبي داود رقم (٥٣٣)، ومعنى تفلة أي غير متطيبة، وتفلة بفتح المثناة وكسر الفاء، وامرأة تفلة إذا كانت متغيرة الريح. فتح الباري (٢/٣٤٩).

(٢) سنن أبي داود رقم (٥٣٦)، وتعليل الأحكام (٣٨ - ٣٩).

المخالفة من غير فائدة؟ لا شيء إلا أنه دين الله والمحافظة عليه بدفع المفاسد عنه.

فماذا يقول نفاة التعليل في هذا الموقف؟ لعلهم يتعلقون بأذيال ابن عمر!!! ويقولون مقالته وقد رأوا فساد الأخلاق عم كل مكان وتهتك النساء فاق كل حد وتنطع الشبان بلغ الغاية[1].

مناقشته:

نسلم مع المؤلف الرد على نفاة التعليل ونعمل بالقياس والمصلحة التي شهد الشرع لها ونسلم معه السعي للمحافظة على دين الله بدفع المفاسد عنه، ونخالفه في تحديد الطريق الذي يوصل إلى ذلك، وبيانه:

١- أن درء المفاسد مطلب شرعي وذلك للمحافظة على الدين، ولكن من أين نعلم أن هذا مفسدة ؟ والجواب: من الشارع لأنه كما تقدم لا يستقل العقل بدرك المصلحة والمفسدة، فإذا قلنا هذا مفسدة فلا بد من شهادة الشرع لما نقول، وكذلك إذا قلنا أنه مصلحة.

٢- موقف ابن عبد الله عمر يدل على أن الخروج إذا ترتب عليه مفسدة يمنع وهذا لم يدركه بالعقل، بل شهد له الشرع.

وهذه الشهادة موجودة في النص نفسه، ألا ترى إلى اشتراط رسول الله ﷺ لعدم منع النساء من الخروج - خروجهن غير متزينات حيث قال: **«ولكن ليخرجن تفلات»** فإذا لم يتحقق الشرط وهو الخروج تفلات لا يؤذن لهن لأنهم لم يلتزمن به.

فمن منع من الخروج علم أن الخروج غير تفلات مفسدة بالنص..

فالقول إذا بأن هذا مفسدة ليس اعتمادا على العقل وإنما هو بشهادة الشرع..

---

(١) رسالة تعليل الأحكام (٣٩).

فلا يقال: «فقد رأيت أن ما حدث يقتضي تغير الحكم السابق» لأن الحكم السابق هو: عدم جواز منع النساء من الخروج إلى المساجد إذا خرجن تفلات وأما إذا لم يخرجن كذلك فقد تركن العمل بالشرط الذي يجيز الخروج لهن فيمنعن، وهذا حكم ثابت لم يتغير ولن يتغير إلى يوم القيامة..

بقي تحقيق المناط هل هذه المرأة تفلة فتخرج أو غير تفلة فلا تخرج.. وهذا وإن تغير فليس هو الحكم.. وذا تبين هذا سقطت دعوى المؤلف وغيره ممن يعتمد على هذه الآثار في القول بتغير الأحكام بتغير الزمان..

بقي أن نشير هنا إلى خطأ المؤلف في تصويره لمذهب ابن عمر رضي الله عنهما حيث قال: «فماذا يقول نفاة التعليل في هذا الموقف، لعلهم يتعلقون بأذيال ابن عمر ويقولون مقالته» وهذا الكلام لا ينبغي أن يقال في حق أحد من الصحابة بل الواجب على كل مسلم التأدب معهم.

ومع أن نفاة التعليل لا يملكون هذا فان ابن عمر ليس ممن لا يتبع المعاني، حاصل ما في الأمر أنه شديد الحرص على المتابعة لرسول الله ﷺ حتى في مواطن صلاته في سفره ونحو ذلك.

أما أنه معروف بأنه «لم يكن من أهل المعاني» فهذا ليس في النص المذكور دليلا على ذلك.. ويدل على ذلك أن الصحابة يعملون بقاعدة سد الذرائع..

قال أستاذي الدكتور حسين حامد في كتابه نظرية المصلحة تعليقا على محاورة ابن عمر لأبيه: «وهذا لا يفسر خلاف الصحابة حول قاعدة الذرائع، فإن أحدا لا يقول بأن الشارع إذا نهى عن مفسدة فإنه يبيح لعباده الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليها، وإلا كان ذلك تناقضا، وكان مؤديا إلى مخالفة مقصود الشارع من دفع المفاسد ما أمكن الدفع، وسد كل طرق الشر ومسالكه، ولكنه يفسر الخلاف -والله أعلم - في تحقيق مناط هذه القاعدة، فبينما ترى عائشة وابن ابن عمر أن الزمن قد تغير، وأن الدين

قد ضعف سلطانه على النفوس وأن الخروج إلى المساجد بالليل يتخذ ذريعة إلى المفاسد غالبا، ولذلك يجب أن يمنع محافظة على قصد الشارع الذي عرف من نصوصه، يرى ابن عمر أن العصر الذي يعيش فيه لا زال عصر طهر وعفاف، وأن حصول مفسدة من خروج النساء نادر أوفي حكم المعدوم، وأن في شهود النساء المساجد والجماعات مصالح محققة لا تترك لمفاسد معدومة، ولا يمكن القول بأن ابن عمر يجيز خروج النساء إلى المساجد بالليل، وإن كثر حدوث الفسق، وغلب وقوع الفاحشة ممن يتذرعن بهذا الخروج إلى أغراضهن الخبيثة، فإن الشارع لا يرضى بالفاحشة ولا يفتح الطرق إلى الفسق قط».

فالخلاف في تحقيق مناط القاعدة وتطبيقها على الجزئيات[1].. فابن عمر الله رضي الله عنهما من أتباع المعاني والمحافظين على نصوص الشرع ومقاصده.

ثم أن اتباع الصحابة رضي الله عنهم أمثال ابن عمر وغيره والتمسك بآثارهم ليس فيه ما يدعو للعجب، فهم أولى بالاتباع لأن الحق لا يخرج عنهم وكل واحد منهم لنا فيه قدوة

وأما موقف ابن عمر مع ابنه فهو الحق في بيان أدب التربية والعلم فإن طالب الحق مجتهدا أو غير مجتهد إذا تبين له نص أو معنى شرعي يوجب تخصيص نص آخر أو تقييده لا يجيز له ذلك أن يقسم ويصرح بالمخالفة.. بل عليه أن يبين أن ذلك النص قد خصصه أو قيده أو نسخه نص آخر، فإنكار ابن عمر في موضعه فكيف يقال لأحد أن رسول الله أمر أو نهى أو أذن، فيقول لا آذن والله، بل الحق أن يقول أن هذا الإذن له شروط مذكورة في موضع آخر ثم يستكمل الاستدلال هذا بالنسبة لبيان وجهة أبن عمر.. أما ابنه رضي الله عنه فإنما أخذته الغيرة الشديدة على الدين كما قال ابن حجر[2] فحملته على أمر غيره أولى منه وأسلم - والله أعلم.

---

(١) (١/ ٢٣١).

(٢) فتح الباري (٢/ ٣٤٨ - ٣٤٩).

٣- حد الخمر: قال مستدلا على أن الأحكام تتبدل بتبدل المصالح: حرم الشارع الخمر وبين ما فيها من مفاسد وما يعقب اجتنابها من مصالح كما سبق بيانه، ولكن ليس كل النفوس تتمثل خوفا من عقاب أخروي أو رغبة في ثواب كذلك بل منها من لا يزجره إلا أن يرى العذاب رأي العين، فشرع الشارع الحكيم لمن يشرب الخمر فأمر بضربه كما رواه أبو داود بسنده عن أبي هريرة ﷺ: أن رسول الله ﷺ أتي برجل قد شرب فقال: **«اضربوه»** قال أبو هريرة: فمنا الضارب بيده، والضارب بنعله، والضارب بثوبه، فلما انصرف قال بعض القوم: أخزاك الله ! فقال رسول الله ﷺ: **«لا تقولوا هكذا لا تعينوا عليه الشيطان»**، وفي بعض الروايات تقدير ذلك بأربعين وفي بعضها: «أن رسول الله ﷺ حثا في وجهه التراب» وفي بعضها بعد الضرب قال لهم: «بكتوه»[1].

وروى البيهقي بسنده إلى عكرمة عن ابن عباس: «أن الشراب كانوا يضربون على عهد رسول الله بالأيدي والنعال والعصي قال وكانوا في خلافة أبي بكر ﷺ أكثر منهم في عهد النبي ﷺ، فقال أبو بكر: لو فرضنا لهم هذا فتوخى نحو مما كانوا يضربون في عهد رسول الله ﷺ، فكان أبو بكر ﷺ يجلدهم أربعين حتى توفي، ثم كان عمر ﷺ فجلدهم أربعين إلى أن قال: ثم كثروا فشاور فقالوا: ثمانين»[2].

والمشاورة رواها البيهقي أيضا بسنده إلى الزهري قال: أخبرني حميد بن عبدالرحمن عن أبي هريرة الكلبي قال: أرسلني خالد بن الوليد إلى عمر ﷺ فأتيته ومعه عثمان وعبدالرحمن بن عوف وعلي وطلحة والزبير ﷺ وهم معه متكئون في المسجد، فقلت: إن خالد بن الوليد أرسلني إليك وهو يقرأ عليك السلام ويقول: إن الناس قد

---

(١) معنى بكتوه أي وبخوه، انظر سنن أبي داود رقم (٤٣١٢).

(٢) سنن البيهقي (٨/ ٣٢٠) الطبعة الأولى ١٣٥٤هـ - وتعليل الأحكام (٦٠ - ٦٢)، وسنن أبي داود (٤٣١٤).

انهمكوا في الخمر وتحاقروا العقوبة فيه، فقال عمر ﷺ: هم هؤلاء عندك فاسألهم فقال علي: تراه إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى وعلى المفتري ثمانون، فقال عمر بلغ صاحبك ما قالوا[١].

ثم قال المؤلف تعليقا على هذه النصوص: والذي نقصده هو إثبات أنهم فعلوا شيئا لم يكن في زمن رسول الله ﷺ تبعا لاقتضاء المصلحة، ولا يليق بهم أن يخالفوا فعل رسول الله إلا إذا علموا أن هذا مقصد الشريعة ففعلهم هذا عين الموافقة، ولكنا سميناها مخالفة في موطن محاجة الخصم الذي لو سلم معنا هذا المبدأ «مبدأ التعليل» وأن بعض الأحكام يتبع المصلحة لما أطلقنا لفظ المخالفة على شيء من فعلهم[٢].

المناقشة:

أولا: إذا كان المؤلف يريد في كتابه (تعليل الأحكام) إثبات تعليل الأحكام فذلك مسلم، بل هو مذهب أكثر أهل السنة ما عدا نفاة القياس.

ثانيا: أما إذا كان يريد أن يثبت أن بعض الأحكام يتبع المصلحة وأن هذه الأحكام تتبدل بتبدل الزمان وأن هذا إجماع الصحابة فهذا غير مسلم، وقد مر بيان أن ما استدل به سابقا لا يدل له البتة.

أما استدلاله بهذا المثال فلا يدل له على دعواه، وبيان ذلك أن هذه المسألة - وإن كان سندها العمل بالمصلحة، إلا أنها ترجع إلى أصل كلي، وهذه شهادة من الشارع لها بالاعتبار، ولتعرف الآن على الأصل الكلي وعلى المصلحة المعتبرة هنا، والأصل الكلي -كما مر بيانه - هو أن الشارع اعتبر المظنة في الأحكام أصلا شرعيا كليا والدليل عليه الاستقراء، فتأخذ المظنة حكم المظنون[٣].

---

(١) سنن البيهقي (٨/ ٣٢٠)، وسنن أبي داود (٤٣٢٤).

(٢) تعليل الأحكام (٦١).

(٣) انظر المسألة فيما سبق.

ويبقى النظر بعد ذلك في دخول مسألة حد الشرب تحت هذا الأصل فقد تشاور الصحابة فعلموا أن الشرب مظنة القذف فأعطوه حكمه فقال علي - والصحابة له موافقون: تراه إذا سكر هذى وإذا هذي افترى، وعلى المفتري ثمانون، فقال عمر بلغ صاحبك.

فهي مسألة كان لها حد مقدر في الشرع وإنما كان يطبق الحد المقدر الذي يتم به الردع والزجر وورد في بعض الأحاديث أن الصحابة حرزوه أربعين لما سألهم أبو بكر ﷺ عن ضرب النبي ﷺ[1]، ثم ضرب هو أربعين ثم اجتمع الصحابة وتشاوروا واعتمدوا في ذلك على المصلحة الشرعية التي شهد الشرع لجنسها، فجعلوه ثمانين كحد القذف لأن المظنة تأخذ حكم المظنون..

فأين اتباع مجرد المصلحة؟ وأين تغير الحكم ؟ وليس في النص مخالفة لفعل رسول الله ولا لقوله، ولا يجوز تسميته مخالفة لا في موضع الحجاج ولا في غيره..

ومن الأسباب التي حملت المؤلف على الدخول في هذه الإطلاقات هو أنه يقارن بين طرفين: الأول القول بإثبات التعليل، والثاني القول بنفيه، وينتصر للطرف الأول دون أن يلتزم بشروطه، فأن مثبتي التعليل من أهل السنة لا يتبعون مجرد المصلحة وإنما يشترطون أن تكون هذه المصلحة التي يجب اتباعها مصلحة لم يشهد الشارع بردها، فلا بد أن تعرض عليه فينظر فيها أيقبلها أم لا؟

فهم يعللون الأحكام ويعتبرون النظير بالنظير ويعملون بالمصالح المرسلة وهم مجمعون بعد ذلك على رد كل مصلحة لا يقبلها الشرع.

والمؤلف غفل عن هذا وانتصر لمبدأ التعليل، وأدخل معه -شعر أم لم يشعر بخطورة ذلك - قوله: «وإن بعض الأحكام يتبع المصلحة».

---

(١) سنن أبي داود (٤٣٢٤).

والواجب أن يقيدها بالقيد الذي اتفق عليه القائلون بالتعليل، أما أن يطلقها هكذا من غير قيد ثم يرتب على ذلك أن بعض الأحكام تتغير بتغير الزمان، وأن الصحابة كانوا يبدلون هذه الأحكام وأنهم يجمعون على ذلك، فذلك أمر لم يثبته بعد، ولا يمكن لأحد أن يثبته لوضوح بطلانه وفساده.

٤ - حد السارق: «يروي لنا مالك في الموطأ بسنده عن يحيى بن عبدالرحمن بن حاطب، أن غلمة لحاطب سرقوا ناقة لرجل من مزينة فانتحروها فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب، فأمر عمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم، ثم قال عمر أراك تجيعهم، ثم قال: والله لأغرمنك غرما يشق عليك، ثم قال للمزني: كم ثمن ناقتك؟ فقال المزني: قد كنت والله أمنعها من أربعمائة درهم، فقال عمر: أعطه ثمانمائة درهم [١].

وقد روى ابن وهب هذا الأثر في موطئه مفسرا وفيه: فأمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم ثم أرسل وراءه من يأتيه بهم فجاء بهم فقال لعبد الرحمن: أما لولا أني أظنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى لو وجدوا ما حرم الله لأكلوه لقطعتهم، ولكن والله إذ تركتهم لأغرمنك غرامة توجعك»[٢].

قال صاحب كتاب «تعليل الأحكام»: فانظر إليه وقد ثبت على هؤلاء ما يوجب القطع، وبعد الأمر ينهى عن التنفيذ لما ظهر له ما يدفع الحد عنهم، وهو أنهم جاعوا فأخذوا مال الغير، وذلك لفهمه أن القطع عقاب للجاني من غير حاجة ولو كانت الأحكام كلها ومنها الحدود يتبع فيها النص المجرد لما ساغ له ﷺ وهو من أعلم خلق الله بشرع الله أن يخالف قوله تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» ومن أجل هذا المعنى نهى عن القطع عام المجاعة مع أن النص عام شامل لجميع الأوقات[٣].

---

(١) تنوير الحوالك شرح الموطأ (٢/ ٢٢٠).

(٢) وهو من معنى الأثر السابق - انظر المصدر السابق (٢/ ٢٢٠).

(٣) تعليل الأحكام (٦٢-٦٣).

المناقشة:

اشترط الشارع لوجوب القطع شروطا وهي:

١ - أن يكون المسروق نصاباً.

٢ - أن يكون من حرز.

٣- أن لا يكون فيه شبهة ملك.

٤ - أن لا يكون آخذه محتاجاً إليه لسد رمقه.

فإذا تحققت هذه الشروط وجب الحد، وإذا تخلف أحدها لم يجب[١].

وعلى كل شرط من هذه الشروط دليل شرعي، فأما شرط النصاب والحرز فظاهر وأما شرط انعدام شبهة الملك والحاجة إليه لسد رمقه فلان من أخذ مالا له فيه شبهة ملك لا يعتبر سارقا لمال غيره، وكذلك من أخذ ما يحتاج إليه لسد رمقه فلأن من أخذ مالا له فيه حق، كما سرق غلمان حاطب بن أبي بلتعة وقد كان عمر يظن أنه يجيعهم فلذلك امتنع عمر عن قطعهم لوجود هذه الشبهة[٢].

فإذاً الحد الذي أوقفه عمر ﷺ إنما أوقفه لعدم تحقق شروطه التي اشترطها الشارع، بل إن عمر لا يستطيع أن ينفذ الحد الذي لم تحقق شروط تنفيذه لأن في ذلك مخالفة للشارع.

فالعموم في آية الرقة لا يصلح وحده لتطبيق الحد بل هناك شروط وردت في السنة لا بد من اعتبارها ومن اعتبرها -كما هو صنيع عمر- لا يقال له أنه خالف الآية.

وأيضاً فإن عدم القطع ليس سببه تعلق عمر بمطلق مصلحة أو دفع مطلق مفسدة أو اتباعا لحكم العقل، بل سببه مراعاة نصوص أخرى وردت في السنة.

---

(١) راجع المسألة في كتاب المغني (٩/ ١٠٣ إلى ١٣٧).

(٢) المغني (٩/ ١٣٦).

وأما قول صاحب تعليل الأحكام «لو كانت الأحكام كلها ومنها الحدود يتبع فيها النص المجرد لما ساغ له ﷺ، وهو من أعلم خلق الله بشرع الله أن يخالف قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة:٣٨] ومن أجل هذا المعنى عن القطع عام المجاعة مع أن النص عام شامل لجميع الأوقات»(١).

فيلاحظ عليه أمران:

الأول: إن كان مقصوده بالنص المجرد النص بدون النظر إلى معناه، فليس ما نحن فيه من هذا القبيل، ذلك لأن النصوص التي وردت في حد السرقة منها ما هو عام كالآية ومنها ما هو مخصص لهذا العموم.

فإذا كانت الآية توجب قطع كل سارق سواء سرق من حرز أومن غير حرز أو سرق نصابا أو دونه أو تحققت شبهة بسبب ملك أو مجاعة، فإن السنة خصصت هذا العموم فلا يقطع إلا من سرق نصابا من حرز مثله بلا شبهة.

فتبين بعدئذ أن النص الوارد في القرآن مخصوص لم يأت لجميع الأوقات بل يستثني منه وقت المجاعة لورود نص آخر يمنع القطع عند تحقق الشبهة.

فيصح أن يقال أن تطبيق الحدود يتبع فيها النصوص بعد الجمع بينها والنظر فيها، ومن فعل ذلك فقد وافق القرآن والسنة كما فعل عمر ﷺ (٢).

وأما عبارة المؤلف بأن الحدود لا يتبع فيها النص المجرد وأن عمر خالف الآية فلا وجه لها. والله أعلم.

الثاني: أن الحكم - وهو وجوب القطع لمن سرق نصابا من حرز مثله بلا شبهة ثابت إلى يوم القيامة، وأما تحقيق مناطه وهو تطبيقه، فبحسب الحادثة الواقعة فإذا سرق

---

(١) تعليل الأحكام (٦٣).

(٢) انظر كيفية الاستنباط من الآية في أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٦١٥).

غلمان ناقة بلا شبهة كاضطرار لسد الرمق قطعوا، وإذا سرقوا كما سرق غلمان حاطب لم يقطعوا لتحقق الشبهة، والحكم ثابت مع ذلك لا يتغير.

٥ - استدل على قوله بأن من الأحكام ما يتبع المصلحة ويتبدل بتبدلها بأن أصحاب رسول الله يعارضون أمره بما يترتب عليه من ضرر يلحق المسلمين بسببه فيقرهم على ذلك ﷺ، من هذا ما ورآه البخاري بسنده عن يزيد بن أبي عبيد مولى سلمة بن الأكوع عن سلمة رضي الله عنه قال: خفت أزواد القوم وأملقوا [١] فأتوا النبي في نحر إبلهم فأذن لهم، فلقيهم عمر رضي الله عنه فأخبروه، فقال: يا رسول الله ما بقاؤهم بعد إبلهم؟ فقال رسول الله ﷺ: **«ناد في الناس يأتون بفضل أزوادهم»**، فبسط لذلك نطع وجعلوه على النطع فقام رسول الله فدعا وبرك عليه ثم دعاهم بأوعيتهم، فاحتسى الناس حتى فرغوا ثم قال رسول الله ﷺ: أشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله[٢].

فقد عارض عمر إذن رسول الله ﷺ بالنحر بالمصلحة وأقره الرسول على ذلك [٣].

مناقشته:

إن هذا النص الذي استدل به على جواز معارضة حكم الشرع بالمصلحة مثل النصوص السابقة لا تدل له على شيء من ذلك.

وقد ادعى الدكتور شلبي هنا دعوى عريضة لا برهان عليها وهي قوله: «ولقد وجدنا أصحاب رسول الله يعارضون أمره...» مع أن كل مسلم يعلم أنه ليس لأحد من المسلمين أن يعارض أمر الرسول ﷺ لأن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [النساء:٦٤]. ويقول سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب:٣٦].

---

(١) معنى أملقوا: افتقروا. انظر فتح الباري (٦/ ١٣٠).

(٢) فتح الباري (٦/ ١٢٩- ١٣٠).

(٣) تعليل الأحكام (٣٢).

وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور:٦٣]. وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات:١].

ومعلوم أن الصحابة من أتبع الناس لرسول الله ﷺ.. فكيف يقال إنا «وجدنا أصحاب رسول الله يعارضون أمره».

وهذا المعلوم عن الصحابة من المحكم الذي لا يقبل الجدل... وأما ما نقله فإنه في الحقيقة لا يعارض ما قررته آنفاً..

وحاصل ما في هذه الرواية أن رسول الله ﷺ استأذنه القوم في نحر إبلهم فأذن لهم في ذلك، ومثله ما علمناه من الشارع من الإذن في عمل المباحات، ثم إن رسول الله ﷺ علم بعد ذلك أنهم إن نحروا إبلهم لم يبق لهم شيء بعدها فلم يأذن لهم وأمر الناس أن يتصدقوا عليهم، و(توالى المشي ربما أدى إلى الهلاك)[1].

وما فعله عمر إنما هو بيان لحقيقة المسألة، فلما ذكرها للرسول ﷺ بين حكمها وأمر الناس بالصدقة، فأين المعارضة؟

ثم إننا قد علمنا من السنة في مواضع كثيرة أن رسول الله ﷺ يشاور أصحابه، فيبينون له حاجتهم واستفساراتهم ثم يجيب عليها حسب الواقعة، ثم إذا تجدد له علم بحقيقة الواقعة بين حكمها بحسب ما يتجدد له، وهذه القصة التي معنا من هذا الباب وهي تدل - كما قال ابن حجر على جواز المشورة على الإمام بالمصلحة وإن لم تتقدم منه الاستشارة[2].

ألم تر إلى منزله ﷺ في بدر حيث بين له بعض أصحابه أن هذا لا يصلح منزلاً لقتال القوم فأمر رسول الله باتخاذ منزل آخر، ولم يكن في قول الحباب بن المنذر

---

(١) فتح الباري (٦/ ١٣٠).

(٢) فتح الباري (٦/ ١٣٠).

معارضة لرسول الله.

وكذلك قصة تأبير النخل فإنه أمرهم أن لا يؤبروا النخل، لظنه أن ذلك لا ينفعه فلما علم أن النخل لم يثمر فاشتكى له أصحابه أجاز لهم ذلك وأخبرهم أنه لا يعلم بحقيقة الواقعة حيث قال أنتم أعلم بأمور دنياكم، وهذه الحوادث مشهورة معلومة.. وكذلك ما نحن فيه لم يعلم عليه الصلاة والسلام بأنهم إذا نحروا إبلهم لا يبقى لهم شيء، فلما علم أمر لهم بالصدقة.

وفي هذه الحادثة نفسها لو أن رسول الله أمر بذبح الإبل -بعد أن بين له عمر أنه لا يبقى لهم شيء- لما عارضه أحد من الصحابة، فكيف يتصور أن في هذا معارضة..

ومن المعلوم أن المفتي قد يفهم الواقعة التي استفتي فيها على غير وجهها - إما لعدم العلم بحقيقتها أصلا أو لعدم وضوحها- ثم يفتي فيها بحسب ما فهم فإذا بين له أن الواقعة ليست كذلك بل هي كذا وكذا نظر في حكمها بهذا الاعتبار فكان لها حكم آخر، ولا يقال أن الحكم قد تغير.. ولا يقال أن البيان لحقيقة الواقعة معارضة.. والله أعلم.

ولنأتي بمثال تطبيقي نرد به على القائلين بتقديم المصلحة على النص وهو موقف عمر من أبي بكر في حرب الردة حيث تظهر فيه مقابلة المجتهد النص بالمصلحة التي يحسبها شرعية.. ولننظر أيقبل ذلك منه أم لا؟

روى البخاري بسنده عن عبدالله بن عتبة أن أبا هريرة قال: لما توفي النبي ﷺ واستخلف أبو بكر وكفر من كفر من العرب، قال عمر: يا أبا بكر كيف نقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: **«أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله»**. قال أبو بكر: «والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقاً كانوا يؤدونها لرسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها، فقال عمر: فو الله ما هو إلا أن رأيت أن قد شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق»[1].

---

(١) فتح الباري (١٢/ ٢٧٥).

وقد سأل الناس أبا بكر في رد أسامة ليستعين به وبمن معه على قتال أهل الردة فأبى.. والذين سألوه ذلك إنما أرادوا العمل بالمصلحة، إذ المصلحة في الظاهر إبقاء الجيش ليقاتل مع المسلمين أهل الردة بل إن عمر ظن أن المصلحة في ترك قتال أهل الردة، فلما بين لهم أبو بكر أن ما يرونه إنما هو مخالف لما ورد عن رسول الله ﷺ تركوا ما ظنوه مصلحة -وهم مجتهدون - وعملوا بما ورد في النص.

وفي هذا دليل على أن المصلحة التي تعارض النص مردودة، وحتى وإن ظن المجتهد أنها مصلحة، وآية قبولها شهادة الشرع لها، فإذا لم يقبلها لم تقبل، فكيف يتصور أحد أن رسول الله ﷺ يقبل من أحد معارضة النصوص بالمصلحة، التي يدعوا لها هؤلاء الكتاب !

ولذلك لم يقبل أبو بكر من أحد شيئاً من ذلك حتى مع أنهم مجتهدون بل بيّن ووضح، قال الإمام الشاطبي: «ولما منعت العرب الزكاة عزم أبو بكر على قتالهم، فكلمه عمر في ذلك، فلم يلتفت إلى وجه المصلحة في ترك القتال، إذ وجد النص الشرعي المقتضي لخلافه، وسألوه في رد أسامة ليستعين به وبمن معه على قتال أهل الردة، فأبى لصحة الدليل عنده بمنع رد ما أنفذه رسول الله ﷺ»(١).

فهذه القصة تصلح مثالاً لمقابلة المصلحة للنص، وفي النهاية تحمل دلالة قوية على أن المصلحة المقابلة للنص لا عبرة بها حتى وإن كانت من كبار المجتهدين.

وبعد هذا لا ينبغي لأحد أن يتصور أن المصلحة يمكن أن يعارض بها لنص، وأن أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ يعارض أمره -وهو يعلم - بالمصلحة فضلاً أن يقره رسول الله على ذلك، والله أعلم.

ومن المفيد هنا أن نقول إن كل ما في جيل الصحابة رضي الله عنهم ورضوا عنه، موضع للقدوة المباركة، حتى اجتهادهم الذي يعلمون أنه بعد ذلك مخالف للصواب فيرجعون

---

(١) الموافقات (٤/٢٢٥).

عنه، هو موضع قدوة، لأن فيه معنى الرجوع إلى الحق واطّراح مجرد التفكير البشري، والصبر عن متابعة رغبات النفس وحظوظها.

وما أشد حاجتنا اليوم إلى مثل هذه الأخلاق الإيمانية والمواقف العظيمة التي لا يتحقق الصدق في الدين إلا بها.

٦ - استدل المؤلف أيضاً على ما سبق - من قوله: «إن من الأحكام ما يدور مع المصلحة ويتبدل بتبدلها وأن الصحابة مجمعون على ذلك بما روى أبو داود بسنده إلى جنادة بن أبي أمية قال: كنا مع بسر بن أرطاة في البحر فأتي بسارق يقال له مصدر قد سرق بختية، فقال سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«لا تقطع الأيدي في السفر ولولا ذلك لقطعته»**[1] وفي رواية الترمذي والدارمي **«في الغزو»** بدل السفر»[2].

قال صاحب تعليل الأحكام: «هكذا ورد الحديث عن رسول الله ﷺ مجرداً من بيان سبب هذا النهي، فماذا فهم أصحابه فيه من بعده ؟ أوقفوا عند النصوص وقصروا النهي على حد السرقة، وقالوا إن الشريعة نصوص تعبدنا الشارع بها، أم فهموا أن هذا النهي معلل بعلة قصد به دفع مفسدة عن الأمة أو جلب مصلحة لها؟»[3].

قال د. شلبي: «ولو تأملت هذه التعليلات في تلك الآثار لوجدت اختلافاً حسب اختلاف الأشخاص، فعمر وزيد رضي الله عنهما عللا بخوف اللحاق، وهذا يكون في الرجل العادي من الجيش، وأبو مسعود وحذيفة لم يعللا بذلك لأن مثل أمير الجيش لا يلحق بالعدو عادة، بل يطمع العدو فيهم ويظهر ضعفهم أمامه إذا أقاموا عليه الحد، وإن كان الكل يلتقي عند شيء واحد وهو لحوق الضرر بسبب ذلك الفعل... وهذا التعليل لم يخالف نصاً ولا قياساً ولا إجماعا، وليس فيه إلا تأخير الحد لمصلحة راجحة، أما من

---

(١) مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن للخطابي رقم (٤٢٤٦).

(٢) سنن الترمذي رقم (١٤٧٤).

(٣) تعليل الأحكام (٣٦).

حاجة المسلمين إليه أو من خوف ارتداده ولحوقه بالكفار، ومثل هذا التأخير لعارض أمر وردت به الشريعة كما يؤخر الحد عن الحامل والمرضع وعن وقت الحر والبرد والمرض، وهو لمصلحة المحدود خاصة، فما بالك بما هو لمصلحة الإسلام عامة ؟ فهذا النوع ورد الحكم فيه غير معلل فعللوه بما يترتب على الفعل من ضرر»[١].

مناقشته:

أسلم للمؤلف ما ذكره من هذه الروايات، وأخالفه في النتيجة التي رتبها على ذلك.

وبيان ذلك: أن المسألة الفقهية وهي أن الحدود لا تقام في أرض العدو، منقولة عن الصحابة وهو مذهب الأوزاعي وإسحاق وأحمد، وقال الشافعي يؤخره حتى يأتي الإمام لأن إقامة الحد إليه[٢].

واستدل من قال بالتأخير بالأدلة التي سبق ذكرها وهي حجة لهم[٣]، وهو الصحيح.. ويقي أن نتعرف على سند هذه المسألة هل هو المصلحة المجردة ؟ وهل يؤدي القول بأن الحدود لا تقام في أرض العدو إلى تغير الحكم الذي دل عليه النص الشرعي وهو وجوب إقامة الحدود؟

والجواب أن سند هذه المسألة هو القاعدة المعروفة بقاعدة «سد الذرائع» وهي قاعدة عمل الصحابة والسلف الصالح بها، قال الإمام الشاطبي: «إن قاعدة الذرائع إنما عمل السلف الصالح بها بناء على هذا المعنى كعملهم في ترك الأضحية مع القدرة عليها وكإتمام عثمان الصلاة في حجه بالناس وتسليم الصحابة له في عذره الذي اعتذر به من سد الذريعة[٤] إلى غير ذلك من أفرادها التي عملوا بها، مع أن المنصوص فيها

---

(١) تعليل الأحكام (٣٧).

(٢) انظر المغني (٣٠٨).

(٣) المغني (٣٠٨- ٣٠٩)، تعليل الأحكام (٣٦-٣٧).

(٤) انظر ما سبق.

إنما هو أمور خاصة كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا﴾ [البقرة:١٠٤][١]. وقوله ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام:١٠٨]»[٢].

وفي الحديث: «إن من أكبر الكبائر أن يسب الرجل والديه»[٣] وأشباه ذلك وهي أمور خاصة لا تتلاقى مع ما حكموا به إلا في سد الذريعة»[٤].

وهذه القاعدة لها في الشريعة أدلة كثيرة وقد أحصى منها الإمام ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين تسعة وتسعين وهي تدل على أن وجوب سد الذريعة قاعدة من القواعد الشرعية قال: «وباب سد الذرائع أحد أرباع التكليف»[٥].

والاستقراء كما عبر عنه الشاطبي هو «استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ»[٦]. ومن فوائد هذه القاعدة البناء والتفريع، ذلك أنها تتضمن معنى -وهو السد- وقد استُقرِأت الأدلة من الكتاب والسنة فأفادت اعتبار الشارع له، بحيث لم يعد المجتهد يحتاج إلى دليل خاص إذا أراد أن يحكم على نازلة خاصة بل يدخلها تحت عموم المعنى...

---

(١) وقد كان المسلمون قصد من قولهم: «راعنا» الخير فاستعمله اليهود وهم يقصدون به الشر، يقصدون فاعلاً من الرعونة، فنهى الله المؤمنين عن ذلك، تفسر ابن كثير (١/ ١٥٠)، وأعلام الموقعين (٣/١٣٧).

(٢) ﴿فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖ﴾[الأنعام:١٠٨].

(٣) أخرجه مسلم من رواية عبد الله بن عمرو بن العاص بلفظ: إن رسول الله ﷺ قال: «**من الكبائر شتم الرجل والديه**»، قالوا: يا رسول الله، وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: «**نعم، يسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه**»، فنهاه عن سب غير أبيه وأمه لكي لا يتخذ ذريعة لسب أبويه. باب أكبر الكبائر (٢/٨٣)، صحيح مسلم بشرح النووي.

(٤) الموافقات (٣/١٨٩، ١٩٠).

(٥) (٣/١٣٧-١٥٩).

(٦) الموافقات (٣/١٨٨).

يقول الإمام الشاطبي: «ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها أصلية وفرعية وذلك أنه إذا تقررت عند المجتهد ثم استقرىء معنى عاماً من أدلة خاصة واطرد له ذلك المعنى لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن بل يحكم عليها وإن كانت خاصة، بالدخول تحت عموم المعنى المستقرئ من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذا مار ما استقرئ من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه»[١].

وقرر الإمام الشاطبي على هذا أن الإمام الشافعي والإمام أبا حنيفة يعتبران سد الذريعة، وما وقع الخلاف فيه من المسائل الجزئية لا يدل على عدم اعتبار هذه القاعدة عندهم، بل امتنع دخول بعض المسائل تحتها لوجود عارض يمنع من ذلك [٢]، وهذا ما قرر الدكتور حسين حامد حسان في كتابه نظرية المصلحة حيث استند على أدلة كثيرة في بيان أن الشافعي وأبا حنيفة وأحمد يسدون الذريعة فقال: «والخلاصة أن قاعدة الذرائع قاعدة متفق عليها بين الأئمة»[٣]..

فإذا انضاف إلى ذلك عمل السلف بها من الصحابة ومن بعدهم تقرر عند المجتهد أن هذه القاعدة تدخل تحتها مفردات كثيرة ومن هذه المفردات مسألتنا هذه وهي منع إقامة الحدود في أرض العدو، وهذا من تطبيقات سد الذرائع فهو في الأصل فعل مأذون فيه بل يجب تطيق الحدود إذا تحققت الشروط الشرعية، ومنع تطبيق الحدود في الغزو سدا للذريعة الفساد، وهذا الفساد متحقق إما في لحوق المحدود بالعدو وإما بطمع الأعداء في المسلمين إن كان المحدود أميراً فيهم [٤].

---

(١) المصدر السابق (٣/١٩٢).

(٢) المصدر السابق (٣/١٩٣).

(٣) (٢٢٦)، وانظر (٢٠٠، ٣٩١، ٥٠٩).

(٤) انظر أعلام الموقعين (٣/١٤٣ - ١٥٤)، ونظرية المصلحة (٢٢٧).

فرجوع هذه المسألة إلى قاعدة سد الذرائع المعمول بها عند الصحابة والتابعين والأئمة هو السند الحقيقي لها.

ولا تفتقر بعد ذلك إلى نص خاص ولا قياس ولا إجماع.. فمنع إقامة الحدود في أرض العدو ليس مستنداً إلى مصلحة مجردة، وليس مؤدياً إلى تغير الحكم الذي جاءت به النصوص وهو إقامة الحدود.. بل حاصل ما في الأمر أن إقامة الحدود واجبة وهو حكم ثابت لا يتغير، ومن شروط تطبيقه أن تنتفي الشبهة كما مر سابقا، وأن تؤخر الحامل والمرضع ولا يكون الوقت شديد الحر أو شديد البرد وأن لا يكون في أرض العدو..

وهذه المسائل والتقسيمات ثابتة ومنها ما شهد له نص خاص ومنها ما شهدت له قاعدة سد الذرائع وهكذا.. فلا يقال إن عدم تطبيق الحدود في المجاعة تغير للحكم، وأن الصحابة بدلوا بعض الأحكام وغيروها، ولا أن عدم تطبيق الحدود في الغزو اتبع فيه التعليل الذي أدى إلى تغير الحكم وتبديله، بل هذه المسائل إنما اتبع فيها النص الخاص كما في الأول، وقاعدة الذرائع كما في الثاني، ولا وجه لقول المؤلف وهو يستدل بمثل هذه الوقائع، أن من الأحكام ما يتبع المصلحة ويتبدل بتبدلها، وأن ذلك هو فعل الصحابة فكان إجماعاً.

وبعد: فقد تبين لنا من عرض هذه الأمثلة عند المؤلف أنها لا تدل له على ما ذهب إليه، وأنه لم يفرق بين تنقيح المناط، وبين تحقيق المناط الذي هو نظر المجتهد في الواقعة..

ومثال الأول قول الشارع «كل مسكر حرام» ومثال الثاني قولنا هذا الشراب مسكر. فإذا نظر الفقيه في شراب ما، فعلم أنه مسكر ثم طبق عليه حكم الشارع فعمله هذا يسمى «تحقيق المناط» وهذا يمكن أن يتغير بحسب ثبات الحالة التي أمامه فإذا استقر الشراب على حالته الأولى فكان مسكراً أفتى الفقيه بالحرمة، وإذا تغير فزال الإسكار عنه - كأن أصبحت الخمر خلاً- فأفتى بجواز استعمالها فإن هذا لا يعد تغيرا في حكم الخمر وهو التحريم، بل هو حكم ثابت.

ومثل ذلك موقف عمر من المؤلفة فإنه إنما حقق مناط المسألة ولم يغير الحكم وهو وجوب إعطائهم، ولم يمنع العمل بالآية(١).

وكذلك مسألة تطبيق الحدود فإنه مشروط بشروط فإذا لم تتحقق فلا تطبق، وليس ذلك تغير لوجوب إقامة الحد.

ومثل ذلك منع خروج النساء إلى المساجد..

وأما مسألة حد الخمر فإنما اتبع الصحابة فيها المصلحة التي شهد لها أصل كلي، ولم يتبعوا فيها مجرد المصلحة، ولم يغيروا بها شيئاً، وكما أن هذه المسألة سندها المصلحة التي شهد لها الشارع، فإن سد الذريعة هي سند الصحابة في منع حد السكر ونحوه في الغزو.

وهكذا في مسألة عدم قصر عثمان ﷺ الصلاة في الحج وترك الأضحية فإنها من باب سد الذريعة، والمؤلف لم يشر إلى هذا، وكأن الصحابة يتصرفون في الأدلة بغير ضابط شرعي(٢).

---

(١) ومثله ما نسبه إلى عمر ﷺ (ص٣٧- ٣٨). من أنه منع أهل الذمة من الذبح للمسلمين واعتبر هذا العمل من عمر ﷺ مخالفة للنص الذي أجاز حل ذبائحهم وهو قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة:٥]. والظاهر -والله أعلم- أنه لا ارتباط بين الموضعين فحل ذبائحهم لا يلزم منه جواز استخدامهم في الذبح للمسلمين في أسواقهم من دون المسلمين، والاعتماد عليهم في مثل هذه الأمور، حتى يقول إن عمر منع ذلك مخالفاً فيه للآية، فالجهة منفكة كما يقول الأصوليون.

(٢) ومثل ذلك ما قاله في تضمين الصناع (ص٥٩). مع أن هذا المثال في الحقيقة يدخل تحت أصل أو قاعدة معتبرة وهي قاعدة سد الذرائع. انظر نظرية المصلحة (٣٤١)، أو تدخل تحت أصل معتبر وهو أن المصلحة العامة تقدم على المصلحة الخاصة عند التعارض في الوقائع التي لم يرد فيها حكم منصوص. نظرية المصلحة (١٣٣ -١٣٧).

المطلب الرابع
بيان موقف الصحابة رضوان الله عليهم من النصوص

إذا تقرر ذلك يحسن بي أن ألم بموقف الصحابة من النص، وهو معلوم عند العلماء المعتبرين، فإنهم لم يكونوا يتركون النص إلى رأي أو مجرد مصلحة بل كانوا يتشاورون ويردون المسائل إلى النصوص.. فاستدلالهم لا يخرج عن العمل بالنص أو الحمل عليه، وإذا استنبطوا منه معنى واحتجوا به فلا يلزم من ذلك أن يصرحوا بالطريق الذي استنبطوه به، لكن المقطوع به أنهم لم يكونوا يستنبطون الأحكام بمجرد الرأي، وقد سبق ذكر إجماعهم على ذم الرأي الذي لا دليل عليه[١]. فقول صاحب تعليل الأحكام «ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أولم تكن» مخالف للإجماع المنقول عنهم، إذ كيف يذم الرأي من لا يلتفت إلى الأصول كانت أولم تكن ويتبع «وجوه الرأي» على حد قول المؤلف.

وبسبب اتباعه هذا الوهم المخالف للإجماع أخذ يطلق المصلحة من ضوابطها، ويحاول الاستدلال بها دون أن يقيدها بكونها مصلحة شرعية لا تعارض مقصود الشارع، ومقصوده يعرف من النص أو الإجماع.

وبسبب هذا الوهم أيضاً نجد عباراته مضطربة فبينما هو ساع في تقرير مسلكه - الذي ليس له فيه ولي إلا الطوفي[٢]- تجده يضطرب أمام سيل الحقائق العلمية التي تثبت أن المصلحة المعارضة للنص مردودة وملغاة وأن ذلك هو نهج الأئمة[٣].

ومن المواضع التي اضطرب فيها: قوله: «... إن المصالح التي عمل السلف بها في

---

(١) انظر الإجماع (ص ٢٦٦- ٣٨٤).

(٢) أشرت إلى فساد عقيدته وفساد رأيه الذي قدم به المصلحة على النص.

(٣) انظر رسالة أستاذي «نظرية المصلحة» من أولها إلى آخرها تجد فيها ما يثبت ذلك، وكذلك ضوابط المصلحة.

مقابلة النصوص لم تبلغ رتبة الضرورة، وأن العمل بالمصلحة في مقابلة النص ليس تركاً للنص بالرأي في الواقع، وإنما ترك للنص بالنص بل بالنصوص الكثيرة.. »[١]

فهو هنا يقرر أن السلف لم يقدموا المصلحة على النص، وأنهم إنما اعتبروا المصلحة التي شهدت لها نصوص كثيرة، فالمقابلة ليست بين مصلحة مجردة ونص بل بين مجموعة نصوص ونص، ويستوي أن يكون هذا رأياً للمؤلف، أو نقلاً عن السلف فإنه قد أقره كما هو ظاهر كلامه، ويحاول أن يجمع بين مذهب الصحابة ومذهب التابعين، فيقول: «... وبعد: فتلك طريقة هؤلاء الفقهاء السابقين في التعليل، وهم فيها لم يخرجوا عن طريقة صحابة رسول الله ﷺ: عللوا أحكام الله رغم أنف المنكرين[٢] وحكّموا المصلحة في التشريع، ولكن في دائرة المعتدلين، فلم يجمدوا على النصوص تعبداً بألفاظها، بل فتشوا وأخرجوا كنوزاً ثمينة من وادي معانيها، وزنوا الأمور بما يترتب عليها من صلاح أو فساد فأباحوا الأول، ومنعوا من الثاني، جعلوا عمادهم في ذلك التعليل المصلحة، ولم يسيروا وراء الأوصاف في كل شيء كما فعل الفقهاء والأصوليون المتأخرون، ومع هذا فلم يندفعوا وراء كل ما يظن أنه مصلحة، وإن صادم قاطعاً في شرع الله، أو نافى قاعدة من قواعد الدين، بل رأيناهم في غير موطن يردون هذه المصلحة ويشددون النكير على من رام العمل بها»[٣].

والذي أقوله هنا: أنه ما دام أن الصحابة والتابعين لا يجرون وراء الأوصاف في كل شيء ولم يندفعوا وراء كل ما يظن أنه مصلحة وإن صادم قاطعاً من الشرع أو نافى قاعدة من قواعده، إذا كان الأمر على هذه الحال فما بال المؤلف يقول عنهم مقالته السابقة وحاصلها أنهم لا يتبعون الأوصاف -هكذا على الإطلاق- بل يتبعون وجوه

---

(١) تعليل الأحكام (٣٠٢).

(٢) مخالفة المؤلف للمنكرين للتعليل -مع موافقتي له في ذلك - لا يبيح له رفع ضوابط المصلحة واتباع مذهب الطوفي.. والشذوذ عن الإجماع.

(٣) رسالة تعليل الأحكام (٩٢).

الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت قواطع أو قواعد أولم تكن !!!

ثم إذا تركنا هذا الأمر إلى غيره، فلماذا ينفر من اشتراط الفقهاء والأصوليين شهادة الشارع للمصلحة حتى تكون معتبرة وإلا فهي ملغاة، لماذا ينفر من هذا، وهو يحكي مذهب الصحابة والتابعين بأنهم ما كانوا يقرون مصلحة تصادم قاطعا أو قاعدة.. !؟

والدليل على نفوره من الاشتراط وقوعه في ضده أنه نقل مذاهب الأصوليين وانتصر لمذهب الطوفي... وذكر هذه المذاهب كما يلي:

(أ) أن المصلحة المعتبرة هي التي لها أصل معين، ونسبه للقاضي.

(ب) أن المصلحة المعتبرة هي المشابهة للمصالح المتفق عليها أو المنصوص عليها، ونسبه للإمام الشافعي وجهور الحنفية.

(ج) أن المصلحة المعتبرة هي التي لا تصادم نصا ولا إجماعا تحققت المشابهة أم لم تتحقق، قربت من مورد النصوص أو بعدت، ونسبه للإمام مالك.

(د) المصلحة معتبرة على الإطلاق مرسلة أو غير مرسلة في المعاملات وما شابهها حتى وإن عارضت نصا أو إجماعا متى ما كانت راجحة !!!

قال: «وهناك مذهب رابع خلاصته أن المصالح يعمل بها مطلقا مرسلة أو غير مرسلة، ويعني بها التي عارضت نصا أو إجماعا متى كانت راجحة لكن في صنف من الأحكام «المعاملات وما شابهها» أما العبادات والمقدرات فلا وزن للمصلحة فيها وهو رأي نجم الدين الطوفي الحنبلي وجماعة من العلماء لم يصرحوا به قولا ولكن فتواهم تؤيد ذلك عملا»[1].

وقد حاول مناقشة الأصوليين -ما عدا رأي الطوفي فإنه مر عليه سريعا وبنى له مسألة أخرى نصره بها كما يظن -[2] وليس المقصود هنا مناقشته فيما نسبه إلى

---

(١) تعليل الأحكام (٢٩٢-٢٩٥).

(٢) تعليل الأحكام (٢٩٥- ٢٩٦).

الأصوليين فمثل هذه البحوث لا تكفي فيها ورقيات كما صنع هو[١]، وكذلك لا تكفي فيها ما قد أسجله منا من ملاحظات، ذلك أن نسبة المذاهب إلى الأصوليين تحتاج إلى بحوث متخصصة في هذا الموضوع، وأكتفي هنا بالرد عليه فيما نسبه إلى فقهاء الصحابة -كما صنعت سابقا- مع بيان اضطرابه وتفنيد خطئه في تفريقه بين مذهب الصحابة والأصوليين مع مناقشته خاصة فيما نسبه إلى الشاطبي وحاول الرد عليه انتصارا للطوفي.

أما نسبة مذاهب الأصوليين إلى كتبهم وتحرير موقفهم من المصلحة فذلك لا يحتاج مني إلى بحث - فلقد حرر تحريرا حسنا وأكتفي بما حرره أستاذي الدكتور حسين حامد حسان وأبني عليه [٢]. ومن ذلك قوله: «كل ضروب الاجتهاد المستندة إلى أصل اعتبار المصالح في الأحكام تعتبر استدلالاً بالنصوص الشرعية وليس فيها عمل بمصلحة مجردة ولا ترك لنص من نصوص الشريعة»[٣].

ويقول: «وقد أبطلنا دعوى أن مالكا يقدم رعاية المصلحة على النص أو يترك بها خبر الآحاد، وأثبتنا أن جميع الفتاوى التي نسبت إليه واتخذت دليلاً على هذه الدعوى غير مفيدة في هذا المطلوب وبينا أسباب ذلك»[٤].

«أثبتنا أن المصلحة التي لا تشهد النصوص الشرعية لنوعها ولا لجنسها بالاعتبار مصلحة مردودة باتفاق... وهي المصلحة الغريبة التي حكى الغزالي والشاطبي الإجماع على عدم الأخذ بها.. وقلنا أن المصلحة التي يقول بها الطوفي لا تختلف عن هذا النوع

---

(١) تعليل الأحكام (٢٩٢- ٢٩٦).

(٢) انظر نظرية المصلحة، وانظر ضوابط المصلحة -للأستاذ البوطي. وهما بحثان متخصصان في موضوع المصلحة.

(٣) نظرية المصلحة (٨٠٧).

(٤) المرجع نفسه (٨٠٧).

من المصالح المردودة إلا في أن الطوفي يقدمها على النص والإجماع»[١].

وقد حاول محمد شلبي الانتصار له - مع أن الطوفي إنما اتبع المصالح المردودة وحاول تقديمها على النص والإجماع، وقد أثبت العلماء المعتبرون قديما وحديثا مخالفته لسائر الأئمة وشذوذه عن الإجماع.

ومن عجب أن ترى صاحب تعليل الأحكام يحاول أن يسند رأي الطوفي بقوله: «... وهو ورأي نجم الدين الطوفي الحنبلي وجماعته من العلماء لم يصرحوا به قولا ولكن فتواهم تؤيد ذلك عملا»[٢].

وأنت ترى أنه لم يصرح بأسمائهم ولا بفتاويهم - مع أنه كثيرا ما مجد بحثه هذا واعتبره تجديدا في علم الأصول ودعى فيه إلى مراجعة ما كتبه الأصوليون بعد أن وصفهم بما يكره وستأتي الإشارة إلى ذلك..

فأين هذه الجماعة من العلماء الذين وافقوا الطوفي أهي جماعة الصحابة التي ينسب إلى فقهائها معارضة الرسول ومخالفته، والتي ينسب إلى فقهائها تبديل بعض الأحكام بسبب إتباع المصالح !!!

أم أن هذه الجماعة من الأصوليين. وقد زعم الطوفي بأن رأيه الذي قال به لم يسبقه إليه أحد قبله !!

أما بعد الطوفي فلم يلق هذا الرأي إلا النقد والرد وبيان أن صاحبه خرق الإجماع وتولى غير سبيل المؤمنين، حتى أن بعض الباحثين في هذا العصر فندوه وبينوا أنه رأي ساقط لا عبرة به، وقد أشرت إلى ذلك من قبل[٣].

---

(١) المرجع نفسه (٨٠٨)، وراجع إن شئت ما ذكره من التفاصيل والأدلة في كل موضع من هذه المواضع تجد أنه حرر نسبة المذاهب إلى أصحابها وضبطها ورد على المخالفين أمثال الطوفي الذي يحاول د.شلبي الانتصار له.

(٢) (٢٩٣).

(٣) انظر هامش (٣) (ص٤٠٤) وما بعدها. الصحابة، مع أن هذا هو رأي الطوفي، الذي يزعم أنه لم يسبق له، نأين قد عليه إجماعا.

ثم جاء آخرون فأعجبهم هذا الشذوذ عن الإجماع وظنوه علما معتبرا فاتبعوه-وما علموا أن فائدة الإجماع هو القطع في المسألة فلا تعد تحتاج إلى بحث وخاصة وقد تقرر هذا الإجماع في قرون متطاولة - فلما تبعوه أخذوا ينتصرون له مزينين له بشبه متكاثرة، بل ذهبوا إلى أكثر مما ذهب إليه الطوفي، فإنه شهد على نفسه بنفسه أنه لم يُسبق إلى هذا الرأي، ومعنى هذا أنك إذا بحثت لتجد من ينصره قبله فلن تجد أحدا.

ومع ذلك فقد حاول بعض الباحثين نصرته ببعض النقول والتطبيقات التي سبقت الطوفي -كما صنع صاحب رسالة تعليل الأحكام - فإنه قال بتبدل الأحكام في المعاملات وما شابهها لأنها بزعمه تتبع المصلحة، وأن ذلك هو إجماع الصحابة مع أن هذا هو رأي الطوفي – الذي يزعم أنه لم يسبق له، فأين تجد عليه إجماعا.

وقد تتبعت أبرز تطبيقاته[1] وأثبت أنه إنما يتعلق بشبه لا بدليل وأن الصحابة لم يغيروا ولم يبدلوا، ولم يتبعوا مجرد المصلحة، ووجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول، فإذا أضفت هذا مع ما قرره الباحثون من أن أحدا من الأئمة لا يقدم رعاية المصلحة على النص وبقي الطوفي على زعمه وخروجه عن الإجماع واتباعه غير سبيل المؤمنين وسقطت محاولة الشلبي وغيره من الباحثين الذين بذلوا جهدا جبارا لإحياء سقطة الطوفي[2] وجعلها دينا يتبع، يريد صاحب رسالة التعليل أن يستمسك به ويخالف عليه علماء الأصول المعتبرين.

---

(١) انظر ما سبق من الرد على محمد شلبي في التطبيقات التي ذكرها.

(٢) بل زاد صاحب رسالة التعليل (ص ٣٧٠) الطين بلة، وزعم أن المصلحة تقدم على النص ويترك بها جميع أفراده، وتقدم على الإجماع، وتعطل النص ولا تنسخه، وهذا المذهب أقبح من مذهب الطوفي، انظر مقارنة بينهما في نظرية المصلحة (١١١- ١١٣).

المطلب الخامس
مناقشته في رده لضوابط المصلحة عند الأصوليين

قال: «والأصول في نظري غالبها بحوث نظرية جاءت وليدة الزمن، اضطر إلى وضعها أتباع المذاهب المقلدون ضبطا لمذاهب أئمتهم ودفاعا عنها في مجالس المناظرات فجاءت ملتوية حسبما يوجه إليها من الطعون والاعتراضات»[1].

ويقارن بين طريقة الصحابة والأصوليين فيقول:

«.. إن الصحابة ﷺ عللوا بالمصالح ابتداء من غير تقييد بأصل معين يردون إليه الحوادث، وهؤلاء -أي الأصوليين - عنوا عناية تامة بالبحث عن الأصول المعينة بل كانوا يبحثون عن علل تلك الأصول لأجل القياس عليها ما وقع وما لم يقع وشتان بين الأمرين»[2].

ثم أخذ في ذكر السبب الذي يراه تفسيراً لاعتماد الأصوليين على أصل معين:

فقال: «.. هذا -في نظري - هو سر عناية الأصوليين بالرد إلى أصل معين في تعليلهم، فعلوا ذلك ليدفعوا عن أنفسهم تهمة التشريع بالهوى أولا، وليوفروا على ذلك الفقه التقديري أحكامه ثانيا، وليأمنوا الخطأ في الاستنباط والتخريج ثالثا، كما قال إمام الحرمين: إنه لم يصح عن أصحاب رسول الله ﷺ ضبط المصالح التي تنتهض عللا للأحكام، ولا إطلاق تعليق الحكم بكل مصلحة تظهر للناظر وذي رأي، فمسالك الضبط النظر في مواقع الأحكام مع البحث عن معانيها، فإذا لاحت وسلمت تبين أنه معنى ملتقى من أصول الشريعة وليس حائدا عن المآخذ المضبوطة، فهذا هو المسلك الحق في درك وقوع المعنى في ضبط الشرع، ولهذا رد الحذاق (يعني من الأصوليين) إلى

---

(١) رسالة التعليل (٤).

(٢) رسالة التعليل (١٥١).

أصل معين، فإن صاحبه يأمن وقوعه في مصلحة لا يناط حكم الشارع بمثلها»[١] ويعتبر الشلبي أن كلام الجويني اعتذار عن منهج الحذاق من الأصوليين يمكن أن يقبله هو مع أنه لا يسلم ولا يرجع عما وصف الأصوليين به، فالخطأ متحقق فيما فعلوه من طلب الأوصاف الظاهرة وإتباعها، وطلب أصل معين يردون إليه العمل بالمصلحة..

يقول مناقشا القائلين باشتراط رد المصلحة إلى أصل معين: «ويرد على هؤلاء أن الأدلة قامت على اعتبار المصلحة وإن لم تستند إلى أصل معين، فدعوى قيام الدليل على انتفاء العمل بها بناء على عدم الدليل الدال على اعتبارها مجرد كلام لا يسنده برهان، (وكلامه هذا مع الأصوليين) وأما مسألة الضبط التي قالوا، فاحتياط يسلم لهم لو كان له ركن يعتمد عليه، أما وأنه أمر مخترع لم ينقل لنا عن أحد من الصحابة الذين هم القدوة في كل شيء بعد رسول الله ﷺ، ولم ير لواحد منهم في مجالس الاستشوار تمهيد أصل واستثارة معنى ثم بناء الواقعة عليه، ولكنهم يخوضون في وجه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن»[٢].

وبناء عليه فإنه يرى أن اعتماد الضبط أمر مخترع لم ينقل عن أحد من الصحابة فلا حرج عليه في رده.

ويعتبر أن الأصوليين جافوا منهج الصحابة وسعوا إلى ضبط منهج الاستدلال رغبة منهم في هذه الأمور:

١ - ليدفعوا عنهم تهمة التشريع بالهوى.

٢ - ليأمنوا الخطأ في الاستنباط.

٣- ليأمنوا الخطأ في التخريج.

---

(١) رسالة التعليل (١٥٣)، البرهان (٧١٠- ٧١٥- ٧٤٢).

(٢) رسالة تعليل الأحكام (٢٩٣).

هذا هو الذي يسعى المؤلف إلى إثباته - رفع ضوابط المصلحة واتباع وجوه الرأي دون التفات إلى الأصول كانت أولم تكن.

وفيما ذكرناه من منهج أهل السنة في الاستدلال - عند مفردات المسائل الأصولية التي تحدثت عنها فيه كفاية لنقض هذه الدعوى.

ولننتقل نقلة أخرى نصحح فيها نصوص أهل العلم التي تعجل المؤلف في نقلها وفهمها، كما صححنا نقله عن الإمام الشاطبي عند دراسة موضوع القياس.

فنقول - وبالله التوفيق - إن النص الذي نقله عن الجويني قد عزله عن بقية النصوص التي وردت في كتاب البرهان، وأمر آخر وهو أنه نقل هذا النص نقلا غير صحيح واجتهد في تصحيح النسخة التي نقل عنها..

واليك النص كما جاء في «البرهان» مع الاكتفاء بالإحالة على بقية نصوص الكتاب التي تسنده:

قال الجويني: «فإنه لم يصح عن أصحاب رسول الله ﷺ ضبط المصالح التي تنهض عللا للأحكام، ولا إطلاق تعليق الحكم بكل مصلحة تظهر للناظر وذي رأي، فمسلك الضبط: النظر في مواقع الأحكام مع البحث عن معانيها، فإذا لاحت وسلمت تبين أنه معنى متلقى من أصول الشريعة، وليس حايدا عن المآخذ المضبوطة.

فهذا هو المسلك الحق في درك وقوع المعنى في ضبط الشرع، ولهذا رد الحذاق (الاستدلال الذي لا يستند) إلى أصل، فإن صاحبه لا يأمن وقوعه في مصلحة لا يناط حكم الشارع بمثلها»[1].

---

(١) مسألة رقم (٧٨٧)، وقارن بين هذا النص وبين ما ورد في مسألة رقم (٧٦٠، ٧١٥) ومنه قوله عن الصحابة: «وقد أوضحنا بالنقل المتواتر عنهم أنهم كانوا يقدمون ويثبتون الأحكام على وجوه الرأي واعتبار المسكوت عنه بالمنصوص» وهذا كلام صريح في أنه يعتقد أن الصحابة يبنون اجتهاداتهم على الأصول الشرعية، ترى لو أن المؤلف تروى في فهم النص ومراجعة النصوص الأخرى هل ينسب إلى الصحابة رضوان الله عليهم تلك المقالة.

والسبب الذي أوقع المؤلف في الخطأ، أنه حذف من كلام الجويني قوله: «فإن صاحبه لا يأمن من وقوعه..» حذف كلمة «لا» ليصبح الكلام: «فإن صاحبه يأمن وقوعه في مصلحة لا يناط حكم الشارع بمثلها».

وأقول أن النص الذي نقله - مع أنه اجتهد فيه كما أشار هو[1] إلا أنه مع ذلك لا يدل له على ما أراده، وإليك تحليل نص البرهان سواء بقراءة محققه الأستاذ عبدالعظيم الذيب، أو بقراءة صاحب كتاب تعليل الأحكام وذلك في النقاط التالية:

١- أن القراءة واحدة ما عدا حذف كلمة «لا» أو عدم حذفها.

٢- أن النص ورد فيه صراحة أن الصحابة لا يتبعون كل مصلحة تظهر للناظر ولا يطلقون ذلك، وليس عندهم ضبط للمصالح يمنع من اتباع كل مصلحة تظهر لذي رأي إلا اتباعهم لمواقع الأحكام ومعانيها، فإذا لاح لهم المعنى وسلم عن المعارضة تبين أنه متلقى من أصول الشريعة، وليس حائدا عن المآخذ المضبوطة.

وهذا الذي نقول إن النص دل عليه هو نص كلام الجويني في موضع قريب من هذا فقد قال عن الصحابة: «أنهم كانوا يتلقون معاني ومصالح من موارد الشريعة يعتمدونها في الوقائع التي لا نصوص فيها، فإذا ظنوها، ولم يناقض آرائهم فيها أصل من أصول الشريعة أجروها»[2].

٣ - أن الزيادة التي بين المعكوفين قد وردت في نسخة أخرى كما أشار المحقق، وهي تفيد المعنى السابق آنفا وكذلك النص الذي نقله «شلبي»، فما أورد المحقق يفيد أن الحذاق من الأصوليين ردوا الاستدلال الذي لا يستند إلى أصل، وذلك لأن صاحبه لا يأمن وقوعه في الخطأ، وكذلك النص الآخر يفيد المعنى نفسه وهو أن الحذاق ردوا إلى أصل معين لأن صاحبه يأمن وقوعه في الخطأ.

---

(١) رسالة تعليل الأحكام (١٥٣).

(٢) البرهان: مسألة (٧٦٠).

وهذا معنى ما قلته آنفا أن المعنى متسق على كلتا القراءتين، والنصوص الأخرى تؤكد ذلك كما أسلفت، ولا نكتفي بما نقلناه، من البرهان، بل نشير إلى ما نقله صاحب تعليل الأحكام في كتابه حيث نقل كلام الجويني من أن الصحابة «كانوا يرسلون الأحكام ويعلقونها في مجالس الاستشوار بالمصالح الكلية»[١] ويقصد الجويني بالمصالح الكلية الشريعة التي دلت عليها النصوص، فلا بد من البناء على أصل شرعي إذاً..

ومن هنا نعلم فساد قول المؤلف: «بقي أن يقال أن الصحابة رضي الله عنهم عللوا بالمصالح ابتداء من غير تقييد بأصل معين يردون إليه الحوادث، وهؤلاء (يعني الأصوليين) عنوا عناية تامة بالبحث عن الأصول المعينة، بل كانوا يبحثون عن علل تلك الأصول لأجل القياس عليها ما وقع وما لم يقع، وشتان ما بين الأمرين»[٢].

وهذا كله منه إنكار على الأصوليين الرد إلى أصل معين، ورغبة منه في تغير هذا الأمر الذي يتعجب منه [٣] ويعتبره -كما مر معنا قوله من قبل - أمراً مخترعاً لا حرج عليه في رده.

بقي أن نفسر السبب الذي حمله على الاعتماد على كلام الجويني ظنا منه أنه يساعده على مسلكه الفاسد، وعندها ندرك سبب الاضطراب الذي يظهر من مجموع نصوصه.

فنقول إن الإمام ابن الجويني وهو يعرض منهج الإمام الشافعي في الاستدلال بالمصالح، نسب إليه أنه يقول: «من سبر أحوال الصحابة رضي الله عنهم وهم القدوة والأسوة في النظر لم يكن لواحد منهم في مجالس الاستشوار تمهيد أصل واستثارة معنى، ثم بناء الواقعة عليه ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول، كانت أولم تكن»[٤].

---

(١) تعليل الأحكام (١٥٢).

(٢) تعليل الأحكام (١٥١).

(٣) تعليل الأحكام (١٣٥).

(٤) البرهان: مسألة رقم (١١٣٤).

فأخذ الدكتور شلبي هذا النص وعزاه لابن الجويني[١].

وهذا يفسر اضطرابه، وفيما مضى كفاية للرد عليه ولا بأس أن نشير هنا إلى أن ما نسبه ابن الجويني إلى الشافعي يخالف المشهور عنه في كتابة الرسالة فإنه شديد الضبط لعملية الاجتهاد بحيث تكون اعتماداً على نص أو معناه[٢]، فكيف ينسب إليه مثل هذا.

على أنه قد ثبت أنه ليس أحدا من الأئمة يعارض النصوص بالمصلحة ويبنيها على غير أصل [٣].

والصحابة هم أشد حرصا منهم ومحافظة على مقصود الشارع، والأئمة مدركون لذلك، وملتزمون به[٤].

قال الدكتور حسين حامد مبينا مقصد الجويني: «قوله أن أحدا من الصحابة لم يكن يعمد إلى تمهيد أصل واستثارة معنى ثم بناء الواقعة عليه يعني -والله أعلم- الأصل الذي يدل على الحكم نصاً، أو المعنى الجزئي الذي يشهد النص لعينه لا مطلق الأصل والمعنى، وإلا فإن الصحابة ﷺ كانوا يفتون على الأصول التي شهدت لجنس المصلحة التي يستندون إليها في الفتوى بمصلحة جزئية، وإن كانوا لا يذكرون هذه الأصول، وذلك لمعرفة الصحابة، وقد تذوقوا الشريعة، بمثل هذه الأصول، فالذي يقصده إمام الحرمين أن الصحابة ما كانوا يذكرون الأصل الذي يدل لفظا على الحكم، وما كانوا يلجئون إلى بيان مصلحة جزئية من نوع المصلحة التي يفتون بها وإنما كانوا يكتفون بالمصلحة الكلية»[٥].

---

(١) انظر تعليل الأحكام (١٥١).

(٢) الرسالة (٧٠)، وانظر نظرية المصلحة (٣٠٧) وما بعدها.

(٣) نظرية المصلحة (٦٠٧).

(٤) انظر ما سبق البناء على غير أصل (٢٦٦-٣٨٤).

(٥) نظرية المصلحة (٣٥٦-٣٥٧).

وهذا التفسير حسن، فمن استحسنه فذاك، ومن لم يستحسنه فليعد على عبارة الجويني بالتصحيح، لأن المعنى الذي ذكر آنفا لا يخالف فيه أحد، ولا يقبل المراجعة، إذ هو المعلوم من فقه الصحابة والأئمة.

وقد أحسن أئمة السلف، لما ضبطوا أصولهم في الاستدلال وميزوها عن مسالك أهل الأهواء، ونحن نذكر ببعض البدهيات التي كانوا يجتمعون عليها لنرد مقالة الدكتور «شلبي» التي اعتدى فيها على الأصوليين، من ذلك:

١- ألا يقدم بين يدي الله ورسوله، وأن العبرة بما دلت عليه النصوص ولا عبرة بما يخالفها من رأي ومصلحة.

٢- إذا لم يوجد نص في المسألة اتبع المجتهد المعنى الشرعي ورده إلى الأصول الشرعية، وأن من رد إل غير أصل فقد اتبع الهوى.

٣- أن العقل ليس بشارع، وأن الرأي الذي يعارض الشريعة مذموم بالإجماع ولو زعم له الناس أنه المصلحة والمنفعة.

٤- وأن ترك هذا المنهج الذي نقله الأئمة من الصحابة والتابعين وحكوا عليها الإجماع - رمى في عماية واتباع لغير سبيل المؤمنين[١].

ولذلك لما انحرفت عنه الفرق الضالة[٢]، ضلت وأضلت وهلكت، فلم تبق في يديها شريعة ثابتة ولا شاملة، وإنما استحوذت عليها الأهواء فكانت هي بضاعتها فورثتها لمن بعدهم ممن اتبع ضلالتهم.

---

(١) انظر موقف الأصوليين المعتبرين من المسالك الفاسدة (ص٢٦٨).

(٢) أما المعتزلة فقد اتبعت العقل فضاعت في أودية الضلال.. وأما الخوارج فقد اتبعت بعض الظواهر دون أن تعرضها على الآيات والأحاديث الأخرى فضاعت في أودية الضلال أيضا، والمرجئة كذلك، وهكذا في بقية الفرق كالصوفية فقد اتبعت الكشف والرؤى فهلكت في وحدة الوجود وسقوط التكاليف.

ومن علم حال الفرق -كيف هلكت وأهلكت - وعلم أن سبب ذلك هو إتباع مسلك في الاستدلال لا قرار له ولا ضابط من الشرع، علم خطورة عبارة صاحب «تعليل الأحكام» فيما ينسبه إلى الصحابة، وعلم عظم خطئه أيضا في استغرابه على الأصوليين اتباعهم للأصول المعلومة، وردهم المصلحة إليها، مبتعدين عن الوقوع في التشريع بالهوى، سالمين من الخطأ في الاستنباط.

ومن عجب أن يرى أن صنيع الأصوليين هذا حدث يستحق التنبيه والنقد، وأن صنيعه وصنيع الطوفي يستحق الإشادة والمدح، وأنه هو الطريق لتحقيق شمول الشريعة.

والحق أن رفع ضوابط منهج الاستدلال -سواء ما يخص المصلحة أو غيرها- عمل جد خطير، ولا يهون من خطورته الخوف من أخطاء بعض الأصوليين الذين غرقوا في الجدل وابتاع مسائل لا يبنى عليها عمل[1]، ولا الخوف من القائلين بمنع التعليل ونفي القياس ولا الرغبة في أن تكون الشريعة شاملة لجميع المدنيات[2] ولا أي شيء آخر.

ذلك أن معالجة المسائل الشرعية ينبغي أن تضبط بمنهج متوازن وأن الأطراف المذمومة لا سبيل إلى الخروج عن أخطائها إلا بالتزام منهج وسط هو منهج أهل السنة في الاستدلال، ومن أبرز معالمه:

١ - أنه الطريق إلى المحافظة على ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه

٢ - أنه الطريق المحقق في عالم الواقع ثبات الشريعة وشمولها.

٣ - أن فيه الجواب الشافي عن الآراء التي ترفض القياس.

---

(١) الموافقات (١/١٧).

(٢) انظر قوله في رسالة التعليل (١٢).

٤ - أن فيه الجواب الشافي عن الآراء التي تتبع المصالح التي تعارض النص والإجماع وتقول بتبديل الأحكام وتغييرها.

٥ - أن فيه السلامة من الوقوع في مسالك الفرق الضالة أو التأثر بها في التفكير والاستنباط[١].

وهذا المنهج هو الذي نحتاج إلى التعرف عليه، والتعريف به ورد ما يخالفه لأنه هو الطريق الوسط الذي يحفظ لنا تلك المعالم.

وإن هذا الذي نقول به وندعوا إليه، ليس فيه حجراً على من يريد التصحيح لما تضمنته كتب الأصول من أخطاء، لأنا نقول أن ذلك واجب ومتعين، وقد بينت في هذه الرسالة أن هناك من الأمور ما يحتاج إلى تصحيح، واخترت في ذلك سبيل السلف الأول في تلك الأمور التي درستها[٢]، ولكن الذي أنبه عليه هنا أن حاجتنا لتصحيح أصول الفقه حتى نميز أصول أهل السنة عن أصول أهل الأهواء لا تعني أننا سنخبط خبط عشواء، ونقول أن الجدل غلب على أصول الفقه فلننصرف عن الضوابط ونتبع المصالح والآراء التي لا تشهد لها الشريعة بالقبول، كلا، لأن أصول الفقه عند أهل السنة هو الأداة التي يحفظ بها العقل المسلم من الأهواء، ولذلك ضلت الفرق لما حادت عن أصول أهل السنة في ذلك واتبعت المسالك الفاسدة، ولا سبيل إلى سلامة

---

(١) انظر ما سبق من كشف مسالكهم الفاسدة.

(٢) ومن الأمور التي تحتاج إلى دراسة وتصحيح التأكيد على عزل آثار الاعتزال عن أصول الفقه لأن هؤلاء لهم أصول خاصة في تلقي العقيدة، وقد أحاطوا بها أصول الفقه من كل جانب، فلا بد من تمييز أصول السنة عن أصول البدعة، ابتداء من نقض أصولهم في وجوب النظر العقلي وتحكيمه في العقيدة والشريعة وانتهاء بطريقة الكتابة وأسلوب الأداء والبناء في كل ذلك على منهج الجيل الأول الذي وقع في مخالفته أهل الأهواء وتميزوا عنه فلا بد إذاً من التميز عنهم والحذر من آثارهم.

الهدف- الذي هو تصحيح مسار أصول الفقه وإخراجه من آثار أهل الأهواء وطبيعتهم في الجدل ومخالفة السنة، لا سبيل إلى ذلك إلا بالرجوع إلى الأمر الأول الذي كان قبل نشوء الأهواء، وفيه من الصحة والسلامة وحسن الأداء ووضوح الغاية واتباع السنة الخير الكثير، وقد وسع والحمد لله من قبلنا في أمورهم جميعا فليسعنا ما وسعهم، ولنستمر في بيانه والبناء عليه دون أن نضل عنه.

فمن طلب هذا الهدف وجب على كل أحد معونته، وقد حاولت أن أذكر بأصول أهل السنة في الاستدلال في كل موضع بحسبه، وفي ذلك رد تطبيقي على مقالة صاحب كتاب «تعليل الأحكام» ومن سلك مسلكه، وطلبه التصحيح -بزعمه- ليرفع الضوابط وينشر المسالك الفاسدة، ويحيي الآراء الشاذة - متخذا من الجدل الذي غلب على أصول الفقه - سلماً يصل بها إلى مبتغاه، فهذا لن نقبل منه هذه الوسيلة ولن ننخدع بهذه الغاية، فإنه لا بد من صدق الغاية وسلامة الوسيلة.

المطلب السادس
مناقشة اعتباره المصلحة دليلاً مستقلاً

يقول المؤلف: «إن المصلحة إذا ثبت كونها دليلاً شرعياً في الجملة -كما سنثبته بالأدلة في البحث الآتي - كانت كباقي الأدلة الأخرى.. »[١].

أدلته:

١- أن القرآن دل على اعتبار المصالح مطلقا.. من ذلك قوله تعالى ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ٩٠].

فهي كما قال العز بن عبدالسلام أجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلها، والزجر عن المفاسد بأسرها، فإن اللام والألف في الألفاظ الواردة فيها للعموم والاستغراق[٢].

٢- وقوله لرسول الله ﷺ: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء:١٠٧].

«.. ومن الرحمة الأذن لهم على لسانه ﷺ في جلب المصالح ودفع المفاسد عنهم، ومعلوم أن للناس مصالح تتجدد بتجدد الأيام، فلو وقف الاعتبار على المنصوص فقط لوقع الناس في الحرج الشديد، وهو مناف للرحمة لأنه نقمة.. »[٣].

ثم استدل بأدلة أخرى - من مثل التطبيقات التي سبق ذكرها- ليقرر أن الصحابة كانوا يفتون بالمصلحة في مقابلة بعض النصوص ولم ينكر أحد منهم ذلك فكان إجماعاً[٤].

---

(١) رسالة التعليل (٢٨٢).
(٢) المرجع السابق (٢٨٧).
(٣) رسالة التعليل (٢٨٨).
(٤) المرجع السابق (٢٩٠).

٣- دليل عقلي: حاصله أن الشارع راعى مصالح الخلق في المعاش فكيف لا يراعي لذلك في الأحكام الشرعية، إذ هي بالمراعاة أولى، فوجب القول بأن الشارع راعى المصلحة في الأحكام الشرعية، فحينئذ لا يجوز إهمالها بوجه من الوجوه.

وإذا تتبعنا مقاصد الشارع في جلب المصالح ودرء المفاسد، قطعنا بأن المصلحة لا يجوز إهمالها، والمفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها نص ولا إجماع ولا قياس خاص.

ومثل ذلك – ولله المثل الأعلى- كمن عاشر إنساناً من الفضلاء الحكماء العقلاء وفهم عنه ما يحبه وما يكرهه، في كل ورد وصدر، ثم جاءته قضية فيها مصلحة أو مفسدة لا يعرف فيها قوله: «فإنه يعرف بمجموع ما عهد من طريقته وأَلِفَهُ من عادته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة، هذه الأدلة مجتمعة تنادي باعتبار المصلحة منصوصاً عليها أو غير منصوص، وليس لنفاة المصالح هنا متمسك..»[1].

المناقشة:

نسلم معه القول بأن نفاة العمل بالمصالح الشرعية مخطئون ونسلم معه أن الشارع جاء بمصالح العباد، وأن هذا أمر مقطوع به، ونخالفه في تحديد الطريق الذي يوصل إلى المصلحة الشرعية..

فأقول: إن الشارع كما جاء بمصالح العباد، جاء بالطريق الذي يدلنا على ذلك، فجعل النصوص المحققة للمصلحة ابتداء، وذلك لأنها هي رحمة للعالمين، فإن القرآن هدى ورحمة، فلو لم تحقق نصوصه المصلحة فكيف يكون هدى ورحمة.

وكذلك الرسول ﷺ رحمة للعالمين فلو لم تكن أحاديثه تحقق المصلحة والرحمة، فكيف يكون هو رحمة للعالمين، ومن ثم فإن أدلة المؤلف – وهي أدلة القائلين بالمصالح

(١) المرجع السابق (٢٩٠-٢٩١).

المرسلة – تدل دلالة قاطعة على أن هذه النصوص من الكتاب والسنة هي الهدي والرحمة والمصلحة.

ألم يقل المؤلف أن الله أقام للناس مصالحهم في معاشهم، وهذا يقتضي أن يقيم لهم مصالحهم في الأحكام الشرعية؟ فكيف يتصور بعد ذلك أن النص يمكن أن لا يحقق المصلحة، ما دام أن الأحكام الشرعية تحقق المصالح في اعتقادنا وأن هذه النصوص من الكتاب والسنة هدي ورحمة فإذا لم تحقق المصلحة للناس فمن يحققها !!

فالمصالح إذن جاءت بها الشريعة، والطريق للتعرف عليها جاءت ببيانه الشريعة أيضاً، ألم يبين الله لنا أن كتابه هو الصراط المستقيم، وأن سنة نبيه هي البيان له، وأن من اتبع هذا النبي عليه الصلاة والسلام هُدِي إلى ذلك الصراط المستقيم.

أفلا يقتضي هذا اتباع نصوصه ورفض الأهواء وعدم تحكيم العقول المخالفة لمقتضى تلك النصوص.

كيف وقد جاءت هذه الشريعة بذم الأهواء، وذم التقديم بين يدي الله ورسوله ﷺ.. وجعلت المفارق للإجماع مشاق للرسول ﷺ متبعاً غير سبيل المؤمنين... أفلا يكفي كل ذلك للقطع بأن الهدى والخير والمصلحة والرحمة في اتباع هذه النصوص، فكيف تنكص أقلام هؤلاء الكتاب على أعقابها ثم يقولون أن المصلحة تقدم على النص، أولم يكفهم إقرارهم أن الشريعة جاءت لإقامة المصالح وأنها هدى ورحمة، فكيف يطلبون مصلحة فيما يخالفها..

وإذا قالوا: إن الوقوف عند المنصوص لا يكفي فإن هناك وقائع جديدة، قيل لهم هذا لا يعذركم في تقديم المصلحة على النص، لم لم تصنعوا صنيع الصحابة والتابعين والمجتهدين من بعدهم، ألم يرجعوا إلى النصوص فيستشهدونها على ما ظنوه مصلحة، فإن شهدت قبلوا شهادتها راضين، أليست شهادة من شريعة الرحمة والعدل، وإن لم تشهد بل ردتها، فلم لا يرضون بحكمها، أليست هي شهادة من شريعة الرحمة والعدل.

ألم يقولوا: إن معاشرتك للإنسان الفاضل الحكيم يدلك على مقصوده إذا جاءت واقعة جديدة وظننت أن هناك مصلحة ألا ترجع إلى استشهاد طريقته وإعادته وإلفه فإن شهد لك أقدمت وإن لم يشهد أحجمت.

أفلا يرجعون إلى نصوص الشرع يستشهدونها فيما ظنوا مصلحة، فإن شهدت النصوص بالموافقة شهدوا وقبلوا، وإن شهدت بالرد شهدوا وردوا..

- وهذا هو المنهج الذي سار عليه الصحابة والتابعون وأئمة الاجتهاد وأجمعت عليه العلماء - فإن صنعوا ذلك تحقق لهم إدخال الواقع المستجدة تحت نصوص الشارع وتحقق لهم شمول هذه الشريعة، والتزموا بمنهج الحق في الاستنباط وتركوا عقولهم وما تزينه لهم من الأهواء والشبهات..

وهاهنا شبه متولدة عن الشبه السابقة، فإن المقدمين للمصلحة على النص - بطريق البيان والتخصيص كما يفعل الطوفي، أو بتعطيله كما يفعل الشلبي - إذا احتدم النقاش قالوا: تقدم المصلحة إذ كيف تهدرون الأدلة المبيحة للعمل بالمصلحة وهي في مجموعها تفيد القطع[1].

وإني لشديد العجب أن يرى أمثال هؤلاء الكتاب أن تقديم مصلحة - ظنوا أنها مصلحة - سببها عندهم هو أن الأدلة دلت على اعتبار المصالح، وأن هذا يبرر لهم تقديمها على النص.

وما علموا أن الاستدلال لم يتم لهم، وإلاّ فيكف علموا أن المصلحة هذه قد دخلت في المصالح التي دلت الأدلة على اعتبارها، هل قال الشارع اعتبرت المصالح التي تدركها عقولكم بدون شهادتي لها، أم قال إن النصوص جاءت بالمصالح فانظروا

---

(١) قال صاحب رسالة التعليل: (... أم يمنعون العمل بها وهو إهدار للأدلة المبيحة للعمل بالمصلحة وهي في مجموعها تفيد قطعا) (٣٧٠).

كيف تتعرفون عليها من طريق هذه النصوص.

ثم إن الأمر أسهل من ذلك كله، أفلا يلتفتون إلى أمر أخر، يقولون كيف نهدر الأدلة المبيحة للعمل بالمصلحة ؟ أفلا يقولون كيف نهدر الأدلة التي أوجبت اتباع النصوص وجعلته ديناً وحذرت من سواه.

أفلا يعلمون أنه كتاب أنزل من لدن حكيم عليم، وبيانه من رسول كريم رحيم بوحي من الله، يحدد الخير والمصلحة ويرسم طريق السعادة، ويفصل بين الحق والباطل، ويكشف تزين الشيطان وشبهه للخلق – حيث يدعوهم إلى الفساد باسم المصلحة، وإلى الشرك باسم اتباع الآباء والأجداد، فما ترك الوحي شيئاً من شبه الشيطان إلا وكشفه، ثم يقال إن المصلحة يمكن أن تكون في غيره، عجيبة من عجائب الفكر، وضلالة بينة حملها وزرها الطوفي وتبعه عليها من تبعه وذلك كله دليل على قصر العقل البشري وإن من ظن بنفسه أنه سيأتي بعلم جديد يخالف به الإجماع، فإنما يحكم على نفسه بالوقوع في الآراء الساقطة ويذهب ليخبط في عماية، ونسأل الله العافية والسلامة..

المطلب السابع: عدم فهم بعض الباحثين لمعنى (التعبّد) في الشريعة ومناقشته فيما نقله عن الشاطبي

يعتبر صاحب تعليل الأحكام أن الشارع قصد بالعبادات – التي كلف بها الناس – الامتثال ولا دخل لاعتبار المصالح فيها.

وأما المعاملات: فإنه نظر إليها أولاً من جهة تحصيل المصالح للأنام وهو الأصل فيها.. ثم أخذ في الاستدلال على التقسيم بثلاثة أدلة وهي:

١- الاستقراء: فقد وجدنا أحكام المعاملات تحفظ على الناس مصالحهم وتدور معها حيث دارت، فترى الشيء الواحد يحرم في حال ويباح في حال أخرى كالدرهم بالدرهم إلى أجل يمتنع في المبايعة ويباح في القرض[١].

٢- « أن الشارع توسع في بيان العلل والمصالح في تشريع هذا النوع، عكس العبادات، وهذا تنبيه منه سبحانه إلى أننا نسلك هذا الطريق ونسير بمعاملاتنا في وادي المصالح ولا نجمد على المنصوص الذي ربما ورد لمصلحة خاصة، وبطائفة خاصة وبإقليم خاص، وفي زمن خاص، وحاشا لشريعة الخلود أن تلزم الناس بهذا الإصر والأغلال التي صرحت في غير موضع بأنه رفع عنهم»[٢].

٣- إن أرباب العقل في زمن الفترات قد اعتبروا المصالح في كثير من العادات فلما جاءت الشريعة أقرت منها الشيء الكثير وعدلت ما انتابته عوامل متنازعة من الإصلاح والإفساد، ولم تبطل إلا ما كان منشؤه هوى النفوس وطغيان الشهوات وأما عبادتهم فقد ضلت فيها عقولهم، ولهذا هدمت الشريعة غالبها إلا ما نقل لهم من شريعة الخليل عليه السلام.

---

(١) تعليل الأحكام وقد أخذه من الموافقات (٢/ ٢٢٥) بدون أن ينسب إليه.

(٢) تعليل الأحكام (٢٩٦-٢٩٧) وقارن بالموافقات (٢/ ٢٢٥) مع أنه بنى عليه معنى غريب لم يذهب إليه الشاطبي.

بعد اتفاق العلماء على هذا القدر، اختلفت أنظارهم في أمر وراء هذا هو اعتبار التعبد فيها أولاً، فمنهم من يخرج بها عن التعبد ويجعل الميزان الصحيح هو المصالح فقط، بيد أنه لا يدعي خروجها عن التشريع بل يعترف أنه ماض فيها، ولكن من هذا الطريق حسبما أرشدنا الشارع إجمالاً وتفصيلاً، ويرى فريق آخر أن التعبد في شيء وجب التسليم به والوقوف مع النصوص.. استند هذا الفريق في مدعاه «وهو أن المعاملات ملاحظ فيها التعبد إلى أمور منها»:

ثم أخذ في ذكرها ومناقشتها..

وقبل ذكر هذه الأدلة ومناقشتها نحصل ما يريد قوله من كلامه السابق، وهو كما يلي:

١- أن العبادات قصد بها في الشرع - أولاً ووآخرا - الامتثال ولا دخل لاعتبار المصالح فيها.

٢- أن المعاملات قصد بها في الشرع تحصيل المصالح أولاً وهو الأصل فيها.

٣- أن العلماء اتفقوا على هذا القدر واختلفوا فمنهم:

(أ) «من يخرج بها عن التعبد ويجعل الميزان الصحيح هو المصالح فقط.. ».

(ب) «ويري فريق آخر أن التعبد له نصيب.. فإذا ظهر التعبد في شيء وجب التسليم به والوقوف مع المنصوص».

وقبل أن أفصل القول في ذكر أدلته ومناقشتها أقول إن حاصل ما ذكر في ست صفحات هو نقل عن كتاب الموافقات[1] للإمام الشاطبي قسمه إلى أقسام:

قسم استدل به على أن المعاملات الأصل فيها اتباع المصالح، وذكر الأدلة كما هي من الموافقات، وقسم استدل به على أن المعاملات نلاحظ فيها معنى التعبد - منكراً

(١) انظر تعليل الأحكام (٢٩٦- ٣٠١)، وقارن مع الموافقات (٢/ ٢٢٢- ٢٣٠).

لهذا الرأي – وقد ذكر أدلة الشاطبي وناقشها[١].

وفي كل ذلك لم ينسب شيئاً من ذلك إلى الإمام الشاطبي لا في القسم الأول الذي أستند عليه، ولا في الثاني الذي ناقشه.

وأجمل ملاحظاتي على ترتيبه لهذا الذي نقله مع بيان مقصود الإمام الشاطبي.

١- أنه قال إن من قصد الشارع أولاً وآخراً في العبادات الامتثال ولا دخل لاعتبار المصالح فيها.

ونضيف إلى ذلك أن الشريعة جاءت لمصالح العباد سواء ما يسمى بالعبادات أو بالعاديات، وأن هذه المصالح متحققة في شريعة العبادات علمنا منها ما علمنا وجهلنا منها ما جهلنا، ومقصود المؤلف هنا أنه لا يجري فيها القياس ونحوه، والتنبيه هنا إنما هو تنبيه على العبارة، ذلك أن الشارع قصد في العبادات تحقيق مصالح الخلق، وأمرهم فيها بالامتثال، وعبارة الإمام الشاطبي هي: «الأصل في العبادات – بالنسبة إلى المكلف – التعبد دون النظر إلى المعاني» فبالنسبة للمكلف الوقوف عند حد الامتثال – وهو التعبد – دون النظر في المعاني، فيقف عند مجرد ما حده الشارع: «ولذلك كان الواقف من مجرد الاتباع فيه أولى بالصواب وأجرى على طريقة السلف الصالح..»[٢].

مع التسليم بعد هذا كله أن العبادات جاءت رحمة للعباد محققة للمصالح في الدنيا والأخرى.

٢- أنه قال أن المعاملات نظر الشارع فيها من جهة تحصيل الأصل فيها، فينبغي أن تتبع بها المصالح فقط.

---

(١) تعليل الأحكام ٢٩٧ وقارن مع الموافقات (٢/٢٢٨) وما بعدها.

(٢) الموافقات (٢/٢٢٤، ٢٢٢).

ومع التسليم بأنها جاءت لتحقق المصالح، إلا أنه لا يقال أنها تتبع المصالح فقط، فإن المعلوم أن الشارع أنزل شريعته لتحقيق مصالح العباد، ولم يقل أنها تتبع المصالح، ولم يستنبط أحد من المجتهدين هذه القاعدة فيقول: إن أحكام المعاملات تتبع المصالح: «ويجعل الميزان الصحيح هو المصالح فقط..».

وانظر إلى ما يقوله الإمام الشاطبي: «الأصل في العبادات – نسبة إلى المكلف – التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني».

ومعنى الالتفات إلى المعاني: جواز التعدية إما بطريق القياس أو بطريق العمل بالمصلحة المعتبرة شرعاً.

فإذا علم المعنى الذي من اجله شرع الحكم، وعلم وجوده في الفرع، عرف هذا المعنى بطريق من طرق الاستنباط المعلومة..

أما أن فريقاً من العلماء قال أن المعاملات تتبع المصالح، والمصالح فقط وهي الميزان الصحيح، لأن الشارع نظر في تشريعه للمعاملات من جهة تحصيل المصالح، فهذا أمر لم ينسبه المؤلف إلى أحد من العلماء، وإنما هو مذهب الطوفي، الذي حاول الانتصار له بنصب هذه المسألة للبحث[1].

والصواب كما تبين من قبل، أن الأئمة المجتهدين – نظروا في المعاملات فوجدوا أن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني، فإذا علموا معنى معتبراً في الشرع عدوه إلى الفرع بطريق معتبر من طرق الاستنباط.

---

(١) قال المؤلف بعد أن دافع عن شذوذ الطوفي (٢٩٥): «وإذا أردنا أن نحكم على هذا الرأي حكما صحيحا بالقبول أو الرفض، وجب علينا أن نعرض لمسألة أخرى هي كالأساس لما نحن فيه، وهي هل نظر الشارع للمعاملات ملاحظ فيه التعبد أو مجرد عن ذلك، وهو موضوع البحث الآتي» (٢٩٦) ثم نصب هذه المسألة التي أنا الآن بصدد مناقشته فيها، وأشرت إلى هذا ليعلم القارئ شدة حرص المؤلف في الانتصار لشذوذ الطوفي.

أما اتباع المعاملات المصالح فقط وبلا ضبط فهذا لم يقل به أحد من العلماء كما أشرت آنفاً، وما زعمه المؤلف فيما سبق أن الضبط أمر مخترع قد تبين بطلانه، وهو ما يزال يجادل على ذلك، ويستنكر أن تخضع المصالح إلى ضبط المسالك المعلومة في أصول الفقه، كما سيأتي معنا في مناقشته لكلام الشاطبي مع أنه لم ينسبه إليه.

وإذا علم هذا – تبين خطؤه في قوله: وهذا القدر اتفق عليه العلماء، ومقصوده بالقدر الذي اتفق عليه العلماء هو أن العبادات قصد بها الشارع أولاً من جهة تحصيل المصالح للأنام وهو الأصل فيها.

بقي أن نقف عند قوله: «فمنهم من يخرج بها عن التعبد ويجعل الميزان الصحيح هو المصالح فقط بيد أنه لا يدعي خروجها عن التشريع، بل يعترف أنه ماض فيها، ولكن من هذا الطريق حسبما أرشدنا الشارع إجمالاً وتفصيلاً[1]. ويقصد بذلك أن هذا الفريق من العلماء يوافقه على أن المعاملات تتبع المصالح فقط وهو الميزان الصحيح، وهذا واضح من عبارته..

أما الطريق الذي نعرفه به هذه المصالح فيحتاج إلى بيان، فإن كان مقصوده أن المصلحة لا ينبغي أن تخرج عن التشريع، بمعنى أنها لا تكون مصلحة إلا إذا وافق عليها الشرع فهذا حق، وأن المصلحة هي ما أرشدنا الشارع إليها إجمالاً وتفصيلاً، فما فصلته النصوص من المصالح فلا نحيد عنه، إذ المصلحة متوفرة فيه، وما لم ينص عليه يعرف بمراجعة نصوص الشارع فما شهدت له بأنه مصلحة قبلناه وإن شهدت برده رددناه.

فإن كان هذا مقصوده من هذه العبارة، فالصواب فيه ظاهر ويقتضي هدم ما رده في رسالته هذه من أن بعض النصوص لا تحقق المصلحة، وأنها لهذا لا بد من تعطيلها مؤقتاً، لأن من الأحكام ما يتبدل بتبدل المصالح، وأن دعوى الأصوليين في اشتراط

---

(١) رسالة التعليل (٢٩٧).

الضابط أمر مخترع، إلى آخر ما ردده في كتابه.

والظاهر – والله أعلم – كما هو وارد في النصوص التي جاءت بعد ذلك أنه مازال ينافح عن دعواه السابقة[١]، وأن عبارته هذه ما هي إلا علامة بينة على اضطرابه، إذ يقال له: إذا كانت المصلحة لا تخرج عن التشريع، فما بالك تصرح بأن النص قد لا يحقق المصلحة، وأن هذا ما يقتضي تعطيله مؤقتاً، وإذا كان الطريق الذي تعرف به المصالح في المعاملات هو طريق الشارع إجمالاً وتفصيلاً، فما بالك تصرح بأن الضبط أمر مخترع عند الأصوليين، وحاصل ما عندهم هو أن المصلحة لا بد من اعتبارها، إذا أرشدنا إليها الشارع إجمالاً كأن يشهد لها بالاعتبار، فإن لم يشهد لها فلا تعتبر، لأنا لم نعرف طريقاً شرعياً يعتبرها.

ومقابل هذا الخلط والاضطراب وعدم الضبط ننقل عبارات الإمام الشاطبي – التي نقل المؤلف بحثه الرابع منها انتصاراً لمذهب الطوفي – لنرى هل أحسن النقل حين نقل أم لا ؟ وهل أحسن الفهم ؟ وهل أحسن المناقشة ؟

حاصل ما يريد الشاطبي تقريره في المسألة الثامنة عشر والتاسعة عشر أن:

١- الأصل في العبادات – بالنسبة للمكلف – التعبد دون الالتفات إلى المعاني.

٢- الأصل في العادات –بالنسبة للمكلف – الالتفات إلى المعاني[٢].

٣- الأول يقتضي الوقوف عند ما حده الشارع وهذا معنى التعبد.

٤- الثاني – وهو أن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني فإذا وجد فيها التعبد فلا بد من التسليم والوقوف مع المنصوص، وذلك لأن التعبديات علتها مجرد الانقياد من غير زيادة ولا نقصان[٣].

---

(١) إضافة إلى ما نقلته سابقا انظر ما ورد بعد (ص٢٩٧) مثل (٢٩٩، ٣٧٠).

(٢) الموافقات: (٢/ ٢٢٢).

(٣) الموافقات: (٢/ ٢٢٦ -٢٢٧).

٥- « أن العاديات وكثير من العبادات لها معنى مفهوم وهو «ضبط وجوه المصالح» إذ لو ترك الناس والنظر، لانتشر ولم ينضبط، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل...»[١].

٦- كل ما ثبت فيه اعتبار التعبد فلا تفريع عليه.

٧- كل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد فلا بد من اعتبار التعبد فيه.

ثم أخذ في الاستدلال على ذلك وقال بعده: «... وما أشبه ذلك من المسائل الدالة على اعتبار التعبد، وإن عُقِلَ المعنى الذي لأجله شرع الحكم، فقد صار إذن كل تكليف حقاً لله، فإن ما هو لله فهو لله،وما كان للعبد فراجع إلى الله من جهة حق الله فيه، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله، إذ كان لله أن لا يجعل للعبد حقاً أصلاً»[٢].

وتبين من كلام الإمام الشاطبي، أن مقصوده في بحث هذه المسألة، هو إثبات أن التكليف هو حق لله، سواء أكان من العبادات أو المعاملات، ولهذا ذكر الأدلة على أن كل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد فلا بد من اعتبار التعبد ثم ذكر أربعة أوجه تدل على ذلك..

وبعد معرفة ما يريد الشاطبي تقريره في الموافقات، أعود إلى المقارنة بين ما هو موجود في الموافقات وما نقله الشلبي مع بيان الفوارق:

أولاً: ذكر الإمام الشاطبي ثلاثة أدلة على أن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني:

أولها: الاستقراء، وهو ما ذكره الشلبي سابقاً.

والفارق بينهما أن الشاطبي جعله دليلاً على ما ذكره وحرر الضوابط فقال مبيناً: «إنا فهمنا من العادات اعتبار المصالح، وذكر لذلك أمثلة منها: جواز الدرهم بالدرهم

---

(١)الموافقات: (٢/ ٢٢٧).

(٢) الموافقات: (٢/ ٢٣١).

والقرض مع حرمته في المبايعة، وحديث «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»، «**ونهى عن بيع الغرر**»، «**ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب**»... إلى غير ذلك مما لا يحصى وجميعه يشير – بل يصرح – باعتبار المصالح للعباد، وأن الإذن دائر معها أينما دارت حسبما بينته مسالك العلة فدل ذلك أن العادات مما أعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني»[١].

والشاطبي – كما هو واضح من عباراته – أحسن الاستدلال على مقصوده وحرر ضوابط اتباع المصالح،وهو أن الشارع أذن في ذلك، وضوابطه هي اتباع مسالك العلة.

والشلبي بضد ذلك نقل أول كلام الشاطبي وترك آخره الذي فيه هذه الضوابط.

وقد سبق في أكثر من موضع استنكاره لها وزعمه أن الضبط أمر مخترع.

ثانياً: استدل الشاطبي بأن «الشارع، توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات كما تقدم تمثيله، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد منها اتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص[٢]، بخلاف باب العبادات فإن المعلوم فيه خلاف ذلك..»[٣].

وأضاف الشلبي – بعد أن لخص الدليل الذي ذكره الشاطبي – قوله: «وهذا تنبيه منه سبحانه إلى أننا نسلك هذا الطريق ونسير بمعاملاتنا في وادي المصالح، ولا نجمد على المنصوص الذي ربما ورد لمصلحة خاصة وبطائفة خاصة، وبإقليم خاص وفي زمن خاص، وحاشا لشريعة الخلود أن تلزم الناس بهذا الإصر والأغلال التي صرحت في غير موضع بأنه رُفع عنهم»[٤].

---

(١) الموافقات: (٢/ ٢٢٥).

(٢) الموافقات: (٢/ ٢٢٤).

(٣) يعني بعدم الوقوف عندها أي عدم الاقتصار على ما نصت عليه، بل الحمل عليها باتباع المعاني المناسبة شرعا.

(٤) تعليل الأحكام (٢٩٦ - ٢٩٧).

وهذه الإضافة من المؤلف تخدم القضية التي بنافح عنها في كتابه، ومازال يمهد لها، ويقوي من شأنها، والشبهة التي أصابته ما زالت تلاحقه وهي ظاهرة في قوله: «... ولا نجمد على المنصوص الذي ربما ورد لمصلحة خاصة...» فهو يرى أن النص قد لا يحقق المصلحة، وبذلك يجب أن نتعرف عليها ولو خارج النصوص، ونسير بمعاملاتنا في وادي المصالح هكذا بغير حرمة للنص وبغير شهادة من الشرع لهذه المصالح المزعومة.

بل أنه يرى أن وضع هذه الضوابط نوع من أنواع الإصر والأغلال.

أما مسألة خصوص بعض الأحكام فلم يقل أحد من العلماء إن خصوصيات الرسول عليه الصلاة والسلام تلزم المكلفين..

أما بقية الأحكام وهي معظم الشريعة فلم يقل أحد من أهل العلم أن من نصوصها ما ورد لمصلحة خاصة، وبطائفة خاصة وبإقليم خاص، وفي زمن خاص وهذه الدعوى – مع خطورتها – لم يقدم لها المؤلف دليلاً إلا قوله أن بعض المصالح تتغير، وأن النص لا يحقق المصلحة في بعض الأحيان، وهذه كما ترى دعوى أخرى، فلم يبقى في يديه إلا قوله: إن هذا عمل الصحابة فكان إجماعاً، وقد بينت في البحوث السابقة أن الصحابة لم يغيروا ولم يبدلوا وما فهمه واتبعه ما هو بيقين، ولكن شبه له.

والحاصل أن هذه الإضافة على كلام الشاطبي – مع خطورتها – ليس لها وزن علمي لأنها مجرد دعوى، ووسعت البيان هنا ضرورة لإبطال قوله بعد ذلك أن هذا قد اتفق العلماء عليه !!!

وفكرته هذه وما ينبني عليها لا يزيدها إدخالها مع كلام الشاطبي إلا خذلانا، وذلك لما بينته من الفرق بين ما نقلته عن الأصوليين، ومنهم الشاطبي وهو الالتزام بالضوابط الشرعية، وتوقير النصوص، والشعور بحرمتها وأنها رحمة متضمنة للعدل والمصلحة والخير واتباع المعاني تحت العمل بالضوابط وبين شذوذ صاحب رسالة

التعليل الذي يرى المصلحة... خارجة عن النص في بعض الأحيان ويصر على عدم الضبط[١]، ويعطل بعض النصوص مؤقتاً، تجديداً لشذوذ الطوفي، بل وزيادة عليه.

ثالثاً: قال الإمام الشاطبي إن العقول قد تدرك بعض المصالح كما كان يصنعه أهل الفترات، حيث اتبعوا بعض الأحكام – اتباعاً لبعض المعاني – فجرت بذلك مصالحهم، وذلك ما كانوا يعملونه في الجاهلية، كالدية والقسامة، والاجتماع يوم العروبة – وهي الجمعة للوعظ – والقراض وكسوة الكعبة، وأشباه ذلك ومع ذلك فإنهم قصّروا في جملة من التفاصيل فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق، وأما في التعبديات فكان الصحيح منها نادراً، وهو ما أخذه من ملة إبراهيم عليه السلام[٢].

ثم جاءت الشريعة وأقرت من هذه الأحكام ما أقرت، ورفضت منها ما رفضت، وما قبلته أصبح من نظامها لا على أنه حكم الجاهلية خالط حكم الإسلام، وأن الإسلام تأثر به، بل لأن الإسلام اختاره وأقره، ولو لم يقره لم يكن منه البتة، وهو بهذا الإقرار أصبح من شريعة الإسلام، وأخذ شريعته من إقرار الإسلام به.

وقد صرح الإمام الشاطبي أن هذا الإقرار لهذه المصالح من الشارع حيث قال: «ومن ها هنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي أجرت في الجاهلية كالدية والقسامة...»[٣].

---

(١) وهو شديد الاضطراب في هذه القضية، فتارة ينكر على الأصوليين اتباعهم الضوابط ويزعم أنها أمر مخترع، وتارة يستنكر اعتبار المصلحة في مقابلة النص ولو لم يكن إليها حاجة، انظر (٢٠٠)، وأما إذا اعتبرنا أن الحاجة غير منضبطة – وهي كذلك – فإن الاضطراب يرتفع ويحل محله الإصرار على رفع الضوابط.

(٢) الموافقات (٢/ ٢٢٥ – ٢٢٦).

(٣) المصدر السابق (٢/ ٢٢٦).

ونحن نطالب من يريد اتباع المصالح حيث كانت أن يأتي بإقرار من الشارع، على أن هذا الأمر مصلحة وليس مفسدة لا نريد منه أكثر من ذلك.

والمصالح حينئذ قسمان كما قرره الشاطبي نفسه:

الأول: ما لا يمكن الوصول إلى معرفته بالمسالك المعهودة – ويقصد بالمسالك الإجماع والنص والإشارة والسبر والمناسبة وغيرها – ولا يطلع عليه إلا بالوحي، فهو موقوف على التعبد المحض، ومعنى هذا أن من زعم أنه يدرك المصلحة منه، ويريد أن يعديها إلى غير محلها فهو مخطئ وأمره مردود عليه لأنه لا سبيل إلى إدراكها.

الثاني: «ما يمكن الوصول إلى معرفته بمسالكه المعروفة كالإجماع والنص والإشارة والسبر والمناسبة وغيرها – وهذا القسم من الظواهر الذي نعلل به ونقول أن شرعية الأحكام لأجله»[1].

وهذه الضوابط المذكورة هنا هي من معنى قول الشاطبي سابقاً «ومن ههنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام».

نعم لا بد من الإقرار من الشارع، وقد علمنا أنه قد كفنا عن الطلب القسم الأول، وأمرنا بالقياس على القسم الثاني، والعمل به شريطة أن لا يخالف إجماعاً أو نصاً ذلك أن الإجماع والنص.. وغيره هي الطرق التي بها تعرف المصلحة وهي الدلالة عليها فكيف يتصور أن تعارضها المصلحة أو تطلب خارجاً عنها.

وإذا تحصل مقصود الشاطبي ننظر بعد ذلك في صنيع الدكتور الشلبي فإنه ذكر هذا الدليل مختصراً فقال: «إن أرباب العقل في زمن الفترات قد اعتبروا المصالح في كثير من العادات، فلما جاءت الشريعة أقرت منها الشيء الكثير، وعدلت ما انتابته عوامل متنازعة من الإصلاح والإفساد، ولم تبطل إلا ما كان منشؤه هوى النفوس

---

(١) المصدر السابق (٢/ ٢٣٠).

وطغيان الشهوات، وأما عبادتهم فضلت فيها عقولها ولهذا هدمت الشريعة غالبها إلا ما نقل لهم من شريعة الخليل عليه السلام»، ثم قال إن هذا القدر اتفق عليه العلماء[١].

والفارق بين معالجة الإمام الشاطبي لهذه المسألة ومعالجة الشلبي واضح جداً، فإن الإمام الشاطبي بين التفات الشارع إلى المعاني في باب العادات فإذا علمنا المعنى اتبعناه تحقيقاً للمصلحة، وأنه لا بد من إقرار الشارع وشهادته لهذا المعنى بالمناسبة، وإلا تبينا أن هذا الذي ظنناه مصلحة ليس كذلك..

وأما الشلبي فإنه يسير فيما يخدم دعواه، ولذلك تجده لم يذكر الضوابط التي ذكرها الإمام الشاطبي، ولم يحرر المسألة كما حررها، فبينما تجد الشاطبي يصرح بما أقرته الشريعة، ويبين أنه جملة من الأحكام، تجد الشلبي يقول: «أقرت منها الشيء الكثير... ولم تبطل إلا ما كان منشؤه هوى النفوس وطغيان الشهوات» هكذا على سبيل الحصر..لم تبطل إلا المصلحة التي حمل عليها هوى النفس وطغيان الشهوات، وأما التي حمل عليها العقل فشيء آخر، فإذا ما جاء أحد من العقلاء – في غير طغيان ولا هوى – وقال إن هذه مصلحة فاتبعوها فينبغي أن نتبعها لأن بعض المصالح التي جاءت بها بعض النصوص تتغير وما دام إقرار الشارع لها ليس شرطاً والضبط أمر مخترع فلا بد من اتباع العقل بدون الرجوع إلى أصل معين.

والحق أنه لا عبرة بمثل هذا النوع من المصالح ما لم يشهد له الشرع بعدم الرد، فإن رده فهو مردود سواء أكان الحامل عليه هوى نفس أو طغيان أو نية خالصة تريد النفع والخير[٢] وذلك أنه قد تقرر على سبيل القطع أن العقل ليس بشارع، وأنه لا يستقل

---

(١) الموافقات (٢٩٧).

(٢) وكم وقع العباد والزهاد وكثير من الدعاة في مثل هذا، يقولون إن هذا طريق إلى الآخرة، وهذا طريق إلى الغاية المطلوبة بنية خالصة، ثم لا يدركون مبتغاهم، وينضاف إلى ذلك مجاوزة الشريعة وعدم الوقوف عند ما حدته أو الرجوع إلى ما يخالف المصلحة -بزعمهم - بالتأويل =

بإدراك المصالح ودفع المفاسد، وأنه لا بد من شهادة الشارع للمصلحة بأحد المسالك المعروفة فإن لم يشهد ورد – ذلك الذي ظنناه مصلحة – فإنه مردود بالإجماع، والعبرة بما حده الشرع وبينه..

وأستطيع هنا أن أقول – نقضاً لما زعمه شلبي وبياناً للحق – أن هذا هو القدر الذي اتفق عليه العلماء، حاشا الطوفي الذي شذ عن الإجماع، ثم جاء الشلبي من بعده فطم الوادي على القرى..

هذا بالنسبة للقسم الأول الذي نقله عن الشاطبي واتجه به إلى معنى آخر – لم يقصده الشاطبي ولا غيره من الأئمة – أراد به نصرة رأي الطوفي، وقد تبين الفرق بين منهج الشاطبي وصنيع المؤلف.

=

ونحوه، ولا بد لكل مسلم أن يقف عند ما حدته الشريعة، وإن نازعته نفسه تطلب اتباع المصلح المزعومة.

المطلب الثامن
الفرق بين العبادات والعاديات

تشمل الشريعة الإسلامية هذين القسمين:

الأول: هو العبادات، ويدخل فيها من الشرائع أداء الصلوات والحج والنذر والصيام ونحو ذلك.

الثاني: وهو العاديات أو المعاملات، ويدخل فيها من الشرائع القرض والقضاء والحكم في الخصوصيات ونحو ذلك.

والأول يغلب عليه كونه حقاً خالصاً لله أي بين العبد وربه، والثاني يغلب عليه كونه حقاً للآدمي.

وهذا هو معنى التقسيم الذي ورثناه عن الفقهاء، بقي أن نتعرف على الفرق بينهما لصلة هذا البحث بما نحن فيه..

والفرق بينهما: أن العبادات توقيفية ليس للعبد معها إلا مجرد الانقياد من غير زيادة ولا نقصان[1]، وأن المعاملات والعاديات إذا عُلم المعنى الذي شرعت من أجله وعُلم وجوده في محل آخر نقل إليه ذلك الحكم بطرق من طرق مسالك العلة المعلومة...

أما موضع الاتفاق بين العبادات والعادات فيظهر فيما يلي:

١- أنهما جميعاً من أحكام الشريعة الإسلامية، ويجب الالتزام هما لأنها من الدين الذي أمرنا الله باتباعه، ولا يجوز تبديليها ولا تغييرها ولا تعطيلها بل الواجب توقيرها وتعظيمها والانقياد لها لأنها من عند الله العزيز الحكيم.

٢- أن المطيع لأمر الله في العبادات والعادات مثاب، لأنه أدى حق الله عليه، سواء بأداء الصلوات أو بأداء حقوق الناس كما أمره الله، فحق الله فيها ظاهر، ولذلك

---

(١) الموافقات: (٢/ ٢٢٦-٢٢٧).

تشترك في معنى التعبد من هذه الجهة، فهي عبادة لله، فكما تتحقق عبادة الله بالتوحيد تتحقق بأداء الصلوات والحج والصوم والزكاة، وتتحقق بالتزام حكم الله في الاقتصاد والاجتماع والحكم والسياسة.

فمن التزم في ذلك كله أمر الله – يرجوا بذلك وجه الله – فهو متعبد مأجور، ومن خالف فبحسب مخالفته، وإنما يتحقق الأجر في كل ذلك لأن فيه معنى التعبد أي معنى عبادة الله، وهذا حاصل ما قرره الشاطبي بأدلة واضحة بينة في المسألة التاسعة عشرة، فيقول لنا أن كل تكليف فيه حق لله[1].

وبملاحظة مواضع الاتفاق والاختلاف يمكن معالجة هذه الشبهة التي يمكن أن يقع فيها بعض الناس وهي: أن ملاحظة معنى «التعبد» في العاديات من تلك الجهة وبذلك المقصود، مانع من اتباع القياس الشرعي والمصلحة المعتبرة أو بلفظ أخر مانع من التعدية.

وهذا ما فهمه الشلبي حيث قال: «استند هذا الفريق في مدعاه أن المعاملات ملاحظ فيها التعبد» إلى أمور منها، ثم ذكر أدلة الإمام الشاطبي على المسألة التاسعة عشرة التي أشرت إليها آنفاً، ثم حاول الإجابة عنها[2].

ولا نحتاج هنا إلى مناقشته، فضلاً عن ذكر أدلة الشاطبي وتعليقه هو فأن ذلك لا ضرورة له، وذلك أن الإمام الشاطبي لم يقصد بإثبات معنى التعبد في العاديات منع التعدية فيها، لأنه يقر بالفرق الذي ذكرته بين العبادات والعاديات وبمواضع الخلاف، فهو يرى في وقت واحد أن: العاديات الأصل فيها اتباع المعاني، فيعدي المجتهد الحكم إلى غير محله بشرط أن يلتزم مسالك العلة فلا يؤدي به اجتهاده إلى رد ما جاء به الشرع، وسواء عدى الحكم أو لم يعده فإن أحكام العاديات كلها فيها معنى التعبد من جهة

(١) المسألة التاسعة عشرة: الموافقات (٢/٢٢٨-٢٢٩-٢٣٠-٢٣١).

(٢) تعليل الأحكام (٢٩٧-٢٩٨-٢٩٩).

-لا تمنع التعدية - وإنما هي ضرورية لربط قلب المؤمن بالله، فهو إذ يلتزم بأحكام العاديات إنما يلتزم أمر الله فإذا أخذ ما أخذ، وترك ما ترك من تحت الإذن الشرعي فإنه عابد متبع مؤدٍ حق الله وهذا معنى قول الشاطبي: الأصل في العاديات الالتفات إلى المعاني وذلك لتحقق التعدية، وأن فيها معنى التعبد وذلك لتحقق معنى العبادة والأجر والثواب عليها.

فإذا كان الأمر كذلك فهل يجوز لباحث أن يناقش أدلة الشاطبي على أن العاديات وإن اعتبر فيها اتباع المعاني فلا بد من اعتبار التعبد، وذلك ليقول: إن الأدلة السابقة -ويقصد أدلة الشاطبي- فيها ضعف ظاهر ولا يصلح التمسك بها في مقام الحجاج[1].

وأدلة الأمام الشاطبي التي ناقشها د.شلبي هي الأدلة التي ذكرها على المسألة التاسعة عشرة لإثبات أن «كل تكليف فيه حق الله»[2] ومن يناقش في هذا أو يجادل؟!

وهذا دليل على أن الشلبي لم يفهم ما يريد الشاطبي أن يقوله في المسألة التاسعة عشرة فأخذ يناقشه في أربعة صفحات[3].

فإن قيل: إذا كان الشاطبي يقول بالتعدية والشلبي يجادل عنها ليثبت أن في العاديات تعدية فما الفرق بينها ؟والجواب أن الشاطبي متبع للإجماع في الالتزام بالضوابط، وعدم التقديم على النص أي مصلحة، ولو اجتمعت عليها عقول العقلاء، وأفهام الحكماء، ولا تغير ولا تبديل في المعاملات وأحكام النظام الاجتماع، وأما الشلبي فبضد ذلك وقد مر بيانه.

وأختم الجواب عن هذه الشبه بالإشادة بمجهود الشاطبي المبارك في كتابه، ذلك أنه يتكلم عن الإسلام وهو يلاحظ عقيدته ومنهجه في الاستدلال وأحكامه ومقاصده.

---

(١) تعليل الأحكام (٣٠٠).

(٢) الموافقات: (٢/ ٢٣١).

(٣) تعليل الأحكام (٢٩٩-٣٠٠-٣٠١-٣٠٢).

فإن شئت أن تجد في كلامه اتباعاً للسلف ومفارقة للبدعة والمبتدعين وجدته، وإن شئت أن تجد – سلامة من آثار علم الكلام – يترتب عليه ضبطاً لمنهج الاستدلال وجدته، وإن شئت أن تجد إبرازاً لمقاصد الشارع، وإظهاراً لمعنى التعبد في جميع أحكامه وجدته، كما هو الحال في مسألتنا هذه(١).

ومن يعلم مدى ما أدت إليه أمثال هذه الشبهة حتى فهم الإسلام على أنه عبادات لها الاحترام، ومعاملات يمكن أخذها من غير الشريعة أو يمكن التزامها بدون الشعور بمعنى العبادة فيها، حتى أصبح مفهوم التعبد مقصوراً على نوع خاص من الأحكام، من علم ذلك شعر بالجهد المبارك الذي بذله الشاطبي.. وشعر في الوقت نفسه بشدة حاجتنا إلى التعرف عليه وإظهاره.

وهذا الجهد المبارك هو المدد الذي يسره الله على أيدي العلماء الربانيين، فينقلونه من جيل إلى جيل، فيحفظ الله بهم الفهم الصحيح لهذا الدين، الذي عاش به النبي ﷺ وأصحابه ومن تبعهم بإحسان غير مبدلين ولا مغيرين في غير ما حرج ولا ضيق ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ [البقرة:١٣٨].

وكلما أردنا أن نفهم هذا الدين.. كما فهمه جيل الصحابة والتابعين فلا بد من أن نأخذه عن أولئك العلماء الذين هم ورثة الأنبياء الذين تابعوا الجيل القدوة وسلموا من آثار الفرق الضالة قديماً وآثار الغزو الفكري حديثاً، وتحققوا بهذا الدين ونصروه، وهؤلاء هم العلماء الربانيون الراسخون نفعنا الله بهم ورزقنا ما رزقهم(٢).

---

(١) وانظر المقدمات على سبيل المثال، من كتاب الموافقات (١/ ١١ – ٦٢) لتزداد يقينا بهذا الذي نقوله.

(٢) انظر المقدمة الثانية عشرة (١/ ٥٢).

المطلب التاسع: مناقشة ما نسبه بعض الباحثين إلى الإمامين: ابن القيم والشاطبي

الفرع الأول: فيما نسبوه إليهما

نسب بعض الباحثين المحدثين إلى هذين الإمامين القول بقاعدة تغير بعض الأحكام بتغير الزمان، معتمدين في ذلك على ما فهموه من نصوص وردت في كتاب أعلام الموقعين وكتاب الموافقات.

وأبدأ بما ذكر الدكتور صبحي الصالح بعد أن ذكر بعض نصوص ابن القيم فقال: «وحين نذكر أن «المصلحة العامة» في القوانين الحديثة هي أساس كل تشريع ونضع في مقابل ذلك ما اشترطه فقهاؤنا لسلامة الأخذ بالمصلحة المرسلة (المطلقة من كل قيد إلا قيد النفع)[1] لا يسعنا ونحن نسبر روح الشريعة وأساسها إلا أن نستخدم هذه الوسيلة (التقنينية) التي هي مبنى هذه الشريعة وأساسها، فحيثما كان العدل والرحمة والحكمة والمصلحة فثم شرع الله»[2].

وهذا الذي نقلته هنا هو نتيجة بحثه للفصل الخامس بعنوان «روح الشريعة الإسلامية» وقد نسب فهمه هذا إلى الإمام الشاطبي حيث ابتدأ حديثه بتقرير أن الإمام الشاطبي هو من أفضل الأئمة الذين تعرفوا على روح الشريعة.

وقد أحسن الدكتور صبحي الصالح وهو يتحدث عن ثبات الشريعة حيث اعتبر انقطاع الوحي موجب لثبات الشريعة «غير قابلة للتعديل أو التطوير إلا ما كان منها في حياة الرسول – أو في عصر الوحي[3] – داخلاً في اعتبار الناسخ والمنسوخ أو

---

(١) القوس من عند المؤلف وما زال الكلام له.

(٢) معالم الشريعة الإسلامية، الدكتور صبحي الصالح دار العلم للملايين، بيروت الطبعة الثانية (ص٧٢).

(٣) هذه الإضافة بيان، لأن «عصر الوحي» هو «حياة الرسول» ولا يحتاج لحرف «أو».

التخصيص بعد التعميم أو التقييد بعد الإطلاق أو التفصيل بعد الإجمال ثم اتخذ في النهاية صورة «ثابتة» في جميع الأحوال كالآيات التي تعاقبت نزولها بشأن الخمر على سبيل المثال»[١].

ثم انتقل إلى أمر مهم جداً وهو كيفية التعرف على شمولية الشريعة واعتبر «المصلحة والعرف» هي من أهم الوسائل المؤدية إلى ذلك.

وبعد هذا مباشرة انتقل إلى الحديث عن دور المصلحة وأخذ في التعريف بموقف ابن القيم منها – ونقل عنه قوله: «الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها» ثم يضيف قائلاً: «فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن دخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه»[٢].

ثم قال د.صبحي: وقد نصر ابن القيم رأيه في المصلحة بطائفة من الأمثلة في كتابه «أعلام الموقعين»...

وإليك بعضاً منها:

١- عدم قطع الأيدي في الغزو

٢- إذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه لا يسوغ إنكاره[٣].

ثم أكد المؤلف ما يذهب إليه من نسبة تلك القاعدة إلى ابن القيم بأن ذلك هو منهج عمر بن الخطاب رضي الله عنه في كثير من اجتهاداته مثل إسقاط الحد عن السارق عام

---

(١) معالم الشريعة (٥٧-٥٨-٥٩).

(٢) معالم الشريعة الإسلامية (ص٦٢)، نقلا عن إعلام الموقعين، وقد نقله أيضا صاحب رسالة «تغير الأحكام بتغير الزمان» (ص ١٦٢).

(٣) معالم الشريعة (٧٠).

المجاعة وإسقاط سهم المؤلفة قلوبهم ونحو ذلك[١] وقرر على هذا نتيجة بحثه التي ذكرتها في أول هذا المطلب.

وعلى هذا المسلك سار بعض الباحثين حيث نسب إلى ابن القيم الانتصار لهذه المقالة «تغير بعض الأحكام بتغير الزمان»[٢].

هذا ما فهموه عن الإمام ابن القيم فماذا عن فهمهم لنصوص الإمام الشاطبي، ينقل بعض الباحثين نصاً طويلاً للإمام الشاطبي ويستنبط منه «أن أحكام الشريعة (عند الإمام الشاطبي) إنما هي عبارة عن كليات وجزئيات وأن الكليات تعتبر أصولاً باقية لا تتبدل ولم يحدث فيها نسخ بخلاف الجزئيات التي تجري فيها المشاحنات والمنازعات، وأن الأحكام المدنية منزلة في الغالب على وقائع غير الكليات المقررة بمكة، وكانت هذه الأحكام المدنية شاملة للرخص والتخفيفات وتقرير العقوبات في كل ذلك في الجزئيات لا الكليات التي أحكمت في مكة وبقيت على حالها»[٣].

وحاصل ما فهمه الباحث من كلام الشاطبي ما يلي:

١- أن الجزئيات تخالف الكليات من حيث تبدلها وتغيرها.

٢- أن الأحكام المدنية منزلة في الغالب على وقائع غير الكليات المقررة بمكة.

وكلام الباحث هذا في معرض حديثه عن قاعدة الأحكام وصلتها بنقض الاجتهاد[٤]، ونحن نناقشه في فهمه لكلام الإمام الشاطبي وذلك بعد مناقشة فهمه وفهم الدكتور صبحي لكلام ابن القيم.

---

(١) معالم الشريعة (٦٩).

(٢) رسالة «تغير الأحكام بتغير الزمان» (١٦٢، ١٨١).

(٣) رسالة «تغير الأحكام بتغير الزمان» (٢٩-٣٠).

(٤) رسالة «تغير الأحكام بتغير الزمان» (٢٧).

الفرع الثاني: المناقشة

إن مما أناقش فيه هذين الباحثين أمرين مهمين:

الأول منهما: أن المصلحة – التي أخذ بها فقهاؤنا واشترطوا شروطاً لسلامة الأخذ بها هي المصلحة المرسلة (المطلقة من كل قيد إلا قيد النفع). وأسندا العمل بالمصلحة المرسلة إلى الإمام ابن القيم ومن قبله عمر بن الخطاب ﷺ ومما ذكر من الأمثلة عدم قطع الأيدي في الغزو وعدم إنكار المنكر إذا أدى إلى مفسدة عظيمة.. وإسقاط الحد عام الجماعة.

الثاني منهما: أن الأحكام المدنية في الغالب غير منزلة على وقائع الكليات المقررة بمكة وأن تلك الأحكام الجزئية التي أنزلت بالمدينة تخالف الكليات المكية من حيث البقاء والتبدل هكذا على الإطلاق.

مناقشة الأمر الأول:

نبدأ في المناقشة في هذا الموضع من حيث انتهينا سابقاً حيث تقرر أن ما قيل عن «تغير الأحكام بتغير المصالح والأعراف والعادات والأزمنة» ليس مبنياً على أساس علمي وحاصل ما عند القائلين به أنه «قاعدة» حدثت عند نشوء المجلة العدلية وكان يكفيهم ذلك لو أنهم تريثوا وتساءلوا لم لم ينص السلف على أنها قاعدة ؟ وحينئذ سيعلمون الجواب الذي سيحملهم على إعادة النظر فيها والتعرف على حقيقتها غير أنهم لم يصنعوا شيئاً من ذلك بل سارع بعضهم إلى محاولة إضافة معناه إلى فقه السلف وقد تبين لنا بما فيه الكفاية أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يغيروا الأحكام ولم يبدلوها وبقي هنا أن نناقش ما نسب إلى ابن القيم سواء من هذين الباحثين أو من غيرهما[1] ونقول هنا كما قلنا من قبل إن إطلاق المصلحة من ضوابطها مخالف لوضع

---

(١) أكرر ما قلته سابقا من أن العبرة بالمناقشة ليست هي معالجة رأي هذا الباحث أو ذاك، بل هي أعم من ذلك، تتبع الفكرة حيث كانت.

الشريعة ولفهم السلف من الصحابة والتابعين وأئمة الفقهاء من بعدهم وما يقوله الأستاذ صبحي الصالح هنا يأخذ الحكم نفسه.

وإن مما يعفيه من هذه المؤاخذة أن يقيد تفسيره للمصلحة المرسلة بما أشرت إليه سابقاً من كلام الأئمة فليس عند فقهاء السلف مصلحة مرسلة (مطلقة من كل قيد إلا قيد النفع) إن هذه المصلحة هي المصلحة التي تدور عليها القوانين الوضعية كما يقول الباحث والشرط الذي تضيفه الشريعة هنا هو أن تشهد نصوصها الجزئية أو الكلية لهذا النفع بعدم الرد ذلك أن هذه الشريعة وضعت في الأصل لتكون صراطاً مستقيماً يهتدي به الناس ومن مقتضى اهتدائهم بها أن يستشهدوا على ما يظنونه «نفعاً» فإن شهدت بأنه كذلك ولم ترده فهو كذلك ويترتب على ذلك أن يتبعوه ويعتبروه لأن الشريعة أمرتهم بذلك ومن هنا يتحقق الخير وتتحقق العبودية وذلك باتباع هذه الشريعة، وإن لم تشهد له بل ردته فهو حينئذ ليس «نفعاً» ويجب عليهم أن يبتعدوا عنه مهما شهدت له العقول القاصرة والعادات المتكاثرة، أما أن يقال المصلحة المرسلة – التي أمرت الشريعة باتباعها – هي المطلقة من كل قيد إلا قيد النفع – ثم نتبع ما يقال أنه «نفع» فليس ذلك بصواب ولا يضرنا إذا اهتدينا أن تتبع القوانين الوضعية المصلحة التي أطلقت من كل قيد إلا قيد النفع لا يضرنا ذلك لأن هؤلاء القانونيين ليس عندهم صراط مستقيم من لدن العزيز الحكيم يهتدون به بل غاية ما عندهم اتباع الأعراف والعادات والأفكار البشرية فالنفع عندنا ما لم ترده الشريعة وهذا فرق عظيم بيننا وبينهم ولا يضرنا من ضل إذا اهتدينا كما قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ ﴾ [المائدة:١٠٥].

وكان ينبغي على الباحث أن يختم بحثه بما ذكره هو نفسه من شروط الفقهاء[1] لا أن يختم بحثه بما يتبعه القانونيون من المصلحة.

---

(١) انظر معالم الشريعة الإسلامية (٦٣).

وما ذكره من شروط الفقهاء لاتباع المصلحة يرجع في النهاية إلى اشتراط عدم معارضة الشريعة لها فإذا لم تشهد الشريعة بالرد فقد أصبح لتلك المصلحة موضعاً فيها ولو أكد على ذلك وختم به بحثه لعلم حينئذ أن المرسلة ليست هي المطلقة من كل قيد إلا قيد النفع بل هي التي لا تعارض الشريعة وليس النفع هو ما يحدده البشر بل هو ما يحدده رب البشر..

وبهذا الذي أقول كان يمكنه تفسير ما ذهب إليه عمر بن الخطاب أمير المؤمنين وما قاله ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين.

ولقد تحدثنا عن مسألة عدم قطع الأيدي في الغزو وفي عام المجاعة وما بنا لحاجة إلى إعادته وتقرر هناك أن هذا ليس فيه تغيير ولا اتباع لمصلحة مطلقة من شهادة الشرع[1] – ولا مطلقة من كل قيد إلا قيد النفع – ليس شيء من ذلك كله بل إن ذلك تحقيق مناط الأدلة الشرعية بدون تقديم ولا تأخير ولا تبديل ولا تغيير – وأما عدم إنكار المنكر إذا أدى إنكاره إلى منكر أعظم منه فذلك إعمال لقاعدة سد الذريعة وقد سبقت الإشارة إليها[2].

ونحن مع جميع هذه الأمثلة وغيرها نجزم أن ذلك الاجتهاد من الصحابة والتابعين وأئمة السلف من الفقهاء من بعدهم ليس فيه تغيير ولا تبديل ولا اتباع لمطلق النفع أو العرف والعادة أو الاحتكام إلى العقل بل هو اتباع لهذه الشريعة وتحقيق لمناطات أحكامها.

مناقشة الأمر الثاني:

وهو ما نسب إلى الإمام الشاطبي من أن الأحكام المدنية غير منزلة على وقائع الكليات المقررة بمكة وأنها تخالفها من حيث البقاء وأناقش هذه النسبة من خلال

---

(١) انظر ما سبق (ص٤٦٩).

(٢) انظر ما سبق (ص٣٥٢).

نصوص الإمام الشاطبي ومن كتابه الذي اعتمد «صاحب رسالة تغير الأحكام» على نص واحد منه ولم يتبين المعنى الحقيقي له[١].

ولا بأس بأن نتذكر بعض المعالم البارزة في منهج الإمام الشاطبي والتي أشرت إليها من قبل ومنها:

١- إدراكه العميق لحاكميه هذه الشريعة وثباتها وشمولها وأنها قطعية.

٢- إدراكه لخطورة مسلك المبتدعة وأنه مؤد إلى رفع الضوابط الشرعية وتحكيم العقل والهوى في الشريعة ومن ثم مؤد إلى تبديلها وتغيرها كلها أو بعضها.

وأضيف هنا ما يكشف حقيقة ما نسب إليه وأبدأ بنقل النص نفسه الذي اعتمده «صاحب رسالة تغير الأحكام» مع الإشارة إلى موضع آخر من كتاب الموافقات ولا بد من نقل النص كاملاً مع ما فيه من طول[٢]:

يقول الإمام الشاطبي في معرض حديثه عن بعض معالم منهج التربية الإسلامية وعن حقيقة الاجتهاد الخاص بالعلماء والعام لجميع المكلفين:

«إن المشروعات المكية – وهي الأولية كانت في غالب الأحوال مطلقة غير مقيدة وجارية على ما تقتضيه مجاري العادات عند أرباب العقول وعلى ما تحكمه قضايا مكارم الأخلاق من التلبس من كل ما هو معروف في محاسن العادات والتباعد عن كل ما هو منكر في محاسن العادات فيما سوى ما العقل معزول عن تقريره جملة من حدود الصلوات وما أشبهها فكان أكثر ذلك موكولاً إلى أنظار المكلفين في تلك العادات ومصروفاً إلى اجتهادهم ليأخذ كل بما لاق به وما قدر عليه من تلك المحاسن الكليات وما استطاع من تلك المكارم في التوجه بها للواحد المعبود من إقامة الصلوات فرضها

---

(١) قارن صنيعة هذا بصنيعة صاحب تعليل الأحكام.

(٢) لأن ذلك ضروري لتصحيح ما نسبه الباحث إلى الشاطبي.

ونقلها حسبما بينه الكتاب والسنة وإنفاق الأموال في إعانة المحتاجين ومواساة الفقراء والمساكين من غير تقدير مقرر في الشريعة وصلة الأرحام قربت أو بعدت على حسب ما تستحسنه العقول السليمة في ذلك الترتيب ومراعاة حقوق الجوار وحقوق الملة الجامعة بين الأقارب والأجانب وإصلاح ذات البين بالنسبة إلى جميع الخلق والدفع بالتي هي أحسن وما أشبه ذلك من المشروعات المطلقة التي لم ينص على تقييدها بعد وكذلك الأمر فيما نهى عنه من المنكرات والفواحش على مراتبها في القبيح فإنهم كانوا مثابرين على مجانبتها مثابرتهم على التلبس بالمحاسن فكان المسلمون في تلك الأحيان آخذين فيها أقصى مجهودهم وعاملين على مقتضاها بغاية مجهودهم وهكذا بعدما هاجر رسول ﷺ إلى المدينة وبعد وفاته في زمان التابعين إلا أن خطة الإسلام لما اتسعت ودخل الناس في دين الله أفواجاً ربما وقعت بينهم مشاحات في المعاملات ومطالبات بأقصى ما يحق لهم في مقطع الحق أو عرضت لهم خصوصيات ضرورات تقتضي أحكاماً خاصة أو بدت من بعضهم فلتات في مخالفة المشروعات وارتكاب الممنوعات فاحتاجوا عند ذلك إلى حدود تقتضيها تلك العوارض الطارئة ومشروعات تكمل لهم تلك المقدمات وتقييدات تفصل لهم بين الواجبات والمندوبات والمحرمات والمكروهات إذ كان أكثرها جزيئات لا تستقل بإدراكها العقول السليمة فضلاً عن غيرها كما لم تستقل بأصول العبادات وتفاصيل التقربات ولا سيما حين دخل في الإسلام من لم يكن لعقله ذلك النفوذ من عربي أو غيره أو من كان على عادة جاهلية وجرى على استحسانها فريقه ومال إلى طبعه وهي في نفسها على غير ذلك وكذلك الأمور التي كان لها في عادات الجاهلية جريان المصالح رأوها وقد شابها مفاسد مثلها أو أكثر هذا إلى ما أمر الله به من فرض الجهاد حين قووا على عدوهم وطلبوا بدمائهم الخلق إلى الملة الحنيفية وإلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فأنزل الله تعالى ما يبين لهم كل ما احتاجوا إليه بغاية البيان تارة بالقرآن وتارة بالسنة فتفصلت تلك المجملات المكية وتبينت تلك المجاملات وقيدت تلك المطلقات وخصصت بالنسخ أو غيره

تلك العمومات ليكون ذلك الباقي المحكم قانوناً مطرداً وأصلاً مستناً إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وليكون ذلك تماماً لتلك الكليات المقدمة وبناء على تلك الأصول المحكمة فضلاً من الله ونعمة، فالأصول الأولى باقية لم تتبدل ولم تنسخ لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها، وإنما وقع النسخ أو البيان على وجوهه عند الأمور المتنازع فيها من الجزئيات لا الكليات وهذا كله ظاهر لمن نظر في الأحكام المكية مع الأحكام المدنية فإن الأحكام المكية مبنية على الإنصاف من النفس وبذل المجهود في الامتثال بالنسبة إلى حقوق الله أو حقوق الآدميين.

وأما الأحكام المدنية فمنزلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدم من بعض المنازعات والمشاحات والرخص والتخفيفات وتقرير العقوبات في الجزئيات لا الكليات فإن الكليات كانت مقررة محكمة بمكة وما أشبه ذلك مع بقاء الكليات المكية على حالها وذلك يؤتى بها في السور المدنيات تقريراً وتأكيداً فكملت جملة الشريعة والحمد لله الأمرين وتمت واسطتها بالطرفين فقال الله تعالى عند ذلك: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة:٣] وإنما عنى الفقهاء بتقرير الحدود والأحكام الجزئيات التي هي مظان التنازع والمشاحة والأخذ بالحظوظ الخاصة والعمل بمقتضى الطوارئ العارضة وكأنهم واقفون للناس في اجتهادهم على خط للفصل بين ما أحل الله وما حرم، حتى لا يتجاوزوا ما أحل إلى ما حرم الله فهم يحققون للناس مناط هذه الأحكام بحسب الوقائع الخاصة حين صار التشاح ربما أدى إلى مقاربة الحد الفاصل فهم يزعونهم عن مداخلة الحمى وإذا زل أحدهم يبين له الطريق الموصل إلى الخروج عن ذلك في كل جزئية آخذين بحجزهم تارة بالشدة وتارة باللين»[1].

---

(١) الموافقات: (٤/ ١٥٥-١٥٤-١٥٦).

ويشتمل هذا النص على المعاني الآتية:

١- المشروعات المكية غير محددة لكي يجتهد المكلفون ويأخذ بما يليق به من المقدار الذي يستطيعه وقد كان الصحابة يثابرون عليها ويبلغون بها غاية مجهودهم.

٢- أنه لما اتسعت خطة الإسلام ودخل فيه الناس أفواجاً ووقعت منهم بعض المخالفات لبعض المشروعات وارتكاب بعض المنهيات ولاحت بينهم المشاحات والخصومات انتقل منهج التربية الإسلامية - المتمثل في الكتاب والسنة - إلى مراعاة هذه الوقائع الجديدة ونزلت أحكام الشريعة بما يفض الخصومات ويفصل أحكام المكروهات والمحرمات والمندوبات والواجبات.

٣- أن الفقهاء عنوا أشد العناية بهذه المرتبة وهي التي تليق بالجمهور فاستنبطوا الأحكام الجزئية الخاصة بها وقاموا بحماية الحد الفاصل بين الحلال والحرام وأما ما يخص الأخلاق والارتفاع إلى المنازل العالية فيها وبذل غاية الجهد في تحقيقها والمحافظة عليها فقد تركه الفقهاء رحمهم الله لجهد المكلف لأنه في أكثر الأحيان يستقل بمعرفته، وتطبيقه متروك لجهده الذاتي وقوة إيمانه ولا تلزمه الشريعة بالمراتب العالية إلا أن يلتزمها بنفسه.. وهذه مراتب الإحسان التي حققها الصحابة وتابعهم فيها أئمة الهدى من التابعين وتابعيهم ومن اقتدى بهم فيها، وبهذا النوع اهتم الزهاد والعباد من أهل العلم من أمثال مالك وأحمد وغيرهم كثير من العلماء ومن اقتدى بهم[1] وهذه المراتب هي ما يسميه الشاطبي العزائم المكيات وهذه هي التي ثبت عليها

---

(١) وهذا الذي لم يفهمه أعداء الإسلام أو فهموه واستمرؤا المعاندة والمكابرة حتى قالوا إن الفترة التي عاشها الصحابة -وهم الجيل الأول- لم تتكرر، والجواب أنها تكررت من ناحية النوع لا من ناحية الكم، وأما من ناحية الكم فإنه لا يتصور أن تكون حالة الأمن في المجتمع الإسلامي وحالة الكثرة الكاثرة من الأفواج المتدفقة إلى الإسلام مثل حالة البدء في بناء المجتمع الإسلامي وحالة القلة التي كانت تتفاعل مع منهج التربية بجميع كيانها العقلي ثم النفسي =

الصحابة رضوان الله عليم وأولوا العزم ممن اقتدى بهم من بعدهم ولم تزحزحهم عنها الرخص المدينات واستمروا في بذل الجهد على التمام[١].

هذا هو مقصود الإمام الشاطبي الذي أدرك بعمق حقيقة منهج التربية الذي دعت إليه هذه الشريعة وحددت جميع معالمه بما اشتملت عليه من أحكام والذي واكبت فيه القدرات الفذة للنفس البشرية التي بلغت الذروة في إقامة الحق والإحسان وواكبت فيه أيضاً في المرحلة المدنية طبيعية النفس البشرية وهي وإن لم تلزمها بمراتب الإحسان إلا أنها لم تقبل منها تضييع الحق والإعراض عنه.

وهذا كلام محكم دقيق تلوح منه معالم منهج التربية الإسلامية ممتزج بأصول الفقه وهذا ليس فيه أن الكليات ثابتة والجزئيات متغيرة كما فهم بعض الباحثين بل في النص المنقول ما هو صريح بثبات النوعين حيث يقول الإمام الشاطبي عن المرحلة المدنية التي تبعث المرحلة المكية «... فتفصلت تلك المجملات المكية وتبينت تلك المجملات وقيدت تلك المطلقات وخصصت بالنسخ أو غيره تلك المعلومات ليكون ذلك الباقي المحكم قانوناً مطرداً وأصلاً مستناً إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وليكون ذلك تماماً لتلك الكليات المتقدمة وبناء على تلك الأصول المحكمة فضلاً من الله ونعمة...»[٢].

=

والروحي والجسدي، ومع هذا فإن هذه الشريعة وإن طلبت من الناس أن يرتفعوا إلى منازلهم -وألزمت من التزم بالقدر الذي التزمه- لكنها لم تلزمهم ابتداء بتحقيق ذلك المطلوب، ولا يعني أنها خيرتهم في العمل بالشريعة، كلا، وإنما المقصود أنها ألزمتهم بتطبيق الشريعة جملة وتفصيلا في حياتهم الخاصة والعامة وهذه مرتبة الإسلام والإيمان، ولم تلزمهم بمرتبة الإحسان التي هي مرتبة الصحابة رضوان الله عليهم بل نتدبتهم إليها وحببتها لهم.

(١) (٤/ ١٥٦ -١٥٧).

(٢) (٤/ ١٥٥).

فالمجموع من الكلي والجزئي محفوظ ثابت وقانون مطرد في جميع العصور والأزمان والمدني مبني على الكليات المكية المتقدمة ومتمم له.

بقي أن ننظر في السبب الذي حمل الباحث على أن يستنتج ذلك المعنى الفاسد فنجد ذلك يرجع إلى عدم فهمه لقول الإمام الشاطبي: «... وأما الأحكام المدنية فمنزلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدم من بعض المنازعات والمشاحات...»[١].

فنقل النص من معنى صحيح إلى معنى فاسد والمعنى الصحيح كم قدمت آنفاً أن من أسباب تفصيل الأحكام الجزئية في المدينة هو حدوث وقائع لم تكن فيما تقدم – في المرحلة المكية – وقد علل الشاطبي ذلك تعليلاً حسناً.

والمعنى الفاسد الذي استنتجه الباحث هو كما قال: «إن الأحكام المدينة منزلة في الغالب على وقائع غير الكليات المقررة لمكة...»[٢] وأنها تخالفها من حيث الثبات[٣].

ودخل عليه الفساد من أوجه عدة منها:

١- عدم ملاحظته للمعنى الجلي الذي يدل عليه كلام الشاطبي ومنه:

(أ) أن الأحكام الكلية بمكة والجزئية بالمدينة أصبحت بعد انقطاع الوحي قانوناً مطرداً وأصلاً ثابتاً إلى يوم القيامة[٤].

(ب) أن الأحكام المدنية الجزئية إنما جاءت لتكون تماماً لتلك الكليات المكية المتقدمة[٥].

---

(١) (٤/١٥٥).

(٢) انظر ما سبق (ص٥١٥).

(٣) انظر ما سبق (ص٥١٥).

(٤) الموافقات (٤/١٥٥).

(٥) الموافقات (٤/١٥٥).

٢- عدم ضبطه لمعنى النص وذلك لزيادته فيه عبارة أخلت بالمعنى المقصود عند الشاطبي فالنص الذي في الموافقات هو: «وأما الأحكام المدينة فمنزلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدم» وبالمقارنة مع استنتاج الباحث يتبين أنه أدخل فيه معنى زائد وهو قوله: «وقائع غير الكليات المقررة بمكة» وخطأه يعرف بأن نفرق بين ارتباط الأحكام المدنية بالكليات المكية وبين عدم تنزل الأحكام المدنية على وقائع مكية وذلك يعرف بالوجهين الثالث والرابع.

٣- عدم فهمه لمقصود الإمام الشاطبي من التفريق بين المكي والمدني في هذا الموضع ومقصوده أمران:

أ- أن أحوال الصحابة رضوان الله عليهم في مكة من حيث قلة العدد وانشغالهم الكامل بإقامة الحق وكونهم قاعدة الحق الذي أشرف الرسول ﷺ على ترتيبها بنفسه وكونهم في أعلى المنازل عبادة وجهاداً وكونهم مطاردين معذبين يتوقد إيمانهم ويتوهج، وهم في ذات الوقت متحابون متآلفون لم يخالطهم مخلط ولا منافق فكانت أمورهم حينئذ تجري على الصلاح والتوفيق والأخذ بالعزائم والإيثار والصبر فلم يكن بينهم ما يقتضي نزول الأحكام الخاصة لفض المنازعات والخصومات لأن وقائعها لم تكن في الغالب في المرحلة المكية ثم كانت بعد في المرحلة المدينة.

ب- أن هذا لا يعني أن ما نزل بالمدينة لم يكن له صلة بالكليات المكية كلا. ومما يؤكد ارتباط ما بينهما ما ذكر الشاطبي مفصلاً من أن الأحكام التي نزلت بالمدينة ترجع إلى الأصول المكية[1].

وتفسير كونها مرتبطة بتلك الأصول مع أنها لم تكن لها وقائع بين الصحابة يسير جداً والحمد لله فالمنازعات والخصومات التي نزلت بخصوصها أحكام في المدينة

---

(١) انظر الموافقات (٤/١٥٥).

مرتبطة بالكليات المكية وإن لم توجد بين الصحابة بالمرحلة المكية، وارتباطها يظهر من أن المنازعات والخصومات فيها ظلم واعتداء ولا شك، فنزلت لها تفصيلات مدنية وأصلها في مكة موجود وذلك في الكليات التي تنهي عن الظلم والبغي العدوان. ومن هنا تكون مرتبطة بالكليات المكية وتكون غير واقعة بين الصحابة في المرحلة المكية ومن هنا يصح قول الشاطبي: «وأما الأحكام المدنية فمنزلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدم من بعض المنازعات والمشاحات» ومن هنا نعلم مقصده رحمه الله وتبين لنا أنه لم يفرق في الثبات بين ما أنزل بمكة وما أنزل بالمدينة أي بين الكليات والجزئيات ولا بين ما يدخله الاجتهاد الخاص ولا بين ما يدخل الاجتهاد العام.

٤- عدم فهمه لقول الشاطبي: «فالأصول الأول باقية لم تتبدل ولم تنسخ لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها، وإما وقع النسخ أو البيان على وجوهه عند الأمور المتنازع فيها من الجزئيات لا الكليات»[1].

فليس فيه ما يدل على أن الجزئيات يقع عليها التغير بعد انقطاع الوحي وحاصل ما فيه أن النسخ وقع بالمدينة ولم يقع بمكة.

أما بعد انقطاع الوحي ووفاة الرسول ﷺ فلا نسخ ولا تغيير لا في الكليات ولا في الجزئيات.. وإليك ما قاله الإمام الشاطبي وقد سبق:

يقول رحمه الله وهو يتحدث عن أوصاف الشريعة: «الثبوت من غير زوال فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخاً ولا تخصيصاً لعمومها ولا تقيداً لإطلاقها ولا رفعاً لحكم من أحكامها لا بحسب عموم المكلفين ولا بحسب خصوص بعضهم ولا بحسب زمان دون زمان ولا حال دون حال بل ما أثبت سبباً فهو سبب أبداً لا يرتفع وما كان شرطاً فهو أبداً شرط وما كان واجباً فهو واجب أبداً أو مندوباً فمندوب وهكذا جميع

---

(١) (٤/١٥٥).

الأحكام فلا زوال لها ولا تبدل ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك»[١].

وبهذا تبين الصبح لكل ذي عيني لنعلم بعد ذلك أن ما نسب إلى هذين الإمامين الجليلين الشاطبي وابن القيم ليس بشيء وإن إلصاق ما يسمى بـ«قاعدة تغير بعض الأحكام بتغير الزمان» بهما لا دليل عليه بل شبه على هذين الباحثين كما شبه على غيرهما ودعوى اتباع المصالح والأعراف والعوائد لا تصلح لتأسيس هذه «القاعدة» المحدثة ولا بد أن يعلم جميع الخلق علماؤهم وعوامهم أن جميع الأحكام التي جاءت بها هذه الشريعة لا زوال لها ولا تبدل ولا تغير في جميع العصور والأزمان.

وإن في هذه الشريعة المباركة منهجاً أصيلاً يحدد موقفها من إصلاح المجتمعات البشرية وجميع ما فيها من انحرافات كلية أو جزئية – سواء انتشرت هذه الانحرافات تحت دعوى اتباع المصالح أو اتباع العادات والأعراف.

ونختم هذه الدراسة ببيان موقف الشريعة من إصلاح عادات البشرية وأعرافها وكيف حددت للناس طريق التعرف على المصالح الحقيقة.

---

(١) (١/٤١).

المطلب العاشر
موقف الشريعة من العادات والأعراف والمصالح

إن من الأعراف والعوائد ما يحتاجه الإنسان بسبب ما يحيط به من بحار أو أنهار وما تحت يده من معادن.. وما يحتاجه من الصنائع والمتاجر وقد سبق ذكر بعض الأمثلة كاستصناع الثياب ووقف بعض المنقولات.. ونحو ذلك..

ومنها ما لا يحتاجه بل صار عرفاً وعادة بسبب شهوة منحرفة وشبهة مغرضة كبدعة المولد التي خلفها الحكم الشيعي الفاطمي في مصر وما ورثه الأبناء عن الآباء من عقائد الجاهلية. ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزُّخرُف:٢٣]

والعرف والعادة لهما من القوة في نفوس الناس حتى أن الأنبياء والمصلحين ليجدون من العنت والمشقة والجهد والصعاب، في طريق تصحيح الاعتقاد والعادات ما يثقل كواهلهم ويجعلهم يصابرون ويرابطون حتى يكرمهم الله بالتثبيت ويعينهم على أداء مهمتهم.

ولقد جاء الإسلام ليصحح للناس عوائدهم ما يتصل منها بالعقيدة – مثل ما اعتادوه من عبادة الأصنام والنجوم والأولياء وما اعتادوه من التشريع من دون الله أو ما يتصل منها بالأعمال كشرب الخمر والتطفيف في المكيال والميزان والتبايع بالربا وزواج الأخدان والتناصر على الظلم والتفاخر بالقوميات ونحو ذلك من عادات الجاهلية.

وهذه العادات وما شابهها أبطلها الإسلام وأبدل المؤمنين به خيراً منها وألزمهم بمحاربتها ومقتها والبراءة منها.

وهناك عادات أخرى عند الأمم يأتي الإسلام ويصلحها ويزينها ويطهرها من القصد الفاسد ويدخلها في نظامه التشريعي بعد أن يقوم بذلك كله فتصبح لها مكانة جديدة وقصداً صالحاً كعادة الكرم والشجاعة فإذا نظرت لها في الإسلام وجدتها تحمل

معاني جديدة وصفات بديعة وطبيعة مستقلة حتى لكأنها ليست هي تلك العادة الموجودة عند الأمم الأخرى وإن كانت تأخذ الصورة نفسها ولأن الانحراف والاستقامة والضلال والهدى يعتوران البشرية فلا ينقطع أحدهما بل تارة يغلب هذا وتارة يغلب ذلك – بقدر ما يبذله البشر من جهد نحو الاستقامة والهدى أو بقدر ما ينحدرون فيه من الانحراف والضلال فإن هذه العادات وتلك الأعراف التي تعيشها الأمم يعتورها الضلال والهدى والانحراف والاستقامة أيضاً ومن ثم كان للإسلام موقفه المحدد منها تماماً كما كان موقفه منها أول مرة فيكون هو الحاكم عليها يبطل منها ما يبطل ويقبل منها ما يقبل حسب منهجه ومفاهمه ومقاصده ولذلك تجد الأعراف والعادات تخضع عند الفقهاء رحمهم الله تعالى لميزان الشريعة فما قبلته الشريعة حسب مفاهيمها ومقاصده فهو عادة حسنة وعرف حسن، وما أبطلته فهو عادة قبيحة وعرف قبيح تماماً كما نقل فيما يظنه الناس مصلحة فنقول هذه مصلحة لأن الشريعة حكمت بذلك، وهذه ليست مصلحة لأن الشريعة حكمت بأنها مفسدة وهذا هو القدر المشترك بين المصالح والعادات والأعراف وهو شديد الاتصال بقضية البحث فإن أكثر الناس – وتابعهم على ذلك بعض الباحثين – قد حكموا ما يرونه مصالح وما درجوا عليه من العادات والأعراف فجعلوها حجة على الشريعة فغيروا منها ما غيروا وزعموا بذلك أنهم يطلبون الإصلاح والتوفيق والمصالح ويتبعون العادات والأعراف، وما علموا أنهم بذلك ينحرفون عن الحق ويتنكبون طريق هذه الشريعة ولو استقاموا عليها لنبذوا تلك الانحرافات العقائدية والعملية التي سموها عادات وأعرافاً ومصالح فإن الشريعة لم تسلم بدعوى الخلق أن هذه مصلحة أو عرف حسن أو عادة طيبة بل وضعت الضوابط لتلك الأعراف والعادات التي لا يخلو منها مجتمع من المجتمعات فقبلت منها ما قبلت وأبطلت منها ما أبطلت، ووجهتها في القبول والإبطال تحقيق معنى العبادة لله وحده وإلزام الناس بالحق وتكليفهم بإقامة العدل الرباني في الأرض وعلى ذلك ربى النبي ﷺ أصحابه وأبطل عادات الجاهلية وأعرفها

التي نشأوا عليها من عبادة غير الله كعبادة الأصنام والتشريع من دون الله وغير ذلك من أحكام وعادات الجاهلية كالتبايع بالربا ولعب الميسر والتبني وزواج الأخدان، ونحو ذلك فلما استقام أصحابه رضوان الله عليهم على الحق ولم تعد تتحكم فيهم العادات والأعراف الجاهلية، كانت وجهتهم هذه الشريعة بأحكامها العامة والخاصة إليها يتحاكمون وبها يوقنون فأخضعوا مجتمعهم بجميع ما يجد فيه من أعراف وعادات نتيجة التقائهم بالأمم الأخرى لهذه الشريعة وعلموا أنها هي المصلحة والعدل ولم يمنعهم من ذلك انتشار تلك الأعراف والعادات وتأصلها في الأمم الأخرى بل أقاموا الملة دون التفات إلى ذلك وهذا هو منهجهم القويم في نشر الإسلام وتحكيم الشريعة، ولهم في رسول الله قدوة حسنة وفي صاحبه وخليفته أبي بكر رضي الله عنه من بعده، فإنه قد أقام الملة ولم يلتفت إلى العوارض الطارئة كما قال الإمام الشاطبي في الاعتصام[1] وذلك منهم جهاد محمود وسنة متبعة لو استمسك بها المسلمون من بعدهم لاستقام أمر الدين وصلح حال الخلق وقد حفظ سيرة الراشدين فقهاء الأمة المعتبرون من السلف الصالح حيث حكموا الشريعة على الأعراف والعادات فاشترطوا لقبول العادة الجارية بين الخلق والأعراف المتمكنة فيهم عدم مخالفتها لأحكام الشريعة الإسلامية ولا عليهم بعد ذلك من اجتماع الخلق على عرف أو عادة فإن العبرة ليست بما يقرره المخلوقون[2]، بل العبرة بما يقرره خالقهم ولم يعتبر الفقهاء ما يراه الخلق مصلحة أو عرفاً حسناً أو عادة مقبولة إذا كانت تعارض حكماً من أحكام الشريعة ولم يضرهم

---

(١) الاعتصام (٢/٣٥٦).

(٢) بل العبرة بما تقرره هذه الشريعة، ومن العجب أن كثيرا من الناس يريدون من هذه الشريعة شمولا يناسب انحرافاتهم، ويطلبون منها أحكاما تناسب أصولهم العقائدية ومقاصدهم المنحرفة، والشريعة لم ينزلها الله لذلك وإنما أنزلها كما قلنا من قبل ليختارها الناس ويسلموا لمنهجها الرباني لا ليشترطوا عليها.

ويفت في عضدهم غلبة تلك الأعراف أو العادات كما لم يفت في عضد أبي بكر ﷺ غلبة أهل الردة وما أرادوا إقراره من الباطل وتغيير بعض أحكام الشريعة بدعوى تغير الحال بوفاة رسول الله ﷺ ومجيء زمن آخر وهو عهد أبي بكر ﷺ بل اجتهد أبو بكر ما استطاع في إقامة الملة وحفظ أحكام الشريعة ولم يقبل من أهل الردة تغيير حكم من أحكامها ولا الامتناع عنه حتى ولو كان عقالاً كانوا يلتزمون بتقديمه إلى رسول الله ﷺ - أي كانوا يعتبرونه ديناً ولم يعتبر الخليفة الراشد أبي بكر ﷺ العوارض الطارئة من ارتداد العرب واجتماع الروم على حدود الجزيرة ومشورة بعض المجتهدين حيث ظن أن المصلحة في ترك قتال بعض العرب - الذين أرادوا تغيير بعض أحكام الشريعة وامتنعوا عن الالتزام بها لم يعتبر أبو بكر ﷺ شيئاً من ذلك البتة[1] بل صبر ﷺ على إقامة الملة والمحافظة على أحكام الشريعة وعدم التفريط في حكم منها حتى اجتمعت معه على الحق القلوب ونصر الله به هذه الشريعة ولم يجد المغيرون لبعض أحكامها والممتنعون عن ذلك طريقاً إلى تحقيق مقاصدهم، وقد استن الفقهاء من السلف بهذا الفقه العظيم من أبي بكر ﷺ وحافظوا على أحكام الشريعة، وهذا الذي ينبغي أن يصير إليه علماء المسلمين في العصر الحاضر فيحكموا الشريعة على عادات وأعراف الجاهلية الحديثة المتمثلة في أفكار وعقائد ومذاهب فكرية وقوانين وضعية مخالفة للشريعة الإسلامية صدرها إلينا الغزو الفكري الحديث فما قبلته الشريعة فهو الحق[2] وما أبطلته فهو الباطل ولو اجتمع عليه عقلاء الأمم وحكماؤها..

إن على علماء المسلمين أن يعلموا علم اليقين أن هذه الشريعة إنما جاءت لتصحح للبشرية كافة جميع ما عرفته وتعودته من مفاهيم وعقائد وأحكام وأخلاق جاءت

---

(١) الاعتصام (٢/ ٣٥٦، ٣٥٧).

(٢) ويصبح حينئذ من الشريعة لا باعتبار أنه حكم وضعي بشري بل باعتبار أنه من الشريعة لأنها أقرته واعتبرته ولم ترده وإلا لم يكن له شرعية.

لتفرق بين الحق والباطل والإسلام والجاهلية والمصلحة والمفسدة والمعروف والمنكر هذه مهمتها وهذه هي مهمة العلماء القائمين بحقها: ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤].

وبهذا الحق الذي تدعوا إليه الشريعة والذي التزمه الصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون من السلف الصالح تسقط تلك الاعتبارات الزائفة والأفكار الداخلية فلا عبرة بمبدأ ولا عقيدة ولا مذهب ولا عرف ولا عادة تخالف هذه الشريعة ولو ظنه أهل الأرض بعقولهم المجردة خيرا ومصلحة، ولا يقال أن أهل الأرض لا يمكن أن تفوتهم المصلحة والخير لأنا نقول قد فاتهم ذلك، فقد قال الرسول ﷺ: **«أن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب»**[1] فهؤلاء جملة العرب والعجم ولم تسعفهم عقولهم بمعرفة المصلحة والخير بل كانوا على ضلالة وبدع وانحراف في العقيدة والأحكام والأخلاق ولم ينج من ذلك إلا من كان لهم مصدر رباني يستقون منه ويرجعون إليه ولا يقال أن من بعدهم من الأمم أعقل منهم بل الناس في ملكة العقل مشتركون ولم يمنع العقل البشري في هذا العصر سقوط أكثر البشرية في جاهليات أقبح وأشنع من جاهلية العرب والعجم قبل الرسالة..

أن العقل البشري لا يمكن أن يستقل بادراك مصلحته ومن ثم لا يمكن أن يحدد منهج الحياة الطيبة المستقيمة وإن فيما تقرر في ثنايا هذا البحث من أن الله سبحانه هو الذي ينزل العقائد والأحكام وهو أعلم بمصلحة خلقه والخلق لا يعلمون إلا ما علمهم الله[2]، وأنه ليس لأحد كائنا من كان لا أمة ولا هيئة ولا كبير ولا صغير أن

---

(١) رواه مسلم عن عياض بن حمار، في كتاب الجنة باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة (٤/١٩٧)، وأحمد في المسند (٤/١٦٢).

(٢) حتى في عالم المادة فقد جعل الله لها أسباب ودلهم عليها في كل زمن حسب قدراتهم، وما يحتاجون إليها، وأما أمر عقيدتهم وشريعتهم فقد أكده بإرسال الرسول الخاتم عليه الصلاة والسلام وأنزل الشريعة الخاتمة.

يعارض حكما من أحكام الشريعة ولا أن يقدم عليه عرفا أو عادة أو ما يزعم أنه مصلحة لا في العقيدة ولا في الشريعة وتستوي في ذلك أحكام الصلاة والجهاد والأموال والدماء وأحكام العلاقات الداخلية والخارجية العام منها والخاص، والرسل والعلماء والأمم أمام ذلك كله ملزمون بالخضوع والانقياد والطاعة والإذعان وإلا فهو الهلاك والفساد والضلال والانحراف، لا تنجي منه عقول العقلاء ولا حكمة الحكماء وقد حقق الرسل وأتباعهم تلك العقيدة فأقاموا العدل الرباني في الأرض واستقاموا على الطريقة المثلى وبقدر ما انحرف الناس عن ذلك المنهج والطريق بقدر ما أصابهم من الفتنة والانحراف والفساد وذلك أن مصدر الخير والسعادة والفلاح هو تلك الشريعة وجعلها الحكم الأول والأخير على كل شيء، وأما العقول البشرية فهي مصدر الاضطراب والحيرة والشقاء والانحراف.

وواقع البشرية – التي منحها الله نعمة العقل – خير شاهد قديما وحديثا في كل فترة انحرف فيها العقل عن أحكام هذه الشريعة المصدر الرباني للهدى والعدل. وكون العقل وحده لم يأت للبشرية – في مجال العقيدة والأحكام – بخير وكون الشريعة هي الخير كله، لك ذلك لا يمكن أن يتغير مفهومه وينقلب مهما تغيرت الأزمنة والأمكنة ومن هنا فإن نتاج العقل البشري الذي لا يلتزم بالشريعة لا يصلح معارضا لأحكامها، ولا يقدم عليها، وهذه عقيدة بينة لا يجوز لأحد أن يخالفها، ومن هنا تسقط تلك الشبهة العريضة من أحكام المعاملات والنظام الاجتماعي قد تتغير لتغير مصالحها ومن ثم لا بأس بتبديلها[1].

والجواب الذي يقطع دابر هذه الشبهة، وقد سبق ما يكفي في ذلك – هو أن تغير الأحوال والأزمنة لم تغفله الشريعة بل وضعت له أحكاما تخصه كما قلنا، فاختلاف

---

(١) انظر ما سبق (ص٢٧٦).

الأزمنة التي تأتي على المسلمين فترة القوة، وفترة الضعف، جعل الله لكل زمن حكم يخصه في حال القوة، وكذلك في حالة المجاعة والحاجة وفي حال الاكتفاء، أمر في الأولى بعدم قطع السارق، وفي الثانية بالقطع، وهكذا ولا تعني مراعاة الشريعة للأزمان والأحوال والقدرات أنها تركت تحديد المصلحة وتشريع الحكم للعقل البشري، كلا فإنها لم تترك ذلك كله لا في العبادات ولا في المعاملات ولا فيما يسميه بعض المحدثين النظام الاجتماعي، ولا وجه للتفريق بين هذه الأحكام أو تلك لأن ضابط شرعية المصلحة إما أن يكون حكم الشرع أو حكم العقل أو مجموعهما فإن كان حكم الشرع راجعنا إلى الحق الذي جاء به الإسلام وعمل به الصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون..

وإن كان هو العقل – فلا وجه للتفريق بين مصلحة ومصلحة وبين جانب من الشريعة وجانب آخر فلعل العقل يغير أحكامها جميعا فتكون الحجة له حينئذ والعقول متفاوتة فمنها ما سيحكم بتغير أحكام المعاملات وبعض العقول يغير العبادات وهكذا وإذا جاز إبطال سائر الحدود كما قال الشاطبي – وقد سبق[1].

فإن قيل علمنا التفريق بين ما يمكن تغيره وما لا يمكن – من فعل الصحابة رضوان الله عليهم وفعلهم حجة فالجواب أن هذا لم يثبت وفيما فصلته من البيان كفاية في إظهار الحق أن شاء الله.

وإما أن يكون حكم الشرع والعقل وهنا نقول إما أن يتفقان وإما أن يختلفا فإن اتفقا فالحكم للشرع والعقل تابع كما تقرر من قبل[2]. ومما يدل عليه هنا ويؤكد الحالة الثانية وهي إن اختلفا فإما أن يقدم الشرع وهو الأول وإما أن يقدم العقل وهو باطل

---

(١) انظر ما سبق (ص١٩٣).

(٢) انظر ما سبق (ص ٢٨٦/ ٤٢٠).

وإن قدم فلا وجه للتفريق بين جانب من الشريعة وجانب آخر ولا مصلحة ومصلحة كما قلنا آنفا، فلزم على قاعدة تغير الأحكام بتغير المصالح ما لزم من المفاسد وبهذا يتبين أن هذه المقالة لا تقبلها الشريعة لأنها تقتضي فيما تقتضي – أن نحكم بتغير حكم الحادثة الواحدة إذا زعم العقل أن مصلحتها تغيرت فمثلا لو حكم العقل بزعمه أن حكم قطع يد السارق – إذا تحققت شروط القطع – لم يعد يحقق – المصلحة كما كان يحققها في العصور الماضية وعليه فيجب تغيير هذا الحكم فإن هذا التغيير وإن دخل في معنى تلك القاعدة على ما قدمناه آنفا إلا أنه لا يقول به مسلم عامي فضلا أن يكون معنى شرعي يجوز نسبته إلى الفقهاء.

إن تغير الفتوى إذا تغير تحقيق المناط لكي تنتظم كل واقعة تحت حكمها الشرعي لا صلة له البتة بتغير أحكام الشريعة بزعم تغير المصالح بتغير الأزمنة ومن هنا فإن الفقه الإسلامي يتجدد ولا يجمد حيث يأخذ كل واقعة بخصوصها فيدخلها تحت حكمها الشرعي حسب تحقق مناطها، فان جاء زمن آخر تجددت تلك الواقعة على صورة أخرى وتغير تحقيق مناطها وضعت تحت حكمها الخاص هكذا ولكل واقعة حكم والاختلاف في الأحكام في الزمن الواحد وفي جميع الأزمان إنما هو اختلاف وقائع واختلاف تحقيق المناط ولكل واقعة بحسب تحقق مناطها حكم ثابت يحقق المصلحة في جميع الزمان إلا أن يتغير تحقيق المناط أي تتغير الواقعة فيدخلها الفقه حينئذ تحت حكم يخصها وسيأتي الحديث عن الفقه بين الجمود والتجديد في الفصل التالي والله المستعان.