الباب الثاني

تأصيل التغيّر في الشريعة الإسلامية

الباب الثاني: تأصيل التغيّر في الشريعة الإسلامية

الفصل الأول: المصادر الأصلية.

المبحث الأول: الكتاب.

المبحث الثاني: السنّة.

المبحث الثالث: الإجماع.

المبحث الرابع: القياس.

الفصل الثاني: المصادر الفرعية.

المبحث الأول: رأي الصحابي.

المبحث الثاني: العرف.

المبحث الثالث: الاستصحاب.

المبحث الرابع: شرع من قبلنا.

الفصل الثالث: المصادر المقاصدية.

المبحث الأول: الاستحسان.

المبحث الثاني: المصلحة.

المبحث الثالث: الذريعة.

الباب الثاني: تأصيل التغيّر في الشريعة الإسلامية

إن التشريع الإسلامي لم يغفل الواقع في كل ما أحلّ وحرّم. ولم يهمل هذا الواقع في كل ما وضع من أنظمة وقوانين للفرد وللأسرة وللمجتمع وللدّولة وللإنسانية. فمن مظاهر هذه الواقعية في مجال التّشريع، هو أن الشريعة الإسلامية لم تحرّم شيئاً يحتاج إليه الإنسان، كما أنها لم تبح له شيئاً يضرّه[1]. وراعت الفطرة الإنسانية انطلاقاً من قدرة الإنسان وإمكانيته. ومن دلائل الواقعية أيضاً في التشريع الإسلامي ما نجده في أصوله وقواعده من المبادىء العامة والاتجاهات الأساسية. ومن هذه القواعد: مراعاة سنّة التدريج، التيسير ورفع الحرج، اعتبار الضرورات بإباحة المحظورات، ومراعاة الظروف الطّارئة للإنسان (كالمرض والسّفر ونحوهما) وطاقته المحدودة. وفي هذا جاء قوله تعالى[2]: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[3].

إن عدم إدراك)الفقه للواقع يبعد الشريعة الإسلامية عن مشكلات الأمة وبالتالي عن طرح الحلول المناسبة لها. ويقتصر على ترديد اجتهاد من سبقه على الوقائع النازلة والحوادث المستجدة. فيعطي بعض الوقائع المستجدّة أحكاماً مخالفة للأحكام التّي يجب أن توصف بها لو أدرك المجتهد واقع المسألة التي سئل عنها من جميع جوانبها. فمراعاة فقه الواقع يعطي هذا الدّين حقيقته، وهي: أنه نزل للتطبيق ولبيان حكم الله تعالى في كل مسألة تعترض الناس في كل زمان ومكان[4].

التغيّر أمر واقع وظاهرة إنسانية وكونية عامة يشاهدها المتأمّل منذ نعومة أظفاره فيما يجري حوله من الأحداث. وهو من المسلّمات التي لا تحتاج إلى

---

(١) قال تعالى في صفة النبي ﷺ توضيحاً لهذا الحقيقة: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وينهاهم عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ (الأعراف ١٥٧).

(٢) الحج، ٧٨.

(٣) العربي، المدخل، ص ٤١ ـ ٤٢.

(٤) الترتوري، فقه الواقع، ص ٧٢.

إقامة البرهان. والتغيّر أمر محايد لا يخضع في أصل وجوده إلى المذهبيات المختلفة الموجّهة له. فهو لا يتضمّن شيئاً سوى اختلاف ملاحظ بمرور الوقت في الموضوع المشار إليه. وحين يتحدّث علماء الاجتماع عن التغيّر فإنهم لا يعنون الإشارة ابتداء إلى أي قانون أو نظرية أو أي اتّجاه أو حتى استمرار. وإنما يتحدّثون عنه من حيث إنه ظاهرة اجتماعية وكونية ملاحظة. لأن التغيّر ضرورة حياتية للمجتمعات البشرية. فهو سبيل بقائها ونموّها. فبالتغيّر يتهيّأ لها التكيّف مع واقعها. وبالتغيّر يتحقّق التوازن والاستقرار في أبنيتها وأنشطتها. وعن طريق التغيّر تواجه الجماعات متطلبات أفرادها وحاجاتهم المتجدّدة. وعن طريق التغيّر يحاول الإنسان أن يسدّ نقصه بتحقيق الوصول إلى الكمال[1].

لذلك سأدرس في هذا الباب نسبة وجود التغيّر في الشريعة الإسلامية ـ أياً كان ـ من جهة التأصيل. نعلم أن الشريعة الإسلامية قادرة على الاستجابة لجميع مطالب الحياة الحديثة الصحيحة والتوفيق بين مستجداتها. لأن الإسلام يقرّر القواعد والأسس التي لا يتصوّر بدونها قيام مجتمع متحضّر. ويترك جزئياتها تدور مع تقلّبات الزمان. وإن لولاة الأمور أن يختاروا لكل عصر ما يتلاءم مع أوضاعه وظروفه[2]. لذلك سأبحث في تأصيل التغيّر. وفي الأدلّة الشرعية على وجوده أو عدمه.

وسننظر بعد ذلك في الموضوع من جهة التطبيق في الباب المقبل مع ضوابطه.

سأبيّن في هذا الباب الأدلّة الشرعية على كيفية تمكّن الشريعة من أن لا تدع واقعة من غير حكم، وكيفية تحرّيها للأمة أرشد الطرق المدنيّة وأعدل نظم القضاء، واحتوائها على أصول عامة وتناول الأصول لما لا يتناهى من الوقائع. إن أصول الفقه وإن كملت أسسه في الزمن النبوي ففروعه لم تتم بعد، ولا

(١) شلبي: مصطفى، الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، مجلة الأزهر، ج. ٥٠، ع. ٦، القاهرة، ١٩٧٨م، ص ١٢١٦.

(٢) عليان: شوكت، التأمين في الشريعة والقانون، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، ط. ١، ص ٤٥.

انتهاء لها أبداً ما دامت الحوادث. ولما كان استيعاب جميع الفروع الفقهية وأعيان الوقائع الجزئية والإحاطة بجميع أحكامها وإنزال شريعة بذلك، لا يسعه ديوان ولا تطيقه حافظة إنسان مع جواز وقوعه عقلاً. لطف الله تعالى بنا فأنزل العموميات لتُستنبط منها المسائل الخاصة بالاندراج. وأنزل المسائل الخاصة ليقاس عليها ما يماثلها في علة الحكم أو يشابهها. ووكل إلى نبيّه تدريب الأمة على الاجتهاد والاستنباط[1]، ويزيدنا قوله ﷺ: «بعثت بجوامع الكلم»[2]. تفقّهاً ويضع في أيدينا معجزة ما زال كثير من الناس عنها في غفلة. وهي شريعة سمحاء حكيمة تتناول كل ما يمكن تصوّره من الحوادث على تباعد المواطن واختلاف الأجيال[3].

وسأبحث هنا في التغيّر أولاً من المصادر الأصلية، وهي الكتاب والسنّة والإجماع والقياس؛ وثانياً من المصادر الفرعية[4]: وهي رأي الصحابي والعرف والاستصحاب وشرع من قبلنا؛ وثالثاً من المصادر المقاصدية، وهي الاستحسان والمصلحة والذريعة. وسميّتها بالمصادر المقاصدية، لأن الأحكام تستند فيها إلى المقاصد الشرعية بالدرجة الأولى بخلاف المصادر الأخرى. ويمكن أن نقول إن هذه الأدلة خرجت بسبب المقاصد الشرعية[5]. وقولي

---

(١) الحجوي، الفكر السامي، ص ١/ ١٦٣.

(٢) البخاري، ك. تعبير، ب. المفاتيح في البلد، ص ٨/ ٧٦.
وجامع الكلم: هو ما يكون لفظه قليلاً ومعناه جزيلاً. (الجرجاني، التعريفات، ص ٧٣).

(٣) حسين: محمد الخضر، رسائل الإصلاح، ص ٣٦ ـ ٣٧؛ شلبي: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ٢١٦.

(٤) ويعرّف محمصاني المصادر التي لم تدخل في اصطلاح الأصوليين مباشرة بأنها مصادر خارجية. ومن أمثلتها: العرف والعادة والحيل الشرعية. (فلسفة التشريع، ص ٩٨) وأنا فضّلت تعبير المصادر الفرعية عليها بسبب استنادها على المصادر الأصلية في الحقيقة.

(٥) فضّلت دراسة الموضوع استناداً على الأدلة الشرعية. لأن الأحكام مستنبطة منها. وستبيّن نتيجة البحث مجال التغيّر. وأظن أن هذا هو الرأي الصحيح. وأما محمد أردوغان فقد درسه تحت خمسة أقسام. وهذه خلاصاتها:
أ ـ الأحكام المقاصدية والوسائلية: المهم هو المقصد. إذا كانت الوسائل لا تحقّق

بالمصادر الأصلية والفرعية والمقاصدية باعتبار القبول والاستعمال بين الأصوليين والفقهاء والمذاهب. وعندما أجد مصادر أخرى تتعلق بالتغيّر سأضيفها. لكنني أفضّل أن أدرس الموضوع في نطاق المصادر المعروفة في الشريعة الإسلامية. لأنها ظاهرة في تطبيقها بإيجابياتها وسلبياتها. ولا مانع

المقاصد تسقط من الاعتبار. لذلك تعتبر الأحكام الوسائلية ثانوية بالمقارنة مع الأحكام المقاصدية.

ب ـ **الأحكام المعلّلة وغير المعلّلة**: تنقسم الأحكام إلى قسمين بحسب تعليلها:

أ ـ الأحكام غير المعلّلة وهي أحكام العبادات والمقدّرات والحلال والحرام.

ب ـ الأحكام المعلّلة وهي أحكام المعاملات. القسم الأول قسم تعبّدي ولا يدخل فيه التغيّر والاجتهاد.

ج ـ **الأحكام المنصوصة والاجتهادية**: وقد يسمّى هذا القسم باسم الأحكام الشرعية والأحكام الفقهية. والأحكام الشرعية صدرت في عهد النبي ﷺ، وهي أصول. وأما الأحكام الفقهية فقد صدرت في دور الصحابة ومن جاء بعدهم. لذلك فهي من جملة الفروع. لذلك فالأحكام الشرعية تشمل الاعتقاد والأخلاق أيضاً، وأما الأحكام الفقهية فمستنبطة وتختصّ بالمعاملات.

د ـ **الأحكام العامّة (الكلية) والخاصة**: يستند أكثر الكليات على القرآن. لذلك لا تدخل في موضوع التغيّر مثل العدل والشورى. لكن الأحكام الخاصة يمكن تغييرها حسب الظروف.

هـ ـ **الأحكام الديانية والقضائية**. (تغير الأحكام، ص ١٠٠ ـ ١١٧):

وتظهر التغيّرات في الأحكام الشرعية كما يلي:

أ ـ الحلول الجديدة بالنسبة للوقائع الجديدة.

ب ـ التأويلات الجديدة تضييقاً وتوسيعاً.

ج ـ عدم تطبيق الأحكام مثلما كان في سهم المؤلّفة قلوبهم.

د ـ تقييد الإباحة.

هـ ـ توسيع الاصطلاحات مثل ظهور الشخصية المعنوية.

و ـ تغيّر الاصطلاحات مثل الفقير وتغيّر معناه على حسب الأماكن والظروف.

ز ـ دفع تطبيق الحكم مثل أحكام العبيد.

ح ـ إرجاع الحكم السابق مرة ثانية مثل حكم الطّلاق الثلاث.

ط ـ العمل بالرأي الضعيف.

ي ـ الترجيحات بين المذاهب. (تغيّر الأحكام، ص ١٤٣ ـ ١٥٠).

عندي في قبول مصدر جديد إذا كان دليله قوياً[1].

وفي هذا الصدد ذكر الطّوفي في رسالته حول المصلحة[2]: «اعلم أن أدلّة الشرع تسعة عشر باباً بالاستقراء. لا يوجد بين العلماء غيرها. أوّلها الكتاب وثانيها السنّة وثالثها إجماع الأمة ورابعها إجماع أهل المدينة[3] وخامسها القياس وسادسها قول الصحابي وسابعها المصلحة المرسلة وثامنها الاستصحاب وتاسعها البراءة الأصلية[4] وعاشرها العادات[5] والحادي عشر الاستقـــــراء[6] والثاني عشر سدّ

---

(١) دونمز: إبراهيم كافي، العقود بالاتصالات العصرية الجديدة في الشريعة الإسلامية، مجلة وقف عزيز محمود حدايي، استانبول، ١٩٩٦م، د .ط، ص ٤٨.

(٢) الطّوفي: نجم الدين، رسالة في المصالح المرسلة، تعليق: جمال الدين القاسمي، المطبعة الأهلية، بيروت، ١٣٣٤هـ، ط. ١، ص ٣٩ ـ ٤١.

(٣) إجماع أهل المدينة حجّة عند مالك خلافاً للجميع. (الرازي: فخر الدين بن محمد بن عمر بن الحسين (٦٠٦)، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، مكتبة الرسالة د .ت، د .ط، ص ٤/ ١٦٢).

(٤) إن ثبوت العدم في الماضي يوجب عدم ثبوته في الحال فيجب الاعتماد على هذا الظن بعد الفحص عن دافعه وعدم وجوده عندنا وعند طائفة من الفقهاء، وهم الحنابلة. إذا لم يوجد حكم في المسألة يستعملونها بمعنى أنه مباح شرعاً. لأن الله تعالى لا يترك أي شيء دون حكم إلا لحكمة وقصد. ودليلها الرّواية الآتية: سُئل النبي ﷺ عن السّمن والجبن والفِرَاء. قال: «الحلال ما أحلّ الله في كتابه والحرام ما حرّم الله في كتابه. فما سكت عنه فهو ممّا عفا عنه». (ابن ماجه، ك. الأطعمة، ب. أكل الجبن والسّمن، ر. ٣٣٦٧، ص ٢/ ١١١٧) ويعتبر ابن تيمية زعيم هذا الرأي. (ابن نجيم، الأشباه، ٦٤؛ الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٨/ ١٢٠ ـ ١٢٥؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٣٢٥؛ بدران أبو العينين بدران، أدلّة التشريع المتعارضة، مطبعة شباب الجامعة، ص ١٩٦ ـ ١٩٩؛ عبد الرحمن، غاية الوصول، ص ٢٤١؛ ابن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، ص ٢٧٣) ويذكره الرازي باسم «الاستدلال بعدم ما يدلّ على الحكم على عدم الحكم». (المحصول، ص ٢/ ٢٢٥).

(٥) انظر: العرف، ص ١٧١.

(٦) وهي عبارة عن تتبّع أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشتمل على تلك الجزئيات. ومثال ذلك في الفقه استدلال بعض فقهاء الشافعية على أن الوتر مندوب وليس بواجب، بأن الوتر يؤدّى على الراحلة. وكل ما يؤدى على الراحلة لا يكون واجباً. فالوتر ليس بواجب؛ أما أنه يؤدى على الراحلة فهذا مجمع عليه، ولا خلاف فيه. وأما

الذّرائع[1] والثالث عشر الاستدلال[2] والرابع عشر الاستحسان والخامس عشر الأخذ بالأخفّ[3] والسادس عشر العصمة[4] والسابع عشر إجماع أهل

أن كل ما لا يؤدى على الراحلة لا يكون واجباً. ولأننا استقرأنا وظائف اليوم والليلة أداء وقضاء فوجدنا أن ما كان منها واجباً لا يؤدّى على الراحلة. لذلك جعلنا حكم الجزئي وهو الوتر كحكمها الثابت بالاستقراء. (الرازي، المحول، ص ٦/ ١٦١؛ الأسنوي، نهاية السول، ص ٣٧٧ ـ ٣٧٩)؛ هيتو: محمد حسن، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، مكتبة الرسالة، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ط. ٣، ص ٤٧٥ ـ ٤٧٦؛ البغا: مصطفى ديب، أثر الأدلة المختلف فيها (مصادر التشريع التبعية) في الفقه الإسلامي، دار الإمام البخاري، دمشق، ص ٤٦٨ وما بعدها؛ عبد الرحمن، غاية الوصول، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٤؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٣٢٠ ـ ٣٢٢.

(١) لقد درسته باسم الذريعة. انظر: ص ٢٠٨.

(٢) ذكر دليل ليس بدليل ولا إجماع ولا قياس، فيدخل فيه القياس الاقتراني والاستثنائي وصور أخرى. ففي هذا التعريف الإجمالي المبهم تدخل معان عديدة للاستدلال وتكون له أنواع مختلفة، مثل التلازم بين الحكمين من غير تعيين علّة وإلاّ كان قياساً. (الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٣٦؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٤؛ محمصاني، فلسفة الشريعة، ص ١٧٨ ـ ١٨١؛ الفاسي، مقاصد الشريعة، ص ١٣٠ ـ ١٣١؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠).

(٣) بعض الفقهاء يعبّر عنه بأقل ما قيل، وبعضهم لا يفعل ذلك. (المشاط: حسن بن محمد، الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة، تحقيق: عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، ط. ٣، ص ٢٧٣) لأنهم يقولون «الأخذ بأقل ما قيل» ما كان إلاّ لكونه جزء من الأصل. أما الأخفّ فليس جزء من ماهية الأصل ولذلك فهو ليس بدليل. (الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨؛ عبد الرحمن، غاية الوصول، ص ٣٦٨) وأما الأخذ بأقل ما قيل فقد اعتمده الشافعي. وحامله أن يأخذ بأقل ما قيل في المسألة فيثبت به الحكم إذا كان الأقل جزءاً من الأكثر، ولم يجد دليلاً غيره. ذلك أن الأقل مجمع عليه. والأصل براءة الذّمّة في الزيادة ولا دليل. ومثاله ديّة الذّمّي. اختلف العلماء فيها على ثلاثة أقوال. فقيل إنها ثلث دية المسلم. وقالت المالكية إنها نصف دية المسلم. وقالت الحنفية إنها كدية المسلم. فأخذ الشافعي بالثلث. (هيتو، الوجيز، ص ٧٧؛ البهاري، مسلم الثبوت، المطبعة الحسنية المصرية، مصر، د .ت، د .ط، ص ٢/ ٣١٥؛ الرازي، المحصول، ص ٦/ ١٥٤ وما بعدها؛ القرافي (٦٨٤)، شرح تنقيح الفصول في الأصول، المطبعة التونسية، تونس، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م، د .ط، ص ٤٠٨).

(٤) ويقول ابن حزم في هذا الموضوع: «كان يكون هذا حقّاً صحيحاً لو أمكن ضبط أقوال جميع أهل الإسلام في كل عصر. وإذ لا سبيل إلى هذا فتكلّفه عناء لا معنى له. ولا بد

الكوفة[1] والثامن عشر إجماع العترة[2] والتاسع عشر إجماع الخلفاء الأربعة[3] وبعضها متّفق عليه وبعضها مختلف فيه».

وزاد عليه جمال الدين القاسمي[4] بالاستقراء ستّة وعشرين دليلاً آخر، وهي: «شرع من قبلنا إذا لم ينسخ والتّحرّي[5] والعرف والتعامل[6] والعمل بالظّاهر أو الأظهر[7] والأخذ بالاحتياط[8] والقرعة[9] ومذهب كبار التّابعين[10] والعمل بالأصل[11] ومعقول النصّ[12] وشهادة

من ورود النص في كل حكم من أحكام الشريعة. (الإحكام، ص ٥/ ٦٣٠).

(١) إن العلماء اختلفوا في هل يجوز أن يقول الله لنبي أو عالم: «احكم فإنك لا تحكم إلا بالصّواب». (تعليق القاسمي على رسالة المصالح المرسلة للطّوفي، ص ٣٩ ـ ٤١).

(٢) ذهب قوم إلى أنه حجة لكثرة من ورد إليها من الصحابة كقول الإمام مالك في أهل المدينة. (القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٤٠٨).

(٣) إن الإجماع عند الشيعة الإمامية والزيدية هو اتفاق جميع علماء الأمة مع الإمام المعصوم. (الرازي، المحصول، ص ٤/ ١٦٩ ـ ١٧٤).

(٤) محمد بن علي الجيلاني الشتيوي، الترجيح بين الأخبار، أطروحة مرقونة، المعهد الأعلى للشريعة بجامعة الزيتونة، تونس، ١٤١٢ ـ ١٤١٣هـ/ ١٩٩١ ـ ١٩٩٢م، ص ٥٠٢.

(٥) هو بذل المجهود لنيل المقصود. وهو حجّة يجب العمل بها في كثير من الأحكام في الصلاة والزكاة والثياب والأواني. (انظر أيضاً: السعدي: قاموس الشريعة، ٢/ ٣٣).

(٦) درستها مع العرف. انظر: ص ١٦٥.

(٧) هو واجب عند انتفاء دليل فوقه أو يساويه. (تعليق القاسمي، ص ٣٩ ـ ٤١).

(٨) هو العمل بأقوى الدليلين ويرجع إلى حديث «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك». (البخاري، ك. البيوع، ب. تفسير المشبّهات، ص ٣/ ٤).

(٩) هي عمل بالسنّة المنقولة فيها أو بالإجماع أو بعموم الآية ﴿وَلاَ تَنَازَعُوا﴾ (الأنفال ٤٦). (تعليق القاسمي، ص ٣٩ ـ ٤١).

(١٠) هو مثل مذهب الصحابي لاحتمال كونه رواية صحابي مرفوعة. (تعليق القاسمي، ص ٣٩ ـ ٤١).

(١١) العمل بالرّاجح. (تعليق القاسمي، ص ٣٩ ـ ٤١).

(١٢) الاستدلال المتقدّم. (تعليق القاسمي، ص ٣٩ ـ ٤١).

هو أبو محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن القاسم الحلاّق (١٢٨٣ ـ ١٣٣٢هـ/ ١٨٦٦ ـ ١٩١٤م) من سلالة الحسين السبط، إمام الشام في عصره علماً بالدين وتضلّعاً

القلب[1] وتحكيم الحال[2] وعموم البلوى[3] والعمل بالشبيهين ودلالة الاقتران[4] ودلالة الإلهام[5] ورؤيا النبي ﷺ[6] والأخذ بأيسر ما قيل[7] والأخذ بأكثر ما قيل[8]

في فنون الأدب. مولده ووفاته في دمشق. (الزركلي، الأعلام، ص ٢/ ١٣٥).

(١) قد يحتجّ بها عند انتفاء دليل خارجي ومرجعها إلى حديث «استفت قلبك». و«البر ما اطمأنّت إليه النفس». (أحمد، مسند وابصة بن معبد الأسدي نزل الرقة، ص ٤/ ٢٢٨) ويذكر أيضاً باسم «الأخذ بالاطمئنانة». (السعدي، قاموس الشريعة، ص ٢/ ٤٣).

(٢) الاستدلال بالزمان الحالي على صدق المقال. (تعليق القاسمي، ص ٣٩ ـ ٤١).

(٣) فمرجعها إلى رفع الحرج. (تعليق القاسمي، ص ٣٩ ـ ٤١).

(٤) وقد قال بها جماعة. ومثّلها بعضهم باستدلال الإمام مالك على سقوط الزكاة في الخيل بقرنها مع ما لا زكاة فيه في آية: ﴿وَالخَيلَ وَالبِغَالَ وَالحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ (النحل ٨). ويرى الجمهور أن الاقتران في النظم لا يستلزم الاقتران في الحكم. (انظر أيضاً: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٤٨).

(٥) الإلهام هو ما حرّك القلب بعلم يدعوك إلى العمل به بغير استدلال بآية أو نظر في حجّة. قد يكون حقّاً وقد يكون باطلاً. الأول من الله للأنبياء وغيرهم والثاني من وسوسة الشيطان. (عبد البرّ: محمد زكي، تقنين أصول الفقه، دار التراث، القاهرة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ط. ١، ص ٩٥) وهذا ليس بحجّة في دين الله تعالى، لأن لا ضابط له في قوانين الشرع. ولو فتحنا هذا الباب في الشريعة لاضطرب أمرها. لذلك اتفق العلماء على إغلاق بابه بالإجماع. ولو رأى القاضي رسول الله ﷺ في المنام يجب عليه أن يمضي قضاءه على البيّنة عملاً بالظّاهر. (هيتو، الوجيز، ٤٨٧) وبذلك ثبتت حجّية الإمام على الملهم نفسه فيما إذا لم يخالف أدلة الشرع الثابتة. لأنه هو الذي يدرك هذه الحجة دون غيره. (الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩؛ توانا: محمد موسى، الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، مطبعة المدني، مصر، ص ٤٩٦؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ٣٢٦ ـ ٣٢٩).

(٦) نقل أنها حجّة ويلزم العمل بها. والجمهور على خلافه. لأن النائم ليس في أهل التحصّل للرواية لعدم حفظه. وثانياً مات النبي ﷺ وأكمل الله شريعته، لا داعية لذلك. (الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٩٦).

(٧) ويقرب من الأخذ بأقل ما قيل ومسنده رفع الحرج. انظر «الأخذ بالأخف» لأنهما نفس الشيء. (الإسنوي، نهاية السول، ص ٣٧٥ وما بعدها؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦).

(٨) ومسنده الاحتياط يخرج من عهدة التكليف بيقين. ويقال أيضاً «الأخذ بالأغلظ». (الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٤٥؛ سعيد: حميدة، التعارض بين الأدلة الشرعية

وفقد الدّليل وبعد الفحص[1] وإجماع الصحابة وحدهم[2] وإجماع الشيخين[3] وقول الخلفاء الأربعة إذا اتّفقوا[4] وقول الصحابي إذا خالف القياس والرجوع إلى المنفعة والمضرّة ذهاباً إلى أن الأصل في المنافع الإذن وفي المضارّ المنع. والقول بالنصوص والإجماع في العبادات والمقدّرات وباعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام. فالجملة خمسة وأربعون دليلاً»[5].

وزاد قوم عليه وجوب «الأخذ بأقل القولين» دليلاً لقوله ﷺ: «الحقّ قوي والباطل خفيف وبرّ». ورد في كشف الخفا بلفظ: «الحق ثقيل»[6] وقال: رواه ابن عبد البرّ. وزاد: «ومن قصر عنه عجز، ومن جاوزه ظلم، ومن انتهى إليه

ومناهج العلماء في التنسيق بينها، رسالة دكتوراه مرقونة، الجامعة التونسية، الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين).

(١) ومعناه الاستدلال على عدم الحكم بعدم ما يدلّ عليه. لأن الأصل في الأشياء العدم. (الإسنوي، نهاية السول، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٨؛ عبد الرحمن، غاية الوصول، ص ٣٧٨).

(٢) وهو مذهب الظّاهرية. قالوا: إجماع غيرهم ليس بحجة. (تعليق اقاسمي، ص ٣٩ ـ ٤١).

(٣) وقد ذهب إليه جمعٌ لحديث: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر». ابن ماجه، مقدّمة، ب. في فضل أصحاب رسول الله ﷺ، ر. ٩٧، ص ١/ ٣٧؛ جانان، شرح الكتب الستّة، ص ١٢/ ٢٤٩ ـ ٢٧٧؛ الشتيوي، الترجيح بين الأخبار، ص ٥٠٣).

(٤) كأن هذا تكرار قول الطوفي بقوله «إجماع الخلفاء الأربعة». وأظن أن الفرق بين الاتفاق والإجماع هو أن الإجماع هو اتفاق مع العلم أنهم يؤيدون بعضهم. والاتفاق إجماع لا يعرف أحدهم أنه يؤيد الآخرين. ويعرف ذلك بعد موتهم.

(٥) الطوفي، رسالة في المصالح المرسلة، ص ٤٥ (انظر: تعليقات جمال الدين القاسمي عليها) وانظر أيضاً: شرح تنقيع الفصول للقرافي، ص ٤٠٠.

(٦) إسماعيل بن محمد العجلوني (١١٦٢)، كشف الخفاء ومُزِيل الألباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تصحيح وتعليق: أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ط. ٣، ص ١/ ٤٣٤)؛ الطوفي، رسالة في المصالح المرسلة، ص ٤٥ (انظر: تعليقات القاسمي) وانظر أيضاً: القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٤٠٠.

يروى شبيه هذا القول من الخليفة علي بن أبي طالب وهو: «إن الحق ثقيل مريء، وإن الباطل خفيف وبيء». (الرّضى: الشريف، نهج البلاغة، تحقيق: محمد عبده، مؤسسة المعارف، بيروت، د. ت، د. ط، ص ٧٦٦).

اكتفى». وقال ابن عبد البرّ: ويروى هذا لمجاشع بن نهشل، قال: عن النبي ﷺ قال: الحق ثقيل، رحم الله عمر بن الخطّاب، تركه الحق ليس له صديق». وقد ورد معناه في حديث انفرد به الترمذي[1]. وقد اقتبس صدر الحديث بديع الزمان الهمذاني في إحدى رسائله حيث قال: «يا أبا الحسن! الحقّ ثقيل ولكنه خير مقيل...» لكن هذه الدلالة ضعيفة. لأنه لا يلزم من قولنا «كل حقّ ثقيل». أن يكون كل ثقيل حقّاً، ولا من قولنا «الباطل خفيف». أن يكون كل خفيف باطلاً[2].

وزاد على هذا الإمامية «العقل» وصرّحوا بأن العقل دليل من أدلّة الشرع وأصل من أصوله ومصدر شرعي من مصادره. وعلى ذلك يكون الحاكم هو الله تعالى. فإن لم يُعلم عن الله تعالى حكم بأي طريق من طرق العلم فإن العقل يكون حاكماً. ولكن شوط عمل العقل ألاّ يكون حكم عن الله في المسألة بأي طريق من طرق معرفة حكم الله. فلا يكون من الكتاب المنزّل ولا من قول أو فعل للنبي المرسل الذي لا ينطق عن الهوى[3] ولا عن الوصي المختار المودع عنده علم النبوّة وإن لم ينزّل عليه وحي[4]. لكن لا يستطيع العقل أن يستقلّ. ولو كان الأمر كذلك لكان العقل حاكماً قبل مجيء الشرع. وهذا باطل عند جمهور المسلمين[5].

وذكر «نفي الحكم لنفي الدّليل» بين الأدلة. فهذا يرجع إلى القول بأن كل ما لا دليل عليه لا يثبت حكمه شرعاً[6]. وهذا يقرب من الإباحة الأصلية، وفرق الإباحة الأصلية أن يكون لها حكم، وليس لهذا الحكم.

---

(١) انظر: ك. المناب، ب. في مناقب عمر بن الخطّاب، ر. ٣٦٨٢، ص ٥/٦١٧.

(٢) الرازي، المحصول، ص ٦/٢١٦ ـ ٢١٧.

(٣) قال تعالى في النبي ﷺ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النّجم ٣).

(٤) أبو زهرة، محاضرات في أصول الفقه الجعفري، ١٩٥٦، ص ٦٦؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٧٦١؛ الحكيم: محمد تقي، المدخل إلى دراسة الفقه المقارن، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٣، د .ط، ص ٥٢٧ وما بعدها.

(٥) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١١٧.

(٦) الرازي، المحصول، ص ٦/١٦٨ وما بعدها؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٣٢٤.

وذكرت «المتقابليّة» (المعاملة بالمثل) دليلاً. ويمكن استعمالها خاصة في العلاقات الدولية وبشرط أن لا يخالف ذلك الأحكام الشرعية العامة[١].

ويمكن أيضاً استعمال «المعاهدات والقرارات والمقاولات وشروط الأوقاف وتطبيقات السلف وتجارب الأمم والدول الأخرى «أدلة في مكانها»[٢].

وذكر «الإنصاف والخير المطلق والعدل الحقيقي» بصفة الأدلة الشرعية. لأنها أساس التشريع الإسلامي الإلهي الذي يضمّ بين أحكامه قواعد الدين والأخلاق وقواعد المعاملات. فكان طبيعياً أن تتشابك هذه الأحكام فيما بينها ويتأثّر بعضها بالبعض الآخر. وكان طبيعياً أيضاً أن تتوحّد أصولها وأدلتها وعلومها ودراساتها، ثم تتأصّل هذه الأحكام في النفوس ويقوى احترامها، على ما في مراعاتها من المحافظة على مرضاة الله تعالى والعباد. فلهذا كله جُمِع العدل والإحسان في آية واحدة. وهي: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾[٣]. وسار الاثنان معاً حتى صارا بمنزلة المترادفين. وصار من العدل أن لا يضرّ المرء أخاه وأن لا يحبّ له إلاّ ما يحبّ لنفسه[٤]. وصار من واجبات المعاملات النصيحة[٥] والصّدق. وكان من توابع استيفاء الحقوق الإحسان والمسامحة والصفح عن الاعتداء والإمهال في الاقتضاء وما إليها[٦]. ولذلك «الأخذ بالعدل» ذُكر دليلاً. وكان هذا خاصة في ترجيح الفتيا[٧].

---

(١) أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٦٠.

(٢) أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٣) النحل، ٩٠.

(٤) «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه». (البخاري، ك. الإيمان، ب. من الإيمان أن يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه، ص ١/ ٩).

(٥) «إنما الدّين النّصيحة». (مسلم، ك. الإيمان، ب. بيان أن الدين النّصيحة، ر. ٩٥، ص ١/ ٧٤).

(٦) انظر الأحاديث: البخاري، ك. البيوع، ب. السهولة والسماحة في الشّراء والبيع، ص ٣/ ٩؛ وانظر أيضاً: الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، د .ت، د .ط، ص ٢/ ٧٢ وما بعدها؛ محمصاني، فلسفة التشريع، ص ١٧٠ ـ ١٧٢.

(٧) سعدي، قاموس الشريعة، ص ٢/ ٣٣.

وتستعمل الحيل الفقهية ولو لم تكن دليلاً خاصاً. وتسمّى أيضاً بالمخارج. وقد عرّفها ابن عاشور بأنها إبراز عمل ممنوع شرعاً في صورة عمل جائز، أو عمل غير شرعي غير معتدّ به شرعاً في صورة عمل معتدّ به. أما السعي إلى عمل مأذون بصورة غير صورته أو بإيجاد وسائله فليس تحيّلاً ولكنه يسمّى تدبيراً أو حرصاً أو ورعاً[1]. إذ الحيلة في ظاهرها ليست إلاّ تذرّعاً إلى تغيير الحكم الشرعي بواسطة تغيّر في الألفاظ أو تصرّف بظاهر العقود، بقطع النظر عن جوهر المصالح أو المفاسد المرتّبة عليها. إنها في جملتها مقبولة لدى جمهور الأئمة والفقهاء. فكأن الأحكام الشرعية منوطة بشكل الصيغ والألفاظ لا بحقيقة المصالح والمفاسد[2]. ويمكن تقسيمها إلى قسمين:

١ ـ الحيلة الشرعية المباحة: وهي التحيل على قلب طريقة مشروعة بقصد التوصّل إلى ثبات حق أو دفع مظلمة أو إلى التيسير بسبب الحاجة. فهذا الضرب من الحيل لا يهدم مصلحة شرعية. فهو إذن جائز في جميع المذاهب الإسلامية.

٢ ـ هو الذي يقصد منه التحيّل على قلب الأحكام الثابتة شرعاً إلى أحكام أخرى، بفعل صحيح الظاهر لغو في الباطن. وهذا القسم مختلف فيه. لكن الجمهور أبطله[3].

---

(١) مقاصد الشريعة، ص ١١٥؛ عطيّة، التنظير الفقهي، ص ١٦٦.

(٢) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٢٣٣ وما بعدها.

(٣) ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ٣/ ١٠٣، ١٤٤، ١٤٦، ٢٨٩؛ ابن تيمية، القواعد النورانية الفقهية، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م، ط. ١، ص ١٣٠ ـ ١٣١؛ السرخسي، المبسوط، ص ٣٠/ ٢٠٩؛ النجفي: أبو القاسم نجم الدّين جعفر بن الحسن (٦٧٦)، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، تحقيق وتعليق: عبد الحسين محمد علي، مطبعة الآداب، النجف، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، ط ١، ص ٣/ ٣١؛ علي: سيد عواد، الحيل بين المشروع والممنوع، حولية الجامعة الإسلامية العالمية، جويلية ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، د .ط، ص ٩٩؛ الحجوي، الفكر السامي، ص ١/ ٣٦٤؛ العبدلاوي، أصول القانون، ص ١/ ٢٥٥ ـ ٢٥٦؛ رضا، الفتاوى، ص ٤/ ١٥٥٢ ـ ١٥٥٤؛ أبو زهرة، ابن تيمية، ص ٥٠٤ ـ ٥٠٥؛ حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص ٢٨٦ ـ ٢٩٢؛ محمصاني، فلسفة التشريع الإسلامي، ص ٢٢٢ وما بعدها؛ ابن إبراهيم،

وباختصار فإنّي ذكرت هنا اثنين وخمسين دليلاً. وسأبدأ تفصيل هذه الأدلة المذكورة التي يدخل التغيّر في إطارها.

الحيل الفقهية في المعاملات المالية، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣م، د .ط، ص ٢٧.

الفصل الأول
المصادر الأصلية

المبحث الأول: الكتاب

هو القرآن المنزّل على محمد ﷺ لهداية الناس وبيان الطريق المستقيم التي يسلكونها. نزل به جبريل عليه السلام على رسول الله ﷺ بلفظه ومعناه[١]. يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾[٢].

لم يكن القرآن الكريم في أكثر أحكامه مفصّلاً، يذكر الوقائع ويتبع الصور والجزئيات. لأن التشريعات العملية تتبع تجدّد الحوادث، وتختلف تبعاً لاختلاف الزمان والمكان. والقرآن هو في الوقت نفسه كتاب هداية وإرشاد. لذلك ترك التفصيل إلى السنّة وأمر باتّباع الرسول ﷺ فقال: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[٣]. وقال أيضاً: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾[٤]. وفرض الله تعالى على الرسول تبيان قوله، فقال: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[٥].

آثر القرآن الإجمال واكتفى في أغلب الأحيان بالإشارة إلى مقاصد التشريع وقواعده الكلية، ثم يترك للمجتهدين فرصة الفهم[٦] والاستنباط على ضوء هذه

---

(١) أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٠٧؛ الخضري، أصول الفقه، ص ٢٠٧؛ شلبي: مصطفى، المدخل، ص ٢٢٣؛ الفاسي، مقاصد الشريعة، ص ٨٦.

(٢) الشعراء، ١٩٢ ـ ١٩٥.

(٣) الحشر، ٧.

(٤) النساء، ٨٠.

(٥) النحل، ٤٤.

(٦) منهج القرآن في تقريره للأحكام الشرعية، بما هو جار على نحو كلّي غالباً كان من أهمّ مناشىء اختلاف اجتهادات الفقهاء، إن لم يكن هو المنشأ الرئيسي فيه. (الدريني،

القواعد وتلك المقاصد[1] وتساعد السنّة وإن كانت آحادية في بيان ما أجمله أو تشريع ما تركه. لأن السنّة قد فصّلت نواحي لا بدّ فيها من التفصيل وتسمّى هذه النواحي بمواطن الخلاف والجدل. ويمكن أن يكون هذا في العبادات أو في المعاملات أو في العقائد. لأن القرآن ابتنى هذه القواعد التي لا تختلف ولا تتغيّر بتغيّر الأزمنة والأمكنة[2]. لكنه ترك الإيجاز في تشريع المواريث ومحرّمات النكاح والصوم والحج وعقوبة بعض الجرائم. لأنه أراد أن يحكم فيه أهل الرأي في دائرة ما بيّن لهم من مقاصد أو من قواعد. لذلك لم يذكر التفاصيل في حلّ البيع واستيثاق الديون. وعرض القيام بالقسط والعدل في الشهادة والقضاء ولم يذكر طرق الشهادة ولا كيفية القضاء ولا طريق رفع الدعوى. عرض عقوبات بعض الجنايات ولم يذكر مقدر المسروق ولا مقدار النيّة، وهكذا. أجمل بالمبادىء العامة، كقاعدة «اليسر ورفع الحرج» وقاعدة «دفع الضرر» وقاعدة «الصلاح والفساد» وقاعدة «سد الذرائع» وأمثال ذلك مما أفرده العلماء بالتّدوين، وأخذ عندهم حكم المعلوم بالضرورة. وقد كان هذا الوضع «تفصيل ما لا يتغيّر وإجمال ما يتغيّر» من ضروريات خلود الشريعة ودوامها. فليس من المعقول أن تعرض شريعة جاءت على أساس من الخلود

دراسات وبحوث، ص ٢/ ٦١٣؛ القرضاوي، وجوب تطبيق الشريعة، ص ٩٦).

وكان أيضاً اختلاف القراءات من أسباب اختلاف الفقهاء. فقد ترد عن رسول الله ﷺ قراءات بطرق متواترة، فيكون ورودها سبباً للاختلاف في الأحكام المستنبطة. طبعاً لا يجوز العمل بالشاذ، ولا يثبت العمل إلاّ بخبر يغلب على الظّنّ صحّته. (الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، ص ٣٨؛ ابن حاجب: أبو عمرو عثمان المقري، منتهى الوصول والأمل في علم الأصول والجدل، مطبعة الاتحاد، القاهرة، د .ت، د .ط، ص ٣٤).

(١) القرآن من طبيعة نظمه البليغ المعجز ذو وجوه في المعاني. ويتعيّن على المجتهدين بالرأي ترجيح ما يناسب مصالح الناس في كل زمن من تلك المعاني أو الأحكام المحتملة. وهذا سبب آخر في اختلاف الفقهاء. لأن الظروف في تشكيل دليل الحكم وعلّته تتغيّر بالضرورة، فضلاً عن كلّيات القرآن الكريم وأصوله العامة. (الدريني، دراسات وبحوث، ص ٢/ ٦١٤؛ الداليبي، المدخل، ص ٢٩).

(٢) متولّي، الإسلام ومبادىء نظام الحكم، ص ٢٥ ـ ٢٧؛ شلبي: مصطفى، المدخل، ص ٢٢٧.

والبقاء والعموم لتفصيل أحكام الجزئيات التي تقع في حاضرها ومستقبلها. فإنها مع كثرتها الناشئة في كثرة التعامل وألوانه، متجدّدة بتجدّد الزمن وصور الحياة. لذلك جاء القرآن بالقواعد العامة والمقاصد التي ينشدها للعالم، وحثّ على الاجتهاد واستنباط الأحكام الجزئية[1].

وخلاصة القول إن في القرآن أدلّة على تغيّر الأحكام الشرعية بنسب مقدّرة. وهي مبثوثة في آيات الأحكام. ويمكن ذكرها على الوجه التالي:

١ ـ إن أحكام العبادات مفصّلة. وأما أحكام المعاملات فموجزة على رغم كثرة مواضعها. مثلاً: أحكام العبادات: ٨٩ آية، وأحكام المعاملات: ٢١٧ آية، منها ٧٠ آية في أحكام الأسرة و٧٠ آية في أحكام الديون و١٣ آية في أحكام القضاء و٣٠ آية في التشريع الجنائي و١٠ آيات في أحكام الإدارة و٢٥ آية في السير و١٠ آيات في اقتصاد الدولة. لذلك تصل نسبة أحكام العبادات إلى ٢٨٪ في الحساب المائوي[2]. وهذا يشير إلى ثبوت أحكام العبادات وتغيّر أحكام المعاملات على حسب الظروف[3].

٢ ـ صدرت عن الأحكام القرآنية قواعد عامة كلية قابلة للتغيّر في الشكل والتطبيق على حسب التغيّرات وضرورات الاجتهاد وثابتة في الأصل، مثلما كان في «الأصل في الأشياء الإباحة»[4] والشورى[5]

---

(١) شلتوت: محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشرق، القاهرة، ١٩٧٤، د. ط، ص ٥٠٩ ـ ٥١٠.

(٢) قارامان: خير الدين، الفقه الإسلامي، منشورات أنصار، استانبول، ١٩٨٧م، د. ط، ص ١/ ١١٣؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٣) شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٥٠٩؛ فيض الله، التعريف بالفقه الإسلامي، ص ٢٥؛ الذهبي، الشريعة الإسلامية، ص ١٥؛ حسين: الخضر، رسائل الإصلاح، ص ٣، ٢١ ـ ٢٢؛ الحنبلي، أصول الفقه، ص ١٨ ـ ٢١؛ زيد، المصلحة والطّوفي، ص ٢٣؛ خلاف: عبد الوهاب، مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه، دار القلم، الكويت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ط. ٣، ص ١٥٧ ـ ١٥٩.

(٤) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾ (البقرة ٢٩)؛ وقال أيضاً: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان ٢٠).

(٥) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى ٣٨).

والعدل[1] والتوازن بين الجريمة والعقوبة[2] وحرمة الكسب الباطل[3] والتعاون في البرّ والتقوى[4] والمحافظة على المعاهدة[5] ورفع الحرج[6] وإباحة الحرام عند الضرورة[7].

٣ ـ وسكت القرآن عن بعض الأشياء وخاصة في المعاملات. مثلما كان في أحكام الإسراف. لأنه ترك المجال للقياس. ويجب علينا السكوت أيضاً. لأن ميدان المسكوت ميدان العفو والاجتهاد. لا تضادّ بين السكوت وشمولية القرآن[8]. لأن الكلّ يوجد فيه بقواعد عامة لا بقواعد عامة غير مفصلة[9].

(١) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾ (النحل ٩٠)، وانظر أيضاً: الشورى ١٥؛ المائدة ٨؛ الأنعام ١٥٢.

(٢) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿وَجَزَاؤُا سَيِّئَةٍ سيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ (الشورى ٤٠).

(٣) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة ١٨٨)؛ وقال أيضاً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (النساء ٢٩).

(٤) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ (المائدة ٢).

(٥) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالعُقُودِ﴾ (المائدة ١).

(٦) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج ٧٨). وانظر أيضاً: المائدة ٦؛ النور ٦١؛ الأحزاب ٣٧؛ الفتح ١٧.

(٧) قال تعالى في جواز أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهلّ لغير الله به للمضطرّين: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ المَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (النحل ١١٥)، وانظر: المائدة ٣؛ الأنعام ١٤٥؛ انظرّ أيضاً: محمصاني، فلسفة التشريع، ص ٣٢ ـ ٣٣؛ قارامان، التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، منشورات ISAM، استانبول، ١٩٩٦م، د .ط، ص ٣٠ ـ ٣١؛ خلاف، مصادر التشريع، ص ١٦١؛ الدريني، دراسات وبحوث، ص ٢/ ٦١٣؛ الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ٦١ ـ ٦٢؛ الحنبلي، أصول الفقه، ص ٢٢؛ متولي، الإسلام ومبادىء نظام الحكم، ص ٢٧ ـ ٢٩؛ زيد، المصلحة، ٢٥؛ أبو زهرة، محاضرات في مصادر الفقه الإسلامي ـ الكتاب والسنّة، مطابع دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م، د .ط، ص ٥٩.

(٨) قال تعالى في شمولية القرآن مخاطباً النبي ﷺ: ﴿... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل ٨٩).

(٩) الشاطبي، الموافقات، ص ٦٠ ـ ٦١؛ الشاطبي، الاعتصام، ص ١/ ١٠٤، ص ٢/ ١٥٥؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٤٦ ـ ١٤٨.

ولأن الله تعالى لا ينسى أي شيء[1]. لذلك تُسع الأحكام الشرعية مستنبطة[2]. وحكم العدل أيضاً شبيه بحكم الإسراف[3] في الإيجاز والشمولية. لأن الله تعالى ذكر شرط أهلية القضاة والعدالة وترك أصول المحاكمة إلى الاجتهاد حسب الشروط[4].

٤ ـ كثرة طرق الدلالات في آيات الأحكام مع قلّة عددها. لأن الدلالة تكون إما بالمنطوق وإما بالمفهوم. ودلالة المنطوق تنقسم إلى أربعة أقسام:

١ ـ دلالة العبارة.

٢ ـ دلالة الإشارة.

٣ ـ دلالة الدّلالة.

٤ ـ دلالة الاقتضاء.

والدلالة بالمفهوم تنقسم إلى قسمين:

أ ـ المفهوم الموافق.

ب ـ المفهوم المخالف. وهذا المفهوم المخالف ينقسم بدوره إلى أربعة أقسام: مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد[5].

وهذا أيضاً يسمح بتغيّر الأحكام. لأن القرآن في طبيعة نظمه البليغ المعجز ذو وجوه في المعاني[6].

٥ ـ إمكان التخصيص في الأحكام الشرعية. وهذا يمكن بالشرط والصفة

---

(١) قال تعالى مشيراً إلى هذا الموضوع: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ (مريم ٦٤). انظر أيضاً: طه ٥٢.

(٢) خلاف، مصادر التشريع، ص ١٥٧ ـ ١٥٩؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٤٣.

(٣) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالعَدْلِ. . .﴾ (النساء ٥٨). وانظر أيضاً: المائدة ٤٩.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٢٠٢.

(٥) خلاف، مصادر التشريع، ص ١٥٩ ـ ١٦٠؛ خلاف، علم أصول الفقه، مكتبة الدّعوة الإسلامية، د .ت، ط. ٨، ص ١٤٣؛ القرضاوي، وجوب تطبيق الشريعة، ص ٩٦؛ حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص ٢٣٧ وما بعدها.

(٦) الدريني، دراسات وبحوث، ص ٦١٤.

والاستثناء والغاية. وهذه الأربعة تقبل غير مستقلّة، وأخرى تقبل مستقلّة. وهي العقل والعرف والقياس والمصالح المرسلة والإجماع[1]. وهذا أيضاً يسمح بتغيّر الأحكام.

٦ ـ إمكان تعليل الأحكام. لأن القرآن يصرّح بالغاية من الأحكام، مثلما كان في حرمة الخمر والميسر لتسبّبهما في العداوة والابتعاد عن ذكر الله تعالى[2]. ولذلك يمكن أن نجد أحكاماً مناسباً حسب الشروط والظروف[3].

المبحث الثاني: السنّة

لقد أجمع المسلمون على أن سنّة رسول الله ﷺ حجّة في الدين ودليل من أدلّة الأحكام[4]، وهي لغة: الطريقة، العادة. وأما اصطلاحاً فهي مشتركة بين ما صدر عن النبيّ ﷺ من قول أو فعل أو تقرير وبين ما واظب عليه النبي ﷺ بلا وجوب. وتطلق أيضاً في مقابلة البدعة[5]. إذ هي أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته[6]. إما تقرّر حكماً شرعه الله تعالى في القرآن أو تبيّنه أو تأتي بحكم جديد مما ليس في القرآن وإن نازع في هذا الأخير بعض الأصوليين كالشاطبي. فإن كانت تقرّر ما شرعه الله في القرآن فقد رأينا أن أحكام القرآن تترك مجالاً من المرونة ما لا يضيق بالأحكام للناس ولا يقصر عن حاجاتهم.

---

(١) الآمدي، الإحكام، ص ٢/ ٤٠٩ وما بعدها؛ الدريني، أصول التشريع الإسلامي، ص ٥٠٩ وما بعدها.

(٢) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الخَمْرُ وَالمَيْسَرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُم تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ العَدَاوَةَ وَالبَغْضَاءَ فِي الخَمْرِ وَالمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وعَنِ الصَّلوةِ. فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة ٩١).

(٣) خلاف، مصادر التشريع، ص ١٦٠ ـ ١٦١، زيد، المصلحة، ص ٢٥؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٤٧.

(٤) الخضري، أصول الفقه، ص ٢٣٨.

(٥) الموافقات، الشّاطبي، ص ٤/ ٣؛ التعريفات، الجرجاني، ص ١٢٢؛ أصول الفقه، الخضري، ص ٢١٣.

(٦) الآمدي، الإحكام، ص ١/ ٢٤١؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ١٠٦؛ الفاسي، مقاصد الشريعة، ١٠٨؛ الشاطبي، الموافقات، ص ٤/ ٣، ٢٢، ٤٣.

وإن كانت تبيّن ما أجمله القرآن وتفصّله فيغلب أن يكون ذلك البيان عاماً في كل البيئات والأزمنة، ليس وقتياً أي غير خاص بزمن التشريع أو بوجود سبب كتبيينه الصّلاة والصوم ومناسك الحج ومقادير الزّكاة وما إليها[1]. لكن السنّة لم تبيّن كثيراً من مضمون آي القرآن الكريم ليتناوله المجتهدون باجتهادهم[2]. فكان هذا سبباً هاماً من أسباب اختلاف الفقهاء، قصداً من المشرّع أيضاً. إذ لم يكلّف الرسول ﷺ ببيان السنّة. ولو كلّف لصدع بأمر ربّه. فثبت أن اختلاف وجهات نظر الفقهاء فيما فيه مجال الاجتهاد وفيما لم تبيّنه السنّة كان أمراً مقصوداً من المشرّع نفسه تيسيراً على الناس في تدبير أصول معايشهم[3].

وإن كانت تسن حكماً جديداً ليس في القرآن كتحريم نكاح المرأة على بنت أخيها أو على بنت أختها فقد يقترن بالحكم ما يبيّن علّته، كقوله ﷺ في هذا الحال: «إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»[4]. فينفتح بذلك باب القياس، وتكون مرونة في التشريع[5].

لقد فتح الرسول ﷺ باب التغيّر والتجديد والتطوّر في حياته كما في الآتي[6]:

١ ـ سدّ باب الأسئلة. لأنه كان يعرف أن التصريحات ستسدّ أمام الأمة باب الاجتهاد والتغيّر.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ص ٤/ ٩ وما بعدها؛ فيض الله، التعريف بالفقه، ص ٢٨؛ زيد، المصلحة، ص ٢٨ ـ ٢٦؛ متولي، الإسلام ومبادىء نظام الحكم، ص ٣٢ ـ ٣٤؛ خلاف، مصادر التشريع، ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٢) الموافقات، الشاطبي، ص ٤/ ٦؛ الدريني، دراسات وبحوث، ص ٢/ ٦١٤.

(٣) الدريني، دراسات وبحوث، ص ٢/ ٦١٤؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(٤) أبو داود، ك. النكاح، ب. ما يكره أن يجمع بينهنّ من النساء، ر. ٢٠٦٥، ص ٢/ ٥٥٣ ـ ٥٥٤؛ أحمد، مسند أبي هريرة، ص ٢/ ٥١٦.

(٥) خلاف، مصادر التشريع، ص ١٦٤؛ زيد، المصلحة، ص ٢٦ ـ ٢٧؛ فيض الله، التعريف بالفقه، ص ٢٩.

(٦) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ١٤٧؛ قارامان، التقليد والتجديد في الفقه، ص ٣١.

٢ ـ قسّم السنن إلى ضروري التطبيق (الفرض) وغير الضروري (المستحبّ). ونفهم هذا من بيانه ﷺ.

٣ ـ فتح باب الاجتهاد بدوره. وتدلّ على ذلك استشارته للآخرين وتبيينه بأن المجتهد مأجور وإن لم يكن مصيباً[١].

والخلاصة إن في الأحاديث النبوية قسما يشرّع أحكاماً عامة. وهذا القسم قابل للتغيّر في الفروع، مثل حديث: «إنما الأعمال بالنيّات»[٢]. وقسم يبيّن الخصوصيات بين الناس أو في بعض الأحكام الشرعية. وهذا ليس مانعاً لتغيّر الأحكام. وقسم يدخل إما في اجتهاد النبي ﷺ[٣]، وإما في أحواله الخاصة وإما في النّوافل وإما فيما ليس ضروري الاتّباع. وهذا أيضاً لا يمنع من تغيّر الأحكام. بل قسم الاجتهاد يؤيّده[٤].

ويمكن أيضاً أن ننظر إلى تصرّفات الرسول ﷺ من جهة الفتوى والإمامة. لأن وجوب العمل بالسنّة مطلقاً ينقسم إلى قسمين:

١ ـ التزام العمل بمدلولها دون أي تبديل أو تحريف فيه إلى يوم الدّين، من غير اعتبار لحكم حاكم أو إذن إمام. وهذا المعنى هو المراعى في الغالب من سنّة الرسول ﷺ. وقد ضبطه العلماء بأنه ما تصرّف فيه ﷺ بالفتوى والتبليغ. وذلك كسنّته في الصلاة والزكاة وأنواع العبادات والمعاملات مثل عقود البيوع والهبات وغيرها. إذ أن عمله في مثل هذا لا يعدو ترجمة حكم الله تعالى

---

(١) قال النبي ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران. وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد» (البخاري، ك. الاعتصامب الكتابوالسنّة، ب. أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ص ٨/ ١٥٧).

(٢) البخاري، ك. بدء الوحي، ب. كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، ص ١/ ٢.

(٣) مثل قوله في الغيلة، وهو: «لقد هممت أن أنهى عن الغيلة (بالكسر، وهي أن يجامع الرجل المرأة وهي مرضعة) فنظرت في الرّوم وفارس فإذا هم يغيلون أولادهم فلا تضرّ أولادهم». (أبو داود، ك. الطب، ب. في الغيْل، ر. ٣٨٨٢، ص ٤/ ٢١١ ـ ٢١٢).

(٤) الفتاوى، رضا، ٥/ ٢٠٣٦ ـ ٢٠٤٠؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٥٦؛ أردوغان، السنّة بين توازن العقل والنقل، منشورات وقف الإلهيات بجامعة مارمارا، استانبول، ١٩٩٦، ص ٢٦٠ ـ ٢٦٥؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ٦٨ ـ ٦٩؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ٣٥٧ ـ ٣٥٨؛ زيد، المصلحة، ص ٢٦ ـ ٢٧.

وبيانه التفصيلي للخلائق. وليس له في ذلك من خيرة لأي تغيير أو تبديل.

٢ ـ إلتزام خطّته ومبدئه ﷺ في سياسة الأمور ومعالجة القضايا. وخطّته فيهما إنما هي تحرّي حكم الله عزّ وجلّ فيما لا شاهد قاطعاً فيه بالوسائل والأسباب الحكيمة. ولمّا كانت قيمة الأسباب والوسائل، وطرق الحكمة وحسن التدبير، كل ذلك يختلف من حين لآخر ومن بلدة لأخرى، كان التزام خطّته ومنهجه ليس باتّباع جزئيات أعماله ووقائع أحواله من حيث هي. وإنّما يكون ذلك بالتزام الأساس الكلي والمبدأ العام الشامل لتلك الجزئيات وأشباهها. ولا تخلو سنته الشريفة من الكثير من هذا النوع. وقد ضبطه العلماء بأنه ما تصرّف الرسول ﷺ بوصف كونه إماماً وحاكماً[١]. ومثال هذا تقسيم الأرض التي افتتحها المسلمون عنوة. فقد ذهبت المالكية والحنفيّة إلى أن تقسيمه ﷺ خيبر بين المسلمين إنما هو من قبيل التصرّف بالإمامة. فللإمام من بعده أن يجتهد في ذلك حسب المصلحة. وذهب الإمام الشافعي والإمام أحمد إلى أنه تصرّف بالفتوى واتّباعه واجب. وكذلك التغريب في حدّ الزّنا من تصرفاته الإمامية ومن جملة التّعزير. وأخذه الحنفيّة[٢]. ونفهم من هذا أن سنّة النبي ﷺ ليست كلها ترجمة وتبليغاً لجوهر حكم الله تعالى، وإن كان غالبها كذلك. بل فيها مجرّد تلمّس لحجج الأحكام أو سير المصالح، وفيها ما هو مجرّد سياسة لدرء منكر أو الحمل على معروف، وإن كان جملة هذا كلّه داخلاً في أوامر الله وشريعته[٣]. ويمكن الاجتهاد في هذا القسم بشرط عدم مخالفة النصوص[٤].

على ضوء هذا البيان يتّضح أن النصوص التشريعية في السنّة ليست عقبة في سبيل التطوّر التشريعي. لأنه إذا قام الدليل على أن ما شرع بها شرع لمصلحة

---

(١) السرخسي، المبسوط، ص ٣٦/ ٤٤؛ الجصّاص: أبو بكر أحمد بن علي الرّازي، أحكام القرآن، المطبعة البهية، مصر، ١٣٤٧هـ، ص ٣/ ٣١٤؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١٦٦ ـ ١٦٧؛ الحجوي، الفكر السّامي، ص ٢/ ٥١٣.

(٢) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٣) البوطي، ضوابط المصلحة، ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٤) أبو زهرة، موسوعة الفقه، ص ١/ ٢٣٩.

خاصة زمنية دار الحكم مع هذه المصلحة وجوداً وعدماً[1]، كقوله: «لولا قومك حديثو عهد بالشرك لبنيت الكعبة على قواعد إبراهيم». فبناء البيت على قواعده الأولى أمر مطلوب. ولكن النبي ﷺ تركه مخافة افتتان الناس به لحداثتهم بالكفر. فقد أخذ بحكم شرعي بدل آخر لمصلحة أرجح[2].

ولذلك أجاب الرسول ﷺ بأجوبة مختلفة على أسئلة مختلفة عن أفضل الأعمال. لأن أهمية الأمور تختلف على حسب الظروف. مرة قال: «الإيمان بالله ثم الجهاد ثم حجّ مبرور»[3] ومرّة قال: «الصّلاة لوقتها ثم برّ الوالدين ثم الجهاد في سبيل الله»[4]. ومرّة قال: «الحبّ في الله والبغض في الله»[5] ومرّة قال: «العجّ والثجّ»[6].

وقد أجاب الرسول ﷺ أيضاً في أوقات مختلفة على أسئلة خير المسلمين وخير الناس وخير الإسلام. مرّة قال: «تطعم الطعام وتقرأ السّلام على من عرفت ومن لم تعرف»[7]. ومرّة قال: «من سلم المسلمون من لسانه ويده»[8]. ومرّة قال: «رجل يجاهد في سبيل الله بماله ونفسه، ثم مؤمن في شعب من الشّعاب يعبد الله ربّه ويدع الناس من شرّه»[9]. ومرّة قال: «كل

---

(١) خلاف، مصادر التشريع، ص ١٦٤.

(٢) البخاري، ك. الحج، ب. فضل مكة وبنيانها، ص ٢/ ١٥٦؛ ابن حجر العسقلاني (٨٥٢)، فتح الباري، تخريج: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ص ١/ ٢٢٥؛ ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ٣/ ٨؛ الزحيلي، أصول الفقه، ص ٥١٧؛ الغرياني، الحكم الشرعي، ص ٣٢٦.

(٣) الدارمي، السنن، ك. الرقاق، ب. أي الأعمال أفضل، ص ٧٠٣.

(٤) البخاري، ك. الأدب، ب. البرّ والصّلة، ص ١/ ٦٩.

(٥) أبو داود، ك. السنّة، ب. مجانبة أهل الأهواء، ر. ٤٥٩٩، ص ٥/ ٧.

(٦) العجّ رفع الصّوت بالتّلبية والثجّ سيلان دماء الهدي والأضاحي. (الدارمي، ك. المناسك، ر. ٨، ص ٤٢٨).

(٧) مسلم، ك. الإيمان، ب. بيان تفاصيل الإسلام وأي أموره أفضل، ر. ٦٣، ص ١/ ٦٥.

(٨) مسلم، ك. الإيمان، ب. بيان تفاصيل الإسلام وأيّ أموره أفضل، ر. ٦٤، ص ١/ ٦٥.

(٩) مسلم، ك. الإمارة، ب. فضل الجهاد والرّباط، ر. ١٢٢، ص ٢/ ١٥٠٣.

مخوم القلب، صدوق اللسان». قالوا: صدوق اللسان نعرفه، فما مخوم القلب؟ قال: «هو التّقي النّقي، لا إثم فيه ولا بغي ولا غلّ ولا حسد»[1].

وأيضاً كان جواب النبي ﷺ يختلف في بعض المسائل لاختلاف حال السائل. مثل ذلك أنه سئل عن مباشرة[2] الصّائم، فرخص فيها مرّة ونهى عنها مرة. فإذا الذي رخّص له شيخ وإذا الذي نهاه شاب[3].

ولذلك أيضاً كان يخصّ قوماً بالعلم دون قوم كراهة أن لا يفهموا المراد فيقعوا في المحظور. ومثال ذلك أنه قال لمعاذ بن جبل: «ما من أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صدقاً من قلبه إلاّ حرّمه الله على النار». قال معاذ: أفلا أخبر به الناس فيستبشروا؟ قال: «إذا يتّكلوا». وأخبر بها معاذ عند موته تأثّماً[4].

وأيضاً فرّق الرسول ﷺ في الحكم بين لقطة الذهب والفضّة وبين لقطة ضالّة الحيوان. بل فرّق بين لقطة ضالّة الحيوان بحسب نوع الحيوان الملقوط. فمن وجد لقطة ذهب أو فضّة أو غيرها من الأموال غير الحيوان فيجب عليه أن يعرّفها سنة. ومن وجد لقطة الغنم (ضالّة الغنم) في مكان بعيد عن العمران فله أن يأخذها من غير أن يعرّف بها. ومن وجد لقطة الإبل (ضالّة الإبل) فعليه أن يدعها ويلتقطها[5]. وسبب تفريق الرسول ﷺ بين لقطة الذهب والفضة وبين لقطة الغنم والإبل اختلاف أحوال كلّ واحدة منها كما جاء في أحاديث كثيرة[6].

---

(١) ابن ماجه، ك. الزهد، ب. الورع والتقوى، ر. ٤٢١٦، ص ٢/ ١٤٠٩ ـ ١٤١٠.

(٢) المباشرة فعل غير الجماع بدليل ما رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها في حرمة الفرج، ك. الصوم، ب. المباشرة للصائم، ص ٢/ ٢٣٣.

(٣) أبو داود، ك. الصوم، ب. كراهيته للشباب، ر. ٢٣٨٧، ص ٧٨٠ ـ ٧٨١؛ الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٤/ ٢٣٦.

(٤) البخاري، ك. العلم، ب. من خصّ بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا، ص ١/ ٤١؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ص ١/ ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(٥) النمر، السنّة والتشريع، ص ٤٩ ـ ٥٢.

(٦) البخاري، ك. القطة، ب. ١ ـ ٤، ص ٣/ ٩٢ ـ ٩٣.

وأيضاً نهى النبي ﷺ عن ادّخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام وأمر بالتصدّق بالباقي. ثم أباح ادّخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام في السنة التي بعدها. وذلك لاختلاف الحال. لأن بعض الناس من الأعراب كانوا محتاجين في السنة السابقة[1].

ونهى النبي ﷺ عن قطع الأيدي في الغزو[2]. فهذا حدّ من حدود الله. وقد نهى عن إقامته في الغزو خشية أن يترتّب عليه ما هو أبغض إلى الله من تأخيره أو حتى تعطيله من لحوق صاحبه بالمشركين حميّة وغضباً[3].

المبحث الثالث: الإجماع

الإجماع لغة العزم والاتّفاق، أما اصطلاحاً فهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر على أمر ديني[4]. وصدر فكر الإجماع من فكر الشورى[5]. وأيّده قول النبي ﷺ: «من فارق الجماعة شبراً مات ميتة جاهلية»[6]. لأن المخالفة بعد اتفاق الأمة لا تجوز. ﴿﴾[7]، وهذا يوجب اتّباع سبيل المؤمنين[8] وقال النبي ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»[9].

---

(١) البخاري، ك. الأضاحي، ب. ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يُتزوّد منها، ٦/ ٢٣٩؛ وانظر أيضاً: الغرياني، الحكم الشرعي، ص ٣٢٦.

(٢) البيهقي، السنن، ص ٩/ ١٠٤؛ ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ١/ ١٥.

(٣) ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ٣/ ٩ ـ ١٠؛ عويش: عبد الحميد ميهوب، أحكام الإفتاء والاستفتاء، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص ١٢٧؛ وانظر «المكان» أيضاً: ص ٨٥.

(٤) الجرجاني، التعريفات، ص ١٠؛ الفاسي، مقاصد الشريعة، ص ١١٨؛ الآمدي، الأحكام، ص ١/ ٢٨١ ـ ٢٨٢؛ الرّازي، المحصول، ص ٤/ ٢٠؛ السعدي، قاموس الشريعة، ص ١/ ١٦١ ـ ١٦٩؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٩٨.

(٥) أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٥٧؛ خلاّف، مصادر التشريع، ص ١٦٥؛ فيض الله، التعريف بالفقه الإسلامي، ص ٩٨.

(٦) البخاري، ك. الفتن، ب. قول النبي ﷺ «سترون بعدي أموراً تنكرونها»، ص ٨/ ٨٧.

(٧) النساء، ١١٥.

(٨) أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٤٦٣.

(٩) الدّارمي، مقدمة، ب. ما أعطي النبي ﷺ من الفضل، ص ٢٩.

يصعب وقوع الإجماع بشروطه الكاملة على اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية في عصر من العصور بعد النبي ﷺ على حكم شرعي في أمر من الأمور العملية. فالشيعة ترى الإجماع هو إجماع أئمتهم أو المجتهدين منهم، في حين ينكره النظّام وبعض الخوارج[1].

وقرّر الفقهاء أن الإجماع لا يجوز نسخه بالإجماع بغير تفصيل. لكن الإجماع الاجتهادي أو الإجماع المستند إلى المصلحة، فإنه يجوز أن ينسخ بإجماع لاحق إذا تغيّرت المصلحة التي بني عليها الإجماع السابق. لأن حجيّة الإجماع المستند إلى المصلحة، إنما هي بالنظر إلى تحقيق المصلحة التي أجمع المجتهدون على الحكم لأجلها. فإذا تغيّرت تلك المصلحة لم يكن هناك وجه لبقاء حجيّة ذلك الإجماع. فتجوز مخالفته وتشريع الحكم المحقّق للمصلحة الجديدة[2]. وهذا مثاله: لو أجمع المسلمون في وقت من الأوقات على ضرورة قتل الأسرى أو استرقاقهم نظراً لمصلحة تستدعي ذلك كالمعاملة

---

(١) الرازي، المحصول، ص ٤/ ١٠٠؛ الحوذاني: محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطّاب الحنبلي (٥١٠)، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد محمد أبو عمثة، دار المدني للطباعة، مكة المكرمة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م، ط. ١، ص ٣/ ٢٥٦.

(٢) الإسنوي: عبد الرحيم بن حسن الشافعي (٧٧٢)، أصول نهاية السول في شرح منهاج الأصول للبيضاوي (٦٨٥)، المطبعة السّلفية، القاهرة، ص ٣/ ٨٨١ ـ ٨٨٣؛ ابن التجّار محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي (٩٧٢)، شرح الكواكب المنيرة، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص ٢/ ٢١١؛ ابن الخضر: مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله ـ ابن عبد السلام: شهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم ـ بن عبد الحليم: تقي الدين أبو العباس أحمد، المسودّة في أصول الفقه، جمع: أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الحرّاني الحنبلي (٧٤٥) تحقيق وتعليق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، ص ٢/ ٣٤٣؛ الشيرازي: أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي (٤٧٦)، التبصرة في أصول الفقه، شرح وتحقيق: هيتو: محمد حسن، دار الفكر، ص ٣٧٥؛ إبراهيم البلقيني، الميسّر في أصول الفقه، ص ١٢٢ ـ ١٢٣؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ١٩٨؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٥٦؛ الحنبلي، أصول الفقه، ١٣٦٨هـ، ط. ١، ص ٢٤ ـ ٢٦؛ الحنبلي، التمهيد في أصول الفقه، ص ٢/ ٣٨٨؛ أبو جيب، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، دار الفكر، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ط. ٢، ص ١/ ٥١.

بالمثل، ثم أجمعوا في وقت آخر على خلاف ذلك نظراً لزوال الحالة السابقة. ومثاله أيضاً إجماع المسلمين في عصر ما على عقد صلح بينهم وبين الكافرين لمصلحة تستدعي ذلك، ثم رأوا من بعدهم أن المصلحة في غير ذلك وأجمعوا على عدم الصلح لزوال تلك المصلحة[1].

والذي لا شكّ فيه أن الإجماع مصدر تشريعي كثير الخصب، لأن الأمة تستطيع أن تواجه به كل ما يقع من أحداث وأن تساير به الزمن وتكفل لمختلف البيئات مصالحها المختلفة. وقد استعمل الصحابة الإجماع[2]. لكنه صعب انعقاده بعدهم رغم عدم استحالة ذلك. لذلك يجب فهم الإجماع بمعنى اتفاق المختصين الموجودين حسب الإمكان في أمر ما فيما لا نصّ فيه على وجه من الاستنباط. وقد استعمله الصحابة بهذا المعنى التّشاوري. ويكون هذا سهل التطبيق حسب ضرورة الأجداث والمستجدات، ولا تجمد الشريعة بسبب صعوبة الحصول عليه[3]. وهكذا يسهل الاجتهاد أكثر من القرون السابقة بسبب معرفتنا جلّ الأشياء في الشريعة[4].

يجب أن يكون للإجماع سند. وهذا إما يكون من النص وإما من الأدلة الأخرى مثل العرف والمصلحة. وهذه الأدلة متغيّرة إلاّ النصوص. لذلك خالف التابعون إجماع الصحابة في التسعير، وأجاز الإمام أبو حنيفة ومالك إعطاء الزكاة لبني هاشم عند الضرورة. وأيضاً حين يتوب اللص ويسلّم نفسه، كان لا يطبّق عليه الحدّ في عهد عثمان وعليّ، لكن بعد ذلك أصبح يطبّق[5].

---

(١) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٦١ ـ ٦٣.

(٢) زيد، المصلحة، ص ١٥٩؛ الحنبلي، أصول الفقه، ص ٢٦؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٥٧.

(٣) الإسنوي، نهاية السول، ص ٣/ ٧٧٢؛ خلاّف، مصادر التشريع، ص ١٦٥ ـ ١٦٩؛ الفاسي، مقاصد الشريعة، ص ١٢٠ ـ ١٢١؛ بلتاجي، مناهج التشريع، ص ٢/ ٨٣٢، ٩١٤ ـ ٩١٥؛ حيدبامّات، مجال الإسلام، تعريف: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، ص ١٨٣.

(٤) محمد، الفقه الإسلامي، ص ٤٨.

(٥) قارامان، التقليد والتجديد في الفقه، ص ٣١ ـ ٣٢.

فنفهم من هذا أن الأحكام التي تستند إلى الإجماع تتغيّر حسب تغيّر استنادها. وهذا يكون إطار تغيّر الأحكام المستندة على الإجماع. وأما الأدلة التي تكون سنداً للإجماع فسأذكرها في أمكنتها.

المبحث الرابع: القياس

هو عبارة عن إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علّة الحكم[1]؛ أو هو مراعاة مصلحة في فرع، بناء على مساواته لأصل في علّة حكمه المنصوص عليه[2]. ويرى جمهور الفقهاء أن القياس يفيد غلبة الظن. إنما يؤخذ به من حيث لا نصّ فيه، ومتى وُجد النص بطل العمل به[3]. إذن أساس القياس إدراك العلل[4]، والأسباب التي بنى الشارع تعالى عليها أحكامه، واتّخذها أساساً للحكم في النّظائر والأشباه. إذن القياس ميزان يعرف به حكم الحوادث التي لم يرد فيها نص من الكتاب والسنّة. لأن الفقهاء أجمعوا على أن نظير الحقّ حقّ ونظير الباطل باطل[5]. لذلك فإن إطار القياس واسع جداً، حتى في تغيّر الأحكام. وبذلك اتّسعت الشريعة الإسلامية اتّساعاً

---

(١) الغزالي، شفاء الغليل فيّ بيان الشّبه والمخيّل ومسالك التعليل، تحقيق: أحمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م، ص ١٨؛ الآمدي، الإحكام، ص ٣/ ١٦٧ وما بعدها؛ الرازي، المحصول، ص ٦/ ٩؛ الفاسي، مقاصد الشريعة، ص ١٢٤؛ خلاّف، مصادر التشريع، ص ١٢٩، الحنبلي، أصول الفقه، ص ٢٦.

(٢) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٢١٦.

(٣) الصالح: صبحي، معالم الشريعة، ص ٢٩.

(٤) العلّة هي الوصف الجالب للحكم. وأما التعليل فهو تبيين الأساس الذي وضع الشارع تعالى حكمه عليه (الجرجاني، التعريفات، ص ٦١، ١٥٤؛ الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف الأندلسي (٤٧٤)، كتاب الحدود في الأصول، تحقيق: نزيه حمّاد، مكتبة الزّاعي للطباعة النشر، بيروت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٣م، ط. ١، ص ٧٢؛ خلاّف، مصادر التشريع، ص ٤٧) والأصل في الأحكام الشرعية، التعليل عند أبي حنيفة والتعبّد عند الشافعي (الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، ص ٣٨).

(٥) الآمدي، الإحكام، ص ٤/ ٥؛ البرديسي، الحكم فيما لا نصّ فيه، ص ٧٢؛ الحنبلي: شاكر، أصول الفقه، ص ٢٦؛ حسين: الخضر، رسائل الإصلاح ـ ٣، ص ٣٩؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١١٣ ـ ١١٥.

عظيماً[1]، فعندما تظهر مشكلة يمكن قياسها على نظائرها، وأيضاً إذا غابت العلّة يسقط الحكم، لأنه مستند على الاجتهاد، وهو يتغيّر بحسب العلل، وفي الوقت نفسه ليست الأحكام الشرعية مفصّلة، بل هي قليلة، ولذا تحتاج إلى القياس لكي نهتدي إلى الحلّ والصّواب[2].

وتنقسم الأحكام الشرعية إلى معقول المعنى والتعبّدي على حسب تعليلها[3]. ليس في الإمكان فهم العقل للأحكام التعبّدية كلياً أو جزئياً. لأن القياس لا يفيد إلاّ الظن[4]. لكن معقول المعنى مفهوم[5]. لذلك الاعتبار فيه للمقاصد لا للألفاظ، ولأن الحكم يدور مع علّته وجوداً وعدماً[6]. لكن مع ذلك هناك أحكام لا يمكن فهم علّتها ويجب التزامها فقط، مثلاً نعرف منع حفظ النبيذ في الحنتم والجرّ والمزفّت، لأنها كانت تخمّرها في البلاد الحارة، لكن لماذا لا تقضي المرأة صلاتها لما كانت حائضاً وتقضي صومها؟[7]، ولماذا يُقبلُ التراب للطّهارة، لماذا تمسح على ظهر الخفّ لا تحته؟، وأيضاً لا نعرف علّة عدد ركعات الصلوات وعدد أيام الصيام وعدد الأشواط في طواف

---

(١) محمد، الفقه الإسلامي، ص ٦٢.

(٢) قارامان، التقليد والتجديد في الفقه، ص ٣٢ ـ ٣٤؛ العربي، ص ١٥٦؛ الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ١/ ٦٩ ـ ٧٤؛ البلقيني، الميسّر في أصول الفقه، ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

(٣) أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٣٣.

(٤) الغزالي، شفاء الغليل، ص ٦٠٢.

(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٤٥ وما بعدها؛ رضا، الفتاوي، ص ٤/ ١٣٥٥، ٥/ ١٧١٥ ـ ١٧١٦.

(٦) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص ٢/ ٣ ـ ٥؛ القاسم، الإسلام وتقنين الأحكام، ص ١٥٥ ـ ١٥٦؛ محمصاني، المبادىء الشرعية في الحجر والنّفقات والمواريث والوصيّة في المذهب الحنفي والتشريع اللبناني، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٤م، ص ٤٢.

(٧) البخاري، ك. صوم، ب. الحائض تترك الصوم والصلاة، وقال أبو الزنّاد: «إن السنن ووجوه الحق لتأتي كثيراً على خلاف الرأي. فما يجد المسلمون بداً من اتّباعها من ذلك أن الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة، ص ٢/ ٢٣٩.

الكعبة وعدد السّعي بين الصفاء والمروة وعدد الحدود وعدد الكفّارات مثل إطعام عشرة أشخاص أو صوم ثلاثة أيام. لأن العبادات والحدود والكفّارات والفرائض والمقدّرات تقع خارج دائرة القياس[1]. ولذلك أيضاً لا يكفي أن نتصدّق بالحيوان حيّاً أو بثمنه بالنسبة للأضحية. بل يجب نحرها أو ذبحها. إذن لا يمكن تغيّر الأحكام في هذه المواضع. وأما في غيرها فممكن على حسب شروطه[2]، ولا يقاس على الأحكام الخاصة في التشريع، مثل قول النبي ﷺ لخال البراء بن عازب رضي الله عنه، وهو أبو بردة في سؤاله عن داجِنٍ جَذَعَة من المعْز في ذبحها: «اذبحها ولا تصلُح لغيرك»[3].

ومثل ذلك جعل النبي ﷺ شهادة أبي خزيمة بن ثابت شهادة رجلين وقوله عليه الصلاة والسلام: «من شهد له خزيمة بن ثابت أو عليه فحسبه»[4].

الأحكام التعبّدية تكون ثابتة بالنصوص. لذلك لا يكون موضوعاً للقياس[5]

---

(١) ليس في الشريعة شيء يخالف القياس، فلم يخبر الله ورسوله شيئاً يناقض صريح العقل، لكن التعبّدات لا تثبت بالقياس، لأن القياس لا يفيد إلاّ ظناً (الغزالي، شفاء الغليل، ص ٦٠٢؛ الرازي، المحصول، ص ٥/ ٣٥٢ ـ ٣٥٥؛ الآمدي، الإحكام، ص ٤/ ٥٤؛ ابن شقرون، الاجتهاد في الفقه والقانون، ص ١٠٥).

(٢) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص ١/ ٢٢؛ شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص ٢٩٩؛ السرخسي (٤٩٠)، أصول الفقه، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتاب العربي، حيدر آباد، ١٣٧٢هـ، ص ٢/ ١٨٠ ـ ١٨٢؛ الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، ص ١٣٢؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٤٥ ـ ٥٠، ١١٠ ـ ١١٢.

(٣) البخاري، ك. الأضاحي، ب. قول النبي ﷺ لأبي بُرِدَةَ: ضحّ بالجذع من المعز ولن تجزىء عن أحد بعدك، ص ٦/ ٢٣٦؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ص ١٠/ ١٢؛ ابن حزم، المحلّى، ص ٧/ ٣٦٢.

(٤) أبو داود، ب. إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم به، ر. ٣٦٠٧، ص ٤/ ٣١. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ص ٨/ ٣٤٤ ـ ٣٤٥، ٥١٨ ـ ٥١٩؛ علوم القرآن ـ مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ط. ٢، ص ٨٨ ـ ٨٩؛ الزرقاني: محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ط. ١، ص ١٧٥.

(٥) بن علي: أبو الحسين محمد، المعتمد في أصول الفقه، دمشق، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م، ص ٢٧٤ وما بعدها.

ولا للتغيّر. لكن الأحكام المعلّلة تكون على قسمين: فتكون علّتها إما ثابتة لا تتغيّر ولا تتبدّل مثل تحريم الخمر لعلّة السكر وتحريم القمار لعلّة الغرر؛ وإما قابلة للتغيّر كالأعراف والمصالح. وهذه تتغيّر بتغيّر علّتها. ويتتبّع المجتهد تلك البواعث والعلل[١] كلّما دعته حاجة العصر[٢]، حيث يثبت الحكم بثبوتها وينتهي بانتهائها[٣]. وقد يتغيّر القياس بتغيّر الأزمان، ولذلك قد يخالف المتأخرون المتقدّمين[٤].

ولقد أنزل الله تعالى المعاملات مستهدفاً حِكَماً معيّنة يستنبطها العلماء. ولمّا كانت الحكمة أمراً غير منضبط فقد اتّفق العلماء على وجوب البحث عن أمر ظاهر منضبط يكون مظنّة لتحقيق الحكمة التي من أجلها شُرِع الحكم الشرعي. وأطلقوا عليه اصطلاح «العلّة». وصارت الشريعة الإسلامية بذلك قابلة التطبيق على كل واقعة تحصل في الدنيا على الرغم من محدودية نصوصها. وهذا بطريق البحث عن واقعة منصوص عليها ومشتركة في العلة. وهذا هو القياس الشرعي الذي علّمه رسول الله ﷺ لصحابته بعد أن علّمه الله تعالى لرسوله في كتابه[٥].

القياس عند الجمهور مقبول[٦]. لكن تواتر عن أئمة الشيعة الإمامية قول مأثور، هو: «إن الشريعة إذا قيست مُحِقَ الدّينُ». لذلك لا يعملون بالقياس لأسباب كثيرة. منها أن القياس رأي والدّين لا يؤخذ بالرأي[٧]. والظاهرية

---

(١) يمكن للحكم علّة واحدة أو علّتين أو أكثر. (القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٣٥٧).

(٢) قارامان، التقليد والتجديد في الفقه، ص ٣٢ ـ ٣٣؛ الغرياني، الحكم الشرعي، ص ١٣٦ ـ ٣١١؛ الكردي، المدخل الفقهي، ص ٦١ ـ ٦٣.

(٣) الكردي، المدخل الفقهي، ص ٦٢.

(٤) أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٧٥.

(٥) محمد، الفقه الإسلامي، ص ٦٢؛ الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ١/ ٦٩ ـ ٧٠، ٧٤.

(٦) السعدي، قاموس الشريعة، ص ١/ ١٦١، ٢١١.

(٧) أبو زهرة، محاضرات في الفقه الجعفري، ص ٢٨؛ تفاحة: أحمد زكي، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الكتاب اللبناني والمصري، بيروت ـ القاهرة، ١٩٨٣م،

أيضاً ينفون تعليل النصوص، ويجدون الشريعة غير معقولة الأحكام. يقول ابن حزم: «لا رأي في الدين. وليس لأحد أن يجتهد برأيه ويدّعي أن ذلك حكم الله تعالى»[1]. لكنهم مع ذلك استعملوا القياس والأدلة الأخرى التبعية باسم الدليل[2]. وكان مسلك النظّام مثلهم[3]. وحقيقة الأمر أنه لم يشرع شيء على خلاف القياس الصحيح[4].

وسأذكر هنا بعض الأمثلة في تغيّر الأحكام استناداً إلى القياس أي بالعلّة:

١ ـ يرى ابن خلدون أن حكمة الشارع من اشتراط القرشية في الإمام[5] كان بسبب القوّة والعصبية والزعامة. وهذا جعل القبائل الأخرى تخضع لها. وخضوع القبائل مؤدّ إلى انتظام أمر الناس واجتماع القلوب على طاعة الإمام، وهو هدف من أسمى الأهداف التي أراد الإسلام أن يحقّقها. فلو جعل الرئاسة في غير قريش لتفرّقت الكلمة ووقعت الفتنة. ولذلك كانت المصلحة في

ص ١٩١؛ بلتاجي، مناهج التشريع، ص ٢٠٨/١؛ حسّان، نظرية المصلحة، ص ٥٥٢؛ الحصري: أحمد، الفقه الإسلامي ـ المدخل والعبادات، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص ١١٢.

(١) ابن حزم، ملخّص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٧٩هـ/١٩٦٠م، ص ٤٧؛ ابن حزم، الإحكام، ص ٢٩/٧ وما بعدها؛ ابن حزم، المحلّي، ص ٢٠٦/١، ٣٦٣/٩؛ أبو زهرة، أبو حزم، ص ٣٢٤.

(٢) الخادمي، الدليل عند الظاهرية، أطروحة مرقونة، المعهد الأعلى للشريعة بجامعة الزيتونة، تونس، ١٤١٣هـ/١٩٩٢ ـ ١٩٩٣م، ٥٦ وما بعدها.

(٣) ابن اللحّام: علي بن محمد بن عباس بن شيبان، المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: مظهر بقا، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص ١٥٠؛ الرازي، المحصول، ص ١٠٧/٥؛ الفيروزآبادي، التبصرة، ص ٤١٩؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٢٦؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٧٣؛ السعدي، قاموس الشريعة، ص ٢٣١/١، ٢٧٢؛ حسّان، نظرية المصلحة، ص ٥٥٣.

(٤) ابن تيمية: تقي الدين أحمد (٧٢٨) وتلميذه شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيّم الجوزية (٧٥١)، القياس في الشرع الإسلامي، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٧٥هـ، ط. ٢، ص ٣٧.

(٥) قال النبي ﷺ: الأئمة من قريش. (أحمد، مسند أنس، ص ١٨٣/٣).

رئاستهم في هذا الطّور، فإذا كانت هذه هي الغاية فإن قريشاً لم تكن مقصودة بذاتها حين قامت الخلافة. لكن الظروف تغيّرت وظهرت عصبيّات أقوى من عصبيّة قريش. فإذا انتقلت الخلافة إلى أصحاب هذه العصبية الجديدة، لم يكن ذلك خروجاً على القاعدة الشرعية. وإنما كان تنفيذاً لمفهومها الحق[1]. وقد اتّفق المعتزلة مع الخوارج في القول بأن الإمامة تجوز في قريش وفي غيرهم من الناس[2] في تاريخ الشريعة الإسلامية.

٢ ـ ومن ذلك ما جاء في الصحيحين من حديث ابن عباس وغيره مرفوعاً: «لا تسافر المرأة إلاّ مع ذي محرم»[3]، فالعلّة وراء هذا النهي هو الخوف على المرأة من سفرها وحدها أو مع رجل أجنبي في زمن كان السّفر فيه على الجمال أو البغال أو الحمير، وتجتاز فيه غالباً صحارى ومغاور تكاد تكون خالية من العمران والأحياء. فإذا لم يصب المرأة ـ في مثل هذا السفر ـ شرّ في نفسها، أصابها في سمعتها.

لكن إذا تغيّر الحال ـ كما في عصرنا ـ وأصبح السفر في طائرة تقلّ مائة راكب أو أكثر، أو في قطار يحمل مئات المسافرين ولم يعد هناك مجال للخوف على المرأة إذا سافرت وحدها فلا حرج عليها شرعاً في ذلك ولا يعدّ هذا مخالفة للحديث بل قد يؤيّد هذا حديث عديّ بن حاتم مرفوعاً في مسند أحمد... «يوشك أن تخرج الظّعينة من الحيرة تقدم البيت (أي الكعبة) لا زوج معها»[4].

ولا غرو إن وجدنا بعض الأئمة يجيزون للمرأة أن تحجّ بلا محرم ولا زوج إذا كانت مع نسوة ثقات أو في رفقة مأمونة، وهكذا حجّت عائشة وطائفة من أمهات المؤمنين في عهد عمر ولم يكن معهن أحد من المحارم بل صحبهنّ

---

(١) المقدمة، ص ٢٤٧؛ عجلاني: منير، عبقرية الإسلام في أصول الحكم، دار الكتاب الجديد، ١٩٦٥، ط. ٢، ص ١٣١.

(٢) شرف: محمد جلال، نشأة الفكر السياسي وتطوّره في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٢م، ص ٨٠.

(٣) البخاري، ك. جزاء الصيد، ب. حجّ النساء، ص ٢/٢١٩.

(٤) ص ٤/٢٥٧.

عثمان بن عفّان وعبد الرحمن بن عوف كما جاء في صحيح البخاري[1].

٣ ـ منع النبي ﷺ بني هاشم من أخذ الزكاة معلّلاً بأنها أوساخ الناس وبأن الله عوّضه عنها بخمس الخمس[2]. فلما فقد بنو هاشم هذا التعويض، ولم يعودوا يعطونه، رأى بعض الفقهاء أن يعاد إليهم سهمهم في الزكاة. لأنّهم مُنِعوا بعلّة منصوص عليها وقد تخلّفت[3].

٤ ـ إذا كانت الغاية من الحجر على السّفيه أن لا يفعل شيئاً، فهذا ممكن بالتشهير والإعلان، لأن الإعلان والتشهير يكفيان للحجر ويناسبان المصلحة أكثر[4].

٥ ـ صلّى النبي ﷺ التراويح بالناس جماعة، ثم تركها في جماعة أي بين الجماعة[5]، وصرّح بوجه تركها حيث قال ﷺ: «ولم يمنعني من الخروج إليكم إلاّ خشيتي أن تفرض عليكم صلاة الليل فتعجزوا عنها». وقد زالت الخشية من فرضها بوفاته ﷺ. ولهذا أقامها عمر جماعة، وقال: «نعمت البدعة هذه». لأنهم كانوا يقومون أوزاعاً متفرّقين. لذلك جمعهم على أُبيّ بن كعب[6].

٦ ـ في بداية الرسالة منع النبي ﷺ كتابة الحديث بقوله: «من كتب عنّي غير القرآن فليمحه». وكان ذلك خوفاً من اختلاطه بالوحي. ولما انتهت هذه

---

(١) القرضاوي، شريعة الإسلام، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٢) مسلم، ك. الزكاة، ب. ترك استعمال آل النبي ﷺ على الصدقة، ر. ١٦٧، ص ١/ ٧٥٢ ـ ٧٥٣.

(٣) الصنعاني، سبل السلام، ص ٢/ ١٤٧؛ الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٤/ ١٩٤؛ الغرياني، الحكم الشرعي، ص ٣١١؛ شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص ٣١١؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠، ٣٨٥؛ مدكور، المدخل، ص ١٠٥.

(٤) أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ١٠١.

(٥) الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٣/ ٥٩ ـ ٦٠.

(٦) البخاري، ك. صلاة التراويح، ب. فضل من قام رمضان، ص ٢/ ٢٥١ ـ ٢٥٢؛ وانظر أيضاً: العربي، المدخل، ص ٢/ ٢٩٠؛ حسين: الخضر، رسائل الإصلاح، ص ٩٠، وكذلك دراسات في الشريعة الإسلامية، المطبعة التعاونية، ١٩٧٥م، ص ١٩٧.

العلّة بتغيّر الأوضاع ورسوخ القرآن، دخل الخوف في قلوب المسلمين على السنّة من الضياع. فأمر عمر بن عبد العزيز بتدوينها في بداية القرن الثاني للهجرة[1]. وكذلك ترك النبي ﷺ هدم الكعبة وبناءَها على قواعد إبراهيم عليه السلام بسبب حداثة الناس في إسلامهم[2]، وزالت هذه العلّة في عهد عبد الله بن الزبير وبناها على قواعد إبراهيم عليه السلام[3].

٧ ـ قال النبي ﷺ في رؤية الهلال: «لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه. فإن غمّ عليكم فاقدروا له»[4]. واتّفق الجمهور بسبب هذا الحديث على اعتماد الرؤية في الصوم[5]. لكن العرب في عصر النبي ﷺ، لم

---

(١) مسلم، ك. الزهد والرقائق، ب. التثبّت من الحديث وحكم كتابة العلم، ر. ٧٢، ص ٣/ ٢٢٩٨ ـ ٢٢٩٩؛ فيض الله، التعريف بالفقه، ص ٣٨؛ آلتي قولاج، بين الرؤية البصرية والرؤية الحسابية، ص ٣٠؛ الجيدي، العرف والعمل في المذهب المالكي، ص ١٤٩.

(٢) عن عائشة رضي الله عنها: قال رسول الله ﷺ لها: «ألم تريْ أن قومك لمّا بنوْا الكعبة اقتصروا عن قواعد إبراهيم». فقلت: يا رسول الله! ألا تردُّها على قواعد إبراهيم؟ قال: «لولا حِدثان قومك بالكفر لفعلتُ». (البخاري، ك. الحجّ، ب. فضل مكّة وبنيانها، ص ٢/ ١٥٦).

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ص ٢/ ١٢٤ ـ ١٢٥؛ الزحيلي، أصول الفقه، ص ٥١٧؛ الغرياني، الحكم الشرعي، ص ٣٢٦.

(٤) البخاري، ك. الصوم، ب. هل يقال رمضان أو شهر رمضان ومن رأى ذلك كله، ص ٢/ ٢٢٧.

(٥) مغنية، فقه محمد جعفر الصّادق، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٥م، ط. ١، ص ٢/ ٤٤ وما بعدها؛ الظاهري: أبو عبد الرحمن بن عقيل، مسائل الهلال، دار الوطن، الرياض، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ص ٤٥ وما بعدها؛ قرارات مجمع الفقه الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي من دورته الأولى إلى الثامنة، ١٣٩٨هـ/ ١٤٠٥هـ، ص ٦٦؛ ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، المقدّمات الممهّدات لبيان ما اقتضته رسوم المدوّنة في الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمّهات مسائلها المشكلات، تحقيق: محمد حجّي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ط. ١، ص ١/ ٢٥٠؛ آل محمود: عبد الله بن زيد، توحيد أعياد المسلمين ومسائل أخرى، مؤسسة الرسالة، قطر، ص ١٦٨؛ رضا، الفتاوى، ص ٤/ ١٥٩٩؛ القاري: علي بن سلطان محمد، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، المطبعة الإسلامية، ص ٢/ ٥٠٣؛ ابن تيمية، الفتاوى، ص ٢٥/ ١٣٢؛ البهي: أحمد عبد

يكونوا على درجة من العلم تجعل نتائج حساباتهم قطعيّة. بل كانت ظنّية كما تدلّ على ذلك بقايا نصوص الفلكيين. ولذلك كان حساب الشهور القمرية بالرؤية. وأما اليوم فقد تطوّرت معرفة المسلمين بالفلك. واستفادوا من الدراسات العصرية. فلم يعد من الممكن القول بأنّ النتائج الحسابية ظنّية. بل هي قطعية بقدر ما تكون الرياضيات قطعية. وعليه يكون الحكم معلّلاً. والعلّة قد انتفت. لأننا لم نعد أمّة أمّية بل أصبحنا نقرأ ونحسب. لأن النبي ﷺ قال: «إنا أمّة أميّة لا نكتب ولا نحسب. الشهر هكذا وهكذا»[1]. فقد أرشدنا الحديث إلى العمل بالحساب طبقاً للقاعدة الأصولية: «العلّة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً». ولا عبرة بادّعاء أن الحكم يبقى مستمراً حتى بعد تغيّر الأحوال. لأنه لا دليل عليه، فلا يمكن أن يكون معنى الحديث بقاء الشريعة والأمّة الإسلامية أميّتين. والحقيقة تطوّر الأمة والشريعة[2].

المنعم ـ مصطفى: عبد الحكيم علي ـ الخضراوي: محمد ـ الدّهمة: محمد ـ نصّار: محمد، دراسات في فقه الكتاب والسنّة، مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٦٥م، ص ١٦٠ ـ ١٦١؛ جعيط: محمد العزيز، الفتاوى، تحقيق: محمد بن إبراهيم بوزغيبة، مركز الدراسات الإسلامية، القيروان، ١٩٩٤م، ط. ١، ص ٧٢؛ حماني: أحمد ـ عزلون: عبد الكريم، وجوب وضع تقويم إسلامي (ملقتى توحيد الأعياد والمواسم)، منشورات مجلة الهداية، تونس، ١٩٨١م، ص ٧٨ ـ ٧٩؛ الهريدي: عبد العال، تحديد أوائل الشهور القمرية وتوحيد مواعيد الصوم والأعياد، (ملتقى توحيد الأعياد)، ١٩٨١م، منشورات مجلة الهداية، تونس، ص ٥١ ـ ٥٤؛ الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ٢/ ٩٣٠ ـ ٩٣١.

(١) البخاري، ك. الصوم، ب. قول النبي ﷺ لا نكتُب ولا نحسُب، ص ٢/ ٢٣٠.

(٢) السبكي: أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي، مطبعة القدس، القاهرة، ١٣٥٦هـ، ص ٢١٧ وما بعدها؛ أردوغان، السنة بين توازن العقل والنقل، ص ١٨٠؛ المراكشي: محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرزاق، العذب الزلال في مباحث رؤية الهلال، تحقيق: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، ص ٢٨٧، ٤٦٤؛ شرباصي، يسألونك، ص ١/ ١٣٤، ١٣٨؛ ابن عاشور، يسألونك عن الأهلّة، ملتقى توحيد الأعياد، تونس، ١٩٨١م، منشورات مجلة الهداية، ص ٩ ـ ١٢؛ رضا، إثبات شهر رمضان وبحث العمل فيه وفي غيره بالحساب، ملتقى توحيد الأعياد، تونس، ١٩٨١م، منشورات مجلة الهداية، ص ١٢٦؛ كفراوي: محمد، عبد الرحيم، إثبات الأهلّة للشهور الهجرية القمرية ومواقيت الصلاة، ملتقى توحيد الأعياد، تونس، ١٩٨١م، منشورات مجلة الهداية، ص ١٣٠؛ الفاسي، في العمل بالحساب الفلكي،

وقال عليه السلام أيضاً: «فإن غمّ عليكم فاقدروا له». وقد فسّره الشرّاح بمعنى «خذوا التقدير الحسابي». وقال كذلك: «فأكملوا العدّة ثلاثين»[1] والعدّة أيضاً بالحساب.

وهناك أمر آخر: فقد كانت حكمة استثناء حكم الشرع في صيام رمضان والإفطار منه برؤية الهلال للتيسير للأمة[2]. يؤيّده قول الرسول ﷺ: «إنا أمّة أميّة لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا»[3]. والآن العمل بالحساب أيسر وأسهل للأمة نيابة عن الرؤية. لأنه بعيد عن الشك، ولا توجد صعوبة الصعود على الأماكن العليا والاختلافات الأخرى. ونعرف كل الأوقات الأخرى بالحساب مثلما كانت في الصلوات.

أما الأصل في حساب الهلال فرؤيته من الأرض، ليس ظهوره في السماء. لأن الرؤية في زمن النبي ﷺ كانت مُن الأرض[4]. وإنما الرؤية التي جرت في الحديث النبوي تشير إلى ذلك فقط. لأن المسألة وقت إمكانية الرؤية للقمر هلالاً لأول مرة من الأرض.

وإذا قُبل الهلالُ إلى طلوعه قبل الإمساك لليوم السابق، فيمكن اتّحاد المسلمين في الأعياد في كل الأماكن. وهذا ظاهر المذهب عند الحنفية والظاهرية. ولا يُعتبر اختلاف المَطّالع فيه[5]. ويؤيّده عموم الخطاب في الأمر

ملتقى توحيد الأعياد، تونس، ١٩٨١م، منشورات مجلة الهداية، ص ١١١؛ لجنة الفتوى بالجزائر، ملتقى توحيد الأعياد، تونس، ١٩٨١م، منشورات مجلة الهداية، ص ٩١ ـ ١٠٧.

(١) الترمذي، ك. الصوم، ب. ما جاء أن الصوم لرؤئية الهلال والإفطار له، ر. ٦٨٨، ص ٣/ ٧٢؛ وانظر أيضاً: الإمام النووي، شرح مسلم، دار الفكر، ص ٧/ ١٨٩ ـ ١٩٨؛ ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ص ٢/ ٥؛ الفاسي، في العمل بالحساب، ص ١١٥ ـ ١١٦.

(٢) رضا، الفتاوى، ص ٥/ ١٥٠٨ ـ ١٥٠٩.

(٣) البخاري، ك. الصوم، ب. قول النبي ﷺ لا نكتُب ولا نحسُب، ص ٢/ ٢٣٠.

(٤) آلتي فولاج، بين الرؤية البصرية والرؤية الحسابية، ص ٢٣، ٣٣، ٣٦، ٤٠.

(٥) البوطي، محاضرات في الفقه المقارن، دار الفكر، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م، ط. ١، ص ١٧ وما بعدها؛ موسوعة جمال في الفقه، ص ٣/ ٩٤؛ ابن حزم، المحلّى،

بالصوم والإفطار[1].

٨ ـ جعل الله تعالى للمؤلّفة قلوبهم نصيباً مفروضاً من الزكاة في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾﴾[2]. لكن الخليفة عمر بن الخطاب قطع سهمهم من الزكاة بسبب تغيّر ظروف المسلمين[3]. لأنّهم انتقلوا من ضعف إلى قوة، ومن موقف الدفاع إلى موقف الهجوم، وبعد أن كانوا يهابون أعداءهم أصبح أعداؤهم يهابونهم. إذن لا داعي لدفع هذا المال لهم، فعمر رأى أن العلّة زالت. وكان اجتهاده تحقيقاً لمناط الحكم. لأن دفع الزكاة إلى المؤلّفة قلوبهم في حال عزّ الإسلام هو دليل على ضعف المسلمين والدولة الإسلامية، ودليل على خوفهم منهم. إذن

ص ٦/ ٢٣٥؛ ابن عابدين، حاشية ردّ المحتار على الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، مطبعة مصطفى البابي، ط. ٢، ص ٢/ ٣٩٢.

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي للمؤتمر الإسلامي، الدورة الثالثة، ع. ٣، ج. ٢، ص ١٠٨٥.

(٢) التوبة، ٦٠.

(٣) **المؤلّفة قلوبهم**: هم الذين يراد تأليف قلوبهم بالاستمالة إلى الإسلام أو التثبيت عليه أو بكفّ شرّهم عن المسلمين، أو رجاء نفعهم في الدفاع عنهم أو نصرهم على عدوّ لهم أو نحو ذلك. (القرضاوي، فقه الزكاة، دار الإرشاد، بيروت، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٩م، ط. ١، ص ٢/ ٥٩٤؛ الطّوسي: أبو جعفر محمد بن حسن بن علي (٤٦٠)، النهاية في مجرّد الفقه والفتوى، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م، ط. ١، ص ١٨٤؛ النبهان، الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي، ١٩٧٠م، ط. ١، ص ٤٢٤؛ البهيّ ـ المصطفى ـ الخضراوي ـ الدّهمة ـ نصّار، دراسات في فقه الكتاب والسنّة، كتاب الزّكاة، مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٦٥م، ص ١٠٩؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تصحيح: أحمد عبد الحليم البردوني، ط. ٢، ص ٨/ ١٧٨ ـ ١٨١؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ١٨٦ ـ ١٨٧؛ ابن جزي: أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي، القوانين الفقهية، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، ١٩٨٢م، ص ١٢٧؛ الجزيري، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص ١/ ٦٢٣ ـ ٦٢٥؛ النجفي، شرائع الإسلام، ص ١/ ١٦١؛ الصالح: صبحي، معالم الشريعة، ص ٦٥؛ مدكور، المدخل، ص ١٠٤؛ الدالي‌بي، المدخل، ص ٣٢٠ ـ ٣٢١؛ بلتاجي، عقود التأمين، ص ١٧٠؛ آلتي قولاج، بين الرؤية البصرية والحسابية، ص ٣٠.

فعلى المسلمين أن يعرّفوهم الحقيقة، وأن يفهموهم أنه إن كانوا بالأمس أقوياء فإنّهم اليوم ضعفاء بعد أن انتصر الحقّ وزهق الباطل. وكان لا بدّ أن يقف هذا الموقف[1] وأن يمنع أموال الصدقات عنهم لا مخالفة للنص، ولكن إعمالاً لروح النص وتحقيقاً للغاية منه. وقد وافقه على هذا الرأي جميع المسلمين. لذلك يوجد هذا الأصل في كل المذاهب[2]. وأيضاً فإنه أراد أن يحتفظ على مال الدولة بسقوط علّة الحكم[3]. لكن يمكن تصريف هذا السّهم مرة جديدة في عصرنا لاستمالة القلوب إلى الإسلام أو تثبيتها عليه، أو تقوية الضعفاء فيه، أو كسب أنصار له أو لكفّ شرّ عن دعوته ودولته. وقد يكون ذلك بإعطاء مساعدات لبعض الحكومات غير المسلمة لتقف في صفّ المسلمين أو معونة بعض الهيئات والجمعيات والقبائل ترغيباً لها في الإسلام أو مساندة أهله أو تشجيع بعض الأقلام والألسنة على الدفاع عن الإسلام وقضايا أمته ضدّ المفترين عليه[4]. وعلى سبيل المثال دفع عمر بن عبد العزيز إلى المؤلّفة

---

(١) ويبدو أن هذا حدث بعد انتصار أبي بكر في حروب الردّة (بلتاجي، منهج عمر، ص ١٨٠).

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ص ٨/ ١٧٨ ـ ١٨١؛ الصنعاني، بدائع الصنائع، ص ٢/ ٤٥؛ ابن قدامة المقدسي أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، الشرح الكبير على متن المقنع، دار الكتاب العربي، بيروت، ص ٦/ ١٤٥؛ شلبي: مصطفى، المدخل، ص ١٢١؛ القرضاوي، فقه الزكاة، ص ٥٩٨ ـ ٦٠٦؛ الشّقفة: خالد بن عبد الله، الدراسات الفقهية على مذهب الإمام الشافعي، دار السلام، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ط. ٢، ص ١/ ٤٤١؛ ابن حزم، المحلّى، ص ٦/ ١٤٥؛ البهوتي: منصور بن يونس بن إدريس، كشاف القناع عن متن الإقناع، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص ٢/ ٢٧٨؛ ابن تيمية، الفتاوى، ص ٢٨/ ٢٨٨ ـ ٢٩٠؛ حسين: خضر، دراسات في الشريعة، ص ٨٧؛ ابن رشد: بداية المجتهد، ص ١/ ٢٧٥؛ بلتاجي، منهج عمر، ص ١٨٠ ـ ١٨٣؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١٤٣ ـ ١٤٥؛ حسب الله، أصول التشريع، ص ٨٠؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ١٧٨ ـ ١٨٠؛ الصعيدي، المجدّدون، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٣) حسب الله، أصول التشريع، ص ٥٦.

(٤) القرضاوي، فقه الزكاة، ٢/ ٦٠٩؛ العثماني، حول المصلحة في الفكر الإسلامي، سلسلة الآفاق الإسلامية، تونس، ١٩٩٣م، ص ٢/ ٢٥٠؛ حوّى: سعيد، الإسلام، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ط. ٢، ص ١٢٨.

قلوبهم بعدما أوقف ذلك عمر بن الخطّاب[1].

٩ ـ من شأن الزوج المسلم أنه ينشىء أبناءه وأسرته على الأخلاق الإسلامية، فينفق عليهم من ماله حسب ما يقتضيه واجب القوامة. وقد أبيح له أن يتزوّج بالكتابية، ليكون ذلك الزواج بمثابة رسول من رسل المحبة والألفة، فيزول ما في صدرها من جفوة للإسلام، لما تتلقّاه من حسن معاملة زوجها المسلم لها ـ وهي كتابية تخالفه في دينه ـ ما يجعلها تتعرّف على محاسن الإسلام وفضائله من طريق عملي مباشر، تجد في إثره راحتها وحرّيتها الدينية وحصولها على حقوقها الزوجية كاملة غير منقوصة. وهذه هي حكمة الإسلام في إباحة الزواج بالكتابية[2]. أما إذا انسلخ الرجل المسلم عن حقّه عن القوامة، وألقى بمقاليد نفسه وأسرته وأبنائه إلى زوجته الكتابية، فتصرّفت فيه وفي أبنائه بمقتضى عقيدتها وعاداتها، ووضع نفسه تحت تصرّفها واتخاذها قدوة له يتبعها، وقائداً يسير خلفها، ولا يرى نفسه إلا تابعاً لها مسايراً لرأيها ومشورتها، فإن ذلك يكون عكساً للقضية وقلباً للحكمة التي أحلّ الله لأجلها الزواج بنساء الإفرنج، لا غاية سوى أنها إفرنجية تنتمي إلى شعب أوروبي يزعم أن له درجة راقية مقارنة بدرجة رقيّ المسلمين الذين ينتسب هو إليهم، ويعدّ نفسه واحداً منهم[3]. لذلك يحرم زواج المسلم بالكتابيات بهذه الشروط.

وهناك رأي آخر مفاده أن الله قد أذن بالزواج من نساء اليهود والنصارى بسبب قلّة نساء المسلمين رخصة وللمصلحة. لكن الآن كثر عدد نساء المسلمين، لذلك سقط الحكم[4].

١٠ ـ قد مُنع كراء الأراضي في بداية الهجرة بسبب حاجة المهاجرين. وقد

---

(١) ابن سعد، الطبقات، ص ٧/ ٣٥٠؛ شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص ٨٧؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٥٣.

(٢) شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص ٤٥؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٧١.

(٣) شلتوت، الفتاوى، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(٤) أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٤٩.

أمروا بإنفاق كلّ الأشياء غير الضرورية[1]. فلما زالت المشقّة والفقر، أبيح لهم هذا وأصبحت جائزة كالتملّك[2].

١١ ـ كانت الخيول خارجة عن الزكاة في بداية الإسلام بسبب قلّتها. ولذلك منع عمر أن يتّخذ بغلاً من الفرس حتى لا تقلّ الخيول. لأن الخيول كانت آلات للحرب. لكن بعد ذلك كثرت وارتفعت أثمانها وصارت من أموال التجارة. لذلك وضع عمر لها زكاة. وكانت بمقدار دينار واحد لكل حصان[3].

١٢ ـ إن الديّة تجب شرعاً على العاقلة[4] بقتل الخطأ. وحكمته تكافل الناس بينهم. فهو من قبيل إيجاب النفقة للمعسرين من الموسرين. لأن القاتل وقع في مصيبة ويلزمه غرامة لم يتعمّد سببها. وهو من أسباب تكافل الأسر والعشائر وتضامنها وإحكام روابط المودّة وتقوية وشائج الرحم بينها[5].

وقد كانت العاقلة في عهد النبي ﷺ قبيلة الجاني[6]. لكن الأمر تغيّر في

---

(١) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ. قُلِ العَفْوَ﴾ (البقرة ٢١٩). العفو هو ما فضل عن العيال (القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ص ٣/ ٦١؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة: عفو، ص ١٥/ ٧٤).

(٢) الصنعاني، سبل السلام، ص ٣/ ٧٩؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٧٦؛ مدكور، المدخل، ص ١٠٤.

(٣) ابن ماجه، ك. الزكاة، ب. صدقة الخيل والرّقيق، ر. ١٨١٢ ـ ١٨١٣، ص ١/ ٥٧٠؛ وانظر أيضاً: ابن الأثير، النهاية، ص ١/ ٣٩٨، ٢/ ٢٤٥؛ ابن قدامة، المغني، ص ٤٩١ ـ ٤٩٢؛ الزيلعي: جمال الدين أبو عبد الله بن يوسف الحنفي (٧٦٢)، نصب الراية لأحاديث الهداية، مطبعة دار المأمون، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م، ط. ١، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٩؛ القرضاوي، فقه الزكاة، ص ١/ ٢٢٣ ـ ٢٢٦؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٢١٣، ٢٢٧.

(٤) **العاقلة**: هي من تتحمّل العقل أي الدية. وسمّيت الدية عقلاً. لأنها تعقل الدّماء من أن تسفك، أي تمسكه. ومنه سمّي العقل. لأنه يمنع القبائح. واختلف الفقهاء في تحديد العاقلة على رأيين. فقال الحنفية: هم أهل الديوان. وقال الجمهور: هم قرابة القاتل من قبل الأب. (الجرجاني، التعريفات، ص ١٤٦؛ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٣٥٠؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي، ص ٦/ ٣٢٢ ـ ٣٢٣).

(٥) ربّما كان اسم العائلة محرّفاً عن العاقلة. انظر: رضا، الفتاوى، ٢/ ٧٢٦ ـ ٧٣٢.

(٦) وأصل العاقلة عرف جاهلي أقرّه الشارع لما فيه من تعاون وتناصر في السرّاء والضرّاء.

عهد عمر الذي نظّم الجيش والدّواوين. وبما أن النصرة[1] حينئذ انتقلت من القبيلة إلى أهل الديوان[2]، وقد أخذ مكانها. لذلك وضع الدية على هؤلاء خلافاً لما كان في عهد النبي ﷺ. وفي ذلك اختلف الفقهاء، فقيل: أصل ذلك أن العاقلة هل هم محدّدون بالشرع، أو هم من ينصر الجاني ويعينه من غير تعيين؟ فمن قال بالأول لم يعدل عن الأقارب، لأنهم العاقلة في عهده. ومن قال بالثاني جعل العاقلة في كلّ زمان ومكان من ينصر الرجل ويعينه في ذلك الزمان والمكان. ولمّا كان في عهد النبي ﷺ إنما ينصره ويعينه أقاربه لذلك كانوا هم العاقلة إذ لم يكن على عهده ﷺ ديوان ولا عطاء. وقد اتّخذته الحنفية والإباضية وأشهر الأقوال عند الجعفرية مسلكاً. وبرّره السرخسي بقوله: «كيف يجمع الصحابة على خلاف ما قضى به رسول الله ﷺ؟ فإنهم علموا أن رسول الله ﷺ قضى العاقلةَ للعشيرة باعتبار النصرة. وكانت قوة المرء ونصرته يومئذ بعشيرته. لكنها بعد تدوين الدواوين انتقلت إليها»[3].

وهذا الاختلاف راجع إلى اختلاف الواقع بين زمن النبي ﷺ وبين زمن عمر رضي الله عنه. فالأصل أن عاقلة الرجل من ينصره ويعينه. وكان هذا يتحقّق زمن النبي ﷺ في الأقارب من جهة الأب. ولم يكن في عهده ﷺ

انظر: ابن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، ص ٢٧٩.

(١) ومعنى **التناصر**؛ إذا اشتدّ به أمرٌ قاموا معه في كفايته وتمامه فيه. انظر: الترتوري، فقه الواقع، ص ٩٥.

(٢) هو مؤسسة توزّع الأموال التي أُخذت من غير المسلمين عطيّة سنوية أو قوتاً شهريّاً. أسّسه عمر بن الخطاب. وكان فيه دفتر تُضبط فيه أسماءُ الجنود وعددهم وعطاؤهم. انظر: الترتوري، فقه الواقع، ص ٩٤؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي، ص ٦/ ٣٢٢؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٢٠٦؛ الصالح: صبحي، النظم الإسلامي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٢م، ط. ٦، ص ٣١٢ وما بعدها.

(٣) السرخسي، المبسوط، ص ٢٧/ ١٢٥ ـ ١٢٦؛ ابن قدامة، المغني، ص ٩/ ٤٩١ ـ ٤٩٢؛ سابق: السيد، فقه السنّة، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٧م، ط. ١، ص ٢/ ٤٧٠ ـ ٤٧١؛ الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٧/ ٩١ وما بعدها؛ الزحيلي، فقه عمر، ص ١/ ٤٢؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ١٠١، ٢٠٥ ـ ٢٠٦؛ موسوعة جمال في الفقه، ص ٥/ ١٠٥؛ القرضاوي، شريعة الإسلام، ص ١٤٦؛ محمصاني، فلسفة التشريع، ص ٢١٠.

ديوان ولا عطاء. فلمّا وضع عمر الديوان، أصبح جند كل مدينة ينصر بعضهم بعضاً، وإن لم يكونوا أقارب فكانوا هم العاقلة[1].

١٣ ـ قال النبي ﷺ: «أدّوا عن كلّ حرّ وعبد نصف صاع من برّ أو صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير»[2]. لأنها كانت الأقوات الغالبة بالمدينة. وعلى المجتهد أن يفتي في كلّ بلد بإخراج غالب الأقوات، وما يحقّق الفرض من شرعية صدقة الفطر. وصلنا إلى هذه النتيجة بالقياس لإغناء الفقير عن السؤال في هذا اليوم بسدّ حاجاته. لأن النبي ﷺ قال: «اغنوهم (الفقراء) عن المسألة في هذا اليوم»[3]. لذا يمكن إعطاء القيمة أيضاً. وهذا يتحقق بإخراج ما عدا هذه الأصناف مما تتجدّد مع الزمان وتختلف باختلاف المكان، ومما يحصل معه ذلك الفرض وبما يناسب الزمان، وإن اختلفت وجهة نظر الفقهاء ففي ذلك توسعة في دائرته وتضييقاً[4].

١٤ ـ قال النبي ﷺ: «من ضحّى منكم فلا يصبحنّ بعد ثلاثة أيام ويبقى في بيته منه شيء».

فلمّا كان العام المقبل قال الصحابة: «يا رسول الله! هل نفعل كما فعلنا في العام الماضي؟»، قال: «كلوا واطعموا وادّخروا. فإن ذاك كان بالناس جهد (أي شدّة وأزمة) فأردت أن تعينوا فيها». وفي بعض الأحاديث: «إنما نهيتكم من أجل الدافّة التي دفّت»[5]. يعني القوم الذين وفدوا على المدينة من

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، ص ٩/ ٢٥٦ ـ ٢٥٧؛ الكاساني، بدائع الصنائع، ص ٧/ ٢٥٥؛ البهوتي، كشّاف القناع، ص ٦/ ٥٨ ـ ٦١؛ الترتوري، فقه الواقع، ص ٩٥.

(٢) أبو داود، ك. الزكاة، ب. من روى نصف صاع من قمح، ر. ١٦٢٢، ص ٢/ ٢٧٢؛ الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٤/ ١٨٣؛ الزيلعي، نصب الراية، ص ٣/ ٤٠٦؛ الصنعاني، سبل السلام، ص ٢/ ١٣٧.

(٣) لم أعثر عليه في المصادر، انظر: الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية، ص ٢/ ٤٣٢.

(٤) ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ٣/ ١٥ ـ ١٦؛ الزيلعي، نصب الراية، ص ١/ ٤٣٢، المدخل، ص ١٠٨؛ العمري: نادية شريف، الاجتهاد في الإسلام، مكتبة الرسالة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ط. ١، ص ٢٥٠؛ الدواليبي، المدخل، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

(٥) البخاري، ك. الأضاحي، ب. ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يتزوّد منها، ص ٦/ ٢٣٩.

خارجها. ومعنى هذا: أن النبي ﷺ نهى عن ادّخار لحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام في حالة معينة، ولعلّة طارئة. وهي وجود ضيوف وافدين على المدينة في هذه المناسبة الطيّبة. ويجب أن يوفّر لهم ما يوجبه كرم الضيافة وسماحة الأخوّة من لحم الأضاحي. فلما انتهى هذا الظرف العارض وزالت هذه العلّة الطارئة، زال الحكم الذي أفتى به الرسول ﷺ تبعاً لها. فإن المعلول يدور مع علّته وجوداً وعدماً. وأكثر الفقهاء يذكرون هذا الحديث بين أمثلة النسخ كحديث «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها»[1]. والتحقيق أنه ليس من باب النسخ بل من باب نفي الحكم لانتفاء علّته، كما ذكر الإمام الشافعي في آخر «باب العلل في الحديث» من كتابه الرسالة[2] حيث ربط النهي عن الادّخار بالدافّة. وأورد ذلك القرطبي في تفسيره منكراً[3] أن يكون من النسخ قائلاً: «بل هو حكم ارتفعت علّته، لا لأنّه منسوخ. وفرّق بين رفع الحكم بالنسخ ورفعه لارتفاع علّته. فالمرفوع بالنسخ لا يحكم به أبداً. وأما المرفوع لارتفاع علّته يعود بعود علّته.

فلو قدم على أهل بلدة ناس محتاجون في زمان الأضاحي، ولم يكن عند أهل ذلك البلد سعة يسدّون بها فاقتهم إلاّ الضحايا، لتعيّن عليهم ألاّ يدخروها فوق ثلاث كما فعل النبي ﷺ. فقد فهم هذا المعنى الخليفة علي بن أبي طالب في يوم عيد، ثم خطب فنهاهم عن الادّخار فوق ثلاث مذكّراً إياهم بنهي النبي ﷺ[4]، وأيضاً منع الخليفة عمر بن الخطاب الناس من أكل اللحم يومين متتالين من كل أسبوع، لمّا رآه من قلّة اللحوم بالمدينة بحيث لا تكفي جميع الناس في جميع أيام الأسبوع، فلجأ إلى هذا المنع وألزم به. وذلك

(١) مسلم، ك. الجنائز، ب. استئذان النبي ﷺ ربّه عزّ وجلّ في زيارة قبر أمه، ر. ١٠٦، ص ١/ ٦٧٢.

(٢) تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، م. دار التراث، القاهرة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ط. ٢، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠؛ شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص ٣٠٨.

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ص ٧/ ٤٧ ـ ٤٨.

(٤) البخاري، الجامع الصحيح، ك. الأضاحي، ب. ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يُتَزَوّدُ منها، ص ٦/ ٢٤٠؛ وانظر أيضاً: أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٣٢؛ القرضاوي، وجوب تطبيق الشريعة، ص ١١٨ ـ ١١٩.

لتداول اللحم بين الناس[1].

١٥ ـ أمر الرسول ﷺ بمخالفة المشركين بحديثه: «خالفوا المشركين ووفّروا اللحى وأحفوا الشّوارب»[2]. في نفس صيغة النص ما يدلّ على أنه تشريع زمني رُوعِي فيه زيّ المشركين وقت التشريع، والقصد إلى مخالفتهم فيه. وأما الأزياء فلا استقرار لها. متى قامت قرينة تدلّ على أن النص روعيت فيه مصلحة زمنية خاصة دار الحكم مع هذه المصلحة وجوداً وعدماً[3]. ويمكن تغيير الزيّ بسبب هذا الحديث مخالفاً لغير المسلمين على حسب المصالح. لأن العلّة مخالفة. لكن يمكن أن تبقى اللحية والشارب كما وردت في أمر الرسول ﷺ. لأن طول اللحية إحفاء الشوارب مظهران مميزان ومعروفان للمسلمين في العالم. ولا حرج في تشبّه غير المسلمين بالمسلمين إذا كان هذا لا يضرّ بالمسلمين ولا يأتي بالمشاكل، ويعرفه كل الناس. لكن هذه السنة تشير إلى معنى الزي بين المسلمين.

ويؤيّد هذا المعنى الخبر الذي رُوِي عن الخليفة علي بن أبي طالب. ولّما سئل عن قول الرسول ﷺ: «غيّروا الشيب ولا تشبّهوا باليهود»[4]. قال: «إنّما قال ﷺ ذلك والدّين قُلٌّ. فأمّا الآن وقد اتسع نطاقُه وضرب بجيرانه فامرؤٌ وما اختار»[5].

١٦ ـ يقول ابن تيمية: «مررت أنا وبعض أصحابي في زمن التتار بقوم منهم يشربون الخمر، فأنكر عليهم وأنكرت عليه وقلت له: إنما حرّم الله الخمر، لأنها تصدّ عن ذكر الله وعن الصّلاة. وهؤلاء يصدّهم الخمر عن قتل الناس وسبي الذّرّية وأخذ الأموال فدعهم»[6].

فنفهم من هذه الأمثلة أن الأحكام تتغيّر بتغيّر عللها.

---

(١) ابن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، ص ٢٨٥.

(٢) البخاري، ك. اللباس، ب. تقليم الأظافر، ص ٧/ ٥٦.

(٣) متولّي، الإسلام ومبادىء نظام الحكم، ص ٣٤؛ الحنبلي: شاكر، أصول الفقه، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٤) أحمد، مسند زبير بن العوّام، ص ١/ ١٦٥.

(٥) الرّضى، نهج البلاغة، ص ٦٨٣.

(٦) ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ٣/ ٨؛ محمصاني، فلسفة التشريع، ص ٢١٦.