

هل يجوز تغيير الأحكام الإلهية؟

يحيى محمد

نعم .. لا .. نعم ولا!!

كثير ما يذكر أن للأزمان تأثيراً على تغيير الأحكام. فهي قاعدة مسلّم بها لدى أغلب المذاهب الفقهية. لكن القائلين بهذه القاعدة لم يضعوا صيغاً ثابتة ومنتظمة يفهم منها حدود ما يمكن للزمان أن يؤثر فيه على تغيير الأحكام. فإذا كانت الأحكام الاضطرارية، التي تندرج ضمن اصطلاح «العناوين الثانوية»^(١)، داخلة في نطاق هذه القاعدة، وكذلك الأحكام التي يتحدد نوعها بطبيعة العرف المؤثر، فإن غيرها من الأحكام الواسيلية يواجه صورتين مختلفتين من الموقف في الفقه التقليدي:

إحدهما ترى أن الأحكام المنصوصة لا تقبل التغيير سواء كانت مقصدية أو وسيلية، فأى تغيير لها من غير ضرورة وإضطرار مؤقتين هو بمثابة الاجتهاد في قبال النص. ولا شك أن هذه الصورة تعد متسقة في ذاتها وإن كانت متخلفة لعدم انسجامها مع تطورات الواقع.

أما الصورة الرى فهي وإن كانت أفضل حالاً من الأولى لما لديها من بعض المراعاة لتطور الواقع؛ إلا أنها تقف متذبذبة كدلالة على عدم إتساقها في ذاتها، فهي تتحيز لبعض الأحكام فتجيز تغييرها دون أن تفعل الشيء نفسه مع مثيلاتها من الأحكام الأخرى وبغير سبب معقول^(١).

نعم إن ما أجادته هذه الصورة هو ما نبهت عليه من ضرورة عدم الجمود على فتاوى القدماء واجتهاداتهم، مراعية بهذا إختلاف الظروف وتطورات الواقع، لكن دون أن توسع ذلك إلى نواحي أحكام النصوص الشرعية.

لنلقي - بادئ الأمر - نظرة أولية على جملة من نصوص الفقهاء المجددين وهم يؤكدون على لزوم العمل بتغيير الفتوى تبعاً للأحوال والظروف والزمان والمكان:

قال شهاب الدين القرافي (المتوفى سنة 684هـ) في (الفروق): إن جميع الأحكام المترتبة على العوائد معتبرة >> وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه... وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام. فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمره. بل إذا جاءك رجل من غير أهل اقليمك يستفتيك؛ لا تجره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده وأجره عليه، وافته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك. فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين >>^(٢).

وقال ابن عابدين في رسالته (نشر العرف): «اعلم أن المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتة بصريح النص وهي الفصل الأول، وإما أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأي، وكثير منها ما يبينه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولاً. ولذا قالوا في شروط الاجتهاد أنه لا بد فيه من معرفة عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً؛ للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد. ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذاً من قواعد مذهبه»^[3]. وكذا قال: إن «المفتي الذي يفتي بالعرف لا بد له من معرفة الزمان وأحوال أهله ومعرفة أن هذا العرف خاص أو عام وأنه مخالف للنص أو لا». وقال أيضاً: «فهذا كله وأمثاله دلائل واضحة على أن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعات الزمان وأهله وألا يضيع حقوقاً كثيرة ويكون ضرره أعظم من نفعه». ونقل عن البعض قوله: «الفتوى على عادة الناس»^[4].

وقال السيوطي: «تعتبر العادة إذا اطردت، فإن اضطربت فلا»^[5].

كما جاء في (الفواكه العديدة) للتميمي النجدي أنه «من أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمנתهم وأمكتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم، فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من تطب للناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمנתهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل والمفتي الجاهل أضر على أديان الناس وأبدانهم والله المستعان»^[6].

وقال أبو ليث: «إن كثيراً من المسائل أجاب بها أصحابنا على عادة أهل بلادهم ومعاملاتهم، فينبغي لكل مفتي أن ينظر إلى عادة أهل بلده في زمانه، فيما لا يخالف الشريعة.. وقد يرجع أحدهم عما كان يفتي به سابقاً لتغير الزمان فيفتي بغير ما كان يفتي به آنفاً»^[7].

وصرح الزيلعي نقلاً عن فقهاء بلخ بأن «الأحكام قد تختلف باختلاف الأزمان»^[8].

وقال أبو مطيع البلخي: «من لم يكن عارفاً بأهل زمانه جاهل»^[9].

كما عرّف البعض الفقيه بأنه «المقبل على شأنه، العارف بأهل زمانه»^[10].

وجاء في كتاب (الهوامل والشوامل) أن أبا حيان التوحيدي سأل مسكويه عن علة اختلاف الفقهاء في الإفتاء في المسألة الواحدة، فيفتي أحدهم مثلاً بتحليلها، وآخر بتحريمها. فأجاب مسكويه بأن العبرة في ذلك هو اختلاف الزمان والعادة ومصالح الناس^[11].

وقال ابن القيم الجوزية: «الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب

الأزمة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه. والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة»^[12].

ومن المحدثين قال محمد عبده: «كان ينبغي أن يكون للفقهاء جمعيات يتذكرون فيها ويتفقون على الراجح الذي ينبغي أن يكون عليه العمل، وإذا كان بعض المسائل رجح لأسباب خاصة بمكان أو زمان ينبغي لهم التنبيه على ذلك، وأن هذا الحكم ليس عاماً وإنما سببه كذا، لا أنهم يجعلون كل ما قيل عن فقيه واجب الإتيان في كل زمان ومكان»^[13].

بل إن «الواقع» الذي نبه الفقهاء على مقالة الزمان والمكان في تأثيرهما على تغيير الأحكام هو ذاته الذي فرض نفسه على الشافعي ليغير الكثير من آرائه وفتاويه حين انتقل إلى مصر فسمّاها المذهب الجديد في قبال مذهبه القديم. وهو ذاته الذي جعل الأخذ بالمصالح المرسلّة والإستحسان مشروعاً. ويكفي أن نعلم أنه بحكم الخبرة والممارسة العملية لأبي حنيفة بالسوق والتجارة اتخذت فتاويه طابعاً خاصاً، حيث كان يترك العمل بالقياس لصالح العرف والإستحسان، لا سيما عندما يتعلق الأمر بموارد البيع والشراء^[14]. وكذا كان الإمام مالك يعمل بالإستحسان والمصلحة المرسلّة تأثراً بتعامل الخلفاء الراشدين مع الأمور المستجدة^[15]، مما يعني تأثره بواقع الدولة وأحكامها التي فرضها الواقع بقوة. وهو يتسق مع قوله بأن الإستحسان هو تسعة أعشار العلم^[16]، حيث من مصادر الإستحسان الترجيح بالعرف والمصلحة، وكلاهما يندرجان تحت لواء الواقع. وبالتالي فصياغة الأحكام قائمة على مبدأ مراعاة الواقع وجعل الأحكام مصطبغة به من غير تعال، استناداً إلى مقاصد الشرع. لذلك صرح اصبح بن الفرج (المتوفى سنة 225هـ) إعتماً على الإمام مالك من أن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة، وأن الإستحسان عماد العلم^[17]. وروي - بهذا الصدد - عن إياس بن معاوية أنه قال: قيسوا القضاء ما صلح الناس، فإذا فسدوا فاستحسنوا^[18].

لكن رغم قيمة وأهمية ما نقلناه من أقوال العلماء المنبهة على ضرورة إعتبار الواقع في الإفتاء دون الجمود على ما عليه اجتهاد السلف؛ إلا أن ذلك لا يحل المشكل من أساسه، بل يبعث على صور التذبذب والإزدواجية كما هو حاصل فعلاً لدى هذه الطريقة، فهي تتبنى موقفاً واضحاً إزاء تعاملها مع الأحكام الواسيلية للخطاب الإلهي، كما يتبين أدناه:

من المعلوم أن الكثير من الأحكام الشرعية قد عالجت أوضاعاً مخصوصة يصعب سحبها إلى واقع آخر، فضلاً عن تعميمها على مختلف الظروف والأمكنة والأزمنة، رغم أن دلالاتها اللفظية الظاهرة تفيد الإطلاق وعدم التقيد بظرف ما أو بسياق تاريخي محدد. فإزاء هذا المشكل نجد

العلماء المجددين وإن أقرروا مبدئياً تقسيم الأحكام إلى ثابتة ومتغيرة كالذي نصّ عليه ابن القيم كما عرفنا^[19]؛ إلا أن مفهومهم للأحكام المتغيرة يندرج تحت أنواع مختلفة: منها تلك التي تعود إلى تطبيقات الحكم الشرعي الكلي والتي يصح تغييرها تبعاً لتغير بعض قيودها من العادات والأحوال والأعراف وما شاكلها. كما منها ما كانت في الأصل تعالج موضوعات طارئة واضحة الخصوصية لا يصح سحبها وتعميمها على مختلف الظروف. وعلى هذه الشاكلة ما يقوله جماعة من أن إختلاف الأحكام فيما بينها يأتي أحياناً تبعاً لإختلاف التدابير السياسية المتبعة؛ كل بحسب ظرفه وزمانه وما تقتضيه المصلحة، وهي التي اصطلح عليها البعض (الأحكام الولائية) والتي مارسها المعصوم بصفته حاكماً ورئيساً للمسلمين لا بصفته نبياً - أو ما على شاكلته كالإمام المعصوم - مبلغاً للأحكام، كمارساته لشؤون الإدارة والقضاء والسياسة.

وقد أخذ هذا التمييز للأحكام يروج في العصر الحديث تبعاً لضغط الحاجات الزمنية - إن لم نقل إنه مستحدث لدى بعض المذاهب الإسلامية - لكن الإقرار به صراحة تمّ منذ زمن بعيد. فهناك عدد من العلماء أشاروا إلى الحدّ الفاصل بين الأحكام العامة الثابتة التي يأتي بها النبي للتبليغ حسب ما أوحى إليه من تشريع ثابت، وبين الأحكام المؤقتة التي يمارسها النبي بإعتباره قاضياً تارة، وإماماً ورئيساً للمسلمين تارة أخرى؛ كالذي أشار إليه القرافي في تفريقه << بين قاعدة تصرفه (ص) بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى، وهي التبليغ، وبين قاعدة تصرفه بالإمامة >>^[20]. ومثل ذلك ما عرضه ابن القيم صراحة في كتابيه (أعلام الموقعين والطرق الحكمية). بل ونقل عن (الفنون) أنه << جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية أنه الحزم، ولا يخلو من القول به إمام. فقال شافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع. فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحى. فإن أردت بقولك: (إلا ما وافق الشرع) أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح. وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة. فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجحده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق عثمان للمصاحف، فإنه كان رأياً اعتمدوه على مصلحة الأمة، وتحريق علي الزنادقة في الأخاديد.. ونفي عمر بن الخطاب لنصر بن حجاج >>^[21].

وإن كنّا نرى شيئاً من الملابس في جواب ابن عقيل حين قال بأن السياسة يشترط فيها ألا تخالف ما نطق به الشرع، ذلك أن العديد من الأحكام التي نصّت عليها الشريعة وجدت تغييراً لدى الصحابة والفقهاء بتبرير ينساق من تغير الظروف والأحوال والمصالح، مع مراعاة مقاصد الشرع، ويكفي شاهداً على ذلك ما أجراه عمر حول حكم سهم المؤلفة قلوبهم المنصوص عليه في القرآن، وكذلك قضية طلاق الثلاث ومسألة التسعير وغيرها مما وردت فيها النصوص الصريحة. لهذا كان الأولى أن يقال بأن شرط السياسة هو أن لا تخالف روح الشريعة ومقاصدها، وليس الجانب الحرفي منها.

أما الأحكام العادية فقد أقرّ العلماء تبعيتها للعادات في الثبات والتغير. وسبق أن نقلنا نصاً للقرافي يؤكد فيه ضرورة الأخذ بهذا القانون، وكشفه عن لزوم تغيير فتاوى المجتهدين عند

تجدد أعراف الناس وعاداتهم. مع ذلك فقد تناول الشاطبي موضوع علاقة العادات بالأحكام الشرعية مباشرة بغير وساطة اجتهاد المجتهدين. إذ رأى لزوم النظر إلى العوائد، وأن إقامة التكليف لا يستقيم إلا باعتبارها، ومع إختلاف العوائد تختلف الأحكام، فالشرع ذاته «جاء بأمور معتادة، جارية على أمور معتادة.» «وحيث أن منها ما هو ثابت وما هو متغير، لذا فإن الأحكام المناطة بهذه الأحوال تتبع ما عليه من ثبات أو تغير، فتكون ثابتة بثباتها ومتغيرة بتغيرها»^[22]. لذلك عبر بقوله: «تنزيل العلم على مجاري العادات تصحيح لذلك العلم، وبرهان عليه إذا جرى على إستقامة، فإذا لم يجرِ فغير صحيح»^[23].

ومن الناحية المبدئية يضع الشاطبي رباطاً متسقاً بين العوائد الوجودية والشرعية، فلما كانت العوائد الوجودية منقسمة إلى عامة مطلقة لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال، كالأكل والشرب والفرح والحزن والنوم واليقظة وما إلى ذلك، وإلى عوائد تختلف من حيث الظروف والحالات وتندرج ضمن هيئات تلك العوائد العامة أو الكلية، كهيآت اللباس والمسكن وما إليها.. لذا توجد في قبالتها عوائد شرعية تتخذ ذات التقسيم من الثبات والتغير، أو الكلية والجزئية. فالعوائد الشرعية تابعة للعوائد الوجودية، وحيث أن العوائد الكلية هي الأصل والأساس الذي ترجع إليه العوائد الجزئية في العالم الوجودي الكوني؛ فإن الأمر ذاته متحقق في عالم التشريع الذي جاء على وفاق ذلك، لهذا يظل الحكم الكلي الشرعي ثابتاً أبداً. فالعوائد الكلية أبدية قد وضعت عليها الدنيا وبها قامت مصالحها في الخلق، حسبما بين ذلك الاستقراء، وجاءت الشريعة على وفاقها، حيث أن أحكامها ثابتة لا تتغير. وعلى خلاف ذلك ما جاء في الضرب الآخر من العادات الجزئية التي يتعلق بها الظن لا العلم، الأمر الذي لا يصح أن يحكم بها على ما مضى لاحتمال التبدل والتخلف، خلافاً لما هو الحال مع العوائد الأولى (الكلية)^[24].

على هذا فإن الشاطبي وإن رأى بطلان رفع العوائد الشرعية بإعتبار أن النسخ بعد النبي باطل، إلا أن ما قصده هو الرفع المطلق، أو تغيير الحكم بكليته، وهو ما يعبر عنه بالنسخ لدى المتأخرين، أما إبدال تطبيقات الحكم الكلي لارتفاع قيودها أو عاداتها فالأمر يختلف. لهذا فالأمثلة التي استعرضها في علاقة العادة بالأحكام هي من الموارد البينة التي تتعلق بالتطبيقات وليس بالحكم الشرعي الكلي. فليس المراد من تغيير الأحكام الشرعية هو تغيير الحكم الكلي بما هو حكم عام، وإنما تطبيقاته المتأثرة بتغير الأعراف والعادات، كما في موارد الألفاظ والمعاملات السلوكية، كالألفاظ المستخدمة بالشتم والندور والأيمان والطلاق والوصية، وكذا في المعاملات السلوكية، إذ يظل الحكم عند الشاطبي متنزلاً تبعاً لعادة الناس، فكيفما تكون العادة فالحكم يكون بحسبها لا غيرها، ومن ذلك كشف الرأس، إذ يختلف فيه الحكم بحسب إختلاف عادات الناس وتصوراتهم، فالنظر إليه في البلاد المشرقية هو غير النظر في غيرها من البلاد المغربية كما عرفنا. وعلى هذه الشاكلة يتقرر الحكم بحسب العادة والعرف في قبض الصداق لصالح أحد الزوجين المتنازعين بعد الدخول، فلو أن هناك مجتمعين يعملان بعادتين متضادتين لكان الحكم مختلفاً، فهو لصالح الزوج بحسب إحدى العادتين، ولصالح الزوجة بحسب العادة الأخرى، مع أن الحكم من الناحية المبدئية - أو الأصل - واحد لا إختلاف فيه رغم تغير

هكذا تظل الأحكام الكلية لدى الشاطبي ثابتة لا تتغير، إذ على رأيه أن «إختلاف الأحكام عند إختلاف العوائد ليس في الحقيقة بإختلاف في أصل الخطاب، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي.. لم يحتج في الشرع إلى مزيد. وإنما معنى الإختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها»^[26].

وعليه فكل ما سبق لا يعد تغييراً للحكم الشرعي بكتليته، وإنما تغيرت مصاديقه وتطبيقاته، أي أن التغير في الأحكام - هنا - هو تغير بموارد التطبيق، وأن للحكم الكلي الواحد قابلية على التطبيق لصور كثيرة عديدة بحسب مواصفات سببية خاصة.

وهو ما أكد عليه السيوطي بقوله: «إن المفتي حكمه حكم الطبيب ينظر في الواقعة ويذكر فيها ما يليق بها بحسب مقتضى الحال والشخص والزمان، فالمفتي طبيب الأديان وذلك طبيب الأبدان، وقد قال عمر بن عبد العزيز: يحدث للناس أحكام بحسب ما أحدثوا من الفجور. قال السبكي ليس مراده أن الأحكام الشرعية تتغير بتغير الزمان بل بإختلاف الصور الحادثة، فإنه قد يحصل بمجموع أمور حكم لا يحصل لكل واحد منها، فإذا حدثت صورة على صفة خاصة علينا أن ننظر فقد يكون مجموعها يقتضي الشرع له حكماً خاصاً.. ثم قال السبكي في فتاويه ما معناه: يوجد في فتاوى المتقدمين من أصحابنا أشياء لا يمكن الحكم عليها بأنها المذهب في كل صورة لأنها وردت على وقائع، فلعلهم رأوا أن تلك الوقائع يستحق أن يفتى بها بذلك ولا يلزم اطراد ذلك واستمراره»^[27].

ونشير إلى ما سبق إليه القرافي في تعليقه على مقولة عمر بن عبد العزيز (تحدث للناس أقضية على قدر ما أحدثوا من الفجور)، فقال بأنه «لم يرد رضي الله عنه نسخ حكم بل المجتهد فيه ينتقل له الاجتهاد لإختلاف الأسباب»^[28]. وكذا يمكن أن يقال الشيء نفسه فيما نص عليه مالك بقوله: «تحدث للناس فتاوى بقدر ما أحدثوا..» وعلى هذه الشاكلة قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام: «يحدث للناس في كل زمان من الأحكام ما يناسبهم»^[29].

وعليه رأى ابن القيم أنه ما لم تراعى الشروط والقيود الخاصة بالحكم فإن إسقاطه على الواقع سيسبب الضرر والمشقة خلافاً لمقصد الشرع في تحقيق مصالح الناس، إذ تكون الأحكام - في هذه الحالة - مطبقة على غير مصاديقها الحقيقية، أو تلك التي لا يلتفت إلى أسبابها الخاصة. فكما قال في فصل عنوانه (في تغير الفتوى وإختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد) من كتابه (أعلام الموقعين عن رب العالمين): «هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة، وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به. فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها،

وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل»^[30].

اذ لُوح في هذا النص إلى ضرورة مراعاة القيود والشروط المتعلقة بالحكم الشرعي كي لا ينشأ منه ضرر عند تطبيقه على نحو تعسفي، وكمثال على ذلك ما سبق إليه عمر بن الخطاب في وقفه لحد السرقة عام المجاعة.

على أن مثل تلك النصوص التي نقلناها تثبت ضرورة أخذ إعتبار الأحوال الخاصة المرتبطة بالحكم، أي الشروط والقيود التي ينبغي على المجتهد تحديدها اعتماداً على صريح النص الشرعي أو بنوع من الاجتهاد. مما يعني أن ذات الحكم يجد مجاله من التطبيق بحسب شروطه الخاصة، وهو ليس بصدد البحث عن إشكالية تغيير الحكم الشرعي بكليته مما يُعرف بالنسخ أو النسخ، إسناداً إلى زوال كافة ظروف الحكم وأحواله المؤثرة وإن لم يتضمنها النص بالذكر.

ويلاحظ أن تغيير الأحكام المستندة إلى تطبيقات الحكم الشرعي الكلي يجعل أغلب الفتاوى والأحكام قابلة للتبديل، وهو أمر يبرر ما قاله عمر بن عبد العزيز ومالك من أنه تنشأ فتاوى للناس بقدر ما أحدثوا. وإلى ما سبق يحتمل أن يكون مراد تعليق أحمد الناصري على ما حكاه القرافي عن الشافعي قوله بما معناه: دأبت في قراءة علم التاريخ لأستعين به على الفقه، حيث علّق عليه الناصري بقوله: «إن جل الأحكام الشرعية مبني على العرف، وما كان مبنياً على العرف لا بد أن يطرّد بإطراده وينعكس بإنعكاسه، ولهذا ترى فتاوى الفقهاء تختلف باختلاف الأعصار والأقطار بل والأشخاص والأحوال، وهذا السبب بعينه هو السر في اختلاف شرائع الرسل عليهم الصلاة والسلام وتباينها»^[31].

وكان الشيخ محمد عبده يقول: «ما أضرّ بالفقه شيء كالجهل بالتاريخ، لأننا لو حفظنا تاريخ الناس، ومنه عاداتهم وعرفهم ومصالحهم في البلاد التي كان فيها المجتهدون الواضعون لهذا الفقه؛ لكننا نعرف من أسباب خلافهم ومدارك أقوالهم ما لا نعرفه اليوم. فما كان ذلك الخلاف جزافاً ولا عبثاً. ألم تر أن الشافعي وضع بعد مجيئه إلى مصر مذهباً جديداً غير المذهب القديم الذي كان عليه أيام لم يكن خبيراً بغير الحجاز والعراق. وكذلك كان ما خالف به أبو يوسف استاذَه أبا حنيفة مما يرجع الكثير منه إلى ما اختبره من حال الناس في مصالحهم ومنافعهم وعرفهم»^[32]. كما اعتبر السيد جمال الدين الأفغاني أن قراءة التاريخ واجبة لأنها تفضي إلى معرفة الدين، أي أن معرفة الدين لا تتم إلا بمعرفة التاريخ، وكما خاطب علماء الأزهر قائلاً: «إذا بقيتم على جهلكم بالتاريخ على هذا الحد فلا يمكنكم أن تعرفوا دينكم، ولا نجاح لكم في دنياكم. إن قراءة التاريخ واجب من الواجبات الدينية وركن من أركان اليقين، فلا بد من تحصيله»^[33].

على هذا فإن الاختلاف الحاصل بين الفقهاء طبقاً لما سبق قد ينشأ بما كان يُعرف لديهم بأنه اختلاف عرف وزمان لا اختلاف نظر وبرهان^[34].

مشاكل الطريقة البينانية

سبق أن عرفنا بأن فقهاء الإسلام المجددين لا يقفون عند حد المسطور من فتاوى غيرهم من السلف، كما أنهم يقرون بتغير الأحكام الشرعية ضمن ضوابط، إما لضرورة مؤقتة، أو طبقاً لكون الأحكام عادية أو لأنها ولائية تختلف باختلاف الأوضاع. لكن رغم ذلك لا يخلو الأمر من جملة إشكالات أساسية كالآتي:

أولاً:

الملاحظ أنه لا يوجد تمييز حاسم يفصل الأحكام العادية المتغيرة والولائية عن غيرها من الأحكام.

فحول الأحكام الولائية سبق لابن القيم الإشارة إلى أن ما أجراه النبي وخلفاؤه من سياسة جزئية بحسب المصلحة قد أوهمت الكثير بأنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة^[35]. بل يزداد الأمر فضاة عند أولئك الذين لا يعولون إلا على ما نطق به الشرع، فيرفضون كل ما يستند إلى مرجعيات أخرى لمعرفة الحق والصواب، وذلك للوهم السائد بأن كل ما ليس مستمداً من الشرع فهو مخالف له، وبالتالي فهم غير مستعدين لتفسير أحكام النصوص تبعاً للنحو الولائي أو العرفي أو غير ذلك. مما جعل ابن القيم يندد بهم، معولاً على ضرورة فهم كل من الواقع والشرعية وتنزيل أحدهما على الآخر بلا انفصال ولا قطيعة، حيث قال تحت عنوان (وجوب تحري الحق والمصلحة): «وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام. وهو مقام ضنك، ومعتك صعب. فرطت فيه طائفة، فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق وجرؤوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها، مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً: أنها حق مطابق للواقع، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع. لعمر الله أنها لم تناف ما جاء به الرسول، وإن نفت ما فهموه هم من شريعته باجتهادهم. والذي أوجب لهم ذلك: نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر. فلما رأى ولاية الأمور ذلك، وأن الناس لا يستقيم لهم أمر إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة أحدثوا من أوضاع سياستهم شراً طويلاً وفساداً عريضاً، فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه، وعزّ على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك، واستنقاذها من تلك المهالك»^[36].

هكذا فإن تغييب الواقع ومنعه من المشاركة في الفهم كقرين للخطاب؛ هو السبب الرئيس وراء الكثير من المخلفات الفقهية الخاطئة التي ينطبق عليها ما ندد به ابن القيم، إن لم نقل إن هذه السقطة ظلت عالقة بالنتاج الفقهي دون أن تنفع معه مقالات التعويل على الأحكام الولائية والعادية، إذ لم يتم إخضاع الأحكام لهذه الأخيرة إلا عند الحاجة والإضطرار، أو على الأقل إنه لم يتبين المنحى المنهجي الذي يتحدد فيه ما هو قابل للتغيير عن غيره، بسبب الخلل المتعلق بعدم إخضاع الواقع للفهم والدرس ومن ثم تنزيل الشريعة عليه. ويزداد الأمر خطورة بالنسبة

للقضايا العامة، كالأشؤون السياسية وما إليها.

وسبق لابن خلدون أن لوح إلى ذلك في نقده للطريقة الفقهية، إذ جاء في فصل من مقدمته بعنوان: (في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها) ذكر فيه بأن العلماء معتادون على الغوص في المعاني وانتزاعها من المحسوسات ومن ثم تجريدتها في الذهن بشكل أمور كلية عامة ومطلقة ثم يطبقونها على الوقائع الخارجية، أو يقيسون الأمور بما اعتادوه من القياس الفقهي المجرد في الذهن، لكن ما يجردونه لا يطابق الواقع، الأمر الذي يجعلهم يقعون في كثرة من الغلط حين ينظرون في السياسة؛ بإعتبارها تتطلب مراعاة الواقع، والنظر في كل حالة جزئية بما يلائمها من الأحكام، خلافاً لما يفعله الفقهاء ومن على شاكلتهم من أهل الذكاء والكيس من أهل العمران^[37]

مع هذا فمن الفقهاء من كان يدرك أهمية الواقع في الإفتاء، فمثلاً قال البعض: «لا بد للحاكم من فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس يميز به بين الصادق والكاذب والمحق والمبطل، ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقع حكمه من الواجب ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع»^[38]. وعلى شاكلته قال بعض الفقهاء المعاصرين: «والمجتهد الحق هو الذي ينظر إلى النصوص والأدلة بعين، وينظر إلى الواقع والعصر بعين أخرى، حتى يوائم بين الواجب والواقع، ويعطي لكل واقعة حكمها المناسب لمكانها وزمانها وحالتها»^[39].

ثانياً:

مثلاً لا توجد تفرقة منهجية محددة بين كل من الأحكام الولائية والعادية العرفية، وبين غيرها من الأحكام؛ فإنه لا توجد كذلك تفرقة في المعاملة المبدئية بين الأحكام الموضوعية وضعة وسيلة وبين غيرها المعدة مقصدية. فكلما النوعين من الأحكام منظور إليه نظرة الثبات، فهما معتبران من الأحكام المطلقة المغلقة طبقاً للنهج الماهوي، باستثناء القليل منها والتي تعامل معها الفقهاء معاملة «انتقائية».

فمن الفقهاء من يعترف أحياناً بعرفية بعض الأحكام أو ظرفيتها غير الثابتة رغم إطلاقية النص، وقد مر علينا عدد من ذلك؛ مثل ما روي عن النبي (ص) نهيه عن تدوين الحديث: «من كتب عني غير القرآن فليمححه»، حيث استمر العمل بهذا النهي أو كراهته حتى مطلع القرن الثاني للهجرة، ثم عاد العلماء إلى التدوين بأمر من عمر بن عبد العزيز أو من جاء بعده من الخلفاء العباسيين. وكذا مثل موارد الزكاة لدى البعض، وشرط القرشية لدى جماعة، وكيفية المبادلة في الأصناف الستة التي عليها حديث الربا، كما عند الشيخ أبي يوسف الذي خالفه جمهور المجتهدين، بل واتهمه البعض بمخالفته للنص الصريح دون أن يوافقوا على تنزيل النص منزلة العرف والعادة.

ويلاحظ أيضاً أن الفقهاء أقروا بمشروعية ما فعله عمر بن الخطاب من تغيير بعض الأحكام

بسبب تجدد الظروف، كما هو حال سهم المؤلفة قلوبهم المصرح به في القرآن. والواقع لولا أن هذا الخليفة فعل ما فعل لكان من الصعب أن يجرؤ فقيه على التحرش بمثل هذه الأحكام، تحسباً من السقوط في حبال الاجتهاد في قبال النص، لا سيما عندما يكون الحكم منزلاً في القرآن الكريم وصريحاً غير مقيد بشيء. لهذا ما زال الاجتهاد العمري في سهم المؤلفة قلوبهم لم يفسر تفسيراً موحداً لدى الفقهاء، فإذا غضضنا الطرف عن يتهمة الخليفة العادل بأنه اجتهد في قبال النص الصريح، كما هو رأي طائفة من الفقهاء^[40]، نرى الفقهاء الآخرين بين موقفين، حيث ذهب البعض إلى أن ما فعله كان من النسخ المجمع عليه لدى الصحابة، فقليل إن ما حكم به لم ينكره أحد من هؤلاء، مما يدل على إجماعهم في نسخ الحكم القرآني^[41]، وبالتالي حكم الكثير من الفقهاء بعدم عودة هذا السهم، كما هو الحال عند الإمام مالك وفقهاء الكوفة^[42]. أما البعض الآخر فلم يتقبل رفع الحكم القرآني كلية، وبرر هذا الرأي استناداً إلى اجتهد عمر في الموضوع فاستتب ذلك حكمه الجديد، حيث أن الحكم يتبع سببه، وعند معرفة السبب يتحدد الحكم، وهذا ما حصل مع الخليفة الراشد، إذ حدد السبب بالذات فبنى عليه حكمه^[43]. لهذا قيل بجواز عودة حكم ذلك السهم عند الحاجة إليه وعندما يرى الإمام الحاكم ذلك، وهو قول ابن شهاب الزهري وعمر بن عبد العزيز والشافعي^[44]. لكن سواء هذا الرأي أو ذاك فقد ظل الحكم العمري هو السائد واقعاً تماشياً مع السلوك الإستصحابي للفقهاء في ثبات الأحكام وديمومتها.

والشيء نفسه يقال فيما خلفه عمر (رض) من حكم حول قضية طلاق الثلاث، إذ ذهب جمهور الفقهاء إلى إبقاء هذا الحكم، رغم ما في الأمر من تناقض، ذلك أن الفقهاء بين أمرين لا ثالث لهما، فإما أن يعولوا على لزوم إبقاء الأحكام الشرعية كما هي من غير تغيير وتجديد، وهو أمر يفضي بهم إلى ترك ما فعله عمر وعدم الالتفات إليه، كالذي صنعه الاتجاه الشيعي، أو يعولوا على تجويز تغيير الأحكام بحسب الظروف والمصالح، وفي هذه الحالة ليس من حقهم أن يستصحبوا الحكم العمري.

أي في كلا الأمرين لا يصح الجمود عند الاجتهاد العمري، فهو إما أن يُرفض طبقاً للفرض الأول، أو يُقر مع السماح بتجاوزه عند تغير الظروف. مع أن ما فعله الفقهاء كان خارجاً عن هذين الأمرين فسقطوا في شباك التناقض، متأثرين بالنهج الماهوي، ومن ثم الجمود على حرفية الأحكام، إذ انقلب الحال من التوقف عند حد النص الشرعي إلى تجاوزه بالجمود على فتاوى السلف طبقاً لمقولة «ليس لنا أن نزيد شيئاً على ما قاله السلف الصالح»^[45]، فأصبح الاجتهاد بمنزلة النص المنزل، والنص بمنزلة الاجتهاد، فهل هناك تناقض أكبر من هذا؟!

ومن الجدير ذكره أن بعض المعاصرين إلتفت إلى مفاد ما صنعه الخليفة عمر من اجتهد رغم وجود النص الصريح، فبنى على ذلك رأيه في صحة الاجتهاد حتى مع وجود النص القطعي الدلالة والثبوت مع قيد أن يكون متعلقاً بالمتغيرات الدنيوية، إذ يكون الحكم متوقفاً في مثل هذه الصورة على ما يحققه من مقصد ومصلحة وليس على صراحة النص وحرفيته^[46].

ثالثاً:

لقد اختلف الفقهاء في شرعية تغيير الأحكام تبعاً للصور التي سبق الحديث عنها. وهم حتى ضمن دائرة المتفقين على مبدأ التغيير؛ يختلفون في تحديد مواضع تطبيقه؛ فما يراه بعضهم جائزاً قد لا يراه الآخر كذلك، رغم اتفاقهما من حيث المبدأ. يُضاف إلى ذلك أن الفقيه نفسه قد يُقرّ بتغيير بعض الأحكام التي تبدو مطلقة في ظاهر النص، لكنه لا يعمّم هذا النهج على مثيلاتها من الأحكام المندرجة تحت طائفة الأحكام الواسيلية، والتي يمكن فهمها وفقاً للسياق الظرفي.

على هذا لا يوجد منهج محدد يميز بين الأحكام التي يصح تغييرها عن غيرها من الأحكام الثابتة، بل الأصل لدى الفقهاء هو بقاء الحكم وإطلاقيته ما لم يدل دليل يفرض نفسه على تغيير الحكم.

وسبق للمحقق القمي أن صرح في (قوانين الأصول) معتبراً أغلب الأحكام مستمرة بالظن القوي، ومؤكداً بأن العقل والنقل يمكنهما رفع هذا الاستمرار^[47]. لهذا فإن العلماء لا يرفعون يدهم - في الغالب ولمزيد من الحيطة - عن الحكم المنصوص إلا عند الضرورة، أو عند كشف الواقع يقيناً بأن الحكم مرحلي لا يفيد الدوام والثبات. وتظل القاعدة العامة لدى هؤلاء هي عدم تنزيل التشريع «الوسيلي» منزلة الظرف أو الواقع السائد. وكمثال على ذلك موقفهم إزاء الحديث النبوي المتعلق بموارد الرهان في السبق، أو تفسيرهم لآية القوة ورباط الخيل: ﴿واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل﴾، وما ينطوي عليه من بعض الأحكام الخاصة بلزوم إعداد رباط الخيل والقوة وفقاً للمعنى الوارد في الأحاديث الصريحة، وعلى هذه الشاكلة تعاملهم مع الحكم الوارد في آية المصابرة، وغير ذلك مما له إرتباط بالأحكام الواسيلية التي تبين اليوم بأنها ظرفية لا مطلقة.

بل زاد الطين بلة أن الجمود على الأحكام لم يقتصر على النصوص، بل شمل أيضاً تقليد اجتهادات القدماء، مثلما رأينا موقف الفقهاء من الأحكام التي غيرها عمر بن الخطاب.

هكذا يتبين لنا تناقض الطريقة الفقهية التي تقبلت مقالة جواز تغيير الأحكام طبقاً للعرف والعادة، أو تبعاً لتأثير الزمان والمكان. فهي من ناحية تعترف بضرورة تغيير فتاوى الفقهاء القدماء حين يتغير الواقع أو الزمان والمكان، كما إنها تتقبل أحياناً العمل بتغيير الأحكام الشرعية بفعل تغيرات الواقع أو الظروف تبعاً لربط الحكم بعادته أو بمقصده ومصالحته.. لكنها مع ذلك لا تضع ضوابط خاصة يفرز من خلالها ما يقبل التغيير عن غيره. بل إن الأصل عندها هو بقاء الحكم ثابتاً ما لم يثبت خلاف ذلك وفقاً للنهج الماهوي، وحيث أن إثبات هذا الخلاف هو مسألة اجتهادية قد تستند إلى أمارات أخرى غير النصوص الشرعية، لذا فغالباً ما يتعرض القائل بالخلاف للتشنيع باتهامه أنه يجتهد في قبال النصوص الصريحة، كما جرى الحال مع أبي يوسف الذي حاول أن يربط بعض ما ورد حول الربا بالعرف السائد في عهد الرسالة.

ورغم أن قائمة تغيير الأحكام الشرعية للنصوص عديدة، وجميعها لها موجهاتها الاجتهادية، ورغم أن الاجتهاد في تخصيص حكم النص وتقييده مسلّم به لدى الكثير من المذاهب الفقهية، كما رغم أن الصحابة كثيراً ما كانوا يجتهدون في النصوص الصريحة وينسبونهم إلى ظروفها الخاصة مثلما هو حال الممارسات العمرية.. فرغم كل ذلك فإن الفقهاء ظلوا ينادون بعدم جواز تغيير حكم النص القاطع الصريح، بل ويشنعون على كل من يسعى إلى فهم جديد قائم على مرونة أحكام النص وقابليتها للتغيير. وشاهد الطوفي الحنبلي (المتوفى سنة 716هـ) ليس ببعيد عنا، حيث لقي من العنت والتشهير والإتهام الشيء الكثير لدى الفقهاء، حتى شوّهت الطريقة التي دعا إليها ولم تفهم على ما هي عليه، كما سنعرف لاحقاً.

هكذا نعود فنقول:

إننا نقف عند مفترق طرق: فإما أن نتبع النهج الحرفي، فنرفض أي إمكانية لتغيير الأحكام الواسيلية، مثل تلك التي تحدد موارد الزكاة أو أحكام السبق والرهان، بدعوى أنها منصوصة من قبل الشرع ولا اجتهاد في قبالة^[48]، أو أن نوسع نطاق جواز التغيير ليشمل مختلف الأحكام الواسيلية عندما يقتضي الأمر ذلك. أما تجزئة المسألة، بحيث نقبل بتغيير بعض الأحكام دون غيرها رغم انتفاء علة الترجيح، فهو خطأ منهجي غير مقبول.

لذا فالسؤال المطروح: متى لا يجوز تبديل الأحكام؟ فالفقهاء يتفقون على أن النص إن كان صريحاً وقاطعاً في سنده ودلالته فإن حكمه يكون ثابتاً من حيث المبدأ، وكما قال الاستاذ بدر المتولي عبد الباسط: «فالأحكام التي اعتمدت على دليل قطعي في ثبوته كالقرآن والأحاديث المتواترة، والإجماع الذي توفرت شروطه، ونقل إلينا نقلاً متواتراً، وقطعي في دلالته على معناه، بمعنى أن النص لا يحتمل إلا هذا المعنى الواحد، الأحكام التي اعتمدت على هذا الدليل أحكام ثابتة لا تقبل التغيير ولا التبديل مهما تعاقبت الأزمان وتغيرت الأحوال، كقوله تعالى: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً﴾^[49]، وكقوله جلّ شأنه: ﴿وأحلّ الله البيع وحرم الربا﴾^[50]، فهذه الآية قاطعة في حل البيع وحرمة الربا، ولكن ما هي البيوع التي أحلها الله وما هو الربا الذي حرمه الله فهذا مجمل تكفلت السنة بيانه بما اعطى الرسول (ص) من حق البيان، ومثل ذلك ما أجمع عليه علماء الإسلام من أحكام كحرمة زواج المسلمة بغير المسلم وإن كان كتابياً وكتوريث الجد والجدة عند عدم الأب والأم إلى كثير من الأحكام التي أجمع عليها ونقل إلينا هذا الإجماع نقلاً متواتراً»^[51].

والشاهد الذي نقلناه لا يخلو من إيهام. فإبتداءً أن الأمثلة المذكورة ليست قاطعة في دلالتها التفصيلية على خلاف ما صوره الشاهد، كما في الربا والبيوع الذين هما من حيث التفصيل مورد اختلاف بين العلماء، فموارد الربا مختلف حولها، كما إن بعض البيوع قد تحرم رغم عدم وجود نص خاص عليها، بل لما يعلم أو يظن أنها تجلب ضرراً معتداً به، وعليه ففي كلا الحالين أن النص الشرعي لا يفيد الدلالة القاطعة على المعنى الواحد، بل هو لذات السبب ليس بمنأى عن تخصيص العلماء له بأدلتهم الاجتهادية، كما في الإستحسان وغيره. ولو غضضنا الطرف عن

ذلك فسنلاحظ أن الشاهد يتوقف مبدئياً عند الموارد التي يفترض فيها دلالة قاطعة للنص الشرعي بما لا تخرج عن المعنى الواحد، بينما يسكت عن الحالات التي يحتمل للواقع أن يكون له دور لتحديد دلالة النص. فنحن نجد نصوصاً صريحة المعنى، لكنها ساكتة عما إذا كان للواقع أو الظرف دور لتحديد هذا المعنى؟ وهي ما تشكل أغلب الأحكام، لا سيما تلك المعتبرة من أحكام الوسيلة. فما هو العمل إزاءها؟ هل تعامل مثل الأحكام القليلة التي لا تقبل التغيير إكتفاءً بالنص طبقاً للنهج الماهوي؟ أو يلاحظ ما عليه الواقع تبعاً للنهج الوقائي، وبالتالي تكون عرضة للتغيير والتبديل؟ وبحسب الفرض الأخير تصبح صفة القطع ووضوح الدلالة للأحكام نسبية. إذ يتعين على هذا الفرض أن يكون معنى الأحكام واضحاً عند أخذنا بنظر الاعتبار علاقة النص أو الخطاب بواقع التنزيل، الأمر الذي يختلف فيه الحال عند النظر إلى علاقته بواقع آخر مغاير، وبالتالي لا بد من مراعاة هذا الواقع مع أخذ المقاصد الشرعية بعين الاعتبار، مما يجعل الأحكام عرضة للتغيير والتبديل بنوع من القطع أو الإطمئنان.

ونشير إلى وجود محاولات للتمييز بين أحكام القرآن وأحكام الحديث النبوي بعيداً عن مراعاة المقاصد الشرعية. فقديمًا ذهب جماعة إلى التعويل على القرآن الكريم فحسب، مستنديين إلى مبدأ (ما لم يكن فيه كتاب الله فليس على أحد فيه فرض). فحيث ان في كتاب الله البيان؛ فإنهم لم يقبلوا خبراً أو حديثاً مروياً عن النبي، وبحسب ما نقله الشافعي عن هذه الجماعة، فإن من أتى بما يقع عليه اسم صلاة، وكذا أقل ما يقع عليه اسم زكاة، فقد أدى ما عليه بلا تحديد للوقت، حتى لو صلى ركعتين فقط في اليوم (أو ربما في كل الأيام)، فذلك كافٍ للتأدية دون تقصير أو إثم^[52].

ورغم الفارق النوعي بين القرآن الكريم والحديث النبوي من حيث الثبوت والحجية، كما ناقشناه في (مشكلة الحديث)، إلا ان خطأ الاتجاه السابق يكمن في تغاضيه عن المقاصد الدينية التي تستهدف تسديد الحاجات الروحية والمادية دون التوقف عند الحدود الحرفية للنص الديني.

وحديثاً أخطأ بعض الباحثين في التفرقة بين أحكام القرآن الكريم وأحكام الحديث النبوي وفقاً لمعيارى الإطلاق والنسبية، كما ذهب إلى ذلك الشيخ المعاصر محمد مهدي شمس الدين (رحمه الله)، حيث اعتبر أن الكثير من «السنة النبوية» - وربما أغلبها - نسبي لارتباطها بظروف خاصة، خلافاً لأحكام القرآن الكريم التي تتصف بالإطلاق^[53].

ويتمثل خطأ هذا الاتجاه في إسباغ الصبغة الإطلاقية على الأحكام القرآنية، بحيث لم يترك مجالاً للاجتهاد وفقاً للمقاصد الشرعية التي تقتضي مراعاة تغيرات الواقع.

ومن أبرز الأمثلة على هذا الحال ما جاء في آية المصابرة ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً، فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين﴾^[54]، والتي نسخت ما قبلها في قوله تعالى: ﴿يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال أن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين، وأن يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً من الذين

كفروا بأنهم قوم لا يفقهون^[55]. حيث تدل الآية بوضوح على الحكم، وهو من أحكام الوسائل لا المقاصد والغايات. لكن الغالب في الطريقة البيانية أنها أجرت الحكم بشكل ثابت لا يقبل التغيير والتبديل، دون مراعاة لتأثير الواقع والظروف، فأنكشف اليوم خطأ هذا التقليد بفضل التطورات الحديثة، وتبين أن حكم الآية لم يكن مناسباً إلا في الشروط التاريخية التي نزلت فيها.

وبعبارة أخرى، إنه لو صدقت مقالة عدم جواز تبدل الأحكام عند وجود النص الصريح مع بقاء الموضوع بمعناه التقليدي؛ لكان من الواجب - على الأقل - أن يظل حكم تلك الآية ساري المفعول حتى يومنا هذا. مع ذلك فإن استمرار تطبيق مثل هذا الحكم عبث لا يعقل، طالما أن تطبيقه لم يعد مناسباً في الواقع عادة، إذ لم تعد للكثرة والقلّة في الحرب ذلك التأثير في الغلبة العسكرية بقدر ما يعود إلى قوة الآلة الحربية. فلو افترضنا أن العدو هاجم جبهة من جبهات المؤمنين باستخدام السلاح الجوي المتطور، ولنفترض أن المؤمنين كانوا كثيرين لكن لم يكن لديهم من الآلات المتطورة ما يمكنهم من مواجهة ذلك السلاح وصدّه، فهل يعقل أن يفرض عليهم البقاء في ساحة المعركة دون فرار بحجة كثرة العدد؟! وإذا افترضنا العكس، أي أن السلاح الأقوى كان بيد عدد قليل من المؤمنين، فهل يعقل تسويغ عدم تنفيذهم لمهام القتال بحجة أن العدو يفوقهم من حيث العدد أضعافاً كثيرة، اعتماداً على حرفية حكم النص في الآية الآتفة الذكر؟!!

مع هذا لا بد أن نعترف بأنه ليس جميع الفقهاء من فسّر الآية تبعاً لإعتبار الضعفية في العدد رغم أن النص صريح في تعيينها، ورغم ما قيل من وجود الإجماع عليها كالذي ذكره ابن رشد من أن «معرفة العدد الذين لا يجوز الفرار عنهم هو الضعف، وذلك مجمع عليه لقوله تعالى: ﴿الآن خفف الله عنكم﴾...». فهناك من شدّ عن هذا التقليد المتبع، فكما ذهب ابن الماجشون ورواه عن مالك بأن الضعف إنما يعتبر في القوة لا في العدد، وأنه يجوز أن يفر الواحد عن واحد إذا كان أعتق جواداً منه وأجود سلاحاً وأشدّ قوة^[56]. كما ذكر صاحب (مواهب الجليل) بأن الجمهور حمل هذه الآية على ظاهرها من غير إعتبار بالقوة والضعف والشجاعة والجبن، وحكى ابن حبيب عن مالك وعبد الوهاب أن المراد بذلك القوة والتكاثر دون تعيين العدد^[57]. كذلك قال المقداد السيوري من علماء الإمامية الإثني عشرية: «إن مدلول الآية وجوب ثبات الجمع لمثليه وأنه لا يجب لو كان العدو أكثر من الضعف، فعلى هذا هل يجوز انهزام مائة بطل عن مائتي ضعيف، وواحد من إثنتين أم لا؟ الأولى أنه لا يجوز لأن العدد معتبر مع تقارب الأوصاف، فعلى هذا يجوز هرب مائة ضعيف من المسلمين من مائة بطل مع ظن العجز، وفيه نظر». ثم قال: «لو انفرد إثنان بواحد هل يجب الثبات؟ احتمالان من كونهما لم يزيدا على الضعف، ومن جواز اختصاص الحكم في الآية بالجماعة، إذ الهيئة الاجتماعية لها أثر في المقاومة، وهو الأقرب»^[58].

ورغم أهمية مثل هذه الآراء حيث فهمت الآية بشيء مضاف إلى ما نصّ عليه الخطاب الديني، لكنها - مع ذلك - ظلت مشدودة إلى أصالة الضعفية تبعاً لبيان الآية الكريمة، مع أن التعويل على ضعفية القوة أو تقارب الأوصاف ليس حلاً لأغلب تعقيدات الحروب الجارية اليوم.

صحيح أن ذلك ينطبق في حالة الحروب البدائية أو تلك التي تعتمد على الجهود الذاتية للجماعة المقاتلة، إلا أن الحال مع الحروب ذات الأسلحة المتطورة الفتاكة لا يمكن قياسه استناداً إلى مبدأ الضعفية، ناهيك عما يمكن أن تلعبه سائر المؤثرات الأخرى من دور هام لتحديد مدى لزوم الثبات والمصابرة.

فالتحصينات الجغرافية مثلاً تقوي من لزوم الثبات، وكذا أن لمشروعية القتال تأثيرها البالغ على قوة ذلك اللزوم، فالغرض حينما يكون لأجل تحرير بلد محتل يفرض ثباتاً أقوى بكثير من حرب تدور حول أغراض ثانوية.. وهكذا مع سائر الأدوار الأخرى التي يمكن أن تؤثر على تحديد ما يلزم من ثبات ومصابرة.

والحال ذاته يصدق حتى لو اكتفينا بتقدير القوة القتالية تبعاً لفعالية الآلات الحربية فحسب. فالقوة حينما تتعاضد يصبح فارقها عن نصفها كبيراً ليس من السهل السيطرة عليه. وبحسب منطق الاحتمالات إن احتمال الغلبة يكون لصالح القوة المتفوقة ضعفاً أكثر فأكثر كلما كانت هذه القوة كبيرة وضخمة، طالما يكون الحسم في هذه الحالة معتمداً بدرجة كبيرة على طبيعة الآلة الحربية لا المقدرة الذاتية للجماعة وشجاعتها، وذلك على العكس مما كان يجري في الحروب القديمة، أي أن الغلبة للقوة المتفوقة ضعفاً تزداد احتمالاً مع كل ازدياد مضطرد لحجم هذه القوة الفاعلة في الحرب.

يضاف إلى أن من القوى ما لا يدخل ضمن موازنات تماثل المواصفات، فقلما تكون الحرب اليوم قائمة بين صور متماثلة في السلاح، فالمدفع غير الطائرة، وهما غير السلاح الإشعاعي أو الكيميائي، بل حتى في الصنف الواحد من الأسلحة تتفاوت النوعية بشكل كبير، فالسلاح الجوي كثيراً ما يتفاوت في قدرته القتالية، وكذا الحال مع الآليات الحربية الأخرى. وبالتالي كيف يمكن العمل بمبدأ الضعفية والحال كما وصفنا؟ وما فائدة هذا المبدأ في حرب تدور بين فئتين؛ تمتلك إحدهما القدرة للمساس بالثانية بطول المدى، دون عكس؟

وعليه لا مناص سوى الإسترشاد بحكم الآية طالما أنها من أحكام الوسيلة، فهي كآية رباط الخيل، إذ الأمر بإعدادها هو من الوسائل التي لا تفهم على النحو المطلق المغلق. ويظل الحكم الذي يمكن استخلاصه من مجمل الآيتين الناسخة والمنسوخة معتمداً على المقصد الشرعي المستوحى منهما، وهو وجوب الثبات وعدم الفرار من ساحات الوغى ما أمكن لذلك سبيلاً، حيث يمكن تحديده نسبياً طبقاً لتقدير أهل الخبرة.

موضوع الحكم وتحليل عناصره

يتضح - إذاً - أن تغيير الحكم لا يتوقف بالضرورة على تغيير «الموضوع» بمعناه التقليدي، فقد يبقى الموضوع على حاله، ومع ذلك يجوز تغيير الحكم تبعاً لتغير الظروف والأحوال، استناداً إلى المقاصد الشرعية. وهذا يعني أنه لا يصح إلغاء حكم النص إلغاءً مطلقاً، بل الصحيح

هو إبقاؤه معلقاً لغاية تكرار الظروف والخصائص المؤثرة عليه مجدداً، ولو على المستوى النظري، طالما هناك ظروف تاريخية يستبعد عودتها مرة أخرى.

وليس في ذلك اجتهاد في قبال النص، وهو أمر محرم بلا شك، بل هو فهم لروح الخطاب والنص عبر الدلالات والقرائن المحيطة به هنا وهناك. إذ يتقوم هذا التفكير من خلال النظر إلى مقاصد الشرع ذاتها دون النظر إلى حرفية الأحكام. لذا، لا بد من مراعاة علاقة النص بواقع التنزيل، فإذا تغير هذا الواقع، وجب أن تتغير الأحكام المرتبطة به تبعاً، وفقاً للمقاصد الشرعية.

واستناداً إلى ما عرضناه من أقوال بعض العلماء حول علاقة الحكم بالعادة؛ فإن الحكم يجري مجرى العادة في الثبات والتغير، فحيث أن العادة هي العلة في الحكم؛ فالأخير يتبعها وجوداً وعدمًا، وبالتالي فحينما تطرأ بعض العادات الجديدة فإن مصير الحكم لا بد أن يتغير، وهذا على حد قول ابن عابدين لا يعد مخالفة للنص، بل هو اتباع له^[59].

نعم ثمة أحكام لا تقبل التغير وهي بمثابة أم الأحكام ومصدر التشريع، كمقاصد الشرع الأساسية، مثل الحكم بالعدل ونفي الضرر وغير ذلك، كما هناك أحكام فرعية لها القابلية على الثبات - نسبياً - بإعتبارها تنسجم مع مختلف الظروف والأحوال؛ كأحكام العبادات وبعض أحكام المعاملات.

ومن حيث الدقة، يتبين أن الخلاف بين هذا الطرح، وبين منهج الاجتهاد البياني، يتمحور حول فهم طبيعة الموضوع المناط بالحكم. فموضوع الحكم هو مجموعة العناصر التي يستند إليها الأخير، بحيث لولاها ما صح العمل به.

وبعبارة أخرى، يتوقف نفوذ الحكم وفعليته على عناصر الموضوع؛ كتوقف حدوث المعلول على حصول العناصر المعدة لإيجاده. ففي وجوب الصلاة - مثلاً - يكون وجود الإنسان البالغ العاقل مع حلول وقت الصلاة موضوعاً لذلك الوجوب. وكذا في وجوب الحج، حيث يكون المكلف المستطيع مع حصول الوقت موضوعاً للوجوب.. وهكذا فإن تحقق الموضوع في كافة عناصره المؤثرة يجعل من تحقيق فعلية الحكم أمراً لازماً، سواء في قضايا العبادات أو المعاملات، ولا يتغير هذا الأمر إلا لإستثناءات تخرجه عن حاله بحكم الضرورة، فتكون فعلية الحكم مستمدة في هذه الحالة مما يُعرف بالأحكام الثانوية بدلاً عن الأحكام الأولية أو الأصلية.

وبحسب فهم طريقة الاجتهاد التقليدية أو البيانية إن الضابط لتحديد عناصر موضوع الحكم يتمثل - أساساً - بالنقل والسماع فقط، أي ينحصر بما قرره الشريعة ونطقت به من نصوص دون حساب الظروف والأحوال بعين الاعتبار. وعليه يتوجب أن يتصف الموضوع بالقابلية على الثبات مهما طال الزمن وتغيرت الظروف.

وعلى الصعيد الواقعي أن الارتباط القائم بين الحكم والموضوع بحسب هذا الفهم لا بد أن يكون إرتباطاً ذاتياً غير قابل للانفكاك، مثلما لا ينفك الحكم عن موضوعه في عالم الجعل المجرد. الأمر الذي يجعل من الحكم حكماً تعبيرياً لذات الموضوع المنصوص فيه حرفاً، وهو ما يرفعه إلى مستوى الإطلاق والإغلاق، فليس للتطور الحضاري أثر على خلخلة مثل هذه العلاقة طالما كان الموضوع المنصوص فيه حاضراً.

هكذا تتحدد مشكلة الطريقة البيانية بطبيعة فهمها للموضوع دون الحكم، رغم ما لذلك من أثر على الأخير؛ باعتبار أن وجوده يتوقف على الأول ولا بد.

أما بحسب فهمنا فالأمر يختلف تماماً، إذ الموضوع الذي نعده بمثابة العلة في فعالية الحكم ليس منتزعاً بكامله عن النقل والسماع، أي لا يصح أن نعتبره مستمداً مما هو منصوص في الشريعة فقط. فمن الواضح أن أغلب أحكام الشريعة كانت مقررة تبعاً لملاسات الأحوال والظروف السائدة آنذاك. وبالتالي فعناصر الموضوع تكون وليدة تأثير عاملين: الخطاب والواقع. فهما غير منفصلين، كما تدل عليهما ظواهر التدرج والنسخ والتبديل في الأحكام. إذ تعني هذه الآليات وفق النظر الدقيق بأن الخطاب لم يتقبل ثبات الحكم رغم وجود كافة عناصر الموضوع المنطوقة أو المقررة نصاً، ويترتب على ذلك أن تكون صفة التغير متولدة عما طرأ على عناصر الموضوع التابعة للواقع أو الحال السائد. وعليه يصبح الحكم أسير أمرين متلازمين؛ التنزيل المنطوق المعبر عنه بالنص أو الخطاب، والواقع المعاش.

وبعبارة أخرى، لا يمكن عزل التنزيل عن الواقع والأحوال السائدة. فحينما يتغير التنزيل، كما في عملية النسخ، نعلم بأن هناك تغييراً ما قد طرأ على عناصر الموضوع، لكن لا شيء يدعو إلى تغيير عناصر الموضوع المنطوقة، وبالتالي يتحدد المسؤول الأساس لآلية تغيير الحكم بعناصر الموضوع التابعة للواقع دون النص أو التنزيل. ومن ثم فإن المصدر الفاعل لتحديد الحكم يتمثل في الواقع لا التنزيل. وهو إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن التنزيل أو التشريع لم يأت مطلقاً وثابتاً بحيث لا يحده زمان ولا مكان.

لذلك فتغير الأحكام وليس ثباتها هو المعطى المؤكد. فالتغير هو المعطى الذي نستخلصه مما حدث خلال عصر الرسالة النبوية^[60].

نعم، إن الأحكام الشمولية وتلك التي لا تتأثر بمجريات الواقع وتغيراته، كما في العبادات، ولو بالنحو النسبي، كلها يمكن اعتبارها ثابتة وقادرة على تجاوز الواقع، بل وباستطاعتها العمل على تغيير هذا الأخير وإصلاح قيمه، كما في المقاصد الأخلاقية التي تسعى إلى تغيير الأحكام لتتكيف مع ما يطرأ على الواقع من مستجدات.

وعليه فإن ساحة الأحكام المتغيرة هي ساحة واسعة جداً، وأن مرونة الواقع تنعكس على مرونة التشريع وتغيير الأحكام. فالأخير يتبع الأول، أي أن تغيير الأحكام يتبع تغير الواقع، كإن يكون

منشأ التغيير تابعاً لوجود مصلحة عقلائية أو تسديد حاجة أو للضرورة أو لسياسة ما أو لبعد نظر يبعث على مصلحة عامة مستقبلية، أو غيرها من الموجهات التي تتسق مع مقاصد الشرع وقيمه.

وبذلك يظهر أن للواقع تأثيراً حاسماً على تحديد الحكم الشرعي. ومن الناحية المنهجية يتخذ الواقع أصلاً متبعاً في كشف الأحكام وتحديد ما لم يدل دليل على نفي تأثيره، خلافاً لمنهج الطريقة البيانية وسلوكها الماهوي.

فمن حيث التحليل رغم أن الطريقة البيانية - في أرقى مستوياتها - لا تمنع من أن يكون للواقع نوع من التأثير على الحكم، لكنها مع هذا لا تقر الإحتكام إليه مبدئياً، فالحكم بحسبها يظل تابعاً كلياً لعناصر التنزيل ما لم يثبت خلاف ذلك. وهي تميل في بعض الأحيان إلى مراعاة الواقع، لكنها تفعل ذلك فقط عند الضرورة والاضطرار.

وبناءً عليه، يتحدد الفرق بين الطريقتين البيانية والجديدة الواقعية، في أن الأولى يغلب عليها الطابع الحرفي، خلافاً للثانية التي تتقوم بالقيم والمعنى. كما إن للأولى نظرة تعبدية تتفاوت ضيقاً وسعة، في حين إن لدى الأخرى نظرة اجتهادية عقلائية. والإطلاق الموجود في الأولى يتحول إلى نسبية لدى الثانية. وينقلب الإنغلاق الذي نجده عند الأولى إلى إنفتاح ومرونة عند الثانية.

إن أبرز ما يميز الطريقة البيانية هو تكريسها لظاهرة القياس والاستصحاب، حيث تحكم على مختلف الأزمنة والأمكنة من منظور لحظة تاريخية معينة عاشتها الرسالة المحمدية، وتحديداً من داخل بيئة شبه الجزيرة العربية. صحيح أن العديد من الفقهاء، سواء من القدماء أو المعاصرين، قد وجهوا انتقادات مشروعة لهذه الطريقة، خاصة فيما يتعلق بسعيها إلى استصحاب النهج السلفي وفتاوى السابقين وتطبيقها على مختلف العصور والأماكن، كما أشرنا سابقاً. لكن هذه الانتقادات لم تكن كافية، ما دامت لم تتطرق إلى مسألة استصحاب التشريع الديني لعصر الرسالة ومحاولة إسقاطه كما هو على الحاضر، رغم إختلاف عناصر موضوع الواقع ضمن مفاصل التاريخ ولحظاته الزمنية.

والبعض - كما في عصرنا الحاضر - يستصحب حتى العادات والأعراف، كما يظهر أثر ذلك في اللباس وآداب الأكل والشراب وإطلاق اللحن وغيرها. ويزداد الأمر خطورة حينما ينعكس هذا النهج على سلوك بعض الإسلاميين، فتظهر بينهم ملامح التجهّم والعبوس والشدة والعنف، مما يؤدي أحياناً إلى تكفير المخالفين، ثم يتطور الأمر - في بعض الحالات - إلى إباحة القتل وسفك الدماء لأتفه الأسباب.

وكل ذلك يعود إلى استصحاب صراع المؤمنين مع الكافرين في زمن النبي، رغم أن واقعنا

المعاصر يختلف جذرياً عن ذلك السياق التاريخي. وبالتالي نتساءل - كما جاء في حلقة (النظام المعياري) - لماذا تنتشر ثقافة التكفير والتضليل ضد المخالفين لأبسط الأسباب، وهي الثقافة التي تمهد الطريق إلى التشريع بالقتل وانتهاك المحرمات، كما نرى في واقعنا المعاصر؟ ولماذا تتسم الخطابات السلفية بالشدة والحدة؟

ويعود سبب هذه الإشكالية إلى ظاهرة القياس والاستصحاب التي تبناها النهج البياني. فالنصوص الدينية تضمنت مثل هذه الثقافة؛ لأنها نزلت في سياق تاريخي كان مليئاً بالكفر والعداء والطغيان، مما انعكس على الطريقة البيانية، التي تقوم على مبدأ الوضوح والتفصيل في فهم النصوص.

لكن إذا كان الأمر في النص الديني مبرراً كما أسلفنا، فإن الحال في النهج السابق مختلف، إذ لا يمكن تطبيق الحكم ذاته ما لم تتماثل الشروط الواقعية كما كانت في عصر النص وفقاً لمقاصد التشريع، وهو ما لم يعمل به النهج المذكور، لتجريده النص عن الواقع وتغييبه لتلك الشروط وفقاً للفهم الماهوي. وبعبارة أخرى، إنه حول جزئيات النص إلى كليات عامة ومن ثم أسقطها على مختلف الأحوال والظروف دون إعتبار لتغيرات الواقع وتجدداته. أو أنه قام باستنساخ الأحكام وملابساتها وطبقها على واقع شديد المغايرة. وهي النقطة الجديرة بالدراسة والاهتمام^[61].

كذلك فإن للطريقة البيانية مشكلة أخرى، وهي أنها توقفت عند آخر ما تنزل من الأحكام التشريعية الإلهية. فهي من جانب تعول على آخر مراحل الرسالة السماوية، وهي مرحلة ما بعد الفتح، إذ تلغي جميع الأحكام التي تتنافى مع ما جاء في هذه المرحلة، سواء تلك التي تعود إلى المرحلة المكية، أو المدنية. كما إنها - من جانب آخر - تعول على آخر الأحكام عند التعارض وإن انتسبت جميعاً إلى مرحلة ما بعد الفتح، مما يعني أنها تختزل الشريعة السماوية بما صادف أن تحقق من أحكام خلال مدة ما بعد الفتح، تاركة وراءها الكثير من الأحكام ضمن ما يسمى بالمنسوخات. وهذا الإختزال للأحكام بإختزال الواقع كان له أثره المناهض لمقاصد الشرع العامة، حيث التعالي على أخذ الظروف والأحوال بعين الاعتبار، فكان تحديد الأحكام يجري بشكل مؤبد ودائم، ما لم يتم الإضطراب إلى التغيير بفضل تراكمات الواقع وتجدداته النوعية.

هكذا فإن هذه الطريقة من الاجتهاد لم تكتف بفرض ظرف محدود زماناً ومكاناً، كشبه الجزيرة العربية، لتجعل منه معياراً لكافة الظروف والازمان، بل كذلك أنها جزأت هذا الظرف واختزلته في سنوات قلائل، وهي السنوات الأخيرة من عمر الرسالة المحمدية، ومن ثم اعتبرته مركزاً يستقي منه جميع الأحكام عبر مختلف الأزمنة والأمكنة.

ويعد هذا النمط من التفكير غير متسق، فلو صح عدّ الأحكام الأخيرة ثابتة ودائمة؛ لكان لا معنى لتغيير الأحكام الإلهية المنزلة من قبل الشرع ذاته، ولكان الأولى أن تكون جاهزة منذ البداية بلا تبدل ولا نسخ ولا تغيير. فلو قيل إن عملية التغيير من قبل الشرع كانت ضرورية لا بد

منها بحكم اختلاف الظروف وملابسات الواقع، لقلنا إن هذا المنطق هو ذاته الذي يبرر خطأ ثبات الأحكام، بل إن ما حدث من تغيرات طوال قرون عديدة لا يقاس بالتغيرات الطفيفة خلال عصر الرسالة، فأبي تناقض هذا الذي يبرر شرعية تغيير الأحكام المنزلة بمنطق تغيرات الواقع المحدود، ويدير ظهره عن تحولات الواقع الكبيرة طيلة أربعة عشر قرناً؟!!

فالمعطي المنطقي المستخلص من هذه الطريقة، أنها كي تكون متسقة في نظامها المعرفي فلا بد من أن تعتبر ظروف ما بعد الرسالة إما أن تكون مشابهة لما استقرت عليه الأحكام آخر التنزيل، أو في أحسن الأحوال تعدّها مشابهة للدورة التي دارت عليها الشريعة، مما يقتضي التدرج في الأحكام مثلما كان عليه منهج الخطاب. لكن كلا الأمرين بين البطلان، فما ظهر ويظهر من ظروف لا يمكن إعتباره يفي بما استقر من أحكام. فمقالة استقرار الأحكام لا تتفق مع ما حصل ويحصل من تغيرات الواقع وتطوراتها، وهو ما يتنافى مع ثبات الأحكام كما عرفنا. بل إن هذه المقالة ذاتها لا تتسق حتى مع منطلقات الإدعاء ذاته. وإذا قيل لا بد من التدرج بمثل ما كانت عليه الشريعة من تدرج؛ قلنا هذا يحصل فيما لو كانت ظروف التدرج في الرسالة مشابهة لما عليه بعدها، وهو أمر قلما يحصل.

فمن الصواب العمل بما يتفق مع المرحلة الأولى (المكية) من التشريع إن لم يخالف مقاصد الشرع والواقع، وكذا مع المرحلة الثانية (المدنية)، أو الثالثة (ما بعد الفتح). وكشاهد على ذلك ما فعله الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز. فهو لما لم يشأ العمل على تطبيق الأحكام النهائية للشريعة الإسلامية وإزالة كل مخلفات الظلم والفساد دفعة واحدة؛ أنكر عليه ابنه عبد الملك وقال له يوماً: ما لك يا أبت لا تنفذ الأمور؟ فوالله ما أبالي لو أن القدور غلت بي وبك في الحق. فأجابه عمر: لا تعجل يا بني، فإن الله ذم الخمر في القرآن مرتين، وحرّمها في الثالثة، وإنني أخاف أن أحمل الناس على الحق جملة فيدفعوه جملة، ويكون من ذا فتنة^[62]. وجاء في تعبير بعض المصلحين بأن «الزمن جزء من العلاج»، فعلق عليه محمد الغزالي بقوله: «بمعنى إنني لا بد أن أقول: الحدود تقام، وما أقبل ممارسة في حد، لكن عند التطبيق لا بأس أن أشرع فوراً بحد الإفتراء.. أو حد قطع يد السارق، لأن ذلك سهل، ويمكن أرجاء بعض الحدود إلى أن تواتيني فرصة التنفيذ.. فعلمياً أنا مكلف ببيان الإسلام كله، وعملياً لا بد أن أتدرج في التطبيق العملي، وهذا ما تفرضه أحوالنا التي لا بد منها، فالدواء الذي لا بد أن يتجرعه المريض ليصحو أعطيه له جرعة جرعة»^[63].

ونجد مثل هذا المعنى لدى حسن الترابي، فهو الآخر أقر بفاعلية الواقع وتأثيره على التصرف بالأحكام وفقاً لمبدأ التدرج وحساب الأولويات، وذلك عند ضغط الحاجات الزمنية الناتجة عن ممارسة الدولة بعد مرحلة الدعوة. فهو يقول: «فلما بلغنا من بعد الدعوة مرحلة الدولة، أصبح لزاماً أن يتنزل الدين، في شعاب أحكامه الفرعية، على الواقع، وبدأت لنا من الصورة الواقعية مشكلات ما كانت لتلوح للناظر من قبل، وبدأ أن الأحكام تتوارد على الواقع، وتتناسخ وتتعارض مقتضياتها أحياناً، ونشأت حاجة ماسة إلى تصريف الأحكام وترتيب أولوياتها، لأن في تطبيق بعضها ما قد يؤدي إلى تفويت مصالح إسلامية أخرى مقدرة، أو يحدث فتنة تضر بمستقبل

الإسلام. وكان لا بد من فقه أدق من الفقه النظري يرتب أولويات الأحكام، وينظر بين قيمها المختلفة، ويؤخر ويقدم بين هذا الواقع، هذه مشكلة طرأت لفقه الإسلام... فقد بدا جلياً أنه لا يتيسر للجهد البشري - مهما بلغ من الجهد والاجتهاد - أن يحقق كل أحكام الإسلام دفعة واحدة، ذلك أن هذا الدين التوحيدي يشمل الحياة كلها، ولا يمكن أن يستوعبه جهد البشر ولا اجتهدهم إلا بمعاناة متطاولة، يتعاون عليها الناس، ويمتد لها الزمان والمكان؛ ولذلك كان لازماً أن نبدأ من أول الطريق، ومن القضايا الجوهرية حتى نتوفر، بما لدينا من جهد، على تحقيقها... >> [64].

مع ذلك يلاحظ أن التدرج في الأحكام ليس هو الصورة المقصودة في الشرع دائماً، ولا يمكن الإغترار بمحاولة إعادة جميع الأحكام التي أنزلت على شبه الجزيرة العربية في لحظتها الذهبية. بل المهم أن يكون التشريع البشري مما ينسجم مع مقاصد الشرع ولا يتضارب مع حقوق الواقع، طالما اعتبرنا الشريعة الإسلامية تستهدف الإرشاد في أحكامها دون فرض المطلقات المغلقة كما عرفنا.

فمثلما أن إختيار الخطاب لأمة معينة وتطبيق الشريعة عليها لا يمكن أن يتم بمعزل عن مراعاة الظروف والأحوال والعادات؛ فكذلك لا يتحقق هذا الإختيار والتطبيق ما لم يفرز عنه جدل خاص بين المنزل والسياق الذي نزل فيه التشريع. ولا شك أن طبيعة هذا الجدل تولد أحكاماً جديدة متأثرة بكل منهما، وهو معنى كون الأحكام يصنعها كل من النص والواقع كما يتمثل في أحوال الموضوع وظروفه.

وبناءً عليه، إن من الصعب أن تصاغ قوالب جاهزة يؤخذ بها كمبادئ يُعمل بها حرفياً، طالما أن لكل ظرف أحواله الخاصة، فما ينفع هنا قد لا ينفع هناك، وما يصلح في سياق معين قد لا يكون مناسباً في سياق آخر. وإذا كان من الصعب أو المستحيل الإتيان بقواعد شاملة وكاملة تطبق على كافة الظروف والمجتمعات والأحوال؛ فإن البديل هو إما تحديد الأحكام وفقاً لكل ظرف ومجتمع ضمن لحظة زمنية معينة دون غيرها، أو السماح لها بالجدل والتفاعل المستمر بين الأحكام الجزئية القابلة للتطبيق في سياقات محددة، وبين القواعد العامة التي تمتاز بالشمولية رغم عجزها عن التطبيق الموحد بسبب تنوع الواقع واختلاف الظروف.

ولا شك أنه لا مفر من الأخذ بالفرض الأخير لكل شريعة تعد نفسها شاملة ومستوعبة لكافة الظروف والأحوال، حيث من المحال أن يطبق التشريع بحرفيته المنزلة وقواعده الخاصة على كل الظروف والبيئات، لا نقصاً في التشريع وإنما عجز في الواقع الخارجي من أن يستوعب ذلك، فكان لا بد من إيجاد محورين للأحكام، أحدهما كلي وعام يفتقر إلى التطبيق على صيغة موحدة بسبب اختلاف الظروف وتغيرها، وهو محور يشمل المقاصد الأساسية من التشريع، إذ يحتضن كافة قواعد السلوك العامة المنسجمة مع الفطرة الإنسانية. أما الآخر فهو جزئي يمتلك القابلية على التطبيق والتقلب بحسب الظروف والعادات والأحوال.

وإذا ما كنّا نعد التشريع عاماً وشاملاً لا يحده مكان أو زمان؛ فمن البدهة أن يندرج التشريع الجزئي ضمن كليات القواعد العامة الثابتة، وأن يتقلب طبقاً لما يناسب تلك الكليات دون أن ينحرف عنها، فالإنحراف هو ضيق في التشريع وحقيقته الظلم لعدم مراعاته حقوق الاختلاف والتباين في الأحوال والظروف، ومناقضته لتلك الكليات. فالأمر لا يخلو من إثنيين؛ فإما أن يكون القلب في المبادئ الكلية التي يفترض ثباتها، وفي هذه الحالة نكون قد جعلنا التشريع مما يصطدم مع هدف الرسالة السماوية وفطرة الله التي فطر الناس عليها. أو أن يكون القلب من خاصية التطبيق تبعاً للحكم الذي تفرضه المبادئ العامة، وهو الصحيح. في حين إن الفرض الثالث مستحيل، وهو أن يكون التشريع الجزئي ومبادئه الكلية ثابتين دائماً، فهو لا يصح إذ يفضي إلى تصادم التشريع مع تلك المبادئ تبعاً لتغيرات الواقع وتجدداته.

من جهة أخرى، رغم أن القواعد العامة ذات صفة الشمول لا تقبل التطبيق والتحديد الإجرائي وسط الظروف المتغيرة للواقع المتجدد، إلا أن لها سلطة تتجلى بما يشرع من تطبيقات جزئية تقبل التغير والتبديل تبعاً لتغير الواقع وتجده. ورغم أن التحديدات الإجرائية تتخذ طابعاً تدافعياً أو تناقضياً، حيث بعضها يدافع ويناقض البعض الآخر طبقاً لتدافع الواقع واختلاف شؤونه، إلا أنها مع ذلك تنطوي - جميعاً - ضمن دائرة تلك المبادئ من غير مدافعة ولا تناقض. وبهذا يتبين تلاحم المبادئ مع التطبيقات المتباينة من حيث حاجة كل منهما إلى الآخر.

فمثلاً إن آيتي المصابرة الناسخة والمنسوخة دالتان في صياغتهما المجردة الثابتة على أن الجماعة المؤمنة لا ينبغي لها أن تنهزم من المعركة إن كان لديها القوة الكافية للقتال. لكن هذه الصورة المجردة غير قابلة للتطبيق الإجرائي، حيث تحتاج إلى تقدير الكم الذي تُعرف فيه تلك القوة، فبغير هذا التقدير يصبح كل فرد يرى قوته بمنظاره الشخصي وبحسب إعتباراته الخاصة وما يحمله من آراء وأهواء، فتختلف بذلك شئون الأفراد وتضطرب، إن لم نقل إنه يتم التلاعب في دائرة ما يراه كل واحد منهم لما يوافق هواه، لذا فالحاجة ماسة إلى التحديد الإجرائي بما يلائم الظروف المعاش، وحيث أن الظرف يختلف من وضع لآخر، لذا كان لا بد من تغيير الحكم تبعاً لذلك. وهو أمر إن دلّ على شيء، فإنما يدل على أن أحكام الدستور في النظام الإسلامي للدولة أو الحركة وما شاكلها ينبغي أن تكون مرنة ومؤقتة بلا ثبات، إلا في إطار التشريعات الكلية ومقاصدها أو تلك التي لها صفة الديمومة من غير تأثر بتجدد الواقع، ولو نسبياً.

فعلى ضوء مقاصد الشرع يمكن الكشف عن الأحكام المطلقة الثابتة على النحو الكلي. فلكي تكون مطلقة وثابتة لا بد من احراز أنها تنسجم مع هذه المقاصد دائماً، رغم أنه من الناحية العملية لا يمكن - في الغالب - ترجمة هذه الأحكام الثابتة إلا بأشكال متقلبة من الأحكام الجزئية بحسب ما يفرضه الواقع من تجدد وتطورات.

فمثلاً فيما يتعلق بأحكام القرض بالعملات النقدية ليس من الصحيح تشكيل قالب ثابت ودائم للفتوى التي ترى أن توفية القرض تكون بالمثل أو التساوي في النقود المقترضة، وذلك لأنه

يمكن لهذه الفتوى أن تتعرض لهزة تجعلها تتنافى مع مقصد الشرع في لزوم العدل والإنصاف في الوفاء، كالذي يحصل في أيامنا الحاضرة. وإنما تحديد الحكم الثابت المتفق دائماً مع هذا المقصد يناط بالقيمة المقدرة للقوة الشرائية للنقود المقترضة وقت الإقراض وليس بمقدار النقود ذاتها. فالنقود من غير قوة شرائية ليس لها قيمة البتة. وهذا يعني أن الحكم الكلي الثابت يتمثل - هنا - بلزوم توفية القرض وفقاً لتقدير تلك القوة حال الإقراض، لكن هذا الحكم العام لا يمكن ترجمته على أرض الواقع إلا بنحو أحكام متقلبة بحسب تغيرات الواقع وما يفرضه من تغير في القوة الشرائية للنقود، كما سيأتينا تفصيل ذلك لاحقاً.

من هنا يمكن القول إن أغلب أحكام قضايا المعاملات لها قابلية على التغير بتغير عناصر الموضوع المستمدة من الواقع؛ حتى مع ثبات عناصر التنزيل المصرح بها نصاً. وتوضيحاً لذلك فقد سبق أن ذكرنا بأن آية المصابرة الثانية رغم أنها ناسخة أو ناسئة لما قبلها إلا أن حكمها ليس له القابلية على تجاوز الواقع الذي نزلت فيه. لذلك ليس بوسع طريقة الاجتهاد البيانية أن تفسر هذا العجز، إذ تعتبر الحكم الناسخ في الشريعة هو الحكم الأخير الذي لا يجوز أن يطوله حكم آخر. مع أنه بحسب التنظير الجديد لا ضرورة تدعو لأن يكون هناك حكم نهائي طالما أن عناصر الموضوع يمكن أن تتغير بتغير الظروف والأحوال.

هكذا ندرك أنه ليس هناك نسخ إلا بالمعنى المجازي، فتحول الموضوع إلى موضوع آخر يوجب تغير الحكم معه بلا نسخ. وقد تكون هذه النتيجة هي التي استهدفها المفسر المعتزلي أبو مسلم الأصفهاني، حيث اعتبر كل ما رآه الجمهور بأنه نسخ إنما هو من باب إنتهاء الحكم لإنتهاء زمنه، وهو ليس بنسخ من حيث الحقيقة. كل ما في الأمر أن ما تعدد الطريقة البيانية موضوعاً واحداً؛ يمكن أن يكون - من حيث الحقيقة - متعدداً، مما يوجب تكثر الأحكام وتغيرها طبقاً للفهم الواقعي الجديد.

وعليه يصبح الكثير مما يطلق عليه (الأحكام الثانوية) ليس منها. فكل ما يُعد موضوعاً واحداً يُرتب عليه حكم أولي يقبل الاستثناء بحكم ثانوي وفقاً للطريقة البيانية، يصبح بحسب المنهج الواقعي قابلاً للتشكل إلى موضوعات متكررة ومتكافئة الحضور، بحيث يكون لكل منها حكمه الخاص دون الحاجة إلى تصنيف الأحكام إلى أولي وثانوي.

والحقيقة إن الإحتكاك بالواقع قد ولد ما يقرب لهذا الفهم، لا سيما لدى الفكر الشيعي المعاصر بعد تجربة الحكم الإسلامي.

فهناك طريقة جديدة للاجتهاد أفرزتها ظروف الواقع وحاجاته الزمنية لم يعهد لها مثيل من قبل في التاريخ الشيعي، وإن كنا نجد صيغتها تتلاقى في العديد من الخطوط مع ما كان لدى الإتجاه السني منذ زمن بعيد، كالحال مع قاعدة دور الزمان والمكان في التأثير على الأحكام، إذ كان لها عناوين رئيسية لدى الفقهاء السنة من أمثال ما كتبه ابن القيم.

فأول مرة في تاريخ الفقه الشيعي تظهر طريقة جديدة للاجتهاد على يد الإمام الخميني من منطلق أن الأحكام تتغير طبقاً لاعتبارات تغير الموضوع رغم أن ظاهره لا يبدي هذا التغير.

وقد استخلص البعض من هذه الطريقة بأنها تأخذ بنظر الاعتبار خصائص الموضوع الداخلية والخارجية، مما يجعل لكل موضوع حكمه الخاص دون حاجة للأخذ بعين الاعتبار وجود أحكام ثانوية^[65].

كما سعى عدد من الفقهاء والأساتذة الإيرانيين إلى ترسيخ الصورة التي قدمها السيد الخميني، بهدف التنظير للفهم الجديد للموضوع وما يترتب عليه من تغييرات في الأحكام، كما سنوضحه لاحقاً. وقد أضافوا إلى ذلك العمل ببعض المصالح العامة التي يستكشفها العقل رغم أنها غير قطعية، وكذا تقديم مصلحة نظام الدولة على الأحكام الشرعية شبيهاً بما نظر له الطوفي، إلى جانب خطوط أخرى متقاربة في هذا الاتجاه.

مخاطر القول بمبدأ جواز تغيير الأحكام

ثمة عدد من الشبهات يمكن أن ترد على مبدأ جواز تغيير الأحكام لا بد من طرحها ومناقشتها، وهي كالتالي:

1- إن القول بمبدأ تغيير الأحكام يفضي إلى نسخ الشريعة شيئاً فشيئاً، وهو ما ينافي إعتبارها خالدة. وقديماً كان البعض يقول بأنه لو كانت قضايا الشرع تختلف باختلاف الناس وتناسخ العصور لإنحل رباط الشرع^[66].

2- إن القول بهذا المبدأ دال على نسبية الشريعة لا إطلاقها وشمولها.

3- إن القول به لا يتسق مع ما جاء في بعض الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾^[67]، وقوله: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾^[68]، وقوله: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾^[69]... الخ. كما إن القول به ينافي ما ورد في الحديث الشهير: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»^[70]، وما على شاكلته من أحاديث.

4- إن القول به يعني أن التشريع ناقص يحتاج إلى من يكمله، وأن الله لا يسعه ما يسع للبشر فعله.

5- إن القول به يبعث على الفوضى والتضارب في تحديد الأحكام، كما يبعث على الأهواء والمصالح الذاتية، وكذا تبرير الواقع حتى لو كان فاسداً، ووضع ما في الدين ما ليس منه.

هذه أهم الشبهات التي يمكن أن ترد إزاء تقرير مبدأ جواز تغيير الأحكام. ويمكن الجواب عليها

نقضاً وحلاً، أو بناءً ومبنى، كما يلي:

1- الجواب نقضاً

من حيث النقض والبناء، وكرد بالمثل، إنه لو صدقت الشبهات السابقة لكانت صادقة أيضاً بحق كل من يعترف بتغيير الأحكام، مهما كانت قليلة ومحدودة، وهو ما يجعل أغلب الفقهاء والمذاهب موضع شبهة وإتهام. وهنا يمكن أن نردد القول بوحي من بعض المأثورات القديمة: «مَنْ كَانَ مِنْكُمْ بِلَا خَطِيئَةٍ فَلْيَرَمْ» نظريتنا «بحجر، إذ جميعنا يشترك في هذه الحالة ضمن (كلمة سواء).

وهذا يعني أننا سنعود إلى الحرج نفسه الذي طرحناه سابقاً بحق الفقهاء، وهو أنهم إما أن يعولوا على الطريقة الحرفية بجميع أبعادها مثلما هو الحال لدى المذهب الظاهري لدى الاتجاه السني، والمذهب الإخباري لدى الاتجاه الشيعي، أو يلزمهم الإعراف ببسط قاعدة جواز التغيير على مختلف الأحكام الواسيلة دون إنتقاء لا مبرر له. فالشكل الإنتقائي الذي اضطر إليه الفقهاء لا يختلف عن المسار الذي اخترناه في المآل والمثول أمام تلك الشبهات، فهو الآخر معني بالمساءلة والاستجواب بلا فرق. فالموافقة الجزئية على صحة تغيير الأحكام مهما كانت قليلة ومحدودة سوف تجر عبر إختلاف الظروف إلى المزيد من التبديل تبعاً لضغط الحاجة الزمنية، وهو أمر يثير مثل تلك الشبهات، فيقال فيه إنه يفضي في النتيجة إلى نسخ أحكام الشريعة، كما إنه لا يتسق مع الآيات التي ذكرناها، ويتنافى مع إطلاقية الحديث النبوي الآنف الذكر، ومن ثم يفضي إلى القول بنسبية الشريعة لا إطلاقها وشمولها، وكذلك القول بنقص التشريع وأن الله لا يسعه ما يسع للإنسان فعله. ويقال فيه أيضاً إنه يبعث على الفوضى وتضارب الأحكام، كما يبعث على الأهواء والمصالح الذاتية، وكذا تبرير الواقع حتى لو كان فاسداً، ووضع ما في الدين ما ليس منه.

هكذا يستوي الحال بين المنهجين أمام الشبهات المطروحة، فهي إما أن تصدق عليهما معاً دون فرق ولا تمييز، أو انها شبهات وهمية، حيث مجرد الإعراف بجواز تغيير أحكام قليلة محدودة هو في حد ذاته يثير المساءلة أمام الشبهات الآنف الذكر.

ويكفي أن نعلم بأنه سبق لبعض القدماء أن طرح مثل تلك الشبهات بوجه الفقهاء الذين يعولون على بعض مبادئ الاجتهاد المسلم بها، كالقياس والمصالح والإستحسان، فقد ساقها الشافعي ضد غيره من الفقهاء الذين يعملون بالمصلحة والإستحسان، ففي معرض نقده لمبدأ المصلحة والإستحسان اعتبر ان من استحسن فقد شرع، وقال: «إنما الإستحسان تلذذ»^[71]، وان «القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال سبق»^[72]. وعقد في كتابه (الأم) باباً بعنوان (كتاب إبطال الإستحسان)^[73]. كما وظفها داود الأصبهاني ضد استاذة الشافعي في استخدامه للقياس بنفس الأدلة التي طرحها الأخير ضد خصومه في الرأي^[74]. كذلك وسع ابن حزم الأندلسي من دائرة الشبهة في نقضه للقياس والمصلحة والإستحسان^[75].

فجميع هؤلاء استدلووا بالدليل القائل بأن الشريعة بينة وكافية في أحكامها لسد كل شأن من شؤون الحياة، فما من حادثة إلا ولها حكمها بالنص، أو بدليل من نص كما يرى الشافعي. وبغير ذلك لا يبقى للحكم مصدر يعول عليه غير الأهواء والميول الذاتية.

لكن الفقهاء يجدون أنفسهم واقعين - كما يبدو - في الحرج النفسي إن اعترفوا بمبدأ تغيير الأحكام، خوفاً من ذهابها وزوالها، وهو ما فرض عليهم عدم الإتساق وإتباع السلوك المتذبذب كلما اضطروا لمواجهة ما تفرضه عليهم الحاجات الزمنية^[76].

2- الجواب حلاً

أما من حيث الحل والمبنى فيمكن أن يجاب على الشبهات السابقة بحسب التفصيل التالي:

الرد على الشبهة الأولى

وهو أن يقال بأن العمل بمبدأ جواز تغيير الأحكام لا يفضي بالضرورة إلى نسخ الشريعة، بل على العكس إن العمل به يحقق سلامة الحفاظ عليها من النسخ والتبديل، فيما لو روعيت مقاصد الشرع وأهدافه.

فدوام الشريعة ليس بثبات بقاء جزئيات الأحكام إذا ما كانت على حساب فوات المقاصد، أما بقاء المقاصد وتحقيقها فسيضمن في حد ذاته خلود الشريعة وصحة التشريع. ذلك أن من الطبيعي أن تخضع جزئيات الأحكام للتغيير والتبديل إذا ما كانت قلقة إزاء التحولات الحضارية أو حتى الظرفية الخاصة، خلافاً للمقاصد التي لها القابلية على الثبات والخلود، فأى تعريض لها بالتغيير يعني القضاء على الشريعة ومحوها. وبالتالي فثبات المقاصد هو وحده صمام الأمان لحفظها وبقائها.

الرد على الشبهتين الثانية والثالثة

وبالمعنى السابق فإن التشريع يصبح بقدر ما هو نسبي بقدر ما هو مطلق شامل لا يقبل الحد والإنهاء، فهو نسبي من حيث الوسيلة، لكنه مطلق من حيث المقاصد والغايات، فضلاً عن العبادات الخالصة والتعبديات.

كذلك إن المعنى السابق لا ينافي ما ورد في الحديث النبوي الآنف الذكر، وإنما يخص فهمه في جميع ما يقبل الثبات من الموارد التي تخرج عن حدود الوسائل من المعاملات الحضارية.

أما حول ما ذكرنا من الآيات القرآنية فالملاحظ أنها مجملة، بدلالة كثرة الاختلاف في تفسيرها، وأغلب ما ورد من التفسير ليس له علاقة بما نحن فيه، خصوصاً آية إكمال الدين، إذ في الآية

شقان، أحدهما يتعلق بإكمال الدين، والآخر بإتمام النعمة. وقد اختلف المفسرون حول معنى كل منهما.

ففيما يتعلق بالشق الأول (إكمال الدين) ورد حوله عدد من التفاسير كالتالي:

1- المقصود به إهلاك العدو والنصر والإظهار على الأديان، ومن ذلك ما ذكره الزمخشري بأن الآية تعني: «كفيتكم أمر عدوكم، وجعلت اليد العليا لكم كما تقول الملوك: اليوم كمل لنا الملك وكمل لنا ما نريد إذا كفوا من ينازعهم الملك»^[77]. والبعض اعتبر ذكر اليوم في الآية هو نظير المعنى في قوله تعالى: ﴿اليوم يئس الذين كفروا من دينكم﴾^[78].

2- إنه بمعنى التوفيق للحج، إذ روي أن الآية نزلت في يوم الحج الأكبر^[79]. كما رجح القرطبي نزولها في يوم الجمعة، وهو يوم عرفة في حجة الوداع سنة عشر. وقال القرطبي بهذا الصدد: «وإنما كمل معظم الدين وأمر الحج إذ لم يطف معهم في هذه السنة مشرك ولا طاف بالبيت عريان ووقف الناس كلهم بعرفة.» وبذلك لم يبق من أركان الدين ناقصاً إلا الحج، فقد ورد عن النبي قوله: «بني الإسلام على خمس»^[80]، وكان المسلمون تشهدوا وصلوا وزكوا وصاموا وجاهدوا واعتمروا ولم يكونوا قد حجوا، فلما حجوا مع النبي أنزل الله عشة عرفة هذه الآية^[80]. وكذا ما رجحه الطبري من معنى الآية، وهو أنه تعالى أفرد المسلمين بالحج إلى بيت الحرام وأجلى عنه المشركين^[81].

3- إنه بمعنى إكمال الفرائض والحدود والأوامر والنواهي والحلال والحرام، كذلك الأدلة التي نصبت لجميع ما فيه حاجة من أمر الدين، فلا زيادة على ذلك بعد اليوم. لهذا قال جماعة إنه لم ينزل على النبي بعد هذه الآية شيء من الفرائض والتحليل والتحريم، وأن النبي لم يعيش بعد نزولها إلا إحدى وثمانين ليلة^[82]. لكن البعض نفى ذلك معتبراً أن هناك آيات من الأحكام نزلت بعد تلك الآية، كقوله تعالى: ﴿يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة﴾^[83].

4- إنه بمعنى التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين القياس وأصول الاجتهاد^[84].

5- إنه بمعنى معرفة الله. أي: اليوم عرفتمكم بنفسي وبأسمائي وصفاتي وأفعالي فاعرفوني^[85].

6- بمعنى القبول والرضا بالمسلمين. أي: اليوم قبلتكم وكتبت رضائي عنكم لرضائي لدينكم^[86].

7- بمعنى إكمال الدعاء. أي: اليوم أكملت لكم دعاءكم، أو استجبته لكم^[87].

أما المقصود من إتمام النعمة الوارد في الآية فله الآخر عدد من التفاسير المختلفة كما يلي:

1- يقصد به خصوص فتح مكة^[88].

2- أنه بمعنى إكمال أمر الدين والشرائع والأحكام وإظهار دين الإسلام بدخول مكة آمين^[89].

3- إنه بمعنى الإظهار على العدو^[90].

4- إنه عبارة عن نعمة النصر والأخوة وما نالوه من المغانم، ومن جملتها إكمال الدين، وإتمام النعمة هو خلوصها عن كل ما يخالطها من الحرج والتعب والخوف الذي كان المسلمون يلقونه قبل الفتح^[91].

ويلاحظ أنه في جميع ما ذكرنا من تفاسير لا علاقة له بما نحن فيه. وكذا يمكن القول في ما جاء من تفاسير تخص قوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾^[92]، إذ قال الطبري إن المقصود به هو: ما ضيعنا إثبات شيء منه. ونقل قول ابن عباس بأن معناه: ما تركنا شيئاً إلا قد كتبناه في أم الكتاب. وقال ابن زيد إن معناه: لم نغفل شيئاً، فما من شيء إلا وهو في الكتاب^[93]. كما جاء في تفسير ابن كثير بأن المقصود هو أن الله يعلم الجميع فلا ينسى أحداً من رزقه وتدبيره، سواء كان برياً أو بحرياً^[94]. وجاء في تفسير الإمام القاضي بأن المعنى هو أن الله تعالى نص على بعض الأحكام وأجمل القرآن في بعضها، وأحال على الأدلة في سائرها بقوله تعالى: ﴿ولو رددوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾^[95]، فبين النبي (ص) ما أجمل الله في كتابه^[96]. ومثل هذا ما ذكره الماوردي ونسبه إلى قول الجمهور، لكنه ذكر قولاً آخر وهو بمعنى ما فرطنا فيه بدخول خلل عليه، أو وجود نقص فيه^[97]. وقريب من ذلك ما نراه في تفسير قوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾^[98]. فقد فسره الإمام القاضي بنفس تفسيره للآية السابقة كما عرفنا. وفسره الأوزاعي بأنه تبيان لكل شيء بالسنة^[99]. كما فسره الطبري بأنه بيان لكل ما للناس إليه من حاجة معرفة الحلال والحرام والثواب والعقاب. وجاء عن مجاهد بأن معناه مما أحل وحرم. وجاء عنه أيضاً بأنه ما أمر به وما نهى عنه. وكذا هو الحال عما جاء عن ابن جريج. وجاء عن ابن مسعود بأن معناه هو أن الله تعالى أنزل في هذا القرآن كل علم، وكل شيء بين لنا فيه^[100]. كما ذكر المرحوم الطباطبائي بأن القصد من الآية هو تبيان كل ما يرجع إلى أمر الهداية مما يحتاج إليه الناس في اهتدائهم من المعارف الحقيقية المتعلقة بالمبدأ والمعاد والأخلاق الفاضلة والشرائع الإلهية والقصص والمواعظ، فهو تبيان لذلك كله^[101].

إذاً، إن ظاهر معنى الآيات التي ذكرناها، بغض النظر عما ورد حولها من اختلاف الفهم، قد يبدو في بادئ النظر متسقاً مع النزعة البيانية الحرفية، إذ تشير إلى أن القرآن الكريم يبين مختلف الأمور، بما في ذلك الأحكام الشرعية. وقد يعزز هذه النظرة الأولية ما جاء في قوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول وأولي الأمر منكم﴾^[102]؛ مما يستلزم تحقق البيان والوضوح. ومثل ذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾^[103]، وهو ما أوهم الخوارج فأوقعهم في الخطأ بتفسيرهم المتشدد. وكذا ما جاء في الحديث النبوي: «إني تارك فيكم الثقلين ما أن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً؛ كتاب الله

وعترتي أهل بيتي - وفي رواية: وسنتي >>-، مما يفترض هو الآخر أن فيهما الوضوح والكفاية، وبالتالي لا بد من رد الأحكام اليهما مطلقاً. لكن رغم ذلك فإن التفاصيل البيانية ليست واضحة كما يفترض، فالكتاب مجمل تباينت حوله الأفهام والتفاسير، والأحاديث النبوية أشد تعقيداً من ذلك؛ لا سيما وهي غير قطعية الثبوت غالباً، وهو ما يشكل حجة دامغة ضد من يتبنى النزعة البيانية الصرفة دون مراعاة إشكاليات الفهم والتفسير.

وعليه لا بد من إعادة توجيه النصوص السابقة إلى معان أخرى، غير تلك التي كرّستها النزعة البيانية المشار إليها. وقد إلتفت الفقهاء إلى هذه الإشكالية، ليس فقط بسبب كثرة الملابس التي تستدعي الاجتهاد والعمل بالظنون، وإنما أيضاً لإقرارهم بمحدودية النصوص وعدم قدرتها على تغطية جميع الحوادث والنوازل؛ إلا من حيث الاجتهاد والقياس في رد الفروع إلى الكليات، مثلما أكد على ذلك الشهرستاني والشاطبي^[104]، وقد عدّ البعض أن ما هو متوفر من النصوص لا يبلغ عشر معشار أحكام الحوادث^[105].

لذا فإن ما ورد من نصوص وأحكام يُعد كافياً من حيث المبادئ الأساسية، مقروناً ببعض التطبيقات التي تُرشد إليها الشريعة، وذلك من خلال تفاعلها مع واقع التنزيل. ففي هذه الحدود لا حاجة لذكر التفاصيل، خاصة وأنها غير قادرة على استيعاب الواقع بكل أبعاده المكانية والزمانية.

وبعبارة أخرى، إن البيان الذي أكد عليه الخطاب، كما في الذكر الحكيم، هو بيان تام لا غش فيه من حيث الإجمال. فالبيان - في هذا السياق - لا يتنافى مع الفهم المجمل. أما التفصيل فيمكن استخلاصه من خلال دراسة الواقع ضمن عملية تستهدف تفكيك المجمل دون الإخلال بالبيان، كالذي سيأتي إيضاحه لاحقاً.

الرد على الشبهة الرابعة

أما فيما يتعلق بشبهة نقص الشريعة وحاجتها إلى الإكمال من قبل البشر على حساب ما شرّعه الله جلّ وعلا، فالملاحظ أن مثل هذه الشبهة يمكن أن تُطرح أيضاً في عالم التكوين، إذ قد يُقال إن إعمار الإنسان للأرض يدل على نقصها، وإنه استطاع أن يحقق من البناء والتطوير ما لم يفعله الخالق تعالى، بما في ذلك الإنجازات التي تلبي حاجات البشر. فمن البين أن الإنسان قد حقق إنجازات عظيمة الشأن والفائدة عبر تطوره التاريخي، وما زال يمارس هذا الدور الخلاق دون إنقطاع. فالاكتشافات والاختراعات والتطورات المعرفية، إلى جانب إيجاد الحلول للكثير من المشكلات التي ظلت عالقة لآلاف السنين، كل ذلك لم يكن نتيجة معجزة إلهية أو توصية مباشرة، بل هو جزء من قدراته الفطرية على التفكير والإبداع والتكيف مع مستجدات الحياة.

وعليه هل يصح الادعاء بأن عالم التكوين خلق ناقصاً حتى جاء الإنسان ليكمل ما لم يفعله الخالق أو لم يستطع فعله؟ أم يُقال على النقيض إن هذا العالم كامل؟ فليس في الإمكان أبدع

مما كان ذهب إليه الفلاسفة القدماء، أو كما اعتقد معتزلة بغداد وبعض الإمامية الإثنى عشرية بكمال الخلق وأنه أفضل صورة معطاة من قبل الباري، فلم ينحصر وجوب الأصلح عندهم في قضايا التكليف والمسائل الدينية، وإنما تعداها قبل ذلك إلى القول بوجوب الأصلح في أمور التكوين والخلق من العالم الدنيوي، مثل نشأة العالم والإغداق بالنعم وما إلى ذلك^[106]، كالذي أشرنا إليه في حلقة (النظام المعياري).

لكن لا ضرورة تقتضي التردد بين هذين الطرحين، فكلاهما قابل للإشكال والنقد. فالرأي الأخير، القائل بكمال العالم، يفنّده ما استطاع أن يحققه الإنسان من انجاز في تحسين بعض زوايا الواقع وإن تضاءلت مقارنة بإبداع الخالق، بل لا نسبة بينهما إلا كنسبة المتناهي إلى غير المتناهي. ومع ذلك يمكن إعادة النظر في هذه الفكرة وتصحيحها، كما عرضناه في (صخرة الإيمان)، وقبل ذلك ضمن بعض الدراسات الفلسفية المستقلة^[107].

أما الرأي الأول، القائل بنقص العالم، فهو يصدق فيما لو كانت حركة الإنسان تجري بمعزل عن المشيئة الإلهية وإرادتها. إذ لو اعتبرنا أن إعمار الأرض تمّ بتفويض إلهي، وأن الإنسان مُنح بفطرته الطموح والقدرة على التطوير، لما جاز القول بأنه استطاع أن يحقق ما لم يحققه الله تعالى. فالشبهة لا تنشأ إلا إذا نُظر إلى أفعال الإنسان خارج إطار المشيئة الإلهية. فالله سبحانه هو الذي اختار هذه السنّة الكونية التي تدفع الإنسان إلى تحقيق طموحاته وأهدافه، حتى وإن كان ذلك عبر تجارب متكررة من الفشل والنجاح، بل وحتى من خلال تقديم التضحيات في خضم الصيرورة التاريخية. وعليه فقد صدقت نبوءة الملائكة حين تساءلت عن مغزى خلق البشر: ﴿قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء﴾. كما صدق المولى عز وجل حين أشار إلى ما خفي عنهم بقوله: ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾^[108]، استناداً إلى الأمانة التي حملها الإنسان كما في قوله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً﴾^[109]. وهو أمر يبعث على التفاؤل في إشراف مستقبل ذي مغزى يتحقق فيه ما أَراده الله تعالى من قوله السابق، بانتصار الإنسان على نفسه، أو تحوله^[110]، ليكون مصداق الآية الكريمة ﴿إن الأرض يرثها عبادي الصالحون﴾^[111].

على أن نفس ما ذكرناه يمكن أن يجاب به على شبهة النقص في التشريع. ذلك أننا لو اعتبرنا التشريع جاء بثواب تعنى بمقاصد الشرع ومكارم الأخلاق، إلى جانب تقديمه صوراً مناسبة للأحكام الزمنية كعلاج لبعض صنوف الواقع، لما أعتبر ذلك نقصاً طالما أن الغاية تكمن في الاسترشاد بتعاليم الوحي والواقع عبر التاريخ؛ وفقاً لما يفرضه الزمن من جدل ثلاثي الأبعاد، وهو الجدل الخاص بكل من: الوحي والعقل والواقع. فمن حيث السنّة التكوينية، لا توجد وسيلة للتعلم أهم من هذا الثلاثي الجدلي، حيث يتفاعل العقل الإنساني مع معطيات الواقع وإرشادات الوحي، ليكون بذلك مدرسة الإنسان الكبرى. والوعي بهذه الديناميكية يساعد على تسريع عملية الجدل، ومن ثم تحقيق النضج المعرفي. وهذا يعني أن تغيرات الأحكام هي ضرورة تاريخية محتمة دون أن تتعدى المسار التكويني للسنن.

وعليه لا يتصف التشريع - والحال هذه - بالنقص، بل العكس صحيح. إذ لو بقي جامداً دون استجابة لتطورات الواقع، أو لو لم يُبينَ علي مقاصد وثوابت يُرتكن إليها، لكان قاصراً عن استيعاب المتغيرات. أما مع وجود هذه الأركان فالتشريع يتمتع بمرونة تجعله قادراً على استيعاب مختلف الظروف وتطورات الزمان والمكان.

الرد على الشبهة الخامسة

تظل لدينا الشبهة الأخيرة التي مفادها أن القول بمبدأ جواز تغيير الأحكام يبعث على الفوضى وتضارب الأحكام، كما يبعث على إتباع الأهواء والمصالح الذاتية، وكذا تبرير الواقع حتى لو كان فاسداً، ووضع ما في الدين ما ليس منه.

فالملاحظ أن هذه الشبهة تختلف عن غيرها في كونها ذات طبيعة تقنية أو عملية، فهي ليست معرفية مثل سابقتها. لهذا فعلاجها يعتمد على طبيعة ما يُقدم بصددها من مقترحات عملية.

وأرى أن أفضل الوقاية من السقوط في براثن مفاد هذه الشبهة هو العمل المؤسسي المنبني على الاجتهاد الجماعي ضمن ضوابط العلم والتقوى.

كما لا بد من التفرقة في الأحكام بين ما هو قطعي وغير قطعي، شبيه بما كان عليه الأمر لدى السلف القدماء، إذ كان العديد منهم لا يحرم ولا يحلل إلا بنص صريح، وإنما يقول أكره واستحسن، كالذي استعرضناه في (الاجتهاد والتقليد والإتباع والنظر).

^[1] أشار الشاطبي إلى هاتين الصورتين من التفكير بما يجعل إحداهما تقع في طرف لا يلتقي مع الآخر، فقال: «إن صاحب الرأي يقول: الشريعة كلها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم، وعلى ذلك دلت أدلتها عموماً وخصوصاً، دل على ذلك الاستقراء. فكل فرد جاء مخالفاً فليس بمعتبر شرعاً، إذ قد شهد الاستقراء بما يعتبر مما لا يعتبر، لكن على وجه كلي عام. فهذا الخاص المخالف يجب رده وإعمال مقتضى الكلي العام، لأن دليله قطعي، ودليل الخاص ظني، فلا يتعارضان. والظاهري يقول: الشريعة إنما جاءت لإبلاء المكلفين أيهم أحسن عملاً، ومصالحهم تجري على حسب ما أجراها الشارع، لا على حسب أنظارهم. فنحن من اتباع مقتضى النصوص على يقين في الإصابة، من حيث أن الشارع إنما تعبدنا بذلك. وإتباع المعاني رأي، فكل ما خالف النصوص منه غير معتبر، لأنه أمر خاص مخالف لعام الشريعة، والخاص الظني لا يعارض العام القطعي. فأصحاب الرأي جردوا المعاني فنظروا في الشريعة بها وطرحوا خصوصيات الألفاظ. والظاهرة جردوا مقتضيات الألفاظ فنظروا في الشريعة بها، وطرحوا

خصوصيات المعاني القياسية، ولم تنزل واحدة من الفرقتين إلى النظر فيما نظرت فيه الأخرى بناء على كلي ما اعتمدته في فهم الشريعة» (الموافقات، ج4، ص230).

[2] الفروق، ج1، ص716-717.

[3] نشر العرف، ص125.

[4] المصدر السابق، ص129 و121 و119.

[5] الأشباه والنظائر، ص101.

[6] نظرية العرف، ص92-93.

[7] عبد اللطيف المدرس: مشايخ بلخ من الحنفية، الدار العربية للطباعة، بغداد، ج2، ص438.

[8] نظرية العرف، ص18.

[9] مشايخ بلخ، ج2، ص438.

[10] تفسير المنار، ج6، ص271.

[11] أبو علي مسكويه: الهوامل والشوامل سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1422 هـ - 2001 م، عن مكتبة المشكاة الإلكترونية، ص371-372. وأحمد أمين: الاجتهاد في نظر الإسلام، مجلة رسالة الإسلام، مجلد 3، ص149.

[12] ابن القيم: اغاثة للهفان من مصائد الشيطان، الباب الثالث عشر، عن مكتبة ويكي مصدر الإلكترونية <http://ar.wikisource.org> كذلك: المقاصد العامة للعالم، ص44-45.

[13] محمد رشيد رضا: تاريخ الإمام محمد عبده، مطبعة المنار، مصر، الطبعة الأولى، 1350 هـ - 1931 م، ج، ص945. والأعمال الكاملة لمحمد عبده، حققها وقدم لها محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1980 م، ج3، ص197. كذلك: محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة العاشرة، ص136.

[14] تاريخ المذاهب الإسلامية، ص355.

[15] المصدر السابق، ص428.

- [16] الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 307. والاعتصام، ج2، ص320.
- [17] الموافقات، ج4، ص210. والاعتصام، ج2، ص138.
- [18] أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، دراسة وتحقيق عجيل جاسم النمشي، عن موقع الخوزة الإلكترونية <http://www.alhawzaonline.com/almaktaba>، ج4، ص229. كذلك: عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعي: نصب الراية لأحاديث الهداية، دار الحديث، مصر، 1357هـ، عن الموقع الإلكتروني <http://www.islamport.com>، ج1، ص20.
- [19] محمد زاهد الكوثري: فقه أهل العراق وحديثهم، ضمن فقرة بعنوان (الإستحسان) عن شبكة الرازي الإلكترونية www.al-razi.net (لم تذكر أرقام صفحاته).
- [20] الفروق، ج1، الفرق السادس والثلاثون، ص205.
- [21] الطرق الحكيمة، ص15. وأعلام الموقعين، ج4، ص327. وانظر بصدد التمييز بين صنفين الأحكام الانفة الذكر حديثاً كلاً من: محمد محمد المدني: أسباب الاختلاف بين المذاهب الإسلامية، رسالة الإسلام، مؤسسة الطبع والنشر في الاستانة الرضوية، مجلد 9، ص47. ومحمد حسين الطباطبائي: مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، تعريب خالد توفيق، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، 1415هـ، ص168-170. والصدر: إقتصادنا، ص400-401 و425 وما بعدها. ومطهري: نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص100 وما بعدها.
- [22] الموافقات، ج2، ص284-285.
- [23] ابن الازرق: بدائع السلك في طبائع الملك، ج1، ص67.
- [24] الموافقات، ج2، ص297-298.
- [25] المصدر السابق، ج2، ص284 و286.
- [26] المصدر السابق، ج2، ص286.
- [27] الحاوي للفتاوى للسيوطي، ج1، ص330.
- [28] الفروق، ج4، ص197.
- [29] البحر المحيط، فقرة 93.
- [30] أعلام الموقعين ج3، ص3.

[31] أبو العباس أحمد الناصري: الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر الناصري/ محمد الناصري، الدار البيضاء، 1418هـ - 1997م، عن المكتبة الشاملة الإلكترونية // <http://www.shamela.ws>، ج1، ص59-60. كذلك: عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1992م، ج1، ص213.

[32] تفسير المنار، ج4، ص40.

[33] أنور الجندي: الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة، مصر، ص74.

[34] نشر العرف، ص126.

[35] الطرق الحكمية، ص21.

[36] الطرق الحكمية، ص16. كذلك: أعلام الموقعين، ج4، ص272-273.

[37] مقدمة ابن خلدون، ص336-337.

[38] نشر العرف، ص129.

[39] الاجتهاد والتجديد للقرضاوي، ضمن فقه الدعوة، ج2، ص160.

[40] لاحظ على سبيل المثال ما كتبه الشيخ محمد علي ناصر في نقده للحكم العمري في: مصادر الأحكام الاجتهادية، رسالة الإسلام، ج4، ص168 وما بعدها، وص281 وما بعدها. لكن لاحظ في قبالة ما صرح به الشيخ مهدي شمس الدين وهو يقرر صحة الحكم العمري في سهم المؤلفة قلوبهم وإن لم يسمه بإسمه (حوار مع الشيخ شمس الدين، قضايا إسلامية، العدد الخامس، 1418هـ - 1997م، ص58). علماً بأن الشيخين كلاهما إماميان من جبل عامل.

[41] فقه الزكاة، ج2، ص600.

[42] البيان والتحصيل، ج2، ص359. وأحكام القرآن لابن العربي، ج2، ص966.

[43] مجموع فتاوى ابن تيمية، ج33، ص94. وأحكام القرآن، ج2، ص966. كذلك كلمة المحرر في: رسالة الإسلام، ج4، ص175.

[44] البيان والتحصيل، ج2، ص359.

[45] يعود هذا القول إلى اللغوي المعروف ابن فارس المتوفى سنة 395هـ (محمد رشاد الحمزاوي: المعجم العربي، ص615).

[46] محمد عمارة: هل يجوز الاجتهاد.. مع وجود النص؟!، منبر الحوار، عدد 13، 1410 هـ - 1989 م، ص 100.

[47] يقول المحقق القمي: «إن التبع والاستقراء يحكمان بأن غالب الأحكام الشرعية في غير ما ثبت له حد ليس بآنية ولا محدودة إلى حد معين وأن الشارع اكتفى فيما ورد عنه مطلقاً في استمراره، فإن من تتبع أكثر الموارد واستقراها يحصل الظن القوي بأن مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار ويظهر من الخارج أنه اراد الاستمرار إلى أن يثبت الرافع من دليل عقلي أو نقلي» (فرائد الأصول، ج2، ص 647).

[48] سبق للإمام الخميني أن اعترض على بعض الفقهاء لطريقته الحرفية مستشهداً في إعتراضه على بعض الأمثلة كتلك التي ذكرناها في المتن.

[49] الإسراء/ 23.

[50] البقرة/ 275.

[51] نظرية العرف، ص 87.

[52] الشافعي: الأم، ج 7، ص 275-276.

[53] لاحظ: حوار مع الشيخ شمس الدين في : الاجتهاد والحياة، حوار وإعداد محمد الحسيني، نشر مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الثانية، 1417 هـ - 1997 م، ص 16-17.

[54] الأنفال/ 66.

[55] الأنفال/ 65.

[56] بداية المجتهد، ج 1، ص 387.

[57] مواهب الجليل، ج 3، ص 353.

[58] مقداد السيوري: كنز العرفان في فقه القرآن، المكتبة المرتضوية، طهران، 1984 هـ، ج 1، ص 359 و 360. كذلك: جواهر الكلام، ج 21، ص 63.

[59] نشر العرف، ص 118.

[60] جاء هذا التعبير على شاكلة استدلال إحدى مدارس التطور البيولوجي، وهي نظرية التوازن المتقطع، على الثبات الحاصل في السجل الأحفوري، حيث عبر أصحابها بالقول:

«إن الركود هو البيانات»، فالظهور المفاجئ للحيوانات يسجل غياباً للمعلومات، أما الركود فهو البيانات وليس التطور ذاته. انظر كتابنا: جدليات نظرية التطور، 2022م. كذلك: Stephen Jay Gould, The structure of evolutionary theory, 2002, p. 757.
Look: <http://libgen.rs/book/index.php?md5=126DB963095D36AB6676CC59ABF41F81>

[61] انظر حلقة (النظام المعياري).

[62] الموافقات ج2، ص93-94.

[63] فقه الدعوة ومشكلة الدعاة في حوار مع الشيخ محمد الغزالي، ضمن فقه الدعوة، ج1، ص128.

[64] فقه المرحلة والانتقال من المبادئ إلى البرامج في حوار مع حسن عبد الله الترابي، ضمن فقه الدعوة، ج2، ص20-21.

[65] محمد إبراهيم الجناتي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وعصر الاستخدام الشامل، مجلة التوحيد، العدد 67، 1416هـ - 1995م، ص20 وما بعدها.

[66] البحر المحيط، فقرة 93.

[67] المائدة/ 3.

[68] الأنعام/ 38.

[69] النحل/ 89.

[70] الكليني: الأصول من الكافي، دار الكتب الإسلامية في طهران، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، الطبعة الثالثة، 1388هـ، ج1، ص58.

[71] الرسالة، ص503.

[72] المصدر السابق، ص25.

[73] الأم، ج7، ص313-320.

[74] بل روي هذا المعنى أيضاً عن إبراهيم بن جابر، فروي أنه لما سأله أحد كبار القضاة في عهد المتقي لله العباسي عن سبب إنتقاله من مذهب الشافعي إلى مذهب أهل الظاهر، أجابه قائلاً: «إني قرأت إبطال الإستحسان للشافعي فرأيتة صحيحاً في معناه، إلا أن جميع ما

احتج به في إبطال الإستحسان هو بعينه يبطل القياس، فصح به عندي بطلانه. >> انظر: فقه أهل العراق وحديثهم، ضمن فقرة بعنوان (الإستحسان). ونصب الراية لأحاديث الهداية، ج1، ص20.

[75] انظر رسالته المعنونة: ملخص إبطال القياس والرأي والإستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، 1379هـ-1960م. والإحكام في أصول الأحكام، ج8، ص2-3. والمحلى، تصحيح محمد خليل هراس، مطبعة الإمام في القلعة بمصر، ج1، ص52.

[76] شبيه بهذا ما حصل في بعض القضايا، كما أشار إليها المفكر الصدر بما مرّ على الفكر الفقهي من تطورات داخل المدرسة الإمامية. ذلك أن جملة من الفقهاء المحدثين والمعاصرين استخدموا دليل السيرة العقلائية وبعض القواعد الأصولية لإعتبارات نفسية غرضها الحفاظ على بعض المسلمات التي خلفها المشرعة من الأسلاف، رغم أنهم لم يملكوها عليها الدليل الشرعي (انظر: كمال الحيدري: مرتكزات أساسية في الفكر الأصولي، قضايا إسلامية، العدد 3، 1417هـ-1996م. كذلك الفصل الرابع من: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر).

[77] الكشف، ج1، ص593.

[78] محمد طاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية، 1984م، ج6، ص105.

[79] روي أنه قد قرأها رسول الله فبكى عمر فقال له الرسول: ما يبكيك؟ فقال: أبكاني إنا كنا في زيادة من ديننا فأما إذ كمل فإنه لم يكمل شيء إلا نقص. فقال النبي (ص): صدقت (الجامع للقرطبي، ج6، ص61. وروح المعاني، ج6، ص60. وجامع البيان، ج6، ص97.

[80] الجامع للقرطبي، ج6، ص61-63.

[81] جامع البيان، ج6، ص80.

[82] المصدر السابق، ج6، ص97.

[83] المصدر نفسه، ج6، ص80.

[84] الكشف، ج1، ص593. وتفسير أبي سعود، ج2، ص8.

[85] أحكام القرآن لابن العربي، ج2، ص551.

[86] المصدر السابق، ص552.

- [87] المصدر نفسه، ص552.
- [88] تفسير أبي سعود، ج2، ص8.
- [89] الجامع للقرطبي، ج6، ص62. والكشاف، ج1، ص593.
- [90] جامع البيان، ج6، ص81.
- [91] التحرير والتنوير، ج6، ص105-107.
- [92] الأنعام/ 38.
- [93] جامع البيان، ج7، ص188.
- [94] تفسير ابن كثير، ج2، ص131.
- [95] النساء/ 83.
- [96] البيان والتحصيل، ج17، ص13.
- [97] تفسير الماوردي، ج1، ص523.
- [98] النحل/ 89.
- [99] تفسير ابن كثير، ج2، ص582.
- [100] جامع البيان، ج14، ص161-162. كذلك: تفسير ابن كثير، ج2، ص582.
- [101] الميزان، ج41، ص324-325.
- [102] النساء/ 59.
- [103] المائدة/ 44.
- [104] الملل والنحل، ص86. والاعتصام، ج3، ص197-199.
- [105] أعلام الموقعين، ج1، ص333. يعود هذا الرأي إلى الإمام الجويني الذي قال في (البرهان): إن معظم الشريعة صدرت عن الاجتهاد، والنصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة (إرشاد الفحول، ص313).

[106] جمال الدين يوسف الحلي: أنوار الملكوت في شرح الياقوت، إنتشارات الرضي - بيدار، إيران، الطبعة الثانية، ص156-157. وعثمان عبد الكريم: نظرية التكليف، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1391هـ - 1917م، ص 403.

[107] ا نظر القسم الأخير من: صخرة الإيمان، دار روافد، بيروت، الطبعة الأولى، 2023م. كذلك: فلسفة الشر ونظرية عجز المادة الأصلية، ضمن موقعنا الالكتروني فلسفة العلم والفهم، تاريخ النشر: - 1-112016م. وذلك عبر الرابط التالي: <http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=112>

[108] البقرة/ 30.

[109] الاحزاب/ 72.

[110] في (صخرة الإيمان) استعرضنا مجموعة من الأسباب والمبررات العلمية التي تجعلنا نرجح إمكانية تطور الإنسان الحالي وارتقائه إلى كائن أسمى .

[111] الأنبياء/ 105.