

تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام

مقدمة في أصول الفقه السني

د. وائل حلاق

ترجمة د. أحمد موصللي

مراجعة د. فهد بن عبد الرحمن الحمودي



د. وائل حلاق

من مواليد مدينة حيفا في فلسطين العام 1955، يحمل درجة الدكتوراه من جامعة واشنطن العام 1983، والماجستير من الجامعة نفسها في العام 1979. أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية في جامعة مكجيل، مونتريال، كندا. درّس في جامعات: واشنطن، تورنتو (كندا)، سنغافورة وأندونيسيا.

أبرز مؤلفاته

- The Origins and Evolution of Islamic Law (Cambridge, 2005)
نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، صدر بالعربية عن دار المدار الإسلامي، 2007
- The Formation of Islamic Law, (Aldershot, 2004)
تشكل الشريعة الإسلامية
- Was the Gate of Ijtihad Closed? (Tokyo, 2003)
هل أغلق باب الإجتihad؟ (ترجم إلى اليابانية)
- Authority, Continuity and Change in Islamic Law (Cambridge, 2001)
السلطة المذهبية التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، صدر بالعربية عن دار المدار الإسلامي، 2007
- Literary Creativity and Social Change in Modern Arabic Literature, (Leiden: Brill, 2000)
الإبداع الأدبي والتحويلات الإجتماعية في الأدب العربي المعاصر
- A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usúl al-Fiqh (Cambridge, 1997)
تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، صدر بالعربية عن دار المدار الإسلامي، 2007
- Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam (Aldershot: Variorum, 1995).
الفقه والنظريات الفقهية في الإسلام الكلاسيكي والوسيط
- Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians (Oxford, 1993)
إبن تيمية في مواجهة المناطقة الإغريقية

وله عشرات الدراسات والبحوث والمقالات والمراجعات المتخصصة حول موضوعات نشوء وتطور النظريات والمذاهب الفقهية وتاريخ التشريع الإسلامي، وتشكل النظام القضائي في الإسلام. كما شارك في إعداد وتحرير موسوعات عن الإسلام، وأشرف على عدد كبير من الأطروحات الجامعية في جامعات عدة.

تاريخ النظريات الفقهية
في الإسلام
مقدمة في أصول الفقه السني

وائل حلاق

تاريخ النظريات الفقهية

في الإسلام

مقدمة في أصول الفقه السنّي

ترجمة

أ.د. أحمد موصللي

مراجعة

د. فهد بن عبد الرحمن الحمودي

دار المدار الإسلامي

Original Title:

A HISTORY OF ISLAMIC LEGAL THEORIES An introduction to Sunni; *usūl al-fiqh*

by **WAEEL B. HALLAQ**

Copyright © **Wael B. Hallaq**, 1997

First published by **Cambridge University Press**, U.K. 1997

جميع الحقوق محفوظة للناشر بالتعاقد مع مطبعة جامعة كمبريدج - المملكة المتحدة

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الإنكليزية سنة 1997 في مطبعة جامعة كمبريدج

© دار المدار الإسلامي 2007

الطبعة الأولى

حزيران/يونيو/الصيف 2007 إفرنجي

تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السنّي
ترجمة أ.د. أحمد موصلي
مراجعة د. فهد بن عبد الرحمن الحمودي
موضوع الكتاب دراسات إسلامية
تصميم الغلاف دار المدار الإسلامي
التجليد برش مع رده
الحجم 17 × 24 سم

رقم الإيداع المحلي 2004/5947

ردمك ISBN 9959-29-231-2

(دار الكتب الوطنية/بنغازي - ليبيا)

دار المدار الإسلامي

الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريكو، الطابق الخامس،

هاتف 961 1 75 03 04 + خليوي 961 3 93 39 39 +

961 1 75 03 07 + فاكس 961 1 75 03 05 +

ص.ب. 11-96 رياض الصلح - بيروت - لبنان

بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

جميع الحقوق محفوظة للدار، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopyings, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

توزيع دار أوبيا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية

زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس - الجماهيرية العظمى

هاتف وفاكس: 218 21 34 07 013 + نقال 218 91 21 45 463 +

بريد إلكتروني: oeabooks@yahoo.com

مقدمة المؤلف للترجمة العربية

لا شك أنّ من أهم محاور الصراع ضد الهيمنة الإمبريالية الغربية هو المحور الفكري وعلى رأسه تقف مقاومة المنظومة الفكرية الأكاديمية التي نشأت في جامعات أوروبا في ظل التوسع الاستعماري على مدى القرن التاسع عشر. وفي معاقل هذا النظام تكمن بدايات حقل الدراسات الإسلامية الغربي، الحقل الذي نشأ وترعرع منذ منتصف ذلك القرن في جامعات بريطانيا وفرنسا وهولندا وغيرها من دول أوروبا الاستعمارية. فالدراسات الاستشراقية عامة، والدراسات الإسلامية/الشرعية منها خاصة، هي وليدة المشروع الاستعماري، تتشابك معه تشابكاً متيناً وتعكس تياراته الداخلية انعكاساً دقيقاً في كل هجماته وتردداته، حتى في صراعاته الداخلية التي تمثّلت فيها مواقف القوى المتنافسة تجاه تكوين السياسة الاستيلائية في المستعمرات.

ينبغي على هذا وجود علاقة عضوية متينة بين المعرفة الحداثيّة المتمركزة في بادئ الأمر ومنتهاه حول المعرفة الأوروبية، وأجهزة السلطة السياسية والاقتصادية والعسكرية. فالمعرفة كموضوع أكاديمي، بما فيه جميع مقولات العلوم الإنسانية، تترايط ترابطاً بنيوياً مع الجهاز الاستعماري وتخدم، باسم العلم ونبالته، الأهداف السياسية والعسكرية والحضارية من أجل الاستيلاء الحسي والعقلي على العالم الشرقي والعالم الإسلامي منه على وجه الخصوص.

وهنا يتأتى الإطار المعرفي الذي كُتِبَ هذا الكتاب من خلاله. فإن مشروع دراسة الشريعة الإسلامية كما سيراه القارئ الكريم في هذا الكتاب وفي كتابي الآخرين الصادرين بالتزامن معه^(*)، هو مشروع مقاومة ضد الاحتلال الفكري الغربي الاستشراقي والذي تمثّل ولا يزال يتمثّل بكونه أداة هيمنة تبدأ - في هذا القرن الجديد - بالسيطرة الفكرية وتنتهي بالاستيلاء البدني الفعلي. ومما يجدر التنويه إليه أن هذا المسار يقف في الإتجاه المعاكس للمسار الذي اتّبعه الاستعمار الأوروبي خلال القرن التاسع عشر والذي بدأ أولاً بالسيطرة البدنية الفعلية هادفاً إلى الوصول من خلالها إلى السيطرة العقلية.

ومن المهم الإشارة هنا إلى أن زعزعة الهيمنة الفكرية الغربية الاستشراقية لا يمكن تحقيقها من خارج نطاق هذا الفكر كما بُرهن على ذلك مراراً من قبل، فإن هذا الفكر هو عبارة عن خطاب متمنّع ومحضّن في داخل معاقل دور العلم الغربية ويشكّل جزءاً عضويّاً من هذا النظام الفكري. ومن هنا فقد نجح الفكر الاستشراقي في التهميش الكامل لجميع الانتقادات التي قدمها الكاتب العربي والإسلامي من خارج هذه المعاقل. وفي الخلاصة، فقد بقي هذا الفكر سائداً في الميادين العلميّة الغربيّة على ما هو وبدون تغير ملحوظ حتى بداية العقد الثامن من القرن العشرين.

ولعله يحسن بالقارئ المُجِدِّ أن يَظَلع على مقدمتي الكتابين الآخرين كخلاصة سريعة تعينه على فهم الباعث والسياق العام لمجهودنا الأكاديمي التحقيقي.

فهذا الكتاب - والذي يأتي عقب دراسات عدة ومقالات مؤصّلة مهّدتُ بها لظهوره - يمثّل محاولة جادة لزعزعة الفكر الاستشراقي من داخل معاقله. ومن هذا المنطلق كان من الضروري الأخذ بعين الاعتبار جميع المبادئ التاريخية

(*) الكتابان هما: «نشأة الفقه الإسلامي وتطوره» نُشر باللغة الإنكليزية سنة 2001، وقام بترجمته الأستاذ رياض الميلادي. و«السلطة المذهبية، التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي» نُشر باللغة الإنكليزية سنة 2005، وقام بترجمته الأستاذ عباس عباس؛ وقام بمراجعة الكتابين د. فهد الحمودي.

الاستشراقية ولكن بدون الموافقة عليها أو جعلها أسساً نقدية للتاريخ، بل على العكس من ذلك، فقد عمدت إلى تفكيك تلك المبادئ من أجل صياغتها صياغة جديدة تتماشى مع الأدلة التاريخية التي تغاضى عنها الاستشراق ليتوصل إلى مفهوم تاريخي للشرعية ذي صفة تخدم أهداف المستعمر في مشروعه الفكري والسياسي والحضاري.

ومن هنا يتضح للقارئ الكريم أن هنالك تدرُّجاً ملحوظاً في مدى النقد الذي قدمته ضد الخطاب الاستشراقي. فإن البحث في هذا الكتاب، والذي يمثل أول خطوة في هذا المشروع، بحثٌ تنظيري يدرس العلاقة بين الكتابات في أصول الفقه والواقع الفقهي ويثبت بينها نقاط تماس وتشابكات بنيوية قد تجاهلها الخطاب الاستشراقي تجاهلاً تاماً. ولكن هذا التجاهل، سواء كان مقصوداً أم لا، يهدف على أية حال إلى عزل الشريعة بأجمعها عن الواقع الاجتماعي حاكماً عليها بالتهميش التاريخي؛ بحيث وُظف هذا التهميش أولاً في رُتب السياسة الأوروبية في خلال القرنين التاسع عشر والعشرين من أجل هدم البنية التحتية (المادية والمؤسسية) والعلوية (الثقافية والقيمية) للشرعية، وذلك على أساس المقولة الشهيرة بأن الشريعة الإسلامية قد عجزت عن القيام بمهامها «القانونية» في ظل الحداثة التي اجتاحت العالم الإسلامي في ذينك القرنين.

ولذا فإن قراءةً صحيحةً لهذا الكتاب تتطلب من القارئ الكريم أن يُلمَّ بالمشروع الخطابي الاستشراقي وهو مشروع ضخم لن يتطرق هذا الكتاب إلى طرح كافة تفاصيله. فمن محاور هذا المشروع (الخفيّة)، على سبيل المثال لا الحصر، تركيزُ هذا الخطاب بشكل غير متوازٍ على علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام وأصول الدين، جاعلاً من هذه العلاقة القاعدة الأساسية المحضنة لفهم منطلق أصول الفقه «ووظائفه» الفكرية الدينية النظرية. ومن نتائج تأسيس وترسيخ هذه العلاقة نتيجة خفيّة تهدف إلى تهميش علاقة أخرى لها بالغ الأهمية ألا وهي العلاقة بين أصول الفقه والفقه من جهة، وبين الشريعة كمنهجية فكرية والممارسات الشرعية في المجتمعات الإسلامية المختلفة عبر العصور من جهة أخرى.

ويتماشى هذا التهميش تماشياً كاملاً مع محور آخر يدور حول الأسطورة الاستشراقية القائلة بأن الشريعة الإسلامية قد توقفت عن النمو والعمل بعد القرن الثاني أو الثالث من الهجرة. وعُبر عن ذلك بمقولة أخرى تنصُّ على أن باب الاجتهاد قد أُغلق إلى أبد الأبدين. وفي السياق ذاته، صار العَلَم الإسلامي المرموق محمد بن إدريس الشافعي - رحمه الله - الفقيه المجتهد الذي لم يكن بعده إلا الانحدار والجمود. وثالثة الأثافي من تلك المحاور أسطورة أخرى تزعم أن تينك الظاهرتين لم يمكن معالجتهم حتى القرن التاسع عشر عندما جاءت الحضارة الأوروبية لإنقاذ العالم الإسلامي وحضارته من الفساد والجمود والانحدار.

فهذا الكتاب ردُّ تنظيري على تلك الأساطير والمقولات الاستشراقية الخاطئة، والتي تسعى إلى كتابة التاريخ الإسلامي بهدف تغيير الهوية الإسلامية من خلال قراءة «علمية» مزعومة مهيمنة. وهذا الرد التنظيري التمهيدي يتكامل برؤية أكثر شمولاً وبشكل تطبيقي في الكتابين اللاحقين؛ والذي يتناول أحدهما التطورات اللاحقة للفقهاء، فيما يتناول الآخر النشأة الأولية للفقهاء؛ وقد قامت دار المدار الإسلامي بنشرهما باللغة العربية بعد صدور هذا الكتاب.

أ. د. وائل حلاق

ديسمبر، 2006

مقدمة المترجم

يشكّل كتاب الدكتور وائل حلاق «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، مقدمة في أصول الفقه السنّي» نظرة جديدة للخطاب النظري حول أسس التنظير الفقهي. فالكتاب يبدأ من الفترة التأسيسية مؤكداً على تأثير «رسالة» الشافعي في نهايات القرن الثاني للهجرة وفي بدايات القرن التاسع الميلادي. انصب اهتمام الشافعي على ربط السُنّة النبوية بالأوامر القرآنية والنظر إليهما على أنهما أساس الجهد الفقهي السنّي. إلا أن المشكلة الأساسية لم يعالجها الشافعي، فجهوده انصبت على أصول الفقه وعلى بحث أولي في أسس المعرفة والعلاقة بين النصين: القرآن والسُنّة. وفي مرحلة ما بعد الشافعي تحول الاهتمام إلى الأشكال المتعددة للتفكير الفقهي والتي أدخلت في التعابير الثقافية للإمبراطورية الإسلامية الممتدة من أجل استيعاب الظروف الطارئة في الجزيرة العربية. فقد كان هناك طرق عدة واختلافات في الفلسفة الأخلاقية والنظرة إلى العالم غير مألوفة عند الشافعي وتلامذته.

وتطور مشروع أصول الفقه لاحقاً، أخذاً في الاعتبار قضايا معقدة أخرى كاللغة والفلسفة الأخلاقية ونظريات المعرفة. ويترك الدكتور حلاق الباب مفتوحاً في مقدمته من أجل اكتشاف ما حصل لأصول الفقه. لهذا، يبدو هذا الكتاب من أهم المداخل إلى علم الأصول.

إن تاريخ علم الأصول ما زال محط تخمين بسبب عدم وجود محاصيل عامة وشاملة ومتراكمة خلال الفترة التأسيسية من القرن الثالث/ التاسع إلى القرن السابع/ الثالث عشر. إلا أن الدكتور حلاق يتخطى القراءات المتفق عليها في النصوص الإسلامية المعاصرة التي تعالج تاريخ الفقه الإسلامي.

يحاول حلاق ملاحظة كيفية توسع التفكير الفقهي في القرن الخامس/ الحادي عشر، فيجد أنه كان من أهم مفكريه الإمام الغزالي. وبالعودة إلى كتاب الغزالي «المستصفى من علم الأصول». يجد الدكتور حلاق إدخال المنطق لمؤازرة نظرية المعرفة في التنظير الفقهي وظهور الاجتهاد كمفهوم محوري.

فالمنطق هو وسيلة من وسائل فهم النص القرآني. وتبدو أهمية كتاب الغزالي في مناقشة مفهوم القياس كأصل من أصول الفقه لدى الشافعي، فيمكن للفقيه أن يكون مجتهداً بقياس الواقع عن النص. ومن أهم إنجازاته تقسيم الفقه إلى الضروريات الخمس والحاجيات والتحسينيات.

وقام مفكرون لاحقون بدراسة إمكانية أن يكون القياس ذي مرتبة أعلى من النص في قضية الفهم، لكن أمران حصلتا منذ أيام الغزالي: الأول، أن نظرية المعرفة، والتي يمكن القول أنها استقلت عن المنطق الإغريقي، تم إعادة تشكيلها ولم تغير أصول الفقه، الثاني: أن العلاقة بين نظرية أصول الفقه والسياق العام لم تتغير. فهي إذاً ارتبطت بلحظات تاريخية سياسية واجتماعية مما شكل وأعاد تشكيل الاستجابة الجماعية لجماعة المؤمنين.

إن أهمية تحليل الدكتور حلاق، بالإضافة إلى علمه الغزير، تكمن في إظهاره لكيفية الإصلاح والتطور الفقهي. فنظرية أصول الفقه ليست كلاً واحداً جامداً، بل إن تركيزه على بعض المصلحين في لحظات تاريخية معينة للإصلاح يظهر أهمية التطورات التاريخية وسياقاتها.

لذا، يتحول الفقيه الأندلسي الشاطبي من القرن الرابع عشر إلى مرجع لمدرستين حديثتين: مدرسة الإصلاحية الدينية ومدرسة الليبرالية الدينية. تشمل الأولى على محمد عبده ومحمد رشيد رضا واللذين تبنيا مبادئ القرون الوسيطة

للغزالي وتلامذته، فحاولوا إعمال مفهوم المصلحة في الحقل العام. أما المدرسة الأخرى والتي تشتمل على مفكرين أمثال محمد سعيد العشماوي وفضل الرحمن ومحمد شحرور فهي ترفض الفكر الوسيط وتحاول إعادة قراءة أصول الفقه من واقع الحداثة.

وقد نجح الدكتور حلاق في معالجة قضية أصول الفقه السني مع العلم أن هذه القضية قضية معقدة، فهو عالم بدقائق الأمور في حقل أصول الفقه. إن دراسة أصول الفقه تتطلب العلم لا بالفقه فقط بل أيضاً بالمنطق وبالعقائد الإسلامية. فالكتاب يقدم للطلبة والعلماء المختصين مقدمة شاملة للنظرية الفقهية لعلم الأصول. وتتلخص مقولته في أن أصول الفقه السني لم تتجمد في القرن الحادي عشر بل كانت خاضعة للتطور التاريخي.

وهدفنا في هذه الترجمة نقل ما توصل إليه الدكتور حلاق حول أصول الفقه السني، فكانت ترجمتنا ترجمة للمعنى وليست ترجمة كلمة بكلمة. وهذا يتطلب معرفة بما كتبه المؤلف باللغة الإنكليزية التي لا تشتمل على كلمات دقيقة للمفاهيم الفقهية. فكلمة Law باللغة الإنكليزية عادة ما تعني القانون، لذا كان علينا معرفة إذا ما قصد المؤلف القانون أو الشريعة (والتي يعبر عنها أيضاً بكلمة Law باللغة الإنكليزية). كما أن النظريات الفقهية الإسلامية باللغة الإنكليزية تعني بالعربية أصول الفقه. وباختصار لقد حاولنا، وقدر المستطاع، الترجمة الأمينة لما عني به المؤلف.

والسلام

أحمد موصللي

ديباجة

لعل الطريقة الفضلى في التمهيد لهذا الكتاب تتمثل في شرح عنوانه. فاختيار الجمع «نظريات» هو حتماً متعمد، لا وليد الصدفة، وهو يرمي إلى تمرير رسالة محددة مفادها أن ميدان البحث الحالي لا يمكن في أي حال تحجيمه وحصره بمجموعة أفكار لا علاقة لها بالعمليات التاريخية المختلفة. ولعل الهدف الرئيس لهذا الكتاب هو أن يبين أن أصول الفقه، أي الأساس النظري والفلسفي للشريعة الإسلامية، شكلت مظلة تواجدت تحت ظلها المتغيرات التاريخية أو الآنية. ويظهر مخطط الكتاب هذا الاهتمام بكشف النقاب عن أهم الخصائص الأساسية لهذه المتغيرات. وفي الواقع، فإنني أناقش في هذا الفصل الأول المبادئ المتطورة للفقه من البدايات الأولى إلى نهاية القرن الثالث/التاسع عندما أبصرت أصول الفقه النور كمنهجية فقهية قائمة بحد ذاتها. ومن أصل القرون الثلاثة التي يغطيها هذا الفصل يلقي القرن الثاني معاملة تماشى إلى حد كبير مع الفهم التقليدي في الميدان، أما فيما يخص القرنين الأول/السابع والثالث/التاسع فإنني أقدم تفسيراً مختلفاً بشكل عام ولا سيما للقرن الثالث. ففي حالة القرن الأول فإنني لا أنضم إلى ركب النظرة التقليدية القائلة بأن الشريعة الإسلامية بدأت كنظام ناضج إلى حد ما إبان حياة النبي ﷺ أو مباشرة بعد ذلك، ولا إلى قافلة

النظرة الحديثة نسبياً التي تضع البدايات الأولى لهذه الشريعة أواخر القرن الأول للهجرة (قراءة 715م). وقادنتي بحوثي إلى أن أختار خير الأمور، أي الوسط بين النظريتين الموجودتين. وأما فيما يتعلق بالقرن الثالث/التاسع فإني أعارض القول السائد أن النظرية الفقهية بالصورة التي عرفت بها لاحقاً كانت خلاصة القرن الثاني/الثامن وأن الإمام الشافعي كان مهندسها.

يقدم الفصلان الثاني والثالث بكلام قليل دال قدر الإمكان نبذة عن المواضيع الرئيسة لأصول الفقه كما تطورت أواخر القرن الخامس/الحدادي عشر. والغرض من هذه النبذة مزدوج: فهو إعطاء نظرة آنية عن العقائد المتنوعة إضافة إلى كونها مساحة لمناقشة المتغيرات التاريخية التي يتمحور حولها الفصل الرابع. والجدير بالذكر أنني أناقش في هذا الأخير العناصر الرئيسة في عالم الممارسات الفقهية والاجتماعية علاوة على الميول الثقافية التي أدت إلى ظهور مجموعة متنوعة من العقائد ضمن إطار أصول الفقه. كما أتطرق بالتفصيل إلى العلاقة المحددة بين الواقع الاجتماعي الديني وإنتاج الخطاب الفقهي النظري في الفصل الخامس حيث أستخدم كتابات المجتهد الأندلسي أبو إسحاق الشاطبي كدراسة حالة. ويرمي هذا التحليل للشاطبي أيضاً إلى إظهار أن كلا، هدف وطبيعة، الفكرة التقليدية لنظريته خاطيء.

ولاختياري الشاطبي موضوعاً للفصل الخامس تبرير ثالث. فنظريته مع نظرية الطوفي (التي أناقشها في الفصل الرابع) تشكل مصدراً مهماً نهل منه الإصلاحيون المعاصرون. ذلك أن أولئك الإصلاحيين شأنهم شأن العلماء المعاصرين أساؤوا فهم دوافع نظرية الشاطبي وبالتالي جوهرها. فهي لا تحدث عقولنا عن البناء الثقافي للإصلاح الفقهي المعاصر بل أيضاً كيف يشوّه التاريخ (دون قصد) خدمة للحاضر. ويقدم الفصل الأخير نظرة عامة عن التفكير المعاصر حول الأسس والمنهجية النظرية للشريعة الإسلامية. وبما أن عدد المصادر في هذا المجال مهول ألفتني مضطراً بحكم الحاجة إلى الانتقاء بدقة متناهية الشخصيات التي سأناقشها. ويحاول هذا الفصل، وإن كان بعيداً كل البعد عن الشمولية التامة، أن يقدم تصميماً عن الصعوبات المنهجية التي واجهها المصلحون المعاصرون فضلاً عن بعض الحلول التي قدموها لإعادة صياغة النظرية الفقهية.

ومما لاشك فيه أن العنوان الفرعي لا يقل أهمية عن العنوان الرئيس. فهذا الكتاب كتب كذلك عمداً كمقدمة تهدف إلى التوجه إلى شريحة واسعة من القراء داخل ميدان الدراسات الإسلامية وخارجه على حد سواء. وعلى الرغم من أنني ارتأيت بعد التفكير تلافياً للمقارنة مع نظم فقهية أخرى (لأنني أؤمن أن مثل هذا التمرين على المستوى التمهيدي يشوه التصور الأصيل للإسلام والشريعة الإسلامية) فإني أمل أن يجد فقهاء القانون المقارن في هذا الكتاب أداة ذات منفعة. ومن المفترض كذلك أن يستفيد منه طلاب الدراسات الدينية والدين المقارن. بيد أن الكتاب يتوجه في المقام الأول إلى من هم في ميدان الدراسات الإسلامية. وللأسف الشديد لم يعد حتى الساعة نص يزود الطلاب المهتمين بالشريعة الإسلامية فضلاً عن طلاب الدراسات الإسلامية بشكل عام، بنبذة يمكن فهمها واحتواؤها نظريات أصول الفقه الإسلامي. لذا فقد أعددت هذه المقدمة لرأب الصدع القائم.

وسياحظ القارئ فور تصفح الكتاب أن موضوعه يقع كلياً في إطار المذهب السني. إذ لا يخفى على أحد أن النظريات الفقهية الشيعية وغيرها من النظريات تختلف من حيث تطورها التاريخي وبالتالي من حيث بنيتها. ولا شك في أنها قائمة بحد ذاتها وهي كمنظيراتها السنية تطالب بمعاملة مستقلة لذا لا داعي للاعتذار عن إقصاء النظريات الفقهية غير السنية.

أما في معالجة الأعمال النظرية فقد أخذت على ما أعتقد الهدف المعلن منها كلياً بعين الاعتبار وذلك بوجه التحديد لإعداد منهجية يتمكن من خلالها مجتهد غاية في الكفاءة من اكتشاف شريعة الله. وتعني هذه المقاربة ضمناً وبما لا يقبل الالتباس أن المهمة الرئيسة للمجتهد هي أن يمسك ناصية أصول الفقه بقبضته، متمثلة بمواجهة مع المصادر الأولية للشريعة. وهي مواجهة ترمي إلى اكتشاف أحكام لحالات لا سابق لها. غير أن النظريات الفقهية لعبت دوراً آخر (قلما يتطرق إليه بوضوح) يتضمن تبرير وتكرار القواعد الفقهية القديمة العهد والمبجلة لزمان طويل فضلاً عن عمليات الاجتهاد التي أفرزتها وما انفكت تدعمها. وإذا ما نظر المرء إلى المسألة بطريقة مختلفة يجد أن هذا الدور الآخر

تشكل من دفاع منطقي عن المذهب أي عن المدرسة الفقهية وأصولها المقررة. ولا شك نظرياً ومبدئياً في أن أصول الفقه ستعمل بالطريقة نفسها في ميداني ابتكار القاعدة وتبرير القاعدة على حد سواء. ويعد غياب الفرق تحديداً على هذا المستوى من التنظير المجرد السبب الذي حدا بي إلى عدم إيلاء أهمية كبيرة لدور النظرية الفقهية الثاني، على الرغم من أنه يشكل بحد ذاته ميدان بحث غني وواعد.

وعلى الرغم من أن هذا الكتاب يشكل إلى حد ما مراجعة، لا شك في أنه يدين إلى العلماء السالفين والحاليين في الميدان. وفي بعض الحالات استخدمت بعضاً من كتاباتي السابقة وقمت بذكر ذلك في المواقع المناسبة. والجدير بالذكر ختاماً هو أن عدداً كبيراً من العلماء تفضل عليّ بتعليقاته القيمة، فدايفيد باورز قرأ الفصول الأول والرابع والخامس، وقرأ برنارد ويس الفصلين الثاني والثالث، بينما قرأ جون فول الفصل السادس وقرأ فرحات زيادة مسودة الكتاب بأكملها. ولكل هؤلاء الزملاء الكرماء أوجه تحية شكر وامتنان. كما يطيب لي أن أختتم بجزيل الشكر وخالص الامتنان لستيف ميلير على العناية التي أولاها للتدقيق في مسودة الكتاب وعلى مساعدته القيمة كأمين مكتبة.

الفصل الأول

مرحلة التكوين

تمهيد

تبنت نظرية أصول الفقه الإسلامي بشكلها المطور جملة من المصادر والطرق التي قد يستخرج الفقه منها أو من خلالها. وتلك المصادر التي قد يستخرج الفقه منها هي القرآن والسنة النبوية اللذان يؤمنان الموضوع الجوهري للفقه. أما تلك المصادر التي قد يستخرج الفقه من خلالها فهي تمثل إما طرق الاجتهاد الفقهي والتفسير الفقهي أو أداة الإجماع التوافقية. ولا يخفى على أحد أن القرآن يتربع على عرش هذه المصادر كلها ومن ثم تليه السنة التي وإن كانت الثانية من حيث الأهمية إلا أنها تؤمن أكبر كم من المواد التي تم استنباط الفقه منها. أما المرتبة الثالثة فهي من نصيب الإجماع الذي يعد أداة توافقية يتوصل فيها المجتهدون الذين يمثلون المجتمع بشكل عام إلى اتفاق معروف في السابق على حكم فقهي تقني، وبالتالي يجعلونه دليلاً قاطعاً لا يقبل الشك ويضعونه من الناحية المعرفية في منزلة آيات القرآن وأحاديث السنة النبوية. ويجعل الدعم الممنوح لقضية فقهية ما فضلاً عن الحكم الصادر فيها، من تلك القضية، مصدر مادة قد تحل على أساسه أي قضية فقهية مشابهة. فالمجتهدون، المخولون شرعاً، يستطيعون بالتالي تحويل حكم تم التوصل إليه عبر الاجتهاد الفقهي الإنساني إلى

مصدر نصي بحكم اتفاقهم على صلاحيته. وتشكل عمليات الاجتهاد المطروحة هنا والواردة تحت عنوان القياس المصدر الرابع للفقهاء. والجدير بالذكر هنا أن طرق الاجتهاد البديلة المستندة إلى اعتبارات الاستحسان أو الاستصلاح كانت محدودة الصحة وموضع جدل وفتنة.

أما الآن، فالهدف المعلن والرئيس في الواقع يكمن في إصدار أحكام تتعلق بقضايا لم يتم ذكر حلولها صراحة في المادتين الأوليين من مواد المصادر اللتين شكلتا الجزء الأكبر من الفقه⁽¹⁾. وأدت صياغة الحلول إلى تطوير كوكبة غنية من الطرائق التفسيرية التي يتم عبرها تحديد الآثار الفقهية للقرآن والسنة. كما أدت إلى إعداد نظرية النسخ التي تقوم فيها آية قرآنية أو حديث نبوي بنسخ آية أخرى أو حديث آخر. علاوة على ذلك، ظهرت هناك الحاجة إلى التأكد من صحة سند الأحاديث النبوية لأنها هي مصدر التعبير عن سنة النبي ﷺ ومصدر تطبيقها. وعنى التحقق من صحة الأحاديث التدقيق في رواة كل حديث وطرق روايته. وأدى هذا في المقابل إلى تصنيف الأحاديث وفقاً للقيمة المعرفية التي تتمتع بها.

أخذين في الاعتبار هذا التصميم العام للموضوع سنحاول أن نلخص المراحل التي تطورت عبرها مصادر الفقه إبان القرون الإسلامية الثلاثة الأولى. وستثبت أنه مع نهاية القرن الثاني/الثامن لم تظهر أصول الفقه إلا بشكلها الأولي وأنها لم تصل قبل مطلع القرن الرابع/العاشر إلى المرحلة النهائية من تشكلها كمنهجية متكاملة.

ولكن قبل البدء، لا بد من إبداء ملاحظتين تاريخيتين: أولاًهما مبررة باعتقادي بغياب أي دليل قيم يثبت العكس، وهو أن القرآن تنزل في حياة النبي ﷺ وأنه عكس أحداثاً وأفكاراً جرت في ذلك الوقت. وبالتالي فإن كل ما

(1) وظيفة أخرى للنظرية الفقهية هي مفترضة ونادراً ما يعبر عنها بكلمات أصول الفقه هي تبرير وإعادة تطبيق عملية الاجتهاد وراء الأحكام الموجودة. ومثال على هذا التبرير وإعادة التطبيق موجودة في تقي الدين علي السبكي، تكملة المجموع، 12 مجلداً، القاهرة مطبعة التضامن، 1906، 10، 13-98.

يقوله القرآن عن حدث أو فكرة خلال فترة حياة النبي ﷺ اعتبره دليلاً قاطعاً على صحة ذلك الحدث أو الفكرة. أما الفكرة الأخرى الأكثر إشكالية من الناحية التاريخية فهي مدى صحة الأحاديث المتعلقة بأفعال النبي ﷺ وأقواله. يعتقد كل من غولدزيهر وشاخت وجوينبول⁽²⁾ وآخرون بوجود سبب وجيه للاعتقاد بأن الأحاديث النبوية لفتت في مرحلة لاحقة من التاريخ الإسلامي، وأنها نسبت تدريجياً إلى النبي ﷺ. وأعاد شاخت بدايات السنة والأحاديث النبوية التي أتت لتعبر عنها إلى أواخر القرن الأول الهجري ومطلع القرن الثاني (قراءة 720م)، في حين أن جوينبول أقر بأنها قد تكون ظهرت قبل ربع قرن من تلك الفترة⁽³⁾. بيد أن البحوث الأخيرة المتزايدة والمهتمة بالأصول التاريخية لأحاديث نبوية معينة⁽⁴⁾ تشير إلى أن غولدزيهر وشاخت وجوينبول كانوا مشككين للغاية وأن عدداً من الأحاديث يعود تاريخه إلى أقدم مما كان يعتقد في السابق، ليصل إلى

I. Goldhizer, *Muslim Studies*, ed. S.M. Stern, trans. C.R. Barber and S. M. Stern, 2 vols. (London: Allen & Unwin, 1967-71), II, 17-251; Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950); G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadīth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

(3) من أجل ملخص مفيد حول وجهات النظر حول أصول السنة النبوية، راجع: David S. Powers, *Studies in Qur'an and Hadīth: The Formation of the Law of Inheritance* (Berkeley: University of California Press, 1986), 2 ff.

راجع أيضاً:

al Razāq al-San'ānt.

Herald Motzki, "The Muṣṣanaf of 'Abd al-Razza. al-Sa'ani as a Source of Authentic Ahādīth of the First Century A.H.," *Journal of Near Eastern Studies*, 50 (1991): 1f.

(4) راجع على سبيل المثال:

Powers, *Studies in Qur'an and Hadīth*, and generally should be in A.

David S Powers, "The Will of Sa'd b. Abī Waqqās: A Reassessment," *Studia Islamica*, 58 (1983): 33-53; Motzki, "The Muṣṣanaf," 1-21; Uri Rubin, "'Al Walad li-l-Firāsh': On the Islamic Campaign against 'Zinā'," *Studia Islamica*, 78 (1993): 5-26.

فترة النبي ﷺ. وتظهر هذه الاكتشافات مع دراسات أخرى⁽⁵⁾ مهمة ناقدة لنظرية شاخت أنه في حين أن كماً هائلاً من الأحاديث النبوية قد يكون قد صدر بعد عقود عدة من الهجرة النبوية هناك مجموعة من المواد يمكن نسبة تاريخها إلى فترة النبي ﷺ. لهذا فإني لن أعتبر مجمل الأحاديث النبوية كمجموعة من المواد الصحيحة، ولن أقبل بأكثريتها على الرغم من أن الكثير منها قد يكون عدّه علم الحديث الإسلامي صحيحاً.

* القرآن كمصدر تشريع

يعد القرآن الكريم أساساً كتاب تعاليم دينية وأخلاقية، لكن لا شك في أنه يضم مقاطع تشريع صارمة المضمون. فالنبي ﷺ كان يتمنى صراحة عند نشر رسالته الانسلاخ عن القيم والمؤسسات التي سادت قبل الإسلام، ولكن فقط ضمن الحد الذي احتاج إليه لإرساء أسس الدين الجديد بطريقة نهائية دائمة. ونظراً إلى أنه لم يكن ليغني عملياً كل الممارسات والمؤسسات الاجتماعية التي سادت في زمانه، فمن الدعوات والتعاليم العديدة الموجودة في القرآن هناك الكثير من التعهدات الفقهية وشبه الفقهية. فعلى سبيل المثال، أدخل التشريع في مسائل شعائر مختارة كالزكاة وملكية الأيتام ومعاملتهم فضلاً عن الإرث والربا وشرب الخمر والزواج والطلاق والجماع والزنا والسرقه والقتل وما شابه ذلك.

ويتفق المجتهدون والعلماء المسلمون المعاصرون على أن القرآن يحوي حوالى خمسمائة آية ذات دلالة فقهية. وبالمقارنة مع الكم الإجمالي للمواد القرآنية تبدو الآيات الفقهية محدودة وتعطي انطباعاً خاطئاً بأن اهتمام القرآن

M.M. Azami, *Studies in Early Hadith Literature* (Beirut: at Maktab al-Islāmic (5) 1968).

M. M. Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (New York: John Wiley, 1985); Nadia Abbot, *Studies in Arabic Literary Papyri*, II (Chicago: University of Chicago Press, 1967), 5-83; Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, I (Leiden: E. J. Brill, 1967), 53-84. والمرجع بشكل عام.

بالمسائل الفقهية هو بالكاد واقع. وفي الوقت نفسه لاحظ المختصون في الدراسات الإسلامية أن القرآن غالباً ما يكرر نفسه على صعيد الكلمات والمواضيع على حد سواء. وإذا ما قبلنا بهذا كحال عام فإن ذلك يعني، وكما اعتقد غويتاين، أن نسبة الموضوع الفقهي (الذي يغيب فيه فرضياً التكرار) إلى الموضوع غير الفقهي هي أكبر مما يعتقد عموماً. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن معدل طول الآيات الفقهية هو ضعفاً أو ثلاثة أضعاف معدل الآيات غير الفقهية فإنه لن يصعب القول، وحسب غويتاين، إن القرآن يحتوي من المواد الفقهية ما يوازي فحوى التوراة التي تتضمن الشريعة العبرية⁽⁶⁾.

وحتى في مكة ففكر النبي محمد ﷺ في المجتمع الذي أمل بناءه على أساس وحدة سياسية واجتماعية. وهذا يفسر نجاحه في تنظيم القبائل العربية واليهودية وجعلها في كيان حذر بعيد وصوله المدينة المنورة. ويشير ما عرف بالدستور الذي وضعه هناك إلى عقل متمرس للغاية في الوثائق الفقهية المحددة، وهذا ليس بمدعاة للتفاجؤ نظراً إلى الحركة الفقهية للقرآن والدور الذي لعبه محمد ﷺ بنفسه كحكم. أما في المدينة فاستمر محمد ﷺ بالعمل بالقدرة السابقة لبعض الوقت معتمداً في قراراته كما يبدو على قانون العادات والممارسات القبيلية السائدة. ومن القرآن نعلم أنه في فترة معينة بعد وصوله المدينة فكر محمد ﷺ في رسالته على أنها رسالة تحمل معها شريعة الله تماماً شأنها شأن التوراة والكتاب المقدس. وجمعت السورة الخامسة التي نزلت في المدينة لائحة من الأوامر والوعيد ومحرمات مبينة تتعلق بمجموعة متنوعة من المواضيع، من أكل لحم الخنزير إلى السرقة. وتظهر فيها من جديد إشارات إلى اليهود والنصارى وإلى نصوص كتابيهما المقدسين. وفي السورة الخامسة الآية الرابعة والثلاثين يسأل الله بصيغة التعجب عن سبب لجوء اليهود إلى محمد ﷺ بصفته قاضياً

(6) راجع:

S. D. Goitein, "The Birth-Hour of Muslim Law," *Muslim World*, 50, 1 (1960), 24.

والجدير بالذكر أن المقاطع الثلاثة التالية تتمحور حول هذا المقال.

﴿وَكَيْفَ يُحْكُمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ﴾ [المائدة: 34]، ويكمل القرآن ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ﴾. وفي الآيتين التاليتين يتوجه القرآن إلى النصارى قائلاً إن الله أرسل عيسى عليه السلام ليصدق نبوة موسى وأنزل الإنجيل ليؤكد «الهدى والنور» المنزليين في التوراة. ﴿وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: 47].

هذا يظهر بوضوح أن القرآن لم يعتبر أن اليهود والنصارى يملكون شرائعهما الإلهية الخاصة بهما فحسب بل إنهم أيضاً مقيدون بتطبيق هذه الشرائع. وإذا كان اليهود والنصارى مفضلين إلى هذا الحد فماذا عن المسلمين؟ إن القرآن الكريم هنا لا يتردد في إعطاء جواب صريح: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعْتُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [المائدة: 48]. وطبعاً لم يرد الله فعل ذلك، لهذا خلق ثلاث أمم بثلاث مجموعات من الشرائع كي تتبع كل أمة شريعته الخاصة. وكما كان الحال مع النصارى واليهود يأمر القرآن⁽⁷⁾ النبي محمداً ﷺ بأن يحكم بما أنزل الله عليه إذ ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: 49 - 50].

ويعتقد غويتاين أن السورة الخامسة أو على الأقل الآيات من 42 إلى 50 الأنفة الذكر أنزلت بسبب حادثة لجأت فيها بعض القبائل اليهودية إلى النبي محمد ﷺ ليحكم بينها. ومن غير المرجح أن تكون مثل هذه الحادثة قد وقعت بعد السنة الخامسة للهجرة، ذلك أن الإشارة المتكررة إلى الأحبار تظهر ضمناً وجوداً مهماً لليهود في المدينة؛ وهذا الواقع لا يصح إلا قبيل نهاية السنة الخامسة للهجرة. وبغض النظر عما حدث، فإن تلك الواقعة شكلت منعطفاً بارزاً

(7) قرآن 2 : 213 ، 3 : 23 ، 4 : 58 ، 5 : 105 ، 44-45 ، 47 ، 7 : 87 ، 10 : 109 ، 24 : 48 ، بشكل عام. والقرآن 5 : 44 على سبيل المثال ينص: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾.

في رسالة النبي ﷺ إذ بات يفكر في دينه كدين عليه تزويد الأمة الإسلامية بمجموعة شرائع منفصلة عن شرائع الأديان الأخرى. ولعل هذا يفسر حقيقة أن الكم الأكبر من التشريعات تم في المدينة.

وهذا لا يعني على الإطلاق أن القرآن زود المسلمين بنظام تشريعي كامل أو شامل. غير أن الدليل القرآني الأنف الذكر يشدد بما لا يقبل الشك على ميل النبي ﷺ الشديد إلى تأسيس بنية فقهية أساسية⁽⁸⁾. ويلقى هذا الميل له صدى في الموقف القرآني البليغ إزاء خمر العنب والتمر. ففي الفترة المكية كان الخمر مسموحاً بوضوح: ﴿وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل: 67]. أما في المدينة فقد تغير موقف القرآن معبراً عن شعور غير مؤكد بالكراهية إزاء المشروبات الخمرية. ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا آكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219]. ومن ثم يتصاعد الشعور إلى التحريم: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: 43]. هنا نلاحظ تحريماً مؤقتاً يتعلق بشرب الخمر عند قيام المسلمين للصلاة ليس إلا. وفي النهاية ينزل الأمر القاطع في السورة الخامسة (المائدة: 90 - 91) الذي يؤمر بموجه المسلمون بتجنب الخمر والميسر والأنصاب والأزلام مجتمعة⁽⁹⁾. ومن اللافت أن الموقف النهائي والحاسم من الخمر يظهر في السورة الخامسة التي تشكل كما رأينا منعطفاً في رؤية النبي ﷺ التشريعية.

غير أنه لا يجب النظر إلى هذا المنعطف على أنه يشكل انفصلاً كلياً عن

(8) ويشهد السجل الأرميني المكتوب عام 660 والمنسوب إلى الأسقف سبيوس بأن محمداً اعتمد شريعة معينة للدين الجديد. راجع:

P. Crone and M. Cook, *Hagarism: The Making of the Muslim World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 7.

(9) حول الآيات المتعلقة بالمسكرات راجع مقاتل بن سليمان، تفسير الخمسمائة آية، تحقيق: غولدفلد (دار المشرق، 1980)، 44 - 141، أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب الناسخ والمنسوخ، تحقيق: جون برتن (بيري سان آدموندز، طباعة سان إدمندسبرغ، 1987)، 87-88.

الممارسات السابقة للنبي ﷺ، لأنه اتخذ طوال الوقت دور قاضٍ سواء كحكمٍ تقليدي أو كنبى. وشكّل هذا المنعطف بداية عملية جديدة كانت فيها كل حادثة تقع في الأمة الإسلامية الحديثة الولادة يتم الحكم فيها بحسب الشريعة الإلهية التي لم يكن لها من وكيل سوى النبي ﷺ. ولا يظهر هذا جلياً في القرآن فحسب بل أيضاً في ما يعرف بدستور المدينة، وهو وثيقة يصعب التشكيك في صحتها⁽¹⁰⁾.

ولا يجوز التفكير في أن إخضاع كل المسائل للمشيئة الإلهية يعني بالضرورة أن كل المشاكل التي واجهها محمد ﷺ حلت بطرق جديدة. وعلى الرغم من غياب سجل تاريخي ذي مصداقية، قد نستطيع أن نؤكد، باستثناء ما قد يعرف بالإصلاح الفقهي القرآني، إتباع النبي ﷺ الممارسات العربية التي كانت سائدة قبل الإسلام. وهنا مثلاً قد يفيد ضربهما في توضيح المسألة⁽¹¹⁾. أولهما القانون العرفي المتعلق بمقايضة حبات التمر غير الناضجة على النخلة بما يعادلها من قيمة حبات التمر المقطوفة والمجففة. أما الثاني فهو يتصل بقانون القسامة الذي ينص على أنه إذا ما وجدت جثة قتيل في أراضي قبيلة أو في حي مدينة أو غيره يتعين على خمسين شخصاً من السكان أن يقسموا أنهم براء من دم القتيل وأنهم لا يعرفون من قتله. وإن لم يتوافر الخمسون شخصاً وجب على الأشخاص الحاضرين القسم أكثر من مرة حتى الحصول على خمسين قسماً. فعبر قيامهم بذلك يحررون أنفسهم من أي مسؤولية لكنهم لا يعفون من دفع دية القتيل إلى أهله. ويقر العلماء المسلمون بأن كل هذه الممارسات هي ممارسات عرفية

(10) للقرآن راجع رقم 6 أعلاه. حول دستور المدينة، وراجع:

R. B. Serjeant, "The Constitution of Medina", *Islamic Quarterly*, 8 (1964): 3;

أعيدت طباعته في:

R.B. Serjeant, *Studies in Arabian History and Civilization* (London: Variorum, 1981).

(11) يمكن اعتبار القوانين العرفية كالصلاة والصوم من مخلفات الجاهلية في الدين الجديد.

راجع:

S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden: E. J. Brill, 1966), 73-89, 92-94.

سادت في الجاهلية وسمح بها النبي ﷺ بنفسه⁽¹²⁾.

* الفقه في القرن الأول

في خلال العقود القليلة التي تلت وفاة النبي ﷺ وعندما كانت الفتوحات جارية، وكانت عاصمة البلاد لا تزال في المدينة، كان هناك بشكل أساسي مجموعتان من المبادئ والقوانين التي حددت أطر سلوك قادة الأمة الإسلامية حديثة الولادة: الأعراف الجاهلية العربية والقرآن. وكانت الأولى لا تزال «النظام» التشريعي الوحيد المعروف لدى الفاتحين، في حين شكل الثاني رمز المهمة الذي كان الفاتحون يقاتلون باسمه. ومهما قلنا في أهمية القرآن وأوامره لدى المسلمين الأوائل فإننا لن نفيه حقه. وتعلمنا المصادر القائلة بوحدة طبيعة المسيح أنه عندما نشر الخليفة الأول أبو بكر جيوشه لفتح سوريا خَاطَبَ قاداته العسكريين قائلاً بما معناه أنه حين يدخلون البلاد فلا يجوز قتل العجوز ولا الصبي، وأنه يجب أن يعقدوا ميثاقاً مع كل مدينة أو كل إنسان يستقبلهم. ودعاهم إلى أن يطمئنوا قلوب هؤلاء ويدعوهم للعيش بحسب شرائعهم، وأما أولئك الذين لا يستقبلونهم فيجب قتالهم محترمين تعاليم الله وقوانينه الحقة التي أوحاها إلى نبينا⁽¹³⁾. وتعد الإشارة إلى القرآن في هذا المقطع مبينة لا تقبل الشك على الرغم من أن المرء قد لا يكون واثقاً تماماً إذا ما كان المقصود بالقوانين الحقة تعاليم فقهية غير تلك المنصوص عليها في القرآن. واللافت إلى حد كبير هو التعارض المذكور بين شرائع بلاد الفتح والشرع المنزل من الله على النبي ﷺ. ويعد أمر أبي بكر بالسماح للسكان المسيحيين بأغليبتهم في سوريا بإدارة شؤونهم عبر شرائعهم الخاصة متماشياً مع ما ورد في السورة الخامسة التي

(12) راجع محمد ابن حزم، معجم الفقه، مجلداً (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، 1966)، 2، 39-838.

(13) مقتبس من:

S. P. Brock, "Syriac Views of Emergent Islam", in G. H. A. Juynboll, ed., *Studies on the First Century of Islamic Society* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982), 12, 200.

يؤمر فيها كل أتباع دين ما بتطبيق شرائعه على أنفسهم. وهنا يلتزم أبو بكر ضمناً ولاحقاً ظاهرياً بكلمات القرآن وروحه وإلى حد ما بموقف النبي ﷺ من هذا الموضوع المتصل اتصالاً وثيقاً بجوهر الوحي. ولكن سيتم التطرق إلى هذه النقطة لاحقاً.

إن غياب التوثيق في الفترة الأولى يصعب علينا مهمة رسم صورة كاملة للمصادر التي استنبطت منها الممارسات الفقهية. بيد أنه من الواضح أن الخلفاء الأوائل بمن فيهم الأمويين اعتبروا أنفسهم خلفاء الله على الأرض، وبالتالي اعتبروا القرآن مصدراً يمكن من خلاله استنباط القرارات الفقهية⁽¹⁴⁾. وكما ظهر في الأوامر التي وجهها إلى جيشه، يبدو أن أبا بكر التزم بشكل عام بتعاليم القرآن. فمن الأحكام التي أجراها تحريم الخمر وعيّن حد شاربه بأربعين جلدة⁽¹⁵⁾. وفي حين يشير هذا التطبيق إلى الدور الرئيس للأوامر القرآنية، فإنه يظهر أيضاً أنه بالإضافة إلى التحريم القرآني كان هناك رجوع إلى الرأي ونوع من الاجتهاد. فعلى سبيل المثال، سرعان ما عدل عمر وعلي عقوبة السكر التي اعتبر أنها حددت اجتهاداً بثمانين جلدة استناداً على ما يبدو إلى أن السكر شأنه شأن القذف الذي حدد القرآن عقوبته بثمانين جلدة. ويذكر أن عمر الذي كان أول من فرض الحد الجديد للسكر كان يشدد بقوة على التزام المسلمين بالقرآن في ما يخص الشعائر التي أصبحت جزءاً لا يتجزأ من الشريعة.

وتجلت أهمية القرآن المتزايدة كوثيقة دينية وفقهية في الحاجة إلى جمع المواد المبعثرة للكتاب المنزل وتشكيل نسخة موحدة منها. وتولى عثمان الذي سار على خطى سلفيه في تطبيق أحكام القرآن مسؤولية هذه المهمة على عاتقه.

(14) راجع:

Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 56

والمرجع بشكل عام.

(15) عبد الغني بن عبد الواحد تقي الدين الجماعلي المقدسي، *العمدة في الأحكام في معالم الحلال والحرام*، تحقيق: مصطفى عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، 463.

ولا بد من أن جمع القرآن كان له دلالة فقهية أولية لأنه حدد موضوع النص وبالتالي أعطى أهل الرأي نصاً للعمل عليه. وشكل الحدث التاريخي لجمع النسخة ما يمكن وصفه بموقف «نصي» إزاء القرآن، وهو موقف وصل إلى ذروته بعد قرون قليلة ليس إلا.

وفي خلال العقود التي تلت ذلك وجه رجال العلم المسلمون انتباههم نحو المحتويات الفقهية الصريحة في القرآن. ومرة ثانية، تحبط قلة المصادر الموثوق بها في تلك الفترة من محاولاتنا تشكيل نظرة شاملة عن التطورات التاريخية. غير أنه يمكننا من خلال نطاق الأنشطة التي حصلت بالاتصال مع تطوير نظرية النسخ، أن نستخلص بعض الأدلة حول المدى الذي لعب فيه القرآن دوراً في إعداد الفقه الإسلامي.

ويبدو أن البدايات الأولى لنظرية النسخ نشأت كرد على الحاجة إلى التوفيق بين ما رآه المسلمون الأوائل على أنه تناقضات في مجموعة الآيات الفقهية القرآنية. إذ لم تشكل العلوم الإسلامية ولا العقائد، التي اكتسبت أهميتها لاحقاً، الهم الأول والمباشر لهؤلاء المسلمين بل كانوا يهتمون أكثر بالأعمال التي يدركون ويظهرون من خلالها طاعتهم لله تعالى تماشياً مع الأمر القرآني. وبعبارة أخرى كان الإسلام يعني أواسط القرن الأول الالتزام بمشيئة الله كما أنزلت في كتابه. لذا كان من الضروري بمكان تحديد الموقف القرآني إزاء أي مسألة محددة. وعند إمكانية صحة أكثر من حكم قرآني على مسألة بعينها يصبح التحديد مهمة صعبة. ولتذليل مثل هذه الصعوبات أضحت الأسئلة المطروحة حول التدرج الزمني الذي نزلت فيه الآيات أمراً ضرورياً.

وعلى الرغم من أنه يقال إن صحابة النبي ﷺ شرعوا في مثل هذه النقاشات، فإن المصادر الإسلامية بالكاد تشير إلى مساهماتهم في هذا الميدان. فجيل الخلفاء هو من ارتبط اسم أهله بالنقاشات حول النسخ والجدل حول وضع بعض الآيات المعينة. وكان إبراهيم النخعي (95 / 713) ومسلم بن يسار (101 / 719) ومجاهد بن جبر (104 / 722) والحسن البصري (110 / 728) من الرائدتين في

مثل هذه النقاشات⁽¹⁶⁾. وخلف لنا قتادة بن دعامة السدوسي (735/117) وابن شهاب الزهري (742/124) كتابات تدل على بدايات نظرية النسخ وهي نظرية كانت وقتئذ قد طرحت في الشكل الأدبي⁽¹⁷⁾. وصحيح أن أعمالهم الأصلية خضعت لصياغة كتاب متأخرين إلا أنه لم يحرم جوهر بحوثهم من الصحة⁽¹⁸⁾. وحتى لو قلص هذا الجوهر إلى الحد الأدنى فإنه يظهر وعباً من جانب هؤلاء العلماء للهدف الشرعي للنص القرآني. لأنه من المبين أن تلك البحوث كانت معنية بشكل حصري بتبعات تلك الآيات المتصلة اتصالاً مباشراً بالمسائل الفقهية.

من المرجح أن نظرية النسخ تطورت في سياق تعارضت فيه بعض التعاليم القرآنية مع الواقع والممارسة الفعلين للأمة ما أدى إلى الحاجة إلى تفسير أو إلغاء أثر تلك الآيات التي اعتبرت غير متناغمة مع آيات أخرى هي أكثر تماشياً مع العادات السائدة. ومهما كان الحال فإن طبيعة هذه النظرية بحد ذاتها تفرض أنه مهما كان التناقض أو المشكلة المحتاجة إلى إعادة حل، فإن العملية كانت تتم ضمن نطاق الحجية القرآنية. هذا بالتماشي مع التأكيد أن الخلفاء الأمويين لم يعتبروا أنفسهم خلفاء الله على الأرض فحسب، وبالتالي أدوات لتحقيق عدالة الله كما تجسدت في القرآن، بل أيضاً واضعي الشرع بأوسع صورته (آنذاك)⁽¹⁹⁾. وبالإضافة إلى السياسة الضريبية وقوانين الحرب، فقد اهتموا بشكل منتظم بإرساء قوانين وتطبيقها في ميادين الزواج والطلاق والإرث والعتق والحد والدية والشعائر وغيرها من المسائل⁽²⁰⁾. وتم إصدار هذه الأحكام باسم الله الذي ادعى هؤلاء الخلفاء خلافته.

(16) راجع:

David S. Powers, "The Exegetical Genre *Nāsikh al-Qur'ān wa-mansūkhuh*", in Andrew Rippin, ed., *Approaches to the History of Interpretation of the Qur'ān* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 119.

Andrew Rippin, "Al Zuhri, *Nāskh al-Qur'ān* and the Problem of Early *Tafsīr* Texts", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 47 (1984): 22 ff.

(18) المرجع نفسه.

(19) Crone and Hinds, *God's Caliph*, 53.

(20) المرجع نفسه.

وفي الوقت نفسه، يعد القول إن كل هذه الأحكام لها أساس ما ولو بشكل غير مباشر في القرآن مغالاة في الحديث عن المسألة. فالنص يضم قرابة خمسمائة آية فقهية وهذه تغطي عدداً محدوداً نسبياً من المسائل الفقهية كما أنها تعالجها بشكل انتقائي. وبالتالي فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو ماذا كان المصدر الآخر أو المصادر الأخرى للمادة التي تم استنباط الشريعة منها؟ ذكرت في بداية هذا الفصل أن السنة النبوية كانت المصدر الثاني للشريعة وفقاً للنظرية الفقهية اللاحقة. فإلى أي حد استخدم فقه القرن الأول، إذا ما استخدم أصلاً، هذا المصدر؟

إن المصطلح «سنة» يعني طريقة مثالية للسلوك ويعني الفعل المثالي «سن»: «وضع أو تشكيل طريقة سلوك كمثال يحذو حذوه الآخرون». وفي خلال العقود الأولى للإسلام أصبح تقليداً الرجوع إلى سيرة النبي ﷺ والأحداث التي عايشها في حياته. وفي حين أن مصطلح سيرة يشير إلى طريقة ومسار عمل ما في مسألة معينة يصف مصطلح سنة طريقة العمل والمسار على أنه أمر قائم وبالتالي يستأهل التقليد⁽²¹⁾. وبالنسبة إلى معاصري محمد ﷺ وخلفائه المباشرين لم يؤدّ بهم وعيهم لسيرة نبوية معينة إلى فهم أنهم كانوا ملزمين بالسير على خطى النبي ﷺ في ما يتعلق بطريقة سلوكه.

بيد أن هناك دليلاً يشير إلى أن سنة النبي ﷺ أصبحت قائمة بعيد وفاته بقليل. لأن مفهوم السنة كتصرف نموذجي تواجدت قبل شروع محمد ﷺ في دعوته. فمنذ القرن الخامس الميلادي رأى عرب الشمال في إسماعيل ولياً زودهم بنموذج وطريقة عيش⁽²²⁾. وفي الجزيرة العربية قبل الإسلام، كان كل من يشتهر باستقامته وجاذبيته ومركزه الرفيع في قبيلته وعشيرته اعتبرت أفعاله سنة وممارسة معيارية أهلاً بالتأسي بها. فعلى سبيل المثال طمح الشاعر المتلمس إلى ترك سنة

M. M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1972), 138-39, 169. (21)

Irfan Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century* (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1989), 180. (22)

يحتذى بها من بعده⁽²³⁾. وهكذا فإن مفهوم السنة كان موجوداً قبل الإسلام وكان متصلاً بشكل مبين بسلوك الأفراد وليس بالتصرف الجماعي للأمم فحسب كما هو مؤكد في القرآن.

بناء على ما سبق فإنه من الصعب بمكان القول إن محمداً ﷺ، الشخص الأكثر نفوذاً في الأمة الإسلامية الوليدة، لم يعتبر مصدراً للممارسة المعيارية. وفي الواقع، يدعو القرآن بحد ذاته المسلمين صراحة ومراراً وتكراراً إلى طاعة النبي ﷺ وإلى التأسي بأفعاله. ولا حاجة لشرح معنى الآيتين القرآنتين: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: 80] ﴿وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولَ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْهَوْا﴾ [الحشر: 7]. وتأمّر عشرات الآيات المماثلة المسلمين بطاعة النبي ﷺ. وبدعم التقليل من مراتبه⁽²⁴⁾. فضلاً عن إعلان الآية القرآنية [الأحزاب: 21] صراحة أن: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾.

قد يقول البعض إن طاعة النبي ﷺ كانت مفروضة على المسلمين عندما كان حياً، وإن وفاته عنت شعور المسلمين بحرية القرار في شؤونهم بما يرتوون من غير أن تبقى أعماله وأقواله نموذجاً مفروضاً عليهم إتباعه. غير أن هذا القول صعب قبوله انطلاقاً من اعتبارين: أولهما هو أن محمداً شأنه شأن كل الشخصيات القيادية التي سبقت في الجزيرة العربية قبل الإسلام مثل مصدراً للتصرف المعياري لمعاصريه وأسلافه، إذ شكل ارتباط أفراد معينين بسنة مثالية جزءاً لا يتجزأ من البنية الاجتماعية الأساسية في الجزيرة سواء مع الإسلام أو بدونه. أما ثانيهما فهو أن القرآن دعم هذه البنية القائمة وموقع النبي ﷺ فيها وعزز لاحقاً سلطته الشخصية عبر منحه منصب رسول الله. فطاعته كانت بديهيّاً

Bravmann, *Spiritual Background*, 139 ff.

(23)

راجع أيضاً:

Zafar Ishaq Ansari, "Islamic Juristic Terminology before Šaf'ī: A Semantic Analysis with Special Reference to Kufa", *Arabica*, 19 (1972), 259 ff.

(24) راجع القرآن 3: 32، 132؛ 4: 59 (مرتان)، 64، 69، 80؛ 5: 92؛ 24: 54، 56؛ 33: 21؛ 59: 7.

من طاعة الله. ولم يكن النبي ﷺ ليحظى، في إرساء طريقته مثلاً جديراً بأن يقلده المعاصرون والأجيال المقبلة، بدعم أفضل من الذي قدمه له المجتمع الذي عاش فيه ومن الله الذي أرسله لخدمته.

لعل الحجة الأكثر إقناعاً وتأييداً لتقديم أصول السنة النبوية هو ظهور هذا المصطلح أواسط القرن الأول على أبعد تقدير⁽²⁵⁾، وبالتحديد منذ العام الثالث والعشرين للهجرة، عندما سئل المرشحان للخلافة عثمان وعلي رضي الله عنهما عما إذا كانا جاهزين للحكم «بالسنة النبوية وسيرة الشيخين» أبي بكر وعمر رضي الله عنهما⁽²⁶⁾. ويقال إنه في وقت سابق حين رجع عمر رضي الله عنه إلى قرارات النبي ﷺ في مسألة تتعلق بتحديد الحد للزنا وفي مسألة أخرى أمره النبي ﷺ فيها بتخصيص الأقارب غير المباشرين بالحصص التي تحق لهم من الإرث⁽²⁷⁾. ومع الوقت تضاعف الرجوع إلى السنة النبوية وفي مرات عدة في ما يتعلق بأمور ملموسة قالها أو فعلها النبي ﷺ⁽²⁸⁾. ولكن في بعض الحالات لم تشر عبارة «السنة النبوية» إلى مسألة جوهرية أو ملموسة بل إلى «الممارسة الصحيحة والحقة». وهذا هو أيضاً المعنى الضمني المرفق بالكثير من الإشارات القديمة العهد إلى سنن أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وغيرهم. فالمقصود من هذه السنن كان ضرب الخلفاء مثلاً عن التصرف الحسن وليس بالضرورة فرض أحكام معينة⁽²⁹⁾.

يخلص المرء من كل ما سبق أن سنة من نوع ما كانت متصلة بالنبي ﷺ.

(25) Ansari, "Islamic Juristic Terminology", 264; Crone and Hinds, 59-61.

(26) Ansari, "Islamic Juristic Terminology", 263.

(27) Juynboll, *Muslim Tradition*, 26- 27.

لمزيد من الوقائع التي يشير فيه عمر إلى سنة النبي، راجع:

(28) Ansari, "Islamic Juristic Terminology", 263, Bravmann, *Spiritual Background*, 168-74.

(29) Crone and Hinds, *God's Caliph*, 71. فضلاً عن مراجع مذكورة في الملاحظتين السابقتين.

(29) Crone and Hinds, *God's Caliph*, 55.

وعما إذا كانت هذه هي السنة ذاتها المنسوبة إليه بعد قرن أو قرنين فهذا سؤال سنحاول الإجابة عنه. علينا بادئ ذي بدء النظر إلى فحوى السنة النبوية في خلال القرنين أو الثلاثة قرون التي تلت وفاة النبي ﷺ. وهناك شك ضئيل في أن صلب المادة السنوية التي استلهمت من المواضيع الحيوية المهمة المطروحة في القرآن تمثل صورة عن السنة الفعلية التي يؤديها النبي ﷺ. ولا شك في أنه من غير المقبول بمكان حد هذه المسائل بالقرآن وإقصائها من السنة. إذ تعد هذه المسائل، المتعلقة بالإرث⁽³⁰⁾ والضرائب⁽³¹⁾ والملكية⁽³²⁾ التي تمت معالجتها بحسب نطاق وتنوع يوازيان إلى حد ما النطاق والتنوع للذين ميزا ورود هذه المسائل في القرآن، أمثلة عن السنة الصحيحة إذ لا يمكن في الواقع إثبات عدم صحتها⁽³³⁾.

كما جرت الإشارة سابقاً فإن محمداً ﷺ كان منفتحاً على العادات العربية لفترة ما قبل الإسلام ولم يعتبرها خطراً محدقاً يهدد إنشاء دينه الجديد⁽³⁴⁾. ومثل قانون القسامة إحدى هذه الممارسات العرفية التي سمح بها وطبقها في شكوى قدمت ضد يهود خيبر. واعتبر المجتهدون اللاحقون أن الفقه كان مشتقاً من سنته. والمشير للاهتمام هو أنهم اعترفوا صراحة أنها كانت أصلاً ممارساً من الجاهلية⁽³⁵⁾. وأعلن مجتهد القرن الخامس/ الحادي عشر ابن حزم الإقرار بالأصل الجاهلي للقسامة⁽³⁶⁾. ومن الملفت هنا ملاحظة تحول بعض العادات والتقاليد المتبعة في الجاهلية لتكون تشريعاً إلهياً، وهو تحول تم عن طريق النبي ﷺ.

Powers, *The Will of Sa'd*, 33-53; Powers, *Studies in Qur'an and Hadith*. (30)

Juynboll, *Muslim Tradition*, 24- 25. (31)

Bravmann, *Spiritual Background*, 176, 229 ff. (32)

راجع المراجع المذكورة في الملاحظات الثلاث السابقة. (33)

تم توثيق العديد من الأعراف والممارسات التي اعتمدها الدين الإسلامي الجديد في: خليل عبد الكريم، *الجدور التاريخية للشريعة الإسلامية* (القاهرة، سينا للنشر، 1990)، 19-15، 23-26، 36-47، 71-82، 85-98. (34)

ابن حزم، *معجم الفقه*، 2، 838. وراجع أيضاً عبد الكريم، *الجدور التاريخية*، 89-91. (35)

راجع على سبيل المثال، ابن حزم، *معجم الفقه*، 2، 838. (36)

وكذلك كان يعد توزيع فضل المال لأغراض اجتماعية وخيرية ممارسة عربية جاهلية. والنبى ﷺ طبق هذا المبدأ الذي ظنه المجتهدون لاحقاً ممارسته، ويقدر ما اعتبر سنة نبوية أصبح جزءاً من الشريعة⁽³⁷⁾.

وفي النصف الثاني من القرن الأول عندما نقلت عاصمة الإمبراطورية الإسلامية إلى دمشق وخضعت أراض شاسعة للحكم الإسلامي، أصبح عنصر ثالث جزءاً مؤسساً للسنة النبوية ألا وهو الممارسات الإدارية والفقهية التي كانت سائدة في الأراضي حديثة العهد بالفتح. وظل القانون العرفي للجزيرة العربية قبل الإسلام يطبق في ما يتعلق بمسائل عديدة أثرت أمام الحكام الأمويين، لكن هذا القانون كان غير كاف على ما يبدو للتعامل مع المشاكل المتنوعة والمعقدة التي ظهرت في الأعمال والأمصار الجديدة. وحل هذه المشاكل قضاة مسلمون غالباً ما كانوا يعودون إلى شرائع وعادات سادت قبل الفتح الإسلامي⁽³⁸⁾. ومن خلال ممارسة هؤلاء القضاة دخلت المسائل الإدارية والفقهية السائدة في الأعمال والأمصار كيان السنة النبوية. وقد تمت عملية الاستيعاب بفضل أنشطة علماء الدين وخصوصاً رواة القصص الذين نشروا قصصاً ذات فحوى أخلاقية وفقهية عن النبي ﷺ وأتباعه الأوائل. وعلى الرغم من أن هذه القصص استلهمت جزئياً مما فعله النبي ﷺ فعلياً أو قاله تقريباً، فإنها احتوت أيضاً جملاً عبرت عن الممارسات المحلية والعادات السائدة في الولايات التي فتحت، وكانت هذه الأخيرة مزودة بحجج الدين الجديد عبر الانتساب إما إلى النبي ﷺ أو إلى صحابته رضي الله عنهم.

وولّد النمو الهائل في كمية المواد المنسوبة إلى النبي ﷺ وصحابته اهتماماً

Bravmann, *Spiritual Background*, 176, 229 ff.

(37)

مضمن في الشريعة بنفس طريقة الصلاة والصوم. راجع:

Goitein, *Studies*, 73-89, 92-94.

Gladys Frantz- Murphy, " A Comparison of the Arabic and Earlier Egyptian Contract Formularies, Part ii: Terminology in the Arabic Warranty and the Idiom of Clearing/ Cleaning," *Journal of Near Eastern Studies*, 44 (1985): 99-114.

(38)

لا سيما لدى رجال الدين الأتقياء للتحقق من سلامة وصحة هذه المواد ومصداقية أولئك الذين رووها. وأدى هذا الاهتمام إلى ظهور مفهومين أساسيين في الفكر الفقهي للقرن الأول هما: الحديث والإسناد (سلسلة الإسناد). ومع الوقت تحول التحقق الأولي غير الرسمي من مصداقية الرواة إلى وعي متزايد لأهمية وضع معايير يمكن بموجبها غربلة الأحاديث الصحيحة، أو التي كان يظن صحتها، من الكم الهائل من المادة المختلقة. ولكن لم يتطور هذا النشاط إلى علم مستقل كلياً قبل القرنين الثاني والثالث. ومن جهة أخرى، مثل الحديث أحاديث أو روايات شفوية مررت محتويات السنة. ولم يكن من مناص من تضمين السنة في الحديث بما أنها كانت الطريقة الوحيدة التي يمكن عبرها تحديد محتويات السنة ونقلها والتحقق منها.

وفي نهاية القرن الأول لم تكن عملية التعبير عن السنة عبر وساطة الإسناد الشفهي مكتملة على الإطلاق. فقد يوجد سنة نبوية متعلقة بأمر عقدي، على سبيل المثال، وتكون هذه السنة معروفة للحسن البصري ومع ذلك يكون عاجزاً عن إيجاد نقل شفهي يدل على حدوثها⁽³⁹⁾. ويبدو أن عملية الإسناد الشفهي بدأت بعد فترة من أفول جيل الصحابة الذين كانوا أول العارفين بما فعله النبي ﷺ أو قاله. لكن الإسناد الشفهي الذي صار يعرف لاحقاً بالحديث كان في طور نشأته، ولم يشمل كل مواد السنة التي كانت لا تزال متداولة عبر رواية القصص وغيرهم. وهو يشرح لم كان باستطاعة الحسن البصري معرفة «سنة عن النبي ﷺ» لكن لم يكن بوسع الاستدلال بنقل شفهي للتعبير عن محتويات تلك السنة.

ومع أواخر القرن الأول أصبح جزءاً من سنة النبي ﷺ محط اهتمام شديد وسط مجموعات معينة. فبرز الخليفة الأموي عمر الثاني (99 - 101 / 717 - 19) كأول شخصية ارتبط اسمه بجمع السنة النبوية أو على الأقل بتلك السنة التي عنيت بالمسائل الضريبية والإدارية. ويحكى أنه وبخ إبان حكمه أحد ولاته لعدم اتباعه السنة النبوية ولعدم تخليه عن «البدع التي حصلت بعد سنة النبي ﷺ»⁽⁴⁰⁾.

Ansari, "Islamic Juristic Terminology," 263-64 (39)

مذكور في: 35. *Muslim Tradition*, 35. (40) Junybol,

ويحكى كذلك أنه سأل أبا بكر الأنصاري وغيره أن «يبحثوا عما هو موجود من حديث الرسول ﷺ وسنته»⁽⁴¹⁾، وأوكلت مهمة تنسيق المواد التي تلقاها من معاونيه إلى الزهري؛ ويبدو أن نسخاً منها نشرت في الولايات لما فيه فائدة للقضاة والولاة⁽⁴²⁾. لكن هذه المهمة لم تتم على عهده، حيث لم يكن هنالك اختلاف محتدم حول سنة النبي ﷺ في ذلك الوقت.

ويمثل تصاعد أهمية السنة عند أواخر القرن الأول تعبيراً وحيداً عن الميل المتنامي بسرعة إلى اعتماد المصادر المنزلة كمدونة السلوك الوحيدة للمسلمين. وفي هذه الفترة على ما يذكر كانت نظرية النسخ تتشكل. وفي هذه الفترة كذلك نشط الجيل الأول من محدثي الفقه على غرار المتميز إبراهيم النخعي، فأعدوا صلب عقيدة فقهية إيجابية وخصوصاً فروع الفقه التي عنيت بالشعائر والإرث والزكاة والزواج والطلاق وغيرها من المسائل. وفي هذه الفترة أيضاً أصبح طلب العلم ممارسة شائعة. وعنى طلب العلم في تلك الحقبة بحثاً عن المصادر النصية للإسلام في الأراضي المركزية للإمبراطورية، وكان الحديث هو الهدف الأسمى للمتفهمين والعلماء على حد سواء.

جاء العلم ليعني معرفة القرآن والسنة. وكان نقيضه المزدوج هو الرأي. والرأي المستند إلى العلم كان يعادل الاجتهاد وهو مصطلح كان يرفق بشكل تلقائي بكلمة رأي. وهكذا عنى اجتهاد الرأي النشاط الثقافي أو الاجتهاد للعالم الفقيه الذي كانت مصادر معرفته مواد مزودة بالحجج الدينية (أو شبه الدينية)⁽⁴³⁾.

وفي وقت من الأوقات عندما لم تكن المصادر النصية للدين موضوعة بعد، وعندما كانت الحجج المسيطرة عليها أبعد ما تكون عن الحصرية لم تكن ممارسات على غرار الرأي لتخضع للرقابة. وفي الواقع، مع العقد الثامن من القرن الأول كان المصطلح مستخدماً للإشارة إلى رأي سليم ومرموق. إذ اعتبر

(41) مذكور في: Abbot, *Studies*, 26.

(42) المرجع نفسه، 30-31.

(43) Bravmann, *Spiritual Background*, 177-78, 193-94.

الشاعر عبد الله بن شداد الليثي (702 / 83) الموافقة الممنوحة من أهل الرأي غاية المطلوب لاكتساب سمعة حسنة في المجتمع⁽⁴⁴⁾. لكن سرعان ما تغير هذا. فالأهمية المطردة للنصوص الدينية نحت الرأي عن عرش الشرعية تدريجياً. ويبدو أن بداية هذه العملية ارتبطت مرة ثانية بالربع الأخير من القرن الأول وأكثر تحديداً بحكم عمر الثاني. إذ يحكى عنه كخليفة أنه كان يطلب من أي قاض يعينه أن يكون متبحراً في العلم، وأن يرجع عند الريبة إلى أولئك الذين كانوا بارعين في العلم لا الرأي⁽⁴⁵⁾.

* الفقه في القرن الثاني

خلافاً للاعتقادات السائدة حالياً بين العلماء المعاصرين يؤكد الكم الهائل من الأدلة أن الفقه الإسلامي لم يبدأ قرابة السنة المائة للهجرة، بل إن الوضع الذي كان موجوداً على مفترق القرن الثاني شكل مرحلة متقدمة من مراحل عملية تطوير بدأت في وقت سابق. وما من دليل يميز حقبة العام المائة للهجرة كفترة شهدت نشأة المؤسسات أو المفاهيم الجديدة. لذا لا بد من فهم تقسيمنا المئوي كطريقة مناسبة لتقديم المادة وليس كطريقة تتبع ترتيباً زمنياً للأحداث البارزة.

وشهد الربع الأخير من القرن الأول فورة في النشاط الثقافي الفقهي الذي ساهم فيه العرب المسلمون ومعتنقو الإسلام من غير العرب. ولم يعد الاهتمام بالمسائل الفقهية محدوداً بنخبة تمتعت بالحظوة لارتباطها بالنبي ﷺ أو بصحابته. وانعكس هذا الاهتمام المتزايد بهذه المسائل في تطوير مراكز مختلفة للنشاط الفقهي على امتداد الأراضي الإسلامية. وكانت الحجاز والعراق والشام المراكز الأكثر أهمية في مطلع القرن الثاني وما لبثت أن انضمت إليها مصر لاحقاً.

(44) قصيدته مقتطفة من السيد أحمد الهاشمي، جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، مجلدان (بيروت: مؤسسة الرسالة، لا تاريخ)، 1، 190. وحول المعاني الإيجابية للرأي راجع أيضاً:

Schacht, *Origins*, 128 (حول حجية غولديزهر).

Juynboll, *Muslim Tradition*, 36.

(45)

في خلال هذه الفترة نهل النشاط الفقهي من القرآن ومما اعتبر ممارسات النبي ﷺ والمسلمين الأوائل الذين عايشوه والذين منحوا حجية دينية خاصة بفعل الافتراض أنهم كانوا أول العارفين لمقاصد النبي ﷺ. ولكن النشاط الفقهي تأثر إلى حد كبير كذلك بالممارسات الإدارية والفقهية السائدة في الولايات المختلفة التي كانت تختلف بين منطقة وأخرى. وبالنسبة إلى علماء كل منطقة فقد كانت ممارساتهم الخاصة تشكل سنة، أي كيان عقيدة عادية تعبر عن عناصر عملية ومثالية في الوقت نفسه. وعلى الرغم من أن العناصر العملية كانت بجزئها الأكبر مماثلة للممارسات الإدارية والفقهية الموجودة في كل منطقة، وبالتالي لم تكن بالضرورة نتاج القرآن أو المادة الدينية والأخلاقية المتصلة بحجية النبي ﷺ أو صحابته رضي الله عنهم، فإنها كانت خاضعة منذ البداية إلى عملية جرى فيها إشباعها بعنصر ديني وأحياناً مثالي.

ولم يعن تطعيم تلك الممارسات بعنصر ديني أكثر من إعلان كونها مذاهب قال بها أو اعتمدها أئمة سابقون ممن يحتج بهم، وغالباً ما يكون ذلك إلى تابعي أو صحابي. وكانت نسبة تلك المذاهب إلى مصدر أكثر حجية لم يتوقف عن مستوى التابعي أو الصحابي. فالفرق بين المدارس الجغرافية (وكذلك بين العلماء في كل مدرسة) تصاعد في الواقع إلى منافسة بين المذاهب المتنازعة. وبغية إعطاء مذهب ما حجية كافية لضمان «نجاحه» وتفوقه على المذهب المنافس، الذي لنقل إنه منسوب إلى أحد الصحابة، كان يتم نسبة المذهب الأول إلى سلسلة حجية ترقى إلى النبي ﷺ نفسه.

كانت عملية إسقاط العقائد الشرعية بالمقلوب وخصوصاً من الخلفاء إلى الصحابة وفي النهاية إلى النبي ﷺ عملية طويلة الأمد، فهي بدأت قرابة أواخر القرن الأول واستمرت حتى الثالث. وترتبط بدايات هذه العملية بعلماء العراق. إذ يبدو أن الكوفيين خصوصاً كانوا أول من نسب مذهبهم إلى إبراهيم النخعي الذي مثل جيله المحدثون الأوائل في الفقه. ويمثل العلماء العراقيون حماد بن سليمان (120 / 738) وابن أبي ليلى (148 / 765) مرحلتين متتابعتين جرى فيها نمو بطيء لكن مستقر في مجموعة الأحاديث النبوية. وفي حقبة الثاني الذي كان

معاصراً لأبي حنيفة (150 / 767) كان الاعتماد على الأحاديث النبوية ما زال ضئيلاً. فأبو حنيفة على سبيل المثال كان بحوزته عدد من الأحاديث، وكل ما استدل به منها فقد شكك نقاد الحديث اللاحقون فيها بشكل عام.

ومن المعاصرين أيضاً لأبي حنيفة هو المجتهد الشامي الأوزاعي (157 / 774) الذي استخدم نسبياً القليل من الأحاديث النبوية على الرغم من أنه غالباً ما رجع إلى «سنة النبي ﷺ». وما انفكت العلاقة التقنية بين السنة والأحاديث التي تعبر عنها ضعيفة مع الأوزاعي، لأنه اعتبر أن أي حديث بدون إسناد كاف للشهادة على السنة النبوية. ولكن على غرار الغالبية العظمى من معاصريه وأسلافه المباشرين، اعتبر الأوزاعي أن سنة أمته استمرت منذ عهد النبي ﷺ وأن الخلفاء والعلماء هم من حفظوها. وبعبارة أخرى، يعيد كامل كيان عقيدته، ومن ضمنها عناصر الممارسة العرفية في بلده، إلى النبي ﷺ، لكن من غير الشعور بأنه ملزم باقتباس أحاديث الأحكام⁽⁴⁶⁾. ذلك أن فقهاء القرنين الأول والثاني اعتقدوا أن مذاهبهم يجب أن تحمل حجية ترقى إلى النبي ﷺ. ومن المبين أيضاً أن هذه المذاهب ضمت، إلى جانب القرآن، نوعين من المواد الفقهية انبثقا عن مصدرين مختلفين اختلافاً جذرياً، أولهما كان عربياً متصلاً بالقوانين والعادات الجاهلية التي مارسها النبي ﷺ أو وافق عليها، وثانيهما من الهلال الخصيب جرى دمجه تدريجاً ولكن بشكل منتظم في الممارسات المعيارية للأمة الإسلامية. وهي ممارسات كان يحسبها المسلمون مشتقة من السنة النبوية. بيد أنه ومع حلول عصر أبي حنيفة والأوزاعي، كان لا يزال من غير المهم إلى حد كبير التعبير عن كيان المذهب الذي تجسده تلك الممارسات على شكل أحاديث مرفوعة إلى النبي ﷺ.

والحق يقال إن الجيل الذي ازدهر في النصف الثاني من القرن الثاني هو من بدأ، وإن بطريقة غير متسقة، بتثبيت مذهبه بالأحاديث النبوية. وتزامن تزايد الرجوع إلى الأحاديث مع عملية أخرى جرى فيها نسب الأحاديث إلى النبي ﷺ بحد ذاته أكثر من أي وقت مضى. ومجدداً تصدر العراقيون الجبهة: فعقائدهم لم

تكن الأكثر تطوراً في ميدان الفكر الفقهي التقني فحسب بل عكست أيضاً أرفع مراحل تطور بناء مجموعة الأحاديث النبوية على مستوى الفحوى والإسناد على حد سواء. ومع أن مذهب أبي يوسف (182/ 798) تلميذ أبي حنيفة يعتبر أكثر تعقيداً من مذهب شيخه إلا أن محمد بن الحسن الشيباني (189/ 804) هو من أصر للمرة الأولى على عدم صحة حكم فقهي ما إذا لم يستند إلى نص ملزم عنى به القرآن والحديث النبوي، وذلك على الرغم من اعتماده على بعض أحاديث الصحابة في مذهبه. وأكمل محمد بن إدريس الشافعي (204/ 820) الذي أصر بشكل موثم ومنتظم على أن القرآن الكريم والسنة النبوية هما المصادر النصية الوحيدة للفقهاء، إلغاء دور أحاديث الصحابة في بنائه.

ولم تكن نظرية الشافعي حول الحديث التي شكلت حلاً وسطاً بين نقيضين مقبولة مطلقاً في ذلك الوقت. فمن جهة برزت مجموعة من العلماء الذين اعتبروا أنه يجب إدارة السلوك البشري بأسره بصرامة عبر العلم، وأن لا مكان للرأي في القضايا الدينية. ومن جهة أخرى ظهر أهل الكلام الذين كانوا ينتمون بغالبيتهم إلى المعتزلة التي حاولت تجريد مثل هذه النصوص من مصداقيتها واعتبار القرآن كافياً لشرح كل شيء. فقد ردّوا أحاديث الآحاد، واشترطوا أن يكون الحديث متواتراً حتى يتم قبوله. ونحى بعض العلماء العراقيين المنتمين على الأرجح للمعتزلة أي حديث يتعارض مع حديث آخر، ولجأوا إلى تأويلاتهم العقلية. كما شجعوا على رفض الأحاديث مع الحفاظ على تلك التي كانت تعود إلى النبي ﷺ وحده لا على أتباعه. ومحاكاة لأهل الكلام، رفضوا أحاديث الآحاد لكنهم اعتبروا أنه يمكن قبول حديث ما إذا ما كان متصلاً عبر سلسلتين من الرواة على الأقل وذلك محاكاة لرقم الشهود المقبول في تثبيت الشهادة⁽⁴⁷⁾.

ومع ظهور حركة قوية هدفت إلى ترسيخ الفقه كاملاً في النصوص الدينية والموثوق بها، تغيرت طبيعة التفكير الفقهي. وخضع مفهوم الرأي والاجتهاد

(47) حول هذه المجموعات وحول تطور حركة الحديث في القرن الثاني راجع المرجع نفسه، 27 وما قبله، 40 وما قبله، 47 وما قبله و51 وبشكل عام.

وأشكال الاجتهاد التي يتضمنانها إلى تغيير في البنية والمعنى على حد سواء. وبحلول منتصف القرن الثاني (وربما أبكر) أشار المصطلح «الرأي» إلى نوعين من التفكير. أولهما هو الاجتهاد الإنساني الحر المستند إلى اعتبارات عملية وغير الملزم بنص موثوق به. أما الثاني فهو الاجتهاد الحر المستند إلى نص مشابه والمحفز من اعتبارات عملية. ومع تنامي الحركة الدينية في القرن الثاني، تم التخلي تدريجياً عن النوع الأول من الاجتهاد لمصلحة الثاني الذي خضع بدوره إلى تغييرين مهمين. فمن جهة تمت ترقية إسناد النصوص الموثوق بها، التي تشكل قاعدة مثل هذا النوع من الاجتهاد والتي نسبت إلى مرتبة أدنى من مرتبة النبي ﷺ، إلى مرتبة السنة النبوية. ويمثل مذهب الشافعي ذروة هذه العملية. ومن جهة أخرى، تغيرت نوعية الاجتهاد لمصلحة طرائق أكثر صرامة ومنهجية. وحتى مصطلح الرأي المتصل اتصالاً عميقاً بأشكال الاجتهاد العشوائية جرى التخلي عنه واستبداله بمصطلحات أخرى أتت حاملة معاني ضمنية إيجابية. ومن هذه المصطلحات يبرز الاجتهاد والقياس اللذان شملا كافة أشكال الاجتهاد المنهجي على أساس القرآن والسنة.

واتسم التحول من الطرق القديمة للتفكير العقلاني المدرجة تحت عنوان الرأي إلى طرق الاجتهاد والقياس الجديدة بالتدرج. وبحلول منتصف القرن الثاني نجد أن أهل العراق بل وحتى أهل المدينة باتوا يدرجون تحت عنوان الرأي طرائق تفكير عقلاني صارمة ومنهجية. ومع مطلع القرن الثالث/ التاسع بدا أن الرأي، كمصطلح تقني وكطريقة للتفكير العقلاني الحر على حد سواء، قد خسر إلى حد كبير أرضيته في الخطاب الفقهي. وأصبح المصطلحان البديلان القياس والاجتهاد منتشرين عقب عهد الشافعي ويعزوان اعتمادهما إلى حد كبير إلى عدم اتصالهما بالمفهوم السلبي للرأي العشوائي. ونذكر أن الاجتهاد حتى عندما كان مرفقاً بمصطلح «الرأي» كان يشير، منذ القرن الأول، إلى الاجتهاد المستند إلى العلم.

ولا يخفى على أحد أن تصنيف أنواع الاجتهاد في هذه الفترة لم يكن قد ثبت، وأن الرأي على سبيل المثال، كان بوسع أيضاً احتواء أشكال محددة من

الاجتهاد معنية بقضية معينة. ويبدو أن الأحكام المستنبطة عبر هذه الأشكال من الاجتهاد تحولت لاحقاً إلى القياس، في حين أن تلك المتصلة بالاجتهاد الإنساني الحر استحال استحساناً، وهو مصطلح بدأ استخدامه قرابة منتصف القرن الثاني⁽⁴⁸⁾. وكان الاجتهاد الفقهي المنهجي بدوره غالباً، ولكن حتماً ليس دائماً، ما يوصف على أنه القياس الذي يبدو أنه تضمن طريقتين مستقلتين على الأقل. أولهما التشابه وهو عندما «يتم جمع» قضيتين بسبب معنى مشترك؛ وقد لجأ أهل العراق والمدينة ولاحقاً الشافعي نفسه إليه، ولكن لم يسموا المعنى المشترك علة وهو مصطلح ظهر في وقت لاحق. وأدرج أهل العراق أيضاً العلة الدامغة بشكليها الكبير والصغير⁽⁴⁹⁾.

ومنذ ذلك الحين، أخذت المذاهب بالتشكل إبان النصف الأول من القرن الثاني الهجري، وأدت فكرة الإجماع دوراً بارزاً في تثبيت تلك المذاهب. وما فتئ مفهوم الإجماع موجوداً منذ العصور الجاهلية وكان يمثل موافقة القبيلة الرسمية والواعية⁽⁵⁰⁾. وعبر الإجماع في المدارس الأولى عن الممارسات التي اتفق عليها كل من العلماء والأمة سواء في منطقة معينة أو بشكل عام. وبالنسبة إلى العراقيين، امتد الإجماع نظرياً ليشمل كافة الأصقاع لكنه اتسم عملياً بطابع محلي. وفي المسائل المتعلقة بالممارسة العامة، كان يتعين على كل المسلمين المشاركة في تشكيل الإجماع في حين أن العلماء كانوا يحتكرون النواحي التقنية للفقهاء. وقد حدد أهل المدينة الذين كانوا يشاركون أحياناً المفهوم العراقي في الدعوى إلى الشمولية، إجماعهم بالممارسة العامة في المدينة. ومهما كان الأمر، ما إن يقع الإجماع على رأي ما حتى يعتبره أولئك المعنيون به ملزماً وغير قابل للخطأ⁽⁵¹⁾.

وعلى الرغم من أن الإجماع، بشكل أو بآخر، لطالما شكل جزءاً لا يتجزأ

(48) المرجع نفسه 112.

(49) حول الخصائص المنطقية لهذه الحجج راجع الصفحات 96-99 أدناه.

(50) Bravmann, *Spiritual Background*, 194-98.

(51) Schacht, *Origins*, 82, 85, 88.

من تكوين المذاهب الفقهية فإن أحداً لم يحاول بداية ترسيخها في أي نص من نصوص العلم. ومع نمو مجموعة الحديث، مع التزايد المطرد إلى الميل إلى إيجاد أرضية صلبة لكل الفقه من السنة النبوية، جرت محاولات أواخر القرن الثاني للاستدلال على حجية الإجماع من الأحاديث النبوية. ولعل المحاولة الأقدم والأكثر أهمية قام بها الشيباني الذي أورد عن النبي ﷺ أن: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوه سيئاً فهو عند الله سيئ». لكن يبدو أن الشافعي رفض هذا الحديث، ذلك أنه يشير بما لا يقبل الشك إلى الاستحسان وهو مصدر غير مرغوب فيه لديه. وبدلاً من ذلك، كما سنرى لاحقاً، لجأ إلى أحاديث نبوية أخرى بالإضافة إلى القرآن.

وازدهر الشافعي في فترة تقدم فيها فريق من التقليديين بفرضية مفادها أنه يجب أن تكون كل أفعال الأمة وأقوالها متماشية مع القرآن وأحاديث النبي ﷺ. وفي الوقت عينه، كافحت هذه المجموعة ميلاً جرى ترسيخه في الإسلام منذ القرن الأول ألا وهو الميل إلى تجاهل الأحاديث النبوية والإصرار على الفكر البشري كصاحب الكلمة الأخيرة في المسائل التي لا يعالجها القرآن. ووسع الشافعي مبداه حول كيفية وجوب استنباط الفقه على خلفية واقع مزقه النزاع بين أهل الرأي وأهل الحديث. وفي الواقع شكل مبداه نظرية أولية للفقه، وهي نظرية تسبب بها ذلك النزاع وأتت كنتيجة له.

* بدايات تأصيل الفقه

خضعت نظرية الشافعي الفقهية شأنها شأن كل كتاباته الفقهية للتحويل من المذهب «القديم» إلى المذهب «الجديد» الذي يبدو أنه توصل به إلى فهم جديد للفقه. عاش الشافعي الذي يحكى أنه ولد في فلسطين وترعرع في الحجاز في المراكز الكبرى للتعليم، حيث تعرض لكافة الميول المؤثرة للتعليم الفقهي. ولا نعلم في أي وقت من حياته قرر التخلي عن «المذهب القديم»، ولكن من المرجح جداً أن ذلك حصل في مصر بعد العام 198/ 813 أي قبل وفاته بحوالي ستة أعوام. ويبدو أنه نقح بحثه في بعض جوانبه المتعلقة بالنظرية

الفقهية، وهو بحث عنوانه بـ«الكتاب» لكنه عرف لاحقاً بـ«الرسالة». والكلمتان تعنيان «الرسالة» فهي الوصف الدقيق للعمل الذي كتب أصلاً من أجل عبد الرحمن بن مهدي المتوفى عام 813/198 والذي أرسل إليه في وقت لاحق.

ويقال إن «الرسالة» كانت أول عمل مكتوب عن النظرية الفقهية اعتبر لاحقاً كأصول الفقه، وهو مصطلح مركب ظهر في وقت لاحق. وحاول الشافعي في هذا البحث أن يضع نظرية تصف، وفي الواقع تحدد الطرائق التي يتم من خلالها استنباط الفقه. وكما ذكر آنفاً، شكل العمل رد فعل على الميول والحركات التي سادت في فقه القرن الثاني/ الثامن. وبغية فهم الغرض من هذا العمل، سنتظر فيه وفقاً للطريقة نفسها بل وللترتيب ذاته الذي قدمه الشافعي به.

وفي الواقع، يفتح الشافعي عمله بالإشارة إلى نوعين من الأمم، إحداهما تعبد الأصنام وليس لها كتاب مقدس، وأخرى كانت تملك كتاباً وقع ضحية الزيف والدس. وأهل الأمة الثانية هم اليهود والنصارى في حين أن أهل الأولى هم عرب الجاهلية المشركون. بيد أن نبياً اسمه محمد بعث إلى عرب الجزيرة فبشرهم بالكتاب وأصبحوا بالتالي ملزمين بمشيئة الله كما تجلت في ذلك الكتاب. وأصبحوا بملكهم النص المقدس ملزمين بداعي الواجب بتتبع رغباتهم وحاجاتهم الشخصية جانباً والانصياع لإملاءات وحي يغطي كل صغيرة وكبيرة. إذ ما من أمر يصيب المسلمين فرادى أو جماعة إلا وهو وارد ذكره في الكتاب. وعلينا أن نعي أن الأمة الإسلامية وشؤونها فيهما من الرفعة ما يسترعي انتباه الخالق نفسه. وما يبدو هنا على أنه إضفاء الرفعة على الطبيعة البشرية ليس في الحقيقة أكثر من مجرد تأكيد موجه ضد العقلانيين المعاصرين الذين اعتبروا أن المرء قادر على تحديد نوعية أعماله بواسطة عقله ومن غير تدخل إلهي.

ويعد المسلمون متلقو الوحي الإلهي ملزمين بداعي الواجب بمحاولة طلب العلم، والمقصود به زيادة المعرفة بالمعاني الظاهرية والباطنية للنص المقدس. فإله أوحى بتعاليمه جل جلاله بحسب أشكال متنوعة. وفي أحدها، يحدد سبحانه وتعالى بما لا يقبل الشك بعض الأحكام كتلك المتعلقة بالصلاة والزكاة

والحج والصوم وغيرها. في حين أنه في أشكال أخرى ينص القرآن على الأحكام بصورة عامة ومن ثم يفصلها النبي ﷺ في سنته. كما أصدر الله تعالى أحكاماً معينة عبر نبيه ﷺ من غير أن يكون لها أي مرجع في القرآن. وفي النهاية، تؤمن النصوص الموحى بها والقرآن والسنة في غياب أحكام صادرة بشكل صريح دلالات تؤدي إلى اكتشاف ما أراد الله تعالى الشريعة أن تكون. وباختصار، لم يترك الله تعالى شيئاً خارج نطاق أمره، فالوحي تضيمني شامل⁽⁵²⁾.

ومن الملفت أن التضمينية الشاملة للوحي لا تعني من وجهة نظر الشافعي وجوب استناد الفقه الإيجابي إلى النصوص المقدسة فحسب بل أيضاً وجوب استناد الطرائق التي تكتشف من خلالها الشريعة إلى تلك النصوص ذاتها. وبالكاد استدعى استخدام القرآن كمصدر فقهي أي تبرير علماً بأن هذه الحال لا تنطبق أبداً على السنة النبوية كما سنرى. والجدير بالذكر أن هم رسالة الشافعي الأول كان بشكل أولي تبرير القاعدة الموثوق بها أولاً للسنة وثانياً للإجماع والقياس. وبغض النظر عن كون حجية القرآن بديهية فإن الكتاب المقدس هذا كان مرسخاً كمصدر فقه لا يحتاج إلى أي تبرير. غير أن هذه لم تكن حال المصادر الأخرى. وكان الشافعي في دعوته إلى إيلاء السنة النبوية مكانة مرموقة في الفقه يتوجه إلى بل وحتى يرد على أولئك الذين لجأوا إلى أي وسيلة قد تمكنهم من التقليل من دوره الفقهي. وفي دعوته إلى القياس كان يرد على التقليديين الذين رفضوا العقل كوسيلة لشرح الشريعة. واكتسب الإجماع ونقيضه الاختلاف أهمية في نظرية الشافعي الفقهية بشكل رئيس كنتيجة للطرائق المختلفة التي يستخدمها الفقهاء في تفسير النصوص وفي التفكير على أساسها. وما خلا ذلك، كان هم الشافعي الرئيس متصلاً بالسنة وتشعباتها في الفقه.

بعد تعداد أنواع اللغة التي اختار الله تعالى فيها أن يوحى بأحكامه الشرعية ينتقل الشافعي إلى إرساء القاعدة الموثوق بها للطريقة التي يجب بموجبها تفسير

(52) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق محمد سيد كيلاني (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1969)، 15 وما بعده، والمشار إليها لاحقاً بالرسالة.

الإشارات والدلالات اللغوية بالترتيب كي تظهر ما يعتقد الفقيه بأنه شريعة الله. ويظهر تبرير هذه الطريقة التي يسميها الاجتهاد فضلاً عن القياس في الأمر القرآني بالصلاة باتجاه الكعبة: ﴿قَوْلَ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: 144، 150]. إذ يعتقد الشافعي أنه على المسلمين في صلاتهم التوجه نحو الكعبة حتى عندما تغيب عن ناظرهم. فهم ملزمون بمحاولة اكتشاف وجهة القبلة عبر البحث عنها بواسطة استخدام مهاراتهم الفكرية والإشارات والعلامات التي قد تهديهم إلى معرفة مكان القبلة. فالله ذكر أنه خلق النجوم والجبال والأنهار والنور والظلمات وغيرها ليهتدي بها المسلمون (الأنعام: 97، النحل: 16). وتظهر الآيات بمضمونها الصارم أن المسلمين ليسوا أحراراً في الصلاة إلى أي اتجاه يرضيهم بل هم ملزمون ببذل أقصى الجهد الفكري في البحث عن موقع الكعبة. وبالقياس على ذلك، يخلص إلى أنه من واجب المسلمين تحديد القيم الشرعية التي تدير سلوكهم وهي قيم مخبأة في طيات لغة النصوص⁽⁵³⁾.

وما أن أرسى الشافعي القاعدة النصية والموثوق بها للاجتهاد (= القياس)، حتى حد نطاق هذه الطريقة. ومن المبين أنه عندما يؤمن الكتاب أو السنة الحل الفقهي لمشكلة معينة لا حاجة للاستنباط. لكن عندما تبرز قضية جديدة لا تقدم لها النصوص حلاً صريحاً لا تغدو ممارسة الاجتهاد ضرورة بل واجباً حتمياً. وفي غياب حل نصي مصاغ على الفقيه البحث عن قضية نصية موازية مزودة بحل. وإذا ما كانت القضية الجديدة تتمتع بالمعنى نفسه الذي تتمتع به القضية النصية الموازية لا بد من نقل الحكم في النص إلى القضية الجديدة. لكن قد يصعب أحياناً تحديد المعنى، وفي مثل هذه الحالة على الفقيه تحديد كافة القضايا في النصوص التي تشبه القضية الجديدة، ومن ثم نقل حكم القضية الأقرب إلى القضية الجديدة إلى هذه الأخيرة. وتشكل هاتان الطريقتان المستندة إحداهما إلى المعنى والأخرى إلى التشابه مع الحجة الدامغة المقومات الحصرية

للاجتهاد (= القياس). ويعد أي استنباط لا تديره دلالات النصوص ومعانيها الضمنية ساقطاً وبالتالي غير مسموح به. وعلى هذه الأرضية رفض الشافعي الاستحسان وهو طريقة تفكير عقلاني اعتبرها مستندة إلى الاجتهاد البشري الحر المنصاع لمصالح ورغبات شخصية ليس إلا. كما اعتبر الاستحسان موازياً للاستغراق في الملذات الدنيوية⁽⁵⁴⁾.

وتخلى الشافعي عند هذا الحد عن مناقشة الاجتهاد كي يعود إلى طرحه عند نهاية البحث. وهناك يذكر الشروط التي على الفقيه أن يستوفيها بغية التأهل لممارسة الاجتهاد، منها دراية باللغة العربية وبالمحتويات الفقهية للقرآن الكريم ولغته الخاصة والعامة ونظرية النسخ. وعلى الفقيه أن يكون قادراً على توظيف السنة في تفسير تلك الآيات القرآنية التي يشوبها الالتباس، وفي غياب السنة عليه أن يكون واعياً لوجود إجماع قد يطلعه على حل القضية المطروحة⁽⁵⁵⁾.

وفي النهاية على الفقيه أن يكون ذكراً بالغاً عاقلاً وراغباً ومستعداً لبذل قصارى جهده الفكري في حل القضية. ومن ثم ينتقل الشافعي إلى القرآن ويصر على أنه لا مفردات أجنبية موجودة فيه وأنه أنزل باللغة العربية الصرفة. ويعتبر أن إتقان اللغة العربية هو إحدى الصفات الضرورية «الفهم السليم» للنصوص. وتتضمن معرفة الميادين المطلوبة لمثل هذا الفهم في ما تتضمن نظرية النسخ والنصوص التي تحتوي الأوامر والنواهي والإجماع والخلاف. وعلى الرغم من أن الشافعي لا يشرح سبب اختياره مناقشة ميادين المعرفة هذه، يمكن أن نستنبط أنه يعتبرها أساسية لممارسة الاجتهاد لأنها تحول دون التفسير العشوائي للنصوص.

يتعلق جانب آخر من جوانب هذه المعرفة بالكلمات العامة والخاصة المستخدمة في القرآن. ففي مناقشة مقتضبة، يقدم الشافعي بعض مبادئ التأويل

(54) المرجع نفسه، 219-44. محمد بن إدريس الشافعي، كتاب الأم، 7 مجلدات (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1325 / 1907)، 7، 77 - 267.

(55) الرسالة 19 - 211.

وملاحظات عن أنه أحياناً قد يُخصص نص قرآني عام عبر سنة نبوية. وهذا يعيده إلى عرض مستفيض مطول عن القوة اللازمة للسنّة النبوية، وهو موضوع يتكرر على طول البحث. ويشكل الانتباه الدائم والكبير المولى لدور السنّة ووظيفتها والكم الهائل من المناقشات المخصصة لها أبلغ دليل على حافز الشافعي عند إعداد الرسالة. وليس من المغالاة بمكان القول إن البحث يمثل دفاعاً عن دور الأحاديث النبوية في الفقه فضلاً عن الطرائق التي يمكن عبرها استنتاج الفقه من تلك الأحاديث. ولا شك في أن أي اهتمام بالمواضيع التي تظهر على أنها غير متصلة بالسنّة النبوية والحديث كان في نهاية المطاف ليؤثر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على السنّة ودورها في الفقه.

يحتاج الشافعي بأن السنّة قد تمثل تداخلاً أو ابتعاداً عن الأحكام القرآنية. لكن اتباع النبي ﷺ لأوامر الله تعالى هو خير دليل على أن سنته تطابق وتوازي القرآن. أما التداخل مع القرآن فإنه يعني أنها تتفق مع القرآن على المبادئ العامة مع تأميناها تفاصيل إضافية تشرح هذه المبادئ، وبالتالي تتخطى نطاق الكتاب. وتبتعد السنّة عن القرآن بمعنى أنها تؤمن تشريعات حول مسائل لا يتطرق إليها القرآن⁽⁵⁶⁾.

ويلاحظ الشافعي أن العلماء اختلفوا حول هذه الفئة الأخيرة. فهم اختلفوا حول هذه الفئة لناحية مصدر سلطتها ليس إلا، لا لناحية صلاحيتها بشكل عام. وحاجت مجموعة من العلماء أنه نظراً إلى أن الله تعالى أمر المسلمين بطاعة النبي ﷺ وهي نقطة بالغة الأهمية في رسالة الشافعي، فإنه ﷺ فوض نبيه حجية التشريع عند سكوت القرآن. ورفضت مجموعة أخرى هذه النظرية بكاملها مناقشة أن السنّة لم تأت بصغيرة أو كبيرة إلا وهي واردة في القرآن. ويذكر الشافعي مجموعة أخرى قدمت شرحاً آخر، ومن ثم ينتقل إلى شرح أنواع السنّة التي يدعمها الكتاب وتلك التي لا يدعمها. وفي كلا الحالتين، من الواضح للشافعي أنه لا صغيرة ولا كبيرة مهما كانت في السنّة تعارض القرآن، فالسنّة تشرح وتدعم وتخصص القرآن ليس إلا.

(56) المرجع نفسه، 52.

وعند هذه النقطة يخصص الشافعي مناقشة مطولة لعلاقة السنة بالقرآن ومنها نسخ أحدهما للآخر. وبغية إظهار العلاقة المتناغمة بين المصدرين، يناقش مساهمتهما في بناء فقه الزواج. فالله حرم في كتابه العزيز على الرجال أن يقيموا علاقات جنسية مع النساء إلا مع الزوجات والإماء. ثم أتت سنة النبي ﷺ لتكمل هذا الأمر عبر توفير تفاصيل حول ما يعتبر زوجاً شرعياً. وبالفعل نص النبي ﷺ على أنه كي يتسم الزواج بالشرعية يجب على الثيب المطلقة أو الأرملة إبداء موافقتها فضلاً عن وجود شاهدين يقران بوقوع عقد القران. ومن الحكم النبوي القائل بضرورة موافقة المرأة تم الاستنتاج كما يذكر الشافعي أن على شريكها الرجل إبداء موافقته أيضاً. وإذا لم تكن المرأة قد تزوجت من قبل على الوصي الذي عادة ما يكون الذكر الأكثر قرابة لها تسليمها في الزواج. ويدمج الشافعي هذا الشرط الأخير من غير تحديد المصدر الذي استخرج منه. أما بالنسبة إلى المهر، فهو مستحب لكنه ليس بالواجب ولا بالشرط الأساسي لصحة الزواج. ونحن نعلم أنه لا يشكل شرطاً لهذه الصحة لأن القرآن لا يطلبه. ولا يذكر الشافعي على أي أساس اعتبره مستحباً⁽⁵⁷⁾.

ويؤمن المصدران النصيان المزيد من التشريعات المتعلقة بالزواج. فالقرآن حرم الزواج بين الرجل وأخت زوجته. وأضاف النبي ﷺ إلى ذلك التحريم زواج الرجل بخالاته وعماته. ويسمح القرآن للرجل بالزواج من أربع نساء لا أكثر. كما حرم الزواج بالمرأة خلال فترة العدة التي تلي طلاقها أو موت زوجها. وتؤمن السنة كوكبة من التشريعات الأخرى التي تمثل إضافات إلى القرآن أو تفاصيل لمبادئ عامة وضعت أسسها في الكتاب العزيز.

بيد أن الشافعي، في قسم لاحق من بحثه، يحذر من أن بعض الأحاديث النبوية وإن كانت صحيحة وسليمة يجب ألا تمتد لتحكم القضايا الجديدة. فتلك الأحاديث التي جاءت لتغيير أو تخفف حكماً قرآنياً إنما وضعت لتدبير تلك القضايا الخاصة التي من أجلها وضعت ليس إلا وهي ليست أهل لاستخدامها في

(57) المرجع نفسه، 54 وما بعده، 58 وما بعده، 61 وما بعده، و68 وما بعده.

القياس. ويطبق المبدأ نفسه على سنة عامة وردت عن النبي ﷺ بغرض القيام باستثناء في قضية معينة. فالسنة على سبيل المثال تنص على أن دية قتل الرجل هي مائة ناقة في حين أن دية المرأة هي خمسون. غير أن النبي ﷺ حكم أن دية الجنين هي خمس بغض النظر عن جنس الجنين. وهكذا فإن الحديث عن الجنين الذي لا يفرق بين الجنسين قابل للتطبيق حصراً على قتل الجنين. بيد أن الشافعي لا يستفيض في شرح المعايير التي تحدد أي الأحاديث يجب اعتبارها محدودة بالقضايا المعينة التي تديرها وأبها لا⁽⁵⁸⁾.

وما إن تتضح العلاقة بين الحجية والمصادر النصية حتى ينتقل الشافعي إلى مستوى ثان من التحليل هو المستوى النظري للعلم بشكل أساسي. فالعلم وفقاً للشافعي نوعان: أولهما ينتمي إلى العموم أي الأمة بشكل عام والآخر ينتمي إلى المختصين لا سيما علماء الفقه. وبما أن النوع الأول نصي فهو منتشر على نطاق واسع بين كل الناس ومنقول عن العموم من العموم. ويضمن واقع انتقاله بهذه الطريقة، كما نعتقد، صحته ويحول دون احتمال وقوع أي خلاف حول جوهره فضلاً عن نقله. كل هذه العوامل مجتمعة مع واقع الإجماع على تفسيره يجعله أكيداً. ومن الأمثلة على هذا النوع من العلم هي الصلوات الخمس ووجوب الصوم في شهر رمضان⁽⁵⁹⁾.

ولا يتواجد النوع الثاني من العلم في الكتاب وما من أدلة داعمة له في السنة. ومهما كان من السنة لدعم هذا العلم فهو منقول عبر أسانيد أقل من تلك التي ينقل عبرها النوع الأول. وبعبارة أخرى إنه منقول عن قلة عبر قلة وهؤلاء هم المختصون. وبما أن هذا العلم عرضة لتفسيرات مختلفة ومستخرجة عبر طرق القياس فإنه لا يؤدي إلا إلى الظن.

(58) المرجع نفسه، 44 - 237.

(59) المرجع نفسه، 154 وما بعده. حول هذا الموضوع والمواضيع ذات الصلة راجع:

Norman Calder, "Ikhtilāf and Ijmā' in Shāfi'i's Risāla", *Studia Islamica*, 58

(1984): 57 ff.

وخلافاً للنوع الأول من العلم الذي يعد فهمه وأداؤه فرض عين على كل المسلمين يتضمن الثاني فرض الكفاية. وهنا يحتاج الشافعي مجدداً على أساس الدليل النصي أن بعض المسؤوليات الدينية الواجبة على المسلمين تسقط إذا ما أداها عدد كاف من الأفراد. ومنها واجب شن الجهاد على الكفار، فإذا ما أدى جزء من الأمة الإسلامية هذه المهمة يسقط الواجب المفروض على الأمة جمعاء عنها. ولا يعد أولئك الذين لا يشاركون في شن الحرب عاصين نظراً إلى أن فعل شن الحرب يؤدي بالنيابة عنهم، لكن أولئك الذين يشاركون سيجازون ضعفي الأجر. ومن هنا جرى الاستنتاج أن بعض المسلمين، وهنا الفقهاء، عليهم تحمل مسؤولية التحقيق وتفسير الفقه بالنيابة عن الأمة جمعاء، بما أن من واجب الأمة أن تحاول اكتشاف شريعة الله كي يتمكنوا من تنظيم حياتهم بالتوافق معها⁽⁶⁰⁾.

ويستدعي الشك المحيط بالنوع الثاني من الشافعي أن يشرح كيف يجب توظيفها في بناء الفقه. ولا بد من الإدراك أن الأحاديث النبوية المروية عبر قلة عن قلة والمعروفة تقنياً بخبر الخاصة أو أحاديث الآحاد ترقى إلى عهد النبي ﷺ. ويجب على من ينقلها أن يكون تقياً وعاقلاً ومدركاً لمعنى الحديث الذي يرويه ومن أهل الثقة. وعليه أن ينقل الأحاديث لفظياً وعليه أن يتلافى رواية المعنى بلغته الخاصة. فهو إذا ما أساء فهم معنى الحديث الذي يرويه يغير بالتالي فحوى الحديث. وهكذا فإن الإسناد اللفظي يشكل ضماناً ضد أي تغيير في ذلك المعنى⁽⁶¹⁾.

ولا يعد مجموع هذه الشروط كافياً بمفرده لإرساء حجية حديث الواحد على الرغم من أنها تزيد إلى حد كبير من احتمال إرساء هذه الحجية. لهذا وبغية جعلها ملزمة بشكل كامل، يتطرق الشافعي إلى ممارسة النبي ﷺ مقتبساً عدداً من القضايا التي قبل فيها النبي ﷺ وحكم فيها بالاستناد إلى أحاديث رواها له شخص واحد. علاوة على ذلك هو يدعي أنه تم التوصل إلى إجماع في الماضي

(60) المرجع نفسه.

(61) الرسالة، 160.

البعيد والقريب حول مصداقية أحاديث الآحاد⁽⁶²⁾.

وعلى غرار الحديث الوحيد يستند الإجماع إلى الدليل النصي. فعندما يتم التوصل إلى الإجماع على أساس نص مجمل تبرر قوة النص كما يحتاج الشافعي الإجماع نظراً إلى أن النص بطبيعته الأكيدة لا يفسح مطلقاً أي مجال لأي نوع من الخلاف. ومثل هذا الإجماع يكون بالتالي معادلاً للنوع الأول من العلم الذي يرويه العموم عبر العموم. ولكن حتى عندما لا يكون الإجماع مستنداً إلى نص معلوم تعتبر الأمة على صواب إذا ما توصلت إلى مثل هذا الإجماع إذ لا يعقل أن تكون الأمة بأسرها جاهلة بسنة النبي ﷺ. ونحن نعرف، كما يحتاج الشافعي، أن الأمة لا تستطيع الإجماع على خطأ ولا على مسألة تخالف السنة النبوية⁽⁶³⁾.

وتنبع حجية هذا العلم من حديثين يستنتج الشافعي منهما بواسطة حجة ملفقة إلى حد ما أن الغالبية لا يمكن أن تقع في الخطأ. وهكذا من البديهي بالنسبة للشافعي أن يكون كل العلم الذي يملكه العموم وينقله العموم أكيداً في حين أن الواقع مغاير للعلم الذي هو ميدان المختصين. ومن هنا فإن إجماع المختصين الذي ينقله المختصون غير أكيد. شأنه شأن أي حكم تم التوصل إليه عبر طرق القياس أو الاجتهاد لأنها أدلة ظنية قابلة للخطأ.

وعندما تحدد النصوص صراحة الحكم في قضية ما لا يجب أن يبقى مجال للشك في إذا ما كان هذا الحكم تجلياً لمشئته الله أم لا. ولكن عندما يؤمن النص مجرد إشارات ودلالات على الفقيه عندئذ أن يحاول اكتشاف النية الإلهية، على الرغم من أنه ما من ضمان أن الحكم الذي يتوصل إليه سيكون مطابقاً

(62) المرجع نفسه، 175 وما بعده.

(63) يروي أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (458 / 1065) أن الشافعي يلجأ أيضاً إلى آية قرآنية في تبرير الإجماع هي 4: 115. راجع كتابه «أحكام القرآن»، مجلدان (بيروت: دار الكتب العلمية، 1975)، 1، 39. ومن أجل معالجة مفصلة للمسألة هذه راجع:

W. B. Hallaq, "On the Authoritativeness of Sunni Consensus", *International Journal of Middle East Studies*, 18 (1986): 431 ff.

لمراد الله تعالى. غير أنه لا بد من قبول مثل هذا الحكم واعتباره صحيحاً كونه مستخرجاً من النصوص. ويتوافر تبرير هذا مجدداً في الأمر القرآني الذي يلزم المسلمين بالتوجه نحو الكعبة عند الصلاة أينما كانوا. ويحاكي واجب الصلاة باتجاه الكعبة عندما تكون غائبة عن أنظارهم واجب اكتشاف حكم الله تعالى من غير أن تكون واردة صراحة في أي نص. وقد زود الله ﷻ المؤمنين في تحديدهم القبلة بالنجوم والرواسي والأنهار والليل والنهار كأدوات يهتدون بها كما زودهم بإشارات ودلالات نصية.

وتخدم مقارنة الشافعي في التمهيد لمسألة ذات صلة. فتماماً كما يمكن لرجلين تحديد موقع الكعبة بطريقة مختلفة، يمكن لفقيهين التوصل إلى حلول مختلفة للمشكلة الفقهية ذاتها. ولا ريب أن أحدهما على خطأ على الرغم من عدم القدرة على تحديد المخطئ في غالب الأحيان. ومهما كانت القضية كلاهما ملزم بالتساوي بمحاولة اكتشاف الحل الفقهي وكلاهما يؤجر على جهوده. وبما أن الخطأ وارد لا يجب اعتبار أي اجتهاد كان معادلاً للقول بعدم أداء الصلاة حتى التأكد من القبلة وهو قول عرضة للاعتراض عليه بشكل كبير.

ومع نهاية البحث، يعاود الشافعي الحديث عن القياس والاجتهاد اللذين عالجهما في بداية عمله. ونحن نذكر أنه سبق أن ناقش شكلين من العلة المشابهة تحت عنوان القياس، أحدهما مستند إلى العلة والآخر على التشابه. ويذكر الآن حجة ثالثة تحت اسم القياس خصوصاً الاستنباط الحكمي بشكليه الكبير والصغير. «فما كان قليله حرام فكثيره حرام، وما كان كثيره حلال فقليله حلال من باب الأولى» والملفت أن المثال الذي يضربه الشافعي كبرهان على استخدام الاستنباط هذا مشتق من مسألة هي أخلاقية أكثر مما هي فقهية صارمة. ويلاحظ مقتبساً القرآن: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: 7 - 8] أن ثواب أو عقاب من يعمل مثقال ذرة خيراً أو شراً يره.

وفي إرساء المبادئ العامة للاجتهاد الفقهي أصر الشافعي على أنه لا يمكن طرح حكم فقهي ما لم يكن مكرساً في كتاب الله و/ أو في السنة النبوية. وفي الواقع يمكن القول إن غرض الشافعي من كتابة الرسالة كان تحديد دور السنة

النبوية في الفقه، فضلاً عن إرساء طرائق الاجتهاد والتفسير التي يمكن عبرها استنتاج الفقه. ولا عجب إذًا أن الكم الأكبر من البحث مخصص لمناقشة السنة وأنواعها وتفسيرها ووظيفتها في إعداد الشريعة. ويبدو كل شيء آخر تقريباً هامشياً ومناقشاً إلى حد كبير أو ضئيل من أجل تسليط الضوء على السنة أو توضيحها. وبإصراره على السنة النبوية كالحجبة النصية الأحادية الملزمة إلى جانب القرآن، كان الشافعي يناقش من أجل فقه إلهي حصراً في أصوله، وهذا استدعى أن يشرح الطريقة التي يمكن فيها استخدام المصادر غير النصية، أي الإجماع والقياس، مع الحفاظ على البيان الأساسي أن الفقه مشتق من الإرادة الإلهية.

ونظراً إلى اهتمام الرسالة الكبير بالعلم الفقهي للأحاديث النبوية وإسهابها فيه قد يبدو للقارئ أن الرسالة تناقش النظرية الفقهية بطريقة هامشية ليس إلا. ويظهر هذا جلياً في الطريقة التي عولجت بها المواضيع غير المتصلة بالسنة. فهي لم تلق معالجة غير مكتملة وغير منهجية فحسب بل نثرت على طول البحث كما لو كانت تابعة لمواضيع وأولويات أكثر أهمية. وهذه هي الحال واقعاً. ففي التنظير حول الفقه بدا جلياً أن الشافعي كان يولي أول وآخر اهتماماته للسنة النبوية.

* ظهور علم أصول الفقه

منح العلم المعاصر الشافعي امتياز مؤسس أصول الفقه، وباتت رسالته تدرس الآن لا على أنها العمل الأول الذي يطرح الموضوع فحسب بل أيضاً النموذج الذي حاول الفقهاء وأهل الرأي اللاحقون جاهدين تقليده. وأدى اعتبار الشافعي مؤسساً لأصول الفقه إلى الاعتقاد بأنه ما إن وضع نظريته حتى أبصرت أصول الفقه النور وأن المؤلفين اللاحقين ساروا ببساطة على دربه. وبعبارة أخرى ساد الاعتقاد بوجود استمرارية غير منقطعة في تاريخ أصول الفقه بين رسالة الشافعي والكتابات اللاحقة حول الموضوع.

وأظهرت البحوث الأخيرة أن مثل هذه الاستمرارية لم توجد قط وأن صورة

الشافعي كمؤسس لأصول الفقه هي ابتكار متأخر⁽⁶⁴⁾. ففي المصادر ما يكفي من الأدلة على أن أصول الفقه كما نعرفها الآن والنابعة افتراضياً من عمل الشافعي، لم تكن قد أبصرت النور حتى أواخر القرن الثالث/ التاسع. ومن المفاجئ بمكان أن ذلك القرن لم ينتج بحثاً كاملاً حول أصول الفقه. وفي الواقع، نادراً ما ذكرت رسالة الشافعي في كتابات ذلك القرن بالإضافة إلى أنها لم تولد أي تعليق أو دحض لدى مؤلفي تلك الحقبة عندما أصبح نوع التعليق والدحض جزءاً من الخطاب الخطي. ومن جهة أخرى ومع قدوم القرن الرابع/ العاشر، استقطبت رسالة الشافعي عدداً من التعليقات وعلى الأقل ردين. وليس من باب الصدفة أن يرافق ظهور التعليقات والردود على الرسالة، ظهور عدد كبير من الأعمال الكاملة لأصول الفقه للمرة الأولى، وهي أعمال تعاطت مع هذا العلم على أنه منهجية شاملة ومنظمة عضوياً.

وقد يعزى غياب الاهتمام بخطاب الشافعي النظري الفقهي جزئياً إلى أن الرسالة لا تقدم عرضاً لنظرية فقهية بشكل كامل. فالبحث كما رأينا يولي كامل الاهتمام للحدوث ويقدم بعض المبادئ الأساسية ليس إلا، هي التالية: (1) لا يجب استنباط الفقه إلا من النص المنزل، (2) تشكل السنة النبوية مصدراً فقهياً ملزماً، (3) لا تناقض بين السنة والقرآن ولا بين الآيات والأحاديث في هذين المصدرين، (4) يكمل المصدران بعضهما بعضاً على صعيد التفسير، (5) يعد الحكم الفقهي المستنبط من نصوص غير مجتمعة ومنقولة على نطاق واسع حكماً أكيداً وليس موضع خلاف، في حين قد يعتبر الحكم المستنبط عبر طرق الاجتهاد والقياس موضع خلاف، (6) إن الاجتهاد والقياس فضلاً عن أداة الإجماع محددة في المصادر المنزلة.

وتظهر مقارنة سريعة بين موضوع الرسالة ومواضيع الأعمال اللاحقة حول أصول الفقه أن كماً هائلاً من المسائل الأساسية والضرورية في الواقع لأصول

(64) حول هذا المقطع والمقاطع التالية راجع:

W. B. Hallaq, "Was Al-Shāfi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", *International Journal of Middle East Studies*, 25 (1993): 587-605.

الفقه غائب كلياً عن الرسالة. كما تغيب عنها مسائل اللغة الفقهية التي تحتل حوالى خمس أو ربع مجموع الصفحات في البحوث اللاحقة. فضلاً عن التهميش لمسائل أخرى متصلة بالإجماع والنسخ والاجتهاد الفقهي والعلية وغيرها.

ولا يخفى على أحد أن غياب عدد من العناصر الأساسية للمنهجية الفقهية عن الرسالة لا يشرح كلياً تهميش العمل إبان القرن الذي تلا موت مؤلفه. فالعمل يقدم في نهاية المطاف، بغض النظر عن اهتمامه الأول والأخير بالحديث، بعض المبادئ الإرشادية حول التفسير والاجتهاد الفقهي. ولعل السبب الآخر في فشل البحث في إثارة اهتمام الخلفاء المباشرين للشافعي هو التوفيقية التي لا سابق لها، والتي حاول الشافعي إقامتها بين فرضيتي المعسكرين الأكبرين المسيطرين على الفقه في ذلك الوقت. فمن بين الاقتراحات الأنفة الذكر التي جاء بها الشافعي في الرسالة، كانت الأربعة الأوائل موجهة للعقلانيين في حين وجهت السادسة إلى التقليديين. لكن نظرية الشافعي التي تحتوي هذه التوفيقية لم تستقطب أهل الحديث ولا أهل الرأي. فنظريته لم تمثل انسلاخاً مبيناً عن المذاهب السائدة فحسب بل لم يبذُ هو نفسه متمياً إلى أي من المعسكرين. وتفيد الأدلة المستخرجة من المصادر، خلافاً للقول الشائع بانتماء الشافعي إلى معسكر أهل الحديث التقليديين، بأنه بالنسبة لهم كان للشافعي علاقة بأهل الرأي والمعتزلة وبأنه بالنسبة إلى العقلانيين كان داعية مهماً لبعض العقائد التقليدية الأصولية⁽⁶⁵⁾. وكان من الممكن إثبات كلا التهمتين عليه وإدانتته بكلامه أي بالتوفيقية التي وضعها الشافعي بنفسه.

وقد يُعزى عجز الرسالة عن إثارة اهتمام الفقهاء إبان القرن الذي تلا موت مؤلفها إلى توجه الحركات الدينية والفقهية في خلال القرنين الثاني/ الثامن والثالث/ التاسع. وكما رأينا شهدت بداية القرن الثاني/ الثامن المراحل الأولية لتطور الشريعة والفقه الإسلاميين. وتتميز هذه الحقبة كونها حقبة ساد فيها الاجتهاد البشري المعروف عامة بالرأي. ومع حلول منتصف القرن بدأت حركة

(65) المرجع نفسه، 592 وما بعده.

أخرى منافسة ومشددة على دور الأحاديث النبوية بالظهور. وكتب الشافعي رسالته في وقت شهد بداية خمول للاعتداد بالرأي المجرد، ولعل سبب هذا كمن في الزيادة السريعة في حجم الأحاديث النبوية التي اخترقت ميدان الفقه. ويعرض فقه الشيباني الإيجابي ربما أفضل من أي أحد آخر مرحلة التطور هذه التي شكلت فيها الأحاديث عنصراً مهماً لكن غير حصري مطلقاً في الفقه. أما بحسب الشافعي، كما رأينا، فيمثل الوحي أي القرآن والأحاديث النبوية المصدر الأساس للفقه، ويجب التخلص من الرأي كتعبير عن ميول عقلانية وعملية. وهنا تماماً يظهر الشافعي كمجتهد، فهو من جهة رفض الرأي رفضاً قاطعاً وأصر على أولوية أهمية حجية المصدرين الأولين، ومن جهة أخرى خلص بعض العناصر التي انطوت تحت عنوان الرأي وحولها إلى حجج قد تستخدم في الفقه عندما تستنبط أدلتها من الوحي ليس إلا.

لكن توفيقية الشافعي لم تكن بالتوفيقية النهائية التي وفقت بشكل شامل بين عقائد أهل الحديث وأهل الرأي. فبعد الشافعي تحولت الحركات الدينية أكثر فأكثر نحو معارضة العقلانية. ويظهر من خلال دور ومذهب الإمام أحمد بن حنبل (241 / 855) وداود بن خلف الظاهري (270 / 883) اللذين سيطرا على الساحة الفقهية لمعظم القرن الثالث / التاسع مدى التحول الملحوظ نحو الحديث. وفي حين أنهما وافقا الشافعي الرأي ذهاباً إلى حد أبعد منه في التشديد على مركزية النص المقدس وعلى الطبيعة المنفردة للتفكير العقلاني البشري في الفقه. بيد أن مواقفهما لم تكن متطابقة قط. فابن حنبل كما يمكن الاستخلاص من فقهه الإيجابي لم يفضل ممارسة القياس إلا عند الضرورة القصوى. أما داود من جهته فرفضها رفضاً قاطعاً.

ويظهر هنا نمط مبين: فأسلاف الشافعي لجأوا إلى الرأي مع إيلاء أهمية أقل للسنة. في حين عمد الشافعي إلى تنظيم الرأي بشكل القياس وأولاه دوراً ثانوياً بالمقارنة مع المصادر المنزلة على الرغم من أنه ظل جزءاً أساسياً من منهجيته. أما ابن حنبل فيتفادى القياس لكن ليس كلياً. في حين أن داود يرفضه رفضاً قاطعاً مفضلاً قراءة لفظية للمصدرين الأولين. وفي كلا المرتين والمذهبين

يحتل الشافعي موقعاً وسطاً بين انحلال الرأي المبكر ومحافظة الظاهري المتأخرة.

وبدأت الحركة العقلانية باختبار عملية انحطاط بعد منتصف القرن الثالث/ التاسع. فمنذ تلك الفترة راح أهل الرأي يقتربون من التقليديين لكن في اتجاه واحد ليس إلا، هو تحديداً عدم قدرتهم على تحمل تجاهل النص المقدس كأساس الوحيد للفقهاء وابتاوا مرغمين على الخضوع للأمر الإلهي كالحكم الأول والأخير في الشؤون الشرعية البشرية. ويظهر هذا التنازل للوحي بوضوح في الكتابات الفقهية لسادة المعتزلة المتأخرين أمثال القاضي عبد الجبار (415/ 1024) وأبي الحسين البصري (436/ 1044). أما أهل الحديث من جهتهم فاضطروا إلى القيام ببعض التنازلات. فعاجلاً على سبيل المثال اضطرت الحنابلة في من اضطرت إلى التغاضي عن بغضهم للقياس وسمحوا لمنهجيتهم الفقهية بأن تصير افتراضياً قابلة للتبادل مع منهجيات المدارس الأخرى. والملفت أن أولئك الذين لم يقدموا على هذه التنازلات أمثال الحشوية⁽⁶⁶⁾ التقليديين للغاية والظاهريين كان مصيرهم الانقراض.

وما قد يبدو توفيقاً بين أهل الحديث وأهل الرأي، بدأ بإظهار نفسه فقط أواخر القرن الثالث/ التاسع، قد يبدو كذلك قبولاً عاماً للمبادئ الأولية لفرضية الشافعي. لكن حتى نهاية ذلك القرن، ظلت هذه الفرضية ضمن الأقلية ولم يبادر أي من أتباع الشافعي إلى الدفاع عنها. فالمزني (264/ 878) الذي كان أهم تلامذة الشافعي والمرشح الأبرز للاستمرار على نهج معلمه، مال أكثر نحو العقلانية مما مال نحو الحديث، وعلى أي حال فإنه معروف بشكل شامل أنه حاد عن المنهجية الفقهية التي وضعها الشافعي.

ولم يتم التوصل إلى تسوية نهائية بين أهل الحديث وأهل الرأي إلا في

(66) حول الحشوية راجع:

A. S. Halkin, "The Hashwiyya", *Journal of the American Oriental Society*, 54 (1934): 1-28.

زمن الفقيه الشافعي الشهير ابن سريج (918 / 306) وجيل معاصريه الأصغر سناً. ويعرف ابن سريج الذي كان أكثر أتباع الشافعي تميزاً ووفاء على أنه الفقيه الذي تولى بمفرده الدفاع عن المدرسة الشافعية وساهم في إبرازها. وجمع هو وتلامذته بين علم أهل الحديث والرأي مع ما يترتب على ذلك من اعتبار أصول الفقه توفيقياً بين الرأي والحديث النصي. وهكذا لا بد من إنصاف ابن سريج والقول إنه عبّد الطريق لتلامذته الذين كتبوا عن التوفيقية ووسعوها بالتفصيل. وهذا يشرح لم كان المؤلفون الشافعيون الأوائل والأهم الذين كتبوا أعمالاً عن أصول الفقه، من تلامذته على غرار ابن حيكيويه (930 / 318) وإبراهيم المروزي (947 / 340) وأبي بكر الفارسي (قراءة 960 / 350) وابن القاص (947 / 336) وأبي بكر الصيرفي (942 / 330) والقفال الشاشي (948 / 336) وغيرهم كثير.

ومع نهضة أصول الفقه في مطلع القرن الرابع/ العاشر وكرد على الادعاءات المتزايد شيوعها والقائلة إن الحنفية كانوا مؤسسي العلم بدأت صورة الشافعي كداعية ومؤسس لأصول الفقه بالتبلور. وعقب قرابة قرن أصبحت هذه الصورة راسخة كما تظهر جلية في معالجة أدب مناقب الشافعي. وفي العمل الأول للمناقب المتوافر لنا يخصص أبو حاتم الرازي (938 / 327) عدداً من الفصول لمعرفة الشافعي الممتازة بالفقه. وفي أحد الفصول المؤلف من حوالي واحد وخمسين سطرًا (العمل بكامله مؤلف من حوالي ألفين وأربعمائة سطرًا) يناقش الكاتب مهارة الشافعي في ما يسميه بأصول العلم التي يعني بوضوح أصول الفقه. وحتى هنا لم تذكر الرسالة قط ولا يظهر الشافعي مطلقاً في كل البحث كمؤسس العلم.

وتذكر «الرسالة» في البحث بكامله مرتين فقط ومن ثم تمر مرور الكرام. وفي كلا الحالتين لا تتم الإشارة إليها في سياق الفقه بل في سياق الأحاديث النبوية.

وبعد قرن تقريباً، كتب البيهقي (1066 / 459) مؤلفاً آخر حول مناقب الشافعي. وبالنسبة إلى البيهقي، ليس الشافعي مجرد عبقر في الأصول بل مؤسس العلم من غير منازع. وتذكر «الرسالة» من جهتها ما يفوق الثماني عشرة مرة فضلاً عن أنها تلقى معالجة شاملة. وخلافاً للواحد والخمسين سطرًا الخاصة

بالرازي يخصص البيهقي مائة وستين صفحة رائعة من أصل تسعمائة وثمانين عشرة صفحة للشافعي كأصولي. وأظهر كتاب مناقب متأخرون كذلك صورة الشافعي كمؤسس لأصول الفقه. فمع فخر الدين الرازي (606 / 1209) أصبح الشافعي لأصول الفقه ما «كان أرسطو يمثل للمنطق»⁽⁶⁷⁾.

وبين الفترة السابقة لكتابات البيهقي واللاحقة حتماً لكتابات أبي حاتم الرازي تم ترسيخ صورة الشافعي كمؤسس لأصول الفقه. وليس من باب الصدفة أن تتزامن الفترة الفاصلة بين هذين المؤلفين مع التطور المهني لأبي محمد الجويني (438 / 1046) آخر المعلقين على الرسالة. وقد ساعد عجز الشافعي عن استقطاب المزيد في التعليق خلال العقود والقرون اللاحقة على شرح الدور الذي كان مطلوباً من الشافعي كمؤسس للعلم أن يؤديه في مدرسته. فما إن تم إرساء صورته كمؤسس العلم حتى توقفت التعليقات على بحثه إلى الأبد. وفي ميدان كانت فيه التعليقات القاعدة السائدة يشرح انقطاع الاهتمام بالتعليق على الرسالة أيضاً عدم اتصال مواضيع العمل بمنهجية أصول الفقه التي تختلف عنها وتفوقها تعقيداً.

ومن المقبول بصورة عامة القول إن «الرسالة» تمثل المحاولة الأولى لتجميع الجهد المنتظم للاجتهد البشري والاستيعاب الكامل للوحي كقاعدة الفقه الأساسية. وبما أن الفقه الإسلامي قبل في نهاية المطاف بهذه التوفيقية اعتقدنا لوقت طويل بأن أصول الفقه كما نعرفها بدأت مع الشافعي. غير أن نظرية الشافعي المروجة لهذه التوفيقية ظهرت في وقت لم يكن العديد فيه راغبين في اعتناقها. وإذا ما كان ليكتب لنظرية الشافعي أن تسود مباشرة بعد نشرها كان لا بد لكل من أهل الكلام والتقليديين من التخلي عن مذاهبهما إلى الأبد. لكن هذا حتماً لم يحصل. وفي الواقع، رفض التقليديون القياس وتردد أهل الكلام في قبول الحد الأدنى أي القبول بفرضية أن الوحي هو الحكم الأول والأخير في الشؤون البشرية. ولم يتم ابتكار توفيقية مبتكرة بين التقليدية والعقلانية إلا مع

Hallaq, "Was Al-Shāfi'i the Master Architect", 599 f.

(67)

أواخر القرن الثالث/ التاسع. ومع ظهور هذه التوفيقية التي ستخضع أسبابها وخصائصها للدراسة لاحقاً تم أخيراً تعبيد الطريق إلى أصول الفقه. وما إن ازدهر هذا العلم على يد الصيرفي والقفال وأمثالهم حتى أصبحت هذه التوفيقية الأولية التي ابتكرها الشافعي منذ قرابة قرن ذات صلة وبالتالي تم تجديدها على شكل تعليقات على الرسالة. وعبر نسب كل تشعبات التوفيقية إلى الشافعي جعله خلفاؤه بطريقة ارتجاعية مؤسس أصول الفقه.

الفصل الثاني

تنظير أصول الفقه I

مقدمة

يعد الغياب الملحوظ للأعمال المكتوبة ليس فقط في القرن الثالث/التاسع بل أيضاً في القرن الرابع/ العاشر، أحد المشاكل الرئيسة المتصلة بتاريخ الفقه الإسلامي. فكما رأينا، يتصل غياب الأدب من القرن الثالث/ التاسع اتصالاً سببياً بتطور أصول الفقه الذي لم يظهر إلا متأخراً بعد حوالي قرن من موت الشافعي. لكن لا ينبغي الربط بين عدم وجود مؤلفات في القرن التالي وتطور أصول الفقه، فربما تكون موجودة بالفعل ولكن حال دون وصولها إلينا سبب تاريخي أو أي سبب آخر. أما تلك الأعمال التي تمكنت من التغلب على الزمن⁽¹⁾، فهي إما غير كاملة أو مقتضبة إلى حد أنه من المستحيل افتراضياً أن ترسم منها صورة قد تمثل حالة تطور أصول الفقه في القرن الرابع/ العاشر.

(1) على سبيل المثال، أحمد بن محمد الشاشي، أصول الشاشي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1982)؛ أحمد بن علي الرازي الجصاص، أصول الفقه المسمى الفصول في الأصول، تحقيق عجيل جاسم النشمي، 1 (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1985). والقاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق أمين الخولي، 17 (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والنشر، بدون تاريخ).

وبالتالي فإن شرح هذا التطور يستوجب انتظار نشر العديد من أهم الأعمال المكتوبة للمنظرين البارزين في ذلك الوقت.

ولعل أقدم حقبة لدينا منها سجل حافل هي القرن الخامس/ الحادي عشر الذي يمكن أن يطالب بمكانة خاصة في ميدان أصول الفقه لأكثر من سبب. أولاً، يتصل هذا القرن بمرحلة تم فيها طرح المشاكل الرئيسة للنظرية الفقهية وبالتالي تم تعبيد الطريق لتحليلات لاحقة أكثر دقة. وثانياً، شهد نشر عدد مدهل من الأعمال لا سابق لها تقريباً على حد علمنا في تاريخ الميدان. وثالثاً، أنتج بعضاً من ألمع وأبرع منظري الفقه أو أصولي الإسلام الذين أصبحت أعمالهم ذات تأثير كبير على التطور اللاحق لأصول الفقه. ونحن سنعالج في هذا الفصل وفي الفصل اللاحق المسائل الرئيسة والمشاكل الأساسية التي طرحها هؤلاء الأصوليون.

ففي حين هناك اتفاق واسع بين هؤلاء الأصوليين بالنسبة إلى ما يشكل الموضوع الأساس لأصول الفقه، تظهر أعمالهم خلافات ملحوظة. وتتجلى هذه الخلافات بشكل أساسي على صعيدين: أولهما إقصاء أو إدماج بعض المواضيع، وثانيهما هو المدى الذي تتم إليه مناقشة موضوع ما مدمج والتركيز عليه أو إغفاله.

وخلافاً لبنية الشافعي الأولية وغير المخطط لها تظهر نظريات القرن الخامس/ الحادي عشر وعياً حاداً للبنية. وفرض واقع استنباط الفقه من نصوص الوحي بطريقة مباشرة وغير مباشرة بنظر الأصوليين بنية خاصة تتجلى فيها المواضيع وترتبط بعضها ببعض. واستدعى الاستنباط المباشر وغير المباشر للفقه من النصوص المنزلة توسيع نظرية المعرفة التي لعب فيها التمييز بين الظن واليقين دوراً أساسياً. واقتضت القاعدة النصية الشاملة للفقه وضع علم تصنيف لغوي وهو علم لغة علمية محض. وأدت الطبيعة النصية للفقه كذلك إلى تطور منهجية قضت مهمتها بتوضيح القيمة المعرفية للنصوص وفقاً لضعف أو قوة نقلها وبحسب الوضوح النوعي لمضامينها اللغوية. وكما رأينا في نظرية الشافعي كمن حل مشكلة تعارض النصوص في نظرية النسخ.

وانتقل هذا الاهتمام بالبنية إلى المستوى الثاني من التحقيق. فما إن يخضع النص المطروح لعمليات التصنيف اللغوي والتأكد من صحته وإلغائه حتى يدخل المرحلة النهائية من التفسير والاجتهاد التي يتوصل فيها الفقيه إلى ضالته أي الحكم الفقهي. ولكن قبل إخضاع النص المتداول لرأيه المحض كان متوقفاً من الفقيه أن يعرف الحالة الفقهية التي تم الإجماع عليها نظراً إلى أن مثل هذه الحالات تشكل وثيقة فقهية ملزمة تستنبط على أساسها الحلول للقضايا الفقهية الجديدة. وهكذا، ولمعرفة أي الحالات الفقهية خاضع للإجماع كان مطلوباً منه معرفة الظروف التي جعلت من الإجماع صحيحاً وبالتالي ملزماً. وهنا لا مناص من الإشارة أن هذا الترتيب البنوي هو الذي ساد في كافة العروض النظرية.

* نظرية المعرفة

لعل إحدى أهم الخصائص الملفتة في أصول الفقه هي الفروقات المعرفية التي تفتت تقريباً في كل عناصره. ولم تكن هذه الفروقات منفصلة عن تلك التي جرت في علم الكلام نظراً إلى اعتبار الفقه مشتقاً من أم العلوم أي علم العقائد الذي تجسدت مهمته في إثبات وجود الله وصفاته والنبوة والوحي وكل أصول الدين، في حين أن الفقه يفترض وجود هذه الاستنتاجات العقائدية ويستند إليها. ومن هنا فإن المعرفة في هذين العلمين تعتبر صفة موجودة في علم الله وعقول البشر. ومعرفة الله التي تشكل دراستها ميدان أهل العقائد أزلية وتضمنية جامعة وهي فوق الوصف. وهي ليست بالضرورية ولا بالمكتسبة⁽²⁾.

(2) حول هذا النقاش والنقاش التالي في هذا القسم، راجع أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، شرح اللمع، تحقيق عبد المجيد تركي، مجلدان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، 1، 148-52؛ أبو الوليد بن خلف الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986)، 170-71. عبد القاهر البغدادي، أصول الدين (طبعة ثانية: بيروت: دار الكتب العلمية، 1981) 8 وما بعده؛ إمام الحرمين عبد الملك أبو المعالي الجويني، الكافية في الجدل، طبعة ف. حسين محمود (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1399 / 1979)، 3 وما بعده؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو (دمشق: دار الفكر، 1980)، 42-62. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، =

أما المعرفة البشرية فهي مخلوقة وخاضعة لتصنيف الضروري والمكتسب. والمعرفة الضرورية هي التي تفرض على العقل ولا يمكن بأي طريقة رفضها أو التشكيك فيها. وهي بحكم طبيعتها لا تكتسب بالاستنباط. ولكن عوضاً من ذلك، وبحسب أحد التصنيفات، فإن المعرفة هي إما مسبقة أو مشتقة من المنطق. ويمكن تقسيم المعرفة المسبقة في المقابل إلى إيجابية وسلبية. فعلى سبيل المثال معرفة المرء بوجوده أو بالجوع أو السعادة هي إيجابية في حين أن معرفة فقه الوسط المقصى هي سلبية. ولا ينتج وجود هذه المعرفة في العقل عن التفكير ولا عن الاستنباط فهي ببساطة موجودة هناك. وربما لهذا السبب يسمي بعض الفقهاء هذا النوع بالفطري في حين يسميه آخرون بالعقلي لأنه مرسخ في العقل منذ البداية. وتعد المعرفة الحسية كذلك ضرورية فعندما يرى المرء شجرة، على سبيل المثال، لا يحتاج إلى الاستنباط ليعرف أن ما رآه هو شجرة أكثر مما يحتاج إلى القدرة على فصل عقله عن تلك المعرفة. والأمر سيان فعندما أعرض أحد أصابعي للنار لا حاجة لي إلى العقل لأدرك أن تعرض أصبعي للنار سيؤدي إلى الشعور بالألم مبرح، إذ إنني أشعر بذلك مباشرة.

ومن جهة أخرى يتم التوصل إلى المعرفة المكتسبة عبر الاستنباط والاجتهاد. وخلافاً للمعرفة الضرورية فإنها لا تمسك بالعقل. ونظراً إلى أنها غير مباشرة وأنها تحصل عبر العمليات الاستنباطية للعقل فهي معرضة للخطأ والتزوير. وهذا يشرح لم يعتقد أن هذا النوع من المعرفة يؤدي إلى الظن في حين أن المعرفة الضرورية تؤدي إلى اليقين والقطع.

وفي حين أن اليقين ليست مسألة درجة فإن الظن قد يكون كذلك. ففي معجم الفقهاء المسلمين يعني وصف أمر ما بالظني أن احتمال صحته تفوق 0.5 بينما يعادل اليقين 1.0. وإذا ما اعتبرت صحة اقتراح ما مثلاً على أنها ظنية فإن الأدلة الداعمة أو الظرفية قد تزيد من فرص احتمال صحتها مما يؤدي إلى رفع

= المستصفي من علم الأصول، مجلدان (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1324 / 1906)، 1، وما بعده.

درجة الظن إلى مستوى أعلى. وبحسب نوعية وقوة الدليل قد يزيد الظن باعتدال ويسمى في هذه الحالة غلبة الظن، أو قد يزيد إلى حد كبير يصبح فيه الظن محاذياً لليقين ويسمى في هذه الحالة الظن المتأخم لليقين. وهناك درجات مختلفة متوسطة للظن.

وعلى الرغم من أن مسائل اليقين والظن سادت الخطاب الفقهي ميز الفقهاء على الأقل فئتين أخريين من المعرفة هما الشك والجهل. ويمثل الشك حالة من المعرفة يكون فيه احتمال الخطأ في مسألة ما مساوياً لاحتمال الصحة. أما الجهل فهو الاعتقاد بأن أمراً ما هو خلاف ما عليه وهو حالة من الخطأ المحض.

ويعتقد في النظرية الفقهية أن كل المعرفة مستندة إلى حد المفاهيم وإلى العلاقة القائمة بين مفهوم وآخر. وبالتالي فإن تحديد الحد كان ضرورياً من أجل تحديد كيفية تعريف المفاهيم؛ فعبّر الحد يمكن معرفة حقيقة الأمور. ويعرف الحد على أنه البيان الذي يحتوي تلك الصفات التي تنتمي إلى مفهوم ما والذي يقصي الصفات التي لا تنتمي إليه. وفضلاً عن ذلك يجب على الحد أن يشاطر التعريف بالحدود والحصارية، كما يجب على الحد أن يتواجد حيثما تواجد التعريف وألا يتواجد حيثما لا يتواجد التعريف. والتبرير المنطقي لهذا المقتضى هو أنه إذا ما كان جزء حد شيء ما هو نوعية وجوده فمن الضروري عندئذ، كي يصح الحد، أن يصح أن كل الأشياء موجودة وأنه مهما كان الموجود يجب أن يكون شيئاً، والعكس صحيح كذلك فغير الموجود هو ليس شيئاً وما هو ليس شيئاً ليس موجوداً.

وفي حين أن هذا الفهم للحد كان سائداً بين فقهاء القرن الخامس/ الحادي عشر، يبدو أن قلة قليلة منها إمام الحرمين الجويني (1085/478) مالت إلى النظر إلى الحد بمصطلحات واقعية وبالتالي اقتربت من التقليد الفلسفي. لكن تلميذ الجويني، الغزالي (1111/505) هو من انفصل كلياً على الأقل في الأصول عن التقليد الفقهي السائد، وأدخل في آخر كتاباته حول أصول الفقه مقدمة مطولة عن المنطق اليوناني ناقش فيها المبادئ الفلسفية اليونانية المعنية

بالحد⁽³⁾. وتضمن هذا المنطق كوكبة من المفاهيم الفلسفية العامة والخصائص الخمسة للجوهر والقياس وبراهين منطقية ومجموعة من المواضيع الأخرى. ويمكن التوصل للحد وفقاً لهذا المنطق عبر سبل التصنيف والصفة المميزة وهي فئات لم يعترف بها معظم معاصري الغزالي. ولا بد من الإشارة إلى أن الغزالي فضلاً عن كافة خلفائه الذين ساروا على خطاه وأدمجوا مبادئ أصول الفقه في أعمالهم ظلوا يتبعون إلى حد ملحوظ نظرية المعرفة التقليدية التي تفتشت أصلاً في كافة مسائل أصول الفقه. وعندما تم إدخال النقاشات المادية لحل الغزالي وأولئك الذين ساروا على خطاه المسائل وفقاً لليقين والظن وبحسب المعرفة المكتسبة والضرورية. فلذلك أصبح من الصعب تحديد مدى اندماج وتأثير المنطق اليوناني في بنية أصول الفقه بتفريعاتها.

* الأحكام التكليفية

اعتمدت أصول الفقه الإسلامي بعد الشافعي خمسة أحكام يجب أن تتسم بها كل المسائل الفقهية. وبعبارة أخرى، عندما يصل الفقيه إلى حل فقهي لقضية فقهية جديدة يجب أن يكون حكمه ضمن إحدى الفئات التالية: الواجب أو المندوب أو المباح أو الحرام أو المكروه. ويمثل الواجب عملاً يؤدي أداؤه إلى الثواب ويؤدي تركه إلى العقاب، ومثال ذلك الصلاة. وأثر التمييز المعرفي مبين في هذه الفئة. وميز الحنفية بين فئتين من الواجب، هما الواجب والفرض بالتماشي مع نوع الدليل الذي تم الاستناد إليه في إصدار الحكم. وحاججوا أن الفرض هو معيار فقهي تم التوصل إليه عبر سبل الدليل القاطع في حين أن الواجب يتم تحديده عبر سبل الدليل الظني. وهذا يعني أن الأول مستند إلى دلائل نصية مبينة لا تحتمل أكثر من تفسير ونقلت عبر طرق عديدة إلى حد أنه لا يمكن مطلقاً التشكيك في صحتها. أما الثاني فهو مستند إلى دلائل تحتمل أكثر من تفسير وبالتالي فإن صحتها ظنية ليس إلا⁽⁴⁾.

(3) المستصفي، 1، 11 وما بعده.

(4) حول النقاش في هذا القسم راجع: الشيرازي، شرح اللمع، 1، 159-61؛ أحمد بن علي =

وأولى بعض الفقهاء على غرار الغزالي اهتماماً لعامل الوقت في أداء عمل واجب. والمسألة التي كانت على المحك هي إذا ما كان يجب أداء مثل هذا العمل فوراً أم أنه يحتمل التأخير ضمن مدة زمنية محددة. فإذا ما أمر سيد عبده بخياطة لباس ما «اليوم» هل على العبد واجب تأدية المهمة فوراً أم يمكنه أداؤها في وقت لاحق من النهار؟ ورد الغزالي ممثلاً مجموعة من الفقهاء أن العبد، عقلياً، يكون قد أدى مهمته إذا ما خيط اللباس في أي وقت من النهار. غير أن هذه الحجة وإن كانت عقلية فإنها غير كافية في المسائل الفقهية والدينية. وانتهى الدفاع عن وجهة النظر هذه مع التوصل إلى إجماع يتعلق بكفارة مخالفة بعض الأحكام وهي كفارة تستوجب عتق عبد أو إطعام ستين مسكيناً. وعلى الرغم من أن مثل هذه الكفارة واجب بحق لمخالف الحكم الاختيار بين أحد شكلي التكفير. وتماشياً مع هذا الخيار يسمح الواجب بنوع آخر من الخيار لاسيما خيار الوقت المحدد الذي يتم فيه أداء العمل الواجب. ولكن تماشياً كذلك مع الخيار المحدود بين عتق عبد وإطعام المساكين لا بد من أداء العمل ضمن مهلة زمنية يكون فيها الأداء ما زال واقعاً وشرعياً.

أما الحكم الثاني، المندوب، فهو يمثل عملاً يؤدي أداؤه إلى الثواب لكن تركه لا يؤدي إلى العقاب. وبما أن الغرض من هذا الحكم هو الحث على التقوى لا يشكل الترك مخالفة للشريعة نظراً إلى أن طاعة منزل الشريعة هي بكل حال متحققة. وبنحو ذلك فالطاعة أيضاً حاصلة في الحكم الثالث المباح الذي يعد أداؤه وتركه متساويين من حيث الشرعية. ففي كلتا الحالتين ما من عقاب ولا ثواب. بيد أن هذا لا يعني أن الشريعة لا موقف لها من هذه الفئة من الأحكام

= ابن برهان، الوصول إلى الأصول، تحقيق عبد الحميد أبو زيد، مجلدان (الرياض: مكتبة المعارف، 1984)، 1، 75-81. إمام الحرمين عبد الملك أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، مجلدان (القاهرة: دار الأنصار، 1400 / 1980)، 1، 308-13؛ الغزالي، المستصفي، 1، 65-79. راجع أيضاً:

Bernard Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al- Din al-Amidi* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992), 93-109.

كما ظن بعض علماء المعتزلة. ويعتقد الغزالي أنه على الرغم من أن النصوص المنزلة قد لا تقدم توجيهات مباشرة أو غير مباشرة حول أحكام عدد من القضايا الفقهية فإن هذه النصوص وضعت أسس مبدأ شامل للبت في مثل هذه القضايا. وهذا هو المبدأ القائل إنه متى سكنت النصوص عن الأمر بأداء أو ترك عمل ما فيحق للمسلمين الاختيار بين الفعل أو الترك.

أما الحكم الرابع فهو الحرام أو غير المباح الذي يؤدي حتماً أداؤه إلى العقاب. ومن جهة أخرى يؤدي ترك المكروه إلى الثواب لكن فعله لا يؤدي إلى العقاب.

ووضعت أصول الفقه أيضاً مبادئ تصنيف أخرى لا تتعلق بالحكم الفقهي للأعمال بحد ذاتها بل بمدى صحتها. ويندرج تحت مبادئ التصنيف هذه الصحيح والفساد. فعقد العمل مبرم في تبادل شرعي، مثلاً عقد التوظيف هو ليس عرضة للتصنيف بالتوافق مع الأحكام الخمسة المسيطرة على المعايير. ففي حين أن التوظيف هو بحد ذاته قابل للتصنيف فإن العقد بحد ذاته ليس قابلاً لذلك ويمكن تحديد إذا ما كان صحيحاً أم فاسداً. وعندما يكون عقد ما صحيحاً يصبح ملزماً ويؤدي إلى آثار فقهية، وعندما يكون غير صحيح ينتفي عنه الإلزام والآثار. غير أن عدم صحته لا تعني أنه باطل وفارغ كلياً وأنه لا يؤدي إلى أي أثر فقهي وهي فئة تعرف بالباطل. لكن الفساد يعني أنه غير فعال وأن نتائجه ليست دائماً ملزمة شرعاً.

* مباحث الألفاظ الفقهية

في محاولة لإيجاد حل لقضية فقهية شائكة آنذاك كان الفقيه يواجه النصوص التي تشكل إطاره المرجعي الرئيس. وتبدأ مهمته بالبحث عن نص يبدو أنه الأكثر صلة بالقضية المطروحة. وتحدد مثل هذه الصلة عبر عملية متعددة الطبقات يتعرض فيها النص إلى تحليل لغوي. وبغالب الأحيان يتضمن هذا التحليل نوعين أحدهما متصل بتحديد الكلمات والآخر متعلق بالمعنى والقوة المعنوية لهذه الكلمات ما إن يتم تحديدها. ففي حين أن الثاني ينتمي إلى الاجتهاد الفقهي

المتصل بالقياس وهو مرحلة لاحقة من البناء الفقهي ينتمي الأول إلى التفسير اللغوي بامتياز.

إن هدف التفسير اللغوي هو تحديد إذا ما كانت، على سبيل المثال، كلمة ما مبهمة أو صريحة، عامة أو خاصة، مجازية أو أمراً وغير ذلك. وتحلل كل كلمة في ضوء واحدة أو أكثر من هذه الفئات التي يتغير عددها ونطاقها التفسيري بين فقيه وآخر. بيد أن عدداً منها اعتبر أساسياً لغالبية النظريات وبها سنعنى.

* المجاز⁽⁵⁾

يسود اعتقاد بين الفقهاء بأن الكلمات تستخدم عادة للإشارة إلى المعاني التي ابتكرت من أجلها أصلاً. وهذا الاستخدام هو استخدام حقيقي أكثر مما هو مجازي. فعندما نسمع كلمة «سلحفاة» نفترض، ما خلا وجود سبب مانع، أن المعنى بالكلمة هو الحيوان البرمائي. لكن الكلمة قد تستعار أي تستخدم مجازياً للإشارة إلى شخص نعتقد بأنه بطيء. وحتى نحدد المقصود بكلمة «سلحفاة» نبقى عاجزين عن فهم دلالة اللغة التي يتم التخاطب بها معنا.

تعتقد الغالبية العظمى من الأصوليين أن غالبية الكلمات في اللغة العربية تستخدم في معناها الحقيقي. ويحكى أن بعض الفقهاء على غرار أبي إسحاق الإسفراييني (418/ 1027) اعتقد بأن المجاز غير حاصل في اللغة العربية ملمحاً بذلك إلى غياب الاستعارات عن القرآن. وأقرت قلة قليلة بوجود المجاز في اللغة لكنها رفضت الادعاء القائل بوجود مثل هذه الكلمات المجازية في القرآن. بيد أن الغالبية تتمسك بموقف مفاده أن القرآن يحتوي حقاً استعارات وتدعم هذا الموقف بالاستشهاد بآيات قرآنية منها: ﴿وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ سَكِينًا﴾ [مریم: 4] فمن المبين أن الرأس لا «يشتعل» وأن الاستعارة صادرة عن استبدال النار بالشعر.

وفي تحديد إذا ما كانت كلمة ما مستخدمة في معناها الحقيقي أو المجازي

(5) حول المجاز راجع الشيرازي، شرح اللمع، 1، 169-75؛ الغزالي، المستصفى، 1،

105؛ المنحول، 74 وما بعده. ابن برهان، الوصول، 1، 102-97.

قد يلجأ الفقيه أولاً إلى صحاح اللغة على غرار الأصمعي والخليل. ويمكن للفقيه كذلك أن يمارس قدرته الخاصة على الاجتهاد عبر التحقق من الكلمة في سياق اللغة. وأحياناً، يسهل تحديد المجاز كمثل أن يشار إلى الرجل الطويل بالنخلة. فمن البديهي أن معنى النخلة في سياق استبدال فيه المصطلح اسم شخص ما لا يمكن أن يشير إلى شجرة النخيل. إضافة إلى ذلك يمكن تحديد المجاز عبر تقارب الحدود، فالاستخدام الحقيقي قد ينطبق بشكل أساسي على كل عائلة أشجار النخيل لكنه لن ينطبق فعلياً على كل الأشياء الطويلة في العالم. فالاستثناء الذي هنا هو الرجال الطوال هو استخدام مجازي. ويحدد المجاز أيضاً عبر إمكانية تعريض كلمة ما للاستخدامات اللغوية ذاتها كتلك التي تتضمن المعاني الحقيقية. فإذا عجزنا عن ذلك عرفنا أنها استعارة لأنه سيكون من المبالغة بمكان الإشارة إلى ذراعي رجل طويل بالغصون.

ومهما كانت العبارة السابقة، على الفقيه أن يفترض أن كل الألفاظ في النصوص الشرعية غير مجازية إلا إذا ما أشار الدليل النصي إلى خلاف ذلك. ويتصل هذا الافتراض بالمبادئ السائدة القائلة إن كل استعارة تشير إلى كلمة ذات معنى حقيقي لكن مثل هذه الكلمات لا تشير دوماً إلى استعارات.

* المبين والمجمل⁽⁶⁾

تعتبر الكلمات المستخدمة في معانيها الحقيقية إما مبينة (مفسرة) أو مجملة. وتتضمن الفئة الثانية كافة العبارات ذات المعاني العامة وغير المحددة التي تحول دون فهم السامع لنية المتحدث أو وجهة النظر التي يعرضها. وينبع الإجمال من تعدد الخصائص والصفات التي يتضمنها معنى مثل هذه الكلمات. في الآية الثالثة والثلاثين من سورة الإسراء: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰنًا﴾ [الإسراء: 34] يعد المصطلح «سلطان» مجملاً لأنه قد يشير إلى أصناف متنوعة مثل الثأر أو

(6) راجع مثلاً، الجويني، البرهان، 1، 419 وما بعده. الشيرازي، شرح اللمع، 1، 446 وما بعده. الغزالي، المستصفي، 1، 345 وما بعده. الباجي، إحكام، 189-190، 283 وما بعده.

الحق في الدية أو حتى الحق في العفو عن القاتل. ويشرح هذا الإجمال لم لا يشكل المجمل نصاً آثاره الفقهية ملزمة لأن الحكم أو موضوع ذلك الحكم لن يكون مبيناً بما فيه الكفاية لتمكين المسلمين من فهم الأمر الصادر بدقة. وفقط عندما تخرج مثل هذه الكلمات من ظلمات الإجمال إلى نور التبيان عبر سبل «خطاب» مبين آخر، تصبح الآثار الفقهية للمجمل ملزمة.

وليس الإجمال ناتجاً عن استخدام لغة مبهمة كما رأينا في الآية الآتية الذكر فحسب بل أيضاً عن استخدام أسماء مجهولة تشير إلى أكثر من شيء واحد. ولعل المثل الموضح للصعوبة المطروحة هو كلمة عين التي تشير إلى عضو البصر وإلى النبع وإلى ذات الشيء وأشياء أخرى عديدة. كما قد يصيب الإجمال عبارة مبينة إلى حد ما لارتباطها بجملة مجملة. فعلى سبيل المثال: ﴿أَجَلَّتْ لَكُمْ بِهِمَّةُ الْأَنْعَامِ﴾ [المائدة: 1] هي مبينة للغاية. غير أن الآية تكمل بالجملة التالية: ﴿إِلَّا مَا يَتَلَقَّ عَلَيْكُمْ﴾ ما يجعل الجملة الأولى مجملة لأن ما يتلى لا تمكن معرفته إلا عندما يصبح ما يتلى موقفاً في النصوص⁽⁷⁾.

ووفقاً لتصنيف مقبول على نطاق واسع للألفاظ الفقهية تعد الكلمات إما مبينة أو مجملة. فتلك المجملة التي لا يمكن تبيانها عبر أي وسيلة تبقى بدون أهمية فقهية وبالتالي لا تؤدي إلى إصدار الأحكام. أما تلك الكلمات غير المجملة أساساً فضلاً عن تلك التي أصبحت مبينة بعد أن كانت مجملة فهي تنتمي إلى فئة المبين وهي فئة تتضمن افتراضياً كافة أنواع الألفاظ الفقهية الاستدلالية. والمبين بدوره مقسم إلى فئتين كبيرين:

أولاً، المنطوق، وهي الكلمات المبينة بحسب وضوح النطق، وثانياً المفهوم، وهي الكلمات المبينة بحسب وضوح مفهومها اللغوي.

وتنقسم الفئة الأولى من جهتها إلى فئتين فرعيتين بالتماشي مع إذا ما كانت الكلمات عرضة لأكثر من تفسير واحد أم لا.

(7) الجويني، البرهان، 1، 421.

* صريح النص

تعرف كلمات هذا النوع بالنص فمعناها مبين إلى درجة ينمحي معها الشك من العقل. فعندما نسمع الكلمة «أربعة» نعرف تلقائياً أنها ليست ثلاثة ولا خمسة ولا أي رقم آخر. ولكي نعرف ماذا تعني الأربعة لا حاجة بنا إلى لغة أخرى لشرح معنى الكلمة. فهي مبينة مكثفية الوضوح. وبعكس القلة التي قالت إن النص نادر الوجود في اللغة الفقهية تعتقد غالبية الفقهاء أن اللغة ذات المعنى الوحيد متوافرة بكثرة في النصوص⁽⁸⁾.

* ظاهر النص

الكلمات ذات الدلالة غير الصريحة نوعان: أولهما الكلمات ذات المعنى العام التي تحتاج إلى التخصيص إذا ما تم استخدامها في أي فحوى فقهي. أما ثانيهما فيتضمن كلمات بمعنيين أو أكثر أحدها هو الظاهر الذي يعد بحكم الأدلة الداعمة أرفع من غيره⁽⁹⁾.

* تخصيص العام⁽¹⁰⁾

وتعتبر الكلمات التي تتضمن معنيين أو أكثر من العام. وهكذا فإن كل جمع معرف كالمسلمين هو مصطلح عام. واعتبر بعض الفقهاء أن مثل هذه الكلمات تنتمي إلى فئة العام حتى عندما لا تكون معرفة. فأل التعريف في اللغة العربية تساهم إضافة إلى تعريفها الكلمات في جعل الكلمات قابلة للتطبيق على كافة

(8) الغزالي، المنحول، 165-6. أبو الوليد بن خلف الباجي، كتاب الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حماد (بيروت: مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، 1973)، 42-43.

(9) الغزالي، المنحول، 138 وما بعده، 167-68. أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، تحقيق محمد النعساني (القاهرة: مطبعة السعادة، 1326 / 1908)، 31-32.

(10) الشيرازي، اللمع، 16-22. الشيرازي، شرح اللمع، 1، 302 وما بعده. ابن برهان، الوصول، 1، 202 وما بعده، 216 وما بعده، 260 وما بعده. الجويني، البرهان، 1، 318 وما بعده. الباجي، إحكام، 230 وما بعده. الغزالي، المنحول، 153.

أعضاء طبقة ما. والأمر سيان عندما تتصل أل التعريف بأسماء مفردة تشير هذه الأسماء إلى عموم الأفراد ضمن طبقة معينة. فالإنسان أو المسلم لا يشير إلى فرد معين بل إلى كل الناس أو المسلمين بشكل عام. وهناك مجموعة أخرى من الكلمات المعتبرة عامة هي مجموعة أدوات الاستفهام المصنفة في العربية كأسماء.

ويمكن تخصيص كلمة عامة في القرآن أو السنة عبر كلمات أو جمل ذات صلة بها ومتوافرة في هذه النصوص ليس إلا. والمقصود بذات الصلة هو الكلمات أو الجمل التي تنطبق على الصنف نفسه الذي تظهره الكلمة العامة. وهكذا يعني التخصيص إقصاء جزء من العام كان مندرجاً تحت عنوان العام. وفي الآية 238 من سورة البقرة: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ وعلى الرغم من تحديد الصلاة الوسطى لا يمكن القول إنها خصصت، فالتخصيص كان ليقع لو أن الآية جاءت: «حافظوا على الصلوة ما خلا الصلوة الوسطى».

ويرد مثال تقليدي على التخصيص في الآية الثالثة من سورة المائدة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّيَّتُكُمْ﴾ التي خصصها حديث للنبي ﷺ سمح في ما سمح باستهلاك السمك الميت. ويوضح هذا المثال أيضاً أن الأحاديث ومنها الأحاديث الأحادية يمكنها على الأقل وفقاً لبعض الفقهاء تخصيص السنة. ويمكن للقرآن كما قد يتوقع المرء أن يخصص السنة. ويعتقد غالب الفقهاء أن في القرآن جُملاً تخصص جمل السنة والعكس صحيح.

وهناك على الأقل نوعان من التخصيص⁽¹¹⁾ ينطبقان على نصين مختلفين. ويقع أول نوع من التخصيص عندما يتصل شرط ما بجملته عامة أو يؤثر عليها. فالآية السابعة والتسعون من سورة آل عمران تفيد: ﴿وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾، ومن المبين هنا أن واجب الحج مرفوع عن أولئك الذين لا يملكون سبل أدائه. أما النوع الآخر فهو التخصيص عبر إدخال صفة لا شرط إلى العام. ويعرف هذا بتقييد الكلمة أو الجملة المطلقة. فعندما يحلف الرجل مثلاً ألا

(11) الشيرازي، شرح اللمع، 1، 412-23، الباجي، إحكام، 279-83.

يستمر بعلاقة زوجية طبيعية مع زوجته (الظهار) ومن ثم يعود لما قال تتوجب عليه الكفارة المحددة في القرآن أي تحرير رقبة [المجادلة: 3]. غير أن كفارة القتل الخطأ هي ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةً﴾ [النساء: 92]. وقد قيدت الصفة «مؤمنة» كلمة «رقبة» أو بالأحرى خصصتها.

عندما تغيب الصفة المقيدة كلياً عن النصوص يجب الاعتبار أن العبارة المطلقة تشير إلى الفئة العامة المدرجة تحت عنوان العبارة. وعندما ترد الكلمة المقيدة بدون ما تقيده يجب تطبيق الكلمة على ما هو عرضة للتقييد. فالآية الرابعة من سورة المجادلة تنص على أن كفارة الظهار هي إما «فصيام شهرين متتابعين» أو «إطعام ستين مسكيناً». وخلافاً للأمر العام بإطعام ستين شخصاً يقيد الصوم هنا بمقتضى التتابع. وبما أنهما نوعان مختلفان من الكفارات أحدهما متصل بالإطعام والثاني بالصوم، يجب على التقييد المطبق على الثاني ألا يطال الأول. ولكن عندما تكون الكفارتان أو الحكمان من الطبيعة نفسها يجب على الصفة تقييد الكلمة أو الجملة المطلقة. فمثلاً الآية 282 من سورة البقرة ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ مقيدة بمقطع سابق في الآية نفسها ينص على: ﴿وَأَسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾.

وفي هذه الحالة كل من الأحكام المقيدة والمطلقة هي واحدة ومتساوية وتتصل بقضية واحدة هي بشكل أساسي إبرام عقد بيع. لكن ما عساه يكون الموقف التأويلي عندما تكون الأحكام المقيدة والمطلقة متطابقة لكن الحالات التي أدت إلى نشوئها مختلفة؟ هذه هي حال الظهار والقتل الخطأ، فكفارة الأول ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: 3] بينما كفارة الثاني ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةً﴾ [النساء: 92]. في مثل هذه الحالة يجب اعتبار الثاني مقيداً للأول وهو اعتبار يقال إنه وليد الاجتهاد لا في لفظ النصوص بحد ذاته. وهذا يعني أنه بالنسبة إلى عقد البيع وضح الله ﷻ في لفظ القرآن أن ما عناه شهود من نوع محدد، ولكن في حالتنا الظهار والقتل الخطأ لم يؤمن لفظاً في هذا الصدد فنحن فقط نعتقد استناداً إلى النص أن هذه كانت مشيئة الله.

* دلالة العام

أشرنا سابقاً إلى أن الكلمات المتعددة المعاني قابلة للتصنيف ضمن فئتين واسعتين إحداهما تتضمن العام والمفصل والأخرى تشمل الكلمات القابلة لأكثر من تفسير⁽¹²⁾. وعبر عملية تفسير معروفة بالتأويل يعتبر المفسر أحد المعاني وهو الظاهر الأرجح بينها ويكتسب قيمة إضافية عبر دليل غير متوافر لدى المعاني المحتملة الأخرى. والمثال على هذا النوع من الدليل هي اللغة التي أخذت أشكال الأمر أو النهي لتذكر النوعين اللغويين الأكثر أهمية في التفسير الفقهي⁽¹³⁾.

ويتفق كل الفقهاء على أن الوحي يرمي إلى إرساء نظام واجبات وأن الأمر والنهي أو صيغة «افعل» و«لا تفعل» تشكل لبنة وأساس النظرية الأخلاقية لذلك النظام. ولا يمكن تحقيق طاعة الله أبداً من دون التطرق إلى التشعبات التفسيرية لهذين الشكلين، لأن الله تعالى اختار التعبير عن الحجم الأكبر. من وحيه عبرهما بشكل رئيس.

ولم تنجح سوى قلة قليلة من مواضيع أصول الفقه الإسلامي في إثارة هذا القدر الكبير من الجدل الذي أثاره موضوع الأمر⁽¹⁴⁾. وحتى تعريف الأمر بات عرضة للخلاف. فبعض الفقهاء على غرار الغزالي عرفوه على أنه «بيان يطلب عبره من شخص ما أداء عمل مأمور به». واعتبر الشيرازي (1083 / 976) وغيره أن هذا التعريف قصر عن إدماج عناصر أساسية أخرى، واعتبروا أن الأمر يمثل:

(12) راجع: الباجي، إحكام، 279 - 283.

(13) الباجي، إحكام، 230 وما بعده.

(14) الشيرازي، شرح اللمع، 1، 199-219. الغزالي، المستصفى، 1، 411 وما بعده، 417-35. ابن برهان، الوصول، 1، 133-44. الباجي، إحكام، 190-201. لاستعراض نظرية الأمر من القرن السابع/ الثالث عشر راجع:

Jeanette Wakin, "Interpretation of the Divine Command in the Jurisprudence of Muwaffa al-Dīn Ibn Qudāmah", in Nicholas L. Heer, ed. *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh* (Seattle and London: University of Washington Press, 1990), 33-52.

«بيان يطلب فيه عظيم أداء أمر ما من حقير». واعترض معارضو هذا التعريف الأخير على حد الأمر بخطاب صادر عن عظيم إلى حقير وحاججوا أن الأمر يمكن أن يصدر عن ند كذلك. ورد الشيرازي أنه عندما يصدر الأمر عن ند لا يشكل بالمعنى الدقيق أمراً بل مجرد طلب يستخدم فيه الشكل ببساطة بالمعنى المجازي.

وتركزت النقطة الرئيسة الأولى للخلاف حول الأمر على آثاره الشرعية. فعندما يأمر أحدهم الآخر بالقول «إفعل هذا» هل يجب اعتباره واقعاً ضمن القيمة الفقهية للواجب أو أيضاً ضمن القيمة الفقهية للمندوب والمباح؟ فالقرآن ينص على إقامة الصلاة [البقرة: 43] وهي جملة أجمع على فهمها أنها تحمل واجباً. وينص القرآن في الوقت نفسه: ﴿وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الْكُتُبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَمَكَّنْتُمْ فِيهِمْ وَجْهًا﴾ [النور: 33] وهي جملة اعتبرت أنها استحباب. كذلك استخدمت الآية الثانية من سورة المائدة: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ للإشارة إلى أن الصيد خارج الكعبة عمل مباح.

وباعتماد مثل هذه النصوص كأدلة اعتقدت قلة من الفقهاء أن شكل الأمر يشير إلى الواجب والمندوب والمباح على حد سواء. في حين اعتقد آخرون أنه يشير إلى الواجب ليس إلا. غير أن غالبية الفقهاء رفضت هذه المواقف معتبرة أن الأمر أداة يتم عبرها إصدار الأعمال الواجبة ليس إلا. وكلما اعتبر الأمر محفزاً لقيمة فقهية بدلاً من واجب يجب على مثل هذا الاعتبار الاستناد إلى دليل آخر مضاف إلى الأمر المطروح. والعكس صحيح، فعندما ينفصل شكل الأمر عن أي قرينة سياقية لا بد من الافتراض بأنه يعكس واجباً. ويقال إن الفقيه الشافعي الباقلاني (1012/403) اعتقد بوجوب توقيف الحكم على دلالة شكل الأمر إلى أن يأتي وقت يمكن فيه تحديدها عبر وسائل القرينة السياقية. ويبدو موقفه مطابقاً لموقف أقلية اعتبرت الأمر منظوياً على الواجب والمندوب والمباح في الوقت نفسه.

وما أن اعتمدت الغالبية الموقف القائل أن شكل الأمر في غياب القرينة السياقية يشير إلى الواجب حتى تلقى هذا الموقف دعم حجج أعدها عدد من

كبار الفقهاء. واستخرجت المجموعة الأولى من الحجج من القرآن والسنة وهي تظهر أنه عندما أمر الله تعالى المسلمين بأداء بعض الأعمال، عنى بها بشيء أنها واجبات لا يمكن تركها إلا تحت طائلة العقاب: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ الْكَافِرِينَ﴾ [المرسلات: 48 - 49]⁽¹⁵⁾.

أما أولئك الذين أيدوا الموقف القائل إن شكل الأمر، عندما ينتزع من القرينة السياقية يشير حصراً على المندوب فاحتجوا بحديث يروي أن النبي ﷺ أعلن: «إذا ما أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم». ويبدو أن هذا الحديث اعتبر كمبدأ قطعي يجب بموجبه تخفيف الأثر الفقهي لشكل الأمر إلى درجة لا توازي المقتضيات الصارمة للواجب. واعترض معارضو هذا الموقف بالقول إن هذا الحديث حديث آحاد يؤدي إلى الظن الصرف لا اليقين. وتم الاعتقاد بشكل شامل كما سنرى⁽¹⁶⁾ لاحقاً أن أي دليل غير يقيني لا يفيد القطع مطلقاً في إرساء مبادئ أصول الفقه.

فضلاً عن ذلك، قيل إن الكلمات الرامية إلى فرض واجب يمكن تمييزها بسهولة عن تلك التي تحمل في طيها المندوب أو الحرام. فالعقل يعرف ببساطة أن كلمة «افعل» تعني الواجب وأن «افعل إذا شئت» تشير إلى المندوب. والفرق بين هاتين الجملتين حتى في الغياب الكامل للقرينة السياقية هو مبين تماماً ويفهمه العقل ضرورة. لكن إذا ما اعتبر أمر ما على أنه مندوب وهي حالة نادرة الحدوث كما يؤكد لنا الغزالي، فإنه لا يعتبر كذلك إلا على أساس قرينة سياقية قاطعة تحول دلالة الفقهية الأساسية. كذلك، في حال المندوب يعد أداء عمل ما أو عدم أدائه رهناً في نهاية المطاف بإرادة الشخص الذي يؤديه. في حين أن إرادة الأمر تعتبر العامل الحاسم في حال الأمر.

ويحتاج الغزالي أنه يجب فهم دلالات الأشكال اللغوية بالتوافق مع ما أرسى بالتقليد. فهذا التقليد يعرف عبر وسائل الأحاديث المتواترة نظراً إلى أنه لا

(15) الآيات الأخرى المقتبسة هي 24: 63 / 7: 12 / 9: 38-39.

(16) سيتم تناوله في الفصل التالي.

يمكن هنا استخدام أحاديث الآحاد وقدرة الإدراك وهما المقاربتان الأخريان الوحيدتان: فأحاديث الآحاد لا تؤدي إلى اليقين، والإدراك لا يمكن أن يقرر في أمور اللغة. ونعرف من سلطات ماضية وعبر الأحاديث المتواترة ما هو التقليد المتعلق بمعنى كلمة ما أو نعرف أن منزل الشريعة وافق وأكد المعنى كما حدده ذلك التقليد. وتعلمنا مثل هذه الأحاديث بوجود أي إجماع في الأمة حول كيفية فهم هذه الكلمات أو في حال غياب الإجماع بكيفية فهم السلطات التي كانت نزاهتها واستقامتها لتحول دون سكوتها على ارتكاب خطأ في اللغة، لتلك الكلمات. ويعرف معنى اللغة⁽¹⁷⁾ ومفهومها واستخدامها عبر واحدة أو أكثر من هذه القنوات.

وإذا ما اعتمد الموقف القائل إن الأمر يشير إلى الواجب ليس إلا؛ تظهر عندئذ مشكلة أخرى تتعلق بعدد المرات التي يجب بحسبها أداء العمل المأمور به. وتحديد أكثر كان السؤال إذا ما كان يجب أداء العمل المأمور به عندما يكون معزولاً عن القرينة السياقية مرة واحدة أو باستمرار⁽¹⁸⁾. ومجدداً اختلف الفقهاء حول هذه المسألة فأيدت أقلية الأداء المستمر في حين ارتأت الغالبية الأداء لمرة واحدة. غير أن الفقهاء كلهم أجمعوا على أنه عندما يرفق الأمر بقرينة سياقية تحد الأداء إلى مرة واحدة أو تقتضي تنفيذاً مستمراً للعمل لا بد أن تكون تلك القرينة المحدد النهائي.

وتعتبر الغالبية أن الأمر يستوجب أداءً وحيداً إذا ما انتزع من أي قرينة سياقية. فهم يحتاجون أن فعل أمر مثل «صلّ» هو معادل للماضي «صليت» لجهة أن الثاني يشكل استخداماً لغوياً سليماً وكاملاً عندما يؤدي الشخص المأمور عمل الصلاة مرة. ومثله فعل الأمر «صلّ» يتضمن أداء صلاة واحدة. فهذا الفعل هو في

(17) الغزالي، المستصفي، 1، 422 وما بعده.

(18) الشيرازي، شرح اللمع، 1، 219-28. الغزالي، المستصفي، 2، 7-8. ابن برهان، وصول، 1، 48-141. الباجي، إحكام، 201-07. أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، مجلدان (دمشق: المعهد الفرنسي، 1964-65)، 1، 108 وما بعده.

نهاية المطاف مشتق من الفعل ولا يمكن للمشتقات أن تتخطى الحدود التي وضعها الفعل الذي اشتق منه. وإذا ما اعتبر الفعل «صليت» وصفاً دقيقاً وكاملاً بعد أداء صلاة واحدة إذاً لا بد من اعتبار الأمر «صل» أيضاً أمراً صحيحاً وكاملاً يولد أداءً لمرة واحدة فقط.

ودعماً للموقف القائل إن الأمر يستوجب أداء مستمراً، يحتاج بعض الفقهاء أن أمر النبي ﷺ بجلد شارب الخمر يفسر بالإجماع على ضرورة الاستمرار بالجلد حتى إتمام الثمانين جلدة. وبعكس هؤلاء الفقهاء تصر الغالبية على أن هذا الأمر لا تنقصه القرينة السياقية. وهم يحاجون أن الأمر يمكن تفسيره بطريقة لا ثقة كما جرى واقعاً فقط عبر المعرفة المرافقة التي مفادها: أن النبي ﷺ أمر بهذا الحد كرادع ضد شرب الخمر ولا يمكن تحقيق هذا الرادع إلا عبر الجلد المستمر لا عبر جلدة واحدة.

لهذا لا بد من التمييز دائماً بين الأمر كأمر والقرينة السياقية الغريبة عنه لكن المؤثرة إلى حد كبير في معناه. وتصبح دلالة هذا التمييز مبينة في المثال التالي الذي كان موضوع جدل بين غالبية وأقلية من الفقهاء. فالأقلية حاجت أنه إذا ما أمر عبد بإبقاء شاة سيده في عهده عند غياب السيد سيستحق العبد التأنيب الشديد إذا ما أطلق سراح الشاة بعد إبقائها معه لفترة من الزمن لكن قبل عودة السيد. وخلص هؤلاء الفقهاء إلى أنه إذا ما أدى الأمر إلى مرة واحدة من الأداء، لن يكون العبد مستحقاً للتأنيب. وردت الغالبية أن الأمر في هذا المثال يضمن تكرار الأداء، أي إبقاء الشاة حتى عودة السيد، على أسس القرينة السياقية المضافة إلى الأمر. فالأمر لم يكن مقيداً بفعل إبقاء الشاة لفترة قصيرة من الزمن بل المحافظة على سلامة الحيوان. وتستحيل المحافظة على السلامة إذا ما أطلق سراح الشاة قبل عودة سيده.

وهناك حجة أخرى مؤيدة لموقف الأقلية وهي نابعة من شكل النهي. فهم اعتقدوا أن لا بد من معاملة الأمر كالنهي لجهة أن الثاني يستدعي تركاً مستمراً للأمر المنهي عنه وأن الأمر يعني إلى حد ما نقيض النهي، لذا لا بد أن يؤدي إلى أداء مستمر. وألقيت مسؤولية التمييز المبين بين الأمر والنهي على عاتق

الغالبية التي اتفقت على أن النهي عن أمر ما هو نفيه بشكل دائم. غير أنه خلافاً للأمر ينتهك النهي عن أمر ما إذا ما ارتكب العمل ولو مرة واحدة. فإذا أمرت بالصلاة على سبيل المثال وبعد أدائها قلت: «أنا صليت» سأعتبر أنني أطعت الأمر حتى لو توقفت لاحقاً عن الصلاة. وكذلك إذا ما كان الأمر مقيداً بمقتضى «عدم أداء الفعل مرة» إذاً فإن نقيض الأمر مقيد بمقتضى أداء واحد، وبالتالي يعتبر الأول محققاً عبر حوادث ترك مستمرة في حين يعتبر الثاني محققاً عبر حادثة أداء وحيدة.

لكن ماذا عن أوامر الصلاة والصوم المعروفة بأنها تقتضي أعمالاً مستمرة من الأداء؟ تتفق الغالبية على أن هذه الأوامر بحد ذاتها لا تقتضي أداء متكرراً. فالصلاة خمس مرات في اليوم لا تستند مثلاً إلى أساس أمر عام بالصلاة بل إلى أسس أمر محدد بالصلاة في خمسة أوقات محددة من اليوم. وهذه الأوقات المذكورة صراحة في الفقه. ولو لم يكن الأمر مقيداً لكان اعتبر الواجب متمماً عبر أداء صلاة واحدة.

غير أن الفقهاء ميزوا بين ثلاثة أنواع من الأوامر المقيدة على الأقل. فقد رأينا أنه في أمر مقيد بتحديد الوقت لا بد من أداء العمل بالتوافق مع ذلك الاشتراط. أما النوع الثاني فهو أمر مقيد بشرط وهذا يقتضي أداء مرة واحدة. فأنا إذا ما أمرت وكيل العقارات ببيع بيتي إذا ما أمطرت، لن يؤثر الشرط «إذا ما أمطرت» أدنى تأثير على عدد مرات أداء العمل فإذا ما باع الوكيل بيتي مرة واحدة يكون قد أتم واجبه. غير أن الشرط يؤثر فقط على الحال التي يتم فيه أداء العمل فالبيت لا يمكن بيعه إلا في حال المطر. ويجب تمييز هذا النوع عن النوع الثالث الذي يقيد فيه الأمر بعلة والذي تعد فيه العلة قرينة سياقية تقتضي الأداء المتكرر للعمل. والمثال على ذلك هو جلد شارب الخمر مراراً وتكراراً.

ويبدو أن النظر إلى الأمر على أنه يؤدي إلى عمل متكرر، نابع على الأقل في عقل بعض الفقهاء، من الافتراض أن غياب الوقت المحدد للأداء في الأمر يعني عدم أفضلية أي وقت على الآخر في ما يتعلق بأداء العمل المطروح. ونظراً إلى أن كل الأوقات متساوية الأهمية قيل إن الأمر غير المقيد يقتضي الأداء في

كافة الأوقات وبالتالي مراراً وتكراراً. ويدحض هذا القول ببساطة عبر التمثيل بشخص أمر مثلاً بتناول تفاحة. فبما أن وقت الأداء غير محدد يمكن لذلك الشخص أكل التفاحة في أي وقت وما إن يفعل حتى يعتبر أنه أطاع الأمر.

ويفرض الموقف القائل إن الأمر يقتضي أداء لمرة واحدة مشكلة الوقت الذي يجب فيه إتمام العمل بعد تلقي الأمر⁽¹⁹⁾. ويبدو أن هناك ثلاث وجهات نظر حول هذه المسألة: أولاً، يجب تطبيق الفعل على الفور؛ وثانياً، الأداء الفوري ليس واجباً؛ أما ثالثاً فيجب تعليق البت في وقت الأداء حتى يتم العثور على قرينة نصية إضافية تدعم أحد الخيارات السابقة. ولا بد من الإشارة إلى أن وجهة النظر الثانية التي اعتمدها الغالبية تمت صياغتها هكذا بعد تفكير معمق، لأنه ما من فقيه اعتمد قط وجهة النظر القائلة بوجوب تأجيل أداء العمل المأمور به إلى زمن غير محدد في المستقبل.

بيد أن الفقهاء يتفقون على أنه ما إن يتم نقل الأمر غير المقيد إلى المؤمنين حتى يجب أن يولد في عقولهم اعتقاداً فورياً ودائماً بطابعه الإلزامي ويجب عليهم أن يملكوا النية الفورية للقيام بالفعل المأمور به. فإنكار الحجية الإلزامية للأمر الإلهي أو عدم النية في تطبيق ذلك الأمر ولو لهنية من الزمن يعد كفرًا. ولكن هناك اختلاف كبير بين الاعتقاد بالزامية عمل ما والنية في أدائه وبين وجوب أدائه مباشرة بعد نزول الأمر. ورفضت الغالبية الحجة القائلة إنه بما أن النية والاعتقاد هما نتيجة الأمر المنزل بحد ذاته فإن الأداء على الفور هو أيضاً نتيجة بالضرورة. واعتقدوا بأنه كلما سمح الأمر الإلهي بالتراخي في أداء عمل ما يمكن للمسلمين تأجيل تطبيقه، لكن عليهم أن يعتقدوا فوراً بالزامية العمل ويملكوا نية أدائه مباشرة. ويثبت هذا أنه في الأمر غير المقيد لا يوجد علاقة، بالضرورة، بين الاعتقاد والنية من جهة والأداء على الفور من جهة أخرى. كما أنهم يضيفون أن الاعتقاد والنية فوراً هما واجبان ليس بفعل لغة الأمر فحسب بل نظراً إلى أنهما

(19) الشيرازي، شرح اللمع، 1، 45-234؛ الغزالي، المستصفى، 2، 7-2، 10-9؛ الباجي، إحكام، 15-212.

جماعة وفرادى أحد مقتضيات طاعة الله ونبيه. ولا تشير لغة الأمر بحد ذاتها إلى وجوب الطابع المباشر للأداء.

صيغة الأمر، تشير لغة الأمر بحد ذاتها إلى أمر بأداء عمل ما من دون أي تحديد للوقت ومن غير تحديد الطريقة التي يجب القيام به عليها. ولا يعد تحديد الوقت وطريقة الأداء مكرساً في شكل الأمر لكنه يشكل عنصراً إضافياً مجموعاً مع الأمر. وهكذا كلما تم أداء العمل المأمور به سيتحقق وسيعتبر الشخص المأمور على أنه أدى كما يجب واجبه وأنه أظهر الطاعة. فضلاً عن ذلك، قيل إن العمل المأمور به يجب حتماً تطبيقه في وقت ومكان معينين. وكما يغيب عن لغة الأمر غير المقيد تحديد المكان الذي يجب فيه أداء العمل، يغيب كذلك عنها تحديد وقت معين للأداء.

واعتقد دعاة النظرية القائلة إن الأمر يستدعي الأداء على الفور بأن النهي مشابه للأمر في أن الثاني كالأول يستلزم الالتزام الفوري. وردت الغالبية بأنه في النهي على الشخص أن يمتنع فوراً عن العمل المحرم لأنه إن لم يفعل ذلك لا يمكن أن يقال إنه حقق مراد الله تعالى. أما في الأمر ففي أي وقت يؤدي فيه العمل يمكن القول إنه حقق مراد الله تعالى.

بيد أن الحجة المستخرجة من النهي ظلت مستخدمة في الدفاع عن موضع الأداء المباشر. نظراً إلى أن العمل المأمور به، كما كان شائع الاعتقاد، يعني ضمناً أن نقيضه محرم ونظراً إلى أن النهي يفرض الترك الفوري تم الاستنتاج أنه على الأمر أيضاً أن يؤدي إلى الأداء الفوري للعمل. وقدم معارضو هذا الموقف، وهم غالبية الفقهاء، حججاً لدحضه. أولهما أن التشبيه بين الأمر والنهي غير كامل وجرى إرساؤه في مسألة أداء العمل المأمور به مرة واحدة فقط. أما ثانيهما فصحيح أن العمل المأمور به يؤدي إلى ترك نقيضه لكنه لا يؤدي إلى ذلك بفعل المعنى المباشر للغة الأمر بل بمعناه الضمني. وهذا يعني ببساطة أن العمل النقيض الذي أصبح محرماً كنتيجة لإصدار الأمر لن يصبح نافذاً إلا عندما يتم تطبيق الأمر لأنه ما من شيء مكرس في لغة الأمر له أثر ظاهري ومباشر على العمل المحرم. وإذا ما كانت هذه الحال، سينتج عن ذلك تحديد الأوامر مهما

كانت لوضع العمل المحرم. ونظراً إلى أن الأمر غير المقيّد، كما قيل سابقاً، لا يستدعي بالضرورة الأداء الفوري يصبح العمل النقيض محرماً فقط عندما يتم أداء العمل المأمور به.

وكما ذكرنا سابقاً، ظهرت ثلاث وجهات نظر تتعلق بالمسألة المطروحة على بساط البحث. يفيد ثالثها بأن تحديد الوقت الذي يجب فيه أداء العمل المأمور به يجب تعليقه إلى أن تقرر القرائن وجوب تطبيقه على الفور أم لا. واعتقد دعاة وجهة النظر هذه بأن الأمر في هذا الصدد مشابه للعام الذي لا يمكن تحديد معناه إلى أن يتم تخصيصها عبر قرائن. وحاجت الغالبية خلافاً لهؤلاء أنه صحيح أن العام يتضمن التباساً نظراً إلى أن لغته لا تشير بوضوح إلى فرد معين بل إلى مجموعة أو كيان غير محدد ضمن تلك المجموعة. ومن هنا فإن تعليق الحكم على العام لا مناص منه. غير أن الأمر غير المقيّد لا يتضمن مثل هذا الالتباس نظراً إلى أن لغته خالية تماماً من أي إشارة إلى الوقت. ولا يتصل فحوى الخطاب لمثل هذا الأمر إلا بالأداء الكامل لعمل معين ومن هنا لا مجال للالتباس. ويعتبر الأمر في صيغة الأمر «صل» مكماً سواء صلى المرء على مرض أو سفر أو صوم أو غيره. ويعتقدون بأنه من غير المقبول تعليق الصلاة فقط لأن الأمر فشل في تحديد الشرط الذي يجب بموجبه أداء الصلاة. كما أن الأمر بطبيعته غير المقيّدة لا يتضمن أدنى إشارة إلى أي شرط معين وبالتالي أي إشارة إلى وقت معين.

وهكذا تركز النقاش بشكل رئيس حول الأوامر غير المقيّدة لاسيما الأوامر المستنبطة من القرينة السياقية. بيد أن شكل الأمر قد يظهر أحياناً بالتوافق مع اشتراطات إضافية كمثّل أن يمنح الأمر المسلمين الخيار في أداء عمل ما. فمثلاً عندما تخالف اليمين ينص الأمر على أن تكون الكفارة عتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً. ويعتبر أن الكفارة أديت بنجاح إذا ما أدي أي من العاملين. وإذا ما تم أداء العاملين يعتبر أحدهما كفارة واجبة والثاني طوعياً يظهر المزيد من التقوى.

وفي بعض الأوامر ليس الخيار حراً، كما في المثل الأنف الذكر، بل هو مستند إلى مجموعة متنوعة من الشروط. وإذا ما وقع شرط معين ينتفي الخيار.

ومثال على ذلك هو مسألة الظهر التي يهجر فيها الزوج زوجته جنسياً ويقرر لاحقاً استئناف علاقته الجنسية بها. وتتراوح كفارة هذا العمل المذموم بين عتق رقبة أو الصوم أو إطعام المساكين بحسب القدرات المالية وصحة الشخص الذي خالف الحكم. فهو إذا ما كان سيداً لعبد ينتفي الخياران الآخران، إذ عليه تحرير العبد. أما إذا لم يكن يملك عبداً وكانت حالته الصحية تخوله الصيام يسقط عندئذ خيار إطعام المساكين. لكن إذا ما اختار أداء الكفارات الثلاث تم اعتباره ملزماً شرعاً بما يتعلق بالكفارة الأنسب لظروفه المعينة فقط. فالعملان الآخران يعدان مجرد عمليين طوعيين لم يملهما أي أمر⁽²⁰⁾.

وقد يحصل أحياناً أن يصبح من الضروري في أداء عمل مأمور به تجنب عمل آخر أو شيء ما لم يؤمر بتركه. والسؤال المطروح هنا هو حول وجوب مثل هذا الترك أو عدم وجوبه⁽²¹⁾. وإذا ما كان ترك عمل ما أو تجنب شيء يؤدي إلى مشقة مفرطة يتم رفع هذا الترك أو التجنب. فعلى سبيل المثال تفترض الصلاة التي أمر بها الخالق الوضوء ولا يمكن أداء ذلك من دون ماء متفق على طهارته. فإذا ما كان خزان الماء المتاح لشخص بكامله نجساً ولم يكن لديه نفاذ إلى خزانات أخرى سيتعرض إذاً لمشقة كبيرة نظراً إلى أن صلاته ستعتبر غير صحيحة من دون وضوء استخدم فيه ماء متفق على طهارته. ولهذا السبب يرفع أمر استخدام الماء المتفق على طهارته في مثل هذه الحالة. غير أنه من المبين بمكان أنه إذا ما كان المرء قادراً على النفاذ من غير مشقة مفرطة إلى خزانات ماء أخرى غير نجسة لا يرفع الأمر ولا بد من استخدام الماء المتفق على طهارته وتجنب الماء النجس.

صيغة النهي، يمثل النهي⁽²²⁾ على غرار الأمر لفظ منطوق ممن هو أعلى إلى من هو دونه. لكن في حين أن الأمر يستدعي القيام بأمر، يدعو النهي إلى الترك.

(20) الشيرازي، اللمع، 11 وما بعده؛ الباجي، إحكام، 208 وما بعده.

(21) الشيرازي، شرح اللمع، 1، 64-263.

(22) ابن البرهان، الوصول، 1، 186-200؛ الشيرازي، شرح اللمع، 1، 291-301؛ الباجي، إحكام، 30-228.

ويحتاج بعض الفقهاء كذلك أن الترك الذي ينص عليه النهي واجب وغير قابل للتصنيف تحت أي معيار فقهي آخر. وفي الاستخدام اللغوي تتمتع الكلمة: «افعل» بشكل مميز يعكس أمراً بالامتناع عن الأداء. إذ يعتقد بأنه في الاستخدام العرفي إذا ما نهى سيد خادمه عن أداء عمل ما لكن الخادم أداه رغم ذلك يعد السيد معتمداً للتصرف الصحيح إذا ما أنب الخادم أو عاقبه. وهكذا في تقليد اللغة يستدعي هذا الشكل الخاص من الأمر الترك شرط أن يكون منفصلاً عن القرينة السياقية.

وخلافاً للأمر، يستدعي النهي الترك المباشر والمستمر للعمل لأن الفشل مباشرة في الامتناع عن أداء العمل يشكل عمل أداء وهذا في المقابل يشكل خرقاً للنهي. ففي المثال الافتراضي للنهي «لا تقتل المشركين» لا يصبح الالتزام نافذاً إلا إذا ما تجنب المسلم قتل المشركين لأنه إذا ما قتل ولو واحداً لن يعتبر أنه التزم بأمر النهي. ويعني تأخير الالتزام بالنهي أيضاً أنه لم يتجنب قتل المشركين. وهكذا بغية إكمال الالتزام لا بد من ترك العمل المنهي عنه مباشرة وبشكل دائم ومستمر.

رأينا في وقت سابق أن بعض الأوامر تتيح للمسلم خياراً غير مقيد في أداء عمل ما. وفي مثل هذه الحالة يعد الواجب متمماً بشكل واف عندما يؤدي أي من الأعمال بطريقة كافية. وعلى الرغم من أن أداء عمل إضافي يعتبر تطوعاً بحتاً ولا يشكل إتماماً للواجب المأمور به فإنه يبقى ضمن نطاق الشرعية. بيد أن الحال مغايرة مع النهي عن عمل من أصل عمليين أو أكثر. فإذا ما كان النهي يتضمن عدداً معيناً من الأعمال يعد عمل واحد منهياً عنه في حين أن الباقي لا. ولا يمكن في أي وقت من الأوقات أداء هذين العمليين معاً. وكمثال على هذه العقيدة يقدم الفقهاء قضية النهي عن الزواج بامرأتين أو أكثر تربطهن قرابة دم. فعندما يتزوج رجل مسلم بامرأة لا يجوز له الزواج بأختها ولا بخالتها ما دام متزوجاً بها. وبعبارة أخرى، يمكنه أن يتزوج أي امرأة من مجموعة نساء تربطهن قرابة دم لكنه منهي عن الجمع في الزواج بين امرأتين منهن في الوقت نفسه.

ويتشابه النهي والأمر في مسألة أخرى هي هل يجب أداء نقيض العمل المنهي عنه؟ ويحتاج الفقهاء أنه إذا لم يكن للعمل المنهي عنه أكثر من نقيض واحد يجب إزاء أداء العمل المعاكس. فالنهي عن الصوم خلال عيد الفطر

يستدعي عدم صوم المسلم وبما أن الأكل هو النقيض الوحيد للصوم لا بد من الاعتبار أن النهي عن الصوم يعني ضمناً وجوب الأكل. أما إذا كان للعمل المنهي عنه أكثر من نقيض يشكل آنذاك أداء أي من هذه الأعمال النقيضة تركاً للعمل المنهي عنه. وبما أن نقيض عمل الزنا المنهي عنه قد يكون الصلاة أو الصوم أو العمل أو غيره فإن أداء أي من هذه الأعمال يمثل بطبيعة الحال تركاً للزنا.

ولا يعني ترك العمل المنهي عنه وجوب اعتبار ذلك الفعل واقعاً تحت حكم غير المباح. ففي حين اعتبره عدد من الفقهاء غير مباح اعتبر العديد من الفقهاء المنتمين إلى المدرسة الأشعرية أنه يمكن للعمل المنهي عنه أن يكون غير مباح أو مكروهاً. وفي غياب مثل هذه القرينة لا يمكن إلا تعليق الحكم على ذلك الفعل.

ولا يجب تفسير العمل المنهي عنه على أنه بالضرورة فاسد بالإطلاق. وصحيح أن الأعمال على غرار السرقة وشرب الخمر هي أعمال منهي عنها على أساس أنها مضرّة؛ لكن قد يتم النهي عن أعمال أخرى ضمن نطاق الفقه على الرغم من أنها لا تصب في الخانة المذكورة. كما في حالة النهي عن الصيام خلال عيد الفطر. فعلى الرغم من أن الصيام في هذا النهار يمثل خرقاً للأمر بالأكل والاحتفال فهو ليس فاسداً بالإطلاق بل مكروه ليس إلا. وهو ليس فاسد بالإطلاق بما أن الصيام مكتوب على المسلمين خلال شهر رمضان. وتؤدي الحجة القائلة إن العمل المنهي عنه فاسد بالإطلاق إلى الاستنتاج أن شريعة الله متناقضة بما أن الصيام على سبيل المثال يكون آنذاك مباشرة محرماً ومكتوباً.

* دلالة اللفظ

تمت الإشارة آنفاً إلى أنه بحسب أحد تصنيفات الأصول تحمل الألفاظ الفقهية إما معنى أو مفهوماً. فالأمر على سبيل المثال يتضمن كلاً من المعنى والمفهوم. ويلازم المعنى نطق لغة الأمر بأداء عمل ما، فمثلاً لا تعني كلمة «اجلس» إلا الأمر بالجلوس. ولا يفهم المفهوم بشكل مباشر من القوة المعنوية للغة بل مما يمكن استنباطه منها. وهكذا يكون أحد مفاهيم الأمر «اجلس» «لا

تقف». وليس في نطق لغة الأمر ما يمكن تفسيره على أنه يمتلك علاقة معنوية صارمة بالوقوف فهو مستنبط ببساطة من اللغة.

وبما أن لفظة المفهوم اللغوي تأثيراً مباشراً على الاجتهاد الفقهي بشكل عام والقياس بشكل خاص فإنه من المناسب بمكان الحدو حذو بعض الفقهاء في تأجيل مناقشته للأقسام المعنية بالقياس. كما ستتم من باب الأولى مناقشة الحجج التي تشكل العناصر الأساسية لفئة المفهوم اللغوي في الفصل التالي حيث ستخدم كذلك في تحديد نطاق الإجراء الاستدلالي للقياس.

* الأحاديث النبوية: الدلالات المعرفية، الأسانيد، الحجية

يفترض قبل تحليل الألفاظ الفقهية أن النصوص التي تحتوي هذه الألفاظ تم اعتمادها كحجة معتد بها من ناحية الإسناد. ويعتبر النص الذي نقل بأسانيد ضعيفة مفتقراً لأي أثر شرعي حتى لو كانت لغته صريحة وغير مجملة. وهكذا يجب على كل النصوص اجتياز اختباري التحليل اللغوي والإسناد قبل النظر فيها لاستخراج الأحكام الفقهية منها. بيد أن النص القرآني لا يخضع لاختبار الإسناد لأنه كما سنرى لاحقاً تقصي طريقة نقله في الأمة الإسلامية أي احتمال خطأ أو شك. لكن الأحاديث النبوية من جهتها تخضع لمثل هذا الاختبار.

وعلى الرغم من أنه يبدو بديهياً أن القرآن الكريم والسنة النبوية يشكلان الأسس المادية للشريعة لم يعتبرهما العلماء المسلمون بديهيين. فكون القرآن الكريم ونبوة محمد ﷺ موثقاً بهما هي مسألة يحددها علم أصول الدين الذي تفرعت عنه أصول الفقه. وتبرر أصول الدين الأسس العامة للدين وترسيه منها وجود الله وحقيقة كتابه وأنبيائه الذين كان خاتمهم محمد ﷺ. أما النظرية الفقهية أو أصول الفقه فتنتقل من النقطة التي تصل إليها أصول الدين مفترضة صحة ضروريات أصول الدين. وتعد حقيقة القرآن والسنة وصحتهما كأسس الشريعة⁽²³⁾ اثنتين من هذه الضروريات.

(23) الجويني، البرهان، 1، 84، 85؛ الغزالي، المستصفى، 1، 6-7.

ولا يحول التسليم جديلاً بأن السنة هي أحد أسس الشريعة بالضرورة دون احتمال التشكيك في بعض عناصرها لأن الإظهار أن عنصراً ما مثيراً للشك يساوي الإثبات أنه لا ينتمي إلى تلك السنة. ولا تؤثر ضروريات أصول الدين على تحديد نطاق السنة ولا على تحليل جوهرها. فهذه مهام تنتمي بشكل مباشر إلى مجال النظرية الفقهية.

والخطوة الأولى في المناقشة حول السنة كأساس الشريعة هي تعريف قوامها. فالسنة بتعريفها تدل على ارتباطها بالنبي ﷺ. وأكثر أشكال الارتباط مباشرة هو أفعاله وأقواله. لكن هناك أيضاً في سنته أقوال وأفعال أخرى رآها وسمعها ووافق عليها ضمناً. وما أن يوافق النبي ﷺ موافقة ضمنية على هذه الأقوال والأفعال حتى تكتسب المكانة نفسها الممنوحة لأفعاله وأقواله. وحتى الأفعال التي لم يرها قد تدخل في ظل بعض الظروف إلى كيان السنة. فإذا ما كان بالإمكان الإثبات أن صحابياً على سبيل المثال تصرف بطريقة معينة لم تكن لتفوت النبي ﷺ المعرفة بها ومع ذلك لم يعترض عليها. يعتبر تصرف الصحابي إذاً جزءاً لا يتجزأ من السنة النبوية. فمثلاً يحكى أن الصحابي الشهير معاذ بن جبل كان يؤدي صلاة العشاء مع النبي ﷺ ثم يذهب يوماً بعد ذلك ليزور قبيلته بني سلمة فيؤمهم في أداء الصلاة نفسها. وأدى تصرفه الذي يعرف به النبي ﷺ ووافق عليه إلى إرساء تقليد في السنة متعلق بالصلوات النافلة. واستند الفقهاء إلى هذا التقليد ليعتبروا أول الأداء المزدوج للصلاة نفسها (في هذه الحالة صلاة العشاء) واجباً والثاني نفلًا⁽²⁴⁾.

وسواء نبعت السنة من أفعال وأقوال النبي ﷺ بنفسه أم لا فإنها خاضعة للتصنيف حسب الأحكام الفقهية. إذ تصنف تلك الأعمال التي تتصل بالشؤون غير الدينية كالمشي والنوم وغيرها على أنها مباحة فلا يؤدي أداؤها ولا تركها إلى ثواب أو عقاب. وقد تنتمي أفعال وأقوال أخرى إلى إحدى هذه الفئات الثلاث: أولاً طاعة أمر الله وثانياً توضيح مسألة مجملة أما ثالثاً إرساء سنة. فإذا

(24) الشيرازي، شرح اللمع، 1، 561-62.

ما فسر شكل الأمر للأمر على أنه واجب أو استحباب لا بد إذاك من تفسير السنة حسب ذلك الأمر. وإذا ما كانت توضيحاً لنص مجمل لا بد للقرينة اللغوية المحيطة بذلك النص من تحديد قيمته الفقهية. لكن إذا ما قدمت السنة قولاً أو فعلاً جديداً كلياً اعتبر بعض الفقهاء أن مثل هذه السنة ترمز إلى واجب إلا إذا ما أظهرت القرينة السياقية غير ذلك. واعتقد فقهاء آخرون أنها بحد ذاتها لا ترمز إلى الواجب ولا إلى الاستحباب ولا بد من توقيف الحكم عليها إلى أن تظهر القرائن الإضافية إلى أي القيمتين الفقهيتين تنتمي⁽²⁵⁾.

ومهما كانت الحال، تبقى السنة مهما تضمنت من قيمة فقهية ملزمة للمسلمين وليست مطبقة حصراً على شخص النبي ﷺ إلا إذا ما أظهرت القرينة الصريحة أنها كذلك. وبرهن الشافعي (وغيره من الفقهاء اللاحقين) كما رأينا أن السنة ملزمة للمسلمين على أساس القرآن الذي يدعو المسلمين إلى طاعة النبي ﷺ وعدم الحياد عن خطه⁽²⁶⁾.

ونظراً إلى طابعها الملزم وكونها إلى حد كبير أهم مصدر للفقه، تم استثمار السنة باستمرار من أجل المواد الفقهية الخام. وهكذا أصبح نقلها اهتماماً رئيساً للعلماء المسلمين سواء أكانوا فقهاء أو مجرد رواة مهتمين بنشر الدين. ولكن مدى الفائدة الفقهية لسنة معينة لم يكن يعتمد على الفحوى اللغوي فحسب بل أيضاً على الطريقة التي تم بها تصور نقلها منذ زمن النبي ﷺ. وسواء تم التعبير عن السنة بشكل كامل أو جزئي في حديث نبوي ما فإنها كانت تعد حاملة معها قيمة معرفية تقاس بحسب الظروف التي نقلت في ظلها. وهكذا كانت هذه الظروف تحدد إذا ما كان الحديث ليعتبر أنه دال على اليقين أو الظن أو درجة أدنى من العلم لا تخدم الفقه.

ويعني التوصل إلى اليقين في نقل حديث نبوي أنه لا شك مطلقاً في ما يتعلق بصحة وأصالة الحديث. ويحدث هذا اليقين فقط في طريقة الإسناد بالتواتر

(25) المرجع نفسه، 1، 545؛ الباجي، إحكام، 309-12.

(26) الرسالة، 43-54؛ الباجي، إحكام، 309 وما بعده.

التي يجب فيها استيفاء ثلاثة شروط. أولاً يجب أن يصلنا الحديث عبر أسانيد متعددة بما فيه الكفاية لتلغي أي احتمال خطأ أو تواطؤ على التزييف. وثانياً لا بد للطبقة الأولى من الناقلين أن يكونوا قد رأوا بأعينهم وسمعوا بأذانهم ما فعله النبي ﷺ أو قاله. أما ثالثاً فيجب استيفاء هذين الشرطين في كل مرحلة من مراحل الإسناد بدءاً من الطبقة الأولى حتى الانتهاء بآخر سامع للحديث⁽²⁷⁾.

تفيد رواية الإسناد بالتواتر معرفة ضرورية يكون فيها العقل متلقي الموضوع الرئيس للحديث من غير ممارسة قدرة الاجتهاد أو التفكير. وبعبارة أخرى لا خيار أمام العقل، بعد سماع الحديث المتواتر، سوى الإقرار، بالنتيجة، بصحة وأصالة فحوى الحديث. وخلافاً للعلم المكتسب الذي يتبادر إلى الذهن بعد عمليات استنباط، يخزن العلم الضروري في العقل بشكل عقوي. فبعد سماع حديث رواه راو واحد من المفترض أن يكتسب المستمع علماً محتملاً بفحواه وصحته. وبغية الوصول إلى مستوى من العلم الضروري لا بد لنا من الاستماع إلى الحديث المنقول عدداً كافياً من المرات وكل مرة من ناقل مختلف⁽²⁸⁾.

وتعتقد الغالبية العظمى من الفقهاء أن الحديث النبوي المنقول عبر أقل من خمس طرق من الإسناد لا يمكن اعتباره متواتراً نظراً إلى أن قبول مثل هذا الحديث يتضمن تفكيراً بالضرورة. وتنبع حججهم لرفض اعتبار الحديث متواتراً من القانون الإجرائي للشهادة. فهم يحتاجون أنه كي يقبل قاض بشهادة أربعة شهود في محكمة لا بد له من ممارسة قدرته على الاجتهاد في التحقق من صفاتهم بغية تقييم أهليتهم. وإذا ما كانت الشهادة قد تنتج عن علم ضروري فإن مثل هذا التحقق يصير إذاً زائداً عما هو ضروري. ونظراً إلى اعتبار القياس بين الشهود

(27) الشيرازي، شرح اللمع، 1، 572 وما بعده:

Bernard Weiss, "Knowledge of the Past: The Theory of *Tawātur* According to Ghazali", *Studia Islamica*, 61 (1985): 81-105. Wael B. Hallaq, "On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought", in Heer, ed., *Islamic Law and Jurisprudence*, 9-19.

(28) الشيرازي، شرح اللمع، 2، 77-574 ff. Hallaq, "Inductive Corroboration",

والناقلين صحيحاً تم الاعتقاد بأن العلم المنقول عبر أربعة ناقلين هو غير ضروري لكنه يستدعي تدخل قدرة الاجتهاد في تحديد الأهلية⁽²⁹⁾.

وحدد بعض الفقهاء الحد الأدنى لعدد الناقلين بخمسة في حين حدد آخرون الأرقام بشكل متغير بين 12 أو 20 أو 70 أو 313. واختيار الرقم 70 على سبيل المثال استند إلى عدد الأشخاص الذين يقال إنهم تبعوا موسى في حين أن الرقم 313 رمز إلى عدد المقاتلين المسلمين الذين انضموا إلى النبي ﷺ في معركة بدر. لكنه من المعروف الشائع أن العدد الذي يكتسب عنده العلم المباشر يجب أن يفوق الخمسة لكن لا يمكن تحديده بدقة نظراً إلى أنه يتغير من شخص إلى آخر. والجدير بالذكر أن كل حادثة نقل محاطة بقرينة سياقية قد يعرفها شخص ما ويجهلها آخر. فالشخص الذي ألف القرينة السياقية المتصلة بحديث معين سيتوصل إلى العلم الضروري قبل شخص لم يألّفها. لكن نظرياً يتوقع من شخصين عندهما علم متساو بهذه القرينة وسمعا العدد نفسه من الناقلين أن يتوصلا إلى العلم الضروري في الوقت نفسه⁽³⁰⁾.

ونظراً إلى أن العلم بالحديث المتواتر ضرورة ولا تتضمن التفكير ولا الاجتهاد يعتقد بأن سامع الحديث لا يعرف كيف ومتى يتوصل إلى مثل هذا العلم. فمثلاً أولئك الذين لم يزوروا مكة قط يعرفون بوجودها بشكل قاطع عبر سماع كم هائل من الأحاديث التي تشير إلى وجودها. فمع كونهم لا يوجد لديهم ولو إسناد واحد متصل يفيد العلم فإنهم موقنون بوجود مكة. والأمر سيان إذا ما قتل رجل ما في السوق وقال لنا شخص واحد ذهب إلى السوق أن الجريمة وقعت سنظن أن الجريمة وقعت على الأرجح. لكن عندما نسمع الحديث نفسه من عدد من الأشخاص يزداد احتمال وقوع الحدث في عقولنا إلى أن نصبح

(29) الجويني، البرهان، 1، 570-73؛ الباجي، إحكام، 328-29.

(30) الجويني، البرهان، 1، 569-70؛ محمد بن أبي يعلى البغدادي ابن الفراء، العدة في أصول الفقه، تحقيق أحمد مباركي، 3 مجلدات (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980)، 3، 57-856.

مقتنعين تماماً بوقوع جريمة في السوق. غير أننا لا نعرف عند أي حديث فردي انتقلنا من الظن إلى نور اليقين. ويناقد علماء الفقه أنه يستحيل تحديد اللحظة الدقيقة أو المرحلة الدقيقة التي يصبح فيها العلم يقيناً تماماً كما يستحيل تحديد اللحظة الدقيقة التي ينتهي عندها الليل ويبدأ ضوء النهار. وتعيدنا استحالة تحديد الحد الأدنى لعدد الأحاديث المتواترة الضرورية لإحداث علم معين، إلى إدراك السامع كالمراجع الأقصى في المسألة. واللحظة التي يدرك الشخص عندها أنه متيقن تماماً من مسألة منقولة هي اللحظة التي تحدد عدد الأحاديث لا العكس أي لا يمكن تقرير الرقم إلا بعد التوصل إلى العلم الذي لا يقبل الشك⁽³¹⁾.

ولا تؤدي الأحاديث الآحاد من جهتها إلى العلم الضروري على الرغم من أنها قد تنتج في ظل بعض الظروف اليقين الذي يساوي العلم المكتسب. وتضخ الحاجة الموجودة منذ الأزل إلى التحقق من صحة الأحاديث، في عقولنا، عنصر استدلال منطقي وتفكيراً يمنع العلم المنقول عبر هذه الأحاديث من أن يكون ضرورياً ومباشراً. وفي الحديث الوحيد نعي تماماً العملية التي دخل العلم عبرها إلى عقولنا⁽³²⁾.

وعلى الرغم من أن بعض أحاديث الآحاد قد تؤدي إلى العلم المكتسب فإن الغالبية لا تتخطى مستوى الظن. وهكذا هناك نوعان مختلفان من أحاديث الآحاد، واحد يؤدي إلى اليقين وآخر إلى الظن. غير أن النوعين يفتقران إلى تواتر الإسناد الذي يمرر الحديث المتواتر عبره من خلال أجيال متعاقبة. ويعد أي حديث غير منقول عبر عدد متواتر من الطرق حديثاً آحادياً مهماً كان عدد هذه الطرق. ويعني المصطلح «آحاد» إذاً حديثاً نبوياً منقولاً عبر طريق واحدة أو أكثر لم تصل قط إلى العدد المطلوب في التواتر.

ويؤمن النوع الأول من أحاديث الآحاد قاعدة حجية لكل من اليقين والممارسة في حين أن النوع الثاني يفتقر إلى عنصر اليقين. ويبرر وجود هذا

Hallaq, "Inductive Corroboration", 12.

(31)

(32) الغزالي، المنحول، 245 وما بعده؛ الشيرازي، شرح اللمع، 2، 578.

العنصر في النوع الأول من أحاديث الآحاد في الدليل المضاف على أن هذه الأحاديث تحتوي قرينة غائبة عن النوع الثاني. ومثال على مثل هذا الحديث هو المنقول عبر شخص واحد في حضور مجموعة كبيرة من الناس صدف أن سمعوه ولم يعترضوا عليه نظراً إلى أنهم سمعوا البيان بأنفسهم أو شهدوا الحدث الذي عرضه. وتشكل موافقتهم الضمنية على الحديث الذي نقله قرينة تأكيدية ما يزيح كل شك يتعلق حقيقة ما قال أو فعل. لكن العلم اليقين المعكوس عبر نقله ليس ضرورياً نظراً إلى أنه لا بد من التحقق من مصداقيته كناقل، وهكذا يدخل عنصر الاجتهاد والتفكير⁽³³⁾ إلى العلم المكرس في الحديث.

وينفي تواتر الإسناد في الأحاديث المتواترة الحاجة إلى التحقق من أهلية الناقلين وهو واقع يشرح لماذا تنتج هذه الأحاديث علماً يقيناً وضرورياً. وفي أحاديث الآحاد من النوع الأول يمثل تواتر الشهود في الطبقة الأولى من الإسناد الدعم التأكيدي الذي يمنح الحديث قيمة معرفية من اليقين. غير أن غياب هذا الدعم اللاحق للطبقة الأولى يجعل من الضروري التحقق من أهلية كل ناقل بدءاً من الطبقة الثانية وحتى الأخيرة.

أما النوع الثاني من أحاديث الآحاد الذي يؤدي فقط إلى الظن فهو يفتقر إلى عنصر التأكيد في الطبقة الأولى من الإسناد. ومما لا شك فيه أن غياب التأكيد يفشل في ضمان أصالة الحديث. وفي الوقت نفسه إذا ما ثبت أن الحديث نقل من غير انقطاع وإذا ما اجتاز كل الناقلين اختبار الأهلية يعتبر الحديث منتجاً للعلم المحتمل المقبول في مسائل الممارسة لكن ليس في تلك التي تتضمن اعتقاداً دينياً.

وحاجج بعض الفقهاء أنه يجب عدم اللجوء إلى أحاديث الآحاد في القضايا الفقهية التي تعم فيها البلوى نظراً إلى أنه لا يمكن التأكد من صحتها بشكل قاطع. غير أن الغالبية اعتقدت بأنه يمكن استخدام أحاديث الآحاد في الوصول إلى أي حكم فقهي سواء أكان هذا الحكم يتضمن نطاقاً عاماً أو

(33) الباجي، إحكام، 319.

محدوداً من الابتلاء. وتم اعتماد وجهة النظر هذه على أساس أن صحة القياس بحد ذاته مستنبطة من أحاديث الآحاد. وبما أن القواعد المستنبطة عبر إجراءات القياس هي مقبولة في كل المسائل سواء أكانت محدودة أو عامة يجب كذلك على القواعد المستندة إلى أحاديث الآحاد أن تكون مقبولة في كل مستويات التطبيق. كذلك يقال إن صحابة النبي ﷺ توصلوا إلى إجماع على صحة أحاديث الآحاد كقاعدة نصية للأحكام التي تؤثر على المسائل ذات الأهمية الشاملة. ويجعل هذا الإجماع تلك الأحاديث صحيحة صحة القرآن والسنة المتواترة في تشكيلها قاعدة نصية لحل المسائل المتعلقة بالممارسة⁽³⁴⁾.

وأرغم نقص اليقين في نقل أحاديث الآحاد الفقهاء على توضيح مصادر الحجية التي تبرر استخدام هذه الأحاديث في مسائل الفقه. ويحاجون أن العقل يشكل أحد المصادر على الرغم من أنه في الواقع مساعد للحجة الدينية التي تستمد قوتها من ممارسة النبي ﷺ الذي اعتمد على مساعدين أفراد في قيادة أمر أي مقاطعة تصبح تحت إمرته. وكان النبي ﷺ يطلع على هذه المسائل عبر قاض منفرد أو حاكم منفرد وكان يحكم من خلاله المناطق البعيدة. وكانت هذه هي الممارسة الشائعة لدى الصحابة رضي الله عنهم في خلال حياة النبي ﷺ وبعد وفاته⁽³⁵⁾.

وبحلول القرن الخامس/ الحادي عشر أقرت أصول الفقه السني بمجموعة أخرى من الأحاديث التي كانت متواترة لكنها لم تكن مطابقة لتلك التي عرفناها في وقت سابق. فهذه الأخيرة متواترة من حيث اللفظ، فكل حديث يمثل نصاً منقولاً لفظياً عبر كل الطرق بطريقة متواترة. لهذا تعرف بالأحاديث المتواترة اللفظية. غير أن المجموعة الأخرى من الأحاديث متواترة فقط لجهة العدد لكن كل طريق تشاطر هذه الأحاديث معنى مطابقاً مع أنها تحتوي حديثاً مختلفاً نصياً

(34) الشيرازي، شرح اللمع، 2، 606 وما بعده.

(35) ابن برهان، الوصول، 2، 156-72؛ الباجي، إحكام، 334 وما بعده؛ الشيرازي، شرح اللمع، 2، 583-603.

عن الأحاديث الأخرى. وهنا يعتبر كل حديث من الناحية العملية حديثاً أحادياً، لكن عند توافر عدد كاف من هذه الأحاديث الداعمة لمعنى واحد فإنها تعتبر بكليتها منتجة علماً يقيناً وضرورياً تماماً كالأحاديث المتواترة اللفظية. ونظراً إلى أن نصوصها مصاغة بطريقة مختلفة لكنها تشاطر المعنى نفسه فإنها تعرف بالتمييز عن النوع اللفظي بالأحاديث المعنوية المتواترة⁽³⁶⁾.

ويجد العلم الضروري الناتج عن الأحاديث المتواترة المعنوية تبريره المنطقي في التأكيد الاستقرائي الذي يمنحه كل حديث للأحاديث الأخرى دعماً لحقيقة معنى واحد. ويتم التركيز هنا على الاختلافات بين الأحاديث في ما يتعلق بطرق الإسناد وفحوى الكلام. ويتم إلغاء درجة الظن المتصلة بها فردياً بشكل مباشر ما إن يتم جمعها معاً كمجموعة واحدة. وبعبارة أخرى يتم نفي احتمال الخطأ الفردي بشكل مباشر فهي عندما تجمع مع بعضها بعضاً تصدق على مسألة معينة على نسق واحد. وفي هذا تصبح مطابقة للأحاديث اللفظية المتواترة في إنتاج العلم الضروري. ومن غير إدراك العملية الفعلية لنقل الأحاديث يزيد الفكر من اكتساب العلم إلى أن يصبح موقناً كلياً للمعلومات المنقولة. والعملية هي عملية تأكيدية بحتة. ويشبهها الفقهاء بكسرات الخبز أو قطرات الماء التي ستمكن في نهاية المطاف إذا ما استهلكت باستمرار من سد الجوع أو إرواء العطش لكنها فردياً غير كافية⁽³⁷⁾.

وقد تنقطع أحاديث الأحاد في إحدى مراحل الإسناد بمعنى أن يكون أحد الناقلين أو أكثر مجهولاً. ويتفق الفقهاء الأوائل على أنه إذا ما كان الناقل الذي يستأنف معه الحديث بعد انقطاعه معروفاً بنزاهته ومشهوراً بنقله الأحاديث السليمة فحسب، يعامل إذاً حديثه كحديث آحادي سليم يؤدي إلى مستوى ظني من العلم مناسب للممارسة الفقهية أو العمل. غير أن عدداً من الفقهاء اللاحقين

(36) الشيرازي، شرح اللع، 2، 569؛

Hallaq, "Inductive Corroboration", 19-21.

Hallaq, "Inductive Corroboration", 20-21.

(37)

من بينهم علماء الدين أولئك الذين حاجوا في النظرية الفقهية رفض مثل هذا الحديث مناقشين أنه ناقص وبالتالي لا يجب قبوله في الفقه⁽³⁸⁾.

وفي بعض أحاديث الآحاد ليست طرق الإسناد مكتملة فحسب بل تكاثرت خلال الجيل الثالث أو الرابع بعد النبي ﷺ. وتعتبر هذه الأحاديث المعروفة بالمشهور منتجة لعلم يقيني لكن مكتسب. ويلغي الافتراض أن الأجيال الأولى لم تكن قادرة بفعل عيشها في حقبة إسلامية، لم يخالطها الفساد، على الكذب أو التواطؤ على التزوير، احتمال التشكيك بحديث ما في الفترة الأولى من حياته عندما كان لا يزال آحادياً. وما إن تمّ تداوله بقوة فيما بعد عبر الأجيال الأولى حتى ضمن العدد الكبير من حالات الإسناد قطعيته حتماً. لكن بما أن كمية معينة من التفكير الواعي دخلت في التحقق من صحة الحديث في مراحل الأولى لا بد للعلم المحصل منه أن يبقى مكتسباً⁽³⁹⁾.

رأينا في أكثر من مناسبة أن استقامة الناقل تلعب دوراً رئيساً في تحديد وضع الأحاديث النبوية وصحتها. وفي الواقع، تمحورت غالبية الصفات التي كان على الناقل التمتع بها حول الاستقامة. ولعل الصفة الأكثر تقدراً والمعتبرة أساسية كانت صفة العدل، فكان على الناقل أن يكون مستقيماً أخلاقياً ودينياً وغير مرتكب لكبيرة وقلّة من الصغائر. ويبدو أن صفة العدل كانت تتضمن مقتضى آخر هو الصدق وعدم القدرة على الكذب. وكان هذا المقتضى يرمي إما إلى حذف التشويه الكامل لكلمات النص المنقول أو إدخال مواد ملفقة إليه. وعنى هذا أيضاً أن الناقل لا يمكنه الكذب في ما يتعلق بمصادره كأن يقول إنه سمع الحديث من حجية ما في حين أنه في الواقع لم يفعل. وكان على الناقل كذلك أن يكون واعياً تماماً ومدركاً للمسألة التي يرويها كي ينقلها بدقة وضبط. وأخيراً كان عليه أن يكون براء من أي بدعة دينية كالانتماء إلى حركة الخوارج لأنه متى

(38) الباجي، إحكام، 349 وما بعده. الشيرازي، اللمع، 49.

(39) محمد بن أحمد أبو سهل السرخسي، الأصول، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، مجلدان

(القاهرة: دار المعرفة، 1393 / 1973)، 1، 93-291.

كان متورطاً فيها كان ممكناً أن يضع أحاديث في بدعته من أجل مصلحة الحركة التي ينتمي إليها. وكان هذا المقتضى الأخير يعني ضمناً انتماء الناقل إلى الطائفة السنية لا إلى الحركات المذهبية الأخرى المعتبرة بدعية⁽⁴⁰⁾.

ووحدها الأحاديث المنقولة على امتداد كل المراحل عبر أشخاص استوفوا المقتضيات هذه يمكن قبولها كصحيحة. ولا يمكن اعتبار حديث ما مقبولاً إلى أن يتم إرساء نزاهة الناقل. فكما هي الحال مع الشهود، تتأكد نزاهة ناقل ما عبر شهادة شاهد واحد يشهد بأهلية الناقل. وإذا ما كانت الشهادة إيجابية يكفي الشاهد أن يتحدث باختصار عن عدل الناقل، لكن إذا ما كانت سلبية يتوجب على الشاهد أن يؤمن شرحاً مفصلاً لشهادته. ولا تعد الشهادة التي يقول فيها الشاهد ببساطة إن الناقل غير موثوق به غير كافية لتجريد الناقل من مصداقيته. لكن إذا ما ناقض شاهد الآخر حول استقامة ناقل ما تعتبر الشهادة السلبية متفوقة على الأخرى نظراً إلى أنه من المفترض أنها تستند إلى معلومات إضافية حول شخصية الناقل لا تتوافر للشاهد الآخر⁽⁴¹⁾.

ويتفق الفقهاء على أن الرواية اللفظية للحديث تمثل أفضل أشكال الإسناد. ويعتبر بعض الفقهاء أيضاً أن الإسناد المعنوي للأحاديث مقبول شرط ألا تكون لغة الحديث ومعناه مجملين نظراً إلى أن الناقل قد يفهم الحديث المتعدد المعاني بطريقة مختلفة عن معناه الحقيقي. وعلى الناقل أيضاً أن يملك علماً دقيقاً بمعنى الحديث لأنه إن لم يفعل قد يمرر عن غير قصد إلى جمهوره معنى مغايراً عما كان يقصده النبي ﷺ في الأصل⁽⁴²⁾.

كذلك من المستحسن أن ينقل الحديث بكامله على الرغم من أن جزء حديث غير متصل من الناحية المعنوية بالأجزاء الأخرى قد ينقل لوحده. غير أن

(40) الغزالي، المستصفى، 1، 155-62؛ الشيرازي، شرح اللمع، 2، 630-33؛ السرخسي، الأصول، 1، 345-55.

(41) الشيرازي، شرح اللمع، 2، 614 وما بعده. ابن برهان، الوصول، 2، 186 وما بعده.

(42) الباجي، إحكام، 384-85؛ ابن برهان، الوصول، 2، 187-91. الشيرازي، شرح اللمع، 2، 645-47. السرخسي، الأصول، 1، 355-57.

الإسناد الجزئي غير مقبول عندما تكون الأجزاء متداخلة بعضها ببعض أو متكافئة، لأن مثل هذا الإسناد سيوازي تجاهل السياق الكلي للحديث وهو سياق قد يؤثر أيضاً على معنى الجزء المنقول⁽⁴³⁾.

وفي البحث عن حل قضية فقهية ما قد يواجه الفقيه حديثين أو أكثر من حديث يعتقد باتصاله بتلك القضية. وإذا ما دعمت كل الأحاديث على نسق واحد حلاً معيناً يكتسب حكم الفقيه إذاك دعماً مضافاً. غير أن مشكلة قد تبرز عندما تعتبر هذه الأحاديث متصلة بالقضية ومتناقضة بوضوح في الآن نفسه. وإذا لم يكن من الممكن التوفيق بينهما على الفقيه أن يحاول اللجوء إلى إجراء النسخ الذي يبطل فيه أحدهما الآخر. وإذا ما عجز عن ذلك عليه أن يحاول ترجيح أحد الأحاديث على غيره عبر الإثبات أن حديثاً معيناً يمتلك صفات متفوقة على تلك الموجودة في الأخرى. وتتصل معايير الترجيح بطريقة الإسناد وبمتن الحديث. وهناك معايير عدة يجب استيفاؤها. أولاً، يعتبر الحديث الذي ينقله ناقلون مستنون ومشهورون بدقتهم وذاكرتهم الجيدة أكثر مصداقية من آخر ناقله قاصر أو يفتقر إلى صفات الذاكرة الجيدة والدقة. وثانياً، يعد الحديث الذي يتضمن ضمن ناقله عدداً أكبر من الفقهاء مما هو موجود في غيره هو حتماً متفوق. وثالثاً يكتسب الحديث المنقول عبر عدد أكبر من الأشخاص مما هو موجود في غيره قوة مضافة. ورابعاً يعتبر الحديث الذي كان ناقله الأول أقرب إلى النبي ﷺ متفوقاً على الحديث الذي بالكاد عرف ناقله الأول النبي ﷺ. وخامساً يفضل الحديث المروي عن ناقل مدني أو أكثر على غير المنقول عبر مثل هؤلاء الأشخاص. أما أخيراً، وليس آخراً فلا شك في أن سلسلة إسناد وافق عليها علماء الحديث من غير شرط تجعل الحديث موثقاً به أكثر من حديث يثير إسناده الجدل⁽⁴⁴⁾.

ويحدد المتن كذلك القوة المقارنة أو الضعف المقارن لحديث ما. وأول معايير هذه المسألة هو الاتفاق المعنوي على فحوى الحديث مع المصادر الحجية

(43) الشيرازي، شرح اللمع، 2، 49-648.

(44) الشيرازي، شرح اللمع، 2، 60-657؛ الباجي، إحكام، 44-735.

الأخرى كآية قرآنية أو سنة أخرى أو إجماع. ويوازي مثل هذا الاتفاق تأكيد من هذه المصادر على الحقيقة المدرجة في الحديث ما يمنحه مكانة أعلى من مكانة حديث لا يجد مثل هذا التأكيد. وثانياً، يعتبر حديث ما متفوقاً على آخر عندما تعمل الأمة بحسب حكم مستنبط منه نظراً إلى أن هذا يشكل إجماعاً يشهد على صحته. وثالثاً، يفضل الحديث الذي يعكس قول النبي ﷺ وفعله على حد سواء على الحديث الذي يحتوي أحدهما دون الآخر. ورابعاً يحظى الحديث الذي يؤكد عملاً ما كالوقوف مثلاً بالأولوية على الذي ينفي الفعل المعاكس كالجلوس لأن الأول هو أكثر صراحة ووضوحاً من الثاني في ما يتعلق بالحكم. أما خامساً فيرجح الحديث الذي يكون أثره الفقهي النهي على ذلك الذي يؤدي إلى الإباحة في ما يتعلق بالمسألة نفسها، ذلك أن الأول وفقاً للاستدلال المنطقي يشكل مصدراً أكثر أمناً نظراً إلى أن العديد من الفقهاء يعتبرون إباحة ما هو منهي عنه أكثر كراهية من النهي عما هو مباح. غير أن وجهة النظر هذه كانت مثيرة للجدل ويعتبر الكثير من العلماء أن الحديثين يتمتعان بقوة متساوية⁽⁴⁵⁾.

* النسخ

عندما يواجه الفقيه نصين متضاربين متصلين بقضية معينة مازال حلها معلقاً عليه أن يحاول التوفيق بين النصين عبر تنسيقهما بطريقة تسمح باستخدام كليهما في حل القضية. لكن إذا ما تبين أن النصين متناقضان لدرجة عدم القدرة على التنسيق، على الفقيه إذاً اللجوء إلى نظرية النسخ مع اعتماده وجهة النظر القائلة بتحديد أي النصين يبطل الآخر. وهكذا يتضمن النسخ استبدال نص ذي حكم فقهي، بنص آخر يتضمن حكماً فقهيّاً مناقضاً للأول.

ويتأتى تبرير نظرية النسخ من الفكرة العامة المدعومة بالإجماع والقائلة إن الدين الإسلامي نسخ الكثير وأحياناً كل الشرائع المعتمدة من الديانات السابقة. كذلك فإنه من المعتقدات الأساسية اعتبار الإسلام أن هذه الديانات مشروعة بل

(45) الباجي، أحكام، 745-52؛ الشيرازي، شرح اللمع، 2، 660-62.

اعتبار نفسه حتى حامل ميراثها. والقول إن محمداً ﷺ أبطل شرائع أسلافه يثبت أن النسخ هو أداة تفسيرية صحيحة تمت الموافقة عليها تحديداً في القرآن ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: 106] ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَاتٍ آيَةً وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُزَلِّكُ قَالَوْا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 101] وتم أخذ هاتين الآيتين للدلالة على أن النسخ مطبق على الوحي في الإسلام⁽⁴⁶⁾.

ولا بد من التأكيد على أن الغالبية العظمى من الفقهاء اعتمدت وجهة النظر القائلة إنه ليست النصوص هي بحد ذاتها منسوخة بل الأحكام الفقهية التي تحتويها هذه النصوص. فالنص كنص لا يخضع للإبطال لأن القول إن الله ﷻ أوحى جملاً متضاربة ومتناقضة يعني أن إحدى هذه الجمل خاطئة، وهذا يؤدي في المقابل إلى الاستنتاج المرفوض بقوة وهو أن الله تعالى أوحى باطلاً⁽⁴⁷⁾.

ولم يكن سبب وجود أحكام متناقضة ومتضاربة أصلاً بالمسألة التي اهتم بها الفقهاء. غير أنه لم يكن بالإمكان إنكار وجود مثل هذه الأحكام واعتبر استخدامها أحدها لنسخ الآخر ضرورة. وتمحورت المعايير التي تحدد أي النصوص ناسخاً للآخر بشكل رئيس حول التسلسل الزمني للوحي القرآني والتطور التاريخي لأحداث حياة الرسول ﷺ. فالنصوص اللاحقة البينة نسخت ببساطة النصوص السابقة.

لكن هل يعقل أن يكون خلف النسخ اعتبارات إلهية كامنة في تخفيف حدة الأحكام المبطلّة؟ ولم تعتمد سوى قلة من الفقهاء وجهة النظر هذه نظراً إلى أن الله رحمن رحيم. فهو هدف إلى تخفيف المشقة عن مخلوقاته. فنسخ حكم سمح عبر حكم أقل سماحة أو أكثر قسوة يناقض صفته كرم رحيم. كما أن الله بحد

(46) الشيرازي، شرح اللمع، 1، 482-84، 489؛ ابن برهان، الوصول، 2، 13-21؛ الباجي، إحصاء، 391 وما بعده.

(47) الباجي، إحصاء، 393.

ذاته المقدسة أعلن ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]. ومن هنا فإن إبطال حكم ما عبر واحد أكثر قسوة يخالف قوله. لكن معارضي هذه الحجة رفضوها. وأعلنوا أن القول إن الله لا يمكنه إبطال حكم عبر آخر يتضمن مشقة مضافة سيكون موازياً للقول إن الله لا يمكنه أو لا يفرض مشقة في شريعته وهذا خطأ بحت. كما أن هذه الحجة تؤدي إلى الاستنتاج العبثي أن الله لا يمكنه إسقام شخص ما بعد تمتعه بالصحة أو إعمائه بعد تمتعه بنظر سليم تماماً. أما في ما يتعلق بالآية القرآنية الأنفة الذكر (البقرة: 185) فهم يرفضونها على أنها حجة فاسدة نظراً إلى أنها تتعلق بالمشقة المحددة ضمن سياق معين ومحدود لاسيما بالنسبة إلى صيام شهر رمضان. وهم كذلك يرفضون الآية القرآنية (البقرة: 106) التي تنص على أن الله ينسخ آية ليستبدلها بمثلها أو خير منها. ويحاجون أن «الخير» هو ليس بالضرورة أكثر سماحة وليونة بل ما هو أكثر ثواباً في نهاية المطاف في هذه الحياة الدنيا وفي الآخرة. وبما أن الثواب أكبر قد يتضمن النص الناسخ حكماً أقل سماحة من الحكم المنسوخ⁽⁴⁸⁾.

إذاً لم يمكن تحديد دوافع الله للنسخ، فهذا يعني أن هذه الدوافع لا يمكنها أن تخدم في تحديد أي الحكمين الفقهيين المتضارين يجب أن يبطل الآخر. وهكذا يجب على معايير النسخ أن تتواجد في مكان آخر. وقد يعثر على المعيار الأول والأكثر توضيحاً في جملة صريحة في النص الناسخ على غرار قول النبي ﷺ: «إذا دبح الإهاب فقد طهر» ثم نسخه بقوله «نهى عن جلود الميتة». وهنا أبطلت الإباحة بشكل صريح عبر النهي⁽⁴⁹⁾.

أما المعيار الثاني والأكثر شيوعاً للنسخ فهو التسلسل الزمني للوحي الذي يعني أن نصاً لاحقاً يبطل آخر سابقاً. فعلى سبيل المثال أعلن النبي ﷺ في مرحلة مبكرة من بعثته أن عقاب الزنا هو مائة جلدة ونفي المرتكب لمدة تبلغ العام. وفي وقت لاحق عندما ارتكب (ماعز) الزنا لم يلجأ النبي ﷺ إلى الجلد

(48) الشيرازي، شرح اللمع، 1، 493-95؛ ابن برهان، الوصول، 2، 25-27؛ الباجي، أحكام، 400-04.

(49) الشيرازي، شرح اللمع، 1، 515-17.

أو النفي بل أمر عوضاً عن ذلك برجمه. وتم اعتبار هذه الممارسة التي اعتبرت لاحقة في الزمن على أنها إبطال للشكل السابق للعقاب. والصعوبة التي تبرز هنا هي في تحديد التسلسل الزمني للنصوص. ولعل الدلالة الأولى المبيّنة في النص هي دلالة تظهر في النص بحد ذاته كما رأينا في حالة جلد الحيوانات الميتة. لكن من الصعب بمكان الوقوع على مثل هذه التصريحات الصريحة. فغالبية النصوص المتضاربة الأخرى يتم تأريخها بحسب قرينة خارجية. وهنا تعد ممارسات الصحابة رضي الله عنهم وأقوالهم قيمة للغاية إذ تعتبر شهادتها على أي من ممارسات النبي ﷺ أو أقواله جاءت لاحقاً في الزمن، ضرورة لتأريخ النصوص. وأخيراً وعند الفشل في تحديد التسلسل الزمني للأحاديث النبوية عبر هذه الطرائق، يصبح من الضروري التحقق من الناقل الأول في كل من الحديثين المتضاربين. ويمكن لهذا التحقق أن يكشف أي الحديثين أتى أولاً في الزمن، وهذا ممكن تحقيقه عبر الإثبات على سبيل المثال أن أحد الناقلين مات قبل أن يعرف الآخر النبي ﷺ ما يعني أن حديث الناقل الثاني كان لاحقاً لحديث الأول. وكان يعد هذا النوع من القرينة كافياً للاستنتاج أنه لا بد من أن حديث الناقل الثاني كان تالياً لحديث الأول⁽⁵⁰⁾.

أما المعيار الثالث فهو الإجماع. فإذا ما اتفقت الأمة الممثلة بعلمائها اعتماد حكم بتفضيله على آخر يعد الحكم الثاني إذاً منسوخاً نظراً إلى أن الأمة لا يمكنها الاتفاق على الخطأ. ويعادل التخلي عن حكم ما لمصلحة آخر نسخ الحكم المتروك. غير أن عدداً من الفقهاء رفض الإجماع كوسيلة قادرة على النسخ محاجين أنه على أي إجماع أن يستند إلى النصوص المنزلة وإذا لم تحتو هذه النصوص أي قرينة نسخ في المقام الأول لا يمكن للإجماع كأداة قانونية اتخاذ قرار في مثل هذه المسألة. وبعبارة أخرى، بما أنه لا يمكن للإجماع أن يتخطى قرينة النصوص، وحدها النصوص تقرّر إذا ما كان حكم ما قادراً على إلغاء آخر أم لا. وإذا ما حدث أن نسخ حكم خاضع للإجماع حكماً آخر متناقضاً

(50) المرجع نفسه، 1، 19-517.

سيكون النسخ ناتجاً عن القرينة الموجودة في النصوص لا عن الإجماع⁽⁵¹⁾.

وإذا ما رفض الإجماع كعاجز عن نسخ حكم ما فذلك يعزى إلى مبدأ مهم في نظرية النسخ الذي ينص على أن المصادر الفرعية لا يمكن استخدامها في نسخ كل أو أي جزء من المصدر الذي تفرعت منه. وهذا يفسر السبب في أن الإجماع والقياس المستندان إلى القرآن والسنة قد اعتبرت هما الغالبية العظمى من الفقهاء والخط السني مفتقرين إلى الحجية اللازمة لإبطال الأحاديث النبوية أو الآيات القرآنية⁽⁵²⁾.

وهناك مبدأ مهم آخر غالباً ما يلجأ إليه في الحجج الاجتهادية وهو أن النص الأقل رتبة من حيث الحجية لا يمكنه إبطال نص أرفع منه. وهكذا لا يمكن مطلقاً لنص ظني الحقيقة أو الصحة أن ينسخ نصاً آخر متسماً بالقطع واليقين. أما النصوص التي تعتبر متساوية القيمة العرفية أو من الجنس نفسه فقد يبطل أحدها الآخر. ويبدو أن هذا المبدأ يمثل امتداداً للآية 106 من سورة البقرة التي تتحدث عن الآيات المنسوخة واستبدالها بمثلها أو خير منها. وهكذا يعد إمكان الأحاديث المتواترة، شأنها شأن القرآن، نسخ بعضها بعضاً مبدأ شاملاً. والأمر نفسه ينطبق على أحاديث الآحاد. كذلك ووفقاً لمنطق هذا المبدأ يمكن لنص متفوق من ناحية الحجية أن ينسخ نصاً أدنى منه. وهكذا قد ينسخ القرآن والسنة المتواترة أحاديث الآحاد لكن العكس ليس صحيحاً⁽⁵³⁾.

كما أنه ضمن القرآن والسنة قد يبطل نص يعبر عن قول نصاً آخر من الجنس نفسه تماماً، كما يمكن لنص يتضمن فعلاً أن يبطل نصاً آخر من النوع نفسه. وبالمواءمة مع المبدأ القائل إن نصاً متفوقاً قد يبطل نصاً أدنى يعتبر نسخ «نص فعلي» عبر «نص قولي» صحيحاً. لأن الثاني مساو للأول في أنه يمثل تصريحاً متصلاً بحكم معين لكنه يختلف عن الأول في مسألة مهمة هي: أن

(51) ابن برهان، الوصول، 2، 51-54.

(52) المرجع نفسه، 2، 54-55؛ الشيرازي، شرح اللمع، 1، 512.

(53) الشيرازي، شرح اللمع، 1، 505.

«النص القولي» يسمو بنفسه ويمكن أن يتصل معنوياً بحالات أخرى في حين أن «النص الفعلي» يرمز إلى فعل وقع وهو مجرد تصريح بوقوع حدث. من جهة أخرى يمكن «للنص القولي» أن يتضمن أمراً أو تعميماً قد يكون له تشعبات تمتد إلى ما بعد السياق الذي قيل فيه. فالآيتان 135 و155 من سورة الأنعام المعتبرتان «نصاً قولياً» تدعوان المسلمين إلى إتباع النبي ﷺ. ومثلهما الآية 21 من سورة الأحزاب ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾⁽⁵⁴⁾.

وبما أنه يمكن لآية قرآنية إبطال الأخرى شاع الاعتقاد بأنه يمكن للآية أن تنسخ الحديث النبوي لاسيما أن القرآن يعتبر متمتعاً بمكانة أكثر تميزاً. وفي تبرير وجهة النظر هذه حاجج بعض الفقهاء أنه بما أن القرآن مقبول على أنه قادر على تخصيص السنة فهو يمكنه نسخها كذلك. ورفض فقهاء آخرون الحججة النابعة من التخصيص مع اعتمادهم الموقف القائل بقدرة القرآن على إبطال السنة. واعتقدوا أن التخصيص يمثل قياساً غير كامل مع النسخ، فالثاني يؤدي إلى استبدال كلي لنص فقهي بآخر في حين أن الأول لا يتضمن نسخاً بل يحد ببساطة نطاق نص ما لجعله أقل التباساً⁽⁵⁵⁾.

ومهما تكن الحال فإن النسخ القرآني للسنة له أيضاً تاريخ يوصى به. ومن المناسب هنا ذكر حادثة تاريخية هي معاهدة السلام التي عقدها النبي ﷺ مع قريش في مكة والتي وافق فيها على السماح لكل من اعتنق الإسلام ومن رغب في الانضمام إلى معسكره بالعودة إلى مكة. ولكن قبيل إعادة مجموعة من النساء اللواتي اعتنقن الإسلام ديناً نزلت الآية العاشرة من سورة الممتحنة أمرة المسلمين بعدم المضي قدماً في عهدهم، وبالتالي ناسخة ممارسة النبي ﷺ كما عبر عنها في المعاهدة. تظهر الآيتان 144 و150 من سورة البقرة اللتان تأمران المسلمين بالصلاة باتجاه مكة بدلاً من بيت المقدس الذي كان النبي ﷺ قد حدده قبلة في السابق⁽⁵⁶⁾، حادثة أخرى من النسخ القرآني.

(54) المرجع نفسه، 1، 498.

(55) المرجع نفسه، 1، 499-501.

(56) المرجع نفسه، 1، 499.

ولعل السؤال الأكثر إثارة للجدل كان حول إذا ما كانت السنة قادرة أم لا على إبطال القرآن. فأولئك الذين اعتمدوا وجهة النظر القائلة إنه لا يمكن للسنة أن تنسخ القرآن، قدموا الآية 106 من سورة البقرة التي تنص كما رأينا على أن الله إذا ما أبطل آية يفعل ذلك فقط ليستبدلها بأخرى هي إما مثلها أو خير منها. واعتبروا أن السنة ليست خيراً من القرآن ولا مثله وهكذا لا يمكن لأي حديث أن يبطل آية قرآنية. وعلى أساس الآية نفسها ناقشوا مضيفين أن النسخ لله وحده وهذا يمنع النبي ﷺ من التمتع بالقدرة على النسخ.

أما دعاء الرأي القائل إن السنة قادرة على نسخ القرآن فرفضوا وجهة النظر القائلة إن النبي ﷺ لم يمتلك هذه القدرة، فعلى الرغم من صحة قدرته على العمل بمفرده فإنه تكلم بالنبابة عن الله تعالى عندما تعهد بنسخ آية ما. غير أن الحجة الرئيسة لهؤلاء الدعاة تمحورت حول نظرية المعرفة: فكل من القرآن والأحاديث المتواترة يفيد القطع، ونظراً إلى انتمائهما إلى المكانة المعرفية نفسها يمكنهما نسخ بعضهما بعضاً. ورفض هذه الحجة معارضوها على أساس أن الإجماع يؤدي أيضاً على القطع لكنه يفتقر إلى القدرة على الإبطال. كما أنهم اعتبروا أن المعادل المعرفي للمصدرين لا يعني بالضرورة وجود تبادل نسخ. فمثلاً يؤدي كل من أحاديث الآحاد والقياس إلى علم ظني، لكن رغم ذلك قد يخدم الأول في النسخ في حين أن الثاني لا يخدم. وسبب هذا هو أن هذه الأحاديث بشكل خاص والسنة بشكل عام تشكل المصدر الرئيس أو الأصل الذي تشتق منه حجية القياس. ولا يمكن لمشتق بأي حال إبطال مصدره. وقيل إنه بما أن القرآن هو مصدر السنة وهو متفوق عليها لا يمكن للسنة أبداً أن تبطل القرآن⁽⁵⁷⁾.

وبرز خلاف هام أيضاً في ما يتعلق بقدرة أحاديث الآحاد على إبطال القرآن والسنة المتواترة. واعتبرت مجموعة من الفقهاء المعتمدين وجهة النظر القائلة إن أحاديث الآحاد يمكن أن تنسخ القرآن والسنة المتواترة، أنه يمكن الدفاع عن

(57) الباجي، إحكام، 417-24.

موقفهم ليس عبر الحجة المنطقية فحسب بل بسبب حصول مثل هذا النسخ في زمن النبي ﷺ. ومنطقياً، يعد مجرد وجود مفهوم قائل بأن حديثاً واحداً معيناً يمكن أن يشكل بديلاً لسنة متواترة أو لآية قرآنية، دليلاً كافياً على أن هذه السنة أو الآية تفتقر إلى اليقين المتصل بها، وبما أن اليقين غائب لن يكون الحديث الأحادي أدنى من الناحية المعرفية من القرآن والسنة المتواترة وبالتالي يمكنه أن ينسخهما. وقيل كذلك إن أحاديث الأحاد قبلت قبولاً شائعاً على أنها قادرة على تخصيص السنة المتواترة والقرآن، وإذا ما كانت لها القدرة على التخصيص لا بد لها من التمتع بالقدرة على الإبطال. ولكن حججهم الأكثر توضيحاً في دعم هذا الموقف كانت ربما تلك التي استخدمت القوى المحركة للوحي في زمن النبي ﷺ. ومن المناسب هنا ذكر قضية تقليدية تتجسد بالآية 180 من سورة البقرة التي تأمر: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ﴾. ويحاجج بعض الفقهاء أن هذه الآية نسخت عبر الحديث الأحادي «لا وصية لوارث». وبما أن الوالدين والأقربين اعتبرهما القرآن وارثين اعتبرت الآية 180 من البقرة مبطلّة وهذا يشكل دليلاً مبيناً على أن الأحاديث الأحادية يمكن أن تبطل القرآن ومن باب أولى السنة المتواترة.

ورفض معارضو هذا المذهب أي حجة تمنح أحاديث الأحاد مكانة معرفية مساوية لمكانة القرآن والسنة المتواترة. واعتبروا أن مجرد احتمال التشكيك في اليقين الذي تولده هذه النصوص هو ممنوع بشكل سابق. ووفقاً لهم لا يمكن لأحاديث الأحاد بأي وسيلة كانت، نظراً إلى أنها ظنية حتى الصميم، إبطال القرآن والأحاديث المتواترة. كما أن محاولة المساواة بين التخصيص والنسخ هي باطلة نظراً إلى أن التخصيص يتضمن استبدال قطعة واحدة من القرينة النصية بأخرى عبر الجمع بين نصين ليجدنا معاً حلاً لمشكلة فقهية مطروحة. وخلافاً لذلك يؤدي النسخ وبطبيعة تحديده إلى الاستبدال الكامل لنص بآخر فيصبح الثاني فارغاً من أي أثر فقهي. وخدم مثال القياس في تعزيز هذه الحجة: فطريقة الاستنباط الفقهي هذه مقبولة قبولاً شائعاً على أنها قادرة على تخصيص القرآن والسنة لكن لا يمكنها بالإجماع الشامل إبطال المصادر النصية. وأخيراً نفى

معارضو هذا المذهب حدوث نسخ من قبل حديث آحاد في حالة الإرث المورث بوصية واعتبروا أنه حصل خطأ في التفسير. وأصروا على أن الحديث الآحادي «لا وصية لوارث» لم ينسخ الآية القرآنية السابقة الذكر. بل هي السورة الحادية عشرة من سورة النساء التي نسخت الآية، والتي تنص على أن الوالدين بحسب عدد ودرجة قرابة الوارثين الآخرين يحصلان على حصة ثابتة من الممتلكات بعد إيفاء كل الديون وتخصيص الإرث للمستفيدين منه. ويعد تحديد حصص الوالدين بشكل لاحق لتخصيص الإرث دليلاً قاطعاً على أن هذه الآية هي التي أبطلت الآية 180 من البقرة وليس الحديث الآحادي. وحاجج هؤلاء الفقهاء أن هذا الحديث أتى فقط ليؤكد النسخ القرآني، والدليل على هذا وارد في الجزء الأول من الحديث وهو جزء حذفه أولئك الذين استخدموه لدعم قضيتهم المتعلقة بنسخ أحاديث الآحاد للآيات القرآنية. ففي شكله الكامل يصبح الحديث كالتالي: «أعطى الله كل ذي حق حقه لذا لا وصية لوارث». ويقال إن نسب الأمر إلى الله يمثل شهادة بليغة على أن النبي ﷺ عرف بنسخ الآية 11 من النساء للآية 180 من البقرة وصدق عليه ببساطة⁽⁵⁸⁾.

* الإجماع

شكل الإجماع الذي يعد ثالث مصادر الفقه بعد القرآن والسنة من حيث الحجية مصدراً أصلياً للاستدلال على مسائل الفروع والقواعد الفقهية المتفق عليها بشكل شامل في أوساط فقهاء السنة. وتعد الأنظمة الفعلية المصاحبة لإرساء حدوث إجماع حول مسألة معينة محيرة بالفعل وفي أي حال تبدو كما لو أنها وقعت خارج إطار اهتمام الفقهاء. غير أن القاعدة الحجية لهذه الأداة المبيحة والظروف التي في ظلها يصبح الاتفاق بائناً⁽⁵⁹⁾ كانت محط اهتمام مباشر من العلماء.

(58) الشيرازي، شرح اللمع، 1، 507-11، الباجي، إحكام، 27 - 426.

(59) حول الإجماع راجع الشيرازي، شرح اللمع، 2، 665-710، 726 وما بعده. الباجي، إحكام، 435-99؛ الغزالي، المستصفى، 1، 173-98؛ ابن برهان، الوصول، 2، 67 وما بعده.

وأعتقد عموماً بأن عصمة الأمة كما هي ممثلة عبر كبار مجتهداتها لا يمكن منحها على أساس العقل. فالحجة القائلة إن أمة بأكملها لا يمكن أن تتفق على الخطأ رفضت رفضاً شديداً على الأسس المنطقية لأن كل من النصارى واليهود تمكنوا مرات عدة مجموعين من الاتفاق على أخطاء عدة على غرار عقيدة الثالوث و صلب المسيح. وهكذا فإن نظرية الإجماع التي تفترض عصمة الأمة ترسخت في حجية هي غير العقل ألا وهي الوحي. إذ حاجج كل الفقهاء أن القرآن والسنة يؤمنان دليلاً على صحة الإجماع. فالآية 115 من النساء هي من بين الآيات التي تنص ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ فُوَلِّه مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ ۖ إِنَّ جَهَنَّمَ سَاءَتْ مَصِيرًا﴾. والحق يقال إن هذه الآية التي تعتبر الأكثر صلة من بين كل الآيات بإثبات صحة الإجماع لا أثر مباشر لها على الأخير لأنها لا تتحدث عن الإجماع كإجماع. ويشرح هذا الواقع المطولات التي لجأ إليها الفقهاء بغية جعل هذه الآية تتعلق بالإجماع. وفي الواقع يمكن القول بثقة إنه ما من آية أخرى أو حديث نبوي في كل النقاش النظري الفقهي استقطب مثل هذا التعليق المطول. ولاشك في أن هدف هذا التعليق كان قطع الآية بطريقة تجعلها تفيد بأن الحياض عن سبيل المؤمنين الذين يشكلون الأمة يستحق العقاب بالنار كما لو أنه شاقق الرسول ﷺ.

ويظهر تشديد الفقهاء على القرينة السنية ليس كإضافة للقرآن فحسب بل بشكل أساسي كبرهان كاف بحد ذاته على صحة الإجماع، الصلة غير المباشرة التي تربط هذه الآية وغيرها بالإجماع. غير أن الأحاديث اللفظية المتواترة لم تحتو ما قد يساعد في حل المشكلة. وجل ما توافر كان أحاديث الآحاد نظراً إلى أن الأمة لا يمكنها الاتفاق بأسرها على خطأ. ويعكس الحديثان «لا تجتمع أمتي على ضلالة» و«من فارق الجماعة قيد شبر فقد خرج عن ربة الإسلام» بشكل كاف وواف المواضيع التي تعكسها بقية الأحاديث. ففي حين أن هذين الحديثين متصلان اتصالاً مباشراً بصحة الإجماع فإنهما يطرحان السؤال المعرفي حول كيفية قدرتهما وهما ظنيان ليس إلا على إثبات مبدأ يتمتع بقوة اليقين. ويكمن الجواب في طبيعة أحاديث الآحاد هذه. فعلى الرغم من أنها آحاد، ليست هذه

الأحاديث عديدة فحسب بل هي على الرغم من التغييرات في كلماتها تملك موضوعاً مشتركاً هو أنه عبر التوفيق الإلهي تعصم الأمة جمعاء من الخطأ. ويحول العدد الكبير من الأسانيد المرفقة بمواضيعها المتكررة هذه الأحاديث إلى نوع المتواتر المعنوي مولدة بذلك علماً معيناً بمتن المسألة التي تعكسها.

ولا بد من الإشارة إلى أن الإجماع لم يعتبر ضامناً للقريئة القرآنية أو السننية المتصلة بصحة الإجماع. وخلافاً لوجهة نظر شائعة لا يظهر الإجماع حجية أو صحة الوحي وبالتالي ما من تعقيد في إرساء الإجماع كمصدر للفقه.

ولا أساس لوجهة النظر القائلة إن مركزية الإجماع في الاجتهاد الإسلامي تعني أن المشرع النهائي هو أمة المسلمين بما أنها تقرر أي قسم من الوحي يقبل وأيه يرفض. ويذكر في أصول الفقه بحذر أنه لا يمكن التوصل إلى أي إجماع من غير أساس له في الوحي أو كما أسماه الفقهاء من دون دليل نصي. وحتى لو لم يكن من الممكن التوصل إلى مثل هذا الدليل في إجماع تم - لنقل في الماضي السحيق - لا بد من أن يكون الافتراض دوماً افتراضاً أساسياً بأن مثل ذلك الإجماع تم على أساس الوحي⁽⁶⁰⁾.

ويدعم هذا الافتراض الأساسي المرفق بالصحة القاطعة للإجماع العقيدة القائلة أن الإجماع متفوق على القرآن وعلى السنة كذلك في كلا نوعيه الآحاد والمتواتر. ويعني هذا التفوق أنه متى تم التوصل إلى إجماع ما حول مسألة معينة تصبح القرينة النصية، التي تم اللجوء إليها في هذا الإجماع، حتى لو كانت حديث آحاد، متفوقة على أي قرينة «منافسة» ومن ضمنها القرينة المتأتية من القرآن والسنة المتواترة. وكان الاجتهاد المقدم في تبرير هذا الرأي هو أنه بما أن إجماع الأمة معصوم عن الخطأ تعتبر القرينة المنحاة من الإجماع غير ذات صلة، لأنه لو لم تكن الحال كذلك لما كانت الأمة لتتفق على أساس قرينة أخرى. وهكذا على الرغم من أن الإجماع هو الذي يمنح النص الظني يقيناً نهائياً فإن

(60) حول حجية الإجماع راجع الغزالي، المستصفى، 1، 81-173؛ ابن برهان، الوصول، 2،

76-72؛ الشيرازي، شرح اللمع، 11، 82-665. Hallaq, "Authoritativeness".

النص بحد ذاته هو من يبرر في المقابل الإجماع⁽⁶¹⁾.

ويبدو أنه كان هناك مجموعة من العلماء الذين نفوا احتمال تشكيل إجماع على أساس القرينة الظنية، لا سيما على أساس القياس الذي كونه طريقة استنباطية اعتبر بشكل شامل مولداً للعلم الظني. وحاجوا أنه من المحال لمجموعة كبيرة من الناس أن تتفق على مسألة تتيح مجالاً لتنوع التفسيرات وتقدر على طرق عديدة من الاجتهاد. غير أن غالبية المنظرين رفضوا هذا الموقف على أساس أنه قد يكون هناك عدد من الطرق المحتملة للاستدلال المنطقي تؤدي كل واحدة منها إلى نتيجة مختلفة لكن عليها كلها أن تنطلق من النقطة نفسها أي الدليل النصي على وجه التحديد. وعلى الرغم من الطبيعة المنوعة لطرق الاجتهاد التي تعنى بذلك الدليل فمن الممكن أن يتوصل كل العقلاء الذين انطلقوا أصلاً من الدليل النصي ذاته إلى الحكم نفسه ما قد أصبح في المقابل عرضة للإجماع. وأضافوا أن البرهان على هذا قد يتوافر في الوجود الفعلي للإجماع على قضايا تم التوصل إلى الحكم فيها عبر الاستنباط الفقهي. كذلك، ستؤدي حجة أولئك الذين رفضوا الإجماع على أساس الاستنباط، إذا ما أوصلت إلى خاتمتها المنطقية، إلى نفي أحاديث الآحاد مجموعة نظراً إلى أن الطريقة التي تم بها إسناد مثل هذا الحديث ظنية. ورغم ذلك غالباً ما تم التوصل إلى الإجماع على أحكام مشتقة من أحاديث الآحاد، وهذا يشكل برهاناً كافياً على أنه من الممكن التوصل إلى الإجماع على أساس العلم الظني ومن ضمنه الاستنباط الفقهي⁽⁶²⁾.

ومهما تكن الحال، ومهما كانت طبيعة القضية التي تم التوصل إلى الإجماع عليها تبقى الحاجة إلى إرساء الحدوث الفعلي لكل إجماع. من ناحية عملية يحدد العلم بوجود إجماع على قضية معينة عبر النظر إلى الماضي والملاحظة أن المجتهدين كانوا مجتمعين على حل تلك القضية. لكن من ناحية نظرية يعتقد حدوث الإجماع على أنه قادر على التحديد عبر معايير أكثر رسمية.

(61) الشيرازي، شرح اللمع، 2، 682، 683 وما بعده.

(62) الباجي، إحكام، 500-503؛ الشيرازي، شرح اللمع، 2، 683-687.

فأولئك الذين تعد آراؤهم في الإجماع يمكنهم مجمعين أن يتلفظوا بحل أو يمكنهم مجمعين أن يعملوا على أساسه أو يمكنهم فعل الاثنين. وفي بعض الحالات قد يتفق بعض المجتهدين بطريقة فاعلة على قضية معينة في حين أن بقيتهم العارفة بمثل هذا الاتفاق تختار عدم التعبير عن رأيها حول تلك المسألة. ويعتقد أن النوع الأول من الإجماع الذي ينخرط فيه كل المجتهدين بطريقة فاعلة، أنه صحيح نظراً إلى أن احتمال ارتفاع أي أصوات معارضة هو غير وارد مطلقاً. لكن في النوع الثاني لا يلغي سكوت بعض المجتهدين مثل هذا الاحتمال. ويناقش بعض الفقهاء أن السكوت قد يُعزى إلى تهيب أو ضغط سياسي أو غيره ونظراً إلى أن هذا ممكن فبالكاد يمكن للمرء أن يعتبر هذا الاتفاق المريب على أنه إجماع. واعتبر معارضو وجهة النظر هذه من جهتهم أن السكوت يجب ألا يُعزى إلى عوامل كالتهيب أو الضغط. إذ جرت العادة على أن المجتهدين لم يفسلوا قط في التعبير عن آرائهم كلما ألقوا أنفسهم في خلاف مع نظرائهم ومن هنا يجب الاعتبار أن سكوتهم يرمز إلى الرضا أكثر منه إلى الاعتراض⁽⁶³⁾.

والمسألة الأخرى المثيرة للجدل كانت المسألة المتعلقة باعتبار الإجماع ملزماً قبل موت كل المجتهدين المنتمين إلى الجيل نفسه أم لا. فهناك من اعتقد أنه إذا ما اتفق العلماء المؤهلون في جيل ما على مسألة شرعية لا يصبح اتفاقهم ملزماً إلى أن يموت آخر مجتهد بينهم. وتتصل وجهة النظر هذه اتصالاً طبيعياً بأخرى مفادها أنه لا يمكن التوصل إلى إجماع إذا ما غير أحد مجتهدي ذلك الجيل رأيه حول المسألة الخاضعة للإجماع. ومن هنا فإن الموت هو الضامن الوحيد لعدم حصول تغيير في الرأي والضامن لجعل الإجماع نهائياً لا عودة عنه. أما أولئك الذين لم يعتبروا وفاة كل المجتهدين على أنه يشكل شرطاً لإلزامية الإجماع فاعتمدوا وجهة نظر أخرى مناقضة تتعلق باحتمال تراجع عالم أو أكثر عن آرائه السابقة. فبالنسبة إليهم يعتبر المجتهد الذي يتراجع عن رأيه السابق الذي سمح به الإجماع، مجتهداً ابتعد عن حدود الأمة وهذا يساوي الزندقة. وبما أنه،

(63) الشيرازي، شرح اللمع، 2، 690-697.

وفقاً لوجهة النظر هذه، يصبح الإجماع نهائياً عند الاتفاق الفعلي للمجتهدين لا يعود موت هؤلاء المجتهدين شرطاً للإلزامية.

واعتبر بعض فقهاء الشافعية أنه إذا ما شارك كافة المجتهدين بشكل فاعل في تشكيل إجماع يعتبر هذا الإجماع إذاً ملزماً قبل وفاة هؤلاء المجتهدين. غير أنه إذا عبر بعضهم فقط بصراحة عن موافقتهم على مسألة ما في حين اكتفت البقية بالسكوت لا يمكن إذاً اعتبار الإجماع ملزماً إلى أن يأتي الوقت الذي يزول فيه جيل هؤلاء المجتهدين بأكمله. ومما لاشك فيه أن حكمة هذا الموقف تكمن في أن أولئك الذين لم يعبروا عن أي رأي يمكنهم القيام بذلك في وقت لاحق من حياتهم، وقد تكون آراؤهم في تعارض مع ما اتفق عليه الآخرون.

بيد أن غالبية الفقهاء اعتبروا الإجماع ملزماً مهما كانت الأنظمة الرسمية للاتفاق. ورفضوا بالكامل الاقتراح القائل إن الإلزامية مستندة إلى موت كل المجتهدين الذين يشاركون في تشكيل ذلك الإجماع. وحاجوا أنه ليس في القرائن السنوية والقرآنية ما هو متصل بصحة الإجماع ويؤكد، أو بالحد الأدنى، يشير إلى أن موت المجتهدين هو شرط للإلزامية. ويصبح الإجماع بحسب هذه القرائن نافذاً وبالتالي ملزماً عند الاتفاق وعند الاتفاق ليس إلا. كما أنه ليس في العقل أو الوحي ما يشير إلى أن رأي المجتهد يصبح أو يجب أن يصبح نافذاً بعد وفاته ليس إلا. ويضيفون أن الإصرار على هذا الشرط على أي درجة كانت سيعادل إبطاً كاملاً لأداة الإجماع، ذلك أنه من المستحيل بالمطلق التحديد في أي وقت من الزمن ينتهي جيل ما ويبدأ آخر. فهناك دوماً معاصرون شباب ينضمون إلى أولئك المشاركين في الإجماع وقبل وفاة المجتهدين السابقين ينضم مجتهدون آخرون إلى معاصريهم الأقدم، وهكذا دواليك. وتؤدي استحالة تحديد من هو المجتهد الأخير الذي قرر في الإجماع ببساطة إلى تناقض يمكن تجنبه فقط عبر التخلي عن وجهة النظر القائلة إن موت مجتهد جيل ما هو من مستلزمات جعل الإجماع ملزماً.

وحافظ مؤيدو ومعارضو شرط الموت كل على وجهة نظره حول الاعتداد برأي مجتهد في إجماع شكّله مجتهدون منتمون إلى طبقة أكبر سنّاً لكنه أدركهم

وعاصرهم. وكما هو متوقع اعتبر مؤيدو شرط الموت مثل هذا الرأي غير مهم في مداولات المعاصرين الأكبر سناً. لكن الغالبية العظمى من الفقهاء خالفتهم الرأي واعتبرت أن عاملَي الوقت والعمر لا تداعيات لهما على الإطلاق في مسائل الاجتهاد. فالمعيار الوحيد هو العلم الفقهي الممتاز للعالم وما أن يتم استيفاء هذا المعيار حتى يصحح رأيه صحيحاً صحة آراء المجتهدين الآخرين الأحياء حتى لو كان الفارق العمري بينه وبينهم كبيراً⁽⁶⁴⁾.

وهكذا اعتبرت الغالبية العظمى من الأصوليين أن الاجتهاد هو الصفة الوحيدة الضرورية للمشاركة في تشكيل إجماع. واعتبرت الصفات الأخرى الشخصية كالعدل أو عدمه والشهرة وعدمها غير ذات أهمية لأن ما يهم حقاً في الإجماع هو القدرة على استنباط القانون بشكل مستقل عن المصادر الأولية بالتوافق مع الطرائق المعترف بها للتفسير والاجتهاد. ومن هنا لا يحق للجاهل أن يبدي رأيه في إجماع تم التوصل إليه على قضية شرعية عملية نظراً لأنه غير مؤهل بما فيه الكفاية لمعالجة المسائل الشرعية المعقدة. غير أن الأمة بشكلها العام تشارك بدورها في تشكيل إجماع⁽⁶⁵⁾ على المسائل غير العملية التي يكون فيها الشرع بسيطاً للغاية كمثل أحكام الصلاة والحج وغيرها.

وأثار إصرار المالكية على أن إجماع علماء المدينة، مقر مالك بن أنس، يشكل حجية ملزمة، النقاش حول إذا ما كان بوسع أي منطقة من الأراضي الإسلامية أن تشكل إجماعاً بشكل مستقل أم لا. وخلافاً للمالكية حاجج أتباع المدارس الأخرى أن القرآن والسنة يشهدان بعصمة الأمة جمعاء، وأنه ليس في هذه النصوص ما يشير إلى أن أي قسم من الأمة يمكنه أن يكون معصوماً بمفرده عن الخطأ. كما اعتبر غير المالكية أن الإقرار بإجماع منطقة جغرافية معينة قد يؤدي إلى التناقض نظراً إلى أن رأي مجتهد يشارك - لنقل - في إجماع مدني

(64) الغزالي، المستصفى، 1، 192-196؛ الشيرازي، شرح اللمع، 2، 697-701؛ الباجي، إحكام، 473.

(65) الشيرازي، شرح اللمع، 2، 720؛ الغزالي، المستصفى، 1، 181-183.

سيكون نافذاً في المدينة لكنه سيفقد هذه الصفة عند مغادرته المدينة. ومن هنا يستخلص استنتاج اعتراضى آخر مفاده أن موقعاً جغرافياً معيناً يملك بذلك قدرة متأصلة على منح الآراء الاجتهادية الصحة والحجية. وهذا لا يقبله عقل كما أنه لا يمكن تبريره عبر المصادر المنزلة، فالإجماع هو إما إجماع الأمة جمعاء (الممثلة بكافة مجتهديها الذين يعيشون في جيل معين) أو هو ليس إجماعاً على الإطلاق⁽⁶⁶⁾.

وهكذا تمحور النقاش مطولاً حول الإجماع عندما يتم التوصل إليه حول قضية شرعية معينة. وأظهر في وقت سابق أنه يعتقد بأن القوة المبيحة للإجماع قادرة على جعل كل الشرع الخاضع لها قطعياً، ونظراً إلى كونه قطعياً إلى هذا الحد فإنه ينفي احتمال انطلاق أي جيل مستقبلي منه إما عبر تنحيته أو عبر التوصل إلى إجماع على مسألة مناقضة له. لكن ماذا عن جيل من المجتهدين يتوصل عند معالجته مسألة فقهية إلى حلين؟ هل بوسع الجيل اللاحق من المجتهدين أن يعتمد أحد الحلين وبالتالي يتوصل إلى إجماع عليه؟ أو إذا ما فشلوا في ذلك، هل يمكنهم التوصل إلى حل ثالث للمسألة نفسها؟ في الواقع نظراً إلى أن المجتهدين السابقين توصلوا إلى حلين للمسألة نفسها لا يمكن الاعتبار أنهم توصلوا إلى إجماع عليهما بما أنه لا يمكن القول إن الاتفاق وقع. ويعني خلافاً بوضوح أن المسألة المطروحة هي مسألة مفتوحة للتفسير وهذا يتيح المجال أمام المزيد من الاجتهاد من الأجيال اللاحقة. وباختصار، تشير عدم قدرة الجيل السابق من المجتهدين على التوصل إلى اتفاق على حل واحد لتلك القضية. إلى أنه لم يتم تحديد أي الحلين هو الحل الصحيح، مما ترك الباب مشرعاً أمام المجتهدين اللاحقين إما للتوصل إلى إجماع على أحد الحلين أو عند عدم القدرة على ذلك لتشكيل بديل ما أي حل ثالث.

بيد أنه يبدو أن العديد من الأصوليين رفضوا إعطاء الجيل التالي الحق في تشكيل إجماع على أحد الحلين اللذين توصل إليهما الجيل الأسبق من

(66) الباجي، إحكام، 485-480؛ الغزالي، المستصفى، 1، 187.

المجتهدين أو حتى التقدم ببديل أو خيار ثالث. واعتبروا أنه من خلال حد الحلول المحتملة إلى اثنين يعتقد بأن الجيل الأسبق اتفق اتفاقاً لا عودة عنه على أن الحقيقة تكمن في حدود هذين الحلين اللذين تم التوصل إليهما. وينظر هؤلاء المنظرين، يعادل القول إنه باعتماد رأيين ما من برهان على أن رأياً ثالثاً مباح، الادعاء أنه عبر التوصل إلى إجماع على رأي واحد ما من برهان أيضاً على أن التوصل إلى رأي ثان حول القضية نفسها فاسد⁽⁶⁷⁾.

(67) الغزالي، المستصفى، 1، 198-201.

الفصل الثالث

تنظير أصول الفقه II

ملاحظات تمهيدية

عندما يصبح مسلحاً بعلم المبادئ التفسيرية ونظرية المعرفة الفقهية وأحكام الإجماع، يكون المجتهد جاهزاً لمهمة استنباط القواعد. ويفترض استنباط القواعد درجة رفيعة من المعرفة بعلم التفسير لأن لغة النصوص تستدعي ما يمكن تسميته بالتحقق أي إظهار معنى نص معين قدر الإمكان فضلاً عن تبيان علاقته بنصوص أخرى تعنى بقضية شرعية معينة. لأن هذه العلاقة كما رأينا يمكن أن تكون علاقة تخصيص أو تأكيد أو نسخ. وقبل الشروع في الاجتهاد الاستنباطي على المجتهد التحقق من معنى النص الذي يستخدم وعليه أن يتأكد من أنه لم يتعرض للنسخ بنص آخر. ويعد العلم بمبادئ الإجماع فضلاً عن القضايا الخاضعة للحجة المبيحة لهذه الأداة مطلوباً بغية الحيلولة دون إعادة فتح قضية حكم فيها إجماع من أجل حكم بديل.

يضع اليقين المتأتي عن الإجماع القوانين الخاضعة لهذه الأداة على قدم المساواة مع النصوص القرآنية والحديثية التي هي ذات معنى واحد من الناحية المعنوية والتي نقلت عبر التواتر. غير أن القضايا الأخرى هي مفتوحة إما لتفسير جديد أو لإعادة تفسير. وتعد تلك المفتوحة لتفسير جديد قضايا جديدة أو نوازل أصابت الأمة الإسلامية وهي تعتبر غير محدودة في العدد. أما تلك المفتوحة

إعادة التفسير فهي قضايا شرعية قديمة اقترح المجتهدون لها حلاً أو أكثر لكن لم يتم التوصل إلى إجماع عليها. وتقع المجموعة الثانية من القضايا ضمن نطاق الاختلاف الفقهي وقد تخضع بالتالي إلى سبل جديدة من الاجتهاد الفقهي.

ويقر أهل الرأي بأنواع متعددة من الاجتهاد الفقهي التي يدرج بعضها تحت عنوان القياس. أما الأنواع الأخرى التي هي مثيرة للجدل إلى حد ما فتندرج تحت عناوين الاستدلال والاستحسان والاستهلال. ونبدأ بالقياس الذي يعتبر بالإجماع في الاجتهاد السني كأصل الرابع من أصول الفقه. غير أن وصف هذه الطريقة بالأصل يجب ألا يؤخذ بمعناه الحرفي. فهو أصل فقط في كونه يؤدي كطريقة استدلال منطقي إلى اكتشاف شريعة الله تعالى على أساس النصوص المنزلة والإجماع.

القياس

* قياس الفرع على الأصل

مما لاشك فيه أن أهم أشكال الحجة المدرجة تحت القياس هو التشبيه الذي يشكل النموذج الأول لكافة الحجج الفقهية. وفي الواقع أصبحت الحجة التشبيهية المستخدمة في الفقه بنظر بعض علماء الكلام والفقهاء النموذج الأول لكافة الحجج المنطقية ومن ضمنها القياس المنطقي، إذ اعتبر القياس المنطقي القطعي مساوياً للقياس الفقهي وقابلاً لتقليصه إليه من الناحية المعرفية⁽¹⁾.

من بين كل مواضيع أصول الفقه نال القياس أكبر حصة من العرض. ففي بحث نموذجي حول الموضوع كان يحتل لوحده قرابة ثلث المساحة المتوافرة وأحياناً أكثر. وتتصل المسائل الأساسية المطروحة للنقاش بمقومات الحجة القياسية والشروط التي يجب أن تستوفيها، والمبادئ التي تحكم العلاقات بينها.

(1) Wael B. Hallaq, trans. *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon Press, 1993), xxxv ff.; Wael B. Hallaq, "The Logic of legal Reasoning in Religious and Non-Religious Cultures: The Case of Islamic Law and The Common Law", *Cleveland State Law Review*, 34 (1985- 86): 94-95.

وهذه المقومات أربعة: أولاً، الفرع الذي يقتضي حلاً فقهياً؛ وثانياً الأصل المضمن في المصادر الأولية أي القرآن والسنة والإجماع؛ وثالثاً، العلة أو الصفة المشتركة بين الفرع والأصل؛ أما رابعاً، فالمعيار الفقهي أو الحكم المتصل بالأصل والذي ينتقل بسبب التشابه بين القضيتين من تلك القضية إلى الجديدة أي الفرع. والمثال النموذجي على القياس الفقهي هو قضية الخمر. فالقرآن ينص على أن خمر العنب محرم. وإذا ما كان لدينا، لنقل، قضية تتضمن نبيذ التمر نحتاج فيها إلى إرساء معيار فقهي (التحريم أو الإباحة أو الاستحباب أو غيرها)، لوجدنا أن النصوص المنزلة تحرم خمر العنب الذي يشاطر نبيذ التمر صفة المسكر التي كانت بدورها سبب سن التحريم. ومع إرساء مشاطرة القضيتين للصفة ذات الصلة ننقل المعيار الفقهي للتحريم من قضية خمر العنب إلى قضية نبيذ التمر.

ويفترض في قياس الفرع على الأصل أن القضية الجديدة هي ما لا تغطي النصوص بشكل مباشر وأنه هناك حاجة إلى وكالة إنسانية لتنقل الحكم الصريح من النصوص إلى تلك القضية. ولكي توصف قضية جديدة على أنها فرع يجب أن تنطوي على تشابه مع أصل معين لأنه من غير الأصل لا يمكن أن يتواجد الفرع ومن الناحية المنطقية يفرض وجود الفرع وجود الأصل⁽²⁾.

ويمكن تحديد الأصل الذي يتضمن المعيار الفقهي إما عبر النصوص أو عبر الإجماع. غير أن النصوص تؤمن نوعين من القضايا لا تذكر النصوص لأولهما الحكمة وراء الأوامر أو النواهي المنصوص عليها فيها. ومن المسائل التي يمكن التمثيل بها تلك المتعلقة بعدد أيام الصيام وعدد السجودات في الصلاة والأوقات المحددة لتأدية بعض الشعائر. لا يمكن أن يستند القياس إلى مثل هذه القضايا لأنه لا يمكن كشف العلة وبالتالي من المستحيل مدها على قضايا جديدة. أما في النوع الثاني من القضايا فيمكن كشف العلة وهنا يصبح الفقيه قادراً على مد الحكم في القضية الأصلية على القضية الجديدة. كما تشكل

(2) الغزالي، المستصفى، 1، 7-9.

القضايا الخاضعة للإجماع أساس الاجتهاد القياسي نظراً إلى أن الإجماع يجعل مثل هذه القضايا قطعية. وخلافاً لأقلية من الفقهاء رفضت الاجتهاد على أساس الإجماع، ساد الاعتقاد أنه بما أن الاجتهاد على أساس أحاديث الآحاد الظنية مقبول يجب من باب أولى قبول الإجماع على أساس الاجتهاد. ففي النهاية لا يمكن للإجماع أن يحصل إلا إذا ما تم حل القضية الخاضعة له بالتوافق مع قضية أصلية في النصوص، وهي قضية تشاطرها علة مشتركة⁽³⁾.

وحاجج بعض الحنفية والشافعيين فيمن حاجج أنه حتى لو لم يتم التوصل إلى الإجماع على قضية جديدة فقد يظل ينفع كقاعدة لإيجاد الحكم لقضية لم تحل بعد. وبعبارة أخرى حاجج هؤلاء الفقهاء أنه من الممكن إسناد القياس على قضية سابقة هي بدورها مستندة إلى النصوص المنزلة. وخلافاً لهذا القياس التسلسلي تم الاعتقاد بأن المجتهد قد يفقد العلة في القضية الأصلية عندما ينشئ قياساً بين القضية الجديدة المطروحة والقضية الثانية التي تم التوصل إليها على أساس القضية الأصلية. فالربا مثلاً قد يعتبر محرماً في البيع أو مقايضة السكر على أساس القضية الأصلية التي حرم الربا فيها في البيع أو مقايضة القمح. ويقال إن علة التحريم هي أن السلعة طعام صحيح للأكل. ولكن إذا ما أثبتت قضية لاحقة تتعلق بالرصا ص قد يشرح المجتهد أن الربا محرّم في هذه الحالة لأن الرصا ص يشارك السكر صفة القياس بالوزن. ومما لاشك فيه أن علة القياس بين السكر والقمح هي ليست مطابقة للعلة الموجودة بين السكر والرصا ص وتضع العلة الكامنة خلف التحريم في القضية الأصلية في القياس بين الرصا ص والسكر. وهذا يكفي كما يصر المعارضون، لجعل مثل هذه القياسات التسلسلية غير صحيحة. من جهة أخرى يحاجج مؤيدو هذا النوع من القياس أنه إذا ما أرسى الفقيه علة مختلفة في الاستنباط الذي يبدأ من السكر وحتى الرصا ص، يجب إذاً اعتبار العلتين صحيحتين نظراً إلى أن حكم التحريم الواحد قد تقف وراءه علتان، وفي هذه الحالة هما الصحة للأكل والقياس بالوزن. ومن هنا يتضح أن

(3) الشيرازي، شرح اللمع، 2، 826-825، 830-829؛ الباجي، إحكام، 640-641.

الحكم الواحد قد يعزى سببه إلى أكثر من علة واحدة. فالقتل على سبيل المثال يعاقب به لأسباب متنوعة كالقتل والزنا (الذي يرتكبه المحصن أو المحصنة) والردة. والعكس صحيح إذ قد تؤدي علة واحدة إلى مجموعة متنوعة من الأحكام كما هي الحال مع الطمث الذي يؤدي إلى تحريم الجماع والصلاة والصوم⁽⁴⁾.

وقد تحوي العلة في الوقت نفسه إحدى الخصائص أو أكثر. فالصلاة على سبيل المثال تمتلك خاصيتين هما الطهارة والقدرة الفقهية الكاملة (أي أن يكون المرء مسلماً وحرراً ومكلفاً وعاقلاً). كذلك فإن علة حد السرقة تتألف من خمس خصائص هي: أولاً أخذ غرض ما خلسة، وثانياً أن تفوق قيمة الغرض المسروق الحد الأدنى للقيمة (المحدد عادة بعشرة دراهم أو ما يعادلها)، وثالثاً ألا يكون الغرض ملكاً للشارق، ورابعاً أن يؤخذ الغرض من حرز، أما خامساً فإن يكون السارق عارفاً بالحكم. ويجب أن تتوافر كل هذه الخصائص في عمل ما لوصفه بالسرقة التي تعاقب بقطع اليد. وكل خاصية هي ضرورية على الرغم من أن أيّاً منها لا تكفي لوحدها لحصول العلة⁽⁵⁾.

وفي قضية السرقة الأنفة الذكر يمكن فهم الحكمة الكامنة خلف الحكم، فغصب غرض معين في ظل ظروف معينة يعتبر سرقة وكعقاب وحد رادع تم وضع حد قطع اليد. وكذلك تجعل خاصية المسكر التي يتمتع بها الخمر محرماً لأن السكر يشل العقل ويعيق في ما يعيق أداء الواجبات الدينية. وفي هذا المثال فهما سبب التحريم. غير أن بعض الخصائص لا تكتشف السبب. فنحن لا نعرف على سبيل المثال لم على الصحة للأكل أن تكون علة تحريم الربا، فكل ما نعرفه هو أن كل الأشياء التي تملك خاصية الصحة للأكل لا يمكنها أن تكون جزءاً من صفقة تجارية تتضمن الربا.

ويمكن للعلة إما أن تكون مبينة في النصوص الأصلية أو يمكن للخبير الفقهي استنباطها. وتجد العلة المستنبطة تبريرها من بين أشياء أخرى في الحديث

(4) الشيرازي، شرح اللمع، 2، 830-832.

(5) المرجع نفسه، 2، 837.

النبي المتصل بأحد صحابة النبي ﷺ معاذ بن جبل. فعندما أرسل معاذ حاكماً لليمن ليقتضي بين اليمينين يقال إن النبي ﷺ سأله عن أساس قراراته إن لم يجد نصاً منزلاً ذا صلة فأجابه «أجتهد». ويروى أن النبي ﷺ وجد الجواب مرضياً إلى حد كبير. والمعنى الضمني المبين لهذا الحديث هو أن الاجتهاد عبر الاستنباط المتضمن لاستخراج العلة أقره النبي ﷺ⁽⁶⁾.

والعلة سواء أكانت صريحة أو مستنبطة قد تطال جنساً من القضايا أو قد تقيد في تطبيقها على القضايا الفردية. وإذا ما قلنا إن علة القصاص هي في الوقت عينه قتل عمد⁽⁷⁾ ومساواة دينية بين القاتل والضحية (لأنه وفقاً لبعض المجتهدين لا يعدم المسلم إذا ما قتل غير مسلم نظراً إلى أنهما غير متساويين في المكانة) على القصاص إذ أن يستحق متى استحققت العلة ويجب رفعه متى لم تستحق العلة. وبعبارة أخرى تعتبر العلة وجنس القضايا التي تتضمن قتلاً عمداً ومساواة دينية متلازمين.

بيد أن العلة قد لا تكون متلازمة مع الجنس بأكمله بل محدودة ببعض أعضاء ذلك الجنس. وإذا ما قلنا على سبيل المثال إنه يجب المعاقبة على القتل العمد والمساواة الدينية بالقتل لن تكون العلة قابلة للتطبيق على جنس القتل بأكمله لأن القتل قد ينتج عن أفعال أخرى كارتكاب الزنا (في حالة المحصنين والمحصنات) والردة. وتبرر صحة هذا النوع من العلة عبر الفهم الفقهي العام أن القتل ينتج عن أسباب أخرى. وكما سنرى، من دون مثل هذا الفهم يمكن رفض العلة على أنها غير صحيحة.

(6) المرجع نفسه، 2، 845-846.

(7) تميز الشريعة الإسلامية على الأقل بين نوعين من جرائم القتل: القتل العمد والقتل الخطأ. وعادة ما يتضمن الأول خلافاً للثاني استخدام أداة قاتلة كالسكين مثلاً. ويتمثل العقاب على القتل العمد بالقصاص أو دفع دية القتل في حين أنه يتمثل في القتل الخطأ بدفع الدية وأداء الكفارة التي هي نوع من التكفير الديني والتي غالباً ما تتضمن عتق رقبة أو إطعام مساكين. أبو عبد الله محمد الأنصاري الرضا، شرح حدود ابن عرفة الموسوم الهداية الكافية الشافية، تحقيق محمد أبو الأجنان والظاهر المعموري، مجلدان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، 2، 613 وما بعده.

ولعل أحد الأسئلة الأساسية المطروحة في أصول الفقه هو كيف يتم التأكد من أن خاصية ما أو مجموعة من الخصائص هي العلة الكامنة خلف حكم معين في قضية أصلية. نحن قلنا إن العلة قد تكون إما مذكورة أو مستنبطة. ويمكن أن تكون العلة مذكورة في النصوص إما بشكل صريح أو ضمني. ومثال على علة مذكورة صراحة هو ما نجده في الحديث النبوي المتعلق بمقايضة حبات التمر. فعندما سئل النبي ﷺ عن شرعية مقايضة حبات التمر الناضجة بأخرى غير ناضجة سأل: «أينقص وزنه إذا جف؟» وعندما أجيب بالإيجاب أعلن أن مثل هذه المقايضة غير شرعية. وفي هذا الحديث تعتبر لغة التعليل صريحة لأنه يفهم بشكل مباشر أن التحريم سن بسبب خسارة حبات التمر غير الناضجة لجزء من وزنها مع نضجها والمقايضة التي تتضمن هذين النوعين من حبات التمر هي مقايضة تتضمن الربا⁽⁸⁾.

لكن العلة قد تتصل اتصالاً سببياً بحكمه بطريقة أقل صراحة. فعلى سبيل المثال يستنتج المرء من الآية القرآنية: ﴿فَلَا تَقُلْ لِمَا آفٍ وَلَا نَهْرُهُمَا وَقُلْ لِهَمَّا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: 23] أن قول أف هو محرّم لأنه يرمز إلى عدم احترام الأهل. وإذا كانت كلمة «أف» محرّمة فضرب الوالدين محرّم من باب الأولى. وهذا التحريم الأخير الناشئ عن علة عدم احترام الوالدين غير مذكور صراحة في النص لكنه مضمن في لغة الوحي. (لكن حجة من باب الأولى أحيطت بالتناقض كما سنرى لاحقاً). ومن المناسب هنا أيضاً ذكر مثال آخر يظهر نوعاً من القضية النصّية التي تشير إلى العلة عبر التنبيه في الحديث النبوي: «من أحيأ أرضاً مواتاً فهي له». والعلة المنبّه إليها للملكية هنا هي إحياء الأرض الموات. وتكشف النية المعنوية في هذا النوع من النصوص العلة المنبّه إليها لأنه يمكن تقليص هذه البنية إلى الجملة الشرطية «إذا... ف...» فالقرآن يذكر في الآية السادسة من سورة المائدة: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾.

(8) البصري، المعتمد، 2، 775-777؛ الجويني، البرهان، 2، 774 وما بعدها؛ الشيرازي،

شرح للمع، 2، 844-845.

ويشير القسم الثاني من الجملة إلى أن العلة وراء الغسل هي الصلاة وفي حالة الأرض علة امتلاك أرض موات هي إحياءها⁽⁹⁾.

وفي السنة النبوية قد يساعد تسلسل الأحداث كذلك في كشف علة حكم ما. فإذا ما تصرف النبي ﷺ بطريقة معينة ومن المبين للغاية أنه لم يكن ليتصرف بهذه الطريقة لولا وقوع حدث معين أو ظرف يتم الاستنتاج أن العلة وراء عمله هي ذلك العمل أو ذلك الظرف. وهكذا يعتبر أي فعل يؤدي إلى إصدار النبي ﷺ لحكم متسرع فيه العلة خلف ذلك الحكم. فعندما عرف النبي ﷺ بأن رجلاً جامع زوجته خلال ساعات الصوم في شهر رمضان، أمره أن يعتق رقبة. ومن هذا الأمر يخلص المجتهد إلى أن الجماع خلال ساعات الصوم هو علة التكفير الذي يعتبر عتق رقبة أحد أشكاله⁽¹⁰⁾.

وهكذا نكون قد تكلمنا مطولاً على العلة المذكورة في النصوص بدرجات مختلفة من التشديد. أما النوع الثاني فهو كما قلنا مستنبط. لكن بين هذين النوعين يظهر ثالث هو العلة المحددة عبر الإجماع. ومثل هذه العلة هي في الأصل مستنبطة ما يعني أنها تتمتع بالظن. لكن من خلال خضوعها للإجماع تصبح قطعية قطع العلة المذكورة في النصوص. ويحدد على سبيل المثال عبر طرق الإجماع أن الأخ الشقيق له الأولوية على الأخ غير الشقيق في أمور الإرث. وتكتسب العلة في هذه القضية قوة مساوية لقوة علة مذكورة في النصوص، وهكذا فإنها تعمل كقضية أصلية يمكن بحسبها حل قضية جديدة. ومن هذه القضايا الجديدة الوصاية على زواج الأخت، ففي غياب الأب يتمتع أخوها الشقيق بالأولوية على أخيها غير الشقيق في تأدية دور الوصي (ومن شروط الزواج الصحيح، في كافة المذاهب ما خلا الحنفية في حالة العروس الثيب، أنه على القريب الذكر أن يقدم العروس)⁽¹¹⁾.

(9) الجويني، البرهان، 2، 775؛ البصري، المعتمد، 2، 779-780.

(10) الشيرازي، شرح اللمع، 2، 855-856.

(11) المرجع نفسه، 2، 856-857؛ البصري، المعتمد، 2، 784-786.

ويمكن استنباط العلة والتحقق منها عبر طرق متنوعة كانت بأسرها خاضعة للخلاف الفقهي. وسنكتفي هنا بمناقشة الثلاث الأكثر أهمية بينها، فالأولى هي المناسبة التي يعتبرها العديد من المجتهدين الطريقة الأكثر أهمية على الإطلاق. فالغزالي الذي يقدم ربما أكثر مناقشة مكثفة حول هذه الطريقة، يعتبر، خلافاً لأولئك الذين اعتقدوا بأن المناسبة هي طريقة ذاتية، أن العلة تظهر عبر حجة عقلية مبينة للغاية وهي حجة «لا يمكن حتى للمخالفين ردها»⁽¹²⁾. ففي القرآن الخمر محرم لأنه يملك خاصية الإسكار الذي يعطل العقل مما يقود السكران إلى إهمال واجباته الدينية. وإذا ما كنا لنفترض من أجل الحجة أن القرآن لم يذكر سبب التحريم كنا سنصل على أي حال إلى فهم أن القرآن حرم شرب هذه المادة لأنها تؤدي إلى تبعات ضارة. ويصر الغزالي على أن هذا يعادل الاجتهاد على أساس المناسبة، لأننا نحن بغض النظر عن الوحي نعرف بأن هناك ضرر أكيد في السماح بشرب الخمر وفائدة تعاضل من تحريمه.

وبما أنه يتم تصور المناسبة بالعقل وبما أنها لا تنبع من المعنى المباشر أو غير المباشر للنصوص المنزلة فإن قابليتها للتطبيق على الشرع لا يمكن أن تكون شاملة. وبعبارة أخرى، نظراً إلى أنه لا يمكن دوماً تحليل الشرع وفهمه بالطرق العقلية لا يكون العقل واستنباطاته دوماً في اتفاق مع النصوص الفقهية ونتائجها. ومن هنا فإن المناسبة قد تكون أحياناً ملائمة للشرع وأحياناً أخرى غريبة. ولا يمكن اعتبار علة ما مناسبة من غير أن تكون ملائمة. وتصبح أي علة غريبة بطبيعة الحال غير مناسبة وهذا يمنعها من المزيد من الاعتبارات الفقهية. فواجب الصلاة على سبيل المثال يرفع عند ظروف المشقة. وتعتبر علة المشقة ملائمة لجوهر الشرع وأوامره الإيجابية نظراً إلى أن عدداً كبيراً من الأعمال الواجبة يخسر طابعها الفرضي في ظل ظروف شديدة كالمرض أو السفر. ولكن في حالة الوصاية على المرأة المطلقة القاصر تعتبر المناسبة غريبة وبالتالي غير مقبولة.

(12) راجع كتابه شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق حمد الكبيسي (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1390 / 1971)، 143. وحول مناقشته لهذه الطريقة راجع: ص

ويمكن للمطلقة التي بلغت سن الرشد أن تزوج من جديد من دون وصي لأنه يعتبر أنها اكتسبت درجة كافية من الخبرة في خلال زواجها السابق. ويعد هذا الاجتهاد على الرغم من أنه قابل للتطبيق كذلك على مطلقة قاصر، غير ملائم في سياق الشريعة نظراً إلى أنه يخالف أهداف الشريعة في حماية مصالح القاصرين ورفاهيتهم.

وهكذا فإن الهدف الأسمى للمناسبة هو حماية المصلحة العامة بالتوافق مع المبادئ الأساسية للشريعة. لكن في تحديد العلة عبر طريقة المناسبة لا يتعامل الخبير الشرعي بشكل مباشر مع النصوص نظراً إلى أن العلة هي ليست نصية فحسب. وعضواً من ذلك، يستنبطها عبر قدرته العقلية، لكن عليها أن تكون في توافق مع ما يمكن تسميته بجوهر الشريعة. ويعرف عن القانون أنه يحرم ما هو ضار ويحمي ويعزز ما هو نافع للمسلمين في الدنيا والآخرة. ويجب تجنب كل ما يعتبر ضاراً بهذه المنافع ويجب تحريم كل ما يعزز الضرر. فتعزيز الانتفاع ورفع الضرر بطريقة دائمة ومستمرة هما مقصدا الشريعة، ويجب بالتالي على الحجة العقلية للمناسبة أن تتوافق مع هذين المقصدين. وتشكل حماية الحياة والملكية الخاصة والعقل والذرية بعض مقاصد الشريعة. ومن هنا فإن عقوبة القاتل هي القتل وهي عقوبة سنت لمقصد ردع القتل. وكذلك يحرم الخمر بغية حماية العقل من الميول المسيئة والعنيفة.

غير أن مقاصد الشريعة هي عديدة ومتعددة الأوجه وتتفاوت من حيث الحجية. ويقدم الغزالي تصنيفاً تراتبياً من مستويات ثلاثة، أولها يتضمن تلك المقاصد التي تعتبر ضرورات. وينتمي إلى هذا المستوى المقاصد الرئيسة الأنفة الذكر المتعلقة بحماية الحياة والملكية وغيرها. ويتم هذا عبر طبقة من المقاصد الثانوية التي تسعى إلى استدامة وتعزيز المقاصد الرئيسة تلك. فعلى سبيل المثال، يحرم شرب كمية ضئيلة من الخمر لأنه يحفز على شرب كمية أكبر. ويرمي هذا التحريم إلى منح التحريم الأساسي والأصلي دعماً مضافاً حول شرب جنس المواد المسكرة. وأي علة تحددها المناسبة وتقع ضمن نطاق الشريعة يجب أن تعامل بحسب المبادئ الحاكمة لهذا المستوى.

أما المستوى الثاني فيتألف من الحاجيات وهو يتميز عن الأول في أن إهمال الضرورات يسبب ضرراً شديداً بالحياة أو الملكية أو العقل أو غيره، في حين أن المقاصد المصنفة على أنها منتمة إلى المستوى الثاني هي أساسية في الحفاظ على مجتمع مسالم تحكمه الشريعة كما يجب. ومثال هذه المقاصد هو الحاجة إلى تعيين وصي لتقديم فتاة قاصر للزواج. فهنا لا حياة مهددة ولا عقل مفسد غير أن حماية بعض المصالح من ضمنها مصلحة القاصر ضرورية لضمان السير العادل والمسالم للمجتمع.

وأخيراً المستوى الثالث والأقل أهمية هو الذي يتضمن مقاصد ما يسميه الغزالي التحسين أو التوسعة الذي يعزز ببساطة تطبيق مقاصد الشريعة. فالعبد مثلاً ليس له أهلية الشهادة لأن مكانته الاجتماعية الوضيعة وعبوديته تعيق شهادته المستقلة. ومنعه من الشهادة لا ينفع في باب الضرورات والحاجيات بطريقة مباشرة كما أنها في غياب هذا المنع لا تتضرر. لكن رد شهادته يفيد في الجملة في تعزيز مقاصد الشريعة.

وباختصار، في حين أن المناسبة بحد ذاتها هي طريقة عقلية لا بد لها من التوافق مع ما يسمى بجوهر الشريعة الذي يملئ إلى أي حد وفي ظل أي ظروف تعتبر المناسبة مقبولة أم لا. وتشرح الحاجة إلى هذا التوافق التمييز بين المناسبة الملائمة والغريبة لأن ما يعتبر غريباً هو مجرد استنتاج عقلي غير متوافق مع جوهر الشريعة وبالتالي مع رسالتها.

أما الطريقة الثانية التي يتم عبرها التأكد من أن الخاصية هي علة القضية فهي طريقة طرد وعكس العلة والحكم المعروفة لدى المنظرين السابقين بطريقة الدوران. ووفقاً لهذه الطريقة، لا بد للحكم أن يكون ملازماً للعلة، وهذا يعني أنه يجب أن يكون موجوداً عندما تكون العلة موجودة ويجب أن يكون غائباً عندما ينتفي سبب وجود العلة. عند ذلك فقط سيؤكد الفقيه أن العلاقة بين الحكم والعلة هي علاقة تأثير وأن الحكم هو حتماً نتيجة العلة. ويعرف السكر على أنه هو علة تحريم خمر العنب بفعل العلاقة المتلازمة بين السكر والقيمة الشرعية للتحريم. ولا يقع التحريم على عصير العنب قبل تخميره لأن خاصية الإثم

مفقودة في العصير. وبعد تخمير العصير يصبح محرماً. وعندما يتحول الخمر إلى خل يرفع الحكم بالتحريم تماماً كما كانت الحال مع العصير.

وميز بعض أهل الرأي بشكل مبين بين طريقتي الدوران والتأثير للعلة. ففي المثال الأنف الذكر عن عصير العنب الذي ضربه الغزالي يغيب التمييز افتراضياً، فالتأثير لدى الغزالي مندمج بالدوران. ويستعمل الشيرازي مثال التحول النوعي الحاصل لعصير العنب لضرب مثل عن طريقة التأثير التي تؤثر فيها خاصية الإسكار على التحريم وهي منتجة له. بيد أنه وفقاً للشيرازي تعادل طريقة الطرد والعكس أو الدوران قياساً مستنداً إلى النصوص حيث تعتبر خاصية ما موجودة في مسألة غير مذكورة في النصوص بسبب وجودها في مسألة مشابهة حددتها هذه النصوص. وهكذا نعتبر أن البغال والخيل لا تخضع للزكاة على أساس أن مثل هذه الزكاة مرفوعة عن الفحول لأنه إذا ما كانت الفرس خاضعة للزكاة لكانت الفحول خاضعة بدورها⁽¹³⁾. وعلى غرار كل الاستنباطات القياسية لا يولد هذا القياس يقيناً بل مجرد ظن وإن كان من النوع القوي أي غلبة الظن. وفي الاستنباطات العقلية أيضاً تولد الحجة النوع نفسه من العلم. وعن ذلك يضرب أحد المنظرين المثال التالي⁽¹⁴⁾: إذا رأينا رجلين في شركة سوياً باستمرار صباح كل ثلاثاء ونحن نعلم أن محاضرة حول أصول الفقه تلقى صباح هذا اليوم، ونلاحظ أنه في الأيام الأخرى من الأسبوع لا يجتمعان أبداً، نخلص إلى أن السبب الذي يجمعهما صباح كل ثلاثاء هو حضورهما للمحاضرة حول أصول الفقه. والعكس صحيح فهما لا يجتمعان عندما لا تلقى محاضرة حول الموضوع. وهنا لا يمكن التوصل إلى يقين قاطع، لكن غياب الاحتمالات الأخرى، كانعقاد محاضرة أخرى حول أصول الدين في الوقت نفسه، يقودنا إلى الاعتقاد بأن استنتاجنا صحيح بدرجة عالية من الظن.

لكي تولد تلك الطريقة درجة عالية من الظن يجب إرساء طرد وعكس العلة

(13) الشيرازي، شرح اللمع، 2، 860-862.

(14) أبو طيب الطبري كما اقتبسه الشيرازي، المرجع نفسه.

والحكم على حد سواء. ويتفق أهل الرأي بلا خلاف على أن الطرد لوحده غير كاف لتأكيد دوران الحكم مع علته. فالأرز الذي يتمتع بخاصيتي الصحة للأكل والقياس بالوزن في الوقت عينه لا يمكن استعماله في تبادل تجاري فيه ربا، ويمتلك عدد كبير من السلع الأخرى التي لا يمكن التبادل بها بربا هاتين الخاصيتين. لكن القياس بالوزن لا يعتبر علة وفقاً للشافعيين نظراً إلى وجود سلع أخرى تقاس بالوزن ويمكن التبادل بها بربا. ولكي تعتبر القابلية للقياس بالوزن علة عليها أن تكون موجودة حيث يوجد تحريم الربا وغائبة حيث يغيب التحريم، وهذا يعني أنه على كافة السلع القابلة للقياس ألا تكون جزءاً من صفقة فيها ربا وأنه على كافة الصفقات التي يحرم فيها الربا أن تتضمن مواد قابلة للقياس. وهكذا لتأكيد القسم الأخير من المعادلة لاسيما أن قسم «على كافة الصفقات التي يحرم فيها الربا أن تتضمن مواد قابلة للقياس» يعادل اللجوء إلى طريقة العكس⁽¹⁵⁾.

أخيراً يمكن التحقق من العلة عبر طريقة التصنيف والإلغاء التدريجي أو السبر والتقسيم وهي طريقة تتألف من استخراج كافة العلل المعتمدة ومن ثم الوصول إلى علة واحدة متبقية عبر الإلغاء التدريجي. فالخبز على سبيل المثال لا يمكن أن يكون سلعة ربوية. فوفقاً للشافعية هناك علة محتملة للتحريم: كقابلية للقياس بالوزن أو بالحجم أو الصحة للأكل. لكن يحتاج هنا أن الخبز لا يباع بالوزن ولا بالحجم. وبالتالي ما تبقى هو علة الصحة للأكل⁽¹⁶⁾.

وعندما تتساوى علة أو أكثر في صلاحيتها كمرشحة وعندما تفضل هذه الطرائق على غرار التصنيف والإلغاء التدريجي في قيادة الفقيه نحو العلة الأكثر ترجيحاً لا بد إذاً من أخذ سلسلة من الاعتبارات بعين الاعتبار بغية جعل إحدى العلل ترجح على الأخرى. والاعتبار الأول المبين إلى حد كبير هو أن علة مشتقة

(15) الباجي، إحكام، 649-651؛ الشيرازي، شرح اللمع، 2، 864 وما بعده؛ ابن برهان، الوصول، 2، 275 وما بعده.

(16) الغزالي، المستصفى، 2، 296-295؛ الغزالي، المنحول، 352-350.

من نص يؤدي إلى اليقين يتفوق على أخرى مشتقة من نص تولد لغته أو طريقة إسناده الظن ليس إلا. وكذلك فإن علة مذكورة في النصوص تتفوق على أخرى مستنبطة من هذه النصوص⁽¹⁷⁾.

أما الثاني، فهو أن التضارب قد يكون بين نصين كلاهما خاضع للإجماع. فعلى الرغم من أن مثل هذه النصوص تتمتع بالتساوي بالمكانة المعرفية يمكن تحليل مكانتها على مستوى آخر ما يسمح بالتالي للمجتهد بالتمييز بينها لجهة الأولوية. فمثلاً عندما يتم التوصل إلى إجماع على قضيتين فقهييتين تعملان بدورهما في المقابل كأساس نصي لحل قضايا إضافية، تمنح الأولوية المعرفية للقضية إلى النص وبالتالي يمكن للمجتهد أو لأمة الفقهاء الناظرين فيها من فهم الأساس النصي والحجج المؤدية إلى الحل الذي أصبح خاضعاً للإجماع. لأنه قد يحصل أن تعجز الأجيال السابقة عن كشف النقاب عن النصوص وخط الاجتهاد الذي استخدمه مجتهد سابق في قضية معينة. غير أن القرينة النصية شأنها شأن الحجج يمكن أن تفهم في كل من القضيتين محل الخلاف ومن ثم تقارن القضيتان مع النية في التمييز بينهما على أسس أخرى.

وثالثاً، يمنح النص غير المخصص الأولوية على المخصص ويعزى ذلك إلى أن طريقة تطبيق التخصيص قد يعتبرها الآخرون غير صحيحة أو على الأقل مشكوك فيها وبالتالي يعتبر النص المخصص أضعف من الآخر.

ورابعاً، للنص المذكور في القرآن أو السنة على أنه نصّ يشكل أساساً للاستنباط الأولي على ذلك الذي يفتقر مثل هذا الذكر. ومن المناسب هنا ذكر الحديث النبوي المتعلق بامرأة سألت النبي ﷺ إذا كان عليها تأدية الحج نيابة عن أبيها الذي مات قبل أن يقدر على تأدية هذا الواجب الديني، أم لا. فأجابها: «لو كان على أبيك دين هل كنت تقضينه؟» وبعد إجابة المرأة بالإيجاب قال النبي ﷺ: «فدين الله أحق بالقضاء». وهنا جرى قياس بين الحج والدين مع كون الأول أساساً للثاني؟ ولهذا يعتبر الحديث المتعلق بالحج النص الرائد في

(17) حول موضوع الترجيح، راجع الشيرازي، شرح اللمع، 2، 950-965.

المسائل التي يعمل فيها الأولاد بالنيابة عن أهلهم لإتمام واجب ديني أو صفقة دنيوية.

وخامساً، تتفوق علة في النص الأصلي تنتمي إلى ذات الجنس الموجود في القضية الجديدة على علة أخرى تنتمي إلى جنس آخر. فالويسكي على سبيل المثال تنتمي إلى ذات جنس خمر العنب أي مادة تحرم النصوص الأصلية شربها. وإذا ما افترضنا من أجل توضيح النقطة، أن النصوص الأصلية أيضاً تمنع استخدام الأفيون، فإن النص المعني بخمر العنب سيعد متفوقاً على ذلك الذي يعنى بالأفيون نظراً إلى أن الويسكي شأنها شأن الخمر تنتمي إلى جنس المشروبات الخمرية خلافاً للأفيون.

وسادساً، تتفوق العلة التي يؤكدتها عدد من النصوص على أخرى مشتقة من نص واحد. غير أن قلة من الفقهاء على ما يبدو رفضوا وجهة النظر هذه معتبرين أن العلة في نص ما لا تعزز عبر شهادات متعددة.

وسابعاً، للعلة الإيجابية الأولية على أخرى سلبية. فالقول إن الفواكه قد لا تخضع للصفقات المرابية بسبب علة الصلاحية للأكل أفضل من القول إن التحريم يعزى إلى أن الفواكه هي سلع لا يمكن قياسها بالحجم ولا بالوزن.

وثامناً، تتفوق العلة التي تم على أساسها حل عدد من القضايا على أخرى خدمت كأساس لحل عدد أقل من القضايا. والسبب هنا مجدداً هو أنه مع امتداد صحة العلة على العديد من القضايا فإنها تكتسب المزيد من التأكيد.

وتاسعاً، تعد العلة الطاردة والعاكسة لحكمها كما رأينا أقوى بكثير من أخرى يظهر فيها العكس. (وفي الواقع، يتفق الفقهاء من أهل الرأي على أنه يجب إثبات العكس بوجه عام قبل أن يصبح بالإمكان اعتبار العلة صحيحة).

وعاشراً، يعتقد بعض الفقهاء بأن العلة التي تؤدي إلى التحريم لها الأولوية على أخرى تملي بالإباحة. ويحاجج هؤلاء الفقهاء أنه عبر اعتماد حكم التحريم لا يرد خطر خرق القانون. ولتوضيح وجهة نظرهم، يضربون مثل التحريم المفروض على رجل يريد الزواج بأي امرأة من ضمن مجموعة نساء مشكوك في

أنها تضم من بين من تضم، أخته. (إذ نظراً إلى أن أخته باتت محجوبة الهوية فإنها قد تكون ضمن المجموعة). فالإباحة هنا قد تؤدي إلى زواج الرجل بأخته.

أما أخيراً، أو الاعتبار الحادي عشر، فهو أن العلة التي تأتي بحكم فقهي لم يكن موجوداً قبل الإسلام أو العلة الناقلة تتفوق على أخرى حافظت على الحكم نفسه قبل الإسلام وبعده أو العلة المبقية. وتبدو وجهة النظر هذه متعلقة لجهة أهميتها بأصول الدين أكثر مما هي متعلقة بالفقه.

وعند الوصول إلى علة لحكم فقهي، على الفقيه أن يكون قادراً على الدفاع عن صحة تلك العلة ضد اعتراضات المعارضين. ولا يخفى على أحد أن دراسة الشريعة والجدل الفقهي ضمن إطار طلب العلم كانا متصلين اتصالاً وثيقاً بالممارسة الفقهية في التقليد الإسلامي السائد في القرون الوسطى. وكان المذهب الذي يتبعه الفقيه ويطبقه على قضية فقهية معينة في عالم الواقع الدنيوي، كان يطرح مجدداً في رحاب الإطار الأكاديمي، حيث كان يناقشه ويجادل فيه الفقهاء المتعلمون. وبعد التداخل بين الممارسة الفقهية والدراسة الفقهية متيناً بما فيه الكفاية في المصادر وهي مبينة بشكل جلي في بنية الأعمال المعنية بأصول الفقه. وضم العديد من الأعمال المنتمة إلى هذا النوع فصولاً مخصصة لفن الجدل الفقهي. فبالإضافة إلى النظريات الإيعازية والوصفية المتعلقة بمواضيع كدلالة الألفاظ والمنطق الفقهي والنسخ والإجماع وغيرها تضمنت كتب أصول الفقه فصولاً عالجت الطريقة التي على الفقيه أن يدافع بها عن عقائده ضد معارضتها. ولقي موضوع الحجة اهتماماً أكبر في هذه الفصول. لذا، بغية حماية العلة من انتقاد المعارض، على الفقيه أن يأخذ بعين الاعتبار عدداً من الاعتبارات أهمها التالي: أولاً على الفقيه إرساء الخاصية أي القاسم المشترك في القضية الأصلية والقضية الجديدة بطريقة تمنع أي معارض من الاعتراض عليها. وإذا ما نجح الأخير في التشكيك في الصفة المشتركة في القضيتين، يرفض إذاك اجتهاد الفقيه. وفي الواقع، قد تخضع عملية الاجتهاد بالقياس بأسرها للرفض. وعلى المجتهد أن يضمن قبل الشروع في مهمته أن الحكم الذي يرمي إلى التوصل إليه عبر الاجتهاد لم يذكر في النصوص. لأن استدلاله سيكون ضعيفاً إذا ما كان خصمه

قادراً على الإتيان بنص منزل يكون فيه حكم القضية المطروحة المذكوراً صراحة⁽¹⁸⁾.
 وثانياً، على العلة أن تكون مستخرجة من نص مثبت وهو نص لم يتعرض،
 من بين أمور أخرى، للنسخ عبر نص آخر. وكذلك على الحكم في النص
 الأصلي أن يكون مبيناً غير مجمل ولا خلاف عليه. فصحة العلة بحد ذاتها
 سيكون مشككاً فيها إلى حد كبير إذا لم يكن الحكم الذي تولده مشهوراً باليقين.
 إذ لا تعتبر علة واحدة صحيحة إذا ما كانت تؤدي، في الوقت نفسه إلى حكمين
 فقهيين كالتحريم والإباحة أو الاستحباب والكراهية. ولا يمكن إلا لمعيار فقهي
 بين واحد أن يصدر عن العلة. كما أنه على النص الذي تستخرج منه العلة أن
 يكون قابلاً للامتداد على قضايا أخرى جديدة ويجب ألا يكون ذو قابلية تطبيق
 محدودة. ويخضع نص ما لرفض الخصم إذا ما تمكن ذلك الخصم من إثبات أن
 النص محدود في قابليته للتطبيق على النبي ﷺ بحد ذاته ليس إلا، لأنه كما
 لاحظنا تخص بعض النصوص النبي ﷺ وحده ولا تشكل متناً فقهياً للاستنباط
 الفقهي ذا قابلية التطبيق العامة.

وثالثاً، لا بد من إثبات أن العلة مؤثرة في إنتاج الحكم الفقهي، ويجب أن
 تكون على وجه الخصوص موجودة حيثما يوجد الحكم. وإذا ما كان الخصم
 قادراً على إثبات أن الحكم موجود حيث تكون العلة غائبة يثبت إذاك أن العلة
 غير صحيحة. ويعد المثل الأنف الذكر عن خمر العنب والخل مثلاً ملائماً لهذه
 المسألة.

ورابعاً، يكفي غياب التوافق بين العلة وحكمها الفقهي المعروف بالنقض
 لإلغاء تلك العلة حسب رأي بعض الأصوليين. ويعرف غياب التوافق على أنه
 غياب الحكم الذي من المفترض أن يكون وليد علة يقينية. و عوضاً من ذلك تؤدي
 الأخيرة إلى إنتاج حكم مختلف لأن المجتهد يقرر قبول جزء منها فقط على أنه
 مؤثر. ويعرف هذا على أنه تخصيص العلة وهو موضوع خضع لنقاش حام في
 سياق الاستحسان.

(18) حول هذه الاعتبارات، راجع الغزالي، المستصفى، 2، 347-350؛ الباجي، إحكام، 651

وخامساً، يقوض أساس القياس إذا ما كان الخصم قادراً على إثبات أن العلة المستخدمة، من غير تغيير في أي من خصائصها، تولد حكماً مختلفاً عن ذلك الذي توصل إليه المجتهد. ويكمن الاختبار النهائي لصحة أحد الخيارين في التأثير، فمن يتمكن من إظهار أن العلة مؤثرة في استنباط الحكم يعتبر أنه اتبع الاجتهاد الصحيح.

* قياس الأولى⁽¹⁹⁾

بالإضافة إلى قياس الفرع على الأصل يتضمن المصطلح قياس بعض الحجج غير القياسية. إذ اعتبرت النصوص النصية الأولية في القرآن والسنة والإجماع على أنها تتألف من فئتين أساسيتين، أولهما هي تلك النصوص المبينة الخاضعة لتفسير واحد ليس إلا، والثاني هي النصوص المجملة القابلة لعدة تفسيرات. واعتبرت النصوص المبينة على أنها تولد العلم الضروري والمباشر لاسيما العلم المفروض على العقل من غير تفكير. ويصح هذا العلم أيضاً في المسائل غير المذكورة صراحة في هذه النصوص لكنها مدرجة تحت عنوان هذه النصوص بشكل ضمني. فالآية الثالثة من سورة المائدة تنص على سبيل المثال: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ﴾. وتم الاتفاق بالإجماع على أن عبارة لحم الخنزير تغطي كافة أنواع لحم الخنزير ومن ضمنها الخنزير البري على الرغم من أن الإشارة الأصلية كانت إلى الخنازير الداجنة ليس إلا. وعلى الرغم من أن الاجتهاد في هذه القضية قد يصنف في خانة القياس اعتبر أهل الرأي الفقهي أن الاستنتاج «لحم الخنازير البرية محرم» لا يحتاج إلى أي استنباط نظراً إلى أنه يفهم بوضوح من اللغة القرآنية للآية بحد ذاتها. وهكذا لم يكن ما اعتبره أهل المنطق حججاً استدلالية بحتة لأهل الرأي هؤلاء سوى مجرد اقتراحات لغوية لا دخل لها بالاجتهاد الاستدلالي.

بين هذه الاقتراحات اللغوية والقضايا التي برزت فيها الحاجة إلى القياس

(19) وتستند النقاشات في هذا القسم والقسم التالي إلى مقالتي: «الحجج غير القياسية في القياس الفقهي السني»، أرابيكا، 36 (1989): 287 وما بعده.

بسبب سكوت الوحي كلياً عنها، ظهرت منطقة رمادية استقطبت كمّاً هائلاً من النقاش النظري كان قياس الأولى في صميمه. واعتبر بعض الفقهاء هذه الحجة على أنها في شكلها الصغير والكبير أكثر أشكال القياس إثارة للاهتمام. فعندما يحرم الله تعالى أو رسوله ﷺ كمية صغيرة من مسألة معينة نخلص إلى أن كمية أكبر من المسألة نفسها هي أيضاً محرمة. والعكس صحيح، فإذا ما اعتبر استهلاك كمية كبيرة من المأكولات على سبيل المثال مباحاً فإن كمية صغيرة ستكون أيضاً مباحة. ويمكن العثور على مثال على النوع الأول من الاستنباط أي الصغير في سورة الزلزلة الآيتين 7 و8: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾. فمن هذه الآية يفهم أن ثواب عمل أكثر من مثقال ذرة من الخير وعقاب عمل أكثر من مثقال ذرة من الشر هما أكبر مما وعد به لمثقال الذرة. أما المثال على النوع الثاني أي الكبير فهو الإباحة القرآنية بقتل غير المسلم الذي انخرط في حرب ضد المسلمين. ويستنبط من هذه الإباحة أن الأعمال التي هي دون القتل كمصادرة ممتلكات الكفار هي أيضاً مشروعة.

بيد أن أهل رأي آخر حاجوا بأنه في مثل هذه القضايا لا مجال للاستدلال وأن المسألة لغوية بحتة. فالفقيه الحنفي السرخسي (490 أو 495 / 1096 أو 1101) على سبيل المثال يعالج هذه المسألة كمسألة تستقي نصوصها من اللغة مولدة بالتالي علماً غير استدلالي ولغوياً محضاً. وخلافاً لفئة لغوية أرفع تحتوي جملاً موضحة صراحة بغية تحديد حكم قضية معينة، ترمي هذه الفئة من الاقتراحات إلى التشريع في مسائل لم تحدد صراحة لكنها مفهومة بوضوح من لغة هذه الاقتراحات. والجدير بالذكر أن الأسئلة الفقهية مشار إليها في هذه النصوص لكنها غير مذكورة بالتحديد. ومن الآية [17: 23]: ﴿فَلَا تَقُلْ لِمَا أَفِي وَلَا نَهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾، يعرف المرء أن قول «أف» هو محرم لأنه يرمز إلى تعاطي يفتقر إلى الاحترام مع الوالدين. وتجعل لغة هذا الأمر جلياً للغاية أن كل الكلمات التي ترمز إلى أفعال من النوع نفسه فضلاً عن الأفعال التي تتخطى في قوتها قول «أف»، كضرب المرء لوالديه، هي محرمة. والقصد من وراء تحريم قول أف هو الإعلان أنه من المحرم على الأولاد أن يلحقوا أدنى ضرر بأهلهم.

ويعتقد السرخسي بأن هذه المسألة ليست خاضعة للاجتهاد عبر القياس بل هي بالأحرى مسألة لغوية لأن معنى الضرر يشمل معنى أف بكل جوانبها. ومن هنا فإن الأشياء المضرة التي قد تتراوح بين التعبير عن السخط وقتل المرء لوالديه محرمة عبر التحديد غير الاستدلالي للقرآن. ويحتاج السرخسي أنه في هذه الفئة من اللغة ما قد يعتبر العلة هو مبين إلى درجة أن العقل يمكنه التوصل إلى الحكم من غير اللجوء إلى طريقة القياس.

كان لهذه الحجة المعارضة لاعتبار قياس الأولى من القياس حجتها المضادة، وكان الشافعية أهم الدعاة إليها. ووضع الشيرازي الأصبع على الجرح عندما أشار إلى أن قياس الأولى يتضمن خطأ استدلالياً للاجتهاد، لأن لغة النصوص لا تذكر صراحة الحكم في ما يتعلق بالمسائل الضمنية. فلا يمكن فهم ضرب المرء لوالديه الضمني في الآية من خلال كلمة أف. ولا يشير هذا المصطلح إلا في معناه الضمني إلى «أي ضرر» ولا يمكن فهم مثل هذا المعنى الضمني إلا عبر القياس. واعتقد الماوردي (450 / 1058) وهو منظر شافعي آخر، بأن هذا القياس للنوع الجلي الذي هو من بين أنواع أخرى الأقرب إلى النصوص المبينة المفسرة لنفسها بنفسها. وينبع اليسر الذي تتصف به الاستنتاجات ذات السبب القوي من أن مثل هذه القضية الجديدة، وإن كانت النصوص لا تحدها، مصنفة تحت معنى هذه النصوص. ويصر الماوردي على أن غياب التحديد يرسم خطأً بين النصوص المبينة من الناحية الفقهية التي لا تستدعي أي نوع من الاجتهاد والقياس الجلي. ففي النصوص المبينة، تذكر القضية فضلاً عن حكمها صراحة لكن في القياس يستنبط الحكم على أساس قضية أخرى. ولا تشير كلمة أف بحد ذاتها إلى معنى «الضرب» أو «الإهانة» كما أن كلمتي الضرب والإهانة ليستا مستخدمتين لوصف المعنى الذي يعبر عنه مصطلح «أف». إذ يمكن لملك أو أمير على سبيل المثال أن يأمر بإعدام أبيه من غير التلفظ بكلمة أف. ولهذا تم استنباط حكم تحريم ضرب الوالدين عبر القصد الكامن وراء تحريم قول كلمة أف ولم يتم فهمه بشكل بديهي من الكلمة بحد ذاتها.

وبالنسبة إلى الغزالي تعتبر العلاقة بين الضرب وكلمة أف المحدد في هذه

المسألة. فإذا ما كانت أف تعكس في استخدامها اللغوي معنى الضرب إذا لا قياس في المسألة، لكن إذا ما فهم تحريم الضرب من علة تحريم قول أف لا يكون مثل هذا الاستدلال سوى قياس محض. ولا يجعل الطابع البيهقي لمثل هذا القياس وقلة التحليل في التوصل إلى استنتاجه، منه قياساً أدنى مرتبة من الاستدلالات المدرجة تحت عنوان ذلك المصطلح. ويرفض الغزالي الادعاء بأن المسألة لغوية. فكما رأينا في مثل الملك، لا يتضمن «عدم قول أف» بحد ذاته تحريماً مفروضاً على الضرب أو أي عمل عنيف آخر. وعوضاً من ذلك نستنبط هذا التحريم عبر العلة الكامنة وراء الحاجة إلى احترام الأهل والمعرفة بأن قول أف يخالف مثل هذا الاحترام. ويصر الغزالي على أن هذا هو أصل سير الاجتهاد المعروف بالقياس⁽²⁰⁾.

ومن الصعب التحديد إذا ما كان أولئك المنظرون الذين قالوا إن قياس الأولى حجة لغوية بالأقلية أم لا. لكن يبدو أن خصومهم (الذين اعتمدوا وجهة النظر القائلة إن الحجة عقلية) كانوا على الأقل يفوقونهم عدداً. ويؤكد هذه المعلومة الفقيه اللاحق الشوكاني (1839 / 1255) الذي كان مطلعاً على جملة مهمة من الأعمال السابقة واللاحقة حول الموضوع. إذ يقول حول حجية الكتاب إن غالبية الفقهاء اعتمدت وجهة النظر المؤيدة لإدراج قياس الأولى تحت عنوان القياس⁽²¹⁾.

ولا يعني اعتبار غالبية أهل الرأي أن قياس الأولى شكلاً من أشكال القياس أن خاصيتها المنطقية هي قياسية أو استدلالية نظراً إلى أنه من الممكن تقليص الحجة إلى نوع من الاستدلال غير القياسي بسبب ميزته المنطقية الخاصة بالتعدي الوصلي. وتعد العلاقة بين موضوع النصوص وإسناد المصطلحات وصلية وهذا يحول دون جعل الاستدلال خاضعاً لقاعدة ما وبالتالي عدم جعله قياسياً. وفي العبارة «النساء أذكى من الرجال» تعتبر العلاقة «أذكى» متعدياً من النساء

(20) المرجع نفسه، 289- 296 ومصادر أخرى مذكورة في النص.

(21) محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (سربايا:

شركة مكتبة أحمد بن سعد بن نهبان، بلا تاريخ)، 178.

على الرجال. وتسمى هذه العلاقة أيضاً غير متماثلة نظراً إلى غياب المساواة بين الاثنين كما في حالة «النساء بمثل ذكاء الرجال» ووجود مقارنة تتجلى في المصطلحات «أذكي» وأكبر وأصغر وغيرها. ويؤدي غياب التماثل هذا إلى العلم أن ضرب الأهل هو مرفوض أكثر من قول أف لهم. ومع اعتبار الضرر على أنه العلة يخلص المرء إلى أنه إذا ما كانت أف محرمة فالضرب هو على الأقل مساو في الحرمة. ويجعل غياب نص ضروري عن الحجة لاسيما ضرر قول أف منها قياساً إضمارياً. بيد أن الفقهاء عوضوا نقص النص الضمني الذي يحتل في قياس ما موقع مصطلح وسطي. وهكذا يمكن بالنسبة إلى الغزالي تقليص مسار الاجتهاد إلى استدلال استنباطي يكون فيه النص الأكبر هو «كل الأعمال الضارة (الموجهة ضد الوالدين) محرمة» في حين أن النص الأصغر هو «الضرب هو عمل ضار» والاستنتاج هو «ضرب المرء لوالديه محرم». لكن هذا الاجتهاد هو منزوع من النص القرآني المعرض لقول أف. وكان الاستدلال الاستنباطي على أساس هذه الآية ليكون مستحيلاً لو لم يفترض أن «الضرب هو أكثر ضرراً من قول المرء أف لوالديه» وأن «الأعمال الضارة محرمة». وفي هذا الاستدلال لم تذكر النصوص في الأصل بل كانت بحد ذاتها استنتاجات استنباط آخر وهو واقع يمنع حجة السبب الأقوى من أن تكون حجة استنباطية عادية.

ولا يمكن اعتبار قياس الأولى حجة استدلالية كذلك. فالاختلاف الأساسي بين الحجتين يكمن في العلاقة بين القضية الأصلية والجديدة. وفي القياس ينتقل الاستنباط من خاص إلى خاص آخر كما هي الحال مع خمر العنب والويسكي. وتتساوى القضيتان الأصلية والجديدة من ناحية أنهما خاصان متساويان. أما في قياس الأولى فما من مساواة كهذه بين القضيتين. فالقضية الأصلية تحافظ دوماً على بعد أكبر أو أصغر من القضية الجديدة. ويضاف إلى هذا الاعتبار أنه في القياس يستنبط الحكم على أساس تماثل موجود بين القضيتين في حين أنه في قياس الأولى يضمن الحكم من دون الحاجة المسبقة إلى إظهار تماثل. ومن المتوافق مع مبادئ المنطق القول إن قياس الأولى حجة غير قياسية ولا علاقة لها مطلقاً من الناحية الافتراضية بفئة الاستدلالات القياسية.

* مفهوم المخالفة

كانت حجية مفهوم المخالفة أقل إثارة للجدل من قياس الأولى، وكانت تعرف على أنها مسار اجتهاد يطبق فيه نقيض حكم قضية ما على قضية أخرى على أساس أن علتني القضيتين متناقضتان. وترمي النظرية الأساسية لهذه الحجة إلى إرساء حكم ما عبر إثبات عدم صحة أو فساد نقيضه. وهي تفترض مسبقاً نصاً يرسى استنتاجه على أنه حقيقي ويدعم هذا النص بنية إرساء أن ذلك الاستنتاج الذي يؤدي إليه هو خاطئ أو فاسد. وما إن يتم الإرساء أن استنتاج النص الثاني أو النقيض خاطئ أو فاسد وأنه يناقض تماماً استنتاج النص الأول حتى يصل المجتهد إلى الاستنتاج أن النص الأول صحيح. ويضرب المنظر المالكي الباجي (1081 / 474) المثال التالي. نحن نعلم أن العلة الكامنة وراء تحريم استئصال أعضاء الحيوانات الحية هي أن الروح ما زالت فيها وتم الإرساء أن حكم التحريم يستنبط عبر العلة. وعلى هذا يمكن ان نخلص إلى أن الروح لا تدب في شعر الحيوان لأنه لو فعلت لكان قص شعر الحيوان كاستئصال الأعضاء محرماً. ومن هنا فإن غياب علة التحريم في قص الشعر (الذي يعادل علة خاصيتها هي نقيض الموجودة في الأعضاء) يجعل قصه من الحيوانات الحية مشروعاً⁽²²⁾.

ووفقاً للغزالي الذي حاول تحليل أصول الفقه في ما يتعلق بالمنطق، تكمن الخطوة الأولى، مفهوم المخالفة في تقليص الاقتراح الأول إلى عناصره المكونة وعبر نقض هذه العناصر الواحد تلو الآخر، يثبت خطأ أو فساد الاقتراح بأكمله. ويخلص المرء إلى أن العلة ليست شكلاً من أشكال الطلاق لأنها لو كانت شكلاً من أشكال الطلاق لاستدعت بياناً صريحاً أو إعلاناً غير مباشر يظهر أن الزوج يطلق زوجته. ولا تؤدي العلة التي تتضمن مجرد حلف بالامتناع عن الجماع لفترة لا تقل عن الأربعة أشهر (التي يصبح بعدها الطلاق نافذاً) إلى بيان مباشر أو إعلان كناية غير مباشر. وبالتالي نخلص إلى أن العلة ليست شكلاً من أشكال الطلاق. ويصر الغزالي على أن هذا الخط من الاجتهاد يمكن تقليصه إلى نصين

واستنتاج⁽²³⁾. ففي الشكل القياسي، إذا ما كان الطلاق (ط) والعلة (ع) والبيان المباشر (ب) وإعلان الكناية غير المباشر (ك) يمكن وضع الحجة على الشكل التالي:

إذا كان (ط) هو (ع) فإن (ع) هو بالتالي (ب) و(ك)

وإذا ما كان (ع) هو ليس (ب) و(ك)

فبالتالي (ع) هو ليس (ط)

وينظر الغزالي تبدو حجة مفهوم المخالفة كما قدمت في هذه القضية مظهرة لخصائص القياس الافتراضي المشروط في طريقة النفي. غير أن الخصائص التقليدية لحجة مفهوم المخالفة تظهر شكل التقليل غير المباشر للقياس على أنه «طريقة للإظهار أنه إذا ما اعتبر شكل قياسي معين على أنه صحيح عبر الافتراض أن استنتاجه خاطئ تنتج نتيجة مناقضة يشتهها القياس في الحالة الأولى. إذ يجب على القياس الأصلي أن يكون صحيحاً تحت طائلة التوصل إلى تناقض»⁽²⁴⁾. ومهما كانت الحال، تفتقر حجة مفهوم المخالفة على غرار حجة قياس الأولى إلى الخصائص القياسية كافة على الرغم من أن الغالبية العظمى من الفقهاء اعتبرتها شكلاً من أشكال القياس.

* أنواع القياس: تقسيم آخر

مما لا شك فيه أن التصنيف الثلاثي للقياس وفقاً لقياس الفرع على الأصل، وقياس الأولى، ومفهوم المخالفة هو تصنيف منطقي صرف. وهو ينبع من تحليلنا للبنية المنطقية للحجة الفقهية على الرغم من أنه علينا الإقرار بأن أهل الرأي المسلمين لم يعتبروا القياس بشكل عام على أنه قابل للتحليل في مثل هذه الطرق. ويكمن السبب الرئيس للتقدم بتحليل منطقي هنا في سوء الفهم الشائع بين

(23) شفاء، 452.

(24) R.M. Eaton, *General Logic* (New York: Lonmans & Green, 1956), 128.

ومقتبس في مقالة حلاق «الحجج غير القياسية»، 302.

الطلاب الحاليين للفقه الإسلامي إذ يعتبرونه مجرد تشابه جزئي. أما المنظرون فلم يكونوا مهتمين بوجه خاص بتحليل البنية المنطقية للقياس لأن هذه البنية كانت محدودة بل معدومة التأثير على المسائل التي كانت تعنيهم. فهم كانوا مهتمين بالعلاقة الجوهرية الموجودة بين الاقتراح اللغوي في النصوص الأصلية والقضية الجديدة أو المشكلة التي تواجه المؤمن. وبعبارة أخرى، تمحور اهتمامهم بشكل حصري حول الحد الذي تجعل بحسبه العلة نفسها ظاهرة في النصوص الأصلية وبالتالي مدى قابليتها للتطبيق على القضية الجديدة المطروحة. لهذا كان تحليل القياس كبنية تشابهية أو غير قياسية أو قياسية منطقية مسألة غير مهمة. فالفقهاء والمحامون اهتموا بالدرجة التي بحسبها يعد حكم مستند إلى علة معينة ظنياً.

وكان هذا الاهتمام بالمكانة المعرفية للأحكام مفيداً في تحديد تصنيف ترتيب معين للقياس وهو تصنيف ترتيبي تقع في صميمه المكانة المعرفية والوجودية للعلة. ووفقاً لهذا التصنيف الترتيبي فإن القياس نوعان أولهما قياس علة والثاني قياس دلالة⁽²⁵⁾. ووفقاً لتعريف بعض المنظرين يجب فهم قياس العلة على أنه مطابقة للاستدلال الذي يمكن فيه تحديد كل من العلة والحكمة وراء الحكم، في حين أنه في قياس الدلالة يمكن تحديد العلة لكن من دون تلك الحكمة. ويعتبر الخمر محرماً لأنه مادة مسكرة والدفع إلى السكر هو العلة. ونحن نعلم أيضاً أن المسكرات محرمة لأن استهلاكها يؤدي إلى أعمال مرفوضة كإهمال الصلاة، وتصرفات عدوانية وغياب سيطرة المرء على أفعاله. وفي هذا المثال على قياس العلة تعد الحكمة معروفة. لكنها في قياس الدلالة ليست كذلك. فنحن نعلم على سبيل المثال أن العلة الكامنة وراء تحريم الربا وفقاً للشافعية هي الصلاحية للأكل. وأينما توافرت خاصية الصلاحية للأكل لم يسمح بالربا. غير أن الله تعالى لم يشأ تبيان الحكمة الكامنة وراء التحريم.

ولم يعتبر منظرون آخرون التمييز بين هذين القياسين على أنه جوهري. فبالنسبة إليهم كانت المسألة شكلية إلى حد كبير. إذ يمكن التمييز بينهما في

(25) الشيرازي، شرح اللمع، 2، 799-814؛ الباجي، أحكام، 626-631.

الاختلاف في ذكر العلة. وفي قياس العلة يذكر كل من العلة والحكمة بطريقة تؤدي إلى إنتاج علاقة سببية بينهما وبين حكم القضية. أما في قياس الدلالة تذكر العلة على أنها ملازمة للحكم وبالتالي تمحو أي علاقة سببية. و«تشير» العلة ببساطة أو حتى تلمح إلى الحكم. وهكذا يمكن تقليص الاختلاف بين نعي القياس إلى الطريقة التي تذكر بها لغة النصوص الأصلية. إذ لم يكن الله ﷻ بالعاجز عن قول: «صل لأن الشمس غابت» أو «عندما تغيب الشمس صل». فالأمر الأول يؤدي إلى بناء قياس علة في حين أن الثاني لا. والعلاقة بين المغيب والصلاة هي ليست سببية بل مسألة تزامن. وواجب الصلاة هو بالكاد «مشار إليه» عبر مغيب الشمس⁽²⁶⁾.

ويميز ضمن كل نوع من هذين النوعين فئتان فرعيتان وفقاً للدرجة التي تجعل العلة نفسها بحسبها جلية. وهكذا يقسم قياس العلة إلى قياس جلي وآخر خفي. ويتضمن الأول بدوره على الأقل أربعة أنواع: أولاً النوع الذي تذكر فيه العلة صراحة في لغة سببية على غرار «لأن» أو «بسبب» أو «بغية عدم»، وثانياً النوع الذي تستنبط فيه العلة لغوياً لا عقلياً على غرار المثال الأنف الذكر المتعلق بقول المرء أف لوالديه. وثالثاً النوع الذي تكتشف فيه العلة بسهولة من غير ممارسة جهد فكري كبير. ومن المناسب هنا ذكر أن النبي ﷺ «نهى عن التبول في الماء الراكد» لأننا نعرف من غير تردد أن سبب هذا التحريم هو تنجيس المياه، ومن هذا نستنبط أن كل المواد المسلم بنجاستها هي محرمة، ورابعاً، النوع الذي ترسى فيه العلة عبر الإجماع، كما هي الحال في الحدود القرآنية التي حدد أنها وضعت لأنها تمثل رادعاً يحول دون ارتكاب الجرائم وأعمال سيئة أخرى.

أما القياس الخفي من جهته فيتضمن عملية يستنبط فيها المجتهد، بشكل ظني، العلة من النصوص الأصلية. إذ يميز أهل الرأي مجدداً في ترتيب تنازلي فئات فرعية متنوعة لهذا الاستنباط بحسب الدرجات التي تجعل فيها العلة المستنبطة نفسها جلية للمجتهد. وأولها هو قياس تستنبط فيه العلة من خاصية تبدو متحدة مع الحكم.

(26) الشيرازي، شرح اللمع، 2، 799-780؛ الباجي، إحكام، 626-627، 630.

ومن المناسب هنا ذكر تحريم الربا في المدرسة الشافعية. إذ يروى أن النبي ﷺ حرم المقايضة بكميات غير متساوية من المواد الصالحة للأكل من النوع نفسه. ومن هذا الحديث استنبط الشافعية أن العلة في هذه القضية هي الصلاحية للأكل لأن التحريم بدأ متحداً في لغة الحديث مع خاصية الصلاحية للأكل، وهكذا تم الاستنتاج أنه ما من مواد صالحة للأكل ممكن أن يقع فيها الربا⁽²⁷⁾.

وتولد العلة التي تبدو متصلة بالحكم بطريقة أقل وضوحاً قياساً خفياً ذا مرتبة أدنى من الظن. ويروى أن النبي ﷺ عندما سمع بعق أمة كان زوجها أيضاً عبداً، خيرها بين قبول الحرية أو رفضها. وتم الاستدلال أن علة وجود هذا الخيار كمنت في أن المرأة كانت متزوجة بعيد لم يتم عتقه. ويفترض المجتهد هنا أن حق المرأة في قبول الحرية أو رفضها متصل اتصالاً سببياً بواقع كون زوجها عبداً. لأن افتراض هذه الصلة لا إشارة نصية له ولا تحديد معين للحفاظ عليها فهو يبقى في إطار الظن البحت بالتعارض مع غلبة الظن أو اليقين.

وتستند الفئة الأخيرة من القياس الخفي إلى الاجتهاد الاستدلالي لكن الاجتهاد الذي يتبع المبادئ المقسومة الموجودة في طريقة الدوران في كلا عنصرها الطرد والعكس. لكن المنظرين يصفون هنا هذا الاستدلال بحسب السلب والوجوب. ولإيضاح وجهة نظرهم، ضرب المنظرون المثال التالي: لا تخضع الحبوب قبل أن تستقيم سنابلها للتحريم المتعلق بالربا، لكن عندما تنضج السنابل والبذور والحبوب بالكامل تصبح خاضعة لهذا التحريم، لكن عندما تنضج أكثر لتصبح عشباً يابساً يرفع التحريم. ومن هنا نخلص إلى أن تحريم الربا ملازم للعلة التي مفادها أن الحبوب هي طعام إنساني صالح للأكل. ويجعل الاعتماد الحصري لهذه الفئة من القياس على الاجتهاد الاستدلالي من درجة الظن فيها أدنى حتى من درجة الفئة السابقة.

وننتقل الآن إلى قياس الدلالة الذي يعتبره المنظرون مستنداً ليس على علة محددة صراحة أو مستنبطة بل إلى جامع بين القضايا الأصلية والجديدة وهو

(27) الشيرازي، شرح اللمع، 2، 804-806.

جامع يشير إلى أو يدل على علة ما. وفي هذا النوع من القياس يتم الافتراض أن العلة غير موجودة لكن مكان وجودها هو إرادة الله تعالى لا النصوص المنزلة. إذ يزعم على سبيل المثال أن تدبير زواج فتاة بكر على الرغم من عدم موافقتها هو مشروع نظراً إلى أن تدبير زواج لها من دون ضمان رضاها هو مباح. وتحدد هذه الإباحة العلة في هذه القضية، خصوصاً أن رضاها لا يشكل مستلزماً للزواج. وإذا ما لم يكن رضاها مستلزماً يمكن إزاء تدبير زواج لها سواء وافقت أم لا⁽²⁸⁾.

وقد تحدد العلة أيضاً عبر طرق الشبه بين قضيتين لكن من غير إرساء هذا الشبه عبر طرق التأثير كما في حالة الخمر والويسكي. وكان هذا النوع من القياس مثيراً للجدل إلى حد كبير ورفضه عدد كبير من المنظرين بكامله. وتعد قضية ملكية عبد هي المثال التقليدي الموضح لهذا الاستدلال فضلاً عن الجدل المثار حوله. وزعم بعض المنظرين أنه يجب السماح للعبيد شأنهم شأن الأحرار بامتلاك ممتلكات. ويرر هذا كما يزعمون على أساس أن العبيد يشبهون الأحرار في كونهم بشر مكلفون تجري عليهم الأحكام الفقهية وقدرتهم على الزواج والطلاق وغيرهما. ورفض منظرون آخرون من جهتهم التشابه بين العبيد والبشر في ما يتعلق بالحق في الملكية. واعتبروا أنه من غير الممكن منح العبيد ذلك الحق لأنهم يشبهون الحيوانات لا البشر في أنهم سلع تباع وتشتري وتهدى وتؤجر وتستخدم كأداة ثانوية مساعدة وغير ذلك⁽²⁹⁾.

* حجّة القياس⁽³⁰⁾

خلافاً للقرآن والسنة يعتبر القياس مثل الإجماع من حيث إنه مصدر شرعي غير منزل، وكونه مشتقاً من المصادر الأولية فهو بحاجة إلى أن يبنى على أساس

(28) المرجع نفسه، 2، 806 وما بعده؛ الباجي، إحكام، 629.

(29) الشيرازي، شرح اللمع، 2، 812-814؛ الجويني، البرهان، 2، 885 وما بعده.

(30) حول حجية القياس، راجع البصري، المعتمد، 2، 724-753. الشيرازي، شرح اللمع، 2، 757-787؛ الباجي، إحكام، 531-602. ابن برهان، الوصول، 2، 244-249. الغزالي، المستصفى، 2، 234 وما بعده.

مصادر الوحي، وتطرقت المسائل الأساسية التي أثرت في هذا الصدد إلى مصادر الحجية الكامنة وراء القياس فضلاً عن المكانة المعرفية لهذه الطريقة الاستدلالية. ولم يكن للسؤال حول إمكانية تبرير هذه الطريقة بالعقل والحجة العقلية بشكل مستقل عن الوحي أدنى أهمية. فالقياس كان طريقة شرعية ولم تكن أي كمية من الاجتهاد البشري قادرة بمفردها على إرساء حجية وصحة أي جزء من الشريعة التي أمر بها الله. وبالنتيجة تم تبرير القياس عبر المصادر المنزلة ومنتجها المباشر أي الإجماع الذي كانت حجيته كما رأينا خاضعة لحجج مماثلة.

وفي حين تبنت أقلية ضئيلة من الفقهاء وجهة النظر القائلة إنه لا يمكن تبرير حجية القياس باليقين، اعتقدت الغالبية العظمى من الفقهاء بوجهة النظر القائلة إن القرينة في المصدرين الأولين مع الإجماع تثبت أن هذه الطريقة هي حجة باليقين. وحتى العديد من أولئك الذين وقفوا على حدود المذهب السني أو خارجه والذين رفضوا القياس على المبدأ أقرروا بأن القياس الجلي والاستدلالات اللغوية (مثلاً قول أف للوالدين) يمثلان شكلين من أشكال قياس ذي حجية وصحيح.

وتكمن قوة القياس الجلي في أنه مستند إلى علة صريحة. فإذا ما ذكرت النصوص على سبيل المثال أن «السكر محرم لأنه حلو» علينا أن نؤكد حكم التحريم في كل الأماكن التي يوجد فيه الحلو. وتفهم ضرورة تعميم الحكم عبر لغة النصوص: فعبارة «السكر محرم لأنه حلو» هي المعادل المثالي لجملة «العسل محرم لأنه حلو». فكل حلو محرم. ولو كان القصد تحريم السكر فقط لكان ذلك عبثاً نظراً إلى أن العلة المذكورة تصبح فارغة من أي معنى. ويتوقع آنذاك كما يحتاج المنظرون أنه يجب تحريم السكر من غير تحديد علة. وهكذا فإن مجرد وجود علة مذكورة يشهد بضرورة تمديد الحكم على كافة القضايا الأخرى التي توجد فيها العلة ذاتها. وتدلل هذه الضرورة على حجية القياس الجلي على الأقل.

واعتبر بعض أهل الرأي غير السنة الذين رفضوا القياس أن الدين الإسلامي هو مكتمل وأن القرآن أمن أجوبة على كافة المسائل التي واجهت أو قد تواجه الأمة الإسلامية. وهم استقوا الدعم لنظريتهم من الآية 38 من سورة الأنعام:

﴿مَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ والآية الثالثة من سورة المائدة: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾. ومن هنا خلصوا إلى أن القياس هو زيادة لا حاجة لها.

أما مخالفوهم الرأي الراضون للقياس فاتفقوا على أن الدين أكمل في القرآن لكنهم لم يروا كيف جعل استخدام هذه الطريقة زيادة مفرطة. فالاستعانة بالقياس توازي الاستعانة بالقرآن. وهكذا عندما يستقطب القياس السنة النبوية أو الإجماع فإنه يستقطب القرآن في نهاية المطاف نظراً إلى أن القرآن يوجب الإشارة إلى السنة وأن كلاً من القرآن والسنة يشهد بصحة الإجماع. كذلك زعم أن القياس هو جزء لا يتجزأ مما أسمى بكمال الدين لأن القرآن جنباً إلى جنب مع السنة والإجماع الذي يبيحه يؤكد الحاجة إليه. وهكذا فإن اللجوء إلى القياس ليس أقل شرعية من استخدام حديث آحاد أو أي طريقة أخرى أو رواية تؤدي إلى علم ظني.

لكن أياً من هذه الطرق لم يثبت قطعياً حجية القياس. ويجب أن يكمن البرهان النهائي إما في القرآن أو السنة أو الإجماع، أو فيها مجتمعة. ويعد المقطع القرآني ﴿فَاعْتَبِرُوا يَكْفُلُوا الْأَبْصَارِ﴾ من الآية الثانية من سورة الحشر أكثر الآيات دلالة على حجية القياس. إذ قيل إن فعل الأمر «اعتبروا» مشتق من كلمة عبور (كالعبور من ضفة نهر إلى أخرى). واعتبر فعل الأمر في الآية مشيراً إلى العبور من القضية الأصلية إلى الجديدة وإلى تحول الحكم من الأول إلى الثاني.

ولا شك في أن تفسير القرينة القرآنية يبدو إلى حد ما مختزلاً قد تحتاج الكثير من علماء الدين وأهل الفقه في هذا لوقت طويل. فالجدل حول معنى المقطع يكفي لجعل هذه القرينة طي الظن ومن الواضح أن إثبات حجية القياس مع الظن يترك مجالاً كبيراً للشك، إذ لا بد من تحصيل اليقين.

ولجأ المنظرون العاجزون عن إيجاد قرينة قاطعة في القرآن إلى السنة التي وجد فيها عدد من الأحاديث النبوية المعنوية مباشرة وغير مباشرة بالمسألة المطروحة. لكن حديثاً واحداً قيل إنه مشهور تفوق على البقية. وهذا الحديث ذكر آنفاً في سياق تبرير قبول علة مستنبطة. وفي النسخة الكاملة لهذا الحديث يروى

أن النبي ﷺ سأل معاذ بن جبل عندما أرسله قاضياً على اليمن: «بم ستحكم؟ فأجابه: بكتاب الله. ثم سأله النبي ﷺ: فإن لم تجد؟ فأجابه: فبسنة رسول الله. ثم عاد وسأله: فإن لم تجد؟ فرد معاذ: أجتهد رأيي». ويحكى أن الجواب أثلج صدر النبي ﷺ. ويصر المنظرون على أن هذا الحديث يظهر أن النبي ﷺ وافق على الاستدلالات التي تستند إلى القرآن والسنة.

يروى أن النبي ﷺ بنفسه استخدم مثل هذه الاستدلالات. ومن المناسب هنا ذكر الحديث الآنف الذكر المتعلق بالمرأة التي سألت النبي ﷺ إذا كان عليها أداء الحج عن أبيها الذي مات قبل أن يقدر على أداء واجبه الديني أم لا⁽³¹⁾. ومن هذا الحديث يعتبر النبي ﷺ أنه أقام تشابهاً بين الحج والدين حيث شكل الأول أساس الثاني.

وعلى غرار المقطع القرآني، لا تعتبر هذه الأحاديث النبوية قاطعة على الرغم من أن ضعفها المعرفي لا ينبع من معناها كما هو واضح بل من طريقة إسنادها. فلا يعتبر أيُّ منها متواتراً ما يعني أنها تنقل المعلومات التي تحويها مع الظن وإن كان غلبة الظن. ومجدداً تبرز صعوبة التوصل إلى اليقين.

غير أن اليقين كان يعتبر كامناً في الإجماع. وفي الواقع، يبدو أن المنظرين تحدثوا عن أكثر من إجماع واحد. ويعتبر صحابة النبي ﷺ كأول طبقة من الفقهاء المسلمين الذين لجأوا إلى استخدام القياس واتفقوا عليه بشكل عام على أنه طريقة مشروعة. ويتصف إجماعهم بأهمية خاصة نظراً إلى أنهم يعتبرون، لقربهم من النبي ﷺ نفسه، عارفين بما فكر فيه وكيف تعامل مع المسائل التي تصيب الأمة الإسلامية. وهكذا إذا ما لجأ الصحابة رضي الله عنهم بانتظام إلى القياس ولم يعترض أي منهم على هذه الممارسة فإن إجماعهم إذاك ملزم على أساسين: إجماعهم كإجماع وعلمهم الدقيق والذي لا شبيه له بتصرف النبي ﷺ وطرائق معالجته للمسائل الفقهية.

ويعتقد بأن الأجيال اللاحقة من الفقهاء الذين اعتقدوا بيقينية حجية القياس

(31) تمت الإشارة إلى ذلك من قبل، 130.

توصلوا بدورهم إلى الإجماع ليس على شرعية القياس فحسب بل أيضاً على استخدام المفتين والمشرعين طوال القرون وفي كافة المناطق الإسلامية من غير أن يعترض أحدهم عليه. وهكذا قيل إن الأثر التراكمي للإجماع عبر الأجيال يثبت بشكل لا يقبل الشك أن حجية القياس معروفة باليقين.

الاستحسان⁽³²⁾

في الفصل الأول لاحظنا أنه أواسط القرن الثاني/ الثامن لم يكن الاجتهاد الفقهي مدعوماً لا بشكل مستمر ولا بشكل ثابت عبر القرينة النصية. وربما كان للشافعي الذي ركز في حديثه على تكريس كل الشريعة في الوحي، سبب وجيه لإطلاق نقد لاذع ضد الحنفية الأوائل الذين لم يكونوا قد أدركوا بعد ضرورة إسناد كافة الحجج الفقهية إلى النصوص المنزلة. ولم يثر مذهب أبي حنيفة نقد الشافعي بشكل أساسي فحسب بل نقد الفقهاء والمنظرين اللاحقين. وركز هذا النقد بشكل رئيس على المذاهب في مسائل الفروع الفقهية الناشئة من استخدامه الاستحسان الفقهي. وفي الواقع لم يكن أبو حنيفة ومدرسته ليسامحان على ما اعتبرته كافة المدارس الأخرى على أنه شكل اعتباطي من أشكال الاجتهاد الفقهي.

بيد أنه بعد القرن الثالث/ التاسع قام المنظرون الحنفية باتخاذ خطوات لتبرئة سمعتهم من الانتماء إلى فئة المجتهدين الاعتباطيين. وعقب الممارسة المعيارية التي سادت آنذاك على أنها النموذج المطلق للممارسة الفقهية والدراسة الشرعية، أصروا على أنه لا يمكن لأي عملية اجتهاد أن تستند، عبر طرق الاستحسان الفقهي، إلا على النصوص المنزلة. وفي الواقع مع اكتمال أصول

(32) حول الاستحسان راجع السرخسي، الأصول، 2، 199-215؛ الشيرازي، شرح اللمع، 2، 674-696؛ الباجي، إحكام، 687-689.

John Makdisi, "Legal Logic and Equity in Islamic Law", *American Journal of Comparative Law*, 33 (1985): 63-92; John Makdisi, "Hard Cases and Human Judgment in Islamic and Common Law", *Indiana International and Comparative Law Review*, 2 (1991): 197-202.

الفقه بعد القرن الثالث/ التاسع لم يكن بإمكان أي مدرسة سنية تحمل اعتناق وجهة نظر مؤيدة لاستحسان مدعوم بغير النصوص. ومن هنا وفي سياق وضع أصول الفقه لا حاجة للحديث عن نوع حنفي أصلي من الاستدلال الاعباطي، فهو ببساطة لم يكن موجوداً. وجعلت التغييرات المنهجية والتقنية المدخلة إلى شكل الحجة هذا منه مقبولاً لدى كافة المدارس الفقهية على الرغم من أن الجدل كما سنرى لم ينته قط حول بعض ميزاته الأساسية.

وإذا ما أصبح الاستحسان الفقهي في النهاية مدعوماً بشكل منهجي من النصوص المنزلة فما الذي جعله مختلفاً عن القياس؟ يتفق كل المنظرون أن الاستحسان هو مجرد شكل مستحسن من الحجة الفقهية المستندة إلى القياس، وهي حجة يشرع فيها جزء خاص من القرينة النصية الباب أمام استنتاج مختلف عما كان القياس ليتوصل إليه. فإذا ما نسي شخص على سبيل المثال وأكل في حين أنه من المفترض أن يكون صائماً يملي القياس بطلان صيامه لأن الاعتبار الحاسم في القياس هو أن الطعام دخل جسده سواء عمداً أم لا. لكن القياس أهمل في هذه القضية على أساس حديث نبوي يقول بصحة الصيام إذا كان الأكل عن خطأ. ويعتقد بأن هذه الحجة الأخيرة مستحسنة لأنها تأخذ بعين الاعتبار نصاً لم يكن ليستخدم في القياس وينتج عن حكم مختلف. ومثال آخر هو أن القياس يستدعي أن يكون غرض العقد موجوداً وقت البيع نظراً إلى أن غياب الغرض يؤدي إلى الغرر. وعبر الاستحسان الفقهي المستند إلى الحديث النبوي يتم تحديد شرعية عقد العرايا الذي تقايض فيه حبات التمر غير الناضجة على النخيل بقيمتها المحسوبة وفقاً لحبات تمر جافة صالحة للأكل. وحدا تفضيل الاستحسان على القياس بعدد من المنظرين إلى الاعتقاد بأن التفضيل يعادل الترجيح أي إيلاء حل ما أهمية أكبر من الآخر.

لا يحدد ترك القياس لمصلحة الاستحسان الفقهي عبر النصوص المنزلة فحسب بل أيضاً عبر الإجماع والضرورة. إذ يملي القياس بطلان عقد التأجير من البداية نظراً إلى أن الدفع في هذا العقد ممتد على فترة من الزمن والدفع الممتد على فترة من الزمن يخالف أحد الشروط التأسيسية لعقد صحيح. لكن العادة

جرت على استخدام هذا النوع من العقد في صفقات الناس التجارية اليومية وهذا يعتبر موازياً للإجماع. ويعتبر بالتالي هذا الإجماع كافياً لإبطال الحكم المنطقي الذي توصل إليه القياس. ذلك أنه نظراً إلى أن الإجماع يشكل أداة تبيح فقهاً على مستوى من اليقين تعادل قوته النصوص المنزلة بحد ذاتها التي أباحته أصلاً في المقام الأول.

أما الضرورة فتستدعي تحية استنتاجات القياس في بعض القضايا كما في مسألة البراميل المسلم بنجاستها. فعندما تتنجس مياه برميل ما يحدد القياس أن المياه الموجودة فيه تصبح أيضاً مسلماً بنجاستها. غير أن مثل هذا التحديد يسبب حتماً مشقة كبيرة نظراً إلى أن الماء حاجة لا بد منها بشكل منتظم وأنها عنصر أساسي من عناصر الحياة اليومية. وتبرر صحة تجنب المشقة الكبيرة عبر القرآن والسنة كما أن الحاجة والضرورة في حال عدم تلبيتهما يسببان مشقة كبيرة. ومن هنا يعتبر استخدام المياه المأخوذة من البراميل المسلم بنجاستها شرعية بالاستحسان الفقهي وتشرع النصوص المنزلة مفهوم الضرورة بحد ذاته (وبالتالي المشقة) الذي يبرر بدوره العزوف عن القياس.

وفي نهاية المطاف، تعكس الاستنتاجات التي تم التوصل إليها عبر الاستحسان الفقهي ما يمكن تسميته بالتمييز⁽³³⁾ الاجتهادي للقرينة النصية، وينظر في هذا التمييز وفقاً لقوة العلة أو ضعفها، مع العلم أن القوة والضعف هما مسألتان متصلتان حصراً بنظرية المعرفة وعلم الوجود. وبعبارة أخرى تختزل المسألة الرئيسة بالتمييز بين علتين، أولاهما ترسي قواسم مشتركة بين القضية الأصلية والجديدة، وثانيتها تشكل استثناءً لهذا الحكم مستنداً إلى نص أكثر ملاءمة وصلة مع الأخذ بالحكم الذي ولدته العلة الأولى. والمثير للاهتمام أن هذا النوع الثاني سمي بالقياس المستحسن⁽³⁴⁾. ومن المناسب بمكان هنا ذكر التشابه بين الطيور الجارحة والحيوانات المفترسة. فأكل لحم الأول يعتبر محرماً لأن النصوص تنص على التسليم بنجاسة الثاني وبالتالي بحرمة. والعلة هنا هي

(33) راجع: Makdisi, "Legal Logic", 85.

(34) السرخسي، الأصول، 2، 204.

نجاسة لحم نوعي الحيوانات. وكنتيجة لذلك يعتبر اللحم الذي تخلفه الجوارح أيضاً نجساً فإن أكله محرم كما هي الحال تماماً مع الجيف التي تخلفها الحيوانات المفترسة. بيد أنه وفقاً للاستحسان الفقهي، يعتبر الطعام الذي تخلفه الجوارح شرعياً. والتفسير لهذا الأمر هو التالي: عندما تأكل الحيوانات المفترسة تنتقل نجاستها إلى الطعام عبر اللعاب الذي تفرزه أفواهها. لكن الجوارح تأكل عبر مناقيرها التي هي نوع من أنواع العظم. ولأن الجوارح لا تستخدم ألسنتها عندما تأكل ولأن مناقيرها تبقى جافة عندما تقوم بذلك لا ينتقل اللعاب إلى الطعام الذي تلمسه. ويستخرج العلم بطهارة العظام من الوحي الذي يذكر أن استخدام عظام الحيوانات الميتة شرعي. علاوة على ذلك، يدعم حديث نبوي آخر هذا الاستنتاج فهو ينص على أن القطط مسلم بطهارتها وأن ما تلمسه لا يتنجس بفعل لمسها له. ويعتقد أن الحكمة من وراء اعتبار القطط طاهرة هي المشقة التي قد تنشأ من عدم اعتبارها طاهرة نظراً إلى أن القطط (الأهلية) تعد حيوانات أليفة. وهذا ليس سوى استحسان فقهي على أساس الضرورة التي أثبتت كحجة فرعية في قضية الجوارح. فاعتبار الأغراض التي تلمسها هذه الطيور غير شرعية للأكل أو الاستخدام يسبب أيضاً قدراً كبيراً من المشقة نظراً إلى أنه من المستحيل فرضياً منعها من لمس الأدوات التي لا يمكن غسلها في الصحراء على سبيل المثال.

يستند الاجتهاد في هذه القضية بوضوح إلى القرينة النصية من جهة وإلى مبدأ الضرورة من جهة أخرى. وفي كل من جهتي الحجة يعارض الاستنتاج هنا الاستنتاج الذي توصل إليه القياس الذي كان الإلحاح عليه ليؤدي إلى إهمال أجزاء مهمة بل حاسمة من القرينة النصية والقواعد الفقهية. وأدى إدخال عنصر العظام الجافة إلى الحجة مع دعمه بالنصوص إلى تغيير في العلة التي كانت لتأخذ لولا ذلك بعين الاعتبار من غير التقيد بالقياس. لكن التغيير مهم للغاية وأساسي. إذ حاجج بعض المنظرين أن ترك الحكم المستند إلى القياس هو في الواقع نتيجة ترك العلة المستندة إلى القياس بشكل كامل. وهكذا فإن العلة في الاستحسان الفقهي هي كاملة لا تتأثر مطلقاً بأي تخصيص أو تقليص.

ولا يعد هذا التركيز على الصفة الكاملة للعلة في الاستحسان الفقهي سوى

رد قوي على أولئك المنظرين الذين اعتقدوا بأن الاستحسان يستدعي تخصيص العلة. ويحدث التخصيص عندما يحتاج المجتهد أن على قضية ما هي (أ) وأن الحكم الصادر عن (أ) هو (ب) لكن بسبب مانع موجود في القضية يقيد نطاق (أ) ما يؤدي إلى صدور حكم هو ليس (ب) بل (ي). وبالعودة إلى قضية الحيوانات المفترسة، أصر أولئك الداعون إلى التخصيص على أن العلة المستندة إلى القياس كانت محدودة بسبب وجود اعتبار مضاف أي طهارة العظام.

ويعتقد بعض الفقهاء بأن الجدل حول هذه المسألة التي استفاض المنظرون في الكتابة عنها، هو جدل كلامي ليس إلا⁽³⁵⁾. لكنه من الواضح أن معارضة التخصيص متعلقة بالتبعية النظرية أكثر مما هي متعلقة بالاعتبارات الفقهية البحتة. ويتهم دعاة التخصيص بأنهم اعتمدوا عقائد المعتزلة العقلانيين الذين تجنب العديد من المنظرين السنة فكرهم⁽³⁶⁾. ومن غير الخوض هنا في الأبعاد الدينية للجدل⁽³⁷⁾ التي لا علاقة مباشرة لها بالفقه سنختم هذا القسم بتعداد الحجج الرئيسة المعارضة لتخصيص العلة خصوصاً كما عبر عنها المنظر الحنفي ابن سهل السرخسي⁽³⁸⁾.

فالسرخسي يعتقد بأن صحة العلة تنبع من تعديتها إلى قضايا جديدة. ومن هنا فإن العلة غير القابلة للتعدية هي غير صحيحة لأنها قد توجد من دون أثرها. ولا يمنع السماح للمانع بأن يكون جزءاً من العلة منطقياً وجود موانع أخرى في الأجزاء الأخرى لعلة نفسها. ونظراً إلى أن الموانع تستدعي حكماً مختلفاً عن ذلك الذي كانت لتولده العلة الكاملة (في القياس الأصلي) فإن السماح سيعادل بالنسبة إليها الحصول على علة صحيحة وسليمة لكن من دون أن تولد هذه

(35) راجع:

Aron Zysow, *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory* (Ph.D. dissertation: Harvard University, 1984), 403-404.

فضلاً عن المراجع المذكورة هناك لاسيما رقم 513 ص. 454.

(36) راجع السرخسي، الأصول، 2، 208.

(37) حول هذه الأبعاد، سنوضح ذلك في ما يأتي.

(38) السرخسي، الأصول، 2، 208 وما بعده.

الأخيرة حكمها الخاص في قضايا جديدة (وهو قصور ناقشناه سابقاً وهو معروف بالنقض). وبعبارة أخرى، تعادل علة بموانع علة لا يمكنها إنتاج الأحكام في قضايا جديدة. وفي الحجج العقلية، يساوي هذا الحصول على سبب من دون أثره ما يعد عبثياً نظراً إلى أنه على العلة بحكم تعريفها أن تُحدث أثراً وإن لم تفعل ستتوقف عن كونها سبباً.

كما أن تخصيص العلة معروف بفساده عندما تنتج العلة في غياب الموانع حكماً معيناً في قضية جديدة، لكن لا يمكنها أن تنتج مع الموانع الحكم نفسه في قضية أخرى. وعلى المانع كذلك أن يكون مدعوماً من النصوص المنزلة على الأقل بالقوة نفسها التي تدعم العلة بها. وإلا فإنها لن تناسب لتخصيص علة ذات قيمة معرفية أرفع. وإذا ما كان كل من العلة والمانع بالقوة نفسها يمكن إذاك للثاني أن يستقل، أي أنه قد يعمل كعلة مستقلة يمكن تعديتها إلى قضايا جديدة تولد فيها حكمها الخاص. ويكمل السرخسي أن هذا يبرهن بوضوح أنه لا يمكن خلط العلة بالمانع لأنه على كل واحد منهما أن يكون مستقلاً. وإذا ما أعد الثاني لتخصيص نطاق الأول وبالتالي لتغيير حكمه بالكامل فإن هذا سيعادل إذاك نسخ علة بأخرى وهي فكرة لن يسمح بها أي من أهل الرأي.

المصالح المرسله

في نقاشنا حول العلة لاحظنا الدور الذي تلعبه المصلحة العامة في تحديد المناسبة وهي طريقة أساسية لإرساء العلة والتحقق منها. وبسبب هذه العلاقة بين العلة والمناسبة تعتبر المصلحة (والاستصلاح) امتداداً للقياس، ولهذا لم تخصص لها غالبية الأعمال حول النظرية الفقهية قسماً مستقلاً أو فصلاً مستقلاً بل عالجتها تحت عنوان المناسبة. غير أن بعض الكتاب اللاحقين أدخلوا مناقشة هذه المسألة في فصل يعنون عادة بالاستدلال، وهو فصل يغطي عادة كافة أنواع الاستدلالات التي لا تنتمي إلى فئة القياس⁽³⁹⁾.

Hallaq, "Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunni (39) Jurisprudence", *Arabica*, 37 (1990): 317-318.

ويتصل موضوع مثار في الاستصلاح بالقضايا التي تشتق أحكامها على أساس مصلحة عقلية مناسبة لا تدعمها القرينة النصية. وتدعى هذه المصالح بالمصالح المرسلّة. وترفض الغالبية من الفقهاء أي استنتاج غير مدعوم من النصوص سواء كانت المصلحة العامة تحركه أم لا. ويروي أن مالك (179/795) الذي سميت المدرسة المالكية باسمه، تبنى استنتاجات يبدو أنها خدمت مثل هذه المصالح من غير أن تتمتع بدعم النصوص. غير أن اللاحقين من بعده نفوا أن هذا حصل أصلاً. ومهما تكن الحال، ما من منظر بعد القرن الثالث/ التاسع دعا إلى المصلحة المرسلّة بالطريقة المنسوبة إلى مالك. لكن العديد وافقوا على طريقة الاجتهاد هذه إذا ما كان بالإمكان الإثبات أن ميزة المصلحة العامة المعتمدة في قضية ما هي مناسبة ومعتبرة إما لمبدأ شامل للفقه أو لجزء محدد ومعين من القرينة النصية. وهكذا فإن المناسبة والاعتبار هما شرطان ضروريان لاستنتاج صحيح للمصلحة المرسلّة⁽⁴⁰⁾.

ونظر منظرون آخرون على غرار الغزالي إلى المسألة بطريقة مختلفة. فقد رأينا أن تراتبية الغزالي للمقاصد الشرعية تضمنت على رأسها مبادئ حماية الحياة والملكية الخاصة والعقل والدين والذرية. وإذا ما كان بالإمكان تحديد ميزة المصلحة العامة في قضية ما على أنها تخدم أياً من هذه المبادئ وإذا ما أمكن أيضاً الإثبات أنها قطعية وكلية، يعتبر الاجتهاد بالتوافق معها صحيحاً. ويرمي شرط الكلية إلى ضمان خدمة مصالح الأمة الإسلامية بالإجمال لا فئة محددة منها. والمثال التقليدي المضروب لتوضيح هذا الشرط هو المثل الذي يأسر فيه جيش من الكفار عدداً من المسلمين ويستخدمهم كدرع. وإن لم يهاجم هذا الدرع سينجح خطة جيش الأعداء في تدمير الأمة الإسلامية. وبغية دحر الأعداء من الضروري بمكان مهاجمة الدرع وهو عمل سيؤدي حتماً إلى قتل العديد إن لم

= من أجل نقاش مفيد حول مكان المصلحة في الأعمال الأولى واللاحقة للنظرية الفقهية، راجع الشوكاني، إرشاد، 241-243. راجع أيضاً ابن برهان، الوصول، 2، 286-294.

(40) من أجل نقاش مفصل حول العلاقة بين المناسب والمؤثر وفقاً للكاتبين السابقين راجع:

يكن كل المسلمين الذين يشكلون الدرع. وعلى الرغم من أن أفراد هذه المجموعة ليسوا مذنبين بأي جريمة تستحق القتل يعتقد بأنه وفقاً للاستصلاح من المناسب قتل المسلمين في ضوء المصالح المتزايدة. وهنا تستوفي قضية حماية الأمة الإسلامية عامة التي ستفرض عن بكرة أبيها إن لم يدافع عنها بهذه الطريقة الشروط الثلاثة المذكورة: أي الكلية واليقين وحماية المقاصد الشرعية الضرورية⁽⁴¹⁾.

الاستصحاب⁽⁴²⁾

وبقدر ما كان الاستصحاب مجرد مبدأ، لا يوصف على أنه مجرد طريقة اجتهاد فقهي، على الرغم من أن العديد من المنظرين المتأخرين أدرجوه تحت عنوان فصل الاستدلال فقد تمت أحياناً مناقشته مع طرائق الاستحسان الفقهي والمصالح المرسله. ووفقاً لهذا المبدأ يفترض أن حالة فقهية معينة تظل سارية الصلاحية إلى أن يبرز سبب لتغيير هذا الافتراض. بيد أن مبدأ الاستصحاب نوقش انطلاقاً من زاويتي تطبيق، أولهما هي استصحاب حال العقل والثانية استصحاب حال الإجماع.

يتفق المنظرون على أن استصحاب حال العقل هو مبدأ صحيح. ومثال على تطبيق هذا المبدأ هو الافتراض أن صلاة سادسة في النهار ليست واجبة. لأن النصوص تأمر بضرورة الصلاة خمس مرات فقط. ويمكن للمفتي أن يحتاج أنه بقدر ما تنعدم القرينة في النص الداعي إلى الصلاة ست مرات بقدر ما يبقى الافتراض قائماً بوجود الصلاة خمس مرات فقط. وإذا ما أصر خصمه على وجوب صلاة سادسة يقع عليه إزاء عبء الإثبات، فالمطلوب منه أن يقدم قرينة نصية تدعم ادعاءه. والأمر سيان، لا يمكن مطالبة شخص مفقود بإرث نظراً إلى

(41) الغزالي، المستصفي، 1، 315-284.

(42) راجع ابن برهان، الوصول، 2، 317-319. الغزالي، المنحول، 372-373. الغزالي، المستصفي، 1، 217 وما بعده. الشيرازي، شرح اللمع، 2، 986-987. أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق محمد حسن هيتو (دمشق: دار الفكر، 1980)، 526-529.

أن الافتراض يجب أن يكون أنه على قيد الحياة ما دام ما من دليل على وفاته (وهو افتراض يعرف أيضاً بالبراءة الأصلية). وإذا ما حضر دليل على وفاته أو تمت المطالبة بالإرث بعد فترة طويلة يصعب على إنسان أن يبقى حياً بعد انقضائها، يمكن إذاك أن يرث أقرباؤه ممتلكاته.

بيد أنه يجب دعم الاستصحاب بعلم موثوق بغياب القرينة التي قد تغير إذا ما حضرت هذا الاستصحاب. ويجب تمييز العلم بغياب القرينة عن غياب العلم بالقرينة. فخلافاً للعلم الأول لا يعتبر الثاني حجة صحيحة مؤيدة لمثل هذا الاستصحاب، إذ على غياب القرينة أن يكون على العكس معروفاً بدرجة ظن على الأقل. ويزعم أن الصوم في شهر شوال غير مطلوب وليس كافياً قلب هذا الاستصحاب للإثبات أن العلم هو على العكس غائب. بل بدلاً من ذلك يجب الإظهار أن العلم بالقرينة المخالفة لهذا الاستصحاب هو الغائب. وهكذا يجب القول إنه لو كان الصوم مطلوباً في شوال لكان تم ذكر مثل هذا المستلزم في النصوص وإن لم يذكر لكان قسم كبير من الأمة الإسلامية عارفاً به عبر طرق أخرى. ويظهر غياب القرينة النصية المرفقة بالغياب الكامل لأي علم بهذا المستلزم في الأمة أن الاستصحاب مدعوم بفعل العلم بأن القرينة على العكس غائبة.

ويجب إظهار اختلاف القبول الكبير لاستصحاب حال العقل مع الاستصحاب في مسألة خاضعة للإجماع وهو موقف اعتمده قلة. ويعتقد بأن صلاة شخص تيمم تظل صحيحة بعد أن يكتشف ذلك الشخص إبان أدائه الصلاة أن الماء كان متوافراً قريباً منه. ويعتبرون أنه تم التوصل إلى إجماع حول صحة صلاة التيمم ويعتقدون بأن الصحة المدعومة بالإجماع تستمر إلى أن تنتهي الصلاة. ورفضت هذه الحجة الغالبية التي خالفت الادعاء بأنه تم التوصل إلى الإجماع حول صحة هذا النوع من الصلاة فقط عندما لا تتوافر المياه. ونظراً إلى أن السماح بصلاة التيمم هو رخصة⁽⁴³⁾ ممنوحة كاعتراف بوجود المشقة التي

(43) راجع أحمد ابن النقيب المصري، عمدة السالك وعدة الناسك، تحقيق وترجمة:

N.H. Keller, *The Reliance of the Traveller* (Evanston: Sunna Books, 1991) 84-85.

لمزيد من المعلومات حول الرخصة راجع الفصل التالي.

يولدها أداء واجب معين، يجعل مجرد العلم بتوافر الماء الصلاة غير صحيحة. كما يظهر اعتبار بعض الفقهاء هذه الصلاة باطلة عندما تتوافر المياه أن الخلاف يحيط هذه المسألة. فحيثما وجد الخلاف فقد الإجماع بطبيعة الحال. وبالتالي يتوقف الإجماع على صحة صلاة التيمم عندما يصبح العلم بوجود الماء حاضراً ويصبح في المقابل من المتعذر إحلال استصحاب مثل هذا الإجماع.

حكم «شرع من قبلنا»⁽⁴⁴⁾

يخصص جزء من النقاش في كتب أصول الفقه إلى المسألة النظرية للغاية المتعلقة بنوع الأحكام الفقهية التي يجب تطبيقها على أغراض وأعمال ما قبل الإسلام. وتعالج هذه المسألة تحت عنوان «الحكم الأصلي» أي في الحالة التي كانت موجودة قبل أن تصبح هذه الأغراض والأعمال خاضعة للشريعة الإسلامية على وجه الخصوص وللشرائع التوحيدية الأخرى بشكل عام. ويكمن جوهر الجدل الذي تولده هذه المسألة في إذا ما كانت الأشياء محرمة أم مباحة أم غير ذلك. فأولئك الذين أيدوا التحريم اعتبروا أنه نظراً إلى غياب الوحي فمن الأضمن الافتراض أنها محرمة. لأنه إذا ما قمنا بهذا الافتراض لا نواجه خطر ارتكاب أعمال غير شرعية. أما مؤيدو الإباحة فاعتبروا أنه إذا ما عرفنا أن شيئاً ما هو نافع ومضر لكافة الناس لا يسعنا في غياب الوحي سوى الافتراض بأنه شرعي. فالكل متفق على أن العدل حسن وإذا ما وصفنا عملاً بالعدل لن يكون هناك سبب مفهوم لعدم اعتباره شرعياً. بيد أن مجموعة ثالثة رفضت الحججتين الأنفتي الذكر قائلة إن الحكم على كل هذه الأشياء قبل نزول الوحي يجب أن يكون معلقاً أي على الوقف. ويصرون على أن العقل البشري غير قادر على العلم إذا ما كان شيء ما حسناً أم سيئاً، وبالتالي لا يمكنه لعب دور في تقرير الأحكام الفقهية. والله وَعَلَىٰ وحده قادر على ذلك ويجب تأجيل الحكم إلى أن يقوله عز من قائل.

وفي حين أن هذه المسألة تبدو ذات أهمية نظرية بحثة لا يعد السؤال حول

(44) الباجي، إحكام، 681-686. الشيرازي، شرح اللمع، 2، 977-986.

إذا ما اعتمد النبي ﷺ الشرائع التوحيدية غير الإسلامية بعد تلقيه الوحي، نظرياً إلى حد كبير أم لم يعتمدوها. لأن الإجابة على هذا السؤال التي لم تكن واحدة قط حددت بدورها إذا كان على المنظر قبول النصوص المقدسة المسيحية واليهودية كمصدر للشرعية في القضايا التي لا يتطرق إليها الوحي الإسلامي أم لا. وهذا يشرح لم لم يندرج القسم الذي تعالج فيه هذه المسألة في كتب أصول الفقه تحت العنوان العام «مصادر الشريعة الخاضعة للاختلاف»⁽⁴⁵⁾.

ورأينا في الفصل الأول أنه بعد الهجرة إلى المدينة بمدة بدأ النبي ﷺ بالتفكير بدينه الجديد على أنه قادر على تزويد أتباعه بشريعة مشابهة للشرائع الموجودة في اليهودية والمسيحية. بيد أنه وقبل هذا المنعطف الحاسم، كان من الشائع الرجوع دوماً إلى الديانتين كسلفين طبيعيين للإسلام. وكما هو وارد في القرآن أمن واقع التحول هذا المادة للأصوليين ليؤيدوا ويعارضوا الاقتراح بأن النبي ﷺ تبنى شرائع تنتمي إلى الديانتين المسيحية واليهودية⁽⁴⁶⁾. واحتوى القرآن قرائن متنوعة كافية لإرضاء كلا جهتي الحجة.

وقدم أولئك الذين اعتقدوا بأن النبي ﷺ لم يتبن قط شرائع غير إسلامية، عدداً من الحجج أولها وأهمها هي الآية 48 من سورة المائدة: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾. وتشير هذه الآية إلى أن كل نبي حظي بنظام شرعي من الله وأنه لا يجب على أي نبي أن يتبع الأمر الشرعي المنزل على غيره. كما أن عدداً من الأحاديث تشهد بأن النبي ﷺ حرم على صحابته إصدار أحكام تتوافق مع الشرائع المسيحية واليهودية. ويروى أنه وبخ عمر عندما وجده حاملاً مقتطفات من التوراة. وفي الواقع لو اعتبر النبي ﷺ نفسه ملزماً بهذه الشرائع لكان بحث عن الأحكام الشرعية في الشرائع المسيحية واليهودية وكان فرض على صحابته القيام بالمثل. لكنه لم يفعل. وأخيراً يقال إن

(45) موفق الدين ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق سيف الدين الكاتب (بيروت: دار الكتاب العربي، 1401/1981)، 142.

(46) الغزالي، المستصفى، 1، 245-260.

الأمة الإسلامية أجمعت على أن الشريعة هي قانون المسلمين الوحيد وأن شرائع المسيحية واليهودية ليست ملزمة لهم.

أما دعاء الموقف المعاكس فحاجوا أيضاً على أساس القرائن الواردة في القرآن والسنة. ومن بين الآيات الخمس المذكورة تأييداً لحجتهم تعد الآية 44 من المائدة الأكثر مباشرة: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّيْبِيِّنَ وَالْأَحْبَارَ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ﴾. وفي السنة معروف أن النبي ﷺ قرر في بعض القضايا الجزائية وفقاً لشريعة اليهود وأنه رجع إلى التوراة ليس في مسألة رجم الزناة فحسب بل أيضاً في خلافه مع اليهود أنفسهم. ولو لم يعتبر النبي ﷺ التوراة تجسيد الشريعة اليهودية حجية ولازمة لما رجع إليها مراراً وتكراراً. وخلافاً للتفسير الأنف الذكر للآية 48 من المائدة زعم أن منح كل نبي نظاماً شرعياً لا يمنع بالضرورة نبياً ما من الاستناد جزئياً إلى شرائع نبي آخر. أما بالنسبة إلى الحجج النصية الأخرى التي قدمها أولئك الذين دعوا إلى عدم الاعتماد على الشرائع المسيحية واليهودية فذكروا معارضة النبي ﷺ للنصوص المقدسة السابقة كما تجلت في توبيخه لعمر، كانت موجهة إلى التحريف الذي تسلل إليها لا كنصوص مقدسة مسيحية ويهودية.

* الاجتهاد والمجتهدون

يصور الغزالي في كتابه «المستصفى» علم أصول الفقه على أنه شجرة زرعها إنسان. وتمثل ثمار هذه الشجرة الأحكام الفقهية التي تشكل الغاية من زرع الشجرة، والجذع والأغصان هي المواد النصية التي تمكن الشجرة من حمل الثمار والحفاظ عليها. ولكن بغية زرع الشجرة وجعلها مثمرة لا بد للإنسان من أن يلعب دوراً ما. وهكذا فإن العامل الإضافي الذي يكمل صورة التشبيه هو مجموعة طرائق الزراعة أي مبادئ الاجتهاد والتفسير المستخدمة كي تحمل الشجرة الثمار. وفي النهاية يأتي العامل البشري بحد ذاته الذي من دونه لا يمكن للشجرة أن تحظى بهدف وجودي⁽⁴⁷⁾. وطوال هذا الفصل والفصل السابق ناقشنا

(47) المرجع نفسه، 1، 8-9.

المقومات الثلاثة الأولى للنظرية الفقهية. وسنتقل الآن إلى الزارع أي العامل البشري الذي يوجه اجتهاده المبتكر نحو إنتاج الثمرة أي المعيار الفقهي. ويعرف الفقيه أو المفتي القادر على ممارسة مثل هذا الاجتهاد بالمجتهد الذي لا يألو جهداً في استخراج الحكم من متن الوحي مع اتباعه المبادئ والإجراءات المرساة في النظرية الفقهية. وتعرف عملية التفكير هذه بالاجتهاد المشتقة من كلمة جهد.

أشرنا إلى أن ميدان التفكير الفقهي والتفسير المعروف بالاجتهاد لا يمتد على كامل نطاق الشريعة، إذ تستثنى من هذا الميدان مجموعة نصوص تذكر بشكل مجمل الأحكام الفقهية لعدد من القضايا. ويمنع القطع الذي تولده هذه النصوص من الأصل أي حاجة إلى إعادة التفسير. ومن المناسب هنا ذكر التحريم المفروض، بأمر نصي/ على الزنا واللواط وشرب الخمر. وتستثنى كذلك تلك القضايا الخاضعة للإجماع الذي هو المصدر التشريعي الذي يفيد. وفي كل المجالات الأخرى للشريعة لا يعد الاجتهاد مقبولاً فحسب بل يعتبر أيضاً واجباً دينياً مفروضاً على من هم في الأمة متعلمون بما فيه الكفاية ليقدروا على أدائه ويعرف هذا الواجب بفرض الكفاية⁽⁴⁸⁾.

ما هي الشروط التي يجب على المرء أن يستوفيه ليوصف بأنه مجتهد؟ تتعلق الغالبية العظمى من هذه الشروط بالإحاطة بعلم عظيم في عدد من المجالات. أولاً عليه أن يملك فهماً مناسباً للآيات الفقهية الخمسمائة تقريباً في القرآن، ولا يحتاج إلى حفظها عن ظهر قلب لكن يجب أن يعرف كيف يجدها بفعالية وسرعة عندما يحتاج إلى ذلك. وثانياً عليه أن يكون ملماً بجمل الأحاديث المتصلة بالفقه، وعليه أن يكون ماهراً في تقنيات نقد الحديث حتى يتمكن من فحص صحة الأحاديث التي يحتاج إليها في اجتهاده فضلاً عن قيمتها المعرفية. وإذا ما كان لأي سبب غير ماهر في هذه التقنيات يمكنه أن يعتمد على تلك المجموعات التي تم فيها التدقيق في الأحاديث النبوية والتي قبلها غالبية الفقهاء

(48) الشيرازي، شرح اللمع، 2، 1035.

الذين سبقوه على أنها ذات مصداقية. وثالثاً عليه أن يكون ضليعاً باللغة العربية كي يتمكن من فهم التعقيدات الواردة في ما يرد في الاستخدامات المجازية في العام والخاص وفي اللفظ الصريح والمبهم. ورابعاً عليه أن يكون متبحراً في نظريات النسخ كي لا يجتهد على أساس آية منسوخة أو حديث منسوخ. وخامساً عليه أن يكون ماهراً للغاية في كامل مجموعة إجراءات الاجتهاد الاستدلالي. وسادساً عليه أن يعرف تلك القضايا التي أصبحت خاضعة للإجماع لأنه يجب ألا يحاول إعادة فتح قضية تم الإجماع عليها. غير أنه ليس مطلوباً منه أن يكون ملماً بكل قضايا الفقه الجوهري⁽⁴⁹⁾.

لا يُشترط في الفقيه أن يكون عدلاً وأهلاً للثقة. فهو قد يكون غير عادل ويبقى فقيهاً ماهراً يمكنه ممارسة الاجتهاد. بيد أن هذا لا يعني أن ناتج اجتهاده ملزم للمسلمين الآخرين سواء أكانوا متعلمين أم عوام. وسنرى لاحقاً أن أحد شروط المفتي المجتهد هو أن يكون عدلاً نظراً إلى أن منصب المفتي هو منصب عام خلافاً لمنصب المجتهد كمجتهد⁽⁵⁰⁾. وأخيراً أصر بعض المنظرين على أن أحد شروط الاجتهاد هو علم مقبول بالعقائد الدينية كالبراهين على وجود الله تعالى وصفاته والنبوة وغيرها. بيد أن العديد من المنظرين رفضوا هذا المستلزم محتجين بأن العلم الديني المفصل لا يتصل اتصالاً مباشراً بمجال العلم الضروري لاكتشاف الشريعة. وكل ما يحتاج إليه المجتهدون في هذا الصدد هو امتلاك إيمان قوي بالله والعقيدة⁽⁵¹⁾.

ما إن يستوفي شخص ما هذه الشروط يصبح مجتهداً لا يلزمه بالتالي تقليد اجتهاد الآخرين لكن عليه كلما واجه قضية أن يجد لها حلاً إذا ما كان قادراً على ذلك. والسبب في هذا هو أنه ما من مجتهد معصوم عن الخطأ وأن رأيه المستنبط عبر الاجتهاد هو بمثل صحة رأي مجتهد آخر. ولهذا يعتقد أيضاً بأنه

(49) البصري، المعتمد، 2، 929-932؛ الشيرازي، شرح اللمع، 2، 1033-1035.

(50) الغزالي، المستصفى، 2، 350.

(51) المرجع نفسه، 2، 352.

على المجتهد ألا يتبع أبداً رأي مجتهد أدنى منه. ويمكنه اللجوء إلى رأي مجتهد آخر فقط عندما يعجز عن حل قضية معينة⁽⁵²⁾.

ذهب غالبية الفقهاء إلى تجزئة الاجتهاد، أي السماح لفقهاء بممارسة الاجتهاد في فرع معين من الفقه عندما لا يكون أهلاً لممارسته في فرع آخر. ويمكن للفقهاء الضليع في مسائل الإرث والمأهر في الجبر أداء الاجتهاد في مجال الإرث على الرغم من أنه قد يكون عاجزاً كلياً عن الاجتهاد في مسائل أخرى كالبيع وفقه الأسرة والعقود. وحاجج معارضو هذه العقيدة بأن تقسيم نطاق الاجتهاد مضر نظراً إلى أن قضية اجتهاد ما قد تكون متصلة اتصالاً طبعياً بأخرى قد تقع في مجال الشريعة الذي يتمتع فيه المجتهد بمعرفة محدودة. ولا تطرح الغالبية المعارضة لهذا الموقف مسألة الصلات الطبيعية ضمن الشريعة، وهذا أمر مفاجئ نظراً إلى الاتصال البيني لمختلف مجالات الفقه الجوهري. وعضواً من ذلك، تكمن الحجة المضادة للغالبية في الاستعانة بممارسة صحابة النبي ﷺ وجهابذة الفقه الأولين الذين رفضوا مراراً وتكراراً كما يروى إصدار آراء فقهية لقضايا جديدة لأنهم لم يعرفوا كل الأجوبة. ويعتقد بأن هذه الممارسة تشكل إجماعاً في ما يتعلق بصحة تجزئة الاجتهاد، وهكذا يعد أولئك الذين يرفضون هذا الرأي مخالفين للإجماع⁽⁵³⁾.

وقد علقنا في بداية هذا القسم بالقول إن ميدان الاجتهاد محصور بمجال الظن فحيثما وجد الاجتهاد لا بد من تنحية القطع. وبعبارة أخرى تخلو أرض المجتهد كلياً من القطع وينحصر ما عليه التعامل معه بالظن بل التخمين. ويطرح علم أصول الفقه سؤالاً مهماً. هو ماذا لو أخطأ المجتهد إما في الاستنتاجات التي يتوصل إليها أو في المنهجية التي اتبعها بغية التوصل إلى هذه الاستنتاجات؟ هل يجب عقابه في الآخرة لخطئه؟ أم هل يثاب على الأقل للالتزامه بإتمام واجبه الديني المؤتمن عليه؟ وبما أن ميدان الاجتهاد ترجيحي هل يمكن لمجتهدين توصلوا إلى حلين متناقضين للقضية نفسها أن يعتبر كلاهما على حق؟

(52) الباجي، إحكام، 723 وما بعده.

(53) الغزالي، المستصفى، 2، 353-354.

يبدو أن غالبية المنظرين اعتمدوا وجهة النظر القائلة إن أحدهما فقط يعتبر محقاً وينال ضعف الثواب في الآخرة. وهو ينال الضعف لأنه أدى واجبه بممارسة الاجتهاد من جهة ونجح في التوصل إلى الحكم الصحيح من جهة أخرى. فمن أخطأ له أجر وهذا اعتراف بجهد المبدول في إتمام الواجب الذي أوّتمن عليه. والله لم يجعل قط توصل المجتهد إلى الحكم الصحيح لقضية ما مستلزماً من المستلزمات، فهو عز شأنه لم يأمره سوى ببذل قصارى جهده في طلب الحكم⁽⁵⁴⁾.

لا يبدو بين المنظرين السنة أن خلافاً قام على وجهة النظر القائلة إن المجتهد لا يرتكب معصية من أي نوع سواء أخطأ أم أصاب. ولا يكمن تبرير وجهة النظر هذه في الحاجة إلى التسامح في مجال يفيض بكافة أنواع الشك، والذي إن لم يسمح بالخطأ فيه سيجعل الاجتهاد ومعه نظام فقهي كامل مستحيلاً. وبدلاً من ذلك يكمن تبرير وجهة النظر هذه في الأحاديث النبوية والإجماع. إذ يروى أن النبي ﷺ قال: «إذا اجتهد القاضي فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر». ومن مجال الإجماع يشير المنظرون إلى ممارسة الصحابة رضي الله عنهم الذين لم يعتبروا بعضهم بعضاً مرتكبين للمعصية عندما كانوا يخطئون. وتشكل هذه الممارسة المشتركة إجماعاً على أن الخطأ مقبول في الاجتهاد. كما يقال إن الأمة جمعاء توصلت إلى إجماع حول ضرورة جدل العلماء والحاجة إلى عقد جلسات خاصة لطرح هذا الجدل في أواسط الفقهاء. فلو كان كل المجتهدين محقين في اجتهادهم لانتفت الحاجة إلى عقد مثل هذه الجلسات لأن الهدف من هذه الجلسات هو في نهاية المطاف إظهار صواب أحد الفقهاء المجادلين وخطأ الآخر⁽⁵⁵⁾.

ويؤمن تعدد المذاهب الفقهية أيضاً حجة مؤيدة لوجهة النظر القائلة إن رأي

(54) الباجي، إحكام، 708 وما بعده؛ شرح اللمع، 2، 1044-1045، 1049-1071؛ الغزالي، المنحول، 453-457.

(55) الباجي، إحكام، 708-711.

مجتهد واحد في قضية فقهية هو صائب وآراء الآخرين خاطئة. ولا يمكن القول بخطأ كل الآراء المتباينة التي يتوصل إليها مجتهدان أو أكثر في قضية واحدة نظراً إلى أن هذا يعني بوضوح أن الأمة جمعاء كانت مخطئة في اتباع شريعة مغلوبة في حين أن الأمة في الواقع يمنع عليها الوقوع في الخطأ. لكن إذا ما كانت كل هذه الأحكام صحيحة للقضية المطروحة فإن هذا يعادل خرق مبدأ عدم التناقض. ومن هنا فإن هنالك حكم واحد صائب والأحكام الأخرى خاطئة. وعلى أساس هذه المبدأ يعتبر مبدأ تكافؤ الأدلة⁽⁵⁶⁾ غير مقبول في العلم الفقهي نظراً إلى أن حكماً واحداً من الأحكام المتناقضة لقضية واحدة يمكن أن يكون صائباً. ويعني رفض المبدأ الأخير أنه لا مناص من ترجيح اجتهاد على آخر⁽⁵⁷⁾. وتشير الحجج الأنفة الذكر إلى وجود مجموعتين من المنظرين الذين أيدوا أو عارضوا الرأي القائل بصحة كافة استنتاجات الاجتهاد المتعلقة بقضية واحدة⁽⁵⁸⁾.

اعتبر معارضو الرأي السابق أنه عندما يواجه المجتهد حكيمين متناقضين متعلقين بقضية واحدة وعندما لا يمكنه تحديد أيهما صحيح، عليه إما أن يوقف الحكم لأنه عاجز عن ترجيح أحدهما على الآخر أو الاستعانة بقرار مجتهد آخر كان قادراً على تمييز تفوق أحد الحكمين على الآخر. أما مؤيدو هذه العقيدة فكانوا مقسمين: إذ اعتبر بعضهم أنه عليه إيقاف الحكم في حين أن الآخرين اعتمدوا وجهة النظر القائلة إنه عليه اختيار أحد الحكمين الذي يراه مناسباً. وينسب هذا الاختيار الاعتباطي إلى حد ما إلى تكافؤ قوة القرينة النصية وخطوط الاجتهاد المؤدية إلى كلا الحكمين. وأثبت أن هذا التكافؤ معقول وصحيح بفعل

(56) الشيرازي، شرح اللمع، 2، 1071-1072. ولمزيد من المعلومات حول هذا المبدأ الفلسفي راجع:

Moshe Permann, "Ibn Hazm on the Equivalence of Proofs", *The Jewish Quarterly Review*, n.s. 40 (1949/50): 279-290.

(57) الشيرازي، شرح اللمع، 2، 1044-1045.

(58) حول هذه المسألة راجع إمام الحرمين عبد الملك أبو المعالي الجويني، كتاب الاجتهاد، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد (دمشق: دار الكلام، 1408/1987)، 34-64؛ ابن برهان، الوصول، 341-351.

وجوده في بعض دوائر الشريعة. ففي مجال الكفارة على سبيل المثال ترغم الشريعة أولئك الذين يقطعون صيامهم في شهر رمضان على التكفير وهنا يمنحون الخيار بين إطعام المساكين أو عتق رقبة ويعود للمفطر كلياً الاختيار بين الكفارتين. وكذلك يلجأ إلى مبدأ التكافؤ في أحكام حق الشفعة الذي يمكن تعريفه على أنه حق شخص ما في الحلول محل المشتري في عملية بيع ملكية بفعل المصلحة التي يملكها كمالك مشارك في حق المرور أو جار ملاصق. فعندما يطالب مالكان مشاركان أو جاران ملاصقان بصفتهم ذوي حق شفعة بملكية معروض للبيع لا يملك القاضي خياراً غير منح كلاهما حصصاً متساوية في تلك الملكية. وهذا التقسيم المتساوي هو ضروري بسبب التكافؤ الكامل في قوة مطلبتهما. لكن خلافاً للقاضي لا يمكن للمجتهد أن يصدر حكماً في قضية واحدة هي نفسها. ولا يمكن اعتبار اختياره حكماً دون الآخر اعتباطياً. كذلك وتأييداً للاختيار ومعارضة لإيقاف الحكم يقال إن القضية تستلزم حكماً مباشراً، وفي غياب مجتهد آخر قادر على وزن القرينة المتناقضة لا بد من القيام بخيار فوراً. وإلا ستتوقف العملية الفقهية بحد ذاتها⁽⁵⁹⁾.

التقليد

يميز الأصوليون تمييزاً دقيقاً بين المجتهدين وغير المجتهدين، فالنوع الثاني يعرف بمقلدي النوع الأول. وبعبارة أخرى كل من هو غير مجتهد هو مقلد. وتقسم طبقة المقلدين بدورها بين من هم فقهاء ومن هم عوام. والقاسم المشترك الرئيس بينهما هو عدم قدرتهما على الاجتهاد على أساس القرينة النصية عندما تواجههم مسألة فقهية. ولا يمكن تحقيق نفاذهما إلى الفقه سوى عبر الرجوع إلى اجتهاد المجتهد الذي يجب عليهم اتباع رأيه. ويعتبر هذا الوجوب ضرورياً لأنه لا يمكن التوقع من كافة أعضاء الأمة أن يرتقوا إلى مستوى المجتهدين، لأن هذا يستدعي تكريس كل طاقاتهم ووقتهم لتحصيل علم رفيع المستوى بالفقه الذي يعني في المقابل عدم قدرة أي أحد على اكتساب أي مهارة أخرى. وكنتيجة

(59) الشيرازي، شرع اللمع، 2، 1075 وما بعده؛ الغزالي، المستصفي، 2، 378-382.

لذلك يصبح المجتمع الذي يعتمد تحريكه على كافة أنواع المهن مجتمعاً غير مطاق. وبما أن الاجتهاد هو فرض كفاية أي واجب يجب على عدد معين من الأشخاص المؤهلين أدائه يقع على كافة الجهلة والفقهاء غير المجتهدين واجب تقليد المجتهدين. ويبرر هذا الواجب عبر ممارسة الصحابة وعبر الآية 43 من سورة النحل: ﴿فَتَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. هنا يعتبر أهل الذكر على أنهم المجتهدون. ويروى عن بعض الصحابة أنهم كانوا غير ملمين بالمسائل الفقهية وأنهم كانوا يسألون الصحابة الآخرين لمعرفة آرائهم حول مواضع ابتلائهم. ويشير الغياب الكلي لعدم موافقة الطرف الثاني إلى أنهم كانوا متفقين بالإجماع على أن التقليد شرعي تماماً⁽⁶⁰⁾.

وعلى الرغم من أن علم العامي بالفقه ضئيلة اعتبرت مجموعة من أهل الرأي أن من واجبه السعي وراء النصيحة أو اتباع رأي المجتهد الأعلم إذا كان هناك أكثر من واحد. واعترض منظرون آخرون على هذا مصرين على أن فرض هذا الواجب على العامي يقتضي ما لا طاقة له عليه. لأن هذا سيقضي منه العلم بما يشكل العلم الفقهي ومن يملك هذا العلم. وأضافوا أن الآية الأنفة الذكر (16: 43) لا تميز بين طبقات أهل الذكر الذين يجب سؤالهم، كما أن طبيعتها المعممة تشير إلى أن سؤال أي من أهل الذكر جائز⁽⁶¹⁾.

ويعد وجوب تقليد الجاهل للمجتهد مستلزماً لا خلاف عليه. إذ تقع على عاتق الجاهل مسؤولية التحقق من مؤهلات المشرع الذي يستشير. وعليه أن يسأل على الأقل واحداً على الأقل والأفضل اثنين من أهل الثقة. وإذا ما وجد مجتهد واحد في البلد الذي يسكنه ذلك العامي فيمكنه إذاً استشارته من غير القيام بمثل هذا التحقق. وإذا ما توافر أكثر من واحد اعتبرت غالبية المنظرين أنه بإمكانه استشارة أي واحد منهم شرط أن يكون مستوفياً لشروط الاجتهاد⁽⁶²⁾.

(60) الشيرازي، اللمع، 84-85؛ الغزالي، المنحول، 472-473، 488-494.

(61) الغزالي، المستصفي، 2، 390-392؛ الجويني، البرهان، 2، 1342-1343.

(62) الجويني، البرهان، 2، 1342.

بيد أنه لا يحق للمجتهد بحد ذاته اتباع مذهب مجتهد آخر سواء كان حل القضية المطروحة عليه طارئاً أم لا. واعتنق بعض المنظرين وجهة النظر القائلة إنه إذا ما عجز المجتهد عن تأمين الجواب المباشر لقضية مطروحة على بساط البحث وإذا كانت هذه القضية تتطلب حلاً مباشراً يمكنه إزاء اللجوء إلى رأي جاهز صاغه مجتهد آخر. ويبدو أن أقلية اعتقدت بأنه يمكنه اتباع مثل هذا الرأس سواء كان حل القضية مطلوباً بشكل مباشر أم لا. ودعموا لوجهة نظرهم حاججت المجموعة الأولى من المنظرين أنه كي يكون الرأي صحيحاً لا بد من أن يكون ناتجاً عن اجتهاد الفقيه الخاص. ويتوافق هذا الشرط تماماً مع مقتضى الوضوء للصلاة فمن دون التوضؤ تصبح الصلاة باطلة. وبما أن الاجتهاد مرسى على أنه فرض ديني يجب أن يمارسه في كل قضية من هم مؤهلون لذلك. وإذا لم تتم ممارسته يفقد رأيهم أي صلاحية. لكن ماذا لو كانت القضية المطروحة طارئة إلى حد ما وكان المجتهد عاجزاً عن تأمين حل في الوقت المطلوب؟ ويجب بعض المنظرين على هذا السؤال بالقول إنه على العامي العمل بما يراه مناسباً، وعندما يصل المجتهد إلى حل في وقت ما تزال فيه المشكلة قائمة، على العامي إزاء اعتماد ذلك الحل. وهذه الحجة تنطبق على القانون المتصل بالصلاة. فإن لم يجد المسلم الملتزم ماءً ولا رملاً لأداء الوضوء يظل من الواجب عليه الصلاة من غير التوضؤ. وإذا ما وجد في وقت لاحق ماءً أو رملًا عليه إعادة الصلاة بعد توضئه بالماء أو تيممه بالرمل⁽⁶³⁾.

المفتي

أصبح جلياً مما تقدم أن منظرينا يساوون المجتهد بالمفتي. فهم استخدموا المصطلحين في كتاباتهم كما لو كانا بمعنى واحد⁽⁶⁴⁾. ومهما كانت المؤهلات

(63) الغزالي، المستصفى، 2، 384-386؛ الجويني، البرهان، 2، 1339-1334.

(64) Wael B. Hallaq, "Ifta' and Ijtihad in Sunni Legal Theory: A Development Account", in Khalid Masud, Brinck Messick and David Powers, eds., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 33-43.

الدراسية التي على المجتهد امتلاكها فعلى المفتي أن يتمتع بها لكن مع فارق وحيد هو أنه عليه، حسب رأي الجمهور ألا يكون موصوفاً بالعدل والمصادقية فحسب بل عليه أن يكون معروفاً باطلاعه على الدين والمسائل الدينية بدرجة عالية جداً. وإذا ما استوفى شخص ما كل هذه الشروط يصبح من واجبه إصدار فتوى لكل من يقصده لهذه الغاية. ومن المثير للاهتمام أنه من الواجب عليه أيضاً تعليم الفقه لكل من يتمنى تعلم العلم الفقهي لأن نشر العلم الديني اعتبر مستحقاً للأجر والثواب تماماً كالإفتاء. ففي كلا النشاطين جرى تعزيز للدين وهو أعلى مراتب العبادة. ويبدو أن وجوب تعليم الفقه مستلزم ضروري يعكس حقيقة التعليم الفقهي والممارسة الفقهية وأن أساتذة الفقه في المدارس الدينية للقرون الوسطى اعتبروا أنه على المفتي استيفاؤه⁽⁶⁵⁾.

وهكذا فإن المفتي يخضع عندما يكون الوحيد المتوافر في منطقة ما لواجب إصدار الفتاوى والتعليم كلما طلب إليه ذلك. ولا يعفى من هذا الواجب إلا عندما يتوافر مجتهدون آخرون. لأنه عندما يتم تأمين مثل هذا الطلب يرفع الواجب وتعتبر الأمة جمعاء آنذاك على أنها أتمت الواجب⁽⁶⁶⁾.

وأصرت مجموعة من المنظرين على أنه على المفتي أن يكون جاهزاً لممارسة الاجتهاد مرة ثانية في ما يتعلق بقضية فقهية أمن أصلاً جواباً عليها. ورفض آخرون وجهة النظر هذه محاجين أن هذا الاجتهاد الأول يصلح للقضية نفسها إذا ما حدثت مرة ثانية⁽⁶⁷⁾.

وغالباً ما حدث أن حصل العامي على أكثر من رأي واحد للمشكلة المحددة التي واجهها. وعندما كانت الآراء متطابقة كان هذا دليلاً في المحكمة على أن القضية لا حل آخر لها. لكن ماذا لو كانت الحلول مختلفة؟ عندئذٍ يتم اعتماد ثلاثة مواقف في هذا الصدد. أولها أنه يمكن للعامي الاختيار بين أي منها

(65) الشيرازي، شرح اللمع، 2، 1033-1035؛ الغزالي، المستصفى 2، 350-353.

(66) الشيرازي، شرح اللمع، 2، 1035.

(67) الجويني، البرهان، 2، 1343-1344؛ الشيرازي، شرح اللمع، 2، 1035-1037.

وتجاهل الأخرى لأن المجتهدين كما رأينا متساوون في محاولاتهم كشف النقاب عن شريعة الله ﷻ. فكلهم يعملون ضمن دائرة من الظن. أما الموقف الثاني فلم يسمح للعامي بالاختيار بل أملى عليه واجب اعتماد رأي المفتي العادل والمتبحر بالعلم والأهل بالثقة. ويبدو أن هذا الموقف يعكس ما كانت عليه واقعاً الممارسة الفعلية حيث يبدو أن آراء الفقهاء المتميزين كانت صاحبة اليد الطولى دوماً. واستوجب الموقف الثالث من الجاهل أن يعتمد الرأي الأقل تساهلاً لأنه من الأحوط القيام بذلك. وإذا ما كانت شرعية مشروب ما قيد التشكيك وتم إصدار رأيين حول هذه المسألة أحدهما محرم والآخر مبيح شربه فإنه من الأحوط وفقاً لهذا الموقف اعتماد حكم التحريم. وإذا ما اتبع حكم الإباحة وشاء الله تحريمه فإنه يكون مرتكباً للمعصية. بيد أن هذا لا يبدو أنه كان رأي الغالبية. ويبدو أن الموقف الأول هو الذي ساد على المواقف الأخرى⁽⁶⁸⁾.

(68) الشيرازي، شرح اللمع، 2، 1038-1039؛ الجويني، البرهان، 2، 1344-1345.

الفصل الرابع

التصنيف الأصولي والمجتمع والتاريخ

مقدمة: الثوابت النظرية

بتركيبته النظرية، لم ينفك أصول الفقه السني عن العمل على مستويين من الخطاب لا بد من التمييز بينهما إذا ما أردنا فهم هذه النظرية وفهم تاريخها. ويمثل المستوى الأول من الخطاب بنية فرعية لطالما كانت مقيدة بالاقتراح غير المتغير للأمر الإلهي. وهنا لا يمكن لأي مقدار من التأويل أو التحكم الافتراضي أن يغير المعطيات الأساسية المشددة على هذا الخطاب أو الافتراضات المسبقة التي تسوسه. ويمكن بالتالي وصف مقومات هذا الخطاب المحيطة بهذا المستوى الأول بأنها ثوابت نظرية غير قادرة على التحول على الرغم من ضغوط التغيير الناتجة عن تغير الزمان والمتطلبات الاجتماعية. ومن هنا كان أي تغيير في الافتراضات العاملة على هذا المستوى يعادل رفض المذهب السني ككل.

تم تحديد السّنة كهوية دينية وبالتالي ففقيه عبر المبادئ المؤسسة لأصول الفقه. وهذا يعني أن قبول أو رفض هذه المبادئ التي تنتمي مباشرة إلى المستوى الأول من الخطاب النظري هو الذي يحدد انتماء المرء أو عدم انتمائه إلى العقيدة السّنية. ولم تكن تسمية هذا المذهب بمذهب أهل السنة والجماعة تسمية عبثية، فالسنة الذين توحدوا حول مجموعة من المبادئ والمعتقدات أجمعوا على

التمسك بها على أنها العلامة الفارقة لهويتهم. وترمز هذه التسمية بالتالي إلى الأثر المبيح للإجماع على أساس المقومات الأساسية للسنية، ولهذا كان رفض هذه المقومات أي المبادئ التي تشكل المستوى الأول من الخطاب النظري، معادلاً لرفض الجماعة أي المذهب السني.

وبعيداً عن بعض المعتقدات النظرية الأولية التي لم يشكل قبولها قط شرطاً لممارسة الشريعة لكن السماح بها كان مضمناً في الانضمام إلى الشريعة، تستند أصول الفقه السنية إلى عدد من الافتراضات الأساسية التي وصفها بأنها ثوابت أصول الفقه. ومما لا شك فيه أن القرآن وسنة النبي ﷺ يعتبران المقومان الأساسيان لهذه الافتراضات، وهي افتراضات بمعنى أنها تشكل الأساس الكلي للشريعة. ولكن لا يقل عنهما أهمية المصدران الآخران للشريعة أي الإجماع والقياس.

تعتبر هذه المقومات الأربعة ثابتة في أنها محددة تحديداً واسعاً على أنها أسس النظام الفقهي. وتحت هذا التحديد الواسع تأتي مصادر مفسرة أخرى لا يمكن من دونها فهم المصدرين النصيين. فبالإضافة إلى عقيدة النسخ، تتضمن هذه الأساسيات نظريات اللغة التي تمت مناقشتها في الفصل الثاني على غرار تعدد المعاني والعام والخاص، الحقيقة والمجاز والأمر الإلهي. ويشكل إجماع الأمة الممثل بمجتهديها فضلاً عن طريقة الاجتهاد الجامعة أي القياس في شكلهما الأساسي جزءاً لا يتجزأ من هذه الثوابت. إذ لا يمكن لأي شخص أن يرفض أياً من هذه الثوابت ويظل يدعي الانتماء إلى المذهب السني وأصبح الإجماع والقياس من الخصائص المحددة للمذهب السني شأنهما شأن القرآن والسنة النبوية. ويمكن لفقيه أن يناقش ما يمكن تسميته العناصر الفرعية لهذه الثوابت، إذ يمكنه القول، من دون التشكيك في انتمائه إلى المذهب السني، إنه لا يوجد مصطلحات مجملة في القرآن أو أن أحاديث التواتر لا تفيد علماً بالقطع أو أن حجية القياس كطريقة أو الإجماع كأداة استدلال غير قطعية. لكن لا يمكنه التشكيك في الصحة العامة لهذه المصادر مع بقاءه على المذهب السني.

وهكذا فإن الخط الذي يميز بين الثوابت وغير الثوابت (أو المستوى الثاني

الذي سنسميه متغيرات) هو خط يفصل بين المصدر كمسلمة مقبولة على نطاق واسع أو مجموعة من المسلمات من طرق فهم هذا المصدر وتفسيره وإعادة تفسيره. وهذا الخط هو المعيار الذي يميز على سبيل المثال بين القبول في مبدأ القياس كطريقة شرعية والرفض الكلي لقياس الشبه. وما من تعارض في اعتماد هذه المواقف وما شابهها. وفي الواقع، وضعت طريقة المعالجة هذه المعيار ومن دونها لم يكن أصول الفقه الإسلامي ليبر النور. وكما تفترض المتغيرات مسبقاً وجود الثوابت لا تكفي الثوابت بحد ذاتها لتدل على أصول الفقه بشكل كامل من دون المتغيرات. ولاستخدام تشبيه متصل بعلم الأحياء تشبه الثوابت بالهيكل العظمي في حين أن المتغيرات تؤمن اللحم الذي يعطي شكلاً وحياءً لكامل الجسد. والسؤال الذي يطرح إذاً: ما هي هذه المتغيرات؟

* المتغيرات النظرية

لإكمال التشبيه الذي ذكرناه لا بدّ من القول إن فهم أي كائن حي لا يستدعي فهماً لبنيته الجسدية فحسب بل أيضاً البيئة التي يعيش ويتعايش فيها مع الكائنات الأخرى. وهذا يستدعي أيضاً دراسة لنموه والعوامل المحيطة والمؤثرة على تطوره لاحقاً. ويطرح هذا في النظرية الفقهية إلى تحقيق في المتغيرات التي تشكل الجماعة التي نسميها أصول الفقه على المستويين الحالي والزمني. ولفهم هذه النظرية لا يكفي فهم ثوابتها فحسب (وهو فهم ساد طويلاً في الميدان) بل أيضاً دور المتغيرات التي تعطي كل نظرية لونها المميز وكل منظر فرادته المتميزة. وهي متعددة الأنواع وتتجلى بطرق متعددة الأوجه.

* المحتوى والترتيب للموضوع الأصولي

أحد عوارض هذه المتغيرات هو الجدل القائم حول موضوع أصول الفقه. فمن النادر إيجاد كتابين من كتب أصول الفقه يعكسان مواضع متطابقة. ويكشف إلقاء نظرة سريعة على الموضوعات الأصولية في قرن واحد أو على امتداد القرون اختلافات مذهمة. ويظهر العديد من المنظرين وعياً كبيراً لأي المواضع هي مناسبة أو غير مناسبة لتضمينها في أصول الفقه. فالغزالي مثلاً ينتقد

أولئك المنظرين الذين يعتقد بأنهم أفرطوا في معالجة المسائل المتصلة بأصول الدين وفقه الفروع والنحو. وانتقد الشاطبي (790 / 1388) تضمين بعض المواضيع التي لا علاقة لها بالوظيفة المعترف بها أو بالغاية المعتمدة لأصول الفقه أي اكتشاف الأحكام الفقهية الجوهرية. ويكشف مسح لمواضيع مختارة عشوائياً أنها ضمنّت في بعض الكتب وأغفلت في أخرى. وأحد هذه المواضيع هو العزيمة والرخصة فالعزيمة تشكل القوة اللازمة لحكم ما من دون التفكير في تخفيف المشقة في حين أن الرخصة تمثل تخفيف حكم ما عبر إبداله بحكم أكثر تساهلاً بسبب بعض المشقة⁽¹⁾. ويشكل المنطق اليوناني والجدل الفقهي وعلم الكلام ثلاثة مواضيع أخرى ضمت في بعض الأعمال وأقصيت من أخرى.

في حين أن هذه المواضيع أقصيت من بعض النظريات لسبب أو آخر فإنها تسللت إلى عدد كبير من النظريات الأخرى المؤثرة وغير المؤثرة بطريقة تسمح لها بضمّان مكانة لها في تاريخ أصول الفقه. وسواء تمت مناقشة نظرية علم الكلام أو دلالة حروف الجر في المصنفات الفقهية في عمل معين أم لا، فإنها كانت رغم ذلك حاضرة في الميدان الأوسع للخطاب النظري. وقد يكون الفقيه اختار إقصاء موضوع حروف الجر من خطابه النظري المكتوب لكن لم يكن بإمكانه الادعاء أن علم التفسير الفقهي يمكن أن يعمل من دون التطرق إلى نظرية علم الكلام ولو بشكل مقتضب. وحتى لو أمكنت النظرية من العمل من دون عرض موضوع معين كما قد يدعى في قضية المنطق، فإن العلم بهذا الموضوع عادة ما يكون مرسخاً في الوسط الفكري الواسع إلى حد اعتباره من المسلمات.

بيد أن مواضيع أخرى لم تكن لتعتبر من المسلمات كالمواضيع التي يبدو أنها قدمت في نظرية معينة بطريقة خاصة والتي لا يبدو أنها تظهر في نظريات أخرى. ومن المناسب هنا ذكر مثالين موجودين في أعمال الغزالي والطوفي

(1) لمزيد من المعلومات عن العزيمة والرخصة، راجع ص 177 وما بعده.

(716 / 1316). فالغزالي يناقش في كتابه «المستصفى» في قسم من أقسام فصل التقليد المبادئ التعليمية⁽²⁾ لهذا المفهوم فيدحضها دحضاً كاملاً⁽³⁾. ولا حاجة لنا إلى التشديد على أثر بيئة الغزالي الدينية والسياسية على اختياره إدخال هذا الموضوع في نظريته. ويبدو أنه من الأحوط الافتراض أن المشهد السياسي المتغير بعد الغزالي لاسيما استفحال الخطر الفاطمي جعل هذا النقاش والانتقاد غير ذي بال للمنظرين الآخرين مما يفسر وجوده الوقتي في أصول الفقه بشكل عام.

ويظهر موضوع أقل وقتية في «شرح مختصر الروضة»⁽⁴⁾ للطوفي الذي هو تعليق على تلخيص الطوفي نفسه لعمل ابن قدامة (620 / 1223) روضة الناظر. ويبدو أن الفقيه القاضي المعتزلي عبد الجبار (415 / 1024) كان رائداً في إثارة موضوع ترجيح مذهب فقهي على آخر. ورأينا في الفصل الثاني والثالث أن عقيدة تحديد الترجيح في كتب أصول الفقه يهتم بحقلين أساسيين: الأحاديث النبوية والعلّة. وتشير المصادر المتوافرة إلى أن ترجيح مذهب فقهي على آخر ليس مسألة خاضعة للنقاش لا في الفصول المخصصة للترجيح ولا في غيرها. لكن الطوفي في تعليقه يخص عدداً من الصفحات لهذه المسألة موافقاً فيها بشكل عام عبد الجبار في وجهة نظره القائلة إن مبدأ الترجيح قابل للتطبيق شرعياً على المذاهب الفقهية⁽⁵⁾ ما يبرر بالتالي إدخال هذا النقاش في عمله. ويعني الاعتقاد بشرعية هذا النوع من الترجيح كما يذكر الطوفي صراحة أنه في المبدأ يمكن لأي فقيه أو عامي أن يقارن مدرسة بأخرى وبالتالي أن يحدد، في نظره، أيهما أقوى من الثاني في ما يتعلق بالدعم النصي القائم على القرينة والاجتهاد الفقهي.

وتتجلى الاختلافات في كتب أصول الفقه كذلك في ترتيب متن الموضوع.

-
- (2) حول المبادئ التعليمية راجع عبد الكريم أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق وليام كيورتن، (لبزيف: أوتو هراسوفيتز، 1923)، 147 وما بعده.
- (3) المستصفى، 2، 387-389.
- (4) تحقيق عبد الله التركي، 3 مجلدات (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1407 / 1987).
- (5) شرح مختصر الروضة، 3، 682-687.

فهنا أيضاً قلما اتبع منظران نمطاً واحداً. وبدأ بعض الفقهاء أعمالهم بعرض للأحكام التكليفيهية تتلوها المصادر الأربعة للشريعة والمصادر المختلف فيها مباحث الألفاظ والقياس والاجتهاد والتقليد والترجيح. وفضل آخرون اعترضوا على هذا الترتيب البدء بعرض مباحث الألفاظ ومن ثم الانطلاق إلى المواضيع الأخرى، والسبب في اختيارهم هذا هو أن كل مسائل أصول الفقه تستند افتراضياً إلى لغة الوحي ويعبد فهم هذه اللغة الطريق أمام المواضيع التالية. واختار آخرون البدء بالمنطق أو نظرية علم الكلام ومن ثم ذكروا الأحكام التكليفيهية والمصادر الأربعة، فمباحث الألفاظ وغيرها. وهكذا يمكن الوصول إلى معالجة مسألة معينة على غرار حكم الأشياء قبل ورود الشرع في الفصول الأولى في بعض المصنفات في حين أنها تؤجل في أخرى إلى النهاية تقريباً. ومهما تكن الحال لا تعد مسألة ترتيب المتن بأي حال مسألة صدفة أو تفضيل شخصي بل يجب اعتبارها عاكسة لفهم المنظر الخاص للترابط المحكم بين الأجزاء وعلاقة بعضها ببعض، وهذا في المقابل يعكس فريدة وميزة نظرة كل منظر حول تعريف الأصول وكيفية تحقيق غايتها المنشودة. وفي الواقع يعرف المنظرون على أنهم طوروا جملة متنوعة من طرق التدبير. فالطوفي، على سبيل المثال، يخصص مناقشة مطولة لست طرق مختلفة على الأقل كانت تنتمي إلى أبي إسحاق الشيرازي والغزالي وفخر الدين الرازي (606/ 1209) والقرافي (684/ 1258) وابن الصيقل والأمدي (630/ 1232). وبعد مناقشة تلك المناهج قدم الطوفي منهجه الخاص به. أما الغزالي فيعلن في «المستصفي» أنه يقدم في عمله طريقة ترتيب فريدة وتؤكد مصادرنا صحة هذا الإعلان⁽⁶⁾.

ويتصل فحوى كتب الأصول وترتيبها بمستوى التشديد على معالجة هذه الفحوى. ومن المناسب هنا بمكان ذكر درجة الأهمية المولاة للاستحسان الفقهي والمصلحة العامة في الأعمال المتنوعة. فأحياناً تمت مناقشة مواضيع رئيسة من أصول الفقه بتفصيل ممل لتبرير نشرها كأعمال مستقلة ومنفصلة. ومثالان على

(6) المرجع نفسه، 1، 101-108؛ الغزالي، المستصفي، 1، 4.

ذلك هما بحث ابن تيمية (728 / 1327) في مسألة الاستحسان التي تعالج الاستحسان الفقهي⁽⁷⁾. وبحث الغزالي في «شفاء الغليل» الذي هو مجلد أساسي يعالج العلة حصراً⁽⁸⁾.

* التنفيذ النظري

تعكس متغيرات الخطاب الفقهي أيضاً في التطورات النظرية التي نشأت في ما نشأ من الفهم المتغير للقواعد الفقهية. ونحن رأينا أن الفترة التكوينية لأصول الفقه انتهت قرابة أواخر القرن الثالث/ التاسع مع ظهور منظرين أمثال القفال الشاشي وأبي بكر الصيرفي. وحدث هذا التطور طوال قرن تلا نزوح الفقه الجوهري كما انعكس في أعمال الشيباني والشافعي. ولاحظنا كذلك إلى أي حد افتقر الفقه الجوهري إلى منهجية منظمة ومتسقة وهي منهجية أصبحت بعد الفترة التكوينية غير مقيدة بأخذ النصوص المنزلة كنقطة انطلاقها وإطارها المرجعي الحصري والنهائي.

وكان إرث القرن الثاني/ الثامن مجموعة من الفقه الأساسي مستندة إلى منهجية لم تستوف دائماً المعايير الصارمة للمنظرين اللاحقين. ولم يثق هؤلاء المنظرون بالاستدلالات المصنفة كقياس لأنها لم تكن سوى أشكال اعتبارية من الاجتهاد يسهل وصفها بأنها رأي ونظر. وفي بعض الحالات كان الاجتهاد الموصوف على أنه رأي أو نظر قياساً منهجياً كاملاً⁽⁹⁾. لكن هذه لم تكن سوى صفات. فالمطروح للنقاش كان أحكام الفروع الفقهية المتوصل إليها في القرنين الأول والثاني للإسلام التي أصبحت الهيكل المعترف به للفقه الذي كان هؤلاء

(7) حول مسألة الاستحسان، راجع:

Ed. George Makdisi; "Ibn Taymiya's Autograph Manuscript on Istihsan" in George Makdisi, ed. *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

(8) راجع المراجع.

(9) لدراسة مفصلة لأشكال الاجتهاد الفقهي في القرن الثاني/ الثامن راجع: Schacht,

المنظرون من حماته والدعاة إليه. ولا شك في أنه لم يكن مطروحاً قط إعادة صياغة الأحكام الفقهية الجوهرية المنتمية إلى الفترة الأولى بالتوافق مع الطلبات المنهجية للنظرية الفقهية اللاحقة. لأن حصول هذا على نطاق واسع كان يعادل خرقاً فظيماً للإجماع، ولشكل هذا نأياً متعمداً وواعياً عن الشريعة التي يتفق عليها المتقدمون. والأخطر من ذلك هو التلميح الواضح إلى مثل هذه الخطوة خصوصاً الإقرار بخطأ الشريعة التي شكلت أساس المجتمع الإسلامي الأول. ولا يخفى على أحد أن مثل هذا الإقرار كان ليعادل الإدانة الكاملة للطرق التي اعتمدها الأسلاف المسلمون.

ولو لم يتغير فقه الأصول في فحواه على أي نطاق واسع لكان وجب تبريره نظرياً بطريقة أو بأخرى. فعندما لجأ أبو حنيفة إلى الاستحسان الفقهي أظهر أنه لم يشعر دوماً بأنه مقيد بروح النصوص المنزلة أو بحرفها. ومثال واحد أكثر من كاف لبيان ذلك هو اتفاق متأخري الفقهاء كافة على أنه من أجل إثبات فعل الزنا يجب على أربعة شهود أن يشهدوا بحصول الفعل ويجب أن تكون شهاداتهم متطابقة، فأى تضارب بين شهاداتهم يبطل كل الشهادات. ويروى عن أبي حنيفة أنه قال (ولا يوجب سبب بمنع صحة نسبة هذا القول له) بصحة مثل هذه الشهادات حتى عندما يشهد كل واحد من الشهود الأربعة بأن الجماع الجنسي حصل في زاوية مختلفة من البيت⁽¹⁰⁾. ويبدو أن هذا الموقف قد أهمل في المذهب الحنفي لاحقاً. ويظهر التحول تشعبات المشكلة. فكل القضايا التي لم تتوافق في اجتهاداتها مع منهجية القياس اللاحقة كانت تكيف تحت منهجية أخرى مع معايير مختلفة متصلة بعلم الوجود ونظرية المعرفة الخاصين بالعلة. وتمثل مسألة تخصيص العلة مع كل الجدل القائم حولها إحدى نتائج هذا التكيف.

فهذا التكيف هو الذي جعل طريقة الاستحسان الفقهي مقبولة للمنظرين اللاحقين من المذاهب المالكية والشافعية والحنبلية. وأصبح تبرير ترك قياس لمصلحة آخر، الذي هو صلب الاستحسان الفقهي، مقبولاً إلى حد أن الحنابلة

(10) الشيرازي، شرح اللمع، 2، 970.

اعتمده كما هو ظاهر في كتابات ابن تيمية⁽¹¹⁾. ويبدو أن أحداً لم ينضم إلى الشافعية في التشكيك في هذه الطريقة، ففي حين أنهم قبلوا أخيراً بشرعيته كطريقة استدلال فقهي لا يبدو أنهم ساهموا كالحنابلة في تطوير توسيعه النظري. وهناك ما يدفع إلى الاعتقاد بأن هذا الموقف هو نتيجة هجوم الشافعي على الممارسة الأولى للاستحسان⁽¹²⁾. إذ يمكن القول إن الشافعي هنا خلف إرثاً ظل يزعم أتباعه لقرون عديدة.

ويشاطر المذهب الحنفي المذهب المالكي تاريخاً مشابهاً. فالاستدلالات التي قادها الرأي والنظر لم تكن حكراً على الحنفية. إذ نال مالك على سبيل المثال حصة الأسد في مثل هذه الممارسات. لكن في حين أن تلك القضايا المتعلقة بالرأي والنظر كانت موصوفة من الحنفية على أنها «استحسان فقهي» أدرجها المالكية بشكل عام تحت عنوان المصلحة العامة. وقد يعزى هذا الاختلاف إلى سببين أولهما متعلق بطبيعة الافتراض الكامن وراء الاجتهاد في مثل هذه القضايا. وتظهر الفلسفة الكامنة وراء ترك قياس ما لمصلحة استدلال موجود في افتراضات المصلحة العامة على أنها مختلفة عن افتراضات الاستحسان الفقهي. فالأول يدعي أنه يحمي طبقة أوسع من المصالح مما يفعل الثاني. وثانياً يبدو انتقاد الشافعي اللاذع للاستحسان الفقهي الحنفي الذي اعتبره خلفاؤه على ما يبدو مقنعاً، حداً بالمالكية إلى العدول عن طريقة الاجتهاد هذه. وكمن البديل في ربط كل القضايا التي لا تقع تحت القياس بمفهوم المصلحة العامة وطريقتها.

ومن الملفت أن مصطلحي مصلحة واستصلاح في معناهما التقني أو حتى شبه التقني لم يوجد في القرنين الأول والثاني وعلى الأرجح الثالث أيضاً عندما أصبح الفقه الجوهري متطوراً بالكامل. وصرح عالم معاصر أنه لم يكن قادراً

(11) راجع كتابه مسألة الاستحسان، 454-479

(12) يعبر الشافعي عن نقده للاستحسان بشكل أساسي في مؤلفه «كتاب إبطال الاستحسان» في الأم، 7، 267-277. راجع أيضاً: Schacht, *Origins*, 121-122.

على العثور على آثار للاستصلاح قبل القرن الخامس/ الحادي عشر⁽¹³⁾ لكن لا بد الآن من مراجعة هذه النظرة. إذ تشير المصادر المتوافرة حالياً إلى أنه مع نهاية القرن الثالث/ التاسع وبداية القرن الرابع/ العاشر ظهر المفهوم في الخطاب الفقهي⁽¹⁴⁾. وبحلول منتصف القرن الخامس/ الحادي عشر لم تصبح معالم المصلحة العامة عناصر بارزة في الاجتهاد الفقهي بل أيضاً دخلت ضمن ميدان القياس لتصبح كما رأينا مقوماً أساسياً في مسألة المناسبة.

ويبدو أن الغزالي كان من بين المنظرين البارزين الذين أعدوا رؤية مفصلة للمناسبة وبالتالي المصلحة العامة. وفي كتابه الشفاء وضع هذا الموضوع الأخير في صلب النقاش⁽¹⁵⁾. لكن جهوده ذهبت أدراج الرياح عندما تمت مقارنتها بتلك التي برهنها الشاطبي الذي تمكن من حياكة نظرية كاملة ذات بنية مؤثرة ومدهشة حول المصلحة⁽¹⁶⁾. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن المصلحة تطورت من بدايات غير واضحة لتصبح في القرن الخامس/ الحادي عشر⁽¹⁷⁾ عنصراً أساسياً من عناصر القياس. كما اكتسبت في أقل من ثلاثة قرون بعد الغزالي مكانة مهمة إلى حد إثارة النظريات حولها. وسنرى في الفصل السادس أن عدداً من المفكرين المعاصرين استخدم المصلحة كلبنة نظرياتهم الإصلاحية.

وترافقت التطورات في مضماري المصلحة العامة والاستحسان الفقهي مع تطور آخر مهم لولاه لكان تعثر نمو أصول الفقه ككل. وهذا كان التطور الرئيس

(13) راجع:

R. Paret, "Istihsan and Istislah", *Shorter Encyclopedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1974), 184-186.

(14) راجع:

W. B. Hallaq, "Considerations on the Function and Character of Sunni Legal Theory", *Journal of the American Oriental Society*, 104 (1984): 686.

(15) شفاء، 266-142.

(16) راجع الفصل الخامس أدناه.

(17) وربما أكبر. لكن كان على الإثبات أن المصلحة أصبحت مقوماً أساسياً من مقومات القياس انتظار نشر أعمال حول النظرية الفقهية من القرن الرابع/ العاشر.

للعلة الذي كان شكله في القرن الخامس ليعترك الشافعي وابن حنبل ومعاصريهما فاغري الأفواه من الدهشة. وبرزت حاجات فقهية خارجية من أجل تعزيز هذه النظرية، وتوفر للمنظرين، الذين غاصوا في مجالات أخرى من السعي الفكري، خطاب منطقي مستورد من الإغريق. وابتداءً من النصف الثاني من القرن الثالث/ التاسع، زودت ترجمة المؤلفات المنطقية الإغريقية هؤلاء المنظرين بمواد معينة أثرت مباشرة على نظيرهم الفقهي، لاسيما في مجال الكلام الفقهي⁽¹⁸⁾. وفي نهاية القرن الخامس/ الحادي عشر، يبدو أن العملية التي تم فيها استيعاب تلك المواد بلغت حدها. وبالتالي استمرت التطورات في نظرية العلة، غير أن الزخم والمواد الضرورية من أجل هذه التطورات أتيا من الداخل، أي من المجموعة الهائلة التي تضم الخطابين الشرعي والكلامي.

كان استيعاب عناصر المنطق الإغريقي إنتقائياً، نظراً إلى أن النظريات الفقهية كانت قد كونت شخصيتها الأساسية عندما بدأت تتأثر بدفق الترجمات. فينبغي اعتماد ما يتلاءم مع حاجات النظريات في خلال تطورها في القرن الخامس/ الحادي عشر، غير أنه، فوق أي اعتبار آخر، ينبغي أن تكون متسقة، أو أن يكون اتساقها ممكناً، مع الفرضيات السائدة. لذلك، في عصر السببية، يشكل التعرف إلى العناصر الدقيقة المستوعبة مهمة صعبة لا يمكنها أن تخلص إلى أجوبة قاطعة. وسنرى لاحقاً أنه يمكن التعرف على نحو أدق إلى حياة عناصر المنطق الإغريقي ضمن نواح أخرى من النظريات.

أياً كان تأثير مفهوم الاستقراء في الشريعة الإسلامية بالمنطق الإغريقي، لا ريب في أن ذلك المفهوم أدى دوراً رئيساً في التطورات اللاحقة التي شهدتها أصول الفقه. في القرن الخامس/ الحادي عشر، أخذ الاستقراء يتقدم شيئاً فشيئاً في حقل الشريعة، ما يظهره جلياً بروز مبدأ التواتر المعنوي⁽¹⁹⁾ في الحديث النبوي. ونذكر الوظيفة الأساسية التي أداها ذلك المبدأ في حل معضلة مرجعية

(18) راجع 315 - 58 "Logic, Formal arguments" Hallaq.

(19) راجع ص 54 - 65.

الإجماع التي لم تجد حلاً في أكثر من ثلاثة قرون. حتى مطلع القرن الخامس/ الحادي عشر، كان البرهان النصي المستخدم في تبرير المرجعية كامناً في الحديث النبوي وفي آيات قرآنية، علماً بأن النظر في كل منها على حدة لا يؤدي إلى أي يقين. غير أنه لا يمكن حل مشكلة المرجعية من دون التوصل إلى برهان قاطع، لأن المنظرين شددوا على أن الإجماع يشكل «أصلاً» من أصول الشريعة الذي يؤدي إلى اليقين. وإذا تمتع باليقين، ينبغي أن يكون راسخاً في برهان نصي أكيد، غير أن ذلك الشرط لم يكن قد توافر بعد. فوضع المنظرون في القرن الخامس/ الحادي عشر، مبدأ التواتر المعنوي في الحديث النبوي لكي يجيبوا - باعتقادنا - على التحدي الذي أثاره موضوع المرجعية. وفي النهاية تمكن المنظرون من حل المسألة عندما برهنوا أن إجمالي وزن الأحاديث الفردية التي تشير إلى مفهوم عدم إمكانية أن تجمع الجماعة على الخطأ يشكل المقابل المعنوي للتواتر.

ومن خلال الشكل الذي اتخذته في القرن الخامس/ الحادي عشر، لم يكن مبدأ التواتر المعنوي في الحديث النبوي إلا توطئة للأحداث اللاحقة، فبعد الطريق أمام تطورات أكثر أهمية طالت أصول الفقه. فأدى الاستقراء دوراً أخذ يزداد أهمية في عدد من النظريات، كما أدى في بعضها دوراً مركزياً. وفي القرن السابع/ الثالث عشر، أصبح الاستقراء، وفقاً للقرافي، دليلاً من أدلة الشريعة، أي الوسيلة التي تُكتشف الشريعة بواسطتها⁽²⁰⁾. وتشير إلى أهمية الاستقراء المكانة التي تحظى بها في سلم الأدلة التي صنّفها القرافي، فهي تحل إلى جانب القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس، وقول الصحابي، والمصلحة المرسلة، والاستصحاب، والعرف - ويقبل شرعاً بموجب مبدأ الاستحسان. غير أن الاستقراء تحول أيضاً إلى طريقة تفكير بالنسبة إلى المنظرين. فكان الخطاب الذي نشأ بعد القرن السادس/ الثاني عشر مختلفاً بشكل واضح عن الخطاب السائد في الحقبة السابقة. وتكمن إحدى سمات خطاب تلك الحقبة في الإشارة المتكررة

(20) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، للقرافي؛ عبد الرؤوف سعد

(القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية) 48 - 445.

إلى مبدأ الاستقراء في التفكير والإقناع الفقهيين. وتعتبر الحجة المستندة إلى بحث إستقرائي وضعه أفراد موثوقون في مثل مرجعية أي حجة أخرى. ولكن لعل أبلغ مؤشر على الدور المحوري الذي يؤديه الاستقراء يبرز في نظرية الشاطبي، التي يجمع على نحو فريد وقوي بين مفاهيم المصالح المرسله وهذا المبدأ المنطقي (راجع الفصل الخامس أدناه).

* تمازج المقدمات المنطقية والكلامية بأصول الفقه

يبدو الآن جلياً أن أصول الفقه على أنها مجموعة من الأفكار والمقدمات لم تأت من العدم بل اعتمدت إلى حد بعيد على مساهمات مفيدة قدمتها مجالات أخرى من العمل الفكري. وأدى التأثير الذي مارسه تلك المجالات على صياغة عدد من نواحي النظريات إلى بعض المتغيرات التي تطرقنا إليها. فمن مجال الكلام، تم استقاء عدد من العناصر الأساسية التي أصبحت جزءاً لا يتجزأ من نظريات فقهية كثيرة، كي لا نقول من معظمها. وبالفعل، فإن الأسس التي تقوم عليها أصول الفقه السائدة تدين بالكثير للكلام، مع أنه يصعب أحياناً تحديد أي من الإثنين، أي أصول الفقه أو الكلام، أثر على الآخر في هذا المجال بالذات.

غير أن ردود الفعل على المذاهب الكلامية تساوت بين دحض وقبول. ويكفي أن يعتبر الأصوليون بأن بعض المذاهب الكلامية جديرة بأن يولوها شيئاً من جهدهم لكي يخلص المرء إلى أنها تحتل مكانة مهمة في المسائل المطروحة في أصول الفقه. ويبدو أن معظم ذلك الجهد استنفد دفاعاً عن النظرة الأشعرية ضد الكلام المعتزلي. ويظهر ذلك من خلال العقيدة العقلانية المركزية التي خضعت لنقاش مسهب في الأقسام التمهيدية من الأبحاث في أصول الفقه. وتنص عقلية المعتزلة على أن الأفعال التي يأتيها الإنسان صالحة أو طالحة، وأن العقل، بغض النظر عن الوحي، قادر على التمييز بين الصالح والطالح⁽²¹⁾. فوحدها القيم الأخلاقية كتلك المتصلة بالأعمال التي يؤديها المرء في العبادات،

(21) الغزالي، المستصفى I، 5؛ الجويني، البرهان I، 87 - 94.

راجع أيضاً Weiss، The Search for Good's Law، 83 - 88.

كالصلاة والحج، غير قابلة للتحديد بتلك الطريقة، ويقتضي تحديدها بواسطة الوحي. وتعتبر أهمية هذه العقيدة في مسائل أصول الفقه شديدة الوضوح، لأنها تناقض تماماً أكثر مبادئ الاجتهاد السنّي بداهة، أي أن الله يقرر المسائل كلها، وأن العقل البشري غير أهل بأن يحكم على أي عمل بشري. ومن السهل أن نفهم السبب الذي أدى إلى أن تحظى تلك المعضلة بمكانة محورية، في ما يتعلق بهذه المسألة بالذات. إذ كانوا يحتاجون منذ البداية إلى التخلص من أي نظرة للعالم تعارض مقدمتهم المنطقية التي تشكل أساس شريعة متأصلة كلياً في الأخلاقيات الدينية.

وتأثرت أصول الفقه في بعض المسائل بالمذهب العقلاني. ويمكن أن تشكل مسألة فقهية بحتة موضوع خلاف حاد، لا نظراً إلى أي اعتبار فقهي بل لأن القبول بنظرة أو بأخرى يعني منطقياً اعترافاً بصلاحية مذهب كلامي منبوذ. وخير مثال على ذلك موضوع مسألة تخصيص العلة⁽²²⁾. عندما دحض السرخسي مثلاً صلاحية مبدأ التخصيص، أتى دحضه على ضوء التدايعات الكلامية التي يؤدي إليها ذلك المبدأ. وكان التخصيص يفسر على أنه الوضع الذي يملك فيها المرء علة من دون الحكم المتوقع منها، مما يوازي في المنطق العقلاني وجود السبب وغياب النتيجة. وتكمن إحدى المعتقدات الأساسية لدى مذهب المعتزلة في أن البشر قادرون على الفعل قبل أو ان فعلهم. ويعني بالتالي القبول بمبدأ التخصيص قبولاً مباشراً ذلك المذهب العقلاني الذي أدى إلى صراع كبير بين مختلف المنظرين السنّة. ويرجح أن رفض السرخسي تخصيص العلة نابع من معارضته هذا المذهب العقلاني.

بيد أن مذاهب الكلام الأشعرية اكتسبت أهمية بين المنظرين، الذين لم يتم معظمهم إلى هذه المدرسة الكلامية. ومارس المذهب الأشعري على وجه الخصوص تأثيراً على السببية الفقهية، واندمجت الأشعرية كثيراً في الغالبية العظمى من مسائل أصول الفقه. وعلى خلاف المعتزلة، اعتبرت أن الإنسان

(22) السرخسي، الأصول، II، 15 - 208.

عاجز عن إدراك الحكمة وراء أوامر الله وأن الله غير ملزم بالأمر بما هو خير لعبيده. وليس السبب الفقهي الكامن في العلة إلا إشارة على الحكم الفقهي غير أنه لا يسببه⁽²³⁾. وهكذا يمكن النظر إلى العلة على أنها عامل عرضي، كما وصفها أحد العلماء مؤخراً. وسيطرت نظرة الأشعرية إلى العرضية على جزء كبير من النظريات الفقهية حتى القرن التاسع عشر، مع أن العثور على استثناءات ممكن، ما يظهر جلياً في عمل المنظر الغرناطي الشهير أبو إسحق الشاطبي⁽²⁴⁾.

وفي أولى مراحل تطور أصول الفقه، بدت وكأنها تدين أيضاً للكلام بالجدل (أو المناظرة)، الذي احتل مكانة رفيعة في البنية الكلية التي تميز تلك النظرية. وليس من السهل تحديد حجم هذا الدين، لأن الكلام بحد ذاته تأثر في هذا المجال بالأفكار الإغريقية الجديدة التي تسربت إلى العلوم الدينية الإسلامية. أدخلت الطريقة الجدلية إلى أصول الفقه عن طريق الكلام أو تمت استعارتها مباشرة من الترجمات الإغريقية، وهذه مسألة تحتاج إلى المزيد من البحث. غير أنه لا شك في أن فن المجادلة في الإسلام تأثر كثيراً بالمصادر الإغريقية. وكان التأثر في هذا المجال، كما في مجالات أخرى، غاية في الانتقائية، كما يظهر من خلال التمييز بين جدل الفلاسفة - الذين يقتربون من الهرطقة بنظر الأكثر استقامة - والجدل الحسن الذي يتناسق مع روح النظرية الفقهية وروح الشريعة⁽²⁵⁾.

وفي منتصف القرن الرابع/ العاشر، ظهرت أبحاث كاملة حول الجدل الفقهي، واقترن اسم الففال الشاشي بتركيبة الجدل الحسن الأولى. وأخذت الكتابات حول الموضوع تنمو شيئاً فشيئاً، إلى أن بلغت أوجها مع مساهمات عميقة فرضت نفسها، مثل الكفاية في الجدل لصاحبها الجويني. وابتداء من القرن

Weiss, The Search for God's Law. (23)

راجع الموافقات في أصول الأحكام، للشاطبي، ت: محيي الدين عبد الحميد، 4 مجلدات، (القاهرة) نشر محمد علي صبيح، 1970، II، 3 - 4. (24)

W.B. Hallaq, "A tenth-eleventh century on juridical dialectic" Muslim World, 77 (1987) 198, n. 6. (25)

أبو إسحق، إبراهيم بن علي الشيرازي، طبقات الفقهاء، إحسان عباس (بيروت: دار الرائد العربي) 112، 1970.

الخامس/ الحادي عشر، دخل الجدل كوسيلة إقناع يدخل في كتب أصول الفقه، وازدادت فقهية تلك الممارسة في القرون التالية.

وهكذا فإن الجدل شكل المرحلة الأخيرة من عملية التفكير الفقهي التي فيها يتعارض رأيان نقيضان حول قضية فقهية في جلسة منضبطة من النقاش تهدف إلى تحديد مصداقية أحدهما. ويهدف هذا التمرين في ما يهدف إلى الحد من الاختلاف بين المجتهدين عبر برهان تفوق رأي على آخر من حيث المقبولية أو الصلاحية. وكان الحد من تباين الآراء حول مسألة فقهية بالغ الأهمية، نظراً إلى أن الحقيقة واحدة، ولكل قضية حل واحد صحيح.

وأدت وظيفة التخفيف من الخلافات عبر تحديد الموقع الذي فيه تكمن الحقيقة إلى إعطاء أدب البحث والمناظرة دوراً أساسياً في أصول الفقه، مع أنه يمكن إيجاد أبحاث كثيرة لا تركز أي مساحة لمناقشة هذا الأدب. ويظهر بوضوح التأثير المنظم الذي يمارسه الجدل على وسائل عرض أصول الفقه، مما يعكس خلفية نزوح هذه الأصول. وأشهر وسائل العرض - على كثرة الاستثناءات - هي السؤال والجواب: «إذا ما سأل أحدهم كذا نجيب كذا». غير أن هذه الطريقة قابلة للانعكاس، ويشير تحليل البنية المنطقية للأسئلة، ولاسيما الأجوبة، إلى أن المنظرين اعتمدوا المجموعة الكاملة من الحجج التي نصنفها اليوم على أنها منطقية أو بلاغية.

ويبرز في أصول الفقه موضوع آخر بالغ الأهمية، نصنفه على أنه من متغيرات الخطاب الفقهي، أي موضوع المنطق الإغريقي الصوري. وينبغي الغوص في أبحاث إضافية بغية إدراك السبب الذي من أجله كان على المنطق الصوري انتظار القرن الخامس/ الحادي عشر لكي يدخل المشهد الفقهي. والواقع أن المنطق انتظر أكثر من قرنين بعد دخوله إلى المشهد الفكري الإسلامي قبل أن يجد مكانه في أصول الفقه، ويعود الفضل في ذلك إلى الغزالي دون سواه، مع أن ابن حزم الظاهري (456/ 1062) خطأ الخطوة الأولى قبله بنصف قرن. كما يعود الفضل إلى الغزالي نظراً إلى أن عمله الجديد يدخل كلياً في نطاق الاجتهاد الإسلامي فيما بقي ابن حزم خارجه.

وبدأ الغزالي بمؤلفه «المستصفى» الذي ضم توطئة تحوي عرضاً مفصلاً عن المنطق. ومع أنه جعل قراءة التوطئة اختيارية، فهو يشير صراحة إلى أن من لا يملك معرفة بالمنطق تغيب عنه أي معرفة بأي علم. غير أنه عندما يبدأ الغوص في الجزء الفقهي من مؤلفه، لا يمكن العثور على أي إشارة إلى أي تحليل منطقي صوري، وبقيت طريقة معالجته المسألة في حدود الخطاب التقليدي في مجال النظرية الفقهية. ويبدو أنه لم ينو في بحثه تحديث التحليل الفقهي، بل التشديد على أن المنطق ضروري لأنه الأداة الوحيدة التي يمكن قولبة التدخلات بواسطتها في قالب عقلاني التصميم. وفي «شفاء الغليل»، المؤلف الذي وضعه في مرحلة سابقة من مسيرته الفكرية، يحلل الحجج الفقهية بواسطة علم القياس⁽²⁶⁾؛ وفي مؤلفه المنطقي، معيار العلم، يشير إلى الأجزاء الثلاثة التي تؤلف المنطق القياسي القولي فضلاً عن تدعيمها بالأمثلة المستقاة لا من الكلام أو الفلسفة فحسب، بل من القانون أيضاً. كما يناقش المنطقين القياسيين الرابط والفاصل والتحليل العبثي⁽²⁷⁾. ولا شك في أن الغزالي أراد من خلال عمله هذا توضيح بنية تلك الاستدلالات في أذهان المجتهدين والأصوليين، مع أنه لم يحاول تحليل حالات فقهية من خلال تلك الحجج. ولم يبذل كذلك أي جهد في تحديد بنية المنطق الفقهي عبر المنطق الصوري وغير الصوري. غير أن الاستثناء الوحيد يبقى القياس، على خطى أرسطو والمنطقيين العرب، فيؤكد الغزالي على أن صلاحية القياس تقتضي تحويله إلى المقدمة الأولى من القياس المنطقي. وفي أحد فصول شفاء الغليل، يذهب أبعد باتجاه جعل المنطق الفقهي صورياً عبر محاولة تحليل مجموعة واسعة من الحجج الفقهية بموجب علم القياس⁽²⁸⁾.

وتوازت مساهمة الغزالي في جعل الحجج الفقهية صورية وتحليلها بشكل منطقي مع مساهمته في نظرية المعرفة، وتعود استمرارية إرثه إلى هذين المجالين المتداخلين من البحث الفلسفي. لنبدأ بنظرية المعرفة، التي أصبحت إطاراً

(26) الشفاء، مترجم في "Logic, Formal Arguments" Hallaq، 58 - 338.

(27) معيار العلم في فن المنطق، (القاهرة: دار المعارف، 1961)، 65 - 134.

(28) راجع أول هامش في الصفحة.

مفهومياً، ترسخت فيه معظم مسائل أصول الفقه. وسيراً على خطى المنطقيين العرب منذ مطلع القرن الرابع/ العاشر، اعتبر معظم الأصوليين أن اكتساب المعرفة من مهمات المنطق. فقد نظر حينئذ إلى المنطق على أنه الوسيلة التي يمكن من خلالها استنباط المعرفة البشرية السليمة وزيادتها، وبالتالي لا يشكل المنطق تحصيلاً حاصلاً فحسب، بل نظاماً معرفياً، أي نظرية معرفة بكل ما في الكلمة من معنى. وفي هذا السياق، قيل إنه تفادياً لمرات العودة إلى الوراثة التي لا تحصى، يتعين على العقل أن يعمل إنطلاقاً من معرفة بديهية إفتراضية أو موجودة من قبل هذه الحياة وصولاً إلى المفاهيم الجديدة (التصورات) بواسطة تحديداتها (الحدود ومفردها الحد). إذا كنا نعرف ماهية العقلانية أو الحيوانية، يمكن أن نتصور في أذهاننا مفهوم الإنسان، الذي يعرف على أنه «حيوان عاقل». وتتكون بالتالي المفاهيم بواسطة الحدود.

وعندما تكتسب المفاهيم، يمكن أن ينتقل العقل على مستوى أكثر تقدماً من المعرفة عبر حمل أحد المفاهيم. فبعد تكوين مفهومي «الإنسان» و«الذكي»، على سبيل المثال، يمكننا صياغة التصديق، أكان صحيحاً أم خطأ، بأن «الإنسان ذكي». ويمكن تحقيق مستوى أكثر تقدماً من المعرفة عبر وضع الأحكام بتسلسل يسمح بالاستنتاج - أكان قياساً أو استنباطاً أو قياساً فقهيّاً أو نحو ذلك⁽²⁹⁾ - . وينفصل في هذا المجال المنظرون عن الفلاسفة، قائلين إن ما يدعوه الفلاسفة قياساً ليس إلا استنتاجاً مقدمته أكدتان، فيما أن القياس الفقهي يضم مقدمتين محتملتين. وتكمن نقطة الاختلاف في نوعية المقدمتين المعرفية، لأن شكل القياس وبنيته لا يختلفان عن شكل القياس الفقهي وبنيته، نظراً إلى أن المقدمتين تقتضيان إدراج الخاص تحت الكلي⁽³⁰⁾.

(29) راجع مثلاً ابن قدامة، روضة الناظر 5 - 14؛ القرافي، شرح تنقيح الفصول 4؛ وللمزيد من التفاصيل حول هذه النظرية راجع Harry A Wolfson "The Terms of Tasawwur and Tasdiq in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew equivalents" Muslim World, 33 (1943): 28 - 114; Hallaq, trans. Ibn Taymiyya. xivff.

(30) حلاق، ترجمة ابن تيمية، "Logic of Legal Reasoning" 5 - 94, xxxvff.

وبلغت الحجة القائلة بتساوي القياسين الفقهي والفلسفي ذروتها في كتابات المجتهد وعالم الكلام الحنبلي تقي الدين ابن تيمية، الذي أصر على أن القياس لا يمكنه بالشكل فحسب أن يقود إلى استنتاج أكيد⁽³¹⁾. فموضوع الحجة، لا شكلها، يحدد صحة الاستنتاج. وفي حال أمكن تثبيت صحة المقدمتين في القياس، لا يكون القياس الفقهي أضعف من القياس المنطقي. فكلاهما يؤديان إلى اليقين في حال كان موضوعهما صحيحاً، وكلاهما يؤدي إلى مجرد احتمال عندما يكون الموضوع غير أكيد. فلا يؤدي النمط القياسي في التحليل العقلي إلى استنتاج أكيد عن طريق الشكل دون الموضوع.

وعندما تكون الحالات الجديدة موازية للحالة الأصلية، نذكر أن القياس يقضي بنقل الحالة اللاحقة إلى الحالة السابقة. يمكننا أن نقدم مثلاً نموذجياً في هذا السياق، فقد حرم خمر العنب نظراً إلى كونه مسكراً، مما يبرر نقل ذلك التحريم إلى حالة جديدة، أي مثلاً خمر التمر. ويتضمن القياس المنطقي العناصر عينها. فالمصطلح الثالث من القياس المنطقي يوازي العلة في القياس الفقهي، والمقدمة الأولى التي تضم المقدمتين الأولى والثانية، توازي التلازم في القياس أو العلاقة الضرورية بين العلة من جهة والحالتين الأصلية والجديدة من جهة أخرى. وما يبرهن صحة المقدمة العامة من القياس ويؤكد عليها يبرهن أيضاً تلازم العلة دائماً مع القاعدة. أي أن الطريقة التي يتم بواسطتها تثبيت صحة العبارة التالية «المسكرات كلها محرمة» تشبه الطريقة التي بواسطتها ثبت أنه أياً كانت المادة المسكرة فهي محرمة. كما أنه يمكن دحض علة قاعدة معينة بالطريقة عينها التي يعاد فيها النظر بكلية القياس. وفي حال صح الشك بالقياس التالي: «البشر ماديون، يشبهون الكلاب والدواب والفيلة وما إليها»، جاز الشك في أن «الحيوانات كلهم ماديون». وبالتالي في حال كان تأكيد القاعدة في الحالة الأصلية قابلاً للشك، فإن نقل تلك القاعدة إلى الحالة الجديدة لا يعود ممكناً.

(31) حول نقد ابن تيمية، راجع: الرد على المنطقيين؛ الناشر عبد الصمد الكتبي (بومباي)،

المطبعة القديمة، 1368/1949 و 01 - 200، 12 - 211 213 2؛ حلاق، ترجمة ابن تيمية

xxxvff و 91 - 190، 18 - 216، 23 - 222.

وكذلك، فإن أي شك يتعلق بعلاقة التلازم بين الحيوانية والمادية يتسبب بإعادة النظر في كلية المقدمة الأولى من القياس.

يوازي إذن التأكيد على الطابع الشامل الذي تتمتع به المقدمة الأولى التأكيد على أن وجود العلة يفترض وجود القاعدة. كما أن وسائل تحديد العلة، ولاسيما تلك التي يطبق عليها مبدأ الاطراد⁽³²⁾، تضمن أن صحة العلة في حالة واحدة تفترض صحتها في حالات أخرى. وبالتالي، فإن الاختلاف بين القياس الفقهي والقياس الفلسفي يكمن في أن موضوع القياس الفلسفي ومحموله مجردان من الحالات الخاصة، فيما أن المحمول في القياس الفقهي يثبت على الموضوع طالما أن حالة واحدة هي المعنية، مع أن تأكيداً مماثلاً غير ممكن إلا من خلال النظر في عدد معين من الحالات في هذا المجال.

غير أننا نسارع إلى القول إن عدداً كبيراً من المنظرين الفقهيين لا يشاطرون ابن تيمية آراءه في ما يتصل بتفوق القياس الفقهي على القياس الفلسفي. فلم يعترضوا مثله على المنطق الإغريقي بأسره. فقبلوا بالنظرة التي دافع عنها ابن تيمية وسواء والتي تقول بأنه يمكن إعطاء القياس شكل القياس الفلسفي. حتى أن ابن قدامة، المحافظ الحنبلي المتشدد، اعتبر أن القياس المنطقي يشكل الأساس المنهجي في كل علم، أكان فقهياً أم عقلياً. وعلى خطى الغزالي، يفتح ابن قدامة بحثه حول أصول الفقه بمدخله إلى المنطق، الذي لا يكتفي فيه بمناقشة نظريات التصور والتصديق والحد⁽³³⁾، بل يحدد أيضاً أنواع القياس، وشروط صحتها، والطريقة التي ينبغي اتباعها كي تخدم الشرع. كما يعرض الأجزاء الثلاثة التي تؤول القياس المنطقي القولي فضلاً عن القياسين الرابط والفاصل، ويشفعها بأمثلة فقهية لكي يشرح كيفية عملها. ويشير إلى أنه يتعين على الحجج في كافة مجالات المعرفة أن تلتزم بالقواعد القياسية، وإن صلاحية القياس الفقهي تقضي بإمكانية اختصاره بالجزء الأول من القياس. وتشهد آراء ابن قدامة في مجال

(32) حول الاطراد، راجع ص 95؛ 90 - 95.

(33) راجع روضة الناظر 14 - 29؛ للمزيد من التفاصيل حول معالجة مؤلفات المنظرين موضوع المنطق، راجع "Hallaq "Logical, Formal Arguments".

المنطق الصوري وعلاقتها ببنية الحجج الفقهية كلياً على استمرارية النظرية الغزالية.

وتبدو مقارنة أخرى تجمع بين المنطق والشرع لدى سيف الدين الأمدي معاصر ابن قدامة الشافعي الأصغر منه سناً. فهو شأنه شأن الغزالي، أسهب في دراسة المنطق والفلسفة الإغريقيين. ولا ينفي امتناع الأمدي عن افتتاح عمله بمدخل إلى المنطق أنه التزم بالنظرة الصورية إلى العلوم الفقهية، تماماً كنظرة الغزالي وابن قدامة. غير أنه يبدأ مؤلفه بإشارات إلى أن معرفة أي علم تتم من خلال التصور والتصديق، وأنه يمكن على أساسها استحضار الدليل الذي يشهد على الاستنتاج الفقهي. فيصنف الأدلة ضمن ثلاثة أنواع: أي العقل والوحي وذلك الذي يجمع بينهما. وأما دليل العقل فينتج المعرفة العقلانية المستخدمة بمعظمها في الكلام وسواه من المجالات العقلية، وأما دليل الوحي فيستخرج من المصادر النصية الدينية. وأما النوع الثالث فينطوي على حجة عقلانية تستخرج مقدمتها من الوحي⁽³⁴⁾.

وقبيل نهاية مؤلفه، يكرس الأمدي فصلاً للنقاش حول موضوع الدليل المستقل عن القياس، وعنوانه الاستدلال⁽³⁵⁾، أي الحجج المستندة إلى الدليل. وفي هذا الفصل، شأنه شأن ابن قدامة، يتوسع في أنواع الحجج القياسية، التي تستخرج أمثلته من القانون المادي. ولكن على خلاف ابن قدامة والغزالي من قبله، يفصل الأمدي بين العلم القياسي والقياس الفقهي، ولا يعتبر أن صلاحيته ملازمة لكونه قابلاً للاختصار بالمقدمة الأولى من القياس. ولا يبدو أن هذه النظرة إلى بنية القياس المنطقية وعلاقتها بالقياس الفلسفي (أو غياب تلك العلاقة) تتأتى من عمليات التحليل الفقهي، بل تشكل مسألة نظرية بحث.

ويبدي الأصولي المالكي ابن الحاجب (1248/646) الالتزام عينه بإدماج

(34) أبو الحسن، سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 3 مجلدات (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، 1968) I, 8F.

(35) المرجع عينه III، 175. راجع أيضاً "Search for God's Law" Weiss, 655.

المنطق في أصول الفقه كما فعل أسلافه الغزالي، وابن قدامة، وابن الحاجب⁽³⁶⁾. وفي تقليد هؤلاء المنظرين الذين رسخوا أصول الفقه في الشرع، واللغة والكلام/ يكرس ابن الحاجب لكل منها مساحة معينة في بداية عمله. ويشير التفتازاني (1388/791)، واحد من أبرز المعلقين على أبحاث ابن الحاجب، إلى أنه بدلاً من معالجة المواضيع الكلامية الأساسية في قسم الكلام في ما يتعلق بالله تعالى والنبوة، تطرق ابن الحاجب إلى المنطق⁽³⁷⁾. ووفقاً للرجلاني (1413/816) تعود مناقشة المنطق في قسم الكلام إلى أن الشرع، نظراً إلى كونه مادة دينية، لا يمكن ترسيخها صراحة في علم هجين ومشبه بالمنطق، وبما أن الكلام الذي يكلل العلوم الدينية أصبح مدمجاً في المنطق، يستخدم كغطاء يندرج تحته المنطق. وهذا إن دل على شيء بنظر الرجلاني فيدل على الحاجة الماسة إلى المنطق في أصول الفقه⁽³⁸⁾. وفي تعليق الهروي على الرجلاني، يذهب بعيداً بقوله إنه ليس في الكلام ما يلبي حاجات الشرع إلا المنطق⁽³⁹⁾.

ولم يشكل الأصوليون المؤمنون بالمنطق إلا مجموعة واحدة بين نظرائهم. وعلى الرغم من صعوبة إحصائهم، يمكن القول إن الكثيرين لم يدخلوا المنطق في نظرياتهم. وإذا قبلنا أن تصنيف الأصوليين المنظرين بالشكل التقليدي بين من كتب من وجهة نظر كلامية ومن كتب من وجهة نظر فقهية، يمكن التأكيد على أن الأصوليين المؤمنين بالمنطق ينتمون إلى المجموعة الأولى. غير أنه أيضاً كان عددهم، وأياً كانت درجة ترسيخهم لأصول الفقه في بنية منطقية صورية، يبرز التأثير الذي مارسه المنطق الصوري، من خلال المساهمات القياسية والتحديدية، على وسائل التحليل الفقهي وإجراءاته الفعلية. وبعبارة أوضح، يصعب رصد

(36) راجع منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، محمد الغساني (القاهرة، مطبعة السعادة 1326/1908)، 2 - 11.

(37) راجع حاشية على شرح العضد الإيجي، مجلدان (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية 1973)، 2، 283.

(38) المرجع نفسه 38 - 39.

(39) راجع حاشية على حاشية المحقق السيد الشريف الرجلاني (القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1873)، I، 39.

المنطق الصوري في التحليل الفقهي الذي يمارسه القضاة والمفتون الشرعيون بشأن المشاكل العادية، واليومية التي تظهر في المجتمعات الإسلامية. ولا يمكن بالطبع أن تقتصر مهمة الأصولي على تلبية الحاجات الناجمة عن الحياة اليومية. فقد كان الأصولي محامياً وقاضياً بقدر ما كان مفكراً. ولم يقتصر مجال الخطاب المنظر على المقتضيات التي يفرضها الواقع اليومي، فقد كان اهتمامه يذهب بعيداً ليظال المجال النظري، وكان عليه أن يتجه، عن حق ربما، إلى أقصى درجات النظريات والبنى النظرية. فسعى المنظرون الذين يجذبون المنطق الإغريقي إلى استخدامه في نظرياتهم إلى أقصى الحدود. ويشير قبولهم بذلك المنطق إلى انتسابهم إلى مفهوم معرفة يستند إلى نظرية الجوهرين، التي كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالنظرية الشاملة الواقعية فضلاً عن فرضيات الفيلسوف بروفير الخمسة⁽⁴⁰⁾. وأعطاهم ذلك إطاراً منطقياً ومعرفياً ومفهوماً جذاباً بدا متفوقاً على نظرية المعرفة التقليدية التي يتناولها علم الكلام. وكان أصول الصيغة الإغريقية أكثر رسوخاً في نظرية المعرفة التي يشهد عليها الزمن من رسوخها في المذاهب التقليدية التي أصبحت مقبولة في مرحلة لاحقة. وكان المنطق يشكل وسيلة اكتساب الفلسفة وكافة أنواع المعرفة، بما فيها أصول الفقه. وينبغي وضع أصول الفقه في هذا الإطار الفكري الخارجي، والذي يشكل المساهمة التي أتى بها المنطق إلى أصول الفقه.

* النمو التراكمي والتطورات اللاحقة

وبالإضافة إلى المتغيرات التي ظهرت في أصول الفقه عبر استيعاب عناصر منطقية وكلامية وسواها، طرأ عدد من التطورات الداخلية والملحوظة ساهمت في نشوء متغيرات جديدة، نطلق عليها صفة «داخلية» لأنها تنبثق من مكونات أصول الفقه التي شكلت، على خلاف المنطق الإغريقي «الهجين» وعلم الكلام الغريب، موضوع أصول الفقه الرئيسي. نذكر مثلاً الجدل القائم حول وجود المجتهدين، وهو موضوع لم يثره أحد أبداً قبل القرن السادس/ الثاني عشر. وقبيل نهاية ذلك

(40) راجع ترجمة حلاق، ابن تيمية، xx - xiv.

القرن، أو في مطلع القرن السابع/ الثالث عشر، أصبح ذلك الجدل جزءاً من خطاب المنظرين الصوري. ويشكل الأمدي أول المؤلفين الذين عرفهم ممن كرسوا قسماً خاصاً لمناقشة هذا الموضوع. ولا يمكن معرفة أصول هذا الجدل نظراً إلى طبيعته الخلافية، ويبدو أنه ينسب إلى خلاف مثقفين نشب بين القاضي الحنبلي المعروف ابن عقيل (1119/513) ومثقف مجهول الهوية ينتمي إلى المذهب الحنبلي. ودحض ابن عقيل في خضم هذا الخلاف حجة خصمه الحنبلي، الذي اعتبر أن باب الحكم لا باب الاجتهاد قد أغلق نظراً إلى أن المجتهدين ما عادوا موجودين. وأصر ابن عقيل على ضرورة وجود المجتهدين في الأزمنة كافة، وأصبح إصراره هذا جزءاً من الموقف الحنفي، الذي أبدى حياله الأمدي الشافعي سلسلة من الاعتراضات. وانضم إلى الغالبية الشافعية الحنفية والمالكية الذين اعتبروا أنه لا يمكن تصور عصر أو زمن لا يمكن فيه العثور على مجتهد في أي مكان. ويبدو أن أقلية شافعية وقفت إلى جانب الحنابلة⁽⁴¹⁾.

وما يهمنا هنا الطريقة التي انبثق بها هذا الموضوع من خلاف بين مثقفين إلى خلاف منهجي يرد تقريباً في كافة النظريات. وفي خلافه مع خصمه الحنبلي، يلجأ ابن عقيل إلى حجة بديهية: فلا هو ولا القاضي الحنفي يذكر برهاناً نصياً. وتجدر الإشارة إلى أن الخلاف ركز على باب الحكم لا على باب الاجتهاد. وفي كتابات الأمدي، كما في النقاشات اللاحقة كلها حول هذا الموضوع، يصبح البرهان النصي قاعدة متبعة. فبالنسبة إلى الأمدي، استخدم الحنابلة وبعض الشافعيين نوعين من الحجج دفاعاً عن موقفهم، أحدهما شرعي (نصي)، والآخر عقلي. ويضم النوع الأول ثلاثة أحاديث نبوية، يؤكد محتوى كل منها على أن الأزمنة كلها تشهد رجالاً متعلمين (المجتهدين) يرعون أمة محمد، وأن المعرفة

(41) Wael. B Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?" International Journal of Middle East Studies, 16, 1 (1984): 22 - 26; Wael B. Hallaq, "On the Origin of the controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihād", Studia Islamica, 63 (1986): 30 - 129.

الدينية الصحيحة ترافق دوماً المسلمين في الأزمنة كلها حتى يوم الدين. وأما الحجة العقلية، فتتأتى من التأكيد على أن ممارسة الاجتهاد واجب ديني (فرض كفاية) منوط بقضاة ومفتين مؤهلين، ويعني التخلي عن ذلك الواجب أن المجتمع بأسره متخلف عن تحقيق مشيئة الله. غير أن أساس تلك المشيئة يكمن في استمرارية الشريعة، لأنها قد تتعطل في غياب الاجتهاد، مما يؤدي إلى توقف المسلمين عن الالتزام بشريعة الله.

وفي مقابل الأحاديث النبوية الثلاثة التي يستشهد بها الحنابلة ومن يدعمهم من الشافعيين، قدم الآمدي خمسة أحاديث نبوية ليرد على القول إن الشريعة ستندهور شيئاً فشيئاً فيختفي القضاء في نهاية المطاف. فيواجه الحجة المنطقية بالقول إن الاجتهاد ليس واجباً دينياً ملزماً إذا أمكن الحفاظ على عمل الشريعة على أساس القوانين التي سنّت على مر العصور⁽⁴²⁾.

وتوسع هذا الجدل الذي كرس له من أتى من منظرين بعد الآمدي قسماً خاصاً من مؤلفاتهم ليطال المزيد من الحجج، التي يتعلق جزء منها بإذا ما كان النظام الفقهي، في مرحلة من مراحل التاريخ، خالياً من المجتهدين⁽⁴³⁾. وينبغي القول في هذا المجال أن أصول الفقه استمرت في النمو عبر إدخال مواضيع جديدة على خطابها حتى أصبحت تتلاءم مع حاجاتها. وكان يتعين على النظرية أن تستجيب إلى الواقع الاجتماعي في النظام الفقهي والعالم التطبيقي.

وليس من مثال على الإجابة على نظرية واقع العالم المتحول أفضل من النقاش حول علاقة أدوار المجتهدين بالمفتين. فحتى منتصف القرن الخامس/الحادي عشر، اعتبر كافة المنظرين من الذين يمكن الاطلاع على أعمالهم إلى أيامنا هذه أن المفتي المخول إصدار فتاوى هو الذي وصل إلى رتبة المجتهد. وكما رأينا في الفصل الثالث، يتعين على الفقيه الذي يريد أن يصبح مجتهداً أن يستوفي عدداً من الشروط، بما فيها معرفة واسعة في علوم القرآن والسنة، فضلاً

(42) الآمدي، إحكام III.

(43) حول مناقشة هؤلاء المنظرين، انظر "Wael B. Hallaq, 'Was the Gate?'"

عن اللغة العربية، ومسألتي الإجماع والنسخ، وفن التحليل الفقهي. وفي حال تمكن فقيه من استيفاء هذه الشروط في مجال واحد من الشرع، أي الميراث مثلاً، يسمح له بعض المنظرين من إصدار فتاوى في المجال الذي يمكنه فيه ممارسة الاجتهاد. غير أن من لا يتمكن من الوصول إلى مرتبة المجتهد، كلياً كان أم جزئياً، فهو عاجز عن إصدار الفتاوى⁽⁴⁴⁾.

وبعد قرن تقريباً، طرأ تغيير كبير على هذه العقيدة، تجلّى بداية في عمل الآمدي، مع أن أولى آثار الحياد عن النظرة التقليدية ظهرت جلية في العمل غير التنظيري الذي قام به أبو الوليد ابن رشد⁽⁴⁵⁾ (1126/520). ويكرس الآمدي للموضوع قسماً خاصاً عنوانه ما إذا كان مسموحاً لغير المجتهد أن يصدر فتاوى وفقاً لمذهب مجتهد. وتجدر الإشارة إلى أن النظريات السابقة التي تحدثنا عنها تنطبق إلى الموضوع بشكل عابر، عادة، في الفصل المكرس للاجتهاد. يظهر التغيير الرئيسي لدى الآمدي في العنوان الفرعي الذي يطلقه على القسم، «كما درجت العادة عليه اليوم». غير أنه (الآمدي) يصبح أكثر صراحة قائلاً إن المجتهد الذي يدرك منهجية المجتهد المستقل ويتبعها والذي يقدر أن يستخرج القواعد وفقاً لهذه المنهجية مخول بإصدار الفتاوى. غير أن نظرية الآمدي لا تذهب إلى الإقرار بالممارسة التي يعترف بوجودها، أي الممارسة التي يكون فيها غير المجتهدين مفتين.

ولكن معاصر الآمدي الأصغر منه سناً أقر بواقع الممارسة الفقهية، فاعتبر أن الفقيه الذي يدرك رأي المدرسة الفقهية والذي يقدر أن يحلل بطريقة سليمة ولكنه غير مجتهد مخول بإصدار الفتاوى⁽⁴⁶⁾. وفي منتصف القرن السابع/ الثالث عشر، راجت هذه العقيدة. ونقل عن ابن دقيق العيد (1302/702) أنه ذهب إلى

(44) حول مناقشة مسهبة عن هذا الموضوع، راجع Hallaq, "Ifa and Ijtihad in Sunni Legal Theory".

(45) راجع فتاوى ابن رشد، المختار بن الطاهر التليبي، 3 مجلدات (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1978)، 3، 1949 - 1504.

(46) راجع منتهى الوصول، 165.

حد القول إن ارتباط إمكانية إصدار الفتوى ببلوغ الاجتهاد تؤدي إلى مصاعب جمّة، وإذا عرف مفتّ بثقته وإدراكه تعاليم مذهبه بشكل واف ينبغي اعتباره مفتياً مؤهلاً. حتى أن ابن دقيق العيد أكد أن هذه الممارسة كانت تحظى بالإجماع في زمنه⁽⁴⁷⁾.

وابتداء من القرن السابع/ الثالث عشر، أصبح الرأي القائل إن المقلد يمكنه أن يعمل كمفتّ مقبولاً بصورة عامة، مع أن شروحاتاً لاحقة أثبتت أن الجدل أصبح أكثر تعقيداً. وفي تلك المؤلفات، تبرز أربعة آراء حول هذه المسألة. يقول الرأي الأول بأنه يسمح للمقلد بإصدار آراء فقهية طالما أنه يمتلك تعاليم مذهبه ويقدر أن يحلل بشكل صحيح. ولا يسمح له الثاني بأن يعمل كمفتّ إلا إذا افتقرت المدينة التي يقطن فيها المستفتي وضواحيها إلى مجتهد. ويسمح الثالث للمقلدين بأن يصدروا إفتاءً أيّاً كانت مؤهلاتهم المهنية. ويقول الرأي الرابع إنه لا يمكن أن يؤدي المقلد مهمة الإفتاء. فاكتمت الجدل مع الوقت عنصراً جديداً. فكثيرون من الذين سمحوا للمقلد بأن يصدر الفتاوى اعتبروا أنه يتعين على المقلد ألا يتبع تعاليم مجتهد ميت. غير أن سواه رفضوا هذا الرأي وقالوا إن الممارسة الفعلية تظهر اتفاقاً عاماً حول صلاحية اتباع عقيدة مجتهد ميت⁽⁴⁸⁾.

وبالتالي، في غضون أقل من ثلاثة قرون، طرأ تغيير مفاجئ على الحديث عن مؤهلات المفتي. وفي منتصف القرن الخامس/ الحادي عشر، كان الشرط أحادي البعد - أي أنه يتعين على المفتي أن يكون مجتهداً. وفي نهاية القرن السابع/ الثالث عشر، تطورت أربعة مواقف، فعكست التنوع في الخطاب في ما يتعلق بهذه المسألة، كما عكست التنازلات التي اضطرت النظريات الفقهية إليها

(47) ذكر في ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: شرح على تحبير الإمام الكمال ابن الهمام، 3 مجلدات (القاهرة: المطبعة الكبرى، العامرية، 1899/1317)، 3، 348، وفي الشوكاني، إرشاد، 270.

(48) راجع مثلاً عبد الله بن عمر البيداوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، 3 مجلدات (القاهرة: المطبعة الكبرى العامرية، 1899/1317)، 3، 331.

من أجل التأقلم مع الممارسة الشرعية القائمة. ولا يمكن إنكار الواقع الذي كان فيه المقلدون، لا المجتهدون، يتولون أمر النظام الشرعي، فاستجابت النظريات حكماً إلى تلك التغييرات.

كما يعكس تقدم هذا الخطاب ظهور موضوع جديد في تاريخ النظرية الشرعية: أي دور الشروح في تطور هذه النظرية في مرحلة لاحقة، وهو دور كان العلم الحديث قد أنكره، مما أدى إلى نتيجة خطيرة إذ اعتبرت الشروح مبهمة وغير أصلية ولا تستحق أن نوليها اهتماماً. وفي خلال النقاش القائم حول العلاقة بين الاجتهاد ومؤهلات المفتي، لاحظنا أن الشروح اللاحقة شكلت الوسيط الأساسي للتغيير العقائدي. وتوضح دراسة مفصلة حول هذه الكتابات أن الشارحين غالباً ما يعملون على الانحراف عما يشرحون من عقائد المراجع السابقة أو تحويرها. يمكن ذكر العبادي الذي شرح مؤلف الجويني المقتضب الورقات. ويساوي الجويني في عمله، شأنه شأن كافة معاصريه وأسلافه، بين المجتهد والمفتي. ويشير العبادي إلى أن عبارة الجويني «المفتي أي المجتهد...» تعني إما أنه يتعين على المفتي أن يكون مجتهداً، وإما أنه يمكن أن يكون مجتهداً عند الإمكان. غير أن العبادي يضيف بعدئذ مباشرة، أن التفسير الثاني أكثر احتمالاً. ويبدو أن نظرتة إلى المسألة تؤيد نوعاً ما التفسير الثاني، لا بل تتلاءم معه، وتدافع عنه. فهو لا يولي اهتماماً للشرح الأول⁽⁴⁹⁾.

ولم يكن تفسير الآراء السابقة من أجل التكيف مع الواقع النظري والديني إلا وسيلة اعتمدها الشارحون لكي يعيدوا صقل أصول الفقه ويساهموا تدريجاً في تغييرها. وكان الاعتماد على أعمال لاحقة أتت ببعض التغيير وسيلة أخرى بواسطتها مضى الشارحون قدماً بهذه العملية. وتشير دراسة مفصلة حول مؤهلات المفتي كما ترد في هذه الشروح، إلى أن تبرير الابتعاد عن الآراء الأقدم حداً بالشارحين إلى الاستشهاد بالمفكرين الذين خطوا بضع خطوات باتجاه تكيف

(49) راجع شرح على شرح المحلي على الورقات، مطبوع على هامش إرشاد الشوكاني،

النظرية على الوقائع الجديدة⁽⁵⁰⁾. وشكل الاتكال على شارحي الآراء اللاحقة نقطة تحول في التغيير الذي حصل.

ويمكن بالتالي تصنيف الشارحين على أنهم مكون أساسي من المتغيرات في النظرية الشرعية، ويحملون مادة بحثية دسمة. غير أنه ينبغي التنبيه إلى أن الشروح على أنواع، فلكل شرح سبب كتب من أجله. ويمكن التمييز بين خمسة أنواع من الشروح على الأقل في المؤلفات حول النظرية الشرعية. يفند النوع الأول الدلالات اللفظية والمفاهيم المتخصصة التي يستخدمها المؤلف الأول، أو الشارح الأول في حال كان شرحاً للشرح. وعلى الرغم من أن هذا النوع قليل الإبداع، فقد كانت وظيفته بالنسبة إلى المنظرين أنفسهم بالغة الأهمية. وفي العالم الإسلامي، ليست اللغة العربية أحادية الشكل أبداً، وطورت كل منطقة لا عاميتها فحسب، بل لغة عربية فصحي خاصة بها أيضاً. فالفقيه المغربي أو الأندلسي لم يكن دوماً قادراً على فهم الفقهاء الغربيين. ومارس مرور الزمن التأثير نفسه الذي مارسه التفاوت الجغرافي. فمصنف من بغداد في القرن العاشر/ السادس عشر، يرى أن لغة مصنف من فاس في القرن الثالث/ التاسع ليست واضحة ولا لبقة. ويؤدي هذا النوع من الشروح دور تحويل النصوص الصعبة إلى نصوص مقروءة بالنسبة إلى الطلاب كما إلى العلماء.

ويفسر النوع الثاني من الشروح المفاهيم التي لا يفصلها النص الأصلي ويتوسع في المواضيع التي يثيرها. غالباً ما تكون الحال على هذا النحو في ما يتعلق بشروح المؤلفات القصيرة أو بنسخ مختصرة عن أعمال كبيرة لخصها الشارح بحد ذاته. والأهم في عملية التلخيص والشرح هذه، هو الناتج النهائي الذي ينطوي عليه الشرح النهائي. يمكن أن يلخص منظر عملاً أطول، فيتصرف بحرية اختيار عدد من المواد وإعادة ترتيبها. وعند كتابة شرحه حول تلخيص مماثل، يمكن أن يتصرف بحرية أكبر فيحدد ما هو مهم أو أقل أهمية، وبالتالي يشدد على مواضيع أو لا يشدد على أخرى، كما يرى ذلك مناسباً. وينتج عن

(50) راجع "Hallaq, "Ifta and Ijtihad in Sunni Legal Theory"

هذه العملية أن النص الأصلي، غير المختصر، قليلاً ما يشبه الشرح النهائي، نظراً إلى أنه مر بعملية التلخيص، والأهم، بمصفاة الشارح والملخص الأيديولوجية، فيعكس رأي الشارح وبدرجة أقل رأي المؤلف الأصلي.

ويكمن الهدف المعلن للنوعين الثالث والرابع في الدفاع عن رأي معين أو انتقاده. وكان بعض الشروح يهدف على وجه الخصوص - باعتراف صريح من مؤلفيها - إلى رد الانتقاد الموجه إلى نظرية معينة أو رفض نظرية لا يوافقون عليها.

ونهايةً، كان النوع الخامس يسعى بشكل أساسي إلى استخلاص نظريات يدافع عنها مؤلفون ينتمون إلى مدارس فقهية مختلفة، أو أحياناً إلى آراء متباينة لدى عدد من المنظرين المنتمين إلى المدرسة عينها.

ويظهر معظم هذه الشروح درجة معينة من الإبداع والتجديد، تشبه تماماً الإبداع والتجديد اللذين يظهرهما المؤلفون الذين تكتب الشروح حول أعمالهم. إذ تماماً كهؤلاء المؤلفين، تعرّض الشارحون في كتابة أعمالهم إلى تأثيرات أتت بها وقائع جديدة من الممارسة الشرعية فضلاً عن البيئة الفكرية والتقاليد الثقافية التي نموا فيها. وباختصار، فإن ملخصاتهم ولاسيما شروحاتهم تشكل وسيطاً لنمو الآراء والتغيير في أصول الفقه.

غير أن التغيير والنمو اللذين ينعكسان في الشروح، واللذين ساهمت فيهما الشروح كثيراً، كانا تدريجيين ويبدو دائماً أن نموها خرج عن الخطاب التقليدي المقبول عامة في النظرية الشرعية. ولم تكن الشروح يوماً وسيطاً للتعبير عن التغييرات المفاجئة أكان في البنية التي تكون النظرية الشرعية أو، نتيجة ذلك، في الآراء الشرعية الأساسية. ففي الواقع، تتطلب تغييرات مماثلة، من حيث طبيعتها، أبحاثاً متخصصة شغلها الشاغل الدفاع عن نظريات تحاول إدخال تلك التغييرات. وهنا سنناقش منها نظريتين فحسب، مما يترك الثالثة، الأكثر تعقيداً بكثير، إلى الفصل اللاحق.

وصاغ المالكي القرافي أولى تلك النظريات، والحنبلي الطوفي الثانية.

وكانت النظريتان فريدتين، وأثرنا قليلاً، ربما لطبيعتهما الثوروية، على شروح منظرين آخرين. ويصح ذلك خاصة بالنسبة إلى القرافي الذي لم يسترع فكره أي انتباه. ولقيت نظرية الطوفي المصير عينه، مع أنها تجددت مؤخراً نظراً إلى أهميتها في خطاب المصلحين الحديثين. ومن دون شك يمكن القول إن فشل هاتين النظريتين في التوسع في القرون الوسطى يعود إلى التغييرات المفاجئة في البنى التحتية والفوقية التي كان يفترضها تطبيقها. وفي الواقع، كان تطبيقها يتطلب تغييراً لا على صعيد واجهة النظام الفقهي السائد حيثئذ فحسب، بل أيضاً في المعتقدات الأساسية والمبادئ التأسيسية التي ترعى أصول الفقه على مرور التاريخ.

وقبل أن نناقش جوهر تلك النظريتين، يتعين علينا أن نتطرق إلى السبب الذي من أجله نعتبرهما كذلك، إذ يبدو أنهما تشكلان جزئين من مؤلفين كبيرين لا يهدفان بالضرورة إلى عرض تلك النظريتين. فتشكل نظرية القرافي جزءاً من البحث الذي يتمحور، في ما يتمحور، حول ضرورة التمييز بين فتوى المفتي وحكم القاضي⁽⁵¹⁾. فيما أن نظرية الطوفي تشكل جزءاً من العمل على شرح الأحاديث النبوية⁽⁵²⁾. ومع أن كلا من التحليلين النظريين يشكل جزءاً من مجموعة أوسع من الأفكار، فإنهما ينطويان على مبادئ أساسية كافية وحقائق عامة لكي يشكلتا بحد ذاتهما خطوطاً عريضة أولية في نظرية فقهية شاملة.

وتطورت أفكار القرافي المبتكرة حول الأحاديث النبوية التي، بشهادة عدد من كبار المجتهدين، قدمت الجزء الأكبر من المادة الخام المستخدمة في صياغة قانون مادي. ونذكر أن «علم أحاديث الأحكام» الفقهي فرق بين أنواع الحديث

(51) عنوان البحث «الإحكام في تمييز الفتاوى عن أحكام وتصرفات القاضي والإمام»، عزت العطار، (القاهرة، مطبعة الأنوار، 1938)، 22 - 29 (السؤال 25).

(52) ترد هذه النظرية في شرح الأربعين النووية، في التعليق على الحديث النبوي الثاني والثلاثين من أصل أربعين حديثاً صنفها الفقيه الشافعي والتقليدي محي الدين النووي. وطبع نص التعليق حول هذا التقليد في مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي، الطبعة الثانية (القاهرة: دار الفكر العربي، 1348/1964)، 40 - 206.

وفقاً لمعيارين، أولهما الطريقة التي وجد بها الحديث. فالنبي ﷺ يقول كلاماً أو يؤدي عملاً معيناً أو يوافق ضمناً على كلام قيل أو عمل تم بحضوره. والمعيار الثاني معرفي إذ تتميز الأحاديث بمستوى احتمال حصولها وصحتها، بالاستناد إلى طريقة انتقالها. وانطلاقاً من هذه الحقيقة، يمكن أن يخدم الحديث النص شأنه شأن أي نص آخر، علماً بأن وضعه المعرفي ووضوحه النصي (أو التباسه) يشكلان الاعتبارين التفسيريين الرئيسيين. غير أن القرافي يدخل باباً آخر من الأحاديث النبوية، لا يستهان بتداعياته⁽⁵³⁾. فبالنسبة إليه، أدى النبي ﷺ أربع وظائف: أي النبي ﷺ والمفتي والقاضي ورئيس الدولة. وبعد وفاته، تسلم المفتون وظيفته النبي ﷺ كمفتٍ، واضطلع القضاة بوظيفته كقاضٍ، والخليفة بوظيفته كرئيس دولة. واليوم، يرتبط التأثير الشرعي الناجم عن حديث معين بالطريقة التي وجد بها، كفتوى، أو كقرار فقهي، أو كعمل سياسي. وإذا استشهد في قضية شرعية بحديث نبوي يحتوي على تحريم أداء عمل معين، ينبغي على ضوء تصنيف القرافي التساؤل ما إذا كان التحريم ملزماً أو لا. فإذا كان الحديث ناتجاً عن وظيفة النبي ﷺ كمفتٍ، قد لا يكون التحريم ملزماً، بما أنه ليس إلا رأياً. غير أنه يكون ملزماً إذا وجد التحريم كقرار فقهي أصدره النبي ﷺ بصفته قاضياً. وبالتالي، فإن محاولة تطبيق هذا التصور الأساسي للأحاديث النبوية على القانون المادي القائم يحدث تغييراً كبيراً في هذا القانون. وما صنف على أنه ملزم في السابق قد لا يعود ملزماً على ضوء الحديث الذي انبثقت عنه القاعدة. كما أن ما يعرف عامة على أنه معاملة خاصة قد يصبح خاضعاً لأمر المحاكم وبالتالي لمراقبة الدولة⁽⁵⁴⁾.

ولا تقل عن ذلك أهمية علاقة هذه المقاربة بأصول الفقه المستندة إلى النصوص. ويولي القرافي أهمية خاصة للطريقة غير النصية والسياقية في تفسير

(53) راجع Sherman Jackson, "From Prophetic Actions to Constitutional Theory: A Novel Chapter in Medieval Muslim Jurisprudence", *International Journal of Middle East Studies*, 15, (1993): 7 - 90.

(54) المرجع نفسه، 79.

السنة، وهي طريقة تناقض كلياً الموقف التفسيري الذي يتخذه المنظرون من السنة. فيعتبر هؤلاء المنظرون أنه ينبغي تفسير الأحاديث النبوية، مثل النصوص الأخرى الملهممة، كوحدات لغوية مستقلة يحدد معناها النص بحد ذاته ولا تخترقه، أو لا يسمح بأن تخترقه، عوامل خارجة عن النص. وساهم القرافي في ما كان ينظر إليه ربما على أنه نظرة محدودة وضيقة إلى اللغة الفقهية عبر إضافة مبدأ تفسيري جديد إلى نظرتة حيث أنه اعتبر أن جزءاً كبيراً من المعنى متوافر لا في الكلمات المفسرة فحسب، بل أيضاً في الواقع الموضوعي الذي ولد تلك الكلمات. وفي تاريخ أصول الفقه، كانت نظرة القرافي فريدة ومبتكرة بقدر ما كانت استمراريتها قصيرة.

وكانت استمرارية نظرية المصلحة للطوفي أطول، فقد عرضها كجزء من شرحه الحديث النبوي الوحيد «لا ضرر ولا ضرار». ويكمن صلب نظرية الطوفي في سيادة الخير العام والمصلحة العامة بين مصادر الفقه. وتعرف المصلحة على أنها الوسيلة التي تسمح بتحقيق مشيئة معطي الشريعة إما عبر العبادات وإما من خلال المعاملات. تشكل الأولى حقوقاً يدين بها الإنسان لله تعالى، فيما أن الثانية تشكل حقوقاً وموجبات يدين بها البشر بعضهم لبعض. ويعتبر الطوفي أن مفهوم المصلحة المرسله وسيادتها راسخ في الحديث المذكور آنفاً. غير أن وضع الحديث المعرفي يثير سؤالاً حول إمكانية القيام بطلب مماثل على أساس برهان نصي يتمتع بدرجة من الاحتمال غير أنه ليس بالأكيد وكيف يمكن، بعبارات أخرى، القول إن نظرية المصلحة تفوق القرآن، والسنة والإجماع، إذا كان دعمها الوحيد حديث آحاد ظني الدلالة؟ ويبدو أن الطوفي يعطي على ذلك السؤال جوابين متداخلين. أولاً، صحيح أن الحديث المنظور فيه على حدة آحاد ولا يؤدي إلا إلى الظن؛ غير أن هذا الحديث مدعم ببراهين نصية أخرى تجعله قوياً بالشواهد. ثانياً، كافة الأدلة في القرآن والسنة والإجماع تشهد على صحة المبدأ الذي يحتويه الحديث وعلى صلاحيته. وإذا كان من ممارسة أو قاعدة تخالف مبادئ المصلحة العامة، فهي ليست إلا استثناء يهدف إلى حماية تلك المبادئ. فإعدام المجرم يخالف مبدأ حماية الحياة، غير أنه واحد من المكونات الرئيسة

من المصلحة. ولكن إعدام المجرمين يرمي في الواقع إلى حماية حياة أعضاء المجتمع كلهم، أولاً عبر معاقبة المجرم على ما ارتكبه، وثانياً عبر إعطاء مثل يردع الآخرين عن ارتكاب عمل مماثل.

ونظراً إلى أن الشريعة أعطيت للمسلمين بهدف حماية مصالحهم، فليس من تناقض بين المصلحة والقرآن والسنة والإجماع. غير أنه في حال ظهر تناقض، ينبغي أن تحل مقتضيات المصلحة محل المصادر الأخرى عبر التخصيص، وليس عبر استبعادها كلها. ولا يشرح الطوفي كيفية عمل مبدأ التخصيص في حل التناقض، إلا أنه يذكر مبادئ التخصيص اللغوي⁽⁵⁵⁾ فضلاً عن دور التخصيص والشرح الذي تؤديه الأحاديث النبوية في ما يتعلق بالقرآن.

غير أنه لا شك في أن التفاوت بين مبدأ المصلحة وروحية الشريعة ونصها كما يحتويها القرآن والسنة والإجماع ظاهر بحيث يعجز حل مبهم مماثل عن تخطيه. ويتوسع الطوفي في الوضع الذي يحتمل أن تتناقض فيه المصلحة مع مقتضيات المصادر النصية الثلاثة. وفي وضع مماثل يتعين على المصلحة أن تتخطى أوامر هذه المصادر، لأنها تفوق أكثرها قوة، أي الإجماع. ويحلل الطوفي أنه إذا تمكن من تثبيت تفوق المصلحة على الإجماع، يمكنه أن يثبت أن المصلحة تفوق كافة مصادر القانون. فناقش مرجعية الإجماع، وعبر التأكيد على الحجج التي يطلقها منتقدو الإجماع، يحاول أن يظهر أنه يمكن إعادة النظر في الأساس المرجعي الذي تتمتع به هذه الأداة⁽⁵⁶⁾.

كما أن الطوفي يعطي على الأقل ثلاث حجج تدعم القول إن المصلحة تتخطى الإجماع والمصدرين الأولين الآخرين أي القرآن والسنة.

فيعتبر أولاً أن مناصري الإجماع ومعارضيه يتفقون على المكانة المركزية التي تحتلها المصلحة. أي أن الآراء تتوافق حول المصلحة، فيما أن الإجماع وحجتيه موضوعاً خلاف. ثانياً، يتعدّد البرهان النصي في القرآن والسنة والإجماع

(55) حول التخصيص، راجع ص 45.

(56) راجع الصفحة 75.

ويتناقض أحياناً، ممّا يؤدي إلى خلافات عديدة بين الفقهاء غير أن المصلحة ليست موضع خلاف وبالتالي أدت إلى توحيد المسلمين، التي أمر بها الله في عدد من الآيات. ثالثاً، برهن التاريخ على أن عدداً كبيراً من شخصيات الإسلام النافذة، بدءاً بالصحابية، تخلوا عن البرهان النصّي لصالح القرارات والآراء التي تمّت على أساس المصلحة.

وفي مواجهة الذين يعتبرون أن اعتماد المصلحة على أنها مصدر الشريعة الحصري يعني بالضرورة تحييد المصادر الأخرى، يشير الطوفي إلى أن هذه النظرية تعمل على وجه الخصوص بموجب العقيدة المقبولة على نحو شامل، أي الترجيح، عندما يرجح برهان على آخر، لأنه يتفوق عليه. والفعل، تلك هي إحدى العقائد التي قام عليها بلوغ الإجماع. وبالفعل، فإن التخلي عن النصوص المنزلة من دون قيد أو شرط ممنوع كلياً، غير أن التخلي عنها لصالح براهين نصية أخرى أقوى ليس ممنوعاً. وهذا ما يعنيه تطبيق المصلحة.

وتجدر الإشارة إلى أن الطوفي لا يحدد أبداً بالتفصيل مبدأ المصلحة والمدى الذي يحتله. ولا تتوفر المصادر التاريخية التي تسمح بأن نبحت في سيرته بغية إلقاء الضوء على الأسباب الممكنة التي حدثت به إلى صياغة نظريته الجديدة. ولكن أياً كان تحديد المصلحة، ينبغي أن تحل محل أوامر القرآن، والسنة والإجماع. ويستند في الواقع أساس نظرية المصلحة العامة إلى حجّية حديث نبوي واحد، لا إلى حديث تدعمه نصوص ومبادئ تشهد على أن هدف الشريعة الأساسي يكمن في رد الضرر وتعزيز مصلحة الجماعة العامة. ووفقاً لمعايير أسلاف الطوفي، ومن عاصره، ومن خلفه، بقيت نظريته ما دون معدل الخطاب الكلامي من وجهة النظر المعرفية. ويمكن أن يفسر ذلك أيضاً النسيان الذي غرقت فيه قروناً عديدة، إلى أن عاد لها شبابها في القرن العشرين، حينما أصبحت المصلحة محوراً أساسياً تتقدم حوله الإصلاحات الشرعية.

* أصول الفقه وفقه الفروع

يمكن إيجاد أساس وفقه الفروع، الذي تضمّن أيضاً القانون الإجرائي، في

الكتب المعتمدة والأبحاث الطويلة التي عرفت بـ «كتب الفروع». وتعبّر لفظه فروع عن العلاقة بين النظرية الفقهية والقانون الوضعي. ونذكر أن الغزالي، يلجأ بالحديث عن الفقه إلى استعارة الشجرة، أصول الفقه جذوره، وفقه الفروع ثماره. وبالنسبة إلى الاستعمال العام ونظرة الفقهاء على مر العصور، جسدت أعمال الفروع، التي تضم فقه الفروع، النمو في الشجرة الذي لا تقتصر على الجذع أو الجذور، فمن دون الجذع لا يمكن أن تستمر الجذور.

وهدفنا أيضاً الأعمال عن فقه الفروع إلى إسداء الفقيه، أكان قاضياً أم مجتهداً، خدمة رئيسية، فأمنت مجموعة تضمّ الحالات الممكنة كلّها بحيث يمكن أن يستند الفقيه إلى نظرية المذهب القائمة، كما ضمنت أقدم الحالات التي عرفها المذهب وأحدثها. وأدرجت فيها أحياناً أحكام المحاكم، والفتاوى التي أصدرها المجتهدون المعترف بهم، لا القادة في مدرسة معيّنة. وفي الواقع، غالباً ما تساوى علم الإفتاء بعلم فقه الفروع، لأن فتوى المجتهد شكّلت المصدر الأساسي الذي قام عليه أولاً فقه الفروع والإجرائي إلى أن توسّع لاحقاً.

ومع أنه لا يستهان بدور أحكام المحكمة في تطوّر فقه الفروع - لا سيما في خلال الفترة النظرية - يبدو أن المجتهد زوّد النظام القضائي تدريجياً بمجموعة شاملة من نصوص قانونية. وتتعدد أحكام المحاكم التي أدرجت في فقه الفروع، ليس بالضرورة لأنها تحمل صفة أحكام المحاكم، بل لأنها خضعت للتدقيق الفقهي الذي أنجزه المجتهد قبل المحاكمة أو في خلالها. ويشرح ذلك تبعية القاضية للمجتهد التي شكّلت النموذج السائد: ففي الحالات الصعبة، كان القضاة غالباً ما يلجأون إلى المجتهدين الذين يتولون مهمة تزويد المحكمة بحلّ وبتحليل شرعي حول المسألة (بطلب خاص من القاضي) إلى جانب تحليل القضية شرعياً. وبالتالي يبدو أن فقه الفروع والإجرائي تألّف بعد مروره بمرحلة تأسيسية، من مساهمة المجتهدين، ومن أحكام القضاة أراقبها المجتهد أو قررها كلياً.

يكمن دور المفتي الرئيسي في بناء فقه الفروع والإجرائي لاسيما وأن

المنظرين أصروا على مر القرون على أن المجتهد يتساوى مع المفتي، لا مع القاضي. وبالفعل، فإنه خلافاً لقرار القاضي، ليست فتوى المفتي ملزمة، غير أن رأيه، بحكم صدوره عن مرجعية عالية جداً، يصبح جزءاً من الشرع أو بالأحرى يحدده الشرع. وساد الظن في الوسط الشرعي بأن قرار القاضي جزئي وبأن مداه لا يتخطى مصالح طرفي النزاع، فيما أن فتوى المفتي كلية، وتنطبق على كافة الحالات التي قد تظهر في المستقبل⁽⁵⁷⁾.

ويحدد المفتي القانون، من حيث ما يتمتع به من قدرة بصفته خبيراً شرعياً (وغالباً ما كانت الحال على هذا النحو) وبصفته مستشار المحكمة. وعندما يطلب شخص عادي رأيه ويصدر على أنه جزء من مجريات المحكمة، يعود إلى القاضي تحديد وقائع الحالة. فيما تقضي القاعدة بأن يستند رأي المفتي إلى الوقائع التي قدمها له السائل.

وفي هذه الحال، اضطر المفتي إلى استحداث حلول الحالات الجديدة في مذهبه، كما الحالات التي حصلت، فكان عليه إما أن «ينقل» الآراء الموجودة، أو، عندما يمكن صياغة أكثر من رأي، أن يفضل رأياً على آخر. وبالتالي، يتطلب النوع الأول الاجتهاد، فيما يتطلب الثاني ما يعرف بالإفتاء بالحفظ (عبر ذكر رأي مرجعي، غالباً ما تكون متوفاة). وتعرف عملية التفضيل هذه على أنها الترجيح.

ومن وظائف أصول الفقه أن يتم تزويد المفتي بالأدوات التي ينجز بواسطتها عمله، لاسيما في ما يتصل بالاجتهاد والترجيح. وكلاهما يشكل الرغبة الكامنة وراء المنهجية وأصول الفقه. وتوسع الكثير من الجهد الذي بذله المنظرون ليطال صياغة الوسائل والمبادئ التي تكون في خدمة المفتي في مجال الاجتهاد أو الترجيح. ولذلك أقام بعض الفقهاء صلة بين عملهم حول فقه الفروع وأبحاثهم

(57) من أجل الاطلاع على الدور الذي يؤديه المفتي والقاضي، راجع W.B. Hallaq, "From Fatwas to Furu: Growth and Change in Islamic Substantive Law", Islamic Law and Society, 1 (1994), 24ff.

حول أصول الفقه. على سبيل المثال، يعتبر المجتهد الحنفي السرخسي أن النظرية التي يعرضها في مؤلفه «الأصول» تهدف إلى شرح منهجية الشرع والتحليل الفقهي الذي يصاغ على أساسهما فقه الفروع في المبسوط⁽⁵⁸⁾. كما يقيم القرافي صلة بين فقه الفروع كما عرضه في الذخيرة ونظريته الفقهية التي وضعها في تنقيح الفصول، فأصبح الأول مقدمة الثانية⁽⁵⁹⁾.

غير أن أصول الفقه كانت في الواقع أكثر من منهجية تحليل وتفسير فقهيين، لأن بعض آرائها كان يعمل على مستويين. فمن جهة، كانت تؤدي هدفها المباشر، فيما كانت تؤدي من جهة أخرى دوراً في الممارسة الفقهية. فنظرية الحروف، على سبيل المثال، كانت تهدف فوق أي اعتبار آخر إلى المساعدة على شرح النصوص المنزلة لكي يتمكن المفتي من التوصل إلى قاعدة فقهية للحالة الجديدة على أساس النص المفسر. غير أنه في الوقت عينه، استخدمت نظرية الحروف في مجال مختلف يتعلق بتحديد لغة عقد أو صك متنازع عليه. وفي إطار ما بذله الفقهاء من جهود آيلة إلى حل النزاعات الفقهية المتعلقة بالصكوك، يبدو أن الفقهاء غالباً ما استخدموا المجموعة الكاملة من المبادئ اللغوية المعروضة في أصول الفقه. واستخدم الأصوليون ما طبقوه على لغة القرآن والسنة في تحديد الألفاظ الفقهية⁽⁶⁰⁾.

وأدت مبادئ أخرى من أصول الفقه دوراً أساسياً في تطوير الممارسة الفقهية وصلها. وسعت مسائل أصول الفقه إلى تعزيز الفكرة القائلة بأن مفهوم الاجتهاد يقتصر على الاحتمالات. وفي الواقع، كان هذا المفهوم أساس أصول الفقه. غير أنه ليس من مهمة هذه النظرية أن تأتي بتشعبات هذا المفهوم إلى

(58) السرخسي، الأصول، 1، 10.

(59) راجع شرح تنقيح الفصول، 2.

(60) راجع مثلاً، جلال الدين، عبد الرحمن السيوطي، الأشباه والنظائر (بيروت، دار الكتب العلمية، 1979)، 105؛ David Powers, "Fatwas as Sources for Legal and Social History: A Dispute over Endowment Revenues from Fourteenth Century Fez", al Qntara, 11 (1990): 324 ff.

مجال الممارسة الفقهية، لأن أحداً لم يكن يعتبر أنها تتدخل ضمن نطاقه. غير أن نظرية رئيسية تشتق من هذه النظرية تطورت في مجال الممارسة الفقهية، وكانت تتعلق بالاستئناف الفقهية. ويعرف أن الإسلام لم يشهد يوماً هيئة استئنافية شبيهة بالهيئات المتوافرة في أنظمة قضائية أخرى، لاسيما منها القانون غير المكتوب، أو في الأنظمة الفقهية الأوروبية. ولكن مسألة إمكانية استئناف قرار فقهي بآخر لقيت عند طرحها جواباً بالنفي، من حيث المبدأ العام فلا يمكن إبطال قاعدة تنص عليها النصوص المقدسة بشكل مباشر وصریح. وبما أن أي اجتهاد محتمل كسواه من الاجتهادات، لا يمكن أن يدحض قراراً تم التوصل إليه على أساس اجتهاد قرار آخر (وخير تعبير عن ذلك جملة «الاجتهاد لا يقض بالاجتهاد»).

وكان السماح بالاستئناف الفقهية ليعني السماح بأن يستأنف قرار فقهي قراراً آخر يتمتع بالوضع المعرفي عينه - وهو اقتراح مرفوض بشكل كلي وقاطع في الاجتهاد السني (والشيعي في هذه المسألة بالذات). وكان تأسيس الاستئناف الفقهية كجزء لا يتجزأ من الممارسة الفقهية الوضعية ليؤدي بنظر الفقهاء إلى وضع يتهدد فيها استقرار القرارات الفقهية وصلاحياتها الفقهية. وفي حال اتخاذ قرار يحل محل الآخر، فإنه يمكن استبدال القرار البديل بآخر إلى مالانهاية - وتلك فكرة لا يمكن تصورها⁽⁶¹⁾. وهكذا، في حال اكتشاف قاض أن قراره في ما يتعلق بمسألة معينة خاطئ، وتوصل بعد سن قراره إلى قرار آخر، لا يمكن أن يلغي القرار الأول لصالح القرار الثاني. وفي حال رفعت قضية مماثلة أمام القاضي نفسه في فترة لاحقة، يتعين عليه أن يلجأ إلى نتيجة الاجتهاد اللاحق المنقح.

ويتلاءم ذلك كلياً مع المبادئ المعرفية التي وضعتها الفصول التي خصصتها مؤلفات أصول الفقه لمعالجة موضوع الاجتهاد، كما يتوافق مع الآراء التي تفيد

(61) حول هذه النظرة بالذات، وحول المراجعة القضائية عامة، راجع السيوطي، الأشباه والنظائر، 05 - 101.

بصلاحية الاستئناف الفقهي لقرار فقهي موجود عندما يمكن برهان أن القرار لا يحترم أحكام النصوص والإجماع⁽⁶²⁾. وليس ذلك بالغريب، إذ يبدو أن الأرضية الوحيدة التي تسمح بنقض قرار سابق هي الاكتشاف بأن خطأ حصل في تحديد البرهان الذي على أساسه اتخذ ذلك القرار. وعلى سبيل المثال، في حال أمكن التأكيد على أن شهادة مكتوبة، تؤدي دوراً أساسياً في القضية، كانت ملفقة، يمكن إعادة النظر في القرار وباستثناء التلفيق المثبت ومخالفة أحكام القرآن والسنة بشكل صريح، لا أرضية تسمح بالعودة عن قرار قائم.

وناقشنا إلى الآن ناحية واحدة من الوظيفة المزدوجة التي تؤديها أصول الفقه، أي التأثيرات التي مارستها على تحديد الممارسة والرأي الفقهيين وتوجيههما وصقلهما. وكانت الوظيفة الأخرى العلة التي من أجلها نشأت النظرية، أي التوصل إلى ما يعتبره المفتي الشرع كما هو في ذهن الله. وفي ما تبقى من هذا الفصل، يتعين علينا النظر في قانون واحد بدءاً من نشأته وصولاً إلى المرحلة التي أصبح فيها جزءاً لا يتجزأ من القانون الوضعي المدرج في كتب القانون المعتمدة عادة. وتدل هذه الحالة لا على تطبيق أصول الفقه في الممارسة الفقهية فحسب، بل إلى التحولات التي تطرأ على العملية الفقهية، بدءاً من لحظة ولادتها في الواقع الدنيوي، وصولاً إلى شكلها النصي والشكلي الأخير كما يظهر في أعلى خطاب شرعي مرجعي من أعمال الفروع.

وتتمحور هذه الحالة حول جريمة قتل متعمد حصلت في مدينة قرطبة الأندلسية في عام 1122/516⁽⁶³⁾. خلفت الضحية وراءها ثلاثة أولاد - كان أكبرهم سناً يبلغ الرابعة من عمره عند وقوع الجريمة - وأخاً لديه ابنان راشدان. وطرح هذه القضية في المذهب المالكي، وفقاً لفتوى أصدرها ابن الحاج (1134/529) وعدد من المفتين الآخرين. وبعد أن اعترف القاتل بجريمته،

(62) راجع David Powers, "On Judicial Review in Islamic Law", Law and Society Review, 26 (1992): 41 - 315.

(63) راجع الصفحة 86 حول القتل العمد.

اقتص منه بطلب من أخ الضحية وأبنائه. واعتبر أن محاسبة المجرم عند ارتكابه الجريمة غير مناسبة أبداً. لقد كان الحكم بالقتل متوافقاً تماماً مع المذهب المالكي الذي يشكل مرجعية وأساساً، إذ يقضي بأنه في حال كان أولاد المغدور قاصرين، ينتقل الحق في طلب العقاب إلى أقرباء آخرين، وفي هذه الحال الأخ وأبنائه⁽⁶⁴⁾.

ولكن اعترض المجتهد والقاضي المالكي ابن رشد على فتاوى معاصريه اعتراضاً قاطعاً. وفي فتوى أصدرها حول هذه القضية عينها، أكد على أنه يتعين على أولاد الضحية أن يبلغوا سن الرشد قبل أن يصدر الحكم، الذي قد يطلبون بموجبه معاقبة المجرم، أو التعويض المالي، أو يصفحوا عنه من دون أن يطلبوا تعويضاً. كما أصر على أن الفتوى المقبولة تقليدياً لا تتلاءم مع المبادئ التفسيرية والفقهية في المذهب المالكي، بما أنها مستخرجة بواسطة الترجيح الفقهي، لا من خلال الوسيلة المقبولة عامة، أي القياس.

وفي إطار التحليل وفقاً للقياس يذكر ابن رشد بداية (الآية 17: 33) ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَيْهِ سُلْطَانًا﴾. وفيما تشير هذه الآية بوضوح إلى حق «الوريث» بطلب العقاب، لا تحدد من هو ذلك «الوريث». وتزيد آية أخرى من هذا الغموض (2: 178). ﴿فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ، مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأَبِيحٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ إن الإشارة إلى «من عفى له» مزدوجة المعنى، لأنها قد تدل على الأنساب أو على الضحية أو على المجرم بحد ذاته. أي أن الآية لا تؤكد بوضوح ما إذا كان المجرم (أو أنسابه) يتمتعون بحق رفض دفع الدية أو الإصرار على إنزال عقوبة الإعدام، خلافاً لرغبة أنساب الضحية. وسعياً وراء توضيح هذا الالتباس يذكر ابن رشد حديثاً نبوياً مفاده أنه يمكن أن يختار الأقرباء بين عقوبة الإعدام أو مسامحة المجرم والحصول على دية. وانطلاقاً من ذلك، اعتبر ابن

(64) ابن رشد، الفتاوى، 2، 97 - 1196؛ أحمد يحيى الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، 13 مجلد (بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1401/1981)، 2، 319، محمد الحطّاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، 6 مجلدات (طرابلس، مكتبة النجاح، 1969)، 4، 252.

رشد أن موافقة المجرم غير مادية، بما أن رغبات أنساب الضحية هي وحدها على المحك.

وهكذا أرانا ابن رشد الخطوط العريضة للتحليل والأساس النصي الذي تقوم عليه القضية. ويبقى السؤال الرئيسي: من يحق له أن يطلب بمعاقة المجرم - أو بدفع الفدية؟ أهم أولاد الضحية أم أخوه؟ ويشير ابن رشد دفاعاً عن حق الأولاد إلى حالات شبيهة في مجالات أخرى من الشرع تحمي حق الأولاد حتى بلوغهم سن الرشد. ومن بين هذه المجالات حق الشفعة، الذي يعرف على أنه حق شخص في امتلاك العقارات، بحكم مصلحته كشريك في الملكية، أو في حق الطريق، أو كمالك مجاور⁽⁶⁵⁾. ويعتبر معظم الفقهاء أنه عند بلوغ سن الرشد، يحق كلياً لأولاد الميت أن يمارسوا حق الشفعة. وبالتالي، في حال باع جار قريب ملكيته إلى طرف ثالث في خلال الفترة التي يكونون فيها قاصرين، يتعين على الطرف الثالث أن يعيد بيع العقار لهم في حال رغبوا في ذلك عند بلوغهم سن الرشد، وإلا خرق الشرع. والأمر سياتي في ما يتعلق بتدمير ملكية قاصر أو استغلالها، إذ يحق للقاصر بأن ينال تعويضاً كاملاً عند بلوغه سن الرشد. ويعتبر ابن رشد أن حرمان الأقارب من التصرف باسم القاصرين في تلك الحالات ينطبق أيضاً على قضية جريمة القتل، خاصة على ضوء الإجماع، على أساس القياس، بأنه ينبغي الحفاظ على حقوق القاصرين إلى حين بلوغهم سن الرشد.

غير أن استنتاجات القياس في هذه الحالة طرحت جانباً لصالح الترجيح الفقهي، الذي كان ليعطي الأولاد الحق في ممارسة حقوقهم لو أنهم كانوا قريبين من سن الرشد عند وقوع الجريمة. ولكن لم تكن تلك هي الحال، فمارس العم وأولاده الحق في معاقة المجرم. ويبدو أن التحليل اتخذ الشكل التالي: بما أن

(65) غير أن الفقه المالكي لا يعترف بحق الجار، راجع فرحات زيادة.

موافقة المجرم على الفدية مطلوب، وبما أن هذا التعويض ليس بأي شكل من الأشكال متوافقاً مع رغبات الورثة، فإن الحق الوحيد الذي كان هؤلاء الورثة ليطلبوا به هو معاقبة القاتل أو مسامحته من دون المطالبة بأي تعويض مالي. ويبدو أن إمكانية أن يرفض القاتل تسديد الفدية أعاققت حق الأقرباء في تسديد هذا التعويض. ويشكل ذلك العقاب جزءاً لا يتجزأ من حجة الاستحسان هذه (التي توازي الانتقام لدم الضحية) وينبغي أن تشكل عدم المسامحة الملاذ الوحيد، لأنه ورد في القرآن ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَأْتُوايَ الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: 179]. ويشير ابن رشد إلى أنه عند تطبيق هذه الآية، أراد الفقهاء الذين حللوا على أساس الاستحسان أن تشكل عقوبة الموت رادعاً ضد الجريمة. وفي غياب التعويض المالي، حللوا أنه ينبغي إعطاء العم وأبنائه الحق في المطالبة بالعقاب من دون أن يؤثر ذلك سلباً على أولاده.

غير أن ابن رشد يعيد النظر على أساس القرآن في الافتراض الرئيسي بأن الانتقام ينبغي أن يتفوق على التعويض أو العفو - مما يحدد في الواقع مسبقاً الحكم في الحالة - . وفي مقابل الآية المذكورة في سورة البقرة الآية 179، يذكر ثلاث آيات تشير كلها إلى أن الله يوصي بالعفو بدلاً من الانتقام. ودعماً لموضوع الآيات الثلاث، يذكر، في ما يذكر، حديثاً يوصي فيه النبي ﷺ بالعفو. وبالتالي، إذا كان العفو حقاً وخياراً في مثل صلاحية الانتقام، يعود إلى الأولاد أن يقرروا حول هذه المسألة عند بلوغهم سن الرشد. وفي ذلك الحين، يمكنهم أن يطلبوا بإعدام القاتل، أو أن يسامحوه عوضاً عن ذلك.

فضلاً عن أن القاتل كان ثملاً عند ارتكاب الجريمة مما يؤكد برأي ابن رشد على الشوائب التي تخللها التحليل بالاستحسان. ومع أن السكر لا يشكل أساساً يسمح بالتبرير الكامل، غير أنه، برأي ابن رشد، ينبغي أن يعتبر عاملاً تخفيفياً. ويوضح النظر إلى هذا الواقع التناقض بين حكم التنفيذ المستند إلى الاستحسان والخلاصة المستندة إلى القياس التي تقضي بعقوبة تعويض مالي أقل صرامة أو حتى عفو غير مشروط. واعتبر ابن رشد أنه تم بلوغ الإجماع حول العقوبة المخففة التي تنزل بالقاتل الثمل. ويشير هذا الإجماع إلى أنه ينبغي

السماح للأولاد بأن يبلغوا سن الرشد قبل أن يتخذوا قرارهم، لأنه من الممكن أن يختاروا العفو.

وتقدم لنا هذه الفتوى، في سياق أصول الفقه، نقطتين مهمتين. أولهما أن ابن رشد عند الدفاع عن رأيه في هذه القضية، أسهب في مقارنة مبادئ النظرية الشرعية. ووفقاً لهذه النظرية، جمع كافة الآيات القرآنية ذات الصلة، ثم الأحاديث النبوية، ثم المسائل التي تم الإجماع حولها. وفي مجال الإجماع، يشير إلى عدد مما سماه الحجج المساعدة لكي يدعم تحليله الفقهي، بما في ذلك حالات القانون الوضعي المتصلة بالتعويض. وبالتالي تمثل فتوى ابن رشد حالة يلجأ فيها إلى النظرية الفقهية لكي تدعم حالات القانون الوضعي، علماً بأنها حالات ظهرت في الواقع الاجتماعي الملموس.

ثانياً، لم يتوان ابن رشد عن تحدي الرأي الفقهي الذي لم يكن في مذهبه موضع تساؤل، كما أنه لم يكن له منازع. ويشير ذلك إلى المكانة التي تحتلها ممارسة الاجتهاد في الشرع الإسلامي، على الرغم من أن هذا الاجتهاد يناقض رأياً قائماً. وبعبارة أخرى، لم يكن اجتهاده، بواقع الحال، ابتكاراً، بل تحدى بواسطته ما اعتبره مذهب المالكية الذي اعتبر به المالكية التي اعتبرت من دون منازع. ولا يمكن أبداً أن تعتبر مساهمة ابن رشد استثناءً، وعندما تجمع بسواها من الفتاوى التي مورس فيها الاجتهاد، يصبح سهلاً دحض القول إن «باب الاجتهاد» أغلق⁽⁶⁶⁾.

وتزداد أهمية مساهمة ابن رشد على ضوء إدراجها لاحقاً بكتب الشرع المعتمدة عادة في المذهب المالكي. ويتوقع في نظام فقهي يسعى إلى أرفع مستويات الشمولية، أن تضمن الفتاوى التي تحتوي على اجتهاد في كتب الفروع، فضلاً عن الشروح وشرح الشروح حول الكتب. وتكشف دراسة بعض الكتب

(66) من أجل مراجعة هذا الطلب، راجع:

Hallaq, "Was the gate of Ijtihad closed?" 3 - 41; "The controversy about the existence of mujtahids", 41 - 129.

المعروفة جداً الموضوعة بعد بضعة قرون على وفاة ابن رشد أن هذه الكتب استوعبت هذه الفتوى (بعد تجريدها من خصائصها)⁽⁶⁷⁾، كما سواها، فأصبحت جزءاً من عقيدة القانون الوضعي المعتمد عادة.

ومع إدخال الفتاوى في الكتب المعتمدة عادة، أغلقت حلقة الإجراء الفقهي. فتؤدي قضية جديدة إلى قاعدة تستند إلى برهان نصي، ومجموعة من المبادئ التفسيرية ووسائل تحليل مختلفة. ويطبق الحكم على القضية، التي تحصل في ظروف خاصة جداً. ونظراً إلى أن الفقهاء أقرروا بصلاحيته الحكم، فيصبح مجرداً وينتقل إلى النص القانوني الوضعي، ويصبح بحكم قبوله في ذلك النص، جزءاً من مراجع المفتين (أو مكتبتهم). وبعدئذ، عندما تظهر قضية جديدة، ينبغي التحقق منها في مقابل كافة القضايا ذات الصلة التي يحتويها النص. وفي غياب أية سابقة، تتم ممارسة الاجتهاد. وفي حال أثبت أن نص القانوني الوضعي مشابه لها بحيث تكون معالجتها كتلك القضية يكون مبرراً، يتعين على المفتي أن يطبق الحكم بحسب سابقة الحالة الجديدة. وهنا يصبح ثبات القانون على أوضح ما يكون، ولا ينبغي التخلي عن عقيدة شرعية قائمة كما لا ينبغي تجاهلها إلا عندما تدعو الحاجة إلى ذلك. ذلك طلب يشدد عليه الأصوليون كما اختصاصيو القانون الوضعي.

(67) مثل أسماء الأشخاص المعنيين الحقيقية، وتفاصيل أخرى لا دخل لها بالقانون. ولشرح مفصل حول آليات اندماج هذه الفتاوى، والجدل القائم حوله غير العقيدة الفقهية الوضعية، راجع W.B. Hallaq, "Murder in Cordoba: Ijtihad, Ifta', and the Evolution of Substantive law in Medieval Islam," Acta Orientalia, 55 (1994): 67 - 74. ولشرح عام حول آليات إدماج هذه الفتوى، راجع Hallaq, "From Fatwas to Furu", 42 - 52.

الفصل الخامس

تجاوب أصول الفقه مع فقه المجتمع

توطئة

في الفصل السابق، توقفنا عند المتغيرات الأساسية في مادة أصول الفقه لكي نبرهن تعدد العوامل التي تمارس تأثيراً على صقل هذه الأصول على مر القرون. وفي الفصل الحالي، يتم التوسع في موضوع العلاقات بين أصول الفقه على أنها خطاب مجرد والعناصر الدنيوية التي ساهمت في شكل هذا الخطاب، وجوهه وتوجهه. سنركز على أصول الفقه التي وضعها أبو إسحق الشاطبي (1388 / 790) لا من أجل الإشارة إلى هذه العلاقات فحسب، بل أيضاً لأنها نظرية جسدت ذروة التطور الفكري الذي بدأ منذ القرن الرابع / العاشر. وفي تلك الحقبة، كانت أصول الفقه ذات مستوى عالٍ من النضوج بحيث كان صقلها بكاملها ممكناً - وتم ذلك بالفعل - فيما حافظت على وظيفتها التقليدية الكامنة في اكتشاف الشريعة وتنظيم نشوئها المستمر، وإلى حد ما، عملها. غير أن اختيار الشاطبي يرمي إلى أكثر من هدف. ففيما تمثل نظريته رد فعل مميز على واقع اجتماعي ودنيوي، أدت أيضاً دوراً مهماً في الإصلاح الفقهي الحديث. وفي هذا الصدد، من المهم أن نرى، بداية، كيف فهمت نظرية الشاطبي فاستخدمها المصلحون الفقهيون الحديثون (الموضوع الذي يعالجه الفصل القادم والأخير)،

ثم الظروف التاريخية الفعلية التي أدت إلى نشوء النظرية وفي نهاية المطاف إلى أبرز مميزاتهما.

وتكمن فرادة نظرية الشاطبي، كما قال بعض العلماء، في أنه، عندما لاحظ عجز الفقه في معالجة التغيير الاجتماعي الاقتصادي في القرن الثامن/ الرابع عشر في الأندلس، حاول في نظريته أن يستجيب إلى الحاجات الخاصة بزمنه عبر إظهار كيف يمكن تكييف الشرع مع الظروف الاجتماعية الجديدة⁽¹⁾. وفي هذا الفصل، سنرى أنه فيما يصح الدفاع عن العلاقة الوثيقة بين نظرية الشاطبي والممارسات الفقهية الاجتماعية السائدة في زمانه، فإن الأسباب التي أدت إلى نظريته لم تنجم أبداً عن رغبة في إنشاء آلية نظرية تؤمن المرونة وإمكانية التكيف مع القانون الوضعي. بل نشدد على أن نظرية الشاطبي، نظراً إلى ما فيها من ابتكار وطابع جديد، هدفت إلى إعادة ما يعتبره المؤلف قانون الإسلام الحقيقي، القانون الذي زيفته ممارسات متطرفتان في زمانه، أي مواقف المفتين المتهاونة، والأهم الطلبات الفقهية المفرطة وغالبية الصوفيين المعاصرين، الذين يعدون في صفوفهم عدداً من العلماء الفقهاء. وتشير قراءة مفصلة لمؤلفه حول أصول الفقه، الموافقات⁽²⁾، لا سيما مقرونة بعمله شبه الفقهي الآخر⁽³⁾، إلى أنه لا شك في أن الحافظ الرئيسي وراء عرضه النظري هو المتصوفون في زمانه الذين شكلوا، بالنظر إلى الإشارات والتلميحات الدقيقة، قوة جبارة، تدافع في ما تدافع، على ما يعتبر تطبيقاً صارماً ومتطلباً للشريعة⁽⁴⁾.

(1) Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al Shatibi's Life and Thought* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977), v, 35, 101.

(2) *الموافقات في أصول الأحكام للشاطبي*، ت: م. محيي الدين عبد الحميد، 4 مجلدات (القاهرة: نشر محمد علي صبيح، 1970).

(3) *الاعتصام؛ تحقيق محمد رشيد رضا*، مجلدان (أعيد طبعه في الرياض: مكتبة الرياض الحديثة).

(4) *طبعة الموافقات*، 1، 208، 241، 2، 181 وما إليها. وينبغي التأكيد على أن الشاطبي الذي يبدو أنه خشي رد الصوفيين، غالباً ما يشير إلى الصوفيين الذين يتقدمهم على أنهم شبه صوفيين. وفي الاعتصام (1، 89 - 90)، يشير إلى أن الصوفيين الحقيقيين، مثل أبو القاسم القشيري وسهل التستري، لم يعتبروا أنفسهم فوق الشريعة كما يعتبر بعض اختصاصيي الشريعة.

وفي كتابه «الاعتصام»، الذي كتبه من أجل رد الاتهام بأنه مبتدع على لسان الطريق الديني الحقيقي، يعدد ستة مواقف اتهم باتخاذها. ومفاد التهم الثلاث الأولى أنه يعتمد بعض الآراء الثوروية. ولكن أكثر ما يهمننا الاتهام الرابع، الذي ينبثق بوضوح عن فريق الفقهاء، الذين اتهموه بأنه كان متشدداً في آرائه الفقهية، ويطالب بتطبيق القوانين التي تؤدي إلى التشدد. ويقول الشاطبي: «ما أدى إلى اتهامي بذلك، هو التزامي بإصدار فتاوى تتوافق مع المشهور في مذهبنا الفقهي... ولكنهم يتخطون حدود عقائد المذهب عبر إصدار فتاوى تحيد عن المشهور، تتلاءم مع الناس وشهواتهم»⁽⁵⁾. أما الاتهام الخامس، فبأنه اعتمد موقفاً عدائياً حيال الصوفيين ووقف علناً ضد ممارساتهم المهرطقة. اتهم بالحياد عن الجماعة الدينية، فقال: «يرتكز هذا الاتهام على الافتراض بأن الجماعة، التي ينبغي اتباعها، [تحدد] على أنها الأكثرية. فهم [المتهمون] لا يلاحظون أن الجماعة الحققة هي تلك التي تحتذي مثال النبي ﷺ، وصحابته، وأتباعه»⁽⁶⁾. أي أن العدد أو الحجم ليسا بالمهمين، بل نوعية الممارسات السائدة في المجتمع. وفي هذا المجتمع لحظ الشاطبي ممارسات وأخطاء وزلات كثيرة، واختار، حتى ولو واجه الاضطهاد، أن يعترض عليها⁽⁷⁾.

والنظر إلى نظرية الشاطبي على أنها إجابة على تلك الممارسات يفسر التأكيد أو عدم التأكيد على مواضيع عالجه، ويؤثر على خياره في تضمين بعض المواضيع واستبعاد أخرى. والأهم أنه يؤثر على نظرية المعرفة الجديدة التي أصبحت ضرورية من أجل دعم ما تدعو إليه نظريته، أي إعادة الشريعة إلى ما يعرف بشكلها الأصلي. وقدم الشاطبي هذا الشكل على أنه حل وسط بين تطبيق الشريعة بتطرف وبإفراط غير مبرر، والتساهل غير المبرر، كي لا نسميه الإهمال، في تطبيق مذهب القانون الوضعي.

وإذا أخذنا موافقات الشاطبي لكي تكون نطاق كلام وجدال شرعياً (وسرى

(5) الاعتصام، I، 11 - 12.

(6) المصدر نفسه، I، 12.

(7) المصدر نفسه، I، 10.

أن هذه هي الحال)، يسهل فهم الدور الذي أراد أن تؤديه نظرية المعرفة التي صاغها في نظريته ككل. فلم يكن هدفه الانتقاد فحسب، بل أيضاً (وربما قبل أي اعتبار آخر) الإقناع. ولم يفترض الإقناع تكرار حججه وإعادة التأكيد عليها في عمله كله، بل تطلب منه لجوءاً منظماً إلى فئة البراهين المعرفية التي اعتبرها سلاحه الأقوى في مواجهة أعدائه. وبالتالي، شكلت نظرية المعرفة حجر الزاوية في نظرية الشاطبي وأساس خطابه المقنع.

* صياغة أخرى للنظرية المعرفية

يعتبر الشاطبي كسواه من المنظرين الشرعيين أن البرهان هو الأساس المعرفي لمصادر الشرع⁽⁸⁾. كما أن هذه المصادر بعيدة كل البعد عن الاحتمال، لأنها في حال لم تكن أكيدة، يصبح البناء الفقهي كله قابلاً لإعادة النظر فيه، لا بل مشكوكاً به. وإذا أمكن تضمين الاحتمال في مصادر الشرع، فيمكن أن تضمن في أصول الدين التي تبرهن وجود الله وحقيقة نبوة محمد، وذلك غير معقول.

ويشير الشاطبي إلى مسلمة أخرى، أي أن مقدمات أصول الفقه كلها أكيدة. ويمكن أن تكون تلك المقدمات عقلية، أو تقليدية، أو منزلة. وفي العقل، تدرج الأمور ضمن فئات ثلاث: أي الضروري، والممكن والمستحيل. ويصح ذلك أيضاً بالنسبة إلى المقدمات التقليدية. فسير الأحداث الاعتيادي، أو التقليدي، يؤكد على أنه من المستحيل أن يتحول الذهب إلى نحاس. كما يشير العقل إلى أن الرقم اثنين المضروب باثنين يؤدي حتماً إلى الرقم أربعة. أي كانت الحالة، فإن هذه المقدمات أكيدة. كما أن المقدمات المنزلة أكيدة لأن معناها لا لبس فيه، ولأنها انتقلت بكثرة إما من خلال التواتر المعنوي أو من خلال التواتر اللفظي⁽⁹⁾، أو من خلال مسح شامل بما فيه الكفاية يطال الأدوات الشرعية كلها. وينضم هنا الشاطبي إلى أصوليين آخرين. ويبدو أن الأسس المعرفية التي

(8) يناقش الشاطبي المبادئ المعرفية في أمكنة عديدة من الموافقات، غير أنه يمكن العثور على الأفكار الرئيسية في المجلد 1، 10؛ 2، 4.

(9) راجع ص 60 - 65.

تقوم عليها نظريته ليست راسخة في حديث متناقل بكثرة أو في آية قرآنية، بل في إحصاءات شاملة إستقرائية تضم كافة البراهين ذات الصلة، أكانت نصية أم سوى ذلك. ويعتبر احتمال أحاديث الآحاد واضحاً ومعتزلاً به على نطاق واسع، ويتوقف ثبات التواتر اللفظي (الذي انتقل عبره القرآن) على مقدمات، لا يمكن أن نتحقق من صحة غالبيتها، كي لا نقول كليتها. فانتقال اللغة من شخص إلى آخر، على مرور فترة طويلة من الزمن، قضية غير أكيدة، لا سيما إذا كانت اللغة، كما هي الحال غالباً، حافلة بالبنى المعقدة، - أي الاستعارات، والألفاظ المتجانسة وما إليها - التي لا يمكن نقلها من دون أن يصيبها بعض من التحريف. وبالتالي، فإن المقدمات الموثوقة تماماً، برأي الشاطبي، هي محصلة مسح إستقرائي واسع يطال عدداً كبيراً من البراهين التي يتقاطع فيها موضوع واحد، إلى أن يؤدي عددها الهائل إلى التأكد. وتسمح مثلاً هذه الوسائل من التأكد من أن أركان الإسلام الخمسة، كالصلاة والصوم، إلزامية.

وتشبه وسيلة التأكد بالبرهان التواتر المعنوي. غير أن نوعية المحتوى الذي تولده طريقة الشاطبي أكثر تنوعاً من التواتر المعنوي. إذ تقتصر المواد التي يستخرج منها التواتر المعنوي على الأحاديث النبوية، فيما أن التأكد الاستقرائي كما يحدده الشاطبي يستند إلى مجموعة واسعة من الدعم بالبراهين، من القرآن والسنة وصولاً إلى الإجماع والقياس وقرائن الأحوال⁽¹⁰⁾. وعندما يلتقي عدد كبير أو كاف من البراهين تأكيداً على فكرة، أو مفهوم، أو مبدأ واحد، تصبح معرفة تلك الفكرة أو المبدأ أكيدة في العقل نظراً إلى دفع البراهين التي تمارس تأثير التأكد الاستقرائي الذي يفترض أن يكون تاماً، كي لا نقول كاملاً⁽¹¹⁾. ويلحظ أن الشاطبي يسارع في الإعلان أن وسيلة البحث عن البرهان تشكل أساس طريقته في بناء نظريته وحججه في الموافقات.

(10) حول قرائن الأحوال، راجع W.B. Hallaq, "Notes on the Term Qarina in Islamic Legal Discourse," Journal of the American Oriental Society, 108 (1988): 80 - 475.

(11) راجع 29 - 24 Hallaq, "Inductive Corroboration".

على سبيل المثال فإن الكليات الخمس التي تدافع عنها الشريعة - أي صون الحياة، والملكية، والنسل، والعقل، والدين - لا تجد لها إثباتاً ضمن برهان قاطع لا في القرآن ولا في السنة. غير أن معرفة تلك الكليات راسخة كلياً في عقل المسلمين الجماعي كما في عقول المسلمين أفراداً. ويعود ذلك إلى أن تلك المبادئ مكرسة في مجموعة واسعة من الوثائق الثبوتية التي تؤدي مجموعةً إلى اليقين، مع أن النظر فيها كل على حدة لا يتخطى حدود الاحتمال.

تلك هي بالذات طريقة التأكيد الاستقرائي الواسع المدى الذي يرسم الحد الفاصل بين النظرية الفقهية - التي تتعامل مع ما وصف بأصول الشريعة - والقانون الوضعي الذي سمي، من وحي الاستعارة عينها، فروع القانون. وتستند القوانين الوضعية الفردية إلى براهين معينة، أي حديث نبوي أو آية قرآنية. ومعظمها محتمل، مما يؤدي إلى أحكام تغيب عنها صفة اليقين. كما أن نظرية الأصول راسخة في مجموعة من البراهين بحيث أنه على الرغم من أنها قد تكون محتملة فردياً، غير أن كلاً منها يؤكد الآخر، مما يفضي إلى اليقين. فالإجماع والترجيح والمصلحة المرسله ليست إلا أجزاء تكون هذه النظرية التي تجد في وسيلة التأكيد هذه تبريراً لحجيتها. على سبيل المثال، ليس من آية قرآنية أو حديث نبوي موثوق به تماماً يشير صراحة إلى أن الجماعة معصومة عن الخطأ. غير أنه يمكن تثبيت حجية الإجماع على أساس آيات وأحاديث وسواها من البراهين الظرفية التي تجتمع عند موضوع لا ريب فيه، أي موضوع عصمة الجماعة.

وإذا ما نظرنا إلى أبرز مكونات النظرية الفقهية من زاوية أخرى، مثلاً الإجماع والمصلحة المرسله، نلاحظ أنها مكونة من مبادئ عامة، أو بكل بساطة من كليات، كما يقول الشاطبي. «تكون تلك الكليات الشرعية»⁽¹²⁾، ويتألف كل منها من مجموعة جزئيات تثبت كلها معنى أو موضوعاً واحداً يجسد تلك الكلية. ولا شك في أن الجزئية تدرج تحت كلية، لأنها في حال بقيت وحيدة لا يمكنها أن تخدم النظرية الفقهية. وبالتالي لا نفع للكلية من دون ما يؤلفها من جزئيات؛

فهي توجد بفضل الجزئيات التي تعطيها شكلاً ومحتوى. وهنا ينضم الشاطبي إلى عدد من الفقهاء المسلمين الذين اعتمدوا موقفاً عقلياً، يعتبر أن الكلي لا يمكن أن يوجد خارج العقل، ذلك لا يصح إلا على الجزئيات. وبالتالي فإن اعتماد كلي لا تثبته جزئيات يوازي اعتماد نظرية لا أساس لها.

وتشكل الجزئية بطبيعتها جزءاً من الكلية، غير أن لفظة جزئية تفترض وجود كيان تكون منه جزءاً، وذلك الكيان هو الكلية. وينطبق ذلك على عبارة كلية، التي تفترض جزئيات مصنفة تحتها. وتعني هذه العلاقة الجدلية بين الكلي وجزئياته أن تحييد الجزئي يؤدي كليته، وبالتالي فالنظر في الكلي وإهمال الجزئي الذي يؤلفه يقوض الكلي.

وبما أنه لا يمكن الوصول إلى كلية حاسمة من دون تعداد الجزئيات التي تنتمي إليها، ليس من جزئية تفر الكلي وتناقضه في آن واحد. لأنها إذا كانت تفره ولم تؤخذ بعين الاعتبار في التعداد الاستقرائي، فإن الكلي يكون شبه كلي، وبالتالي يمكن نقضه. ولكن ماذا لو ظهرت جزئية مناقضة بعد اعتماد كلية على أساس مجموعة من الجزئيات التي تدعمه؟ في القضايا الشرعية، ينبغي وضع مبادئ عامة على أساس الغالبية العظمى، لا على أساس الإجمالي المطلق، من البراهين المستخرجة. وبالتالي، عندما تثبت الكليات الخمس - أي صون الحياة، والملكية، والنسب، وما إليها - ينبغي تفسير الشريعة على أساسها، وينبغي تضمينها أي جزئية لم تؤخذ بعين الاعتبار، وفي حال كانت جزئية تعارض الكلية، ينبغي استبعادها. غير أنه ينبغي الأخذ بتلك الجزئيات، لأنه لا يمكن أن تكون قد أقرت من دون سبب. غير أن تفسير كيفية تعامل الشاطبي مع الجزئيات المعارضة يفترض بعض الفرضيات والمقترحات المتعلقة بما يسميه مقصد الشريعة.

* مقاصد الشريعة

وفقاً لتصنيف الغزالي⁽¹³⁾، يمكن القول إن الشاطبي يرى أن هدف الشريعة

الوجودي يمكن في حماية فئات فقهية ثلاث وتعزيزها، علماً بأنه يطلق عليها تسمية الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات⁽¹⁴⁾. ويهدف كل منها إلى التأكيد على أن مصالح المسلمين مصانة على أكمل وجه في هذا العالم، لأن الله تعالى، كما يصر الشاطبي، يشرع حسب مصالح عباده: «الشريعة وضعت لمصلحة العباد»⁽¹⁵⁾.

وتتضمن الكليات الضروريات الخمس المذكورة آنفاً وتعني نواحي الشريعة الضرورية من أجل حسن سير الشؤون الدينية والدنيوية. ويؤدي أي خلل في ذلك إلى أن تعم الفوضى في العالم. ويتم الحفاظ على الضروريات بطريقتين: أولاً عبر تحسينها وتعزيزها، وثانياً عبر درء أي ضرر قد يلحق بها. تهدف مثلاً العبادة الدينية إلى تعزيز الدين والشريعة في ما يتعلق بالدين والفرائض، مثل الصلاة، والصوم والحج. وترمي الممارسات اليومية والعرفية التي ترعاها الشريعة إلى صون الحياة والعقل في ما يتعلق بالوجود الدنيوي، مثل الأكل والمسكن والملبس وما إليه. وتهدف العمليات التعاقدية، والتجارية وسواها إلى استمرارية النسل وحماية الملكية. فضلاً عن أن أي ضرر قد يلحق بالضروريات يواجه بالقانون الجزائي وسواه من أنواع العقاب، والتعويض والعطل والضرر، التي تضمن سير الكليات الخمس المندرجة تحت الضروريات بطريقة منظمة.

وتطال الحاجيات النواحي من الشريعة التي نحتاجها من أجل التخفيف من الحدة لكي يصبح الالتزام بالشريعة ممكناً من دون التسبب بمضايقة أو بإزعاج. ويعتبر القبول بعقد العرايا الذي يتضمن المخاطر⁽¹⁶⁾ واختصار الموجبات المفروضة في ظروف الضيقة والمرض، مثلاً على التخفيف الشرعي عندما تبرز

(14) الموافقات، II، 4ff.

(15) المرجع نفسه، II، 3.

(16) العرايا نوع من العقود التي يقايض بها البلح غير الناضج بقيمته المحتسبة كما لو أنه بلح جاف قابل للأكل. ومع أن الشريعة الإسلامية لا تسمح بعامل الخطر في المعاملات التعاقدية، تم الاعتراف بعقد العرايا على الرغم من خطره والريب الذي يفترضه. راجع السبكي، تكملة المجموع، 2، 11.

الحاجة إلى التأقلم مع مقتضيات الحياة اليومية. ويحتاج الإنسان إلى هذه القوانين المخففة بغية جعل الحياة والممارسة الشرعية مقبولة بالنسبة إلى المسلمين.

وتشير التحسينيات إلى النواحي من القانون مثل التوصيات إلى العباد الأحرار، والوضوء قبل الصلاة، والإحسان للفقير، وما إليها. فتلك ليس بالحاجات التي من دونها يصبح سير القانون محالاً أو مختلاً، والتلكؤ في أدائها لا يضر بالضروريات أو التحسينيات، ولكن لا شك في أنها تحسن صورة الشريعة بشكل عام.

وعلى ضوء تصنيف المصالح على هذا النحو بحيث توضع في خدمة مقاصد الشريعة، يمكننا أن نعود إلى المشكلة المعرفية الكامنة في كيفية التعامي مع الجزئي غير المتوافق مع الكلي. لنأخذ مثال عقد العرايا، الذي يتناقض كلياً مع مبادئ الشريعة التعاقدية العادية، ويبقى مع ذلك عقداً صالحاً. وينتمي هذا الاستثناء، شأنه شأن سواه من الاستثناءات، إلى فئة الكليات المعروفة بالحاجيات. لأن الوظيفة التي تؤديها هذه الفئة هي التخفيف من حدة الطلبات التي تفرضها فئة الضروريات. ويذكر أن ظهور الكلي ناجم عن وجود عدد كاف من الاستثناءات بحيث تنتج كلية أخرى. والفشل في اعتبار الاستثناءات يؤدي إلى تضرر الفئتين الثانية والثالثة، أي الحاجيات والتحسينيات. ولن يخدم استبعاد الجزئيات المعارضة لمصالح الإنسان، كما أنه لا يتلاءم مع أهداف الشريعة، لأنه لا يمكن أن يكون الشارع أقرها عبثاً. ولكن في حال بقيت جزئية تعارض أياً من تلك الفئات الثلاث، يعتبر الشاطبي أنه ينبغي تحييدها جانباً.

ولكن كيف يتوافق هذا التأكيد مع القول السابق بأنه ينبغي الأخذ بالجزئيات المعارضة؟ وقال إن الفئات الثلاث تشكل كما قلنا آنفاً، علة وجود الشريعة، فلا يمكن أن تعارضها جزئية. وفي حال ظهرت جزئية تعارض كلية معينة، فلعل الجزئية نزلت من أجل حماية مبدأ كلي آخر أو من أجل تثبيت ناحية أخرى من الكلية عينها. فالحكم بالقتل، كلية لا شك في أنها تعارض الفئة الفرعية من الضروريات التي تدعو إلى حماية الحياة البشرية وصونها. وعلى الرغم من أن قتل القاتل يخترق بحد ذاته هذا المبدأ، غير أنه من الضروري أن

نحافظ على هذا المبدأ؛ أي أخذ حياة من أجل الحفاظ على حياة أخرى (بموجب مبدأ الردع). ويصر الشاطبي على أن الجزئية المعارضة لا يمكن أن تقوض كلية، ولا الفئات الثلاث. ويقول «في الشريعة توازي غالبية الجزئيات (التي تُولف كلية) الخلاصة النهائية، بما أن العناصر التي تحيد عن الكلية لا يمكن أن تشكل كلية أخرى يمكن أن تنافس حينئذ كلية قائمة»⁽¹⁷⁾. ولا يمكنها أن تشكل كلية أخرى لأنها ليست إلا استثناءات معزولة. وبالتالي وحدها الكليات محسوبة، لأنها حاسمة ولا تقبل الرد.

وبما أن الكليات الخمس المندرجة تحت أسمى الفئات، أي الضروريات، أكيدة، فلا يمكن خرقها أو وضعها جانباً. وفي الواقع يؤدي أي خرق يطل هذه الفئة إلى نتائج بعيدة المدى تتخطى الكليات الخمس. ونظراً إلى أن الفئتين الآخرين تتبعان للضروريات وتكملانها، فهي ستتأثر سلباً، على الرغم من أن الضرر الذي يصيب التحسينيات لن يؤثر على الحاجيات إلا قليلاً. وينطبق ذلك أيضاً على العلاقة بين الحاجيات والضروريات: فالخلل في الحاجيات يؤدي إلى خلل بسيط في الضروريات. وهكذا، من أجل صون نزاهة الشريعة والأهداف التي من أجلها نزلت، ينبغي حماية الفئات الثلاث وفقاً لترتيب أهميتها، أي بدءاً بالضروريات، وصولاً إلى التحسينيات

ويكمن جزء أساسي من حماية أهداف الشريعة وتعزيزها في القبول بأن الفوائد التي يحصل عليها الإنسان في هذا العالم وفي الآخرة نسبية غير مطلقة. إذ لا يمكن بلوغ أي منفعة من دون المرور بشيء من الصعوبة. فعلى سبيل المثال، تتضمن كافة ما يراعاه الشرع من فوائد العيش، مثل تأمين المأكل والملبس والمسكن، صعوبة مقبولة. تلك هي الحال بالنسبة إلى الأفعال التي قد تكون مؤذية، ولكنها قد تؤدي إلى شيء من الخير. وخلاصة القول إن المنفعة والأذى نسبيان، وتميزهما كمية الأذى في العمل الذي يؤدي إليهما. ويهدف الشرع إلى حماية الأفعال المفيدة وتعزيزها، وعدم تشجيع الأفعال التي يسيطر عليها الأذى والصعوبة المفرطة وتحريمها.

غير أن المنفعة والضرر ليسا نسبيين كلياً. فتعزيزهما والنهي عنهما يتمان بناء على نموذج ثابت وقائم بحيث لا تحددهما اعتبارات الخير العام الدنيوي. بل إن الاعتبار الأول في تحديد المنفعة والضرر، فضلاً عن القيمة الشرعية التي ينبغي أن يحملها كل عمل يندرج تحتها، يحدده بناء نظام شرعي سليم يعنى بالتصرف في هذه الدنيا، ويعد بالتالي الحياة في الآخرة. فالتزام الأفراد بوصايا شريعة الله، وكبح رغباتهم ونزواتهم الشخصية هما بالتحديد السببان اللذان من أجلهما وضعت الشريعة. وبالتالي يحرم أي عمل ناجم عن اعتبار شخصي بحت ويخرق روح الشريعة ونصها.

وهنا يوجه الشاطبي اهتمامه صوب العلم الشرعي ومن يعتبر أن له سلطة عليه. فيشدد على أن العلم الشرعي هو الذي يؤدي إلى العمل وفقاً للشريعة. ويسمح له هذا الموقف بإطلاق حملة (ستتبعها حملة أخرى، لاحقاً في الكتاب) على من يدعوهم «الفقهاء الأشرار» الذين يدعون إلى الشريعة المثالية غير أنهم يعملون وينصحون الآخرين بالعمل وفقاً لاعتبارات المصلحة والرغبات الشخصية⁽¹⁸⁾. ويملك هؤلاء العلماء شبه معرفة، ينبغي التمييز بينها وبين العلم الشرعي الحقيقي - الذي يضم كافة الأعمال والتصرفات التي تتوافق كلياً مع الشريعة. ويكمن بينهما نوع ثالث من العلم، أي الغلو في العلم. فالتبشير بالعلم الشرعي وبالدين بطريقة متطرفة وغير متسامحة، والدقة المفرطة في علم المصادقة على الأحاديث النبوية، وممارسات الصوفيين المتطرفة (التي تجعل طلباتهم التزام الشخص العادي بالشريعة محالاً) كلها أمثلة على هذا النوع من العلم.

وفي معارضته هذه الممارسات، يعرض الشاطبي اقتراحاً رئيسياً يستمر على أساسه في صياغة نظريته النقدية. فالشريعة، كما النبي ﷺ الذي نقلها، أمية، مما يعني أنها نزلت بلغة يمكن أن يفهمها العرب الأميون. وبالتالي، كي نفهم معنى القرآن الحقيقي علينا أن نأخذ بعين الاعتبار دائماً كيف كان العرب في الجزيرة العربية ليفهموا النص. وأي مفهوم غريب عن الطرق المألوفة التي كان العرب

(18) حول هذه الممارسات في عهده، راجع الاعتصام II, 353ff.

يتخاطبون بها في ما بينهم في ذلك الزمن أو نقيض لها، ينبغي استبعاده وعدم استخدامه في شرح لغة النصوص المنزلة. ينبغي إعطاء الكلمات معاني ضمن حدود الاصطلاحات اللغوية العربية، وبالتالي تفادي التفسيرات المستهجنة والمفرطة.

وتعني طبيعة الوحي الأمية أنه لا يمكن تبرير اقتران القرآن بالعلوم العقلية الغربية، مثل المنطق، والفيزياء والماورائيات. فتفسير القرآن على ضوء المبادئ التي ترعى تلك العلوم يؤدي إلى تصورات تختلف مع تلك التي أرادها الله عندما أنزلها عبر النبي ﷺ. ناهيك عن الطبيعة الهجينة التي تتسم بها هذه التفسيرات. انظر مثلاً في الفارق بين التحديد الأمي لكلمة ملاك والتحديد الشديد التعقيد (الفلسفي في هذه الحال) الضروريين من أجل تحديد تصور الأشياء. ففيما أن التحديد الأمي يشير ببساطة إلى ما خلقه الله وما يعمل على طاعة الله، يشير التحديد الفلسفي إلى ماهية مجردة من المادة. وينم التحديد الأخير عن تعقيد قد ينتهك الشريعة ويبعدها عن الفرد العادي الذي توجه إليه في النهاية. وبالتالي من الضروري أن توضح الشريعة على نحو يمكن الفرد العادي من فهم موجباتها في مجالي العبادة والمعاملات الدنيوية. ويحول دون هذا الفهم الإفراط في التوسع والتخصص ضمن الشريعة، مما سيبعد جزءاً كبيراً من العامة عن الممارسة الشرعية الصائبة.

ويمنع بالتالي إبعاد أي جزء من الجماعة بسبب الإفراط في التمهيص، وينبغي تفاديه أياً كان الثمن. لأن الكلية في تطبيق الشريعة عنصر أساسي منها: فهي كلية بأن المسلمين كلهم يخضعون لكافة أحكامها بالطريقة عينها. فليس من مكلف معفى من أحكامها. ويصر الشاطبي على أن الاستثناءات غير موجودة.

ما معنى هذا التأكيد؟ يريد الشاطبي أن يعطي شرحاً ويقدر على ذلك. فمن لا يفهم أهداف الشريعة أو نواياها يعتبر أنه يحق للمتصوفين أن يتبعوا قوانين تختلف عن تلك التي تطبق على أفراد الجماعة العاديين أو تفوقها. وأدت النظرة الخاطئة حيال الوضع الخاص الذي يحظى به المتصوفون إلى الدفاع عن وجود ازدواجية في الشريعة. يذكر الشاطبي أن شيخاً صوفياً رد على سؤال حول الصدقة

بإجابتين مختلفتين، إحداهما تتوافق مع تعاليم المذهب الصوفي، والأخرى مع مذهب السائل الشرعي⁽¹⁹⁾. ولكن هذا ليس كل ما في الأمر. وينظر هؤلاء المتصوفون إلى أنفسهم على أنهم يتفوقون على العامة، ويعتبرون أنفسهم خاضعين لقانون مختلف يعفيهم من المحرمات التي تنطبق على غير المتصوفين. ويعطي الشاطبي في هذا المجال مثال الغناء الذي «اعتبرنا أي نحن المجتهدين أنه محرم»⁽²⁰⁾.

تماماً كما أن القواعد الشرعية تنطبق على المسلمين كلهم وتلزمهم، كذلك خصائص النبي ﷺ وفضائله التي انتقلت كجزء من السنة إلى كافة الجماعة من دون تمييز بين مجموعة مسلمين وأخرى. ويعدد الشاطبي هنا ثلاثة أنواع من فضائل النبي ﷺ وخصاله، بما فيها الرحمة، والحكمة والعصمة من أخطاء الهرطقة - ونذكر بأنها عصمة شكلت أساساً حجياً قام عليه الإجماع في كتابات الأصوليين. وتظهر صفة أساسية هي المعجزات النبوية. فبعد تكريس قسم طويل لمناقشة مشروعية الأعمال الإعجازية التي يؤديها المتصوفون الربانيون⁽²¹⁾، يخلص الشاطبي وفقاً للتوقعات إلى أنه ليس من عمل، إعجازي أو غير ذلك، يعتبر مشروعاً إلا في حال وجد أصلاً في سنة النبي ﷺ. وفي حال وجدت الأعمال الإعجازية المزعومة أصلاً ما يوازيها في المعجزات النبوية، فهي شرعية وينبغي القبول بها. ويشير الشاطبي إلى أنه، أياً كانت الحال، ينبغي أن تشكل الشريعة المعيار الأخير في الحكم على صلاحية الأعمال البشرية وشرعيتها، بما فيها المعجزات المقدسة⁽²²⁾. وباختصار، يخضع المسلمون كلهم للشريعة عينها.

وبعد الفراغ من المتصوفين، ينتقل الشاطبي فوراً إلى ما يبدو أنه جزء من جماعة المجتهدين والمفتين الذين اعتبرهم متساهلين جداً في تطبيق الشريعة.

(19) الموافقات، II، 181.

(20) المصدر نفسه، الشاطبي، الاعتصام II، 348ff؛ I، 264f.

(21) حول الفارق بين المعجزات النبوية والمقدسة، راجع Encyclopedia of Islam, New Edition, (Leiden: E. J. Brill, 1960), s.v. "Karam" (by L. Grdet), IV, 16 - 615.

(22) الموافقات، 2، 182 - 205.

ويقول إن الكثيرين من المجتهدين المعاصرين، أصدروا الفتاوى بغية إرضاء، لا مقتضيات الشريعة، بل المصالح والمطامع الشخصية. فسمحوا بأن يجمع العاميون، على نحو غير شرعي، ما يناسبهم من عقائد المذاهب المختلفة (أي تتبع رخص المذاهب) بغية تحقيق نتائج شرعية غير ممكنة ضمن حدود المذهب الواحد⁽²³⁾. ويبدو أن العودة إلى الحيل الشرعية تخطى الحدود الشرعية، وهي ظاهرة تمكنا من فهم العدد الكبير من الصفحات التي يكرسها الشاطبي لمناقشة الاختلاف بين الحيل الشرعية وغير الشرعية. وتشكل الحيلة طريقة شرعية يمكن بفضلها التوصل إلى نتائج فقهية كانت الشريعة لتحرّمها⁽²⁴⁾. وتؤدي الحيل غير الشرعية إلى تفادي أعمال إلزامية، أو إلى السماح بما ليس مسموحاً. فقد نزلت الشريعة كما يقول الشاطبي من أجل تنظيم المنافع الكلية. فاللجوء إلى حيل غير شرعية أو الجمع بين عقائد أكثر من مذهب بطريقة عشوائية يؤدي إلى خلل في هذا الهدف ويشيع الفوضى في كليات الشريعة.

ولا شك في أن الشاطبي أكد على كليات الشريعة كفته لا شك فيها من الناحية المعرفية لكي يحاول أن يؤكد نهائياً على أن الشريعة تهدف إلى إيجاد حل وسط بين المواقف التي تقودها المصالح الشخصية، والمغالين في حماستهم الدينية والمفرطين في ما يطلبونه. ولذلك يكرر على طول الكتاب، وفي مختلف السياقات، على أن الشريعة ليست إلا الطريق الوسط بين العسر واليسر. ولا شك تقريباً في أن الموقف الأول بنظر الشاطبي يجسد موقف المتصوفين، والثاني موقف المتشرعين. وتتفاوت الإشارة إلى الموقفين المتطرفين في حدتها، غير أنها تظهر غالباً في نص المواقفات، ما يشير إلى القوى الدينية الاجتماعية التي أدت إلى ظهور خطاب الشاطبي.

* الأحكام التكليفية الخمسة

من بين القواعد الخمس التي تشكل الأخلاقيات الفقهية، يركز الشاطبي

(23) المرجع نفسه، 4، 85 - 86.

(24) راجع Encyclopedia of Islam, s.v. "Hiyl" (by J. Schacht), III, 510- 513

بشكل رئيس على فئة الأعمال المباحة التي يتساوى إغفالها وأداؤها في المشروعية. وأياً كان، لا ثواب عليها ولا عقاب. وفيما أن هذه الفئة تحظى بتحديد مقتضب نوعاً ما في مؤلفات الأصوليين الآخرين، تشكل في خطاب الشاطبي موضوع نقاش موسع وكثيف في بعض الأحيان. فهو يتوقف مطولاً عند التأكيد على براهين نصية أو استحضارها بغية دعم المذهب القائل بأنه نظراً إلى أن المباح فئة حيادية كلياً، لا يمكن أن يكون أداء الأعمال المباحة أو التخلف عنها جديراً بالمدح أو التوبيخ. وهكذا يبدو أن هذا الكلام موجه بشكل رئيسي إلى المتصوفين الذين أصروا على القول إن أداء أعمال مباحة يؤدي إلى أن يبيح الإنسان لنفسه ملذات الحياة بينما عليه أن ينشغل في تأدية الصالحات في هذا العالم لكي يعد آخرته. وبالتالي، فإن الطريق الصوفي الحقيقي يقضي التخلف عن الأعمال المباحة⁽²⁵⁾.

وبالإجابة على هذه الآراء، يقدم الشاطبي تصنيفاً مفصلاً وجديداً للمباح. وتتضمن فئة المباح قسمين، يتضمن كل منهما فئتين فرعيتين. الفئة الأولى هي العمل المباح بجزئياته، مع أن أداءه ضروري على المستوى الكلي، أكان موصى به أو إلزامياً. ويضم القسم الثاني العمل المباح بجزئياته، مع أن أداءه محرم على المستوى الكلي، فيصنف على أنه مكروه أو محرم. ويتضمن كل من القسمين أربع فئات فرعية. الأولى مباحة جزئياً مع أن تحقيقها تماماً مندوب. فعلى سبيل المثال، يمكن التخلي جزئياً في خلال فترة من الزمن عن المأكل والملبس والمسكن؛ غير أن التخلي عنها تماماً للأبد يخرق ما تسميه الشريعة مندوباً. والثانية مباحة جزئياً مع أن تحقيقها تماماً واجب. فعلى سبيل المثال، يمكن أن يختار رجل عدم مجامعة امرأته لفترة من الزمن، وذلك خيار مباح، ولكن إذا قرر الرجال كلهم ألا يجامعوا نساءهم أبداً، فإن عمل الامتناع هذا لا يعود مباحاً نظراً إلى تداعياته السلبية على فئة الضروريات الكلية التي لا توصي بالتكاثر والنسل فحسب بل تفرضه. والثالثة مباحة جزئياً مع أن تحقيقها تماماً مكروه.

فالأناشيد والأغاني المشروعة مباحة على سبيل المثال في أيام معينة وفي مناسبات خاصة. ولكن الغناء كممارسة دائمة واعتيادية مكروهة (وهذه إشارة إلى الممارسات الصوفية). وأخيراً المباحة جزئياً، مع أن تحقيقها تماماً حرام. وهنا لا يعطي أمثلة، ولكن من الواضح أن الاستمرار في مزاوله بعض الأعمال جعل تلك الأعمال حراماً. وبالتالي، فإن الخط الفاصل بين المباح وغير المباح (أي المندوب والواجب والمكروه والحرام) هو مدى تواتر أداء العمل وتكراره. فيمكن القبول بشهادة شخص في المحكمة مع أنه يغني أو يلعب الشطرنج بين فترة وأخرى. ولكن إذا كان يغني غالباً ويلعب الشطرنج بإدمان، فإن عمله هذا يقوض استقامته ونزاهته، وينزع عنه أهلية الشاهد في المحكمة؛ وبالتالي فإن إباحة الأعمال نسبية وتتصل دوماً بأدائها على نحو متفرق. ولكن ما إن يؤديها المرء أو يمتنع عنها بشكل منتظم ومكرر، يصبح الامتناع عنها أو أداؤها واجباً.

ويمكن تحليل الأعمال المندوبة والمكروهة بناء على التصنيف عينه. فيحافظ العمل المندوب الذي يمارس من وقت إلى آخر على طابعه المندوب، غير أن تحقيقه تماماً - أي بشكل دائم وكلي - واجب. على سبيل المثال: تأمر الشريعة الرجال والنساء على الزواج. وبما أن الالتزام بالزواج ليس إلا مندوباً، يختار بعض الرجال والنساء العزوبية. ولكن إذا امتنع الرجال والنساء كلهم عن الزواج، تلحق التوصية ضرراً بالكليات الخمس المندرجة في فئة الضروريات. وهكذا فإن العمل الذي يعتبر مكروهاً إذا كان عرضياً يصبح محرماً عند تكراره. وبالتالي فإن المندوب يكمل الواجب، كما أن المكروه يكمل المحرم. ويبدو أن المباح بناء على تحليل الشاطبي يكمل كذلك الأشكال الأربعة الأخرى⁽²⁶⁾.

ويبرهن تداخل القواعد كما في هذا التصنيف إلى أنه لا يمكن تحييد المباح نهائياً (فضلاً عن قاعدتي المندوب والمكروه الوسيطتين). وإصرار المتصوفين على أن المباح يتيح للإنسان الترف المفرط ويلهبه عن أشكال العبادة الخالصة يوازي بكل بساطة، في تحليل الشاطبي النهائي، إلى انتهاك مبادئ

(26) المصدر نفسه، 1، 79 - 80، 92.

الشريعة والأهداف التي أنزلت من أجلها. كما أن حماسة المتصوفين دفاعاً عن النواحي الأكثر قساوة والأقل تساهلاً في القانون لا يضمن لهم، كما نرى من خلال كتابات الشاطبي، مكافأة أكبر في الآخرة. فيبدو أنهم اعتبروا أن أداء الأعمال الواجبة والمندوبة باكراً، أو أبكر مما تنص عليه الشريعة، أكثر تقوى ووفاءً لشريعة الله. غير أن الشاطبي يرد هذه الحجة بحزم ويعتبر أن الوقت الصحيح هو وقت أداء العمل كما تنص عليه الشريعة، باكراً كان أم متأخراً. إذ يدفع الله هدفاً معيناً في كل قاعدة أو حكم يلهمه، وإذا كان الهدف يتحقق على نحو أفضل عند تأجيل أداء العمل، فإنه سيوصي بتأخيره. فالإصرار على إنجاز عمل أبكر مما هو موصى به شرعاً يتعارض مع مشيئة الله ونيته. وعندما تسمح الشريعة بتأخير أداء بعض الأعمال، فإن المؤمن يلقي جزاءه أياً كان الوقت الذي يؤدي فيه العمل، طالما أنه يؤديه ضمن الإطار الزمني الذي تنص عليه الشريعة. فمن يطلب منه تسديد كفارة، يختار ما بين إطعام فقير وإعتاق عبد. وعلى الرغم من أن أحد الخيارين أكثر كلفة أو إزعاجاً من الآخر، فإن الأجر في كلتا الحالتين يبقى على حاله، لأن الشريعة أعطت الفرد حرية الاختيار بين الوسيلتين من غير شروط أو مواصفات، ومن غير إعطاء واحدة منهما وزناً دون الأخرى.

وصاغ الشاطبي ما يظهر على أنه القاعدة الشرعية السادسة التي - مع أنها ليست أبداً واحدة من القواعد المتعارف عليها - يعتبرها جزءاً من الشريعة. فهي تعزز قاعدتي المندوب والمباح، وتسمح إلى حد معين بالتسامح في الممارسة الشرعية. ويسمى الشاطبي هذه القاعدة العفو، وهو مفهوم يطال حالة مقررة أو غير مقررة، ولكن في حال كانت المقررة، فإن الفرد الذي يرتكب العمل لا يعرف القاعدة أو ينساها. ويطول تاريخ العفو في الشريعة الإسلامية، ويعتقد أن ذلك التاريخ بدأ مع حديث نبي يقول: «المسلم الذي يرتكب الخطيئة الكبرى هو ذلك الذي يستعلم عن قضية لم تكن محرمة، فتصبح محرمة بسؤاله عن وضعها الشرعي»⁽²⁷⁾. ويعني هذا الحديث أنه طالما أن الشريعة لم تقرر إدراج

(27) المصدر نفسه، 1، 100.

عمل معين ضمن القواعد الخمس، فإنه ينتمي إلى ما يسمى بغير المقرر. وفي حال كانت قضية غير مقررة، فإن الفرد المسلم، طالما أنه لا يسعى وراء رأي فقهي إختصاصي حولها، يمكنه أن يتصرف كما يريد، من دون أن يتصل بالعمل عقاب أو ثواب. ولذلك ما كان النبي ﷺ يحبذ الأسئلة حول القضايا الشرعية، لأن الأسئلة قد تؤدي إلى التحريم، فيما أن الوضع قبل السؤال يكون غير مقرر بكل بساطة. فالحالات غير المقررة لا تؤدي إلى خرق الشريعة، بما أنه لا قانون ليخرق. وفي غياب الخرق، فإن العقاب ليس وارداً. ولذلك يصح العفو في القضايا غير المقررة.

ولكن في الحالات التي تكون فيها القاعدة الشرعية مقررة، يعني العفو الامتناع عن العقاب، على أساس سبب يكفي لكي يتم العفو. إذ لا يفترض ارتكاب عمل ممنوع بسبب النسيان عقاباً. ففي حال نسي أحدهم أنه يصوم في رمضان، فأكل، لا ينال عقاباً. وتعامل الشريعة حالات الخطأ بالطريقة عينها.

كما أن حالات الصعوبة القصوى تنتمي أيضاً إلى هذه الفئة. ولكن في هذه الحالات لا يتم الامتناع عن العقاب، بل تستبدل القاعدة الأصلية، المعروفة بالعظيمة، بقاعدة أكثر ليونة، معروفة بالرخصة. وقبل أن نتعمق في مناقشتها، ينبغي أن نشدد على أهميتها في نظرية الشاطبي. إذ إن توسعه في مناقشتها يشكل إشارة أخرى إلى المواضيع التي تطرق إليها لكي يجيب الصوفيين الذين اعتبروا أن المباح يحيد المؤمنين عن العبادة الملائمة والإيمان التقي. ومن خلال التشديد على الرخصة، كان الشاطبي يؤكد، مقابل غلو الصوفيين، على أن الليونة مكرسة في الشريعة، لا بل توصي بها الشريعة، وأن التنديد بقاعدة المباح الشرعية، كما بمفهومي العفو والرخصة، على أنهما تسامح أرضي بعيد عن التقوى، يوازي انتهاك أكثر مبادئ الشريعة أهمية.

وبالعودة إلى مفهوم التخفيف من الصعوبة، يبدأ الشاطبي بشرح ما يشكل القاعدة العامة، والرخصة استثناءها. وتعرف القاعدة على أنها الحالة الأصلية من القواعد الفقهية عندما يمكن تطبيقها بمساواة على الجميع في كافة الحالات. فهي أصلية لأنها لم تعدل على أساس قواعد شرعية منصوص عليها سابقاً ولم تسبقها

أي قاعدة شرعية. وتميز الرخصة القواعد الأصلية المخففة بالنظر إلى صعوبتها المفرطة. غير أن تعديل القواعد على هذا الأساس لا يشبه تعديلها على أساس الحاجات الماسة، كما هي الحال في عقد السلام. ويعني هذا النوع من العقود طلب سلع (غالباً ما تكون من المنقولات) ينبغي تسليمها في المستقبل مقابل ثمن مسدد في الحاضر وعند التعاقد، ويعتبر هذا العقد صالحاً مع أنه يفترض المخاطرة والربا⁽²⁸⁾. ويسمح به لأنه حاجة أساسية في استمرار سير الحياة التجارية والاقتصادية. غير أن الرخصة، كي تكون كذلك، ينبغي أن تتأتى من صعوبة قصوى، لا من حاجة فحسب. فالقاعدة الكبرى على سبيل المثال تقول بأن المسلم عليه أن يصلي واقفاً لكي تكون صلاته صالحة. ولكن إذا كان مريضاً، يسمح له بالصلاة جالساً. فقد أدت الصعوبة القصوى هنا إلى ظهور الرخصة. وتحدد فترة الظرف الشرعي الفارق بين الحاجة الماسة والرخصة: أي أن الحاجة الماسة، كما تظهر في عقد السلام، دائمة، بينما الرخصة تنتهي مع انتفاء السبب الذي أفضى إلى التخفيف. فينبغي السماح للمسلم المريض بأن يصلي جالساً طالما أنه مريض.

وفي سياق نظرية الشاطبي حول الكليات والجزئيات، تشكل القاعدة الكلية، بينما نرى أن الرخصة جزئية استثنائية. وبالتالي يمكن أن تنتمي الرخصة إلى فئات الكليات الثلاث، أي الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات - بحسب السبب الذي أدى إلى تلك الرخصة. وعندما يجتمع المسلمون يوم الجمعة، فيصلون جلوساً تقليداً لإمامهم الذي يعجز عن الوقوف لأسباب صحية، يعتبر جلوسهم تحسينياً. ويحصلون على تلك الرخصة لا لأنهم عاجزون جسدياً بل لأن تقليدهم إمامهم أكثر لياقة.

وأياً يكن، فإن الحقوق والواجبات التي يحتويها ثنائي القاعدة والرخصة

(28) حول عقد السلام، راجع Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law

(Oxford: Clarendon Press, 1964), 153؛ شمس الدين بن شهاب الدين الرملي، نهاية

المحتاج إلى شرح المنهاج، 8، مجلدات. (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1939/

1357)، 4، 178.

يجسد الفارق بين واجب الإنسان حيال الله ورحمة الله حيال الإنسان. وبهذا المعنى، يجمع بين فئة الرخصة والقاعدة الشرعية المتعلقة بالباح قاسم مشترك، أي أن كلاهما مصمم، ضمن حدود شريعة الله، من أجل تسهيل حياة الإنسان.

ويشير الشاطبي إلى أن الصوفيين يعتبرون أن الرخصة تطبق على الكثير من قواعد الشريعة، وبالتالي ينبغي تفاديها. فهم لا يمارسون من الشريعة إلا النواحي التي تندرج تحت فئة القواعد الأساسية. وبنظره، يناقض موقف الصوفيين المتشدد والمتطرف أهداف الشارع ونيتة، لأن الرخصة الشرعية، كما يثبتها أكثر من اثنتي عشرة آية قرآنية وحديث نبوي، تعطى للإنسان بناء على حكمة وقضاء إلهيين، لا من دون هدف. ويشكل تعزيز الخير البشري غاية الشرع ومقصده، وإذا أصبحت الرخصة ضرورية من أجل تحقيق هذه الغاية، فإنه ينبغي أن تسمح بها الشريعة. غير أن الرخصة نسبية، ويتعين على كل فرد أن يقرر المرحلة التي تصبح فيها مسألة معينة صعبة بحيث لا يمكن احتمالها، مما يبرر اعتماد الرخصة. فلا يسمح مثلاً للبدوي المعتاد على الجوع، والقادر على تحمله في حياته اليومية من دون أن يتأثر عمل وظائفه، أن يأكل لحم الحيوانات الميتة، التي هي مدنسة. غير أن الحضر غير معتادين على الجوع، وإذا ما جاعوا توقفت وظائفهم عن العمل جيداً. وبالتالي في حال افتقروا إلى الطعام بينما يسافرون في الصحراء، يمكنهم اللجوء إلى الرخصة من دون أن ينتهكوا الشريعة، وبالتالي استهلاك لحم الحيوانات الميتة⁽²⁹⁾.

أكثر من ذلك، يعتبر الشاطبي أن النية لا تتمتع بالأولوية على الرخصة، ويقدم عدداً من الحجج لكي يدعم قوله هذا. أولاً، من الناحية المعرفية، ليس مبدأ الرخصة بأي شكل من الأشكال دون العزيمة شأنًا، فكلاهما يتمتع باليقين. لأننا إذا اعتبرنا أن مبدأ الرخصة لا يعرف باليقين، لا يمكن تبرير يقين النية المطلق بما أن الرخصة، على عكسها، مدعومة معرفياً على الأقل بدرجة عالية من اليقين. وبعبارة أخرى، لا يمكن القول إن اللجوء إلى العزيمة يبقى أكيداً

(29) الموافقات، I، 13 - 208.

عند الاعتقاد باحتمال كبير بأنه ينبغي اللجوء إلى الرخصة، قاعدتها المناقضة. كما أن رفع الحرج مبدأ شرعي يتمتع باليقين بناء على عدد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. وبذلك فإن الرخصة، السبيل الفعال إلى رفع الحرج، تسبق النية بما أنها تجمع بين طاعة الله - ولو بطريقة مخففة - ورفاه الإنسان. غير أن القاعدة لا تأخذ برفاه الإنسان لأنها تسعى إلى طاعة الله فحسب. وثالثاً، تكثر البراهين النصية المجموعة استقراءياً من آيات قرآنية وأحاديث نبوية كثيرة تشير إلى أن الشريعة تدحض التصرف المبالغ فيه والتزمت الذي يستعمل العزيمة أداةً. وأخيراً فإن الطلبات المفرطة التي تفرضها العزيمة تؤدي إلى عكس مقصدها، فتبعد المؤمنين عن الموجب الشرعي وتثنيهم عن العمل الطوعي⁽³⁰⁾.

وعبر اعتماد مذهب الرخصة هذه، كان الشاطبي يقدم حجة مزدوجة ضد المتصوفين. أولاً عبر التشديد على أن الرخصة جزء لا يتجزأ من الشريعة، برهن أن الطلبات الشرعية التي يتقدم بها الصوفيون المتمزتون والمتطرفون تناقض نص الشريعة وروحها. وعبر التأكيد على نسبية الرخصة، كأن يناقض طلب الصوفيين إلى المسلمين كلهم، لا إلى الصوفيين فحسب، بالألا يلجأوا لا إلى الرخصة ولا إلى فئة المباح الشرعية.

والواضح في كتابات الشاطبي أنه كان يعي أن الصوفية ترى أن الثواب السماوي مقابل عيش حياة مخفوفة بالمصاعب يفوق الثواب مقابل حياة هنيئة تتضمنها مشقة مخففة. وكما يقول، لا شك في أن الواجب الشرعي يتضمن بعض المشقة، غير أن الله لا يرمي من خلال هذه المشقة، بناء على المصادر المنزلة، إلى تخطي قدرة البشر العاديين على الاحتمال. وتتضمن بعض الجهود التي تهدف إلى كسب العيش، كي لا نقول الجهود كلها، شيئاً من المشقة. وأياً كانت تلك المشقة، فهي مشقة عادية⁽³¹⁾. والحال كذلك لأن الحكمة الإلهية تعي عواقب فرض الواجبات والفرائض التعجيزية على المؤمنين. فالعبادة تفقد ثباتها، ويهمل

(30) المصدر نفسه، I، 34 - 230.

(31) المصدر نفسه، II، 84 ff.

إنجاز الواجبات الشرعية، سيما وأن كل مكلف ملزم بأداء عدد من الواجبات الأخرى التي تفرضها الحياة اليومية. ويؤدي فرض المشقة إلى أن يتجاهل الناس العبادة والواجب الشرعي، ولا يعني ذلك أن شؤون الحياة اليومية تتأثر فحسب، بل أيضاً أنه سيهمل ما يدين به من واجبات لأفراد المجتمع الآخرين، بمن فيهم عائلته. وذلك ليس قصد الشارع⁽³²⁾.

ولم يقصد الشارع أن يفرض المشقة على عباده، غير أن ذلك لا يعني أنه يسمح بأن يتصرفوا كما يحلو لهم وأن يختاروا اعتبارياً ما يعتبرونه سهلاً وملائماً. ووجد الشاطبي كذلك أنه من الضروري أن ينتقد، على جبهة أخرى، ممارسات بعض الفقهاء الأندلسيين الذين اعتبرهم متساهلين جداً في تحديد الشريعة وتطبيقها. فالقاعدة تخفف عندما تؤدي إلى مشقة عظيمة وصعوبة فائقة، ولكن إذا اقتضى الواجب الشرعي مشقة عادية وواقعة ضمن حدود القدرة البشرية على الاحتمال، ينبغي تحديدها وتطبيقها من دون تعديل أو تخفيف. ويصر الشاطبي على أن الشريعة تشق طريقاً وسطاً بين طرفي المشقة والقدرة على الاحتمال القصوين⁽³³⁾.

* العناصر المكونة لمقاصد الشريعة

تشكل مسألة المشقة لدى الشاطبي جزءاً لا يتجزأ من نظرية المقاصد، التي يكرس للتوسع فيها المجلد الثاني من الموافقات. وتشير إلى الأهمية التي يوليها الشاطبي إلى هذه النظرية المجلدات الثلاثة الأخرى التي يشير فيها دوماً إلى النقاشات الواردة في المقاصد، ويقول غالباً إن هذه النقاشات أساس المسائل الأخرى التي فصلها في الموافقات. ولا يسمح المجال بوصف مفصل، ولا بتحليل معمق لنظرية المقاصد. ولكن ينبغي أن نمر على العناصر التي تؤلف هذه النظرية.

بصورة عامة، يمكن تصنيف مقاصد الشريعة ضمن فئتين: أي تلك المتصلة

(32) المصدر نفسه، II، 96 - 102.

(33) المصدر نفسه، II، 19 - 111.

بمقصد الشارع وتلك المتصلة بمقصد المكلف. وتنقسم الفئة الأولى إلى أربعة أقسام، يعالج كل منها مقصد الشارع من زاوية مختلفة. الأول يتطرق الشاطبي إلى المقصد الأصلي الذي أنزل الله تعالى الشريعة لأجل حماية مصالح البشر (دينية كانت أم دنيوية) في ما يتعلق بالضروريات، والحاجيات، والتحسينيات. ويقدم هنا نظريته المعرفية الخاصة، التي توسع بها في مرحلة سابقة⁽³⁴⁾. كما يظهر موضوع آخر، فالله عندما أنزل شريعة راسخة في مفهوم المصالح، قصد أن يعطي البشر حياة تعددهم للآخرة، وتثنيهم عن العيش على أهوائهم وملذاتهم. وأخيراً أنزلت الشريعة من أجل إبعاد المسلمين عن نزواتهم وشهواتهم⁽³⁵⁾.

وفي القسم الثاني، يعالج الشاطبي مقصد الشارع جعل الشريعة مفهومة لغوياً لدى من ينزلها فيهم. وهنا يمر على اللغة القرآنية، فيقول إن مقاصد القرآن الكريم ومحتوياته نزلت بالعربية الخالية من المصطلحات الأجنبية، كما أن أسلوبه ولهجته وتراكيبه وبنيته تتلاءم مع الاصطلاحات اللغوية السائدة بين العرب. ومن هنا فالقرآن والشريعة أمّيان، لكي يتمكن العرب الأميون من فهمهما⁽³⁶⁾. ويمكن فهم القرآن والشريعة من خلال الإشارة إلى المصطلحات اللغوية السائدة بين العرب. وفي غياب الاصطلاح الذي يعلم بالقرآن، وأياً كان التفسير، لا ينبغي أن يناقض اصطلاح العرب أو يخرج عن عاداتهم. وبالتالي على الشريعة أن تكون في متناول العامة والفقهاء، وأن تتفادى النخبوية. إذ يكمن الهدف في ولوج المؤمن مجال شريعة الله، لأنه في حال عجز عن استيعاب لغة الشريعة، تكون حائدة عن أهدافها⁽³⁷⁾.

ويتمتع القسم الثالث باستقامة نسبية، وتؤكد في جزئها الأكبر على أن الشارع نوى عند إنزال شريعته أن يضمن التزام المسلمين بها. غير أن الالتزام

(34) ص 67 - 164.

(35) الموافقات، II، 3 - 44.

(36) المصدر نفسه، 2، 48، من أجل الاطلاع على دراسة مفصلة حول الأمي، راجع Norman Calder, "The Ummi in Early Islamic Juristic Literature," Der Islam, 67 (1990): 23 - 111.

(37) الموافقات، II، 44 - 75.

ليس ممكناً إلا في حال تلاءمت طلبات الشارع مع قدرات المؤمنين. وفي النهاية، تحبط الطلبات المفرطة كافة محاولات الالتزام بالقانون وتطبيقه. فإذا منعت الشريعة المسلمين من الأكل والشرب، فكيف يقبلون الالتزام بها؟ وبالتالي، لا يمكن أن تخضع إحدى الصفات التي ولد معها الإنسان لقاعدة فقهية تؤثر عليها سلباً. وفي الواقع، لم يقصد الشارع أن يفرض أي مشقة مفرطة. وهنا يصل الشاطبي إلى ما يشكل مشقة مفرطة متصلة بمفهومي القاعدة والرخصة التي يمكن بواسطتها تخفيف المشقة كما رأينا آنفاً⁽³⁸⁾. ورأينا كذلك أن صوفي زمانه أوحوا له عقيدة الرخصة المتطورة كثيراً.

ويبدو أن القسم الرابع يهدف إلى رد الطلبات المتطرفة التي يتقدم بها الصوفيون، والمواقف المتساهلة التي يعتمدونها بعض الفقهاء. وعلى أساس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، فضلاً عن الحجج المنبثقة عما يسمى مجاري العادات⁽³⁹⁾، يؤكد الشاطبي على أنه لا يمكن بلوغ الحياة الخيرة عبر التساهل في الرغبات والنزوات الشخصية التي لم تنزل الشريعة من أجل تسويتها.

وعند هذا الحد، يدخل الشاطبي في حوار مع محادث إفتراضي يمثل ادعاءاته تعبيراً بليغاً عما يناقضه الشاطبي. فيؤكد المحادث أن الشريعة لم تنزل عبثاً، بل لغاية تقودها الحكمة الإلهية. وتكمن هذه الغاية في تعزيز المصلحة وحمايتها، أي إما مصلحة الله أو عباده. ونظراً إلى أن الله كلي القدرة ومكثف ذاتياً، وحدهم عباده - كما يؤكد عليه علم الكلام - يحتاجون المصلحة. وبالتالي، تضمن الشريعة المصلحة، ما يعني أن الشريعة تهدف إلى احترام الحاجات أو حتى الملذات الشخصية لعباد الله. ويجب الشاطبي مؤكداً على أن المصلحة تقصد العمل لصالح الإنسان، ولكن حسب تحديد الله، لا الإنسان. ويفسر ذلك السبب الذي يجعل الواجب الشرعي متطلباً، ولو بطريقة منطقية ومنصفة، لأنه فيما تهدف المصلحة إلى تعزيز مصلحة الإنسان في هذا العالم وفي الآخرة،

(38) المصدر نفسه، II، 76ff.

(39) راجع Harry Wolfson, The Philosophy of Kalam (Cambridge, Mass: Harvard

. University Press, 1976), 51 - 544; Hallaq "Authoritativeness," 437

تحدها الشريعة المنزلة، لا حاجات الإنسان الدنيوية أو العملية.

تتضمن الشريعة كما حددها الشارع نوعين من الواجبات، يتصل أحدهما بالشؤون المالية والتعاقدية والدنيوية، والآخر بالعبادة؛ ويجمع الأول بين الأفراد فيما يجمع الثاني بين الإنسان وربه. وتنقسم واجبات النوع الأول إلى قسمين. أحدهما يقبل التمثيل والثاني لا يقبله. ويمكن معالجة ما يقبل التمثيل بالوكالة، مثلاً تمكين الوكلاء الشرعيين من البيع والشراء والإيجار باسم شخص آخر. وتبرز أمثلة عن الواجبات التي لا تجوز تأديتها بالوكالة، مثل العلاقات الجنسية في الزواج وتحمل الجزاء؛ إذ لا يصح أن يمثل أحد الآخر في تأدية هذه الواجبات.

لسبب آخر مختلف تماماً، لا يمكن التوكيل في العبادات. ولا شك في أن سبب فرضها على البشر يكمن في نشوء علاقة يخضع فيها الإنسان لله ﷻ. إذ ينفي تفويض الآخرين بهذا العمل علاقة الخضوع هذه. ولو كان القبول بالتمثيل في شؤون العبادة مقبولاً، لكان مقبولاً في شؤون الإيمان أيضاً، وذلك عبثي. ويعترض المتحدث فيدافع عن صلاحية التمثيل في العبادة لأنه نقل عن النبي ﷺ قوله: «من مات قبل إتمام صيامه، يصوم عنه أقرب أقربائه». كما تم الإجماع على صلاحية دفع الصدقة عن الذي لا يملك إمكانية الدفع. وتنص الشريعة على أن يسدد أقارب القاتل الذكور الدية باسمه. غير أن الشاطبي يرد هذه الحجج كلها، مشيراً إلى أنه لا علاقة للقضايا المالية بعبادة الله والتقرب منه⁽⁴⁰⁾.

ويصعب تحديد الأسباب التي أدت إلى هذا النقاش في الموافقات، ولكن يحتمل أن يكون سببه تحدث الشاطبي إلى الصوفيين الذين اعتبروا أنه يمكن توكيل السيد الصوفي بأداء بعض واجبات الفرائض الدينية والعبادة بالنيابة عن أتباعه.

ويعتبر الشاطبي أن تزمت الصوفيين تسبب بأن يعتقد البعض أن طلباتهم الشرعية المفترطة أدت إلى نظام شرعي خاص بهم يقوده فكرهم الصوفي، الذي

(40) الموافقات، II، 166.

يختلف عن النظام الذي يسير عليه المجتمع ككل. وخير برهان على ذلك أن أي قطب صوفي يسأل عن الصدقة يتحرى ما إذا كان السائل يرغب في إجابة تتفق مع الشريعة الصوفية أو غير الصوفية. كما يعتبر الآخرون أن الصوفيين أعلنوا أنهم يبيحون لأنفسهم بعض الأمور، بينما أنها في الواقع محرمة شرعاً. على سبيل المثال، الغناء، الذي أباحه الصوفيون لأنفسهم، فيما يحرمه الفقهاء. وحدا ذلك كله بالشاطبي إلى القول بأن المؤمنين من حيث المبدأ يخضعون كلهم للشريعة على قدم المساواة، ولا يحظى أي منهم بامتياز أو إعفاء دون الآخرين⁽⁴¹⁾.

ولا تعني المساواة أمام الشريعة أن الشريعة لا ترى الحاجات الاجتماعية الخاصة التي تظهر في بعض السياقات. وتقر الشريعة بنوعين من الأعراف، أحدهما شرعي، ما يعني أنه خاضع لإحدى القواعد الشرعية الخمس، والثاني غير شرعي، أي أنه لا يخضع لأي من تلك القواعد. ولا يقبل النوع الأول التغيير، ولا يتطلب معرفة أي طلب أو رأي خاص. ولا يمكن للمباح في هذه الفئة أن يصبح غير مباح، مع أن الكثير من أذواق المسلمين وقيمهم تتغير. فتحریم إظهار الأعضاء التناسلية كان ويبقى، أما غير المسلمين فأراؤهم وقيمهم في هذا الصدد لم يغيروها.

ويمكن أن يكون النوع الثاني من الأعراف دائماً أو قابلاً للتغيير. وفي حال كان دائماً، يمكن الأخذ به شرعياً عند صياغة القواعد، فالأكل والشرب، والتحدث والعلاقات الجنسية لا تتغير لأنها عادات غرائزية، ويؤخذ بها دائماً في التحليل الشرعي من دون تغيير وضعها. ولكن في حال كان العرف قابلاً للتغيير، تتغير الشريعة بتغيرها بين زمن وآخر ومكان وآخر. ففي بلد يقضي فيه العرف بعدم ارتداء القبعة، تكون الشريعة المتعلقة بالملبس مختلفة عن شريعة البلاد التي تفرض تغطية الرأس. فضلاً عن أنه يتوقع أن تتغير القوانين المتعلقة بعدد من المعاملات والعقود المالية من مكان إلى آخر بالنظر إلى تغير المواقف والأعراف عند الانتقال بين شعوب مناطق مختلفة. ولكن لا ينبغي أن ننظر إلى هذه

(41) المصدر نفسه، II، 179.

المتغيرات على أنها معايير مزدوجة في الشريعة. بل إنها مؤشر على الليونة في التكيف مع المقتضيات البشرية والاختلافات الثقافية. ولو لم تأخذ الشريعة بعين الاعتبار هذه المتغيرات، اعتبر ذلك تكليف ما لا يطاق، وهو ما لا تسمح به الشريعة⁽⁴²⁾.

وأشرنا آنفاً إلى أن الشاطبي نظر إلى أهداف الشريعة على أنها مقسومة إلى فئتين: الأولى التي ناقشناها إلى الآن، والمتعلقة بمقاصد الشارع الذي أنزل شريعته، والثانية تتصل بمقاصد المكلف. وفي هذا السياق، ينبغي أن تتسق مقاصد المكلف عند تأدية أي طلب شرعي مع مقاصد الشارع الذي أمر به. وبالتالي، ينبغي أن توازي مقاصد الله وراء تعزيز الكليات الثلاث والحفاظ عليها - أي الضروريات والحاجيات والتحسينيات - مقاصد الفرد عند تطبيق الشريعة كما تضمها تلك الكليات. فالفرد خليفة الله على الأرض بحيث أنه يمثل الله تعالى، أو يعمل على تمثيله، في تعزيز الخير الاجتماعي عبر اعتماد ما اعتمده الله تعالى من مقاصد عندما سن الشريعة. فمن يسعى وراء استعمال الشريعة بطرق تحيد عن مقاصد الشارع، ينتهك بنظر الشاطبي الشريعة⁽⁴³⁾.

ويهدف المتحدث الافتراضي إلى أن تحقيق أهداف لا تقصدها الشريعة ليس بالضرورة غير شرعي. يمكن إيجاد بعض الأمثلة في الحيل الشرعية، ومنها أن زواج مطلقة من محلل ليس زوجها السابق والحصول فوراً على الطلاق منه يسمح لها بأن تعود فتتزوج من زوجها الأول. ويقصد بالزواج والطلاق الوسيطين تفادي التحريم الذي يحول دون زواج المرأة مجدداً من رجل طلقته من دون أن يتزوجها قبل ذلك ويطلقها رجل آخر، ويهدف هذا التحريم إلى الحد من حرية الأزواج في طلاق نساءهم. ويقول الشاطبي - مع أنه ليس مقتنعاً تماماً في قوله - إن من يقبل بصلاحية حيل مماثلة يعتبر أن صلاحية زواج المحلل تبرر بناء على المنافع التي يمكن أن يجنيها الأزواج والضرر الذي يمكن تفاديه. (ويذكر أن

(42) المصدر نفسه II، 209ff.

(43) المصدر نفسه II، 238ff.

حجة الشاطبي تختلف عن نظرية الطوفي الخاصة بالمصلحة، وهي نظرية لا تجد دعمها في أي نص، أو في مجموعة نصوص بل في مفهوم عام للمصلحة بناء على فهم ما تقصد الشريعة تحقيقه على نحو استقرائي).

وأياً يكن، لا شك في أن معاقبة انتهاك الشريعة عن قصد يعتمد على مدى الانتهاك وخطورته. ولكن ماذا عن الحالة التي يتلاءم فيها العمل الشرعي مع أحكام الشريعة فيما يقصد الفاعل انتهاك الشريعة؟ في هذه الحال، إما أن يكون الفاعل عارفاً بأن هذا العمل انتهاك وإما أن يكون غير عارف. يمكن ذكر مثل عن غياب المعرفة عندما يشرب شخص شراب العنب ظناً منه بأنه خمر. فهو يلتزم بالشريعة في الممارسة وينتهكها في المقصد. أي أنه في ما يتعلق بحقوق ذلك الرجل، يعتبر أنه خضع للشرع، غير أنه أخطأ في ما يتعلق بحقوق الله تعالى. ويمكنه كذلك أن يؤدي عملاً وهو يعرف أنه يتلاءم مع مقصد الشارع، غير أنه يقصد أن ينتهك الشريعة. فالصلاة أمام العامة لا من أجل إظهار التقوى فحسب بل لاكتساب صورة جيدة ومكانة أرفع بنظر المجتمع مثال على ذلك. ويؤكد الشاطبي على أن ذلك يشكل خرقاً للشريعة أخطر من انتهاك الشريعة من دون انتهاكها في الممارسة، كما هي الحال مع عصير العنب.

وفي بعض الحالات، ينتهك العمل الشريعة فيما أن المقصد لا ينتهكها. فضلاً عن أنه بحكم التقوى، ينتمي إلى هذه الفئة أي واجب ديني جديد أو فرض نصت عليه الشريعة. وكما في المجموعة السابقة يمكن أن يعرف المرتكب أو لا يعرف أن هذا العمل يشكل خرقاً. وفي حال كان يعرف، يكون العمل بدعة دينية مكروهة، كي لا نقول محرمة بكل بساطة (وتبرز هنا الإشارة إلى الممارسات الصوفية). وفي حال لم يكن يعرف أن العمل ينتهك مقصد الشارع، فلا لوم عليه من الناحية الشرعية - إنما الأعمال بالنيات.

ويبدو أن الصوفيين دفعوا الشاطبي إلى خطابه حول المقصد البشري. غير أنه ينتقل عند هذه المرحلة إلى مناقشة الحيل الشرعية على ضوء مطابقة المقاصد الإلهية والمقاصد البشرية أو عدم مطابقتها. والواضح أن هذا الهدف ينتقل من الصوفيين إلى مجموعة فقهاء يعتبر أنهم أفرطوا في الليونة في القضايا الفقهية،

ولاسيما عبر اللجوء إلى الحيل مثلاً. وعند انتقاد هؤلاء الفقهاء، يعتبر أن هدف الحيل الأول يكمن في تلافي القاعدة القائمة أو تعديلها من أجل التوصل إلى نتيجة لم تنو الشريعة تحقيقها. فيصر على أن الحيل غالباً ما تكون غير شرعية. ولكن استثنائياً، عندما لا تناقض حيلة شرعية مبدأً شرعياً قائماً أو مبدأً مصلحة، فهي صالحة ويمكن القبول بها شرعاً⁽⁴⁴⁾.

ويقبل هنا الشاطبي الحيل في بضع حالات على الأقل، كما يقول صراحة⁽⁴⁵⁾. ويدافع عن موقفه بالقول إن قبولاً جزئياً ومشروطاً كهذا لا يؤدي إلى أي انتهاك شرعي، لأن القبول بصلاحيّة بعض الحيل يستند إلى بحث أدى إلى التأكد من أنها تتناسق كلياً مع نية الشارع. ويعطي مثلاً عن هذه الحالة زواج المحلل الذي يشكل حالة تسمح للزوجة بإعادة الاقتران بزوجها. وينظر إلى الحالة على أنها تتفق تماماً مع الشريعة، لأن النبي ﷺ بين أن الرجل إذا طلق زوجته طلاقاً بائناً فلن تحل له حتى تتزوج رجلاً غيره، ثم يطلقها ذلك الرجل. ويهدف الزواج الثاني إلى أن تجامع المرأة رجلاً آخر من أجل ردع الزوج عن الاستعجال في طلاق امرأته إذا ما كان يريد فعلاً طلاقها. ويعتبر الشاطبي أن تدبير زواج وطلاق ثانٍ بهدف عودة المرأة إلى زوجها الأول يتلاءم مع نص الشريعة ومقصدتها.

ولا شك في أن الدفاع عن مشروعية بعض أنواع الحيل متصل بأن المذهب المالكي الممتنع قبل بها. وكان الشاطبي يهدف إلى الدفاع بما فيه الكفاية عن مسلك الحيل لكي يشق طريقاً وسطاً بين مقاربتين، منها الصارمة جداً ومنها المتساهلة جداً. وتميل المقاربة المتساهلة جداً إلى المبالغة في الواجب الشرعي والحد من التصرف الشرعي السهل لدرجة لم يقصدها الله تعالى في الشريعة. كما أن المقاربة المتساهلة تنتهك روح الواجب الذي ينبغي أن يكون في آن واحد الرمز والقوة الكامنين وراء الخضوع لله تعالى. وبالتالي، فإن نية الشارع تشكل

(44) المصدر نفسه، II، 85 - 281.

(45) المصدر نفسه، II، 285ff.

المعيار الأخير الذي يحدد القواعد والشرائع والمبادئ كلها. ويظهر المقصد الإلهي على أنه نوع من الحكمة غير المرئية دائماً للعقل البشري، غير أنه ينبغي الأخذ بها دائماً. وفي الشؤون المتصلة بالحياة الدنيوية، يسهل نسبياً أن نقدر طبيعة ذلك المقصد، كي لا نقول أن نكشفه. وليس تحديد العلة، الضرورية أياً كانت القضية، أصعب من تحديد الحكمة ثم المقصد. وفي مسائل الفرائض والعبادة، يصبح تحديد المقصد محالاً تقريباً. وهنا ينبغي الالتزام حرفياً بأحكام الشارع، علماً بأن الله يأمر بالخضوع ما عدا بعض الواجبات الدينية والواجبات التي لا نملك حرية تعديلها أو توسيعها. ذلك أن الله تعالى، كما كان الشاطبي ليقول، يدرك تماماً ما يريد من أجلنا ومنا.

* الأدلة والألفاظ الفقهية

لا شك اليوم في أن الشاطبي يستخدم موضوع أصول الفقه التقليدي ويقبله بغية بلوغ أهدافه الخاصة. ولا شك كذلك في أن فصول الموافقات التي يعالج فيها الأدلة الشرعية، أي البرهان النصي الذي يستحضره من أجل تبرير القواعد الشرعية. وتشير سبل استخدام الشاطبي الأدلة الشرعية في مناقشته إلى مسألة أخرى تتعلق بالممارسات والأفكار التي يضعها من أجل الرد والنقد. ولكن في تلك الفصول، يركز في خطابه على جماعة الفقهاء الذي حادوا بنظره عن الصراط المستقيم. ويبدو أن الصوفيين يقفون هذه المرة على هامش هذا الخطاب.

ويبدأ الشاطبي المناقشة بالتمييز بين نوعين من الأدلة المتكاملة، أحدهما عقلي، والآخر منزل. وتتطلب الأدلة المنزلة تفكيراً عقلياً لكي يكون لها معنى، ولا يمكن القبول بالعقل في المسائل الشرعية إلا إذا ترسخ بالوحي. فالعقل إذن لا يجيز الوحي، وبالتالي لا شك في أن الأدلة الشرعية تقتصر في نهاية المطاف على الوحي. وبالتالي، فإن الوحي يشكل مصدر أي شريعة، في مبادئها العامة كما في قواعدها الخاصة.

وبعد توضيح هذه المقدمة، ينتقل الشاطبي إلى تحديد الفارق بين نوعي الأدلة الشرعية. اعتمد النوع الأول معظم المراجع الأولى أو كلها في غالبية

الأحيان. ويحظى هذه النوع بدعم كبير من المجتمع وقادته على مر الأجيال، مما يجعل لجوء الأجيال إليه مستحباً أكثر من سواه. وتكمن الصعوبة في النوع الثاني الذي برهنت الأيام على أنه يحظى بمكانة صغيرة ومعدومة بين المجتهدين. والواقع أن هذا النوع حظي باهتمام أقل من جماعة الفقهاء لسبب شرعي أو غير شرعي كما يقول الشاطبي. وبما أن جماعة الفقهاء الذين يمثلون الجماعة المسلمة عامة، لا يمكن أن تخطئ، ويعود تفضيل النوع الأول على الثاني من دون شك إلى سبب مشروع ومقنع تماماً - أي أن الأدلة الشرعية التي لا تحظى بدعم الأجيال السابقة من الفقهاء تفتقر إلى الشرعية وينبغي تحييدها عن الاجتهاد الشرعي. ولا يؤدي اعتماد هذه الأدلة إلى الابتعاد عن طريق الحق والأغلبية الذي رسمه الأقدمون وإلى المساهمة في تدمير ممارساتهم النموذجية، بل أيضاً إلى نشر ما يناقض روح الشريعة المثالية ونصها كما تبعوها هم. ويشير الشاطبي إلى خطورة أن يشارك القادة الذين يشكلون نموذجاً بنظر المجتمع في استمرارية تلك الأخطاء⁽⁴⁶⁾.

ويمكن بالتأكيد أن يخطئ مجتهد في قضية معينة، ولكن هذا ليس نوع الأخطاء التي يشير إليها الشاطبي. فمثل هذا المجتهد يستحق مكافأة في الآخرة حتى ولو أخطأ، فتلك هي العقيدة الرائجة بين الأصوليين السنة. وما يهم الشاطبي هو النوع الآخر من المجتهدين الذين لا يملكون أدوات الاجتهاد، والذين يدعون زوراً، من دون موافقة متخصصة من زملائهم الفقهاء، أنهم وصلوا إلى هذه المرتبة المميزة. وغالباً، كي لا نقول دائماً، ما يحصل الابتعاد عن عقائد الأسلاف التي تتمتع بالحجية، بين هؤلاء المجتهدين، لأن المجتهدين الحقيقيين لا يبتعدون عن أسلافهم. ويؤدي الابتعاد هذا في النهاية إلى شريعة متناقضة. فيميل شبه المجتهدين إلى الأدلة الشرعية التي يبدو أنها تناسب القضية من دون أن يكون ذلك صحيحاً. والواضح أن الشاطبي لا يريد أن يرد هذه الممارسة إلى الجهل المطلق، لأنه يؤكد أن التلاعب بالأدلة عمل واع، تحفزه المصالح الشخصية والعملية.

(46) المصدر نفسه، III، 24 - 45.

وبعد ذكر هذه الملاحظات التحذيرية بشأن سوء استخدام الأدلة الشرعية، يعود الشاطبي إلى المواضيع التي تناقش عادةً تحت عنوان الأدلة الشرعية. ويمكن التنبيه إلى أن المواضيع التي تهم الفقهاء عامة لا تهمه. بل إنه يعتبر الكثير من عقائدهم تحصيلياً حاصلاً، ويعرض المواضيع التقليدية القليلة التي يثيرها بطريقة مميزة. فلا يقول شيئاً من دون جدول عمل، ولو كان خفياً. سنناقش الآن المواضيع الخمسة الأساسية التي يدرجها تحت هذا العنوان.

* المحكم والمتشابه⁽⁴⁷⁾

تكمن حجة هذا القسم الرئيسية في أن الآيات المتشابهة في القرآن متشابهة. فيعود المفهوم السائد بأن عدد هذه الآيات كبير إلى أن بعض العلماء غير المؤهلين وغير المؤمنين فهموا خطأ النصوص فردوا ذلك إلى التشابه، فالشاطبي يعتبر أنهم حاولوا التخلص من نصوص كانت لتفيد الحالات المطروحة. ومرة أخرى، تقود المصالح الشخصية أو سواها من المصالح شبه المجتهدين الذين يدعون التشابه في النصوص.

وفي هذا الصدد، يعتبر الشاطبي أن التشابه لا يظهر في لغة المبادئ الكلية في الشريعة، بل في ما يتعلق بالجزئيات، أي الأحكام الشرعية الفردية. ويشير مسح استقرائي إلى هذا الواقع، فضلاً عن التناقض لو أن ذلك صحيح، إذ لو كانت لغة الكليات متشابهة، تكون الشريعة كلها متناقضة، وتلك ليست هي الحال.

* النسخ⁽⁴⁸⁾

تتمحور نظرية الشاطبي حول العقيدة القائلة إن المبادئ الكلية في الشريعة نزلت في المرحلة المكية، وأن تلك التي تبعت في المرحلة المدنية شكلت إما قواعد شرعية خاصة أو مكملات للمبادئ المكية. وبالتالي، فإن المرحلة المكية

(47) المصدر نفسه، III، 56 - 65.

(48) المصدر نفسه، III، 70 - 79.

أدت إلى إنزال عدد صغير من القواعد الشرعية الجزئية، أي أن الضروريات نزلت في مكة، فيما نزلت الحاجيات والتحسينيات تقريباً كلها في المدينة.

ويكشف مسح إستقرائي للشيعة أن النسخ لم يطبق على الكليات المكية بل على بعض القواعد المدنية الجزئية. وكان السبب وراء عدم تطبيق النسخ على كليات المرحلة المكية جذب مرتدين جدد وتسهيل سبيلهم إلى الإسلام. ويمكن ذكر زيادة عدد الصلوات من ثلاثة إلى ستة، ونقل القبلة من القدس إلى الكعبة، والسماح بزواج المتعة، ثم النهي عنه. ونظراً إلى أن النسخ لم ينطبق يوماً على الكليات المكية، وقليلاً ما انطبقت على القواعد الجزئية التي نزلت في مكة، فليس النسخ رائجاً في الشريعة ككل، ويقول الشاطبي إنها أقل رواجاً من الظن السائد. ويعود ذلك إلى أنه لا توافق بين العلماء الشرعيين حول الكثير من الحالات التي يقال فيها إن آية تنسخ الأخرى، وغالباً ما تغيب البراهين الحاسمة التي تحدد حالات النسخ. ويشير الشاطبي هنا إلى ابن عربي الذي رد الكثير مما اعتبره العلماء حالات نسخ. كما أن اعتبار النسخ سائداً في الشرع يعود إلى فهم خاطئ لاستخدام العلماء الدنيويين المتقدمين الذين استخدموا لفظه نسخ بشكل متحرر جداً. فاستخدموا اللفظة من أجل تقييد المطلق وتخصيص العموم. ويعتبر الشاطبي أن ذلك ليس قائماً في زمننا وأن عبارة نسخ تستعمل بمعنى أكثر حصرية.

* الأمر والنهي⁽⁴⁹⁾

يشكل الأمر والنهي طلبين، يهدف أحدهما إلى أداء عمل فيما الثاني إلى عدم أدائه. ويمكن أن يتراوح الأمر والنهي بين الصارم والمخفف. ولم يصدر الله أوامر ونواهي فيما يلزم التصرف البشري الطبيعي (مثل الأكل والشرب والجماع). بل ترعاها أشكال من التوصية أو السماح. كما أن الواجبات الدينية والفرائض (مثل الصوم والصلاة) لا تلازم الحياة الإنسانية، وبالتالي ترعاها أشكال صارمة من الأمر والنهي. وهنا يعتبر التدخل الإلهي الصارم ضرورياً.

ويمكن إيجاد التعبير عن الأمر والنهي في النصوص بشكليهما الصريح والضمني. ويعتبر الشكل الأول مباشراً، أعرفت الحكمة من ورائه أم لم تعرف. ففي مسائل الفرائض مثلاً، لا نعرف لم أمر الله بالوضوء والتواني عن أي عمل يسبب النجاسة. غير أننا لا نشك في أن الأمر والنهي في هذه المسائل صريح في تعابيره. كما نعرف أن الله حرم صراحة على المسلمين ممارسة الأعمال في ساعات معينة يوم الجمعة، وأوصاهم بعبادته، مع أننا لا ندرك بالتحديد الحكمة وراء ذلك الأمر والنهي الصريحين. غير أن الأشكال الضمنية تلمح إلى الأمر بعمل أو بالنهي عنه. وعندما تشير النصوص إلى «أن المغالاة مكروهة عند الله»، يمكننا ألا نحدد عبارة مماثلة على أنها أمر أو نهي. ولكن ضمناً، إذا كان الله لا يحب المغالاة، فإن المغالاة ممنوعة، أو بالأحرى محرمة.

أكانت الأوامر أو النواهي ضمنية أو علنية، يمكن ترجمتها إلى نوعين من القواعد الشرعية. يمكن أن تكون الأوامر وجوباً أو ندباً. كما يمكن أن يكون النهي تحريماً أو كراهية. وأياً كانت الحال، تجمع بين الفئات الفرعية صفة الاقتضاء الشرعية، أي طلب أداء عمل أو عدم أدائه. وبالتالي لا فارق بين الواجب والندب، أو بين التحريم والكراهية. وأدى تفادي الفروقات بين هذه الفئات بالصوفيين إلى عدم الاعتراف إلا بالأشكال الصارمة المشتقة من الأمر والنهي، أي التحريم والوجوب. ويشير الشاطبي إلى أنهم اعتبروا أن القاعدة تقتضي الوجوب والتحريم، فيما اعتبروا الندب والكراهية رخصة. ودفعهم ذلك إلى اعتبار الخطايا الكبرى موازية للخطايا الصغرى، وتلك تقوى مبالغ فيها وغير مسموحة وتقوى مفرطة. وكان لله هدف من إصدار الرخص وجعلها جزءاً من الشريعة، وما كان ليفعل ذلك عبثاً. ولكننا نشعر مرة أخرى هنا بانتقاد الشاطبي للصوفية الصارمة.

* العام والخاص⁽⁵⁰⁾

يعلن الشاطبي في سياق أسس نظريته المعرفية، أنه لا يهتم بصيغة العموم

(50) المصدر نفسه، III، 94 - 165.

التي يشرحها تقليدياً علماء الأصول، بل في التعبير العام كما انتقاه من مجموعة المصادر. فواجب الصلاة على سبيل المثال قاعدة عامة مستنتجة من عدد من الأدلة لا من صيغة العموم. وعند إنجاز مسح إستقرائي على السياقات المتعلقة بالصلاة، يصبح واضحاً أن الصلاة واجب عام. وليست القوة المعرفية التي يتمتع بها هذا الواجب أقل شأنًا من ذلك الذي يشير إليه نص واحد. فتماماً كما أن القول يمكن أن يتمتع بالتأكيد أو بأقل من التأكيد، يمكن أن تؤدي الوسيلة الاستقرائية إلى المعرفة بأن قضية عامة إما باليقين وإما بالاحتمال، بناء على قوة المسح الاستقرائي وشموليته. أي أنه في حال كان الاستقراء كاملاً، يعتبر أكيداً، ولكن إذا كان المسح محدوداً، تبقى معرفة عمومية العبارة محتملة. وعلى سبيل المثال، يمكن ذكر رفع الحرج. فإذا اعتبرنا أنه لا إشارة واحدة في النصوص إلى أن المشقة المفترضة مستثناة من الواجب، نجري مسحاً استقرائياً في الشريعة، فنجد إشارات خاصة متعددة في عدد من المصادر إلى رفع الحرج عندما يتضمن أداء الواجب مشقة مفترضة. فالتيمم في غياب الماء، والصلاة جليوساً عندما يكون الوقوف صعباً، وانتفاء واجب الصوم عند السفر، وجمع فرضي صلاة في صلاة واحدة عند المرض، أو السفر، أو المرور في عاصفة ممطرة؛ وأكل لحم الحيوانات الميتة عند الجوع في الصحراء أو في أمكنة مهجورة، والصلاة في أي اتجاه كان عندما لا يمكن معرفة موقع القبلة، كلها حثت بالفقهاء إلى استخلاص المبدأ العام الذي يقضي بتخفيف الأحكام عند المشقة. فيصبح هذا المبدأ العام قائماً أينما ظهرت المشقة عند الاجتهاد. ويكتسب القوة عينها التي كان ليكتسبها لو ورد مرة واحدة في النصوص المنزلة. وبالتالي، حتى في غياب ذكر مباشر، يتعين على المجتهد أن يعامل المبدأ المشتق من هذه العملية على أنه مشتق من ذكر مباشر.

وعندما يستخلص مبدأ عام يقيناً عبر العملية الاستقرائية، لا يمكن أن تدحضه أو تكذبه جزئية تخالفه. ويتوافق ذلك مع نظرية المعرفة التي كان الشاطبي قد وضعها. وتكون الجزئيات محتملة دائماً، فتعجز عن رد كلية صادق عليها عدد كبير من القرائن. ولكن عندما لا يكتمل الدعم الاستقرائي، تبقى الكلية محتملة طبعاً، وقابلة للتكذيب. وفي هذه الحال، يتعين على المجتهد أن يستمر في قياس

الكلية المحتملة بكافة الجزئيات ذات الصلة إلى أن تثبت الكلية أو ترد نهائياً. وفي حال لم يكن التثبيت التام ممكناً، وجب على المجتهد أن يوقف الحكم عليها على أنها أكيدة، فيعاملها على أنها محتملة أو محتملة جداً. بيد أنه لا ينبغي فهم إتمام الاستقراء بمعناه الحديث والعلمي. فصحيح أن الشاطبي لا يتحدث عن هذه المسألة على النحو التالي، ولكن من الواضح أنه لا يتوقع أن تستوفي الشريعة معايير المنطق والفلسفة الدقيقة والصارمة. فيشير إلى أن الله عند سن الشريعة لم يفرض معايير مماثلة، لأنه في حال تشاطر أفراد صف سمة واحدة (أي العمومية) تصبح الغالبية القاعدة. تلك هي سنة الله في سن شريعته. فعلى سبيل المثال، تتوافق الأهلية العقلية في القضايا الشرعية مع بلوغ سن الرشد. ولا يمكن اعتبار أن أحد الأشخاص بلغ كامل أهليته العقلية إلى أن يبلغ ذلك السن، مع أنه معروف أن بعض الأشخاص يملكون هذه الأهلية قبل بلوغ ذلك السن. وبكل بساطة لا يمكن أن تأخذ الشريعة هؤلاء الأفراد النادرين بعين الاعتبار.

ويبدو هنا أن الشاطبي يتطرق إلى مستويين من الاستقراء غير الكامل، لأنه يعترف، كما رأينا، بأن نوعاً من أنواع الاستقراء غير التام يبقى محتملاً، وأن المجتهد مكلف بمتابعة بحثه إلى أن يؤكد على كلية مفترضة أو يردّها. ولا يشرح الشاطبي الفارق أبداً، ولكن يمكننا أن نقول بكل تأكيد إنه يميز بين مستويي التأكيد العالي والمتدني. فالمستوى المتدني يثير الشكوك ويقلل التأكيد. ومع أن المستوى العالي غير كامل، فهو يؤدي إلى اليقين، ولا يتأثر بدحض ما يعتبره الشاطبي عدداً ضئيلاً من الجزئيات الخارجة عنه⁽⁵¹⁾.

* المبين والمجمل⁽⁵²⁾

يؤكد الشاطبي هنا بشكل رئيس على أن الفقهاء ورثة النبي ﷺ، وذلك تأكيد يهدف إلى خدمة هدف كان ليخرج عن نطاق المبين والمجمل كما يتوسع

(51) ص 67 - 164 .

(52) الموافقات، III، 196 - 223 .

بهم الفقهاء عادةً. وفي الواقع، يبدو أن عنوان هذا القسم يستخدم كذريعة من أجل الاستمرار في انتقاد الصوفيين.

فقد وضع النبي ﷺ في أقواله وأفعاله بطريقة بينة إلزامية الواجبات الشرعية، وبما أن الفقهاء ورثته، يلزمهم الواجب عينه، لا بتوضيح الواجب الشرعي في خطابهم المهني فحسب، بل بالتأكيد عليه في أعمالهم الشخصية. فتماماً كما أن أفعال النبي ﷺ وإقراره المسائل الفقهية إقراراً ضمناً أصبحت لدى الأجيال اللاحقة سنته الملزمة، يتعين على المجتهدين، عبر أفعالهم، أن يلتزموا بتعاليمهم. لأنه عندما يعلم مجتهد العامة بواجب شرعي، ثم يتصرف وفقاً لما أعلمه إياهم، تقتنع العامة أكثر بصلاحيته الواجب وقوته. وإذا قال بعمل شرعي ونفذ عكسه، تتدنى ثقة العامة بحججه في تلك المسألة. ويشكل إذن المجتهدون نموذجاً بنظر مجتمعاتهم، تماماً كما أن النبي ﷺ كان نموذجاً في مجتمع المسلمين عامة.

وهنا ينتقل الشاطبي إلى مناقشة ما يسميه العلاقة بين المبين والقواعد الشرعية. وعند هذا الحد، يعود إلى تأكيده السابق أنه لا ينبغي المساواة بين المندوب والواجب، ولكنه يضيف أن ذلك يصح في الخطاب كما في الأعمال. وينطبق ذلك على مراتب المندوب والمباح، والمكروه والمحرّم. فمعاملة المندوب على أنه واجب يلغي مرتبة المندوب كلياً ومما يساوي تحييدها عن الشريعة وبالتالي إلغاؤها. فيتعين على الأئمة، بمن فيهم المصنعين، أن يمارسوا الأعمال المندوبة لكي يتمكن العامة والفقهاء من التعلم منهم. فإذا كانت النخبة الدينية، أي القيادة النموذجية في المجتمع، تمارس دائماً الأعمال المندوبة، سيظن الشعب أنها واجبة. وتلك هي الحال أيضاً في ما يتعلق بالمكروه، فإذا رأى الشعب أن النخبة تتفادها، سيظن أنها محرمة. يتعين على النخبة من وقت إلى آخر أن تمارس المكروه لكي تحافظ على الفارق بين القواعد الشرعية الخمس بنظر الشعب. وينتقد هنا الشاطبي الصوفيين بوضوح، وأعلى الأقل قادتهم، عند استعماله لفظة النخبة التي تضم العلماء الدينيين. فهو يلوم الخلط بين المندوب والواجب وبين المكروه والمحرّم، وتفاديتهم كلياً الرخص.

ولكنه يشدد مرة على الأقل⁽⁵³⁾ على أن تصرفهم الشرعي الصارم سراً مبرراً، لأنهم لا يرغبون في أن تسيء العامة فهمهم. ولكنه بعدئذ فوراً، يعود إلى التأكيد السابق على أن الشريعة لا تسمح بإلغاء الفوارق بين الأحكام التكليفية. وفي التحليل النهائي، أظن أن تعاطفه السريع مع الصوفيين، حركة محسوبة جيداً تسعى إلى تهدئتهم. ويمكننا هذا السياق وسواه من الاستنتاج أن الصوفيين كانوا عاملاً اجتماعياً دينياً قوياً في بيئة الشاطبي، فاضطر إلى التصارع معهم. وخير برهان على قوتهم أنه كتب «الاعتصام» دفاعاً عن نفسه ضد تهمهم، وجزئياً، من أجل تبرير الآراء التي عبر عنها في «الموافقات».

* القرآن الكريم والسنة

يتخطى الشاطبي النظرة التقليدية عن القرآن فيقدم لنا نظرية فريدة ينظر فيها إلى النص ككل لا يتجزأ. فلا يمكن فهم آية أو جزء من دون الإشارة إلى أجزاء أخرى، فضلاً عن أسباب النزول⁽⁵⁴⁾. فمن دون مقارنة القرآن على هذا النحو، لا يمكن أن يفهم العقل البشري معاني الآيات ومقصد الله عند نزولها. بيد أن ذلك كله يفترض معرفة بالاصطلاحات اللغوية السائدة بين العرب في زمن النزول. فالله ﷻ خاطب العرب بلغتهم بإشارات إلى واقعهم، ونظراً إلى أنه يمكن أن تختلف اللغة والواقع عن تقاليد وحقائق لاحقة - ويعتبر الشاطبي أن هذا الاختلاف قائم - ، يتعين على المجتهد أن يلم بهما كلياً.

وبالتالي فإن معرفة اللغة العربية وظروف النزول معرفة صحيحة، فضلاً عن قراءة النص قراءة شاملة، تضمنان ما يسميه الشاطبي تفسيراً منطقياً، ومعتدلاً، وطريقاً وسطاً. وبغية فهم الآية فهماً صحيحاً، ينبغي النظر إلى الآية على ضوء

(53) المصدر نفسه، III، (ص 6 - 15)، 216.

(54) المرجع نفسه، 224. لدراسة أكثر تفصيلاً حول وظيفة القرآن في نظرية الشاطبي، W.B. Hallaq, "The Primacy of the Quran in Shatibi's legal theory" in D.P. Little, eds, Islamic studies presented to Charles J. Adams (Leiden: E.J. Brill, 1991), 69 - 90.

آيات سبقتها في الزمان. فينبغي شرح الأجزاء اللاحقة من النص وفقاً للآيات السابقة، تماماً كما ينظر إلى المرحلة المدنية على ضوء المرحلة المكية. وفي كل من مرحلتين، يبغي تفسير الآيات اللاحقة بعد التمهيد في الآيات التي نزلت في مرحلة سابقة. ومثال على هذا المبدأ العام، في السورة المكية، الأنعام، التي تنطوي على نظرة شاملة إلى الأصول الكلية في الشريعة. إذ يؤدي استفراد أي جزء إلى تضليل النظام الشرعي. فعندما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة المنورة، كانت سورة البقرة قد نزلت من أجل شرح المبادئ العامة التي تتضمنها سورة الأنعام. ومع أن عدداً من التفاصيل التالية يظهر في أمكنة أخرى، فإنها تحتوي قواعد جزئية تتعلق بالفرائض والنظام الغذائي والجريمة والمعاملات التجارية والزواج وما إليه. وثبت سورة البقرة المبادئ الكلية التي تتضمنها السورة في ما يتصل بحماية الدين، والحياة والعقل والنسل والملكية. وبالتالي، يبغي النظر من هذا المنظار إلى ما نزل في المدينة بعد سورة البقرة. فالتسلسل الزمني في هذا السياق بالغ الأهمية.

وتشرح السور والآيات اللاحقة أن ما نزل قبلها زمنياً يؤدي إلى تراتبية معينة في القرآن علماً بأن الآيات الأولى أكثر شمولية. وحتى ولو ظهرت آية مدنية عامة بمداهها، لا بد دائماً من آية أكثر عمومية نزلت سابقاً، فالآيات اللاحقة تكمل دوماً الآيات السابقة. وبالتالي يشكل النزول المكي مرجعاً أخيراً، لاسيما منه الأجزاء التي نزلت في مطلع مسيرة النبي ﷺ. فهي تحدد أهم المبادئ وأشملها، أي حماية حق الدين والحياة والعقل والنسل والملكية. ويمكن أن يكمل النزول المدني اللاحق وسواء هذه المبادئ، غير أنه يعطي بشكل رئيسي شروحاً وتفصيلاً تتعلق بتلك الكليات.

أكان القرآن يحتوي تفاصيل البشرية كلها أو لا يحتويها، فقد أكمل الله دين المسلمين عندما أنزل الآية الأخيرة ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 3]. ويعتبر الشاطبي أن القرآن يحتوي كافة مقومات الإيمان الرئيسية، الروحية والعملية، ويتطرق إلى الأمور كلها، وليس من حاجة دينية أو دنيوية تخرج عن نطاقه.

وتؤدي هذه الحجة منطقياً إلى إدراج السنة النبوية في مرتبة ثانية، ويبلغ الشاطبي هذه الخلاصة من دون شك. ولكن مع أن القرآن يحدد أسس الشريعة والدين، لا ينبغي استخراج أي قواعد منه قبل العودة إلى السنة، لأنها تماماً كما النزول المدني، تعطي شروحاً وتفاصيل عن القرآن.

ولا شك في أن موقف الشاطبي هنا جديد، مما يؤشر إلى ابتعاد مطلق عن النظرة التقليدية التي تتضمنها النظرية الشرعية. فيؤكد على أن القرآن أولى من السنة عند الاجتهاد في الحالات الفردية. ويؤدي ما يتمتع به القرآن من يقين إلى إعطاء السنة دوراً ثانوياً. وفيما يتمتع المصدران باليقين، تتسم الآيات الفردية بدرجة يقين تفوق الأحاديث النبوية كلاً على حدة.

وتؤكد الرؤية الفقهية التقليدية إلى أنه عندما يكون القرآن ملتبساً حول قضية معينة، تتدخل السنة فتحدد مقصد الشارع. كما أن السنة تؤدي الوظيفة عينها عندما لا يمكن أن يعالج القرآن موضوعاً بشكل دقيق وواضح. ونذكر على سبيل المثال طلب القرآن قطع يد السارق. فقد حددت السنة طلب القرآن هذا بالقول إن هذا العقاب لا ينزل إلا عندما يكسر السارق الباب ويدخل المنزل وعندما تتجاوز قيمة المسروقات حداً معيناً. كما أن السماح بالزواج من دون شروط أصبح محدوداً بمنع الزواج من العممة أو الخالة. ولا يقبل الشاطبي بحجية القرآن في مسائل مماثلة، إلا إذا كانت تكمل القرآن. فبنظره السنة توضح بكل بساطة مقصد القرآن. فإذا حدد مجتهد معنى الآية الدقيق، لا يمكننا القول بنظر الشاطبي إن الحكم المستند إلى الآية ينبع من مرجعية المجتهد. فهو كما السنة يؤديان وظيفة المفسر لكلام الله تعالى.

وعندما يُعرض على المجتهد برهانان مختلفان أو متناقضان، يتمتع كلاهما بدرجة اليقين عينها، - مما يبعد إمكانية أن تلغي آية أخرى - تقضي الممارسة السائدة باختيار البرهان الأكثر توافقاً مع الحالة الخاصة المعروضة، ولو أنها غير قرآنية. ولا يرى الشاطبي مشكلة في هذه الممارسة لأن البرهان يمثل في السنة، في نهاية المطاف، تفسير نص قرآني عام أو إعادة صياغته. أي أن التنافس البرهاني ليس بين القرآن والسنة، بل بين موقعين متناقضين في القرآن. ويعتبر

الشاطبي أن القرآن يحتوي على روح الشريعة، وكل ما سواه بمثابة حاشية كتاب مكتف بذاته. ولكن المتحدث الفرضي يجيب بذكر عدد من الآيات القرآنية (مثل النساء: 59، والمائدة: 92، والحشر: 7) ومفادها أنه ينبغي طاعة النبي ﷺ وأن السنة مرجع يوازي القرآن. كما أنه يذكر عدداً من الأحاديث في هذا السياق، مضيفاً أن القرآن يدين من لا يجعل القرآن مرجعه الوحيد.

غير أن الشاطبي لا يرى كيف أن هذا البرهان يدحض موقفه. فعندما توضح السنة آية تتعلق بقاعدة شرعية معينة، يكون الحكم راسخاً في القرآن، لا في السنة. ولا شك في أن الله تعالى والنبي ﷺ يتمتعان بمرجعية معينة في هذه القضية. ولا يؤدي التمييز بين المرجعين الشرعيين إلى التمييز بين الحكامين. أي أن القرآن عندما يطلب من المؤمنين أن يطيعوا النبي ﷺ، يعني ذلك أن مرجعية النبي ﷺ مشتقة، في نهاية المطاف، من الله. ونظراً إلى غياب التمييز بين حكامين مختلفين، لا برهان على أن السنة تنطوي على مواد خارجة عن نطاق القرآن.

وتؤدي السنة دوراً رئيسياً حيال القرآن، يكمن في تفضيل آية على أخرى في ما يتعلق بقضية شرعية معينة. فعلى سبيل المثال، يبيح القرآن عموماً أكل الطعام الطيب ويمنع الطعام الفاسد، غير أنه لا يحدد أي نوع معين. فتدخلت السنة لكي تقرر حول الأنواع كلها بناء على المبادئ التي أقرها القرآن، عبر إدراج بعض الأطعمة تحت إحدى القواعد الشرعية. ومن بينها تحريم لحم الحمير وبعض القوارض. كما منع الله المسكرات وسمح ببعض المشروبات غير الخمرية. وكانت الحكمة وراء هذا التحريم تكمن في تأثير الخمر على العقل، لأنه فضلاً عن آثاره الاجتماعية السلبية، فهو يلهي المسلم عن عبادة الله تعالى. وتدخل السنة هنا لكي تحدد الفئة التي ينتمي إليها نبيذ التمر والمشروبات شبه المسكرة. وعلى أساس المعلومات الواردة في القرآن، وضعت السنة القاعدة التالية: ما أسكر كثيره فقليله حرام.

غير أن ذلك كله لا يغير برأي الشاطبي رسوخ السنة في الكتاب. فيمكن أن تنطوي السنة على مادة غير موجودة في أي آية قرآنية. ولكن هذه المادة تجد دوماً

أصولها في القرآن. إذ يشدد الشاطبي على أن كل آية قرآنية تحتوي معاني متعددة الوجوه، بعضها مباشر وبعضها غير مباشر. ففيما يمكن أن توجد آية في سياقها الخاص فيبدو أنها تتمتع بمعنى مباشر وواضح، يمكن أن تظهر هذه الآية في الوقت عينه معنى آخر يشابه معاني آيات أخرى. أي أنه يمكن أن تتشاطر مجموعة من الآيات موضوعاً واحداً يبدو مكملاً للمعنى الأساسي في كل آية. ويعطي التثبيت الاستقرائي بين آية وأخرى الموضوع المشترك مرجعية معينة يمكن أن تصل إلى حد اليقين. ففيما أن هذا الموضوع يبقى مخفياً في الأرضية اللغوية القرآنية، تكشفه السنة بشكل حديث نبوي. من ضمن هذه الحالات، ذكر الحديث النبوي الشهير «لا ضرر ولا ضرار».

ولكن القرآن لا يزود بما يعتبره الشاطبي أهم أسس الشريعة، أي المبدأ الذي يرعى مصالح الناس لأنه في النهاية، وضعت الشريعة من أجل تحقيق مصالح المسلمين، في ما يتعلق بهذه الدنيا أو بالآخرة. ومن أجل الحفاظ على تلك المصالح، تسعى الشريعة إلى تطبيق المبادئ الكامنة في الكليات الثلاث، أي الضروريات والحاجيات، والتحسينيات. فعندما تفصل السنة حالات جزئية، لا تشكل إلا امتداد المبادئ القرآنية الجامعة. ويكمن الفارق هنا بين التأصيل القرآني، والتفصيل. فترد في القرآن الفئات الفرعية الخمس من الضروريات وتفصلها السنة. كما أن المبادئ التي ترعى فئتي الحاجيات والتحسينيات وفئاتها الفرعية واردة كلها تقريباً في القرآن، علماً بأن السنة تعطي تفاصيلها الدقيقة.

أعطى الشاطبي السنة مكانة مكملة للقرآن، وعبر تنظيم المواد القرآنية ضمن تراتبية وتسلسل زمني، كان الشاطبي يهدف إلى تحقيق نتيجة لا يشير إليها أبداً في عشرات الصفحات اللاحقة عند مناقشة المصدرين وعلاقة كل منهما بالآخر. وتصبح أهمية هذه المقاربة الجديدة واضحة في الفصل الأخير من كتابه فحسب، عندما يعالج موضوع الاجتهاد والمجتهدين.

* الاجتهاد والمجتهدون والمفتنون *

كانت معظم المؤلفات حول أصول الفقه في زمن الشاطبي تكب على تعداد

العلوم التي على المجتهد أن يلم بها. يتعين على المجتهد، لكي يصل إلى هذه المرتبة، أن يملك معرفة عميقة باللغة العربية، والإجماع، والخلاف، والنسخ، والسنة النبوية، ووسائل الاجتهاد والتعليل⁽⁵⁵⁾. ويبدو أن الشاطبي يقول إن هذه كلها ليست إلا المجموعة الثانية من المؤهلات المطلوبة من أجل بلوغ هذه المرتبة. أولاً، يتعين على المجتهد أن يفهم كلياً عقيدة المقاصد، التي يفصلها الشاطبي ويحددها في المجلد الثاني من مؤلفاته. وأما المجموعة الثانية من المؤهلات فتخدم الأولى، لأنه من دون فهم المقاصد، لا يمكن استخدام المعرفة التي توفرها المجموعة الثانية بشكل ملائم⁽⁵⁶⁾.

وفي الوقت عينه، لا يطلب من المجتهد الذي يواجه مسألة شرعية جديدة أن يملك معرفة شاملة في المواضيع الضرورية بالنسبة إلى المجتهد المطلق. فجل ما يحتاجه معرفته النواحي الضرورية لكي يحل المسألة. فحتى كبار المجتهدين، وحتى المؤسسون للمذاهب، ما كانوا مسلحين بكامل أدوات الاجتهاد. فلا أبا حنيفة ولا الشافعي على سبيل المثال كانا خبيرين بما فيه الكفاية في علم الأحاديث النبوية، غير أنهما لا يعتبران مجتهدين فحسب، بل مؤسسي مذاهب فقهية. وبالتالي، فيمكن أن يعتمد المجتهد الجزئي مقدمات شرعية برهنها مجتهد آخر من أجل حل قضية معينة⁽⁵⁷⁾.

وبطبيعة الحال، تتغير الحالات مع تغير المقتضيات. ففي حال تطلبت اشتقاق قاعدة من النصوص الأولية، فلا بد من معرفة اللغة العربية. ويمكن التعويض عن أي مقتضى آخر عبر الاتكال على جهود خبراء شرعيين آخرين. ولكن إذا لم يكن للنصوص علاقة بالمسألة، يمكن الرجوع إلى مواضيع عامة من الشريعة لا تتطلب معرفة اللغة العربية في العمق، بل فهم مقاصد الشريعة فهماً حقيقياً وكاملاً.

(55) الشيرازي، اللمع 85 - 86.

(56) الموافقات، IV، 67.

(57) يعرف المجتهد الجزئي لدى الشاطبي على أنه «لا يلزم في الأحكام الشرعية أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة»، المرجع نفسه، IV، 68.

وناقش الشاطبي الاجتهاد الذي ينطوي على مقارنة مباشرة مع النصوص المنزلة. غير أنه يصنف فئة الاجتهاد العامة إلى نوعين: أحدهما مطلق والآخر غير مطلق. ويعرف النوع الأول بتحقيق المناط، ولم يشكل موضوع نقاش ويمارسه القضاة والمجتهدون كلهم في عملهم. فهو يعني تحقيق صلاحية القاعدة العامة ثم التأكيد عليها. على سبيل المثال، من خلال النص القائل يحدد المجتهد العدالة شرطاً يسبق الشهادة. يعني تحقيق المناط عملية تحديد صلاحية الشخص كشاهد على أساس نوعية الاستقامة التي تفرضها النصوص. فليست الصفة بحد ذاتها غاية تحقيق المناط، بل دورها في المسألة المطروحة. فيتفاوت الناس بين العادل جداً ومن يتمتع باستقامة ضئيلة جداً. والمجال بينهما مفتوح أمام المجتهد، لكي يختار من يستوفي الشروط. ومثال آخر على هذا النوع من الاجتهاد، تقدير الأضرار، مثل تحديد الثمن التعويضي عن الدواجن أو السلع. ولا يمكن أن يتعرّف هذا النوع من الاجتهاد، إذ من دونه تبقى الأوامر الشرعية مجرد بنى عقلية ونظرية بعيدة كل البعد عن الممارسة العملية التي في غيابها تصبح الشريعة لا كياناً. ويمثل تحقيق المناط عملية تفريد الحالات وتحقيقها في العالم الخارجي.

ويقسم الشاطبي النوع الثاني من الاجتهاد إلى ثلاث فئات، تسمى أولها تنقيح المناط، أي التعرف إلى العلة عندما تكون معزولة عن الصفات المقترنة بها في النصوص. وتعرف الفئة الثانية إما بتخريج المناط، وإما بالاجتهاد القياسي، وتفترض التحقيق في النصوص بغية استخراج العلة غير الواضحة. وقد ناقشنا آنفاً نوعي الاجتهاد هذين⁽⁵⁸⁾. ويعتبر الشاطبي أن الفئة الثالثة تدخل في إطار تحقيق المناط، أي النوع الأساسي الأول الذي ناقشناه آنفاً. وفيما تندرج هذه الفئة تحت النوع الأول وتتعلق بتصنيف الأمور، مثل صفة العدالة أو ثمن الخراف أو الجمال، تقتصر الفئة الثالثة من النوع الثاني على الأفراد الذين تنطبق عليهم القاعدة. وذلك شكل دقيق وحساس من الاجتهاد. وينطبق خاصة على كل مؤمن

(58) المرجع نفسه، 88.

طالما أنه يخضع للقاعدة بناء على ظروف خاصة جداً تقتصر على ذلك المؤمن الفرد دون سواه. وتكمن وظيفة المجتهد إذن في التحقيق في تلك الظروف الخاصة وتطبيق الشريعة عليها على النحو الأفضل.

ويبدو أن هذه الفئة الثالثة جديدة، ولا تظهر في أعمال أخرى حول أصول الفقه. فالشاطبي يقدم حولها نقاشاً مطولاً، فيذكر، في ما يذكر، مثل النبي ﷺ، حين أعطى عدداً من الإجابات على الأسئلة نفسها لأن السائلين قدموا من خلفيات متنوعة. وسنحاول الإجابة على سؤال حول السبب الذي حدا بالشاطبي إلى إدخال هذه الفئة ضمن تصنيف الاجتهاد. ويمكن أن يعود السبب الذي دفعه إلى إدخال هذه الفئة في الاجتهاد، إلى جانب الفئتين الأخريين من النوع الثاني، إلى سؤال تصعب الإجابة عليه. فيمكن القول إن الفئتين الأوليين المندرجتين تحت هذا النوع - اللتين تمثلان مواجهة المجتهد بشكل مباشر النصوص المنزلة بغية حل الحالتين الجديدتين تماماً - تنتهيان لأنه يمكن أن يتوفى المجتهدون المتمرسون، القادرون كلياً على التعامل مع حالات مماثلة، كما يمكن ألا تظهر هذه الحالات. وليست فرضية ألا تظهر قائمة برأي المنظرين التقليديين. لكن الظن كان سائداً في القرون الوسطى بأن الحالات التي لا تغطيها نصوص ستظهر في الجماعة المسلمة حتى يوم الدين. وناقش فقهاء كثيرون إمكانية أن يتوفى كافة المجتهدين المتمرسين. وعلى غرار الشاطبي، كثيرون هم المالكية الذين أقروا بهذه الإمكانية⁽⁵⁹⁾.

وعند هذا الحد، نعود إلى مسألة أساسية يتعامل معها الشاطبي، أي أن الشريعة تتمحور حول قول واحد، على الرغم من الخلافات الفقهية التي تغرق فيها. ويستحضر الشاطبي هنا حجة طويلة من أجل الدفاع عن رأيه، غير أنه لا يهمننا عرضها في هذا الصدد. ولكن السؤال يبقى، لماذا استحضر هذه الحجة

(59) لنقاش مفصل حول هذه المسألة، راجع:

Hallaq, "Was the gate of ijihad closed?", 3 - 41;

Hallaq, "The controversy about the existence of Mujtahids", 41 - 129.

الطويلة؟ يعني الشاطبي «بوحدة القول» في الشريعة أن كل حالة تحظى في تحليلها النهائي بحل شرعي واحد، فيما ليست الحلول الأخرى شرعية. ولذلك لا يسمح للمجتهد برأيين متناقضين أو مختلفين في قضية واحدة وفي الوقت عينه. وفي حال واجه برهانين مختلفين في قضية واحدة، يتعين على المجتهد أن يقارنهما، فيعتمد الرأي الأكثر قيمة. فإذا صح لدى كل مجتهد رأي واحد، يتعين على المقلد ألا يتبع أي رأي يناسبه أو يتلاءم مع مصالحه، أو حاجاته، أو رغباته. بل يتعين عليه أن يعتمد الرأي الذي يعتبره قيماً من الناحية الشرعية، على خطى المجتهد. ويقول الشاطبي إن البعض اعتبر أن المقلد حر في اختيار الرأي الذي يراه في خدمة أهدافه الشخصية. وظنوا خطأ أن خياره لا يختلف عن الخيار الذي تقدمه الكفارة، حيث المؤمن حر باختيار إعتاق عبد أو إطعام فقير. وباختصار، يتعين على المقلد أن يشغل فكره ويلجأ إلى رأي المجتهد الأكثر قيمة. وتجدر الإشارة إلى أن الشاطبي يطلق صفة المقلد على المجتهد المقلد وعلى العامي.

ويتحدث الشاطبي في مقطع من كتابه على السبب الذي دفعه إلى عرض هذه الحجة الطويلة (الموافقات 4: 85). فيقول ما مفاده:

«إن الإغفال عن هذه القاعدة (أي عن اختيار الرأي الراجح) أدى بالعديد من المجتهدين المقلدين إلى إصدار فتاوى توافق أصدقاءهم وأنسبائهم لا يمكن أن يقروها لغيرهم، فهم إذ يعملون بها إرضاء رغبات أصدقائهم وأنسبائهم الشخصية. وجرى العمل بهذه العادة في السابق وهي لما تزل قائمة إلى أيامنا هذه. وإضافة إلى هذه الممارسة يقابلنا اليوم أيضاً تتبع رخص المذاهب بهدف إرضاء غايات شخصية بحتة»⁽⁶⁰⁾

ولا يمكن السماح بالخيار العشوائي بين الآراء، مما يؤكد أنه يتعين على القاضي أن يبلغ مرتبة الاجتهاد، حتى يحسن اختيار أصلح الآراء الشرعية. وإذا عجز القاضي عن بلوغ هذه المرتبة، يصبح مرتبطاً بإرادة الحاكم السياسية التي تقضي باتباع مجتهد معين، وفي غياب رأي ذلك المجتهد حول قضية معينة، يتبع

رأي مجتهد آخر، عينه الحاكم أيضاً. ولا يمكن أن يضمن ذلك وحده الانضباط في النظام الشرعي بل يؤدي إلى ممارسات إعتباطية تمارس على الشريعة آثاراً سلبية⁽⁶¹⁾.

كما يبدو أن الشاطبي كان يجيب على معسكرين نقيضين في الثقافة الشرعية التي عرفها. يبدو أن المتصوفين كانوا يسيطرون على المعسكر الأول، فيدعون أن الحركة الحرة التي تسمح بأن ينتقل الفرد بين مختلف المدارس الفقهية، داخل المذهب الواحد أو خارجه، ينبغي أن تكون متاحة، بل هي متاحة، من أجل تمكينهم من اختيار الواجبات الدينية الأكثر تطلباً وصرامة، بغية الالتزام بمبادئه الدينية الصارمة (الصوفية كما يزعمون). ودافع المعسكر الثاني، الذي يتألف من علماء شرعيين أكثر واقعية، عن النظرة ذاتها من أجل اختيار الواجبات الأكثر ليونة. ويمر على مزاعم المعسكر الأول، فيما يعطي شرحاً أكثر تفصيلاً عن الحجج التي يلجأ إليها المعسكر الثاني، والتي تتضمن آيات قرآنية وأحاديث نبوية من أجل دعم رأيهم. ويذكر هؤلاء الفقهاء بأن نقاشه السابق حول المبادئ التي ترعى المشقة، والتي اعتبر فيه أن الواجبات الدينية لا يمكن ألا تفترض واجبات ومسؤوليات، مع أنها محمولة عامة. وأكد على أن الشريعة توازي شق طريق وسط إذا أمكن بين اللذة المرغوب فيها والمشقة غير المحتملة.

ويتعين على الفقهاء الذين يودون الوصول إلى مرتبة الاجتهاد أن يحذوا حذو المجتهدين الحقيقيين، فهؤلاء يأخذون بعين الاعتبار، بنظرتهم الثاقبة، التدايعات الكبرى المترتبة عن القواعد التي يعلنونها. لأنه غالباً ما تؤدي منفعة تحتويها قاعدة شرعية إلى استغلال الشريعة. فعلى سبيل المثال، تصبح أنواع من البيع شرعية لأنها تسهل المعاملات التجارية والمالية. غير أن عمليات البيع هذه تنطوي على عناصر خطر وربما محرمين في الشريعة. وبالتالي، فالسماح بهما قليلاً قد يؤدي على المدى البعيد إلى انتشارهما، مما قد يؤدي إلى تفشي الربا

(61) المصدر نفسه، IV، 90 - 96.

والخطر. فيتعين إذن على المجتهد أن يحسب لا التدايعيات المباشرة المترتبة عما يبلغونه من قواعد فحسب، بل أيضاً تدايعياتها النهائية على الشريعة والمجتمع⁽⁶²⁾.

كما يتوجه إلى هذا المعسكر، أو إلى بعض عناصره، عندما يتحدث عن اجتهاد مزيف يبدو أنه كان متواجداً في بيئته الشرعية⁽⁶³⁾. وينبثق هذا الاجتهاد عن المجتهدين الذين لم يتسلحوا بأدوات الاجتهاد المناسبة. ونظراً إلى أن التشهي يسيرهم، يؤدي هذا الاجتهاد إلى نتائج غير شرعية لا مكان لها في النظام الشرعي. ولكن على الرغم من انتقاد الشاطبي اللاذع، ما كان يريد طردهم من الجماعة. فلا أحد يمكنه برأيه أن يبرهن أنهم اقترفوا خطيئة كبرى، وبما أنه لا يسعنا أن نحكم عليهم إلا بالاحتمال، ينبغي اعتبارهم جزءاً من الجماعة.

ثم ينتقل الشاطبي بسرعة إلى الصوفيين، ويعيد إدخال تكوين النص القرآني على نحو تراتبي وزمني متسلسل، من أجل استخدامه في سياق حديثه عن المجتهد كمنفرد. ويلاحظ أن النزول المكي، بما يميزه من شمولية، عام ومبسط بطبيعته، ويستهدف المتلقي الأمي. ويتوجه إلى الجماعة ككل، العالم والعامي. فكل مسلم، أياً كان مساره في الحياة، يمكنه أن يفهمه، وبالتالي يفهم أوامره من دون وسيط. وأما النزول المدني، فتم من أجل شرح المبادئ الشاملة، بتفاصيلها التقنية، الموضوعية في مرحلة سابقة. وبالتالي، وحدهم العلماء الشرعيون مخولون بالتعامل مع النص المدني وفهمه. ويحول تعقيد هذا النص دون أن يتمكن العامي من فهمه مباشرة.

فأصبحنا نعرف أن شمولية النزول المكي وعموميته يعنيان حكماً أنه خال من الترخص. وبالتالي، فقد نزلت النصوص المدنية من أجل تعديل الصرامة التي وردت سابقاً وتخصيصها. كما أدركنا أن الصوفيين يحددون الرخص المدنية، ولا يلتزمون إلا بالطلبات الصارمة منها. ويشير الشاطبي إلى أن الصوفيين يحاولون فرض رأيهم بالشريعة على العامة. وعبر التشديد على البساطة الفكرية التي تميز

(62) المصدر نفسه، IV، 31 - 128.

(63) المصدر نفسه، IV، 27 - 108.

النزول المكي، كان الشاطبي يعتبر أنه ينبغي أن يفهم العامي النزول من دون وسيط فيلتزم به. وإذا اختار الصوفيون أن يخضعوا للتقوى الصارمة، فهم أحرار. ولكن ليس من حقهم الشرعي أن يفرضوا إرادتهم ونظرتهم إلى الشريعة على العامة. وبهذه العبارات يخاطب المجتهدين أيضاً (أكانوا صوفيين أم لا) الذين ينصحهم بعدم تعميم ممارساتهم الصارمة جداً على العامة. لأن ذلك يؤدي إلى أن يقلدهم من يعتبرهم نموذجاً، مما يدفع البعض إلى مقاساة مشقة مفرطة وغير مبررة. وفي حال وجد مجتهد أنه يضل، على هذا النحو، من يحيطه من علمانيين، يتعين عليه أن يتخلى عن هذا التصرف المبالغ فيه حتى لا يسبب لهم الأذى.

ويمكن شرح الدور النموذجي الذي يؤديه المجتهدون بكونهم ورثة النبي ﷺ. فقد كان محمد المجتهد الأول في الجماعة المسلمة، واستمر بعده المجتهدون بتأدية دوره. وكفي أن تعتبر أقواله وأفعاله مثلاً يحتذى، حتى يصح ذلك على آراء المجتهدين اللاحقين وأفعالهم. وتؤدي آراؤهم في النظام الفقهي دوراً محورياً بنظر الشاطبي. والأمر سيان بالنسبة إلى أفعالهم. فإذا تلاءمت تصرفات المجتهد مع ما يدعو إليه، يعزز هذا التصرف الاقتناع بحقيقة الشريعة التي يفرضها على الجماعة وبمرجعيتها. ولكن إذا اختلفت أفعالهم عن أقواله الشرعية، يتقوض إيمان الشعب بمرجعية الشريعة، ويصبح عدم الالتزام بأرائه الفقهية ضرورياً. كذلك، فإن المجتهد الذي يستحق أن يتبع هو ذلك الذي تتلاءم أفعاله كلياً مع أقواله الشرعية⁽⁶⁴⁾. ويمكن القول إن الشاطبي كان يناهض مجتهدين، ربما في زمانه، كانوا يدعون إلى شريعة مثالية من دون أن يلتزموا بالشريعة التي يدعون إلى الالتزام بها.

* خلاصة

تمثل موافقات الشاطبي شاهداً على ثقافة شرعية معينة والمشاكل التي

تتسرب من بعض أجزائها برأي الكاتب. وتتميز هذه النظرية على أنها إجابة على التحديات التي تفضي إليها تلك المشاكل بأنها تؤكد مواضيع شدد عليها فقهاء آخرون أو لا تؤكد عليها أو تغفلها. ونلاحظ أن الموافقات لا تعالج الإجماع والقياس والتعليل ومواضيع أخرى. ونستنتج أن ذلك يعود إلى أن الشاطبي لم يرد أن يوصل أي رسالة حول تلك المواضيع إلى الصوفيين والمجتهدين. كما أن توسعه غير المؤلف وآراءه الصارمة في مواضيع مثل القواعد الشرعية والرخص يشهدان على مساحة الانتقاد في المواضيع التي أثارها. غير أن خطابه لم يكن انتقادياً بحتاً أو يهدف إلى ذكر الخروقات والتشوهات في الشريعة. بل ينبغي النظر إليه على أنه أيضاً خطاب إقناع يهدف إلى التصويب والتصحيح. ففي علم ديني يمقت الاستطراد والتكرار، يشير أسلوب الشاطبي ومنهجية خطابه إلى نزعة الإقناعية، التي يشير إليها التكرار والاستطراد. وتجدر الإشارة إلى أن الاستطراد يخدم التكرار.

وسعيًا وراء تحقيق هذا الهدف المزدوج، أي الانتقاد والإقناع، ما كان بإمكانه أن يكرر محتوى النظرية الشرعية كما وضعها تقليدياً الفقهاء من قبله. فقد كانت كل من حججه متعددة الأهداف، وراسخة في إطار نظرية المعرفة المحصنة ضد ردود خصومه الأقوياء وانتقاداتهم. فزوده الجمع بين المقاصد والاستقراء بما يحتاجه من أسلحة في سبيل تحقيق هدفه، أي الانتقاد والإقناع. وفي جمع هذين المبدئين على نحو مبدع، وجد أداة مكنته من صياغة فلسفة شرعية وسطى بين مقاربتين قسويتين وممارستين شرعيتين، أي الممارسات الشرعية التي اعتمدها الصوفيون، أو على الأقل البعض منهم، ومجموعة من المجتهدين لا يمكن تحديدها. وينبغي أن نشدد على أن الممارسات التي اعتمدها المجموعة الثانية التي انتقدها الشاطبي عرفت لاحقاً بالعمل عند المالكية⁽⁶⁵⁾.

(65) حول الأعمال المالكية، راجع Encyclopedia of Islam, s.v. "Amal" (By J. Berque), I, 28 - 427; H. Toledano, Judicial Practice and Family Law in Morocco (Boulder: Social Science Monographs, 1981), 9 - 24.

ولا شك في أن منهجية الاستقراء نضجت قبل زمن الشاطبي، غير أن الشاطبي كان الفقيه الوحيد الذي نعرف أنه استخدمها بمثل هذا القدر من التعقيد وأنه وصل إلى مثل هذه الأهداف المذهلة. ولا يبدو أن من تبعه قدر أهمية الاستقراء كما يضعه في خدمة أصول الفقه. فلا نرى أن هذه الأصول تمارس أي تأثير على الأجيال اللاحقة. غير أن استقراء الشاطبي، الذي طال عدداً من مصادر الشريعة، والذي استند إلى رصد مقصد الشريعة وروحها - من دون أن يقتصر على إشارات نصية معينة (وذلك القاسم الجامع بين النظريات الأخرى) جذب مجموعة من المفكرين المعاصرين الذين يهدفون إلى تحرير العقل المسلم من العوائق المترتبة عن المعاني المباشرة والمقيدة في النصوص المنزلة. ويشكل هؤلاء المفكرون المصلحون الشرعيون المعاصرون، أو الحداثيون المتأثرون بالغرب، الذين ننتقل الآن إلى الحديث عن أفكارهم التي تطنى عليه القيم العلمانية.

الفصل السادس

تحديات الحداثة

نحو أصول نظرية جديدة مؤصلة للفقہ

الخلفية

كما رأينا في الفصلين الثاني والثالث، فإن من الخصائص البارزة لأصول الفقه في الفترة السابقة لوقتنا الحاضر قد تركزت على جذب الانتباه للعناية بالقرآن والسنة وتفسيرهما تفسيراً حرفياً. وبنيت لغة هذين المصدرين لكي يكون لهما تأثير مباشر وحرفي على القضايا الشرعية التي تتطلب حلاً. ولا يمكن أن يغير شرح، أياً كان حجمه، على سبيل المثال التأثير الشرعي الذي يعطي الذكر حظ الأنثيين⁽¹⁾. كما أن الكلام الذي دعم معظم النظريات الشرعية، المتأثرة بالمذهب الأشعري تشير إلى أن القدرات البشرية العقلية، كافية من أجل تحديد الحكمة وراء وحي الله. فلا يمكن أن يفهم البشر حكمة الله الراسخة في عمق الشريعة. وبالتالي فإنه ينبغي البحث عن الحكمة وراء قواعد النصوص المنزلة في بنى تلك النصوص الداخلية فحسب: فوحده ما اختار الله إعلانه صراحة يشكل علة المسألة التي ينبغي الأخذ بها، وكان ينبغي أن يخضع ما اختار التلميح به لبحث تفسيري يؤدي إلى حكم محتمل. ولكن لا يمكن أن ينسب إلى مراد الله تعالى وحكمته أكثر من ذلك.

(1) للتوسع حول هذا الموضوع راجع الخلاصة أدناه.

فحتى الشاطبي لم يتمكن من تحرير نفسه (لو افترضنا أنه رغب في ذلك) من قبضة تفسير النصوص حرفياً الذي أصبح ملازماً للتفكير الفقهي المسلم. فمع أنه لم يوافق على الفرضية الأشعرية، ومع أنه دافع عن فهم المصادر الدينية بطريقة إستقرائية - لا حرفية بقي - كما تظهر فتاواه⁽²⁾، محافظاً على الآراء المتعلقة بالفروع الفقهية لمذهبه. وكأن مسائل الفروع الفقهية تمارس قبضتها على عقول المجتهدين والقضاة المسلمين، بحيث إنها تهمش تماماً أي تفسير نصي يحاول تغيير الشريعة أو إعادة صياغتها. ومن ضحايا هذا الوضع المجتهد الحنبلي الطوفي.

ويمكن القول إن تقليد أحكام الفروع الفقهية، فضلاً عن الروح المحافظة في المهنة الشرعية ما قبل الحداثة لم يكونا محصلة طبيعة أصول الفقه فحسب، لأنها كانت تعكس واقع الاجتهاد - أقل مما أدت إليه - وغالباً ما استجابت إلى التغييرات أو حكمت عليها عندما تطراً على عالم الممارسة الحقيقية. وصحيح أن أصول الفقه ككل لم تنشأ يوماً، ولم يحاول أحد إنشائها، لأن ذلك كان ليؤدي على الأقل إلى نكران الذات. وصحيح أنها حافظت على الوضع الراهن عبر الإصرار على تفسيرها النصي الخاص. غير أن النظرية الشرعية لم تكن كذلك أكثر من بنية كبرى شكلت بدورها محصلة بنية أكبر وأقوى.

وتعود أسباب المحافظة والالتزام الصارم إلى عامل آخر، أي البنية الكلية التي تميز النظام الفقهي في الإسلام⁽³⁾. ومن المعروف أن المهنة الشرعية في الإسلام التقليدي وإسلام القرون الوسطى مستقلة على كافة المستويات عن أي مراقبة وطنية. فالدول والحكومات المسلمة على مر القرون لم تتدخل في تدريب المجتهدين والمفتين وتأهيلهم، علماً بأنهم يضطلعون بمهمة سنّ القوانين.

(2) جمع الوثنريسي فتاوى الشاطبي في المعيار المعرب، 1: 26، 29، 278، 2 - 327، 105، 109، 111، 125؛ 8: 133، 284؛ 9: 227، 252، 633، 10: 102؛ 11: 39، 42، 103، 112، 123، 131، 132، 139؛ 12: 10، 12، 14، 18، 25، 29، 30، 35، 42، 293.

(3) لمزيد من التفاصيل، راجع Hallaq, "From Fatwas to Furu", 59 f.

وصحيح أن الدولة مارست تأثيراً معيناً على نظام المحاكم، غير أنها لم تتدخل في عمليات سنّ القوانين. فلم تكن مؤسسة الإفتاء، التي أدت دوراً رئيسياً في تطوير أصول الفقه، تخضع لمراقبة رسمية بكل ما في الكلمة من معنى، أي أنه يمكن أن يتولى الإفتاء من يعتبر أنه يتمتع بمستوى كاف من العلم الشرعي. فلم يكن من مؤسسة توازي نقابة المحامين تتولى مراقبة مؤهلات المجتهدين ودخولهم إلى المهنة. ويزخر أدب القرون الوسطى ببراهين تشير إلى مشكلة النظام المؤسساتي الذي يتعامل مع أشخاص تنقصهم الأهلية. وفي الواقع، إستجابة إلى هذه المشكلة، برز خطاب ديني شرعي لا يستهان به. وبغية الحفاظ على نزاهة تطبيق النظرية الشرعية وتسلسلها الزمني، وذلك موضوع رئيسي ومشارك بين الأنظمة الفقهية كلها، اضطرت المؤسسات إلى تطوير آلية ناظمة يمكن بواسطتها الوقاية من التلاعب بالنظام واستغلاله، أو الحد منه على الأقل⁽⁴⁾.

وتم تطوير أكثر الوسائل فعالية وترسيخها فعلياً في مراقبة المهنة من الداخل بموجب معيار مفروض ذاتياً يتعلق بتحديد أنواع النظريات الفقهية المقبولة وغير المقبولة. فأقرت كل مدرسة فقهية مجموعة من الكتب القديمة التي ألفها الأئمة المؤسسون، أو نسبت إليهم. ومع مرور الزمن، ومع تطور أصول الفقه بشكل تراكمي، اكتسبت مؤلفات بعض الكتاب اللاحقين وضع القدم، مع أن مكانتها لم تواز يوماً مكانة مؤلفات الأئمة المؤسسين. فتحظى مؤلفات الرافي (623/1226) والنووي (676/1277) في المذهب الشافعي، وكتب المرغيناني (593/1196) في المذهب الحنفي بمكانة مرجعية من هذا النوع⁽⁵⁾. ولكن عند الممارسة، غالباً ما حلت مؤلفات لاحقة كتب الأوائل. وهكذا، فإن وظيفة

(4) حللت نسرين حرام حالة تم فيها رد مثل هذا الاستغلال والتلاعب في "Use and Abuse of the Law Mufti's Response" in Khalid Massud, Brink Messick and David Powers eds., Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996), 72 - 86.

(5) أبو القاسم، عبد الكريم بن محمد الرافي، فتح العزيز في شرح الوجيز، طبع مع محي الدين شرف الدين النووي، المجموع: شرح المهذب، 12 مجلداً، (القاهرة). شرح بداية المبتدي، المرغيناني، 4 مجلدات، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1400/1980.

الإصرار على تطبيق القواعد كما صاغتتها تلك الأعمال القديمة، هدف، فيما هدف، إلى استبعاد احتمال أن يصدر شخص غير مؤهل فتوى أو حكماً شرعياً لا يتلاءم مع النظام الشرعي كما عمل بشكل منتظم وإجماعي. وفي مصنفات المذاهب الفقهية الأربعة، على سبيل المثال، يرد مرات عديدة أنه يتحتم على من يرغب في تأدية وظيفة المجتهد، أن يخضع في ممارسته لتراتبية المصادر، وأي ابتعاد عن المذهب كما يرد في تلك المصادر يجعل رأيه مشبوهاً كي لا نقول باطلاً. ويصبح باطلاً لأنه لا قيمة له في النظام الفقهي الذي يشكل السلطة الأخيرة في الحكم على المقبول وغير المقبول.

وكانت حماية نظام المراقبة هذا بالغة الأهمية بالنسبة إلى كفاءة البنية الشرعية ما بعد الحداثة، كي لا نقول إلى بقائها. فمن دونه لا يمكن إدارة الشريعة بطريقة ملائمة. ونظراً إلى حسن سير النظام، لم يصب البنية الشرعية شائبة في أكثر من إثني عشر قرناً. وفي الواقع، تطورت الشريعة في الإسلام بشكل ناجح لدرجة أننا لا نبالغ إذا قلنا إن الثقافة الإسلامية ثقافة شرعية. غير أن نعمة الثقافة ما قبل الحداثة تحولت إلى عائق في وجه الحداثة. فالنظام الذي خدم المسلمين في الماضي يقف اليوم في وجه التغيير - وهو تغيير برزت الحاجة إليه في ثقافة القرن الواحد والعشرين التي تتأثر بالتأثيرات والضغط الغربية التي لا تعرف حداً.

وقد يكون الإصرار على أن حجّة أصول المذاهب الفقهية قد أدت وظيفة مبررة جداً في الماضي، غير أنه ما عادت تخدم الهدف اليوم. ولكن في الواقع، لا زالت المرجعية والمكانة اللتين يحظى بهما الأئمة المؤسسون والمجتهدون رفيعو المستوى قائمتين ويدافع عنهما مسلمون معاصرون كثير. ويظهر ذلك جلياً في المنهجيات (إذا صح التعبير) المعتمدة في إصلاح النظام الشرعي الإسلامي في مسألة الأحوال الشخصية. وعندما يبدو أن الشريعة التقليدية لا يمكنها بعد الآن أن تخدم المجتمع المسلم في العالم الحديث، برزت محاولات كثيرة ترمي إلى إدخال القوانين الأوروبية كما هي. وكانت تلك القوانين، فرنسية وألمانية وسويسرية. غير أنه سرعان ما ظهر أن مثل هذه القوانين لا تلائم مجتمعاً مختلفاً

تماماً عن المجتمعات الغربية التي نشأت فيها. وانتقلت الدول المسلمة الحديثة إلى آليات جديدة تختلف عن العقائد الإسلامية التقليدية.

وبعد تقرير أن مذهب مدرسة واحدة لم يعد يخدم أهداف المصلحين، تم اللجوء إلى آلية يمكن على ضوئها صياغة الشريعة عبر التخيير من مذاهب تقليدية مختلفة تدافع عنها آراء كثيرة. وحتى الآراء المرجوحة في مذهب واحد، التي لا يقبلها النظام التقليدي، تجددت واعتمدت بمشروعية توازي تلك التي تمتعت بها الآراء الراجحة. ويشكل قانون حقوق العائلة العثماني المحاولة الأولى في هذا الاتجاه. ووسعت قوانين لاحقة في الدول العربية هذه الآلية لتضم المذاهب الشيعية، ما لم يكن معقولاً في السابق. كما أن المصلحين لجأوا إلى ما تطلق عليه تسمية التلفيق التي يجمعون فيها جزءاً من آراء مذهب بجزء من مذهب آخر. ويمكن ذكر القانون المصري حول التصرف بالتركة (1946) والتعميم الفقهي السوداني رقم 53. وتكمن خلفية هذه الشريعة في المذاهب السنية التقليدية التي خضعت لإجماع قاطع والتي نصت على عدم إمكانية توريث وريث بوصية. ولكن يمكن توريث أقل من ثلث الملكية بناء على وصية، ولكن لأشخاص ليسوا شركاء في التركة وما كانوا ليرثوا من دون هذه الوصية. وعند محاولة توسيع حق الإنسان في التصرف بأملكه، أعلن الفقهاء المصريون والسودانيون، بالاستناد إلى الفقه الشيعي، أنه يمكن أن يورث أحد الأشخاص بموجب وصية واحداً من ورثته الشرعيين، بشرط ألا تتخطى الوصية ثلث صافي ملكيته، وتصلح الوصية من دون أن تتوقف على موافقة ورثته الآخرين⁽⁶⁾.

وفضلاً عن وسيلة الاختيار والمزج هذه، التي شكلت الآلية الرئيسية في تحديث الأنظمة الفقهية في دول الشرق الأوسط، مارس المصلحون اجتهادهم الخاص - الذي لا يتصل، لأسباب سأناقشها الآن، عن شكل الاجتهاد التقليدي - . ويشكل قانون الأحوال الشخصية التونسي في 1956، مثلاً تقليدياً

(6) للاطلاع على هذا المثال وعلى أمثلة أخرى، راجع J.N.D Anderson, Law Reform in the Muslim World (London: Athlone Press 1976), 52ff.

وشهيراً، عالج، في ما عالج، مشكلة تعدد الزوجات. وأخذت حكومات مسلمة كثيرة ترى أن الشريعة التقليدية الذي تسمح بأن يتزوج رجل أربع نساء على الأكثر تضرر بالبلاد، فاختر الفقهاء التونسيون أن يلغوا هذه القاعدة كلياً. فوجدوا التبرير في الآية القرآنية ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٍ وَثُلَّةً وَرَبْعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ [النساء: 3-4] التي سمحت بداية الزواج بأربع نساء، فاعتبر المصلحون التونسيون، الذين شددوا على الجزء الأخير من الآية، أنه في التاريخ، كما في أيامنا، لا أحد سوى النبي ﷺ يمكنه أن يعامل زوجتين أو أكثر بعدل وإنصاف كاملين، وبالتالي، واقعياً، يحل الجزء الأخير من الآية محل السماح بزواج أكثر من امرأة.

ولا شك في أنه لا شبه الاجتهاد هذا، ولا آلية الاختيار والمزج، تجد دعماً في أي نوع من الآلية الشرعية المتناسقة، لاسيما وأن المزج بين أجزاء من الآراء المتباينة بغية التوصل إلى رأي يلاءم الحاجات الحديثة يعاني من خلل منهجي خطير. لأن مذهباً مختلطاً كهذا يقوم على محاور اجتهاد لا تتسق بالضرورة، وتغيب الحكمة وراء الحكم في قضية وسط محاور اجتهاد متناقضة غالباً. وتعتبر تشعبات هذه الآلية الاعتباطية خطيرة، لأن سن المزيد من القوانين على أساس قضايا مختلطة يمكن أن يؤدي إلى مشاكل في تماسك الاجتهاد الشرعي وبالتالي في النظام الشرعي.

ولا شك في أن مفكرين مسلمين كثيرين، تقليديين أو معاصرين، قابلوا التغيرات التي شهدتها الأنظمة الشرعية التقليدية بالرفض أو حتى بالمعارضة أحياناً. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، توجهت المعارضة بشكل أساسي ضد استعاضة الشريعة الإسلامية بالقوانين الأوروبية، التي اعتبرها كثيرون عاراً على القيم الإسلامية العريقة. ولكن في القرن العشرين، انتقل الانتقاد إلى الوسائل غير المتسقة التي استخدمتها الطبقة الحاكمة من أجل إصلاح القانون. ولا شك في أن عدم الرضا حيال الوسائل والنتائج المترتبة عن الإصلاح الفقهي يطال مستويات عديدة من المجتمع المسلم، ولاسيما النخبة الدينية المثقفة.

وانطلق البحث عن منهجية شرعية ملائمة ومتسقة في خلال النصف الثاني

من القرن التاسع عشر. واعتبر المثقف المصري محمد عبده (ت 1905) أول مصلح ديني رئيسي وضع أسس الأفكار الإصلاحية الحديثة. وباختصار، لم يتقدم بأي اقتراح بشأن منهجية شرعية جديدة. بل تكمن مساهمته في صياغة علم كلام - أو بالأحرى إعادة إحيائه - بغية هيكله الأفكار الشرعية وإعادة تأهيلها. ويستند هذا الكلام بشكل رئيسي، علماً بأنه تأثر بالمعتزلة العقليين، إلى أن العقل البشري السليم قادر على التمييز بين الخير والشر، والخطأ والصواب. ويحظى هذا المبدأ بالأقلية، في إسلام القرون الوسطى، فيما اعتبرت الغالبية الأشعرية أن العقل البشري عاجز عن التمييز بين فروقات مماثلة. غير أن عبده، الذي سعى إلى البقاء في السياق السني التقليدي، دافع عن التناسق بين العقل السليم والنزول، حيث اعتبر أن تناقضهما محال. وإذا ظهر تناقض أو نزاع بينهما، فيعود ذلك إلى سوء فهم أحدهما.

وأدت ازدواجية العقل والوحي، واحتلال العقل موقعاً مستقلاً نسبياً، ووظيفة عملية في نظرية عبده. فتسمح للفرد بأن يحدد بنفسه التصرف الصالح والتصرف السيء، وفي الوقت عينه، تسمح بأن تنجز هذه القدرة العقلية تمييزاً مماثلاً ضمن علاقة عضوية بينها وبين الوحي. وفيما يحدد العقل إذا ما كان عمل معين مشبوهاً، يطلب الوحي تفادي هذا العمل ويعاقب في الآخرة من يرتكبه. وينبع تفادي الإنسان ذلك العمل من الإيمان الديني، مع أن العقل يدرك تحريمه.

وتكمن قيمة نظرية الكلام التي اعتمدها المصلحون المعاصرون في تأكيدها على المنطق كمصدر معرفة من دون فصل العقل عن القيم الدينية. وعلى أساس علم الكلام هذا، يمكن أن يقرر المسلمون الأفضل بالنسبة إليهم من دون أن يخترقوا روح دينهم. فقد دافع عبده في الواقع عن أنه يتعين على المسلمين ألا يفرطوا في القلق حول الآخرة على حساب حياتهم الدنيوية، لأن طريقة العيش الفضلى كمسلم تكمن في متابعة التقدم المادي⁽⁷⁾. وشكل علم الكلام هذا ابتعاداً

(7) راجع: Malcolm Kerr, Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida (Berkeley: University of California Press, 1996), 86 - 103.

جذرياً عن العقائد التقليدية، عبد الطريق لمجموعة واسعة من النظريات التي تراوحت بين المحافظين الدينيين والعلمانيين بدرجات مختلفة.

وتعتبر كمية المؤلفات حول الإصلاح الشرعي في القرن العشرين مذهلة تماماً. ويمكن أن تتخطى أي محاولة لجمع هذا الخطاب الضخم حدود المجال الذي يفسحه هذا الفصل. وبالتالي لن أحاول حتى أن أعطي الموضوع كله. فجلّ ما يسعني القيام به هنا هو التعرف إلى التوجهات ومناقشة الممثلين الأساسيين عن كل توجه، على أمل عدم التغاضي عن أي مساهمة قيمة أثرت على النقاش حول المنهجية الشرعية⁽⁸⁾. وتجدر الإشارة إلى أن توجهاً واحداً يضم نظريات متنوعة يمكن ذكرها على سبيل الانضمام إلى فرضية أو افتراض أساسي.

وعند هذا الحد، تجدر الإشارة إلى أنني لن أركز هنا على مجموعتين. تتضمن الأولى المجموعة العلمانية التي يمثل مناصروها اليوم قوة هامشية، ويدافعون عن أنه ينبغي تحييد الإسلام كلياً. ويمكن إيجاد ممثلين أقوياء عن هذه

(8) يعود إسقاط بعض النظريات التي وضعها بعض المصلحين إما إلى أن مساهماتهم تتصل بشكل غير مباشر بالنظرية الفقهية وإما لأنها لا تعطي أي بديل فعلي عن النظرية التقليدية. وينتمي إلى النوع الثاني خطاب حسن حنفي في: *Les methods d'exégèse: essai sur la science des fondements de la compréhension "ilm usul al-fiqh"* (Cairo: Le Conseil Supérieur des Arts, 1965/1385)، «مناهج التأويل» (باريس، القاهرة، 1965) حيث يعيد على نحو شامل ومفصل صياغة أصول الفقه، غير أن التغييرات التي يدخلها شكلية وبالكاد تبدل جوهر النظرية الشرعية التقليدية. راجع أيضاً ملخص عمله الفرنسي في دراسات إسلامية (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1982)، 55 - 82. وفي عدد من المؤلفات يقدم محمد أركون منهجية يعيد فيها تفسير عدد من نواحي العلوم التقليدية، غير أن النظرية الفقهية، كعلم عضوي، لا تستحوذ على أي اهتمام خاص. كما يميز هذا الاهتمام الجزئي بالنظرية الفقهية مؤلف عبد الله نعيم *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990) وكما يشير العنوان، يركز هذا العمل على النواحي التخصصية، وبشكل مجالاً خطابياً لم يكن ضمن أصول الفقه. وإلى جانب استبعاد هؤلاء المصلحين، المبرر (لا سيما على ضوء ضيق المجال)، يبقى القليل من المصلحين الهامشيين الذين نستبعدهم أيضاً.

المجموعة وبين القوميين العرب، لدى شخصيات مثل السوري صادق جلال العظم، وبين عدد محدود من مثقفين أكثر حداثة، مثل المصري فرج فودة⁽⁹⁾. والمجموعة الثانية تقليدية، ويمثلها المدافعون الرسميون عن النظام السعودي، الذي يهدف إلى تطبيق الشريعة بشكلها التقليدي البحت الذي يعتبره طاهراً، بغض النظر عن الروح الوهابية الإصلاحية. ويمكن ضم الإيديولوجيات الإصلاحية التي وضعها السرهندي (1625/1034) والشاه ولي الله من دلهي (1762/1776) وحركة محمد بن علي السنوسي في ليبيا⁽¹⁰⁾. وعلى الرغم من توجهها الإصلاحي السياسي والاجتماعي الصارم، وعلى الرغم من إجماعها على إعلان الحق في ممارسة الاجتهاد، شددت على وجه الخصوص على الحاجة إلى العودة إلى الأشكال الدينية القديمة التي اعتمدها الجيل الإسلامي الأول، ومع ذلك «تمكن قليلاً من إعادة صياغة محتوى الإسلام»⁽¹¹⁾.

وبعيداً عن ذلك، يمكن تحديد توجهين يسيطران على العالم المسلم اليوم. ونظراً إلى غياب المصطلحات المناسبة، سأدعو هذين الاتجاهين المنفعية الدينية والتحرر الديني. ومن ناحية علم الكلام، يعتبر كلاهما الخطوط العريضة في نظرية محمد عبده تحصيلاً حاصلًا. ويتشاطرون كلهم الهدف عينه، أي إعادة صياغة أصول الفقه بطريقة توصل قيم الإسلام الدينية إلى خلاصة ناجحة وشريعة وضعية تتوافق مع حاجات مجتمع حديث ومتغير. وتتفاوت كثيراً الوسائل التي يستخدمونها من أجل التوصل إلى هذه الغاية. فالمنفعيون الدينيون يصيغون نظريتهم بناء على المصلحة، وهي مبدأ قل تطبيقه تقليدياً، مع أنهم وسعوه كثيراً

(9) عبّرت عن إيديولوجيا العظم العلمانية مؤلفاته الكثيرة. راجع خاصة، نقد الفكر الديني (بيروت دار الطليعة، 1977) والنقد الذاتي بعد الهزيمة (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1970). وحول فرج فودة، راجع أحمد جودة، حوارات حول الشريعة، (القاهرة: دار سينا للنشر، 1990) 13 - 19.

(10) R. Peters, "Ijtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam," Die Welt des Islams, 20 (1980): 45 - 131.

(11) Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam," The Cambridge History of Islam, vol. IIB, P.M. Holt et al. eds. Islamic Society and Civilization (Cambridge University Press, 1970), 640. See also Peters "Ijtihad and Taqlid".

لكي يصبح المكون الرئيسي في النظرية والمنهجية الشرعيتين. ويعتمد هؤلاء المنفعيون مجموعة خاصة من المبادئ التي وضعها في الإسلام فقهاء متقدمون من القرون الوسطى. غير أنهم يتشاطرون هذه المبادئ إسمياً تقريباً، لأنهم تلاعبوا بها كثيراً وأعادوا صياغتها بحسب مصلحتهم الخاصة. كما أن المتحررين الدينيين يرفضون المبادئ كلها التي طورها الفقهاء التقليديون، ويعتبر تفسيرهم النصي، مع أنه لم يطور جيداً، ظاهرة جديدة في الإسلام. غير أن ادعاءاتهم الوضعية ليست جديدة. فيبدو أنهم اعتمدوا الناحية العقلانية من فرضية عبده وما خلفته وراءها، ولذلك يمكن القول إن عبده هو في آن معاً أبو المنفعيين وسلف المتحررين الفكري. سنبدأ بالحالة الأولى.

* المنفعة الدينية

زرعت بذور المنفعة الدينية في مؤلفات محمد عبده، وكلف تلميذه، رشيد رضا (1935) بإعطاء هذه الفكرة شكلاً ومضموناً، علماً بأنها تتمتع بقوة ممكنة. وأشرنا إلى أن مفهوم المصلحة حجر الزاوية في الفرضية المنفعة، علماً بأنه يثير الجدل نوعاً ما بين المجتهدين التقليديين⁽¹²⁾. وكان على رضا أن يؤدي مهمة مذهلة، لأنه لم يضطر إلى إعادة صياغة المفهوم لكي يصبح مقبولاً لدى المتشددين فحسب، بل إلى تخليصه من قيود الخطاب النظري في القرون الوسطى، الذي يشكل المفهوم جزءاً أساسياً منه. ولم يتطلب ذلك أكثر من تضخيم مفهوم المصلحة لدرجة انه أصبح قائماً بذاته كنظرية فقهية وكفلسفة. غير أن تحقيق النجاح، على أي مستوى كان، يتطلب التخلي عن المفاهيم الاجتهادية الأخرى، فضلاً عن الشريعة الوضعية التقليدية، التي كانت محصلة النظرية الشرعية، والأهم قربة إلى قلب معاصريه.

وبالتالي تطلبت الخطوة الأولى في هذه العملية من رضا أن يشدد على ما وصفه على أنه الإسلام الخالص، الموجود بكل بساطة في القرآن وسنة النبي ﷺ والإجماع على العقيدة الذي توصل إليه الصحابة رضي الله عنهم. فكان ينبغي تحييد كافة

النظريات الشرعية التي صاغها المجتهدون، أكانت إيجابية أم نظرية. فقال إن المسلم الفرد العادي عاجز أمام النظريات الرائعة والمعقدة التي وضعها هؤلاء الفقهاء، لأن دقتهم الفائقة أدت إلى شريعة متخصصة جداً يصعب فهمها فيجعل الانضمام إليها مهمة صعبة. وليست الظاهرة المعاصرة التي تقضي بتحديد الشريعة لصالح استيراد القوانين الغربية إلا نتيجة التعقيدات الشرعية في النظام التقليدي الموروث⁽¹³⁾.

وتتألف الطبيعة المتخصصة التي تتميز بها المذاهب الفقهية التقليدية من تفاصيل كثيرة يولدها شرح القواعد الشرعية الإيجابية بطريقة خاصة ودقيقة. وكرد فعل على هذا التوجه، يستحضر رضا عدداً من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تثبت أن الوضع الشرعي الذي تتمتع به المواد غير الواردة في النصوص المنزلة غير مقبول. فيذكر في ما يذكر في سورة المائدة الآية 5 ويستنتج من آيات مماثلة، ويكرر مراراً وتكراراً، أنه على المسلمين ألا يبحثوا في أي موضوع لم يتطرق إليه النبي ﷺ، لأن ذلك لا يؤدي إلا إلى تضخم الواجبات الشرعية، وبالتالي جعل الالتزام بالشريعة عبئاً ومشقة. وهذا ما حصل تحديداً في الزمن الحديث: إذ فقدت الشريعة قدرتها على الاعتدال والمقبولية⁽¹⁴⁾.

وعند اللجوء إلى المضاربة الشرعية والإفراط في استخدام الاجتهاد، يفقد الإسلام روحه، أي منطلق الواجب الديني. ومن أجل توضيح قوله، يحدد رضا مجموعة من المقدمات، ونذكر أنها لا تتصل كلها بقوله. أولاً، يعرف باليقين أن الله كمل دينه. وثانياً، يعتبر القرآن حجر الزاوية والركن في الإسلام. وثالثاً، يعتبر ما أتى على لسان النبي ﷺ (أي القرآن والسنة) معصوماً عن الخطأ في شؤون العبادة. ولكن ذلك لا يصح في الشؤون الدنيوية. ويعرف النبي ﷺ بأنه أخطأ، وليست أجزاء السنة المتعلقة بتلك المسائل معصومة عن الخطأ. رابعاً، كلف الله

(13) في هذا القسم أنطرق إلى يسر الإسلام وأصول التشريع العام (القاهرة: مطبعة نهضة مصر، 1956).

(14) المصدر نفسه، 12 - 23.

المسلمين، أفراداً وجماعة، بإدارة شؤونهم الدنيوية على أساس أن الأصل في الأشياء الإباحة. وفي الإدارة السياسية، تدار الدولة وفقاً لمبدأ الشورى. وخامساً، والأهم، أن الله كمل نهائياً كافة المسائل المتعلقة بالعبادة، بما أنها لا تتغير في الزمان والمكان. ولكن نظراً إلى أن الشؤون الدنيوية تتغير من زمن إلى آخر، ومن مكان إلى آخر، وضع الله تلك المبادئ العامة التي ينبغي معالجة المسائل على أساسها. ولا شك هنا في أن تحديد التفاصيل المتعلقة بالوضع الشرعي الملموس في تلك المسائل الدنيوية يبقى ضمن دائرة القرار البشري. وسادساً، بناء على رفض الأسئلة المفرطة حول المسائل الشرعية كما يظهر في النصوص المنزلة، أدان الأسلاف الابتداء، واستخدام الاجتهاد والفكر المجتهد. وفي ذكر موقف الأسلاف كرأي مرجعي ضد الفكر العقلاني والابتداء، أراد رضا أن يحذر مسبقاً من المصلحين الذين يدعون إلى إلغاء الشريعة لصالح التشريعات العلمانية. وسابعاً، بعد جيل صحابة النبي ﷺ، انقسم المجتمع الإسلامي على نفسه نظراً إلى سوء استخدام وسائل الاستقراء الشرعي. ويبدو أن رضا يشير إلى أن هذه الانقسامات الداخلية حالت دون الإجماع في أجيال لاحقة. فوحده إجماع الصحابة إذن مقبول وموثوق⁽¹⁵⁾.

وتصعب رؤية العلاقة بين تلك المقدمات، مع أنه يبدو أنها تعد الطريق لكي يشق رضا طريقاً وسطاً بين القوى المحافظة التي تدافع عن وضع الشريعة الراهن، والعلمانيين الذين هدفوا إلى استبدال الشريعة الدينية بشريعة دولة غير دينية. وعبر مهاجمة مكامن الخلل الكثيرة والتعقيدات المفرطة التي تشوب النظام الشرعي التقليدي، وعبر إبعاد نفسه عن الفكر الحر والعقلانية، كان يتميز على أنه من مناصري الطريق الوسط، أي «المعتدلين الذين يؤكدون على إمكانية إعادة إحياء الإسلام وتجديد هويته الحقيقية بإتباع الكتاب والسنة السليمة وقيادة الأسلاف الأتقياء»⁽¹⁶⁾.

وعلى خطى العلماء، استند رضا إلى المرجعيات السابقة لكي يدعم موقفه.

(15) المصدر نفسه، 24 - 28.

(16) المصدر نفسه، 7.

غير أنه تبع تقليد المصلحين، فكان انتقائياً عند اختيار السوابق التاريخية التي تدعم حججه. فمن بين عظماء القرون الوسطى كلهم، يذكر بزخم ابن حزم الظاهري وابن تيمية الحنبلي - الأول لأنه يرفض القياس كلياً والثاني لأنه يبدي تحفظات على سوء استخدام هذه الوسيلة على نحو متكرر ومألوف. وفي الوقت عينه، يستحضر رضا تعاليم تلميذ ابن تيمية، ابن قيم الجوزية (1350/751)، الذي انتقد، على خطى التقليد السني، معارضة الظاهرية للقياس كحجة من باب أولى. ففي نص القرآن ﴿فَلَا تَقُلْ لِمَا أُوِي﴾ [الإسراء: 23]، أخطأ أهل الظاهر برفض أن يكون ضرب الأبوين، من بين سواه من الأعمال المؤذية، محرماً. فضلاً عن تطبيقات القياس المحدودة الأخرى التي ينبغي برأي رضا قبولها على أنها صحيحة. وعند هذا الحد يفصل الأشكال المقبولة من القياس، بما فيها الشكل الذي يمارسه الصحابة رضي الله عنهم، والشكل الذي يلجأ إليه الفقهاء في المعاملات⁽¹⁷⁾. كما يذكر عن ابن القيم أنه انتقد أولئك الفقهاء الذين مارسوا بحرية قياس الشبه فانقادوا إلى استخلاص قواعد تناقض مقصد الشارع. وعبر شق طريق وسط بين هؤلاء الفقهاء والظاهريين المناهضين للقياس، تمكن رضا من التشديد على الوحي كمصدر نهائي للشرعية من دون التقييد بوسيلة القياس الشاملة تقليدياً ولكنها محدودة.

واستعاض رضا عما استبعده عن مجال القياس التقليدي بمفهوم المصلحة. ونظراً إلى أن القرآن والسنة عجزا عن تقديم كافة الإجابات على أسئلة المعاملات المدنية - مع أنهما أعطيا نظام عبادة وإيماناً كاملاً - ينبغي النظر في المصالح الدنيوية عند التعامل مع مشاكل مماثلة طالما أن هذه الاعتبارات لا تناقض المبادئ الدينية. ويعتبر رضا أن غالبية الفقهاء التقليديين يعتبرون خطأ أن المصلحة مصدر قانوني خارجي ويشير الجدل. غير أنه يؤكد على أن المصلحة وسيلة كانت تلازم عملية تحديد العلة عبر المناسبة أو الملاءمة⁽¹⁸⁾.

(17) اليسر، 44 - 45.

(18) ص 88ff.

وكما رأينا في نقاشنا حول أصول الفقه التقليدية، تعرف العلة المناسبة على أنها تلك التي يستخرجها الفقيه بالعقل. فعندما تجد العلة دعماً في النصوص المنزلة، تعتبر مقبولة، ولكن عندما تناقض النصوص، ينبغي ردها. وبين هذين الحدين تكمن فئة ثالثة، أي العلة التي لا تناقض آية أو حديثاً نبوياً معيناً ولا تقرها بل تجد أصولها في مقاصد الشرع. ويؤكد رضا على أن ذلك اجتهاد بناء على المصلحة استخدمه كافة المجتهدين في القرون الوسطى في بناء الجسم الشرعي. ويلجأ مرة أخرى هنا إلى المراجع الأولى، مثل الزركشي (794/1392) وسواه، الذين اعتبروا أن كافة المجتهدين والمذاهب استخدموا المصلحة. كما يوسع نظرية الطوفي التي⁽¹⁹⁾، كما رأينا آنفاً، أحدثت ثورة في هذا المفهوم تستند كما يقول إلى براهين مقنعة⁽²⁰⁾. وفي الواقع، يعتبر أن شريعة القرون الوسطى التي وضعها مجتهدون بواسطة القياس تمثل طريقة ملتوية من أجل الوصول إلى الخلاصات التي كان من الممكن التوصل إليها عبر المصلحة. ويعرض هذا المفهوم مشيراً إلى نظرية الشاطبي. وبعد ذكر عدد من الحالات التي يعتبر الشاطبي أن التوصل إليها تم بالاصطلاح، يشير رضا إلى أنه كان يمكن التوصل إلى الخلاصات عينها من خلال وسيلة القياس من القرآن والسنة⁽²¹⁾.

وبعد التوصل، بالاستناد إلى الشاطبي والطوفي، إلى أن المصلحة مبدأ يستقي قوته من النصوص المنزلة، يستعد رضا إلى استنتاج الخلاصات. فينبغي أن تخضع مسائل العبادة والإيمان كلها مباشرة لأحكام النصوص المنزلة. وكل ما سوى ذلك، من مسائل سياسية وفقهية ومدنية، يحدد على أساس واحد من أنواع أدلة خمسة. أولاً، النصوص المنزلة التي تحمل برهاناً قاطعاً في الدلالة والرواية ليست ملزمة فحسب، بل إنها لا تسمح بالاجتهاد نظراً إلى التباسها. ولا يمكن أن يتخطى أي برهان آخر هذه النصوص إلا في حال كان البرهان المضاد أرجح

(19) ص 53 - 150 .

(20) اليسر، 70 - 71 .

(21) اليسر، 7 - 74 ؛ Kerr, "Islamic Reform", (Berkeley: University of California

. Press, 1986), 95 - 194 .

أو مبدأ مستخلصاً من مسح عام للشريعة، مثل مبدأ الضرورة. غير أن رضا في مؤلف آخر يتوسع في موقفه من هذه النقطة. فيعتبر أنه في غياب البرهان النصي «تكفي الضرورة وحدها كمصدر شرعي يبرر عملية الاستقراء المعروفة اليوم بالتشريع»⁽²²⁾ الذي يعني فيه تشريع الدولة كما يرد في مطلع هذا الفصل. كما تجدر الإشارة هنا إلى أننا أمام توسع استخدام الضرورة، التي نظراً إلى تقاربها من مفهوم المصلحة تقدر أن تنشئ قواعد جديدة على أساس الحاجات البشرية. ويشير رضا في هذا الصدد إلى أن «معادلة المصلحة والضرورة هذه بطريقة تجعل الاستقراء الشكلي من النصوص المنزلة تأكيداً ثانوياً على ماهية الشريعة المفترضة توازي تأكيد القانون الطبيعي»⁽²³⁾.

وثانياً الحالات التي يقرها نص سليم وغير ملتبس توصل حوله الجيل الأول من المسلمين إلى إجماع ملزم. غير أن ذلك يعني أن هذا البرهان يخضع لتوقعات الضرورة واليقين نفسها التي يتضمنها النوع الأول. وثالثاً، قاطع الدلالة أو الأحاديث النبوية غير السليمة تماماً، والتفسيرات التي لم يوافق عليها العلماء ليست ملزمة بالضرورة. فمثل هذه النصوص مفتوحة للنقاش، وفي حال، بعد البحث والتحليل، ظهر أنها قابلة للتصديق، تندرج في النوعين السابقين، علماً بأن الضرورة والمصلحة مبدآن يفوقان المبادئ الأخرى. وإذا ظهر أنه يمكن التحقق من تلك النصوص، تعتبر الحالات المنضوية تحتها مفتقرة إلى أي دعم نصي. ومرة أخرى يؤدي ذلك إلى إدراج تلك الحالات فوراً تحت مظلة الضرورة والمصلحة. ورابعاً، النصوص الأخرى المتعلقة بمواقف المسلمين الشخصية وعاداتهم - مثل الملبس والمأكّل والمشرب - التي ينبغي أن تكون ملزمة إلا في حال قضت المصلحة الشخصية أو العامة بغير ذلك. ونهايةً، يمكن حتى إلغاء تلك النصوص إذا قضت الحاجة بذلك. وخامساً وأخيراً، ينبغي أن يترك للمرء الخيار في الحالات التي تفتقر إلى تصديق من النصوص المنزلة. وأياً كانت

(22) مقتبس من الخلافة والإمامة العظمى 148/94 في (Berkely: Kerr, "Islamic Reform", University of California Press, 1986), 201.

(23) المصدر السابق، 201 - 202.

القواعد القائمة على أساس المصلحة والضرورة، فهي مشروعة لأنه لا يمكن أن تتناقض المصلحة والضرورة مع الوحي بل إنه يأمر بهما⁽²⁴⁾.

ويوازي مذهب رضا نفي أصول الفقه نفيًا تامًا. فاللاف في طريقة أدائه مهمته أنه يستند كثيراً إلى مبدأ محدود كثيراً وصغير في تلك النظرية من أجل القضاء على ما تبقى منها. فلطالما كان مبدأ الضرورة والمصلحة مستعملين بشكل محدود، ووحدها أقلية من المنظرين أعطت هذه المفاهيم أهمية في مؤلفاتها (علماء بأن المصلحة تعرف لدى المنظرين التقليديين على أنها المنافع التي لا يربحها نص)⁽²⁵⁾. وأصبحت أفكار تلك الأقلية، التي تضم بشكل أساسي الطوفي والشاطبي، الصيغة التي تقوم عليها نظرية رضا. وبالتالي، بعيداً عن مسائل العبادة والفرائض الدينية، التي قدر لها أن تبقى ضمن إطار الوحي، أيد رضا نظرية فقهية راسخة تماماً في الشريعة الطبيعية التي تعطي اعتبارات الحاجة البشرية، والمصلحة والضرورة الأولوية في صياغة جسم شرعي. فأياً كان النص المنزّل، ولو كان قابلاً للرد من الناحية المعرفية، يمكن تحييده إذا ناقض اعتبارات مماثلة. ويبدو أن رضا كان يعد أرضية لكي يفصل الدين عن الشؤون الدنيوية، غير الدينية مطلقاً. ولكن نظريته شكلت إبتعاداً جذرياً عن قيم الشريعة الدينية، التي وجد العالم الإسلامي صعوبة في تركها. وجد صعوبة في ذلك لأن البديل الذي قدمه رضا افتقر إلى أساس ديني حقيقي وإلى عمق نظري يمكن أن ينافس بنجاح الإنجازات الفكرية المذهلة التي حققتها أصول الفقه التقليدية وأن يتلاءم معها.

وظهرت ازدواجية تألفت من القبضة التي أحكمتها أصول الفقه التقليدية ومن جاذبية الأفكار شبه الدينية المعبر عنهما بمفهومي الضرورة والمصلحة، فانعكست في مؤلفات بعض العلماء الحديثين الذين رأوا في نظرية عبده - رضا خياراً جذاباً. ولكن هذه الازدواجية بالذات أدت إلى بقاء تلك المؤلفات مجرد مناقشات أكاديمية، فشلت في التأثير على عالم الممارسة. وعلى الرغم من فشلها، نظر إليها البعض على أنها خلاصة تجمع بين إرث النظرية التقليدية

(24) اليسر 76ff.

(25) ص 112 - 113.

والحاجات النظرية في الزمن الحديث. وأعطت محاولة الخلاصة هذه كتابات هؤلاء العلماء شعبية معينة تمتعوا بها من الغرب الأقصى، أي مصر، حتى الشرق الأقصى، أي أندونيسيا. ويمكن أن نرى في العالم المصري عبد الوهاب خَلاف (1956) نموذج الكاتب الذي انتقل ذهاباً وإياباً من دون هدف بين النظرية التقليدية ومقترحات رضا الإصلاحية.

ويهدف خَلاف في ما يشكل ربما أكثر أعماله أهمية⁽²⁶⁾ إلى الإثبات أنه عندما «تفهم جيداً» مصادر الشريعة، «فهي مرنة، وغنية وملائمة لكي تستجيب إلى مصالح الإنسان وتطوير ظروفه»⁽²⁷⁾. ولكنه يستبعد عن دائرة الاجتهاد الحديث أي حالة تندرج ضمن اختصاص النصوص المنزلة الواضحة والأصلية ووصل حولها مجتهدو أي جيل إلى إجماع. وبالتالي، فإن ما ينص عليه القرآن بشأن الميراث يستثنى من البداية من الاجتهاد. فتقتصر مرونة النصوص على الحالات التي لم يتم حولها إجماع ولم ينزل بشأنها نص. وتشكل الغالبية العظمى من جسم الشريعة الوضعية التي صاغها مجتهدو القرون الوسطى الذين تعاملوا مع الشريعة بطريقة تتلاءم مع بيئتهم. وتتماماً كما أن الاجتهاد أخذ بمقتضيات عصرهم وظروفه، مما أدى إلى وضع أحكام تلائم حاجاتهم، يمكن أن تعيد الأجيال اللاحقة النظر في تلك القواعد على ضوء التغييرات الزمنية والظروف. وبالتالي، نظراً إلى غياب النص الواضح أو الإجماع، يمكن الاستعاضة عن الاجتهاد السابق، في ما يتعلق بالقضايا التي لا ينظمها نص، باجتهاد جديد بناء على تحقيق تأمر به شروط الظروف السائدة في وقت وزمن معينين. لأن الخلاف يعتبر، خارجاً عن عصره، أن القياس والمصلحة، أي وسيلتي الاجتهاد الأساسيتين، تعززان خير الإنسان ومصلحته. كما تهدف المصلحة والقياس على وجه الخصوص إلى إدامة المنفعة ورد الأذى، علماً بأن المنفعة والأذى قيمتان ذاتيتان، تتغيران مع تبدل الزمان والظروف⁽²⁸⁾.

(26) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1955).

(27) المرجع السابق، 5.

(28) المرجع السابق، 8 - 11.

ويلاحظ جلياً أن القياس في رأي خلاف شبيه بالاستصلاح نظراً إلى أن مصلحة الإنسان تجمع بين الإثنين، بما في ذلك رد أي أذى قد يصيبه. وفي مناقشة طبيعة السببية الشرعية في القياس، يلاحظ أن الشارع يمنع مادة معينة أو معاملة، لا لأنه ينوي التضييق على عباده أو تجريدهم من حرياتهم الفردية، بل لحكمة وراء ما يبيحه وما يمنعه، فعبه يعزز مصالح عباده بإعطائهم بعض المنافع وحمايتهم من الأذى⁽²⁹⁾. وبعبارات أخرى، فإن الله تعالى يريد الخير للبشر. فعندما يناقش خلاف المصلحة، لا يتغير رأيه بالسببية الشرعية، إلا ليقول إن القياس راسخ في النصوص في نهاية المطاف، وذلك واضح، فيما ليست المصلحة فيه راسخة في النصوص. وتجدر الإشارة إلى أنه يعتبر الاستصلاح وسيلة رفيعة الشأن يمكن بواسطتها تكييف الشريعة مع تغير الزمان والظروف. كما نذكر أنه يستحضر نظريتي الشاطبي والطوفي من أجل تحسين خطابه حول المصلحة⁽³⁰⁾.

ويظهر تنقل خلاف بين مرجعية النصوص المنزلة وضرورات التغيير الفقهي أوضح في خطابه عن العرف وعلاقته بالشريعة. بداية يبدو أكيداً من أنه يمكن القبول بصلاحيّة الممارسات التي تتلاءم مع الشريعة، فيما أن الممارسات التي تناقض الشريعة باطلة. غير أن هذا اليقين لا يستمر. ففي النهاية يمكن تشريع عرف يناقض النصوص المنزلة. وإذا انتشر عقد أو معاملة غير شرعية في مجتمع معين، مثل التأمين، تتخطى حينئذ الحاجة والضرورة القواعد النصية. وسعيًا وراء دعم السلطات الدينية، يذكر الأزهرى محمد الخضر الحسين الذي دافع أيضاً عن تشريع أي عرف يظهر ضرورياً من أجل خير المجتمع وحاجاته الراهنة، أيًا كان تناقض هذه الممارسة مع النصوص المنزلة والشريعة المشتقة منها. ويعتبر حسين بذلك أن الفقيه لا ينجز ما يختلف عن المجتهدين السابقين الذين لجأوا إلى الرخص⁽³¹⁾. غير أن خلاف يذهب أبعد من ذلك فيقول إنه نظراً إلى تأثر

(29) المرجع السابق، 40 - 42.

(30) المصدر نفسه، 70 - 80.

(31) المصدر نفسه، 124 - 125.

الممارسات العرفية بمرور الزمن، ينبغي أن يتغير القانون الذي يراها بموجب تغييرها، علماً بأن التغيير الشرعي يتم حصراً بالتلاؤم مع مبادئ الحاجة والضرورة.

من المعبر أن خلاف أنهى كتابه بفصل عنوانه «مصادر التشريع الإسلامي مرنة وتأخذ بمصالح الناس وتطورهم»⁽³²⁾ والعنوان معبر لا لأنه يضم لفظة تشريع فحسب - التي يشدد عبرها على الوسائل الحديثة في سن التشريعات ويتفادى الإشارة إلى الشريعة الإسلامية بمعناها التقليدي - بل أيضاً لأنه يحاول في هذا الفصل أن يحد من مدى المصادر المنزلة والقيود التي تفرضها، كل على حدة. ويبدأ بالقرآن الذي يعطي مشورة عامة، لا خاصة، للمجتمع. وعلى خطى رضا، يميز بين أجزاء الكتاب التي تعالج مسائل العبادة والفرائض، وتلك التي تعالج مسائل مدنية ودستورية وجرمية واقتصادية. وفي المسائل الثانية، لا يعطي القرآن أكثر من مبادئ عامة. فعلى سبيل المثال من أصل مائة مادة تتعلق بالعقود في القانون المصري، ترد أربعة قرآنية. كما أن الشريعة الجنائية في القرآن لا تنطرق إلا إلى أربعة انتهاكات. ويستخدم خلاف هذه الوقائع ليقول إن القرآن لم ينظم عمداً بعض مجالات الشريعة لكي يسمح بالأخذ بالبيئة الاجتماعية المتغيرة. كما أنه ينبغي عدم فهم القرآن بحرفيته، بل بروحيته. وباعتناق هذه النظرة، لا شك في أن خلاف كان يرمي إلى تحرير الشريعة من عوائق التفسير الحرفي، لا سيما على ضوء أن الشريعة لم تهدف إلى إخضاع الناس لواجبات دينية من دون رحمة لكي يؤكدوا طاعتهم لله تعالى، بل إلى تعزيز رفاههم ومصالحهم. ويشير إلى ذلك المبادئ العديدة في المصادر الشرعية مثل المبدأ القائل «الأصل في الأشياء الإباحة» ومبدأ رفع المشقة وتعزيز رفاه الإنسان.

وبواسطة الحد من مدى القرآن في عدد من المبادئ والقواعد العامة، حاول خلاف أن يتلافى وظيفته التشريعية إلى حد بعيد. غير أنه لا يشرح أبداً كيف أن القواعد القرآنية القليلة التي يعتبرها ملزمة تفسر على نحو يتلاءم مع

(32) المصدر نفسه، 31ff.

التغيير الاجتماعي، فيصعب تحديد تلك النقطة. كما لا يرى أي صعوبة تتعلق بما يعتبره مبادئ قرآنية، لأنها كما رأينا، تعزز مفهوم التغيير الشرعي في وجه عالم متبدل.

ويجيد خلاف عن طريقه السنة النبوية بصعوبة أقل. فالنبي ﷺ إما كرر بعض المحتويات القرآنية وشرحها، وإما أدخل مواد جديدة لا يمكن أن تتعارض مع القرآن. ولا تشكل المواد المكررة أو المشروحة أي مشكلة، لأنه ينبغي معاملتها كما يعامل النص القرآني. غير أنه ينبغي تحليل المادة السنّية غير القرآنية بحسب الملاءمة، إذا وجدت القرينة الفاطحة لأن المادة السنّية هدفت إلى معالجة موضوع متعلق حصراً بزمن النزول، فلا تلزم الأجيال اللاحقة. ولكن إذا أظهرت القرينة أنه ينبغي أن تنطبق على الحالات كلها، ينبغي اعتبارها ملزمة في زمن النبي ﷺ وبعده. ولا يفصل خلاف هذه النقطة، ولكن يبدو أنه يقول، ولو بخجل، إن إلزامية المادة السنّية تفترض أن تتلائم وجوداً وعمداً القواعد النبوية مع المصلحة. أي أنه في غياب المصلحة، لا تنطبق القاعدة⁽³³⁾.

وعندما يناقش الإجماع، يوضح خلاف بشكل أوضح رفضه الأشكال التي كانت سائدة في القرون الوسطى. فيقر بأن القرآن والسنة يفرضان الإجماع والشورى، غير أنه يدحض الوسيلة التي يتم فيها الإجماع التقليدي. فالإجماع عند خلاف جماعي حيث أن المجتهدين كجماعة ينصحون الحاكم حول مسائل الشريعة. وهنا يلجأ إلى القرآن وإلى النبي ﷺ وصحابته لكي يبرهن أن الأجيال الأولى من المسلمين مارست منهجياً المشاورة الجماعية. ولا يشرح خلاف لماذا أدى الإجماع التقليدي إلى الركود، ولا يظهر كيف يساهم الإجماع الجماعي والحديث في مرونة الشريعة، وهو اقتراح يبدو أكيداً⁽³⁴⁾.

ورأينا سابقاً أن خلاف يوازي بين القياس والاستصلاح، لأن كلاهما يرمي إلى خدمة مصالح المجتمع، ورفاهه، وحاجاته. غير أنه يضيف إليهما الاستحسان والترجيح اللذين يعززان كذلك تلك الأهداف عينها.

(33) المصدر نفسه، 139.

(34) المصدر نفسه، 140 - 142.

وصحيح أن الحد من المدى التشريعي الذي تحتله النصوص المنزلة، وتغيير الوظائف المنهجية في عمليات القياس، والاستصلاح، والاستحسان لكي تستجيب إلى الحاجات والضرورات الاجتماعية - على حساب التفسير التقليدي المقيد بأوامر الوحي الحرفية - أدى إلى تحرر الخلاف من القبضة التي يحكمها التقليد الشرعي في القرون الوسطى. ولكن نجاحه مشوه لسببين. أولاً، لم يأخذ بالحسبان بطريقة دقيقة الأحكام النصية التي تمارس تأثيراً شرعياً غير ملتبس يناقض مقتضيات المجتمع الحديث، مثل حظ المرأة من الميراث، وتعدد الزوجات، والربا، وما إليها. فتبقى النظرية التي تهدف إلى وضع مبادئ تشريعية مختلة إذا لم تعالج هذه المواضيع. وثانياً، لجأت نظرية خلاف، كما نظرية رضا إلى مبادئ كالحاجة، والضرورة والمصلحة، من دون أن تحدد بأي طريقة محددة أو مقنعة كيفية اشتقاق مبادئ مماثلة من التقليد الديني. ولا يؤدي القبول بتأكيد النصوص المنزلة على سبب الرفاه والمصلحة والضرورة، ورفض كافة القواعد والمبادئ الأخرى من دون تبرير نظري ملائم إلا إلى اعتبارية بحت. وإذا كان ينبغي أن تبقى الشريعة إسلامية في المجال الديني، لا الثقافي فحسب، ينبغي تبرير الابتعاد عن النصوص الذي يدافع عنه خلاف. لأن نظريته، كما نظرية رضا، تظهر أن الشريعة المشتقة من الحاجة والمصلحة والضرورة تبقى إسلامية بالاسم ومنفعة بمعظمها.

ويمكن إيجاد هذه المنفعة بشكلها المخفف ضمن مجموعة مصلحين دافعوا عما هو في جوهره مفهوم القانون الطبيعي، علماً بأن المفارقة تكمن في أنه محدود بتدخل النصوص المنزلة والمنهجيات الشرعية في القرون الوسطى. ويمكن أن يكون المثقف المغربي علال الفاسي (1973)⁽³⁵⁾ ممثلاً لهذا التوجه الذي، على خطى عبده، دافع عن مفهوم السببية الشرعية كما ترد لدى المعتزلة. وفي عمله، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها - يعتبر على خلاف الأشاعرة أن الشريعة الدينية قابلة للتحليل بحسب الأسباب التي تحفز مقصد الشارع، ويمكن

(35) لمراجعة السيرة الذاتية، انظر في Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic

. World, ed. in Chief John Esposito, IV, 4-5

شرح تلك الأسباب بناء على رفاة الإنسان والمصلحة التي أرادها الله تعالى عندما أنزل شريعته. وبالتالي، تهدف الشريعة إلى تعزيز الحياة الجيدة على الأرض، أي حياة يسود فيها النظام والعدالة والرفاه⁽³⁶⁾. ففي النهاية، فإن صفة العدل (التي يفهم الفاسي على ضوءها المصلحة العامة والرفاه البشري) هي من صفات الله تعالى⁽³⁷⁾. وهذه القواعد عامة وشاملة، ولا تتغير لأنه لا يمكن أن يؤثر عليها تفسير أو تلاعب نصي أو يحد من قوة حضورها في الشريعة. غير أن القواعد الخاصة والفردية التي تؤدي إلى تحقيق تلك القواعد في المجتمع تتغير بناء على تغير الظروف، والمكان والزمان. فهي لا يمكن أن تقوم بذاتها بل ترمي إلى أن تكون أدوات تحقق أهدافاً أسمى، أي العدالة والرفاه البشري. فيكفي أن يضم القرآن آيات ناسخة ومنسوخة لكي ندرك سرعة تلاشي الأحكام الفردية في القانون الوضعي. وعندما لا تلائم قاعدة أو آية شرعية الحاجات الاجتماعية أو تعتبر غير متعلقة بها تحل أخرى مكانها لكي تلبى تلك الحاجات.

وبما أن الحكمة وراء شريعة الله تكمن في حدود الفهم البشري، فالإنسان قادر على فهم المقصد الإلهي وبالتالي الحكمة منه. لأنه لا يمكن فهم الوحي من دون تدخل العقل البشري، تماماً كما أن العقل البشري لا يسعه من دون الوحي أن يفهم المقصد الإلهي. ويتكامل العقل والوحي تماماً⁽³⁸⁾.

وبعد إدخال النصوص المنزلة في دائرة سيطرة العقل البشري النسبية، يقدم الفاسي عدداً من الحجج ليبرهن أن الشريعة تستهدف العامي، وبالتالي ينبغي أن يفهمها غير المتخصص. ويستحضر هنا دعم الشاطبي الذي نذكر أنه شدد على الطبيعة الأمية التي تتسم بها الشريعة. كما قال الشاطبي إن الشريعة من حيث تحديدها لا يمكن إلا أن تشق طريقاً وسطاً بين الواجبات الدينية غير المحمولة والتساهل حيال الشريعة، وذلك موقف يراه الفاسي، ضمن مفارقة تاريخية في

(36) راجع مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، 1963) 3 - 7، 41 - 42.

(37) المرجع السابق، 62.

(38) المرجع السابق، 53 - 64.

السياق الحديث، على أنه رفض لأحكام الله تعالى. كما يستشهد برضا وعبدته من أجل دعم أولوية مفهوم المصلحة في التشريع. غير أن الفاسي يميز نفسه عن رضا وأتباعه الذين رأوا في نظرية الطوفي إرثاً يمكنهم البناء عليه. فهو يناقش الطوفي، ليخالفه الرأي، لا سيما بشأن تفوق المصلحة على النصوص الواضحة⁽³⁹⁾. وفي عبارة صريحة، يوافق على النظرية التقليدية بتطبيق المصلحة على الحالات التي لا تحكم الشريعة لا على صلاحيتها ولا على عدمها⁽⁴⁰⁾. ويخون تقليدية الفاسي بقوله التام بالقياس والاستحسان كما وضعهما المنظرون في القرون الوسطى. غير أنه يوافق على رأي هؤلاء المنظرين حول الإجماع ويعتمد رأياً شبيهاً برأي خلاف⁽⁴¹⁾.

ويصعب إيجاد المعنى في فكر الفاسي على ضوء الانتقاء المتردد من أصول الفقه التقليدية. فهو يقيم بوضوح ضرورة إعادة قولبة أصول الفقه لكي تستجيب إلى المقتضيات الحديثة. غير أنه يتردد في ترك التفسير النصي التقليدي كما يظهر في القياس، والاستحسان، ومقاربة اللغة الشرعية حرفياً. والأهم أنه يحوم فوق مفهوم استصلاح متجدد⁽⁴²⁾ يفقده أي قدرة على التعامل مع ديناميكيات المجتمع المتغير. وفيما قد تكون النظرية التقليدية خدمت أهداف المجتمعات المسلمة في القرون الوسطى، أصبحت اليوم غير مناسبة نظراً إلى أنها تميل إلى معاملة الشريعة على أنها مجموعة من القواعد الخاصة التي يتأتى كل منها عن اعتبار عدد محدود من العناصر التي تدخل في تشعبات الاجتهاد الدقيقة. غير أن تحديات المجتمع الحديث تتطلب مقارنة المواضيع الشرعية على نحو كلي، وتفتقر أي نظرية تقليدية إلى آلية تتلاءم مع مقارنة مماثلة. وقد اقتربت الطريقة الانتقائية التي اعتمدها الإصلاح الشرعي الحديث اقتراباً وثيقاً من النظرية التقليدية غير أنه يفتقر إلى أساس نظري ثابت.

(39) المرجع السابق، 143ff.

(40) المرجع السابق، 180 - 181.

(41) المرجع السابق، 115 - 119.

(42) يفضل في مسألة إنهاء تعداد الزوجات الاستصلاح على النصوص والإجماع. انظر، عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة** (تونس: الدار التونسية للنشر 1991) 184 (34).
وصدرت طبعة جديدة للكتاب عن دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007.

ويصعب إيجاد المعنى في فكر الفاسي على ضوء الانتقاء المتردد من النظرية الشرعية التقليدية. فهو يقيم بوضوح ضرورة إعادة قولبة النظرية الفقهية لكي تستجيب إلى المقتضيات الحديثة. غير أنه يتردد في ترك التفسير النصي التقليدي كما يظهر في القياس، والاستحسان، ومقاربة اللغة الشرعية حرفياً. والأهم أنه فيما يحوم فوق مفهوم استصلاح متجدد لتبرير التعديلات القانونية الجديدة، يثبت عجزه عن اعتناق فلسفة قانونية تحتل فيها نصوص الوحي مكانة أدنى من مستلزمات التغيير الاجتماعي الحديث. ويبدو أن مقاربة الطابع المنطقي من السببية القانونية جاءت بلا طائل إذ أنه فشل في استيعاب معانيها كاملة. ومن الممكن القول إن مفهوم القانون الطبيعي غاب كلياً عن خطاب الفاسي إنما جاء نقله لأصول الفقه التقليدية ناقصاً أيضاً بسبب القيود التي فرضها عليه لأنه وعى ضرورة تكييف نظريته وتحولات الحداثة الجذرية. وفشل الفاسي باختصار إذا في تقبل أسس أصول الفقه التقليدية وفي رفضها أيضاً فكان أنه عجز عن أخذ أية خطوة في طريق وضع نظرية قانونية حديثة.

وحتى بعد مرور نصف قرن بعد رضا، ما يزال العجز عن وضع نظرية قانونية من صلب مفهوم المصلحة قائم. ويبقى أحد أحدث المصلحين الذين خطوا خطوات رضا والذين بقي فكرهم الاجتهادي في مجال العموميات المفكر والسياسي السوداني الواسع التأثير، حسن الترابي. واعترف الترابي في بحث موجز نشره في 1980 وعنوانه عنواناً مليئاً بالدلالات «تجديد أصول الفقه الإسلامي»، بالطبيعة البدائية لمحاولته في إعادة وضع نظرية الشريعة⁽⁴³⁾. وهو يؤمن بأن هذه النظرية جزءاً لا يتجزأ من خطابه «التجديد». ثم يطلعنا على رغبته بتفصيل النظرية في المستقبل غير أنه لم يقدم على ذلك إلى الآن⁽⁴⁴⁾. رغم ذلك

(43) تجديد أصول الفقه الإسلامي، (بيروت والخرطوم: دار الفكر 1980)، 46. للاطلاع على نبذة من سيرته الذاتية، وابحث في المرجع السابق، ص 47؛

Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, "Turabi, Hasan Al", (by Peter Woodward), IV, 240 - 241.

(44) في عمله اللاحق تجديد الفكر الإسلامي، (الرباط: دار القرافي للنشر والتوزيع، =

تستحق أفكار الترابي على كونها محاولة بدائية وغير واضحة، أن تلخص هنا وإن فقط من أجل إظهار قدرتها الكامنة على إنتاج اقتراح نظامي وعملي لنظرية فقهية تتخطى أو تضاهي النظريات التي يدافع عنها رضا وخلاف.

بيد أن الترابي يتميز عن كل سابقه من المفكرين الأنفي الذكر بالتالي: هو أول واحد يتخلى عن النظرية التقليدية بالكامل إذ يعتبرها قديمة ولا تمت بصلة لواقع الحياة الحديثة ومشاكلها. وهو يرى هذه النظرية على أنها ضيقة الأفق تحكمها قيود المنطق الرسمي التي تفقدها كل قدرة على التعامل مع ديناميكيات المجتمع. وبالتالي، في ما يتعلق بالهوية الشرعية، يعي الترابي كليا قدم النظرية التقليدية فضلاً عن الحاجة إلى وضع نظرية بديلة يمكن أن تديم بنية الشريعة الوضعية بشكل ناجح، أيأ كانت تلك البنية⁽⁴⁵⁾.

كما لاحظ أن الأجيال المسلمة السابقة بدءاً بالصحابة رضي الله عنهم لا تفرض بالضرورة على المسلمين المعاصرين مثلاً نموذجياً ينبغي اتباعه أيأ كانت الطريقة. إذ يقع التغيير والتحول الدائمان في صلب التاريخ، ما يعني أن الدين، يتغير دوماً، نظراً إلى ارتباطه بالعملية التاريخية. ولم يشكل ما قدمته الصحابة من نموذج المثال الوحيد الذي قدمه الإسلام، كما أنه لم يكن ممتنعاً عن التغيير. بل تغير شأنه شأن النماذج الأخرى المتتالية كلها. وتسمح نظرة الترابي هذه بتحرير الحقائق الإسلامية الحديثة من قبضة الماضي. خاصة وأنه يحرر جدول أعماله من قيود التقليد على أنه بناء إجتماعي والنظرية التقليدية على أنها ظاهره الشرعي.

وترفع قبضة الماضي أكثر بحفر الهوية بين الشريعة التقليدية والمجتمع التقليدي. في الواقع، نزن أن الحياة الإسلامية الاجتماعية في الماضي تنبثق عن أوامر الشرعية الإلهية الحقيقية، وتلك هي حال الفقه أيضاً. وأدى هذا الانحراف إلى تجاهل إجمالي طال المجالات العامة من الشريعة، مثل الاقتصاد الوطني،

= (1993) يعيد الترابي الفكرة التي شرحها في تجديد أصول الفقه، بل إن كل الأقسام التي تعالج النظرية الفقهية في العمل الثاني مجرد إعادة للعمل الأول. انظر الصفحات 5 - 47 من تجديد أصول الفقه التي تطابق تماماً تقريباً الصفحات 34 - 53 من تجديد الفكر.

(45) الترابي، تجديد أصول الفقه، 7 - 11.

والعملية السياسية، والحكومة، والعلاقات الخارجية، وما إليها. وأصبحت هذه المجالات بالذات بالنسبة إلى مسلمي اليوم أكثر حاجة إلى انتباه مباشر. فمجالات الشريعة مثل الأحوال الشخصية تتطلب أيضاً التحديث مع أن طبيعتها ليست طارئة ولكن لا ضير من سنّها⁽⁴⁶⁾. كما أن مجالات الشريعة المدنية تحتاج إلى اجتهاد موسع ومن أجل بناء مجموعة قوانين تبرز الحاجة إلى صياغة نظرية ومنهجية شرعيتين جديدتين. وهنا يصبح تفسير النص - الذي يستند كثيراً إلى الشريعة التقليدية - أداة غير كافية وغير ملائمة نظراً إلى ندرة النصوص المنزلة التي تتطرق إلى تلك القوانين، وبالتالي، تغيب افتراضياً تلك الشرائع عن الاجتهاد التقليدي. ناهيك أن القياس التقليدي يبقى عاجزاً عن معالجة مجالات الشريعة هذه، نظراً إلى عرقلتها بتأثيرات المنطق الصوري المحدودة. وفي حال فشل تفسير النص الشرعي التقليدي والقياس في الاستجابة إلى النظرة الحديثة إلى القانون المدني، ما هو البديل؟

يعرف الترابي بمفهومين، تمتد أصولهما في أصول الفقه التقليدية. ويطلق عليهما تسميتي القياس الإجمالي الواسع والاستصحاب الواسع. ويعتبر أن الأول يوازي ما يطلق عليه تسمية قياس المصلحة المرسلّة⁽⁴⁷⁾، وذلك مثير للاهتمام. غير أنه لا يحدد أبداً معنى هذا القياس، ويبقى على القارئ أن يحدد طبيعته بوسائله الخاصة. غير أنه أوضح بشأن الاستصحاب الواسع الذي يقر اشتقاقه من النظرية التقليدية - مع أنه لا يقر بذلك مباشرة. فالأديان كما يقول لا تهدف أبداً إلى إلغاء ما يسبقها. فالنبي ﷺ على سبيل المثال، لم يقض على كافة الممارسات والقوانين الموجودة قبل الإسلام، بل هدف إلى تصويب النواحي الخاطئة في الحياة والتي ناقضت مبادئ الدين الجديد وقوامه.

ومن دون أن يحدد ويذكر نصاً، يصر الترابي على وجود وفرة من البراهين النصية التي تبرهن صلاحية مبدأ الاستصحاب. غير أن الترابي، عند وصف

(46) المصدر نفسه، 20 - 42.

(47) المصدر نفسه، 24 - 26.

الاستصحاب بالواسع، يبعد المبدأ عن حدوده الضيقة في الأصول التقليدية لكي يبلغ بعداً جديداً وأوسع. وفي المذاهب التقليدية، صمم الاستصحاب بشكل رئيسي ليطبق على حالات خاصة، مثل قضية الأزواج المفقودين. فالرجل الذي لم يعد من رحلة يفترض حياً إلى أن يثبت العكس، أو إلى أن يمر وقت كاف للقول إنه لم ينج من الموت الطبيعي. وطالما أن هذين الشرطين غائبان، لا يمكن أن تعتبر زوجته نفسها أرملة، وبالتالي لا يسمح لها بالزواج ثانية. غير أن التراخي لا يفكر بهذا النوع من الاستصحاب، لأن صفة الواسع ترمي إلى رفع المفهوم من الحالات الخاصة في القانون الوضعي إلى المبادئ العامة من المنهجية الشرعية. ثم أصبح استصحاب التراخي قابلاً للتطبيق على المبادئ التقليدية من الأصول الشرعية التي ينبغي أن تستمر في العمل ضمن التشريع الحديث، فيصبح العمل بها على نحو مستمر إلزامياً في غياب برهان يجعلها غير ملائمة أو غير ذات صلة. غير أن اختيار تلك المبادئ معبر بعض الشيء. فهي لا تتضمن التفسير النصي التقليدي أكان لغوياً أم قياساً أو مستنداً إلى الاستحسان. بل إن الخيار يقع على المبدأ القائل، إلا إذا أشار نص منزل ملزم إلى عكس ذلك، أن كل شيء، بما فيه الفنون مباح، وأن الواجب الشرعي ليس إلزامياً، وأن أي عمل يأتيه المسلم في حياته يشكل طريقة مقبولة للتعبير عن الطاعة لله تعالى، وأنه أياً كانت المنفعة الذي يستمدّها من الحياة الدنيوية فهي مقبولة شرعاً⁽⁴⁸⁾. والآن إذا جمعنا هذين المبدأين بالمصلحة الواسعة (التي تساوي القياس الواسع افتراضياً) نحصل كما يقول التراخي على منهجية شرعية موسعة يمكن أن تعالج بشكل ناجح كافة المواضيع في المجالات العامة من الحياة الإسلامية المعاصرة.

ولا يحاول التراخي الإجابة على ماهية العمليات الذي تفترضها هذه المنهجية الجديدة. ولا يمكننا أن نستنبط إلا إجابة جزئية وهزيلة من تعليقاته القليلة في ما يصفه بـ«الترتيب الذي ينبغي أن يتبعه الاجتهاد». فيتعين على

(48) المصدر نفسه، 27.

المجتهد الذي ينظر في مشكلة شرعية أن يبدأ طبعاً بالنصوص المنزلة، أي بالقرآن وبالسنة. فعبّر استخدام وسائل تفسير النص وتأويله (التي لم يهتم الترابي بتوصيفها)، يخضع المجتهد نتائج جهوده التفسيرية لأوامر الاستصحاب الواسع والاستصلاح الواسع. وكالأسلوب المعتاد، لم يقدم أي أمثلة من المسائل الفقهية تشرح هذه العملية. غير أننا نفهم أن إخضاع تفسير النص لمبادئ واسعة يعني الأخذ بالوقائع الملموسة السائدة في الحياة الدنيوية. ولا ينبغي مقارنة أي نص منزل من دون الأخذ بالواقع الاجتماعي والدنيوي الذي يتضمنه الموضوع المطروح. وبالتالي تصبح العلاقة بين الواقع والنصوص غاية في الجدلية: إذ لا ينبغي أن يستقل النزول عن العقل، أو الواقع عن الشريعة. وهنا يبرز سؤال أساسي: ماذا لو أدت أوامر النصوص المنزلة إلى شريعة منطقية من دون أن تكون عملية بما فيه الكفاية؟ ويعطي الترابي إجابة، ولو أنها ملتبسة: إذا أدى الاجتهاد على أساس النصوص إلى حرج عظيم، وجب النظر في المصالح، ولا يمكن أن تكفي المحصلة التفسيرية وحدها. ولا جواب على الأسئلة التالية: ماذا يعني ذلك بالتحديد، وما طبيعة العلاقة بين المصالح والنص في حال بروز نزاع بينهما؟

وأياً كانت طبيعة الاجتهاد، ينبغي مراقبتها بوسائل لا يشرحها الترابي بعبارات دقيقة كلياً. وتظهر الحاجة إلى هذه المراقبة بالنظر إلى المدى الواسع من الوسائل والمبادئ المقترحة التي قد تؤدي إلى خلافات دائمة ومتفشية. وتكمن وسيلة المراقبة في مسائل بالغة الأهمية في الشورى بمعناها الواسع العام فتستمر إلى حين بلوغ الإجماع أو إلى أن تتخذ غالبية المسلمين قراراً. وعندما تكون المواضيع أقل أهمية، يعود القرار إلى الحاكم السياسي أو المسؤولين في الدولة وفقاً لمجال كفاءتهم واختصاصهم.

ولكن لا حاجة إلى أن يبقى الخلاف عند حده الأدنى الأقصى. فالتنوع المعقول في الآراء بشأن المصادر الشرعية والحالات الفردية في القانون الوضعي ضروري من أجل تأمين مجموعة واسعة من المواد التي يمكن أن يختار منها المجتمع وقادته. وبالتالي، يسمح بالاجتهاد الفردي، بل يشجع عليه، طالما أنه

يؤمن مجموعة واسعة من المقترحات البناء التي تساهم في اتخاذ قرار واع⁽⁴⁹⁾. غير أن مجتهد الترابي لا يوازي المجتهد التقليدي. ففيما يتعين على الثاني أن يستوفي عدداً من الشروط تعكس مستوى علمه الرفيع⁽⁵⁰⁾، يتعين على الأول أن يكون متعلماً يملك معرفة ملائمة بالشريعة، باللغة العربية، ويفهم جيداً ثقافته وواقعه الاجتماعي. وإذا دخل موضوع الاجتهاد في مجال تخصص، مثل الاقتصاد أو الطب، يتوقع من المجتهد أن يكون كذلك ملماً في تلك القضايا⁽⁵¹⁾. غير أن الترابي لا يصر على أن يكون المجتهدون كلهم من المرتبة عينها وأن يكونوا متعلمين كثيراً من أجل أن يضطلعوا بهذه المهمة. وبما أن نتيجة الاجتهاد ليست أكثر من اقتراح - تخضع للقبول أو للرفض - يمكن أن يساهم أي فرد في النقاش. ويبقى الخيار الأخير في يد المجتمع والسياسيين الذين يمثلونه. وبعد التوصل إلى إجماع أو إلى توافق الأغلبية، تصوغ الدولة القواعد في قانون ملزم. وترد الاقتراحات المتبقية كلها⁽⁵²⁾.

ويبقى تجديد الترابي في مجال النظرية الفقهية عاماً ومبهماً. ولا يتوضح الدور الذي يتعين على النصوص المنزلة أن تؤديه، مع أنها مسألة بالغة الأهمية. فالقول إنه لا بد من مبدأي المصلحة الواسعة والاستصحاب الواسع وإنه لا يمكن التعويض عنهما بأحكام النصوص المنزلة يظهر دورهما الرئيسي في الاجتهاد. ولكن السؤال يبقى: كيف ينبغي تفسير تلك النصوص عندما تتناقض مع أوامر الاستصحاب والاستصلاح. فلا يكفي القول إنه لا يمكن أن تكون النصوص المعيار الوحيد في حال برز تناقض مماثل. فيشكل إعطاء إجابة على هذا السؤال امتحان إبداع الترابي الحقيقي. ومن دون حيك نظرية مفصلة تعالج هذه المخاوف، لا يمكن القول إن الترابي قدم برنامجاً شرعياً مناسباً من أجل

(49) المرجع نفسه، 29 - 30، الترابي تجديد الفكر، 23.

(50) راجع ص، 117، 199.

(51) تجديد أصول الفقه، 31 - 32، 33؛ الترابي، تجديد الفكر، 46 - 47.

(52) تجديد أصول الفقه، 35، 37؛ الترابي، تجديد الفكر، 47 - 48.

الاستمرار في ما أطلقت عليه تسمية ثورة الترابي⁽⁵³⁾.

وأخيراً، فإن الاتكال على مفهومي الاستصلاح والضرورة، المكونين الأساسيين في النظريات التي اعتمدها مدرسة المنفعة الدينية يوازي بكل البساطة الذاتية كما أشار، عن حق، بعض المصلحين الذين عارضوا هذا المذهب⁽⁵⁴⁾. ويتطلب التحدث عن هذه المفاهيم من دون منهجية تراقب المقدمات، والخلاصات، وخطوط الاجتهاد مجازفة نسبية كبرى. ولم يعترض المصلحون على فكرة شريعة إنسانية لأنهم في التحليل النهائي يريدون أيضاً وضع شريعة تتناسب كلياً مع حاجات المجتمع المسلم الحديث. بل إن هؤلاء المصلحين - الذين سميناهم متحررين دينيين - يختلفون عن المنفعيين بأنهم يصرون على كشف منهجية، لا بالكاد آليات فقهية، يمكن أن تؤدي إلى علاقة جدلية بين مقتضيات النصوص المنزلة وحقيقة العالم الحديث.

* الدين الليبرالي

يشتمل النقد الموجه للمنهج الليبرالي (المتحرر) على فهمهم للوحي نصاً وسياًقاً. ولا تستند العلاقة بين النص المنزل والمجتمع المعاصر إلى تفسير حرفي، بل إلى تفسير روح النص والمقصد العام وراء لغة النصوص الخاصة. (ولذلك سمينا ذلك المنهج بالليبرالي). ولا تستند كذلك إلى مبادئ منفعية مثل الحاجة والضرورة، المبادئ التي يراها المتحررون ضيقة وغير إسلامية. ومع أن مصلحين قلائل اعتمدوا المنهج التحرري فإن المنهجية التي اعتمدها كل منهم تختلف عن الأخرى اختلافاً كبيراً. ويمكن القول إن قاسماً مشتركاً يجمع بينهم، سلبياً أكثر مما هو إيجابي، أي إصرارهم على أن التفسير الحرفي التقليدي ليس وفيماً للدين ولا يمكن أن يكيف الشريعة على الأوضاع المتبدلة دوماً.

(53) كما يظهر في Abdel-Wahhab El Effendi, Turabi's Revolution, (London: Grey Seal)

(54) Fazlur Rahman, "Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on "Public Interest in Islamic Law", New York University, Journal of International Law and Politics, 12 (1979): 223.

وفي الوسط المتحرر المعتدل، يظهر اقتراح عملي وتقدمي جداً، دافع عنه الفقيه المصري محمد سعيد العشماوي⁽⁵⁵⁾، الذي طالت مسيرته المهنية المهن الأكاديمية كما الفقهية. فإلى جانب عمله كمستشار في محكمة الاستئناف، وعضو في لجنة التشريع الوطنية، عمل كرئيس المحكمة الجنائية وكأستاذ في الشريعة الإسلامية والقانون المقارن في جامعة القاهرة.

ويكمن أساس نظرية العشماوي في التمييز بين الدين كفكرة طاهرة والفكر الديني على أنه صياغة فكرة. فالدين يفوق البشر، وهو أمر أراد الله ﷻ للبشر، فنقله لهم عبر الأنبياء، من آدم إلى محمد. وفي الإسلام يجد الدين كفكرة طاهرة تعبيره في القرآن وفي سنة النبي ﷺ. وليس تفسير هذين النصين فضلاً عن النظام التفسيري الإسلامي كله المبني على أساس تلك النصوص على مر العصور إلا أنظمة فكرية دينية بشرية وبالتالي معرضة للخطأ. وهنا تبرز فرضية محورية: فالدين كدين موضوعي ولا يشوبه تغيير أو تبديل. غير أن أي تعليق بشري على الدين أو على فهمه لا يمكن أن يصل أبداً إلى درجة الطهارة التي يتسم بها الدين، ناهيك عما يشوب الضعف البشري من ذاتية وقابلية للخطأ. وبالتالي فإن الدين كفكرة، أو كمنظومة أفكار ومعتقدات، إلهي ولا يمكن تحديد موقعه في سياق بشري، ومن هنا تنبع طهارته. كما أن الفكر الديني بشري بامتياز، ونظراً إلى ارتباط الإنسان بمجتمعه، لا يمكن عزله عن الواقع الخاص وتاريخ ذلك المجتمع⁽⁵⁶⁾.

وما خلا هذا الوعي التاريخي، يبدو أن التمييز الذي أقامه العشماوي بين الدين والفكر الديني بحد ذاته على مسافة قريبة من النظرة الضمنية السائدة في القرون الوسطى حول التمييز بين الشريعة ككيان إلهي والشريعة على أنها بناء ذلك الكيان البشري والقابل للخطأ. غير أن العشماوي يتميز بنظرة تاريخية ثابتة، فيستخدم هذا التمييز لأغراض مختلفة تماماً، كما سنرى لاحقاً.

(55) أصول الشريعة (بيروت: دار اقرأ، 1983).

(56) المصدر السابق، 52 - 53.

ومع فهم الفارق بين الدين والفكر الديني، خطا العشماوي الخطوة الأولى في إبعاد الشريعة التقليدية عن مسائلها الدينية المثالية. ويتم التطرق إلى المواضيع الواحد تلو الآخر ضمن عملية تدريجية يكشف فيها النقاب عما يسميه «مبادئ الشريعة العامة» أو تلك المبادئ المؤسسة وغالباً ما يبررها إما القرآن وإما الظروف التي نزل فيها. فالمبدأ الأول العام جداً والمثالي بطبيعته، يشير إلى أن الشريعة أكثر من مجموعة مذهلة من القواعد والعقوبات؛ فالشريعة أولاً حالة ذهنية، تفترض وجود روح محبة سخية تتسرب إلى المجتمع، لأنه من دون روح مماثلة لا يمكن أن يدعم حكم القانون رغبة جامحة في الالتزام بتطلعات القانون السامية كما بنصه. يتعين إذاً على المجتمع أن يتشرب هذه الروحية لكي يستعد إلى تطبيق الشريعة بالطريقة الملائمة⁽⁵⁷⁾.

ويمهد المبدأ الثاني الطريق أمام ما يعتبره العشماوي التفسير الصحيح للشريعة، التي أنزلت لأسباب محددة تتعلق بواقع إنساني محدد. ويختلف العشماوي مع علماء القرون الوسطى الذين يعتبرون أن النصوص المقدسة كانت موجودة من قبل وتم الكشف عنها في سياق واقع إنساني أنشأ كتبرير مسبق للكشف عن هذه النصوص. ويؤكد العشماوي أن هذا المفهوم مرتبط بشدة بالعقيدة الكلامية المتعلقة بأبدية القرآن، التي يؤيدها أغلبية المسلمين منذ القرن الثالث/التاسع. وأدى المفهوم الذي ينص على أن القرآن هو خطاب أبدي يتعايش مع الله تعالى إلى الاعتبار الخاطيء أن مهمة محمد ﷺ لم تكن سبباً لنزول النصوص بل مناسبة لذلك. وكان لحالات سوء الفهم هذه نتائج وخيمة لأنها أدت بالعلماء المسلمين إلى تفسير النصوص بعيداً عن الواقع الإنساني المحدد التي أنزلت فيه. وأدى ذلك بدوره إلى تفسير سيئ للنصوص وإلى تطبيق تأثير التفسير على وقائع لاحقة تختلف كثيراً عن السياق الاجتماعي الذي تم من خلاله نزول النصوص. ومثال على ذلك، وفق العشماوي، الآية الثالثة من المائدة ﴿أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ والتي فسرت

(57) المرجع السابق، 55، 59.

على أنها تعني أن الديانة قد اكتملت وأن القرآن يحتوي على كل ما يحتاجه المسلمون للعيش وفق ما تملية عليهم ديانتهم. كما أن هذه الآية اعتبرت تصريحاً مطلقاً يطبق على كافة الحالات والأوقات. ولكن بعد التحري عن الظروف الحقيقية التي أدت إلى نزول هذه الآية يظهر تفسير مختلف لمعناها. فقد نزلت عندما كان النبي ﷺ وأصحابه يؤدون فريضة الحج في مكة المكرمة، ومعناها أنه مع تأدية فريضة الحج تكون قد اكتملت أخيراً جميع الشعائر الضرورية لكمال الإسلام. لذلك، العلاقة اللغوية بين نزول النص والواقع الإنساني ضرورية لتفسير القرآن بشكل جيد. فالقرآن الكريم، حسب تعبير العشماوي، ليس إلا «مخلوقاً حياً» تفاعل بشكل ديناميكي مع الحياة اليومية والبنية الاجتماعية في خلال حياة النبي ﷺ. وهذا ليس مبنياً على تصريحات مجردة بل على تصرف إنساني في الواقع.⁽⁵⁸⁾

أما المبدأ الثالث فيتطلب النظر إلى الشريعة على أنها تهدف إلى خدمة المصلحة العامة وأن إبطال آية بأخرى لا يهدف سوى إلى خدمة هذه المصلحة. ويمثل القرآن عملية نزول متصلة بشكل وثيق بالتغيرات المستمرة التي حصلت في خلال حياة النبي ﷺ. ودعماً لهذا المبدأ، يستعين العشماوي بالآيات العديدة المتعلقة بوضع الخمر القانوني. وتنص الآية 219 من سورة البقرة أنه في شرب الخمر ﴿إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾. ولكن في الآية 43 من سورة النساء ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ﴾ يتخذ القرآن موقفاً مختلفاً بعض الشيء حول هذه المسألة. وقيل لاحقاً إن حمزة، عم النبي ﷺ، شرب الخمر فسب النبي ﷺ وعلي بن أبي طالب. إثر ذلك، تم نزول الآية التسعين من المائدة: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَاللَّبَّاسُ وَالْأَزْلَمُ يَجْسُ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾. وتم أخيراً منع مطلق من تناول الخمر. والحالات التي تم فيها تعديل الآيات وفق الأوضاع المتغيرة عديدة، ويناقد العشماوي على الأقل حالة أخرى متعلقة بالوراثة. ويعتقد العشماوي أن هذا يظهر أن الشريعة، كما استوحيت من القرآن، متصلة بشكل وثيق بالواقع التي تهدف إلى تنظيمه؛ وتغير

النزول وتقدم مع تغيرات المجتمع وتقدمه. ويقول العشماوي إن بعض فقهاء القرون الوسطى، على غرار القرافي، قد فهموا هذه الظاهرة ويضيف أن قوانين الشريعة المتعلقة بالعادات الاجتماعية تتغير مع تغير هذه العادات.

ويتعلق المبدأ الرابع بالأحاديث القرآنية المتصلة بطريقة أو بأخرى بالنبي ﷺ، ويقسمها العشماوي، وفق الفقهاء التقليديين وفقهاء القرون الوسطى، إلى أحاديث تنطبق على الوضع العام وأحاديث محصورة فقط بشخص النبي ﷺ. وتلزم المجموعة الأولى قانونياً كافة المسلمين على عكس الثانية. وعلى الرغم من أن معظم الآيات تنتمي إلى أحد أنواع الأحاديث، إلا أن بعض الآيات لا يمكن تصنيفها. ويمكن تحديد نوعها من خلال تفسير مدلولها ومعناها. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذه الحالة هو التالي: من ينبغي أن يقوم بالتفسير؟ وجواباً على هذا السؤال، يطلب منا العشماوي مراجعة فصل سابق من كتابه يقوم فيه بمناقشة مبادئ الحكومة في الإسلام. وبعد مراجعة هذا الفصل، لا نحصل على جواب - على الأقل ليس على جواب مباشر. ويبدو أن العشماوي يفترض أن الحكومة المنتخبة بطريقة ديموقراطية، كما اقترح عليها أن تبت في هذه الحالات. ولم يذكر شيئاً عن آليات التفسير سوى هذا الاقتراح المبهم.

ومعنى هذا المبدأ غير واضح كلياً. ويمكن الاعتقاد، على ضوء برنامج العشماوي المتحرر، أنه اقترح هذا المبدأ من أجل إضعاف عقيدة القرون الوسطى التي تعتبر أن الآيات المتعلقة بشخص النبي ﷺ والتي لا يمكن تطبيقها على الجميع. أما من خلال زيادة حجم الآيات المتعلقة بالنبي ﷺ وبحياته الشخصية، فيمكن الاعتقاد أن العشماوي أراد تقليص عدد الآيات وبذلك خفض التأثير القانوني المباشر للقرآن على المسائل الفقهية المعاصرة.

ويهدف المبدأ الخامس، وهو يتصل بعض الشيء بالمبدأ الثاني، إلى إنشاء صلة وثيقة بين القرآن والشريعة من جهة، ووقائع العالم قبل الإسلام من جهة أخرى. وفي حين ظهرت الديانة الإسلامية بعد الديانات التوحيدية الأخرى وتأكيداً عليها، إلا أنها أيضاً نشأت في مجتمع محدد ووطورت علاقة معه انشقت منها بعض القوانين. فمثلاً كان قطع يد اللص عقوبة في العالم العربي قبل

الإسلام واعتمدها القرآن كقانون إلهي. واعتمد القرآن كل ما اعتبره جيداً ورفض كل ما اعتبره مخالفاً لروحه. وبذلك فالأمر الذي يثبت هذا المبدأ هو أن الشريعة استخرجت بعض قوانينها من العادات والقيم الاجتماعية التي كانت موجودة وأن الأنظمة ليست إلهية ومصدرها ليس غريباً، بل هي تعبر عن القيم والعادات الاجتماعية المحلية. ومن معتقدات العشماوي الجوهرية أن العلاقة العضوية بين الشريعة والإطار التاريخي والاجتماعي الذي برزت فيه تضمن المحافظة على نظام قانوني يتكيف مع التغيرات المستمرة للهيكليات والقيم الاجتماعية.

وأخيراً، يفترض العشماوي في المبدأ السادس أنه من أجل أن تكون الشريعة كاملة يجب أن تتعامل بشكل مستمر ومنتظم مع المتطلبات الاجتماعية والإنسانية التي تتغير باستمرار. ويدعو هنا إلى التمييز بين الديانة كفكرة طاهرة وإلهية والنظام الديني وهو ابتكار إنساني مبني على هذه الفكرة. وما الشريعة سوى طريقة أو منهاج يعبر عن الإيمان بالله، وتعتمد كل أمة أو جماعة طريقة تناسب احتياجاتها للتعبير عن إيمانها بالله الواحد. والديانة هي واحدة تنبعث من إله واحد، ولكن الشرائع التي تحكم المجتمعات تختلف وفق الاختلافات الموجودة بين هذه المجتمعات. وهذا ما جاء في الآية 48 من سورة المائدة ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعْتُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْنَاكُمْ﴾. وينبع هذا العمل الإلهي الذي يقوم على منح أنظمة قوانين مختلفة لمجتمعات مختلفة من الرغبة بإعطاء كل مجتمع قانوناً يناسب طبعه واحتياجاته المحددة. وإن أخذ الله ﷻ، بعين الاعتبار احتياجات كل مجتمع عند النزول، فينبغي على كل مجتمع أن يتبع هذه الحكمة الإلهية من خلال الالتزام بقانونه المتصل بمتطلباته الدنيوية. بناءً على ذلك، يختم العشماوي بالقول إن الشريعة تتكيف مع التقدم والتغيرات المستمرة لمتطلبات الحياة.

ويستعمل العشماوي بإضافة أن كتابة هذه المبادئ لا يهدف إلى إنشاء نظريات بل هدفها الأساسي إنشاء الأسس لنظام فقهي، يقوم عمله على التعامل بشكلٍ فعال مع وقائع المجتمع والتغيرات المستمرة التي يمر بها. والنظرية القانونية التي تقتصر على رؤية مثالية حول العالم ستبتعد عن الوقائع وستشكل

تناقضاً فاضحاً مع روح الإسلام. وبعد ذكر هذه النقطة، ينتقل العشماوي لشرح الطرق التي تسمح لهذه المبادئ بإنتاج مفهوم حديث ومرن عن الفقه. وهنا، من خلال الاقتراحات الملموسة المتعلقة بفقه جديد، تصبح مساهمات العشماوي ونقاط ضعفه جلية.

والمسألة الأولى التي يتطرق إليها هي القانون الدولي، وهو قانون أنشأه فقهاء القرون الوسطى بناءً على الفصل بين الإسلام والأراضي الإسلامية من جهة والأشخاص غير المسلمين والأراضي غير المسلمة من جهة أخرى⁽⁵⁹⁾. ويفترض أن هذا القانون طلب من العالم الإسلامي محاربة الأراضي غير المسلمة إلى أن يستسلم سكان هذه الأراضي ويخضعوا للإسلام. ولكن العشماوي يرفض هذا القانون ويعتبر، وكأنه تلميذ مخلص لعلي عبد الرازق (1966)، أن القرآن أو السنة لم يعطيا أي إشارة متعلقة بشكل الحكومة في الإسلام. وأرسل الإسلام للناس على شكل شخصي وليس على شكل هيكل سياسي. ولا يشير شيء في القرآن أو السنة إلى أن الإسلام أرسل إلى مجتمع سياسي. بل على العكس يشمل القرآن تصريحات عديدة. وهذا يثبت أن الإسلام لا يكتثر بتاتاً بأي شكل من أشكال النظام السياسي. وانطلاقاً من هذه النقطة، يشدد العشماوي أنه يمكننا الاستنتاج أنه لا يجب النظر إلى القانون الدولي الإسلامي على أنه يرافق هيئة إسلامية سياسية للدفاع وترويج ما أنشئ هذا القانون لأجله⁽⁶⁰⁾.

وينبغي وضع القوانين الدولية الإسلامية وفق الآيات القرآنية التي تتناول موضوع العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين. ويجب شرح هذه الآيات وفق المبادئ التي تم ذكرها آنفاً ولاسيما فهم أن ظروف نزولها متصلة بوقائع حياة أوائل المسلمين. هكذا، عندما طرد النبي ﷺ وأتباعه من مكة المكرمة وهاجروا إلى المدينة، اعتدى عليهم غير مسلمين. وإثر ذلك، أنزلت الآية [22:39]

(59) فيما يتعلق بالقانون الدولي التقليدي في القرون الوسطى، يراجع: مجيد خدوري، War and Peace in the Law of Islam (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1955).

(60) أصول الشريعة، 88، 93-95.

﴿أُوذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾. ولاحقاً، حدد القرآن العدو الذي ينبغي شن الحرب ضده؛ كما ورد في سورة البقرة الآية 91 - 92 ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا تَقُولُوا نَحْنُ مُؤْمِنُونَ بِمَا أَنزَلَ عَلَيْنَا وَنَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ، وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقُولُونَ أَنبِيَآءَ اللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾.

بناءً على ذلك، يعتبر العشماوي أنه ينبغي فهم المحاربة في الشريعة على أنها تقتصر على المحاربين الكافرين الذين هاجموا النبي ﷺ وطردوه من مدينته. ولا يدعو القرآن إلى محاربة من يؤمن بكتب مقدسة أخرى إلا في حال بدأ هؤلاء بمهاجمة المسلمين.

كما أن القرآن لا يطلب من المسلمين شن حرب ضد غير المسلمين بهدف جعلهم يعتنقون الإسلام، لأنه لو كانت مشيئة الله تعالى جعل الناس كلهم مسلمين لكان خلقهم مسلمين منذ البدء. والتأكيد على ذلك وارد في الآيات، قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونُ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [المائدة: 35]، وقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰلِحِينَ وَالصَّٰدِقِينَ مِن ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 62]، وقوله ﷺ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰلِحِينَ وَالصَّٰدِقِينَ مِن ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [المائدة: 69].

ويقول العشماوي إن الذين لم يفهموا الشريعة أساؤوا تفسير آتي سورة التوبة وهي قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة: 29]، وقوله ﷺ: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَقُولُوا الَّذِينَ يُلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: 123] واعتبروا أنها تطلب بشكل قاطع من المسلمين أن يحاربوا الأشخاص الذين يتبعون كتباً مقدسة أخرى أي اليهود والنصارى. ويعتبر عشماوي أن لا شيء يدل في الآية

الأولى على أنه يجب محاربة غير المسلمين حتى يعتنقوا الإسلام. جاء في هذه الآية أنه يجب محاربة فقط من لا يؤمن بالله أو بيوم القيامة. ولا يمكن بتاتاً الاستنتاج من خلال هذه الآية أنه يجب محاربة الناس حتى يعتنقوا الإسلام. وينبغي أن يدفع غير المؤمنين الجزية وهي إشارة عن حسن نية تجاه المسلمين. وفي الآية الثانية لا يشير شيئاً إلى ضرورة محاربة الجميع ليعتقوا الإسلام بل جاء فيها أنه ينبغي محاربة من يلاحق المسلمين بهدف مهاجمتهم. وتطلب الشريعة المحاربة فقط عندما يتم مهاجمة المسلمين: يدعو القانون إلى هذه الإجراءات العنيفة فقط للدفاع عن النفس. وإلا فتطلب الشريعة إحلال السلام كما جاء في عددٍ من الآيات، على غرار ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنفال: 61].

ويعتبر العشماوي أن التفسير التقليدي لهذه الآيات، والذي أدى إلى وضع قانون يدعو إلى حرب ضروس ضد غير المسلمين حتى يقتلوا أو يعتنقوا الإسلام، جاء نتيجة الموقف المتشدد لفقهاء القرون الوسطى من جهة ووقائع حياة المسلمين في أوائل قرون الإسلام من جهة ثانية. ولكن بعد تمييز الظروف المحددة التي أدت إلى نزول القرآن والأسباب وراء لغته، يمكن فهم أن طلب شن الحرب ضد غير المسلمين متعلق بحقبة النبي ﷺ ولا ينبغي تفسيرها في الأوقات الحديثة سوى على أنها تشير إلى الدفاع عن النفس.

وعلى غرار المقاربة المعتمدة لتفسير القرآن في ما يتعلق بالقانون الدولي، يناقش العشماوي عدداً من المسائل من ضمنها الأوضاع الشخصية والقانون المالي وقانون العقوبات. في ما يتعلق بالاقتصاد، سأحدث هنا عن مسألتين فقط هي: القانون المالي المتعلق بالفائدة (أي الربا) وتناول الخمر. وتعمدت اختيار هاتين المسألتين لأنه في إعادة تفسير مسائل مشابهة تظهر محاولات الإصلاح مدى الابتعاد عن القانون الحقيقي التقليدي.

ويبدو واضحاً أن العشماوي يدعم أحكام القانون المصري وهو ساري المفعول حالياً ويحدد الفائدة إلى 4% في العمليات المدنية و5% في العمليات التجارية. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: كيف يبرر العشماوي موقفه على ضوء الآيات القرآنية (البقرة 69 - 275) التي تمنع فرض الفوائد؟ ومرة أخرى،

يستعين العشماوي بالمبدأين الثاني والثالث لطرح حل لهذه المشكلة. وأنزلت الأحكام القرآنية المتعلقة بالربا إلى مجتمع اعتاد فيه المدين أن يدفع فوائد باهظة، ويصبح المبلغ الذي عليه أن يسدده بعد مرور فترة من الوقت يتعدى بكثير المبلغ الأصلي. لذلك، في المجتمع العربي، عالج القرآن موضوع عمليات الربا التي يُستغل فيها المدين بشكلٍ فاضح. وأراد القرآن وضع حد لهذا الاستغلال وليس للعمليات التجارية والمربحة. ويعتبر العشماوي أنه لهذا السبب فقط تم منع الفائدة.

أما في ما يتعلق بالاقتصاد الحديث، فلا يوجد استغلال من هذا النوع. ولا يقوم هدف الفائدة على إغناء الأشخاص ذوي رأس المال بشكلٍ مفرط بل على حماية قيمة المال. فيؤدي التغير المستمر في القيمة المالية بالدائن أن يفرض فوائد على رأسماله للتأكد من أنه عند تسديد القرض لن تكون قيمة المبلغ أقل من القيمة التي أقرضها. وفي ظروف الاقتصاد الحديث، إن لم يستطع الدائن فرض فائدة، قد يتعرض للخسارة مما سيؤدي إلى حالة لن يرغب فيها أحدٌ قرض ماله. وقد تكون العواقب الاقتصادية لهذه الحالة خطيرة.

بالإضافة إلى ذلك، في حين كانت عمليات الاقتراض والقرض في المجتمع العربي مقتصرة على الأفراد، أصبح اليوم الجزء الأكبر من هذه العمليات بين الشركات وليس الأفراد. ولا ينبع الاقتراض في اقتصاد الشركات عن حاجة شخصية بل من أجل تمويل مشروع عمل؛ وتقترض الشركات لتستثمر ويؤدي هذا الاستثمار إلى أرباح تفوق قيمتها قيمة الفائدة المستحقة. من خلال الاقتراض إذاً، تقوم الشركات بزيادة أرباحها، ولا يمكن اعتبار الفائدة في هذا الاقتصاد على أنها عمل استغلال.

وينطبق الأمر نفسه على الفائدة التي تدفعها المؤسسات المالية لمن يستثمر معهم أو يودع المال في المصرف. ولا يمكن الاعتبار أنه يتم استغلال هذه المؤسسات لأنها هي بدورها تستثمر رأس المال هذا وتجنّي أرباحاً تسمح لها بتسديد القيمة الأصلية والفائدة للمستثمر بعد أن جمعت بعض الأرباح لنفسها أيضاً. والأمر نفسه عندما يستثمر الفرد مع المؤسسة المالية - على شكل نقد أو

سندات أو غيرها - ولو كان المبلغ الأصلي المستثمر صغيراً. وإن لم تكن هذه الإمكانيات متاحة من قبل المؤسسات المالية، لن يتمكن المستثمر الصغير من جني الأرباح على رأسماله. ولكن من خلال جمع عدد من رؤوس الأموال الصغيرة تستطيع المؤسسات أن تستثمر وتجني أرباحاً تشاركها مع المستثمرين الصغار.

تكمن إشكالية النظام المصرفي والتمويل هذا في حال اقتراض فرد من فرد آخر أو من مؤسسة مالية بسبب حاجة حقيقية. ولكن في الهيكلية الاجتماعية والمالية المعقدة اليوم، يصعب تحديد من يحتاج فعلاً لمساعدة مالية ومن لا يحتاج. ويمكن تبرير تحديد نسبة فائدة معقولة على القروض غير التجارية على أنها مشابهة لتحديد سن أدنى للزواج وهو 21 سنة وفق القانون المصري. ومن خلال هذا التشبيه الناقص، يعتبر العشماوي أنه مع التغير المستمر في قيمة العملة، لا يشكل وضع فائدة معقولة استغلال من هم بحاجة من قبل المؤسسات المالية، بل يسمح بالمحافظة على قيمة القرض المالية. ويقترح العشماوي أن تنشئ الدولة نظام قرض يستطيع من خلاله أن يقترض المحتاج، وفق احتياجاته، مبالغ محددة لا تخضع للفائدة. فمثلاً تمنح القروض من أجل الأعراس أو الجنائز وفق احتياجات كل حالة ولن يتعدى حجمها نسبة معينة من مدخول المقترض السنوي.

ويعتبر العشماوي أن إزالة الفائدة من الاقتصاد غير قابلة للتطبيق ومستحيلة. ويرتبط اليوم الاقتصاد المحلي بالاقتصاد العالمي ويتأثر بالتغيرات التي تطرأ عليه، وبما أن الفائدة تشكل ركناً من أركان الاقتصاد العالمي فسيؤدي إزالته في اقتصاد محلي إلى تأثير معاكس. ولكن هذه الحجة منحرفة، فيعتبر العشماوي أن فرض فائدة في الاقتصاد الحديث لا يشكل حالة استغلال، ولذلك لا يجب أن تمنعه الشريعة.⁽⁶¹⁾

في ما يتعلق بتناول الخمر، ينجح العشماوي بتفسير جزء فقط من أحكام

(61) المرجع نفسه.

النصوص التقليدية. فبعد اقتباس الآيات التي تعالج موضوع الخمر (والتي بات يعرفها القارئ)، يلاحظ العشماوي أن هذه الآيات تطرح ثلاثة أسئلة: أولاً، هل ينبغي منع الخمر أو تفاديه؟ ويتضمن هذا السؤال الدعوة إلى التمييز بين المنع على الصعيد القانوني والمنع على صعيد القيم الأخلاقية. والطلب بتفادي الخمر واضح في الآيات في حين أن المنع الصريح غير واضح، ففي سورة الأنعام ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِغَيْرِهِمْ وَإِنَّا لَصَدِيقُونَ﴾ [الأنعام: 146]، جاء أنه باستثناء الجيف والدم ولحم الخنزير لم يحرم الله تناول أي طعام. وأنزلت هذه الآية مع آخر الآيات التي أنزلت مما يجعل الآيات السابقة المتعلقة بالخمر موضع شك أو على الأقل يدعو إلى إعادة تقييم التأثير القانوني لهذه الآيات. ولكن لا يطور العشماوي هذه الحجة بل يكتفي بالقول بطريقة غير مباشرة إن الدليل في النص عن هذه المسألة أقل من حاسم.

أما السؤال الثاني الذي يطرحه العشماوي فهو: ماذا تعني كلمة الخمر في القرآن؟ وقد فهم المشرعون المسلمون، وفق عشماوي، أن هذه الكلمة تشير إلى أي مشروب يسكر، ويجعل كل من يتناوله فاقد السيطرة على تصرفه. أما بعض الفقهاء، فاعتبروا أن كلمة الخمر تشير إلى عصير العنب المتخمّر، ويصر عشماوي على أن القرآن حرم فقط شرب هذا العصير. وتضمنات هذا التفسير واضحة ومتضاربة مع مبادئ العشماوي: ينبغي تفسير الآيات القرآنية وفق معناها الحرفي (وفق تقليد الظاهرية) ولا ينبغي تجاوز معناها المباشر. وتم تجاهل الأسباب التي أدت إلى منع الخمر مقابل فهم مقيد للغة القرآن. وهذا الموقف التفسيري لا يضعف المبدأ الثاني الذي يدافع عنه عشماوي وحسب، بل اعتماده يعني الموافقة على مقارنة تفسيرية لا يمكن أن تقبلها نظرية العشماوي.

أما السؤال الثالث فيتعلق بعقوبة السكر. ويلاحظ العشماوي أن القرآن الكريم والنبى ﷺ لم يحدد عقوبة للسكر. ولكن عندما سئل الخليفة الثاني عمر عن هذه المسألة، أمر بشمانين ضربة بالسوط وهي العقوبة نفسها التي تنزل على من يتهم الآخر زوراً بالزنا. وقيل إن عمر اعتبر أن «الرجل الذي يشمل، يتلفظ

بالهراء ومن تلفظ بالهراء سيقوم بالافتراء على الآخرين» - بانياً قوله هذا على الاستنتاج أن الذي يتهم الآخرين زوراً والسكرير يقومان بأذية الآخرين والافتراء عليهم. ويرفض العشماوي طريقة التفكير هذه معتبراً أن السكرير، على عكس من يتهم الآخر زوراً، لا يقوم بالضرورة بالافتراء على الآخرين. ويختم العشماوي قائلاً إن العقوبة، مهما كانت، ينبغي أن تطبق على من يتناول الخمر بغية الثمل. ولكن من يشرب إثر «مصيبة حلت به» لا يجب أن يكون عرضة للعقاب - وفق ما جاء في سورة البقرة ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾⁽⁶²⁾ [البقرة: 17].

وتظهر محاولة العشماوي لإيجاد حل لمشكلة السكر غياب أية آلية منهجية ملائمة يمكنها أن تتعامل مع كافة المشاكل، مهما كانت طبيعتها أو خصائصها. كما يبرز التفسير المحدود والحرفي لمعنى كلمة الخمر العجز عن تأمين خطة تفسيرية يمكن من خلالها تجاوز معنى النصوص المباشر. وما دام التوتر موجوداً بين النص والسياق، لن تصمد منهجية العشماوي القانونية. بالإضافة إلى ذلك، فإن الاحتجاج الشديد على آرائه في مصر سيقف أمام الموافقة على اقتراحه لمنهجية قانونية ولو أدخل عليها تحسن جذري.

ودافع العالم والإصلاحي الباكستاني، فضل الرحمن (1988) عن منهجية أكثر تعقلاً وإقناعاً تؤمن توازناً شبه كامل بين النص والسياق. ويختلف فضل الرحمن بشدة مع النظرية التقليدية وكتّابها ويلومهم على الرؤية المجزأة للمصادر المنزلة. وبرأيه، تعامل الأصوليون التقليديون والمفسرون مع كل آية على حدة في القرآن ومع كل تقرير على حدة في السنة. وأدى النقص في مراجعة المصادر النصية إلى غياب لنظرة عالمية «متماسكة وذات معنى للحياة ككل»⁽⁶³⁾. ومن أجل فهم الرسالة القرآنية والنبوية كوحدة، ينبغي تحليلها مقابل خلفية هي خلفية المجتمع العربي حيث نشأ الإسلام. لذلك، بات ضرورياً فهم المؤسسات

(62) المرجع نفسه، 125.

(63) «تفسير القرآن»، بحث، 3 (أيار-مايو 1986): 45.

الاجتماعية والاقتصادية والقبلية في مكة المكرمة من أجل فهم معنى النزول بهدف تجاوز سياق حياة النبي ﷺ.

من أجل شرح معنى فهم القرآن ككل ووفق سياق موقعي، يعالج فضل الرحمن موضوع المشروبات الخمرية التي اعتبرها الفقهاء التقليديون محرمة. كما رأينا في السابق، أن القرآن اعتبر في البدء الخمر على أنها نعمة من الله، بالإضافة إلى الحليب والعسل [16:69 - 66]. ثم لاحقاً، عندما انتقل المسلمون إلى المدينة، حث بعض الصحابة النبي ﷺ على منع الخمر. بناءً على ذلك، أنزلت الآية ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219]، بعد ذلك، قامت مجموعة تابعة للأنصار بتناول الخمر والسكر وأخطأ فردٌ من هذه المجموعة في قراءة القرآن. وبعد هذه الحادثة مباشرة أنزلت الآية ﴿لَا تَقْرَأُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾ [النساء: 43]. وفي خلال مناسبة أخرى تناول بعض صحابة النبي ﷺ الخمر وأدى ذلك إلى مشاجرة عنيفة بينهم، على أثرها أنزلت آية أخرى ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَصَابُ وَالْأَذْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة: 90 - 91].

بناءً على هذا المنع التدريجي للكحول، استنتج الفقهاء أن الآية الأخيرة تبطل الآيات التي سبقتها. ومن أجل تسوية هذا الإبطال لجأوا إلى قانون التدرج الذي يقوم من خلاله القرآن بإبعاد الناس عن بعض العادات تدريجياً وليس من خلال أمر مفاجئ. كان من الضروري إذاً دعم قانون التدرج هذا من خلال اعتبارات أخرى من أجل تسوية التناقض بين مختلف الآيات. في حقبة مكة المكرمة، كان لا يزال عدد المسلمين ضئيلاً ولا يشكلون مجتمعاً بل جماعة غير رسمية. ويبدو، حسب رأي فضل الرحمن، أن تناول الخمر لم يكن شائعاً في هذه الجماعة. ولكن عندما اعتنق سكان مكة المكرمة الإسلام في وقت لاحق، كان قد اعتاد العديد منهم تناول الخمر. وأدى تحول هذه الأقلية إلى جماعة ثم إلى دولة غير رسمية إلى تفاقم مشكلة تناول الخمر؛ لذلك حرم القرآن أخيراً كافة أنواع الخمر.

«لهذا السبب، نرى كيف تجعل خلفية كل هذه الآيات الحالات الصعبة، والتي لا يمكن شرحها وفق مبدأ النسخ أو مبدأ التدرج، أكثر وضوحاً. وهذا ما نقصده بأخذ السياق بعين الاعتبار. والاستنتاج الواضح، المتعلق بهذه الحالة، هو أنه عندما يشكل مجموعة أشخاص مجتمعاً يشكل تناول الخمر خطراً ويجب منعه»⁽⁶⁴⁾.

ومن الضروري إذاً الاستخراج من الآيات المعزولة والأحاديث النبوية، وهي خاصة ومجزأة، مبدأ عاماً يشمل الأسباب التي أدت إلى نظام معين. ويعتقد فضل الرحمن أن عجز الفقهاء التقليديين عن إنشاء مبادئ مماثلة أدى إلى الفوضى. ومثال على هذا الفشل حالة تعدد الزوجات. ففي الآية [2:4]، يذم القرآن سوء معاملة الوصي وحجز أملاك الولد اليتيم بطريقة غير شرعية. وفي الآية [4:126]، يقول القرآن إنه يجدر بالوصي أن يتزوج الفتاة اليتيمة عندما تبلغ السن بدل أن يعيد إليها أملاكها. بناءً على ذلك يقول القرآن في الآية [4:3] إنه في حال لم يستطع الوصي أن يقسط في اليتامى ويصر على الزواج بهن يستطيع أن يتزوج أربعة نساء على شرط أن يعدل بينهن. وإن لم يستطع ذلك فليتزوج واحدة. وفي المقابل، جاء في الآية [4:127] أنه من المستحيل على الزوج أن يعدل بين النساء. وكما حصل في حالة تناول الخمر، يبدو أن ظاهر القرآن يتعارض هنا: ففي حين يسمح بالزواج من أربع نساء إذا تمكن الزوج من العدل بينهن؛ يعود ويعلن أنه من المستحيل تحقيق العدالة في حالة تعدد الزوجات. ولكن يقول فضل الرحمن إنه لا يجب أن ننسى أن النقاش القرآني جرى في سياق يقتصر على النساء اليتامى وهو إذاً مشروط. واعتبر الفقهاء التقليديون أن السماح بتعدد الزوجات له طابع قانوني في حين أن العدل بينهن ما هو سوى نصيحة لا تلزم أحداً. وبإعلان ذلك، قلب الفقهاء هذه المسألة رأساً على عقب معتبرين الآية المحددة ملزمة والمبدأ العام توصية. «باستخراج مبادئ عامة من القرآن... يصبح العام أساسياً وينبغي تنفيذه في حين تندرج الأحكام المحددة خلفها»⁽⁶⁵⁾ بموجب هذا المبدأ، يعتبر فضل الرحمن أن الآية

(64) المرجع نفسه، 47.

(65) المرجع نفسه، 49.

التي تتناول موضوع العدالة في حالة تعدد الزوجات أهم بكثير من الآية التي تسمح بزواج أربعة نساء. ويمكن تبرير إعطاء الأولوية للآية حول العدالة من خلال الموضوع القرآني المتكرر والمصرّ على الحاجة إلى تحقيق العدالة.

ويجب عند استخراج مبادئ عامة من أحكام محددة في القرآن والسنة الأخذ بعين الاعتبار الأسباب الاجتماعية التي أدت إلى هذه الأحكام. وبما أن القرآن يعطي، بشكل مباشر أو غير مباشر، الأسباب وراء بعض الأحكام الأخلاقية والقانونية، يصبح فهم هذه الأسباب ضرورياً لاستخراج المبادئ العامة. ينبغي إذاً الجمع بين مكونات النصوص المنزلة ومكونات خلفية النزول «من أجل إنشاء نظرية اجتماعية - أخلاقية موحدة وشاملة تركز على القرآن والسنة»⁽⁶⁶⁾. ولكن يمكن الافتراض أن عملية استخراج المبادئ العامة قد تكون غير موضوعية. ولكن فضل الرحمن يعترض قائلاً إن القرآن يعلن عن أهدافه وغاياته مما يساهم بتقليل نسبة الذاتية. بالإضافة إلى ذلك، ينبغي اعتبار أي اختلاف بالرأي نتيجة الذاتية الموجودة قيماً، لأن كل رأي تم تكوينه بجديّة وحرص.

تشكل عملية استخراج مبادئ عامة الخطوة الأولى نحو وضع منهجية فقهية جديدة. وتتألف هذه المنهجية من مجموعتين من الفقهاء، الأولى تنتقل من الخاص إلى العام (مثل: استخراج المبادئ العامة من الحالات الخاصة) والثانية من العام إلى الخاص. وسميت منهجية فضل الرحمن «بنظرية الحركة المزدوجة». وفي الحركة الثانية، تستخدم المبادئ العامة المستخرجة من المصادر المنزلة للتعامل مع الشروط الحالية في المجتمع المسلم. ويفترض هذا الأمر فهماً جيداً لهذه الشروط يعادل فهم النصوص المنزلة وخلفيتها. وبما أن الوضع الحالي لا يشبه الماضي النبوي وبما أنه قد يختلف عنه «في مجالات مهمة»، يجب «تطبيق هذه المبادئ العامة من القرآن (والسنة)⁽⁶⁷⁾ على الوضع الحالي مع اعتناق ما

Tahman, "Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law", 221. (66)

(67) على الرغم من أن فضل الرحمن يتحدث عن القرآن إلى استثناء السنة غير أنه من الواضح ان الثانية تندرج تحت الأول. مراجعة كتابه، *Islamic Methodology in History*, (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), 178;

يجب اعتناقه ورفض ما يجب رفضه»⁽⁶⁸⁾. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا ولا يجيب عنه فضل الرحمن بطريقة قاطعة هو: ما هي معايير رفض بعض «المجالات المهمة» والإبقاء على مجالات أخرى؟ ففي حال كانت هذه المجالات مهمة ولكن يمكن إبعادها، لا يوجد إذاً ضماناً على أن عناصر أساسية أو مبادئ من القرآن أو السنة لن يتم إبعادها. وفي محاولة لمعالجة موضوع الذاتية يلاحظ فضل الرحمن أنه:

«يمكن أن نتساءل إن كان الوضع المعاصر يؤثر على التشريع المعاصر مما يؤدي إلى انحراف القانون عن معايير العدالة والنقاوة الضرورية وفق تعاليم القرآن والسنة. وتعني هذه العملية تطبيق المبادئ على وضع جديد. ولا تعني أن المبادئ القرآنية لا يمكنها أن تلبّي احتياجات العالم الحالي ولا تعني أيضاً أنها قد تفشل بالسيطرة على الوضع الحالي. ويثبت الالتقاء الناجح بين مبادئ الإسلام المعيارية وتقييم الوضع الجديد أنه تم القيام بالمهمتين في الوقت الحالي. وفي حال فشل الأمر، يقع الخطأ إما على دراسة الإسلام المعيارية وإما على الوضع الجديد - وإما على الإثنين»⁽⁶⁹⁾.

يكمن ضعف منهجية فضل الرحمن في الآليات غير الواضحة في الحركة الثانية، أي تطبيق المبادئ النظامية المستخرجة من النصوص المنزلة وسياقها على الأوضاع الحالية. بالإضافة إلى ذلك، لا تشكل الحالات القليلة التي يستعين بها مراراً كافة الحالات في القانون مما قد يؤدي إلى إمكانية اعتبار هذه المنهجية غير قادرة على تأمين خط شامل يعطي المسلمين المعاصرين الوسائل المنهجية لحل مشاكل تختلف طبيعتها عن طبيعة المشاكل التي يتحدث عنها باستمرار. وماذا عن هذه الحالات حيث لا يوجد سوى تصريح نصي من دون معلومات حول الخلفية؟ وكيف يعالج المسلمون المعاصرون مشاكل تواجه مجتمعاتهم إن لم يجدوا نصاً في القرآن أو السنة حول هذه المشاكل؟ ويبدو أن فضل الرحمن

ومقاله "Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law", 221.

(68) "Interpreting Qur'an", 49.

(69) "Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law", 223.

لم يجب عن هذه الأسئلة لأنه مهتم بإنشاء منهجية تقتصر على النصوص المنزلة عوضاً عن إنشاء منهجية حول القانون.

ويمكن إيجاد أجوبة عن هذه الأسئلة في النظرية الثورية والابتكارية للمهندس السوري محمد شحرور الذي قدم في عمله «الكتاب والقرآن»⁽⁷⁰⁾ الأفكار الأكثر إثارة للجدل في الشرق الأوسط اليوم. وليس من الصعب ملاحظة أن تدريبه السابق كمهندس له أثر كبير على طريقة تحليله، ففي «إعادة قراءة» القرآن والسنة يعتمد كثيراً على العلوم الطبيعية، وبالأخص الرياضيات والفيزياء. وساهم كثيراً بإعادة تفسير القرآن والسنة بالتحديد، وفي القانون كنظام شامل عام. وعلى الرغم من أن شحرور يعتبر بتواضع أن عمله ليس سوى عبارة عن «قراءة معاصرة» للقرآن، وليس بأي شكلٍ من الأشكال عملاً تفسيريّاً أو قانونياً⁽⁷¹⁾، إلا أن العمل بعمقه ومداه لا مثيل له في الكتابات الحديثة حول هذا الموضوع.

وبناءً على الآية 9 من سورة الحجر ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، يعتبر شحرور أن القرآن الذي «حافظت» عليه دائماً قوة إلهية، هو ملك الأجيال السابقة وملك الأجيال الأولى. وبما أن كل جيل يعطي القرآن تفسيراً ينبثق من الواقع الذي يعيش فيه، نعطي نحن، في القرن العشرين، تفسيراً «للذكر» يعكس شروط هذا العصر. مما يعني أن المسلم المعاصر مؤهل لفهم القرآن وفق أهدافه واحتياجاته أكثر من الأجيال الأخرى. لذلك، لا يجب اعتبار أن التفسيرات التقليدية تلزم المجتمعات المسلمة الحديثة. ولكن شحرور يضيف أن المسلم المعاصر يملك أدوات تسمح له بفهم معنى النزول بطريقة أفضل من نظيره التقليدي أو في القرون الوسطى، لأنه اليوم «مثقّف» أكثر. يقول القرآن إن البدو ﴿أَشَدُّ كُفْرًا وَفِئَافًا﴾ من باقي العرب الذين كانوا يسكنون المدينة، وأنهم كما في الآية ﴿وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ﴾ [النوبة: 197]. ويقوم

(70) الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة (الفاخرة ودمشق: سينا للنشر، 1992).

(71) المرجع نفسه، 45.

المعيار القرآني لفهم النصوص المنزلة بشكل جيد على ثقافة عالية لم يكن يملكها البدو. ولذلك، بما أن المسلمين في القرن العشرين يتمتعون بمستوى ثقافي ومعرفة علمية مرتفعة، هم إذاً مجهزون لفهم النزول أفضل مما فهمه أجدادهم.⁽⁷²⁾

بعد أن أعطى شحور الحق الأعلى لجيله لتفسير (= إعادة قراءة) «الذكر»، يقوم بفصل جذري بين القرآن والكتاب (وتؤلف الكلمتان عنوان كتابه). ويأتي هذا الفصل من فصل آخر بين وظيفة محمد ﷺ كرسول وكنبي. وحصل محمد النبي ﷺ على معلومات تتعلق بالنبوة والدين في حين تلقى محمد الرسول ﷺ إرشادات قانونية بالإضافة إلى المعلومات التي حصل عليها كنبي. ووظيفة النبي ﷺ هي إذاً دينية في حين أن وظيفة الرسول ﷺ قانونية. والمعلومات النبوية مبهمة ويمكن تفسيرها بعدة طرق مختلفة: هذا هو القرآن؛ في حين الموضوع القانوني أحادي المعنى ولكن يمكن أن يكون موضوع اجتهاد: هذا هو الكتاب. وشحور يميز بوضوح بين الاجتهاد والتفسير. فيشمل التفسير تغيير معنى نص مبهم وبذلك خلق رؤيتين أو أكثر مختلفتين عن اللغة نفسها. في حين لا يشمل الاجتهاد التفسير بالمعنى اللغوي بل هو عملية يتم من خلالها الاستعانة باللغة القانونية لإنشاء تأثير قانوني ملائم لمكان ووقت محددين، في حين يمكنها أن تنشئ تأثيراً مختلفاً إذا اختلف المكان والوقت.⁽⁷³⁾

من أجل فهم الرسالة القانونية، من الضروري التمييز بين خاصيتين متناقضتين ولكن متكاملتين ذكرتا في الكتاب: الاستقامة والحنيفية. وبعد أن عدد العديد من الآيات التي تبرز فيها الكلمتان، ختم شحور قائلاً: إن معنى الحنيفية هو الانحراف عن طريق مستقيم أو عن خط ما وعكس الحنيفية الاستقامة، وهي ميزة تدل على من يبقى مستقيماً ويتبع خطأً مستقيماً⁽⁷⁴⁾.

(72) المرجع نفسه، 44 - 472.

(73) المرجع نفسه، 37.

(74) المرجع نفسه، 448.

وتكامل الصفتان الرسالة والعلاقة بينهما بشكل تكافلي. وتشكل الحنيفية ميزة طبيعية أي أنها جوهرية في طبيعة الإنسان وموجودة في العالم المادي والموضوعي. وتشير القوانين الطبيعية إلى أن الأمور لا تتبع خطأً مستقيماً بل خطأً غير مستقيم. فتميز الحركة مثلاً في العالم الطبيعي بتقوسات والأشياء كلها من أصغر الإلكترون إلى أضخم المجرات تتحرك بشكلٍ منحني. وبناءً على هذه الرؤية للطبيعة، يتم النظر إلى الحنيفية في القانون على أنها تمثل ميزة الحركة غير المستقيمة حيث تتعايش العادات والأعراف والتقاليد الاجتماعية بتناغم مع احتياجات المجتمعات المحددة، وهي حاجات تتغير من مجتمع إلى آخر وضمن المجتمع الواحد. وبهدف السيطرة على هذا التغير تصبح «الاستقامة» ضرورية للمحافظة على النظام القانوني. ولكن على عكس الحنيفية، الاستقامة ليست ميزة طبيعية بل هي معينة إلهياً للتعايش مع الحنيفية وللمشاركة في تنظيم المجتمعات الإنسانية. وتحتاج الحنيفية إلى الاستقامة، كما جاء في القرآن ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: 5]، حيث يطلب الإنسان توجيهاً من الله ﷻ ويناشده. من جهة أخرى، يقول شحرور إنه لا يوجد أية آية قرآنية تظهر أن الإنسان يبحث عن الحنيفية لأنها موجودة في النظام الطبيعي.⁽⁷⁵⁾

العلاقة بين الحنيفية والاستقامة هي إذاً جدلية تشهد ثوابت وتبدلات. وهذا الجدل هام لأنه يشير إلى أن القانون صالح لكل زمان ومكان. ولكن ما هي أشكال الاستقامة التي أنزلها الله لتكامل الحنيفية؟ يقدم هنا شحرور جوهر نظريته؛ ويمكن أن نطلق عليها اسم نظرية الحدود. والإنسان يتحرك أخيراً في الحنيفية ضمن حدود تمثل الاستقامة.

يمكن وصف نظرية الحدود على أنها الحكم الإلهي المذكور في الكتاب والسنة، والذي يضع حداً أدنى وأعلى لكافة أعمال الإنسان، ويمثل الحد الأدنى أقل ما يطلبه القانون في حالة معينة في حين يمثل الحد الأعلى أكثر ما يطلبه القانون. وكل ما يتعدى الحدين يعتبر غير قانوني، ويكون الشخص الذي تعدهما عرضة للعقاب وفق الجريمة التي اقترفها.

(75) المرجع نفسه، 449 - 50.

يُميّز شحورور بين ستة أنواع حدود، الأول هو الحد الأدنى ومثال على هذا الحد الزواج من الأم أو الأخت أو العمة أو الخالة إلخ. وهو زواج حرّمه القرآن، باستثناء هذه العلاقة يمكن للفرد أن يتزوج من يريد. الحد الثاني هو الحد الأعلى وهو ممثل في الآية 38 من سورة المائدة ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾. وتمثل هنا العقوبة المذكورة الحد الأعلى الذي لا يجب تجاوزه، إلا أنه يمكن تخفيف العقوبة بناءً على شروط الهدف في مجتمع محدد. ويقرر المجتهد أي نوع سرقة يعاقب بقطع اليد وأي نوع لا يعاقب. ولكن ما العمل في عمليات السرقة الكبيرة التي لها عواقب وخيمة مثل سرقة المعلومات من خلال التجسس أو سرقة أو اختلاس الأموال على صعيدي الشركات أو الدول؟ في هذه الحالات حيث يتعرض الأمن والاقتصاد الوطني للخطر لا يمكن تطبيق... ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38] بل يمكن العودة إلى الآية 33 من سورة المائدة ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾. وهنا أيضاً ينبغي أن يقرر المجتهد على ضوء متطلبات المجتمع أية عقوبة تطبق على الجريمة المحددة.⁽⁷⁶⁾

يتألف الحد الثالث من الحد الأدنى والحد الأعلى عندما يتوحدان، ومثال على ذلك الآية القرآنية المتعلقة بالإرث ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء 11] وجاء فيها أن للرجل مثل حظ الأنثيين. ويعتبر شحورور أن هذه الآية تضع الحد الأعلى للرجال والحد الأدنى للنساء من دون التمييز بين المرأة المعيلة وغير المعيلة. ولن تتعدى حصة المرأة الـ33.3% في حين لن يحصل الرجل على أكثر من 66.6% من الإرث. وإذا حصلت المرأة على 40% والرجل على 60% لا يمكن القول إنه تم خرق الحد الأدنى والحد الأعلى. وتحدد النسبة المخصصة لكل ولد وفق شروط الهدف الموجودة في مجتمع محدد وفي زمن محدد. ويعتبر شحورور أن هذا المثل يظهر بوضوح حرية الحركة (=

(76) المرجع نفسه، 455.

الحنيفية) ضمن الحدود (= الاستقامة) المذكورة في القانون، ويحدد كل مجتمع الحدود وفق الاحتياجات المحددة. ويضيف أنه لا يجب النظر إلى القانون على أنه تطبيق حرفي لنصوص أنزلت منذ قرون على حالة معاصرة. وإن تمت الموافقة على هذا التطبيق يفقد الإسلامي طابعه الحنيفي.

الحد الرابع هو الحد الأدنى والأعلى معاً، ولا يوجد في الكتاب والسنة سوى آية قرآنية واحدة من هذا النوع وهي الآية ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: 24]. في هذه الآية اجتمع الحد الأدنى والأعلى على نقطة التقاء واحدة هي مئة ضربة سوط، ويشدد الله على أنه لا يجب الشفقة على الزاني مما يعني أنه لا يمكن تخفيف العقوبة ولا يمكن أن تكون أقل أو أكثر من مئة ضربة.⁽⁷⁷⁾

الحد الخامس هو عندما تنتقل الحنيفية بين الحد الأدنى والحد الأعلى من دون أن تلمسهما. ومثال على هذه الحالة العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة. وتبدأ الحنيفية عند نقطة فوق الحد الأدنى حيث لا يمكن أن يلمس شخصان من جنس مختلف بعضهما، ثم تنتقل تجاه الحد الأعلى حيث يقترب الشخصان من اقتراف الزنا لكنهما لا يقترفانه. وأخيراً، في النوع السادس تنتقل الحنيفية بين حد أعلى إيجابي وحد أدنى سلبي. وهذا الأمر ممثل بالعمليات المالية: الحد الأعلى يشير إلى فرض فائدة والحد الأدنى إلى الزكاة. وبما أن الحد الأعلى إيجابي والحد الأدنى سلبي، يوجد إذاً بينهما مرحلة تساوي صفراً، ومثال على هذه المرحلة المتوسطة القرض الخالي من الفائدة. يوجد إذاً ثلاثة أصناف أساسية لنقل المال هي: (1) دفع الضريبة؛ (2) منح قرض من دون فائدة؛ (3) منح قرض مع فائدة⁽⁷⁸⁾.

في خلال مناقشته للحد السادس، يقوم شحرور بعرض مفصل حول الفائدة. فبعد أن اقتبس أكثر من ست آيات قرآنية تعالج مسألة الربا وبعد أن شرح معنى

(77) المرجع نفسه، 463.

(78) المرجع نفسه، 464.

هذه الكلمة على أنها «نمو أو زيادة» الثروة، يستنتج أن منع الفائدة ليس قاطعاً في الإسلام. ولیدعم موقفه هذا، يقتبس أقوال عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي قيل إنه تمنى لو وضع النبي صلى الله عليه وسلم بكلام صريح وضع الفائدة الشرعي⁽⁷⁹⁾. ويهدف كل هذا إلى تمهيد الطريق لاعتبار الأنشطة الاقتصادية التي تشمل فوائد شرعية في القانون الإسلامي وفق الآية ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْمَعْمَلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَانَةَ فَلُوهُمُ فِي الرِّقَابِ وَالْفَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِمْ حَكِيمٌ﴾ [النوبة: 60]. ويعتبر شحور أن الفقير والمحتاج في المجتمعات الحديثة هو من لا يستطيع تسديد ديونه. ولهذه الفئة من المجتمع أنزلت الآية ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَن تُغْنُوا فِيهِ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: 276]. لذلك يجب أن يدعم المجتمع الفقراء والمحتاجين من دون أي مقابل. ولكن بعض الأشخاص يمكنهم أن يسددوا ديونهم من دون الفوائد المتركمة، في هذه الحالة يدينون بالمبلغ الذي اقترضوه من دون دفع فائدة (وهي النقطة بين الحد الأعلى الإيجابي والحد الأدنى السلبي). وجاء الأساس القرآني لهذه السياسة المالية في الآية ﴿وَإِن كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 280].

أما باقي فقاء المجتمع ويشكلون الأغلبية فلا يتم إعفاؤهم لأنهم يملكون الثروات الكافية. ويقوم أساس الاقتصاد على التجار والصناعيين والمزارعين والمحترفين الماهرين وأمثالهم من الناس الذين إن اقترضوا المال يمكنهم أن يسددوه مجدداً مع الفائدة. ولكن لا يجب أن يدفع المدين قيمة فوائد تفوق قيمة المبلغ الأصلي الذي اقترضه. أي أنه لا يمكن أن تتجاوز الفوائد 100% من القرض الأصلي وذلك مهما كانت مدة الدين. تمثل هذه الحالة الحد الأعلى الإيجابي الذي حدده القرآن كما يلي⁽⁸⁰⁾: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَرْبَابًا أَضْعَفًا مِّصْعَفَةً﴾ [آل عمران: 130].

(79) المرجع نفسه، 468.

(80) المرجع نفسه، 468 - 70.

من خلال تطبيق نظرية الحدود، يقوم شحرون بمعالجة مسألة شائكة أخرى في الإسلام المعاصر وهي تعدد الزوجات. ولكن قبل البدء يعطي بضعة ملاحظات يقول فيها إن آراء المذاهب الفقهية التقليدية لا تلزم المسلمين المعاصرين لأنها مبنية على بضعة أفكار خاطئة. فأولاً لم يميز الفقهاء التقليديون بين الآيات والأحاديث النبوية التي تعبر عن حدود الله والأخرى التي لا تقوم بذلك وتشمل إرشادات أخرى مثل الآية 33 من سورة المائدة. ولكن لا يمكن لوم هؤلاء الفقهاء لأنهم كانوا يطبقون فلسفة عصرهم. وثانياً، اعتبر الفقهاء المسلمون التقليديون وفي القرون الوسطى أنه مع انتهاء حياة النبي ﷺ اكتملت عملية تحرير المرأة. ولذلك بما أن النساء في تلك المرحلة لم تكن تحتل مناصب فقهية وسياسية مثل مناصب القضاة أو المناصب الوزارية في الحكومة تم الاستنتاج أنه لا يحق لها بهذه المناصب. أما بالفعل فإن الديانة الجديدة كانت تقدم تغيرات تدريجية وتفاوتات التمزق ضمن الهيكليات الاجتماعية والاقتصادية وغيرها. وبدأت عملية تحرير المرأة في خلال حياة النبي ﷺ، وكان من المفترض أن تستمر من بعد وفاته، ولكنها لم تستمر ولم يتم النظر إلى السنة على أنها عملية مستمرة بل تم اعتبارها نموذجاً كاملاً متكاملًا لن يتغير مع الوقت.

ولكن مع نظرية الحدود، يمكن شرح مفهوم تعدد الزوجات بناءً على وقائع تاريخية يمكنها أن تحول الصورة المتخلفة التي تعبر عنها إلى ممارسة نبيلة. الآيتان اللتان تعالجان مسألة تعدد الزوجات هما: ﴿وَأَن تَأْتُوا النِّسَاءَ أَمْوَالِكُمْ وَلَا تَبَدَّلُوا النِّسَاءَ بِالْأَمْوَالِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا وَإِن خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي النِّسَاءِ فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٍ وَذُرِّيْعٌ فَإِن خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدَقُّ أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النساء: 2 - 3]. تندرج الحدود المذكورة في هاتين الآيتين ضمن فئتين: الكمية والنوعية. في ما يتعلق بالكمية يشكل الحد الأدنى الزواج بامرأة واحدة في حين يشكل الحد الأعلى الزواج بأربع نساء. وهذا ما فهمه المسلمون حتى اليوم؛ ولكن أهمية الناحية الكمية تعادل أهمية الفهم الكامل لمعنى الآية. فلم يتساءل مثلاً الفقهاء التقليديون عن نوع النساء، واعتبروا أن كلمة «نساء» تشير إلى كافة النساء من دون تمييز. ولكن نص الآية لا يسمح

بالتعميم، لأن الجملة السابقة متصلة مباشرة بما يليها. وسمح الله في هذا السياق الزواج بامرأة ثانية وثالثة ورابعة ولم يأت على ذكر الأولى مما يعني أنه تم استثناء الزوجة الأولى وفق المعيار النوعي وليس الكمي. وبناءً على ما جاء في النصوص يشير شحرور هنا إلى أن النساء اليتامى يشرن أيضاً إلى الأمهات الأرامل. وكان قد حدد شحرور في أول الكتاب أن اليتيم يشير إلى من فقد والده، وليس والدته، وهو لا يزال صغير السن.⁽⁸¹⁾ وتشير تضمنات هذا التحديد إلى أن الأرملة، وهي والددة اليتيم، امرأة صبية نسبياً. لذلك، يشير السماح بزواج امرأة ثانية وثالثة ورابعة إلى السماح بزواج أرامل يافعات سيحضرن أولادهن معهن. وهذا ما تعنيه هذه النصوص.

وتصبح هذه الزوجات وأولادهن، بالإضافة إلى الزوجة الأولى وهي ليست بالضرورة أرملة، من مسؤولية الزوج. ويجب النظر إلى عبارة «أن يعدل بينهن» التي جاءت في القرآن على أنها تشير إلى معاملة الزوج لأولاده من زوجته الأولى وأولاد الأرامل الذي تزوجهن بالطريقة نفسها. وتؤكد الكلمات الأخرى من الآية 3 من سورة النساء إنه يصعب العدل، إن كان على الصعيد الاقتصادي أو غيره، بين هذا العدد الكبير من الأولاد تحت سقف واحد. في الوقت نفسه يشجع الكتاب الرجال الذين يملكون الوسائل المادية للزواج بأراملات مع أولاد صغار لأنها طريقة فعالة للاعتناء بالأسر التي تتيتم. وتم تأييد القيمة الكبيرة لهذا العمل الإنساني في تقرير قيل فيه إن النبي ﷺ قال وهو يشير إلى إصبعيه المترابطين «أنا وكافل اليتيم في الجنة». بالإضافة إلى ذلك، يؤكد شحرور أن الكتاب يعني الرجال من دفع مهر لزوجاتهم على شرط أن يهتموا بأولادهن اليتامى [النساء: 127] كما أن الكتاب [النساء: 129 - 130] لا يشدد على أنه ينبغي العدل بين الزوجات لأن الزواج بهن ليس من أجلهن بل من أجل أولادهن اليتامى. ولذلك، بما أن مسألة العدل في الكتاب تتعلق باليتامى فلا يمكن تطبيق «آية تعدد الزوجات» على الزوجات. وحول هذه النقطة أخطأ الفقهاء التقليديون⁽⁸²⁾.

(81) المرجع نفسه، 512.

(82) المرجع نفسه، 598 - 600.

وأخطأ أوائل الفقهاء وفي القرون الوسطى لأنهم لم يفهموا معنى نظرية الحدود؛ بل لم يعوا أنها موجودة. ويشبه شحورر الأمر بمباراة كرة قدم حيث يلعب الفريقان ضمن وبين حدود الملعب وليس على الحدود. والفقهاء التقليديون لعبوا، إذا أمكن القول، على الحدود ولم يدخلوا الملعب بتاتاً⁽⁸³⁾.

ولاحظنا أن نظرية الحدود تعتمد على السنّة قدر ما تعتمد على الكتاب. وتشكل السنّة نموذجاً منهجياً للتشريع. وهي، على غرار الكتاب، لا تؤمّن بالضرورة حالات خاصة وواقعية للتشريع بل تؤمّن المنهاج لبناء نظام قوانين. وستعتبر فقرات السنّة التي تؤدي إلى إنشاء منهجية ونظرية الحدود ذات صلة. في حين ستصنف الفقرات الأخرى على أنها مرتبطة بحياة النبي ﷺ ولا تلزم سوى من عاش في هذه الحقبة.

بعيداً عن الكتاب والأحكام الموجودة في السنّة والمتعلقة بنظرية الحدود، يعتبر شحورر جميع «مصادر» الفقه التقليدي الأخرى مرهقة وغير ملائمة للوقت الحاضر. كما يعتبر القياس غير ملائم، ويتساءل كيف يمكن إعداد قياس بين القرن السابع والقرن العشرين؟ بالفعل يجب الاعتراف بفضل شحورر الذي لم يلجأ إلى القياس واستبدله بنظرية الحدود. كما نجح في تحجيم مفهوم الإجماع لأن دلالاته لا تقتضي ولا تحمل معنى اليقين. ويعتبر أن القانون يتغير باستمرار على شرط أن ينتقل بين الحدود وليس خارجها. ويوافق على مفهوم إجماع واحد هو عندما ينتخب أغلبية المواطنين قانوناً مقترحاً، وعندما يصبح القرار قانوناً يلتزمون تطبيقه. ويصر شحورر على أن مفهوم الإجماع التقليدي وهمي ولا يلزم بأي شكل من الأشكال المسلمين في العصر الحديث⁽⁸⁴⁾.

أخيراً، هنالك سؤال مهم يطرح نفسه: كيف يقترح شحورر معالجة هذه القضايا على ضوء قانون خارج نطاق النصوص المنزلة؟ وجواب شحورر واضح: لو أراد الله ﷻ تنظيم هذه القضايا لكان عمد إلى ذلك. وإن لم يقم بذلك فلأنه

(83) المرجع نفسه، 579.

(84) المرجع نفسه، 579 - 82.

يريدنا أن نضع نحن هذه القوانين. ويمكن أن تقوم وكالة في الحكومة بتحديد هذه القضايا التي صنفها الفقهاء التقليديون على أنها مصالح مرسلة، مثال ضريبة الدخل أو التعرفة، إلخ. وتقرر الدولة والشعب كيفية معالجة هذه المسائل التي لم تنظم في النصوص. ففي ما يتعلق بالضرائب مثلاً، يبلغ الحد الأدنى الصفر فيما تؤدي الشروط الاجتماعية والاقتصادية في زمان ومكان محددين بتحديد الحد الأعلى⁽⁸⁵⁾.

* ملاحظات خاتمة

بين كل المحاولات لإعادة كتابة نظرية قانونية، يبدو أن شحور كان مقنعاً أكثر من غيره بيد أن فضل الرحمن لا يتخلف عنه كثيراً. ولكن لا يعتمد نجاح أية منهجية قانونية على كمالها الثقافي وعلى مستوى من التنظير معقد وحسب بل أيضاً على القدرة على تطبيقها في سياق اجتماعي. ويمكن هنا التمييز بين من سميناهم أتباع مذهب المنفعة ونظرائهم المتحررين. وكانت أفكار الأوائل (ولن نطلق عليها اسم نظريات أو منهجيات) تنفذ في الأنظمة القانونية في معظم الدول الإسلامية. ولعبت مدرسة عبده دوراً أساسياً في إنشاء نوع الإصلاحات التي تحدثنا عنها في خلال هذا الفصل. وكان أواخر المنفعيين، على غرار علال الفاسي وخلاف، من سوغ الوضع الحالي بدلاً من إعداد نظرية قانونية جديدة أو إعادة كتابة المنهاج. في المقابل، كان المتحررون ولا يزالون يقفون خارج التشريع الحالي. وليست صدفة أن اصطدم جميع المفكرين الذين تحدثنا عنهم ضمن فئة المتحررين الدينيين - العشماوي وفضل الرحمن وشحور - بمقاومة من قبل حركات إسلامية كبيرة وقوية. وقدم الجميع وبالأخص فضل الرحمن وشحور أفكاراً حول القانون ومنهجيات قانونية جديدة وغريبة على أغلبية المسلمين.

أما الغريب والمضحك هو أن المتحررين الذين تم رفضهم قدموا منهجية متماسكة ومحترمة، ولكن أيضاً نظام تفكير ملتزم أكثر بالإسلام. ورأينا أن

(85) المرجع نفسه، 474 - 75.

المنفعيين - رضا وخلاف وغيرهم - لم يبدوا سوى اهتمام ضعيف للقيم القانونية الإسلامية؛ فإطار عملهم اقتصر على مفاهيم الفائدة والحاجة والعوز. وأصبحت النصوص المنزلة، في التحليل الأخير، تابعة لهذه المفاهيم. أما منهجيات فضل الرحمن وشحرور فترفض أن تخضع لهذه المفاهيم وتستبدلها بأفكار منظمة لتحليل نصي/سياقي حيث يتم التركيز على القانون الإنساني، وهو موجه بشكل عام من قبل نية إلهية ولم يُملَ حرفياً ونصياً.

خاتمة الكتاب

يشكل البحث عن الهوية الشرعية في إسلام القرن العشرين والأزمات المتعلقة بإعادة كتابة أصول فقه ومفهوم عام عن الفقه آخر مرحلة تاريخية تصادمت فيها النزعات الإنسانية والوضعية مع أوامر النزول. وصحيح أن هذا التصادم لا مثيل له بسبب الأثر العميق والدمار الذي ألحقه بالمضمون الثقافي والهيكلية للأنظمة القانونية الإسلامية التقليدية. ولكن أصبح التوتر بين العقل والنزول - أي بين اعتبارات الإنسان حول رفاة الإنسان في هذه الحياة من جهة والتدخل والحكم الإلهي من جهة أخرى - موجوداً بشكل ثابت منذ هجرة محمد ﷺ إلى المدينة. ويشكل طلب القرآن من العرب أن يطيعوا الله ونبه وأن يتخلوا عن الطرق القديمة لصالح «طريق» جديدة يرشدهم إليها الله، معادلاً تطبيقياً لإرادة عليا تملي على الإنسان طرق تفكير وعيش وهي غالباً ما تختلف عن طرقه المعيارية. وازداد هذا التدخل الإلهي مع الوقت. ويبدو أن القرآن لم يقدر على تأمين أساس هذا التدخل في الشؤون الدنيوية. فتطلب الأمر وكالة ثانية، وكانت السّنة النبوية التي ظهرت بعد بضعة عقود من وفاة النبي ﷺ. وأشار هذا النمو المتأخر لهيئة التقاليد إلى سبب وحصيلة حركة دينية مهيمنة تدريجياً يتنافس ضمنها النزعات العقلانية مع التقليديين، ولكن من دون جدوى.

وبعدما استقرت مسألة المصادر المنزلة، انتقلت المنافسة بين العقل والنزول إلى جبهة أخرى أصبحت فيها مسائل المنهجية أساسية. وأدى تحديد الشافعي الدقيق والمحصور حول القياس ورفضه التام للاستحسان على أنه منهج للتشريع الإنساني إلى فوز إضافي على العقلانيين. ولكن هذا الفوز ليس مطلقاً، لأنه عند انتهاء القرن الثالث/التاسع تحقق توازن بين العقل والنزول: وأقر النزول بدور العقل في عملية اكتشاف شريعة الله، وهي عملية تعتبر أساس أصول الفقه. ومن الملحوظ أن الجماعات التي ابتعدت عن تركيبة العقلانيين - التقليديين لم تدم طويلاً، في حين اضطرت الجماعات التي تمثل نزعة عقلانية متطرفة أو تقليدية متطرفة من أجل البقاء أن تعترف بما تمليه هذه التركيبة. وشمل التقليديون أوائل الحنابلة والعقلانيون المعتزلة.

بعد أن حققت توازناً بين العقل والنقل، استمرت أصول الفقه بالازدهار مع المحافظة على هذا التوازن. وفي ما يتعلق بالفروع الفقهية كانت النصوص المنزلة موجودة دائماً بمثابة أصول فقهية وتستعين السلطات المعنية بتفسير لهذه النصوص والأمر نفسه في ما يتعلق بالقانون الوضعي. أما من منظار آخر، ونتيجة منطقية للاعتماد الأساسي على النزول، اضطرت أصول الفقه أن تثبت نفسها في هيكلية كلامية أكبر واستخرجت منها سلطاتها الدينية ومعرفتها العملية. بمعنى آخر، افترضت أصول الفقه بشكل منطقي وموضوعي الكلام لأن أسسها - وجودها، وحدتها، وصفات الله، إلخ. - كانت كلامية.

وأدت العلاقة العضوية بين أصول الفقه والكلام من جهة وبين أصول الفقه وفقه الفروع من جهة أخرى إلى إعطاء كتاب أصول الفقه طابعاً ثنائياً. وعلى الرغم من أن بعض علماء أصول الفقه يهتمون أكثر بالبعد الكلامي لهذا الميدان إلا أنه ما من شك أن النوع ككل يدخل ضمن مسألتي الكلام وفقه الفروع. ولكن لا يجب أن ننسى أن أساس الميدان هو فقهي أكثر مما هو كلامي. والمسائل التي أتت من مصدر كلامي بحث هي قليلة ومكانها في العمل الكلي صغير. أما التعليقات المترامية حول المسائل الأصولية والفقهية فهي محملة بأفكار كلامية. لذلك، إن كان سطح أصول الفقه مؤلفاً من الكلام فقاعدها وأساسها فقهي.

وأدت المسائل الكلامية المتعلقة بأصول الفقه إلى خاصتين أصبحتا جزءاً من هذه النظرية. على الرغم من التوجه الكلامي العام لأصول الفقه، لم يغيب عن الأصوليين أن المسائل الكلامية المطروحة هنا غريبة عن المواضيع الأساسية في أصول الفقه. ولكن أصبحت الخاصيتان، وهما المعرفة والمنطق، جزءاً من الميدان - والأولى هي نتاج التربة الإسلامية والثانية مستوردة من اليونان. والمعرفة هي من دون أي شك أساسية أكثر من الثانية لأنها تؤلف بشكل هيكلي وموضوعي أساس الميدان. ومن الصعب تصور أصول الفقه من دون المجرى المعرفي الذي يميزه. وبما أن هدف الشريعة الأساسي هو جعل الإنسان يعبد الله ﷻ في كل نواحي الحياة، وبما أن المعرفة الشاملة والكاملة لكيفية عبادة الله ﷻ لا يعرفها أحد سواه وذكرت في النزول ضمن أجزاء صغيرة فقط، فإن السؤال المعرفي الأساسي الذي يطرح نفسه هنا هو: إلى أية درجة يمكن اعتبار تخمين الفقيه لشريعة الله ﷻ في مسألة ما دقيقاً؟ فالميدان الذي يعمل فيه الفقيه في هذه الحالة ليس تشريعياً بل هو يقوم على تفسير لاكتشاف الشريعة فقط وليس لسنه. واعتبار الفقيه أن الشريعة حقيقية يتصل بالفكرة العامة أن الشريعة التي سنّها في سياق اجتماعي وإنساني هي التي أرادها الله ﷻ. وتصبح مسألة التمييز بين ما هو محتمل وما هو حقيقي ومؤكد مشابهة للمسألة الكلامية ولها عواقب كبيرة على الفقيه. ومن بين هذه العواقب يصبح قرار القاضي في حكم ما إذا كان يعتبر مؤكداً نهائياً ولا يمكن إعادة النظر فيه أو نقضه في المحاكم.

من جهة أخرى دخل المنطق على أصول الفقه في مرحلة متأخرة من مراحل تكوّن الأصول، أي بعد القرن الخامس/الحادي عشر. وعلى عكس المعرفة التي دخلت في نسيج المنهاج منذ بدايته، بقي المنطق خارجه ولم يتم دائماً الموافقة عليه. وباستثناء أقلية من الأصوليين الذين رفضوه بالكامل، أدخل العديد في كتاباتهم نظرية المنطق لأرسطو ولكنهم عدلوا أو اقتبسوا جزءاً منها فقط. ولكن السبب الذي أدى إلى عدم تمكن أغلبية الفقهاء المسلمين من التخلص من هذا المنطق يعود إلى أنهم لم يتمكنوا من فصل ميدانهم عن الحديث الكلامي الذي كان يسود عالم البحث الثقافي، وهو حديث ساد فيه المنطق بالطريقة نفسها التي

ساد فيها الكلام على أصول الفقه. وفقدت نظرية العلم التقليدية التي كانت تسود حتى حقبة الغزالي من أهميتها وسيطرتها مع بروز نظرية أرسطو للحد وهي الجزء الأول من المنطق. وأصبحت نظرية الحد والفصل بين المفهوم/الإثبات ونظرية القياس ضرورية على الصعيد النظري كفئات للتحليل. ولكن من الصعب معرفة كيف أثرت هذه الأفكار على المحتوى الموضوعي لأصول الفقه. وعلى عكس المعرفة - التي تقدمت مع الوقت مع مكونات أصول الفقه وأثرت على العملية الفقهية - دخل المنطق إلى هذه الأصول فقط بعدما بلغ مستوى عالياً من التبلور.

ويشكل دخول المنطق إلى أصول الفقه في مرحلة متأخرة مرحلة من العملية حيث تدخل مسألة جديدة لتضيف على فقرة ما عناصر نظرية. ويمكن القول إن تاريخ أصول الفقه يشكل مجموعة من المسائل يدخل فيها مجموعة كتابات هذه الأصول خلال عدة القرون. واستمرت المسائل التي تتعلق بمشاكل قديمة بالبروز ويطلب اهتمام نظري. ومن المفترض أن عدد المسائل المناقشة ازداد مع الوقت ويمكن القول إن التقليد تراكمي.

في حين يمكن اعتبار أصول الفقه تراكمية، كان المنظرون الأصوليين في اختيارهم للمسائل المحددة التي شكلت أصولهم الفقهية. واختيار بعض المواضيع مقابل أخرى أضاف الطابع الفردي على كل مسألة وتجلي بالأخص في التشديد على مسائل محددة وعدم التشديد على أخرى. ويمكن استنتاج الكثير من اختيار المسائل ولكن أيضاً من طريقة التعامل مع المسائل، إن كانت طريقة عامة أو مفصلة. ومثال على هذا الأمر حالة الشاطبي. فمن خلال كل إغفال وتوسيع واستطراد، يحاول الشاطبي الوصول إلى الهدف الذي وضعه هو والذي يمليه عليه البرنامج الذي أعده. ومن خلال الشاطبي أيضاً، يمكننا أن نرى كيف يؤثر العنصر الاجتماعي والعناصر الأخرى على شكل أحاديث الأحكام ومضمونها.

كل ذلك يعني أن كافة الأصول الفقهية لم تكن موحدة أو متناغمة. فالتغيرات المتزامنة والتعاقبية عميقة وجزئية لدرجة أنه عند القيام باختيارات اصطلاحية ينبغي مراجعة الأصول الفردية على أنها مساهمات مستقلة ومنفصلة، على الرغم من أنه يجب اعتبارها ضمن نطاق التقليد أي النتاج الجماعي

والمتراكم لأصول الفقه. ويعود الاعتراف باستقلالية أفكار كل منظر إلى حاجة منهجية واضحة. ولا يمكن اعتبار قرن الجويني الخامس/الحادي عشر مماثلاً لقرن الآمدي السابع/الثالث عشر، كما لا يمكن التعامل بالطريقة نفسها مع نظريات الكتاب المعاصرين في مناخات مختلفة.

والأمر الوحيد الذي يجمع بين كل هذه الأصول هو المصدر الإلهي. وأدت هذه العلاقة مع المصدر إلى بروز تفسير - مؤلف من العنصر المشترك بين الأصول - يعتبر القوة الوحيدة التي منحت الحديث النظري وحدة تدخل ضمنها متغيرات على صعيد التفسير. وهذا التفسير الذي حدد الطابع العام لأصول الفقه السني كان نتاج البنية الاجتماعية في المجتمعات المسلمة التقليدية وفي القرون الوسطى. ويمثل هذا التفسير المنهاج الوصفي (ولاحقاً التقادمي) الذي أملاه نظام القانون الوضعي الموجود. وعندما نقول أن لا تفسير نجح بتعديل الأثر الشرعي للآية القرآنية التي تمنح الرجل ضعف ما ترثه المرأة⁽¹⁾، نعني بالفعل أن البنية الاجتماعية ونظام القانون الوضعي الذي أنشئ لتلبية حاجاتها لم تسمح بتفسير آخر، أي تفسير مماثل لما قدمه شحرور أو فضل الرحمن. وكان المصدر الإلهي والقرآن والسنة مرتبطين على صعيد النص والتفسير بالوقائع الاجتماعية والفقهية في المجتمعات المسلمة التقليدية وفي القرون الوسطى. لذلك، في التحليل الأخير، يصبح المصدر تابعاً للبنى الاجتماعية والقانونية أي لتفسير محدد يمليه التاريخ.

وأصبحت هذه العلاقة بين أصول الفقه والخلفية الاجتماعية والقانونية التي تطورت فيها موضع نقد من قبل الإصلاحيين المعاصرين. ويصر عدد كبير من المفكرين والمنتقنين المسلمين المعاصرين على الحاجة للمحافظة على علاقة بين القانون والأمر الإلهي. غير أنهم يرفضون في الوقت نفسه العلاقة التقليدية، كما جاءت بالتفسير التقليدي وفي القرون الوسطى. ويأتي رفضهم من عنصرين متصلين بشكل وثيق. أولاً، موجة التغيرات الاجتماعية والتكنولوجية والاقتصادية

(1) مراجعة الفقرة الافتتاحية من الفصل السادس، ص. 6، في الأعلى.

والسياسية التي رافقت السيطرة العسكرية والثقافية للغرب على الشرق. ومع هذه التغيرات برز واقع جديد على كافة الأصعدة، مما جعل النظام الفقهي التقليدي غير ملائم. وظهرت الحاجة لاستبدال النظام التقليدي في المنتصف الأول للقرن التاسع عشر، عندما دخلت القوانين الأوروبية إلى السلطنة العثمانية برمتها.

أما العنصر الثاني الذي كان ولا يزال يملي شكل الأفكار الإصلاحية الجديدة فهو حركة التشريع (التي تركز على القوانين المحلية والأجنبية) التي اكتسبت زخماً في العالم المسلم منذ منتصف القرن التاسع عشر. مع تقديم هذه القوانين برزت الحاجة إلى تغيير بنية النظام الفقهي الموجود من أجل تعزيز هذه القوانين. وبالإضافة إلى تقديم تسلسل على الطريقة الغربية في المحاكم، برزت مهنة قانونية جديدة. ومن أجل تدريب المحامين الجدد للعمل في هذه المحاكم وجب تحويل كليات الشريعة في الوقت الحاضر إلى مؤسسات مما كان له أثر هيكلية أساسي على علماء الشريعة التقليديين. فانهى الدور الذي كان يقوم به هؤلاء الفقهاء في النظام الفقهي ولم يعد ممكناً اعتبارهم جزءاً من النظام القانوني. وفقدت كلياتهم التقليدية الدعم المادي من الدولة والأفراد؛ والموقع الاجتماعي المهم الذي كان يحتله الفقيه التقليدي استبدل ببطء جديدة من المحامين المعاصرين.

وشكل انتقال «صناعة القانون» من أيدي الفقهاء التقليديين إلى محامي الدولة تغييراً أساسياً في أصول الفقه. ووجب الفصل بين المجتهد والمقلد، والذي كان ركن النظام الفقهي وأصول الفقه، أن يختفي، مما أدى إلى إعادة كتابة أصول الفقه. واختفى الاجتهاد الفردي، في كل أهدافه ونياته، واستبدل بلجان تشريعية حكومية مؤلفة من محامين معاصرين.

مع اختفاء طبقة الفقهاء التقليدية وبروز تشريع كجواب على الوقائع الاجتماعية الجديدة التي فرضتها السيطرة الثقافية والتكنولوجية الغربية، برزت نظرة قانونية جديدة ترفض كلياً بعض عناصر الأصول التقليدية وتشدد على تغيير كل ما تبقى بشكل جذري. ولا ضرورة للقول إنه لم يتم الاقتراب من القرآن والسنة لأنهما العلاقة بين الله والمؤمنين. ولا يمكن اعتبار القانون إسلامياً إن لم

يكن مبنياً على هذين المصدرين. ولكن بعيداً عن هذا الاعتراف الأساسي وفي بعض الأحيان الرمزي بأسبقية المصدرين، لم يتم الاعتراف سوى بعدد قليل جداً من الكتابات المتصلة بهما. وتم استبعاد التفاصيل والخطوط العريضة للألفاظ الفقهية لصالح طرق جديدة (وليست مناهج) للتفسير. وتم التخلي عن القواعد التقليدية التي تحكم المجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والخاص والعام. كما تم التخلي أيضاً عن نظريات النسخ والإجماع. وعارض الإصلاحيون الجدد مفهوم الإجماع بشدة. وبعد أن كان يعتمد على الإسقاط الرجعي لإجماع الفقهاء، أصبح الإجماع متصلاً بثقافة قانونية أساسها التشريع الحكومي وليس الصوت الجماعي للآراء المستقلة للمجتهدين المنفردين. وكما جاء في نظريات رضا وخلاف والفاسي والترابي وغيرهم، أصبح الإجماع يشير إلى الشورى التي تساعد الدولة المسلمة في مسائل التشريع واعتماد السياسات.

ولعل العنصر المركزي الذي شهد أكثر التغيرات في الوقت الحديث هو مجموعة القواعد الفقهية التي تنظم القياس. وفي هذه المسألة يواجه الأصوليون المعاصرون أصعب الأزمات. فتم التخلي عن المنهجية التقليدية - لقياس الفرع على الأصل، والتي كانت أساس القياس في أصول الفقه والفقه التقليدي بشكل عام. الطبيعة الجوهرية لهذه المنهجية واعتمادها الخاص على التعليل للنصوص الشرعية الفردية جعلها غير نافعة في السعي لتجديد القانون الإسلامي الحديث. وينطبق هذا الأمر أيضاً على الاستحسان الذي اعتبره الإصلاحيون محصوراً بالاعتبارات الضيقة لمسألة فقهية مهما عدلت. ويبدو أن لا إصلاحياً حديثاً يمكنه أن يصيغ أصول الفقه في القرن العشرين مع المحافظة على العناصر المنهجية للقياس والاستحسان. وفي حال تم العودة إليهما تتم إضافة معاني معدلة للقياس.

واستقر عبء إعادة كتابة القياس على ما كان مفهوماً هامشياً في أصول الفقه التقليدية وهو الاستصلاح. ومن خلال هذا المفهوم الذي أعيد تحديده، تم تبرير نظام قانوني جديد يدخل في التخير والتلفيق مثلاً. وأصبحت مفاهيم الحاجة والعوز المبررة بالمصلحة أهم وسمح لها أن تحل محل أوامر النصوص الدينية. واعتبر عدد من الإصلاحيين المهمين أن نتائج الاستصلاح قابلة للاعتراض وأن

مفهوم المصلحة عشوائي ولا يتسم بالصرامة الثقافية والمنهجية التي يجب المحافظة عليها من أجل إعداد منهاج حديث وناجح. ويمثل الحل مقارنة شاملة وسياقية جديدة للألفاظ الفقهية والتفسير الشرعي. وكان شحور وفضل الرحمن من مؤيدي هذه النزعة.

من بين النزعتين الإصلاحيتين، نجح البرغماتيون المتدينون في تنفيذ أفكارهم على المستوى التطبيقي ولو جزئياً. ويمكن شرح هذا النجاح بالقول إن الأفكار الإصلاحية التي عبرت عنها هذه النزعة مثلت تبريراً لما كان يجري على المسرح القانوني أكثر منها اقتراح ما يجب عمله فعلاً. من جهة أخرى، بقي المتحررون (الليبراليون) مهمشين بالكامل بسبب كون نظرياتهم غريبة على الأنظمة القانونية الموجودة وابتعادهم عن مراكز القوة السياسية التي كانت ضرورية لتنفيذ أية فكرة. وليس صدفة أن العشماوي وفضل الرحمن وشحور التقوا وما زالوا على هذه المنهجية على الرغم من المعارضة الكبرى في العالم الإسلامي. ويرمز هذا الاعتراض إلى الأزمات التي تواجه المحاولات الحديثة لإعادة كتابة أصول الفقه. وفي حين تحظى أفكار البرغماتيين المتكلفة وغير المنتظمة بشعبية وبدعم أساسي من المؤسسات التشريعية الحكومية، لا زال من الواجب على المتحررين، الذين كتبوا نظريات مقنعة أكثر ومنظمة أكثر على الصعيد القانوني والثقافي، أن يبحثوا عن دعمهم.

قائمة المراجع

تقسم المراجع في اللائحة التالية إلى أربع فئات: أولها الكتب العربية الأساسية العامة التي لا بد من مراجعتها عند دراسة الفقه، وأهمها المعاجم التقنية المتخصصة وأعمال السير الذاتية وقوائم المراجع. و فيما تعتبر المعاجم ضرورية لإيضاح معاني بعض المصطلحات التقنية، تعين المصادر الثانية القارىء على فهم السياق التاريخي للفقه. كما تتضمن القائمة التالية أيضاً بعض الكتب حول أصول الفقه التي تظهر المنطق الخاص ببعض الفقهاء. وأما الفئة الثانية، فتتضمن لائحة الكتب الفقهية العربية، بدءاً بكتابات الشافعي، وهي أقرب إلى الأصول، ووصولاً إلى مؤلفات كتاب من بداية القرن التاسع عشر. وبما أن فجوة كبيرة تفصل بين المؤلفات الفقهية التقليدية والنظريات الحديثة، لك أن تجد في الفئة الثالثة تلك الأعمال التي يعتبرها أصحابها مؤلفات في أصول الفقه، إلى جانب المؤلفات التي تحاول أن تعيد صياغة أصول الفقه التقليدية. وأما الفئة الرابعة، والأخيرة، ففيها الأعمال الثانوية، عامة كانت أم متخصصة، وضعت بمجملها باللغات الأوروبية. وتتناول هذه المؤلفات جوانب من الفقه التقليدي، كما تعنى بالمحاولات الحديثة لإدخال الإصلاحات إلى قلبه.

وتشير الأرقام المطبوعة باللون الغامق عند نهاية بعض أسماء المراجع في

الفئة الرابعة إلى أقسام معينة، أو أجزاء داخل الأقسام، ينصح بالإطلاع عليها. ويذكر رقم القسم بالمرتبة الأولى يليه بعد النقطة الفاصلة رقم الجزء. وإن صادفنا الرقم 3.4 إذاً، يكون 3 رقم القسم و 4 رقم الجزء. وعندما يطالعنا رقم واحد فقط، يعني ذلك أن القسم بكامله يستحق القراءة، ولذا إن وجدنا رقمين تفصلهما شارطة، (4 - 3 مثلاً)، يعني ذلك أن القسمين 3 و 4 يستحقان القراءة بالكامل.

المصادر الأولية العامة

- العبادي، أبو عاصم محمد بن أحمد، طبقات الفقهاء الشافعية، تحقيق غوستا فيتستام، (لايدن، إ.ج. بريل 1964).
- عبد الباقي، فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، (القاهرة، دار الكتب المصرية 1985).
- أحمد نجري، عبد النبي بن عبد الرسول، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، 4 مجلدات (أعيدت طباعته في بيروت في مؤسسة الأعلمي للمطبوعات 1975).
- العلائي، خليل بن كيكلدي صلاح الدين، إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، تحقيق محمد سليمان الأشقر (الكويت، منشورات مركز المخطوطات والتراث 1407هـ/ 1987م).
- الآمدي، أبو الحسن علي سيف الدين، المبين، تحقيق عبد الأمير الأعسم (بيروت، دار المنهل 1987).
- الأنباري، كمال الدين، لمع الأدلة في أصول النحو، تحقيق عطية عامر (ستوكهولم، ألمكفست وفيسكل 1963).
- الأسنوي، جمال الدين عبد الرحمن، طبقات الشافعية، تحقيق عبدالله الجبوري، مجلدان، (بغداد، رئاسة ديوان الأوقاف 1970 - 1971).
- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو (بيروت، مؤسسة الرسالة 1984).
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، 4 مجلدات، (حيدر أباد، دائرة المعارف 1350هـ/ 1931م).
- لسان الميزان، 7 مجلدات (بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات 1390 هـ/ 1971م).

- البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين (طبعة ثانية، بيروت، دار الكتب العلمية 1981).
- البغدادي، الخطيب، الفقيه والمتفقه، مجلدان، (بيروت، دار الكتب العلمية 1975).
- الباجي، أبو الوليد بن خلف، كتاب الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حماد (بيروت، مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر 1973).
- المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق عبد المجيد تركي (باريس، بول غوثر 1976).
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، أحكام القرآن، مجلدان (بيروت، دار الكتب العلمية 1975).
- مناقب الشافعي، تحقيق أحمد صقر، مجلدان (القاهرة، مكتبة دار التراث 1971).
- البيزدوي، علي بن محمد بن الحسين. الأصول، طبع مع كتاب كشف الأسرار للبخاري.
- البخاري، أبو عبدالله محمد، كتاب الجامع الصحيح، تحقيق م.ل. كريل ت.و. حنبل، 4 مجلدات (لايدن إيج.بريل 1908).
- الديلمي، شبرويه بن شهردار، كتاب الفردوس الأكبر، 5 مجلدات (بيروت، دار الكتاب العربي 1407هـ/1987م).
- الفارسي، أبو علي، جواهر الأصول في علم حديث الرسول ﷺ، (المدينة المنورة، المكتبة العلمية 1969).
- الفراء، محمد بن أبي يعلى البغدادي. طبقات الحنابلة، تحقيق م.ه. الفقي، مجلدان، (القاهرة، مطبعة السنة المحمدية 1952).
- الفاسي، محمد بن الحسن الحجوي الثعلبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، (المدينة المنورة، المكتبة العلمية 1397هـ/1977م).
- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، 6 مجلدات (بيروت، دار الخیر 1990).
- معيار العلم في فن المنطق، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة، دار المعارف 1960).
- حاجي، خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مجلدان (استنبول، مطبعة وكالات المعارف الجليلة 1941 - 1943).
- الهاشمي، السيد أحمد، جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، مجلدان (بيروت، مؤسسة الرسالة ن.د).

- الخطاب، محمد، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، 6 مجلدات (طرابلس، مكتبة النجاح 1969).
- الهيثمي، ابن حجر، الفتاوى الكبرى الفقهية، 4 مجلدات (القاهرة، عبد الحميد أحمد الحنفي 1938).
- الحسيني، أبو بكر هداية الله، طبقات الشافعية، تحقيق عادل نويهض (بيروت، دار الآفاق الجديدة 1979).
- ابن عبدالسلام، عز الدين، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مجلدان، (القاهرة، مطبعة الاستقامة د. ت.).
- ابن أبي شامة، شهاب الدين بن إسماعيل، مختصر كتاب المؤمل للرد إلى الأمر الأول، في مجموعة الرسائل المنيرية، المجلد الثالث، (القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية 1346هـ/ 1927 - 39م).
- ابن أبي الوفاء، عبد القادر القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مجلدان، (حيدر آباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية 1332هـ/ 1914م).
- ابن عقيل، أبو الوفاء علي، كتاب الجدل، تحقيق جورج مقدسي،
"Le Livre de la dialectique d'Ibn Akil", Bulletins D'etudes Orientales, 20 (1967): 119-205.
- ابن دقيق العيد، تقي الدين، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تحقيق م. فقي، مجلدان، (القاهرة، مطبعة السنة المحمدية 1372هـ/ 1953م).
- ابن فرحون، شمس الدين محمد، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، (القاهرة، مطبعة المعاهد 1351هـ/ 1932م).
- ابن حزم، محمد، معجم الفقه، مجلدان (دمشق، مطبعة جامعة دمشق 1966).
- ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 8 مجلدات (بيروت، دار صادر 1977 - 1978).
- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة.
- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، 8 مجلدات (بيروت، دار صادر 1977 - 1978).
- ابن الموقع، أبو عبدالله شعلة الموصلية، صفوة الراسخ في علم المنسوخ والناسخ، تحقيق رمضان عبد التواب (القاهرة، دار المناهل، 1995).

- ابن النديم، الفهرست، (بيروت، دارالمعرفة للطباعة والنشر 1398هـ/1978م).
- ابن النقيب المصري، أحمد، عمدة السالك وعدة الناسك.
- ابن قاضي شهبة، تقي الدين بن أحمد، طبقات الشافعية، تحقيق عبد العليم خان، 4 مجلدات، (حيدر آباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية 1398هـ/1978م).
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبد الحميد، 4 مجلدات، (بيروت، المطبعة العصرية، 1407هـ/1987م).
- ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم، المعارف، تحقيق محمد الساوي، (كراتشي، نور محمد، 1396هـ/1976م).
- ابن قطلوبغا، زين الدين قاسم، تاج التراجم في طبقات الحنفية، (بغداد، مكتبة المثني، 1962).
- ابن رجب، عبد الرحمن شهاب الدين، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، مجلدان، (القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1952 - 1953).
- ابن رشد، محمد بن أحمد (الحفيد) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مجلدان (بيروت، دار المعرفة، 1986).
- ابن رشد، محمد بن أحمد فتاوى ابن رشد، تحقيق المختار بن الطاهر التليلي، 3 مجلدات، (بيروت، دار الغرب الإسلامي 1978).
- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تحقيق عبد الصمد الكتيبي، (بومباي، المطبعة القيمة 1368هـ/1949م).
- إمام شعلة راجع، ابن الموقع.
- الجماعيلي، عبد الغني عبد الواحد، العمدة في الأحكام في معالم الحلال والحرام، تحقيق مصطفى عطا (بيروت، دار الكتب العلمية 1986).
- الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، التعريفات (القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي 1938).
- الجويني، إمام الحرمين، عبد الملك أبو المعالي، الكافية في الجدل، تحقيق فوية حسين محمود (القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1399هـ/1979م).
- كحالة، عمر، معجم المؤلفين، 15 مجلداً (دمشق، مطبعة الترقى 1957 - 1961).
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر ابن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع،

- 7 مجلدات، (بيروت، دار الكتاب العربي 1982).
- الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف، مفاتيح العلوم، تحقيق ج. فان فلوتن (لايدن، إ.ج.بريل 1968).
- اللكنوي، عبد الحي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، (بنارس، مكتبة ندوة المعارف، 1967).
- مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، مجلدان، (القاهرة، المطبعة السلفية، 1950).
- المراغي، عبد الله مصطفى، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، 3 مجلدات (طباعة ثانية، بيروت، دار الكتب العلمية 1974).
- المرغيناني، أبو الحسن علي بن أبي بكر. الهداية شرح بداية المبتدي، 4 مجلدات (القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1980/1400).
- مقاتل بن سليمان، تفسير الخمسمائة آية، تحقيق إ. جولدفلد (شفاعمر، دار المشرق 1980).
- مسلم، أبو الحسن بن الحجاج القرشي، الصحيح. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، 5 مجلدات (القاهرة، عيسى البابي الحلبي 1374 - 1955/1375 - 1956).
- النسفي، نجم الدين ابن حفص، طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية (بغداد، مطبعة المثنى 1900/1311).
- النووي، محي الدين شرف الدين، المجموع: شرح المهذب. 12 مجلداً (القاهرة، مطبعة التضامن، 1344هـ/1925م).
- النعمان، القاضي، كتاب اختلاف أصول المذاهب، تحقيق س.ت. لوخندوالا (سيملا، المعهد الهندي للدراسات المتقدمة 1972).
- القرافي، شهاب الدين. الفروق، 4 مجلدات (القاهرة، دار إحياء الكتاب العربي 1925 - 1927).
- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق عزت العطار (القاهرة، مطبعة الأنوار 1938).
- القاسم، ابن سلام أبو عبيد، كتاب الناسخ والمنسوخ. تحقيق جون بورتون (بوري سانت أدموندز، سانت أدموندزبرغ برس 1987).
- القرآن الكريم، (الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1402هـ/1981م).
- الرافعي، أبو القاسم عبد الكريم بن محمد، فتح العزيز في شرح الوجيز. طبع مع

- يحيى بن محي الدين شرف الدين النووي، شرح المهذب (القاهرة، مطبعة التضامن 1344هـ/1925م).
- الرملي، شمس الدين بن شهاب الدين، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. 8 مجلدات (القاهرة، مصطفى البابي الحلبي 1357هـ/1938م).
- الرصاع، أبو عبدالله محمد الأنصاري، شرح حدود ابن عرفة الموسوم الهداية الكافية الشافية، تحقيق محمد أبو الأجنان والظاهر المعموري، مجلدان (بيروت، دار الغرب الإسلامي 1993).
- الرازي، فخر الدين، مناظرة فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر. في ف.خليف، تحقيق وترجمة إلى الإنكليزية (بيروت، دار المشرق 1966).
- . التفسير الكبير، 32 مجلداً (بيروت، دار إحياء التراث العربي 1980).
- السكاكي، محمد بن علي، مفتاح العلوم (القاهرة، المطبعة الأدبية 1317هـ/1899م).
- الشافعي، محمد بن إدريس. كتاب الأم، 7 مجلدات (القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية 1325هـ/1907م).
- الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، الناشر وليام كيورتون (لايبزغ، أوتو هاراسوفيتز 1923).
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم. الاعتصام. تحقيق محمد رشيد رضا، مجلدان (طبعة ثانية، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة).
- الشوكاني، محمد بن علي، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، 3 مجلدات (القاهرة، مطبعة السعادة 1348هـ/1929م).
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، المعونة في الجدل (الكويت، منشورات مركز المخطوطات والتراث 1987).
- . طبقات الفقهاء، تحقيق إحسان عباس (بيروت، دار الرائد العربي، 1970).
- السبكي، تاج الدين بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، 6 مجلدات (القاهرة، المكتبة الحسينية 1906).
- السبكي، تقي الدين علي، فتاوى السبكي، مجلدان (القاهرة، مكتبة القدسي 1937).
- . تكملة المجموع، 12 مجلداً (القاهرة، مطبعة التضامن 1906).
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر (بيروت، دار الكتب العلمية 1979).

- الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الإجهاد في كل عصر فرض،
ت: الشيخ خليل الميس (بيروت، دارالكتب العلمية 1983).
- التهانوي، محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، مجلدان (كالكوتا، ون. ليدز
برس 1862).
- التميمي، عبد القادر، الطبقات السننية في تراجم الحنفية، تحقيق عبد الفتاح الحلو
(القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية 1970).
- الترمذي، أبو عيسى، الصحيح. مجلدان (القاهرة، المطبعة العامرة 1292هـ/1875م).
- الطوفي، نجم الدين، علم الجدل في علم الجدل، تحقيق ولفهارت هاينركس
(فيسبادن، فرانز شتاينر فولاغ، 1987).
- الونشريسي، أحمد، يحيى، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية
والأندلس والمغرب، 13 مجلداً (بيروت، دار الغرب الإسلامي 1401هـ/1981م).
- الزنجاني، شهاب الدين محمود، تخريج الفروع على الأصول. تحقيق محمد صالح
(بيروت، مؤسسة الرسالة 1404هـ/1984م).

المصادر الأولية التقليدية في أصول الفقه

- العبادي، أحمد بن قاسم: الآيات البيّنات على شرح جمع الجوامع، 4 مجلدات
(القاهرة، 1289هـ/1872م).
- شرح على شرح المحلى على الورقات، طبع على هامش كتاب إرشاد
الفحول للشوكانى (سرايا، شركة مكتبة أحمد بن سعد بن نهران).
- عبد الجبار أسد آبادي، القاضي: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق أمين
الخولي (القاهرة، الدار المصرية للتأليف والنشر).
- الآمدي، أبو الحسن علي سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام، 3 مجلدات
(القاهرة، مطبعة محمد علي صبيح 1968).
- منتهى السؤل في علم الأصول (القاهرة، مطبعة محمد علي صبيح).
- أمير بادشاه، محمد أمين: تيسير التحرير، 4 مجلدات (القاهرة، مصطفى البابي
الحلبي، 1350 - 1351/1930 - 1931).
- الأنصاري، محمد بن نظام الدين فواتح الرحموت، مجلدان (القاهرة، المطبعة
الأميرية 1324هـ/1906م).
- الأنصاري، زكريا بن محمد زين الدين: غاية الوصول في شرح لب الأصول (القاهرة،
مصطفى البابي الحلبي 1941).

- الأصفهاني، شمس الدين محمود: بيان المختصر، تحقيق محمد مظهر بقى، مجلدان (جدة، دار المدني، 1986/1406).
- الأسنوي، جمال الدين عبد الرحمن: نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول، 3 مجلدات (القاهرة، محمد علي صبيح).
- البدخشي، محمد بن حسن: منهاج العقول في شرح منهاج الأصول، طبع مع كتاب الأسنوي، نهاية السؤل (القاهرة، محمد علي صبيح).
- البغدادي، صفي الدين بن عبد الله: قواعد الأصول ومعاقد الفصول، مختصر تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل، [في مجموعة متون أصولية] (بيروت، عالم الكتب 1986).
- الباجي، أبو الوليد بن خلف: إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت، دار الغرب الإسلامي 1986).
- المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق ع.م. تركي (باريس، ميزون نوف ولاروز 1978).
- البناني، عبد الرحمن: حاشية البناني على جمع الجوامع، مجلدان، (بومباي، مولوي محمد بن غلامرسول سرتيس 1970).
- البصري، أبو الحسين: المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، مجلدان، (دمشق، المعهد الفرنسي 1964 - 1965).
- البيداوي، عبد الله ب. عمر: منهاج الوصول إلى علم الأصول. طبع مع كتاب جمال الدين الأسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيداوي، 3 مجلدات، (القاهرة، المكتبة الكبرى الأميرية 1317هـ/1899م).
- البخاري، علاء الدين: كشف الأسرار. 4 مجلدات، (طباعة ثانية في بيروت، دار الكتاب العربي 1394هـ/1974م).
- الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر: كتاب تأسيس النظر (القاهرة، المطبعة الأدبية).
- الفوزان، عبد الله بن صالح: شرح الورقات في أصول الفقه، (الرياض، دار المسلم للنشر 1414هـ/1993م).
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو (دمشق، دار الفكر 1980).
- المستصفي من علم الأصول، مجلدان، (القاهرة، المطبعة الأميرية 1324/1906).

- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التحليل، تحقيق حمد الكبيسي (بغداد، مطبعة الإرشاد 1390هـ/1971م).
- الهروي، حسن: حاشية على حاشية المحقق السيد الشريف الجرجاني، طبع مع كتاب التفازاني، الحاشية.
- ابن عبد الشكور، محب الله: مسلم الثبوت شرح فواتح الرحموت، مجلدان، (القاهرة، المطبعة الأميرية 1324هـ/1906م).
- ابن أمير حاج، التقرير والتحبير: شرح على تحرير الإمام الكمال ابن الهمام، 3 مجلدات، (القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية 1317هـ/1899م).
- ابن العربي، محي الدين محمد: رسالة في أصول الفقه، في القاسمي، مجموع رسائل في أصول الفقه، 18 - 35.
- ابن برهان، أحمد بن علي: الوصول إلى الأصول، تحقيق عبد الحميد أبو زيد، مجلدان (الرياض، مكتبة المعارف 1984).
- ابن الفراء، أبو يعلى البغدادي: العدة في أصول الفقه، تحقيق أحمد مباركي، 3 مجلدات، (بيروت، مؤسسة الرسالة 1980).
- ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسين: مقدمة في نكت في أصول الفقه، في القاسمي، مجموع رسائل في أصول الفقه، 4 - 14.
- ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمر: مختصر المنتهى الأصولي (القاهرة، مطبعة كردستان العلمية 1326هـ/1908م).
- منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، تحقيق محمد النعساني (القاهرة، مطبعة السعادة 1326هـ/1908م).
- ابن حلولو، أحمد بن عبد الرحمن: الضياء اللامع، شرح جمع الجوامع في أصول الفقه، تحقيق عبد الكريم محمد النملة (القاهرة، دار الحرمين للطباعة 1994).
- ابن حزم، محمد: الأحكام في أصول الأحكام، الناشر أحمد محمد شاكر، 8 مجلدات (القاهرة، مطبعة الإمتياز 1398هـ/1978م).
- ابن الهمام، كمال الدين: التبرير في أصول الفقه. (القاهرة، مصطفى البابي الحلبي 1351هـ/1932م).
- التبرير في أصول الفقه، 3 مجلدات (القاهرة، المطبعة الأميرية 1317هـ/1899م).

- ابن اللحام، علي بن عباس البعلبي: القواعد والفوائد الأصولية، تحقيق محمد الفقي (بيروت، دار الكتب العلمية 1403هـ/1983م).
- ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحى: شرح الكوكب المنير، تحقيق م. الزحيلي ون. حماد، 3 مجلدات (دمشق، دار الفكر 1400هـ/1980م).
- ابن قدامة، موفق الدين: روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق سيف الدين الكاتب (بيروت، دار الكتاب العربي 1401هـ/1981م).
- ابن رشد، محمد أبو الوليد: الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي، تحقيق جمال الدين العلوي (بيروت، دار الغرب الإسلامي 1994).
- ابن تاج الشريعة، عبيد الله بن مسعود: التوضيح في حل غوامض التنقيح، طبع على هامش كتاب التفتازاني، التلويح.
- ابن تيمية، مجد الدين شهاب الدين وتقي الدين: مسودة في أصول الفقه (القاهرة، مطبعة المدينة 1983).
- في معنى القياس، في مجموعة الرسائل الكبرى، المجلد الثاني (القاهرة، المطبعة العامرة الشرفية 1323هـ/1905م).
- مسألة الاستحسان، جورج مقدسي، منشورات جامعة هارفرد.
- "Ibn Taymiyya's Autograph Manuscript on Istihsan: Materials for the Study of Islamic Legal Thought", in George Makdessi ed. Arabic and Islamic Studies, in honour of Hamilton A.R. Gibb (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1965).
- القياس في الشرع الإسلامي، تحقيق محب الدين الخطيب (القاهرة، المطبعة السلفية 1955).
- الإيجي، عضد الدين: شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق س.م. إسماعيل، مجلدان (القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية 1973/74).
- شرح مختصر المنتهى الأصولي، مجلدان (القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية 1973).
- الإزميري، محمد: حاشية على شرح مختصر مرعاة الأصول في شرح مرقاة الوصول، مجلدان (اسطنبول، 1302هـ/1884م).
- الجصاص، أحمد بن علي الرازي: أصول الفقه المسمى الفصول في الأصول، تحقيق عجيل جاسم النشمي (الكويت، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية 1985).

- الجرجاني، السيد الشريف: حاشية على شرح العضد الإيجي، طبع مع كتاب الحاشية لسعد الدين التفتازاني.
- الجويني، إمام الحرمين عبد الملك أبو المعالي: البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، مجلداً (القاهرة، دار الأنصار 1400هـ/1980م).
- . كتاب الاجتهاد، تحقيق عبد الحميد أبو زيد (دمشق، دار القلم 1408هـ/1987م).
- . الورقات في علم أصول الفقه، طبع مع كتاب العبادي شرح على شرح المحلي على الورقات
- كراماسي، يوسف بن الحسين: الوجيز في أصول الفقه، تحقيق السقا (القاهرة، المكتب الثقافي 1990).
- الكرخي، عبيد الله بن الحسن: رسالة في الأصول، طبع مع كتاب الدبوسي تأسيس النظر.
- المحلاوي، محمد بن عبد الرحمن: تحصيل الوصول إلى علم الأصول، (القاهرة، 1341هـ/1922م).
- المحلي، جلال الدين محمد شرح على متن جمع الجوامع، طبع مع كتاب الحاشية على جمع الجوامع للبناني.
- . شرح الورقات (القاهرة، مطبعة محمد علي صبيح).
- ومجموعة متون أصولية (بيروت، عالم الكتب 1986).
- المارديني، شمس الدين محمد بن عثمان: الأتجم الزاهرات على حال ألفاظ الورقات في أصول الفقه، تحقيق عبد الكريم محمد النملة (القاهرة، دار الحرمين للطباعة 1415هـ/1994م).
- المواردي، علي محمد بن حبيب: أدب القاضي، تحقيق محيي هلال سرحان، مجلداً (بغداد، مطبعة الإرشاد 1391هـ/1971م).
- ملا خسرو، محمد بن علي: مرعاة الوصول إلى علم الأصول (القاهرة، 1320هـ/1902م).
- ملا زاده، محمد حلبي: المصقول في علم الأصول، تحقيق عبد الرزاق بيمار (بغداد، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية 1401هـ/1981م).
- المزني، إبراهيم: كتاب الأمر والنهي.

- النسفي، أبو البركات علي بن أحمد: كشف الأسرار شرح المنار في أصول الفقه، مجلدان (القاهرة، مطبعة بولاق 1316هـ/1898م).
- . منار الأنوار في أصول الفقه
- . شرح المنار وحواشيه من علم الأصول (اسطنبول، المطبعة العثمانية 1315هـ/1897م).
- البزدوي، علي بن محمد بن الحسين: أصول، طبع مع كتاب كشف الأسرار للبخاري.
- القرافي، شهاب الدين: مختصر تنقيح الفصول في الأصول (دمشق، المكتبة الهاشمية).
- . شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية 1973).
- القاسمي، جمال الدين: مجموعة رسائل في أصول الفقه (بيروت، المكتبة الأهلية، 1324هـ/1906م).
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: المعالم في علم أصول الفقه. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (القاهرة، مؤسسة المختار 1414هـ/1994م).
- . المحصول في علم الأصول، تحقيق طه جابر العلواني، مجلدان، ستة أجزاء (الرياض، لجنة البحوث والتأليف والترجمة والنشر 1979هـ/1981م).
- . المحصول في علم أصول الفقه، مجلدان (بيروت، دار الكتب العلمية 1988).
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل: إرشاد النقاد إلى تيسر الاجتهاد، في مجموعة الرسائل المنيرية، الجزء الأول (القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية، 1346هـ/1927م) 47 - 1.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن سهل: الأصول، تحقيق أبو الوفاء الأفعاني، مجلدان (القاهرة، دار المعرفة 1393هـ/1973م).
- الشافعي، محمد بن إدريس: الرسالة، تحقيق محمد سيد الكيلاني (القاهرة، مصطفى البابي الحلبي 1969).
- . الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر (القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، 1940).
- شاه ولي الله أحمد بن عبد الرحمن: عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد (القاهرة، المطبعة السلفية 1385/1965).

- الشاشي، أحمد بن محمد: أصول الشاشي (بيروت، دار الكتاب العربي 1982).
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم: الموافقات في أصول الأحكام، تحقيق م. محيي الدين عبد الحميد، 4 مجلدات (القاهرة، مطبعة محمد علي صبيح 1970).
- الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (سربايه، شركة مكتبة أحمد بن سعد بن نهبان).
- القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد: (القاهرة، دار المطبعة السلفية 1974).
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي: اللمع في أصول الفقه، تحقيق محمد النعساني (القاهرة، مطبعة السعادة 1326هـ/1908م).
- شرح اللمع، الناشر عبد المجيد تركي، مجلدان (بيروت، دار الغرب الإسلامي 1988).
- التبصرة في أصول الفقه، تحقيق محمد حسن هيتو (دمشق، دار الفكر 1980).
- صديق حسن خان، محمد: حصول المأمول من علم الأصول (إسطنبول، مكتبة الجوائب 1296هـ/1878م).
- السنواني حسن بن عمر: الأصل الجامع في إيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، مجلدان (تونس، مطبعة النهضة 1347هـ/1928م).
- السبكي، تاج الدين بن تقي الدين: جمع الجوامع، طبع مع كتاب البناني، حاشية البناني على جمع الجوامع.
- التفتازاني، سعد الدين: حاشية على شرح العضد الإيجي، مجلدان (القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية 1973).
- التلويح في كشف حقائق التنقيح، مجلدان (إسطنبول، مكتب سناي متباسند 1310هـ/1893م).
- التلمساني، محمد بن أحمد الشريف: مفتاح الوصول في علم الأصول. (القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية).
- الطوفي، نجم الدين سليمان بن سعيد: شرح الأربعين النووية. في: زيد، في المصلحة في التشريع الإسلامي. طبع أيضاً تحت عنوان رسالة الطوفي في رعاية المصالح المرسله، في: عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه (الكويت، دار القلم 1390هـ/1970م).

- شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله التركي، 3 مجلدات (بيروت، مؤسسة الرسالة 1407هـ/1987م).
- الأرموي، سراج الدين محمود: *التحصيل من المحصول*، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد، مجلدان (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1988).

المصادر الأولية الحديثة في أصول الفقه

- عبده، محمد: *الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده*، تحقيق محمد عمارة (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972/1974م).
- *الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية* (القاهرة، المؤتمر الإسلامي، 1955).
- رسالة التوحيد (القاهرة، المطبعة العامرة الخيرية، 1324هـ/1906م).
- Abdul Hakim, Khalifa. "The Natural Law in the Muslim Tradition", E.F Barrett ed., in *University of Notre Dame Natural Law Institute Proceedings*, V (Notre Dame: University of Notre Dame Press 1951), 29-65.
- أدونيس ومحمد أركون وحليم بركات وغيرهم: *الإسلام والحداثة* (لندن، دار الساقى، 1990).
- Amini, Mohammad Taqi. *Time Changes and Islamic Law* (Delhi: Idarah-I Adabiyat-I Delli, 1988).
- Arkoun, Muhammad. *Essai sur la Pensée Islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984).
- *الإسلام: الأمس والغد* (بيروت، دار التنوير، 1983).
- «الإسلام والحداثة»، في: أدونيس، بركات وغيرهم، في: *الإسلام والحداثة*، 321 - 365.
- Lettres du Coran* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1982).
- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح (لندن، دار الساقى، 1993).
- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي (لندن، دار الساقى، 1993).
- *النص الأول/النص الثاني*، في مواقف، 54، (1988): 12 - 4.
- Pour une Critique de la raison Islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984).

- العشاوي، محمد سعيد: أصول الشريعة (بيروت، دار إقرأ، 1983).
- أيوبي، محمد هشام: الاجتهاد ومقتضيات العصر (عمان، دار الفكر، 1980).
- العظم، صادق جلال: النقد الذاتي بعد الهزيمة (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1970).
- . نقد الفكر الديني (بيروت، دار الطليعة، 1977).
- . فلسفة التشريع الإسلامي (الرباط، أكاديمية المملكة المغربية، 1987).
- Faruki, Kemal. *The Constitutional and Legal Role of the Umma* (Karachi: Ma'aref, 1979).
- Ijma and the Gate of Ijtihad* (Karachi: Gateway Publications, 1954).
- Islamic Jurisprudence* (Karachi: Pakistan Publishing House, 1962).
- " Legal Implications for Today of Al Ahkam al Khamsa (The Five Values)," in R. G. Hovannisian, ed., *Ethics in Islam* (Malibu: Undena Publications, 1985), 65-72.
- الفاسي، علال: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (الدار البيضاء، مكتبة الوحدة العربية، 1963).
- فوزان، عبد الله بن صالح: شرح الورقات في أصول الفقه (الرياض، دار المسلم للنشر، 1414هـ/1993م).
- Fyzee, A.A.A. "The Reintrepretation of Islam," in John Donohue and J. Esposito, eds., *Islam in Transition* (Oxford: Oxford University Press, 1982): 181-87.
- Haider, S.M. *Shariah and Legal Profession* (Lahore: Feroz Sons, 1985).
- حنفي، حسن: دراسات إسلامية (بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1982).
- Les Methodes d'exegese: essai sur la science des fondements de la comprehension* (Cairo: Le Conseil Superieur des Arts, 1385/1965). "علم أصول الفقه"
- . التراث والتجديد (بيروت، المؤسسة الجامعية، 1992).
- . الوحي والواقع: دراسة في أسباب النزول، في: أدونيس، بركات وآخرون، الإسلام والحداثة، 75 - 133.
- Hassan, Abdulkadir. *Usul Fiqh* (Surabaya: al-Muslimun Press, 1956)
- Hassan, Ahmad. *Al-Boerhan* (Bandung: Persatuan Islam, 1933).

- Soal-Jawab Tentang Berbagai Masalah Agama, 4 vols. (Bandung: C.V. Diponegoro, 1968).
- حسين، محمد الخضر: «أصول الفقه: الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان»، في مجلة الأزهر، العدد الأول (1349هـ/1931م): 42 - 36، 46 - 139، 10 - 204.
- ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية (تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1978).
- ابن ابراهيم، محمد: الاجتهاد وقضايا العصر (تونس، دار التركي للنشر، 1990).
- الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986).
- . إشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1989).
- . تكوين العقل العربي (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1985).
- جودة، أحمد: حوارات حول الشريعة (القاهرة، دار سينا للنشر، 1990).
- خلاف، عبد الوهاب: علم أصول الفقه (القاهرة، مطبعة النصر، 1954).
- . مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه (القاهرة، دار الخطيب العربي، 1955).
- الخطيب، محمد كامل: الإصلاح والنهضة، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة 1992).
- الخضري، محمد: تاريخ التشريع الإسلامي (القاهرة، مطبعة الإستقامة، 1353هـ/1943م).
- الخولي، أمين: مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب (القاهرة، دار المعرفة 1961).
- Mahmasani, Subhi. "Adaptation of Islamic Jurisprudence to Modern Social Needs", in John Donohue and J. Esposito, eds., *Islam in Transition* (Oxford: Oxford University Press 1982), 181-87.
- Moududi, Abul Ala. *Islamic Law and Constitution* (Lahore: Islamic Publications, 1955).
- . تفهيم القرآن، 6 مجلدات (لاهور، مكتبة التعمير إنسانيات 1975 - 76).
- Muslehuddin, Mohammad. *Islamic Jurisprudence and the Rule of Necessity and Need* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1975).

- An-Na'im, Abdullah. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990).
- Al-Nowaihi, Mohammed. "Religion and Modernization: The General Problem and Islamic Responses" in Richard L. Rubenstein, ed., *Modernization: The Humanist Response to its Promise and Problems* (Washington: Paragon House, 1976), 309-40.
- Rahman, Fazlur. "An Autobiographical Note", *Journal of Islamic Research*, 4 (1990): 227-31.
 "Divine Revelation and the Holy Prophet", *Pakistan Times*, 25 August 1968: 205.
 "Interpreting the Quran", *Inquiry*, 3 (May 1986):45-49.
Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982).
Islamic Methodology in History (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965).
Major Themes of the Quran (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980)
 "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an", *Journal of Religious Ethics*, 11 (1983): 170-85.
 "Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on 'Public Interest in Islamic Law'", *New York University Journal of International Law and Politics*, 12 (1979): 219-24.
- رضا، رشيد: الخلافة والإمامة العظمى (القاهرة، مطبعة المنار 1341هـ/1923م).
- ———. يسر الإسلام وأصول التشريع العام (القاهرة، مطبعة نهضة مصر، 1375هـ/1956م).
- Sardar, Ziauddin. *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (London: New York: Mansell Publishing Ltd., 1985).
- شحرور، محمد: الكتاب والقرآن/قراءة معاصرة. (دمشق وبيروت، دار سينا للنشر، 1992).
- سنبللي، محمد برهان الدين: قضايا فقهية معاصرة (دمشق وبيروت، دار القلم، 1988).

- Taha, Mahmoud Muhammed. *The Second Message of Islam*, trans. Abdullahi an-Na'im (Syracuse: Syracuse University Press, 1987).
- طعيمة، صابر: *الشريعة الإسلامية في عصر العلم* (بيروت، دار الجيل، 1988).
- Turabi, Hassan. "Principles of Governance, Freedom, and Responsibility in Islam," *American Journal of Islamic Social Sciences*, 4 (1987): 1-11.
- . *تجديد الفكر الإسلامي* (الرباط، دار القرافي للنشر والتوزيع، 1993).
- . *تجديد أصول الفقه الإسلامي* (بيروت والخرطوم، دار الفكر، 1980).
- Turabi, Rahid. "Ijtihad in Islam", *International Islamic Colloquium Papers* (Lahore: Panjab University Press, 1960): 107-09.

المصادر الثانوية

- Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri*, II (Chicago: University of Chicago Press, 1967).
- عبد الكريم، خليل: *الجدور التاريخية للشريعة الإسلامية* (القاهرة، سينا للنشر، 1990).
- Abdel-Rahman, Hassan. "L'argument a maiori et l'argument par analogie dans la logique juridique musulmane", *Revista internazionale di filosofia musulmane*, 48 (1971): 127-48.
- "La place du syllogisme juridique dans la methode exegetique chez Gazali," in H. Hubien, ed., *Le raisonnement juridique* (Brussels: E.Bruylant, 1971).
- Aghnides, Nicholas P. *Mohammedan Theories of Finance* (New Yoek: Columbia University Press, 1916). Reprinted in part as *Introduction to Mohammedan Law* (Solo: Ab. Sitti Sjamsijah, 1955).
- Ahmed, al-Haj Moinuddin. *The Urgency of Ijtihad* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1992).
- عجوز، أحمد محي الدين: *مناهج الشريعة الإسلامية*، 3 مجلدات (بيروت، مكتبة المعارف، 1983).
- Alvi, Sajida. "The Mujaddid and Tajdid Traditions in the Indian Subcontinent: An Historical Overview," *Journal of Turkish Studies*, 18 (1994): 1-15

- Amin, S.H. *Islamic Law and its Implications for the Modern World* (Glasgow: Royston Ltd., 1989).
- Anderson, J.N.D. "Is the Sari's Doomed to Immutability?" *Muslim World*, 56 (1996): 10-13.
 "Islamic Law Today: The Background to Islamic Fundamentalism," *Arab Law Quarterly*, 2 (1987): 339-51.
Law Reform in the Muslim World (London: Athlone Press, 1976), 6.1.
- Ansari, Zafar Ishaq. "Islamic Juristic Terminology before Shafi'i: A Semantic Analysis with Special Reference to Kufa," *Arabica*, 19 (1972): 255-300, 1.4.
- Arnaldez, Roger. *Grammaire et theologie chez Ibn Hazm de Cordoue* (Paris: J.Vrin, 1956).
 "La place du Coran dans les Usul al-fiqh d'apres le Muhalla d'Ibn Hazm," *Studia Islamica*, 32 (1970): 21-30.
- Azami, M.M. *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (New York: John Wiley, 1985), 1.3.
Studies in Early Hadith Literature (Beirut: al-Maktab al Islami, 1968), 1.3.
- Al Azmeh, Aziz. "Islamic Legal Theory and the Appropriation of Reality," in Aziz al- Azmeh, ed., *Islamic Law: Social and Historical Contexts* (London: Routledge 1988): 250-65.
Islams and Modernities (New York: Vero, 1993).
- Bagby, Ihsan A. "The Issue of Maslaha in Classical Islamic Legal Theory," *International Journal of Islamic and Arabic Studies*, 2 (1985): 1-11.
- بوحسين، يعقوب بن عبد الوهاب: التخریج عند الفقهاء والأصوليين (الرياض، مكتبة الرشد، 1414هـ/1993م).
- Baljon, J.M.S. *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan* (Leiden: E.J. Brill, 1949) 6.
Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi 1703-1792 (Leiden: E.J.Brill, 1968), 6.

- Ballantyne, William. "A Reassertion of the Shari'a: The Jurisprudence of the Gulf States", in Heer, ed., *Islamic Law and Jurisprudence*, 149-59.
- بري، زكريا: أصول الفقه الإسلامي (القاهرة، دار النهضة العربية، 1982).
- Ben Choaib, Aboubekr Abdessalam. "L'argumentation juridique en droit musulman," *Revue de monde musulman*, 7 (1909): 70-86.
- Bernand, Marie. *L'accord Unanime de la Communauté comme fondement des statuts légaux de l'Islam d'après Abu al-Husayn al-Basri* (Paris: J.Vrin, 1970), 2.7.
- "Bayan selon les Usuliyin," *Arabica*, 42 (1995): 145-60.
- "Hanafi Usul al-Fiqh through a Manuscript of al-Gassas," *Journal of the American Oriental Society*, 105 (1985): 623-35.
- "L'igma chez Abd el Gabbar et l'objection d'an-Nazzam," *Studia Islamica*, 30 (1969): 27-38.
- (-Baladi). "L'ijma', critere de validite juridique," in P.-J.Charnay, ed., *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain* (Paris: Payot, 1966) 68-79.
- "La notion de 'ilm chez les premieres mu'tzilites," *Studia Islamica*, 36 (1972): 23-45; 37 (1973): 27-56.
- "Nouvelles remarques sur l'igma' chez le qadi 'Abd al-Gabbar," *Arabica*, 19 (1972): 78-85.
- "Le probleme de l'ashbah ou les implications ontologiques de la regle juridico-religieuse," *Arabica*, 37 (1990): 151-72.
- "Les usul al-fiqh de l'epoque classique," *Arabica*, 39 (1992): 273-86.
- بنسعيد، سعيد: الأيديولوجية والحداثة (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1987).
- Bousquet, G.-H. "Le Mystere de la formation et des origins du fiqh," *Revue algerienne, tunisienne et marocaine de legislation et de jurisprudence*, 63 (1974): 66-81.
- Bravmann, M.M. *The Spiritual Background of Early Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1972), 1.3.
- Brock, S.P. "Syriac Views of Emergent Islam," in Jyunboll, ed., *Studies on the First Century of Islamic Society*, 9-21.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Literatur*, 2 vols. (Leiden:

- E.J.Brill, 1943-49); 3 supplements (Leiden E.J. Brill, 1937-42).
- Brunschvig, Robert. "Considerations sociologiques sur le droit musulman ancien," *Studia Islamica*, 3 (1955): 61-73. Reprinted in *Etudes d'islamologie*, II, 119-31, 1.
 - Etudes d'islamologie*, ed. Abdel Magid Turki. 2 vols (Paris: Maisonneuve et Larose, 1976).
 - "Gami' Mani'", *Arabica*, 9 (1962): 74-76. Reprinted in Brunschvig, *Etudes d'islamologie*, I, 355-57.
 - "Le livre de l'ordre et de la defense d'al-Muzani," *Bulletin d'etudes orientales*, 11 (1945-46):145-94.
 - "Logic and Law in Classical Islam," in G.E. von Grunebaum, ed., *Logic in Classic Islamic Culture*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970): 9-20.
 - "Logique et droit dans l'Islam classique," in Brunschvig, *Etudes d'islamologie*, II, 347-61.
 - "Rationalite et tradition dans l'analogie juridico-religieuse dans le mu'tazilite 'Abd al-Jabbar," *Arabica*, 19 (1972): 213-21. Reprinted in Brunschvig, *Etudes d'Islamologie*, II, 395-403.
 - "La Theorie du qiyas juridique chez le Hanafite al-Dabusi (Ve/XIe siecle)," in J.M. Barral, ed., *Orientalia hispanica: sive studia F.M. Pareja octogenario dicata*, I (Leiden: E.J. Brill, 1974): 15054, 3.2.
 - "Valeur et fondement de raisonnement juridique par analogie d'apres al-Gazali," *Studia Islamica*, 34 (1971): 57-88. Reprinted in Brunschvig, *Etudes d'Islamologie*, II, 363-94.
 - Brunschvig, Robert and G. von Grunebaum, eds. *Classicisme et decline culturel dans l'histoire de l'Islam* (Paris: G.-P. Maisonneuve, 1957).
 - Burton, John. *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990).
 - البوطي، محمد سعيد: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1977).
 - Calder, Norman. "Exploring God's Law: Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Sahl al-Sarakhsi on zakat," in Christopher Toll and J.Skovgaard-Petersen, eds., *Law and the Islamic World: Past and Present*

(Copenhagen: Det Longelige Danske Videnskabernes Selskab, 1995), 57-73.

"Ikhtilaf and Ijma' in Shafi'i's Risala," *Studia Islamica*, 58 (1984): 55-81, 1.5.

"Al Nawawi's Typology of Muftis and its Significance for General Theory of Islamic Law," *Islamic Law and Society*, 4 (1996): 137-64.

Studies in Early Muslim Jurisprudence (Oxford: Clarendon Press, 1993).

"The Ummi in Early Islamic Juristic Literature," *Der Islam*, 67 (1990): 111-23.

- Chaumont, Eric. "Baqillani, theologien ash'arite et usulite malikite, contre les legistes a propos de l'ijtihad et de l'accord unanime de la communaute," *Studia Islamica*, 67 (1990): 79-102.

"Tout chercheur qualifie est-il juste?" in A. le Boulluec ed., *La Controverse religieuse et ses formes* (Paris: Les Editions du Cerf, 1995), 11-27.

- Chehata, C. "L'equite enant que source du droit hanafite," *Studia Islamica*, 25 (1996): 123-38.

"Logique Juridique et droit musulman," *Studia Islamica*, 23 (1965): 5-25

- "Nature, structure et divisions du droit musulmane," *Revue algerienne des sciences juridiques, economiques at politiques* 10 (1973):555-62.

"La religion e les fondements du droit en Islam," *Revue algerienne des sciences juridiques, economiques at politiques*, 10 (1973): 563-71.

- Coulson, N.J. *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: University of Chicago Press, 1969).

A History of Islamic Law (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964).

"The Islamic Legal System: Its Role in Contemporary Muslim Society," in *Veroffentlichungen der Kommission fur Europarecht, Internationales und Auslandsches Privatrecht*, Nr. 2, *Studien zum Islamischen Recht* (Vienna: Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 1983), 7-19.

- Crone, Patricia and M. Cook. *Hagarism: The Making of the Muslim World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
- Crone, Patricia and Martin Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
- Daniel, Raymond. "L'ijtihad chez Muwaffaq ad-Din B. Qudama," *Revue des Etudes Islamiques*, 31 (1963): 33-4.
- Denny, Frederick. "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual," *Muslim World*, 79 (1989): 91-101.
- Eaton, R.M. *General Logic* (New York: Longmans & Green, 1956).
- Eickelman, Dale. "Islamic Liberalism Strikes Back," *Middle East Studies Association Bulletin*, 27 (1993): 163-68.
- El-Affendi, Abdelwahab. *Turabi's Revolution* (London: Grey Seal, 1991).
- *Encyclopedia of Islam*, New second edition (Leiden: E.J. Brill, 1960).
- *Encyclopedia of Islamic Law: a Compendium of the Major Schools*, trans. Laleh Bakhtiar (Chicago: Library of Islam, 1995).
- Ess, Joseph van. *Die Erkenntnislehre des 'Adud al-Din al-Iji* (Wiesbaden: Akademie des Wissenschaften und der Literatur, 1966), 2.2.
- Fadel, Mohammad. *Adjudication in the Maliki Madhab: a study of Legal Process in Medieval Islamic Law* (Ph.D dissertation: University of Chicago, 1995).
- "The Social Logic of Taqlid and the Rise of the Mukhtasar", *Islamic Law and Society*, 4(1996): 193-233.
- فضل الله، مهدي: الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام (بيروت، دار الطليعة، 1987).
- Frank, Richard M. "Reason and revealed Law: a simple of parallels and divergences in Kalam and Falsafa," *Recherche d'islamologie* (Louvain: Peeters, 1977): 123-38.
- Frantz-Murphy, Gladys. "A Comparison of the Arabic and Earlier Egyptian Contract Formularies, Part II: Terminology in the Arabic Warranty and the Idiom of Clearing/Cleaning," *Journal of Near Eastern Studies*, 44 (1985): 99-114.

- Friedmann, Yohanan. *Shaykh Ahmad Sirbindi* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1971).
- Ghali, Riad. *De la Tradition Considerée comme source du droit Musulman*, (Paris: A. Rousseau, 1909).
- Gibb, H. A. R. *Mohammedanism* (London: Oxford University Press, 1962).
- Goitein, S.D. "The Birth-hour of Muslim Law", *Muslim World*, 50, 1 (1960): 23-9. Reprinted in Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, 126-34.
Studies in Islamic History and Institutions, (Leiden: E.J.Brill, 1966).
- Goldfeld, Yeshayahu. "The development of Theory on Qur'anic Exegesis in Islamic Scholarship", *Studia Islamica*, 67(1988): 6-27.
- Goldziher, I. *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. Andras and Ruth Hamori (Princeton: Princeton University Press, 1981).
Muslim Studies, ed., S.M. Stern, trans. C.R.Barber and S. M. Stern, 2 vols. (London: Allen and Unwin, 1967-71).
"Das Prinzip des Istishab in der muhammedanischen Gesetzwissenschaft", Vienna, *Oriental Journal*, 1 (1887): 228-36.
"Über Ijma" *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philosophisch-historische Klasse* (Göttinge, 1916): 81-5.
The Zahiris: Their Doctrine and their History, trans. Wolfgang Behn (Leiden: E.J. Brill, 1971).
- Guillaume, Alfred. *The Traditions of Islam: an Introduction to the Study of the Hadith Literature* (Oxford: Clarendon Press, 1924).
- Haarmann, Ulrich. "Religioses Recht und Grammatik im Klassischen Islam," *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, suppl. II (1974): 149-69. 2.4.
- Halkin, A.S. "The Hashwiyya" *Journal of the American Oriental Society*, 54 (1934):1-28.
- Hallaq, Wael B. "On the Authoritativeness of Sunni Consensus", *International Journal of Middle East Studies*, 18 (1986): 427-54.

reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*.

"Considerations on the Function and Character of Sunni Legal Theory", *Journal of the American Oriental Society*, 104 (1984): 679-89.

"The Development of logical Structure in Islamic Legal Theory," *Der Islam*, 64 (1987): 42-67. Reprinted in Ian Edge, ed., *Islamic Law and Legal Theory*, (*The International Library of Essays in Law and Legal Theory*, Series editor Tom D. Campbell) (Hampshire: Dartmouth Publishing Co., 1993).

"From Fatwas to Furu': Growth and Change in Islamic Substantive Law," *Islamic Law and Society*, 1 (Feb. 1994): 17-56, 4.

Ibn Taymiyya against the Greek Logicians, trans. Wael B. Hallaq, (Oxford: Clarendon Press, 1993).

"Ifta and Ijtihad in Sunni Legal Theory: A developmental account", in Khaled Masud, Brink Messicq and David Powers, eds., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), 33-43, 3.9.

"On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought" in Heere, ed., *Islamic Law and Jurisprudence*, 3-31. Reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*.

"Introduction: Issues and Problems", *Islamic Law and Society*, 4, 2 (1996): 127-36.

Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam (Aldershot: Variorum, 1995) 2-3.

"Logic, Formal arguments and Formalization of arguments in Sunni Jurisprudence," *Arabica*, 37 (1990): 315-58. Reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*.

"The Logic of Legal Reasoning in Religious and non-Religious Cultures: the Case of Islamic Law and the Common Law", *Cleveland State Law Review*, 34 (1985-86): 79-96. Reprinted in Csaba Varga, ed., *Comparative Legal Cultures (The International Library of Essays in Law and Legal Theory*, Series Editor Tom. D. Campbell) (Hampshire: Dartmouth Publishing co.. 1992), 401-18; also reprinted

in Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*.

"Murder in Cordoba: Ijtihad, Ifta' and the evolution of Substantive law in Medieval Islam," *Acta Orientalia*, 55 (1994): 55-83.

"Non-analogical arguments in Sunni Juridical qiyas," *Arabica*, 36 (1989): 286-306. Reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*.

"Notes on the Term Qarina in Islamic Legal Discourse," *Journal of the American Oriental Society*, 108 (1988): 475-80. Reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*.

"On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad," *Studia Islamica*, 63 (1986): 129-41. Reprinted, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, 3.7.

"The Primacy of the Qur'an in Shatibi's Legal Theory," in Wael B. Hallaq and Donald P. Little eds., *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams* (Leiden: E.J. Brill, 1991): 69-90. Reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*.

Review of *the Search for God's Law. Islamic Jurisprudence in the writings of Sayf al-Din Al-Amidi* by Bernard Weiss, in *International Journal of Middle East Studies*, 26 (1994): 152-54.

"A Tenth- Eleventh Century Treatise on Juridical Dialectic", *Muslim World*, 77 (1987): 198-227.

"Usul al fiqh: Beyond tradition," *Journal of Islamic Studies*, 3 (1992): 172-202. Reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*.

"Was the Gate of Ijtihad closed?," *International Journal of Middle East Studies*, 1 (1984): 3-41. Reprinted in Ian Edge, ed., *Islamic Law and Legal Theory (The International Library of Essays in Law and Legal Theory*, Series editor Tom D. Campbell, Hampshire, Dartmouth Publishing co. 1993). Also reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, 3.7.

"Was al Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?," *International Journal of Middle East Studies*, 25 (1993): 587-605. Reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*.

- Haram, Nissreen. "Use and Abuse of the Law: A Mufti's Response" in Khaled Masud, Brink, Messicq, and David Powers, eds., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996) 72-86.
- حسن، خليفة بابكر: مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام (القاهرة، مكتبة وهبة، 1989).
- Heer, Nicholas L. ed., *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in honor of Farhat J. Ziadeh* (Seattle and London: University of Washington Press, 1990).
- Heinrichs, Wolfhart. "On the Genesis of the Haqiqa-Majaz Dichotomy," *Studia Islamica*, 59 (1984): 111-40.
- حفناوي، محمد إبراهيم: نظرات في أصول الفقه (القاهرة، دار الحديث 1980).
- Hoebink, Michel. *Two Halfs of the same Truth: Schacht, Hallaq and the Gate of Ijihad* (Amsterdam: Middle East Research of Associates, 1994).
- Hourani, George. "The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam", *Studia Islamica*, 21 (1964): 11-60.
- Hurgronje, C. Snouck, Selected Works, ed., G.-H Bousquet and Joseph Schacht (Leiden: E.J. Brill, 1975).
- International Islamic Colloquium Papers, (Lahore: Panjab University Press, 1960).
- إسماعيل، شعبان محمد: الإمام الشوكاني ومنهجه في أصول الفقه (الدوحة، دار الثقافة، 1989).
- Jackson, Sherman. "From Prophetic Actions to Constitutional Theory: A Novel Chapter in Medieval Muslim Jurisprudence" *International Journal of Middle East Studies*, 25 (1993): 71-90.
- "Taqlid, Legal Scaffolding and the Scope of the Legal Injunctions in post Formative Theory: Mutlaq and 'Amm in the Jurisprudence of Shihab al-Din al Qarafi" *Islamic Law and Society*, 4 (1996): 165-92.
- Jah, Omar. "The Importance of Ijtihad in the Development of Islamic Law," *Journal of Islamic and Comparative Law*, 7 (1977): 31-40.
- Johansen, Baber. "Legal Literature and the Problem of Change: the case of the Land Rent," in Chibli Mallat, ed., *Islam and Public Law*

- (London: Graham and Trotman, 1993), 29-47.
- Jyunboll, G. H. A. *Muslim Traditions: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1.3.
 - "Some Notes on Islam's First Fuqaha' Ditilled from Early Hadith Literature," *Arabica*, 39 (1992) 287-314.
 - Jyunboll, G.H.A., ed., *Studies on the First Century of Islamic Society* (Carbondale: Southern Illinois' University Press, 1982).
 - Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*, Revised edn. (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991).
 - Kerr, Malcolm, *Islamic Reform: the Political and Legal Theories of Muhammad Adbuh and Rashid Rida* (Berkeley: University of California Press, 1966), 6.
 - Khadduri, Majid. "The Maslaha (Public Interest) and 'illah (cause) in Islamic Law," *New York University Journal of International Law and Politics*, 12 (1979): 213-17.
 - "Nature and Sources of Islamic Law", *George Washington Law review*, 22 (1953): 3-23.
 - War and Peace in the Law of Islam*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1955).
 - Khadduri, Majid and H. J. Liebesney, eds., *Law in the Middle East: Origins and Development of Islamic Law* (Washington, D.C: Middle East Institute, 1955).
 - الخضري، محمد: تاريخ التشريع الإسلامي (القاهرة، المكتبة التجارية، 1967).
 - Kinberg, Leah. "Muhkamat and Mutashbihat (Koran 3/7): Implication of a Koranic Pair of terms in Medieval Exegesis," *Arabica*, 35 (198): 143-72.
 - الكتاني، محمد: جدل العقل والنقل في مناهج الفكر القديم (الدار البيضاء، دار الثقافة، 1992).
 - Landau- Tasserion, Ella " The 'Cyclical Reform': A Study of the Mujaddid Tradition," *Studia Islamica*, 70 (1989): 79-117.
 - Laoust, Henri. *Contribution a une Etude de la Methodologie Canonique de*

Taki-d-Din Ahmad b. Taymiya (Cairo: Imprimerie de l'Institut francais d'archeologie orientale, 1939).

"La pedagogie d'al-Gazali dans le Mustafa," *Revue des Etudes Islamiques*, 44 (1976): 71-79.

"Le Reformisme d'Ib Taymiya", *Islamic Studies*, 1 (1962): 27-47.

- Layish, Aharon. "The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law," *Middle East Studies*, 14 (1978): 263-77.
- Liebesney, H. J. *The Law of the Near and Middle East* (New York: State University of New York Press, 1975).
"Religious Law and Westernization in the Moslem Near East," *American Journal of Comparative Law*, 2 (1953): 492-504.
- Linant de Bellefonds, Y. "The Formal Sources of Islamic Law," trans. M. Khaled Masud, *Islamic Studies*, 15, (1976): 187-94.
- Lindholm, Tore and Kari Vogt, eds., *Islamic Law Reform and Human Rights: Challenges and Rejoinders* (Copenhagen: Nordic Human Rights Publications, 1993).

- المحمصاني، صبحي: فلسفة التشريع في الإسلام.

- Makdessi, George. "Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine," in R. G. Hovannisian, ed., *Ethics in Islam* (Malibu: Undena Publications, 1985) 47-63.
"Freedom in Islamic Jurisprudence: Ijtihad, Taqlid and Academic Freedom," in *La Notion de Liberte au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*, Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia (Paris: Societe d'Edition des Belles Lettres, 1985): 79-88, 3.7.
- "The Juridical Theology of Al Shafi'i: Origins and Significance of Usul al-Fiqh", *Studia Islamica*, 59 (1984): 5-47, 1.6.
- Religion, Law and Learning in Classical Islam* (Aldershot: Variorum, 1991).
- The Rise of Colleges* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).
- "The Scholastic Method in Medieval Education: an Inquiry into its Origins in Law and Theology," *Speculum*, 49 (1974): 640-61.

- Makdessi, John. "Formal Rationality in Islamic Law and the Common Law," *Cleveland State Law Review*, 34 (1985-86): 97-112.
 "Hard Cases and Human Judgment in Islamic and Common Law," *Indiana International and Comparative Review*, 2 (1991): 191-219.
 "Legal Logic and Equity in Islamic Law," *American Journal of Comparative Law*, 33 (1985): 63-92, 3.3.
- Makdisi, John and Marianne Makdisi. "Islamic Law Bibliography: Revised and Updated List of Secondary Sources," *Law Library Journal*, 87 (1995): 69-191.
- Mansour, Camille. *L'autorite dans la Pensee Musulmanne*, (Paris: J. Vrin, 1975), 2.7.
- Margoliouth, D.S. "Omar's Instructions to the Qadi", *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1910):305-36, 1.3.
- Marmura, M. "Gazali and Demonstrative Science," *Journal of the History of Philosophy*, 3 (1965): 183-204.
- Masud, Khalid. *Islamic Legal Philosophy: a Study of Abu Ishaq al Shatibi's Life and Thought*, (Islamabad: Islamic Research institute, 1977).
- Mayer, Ann. E. "Law and Religion in the Middle East," *American Journal of Comparative Law*, 35 (1987): 127-84.
 "The Shari'a: A Methodology or a Body of Substantive Rules?," in Heer, ed., *Islamic Law and Jurisprudence*, 177-98, 6.
- Melchert, Christopher. *The Formation of the Sunni Schools of Law. Ninth-Tenth Centuries C.E* (Ph.D. dissertation: University of Pennsylvania, 1992), 1.6.
- Meron, Y. "The Development of Legal Thought in Hanafi Texts," *Studia Islamica*, 30 (1969): 73-118.
- Messicq, Brinkley. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, (Berkeley: University of California Press, 1993).
- Miller, Larry. *Islamic Disputation Theory: A Study of the Development of Dialectic in Islam from the tenth through the thirteenth centuries* (Ph.D dissertation: Princeton University, 1984) 4.2.

- Modarressi, Hossein. "Some Recent Analyses of the Concept of Majaz in Islamic Jurisprudence," *Journal of the Arabic Oriental Society*, 106 (1986): 787-91.
- Motzqi, Harald. "The Musannf of Abdel Razzak al Sana'I as a Source of Authentic Ahadith of the first Century A. H.," *Journal of Near Eastern Studies*, 50 (1991): 1-21, 1.3-4.
- Mudzhar, Atho. *Fatwas of the Council of Indonesia 'Ulama': A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975-88* (Jakarta: INIS, 1993).
- النشار، علي سامي: *مناهج البحث عند مفكري الإسلام* (بيروت، دار النهضة العربية، 1984).
- Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, ed. in-chief, John L. Esposito, 4 vols. (New York-Oxford: Oxford University Press, 1995).
- Paret, Rudi. "Problems of Legislation in Modern Islam," in *International Islamic Colloquium Papers* (Lahore: Panjab University Press, 1960): 104-06.
- Perlmann, Mosche. "Ibn Hazm on the equivalence of Proofs," the *Jewish Quarterly Review*, n.s. 40 (1949-50): 279-90.
- Peters, Rudolph. "Ijtihad and taqlid in eighteenth and nineteenth century Islam," *Die Welt des Islams*, 20 (1980): 131-45, 6.1.
- Powers, David S., "The Exegetical Genre nasikh al Qu'ran wa-mansukhuh," in Andrew Rippin, ed., *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Oxford; Clarendon Press, 1988): 117-38.
- "Fatwas as Sources for Legal and Social History: a Dispute over Endowment Revenues from fourteenth century Fez," *Al Qantara*, 11 (1990): 295-340.
- "On Judicial Review in Islamic Law," *Law and Society Review*, 26 (1992): 315-41.
- Studies in Qur'an and Hadith: The Formation of the Law of Inheritance* (Berkeley: University of California Press, 1986), 1.2-4.
- "The Will of Sa'ad b. Abi Waqqas: A Reassessment," *Studia Islamica*, 58 (1983): 33-53.

- Qureshi, T.A., "Methodologies of Social Change and Islamic Law," *Hamdard Islamicus*, 10, 2 (1987): 3-34.
- Rahman, Fazlur. "Functional Interdependence of Law and Theology," in G. E. von Grunebaum, ed. *Theology and Law in Islam* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971): 89-97.
- "The Impact of Modernity on Islam," *Islamic Studies*, 5 (1966): 117-28.
- Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979).
- "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives," *International Journal of Middle East Studies*, 1 (1970): 31-33.
- "Law and Ethics in Islam," in R. G. Hovannisian, ed., *Ethics in Islam* (Malibu: Undena Publications, 1985): 3-15.
- "Revival and Reform in Islam," in the Cambridge History of Islam, IIB, P.M. Holt, Ann K. S. Lambton, and B. Lewis, eds., *Islamic Society and Civilization*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 632-56, 6.
- Reinhart, A. Kevin, "Islamic Law as Islamic Ethics," *Journal of Religious Ethics*, 11 (1983): 186-203, 2.
- Rescher, Nicholas. "The Impact of Arabic Philosophy on the West," in N. Rescher, *Studies in Arabic Philosophy* (Hertford: University of Pittsburgh Press, 1966): 147-57.
- Rippin, Andrew. "Al Zuhri, Naskh al Qur'an and the Problem of Early Tafsir Texts," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 47 (1984): 22-43.
- Rubin, Uri. " 'Al-Walad lil Firash on the Islamic Campaign against Zina," *Studia Islamica*, 78 (1993): 5-26.
- السلقيني، محمد: الميسر في أصول الفقه الإسلامي (بيروت، دار الفكر المعاصر، 1991).
- Scahcht, Joseph. "Classicisme, Traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam," in Brunschvig and Von Grunebaum, eds., *Classicisme et Declin Culturel dans l'Histoire de l'Islam*, 141-61.
- "Foreign Elements in Ancient Islamic Law," *Journal of Comparative*

- Legislation and International Law*, 32 (1950): 9-17, 1.
- An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964).
- "Modernism and Traditionalism in History of Islamic Law," *Middle Eastern Studies*, 1 (1965): 388-400.
- The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), 1.
- "Problems of Modern Islamic Legislation," *Studia Islamica*, 12 (1960): 99-129, 6.
- "Zur Soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts," *Der Islam*, 22 (1935): 207-38.
- Serjeant, R. B. "The Caliph Umar's Letters to Abu Musa al-Ash'ari," *Journal of Semitic Studies*, 29 (1984): 65-79, 1.3.
- "The 'Constitution of Medina'," *Islamic Quarterly*, 8 (1964): 3-16. Reprinted in R.B. Serjeant, *Studies in Arabian History and Civilization* (London: Variorum, 1981).
- Sezjin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: J. Brill, 1967-).
- Shahid, Irfan. *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century* (Washington, D.C: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1989).
- شلبي، محمد م: أصول الفقه الإسلامي (بيروت، دار النهضة، 1406هـ/1989م).
- الشرفي، عبد المجيد: الإسلام والحداثة (تونس، الدار التونسية للنشر، 1991) - طبعة خامسة، - دار المدار الإسلامي - بيروت، 2007.
- Shehaby, Nabil. "Illa and Qiyas in Early Islamic Legal Theory," *Journal of the American Oriental Society* 102 (1982): 27-46.
- "The Influence of the Stoic Logic on al-Jassas's Legal Theory," in Jon E. Murdoch and Edith D. Sylla, eds., *The Cultural Context of Medieval Learning* (Dordrecht-Boston: D. Reidel Publishing Co., 1975): 61-85.
- Shorter Encyclopedia of Islam* (Leiden: E.J.Brill, 1974).
- Smith, Wilfred C. "Islamic Law: Its 'Sources' [Usul al-Fiqh] and Ijtihad," in W.C. Smith, *On Understanding Islam: Selected Studies* (The

Hague: Mouton Publishers, 1981).

"Law and Ijtihad in Islam," *International Islamic Colloquium Papers* (Lahore: Panjab University Press, 1960):11-14.

- Sonn, Tamara. "Fazlur Rahman's Islamic Methodology," *Muslim World*, 81(1991): 212-30.
- Spectorsky, Susan. "Ahmad Ibn Hanbal's Fiq", *Journal of the American Oriental Society*, 102 (1982): 461-65.
- Tibi, Bassam, *The Crisis of Modern Islam*, trans. J. von Sivers (Salt Lake City: University of Utah Press, 1988).
Islam and the Cultural Accommodation of Social Change, trans. Clar Krojz (Oxford Westview Press, 1991).
- Toladano, Henry. *Judicial Practice and Family Law in Morocco* (Boulder: Social Science Monographs, 1981).
- Turki, Abdel Magid. "Argument d'autorite, prevue rationelle et absence de prevue dans la methodologie juridique musulmane", *Studia Islamica* 42 (1975): 59-91.
"I'ijma' Ummat al-Mu'minin entre la doctrine et l'histoire," *Studia Islamica*, 59(1984): 49-77.
"La Logique Juridique, des Origines jusqu'a Shafi'I (reflexions d'ordre methodologique)," *Studia Islamica*, 57(1983): 31-45.
- Tyan, Emile. *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1960).
"Methodologie et Sources du droit en Islam (Istihsan, Istislah, Siyasa Shar'iyya)," *Studia Islamica*, 10 (1959):79-109.
- Vesey- Fitzgerald, S G. "The Alleged Debt of Islamic to Roman Law," *Law Quarterly Review*, 67 (1951): 81-102.
"Nature and Sources of the Shari'a," in Khadduri and Leibesney eds., *Law in the Middle East*, 85-112.
- Vogel, Frank Edward. "The Closing of the Door of Ijtihad and the Application of the Law," *American Journal of Islamic Social Sciences*, 10 (1993): 396-401.
Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia (Ph.D.

- dissertation: Harvard University, 1993).
- Wakin, Jeannette. "Interpretation of the Divine Command in the Jurisprudence of Muwaffaq al-Din ibn Qudama," in Heer, ed., *Islamic Law and Jurisprudence*, 33-52, 2.4.
 - Watt, W.M. "The Losing of the Door of Ijtihad," *Orientalia Hispanica*, I (Leiden: E. J. Brill, 1974): 675-78.
- Islamic Fundamentalism and Modernity (London: Routledge, 1988).
- Wegner, J. R. "Islamic and Talmudic Jurisprudence: The Four Roots of Islamic Law and their Talmudic Counterparts," *American Journal of Legal History*, 26 (1982): 25-71.
 - Weiss, Bernard, "Exotericism and Objectivity in Islamic Jurisprudence," in Heer, ed., *Islamic Law and Jurisprudence*, 53-71, 2.4.
- "Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihad," *American Journal of Comparative Law*, 26 (1978): 199-212, 2.2.
- "Knowledge of the Past: The Theory of Tawatur According to Ghazali," *Studia Islamica*, 61 (1985): 81-105, 2.5.
- "Language and Law: The Linguistic Premises of Islamic Legal Science," in Arnold H. Green, ed., *In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al-Nowaibi* (Cairo: American University of Cairo Press 1986): 15-21, 2.4.
- "Language and Tradition in Medieval Islam: The Question of al-Tariq 'ila Ma'rifa al-Lugha," *Der Islam*, 61(1984): 92-99.
- "Law in Islam and in the West: Some Comparative Observations," in Wael B. Hallaq and Donald P. Little, eds., *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams* (Leiden: E. J. Brill, 1991): 239-53.
- "The Primacy of Revelation in Classical Legal Theory as Expounded by Sayf al-Din al-Amidi," *Studia Islamica*, 59 (1984): 79-10, 2.7.
- The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992), 2.3.
- Wensinck, Arent Jan, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 8 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1936-88).

- Wiederhold, Lutz. "Legal Doctrines in Conflict: The Relevance of Madhab boundaries to Legal Reasoning in the Light of an Unpublished Treatise on Taqlid and Ijtihad," *Islamic Law and Society*, 4 (1996): 234-304.
- Wolfson, Harry A. *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976).
 "The Terms Tasawwur and Tasdiq in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew Equivalents," *Muslim World*, 33 (1943): 14-28.
- زيد، مصطفى - ناشر: المصلحة في التشريع الإسلامي، الطبعة الثانية (القاهرة، دار الفكر العربي، 1348هـ/1964م).
- Zebiri, Kate. *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- Ziadeh, Farhat. "Shuf'a: Origins and Modern Doctrine," *Cleveland State Law Review*, 34 (1985-86): 35-46.
- Ziadeh, Nicola A. *Sanusiyah: A Study of a Revivalist Movement in Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1958).
 - الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي، مجلدان (دمشق، دار الفكر، 1986).
- Zysow, Aron. *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory* (Ph. D Dissertation: Harvard University, 1984), 2-3.

فهرس الإعلام

- الأمدي، سيف الدين 176، 191، 194، 195،
331، 196
ابن أبي ليلي 37
ابن تيمية، تقي الدين 177، 179، 189، 190،
281
ابن الحاج 210
ابن الحاجب، جمال الدين 191
ابن حزم، محمد 32، 186، 281
ابن حنبل، أحمد 56، 181
ابن حيويه، محمد بن زكريا 58
ابن دقيق العيد 196، 197
ابن رشد، أبو الوليد 196، 211، 212، 213،
214، 215
ابن سريج، أبو العباس 58
ابن الصيقل، عبد اللطيف 176
ابن عربي، محيي الدين 249
ابن عقيل، أبو الوفاء 194
ابن القاص، أحمد 58
ابن قدامة، موفق الدين 175، 190، 191
ابن قيم الجوزية 281
أبو بكر الصديق 25، 26، 31
أبو حنيفة 38، 39، 148، 178، 259
أبو يوسف 39
أرسطو 59، 187، 329، 330
- أركون، محمد 276
الإسفراييني، أبو إسحاق 69
إسماعيل 29
الأصمعي، أبو سعيد عبد المالك 70
الأوزاعي 38
الباجي، أبو الوليد 139
الباقلاني، أبو بكر 76
البصري، أبو الحسين 57
البيهقي، أبو بكر 58، 59
الترابي، حسن 292، 293، 294، 295، 297،
298، 333
التفتازاني، مسعود بن عمر 192
الجرجاني، الشريف 192
جوينبول، ج 19
الجويني، إمام الحرمين 59، 65، 185، 198،
331
الحسن البصري 27، 34
حسين، محمد الخضر 286
حماد بن سليمان 37
حمزة، عم النبي ﷺ 301

- 217، 218، 219، 220، 221، 222،
 223، 224، 226، 227، 228، 229،
 230، 231، 232، 233، 234، 235،
 236، 237، 238، 239، 240، 241،
 242، 243، 244، 245، 246، 247،
 248، 249، 251، 252، 253، 245،
 255، 256، 257، 258، 259، 260،
 261، 262، 263، 264، 265، 266،
 267، 270، 282، 284، 286، 290،
 330
- الشافعي، محمد بن إدريس 39، 40، 41، 42،
 44، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51،
 52، 53، 54، 55، 56، 57، 58، 59،
 60، 61، 66، 89، 148، 177، 179،
 181، 259، 328
- شاه ولي الله الدهلوي 277
- شحرور، محمد 315، 316، 317، 318،
 319، 320، 321، 322، 323، 324،
 325، 331
- الشوكاني، محمد بن علي 137
- الشيبياني، محمد بن الحسن 39، 42، 56، 177،
 الشيرازي، أبو إسحاق 75، 76، 128، 136، 176
- الصيرفي، أبو بكر 58، 60، 177
- الطوفي، نجم الدين 174، 175، 176، 200،
 201، 203، 204، 244، 270، 282،
 284، 286، 291
- عبادي، أحمد بن قاسم 198
- عبد الجبار الأسد آبادي 57، 175
- عبد الرازق، علي 304
- عبد الرحمن بن مهدي 43
- عبد، محمد 275، 277، 278، 284، 289،
 291، 324
- العشماوي، محمد سعيد 299، 300، 301،
- حنفي، حسن 276
- خلاف، عبد الوهاب 285، 289، 291، 293،
 324، 333
- خليل ابن أحمد 70
- داوود بن خلف الظاهري 56
- الرازي، أبو حاتم 58، 59
- الرازي، فخر الدين 59، 176
- الرافعي، عبد الكريم 271
- الرحمّٰن، فضل (فزلور) 310، 311، 312،
 314، 324، 325، 331، 334
- الرسول محمد ﷺ 18، 19، 20، 21، 22،
 23، 29، 30، 31، 32، 37، 38، 40،
 47، 77، 87، 88، 94، 96، 97، 99،
 100، 104، 108، 123، 142، 147،
 156، 195، 202، 219، 227، 228،
 252، 253، 255، 257، 261، 265،
 274، 278، 279، 288، 294، 299،
 300، 301، 302، 305، 309، 316،
 320، 321، 322، 327
- رضاً، رشيد 278، 280، 282، 283، 284،
 285، 287، 289، 291، 292، 293،
 325، 333
- الزركشي، محمد بن بهادر 282
- الزهري، ابن شهاب 28، 35
- سدوسي، قتادة بن دعامة
- السرخسي، ابن سهل 135، 136، 152، 153،
 184، 208
- سرهندي، سيد أحمد 277
- شاخنت جوزيف 19، 20
- الشاطبي، أبو إسحاق 174، 180، 183، 185،

- 302، 208، 203، 202، 201
القفال الشاشي، أبو بكر 58، 60، 177، 185
- كبير، مالكولم 282، 283
- الليثي، عبد الله 36
- ماعز 101
- مالك بن أنس 113، 154، 179
الماوردي، أبو الحسن 136
مجاهد بن جبر 27
المرغيناني، برهان الدين 271
المروزي، إبراهيم 58
المزني، إبراهيم 57
مسلم بن يسار 27
معاذ بن جبل 88، 122، 147
موسى عليه السلام 22، 305
- النخعي، إبراهيم 27، 35، 37
النعيم، عبد الله 276
النووي، محي الدين 271
- هروي، أحمد بن يحيى 192
- 302، 305، 306، 307، 309، 310،
324، 334
العظم، صادق جلال 277
علي بن أبي طالب 31، 301
عمر بن الخطاب 26، 31، 158، 159، 309،
320
عمر الثاني 34، 36
عيسى عليه السلام 22
- الغزالي، أبو حامد 65، 66، 67، 68، 75،
77، 125، 126، 127، 128، 136،
137، 138، 139، 140، 154، 159،
173، 174، 175، 176، 177، 180،
186، 187، 190، 191، 206، 223،
330
غولذيهير، إغناس 19
غويتاين، د.س 21، 22
- الفارسي، أبو بكر 58
الفاسي، علال 289، 290، 291، 292، 324،
333
فودة، فرج 277
- القرفافي، شهاب الدين 176، 182، 200،

فهرس المصطلحات

- أحاد 50 - 51، 92، 93، 94، 105، 106،
120، 182
اجتمع على 171
اجتهاد 35، 39، 40، 45، 46، 51، 52،
53، 54، 113، 122، 159، 164، 176،
194، 195، 196، 207، 208، 209،
214، 215، 251، 258، 262، 263،
264، 274، 282، 285، 292، 294،
297، 332
اجتهاد الرأي/ تجزئة الاجتهاد 35، 162
إجماع 42، 44، 49، 54، 55، 63، 78،
94، 102، 106، 107، 114، 115،
117، 119، 120، 142، 150، 155،
160، 162، 172، 182، 196، 203،
204، 205، 221، 222، 229، 259،
288، 333
اختلاف 44، 46، 118، 186، 261، 262
أدب البحث والمناظرة 186
أدلة 246
أسباب النزول 254
استدلال 118، 153، 155، 1191
استصحاب 155، 156، 157، 294، 295،
296، 297
استصحاب حال العقل، حال الإجماع، حال
- الواسع 155، 156
استصلاح 118، 153، 155، 179، 180،
282، 286، 288، 289، 292، 296،
297، 298، 333
استقامة 316، 317
استقراء 181، 182، 183، 221، 248، 249،
251، 252
إسناد 34، 38، 97
الأشعرية (انظر باب الكلام) 184، 185، 269،
270، 289
أصل 93، 119، 120، 229
الأصل في الأشياء الإباحة 280، 287
أصول الدين، انظر علم الكلام
أصول العلم 58
أصول الفقه 17، 42، 53، 54، 58، 59،
60، 61، 62، 87، 173، 174، 175،
208، 328، 329، 330، 332، 333،
334
أصول كلية 222
أصوليين 62، 114، 192، 208، 220
إطراد، انظر طرد وعكس
إفتاء، انظر فتوى
أفعال 253
إقرار 253

- أقوال 253
أمر 47، 74، 75، 76، 77، 78، 82، 83، 84، 86، 87، 119، 249، 250
الأمويين 28، 33
الإنجيل 22
الأندلس 218
أهل الرأي 36
أهل السنة والجماعة 171
أهل العراق 40
أهل الفور 81، 82
أهل المدينة 40
أوروبي 272، 274، 332
إيلاء 44، 56
باطل 68
بدعة 96
البراءة الأصلية 156، 182
بيان 70، 71، 253
تأثير 127، 128، 252
تأدية 152
تأصيل 258
تأويل 75
تجديد 292، 297
تحسين 127
تحسينات 224، 235، 239، 243، 249، 258
تحقيق المناط 258، 260
تخريج المناط 260
تخصيص 72، 73، 104، 106، 130، 204، 249
تخير 273، 333
ترجيح 98، 149، 162، 175، 176، 205، 207، 208، 211
ترخص، انظر رخصة
تشريع 283
تشهي 264
تصديق 188، 190، 191
تصور 188، 190، 191، 228
تعدد الزوجات 289، 312، 313، 322
تعليل، انظر علة
تعليمي 175
تفصيل 258
تقليد 73، 192، 196، 270
تقليديين 57، 59
تقييد 73، 74، 249
تكافؤ الأدلة 164
تكليف ما لا يطاق (ما ليس بالوسع) 243
تلازم 190
تلفيق 273، 333
تنبيه 123
تنقيح المناط 260
تواتر، انظر متواتر
تواتر لفظي/معنوي 95، 108، 181، 220، 221
توافق 77
التوراة 21، 22، 159
توسعة 127
توقف 89، 157، 252
تيمم 156، 157، 251
ثيب 48
جامع 144
جاهلي 32
جدل حسن 185
جدل فقهي 132، 185، 186
جزية 306
جزئي 207، 222، 223
جماعة 171، 219
جنس 122
الحاجيات 127، 224، 225، 226، 235،

- دستور المدينة 21، 24
 دلالة 44
 دليل 66، 108، 109، 182، 191، 246
 دمشق 33
 دوران 127، 128، 143
 راجح 262، 282
 رأي 35، 39، 40، 55، 56، 177، 179
 رخصة 174، 230، 234، 235، 236، 237، 240، 242، 253، 262، 264، 286
 رفع الحرج 237، 251
 ساند 206
 السبر والتقسيم 129
 سلام 235
 سلب 143
 سلطان 70
 سنة 17، 19، 29، 30، 31، 33، 34، 35، 37، 38، 40، 42، 44، 45، 47، 49، 51، 53، 54، 73، 87، 88، 89، 103، 104، 105، 106، 108، 109، 112، 119، 124، 130، 134، 144، 145، 146، 150، 159، 172، 182، 195، 205، 208، 210، 221، 222، 229، 253، 254، 256، 257، 259، 269، 278، 279، 281، 282، 288، 296، 299، 304، 304، 311، 313، 314، 315، 317، 321، 323، 331، 332
 سنة الله 252
 السنوسية 277
 سوريا 36، 315
 سيرة 29
 الشافعية 58، 76، 112، 120، 129، 136، 141، 143، 178، 194، 195، 271
 الشام، انظر سوريا
- 239، 243، 249، 258
 حال 80
 حجاز 36، 42
 حجبة 107، 109، 221
 حد 65، 66، 188، 190، 228، 330
 حديث 20، 34، 35، 37، 38، 42، 47، 77، 78، 87، 99، 102، 108، 123، 130، 160، 181، 195، 201، 202، 221، 233، 240، 253، 259، 263، 279، 282، 283، 312
 حرام 66، 119، 131، 232، 250، 253
 الحرج 296
 حروف 174، 208
 حسن (مصطلح) 42
 حشوية 57
 الحقيقة 69
 حكم 21، 119، 124، 131، 133، 138، 201، 290
 حكم الأشياء في الأصل 157
 حكم الأشياء قبل ورود الأصل 176
 حكمة 141، 185، 240، 246، 286
 حلف 139
 الحنابلة 57، 178، 179، 189، 190، 194، 195، 200، 270، 281
 الحنفية 66، 120، 124، 135، 148، 178، 179، 194، 208، 271
 حيلة 243، 244، 245، 320
 خاص (تخصيص) 46، 250
 خبر الخاصة 50
 خبر الواحد 50
 خطأ 234
 خلاف، انظر اختلاف
 خلافة عثمان 31
 الخوارج 96

- شبه 144
 شرط 80، 73
 شرعي 194، 220، 227
 شروح 198، 199، 200
 شريعة 32، 53، 57، 127، 159، 195،
 204، 205، 222، 223، 224، 225،
 226، 228، 229، 230، 238، 239،
 240، 241، 242، 243، 245، 247،
 249، 257، 261، 262، 263، 266،
 269، 277، 279، 280، 283، 289،
 290، 299، 301
 شوري 280، 288، 296، 333
 صادق (صدق) 96
 صحيح 20، 68، 272
 صريح 139
 صفة 73
 الصوفيون 218، 219، 227، 228، 229،
 232، 233، 234، 237، 241، 242،
 244، 246، 253، 254، 263، 264،
 266
 ضبط 96
 ضرورات 126، 127
 ضرورة 149، 150، 283
 ضروري 63، 64، 77، 90، 91
 ضروريات 224، 225، 226، 232، 239،
 243، 249، 258
 طرد وعكس 127، 128، 131، 143، 190
 طريق وسط 230، 238، 290
 طريقة 176
 طلب 76
 طلب العلم 35
 ظاهر 72
 ظاهريون 57، 281، 309
 ظن 62، 64، 65، 92، 103، 110
 ظني 64، 65، 66، 92، 103، 105، 109
 ظاهر 74، 84
 العادل 169
 عادة 111، 220، 240
 عام 46، 72، 74، 75، 83، 250، 251
 عدل 96، 161
 العراق 36، 37
 العراقيون 38
 العرايا 149، 224، 225
 عزيمة 174، 236، 237
 عصر (خلافة) عثمان 31
 عفو 233، 234
 عقلي، عقليا 67، 195
 علم 35، 36، 40، 43، 49، 227، 266
 علم الكلام 59، 63، 118، 174، 176، 181،
 183، 184، 192، 193، 240، 275
 علماء 280
 علة 42، 52، 80، 119، 120، 121، 133،
 137، 139، 140، 141، 142، 143،
 144، 150، 151، 152، 177، 178،
 181، 185، 189، 190، 260، 266،
 281، 282
 علة مبقية 132
 علة ناقلة 132
 على التراخي 81
 على الفور 81، 82
 غرار 149
 غريب 125
 غلبة الظن 65، 128
 فاسد 68
 فاسد بإطلاق 86

- فاطمي 175
 فتوى 168، 195، 196، 197، 201، 206، 210، 211، 214، 230، 262، 270، 271، 272
- فرض كفاية 160، 166، 195
 فرض 66، 167
 فرع 119
 فروع 206، 210، 214، 222
 فضل المال 33
 فعل 104
 فقه 292
 فقيه 160، 332
 فلسطين 42
- القانون التونسي للأحوال الشخصية (1956) 273
 قانون حقوق العائلة العثماني 273
 القانون الشيعي 273
 القانون المصري حول التصرف بالتركة (1946) 273
- القانون الموضوعي 311
 قبلة 249، 251
 قتل 122، 210
 القدس 249
- القرآن 17، 19، 20، 21، 25، 26، 29، 30، 35، 37، 38، 40، 42، 44، 46، 47، 48، 52، 53، 67، 69، 70، 73، 74، 77، 87، 100، 101، 103، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 112، 117، 119، 123، 125، 130، 134، 136، 144، 145، 146، 147، 150، 159، 166، 172، 182، 195، 203، 204، 205، 208، 210، 221، 222، 227، 228، 239، 248، 254، 255، 256، 257، 258، 263، 264، 269، 274، 278، 279، 280، 281، 282
- 285، 287، 288، 290، 296، 299، 300، 301، 302، 303، 304، 305، 306، 307، 309، 311، 313، 314، 315، 318، 322، 327، 331، 332
- قرطبة 210
 قرينة 76، 89، 91، 221، 251
 قرينة قاطعة 288
 قصاص 122
 قطع (يقين) 64، 92، 103، 154
 قطعي الدلالة 283
 قطعي الدلالة والرواية 282
 قول 103، 104
 قوية بالشواهد 203
 القياس 45
- قياس إجمالي واسع 294، 295
 قياس جلي 136، 142، 145
 قياس خفي 142
 قياس دلالة 141، 142
 قياس شبه 172، 281
 قياس علة 141، 142
- قياس، قياس فرضي مشروط 18، 44، 49، 51، 52، 54، 56، 57، 59، 69، 87، 94، 103، 105، 106، 110، 118، 132، 140، 142، 144، 145، 146، 147، 148، 149، 150، 151، 152، 153، 172، 176، 177، 180، 182، 188، 189، 191، 211، 221، 260، 266، 281، 282، 285، 288، 291، 294، 295، 323، 328، 333
- قياس مصلحة مرسل 294
 كعبة 45، 52، 76، 249
 كفارة 233، 262
 كلام 63، 88، 118، 174، 176، 181، 183، 184، 185، 191، 192، 193، 202، 240، 275

- مدني 40، 98، 255، 264
 مذهب 175، 206، 219، 230، 262، 263،
 270، 271، 282
 مرسله 153، 155، 294، 324
 مسأله 330
 مستفتي 197
 مسندات بروفير الخمس 66، 193
 المسيحية 21، 158، 159
 المشاوره، انظر الشوري
 مشقة 263
 مشقة عادية 237
 مشهور 95، 96، 219
 مصر 36، 42
 مصلحة 126، 153، 155، 179، 180، 182،
 203، 204، 205، 222، 224، 240
 244، 278، 281، 282، 283، 284
 285، 286، 288، 290، 291، 294
 295، 297، 333، 334
 المصلحون التونسيون 274
 مطلق 73، 249، 259، 333
 معاملات 281
 معتبر 154
 معتزله 39، 55، 57، 68، 152، 183، 184،
 275، 289
 معنوي 95
 معنى 86، 94
 مفتي 160، 161، 167، 168، 195، 210،
 215
 مفسر 70
 مفصل 75
 مفهوم 71، 87
 مقاصد الشريعة 154، 155، 222، 223، 238،
 239، 243، 258، 259، 267، 282
 289
 مقدمات 220
 مقلد 165، 197، 198، 262، 332، 333
- كلي 154، 206، 222، 223، 240، 255
 كناية 139
 كوفيون 37
 لفظ 74، 94، 95
 ليبيا 277
 ما تعم به البلوى 93
 مالكي 113، 139، 178، 179، 194، 200،
 210، 211، 245، 261، 266
 مانع 152
 مباح 66، 67، 76، 115، 131، 231، 232،
 253
 مبين 69، 70، 71، 252، 253، 333
 متشابه 248
 متعلم 297
 متقدمون 249
 متلمس 29
 متن 98
 متواتر 50، 77، 78، 89، 90، 91، 92،
 94، 105، 106، 117، 172، 183
 مجاري العادات 240
 مجاز 69
 مجتهد 17، 108، 110، 111، 112، 114،
 115، 117، 120، 130، 139، 142
 159، 165، 167، 168، 169، 172
 193، 194، 194، 196، 197، 198
 247، 248، 251، 252، 253، 254
 256، 258، 261، 262، 263، 264
 288، 296، 297، 318، 332، 333
 مجمل 44، 70، 71، 252، 333
 محرم، انظر حرام
 محلل 243، 245
 مدينة 21، 22، 23، 40، 41، 113، 114،
 158، 248، 249، 304، 305، 311
 315، 327

- المقلدين 197، 198
المقيد 333
مكتسب 64، 90، 92
مكروه 66، 232
مكلف 172، 228، 238، 239، 243
مكة 21، 91، 104، 248، 249، 255، 264
النظام السعودي 301، 304، 311
ملائم 125، 126، 281
مناسبة 125، 126، 153، 154، 155، 180
282
مناظرة، انظر جدل
مناقب 58
مندوب 66، 67، 76، 231، 232، 233، 250
253
منسوخ 290
المنشور القضائي السوداني رقم (53) 273
المنطق 65، 66، 181، 185، 186، 187، 189، 190، 191، 193، 252، 292، 330، 329، 328، 293
المنطق الإغريقي، انظر المنطق
المنطقيين العرب 187
منهاج 303، 323، 324
- مؤثر 133
نجاسة 84
نسخ 46، 55، 98، 99، 101، 106، 196، 248، 249، 290، 312
نص 72، 134
نطق 71، 87
النظام السعودي 277
نظر 177، 179
نظرية الحدود 317
نهى 46، 75، 79، 82، 84، 86، 119، 249، 250
النية 130، 245
واجب 66، 67، 232، 249، 250، 253
وجوب 143
وجوداً وعدمياً 288
وهابية 277
يسر 230
يقين 62، 64، 65، 92، 103، 155، 182
يهود 21، 22، 32، 43، 108، 158، 159، 305

المحتويات

| | | |
|----|-------|----------------------------------|
| 5 | | مقدمة المؤلف للترجمة العربية |
| 9 | | مقدمة المترجم |
| 13 | | ديباجة |
| 17 | | الفصل الأول: مرحلة التكوين |
| 17 | | تمهيد |
| 20 | | * القرآن كمصدر تشريع |
| 25 | | * الفقه في القرن الأول |
| 36 | | * الفقه في القرن الثاني |
| 42 | | * بدايات تأصيل الفقه |
| 53 | | * ظهور علم أصول الفقه |
| 61 | | الفصل الثاني: تنظير أصول الفقه I |
| 61 | | * مقدمة |
| 63 | | * نظرية المعرفة |

- 66 * الأحكام التكليفية
- 68 * مباحث الألفاظ الفقهية
- 69 * المجاز
- 70 * المبين والمجمل
- 72 * صريح النص
- 72 * ظاهر النص
- 72 * تخصيص العام
- 75 * دلالة العام
- 86 * دلالة اللفظ
- 87 * الأحاديث النبوية: الدلالات المعرفية، الأسانيد، الحجية
- 99 * النسخ
- 107 * الإجماع
- 117 الفصل الثالث: تنظير أصول الفقه II
- 117 * ملاحظات تمهيدية
- 118 * قياس الفرع على الأصل
- 134 * قياس الأولى
- 139 * مفهوم المخالفة
- 140 * أنواع القياس: تقسيم آخر
- 144 * حجّة القياس
- 148 * الاستحسان
- 153 * المصالح المرسلة
- 155 * الاستصحاب

| | | |
|-----|-------|---|
| 157 | | * حكم «شرع من قبلنا» |
| 159 | | * الاجتهاد والمجتهدون |
| 165 | | * التقليد |
| 167 | | * المفتي |
| 171 | | الفصل الرابع: التصنيف الأصولي والمجتمع والتاريخ |
| 171 | | * مقدمة: الثوابت النظرية |
| 173 | | * المتغيرات النظرية |
| 173 | | * المحتوى والترتيب للموضوع الأصولي |
| 177 | | * التنفيذ النظري |
| 183 | | * تمازج المقدمات المنطقية والكلامية بأصول الفقه |
| 193 | | * النمو التراكمي والتطورات اللاحقة |
| 205 | | * أصول الفقه وفقه الفروع |
| 217 | | الفصل الخامس: تجاوب أصول الفقه مع فقه المجتمع |
| 217 | | * توطئة |
| 220 | | * صياغة أخرى للنظرية المعرفية |
| 223 | | * مقاصد الشريعة |
| 230 | | * الأحكام التكليفية الخمسة |
| 238 | | * العناصر المكونة لمقاصد الشريعة |
| 246 | | * الأدلة والألفاظ الفقهية |
| 248 | | * المحكم والمتشابه |
| 248 | | * النسخ |
| 249 | | * الأمر والنهي |
| 250 | | * العام والخاص |

| | |
|-----|---|
| 252 | * المبين والمجمل |
| 254 | * القرآن الكريم والسُّنة |
| 258 | * الاجتهاد والمجتهدون والمفتون |
| 265 | * خلاصة |
| 269 | الفصل السادس: تحديات الحداثة نحو أصول نظرية جديدة مؤصلة للفقہ |
| 269 | * الخلفية |
| 278 | * المنفعة الدينية |
| 298 | * الدين الليبرالي |
| 324 | * ملاحظات خاتمة |
| 327 | خاتمة الكتاب |
| 335 | قائمة المراجع |
| 336 | المصادر الأولية العامة |
| 344 | المصادر الأولية التقليدية في أصول الفقہ |
| 352 | المصادر الأولية الحديثة في أصول الفقہ |
| 357 | المصادر الثانوية |
| 373 | فهرس الأعلام |
| 376 | فهرس المصطلحات |

تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام

هذا الكتاب هو الجزء الأول من ثلاثية يمكن قراءة كل منها بشكل مستقل صدرت باللغة الإنكليزية عن منشورات جامعة كمبردج البريطانية وهي على الشكل التالي:

- 1- تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام
- 2- السلطة المذهبية التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي
- 3- نشأة الفقه الإسلامي وتطوره

وتقدم هذه الثلاثية مشروعاً أكاديمياً تحقيقياً لمناهضة الخطاب الإستشراقي الغربي المعاصر في الدراسة الشمولية والتأصيلية لتاريخ الفقه الإسلامي. بحيث تحرص هذه الدراسة على محاكمة الفكر الإستشراقي من خلال منهجيته ونظام خطابه، موجهةً للجمهور الأكاديمي الغربي في طبعتها الأصلية.

يبحث الجزء الأول النظرية العامة للشريعة الإسلامية كما تبلورت بتطور علم أصول الفقه، بينما يبحث الجزء الثاني ما قبل فترة التكوين للفقه الإسلامي حتى فترة النمو في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، في حين يبحث الجزء الثالث تطور الفقه في القرون الهجرية الخمسة التالية. ومن المؤكد أن المثقف العربي والباحث العلمي في شؤون الفقه والحضارة الإسلامية عموماً سيجدان في هذه الثلاثية ما لا يجدهان لا في البحوث التراثية ولا حتى الغربية، ذلك لأن المؤلف الأستاذ الدكتور وائل حلاق حقق في ثلاثيته التأريخية هذه أصالة الإنتماء للتراث العربي الإسلامي ودقة البحث العلمي على الطريقة التي يشترطها أهل العلم التاريخي الحديث، هذا ويؤمل أن تنفجر هذه الثلاثية مسارات جديدة للنظر في تراثنا الحي وتقدم للباحثين أرضية جديدة لبحوثهم.

موضوع الكتاب دراسات إسلامية

ISBN 9959-29-231-2



9 789959 292315

موقعنا على الإنترنت
www.o ebooks.com