تلخيص مختصر ينبوع الغواية الفكرية

منزلة التسليم لله ورسوله

للعلم والمعرفة أثر كبير في تبني الأفكار، لكنه ليس العامل الوحيد، وذلك لطبيعة البشر المعقّدة والتي تؤثر فيها عوامل أخرى كالتعصب أو المصلحة أو الكبر أو الحسد، بل قد تكون هذه المعطيات في بعض الأحيان غالبة على المعامل المعرفي.

ودراسة هذا الموضوع مهمة لأنها تكشف عن دوافع تبني الأفكار، لكن ينبغي الحذر من التعمق في الأحكام، أو إعطاء أحكام سطحية مجتزأة.

ويوضح أثر المعامل المعرفي في التعامل مع نصوص الشرع أمثلة:

منها: معرفة أن الأصل الدافع للمعتزلة في إنكار رؤية المؤمنين لله تعالى في الآخرة يرجع إلى تبنيهم لرؤية معرفية لا تقوم على أدلة الشرع، تقودهم إلى مثل تلك النتيجة، لذا ترى تعاملهم المتعسف مع النصوص، تأويلا أو ردا.

ومن الأمثلة المعاصرة على ذلك: موقف الحداثيين من حد الردة، وبعض من يريد أن يصبغ كلامه بصبغة الدين منهم يحاول الاستدلال ببعض أدلة الشرع، فيقولون مثلا: إن حد الردة لم يذكر في القرآن، فإذا قيل لهم: قد ورد في السنة في قوله صلى الله عليه وسلم: «لا يحل دم امرئ مسلم يشهد ألا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة»، فيقولون: المراد هنا (الخيانة) السياسية، لأنه جمع بين (ترك الدين) و(مفارقة الجماعة)، فإذا قيل لهم: هناك حديث آخر في البخاري يقول: «من بدّل دينه فاقتلوه»... ويطول النقاش بعدها.

والمتأمل في طبيعة مماحكاتهم يرى أن كثيرا منها إنما هو بسبب تأثرهم بعوامل خارجية، فإنهم يتعاملون مع النصوص في هذا الباب انطلاقا من قناعات مسبقة تتعلق بحرية المعتقد، ويدل على ذلك:

- أن هذا الحكم لم يكن فيه إشكال طوال قرون، لا على مستوى التنظير ولا على مستوى الممارسة.
- لجوؤهم إلى مخارج لا تحل الإشكال عندهم، مما يدل على حالة الارتباك الفكري التي يعيشونها، وذلك كقولهم: إن حد الردة هو عقوبة تعزيرية راجعة إلى الإمام.

ومن ذلك: لجوؤهم إلى تتبع بعض الأقوال التي قد توهم خلافا في مشروعية حد الردة؛ مع أن حقيقة تلك الأقوال راجعة إلى الخلاف في موضوع الاستتابة لا إلى أصل مشروعية حد الردة [تحرير بعض المواقف في حاشية ص ٧، ٨].

- تعاملهم الإقصائي مع من يقول بمشروعية حد الردة، مع علمهم بأن جماهير أهل العلم قد نقلوا الإجماع على مشروعيته.

ينبوع الانحراف الفكري

المثال السابق يؤكد لنا مدى تأثير العامل الخارجي في صياغة تصور كثير من الناس في هذا الزمان.

ومن تأمل في كثير من تلك الانحرافات فسيجدها عائدة إلى عامل مركب من أمرين:

- **هيمنة النموذج الثقافي الأجنبي.**
- **مع ضعف عامل التلسيم لله تعالى والرسول صلى الله عليه وسلم.**

أما تأثير الثقافة الغالبة على المغلوب فهو أمر معلوم مشاهد على مر العصور، وله شواهد تاريخية كثيرة.

ومن ذلك تأثر كثير من اليهود والنصارى قديما بالأدب العربي، بل على مستوى العقائد حيث كان بعضهم يقر بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مع عدم انقيادهم له.

أما اليوم فلن تجد لهذا أثرا في العقيدة النصرانية، بل من تأمل في حال المسلمين بعد ضعفهم رأى تأثير "الموضات الفكرية" على كثير منهم، ومن ذلك محاولة بعضهم الجمع بين الإسلام والاشتراكية زمن ظهور الاشتراكية، وكذلك في زمن ظهور القيم العسكرية، والديمقراطية، والليبرالية.

ومع أهمية الجهود التي تتصدى للأفكار الليبرالية في هذا الزمان إلا أن هذه الجهود تظل محدودة في ظل دعم الغرب للثقافة الليبرالية.

وخير ما تُجابه به تلك الدعوات هو معالجة الشق الثاني من عامل الانحراف السابق، وذلك **بترسيخ أصل الانقياد للشرع في النفوس.**

أين الخلل

الإخلال بأصل التسليم على درجات، يبلغ بعضها بالإنسان حد الخروج عن الإسلام بالكلية، فيما يعد بعضها انحرافا وزيغا لا يبلغ مبلغ الكفر، فالتدين في جوهره مؤسس على فكرة الطاعة المطلقة والإيمان المطلق بكل ما يقوله الرب أو يقوله رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وقد أسس الفكر العلماني لهدم مبدأ التلسيم بطرق شتى، كتحريف الدين وهدم ثوابته، وأنتج بين المسلمين طائفة تخجل من دينها، وتضيق صدورها من بعض أحكامه، فضلا عن أن تدافع عنه بشكل سليم، فإذا حوصروا بالأدلة الشرعية التي تخالف هواهم التمسوا التأويلات وتتبعوا الأقوال الشاذة ليُبقوا على "حداثتهم"، ويظهروا في الوقت ذاته بمظهر المسلّم لنصوص الشرع.

أساسيات ومرتكزات التسليم للنص الشرعي

منَّ الله تعالى على هذه الأمة بأن أنزل إليها دينا كاملا لا نقص فيه، كما قال تعالى: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا).

ومن تمام منَّتِه أن جعل هذا الدين بَيِّنا واضحا لا لبس فيه ولا غموض، كما قال تعالى: (يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نورا مبينا)، وقال: (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين. يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم)، وقال: (هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين)، وقال: (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين)، وقال عليه الصلاة والسلام: «قد تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك، ومن يعش منكم فسيرى اختلافا كثيرا، فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضرا عليها بالنواجذ، وعليكم بالطاعة وإن عبدا حبشيا، فإنما المؤمن كالجمل الأنف، حيثما قيد انقاد».

وطبيعة النص القرآني من أسباب الهدى والتوفيق، إذا أضيف له تطلّب الهدى من قِبل المتلقي، كما قال تعالى: (يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نورا مبينا. فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم إليه صراطا مستقيما).

وهذه الطبيعة، وتطلّب الهدى، إنما هما سببان للهداية، أما التوفيق لها فبيد الله وحده، قال تعالى: (لقد أنزلنا آيات بينات والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم).

فإذا عَلِم العبدُ دور تلك العوامل في تحصيل الاهتداء عَلم أن تخلُّف بعضها يكون سببا لضلال العبد مع أنه يسمع آيات الله الواضحة تتلى عليه، كما قال تعالى: (ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي. قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى)، وقال: (وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيمانا فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يشتبشرون. وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا إلى رجسهم وماتوا وهم كافرون)، وقال: (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم. ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم وإن الظالمين لفي شقاق بعيد. وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربك فيؤمنوا به فتخبت له قلوبهم وإن الله لهادي الذين آمنوا إلى صراط مستقيم).

ومن شكر الله تعالى على نعمة وضوح الدين: الانقياد له، والتسليم لأحكامه.

وهناك عبارات كثيرة للسلف تبين منزلة التسليم من الدين.

حقيقة التسليم

التسليم لأمر الله الشرعي يكون بـ:

- اعتقاد ما أوجب الله اعتقاده.
- وفعل ما أوجب الله فعله.
- وترك ما أوجب تركه.

والتسليم لأمره الكوني يكون بالرضا بقضاء الله وقدره، والصبر على المصائب، ومدافعة القدر بالقدر.

ولا يتم التسليم ويكمل إلا بتنقية القلب وتخليصه من أدواء أربعة:

- من شبهة تعارض الخبر.
- أو شهوة تعارض الأمر.
- أو إرادة تعارض الإخلاص.
- أو اعتراض يعارض القدر والشرع.

ومرجع تلك الأدواء كلها يرجع إلى داء واحد، وهي: ألا يكون التسليم صادرا عن محض الرضا والاختيار، بل يشوبه كره وانقباض.

فإذا عرف العبد هذا وجب عليه أن يراقب نفسها ويحاسبها، ويحملها على ما ينفعها.

الصديقية ثمرة التسليم

التسليم هو المَعْلَم الرئيس في مقام الصديقية، ويُبين ذلك موقف أبي بكر رضي الله عنه من قضية الإسراء والمعراج... ولقد كان التسليم من أهم الملامح التي ميزت شخصية أبي بكر في حياته كلها، لذا قال بكر بن عبد الله المزني: لم يفضل أبو بكر الناس بكثرة صوم ولا صلاة وإنما فضلهم بشيء كان في قلبه.

وكما يتفاوت الناس في تسليمهم للنصوص فإنهم يتفاوتون في الارتقاء في مرتبة الصديقية.

التسليم موقف عقلاني

من الأوهام المتداولة بين بعض الناس أن التسليم يؤسس للاعقلانية والجهل والتقليد والتبعية، وأن فيه عزلا للعقل عن ممارسة دوره، وهذا باطل.

فإن مصادر المعرفة الإنسانية منحصرة في قنوات ثلاث:

- العقل.
- الحس.
- الخبر.

وأصل الحكم بصة الخبر وثبوته يقوم على مرتكزين أساسيين:

- السلامة من الكذب، ونعرف ذلك بمعرفة صدق المخبِر.
- السلامة من الوهم، ونعرف ذلك بمعرفة ضبط المخبِر.

والأدلة العقلية المتوافرة أثبتت اتصاف النبي صلى الله عليه وسلم بهاتين الصفتين، وعليه فالتسليم بخبره تسليم قائم على أصل عقلي صحيح، وليس قرارا اعتباطيا يتخذه المؤمن عن عصبية أو جهل أو إيمان بالخرافة والدجل.

ولذا توسع أهل العلم في ذكر دلائل نبوته عليه الصلاة والسلام، وجلها تدور على مقدمات عقلية صحيحة.

وهي تفضي إلى الإيمان بالوحي في مجالات ثلاث:

- **حقيقة الوحي**، وأنه من عند الله، لا دخل للبشر فيه.

ودور العقل هنا منحصر في إثبات جواز وقوع الوحي، أما فيما يتعلق بطبيعة الوحي وماهيته، فلا طريق لنا للعلم بها إلا الوحي ذاته، لأن طبيعة الوحي خارجة عن حدود المعرفة البشرية.

- **ثبوت الوحي**، باعتقاد صحة نبوة النبي صلى الله عليه وسلم، وأن الله أوحى إليه.

والطريق هنا عقلية، إذ لا يصح أن يكون دليل ثبوت النبوة هو دعوى النبوة فقط، فلا بد من دليل خارجي يميز النبي الصادق من الدعي الكاذب.

وخلاصة تلك الدلائل ترجع إلى أصول ثلاثة:

١. أحوال النبي صلى الله عليه وسلم، وأهم هذه الأحوال: صدقه عليه الصلاة والسلام، وقد كان هذا معلوما عنه قبل النبوة، وقد جعل الله هذا الأمر حجة على قريش فقال: (قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمرا من قبله أفلا تعقلون. فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته إنه لا يفلح المجرمون).
٢. معجزات النبي صلى الله عليه وسلم، المتمثلة في خرق العادة البشرية لإثبات نبوته عليه الصلاة والسلام.
٣. دلالة الوحي ذاته على صدقه صلى الله عليه وسلم، وذلك في بيان إعجاز القرآن.

[وقد تقدم تفضيل هذه الدلائل في المادة الأولى].

- **انتفاء ما يعارض دلالة الوحي**، وذلك باعتقاد أنه حق، وما دام حقا فلا يمكن أن يتعارض مع العقل أو الحس.

والخلاصة أن دلائل نبوته عليه الصلاة والسلام تدل على أن التسليم قرار واع، يدعو إليه العقل الصحيح.

التسليم بين الترغيب والترهيب

امتدح الله عباده بالتسليم له فقال: (ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا)، وقال: (ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى)، وقال: (بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون).

وحذر من مخالفة هذا الأصل فقال: (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما)، وقال: (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم)، وقال: (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم)، وقال: (يا أيها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم)، وقال: (ألم يعلموا أنه من يحادد الله ورسوله فأن له نار جهنم خالدا فيها).

وبين أن سبب حصول الخلل في التسليم هو مرض القلب، أو متابعة الهوى، أو النفاق، فقال: (وإذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض ما وعدنا الله ورسوله إلا غرورا)، وقال: (إذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض غر هؤلاء دينهم)، وقال: (ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا...) الآيات، وقال: (فإن لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهواءهم).

وأكدت القرآن على أن ابتلاء العباد بالتسليم هو من حكمة الله تعالى في التشريع، قال تعالى: (ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون).

* **تلمّس الحكم من الأحكام الشرعية لا بأس به بدون مبالغة،** لذا فقد يرد ذكر العلة في بعض النصوص بيانا لثمرة الحكم وفائدته، كما في قوله صلى الله عليه وسلم عن السواك: «مطهرة للفم مرضاة للرب»، كما أن الإبانة عن علة الحكم تساعد على الانقياد له، فإن النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن شراء التمر بالرطب قال: «أينقص الرطب إذا يبس»، قالوا: نعم، فنهى عن ذلك. والنبي صلى الله عليه وسلم إنما سأل ذلك السؤال لينبه على العلة، لا لعدم علمه بذلك.

لكن ينبغي هنا الحذر من أمرين خطيرين:

- القول على الله بغير علم، كما قال تعالى: (قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون).
- الحذر من المبالغة في التفتيش عن الحكم، لأن ذلك يؤدي إلى إضعاف جانب التسليم، وقد يؤدي إلى عدم تمام الانقياد إلا بعد معرفة العلة والحكمة.

حياة الصحابة أنموذج عملي لمبدأ التسليم

تقلى الصحابة الكرام الوحي تلقي من يطلب الهدى عن طريقه، لذا فقد ترجموا ذلك الوحي واقعا في حياتهم.

وهذا المستوى العالي من التسليم ناشئ عن:

- **التربية العملية من النبي صلى الله عليه وسلم للصحابة.**

ومن ذلك: قوله عليه الصلاة والسلام لبعض أصحابه لما سمعهم قد اختلفوا في كتاب الله: «بهذا أمرتم! أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض، إنما ضلت الأمم قبلكم في مثل هذا، إنكم لستم هنا في شيء، انظروا الذي أمرتم به فاعملوا به، والذي نهيتم عنه فانتهوا».

ومن ذلك: أن أبا رافع رضي الله عنه طبخ شاة ذات مرة، فأتاه النبي صلى الله عليه وسلم فقال: «ناولني الذراع يا أبا رافع» فناوله، ثم قال: «ناولني الذراع الآخر»، فناوله، ثم قال: «ناولني الآخر»، فقال أبو رافع: إنما للشاة ذراعان، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «أما إنك لو سكتَّ لناولتني ذراعا فذراعا ما سكتُّ».

- **بعض الأحداث والتجارب التي حدثت في حياة الصحابة**، والتي رسخت فيهم أهمية مبدأ التسليم، وذلك كما وقع في غزوتي أحد والأحزاب.

وأهم الحوادث التي رسخت في الصحابة مبدأ التسليم ثلاثة:

- حادثة الإسراء والمعراج.
- ملابسات تحويل القبلة.
- واقعة صلح الحديبية.

حادثة الإسراء والمعراج

يظهر التسليم بشكل جلي في موقف أبي بكر رضي الله عنه، لما قيل له: إن صاحبك يزعم أنه أسري به الليلة إلى بيت المقدس... فإنه رغم حداثة الإسلام، ورغم الجو المشحون بالاستهزاء والتعجب، ورغم الأثر السلبي للخبر على بعض المسلمين، إلا أن لم يتردد لحظة واحدة في إعلانه تصديقه للنبي صلى الله عليه وسلم.

حادثة تحويل القبلة

الشاهد: سرعة استجابة الصحابة للأمر بتحويل القبلة، وعدم حدوث الاضطراب بينهم، رغم: كون هذا الحكم أول ما ينسخ من الأحكام، ورغم موجة ردود الأفعال من قبل اليهود، ورغم وجود بعض التساؤلات من بعض الصحابة حول قبول صلاة من مات قبل تحويل القبلة، ورغم عظم وقع الخبر على المدينة (والذي يدل عليه قوله تعالى: (وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله)، ويدل على ذلك تكرار التأكيد على الأمر ثلاث مرات في الآية.

حادثة صلح الحديبية

لعل هذا الحدث كان له التأثير الأكبر في غرس مفهوم التسليم عند الصحابة، وترسيخ مبدأ عدم معارضة الشرع بالعقل أو العاطفة، ويشير إلى هذا قول سهل بن حنيف: اتهموا الرأي فلقد رأيتني يوم أبي جندل ولو أستطيع أن أرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم أمره لرددت، والله ورسوله أعلم.

فالجو العام في ذلك الوقت كان مشحونا بالعاطفة، وشحن النفوس، والتأزم.

ومما يجلي ذلك أنه لما أتى سهيل بن عمرو ليفاوض النبي صلى الله عليه وسلم، بشر النبي صلى الله عليه وسلم أصحابة بقرب الفرج، وقد كانوا في شوق إلى دخول مكة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان قد أخبرهم بذلك... **وفي أثناء صياغة الاتفاق كان هناك بعض المواقف التي تبين عظم وقع الأمر على الصحابة، منها:**

١. اعتراض سهيل بن عمرو على كتابة (بسم الله الرحمن الرحيم)، وطلبه أن يُكتب: (بسمك اللهم)، وموافقة النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك.
٢. اعتراض سهيل بن عمرو على كتابة (هذا ما قاضى عليه رسول الله)، وطلبه كتابة (محمد بن عبد الله)، وموافقة النبي صلى الله عليه وسلم.
٣. طلب سهيل بن عمرو تأجيل العمرة إلى العام القادم، وموافقة النبي صلى الله عليه وسلم.
٤. اشتراط قريش ردَّ من يأتي إلى النبي صلى الله عليه وسلم من المسلمين إليهم، وموافقة النبي صلى الله عليه وسلم، ورده لأبي جندل في نفس الموقف.
٥. أمر النبي صلى الله عليه وسلم للصحابة أن ينحروا ويتحللوا للرجوع إلى المدينة.

إلا أن الصحابة استجابوا، بل اطمأنوا لأمر الله في النهاية، وبخاصة لما نزل قوله تعالى: (إنا فتحنا لك فتحا مبينا) في طريق عودتهم.

وقد ظهرت للصحابة بعد ذلك الحكم العظيمة والفوائد الجليلة لهذا الاتفاق، ومنها:

- اعتارف قريش بكيان الدولة المسلمة، فالمعاهدات لا تتم إلا بين ندين، وهذا كان له أثر في نفوس القبائل العربية، وفي نفوس قريش كذلك، فقد أسلم بعدها خالد بن الوليد، وعمرو بن العاص.
- حصول الخيرات الأخروية العظيمة، ومن ذلك منة الله تعالى ورضاه عن أهل بيعة الرضوان.
- كان في تلك الهدنة فرصة كبيرة للمسلين أن ينشروا الإسلام، وقد حدث ذلك فعلا، ومن أجلى صور ذلك: أن عدد المسلمين في الحديبية كان (١٤٠٠) وفي فتح مكة كان عشرة آلاف.
- التفرغ لليهور بعدما أمن المسلمون جانب قريش.
- التجهيز لغزوة مؤتة.

- إرسال النبي صلى الله عليه وسلم رسائل إلى ملوك فارس والروم والقبط يدعوهم فيها إلى الإسلام.
- كان الصلح سببا ومقدمة لفتح مكة.
- انقلب شرط رد من أتى إلى النبي صلى الله عليه وسلم هاربا من المشركين، انقلب هذا الشرط على المشركين، حتى طلبوا من النبي صلى الله عليه وسلم إلغاءه.

أمثلة ونماذج لتفعيل مبدأ التسليم

● **مبادرة الصحابة إلى التسليم بترك المحظور، وفعل المأمور به:** كاستجابتهم السريعة لتحريم الخمر، وكاستجابة نساء الصحابة للأمر بالحجاب.

● **التسليم والاستجابة مع وجود المعارضات النفسية والاعتبارات الاجتماعية:** كاستجابة أبي بكر رضي الله عنه في إعادة النفقة لمسطح بعد حادثة الإفك، وكسماح بعض الأنصار للمغيرة بن شعبة برؤية ابنتهم للخطبة، استجابة لأمر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك، رغم مخالفة ذلك لاعتباراتهم الاجتماعية، ومن ذلك: موافقة معقل بن يسار على عودة أخته زوجةً لزوجها الذي طلقها وتركها حتى انقضت عدتها، استجابة لقول الله تعالى: (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف).

● **مبادرة الصحابة للتسليم لخبر الشرع بالتصديق والإيمان:** عدم معارضة الصحابة للنبي صلى الله عليه وسلم لما أخبرهم أن أيام الدجال أربعون؛ يوم كسنة، ويوم كشهر ويوم كجمعة...، بل بادروا بالسؤال عن كيفية الصلاة في ذلك الوقت، ومن ذلك: موقف عائشة رضي الله عنها لما قال لها النبي صلى الله عليه وسلم: «قطع الله يديك» لما أفلت منها أسير، ومن ذلك: موقف أم سليم لما قال النبي صلى الله عليه وسلم ليتيمة لها: «لا كبر سنك»، ومن ذلك: موقف عجوز قال لها النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الجنة لا تدخلها عجوز».

[تفصيل هذه المواقف في الكتاب (٥٦- ٦٢)].

مزالق هدر النصوص

أحد أكبر المشكلات الواقعة في الساحة الفكرية: تلك القابلية الكبيرة عند المنهزمين لإعادة قراءة نصوص الشرع بما يوافق حضارة الغرب، لأن هذا الأمر يجمع لهم ما يظنونه تسليما للنص الشرعي، مع موافقة الحضارة الغربية.

فإذا بُيِّن لهم وضوح دلالة النصوص على خلاف أقوالهم، اعترضوا باعتراضات منها:

- قولهم: مشكلتنا ليست مع مبدأ التسليم ولا مع النص الشرعي، وإنما المشكلة في مطالبتكم لنا بالتسليم لفهمكم وقراءتكم لنصوص الشريعة.
- قد وجد الاختلاف بين أهل العلم في أصول الدين وفروعه، وهذا يدل على مشروعية الاختلاف في فهم النصوص على نحو واسع.
- الشريعة تراعي المصالح والمفاسد، فيجب أن يكون التسليم خاضعا لهذه القاعدة التي هي من أهم مقاصد الشرع.
- الشريعة تستجيب للواقع، وتتغير بحسب تغيره، ومن هذا قول الفقهاء: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان.
- العقل مقدَّم حال اختلافه مع النص.
- ليس كل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم يعد تشريعا.
- نقاش الأحكام الشرعية واستشكالها لا يعني عدم التسليم، لأن الصحابة كانوا يفعلون ذلك.

وقبل مناقشة هذه الشبهات، يحسن التنبيه إلى عدد من القضايا:

القضية الأولى: التسليم عمل قلبي، وكل إنسان بصير بحاله، فعليه أن يفتش عن مستوى مقام التسليم في قبله بعيدا عن التحمس لفكرة معينة.

ومما يعين على تلك المصارحة مع النفس: أن يعلم العبد أن الله مطلع على سريرته، وأن يعمل على تقوية إيمانه، بإصلاح ظاهره وباطنه.

القضية الثانية: بناء على ذلك فليس المراد هنا محاكمة الآخرين في مقدار تسليمهم، وإنما المراد التأكيد على أهمية ملاحظة ومراقبة النية والنفس.

أما الحكم على الأشخاص فلا بد له من قرائن، والنظر فيه يختلف بحسب الأحوال والأشخاص.

القضية الثالثة: من اجترأ على هدر دلالة نص واحد، اعتاد ذلك ولم يعد يجد لذلك هيبة في نفسه، وبالتالي فإن انحرافه يعظم شيئا فشيئا.

من ذلك تأكيد السلف على أن الطعن في معاوية باب للطعن في بقية الصحابة رضي الله عنهم.

القضية الرابعة: من المعلوم أن النصوص تتفاوت من حيث الثبوت أو عدمه، ومن حيث كونها قطعية الدلالة أو ظنية الدلالة، وهذا له أثر في: حكم التسليم لها، وفي الحكم على مخالفها.

فإذا كان النص قطعي الدلالة والثبوت فالتسليم له متعين، والمخالف له مذموم، ومن رد نصا مسلِّما بقطعيته فهو معرض للكفر.

أما إذا كان النص ظنيا فالواجب ترجيح دلالة معينة والالتزام بها، وكونه ظنيا لا يعني عدم وجوب التسليم له. ولكن لا يحكم على المخالف بأنه غير مسِّلم للنص.

* **وينبَّه هنا** إلى أن معيار كون النص قطعيا أو ظنيا هو معيار أهل السنة، لا المعايير المبتدعة، كالقول بأن خبر الآحاد يفيد الظن مطلقا، أو أن الخبر النقلي يفيد الظن مطلقا.

* هناك قدر من النسبية في موضوع القطعي والظني، فلا يحكم على من خالف في هذا القدر بعدم التسليم للنص.

المزلق الأول: مشكلة القراءة

بيان المزلق: المشكلة ليست في مبدأ التسليم ولا هي مع النص، وإنما هي مطالبة فصيل خاص للتسليم لقراءته الخاصة للنص.

المناقشة

لمعالجة هذا الإشكال معرفيا فإنه ينبغي **رسم تصور صحيح لعلاقة النص المقدس بالفهم البشري، وصلة ذلك بمبدأ التسليم**، ويمكن تلخيص هذه العناصر فيما يلي:

أولا: بين قدسية الوحي، والفهمِ غير المقدَّس.

يزعم أصحاب هذه الشبهة أنهم يسلِّمون لقدسية النص، لكنهم لا يرون له فهما محددا، بل فهمه عندهم راجع إلى القارئ، يفهمه كيف شاء.

وهذه هي الشبهة المركزية التي يدورون حولها، ويعبَّر عنها بتعبيرات عدة، كقولهم: (النص مقدَّس ولكن فهمه غير مقدس)، (عندنا إسلامات متعددة فأيها نطبق)، (يجب المحافظة على مسافة بين النص وبين قارئ النص).

والملاحظ أن هذه الإطلاقات فيها قدر من الإجمال، أوجد ثغرة سهلت ترويجها بين الناس.

وهذه الشبهة تؤدي في نهاية المطاف إلى أن قدسية النصوص الشرعية قدسية ألفاظ فقط، وهي قدسية زائفة غير حقيقية، وأما من حيث المعنى فإن معانيها غير مقدسة، لأن فهمها راجع إلى القارئ، وهذا:

- يجعل نصوص الوحي غير موصلة إلى نتيجة، بل يمكن تفسيرها بالشيء ونقيضه.
- وهو مخالف لحال الوحي المعلوم الظاهر، من الوضوح والبيان.
- ومناقض لتمدح القرآن بأنه بيان ومبين وتبيان ونور وهدى...
- ويلزم منه جعل موضوع حاكمية الشريعة وكونها فاصلة في الخلافات= عبثا لا فائدة منه، وإحالة على معدوم.
- بل ويلزم منه هدر الأدلة الشرعية جميعا، وعدم التعويل عليها إطلاقا.

والحق الذي بينته الشريعة أن الوحي فيه نصوص تحتمل أكثر من تفسير، وأن فيه نصوصا واضحة لا تحتمل أكثر من تفسير-كالتي تتعلق بأصول الدين-، ومرجع إحكامها: **إما** أن يكون راجعا إلى طبيعة النص، وكون ألفاظه واضحة لا تحتمل تأويلا، **وإما** أن يكون راجعا إلى بيان قرآني أو نبوي.

وفي هذا السياق يقول ابن عباس رضي الله عنها: التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله.

فلا بد من فرز محكم النصوص من متشابهها أولا، قبل القول بتعدد القراءات، إذ المحكم لا يمكن أن يكون قابلا لتعدد القراءات.

لوازم تلزم القائلين بتعدد قراءات النص (فكرة النص المفتوح)

- يلزم من قولهم عدم الإنكار على أي فهم للنص، مهما كان هذا الفهم متشددا.
- يلزم من قولهم هدر المذاهب الوضعية لوجود الخلاف الداخلي فيها، وفي تفسير نصوص أربابها، فالليبرالية والماركسية والشيوعية والاشتراكية ليست شيئا واحدا من الداخل، بل في كل مذهب منها تيارات وآراء داخلية مختلفة متناقضة.

فلماذا يجعل الخلاف المزعوم داخل الشريعة سببا لهدرها، ولا يجهل ذلك سببا في هدر المذاهب الوضعية.

والمراد هنا: بيان تناقض القوم وكيلهم بمكيالين، وليس القول بالهلامية المطلقة للأفكار والمذاهب.

وتقرير ذلك: أن تنوع التيارات داخل المذهب الواحد لا يلغي وجود قواسم مشتركة في المذهب، والتي بذهابها يخرج المرء من ذلك المذهب، فلا يمكن أن يكون من يلغي الحريات ليبراليا، ولا يمكن أن يكون من لا يقول بمرجعية الشعب ديمقراطيا، وهكذا يقال في الإسلام، فإن هناك قواسم مشتركة وتشريعات محكمة لا يمكن لمن خالفها أن يكون مسلما.

ثانيا: الوحي بين الإحكام والتشابه.

من المعلوم أن في القرآن آيات محكمة -هن الغالب على الكتاب- وأن هناك آيات متشابهة، وقد وضح القرآن منهجا في التعامل مع المتشابه، وهو رده إلى المحكم، وفهمه في ضوئه، ومن لم يستقم على هذه القاعدة فتسؤثر فيه كل شبهة؛ فمن ادعى صحة قراءته الخاصة للنص دون مراعاة هذه القاعدة فإنه لا يسلَّم له، لأنه قد يكون متعلِّقا بالمتشابهات دون المحكمات.

ثالثا: من يملك حق التفسير.

يدل أثر ابن عباس المتقدم على أن هناك نوعا من التفسير يقتصر الكلام فيه على المتخصصين، وهذه بدهية شرعية عقلية.

وكون الناس جميعا مكلفين بالتكاليف الشرعية لا يعني تكليفهم بالعلم التفصيلي في مسائل الشرع، ولا يعني أنهم مكلفون بالبحث في كل مسألة، فإنه تكليف بما لا يطاق، بل فرض العامي سؤال أهل العلم.

أما نصوص الأئمة في ذم التقليد فإنها منصبة على من ملَك أدوات الاجتهاد ثم قلَّد، فهذا هو المذموم، أما غير المتخصص فلا يلحقه ذم.

رابعا: ضبط منهجية الفهم.

لا بد من ضبط فهم النصوص بالضوابط العلمية التي بينها أهل العلم، ومن الخطأ قراءة النصوص وفق مناهج القراءة الحديثة، ومن الخطأ المضاعف اعتامد تلك النتائج كنتائج يمكن التسليم لها.

ومن الملامح المهمة في تقرير هذه القضية:

١. منهج أهل السنة في الاستدلال مبثوث في الوحي ذاته، فقاعدة (الجمع بين النصوص...) وقاعدة (درء التعارض المتوهم عن الوحي) وقاعدة (تعظيم الوحي) وغيرها، كلها مبثوثة في القرآن والسنة.

٢. منهج الفهم الصحيح للنص يتكئ في الجملة في قضيتين رئيسيتين: الأول: علم بأصول الخطاب العربي، والثاني: معرفة بأقوال السلف الصالح.

٣. اللغة العربية أمر أساسي لفهم الكتاب والسنة، وقد أكد الله تعالى على عربية القرآن في آيات عدة، وهذا يشير إلى أنه لا بد من فهم القرآن في ضوء اللغة العربية.، ومن هذا قوله تعالى: (إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون)، فاللغة العربية هي أوسع اللغات وأولاها بأن تكون وعاء للوحي.

٤. نقطة المركز في مفهوم السلف الصالح هم الصحابة، لأن التابعين وتابعيهم إنما هم تبع للصحابة.

والناظر في أحوال الصحابة يرى أسبابا موضوعية تؤكد على ضرورة تبني منهج الصحابة في فهم الوحي، ومنها:

- ما أعطاه الله تعالى للصحابة من قدرات عقلية ونفسية وروحية.
- ما عندهم من ديانة تحْملهم على تطلُّب الحق والتوفيق لإصابته.
- ما عندهم من إحاطة باللغة العربية، فهم من أهل الاحتجاج اللغوي.
- ما شاهدوه من وقائع التنزيل وأسباب النزول.
- دلالات النصوص على لزوم اتباع هدي الصحابة كثيرة.

وما حصل للصحابة من كمال الاهتداء يدل على كمال علمهم ومعرفتهم، فلا يتصور إذا أن تكون الطريق التي سلكوها غير مشروعة في تحصيل دلالات الوحي.

٥. دلالة الوحي على اعتبار فهم الصحابة جاء بطريقين:

- **مباشر** بالأمر بالاتباع.
- **وغير مباشر** ببيان الفضل والعلم.

[وقد ذكر المؤلف جملة من الآيات والأحايث والآثار في الأصل، من (٨٢-٨٦)].

خامسا: من مشكلة التأويل إلى إعادة القراءة.

أخبر النبي صلى الله عليه وسلم في حديث خاصف النعل أن مركز الصراع في معركة الوحي سوف ينتقل نسبيا من منطقة النزاع في ثبوت التنزيل، إلى منطقة النزاع في التأويل، كما قال: «إن منكم من يقاتل على تأويل هذا القرآن كما قاتلت على تنزيله».

ومجال الاختلاف في (فهم النص) أوسع بكثير من (ثبوت النص)، ويتمثل هذا الخلاف في سببين رئيسيين، وهما:

- **التأويل**، وهو قديم حديث.
- **إعادة القراءة**، وهي حالة أكثر عصرية.

- **أما ما يتعلق بالتأويل:** فإنه يدور في الجملة حول معنيين صحيحين:

- التفسير، ومنه قول ابن عباس: أنا ممن يعلم تأويله، ومنه قول الطبري: وقال أهل التأويل كذا.
- الحقيقة التي يؤول إليها الشيء، ومنه: (هذا تأويل رؤياي)، وقوله: (هل ينظرون إلا تأويله).

وعليهما يدور معنى كلمة (التأويل) في الوحي.

أما التأويل في الاصطلاح الكلامي -وهو صرف اللفظ عن ظاهره لقرينة- فهو مصطلح حادث، ولذا فلا يصح تنزيل خطاب الوحي عليه، فلا يقال -مثلا- إن التأويل في قوله: (وما يعلم تأويله إلا الله) أنه صرف اللفظ عن ظاهره...

والمؤاخذة هنا ليست في المعنى الاصطلاحي نفسه، إذ لا مشاحة في الاصطلاح، بل على تنزيل نصوص الوحي على ذلك المعنى الحادث بعدهما.

وأصل مشكلة التأويل هي في الباعث الذي يبعث على التعامل مع النصوص من منطلق إزالة التعارض بينها وبين العقيدة أو القناعة المسبقة.

والواجب: الأخذ بظاهر النص حتى يدل دليل شرعي آخر على أن المراد غير الظاهر.

أمارات التأويل الفاسد

الذي يجمع التأويل الفاسد حقيقة هو انعدام الدليل الموجب للانتقال من معنى إلى معنى، وله علامات منها:

١. تأويل النص بما لا يحتمله الوضع اللغوي له، كتأويل الاستواء بالاستيلاء في قوله: (الرحمن على العرش استوى).
٢. تأويل الكلمة بما لا يحتمله لفظها من ثتنية أو جمع -وإن احتملت تلك الكلمة ذاك التأويل حال إفرادها-، كتأويل اليد بالنعمة في قوله: (لما خلقت بيدي)، فالنعمة لا تحتمل التثنية.
٣. تأويل اللفظ بتأويل يأباه السياق -وإن كان ذلك التأويل محتملا في غير ذلك السياق-، كتأويل قوله: (أو يأتي ربك) بـ(أمر ربك)، في قوله: (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك) فإن التقسيم والترديد والتنويع في الآية يأبى ذلك. ومثله تأويل الرؤية في حديث «إنكم ترون ربكم عيانا...» بغير الرؤية الحقيقية.
٤. تأويل اللفظ بمعنى لم يُؤْلف استعماله فيه في لغة المخاطب، كتأويل الأُفول بالحركة في قوله (فلما أفل)، للاستدلال بالحركة على بطلان الربوبية.
٥. تأويل اللفظ الذي اطرد استعماله في معنى معين، بمعنى لم يعهد استعماله فيه، أو أن استعماله فيه نادر، وإذا استعملوه في ذلك المعنى النادر فإنهم يحفونه بالقرائن للدلالة على إرادة المعنى النادر. كتأويل قوله: (وكلم الله موسى تكليما) أنه من الكلم بمعنى الجرح.
٦. كل تأويل يعود على أصل النص بالإبطال فهو باطل.
٧. تأويل اللفظ الذي له معنى ظاهر لا يفهم إلا هو عند الإطلاق، بالمعنى الخفي الذي لا يطلع عليه إلا أفراد أهل الكلام. كتأويل لفظ (الأحد) -وهو مفهوم عند العامة والخاصة- بأنه الذات المجردة عن الصفات، وهذا المعنى لا وجود له في الخارج، ثم إنه لا يفهم إلا بعد مقدمات طويلة.

٨. تأويل اللفظ بحيث يعطل ما يدل عليه من معنى شريف، إلى معنى دونه بمراتب كثيرة، كتأويل الجهمية لقوله: (وهو القاهر فوق عباده)، وقوله: (يخافون ربهم من فوقهم) بأن المراد فوقية الشرف، فيعطلون معنى الفوقية المطلقة، ليثبتوا مجرد كون قدره سبحانه فوق قدر بني آدم.

٩. تأويل اللفظ بمعنى لم يدل عليه السياق ولا معه قرينة تدل عليه، فلو أراد الشارع ذلك المعنى لأقام القرائن عليه في النص، حتى لا يوقع السامع في الخطأ.

* التأويل الفاسد من جنس الإلحاد في آيات الله تعالى، المذكور في قوله: (إن الذين يلحدون في آياتنا لا يخفون علينا).

* وتحريف المعاني مع إبقاء اللفظ هو من سنن اليهود، كما قال تعالى: (يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون).

● **وأما ما يتعلق بإعادة قراءة النص،** فإنه صورة من صور الغلو في تأويل الوحي، وله أسماء متعددة، ومناهج مختلفة، لكنها تتشارك في جملة من القضايا الكلية، وتتشابه كذلك في دوافعها، والدافع الرئيس لهذه المناهج: التوهم بأن سبب التخلف هو التمسك بالقراءة التراثية للنصوص، والتمسك بظواهرها.

ولما كانت تجربة العلمانيين العرب في مصادمة التراث بشكل مباشر قد فشلت، (وذلك كمهاجمتهم لمفاهيم الحاكمية والجهاد والحجاب والولاء والبراء والحدود) = لجؤوا إلى طريقة قراءة الوحي بشكل جديد، وشحنه بالمفاهيم المعاصرة.

ومن الأسماء والأدوات القديمة لإعادة القراءة: (الهرمينوطيقيا/ وهو فن فهم وتأويل النصوص حداثيا)، و(الألسنية الحديثة)، و(أركيولوجيا النص).

ومن الأسماء الحديثة: انعدام البراءة في القراءة، ونسبية المعرفة، وموت المؤلف، وخرافة القصدية، ولانهائية المعنى، وانفتاح النص، وتعددية الفهم، والقراءة الرمزية، والدلائل الإيحائية، والتفتيش في فراغات النص وما بين السطور، والأشكلة، والزحزحة.

والتدليل على كون نصوص الوحي ذات معنى معتبر أمر واضح جلي، [وفي الأصل جملة من الكتب والدراسات الجادة التي ناقشت أصحاب هذه الفكرة (ص ٩٨، ٩٩)].

وقد قرر مجمع الفقه الإسلامي بطلان هذه الفكرة، [والقرار مذكور (ص ١٠٠- ١٠٢)].

المزلق الثاني: مشكلة الخلاف

بيان المزلق: وجود الخلاف في المسائل يدل على عدم إحكام مبدأ التسليم، بل الأمر راجع إلى تفاوت الأفهام والاطلاع.

المناقشة

وجه الإشكال هنا ناشيء عن خلل في تصور أنواع الخلاف ودرجاته ورتبه، والموقف الشرعي الصحيح من كل نوع.

ويعين على حل الإشكال هنا استحضار هذه المسائل:

أولا: الاختلاف سنة ربانية.

الخلاف الواقع بين الناس -سواء كان بين المسلمين وغيرهم، أو بين الداخل الإسلامي- حقيقة واقعة، وسنة من سنن الله تعالى في خلقه، وقد قدر هذا الأمر لحكم قد نعلمها وقد نجهلها، ولذا فإن التذمر من وجود الخلاف، والحيرة عند كل اختلاف= مذهب غير حميد، ومسلك غير رشيد.

ثانيا: منشأ المشكلة: الغفلة عن رتب المسائل.

منشأ الإشكال في هذه الشبهة هو عدم التفريق بين مراتب المسائل المختلف فيها، وكيفية التعامل الصحيح معها، فلا يصح التعامل معها جميعا بالطريقة نفسها، بل يُتعامل مع كل مسألة بما يليق بها.

ومن المهم هنا معرفة رتب المسائل، وهي كما يلي:

١. الأمور المعلومة من الدين بالضرورة، وهي ثوابت لا يصح الخلاف فيها ولا يقبل، ولا يعتبر، بل يرد الخلاف فيها لو وقع، والأصل كفر منكرها.

٢. مسائل مجمع عليها، معلوم الإجماع عليها عند العلماء، ولا يصح الخلاف فيها كذلك.

٣. **أما مسائل الخلاف فهي على ضربين:**

- **خلاف سائغ،** وهو ما كان واقعا في مسائل الاجتهاد، مما لم يرد فيه نص أو إجماع.

والحق فيه واحد، فيطلب ويُتَلَمَّس، فالمصيب له أجران والمخطئ له أجر واحد،

وفيه تعمل قاعدة (لا إنكار في مسائل الخلاف)، فمتى - كان الباعث على تبني الرأي هو طلب الحق لا الهوى، - وسُلِكت الطريق المعتبرة في الترجيح، عملت هذه القاعدة.

- **وخلاف غير سائغ،** لا يصح فيه العدول عن القول الراجح، ولا الأخذ بالقول المرجوح، وله أمارات وعلامات: كالتفرد بقول يخالف المشهور المستقر عند العلماء، أو

المخالفة الواضحة للنص. وهذا هو ما يسمى عند أهل العلم بـ(زلة العالم) التي لا يجوز الأخذ بها.

* قد يوجد من المسائل ما يتردد تصنيفه تحت ما يسوغ فيه الخلاف أو ما لا يسوغ فيه الخلاف، أو تحت ما هو قطعي أو ظني، فيكون لدينا ثلاث دوائر من المسائل:

- مسائل إجماع بلا إشكال.
- مسائل اجتهاد بلا إشكال.
- مسائل مشتبهة مختلف في تقدير وزنها الشرعي، وقد يكون الاشتباه في دخولها في منطقة الإجماع أو الخلاف، وقد يكون في دخولها في منطقة الخلاف المعتبر أو الخلاف الشاذ غير المعتبر.

ثالثا: تفاوت رتب المسائل وضرورة التسليم.

وجود الخلاف السائغ في المسائل ليس مانعا من التسليم، وليس مسوغا للقول بالإباحة، أو الاختيار بالتشهي، بل الواجب التسليم بما يترجح له، مع عدم إنكاره على غيره.

رابعا: مصادر الاختلاف العلمي بين الاستنباط والتنزيل.

أكثر الاختلافات الواقعة بين أهل العلم مردها إلى التفاوت في العلم بوجود النص أو صحته أو معرفة معناه.

ومن الاختلاف ما لا يكون مرده إلى هذه الأمور، بل إلى التفاوت في فهم الواقع وتنزيل الحكم عليه.

فإن تصرف المفتي في العادة مركب من قضيتين غالبا:

- حكم شرعي مستنبط.
- ثم تنزيل لهذا الحكم على واقعة مخصوصة.

لذا فيمكن أن يختلف عالمان في مسألة مع انطلاقهما من الدليل والفهم ذاته.

وبناء على ذلك فمن الفتاوى ما يمكن أن يجهل المستفتي فيه خطأ المفتي من حيث الحكم، لكن لا يخفاه الخطأ في تنزيل الحكم على الواقع، إما لعلمه بالواقع أكثر من المفتي، أو لأنه لم يوضح سؤاله بالدرجة الكافية، وعندها فلا يصح له الأخذ بالفتيا، فليس المقصود العمل بأي فتوى تتيسر.

خامسا: خطورة توليد الأقوال.

مما ينبغي مرعاته في باب الخلاف المعتبر: أنه إذا اختلف العلماء في مسألة على قولين مثلا لم يجز إحداث قول ثالث.

وهذا يلزم منه أن يكون الحق في تلك المسألة غائبا عن زمن من الأزمان، وهذا مخالف لمعنى الإجماع، وعدم اجتماع الأمة على ضلالة، وفي قول النبي صلى الله عليه وسلم:

«لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق...» ما يفيد أن الحق لا يخلو من قائل به في زمن من الأزمان، سواء كان هذا في مسائل الفقه أو التفسير أو غيرها.

سادسا: الاحتجاج بالخلاف للترخص.

من الخطأ: القول بأن المسألة إذا وقع فيها خلاف فإن المسلم مخير بين الأقوال.

ومن هذا كذلك: القول بأن الالتزام بالنص لا يكون إلا إذا كان النص قطعي الدلالة قطعي الثبوت؛ فإن العبد ليس مطالبا بالعمل بما جزم بمراد الله تعالى فيه، وإنما مطالب بالعمل بما اعتقد أو غلب على ظنه أنه مراد لله بحسب ما يتوفر له من أدوات الاجتهاد إن كان عالما مجتهدا، وإن لم يكن فباتباع أهل العلم وسؤالهم.

وقد بين الله سبحانه مرجع الاحتكام حال الاختلاف فقال: (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله)، وقال: (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول...)، فلم يجعل من مطلق الخلاف ذريعة للتفلت من أحكام الوحي، بل أَلزَم بالرجوع إلى الوحي طلبا للترجيح.

ويترتب على القول بحجية الخلاف لوازم فاسدة، منها:

١. عدم إلزامية الوحي إلا ما كان مجمعا عليه، وهو مذهب باطل، لم يقل به عالم.
٢. إباحة الترخص مطلقا فيما اختلف في حرمته، والذي يعد في حقيقته تتبعا لرخص الفقهاء والذي حذر منه أئمة السلف.
٣. أنه يتضمن تعطيلا لمقصد الابتلاء في وضع الشريعة.
٤. أنه يتضمن إسقاط التكليف جملة بأحكام الشريعة في كل ما وقع فيه الاختلاف.

المزلق الثالث: مشكلة المقاصد

بيان المزلق: الشريعة تراعي المصالح والمفاسد، فيجب أن يكون التسليم خاضعا لهذه القاعدة التي هي من أهم مقاصد الشرع، والتسليم للمقاصد والكليات أولى من التسليم للفروع والجزئيات، وفي تنظيرات الطوفي المصلحية، وتقريرات الشاطبي المقاصدية ما يعين على ذلك، ويؤكد صحته.

المناقشة

للجواب عن هذا الإشكال ينبغي مرعاة الأمور التالية:

أولا: مشهد من وحي الاحتجاج المقاصدي.

إن الاستعمال السيء لمصطلح (المقاصدية) أوجد حالة من النفرة عند بعض الباحثين.

ولا بد هنا من التفريق بين من يتكلم في المقاصد من منطلق تعظيم الشرع، وبين من جعل نظرية المقاصد وسيلة إلى تعطيل الشريعة باسم الشريعة.

ولما كانت الخطابات العلمانية المصادمة للشريعة بشكل مباشر فاشلة في استمالة الناس، فقد لجأت بعض الخطابات إلى توظيف الشريعة لضرب الشريعة.

والملاحظ أن مدى استمساك تلك التيارات بالشريعة يختلف باختلاف مستوى الممانعة عند الجمهور، ويبين ذلك: اختلاف طريقة الخطاب العلماني في المسائل، ففي مسألة كالاختلاط، إذا كان الحديث عنها في مجتمع محافظ تحدثوا عن الاختلاط بالضوابط الشرعية، وإذا كانوا في مجتمع آخر تحدثوا عن إلغاء حاكمية الشريعة.

ويبينه كذلك: اصطفاف علمانيي الداخل مع علمانيي الخارج، عند وجود خلاف بين علمانيي الخارج وبين بعض الخطابات الإسلامية الناعمة.

ثانيا: مشكلة الخطاب الحداثي المقاصدي.

يقوم كلام الحداثيين في استخدام المقاصد في هدر الأحكام الشرعية على مقدمتين مشكلتين -يجمعهما: الفصل بين المقاصد والنصوص-:

الأولى: أن معرفة المقاصد عملية منفكة عن إدراك أحكام التشريعات التفصيلية، أي: أن مقاصد الشريعة لا تؤخذ من نصوص الشرع.

الثانية: أن التشريعات التفصيلية مجرد وسائل لتحقيق غايات تمثلها مقاصد الشريعة.

ونتيجة للخل الواقع في هاتين المقدمتين فسوف يقع -ولا بد- خلل في النتائج، وهو ما يمثله التفعيل العلماني/الحداثي لموضوع المقاصد.

نقض المقدمة الأولى

مع تعظيم الخطاب العلماني للمقاصد إلا أنه لا يحدد معالمها وحدودها عنده، بل يتركها هلامية، تسهيلا لاستعمالها كأداة لهدر الأحكام التفصيلية، وهذا خلل واضح تماما، بخلاف الفقهاء الذي قدموا رؤية متكاملة مفصلة محددة للمقاصد.

ومما يؤكد الإشكالية في الخطاب العلماني المتعلق بالمقاصد: أنه عند التطبيق على أرض الواقع فإن مفهوم المقاصد ينحصر في بعض المتطلبات الدنيوية والسياسية، كسياسة المصالح العامة، أو تحقيق الرفاة المادي، أو تهذيب الأخلاق الاجتماعية، أما احتياجات الروح، والمصالح الأخروية، والعبادات فليس لها حضور في المشهد المقاصدي الحداثي.

أما في الشريعة فإن المصالح الأخروية لها حضور كبير، بل إن النظرة المقاصدية عند الفقهاء قدمت حفظ الدين على غيرها من الضرورات الخمس.

ومما يدل على تقديم المصالح الأخروية على الدنيوية في الشرع:

١. بيان أن عبادة الله تعالى هي الحكمة الأساسية من خلق الإنسان، وهي مسألة راجعة إلى المصالح الأخروية، قال تعالى: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)، وقال: (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء...).

٢. بينت النصوص أن الحكمة من بعث الرسل وإنزال الكتب هي إرشاد الناس إلى الحكمة من خلقهم، قال تعالى: (ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت)، وقال: (يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منك يقصون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا).

٣. بينت النصوص أن هذه الدنيا إنما هي موضوعة لأجل الابتلاء، وأن العبرة بالفوز في الآخرة، (إنا جعلنا ما على الأرض زينية لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا)، (الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا)، (إنه يبدأ الخلق ثم يعيده ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط).

٤. بينت النصوص أن التمكين في الدنيا ينبغي أن يكون وسيلة لتطبيق الشريعة في الواقع، (الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر).

٥. وجاء في النصوص الاحتفاء بالمنجزات الأخروية في مقابل المنجزات الدنيوية، (من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب)، (ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا).

٦. وذمت النصوص من قلب المعادلة، فقدم العاجلة على الآخرة، (كلا بل تحبون العاجلة. وتذرون الآخرة)، (من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموما مدحورا)، (من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون. أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار...)، (فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق. ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار. أولئك لهم نصيب مما كسبوا) ومن لطائف هذه الآية في ذلك: أنه جعل للآخرة دعوتين، في مقابل دعوة واحدة للدنيا.

٧. وجاء في النصوص تقديم رتبة الآخرة على الدنيا، كما قال تعالى: (فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى)، (وما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وزينتها وما عند الله خير وأبقى أفلا تعقلون)، وكشفت النصوص عن الحجم الهائل بين الدنيا والآخرة: (وفرحوا بالحياة الدنيا وما الحياة الدنيا في الآخرة إلا متاع)، (وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون)، وأشارات إلى أن الآخرة هي الحياة الحقيقية لا الدنيا (... وجيء يومئذ بجهنم يومئذ يتذكر الإنسان وأنى له الذكرى. يقول يا ليتني قدمت لحياتي).

٨. ومن لطائف الإشارات الدالة على تقديم أمر الآخرة على الدنيا: استعمال ألفاظ البيع والشراء في التعبير عن شؤون الآخرة، وفي هذا إشارة إلى أن هذه المفردات تستعمل أصالة في التعبير عن المعاملات الإنسانية الكبرى، أي: تعاملات العبد مع

ربه، ومن ذلك قوله تعالى: (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين)، (إن الذين اشتروا الكفر بالإيمان لن يضروا الله شيئا ولهم عذاب أليم)، (أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون)، (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة)، (فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به).

والمراد هنا بيان أهمية المصالح الأخروية في الشرع، لا الحط المطلق من المصالح الدنيوية، وإلا فقد جاء في الوحي ما يدل صراحة على مراعاة المصالح الدنيوية بما لا يخل بالمصلحة الأخروية، ومن الآيات الجامعة في ذلك والتي اشتملت على مراعاة مصالح الدارين مع الإشارة إلى الطبيعة الهرمية لهذه المصالح قوله تعالى: (وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين).

وطبيعة التعاطي العلماني مع المقاصد لا تقوم على علم واستقراء للنصوص الشرعية، ولا تقصد أخذ مقاصد الشريعة من نصوص الشريعة، بل هي تتصور مصالح تتفق مع فكرها ثم تنسبها إلى الشريعة، فمقاصدهم حاكمة على الشرع، وليست كاشفة عن مقاصد الشرع من خلال النصوص.

نقض المقدمة الثانية

الإشكال في هذه المقدمة هو فرع عن المقدمة الأولى، فإذا وجد الفصل بين مصدر المقاصد وبين النصوص، فمن الطبيعي أن تتراجع قيمة المأمورات الشرعية في ظل اختزال طبيعة المقاصد وإرجاعها إلى قيم مادية دنيوية.

ودعوى معرفة تفاصيل المقصد الشرعي للأحكام، ثم ادعاء أن هناك وسائل أخرى لتحقيق هذه المقاصد= هي دعوى فيها قدر كبير من الغرور المعرفي والكلام بغير علم، ويظهر ذلك من خلال:

١. **أما ادعاء معرفة تفاصيل المقاصد الشرعية للأحكام** فإنه دعوى عريضة قائمة على الرجم بالغيب والكلام بغير علم، ويظهر ذلك من خلال أمور:
   - مهما حاول الإنسان معرفة تلك الأحكام فسوف يظل جمهورها غائبا عنه.
   - ولو أدرك شيئا منها فإنه إدراك إجمالي لا تفصيلي.
   - كما أن هناك بعض التفاصيل يستحيل إدراك الحكمة منها (كالحكمة من عدد ركعات الصلاة).
   - ثم إن الناس تتفاوت قدراتهم العقلية والعلمية في إدراك الغايات فيستحيل الإحالة على عقولهم.
٢. **ادعاء أنه بالإمكان وضع تشريعات تأتي بالمقاصد ذاتها**، وبناء على ذلك فقد قال بعضهم بعدم لزوم العبادات الكبرى (كالصلاة والزكاة والصيام...) إذ يمكن تحقيق سمو الروح بطرق أخرى، فلا حاجة إذا لهذه الشكليات.

ويبين بطلان هذا الادعاء:

– ادعاء أن تلك العبادات الكبرى إنما هي مجرد وسيلة= ادعاء باطل غير مسلّم، بل هي مرادة محبوبة لذاتها عند الله تعالى.

– ثم إن معنى التعبد مقصود كذلك في المعاملات التي هي معقولة المعنى ويسهل إدراك الغاية منها، فليست هي كذلك مجرد وسيلة لتحقيق غاية معينة، فالإشكال قائم عندهم كذلك في باب المعاملات.

– وإذا كانت كل من الأحكام الشرعية والوسائل التي جاؤوا بها تحقق الغاية ذاتها فلِمَ الإصرار على تعطيل الوسيلة الشرعية والأخذ بوسيلة أخرى؟ والجواب يكمن في معرفة بواعث هذا الخطاب التي يمثل التأثر بالثقافة الغالبة جزءا كبيرا منها.

– ولو سلمنا أن التشريعات هي مجرد وسائل لتحقيق غايات، فلا شك أن الأحكام الشرعية محققة للغاية على أتم وجه.

وإذا تأمل المرء في الوسائل التي استحدثوها بديلا عن الشريعة فإنه سيرى فيها النقص وعدم الإيصال إلى الغاية، فعندما يقولون: المراد بقطع يد السارق هو الردع، والردع يتحقق بالسجن؛ فإنهم قد غفلوا عن أن الشرع لم يرد مطلق الردع، بل أراد الردع الذي يتحقق بالقطع من غير زيادة أو نقص، فالقتل يحقق الردع بشكل أكبر لكنه غير مراد للشرع في السرقة، ثم إن السجن يختلف عن القطع في أمور، منها:

- مجرد الإعلان عن إقرار عقوبة القطع يؤدي إلى الزجر بما لا يحققه الإعلان عن عقوبة السجن.
- في القطع تخفيف لتكاليف الحراسة والطعام والدواء التي تلزم السجين.
- السجن قد يشكل محضنا لبث ثقافة الإجرام.

ثالثا: حقيقة الاجتهادات العمرية بين خطابين

من أكثر ما يستدل به الخطاب العلماني في تقرير وجود الصدام بين المقاصد والأحكام الشرعية محاولين توظيفها في هدر الأحكام الشرعية = اجتهادات الخليفة عمر رضي الله عنه، كتعطيله لحد السرقة عام الرمادة، وإيقاف سهم المؤلفة قلوبهم، غير مراعين أن عمر رضي الله عنه لم ينقلب على الشريعة، بل كان عاملا في إطارها، وأن اجتهاداته تتضمن فقها عميقا، ويوضح هذا:

- أن أكثر من يوظف هذه الاجتهادات إنما يوظفها بهدف تمرير القيم العلمانية، وهو غير مقتنع أصلا بتلك الاجتهادات.
- توظيفهم قائم على تصور مغلوط عن حقيقة اجتهادات عمر، فإنها تمثل تمسكا بالشرع لا خروجا عنه، فـ:

– تعطيله لحد السرقة كان مراعاة لانتفاء شرط من شروط القطع، وهو عدم وجود حاجة لسد الرمق، وهي شبهة مانعة من إقامة الحد، والحدود تدرأ بالشبهات، كما قال عمر: لأن أعطل الحدود بالشبهات أحب إلي من أن أقيمها في الشبهات. وقد صرح رضي

الله عنه بأن إيقاف الحد إنما هو إيقاف مؤقت متعلق بظرف زماني خاص توافرت فيه بعض موانع إقامة الحد، فقال: لا يقطع في عذق، ولا عام السنة. وقد امتنع عمر من القطع في غير عام الرمادة لوجود الشبهة ذاتها.

– أما تركه إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة، فإنه لم يعطل سهم المؤلفة قلوبهم كليا، بل اجتهد في كون فلان من الناس من المؤلفة قلوبهم أم لا، فهو اجتهاد في تحقيق مناط النص في الواقع وليس تعطيلا، فإن عمر لما وجد أن صورة هذا التشريع لم يعد لها وجود في الواقع عطله.

والحداثيون في تعاملهم في هذه القضية لا يختلف عن تعاملهم في غيرها من القضايا، فالانتقائية وعدم الموضوعية تظهر بجلاء هنا، فإنهم تمسكوا بتلك الاجتهادات وتركوا مواقف عمر رضي الله عنه التي فيها الالتزام بالنص، كمثل قوله للحجر الأسود: إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك. [في ١٣٧، ١٣٨ أربعة مواقف أخرى].

ومن الأمور الملاحظة في تعامل الحداثيين العرب في هذه القضية أنهم يكفتون بتكرار الاستدلال ذاته من غير رد على الأجوبة التي أجاب بها باحثون كثر عن استدلالاتهم، وكأن الحوار إنما هو من طرف واحد، عليه واجب التدليل وتقديم الإجابات أما الطرف الآخر فلديه كلام يريد أن يقوله، ولا يهمه بعد ذلك ماذا قال أو سيقول الطرف المقابل.

رابعا: الطوفي والشاطبي في ميزان الشريعة والحداثة.

يتكئ الخطاب العلماني في هذا الباب على كلام للطوفي والشاطبي، وهذا بيان براءة هذين العلَمين من أصحاب ذلك الخطاب:

أما نجم الدين الطوفي

فإنه كلامه حول (تقديم المصلحة على النص) هو واحد من مرتكزات الخطاب العلماني في إقصاء الشريعة.

وقد بحث الطوفي مسألة المصلحة بشيء من التوسع في موضعين رئيسين من كتبه: الأول: شرح مختصر الروضة. والثاني: شرحه للأربعين النووية، الذي طبع باسم «التعيين في شرح الأربعين»، وذلك أثناء شرحه لحديث «لا ضرر ولا ضرار»، وهو أكثر الموضعين إشكالا.

وليس المراد هنا تحقيق مذهب الطوفي تفصيلا في موضوع المصلحة، بل المراد بيان أن تقريراته لا وجه لاستدلال العلمانيين بها، وبين يدي ذلك فهذه جملة من الملامح الرئيسة لنظرية المصلحة عند الطوفي، وهي مستخلصة من شرحه لحديث «لا ضرر ولا ضرار»، فمما قرره هناك:

١. أن أدلة الشريعة دالة على رعاية المصلحة، بل هي موضوعة لتحصيل النفع والمصلحة.
٢. أن حديث «لا ضرر ولا ضرار» يقتضي رعاية المصالح إثباتا، والمفاسد نفيا.
٣. أن الأصل إعمال هذا الحديث على عمومه إلا ما جاء الدليل بتخصيصه كالحدود والعقوبات، فإنها الضرر فيها مقصود.
٤. أن عموم الحديث يقتضي تقديم مقتضاه على جميع أدلة الشرع وتخصيصها به في نفي الضرر، وذلك إذا فرضنا أن هناك أدلة اقتضت ضررا، لأن نفي الضرر في هذه الحال عمل بالحديثين.
٥. أن أقوى أدلة الشرع هي النص والإجماع، وللمصلحة معها احتمالات:
– فإن توافقت على رعاية المصلحة فهو المطلوب، وذلك كاتفاق هذه الأدلة على الأحكام الضرورية، كقتل القاتل، والمرتد، وقطع يد السارق، وحد القاذف، والشارب، ونحو ذلك.
– فإن اختلفت، وأمكن الجمع بينها فذاك، فإن لم يمكن وجب تقديم المصلحة، لكن ليس بطريق تعطيل النص والإجماع، وإنما عن طريق التخصيص
فإذا اقتضى النص والإجماع ضررا **واتفقا على ذلك** -كالحدود- فهذا يستثنى من حديث «لا ضرر ولا ضرار»، **فإن كانت الدلالة من بعض دلالة النص والإجماع، وليس في المسألة نص خاص** وجب تخصيص تلك الدلالة بحديث «لا ضرر ولا ضرار».
٦. عقد الطوفي -في سياق إثبات قوة دليل المصلحة في مقابل الإجماع- مبحثا في دليل الإجماع موردِا عليه جملة من الإشكالات التي تضعفه في مقابل دليل المصلحة، وخلص إلى أن:
– المصلحة دليل متفق عليه، بخلاف الإجماع فإنه مختلف فيه.
– المصلحة لا يمكن أن تكون سبب للخلاف لأنه متفق عليها، بخلاف النصوص فإنه مختلف في فهمها.
– معارضة النصوص بالمصلحة جاءت في السنة، كحديث ترك ابن مسعود التيمم من الحدث الأكبر حتى لا يكون سببا للتساهل في الاغتسال، وكحديث «لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة»، وكترك النبي صلى الله عليه وسلم هدم الكعبة، وكحادثة توقف الصاحبة في قلب الحج إلى عمرة، وكترك التبشير بحديث «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة»، وكترك أبي بكر وعمر لقتل الرجل الذي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتله.
٧. أن رعاية المصلحة هي أقوى أدلة الشرع.
٨. تقديم المصلحة على بعض النصوص ليس تركا لها، بل عمل بحديث «لا ضرر ولا ضرار»، وليس بالضرورة أن نعرف المصلحة من خلال النص فقط.

٩. رعاية المصلحة التي قررها ليست هي المصلحة المرسلة عند مالك، بل هي أبلغ وأبعد.

١٠. يستثنى من قاعدة (تقديم المصلحة على النص):

- ما دل عليه دليل خاص قطعي، كالحدود.
- ما كان في أبواب العبادات والمقدرات، فالتعويل فيها على النص والإجماع، لعدم إمكان إدراك المصلحة هنا تفصيلا.

هذه أهم ملامح نظرية الطوفي، وهي مركبة من جملة من العناصر، وليس من الموضعية أبدا اختزالها بقول العلمانيين: إن الطوفي يقدم المصلحة على النص.

فإن الباحث إذا دقق في كلام الطوفي وجده لا يخرج عما سماه الأصوليون بـ(تخصيص النص)، فضعف عموم بعض الأدلة يسوِّغ تخصيصها بناء على نص آخر أو قياس أو مصلحة وحاجة ملائمة للشريعة، فهو إذا من باب الجمع بين النصوص.

مثال للتوضيح (فقط): لو أخذنا بعموم نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن التسعير، وأنه يشمل أنواع السلع على اختلاف حاجة الناس لها، سواء كانت ضرورية أو حاجية أو كمالية، ولو غلت غلاء فاحشا، فإن إعمال المصلحة هنا يكون باستثناء بعض صور التسعير من النهي، وهذا ليس خروجا عن النص، بل عمل بحديث «لا ضرر ولا ضرار».

على أن شيخ الإسلام ابن تيمية ذهب إلى أن الحديث ليس عاما أصلا، بل هو في حالة معينة، فالمثال للتوضيح كما تقدم.

لكن الذي أعطى لتقريرات الطوفي هذا البعد الذي شكل تُكَأة في هدر النصوص= هو أن الطوفي حين عالج المسألة عالجها بأسلوب يتضمن جملة من الإشكاليات، حتى انقسم الباحثون في تحقيق مذهبه، ما بين متهم له بأنه يجعل المصلحة دليلا مستقلا يرد به نصوص الوحي والإجماع، وما بين من يرى في تقريراته تقريرات أصولية معتادة لمبحث (تخصيص النص).

وأهم تلك الإشكالات الموجودة في كلامه:

أولا: حماسته الزائدة في تقرير أهمية المصلحة وموقعها من الأدلة الشرعية، مما يوحي بأن كلامه مغاير لكلام الأصوليين.

ومما يقوي هذا الإشكال تصريحه بأن تقريره لمسألة المصلحة أوسع وأبلغ من مفهوم المصلحة المرسلة؛ وإذا كانت المصلحة عند الأصوليين لا تخرج عن ثلاثة أمور: مصلحة معتبرة، ومصلحة ملغاة، ومصلحة مرسلة، فعن أي نوع يتحدث؟

على أن للطوفي كلاما آخر في كتابه «درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح» يفيد قصر المصلحة على المصلحة المعتبرة، وهذا مما يزيد الأمر صعوبة في تحرير موقفه.

ثانيا: وجود قدر من الإجمال والاشتباه بل وسوء التعبير في كلامه، أدت إلى تحميل كلامه بعض المعاني التي نفاها هو صراحة، ومن تلك التعبيرات المشكلة قوله: (المصلحة تقدم على النص والإجماع).

ثالثا: استدلاله ببعض الأدلة على تقريراته دون إجابة عن بعض الثغرات. ومن ذلك: تهوينه من شأن الإجماع في مقام تقرير أهمية المصلحة، وادعاؤه في ذلك السياق أن المصلحة أقوى، لأن المصلحة لم يختلف في حجيتها بخلاف الإجماع، مع أنه لا خلاف في حجية الإجماع.

ومن ذلك: استدلاله بجملة من النصوص على اعتبار المصلحة عند إعمال النص، كاستدلاله -استدلالا صحيحا- بترك النبي صلى الله عليه وسلم هدم الكعبة وبناءها على قواعد إبراهيم رعاية للمصلحة، لكنه استدل أيضا بأدلة غريبة عن هذه المسألة توهم أمورا باطلة، كاستدلاله بواقعة أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقلب الحج إلى عمرة وتوقف الصحابة في ذلك، وكأمره لهم بالتحلل في الحديبية وتوقفهم في ذلك، فإنه استدل بهذا على التمسك بـ(العادة) في مقابل النص، وعلى تخصيص النص بها، مع أن الحادثة لا تدل على التخصيص، بل في غضب النبي صلى الله عليه وسلم دلالة على عدم مشروعية ما فعلوه، ولعل هذا غير مراد للطوفي.

رابعا: عدم التمثيل بتطبيقات للقاعدة حتى يُفهَم الكلام، ويُحَدَّد المراد من (تقديم المصلحة على النص والإجماع)، موقفه هذا أبقى كلامه غير مفهوم، وشكل ارتباكا في تقرير مدى بعده أو قربه من تقريرات الأصوليين.

خامسا: حالة الغموض التي اكتنفت شخصية الطوفي نفسه، والذي اتهم مع حنبليته بأنه ظاهري أشعري رافضي، ولو كان الطوفي شخصية علمية لا اختلاف حولها لحُمل كلامه على أوجه حسنة، لكن وجود شيء من الغموض في شخصيته العلمية جعل البعض يبادر إلى حمل كلامه على المحمل السيء.

ومما يذكر هنا أن من طعن فيه -كابن رجب- لم يذكر هذه المسألة سببا لذلك الطعن، وإنما لأمور أخرى.

الجوانب الفارقة بين تقريرات الطوفي وبين الخطاب العلماني

الفرق الأول: الطوفي كغيره من علماء المسلمين يرى أن الشرع يحقق المصالح الدنيوية والأخروية، بخلاف الخطاب العلماني، فالأصوليون -ومنهم الطوفي- يرون أن جهاد الطلب وقتل المرتد ومنع المحرمات محققة للمصلحة، بخلاف العلمانيين الذين يرون فيها هدرا للمصلحة، لقصرهم المصلحة على أمور الدنيا.

الفرق الثاني: أثر طبيعة النص. فكلام الطوفي لا يتناول النصوص القطعية، بل يتناول بعض المدلول الظني للنص العام، الذي تخصصه المصلحة في أبواب المعاملات

دون العبادات والمقدرات، بخلاف النظرة العلمانية التي لا تفرق بين قطعي وظني، ولا بين العبادات ولا غيرها.

الفرق الثالث: طبيعة المسائل التي يتناولها هذا التأسيس لنظرية المصلحة. فكلام الطوفي لا يشمل أحكام العبادة، أو الحدود، أو المواريث، أو الديات، أو تفاصيل الجنايات، أو الكفارات، أو العدد، أو الطلاق، أو شروط النكاح... فكل هذه لا تتخطى عند الطوفي تحت ذريعة المصلحة، بل إنه يستثني الضرر الموجود في الحدود من حديث «لا ضرر ولا ضرار»، لأنه ضرر مقصود.

أما أولئك فإعمال المصلحة عندهم متاح في مجالات الشريعة كلها.

الفرق الرابع: أثر منهجية النظر في النصوص، فالطوفي وغيره من أهل العلم إنما يقصدون الجمع بين النصوص وإعمال الأدلة كافة، سواء أخطأ الجمع أم أصاب، أما منطلقات الخطاب العلماني فمنهجيته فليس فيها نظر إلى الجمع بين الأدلة، لأن مرادهم تحريف النص لتخليص العقل المسلم من الانجذاب نحوه.

الفرق الخامس: الفارق في معنى التقديم، فمراد الطوفي به: التخصيص، لا اطراح النص بالكلية، كما يرمي إليه العلمانيون.

ومع ذلك فسيظل كلام الطوفي متعلقا لأولئك القوم، بسبب تلك الإطلاقات، ولأنهم أهل هوى، وإلا فلو سلمنا بأن الطوفي يقول بذلك القول، فلماذا الاقتصار على هذا القول الشاذ، والإعراض عن كلام علماء الإسلام كافة؟

إبراهيم بن موسى الشاطبي

يرى الحداثيون في جهود الشاطبي المقاصدية قطيعة معرفية عن السياق الفقهي الأصولي، وأن كتاب «الموافقات» يشكل حالة انفتاح في مقابل حالة الانغلاق التي تسبب بها الشافعي في «الرسالة».

ولم يكتف الحداثيون بذلك بل سعوا بجد لتوظيف كلام الشاطبي في هدر أحكام الشريعة التفصيلية، وذلك لمحاولة تكثيف حضور المصالح الدنيوية في الخطاب الشرعي خصوصا، والعربي عموما، ولمحاولة تحرير العقل العربي من مبادئ الفقه، والأصول، وقواعد فهم النص.

والغريب أن كثيرا من الحداثيين مع تركيزهم على توظيف كلام الشاطبي في «الموافقات» إلا أنهم لم يقرؤوا هذا الكتاب.

وكلامهم يدور حول أربعة أوهام رئيسة:

ا. أن فقه الشاطبي فقه مقاصدي متسامح يفسح لقدر عال من الميوعة الفقهية.

ب. أن فقه الشاطبي فقه مقاصدي يعنى بالكليات دون الإغراق في الجزئيات.

ج. أن فقه الشاطبي فقه مقاصدي يعنى أصالة بتحقيق المقاصد الدنيوية.

د. أن فقه الشاطبي يمثل قطيعة إبستمولوجية (معرفية) عن الحالة الفقهية/ الأصولية المسبقة.

[أ] معالجة إشكالية: الشاطبي والتساهل الفقهي

الإمام الشاطبي رحمه الله على درجة عالية من الانضباط الفقهي، بعيدا عن مظاهر التساهل سواء على مستوى التنظير أو الحياة العملية.

ولذا فيمكن معالجة معالجة هذه الإشكالية من جانبين:

الأول: الجانب التأريخي العملي لأزمة الشاطبي مع ظاهرتي التساهل الفقهي والبدعي، ومقاومته لهاتين الظاهرتين.

الثاني: الجانب التنظيري أصوليا وفقهيا في معالجة مشكلة التساهل الفقهي.

فيما يتصل بالجانب الأول:

وإذا استعرضنا طرفا من حياة الشاطبي في هذا الجانب فإننا سنرى انضباطه في جانب الفقه والبدعة ويتجلى ذلك في أمور:

- مخالفته لشيخه ابن لبّ -بعد موافقته- في إفتاء الناس بالأسهل، ومحاورته إياه في ذلك، وردُّه لهذا التأصيل في «الموافقات»، وتأصيليه لحمل الناس على الأرجح لا الأسهل، وتعرضه للأذى بسبب ذلك.
- ومخالفته كذلك لشيخه في تساهله في البدع في باب العبادات، كتقسيمه للبدعة إلى حسنة وقبيحة، وقد تعرض للأذى بسبب ذلك، وألف كتابه «الاعتصام» في الرد على هذا التساهل.

فيما يتصل بالجانب الثاني:

تتجلى مظاهر الانظباط الفقهي عند الشاطبي في أمور:

١. **التأكيد المستمر على أن الشريعة موضوعة للابتلاء على خلاف الهوى.**

أكد الشاطبي مرارا على ضرورة مقاومة الهوى، وأن اتباع الهوى يصادم متابعة الشريعة، وأنه هو الذي يحمل صاحبه على التمسك بالبدعة، وبين خطورة اتباعه في باب الفقه، وخطورة الترخص بالأخذ بالأسهل.

٢. **نقد ظاهرة تتبع رخص الفقهاء.**
٣. **نقده لظاهرة التوسع في الترخصات.**
٤. **تأكيده على ضرورة لزوم طريق العدل/الوسط في المنهج الفقهي.**
٥. **موقفه من الفتيا بالرأي المذموم.**
٦. **تحريمه للقول على الله بغير علم.**
٧. **تحذيره من الأخذ بزلل العلماء.**
٨. **تقريره لقاعدة سد الذريعة.**
٩. **موقع المستحبات من فقه الشاطبي، وتجريحه للمداوم على تركها خصوصا من القدوات.**

١٠. تأكيده على ضرورة لزوم موافقة عمل المفتي لعلمه.
١١. التقيد بالمشهور من فقه المالكية.
١٢. له فتاوى تظهر حجم التوافق الكبير بين تنظيراته وتطبيقاته الفقهية، كقوله بتجريح المداوم على ترك صلاة الجماعة وعدم قبول شهادته، وضبطه لمسألة كشف الرأس.
١٣. تنبيهه للمستفتي على أهمية الورع.

[ب] معالجة إشكالية: الشاطبي وقيمة الجزئيات

من أكثر الأوهام الشائعة عند الحداثيين ظنهم أن تراث الشاطبي الفقهي الأصولي يؤدي إلى التقليل من قيمة الجزئيات.

وحقيقة الأمر هي أن الشاطبي بعيد كل البعد عن هذا الأمر، فهو يؤكد على ضرورة اعتبار الجزئيات والكليات عند التنظير الفقهي، وبتقدير وقوع التعارض بين الجزئيات والكليات فإن الشاطبي يقول بالجمع بينهما ولا يلغي الجزئيات، كما هي طريقة غيره من أهل العلم، [وعنه نقول مذكورة في الأصل في ذلك].

ومن الشواهد العملية التي تؤكد هذا: نقده لفتوى من ألزم الغني المجامِع في نهار رمضان بالصيام دون العتق، بدعوى أن الغني يسهل عليه العتق، فلا يكون رادعا له.

[ج] معالجة إشكالية: الشاطبي وموقع المصالح الدنيوية

من أوهام الحداثيين كذلك ظنهم أن الأخذ بالفقه الشاطبي يضمن لهم تقديم المصالح الدنيوية على الدينية، ويتكؤون على قول الشاطبي: (أن الشريعة موضوعة لمصالح العباد)، ويفهمون (مصالح العباد) ضمن تصوراتهم عن المصلحة، متناسين أن الشاطبي -كغيره من علماء المسلمين- مفهوم المصلحة عنده يشمل المصلحة الدنيوية والأخروية، مع تقديم المصلحة الأخروية على الدنيوية، بل جعلها وسيلة لها.

[د] معالجة إشكالية: الشاطبي وحالة القطيعة الفقهية/الأصولية عن الموروث المسبق

يحاول الحداثيون تصوير عمل الشاطبي على أنه يمثل حالة تجديد وانقطاع عن المشهد الأصولي قبله، والذي أسسه الشافعي.

والحق أن الشاطبي وإن كان عمله عملا تجديديا مبتكرا، إلا أنه يشكل امتدادا لعلوم العلماء السابقين، ومن تأمل في كلامه علم انسجامه التام مع من تقدم.

وينبغي هنا ملاحظة أن علم الأصول كغيره ينمو ويتمدد مع الزمن، ويتكئ فيها اللاحق على جهد السابق ويبني عليه، وهذا التطور موجود في أصله في الكتاب والسنة، ومدرَك ومعلوم عند السلف.

[لمحة عن هذا التطور، وهي مذكورة بالتفصيل في ١٨١- ١٨٣]

وكانت بدايات التأليف في هذا العلم عبر بوابة البحث عن أسرار وحكم التشريع.

ويمكن القول بأن الجويني يعد مفصلا مهما في علم المقاصد خصوصا وعلم الأصول عموما، ومن مساهماته في ذلك: قسمته الخماسية لما يعلل وما لا يعلل من أحكام الشرع، وحديثه عن مقاصد بعض المجالات التشريعية كالعبادات والحدود.

ثم جاء الغزالي ونقح في تراث الجويني وطور، ومن مساهماته: تأصيله للمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، وترتيبه للمصالح على ثلاث رتب (الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات) وجعله لكل رتبة مكملات، وقدم أطروحته المحررة في الضرورات الخمس، وتأصيله طرائق التعرف على مقاصد الشرع، كما حرر بعض القواعد المتعلقة بالمقاصد.

وأتى بعده علماء تأثروا بتأصيلاته كالرازي، والموفق، والآمدي، وابن الحاجب، والبيضاوي، والإسنوي، والسبكي، والعز ابن عبد السلام، وقد كان له أثر في نقل هذا المبحث إلى مستوى آخر، واستفاد منه القرافي كثيرا.

ثم جاء شيخ الإسلام ابن تيمية فوسع الكلام جدا في فلسفة التشريع، والبيان المقاصدي لأحكام التكليف، وأكد على اطراد الأحكام وموافقتها للقياس، إضافة إلي تفاصيل منوعة في باب المصالح والمفاسد، وجاء ابن القيم بعده فحرر ودقق كثيرا من كلامه.

وفي هذا السياق الزمني جاء الشاطبي فكانت أصول تقريراته حاضرة موجودة، فحرر الكلام ووسعه.

ومما يؤكد وجود ذلك المسار المتصاعد لنظرية المقاصد: وجود أطروحات تجديدية في المشرق على يد ابن تيمية وابن القيم، وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الشاطبي استفاد من تقريراتهما، ولا يبعد هذا، وبخاصة إذا علمنا أن أبا عبد الله محمدا المقري، شيخ الشاطبي، كان من تلاميذ ابن القيم.

ومما يؤكد عدم وجود انقطاع بين الشاطبي وبين من قبله: وجود كمية كبيرة من النقول في «الموافقات» عن أئمة الإسلام على وجه الاحتفاء والتقدير والتبجيل، بل الشافعي و«رسالته» حاضرة في «الموافقات».

وخلاصة ما تقدم:

أن الشاطبي ليس كما زعم الحداثيون، فإنه: لا يمثل حالة تساهل فقهي، ونظريته لا تؤسس لهدر الجزئيات، ولا تمثل خطابا دنيويا صرفا، وهي امتداد لتراث العلماء السابقين.

موقف الشاطبي من علوم العربية

وإذا كان الحداثيون قد أخذوا على الشافعي تأكيده على أهمية اللغة العربية فإن الشاطبي يمثل أنموذجا صارما في: المجال اللغوي، والمجال العقلي.

ومما يؤكد عنايته بالعربية: ما له من المصنفات المفردة في علوم العربية، ومنها: «المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الوافية»، و«عنوان الاتفاق في علم الاشتقاق»، و«أصول النحو».

أما موقف الشاطبي من الاستدلال العقلي

فقد قرر صراحة أن العقل ليس بشارع، وأكد تبعية العقل لأدلة النقل، وبيّن أن العقل متى لم يكن تابعا للشرع كان واقعا في الهوى، وأكد على محدودية القدرة العقلية، بل أطلق -متابعا للأشاعرة- القول بأن العقل لا يحسِّن ولا يقبِّح.

الفوارق الجوهرية بين طبيعة خطاب الشاطبي وبين طبيعة الخطابات الحداثية/العلمانية:

الفارق الأول: أن الشاطبي لم يكتف فقط بالدعوة إلى الأخذ بالمصالح وإعمال المقاصد، بل جعل لذلك كله ضوابط صارمة.

الفارق الثاني: نص الشاطبي على جملة من المقاصد التي لا تتوافق مع تفاصيل المشروع العلماني/الحداثي:

- كتأسيسه في أن الشارع قد وضع الشريعة للإفهام، وهذا يتعارض مع فكرة النص المفتوح.
- وكتنصيصه على أن قصد الشارع من وضع الشريعة هو التكليف ودخول المكلف تحت أحكامها، وهذا يتعارض مع رفع الوصاية عن شؤون الحياة.
- وكتأكيده على تقديم ضرورة حفظ الدين على غيرها من الضرورات، وما يترتب على ذلك كشرعية الجهاد، وهذا يتعارض مع موضوع قصر الدين على الفضاء الخاص.

الفارق الثالث: أن الشاطبي يطالب بإعمال الكليات والجزئيات جميعا، وهذا لا يتوافق مع دعوة الخطاب العلماني لتأسيس نظرة فقهية تمييعية.

الفرق الرابع: المتبصر بواقع الشاطبي وتنظيراته يدرك الفرق الكبير بين تقريراته وبين تقريرات الخطاب العلماني في هذا الباب.

المزلق الرابع: مشكلة تغير الفتوى والأحكام

بيان المزلق: الشريعة تستجيب للواقع، وتتغير بحسب تغيره، ومن هذا قول الفقهاء: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان، وفي فقه الشافعي القديم والجديد عبرة.

المناقشة

هذه الشبهة واحدة من أهم الأدوات التي يستخدمها الحداثيون، ولها صورة صلبة وصورة ناعمة.

أما الصورة الغالية الصلبة فإنها تدعي وجود قطيعة زمانية ومكانية مع النص، تحت دعوى (تاريخية النص والتشريع)، أي أن النص القرآني نزل في مكان وزمان يناسبانه، فلا يصح عزله عن ذلك الزمان والمكان، ولا يصح استجلابه في حياتنا.

أما الصورة الناعمة فإنها لا تصادم مبدأ تحكيم الشريعة بل تتكئ على قاعدة (تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان) لهدر بعض الأحكام الشرعية.

والجواب عن الصورتين معا في العناصر التالية:

أولا: الشريعة بين الثبات والشمول.

من قواطع الشريعة أنها مهيمنة على كل زمان ومكان، ولما كان الإسلام هو خاتم الرسالات جعل الله تعالى أحكامه مستغرقة لتفاصيل الحياة، صالحة لكل زمان ومكان، وجاءت نصوصها مناسبة لتلك الغاية؛ إما بقياس غير المنصوص على حكم المنصوص، وإما بكون النصوص علّقت الأحكام بالأنواع، فيندرج فيها أفراد الحوادث، وهذا ما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية.

ومن أدلة الشرع على ذلك:

- **أن الله تعالى حصر حق الحكم والتشريع في نفسه سبحانه.** كما في قوله: (إن الحكم إلا لله)، (والله يحكم لا معقب لحكمه)، (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلا الله)، وغيرها من الأدلة، وهي تدل على أن المتفرِّد بحق التشريع على الإطلاق هو الله تعالى، فادعاء عدم صلاحية الزمان والمكان لحكمه يفضي إلى منازعته تعالى في حق التشريع وإعطائه للعبد.
- **أن الله تعالى أثنى على حكمه،** وبين أنه أحسن الأحكام، وأن غيره من حكم الجاهلية. كما قال: (أفحكم الجاهلية يبغون. ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون).
- **أن الله تعالى بين أن وحيه شامل لكافة احتياجات الناس وأن حكمه جاء مفصلا مبينا.** كما قال: (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء)، (ما فرطنا في الكتاب من شيء)، (أفغير الله أبتغي حكما وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلا)، وهذه

النصوص وغيرها دالة على الطبيعة التفصيلية لأحكام التشريع وأنها تتناول وقائع الأزمنة والأمكنة ولا تنحصر في بيئة زمانية أو مكانية خاصة.

• **أن الله تعالى بين كمال شرعه ودينه.** كما قال: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا)، فبما أنه رضي لنا الإسلام دينا فهذا يعني إستغناءه عن الزيادة عليه في أي زمان أو مكان.

• **أن الله تكفل بحفظ شرعه وبين أنه لا مبدل لحكمه سبحانه ولا معقب له.** كما قال: (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون)، (لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم)، (والله يحكم لا معقب لحكمه)، فهذه النصوص وغيرها دالة على استمرارية بقاء هذه الشريعة باستمرارية حفظ مصادرها، وأنه لا مجال لتحريفها، ومن العبث أن تكون هذه المصارد محفوظة ولا يلزم الأخذ بها.

• **أن الله تعالى إنما أنزل هذه الشريعة لتكون حاكمة مهيمنة على العباد.** كما قال: (هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله)، (كان الناس أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون).

• **أن الله أوجب على العباد تحكيم شريعته والتحاكم إليها.** كما قال: (فاحكم بينهم بما أنزل الله)، (إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله)، (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم...)، (... فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول...)، ووجوب تحكيم الشريعة الذي دلت عليه هذه النصوص غير مخصوص بزمان أو مكان.

• **أن الله نفى عن الإنسان حق الخروج على حكمه.** كما قال: (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم)، (وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة).

• **أن الله تعالى جعل متابعة غير شرعه ضلالا مبينا.** كما قال: (... وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون)، (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون)، (ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا...) الآيات، وإذا كان الله تعالى قد أمر بتحكيم شريعته وشدد في ذلك، فكيف يقول أولئك الحداثيون إنه لا يوجد شريعة أصلا حتى نحكمها!

فإن قيل: القول بوجوب تحكيم الشريعة يوقعنا في إشكالات على أرض الواقع، فالشريعة خالية من كثير من التفصيلات المتعلقة بكثير من جوانب الحياة، ككيفية العمران ورصف الطرق وإنشاء السدود، وما إلى ذلك.

فالجواب: أن هذا الكلام ناشئ عن قصور في تصور معنى حاكمية الشريعة، فالشريعة تشمل جانبي الدنيا والآخرة، ومن تصفح نصوص الشريعة فسيجد مادة كبيرة

من التشرعات المتعلقة بالمعاملات والحدود والجنايات والسياسة الشرعية، بالإضافة إلى منطقة العفو والمباح والتي تمثل مساحة كبيرة لإبداع العقل.

ثانيا: تحرير القول في قاعدة (تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان)

هذه القاعدة تكلم عليها أهل العلم وبينوها، ولكن التوظيف العلماني لها توظيف خاطئ، مختلف عن توظيف الفقهاء.

وحتى نعرف الفوارق بين التوظيف العلماني لهذه القاعدة وبين استعمال الفقهاء لها ينبغي ملاحظة ما يلي [ستة أمور]:

- **وصف أحكام الشريعة بالعموم والثبات والشمول هو أصل شرعي محكم، يجب الانطلاق منه** في بحث مسألة تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان، أما قلب المسألة أو بحثها بمعزل عن هذا السياق فإنه يؤدي إلى أن تكون الشريعة مادة هلامية قابلة للصب في أي واقع من غير انضباط، بل يمكن أن يستخرج منها الحكم ونقيضه على السواء.
- **المنطلق الذي انطلق منه الفقهاء في تأصيل هذه القاعدة هو أدلة الشرع،** وملاحظة أنها راعت التغيرات الطارئة في أحكامها، أما العلمانيون فإنهم ينطلقون من منطلقات تاريخية النص، وهدر الشريعة.
- **وجود قدر من الإجمال في بعض التعبيرات عن هذه القاعدة تسبب في التوظيف العلماني لها،** ولم يكن يخطر ببال أصحاب تلك العبارات أن هذه القاعدة ستوضف لإلغاء هيمنة الشريعة على الواقع.
- **منشأ الخلل** في حالة التوظيف السلبية لهذه القاعدة يكمن في الخلل **في تصور طبيعة الواقع الذي تَغيَّر لأجله الحكم أو الفتوى،** فالتغير في الحكم إنما هو ناشئ عن تغير الواقع أو مناط الحكم، الذي يتأثر بالزمان والمكان، لا أن مجرد تغير الزمان والمكان يؤثر في الحكم.

فمتى كان مناط الحكم واحدا مع تغيُّر الأزمنة والأمكنة فمن الطبيعي أن يكون حكم الشريعة فيها واحدا ولو تغير الزمان والمكان، **أما إن كان هناك تغير** في (طبيعة الواقعة) التي اتصل بها الحكم، فهذه الفوارق: قد تكون مؤثرة في إعطاء الواقعتين أحكاما مختلفة، وقد لا تكون مؤثرة؛ لأن الفوراق بين طبيعة الوقائع لا يلزم بالضرورة أن تكون مؤثرة في الحكم.

مع التنبه إلى أن الحكم بتأثير الأوصاف من عدمها راجع إلى تقدير الشارع.

ثم إن ادعاء أن الحكم الشرعي يمكن أن يتغير مع عدم تغير طبيعة المناط في الواقع يلزم منه ادعاء النسخ للحكم الشرعي، ودعوى النسخ تحتاج إلى دليل.

فإذا وقع التجوز في التعبير عن هذه المعاني بأنها تغير في الأحكام -لتثبيت مرونة الشريعة، وبيان صلاحيتها كلك زمان ومكان- فهو شيء متفهَّم ومقبول، أما أن يكون القصد هو هدر الأحكام الشرعية فهذا أمر مختلف تماما.

• **الملاحظ وجود تجوز في إدخال بعض الصور والتطبيقات تحت هذه القاعدة** كما وجد تجوز في إطلاق مفهوم القاعدة ذاته، ومن ذلك:

– إدخالُ البعضِ (للحكم الذي يتخلَّف عنه المناط وتختل فيه الشروط) تحت هذه القاعدة، مع أن التغير هنا ليس تغيرا في الحكم لأجل الزمان أو المكان، بل بسبب تغير المناط وتخلف الشروط، كما في شرط الاستطاعة لوجوب الحج.

– إدخالهم لبعض (المسائل التي نص الشارع على استثنائها) مراعاة لواقع معين، كترك قطع الأيدي وقت الغزو، فمثل هذا وإن كانت الشريعة قد راعت الواقع فيه، إلا أنه لا يدخل تحت القاعدة، لأنه من تقرير الشريعة ابتداء.

– إدخالهم لبعض (المسائل التي جعل الشارع مناط الحكم فيها متعلقا بالعرف)، فهي تختلف باختلافه، وهذا ليس داخلا في القاعدة، لأنه لا يوجد تغير حقيقي في الحكم، كحد السفر المبيح للقصر والفطر (على القول بأن الضابط هو العرف)، وكمقدار حد الإطعام والكسوة في كفارة اليمين.

• **من التعبيرات عن هذه القاعدة استعمال كلمة (الفتوى) كبديل عن التعبير بالأحكام، وهو استعمال أكثر انضباطا،** وأرفع للبس والإيهام، ذلك لأن الفتوى ناتجة عن اجتهاد المفتي في الحكم، ثم تنزيل الحكم على الواقع، وهذا الواقع قد يختلف فتتغير الفتوى؛ فالفتوى قد تتغير بسبب مراعاة تجدد العرف، أو تحقق وجود المناط، أو موازنات المصالح والمفاسد، أو لتراجع المجتهد عن اجتهاده.

ثالثا: فقه الإمام الشافعي بين القديم والجديد.

من الأمور التي يستدل بها الخطاب العلماني/الحداثي على تلاعبهم بالأحكام:ما اشتهر من وجود مذهبين للشافعي؛ قديم وهو في العرق، وجديد وهو في مصر، وادعوا أن الشافعي غيّر اجتهاده بسبب تغيُّر المكان، وبنوا على ذلك أن الشريعة المناسبة للصدر الأول لا تناسبنا بالضرورة.

والجواب على هذه الإشكالية من خلال ما يلي [ثلاثة أمور]:

• نسبة القديم والجديد إلى مذهب الشافعي نسبة اصطلاحية، وكان المقصود منها بيان قدر التغير الذي طرأ على فقه الشافعي، وقد تم ضبط المذهب القديم زمانيا من بداية إفتاء الشافعي إلى عام ١٩٩ هـ، وأغلب هذه الفترة كانت في العراق وتخللها وجود في مكة، وألف في هذه الفترة: «الحجة»، و«الرسالة القديمة»، وتم ضبط المذهب الجديد من عام ١٩٩هـ إلى وفاته عام ٢٠٤هـ، وأهم ما ألفه في تلك الفترة: «الأم»، و«الرسالة» الجديدة.

• من المهم الكشف عن أسباب هذا التغير الفقهي للإمام الشافعي، فإن هذا يظهر حجم المغالطة الحداثية في استخدامهم لذلك التغير، وهذه البواعث والأسباب لا تخرج عن:

– اتساع دائرة المعرفة والعلم، باطلاعه على كثير من السنن والآثار.

– اعتماده على اجتهاد جديد مستند إلى الأدلة، أدى لتغير رأيه.
– اختلافات عرفية مؤثرة في فقه الشريعة، فبعض الأحكام التي جعل الشرعُ مناطَ الحكم فيها هو: العرف، من الطبيعي أن تتغير بتغير المكان والعرف.
• مما يؤكد أن تغير مذهب الإمام الشافعي كان لاعتبارات فقهية، لا موافقة لهوى الناس [سبعة أمور]:
– عدم تجويزه لإعمال فقهه العراقي، ولو كان تغيره عن تساهل لما منع ذلك، وقد سار أئمة الشافعية على المنع من ذلك.
– أن أئمة المذهب الشافعي كانوا واعين تماما بسبب تغيّر فتاوى الإمام الشافعي، وأنه كان متابعا للدليل، وكانوا يتابعونه على ذلك، ولذا لم ينسبوا المذهب القديم إليه، حتى ولو ترجح لأحدهم شيء من المذهب القديم.
– تصريح أئمة الشافعية بعدم جواز تقليد الإمام الشافعي في مذهبه القديم مما رجع عنه، ولو كان المقلِّد عراقيا.
– تصريح أئمة الشافعية بأن ما لم يتغير فيه اجتهاد الشافعي من القديم فهو مذهبه (الجديد)، وهذا يؤكد أن مراد الشافعي كان تطلُّب الحق والدليل، ولو كان المراد تغيير المذهب ليناسب المكان لغير المذهب كله.
– قد اختلف أئمة الشافعية في تأريخ المذهبين القديم والجديد، وهذا يدل على أن العامل الرئيس في التغيير: تجدد النظر والاجتهاد، لا اختلاف المكان فقط.
– هناك جملة من الأحكام تراجع الشافعي عنها، ولا علاقة لها بمراعاة المكان الجديد، ولا بالتسهيل الفقهي، كرجوعه عن القول بأن من قطع صلاته لرعاف فإنه يبني على مات بعد رجوعه. ومثلها مسألة التثويب في أذان الصبح، والتباعد عن النجاسة في الماء الكثير، وقراءة السورة في الركعتين الأخريتين، وغيرها من المسائل.
– الإمام الشافعي معروف بشدة تحريه للدليل، وتقديمه للدليل على قوله، وعنه نصوص كثيرة في هذا [مذكورة في ٢٢٢– ٢٢٤]، ومثل الشافعي يبعد أن يغير مذهبه لمجرد تغير البيئة والمكان.

المزلق الخامس: مشكلة العقل

بيان المزلق: العقل من أجل نعم الله تعالى على البشر، وبه عرفنا صحة النبوة، إذ هو الكاشف عن صحة نصوص الوحي، وبرده يسقط الدليل الكاشف عن صحة النصوص فلزم الأخذ به، ثم إن دلائل النصوص الخبرية ظنية في مقابل حجج العقل القطعية.

المناقشة

* تعج المكتبة الشرعية/الفكرية بمعالجة هذه المسألة [ذكر المؤلف جملة منها في حاشية ص ٢٢٥- ٢٢٧]، وأكثر ما كتبه المخالفون المعاصرون في هذا الباب هو إعادة إنتاج رديء للكتابات السابقة.

ومن أهم القضايا التي تعالج هذا المزلق:

أولا: مقدمات حول العقل.

العقل في اللغة: أصل مادته مأخوذة من الحبس والمنع والإمساك.

أما في الاصطلاح فقد كثرت الأقوال في تعريفه، ويمكن رد معنى العقل في الجملة إلي معنيين رئيسين:

- عقل غريزي طبعي، هو أبو العلم ومربيه ومثمره.
- وعقل كسبي مستفاد، وهو ولد العلم وثمرته ونتيجته.

وفصل ابن تيمية إجمال النوعين فجعلها على أربعة معان: علوم ضرورية، وعلوم مكتسبة، والغريزة التي يعقل بها الإنسان، والعمل بالعلم.

العقل في القرآن

لفظ العقل ليس له وجود في القرآن، وإنما يوجد ما تصرف منه لفظ العقل، نحو (يعقلون)، (تعقلون)، وجاء في القرآن أسماء متضمنة لمعنى العقل، كالحجر، والنهى، والألباب.

ومن المعاني التي جاءت بها تصاريف مفردة العقل في القرآن -وهي معان تعود لاختلاف وظائف العمل العقلي، لا إلى تباين معنى العقل نفسه-:

- فهم الكلام، كقوله تعالى عن اليهود: (وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد عقلوه وهم يعلمون)، (إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون).
- عدم التناقض في القول، كقوله: (يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون).
- اختيار النافع وترك الضار، كقوله: (وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو وللدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون)، (لقد أنزلنا إليكم كتابا فيه ذكركم أفلا تعقلون).

– استخلاص العبر الصحيحة من الحوادث، كقوله: (ولقد تركنا منها آية بينة لقوم يعقلون).
– فهم دلالات الآيات الكونية، كقوله: (وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون).

العقل جوهر أم عرض؟
الذي عليه أهل السنة أن العقل عرض وليس بجوهر.

العقل محله القلب أم الدماغ؟
للعلماء في هذا قولان:
الأول: محله القلب، ونسب للمالكية والشافعية وعليه بعض الحنابلة، ومن أدلتهم:
– قوله تعالى: (أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القوب التي في الصدور). **ووجه الاستدلال:**
١أن الله نسب منفعة كل عضو إليه، فإذا كان السمع محله الأذن، فالعقل محله القلب،
٢وأكد هذا بنسبة العمى إلى القلوب الموجودة في الصدور.
– قوله تعالى: (إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد).
– وقال عمر عن ابن عباس: إن ذاكم فتى كهول، له لسان سؤول وقلب عقول.
الثاني: محله الدماغ، وهو منسوب للأحناف والحنابلة، واستدلوا بـ:
– الحس والمشاهدة، فلو ضرب رجل على رأسه لزال عقله.
– وبأن العرب تقول للعاقل: وافر الدماغ، ولضعيف العقل: خفيف الدماغ.

ثانيا: منزلة العقل في الخطاب الشرعي.
يظهر هذا من خلال وقفات:
الوقفة الأولى: احتفى الشرع بالعقل، لكن مع وضع ضوابط لمجالات عمله، فلم يجعله مهيمنا حاكما على الأدلة، ولم يلغ حجيته ووظيفته في عمليه الاستدلال الشرعي.
الوقفة الثانية: من مظاهر احتفاء الشرع بالعقل:
– جعل الشرعُ العقلَ واحدا من مناطات التكليف، «رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل».
– حث الله تعالى عباده على التفكر والتدبر في المخلوقات.
– أخبرنا الله تعالى في كتابه أن الانتفاع بالمواعظ والقصص والتشريع والأمثال لا يكون إلا لأصحاب العقول، كما قال: (وما يذكر إلا أولو الألباب)، (ولقد تركنا منها آية بينة لقون يعقلون).

– ذم الله تعالى من عطلوا عقولهم بالتقليد، (وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئًا ولا يهتدون، ومثل الذي كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون).

– للعقل وظيفة كبرى في استباط الأحكام، وكلما كان العقل أوفر كان أقدر على الاجتهاد، (كتاب أنزلناه مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب).

– جعل الشرعُ العقلَ واحدا من الضرورات الخمس، وحرم كل المسكرات للحفاظ عليه.

ثالثا: مجالات العمل العقلي.

بالرغم من تكريم الإسلام للعقل إلا أنه حدد له المجالات التي له الخوض فيها، لأنه مخلوق محدود كغيره من حواس الإنسان، فإذا خاض في غير مجاله تخبط وعرض صاحبه للضلال.

ولذا فقد منع الإسلامُ العقلَ من الخوض فيما لا يدركه، كالذات الإلهية، والأرواح، وتفاصيل أمور الملائكة والجن، والقيامة، الجنة والنار، وكمعرفة تفاصيل الحكم من العبادات.

وينبَّه هنا إلى أن إدراك العقل لكثير من القضايا إدراك مجمل لا مفصل، ولذا فإن قدرته محدودة على التحسين والتقبيح، والشرع لم يرتب عليها أحكاما.

رابعا: العقل بين الوحدة والاختلاف.

من مشكلات العقل أنه ليس شيئا واحدا عند الجميع، بل الناس متفاوتون فيه تفاوتا كبيرا، وهذا ظاهر في مقولات أهل الملل والعقائد.

فإذا ثبت أن العقل من الأمور النسبية فإن الإحالة عليه في تحقيق جميع المسائل الفكرية والعقدية إحالة على ما لا ينضبط.

خامسا: سؤال التعارض بين العقل والنقل.

الجواب عن هذا السؤال مبني على معرفة علاقة العقل بالنقل، ويمكن أن نعرف هذه العلاقة من خلال الأمور التالية:

- العقل ليس أصلا للشرع، ولا معطيا له صفة لم تكن له، ولا مفيدا له صفة كمال، ولذا فلا يمكن أن يكون تصديق الرسول متوقفا على شرط، كأن يقول القائل: لا أصدقه إلا إذا وافق كلامه عقلي، فهذا متناقض، ولا يصح إيمانه. ثم إن الأخبار القطعية للنبي صلى الله عليه وسلم لا يمكن أن تخالف القطعي.
- العقل آلة استنباط من النقل، وهو يعمل ضمن ضوابط نقلية وعقلية ولغوية لضبط عملية الاستنباط، ثم إنه معرض للخطأ في النهاية.
- دل العقل الصريح على كثير من الأمور التي دل عليها النقل، كإثبات وجود الله تعالى، فمن سلك طريق العقل دله على السمع، ومن سلك طريق النقل بيّن له الأدلة العقلية.

• الأصل في المسائل الشرعية أن تؤخذ من النقل، فإذا انضمت دلالة العقل في المسألة فعلى شرط أن يكون تابعا للنقل، ولو جاز للعقل أن يتعدى الحد الذي حده الشرع له لما كان لذلك الحد فائدة، ولجاز للعبد إذا أن يتعدى الحدود الأخرى المتعلقة بالأفعال والاعتقادات، وهذا يؤدي إلى إبطال الشرع.

• قد يأتي النقل بأمر لا دور للعقل في إثباته أو نفيه، فالعقل حينئذ إما أن يكون متوقفا أو محتارا، وهما حالتان لا تبيحان رد النقل، إذ النقل مثبت والعقل متوقف مع الحيرة أو بدونها، فليس هنا أصلا تعارض بين العقل والنقل.

مكانة شيخ الإسلام ابن تيمية في العلوم العقلية

يشكل شيخ الإسلام ابن تيمية مفصلا في تاريخ الحراك السلفي، لما قدمه من تراث كبير في الرد على المتكلمين.

ومن الشبه التي يرددها البعض عند ذكر كلام لابن تيمية أنهم يقولون: **(أنتم ليس عندكم إلا ابن تيمية)**.

والحق أن قائل هذا الكلام واقع في إشكاليات ثلاث:

- عدم تصور طبائع العلوم.
- عدم تصور طبيعة فقه ابن تيمية.
- عدم تصور واقع الخطاب السلفي.

ويمكن معالجة هذه الإشكاليات من خلال نقاط سبعة:

١. لكل فن مبدعوه وعباقرته، وهذا أمر مسلَّم عند البشر، فالناس ينقلون في كل فن عن أئمته ومقدَّميه، وابن تيمية هو عملاق المتأخرين في العقيدة والفقه، وكونه مقدما على غيره وأعمق العلماء كلاما= ليس قرارا أو كلاما اعتباطيا، بل هو تنيجة استقراء ومقارنة كتاباته بكتابات غيره.

٢. اقتفاء أثر الصحابة أثناء عملية تحقيق المسائل لها أثر كبير جدا في الهداية للحق والصواب، وابن تيمية استفاد كثيرا من هذا الأمر، وتظهر استفادته على مستوى العقيدة (في رفضه لنظرية تأويل الصفات)، وفي باب الفقه كذلك، فإنه استطاع أن يتجارز كثيرا من الآراء الفقهية إلى فقه الصحابة وفهمهم، وله آراء فريدة في أبواب الفقه، يعتمد عليها المعاصرون كثيرا.

٣. يضاف إلى ذلك ما عند ابن تيمية من الإحاطة الضخمة بالمعارف العقلية والنقلية، والذكاء، وتوافر أدوات الاجتهاد، والدراية بمذهب المخالفين.

٤. وصول كمية كبيرة من تراثه لنا في مختلف العلوم، مع ما فيها من التحرير.

٥. وجود تلامذة متميزين لابن تيمية حملوا علومه ونشروها، كابن القيم، وابن مفلح، وابن عبد الهادي، وابن كثير، وغيرهم، وهم يشكلون مدرسة علمية متميزة.

٦. تأثر الإمام محمد بن عبد الوهاب بكتابات ابن تيمية طبّع حضوره في الحركة العلمية من بعده.
٧. أما الزعم بأن البعض من أئمة أهل السنة المعاصرين لا يخالفون ابن تيمية في شيء فهذا غير صحيح، ومن أمثلة ذلك مخالفة الشيخين ابن باز وابن عثيمين له في جملة من المسائل.

نقد أصل الإشكال

تقوم فكرة (معارضة العقل بالنقل) على أساسين:

الأول: التوهين من دلالة النقل على المعاني والأحكام، مع تقوية الدلالة العقلية.

الثاني: لزوم تقديم العقل على النقل عند التعارض، لأنه المخرج الوحيد.

وهذه معالجة هاتين المسألتين باختصار:

الإشكالية الأولى: تقوم **فكرة توهين دلالة النقل** على فرضيتين:
- أن دلالة النقل دلالة خبرية مجردة، ولا دلائل عقلية فيها.
- أن الأدلة النقلية أدلة لفظية لا تفيد اليقين.

أما فيما يتعلق بتجريد النقل عن الدلالة العقلية فإن هذا من الأوهام ، وهي دعوى لا دليل عليها، وقول يدل على عدم قراءة فاحصة للوحي؛ بل القرآن والسنة مليئان بالدلائل العقلية.

وقد ذكر الدكتور سعد العريفي جملة واسعة منها في كتابه «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، وكذا الدكتور عبد السلام عبيدات في كتابه «الدلالة العقلية في القرآن الكريم ومكانتها في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية».

فالدليل العقلي في حقيقته واحد من أدلة الشرع، فأدلة الشرع تنقسم إلى قسمين: أدلة سمعية/خبرية، وأدلة عقلية.

ومما يدل على اعتبار الدليلن في الشرع قوله تعالى: (وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير)، وقوله: (إن في ذكل لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد).

وأما فيما يتعلق بفكرة تجريد الأدلة العقلية عن إفادة اليقين، فإنها ترتكز على دعوى أن الألفاظ موصل رديء للمعاني، وأنه لا يمكن الاطلاع على ما ترمي إليه من معان حتى نستيقن من **عشرة أمور**: ١عصمة رواة الألفاظ، ٢وصحة إعرابها، ٣وتصريفها، ٤وعدم الاشتراك، ٥وعدم المجاز والنقل، ٦وعدم التخصيص بالإشخاص والأزمنة، ٧وعدم

الإضمار، ٨وعدم التقديم والأخير، ٩وعدم النسخ، ١٠وعدم المعارض العقلي الذي لو كان موجودا لرجح على النقل.

* والمراد من استعمال هذه الدعوى في مقام العلاقة بين العقل والنقل: التخفيف من عبء الوحي عند توهم معارضته للعقل، وذلك بنزع الوثوقية عن دلالئل النقل.

وإعمال هذه الفكرة يؤدي إلى ضرب فكرة التخاطب الإنساني الشفاهي من أصلها، فضلا عن ضرب مسألة فهم الوحي، ويبين هذا:

١. أنه يلزم من هذا القول إلغاء حجية الوحي بالكلية سواء وجد المعارض أوْ لا، وذلك لأن الشروط التي اشترطوها تجعل الوصول إلى مراد الله تعالى عن طريق النقل مستحيلا، ويلزم من هذا أن يكون إنزال الوحي عبثا، إذ لم يمكن فهمه، بل يكون إنزاله مفسدة لإتيانه بما يعارض المعقول.

٢. يلزم من كلامهم أن تكون جميع المخاطبات الشفاهية بين البشر غير موصلة إلى المعنى المراد، بل هي أولى بذلك من الوحي، لقصورها عن منزلته في البيان والوضوح؛ فإذا وصلت الحال بالإنسان إلى التشكيك في دلائل كل لفظ وتركيب بدعوى احتمال عدم دلالتها على المراد= فهذا نوع من السفسطة، وهو من جنس التشكيك في الحسيات بدعوى أن الحواس قد تخدعنا في بعض الأحيان. وإذا وقع الإنسان في فخ إنكار الضروريات فلا سبيل إلى وصوله إلى المعارف النظرية.

ومما يبيّن وجه الفساد والسفسطة في هذا القول:

ا. أنه لا بد من وجود التخاطب بكلام مفهوم بين الناس ليحصل التواصل، وهذه أمور حاصلة في الواقع، فدل على أن وقوع الفهم بينهم واقع بلا شك.

ب. نحن نعلم ضرورة أن الناس يعرفون مقاصد بعضهم البعض.

ت. نحن نجزم بأن الناس يتحصلون على اليقين عند المخاطبة أكثر مما يحصلونه من اليقين من العلوم العقلية، بل الجزم بمرادات المتكلم أحضر في نفوسهم وأقوى من تلك الاشتراطات العشر.

ث. أن الطفل أول ما يميز فإنه يعرف مراد من يربيه بلفظه قبل أن يعرف شيئا من علومهم الضرورية، وهذه قضية فطرية بدهية محسوسة.

ج. لا يمكن إيصال الأدلة العقلية إلا عن طريق الألفاظ، فإذا شككنا في دلالة الألفاظ على معانيها تسرب التشكيك إلى المعاني العقلية، وانغلق باب نقلها، وتقريرها.

٣. قد أخبرنا الله تعالى في كتابه أن كلامه في غاية الوضوح والبيان، كما قال: (يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نورا مبينا)، وقال: (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين)، وهذا الوضوح والبيان إنما كان لكمال نصح الله تعالى لنا، ولعدم وجود قصد التعمية والإلغاز، فمن طعن في دلالة تلك الألفاظ على اليقين فقد ناقض صريح القرآن، ويلزم من كلامه الطعن في الوحي، بل في المتكلم به.

وكلام النبي صلى الله عليه وسلم وبلاغه كذلك في الفصاحة والعلم والنصح، وبلاغه شامل للألفاظ والمعاني، وقد شهد الله له بالبلاغ، فقال: (فتول عنهم فما أنت بملوم)، وشهد له الصحابة بأنه بلّغ وبيّن كما في حجة الوداع.

٤. أن الأدلة السمعية اللفظية مبنية في الحقيقة على مقدمتين معلومتين بالاضطرار:
- أن ناقيلها إلينا فهموا مراد المتكلم.
- أنهم نقلوا إلينا ذلك المراد كما نقلوا اللفظ الدال عليه.

وهذا مما جرت به العادة في كل من خاطب قوما بكلام، ومعلوم بالاضطرار أن حرصه وحرصهم على فهم مراده أعظم من حرصهم على ضبط ألفاظه، فإن (الحاجة) الداعية إلى ضبط المعنى أقوى من الداعي لحفظ اللفظ، إذ المقصود المعنى، كما أن (الداعي والمقتضي) لضبط المعنى أقوى، لأن القدرة عليه أقوى، فاجتمع عليه قوة الداعي، وقوة القدرة، وشدة الحاجة.

٥. في هذا التقرير معارضة لمعنى متواتر نصت عليه نصوص الوحي صراحة، وهو أن الله تعالى أرسل الرسل وأنزل الكتب لإقامة الحجة على الناس، فمن زعم أن كلام الله ورسوله لا يفيد اليقين والعلم، وأن العقل معارض للنقل، فأي حجة تكون قد قامت على المكلفين بالكتاب والرسول.

وليس المراد هنا نفي وجود نصوص متشابهة في الوحي، بل هي موجودة، وإنما المراد التأكيد على وجود المحكم، وأنه الأصل والأكثر، فلا يصح توهين دلالة المحكم بأي دعوى بهدف هدر دلالته.

الكلام على القانون الكلي للرازي

[تقدم الحديث ص ٤٢ عن الأساس الأول الذي تقوم عليه نظرية تقديم العقل على النقل، وهو: توهين دلالة النقل].

والقانون الكلي هو الأساس الثاني الذي تقوم عليه هذه النظرية، وثمرته: تقديم العقل على النقل مطلقا عند التعارض.

وهو قائم على ثلاث مرتكزات أساسية تشكل بمجموعها صورة هذا القانون، وهي:

- دعوى إمكان التعارض بين العقل والنقل.
- دعوى حصر الاحتمالات الممكنة فيما يؤخذ به ويترك (العقل والنقل) في حال التعارض في أربع احتمالات، هي:
  - الأخذ بهما معا، وهو محال لأنه جمع بين النقيضين.
  - ردهما معا، وهو محال أيضا لأنه رفع للنقيضين.
  - تقديم النقل على العقل، وهذا لا يجوز، لأن العقل أصل النقل، وبه عُرف صدق النقل، فلو قدمنا النقل لسقط العقل، فيبطل العقل والنقل جميعا.

– تقديم العقل على النقل، وهو الاحتمال المتبقي.

• دعوى لزوم تقديم العقل على النقل بتقدير التعارض، وهي ثمرة دعوى انحصار الاحتمالات السابقة في أربعة.

وقد ناقش شيخ الإسلام ابن تيمية هذه النظرية من حيث التأسيس النظري من خلال (٤٤) وجها، وناقشها كذلك من حيث التطبيقات والتفريعات في مختلف المجالات العقدية، في كتاب من عشر مجلدات، وهو «درء تعارض العقل والنقل»، وله اسم آخر وهو «بيان موافقة العقل الصريح للنقل الصحيح».

وخلاصة ما قرره في هذه الأمور:

١. **إبطال فرض التعارض بين العقل الصريح والنقل الصريح.**

فلا يتصور إطلاقا وقوع التعارض بين العقل الصريح والنقل الصحيح، وفي حال تحقق التعارض فالخلل واقع في أحد الطرفين، فإما أن العقل ليس بصريح –كالشبهات العقلية الباطلة–، وإما أن النقل ليس بصحيح.

٢. **إبطال انحصار الاحتمالات الممكنة حال التعارض في أربعة.**

فلا شك أن حصر الاحتمالات في الأربعة التي تقدمت أدى إلى انتقاء الأخير (وهو تقديم العقل على النقل)، مع أن هناك احتمالات أخرى كثيرة، وذلك إذا أدخلنا معامل (القطعية) و(الظنية)، فإن الاحتمالات سوف ترتفع إلى ستة عشر [مذكورة ص ٢٦٤، ٢٦٥].

والمراد الأساس من رفع عدد الاحتمالات: هو إدخال احتمال (تقديم العقل القطعي على النقل الظني) واحتمال (تقديم النقل القطعي على العقل الظني)، وبيان أن التعويل على القطعي مطلقا.

٣. **إبطال دعوى لزوم تقديم العقل على النقل.**

أصل هذه الدعوى هو فكرة أن العقل أصل الشرع، وأنه لولا العقل لما عرفنا صحة النقل، فإذا رددنا العقل سقط النقل.

ولا بد من فك الالتباس في مسألتين للجواب عن هذا الإشكال:

– ما المراد بكون العقل أصل الشرع.

فإن كان المراد أن النقل لم يكتسب صحته إلا من قِبل العقل، فيلزم منه أنه لو لم يوجد بشر يخاطَبون بالقرآن لما كان القرآن حقا، وهذا لا يقول به مسلم.

وإن كان المراد أن الإنسان اكتشف صحة النقل من خلال العقل، فهذا حق، لكن ما المراد بالعقل؟ وهي المسألة الثانية:

– حقيقة العقل الذي هو أصل الشرع.

فإن كان المراد: القوة الغريزة التي فينا والتي تميزنا عن الحيوانات، فهذا محال أن يكون مرادا، لأن هذه الغريزة ليس علما يتصور أن يعارض النقل.

وإن كان المراد: العلوم العقلية المستفادة من تلك الغريزة، (وهي المعرفة الحاصلة بالعقل)، فيقال: إن المعارف العقلية ليست شيئًا واحدا، بحيث إذا نفينا بعضها انتفت كلها، بل هي كثيرة متنوعة قابلة للتفريق؛ وجزء من هذه المعارف فقط يدلنا على صحة النقل، وهذه لا مطعن فيها، وليست تعارض النقل أصلا، لأنها لازمة له.

أما بقية المعارف التي لا تدلنا على صحة النقل فالطعن فيها ليس طعنا في المعارف التي دلتنا على صحة النقل، ولا يلزم من صحتها أن تصح بقية المعارف العقلية (التي لا تدل على صحة النقل)، بل منها الحق ومنها الباطل.

وأصل الإشكال أن صاحب هذا القول جعل العقليات كلها نوعا واحدا متماثلا في الصحة أو الفساد.

ولو افترضنا تنزلا وقوع التعارض بين الشرع وبين ذلك المفهوم العقلي الدال على صحة النقل، فإن تقديم العقل حينئذ غير صحيح، فالعقل مادام شاهدا ودليلا على صحة الشرع الذي هو الأصل، فمن غير المعقول اطّراح الأصل عند التعارض للمحافظة على الشاهد، بل الأقرب إلى الصواب في هذه الحال -الافتراضية- الإبقاء على الشرع واطراح العقل.

فأننا لو قدمنا العقل واطرحنا الشرع لسقط العقل والشرع جميعا، لأن شهادة العقل على صحة النقل تكون حينئذ باطلة، فلا يكون صالحا للاستدلال.

وقد مثل شيخ الإسلام لذلك بأمثلة [مذكورة ص ٢٧٠- ٢٧٣]، منها أنه ضرب مثلا برجل استفتى زيدا من الناس، فأفتاه زيد، وقال له: لست على يقين مما قلت لك فاذهب إلى المفتي الفلاني فإنه أعلم، فذهب ذلك الشخص إلى المفتي فأفتاه بخلاف كلام زيد، ثم رجع ذلك الشخص إلى زيد... فهل من المقبول عقلا أن يقول زيد لذلك الشخص: أنت ملزم بكلامي أنا لأني أنا الذي دللتك على المفتي.

فالمفتي هو الشرع، والشخص الدال عليه (زيد) هو العقل.

سادسا: شيء من مآلات المعارضة العقلية.

ذكر المؤلف هنا جملة من أحوال بعض أساطين المعرفة الفلسفية الكلامية، وما آل إليه حالهم من الحيرة والشك والندم، ص ٢٧٤- ٢٧٩.

المزلق السادس: مشكلة السنة غير التشريعية

بيان المزلق: ليس كل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم لازم الاتباع، بل منه ما هو سنة تشريعية، ومنه ما هو سنة غير تشريعية، وهي غير مقصودة بإيجاب المتابعة والتسليم.

المناقشة

يمكن الجواب عن هذه الإشكالية من خلال هذه العناصر:

أولا: الأصل فيما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم.

من الأصول المقررة شرعا أن الأصل في أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته أنها صادرة عن الوحي، وموضوعة للتشريع.

ومن الأدلة الشرعية المبينة لطبيعة الشريعة، والمؤكدة لوجوب التسليم لها قوله تعالى: (وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى)، (وأنزل الله عليك الكتاب **والحكمة** وعلمك ما لم تكن تعلم)، (وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله **قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي** إن أتبع إلا ما يوحى إلي...) وجه الدلالة: لما كان قوله وحيا من عند الله فلا يستطيع إذا التبديل إلا وحي من الله. ومن الأدلة قوله صلى الله عليه وسلم: «ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه...». هذه الأدلة وغيرها [٢٨٢، ٢٨٣] فيها التصريح بأن السنة وحي.

ومما يؤكد هذه الطبيعة للسنة النبوية:

١. أن الوظيفة الأساسية للنبي صلى الله عليه وسلم هي تبليغ الرسالة وتعليم الدين، ولذا فقد عصمه الله تعالى فيما يتعلق بالبلاغ، وعصمه عن الكبائر، ولم يقره الوحي على ما دون ذلك من الأخطاء، ومن الأدلة الشرعية المبينة لحقيقة هذه الوظيفة المحمدية قوله تعالى: (لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة)، (كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون)، (هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة)، (ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم).
٢. الأدلة الدالة على لزوم طاعة النبي صلى الله عليه وسلم، كونها جزءا من الوحي، فمن تلك الدلائل المتنوعة:

– الأمر بطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم، كقوله: (قل أطيعوا الله والرسول)، (وأطيعوا الرسول لعلكم ترحمون)، (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا).

– بيان أن طاعة النبي صلى الله عليه وسلم من طاعة الله تعالى: (من يطع الرسول فقد أطاع الله)، «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله».
– الأمر المؤكد بالاستمساك بالسنة: «فعليكم بستتي وسنة الخلفاء...».
– ترتيب الهداية والثواب على طاعة النبي صلى الله عليه وسلم: (وإن تطيعوه تهتدوا)، (واتبعوه لعلكم تهتدون)، (فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون)، (ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات...)، (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم).
– ترتيب الوعيد على من خالف أمر النبي صلى الله عليه وسلم: (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم)، (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين)، (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا)، (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا).
– نفي الخيار عن المؤمنين إذا صدر حكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم)، «فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم».
– بيان أن المعرض عن سنته واقع في النفاق: (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا).
– حرمة التقديم بين يدي سنته صلى الله عليه وسلم: (يا يها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله واتقوا الله).
– الأمر بالرد إلى الرسول صلى الله عليه وسلم عند التنازع: (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر).
– بيان طبيعة القدوة في شخص النبي صلى الله عليه وسلم والأمر باتباعه: (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر)، (فآمنوا بالله وروسوله والنور الذي أنزلنا).

ثانيا: تفاصيل في طبيعة التصرفات النبوية.

تقدم تقرير وتثبيت أن الأصل فيما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من التصرفات أنها موضوعة للتشريع، لكن لهذا الأصل استثناءات، وهي أفعال وتصرفات للنبي صلى الله عليه وسلم لم يقصد بها التشريع ابتداء، وإن كان له اتصال بالتشريع من وجه.

فالتصرفات النبوية على أنواع وأقسام، منها:

القسم الأول: التصرفات التشريعية، وقد تقدمت.

القسم الثاني: التصرفات الجبلية: وهي ما كان واقعا منه صلى الله عليه وسلم بمقتضيات البشرية المحضة، كالقيام والقعود والأكل والشرب، فهذا ليس مقصودا به

التشريع ابتداء وليس محلا للتعبد، وإن كان يستفاد من تصرف النبي صلى الله عليه وسلم تأكيد الإباحة.

القسم الثالث: التصرفات العادية: وهي ما جرى من النبي صلى الله عليه وسلم بمقتضى العادة، مما كان معروفا مألوفا في قومه، ولا تدل على قربة أو عبادة، كأحواله في مأكله ومشربه وملبسه ومنامه ويقظته، كأكله من الدباء، ولبس القطن، والنوم على الحصير، فهذه الأفعال ونحوها تدل على إباحة فعل الشيء لا استحبابه.

فالأصل في التصرفات العادية أنها ليست للتشريع إلا إذا جاء دليل أو قرينة على قصد التشريع، فتكون حينئذ شرعية كلبس البياض، وإعفاء اللحية وتوجيه الميت في قبره إلى القبلة، وآداب النوم والأكل والشرب والعطاس والتخلي.

القسم الرابع: التصرفات الاجتهادية، وسيأتي الكلام عليها.

القسم الخامس: التصرفات الخاصة به عليه الصلاة والسلام، وهي التي ثبت بالدليل اختصاصه بها كالجمع بين تسع نسوة، والتبرك بآثاره.

القسم السادس: التصرفات المعجزة، وهي خوارق العادات التي أجراها الله على يديه عليه الصلاة والسلام، سواء قصد بها التحدي أم لم لا، وهذه لا مدخل للاقتداء بها.

ثالثا: إشكالية السنة التشريعية وغير التشريعية.

من أعمق الإشكاليات في التعاطي مع السنة النبوية: الاتكاء على فكرة تقسيم السنة إلى هذين القسمين، ثم توسيع دائرة السنة غير التشريعية، ليؤول الأمر إلى حصر السنة في المجال التعبدي، ولذا كان هذا التقرير متكأ خطيرا للخطابات العلمانية التي تسعى لفصل الدين عن الحياة.

وأكثر الأحاديث حضورا عند العلمانيين العرب قوله عليه الصلاة والسلام: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، وهي محاولة منهم لإيجاد خطاب شرعي يؤسس لفصل الدين عن الحياة، وهو ما يتنافى مع شمولية الشريعة والتي هي من بدهيات الأمور.

والحقيقة أن توسيع مفهوم السنة غير التشريعية يقوم على قضيتين أساسيتين، بينهما قدر من التداخل:

الأول: وجود التصرفات الجبلية والعادية في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، فالخلط بينها وبين ما يراد به التشريع يؤدي إلى الإشكال السابق.

الثاني: وجود **اجتهادات للنبي صلى الله عليه وسلم** منها الصحيح ومنها ما صوبه فيه الوحي -وهذا لا يراد به التشريع ولا الإلزام-، فالخلط بينها وبين السنة التشريعية يؤدي إلى الإشكال.

وأصل الإشكال هنا هو الموقف وكيفية التعامل مع الاجتهادات النبوية؛ فلسيت المشكلة في القول بوجود الاجتهاد منه صلى الله عليه وسلم، بل ولا حتى في تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية، بل في التوظيف السيء لهذا التقسيم، لتوسيع دائرة ما يدخل تحت السنة غير التشريعية، بقصد هدر الشريعة، وإذا تأمل الإنسان في صنيع بعض

المعاصرين علم جنايتهم على الدين، وتوسيعهم لما يدخل في السنة غير التشريعية شيئا فشيئا، ففي البداية كان الكلام عن بعض الجوانب المتعلقة بالمظهر كاللحية، ثم امتد الكلام إلى أقوال النبي صلى الله عليه وسلم في الطب، لتكون تجربة بشرية محضة، ثم ازداد الأمر لتخرج تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم السياسية من السنة التشريعية، ثم بلغ الأمر إلى إخراج السنن المتعلقة بالشأن الدنيوي عموما تحت بند (أنتم أعلم بأمور دنياكم).

وللإجابة عن هذه الإشكاليات (المتعلقة بالاجتهاد)، لا بد من الإحاطة بالأمور التالية:

- **طبيعة الاجتهادات النبوية:** مسألة وقوع الاجتهاد من النبي صلى الله عليه وسلم مسألة خلافية طويلة الذيول في كتب الأصوليين، وهم على ثلاثة أقوال:
  - المنع مطلقا.
  - تجويز وقوعه في الشأن الدنيوي بخلاف الديني.
  - تجويز وقوعه في الشأن الديني والدنيوي، وعليه الأكثر، وهؤلاء قسمان: منهم من قال بعصمة النبي صلى الله عليه وسلم في اجتهاده، ومنهم من جوز عليه الخطأ في ذلك ولكن مع منع إقرار الوحي له على الخطأ، بل يصححه الوحي فيكون معصوما باعتبار المآل، وهو ما عبر عنه بعض الحنفية بـ(الوحي الباطن).

إذا استحضر المرء الخلاف الأصولي في هذه المسألة علم استحالة وجود أرضية للخطاب العلماني لاستخدام مسألة الاجتهاد في إثبات أن من السنة ما لا يلزم اتباعه؛ وذلك أن أوسع الأقوال الأصولية في هذا، وهي التي تجوز الاجتهاد= تمنع الإقرار على الخطأ، فآل الأمر إلى معرفة الصحيح في المسألة، فلا مسوِّغ إذا لعدم اعتبار اجتهاداته. ومن ذلك تصحيح الوحي للنبي صلى الله عليه وسلم في اجتهاده في أسرى بدر.

أورد القرطبي إشكالا في هذه المسألة مفاده أنه إذا كان الاجتهاد جائزا للنبي صلى الله عليه وسلم فلماذا كان معرضا للعقوبة.

وذكر ثلاثة أجوبة على ذلك:

الأول: أنه فعل ذلك لأمر مصلحي دنيوي. ورده القرطبي من وجهين: أن الاجتهاد كان في أمر شرعي، وأن العتب لا يتوجه على ترك مصلحة دنيوية لا يتعلق بها حكم شرعي.

الثاني: أن الله عاتبهم لأنهم استعجلوا ولم ينتظروا الوحي في هذه المسألة العظيمة. وردَّه بأنه لو سلمنا باستعجالهم فإنه لا يلزم من ذلك أنهم قد أقدموا على أمر لا يجوز.

الثالث: أن هذا الوعيد متجه لمن فعل ذلك لأجل عرض الدنيا، والنبي صلى الله عليه وسلم ليس كذلك، فلا يشمله الوعيد، واستحسنه.

● الأصل في التصرف النبوي صدوره عنه باعتبار النبوة، إلا إذا ثبت خلاف ذلك، وعلى هذا الأساس كان الصحابة يتعاملون مع تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم إلا إذا رأوا قرينة تدل على خلاف ذلك فإنهم يستفصلون ويسألون، ويدل على هذا أن الصحابة استجابوا للنبي صلى الله عليه وسلم في قضية تأبير النخل منذ البداية للأصل المقرر عندهم، فلما ثبت عندهم خلاف ذلك رجعوا إلى التأبير.

ومن الشواهد على استفصالهم عند وجود القرائن: استفصال الحباب بن المنذر عن المنزل الذي نزله النبي صلى الله عليه وسلم في بدر، واستفصال سعد بن معاذ وسعد بن عبادة من النبي صلى الله عليه وسلم، في قضية إعطاء غطفان شطر تمر المدينة، واستفصال بريرة لما شفع النبي صلى الله عليه وسلم لزوجها مغيث.

● ليس من الصحيح التقليل من قيمة اجتهادات النبي صلى الله عليه وسلم الدينية أو الدنيوية، فإنه أعلم وأعقل وأورع من غيره، فما كان صادرا منه من اجتهادات دينية أو سياسية فالأصل فيها أنه مصيب ابتداء ولا تصح مخالفته إلا بدليل معين، وأما الاجتهادات الدنيوية فاجتهاده فيها معتبر، إذ الأصل أنه لا يتكلم إلا عن علم، مع إمكان خطئه عليه الصلاة والسلام.

فالخلاصة أنه لا يصح تعكير مبدأ التسليم للوحي-ومنه السنة- تحت ذريعة أن ما كان واقعا منه صلى الله عليه وسلم باجتهاد فإنه عرضة للخطأ والصواب، إذ التصرفات الاجتهادية في الأصل باب مضيق، والخطأ في هذا الباب المضيق مضيق، ومتى قُدِّر وقوع شيء منه فسيعقبه بيان يكشف عن وجه الخطأ.

رابعا: أنتم أعلم بأمور دنياكم.

هذا الحديث من أكثر الأحاديث التي يستدل بها العلمانيون، لا تأسيسا لمذهبهم وإنما لتروجي خطابهم بأدوات شرعية. [روايات حديث تأبير النخل مذكورة ص ٣٠٤].

ويمكن مناقشة استدلالهم بهذا الحديث من وجوه:

١. أن مثل هذا التوسع في رد السنة مخالف لهدي أهل العلم وفهمهم لهذا الحديث.
٢. أن الأمور التي نصت الشريعة فيها على حكم فالحديث لا يتناولها، وعبارة الحديث واضحة في ذلك، كما أن مناسبته كانت في أمر لا نص فيه.
٣. إذا تناولت الشريعة مسألة من المسائل فالأصل فيها التشريع، ولو كان هذا أمرا من أمور الدنيا، والأدلة الشرعية على ذلك كثيرة، ويؤيده تصرف الصحابة العملي، واعتبارهم أن الأصل في أوامر النبي صلى الله عليه وسلم أنها للتشريع، كما في حادثة التأبير، وغيرها.
٤. التأمل في الحديث يبين بجلاء خروجه عن دائرة التشريع، فالرسول صلى الله عليه وسلم لم ينههم نهيا مطلقا عن التأبير، بل هم توهّموا ذلك، وألفاظ الحديث ورواياته المتعددة تدل على ذلك، كقوله: «ما أظن يغني ذلك شيئا»، «لعلكم لو لم تفعلوا كان

خيرا»، ومعلوم أن هذا الاستعمال لمفردات (الظن) و(لعل) دال على أن الأمر ليس أمرا تشريعيا.

خامسا: أنموذج تطبيقي في شأن السنة السياسية.

من التطبيقات العملية السياسية التي تبين توظيف العلمانيين لهذا الحديث لإخراج الأفعال السياسية للنبي صلى الله عليه وسلم من دائرة التشريع: تأسيسهم لفكرة التمييز بين مقام النبوة ومقام الرئاسة، ليصلوا إلى أن الأفعال السياسية للنبي صلى الله عليه وسلم لا يراد بها التشريع، وإنما هي اجتهادات لها سياق معين، وتتأكد خطورة هذه الفكرة إذا علمنا أنها تلاقي رواجا عند بعض الإسلاميين الراغبين في الحكم في ظل النظام العلماني.

ومن أشهر الكتب في ذلك، وأسهلها عبارة، وأكثرها انتشارا: **كتاب «الدين والسياسة تمييز لا فصل»، للدكتور سعد الدين العثماني**، والكتاب عبارة عن خمسة مقالات سبق وأن نشرت في الصحافة، إضافة إلى مقالة زائدة في آخر الكتاب.

وأهم ما يمكن رصده من ملاحظات على الكتاب ما يلي:

- تقديمه للعلمانية بمفاهيم أصولية، فأخطر ما في الكتاب أنه يجسر الهوة بين الإسلام والعلمانية.

ففي علاقة الدين بالسياسة هناك مستويان من الشريعة الملزمة:

- القيم العامة كالصدق والعدل والوفاء، وهذه لا مشكلة فيها بالنسبة للعلمانيين.
- الأحكام التفصيلية، كإقامة الصلاة، والحدود، كتحريم الربا... ومشكلة العلمانيين مع هذا المستوى، فإنهم يدعون إلى رفع الإلزامية التشريعية القانونية لنصوص الوحي، وهذه هي حقيقة مفهوم (فصل الدين عن الدولة).

أما الإسلاميون فيرون وجوب هيمنة الأحكام الشرعية على النظام السياسي، فما ورد فيه نص التزموا به، وما لم يرد فيه نص فمجاله الاجتهاد ومراعاة المصالح.

إذا علمنا هذا، فإن الدكتور العثماني لا مشكلة عنده مع الجانب الأخلاف، فهو يقول به، وأما على مستوى الأحكام التفصيلية فإنه يخرجها خارج دائرة الإلزام، ولا تدخل حيز الإلزام عنده إلا بالإرادة الشعبية؛ وهذا الطرح يتقاطع بشكل كبير مع العلمانية.

- يذهب الدكتور إلى أن السنة لا تفيد تشريعا في مجال السياسة إلا فيما يسميه بالمنهج أو الإطار العام، ويتكئ في هذا على كلام للإمام القرافي، والحق أن القرافي لم يرد أبدا تقرير ما ذهب إليه العثماني، من إخراج (التصرفات السياسة) من دائرة الوحي، وذلك لاعتبارين:

- لم يقصد القرافي من تمييزه بين مقامات النبي صلى الله عليه وسلم باعتباره إماما وقاضيا ومفتيا= لم يقصد أن بعض تبك المقامات يفيد التشريع وبعضها لا يفيد.

– أن القرافي لا يخرج (التصرفات السياسية) من التشريع مطلقا، وإنما يجعها مختصصة بالإمام دون غيره.
– أن العثماني جعل مستند التصرف السياسي هو المصلحة الراجحة أو الخالصة فقط، في حين أن التصرف السياسي قد يؤخذ من الخبر والنص كذلك.
● المصطلحات الملبسة، استعمل العثماني في كتابه بعض المصطلحات المجملة التي تحمل في طياتها معاني علمانية، كالدولة المدنية، والقانون المدني، والديمقراطية، والمواطنة، وقداستعملها المؤلف كصيغ مقبولة في النظام الإسلامي.

المزلق السابع: مشكلة السؤال والاستشكال

بيان المزلق: نقاش الأحكام الشرعية واستشكالها لا يعني عدم التسليم، لأن الصحابة كانوا يفعلون ذلك، وكيف يمكن للمرء الانقياد لما لا يفهمه، فضلا عن العمل به وتطبيقه.

المناقشة

هذا الاعتراض فيه قدر من الإجمال يقوم على الخلط بين استشكالات الصحابة، وبين من الاستشكال وسيلة لهدر النصوص.

ويمكن أن يفرق بينهما بأمور:

أولا: طبيعة استشكالات الصحابة، فمن يتأمل استشكالات الصحابة فسيجد أنها على درجات فيما يتصل بالموضوع:
● استشكالات تتضمن في طياتها مبدأ التسليم للنص الذي كان مبعث التساؤل، كسؤال الصحابة للنبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في اليوم الذي كسنة وقت نزول الدجال.
● استشكالات تتضمن قدرا من التسليم وتتطلب تكميله، كسؤال عائشة عن قوله تعالى: (وإن منكم إلا واردها) لما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إني لأرجو ألا يدخل أحد النار إن شاء الله تعالى ممن شهد بدرا»، وكسؤالها عن قوله تعالى: (فسوف يحاسب حسابا يسيرا) لما قال صلى الله عليه وسلم: «من نوقش الحساب عذب»، فمنطلق السؤال هنا إنما هو التسليم لنص في المسألة مع نص آخر أوهم قدرا من التعارض.

والمسلم حال توهم التعارض بين النصوص فإن إما:
– أن يسلّم لواحد منها، ولا يسلّم للآخر.
– وإما أن يسلّم لها جميعا مع بقاء وهم التعارض.
– وإما أن يسلّم لها جميعا بعد ارتفاع التعارض.

فالواجب تحصيل المقام الثالث بحسب الوسع، لأن من أصول أهل السنة أن يسعى الإنسان لرفع التعارض بين العقل والنقل، فإن لم يستطع فله أن يتوقف حتى يظهر له وجه الجمع.

- استشكالات يراد منها التأكد من دلالة النص وتثبيته، كسؤال عائشة رضي الله عنها عن حشر الناس عراة، بعدما سمعت الحديث.
- استشكالات ترتب عليها الاستدراك على بعض الأخبار، وهذا النوع هو ألصق الأنواع بهذا الإشكال، ومن أمثلته استداكات عائشة رضي الله عنها على الصحابة، كما في مسألة تعذيب الميت ببكاء أهله، وقطع المرأة للصلاة، وكقول عمر رضي الله عنه في النفقة على المطلقة ثلاثا.

ولا يجوز اتخاذ هذه الشواهد لاستسهال الاعتراض على النصوص أو ردها، لأن **هناك مآخذ علمية أوجبت تلك الممارسة**، ومنها:

- أن الذي أوجب حالة الاستدراك هو ترجيح رواية في مقابل رواية.
- وقد يتأكد الأمر أكثر يتعضيد ظاهر القرآن لموقف المستدرِك.

فجماع الأمر أن المسألة هي من قبيل (نقد المتون) و(مسلك الجمع والترجيح) بين الأدلة، وهذا له منهجيته المنضبطة، فردهم لبعض تلك الروايات ليس بالتشهي، ثم إنهم قد يخطئون وقد يصيبون.

ثانيا: مراعاة بواعث الاستشكال.

فرق هائل بين من يورد إشكاله المتعلق بالنص طلبا للانقياد، وبين من يستشكل طلبا لهدر النص.

المزلق الثامن: مشكلة تزكية النفس

بيان المزلق: كلامكم على مبدأ التسليم وجعله من معالم منهجكم، ثم ادعاؤكم الالتزام به متضمن تزكية لنفوسكم، وهذا محرم.

المناقشة

هذا الإشكال ليس موجها إلى مبدأ التسليم ذاته، بقدر ما هو محاولة لتشويه الدعوة إلى التسليم للنص، بدعوى أنها تزكية للنفس، ووصاية على النص.

أما دعوى الوصاية على النص، فقد تم معالجتها في المزلق الأول.

وأما تزكية النفس فلسيت لازمة للدعوة إلى التسليم، فوجودها في بعض الممارسات لا يطعن في صحة أصل التسليم.

تم بحمد الله