

جامعة القدس

الدراسات العليا - قسم الدراسات الإسلامية

التأويل

بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين

دراسة أصولية فكرية معاصرة

رسالة ماجستير

مقدمة من الطالب

ابراهيم محمد طه بويدان

اشراف الأستاذ الدكتور

حسام الدين عفانه

أعضاء لجنة المناقشة

1. الدكتور حسام الدين عفانه رئيساً ومشرفاً

2. الدكتور حسين الترتوري منافشاً خارجياً

3. الدكتور محمد عساف مناقشاً داخلياً

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية - جامعة القدس .

نوقشت وأجيزت في آب 2001

تصدير

قال تعالى: " إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ" (فصلت- 40).

قال تعالى: " وَلَا يَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِنَفْسِنَا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ" (النحل- 116).

قال ﷻ: "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين"⁽¹⁾.

قال الضحاك بن مزاحم "إن هذا العلم دين، فانظروا عمن تأخذونه"⁽²⁾.

قال إمام الحرمين "وأعلم هديت لرشدك، أن هذه الفنون من الكلام ما كانت لتجري في عصور العلماء الأولين، وإنما أقدم عليها المتأخرون لأمرين: أحدهما: التعري عن مأخذ الكلام، والثاني: الاستجراء على دين الله تعالى، والتعرض لخرق حجاب الهيبة، نعوذ بالله منه"⁽³⁾.

قال شيخ الاسلام ابن تيمية "وقد تبين بذلك أن من فسر القرآن أو الحديث وتأوله على غير التفسير المعروف عن الصحابة والتابعين فهو مفتر على الله ملحد في آيات الله محرف للكلم عن مواضعه، وهذا فتح لباب الزندقة والإلحاد وهو معلوم البطلان بالإضطرار من دين الإسلام"⁽⁴⁾.

قال شيخ الاسلام مصطفى صبري "ثم إني ما قسوت في القول إلا على الذين قست أقوالهم على أساس من أسس الدين، أو علم من علومه، أو طائفة من علمائه"⁽⁵⁾.

الإهداء

ﷻ إلى والدي التي قضت يرحمها الله ولم تر ثمرة غرسها.

ﷻ وإلى والدي الذي له بعد الله الفضل الجميل.

(1) البغدادي أحمد بن علي بن ثابت : شرف أصحاب الحديث، ص 51، تحقيق عمر عبد المنعم سليم، وقال المحقق اسناده رجاله ثقات.

(2) انظر: القاضي الرامهرمزي حسن بن عبد الرحمن: المحدث الفاصل بين الراوي والواعي ص 415.

(3) الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف : البرهان في علم أصول الفقه (1/346).

(4) ابن تيمية تقي الدين ابو العباس احمد بن عبد الحليم :مجموع الفتاوى الكبرى 13/244.

(5) الشيخ مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين 1/46، وهو آخر شيوخ الإسلام في الدولة العثمانية ووقف مجاهدا دون هدمها. وانشغل دهره من عمره في الرد على الانحرافات الدينية التي ظهرت في القرن السابق - بموجب الإطلاع على كتابه المذكور.

❏ وإلى العدول من حملة العلم الذين ينفون عنه تحريف الغالين،
وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين.
❏ وإلى الذين دأبوا على معرفة الرجال بالحق، لا معرفة الحق
بالرجال.

❏ وإلى حراس العقيدة، وحماة الشريعة، وأنصار السنة، من أهل
العلم والدعاة وشباب الصحوة المباركة.
❏ وإلى بعض " العقلانيين " من معتزلة ومرجئة هذا الزمان ... أن
انظروا إلى مصير أسلافكم ...
لكل هؤلاء وأولئك أهدي هذا الجهد المتواضع راجيا من الله
العلي العظيم أن ينفع به، ويجعله في ميزان حسناتي يوم لا ينفع
مال ولا بنون.

شكر وتقدير

" وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ " (لقمان/12).

لا يسعني بعد إتمام هذا البحث إلا أن أزجي جزيل الشكر والعرفان لفضيلة الأستاذ الدكتور حسام الدين عفانة، لتفضله بالإشراف على هذه الرسالة، ولما أسداه من نصائح وتوجيهات كان لها الفضل - بعد توفيق الله تعالى - في تصويب الأخطاء وتقويم الاعوجاج الذي اعترى هذا البحث. كما وأتقدم بالشكر والثناء للأساتذة الأفاضل الذين تكرموا بقبول مناقشة الرسالة وهم:

- فضيلة الأستاذ الدكتور حسين الترتوري
- فضيلة الأستاذ الدكتور محمد عساف

ولا أنسى أن أتوجه بالشكر إلى الأخوين: أبي مصعب محمد جمعة زيغان لتكرمه بالترجمة لمخلص البحث، والأخ الأستاذ أبي سالم أبو ريبة لجهده الكبير في تدقيقها لغويا.

كما وأخص بالشكر كذلك الأخ الفاضل أيمن السلايمة على ما بذله من جهد ووقت في إخراج هذا البحث بصورة لائقة. كما أتوجه بالشكر إلى الأخوة العاملين في مكتبة بلدية الخليل على ما تفضلوا به من تسهيلات وخدمات مشكورة.

ولكل من ساهم وقدم يد العون والمساعدة خالص الشكر والوفاء

ملخص البحث

تكمن أهمية البحث في انه يعالج أهم قضية في تاريخ الفكر الإسلامي قديما وحديثا، ألا وهي العلاقة بين العقل والنقل، ودور العقل في فهم النص الشرعي، وهي القضية التي لا تزال مطروحة للسجال والمناقشة منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا.

ويمثل التأويل أخطر وأهم السبل في التعاطي مع النص الشرعي، إذ ضل بسبب الإفراط فيه خلق كثير وفرق يصعب حصرها. بدءاً من الخوارج والمعتزلة والشيعية والمرجئة والباطنية وصولاً إلى مدارس الحداثة والمعاصرة في العصر الحاضر.

والتأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره الراجح إلى معنى مرجوح لوجود دليل مقتض لذلك، فهو خلاف الأصل، إذ الأصل الأخذ بظاهر اللفظ " النص " حسبما يدل عليه لسان العرب.

ويكون إما تخصيصاً للعام أو تقييداً للمطلق، أو صرفاً للفظ من الحقيقة إلى المجاز وللأمر من الوجوب إلى الندب أو الإرشاد، وللنهي من الحرمة إلى الكراهة... الخ.

وكل نوع منها قد يكون قريباً أو بعيداً بحسب قوة دليل التأويل وضعفه. وبينت فيه أن التأويل - بإجماع أهل العلم لا بد له من شروط حتى يكون سائغاً مقبولاً أهمها: أن يكون اللفظ - النص - المراد تأويله قابلاً للتأويل أصلاً، بأن يكون محتملاً لعدة معان، فإن كان اللفظ غير محتمل للتأويل، بأن كان له معنى واحد محتم، لم يجز حمله على غيره، فإن حمل كان تأويلاً باطلاً مردوداً.

ومن شرطه أن يكون المعنى المرجوح الذي يراد حمل اللفظ - النص - عليه مقبولاً شرعاً، بأن لا يعارض نصاً آخر مثله في القوة، أو يزيد عليه، ثبوتاً أو دلالة.

فإن كان هذا المعنى يعارض نصاً، أو حكماً شرعياً مثله، أو أقوى منه كان أيضاً تأويلاً باطلاً مردوداً. فما الظن إذا كان يعارض نصوصاً قطعية لا تحصر، أو أحكاماً شرعية ثابتة مبرمة مجمعا عليها؟.

وهذا الشرط يستتبع شرطا آخر، وهو أن يقترن التأويل بدليل يقوي
وبعضد هذا المعنى المرجوح على دلالة الظاهر، فإن عدم الدليل أو كان مساويا
لدلالة ذلك الظاهر، أو لم يكن حجة كان تأويلا باطلا مردودا أيضا.
وهذا الدليل إما أن يكون نصا من القرآن، أو السنة، أو إجماعاً، أو قياساً،
علته منصوصة، أو قاعدة شرعية ثبتت بأدلة شرعية، أو بحكمة تشريع ظاهرة
منضبطة.

فإن كان تأويلا بغير دليل شرعي معتبر - شبهات وأوهام وأحاديث ضعيفة
أو مقاصد وكليات متخيلة مدعاة كما هو حال معظم التأويلات المعاصرة - كان
تأويلا فاسدا مردودا.

ثم لا بد للمؤول أن يكون مجتهدا امتلك ناصية الاجتهاد والترجيح لأن هذا
هو حقيقة التأويل، فإن عاجه من لم يحصل آلة الاجتهاد اللازمة كان باطلا أيضا،
لأنه صادر من غير ذي صفة.

كما وبينت أن كل الموضوعات التي ركز المعاصرون جهود التأويل، والتي
عالتها قراءة وتحليلا وردا وتفنيدا، داخله في نطاق ما لا يجوز الاختلاف فيه أو
تأويله بحال من الأحوال. أي في دائرة القطعيات المحكمات، بل المعلومة من
الدين بالضرورة. ككفر اليهود والنصارى، وحجية السنة في شؤون الحياة وأمور
المعاملات، وحجية الإجماع، وحرمة الردة، وبطلان مفهوم المواطنة كما هو في
الوعي المعاصر، وبطلان شرعية أي نظام سياسي لا يحكم الشريعة الإسلامية
في كل شؤون الحياة، وحرمة الربا بكل أصنافه، ربا الفضل، وربا الديون... الخ.

كما وبينت أن الأدلة المستخدمة من قبل المؤولين لا تعدو أن تكون
شبهات وأوهاما وخيالات، وأن المؤولين في غالبهم ليسوا من اهل العلم العلم
الشرعي، والنظر الفقهي، فلا يجوز لهم الاجتهاد أو التأويل، وبينت أن المعاني
التي استنبطوها باطلة لمناقضتها للقطعيات المحكمات.

وبينت أن الحامل على التأويل لدى أولئك المؤولين هو رغبتهم الجامحة
في التوفيق بين مفاهيم الإسلام، وأحكامه، وعقائده الثابتة بوحى الله، وبين ما
استحدثه الفكر الغربي من مبادئ وقيم، ومفاهيم بعد الثورة الصناعية التي
قامت عليها الحضارة الغربية.

وبينت أن ذلك يعبر عن الانهزام النفسي والفكري الذي يربأ عنه من يعتز بعقيدته ويفاخر بشريعة ربه. وبينت أن الحامل لهم على التأويل لم يكن تحقق التعارض الأصولي الذي يستدعي الترجيح أو التأويل تخصيصاً، أو تقييداً، وهو المسوغ الشرعي الوحيد للتأويل. بل كان ما ذكرت تأثيراً بالثقافة الغربية وسعيها إلى تأصيل مفاهيمها أو ما يدعونه بـ "أسلمة المعرفة".

وبينت أخيراً أن تأويل قواطع الإسلام، ومحكمات نصوصه التي أجمعت عليها الأمة هو إبطال للشرع ونسخ له، وأن ذلك لا يجوز بحال، بل هو كفر بواح.

والله الهادي والموفق للسداد والصواب

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة البحث

الحمد لله ناصر الحق ومتبعه، وقامع الباطل ومبتدعه، الذي بحمده يستفتح كل أمر ذي بال، الذي أنزل القرآن العظيم فقال " **ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعُهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ** " (الجاثية 18).

والصلاة والسلام على نبي الرحمة، وكاشف الغمة الذي نسخت شريعته كل شريعة والذي أوتي القرآن ومثله معه فيبين مبهمه وفسر غوامضه ومجمله، حتى لم يبق لأحد حجة دون حجته، ولا استقام لعاقل اتباع شريعة غير شريعته، فلا يسمع بعد وضعها خلاف مخالف ولا قول مختلف، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه الذين اهتدوا بشمس المنيرة، وفرقوا بصوارم أيديهم، وألستهم بين كل نفس فاجرة ومبرورة، وبين كل حجة بالغة وحجة مَبيرة، وعلى التابعين لهم على ذلك السبيل، والمنتمين إلى ذلك القبيل وسلم تسليما كثيرا.⁽¹⁾ وبعد:

ففي أعقاب نمو الصحوة الإسلامية في العقدين الأخيرين، وإقبال الناس من مختلف الفئات والطبقات على دين الله إيمانا، والتزاما، وسلوكا تصاعدت قوة الإسلام وأهله، وصار الكل يخطب ودهم، ويتحاشى الاصطدام معهم عقائديا وفكريا، فتغير شكل الصراع، وخططه، فبدلا من الهجوم السافر على الإسلام عقيدة وشريعة بالطعن الصريح، والوصف القبيح بالرجعية، والجمود، والظلامية، والتخلف، هذا الهجوم الذي استمر عقودا، ولم يؤت أكله، ولم يثبت جدواه في صد الناس وتنفيرهم كلية من دينهم. لجأ بعض المؤولين إلى أسلوب آخر أشد فتكا ولكن أقل إثارة لمشاعر المسلمين، وذلك بانتهاج سياسة الهدم من الداخل وتقويض المفاهيم والمسلمات الدينية، والتشكيك في الأسس التي قام عليها الإسلام وشريعته.

وهذه المرة ليسوا بصفاتهم أعداء ينقدون، ويطعنون من خندق مواجه، بل تزيُّوا بزى الإسلام، واستخدموا أسلحته، ورفعوا شعاراته، فنادوا بضرورة تجديد الدين وعصرنته، وضرورة نقد التراث وغربلته، وإعادة بناء الثقافة وفق أسس عصرية، مستلهمين التراث الإسلامي والإرث الحضاري لهذه الأمة ... الخ الصياغات الضبابية الباطنية التي تختفي تحت عباءة التجديد والعصرنة والقراءة المعاصرة للتراث.

(1) الشاطبي أبو اسحاق ابراهيم بن موسى اللخمي: الاعتصام 1/17 .

كل ذلك بعد أن أفنى كثير منهم أعمارهم في أحضان الماركسية، والقومية، والعلمانية. ينظرون لها، وينافحون عنها ويطعنون على مخالفتها، وفجأة تحولوا بمؤامرة مدبرة⁽¹⁾ إلى دعاة للإسلام، ولكنه إسلام عصري متنور منفتح (!) على الثقافات والحضارات الأخرى يستوعبها ويحتويها. هذه هي قصة وحركة التأويل المعاصرة وخلفتها.

أسباب اختيار الموضوع

إن الناظر بعين بصيرته إلى التاريخ الإسلامي يتبين بوضوح أن التأويل المتعسف الفاسد كان ملاذ الفرق الضالة وملجأهم، وأن اعتمادهم على التأويل إنما كان بحثاً عن شرعية لأفكار ومقررات مسبقة لديهم نابعة من الفلسفات البشرية، أو هوى شخصي، فأحبوا أن يضيفوا عليها الصبغة الشرعية بإسنادها بنصوص قرآنية أو حديثية، ظنوا أنها تؤيد دعواهم، وفي سبيل ذلك ردوا الأحكام القاطعات والآيات المحكمات التي تعارض أوهامهم وخيالاتهم بالتأويل الباطل لأنهم لا يستطيعون رد النصوص بشكل سافر وصریح.

كذلك فعل الخوارج ومن بعدهم الشيعة، والمعتزلة، والباطنية، والمتصوفة، والزنادقة وكل فرق الضلال على مدى التاريخ الإسلامي. فالتأويل الفاسد هو باب الشر المفتوح على الأمة ودينها، الذي يلج منه كل دعي وباغ للهدم والتخريب، والتلبیس، والتدليس في الدين.

وقد أصبحت موضوعات التأويل وما يلحقه من "الاجتهاد" و"التجديد" و"فهم النصوص" و"القراءات المعاصرة للنصوص الدينية" حديث الساعة بين المثقفين المعاصرين، وأصبحت تشكل منتهى الطريق الذي وصل إليه العقل المعاصر في جدله، حول "العلاقة بين العقل والنقل" أو بين "العقل والنص" كما هي عبارتهم.

يدل على ذلك أنها تحظى بمساحة واسعة في كتابات المفكرين المعاصرين على اختلاف انتماءاتهم سواء أكانوا من حملة المشروع النهضوي الإسلامي، أم من دعاة المشاريع التغريبية اللادينية. ويكفي للتأكد من صحة ذلك

(1) راجع: جمال سلطان: تجديد الفكر الإسلامي ص 33، 37، حيث عقد المؤتمر التأسيسي الأول لجهة العلمانية في عام 1974م، برعاية جامعة الكويت تحت عنوان "أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي".

النظر إلى حجم النتاج الثقافي المتمثل في الكم الهائل من الكتب، والأبحاث، والمقالات الصادرة في الأعوام الأخيرة.

ولقد كانت الدعوة المتكررة إلى فتح باب الاجتهاد والتجديد سبباً لأن يلج هذا المضممار من يحسنه، ومن لا يحسنه، مما أدى في أحيان كثيرة إلى تجاوز مسلمات شرعية والتشكيك فيها، وإثارة التساؤلات حولها، والمطالبة بإعادة النظر فيها، وهي من قواطع الإسلام التي انعقد عليها الإجماع عصراً بعد عصر. سواء أكان ذلك التشكيك والتجاوز بالقول بتاريخية النص القرآني، أو بيئية النص النبوي، وعدم حجته في شؤون الدنيا، أو بتفعيل فقه المقاصد والمصالح والكليات، وتوظيفه بشكل سيء للغاية أدى إلى هدر النصوص الجزئية، والأحكام التفصيلية الثابتة وذلك خروجاً عن قواعد وضوابط هذا العلم كما أقرها العلماء، وهو ما وقع فيه كثير من الكتاب الإسلاميين.

وقد استند المؤلفون في كثير من تأويلاتهم على اجتهادات لعمر بن الخطاب -رضي الله عنه - ظنوها تسند آراءهم، وسأتكلم على توجيهها وأبين حقيقة اجتهاد عمر وأنه ليس فيه مستند لما فهموه منه.

ويمكنني القول:

إن الباعث الرئيس على التأويل عند المعاصرين هو الضيق ذرعاً بالمناداة بتطبيق الشريعة، والرغبة الجامحة للتوفيق بين مفاهيم الإسلام وشريعته من جهة ومبادئ الثقافة الغربية الوافدة مع اعتبار الأخير ثابتاً مطلقاً، والأول هو المتغير والنسبي الذي يتحتم عليه الانسجام مع معطيات العصر ذات الصبغة الغربية.

لهذه الأسباب رأيت أن من واجب الباحث المسلم الغيور على دينه وثقافته أن يتصدى لهذه الموجة التغريبية العلمانية باسم الإسلام، وذلك بوضع قواعد أصولية شرعية يتميز بها التأويل الفاسد الباطل عن التأويل الجائز المبني على ضوابطه الصحيحة.

وهي قواعد وضوابط لم أقم بابتداعها وابتكارها من جديد- وأنى لمثلي ذلك - بل هي بحمد الله موجودة متناثرة في بطون مصنفات أصول الفقه على الأخص،

وكذلك كتب التفسير، والحديث، والعقيدة، والفقه، وضعها علماؤنا وقعدوها أثناء الرد على الخصوم، إلا أنها لم تفرد لغاية الآن - فيما أعلم - بكتاب مستقل، فرأيت بعد الاستعانة بالله أن ألم شتاتها، وأجمع متناثرها مع الترتيب والتبويب والتصنيف والتهديب والتحليل، وهو الجزء الأصولي من الدراسة. وقد احتوى البحث على دراسة تطبيقية لأهم تأويلات المعاصرين واجتهاداتهم، حاکمت فيها تلك الاجتهادات وفقا للقواعد والضوابط المستخلصة التي وضعها علماؤنا الأوائل- وهو الشق المعاصر من الرسالة. ولعل أهم الصعوبات التي اعترضتني أثناء إعدادي لهذا البحث، هي اتساع الموضوع، وتفرق مباحثه بين كتب الأصول، والعقيدة، وعلوم القرآن والحديث، والفقه وكتابات المعاصرين.

واضطرني ذلك إلى التطويل لاستيعاب الرد على تأويلات القوم في كل هذه الموضوعات، ولو استقبلت من أمري فيه ما استدبرت لقصرت البحث على تأويلات كاتب واحد من أعمدة هذا التيار، أو لاخترت التأويلات المتعلقة بموضوع واحد فقط نحو: التأويل في العقيدة أو الأصول أو السنة.

منهج البحث:

1. اخترت في هذا البحث اتباع المنهج الوصفي الذي يقوم على التحليل، حيث قمت باستعراض أهم قواعد وضوابط التأويل كما دلت عليها نصوص الكتاب والسنة، واتفقت عليها كلمة علماء الأمة. وقمت بتصنيفها حسب أركان التأويل ومباحثه، مبوبة ومستدلا لها، كما قمت بعرض طروحات المعاصرين، وتحليلها، ومناقشتها.
2. رجعت في استقاء هذه القواعد والضوابط إلى كتب الأصول، ومصادره الأصلية باعتبار التأويل مبحثا من مباحث الأصول ابتداء.
3. التزمت الاستدلال بالقرآن الكريم، والأدلة الصحيحة من السنة، ولم ألجأ إلى الاستدلال بالأحاديث الضعيفة إلا تبعا، وأما الآثار فالتزمت بذكر مصدرها دون الحكم عليها.
4. اعتمدت في تفسير الشواهد من الآيات على أمهات كتب التفسير المعتمدة. وكذلك كتب شروح الحديث.

5. عنيت بتحقيق وبيان مراد العلماء الصحيح من كثير من القواعد، والضوابط، والمفاهيم التي جرى تحريف مدلولاتها ومعانيها عند الكتاب المعاصرين كقاعدة "تغير الأحكام بتغير الأزمان"، وقول ابن القيم: أينما تكون المصلحة، فثم شرع الله، ومفهوم فقه المقاصد والكلليات.
6. كما قمت بتحقيق بعض الآراء التي تنسب إلى أئمة أثبات، خطأ أو فهما مغلوطيناً، مثلما نسب إلى القرافي من عدم احتجاجه بالسنة الصادرة من الرسول ﷺ بوصفه إماماً أو قائداً عسكرياً. ومثلما نسب إلى ابن القيم والسرخسي وسفيان الثوري وإبراهيم النخعي من إبطال لحد الردة.
7. عند الرد على المؤولين حرصت على نقل أقوالهم وأفكارهم بشكل واف لا يخل بالمعنى حتى لا أتهم باجتزاء العبارات من سياقاتها، وذلك لخطورة ما قالوه، ولأن كثيراً منهم يحظى بالاحترام والثقة بين قطاعات واسعة من "الإسلاميين". معتمداً في ذلك على مصادرهم الأصلية إلا إذا تعذر الوصول إليها، مع توخي الدقة، والموضوعية، والأمانة العلمية في النقل، وهذا الحرص على استيفاء الفكرة أدى إلى الإطالة في ذكر النقول، وبالتالي الإسهاب في الرد.
8. قمت بإعداد فهرس تحليلية في نهاية البحث للشواهد من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والآثار، والمصادر، والمراجع.
9. في توثيق الهوامش السفلية كنت أذكر اسم صاحب المصدر كاملاً في أول مرة يرد فيها فقط ثم أذكر اسم الكتاب كاملاً كذلك، فإذا ذكرته للمرة الثانية اقتصر على ذكر اسم الكتاب مختصراً دون ذكر اسم مؤلفه، إلا إذا خشي وقوع لبس في معرفته لاشتراكه مع غيره من المصادر في الاسم فكنت أذكر اسم صاحبه أيضاً كالأحكام للآمدي والأحكام لابن حزم.
10. أما في فهرس المراجع فكنت أذكر المؤلف باسم شهرته مثل ابن قدامة ثم أذكر اسمه الكامل ثم اسم مؤلفه.

الدراسات السابقة في الموضوع:

من خلال هذا البحث وقفت على كثير من المصادر التي تناولت موضوع التأويل، ولكن غالبها اقتصر على معالجة جانب واحد أو عدة جوانب، كالتأويل في العقيدة وأسماء الله وصفاته، أو التأويل في الحديث لإزالة التعارض الظاهر،

وبالإجمال فما كتب فيه من قبل أعطاه بعدا عقديا أو أصوليا أو فقهيًا بحتا، ولم أقف على من كتب في التأويل، ليعالج به الطروحات الفكرية المعاصرة بهذا المنحى، وهو ما حاولت فعله في هذا البحث، مع أنني لا أنكر وجود أبحاث أو مقالات لبعض العلماء المعاصرين أو العلماء القدامى في هذا المضمار، ومنها : رسالة الاكليل في المتنشابه والتأويل لابن تيمية في مجموع الفتاوى . المرجعية العليا للقرآن والسنة للشيخ يوسف القرضاوي . المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي للدكتور فتحي الدريني .

حقيقة القراءة المعاصرة ، مجرد تنجيم لسليم الجابي .
القرآن وأوهام القراءة المعاصرة لجواد عفانة .
جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية لمحمد أحمد لوح .
التأويل - دراسة موضوعية في الأحاديث النبوية لمحمد رأفت سعيد .
قضية التأويل في القرآن الكريم بين الغلاة والمعتدلين لإبراهيم حسن سالم .
القرآن والفرقان للشيخ عبد الرحمن العك . وغيرها من الكتب التي أدرجت في قائمة المراجع .

خطة البحث

جاء البحث مقسما على النحو التالي:

الباب الأول: معنى التأويل ومشروعيته وضوابطه، ويشتمل على فصلين.

الفصل الأول: التأويل معناه ومشروعيته، ويشتمل على ثلاثة مباحث.

المبحث الأول: معناه لغة واصطلاحاً عند أهل العلم والفرق المختلفة.

(ويشتمل على ستة مطالب)

- المطلب الأول: معناه لغة.
- المطلب الثاني: التأويل عند الأصوليين.
- المطلب الثالث: التأويل في القرآن والسنة وعند السلف
- المطلب الرابع: الصحابة والتأويل
- المطلب الخامس: التأويل عند المتكلمين.
- المطلب السادس: التأويل عند الصوفية الباطنية.

المبحث الثاني: توجيه اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه. ويشتمل

على تسعة مطالب:

- المطلب الأول: عمر و ذم الرأي.
- المطلب الثاني: وقف عمر لأرض السواد.
- المطلب الثالث: عدم قطع السارق عام الرمادة.
- المطلب الرابع: منعه سهم المؤلفة قلوبهم.
- المطلب الخامس: منعه بعض الصحابة من الزواج بالكتايبات.
- المطلب السادس: إسقاطه اسم الجزية عن نصارى بني تغلب.
- المطلب السابع: إيقاعه الطلاق بلفظ الثلاث ثلاثا لا واحدة.
- المطلب الثامن: الحامل على التأويل عند عمر والصحابة والعلماء.
- المطلب التاسع: معارضة النصوص بالأقيسة العقلية.

المبحث الثالث: أنواع التأويل.

الفصل الثاني: أركان التأويل وشروطه: ويشتمل على أربعة مباحث.

المبحث الأول: الركن الأول: النص محل التأويل، ويشتمل على أربعة

مطالب:

- المطلب الأول: جهود الأصوليين في تحديد مجال التأويل
 - المطلب الثاني: أقسام الألفاظ عند الحنفية.
- أ) واضح الدلالة:
- الظاهر: تعريفه - حكمه - مثاله - محل الاجتهاد فيه.
 - النص: تعريفه - مثاله - حكمه - محل الاجتهاد فيه - الفرق بينه وبين الظاهر.
 - المفسر: تعريفه - أنواعه - أمثله - حكمه - محل الاجتهاد فيها.
 - المحكم: تعريفه - أنواعه - أمثله - حكمه - محل الاجتهاد فيه.
- ب) الألفاظ غير واضحة الدلالة:
- الخفي: تعريفه - مثاله - محكمه محل الاجتهاد فيه.
 - المشكل: تعريفه - مثاله - حكمه - محل الاجتهاد فيه.
 - المجمل: تعريفه - أنواعه - أمثله - مصادر تفسيره - حكمه - محل الاجتهاد فيه.

- المتشابه: تعريفه - مثاله - حكمه.
- المطلب الثالث: أقسام الألفاظ عند الجمهور
أ) الألفاظ واضحة الدلالة.
النص: تعريفه - مثاله - حكمه.
الظاهر: تعريفه - مثاله - حكمه.
ب) الألفاظ غير واضحة الدلالة.
المجمل: تعريفه - أنواعه - أمثله - الإجمال في الأفعال.
المتشابه: تعريفه - أمثله - حكمه وحكم المجمل.
- المطلب الرابع: مقارنة بين منهجي الجمهور والحنفية في تقسيم الألفاظ.
أ) في واضح الدلالة.
ب) في غير واضح الدلالة.

المبحث الثاني: الركن الثاني "المؤول" وشروطه.

المبحث الثالث: الركن الثالث: أدلة التأويل.

لا يصح التأويل بدون دليل راجح على الظاهر:

- الدليل الأول: النص.
 - الدليل الثاني: الإجماع.
 - الدليل الثالث: القياس.
 - الدليل الرابع: حكمة التشريع.
 - الدليل الخامس: العقل والحس.
 - الدليل السادس: مذهب الصحابي الراوي.
 - الدليل السابع: المفهوم.
 - الدليل الثامن: القواعد الفقهية.
 - الدليل التاسع: العرف.
 - الدليل العاشر: المصالح - المقاصد - الكليات.
- المبحث الرابع:** الركن الرابع: المعنى المستنبط بدليل التأويل.

الباب الثاني: تأويل النصوص والمفاهيم الشرعية في قراءات المعاصرين. (ويشتمل على)

الفصل الأول: قراءات المؤولين المعاصرين: ويشتمل على سبعة مباحث:

المبحث الأول: التأويل في العقيدة (الإيمان- الإسلام – العمل الصالح).

المبحث الثاني: تأويلهم مفهوم القرآن وعلومه.

المبحث الثالث: تأويلهم مفهوم السنة.

المبحث الرابع: التأويل في أصول الفقه (الإجماع – القياس- المصالح-

المقاصد – العرف – الكليات).

المبحث الخامس: التأويل في النظام الاجتماعي الإسلامي، ويشتمل على

ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: حرية الاعتقاد والرأي والفكر والتعبير – والتعددية.

- المطلب الثاني: المواطنة (أحكام أهل الذمة).

- المطلب الثالث: حكم الحجاب الشرعي والاختلاط.

المبحث السادس: التأويل في النظام السياسي الإسلامي (شرعية

القوانين- شرعية السلطة والنظام السياسي – الخروج

(الجهاد) ضد الأنظمة السياسية).

المبحث السابع: التأويل في النظام الاقتصادي (مفهوم الربا وحكمه).

الفصل الثاني: قراءة في قراءات المؤولين: (ويشتمل على ثمانية مباحث)

المبحث الأول: الدوافع والأهداف.

المبحث الثاني: أدلة المؤولين

المبحث الثالث: أوجه الاتفاق والافتراق بين المؤولين المعاصرين والفرق

الصالة القديمة.

- المعتزلة.

- الشيعة.

- الباطنية.

المبحث الرابع: هل المؤولون المعاصرون توفرت فيهم أهلية الاجتهاد؟

المبحث الخامس: المعاني المستنبطة بدليل التأويل عند المعاصرين.

المبحث السادس: انقسامهم إلى مدرستين.

المبحث السابع: ملامح وأساليب التأويل المعاصر.

المبحث الثامن: حكم المؤول من غير دليل معتبر.

0- المتأول المعذور بخطئه.

□ هل يمكن أن يكفر المتأول بتأويله؟

□ الخلاصة في حكم المتأول المخطئ.

الخاتمة.

التوصيات.

الملخص بالإنجليزية.

فهرس المصادر والمراجع

فهرس الآيات.

فهرس الأحاديث والآثار.

فهرس الموضوعات.

وفي الختام لا أقول إني قد عصمت من الزلل، ولكنني أجهدت نفسي على قدر طاقتي لعلي أوفق للصواب، فما كان فيه من صواب فمن الله، وما كان فيه من خطأ فمني، واستغفر الله. فهو خير مسؤول وأكرم مأمول.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

كتبه
إبراهيم محمد
بويداين
الظاهرية

الباب الأول

ضوابط التأويل عند الأصوليين

ويحتوي على الفصول والمباحث التالية:

الفصل الأول: التأويل معناه ومشروعيته.

- المبحث الأول: معناه لغة واصطلاحاً عند أهل العلم والفرق المختلفة.
- المبحث الثاني: توجيه اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه.
- المبحث الثالث: أنواع التأويل

الفصل الثاني: أركان التأويل وشروطه:

- المبحث الأول: الركن الأول: النص محل التأويل
- المبحث الثاني: الركن الثاني: "المؤول" شروطه.
- المبحث الثالث: الركن الثالث: أدلة التأويل
- المبحث الرابع: الركن الرابع: المعنى المستنبط بدليل التأويل.

الفصل الأول

التأويل معناه ومشروعيته

ويحتوي على المباحث والمطالب التالية:

المبحث الأول: معناه لغة واصطلاحاً. عند أهل العلم والفرق المختلفة.

- المطلب الأول: معناه لغة.
- المطلب الثاني: التأويل عند الأصوليين (معناه اصطلاحاً).
- المطلب الثالث: التأويل في القرآن والسنة وعند السلف رضوان الله عليهم.

- المطلب الرابع: الصحابة والتأويل

- المطلب الخامس: التأويل عند المتكلمين.

- المطلب السادس: التأويل عند الصوفية الباطنية.

المبحث الثاني: توجيه اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

- المطلب الأول: عمر وذم الرأي.

- المطلب الثاني: وقف عمر لأرض السواد.

- المطلب الثالث: عدم قطع السارق عام الرمادة.

- المطلب الرابع: منعه سهم المؤلفة قلوبهم.

- المطلب الخامس: منعه بعض الصحابة من الزواج بالكتايبات.

- المطلب السادس: إسقاطه اسم الجزية عن نصارى بني تغلب.

- المطلب السابع: إيقاعه الطلاق بلفظ الثلاث ثلاثاً لا واحدة.

- المطلب الثامن: الحامل على التأويل عند عمر والصحابة والعلماء.

- المطلب التاسع: معارضة النصوص بالأقيسة العقلية.

المبحث الثالث: أنواع التأويل.

المبحث الأول

معنى التأويل لغة واصطلاحاً عند أهل العلم والفرق المختلفة

المطلب الأول: معناه لغة

قال ابن فارس: "الهمزة والواو واللام أصلان: ابتداء الأمر وانتهائه، أما الأوَّلُ فالأوَّلُ وهو مبتدأ الشيء، والأصل الثاني قال الخليل " الأيُّلُ الذكر من الوعول والجمع أيائل وإنما سمي أياًلً لأنه يؤول إلى الجبل يتحصن.

وقولهم آل اللب، وأل يؤول: أي رجع، قال يعقوب: "يقال: أول الحكم إلى أهله أي أرجعه وردة إليهم، والآيالة السياسة من هذا الباب لأن مرجع الرعية إلى راعيها، ومن هذا الباب تأويل

الكلام وهو عاقبته، وما يؤول إليه، وذلك قوله تعالى: **هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ** (الأعراف-53).
يقول ما يؤول إليه وقت بعثهم ونشورهم⁽¹⁾.

وقال ابن منظور: "والأول الرجوع: آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً رجع، وأول إليه الشيء رجع، وآلت عن الشيء: ارتددت، ويقال: طبخت النبيذ حتى آل إلى الثلث أو الربع أي رجع، وأوّل

الكلام وتأوّلته: دبره وقدره، وأوله وتأوله: نشره: وقوله عز وجل **وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ** (يونس-39)، أي لم يكن معهم علم تأويله، والتأويل عبارة الرؤيا وفي التنزيل **هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ** (يوسف/100)، "وآل مآله يؤوله إياله إذا أصلحه وسأسه".

والإتيال: الإصلاح والسياسة، والآل: السراب⁽²⁾.

وقال الراغب: التأويل من الأول أي الرجوع إلى الأصل، ومن الموائل الموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علمياً كان أو فعلاً ففي العلم نحو: **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ** (آل عمران-7). وفي الفعل كقوله تعالى **هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ** (الأعراف-53) أي الذي هو غايته المقصودة منه، وقوله تعالى **حَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا** (النساء-59) قيل أحسن معنى وترجمة، وقيل أحسن ثواباً في الآخرة⁽³⁾.

مما سبق من أقوال أئمة اللغة يتبين أن التأويل مبنى يحمل في طياته معاني الرد، والصرف، والتحول، والرجوع، والعاقبة، ومن الميسور إيجاد الخيط الذي ينتظمها جميعاً والذي له أثر ملحوظ في تحديد معنى التأويل الاصطلاحي عند الأصوليين.

فالأيل من الوعول إنما سمي أيلاً لأنه يؤول إلى الجبل أي يتحصن ويتحول، وهو إذ يفعل ذلك فإنه يعود إلى مقره ومبده، ويرجع إلى بيته الذي يأوي إليه فهو مأواه وعاقبته ومصيره.

(1) ابن فارس أبو الحسين أحمد: معجم المقاييس في اللغة ص 98-100.

(2) ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المصري: لسان العرب 11/32.

(3) الراغب الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن ص 30.

وقول ابن فارس: أول الحكم إلى أهله أي رجعه ورده يتضمن صرفه وتحويله إلى أهل شأنه، ومعنى الصرف والرد واضح في كل هذه المعاني. وقول ابن منظور في معنى تأويل الكلام: تدبيره وتقديره وتفسيره لا يخرج عن أصل ابن فارس الذي وضعه لمعنى التأويل، وهو ابتداء الأمر وانتهائه لان من أراد أن يؤول الكلام قلب رأيه فيه ورد وجوهه واحتمالاته، أولها على آخرها وآخرها على أولها حتى يتبين له وجه الصواب فيه. ومعنى الرد والصرف هنا بيّنٌ إذ أن من أشكل عليه أمر صرف وجوه النظر فيه، ونظر إلى نهايته وعاقبته. وأما الراغب الأصفهاني فقد أغنانا عن الاجتهاد في استخراج معنى الرد والصرف إذ عرفه بأنه رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علما كان أو فعلا.

من هنا تتكشف لنا صلة المعنى اللغوي بالمعنى الاصطلاحي للتأويل عند الأصوليين كما سيأتي، والقائم أساسا على معنى الرد والصرف والإرجاع أي صرف المعنى الظاهري، ورده، وتحويله إلى غير مدلوله الظاهر بدليل، وذلك من أجل بيان عاقبته ونهايته المقصودة منه حقيقة.

المطلب الثاني: التأويل عند الأصوليين

و للتأويل عند علماء الأصول تعريفات متقاربة لا يخلو كثير منها من إيرادات بنقص أو زيادة، وإليك بعض ما قاله الأصوليون في ذلك.

وعرفه السرخسي الحنفي بأنه: " تبيين بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأي والاجتهاد، أو هو ما تصير إليه عاقبة المراد بالمشترك بواسطة الرأي " (1). قال إمام الحرمين الجويني: "التأويل رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول " (2).

وعرفه الغزالي بقوله: "احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل على الظاهر " (1).

وقال الآمدي: "هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتمال له بدليل يعضده " (2).

(1) السرخسي أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل: أصول السرخسي: 1/128.

(2) إمام الحرمين الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: البرهان في أصول الفقه 1/336.

(1) الإمام أبو حامد الغزالي محمد بن محمد: المستصفى من علم الأصول 1/387.

وقال الطوفي: "هو صرف اللفظ عن ظاهره لدليل يصير به المرجوح راجحاً"⁽³⁾

وعرفه شيخ الإسلام ابن تيمية بأنه: "صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به"⁽⁴⁾.

ومن المعاصرين نجد الدكتور فتحي الدريني اختار في تعريفه بأنه: "تبيين إرادة الشارع من اللفظ بصرفه عن ظاهر معناه المتبادر إليه إلى معنى آخر يحتمله دليل أقوى يرجح هذا المعنى المراد"⁽⁵⁾.

ويتبين من هذه التعريفات اشتراكها جميعاً في اعتبار التأويل خلاف الأصل لأنه اخذ بالاحتمال المرجوح حسب عبارة بعضهم، وبغير الظاهر حسب عبارة الآخرين، وأنه لذلك لا بد أن يسنده دليل تكون دلالاته أقوى من دلالة الظاهر، وأوجب صرفه عنه إلى غير مدلوله، وأن قوة الدليل تكون بغلبة الظن عند المجتهد وهي متحصلة بالقرائن.

ويلاحظ على تعريف الإمام الجويني أنه حد لمطلق التأويل، أو للتأويل المجرد بصرف النظر عن كونه صحيحاً أو فاسداً، لخلوه من قيد هام، وهو الدليل الذي بدونه يصبح صرف الألفاظ عن ظواهرها لمجرد الاحتمال لعبا وتحكما، كما قال صاحب جمع الجوامع⁽⁶⁾، إلا أن المتتبع لردود الجويني على بعض التأويلات الفاسدة يجد عدم إغفاله لضرورة وجود دليل للتأويل حتى يكون مقبولاً، مع أنه لم يشترطه ضمن تعريفه وهذا ما يؤيد ما قلته من أنه رحمه الله أراد تعريف مطلق التأويل لا التأويل الصحيح.

فإذا ما جئنا إلى تعريف الإمام الغزالي وجدنا أن الآمدي نقده وأورد عليه بعض الملاحظات منها أن التأويل ليس هو الاحتمال الذي حمل اللفظ عليه بل هو

(2) الآمدي سيف الدين ابو الحسن علي بن أبي علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام 3/74.

(3) الطوفي نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد: شرح مختصر الروضة 1/558.

(4) ابن تيمية أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، رسالة: الأكاليل في المتشابه والتأويل: 13/288.

(5) د. فتحي الدريني: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي ص 189.

(6) انظر: السبكي تاج الدين: جمع الجوامع بشرح المحلي - 2/88.

نفس حمل اللفظ عليه وفرق بين الأمرين، وأنه غير جامع لأنه يخرج منه التأويل بالدليل القاطع غير الظني⁽¹⁾، مما يوجب علماً لا غلبة ظن كما قال الغزالي. وأما الإمام السرخسي فقد جعل تعيين أحد المحتملين في المشترك تأويلاً وهو ليس كذلك كما قال أهل الأصول⁽²⁾ إذ ليس أحد المعنيين في المشترك أولى بالرجحان من الآخر لتساويهما في الدلالة عليهما، والتأويل إسناد للمرجوح بدليل.

وتعريف الأستاذ فتحي الدريني لا يخلو أيضاً من الملاحظة لأن فيه تكراراً زائداً إذ لا حاجة لذكر قوله " تبين إرادة الشارع من اللفظ "، لأن الأخذ بالمعنى المرجوح بعد ترجيحه بالدليل يجعل إرادة الشارع بينةً من اللفظ، كما لا حاجة لذكر قوله " المتبادر منه " لأن ظهور المعنى لا يكون إلا بتبادره إلى الذهن والله - تعالى - أعلم.

بقي أن نقول أن تعريف الإمام الطوفي وابن تيمية لم يذكر ما إذا كان الاحتمال المرجوح يحتمله ظاهر اللفظ أم لا، لذلك أرى والله أعلم أن تعريف الإمام الآمدي هو أصوبها وأدقها وأبعدها عن الإيراد والنقد إذ هو جامع لما يلزم من قيود مانع لدخول ما لا حاجة إليه من الألفاظ ولذا اختاره على غيره.

شرح التعريف المختار:

عرف الإمام الآمدي التأويل بقوله: " >هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده " ثم قال في تخريج التعريف. " وإنما قلنا حمل اللفظ على غير مدلوله احترازاً من حمله على نفس مدلوله، وقولنا " الظاهر منه " احترازاً عن صرف اللفظ المشترك من أحد مدلوليه إلى الآخر، فإنه لا يسمى تأويلاً، وقولنا " مع احتمال له " احترازاً عما إذا صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر إلى ما لا يحتمله أصلاً، فإنه لا يكون تأويلاً صحيحاً أيضاً.

وقولنا " بدليل " يعم القاطع والظني وعلى هذا فالتأويل لا يتطرق إلى النص ولا إلى المجمل وإنما يتطرق إلى ما كان ظاهراً لا غير⁽³⁾.

(1) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي 3/74.

(2) الشوكاني محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ص 176.

(3) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي 3/73.

المطلب الثالث:

التأويل في القرآن والسنة وعند السلف رضوان الله عليهم

إن الناظر في استخدامات القرآن الكريم لكلمة التأويل و اشتقاقاتها يجد أنها لا تعدو معنيين اثنين لا ثالث لهما وهما: الأول تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهر الكلام أو خالفه، ويكون التأويل والتفسير عندها بمعنى متقارب أو مترادف، والثاني: هو نفس المراد بالكلام أي إن كان الكلام طلباً لفعل فتأويله وقوع الفعل، كما كان يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم وبحمدك اللهم اغفر لي يتأول بذلك قوله تعالى ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَعِزْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴾ (النصر-3) كما أخبرت عنه عائشة - رضي الله عنها - ، وإن كان الكلام خبراً كان تأويله وقوع نفس المخبر به على الكيفية التي يعلمها الله عز وجل والتي لا ندركها نحن على حقيقتها مثل المطعومات والملبوسات والمنكوحات⁽¹⁾.

والإمام الطبري وإن اشتهر عنه القول بترادف معنى التفسير والتأويل إلا أن المتتبع لتفسيره لبعض الآيات يتيقن أنه يريد بذلك أحد معنيي التأويل والذي يعني التفسير والبيان، وأنه لا ينفي ولا يستبعد، ولا ينكر وجود التأويل بمعنى مغاير لمعنى التفسير " أي وقوع المخبر به أو المأمور حسبما تقدم "، فنراه بعد ذكر أقوال أهل التفسير في قوله تعالى " ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله " يرجح أن المقصود به معرفة الوقت الذي هو جاء قبل مجيئه، المحجوب علمه عنهم وعن غيرهم بمتشابه آي القرآن، ومعرفة الوقت هو من تفاصيل وكنه التأويل الذي لا يعلمه إلا الله كما سبق وأوضحناه، وعند تفسيره لقوله تعالى " ما يعلم تأويله إلا الله " نجده يقول: أي وما يعلم وقت قيام الساعة، وانقضاء محمد وأمه، وما هو كائن إلا الله دون سواه من البشر الذين أملوا إدراك علم ذلك من قبل الحساب والتنجيم والكهانة⁽²⁾

وواضح من هذه الأقوال وترجيحه لها أنها تدخل ضمن التأويل بالمعنى الثاني أي بمعنى وقوع المأمور والمخبر به ومعرفة تفاصيل الأمر والخبر وكنهه

(1) انظر: مجموع الفتاوى الكبرى 13/270، وانظر الحديث في صحيح البخاري بشرح العسقلاني 8/733.

(2) الطبري أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن 3/182.

وقدره ونوعه وصفته، وهي بالتأكيد مغايرة للتأويل بمعناه الأول أي بمعنى التفسير والبيان.

وقال ابن الجوزي " وفي التأويل وجهان أحدهما: التفسير والثاني العاقبة المنتظرة " (3).

وقال القرطبي: " والتأويل يكون بمعنى التفسير كقولك: تأويل هذه الكلمة على كذا ويكون بمعنى ما يؤول الأمر إليه ونقل عن الزجاج في معنى التأويل الوجهين (1).

وقد وقع خلاف بين العلماء والقراء في محل الوقف في قوله تعالى: **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ** (آل عمران-7) هل الوقف على لفظ الجلالة أم على العلم، والتحقيق كما ذكره ابن كثير (2) وغيره من المفسرين إنه إن أريد بالتأويل المعنى الثاني وهو حقيقة الشيء وما يؤول إليه أمره ومعرفة تفاصيل المخبر به أو المأمور به عند وقوعه فالوقوف على لفظ الجلالة، لأن حقائق الأمور وكنهها لا يعلمها إلا الله عز وجل، وإن أريد به المعنى الآخر وهو التفسير والبيان فالوقف على "الراسخون في العلم" لأنهم يعلمون ويفهمون ما خوطبوا به بهذا الاعتبار، وإن لم يحيطوا علماً بحقائق الأشياء على كنه ما هي عليه.

ومن التأويل بالمعنى الثاني قوله تعالى على لسان يوسف عليه الصلاة والسلام **هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ** (يوسف-100)، وقوله تعالى على لسان يعقوب عليه الصلاة والسلام مخاطباً ابنه يوسف **وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ** (يوسف-6) وقوله تعالى في سورة النساء **ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا** (النساء-59).

وقوله على لسان العبد الصالح **سَأَتَّبِعُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا** (الكهف-78). من هنا

يتبين لنا أن غالب ألفاظ التأويل التي جاءت في القرآن يراد بها هذا المعنى الثاني وهو حقيقة المخبر به أو المأمور به، سوى آية آل عمران، والتي جاء فيها التأويل بمعنى التفسير والبيان مرة وبمعنى التفسير المحرف الذي يوافق أهواء الزائعين ومذاهبهم الفاسدة مرة أخرى وذلك في قوله تعالى:

إِتِّبَعَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِعَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ (آل عمران-7).

(3) ابن الجوزي أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد: زاد المسير في علم التفسير 1/354.

(1) القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري: الجامع لأحكام القرآن 7/271.

(2) ابن كثير عماد الدين أبو الفداء إسماعيل القرشي الدمشقي: تفسير القرآن العظيم 2/9.

ويتضح من أقوال أئمة التفسير السابقة أن التأويل عندهم لا يخرج عن المعنيين اللذين ساقهما شيخ الإسلام ابن تيمية فهو يأتي إما بمعنى التفسير مطلقاً، بصرف النظر عن كونه صحيحاً أو فاسداً كما في قوله تعالى " ابتغاء تأويله " إذ فسرته غير واحد بأنه تحريفه، وبغض النظر عما إذا كان موافقاً للظاهر أو مخالفاً له، فإن كان موافقاً للظاهر فهو بيّن، وإن كان مخالفاً للظاهر انطبق على تعريف الأصوليين السابق ووجه كونه تفسيراً حينئذٍ أنه يكون هو حقيقة المراد لا ظاهر اللفظ.

وبيان حقيقة المراد من اللفظ وإن خالف الظاهر هو عين التفسير، وهو الذي عناه الراغب الأصفهاني بقوله " هو رد الشيء إلى الحقيقة المرادة منه علماً كان أو فعلاً، وليس يشترط أن تكون الحقيقة المرادة مستفادة من ظاهر اللفظ، بل قد يدل عليها معنى محتمل للفظ يعضد بدليل خارجي. وقد ذهب الدكتور صلاح الخالدي في كتابه التفسير والتأويل إلى جعل تأويل الرؤيا معنى ثالثاً من معاني التأويل إلا أنه عاد وأدخله تحت المعنى الثاني، الذي هو بيان الصورة الحسية الواقعية، والناظر في أقوال المفسرين يجد أنهم أدخلوا تفسير الرؤيا تحت المعنى الأول الذي هو التفسير والبيان.⁽¹⁾

الفرق بين التأويل والتفسير:

وجدير بالبيان هنا أن أوضح الفرق بين التأويل والتفسير عند علماء التفسير، ولأهل العلم سبعة أقوال في ذلك:
الأول: أنهما بمعنى واحد فهما مترادفان، وهذا هو الشائع عند المتقدمين من علماء التفسير وعلى رأسهم الإمام الطبري.⁽²⁾
الثاني: إن التفسير أعم من التأويل، فالتأويل أخص، فكثير ما يستعمل التفسير في الألفاظ كبيان البحيرة والسائبة والوصيلة والحام أو في تبين المراد وتفسير المجمل، نحو الأمر بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وإما في كلام مضمن بقصة لا يمكن تصوره إلا بمعرفتها نحو
﴿ **وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا التُّبُوتَ مِنْ طُهُورِهَا** ﴾ (البقرة -189).

(1) صلاح عبد الفتاح الخالدي: التفسير والتأويل في القرآن الكريم ص 137.
(2) قد بينا أن الطبري لا ينفى ولا ينكر وقوع التأويل ومجيئه بالمعنى الآخر، وانظر في بيان هذه الفروق علوم القرآن للزركشي 2/149 والإتقان في علوم القرآن للسيوطي 2/173 ومناهل العرفان للزرقاني 1/482.

وأما التأويل فإنه يستعمل مرة عاماً ومرة خاصاً نحو الكفر المستعمل تارة في الجحود المطلق وتارة في جحود الباري خاصة، والإيمان المستعمل في التصديق المطلق تارة وفي تصديق دين الحق تارة، وإما في لفظ مشترك بين معاني مختلفة نحو لفظ الوجد المستعمل في الجد والوجد والوجود.

الثالث: التفسير القطع على أن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله أنه عنى باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح وإلا فتفسير بالرأي وهو المنهي عنه.

الرابع: أن التفسير بيان وضع اللفظ، إما حقيقة أو مجازاً، كتفسير الصراط بالطريق، و الصيب بالمطر والتأويل تفسير لباطن اللفظ، فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير إخبار عن دليل المراد، لأن اللفظ يكشف عن المراد، والكاشف دليل، ومثاله قوله تعالى في سورة الفجر ﴿ إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمُرْصَادِ ﴾ (الفجر -14) تفسيره أنه من الرصد، ويقال رصده، رقبته، والمرصاد: مفعال منه وتأويله التحذير من التهاون بأمر الله، وقواطع الأدلة تقتضي بيان المراد منه على خلاف وضع اللفظ في اللغة.

الخامس: أن التأويل هو صرف الآية إلى معنى محتمل يوافق ما قبلها وما بعدها، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط، والتفسير هو الكلام في أسباب نزول الآية وشأنها وقصتها.

السادس: التفسير ما يتعلق بالرواية، والتأويل ما يتعلق بالدراية. السابع: التفسير هو بيان المعاني التي تستفاد من وضع العبارة، والتأويل هو بيان المعاني التي تستفاد بطريق الإشارة⁽¹⁾.

ويترجح لدي أن أقرب هذه الأقوال إلى الصواب هو قول الإمام الطبري رحمه الله، وذلك إذا ما أخرجنا المعنى الثاني للتأويل عند شيخ الإسلام ابن تيمية. أي وقوع المخبر به أو المأمور به. فعند إخرجه فإن التأويل والتفسير يصبحان بمعنى واحد، ذلك أن التأويل هو بيان المعنى المرجوح بدليل ثم الأخذ

⁽¹⁾الذهبي محمد حسين: التفسير والمفسرون 1/19 - 22.

به، وهذا المعنى المرجوح يصبح بعد الترجيح هو المراد من اللفظ حقيقة لا
ظاهره الراجح بالأصل ويكون بيانه حينئذ هو تفسيره الحقيقي.

فالإمام الطبري حين قال أن التأويل بمعنى التفسير إنما عنى به المعنى الأول الذي بينه ابن تيمية ولم يرد به المعنى الثاني الذي هو وقوع المخبر به أو المأمور به والعلم به على ما هو عليه، والدليل على ذلك أن الإمام الطبري على الرغم من قوله بترادف معنى التفسير والتأويل فإن ذلك لم يمنعه من تفسير التأويل بمعنى العلم بوقوع المخبر به أو المأمور به، كما ذكرته.

التأويل في الحديث :

وما يصدق على معاني التأويل في القرآن يصدق على معانيه التي جاءت في الحديث والأثر:

ومن ذلك حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه - قال لما نزلت هذه الآية: ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ﴾ (الأنعام -83) شق ذلك على أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وقالوا: أينا لم يظلم نفسه؟ فقال رسول الله: ﴿ ليس كما تظنون إنما هو كما قال لقمان ﴿ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ (لقمان-11)⁽¹⁾.

وحقيقة ما حصل للصحابة هنا هو أنهم فهموا الآية على ظاهرها وعمومها وفسروها بما يقتضي هذا الظاهر العام، فظنوا أن المقصود هنا مطلق الظلم ولكن الرسول ﴿ أول لهم هذا الظاهر العام " الظلم " وبين أن هذا العموم غير مراد، بل أن المراد هو معنى خاص من الظلم وهو " الشرك "، وبعبارة الأصوليين صرف هذا اللفظ الظاهر عن عمومته إلى معنى آخر خاص ومرجوح وهو " الشرك " بدليل قوي وهو آية لقمان، فحقيقة التأويل هنا هي تخصيص العموم، ولا يعكر على هذا أن قول الرسول عليه الصلاة والسلام بحد ذاته يعد دليلاً شرعياً، فهو تأويل من جهة أنه صرف ظاهر إلى غير مدلوله بدليل، وهو تفسير من جهة أنه المعنى الصحيح المقصود من الآية.

ومن هذا الباب ما جاء من الأحاديث عن الرسول ﴿ في تأويل الرؤيا وتفسيرها وأذكر منها عل سبيل التمثيل لا الحصر ما رواه مسلم من حديث أنس بن مالك - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله: ﴿ رأيت ذات ليلة فيما يرى النائم كأننا في دار عقبة بن رافع فأتينا برطب من رطب ابن طاب فأولت الرفعة لنا في الدنيا والعافية في الآخرة وأن ديننا قد طاب "⁽²⁾.

(1) صحيح البخاري بشرح العسقلاني 12/303.

(2) الإمام مسلم أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري: صحيح مسلم بشرح النووي 15/31.

فأصل الخلاف الفقهي لا يتأتى لو أخذ الناس كلهم بدلالة ظاهر اللفظ فقط، وهذا غير ممكن لأنه لا يكون إلا في القطعيات، ويتضح هذا أكثر إذا رجعنا إلى كتب أسباب الخلاف الفقهي، وهو نابع من طبيعة اللغة العربية واحتمال ألفاظها للمعاني المتعددة، فأحدهم يأخذ بعموم اللفظ، وآخر يقول بتخصيصه، والتخصيص كما سنعلم نوع من أنواع التأويل، بل هو أكثرها شيوعاً. وبعضهم يقول بإطلاق اللفظ ويذهب المخالف إلى القول بالتقييد، وذلك نوع تأويل، وثالث يحمل اللفظ على الحقيقة، وصاحبه يحمله على المجاز، ورابع يفهم الأمر - سواء من الكتاب أو السنة - على أنه للندب، وآخر يفهمه على أنه للوجوب. ومنهم من يفهم النهي - سواء من الكتاب أو السنة - للحرمة، وآخر يظنه للكراهة.

ولو نظرت إلى أسباب اختلاف الصحابة في الفروع ومن بعدهم التابعين ثم مجتهدي المذاهب لرأيت أن عامة اختلافهم يؤول إلى أحد أنواع التأويل التي ذكرت، وخصوصاً النوع الأول وهو الخلاف في العموم والخصوص.

مشروعية التأويل:

فمما جاء في ذلك عن الصحابة بالمعنى الأول للتأويل، وهو التفسير والبيان للفظ سواء وافق ظاهره أو خالفه ما يلي:

ما أخرجه الإمام الترمذي عن أسلم أبي عمران التجيبي " قال كنا بمدينة الروم فأخرجوا إلينا صفاً عظيماً من الروم، فخرج إليهم من المسلمين مثلهم أو أكثر، وعلى أهل مصر عقبة بن عامر وعلى الجماعة فضالة بن عبيد، فحمل رجل من المسلمين على صف الروم حتى دخل فيهم، فصاح الناس وقالوا: سبحان الله يلقي بيده إلى التهلكة، فقام أبو أيوب فقال: يا أيها الناس إنكم تتأولون هذه الآية هذا التأويل، وإنما أنزلت هذه الآية فينا معشر الأنصار، لما أعز الله الإسلام وكثر ناصروه، قال بعضنا لبعض سراً دون رسول الله ﷺ: إن أموالنا قد ضاعت، وإن الله قد أعز الإسلام وكثر ناصروه، فلو أقمنا في أموالنا، فأصلحنا ما ضاع منها، فأنزل الله تعالى على نبيه - عليه الصلاة

والسلام - يرد علينا ما قلنا ﷻ **وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ** (البقرة-195)، فكانت

التهلكة الإقامة على الأموال و إصلاحها وتركنا الغزو، فما زال أبو أيوب شاخصاً في سبيل الله حتى دفن في أرض الروم " (1).

فحقيقة الفهم الخاطئ هنا أنهم حملوا النهي عن الإلقاء باليد إلى التهلكة على أنه نهى مطلق يقتضي حرمة كل ما يؤدي إلى هلاك النفس وإفنائها ولو كان في سبيل الله، وذلك فهم خاطئ مردود، والصحيح أن الإلقاء باليد إلى التهلكة، وتقحم ما من شأنه تعريض النفس للخطر محرم إلا في الجهاد في سبيل الله، واستثناء الجهاد هنا ونفي الإطلاق، مفهوم من الوقوف على سبب النزول الذي بينه لهم الصحابي الجليل أبو أيوب الأنصاري رضي الله عنه، فمعنى قوله لهم "تأولون" أي تفسرونها تفسيراً خاطئاً، تماماً كما أخطأوا في تفسير معنى الظلم في آية الأنعام وقد مرت.

وهم معذورون في ذلك الفهم لأن ظاهر الآية وإطلاقها يفيد ما ذهبوا إليه، ولكن هذا الظاهر الذي يفيد إطلاق النهي المفيد للتحريم متروك بدليل جواز المخاطرة بالنفس في سبيل الله بل قد يكون واجباً، وبدليل سبب النزول الذي بينه أبو أيوب.

وبعبارة الأصوليين فإن أبا أيوب صرف اللفظ عن معناه الظاهر الراجح المفيد لإطلاق تحريم المخاطرة إلى معنى كان مرجوحاً، وهو جواز المخاطرة في سبيل الله لدليل هو وقوفه على سبب النزول، وحقيقة التأويل هنا هي تقييد المطلق.

فهم أطلقوا ما حقه التقييد، وهو غير جائز بالاتفاق لأن الأدلة قد قامت على بطلانه ممن عايشوا التنزيل ووقفوا على أسباب النزول.

وأما ما جاء من التأويل في أقوال الصحابة بمعناه الثاني أي وقوع المخبر به أو المأمور به، فكثير نذكر منه: ما أخبر به الطبري في تفسير قوله تعالى **وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ** (لبقرة-115)، عن ابن عمر أنه كان يصلي حيث توجهت به راحلته، ويذكر أن رسول الله عليه الصلاة والسلام كان يفعل ذلك ويتأول هذه الآية **فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ** (1).

(1) الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة: الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي 5/212. وقال حسن غريب صحيح 0
(1) جامع البيان 1/503.

المطلب الخامس: التأويل عند المتكلمين

والتأويل عند المتكلمين اختص، وانحصر في العقيدة والمتشابه من آيات صفات الله عز وجل، وأفعاله، وأخبار المعاد، فأولوها بما ظنوا أنه يتفق وتنزيه الله عز وجل، قال الزرقاني:

" التأويل عند المتكلمين ما ذهب إليه الخلف من صرف نصوص ما تشابه من الكتاب والسنة عن ظاهره إلى معان تتفق وتنزيه الله - تعالى - عن المشابهة والمماثلة، بخلاف ما ذهب إليه السلف من التفويض والإمساك عن تعيين معنى خاص " (2)

وقال البغدادي: " والمتكلمون أولوا صفات الله تعالى مثل العين واليد والوجه وأفعاله كالنزول، والصعود، والمجيء، والغضب، والكلام " (3). فتأويلات المتكلمين واقعة في آيات العقيدة فقط، لا في النصوص التي تتناول الأحكام العملية، وعليه فإنها خارج إطار هذه الدراسة، من حيث موضوعاتها القديمة.

إلا أنه داخل في معنى التأويل عند الأصوليين من حيث هو صرف لظاهر اللفظ إلى معنى مرجوح قد يسنده دليل من اللغة أو الشرع.

المطلب السادس: التأويل عند الصوفية الباطنية

عرف الصوفية بالتفسير الإشاري هو تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف، ويمكن الجمع بينه وبين الظاهر المراد أيضاً⁽¹⁾.

ومن هنا يعلم الفرق بين تفسير الصوفية المسمى بالتفسير الإشاري وبين تفسير الباطنية الملاحظة " باطنية الصوفية أصحاب التفسير النظري الفلسفي ". فالصوفية لا يمنعون إرادة الظاهر، ويقولون: لا بد منه أولاً، إذ من ادعى فهم أسرار القرآن، ولم يحكم الظاهر كمن ادعى بلوغ سطح البيت قبل أن

(2) الزرقاني محمد بن عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن 1/473، والصحيح ان السلف يفوضون الكنه والكيفية ولا يفوضون حقيقة المعنى بل يعينون المعنى الظاهر.

(3) البغدادي أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي: أصول الدين ص 110.

(1) مناهل العرفان 1/546.

يجاوز الباب، وأما باطنية الصوفية فإنهم يقولون " إن الظاهر غير مرادٍ أصلاً، وإنما المراد الباطن، وقصدهم نفي الشريعة " (2).

نماذج من التأويل " التفسير الإشاري " المقبول :

فمنها ما جاء عن سهل بن عبد الله التستري في قوله تعالى ﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة-22)، قال ﴿ فلا تجعلوا لله أنداداً ﴾ أي أضداداً، فأكبر الأضداد النفس الأمانة بالسوء المتطلعة إلى حظوظها ومناها بغير هدىً من الله.

" فهذا القول من سهل يشير إلى أن النفس الأمانة داخلية في عموم الأنداد، حتى لو فصل لكان المعنى فلا تجعلوا لله أنداداً: لا صنماً ولا شيطاناً ولا النفس ولا كذا ولا كذا... الخ. فيمكن أن يكون لهذا التفسير وجه صحيح، وبيان ذلك أن الناظر في القرآن الكريم قد يأخذ من معنى الآية معنىً من باب الاعتبار فيجريه فيما لم تنزل فيه الآية، لأنه يجامعه في القصد أو ما يقاربه (3). ويستند هذا اللون من التفسير لما روى عن ابن عباس من تأويله سورة النصر بمحضر من الصحابة الكرام بأنه أجل رسول الله ﴿ وهو خلاف الظاهر، قال ابن حجر في ذكر فوائد هذا الحديث " وفيه جواز تفسير القرآن بما يفهم من الإشارات وإنما يتمكن من ذلك من رسخت قدمه في العلم " (1).

ومن التأويلات الإشارية الباطنية:

ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع فتاويه قال: "وأما باطنية الصوفية فيقولون في قوله تعالى ﴿ اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ ﴾ (النازعات-17)، إنه القلب وقوله ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً ﴾ (البقرة-67). أنها النفس، ويفسرون هم والفلاسفة تكليم موسى بما يفيض من العقل الفعال، ويجعلون خلع النعلين ترك الدنيا والآخرة (2).

فهذا وأمثاله من التأويلات البعيدة المردودة. وكيف ينسب ذلك إلى أنه مراد الله -تعالى- في خطاب العرب الأمية التي لا تعرف شيئاً من ذلك، وهذه

(2) الذهبي محمد حسين: التفسير والمفسرون 2/356.

(3) نفس المصدر 2/359.

(1) فتح الباري بشرح صحيح البخاري 8/608، والحديث في صحيح البخاري بشرح العسقلاني 8/734.

(2) مجموع الفتاوى الكبرى 13/238.

كلها دعاوى يدعونها على القرآن، وهي مستندة إلى الكشف والإطلاع ودعوى الكشف والإطلاع لا تصلح دليلاً شرعياً بحال من الأحوال⁽³⁾. وهذا وأمثاله من كلام الصوفية لو قلنا أنهم أرادوا به تفسير الآيات القرآنية ببيان معانيها التي عليها لا غير، لكان هو بعينه مذهب الباطنية، وذلك لأن المعاني التي حملوا عليها الألفاظ في الآيات السابقة لا تعرفها العرب مدلولات لهذه الألفاظ لا بالوضع الحقيقي ولا بالوضع المجازي المناسب، وليس في سياق الآيات ما يدل على هذه المعاني المذكورة، ومعلوم أن القرآن عربي ومخاطب به العرب الذين يفهمون ألفاظه وتراكيبه، فهذه الآيات المذكورة آنفاً لا يفهم منها العربي أكثر من المعاني المتبادرة إلى فهمه، وأيضاً لم ينقل لنا عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين تفسير للقرآن يماثل هذا التفسير أو يقاربه، ولو كان معروفاً عندهم لنقل، لأنهم أدري بمعاني القرآن ظاهرها وباطنها باتفاق الأمة، وغير معقول أن يأتي آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها، ولا هم أعرف بالشرعية منهم، ولا أدري بلغة القرآن من قومه الذين نزل بلسانهم وعلى لغتهم⁽⁴⁾.

وقال ابن الصلاح في فتاويه: وجدت من الإمام أبي الحسن الواحدي المفسر أنه قال: صنف أبو عبد الرحمن السلمى "حقائق التفسير" فإن كان قد اعتقد أن ذلك تفسيراً، فقد كفر.

قال ابن الصلاح: وأنا أقول الظن بمن يوثق به منهم إذا قال شيئاً من ذلك أنه لم يذكره تفسيراً ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة، فإنه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية، وإنما ذلك منهم تنظير لما ورد به القرآن، فإن التنظير يذكر بالنظير ومع ذلك فياليتهم لم يتساهلوا بمثل ذلك لما فيه من الإبهام والالتباس⁽¹⁾.

وقال الزرقاني نقلاً عن النسفي: النصوص على ظواهرها والعدول عنها إلى معان يدعيها أهل الباطل الحاد، قال التفتازاني في شرحه للعبارة: سميت الملاحظة باطنية لدعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان لا يعرفها إلا المعلم، وقصدتهم بذلك نفي الشريعة بالكلية، وأما ما يذهب إليه بعض

(3) التفسير والمفسرون 2/362-365.

(4) نفس المصدر 2/366.

(1) فتاوى ومسائل ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقہ 1/196.

المحققين من أن النصوص على ظواهرها ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف لأرباب السلوك يمكن التوفيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان⁽²⁾.

ويفهم من كلام الغزالي في هذا الجانب أنه ينكر من هذه التفسيرات والتأويلات ما كان منها مفضياً إلى إسقاط التكاليف الشرعية والأعمال الظاهرة فحسب، وجعل قتل من نطق بشيء منه أفضل من إحياء عشرة⁽³⁾.
وقد ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية⁽⁴⁾ إلى أن إشارات الصوفية وتأويلاتهم منها صحيح وباطل، فإن أريد بها أنها معان مرادة ومدلولات للألفاظ، فهو افتراء على الله، وإن أريد أنها من باب الاعتبار والقياس لا من باب دلالة اللفظ فهذا نوع من القياس، وهو الذي يسميه العلماء قياساً، وتسميه الصوفية إشارة، وهو ينقسم إلى صحيح وباطل كانقسام القياس إلى ذلك، فمن سمع قول الله تعالى ﴿ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴾ (الواقعة-79) وقال: إنه اللوح المحفوظ أو المصحف: فقال كما أن اللوح المحفوظ الذي كتب فيه حروف القرآن لا يمسّه إلا بدن طاهر فمعاني القرآن لا يذوقها إلا القلوب الطاهرة وهي قلوب المتقين كان هذا معنى صحيحاً، ولهذا يروى هذا عن طائفة من السلف، قال تعالى عن القرآن ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ (البقرة-2).

(2) مناهل العرفان 1/546-557.

(3) أبو حامد الغزالي محمد بن محمد: إحياء علوم الدين 1/53.

(4) مجموع الفتاوى الكبرى 13/241 بتصرف.

المبحث الثاني

توجيه اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه

في خضم الدعوات المتعالية إلى التجديد وإعادة قراءة النصوص من منظور عصري، يستوقف الباحث ذلك التركيز الشديد على بعض الاجتهادات لخليفة المسلمين الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه في بعض النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة حيث تعاد قراءتها وفق رؤى واقعية عصرية من قبل المتصدين للشأن الثقافي العام من الكُتّاب والصحفيين، وتعاد صياغتها في قوالب فكرية ويستخلص منها قواعد واستنتاجات، ظن أصحابها أنهم فاقوا فيها الأوائل في فهم فلسفة التشريع الإسلامي وإدراك معاني النصوص ودلالاتها ومقاصدها، حيث يخرجون عادة بعد تحليل هذه الاجتهادات بقاعدة باطلة مفادها: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد اجتهد في نصوص صريحة واضحة قطعية الثبوت والدلالة فأولها أو عطّلها، وخصّصها أو قيّدتها، أو أوقف العمل بها مؤقتاً، تارة باسم المصلحة العامة وتارة باسم الفهم العميق لمقاصد الشريعة، ولا يفوتهم أثناء ذلك استشعار الحاجة الى كيل حزمة من المديح لعمر والثناء على حسن فهمه وعبقريته وغوصه على بواطن النصوص حتى وصل به الحال - كذا يدعون - إلى مخالفة النصوص ذاتها، فهو مجتهد عبقرى لم تعرف الأمة له مثيلاً، وعلى خطاه يجب أن يسير "المجتهدون" "والعلماء" "والمفكرون" والقادة في هذه الأيام⁽¹⁾.

كل ذلك وصولاً إلى الهدف من وراء هذه القراءات وتلك الاجتهادات والتأويلات ألا وهي انتزاع اعتراف بصحة وشرعية قاعدتهم المستنبطة وهي: أن الاجتهاد غير مقتصر على النصوص الظنية ثبوتاً أو دلالة وأنه لا صحة للقاعدة الأصولية الشائعة " لا اجتهاد في مورد النص " فقد تكرر اجتهاد عمر في نصوص قطعية ثبوتاً ودلالة، كاجتهاده في قسمة أرض السواد وتضعيف الجزية على

(1) انظر: - علي حسب الله : أصول التشريع الإسلامي ص 101،183.
- وأحمد أمين: فجر الإسلام ص 238.
- و محمد هشام الأيوبي: الاجتهاد ومقتضيات العصر ص 212،222.
- ود. محمد عمارة: معالم المنهج الإسلامي ص 103-113.
وله أيضاً: النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية ص 48-69.

نصارى بني تغلب باسم الصدقة وتعطيل حد السرقة ومنع إعطاء المؤلفة قلوبهم... الخ⁽²⁾.

والذي يعني هؤلاء القوم اليوم، ليس الاجتهاد في حكم الغنائم ولا الجزية، فما عاد هناك غنائم، وصارت الجزية تؤخذ على رقاب المسلمين لا رقاب أهل الذمة، وإنما مرادهم التسليم لهم بالقاعدة " الاجتهاد سائغ حتى في مورد النصوص القطعية "، فإن سلم لهم بذلك راحوا يجتهدون في شكل نظام الحكم في الإسلام ومتى يكون شرعياً ومتى يعتبر باطلاً، فيخرجون بجواز أن يكون الحكم ديمقراطياً، وان شرعيته مستمدة من تأييد غالبية "الشعب"، ثم اجتهدوا في حجاب المرأة، فخرجوا بجواز كشفها شعرها ونحرها وساعديها وساقبها كيف لا وهو رأي بعض الأئمة؟!، فإن سلم لهم بهذا - وأئى يظفروا به - تابعوه بالقول بجواز الاختلاط، أو ليس بجائز أن تبيع المرأة وتشتري؟! أما يجوز لها أن تشهد الجمعة والجماعات وصلاة العيدين ومهمات المسلمين؟ ثم أجازوا ربا البنوك وأحلوها، أو ليس مفهوم الربا ذاته فيه خلاف عن ابن عباس؟ أو لم تكن حرمة مقيدة بكونه مضاعفاً مرة أو تكون قرضاً استهلاكياً لا إنتاجياً؟.

وهؤلاء الكتاب وإن لم يجرؤ بعضهم على التصريح بهذا، إلا أن قصدهم هذا ظاهر من إلحاحهم الشديد على مفهوم الاجتهاد، وإعادة قراءة النصوص وفق مناهج ورؤى غربية أو شرقية، بعضها قديم وبعضها معاصر، وظاهر من تركيزهم الشديد على تحطيم مرجعية النص الشرعي وقديسيته، من خلال القول بتاريخيته وبيئته، وأقول "البعض منهم" لأن كثير منهم ما عاد يخشى إبداء أهدافه ودعوته ولا عاد يختبئ تحت عباءة عمر، التي لا تغطي الخارجين على القرآن والسنة، نجد ذلك واضحاً عند الجابري وأركون ونصر حامد أبي زيد ومحمد عمارة وبعض رموز التيار الإسلامي كالترابي والغنوشي⁽¹⁾، وغيرهم

وهذا بعض ما حملني على الحديث في هذه الاجتهادات الواردة عن عمر رضي الله عنه وتوضيحها وتوجيهها، وبيان أنها لم تكن في الموارد القطعية، كما توهم هؤلاء الناس، وأن الفاروق الملهم لم يعطل حداً، ولم يخالف حكماً وأولى لهؤلاء أن لا يتعلقوا بخيوط يظنونها من الحديد وما هي إلا من خيوط العنكبوت.

(2) وهو ما صرح به د. محمد عمارة وكشف عن نيته فيه في كتابيه السابقين وغيرهما.
(1) سنوضح تلك الدعوات ومواضعها وقائلها في فصل "دعاوى التجديد" في الباب الثاني، إن شاء الله تعالى.

وأبدؤها بما يظنه بعضهم أوضح وأصرح مخالفة لعمر رضي الله عنه للقرآن الكريم.

المطلب الأول : عمر وذم الرأي

لكن قبل الشروع في تنفيذ تلك التوهّمات، أتحف القارئ بنزر يسير من أقوال الفاروق رضي الله عنه، في إنكاره القول بالرأي المحض في الدين، ولعله من نافلة القول أن أذكر أن عمر في ذلك لم يكن بدعا من الصحابة، بل ومن أجيال المسلمين المتلاحقة، الذين تطامنوا على جعل النصوص الشرعية هي الحكم والمرجع والفيصل في كل ما يعرض من اختلافات ومشاكل لا إلى الأهواء.

ولكن تزايد الطعون من أعداء الوحي والسنة خاصة واشتداد الجلبة من محترفي الضوضاء الفكرية ألزمتنا بذكر هذه النقول، وهذه بعضها:

1. قال وهب بن منبه: " ثنا يونس بن يزيد عن ابن شهاب أن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- قال وهو على المنبر: يا أيها الناس إن الرأي إنما كان من رسول الله ﷺ مصيباً، أن الله كان يريه وإنما هو منا الظن والتكلف.

قال ابن القيم بعد ذكر هذا الأثر: مراد ابن عمر رضي الله عنه قوله تعالى ﷻ **إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ** (النساء-105) فلم يكن له رأي غير ما أراه الله إياه، وأما ما رأى غيره فظن وتكلف.

2. وروى ابن وهب عن محمد بن إبراهيم التيمي: أن عمر بن الخطاب قال: اصبح أهل الرأي أعداء السنن، أعتيهم أن يعوها، و تفلت منهم أن يرووها فاستبقوها بالرأي.

3. وذكر ابن الهادي عن محمد بن إبراهيم التيمي قال: قال عمر بن الخطاب: إياكم والرأي فإن أصحاب الرأي أعداء السنن، أعتيهم الأحاديث أن يعوها، وتفلت منهم أن يحفظوها، فقالوا في الدين برأيهم، وزاد الشعبي في رواية: فقالوا بالرأي فضلوا و أضلوا.

قال ابن القيم بعد أن ذكر هذه الآثار وغيرها الكثير الكثير عن عمر وأبي بكر وعثمان وعلي وابن مسعود وغيرهم من اجلة الصحابة: وأسانيد هذه الآثار عن عمر في غاية الصحة⁽¹⁾.

(1) ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر بن مسعد الزرعي : إعلام الموقعين عن رب العالمين 1/57.

فما جاء عن بعض الصحابة في قولهم بالرأي، فإنما كان يعني الرأي المحمود؟، وهو الرأي الذي يفسر النصوص، ويبين وجه الدلالة فيها، ولا يستوي رأي من أثنى الله عز وجل عليهم في القرآن والتوراة والإنجيل، وسبق لهم على لسان رسول الله ﷺ من الفضل ما ليس لأحد بعدهم، وشاهدوا التنزيل فعلموا ما أراد الله عز وجل ورسوله عاما وخصوصا وعزما وإرشادا، وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع...، أقول لا يستوي هؤلاء الربانيون بمن علم حالهم وتقصيرهم واستغراق أوقاتهم وأعمارهم في الدنيا وملذاتها على احسن الأحوال العيال. والرأي كما هو معروف عند جمهور العلماء منه ما هو محمود بلا ريب كالذي ذكرت، ومنه ما هو باطل بلا ريب، كالرأي المخالف للنصوص أو الكلام في الدين بالخرص والظن، والقول في أحكام الشرائع بالاستحسان والهوى، مع التفريط والتقصير في معرفة النصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها، أو الرأي الذي تُحدث به البدع وتُغير به السنن، ومن كان له مسكة من عقل، يعلم ان فساد العالم وخرابه إنما نشأ من تقديم الرأي على الوحي، والهوى على العقل، وما استحکم هذان الأصلان الفاسدان في قلب إلا استحکم هلاكه، وفي أمة إلا فسد أمرها أتم فساد، فلا اله إلا الله كم نفي بهذه الآراء من حق وأثبت بها من باطل؟ وأميت بها من هدى وأُحييَ بها من ضلالة؟ وكم هُدم بها من معقل للإيمان أو عُمرَ بها من دين للشيطان؟⁽¹⁾

فحاشا أصحاب رسول الله أن يكونوا من زمرة أولئك القوم وحاشا مُلهم الأمة أن يكون مشجبا يُعلق عليه تحريف كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

المطلب الثاني: وقف عمر لأرض السواد

وحجة من يقول بأن عمر قد خالف نصاً صريحاً قطعي الثبوت والدلالة في أمر الغنائم، هو أن الله قال في بيان مصارف الغنائم ﷻ **وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ﷻ**. (الأنفال-41).

فبينت الآية أن خمسا يوزع على الأصناف المذكورة في الآية، لكل صنف منهم سهم، والأربعة الأخماس الباقية تقسم على الغانمين، وهو ما بينته سنة رسول الله عليه الصلاة والسلام وفعله، حيث قسم خيبر بين المقاتلين بعد فتحها عنوة، فكان فعل الرسول صلى الله عليه وسلم دليلاً على وجوب قسمة

(1) المصدر السابق 1/57.

الغنيمة، أربع أخماسها على الغانمين، ولما فُتِح على المسلمين أرض العراق ومصر، طلب الفاتحون من عمر قسمة أراضي السواد وأراضي مصر عليهم، أسوة بما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم في أرض خيبر، طالبه بذلك بعض الصحابة، منهم بلال و الزبير إلا أن عمر بن الخطاب رأى أنه ليس من "مصلحة" الدولة الإسلامية آنذاك توزيع هذه الأراضي الخصبة، والتي تشكل سلة الغذاء للدولة الإسلامية الفتية على المقاتلين، فتكون من بعدهم لورثتهم، فتلهيهم عن الجهاد أولاً، ولا يتبقى لذراري المسلمين الذين يأتون من بعدهم ما ينفقون منه و يعتاشون عليه ثانياً، ولذلك قال عمر لمن ابتغى القسمة " لولا آخر الناس ما فتح الله علي قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله ﷺ خيبر " (2).

فراى أهل التأويل المعاصر أن عمر لم يأل جهداً في الاجتهاد برأيه ولو خالف ذلك النصوص الصريحة القطعية ثبوتاً ودلالة فخصص عمر عموم الآية بدليل المصلحة العامة أو فهمه العميق لمقاصد الشريعة (1) وذلك من أجل أن يُفتح لهم الباب كما أسلفنا، لإعادة النظر في النصوص المتعلقة بنظام الحكم وشرعيته وحكم الربا والجهاد والعقوبات.... الخ.

هذه حجتهم وتلك غايتهم، وأنا وإن كنت سأنحي البحث في النوايا، إلا أننا نقطع بالبراهين أن اجتهادهم هذا وتأويلهم لن يحفل بالشرعية، ولا بالصحة، ولن يكتب له الخروج من دائرة التأويل الفاسد.

وردنا عليهم سيتمحور في إثبات عدم قطعية الآية في وجوب قسمة الأربعة الأخماس على الغانمين، وعدم قطعية دلالة الحديث على ذلك، والتأكيد على أن دلالة الآية هي ظنية في غير المنقول من الغنائم كالأراضي والعقارات، فإن تم لنا هذا فحسبك به برهاناً في نسف اجتهادهم ونزع الشرعية عن قاعدتهم " جواز الاجتهاد في النصوص القطعية الثبوت والدلالة " وإليك البيان:

1. إن القرآن الكريم لم ينص على وجوب توزيع الغنائم الحربية منقولة أو غير منقولة على المجاهدين، وإنما نصت آية الأنفال المذكورة على مصارف معينة لخمس الغنائم، وأما توزيع الأربعة الأخماس الباقية على المقاتلين فإنما جاءت به السنة في تقسيم الرسول صلى الله عليه وسلم لأراضي خيبر (2).

(2) صحيح البخاري بشرح العسقلاني 6/224.

(1) انظر: معالم المنهج الإسلامي ص 105.

(2) الزرقا مصطفى أحمد: المدخل الفقهي العام 1/176.

هذا ما قاله الشيخ مصطفى الزرقا -رحمه الله- وهو سديد، ويمكن أن يضاف إليه أن الآية دلت بالالتزام على مصرف الأربعة الأخماس الباقية، كدلالة قوله تعالى ﴿ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمَّهِ الثَّلَاثُ ﴾ (النساء-11)، على نصيب الأب من تركة ولده إن لم يكن له أولاد، فجعل لأمه الثلث فعرف ضمناً أن نصيب الأب الثلثان⁽³⁾. والفائدة هنا أن هذه الدلالة ليست قطعية بذاتها، بل هي ظنية، وكما هو معلوم عند أهل الأصول ليست دلالة النص المجمل في قوة النص الصريح وليست دلالة المفهوم في قوة دلالة المنطوق وليست دلالة إشارة النص في قوة دلالة عبارته ... الخ⁽⁴⁾، فإن قيل إن نصيب الأب وهو الثلثان في الحالة المذكورة مستفاد بالقطع قلت إنما أوصله إلى القطع الإجماع لا دلالة الآية وحدها. والله تعالى أعلم.

2. وأما بالنسبة إلى استدلالهم بفعل الرسول ﴿ وقسمته أرض خيبر فليس فيه دليل على وجوب قسمة الأراضي المفتوحة عنوة على المقاتلين لأن فعل الرسول ﴿ ذلك أقصى ما يفيدوه هو الاستحباب وفعله متردد بين الإباحة والجواز والاستحباب فمن أين جاء أولئك بالوجوب؟ ثم ليس القول بالاستحباب أولى من القول بالجواز، لأن الفعل متردد بين الأمرين، وترجيح أحدهما على الآخر ترجيح بدون مرجح، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن ذكر مذاهب العلماء في حكم الأرض المفتوحة عنوة " الثالث: وهو مذهب الأكثرية أبي حنيفة وأصحابه والثوري وأبي عبيد: إن الإمام يفعل فيها ما هو أصلح للمسلمين، من قسمها أو حبسها، فإن رأى قسمها كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خيبر فعل، وإن رأى أن يدعها فيئاً للمسلمين فعل كما فعل عمر. وكما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل بنصف خيبر، وأنه قسم نصفها وحبس نصفها لنوائبه وأنه فتح مكة عنوة ولم يقسمها بين الغانمين، فعلم أن أرض العنوة يجوز قسمها ويجوز ترك قسمها"⁽¹⁾ فابن تيمية لا يرى أن فعل الرسول ﴿ يدل على الوجوب بل على الجواز. وهو كذلك.

ونص على هذا المعنى ابن الوزير الصنعاني فقال: " غير خاف عمن له أنس بقواعد العلماء أن أفعال النبي ﴿ عند المحققين، لا تدل بنفسها على

⁽³⁾ الشنقيطي محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن 2/256.

⁽⁴⁾ انظر: الإمام البخاري علاء الدين عبد العزيز بن أحمد: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي 2/394.

⁽¹⁾ مجموع الفتاوى الكبرى 28/581، 582.

الوجوب بل ولا على الندب، وإنما تدل على الإباحة، وذلك لأنه ﷻ كان يفعل المباح والمندوب والواجب .. إلا إذا دلت قرائن على أنه فعله للوجوب أو الندب. والله تعالى أعلم⁽²⁾.

وهو ما فهمه عمر بن الخطاب قطعاً وفعله، وما كان له ليخالف فعلاً علم أن رسول الله ﷻ قام به على سبيل الوجوب.

3. أن منشأ الخطأ في الاستدلال والاستنتاج الذي انتهى إليه أولئك المؤولون كان التسوية في الحكم بين الغنائم المنقولة وغير المنقولة وتعميم حكم وجوب القسمة - إن سلمنا به - على الأراضي وهي غير منقولة وجعلها هي والغنائم المنقولة كالذهب والفضة والمتاع واحداً، وكأن الإجماع قد انعقد على عدم التفريق بينهما مما جعل فعل عمر في نظر هؤلاء مخالفة صريحة لنص قطعي انعقد الإجماع على وجوبه.

وليس الأمر كما توهموا، فقد فرق علماء المذاهب بين حكم الغنائم المنقولة من الذهب والفضة والمتاع والسبي وبين الغنائم غير المنقولة من الأراضي والمساكن.

أ- فقد ذكر العلماء إجماع أهل العلم على وجوب قسمة الغنائم المنقولة بين الغانمين، قال القرطبي " فالمنقول من الذهب والفضة والأمتعة أربعة أخماس للغانمين لا خلاف في ذلك بين الأمة وحكى الإجماع على ذلك غير واحد"⁽¹⁾.

ب - هذا بينما ورد في قسمة الغنائم غير المنقولة "الأراضي من السواد وأرض مصر ... " الخلاف المعروف بين الصحابة ومن بعدهم، وفي ذلك يقول ابن حزم "وأما الأرض فإن الصحابة اختلفوا فروينا أن ابن الزبير وبلاًاً وغيرهما دعوا إلى قسمة الأرض وأن عمر وعلياً ومعاذاً وأبا عبيدة رأوا إبقاءها"⁽²⁾.

وذكر أبو يوسف في الخراج أن عمر استشار الناس في تلك القسمة، المهاجرين الأولين فاختلفوا فبعث إلى خمسة من سادات الأوس وأشرفهم

⁽²⁾ ابن الوزير اليماني أبو عبد الله محمد بن إبراهيم : الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم ص 206.

⁽¹⁾ الجامع لأحكام القرآن 8/3، وانظر : أضواء البيان 2/56.
⁽²⁾ ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: المحلى بالآثار 6/342.

ومثلهم من الخزرج فقال لهم " والله لا يفتح بعدي بلد فيكون فيه كبير نيل بل عسى أن يكون كلاً على المسلمين فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها وأرض الشام بعلوجها فما يسد به الثغور؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أرض الشام والعراق؟ " فقالوا جميعاً: الرأي رأيك فنعم ما قلت وما رأيت، إن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال وتجري عليهم ما يتقوون به رجع أهل الكفر إلى مدنهم: فقال قد بان لي الأمر"⁽³⁾.

وذكر أبو عبيد أن عمر استشار الناس فكان رأي عامتهم قسمتها إلا علياً وطلحة ومعاذ بن جبل فكان رأيهم ك رأي عمر، وقال له معاذ: انك إن قسمتها صار الربيع العظيم في أيدي هؤلاء القوم يبيدون فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسداً، وهم لا يجدون شيئاً، فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم"⁽⁴⁾، "وبعد أخذ ورد قال عمر: وجدت الحجة عليهم بآخر سورة الحشر يريد قوله تعالى

﴿ مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ﴾ ثم قال تعالى ﴿ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ ﴾ إلى أن قال ﴿ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ ﴾ يعني الأنصار ثم قال ﴿ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ ﴾ (الحشر-7-10)، يريد كل المسلمين إلى آخر الدهر، ما أرى هذه الآية إلا قد

عمت الخلق كلهم حتى الراعي بكداء (موضع قرب مكة) وأنه قال لهم: تريدون أن يأتي آخر الناس ليس لهم شيء ؟ فما لمن بعدكم ؟ ولولا آخر الناس ما فتحت قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله ﷺ خيبر⁽¹⁾.

والنقول في هذا كثيرة تفيد قطعاً وقوع الخلاف بين الصحابة في قسمة الأراضي فإذا ثبت هذا وهو ثابت، فقد بطل قول المؤولة المعاصرة أن الآية أعني آية الأنفال - قاطعة الدلالة على وجوب قسمة غير المنقول كالمنقول.

ولا يستساغ الخلاف من الصحابة الكرام في آية علموا أنها قطعية الدلالة في وجوب قسمة الأراضي، ومن قال بتسويغه فهو متهم لجملة الصحابة الكرام ولأجلهم وهم عمر وعلي ومعاذ و أبو عبيد وطلحة، متهم لهم إما بالجهل وإما بتعمد مخالفة صريح الكتاب، لا مفر بين الأمرين، والقول بأحدهما ذهاب إلى قول الرافضة والزنادقة وهو أمر وخيم على صاحبه.

(3) القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم : الخراج، 25،265.

(4) ابن سلام أبو عبيد القاسم: الأموال، ص 75.

(1) أبو عبد القاسم بن سلام: مصدر سابق 74 ، 273.

فلا مفر من الإقرار بأن دلالة الخلاف بين الصحابة هي أنهم علموا أن حكم الغنائم غير المنقولة " كالأراضي " غير داخل تحت عموم آية الأنفال، وأن فعل رسول الله عليه الصلاة والسلام في خيبر ليس للوجوب وإنما غاية ما يدل عليه هو الجواز أو الاستحباب على أكثر تقدير.

وهذا المسلك الذي سلكناه في التفريق بين نوعي الغنائم هو ما نص عليه العلماء صراحة وبلغوا فيه إلى ادعاء عدم الخلاف، يقول القرطبي "المسألة الثالثة": لم يختلف العلماء أن قوله تعالى

﴿ **وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ** ﴾ (الأنفال -41)، ليس على عمومه وإنما يدخله الخصوص، فما خصصه بإجماع أن قالوا: ومما خص به أيضا الأرض. والمعنى: ما غنمتم من ذهب وفضة وسائر الأمتعة والسبي، وأما الأرض

فغير داخله في عموم هذه الآية لما روي البخاري عن عمر بن الخطاب أنه قال "لولا آخر الناس ما فتحت قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله ﷺ خيبر"⁽²⁾. وإنما

القصدي إثبات أن هذه المسألة من موارد الخلاف وإنها ليست مما أجمع عليه لا

في عهد الصحابة ولا التابعين ولا من بعدهم من علماء المذاهب بل وقع فيها

خلاف شديد كما بينته، ونتيجة ذلك، بطلان القول بأن عمر اجتهد وأول نصاً

قطعيّاً في ثبوته ودلالته بل أزيد وأقول أن عمر أخذ بالدليل الراجح والأقوى

والأصح في المسألة، وهو أن حكم الغنائم غير المنقولة هو تخيير الإمام فيها بين

قسمتها وعدمه، وهو الذي رجحه المحققون من الأئمة والعلماء، قال أبو عبيد:

"إن الإمام يتخير في العنوة بالنظر للمسلمين والحيطة عليهم بين أن يجعلها

غنيمة أو فيئاً قال: وكلا الحكمين فيه قدوة ومتبع من الغنيمة والفيء، إلا أن

الذي اختاره من ذلك يكون النظر فيه إلى الإمام"⁽¹⁾.

وقال الجصاص الحنفي " لو كانت آية الحشر التي استدلت بها عمر منسوخة

لأخبره الصحابة بذلك فتقرر إفادتها تخيير الإمام بين القسمة أخذاً بآية الأنفال أو

الوقف أخذاً بآية الحشر"⁽²⁾

(2) الجامع لأحكام القرآن 8/4، والحديث سبق تخريجه.

(1) الأموال ص 76.

(2) الإمام الجصاص أبو بكر أحمد بن علي الرازي: أحكام القرآن، 3/430.

وقال القرطبي في ذلك " قال شيخنا أبو العباس - رضي الله عنه، وكان هذا جمع بين الدليلين ووسط بين المذهبين وهو الذي فهمه عمر - رضي الله عنه - قطعاً⁽³⁾ .

وقال الشنقيطي بعد أن ساق المذاهب المختلفة في المسألة بأدلتها وناقشها " وأظهر الأقوال دليلاً أن الإمام مخير وبدل عليه كلام عمر في الأثر المار آنفاً ولولا آخر الناس ... وبه تنتظم الأدلة ولم يكن بينها تعارض والجمع واجب ما أمكن"⁽⁴⁾ .

و يقول الشيخ الزرقا " ومن الواضح أن هذا الاتجاه الحكيم من عمر في التمييز بين الغنائم الحربية المنقولة وبين الأراضي إنما كان تمسكاً بدلائل النصوص، وجمعاً بينها وإعمالاً لكل منها بتنزيله على منزله الذي يرشد إليه النظر الجامع السديد، لا كما يوهمه كلام بعض المتوهمين اليوم من أن عمر خالف في هذه القضية نصوص الشريعة، ويعدون هذه المخالفة بزعمهم عبقرية لأنه كان على رأيه كبار فقهاء الصحابة كعلي ومعاذ وخيار الصحابة كأبي عبيدة وطلحة⁽⁵⁾ .

وعلى تقدير أن الآية قطعية الدلالة في وجوب قسمة الغنائم المنقولة وغير المنقولة فلا يستفاد من فعل عمر جواز مخالفة النصوص القطعية، ويجاب عن فعل عمر حينئذ بأنه استطاب نفوس أهلها - أهل الغنيمة - وطابت بذلك فوقفها، والأموال من الحقوق التي تقبل الإسقاط فما ظنك بالاستبدال، وهو رأي متجه وقوي قال به ابن حزم، واستدل له بما رواه جرير بن عبد الله البجلي: لما قدم على عمر في قومه يريد الشام وجهه عمر إلى الكوفة بعد مقتل أبي عبيد، وقال له هل لك في الكوفة وانفلك الثلث بعد الخمس من كل أرض أو شيء؟ قال نعم: فبعته، وكانت بجيلة ربع الناس يوم القادسية، فجعل لهم عمر ربع السواد، فأخذه سنتين أو ثلاثاً فوفد عمار بن ياسر إلى عمر ومعه جرير بن عبد الله البجلي فقال عمر لجرير: لولا أنني قاسم مسؤول لكنتم على ما جعل لكم، وأرى الناس قد كثروا فأرى أن ترده عليهم، ففعل جرير ذلك فأجازه عمر بثمانين ديناراً، وقالت أم كرز البجيلية: يا أمير المؤمنين إن أبي هلك وسهمه ثابت في

(3) الجامع لأحكام القرآن 8/5.

(4) أضواء البيان 2/70.

(5) المدخل الفقهي العام، حاشية 1/175.

السواد وأني لن أسلم، فقال لها عمر: يا أم كرز إن قومك قد صنعوا ما قد علمت. فقالت: إن كانوا صنعوا ما صنعوا - أي سلّموا - أراضيهم - فأني لست أسلم حتى تحملني على ناقة ذلول عليها قطيفة حمراء وتملاً كفي ذهباً ففعل عمر.

فكان الذهب الذي أعطاهما نحواً من ثمانين ديناراً قال ابن حزم فهذا أصح ما جاء عن عمر في ذلك، وهو قولنا فإنه لم يوقف حتى استطاب نفوس الغانمين وورثة من مات منهم وهذا الذي لا يجوز أن يظن بعمر غيره!⁽¹⁾

المطلب الثالث: عدم قطع السارق عام الرمادة

ومما يستدل به المؤولون المعاصرون على ادعائهم بجواز تعطيل أو إيقاف العمل بالنصوص القطعية بالاجتهاد، ادعاؤهم أن عمر -رضي الله عنه- قد عطل العمل بحد السرقة باجتهاده ورأيه المحض، وبدون دليل، قالوا: إن حد السرقة قد وجب على كل سارق بنص القرآن

﴿ **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا تَكْلًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** ﴾ (المائدة - 38)

وهو نص قطعي في ثبوته قطعي في دلالاته، وقطع الرسول ﷺ به ولم يعلم له ناسخ، فلما عطل عمر حد السرقة عام الرمادة، ولم يقطع أيدي السارقين علم أنه يجوز الاجتهاد في نظائره من النصوص واستنباط وجهات نظر جديدة قد تخالف ما استقرت عليه أنظار الفقهاء على مر القرون وذلك رعاية للمصلحة العامة التي يراها الإمام⁽²⁾.

ودحض هذه الشبهة وتفنيدها، ليس بالأمر العسير إن شاء الله، لمن عرف ظروف الحادثة ووقف على رواياتها وملابساتها ويتلخص الرد في النقاط الآتية:

1. أن الحادثة التي يعتمدون عليها قد رواها غير واحد من المحدثين فقد أخرج عبد الرزاق في مصنفه والبيهقي في سننه الكبرى والرواية للبيهقي:

"أن رقيقاً لحاطب بن أبي بلتعة سرقوا ناقة لرجل من مزينة فانتحروها، فرفع ذلك إلى عمر، فأمر عمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم ولكنه لم يلبث

(1) المحلى 6/344.
(2) معالم المنهج الإسلامي ص 104، النص الإسلامي ص 51، وانظر: أصول التشريع الإسلامي ص 10، 183، الاجتهاد ومقتضيات العصر ص 222.

أن عدل عمر عن ذلك وقال: لولا أنني أظن وفي رواية أخرى "أعلم" أنك تجيعهم حتى أن أحدهم لو أتى ما حرم الله، لقطعت أيديهم ولكن والله لئن تركتهم - والخطاب لسيدهم - لأغرمنك غرامة توجعك وغرمه ضعف ثمن الناقة⁽¹⁾.

وفي رواية أن عمر - رضي الله عنه - امتنع عن إقامة حد السرقة في عام المجاعة وقال: إنا لا نقطع في عام سنة⁽²⁾.

فقد تبين من هاتين الروايتين وغيرهما، أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - ما عطل حد السرقة وإنما هو أعمل نصاً آخر قيد وجوب إقامة الحد في غير حالة الضرورة - ضرورة الجوع - وقد قال الله تعالى بعد ذكر حرمة أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وسائر المحرمات

﴿ فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾
(المائدة - 3). فهذا النص استثنى من المحرمات حالة الضرورة، وعمر حيث لم يقم الحد اعتبر ضرورة الجوع إكراهاً ضمناً، وشرط إقامة الحد أن يكون السارق مختاراً، والجوع الشديد يتنافى والاختيار، فهو شبهة مسقطة للحد والرسول ﴿ يقول "ادرؤوا الحدود بالشبهات" ⁽³⁾.

وعمر كان خير من أدرك ذلك إذ جاء عنه أنه قال "لأن أعطل الحدود بالشبهات أحب إلي من أن أقيمها بالشبهات"⁽⁴⁾. وقال: وإني لأن أخطئ في العفو أحب إلي من أن أخطئ في العقوبة"⁽⁵⁾.

ثم قد تبين من الرواية أن عمر كان عازماً على القطع حتى في عام المجاعة، ولم يمنعه من ذلك إلا علمه، ولا أقول ظنه وهو ما صرحت به الرواية الأخرى - بأنهم ما لجأوا إلى السرقة - ونقولها تجوزاً - إلا مضطرين بسبب الجوع الشديد "لولا أنني أعلم أنك تجيعهم حتى أن أحدهم لو أتى ما حرم الله لقطعت أيديهم، وفي الرواية الأخرى علل عدم القطع بصراحة

(1) انظر: الإمام البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي: السنن الكبرى 8/483،
والحافظ الكبير الصنعاني أبو بكر عبد الرزاق بن همام: المصنف 10/239.

(2) المحلى 11/343.

(3) سنن الترمذي ح 1424، والصحيح أنه موقوف عن ابن مسعود وعمر ولا يصح مرفوعاً ولا مرسلاً (المحلى 8/253).

(4) الحافظ ابن أبي شيبة عبد الله بن محمد الكوفي العبسي: المصنف في الأحاديث والآثار 2/129.

(5) السنن الكبرى 8/414.

بقوله: فإننا لا نقطع في عام سنة. فذاك الدليل الذي اعتمدوا عليه في دعواهم يحمل ما ينقضها من أساسها.

2. لقد نص القرآن الكريم صراحة على أن الجوع الشديد مبيح لأكل المحرمات وشربها من الميتة والدم ولحم الخنزير فاقضى ذلك وجود الإباحة بوجود الضرورة في كل حال، فكما أن الجوع الشديد مبيح لأكل الميتة والدم ولحم الخنزير فمال المسلم أولى وقد ذكر القرطبي أنه لا يحل ولا يجوز للمسلم أن يأكل من الميتة وهو يجد مال المسلم لا يخاف فيه قطعاً⁽¹⁾.

وقد أطلق الله الإباحة بوجود الضرورة من غير شرط أو صفة في قوله تعالى ﴿ وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾ (الأنعام -119). فاقضى ذلك وجود الإباحة بوجود الضرورة في كل حال وجدت فيها⁽²⁾، والاضطرار لا يخلو أن يكون بإكراه من ظالم أو جوع في مخمصة⁽³⁾.

ويرى ابن العربي أن الفقر سبب آخر مبيح للحرمة⁽⁴⁾. وذكر ابن جزيء أن من شروط إسقاط الحد عن السارق أن يضطر إلى سرقة من جوع⁽⁵⁾. فإذا لم يجد المضطر شيئاً حلالاً يتغذى به جاز له استعمال المحرمات في حال الإضرار ولا خلاف في ذلك⁽⁶⁾.

وعلى ذلك جرى جماهير علماء المسلمين إذ اعتبروا أن من شروط إقامة الحد على السارق إضافة للعقل والبلوغ، الاختيار وعدم الإضرار، وأن لا يكون للسارق فيه حق الأخذ كمال الحربي، ولا تأويل الأخذ كالمصحف، وأن لا يكون للسارق فيه ملك ولا شبهة كبيت المال⁽⁷⁾.

وإذ قد تقرر أن حفظ نفس المسلم فرض كفاية على المسلمين، وهي من ضروريات الإسلام الخمس، وتضييع النفس حرام من الكبائر، فإذا تعارض حكم الإبقاء على النفس المسلمة وهو فرض مع حرمة أكل فضل مال امرئ

(1) الجامع لأحكام القرآن 2/225.

(2) انظر: أحكام القرآن للجصاص 1/126.

(3) الجامع لأحكام القرآن 2/225.

(4) أحكام القرآن لابن العربي 1/55.

(5) ابن جزيء أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المعروف: القوانين الفقهية ص 116.

(6) الإمام ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي: بداية المجتهد

ونهاية المقتصد 1/476.

(7) انظر: شروط إقامة حد السرقة، الإمام الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزي: المهذب في فقه الإمام الشافعي 2/295، وابن عابدين محمد أمين الشهير: رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير ال.أبصار (حاشية ابن عابدين) - تحقيق وتعليق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض 6/159.

مسلم فما من شك أن الإبقاء على النفس ولو بالسرقة مقدم، وهو ما عمل به -عمر رضي الله- عنه بل ولا يليق بذئ عقل أن يقول بغير ذلك. وقد صحح ابن القيم مذهب من يقول بوجوب بذل الطعام للجائع مجاناً لا بثمن لوجوب المساواة وإحياء النفوس مع القدرة على ذلك، والإيثار بالفضل مع ضرورة المحتاج، وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج⁽⁸⁾.
3. وكيف يصح عن عمر تعطيل حد السرقة وقد ورد عنه أنه كان يشدد في وجوب تنفيذه حيث كان يقول: اشتدوا على السراق فاقطعوهم يداً يداً ورجلاً رجلاً تنفيذاً لقول الله تعالى

﴿ **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا تَكَالًا مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** ﴾ (المائدة - 38)

وقد سرق رجل للمرة الثالثة في عهد أبي بكر بعد أن قطعت يده ورجله فأراد أبو بكر أن يقطع رجله ويدع يده يستطيب بها ويتطهر بها وينتفع بها، فقال عمر: لا والذي نفسي بيده لتقطعن يده الأخرى، فأمر أبو بكر فقطعت يده وفي رواية أنه قال: السنة اليد⁽¹⁾.

وكان يرى وجوب إقامة الحد على المريض الذي لا يرجى برؤه ولو أدى ذلك إلى هلاكه كما في جلده لقدامة بن مظعون وهو مريض، وروي عنه أنه قال " لا عفو عن شيء من الحدود بعد أن يبلغ الإمام⁽²⁾."

4. وكيف يتهاون عمر في حد السرقة ويسقطه بالهوى والتشهي وهو يعلم ما قال رسول الله ﷺ لأسامة في المرأة المخزومية التي سرقت، فتشفع لها أسامة إذ ظل يقول له: أتشفع في حد من حدود الله يا أسامة؟ ثم قام فاختلف فقال: "أيها الناس إنما ضل الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"⁽³⁾.

5. وقد جاء عن عمر أنه أسقط حد الزنا أيضاً، بسبب ضرورة الجوع والعطش، فقد أتى عمر بامرأة لقيها راعٍ بفلاة من الأرض، وهي عطشى فاستقته فأبى

(8) إعلام الموقعين 3/15.

(1) السنن الكبرى 8/475، المحلى 11/355

(2) انظر هذه الآثار: مصنف عبد الرزاق 9/241، المحلى 11/288.

(3) الحديث: أخرجه البخاري 8/199

أن يسقيها إلا أن تتركه يقع عليها، فناشدته بالله فأبى، فلما بلغت جهدها أمكنته من نفسها، فدرأ عنها الحد بالضرورة⁽⁴⁾.
وما قيل في توجيه فعله في حد السرقة يقال في توجيه إسقاطه لحد الزنا عن هذه المرأة.

المطلب الرابع: منعه سهم المؤلفة قلوبهم

ومما قاله المؤولون المعاصرون ومما ظنوه مستنداً لجواز تعطيل نصوص الكتاب والسنة بمحض الرأي والمصالح المتوهمة والمقاصد المتخيلة، ما ادعوه من تعطيل عمر -رضي الله عنه- لسهم المؤلفة قلوبهم ورفضه إعطاءهم من الزكاة على الرغم من نص القرآن صراحة على أن لهم سهماً ومصرفاً من مصارف الزكاة الثمانية، إذ رأى أنه ليس من مصلحة الإسلام أن يعطوا بعد أن أعز الله الإسلام وأظهره على الباطل واشتد عوده، فكان فعله -رضي الله عنه- اجتهاداً في مورد النص القطعي ثبوتاً ودلالة فعّله وعطله بالمصلحة وما جاز لعمر يجوز لمن بعده⁽¹⁾، والقصد أن الاجتهاد مسوغ حتى في المسلمات و القطعيات ونحن لسنا أشد حرصاً وورعاً من عمر، بل بلغ الحال ببعض هؤلاء أن يقول: أن عمر لم يتأخر في مخالفة النصوص باسم السياسة الشرعية والمصلحة، وجاوزه آخر مدعيّاً أن فعل عمر دليل على جواز نسخ القرآن بالاجتهاد⁽²⁾.

وهو تحليل واه ودعوى باطلة والرد عليها يتلخص في الآتي:

1. أن الناظر في الروايات التي جاءت بفعل عمر هذا وما قاله للمؤلفة قلوبهم لا يفهم منه تعطيلاً ولا تعدياً على النص ولا إرادة إلغائه ولا نسخه، وكل ما في الأمر أن عمر فهم أن الله عز وجل علّق الإعطاء على وصف التأليف، فإن كان ثمة من يحتاج إلى تأليفة كقوم يخشى شرهم ويرجى خيرهم ومنفعتهم فالسهم قائم وللإمام أن يتألفهم بما يرى، وإن لم تكن هناك في ظرف من

(4) المصنف لعبد الرزاق 7/407.

(1) معالم المنهج الإسلامي ص 103، النص الإسلامي ص 48، أصول التشريع الإسلامي 101،

183، الاجتهاد ومقتضيات العصر ص 212.

(2) نقله عنهم الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه السياسة الشرعية ص 172.

الظروف -مكاناً أو زماناً أو حالاً - حاجة إلى تأليف قوم لعدم وجود من تلك صفتهم فالسهم منتفٍ ومعدوم وكيف يعطي معدوم لا وجود له؟! .
ووصف التأليف ليس لازماً لفئة من الناس بأشخاصهم وأعيانهم يسمون "مؤلفة قلوبهم" يعطون أبد الدهر بل هو وصف متغير متبدل تماماً كوصف الفقر والمسكنة، وأي عاقل يقول أن رجلاً أو قوماً بأعيانهم كانوا فقراء أو مساكين يوماً من الأيام فأعطوا من الزكاة لوصفهم ذاك يجب أن يعطوا منها حتى وفاتهم؟ ومن افتقر اليوم فقد يغتني غداً وأي اجتهاد يجيز إعطاءه من سهم الفقراء بعد غناه؟ وهذا سهم وهذا سهم، وهو ما أجاب به الشيخ محمد المدني من كبار علماء الأزهر⁽³⁾.

"فالزكاة تعطى لمن يوجد من الأصناف الثمانية التي جعلهم الله - تعالى- أهلها، فإذا لم يوجد صنف منهم سقط سهمه ولم يجز أن يقال: أن ذلك تعطيل لكتاب الله ونسخ له، فإذا لم يوجد سهم العاملين عليها لعدم قيام حكومة إسلامية توظف من يقوم بجمع الزكاة وتوزيعها على مستحقيها فقد سقط سهم العاملين عليها، وإذا لم يوجد صنف " وفي الرقاب " كما هو الحال في عصرنا الذي ألغى الرق الفردي فقد سقط هذا السهم ولا يقال في سقوط هذا السهم أو ذاك أنه نسخ للقرآن أو تعطيل للنص"⁽¹⁾.
وهو ما رد به ابن قدامه على الحنفية الذين قالوا بنسخ هذا السهم قال: على أن ما ذكروه من المعنى لا يوجب رفع حكمهم، وإنما يمنع عطيتهم حال الغنى، فمتى دعت الحاجة إلى إعطائهم أعطوا، فكذلك جميع الأصناف إذا انعدم منهم صنف في بعض الأزمان سقط حكمه في ذلك الزمن خاصة وإذا وجد عاد وكذا هنا⁽²⁾.

2. ثم إن تحديد الحاجة إلى التأليف من عدمها أمر مرجعه إلى إمام المسلمين فهو المطلع والناظر لأمر المسلمين، ويحسن تقدير وجود الحاجة من عدمها، ولا يصح لفرادى المسلمين أن يتألفوا لعدم اطلاعهم وإشرافهم على الأمور جيداً، وهذا ما فعله عمر⁽³⁾.

(3) نفس المصدر ص 175.

(1) يوسف القرضاوي: السياسة الشرعية، مصدر سابق، ص 182.

(2) ابن قدامة موفق الدين المقدسي: المغني 2/527.

(3) الشوكاني محمد بن علي: السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار 2/52، الأموال لأبي عبيد ص 247.

3. أن النص معلل لا مطلق فعمر -رضي الله عنه- نظر إلى علة النص لا إلى ظاهره، ووجد أن علة إعطائهم تأليفهم لاتقاء شرهم عندما كان الإسلام ضعيفاً فلما قويت شوكة الإسلام زالت علة إلى إعطائهم والقرآن لم يوجب إعطاء أشخاص بأعيانهم وأسمائهم من هذا السهم⁽⁴⁾.
وبدل على أن عمر ما منع المؤلفه قلوبهم إلا لفهمه بأن ذلك خاص بحال ضعف الإسلام ما قاله لعينة بن حصن الفزاري والأقرع بن حابس بعدما أرباه كتابا من أبي بكر لهما باقتطاعه لهما أرضاً دون الناس فبصق عمر في الكتاب فمجاه وقال له: أن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ دليل وإن الله قد أعز الإسلام فاذهبا واجهدا أنفسكما⁽⁵⁾.

وقد وافق عمر جمهور الصحابة، حتى أن الحنفية قد حكوا إجماع الصحابة على موافقة عمر، ونحن وإن سلمنا بإقرار الصحابة لفعل عمر فهو إجماع لا على نسخ الحكم ولكنه إجماع على صحة فعل عمر وتعليله وفهمه للنص وسداد رأيه فيه، والقاضي بعدم إعطائهم لانعدام وجودهم أصلاً أو لأن الحاجة إلى التأليف قد انتهت بانتشار الإسلام وظهوره.
وقد روي ما يفيد أن هؤلاء الذين كانوا مؤلفة قد جاءوا إلى أبي بكر رضي الله عنه، وقالوا له: أنت الخليفة أم عمر؟ فقال: هو إن شاء، ولم ينكر أبو بكر قوله وفعله وبلغ ذلك عامة الصحابة فلم ينكروا عليه فيكون ذلك إجماعاً⁽⁶⁾.
وهذا التوجيه هو اللائق بأعلام الصحابة ودينهم وورعهم، فإنهم عاصروا الوحي، وشاهدوا التنزيل الذي نزل بلغتهم، وهم أرفع ما يكونون بلاغة وفصاحة وحسن بديهة وفطنة، ففعل عمر وقوله ورضا الصحابة بمن فيهم الصديق رضي الله عنه، وعدم إنكار أحد منهم ذلك مع وجود الداعي للإنكار لو وجد، وانتفاء الموانع ووفرة الصحابة، لهو أبلغ دليل على صحة تعليل عمر، وفهمه على أن الحكم معلق على وجود الحاجة إلى التأليف، فإن وجدت كان ثمة مؤلفة، وإن لم توجد فليس هناك مؤلفة، ولا سهم للمؤلفة، ولا ريب أنه تعليل في مكانه سدّد إليه عمر ووافقه كبار الصحابة والفقهاء من بعدهم.

(4) المدخل الفقهي العام 1/153-171.

(5) السنن الكبرى 7/32، وجامع البيان 10/162.

(6) أحكام القرآن للجصاص 3/124، والجامع لأحكام القرآن 8/181.

هذا التوجيه والاستدلال لرأي الصحابة، و النقول عن الأئمة الأعلام تؤكد أن الحاجة للتأليف لم تنقطع، وهذه الحاجة باقية ما بقي الإسلام فلا صحة للقول إذن أن فعل عمر هو نسخ للحكم وهو ما قال به الحنفية، وإن لم يرتبوا عليه ما استنتجه المؤولون المعاصرون، بل اقطع أن فربة المعاصرين لم تخطر على بال فقهاء الحنفية، بل كان اجتهاداً منهم دعموه بإجماع الصحابة السكوتي على فعل عمر، فاعتبروه رافعاً للحكم وإسقاطاً لسهم المؤلفة للأبد.

ودعوى النسخ هذه باطلة لوجوه:

أ - أن فعل عمر وقوله ليس فيه دليل على النسخ، وأنه لا يعدو فهماً لعله النص أي أن الإعطاء معلق بوجود التأليف والحاجة إليه كما سبق بيانه.
ب - أن الجمهور قد خالف الحنفية في اجتهادهم، ولم يلغوا سهم المؤلفة قلوبهم.

ج - أن الحنفية وهم من قال بالنسخ قد اختلفوا في تعيين الناسخ الذي نسخ حكم المؤلفة قلوبهم، وهو ثابت بالنص القرآني القاطع، فبعضهم ادعى أنه الإجماع، وعلى فرض حصول الإجماع فلا يصح نسخ الحكم الثابت بالنص بالإجماع، قال ابن عابدين: "وإنما لم يجعل الإجماع ناسخاً لأنه خلاف الصحيح، لأن النسخ لا يكون إلا في حياته ۞ والإجماع لا يكون إلا بعده"⁽¹⁾ وقال الشوكاني " أما النص فلا ينسخ بالإجماع لأن الإجماع لا ينعقد أصلاً على خلاف النص " واشترط في الناسخ أن يكون مثل المنسوخ في القوة أو أقوى منه أما إذا كان دونه، فلا يصلح ناسخاً لأن الضعيف لا يزيل القوي"⁽²⁾.
وقال عبد العزيز البخاري " لا يقع النسخ إلا في حال حياة النبي ۞ إذ أن النسخ لا يكون إلا من طريق الشرع، والشرع لا يعرف إلا بالوحي، والوحي في حال حياة النبي ۞ أما بعد وفاته فلا نسخ لشيء من الأحكام إذ لا وحي ولا شرع"⁽¹⁾.

وقال الشاطبي " أن الأحكام إذا ثبتت على المكلف فادعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق، لان ثبوتها على المكلف أولاً محقق، فرفعها بعد العلم

(1) رد المحتار 3/288.

(2) إرشاد الفحول ص 192.

(1) كشف الأسرار 3/334.

ثبوتها لا يكون إلا بمعلوم محقق، ولذلك أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ القرآن ولا الخبر المتواتر لأنه رفع للمقطوع بالمظنون⁽²⁾.

وقال ابن حزم " من استجاز نسخ شيء من القرآن والسنة الثابتة بيقين بالظنون، فقد أوجب ألا يطاع الله في أمره وأسقط لزوم اتباع رسله وذلك يؤول إلى إبطال الشريعة كلها، لأنه لا فرق بين دعواه النسخ في آية ما أو حديث ما، وبين دعوى غيره في آية أخرى وحديث آخر، فعلى هذا لا يصح شيء من القرآن والسنة وهذا خروج عن الإسلام⁽³⁾ .

وقال ابن قدامة "؛ ولا يجوز ترك كتاب الله وسنة رسوله إلا بنسخ، والنسخ لا يثبت بالإجماع.

ثم إن النسخ إنما يكون في حياة النبي ﷺ، لأن النسخ إنما يكون بالنص ولا يكون النص بعد موت النبي عليه الصلاة والسلام وانقراض زمن الوحي، ثم أن القرآن لا ينسخ إلا بالقرآن وليس في القرآن نسخ لذلك ولا في السنة⁽⁴⁾.

المطلب الخامس:

منعه بعض الصحابة من الزواج من الكتابيات

ومما يستند إليه المؤولون المعاصرون في دعواهم جواز تعطيل النصوص ومخالفتها بالاجتهاد الشخصي، ما روي عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- من أمره لعدد من الصحابة بتطبيق نسائهم الكتابيات مع نص القرآن الصريح على جواز نكاحهن، فاستدلوا منه على أن للمجتهد أن يوقف العمل بالنص، ويجمده حتى لو كان قطعي الثبوت والدلالة، إن رأى أنه يخالف المصلحة⁽¹⁾.
وبيان ذلك أن الله عز وجل قال

﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ﴾ (المائدة -5).

(2) الشاطبي أبو اسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي: الموافقات في أصول الشريعة 3/105.

(3) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم 1/591.

(4) المغني 2/527.

(1) انظر: أصول التشريع الإسلامي ص 101-183، ومعالم المنهج الإسلامي ص 109، النص الإسلامي ص 62.

قال القاسمي: "ظاهر الآية جواز نكاح الكتابية، وهذا مذهب أكثر الفقهاء والمفسرين" ورواية عن زيد والصادق والباقر واختاره الإمام يحيى وقال إنه إجماع الصحابة" (2).

وقال ابن كثير: "وقد تزوج جماعة من الصحابة من نساء النصارى ولم يروا بذلك بأساً أخذوا بهذه الآية الكريمة، فجعلوا هذه الآية مخصصة للتي في سورة البقرة ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَنَّ ﴾ (البقرة - 222) إن قيل بدخول الكتابيات في عمومها، وإلا فلا معارضة بينها وبينها لأن أهل الكتاب قد انفصلوا في ذكركم عن المشركين في غير موضع كقوله تعالى ﴿ لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴾ (البينة - 1) (3).

قالوا: وبعد إباحة الزواج من الكتابيات وانعقاد والإجماع عليه جاءت الأخبار عن عمر رضي الله عنه تفيد تحريمه الزواج منهن على الصحابة ومنعه وإنكاره عليهم ذلك، وأمره لهم بتطليقهن، ومنها: ما روي " أن حذيفة قد تزوج يهودية زمن عمر فقال له عمر: طلقها فإنها جمره، قال حذيفة: أحرام؟ قال: لا: فلم يطلقها حذيفة لقوله، حتى إذا كان بعد ذلك طلقها(1)، وفي رواية أنه قيل له - أي حذيفة - : ألا طلقتها حين أمرك عمر؟ قال: كرهت أن يرى الناس أنني ركبت أمراً لا ينبغي لي (2).

وفي بعض الروايات أن عمر قال له معللاً طلبه طلاقها: إني أخشى أن تدعوا المسلمات وتتكحوا المومسات (3).

وفي رواية أخرى أن حذيفة قال له حين أمره بتطليقها: لم؟ أحرام هي؟ فقال له عمر لا، ولكنك سيد المسلمين ففارقها(4)، وفي رواية أخرى أن عمر كتب له وهو بالكوفة ونكح امرأة من أهل الكتاب: أن فارقها فإنك بأرض المجوس، إني أخشى أن يقول الجاهل، قد تزوج صاحب رسول الله ﷺ كافراً ويحلل الرخصة التي كانت من الله عز وجل فيتزوجوا نساء المجوس ففارقها(5). وقال الطبري: "وقد نكح طلحة بن عبد الله يهودية، ونكح حذيفة بن اليمان نصرانية فغضب عمر بن الخطاب رضي الله عنه غضباً شديداً حتى همَّ

(2) القاسمي محمد جمال الدين: محاسن التأويل 6/1871.

(3) تفسير القرآن العظيم 2/504.

(1) مصنف عبد الرزاق 7/176.

(2) السنن الكبرى 7/280.

(3) نفس المصدر 7/280.

(4) سنن سعيد بن منصور 3/1/193.

(5) محاسن التأويل 6/1871، ولم أجده في مظانه من كتب الآثار.

بأن يسطو عليهما، فقالا نحن نطلق يا أمير المؤمنين ولا تغضب، وقال: لئن حل
طلاقهن لقد حل نكاحهن، ولكن انتزعهن صغرة قماء" (6)

هذه طرق الخبر وكل منها يحمل برهاناً على سقوط دعوى المؤولين

وتهافتهم وبيان ذلك:

1. قد تبين في بحث المؤلفة السابق أن النص القطعي لا ينسخ إلا بشرع،
وسورة المائدة من آخر ما نزل، وليس يعلم لهذا النص ناسخ، وتقرر فيه
أيضاً عدم جواز النسخ بالإجماع، وعدم إمكانه شرعاً.
2. أن الآية لم توجب زواج المسلم من الكتابية حتى يكون فعل عمر تعطيلاً
للعمل بحكم واجب، بل غاية ما تفيده الآية هو الجواز والإباحة المقتضية
للاختيار، وذلك غير موجب إثماً لأحد، وعليه فإن تصرف عمر ومنعه كان في
دائرة المباح، والإمام له حق أن يمنع من أراد من الرعية أن يتصرف في
المباحات، إذا كان تصرفه يؤدي في اجتهاد الإمام إلى إلحاق مضرة بالرعية،
وقد اتفق أهل الأصول على أن للإمام أن يقيد العمل بالمباح لمصلحة
يراها⁽¹⁾.

وليس ذلك بمحض التشهي والتحكم والاستبداد، وليس في ذلك مخالفة
للنص ولا تعطيل له، بل إن قواعد الشريعة دلت على أن المصلحة العامة
الحقيقية مقدمة على المصلحة الخاصة لبعض الناس، وهو أمر معلوم بفطرة
العقل، وليس مختصاً بملة الإسلام.

3. أن هؤلاء المؤولة أغفلوا التدقيق في النص، ولو أنهم انصفوا لعلموا أن عمر

عمل بما يقتضيه لا بما يخالفه، فإن النص القرآني ذاته اشترط في إباحة

الزواج من الكتابية أن تكون عفيفة

بقوله تعالى ﴿ **وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ** ﴾

(المائدة-5) والمحصنات هن العفيفات،

فنقل الطبري عن مجاهد والشعبي والسدي وسفيان أن المحصنات هن

العفيفات، وهي التي لا تزني وتغتسل من الجنابة⁽²⁾.

(6) جامع البيان 2/378، والأثر عند عبد الرزاق 7/178، والبيهقي في السنن الكبرى 7/280.

(1) انظر: د. فتحي الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ص 38.

(2) جامع البيان 4/108.

وقال الطبري: "والتحصن التمتع ومنه الحصن، لأنه يمتنع فيه ويراد

ذوات الأزواج

ومنه قوله تعالى ﴿ **وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ** ﴾ (النساء -24) أو
العفيفات ومنه قوله تعالى
﴿ **وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ** ﴾
﴿ **وَمُحْصَنَةٌ وَحَصَانٌ أَي عَفِيفَةٌ مَمْتَنَعَةٌ مِنَ الْفُسُقِ** ﴾⁽³⁾.

وقال ابن كثير: والظاهر من الآية أن المراد بالمحصنات العفيفات عن
الزنا كما قال تعالى في الآية الأخرى ﴿ **مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا**
مُتَّخِذَاتٍ أَخْدَانٍ ﴾⁽⁴⁾ (النساء -25).
وهو ما فهمه عمر رضي الله عنه، وحمله على أن ينهى الصحابة عن
الزواج من الكتابيات بقوله في غير رواية: أخشى أن تواقعوا المومسات
منهن.

4. إن الروايات التي استدلووا بها على تعطيل عمر للنص ومخالفته له لا تحمل
أي معنى يفيد أن عمر يعتقد التحريم، بل العكس هو الصحيح، فما جاء من
عبارات وألفاظ سواء من عمر أو من
الصحابة يقطع بأن عمر لم يحرم بل كان يرى جواز نكاح الكتابيات، وأنه ما
عطل نصاً، ولا شرع من دون الله بل مارس حقه كإمام مسؤول عن
المسلمين.

وإذا لم يكن للإمام أن يتصرف في المباحات أمراً ونهياً ففيم إمامته ؟
ومتى تجب طاعته؟ أفي تحريم الحلال أو تحليل الحرام؟ وفرق كبير بين القول
بتحريم أمر هو حلال، وبين المنع منه في مكان ما أو زمان ما أو حال ما أو
لشخص ما مع اعتقاد جوازه وهو ما فعله عمر، والروايات في ذلك صريحة،
فلما سأله حذيفة: أحرام هي ؟ قال لا: وفي رواية: لئن حل طلاقهن لقد حل
نكاحهن، وفي رواية للطبري لا أزعم أنهن حرام⁽¹⁾.

وسؤال حذيفة الاستنكاري له: أحرام هي ؟ ثم إبقاؤها تحته مدة بعد أمر
عمر له بطلاقها ثم تعليه - حذيفة - ذلك بقوله: كرهت أن يرى الناس أني
ركبت أمراً لا ينبغي لي، كل ذلك دليل على أن حذيفة ومثله طلحة -رضي الله

(3) الجامع لأحكام القرآن 5/122.

(4) تفسير القرآن العظيم 2/504.

(1) جامع البيان 2/378.

عنهما- فهما قول عمر على محمل السياسة الشرعية من إمام لرعيته، أي بمعنى المنع سياسةً لا التحريم الشرعي، وما كان لمثل هؤلاء أن يسكتوا لو لمحا أنه يريد بالمنع التحريم الشرعي.

ومن الأدلة على أن عمر كان يرى إباحة الزواج من الكتابيات وأن المنع كان سياسة لأسباب عارضة، أنه علل أمره مرة بأنها " جمرة " ومن الخطر الفادح أن يضمها بيت مسلم لاحتمال إشاعة الحريق فيه، وذلك بان يتأثر الأولاد بدين أمهم ويميلون إلى عقيدتها، وعادة الأطفال شدة الولع والتعلق بالأمهات، وتقليدهن خصوصاً البنات.

وقد ذكر الطبري أن من شروط جواز نكاح الكتابية أن تكون بموضع لا يخاف النكاح على ولده أن يجبر على الكفر⁽²⁾.

وعلله مرة أخرى بالخوف من أن يقلدهم عامة المسلمين في نكاح الكتابيات لجمالهن فتكسد سوق المسلمات وفي ذلك فتنة وأي فتنة، ونساء المسلمين أحق بالستر والإعفاف من الكافرات، خصوصاً وان حذيفة وطلحة من وجوه الناس وأشرفهم الذين يقتدى بهم، وعلله مرة ثالثة بالخوف من مواجهة العاهرات، وقد تقدم إفادة الآية اشتراط العفة والإحصان في المنكوحة. وعلله مرة رابعة بكونهم في أرض المجوس وبين قوم حديثي عهد بالكفر ولم ينضج علمهم بعد بالدين وأحكامه وشرائعه، فخشي عمر - وحق له أن يخشى - أن يظن هؤلاء الداخلون في الإسلام حديثاً جواز نكاح المجوسيات قياساً على الكتابيات بجامع أنهن كلهن كافرات وخصوصاً أن الرسول ﷺ قال في المجوس " سنوا بهم سنة أهل الكتاب "⁽¹⁾. وهي كما ترى تعليقات وجيهة من إمام يحتاط لرعيته.

ونقل البيهقي عن عمر أنه قال "ينكح المسلم نصرانية ولا ينكح النصراني مسلمة"⁽²⁾. وعرف ذلك عن سائر الصحابة فروى عبد الرزاق عن جابر بن عبد الله أنه كان يقول "نساء أهل الكتاب لنا حل ونساؤنا عليهم حرام"⁽³⁾، ونقل عن عثمان بن عفان أنه تزوج نائلة بنت الفرافصة على نسائه وهي نصرانية⁽⁴⁾.

(2) نفس المصدر 4/108.

(1) أخرجه الإمام مالك بن أنس - رضي الله عنه - في الموطأ ص 264، والحديث مرسل انظر: نصب الراية 2/448.

(2) السنن الكبرى 7/280، المحلى 7/313.

(3) مصنف عبد الرزق 7/176.

(4) السنن الكبرى 7/279.

فهذا كله يؤكد أن عمر وسائر الصحابة كانوا يرون حل نكاحهن ولم يأولوا أو يعطلوا حكم الآية الكريمة.

المطلب السادس:

إسقاطه اسم الجزية عن نصارى بني تغلب

ومما تعلق به المؤولون المعاصرون في استدلالهم على جواز الاجتهاد في النصوص القطعية إلى حد مخالفتها باسم المصلحة⁽⁵⁾ ما روي عن عمر بن الخطاب أنه أسقط اسم الجزية عن نصارى بني تغلب لرفضهم دفعها بهذا الاسم، أنفة منهم لكونهم عرباً، وتضعيفه عليهم الصدقة بدلاً منها مع أن فرض الجزية جاء به صريح القرآن **﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾** (التوبة-29).

والحق انه ليس في فعل عمر ذلك أدنى مستند لما تعلقوا به من جواز الاجتهاد في النصوص القطعية ومخالفتها، للأدلة التالية:

1. قد ذهب جمهور الفقهاء إلى أن ما أخذ من بني تغلب كان في الحقيقة جزية وأن عمر رضي الله عنه لم يسقط هذا الاسم من جهته فهو يأخذها على أنها جزية، وهم يعطونها على أنها صدقة. قال ابن قدامة " وذهب الشافعي إلى أن هذا جزية باسم الصدقة.

وقد روي عن عمر أنه قال: هؤلاء حمقى رضوا بالمعنى وأبوا الاسم⁽¹⁾ " وذكر أن النعمان بن زرعة قال لعمر "خذ منهم الجزية باسم الصدقة، وبدل هذا على أنها جزية لا صدقة أن عمر لم يوجبها ولم يأخذها من النساء والصبيان والزمنى ولو كانت صدقة لأخذها منهم⁽²⁾.

وقال الجصاص: "والمأخوذ من بني تغلب هو عندنا جزية ليست بصدقة وتوضع مواضع الفياء لأنه لا صدقة لهم، إذ كان سبيل الصدقة وقوعها على وجه القرية ولا قرية لهم وقد قال بنو تغلب: نؤدي الصدقة مضاعفة ولا نقبل أداء الجزية فقال عمر هو عندنا جزية وسموها أنتم ما شئتم فأخبر عمر أنها جزية وإن كانت حقا مأخوذة من مواشيهم وزروعهم"⁽³⁾.

(5) انظر: معالم المنهج الإسلامي ص 112، النص الإسلامي ص 68.

(1) السنن الكبرى 9/362.

(2) المغني 10/591.

(3) أحكام القرآن للجصاص 3/94.

2. قد ذكر أهل الأخبار والفقهاء أن إجماع الصحابة قد وقع على قبول فعل عمر وتجويزه، قال ابن قدامة " واستقر قول عمر على ذلك ولم يخالفه أحد من الصحابة فصار إجماعاً وقال به الفقهاء بعد الصحابة منهم ابن أبي ليلى والحسن بن صالح وأبو حنيفة وأبو يوسف والشافعي"⁽⁴⁾ ولا ينعقد إجماع الصحابة على جواز أمر جاءت النصوص بتحريمه، ولو كان فعل عمر مخالفاً للنصوص لما سكتوا عن الإنكار عليه مع عدم المانع لهم.

3. أن الضرورة الشرعية المعتبرة هي التي ألجأت عمر إلى التنازل عن فرض الجزية - إن سلمنا بهذا التوصيف - واستبداله بصدقة مضاعفة، فقد ثبت في الروايات التي ساقنا ذلك الخبر أن بني تغلب قد انحازوا ولحقوا بالروم وكانوا ذوي عدد وبأس مما يشكل خطراً عسكرياً على المسلمين، وكانوا قوماً لا مال لهم ولهم في العدو نكاية فُصح عمر رضي الله عنه بأن لا يعين عدوه على نفسه بهم، وعلم عمر أنه لا ضرر على المسلمين من إسقاط ذلك الاسم عنهم مع استيفاء ما يجب عليهم من الجزية⁽⁵⁾.

وقد قامت الأدلة القطعية من الكتاب والسنة والإجماع على اعتبار الضرورة الشرعية سبباً لإباحة المحرم أو رفع الإثم عن فاعله مما يبيح للإمام في ظروف معينة الأخذ بأحكام ما كان له أن يأخذ بها في الأحوال العادية الطبيعية. وإمام المسلمين هنا لا يعتبر مخالفاً للنصوص حقيقة بل هو متبع للنصوص الأخرى القطعية القاضية بأن الضرورات تبيح المحظورات، فالضرورة قيد يرد على كل المنهيات وقد بينا ذلك في بحث إيقافه لحد السرقة عام المجاعة.

فإن كان ما فعله عمر ووافق عليه الصحابة من إسقاطه لاسم شرعي يعد محرماً أو تنازلاً فقد فعله للضرورة الشرعية المعتبرة، وأضيف هنا بأنه له فيه سابقة إذ أن رسول الله ﷺ عرض على بعض قادة الأحزاب يوم الخندق ثلث ثمار المدينة على أن يرجعوا أو يخذلوا بين الأحزاب وعلل ذلك للأمن بأن العرب قد رمتهم عن قوس واحدة وكالبوهم من كل جانب فأراد ﷺ أن يكسر عنهم شوكتهم⁽¹⁾.

(4) المغني 10/591.

(5) الأموال ص 36,651.

(1) انظر: سيرة ابن هشام 2/706.

وهذا الفعل - الإعطاء للمشركين غير جائز في الأصل لما فيه من الذل والصغار للإسلام وأهله، ورسول الله أولى من يعلم ذلك، ولكنه فعله للضرورة الحربية، فدل ذلك على أنه يجوز لإمام المسلمين - عند الضرورة أو الحاجة - النزول عند شروط الكفار سواء ببذل المال لهم كما فعل ﷺ أو بإسقاط اسم الجزية كما فعل عمر، وهو ما صرح به فقهاء المذاهب إذ جوزوا بذل المال للكفار إن لم يمكن دفعهم إلا به واقتضت حاجة المسلمين ذلك⁽²⁾.

المطلب السابع: إيقاعه الطلاق بلفظ الثلاث ثلاثاً لا واحدة

قال أهل التأويل والتعطيل المعاصرون: كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: أن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم⁽³⁾. قالوا: فهو بيِّنٌ في جواز تأويل ومخالفة حكم الرسول ﷺ بمجرد الاجتهاد⁽⁴⁾. وقد أجاب العلماء عن قول عمر وفعله بأجوبة كثيرة لا يسلم أحد منها من طعن وإيراد⁽⁵⁾.

وأصح وأوجه ما جاء في جوابه قول شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، إذ ذهبوا إلى أن فعل عمر ليس مخالفة لحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما هو من قبيل العقوبة التعزيرية، إذ أن عمر لم يغير الحكم باجتهاده ولم ينسخه بل الحكم باق على أصله من وقوع الطلاق الثلاث واحدة كما كان على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر وكل ما فعله عمر، هو إيقاعه ثلاثاً عقوبة لمن استهان بأمر الطلاق وأوقعه على غير ما شرع الله عز وجل، إذ أن الله عز وجل شرعه مفرقاً وفي طهر لا في حيض ولا نفاس ومن غير جماع فيه، وذلك لحكم ليس هنا مجال ذكرها، وحرمه على غير تلك الوجوه،

(2) انظر المغني 10 / 519.

(3) صحيح مسلم بشرح النووي 15/65.

(4) انظر: أصول التشريع الإسلامي ص 101، 183، معالم المنهج الإسلامي ص 110، النص الإسلامي ص 65.

(5) انظر: بحثاً بعنوان: حكم الطلاق الثلاث بلفظ واحد - هيئة كبار العلماء - مجلة البحوث الإسلامية: إصدار الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، العدد الثالث، رجب، سنة 1397هـ (3/26).

فلما خالفوا أمر الله عز وجل واستهانوا بحكمته رأى عمر ووافقه على ذلك الصحابة ولم يخالفه أو ينكر عليه أحد، رأى أن يعاقبهم بإيقاعه ثلاثاً ردعاً وزجراً لهم على الاستهانة والاستخفاف برباط الزوجية وعظةً لغيرهم، وذلك لأن المطلق كانت له فسحة في التفريق فرغب عما فسحه الله تعالى له إلى الشدة والتعليط.

فقال ابن تيميه في سياق كلامه على عقوبة التعزير:

"ومن ذلك إلزامه للمطلق ثلاثاً بكلمة واحدة بالطلاق – فأمضاه عليهم ليقبلوا منه، فإنهم إذا علموا أن أحدهم إذا أوقع الثلاث جملة وقعت وأنه لا سبيل له إلى المرأة أمسك عن ذلك، فكان الإلزام به عقوبةً منه لمصلحة رآها ولم يكن يخفى عليه أن الثلاث كانت في زمن النبي ﷺ وأبي بكر تجعل واحدة بل مضى على ذلك صدر من خلافته حتى أكثر الناس من ذلك، وهو اتخاذ آيات الله هزواً"⁽¹⁾.

وأضيف إلى ما سبق جملة من الأحكام تدخل في سياق بيان اجتهاد عمر في هذه المسألة ونظائرها مما تمسك به أهل التأويل والتعطيل المعاصرون وهي:

1. أن غالب ما يؤخذ على عمر من اجتهادات ظاهرها مخالفة أحكام شرعية مستقرة على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر إنما هي اجتهادات جاءت من باب التعزير والسياسة الشرعية كاتخاذ السجن والزيادة في حد الخمر.

2. ومن المعلوم أن مقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها تتنوع وتختلف حسب ما يرى الإمام من المصلحة زماناً ومكاناً وحالاً وأشخاصاً، وهي ليست ثابتة كالمحرمات المعروفة والحدود المقدرة⁽²⁾.

(1) أنظر: مجموع الفتاوى الكبرى (43-33/5)، وانظر: الرد المفصل لابن القيم: في كتابيه: إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان 360-2/324، والطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص 15,266، في أثناء كلامه على العقوبات التعزيرية.
(2) إغاثة اللهفان 2 / 346.

3. والتعزير هو تأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود، وقد نصت الشريعة الإسلامية على أن كل معصية لا حد فيها ولا كفارة أن فيها التعزير كتقبييل الأجنبية والخلوة بها⁽³⁾.
4. وأنه -التعزير- موكول إلى رأي الإمام واجتهاده يفعل ما يرى فيه مصلحة للناس وإقامة لهم على الحق⁽¹⁾، وأنها تتراوح بين الوعظ والتهديد والجلد والضرب أو التوبيخ والحبس وبين القتل والصلب⁽²⁾.
5. وأنه مما يجب أن يعلم أن أصل السياسة الشرعية ليس من ابتداء عمر، بل هو من فعل رسول الله ﷺ وقوله الذي دلت عليه سنته الصحيحة، ثم فعله خلفاؤه كلهم مع إجماع من كافة الصحابة، فإذا عرف هذا وثبت، تيسر توجيه عشرات من المسائل التي ظن أهل التأويل والتعطيل المعاصرون أن عمر وبعض الصحابة خالفوا فيها ما هو مقرر في الكتاب والسنة الصحيحة ليتخذوه بعد ذلك تكأة لهم في ضلالهم، وقد نقل ابن القيم عن أبي الوفاء ابن عقيل قوله "جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية وأنه هو الحزم ولا يخلو من القول به إمام" وأن من قال لا سياسة إلا ما وافق الشرع: إن عني به ما لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أراد لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجده عالم بالسنن ولو لم يكن إلا تحريق عثمان المصاحف فإنه كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة وتحريق علي رضي الله عنه للزنادقة في الأخاديد... الخ"⁽³⁾.

ثم قال ابن القيم تعقيباً على الكلام السابق "... فلا يقال: أن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحكم، وإنما هي عدل الله ورسوله، فقد أمر ﷺ عبد الله بن عمر بأن يحرق الثوبين المعصفرين⁽⁴⁾ وأمر يوم خيبر بكسر القدور التي طبخ فيها لحم الحمر الإنسية ثم استأذنوه في غسلها فأذن

(3) انظر: المهذب للشيرازي 2/306.

(1) الكاساني علاء الدين أبو بكر مسعود الحنفي : بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع 7/63.

(2) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام مقارناً بالقانون الوضعي 1/145.

(3) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص 14.

(4) صحيح مسلم بشرح النووي 8/55.

لهم⁽⁵⁾، فدل على جواز الأمرين لأن العقوبة لم تكن واجبة بالكسر وهدم مسجد الضرار لذلك⁽⁶⁾⁽⁷⁾.

المطلب الثامن:

الحامل على التأويل عند عمر والصحابة والعلماء

من خلال تعريف التأويل الذي استقر عليه الأصوليون تبين لنا أن الباعث على التأويل هو وجود دليل آخر يعارض ظاهرياً النص المراد تفسيره وهذا يبين من خلال تعريف الطوفي وابن تيمية إذ نص تعريفهما على أن علة التأويل وجود دليل خارجي فالأول يقول في معنى التأويل " هو صرف اللفظ عن ظاهره لدليل يصير به المرجوح راجحاً " والثاني يعرفه بأنه " صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به "⁽¹⁾.

فاللام في قولهما " لدليل " مشعرة بالعلية والسببية، وهو الحق، إذ لا يخطر على بال الفقيه صرف اللفظ عن ظاهره وحمله على معنى مرجوح إلا لوجود ما يستدعي ذلك، أي " التعارض " بين الأدلة. فإذا ما تعارض النص الشرعي " الدليل " مع دليل شرعي آخر حاولنا الجمع بينهما بالتأويل أي بحمل كل منهما على وجه.

(5) نفس المصدر 13/93.

(6) سيرة ابن هشام 2/985.

(7) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص 266، وفيه ذكر لعشرات الأمثلة من العقوبات التعزيرية فعلها الرسول ﷺ

(1) انظر: ص 19 من هذا البحث.

وقد سبق القول أن كل اختلاف في الفروع مبعثه تمسك المختلفين كل منهم بدليل يخالف دليل الآخر مما يحمله على تأويل وتوجيه دليل الخصم. ففي تأويل عمر لقسمة السواد رأينا تعارض الأمر بقسمة أربعة أخماس الغنيمة المقاتلين والمستفاد من فعل رسول الله عليه الصلاة والسلام في أرض خيبر "عند من يقول بإفادته الوجوب" رأينا تعارضه مع مصلحة الأمة الحقيقية، أو تعارض مصلحة فئة خاصة وهم المقاتلون مع مصلحة سائر الأمة فرأى عمر تقديم المصلحة العامة الحقيقية للأمة على مصلحة فئة خاصة تبعاً للقاعدة الشرعية الثابتة بالاستقراء "يتحمل الضرر الخاص من أجل الضرر العام". وكذلك رأينا تعارض الأمر بقطع يد السارق مع النصوص القاضية بإباحة مال الغير للمضطر، فخص عموم الأمر بالقطع بغير حالة الاضطرار و هو نوع تأويل. وسيأتي إن شاء الله تفصيل الأدلة الموجبة للتأويل وشروطها وضوابطها مع التمثيل لكل منها بمثال في مبحث دليل التأويل.

وخلاصة القول:

أن دافع التأويل عند الصحابة وغيرهم هو وجود التعارض بين أدلة شرعية معتبرة، والتعارض "هو تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحدة منهما ضد ما توجبه الأخرى كالحل والحرمة والنفي والإثبات"⁽¹⁾، والتعارض واقع في حقنا وعلمنا لجهلنا بالتاريخ أي تاريخ ورود الدليلين المتعارضين وليس تعارضاً في حكم الله.

ولتحقق التعارض الموجب للتأويل لا بد من وجود شروط نذكرها بإيجاز شديد⁽²⁾.

1. أن يكون كل من الأدلة المتعارضة حجة يصح التمسك به، فلا يوجد تعارض عند فوات وصف الحجية بين الطرفين المتخالفين.
2. التساوي بين الدليلين في القوة ثبوتاً أو دلالة لأن التدافع لا يتحقق بين القوي والضعيف، فلا تعارض بين قطعي وظني، أو بين آية وخبر آحاد أو بين النص والظاهر، ولا بين الخاص والعام، إلا أن عدم التساوي بين الدليلين لا ينفي

(1) أصول السرخسي 2/12.

(2) انظر: البررنجي عبد اللطيف عبد الله عزيز: التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية 2/332.

الحاجة إلى التأويل، فيجب العمل بالدليل الراجح القوي ثم نؤول الدليل الآخر للتوفيق بينهما.

بعبارة أخرى إن تحقق التعارض بأركانه وشروطه ليس شرطاً لجواز التأويل، فنحن بحاجة إلى تأويل الدليل المرجوح وحمله على وجه مقبول بعد الأخذ بالدليل الراجح، فوجوب العمل بالدليل الراجح لا ينفي الحاجة إلى حمل الدليل المرجوح وتأويله على محمل صحيح مقبول، وذلك أولى من إهماله وإبطاله، "والمساواة بين المتعارضين ليست بشرط في جواز الجمع بينهما بعد أن بلغ كل من الطرفين المتخالفين درجة الحجة، واتفاق المتنازعين على صحته واتصاله بالشارع"⁽³⁾

3. أن لا يعلم المتقدم منهما من المتأخر، فإن علم كان الأول منسوخاً والمتأخر ناسخاً ولا يحكم بالتعارض ولا يحتاج إلى تأويل حينئذ.

المطلب التاسع:

معارضة النصوص بالأقيسه العقلية

قد تبين من الشروط التي وضعها العلماء لتحقيق المعارضة لنص أو دليل شرعي أن يكون المعارض المقابل حجة شرعية أولاً وقبل كل شيء، فلا تعارض عند فوات وصف الحجية في أحد الطرفين، ولأنه عند عدم تحقق ذلك بأن كان المعارض غير معتبر كدليل شرعي كأن يكون توهمات أو تحليلات أو نظريات

⁽³⁾ نفس المصدر 2/332.

فلسفية مادية كالتي يعارض بها الآن أهل التأويل والتعطيل المعاصرون النصوص الشرعية الثابتة الصحيحة قطعية كانت أم ظنية، فعندئذ يعتبر الدليل الشرعي الثابت "سالمًا عن المعارضة والعمل به يكون متعيناً فلا داعي لمحاولة الجمع أو التأويل أصلاً بل يكون هذا الجمع والتأويل جمعاً بين الدليل وغيره"⁽¹⁾.

وإذا علمنا أنه لا بد من التساوي في القوة بين الأدلة حتى يتحقق التعارض وليس ثبوت وصف الحجية فقط، حتى أنه لا يصح جريان التعارض بين قطعي وظني ولا بين نص أو إجماع لأن الأضعف ينتفي بالأقوى والظن ينتفي بالقطع والإجماع مقدم على القياس⁽²⁾.

أقول إذا علمنا ذلك فماذا يتبقى من قيمة فكرية أو ثقافية أو شرعية لاجتهادات وتأويلات كثير من أدعياء الثقافة والتجديد في الفكر الإسلامي، وكل أو غالب اجتهاداتهم تلك ما هي إلا توهّمات وتحليلات وأقيسة عقلية أوحى بها إليهم شياطين الإنس من المستشرقين الغربيين ليراغموا بها ما قاله الله وقاله رسوله ﷺ وأجمعت عليه الأمة خلفاً بعد سلف؟!.

وكيف يصح مخالفة النصوص والأدلة الشرعية بالأقيسة والظنون وقد تقرر بدهة في ديننا، أن مصدر الأحكام والشرائع هو الله سبحانه وتعالى وليس أهواء البشر.

قال الآمدي "أعلم أنه لا حاكم سوى الله تعالى ولا حكم إلا ما حكم به"⁽³⁾. وبعد ما تقرر من وجوب رد المتنازع فيه من الأحكام إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ جليلاً كان أو صغيراً⁽⁴⁾، ولو جاز مخالفة النصوص الربانية بتوهّمات العقول وآرائها لكان إرسال الرسل وإنزال الكتب عبثاً وحاشا لله، ولترك الله للناس تدبير أمورهم بأنفسهم، ولما توعد في عشرات الآيات ومئات الأحاديث من لم يطع الله ورسوله بالعذاب الأليم، والأقوال التي جاءت عن الصحابة والعلماء في تحريم القول على الله بغير علم ومعارضة القرآن بالرأي أشهر من أن تحصر وأكثر من أن تذكر⁽¹⁾.

(1) المصدر السابق 1/153.

(2) إرشاد الفحول ص 275.

(3) الإحكام للآمدي 1/113.

(4) إعلام الموقعين 1/52.

(1) للوقوف على كثير منها انظر: إعلام الموقعين 1/49-91.

وقال شيخ الإسلام ابن تيميه " فكان من الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان أنه لا يقبل من أحد قط أن يعارض القرآن لا برأيه ولا ذوقه ولا معقوله ولا قياسه ولا وجدته، فإنهم ثبت عنهم بالبراهين القطعيات والآيات البينات أن رسول الله ﷺ جاء بالهدى ودين الحق وأن القرآن يهدي للتي هي أقوم... ولهذا لا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض القرآن بعقل ولا برأي ولا قياس، ولا قال قط قد تعارض في هذا العقل والنقل، فضلاً عن أن يقول فيجب تقديم العقل. ولم يكن السلف يقبلون معارضة الآية إلا بآية أخرى تفسرها أو تنسخها، أو بسنة الرسول ﷺ تفسرها "(2).

"وقد تبين بذلك أن من فسر القرآن أو الحديث وتأوله على غير التفسير المعروف عن الصحابة والتابعين فهو مفتر على الله ملحد في آيات الله محرف للكلم عن مواضعه، وهذا فتح لباب الزندقة والإلحاد وهو معلوم البطلان بالإضطرار من دين الإسلام "(3).

"وهؤلاء - أهل التأويل الفاسد - من أهل الكلام هم النابذون للمنقولات اتباعاً للرأي وقد أداهم ذلك إلى تحريف كلام الله بما لا يشهد للفظه عربي ولا لمعناه برهان "(4).

(2) مجموع الفتاوى الكبرى 13/28.

(3) نفس المصدر 13/244.

(4) الموافقات 3/393.

المبحث الثالث أنواع التأويل

والتأويل إما أن يكون تخصيصاً للعام، أو تقييداً للمطلق، أو صرفاً للفظ من الحقيقة إلى المجاز أو للأمر من الوجوب إلى الندب أو الإباحة، أو للنهي من التحريم إلى الكراهية، وكل صرف للفظ عن ظاهره الذي وضع له بحسب اللسان العربي هو نوع تأويل وقد تقدم أن التأويل لا يجوز إلا بدليل. فظاهر العام استغراقه لجميع أفرادهِ ولا يجوز صرفه عن ظاهره بتخصيصه وقصره على بعض أفرادهِ دون دليل راجح⁽¹⁾. وظاهر الخاص دلالة على معنى واحد على سبيل الانفراد، كالأعلام والأعداد ولا يجوز صرفه عن ظاهره بتعميمه⁽²⁾. وظاهر المطلق دلالة على فرد شائع في جنسه، فلا يجوز صرفه عن هذا الظاهر بتقييده وحصر دلالة على مدلول معين بدون دليل⁽³⁾. وظاهر الأمر الوجوب أي وجوب فعل المأمور به، ولا يجوز صرف هذا الظاهر عن الوجوب إلى الندب أو الإباحة إلا بدليل⁽⁴⁾. وظاهر النهي التحريم أي تحريم فعل المنهي عنه ولا يجوز صرف هذا الظاهر عن التحريم إلى غيره من دلالات النهي والأخرى كالكراهة إلا بدليل⁽⁵⁾.

(1) الرازي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين: المحصول من علم الأصول 2/307، الإحكام للآمدي 2/286.

(2) الإحكام للآمدي 2/286.

(3) المحصول 3/141، الإحكام للآمدي 3/2.

(4) المحصول 2/44، الإحكام للآمدي 2/207.

(5) المحصول 2/281، الإحكام للآمدي 2/284.

والأصل في الألفاظ أنها على الحقيقية، أي إرادة ما وضع اللفظ له في الأصل، ولا يصار إلى المجاز إلا بقربينة، لأن المجاز بدل عن الحقيقة ولا يجوز العدول عن الأصل إلى بدله إلا بقربينة صارفة⁽⁶⁾.

ثم إن كل نوع من أنواع التأويل هذه قد يكون قريباً مقبولاً أو بعيداً مردوداً، ويعتمد ذلك على قرب الاحتمال المرجوح أو بعده، فإن كان الاحتمال قريباً كفى في إثباته دليل قريب وإن لم يكن بالغاً في القوة، وإن كان الاحتمال بعيداً احتاج إلى دليل قوي ليحبر بعده، وذلك حتى يكون الأخذ بذلك الاحتمال المرجوح أغلب على الظن من مخالفة ظاهر الدليل⁽¹⁾.

وقال الشوكاني في أقسامه أنها ثلاثة:

- قريب: فيترجح بأدنى مرجح.
- أو بعيد: فلا يترجح إلا بمرجح أقوى منه - أي من ظاهر الدليل - ولا يترجح بما ليس بقوي.
- ومتعذر: لا يحتمله اللفظ أصلاً وحكمه أنه مردود لا يقبل⁽²⁾

ومن أمثلة التأويل القريب:

صرف "القيام" في قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾ (المائدة - 6) الآية إلى العزم على القيام إلى أدائها، ووجه قرب هذا التأويل هو أن تقييد الوضوء بالقيام إلى الصلاة غير مراد قطعاً فيرجع حمله على العزم⁽³⁾، ولأن الوضوء يكون عند العزم على القيام إلى الصلاة عادة وليس بعد القيام إليها.

ونحوه تأويل القراءة في قوله تعالى ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴾ (النحل 98) بالعزم على الشروع فيها بدليل أن الاستعاذة لا تكون بعد الفراغ من القراءة بل عند همّ الشروع فيها.

فهذه أمثلة على التأويل القريب المقبول وهي صرف للفظ من الحقيقة إلى المجاز.

(6) المحصول 1/354، الإحكام للآمدي 2/408.

(1) المستنصفى 1/387.

(2) إرشاد الفحول ص 177، وانظر: جمع الجوامع بشرح المحلي 2/88.

(3) جمع الجوامع بشرح المحلي 2/88.

والتأويل البعيد أمثله كثيرة جداً منها:

تأويل الإمساك في قوله ﷻ لغيلان الثقفي وقد أسلم على عشرة نسوة " أمسك أربعاً وفارق سائرهن " (4)، بابتداء النكاح وتجديده، وهو تأويل الحنفية، كأن الرسول ﷻ قال له: ابتداء نكاحهن وأعقد عليهن من جديد، وهو تأويل بعيد، لأن الظاهر من لفظ الإمساك هو استدامة واستصحاب الزواج، ولأنه ﷻ لم يذكر لغيلان شروط النكاح مع أن الحاجة تدعو إلى معرفة ذلك لقرب عهده بالإسلام إلى غير ذلك من القرائن الدافعة لهذا الاحتمال والتأويل البعيد (1)

ومنها: تأويل المرأة في قوله ﷻ " أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحلت من فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له " (2)، بالمرأة الصغيرة، أو أنها وإن كانت كبيرة فالمراد بها المكاتبه، أو أنه أراد ببطلان النكاح مصيره إلى البطلان غالباً، بتقدير اعتراض أحد الأولياء عليها إذا زوجت نفسها من غير كفؤ. قال الآمدي " وهذه تأويلات مما لا يمكن المصير إليها في صرف هذا العموم المقارب للقطع عن ظاهره وذلك لأنه صدر الكلام " بأي وما " في معرض الشرط والجزاء وذلك من أبلغ أدوات العموم، وأكده بالبطلان مرة بعد مرة ثلاث مرات وهو من أبلغ ما يدل به الفصح أو المصقع على التعميم والبطلان. ومن جهة أخرى فإن الصغيرة لا يقال لها في عرف اللسان امرأة. وأما حمله على الأمة فيدراه قوله " فإن دخل بها فلها المهر بما استحلت من فرجها " ومهر الأمة ليس لها بل لسيدها.

وأما حمله على المكاتبه فبعيد أيضاً من جهة أنها بالنسبة إلى جنس النساء نادرة واللفظ المذكور من أقوى مراتب العموم وليس من الكلام العربي إطلاقاً ما هذا شأنه، وإرادة ما في غاية الشذوذ، ولهذا فإنه لو قال السيد لعبد " أيما امرأة لقيتها اليوم فأعطها درهماً " وقال إنما أردت " امرأة مكاتبه كان منسوباً إلى الإلغاز في القول وهجر الكلام.

وأما حمل بطلان النكاح على مصيره إلى البطلان فبعيد من وجهين:

(4) سنن الترمذي 3/426.

(1) الإحكام للآمدي 3/76.

(2) سنن الترمذي 3/399 ، وقال حديث حسن.

الأول: أن مصير العقد إلى البطلان من أندر ما يقع، والتعبير باسم الشيء عما يؤول إليه إنما يصح فيما إذا كان المال إليه قطعاً كما في قوله تعالى ﴿ إِنَّكَ مَبِئْتٌ وَإِنَّهُمْ مَبِئُونٌ ﴾ (الزمر-30)، أو غالباً كما في تسمية العصير خمرًا في قوله تعالى ﴿ أَرَأَيْتِ أَغْصِرُ خَمْرًا ﴾ (يوسف-36)
الثاني: قوله " فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها " ولو كان العقد واقعاً صحيحاً لكان المهر لها بالعقد لا بالاستحلال"⁽³⁾.

(3) الإحكام للآمدي 3/81، وإنما ذكرته بطوله لجودة المثال في تمييز التأويل الصحيح من الفاسد، وانظر مزيداً من هذه الأمثلة في المستصفى 1/390، جمع الجوامع 3/88.

الفصل الثاني

أركان التأويل الصحيح وشروطه

ويحتوي على:

المبحث الأول: الركن الأول: وهو النص محل التأويل

- المطلب الأول: جهود الأصوليين في تحديد مجال التأويل.
- المطلب الثاني: أقسام الألفاظ عند الحنفية.
- المطلب الثالث: أقسام الألفاظ عند الجمهور.
- المطلب الرابع: مقارنة بين منهجي الجمهور والحنفية في تقسيم الألفاظ.

المبحث الثاني: الركن الثاني: "المؤول" شروطه.

المبحث الثالث: الركن الثالث: أدلة التأويل.

المبحث الرابع: الركن الرابع: المعنى المستنبط بدليل التأويل.

المبحث الأول

الركن الأول: النص محل التأويل

المطلب الأول: جهود الأصوليين في تحديد مجال التأويل

قد وقع الاجتهاد في عصر الصحابة ومن بعدهم في النصوص ذاتها قرآناً وسنة ولم يكن اجتهادهم منحصرًا فيما لا نص فيه كما يتوهم بعضهم⁽¹⁾ وحقيقة اجتهادهم ذلك كان في استخراج الدليل من الكتاب والسنة كما نبه عليه الشوكاني⁽²⁾ وكان اجتهاداً في فهم النصوص وإنزالها على الوقائع المختلفة كما في اجتهادات عمر التي ذكرت، وفي حمل العام منها على الخاص أو المطلق على المقيد أو قياس الأحكام المتشابهة بعضها على بعض... الخ.

والتأويل اجتهاد في نطاق النص، والنص المراد هنا ليس معناه الاصطلاحي عند الأصوليين وهو المقابل للظاهر، بل المراد به محل التأويل من آية أو حديث. ومن أجل تحديد النصوص الشرعية التي يجوز أن يتطرق إليها التأويل وتمييزها عن غيرها من النصوص التي لا مجال لتأويلها من قريب أو بعيد، فقد عمد الأصوليون إلى تصنيف النصوص حسب دلالتها على معانيها، وضوحاً وخفاءً، فهناك النصوص الواضحة الدلالة، وأخرى غير واضحة الدلالة، وكل من القسمين مصنّف إلى مراتب حسب قوة الوضوح وخفائها فالنصوص الواضحة الدلالة تنقسم إلى أربعة مراتب عند الحنفية هي:

1. الظاهر

2. النص

3. المفسر

4. المحكم

وأعلاها رتبة في الوضوح: المحكم يليه في ذلك المفسر ثم النص ثم الظاهر.

وكذلك قسموا النصوص غير واضحة الدلالة إلى أربعة مراتب متفاوتة في

الخفاء، وهي:

1. الخفي

2. المشكل

3. المجمل

4. المتشابه

(1) المناهج الأصولية ص 7، واستفدت هذا التقسيم من الدكتور محمد أديب الصالح في كتابه "تفسير النصوص"، ود. الدريني في كتابه "المناهج الأصولية"
(2) إرشاد الفحول ص 202.

وأشدها خفاءً المتشابه ثم المجمل ثم المشكل ثم الخفي⁽¹⁾ هذا تقسيم الحنفية، وأما جمهور أهل الأصول من المتكلمين فقد قسموا اللفظ باعتبار وضوح دلالاته على المعنى إلى قسمين وهما:

1. النص.

2. الظاهر.

والنص أوضح عندهم من الظاهر في الدلالة على معناه.

وأما النصوص غير واضحة الدلالة فهي تنقسم عندهم إلى قسمين:

1. المجمل

2. المتشابه

والمتشابه أشد خفاءً في دلالاته على معناه من المجمل عندهم⁽²⁾ وهذه التقسيمات ليست مقصودة لذاتها، بل جاءت نتيجة جهود مضية من علماء الأمة، لترسم مناهج الاجتهاد بالرأي في نطاق النصوص وتضع له القواعد اللازمة، للمحافظة على التشريع الإسلامي من الانحراف والتلاعب والأهواء.

وتتجلى فائدة هذا التصنيف والترتيب في ثلاث فوائد:

1. إزالة الإبهام الناشئ عن التعارض الظاهري في حكم مسألة معينة، فإن حكم ما هو أقوى وضوحاً يقدم على ما هو دون ذلك عند التعارض. فالنص مقدم على الظاهر عند التعارض، والمفسر مقدم عليهما عند التعارض، والمحكم مقدم على كل أولئك عند التعارض.

2. تحديد مجال التأويل: فكلما ازداد النص وضوحاً كان أبعد عن التأويل حتى إذا كان مفسراً ومبيناً لإرادة الشارع تبيناً كاملاً أصبح هذا النص ممثلاً لإرادة الشارع ومفسراً لها تفسيراً قاطعاً لكل وجوه التأويل.

3. تحديد نطاق النظام العام وبيان عناصره مما لا مجال فيه للتأويل.

فمنشأ التفاوت بين النصوص الواضحة في قوة الوضوح هو احتمال

بعضها للتأويل أو عدم احتمالها له⁽³⁾

(1) انظر: أصول السرخسي 1/163.

(2) انظر: ابن عبد الشكور محب الدين: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه

بذيل المستصفى 2/19.

(3) المناهج الأصولية ص 39-41.

المطلب الثاني:

أقسام الألفاظ عند الحنفية

أ- واضح الدلالة

أولاً: الظاهر

تعريفه:

عرفه السرخسي بقوله: "وهو ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعاً فيما هو المراد"⁽¹⁾.

ويمكن تبسيط تعريفه بالقول: بأنه اللفظ الذي يتبادر معناه اللغوي إلى السامع بمجرد سماعه، من غير اعتماد على دليل خارجي عنه، وهو مع هذا ليس المقصود الأصلي من النص بل مقصود تبعاً، ولكن دلالة على المراد، لا ترتقي إلى القطع واليقين، لذلك كان مما يدخله الاحتمال والتأويل⁽²⁾

مثاله:

قوله تعالى ﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ (البقرة-275).

فإن الآية ظاهرة الدلالة في حل البيع وحرمة الربا، وهذا المعنى هو المتبادر إلى العقل بمجرد سماعها، ولكنها لم تُسق لبيان هذا المعنى في الأصل،

(1) أصول السرخسي 1/164.

(2) انظر: محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي 1/142، والمناهج الأصولية ص 43.

بل سيقت لنفي المماثلة المزعومة بين البيع والربا، رداً على من قال من اليهود: أن البيع مثل الربا⁽³⁾ وكون النص مسوقاً لبيان معنى معين أصالة أو تبعاً، مما يتكفل ببيانه سياق النص ذاته، أو سبب نزول الآية الكريمة، أو سبب ورود الحديث الشريف.

حكمه:

1. إن ظاهر النصوص الشرعية المتبادر إلى الأفهام والعقول حجة يجب العمل بها قال السرخسي " وحكمه - الظاهر - لزوم موجهه قطعاً، عاماً كان أو خاصاً⁽¹⁾، وقوله "قطعاً" أي أن وجوب العمل به متفق عليه لا خلاف فيه، لأنه وإن كان الظاهر يفيد ظناً ولكنه ظن راجح والعمل بالظن الراجح واجب لأن غالب أحكام الإسلام ثبتت به.

2. وبما أنه يفيد ظناً راجحاً، فلا يجوز صرفه عن ظاهره وتطبيق الاحتمالات إليه لتعطيله وتأويله بمجرد الرأي والعقل، لأن في هذا إلغاءً لإرادة الشارع، واستبدالاً لإرادة المجتهد بها، وهو غير جائز، سواء كان هذا الظاهر العموم الذي يفيد الاستغراق، أو الإطلاق الذي يفيد الشمول، أو الحقيقة أو الأمر الذي يفيد الوجوب، أو النهي الذي يفيد التحريم.

3. ولكن يجوز تأويل هذا الظاهر بصرف العام إلى الخصوص والإطلاق إلى التقييد والحقيقة إلى المجاز والأمر من الوجوب إلى الندب أو الإباحة، والنهي من التحريم إلى الكراهة، إن قام دليل شرعي آخر يوجب هذا الصرف والتأويل إلى معنى آخر يحتمله اللفظ.

4. والظاهر يحتمل النسخ في عصر الرسالة⁽²⁾

محل الاجتهاد في الظاهر:

ومحل الاجتهاد في الظاهر هو في إصابة احتمالٍ ناشئ عن دليل معارض وبيان رجحان ذلك الدليل.

(3) أصول السرخسي 1/164.

(1) أصول السرخسي 1/164.

(2) انظر: تفسير النصوص 1/146.

فإذا أصاب المجتهد دليلاً قوياً يحيل المعنى الظاهر عن ظاهره،
ويعارضه، كان عليه أن يبين وجوه قوة ذلك الدليل ورجحانه على الظاهر، بوجه
من وجوه الترجيح المعروفة في علم الأصول، وذلك لأن المعنى الذي يراد حمل
الظاهر عليه هو معنى مرجوح.

ولكنه مضطر قبل ذلك لإثبات أن هذا المعنى الذي أفاده الظاهر ليس
مقصوداً أصالة من النص، بل تبعاً، ويعرف - كما سبق - من سياق النص أو سبب
النزول للآية أو سبب ورود الحديث الشريف⁽³⁾

مثال تأويل الظاهر:

لفظ البيع في قوله تعالى ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ (البقرة-275) فالبيع
لفظ عام، وظاهر عمومته حل جميع أنواع البيوع، لأن ذلك هو المتبادر إلى عقل
السامع، ولكن هذا الظاهر العام - مؤول
ومخصص بالأحاديث التي جاءت تنهى عن بعض أنواع البيوع التي كانت معروفة
في الجاهلية مثل بيع الغرر وبيع الثمر قبل بدو صلاحه.

ومثال آخر:

قوله تعالى ﴿ فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ ﴾
(النساء-3) فإن ظاهر هذا
الإطلاق هو حل جميع أنواع الأنكحة، ولكن هذا الإطلاق مؤول ومقيد بالأحاديث
التي جاءت تنهى عن صور معينة من الأنكحة كنكاح الشغار ونكاح المتعة ونكاح
المحلل.

وبعد:

فإنه سيتبين في الباب الثاني عند الكلام على تأويلات المعاصرين
للنصوص - ما كان منها ظاهراً - أنها تأويلات باطلة مردودة لأن غالبيتها العظمى
هي ترجيح لمعان بعيدة بدون مرجح أي بدون دليل معتبر. وأنها - اجتهاداتهم -
دعوة إلى إهمال دلالة ظاهر الألفاظ التي دل عليها اللسان العربي، وهي عودة
إلى الباطنية القديمة في ثوب جديد.

ثانياً: النص

⁽³⁾ انظر: المناهج الأصولية ص 47.

وهو ما يزداد وضوحاً بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم، ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة⁽¹⁾ أو هو اللفظ الذي يدل على معناه المقصود أصالة من سوجه مع احتمال التأويل⁽²⁾ فهو من جهة أكثر وضوحاً من الظاهر، وهذا الوضوح ليس مرده إلى صيغة الخطاب، إنما مرده إلى قرينة المتكلم، وبعبارة السرخسي " يكون النص ظاهراً باعتبار صيغة الخطاب، " نصاً" باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها"⁽³⁾.

مثاله:

وقد مثل له العلماء بقوله تعالى ﴿ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ (البقرة-275).
فالآية ظاهرة في الدلالة على حل البيع وحرمة الربا لأن هذا ما يفهم من صيغة الخطاب، ولكن دلت قرينة على أن الآية لم تسق في الأصل لبيان هذا المعنى إنما سيقت لأجل نفي التماثل في الحكم بين البيع والربا رداً على من قال به من اليهود، وهذا المعنى - التفرقة في الحكم بين البيع

(1) أصول السرخسي 1/164، وانظر: أمير بادشاة محمد أمين : تيسير التحرير 1/137.

(2) المناهج الأصولية ص 51.

(3) أصول السرخسي 1/164.

والربا - لم يفهم من ذات الصيغة، فالصيغة والخطاب واحد، ولكنه فهم من قرينة سيقت الآية لأجلها وهو ما وضحه سبب النزول من أنها جاءت رداً على دعوى اليهود بتساوي وتمائل البيع والربا، وكان نفي التماثل هو المقصود الأصلي من خطاب الشارع.

حكمه:

1. وحكم النص كحكم الظاهر - وجوب العمل بما دل عليه، حتى يقوم دليل على تأويله وتخصيصه، ووجوب العمل بما يدل عليه الظاهر والنص هو على سبيل القطع واليقين، وقال في كشف الأسرار " حكم الظاهر ثبوت ما انتظمه يقيناً وكذلك النص، إلا أن هذا عند التعارض أولى منه" (1)
2. أنه يحتمل التأويل، ولكن هذا الاحتمال لا يقدر في قوة دلالة النص الراجعة على معناه المقصود أصالة للمشرع ما دام ذلك الاحتمال غير ناشئ عن دليل.
3. احتمال النص للتأويل أبعد من احتمال الظاهر.
4. عند التعارض بين الظاهر والنص يقدم العمل بالنص لأن دلالة أقوى.
5. إنه يقبل النسخ في عهد الرسالة (2).

محل الاجتهاد بالرأي في "النص":

1. ينصب الاجتهاد بالرأي في " النص " على معرفة المعنى المقصود أصالة من الصيغة ويعرف ذلك من القرائن التي ذكرت.
2. وكذلك رفع التعارض بين حكم الظاهر وحكم النص في مسألة معينة.

ومثال ذلك:

قوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء ﴿ وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ﴾ (النساء-24)، فهذه الآية يدل ظاهرها على إباحة الزواج بمن عدا المحرمات اللواتي ذكرن في صدر الآية، وهي بظاهر عمومها تدل على إباحة الزواج بأكثر من أربع نساء جملة. ولكن جاء قوله تعالى ﴿ فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتْنِي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ ﴾ (النساء-3) نص في

(1) أصول السرخسي 1/127.

(2) انظر: المرجع السابق 1/48، وتيسير التحرير 1/137، وأصول السرخسي 1/165، وتفسير النصوص 1/154 والمناهج الأصولية ص 53.

قصر الإباحة على أربع نساء، وحرمة الجمع بين أكثر من ذلك، فيتعارض هذا النص مع الظاهر فيقدم النص في العمل، لأن الآية الأولى لم يقصد من تشريعها أصالة تحديد عدد من يجوز الجمع بينهما، بل كان المقصود من الآية الثانية أصالة، لذلك قدم ما هو مقصود أصالة " النص " على ما هو مقصود تبعاً وهو "الظاهر"⁽¹⁾

الفرق بين الظاهر والنص:

1. يدلان على معانيهما دلالة واضحة دون اعتماد على قرينة خارجية.
2. كل منهما يحتمل التأويل.
3. يجب العمل بالحكم المستفاد من كل منهما على سبيل القطع واليقين.
4. ما سبق يتفقان فيه، وأما ما يفترقان فيه فهو أن المعنى المستفاد من النص قد قصده الشارع أصالة من سوق الكلام فإزداد قوة ووضوحاً، وأما المعنى المستفاد من الظاهر فليس مقصوداً أصالة من النص بل تبعاً⁽²⁾.

ثالثاً: المفسر

وأما المفسر: " فما ازداد وضوحاً على النص سواء أكان معنى في النص أم بغيره بأن كان مجملاً فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التأويل، أو كان عاماً فلحقه ما انسد به باب التخصيص⁽³⁾ ويتضح المعنى من هذا التعريف أكثر بذكر أنواع المفسر وأمثله.

أنواع المفسر:

المفسر نوعان: وهو ما يفهم من التعريف المذكور وهما:
الأول: المفسر الذي جاءت زيادة الوضوح فيه من نفس الصيغة، ومثاله قوله تعالى

﴿ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴾ (التوبة-36).

لفظ " المشركين " لفظ عام، والعام يلحقه التخصيص، أي التأويل،

فيجوز أن يحتمل أن المراد بهم طائفة مخصوصة، إلا أن مجيء لفظ

(1) المناهج الأصولية ص 53.

(2) نفس المصدر ص 54.

(3) كشف الأسرار 1/131، وانظر: أصول السرخسي 1/165، تيسير التحرير 1/137

"كافة" يدفع هذا الاحتمال وغيره، فيبقى النص سالماً من احتمال التأويل والتخصيص. وهو ما عناه صاحب كشف الأسرار آنفاً بقوله "أو كان عاماً فلقه ما انسد به باب التخصيص"، فيكون الحكم المستفاد من الآية إذن هو وجوب قتال المشركين كافة دون استثناء.

الثاني: "وهو المفسر بمعنى من خارج الصيغة" أي بخطاب آخر من الشارع وهذا النوع يشمل كل لفظ يحتمل التأويل "من الواضح الدلالة" أو ما كان خفيّ الدلالة على معناه فالتحق به ما فسره تفسيراً قاطعاً. وعلى هذا فإن الظاهر والنص، وهما يحتملان التأويل - كما مر - إذا التحق بهما ما يفسرهما تفسيراً قاطعاً بأن رفع احتمال التأويل، أصبح كل منهما مفسراً بغيره، وكذلك المجمل والخفي والمشكل أي من كل لفظ خفي الدلالة على معناه، إذا التحق به ما يفسره بقطعي كان مفسراً بغيره قاطعاً لكل احتمال للتأويل، وإن بقي محتملاً للنسخ في عهد الرسالة" (1).

وذلك كألفاظ الصلاة والصيام والزكاة والحج التي جاء الأمر في القرآن بفعلها، فهي ألفاظ مجملة لها معان لغوية محددة معروفة وهي الدعاء والإمساك والطهارة والقصد - على الترتيب - ولكن هذه المعاني اللغوية غير مرادة بخطاب الشارع، وإنما عني بها مدلولات ومعان شرعية خاصة، لم يفصلها القرآن، وإنما فصلتها وبينت المراد بها سنة الرسول ﷺ القولية والفعلية، فنحن علمنا كيفية الصلاة وأركانها وشروطها ومبطلاتها من سنة الرسول عليه الصلاة والسلام القولية والفعلية لقوله "صلوا كما رأيتموني أصلي" (2).

وعلمنا أركان الصيام وشروط صحته ومبطلاته من السنة وكذلك نصاب الزكاة في الأموال المختلفة ومقادير الوجوب في كل منها علمناه من السنة وكيفية الحج من فعله ﷺ وقوله "خذوا عني مناسككم" (3)، وغير ذلك من الأمور التي أجملها القرآن وأتت السنة عليها بالبيان والتفصيل (4).

(1) المناهج الأصولية ص 56، وانظر: تفسير النصوص 1/169.

(2) صحيح البخاري بشرح العسقلاني 2/111.

(3) صحيح مسلم بشرح النووي 9/44.

(4) انظر: المناهج الأصولية ص 57، تفسير النصوص 1/169.

بقي القول أن التفسير قد يكون كلياً أو شاملاً بحيث يتضح النص المفسر وتبين تفاصيله كلياً بما لا مزيد عليه كالأمثلة السابقة، وقد يكون التفسير جزئياً بأن يبين الشارع بعض أجزاء المجمل ويترك البعض الآخر على إجماله. فإذا كان التفسير شاملاً لم يكن ثمة مجال للاجتهاد بالرأي في مثل هذا النوع من المفسر، بل يحرم حمله على غير معناه، وأما إذا لم يفسر الشارع اللفظ المجمل تفسيراً شاملاً فيكون هناك مجال للاجتهاد في القدر الذي لم يتناوله التفسير.

ومثال ذلك أن الرسول ﷺ قد نص على تحريم التفاضل في الأصناف الربوية الستة وهي الذهب والفضة والقمح والشعير والتمر والملح⁽¹⁾. فحرم بيعها نسيئة وتفاضلاً على تفصيل معروف في كتب الفقه. وذلك منه ﷺ تفسير للفظ "الربا" الوارد في القرآن - عند من يقول أنه مجمل - إلا أنه ترك سائر الأصناف من مثل العدس والأرز والذرة مجملاً لم ينص على تحريمه أو بيانه.

فكان هذا التفسير جزئياً أي غير شامل ولذلك اجتهد العلماء فيما عدا تلك الأصناف الستة، فمنهم من قصر التحريم على الأصناف المذكورة وأجاز التفاضل والنسيئة في بيع ما عداها، ومنهم من ألحقها بها في الحكم فحرم بيعها بالتفاضل والنسيئة بجامع الكيل أو الوزن أو الادخار⁽²⁾

حكم المفسر:

1. يجب العمل بموجبه - أي بما دل عليه من معنى - وجوباً قطعياً حتى يقوم الدليل على نسخه.
2. أنه لا يحتمل التأويل فلا مجال لأن يصرف عن ظاهره ويراد منه معنى لآخر.
3. أنه لا مجال فيه للاجتهاد بالرأي إذا كان التفسير شاملاً، وإلا فللاجتهاد مجال فقط في القدر الذي لم يتناوله التفسير فيبقى خفياً أو مشكلاً في ذلك القدر.
4. أنه يحتمل النسخ في عهد الرسالة.

(1) صحيح البخاري بشرح العسقلاني 377-4/379.

(2) المناهج الأصولية 60-61.

5. أنه مقدم على " النص " عند التعارض، لأن النص يحتمل التأويل والمفسر لا يحتمله، وهو مقدم على الظاهر من باب أولى ولذلك يحتمل أن عليه عند التعارض⁽³⁾

6. كل حكم مفسر يعتبر من النظام العام في الشريعة فلا يجوز تأويله أو الاتفاق على خلافه.⁽⁴⁾

وسيتبين إن شاء الله في الباب الثاني عند الكلام على تأويلات المعاصرين واجتهاداتهم أن كثيراً منها يقع ضمن دائرة المفسر بل المحكم لأن النصوص باتت كلها محكمة بعد وفاة الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام، وانقطاع الوحي. وذلك كالاتجاه في حكم قتال المشركين وأهل الكتاب، والقول بتوجه الصلح بدلا منه، وكالاتجاه في مدلول الإيمان حتى أدخلوا فيه اليهود والنصارى، وكالاتجاه في حكم الحجاب، خصه بعضهم بأزواج النبي ﷺ وكالاتجاه في الحكم بالشرائع الوضعية بدعوى أنها من أمور الدنيا ومصالح المعاش التي قال فيها الرسول ﷺ " أنتم أعلم بأمور دنياكم "⁽⁵⁾

رابعاً: المحكم

"وهو المفسر إلا أنه يزيد عليه بكونه لا يحتمل النسخ ولا التبديل "⁽²⁾ أو هو اللفظ الذي دل على معناه دلالة واضحة قطعية لا تحتمل تأويلاً ولا تخصيصاً ولا نسخاً حتى في حياة النبي ﷺ ولا بعد وفاته بالأولى⁽³⁾."

والمحكم نوعان:

الأول: المحكم لذاته، ومن أمثلته:

1. أن يكون الحكم الذي دل عليه اللفظ من قواعد الدين وأساسياته كأركان الإيمان.

2. أن يكون الحكم الذي دل عليه اللفظ من أمهات الفضائل والأخلاق كالعدل والإحسان والبر وصلة الأرحام وتحريم اضدادها من الظلم والبغي وقطيعة الرحم والخيانة وعقوق الوالدين.

⁽³⁾ انظر: أصول السرخسي 1/165، تيسير التحرير 1/137، تفسير النصوص 1/169، المناهج الأصولية ص 61.

⁽⁴⁾ المناهج الأصولية ص 61.

⁽⁵⁾ سيأتي تخريجه في مبحث السنة - إن شاء الله.

⁽²⁾ أصول السرخسي 1/165، كشف الأسرار 1/135.

⁽³⁾ تفسير النصوص 1/135.

3. النصوص التي اقترن بها ما يفيد التأييد والدوام كقوله " الجهاد ماضٍ مذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال" (4) " فالنص دال بصيغته على تأييد فريضة الجهاد فكانت من الأحكام التي لا يلحقها تأويل ولا نسخ حتى في عهد الرسالة، ومثله قوله تعالى في حكم القذف المحصنات " **وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا** (النور-4) " (5).
 الثاني: المحكم لغيره وهو ما يشمل كل النصوص الشرعية من الكتاب والسنة بعد وفاة الرسول ﷺ، لأنها بعد وفاته ﷺ أصبحت كلها محكمة غير قابلة للنسخ لا لذاتها، بل لانقطاع الوحي، ويدخل في هذا الظاهر والنص والمفسر والمحكم إذ كلها صارت محكمة لانقطاع النسخ بانقطاع الوحي (6).

حكم المحكم:

1. أنه لا يحتمل التأويل ولا النسخ حتى في عهد الرسالة.
2. أنه يقدم عند التعارض على المفسر، والنص والظاهر من باب أولى، لأن دلالة على الحكم أوضح وأقوى من جميع الأنواع السابقة.
3. أنه يجب العمل بما دل عليه قطعاً، فلا يحتمل صرفه عن ظاهره إلى أي معنى آخر (1).

مجال الاجتهاد في المحكم:

1. البحث فيه عن أمانة تفيد التأييد والدوام إن كان من الأحكام الجزئية وليس من قواعد الدين وأمهاات الفضائل.
2. رفع التعارض إن وجد بينه وبين النصوص الأخرى كالمفسر والنص والظاهر (2)

ب- الألفاظ غير واضحة الدلالة

أولاً: الخفي

تعريفه:

(4) أخرجه الإمام الحافظ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي: سنن أبي داود 3/40، قال المنذري في سننه يزيد بن أبي نشبة وهو في معنى المجهول، نصب الربة 3/377.

(5) انظر: تيسير التحرير 1/140، تفسير النصوص 1/173.

(6) انظر: المناهج الأصولية ص 78.

(1) أصول السرخسي 1/166.

(2) تفسير النصوص 1/193.

"هو اسم لما اشتبه معناه، وخفي المراد منه بعارض في الصيغة يمنع نيل المراد بها إلا بالطلب"⁽³⁾، فهو اللفظ الدال على معناه دلالة واضحة، ولكن عرض لبعض أفراده أو وقائعه اسم خاص، أو وصف نشأ عنه شبهة أو غموض في دلالة اللفظ أو شموله أو تطبيقه عليه، لا يزول إلا بالاجتهاد. فهو بيّن في ذاته، واضح في دلالاته على المراد، ومنشأ الغموض إنما كان من قيام اسم خاص لبعض أفراده أو قيام صفة زائدة أو ناقصة بذلك الاسم مما يحول دون انطباق اللفظ على ذلك الاسم الخاص مباشرة بل يحتاج تطبيقه عليه للاجتهاد والنظر.

فالغموض ليس ناشئاً من ذات الصيغة إنما من ذلك العارض الخارج، وإزالة هذا الغموض تكون بالاجتهاد في تكييف واقع ذلك الاسم الخاص أو الوصف الزائد أو الناقص، وقياس مدى تطابقه مع اللفظ الظاهر، وهذا هو مجال الاجتهاد في الخفي⁽⁴⁾.

مثال الخفي:

ومثال الخفي هو لفظ "الطرار" وهو النشال، وهو الذي يأخذ المال من الناس بحذقٍ ومهارة في يقظتهم لغفلة تعثرهم، فهل يعتبر سارقاً تقطع يده أخذاً بعموم الأمر في آية السرقة وهي

قوله تعالى ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (المائدة-38)،

أم أن له حكماً آخر غير القطع بما أنه لا يسمى في عرف الاستعمال عند الناس سارقاً؟

فالخفاء هنا ليس ناشئاً من ذات الصيغة - خطاب الشارع - فلفظ السارق واضح في الدلالة على المراد، والسرقة معروفة الأركان والشروط: وهي "أخذ مال متقوم مملوك للغير خفية من حرز مثله"، وإنما جاء الخفاء لعارض خارج وهو قيام اسم خاص أو وصف خاص لنوع من أنواع السرقة، وهو "النشل"، فاللفظ ظاهر واضح في السارق خفي في انطباقه على "النشال".

وعمل المجتهد ينصب هنا على تكييف واقعة النشل هل هي سرقة حقيقية أم لا؟ وهل تتوفر فيها أركان السرقة وشروطها وزيادة أم لا؟ فإذا انتهى

(3) أصول السرخسي 1/167.

(4) انظر: المناهج الأصولية 71، وتفسير النصوص 1/231.

المجتهد إلى أنها سرقة فينسحب عليها حكم السرقة ويجب قطع يد السارق حينئذ، وإلا وجب عليه التعزير، لأنه لم يأت حداً.

وقد اتفق الفقهاء على أن الطرار - النشال - إنما هو سارق وزيادة، لأن السارق إن كان يأخذ مال الناس خفية عنهم ويجب قطعه مع ذلك، فالطرار أولى بالقطع، لأنه يأخذ مال الناس مثل السارق، ويزيد عليه أنه يأخذه منهم، وهم في حال يقظة بخفة ومهارة، وتعدية الحدود بمثله مستقيم في الحدود لأنه إثبات حكم النص بطريق الأولى، بمنزلة حرمة الشتم والضرب بالنص المحرم للتأفيف⁽¹⁾. ذلك لأنه أخطر من السارق وأكثر ضرراً منه على أموال الناس، وقصد الشارع هو الحفاظ على أموال الناس وكف يد التعدي عنها.

ما سبق هو مثال على الخفاء الناشئ عن وصف زائد في الاسم الخاص.

وأما الوصف الناقص في الاسم الخاص فقد مثلوا له " بالنباش " وهو الذي يسرق الأكفان من القبور، وقد ترجح لبعض الفقهاء أنه لا يلحق بالنشال، لنقص معنى السرقة في فعله، فالمال المأخوذ وهو الكفن - غير مرغوب فيه بل هو مما تنفر منه النفوس، ولا تميل إليه، والمأخوذ ليس مملوكاً لأحد، لا الميت لأنه ليس أهلاً للتملك، ولا الورثة، إضافة إلى أن النباش ليس سارقاً من حرز المثل، لأن القبر لم يعهد مكاناً لحفظ الأموال، وإنما أعد لدفن الموتى، وهو قول أبي حنيفة ومحمد بن الحسن وابن عباس والثوري والأوزاعي ومكحول والزهري⁽²⁾.

حكم الخفي:

1. وجوب النظر والتأمل من المجتهد من أجل الوصول إلى تكييف صحيح للاسم الخاص، وليعلم هل الغموض ناشئ عن وصف زائد عن المعنى الذي دل عليه ظاهر اللفظ، أم لنقص في ذلك الوصف.

2. فإن كان الغموض ناشئاً عن وصف زائد في الاسم عن المعنى الظاهر الذي دل عليه اللفظ "كالنشال" ألحق هذا الاسم باللفظ الظاهر "السارق" وانطبق عليه حكمه من باب أولى وقُطِعَ.

(1) انظر: تيسير التحرير 1/157، أصول السرخسي 1/167.

(2) أحكام القرآن لابن العربي 1/611.

3. وإن كان الغموض ناشئاً عن وصف ناقص في الاسم عن المعنى الظاهر الذي دل عليه اللفظ "كالنباش" لم يلحق هذا الاسم باللفظ الظاهر "السارق" وحكم المجتهد بأنه لا ينطبق عليه حكمه، وعزر، ولم يقطع⁽¹⁾.

ثانياً: المشكل

هو اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد منه إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال⁽²⁾. ومعنى هذا، أن المشكل كلام يدل على عدد من المعاني دلالة متساوية أو متقاربة، ويكون المراد منها واحداً فقط، لكنه دخل في أشكاله وأمثاله من تلك المعاني المتعددة، حتى خفي بسبب هذا الدخول على السامع وصار تعيينه يحتاج إلى بحث واجتهاد وتأمل وقرائن.

وهو يفارق الخفي في أن غموضه ناشئ من ذات اللفظ أو الصيغة، والخفي واضح في دلالاته على معناه ولكن خفاه جاء من عارض خارجي كما تقدم.

وهو لذلك أشد خفاء من الخفي، ولذلك يحتاج في الوصول إلى المعنى الذي يدل عليه من الاجتهاد والبحث والتأمل ما لا يحتاج في الخفي⁽³⁾.

مثاله:

الإشكال بسبب الاشتراك في اللفظ، والمشارك هو: لفظ وضع لمعنيين أو عدة معان وضعاً متعدداً على سبيل الحقيقة⁽⁴⁾، ومثاله لفظ "القرء" في قوله تعالى

﴿ وَالْمُطَلَّعَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾، (البقرة-228) وهو يصدق على الحيض والطهر بسواء، ولكن المراد منه في حكم الله واحد فقط، وتعيين أحد المعنيين بأنه هو المراد لله عز وجل يتطلب مزيداً من النظر والتأمل والأدلة.

فمن العلماء من ذهب إلى أن المراد من القرء هو الحيض ولذا فإن عدة المطلقة ثلاث

(1) المناهج الأصولية ص 85، تفسير النصوص 1/249.

(2) أصول السرخسي 1/168، تيسير التحرير 1/158.

(3) تفسير النصوص 1/274.

(4) أصول السرخسي 1/126.

حيضات، وأيدوا قولهم هذا بقرائن منها:

- أن الرسول ﷺ أمر المستحاضة أن تدع الصلاة أيام أقرائها⁽¹⁾، أي أيام حيضها.

- أن المقصود من العدة معرفة براءة الرحم وذلك يكون بالحيض لا بالطهر.

- أن الشارع قد دل على أن الحيض هو الأصل في الاعتداد، لأنه جعل عدة الآيسة بالأشهر عند تعذر الاعتداد بالحيض.

- أن عرف الاستعمال الشرعي قد خص القرء بالحيض، وكثر استعماله فيه، والعرف الشرعي مقدم على المعنى اللغوي عند التعارض⁽²⁾.

وذهب فريق آخر من العلماء إلى أن المراد بالقرء هو الطهر لا الحيض واستدلوا على ذلك بأمور منها:

- أن الله قد شرع طلاق النساء عند مبدأ العدة، واستقبالها فقال تعالى: **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ** ﷻ (الطلاق-

1)، ومعلوم أن ذلك هو الطهر وهو الذي دلت عليه أحاديث كثيرة منها حديث ابن عمر لما طلق امرأته في الحيض فأمره النبي ﷺ

بإمسакها لينتظر بها الطهر ثم يطلقها إن شاء من غير جماع⁽³⁾

- استدلوا أيضاً بدليل لغوي وهو مخالفة العدد للمعدود في لفظ "ثلاثة قروء" ولو كان المقصود بالقرء الحيض لكان "ثلاث" بدون تاء التأنيث كما تقرر في النحو، وغير ذلك من القرائن.

والمقصود أن تعيين أحد المعاني في المشترك والحكم بأنه هو المراد من اللفظ يحتاج إلى اجتهاد واستدلال بقرائن، وهذه القرائن قد تكون آية أو حديثاً أو مقررات اللغة والنحو والعرف الاستعمالي أو حكمة التشريع⁽⁴⁾، كما سيتبين في أدلة التأويل إن شاء الله.

حكم المشكل:

(1) سنن أبي داود 1/187

(2) انظر: أصول السرخسي 1/126.

(3) صحيح البخاري بشرح العسقلاني 8/653.

(4) انظر: المناهج الأصولية ص 90.

1. النظر أولاً في المعاني التي يحتملها اللفظ وضبطها، ثم الاجتهاد في البحث عن القرائن التي يمكن بواسطتها معرفة المعنى المراد من بين تلك المعاني وبعبارة السرخسي "اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الإقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد، فيعمل به"⁽⁵⁾.
2. وإلى أن يتعين أو يترجح أحد تلك المعاني بعد زيادة التأمل والنظر فإن النص المشكل لا ينفذ ولا يطبق ولا يعمل بمقتضاه، إلا أنه ليس هناك مشترك في نصوص الشريعة قد انسد فيه باب الترجيح مما يدعو إلى وقف العمل به.
3. يحتاج إلى الاجتهاد والتأمل والبحث ما لا يحتاجه الخفي لأنه أكثر منه خفاء.
4. تعيين أحد المعاني في المشترك لا يكون إلا بقرائن وأدلة شرعية معتبرة من كتاب أو سنة أو عرف شرعي لا بمجرد التحكم والتشهي⁽¹⁾.
5. وقد مر معنا عند تعريف التأويل اصطلاحاً: إن تعيين أحد المعاني في المشترك بدليل لا يسمى تأويلاً على الأرجح، لأن التأويل إسناد للمرجوح بدليل، وهنا لا راجحاً ولا مرجوحاً بل المعاني متساوية.

ثالثاً: المَجْمَل

تعريفه:

هو لفظ لا يفهم منه إلا باستفسار من المُجْمَل وبيان من جهته يعرف به المراد⁽²⁾، أو هو اللفظ الذي خفيت دلالاته على المراد منه خفاء ناشئاً من ذاته ولا يمكن إدراك المعنى منه إلا ببيان من الشارع أولاً ثم الاجتهاد بالرأي إذا اقتضى شمول البيان ذلك⁽³⁾

أنواعه:

ينقسم المَجْمَل إلى ثلاثة أنواع، وذلك بحسب السبب الموجب للإجمال:

الأول: الإجمال الناشئ عن غرابة اللفظ في المعنى الذي استعمل فيه، وذلك كلفظ "الهلع" في قوله تعالى ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴾ (المعارج-

(19)

(5) أصول السرخسي 1/168.

(1) المناهج الأصولية 1/104.

(2) أصول السرخسي 1/168.

(3) تيسير التحرير 1/159، المناهج الأصولية 1/105.

ثم فسر الله مراده من هذا اللفظ بقوله **﴿ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ۖ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ۖ ﴾** (المعارج-20،21).

وكلفظ "القارعة" و"الحاقة" فهي ألفاظ مجملة لأنها غريبة، ولكن الإجمال زال عنها ببيانه تعالى وتفسيره لمراده منها بعدها مباشرة.

الثاني: الإجمال الناشئ عن تعدد المعاني للفظ الواحد مع عدم وجود قرائن تعين المجتهد على ترجيح أحدها، وذلك كما لو أوصى إنسان بثلاث ماله لمواليه، ولم يبين المراد بلفظ الموالي، هل هم الذين اعتقوه؟ أم الذين أعتقهم هو؟ وهو يردُّ في المعنيين، كان لفظ الموالي مجملاً والوصية باطلة لا تنفذ لتعذر العمل بعموم اللفظ، وعدم قيام قرينة ترجح أحد المعنيين، فيجب التوقف حتى يزول الغموض والخفاء، وهذا النوع لا يقع في الشريعة ونصوصها، وإن كان يقع في عقود الناس وتصرفاتهم كالمثال السابق، فلا مجال للقول بوجود مشترك في نصوص الشريعة قد انسدت باب الترجيح فيه مما يدعو إلى وقف العمل به.

الثالث: الإجمال الناشئ عن نقل اللفظ من معناه اللغوي الظاهر إلى معنى شرعي خاص، أراده الشارع، ووضع له، وذلك كنقله ألفاظ الصلاة والزكاة والصيام والحج من معانيها اللغوية إلى معاني شرعية خاصة بينها الرسول **﴿ بسنته، ووضع معناها، فبين كيفية أداء الصلاة وأركانها وشروطها ومبطلاتها، وكذلك الصيام والزكاة والحج، فهذه الألفاظ هي في الحقيقة "اصطلاحات" نصبها الشارع على معان غير معانيها اللغوية الأصلية.**

وهذا النوع من المجمل هو أكثر أنواع المجمل شيوعاً وهو الذي يقع به التكليف والذي ورد في الشريعة.

ويترتب على هذا أن الأصل في تفسير المجمل هو المعنى الشرعي لا المعنى اللغوي ولا يصار إلى المعنى اللغوي إلا بقرينة وذلك كالإبقاء على المعنى اللغوي من الصلاة في قوله تعالى

﴿ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ۖ ﴾ (الأحزاب-56)،

وذلك لتعذر الصلاة بمعناها الشرعي الخاص من الله تعالى⁽¹⁾

(1) تفسير النصوص 1/294، وما بعدها.

مصادر تفسيره:

إما القرآن وذلك كما في بيانه وتفسيره للمراد من النصيب في قوله
تعالى ﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ
مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴾
(النساء-7).

حيث تولى القرآن بيان الأنصبة ومقدارها ومستحقها في ذات السورة.

وإما من السنة: حيث عهد الله إلى الرسول ﴿ بيان القرآن وتفسيره فقال
تعالى ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ
يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (النحل-44).

فمصادر التفسير للمجمل هو المُشترع نفسه، لأنه لا يمكن إدراك المعنى المراد، أو تفسيره أو تفصيله إلا ببيان المشرع نفسه، إذ لا قرينة تبين المراد منه ولذلك كان الوحيان: القرآن والسنة هما المصدران الوحيدان في تفسير المجمل ما دام لا يدرك معناه إلا من المشرع نفسه⁽¹⁾ وهذا فيما إذا كان المشرع قد فسر المجمل تفسيراً قاطعاً شاملاً. إذ أن الإجمال في الأمثلة السابقة قد لحقه من الشارع بيان تفسيري وتفصيلي شامل بدليل قاطع الثبوت والدلالة، ولذا أصبح "مفسراً" لا يحتمل التأويل والاجتهاد، إذ ثبت معنى الصلاة والمراد بها، وكذلك الصيام والزكاة والحج⁽²⁾، بأحاديث متواترة، وهذا النوع مما يمكن أن يسمى "المجمل المفسر".

والنوع الثاني من الإجمال: هو المجمل المؤول وهو ينقسم إلى قسمين:

1. المجمل الذي لحقه بيان تفصيلي شامل، ولكن الدليل الذي نهض بذلك ظني غير قاطع، وذلك كالدليل الذي بين مقدار مسح الرأس، الذي ورد وجوبه مجملاً، في قوله تعالى ﴿ **وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ** ﴾ (المائدة-6)، دون بيان لمقدار ما يجب مسحه. وجاء الحديث لتفسير هذا الإجمال، لأن الرسول ﴿ **توضاً ومسح على ناصيته، وهو خبر آحاد يفيد الظن، ولذلك كان المجمل هنا مؤولاً** يحتمل الإجتهد والتأويل، ولهذا يرى بعض العلماء أن "الباء في قوله تعالى {وامسحوا برؤوسكم} زائدة، وتقدير الكلام ﴿ **وامسحوا رؤوسكم** ﴾ فأوجب مسح الرأس كله".

ولو كان الدليل الذي فسر الإجمال في الآية قاطعاً ثبوتاً ودلالة لكان المجمل مفسراً لا يجوز الاجتهاد فيه ولا التأويل، وذلك يكون لو أن الحديث في المسح كان متواتراً يفيد العلم واليقين.

2. المجمل الذي لحقه بيان، ولكنه لم يفصل تفصيلاً كاملاً، ولم يكن الدليل قاطعاً لاحتمال التأويل فإن المجمل عندئذ يبقى مؤولاً لا مفسراً وذلك كما في مسألة تفسير السنة ربا البيوع المحرمة⁽⁴⁾.

(1) المناهج الأصولية ص 106، 114.

(2) المرجع السابق ص 120.

(3) سنن الترمذي.

(4) المناهج الأصولية ص 121-123، وقد أطلق الدريني هنا القول بجواز تأويل المجمل إذا فسر بخبر آحاد، والصحيح أن ذلك مقيد بما إذا لم يكن قطعي الدلالة، فإن كان قطعي

ومن الجدير ذكره أن الاستقراء التام، وهو حجة قد دل على أنه ما من مجمل في القرآن يتعلق بالأحكام التكليفية إلا وقد جاء بيانه وتفسيره في نص آخر من القرآن، أو الحديث، حيث أن الرسول ﷺ توفي وما في القرآن مجمل، ومن هنا كان لزاماً على من أراد النظر في القرآن أن يرجع إلى السنة ليقف على تفسيره وبيانه⁽¹⁾

حكم المجمل:

1. قال السرخسي: " وموجبة - أي حكمه - اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه إلى أن يتبين بيان المُجْمَل ثم استفساره لبينه⁽²⁾، وهذا التوقف كان ممكناً في عهد الرسالة، أما وقد انقطع الوحي وحصل البيان فليس هناك في القرآن والسنة إجمال على الإطلاق فلا توقف.
2. أنه يدرك بيان من المشرع نفسه أو بالتأمل والاجتهاد والنظر وذلك حسب نوعه.
3. أنه أشد خفاءً من المشكل، لأن المراد في المجمل غير قائم ولا يعرف إلا بدليل آخر من المشرع ذاته، بخلاف المشكل فإن كل ما تحتاجه هو: تمييزه من أشكاله، إذ أن المعنى المراد قائم في ذات الصيغة.
4. إن كان تفسيراً شاملاً وجب العمل به قطعاً، ولا يجوز الاجتهاد فيه أو تأويله أو الاتفاق على خلافة، لأن إرادة المشرع واضحة فيه كل الوضوح فأصبح من النظام الشرعي العام.
5. وإن كان تفسيره غير شامل وغير قطعي فإنه يجب العمل بالقدر الذي تم تفسيره، وما لم يتناوله التفسير كان محلاً للاجتهاد في تبين مراد الشارع⁽³⁾

رابعاً: المتشابه

تعريفه:

الدلالة، لم يجر تأويله أيضاً، وسنذكره عن الجويني في الكلام على معنى النص عند الجمهور.

(1) تفسير النصوص 1/289.

(2) أصول السرخسي 1/168.

(3) المناهج الأصولية ص 143، بتصرف يسير.

هو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه⁽⁴⁾. أو هو " اللفظ الذي خفي معناه المراد خفاءً من نفسه ولم يفسر بكتاب أو سنة، فلا ترجى معرفته في الدنيا لأحد من الأمة أو لا ترجى معرفته إلا للراسخين في العلم "⁽⁵⁾.

ويفهم من التعريف أن المتشابه مجاله النصوص التي تتناول العقيدة كصفات الله تعالى مثل اليد والعين، وأفعاله تعالى كالمجيء والنزول والضحك والعجب والكلام وغيرها، لأنها هي التي لا يعلم أحد تأويلها أي حقيقتها وكيفيةها وإن كان يعقل معناها إجمالاً.

وفي ذلك يقول السرخسي " فأهل السنة أثبتوا ما هو الأصل المعلوم بالنص وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية "⁽¹⁾.

ويدخل في المتشابه الحروف المقطعة في أوائل السور، وعليه، فإن المتشابه لم يقع في النصوص التي تتناول الأحكام التكليفية، فلا مجال للمتشابه في الفقه، ولذا، كان قد أدخل في مباحث العقيدة وعلم الكلام منه في مباحث أصول الفقه وقد أشرنا إليه عند الكلام على التأويل عند المتكلمين.

حكم المتشابه:

قال السرخسي " والحكم فيه - المتشابه - اعتقاد الحقية والتسليم بترك الطلب والاشتغال بالوقوف على المراد منه⁽²⁾ فيجب اعتقاد " أن المراد به حق، والإيمان به واجب، وأنه من عند الله، ثم الإقرار بالعجز عن إمكان إدراك حقيقة المراد به، والتسليم والتفويض إلى الله تعالى، والتوقف عن طلب المراد منه في الدنيا "⁽³⁾

المطلب الثالث: أقسام الألفاظ عند الجمهور

وكما هو الحال عند الحنفية، قسم جمهور الأصوليين الألفاظ إلى قسمين:
- الألفاظ الواضحة الدلالة.
- والألفاظ غير واضحة الدلالة.

(4) أصول السرخسي 1/169.

(5) تفسير النصوص 1/312.

(1) أصول السرخسي 1/170.

(2) أصول السرخسي 1/169، وانظر: تيسير التحرير 1/163.

(3) المناهج الأصولية ص 153.

وكل منها ينقسم إلى عدة أقسام، فالألفاظ الواضحة الدلالة تنقسم عندهم إلى قسمين.

1. النص.

2. الظاهر.

وأما الألفاظ غير واضحة الدلالة فقد جعلوها قسمين أيضا وهما:

1. المجمل

2. المتشابه

وسأتناول كل واحد منهما بشيء من التفصيل، أذكر فيه التعريف والمثال والحكم، ومجال الاجتهاد في كل واحد منها.

أ - الألفاظ الواضحة:

أولاً: النص

تعريفه:

قال الجويني " ... فالنص ما لا يتطرق إلى فحواه إمكان التأويل " (1)، وبنحوه عرفه الغزالي فقال " هو ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً لا على قرب ولا على بعد، كالخمسة مثلاً فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة أو الأربعة، وكذلك لفظة " الفرس " لا يحتمل الحمار ولا البعير ولا غيره " (2). وقال صاحب جمع الجوامع " ما أفاد معنى لا يحتمل غيره " (3) وينقسم إلى ما ثبت أصله قطعاً كنص الكتاب والخبر المستفيض وإلى ما لم يثبت أصله قطعاً كالذي ينقله الآحاد، ولا مجال للتأويل في النوعين، وإنما يتعلق الكلام فيهما بتقديم المراتب عند فرض المعارضات " (4) " والمقصود بالاحتمال هو ما يعضده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل، فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً " (5)

مثال النص:

ومثاله من القرآن قوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴾ (الإسراء-32)، فهي نص في تحريم الزنا ولا تحتمل معنى سواه. وقوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ (الأنعام-151) وهي نص في تحريم قتل النفس بغير حق ولا تحتمل أي معنى غير هذا.

ومثاله من السنة قوله ﴿ " وليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة " (6)

حكم النص:

(1) البرهان في أصول الفقه 1/336.
(2) المستنصفى 1/384-386.
(3) جمع الجوامع بشرح المحلي 1/309.
(4) البرهان في أصول الفقه 1/336، وهو ينقض كلام الدريني المتقدم والمتضمن جواز تأويل المجمل إذا فسر بحديث آحاد ولو كان قطعي الدلالة.
(5) المستنصفى 1/386.
(6) صحيح البخاري بشرح العسقلاني 1/147.

والنص عند الجمهور يقابل المفسر عند الحنفية، أي لا مجال فيه للاجتهاد ولا التأويل لأنه لا احتمال فيه. فيجب العمل بمدلوله ولا يعدل عنه إلا بنسخ⁽¹⁾، ولذلك فإن ما قيل في حكم المفسر يقال في حكم النص تماماً.

شبهة ورد:

وهناك شبهة قديمة حديثة ذكرها الإمام الجويني في البرهان⁽²⁾، ومن أتى بعده وردوها، وملخصها أن النصوص بهذا المعنى - إفادة القطع - نادرة الوجود في كتاب الله عز وجل وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام، وذكر أنه مذهب لبعض العلماء.

فرد عليه بالقول بأنه مذهب باطل لأن اللفظ قد لا يكون قطعياً بذاته ويكون محتملاً لعدد من المعاني، ولكنه تحتفي به من القرائن والأدلة ما ينفي عنه تلك الاحتمالات، فيرتقي إلى مرتبة القطعية، وكما هي النصوص التي هذا شأنها ! والقرينة إما أن تكون إجماعاً أو اقتضاء عقل أو غير ذلك مما يرى مبثوثاً في نصوص الكتاب والسنة⁽³⁾،

وهو ما أسماه الشاطبي بالتواتر المعنوي وسيأتي في مبحث التأويل بدليل القواعد الفقهية إن شاء الله تعالى.

وهو ما أكده أيضاً شيخ الإسلام ابن تيمية حيث بين أن غالب ما يحتاج إليه الناس من الأحكام إنما ثبت بأدلة قطعية فقال:

"جمهور مسائل الفقه التي يحتاج إليها الناس، ويفتون بها هي ثابتة بالنص أو بالإجماع، وإنما يقع الظن والنزاع في قليل مما يحتاج إليه الناس، وهذا موجود في سائر العلوم، وكثير من مسائل الخلاف هي في أمور قليلة الوقوع ومقدرة، وأما ما لا بد للناس منه من العلم مما يجب عليهم، ويحرم، ويباح، فهو معلوم مقطوع به.

وما يعلم من الدين ضرورة جزء من الفقه، وإخراجه من الفقه قول لم يعلم أحد من المتقدمين قاله... وجميع الفقهاء يذكرون في كتب الفقه وجوب الصلاة والزكاة والحج واستقبال القبلة ووجوب الوضوء والغسل

(1) المناهج الأصولية ص 156.

(2) انظر: البرهان في أصول الفقه 1/414 وما بعدها، وسيأتي في الباب الثاني تعلل بعض

المؤولين المعاصرين بها وتوظيفها بشكل سيئ.

(3) المرجع السابق: 1/415.

من الجنابة وتحريم الخمر والفواحش وغير ذلك مما يعلم من الدين ضرورة⁽¹⁾ .

ثانياً: الظاهر

تعريفه:

وعرفه الإمام الجويني في البرهان "بما يتطرق إمكان التأويل إليه"⁽²⁾ وزاد الآمدي في التفصيل فقال " اللفظ الظاهر ما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً"⁽³⁾ فالظاهر هو اللفظ الذي يدل على معناه دلالة ظنية راجحة، ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً.

ومن أمثله:

مطلق صيغة الأمر فظاهرها الوجوب وحملها على الندب أو الإباحة هو صرف لها عن الظاهر فهو تأويل، وذلك كالأمر بكتابة الدين والإشهاد على البيع، ظاهره الوجوب ولكن جمهور

العلماء حملوه على الندب بدليل الآية اللاحقة وهي قوله تعالى ﴿ فَإِنْ آمَنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ ﴾ (البقرة-283)، حيث ذكرت بعد قوله تعالى ﴿ إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ.....وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ..... ﴾ (البقرة-282).

ومثال الظاهر أيضاً مطلق صيغة النهي، فيدل على التحريم وحملها على الكراهة هو صرف لها عن ظاهرها، وهو تأويل، وذلك كالنهي عن الصلاة في معادن الإبل⁽⁴⁾، حيث حمله الجمهور على الكراهة لا التحريم.

ومنها مطلق صيغة العموم فظاهرها يفيد استغراق جميع أفراد وحمله على الخصوص تأويل؛ لأنه صرف له عن ظاهره.

وكذلك المطلق ظاهره شموله وشيوعه في أفراد جنسه فتقيده وتقليل شيوعه هو صرف له عن هذا الظاهر فهو تأويل.

وكذلك اللفظ الخاص وهو اللفظ الذي وضع وضعاً واحداً للدلالة على معنى واحد معلوم على سبيل الانفراد، أو الدلالة على كثير محصور سواء أكان لشخص معين كأسماء الأعلام كزيد وعلي أم كان موضوعاً للنوع كرجل و امرأة،

(1) مجموع الفتاوى الكبرى 13/118.

(2) البرهان في أصول الفقه 1/337.

(3) الإحكام للآمدي 3/72، وانظر: شرح مختصر الروضة 1/558.

(4) الحديث أخرجه ابن خزيمة في صحيحه 2/8، وقال المحقق محمد مصطفى الأعظمي إسناده صحيح.

أم للجنس مثل لفظ " إنسان " فهي ألفاظ خاصة وان كان يندرج تحتها أشخاص كثيرون⁽¹⁾.

فاللفظ الخاص يدل على معناه الذي وضع له دلالة حقيقية وهو ظاهره، وحمله على المعنى المجازي هو تأويل له. فالأصل في الألفاظ الحقيقية - أي تدل على ما وضعت له في اللغة أصلاً - والقول بالمجاز هو تأويل، إلا أن هناك بعض المجازات صارت هي الأصل والحقيقة، ولا يفهم عند إطلاقها وسماعها إلا معناها المجازي لا ما دلت عليه في أصل الوضع، وذلك لشهرتها واستفادتها وكثرة استعمالها، والظاهر هو ما يتبادر إلى فهم السامع فيفيد ظنا راجحاً.

ومثلها الألفاظ الشرعية التي نقلت من معانيها اللغوية إلى معان شرعية اشتهرت بها، كلفظ الصلاة فهي قد أصبحت ظاهرة راجحة في المعنى الشرعي الذي نقلت إليه وهي الهيئة المعروفة للصلاة بأركانها وشروطها وسننها، مجازية مؤولة في المعنى اللغوي الذي نقلت إليه منه وهو مجرد الدعاء. ورجحان المعنى الاصطلاحي للصلاة أمانة تبادر هذا المعنى إلى العقل بمجرد إطلاق هذا اللفظ، والتبادر إمارته الحقيقية، والحقيقة لا شك راجحة، واصبح المعنى اللغوي مجرد احتمال عقلي مجازي مرجوح لا حجة فيه ما لم يتأيد بدليل.

وحيث تكون الدلالة على بعض المعاني ارجح من بعض: سمي اللفظ بالنسبة إلى المعنى الراجح ظاهراً، وسمي بالنسبة إلى المرجوح مؤولاً، لكونه يؤول إلى الظهور عند اقتترانه بالدليل. فمثلاً الاسم المنقول لعلاقة ولم يشتهر كالأسد دلالاته على بعض المعنى الأول وهو السبع المفترس من قبيل الظاهر، ودلالاته على المعنى الثاني وهو الرجل الشجاع من قبيل المؤول⁽²⁾.

الظهور في الأسماء، والأفعال والحروف:

مثال ذلك لفظ "الصعيد" فإنه ظاهر في التراب، مؤول إن حمل على غير هذا المعنى من الحصى والرمل.

(1) أصول السرخسي 1/128.
(2) تفسير النصوص 1/216.

وحرف "إلى" ظاهر في دلالة على التحديد والغاية، مؤول إن حمل على معنى الجمع⁽³⁾.

وقد جرت عادة جمهور الأصوليين على مقابلة الظاهر بالمؤول وهم يعنون به اللفظ الذي اقترن به الدليل الصارف لمعناه الحقيقي إلى معنى مرجوح يحتمله ومع اقترانه بالدليل يصبح راجحاً ظاهراً فهو مما يندرج تحت الظاهر. كذلك جرى استعمالهم " للمحكم " للفظ الذي يدل على معناه دلالة واضحة وظاهرة فهو يشمل الظاهر والنص عند الحنفية⁽¹⁾.

حكم الظاهر:

1. يجب أن يصار إلى معناه الظاهر ويجب العمل به قطعاً، وفي ذلك يقول الجويني " أن الظاهر حيث لا يطلب العلم - القطع - معمول به، والمكلف محمول على الجريان على ظاهره في عمله فالمعتمد فيه والأصل التمسك بإجماع علماء السلف والصحابة ومن بعدهم، فإننا نعلم على قطع أنهم كانوا يتعلقون في تفاصيل الشرائع بظواهر الكتاب والسنة، وما كانوا يقصرون استدلالهم على النصوص، ومن استتراب في تعلقهم بالقياس، لم يسترب في استدلالهم بالظواهر، ولم يُؤثر منع التعلق بالظواهر عن بخلافه ووفاقه مبالاة، وإن ظهر خلاف فاستدلنا قاطع بالمسلك الذي ذكرناه، ومستنده الإجماع، وسبيل نقل الإجماع التواتر، والظاهر بنفسه لا يثبت علماً بوجوب العمل - لأن الظاهر غايته أن يفيد الظن - وإنما المفيد للعلم الإجماع فهو يقتضي العلم بوجوب العمل - أي العمل بالظاهر - وليس يتطرق إليه ظن⁽²⁾.

2. "ولا يعدل عنه إلا بتأويل وذلك لأن ترك الاحتمال الظاهر الراجح إلى الاحتمال الخفي المرجوح كترك النص إلى غيره، وإن كان الثاني أقبح وأفحش، إلا أنهما مشتركان في قدر من القبح والفحش والتحريم وهذا كمن يقول أن قوله سبحانه وتعالى في الخمر والميسر والأنصاب

والأزلام " رَجِسُ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ " (المائدة-91)، هذا الأمر للندب.

(3) نفس المصدر ونفس الصفحة.

(1) المناهج الأصولية ص 157.

(2) البرهان في أصول الفقه 1/337-338.

وقوله سبحانه وتعالى بعد ذلك " فهل أنتم منتهون " هو صيغة استفهام لا يفيد الأمر، فيكون الخمر على هذا مكروهاً لا حراماً، فإن هذا مراغمة لخطاب الشارع إذ الأمر باجتنب ذلك ظاهر في الإيجاب. وصيغة " هل أنتم منتهون " هي في عرف استعمال العرب بمعنى: انتهوا. ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم " هل أنتم تاركوا لي صاحبي " يعني الصديق رضي الله عنه، أي: اتركوه ولا تؤذوه"⁽³⁾.

وقد نص العلماء على أن اتباع الظن الراجح واجب لأنه عمل بالعلم، وليس عملاً بالظن الذي جاء ذمه في القرآن في مثل قوله تعالى ﴿ إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُعْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾ (النجم-28)، فالظن المذموم اتباعه هنا، هو الظن المرجوح لا مطلق الظن⁽¹⁾.

وفي وجوب اتباع الظاهر يقول علماء الأصول " ولا يجوز أن يرد في الكتاب والسنة ما يعني به غير الظاهر إلا بدليل "⁽²⁾.

وقال الرازي في كتابه المحصول " أن الظنَّ إذا تعارضاً ثم ترجح أحدهما على الآخر كان العمل بالراجح متعيناً عرفاً فيجب شرعاً، وقد أجمع الصحابة على العمل بالراجح، ولأنه لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح، وترجيح المرجوح على الراجح ممتنع في بدائه العقول "⁽³⁾.

ب - الألفاظ غير الواضحة

أولاً: المجمل

تعريفه:

هو المبهم، والمبهم هو الذي لا يعقل معناه، ولا يدرك منه مقصود اللفظ و مبتغاه، من قولهم: أبهمت البئر. إذا سدده و ردمته⁽⁴⁾. وعرفه الآمدي بقوله " المجمل: هو ماله دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه "⁽⁵⁾.

(3) شرح مختصر الروضة 1/560، وانظر: الحديث في صحيح البخاري بشرح العسقلاني 4/6.

(1) انظر مجموع الفتاوى الكبرى 125-13/115.

(2) جمع الجوامع بشرح المحلي 1/303.

(3) المحصول 5/398.

(4) البرهان في أصول الفقه 1/419.

(5) الإحكام للآمدي 3/11.

فالمجمل عندهم ما دل على معنى، ولكن هذه الدلالة ليست كافية وغير واضحة، غير أن تعريف الآمدي يشعر بقصر الإجمال على المشترك، وهو أحد أنواعه ولكن غير محصور فيه.

أنواع المجمل وأمثله.

والمجمل أقسام بحسب الباعث على الإجمال:

1. فقد يكون الإجمال في لفظ مفرد مشترك كالقرء يأتي بمعنى الحيض والطهر.
2. وقد يكون في لفظ مركب كقوله تعالى ﴿ **أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ** ﴾ (البقرة-237) فإن هذه مترددة بين الزوج والولي.
3. وقد يكون بسبب تخصيص العموم بصفة مجهولة كقوله تعالى: ﴿ **وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِينَ** ﴾ (النساء-24) فإن تقييد الحل بالإحصان، مع الجهل بما هو الإحصان، يوجب الإجمال فيما أحل.

4. وقد يكون بسبب تخصيص العموم باستثناء مجهول نحو ﴿ **أَجَلْتُ لَكُمْ بَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُنَلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحْلِي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ** ﴾ (المائدة-1) فإن المستثنى منه مجمل لأن المستثنى ﴿ إلا ما يتلى عليكم ﴾ مجهول ومجمل فلزم منه الإجمال في بهيمة الأنعام المحللة.
5. أو بسبب إخراج اللفظ في عرف الشرع عما وضع له في اللغة كقوله تعالى { وأقيموا الصلاة آتوا الزكاة } فإنه مجمل قبل أن تبينه السنة⁽¹⁾

الإجمال في الأفعال:

والإجمال كما يكون في دلالة الأقوال - الألفاظ - يكون في دلالة الأفعال وقد رد الآمدي تعريف الغزالي وغيره من الأصوليين الذين خصوا الإجمال بالألفاظ لأنه تعريف غير جامع. ومن الأمثلة على ذلك:

(1) نفس المصدر 3/11.

1. أن يفعل الرسول ﷺ فعلاً يحتمل وجهين بنفس الدرجة مثل ما روى أنه ﷺ جمع في السفر⁽²⁾، فإنه مجمل لأنه يجوز أن يكون في سفر طويل أو في سفر قصير فلا يجوز حمله على أحدهما دون الآخر إلا بدليل. ومثله قسمة الرسول ﷺ أراضي خيبر على المقاتلين فإنه يحتمل الوجوب ويحتمل الإباحة ولا يجوز حمل فعله ﷺ على أحدهما إلا بدليل كما مر⁽³⁾.

(2) انظر: صحيح البخاري بشرح العسقلاني 2/58.
(3) وانظر في دلالة الفعل النبوي على الأحكام كتاب " أفعال الرسول ﷺ " .

ثانياً: المتشابه

تعريفه:

وقال إمام الحرمين الجويني " والمختار عندنا أن المحكم كل ما علم معناه وأدرك فحواه، والمتشابه هو المجل " (1).
فالمتشابه عندهم هو ما لم يتضح معناه وهو ذات المجل كما صرح به الجويني، ولذلك كان حكم المجل والمتشابه عندهم واحداً.
فتحصل من ذلك أن المبهم عند الجمهور هو ما لم يتضح معناه ويسمونه مرة مجملاً ومرة متشابهاً، إذ يوردون أحدهما مكان الآخر فهما مترادفان عندهم، وهو لا يعدو كونه معنى لغوياً لما لم يتضح معناه (2) وقد يطلقون مكانهما لفظ " المشكل " ويقصدون به ما لم يتضح معناه.

حكم المجل أو المتشابه:

1. وحكمه التوقف على البيان الخارجي، أي على الدليل المبين للمراد به، خارجاً عن لفظه.
2. وإلى أن يوقف على الدليل الذي يبين المراد من المجل، فلا يجب العمل به بل يحرم، وذلك لأن الله -تعالى- لم يكلفنا العمل بما لا دليل عليه، والمجل لا دليل على المراد به، فلا نكلف بالعمل به. وإنما كان العمل بالمجل قبل البيان غير جائز، لأن في العمل به تعرضاً بالخطأ في حكم الشرع، لأننا إذا أقدمنا على العمل قبل البيان، احتمل أن نوافق مراد الشرع فنصيب حكمه، واحتمل أن نخالفه فنخطيء حكمه، وفي ذلك إهمال و قلة احتفال ومبالاة لحكم الشرع الذي يجب تعظيمه (3)، وهذا الحكم يبقى حكماً نظرياً لأن الأصوليين قد اتفقوا على أنه لا إجمال في نصوص الشريعة التكليفية بعد انقطاع الوحي (4).
3. ومن خلال أمثلة المجل السابقة يتضح أن الجمهور يرون أن بيان المجل غالباً لا بد وأن يكون من المشرع نفسه، وقد يدرك أحياناً بالنظر والاجتهاد ودلالات اللغة كما إذا كان الإجمال بسبب الاشتراك في لفظ مفرد.

(1) البرهان في أصول الفقه 1/424.

(2) انظر: تفسير النصوص 1/341، والمناهج الأصولية 159.

(3) شرح مختصر الروضة 2/655 بتصرف.

(4) البرهان في أصول الفقه 1/425.

المطلب الرابع:

مقارنة بين منهجي الجمهور والحنفية في تقسيم الألفاظ

أولاً: مقارنة بين المنهجين في تقسيم الألفاظ واضحة الدلالة

1. الظاهر عند الجمهور يشمل الظاهر والنص عند الحنفية لأن كل أولئك يحتمل التأويل.
2. " النص " عند الجمهور يقابل " المفسر " عند الحنفية وهما لا يحتملان التأويل.

والنتيجة:

أن ما عده الحنفية من المفسر الذي لا يجوز الاجتهاد فيه ولا تأويله هو ذاته الذي عده الجمهور نصاً لا يجوز الاجتهاد فيه ولا تأويله كذلك.
فكلاهما - الجمهور والحنفية - متفق على أن هناك نصوصاً قطعية في دلالتها وثبوتها ولا يجوز الاجتهاد فيها أو تأويلها وهي ذاتها عند الفريقين، وكل ما هنالك أن الجمهور يسميها نصاً

- بينما يسميها الحنفية " مفسرة " . ولا فرق بينهما، اللهم إلا كون اللفظ سيق أصالة للمعنى المتبادر، أو تبعاً مما له اثر في الترجيح عند التعارض بين الظاهر والنص فحسب، ولا أثر له من حيث جواز التأويل أو عدمه.
3. والمحكم عند الجمهور أعم من الظاهر والنص، إذ هو عندهم ما دل على معناه دلالة واضحة، سواء أكان نصاً أو ظاهراً، فهو يشمل الأقسام الأربعة المذكورة عند الحنفية، بينما هو عند الحنفية - كما علم - لفظ دال على معناه المسوق له أصالة دلالة قطعية لا احتمال فيها للتأويل ولا للنسخ حتى في عهد الرسالة. فلا تداخل في الأقسام عند الحنفية خلافاً للجمهور.
4. هذا ومنهج الحنفية في تقسيم الواضح إلى مراتب، من حيث قوة الوضوح، وتفسيرهم لقوة الوضوح ومنشئها، من شأنه أن يضبط الاجتهاد بالرأي في كل منها، ويحدد مجال التأويل ويوضح قواعد رفع التعارض في كل منها بدقة متناهية. في حين أن تقسيم الجمهور، فيه تداخل وتباين، مما يجعل حدود الاجتهاد بالرأي ومجال التأويل أكثر عمومية.
5. على أن مزايا أخرى لتقسيم الحنفية جعلت العلماء والباحثين المعاصرين يفضلونه على مذهب الجمهور في تقسيمهم للألفاظ ومنها:
- أ - انه اكثر استيعاباً للمعاني الحاصلة من تنوع الأدلة.
- ب - انه اكثر وضوحاً في الحدود والفوارق بين الأقسام، مما يبين تدرجها في الوضوح ومراتب هذا الوضوح.
- ج - ولقد نتج عن ذلك يسر الدلالة على المراد، من اجل تحديد معالم النص المطلوب تفسيره ومعرفة الحكم الذي يدل عليه⁽¹⁾.

ثانياً: مقارنة بين المنهجين في تقسيم الألفاظ غير واضحة الدلالة

1. قسم الجمهور المبهم (ما لم يتضح معناه) إلى قسمين وهما المجرم والمتشابه، وهما في الحقيقة اسمان لمعنى واحد عندهم، وهو لا يعدو كونه معنى لغويًا لما لا يتضح معناه، وهو لذلك يشمل أقسام اللفظ الخفي الثلاثة عند الحنفية (الخفي - المشكل - المجرم).
2. ولذا كان كل مجمل عند الحنفية مجملاً عند الجمهور ولا عكس.

(1) انظر: المناهج الأصولية ص 159.

3. "وكان من ثمرات الاختلاف في المصطلح أن الجمهور يرى أن المجمل يمكن أن يبين معناه بالاجتهاد والنظر، بينما يرى الحنفية انه لا يمكن أن يدرك معناه إلا من قبل المُجْمَل نفسه.

على أن هذا لا يعني أن كل أنواع المجمل يمكن بيانه بالاجتهاد والنظر، إذ أن هناك نوعا من المجمل عند الجمهور هو ذاته المجمل عند الحنفية - لا يمكن إدراك معناه إلا من المجمل نفسه كما هو الأمر عند الحنفية سواء"⁽²⁾

والنتيجة:

إن الجمهور والحنفية متفقون على أن هناك مجملا لا يدرك معناه إلا من المشرع الذي أجمله. و أما ما يجعله الجمهور يدرك بالاجتهاد والنظر، فهو خارج عن معنى المجمل عند الحنفية، وبذلك لا يخالفهم الحنفية في إمكان إدراكه بالاجتهاد، وهو عندهم الخفي أو المشكل، ومثال ذلك قوله تعالى ﷻ الذي بيده عقدة النكاح ﷻ.

فبينما يعده الجمهور من المجمل الذي يدرك بالنظر والاجتهاد يعده الحنفية من المشكل الذي يدرك أيضا بالنظر والاجتهاد، فهم وان اختلفوا في الاصطلاحات ومراتبها، فان ذلك لا ينعكس على نصوص بعينها فتكون عند بعضهم قابلة للاجتهاد والتأويل، بينما تكون هي بذاتها غير قابلة للاجتهاد والتأويل عند الآخرين.

ولهذا فان اختلاف الفريقين في تقسيمات غير واضحة الدلالة، ومنها المجمل لا يؤثر في الحكم على نصوص معينة بالإجمال وعدمه، فتكون جملة عند بعضهم مفسرة عند الآخرين.

4. وعلى كل حال، فكيفما اتفق أو اختلف المذهبان -الحنفية والجمهور- فانهم متفقون على أن الاستقراء التام قد دل على انه لا إجمال في النصوص التكليفية الشرعية بعد انقطاع الوحي، وان الإجمال إن كان له ثمة مجال ففي عقود الناس ومعاملاتهم كما في وصية الرجل لأحد مواليه، إذ لفظ المولى يصدق على المعتق والمعتق⁽¹⁾، وليس في نصوص الشارع شيء من ذلك.

(2) تفسير النصوص 1/342.

(1) البرهان في أصول الفقه 1/425.

المبحث الثاني

الركن الثاني: المؤول وشروطه

التأويل بما انه صرف المعنى الظاهر الراجع إلى المعنى المرجوح لوجود دليل يقتضي ذلك، فهو لذلك من صلب الاجتهاد في نطاق النصوص الشرعية ذاتها.

والتأويل كما سبق: هو إما تخصيص للعام، أو تقييد للمطلق، أو صرف للفظ من الحقيقة إلى المجاز، أو الأمر من الوجوب إلى الندب أو الإباحة، أو النهي من التحريم إلى الكراهة.

ويلجا إليه لدرء التعارض بين الأدلة الشرعية المختلفة، بالجمع والتوفيق بينها، وذلك بالتأويل أي حمل أحد الدليلين على أحد الوجوه السابقة. وهو لذلك يأتي في مكان الذروة من الاجتهاد الفقهي والنظر العقلي؛ لان معرفة قواعد تفسير النصوص، والإحاطة بالنصوص الشرعية، عامها وخاصها،

مطلقها ومقيدها، وادراك وجوه المجاز، وكيفية رفع التعارض والترجيح بوجوه الترجيح المختلفة أمر لا يتسنى للكثيرين الإمساك بزمامه وإتقانه؛ لأنه يتطلب معرفة عميقة باللغة العربية وأسرارها وعادات العرب في استعمالهم للألفاظ والأساليب، يضاف اليه ضرورة الإحاطة بالفقهية بالنصوص من الكتاب والسنة، ولذلك كله لا بد للمؤول أن يكون مجتهدا.

وحتى لا يكون الاجتهاد ساحة يجول فيها كل دعي، فقد اتفق علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم و أزمانهم و أمكنتهم على شروط ألزموا توافرها في كل من تصدى لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، استنبطوها من الكتاب والسنة، ودلت عليها نصوصها مثل حرمة القول على الله بغير علم ... الخ.

وهم وإن اختلفوا في بعض التفاصيل المتعلقة بمقدار الإحاطة، إلا أنهم متفقون على وجوب توفر حد أدنى من العلم، لعله لا يتوفر إلا في الندرة النادرة من علماء هذا العصر، ومع ذلك نرى من لا ناقة له في هذا الميدان ولا بغير، ولا تربطهم بالشريعة ومصادرها ونصوصها أدنى صلة، يتصدرون واجهة الإفتاء والتوجيه في الندوات التلفزيونية والصحف، وجلهم كتاب وصحفيون ومحامون أفنؤا أعمارهم بعيدا عن العلوم الشرعية ومصادرها ومصنفاتها. ولذلك رأيت أن اذكر الشروط التي وضعها علماؤنا لصحة الاجتهاد وارتضتها الأمة خلفا بعد سلف، ودلت عليها قبل ذلك نصوص الكتاب والسنة. وقبل ذلك أرى أن اذكر معنى الاجتهاد قال الامدي في تعريفه "هو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه" (1).

ويفهم منه أن المجتهد إذا لم يستفرغ الوسع وقصّر في اجتهاده مع إمكان الزيادة والبحث كان اجتهاده قاصرا لا يفيد حكما وهو كعدمه (2). فالمجتهد من اتصف بصفة الاجتهاد وحصل أهليته (3).

وهذه شروط المؤول أو المجتهد (4):

(1) الإحكام للآمدي 4/218.

(2) نفس المصدر 4/219.

(3) شرح مختصر الروضة 3/577.

(4) نفس المصدر 1/75، 588، بتصرف، وانظر في شروط الاجتهاد المحصول 6/21، والمستصفي 2/350، والموافقات 4/105، والإحكام للآمدي 4/165.

1. الإحاطة بمدارك الأحكام وطرقها التي تدرك منها ويتوصل بها

إليها: وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال والأصول المختلف فيها، لأن ذلك كله آلة للمجتهد في استخراج الحكم فوجب اشتراطه كالقلم للكاتب.

2. المعرفة بالقرآن: ويجب عليه أن يعرف منه ما يتعلق بالأحكام، والصحيح

أن أحكام الشرع، كما تستنبط من الأوامر والنواهي كذلك تستنبط من القصص والمواعظ ونحوها. فقل أن يوجد في القرآن الكريم آية إلا ويستنبط منها شيء من الأحكام.

3. المعرفة بالسنة: ويشترط أن يعرف من السنة الأحاديث التي تتعلق

بالأحكام، ومقدار ما يجب من ذلك غير محصور بعدد، لأن استنباط الأحكام لا يتعين له بعض السنة دون بعض، بل قل حديث يخلو عن الدلالة على حكم شرعي، ويشترط له معرفة صحة الحديث، إما بالاجتهاد فيه، بأن يكون له من الأهلية والقوة في علم الحديث ما يعرف به صحة مخرج الحديث - أي طريقه الذي ثبت به، ومن رواية أي البلاد هو، أو أي التراجم، ويعلم عدالة رواته وضبطهم، وبالجملة يعلم من حاله وجود شروط قبوله وانتفاء موانعه، وموجبات رده. وإما بطريق التقليد: بأن ينقله من كتاب صحيح ارتضى الأئمة رواته كالصحيحين وسنن أبي داود ونحوها.

4. المعرفة بالناسخ والمنسوخ: ويشترط أن يعرف الناسخ والمنسوخ من

الكتاب والسنة، لأن المنسوخ بطل حكمه، وصار العمل بالناسخ، فإن لم يعرف الناسخ من المنسوخ، أفضى إلى إثبات المنفي ونفي المثبت، وقد اشتمت وصية السلف واهتمامهم بمعرفة الناسخ والمنسوخ، حتى روي عن علي -رضي الله عنه- أنه رأى قاصا يقص في مسجد الكوفة، وهو يخلط الأمر بالنهي والإباحة بالخطر، فقال له:

"أتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: لا، قال هلكت وأهلكت، ثم قال: أبو من أنت؟ قال: أبو يحيى، قال: أنت أبو اعرفوني، ثم أخذ أذنه ففتلها وقال: لا تقص في مسجدنا"⁽¹⁾.

وبكفيه من معرفة الناسخ والمنسوخ، أن يعرف أن دليل هذا الحكم غير منسوخ.

5. المعرفة بالإجماع: ويشترط للمجتهد أن يعرف من الإجماع مسأله و مباحته مثل حجية الإجماع، وان المعتبر فيه اتفاق المجتهدين، وانه لا يختص بالصحابة، وهل ينعقد الإجماع بقول الأكثر أم لا، والإجماع السكوتي ودلالته، وهل يجوز إحداث قول ثالث إذا اختلف أهل العصر على قولين أم لا، وإجماع أهل المدينة وحجيته، ومستند الإجماع وأقسامه، ومنكر حكم الإجماع... الخ.

6. المعرفة باللغة والنحو: ويشترط للمجتهد أن يعرف من النحو والصرف واللغة ما يمكنه من التمييز بين النص والظاهر والمجمل، والحقيقة والمجاز، والعام والخاص والمطلق والمقيد، ودليل الخطاب ومفهومه لأن بعض الأحكام يتعلق بذلك، ويتوقف عليه توقفا ضروريا، ولأن قسما هاما من أصول الفقه الذي به يعرف كيف تستنبط الأحكام من أدلتها هو قواعد لغوية. وعلم تتعلق به الأحكام هذا التعلق - أي اللغة العربية - جدير أن يكون معتبرا في الاجتهاد، ويلحق بالعربية التصريف لما يتوقف عليه من معرفة أبنية الكلم والفرق بينها.

7. تقرير الأدلة: ويشترط للمجتهد أن يعرف تقرير الأدلة وما يقوم ويتحقق به كيفية نصب الدليل ووجه دلالته على المطلوب.

8. أن يكون عالما بوجود الرب تعالى وبما يجوز عليه وما لا يجوز عليه من الصفات وغيرها، مصدقا بالرسول ﷺ وبما جاء به من الشرع المنقول: كل بدليله من جهة الجملة لا من جهة التفصيل. والقدر

(1) الأثر رواه النحاس في الناسخ والمنسوخ ص 4، وابن الجوزي في نواسخ القرآن ص 115، عن هامش رسوخ الأخبار في منسوخ الأخبار للجعبري ص 75.

والواجب من ذلك، اعتقاد جازم، إذ به يصير مسلماً، والإسلام شرط المفتي
لا محالة.

9. وقد جعل الشاطبي من شروط الاجتهاد اللازمة **فهم مقاصد الشريعة على كمالها** ليعرف كيف يربط الجزئيات بالكليات، وكذلك معرفة عادات الناس وأعرافهم في ألفاظهم ومعاملاتهم⁽⁷⁾.

10. **الاستعداد الفطري والملكة الفقهية**: وقد أضاف بعض العلماء إلى كل ما سبق، ضرورة امتلاك المجتهد استعدادا فطريا وملكة فقهية، وذلك بان تكون له عقلية فقهية مع لطافة إدراك وصفاء ذهن ونفاذ بصيرة، فقد يمتلك الإنسان آلة الاجتهاد، وإذا عرضت له مسألة لم يستطع أن يجتهد فيها، كما إذا عرف اللغة وأوزان الشعر، ولم يتيسر له نظمه⁽¹⁾.

فمن ملك هذه الأدوات وتشربت بها قريحته، كان مجتهدا لأنه قد صار عنده قدرة على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. ولذلك جاء تعريف بعض الأصوليين للاجتهاد بأنه:

استفراغ الفقيه.. الخ. ومعلوم أنه قيد يخرج غير الفقيه ممن يفتي من الحفظ أو التلقين أو أخذًا من الكتب وأفواه المشايخ فهو مقلد لا مجتهد قال الشوكاني:.. وهو قيد " لا بد منه، فإن بذل غير الفقيه وسعه لا يسمى اجتهادا اصطلاحا⁽²⁾.

وهذه هي شروط المؤول التي لا بد منها قال الآمدي:
"وشروطه - التأويل - أن يكون المتأول أهلا لذلك"⁽³⁾.

(7) انظر: الموافقات 4/105.

(1) عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه، ص 405.

(2) إرشاد الفحول، ص 250.

(3) الإحكام للآمدي 3/75.

المبحث الثالث الركن الثالث: أدلة التأويل

والتأويل بما أنه صرف للفظ الظاهر الراجح إلى معنى مرجوح في الأساس، كان لا بد له من دليل يوجهه كما تقدم ذلك مرارا، وهذا أمر متفق عليه، نص عليه وأبانه كل من تكلم في التأويل⁽¹⁾، وأبرزهم الإمام الجويني إذ أفرد بابا كاملا في كتابه البرهان للكلام على التأويل وشروطه وأدلته، ونصب أمثلة كثيرة على ذلك، ليبين كيف يسند المعنى المرجوح بالدليل القوي الراجح، وبين كثيرا من التأويلات الفاسدة لضعف أدلتها ومرجوحيتها.

وفي معرض بيانه -رحمه الله- لضرورة وجود دليل التأويل يقول " ثم إذا ثبت جواز التأويل، فلا يسوغ التحكم به اقتصاراً عليه، من غير عضد له بشيء، إذ لو ساغ ذلك، لبطل التمسك بالظواهر، واكتفى المستدل عليه، بذكر تطرق الإمكان إلى الظاهر، وهذا إن قيل به يسقط أصل الاستدلال، ويلحق مجال الإجمال بما يطلب فيه العلم المحض"⁽²⁾.

وهو يريد أن مجرد تطريق الاحتمالات إلى ظواهر الألفاظ، من غير وجود أدلة تلزم بذلك، غير مقبول، لأن كثيرا من الألفاظ يحتمل أكثر من معنى ولو جاز لنا ذلك لما استقام لنا استدلال بنص، و من هنا نفهم القاعدة التي تقول " إن الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال"، أن المقصود به ليس مطلق الاحتمال بل الاحتمال الناشئ عن دليل، وهو الاحتمال الراجح أو المساوي على الأقل.

ولقد قطع الجويني بأن اشتراط اقتران التأويلات بأدلتها، مما لا خلاف فيه، وعلل ذلك بأن الظن الحاصل من ظاهر اللفظ الذي جاء به الوحي، ونصبه دليلا على مراده أرجح وأقوى من الظن الناتج عن الاحتمال الذي يقدره المؤول وبقيسه بظنه قال:

"ولا خلاف بين العالمين بالظواهر أن تأويلاتها لا تقبل غير مقترنة بأدلة، وغاية التمسك بهذا المسلك - التأويل - أن يأتي بقياس مظنون، ومعنى الظن

(1) انظر: الإحكام للآمدي 3/74.
(2) البرهان في أصول الفقه 1/338.

فيه أنه يحسبه أنه منصوب الشارع ظنا منه وتقديرا، وقد غلب على الظن مقصود الشارع في لفظه، فما يغلب متصلا بلفظه على

الظن، أولى مما يغلب على الظن كونه منصوبا للشارع في فنون الأقيسة، وهذا يقع من الظن بعيدا بدرجات، عن الظن المختص بلفظ المصطفى صلى الله عليه وسلم⁽¹⁾.

وهو ما أشار إليه الشاطبي من أن التأويل لا يُسلَّط على الدليل أساسا إلا لوجود معارض أقوى منه⁽²⁾، أي وجود دليل أوجب هذا التأويل. وصرَّح به ابن تيمية حين قال " فإذا قال أحدهم: هذا الحديث أو النص مؤول أو محمول على كذا وكذا، قال الآخر: هذا نوع تأويل والتأويل يحتاج إلى دليل"⁽³⁾ وفي موضع آخر اعتبر أن رد المعاني المفهومة من الكتاب والسنة بالشبهات - لا الأدلة - هو من باب تحريف الكلم عن مواضعه، والإعراض عنها هو من باب الذين إذا ذكروا بآيات ربهم خروا عليها صما وعميانا⁽⁴⁾.

ونجد الآمدي يتفق مع الجويني في اشتراطه كون دليل التأويل راجحا على ظاهر اللفظ المؤول، فهو يقول في صفة الدليل " ... وأن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر، راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله، ليتحقق صرفه عنه إلى غيره، وإلا فبتقدير أن يكون مرجوحا لا يكون صارفا ولا معمولا به اتفاقا، وإن كان مساويا لظهور اللفظ في الدلالة من غير ترجيح، فغايته إيجاب التردد بين الاحتمالين على السوية، ولا يكون ذلك تأويلا، غير أنه يكتفي بذلك من المعترض إذا كان قصده إيقاف دلالة المستدل، ولا يكتفي به من المستدل دون ظهوره، وعلى حسب قوة الوضوح وضعفه وتوسطه يجب أن يكون التأويل"⁽⁵⁾. والحق فيها (الفروع) أن يطلب الأرجح فالأرجح، (ولاشك أن الدليل الضعيف قد يقوى بغيره حتى يصبح أقوى مما كان راجحا) وذلك أمر كما هو مشاهد في المحسوسات فهو متحقق في دلالات الألفاظ، فالمدلول المرجوح إذا عضد بدليل من الخارج فترجحا معا على الظاهر كان ذلك مقبولا بلا خلاف⁽⁶⁾. والاحتمال المرجوح المقابل للظاهر إذا كان بعيدا عن الإرادة، فيحتاج في حمل اللفظ عليه إلى دليل قوي، لتجبر قوة الدليل ضعف الاحتمال، والاحتمال

(1) المصدر السابق 1/348.

(2) الموافقات 3/100.

(3) مجموع الفتاوى الكبرى 13/288.

(4) نفس المصدر 13/305.

(5) الأحكام للآمدي 3/76.

(6) شرح مختصر الروضة 1/562.

القريب يكفيه دون ما يكفي الاحتمال البعيد، ولكن وبكل حال يجب أن يكون
الدليل مقبولا بحيث يؤثر في ترجيح الاحتمال إياه على

ظاهر اللفظ، وأما إذا كان الاحتمال وسطاً بين القوة والضعف احتاج إلى دليل وسط. والأمر في هذا المقام كالميزان.

والغرض من دليل التأويل على الجملة، أن يكون بحيث إذا انضم إلى اللفظ المؤول رجحاً على ظاهر اللفظ وقدماً عليه⁽¹⁾.

وستتضح هذه المعاني أكثر - بإذن الله - في الصفحات التالية عند الكلام على أدلة التأويل واحداً واحداً. ومهما اختلف العلماء في كون هذا الدليل قوياً أو ضعيفاً فإنه من المقطوع به أنهم متفقون على أن التأويل بدون دليل أو بدليل مساو، فضلاً عن أن يكون مرجوحاً، هو إما تأويل فاسد، أو لعب حسب عبارة صاحب جمع الجوامع⁽²⁾.

وهو الأمر الذي لا بد من التأكيد عليه هنا - وهو الغرض - من البحث أساساً - ولا بد من اصطحاب هذه الحقيقة واستحضارها لدى محاكمة اجتهادات المعاصرين في الفصل الثاني إن شاء الله تعالى.

الدليل الأول: التأويل بدليل النص

والتأويل بدليل النص تكلم عليه الأصوليون في "المخصصات" أو مباحث "التخصيص" إذ أن تخصيص العام وتقييد المطلق كما سبق مراراً هو تأويل لذلك العام والمطلق.

والنص المخصّص - المؤول - قد يكون دليلاً من القرآن أو من السنة، ثم السنة قد تكون قوله أو فعلية أو تقريرية، وقد يكون تخصيص القرآن بالقرآن أو بالسنة وقد تكون السنة متواترة أو خبر آحاد... الخ. تلك المباحث.

وليس القصد هنا الشرح والتفصيل، وإنما مجرد التمثيل لدليل التأويل، إن كان نصاً ليقاس عليه غيره.

"فأما تخصيص القرآن بالقرآن فمتفق عليه بين العلماء إلا من شذ، والدليل على جوازه هو وقوعه، ومثاله قوله تعالى ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَنَّ ﴾ (البقرة-221) دل بعمومه على حرمة

(1) المرجع السابق: 1/562،564.

(2) جمع الجوامع 2/88، والتيسير والتحرير 1/143، والشنقيطي سيدي عبد الله بن إبراهيم العلوي: نشر البنود على مراقبي السعود 1/264.

نكاح المشركات بمن فيهن الكتابيات، ثم جاء قوله تعالى " **وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ** " (المائدة 5) مخصصاً للآية الأولى ودالاً على استثناء الكتابيات العفيفات من التحريم⁽³⁾.
والذي أوجب هنا حمل العام على الخاص - وهو نوع تأويل - هو التعارض الظاهري بين النصين، أحدهما عام والآخر خاص، فإذا تعذر الجمع بين حكميهما، فما أن يعمل بالعام أو الخاص: فان عمل بالعام لزم منه إبطال الدليل الخاص مطلقاً، ولو عمل بالخاص لا يلزم منه إبطال العام مطلقاً، لإمكان العمل فيما خرج عنه، فكان العمل بالخاص أولى لأنه عمل بالدليلين، ولأن الخاص أقوى في دلالاته، وأغلب على الظن، لبعده عن احتمال التخصيص، بخلاف العام فكان أولى بالعمل⁽¹⁾.

وكذلك يجوز أن يؤول القرآن، ويخصص عمومه بالسنة إذا كانت متواترة بلا خلاف، وأما إذا كانت السنة من أخبار الآحاد فالراجح جوازه⁽²⁾.

ومثاله قوله تعالى **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ** (النساء- 11) فهو عام في استحقاق كل الأولاد، إلا أنه حُصَّ بمن عدا القاتل بدليل الحديث (القاتل لا يرث)⁽³⁾.

ومثال تخصيص القرآن بالسنة الفعلية قوله تعالى **الرَّائِيَةُ وَالرَّانِيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ** (النور- 2) فهو عام في وجوب الجلد على كل زان، إلا أنه قد خص بالزاني البكر دون المحصن، بدليل ما تواتر عنه من رجم المحصن⁽⁴⁾.

"وكذلك أجازوا تخصيص عموم القرآن بالسنة التقريرية فقالوا: تقرير النبي ﷺ لما يفعله الواحد من أمته بين يديه مخالفاً للعموم، وعدم إنكاره عليه، مع علمه به وعدم الغفلة والذهول عنه، مخصص لذلك العام عند الأكثرين، خلافاً لطائفة شاذة.

ودليل ذلك أن تقريره له عليه، دليل على جواز ذلك الفعل له، وإلا كان فعله منكراً، ولو كان كذلك لاستحال من النبي ﷺ السكوت عنه وعدم النكير عليه.

(3) انظر: الأحكام للآمدي 2/413.

(1) المصدر السابق 2/413.

(2) نفس المصدر 2/416.

(3) انظر: المحصول 3/85 والحديث أخرجه بهذا اللفظ عن أبي هريرة الترمذي في سننه

4/425، وقال عنه بأنه لا يصح أي بهذا اللفظ وقال: وعليه أهل العلم.

(4) انظر: الأحكام للآمدي 2/420-422، المحصول 3/85.

هذا مع أن "التقرير لا صيغة له، غير أنه حجة قاطعة في جواز الفعل، نفيًا للخطأ عن النبي ﷺ، بخلاف العام، فإنه ظني محتمل للتخصيص، فكان موجبا لتخصيصه"⁽⁵⁾.

"وقد يأتي نص ما مطلقا، فيأتي نص آخر يقيد، والسبب واحد كما سبق ذلك في مبحث أنواع التأويل، لأن المطلق جزء من المقيد والآتي بالكل - وهو المقيد - أت بالجزء لا محالة فهو

عمل بالدليلين ولا عكس، ولكنهم اختلفوا في الحكمين المتماثلين إذا أطلق أحدهما وقيد الآخر، وسببهما مختلف ومثاله: تقييد الرقبة في كفارة القتل الخطأ بالإيمان، وإطلاقها في كفارة الظهار، والقول المعتدل - وهو مذهب المحققين منا - والكلام للرازي - أنه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك المقيد"⁽¹⁾.
وقد يأتي نص يدل ظاهره - حقيقته - على معنى، فيدل دليل آخر على وجوب أو ترجح حملانه على المجاز ومثاله الحديث (الجار أحق بسقبه)⁽²⁾، فالجار في هذا الحديث يحمل على الشريك مجازا.

لأن " الجار " لفظ يحتمل معنى الشريك في لغة العرب، إلا أنه احتمال ضعيف بعيد فلما ورد حديث صحيح قوي صريح يؤيد هذا المعنى الضعيف رجح هذا الاحتمال على الظاهر وهو المعنى الحقيقي للجار وهو الحديث (إذا وضعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة)⁽³⁾، وبهذا يتبين مدى أهمية اشتراط القوة في دليل التأويل، وذلك احترازا من اللعب بالنصوص، وإسقاط دلالاتها بالاحتمالات المجردة فهي لا شيء.

وقد يكون دليل التأويل قرينة متصلة بالنص ذاته ومثاله الحديث (العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه) إذ استدل به الشافعي على جواز الرجوع في الهبة، لأن الكلب يجوز له الرجوع في قيئه ولا يحرم عليه، فلما ناقشه في ذلك الإمام أحمد- وكان رأيه التحريم.

(5) الأحكام للآمدي 2/420-421.

(1) انظر المحصول 3/142-145.

(2) صحيح البخاري بشرح العسقلاني 4/437.

(3) صحيح البخاري بشرح العسقلاني 4/436.

استدل على حرمة بالقرينة في صدر الحديث وهي (ليس لنا مثل
السوء، الفائدة في هبته كالكلب يعود في قيئه) فأفاد لغة وعرفا أن الرجوع في
الهبه مثل سوء نفاه صاحب الشرع فقدم على قياس الشافعي⁽⁴⁾.

الدليل الثاني: التأويل بدليل الإجماع

ولا خلاف بين العلماء في أن تخصيص الكتاب والسنة حتى المتواترة منها
بإجماع جائز، ودليل الجواز هو الوقوع نقلا والمعقول أيضا. فقد ثبت إجماع الأمة
على تخصيص آية القذف بتنصيف الجلد في العبد كالأمة⁽⁵⁾.

⁽⁴⁾ انظر شرح مختصر الروضة 1/556،564،566، والحديث بهذا اللفظ أخرجه البخاري انظر:
صحيح البخاري بشرح العسقلاني 5/235.

⁽⁵⁾ انظر المحصول 3/81، الإحكام للآمدي 4/419.

أي أن قوله تعالى ﴿ **والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بربعة شهاداء فاجلدوهم ثمانين جلدة....** ﴾ (النور-4) يفيد بعمومه إيجاب الجلد ثمانين جلدة على الحر والعبد، ولكن وقع الإجماع على أن القاذف إذا كان عبدا فعليه نصف الحد وهو أربعون جلدة، فهنا صرف العموم إلى الخصوص حيث خص لفظ (الذين) وهو من صيغ العموم إلى الأحرار دون العبيد، وقصر الحكم من ثمانين جلدة إلى أربعين على العبد إذا قذف، وهو تأويل سوغه الإجماع.

وهو الأمر الذي أيده المعقول أيضا لأن الإجماع دليل قاطع، والعام غير قاطع، فإذا نقل الإجماع المخالف للعموم في بعض الصور، علمنا أنهم - أهل الإجماع - ما عدلوا عن عموم النص إلا لاطلاعهم على دليل مخصص وان لم يبينوه لنا، وإلا كان إجماعا منهم على الخطأ، وهو مخالفة النص، وهو ممتنع. وذلك كما لو اجمعوا على ترك العمل بنص خاص فإنه لا بد أن يكون لاطلاعهم على ناسخ فيكون الإجماع معرّفا للناسخ لا انه هو الناسخ. وكذلك الحال هنا فإن المخصص ليس هو الإجماع ذاته بل أنه كاشف عن مخصّص ومعرّف له، لا انه هو المخصص بذاته⁽¹⁾.

وأما الإجماع الثابت المنقول فلا يجوز تأويله وتخصيصه لا بالقرآن ولا بالسنة ولا معارضته بهما، لأنه يستحيل انعقاد الإجماع أساسا على خلاف النص، حتى لو كان خبر آحاد.

قال الرازي " وأما تخصيص الإجماع بالكتاب والسنة المتواترة فإنه غير جائز، للإجماع، ولأن إجماعهم على الحكم العام - مع ما سبق المخصص - خطأ، والإجماع على الخطأ لا يجوز⁽²⁾.

وستظهر ثمرة هذا المعنى المقرر " وهو عدم جواز معارضة الإجماع بالنصوص " عندما ترى في الباب الثاني اجتهادات نصب أصحابها - أو حاولوا - أدلة من القرآن والسنة على معان وأحكام استنبطوها، هي على خلاف الإجماع الثابت المنقول.

ولما علم أولئك المحرفون أن أكبر عقبة أمامهم للعبث بثوابت الشريعة و أحكامها الأساسية هو الإجماع، لأن تلك الأحكام ثبتت بالإضافة إلى النصوص - بالإجماع. راحوا يشككون بالإجماع ذاته ويشيرون حوله الشبه، من مثل أن فيه

(1) الأحكام للآمدي 4/419، وآل تيمية: المسودة في أصول الفقه ص 126.

(2) المحصول 3/81، وانظر في التخصيص بالإجماع، شرح مختصر الروضة 2/555.

خلافاً في معناه: هل هو إجماع صحابة أو إجماع المجتهدين. وفي إمكان حصوله، ومدى حجته. وهل يفيد القطع أم لا؟ وهل يجوز إحداث إجماع مخالف له في عصر لاحق أم لا؟ ... الخ. كل ذلك ليتسنى لهم هدم أركان الدين و أساساته. ولكن أنى لهم ذلك، وقد ثبتت تلك الأحكام والأسس بأدلة متواترة، فكانت قطعية الثبوت قطعية الدلالة.

الدليل الثالث: التأويل بدليل القياس

ومما يخص به عموم الكتاب والسنة وبؤول به، هو قياس النص الخاص، فيقدم على عموم نص آخر ويخص به.

قال الطوفي " والدليل - دليل التأويل - قرينة أو ظاهر آخر أو قياس ..."⁽¹⁾، ويكون ذلك كما في غيره عند تعارض النص العام مع قياس نص خاص، وقد مثل له الطوفي بإيجاب الإطعام في كفارة القتل قياساً على إيجابها في كفارة الظهر والصيام..

وذلك لأن الكفارات حقوق لله تعالى، وحكم الأمثال واحد، فثبوت الإطعام في تلك الكفارات تنبيه على ثبوته في كفارة القتل.

وقياس النص الخاص هذا يقدم على عموم النص العام، الذي لم يدل صراحة على وجود الإطعام، ولكنه يحتمل أن يكون واجبا مسكوتاً عنه يستنبطه المجتهدون - ولكونه احتمالاً ضعيفاً، ولكن عضده وقواه هذا القياس القوي، فكان القول بإيجاب الإطعام قوياً متجهاً⁽²⁾.

ومثاله أيضاً، تحريم الربا في الأرز، قياساً على تحريمه في البر والشعير، الذي ورد به نص خاص بجامع أن كلا منهما مكيل، مع أن القول بجريان الربا في بيع الأرز يعارض عموم جواز البيع الذي تحت عليه الآية:

﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ (البقرة-275).

والدليل على جواز تخصيص النص العام بقياس النص الخاص، هو أن حكم القياس حكم أصله. فكما أن النص الخاص يخص العموم، فكذا قياسه، فكما أن النص على تحريم الربا في البر، خص عموم حل البيع، فكذا قياس البر في الأرز⁽³⁾.

(1) شرح مختصر الروضة 3/564.

(2) نفس المصدر 3/566-567.

(3) نفس المصدر 3/571، 573.

وهنا يثور تساؤل مشروع، وهو أليس في هذا تقديم للقياس على النص وهو من المحاذير التي طالما حذر منها القرآن والسنة وجماهير السلف باعتبار ذلك تقديمًا للعقل على النقل⁽¹⁾.

وقد أجاب العلماء عن ذلك، وأزالوا اللبس بما يجلي التخرصات والشبهات ولا يبقى في أيدي المحرفين والمؤولين شبهة يتمسكون بها من كلام الأئمة الأعلام.

وبيان ذلك أن الممتنع، إنما هو تقديم الفرع على أصله، والقياس المقدم على النص ها هنا، ليس فرعاً للنص العام، بل فرع للنص الخاص الذي هو أقوى من النص العام دلالة.

وغير ممتنع، أن يكون فرع الأصل القوي، أقوى من الأصل الضعيف والمسلم، أن النص الخاص هو المقدم على القياس لأنه يفيد ظناً أقوى منه، أما أن يكون النص العام يفيد ظناً أغلب وأقوى من القياس مطلقاً، فذلك غير مسلم.

نعم قد يصح ذلك في القياس الذي علته مستنبطة، أما القياس الذي علته منصوص عليها فلا، فإنه يقدم على النص العام، لأن العلة المنصوصة هي بمنزلة النص الخاص، ومن المقرر أن النص الخاص يقدم على النص العام⁽²⁾.

وهو ما صرح به الرازي فقال " لأن القياس المخصص للنص يكون فرعاً لنص آخر"⁽³⁾. ونجد الشاطبي يرجح هذا الاتجاه ويتفق مع الرازي في هذا التحليل والتحقيق، فقد قال بعد ذكر الخلاف في تخصيص العموم بالقياس: " والمختار أنه إذا كانت العلة الجامعة ثابتة بالتأثير، أي بنص أو إجماع، جاز تخصيص العموم به وإلا فلا، وذلك لأن العلة المؤثرة نازلة منزلة النص الخاص، فكانت مخصصة للعموم كتخصيصه بالنص"⁽⁴⁾.

ولقائل أن يقول أن حاصل المسألة يرجع إلى تخصيص النص العام بالنص الخاص أو بالإجماع ما دام أنه يشترط للقياس المخصص أن تكون علته منصوصاً

(1) راجع ص 60 من البحث.

(2) شرح مختصر الروضة 3/573.

(3) المحصول 3/101.

(4) الموافقات 3/426-427.

عليها أو مجمعا عليها. وهو القول الراجح في المسألة، والذي لا يجوز القول
بغيره والله تعالى أعلم.
وذلك لأن إطلاق القول بجواز تخصيص عموم الكتاب والسنة بالقياس،
يسلم إلى تقديم الأقيسة على ما فيها من احتمالات ضعف كثيرة على نصوص
الكتاب والسنة.

وتجوز معارضتها بها " مع أن العمومات ظاهرة في كل صورة من آحاد الصور الداخلة تحتها، وجهة ضعفها أقل من جهات ضعف الأقيسة"⁽¹⁾. ولعله قد يبدو مستغرباً أن الإمام أحمد - رحمه الله - نقل عنه ما يفيد ضمناً تقديم القياس على النص العام، وهو ما استنبطه ابن تيمية، وجعله يقول في المسودة بجواز تخصيص عمومات الكتاب والسنة بالقياس⁽²⁾. ولا أظن محققاً كابن تيمية يعني بذلك غير ما عناه الشاطبي من التخصيص بالعلة المنصوصة لا مطلقاً.

واستدل ابن تيمية لذلك بمسألة الفار من الولد بالملاعنة بعد الطلاق الثلاث، قياساً على الفار من الميراث بعد الطلاق الثلاث، فكما يثبت الميراث للمطلقة ثلاثاً في مرض الموت مع أنها ليست زوجة، كذلك يثبت نسب الولد، مع أن الملاعنة يشترط فيها وجود " الزوجية " بنص الآية وظاهرها **﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾**

(النور-6)، والمطلقة ثلاثاً ليست زوجة،

فقيل للإمام أحمد: أليس الله يقول: **﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ﴾** وهذه ليست زوجة له، فاحتج بأن الرجل يطلق ثلاثاً وهو مريض، فترثه، لأنه فار من الميراث، وهذا فار من الولد. قال ابن تيمية تعليقاً على هذه المسألة: " فقد عارض الظاهر بضرب من القياس"⁽³⁾.

وإنما قلت بأنه مستغرب، لأنه من المعروف في أصول الحنابلة تقديم النص مطلقاً على القياس حتى لو كان حديثاً ضعيفاً، كما وضع ذلك ابن القيم⁽⁴⁾. وما اختاره الشاطبي من اشتراط كون العلة ثابتة بالنص أو الإجماع حتى تصلح لتخصيص النص العام وتأويله، هو رأي الحنفية أو قريب منه. إذ أجازوا تخصيص النص بالقياس بشرط ان يكون سبق تخصيصه بمخصص آخر، فتصبح دلالاته على ما تبقى ظنية، لأنه يصبح مجازاً، فيجوز حينئذ تخصيصه بالقياس⁽⁵⁾.

(1) المصدر السابق 3/427.

(2) المسودة ص 119.

(3) نفس المصدر ص 121.

(4) إعلام الموقعين 1/29,34.

(5) محمد أبو زهرة: أصول الفقه ص 201.

وقد رد الشيخ محمد أبو زهرة على من يطلقون القول بجواز تخصيص العام بالقياس، لأنه توهين للأدلة الشرعية، وإضعاف لعمل النصوص من غير باعث، ولأن دلالة الألفاظ يجب أن يكون لها عمومها، حتى يقوم الدليل من النصوص على خلافه، ولأن من المقررات الشرعية أن لا يصار إلى القياس إلا إذا أعوز المجتهد النص⁽¹⁾، وعلى كل، فالراجح ما اختاره الشاطبي والرازي والله تعالى أعلم.

الدليل الرابع: التأويل بدليل حكمة التشريع تعريف حكمة التشريع:

هي علة العلة، (وهي الأمر الخفي الذي شرع الحكم لأجله)⁽²⁾. وعرفها الدريني بقريب من هذا فقال: "هي الغرض أو المصلحة الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو الخلقية التي من أجلها شرع حكم النص، فحيثما تحققت هذه الحكمة وجب تطبيق الحكم غالباً"⁽³⁾.
ومن أمثلة التأويل بها تأويل لفظ "الشاة" في الحديث " في كل أربعين شاة شاه " بالقيمة.

إذ أن الحديث نص صحيح صريح في وجوب إخراج شاة عن كل أربعين شاة زكاة. إلا أن فقهاء الحنفية أجازوا إخراج القيمة المالية للشاة، وعللوا ذلك بأن حكمة تشريع الزكاة سد خلة الفقراء، والقيمة المالية قد تكون أكثر فائدة من الشاة بعينها، وخالفهم في ذلك الجمهور تمسكا بظاهر النص، لأنه لفظ خاص دلالة قطعية، فلا يجوز تأويله، فصار معنى الحديث عند الحنفية " في كل أربعين شاة شاة أو قيمتها ".

فقد استنبط الحنفية حكمة التشريع من النص وأولوا - صرفوا - الحكم من وجوب إخراج الشاة إلى التخيير بينها وبين القيمة.
مثال آخر: ومثال آخر على التأويل بحكمة التشريع، وهي مسألة التسعير الجبري فهي تصلح عند الدريني كدليل في هذا الموضوع.

(1) نفس المصدر ص 201.

(2) موسوعة القواعد الفقهية 2/193.

(3) المناهج الأصولية ص 180.

وتوجيه المسألة هنا: أن التسعير حرام في الأصل لأن فيه إلزاما للتجار بالبيع بسعر لا يريدونه، - وهو ظلم والظلم حرام. هذا إذا كان الغلاء طبعياً، أما إذا كان بسبب احتكارهم أو اتفاقهم على رفع الأسعار فانهم يلزمون بالبيع بسعر المثل، رفعا للظلم والضرر عن الناس، فالظلم والضرر يجب رفعهما متى وجدا، وبأي وسيلة كانت، وهي حكمة التشريع التي نص عليها الحديث.

فقد أولنا الحكم هنا من حرمة التسعير إلى جوازه والدليل هو حكمة التشريع الواضحة المنضبطة وهي رفع الضرر عن الناس.

آراء العلماء في التأويل بحكمة التشريع:

يجب أن يعلم أولاً أن القول بجواز التأويل بدليل حكمة التشريع أو عدمه يبنى على القول بجواز التعليل بها أو عدم الجواز.

فإن جاز اعتبارها علة شرعية فقد جاز التأويل بها كالتأويل بعلّة القياس الخاص، وإن لم يجز ذلك لم يجز التأويل بها، وقد اتفق كل الأصوليين على جواز تعليل حكم الأصل بالأوصاف الجلية المنضبطة العرية عن الاضطراب⁽¹⁾.

وأما بالنسبة إلى التعليل بالحكمة فقد اختلف الأصوليون في ذلك: فمنهم من ذهب إلى القول بامتناع تعليل الحكم بالحكمة مطلقاً وهو رأي الأكثرين ورده الآمدي، ومنهم من جوزها مطلقاً وهو مردود أيضاً والصحيح ما اختاره الآمدي وهو جواز التعليل بها بشروط.

وان هناك فرقا بين الحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها والحكمة الخفية المضطربة، فجوز التعليل بالأولى دون الثانية⁽²⁾ وإنما جاز التعليل بالحكمة الظاهرة المنضبطة غير المضطربة لأمر منها:

1. "لأننا أجمعنا على أن الحكم إذا اقترن بوصف ظاهر منضبط مشتمل على حكمة غير منضبطة بنفسها انه يصح التعليل به، وإن لم يكن هو المقصود من شرع الحكم بل ما اشتمل عليه من الحكمة الخفية. فإذا كانت الحكمة وهي المقصود من شرع الحكم مساوية للوصف في الظهور والانضباط كانت أولى

(1) الإحكام للآمدي 3/288.
(2) نفس المصدر 3/290-295.

بالتعليل بها، ولأن حكمة التشريع غير المنضبطة ليست حجة فلا يجوز أن تؤول بها الأدلة الشرعية⁽³⁾.

2. لأن الذي يدقق النظر في حجج القائلين بعدم اعتبار حكمة التشريع يتبين له أنهم يريدون حكمة التشريع المجردة، أي المدعاة بالعقل دون أن تكون ظاهرة أو منضبطة، فإذا كانت ظاهرة أو منضبطة فمفهوم كلامهم اعتبارها، لأنها حينئذ تكون مساوية للعلة التي هي وصف ظاهر منضبط. وهنا ترد القاعدة الأصولية الفقهية التي تقول: الأصل أنه يفرق بين علة الحكم وحكمته، فإن علتها موجبة، وحكمته غير موجبة"، فمرادهم الحكمة المجردة غير المنضبطة.

ومثال الحكمة المجردة شرب الخمر فهو علة لوجوب الحد على شاربه، والسكر هو الحكمة وهو علة العلة في وجوب إقامة الحد على شارب الخمر، وحفظ العقل هو الحكمة من وراء التحريم.

لكن لما كان السكر أمراً غير منضبط لكونه يختلف باختلاف الأشخاص ونوع الخمر. لذا أقيمت العلة - الشرب - مقام الحكمة المجردة الخفية في ترتيب الحكم ووجوبه⁽¹⁾.

فتقدير الحكمة هنا يختلف من شخص لآخر، و لذلك فلا يجوز اعتبارها، وهي ليست بحجة، ولا يجوز تعليل الأحكام بها ولا تأويلها إلا إذا ورد بها نص، فتكون كالعلة المنصوصة.

3. لأن في تعليل الأدلة وأحكامها بالحكمة المجردة إلغاء للألفاظ والنصوص، وذلك لا يجوز لأن الألفاظ قوالب المعاني.

4. ولأن حكمة التشريع ما دامت لم تثبت بدليل شرعي فكيف يجوز إزالة الثابت بها والقاعدة الشرعية تقول: أن غير الثابت لا يثبت بالاحتمال والثابت لا يزول بالاحتمال.

وتدل هذه القاعدة على أن إثبات شيء أو زواله لا يتم إلا بدليل وحجة واضحة، ولا يجوز إثبات شيء غير ثابت بمجرد الاحتمال والشبهة، كما أنه لا

⁽³⁾ المرجع السابق، نفس الصفحات.
⁽¹⁾ المرجع السابق: 2/193.

يجوز إزالة حكم ثابت يقينا أو بدليل باحتمال ضعيف لا يستند إلى دليل مرجح⁽²⁾.

فلا ينبغي لطالب العلم أن يبالغ في التنقير عن علل تشريع الأحكام بغير ما ورد به الشرع أو باستنباط عقلي لا يقوم على دليل صحيح، لا سيما ما ظاهره البعد، إذ لا يؤمن فيه من ارتكاب الخطأ والوقوع في الخطل - وحسب الفقيه من ذلك ما كان منصوصا أو ظاهرا أو قريبا من الظهور⁽³⁾.

الخلاصة في التأويل بحكمة التشريع:

1. التعليل بحكمة التشريع الثابتة بدليل شرعي إذا كانت ظاهرة منضبطة يجوز التأويل بها على الأرجح لأنها صارت حجة شرعية، إذ هي والعلة سواء بل هي أولى لكونها مقصودة من الحكم الشرعي. وهذه الحكمة التي يجوز التأويل بها يشترط فيها أن تبلغ من الوضوح حدا يترجح معه أن تكون علة⁽¹⁾، ولذلك يشترط الشوكاني في التأويل بالقياس أن يكون جليا لا خفيا⁽²⁾.

ووضوح العلة هو الذي رجح جواز تأويل الشاه بالقيمة، إذ قوى هذا التأويل ما روي عن أنس في الحديث الذي يبين فيه صدقة الإبل ... من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة، وليست عنده وعندة حقه فإنها تقبل الحقه ويجعل معها شاتين إن استيسرتا أو عشرين درهما⁽³⁾. فرجع التأويل هنا إلى التأويل بالقياس - وكانت حكمة التشريع منصوصة ولم تكن تعليلا بالعقل المجرد، لان تعليل النصوص بالعقل المجرد يقود إلى إهدار النصوص وقيمتها التشريعية. وكذلك القول بجواز التسعير فان التأويل فيه اعتمد على حكمة التشريع الواضحة الجلية المنصوصة، فكانت بمنزلة العلة، لان الرسول ﷺ قال في تعليقه لرفض التسعير ﷻ إني لأرجو أن ألقى الله وليس لأحد عندي مظلمة ﷻ فبين ﷻ العلة والحكمة من عدم التسعير وهي خوف الظلم، فإذا انتفى الظلم وتحقق العدل، فقد وجب التسعير، ولم يعد جائزا فحسب. والحكم يدور مع العلة وجودا وعدما كما بيناه قبل.

(2) نفس المصدر 2/293.

(3) نفس المصدر 3/208 - بتصرف يسير -.

(1) المناهج الأصولية ص 173.

(2) إرشاد الفحول ص 177.

(3) صحيح البخاري بشرح العسقلاني 3/371

وهكذا يتبين أن التأويل بحكمة التشريع - الواضحة المنضبطة الثابتة - هو تأويل بدليل القياس الذي تثبت علته بدليل شرعي.

2. الأمر الآخر الذي يجب التنويه إليه أن حكمة التشريع لا يجوز أن تكون ذريعة إلى إبطال النص المعلن. لأن (استنباط العلة من الحكم إذا كانت موجبة لرفعه كانت باطلة) كما قال الآمدي⁽⁴⁾.

وذكر في موسوعة القواعد الفقهية القاعدة الأصولية التي تقول (إذا استنبط معنى من أصل فأبطله فهو باطل).

وذكر عن الغزالي قوله (الاستنباط من النص بما ينعكس عليه بالتغيير مردود). وذكر عن الحنفية قولهم: (الشيء يعتبر ما لم يعد على موضوعه بالإبطال والنقض).

ومعنى هذه القواعد:

أن القاعدة المستقرة في الشرع أن الفرع لا يخالف أصله ولا يعود عليه بالإبطال، أما إذا استنبط معنى من أصل فأدى ذلك الاستنباط إلى إبطال الأصل فالاستنباط باطل والفرع باطل لأن الأصل يكذبه⁽¹⁾.

الدليل الخامس: التأويل بدليل العقل، ودليل الحس

ذهب جمهور العلماء إلى جواز تخصيص عمومات الكتاب والسنة بالدليل العقلي، وخالف في ذلك فريق من المتكلمين.

والذين أجازوا التخصيص بالعقل، مثلوا له بعدة أمثلة منها قوله تعالى ﴿

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران-97)

فإن لفظ "الناس" يشمل الصبي والمجنون، إلا أن العقل يقطع بعدم دخولهما في الخطاب لغياب مناط التكليف وهو العقل، وهذا هو مراد من قال باعتبار العقل دليلاً مخصصاً للعموم.

وأفرد الرازي في المحصول فصلاً في "تخصيص العموم بالعقل". وفي بيانه وتحريره لقول من نازع في تخصيص العموم بالعقل، اعتبره نزاعاً على اللفظ لا على المعنى، وهو يوضح ذلك بقوله " ذلك أنا إن أردنا بالمخصص الأمر الذي يؤثر في اختصاص اللفظ العام ببعض مسمياته، فالعقل غير مخصص، لأن

(4) الإحكام للآمدي 3/79.

(1) موسوعة القواعد الفقهية 2/252.

المقتضي لذلك الاختصاص هو الإرادة القائمة بالمتكلم، والعقل يكون دليلاً على تحقق تلك الإرادة، فالعقل يكون دليل المخصص لا نفس المخصص⁽²⁾.

ومعنى كلامه هو أن العقل بذاته ليس مخصصاً للنصوص، وإنما المخصص هو قيام الدلائل العقلية على أن المتكلم بالنص - وهو الشارع جل وعلا - لم يرد تلك المعاني الخارجة عن عموم اللفظ، بناء على فهم المخاطب، وإن العموم ينزل على ما يفهم عادة من تلك الألفاظ.

وما يقال عن التخصيص بالعقل يصدق في توجيه الرأي القائل بجواز تخصيص العمومات بالحس، والكلام فيهما متقارب وجعلهما بعضهم تحت باب واحد، ومثل لهما بنفس الأمثلة كقوله

تعالى ﴿ تَدْمَرُ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ (الأحقاف/25) عن الريح التي أرسلت على قوم عاد، مع العلم بخروج السماوات والأرض عن ذلك التدمير حساً. وكقوله تعالى فيها ﴿ مَا تَدْرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ ﴾ (الذاريات/42) مع أنها أتت على الأرض والجبال، ولم تجعلها رميماً بدلالة الحس، فكان الحس هو الدال على أن عموم اللفظ لم يكن مراداً للمتكلم، فكان مخصصاً⁽¹⁾.

والحق الذي يجب المصير إليه في مسألة تخصيص العمومات من القرآن والسنة بالعقل والحس هو ما ذهب إليه الشاطبي والآمدي والرازي، وهو أنه ليس من قبيل التخصيص، لأن ألفاظ العموم الواردة في الكتاب والسنة إنما تأتي بحسب الاستعمال الشرعي، فتعم ما قصده الشارع منها فحسب، ولا تعم ما يقع تحتها بحسب وضع الإنسان⁽²⁾.

فحين أوجب -تعالى- الحج على الناس، فمراده -تعالى- الناس الذين هم مناط التكليف ومحله لا مطلق الناس، والمجنون والصبي غير مرادين من الخطاب أصلاً، وهو الذي يفهمه العربي العادي الذي أنزل القرآن بلغته، وكذا حين أخبر أن الريح تدمر كل شيء، فمفهوم أن مراده تعالى، ما يُدمر بالريح الشديدة عادة، والجبال لا تدمر عادة بالرياح، فضلاً عن الأرض ذاتها والسماوات. وإذا لم تكن تلك المعاني والأشياء داخلة أصلاً في عموم اللفظ، ولم تكن مرادة للمتكلم، وليس ذلك مما تقضي به لغة العرب، فكيف تصح دعوى

(2) المحصول 3/73-74، وانظر في التخصيص بالعقل والحس المسوَّدة (118) وشرح مختصر الروضة 2/553 وما بعدها.

(1) الإحكام للآمدي 2/410.

(2) الموافقات 3/270، 3/275-277.

التخصيص وهي معاني خارجة عن العموم أساسا؟؟ وهذا معنى قول من قال بأنه لا تخصيص بالعقل والحس.
ومراد من قال بالتخصيص بها، أنها كانت داخلة تحت عموم اللفظ بحسب وضع اللسان العربي فخرجت بدلالة العقل والحس، وهو كما قال الرازي والآمدي خلاف شكلي لفظي، لا على المعنى والفحوى.
يقول الآمدي " دلالات الألفاظ على المعاني ليست لذاتها، وإلا كانت دالة عليها قبل المواضعة، وإنما دلالاتها تابعة لقصد المتكلم وإرادته، ونحن نعلم بالضرورة أن المتكلم لا يريد الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل، فلا يكون دالا عليه لغة، ومع عدم الدلالة اللغوية على الصورة المخرجة لا يكون تخصيصا"⁽³⁾.

وبناء على ما تقدم، فلا يصح أن يوظف الكتاب أو المفكرون المعاصرون أقوال ونصوص أهل الأصول في جواز تخصيص النصوص بالعقل في غير محلها، فيستنتجوا منها جواز معارضة النصوص مطلقا بالعقل والحس، لما تبين أن جعلها من المخصصات إنما هو من قبيل الاصطلاح وليس من التخصيص الفعلي الحقيقي.

الدليل السادس: التأويل بدليل مذهب الصحابي الراوي

إذا روى أحد من الصحابة حديثا، ثم ثبت عنه من فعله ما يخالف ظاهر الحديث، ولم يكن هناك مجال لتفسير فعله، غير المخالفة الصريحة، فهل يجوز والحال هذه، القول بأن فعل الصحابي الراوي مخصص للحديث؟، أو أن يعتمد عليه لتجوير مخالفة عموم النصوص؟.

ذهب الرازي والمحققون من أهل الأصول إلى عدم اعتباره مخصصا، وعزا هذا القول للشافعي، وتكلم عليه تحت فصل بعنوان...فيما ظن أنه من مخصصات العموم مع أنه ليس كذلك...

قال " المسألة الثانية: الحق أنه لا يجوز تخصيص العموم بمذهب الراوي. وهو قول الشافعي -رضي الله عنه- لأنه قال: إن كان الراوي حمل الخبر على أحد محمليه صرت إلى قوله، وإن ترك الظاهر لم أصر إلى قوله وذلك

⁽³⁾ الإحكام للآمدي 2/411.

لأنه - الراوي - خالفه بدليل ظنه أقوى منه: إما خبر محتمل أو قياس. وذلك الظن يحتمل أن يكون خطأ، ويحتمل أن يكون صواباً.

وإذا تعارضت الاحتمالات في مخالفة الراوي، وجب تساقطها والرجوع إلى العموم⁽¹⁾. أي أن الحديث المروي، إن كان يحتمل معنيين كأن يكون مشتركاً لفظياً، فحملة الراوي على أحدهما، فحملة مقبول لأنه من قبيل التفسير، والصحابي الذي عاصر التنزيل والوحي أعلم وأدرى من غيره بمرامي الكلام ومعانيه. ولأنه على فرض تساوي الداليتين فإن إحداهما تترجح بعمل الصحابي. وأما إن كان فعل الصحابي مخالفاً للعموم، فإنه يكون اجتهاداً ظنياً مرجوحاً في مقابل دلالة العموم الراجحة، فلا يترك الظاهر لظن مرجوح، وبعبارة الرازي فإن اجتهاده يحتمل الخطأ والصواب، ولا دليل أو مرجحة لأحدهما، فيتساقط، ويبقى العموم على عمومه.

وهو ما رجحه الشاطبي بدليل أن ظاهر العموم حجة شرعية يجب العمل بها باتفاق القائلين بالعموم، ومذهب الصحابي ليس حجة شرعية على التحقيق، فلا يجوز ترك العموم به. ونسبه للشافعي في الجديد ولأكثر الفقهاء والأصوليين⁽²⁾.

ويضاف إلى ما سبق أنه يجب اعتقاد العموم في قول الرسول ﷺ وأنه حجة على من يخالفه ولا يلزمنا التحري عن قول المخالف من أين أخذه، وما سبب مخالفته، حتى ولو كان صحابياً.

"وخلاف من ليس بمعصوم عن الخطأ لا يقابل قول من هو معصوم عن الخطأ" وعلى ذلك ترد فتوى ابن عباس " أن المرتدة لا تقتل " ولا يجوز تخصيص عموم الحديث الثابت في وجوب قتل المرتد مطلقاً، رجلاً كان أو امرأة وهو ﷺ من بدل دينه فاقتلوه⁽¹⁾.

الدليل السابع: التأويل بدليل " المفهوم "

لا خلاف بين العلماء القائلين باعتبار العموم والمفهوم حجة شرعية، في جواز تخصيص العموم وتأويله بدليل المفهوم.

(1) المحصول 3/128.

(2) الموافقات 3/270.

(1) انظر: السمعاني أبو بكر محمد بن منصور : قواطع الأدلة ص 309، والحديث أخرجه البخاري انظر: صحيح البخاري بشرح العسقلاني 6/149.

وذكروا له مثالا وهو ورود نص يوجب الزكاة في الأغنام مطلقا وهو قوله [في أربعين شاة شاة⁽²⁾] فإنه يدل بظاهره و عمومه على وجوب الزكاة في كل الأغنام معلوفة، كانت أم سائمة، ثم جاء عن الرسول [ما يفيد أن الزكاة هي في الغنم السائمة⁽³⁾

فيدل بمفهومه على أن الغنم المعلوفة لا تجب فيها الزكاة، وهذا الحكم وهو "عدم وجوب الزكاة في الأغنام المعلوفة" فيه تأويل وتخصيص للحكم المستفاد من الحديث الأول الذي يوجب الزكاة في كل الأغنام. وهذا الاستدلال قوي ومنتج، لأن من المتفق عليه أن الخاص يقدم على العام، والمفهوم دليل خاص في مورده، فوجب أن يكون مخصصا للعموم، لأن دلالة راجحة على دلالة العموم⁽⁴⁾.

الدليل الثامن: التأويل بدليل " القواعد الفقهية "

وللقواعد الفقهية تعريفات كثيرة، أوضحها وأجمعها ما اختاره المرحوم الشيخ مصطفى الزرقا وهي:
"أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاما تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها"⁽⁵⁾.

(2) أخرجه بهذا اللفظ الترمذي في سننه 3/8، وهو حديث صحيح، انظر: نصب الراية 2/355.

(3) انظر: صحيح البخاري بشرح العسقلاني 3/317.

(4) الإحكام للآمدي 420-4/419.

(5) المدخل الفقهي العام 2/941، وانظر: شرح مختصر الروضة 1/120.

والقواعد الفقهية من حيث الشيوخ نوعان:

- منها ما يطرد، ويضبط الفروع الفقهية في جميع أبواب الفقه، ولا يختص باب دون باب.

- منها ما يقتصر ضبطه واستعماله على باب واحد، وهو المصطلح عليه عند الفقهاء بالضابط الفقهي.

وأما من حيث اعتبارها وقبولها: فغالبا متفق على مضمونه عند الفقهاء، كالقواعد الكلية الست الكبرى وهي: قاعدة: إنما الأعمال بالنيات أو الأمور بمقاصدها، وقاعدة: اليقين لا يزول بالشك، وقاعدة: المشقة تجلب التيسير، وقاعدة: لا ضرر ولا ضرار أو الضرر يزال، وقاعدة: العادة محكمة، وقاعدة: أعمال الكلام أولى من إهماله. وأكثر القواعد الأخرى متفق عليها بين أكثرهم. وهذه القواعد الكبرى يتفرع منها، ويندرج تحتها كثير من القواعد الأخرى، كقاعدة " لا ينكر تغير الأحكام الاجتهادية بتغير الأزمان " فهي مندرجة تحت قاعدة " العادة محكمة " (1).

حجية القواعد الفقهية

والتأويل بدليل " القواعد الفقهية "، يبنى على القول بأنها أدلة شرعية، وقد وقع خلاف بين الأصوليين هل هي أدلة شرعية مستقلة بنفسها وحينها فيجوز الاستدلال بها؟ أم أنها راجعة إلى المصادر الشرعية الأربعة المعتبرة؟ والحق أن الخلاف فيها ليس حقيقيا، لأنه حتى الفقهاء الذين لم يجعلوها أدلة مستقلة استدلوها بها في فروعهم الفقهية (2).

ويتضح وجه الصواب فيها إذا علمنا مصادر هذه القواعد وأدلة حجيتها وما ثبتت به. والصحيح أن غالب هذه القواعد ثبتت بالكتاب أو السنة أو الإجماع، وما لم يثبت بهذه الطرق ثبت بالاستقراء التام أو الناقص وكلاهما حجة على ما سأبينه.

ومثال ما ثبت بالقرآن " وجوب الوفاء بكل عقد مشروع واحترام ما يلتزم به الإنسان مع الناس " أخذت من قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (المائدة-1).

(1) محمد صدقي بن أحمد البورنو أبو الحارث الغزي: موسوعة القواعد الفقهية 1/32-35.
(2) المحصول 6/161.

ومثال ما ثبت بالسنة قاعدة " لا ضرر ولا ضرار"⁽³⁾ وهي بذاتها نص حديث يحرم الضرر بكل أشكاله ويوجب إزالته، ومثلها أيضا قاعدة " كل مسكر حرام"⁽⁴⁾

وهو أيضاً نص حديث يجعل الإسكار علة مطردة يحرم بها كل مسكر من عنب أو غيره مائع أو جامد نباتي أو حيواني أو مصنوع"⁽¹⁾. ومثال ما ثبت بالإجماع قاعدة " لا اجتهاد في مورد النص "وهي تفيد تحريم الاجتهاد في حكم مسألة، ورد فيها نص من الكتاب أو السنة، أو انعقد عليه الإجماع.

وإذا كان ذلك كذلك، فكيف لا يجوز اعتبارها دليلاً شرعياً يستدل به على الأحكام والمسائل؟، " فإذا كانت القاعدة نصاً قرآنياً أو حديثاً نبوياً فهي قبل أن تكون قاعدة أو تجري مجرى القواعد، فهي دليل شرعي بالاتفاق، فهل إذا جرى النص القرآني مجرى القاعدة خرج عن كونه دليلاً شرعياً معمولاً به"⁽²⁾؟. فلا خلاف إذن، أن القواعد الفقهية التي ثبت أن مصدرها الكتاب أو السنة أو الإجماع أنها حجة، وإذا تقرر ذلك جاز تأويل النص العام بها وتخصيصه بها، لأنه في الحقيقة من قبيل تخصيص النصوص ببعضها، لأن الأدلة الشرعية التي هي مصدر هذه القواعد هي المخصصة في الحقيقة.

ويبقى النظر في القواعد التي ثبتت عن طريق الاستقراء بقسميه التام أو الناقص، وهو مبني على حجية الاستقراء. وقبل بيان حجية الاستقراء لا بد من تعريفه وبيان معناه باختصار، قال الشنقيطي في نشر البنود " والاستقراء: هو أن يستدل بإثبات الحكم للجزئيات - الحاصل تتبع حالها - على ثبوته للكلي بتلك الجزئيات، و بواسطة ثبوته للكلي بهذا الطريق، يثبت للصورة المخصوصة المتنازع فيها"⁽³⁾.

أي هو تتبع جزئيات ومسائل فقهية عديدة لاستنباط معنى معين منها تواردت عليه عموماتها وظواهرها، فإذا ثبت تواردها على ذلك النحو، صار ذلك المعنى قاعدة أو ضابطاً يصح أن يستدل به على مسألة محل خلاف.

(3) رواه أحمد (1/313) وغيره، وصححه الألباني، انظر: السلسلة الصحيحة 1/2/498.

(4) صحيح مسلم بشرح النووي 14/170.

(1) موسوعة القواعد الفقهية 1/38.

(2) نفس المصدر 1/46.

(3) نشر البنود 2/251.

وأما حجية هذا الاستقراء فالمستخلص من أقوال الأصوليين أنه حجة قطعية في إثبات الحكم في صورة النزاع عند الأكثر⁽⁴⁾.
والرازي في المحصول، وان صرح بأنه لا يفيد اليقين، ولا يفيد الظن إلا بدليل منفصل إلا أن فروع الشافعية - كما ذكر بنفسه - تطبق على أنهم يعتبرونه حجة، ويستدلون به على مسائلهم⁽⁵⁾.
وقد قطع القرافي في تنقيح الفصول - على ما ذكره عنه صاحب نشر البنود - بأن الاستقراء يفيد الظن، وأن هذا الظن حجة عند المالكية وعند سائر الفقهاء⁽¹⁾.

وقد بنى الأصوليون الذين قالوا بإفادته للظن دون اليقين، بنوا رأيهم على أن الاستقراء ناقص، وأنه لا يكون كاملاً ولا أغلباً.
والصحيح هو ما حققه الإمام الشاطبي رحمه الله، وهو أنه حتى، ولو كانت هذه القواعد أكثرية لا كلية، بمعنى أنه يمكن أن يتخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات، فإن هذا الاستثناء غير قادح في كلية أو عموم تلك القواعد، وبالتالي غير قادح في قطعيتها. "وذلك انه لما كان مقصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة، وكانت القواعد التي جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع، كان الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي، لا العموم الكلي العام الذي لا يتخلف عنه جزئي ما"⁽²⁾.

هذا إضافة إلى أن الأمور بغالبيها، والغالب الأكثرية معتبر في الشريعة اعتبار القطعي، فالكليات الاستقرائية صحيحة، وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات كما يقول الشاطبي⁽³⁾. ومضامين هذه القواعد ثبتت بالتواتر المعنوي، حيث تواردت ظواهر نصوص جزئية كثيرة على معانيها فرفعتها - لمجموعها - من الظن إلى القطع.

ويشرح ذلك الشاطبي فيقول "العمومات إذا اتحد معناها، وانتشرت في أبواب الشريعة أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص، فهي

(4) نفس المصدر 2/251.

(5) المحصول 6/161.

(1) نشر البنود 2/252.

(2) الموافقات 3/265.

(3) نفس المصدر 2/53.

مجراة على عمومها على كل حال ... " ومثل لذلك بقاعدة " لا ضرر ولا ضرار " وقال " فهو جار على عمومه "(4).

ثم أكد أن كل أصل تكرر تقريره، وتأكد أمره، وفهم ذلك من مجاري الكلام فهو مأخوذ على حسب عمومه. لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار في أبواب الفقه، صار ظاهره، باحتفاف القرائن به إلى منزلة النص القاطع الذي لا احتمال فيه، بخلاف ما لم يكن كذلك، فانه معرض لاحتمالات، فيجب التوقف في القطع بمقتضاه حتى يعرض على غيره ويبحث عن وجود معارض فيه (5). وفي موضع آخر بين أن القواعد هي عامة مطلقة مقطوع بها وغير محتملة (6). وعليه فإنه يجوز تأويل النصوص بها- وهو كتأويل النصوص ببعضها البعض.

الدليل التاسع: التأويل بدليل العرف

العرف: هو عادة الجماعة، أو هو: عادة جمهور قوم في قول أو فعل. ويستفاد من التعريف أن العرف نوع من العادة، وأنه قد اعتاده أكثر القوم في مكان جريانه، وانه ينقسم إلى عرف لفظي وعرف عملي، هذا من جهة. ومن جهة أخرى ينقسم العرف باعتبار شيوعه إلى:

- عرف عام: وهو الذي يكون فاشيا في جميع البلاد بين جميع الناس أو غالبهم في أمر من الأمور، مثل جريان عادة غالب الناس في تأجيل جانب من مهور النساء في البلاد الإسلامية.
- عرف خاص: وهو الذي يكون مخصوصا ببلد أو مكان دون آخر، أو بين فئة من الناس دون أخرى، كعرف التجار في بعض البلاد أن يكون ثمن البضائع المباعة بالجملة مقسطا إلى عدد معلوم من الأقساط (1).

وباعتبار زمني، يقسم إلى:

- عرف مقارن لعصر التشريع.
- عرف حادث بعد عصر التشريع والوحي.

(4) الموافقات 3/306، بتصرف يسير.

(5) نفس المصدر 3/306-307.

(6) نفس المصدر 3/261.

(1) انظر: المدخل الفقهي العام 2/831-846، نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف، لابن عابدين ضمن مجموعة رسائله 2/112-130، ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد الحنفي: الأشباه والنظائر ص 93.

والقصد من البحث هنا، معرفة مدى سلطان العرف بأقسامه المختلفة في تأويل النصوص الشرعية وصرف حكمها الذي أفادته عن ظاهره تخصيصاً أو تقييداً ... الخ.

ويتبع أقوال الفقهاء وأمثلتهم التي ساقوها كدليل على اعتبار العرف وتخصيص النصوص به، يتبين أن النصوص والألفاظ التي يخصصونها بالعرف نوعان:

- نصوص الشارع الحكيم من القرآن والسنة، وهي التي تُنشئ الأحكام الشرعية ابتداءً، وتؤبّلها بالعرف له قواعد وشروط سيأتي تفصيلها بإذن الله.
- "نصوص" أخرى هي ألفاظ المكلفين التي ينشئون بها التزامات شرعية ومدنية، ما كانت لازمة لهم أصلاً، كاليمين والنذر، والطلاق والعناق والوصية والوقف والإقرار.

وهذه لها قواعد وشروط غير تلك، فتلك نصوص وحي ثابتة انقضى وقت تنزيلها فلا يلحقها نسخ ولا تبديل، وإنما يحمل معناها على العرف اللغوي السائد في عصر تنزيلها فحسب.

وهذه ألفاظ "نصوص" مكلفين، حادثة بعد عصر التشريع، ومتغيرة بتغير لغات المكلفين وأعرافهم وبيئاتهم وعاداتهم. ومن الطبيعي أن تحمل ألفاظهم ونصوصهم على ما يريدونه وما يعنونونه حسب عاداتهم في التخاطب والكلام. فهو من باب تحقيق المناط وإنزال النصوص على محلها الصحيح لا من قبيل تأويل النصوص الشرعية بالأعراف وتخصيصها بها.

ومن هنا يتبين القدر الهائل من الخلط - بقصد أو لقلّة التحقيق الذي وقع ويقع فيه كثير من الكاتبيين والمفكرين الذين يكتبون في موضوعات تجديد الفكر الإسلامي وتجديد التراث ليكون ملائماً للعصر الحاضر ومتطلباته.

وهذا الخلط آت من إسقاطهم للقواعد التي تحكم ارتباط نصوص المكلفين بالعرف المتغير - وهي غالب ما ذكره الفقهاء من قواعد ومقولات وأمثلة في العرف - إسقاطها على نصوص الشرع - قرآناً وسنة - فخرجوا بنتائج عجيبة حاصلها أن الأحكام الشرعية متغيرة تبعاً لعرف المكلفين وعاداتهم، وأن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان، وهي كلمة حق أريد بها في هذا الزمان كثير من الباطل، وما علم أولئك "المجتهدون" معناها الصحيح ولا مكانها، ولو راموا

الحق واجهدوا أنفسهم قليلا، لعلموا أنها قاعدة تحكم ألفاظ المكلفين ونصوصهم حيث ينشئون التزاماتهم، وأنه لم يقل أحد، والحمد لله، أنها تسري على ألفاظ الوحي الذي مضى، وانقضى، ولا يلحقه نسخ ولا تبديل.

يُعرف ذلك بأدنى - تأمل للأمثلة التي ساقها الفقهاء في هذا الباب وكلها تأتي في مسائل الأيمان والنذور والطلاق والعناق والوصايا والوقف والإقرار⁽¹⁾. وهي التزامات ينشئها المكلف.

وهذا النوع: أعني تأويل " نصوص" المكلفين وألفاظهم بالعرف، ليس هو المقصود بالبحث إلا أن إفاضة البيان فيه ضرورة لإزالة اللبس ونفي الخلط، ولأجل التمييز بين القواعد التي تحكم كلا النوعين من النصوص.

وبعد هذه المقدمة الضرورية آتي على تفصيل ما أجملت.

فكما سبق وقلت بأن العرف ينقسم باعتبار حقيقته إلى عرف لفظي وعرف عملي، فأما العرف اللفظي: فهو أن يشيع بين الناس استعمال بعض الألفاظ أو التراكيب في معنى معين، بحيث يصبح ذلك المعنى هو المفهوم المتبادر منها إلى أذهانهم عند الإطلاق " بلا قرينة " أي يصبح " ظاهرا " حسب اصطلاح الأصوليين.

"وذلك كاستعمال الدراهم بمعنى النقود الرائجة في البلد، مهما كان نوعها وقيمتها، حتى الورق النقدي اليوم، مع أن الدراهم في الأصل نقد فضي مسكوك بوزن معين وقيمة محددة"⁽¹⁾.

وأما العرف العملي. فهو: كاعتبار الناس على شيء من الأفعال العادية كتعطيلهم بعض أيام الأسبوع، كاعتبارهم أكل نوع خاص من اللحوم كالضأن أو المعز أو البقر، أو من المعاملات المدنية: كاعتبارهم في بعض الأشياء الثقيلة مثل الحطب والفحم والقمح أن تكون حمولتها إلى بيت المشتري على البائع⁽²⁾.

سلطان العرف اللفظي والعملي المقارن لألفاظ المكلفين وعقودهم والتزاماتهم:

(1) انظر: نشر العرف 2/114، من مجموعة رسائل ابن عابدين.
(1) المدخل الفقهي العام 843-2/842، نشر العرف 2/113.
(2) انظر: المدخل الفقهي العام 845-2/844، نشر العرف 2/112، ولا بد من التنويه أنني استفدت هذا التقسيم لمبحث العرف من مدخل الزرقا - رحمه الله.

"النظر الفقهي في حكم هذا العرف اللفظي ومدى سلطانه أن كل متكلم يحمل كلامه على لغته وعرفه، فينصرف إلى المعاني المقصودة بالعرف حين التكلم، وإن خالفت المعاني الحقيقية التي وضع لها اللفظ في أصل اللغة"⁽³⁾.

ومثال العرف اللفظي: بيع الثمار على أشجارها بلفظ "التضمين والضمان" في البلاد الشامية في العصر الحاضر لأنه العرف اللفظي السائد اليوم بين أهل البساتين فيقول البائع: ضمانتك. ويقول المشتري: ضمانت. مع أن التضمين والضمان في لسان الشرع معناهما الإلزام والالتزام بقيمة المتلفات ونحوها. إلا أن العرف الطارئ قد نقل هذه اللفظة إلى معان أخرى، صارت هي الحقيقة العرفية المقصودة باللفظ مقابل الحقيقة اللغوية.

فلو صرف الكلام إلى حقيقته اللغوية دون العرفية التي هي معناه في عرف المتكلم، لترتب عليه إلزام المتكلم في عقود وإقراره وحلفه وطلاقه وسائر تصرفاته القولية، بما لا يعنيه هو ولا يفهمه الناس من كلامه.

ومن هنا جاءت القاعدة "يحمل كلام الحالف والناذر والموصي والواقف وكل عاقد على لغته وعرفه، وإن خالف كلام العرب وكلام الشارع"⁽⁴⁾. وذلك لأن حمل لفظه ونصه على أصله اللغوي ومعناه الشرعي وهو لم يردده ولم يعنيه بل لم يخطر على باله إلزام له بما لا يلزمه ولم يلتزمه. وعلى ضوء هذا تفهم القاعدة السابقة.

ومن خلال تحليل المثال السابق أصولياً يتبين لنا أن الحكم الشرعي للضمان باق لم يتغير بتغير العرف، وهو وجوب ضمان المتلف أو قيمته، بغض النظر عن الزمان والمكان والأحوال والعوائد، فهو حكم مطلق غير مقيد بشيء من هذه المتغيرات.

وإنما الذي تغير هو الدلالة اللغوية للفظ الضمان، فتوسع استخدامها لتعني بيع الثمار. مع بقاء معناها اللغوي والشرعي الأصلي. وبعبارة أخرى أن الذي تغير هو مناهج الحكم ومحلها، فأصبح حكم الضمان المعلوم شرعاً لا ينطبق على ما صار يسمى "ضماناً" في العرف الحاضر، لأن حقيقة كل منهما تختلف عن الأخرى، فالأول هو بدل المتلف، والثاني بمعنى البيع أو الكراء.

(3) المدخل الفقهي العام 2/849، نشر العرف 2/131،136.

(4) انظر: المدخل الفقهي العام 2/849، نشر العرف 2/133،144، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص 101.

على أن تغير مناط الحكم لم ينسخ أو يبدل أو يغيّر الحكم الأصلي الشرعي للضمان، وكل ما في الأمر أن " التضمنين " المعاصر أصبح يدخل تحت مسمى آخر هو البيع، لا تحت الضمان الشرعي الذي تكلم عنه الفقهاء في مصنفاتهم.

فهل يصح أو يعقل أن يقال بعد هذا أن حكم الضمان قد تغير بتغير الزمان ؟ وهذا التحليل يسري على عشرات الأمثلة التي يذكرها الفقهاء في البناء على العرف. وهي كلها تظهر أن العرف هو مناط الأحكام ومحلها لا مصدرها، وكيف يكون محل الحكم مصدرا له؟

فالعبارة دائما هي للمعنى العرفي حين التكلم، وحسب ما يعنيه اللفظ عند المخاطبين تثبت الأحكام والالتزامات الشرعية وفقه وعلى ومقتضاه⁽¹⁾. ومن هنا تتبين جناية بعض "أدعياء الاجتهاد" الجدد، حين يحملون كلام الشارع الذي خاطب به العرب قبل أربعة عشر قرنا - وكان للمفردات والتراكيب اللغوية إذ ذاك معان تعارفوا عليها حسب لسان العرب - حين يحملونها على ما استحدثوا من اصطلاحات لفظية. ثم راحوا يستنبطون من هذا المثال وأضرابه قواعد حاصلها أن الأحكام الشرعية تتغير وفق العرف والعادة.

ولأجل إيضاح هذا المعنى يقول ابن عابدين في رسالته نشر العرف في ابتناء بعض الأحكام على العرف " لغة هذا الزمان الملحونة صارت لغة أخرى لا يقصدون غيرها، فحمل كلامهم على غير لغتهم صرف له إلى غير معناه، ولا يجب مراعاة الألفاظ اللغوية والقواعد العربية إلا في القرآن والحديث "⁽²⁾.

ومعنى كلامه أنه حين يقول مزارع لآخر في بعض البلاد الشامية مثلا: ضمنتك أرضي فيقول الآخر قبلت. إنه يجب حمل معنى الضمان على لغتهم ومرادهم وإن خالفت اللغة ومدلولاتها، فمراد المزارع هنا أكريتك الأرض مزارعة، وليس مراده ألزمتك بدل إتلافها. كما هو المفهوم الشرعي للضمان. فهل هذا تغيير لحكم الضمان لتغير العرف ؟ ثم إنه نبه إلى أن الألفاظ اللغوية والقواعد العربية يجب مراعاتها عند تفسير القرآن والحديث. فمعنى اعتبار الحقيقة العرفية وتقديمها على الحقيقة

(1) انظر: نشر العرف 2/131، الأشباه والنظائر لابن نجيم 2/131.
(2) نفس المصدر 2/137.

اللغوية والحقيقة الشرعية - كما في مثال التضمنين السابق - لا يفهم منه إطلاقاً تقديم أحكام العرف السائد اجتماعية كانت أم سياسية أم اقتصادية على أحكام الشرع.

فالمسألة كما قال ابن تيمية ليست في جوهرها إلا مسألة لغوية⁽¹⁾، وهي من باب تحقيق المناط، أي الكشف عن مراد المتكلم من كلامه، وتنزيل الحكم الشرعي - كما هو - على ما أراده ذلك المتكلم والتزم به⁽²⁾.

وليس في ذلك ما يخالف الشريعة في شيء، ولا هو من قبيل تخصيص اللفظ العام بالعرف القولي، فلا ينبني عليه القول بجواز تخصيص نصوص الكتاب والسنة بأعراف الناس القولية، ذلك لأن اللفظ العربي الذي جاء به الكتاب والسنة باق على معناه الأصلي حين النزول، وإنما يطبق وينزل على مسألة أو واقع إذا عناه المكلف وقصده بكلامه، وهذا في الالتزامات الناشئة عن ألفاظه.

وهذا ما نبه إليه الشاطبي حين أكد أن اختلاف الأحكام لاختلاف العوائد ليس اختلافاً في أصل الخطاب⁽³⁾، وابن عابدين حين جعله اختلاف عصر ومكان لا اختلاف حجة وبرهان⁽⁴⁾.

والآن فقد بات واضحاً من عبارات الفقهاء وأمثلتهم التي ساقوها في أثر العرف أن كلامهم لا يدور عن نصوص الكتاب والسنة، كلابل عن تعبيرات المكلفين وألفاظهم في إنشاء بعض العقود والالتزامات كالحلف والإقرار والوصية... يدل على ذلك قول ابن عابدين في العرف اللفظي هو حمل كلام " الناس " في عقودهم والتزاماتهم عليها أي على اللغة الجديدة، وقوله " يحمل كلام الحالف والناذر والموصي والواقف وكل عاقد على لغته وعرفه "، وقوله " الواجب حمل كلام كل عاقد على عاداته، وإن خالفت لغة العرب والشارع، وإلا صرف لفظه إلى معنى لم يخطر بباله " ⁽⁵⁾.

فمن العدل والعقل أن يحمل كلام المكلف في مكان ما وزمان ما على ما يعنيه ذلك المكلف بكلامه. أما حمل كلامه وألفاظه على معان لم يعينها ولم

(1) انظر: المسودة ص 123.

(2) وتحقيق المناط هو: إثبات الحكم بمدركه الشرعي، ولكن يبقى النظر في تعيين محله، الموافقات 4/89.

(3) نفس المصدر 2/285.

(4) نشر العرف 2/124.

(5) نفس المصدر 2/145.

تخطر بباله، فذلك إزام له بما لا يلزمه وهو تكليف بالمحال. تماما كما يحمل كلام المتكلم بلغة أعجمية على ما يعنيه الكلام بلغته هو، ولا يقال إن في ذلك تخصيصا لكلام الشارع وتأويلا له بالعرف القولي. لأن الكلام هنا يدور عن عبارات المكلفين وألفاظهم لا نصوص الشارع.

وبما أن أعراف الناس القولية واصطلاحاتهم متغيرة حسب المكان والزمان والبيئة، ذهب الفقهاء إلى تغير الفتوى بحسب تلك المتغيرات، وليس هو تغير للأحكام إنما هو مطابقة الحكم لواقعه الصحيح.

وهو الذي عناه ابن القيم بـ "تغير الفتوى واختلافها بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد" (1).

ومثله ابن عابدين في رسالته نشر العرف كما اتضح من عباراته، ومثلهما القرافي أيضا في الفروق حين قال " بأن العوائد عندنا مخصصة للعموم، وبأن العرف القولي يقضي به على الألفاظ ويخصها" (2).

أي أن العرف اللفظي يخص عموم الألفاظ التي قيلت في عهده وإبانه، لأنها اصطلاح خاص نشأ في ذلك العرف، فلا يخص العرف اللفظي الحادث نصوص الكتاب والسنة لأنها جاءت قبله.

وتحت هذا المعنى - نصوص وألفاظ المكلفين مقيدة بعرفها - تدخل أغلب القواعد الفقهية التي نصت على اعتبار العرف مثل: الإقرار يحمل على العرف لا على دقائق العربية" (3).

وألفاظ الواقفين تبنى على عرفهم" (4) و " الأيمان تبنى على العرف" (5) و " الايمان تبنى على العرف في كل موضع" (6) و " والعادة محكمة" (7) و "التعيين بالعرف كالتعيين بالنص" (8).... الخ.

وغني عن البيان أن الإقرار والأيمان والوقف التزامات مكلفين. والمعنى في القاعدة الأخيرة أن المكلف إذا أنشأ التزاما من الالتزامات المذكورة بلفظ

(1) إعلام الموقعين 3/1.

(2) الفروق للقرافي 1/171.

(3) موسوعة القواعد الفقهية 2/245.

(4) نفس المصدر 2/263.

(5) نفس المصدر 2/312,341.

(6) نفس المصدر 1/410.

(7) نفس المصدر 3/236.

(8) نفس المصدر 2/344.

عام رجع في بيان معناه إلى عرفه هو لا العرف السابق ولا اللاحق هذا كله في العرف اللفظي.

أما العرف العملي:

فمثاله " ما لو كانت عادة قوم أن يأكلوا لحم الغنم، فحلف أحدهم: أن لا يأكل لحما " فإن يمينه تنصرف إلى اللحم المعتاد أكله بينهم دون سواه، فإذا أكل لحم البقر أو الإبل أو السمك فإنه لا يحنث فلا تلزمه كفارة يمينه، وإن كان ذلك يسمى لحما في لغة الحالف"⁽¹⁾.

ذلك لأن العرف العملي يقيد إطلاق اللفظ، ويصرف اليمين إلى المعتاد كالعرف اللفظي، وما يصدق على العرف اللفظي يصدق هنا، وما قيل هناك يقال هنا، فنحن إن ألزمناه بالحنث نكون قد ألزمناه بما لم يلتزم، ولم يخطر على باله، ولو كانت عادتهم أن يأكلوا لحم الإبل لانصرف اليمين إليه، ولم يحنث حينئذ بأكل غيره. وهذا معنى تغير الفتوى لتغير الحال. ومثله سائر المتغيرات من الزمان والمكان.

فالحكم الشرعي هو واحد لم يتغير وهو: أن الحالف يحنث إذا لم يف أو يبر بما عناه وقصده، وإنما الذي تغير هو مناط الحكم ومحلّه، وهو الذي يؤثر في تغير الفتوى وليس الحكم⁽²⁾.

فالعرف العملي - على الراجح من أقوال أهل الأصول - له اعتباره، تماماً كالعرف اللفظي، خلافاً لما ذهب إليه الإمام القرافي. وله سلطان في تخصيص الألفاظ، ومن ثم تقييد آثار العقود والالتزامات الناشئة عنها، وفق شروط ستأتي، أبرزها أن لا يصادم نصاً شرعياً⁽³⁾.

ومثال آخر على اعتبار سلطان العرف العملي، وبيان أنه لا يعدو ما يسميه الأصوليون تحقيق المناط، ما لو استأجر شخص دابة للحمل، فانه له تحميلها النوع والقدر المعتاد مما لا ضرر منه عليها، فليس له أن يحملها أكثر من طاقتها المعتادة مطلقاً، ولا أن يحملها الأشياء الثقيلة كالحديد والأحجار، إلا أن يأذن

(1) انظر: نشر العرف 2/112، المدخل الفقهي العام 2/855.
(2) انظر: المسودة 124، الأحكام للآمدي 2/411، المحصول 3/131-132، وانظر فصلاً فريداً عقده الشاطبي في الموافقات في حمل الكلام على المعنى المعتاد وهو ما يسميه بالعموم العادي 3/268-392.
(3) المدخل الفقهي العام 2/854.

المؤجر، وعندئذ يتقيد من حيث المقدار أيضا بطاقتها المعتادة، وإلا كان ضامنا للدابة إذا تلفت، إذ يعتبر متعديا⁽⁴⁾.

فالحكم الشرعي في الانتفاع بالعين المستأجرة على الوجه المعتاد، هو واحد وباق لم يتغير حسب الزمان والمكان - وهو الجواز. أما كون ذلك المستأجر. ينتفع بها على الوجه المعتاد أم يتعدى، فهذا يحتاج إلى تحقيق مناط لمعرفة قدر ونوعية " الوجه المعتاد " وغني عن البيان أن هذا يختلف أحيانا بحسب الزمان والمكان بل والدابة ذاتها.

فلا يقال إن هذا الاختلاف هو دليل على اختلاف الأحكام باختلاف المكان والزمان. والمعنى الذي ذكرته هو مراد الفقهاء من قولهم " لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان " وهو لا علاقة له قطعيا بنصوص الوحي من كتاب وسنة.

شروط اعتبار العرف (المخصّص لألفاظ المكلفين)

لا بد للعرف حتى يكون معتبرا وله سلطان في تقييد الألفاظ وتخصيصها من شروط، وأجزها المرحوم الشيخ مصطفى الزرقا⁽¹⁾ في أربعة شروط، استقاها من أقوال الفقهاء والأصوليين وهي:

الأول: أن يكون العرف مطردا

أي أن يكون ساريا في جميع الحوادث بلا تخلف، أو على الأقل في غالبها، ومقتضاه أنه لا عبرة للعرف النادر أي غير الشائع.

الثاني: أن يكون العرف المراد تحكيمه في التصرفات قائما عند إنشائها.

فالعرف إنما يعمل فيما يوجد بعده، لا فيما مضى قبله. والعرف الحاكم في أمر من الأمور بين الناس، يجب أن يكون موجودا عند هذا الأمر، ليصح حمله عليه، وهذا احتراز عن العرف الحادث فإنه لا عبرة له بالنسبة إلى الماضي، ولا يحكم فيه.

يقول العلامة ابن نجيم الحنفي " العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر، ولذلك قالوا لا عبرة بالعرف الطارئ " ⁽²⁾.

(4) نفس المصدر 2/856.

(1) انظر: المدخل الفقهي العام 2/869-879، الأشباه والنظائر لابن نجيم 1/94.

(2) الأشباه والنظائر لابن نجيم 1/101.

ومثل ذلك يقال في نصوص الشارع أيضا، فالنصوص التشريعية يجب أن تفهم بحسب مدلولاتها اللغوية والعرفية في عصر صدور النص، لأنها هي مراد الشارع، ولا عبرة لتبدل مفاهيم الألفاظ في الأعراف الزمنية المتأخرة، وإلا لم يستقر للنص التشريعي معنى.

فلفظ " في سبيل الله " من آية مصارف الزكاة كان له معنى عرفي عند نزول النص وهو مصالح الجهاد الشرعي - أو سبل الخيرات مطلقا على خلاف بين العلماء في ذلك.

ومثله لفظ " **وَإِنَّ السَّبِيلَ** " (سورة التوبة-61) من الآية نفسها كان له معنى عرفي إذ ذاك وهو الذي انقطعت به السبل في السفر، ولم يستطع العودة إلى أهله.

فإذا تبدل عرف الناس في شيء من هذه التعابير، فأصبح معنى " في سبيل الله " تعني طلب العلم خاصة، وأصبح معنى - ابن السبيل - " الطفل اللقيط الذي لا يعرف له أهل، فإن النص التشريعي يظل محمولا على معناه العرفي الأول عند صدوره، ومعمولا به بعد ورود النص مطلقاً⁽¹⁾. ويقول الإمام القرافي " دلالة العرف مقدمة على دلالة اللغة، لأن العرف ناسخ للغة، والناسخ يقدم على المنسوخ، فكما أن عقد البيع يحمل فيه الثمن على النقود المعتادة ولا عبرة في هذا البيع لتبدل العادات بعده في النقود، كذلك نصوص الشريعة لا يؤثر فيها إلا ما قارنها من العادات "⁽²⁾. وفي العرف العملي أيضا إنما يعتبر في كل تصرف من الأعراف المؤثرة فيه ما كان موجودا عند ذلك التصرف دون الحادث بعده. وهذا الشرط قد زدته بيانا وجلاءً في الصفحات السابقة.

الثالث: أن لا يعارض العرف تصريح بخلافه

فإذا سكت العاقدان عن الأمر المتعارف، ولم يشترطاه، اعتبر واقعا منهما، اعتمادا على العرف الجاري. وهذا معنى القاعدة التي تقول " المعروف عرفا كالمشروط شرطا ". إلا إذا صرحا في العقد بخلافه فإن العرف يلغى، فالعرف يكون حجة إذا لم يكن مخالفا لنص أو شرط أحد العاقدين⁽³⁾. فلو استعار شخص دابة للركوب أو للتحميل يعتبر مأذونا بركوبها أو بتحميلها القدر المعتاد في أمثالها عرفا، ولكن لو نهاه المعير صراحة عن ركوبها أكثر من مدة أو عن تحميلها أكثر من مقدار وحددها له، فلا يجوز للمستعير أن يزيد عليه، فإن زاد كان متعديا في حكم الغاصب. وإذا كان من شرط اعتبار العرف المقارن لألفاظ المكلفين وعقودهم أن لا ينص المكلفون على إلغائه. فإن نصوا على إلغائه ألغى، كانت الأعراف المقارنة لعصر التشريع أولى بالإلغاء إذا نصت على إلغائها النصوص الشرعية

(1) انظر: المدخل الفقهي العام 2/873.

(2) الفروق 1/173، والأشباه والنظائر لابن نجيم 1/97.

(3) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم 1/99.

من القرآن والسنة، وأولى منهما بالإلغاء والسقوط وعدم الاعتبار الأعراف الحادثة اللاحقة بعد انقضاء عصر التشريع إذا كانت مخالفة للنصوص الشرعية. ومن هنا جاءت القواعد الفقهية معبرة عن هذه الحقيقة " العادة معتبرة عند عدم النص بخلافها " والقاعدة: " إنما تعتبر دلالة الحال إذا لم يوجد التنصيص بخلافها " و القاعدة: " إنما يعتبر العرف إذا لم يوجد التصريح بخلافه " (1)

الرابع: أن لا يكون في اعتبار العرف تعطيل لنص ثابت أو لأصل قطعي في الشريعة.

فإذا كان العرف مخالفا لبعض الأدلة الشرعية من نصوص الشريعة أو من قواعدها وأصولها، فالمبدأ العام الذي يستخلص من أقوال الفقهاء الباحثين إجمالا هو انه: إذا ترتب على العمل بالعرف تعطيل لنص شرعي أو أصل قطعي في الشريعة لم يكن عندئذ للعرف اعتبار لأن نص الشارع مقدم على العرف، ولأن التعامل بالعرف حينئذ يكون بخلاف النص " والتعامل بخلاف النص لا يعتبر " (2)

قال ابن عابدين نقلا عن ابن الهمام " لا اعتبار للعرف المخالف للنص، لأن العرف قد يكون على باطل بخلاف النص " (3) ونص على أن العرف إذا خالف النص من كل وجه لا يخصه ولو كان عاما " (4).

وأما إذا لم يترتب على الأخذ بالعرف هذا تعطيل بل كان العرف مما يمكن تنزيل النص الشرعي عليه أو التوفيق بينهما فالعرف حينئذ معتبر. وهذا يقودنا إلى الكلام على تعارض العرف والنص، وهو المقصود من هذا المبحث.

تعارض العرف والنص الشرعي (من قرآن وسنة)

"النص الذي يمكن أن يعارضه العرف إما نص خاص وإما عام، ولكل واحد منهما حكمه.

أولا: تعارض العرف والنص الخاص

(1) موسوعة القواعد الفقهية 2/215، 319، 325.

(2) نشر العرف 2/113.

(3) نفس المصدر 2/133.

(4) نفس المصدر 2/114، وانظر: الاشباه والنظائر لابن نجيم 1/96.

"إذا تعارف الناس على عمل من الأعمال العادية أو المدنية، وكان الأمر الذي تعارفوه منهيًا عنه، وممنوعًا بنص خاص -أي بنص وارد من الشارع لمنع هذا الأمر بخصوصه كما كان الجاهليون متعارفين على "التبني" مثلا وإجراء حكم البتة الحقيقية فيه، فنهى عنه القرآن بخصوصه- فإن هذا العرف عندئذ لا اعتبار له ولا قيمة، فهو عرف مرفوض وباطل، ويجب تغييره لا إقراره ولا يجوز القضاء به بحال، سواء أكان العرف خاصا أو عاما، وسواء أكان حادثا بعد ورود النص أو قائما من قبل. وذلك انه لما صادم العرف إرادة الشارع الخاصة، في موضوع ما، أصبح الفقيه المكلف بتطبيق الشرع بين أمرين اثنين:

- إما أن يعمل بالعرف، وهذا إهمال تام لنص الشارع، وذلك لا يسوغ إلا في أحوال الاضطرار الطارئ، لأن الشارع نفسه قد شرع الإهمال المؤقت في الأحوال الاضطرارية.

- وإما أن يعمل بالنص ويهمل العرف، وهذا الذي يجب المصير إليه. فمن البدهي أن الشريعة إلزامية، ولم تشرع إلا لتنفيذ نصوصها وتحترم، فلا يجوز تعطيلها بالتعامل على خلافها، وإلا لم يبق للتشريع معنى "(1)". والأعراف منها الحسن ومنها القبيح، والمرجع في تمييز الحسن من القبيح فيها إنما هو أمر الشارع ونهيه، لأنه يزن الأمور من جميع نواحيها. ولذلك " فما نهى عنه بخصوصه يجب أن يعتبر مضرا بالمجتمع، ولو أنه نافع لفئات أو مئات، ولهذا جاءت الشريعة الإسلامية بالنهي عن كثير من الأعمال والعقود التي كانت متعارفة في الجاهلية بلا نكير. فحرمت الغزو الداخلي، واستباحة الناس الأموال والأعراض به"، كذلك نهى النبي عليه الصلاة والسلام عن عقود كانت متعارفة عند العرب، لانتفاء التراضي الحر ولما فيها من غرر ومشكلات؛ من ذلك نهيه عن البيع بالمناذرة، واللامسة، وإلقاء الحجر وبيع الملاقيح والمضامين وبيع ضربة القانص والغائص (2).

(1) المدخل الفقهي العام 2/880.

(2) - بيع المناذرة: طرح الرجل ثوبه بالبيع إلى رجل قبل أن ينظر إليه ويقبله
- بيع الملامسة: لمس الثوب لا ينظر إليه.
- بيع المضامين: بيع ما في أصلاب الذكور، والملاقيح ما في بطون الإناث،
- وضربة القانص: أن يقول البائع بعثك ما يخرج من إلقاء هذه الشبكة مرة بكذا.
- وضربة الغائص: أن يقول: أغوص غوصة فما أخرجته من اللائئ فهو لك بكذا.

وكان كل ذلك معروفا، فمنهى عنه النبي ﷺ، فأصبح في الإسلام ممنوعا
باطلا، فلو عاود أهل بلد شيئا منه و تعارفوه فلا عبرة لعرفهم.
"وعلى هذا إذا تعارف الناس في زمان أو مكان تجارة الخمر التي حرمها
الإسلام، أو الربا الذي منعه الشرع بنص القرآن الخاص، فلا عبرة لعرفهم، ولا
تصح عقودهم فيه بنظر الشرع

- انظر: وهبة الزحيلي : الفقه الإسلامي وأدلته، 4/438-439.

الإسلامي، والتعامل اليوم بالخمير والربا، وقضاء المحاكم به في كثير من البلاد الإسلامية إنما يستند إلى القوانين الحديثة⁽¹⁾.

"فالعرف إنما يعمل في حدود الحرية التي تركها الشرع للمكلفين في ميادين الأعمال والالتزامات دون الحالات التي تولى فيها الشارع بنفسه تحديد الأحكام على سبيل الإلزام، وإلا لأمكن أن تقلب الأعراف على الزمن أسس التشريع كلها رأسا على عقب، فتتقرض الشريعة بتاتا، وتصبح أثرا بعد عين." فالنص الخاص الأمر هو المعتبر المحترم "ولو صادمه عرف عام، فلا يعتبر أي عرف أو اتفاق على خلافه"⁽²⁾. ولذلك قال ابن عابدين في رسالته "إن العرف إذا صادم النص من كل وجه فانه لا يخصص النص ولو كان عاما"⁽³⁾.

استثناء النص العرفي:

ويستثنى من القاعدة السابقة، ما إذا كان النص نفسه حين صدوره عن الشارع مبنيا على عرف قائم، ومعللا به، فان النص عندئذ يكون عرفيا، فيدور حكمه مع العرف، ويتبدل بتبدله.

ومثال ذلك أنه قد ورد النص عن النبي ﷺ في ستة أصناف من الأموال الربوية، ومنها القمح أنه يجب التساوي في بعضها بالوزن وفي بعضها بالكيل، فذهب جمهور الفقهاء ومنهم أبو حنيفة إلى انه يعتبر في خصوص هذه الأشياء المقياس الذي ورد النص به أبدا، ولا عبرة لتبدل العرف فيه، ففي مبادلة القمح مثلا بالقمح يجب التساوي كيلا لا وزنا، ولو تعارف الناس ببيعه بالوزن كما في زماننا اليوم، لأن هذا نص خاص بالمقياس الربوي في هذه الأصناف، فلا يعتبر العرف على خلافه.

ولكن ذهب أبو يوسف صاحب أبي حنيفة إلى أن المقياس المعتبر حتى في تلك الأشياء هو المقياس العرفي، وانه يتبدل بتبدل العرف، كما في سائر الأموال الربوية الأخرى التي لم يرد نص خاص بشأن مقياسها.

ويقول: إن النص في مقياس تلك الأصناف الستة معلل بالعرف، (فإنما ورد النص بلزوم التساوي فيها كيلا أو وزنا، لأن هذا مقياسها المتعارف عليه في

(1) انظر: المدخل الفقهي العام 2/881-882.

(2) نفس المصدر 2/513.

(3) نشر العرف 2/114.

عهد النبي ﷺ، فلو كان العرف فيها على مقياس آخر لورد النص معتبرا فيها ذلك المقياس الآخر⁽⁴⁾.

وهذا في الحقيقة لا يعد تخصيصا للنص بالعرف الحادث، بل كل ما في الأمر أن النص معلل بعلة تغيرت، والعلة هنا هي: العرف العملي الجاري، فإذا تغيرت العلة التي بني عليها الحكم، فإن الحكم يتغير، لأن الحكم كما هو مقرر يدور مع علته وجودا وعدما.

ويشرح ذلك الإمام القرافي فيقول: "ذلك لأن الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت كالنقود في المعاملات، فلو تغيرت العادة في النقد والسكة إلى سكة أخرى، لحمل الثمن في البيع عند الإطلاق على السكة التي تجددت العادة بها دون ما قبلها، ...

وبهذا القانون تعتبر جميع الأحكام المترتبة على العوائد، وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء... وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام.

فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمره، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك فلا تجربيه على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأجره عليه، وأفته به دون عرف بلدك، والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدا، ضلال في الدين. وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين"⁽¹⁾.

من هذا السياق نفهم عبارات القرافي هذه، وأشباهاها، التي طالما رفعها واحتفى بها رواد التجديد ودعاته، ومن سياقها يتبين مدى التزوير والتزييف والتأويل لأقوال الأئمة حين توضع في غير موضعها ليأخذ منها حكم عام بأن الأحكام - هكذا مطلقا - تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال والعوائد والأشخاص.

وهم يعلمون قبل غيرهم أن مراد الفقهاء - كما هو بين من السياق - من تغير الأحكام إنما هي الأحكام المبنية والمرتبة على عرف خاص تغير، فنُزِّل عليه الأحكام المناسبة وهي بالطبع غير الأحكام التي نُزِّلت على عرف مختلف سابق. وهو كما تبين مرارا من باب تحقيق المناط لا غير.

(4) انظر: المدخل الفقهي العام 2/884-886.
(1) الفروق 1/176-177.

وعلق ابن عابدين في رسالته نشر العرف على قول أبي يوسف السابق بقوله: "فإن قيل يلزم من قول أبي يوسف ترك النص للعرف الجاري فيلزم منه إباحة الربا ونحوه للعرف الجاري وإن خالف النص قلت - والقائل ابن عابدين -: حاشا لله أن يكون مراد أبي يوسف ذلك، وإنما أراد تعليل النص بالعادة، بمعنى أنه إنما نص على البر والشعير والتمر والملح بأنها مكيلة وعلى الذهب والفضة بأنها موزونة، لكونهما كانا في ذلك الوقت كذلك.

فالنص في ذلك الوقت إنما كان لعادة، حتى لو كانت العادة في ذلك الوقت وزن البر وكيل الذهب لورد النص على وفقها، فحين كانت العلة للنص على الكيل في بعضها والوزن في بعضها

الآخر هي العادة، تكون العادة هي المنظور إليها، فإذا تغير الحكم، فليس في اعتبار العادة المتغيرة الحادثة مخالفة للنص بل فيه اتباع للنص⁽¹⁾.
وقال في موضع آخر "اعلم أن المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتة بصريح النص، وهي الفصل الأول، وإما أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأي، وكثير منها ما يبينه المجتهد على ما كان في عرف.

بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولاً، ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد أنه لا بد فيه من معرفة عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن أحكام، ولهذا نرى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذاً من قواعد مذهبه، كإفتائهم بجواز الاستئجار على تعليم القرآن ونحوه لانقطاع عطايا المعلمين خلافاً لما اتفق عليه أبو حنيفة والصاحبان⁽²⁾.

على أن فتح باب تعليل النصوص بالأعراف والعادات والأحوال بدون قيود وضوابط يفضي في النهاية إلى تبديل الشريعة ونسخها، لأن أهل الأهواء والبدع لن يتورعوا عن تعليل النصوص الخاصة القطعية بالعرف ليتوصلوا بذلك إلى إسقاط الواجبات واستحلال المحرمات⁽³⁾، ولذلك كان لا بد من ثبوت العلة بطريق معتبر.

وبناء عليه فإن العادات المنكرة بمقتضى النصوص الشرعية، والتي اعتادها بعض الناس وتعارفوها في المناسبات والمواسم والمآتم، من حداد فوق حد الشرع، أو تكشف أو سفور واختلاط ورقص الرجال مع النساء في الأفراح، ومعاقرة الخمر، والتعامل بالربا، فكل ذلك يعد فسقاً ومنكراً تجب محاربه ومنعه، لأنها منكرات منعتها الشريعة لما فيها من مفاصد ومساوئ تفسد الأسرة والمجتمع.

(1) نشر العرف 2/116، بتصرف بسيط.

(2) نفس المصدر 2/123.

(3) وهو ما يفعله الآن كثير من الكتاب المعاصرين باسم تاريخية النصوص وبيئتها، وسيأتي في الباب الثاني إن شاء الله تعالى.

فاعتياد الناس لهذه المنكرات لا يزيل تحريمها، لأن تحريمها لم يكن مستندا إلى عدم اعتيادها، بل إلى خبث نتائجها وهذا يعم ويزداد باعتيادها ولا يقل" (4).

وقال ابن عابدين: إن العرف إذا خالف النص من كل وجه، ولزم من العمل بالعرف ترك النص، فلا شك في رد العرف، كتعارف الناس كثيرا من المحرمات الممنوعة بنصوص خاصة بها "كالربا وشرب الخمر ولبس الحرير والذهب" (1).

ثانيا: تعارض العرف مع نص تشريعي عام (2)

إذا عارض العرف نصا تشريعيًا عامًا، شاملا بعمومه الأمر المتعارف، ففي سلطان العرف عندئذ تفصيل بحسب كون العرف مقارنا لورود النص أو حادثا بعده.

العرف المقارن لورود النص العام المعارض له:

والعرف القائم عند ورود النص التشريعي العام إما أن يكون عرفا لفظيا أو عمليا:

1. فإذا كان لفظيا، فلا خلاف بين الفقهاء في اعتباره، فينزل النص التشريعي العام على حدود معناه العرفي عند الخلو من القرائن. ولو كانت دلالة اللفظ الذي استعمله الشارع هي في أصل اللغة أوسع من دلالته العرفية، لأن العرف اللفظي هو لغة التخاطب، فتوجه الألفاظ إلى معانيها في حدودها المألوفة، ما لم توجد قرينة دالة على أن الشارع أراد بلفظه حدودا أوسع".

وهو الذي دعاه الشاطبي كما سبق، وبينت في مبحث التأويل بالعقل والحس بالعموم العادي وعبر عنه بقوله:
"ألفاظ العموم الواردة في الكتاب والسنة إنما تأتي بحسب الاستعمال، فتعم ما قصده الشارع، ولا تعم ما يقع تحتها بحسب وضع اللسان" (3).

(4) المدخل الفقهي العام 906-2/907.

(1) نشر العرف 2/114.

(2) المدخل الفقهي العام 888-2/899.

(3) الموافقات 3/278.

فألفاظ البيع والشراء والإجارة والصيام والصلاة والحج وعدة النساء والوفاء، كل ذلك ونحوه في النصوص، يحمل على معانيه العرفية عند ورود النص بها، وإن اختلفت عن المعاني الوضعية في أصل اللغة.

2. وأما إذا كان العرف القائم عند ورود النص المخالف له عرفاً عملياً فقد اختلفت الاجتهادات في كونه صالحاً لتخصيص النص العام أو غير صالح. ولدى من يعتبره صالحاً يوجد تفصيل بين أن يكون العرف عاماً أو خاصاً، وهذا ملخص آرائهم:

- العرف العملي المقارن العام:

فإذا كان العرف العملي القائم عند ورود النص العام المعارض له عرفاً عاماً، فإنه في الاجتهاد الحنفي يكون مخصصاً للنص، فيعتبر النص عندئذ مقصور الشمول على ما سوى الأمر المتعارف، إذ يكون ذلك العرف قرينة قائمة دالة على أن الشارع لم يرد شمول ذلك الأمر المتعارف بعموم نصه المعارض له في الظاهر.

والنظر الفقهي في ذلك أن النص إذا كان عاماً، فإن العمل بالعرف في موضوعه لا يكون تعطيلاً للنص، كما في حالة خصوص النص، بل يبقى النص عاملاً في مشمولاته الأخرى التي يتناولها عمومها، فليس في تخصيص النص بالعرف عندئذ إهمال للنص بل هو إعمال للعرف والنص معاً. ومن الأمثلة التي يذكرها الفقهاء على ذلك عقد الاستصناع وعقد السلم، فقد جاء النص العام بمنع بيع ما ليس عند الإنسان، وكان التعامل بعقد الإستصناع وعقد السلم عرفاً عاماً جارياً فاقره الرسول ﷺ، مع أنه بيع معدوم، فاعتبر المنع شاملاً لما عدا هذين العقدين، وبعبارة أخرى حُصَّ هذان العقدان من المنع، فكأن العرف العام العملي خصص النص العام المقارن. والقول الصحيح هنا أنه ليس من باب التخصيص بالعرف، بل هو من باب تخصيص النص العام بالسنة التقريرية، كما رجحه الرازي في المحصول⁽¹⁾، إذ أن استمرار الناس في التعامل وفق عرف ما مع وجود نص عام يشمل بالبيع وإقرار الرسول ﷺ للناس على التعامل بذلك العرف هو سنة تقريرية.

(1) انظر: المحصول 3/131-133.

هذا إن عدم دليل من خارج للإجابة على المثال المذكور، إلا أنه قد وجد وهو أن عقد السلم وعقد الاستصناع قد ثبتا بدليل شرعي، أما السلم فبالنص: أن النبي ﷺ نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان، ورخص في السلم⁽²⁾. وأما الاستصناع فبالإجماع على جوازه، فيكون من باب تأويل النصوص ببعضها وبالإجماع وليس من باب تأويل النصوص بالعرف. والله أعلم.

- العرف العملي المقارن الخاص

وأما إذا كان العرف العملي المقارن لورود النص العام عرفا خاصا لفئة من الناس كالتجار مثلا أو خاصا ببلد ما، فإنه لا يصلح لمعارضة أو تخصيص النص التشريعي العام لأن التخصيص بيان، ولأن تلك الخصوصية لا تصلح دليلا على أن الشارع لم يرد من نصه العام عموم معناه " هذا مذهب الحنفية"⁽¹⁾.

وقال ابن عابدين: "العرف العام يثبت به الحكم العام، والعرف الخاص يثبت به الحكم الخاص، وحاصله، أن حكم العرف يثبت على أهله عاما أو خاصا، فالعرف العام في سائر البلاد يثبت حكمه على أهل سائر البلاد، والخاص في بلدة يثبت حكمه على تلك البلدة فقط"⁽²⁾.

وقال: "وكيف يصلح أن يقال: لا يعتبر مطلقا العرف الخاص في مكان مع أن كل متكلم إنما يقصد ما يتعارفه"⁽³⁾، فهو يذهب إلى التخصيص به. خلافا للحنفية.

أما مذهب المالكية فرأوا أن العرف العملي المقارن - عاما كان أو خاصا - فإنه يخصص النص التشريعي العام، وخالفهم القرافي في ذلك فقصر جواز التخصيص على العرف اللفظي دون العرف العملي⁽⁴⁾.

ومثل له المالكية في تخصيص عموم الأمر بالإرضاع في قوله تعالى ﷻ **وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ** (البقرة-233) بمن عدا ذوات المكانة

(2) الحديث: " لا تبع ما ليس عندك " أخرجه الترمذي 3/17، وصححه الألباني في الإرواء 5/132، ح 1292، وحديث السلم أخرجه البخاري انظر: صحيح البخاري بشرح العسقلاني 4/428، ويصدق على الاستصناع ما يصدق على السلم.

(1) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم 104-1/102، نشر العرف 2/116.

(2) نشر العرف 2/130.

(3) نفس المصدر 2/131، 136.

(4) الفروق 1/173.

الشريفة، إذ أنهم لم يعتدوا - عند ورود النص - إرضاع أولادهن بل كن يستأجرن لهم المرضعات.

ويبدو أن الخلاف حول اعتبار العرف الخاص وعدم اعتباره في تخصيص النصوص، ناشئ عن الخلط بين سلطانه في تخصيص ألفاظ المكلفين، وبين سلطانه في تخصيص نصوص الشرع من قرآن وسنة.

لأن بحثنا هنا يتركز في تخصيص العرف الخاص لنص قرآني أو حديث نبوي، وليس الكلام عن ألفاظ المكلفين وعقودهم.

وكلام ابن عابدين الذي يعجب فيه من رأي الحنفية، يدور عن العرف الخاص الذي يخص ألفاظ المكلفين وعقودهم لا نصوص الشرع من قرآن وسنة، والحنفية حين نفوا جواز التخصيص به إنما مرادهم نصوص الشرع من قرآن وسنة.

فلا خلاف - فيما أرى - على جوهر الأمر لأن كلا من الطرفين إنما يثبت وينفي غير ما يثبت الآخر وينفيه.

وكل العلماء يرون حمل كلام المكلف على معهوده في خطابه، وكلهم متفق على حمل

ألفاظ الشارع على معناها الذي كانت تعنيه وقت نزول الوحي لا المعاني الحادثة فيما بعد.

وقضية تخصيص ألفاظ المكلفين وعقودهم بالعرف الخاص تكلمنا عليها في بداية هذا الدليل فلا حاجة لتكرار القول هنا إلا بقدر الحاجة.

والذي يدل على ما قلت: قول ابن عابدين السابق بظاهره، فما معنى قوله: حكم العرف الخاص يثبت على أهله؟ والخاص في بلدة يثبت حكمه على تلك البلدة، وتعجبه من عدم اعتبار العرف مطلقاً مع أن كل متكلم إنما يقصد ما يتعارفه، فهو عرف معين لأهل بلدة معينة، وعرف متكلم ما في زمن ومكان ما. وهذا لا ينطبق على تخصيص نصوص الشرع، لأن المتكلم بها هو الله عز وجل، أو رسوله ﷺ فليس لها إلا زمان واحد هو عصر التشريع والوحي، وليس لها إلا مكان واحد هو المحيط الذي خاطب فيه القرآن العرب وهو جزيرة العرب. وبالتالي فلا تخصصها الأعراف الخاصة لأنها غير متصورة أصلاً، إلا أن تكون أعرافاً حادثة، وليس مقارنة.

فمادام الكلام يدور عن تخصيص ألفاظ القرآن والسنة بأعراف خاصة، فإنه ليس هناك أعراف خاصة مقارنة للنصوص الشرعية إلا ما كان في عهده ﷺ، فلم إقحام الأعراف الخاصة بقوم معينين، أو أهل بلدة أو أهل مكان. مع أن ذلك غير متصور تاريخياً إلا في عصور لاحقة. وهو ما سنبحثه في البند الآتي:

- العرف الحادث المعارض للنص التشريعي العام:

وقد اتفقت كلمة الفقهاء على أن العرف المعارض للنص التشريعي العام إذا كان حادثاً بعد ورود ذلك النص، فإن هذا العرف - لفظياً كان أم عملياً خاصاً أم عاماً - فإنه لا يصلح ولا يجوز أن يخص به النص التشريعي، بل تبقى النصوص وألفاظها على معانيها ومدلولاتها يوم ورود النص، ولأن معنى تخصيصها أو تبديل معناها تبعاً للعرف الطارئ، هو نسخ للأحكام الشرعية بالأعراف المستحدثة، وهو مفض إلى تبديل الشريعة بالكامل، وهو باطل بالإجماع ولم يقل به أحد والحمد لله.

ومثال ذلك أن يمين اللغو المعفو عنها هي اليمين الشرعية، أي كان الحلف فيها بالله، فلا يجوز حملها على اليمين المستحدثة بالطلاق ونحوه فلا عفو في لغوها.

وإذا تقرر هذا المعنى، فإنه تبطل عشرات الدعاوى التي تنادي وتزعم أن الأحكام الشرعية تتغير بتغير الأزمان والأمكنة، وتبطل عشرات الاجتهادات المعاصرة التي حملت فيها النصوص ودلالاتها كُزهاً على العرف المستحدث اللفظي منه والعملي، تزويراً منهم على كلام الأئمة الأعلام وخصوصاً المالكية في مثال الرضاعة وغيره، فانه على الرغم من عدم ثبوته عن الإمام مالك فإنه في العرف المقارن لا العرف الحادث.⁽¹⁾

وهو ما قرره الإمام الشوكاني بقوله " والعجب من تخصيص كلام الكتاب والسنة بعادة حادثة بعد انقراض زمن النبوة، تواطأ عليها قوم وتعارفوا بها، ولم

(1) راجع: البوطي محمد سعيد رمضان: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ص 335، حيث حقق المسألة وأثبت أن الإمام مالكاً لم يقل بها أبداً.

تكن كذلك في العصر الذي تكلم فيه الشارع فإن هذا من الخطأ البين والغلط الفاحش⁽²⁾.

أهم القواعد المستخلصة في تأويل النصوص بالعرف :

- إنه قد تبين أن عبارات الفقهاء وأمثلتهم وقواعدهم التي ساقوها كدليل على اعتبار العرف، وتخصيصه للألفاظ والنصوص، وتغير الأحكام تبعاً له، أن حديثهم يدور عن ألفاظ ونصوص المكلفين وعقودهم التي ينشئون بها التزامات معينة كالوصية والإقرار واليمين والنذر والطلاق... الخ.
- وأنه من الطبيعي أن تنزل ألفاظهم على ما يعنونه وما يقصدونه حسب عرفهم العملي الجاري وحسب لغاتهم ولهجاتهم وعاداتهم في الخطاب.
- وبالتالي يختلف الحكم المترتب على اللفظ حسب اختلاف مدلول اللفظ ومعناه زماناً ومكاناً. وذلك هو بالضبط ما يعرف عند الأصوليين بتحقيق المناط. فهو تنزيل للفظ المكلف على واقعه الصحيح، وليس هو من باب التخصيص ولا التأويل.
- أما نصوص الشرع من القرآن والسنة فإنها تُنزل على الواقع - العرف القولي والعملي - الذي قارنها وقت نزولها، فتفهم وتفسر حسب العرف اللغوي والعملي الذي كان سائداً إبان تنزل الشرائع أي حسب أساليب العرب ومعهودهم في كلامهم وخطابهم، وحسب الاستعمال الشرعي الخاص لبعض الألفاظ كالصلاة والصيام والحج، التي أصبح لها معان شرعية.
- لم يقل أحد من الأصوليين أو الفقهاء أن نصوص القرآن والسنة تحمل على الأعراف المتجددة بعد انقضاء عصر النبوة أو تفسر بحسبها.
- بل أن عباراتهم وأمثلتهم شاهدة على أن الألفاظ والنصوص التي تحمل على الأعراف الحادثة المتجددة وتؤول بها هي ألفاظ المكلفين وعقودهم، وأن حقيقة ذلك هو تحقيق مناط، وتسمية ذلك الحمل تخصيصاً وتأويلاً هو من باب التجوز.
- وهذا يبين سبب الخلط والتحريف والاجتهاد الفاسد الذي وقع فيه كثير من الكتاب وأدعياء الاجتهاد، حين حملوا كلام العلماء المتضمن اعتبار العرف وحمل الألفاظ عليه وتغير الفتاوى بحسبه على النصوص الشرعية الثابتة من

(2) إرشاد الفحول 162.

القرآن والسنة التي تحمل فقط على عرف العرب وعاداتهم في الخطاب وقت نزول التشريع.

- ومع ذلك فقد اشترط العلماء للعرف حتى يصلح لتأويل أو تخصيص ألفاظ المكلفين وحتى يصح حملها عليه أربعة شروط:
 1. أن يكون العرف مطردا أو غالبا.
 2. أن يكون قائما عند إنشاء تلك التصرفات (الألفاظ والعقود) (أي عرفا مقارنا).
 3. وأن لا يعارض العرفَ تصريح بخلافه.
 4. أن لا يكون في اعتبار العرف تعطيل لنص ثابت أو لأصل قطعي في الشريعة.

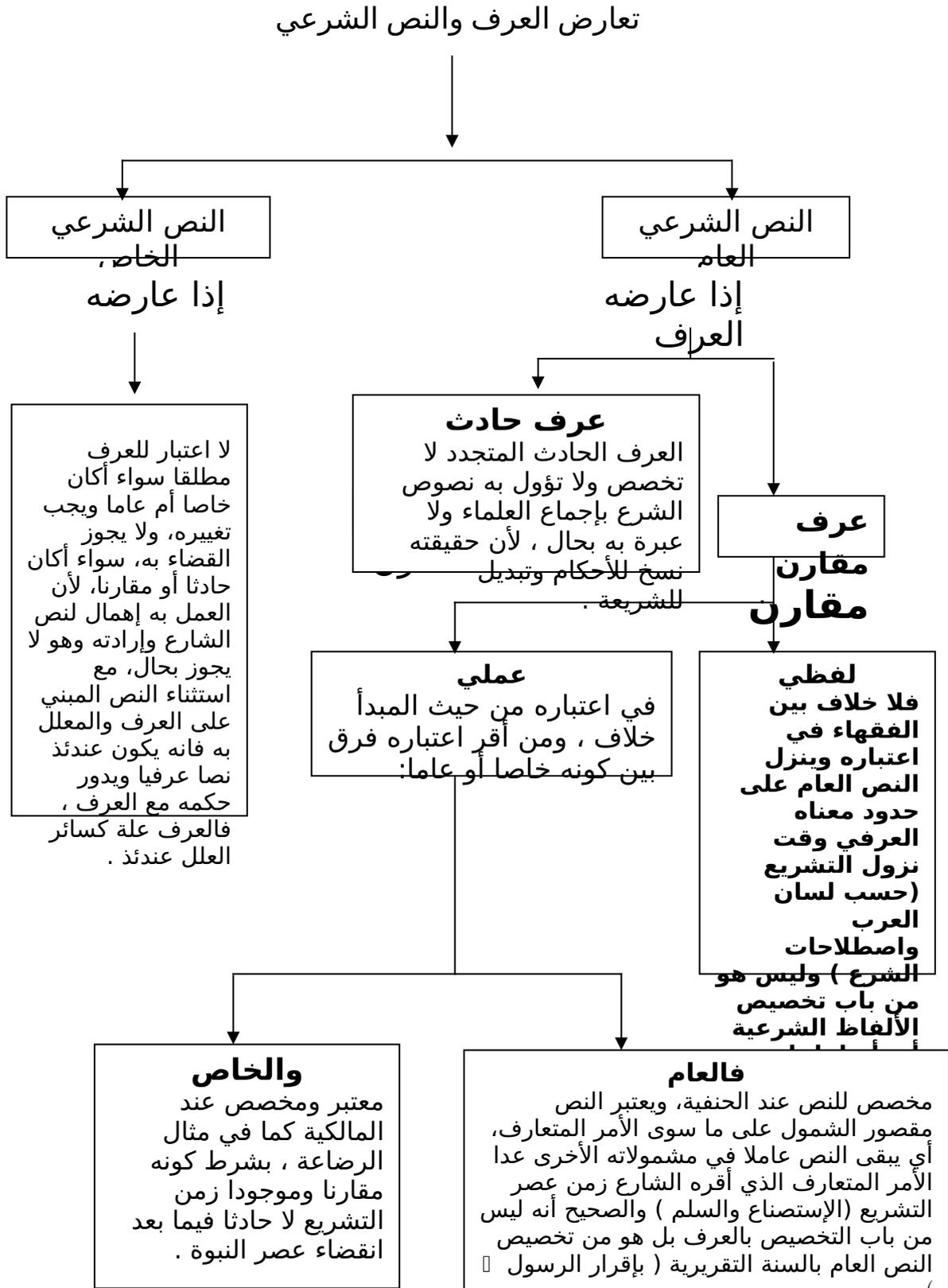
فإذا تخلف أحد هذه الشروط بطل اعتبار العرف، ولم يجز حمل ألفاظ المكلفين وتصرفاتهم عليه.

- وكذلك إذا كان النص الشرعي من قرآن وسنة خاصا فإنه لا يعارض ولا يؤول بالعرف سواء كان العرف خاصا أو عاما مقارنا أو حادثا.
- ويستثنى من ذلك ما إذا كان النص نفسه حين صدوره عن الشارع مبني على عرف قائم، ومعللا به، فان النص عندئذ يكون عرفيا فيدور حكمه مع العرف ويتبدل بتبدله.
- وهذا في الحقيقة لا يعد تخصيصا للنص بالعرف الحادث، بل كل ما في الأمر أن النص الشرعي معلل بعلة تغيرت، والعلة هنا هي العرف الجاري، فإذا تغيرت العلة التي بني عليها الحكم فإن الحكم يتغير، لأن الحكم كما هو مقرر يدور مع علته وجودا وعدما.
- ولكن لا بد أن تكون العلة هنا منصوصة - ثابتة بالنص - وإلا آل الأمر إلى نسخ الشريعة وتبديلها بتعليل أحكامها بالعقل المجرد. وقد فصلنا ذلك في التعليل بالقياس.

- وعليه: فان المنكرات التي جاء النهي عنها بنصوص خاصة مثل: أكل الربا ومعاقرة الخمر وبيعه والاتجار به، والتكشف والسفور والاختلاط، وحرمة الردة، والدعوة إلى الكفر وإظهار المعاصي والتشبه باليهود والنصارى، والولاء لهم أو مودتهم، والتشريع بما يضاد حكم الله أو الرضا به، كل هذه

المنكرات وغيرها منعتها الشريعة بنصوص خاصة وهي مطلقة غير معلة
بعرف، لأن تحريمها لم يكن مستندا إلى عدم اعتيادها بل إلى خبث نتائجها،
وهذا يعم ويزداد باعتيادها ولا يقل.

رسم بياني يبين أقسام العرف ومدى سلطانه إذا عارض نصا شرعياً



الدليل العاشر: التأويل بدليل المصالح والمقاصد

بما أن التأويل لا يلجأ إليه إلا عند التعارض، فهل تصح معارضة النصوص الشرعية بالمصالح؟؟
وبعبارة أخرى:

- هل يصح تخصيص وتأويل النص الشرعي - قرآناً أو حديثاً - بالمصلحة؟
 - وما هي تلك المصالح التي يجوز التأويل بها؟ أهي المصالح العامة أم الفردية؟
 - وهل هناك مصالح مرسله؟ أم أن المصالح في الحقيقة قسمان لا ثالث لهما: معتبرة وملغاة؟ ثم المصالح من يحددها؟ وما هي ضوابطها؟ وكيف تدرك: بالعقل المجرد أم بدلالة النصوص؟
- بالإجابة على هذه الأسئلة سوف تتضح حقيقة التأويل بدليل المصلحة.

أقسام المصالح:

- قسم الغزالي المصالح إلى ثلاثة أقسام:
- قسم شهد الشرع لاعتبارها.
 - وقسم شهد لبطلائها
 - وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلائها ولا لاعتبارها.

أما ما شهد الشرع لاعتبارها:

فهي حجة ويرجع حاصلها إلى القياس. ومثاله: حكمنا أن كل مسكر من مشروب أو مأكول فيحرم قياساً على الخمر، لأنها حرمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف، فتحريم الخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة.

وأما ما شهد الشرع لبطلائه:

فمثاله (الخمر: إذ لو ادعى قوم أن فيها منافع ينبغي إباحتها لأجلها، كأرباح التجارة فيها، والانتعاش والسرور وتقوية القلب وتشجيع الجبان، لكان هذا مردوداً بأن الشرع أهدر هذه المصالح ولم يعتبرها، ولم يجر الحكم على مقتضاها بل حكم بتحريم الخمر مع إقراره بأن فيها منافع، وكذا الميسر، فما فيهما من منافع شهد الشرع لبطلائه، وأجرى الحكم على خلافه).

وأما ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين: فهذا محل نظر" (1).

"وهذا القسم هو الذي تعارف الأصوليون على تسميته " بالمصالح المرسلة " أي المطلقة من الدليل. فلا دليل على اعتبارها ولا إلغائها. ويسمى أيضا " المناسب المرسل " أي أنه بحسب العقل مناسب لوضع الحكم على وفقه، ولكنه مرسل من الدليل لم يشهد له أصل معتبر شرعا يقاس عليه، ولا يثبت إلغاؤه شرعا" (2).

محل الإشكال:

وقد بين الغزالي -رحمه الله- بأن معنى المصلحة في الأصل هو جلب منفعة أو دفع مضرة، وأن ذلك هو مقصود الخلق وبه صلاحهم، ولا إشكال في هذا، وليس هو موضع بحث الأصوليين.

فلا أحد يقول بعدم جواز وضع التدابير المختلفة التي تحقق مصالح الناس، وتدفع عنهم المفاسد والضرر، من أمور الحياة المختلفة، من العمل والكسب، والتداوي واتخاذ الملابس والمراكب المستحدثة. لأن هذا من السياسات العامة التي لا حرج في انتهاجها حتى ولو لم تكن معهودة زمن النبي (3).

فليس هذا موضع بحث الأصوليين، لأن اتخاذ مثل هذه التدابير والسياسات، هي من "المصالح المرسلة" التي لا تعارض نصا شرعيا، فهي إذن من المباحات.

وإنما البحث والإشكال فيما عارض من المصالح نصا أو قاعدة شرعية، ولو من بعض الوجوه. فإذا تعارضت المصالح والأدلة الشرعية، فهنا تأتي مهمة التأويل وإشكاله، فهل نقدم المصلحة على النص، فيكون تخصيصا وتأويلا لعموم النص بالمصلحة، أم نقدم النص ونلغي المصلحة؟

(1) المستصفي بتحقيق د. محمد سليمان الأشقر 1/416، بتصرف بسيط، وما بين القوسين من كلام المحقق، حاشية 1/415.

(2) نفس المصدر - حاشية المحقق 1/416.

(3) نفس المصدر 1/417.

وحتى نزيد هذا الكلام المجرد وضوحا، لا بد من ذكر بعض الأمثلة على تعارض المصالح مع النصوص الشرعية، وتحليلها أصوليا، ومن ثم الخروج برأي سديد في هذا الأمر.

وقد أبدع الغزالي في هذا الأمر، إذ حلل بعض المسائل " الأمثلة " على التعارض بين المصالح والنصوص وخرج بنتيجة مفادها أن ما يسمى " مصالح مرسله " هو في الحقيقة مصالح معتبرة أو ملغاة دل على اعتبارها أو إلغائها ليس نسا جزئيا واحدا بل قواعد كثيرة وأصول عديدة

فكان ذلك التعارض تعارضاً بين أصول شرعية عامة ثابتة بدلالة نصوص غير محصورة، وبين نصوص جزئية.

أمثلة ونماذج تطبيقية على تعارض المصالح مع النصوص الشرعية المثال الأول:

قال الغزالي: " الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين: فلو كففنا عنهم لصدومنا، وغلبوا على دار الإسلام، وقتلوا كافة المسلمين. ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً، وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كففنا لسلطان الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى أيضاً، فيجوز أن يقول قائل " هذا الأسير مقتول بكل حال، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشارع"⁽¹⁾.
فهنا تعارضت المصلحة، وهي حفظ دار الإسلام وحفظ أرواح المسلمين عامة مع النصوص القاضية بعصمة دم المسلم وحرمة إراقته - الأسارى - مع انعدام دليل شرعي في هذه المسألة بالخصوص.

ولنا أن نقول:

تعارضت المصلحة، وهي حفظ دار الإسلام بما فيها، مع مفسدة وهي قتل جماعة من المسلمين الأبرياء - الأسارى-، أو تعارضت مفسدتان وهما ترك الكفار يستبيحون دار الإسلام قتلاً ونهباً وإفساداً، أو قتل عدد من المسلمين الأبرياء.

فلا شك في جواز بل وجوب ترجيح المصلحة العامة العليا، وهي حفظ دار الإسلام بمن فيها، على قتل جماعة وعدد محدود منهم، مع أن قتل مسلم بريء لا عهد به في الشرع، وليس من دليل خاص يجيزه، ولكنه جار على قواعد الشرع وأصوله العامة للأسباب السابقة، والقواعد الفقهية تؤيده مثل " الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف " و " يختار أهون الشرين " و " إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما " و " ويتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام"⁽²⁾.

(1) نفس المصدر 1/420.

(2) المدخل الفقهي العام 977-2/978.

فكان هذا تأويلاً وتخصيصاً لعموم النصوص المحرّمة لقتل المسلم، وهي قطعية، بالمصلحة.

ولكن دعنا نتساءل: هل المصالح التي هي من هذا القبيل، هي حقاً مصالح "مرسلة" لا دليل من الشرع على اعتبارها أو إلغائها؟ وهل تحديد كونها مصلحة عامة رجع فيه إلى العقل المجرد والرأي المحض؟ ولا دخل للشرع فيه بحال؟

أقول:

أيا من ذلك لم يكن، فكون حفظ دار الإسلام، وصون أرواح عامة المسلمين مصلحة عامة، عرف بطريق الشرع لا بطريق العقل، وهو ما صرح به الغزالي نفسه، وبنى عليه ترجيح هذه المصلحة على النصوص المحرمة لقتل الأسارى، حين قال في تحليله للمثال المذكور "لأن حفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، لأننا نعلم قطعاً أن مقصود الشرع تقليل القتل، كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل، وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشارع، لا بدليل واحد وأصل معين، بل بأدلة خارجة عن الحصر، لكن تحصيل المقصود بهذا الطريق: وهو قتل من لم يذنب: غريب لم يشهد له أصل معين، فهذا مثال مصلحة مأخوذة بطريق القياس على أصل معين، وانقدح اعتبارها، باعتبار ثلاثة أوصاف: أنها ضرورية، قطعية، كلية"⁽¹⁾.

فتحصل لدينا، ان هذه المصلحة قد عرفت بمقصود الشرع، وأن مقصود الشرع، قد أدركناه لا بدليل واحد وأصل معين، بل بأدلة خارجة عن الحصر، أي أدلة عامة لا خاصة بهذه المسألة، فإذا سلمنا بذلك - وهو مسلم - كان هذا رجع القول إلى تخصيص النصوص ببعضها لا فرق. اللهم أن هذا تخصيص لنص معين بدلالة نصوص كثيرة غير معينة.

والغزالي يشترط لجواز تخصيص عمومات النصوص بالمصالح، أن تكون هذه المصالح ضرورية، قطعية، كلية، وهو ما عبر عنه في موضع آخر بقوله "التخصيص بالمصلحة جائز إذا كانت كلية، قطعية - أو ظنية قريبة من القطع - وشهدت لها أصول الشرع"⁽²⁾.

(1) المستنصفي بتحقيق الأشقر 1/420.
(2) نفس المصدر 1/421، 422، 424.

ومقتضاه أنه لا يرى جواز التخصيص بالمصالح إن كانت حاجة أو ظنية، إذ أنه قد قسم المصالح إلى ضرورية ثم حاجة ثم تحسينية، حسب درجة الحاجة، مع أن كل واحد من هذه المراتب تتفاوت في نفسها.

ومسألة التترس هذه تصلح كمثال على تأويل النصوص بالقواعد الفقهية، كما أنها تصلح كمثال على تأويل النصوص بدليل النظر في مآل الفعل: إذ أن جواز قتل الأسارى المسلمين الأبرياء، جاز باعتبار أن عدم قتالهم مآله إلى غلبة الكفار على دار الإسلام واستئصال شأفة المسلمين.

ومن هنا نستنتج أن شرط التأويل بدليل النظر في مآل الفعل - عند من يعتبره دليلاً -، أن تكون المصلحة المتوخاة من وراء تخصيص النص وتأويله ضرورية أو قطعية - أو ظنية قريبة من القطع - وكلية، لا تعارض مقصود الشرع، وراجعة على المصلحة المتحققة من الفعل ذاته.

المثال الثاني:

مسألة " التسعير الجبري " أو قيام ولي الأمر بتحديد الأسعار.

وهي مسألة يكثر الاستناد إليها والاستشهاد بها في الاستدلال على جواز تأويل النصوص الشرعية بالمصالح " المرسلة " العامة، ومعارضتها بها⁽¹⁾.

وقد قال به بعض العلماء، وذلك في السلع التي تمس إليها حاجة الناس، رفعاً للضرر عنهم ومراعاة للمصلحة العامة، لئلا يغالي التجار وبطمعوا في زيادة الأرباح، وذلك معارضة وتأويل لنص الحديث الصريح بالتحريم - كذا زعموا - وهو قوله ﷺ لما طلبوا منه أن يسعر لهم " إن الله هو المسعر القابض الباسط الرزاق، وإني لأرجو أن ألقى ربي وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال " ⁽²⁾.

والصحيح أن يقال أن التسعير لم يأت تحريمه مطلقاً، وليس في الحديث ما يدل على ذلك، بل جاء عدم التسعير معللاً بعله منصوصة وهي " خوف الظلم " فإنما رفض الرسول ﷺ التسعير الجبري آنذاك، لأنه كان مظلمة والظلم حرام، وإنما كان مظلمة لأن الغلاء كان طبعياً، إما لكثرة الناس أو قلة السلع، وفي التسعير عند ذلك إلزام التجار بالبيع بسعر لا يريدونه ولا يرضونه فينتفي الرضا في عقد البيع، وفيه ظلم.

(1) انظر: معالم المنهج الإسلامي ص 113، النص الإسلامي ص 69.

(2) أخرجه الترمذي في سننه 3/597، وقال حديث حسن صحيح.

فرفضه   التسعير لم يكن مطلقا، حتى يكون قول بعض العلماء بجوازه
تأويلا منهم للنص المطلق بالمصلحة المرسله، بل كان رفضه   للتسعير معللا
بخشية الوقوع في الظلم كما هو ظاهر الحديث وتلك علة منصوصه، وذلك
صحيح.

أما إذا صار عدم التسعير هو الذي فيه إلحاق الظلم، لا بشريحة التجار
فحسب، بل بالشريحة الواسعة من الناس - وذلك بسبب الاحتكار أو التلاعب
بالأسعار، ولم يعد الغلاء طبيعياً نتيجة العرض والطلب - فقد انعكس الأمر، وما
كان حراما فقد أصبح واجبا لا جائزا فحسب.

فالنص معلل لا بالعقل، ولا بالهوى المجرد، أو الدعوى الفارغة من الدليل
بل بعلة منصوصه دل عليها ظاهر الحديث، والحكم كما هو معلوم يدور مع العلة
وجودا وعدما، وما بني من الأحكام على علة فإنه ينتفي بانتفاء تلك العلة، فمن
ذهب من العلماء إلى جواز التسعير إذا رآه ولي الأمر، فإنما بنى رأيه على انتفاء
علة التحريم، وهي خوف ظلم التجار وتحقق علة الإيجاب -إيجاب التسعير-
وهي خوف ظلم الناس.

أضف إلى ذلك أنه من باب تقديم المصلحة العامة - عامة الناس - على
مصلحة فئة خاصة وهم التجار، وترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة
عند التعارض واجب كما بينت فيما سبق.

ولأن عدم التسعير والحالة تلك -من احتكار لأقوات الناس الضرورية
وتلاعب بالأسعار- مآله إلى إلحاق الظلم والضرر بعامة المسلمين والضرر
مرفوع والنظر في المآلات معتبر⁽¹⁾.

وهذه المسألة حسب التحليل السابق - تصلح كمثال أيضا على التأويل
بالقواعد الفقهية (تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة - رفع الضرر)
وبمآلات الأفعال.

والأمثلة التي يمكن سوقها في هذا المضمار كثيرة جدا: أذكر بعضها على
سبيل الإيجاز:

(1) وانظر تفصيل المسألة في الطرق الحكمية ص 244-260، المناهج الأصولية ص 162.

- أن المصلحة العامة خصصت حق المالك في التصرف بملكه، بعدم الإضرار بالآخرين مع انه يمكن أن يقال أن دليل التخصيص هو حديث (لا ضرار ولا ضرار).
- فعل عمر رضي الله عنه في أرض السواد وفيه خصص حكم " وجوب " تقسيم الغنائم على المقاتلين بالمصلحة العامة وهي خوف انشغالهم بالزراعة وعودهم عن الجهاد إذ أن فعل عمر هو من باب تقديم المصلحة العامة للإسلام والمسلمين على مصلحة فئة خاصة وهم المقاتلون، هذا على فرض التسليم بان حكمه الوجوب وإلا فانه غير مسلم على الصحيح، وهو أيضا يصلح كمثال على التأويل بدليل النظر إلى مآل الفعل، إذ لو قسمها على المقاتلين لكان لذلك أثر سلبي على مصالح الدولة و أمنها⁽²⁾.
- المنع من تلقي السلع والركبان مراعاة للمصلحة العامة على مصلحة فئة خاصة، وهم التجار لأن من شأن ذلك أن يؤدي إلى احتكار السلع ورفع الأسعار -مع أن البيع والشراء في الأصل جائزان، وهذا التحليل يصح على تقدير عدم وجود دليل خاص ينهى عن تلقي السلع والركبان، وعلى هذا التقدير يمكن اعتبار دليل التأويل هو النظر في مآل الفعل ورفع الضرر وتقديم المصلحة العامة.
- ومنه القول بجواز توظيف الإمام الخراج على الأغنياء سياسة لمصلحة الجند إذا لم يكن في أيديهم مال يكفيهم.
- وكانوا إذا اشتغلوا بالكسب تفرقوا، أو خيف دخول الكفار بلاد الإسلام، أو ثوران فتنة الغوغاء، مع أن الأصل عدم وجوبه في أعناق الأغنياء، فيكون دليل التأويل هو قاعدة المصلحة العامة أو قاعدة رفع أشد الضررين وأعظم الشرين بارتكاب أخفهما وذلك مقصود الشارع⁽¹⁾.

بماذا تدرك المصالح والمقاصد الشرعية؟ وكيف؟

إذا قلنا إن النصوص الشرعية يجوز تأويلها وتخصيصها بالمصالح العامة وهي التي تمثل مقاصد الشرع. فما هو سبيل إدراك المصالح والمقاصد؟ وكيف؟ ألا يكون ذلك ذريعة إلى ادعاء وافتعال وتوهم "مصالح عامة" لتعارض بها أدلة

(2) المناهج الأصولية ص 153-154.

(1) المستصفي بتحقيق الأشقر 1/426.

الكتاب والسنة؟ وخصوصا في هذا العصر الذي فشا فيه التحلل من قيود النصوص ولو بالتمحلات البعيدة والتأويلات السقيمة؟

إن إدراك المصالح العامة أو الفردية أو مقاصد الشريعة وأصولها لم يترك للظنون والخيالات المريضة، اللاهثة خلف كل وهم، للقفز عن نصوص الكتاب والسنة نحو ما تظنه اجتهادا وتجديدا وعصرنة للفقهاء الإسلامي.

إن الذي يرسم " المصلحة العامة " لأي مجتمع ويحددها هو عقيدة ذلك المجتمع التي ينبثق منها نظامه وسياساته، ويؤمن بها أفرادها.

فإذا كنا نتحدث عن مجتمع إسلامي تسوده الشريعة الإسلامية، وتكوّن - وحدها - نظامه وقوانينه، فإن مصلحة هذا المجتمع حتما ستكون متوافقة ونابعة من الشريعة الإسلامية ذاتها، ولا يمكن تصور مجتمع إسلامي يدين أهله بالإسلام تكون مصلحته على النقيض من عقيدة ذلك المجتمع ونظامه.

وبهذه الصورة لا يكون هناك تناقض بين القول باعتبار المصالح العامة للمجتمع الإسلامي، وبين كون المرجعية الشرعية للمجتمع هي المصادر الشرعية المعتبرة الأربعة ولا يمكن تصور مجتمع إسلامي يتطلب ويستدعي "مصالح عليا " تناقض نظامه لأن هذا تناقض.

وعلى الذين يطلقون لعقولهم العنان في تخيل " مصالح " غير منسجمة مع طبيعة المجتمع الإسلامي وعقيدته ونظامه أن يعوا هذه الحقيقة جيدا، فالمصالح المدعاة إذا ناقضت عقيدة المجتمع وعقيدة أهله ونظامهم فهي ليست مصالح حقيقية بل هي مصالح موهومة.

ومثلهم أولئك الذين يختلقون من عند أنفسهم " مقاصد للشريعة " و " أصولا " عامة - كما يزعمون - لضرب نصوص الكتاب والسنة الخاصة عرض الحائط، فلا تكاد تعثر لديهم من دليل على أهوائهم وتأويلاتهم لنصوص الوحي غير قولهم " هذا دلت عليه أصول الشريعة ومقاصدها " ناسين أو متناسين أنهم يتكلمون عن أصول " الشريعة " وعن مقاصد " الشريعة " ⁽¹⁾، وما هي أصول الشريعة ومقاصدها؟ وهل يمكن لعامل أن يقول بإدراك أصول الشريعة ومقاصدها إلا من فروعها وجزئياتها؟

(1) سيأتي أمثلة لما قالوه ولما استدلوا عليه في الباب الثاني في مبحث تأويل مفاهيم الأصول - إن شاء الله تعالى.

وقد تقدم قول الغزالي في مسألة تترس الكفار بأسارى المسلمين أن المصلحة العامة التي سوغت التأويل هناك، علم بالضرورة كونها مقصود الشارع، لا بدليل واحد وأصل معين بل بأدلة خارجة عن الحصر، وأن الذي سوغ اعتبارها هو كونها: ضرورية، قطعية، كلية.

وهذا بيت القصيد: إن "المصالح العامة" و"أصول الشريعة" ومقاصدها لها طرق ومسالك تدرك بها مثلما تدرك العلة بمسالك معروفة، أي ليس بمجرد الدعوى والهوى.

وإذا وصلنا بالبرهان إلى هذا الحد، بان أنه لم يعد هناك معنى لتقييد هذه المصالح "بالمرسلة" فإنها أصبحت من المصالح المعتبرة أو الملغاة لا المرسلة، ولعل هذا هو فحوى مذهب بعض العلماء الذين نفوا حجية المصالح المرسلة لأن المصالح آلت في الحقيقة إلى قسمين:

- مصالح معتبرة شهد لها الشرع بالاعتبار إما بنصوص جزئية أو مقاصد كلية، وأصول عامة.

- ومصالح ملغاة شهد الشرع على بطلانها إما بنصوص جزئية أو مقاصد كلية وأصول عامة.

وهذا ما انتهى إليه الدكتور أحمد الريسوني في كتابه "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي" فقال: ليس هناك مصالح مرسلة بالمعنى المطلق للإرسال، وأن ما يسمى بالمصالح المرسلة، هي في الحقيقة مصالح معتبرة شرعا. وكل ما في الأمر، أنها لم يرد في تسميتها وحفظها نصوص خاصة، بل يدخل حفظها فيما علم - قطعا - من قصد الشريعة إلى حفظ المصالح، ويدخل في نصوص عامة تأمر بالخير والصالح، وإذا ظهر المقصود فلا مشاحة في الاصطلاح⁽²⁾.

وممن يكثر الاتكاء على مقولاتهم والاستناد إلى عباراتهم، ومن ثم تحريفها عن مواضعها، وتقويلها ما لم تقل، علماء أثبات لهم باعهم ومنزلتهم في الفقه والاجتهاد مثل الغزالي والشاطبي والعز بن عبد السلام ومن المحدثين الطاهر بن عاشور.

(2) د. أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص 291.

و أنا ناقل عن كل منهم بعض النقول التي تدحض مزاعم المؤولين
المحرفين لكلام العلماء، الذين يتخذون من بعض أقوالهم في المصالح تكأة لنبذ
نصوص الشرع الشريف من الكتاب والسنة، ويوهمون الناس أن هؤلاء العلماء
يقولون بإدراك المصالح بالعقل المجرد وانهم لا يعبأون بالنصوص الجزئية
التفصيلية:

- إدراك المصالح عند العز بن عبد السلام:

فهذا العز بن عبد السلام يصرح بأن حصول الاعتقاد لدى المجتهد بان هذه
مصلحة لا يجوز إهمالها أو مفسدة لا يجوز قربانها يكون بتتبع مقاصد الشرع في
جلب المصالح ودرء المفاسد، وان إدراك تلك المصالح والمقاصد ناتج عن فهم
نفس الشرع وإن لم يرد فيها دليل جزئي من إجماع أو نص أو قياس خاص⁽¹⁾.
ويقول: "أما مصالح الدارين - الدنيا والآخرة - وأسبابها ومفاسدها فلا
تعرف إلا بالشرع فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع: هي الكتاب
والسنة والإجماع والقياس المعبر والاستدلال الصحيح"⁽²⁾.
وهذا على الرغم من تأكيده في غير موضع على أن الشريعة كلها مصالح:
إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح، إلا أنه لا يقصد من هذه العبارة أن تلك المصالح
تدرك بالعقل.

فهو يقول بعدها: فإذا سمعت الله يقول ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ فتأمل
وصيته بعد ندائه فلا تجد إلا خيرا يحثك عليه أو شرا يزررك عنه أو جمعا بين
الحث والزر⁽³⁾.

وقال: فكل مأمور به فيه مصلحة الدارين أو إحداهما، وكل منهي عنه
ففيه مفسدة أو في إحداهما"⁽⁴⁾.

وتمسك العز بمرجعية الكتاب والسنة من البدهيات التي لا تحتاج إلى
مزيد من التأكيد لولا ما يثيره أهل الشغب الفكري من تزوير لأقوال العلماء.

(1) العز بن عبد السلام عبد العزيز السلمي : قواعد الأحكام في مصالح الأنام 2/189.

(2) نفس المصدر 1/8.

(3) نفس المصدر 1/9.

(4) نفس المصدر 1/7.

- إدراك المصالح والمقاصد عند الغزالي:

ولم تكن قضية " إدراك المصالح " لتغيب عن بال الإمام الغزالي إذ فطن - في خضم نفيه لكون المصالح المرسله مصدرا مستقلا للتشريع - فطن إلى توهم الخصم بان اعتبار المصالح - كما في مسألة التترس - فيه تسليم باستقلال المصالح كمنيع ومصدر للتشريع، فرد هذا التوهم، لأن اعتبار المصالح العامة " المرسله " ثابت بدلالة مقاصد الشريعة التي تبينها بدلالة نصوص الكتاب والسنة، ولنفاضة كلامه وحسن عرضه رأيت إثباته كاملا.

قال بعد أن ذكر جملة من المسائل التي تشهد باعتبار المصالح:

" فإن قيل فقد ملتم في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح، ثم أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة، فليتحق هذا بالأصول الصحيحة ليصير أصلا خامسا بعد الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

قلنا:

هذا من الأصول الموهومة، إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ، لأننا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصودٍ، فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسّن فقد شرع، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجا من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسله، إذا القياس أصل معين، وكون هذه المعاني مقصودة عرف لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات، فسمي لذلك مصلحة مرسله.

وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة.

وحيث ذكرنا خلافا فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى، ولذلك قطعنا بكون الإكراه مبيحا لكلمة الردة، وشرب الخمر، وأكل مال الغير، وترك الصوم، والصلاة، لأن الحذر من سفك الدم أشد من هذه الأمور، ولا يباح به الزنا والقتل لأنه مثل محذور الإكراه.

فإذن، منشأ الخلاف في مسألة التترس الترجيح - إلى أن قال:- " قلنا: عرفنا ذلك (جواز قتل الأسارى) لا بنص واحد معين، بل بتفاريق أحكام واقتران دلالات لم يبق معها شك في أن حفظ خطة الإسلام ورقاب المسلمين أهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين في ساعة أو نهار، وسيعود الكفار عليه بالقتل، فهذا مما لا يشك فيه، كما أبحنا مال الغير بالإكراه لعلمنا بان المال حقير في ميزان الشرع بالإضافة إلى الدم، وعرف ذلك بأدلة كثيرة... وترجيح الكل معلوم: إما على القطع وإما بظن قريب من القطع يجب اتباع مثله في الشرع... فهذه الشروط التي ذكرناها يجوز اتباع المصالح، وتبين أن الاستصلاح ليس أصلاً برأسه بل من استصلاح فقد شرع⁽¹⁾. وهذه الشروط كون المصالح ضرورية، قطعية، كلية، لا تخالف مقصود الشرع، وترجيح الأقوى عند تعارض مصلحتين ومقصودين⁽²⁾ أمر واجب.

وهذا المذهب المحرر في مسألة المصالح الذي سلكه الغزالي هو الصحيح الوسط بين من نفى اعتبار الشرع للمصالح مطلقاً حتى أنه ليضيق ذرعاً من مجرد ذكرها ولو لغة، وبين من جعل معيار الحلال والحرام هو نظر العقل للمصالح وتقديره لها، فاستبعد نصوص الشريعة من الكتاب والسنة وجعل المصالح - المقدرة بالعقل - حكماً وقاضياً على النصوص.

فمما لا شك فيه أن الشرع قد اعتبر المصالح، ودل على بعضها صراحة بنصوص خاصة، ومنها ما دل عليها ضمناً، وفهم ذلك من النظر في أدلة الشرع وعلل نصوصه، وليس بمجرد العقل الحر والتفكير المنفلة من قيود الشرع، وهذه يرجع اعتبارها إلى نصوص الشرع العامة.

فتخصيص أو تأويل النصوص بها راجع إلى تخصيص النصوص ببعضها، وإن كان كل من المصلحتين المتعارضتين - ظاهراً - قطعية، فهو من باب تعارض القطعيات كما مر في مسألة التترس وهو تعارض ظاهري وهمي، وليس بحقيقي، فيجب أن يجري فيه الترجيح.

وأما المصالح الملغاة، والتي دل الشرع على إلغائها فلا يجوز تخصيص وتأويل النصوص بها بحال، وإن حصل فهو باطل، لأن فيه تحليلاً للحرام، أو

(1) المستنصفي بتحقيق الأشقر 1/429-431، بتصرف بسيط.
(2) نفس المصدر 1/431، من حاشية المحقق.

تحريماً للحلال، وفتح هذا الباب كما قال الغزالي يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال والمصالح⁽³⁾ وتقديرها.

- الشاطبي ومقاصد الشريعة:

ومن الضروري أن نعرف رأي الشاطبي في إدراك المقاصد والمصالح لأن كل الذين ينحون إلى تعطيل النصوص بمعارضتها بالمصالح والمقاصد يتكئون بشكل خاص على بعض العبارات للشاطبي، متغافلين أن الشاطبي على الرغم من إقراره أن الشرع جاء لمصالح العباد في العاجل والآجل معا وأن ذلك من المسلمات القطعية التي عرفت بالاستقراء فإنه أثار التساؤل المحوري والمفصلي في ختام كلامه على المقاصد⁽¹⁾: وهو كيف وبماذا يعرف مقصود الشارع مما ليس بمقصود، فهذه مسألة غير تلك، فكون الشرع قد جاء لمصالح العباد وخيرهم في الدنيا والآخرة مما لا خلاف فيه، وليس هو محل الإشكال، إنما المعضلة التي وقع فيها النزاع هي: بماذا تدرك مقاصد الشريعة؟

فيرى الشاطبي أن مقاصد الشريعة لها مسالك تدرك بها، لا يجوز، ولا يمكن إثباتها أو ادعاؤها بغيرها وهي:-

1- فهم القرآن وحديث الرسول ﷺ وفق اللسان العربي وأساليب العرب في البيان، ذلك لأن الشريعة عربية لا مدخل فيها للألسن الأعجمية، والقرآن عربي، فطلب فهمه يكون من هذا الطريق خاصة، فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل لتطلب فهمه من غير هذه الجهة⁽²⁾، لأن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشرع⁽³⁾، وكلما كان المجتهد أمكن في العربية كان أقدر على إدراك مقاصد الشريعة إدراكاً سليماً.

وقد رد الشاطبي أسباب الانحراف والابتداع في الدين إلى الجهل بالأدوات التي تفهم بها المقاصد والى تحسين الظن بالعقل.

وقرر أخيراً أن على المجتهد الذي يريد استخراج العلل والمقاصد من القرآن والسنة، أن يسلك مسلك العرب في تقرير معانيها ومنازعتها في أنواع

(3) انظر: نفس المصدر 1/416.

(1) انظر: الموافقات 2/391.

(2) انظر: الموافقات 66-2/65.

(3) نفس المصدر 4/324.

خطاباتها، فإن كثيرا من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشرع⁽⁴⁾

2- أن يعرف الشارع إذا أمر أمرا فهو قاصد إلى تحقيق الفعل المأمور. وإذا نهى عن أمر فهو قاصد إلى منع حصول الفعل المنهي عنه أو " الأوامر تدل على القصد إلى حصول المأمورات، والنواهي تدل على القصد إلى منع حصول المنهيات⁽⁵⁾.

وهذا في الواقع فرع لقاعدة وجوب حمل الألفاظ على ظواهرها، فالأمر يفيد الوجوب، والنهي يفيد التحريم، على أن هذا لا يعني بحال عدم النظر إلى علل النصوص واتباعها في تحديد المقاصد والمصالح المرسلة لا سيما إذا كانت العلة معلومة منصوصة⁽¹⁾.

معرفة المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية:

ومضمون هذا التقسيم أن للأحكام الشرعية مقاصد أساسية تعتبر الغاية الأولى والعليا للحكم، ولها مقاصد ثانوية تابعة للأولى وحكمة لها، ومثال ذلك النكاح فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السكن والاستمتاع بالحلال والتجمل بمال المرأة... الخ على القصد الثاني.

فما نُص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي ومقو لحكمته، فاستدلنا بذلك على أن كل ما لم ينص عليه مما شأنه ذلك مقصود للشارع أيضا⁽¹⁾.

سكوت الشارع عن إعطاء حكم في مسألة ما زائدا عما كان في زمن التشريع مع وجود المقتضي لذلك فهو كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزداد فيه ولا ينقص فيه⁽²⁾.

استقراء أحكام جزئية يظهر فيها أن الشارع قرر فيها معنى معيناً ينتظمها فتوارد أدلة كثيرة على معنى معين دليل على أنه مقصود للشارع والاستقراء عنده مفيد للقطع⁽³⁾، وهذا مع أنه لم يذكره صراحة ضمن الأدلة التي تعرف بها

(4) نفس المصدر 1/44.

(5) نفس المصدر 2/393.

(1) نفس المصدر 3/394، وانظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص 299.

(1) الموافقات 2/396.

(2) نفس المصدر 2/410.

(3) نفس المصدر 1/29.

مقاصد الشريعة وإنما عرف ذلك من تتبع ما كتبه في الاستقراء⁽⁴⁾. وقد بسطت القول في الاستقراء ومعناه وحجته فيما مضى.

فمع أن الشاطبي يرى اعتبار المصلحة واستحضارها عند فهم النص أو إجراء القياس فإنه يؤكد أن هذه المصلحة أساسا قد عرفت من مقصود الشارع، فلا يجوز أن تخرج منه ولا تناقض أصلا من أصوله⁽⁵⁾. فإذا جاء نص شرعي بإلغاء مصلحة ما فلا أحد يقول باعتبارها ولا حتى أكثر المتحمسين لها، فأخذهم بالمصالح واعتبارهم لها يكون إذا لائمت مقاصد الشارع، ودلت عليها أصوله وقواعده العامة⁽⁶⁾.

ونظرة إلى كتابه "الموافقات" تعطيك انطباعا أن الرجل أحرص ما يكون على تتبع النصوص ومناهج السلف في الاستدلال، وأنه أبعد ما يكون عن الصورة التي يرسمها له الكتاب

المعاصرون بصفته نموذجا للخروج عن النص بحجة فقه المقاصد، وإماما في جعل المصلحة المقدمة بالعقل منبعا ومصدرا للتشريع.

فنجده يقرر من غير موارد إبطال العمل بالهوى ويذم متبعه⁽¹⁾، ويعتبر أن

الشريعة هي المرجع في أحكام الباطن كما أنها هي المرجع في أحكام الظاهر⁽²⁾، ويبين أن المطلوب من المكلف أن يكون قصده موافقا لقصده الشارع لا يخالفه⁽³⁾، وأن كل عمل قصد به غير ما قصد الشارع فهو باطل⁽⁴⁾، ولذلك فصل القول في بيان الجهات التي تعرف بها مقاصد الشريعة كما مر آنفا، كما أنه يعتبر أن من الخطأ اعتبار كليات الشريعة - مقاصدها - دون جزئياتها وبالعكس أيضا⁽⁵⁾، ويبين أن الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول⁽⁶⁾، وأن العقل تابع للنقل⁽⁷⁾، ويؤكد أن جعل الحكم تابعا للدليل هو عمل الراسخين وأن عكس ذلك أي بجعله

(4) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص 308، وانظر: الموافقات 1/37-39، و 2/51، و 3/148، والإعتصام 2/131-135.

(5) نفس المصدر 83.

(6) نفس المصدر 88.

(1) الموافقات 2/173-176.

(2) نفس المصدر 2/275.

(3) نفس المصدر 2/331.

(4) نفس المصدر 2/333.

(5) نفس المصدر 3/5.

(6) نفس المصدر 1/90.

(7) نفس المصدر 3/27.

تابعاً للرأي والهوى هو عمل الزائغين⁽⁸⁾، ويفصل القول في ذم القول بالرأي في القرآن الكريم⁽⁹⁾.

ويقرر في غير موضع وجوب طاعته ﷻ والتأسي به وبصحابته الكرام، وقرر أن كل معنى لا يستقيم مع الأصول الشرعية لا يعتمد عليه⁽¹⁰⁾.

وفي موضوع المصالح يبين أن الأسباب المشروعة لا تؤدي بذاتها إلى مفسدة وإن الأسباب الممنوعة لا تؤدي إلى مصلحة⁽¹¹⁾.

ويقعد القاعدة الأساس في موضوع المصالح وهي أن المراد بالمصالح والمفاسد ما كان كذلك في نظر الشرع لا ما كان ملائماً أو منافراً للطبع⁽¹²⁾،

وبين أن المقاصد لا تعتبر إذا عادت على الأصل بالإبطال⁽¹³⁾، وأن المصالح

والمفاسد ليست تابعة لأهواء النفوس⁽¹⁴⁾، ويبطل ما قيل عن أن مصالح الدنيا تدرك بالعقل⁽¹⁵⁾، ويؤكد أن الشريعة مصونة من الضياع والتبديل⁽¹⁶⁾.

(8) نفس المصدر 3/77.

(9) نفس المصدر 3/421.

(10) نفس المصدر 4/3، 25، 58، 66، 74.

(11) نفس المصدر 1/273.

(12) نفس المصدر 1/43.

(13) نفس المصدر 2/13.

(14) نفس المصدر 2/37.

(15) نفس المصدر 2/48.

(16) نفس المصدر 2/58.

فإذا جئنا إلى كتابه "الاعتصام" علمنا أنه ما صنفه أساسا إلا في ذم الابتداع في الدين، وذم المبتدعين، وجعله دعوة صارخة للاعتصام بالكتاب والسنة، نجد ذلك واضحا في كل سطر، وفي كل فقرة بدءا من اسمه الذي يدل على مضمونه "الاعتصام"، مروراً بمقدمته التي شرح فيها الداعي إلى تصنيفه، وأنه صار كالغريب بين علماء عصره لاعتصامه بنصوص الكتاب والسنة في الفتوى والاجتهاد، وبموضوعاته المختلفة التي شن فيها حملة على الابتداع في الدين وذم المبتدعة من الفرق، معززا مواقفه تلك بنصوص الكتاب والأحاديث الشريفة والآثار عن الصحابة والتابعين ونقول العلماء الأثبات ... الخ.

كل ذلك لا يدع مجالا لشك أن الرجل نصي لا يقيم وزنا للأهواء والآراء مقابل النصوص، ويؤكد أن ما ذكره وما أثر عنه من عبارات في اعتبار المصالح يعني اعتبار الشرع لها بأدلة كلية وأصول عامة كما بينت سابقا، لا أن سبيل إدراك المصالح هو الرأي والعقل المجرد، فذلك ما أنكره الشاطبي أشد الإنكار يقول: "أنه قد علم بالتجارب والخبرة السارية في العالم من أول الدنيا إلى اليوم، أن العقول غير مستقلة بمصالحها، استجلابا لها، أو مفاستها استدفاعا لها دنيوية كانت أم أخروية ... فلولا أن منَّ الله على الخلق ببعثة الأنبياء لم تستقم لهم حياة، ولا جرت أحوالهم على كمال مصالحهم، وهذا معلوم بالنظر في أخبار الأولين والآخرين " إلى أن قال " فعلى الجملة، العقول لا تستقل بإدراك مصالحها دون الوحي حتى لو قلنا أن الشرائع قد جاءت لمصالح العباد " أي بالتعليل " وأما على الفرض الآخر " أنها تعبدية محضة " فأولى في البعد "(1).

وأكد أن الشريعة جاءت كاملة لا تحتل الزيادة ولا النقصان، وأن الشارع قد عين لمطالب العبد طرقا خاصة على وجوه خاصة، وأن من رام غير ذلك فهو مبتدع، ومحصول قوله بلسان حاله أو مقاله أن الشريعة لم تتم، وأنه بقي منها أشياء يجب أو يستحب استدراكها، كما قرر أن المبتدع معاند للشرع مشاق له وهو راد لحقيقة أن الشريعة مكتملة. ويزعم أن ثمَّ طرقا آخر، وأن ما حصره الشارع ليس بمحصور وما عينه ليس بمتعين، كأن الشارع يعلم ونحن أيضا نعلم، بل ربما يفهم من استدراكه الطرق على الشرع أنه علم ما لم يعلمه الشارع،

(1) انظر: الاعتصام 46-1/48.

وهذا إن كان مقصودا للمبتدع، فهو كفر بالشريعة والشارع، وإن كان غير مقصود فهو ضلال مبين⁽²⁾.

ونقل عن ابن الماجشون أنه قال " سمعت مالكا يقول: من ابتدع في الإسلام بدعة يراها

حسنة فقد زعم أن محمدا ﷺ خان الرسالة لأن الله تعالى يقول: **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ** (المائدة 3)،
فما لم يكن يومئذ دينا فلا يكون دينا أبدا"⁽¹⁾.

وبين أن الشارع قد وضع الشرائع وألزم الخلق الجري على سننها، وإن من رام غير ذلك فهو مبتدع قد نزل منزلة المضاهي للشارع، وإلا فلو كان التشريع من مدركات الخلق لم تنزل الشرائع ولم يبق الخلاف بين الناس، ولا احتيج إلى بعث الرسل عليهم السلام⁽²⁾.

وقد أكد الشاطبي غير مرة أن العقل إذا لم يكن متبعا للشرع لم يبق له إلا الهوى والشهوة، واستدل على ذلك بقوله تعالى **يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ** (ص-26)

فاستنبط منها أن الله جعل الأمر محصورا بين أمرين: اتباع الذكر واتباع الهوى، وأكد هذا المعنى قوله تعالى **وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنْ اللَّهِ** (القصص-5) إلى أن قال: "وإذا ثبت هذا وأن الأمر دائر بين الشرع والهوى تزلزلت قاعدة حكم العقل المجرد، فكأنه ليس للعقل في هذا الميدان مجال إلا من تحت نظر الهوى فهو إذا اتبع الهوى بعينه في تشريع الأحكام"⁽³⁾.

فليس في نصوص الشاطبي وعباراته وتقريراته وتأكيداته على الإطلاق أي متمسك "لأدعياء الاجتهاد المعاصر الذين ييغون تغليب " فقه المقاصد "، "والمصالح"، "والكليات" كما يزعمون على فقه النصوص والجزئيات، وكأن إدراك هذه المقاصد والمصالح والكليات يأتي من العقل المجرد والهوى، ولا يأتي بدلالة الجزئيات.

- إدراك المقاصد عند الطاهر بن عاشور:

(2) نفس المصدر 1/49.

(1) المرجع السابق: 1/49.

(2) نفس المصدر 1/50.

(3) نفس المصدر 1/51، 52.

ولنعرج على ما كتبه بعض العلماء المحدثين في فقه المقاصد و الذي يتخذه أدياء الإجتهااء تكأة ياء خروجه على الاجتهااء الصاء، ذلكم هو الطاهر بن عااور وكتابه المقاصء العامة في الشريعة الإسلامية. ولن نطيل في استعراض عناوبن الكتاب وفقراته ولسنا بصءء تحليل علمي لأصوله وقواعءه، وءسبنا الإشارة إلى ءقيقة ما سطره في كتابه المذكور، مما يتطابق فيه تماما مع ما سبق نقله عن الإمام الشاطبي، كيف لا وءقيقة كتابه هو اختصار وتعليق على الموافقات. فهو يقر بأن المصالح ءءرك بالتءبر في التشریعات التي سنها رب العالمين ولو كان يبدو في ظاهرها ءرج وضرر⁽⁴⁾.

ومع أنه يبين أن المقصوء العام من التشریء هو ءفظ النظام بءلب المصلحة وءراً المفسءة فإنه قرر أن معرفة المصالح يتبع أءكام الشريعة وءراسة عللها واستكشاف أسرارها⁽¹⁾، وأءء - مطابقا لما ءهب إليه الغزالي - أن المصلحة المرسله ءاصلها راءع إلى القياس فهي ءعني عنءه: قياس مصلحة كلية ءاءءة في الأمة لا يعرف لها ءكم على ءلئية ءابء اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الءي هو قطعي أو ظني قریب من القطع. وهو أولى وأءءر من القياس الءي هو إلءاق ءزئي ءاءء لا يعرف له ءكم في الشرع بءزئي ءابء ءكمه في الشريعة للمماءلة بينهما في العلة المسءنبطة وهي مصلحة ءزئية ظنية غالباً لقله صور العلة المنصوءة⁽²⁾. ونءءه يتكلم عن طرق إثباء المقاصء الشرعية ولم يءرء عما قرره الشاطبي، إذ ءصرها في استقراء الشريعة في ءصرفاتها، وفي فهم أدلة القرآن والسنة المءواءرة بءسب الاستعمال العربي على ءفصیل له في ذلك⁽³⁾. وفي بيانه لمعنى مقاصء التشریء العامة يؤءء ما قاله الشاطبي من أنها معان وءكم ملحوظة للشارع في ءميع أءوال التشریء أو معظمها⁽⁴⁾، أي أن

(4) ابن عااور الطاهر: المقاصء العامة في الشريعة الإسلامية ص 13.

(1) نفس المصدر ص 65-78.

(2) نفس المصدر ص 83.

(3) نفس المصدر ص 19-21.

(4) نفس المصدر ص 51.

سبيل إدراك المصالح والمقاصد هو استقراء نصوص الشريعة واستنباط تلك المقاصد منها.

وقد اشترط لصحة اعتبار تلك المعاني المستنبطة بطريق الاستقراء مقاصد شرعية أربعة ضوابط وهي:- الثبوت والظهور والانضباط والاطراد. وهو يريد بالثبوت أن تكون تلك المعاني مجزوما بتحققها أو مظنونا ظنا قريبا من الجزم.

وأما الظهور فهو يعني الاتضاح، بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى ولا يلتبس على معظمهم بمشابهة، مثل حفظ النسب الذي هو المقصد من مشروعية النكاح، هو معنى ظاهر ولا يلتبس بحفظه الذي يحصل بالمخادنة أو بالإلابة- وهي إلصاق المرأة البغي الحمل الذي تعلقه برجل معين ممن ضاجعها.

والمراد بالانضباط أن يكون للمعنى حد معتبر لا يتجاوزه ولا يقصر عنه، مثل حفظ العقل

فهو منضبط إلى القدر الذي يخرج به العاقل عن تصرفات العقلاء وهو - حفظ العقل، المقصود من مشروعية التعزير بالضرب عند الإسكار.

والمراد بالاطراد أن لا يكون المعنى مختلفا باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار، مثل وصف الإسلام والقدرة على الإنفاق، فهو مقصد مطرد كشرط في الكفاءة والزواج، وإذا اختلف وصف الاطراد بان كان المعنى صلاحا تارة وفسادا أخرى، فهذا لا يصلح لاعتباره مقصدا شرعيا على الإطلاق، ولا لعدم اعتباره على الإطلاق، بل يوكل تعيين الوصف الجدير بالاعتبار في أحد الأحوال دون غيره إلى نظر علماء الأمة وولاة أمورها، الأمناء على مصالحها من أهل الحل والعقد⁽¹⁾.

هذه هي مقاصد التشريع عند الطاهر بن عاشور، وهذه هي ضوابطها وشروطها، فقد حدها بمدركات العقول السليمة، لا مدركات العقول الشاذة، والأمثلة التي ساقها هي من النوع الذي لا يختلف عليه اثنان، فهي من البدهيات التي يدركها الإنسان بمجرد فطرته. وأكد هذا المعنى عند ما قرر أن مقاصد الشريعة الإسلامية إنما بنيت على وصف الشريعة الأعظم وهو الفطرة وهي

(1) المرجع السابق: ص 52، بتصرف بسيط.

الحالة التي خلق الله عليها النوع الإنساني سالما من الاختلاط بالدعوات والعيادات الفاسدة⁽²⁾.

وإذا أمعنا النظر في الضوابط والشروط التي وضعها وشرطها للمعاني حتى تصلح أن تسمى أو تكون مقاصد شرعية، فإننا نجد أنها تنطبق على أوصاف العلة الشرعية في القياس الأصولي المعروف. فهو يشترط ثبوت ذلك المعنى جزماً أو بظن قريب من الجزم، وهو شرط زائد على شروط العلة إذ يكفي أن تثبت بدليل آحاد صحيح، فأين تلك المعاني التي يخترعها أدعياء الاجتهاد، ويجعلونها مقاصد للتشريع، هل تثبت بدليل آحاد فضلاً عن التواتر؟ وكيف تثبت بدليل متواتر وفي الشريعة نصوص متضادة تناقضها وتبطلها⁽³⁾؟ وهو يشترط للمعنى الذي يصلح أن يعتبر مقصداً للتشريع أن يتفق الفقهاء عليه وإن لا يلتبس بغيره من المعاني، فأين المعاني التي اخترعوها وابتدعوها من الصحة، بله من اتفاق الفقهاء من مثل "حقوق الإنسان" و"والحريات العامة" و"والتعددية" بفروعها السياسية والثقافية والحزبية" أين هذه المعاني بإطلاقها كما ترد في كتابات أدعياء الاجتهاد؟ من الصحة فضلاً عن اتفاق الفقهاء؟ وأين بعدها عن الالتباس والمشابهة؟ ألا تلتبس هذه المفاهيم المثقلة بدلالات التاريخ الغربي ومضامينه وثقافته؟ فكيف تكون مقاصد عامة للتشريع الإسلامي وهي على هذا النحو من ضعف الثبوت وشدة الالتباس والمشابهة بالأفكار والمفاهيم السائدة المحادة للمفاهيم الإسلامية؟

(2) نفس المصدر ص 58.

(3) مثل اعتبارهم حرية الاعتقاد وحق المواطنة من مقاصد الشريعة كما سيأتي في الباب الثاني.

وحتى يصلح المعنى لأن يكون مقصدا عاما للتشريع، فان ابن عاشور يشترط له الانضباط، وهو يعني أن يكون له معالم توضحه وتحدده وتميزه عن غيره، فأين " المقاصد " المدعاة من هذا الضبط.

إنك لا تكاد تجد أحدا من مصمميها قادرا أن يحددها أو يوضحها أو يجيب على إشكالاتها الشرعية، وعلى سبيل المثال أنهم يطلقون القول بأن الإسلام أرسى التعددية السياسية والحزبية واحترام آراء الآخرين، ثم لا يحIRON جوابا إذا كان مؤدى كلامهم إباحة الكفر وإظهار الردة وإباحة الاستقطاب الحزبي على أساس لا ديني، وجواز الطعن في الإسلام بذريعة حرية الرأي.

ولا بد للمعنى حتى يصلح أن يكون مقصدا عاما للتشريع أن يكون مطردا لا يختص بحال دون حال، ولا قطر دون قطر ولا زمن دون زمن - أي أن يكون من المعاني الثابتة التي حرص الإسلام على مراعاتها في كل زمان ومكان وحال. فهي ترتقي إلى مرتبة الضروريات.

وإذا اختل الاطراد، وتحقق المعنى في حال دون حال لم يعد صالحا لاعتباره مقصدا تشريعا عاما ولا خاصا.

فأين هذه " المقاصد " المبتدعة من هذه المعالم والضوابط؟ فقد أصبح شائعا أن يبتدع كل شخص ما يروق له من المعاني ويخلع عليها حلة " المقاصد الشرعية " ليسوم بها النصوص الشرعية عسف التأويل والتفسير مما لا يخطر على بال.

ولهذه الأسباب ضبط الأصوليون ومنهم الطاهر بن عاشور المقاصد الشرعية بضرورة كونها ثابتة بالجزم أو بظن قريب من الجزم وبالظهور أي اتفاق الفقهاء على المعنى وعدم التباسه عليهم، وبكونها منضبطة متميزة عن غيرها، وأخيرا بكونها مطردة في كل زمان ومكان حتى لا يخلع من شاء على أوهامه وتخيلاته ثوب المعاني والمقاصد الشرعية.

قال بعد ذكر تلك الضوابط "... فبمثل هذه المعاني بشروطها يحصل اليقين بأنها مقاصد شرعية⁽¹⁾" " أما الأوهام والتخيلات التي يخرعها الوهم أو قوة الخيال فليس بصالح أن تعد مقصدا شرعيا "⁽²⁾.

- إدراك المصالح المقاصد عند الإمام الجويني:

(1) المرجع السابق ص 53.

(2) نفس المصدر ص 54.

وها أنذا أختم هذا المبحث بكلام نفيس لإمام الحرمين - الجويني - في كيفية إدراك مقاصد الشارع، ومعرفتها جاء به في سياق كلامه على التأويلات الفاسدة.

فقد نص الجويني على أن مقصود الشارع يتبين من لفظه، لا مما يظنه المتأول أنه مراد الشارع وقصده، وهو يريد أن قصد الشارع يعرف من ظاهر اللفظ قرانا أو سنة، لا بالتشبيهات والأقيسة المعارضة له⁽¹⁾. يقول في بيان ذلك وتوضيحه " ذلك أنا علمنا أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يعرفون قصد رسول ﷺ من ظاهر لفظه، ويكتفون به، ولا يميلون إلى غيره، ويرون من ركن إلى القياس لإزالة ظاهر اللفظ في حكم الراد لخبره ﷺ، والجحد في هذا المقام الآن البديهة، ومداراة الضرورة"⁽²⁾. ثم قال " فما ظهر فيه قصد الشارع لم يجز مخالفة ظاهر قصده بقياس، فلهذا لم يشتغل الأوائل المتقدمون بما أنشأه ناشئة الزمان من التأويلات، ولم يكن ذلك لغفلتهم عن أمثالها، فلفظ الرسول ﷺ محمول على ما الشرع عليه الآن ومن قدر أمرا على مخالفة ما يصادفه الآن، فدعواه من غير حجة مردودة عليه وهذا متفق عليه"⁽³⁾، ثم قال " فمن رام مخالفة قصده - الذي عرف من ظاهر لفظه - لم يقبل منه، وان عضده بقياس، فمستنده ظن المستنبط أنه مراد الشارع، وليس له في ألفاظه ذكر، فما يظهر من لفظة الرسول ﷺ كيف يترك بما يظنه القاييس على بعد من لفظ الرسول ﷺ"⁽⁴⁾.

أهم القواعد المستخلصة في التأويل بدليل "المصالح والمقاصد والكليات"

1. أن المصالح في الأصل ثلاثة أنواع: معتبرة - ملغاة - مرسلة.
2. أن المصالح المرسلة عند الأصوليين هي ما لم يشهد له من الشرع دليل معين بالاعتبار ولا بالبطلان.
3. أن المصالح بمعنى اتخاذ السياسات والتدابير المختلفة لجلب المنافع للناس ودفع المضار عنهم: مثل العمل والكسب والتداوي و اتخاذ الملابس والمراكب

(1) البرهان في أصول الفقه 1/532.

(2) نفس المصدر 1/534.

(3) نفس المصدر 1/536-537.

(4) نفس المصدر 1/540، وقد تقدم في مبحث الظاهر عند الجمهور.

المستحدثة ... أنها من المباحات وليس هو محل الإشكال لأنه لا يعارض النصوص بحال، ولم يخالف في اعتباره أحد من الفقهاء أو الأصوليين.

4. أن البحث والإشكال هو فيما عارض من المصالح نصوصاً شرعية أو قاعدة شرعية ولو من بعض الوجوه، فهل تؤول النصوص الشرعية بالمصالح عند التعارض؟

5. يستخلص من تحليل المسائل والأمثلة التي ذكرها الغزالي وغيره من أئمة الأصول أنه ليس هناك مصالح مرسله بالمعنى المطلق للإرسال، وأن ما يسمى " بالمصالح المرسله " هي في الحقيقة مصالح معتبرة وليست مرسله، لكن الذي دل على اعتبارها ليس نصاً جزئياً واحداً بل نصوص كثيرة غير محصورة. فكان ذلك التعارض في الحقيقة تعارضاً بين نصوص شرعية جزئية وبين أصول " مصالح " ثابتة لا بدلالة نص واحد بل بدلالة نصوص غير محصورة، وهو ما انتهى إليه الغزالي وكل من حقق وحرر هذه المسألة من المعاصرين.

6. إن معنى عملية تأويل النصوص بالمصالح هي من باب الترجيح الأصولي لقضية كلية على قضية جزئية ويشترط في هذه المصلحة أن تكون: ضرورة قطعية، كلية لا تعارض مقصود الشرع وراجعة على المصلحة المتحققة من تطبيق النص ذاته.

7. إن مفاهيم "المصالح العامة" و"مقاصد الشريعة" و"أصول الشريعة" و"كليات الشريعة" و"القواعد الشرعية" كلها مصطلحات تحمل ذات المضامين وما هي إلا عبارات مختلفة لشيء واحد، وهي المعاني التي دلت عليها نصوص جزئية عديدة وتواردت عليها حتى رفعتها إلى درجة التواتر المعنوي فاكتسبت وصف القطعية ولذلك كان التأويل بدليل القواعد الفقهية هو تأويل بدليل المصالح ذاتها لأن القواعد الفقهية تمثل مصالح عامة.

8. إن سبيل إدراك هذه المعاني " المصالح - المقاصد - الأصول - القواعد " ليس هو العقل المجرد إنما هو النظر في نصوص الشريعة الجزئية من قرآن وسنة فإذا تواردت على تأكيد معنى معين كان ذلك المعنى مصلحة عامة ومقصداً للشريعة وأصلاً لها وقاعدة من قواعدها.

9. وعليه فإن طرق إثبات مقاصد الشريعة هي:

- استقراء الشريعة في تصرفاتها.

- فهم أدلة القرآن والسنة وفق اللسان العربي.
- معرفة المقاصد الأصلية والتبعية.
- 10. أما ضوابط المقاصد المستنبطة فهي:
 - أن تكون ثابتة بالقطع أو بظن قريب من القطع.
 - أن تكون ظاهرة واضحة يتفق عليها العلماء، ولا تلتبس بغيرها من المعاني.
 - أن تكون منضبطة المعالم بحيث تكون معلومة بحدود لا تتجاوزها ولا تقصر عنها.
 - أن تكون مضطردة بحيث لا تختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة والأحوال الشخصية.
- وأنه إذا اختلف أحد هذه الضوابط والأوصاف لم يعد ذلك المعنى - في نظر الأصوليين صالحاً لاعتباره مقصداً من مقاصد الشريعة.
- 11. أن مقصود الشارع يتبين من لفظه لا مما يظنه المتأول أنه مراد الشارع وقصده، لأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يعرفون قصده من ظاهر لفظه، ويكتفون به، ولا يميلون إلى غيره، ولم يكن ذلك لغفلتهم عن مثلها.
- 12. وأن من رام مخالفة قصد الشارع بإزالة ظاهر اللفظ بقياس، فهو بحكم الراد للنص كما قال الإمام الجويني.
- 13. أن من الخطأ الفاحش اعتبار كليات الشريعة - مقاصدها دون جزئياتها وبالعكس كما نص عليه الشاطبي.
- 14. أن المراد بالمصالح والمفاسد، ما كان كذلك في نظر الشرع لا ما كان ملائماً أو منافراً للطبع.
- 15. إدراك مقاصد الشرع ناتج عن فهم نفس الشرع⁽¹⁾.
- 16. أن الأسباب المشروعة لا تؤدي بذاتها إلى مفسدة وأن الأسباب الممنوعة لا تؤدي إلى مصلحة.
- 17. أن المقاصد لا تعتبر إذا عادت على الأصل بالإبطال.
- 18. إن القول باستقلال العقل بإدراك المصالح يلزم منه القول باستقلاله بالتشريع وهو مضاهاة للشارع، ولو كان التشريع من مدركات الخلق

(1) قواعد الأحكام 2/189.

وعقولهم لم تنزل الشرائع أصلاً، ولما احتيج إلى بعث الرسل عليهم الصلاة والسلام، وان العقل إذا لم يكن متبعاً للشرع لم يبق له إلا الهوى والشهوة. 19. أنه قد تبين أنه ليس في نصوص العلماء كالشاطبي والعز بن عبد السلام وغيرهم أي متمسك لأدعياء الاجتهاد المعاصر الذين يبغون تغليب " فقه " المصالح والمقاصد والكلية " كما يزعمون على فقه النصوص والظواهر والجزئيات، وكأن إدراك هذه المعاني يكون بالعقل المجرد والهوى ولا يأتي بدلالة النصوص ذاتها.

20. وعليه فإن اجتزاء بعض عبارات هؤلاء الأئمة في المصالح والمقاصد وقطعها من سياقها هو عين التحريف والتزوير مما ينافي الأمانة العلمية ويخلع عن صاحبها وصف الاجتهاد.

21. إن قول العلماء بان الشريعة قد جاءت لمصالح العباد متفق عليه لا يجادل فيه أحد، إلا أن هذا شيء وسبيل إدراك تلك المصالح ومعرفتها مسألة أخرى، وأنه لا يلزم من القول بان الشريعة جاءت لمصالح العباد أن يكون سبيل معرفتها هو العقل، فذلك ما لم يقل به أحد، ولله الحمد.

22. إن حقيقة النظر في مآلات الأفعال هي نظر إلى المصالح أو المفساد المترتبة على تلك الأفعال، ولذلك كان التأويل بدليل المصالح هو تأويل بدليل النظر في مآلات الأفعال.

المبحث الرابع **الركن الرابع: المعنى المستنبط بدليل التأويل** **(أثر التأويل)**

إذا توفرت أركان التأويل وشروطه السابقة كان المعنى (الحكم) المستنبط بالتأويل صحيحاً مقبولاً. فالمعنى أو الحكم يكون صحيحاً في الحالات التالية:

1. أن يكون النص ذاته قابلاً للتأويل بأن يكون ظاهراً أو نصاً... الخ وقد أفضت في بيان معناها ومجال الاجتهاد في كل منها.
فإذا تخلف هذا الشرط كان الحكم المستنبط باطلاً بالضرورة، لأن النص حينئذ هو إما مفسر أو محكم، وكلاهما قطعي الدلالة على المراد لا يقبل التأويل.
ذلك أنه إذا لم تجز معارضة الظاهر بالاحتمالات المرجوحة، لأن دلالة راجحة وطنية، فمن باب أولى أن لا تجوز معارضة المحكم - المفسر لأن دلالتها على المراد قطعية. ولأن أقصى ما يفيد هذا الحكم المستنبط بالتأويل هو الظن، وهو لا يصلح للوقوف في وجه الأحكام، والمعاني التي تثبت بأدلة قطعية، وعليه فإن الأحكام والشرائع والعقائد التي تثبت بدليل قطعي لا يجوز معارضتها بأحكام تثبت بأي ضرب من ضروب التأويل لأن الظني لا يترجح على القطعي. ونص الطوفي على أن المتأول عليه أن يُبين الاحتمال المرجوح - المعنى أو الحكم المستنبط، وان يبين دليله الذي يعضده ويقويه⁽¹⁾. وكل من تكلم في التأويل كالجويني والغزالي والآمدي، ساقوا عشرات الأمثلة على التأويل الفاسد، وبينوا سبب فسادها، وقد مر بعضها والذي يرجع أحياناً إلى عدم احتمال اللفظ المؤول لذلك الاحتمال لغة حسب عرف الاستعمال وعادتهم في الخطاب.
2. أن يكون المؤول أهلاً للاجتهاد والتأويل، وان تتحقق فيه شروطها التي بينها في موضعها. فإذا لم يتحقق الشروط فتأويله باطل، لأنه صادر عن غير ذي صفة، وهو كالقائل في القرآن برأيه فهو مخطئ، وان أصاب بخبط عشواء، وذلك حال كتابنا وصحافينا الذين يتقمحون أبواب الاجتهاد في الأحكام الثابتة، كما سنرى ذلك في الباب الثاني.
3. أن يكون هذا الحكم المستنبط بالتأويل نابعا ومسندا بدليل قوي معتبر يرجحه على دلالة الظاهر الراجحة في الأصل. فان كان هذا الحكم مستندا إلى دعوى مجردة أو احتمال موهوم ولا يدل عليه دليل أو دل عليه دليل ضعيف أو مساو

(1) انظر: شرح مختصر الروضة 1/570.

لا يقوى ولا يترجح على الظاهر، فهو تأويل باطل مردود. وقد فصلنا هذا المعنى مرارا.

يقول ابن تيمية في بيان وجوه التأويل الباطل وأسبابه:

أن يكون المعنى المذكور باطلا: لكونه مخالفا لما علم. فهذا هو في نفسه باطل فلا يكون الدليل عليه إلا باطلا. لأن الباطل لا يكون عليه دليل يقتضي انه حق. ما كان في نفسه حقا: لكن يستدلون عليه من القرآن والحديث بألفاظ لم يرد بها ذلك (أي أن اللفظ لا يحتمله)⁽¹⁾.

وإذا رجعنا إلى تعريف الآمدي الذي اخترناه ورجحناه لمعنى التأويل، نجده اشترط في المعنى المستنبط بدليل التأويل أن يكون مما يحتمله اللفظ أصلا، فان كان اللفظ لا يحتمله لم يصح حمله عليه وصرفه إليه⁽²⁾.

ويقول الدريني مبينا سبب فساد التأويل:

" فساد التأويل يتأتى من كونه لا موجب له - عدم وجود دليل يوجب ذلك المعنى أو الحكم - أو لكونه مناقضا لوحده منطلق التشريع في قواعده العامة المحكمة، أو للأحكام المعلومة من الدين بالضرورة من النصوص القطعية، أو لكونه مناقضا للمنطق اللغوي بالكلية بأن يكون تأويلا بعيدا مستكرها لا يحتمله اللفظ بوجه من وجوه الدلالة⁽³⁾.

يقول ابن تيمية:

فإذا علم أن الصلوات الخمس واجبة على كل أحد ما دام عقله حاضرا علم أن من تأول نسا على سقوط ذلك عن بعضهم فقد افترى. ومن علم أن الخمر والفواحش محرمة على كل أحد ما دام عقله حاضرا علم أن من تأول نسا يقتضي تحليل ذلك لبعض الناس انه مفتر⁽⁴⁾.

وأقول:

من علم أن الله حكم بكفر اليهود والنصارى وجعلهم من أهل النار وأحبط أعمالهم علم أن من تأول نسا يقتضي أنهم مؤمنون وأن فعلهم لبعض الخير هو عمل صالح فهو مفتر مبطل.

(1) انظر: مجموع الفتاوى الكبرى 13/240.

(2) انظر صفحة 20 من هذا البحث.

(3) المناهج الأصولية 173.

(4) مجموع الفتاوى الكبرى 13/141.

ومن علم أن الله - عز وجل - قد أوجب الحدود الشرعية زجراً وجبراً،
وأوجب الحجاب على البالغة وحرّم الاختلاط والردة وأوجب الجزية على أهل
الذمة علم أن من تأول نصاً يسقط واحداً من تلك الواجبات أو تحليل تلك
المحرّمات فهو مفتر مبطل.