مراجعة الأنساق الفكريّة والبنى حول العقل التشريعي

Islamic legislation and the meaning

Dr. Riadh Jaouadi *
al zaytona University, Tunisia

د. رياض جوادي *
جامعة الزيتونة . تونس

riadh_jawadi@yahoo.fr

معلومات المقال

تاريخ الارسال:
2020/03/11
تاريخ القبول:
2022 /12/27
تاريخ النشر:
2021 /12 /31
****
الكلمات المفتاحية:
تشريع؛ قانون؛ النّصّ؛ الواقع؛ واقعيّة؛ عدل؛ مصلحة؛مقاصد؛ لمعنى.

الملخص

رحلة تحليليّة -أثارتني إليها أنساقٌ فكريّة صنعت عاداتٍ تخصّصيّةً كثيرةً تحجب مساحةً كبيرة من اللاّعلميّ- جمعتُ فيها بين التّحليل الكمّي والكيفيّ، بلغتُ ببحثي جملة من النتائج يمكن تلخيصها في أمور خمسة: (أ) أهمّ ما يُميّز التّشريع الإسلاميّ نجاحه في أن يتخلّص من كلّ نزعة كهنوتيّة تقطع صلاته بالواقع، وفي أن يوائم بين مثالية المعاني وواقعية التطبيق. (ب) ترجم مشرّعون كثيرون عن وعيهم بالحاجة إلى تطوير المناهج التّشريعية كلّما ابتعدت «الحادثات» عن «المثالات» السّوابق. (ج) إنّ احتفاءَ التشريع الإسلاميّ بالنّصوص والآثار الصّحيحة أمر طبيعيّ بالنّسبة إلى تشريع ذي مرجعيّته دينيّة، ولكنّه احتفاء بالآثار متميّز: ينتصر لروح الأثر ومعناه لا للفظه. (د) النّفس التجديدي الذي عبّر عنه الشاطبي في موافقاته إنّما هو تتويج لمسيرة إصلاحيّة من داخل المنظومة التّشريعيّة تواصلت قرونا وشارك فيها عدد لا يُحصى من أعلام التشريع الإسلاميّ. (هـ) ناقدون كثر للعقل التّشريعي الإسلاميّ خضعوا لسلطان العادة (العلمية أو التخصصية) والأفكار الجاهزة حول كلّ ما هو دينيّ، عادةٍ تَحْجب مدًى كبيرًا من "اللاّعلميّ"

* المؤلف المرسل.

Abstract

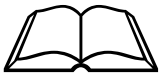
Enter your abstract here, Enter your abstract here, Enter **If I want to collect the results that I got after this research effort, I would say: (A) What distinguishes Islamic legislation is its success in getting rid of every priestly tendency that cuts off its relations with reality, and in reconciling the ideal of meanings with the reality of application. (B) Many legislators translated their awareness of the need to develop legislative approaches whenever "events" departed from precedent "ideals"...(C) Islamic legislation cares more about the spirit of the religious text than its words.(D) The innovative spirit, which was expressed by Shatby was the culmination of a reform movement that continued for centuries, and many scientists participated in building it.(E) Many researchers in the structure of the Islamic legislative mind have succumbed to the habit (scientific or specialized) and the ready ideas about everything that is religious.**

Article info

Received ***11/03/2020***
Accepted ***27/12/2022***
Publication ***31/12/2022***

******

Keywords*:*
Legislation;
The Text;
Reality; Ideals;
Justice;
Scientific habit.



1. مقدمة

لقد خَشِي "إقبال" ذات يومٍ من أن يَشُلّ المظهرُ الخارجيُّ البرّاق للثقافة الأوروبية تقدّمَنا، وقد تحقّق ما خشيه، فقد شلَّ البريق الخارجيّ للثّقافة الغربية قُدرتنا على الإبداعِ وعلى التّفكير المنتِج، وظهرت طبقتان من المفكّرين تختلفان من حيث المظهر والشّكل اختلاف الليل عن النّهار، ولكنّهما يلتقيان في الجوهر التقاء التّوأم التامّ مع أخيه، لأنّك إذا خبرتَ الخطابَ واللّغة فإنّك ترى "التقليد" حاكمًا مُطلقا: إمّا تقليدا للأسلافِ يُعيد خطابَهم وأمثلتَهم ونتائجَهم، أو تقليدا للغرب يُعيده كلّه بقضّه وقضيضه.

فالأوّلُ قتل الزّمانَ وحقّه، والثاني قتلَ المكانَ ولوازمَه، فأنتجا لنا حالةً مرضيَّة تضافرت فيها جهودُهما حتّى تُراوح الأُمّةُ مكانها.

وإذا كانت الطبقة الأولى تُريد أن تسلب التشريع الإسلاميَّ حيويَّتَه وواقعيَّته، فإنّ الطّبقة الثّانية تعمل على أن تسلب هذا التشريعَ أصالتَه وعبقريّتَه، تلك التي عبّر عنها إقبال فقال: «دارس التاريخ الإسلامي يعلمُ تمامَ العلم أنّ ما يقرب من نصف انتصارات الإسلام بوصفه قوّة اجتماعية وسياسية إنّما كان الفضل فيه لما تحلّى به هؤلاء الفقهاء من عمق ودقّة في التشريع»[(1)].

وهذه العبقرية التشريعية هي التي أشاد بها "فون كريمر" (Von Kremer) في قوله: «فيما عدا الرّومان، لا تستطيع أُمّةٌ غير العرب أن تصف نظامَها التشريعي بأنه وُضع في دقّة وعنايةٍ»[(2)].

وهي التي لا يُخفي روسو إعجابه الشّديد بها، معرّضا بالمتعالين والمتعصّبين الذين لم يملكوا من الإنصاف ما يحملهم على الاعتراف بتميّزها فيقول: «إنّ القانون التّوراتي الذي مازال قائما، وقانون ابن إسماعيل (القانون الإسلامي)، الذي يَحكم نصف العالم منذ عشرة قرون، لا يزالان يُعلنان عن الرّجال العظام الّذِين وضعوهما. وفي حين أنّ التعالي الفلسفيّ أو التعصب الأعمى لبعض الفصائل تجعل البعضَ لا يرى فيهم سوى مخادعين محظوظين، فإنّ السّياسي الحقيقيّ يُعجبه في مؤسّساتهم هذا القدر من العبقرية الكبيرة والقوية التي تسبق المؤسّسات الدّائمة»[(3)].

---

(1) تجديد التّفكير الديني، إقبال محمد، نقله إلى العربية عبّاس محمود، 2006، دار الجنوب للنشر، تونس: ص 172

(2) The Orient Under The Caliphs, Von Kremer Alfred, Translated by S. Khuda Bukksh, Studies in Islamic History No. 9. 1977, Porcupine Press, Philadelphia.: p. 367

(3) Du contrat social, Rousseau J.-Jacques, 1994, Cérès Editions, Tunis: p. 46

ولا يُخفي المستشرقُ الألماني "جوزيف شاخت" إيمانَه بتفرّد التشريع الإسلاميّ وعقلانيته فيقول متحدِّثًا عن الخصوصيَّة المميّزة لهذا التشريع: «كان من بين أهمّ الأمور التي تركها الإسلام للعالَم المتحضِّر، قانونُه الدّينيّ الذي يُسمَّى "الشريعة". فهو يَختلف بشكل واضح عن جميع الأشكال الأخرى للتّشريع، إنه تشريع فريد من نوعه. فالشريعة الإسلامية هي في الواقع مجموعة من الأوامر الإلهية التي تنظم حياةَ كل مسلم في جميع جوانِبها، وعلى الرَّغم من أن التَّشريع الإسلامي هو تشريعٌ ديني من حيث جوهرُه، فإنه لا يُعارض العقل بأي شكل من الأشكال». لأنّه مبنيّ على معاييرَ عقليَّةٍ صارمةٍ، ويهدف إلى غايات ومقاصد واضحة، ويعتمد آلياتٍ دقيقةً قابلةً للتّفهّم والتعلّم، ويُؤسّس في الأخير نظاما تشريعيا متماسكا ومتّسما بالمعقولية وبالإنسانية، ومحقِّقا تناغما كلّيّا بين سُموّ المرجعيات وواقعيّة التنفيذ.

وليست الشّريعة مجرّدَ أحكامٍ فرعيَّة تتناقلها الأفواه في هذا المجلس أو ذاك كما يُحاولُ بعضُهم أن يُوهِمنا، قُصورًا منه عن إدراك الحقيقةِ، أو مُناورةً للتّعتيم على الحقيقة، بل هي مصنعٌ حضاريٌّ ضَخْمٌ له مُدخلاته وعمليّاته ومُخرجاته وأهدافه ومقاصده وخصائصه وفلسفته وقواعده... مصنعٌ اعترفت بنضجه المؤتمرات المتخصّصة، وشهدت بصلاحيته وعبقريّته الأيّام:

- فقد سجّل مؤتمر القانون المقارن المنعقد بمدينة "لاهاي" منذ مطلع القرن الماضي قراره التاريخي:
  - باعتبار الشريعة الإسلامية مصدرا من مصادر التشريع العام.
  - وأنها حيَّة وقابلةٌ للتطور.
  - وأنها شرع قائم بذاته وليس مأخوذا من غيره.
- وأقرّ مؤتمر المحامين الدّولي الذي انعقد في مدينة "لاهاي" بعد المؤتمر السابق بعقد من الزمن أنّه «نظرا لما في التشريع الإسلامي من مرونة وما لَه من شأن هام، يجب على جمعية المحامين الدولية أن تتبنى الدراسة المقارنة لهذا التشريع وتُشجِّع عليها»[1].
- وبعد أن استمع المؤتمر الذي نظّمته شعبة الحقوق الشرقية من "المجمع الدولي للحقوق المقارنة" سنة 1951تحت اسم "أسبوع الفقه الإسلامي" برئاسة المسيو "ميو" (Montet) أستاذ التشريع الإسلامي في كلية الحقوق بجامعة باريس، إلى خمس محاضرات في التشريع الإسلامي وهي: 1-

[1] انظر: المدخل الفقهي العام، الزرقاء مصطفى أحمد، 1968، مطابع ألف باء الأديب، دار الفكر، دمشق، بيروت: 330/1.

إثبات الملكية. 2- الاستملاك للمصلحة العامة. 3- المسؤولية الجنائية. 4- تأثير المذاهب الاجتهادية بعضها في بعض. 5- نظريّة الرّبا في الإسلام.

وضع المؤتمرون بالإجماع هذا التقرير:

«إنّ المؤتمرين:

بناءً على الفائدة المتحقّقة من المباحث التي عُرِضت أثناءَ أسبوع الفقه الإسلامي، وما جرى حولها من المناقشات التي تخلَّص منها بوضوح:

أ- أنّ مبادئَ الفقه الإسلامي لها قيمةٌ حقوقية تشريعية لا يُمارى عليها.

ب- وأنّ اختلافَ المذاهب الفقهية في هذه المجموعة الحقوقية العظمى ينطوي على ثروة من المفاهيم والمعلومات ومن الأصول الحقوقية، هي مناط الإعجاب. وبها يستطيع الفقه الإسلامي أن يستجيب لجميع مطالب الحياة الحديثة والتوفيق بين حاجاتها.

ج- يُعلنون رغبتهم في أن يظلّ أسبوع الفقه الإسلامي يُتابع أعماله سنة فسنة، ويكلّفون مكتب المؤتمر بوضع قائمة للموضوعات التي أظهرت المناقشات ضرورة جعلها أساسا للبحث في الدورة القادمة.

د- ويأمل المؤتمرون أن تؤلَّف لجنةٌ لوضع معجم الفقه الإسلامي يُسهّل الرجوع إلى مؤلفات هذا الفقه، فيكون موسوعة فقهية تُعرض فيها المعلومات الحقوقية الإسلامية وفقا للأساليب الحديثة»[1].

وإذا كان الواقع هو المحكّ الذي نكتشف فيه حيويَّةَ التشريع، فقد أثبت الواقعُ دائما، حتّى الحديث منه، حيويَّةَ التشريع الإسلامي، ويكفي أن أسوق في هذا عنوانيْن اثنين لتنتَصِب مؤشّراتُ هذه الحيوية ماثلةً أمامَنا لا يستخِفّ بها إلا معاندٌ:

وأقصد بالأوّل المنظومةَ الماليَّة في التّشريع الإسلامي، تلك التي شدّت انتباهَ العالم لِما نجحت في تحقيقه من التّعافي الكبير نسبيّا مقارنةً بشقيقاتها الغربيّة، إلى درجة أنها أضحت مدارَ تباحُث وتدارُس علميٍّ حتّى في ربوع أعْتَى العَلمانيات، فهاهي فرنسا تُدرّس في بعض مؤسساتها مبادئ الاقتصاد الإسلاميّ بعد أن أظهر قُدرةً مثيرةً للاهتمام على الصّمود في مواجهة أزمة السّيولة التي عصفت بالعالم سنة 2008.

(1) La Semaine de droit musulman. In: Revue internationale de droit comparé, Muracciole Luc. Vol. 3 N°4, Octobre-décembre 1951. pp. 631-663.

وأقصد بالثاني ما تُثبته الدّراساتُ العلميةُ يومًا بعد يوم من أنّ ما نُغمض عنه أعينَنا من "المحرّمات" في عرف الدّين، يَبْقى داءً حقيقيًّا يفتِك بالبشرية مَهْما أخذنا له أسبابَ الحيطة عنادا، وليس أدلّ على ذلك مما تؤكّده المؤسّساتُ الصّحية هذه الأيام من أنَّ الخمرَ أكبرُ "قاتل" للإنسان، أكثر حتى من الإيدز والسلّ[1]. وانظر إلى خارطة السّيدا في العالم، فستدرك سريعًا أن أقلّ المجتمعات إصابةً به هي المجتمعات الإسلاميّة (شمال إفريقيا والشّرق الأوسط)[2]، وللشّريعة الإسلاميّة بمفاهيمها (العفّة...) وقيمها (الصّدق والإخلاص...) ومقاصدها (حفظ النّسل...) وأحكامها (تحريم العلاقات خارج إطار الزّواج...)، وبما أرسته من عادات مثل "الختان"[3] دور كبيرٌ في ذلك...

وقد شدّت انتباهي في هذا السّياق تجارب نقديّة كثيرة ترسّمت خُطى العقل العربي في أبعاده المختلفة تستكشف بنيتَه وتتبيّن طرائقَه في التّفكير واتّخاذ المواقف، ولكنّها -رغم إعجابي بما أظهرته من طول نفس وإكباري لجهود أصحابها الجادة في كثير مما طرحته-لم تنج من استسلام واضح لإرادة الأنساق التي صاغتها لتكون أداةً للتّحليل والتّفكير، فانقلبت دون وعي من أصحابها إلى سجن للتّفكير وقوالب جاهزة مانعة من العدل والإبداع في آنٍ.

---

(1) L'alcool tue plus que le sida ou la tuberculose, prévient l'OMS, Nebehay Stephanie, Reuters, Vendredi 11 février, 16h27.

(2): UNAIDS DATA 2018 نظر.

(3) La laïcité au quotidien: Guide Pratique, Debray Régis & Didier Leschi, 2016, éditions Gallimard

وممّا جاء في الكتاب:

"Observons que la circoncision, d'après certains scientifiques, a pu freiner la propagation du sida…" (Debray & Didier, 2016, p. 50)

ومن الشّهادات العلميّة المهمّة في هذا المجال:

(1) "Selon des études d'observation réalisées en Afrique et dans les pays industrialisés depuis l'émergence du VIH (virus de l'immuno-déficience humaine)-sida, les hommes non circoncis sont plus à risque d'infection par le VIH" (S Todd Sorokan, Jane C Finlay, Ann L Jefferies; Société canadienne de pédiatrie, Comité d'étude du foetus et du nouveau-né, Comité des maladies infectieuses et d'immunisation. (2015). La circoncision néonatale. Affichage : le 8 septembre 2015 | Retrieved Juniary 15, 2019, from: https://www.cps.ca/fr/documents/position/circoncision#ref20)

ولمزيد تعميق البحث في المسألة يمكن الاطلاع على:

(2) Weiss HA, Quigley MA, Hayes RJ. Male circumcision and risk of HIV infection in sub-Saharan Africa: A systemic review and meta-analysis. AIDS 2000;14(15):2361-70.

(3) Warner L, Ghanem KG, Newman DR, Macaluso M, Sullivan PS, Erbelding EJ. Male circumcision and risk of HIV infection among heterosexual African American men attending Baltimore sexually transmitted disease clinics. J Infect Dis 2009;199(1):59-65.

يقول محمّد عابد الجابري ناقدًا مسيرة التشريع الإسلامي: إنّ "النّص يُمكن أن يُنظر إليه كألفاظ وكعبارات لغوية ونظام خطاب، ويُمكن أن ينظر إليه كمعان ومقاصد، كجملة آراء وأحكام. وقد اختار البيانيّون منذ الشافعي إلى أبي الحسين البصري، ومنذ الجاحظ إلى الجرجاني والسّكّاكي، اختاروا النظر إليه من المنظور الأوّل: اللفظ أولا، والمعنى ثانيا أو ثالثا (المعنى ومعنى المعنى)"[1].

ويقول في مقام آخر، وبنفس الرّوح التّعميمية: "أمّا في مجال الفقه، فلقد كان من نتائج إعطاء الأولوية للفظ على المعنى، أن أخذ الفقهاء يُشرّعون للفرد والمجتمع انطلاقا من تعقّب طرق دلالة الألفاظ على المعاني، أي من المواضعة اللغوية على مستوى الحقيقة والمجاز"[2].

وسرعان ما أدركت، وأنا المرافق لهذا التّشريع بنصوصه وأعلامه ردْحًا من الزّمن، أنّ إجحافا كبيرًا قد أُلحق بمنظومة التّشريع الإسلاميّ، وأنّ المبالغة والتّعميم في خطاب الجابريّ قد تجاوزا المدى، غير أنّ الانطباع الشّخصيّ في مثل هذه القضايا ليس ذا بال، حتّى ولو كان في مواجهة انطباعات وأفكار تسوَّق إلينا باعتبارها "حقائق" ومسلّمات علميّة... ولذلك عزمت على أن أسبر المواقف والمباحث والمقولات، مقتنعا بأنّ سبْرا ناضجا لتلك المواقف والأدبيّات التّشريعية الموروثة، كفيلٌ بثلاثة أمور على الأقلّ:

- تعرية مواطن الإجحاف في بعض الممارسات النّقديّة التي ينقصها الدّقة والعدل والتمحيص المتأنّي...
- تصديع بنية تلك التّعميمات التي بنت صروحًا من المسلّمات واجتهدت في أن تحشر العقل التّشريعيّ الإسلاميّ (الفقهيّ) في نسق واحد معرضة عمّا في تجربة ذلك العقل من التّضاريس والنّتوءات...
- ابتكار لغة ومنهج تشريعيّين جديدين، وتأسيس ميادين فكريّة بكر، وبلورة مفاهيم ترتفع إلى مستوى العصر، واجتراح جديدٍ شديد الصّلة بالثّوابت شديد الاعتبار للمتغيّرات.

وفي سياق الفعل النّقديّ للعقل التّشريعيّ الإسلاميّ وللأنساق النّقديّة التي أُقيمت حوله وتولّدت على ضفاف ذلك الميراث واجتهدت في تحديد السّمات الأساسيّة للعقل الإسلاميّ وتفكيك بنيته،

---

[1] بنية العقل العربي، الجابري محمد عابد، 1987، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: ص 104.

[2] المصدر نفسه: ص 105.

معتمدةً منهج تاريخ الأفكار حينا، ومنهجا أركيولوجيًّا حينا آخر، لتبلغ نتائج كانت فيها وفيّة لإرادة الفكرة المسبقة والنّسق، أكثر من وفائها لإرادة العدل والإبداع والحقّ... يأتي هذا البحث محاولا الإجابة عن أسئلة أربعة:

- كيف عبّر العقل التشريعيّ الإسلاميّ عن وعيه لمشكلة الموازنة بين اللّفظ والمعنى؟
- ما الذي يمتلكه العقل التّشريعي الإسلامي من آليات ليتفاعل بكفاءة مع تحدّيات الواقع؟
- إلى أيّ مدى نجحت الأنساق التي أقيمت حول العقل التشريعي الإسلاميّ في أن تكشف حقيقة ذلك العقل وأن توفّر أدوات محايدة لتحليله؟
- فيمَ تتجلّى أصالة التّشريعي الإسلاميّ وما مواطن التّميّز التي يمكن استثمارها لاستكمال مسيرة الإبداع التّشريعيّ؟

وقد توخّت الدّراسة منهجا في العمل يجمع بين البعدين الكمّي الكيفيّ، ويحفر في المقالات والمواقف: مراكمًا الدّلالات والنّتائج، ومتدرّجا في عمله عبر مراحل ثلاثة:

- مرحلة أولى تقوم على تحليل كتاب البيوع من القبس في شرح الموطّأ تحليلا كمّيًّا يُحصي أوجه الاستدلال الواردة فيه، ومقارنا بين كمّ الاستدلال القائم على الألفاظ والنّصوص والاستدلال القائم على المعاني والمقاصد.
- مرحلة ثانية تُسند فيها نتائج التّحليل الكمّي بتحليل كيفيٍّ يُسلّطه على قدر لا بأس به من المواقف والنّصوص من ميراثنا التّشريعي تمسح مسيرته من لحظة التّأسيس إلى زمن النّصوص الكبرى في تاريخنا مثل "الفروق" و"أعلام الموقّعين" و"الموافقات" لتبيّن مدى احتفائه بالمعنى في فلسفته التّشريعيّة...
- مرحلة ثالثة تُستكمل فيها مسيرة التحليل الكيفيٍّ بنصوص وشهادات وممارسات عمليّة تكشف معالم الواقعيّة في مسيرة التّشريع الإسلاميّ وكيف تُرجمت في قواعد وآليّات تفكير وتحليل عبّر عنها المشرّعون منذ لحظة التّأسيس، وعُرفت بمدارس وأعلام ومؤلّفات رائدة في هذا المجال لتؤكّد أنّ "الأنساق" المسطّحة التي حُشر فيها العقل التشريعي الإسلاميّ حشرًا مجافيةٌ للواقع ومعتِّمة على كثير من جوانبه المضيئة وأدواته التي بها يمكن أن يطوّر نفسه ذاتيًّا ومن داخله، دون الوقوع في أسر أنماط من التّفكير تزعم أنّها "القدر" النّهائيّ لكلّ تفكير...

2. المبحث الأوّل: الشّريعة والمعنى: التّحليل الكمّي

احتكمتُ في هذا الجزء من الدّراسة إلى المنهج الكمّيّ في البحث والتّحليل، سلّطته على نموذج من نماذج التأليف التّشريعيّ سبرتُ محتوياتِه قصد التّعرّف إلى طبيعة المنهج الاستدلاليّ الذي يعتمده الفقيه المسلم، مقوّمًا الوزن النّسبيّ لحضور كلّ من عمليّات الاستدلال التي تعتمد النّصّ مقارنة بتلك التي لا تعتمد النّص وتحتكم إلى المقصد والحكمة والعقل والمصلحة والعرف ممّا له علاقة وطيدة بواقع الإنسان وتحدّيات حياته، وقد تولّيت فيه استقراء "كتاب البيوع" من كتاب "القبس في شرح موطأ مالك بن أنس"[1] وأحصيتُ مسائله واستخرجتُ "المنهج الاستدلالي" المعتمد في تحديد حكم تلك المسائل، ثم سجّلتُ حصيلة هذا الاستقراء في الجدول التالي:

ع/ر	المسألة	المنهج الاستدلالي	الصفحة
1	مسألة العربان.	قاعدة أكل المال الباطل.	804
2	مسألة بيع العبد التاجر الفصيح بالأعبد من الحبشة.	قاعدة المقاصد.	804
3	استثناء الجنين من البطن.	قاعدة الغرر والجهالة.	804
3	استثناء الجنين من البطن.	قاعدة أكل المال بالباطل.	804
4	مسألة بيع الرجل الجارية بمائة دينار إلى أجل ثم يشتريها بأكثر من ذلك الثمن إلى أبعد من ذلك الأجل.	قاعدة الذرائع.	804
5	باب ما جاء في مال المملوك.	قاعدة المصالح والمقاصد.	805
6	باب العهدة.	قاعدة العرف.	805
7	باب العيب في الرقيق	قاعدة أكل المال بالباطل.	805
8	مسألة الاختلال للعبد المبيع إنها تكون للمبتاع ويرد	قاعدة أكل المال	806

[1] انظر: القبس شرح الموطأ، ابن العربي أبو بكر، تحقيق محمد ولد كريم، ط. أولى، 1992، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

	العيب بالعيب.	بالباطل.	
9	إذا اشترى عبدا أو جارية بشرط العتق.	قاعدة المصالح والمقاصد.	809
10	إذا اشترى عبدا بشرط الهبة له أو لغيره.	قاعدة المعروف.	809
11	إذا باع منه عبدا على أنه إن أبق كان من ضمانه.	قاعدة المصالح والمقاصد	810
12	إذا شرط عليه إن لم يأته بالثمن إلى أجل كذا...	قاعدة أكل المال بالباطل.	810
13	باب ثمر المال يباع أصله.	قاعدة المصالح والمقاصد.	811
14	بيع الثمرة قبل بدو صلاحها بشرط التبقية باطل.	قاعدة الغرر والجهالة.	811
15	بيع الثمرة قبل بدوّ صلاحها مطلقا.	قاعدة المصالح والمقاصد.	811
16	باب بيع العرايا.	قاعدة المعروف.	812
17	باب الجائحة في الثمار	قاعدة العرف.	813
17	باب الجائحة في الثمار.	قاعدة المصالح والمقاصد.	813
18	باب ما يجوز من استثناء الثمر.	قاعدة العرف.	814
19	مسألة اختيار نخلات من الجملة.	قاعدة المصالح والمقاصد.	814
20	مسألة ابتياع الجنيب من مشتري الجميع.	قاعدة الذرائع.	816
21	مسألة بيع الرطب باليابس.	الحديث.	816
22	استثناء العجين بالعجين من منع الرُّطب بالرُّطب.	قاعدة الحاجة.	817
23	اشتراء المجهول.	الحديث.	818
24	باب جامع بيع الثمار.	قاعدة الربا.	819
24	باب جامع بيع الثمار.	قاعدة الغرر والجهالة.	819
24	باب جامع بيع الثمار.	قاعدة المصالح والمقاصد.	819

24	باب جامع بيع الثمار.	قاعدة العرف.	819
25	مسألة تحديد العملة.	قاعدة العرف.	819
26	بيع الفاكهة.	الحديث.	820
26	بيع الفاكهة.	قاعدة أكل المال بالباطل.	820
27	هل تجري أحكام الربا كلها في الحلي كما تجري في الذهب والفضة.	قاعدة المصالح والمقاصد.	820
28	كراهة مالك لبيع المعدود جزافا.	قاعدة الغرر والجهالة.	822
29	جريان الربا في الفلوس.	قاعدة المصالح والمقاصد.	823
30	تجويز التفاضل في اليسير من الدنانير.	قاعدة المعروف.	825
31	جواز مراطلة الجيّد بالرّديء.	قاعدة الحاجة.	825
32	بيع العِينَة.	الحديث.	825
33	منع بيع كل شيء قبل قبضه.	الحديث.	828
34	ما كان من شرك أو إقالة أو تولية مستثنى من بيع الطعام قبل قبضه.	قاعدة المعروف.	829
34	ما كان من شرك أو إقالة أو تولية مستثنى من بيع الطعام قبل قبضه.	الحديث.	829
35	ما يُكره من بيع الطعام إلى أجل.	قاعدة الذّريعة.	829
36	إجراء الرّبا في كلّ قُوت.	القياس.	830
37	جواز السلم في اللبن والرطب.	قاعدة المصالح والمقاصد.	832
38	السلم في السفرجل وغيره هل يكون كيلا أو عددا.	قاعدة العرف.	833
39	جواز التجزيء في اللحم.	قاعدة العرف.	833
39	جواز التجزيء في اللحم.	قاعدة المصالح والمقاصد.	833
40	يبيع الجالب للبيع من غير أهل البلد بأيّ سعر شاء.	قاعدة المصالح والمقاصد.	838

41	جواز بيع الحيوان نسيئة.	قول الصحابي.	838
41	جواز بيع الحيوان نسيئة.	الحديث.	838
42	دخول أموال الربا على الحيوان.	قاعدة الذّرائع.	839
43	لا يجوز بيع الحيوان باللحم.	الحديث.	840
44	الاختلاف في ثمن الكلب الذي ينتفع به.	الحديث.	841
45	باب النّهي عن بيعتين في بيعة.	الحديث.	842
45	باب النّهي عن بيعتين في بيعة.	قاعدة الربا.	842
45	باب النهي عن بيعتين في بيعة.	قاعدة الغرر والجهالة.	842
46	النهي عن بيع وسلف.	الحديث.	842
47	باب بيع الغرر.	الحديث.	843
47	باب بيع الغرر.	قاعدة الغرر والجهالة.	843
48	تنزيل الصفة منزلة الرؤية في بيع البرنامج.	قاعدة المصالح والمقاصد.	844
49	المنع من خيار المجلس.	قاعدة الغرر والجهالة.	845
50	الحوالة.	الحديث.	847
51	إذا رضي المحال بالمحال عليه، فخرج عديما.	قاعدة الغرر والجهالة.	848
52	باب إفلاس الغريم.	الحديث.	849
52	باب إفلاس الغريم.	القياس.	849
53	باب ما يجوز من السلف.	قاعدة المعروف.	850
54	لا يحل لبائع بعد الركون إلى المشتري أن يرجع إلى غيره.	الحديث.	851
54	لا يحل لبائع بعد الركون إلى المشتري أن يرجع إلى غيره.	قاعدة الضرر.	851
55	جواز بيع الكتاب المحصل المروي..	الإجماع.	853

ولو عدت الآن إلى هذه المناهج أحصي المواقع التي اعتمدت كلّ واحد منها، جاءت نتيجة الإحصاء كما يلي:

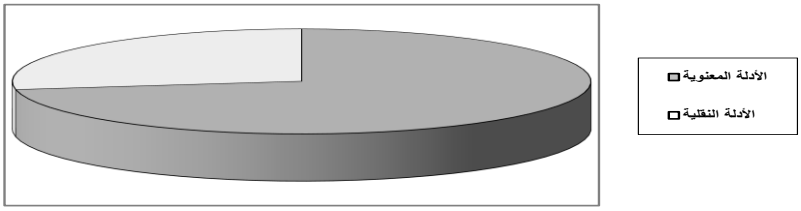
ع/ر	المنهج الاستدلالي	المرات
2	الحديث	15
10	قاعدة المصالح والمقاصد	15

9	قاعدة الغرر والجهالة	8
8	قاعدة العرف	7
3	قاعدة أكل المال الباطل	6
11	قاعدة المعروف	5
5	قاعدة الذرائع	4
4	قاعدة الحاجة	2
6	قاعدة الربا	2
13	القياس	2
1	الإجماع	1
7	قاعدة الضرر	1
12	قول الصحابي	1

ولو أردنا أن نستثمر هذا الإحصاء إلى أبعد من ذلك فضممنا الاستدلالَ المعنويَّ إلى المعنويّ، والنّصّيَّ إلى نظيره، حصّلنا التّالي:

نوع الاستدلال	توصيفه	التكرر
الاستدلال المعنــوي	وأقصد به كلّ ما ليس فيه اعتبار للفظ بعينه وإنما يقوم على اعتبار قاعدة ترجع في الأخير إلى رعاية مصلحة على حسب تقدير المقدّرين لها.	50
الاستـدلال النّصّـي	وأقصد به كلّ ما فيه اعتبار للفظ بعينه سواء أكان ذلك بطريق مباشر كما في "الحديث" أو بطريق غير مباشر كما في القياس أو في الإجماع، رغم أني لا أسلم دائما بأنّ مرد الإجماع أو القياس نصّي، فقد يكون الإجماع على حكم مبناه معنوي، كما أن القياس نوعان، فقد يكون قياس جزئيّ على جزئيّ وهو قياس التمثيل، وقد يكون قياس جزئيّ على كليّ، وذلك في حال التّشريع بالقواعد.	19

وظنّي أن الأرقام من الوضوح في الدلالة بحيث لا تحتاج إلى كبير تحليل أو تعليق:



- فمساحة الاستدلال النّصّيّ محدودة جدًّا مقارنة بالاستدلال المعنويّ، وهي ظاهرة تجد تفسيرها في ذلك الذي لم يفتُر الفقهاء عن ترديده قرونًا طويلة: وهو أنّ النّصوص محدودة (في عددها ولفظها طبعا) والوقائع متجدّدة، فلا بدّ من توفير آليّات تفكير في الأحكام تجسّر المسافة بين ذينك العنصرين.
- وما يشدّ الانتباه حقًّا أنّ مساحة الاستدلال بالقياس الذي عدّه الجابري وغيره العنوان الأكبر على العقل العربي ضامرةٌ جدًّا، وكأنّي بابن العربيّ يأبى في كتاب البيوع إلا أن يُصدّع "بنية" الجابري، ويخيّب "المشاريع" التي شُيّدت صروحها على أفكار جاهزة مازالت تحتاج إلى كثير من الحفر حتّى تقترب الأحكام والتّصوّرات من الوقائع والمواقع والخيارات.
- تتصدّر قاعدة المصالح والمقاصد قائمة الأدلّة المعنويّة لتكون شاهدا على مركزيّة هذا المفهوم في العقل التشريعي الإسلاميّ حتّى قبل الشّاطبي بقرون ثلاثة تقريبا.

3 .المبحث الثّاني: شريعة "المعنى": التّحليل الكيفيّ

جاء النصُّ التأسيسي أمةً ليس لها تقاليد تنظيرية ولا أرصدة فلسفية هائلة، ولكنّه نجح مع الأيام في أن يطبعهم بهاته المقوّمات شيئا فشيئا، فقدَر بطريقة فذّة أن يُربّي في مفكريها وعلمائها، أو في المتميزين منهم ذهنيا ومزاجيا، نضجا منهجيا وتمثلا واعيا للفرق بين "القطعيّ الرّاسخ أبدا" و"الظّنّي المتغيّر دائما"، ذلك المعنى الذي عبر عنه عمر رضي اللهُ عنه في مواقفه التشريعية منذ أول تغيّر عميق وحقيقي في بنية المجتمع والحضارة الإسلاميين وهو يُواجه مشكلة تقسيم أرض الخراج، عبَّر عنه في مواقفه تصرّفا وعجز عن بيانه والتنظير له قاعدة، وهذا الصّحابي المتميّز في ذائقته التشريعية معذور في ذلك

لأنه لم يتَربَّ في أحضان التّنظير الفلسفيّ والتّقعيد باعتبار اللحظة التأسيسية التي كان رائدا من روّادها، ويكفيه تميُّزا أنه نجح في تجاوز ظواهر الأحكام والألفاظ ليُصدر عن روحها ومقاصدها الكلّية، فيكشف بذلك عن نضج منهجي فذّ، استطاع فقهاء متميِّزون بعده أن يترجموه في عديد المواقف التشريعية ومناهجها.

لقد عبَّر الصّحابي الجليل عمر رضي الله عنه عن الوعي لسلطان "المقاصد والكلّيات" وسلطان الواقع المتغير في عديد المواقف الحضارية والتشريعيّة التي اتخذها على مدى سِنيّ حُكمه، ومن أهمّها كما أسلفنا موقفه من أرض الخراج. فقد كشفت الكتب التي نقلت "الخبر" وما حفّ به من جدلٍ طلائعَ هذ الوعي المقاصديّ:

قال أبو يوسف: "وحدّثني غيرُواحد من علماء أهل المدينة قالوا: لما قدِم على عمر بن الخطاب رضي الله عنه جيشُ العراق من قبل سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، شاور أصحاب محمد عليه السلام في تدوين الدواوين، وقد كان اتبع رأي أبي بكر في التسوية بين الناس، فلما جاء فتح العراق شاور النّاس في التّفضيل، ورأى أنه الرّأي، فأشار عليه بذلك من رآه. وشاورهم في قسمة الأرضين التي أفاء الله على المسلمين من أرض العراق والشام، فتكلّم قوم فيها وأرادوا أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا. فقال عمر رضي الله عنه: فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت، ما هذا برأي..."[1].

وكان عمر كلما احتُجّ عليه في تصرّفاته "لا يزيد على أن يقول: هذا رأي"[2]، ولا نتصوّر عمرا - وهو الحذِرُ من القول في الدّين بالهوى- أن يلتزم هذا "الرأي" وينافح عنه كلَّ هذه المنافحة لو لم يكن مقتنِعا بأنّ له من قُوّة الإلزام ما لا يختلف عن إلزام النصوص القطعية. فهو يدافع عن مقصد شرعي أدركه بذائقته الفذّة ووافقه عليه علماء الصحابة في زمانه أمثال عثمان وعلي وعبد الله بن عمر.

لم يكن موقف عمر في "أرض الخراج" قياسا فقهيا بالمعنى المشتهر للمصطلح، أي أنّه لم يكن من باب ردّ الشّبيه إلى شبيهه، ولا النّظير إلى نظيره، وإنما هو تصرّف تشريعيّ نبع من تمثّل حكيم لمقاصد الشّرع وغاياته، وإدراك عميق لأسسه اليقينية: إدراك لم يجد له عمرُ عُدَّةً اصطلاحيةً ولا

[1] كتاب الخراج، أبو يوسف، د-ت، دار المعرفة، بيروت: ص ص 24-25.
[2] المصدر نفسه.

تنظيرية تنهض به، ولكنّها حقيقةٌ ترسّبت إلى ذهنه وهو يثافن النص التأسيسي، ويعايش تصرّفات الرّسول حتى أضحت من بديهيات التشريع ومسلماته التي نجح في ترجمتها بعد ذلك مشرّعون كثر في تنظيرات رائقة وقواعد واضحة.

لقد عمل العقل الإسلاميُّ إذن منذ نشأته خارج "منطوق النّص" بعد تَمثُّل روحِه، والأهمّ من ذلك خارج "العِلل" و"الأشباه والنّظائر" بالمعنى الذي يفهمه كثيرون. وفي أقلّ الأحوال، نظر المشرع الإسلامي في العهود الأولى إلى "النّصّ" كمعاني لا كألفاظ.

ويكفي لتعرية إجحاف الجابريّ (وناس كثيرين من قبله ومن بعده) في حقّ المنظومة التشريعية الإسلامية، أن نضع "إطلاقاتهم" و"تعميماتهم" أمام الـ"معدِّلات" العمليّة التي أنبأت بها تصرّفات تشريعية كثيرةٌ مثل التي رأيناها من عمر آنفا في مسألة "أرض الخراج"، ذلك التّصرف الذي انطلق فيه من وراء النّصّ بعد أن استلهم روح النّصّ، والذي سبق فيه "التاريخ" بعد أن استوعب طبيعة التاريخ وإرادته.

كما يكفي لكشف تلك المبالغات الظّالمة نصوص صريحة ترجّح المعنى على اللّفظ في وعي تامّ بتلك الثّنائيّة التي فرضت نفسها على الفكر الإسلاميّ، ومنها قولهم: «المعنى هو المقصود في هذا الفنّ (أي أصول الفقه)»، وهي كلمات ساقها ابن العربي في مقدمات كتابه "المحصول" حاسمًا الخلاف في مثل هذا الادّعاء الذي لا يتعب كثير من النّقّاد في إلحاقه بالعقل الإسلاميّ.

وابن العربيّ بهذا القول يثير مسألةً لها جذورها في تراثنا الفكري من يوم ولادته، ويكفي دليلا على ذلك مسألة "صلاة العصر" في بني قريظة، وما أثارته من فهوم متباعدة لم يمنعها اتحاد المرجعية من اختلاف التأويل، فقد أمرهم الرسول يوم الأحزاب أن يصلوا العصر في بني قريظة، فاجتهد بعضهم وصلاها في الطريق، وقال: لم يرد منا التأخير وإنما أراد سرعة النهوض، فنظروا إلى المعنى.

واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة فصلوها ليلا، نظروا إلى اللفظ. وهؤلاء -حسب ابن القيّم- سلف أهل الظاهر، وأولئك سلف أصحاب المعاني والقياس[1].

[1] ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين: 244/1-245 وانظر ابن العربي: الأحكام: 291/1

ولا أظن أنّ ابن القيم[1] قصد أنّ لكل خلفا ورثوا عنه مباشرة منحاه في النظر بقدر ما أراد أن يؤكد على تجذر هذين التوجهين في الفكر البشري وعلى مشروعية الاختلاف في الأنظار باختلاف جهاتها وآلياتها.

وقد هيّأ لثنائية اللفظ والمعنى في فكرنا العربي الإسلامي طبيعة العربية -لغة القرآن- المتميزة حسب "الماوردي" بقابلية لتنوع المعاني والدلالات فريدة، أو "فطرة النظم القرآني نفسه" على حد تعبير الشافعي[2]. وقد أثير قديما إشكال الموازنة بين اللفظ والمعنى من حيث الأهمية والتقديم، فكانت كفة المعنى راجحة، ويسجل "ابن جني"[3] هذا الرجحان فيقول: «إن العرب فيما أخذناه عنها، وعرفناه من تصرف مذاهبها، عنايتها بمعانيها أقوى من عنايتها بألفاظها»[4].

وينزل "ابن جني" هذا الموقف العام على نوعي القياس المستعمل في اللغة لينتصر للمعنوي منهما على اللغوي فيقول: «باب في مقاييس العربية وهي ضربان: أحدهما معنوي والآخر لفظي. وهذان الضربان وإن عمَّا وفشَوَا في هذه اللغة، فإن أقواهما وأوسعهما هو القياس المعنوي»[5]، ثم يأخذ في التدليل على هذا الرأي بأمثلة مستقاة من هذه اللغة مثل: الأسباب المانعة من الصرف التسعة، فإن واحدا منها فقط لفظي، والثمانية الباقية كلها معنوية[6].

وبنفس الحسم والوضوح يُعلن ابن العربيّ أن "المعنى" هو المقصود في علم أصول الفقه[7]، لأن الأصولي ينظر لفهم مراد المتكلم من كلامه، لا مجرّد فهم وضع اللفظ في اللغة. و"مراد المتكلم" بعد معنوي يصبغ كامل المباحث الأصولية بصبغته، حتى اللفظي منها، كالعموم والخصوص مثلا، فكم من

---

(1) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي شمس الدين، لازم ابن تيمية كثيرا، له من المصنفات "إعلام الموقعين" و"الروح" و"إغاثة اللهفان" توفي سنة 751هـ انظر التاج: 416-420.

(2) الرسالة: 51-52.

(3) هو أبو الفتح عثمان بن جني، أحذق أهل الأدب وأعلمهم بالصرف، من أشهر مؤلفاته "الخصائص" و"سر صناعة الإعراب" انظر ابن النديم: الفهرست: 128.

(4) خصائص اللغة: 155.

(5) المصدر نفسه: ص 114.

(6) المصدر نفسه.

(7) المحصول: مقدمات المخطوط.

عام انتقل إلى الخصوص بتحكيم إرادة المتكلم، فإذا دعي إلى غداء، فقال: والله لا أتغدَّى. أو قيل له: قم، فقال: والله لا أقوم. أو قيل له: نم، فقال: والله لا أنام.

فهذه ألفاظ عامة أفادت بأصل وضعها عموما في النفي، ثم نُقلت إلى معنى الخصوص بإرادة المتكلم التي يقطع السامع عند سماعها بأنه لم يُرد النفي العام إلى آخر العمر[1].

وهذا المعنى قائم على فلسفة تشريعية تقدم الذي "أراد المتكلم" على "الذي قال"، وأصلها ثابت في القرآن، حيث كان "اللفظيون" إذا خرجوا من عند النبي صلى الله عليه وسلّم يقولون: ﴿مَاذَا قَالَ آنِفًا﴾ **(محمد : 16)**، فأنكر الله عليهم بقوله: ﴿فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ **(النساء : 78)**، وهو نعي صريح على الواقفين عند الألفاظ دون الغوص في المعاني.

وقد أشار ابن العربي إلى دوران بعض القواعد الأصولية على هذا المعنى، من ذلك قاعدة: «تناول العموم للغالب دون الشّاذ النّادر» فيقول: «وخذوا نكتة بديعة في أصول الفقه لم تذكر فيها، نبه عليها إمام الحرمين في كتاب العموم فقال: إنّ العموم إذا ورد وقلنا باستعماله أو قام دليل على وجوب القول به، فإنما يتناول الغالب دون الشّاذّ النّادر الذي لا يخطر ببال أحد، وصدق، فإن العموم إنما يكون عموما بالقصد المقارن للقول، فما قطع على أن القائل لم يقصده لا يتناوله القول، وعلى هذا لا يتناول الحكم في العموم ما يعترض عليه بالإبطال»[2]، وهو كلام يؤكد مراعاة إرادة القائل لتبين معالم المقول وحدوده.

وعمد إلى "المعنى" مرة ثانية وهو يخرج العبد من عموم "الغريب" الوارد في الحديث فقال: «..فإن المعنى يخصه، لأن المقصود من تغريب الحر إيذاؤه بالحيلولة له بينه وبين أهله والإهانة له، ولا يُتصوَّر ذلك في العبد»[3].

ويذكر القرافيّ نموذجًا في الفرق بين مراعاة الألفاظ ومراعاة المعاني والمقاصد وحقيقته أنّه "إذا قال له إن أعطيتني عشرة دراهم فأعطاه له شيئا بعد شيء لا يعتق، لأنه لم يعطه عشرة وإنما أعطاه

---

[1] ابن القيم: أعلام الموقعين: 218/1.

[2] القبس: 1010/3.

[3] المصدر نفسه.

بعضها في كلّ زمان، وهذا يجيء على مراعاة الألفاظ، وأما على مراعاة المقاصد فيعتق؛ أعطاه الدراهم جملة أو متفرقة، وهذا هو الذي عليه الفتيا في مذهب مالك"[1].

لقد كانت تلك نصوص صريحة على ترجيح "المعنى" على "اللفظ" وأنّه الرأي الذي ينتصر له أغلب الفكر التشريعي الإسلامي بل أغلب العرب في منطقهم حتّى قبل الإسلام، وترجّح هذا المنطق مواقف تشريعية كثيرة تدعو إلى "اتهام" المنطق التعميمي الجابري، بل وإلى اتهام "تصوراتٍ" استمرأها ناسٌ كثيرون مع الأيام عن المنظومة التشريعية استسلامًا لإرادة الأنساق التي حشروا أنفسَهم فيها. ومن تلك الشّواهد والنصوص الطارحة لـ"واقع" فكري آخر غير الذي نظّر له الجابري:

قول ابن القيم وهو يُعرّف السّياسة الشّرعية بأنها "ما كان فعلا يكون معه النّاس أقربَ إلى الصّلاح وأبعدَ عن الفساد وإن لم يضعه الرّسول، ولا نزل به وحي"[2].

ذلك أنّ شرع الله قام على العدل "فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثمّ شرعُ الله ودينه."[3]

لقد أدرك فقهاء كثيرون هذه الحقيقة، وعرَفوا أنَّ قدرَهم سعيٌ دؤوب لا يعرف التّوقف في سبيل إدراك "الحقّ" و"العدل" في يقينية تطمئن إليها العقول وتجمع شتات التّشريعات والمواقف في منطق كلّي ينتظمها، فلم تبخل قرائحُهم بتوليد المناهج مرّة بعد مرّة منتقلين من البساطة إلى التركيب، ومن الوفاء المباشر للنص إلى الوفاء لمقاصده الكلّية مرورا بمرحلة سبر ضرورية لعِلَلِه. وكان "الظنُّ" هو المنْفَذ الذي يتسلّلون من خلاله إلى البحث وإعادة البحث، وهو الذي يُضفي المشروعية على "إعادة المحاولة" في كلّ مرّة.

وقد كان الشّاطبي تتويجا لمسيرة البحث هذه، وتمثّلا واضحا لهذا المعنى، ولكنّه ليس الوحيد، فإنّ المنهجَ المقاصديَّ مستقِرّةٌ تقاليدُه في الممارسة التشريعيّة منذ الفترة التأسيسية وله روّاده المتميّزون على مدى مسيرة التشريع...

---

[1] القرافي: شرح تنقيح الفصول: ص 262.

[2] الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم محمّد بن أبي بكر، 1995، بيروت: ص 15.

[3] المنخول من تعليقات الأصول، الغزالي أبو حامد، تحقيق محمد حسن هيتو، 1980، دار الفكر، دمشق: ص 357.

وإنّ في قول الجابريّ: إنّ منهجية التفكير الأصولي "بقيت منذ الشافعي مبنيّة على استثمار الألفاظ واستنباط العلل واعتماد القياس" دون اعتبار المقاصد[1]، إجحاف في حقّ هذه المنهجية، و"تعميمية" لن تُغني السّاعين إلى إعادة التأسيس في شيء، بل ستثير حول الدّعوات إليه نوعا من الشّكّ في مدى نضجها وعمقها، تلك الدعوات التي أتابعها بكل اهتمام، وأفتح لها ذهني لتتبوّأ فيه المكانة التي تستحقّ، دون أن يمنعني ذلك من أن أسجّل عليها عديد الملاحظات النّقدية.

ملاحظات تعني أنّنا نحترم كلَّ إرادةِ تجديدٍ، ولكن لا تثريب علينا إذا لم نستسلم لكل محاولة تُبشّر به، وإلا وقعنا في تقليديّة جديدة لن تُخرجنا أبدا من دائرتنا المغلَقة التي سُجنّا فيها منذ قرون، فلن يُغير شيئًا أن يتغيَّر الذي نُقلّده ما دمنا سلبيّين لا نملك إرادةَ النّقد والتّجاوز لكل المقولات.

تكون المحاولات التّجديدية الأولى محكومةً بإرادة التّخلص من معوّقات الماضي، وطبيعيّ أن يُوقع ذلك في مواقف حدّية، ومواقف حدّية مضادة، ولتاريخ الفكرة إرادةٌ، وهذه الإرادة تأبَى إلا أن تتناسل تلك المواقف الحدّية وتتبادل التأثُّرَ والتأثير، مع تكرّر التجارب، وتجدّد المواقف، حتى في غير وعي من أصحابها، لتقف الرؤى الجديدة على أرضية أكثر توازنا. وهي قناعة تسلّلت إلى ذهني وأنا أتابع "الفكرة" في حِلّها وترحالها على مدى سنوات عدة، ومن خلال قضايا هزّت الفكر الإسلامي وحتى الإنساني.

وإني إذ أحاول الانخراط في إشكاليات "إعادة تشكيل العقل الإسلامي" إنما أبحث عن ذلك التّوازن، وكأني أردت أن أعجّل بقدر "الفكرة"، وذلك من خلال مراجعة ذلك الموقف الغريب الذي شهد رواجا هذه الأيام لدى كثيرين ممن يتصدّون لـ"قراءة" الموروث الاجتهادي الإسلامي، حيث انتصر كل واحد منهم للغة معيّنة في النقد، حاول من خلالها أن يبني "نسقا" فكريا ما، يحكمه منطق واحد يتخذه صاحبه: موقفا سابقا ومصادرة لا تحتاج إلى مراجعة -وذلك بعد مجرّد القيام ببعض الاستقراءات الناقصة أفقيا وعموديا-، وموقفا وحيدا يختزل التّجارب المتنوّعة في خطّ واحد لا يحتمل غيره، وهو ما حدا بي إلى التساؤل: هل أننا نحتكم إلى إرادة "الحق" أم أننا استسلمنا لشهوة "النسق" فاسترسلنا معه انتصارا للذات ولو على حساب التاريخ، لنقع في ما يسميه "فوكو" بـ"تعميمات الاستقراء".

---

[1] وجهة نظر، الجابري محمد عابد، 1992، المركز الثقافي العربي، بيروت: ص 59.

ومن هنا جاءت هذه الملاحظات النّقديّة قصد هتك حجب هذه "التعميمية" وتعرية الزيف الكثيف

الذي يعلو نتائجها، ولا يهمّني في ذلك أن يكون مصدرَ هذه التعميمية الخوفُ على الماضي أو الخوف منه.

4.المبحث الثّالث: شريعة الواقع والمصالح

يقوم جهدي البحثي في هذا المبحث على الاستدلال على أصالة التفكير الواقعيّ في المنظومة التشريعية الإسلاميّة والكشف عن بعض الموازنات الحكيمة التي أقامها الفقهاء آليّاتٍ يضبطون بها إيقاع فتاويهم وأنظارهم بين سلطة النّص وتحدّيات الواقع، حاولت ذلك من خلال عرض المقولات النّظرية والمواقف العمليّة التي ترجمت عن هذا المعنى وأكّدت أنّها تحتكم إليه واعيةً، بحثًا عن الحكمة والمعنى ورعاية للحقّ والعدل.

لقد مارست كلُّ الأجيال قبلَنا عمليّات التّفكير بطريقة تحترم الواقع وتُقدّر قوانينه وتحدّياته، فكان ذلك بمثابة الضّمين المنهجي لاستمرارها في العطاء والتّجدّد الدّائم وصناعتها المستمرّة للإبداع في كلّ مجال:

–كان ذلك يوم مارس عمر بن الخطاب عمليّة إعادة التّفكير في مسألة قسمة أرض الخراج كما رأينا من قبل، وأدرك أن تحدّيات المجتمع الأوّل غير تحدّيات المجتمع الجديد، بل أدرك –ولله درّه من مفكّر مستشرف- أن تحديات الأمة المستقبلية غير تحدياتها الماضية ولا الراهنة.

أَدْرَك -ويا ليت شعري متى ندرك ما أدرك- أنّ كلّ جيل مطالب بأن يعيش تحدّياته لا تحدّيات غيره، وأن يعيش مشكلاته لا مشكلات من سبقه، أن يعيش ذلك كلّه بالإسلام، ومن هنا فلا بدّ أن يولّد حلولا جديدة غير التي كانت، مادامت التّحدّيات والمشكلات قد تغيّرت.

وقد كان فعلُه خيرَ ترجمة لمعنى اتباع الأسلاف، فقد ترسّم خطوات سلفَيْه رسول الله والصّدّيق في المنهج وطريقة استخراج الأحكام، أكثر من اعتباره للأحكام في حَرفيّتها، وراعى ما سمّاه بتطبيق الأحكام وتنزيلها في الواقع مراعاته لتخريج الأحكام واستنباطها من أدلتها، واعتنى بالحِكم قدر عنايته بالأحكام، واحتفى بالمنطق قدر احتفائه بالمنطوق، فترك لنا مخزونا تفكيريا استثنائيا في أكثر من مسألة كان فيها نسيجَ وحده، وكان فيها المؤسّس للمنهج الأمثل للتعامل مع الأحكام عند غياب النبي وانقطاع

الوحي وتغير الزمان، فاهتمّ بالموازنات، وراقب بوعي ما تطرحه الحياة الجديدة من التحديات، وغاص في أعماق ما تطرحه الأدلة من الأبعاد والدلالات، ونزّل هذه على تلك في أناة، معتبرا الأولويات.

فعل ذلك في قطع يد السارق عام المجاعة، وفعل ذلك في المطلقة ثلاثا بلفظ واحد، وفعل ذلك في قسمة أرض الخراج...

–وكان ذلك يوم فكّر مالك فيما يَرِد عليه من أخبار الآحاد، وهو صاحبها والمصيب عذيقها، وأمير المؤمنين فيها، وأوّل المصنفين المحقّقين لها...

–كان ذلك حين كان يقول في خبر الآحاد يرويه بنفسه في موطّأه ولكنّه لا يتورّع أن يقول: "جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته" ويتوقّف فيه رغم روايته له في موطّأه وصحّة سنده عنده، فعل ذلك مع حديث ولوغ الكلب في الإناء فقد كان يُضعّفه ويقول: "يؤكَل صيدُه، فكيف نكرَه لعابه؟"[1].

إنّه رغم ورعه واحترامه لحديث الرسول صلى الله عليه وسلّم وإجلاله لسُنّته، لم يمنعه ذلك من أن يتوقّف في بعض أخبار الآحاد، ولم يستطع أن يتلقّى ظاهرَها بالتسليم مادامت لا تُحقّق الاتّساق الضروري بينها وبين ما هو مقطوع به من الدّين حسب تقديره[2].

ولن يشك إلا ساذج أو مغرض في أن تردّده في تلك الأخبار لم يكن تردّدا في قبول مقالة الرسول صلّى الله عليه وسلّم وهو من أوائل من صنّف فيها، وإنما كان تعبيرا عن بعض الشّك في نسبة تلك الأخبار إلى الرّسول أو في مدى ضبط راويها مهما شهِد له الناس بالضّبط، لأنها أخبار آحاد، والاحتمال لا بدّ أن يتسرّب إليها مهما توقّينا من أسبابه، تلك طبيعة الجهد البشري، إلا إذا ادّعينا العصمة للرّواة وهو ما لم يقل به عالم من علماء الحديث...

–وكان ذلك يوم صرّح ابن القيّم محلِّلا واقعه التّشريعي، ناقدا كثيرا من مسالك الفقهاء حيث "جعلُوا الشّريعة قاصرةً لا تقوم بمصالح العباد، محتاجَةً إلى غيرها، وسدّوا على نفوسهم طرقا صحيحة من طرق معرفة الحقّ والتّنفيذ له، وعطّلوها. مع علمهم وعلم غيرهم قطعا أنها حقّ مطابق

---

(1) الموافقات في الشريعة، الشاطبي أبو إسحاق، ضبطه ورقمه ووضع تراجمه محمد عبد الله دراز، د-ت، ط. دار المعرفة، بيروت: 196/3.

(2) انظر: مقاصد الشريعة الإسلاميّة: ابن العربي نموذجا، الجوّادي رياض، 2009، دار كنوز إشبيليا، الرياض. ففي الكتاب عرض لعدد من هذه النّماذج يتولّى تحليلها الفقيه المالكيّ ابن العربي.

للواقع، ظنّا منهم منافاتها لقواعد الشّرع، ولعمر الله إنها لم تناف ما جاء به الرّسول، وإن نفت ما فهموه من شريعته باجتهادهم"[1].

–وكان ذلك يوم قرّر ابن القيم قاعدة "تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنّيات والعوائد"، ثمّ قال: "هذا فصل عظيم النّفع جدًّا وقع بسبب الجهل به غلطٌ عظيم على الشّريعة أوجب من الحرج والمشقّة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يُعلم أن الشّريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإنّ الشّريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدْل كلُّها، ورحمَةٌ كلّها، ومصالح كلّها، وحكمة كلّها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرّحمة إلى ضدّها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل"[2].

–وكان ذلك يوم قرّر الشاطبي[3] بأنّه "إنّما تحصُل درجةُ الاجتهاد لمن اتّصف بِوَصْفيْن: أحدهما: فهم مقاصد الشّريعة على كمالها... "[4]

ولا أوافق عبد الله درّاز حين يطلق حُكمًا تعميميّا في مقدّمة تحقيقه لكتاب الموافقات قائلا:

إنّ الفقهاء "أغفلوا الرّكن الثاني إغفالا، فلم يتكلّموا على مقاصد الشارع، اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الإفضاء إليها، وأنها بحسب الأوّل ثلاثة أقسام: ضروريات، وحاجيات، وتحسينات... إلخ، مع أنّ هذا كان أولى بالعناية والتفصيل والاستقصاء والتّدوين من كثير من المسائل التي جُلبت إلى الأصول من علوم أخرى."[5]

بل أعتقدُ أنّ أهمّية الوعي بالواقع والكليات والمقاصد كانت قاسما مشتركا بين أغلب الأعلام من الفقهاء والأصوليين عبّر عنه مالك والشافعي وإمام الحرمين والغزالي وابن العربي والعز بن عبد السلام

---

[1] الطّرق الحكميّة: ص 13.

[2] أعلام الموقّعين: 3/3.

[3] الموافقات: 41/5.

[4] وهو وصفٌ له جذوره في بعض الكتب مثل "المنخول" (ص 576) حيث يقول الغزالي: "ويلاحظ القواعد الكلية أولًا، ويقدّمها على الجزيئات، كما في القتل بالمثقل، فتُقدّم قاعدةُ الرّدع على مراعاة الاسم، فإن عدم قاعدة كلّية نظر في النّصوص ومواقع الإجماع"... والقرافيّ يتحدّث في ما يقرب من هذا المعنى باستفاضة وعمق في فروقه...

[5] مقدّمة تحقيق الموافقات: 6/1.

والقرافي وابن تيمية وابن القيم والشاطبي وغيرهم... لولا رحلة التّراجع التي شهدها التّفكير الإسلاميّ منذ القرن الثامن أو التاسع، والتي جعلت المجدّدين ينحسرون في عددهم، وجعلت الأفكار المبدعة يخفت إيقاعها...

ولذلك لم يتفاعل مع كتاب الشاطبي أغلب الذين جاؤوا من بعده ولم يستفيدوا منه على مدى قرون طويلة، وأحسنَ التعبيرَ عن ذلك رشيد رضا[1] حينما ذهب إلى أنّ الشاطبي يُعد بكتاب "الموافقات" نظيرا لابن خلدون في "المقدمة". فكلاهما ابتدع من التأليف ما لم يُسبق إليه، كما أنهما انتهيا إلى وضع واحد هو أن الأمّة الإسلامية التي ابتدع لها هذان العبقريان كتابيهما، أو علميهما الجديدين، لم تُقبِل على إبداعهما العجيب، ولم تنتفع به.

تردّد كثيرًا في كتابات فقهائنا أنّ الشّريعةَ ليست وحدها مصدرا للحقّ، بل إن كلّ ما تدركه من "الحقّ" هو من الشّريعة، و"الواقع" كفيل بكشف كثير من "الحقّ" الذي أعرض عنه كثيرون باسم الشّريعة، فإذا هم يخنقونها من حيث ظنوا أنهم يحفظونها، وإذا هم يُنفّرون الناس منها لَمّا أظهروها في ثوب العاجز عن رعاية مصالحهم الحقيقية.

إنّ في هذا القول المثقَل بأكثر من سبعة قرون من الزّمن خيرَ ردٍّ على الذين «جعلوا الشّريعةَ قاصرةً لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وسدّوا على نفوسهم طُرُقًا صحيحة من طرق معرفة الحقّ والتّنفيذ له، وعطّلوها، مع علمهم وعلم غيرهم قطعا أنّها حقٌّ مطابق للواقع، ظنّا منهم منافاتها لقواعد الشرع، ولعمر الله إنها لم تناف ما جاء به الرسول، وإن نفت ما فهموه من شريعته باجتهادهم»[2].

لقد عكست اجتهادات كثيرة قصورا واضحا في فهم سَنَن الشّريعة، مرجعه «نوع تقصير في معرفة الشّريعة وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر»[3].

أيّ نضج يعبّر عنه الرجل وهو يرسم الملامح الأساسية لمعالم التشريع الإسلامي، وأيّ عمق ينبئ عنه في نهجه الفقهي الذي يبشر به:

---

[1] الاعتصام، الشاطبي أبو إسحاق، ضبطه وصححه أحمد عبد الشافي، ط. أولى، 1988، دار الكتب العلمية، بيروت: 4/1.

[2] الطّرق الحكميّة: ص 13.

[3] المصدر نفسه.

- معرفة عميقة بالشّريعة.
- معرفة عميقة بالواقع.
- قدرة على تنزيل أحدهما على الآخر.

وأظنّني غير مبالغ إذا قلت إنّ ابن القيم من أكثر من أعاد الاعتبار إلى الواقع في موروثنا التّشريعي على مداه الطّويل، بل إني ما رأيت نصا من فقيه في مثل هذا الوضوح وهذا الجلال في الاعتراف بسلطان الواقع، وهذا النص كاف ليكون ابن القيم علمًا من أعلام الواقعية في تاريخ التّشريع الإسلامي.

والجدير بالتذكير أنّ واقعيّة الرّجل ليست موقفا عابرا، ولا تصوّرا عرضيّا، بل هي الجوهر الذي يقوم عليه نقده لمسيرة التشريع في زمانه، وسبيله للإجابة عن أسئلة حضارية لم يطرحها إلا ذوو ذائقة تشريعيّة متميزة، ونفُوس مُرهَفة لمسيرة التاريخ وخطوات الزمان. فقد راح ابن القيم في محاولةٍ لتعليل إعراض السّاسة عن الشريعة، مُرجعا إيّاه إلى عدم قناعتهم بإيجابية ما تُنتجه الفهوم التقليدية للشريعة، وعدم قدرتها على النهوض بمصالح الناس.[1]

هذا رأيه في ذلك الزمان البعيد الذي أنجب أمثال ابن تيمية والعزّ بن عبد السلام والشاطبي وغيرهم من ذوي الرؤى التشريعية الناضجة، فماذا عساه يقول عن زماننا وفقهنا إذن؟ دون أن أغمط حقّ متميزين في هذا العصر حاولوا إعادة الحياة إلى الفقه الإسلامي أمثال الطاهر بن عاشور في "مقاصد الشّريعة" ومصطفى أحمد الزرقاء في "الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد" أو السنهوري في مؤلفاته القانونية، أو فتحي الدّريني في دراساته الأصولية.

ولو أردنا الحفرَ في هذا الموقف أكثر لعاجلناه بسؤال يفرض نفسه في مثل هذا السّياق: من أين جاء هذا القصور "العارض" عن القيام بمصالح النّاس؟

أ- إنه يرجع بالأساس -في اعتبار ابن القيم- إلى عدم تفريق كثيرٍ من المشرّعين والفقهاء بين ما كان "سياسيّا" و"جزئيا" و"مصلحيا" من تصرفات الشارع، وبين الشّرائع العامة اللازمة للأمّة أبدا[2]، فأغلب السّياسات التي ساس بها المسلمون الأوائل من جيل الصحابة هي «من تأويل القرآن والسنة،

[1] المصدر نفسه: ص 14.

[2] المصدر نفسه: ص 18.

ولكن هل هي من الشّرائع الكلّية التي تتغير بتغير الأزمنة؟ أم من السياسات الجزئية التابعة للمصالح، فتتقيّد بها زمانا ومكانا؟»[1].

وقد كان الرّجل دقيقًا حقًّا في صياغة السؤال التشريعي لولا أنّ كثيرًا من المسلمين لم يَملكوا الرّؤية الواضحة لهذه المسألة كالتي ملكها عمر رضي الله عنه وغيره من الصحابة وهم يتعاملون مع كثير من ميراث النبوة التّشريعي، فاستلهموا منه روحه السياسية الحكيمة وكانوا أوفياءَ لها بتوليد سياسات مخالفة في ظاهرها لسابقاتها، ولكنها متّفقة في جوهرها معها لأنها تنهض بأخطر مقصد جاءت الرسالات من أجله مادامت ترعى العدل، لأن «الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم النّاس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات، فإن ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثَمّ شرع الله ودينه»[2].

ب- كما يرجع إلى الحذر الذي تعامل به كثيرٌ من الخلف مع كلّ ما هو "مصلحيّ"، حتى كادت أن تكون النّسبة إلى رعاية "المصلحة" سُبّة يتبرّأ منها الكثيرون ويُبرّئون منها شيوخَهم، ويكفي لتأكيد ذلك ما تراه من تردّد في تحديد موقع "المصلحة" من المذهب المالكيّ عند أعلام المدرسة المالكية أنفسهم[3]، واخترت المالكية قصدا لأن مذهبهم اعتُبر عنوانا على اعتبار المصالح، فإذا كانوا حذرين في التّعامل معها، فمن باب أولى أن يكون الأمر مع غيرهم أشدّ إلا في حالات خاصة وطريفة كالعز بن عبد السلام من الشافعية، أو ابن تيمية من الحنابلة.

ج- وهو مرة أخرى يرجع إلى ما استقرت تقاليده لدى عديد المشرّعين من تقديم «فقه الأحكام» على «فقه الوقائع والأحوال»، والغفلة عن تحقيق التّوازن بين «الواقع» و«الواجب» على حدّ تعبير ابن القيّم[4].

د- وهو راجع إلى تعامل انتقائيّ (تجزيئيّ) توخّاه بعضهم مع الآثار، ينظر إلى كلّ واحد منها باعتباره عالما قائمًا بذاته، ولا يهتمّ بالرؤية المنظوميّة للتّشريع ولا بتحقيق الاتّساق بين دليل ودليل،

---

[1] المصدر نفسه.

[2] المصدر نفسه: ص 14.

[3] انظر موقف كلّ من ابن الحاجب والقرطبيّ من نسبة المصالح المرسلة إلى مالك في: التّفكير المقاصديّ، الجوّادي رياض، ط. أولى، 2015، دار التّجديد للطّباعة والنّشر والتّوزيع.

[4] بدائع الفوائد، ابن القيم محمّد بن أبي بكر، د-ت، دار الفكر، بيروت: 117/3.

حتّى عُرف المدافعون عنه بالسّذاجة والسّطحيّة. وهو تعامل لم يرتضه كبار الأثريين في تاريخ التّشريع الإسلامي أمثال مالك بن أنس الذي عبّر القرافي عن نضج أثريّته في معرض الموازنة بين خبر الواحد والقياس فقال إنّ القياس «مقدّم على خبر الواحد عند مالك رحمه الله، لأنّ الخبر إنما ورد لتحصيل الحكم، والقياس متضمّن للحِكمة فيُقدّم على الخبر»[1].

وهذا الاحتفاء بالحِكمة قبالة الحُكم موقف "حكيم" لم يولّده القرافي من فراغ، بل هو قناعة راسخة استقرّت في نفس الرّجل بعد تتبّعه لمواقف تشريعية عديدة وقفها مالك، جادل فيها الآثار لا على مستوى سندها فقط، وإنما على مستوى متنها ومحتواها بعد أن صحّ سندها:

فكم توقّف مالك في حديث علا سندُه لأنه رأى ظاهرَه مجافيا «للحكمة» التي تعبّر عنها طبعا القواعد القطعية والمقاصد الكلية للدّين، سجّل ذلك في حديث "خيار المجلس" وحديث "غسل الإناء من ولوغ الكلب" وحديث "الصيام عن الميت"، حتى أضحت كلمات مثل "قد جاء هذا الحديث وما أدري ما حقيقته" عنوانا على أثرية فذّة عند مالك، لا تنتصر للفظ الأثر بقدر ما تنتصر لروحه.

هذا مقتضى العدل في تقويم التّجربة التّشريعيّة الإسلاميّة: تفكيك هادئ يرسم المعالم ويضع الصّوى بوضوح، ويميّز بين المواقف في دقّة ويُجلي الفروق والنّتوءات والتّضاريس...

وإنّ هذه الأنساقَ المفرغةَ للتّشريع من حيويّته، المسطِّحةَ للمواقف والأفكار، المحكومةَ بالأفكار المسبقة أكثر من احتكامها للحقّ والواقع في تعقيداته وتعدّد عناصره، لمدعوّة إلى مراجعة كثير من تصوّراتها، وتصديع العديد من قناعاتها، وإعادة النظر في غالب تعميماتها:

فها هو ابن القيم المحسوب على مدرسة "أهل الحديث"، والراضع لبان "الأثر" من المذهب الحنبلي، والمعدود علما من أعلام السلفية، ينعى على المفهوم الأثري الساذج للسياسة ويتوقّف في قول القائلين: إنه «لا سياسة إلا ما وافق الشرع»، مُعلنا خطأهم فيما يقولون إذا كانوا يقصدون بقولهم ذلك "لا سياسة إلا بما وافق ما نطق به الشّرع"، ويردّ عليهم على لسان ابن عقيل الحنبلي كذلك:

«السياسة ما كان فعلا يكون معه النّاس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي»[2].

---

[1] شرح التنقيح بحاشية محمد جعيط، القرافي شهاب الدين، ط. أولى، 1921، مطبعة النهضة: 156/2.

[2] الطّرق الحكمية في السّياسة الشّرعية: ص ص 13-14؛ بدائع الفوائد: 152/3.

ثم يُعلّل الرجل رأيه بطريقة واضحة ذلك أن «الله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وعلاماته في شيء ونفى غيرها من الطرق التي هي مثلها أو أقوى منها بل بين بما شرعه من الطرق أنّ مقصوده إقامة العدل وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدّين»[1].

أيّ تصوّر للدّين! وأيّ نضج منهجيّ!

حتى لكأني بهذا الرجل أحقّ بهذا الزمان من كثير من رجال هذا الزمان..

ومن قبله كان شيخه ابن تيمية لا يني عن التّذكير بأنّ الشّرع والعدل أخوان لا يفترقان، فـ«إذا ظهرت أمارات العدل وتبيّن وجهه بأيّ طريق كان، فثمَّ شرع الله ودينه»[2].

هـ- وهو في الأخير راجع إلى عدم احترام الخبرة، وعدم العناية بالتخصص، وإلى الخلط بين البحث في **"مشروعيّة الحكم"** والبحث في **"وقوع الحكم"**:

فإذا كان الأوّل يُعرَف من الشارع، فإنّ الثاني يُعرَف بالخبرة والتجربة والعقل...

وإذا كان الأوّل بحثا في أصول التّشريع مصادرَ ومناهجَ ومقاصدَ، فإنّ الثاني بحث في الأسباب والشّروط والموانع اجتماعية كانت أو علمية أو اقتصادية أو سياسية.

«فلا يُستدلّ على وقوع أسباب الحكم بالأدلة الشرعية، كما لا يُستدل على شرعيته بالأدلّة الحسية»[3]، تلك مواقف "عادلة" تسمو إلى مستوى النضج، وتعيد الاعتبار للـ"واقع" و"العقل" و"التجربة"، وتزيح عمليا تلك الكآبة وذلك التنافر المشاهدين في تصورات كثيرين عن العلاقة بين "الواقع" و"المثال"، أو بين "المطلق" و"النسبي"، كما تعترف بحقّ كل طرف اجتماعي في المشاركة في المنظومة التشريعية كلّ حسب خبرته.

5. الخاتـــــــمة:

إنّ ما يُميّز التّشريع الإسلاميّ -باعتباره تشريعا وُلدت جذوره في أعماق النّص الدّينيّ- هو نجاحه إلى حدّ كبير في أن يتخلّص من كلّ نزعة كهنوتيّة تقطع صلاته بالواقع، وفي أن يوائم بين مثالية المعاني وواقعية التطبيق. وإذا أردت أن أجمع شتات ما حصلته من نتائج بعد هذه الرّحلة البحثيّة لقلت:

---

[1] بدائع الفوائد: 153/3.

[2] المصدر نفسه.

[3] المصدر نفسه: 15/4.

(أ) ترجم مشرّعون كثيرون من أسلافنا الذين تعمّقت صلاتهم بالواقع ولم ينظروا إلى المستجدات من برجهم العاجي، عن وعيهم بالحاجة إلى تطوير المناهج التّشريعية كلّما ابتعدت «الحادثات» عن «المثالات» السوابق، وراحوا يبحثون لها عن سياسة تشريعيّة قادرة على استيعابها، وقد وجدوا في اعتبار المصالح والاعتداد بالمقاصد سبيلاً حكيمة لرعاية الحقّ والعدل، فجاءت فتاواهم وأنظارهم على قدر إيقاع الزمان.

(ب) التّشريع الإسلاميّ وثيق الصّلة بالواقع والإنسان، رحب الصدر بالمستجدات، وذلك بسبب ما أضفته قاعدتا الاستصلاح والاستحسان من اتساع ومرونة على قاعدته القانونيّة. وإن احتفاءَه بالنّصوص والآثار الصّحيحة أمر طبيعيّ بالنّسبة إلى تشريع مرجعيّته مفارقة، ولكنّه احتفاء بالآثار متميّز، ينتصر لروح الأثر لا للفظه في نطاق سياسة تشريعية حكيمة عبّر عنها ابن العربي بـ«رد البنات إلى الأمهات» أو رد الظني إلى القطعي، بناء على مسارات تأويلية راشدة.

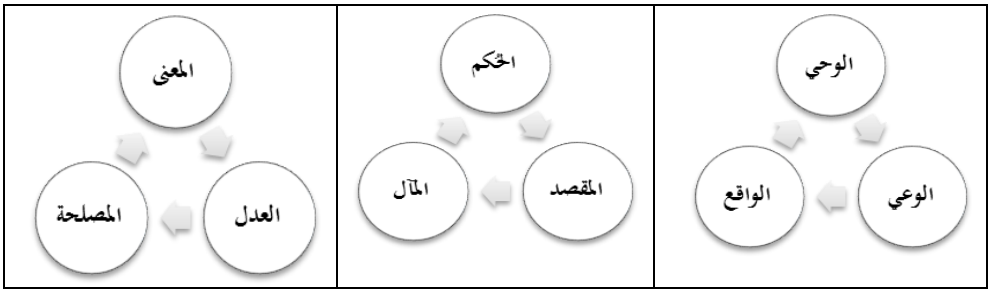
(ج) إنّ الأشواط الرّائدة التي سارها الشاطبي في «المصالح» و«المقاصد» لم يولّدها من فراغ، وإنما كان فيها عالة إلى حدّ كبير على من سبقه من المشرّعين يستلهم منهم "المعنى" حينا، ويستعير منهم «اللفظ» أحيانا، ليكون هذا النّفس التجديدي الذي عبّر عنه الشاطبي أرقى تعبير إنّما هو تتويج لمدّ إصلاحي تواصل قرونا وشارك فيه جملة من أعلام التشريع الإسلاميّ لا يُحصون عددا، ولم يقدر المجتمع الإسلامي آنئذ أن يجني ثماره لأنه كان قد بدأ رحلته المعاكسة لخط الزمن فاستهجن كل جديد، واتهم كل مجدد.

(د) باحثون كثر في العقل التّشريعي الإسلاميّ خضعوا لسلطان العادة (العلمية أو التخصصية) والأفكار الجاهزة حول كلّ ما هو دينيّ. والعادة العلميّة لا تقلُّ خطورة عن العادة التي تحكم غير المتخصّص، إن لم تكن أخطر منها، لأنها تَحْجب مدًى كبيرًا من "اللاّعلميّ" يختفي خلف بهرج الألقاب والعادات والمكانات، وكأنّ إرادة الاستجابة والخضوع إلى النسق أحبّ إليهم أو أيسر عليهم من الاستجابة لإرادة الحقّ أو الحقيقة ولو في نسبيّتها.

(هـ) الاستدلال المعنوي الذي ليس فيه اعتبار للفظ بعينه، وإنما يقوم على اعتبار القواعد (مثل قاعدة المصالح والمقاصد وقاعدة الغرر والجهالة وقاعدة العرف وقاعدة أكل المال الباطل وقاعدة المعروف وقاعدة الذرائع وقاعدة الحاجة وقاعدة الربا قاعدة الضرر) ويحتكم إلى رعاية

المصلحة على حسب تقدير الفقهاء والمجتهدين، هو أكثر حضورا في التّشريع الإسلاميّ (خاصّة في مجال المعاملات منه) من الاستدلال النّصّي الذي يُولي اعتبارا أساسيًّا للفظ بعينه سواء أكان ذلك بطريق مباشر كما في "الحديث" أو بطريق غير مباشر كما في "القياس" أو في "الإجماع"، رغم أني لا أُسلّم دائما بأنّ مردّ الإجماع أو القياس نصّي، فقد يكون الإجماع على حكم مبناه معنويّ، كما أن القياس نوعان: فقد يكون قياسَ جزئيّ على جزئيّ وهو قياس التّمثيل، وقد يكون قياسَ جزئيّ على كليّ، وذلك في حال التّشريع بالقواعد.

(و) ظواهر كثيرة تشهد للعقل التشريعي الإسلامي بالنّضج المنهجيّ، فهو لم يستسلم غالبا لإرادة الأحكام التفصيلية في غفلةٍ عن ذلك الاتّساق الذي يطلبه كلّ تفكير راشد وحكيم، وهو ما لم يفت العقليةَ التشريعيّةَ الإسلامية إلا نادرا، ولكلّ ظاهرة حدودها واستثناءاتها، وتلك الاستثناءات لا تزيد الظاهرة إلا تأكيدا. كما تشهد له بالاتِّساق والمنظومية والمعقولية واحترام الواقع والاحتكام إلى المعنى، وتشهد له في الأخير بأنّه نظام أكثر تركيبًا من تلك الأنساق المسطّحة والمسطِّحة، تتفاعل فيه عناصر كثيرةٌ، وتتنوّع داخلَه العلاقات والأبعاد:



6. قائـــمة المصادر

(1) أحكام القرآن، ابن العربي أبو بكر، تحقيق علي محمد البجاوي، (د.ت).، بيروت، لبنان، دار الجيل.
(2) الاعتصام، الشاطبي أبو إسحاق، ضبطه وصححه أحمد عبد الشافي، ط. أولى، 1988، دار الكتب العلمية، بيروت.
(3) إعلام الموقعين، ابن القيم محمد بن أبي بكر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، (د.ت).
(4) بدائع الفوائد، ابن القيم محمّد بن أبي بكر، (د-ت)، دار الفكر، بيروت.
(5) بنية العقل العربي، الجابري محمد عابد، 1987، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
(6) التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، القنوجي أبو الطيب الحسني البخاري، تعليق عبد الحكيم شرف الدين، ط. ثانية، 1983، دار اقرأ، بيروت.
(7) تجديد التّفكير الديني، إقبال محمد، نقله إلى العربية عبّاس محمود، 2006، دار الجنوب للنشر، تونس.
(8) التّفكير المقاصديّ، الجوّادي رياض، ط. أولى، 2015، دار التّجديد للطّباعة والنّشر والتّوزيع.
(9) الخصائص، ابن جني أبو الفتح عثمان، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ط. أولى، 2001، دار الكتب العلمية، بيروت.
(10) الرسالة، الشافعي محمد بن إدريس، تحقيق أحمد شاكر، 1309هـ، دار الفكر، بيروت.
(11) شرح التنقيح، القرافي شهاب الدين، بحاشية محمد جعيط، ط. أولى، 1921، مطبعة النهضة.
(12) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم، محمّد بن أبي بكر، 1995، بيروت.
(13) الفهرست، ابن النديم محمّد بن إسحاق، (د.ت)، دار المعرفة، بيروت.
(14) القبس شرح الموطأ، ابن العربي أبو بكر، تحقيق محمد ولد كريم، ط. أولى، 1992، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
(15) كتاب الخراج، أبو يوسف، (د-ت)، دار المعرفة، بيروت.
(16) المحصول في أصول الفقه، ابن العربي أبو بكر، ط. أولى، 1999، دار البيارق، بيروت.
(17) المدخل الفقهي العام، الزرقاء مصطفى أحمد، 1968، مطابع ألف باء الأديب، دمشق، بيروت: نسخة مصورة بدار الفكر.
(18) مقاصد الشريعة الإسلاميّة: ابن العربي نموذجا، الجوّادي رياض، ط. أولى، 2009، دار كنوز إشبيليا، الرياض.
(19) المنخول من تعليقات الأصول، الغزالي أبو حامد، تحقيق محمد حسن هيتو، 1980، دار الفكر، دمشق.
(20) الموافقات في الشريعة، الشاطبي أبو إسحاق، ضبطه ورقمه ووضع تراجمه محمد عبد الله دراز، (د-ت)، ط. دار المعرفة، بيروت.
(21) نكت المحصول، ابن العربي أبو بكر، (مخطوط)، نسخة مصورة عن مخطوط بمكتبة فيض الله أفندي بإسطنبول.

(22) وجهة نظر، الجابري محمد عابد. 1992، المركز الثقافي العربي، بيروت.

(23) Du contrat social, Rousseau J.-Jacques, 1994, Cérès Editions, Tunis.

(24) La circoncision néonatale, S Todd Sorokan, Jane C Finlay, Ann L Jefferies; Société canadienne de pédiatrie, Comité d'étude du foetus et du nouveau-né, Comité des maladies infectieuses et d'immunisation. Affichage : le 8 septembre 2015 | Retrieved Juniary 15, 2019, from: https://www.cps.ca/fr/documents/position/circoncision#ref20)

(25) La laïcité au quotidien: Guide Pratique, Debray Régis & Didier Leschi. 2016. éditions Gallimard.

(26) La Semaine de droit musulman, Muracciole Luc. In: Revue internationale de droit comparé. Vol. 3 N°4, Octobre-décembre 1951. pp. 631-663

(27) Male circumcision and risk of HIV infection among heterosexual African American men attending Baltimore sexually transmitted disease clinics, Warner L, Ghanem KG, Newman DR, Macaluso M, Sullivan PS, Erbelding EJ. J Infect Dis 2009;199(1):59-65.

(28) Male circumcision and risk of HIV infection in sub-Saharan Africa: A systemic review and meta-analysis, Weiss HA, Quigley MA, Hayes RJ. AIDS 2000;14(15):2361-70.

(29) Stephanie Nebehay: L'alcool tue plus que le sida ou la tuberculose, prévient l'OMS, Reuters, Vendredi 11 février, 16h27.

(30) The Orient Under The Caliphs, Von Kremer Alfred, Translated by S. Khuda Bukksh, Studies in Islamic History No. 9. 1977, Porcupine Press, Philadelphia.