

جامعة النّجاح الوطنيّة
كلية الدراسات العليا

مناقشة آراء حسن الترابي في الفقه وأصوله من كتاب تجديد الفكر الإسلاميّ

إعداد
عبد الله مأمون صرصور

إشراف
د. حسن سعد خضر

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الفقه والتشريع
بكلية الدراسات العليا في جامعة النّجاح الوطنيّة في نابلس، فلسطين.

2019م

مناقشة آراء حسن الترابي في الفقه وأصوله من كتاب تجديد الفكر الإسلامي

إعداد

عبد الله مأمون صرصور

نوقشت هذه الأطروحة بتاريخ 19 / 9 / 2019م، وأجيزت.

أعضاء لجنة المناقشة

التوقيع

.....

1. د. حسن سعد خضر / مشرفاً ورئيساً

.....

2. د. محمد مطلق عساف / ممتحناً خارجياً

.....

3. د. جمال محمد حشاش / ممتحناً داخلياً

الإهداء

إلى من علّمتني الصبر والجِدَّ والاجتهاد في كافة مناحي الحياة...

أُمِّي الحبيبة

إلى من أرسى لديّ قواعد الخلق الكريم، وكيفية كبح زمام النفس...

أبي المؤقّر

إلى جميع أهلي وأصدقائي

إليهم جميعاً أهدي باكورة عملي المتواضع

الشكر والتقدير

الحمد لله جداً طيباً مباركاً فيه

أتوجه بجزيل الشكر إلى كل من تفضل علي بدراسة هذه الرسالة وتقويمها، وإغنائها بملاحظاته وتوجيهاته، وأتقدم كذلك بوافر الشكر والعرفان إلى من غمرني بالفضل واختصني بالنصح وتفضل عليّ بقبول الإشراف على رسالة الماجستير أستاذي الفاضل الدكتور حسن خضر الذي سعدت بإشرافه على هذه الرسالة، فله وافر شكري وعظيم امتناني، أطال الله في بقائه ونفع به. كما أشكر عضوي لجنة المشاركة، وهما :

د. محمد مطلق عساف الأستاذ المشارك في الفقه وأصوله في جامعة القدس.

ود. جمال حشاش الأستاذ المساعد في الفقه والتشريع في جامعة النجاح الوطنية.

الإقرار

أنا الموقع أدناه، مقدم الرسالة التي تحمل العنوان:

مناقشة آراء حسن الترابي في الفقه وأصوله من كتاب تجديد الفكر الإسلامي

أقر بأن ما اشتملت عليه هذه الرسالة إنما هي نتاج جهدي الخاص، باستثناء ما تمت الإشارة إليه
حيثما ورد، وأن هذه الرسالة كاملة، أو أي جزء منها لم يقدم من قبل لنيل أي درجة علمية أو بحث
علمي أو بحثي لدى أي مؤسسة تعليمية أو بحثية أخرى.

Declaration

The work provided in this thesis, unless otherwise referenced, is the researcher's own work, and has not been submitted elsewhere for any other degree or qualification

Student's name

اسم الطالب:

Signature:

التوقيع:

Date:

التاريخ:

فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
ج	الإهداء
د	الشكر والتقدير
هـ	الإقرار
و	فهرس المحتويات
ح	الملخص
1	المقدمة
13	الفصل التمهيدي: الدكتور الترابي وكتابه تجديد الفكر
14	المبحث الأول: التعريف بالترابي وأفكاره
21	المبحث الثاني: لمحة عن كتاب تجديد الفكر الإسلامي - حسن الترابي
28	الفصل الأول: مشكلات الفقه وأصوله من وجهة نظر الترابي
29	المبحث الأول: نشأة الفقه
29	المطلب الأول: تعريفات
30	المطلب الثاني: مراحل نشأة الفقه
33	المبحث الثاني: أثر تغير الواقع على الفقه
33	المطلب الأول: الأحكام التي تتغير بتغير الأزمان
35	المطلب الثاني: العرف والمصلحة
40	المطلب الثالث: أمثلة على تغير الأحكام بتغير الأزمان
43	المبحث الثالث: ادعاء الترابي أن الفقه القديم لا يُراعي الواقع اليوم ولا بد من فقه جديد
47	الفصل الثاني: الأصول المهجورة من وجهة نظر الترابي
48	المبحث الأول: الإجماع والشورى
48	المطلب الأول: مفهوم الإجماع والشورى حكمهما ومشروعيتهما
51	المطلب الثاني: مفهوم الإجماع والشورى ونطاق استعمالهما من وجهة نظر الترابي
53	المطلب الثالث: مناقشة آراء الترابي حيال الإجماع والشورى
59	المبحث الثاني: سلطة ولي الأمر في اتخاذ الأحكام الفقهية
59	المطلب الأول: مفهوم سلطة ولي الأمر ومشروعيتها

63	المطلب الثاني: مفهوم سلطة ولي الأمر ونطاق سلطته من وجهة نظر الترابي.
65	المطلب الثالث: نقاش ادعاء الترابي: غياب سلطة ولي الأمر
67	الفصل الثالث: الكليات الفقهية والأصول الواسعة.
68	المبحث الأول: مفهوم الكليات الفقهية لدى الترابي وأثر مآلات الحكم عليها من وجهة نظره
70	المبحث الثاني: مفهوم الأصول الواسعة لدى الترابي
72	المبحث الثالث: القياس
72	المطلب الأول: مفهوم القياس الحر لدى الترابي، وأثر المنطق اليوناني على القياس من وجهة نظره
73	المطلب الثاني: تعريف القياس وأركانه
79	المطلب الثالث: الرد على الترابي في كلامه حيال القياس
83	الفصل الرابع: العقل والمعارف العقلية
84	المبحث الأول: المعارف العقلية
84	المطلب الأول: مفهوم المعارف العقلية ودورها في تجديد الفقه من وجهة نظر الترابي.
87	المطلب الثاني: مناقشة رأي الترابي حول مفهوم المعارف العقلية ودورها في تجديد الفقه
90	المبحث الثاني: تنزيل الفقه على الواقع من وجهة نظر الترابي
90	المطلب الأول: صور من إنزال الفقه على الواقع لدى الترابي
97	المطلب الثاني: عرض الأقوال الفقهية في المسائل التي أثارها الترابي.
111	المطلب الثالث: ربط ما أفتى به الترابي بفكر الترابي
115	الخاتمة
119	الملاحق
125	فهرس الآيات القرآنية
127	فهرس الأحاديث النبوية
128	قائمة المصادر والمراجع
B	Abstract

مناقشة آراء حسن الترابي في الفقه وأصوله من كتاب تجديد الفكر الإسلامي

إعداد

عبد الله مأمون صرصور

إشراف

د. حسن سعد خضر

الملخص

تناولت في هذه الرسالة مناقشة آراء حسن الترابي في الفقه وأصوله من كتاب تجديد الفكر الإسلامي، حيث إنه من الذين تصدوا لهذا الموضوع، والهدف من هذا التجديد كما يرى الترابي هو إحياء الأمة الإسلامية من خلال إيجاد فقه يلائم واقعها، ويتفق مع تغير الظروف الزمانية والمكانية.

في هذا البحث بينت أن الذي جاء به الترابي لا يسلم به، وكان البحث محاولة لتوضيح ما جاء به الترابي ثم مناقشة ذلك علمياً، وخط التجديد عنده يصل إلى التجديد في أصول الفقه نفسها، والدعوة إلى بناء منهج أصولي جديد للاجتهد بعد أن صار من غير الممكن للمنهج القديم الاستجابة لبناء المجتمع المعاصر وقد خالفه في دعوته لتجديد أصول الفقه علماء معتبرون وقدموا نقداً علمياً لمنهجه .

والمنهج الجديد -الذي يتصوره الترابي- متجاوز لكل التراث الإسلامي، ولا يحتاج -في رأيه- إلى أن نطلب له شاهداً من التاريخ أو سابقاً من السلف. فالتراث الديني عند الترابي فيما بعد التنزيل (أي القرآن والسنة) كله من كسب المسلمين، ولا بد أن يتطور مع الأزمان تبعاً لاختلاف البيئات الثقافية والاجتماعية والمادية، وقد خلصت أن ما كتبه الترابي حول الفقه والأصول كان في أكثره كلاماً عاماً، لا يرقى إلى الدقة العلمية وقد يعود ذلك إلى انشغال الترابي في حياته بالسياسة وعدم تفرغه للعلم.

والبحث عبارة عن مقدمة وفصل تمهيدي وأربعة فصول رئيسة وخاتمة.

في الفصل التمهيدي: تم التعريف بالترابي وأفكاره ولمحة عن كتابه تجديد الفكر الإسلامي.

في الفصل الأول: تم بيان كيف نشأ الفقه وأصوله ومعنى كونهما نتاج الواقع، وأثر تغير الواقع على الفقه والأصول، ومفهوم الترابي لتقدم الفقه.

في الفصل الثاني: في الأصول المهجورة كما عرفها الترابي، والتي هي الإجماع والشورى وسلطة ولي الأمر، حيث عرفت بكل منها وبينت مراد الترابي منها ومن ثم قمت بالرد عليه.

في الفصل الثالث: في الكليات الفقهية والأصول الواسعة كما ذكرها الترابي، بينت في هذا الفصل مراد الترابي من هذين المصطلحين، ومن ثم ذكرت القياس كأنموذج للمفهومين السابقين، ومن ثم رددت على الترابي في مفهومه حيال القياس.

في الفصل الرابع: والذي سميته بالعقل والمعارف العقلية، بينت مفهوم المعارف العقلية عند الترابي ودورها في تجديد الفقه لديه، ومن ثم ذكرت ثلاث فتاوى أفتى بها الترابي كأنموذج لفتاويه تحت عنوان صور من تنزيل الترابي الفقه على الواقع، وقمت ببيان أقوال الفقهاء في المسائل التي أثارها الترابي والرد عليها، وقمت بعدها بربط ما أفتى به الترابي بما جاء به من أفكار حيال التجديد.

وفي الخاتمة قمت بتلخيص نتائج البحث وما توصلت إليه.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق والمرسلين، وبعد:

فعبّر مراحل تاريخ الإسلام، من القرون الماضية؛ كان الاهتمام بالدين الإسلامي وخدمة علومه على أشده.

وهذا أكثر ما شغل علماء الأمة، فقعدوا قواعد الأصول، وعبّوا بالضوابط، وفرعوا الفروع، مثلما حفظوا المصادر الأصلية من الضياع والتحريف.

وفي كل مرحلة من مراحل تاريخنا العلمي؛ كان كل جديد لدى علمائنا من حيث التدوين والتأصيل والتنقيح؛ يبني على ما قبله، شأن جميع الأمور التراكمية، ووفق ما تقتضي الحاجة.

ولم يخل التاريخ العلمي الإسلامي من دعوات للتجديد، تنطلق من الشعور بالركود، أو الحاجة إلى مواكبة احتياجات العصر، منها ما هو مُساعٍ مقبول، بل مندوب، كتجديد الإمام الجويني والغزالي والعز بن عبد السلام والقرافي وابن تيمية والشاطبي⁽¹⁾، حيث جاء التجديد لينبي، لا ليهدم، ومن هذه الدعوات ما هو مردود مثل ما جاء به الطوفي⁽²⁾ من تقديم المصلحة على النص والإجماع، ومثل محمد شحرور⁽³⁾ وغيره.

(1) خليفة، حسن، *التجديد في أصول الفقه*، مجلة المسلم المعاصر، عدد 125-126، ص141-142، 2007.

(2) عبد القوي بن عبد الكريم القرافي الحنبلي الطوفي الرافضي يلقب نجم الدين هكذا ترجمه الصفدي وأظنه سقط عليه اسمه فإنه سليمان بن عبد القوي المقدم ذكره وقال في ترجمته له مصنف في أصول الفقه، ونظم كثير، عزز على الرفض بالقاهرة. ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني 852هـ، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج3 ص196، تحقيق محمد ضان، دائرة المعارف العثمانية، ط2 1972م. وقال عنه البوطي بعد أن ترجم له من عدة مصادر "كان يتطوح في كثير من المسائل والأبحاث بين وساوس وأوهام مختلفة تأخذه وترده". وناقش الشيخ البوطي رحمه الله تعالى ما جاء به الطوفي حول المصلحة. البوطي، محمد، *ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية*، مؤسسة الرسالة، ص202-215.

(3) محمد شحرور، مواليد 1938، حاصل على شهادة الدكتوراة في مجال الهندسة المدنية من جامعة دبلن أيرلندا، وهو صاحب كتاب "الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة، وكتاب "تحول أصول جديدة للفقه الإسلامي". ومثل هذا القول أن ما جاء به دعوة للهدم وليس للتجديد. موقع محمد شحرور، السيرة الذاتية. https://shahrour.org/?page_id=2.

ومن أبرز من دعا إلى التجديد في عصرنا هو الدكتور حسن الترابي⁽¹⁾ رحمه الله تعالى،
حيث إنّه أثار عدداً من التساؤلات حيالّ الفقه وأصوله.

ففي كتابه تجديد الفكر الإسلامي⁽²⁾ الذي هو موضع بحثي هذا؛ تكلم الترابي عن «تقدم
الفقه» و«الفقه الموروث» و«آفات الفقه» و«الفقه الشعبي» والدعوة إلى تجديد الأصول، بإضافة
القياس الفطري الحرّ، وذهب إلى أن القياس الذي بين أيدينا اليوم هو قياس محدود لا يُجدي في
المجالات الواسعة، وأن الكليات الفقهية لم تُؤت حقها، حيث إنّ الجهود السابقة انحصرت في
الشعائر والأحوال الشخصية والمعاملات الخاصة، كما تكلم في مؤهلات المجتهد، وفي مفهوم
الإجماع والشورى، وتكلم عن حق إمام المسلمين كأصل شرعي.

هذا موجز ما أثاره الترابي حيالّ الفقه وأصوله، وهي أمور حساسة جداً وعمامة أيضاً، حيث
إنّها للوهلة الأولى تبدو كلاماً في مسلمات قبلها العلماء على مرّ العصور، لذلك كان لا بد من
توضيح ما أثاره الترابي، ونقده لمحاولة التوصل إلى الحق، فأسأل الله الهمة والصبر والموضوعية
والتوفيق والسداد.

الدراسات السابقة في هذا المشروع:

1. آراء الترابي من غير تكفير ولا تشهير، بحث للدكتور محمد مختار الشنقيطي، منشور على
النت⁽³⁾.

وهو بحث ناقش فيه الدكتور الشنقيطي أغلب الآراء المثيرة للجدل التي قال بها الترابي.

(1) الدكتور حسن عبد الله الترابي كان زعيم الحركة الإسلامية في السودان ومن كبار منظمي الصحة.
(2) الترابي، حسن: تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي، مطبعة الساحل. وهو كتاب يتكون من خمسة فصول، كل فصل
عبارة عن مقال منشور على حدة، الفكر الإسلامي، تجديد الفكر الإسلامي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، الدين والتجديد
مثار قضية التجديد الديني، الحركة الإسلامية والتحديث.
(3) الترابي من غير تكفير ولا تشهير. سودانيز اونلاين، 2006. أستاذ الأخلاق السياسية وتاريخ الأديان بجامعة حمد بن
خليفة في قطر، مدونات الجزيرة، موقع الجزيرة نت.

قد قَسَمَ هذه الآراء إلى قسمين: الأول: «الآراء المنسوبة إلى الترابي، ولم يقلها» بحسب الشنقيطي، كالقول بالفناء الحلولي في ذات الله تعالى، وإيمان أهل الكتاب، وإباحة الردة والخمر، وإسقاط الخمار.

والقسم الآخر: «آراء فقهية فرعية يمكن الاختلاف فيها» على حد قوله، كقتل المرتد، وإمامة المرأة الرجال، وبقاء المسلمة في عصمة زوجها المسيحي، وتنصيف شهادة المرأة بشهادة الرجل في الأموال.

وقد أنصف الباحث فيما اطلعت عليه حيث نفى ما لم يصح عن الترابي، وذكر ما هو مُساعً من آراء الترابي، وما هو شاذ، مع كونه مسبقاً إليه من بعض العلماء المتقدمين، كما ذكر ما لا يصح ولا دليل عليه.

وكل ذلك بذكر الأدلة وعزوها إلى مصادرها. فمثلاً: عند مناقشته لرأي الترابي حيال إمامة المرأة للرجل مُطلقاً؛ نقل عن ابن رشد أنه قال: إنَّ أبا ثور والطبري أجازا ذلك خلافاً للإجماع⁽¹⁾، وذكر أن ابن تيمية نقل عن الإمام أحمد أنه يجيز ذلك لحاجة⁽²⁾. وذكر أن مستند من يقول ذلك حديث أم ورقة بأن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أمرها أن تَوَمَّ أهل دارها⁽³⁾.

وَبَحَثُ الشنقيطي كان يهدفُ إلى مناقشة آراء الترابي الاعتقادية والفقهية التي أثارَت جدلاً، ولم يتطرق إلى آراء الترابي حيال تجديد أصول الفقه.

ويمكن القول: إن الشنقيطي لَحَصَ ما توصل إليه في بحثه، حيث قال: «كان الأولى بمن استشكلوا أقوالاً للترابي أن يَرُدُّوها إلى سياقها في فكره وكتبه، أو يستفسروا منه عن مقصوده بها،

(1) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد 595هـ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج1، ص155، دار الحديث، ط2004م.

(2) ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلِيم 728هـ، القواعد النورانية، ج1، ص119، تحقيق أحمد الخليل، دار ابن الجوزي، ط1 1422هـ.

(3) أبو داؤود، سليمان بن الأشعث 275هـ، سنن أبي داؤود، ج1، ص443، كتاب الصلاة، باب إمامة النساء، رقم الحديث 592. تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط1 دار الرسالة العالمية 2009م. ونص الحديث: وكان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وسلم يـزورها في بيتها، وجعل لها مؤذنا يؤذن لها، وأمرها أن توم أهل دارها. قال عبد الرحمن: فأنا رأيت مؤذنها شيخا كبيرا. وقد حكم عليه الشيخ شعيب الأرنؤوط بالضعف.

ومصادر رأيه التي اعتمد عليها. كما كان الأولى بالترابي أن يسلك سبيل الحكمة والتأصيل وتقديم الدليل، ويترفع عن المهاترات والمراء»⁽¹⁾.

2. مراجعة لكتاب «قضايا التجديد، نحو منهج أصولي واحد للدكتور الترابي»⁽²⁾. للدكتور عبد

الله عودة.

وهو بحث صغير قدمه الدكتور عودة، منشور في مجلة المنهاج ببيروت، عرّض فيه مباحث كتاب قضايا التجديد، وشرّحها بشكل موجز، فتكلم في البداية عن مقدمة الكتاب التي خطها الحامدي⁽³⁾ والميساوي⁽⁴⁾، وذكر أن ما جاء به الترابي هو نظرة متكاملة للدين، ثم عرّج على القضايا الأساسية في الكتاب، وهي خمسة، وقال: إنّها تصب في نفس الاتجاه وتعزز ذات الفكرة. ثم بدأ بذكر أهم ما جاء في الكتاب، فبدأ بعرض إحدى المقدمات التي ينطلق منها الترابي للاستدلال على الحاجة للتجديد، وهي التوحيد بين المطلق والثابت، والنسبي والمتحرك. ثم انتقل إلى مفهوم أساسي آخر لدى الترابي وهو السلفية والتجديد، ثم مفهوم القوة والضعف في الدين، وفي هذا المفهوم بالذات خالف الدكتور عودة الدكتور الترابي، بينما أيده في باقي المفاهيم التي جاء بها.

ثم يختم الدكتور عودة بحثه بذكر مقصد الترابي من التجديد، وهو بناء منهج أصولي للاجتهاد من القرآن والسنة، اعتباراً بالتراث، واستعانة بالعلم والتجربة المعاصرة؛ لتغطية حاجات

(1) الترابي من غير تكفير ولا تشهير. سودانيز اونلاين، 2006.

(2) عبد الله، عودة، مراجعة لكتاب قضايا التجديد نحو منهج أصولي واحد، مجلة المنهاج بيروت، 2005. لم أجد المجلة، وجدت البحث على النجاح بلوجز، <http://blogs.najah.edu/staff/odehodeh/article/article-12#> أستاذ مشارك في التفسير والدراسات القرآنية، ورئيس قسم أصول الدين بكلية الشريعة بجامعة النجاح الوطنية، موقع جامعة النجاح، العاملون. <https://staff.najah.edu/ar/profiles/2457/>.

(3) محمد بن يوسف الهاشمي الحامدي سياسي تونسي ورئيس تيار العريضة الشعبية للحرية والعدالة والتنمية، من مواليد سيدي بوزيد في تونس ويقوم في لندن، وهو كاتب وإعلامي وصاحب قناة المستقلة الفضائية وقناة الديمقراطية. موقع ويكيبيديا- محمد الهاشمي الحامدي-.

(4) الدكتور محمد طاهر الميساوي، أستاذ مشارك بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، حاصل على الدكتوراه في معارف الوحي والتراث الإسلامي من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا عام 2003، وعلى البكالوريوس في الاقتصاد من جامعة أم درمان الإسلامية بالسودان عام 1989. موقع مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق،

<https://www.cilecenter.org/ar/node/1189>

العصر.

وهو بحث يمكن وَصْفُهُ بأنه تلخيص وشرح لكتاب قضايا التجديد، دون مناقشة واسعة للآراء التي قالها الترابي من جهةٍ صحتها وإمكانية تطبيقها.

3. نظرية تجديد الفقه عند الترابي عرضاً ونقداً للباحث محمد حاج عيسى⁽¹⁾.

قام الباحث بتقسيم بحثه إلى قسمين أساسيين كل قسم يحتوي جزأين:

- القسم الأول: عرض فيه مُسَوِّغَاتِ الدكتور الترابي للتجديد ثم عرض البدائل التي ذكرها الترابي.

- وفي القسم الثاني: قام بالرد أولاً على المُسَوِّغَاتِ ثم على البدائل.

وهو بحث صغير فيه رد مباشر وسريع على طرح الترابي، من دون نقاشٍ واسع، يحل ويَقُوم ما جاء به الترابي.

لكن يُمكننا الإشادة بأنه قد لخص كثيراً مما طرحه الترابي، بل إنَّ القسم الأول منه يصلح أن يكون مقدمة لكتاب الترابي.

4. مناقشة هادئة لبعض أفكار الدكتور الترابي. الأمين الحاج محمد أحمد⁽²⁾.

ذكر الدراس عدة أفكار ومسائل نسبها إلى الترابي، جمعها الكاتب من أشرطةٍ مسجلة، وآراء رواها له أناس ثقافت على حد قوله.

(1) حاج عيسى، محمد، نظرية تجديد الفقه عند الترابي عرضاً ونقداً، موقع أهل الحديث. <http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=223433> 04.10.2010م

محمد حاج عيسى: من مواليد عام 1972م، ولد في بلدية سيدي محمد في الجزائر العاصمة، حاصل على الدكتوراة في أصول الفقه من كلية العلوم الإسلامية-جامعة الجزائر، وعنوان أطروحته "البحث في علم أصول الفقه"، يقيم في تلمسان ويدرس في جامعتها. حاج عيسى، محمد، موقعه الرسمي على النت "في طريق الإصلاح"، السيرة الذاتية. <http://islahway.com>

(2) محمد، الأمين الحاج ، مناقشة هادئة لبعض أفكار الترابي، مركز الصف الإلكتروني، ط1 1995. الأمين الحاج محمد أحمد، من مواليد في ود البر الخوالدة، يعمل حالياً أستاذاً للعلوم الشرعية بمعهد اللغة العربية بجامعة أفريقيا، وهو رئيس الرابطة الشرعية للعلماء والدعاة في السودان. الموقع الرسمي للأمين الحاج، السيرة الذاتية، <http://islmadvi.com>.

ومن هذه الأفكار أن العقيدة ينبغي ألا تكون سلفية ولا كلامية، الطعن في نظرية عدالة جميع الصحابة، عصمة الأنبياء، تقديم المصلحة على النصوص، تقسيم الشريعة إلى ثوابت ومتغيرات، تحرير المرأة، إباحة الغناء، رد الأحاديث الصحيحة بالعقل وغيرها.

وبعد اطلّاعي عليها؛ كان واضحًا أنها مناقشة ليست هادئة، بل هي شديدة اللهجة، لكن مع شدتها لا تخرج عن دائرة البحث السليم المتحري الصواب.

5. حسن الترابي: حياته، فلسفته، ودوره في تطوير الفكر العربي المعاصر⁽¹⁾. للدكتور سليم أبو جابر.

وهي دراسة يمكن وصفها من الناحية العلميّة بأنها دراسة حالة، فهي دراسة لحياته وما قدمه الدكتور حسن الترابي رحمه الله تعالى وما أحاط به من أحداث، وسردُ بعض أفكاره، وجزء من أيّدولوجيته حيال المجتمع والحكم والسياسة والاقتصاد، فهي دراسة تُعين قارئها على التعرف على الترابي وما قدمه وبعض آرائه وأيّدولوجيته السياسية، لكنها لا تناقش الترابي في آرائه الأصولية والفقهية خاصة.

مشكلة الدراسة:

جاءت الدراسة للإجابة على الأسئلة التالية:

1. ما مشكلاتُ الفقه الإسلاميّ من وجهة نظر الترابي؟.
2. ما مفهومُ المجتمع الإسلامي المحافظ لدى الترابي، وما أثره على نشأة الفقه وأصوله، من وجهة نظره؟
3. ما أثرُ المنطق اليوناني على أصول الفقه، وما مداه من وجهة نظر الترابي؟
4. ما مفهومُ واقع حياة المجتمع المسلم لدى الدكتور الترابي، وما أثره على تشكل الفقه؟

(1) أبو جابر، سليم، حسن الترابي حياته فلسفته ودوره في تطوير الفكر العربي المعاصر. أكاديمية القاسمي ط1، 2016.

5. ما الأصول المهجورة من وجهة نظر الترابي؟
6. ما مفهوم الإجماع والشورى لدى الترابي؟
7. ما مفهوم سلطة ولي الأمر لدى الترابي؟
8. ما مفهوم الكليات الفقهية لدى الترابي، وما صحّة ادعائه غيابها؟
9. ما مفهوم تقادم الفقه لدى الترابي؟
10. ما أثر تراجع وظيفة العقل في المجتمع المسلم على الفقه من وجهة نظر الترابي؟
11. ما مفهوم المعارف العقلية لدى الترابي؟ وما وظيفتها في تجديد الفقه لديه؟
12. ما مفهوم تنزيل الفقه على الواقع لدى الترابي؟

أهداف الدراسة:

1. توضيح مفهوم مشكلات الفقه من وجهة نظر الترابي.
2. بيان مفهوم المجتمع الإسلامي المحافظ لدى الترابي، وأثره على نشأة الفقه وأصوله من وجهة نظره.
3. توضيح مقصود الترابي حيال أثر المنطق اليوناني على أصول الفقه، وبيان مدى هذا الأثر وصحة وجوده.
4. توضيح مفهوم واقع حياة المجتمع المسلم لدى الدكتور الترابي، وبيان أثره على تشكل الفقه من وجهة نظره.
5. ذكر الأصول التي اعتبرها الترابي مهجورة.
6. بيان مفهوم الإجماع والشورى لدى الترابي.

7. بيان مفهوم سلطة ولي الأمر لدى الترابي.
8. بيان مفهوم الكليات الفقهية لدى الترابي، ومناقشة صحة ادّعائه غيابها.
9. بيان مفهوم تقادم الفقه لدى الترابي.
10. بيان أثر تراجع وظيفة العقل في المجتمع المسلم على الفقه من وجهة نظر الترابي.
11. بيان مفهوم المعارف العقلية لدى الترابي، وأثرها في تجديد الفقه لديه.
12. بيان مفهوم تنزيل الفقه على الواقع لدى الترابي.

أسباب اختيار الدراسة

1. قلة الكتابة في الموضوع.
2. ما أثاره الترابي حيال الفقه وأصوله؛ هو في وهلته الأولى أقرب إلى نقاش مسلمات، لا يمكن المرور على ذلك مر الكرام دون نقاش ما جاء به وسبره.
3. الترابي يصلح أن يكون أنموذجاً لغيره من المجددين الذين تكلموا حيال التجديد في الفقه وأصوله.

فغاية عملي هي مناقشة ما قيل، وليس محاسبة من قال.

منهجية البحث:

سأتبع في هذه الدراسة المنهج التحليلي والمنهج الوصفي، إذ أقوم بعرض ما قاله الترابي وتوضيحه، ثم أقوم بتأصيل المفهوم الذي دعا إليه الترابي، ثم أقوم بمحاكمة ما قاله إلى الأصل (بمعنى مقارنة أقوال الترابي بأقوال العلماء)، لأرى إن كان يساغ ويقبل، وهل له أصل أو وجه، أو إنه يحتاج إلى تعديل، أو إلى ردّ.

ولن يخلو البحثُ من استعمال المنهج التاريخي، حيثُ إنّ مفهوم التاريخ؛ هو الاهتمام بالإشكال في فترة زمنية محددة أو من حيث حركته التطورية، وصفاً أو تعليلاً أو نقداً أو كل ذلك جميعاً⁽¹⁾، وذلك لطبيعة بعض القضايا المدروسة.

كما سأقوم في هذا البحث بعزو الآيات، وتخريج الأحاديث والحكم عليها، إن أمكن، وعزو الأقوال إلى أصحابها وترجمة الأعلام المبهمين.

(1) الأنصاري، فريد، *أبجديات البحث في العلوم الشرعية*، ص 87-88 بتصرف. الدار البيضاء ط1 1997م. وقد صنف الباحث المنهج التاريخي كإحدى الأقسام الثلاثة للمنهج التوثيقي.

خطة البحث

فصل تمهيدي: الدكتور الترابي وكتابه تجديد الفكر

المبحث الأول: التعريف بالترابي وأفكاره

المبحث الثاني: لمحة عن كتاب تجديد الفكر الإسلامي - حسن الترابي

الفصل الأول: مشكلات الفقه وأصوله من وجهة نظر الترابي

المبحث الأول: نشأة الفقه

المطلب الأول: تعريفات

المطلب الثاني: مراحل نشأة الفقه

المبحث الثاني: أثر تغير الواقع على الفقه.

المطلب الأول: الأحكام التي تتغير بتغير الأزمان

المطلب الثاني: العرف والمصلحة

المطلب الثالث: أمثلة على تغير الأحكام بتغير الأزمان

المبحث الثالث: ادعاء الترابي أن الفقه القديم لا يُراعي الواقع اليوم ولا بد من فقه جديد

الفصل الثاني: الأصول المهجورة من وجهة نظر الترابي

المبحث الأول: الإجماع والشورى

المطلب الأول: مفهوم الإجماع والشورى حكمهما ومشروعيتهما

المطلب الثاني: مفهوم الإجماع والشورى ونطاق استعمالهما من وجهة نظر الترابي

المطلب الثالث: مناقشة آراء الترابي حيال الإجماع والشورى

المبحث الثاني: سلطة ولي الأمر في اتخاذ الأحكام الفقهية

المطلب الأول: مفهوم سلطة ولي الأمر ومشروعيتها

المطلب الثاني: مفهوم سلطة ولي الأمر ونطاق سلطته من وجهة نظر الترابي

المطلب الثالث: نقاش ادعاء الترابي: غياب سلطة ولي الأمر

الفصل الثالث: الكليات الفقهية والأصول الواسعة.

المبحث الأول: مفهوم الكليات الفقهية لدى الترابي وأثر مآلات الحكم عليها من وجهة نظره.

المبحث الثاني: مفهوم الأصول الواسعة لدى الترابي

المبحث الثالث: القياس

المطلب الأول: مفهوم القياس الحر لدى الترابي، وأثر المنطق اليوناني على القياس من وجهة نظره.

المطلب الثاني: تعريف القياس وأركانه

المطلب الثالث: الرد على الترابي في كلامه حيال القياس

الفصل الرابع: العقل والمعارف العقلية

المبحث الأول: المعارف العقلية

المطلب الأول: مفهوم المعارف العقلية ودورها في تجديد الفقه من وجهة نظر الترابي.

المطلب الثاني: مناقشة رأي الترابي حول مفهوم المعارف العقلية ودورها في تجديد الفقه.

المبحث الثاني: تنزيل الفقه على الواقع من وجهة نظر الترابي

المطلب الأول: صور من إنزال الفقه على الواقع لدى الترابي

المطلب الثاني: عرض الأقوال الفقهية في المسائل التي أثارها الترابي

المطلب الثالث: ربط ما أفتى به الترابي بفكر الترابي.

الفصل التمهيدي

الدكتور الترابي وكتابه تجديد الفكر

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بالترابي وأفكاره

المبحث الثاني: لمحة عن كتاب تجديد الفكر الإسلامي - حسن الترابي

المبحث الأول

التعريف بالترابي وأفكاره

اسمه ونسبه

الدكتور حسن عبد الله دفع الله الترابي، جده حمد النحلان بن محمد البديري من عرب رفاة الهوى⁽¹⁾، المشهور بإبن الترابي، المتوفى عام 1704م-1110هـ، والذي اشتهر في السودان بالصلاح والتقوى، وكما أنه كان من أتباع المنهج الصوفي⁽²⁾.

نشأته

ولد الترابي عام 1932م، في مدينة مُتَدَيِّتَة بكسلا شرق السودان، لعائلة ذات تقاليد وتاريخ عريق، وترعرع الترابي في أحضان والده الذي كان قاضياً شرعياً، حيث تلقى عنه بعض العلوم كاللغة العربية، وأصول الأحكام وغيرها من العلوم، كما حفظ القرآن الكريم⁽³⁾.

أما تعليمه : فقد نشأ الترابي في المدارس الحكومية السودانية، إلى أن التحق بكلية الحقوق في جامعة الخرطوم وتخرج منها عام 1957م، ثم التحق بعد ذلك بجامعة لندن، وحصل على درجة الماجستير في القانون في أواخر الخمسينات، ثم التحق بجامعة السوربون في فرنسا وحصل منها على درجة الدكتوراة عام 1964م، ثم عاد بعدها مباشرة إلى بلده السودان، وقد أهَّله هذا التفوق العلمي إلى تولي منصب العمادة في كلية الحقوق بجامعة الخرطوم حتى اشتعال ثورة

(1) رفاة قبيلة عربية من هوزان من جهينة، وهم فرعان: رفاة الشرق ويسمون ناس أبو جن من الحمدة...، ورفاعة الهوى أي الغرب، ويسمون ناس أبو روف، وهم من بني حسن ويقضون معظم وقتهم بالجزيرة والمناقل وحتى جبل موية، وجدهم جميعاً رافع بن عامر. ورفاعة فرع من سليم بن هوزان، وقد هاجروا مع أقربائهم من بني هلال إلى مصر أيام الفاطميين، ومنها إلى إفريقيا، وبعضهم استقر بمصر. قاسم، عون، موسوعة القبائل والأنساب في السودان، ص 978-979، شركة أفروكاف للطباعة-السودان، ط1 1996م.

(2) أبو جابر، حسن الترابي: حياته فلسفته ودوره في تطوير الفكر العربي المعاصر، ص55-ص59. وضيف الله، محمد، الطبقات في خصوص الأولياء والصالحين والعلماء والشعراء في السودان، ص60، بتعليق إبراهيم صديق، المكتبة الثقافية-بيروت. وشقير، نعم، تاريخ السودان، ص107، تحقيق محمد أبو سليم، دار الجليل-بيروت 1981م.

(3) المصدر السابق.

أكتوبر 1964م، وعودة النظام الديمقراطي إلى السودان، وفي تلك الفترة أصبح التراي الرجل الأول في الحركة الإسلامية بالسودان⁽¹⁾.

كان التراي عالماً بالإسلام وخبيراً بحضارة العصر كما حكى عنه غير واحد من أقرانه ومعاصريه، وذا شخصية موجّهة، بالإضافة إلى موهبة كبيرة في الخطابة وفصاحة اللسان⁽²⁾.

المناصب التي تقلدها في حياته:

بعد عودة التراي إلى السودان وبعد أن أنهى تحصيله الدراسي في الخارج، سعى التراي ليكون فعالاً في مجتمعه، وأدى ذلك إلى تقلّده العديد من المناصب في مشواره العملي.

ومن أهم هذه المناصب:

- تم تعيينه أميناً عاماً لجبهة الميثاق الإسلامي عام 1964م.
- ترشح للانتخابات البرلمانية مندوباً عن الجبهة الإسلامية في دائرة المسيد وخسرهما، وكان ذلك عام 1968م.
- اختير مرة أخرى أميناً عاماً للجبهة ولجماعة الإخوان المسلمين في السودان عام 1969م.
- عمل في السنوات السابق ذكرها أستاذاً للقانون الجنائي والدستوري في جامعة الخرطوم، ومستشاراً في الشؤون الدستورية لبعض الدول العربية.
- اختير أميناً عاماً للجبهة الإسلامية القومية عام 1985.
- شغل في حكومة المهدي⁽³⁾ منصب النائب العام ووزيراً للعدل ووزيراً للخارجية ونائباً لرئيس الوزراء عام 1988م.

(1) الحامدي، محمد الهاشمي، الحركة الإسلامية في السودان: الحوار الأول 1987م ص6، منتدى سور الأزيكية.

(2) الحامدي، الحركة الإسلامية في السودان ص6.

(3) الصادق الصديق عبد الرحمن المهدي ولد سنة 1935، سياسي ومفكر سوداني ورئيس حزب الأمة السوداني، جده الأكبر هو محمد أحمد المهدي القائد السوداني الذي أسس الدعوة والثورة المهدية في السودان.

- عُيِّنَ أمينًا عامًا للمؤتمر الإسلامي العربي الشعبي عام 1991م.
- انتخب رئيسًا للبرلمان في عهد ثورة الإنقاذ عام 1996م.
- عُيِّنَ أمينًا عامًا للمؤتمر الوطني الحاكم عام 1998 م.
- ترأس حزب المؤتمر الشعبي المعارض عام 1999 م (1).

دخوله السجن:

دخل الترابي السجن عدة مرات، الأولى كانت بين السنوات 1969 إلى 1977، وذلك بعد أن اتُّهمَ بمحاولة الانقلاب على جعفر النميري⁽²⁾ والثانية كانت سنة 1985م لكنها كانت فترة قصيرة⁽³⁾.

والثالثة في عام 2002م، نتيجة توقيعه مذكرة تقاهم مع الحركة الشعبية لتحرير السودان بقيادة جون قرنق⁽⁴⁾ في جنيف.

كما اعتقل في عام 2009م، بعد مطالبته البشير⁽⁵⁾ بتسليم نفسه للمحكمة الدولية، واعتقل أيضاً بعد تنديده بانتخابات جرت في 2010 م، بعد أن عدّها "مزورة"⁽⁶⁾.

(1) أبو جابر، حسن الترابي ص55-ص59، والحامدي، الحركة الإسلامية في السودان ص6-ص8، وموقع الجزيرة نت، مقال بعنوان "إرث حسن الترابي وبصمته" نشر بتاريخ 08.03.2016 .

(2) جعفر محمد النميري، الرئيس الخامس لجمهورية السودان خلال الفترة من 25 مايو 1969 إلى 6 أبريل 1985. من القبائل النوبية ولد في شمال السودان سنة 1930م توفي سنة 2009م. انظر: البوني، عبد اللطيف: تجربة نميري الإسلامية، 1969م-1985م، ص13 وما بعدها، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم (1995).

(3) أبو جابر، حسن الترابي ص55-ص59، والحامدي، الحركة الإسلامية في السودان، ص9، وموقع الجزيرة نت، مقال بعنوان "إرث حسن الترابي وبصمته".

(4) جون قرنق دي مابوير زعيم الحركة الشعبية لتحرير السودان والنائب الأول السابق لرئيس الجمهورية في السودان قبل الانفصال ورئيس حكومة جنوب السودان، ولد عام 1945م في جونقلي بالسودان لأسرة ميسورة من قبيلة الدينكا وتوفي عام 2005م انظر: عبد الفتاح، عصام، جون قرنق زعيم صنعة الصدفة واغتالته يد القدر: كنوز للنشر والتوزيع، ط1. وموقع الجزيرة نت مقال بعنوان: "جون قرنق".

(5) عمر البشير، رئيس جمهورية السودان من عام 1993م إلى عام 2019م وتم عزله أثناء كتابة هذه الرسالة، تولى عمر البشير السلطة عام 1989 باسم رئيس مجلس قيادة ثورة الإنقاذ الوطني. ولد عام 1940م في قرية حوش بانقا، حاصل على الماجستير في العلوم العسكرية. "الرئيس عمر البشير" موقع فنك.

(6) "إرث حسن الترابي وبصمته"، الجزيرة نت.

وفاته:

توفي الترابي رحمه الله في (5 / 3 / 2016) في إحدى مستشفيات الخرطوم عن عمر يناهز الـ 84 عامًا.⁽¹⁾

أقوال العلماء المعاصرين فيه:

مما لا شك فيه أن الترابي برز في عصره، وأثار كثيراً من التساؤلات حوله، مما دعا بعض أهل العلم وغيرهم للدفاع عنه ومدحه.

بينما قام فريق آخر بمهاجمته واتهامه بالزندقة والكفر.

وكان هناك أيضاً من تكلم في آرائه ومحاولة إنصافه.

الفريق الأول:

من أبرز من أشاد بالدكتور الترابي هو الدكتور يوسف القرضاوي، ومما قال فيه "هناك آخرون، ممن رزقهم الله تعالى الهداية والتوفيق، يتعلمون فيعملون، ويعملون فيعلمون، وينشطون في دعوتهم، باذلين أعمارهم وجهدهم في سبيل رسالتهم التي آمنوا بها، ومن هؤلاء أخونا الحبيب إلينا، الأثير لدينا، العزيز علينا، الرجل، العالم، المفكر، الداعية، المجاهد، الثائر: الدكتور حسن الترابي، الذي كان بحق أحد رجالات الأمة العربية والإسلامية، وأحد رجالات الفكر والتربية والسياسة، لا يشك في ذلك أحد!

فهو مفكر وزعيم سياسي وديني، يعتبر من رواد التجديد السياسي الإسلامي"⁽²⁾.

(1) "وفاة المفكر والسياسي السوداني حسن الترابي"، الجزيرة نت. 2016.

(2) "الدكتور حسن الترابي العالم الداعية المفكر المجاهد"، موقع الدكتور يوسف القرضاوي، نشر بتاريخ 03.06.2016.

وكذلك الدكتور أحمد نوفل⁽¹⁾ حيث أشاد به وأضاف "خاصمه كثيرون، واختلف معه كثيرون، وانقلب عليه من ربّاه ودبرّ له -أعني البشير- لكن إن اتفقت معه أو اختلفت؛ لا تملك إلا أن تحترمه وتقدره"⁽²⁾.

الفريق الثاني:

أما أشهر مخالفه فهم أعضاء الرابطة الشرعية في السودان بقيادة الشيخ الأمين الحاج محمد أحمد حيث رموه بالكفر⁽³⁾ وقال عنه أحد أستاذة الثقافة والعلوم الإسلامية بجامعة الخرطوم إن "الرجل معروف بزندقته وهو من الرؤوس الجهال الذين حذرنا الإسلام منهم"⁽⁴⁾.

الفريق الثالث:

وممن ناقش آراءه بموضوعية الدكتور عارف حسونة⁽⁵⁾ أستاذ الفقه الإسلامي وأصوله في الجامعة الأردنية حيث قال: «وبالجملة فالذي أراه -والله تعالى أعلم- أن الدكتور حسن الترابي - رحمه الله تعالى- لم يكفر بشيء مما صحت نسبته إليه من الأقوال الشاذة، إلا أنه بتلك الأقوال شاذ غير معذور في اجتهاده، ولا يجوز تقليده فيها، ويجوز إنكار ذلك عليه في حياته وبعد مماته، نسأل الله تعالى له المغفرة والرحمة، وأن يتجاوز عنه، إنه سميع مجيب"⁽⁶⁾.

(1)الدكتور أحمد إسماعيل نوفل، مواليد مدينة يافا عام 1946م، حاصل على الدكتوراة في التفسير وأصول الدين من جامعة الأزهر عام 1978م، وهو أستاذ مشارك في الجامعة الأردنية. "الدكتور أحمد نوفل"، الصفحة الرسمية للدكتور أحمد نوفل على الفيسبوك.

(2) "كلمة في وداع الدكتور حسن الترابي"، صفحة الدكتور أحمد نوفل على الفيسبوك، نشر بتاريخ 06.03.2016.

(3) الجزيرة نت مقال بعنوان "الرابطة الشرعية بالسودان تتهم الترابي بالكفر"، نشر بتاريخ 30.04.2006. وهو صاحب كتاب "مناقشة هادئة لبعض أفكار الدكتور الترابي" المذكور في المقدمة.

(4) موقع الجزيرة نت، مقال بعنوان، "علماء يطالبون باستتابة الترابي ويتهمونهم بالزندقة"، نشر بتاريخ 13.04.2006.

(5) عارف عز الدين حسونة، مواليد عام 1968م، ولد في عمان-الأردن، وهو أستاذ دكتور في الجامعة الأردنية قسم الفقه وأصوله، حصل على الدكتوراة من الجامعة الأردنية، وكان عنوان اطروحاته "مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر". موقع الجامعة الأردنية، الهيئة التدريسية، قسم الفقه وأصوله.

(6) موقع "عربي 21" مقال بعنوان "حسن الترابي" .. مرتد موزور" أم "مجتهد معذور"؟"، بسام ناصر، نشر بتاريخ 16.03.2016.

وقال عميد كلية الشريعة في جامعة الإمام محمد بن سعود سابقاً، سعود الفنيسان، بعد اطلاعه على ما قاله مادحو الترابي وذاموه: إن آراء الترابي الشاذة لا تبلغ درجة الكفر، وإنما هي من "شذوذات الأقوال والآراء" لافتاً إلى أن كثيراً من تلك المكفرات التي قيلت عنه، كان يعتمد قائلوها على كلام مبتور ومقتطع من كلامه⁽¹⁾.

وكذلك أيضاً تكلم أستاذ الأخلاق السياسية وتاريخ الأديان في كلية قطر للدراسات الإسلامية، محمد المختار الشنقيطي في الترابي حيث جاء ببحث صغير سماه "آراء الترابي من غير تكفير ولا تشهير"⁽²⁾، وهو بحث يناقش آراء الترابي التي أثير عليها الجدل بإنصاف، ومما قاله: "إنه وجد قسماً كبيراً مما أنكر على الترابي أموراً اعتقادية أو فقهية منسوبة إليه تحاملاً أو عن سوء فهم، وهي: القول بالفناء الحلولي في ذات الله تعالى، وإيمان أهل الكتاب، وإباحة الردة والخمر، وإسقاط الخمار".

وأجاب الشنقيطي عما نسبته خصوم الترابي إليه من أنه يبيح الردة، قائلاً: "إن الترابي لم يبيح الردة قط، وما يستطيع مسلم أن يبيحها، وإنما قال الترابي كما قال العديد من العلماء المعاصرين وبعض المتقدمين، إنه لا عقوبة دنيوية قانونية على الردة ما لم تتحول إلى خروج سياسي وعسكري على الجماعة"⁽³⁾.

مؤلفاته:

لم يتفرغ الدكتور الترابي في مسيرته إلى الكتابة والدراسة فحسب، لذا فقد كتب عدداً من الكتب، ليس بالكثير، ومن هذه الكتب:

• الحركة الإسلامية في السودان⁽⁴⁾

• تجديد الفكر الإسلامي⁽⁵⁾

(1) موقع "عربي 21" مقال بعنوان "حسن الترابي" ..مرتد موزور" أم "مجتهد معذور"؟"، بسام ناصر.

(2) موقع سودانيزاونلاين، مقال بعنوان "الترابي من غير تكفير ولا تشهير"، نشر بتاريخ 08.06.2006.

(3) موقع سودانيزاونلاين، مقال بعنوان "الترابي من غير تكفير ولا تشهير".

(4) طبعة منتدى سور الأزبكية في القاهرة، وهو عبارة عن عدة حوارات أجريت مع الدكتور الترابي سنة 1987م.

(5) مطبعة الساحل، الطبعة الأولى، 1993م.

- المرأة بين الأصول والتقليد⁽¹⁾
- السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع⁽²⁾
- الإيمان أثره في حياة الإنسان⁽³⁾
- الصلاة عماد الدين⁽⁴⁾
- التفسير التوحيدي⁽⁵⁾

(1) طبعة مركز دراسات المرأة، 2001م.

(2) طبعة مكتبة الملتقى.

(3) مطبعة دار القلم، الكويت، 1979م.

(4) مطبعة دار القلم، الكويت، ط5، 1994م.

(5) دار الساقى، بيروت، 2004م.

المبحث الثاني

لمحة عن كتاب تجديد الفكر الإسلامي - حسن الترابي (1)

كتاب تجديد الفكر الإسلامي هو مجموعة رسائل ومحاضرات كتبها الترابي وألقاها في عدة مناسبات مختلفة، وعناوين هذه المواضيع كالتالي:

- الفكر الإسلامي هل يتجدد.

- تجديد الفكر الإسلامي.

- تجديد أصول الفقه الإسلامي.

- الدين والتجديد مثار قضية التجديد الديني.

- الحركة الإسلامية والتحديث.

ويمكن القول إن هذه المواضيع تجمع بينها قضية التجديد الديني، وإنّ بعض الأفكار مكررة في أكثر من موضوع.

والكتاب عبارة عن 116 صفحة، تم تأليفه⁽²⁾ عام 1982م.

ينطلق الترابي في جميع مباحثه من تصوّره لمعنى الفكر الإسلامي، ويدعو إلى تجديد الفقه الإسلامي بما يناسب واقع المسلمين، ويبين أهمية تجديد الفكر الإسلامي بقوله "الفكر هو عمل المسلمين في تفهم الدين وتفقّحه"⁽³⁾.

فالفكر عنده هو تفاعل بين عمل المسلمين، وأحكام الدين الخالدة والواقع.

(1) في الملاحق تم إرفاق صور لغلاف الكتاب وفهرسه.

(2) بعض المقالات كتبت قبل صدور الكتاب.

(3) الترابي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، ص18، ط1، دار القرافي.

كما يُطلق مصطلح "عقل الجيل" ويريد به تفاعل ما عند المسلمين من قدرات مع ما في الواقع من علوم إنسانية وعلمية، وبين ظروف الحياة المتاحة.

فالتراخي في جميع مباحثه ينطلق من هذا التصور حيث إنَّ الفكر الإسلامي له صلة بالمتغيرات التي تحدث في الواقع.

وكما هو معلوم فإنَّ هناك أموراً ثابتة كبعض أحكام الدين الخالدة، وأموراً متغيرة، وأي جديد في إحدى هذه المتغيرات؛ يؤدي بالضرورة إلى تغيُّر الفكر الإسلامي، ومن هنا كان يرى أنَّ هناك حاجة إلى التغيير.

في هذا الكتاب - تجديد الفكر الإسلامي - خمسة مباحث، المباحث الثلاثة الأولى تتعلق مباشرة بموضوعنا في البحث، وأما المبحثان الآخران فهما في الكلام حيال تجديد بصفة عامة.

المبحث الأول من كتاب تجديد الفكر الإسلامي: الفكر الإسلامي هل يتجدد⁽¹⁾

في هذا المبحث عشرة عناوين فرعية، وهي بالترتيب على النحو الآتي:

وجوه العلل الثلاث، الانقطاع عن الأصل، العكوف على الفروعية، خلل في ترتيب الأولويات، الشكلية والباطنية، دور العلوم العقلية، الكلمة للمسلمين، والإجماع إجماعهم، هذا هو الإجماع، سلطة ولي الأمر، منهج واقعي.

ملخص هذا المبحث:

هناك ثلاث علل محورية في الفكر الإسلامي، وهي:

1. الانقطاع عن الأصول الخالدة
2. الانقطاع عن المعارف العقلية
3. الانقطاع عن الواقع وحياة الناس

(1) التراخي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، ص3-ص16.

العلة الأولى: تؤدي على حد قول الدكتور الترابي إلى العكوف على الفروعية، ونسيان الأصل، ويقصد بذلك: أنه مع توالي الزمن يتم التركيز على التراث الفقهي والشروح ونسيان التعامل مباشرة مع القرآن والسنة، وهذا يؤدي بالتالي إلى تقادم الفقه، لأن عقل المسلمين انقطع عن التفاعل مع الأصل، فبالتالي شكّل ذلك خلافاً في الفكر، حيث إنّ التحديات تجددت، والفقه الموجود هو تفاعل مع تحديات سابقة لا تلائم بالضرورة التحديات الجديدة، فالحل هنا هو الرجوع مباشرة إلى الأصل.

وهذا الانقطاع والعكوف على الفروع؛ يؤدي إلى خلل في ترتيب الأولويات، لأن الباحث أصبح يتعامل مع مسائل جزئية، وتفاصيل منثورة، دون الاهتمام بالمقاصد والمعاني العامة، وهذا الخلل يؤدي إلى اختلال ميزان التمييز بين الأحكام، فلا يدري أيُّ الحُكْمين أخطر وأولى أن يُقدّم عند تعارضهما، فقد ينظر إلى فتاة تكشف شيئاً من جسدها فيغضب أشد الغضب، ويرى في ذات الوقت مجموعة من المسلمين تنتهك حقوقهم، فلا يتحرك له أي شعور.

كذلك يؤدي الانقطاع عن الأصل إلى الشكلية والباطنية، ويقصد بهما الاهتمام بالألفاظ دون الحرص على المعنى المقصود منهما، أو العكس، وكلاهما نتيجة للابتعاد عن الأصل.

والعلة الثانية هي: الانقطاع عن المعارف العقلية، فالترابي يعتقد أن الإيمان يستقيم بالنظر الشرعي والعقلي.

ويشير الترابي إلى أن بداية الانقطاع عن المعارف العقلية؛ كانت ردة فعل على اشتطاط المعتزلة في استعمال العقل، وبما أن العلوم جزء أساس في المعادلة، فإن تقدم العلوم وعزوف المسلمين عنها؛ يؤدي بالضرورة إلى عدم صلاحية الفقه للواقع الجديد.

ويركز الترابي هنا على قضية الإجماع، وأنه لا بد من إعادة النظر في معناه، فالإجماع عنده هو إجماع كل أفراد المسلمين، وأن سبب حصر الإجماع في السابق على العلماء هو ضرورة عملية للتعذر، حيث إنّ التواصل مع كل المسلمين في السابق كان متعذراً لعدم وجود الوسائل المعينة على ذلك، أما اليوم فلا عذر.

ويذكره ذلك في أصل آخر تم إقصاؤه وهو سلطة ولي الأمر، وسبب عدم أخذ هذه السلطة حقها الكافي من الفقه من وجهة نظره هو ما آلت إليه السياسة من الفساد في ذلك الوقت .

أما العلة الثالثة هي: الانقطاع عن الواقع وحياة الناس، فيقول الترابي: إن الفقه في السابق كان فقهاً واقعياً يفتي فقط حيث تقع الواقعة، ويخاطب كُلاً بما يَمَسُّ واقعه، وقد انقطع الفقه عن الواقع فترة طويلة من الزمن، وانكب يبحث في الفروع الفقهية، والشروح والمسائل النظرية، فأدى ذلك إلى عدم ملائمة هذا الفقه للواقع الجديد، حيث ظهرت قطاعات ضخمة من الواقع لا جواب لها في الفقه السابق.

كما يجب إزالة هذا الفصل بين الواقع والدين، والفصل بين الأصول والآراء التاريخية، ولا بد من الدعوة إلى الاجتهاد لوضع فقه جديد لواقع جديد.

المبحث الثاني من كتاب تجديد الفكر الإسلامي: تجديد الفكر الإسلامي⁽¹⁾

هذا مبحث عام لا يحتوي على عناوين فرعية، تطرق فيه الترابي إلى عدة مواضيع، والتي يمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

- **الأولى:** التجديد هو الاستجابة لحاجات التدين في عصر متجدد وظروف حادثة، وانحسار التدين عن الحياة العامة؛ هو ابتلاء تاريخي، وإن تجاوز الأشكال والأنماط التاريخية التي ظهر عليها الدين في عصر سابق؛ لا يعني تجاوز الدين أبداً.
- **الثانية:** ذكر أن ما آلت إليه السياسة أدى إلى غياب الجانب السياسي عن الحكم، فالأحكام التي تتعلق بالجانب السياسي ضئيلة نسبة إلى باقي الأحكام، وأصبح الفقه فقهاً لا رسمياً [وهذا لفظ الترابي]؛ لأنه أصبح خاصاً بالفقهاء فقط، دون تدخل الدولة.
- **الثالثة:** تطرق إلى الإجماع وانحصاره بالفقهاء فقط أدى إلى جعل الفقه لا شعبي [وهذا لفظ الترابي]، حيث يعتقد الترابي أن الفقه لا بد أن يكون شعبياً، لكل مسلم نصيب فيه كما الجهاد، وإن تولي فئة معينة وضع الأحكام دون باقي الناس؛ يؤدي إلى الجهل والاستبداد.

(1) الترابي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، ص 17-32.

• **الرابعة:** في وجود دورات تاريخية تصيب كل فكر، ومنها الدورة بين الظاهر والباطن أو بين العقائدية والطقوسية، ويقصد بها أن الفكر يمرض بالاهتمام بالظاهر والأنماط والأشكال ونسيان الهدف والغاية منه، وعكسه أيضاً يمرض بالاهتمام بالمعنى فقط وإهمال الطرق التي وضعت لتحقيق ذلك المعنى. وعلق التراي أن وظيفة الفقه رسم الأشكال والقوالب تعبيراً عن العقيدة.

ومنها الدورة بين التنظيم والطلاقة، وهو التنظيم الشديد الذي يفقد الفكر فعاليته، أو الطلاقة التي تتخلى عن الأصل.

وذكر التراي أن التنظيم في الفقه الإسلامي أدى إلى تعطيل معنى القياس والفكر الحر بالمنطق الصوري المتأثر بفلسفة المنطق اليوناني.

• **الخامسة:** حول انسداد باب الاجتهاد، فيقول: إنَّ السبب في ذلك دوافع الحياة الإسلامية التي قد تضاءلت، وإذا انحط الواقع؛ انحط الفكر، وإذا تحرك الفكر؛ تحرك الواقع، ومع انسداد باب الاجتهاد فإن الحياة لم تتوقف؛ فنتج واقع جديد خُلو من الأحكام الشرعية حيث إنَّ المجتمع الصناعي غيَّر علاقات الحياة وأسبابها، لذلك لا بد من إحداث ثورة تفتح باب الاجتهاد، ولا بد أن تكون مصحوبة بتعلم العلوم الطبيعية مع الشريعة.

• **السادسة:** في الكلام عن الضمانات التي تحمي المجتمع من التفرق عند فتح باب الاجتهاد، فالمجتمع المسلم يحمل ضمانات طبيعية تحميه من التفرق على حد قوله، ولا بد من توسيع شرائط الاجتهاد؛ ليشرك قدر أكبر من الناس في عملية الاجتهاد، حيث إنَّ هذه الشرائط هي تقديرات نسبية قابلة للتغيير، ويمكن أن يكون الاجتهاد بوضع قانون إسلامي عن طريق هيئات شورية تهتدي بالاجتهاد الفقهي، وتعتمد على الدعم الاجتماعي للحصول على الطاعة.

المبحث الثالث من كتاب تجديد الفكر الإسلامي: تجديد أصول الفقه الإسلامي⁽¹⁾

في هذا المبحث خمسة عناوين فرعية وهي بالترتيب على النحو الآتي:

1. أصول الفقه وحركة الإسلام في الواقع الحديث، 2. الأصول الفقهية بين الخاصة والعامة،
3. من تاريخ منهج الأصول، 4. أصول ضوابط الفقه الاجتهادي، 5. الحركة الفقهية من طور التجميد إلى التجديد.

ملخص هذا المبحث:

يعتقد الترابي أن الفقه أصبح لا يفي بحاجاتنا اليوم، ولا يستوعب حركة الحياة المعاصرة، فقضايا الأصول أصبحت مقولات عقيمة لا تلد فقهاً البتة.

وحاجتنا اليوم إلى منهج أصولي جديد؛ لأن المنهج القديم مطبوع بأثر الظروف التي أنشئ فيها، وطبيعة القضايا التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي.

فهو منهج متأثر بالحياة الإسلامية المحافظة، ومتأثر بالمنطق المكتسب من اليونان، وبعيد عن الحياة العامة؛ إذ كانت أغلب قضايا الفقه فردية فرعية، وابتعد عن السياسة الشرعية وقضايا الاقتصاد العامة بسبب فساد بلاط الحكم.

فنحن بحاجة إلى منهج أصولي جديد يفي بالقضايا الجديدة والقضايا العامة، منهج يعتمد على القياس الفطري الحر، أو القياس العمري⁽²⁾، ويعتمد كذلك على الاستصحاب الواسع وعلى الاستحسان.

ويجب أن لا نخاف من التجديد والحرية، فلا بد من الإقدام، ومجابهة التحديات الخارجية والداخلية التي تريد أن تعيق هذا التقدم، ويجب من أجل ذلك تربية المسلمين على الاجتهاد الحر

(1) الترابي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، ص33-ص54.

(2) المقصود بالقياس العمري عند الترابي: اعتبار طائفة من النصوص نستنبط منها مقصدًا معينًا ثم نتوخى المقصد في الظروف الجديدة.

والخلاف الواسع، ووضع معايير للعلم والالتزام لتكون أداة في يد المسلمين في تقويم قاداتهم الفكريين، ولا بد من إحياء معنى الشورى والإجماع، وإعطاء السلطان حَقَّهُ.

المبحث الرابع والخامس من كتاب تجديد الفكر الإسلامي: الدين والتجديد، مثار قضية التجديد الديني/ والحركة الإسلامية والتحديث⁽¹⁾.

هذان المبحثان عامان، حيال مفهوم الدين والتجديد، ويمكن القول بأنهما متداخلان، ولا بأس بذكر أهم ما تطرق إليه الترابي في هذين المبحثين.

المعنى البارز الذي تكلم عنه الترابي هو القديم والحادث أو المطلق والنسبي، وهويعني التفريق بين ما هو ثابت من عند الله تعالى لا يتغير، وبين ما هو كسب بشري للإنسان، يعتريه ما يعترى أي كسب بشري آخر، فهو يقسم الدين إلى قسمين أساسين:

أحدهما: أصل وحق مطلق وقديم لا يتغير.

وآخر هو كسب، نتج عن جهد بشري طلباً في فهم الدين وتطبيقه في ميدان الحياة.

ويرى أنّ ظهور القسم الثاني مديّن لعدة متغيرات حاصلة في الإطار الظرفي، ويقصد بها الزمان والمكان، فأى تغير يحدث في هذا الإطار؛ قد يحدث تغييراً في الكسب الذي تم كسبه في إطار ظرفي آخر، لذلك لا بد أن يكون التجديد مواكباً لكل تغير حاصل.

ويدعو الترابي إلى معرفة هيكل حجية الأحكام، وعلاقاتها من أجل معرفة ما يتغير، وما هو ثابت، ومعرفة مكانة القرآن الكريم والسنة النبوية، ومكانة الأنموذج الأول عصر الخلفاء الراشدين، وعصر من بعدهم.

ويشير الترابي إلى أن دورات التجديد سنّة ملازمة لحركة التدين عبر التاريخ، وهي دورات منوطة بحالة المسلمين، ورفعتهم وانتكاسهم، كما أنّ في تتابع الرسائل عبرة على ذلك.

(1) الترابي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، ص55، وما بعدها.

الفصل الأول

مشكلات الفقه وأصوله من وجهة نظر الترابي

ينطلق الترابي من مفهوم أن الفكر الإسلامي نتاج تفاعل بين أصول خالدة ثابتة وبين متغيرات أخرى كما تقدّم، ويرى أن الفقه والأصول هما جزء من الفكر الإسلامي، تشكّلا في ظروف معينة، استجابة لتحديات أنتجتها تلك الظروف، وكانت الاستجابة لتلك التحديات محدودة بما أتاحتها الظروف من معارف عقلية متأثرة بالثقافة الاجتماعية السائدة في ذلك الزمان.

وبما أن الثقافة السائدة في المرحلة التي نشأ فيها الفقه وأصوله كانت تحمل النزعة المحافظة الميالة نحو الضبط، وكانت متأثرة بالمنطق الصوري الذي تم ترجمته حينها، والمعارف العقلية كانت محدودة، والحياة وأسبابها اليوم قد تغيرت؛ فلا بد من تجديد على حد قول الترابي.

ولا بد من الإجابة على تساؤلين هاميين تدور حولهما فرضية الترابي:

الأول: كيف نشأ الفقه والأصول؟ وهل هما نتاج الواقع؟

الثاني: هل لتغير الزمان والمكان أثر على الفقه وأصول الفقه؟ وما مدى هذا الأثر -إن وجد-

ولبيان ذلك نقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث هي:

المبحث الأول: نشأة الفقه:

المبحث الثاني: أثر تغير الواقع على الفقه

المبحث الثالث: ادّعاء الترابي أن الفقه القديم لا يُراعي الواقع اليوم ولا بد من فقه جديد

المبحث الأول

نشأة الفقه

المطلب الأول: تعريفات

تشمل نشأة الفقه نشأة أصوله ضرورة، حيث إنّ الفقه هو فرع عن أصول الفقه.

ولذلك بداية أعرّف الفقه وأصوله لغةً واصطلاحاً.

الفقه لغةً: العلم بالشيء والفهم له، وغلب على علم الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلوم، كما غلب النجم على الثريا⁽¹⁾.

الأصل لغةً: أسفل كل شيء وجمعه أصول. وأصل الشيء: قتله علماً فعرف أصله. ورجل أصيل: له أصل. ورأي أصيل: له أصل. ورجل أصيل: ثابت الرأي عاقل⁽²⁾.

وأصل الشيء أساسه الذي يقوم عليه، ومنشؤه الذي ينبت منه⁽³⁾.

وأصول العلوم: قواعدها التي تبنى عليها الأحكام، والنسبة إليها: أصولي⁽⁴⁾.

الفقه اصطلاحاً: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية⁽⁵⁾.

أصول الفقه اصطلاحاً: معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال

المستفيد⁽⁶⁾.

(1) ابن منظور، محمد بن مكرم 711هـ، لسان العرب، ج 13 ص 522، مادة فقه، دار صادر بيروت، طبعة 3.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج 11 ص 16، مادة أصل.

(3) مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية القاهرة، ج 1 ص 20، مادة أصل، دار الدعوة.

(4) المصدر السابق.

(5) السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي 785هـ، الإبهاج في شرح المنهاج، ج 1 ص 28، دار الكتب العلمية، ط 1995م.

(6) السبكي، الإبهاج، ج 1 ص 19.

المطلب الثاني: مراحل نشأة الفقه

والآن من أجل الإجابة على الادعاء القائل بأن الفقه عند نشأته تأثر بعدة أمور كانت موجودة في ذلك الزمان، لا بد من توضيح المراحل التي مر بها الفقه من الولادة حتى النضوج، وبذلك يمكن قبول أو دحض الفرضيات حيال نشأته.

بدأت الأحكام الشرعية مع بدء الرسالة والوحي، وفي البداية كانت الأحكام توجيهاتٍ عامّةً غالبها يدور حيال العقيدة، واتّسع مجال الأحكام بعد الهجرة حين استقر المسلمون في المدينة المنورة، حيث كانت تنزل الأحكام متدرّجَةً، وفي الغالب تأتي جواباً لمناسبة أو حادثة، وكانت طبيعة الأحكام خاصة في القرآن كُليَّةً وقواعدَ عامة، والسنة كانت تأتي تخصص أو تقيد أو تُنشئُ حكماً⁽¹⁾.

هذا حال غالب الأحكام في فترة النبوة، بالإضافة إلى بعض الاجتهادات التي وقعت من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وبعض ما اجتهد به الصحابة رضي الله عنهم عند غياب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولكن هذه الاجتهادات الواقعة يمكن رُدّها إلى الوحي؛ لأن ما اجتهد به النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يُقرّه الوحي أو يصححه، وكذلك اجتهادات الصحابة إما أن يُقرها النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو يصححها⁽²⁾.

وفي هذه الفترة عاش الصحابة رضي الله عنهم نزول الوحي بالأحكام، وشاهدوا الوقائع، وفهموا مناسباتها، كما استقى الصحابة من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طرق التشريع وأسراره، فنتج عندهم تلقاء هذا ملكةً فقهية أعانتهم على الاجتهاد بعد عصر النبوة⁽³⁾.

أمّا لغة الصحابة رضوان الله عليهم فهي قوية، بل حجةٌ على من بعدهم، فقد كان فهمهم لمعاني النصوص سهلاً وواضحاً.

(1) الأشقر، عمر، تاريخ الفقه، ص 23 و ص 43-44، مكتبة الفلاح الكويت، ط 1 1982م. الخن، مصطفى سعيد،

أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي (تاريخه وتطوره)، ص 13، دار الكلم الطيب، ط 1 200م.

(2) الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 58-63. الخن، أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي، ص 22-29.

(3) الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 74. والخن، أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي، ص 34.

وهذه الأمور أعانت الصحابة على الاجتهاد في الحوادث التي لم يجدوا لها حكماً في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. وقد كان منهج الشورى واضحاً في اجتهادهم، وكانوا رضوان الله عليهم أحرص على أن يكون اجتهادهم جماعياً⁽¹⁾.

ومن الحوادث المشهورة التي اجتهد فيها الصحابة؛ تولية «أبي بكر» للخلافة، مقاتلة مانعي الزكاة، جمع القرآن الكريم، جعل الأراضي المفتوحة مصدراً لبيت مال المسلمين، وغيرها من الاجتهادات⁽²⁾.

وقد وُجد أن اجتهادات الصحابة، كانت مسبقة بقواعد أصولية كانت تبنى عليها أحكامهم. وعدمُ تدوينها؛ لا يعني عدم وجودها، بل هي المَلَكَةُ الفقهية الموروثة كما في اللغة، وقد كانت تظهر هذه القواعد على ألسنتهم في بعض الحالات⁽³⁾.

وأخذ التابعون هذا العلم من الصحابة وساروا على نهجهم، ولم يقم التابعون بالتدوين رغم أن الخلافات الفقهية قد زادت في زمانهم عما كان في زمن الصحابة، وذلك ربما لأن المَلَكَةَ الفقهية التي ورثوها عن الصحابة ما زالت سليمة وواضحة لديهم، ولم تصل الخلافات الفقهية إلى حالة تميز مجموعة عن مجموعة في مناهج الاستنباط .

وبدأ في عصر التابعين ظهورٌ من يُؤلِّد المسائل، ويفرض صوراً عقلية محتملة، وهذا لم يكن من قبل، حيث كان الصحابة لا يخوضون إلا في المسائل الحادثة التي لم يرد فيها حكم⁽⁴⁾.

(1) قال ابن القَيِّم جِيَالِ اجْتِهَادِ الصَّحَابَةِ: "وقد كان أصحاب الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وسلم يجتهدون في النوازل ويقيِّسون بعض الأحكام على بعض ويعتبرون النظير بنظيره. وقد اجتهد الصحابة في زمن الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وسلم في كثير من الأحكام ولم يعنفهم كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلوا العصر في بني قريظة فاجتهد بعضهم وصلوها في الطريق وقال لم يرد منا التأخير وإنما أراد سرعة النهوض فنظروا إلى المعنى واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة فصلوها ليلاً فنظروا إلى اللفظ، وهؤلاء سلف أهل الظاهر، وهؤلاء سلف أصحاب المعاني والقياس". ابن القَيِّم، محمد بن أبي بكر 751هـ، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 1 ص 156، تحقيق محمد إبراهيم، دار الكتب العلمية بيروت ط 1 1991م (2) الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 78.

(3) الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 74. والخن، أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي، ص 34-84. وقد تكلم ابن خلدون في مقدمته عن أصول الدين ودور الصحابة، قال: "وأما القوانين التي يحتاج إليها في استقادة الأحكام خصوصاً، فمنهم أخذ معظمها". ابن خلدون، عبد الرحمن 808هـ، مقدمة ابن خلدون، دار الفجر للتراث، ط 1 2004م. ص 548.

(4) الأشقر، تاريخ الفقه، ص 82.

ثم جاء بعد عصر التابعين، عصر الأئمة المجتهدين، وهو عصر التدوين، فبدأ تدوين الآراء الفقهية، وتميزت المذاهب ووضحت المناهج، وغالب التدوين كان تدوين الآراء الفقهية.

أما الأصول الفقهية فقد بدأ في هذا العصر التأليف فيها إلا أنه لم يصل مرحلة النضوج، وأول من ألف في هذا العلم هو الإمام الشافعي، وذلك لا يمنع وجود هذه الأصول عند أصحابها من الأئمة الذين سبقوه وتبني كل منهم أصوله الخاصة⁽¹⁾.

ثم كثر التأليف في علم أصول الفقه، وقد اشتهرت طريقتان، طريقة المتكلمين وطريقة الفقهاء في التأليف، وهنا يمكن القول إن علم الأصول وصل مرحلة النضوج، وتميزت قواعده كقوانين مدونة.

ويتضح مما سبق أن الأصول منشؤها ومصدرها يعود إلى الوحي، فما ظهر في عصر الصحابة من قواعد أصولية هو نتاج مما كسبه الصحابة من النبي صلى الله عليه وسلم وهو ما نسميه الملكة الفقهية، وعنهم أخذ التابعون، وعن التابعين أخذ الأئمة هذه الأصول، وقاموا ببناء الأحكام عليها وبها اتضحت مناهجهم وتميزت.

وبالتالي: فإن أي ادعاء يقول بأن أصول الفقه هي نتاج الواقع، لأن الفقه هو نتاج الواقع وأن الأصول نتاج الفقه؛ لا بد أن يُردَّ، وذلك لأن الأصول سابقة للفقه، ومصدر الأصول مشهود له بالحجية من قبل الشريعة، وليس نتاجاً اجتهادياً بشرياً متأخراً عن التشريع.

وهذا يمكن تصنيفه رداً عاماً على من يدعي أن الأصول لا بد لها من أن تتغير، لأنها نتاج الواقع.

(1) الأشقر، تاريخ الفقه، ص92 وما بعدها. والخن، أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي، ص85.

المبحث الثاني أثر تغير الواقع على الفقه

المطلب الأول: الأحكام التي تتغير بتغير الأزمان

عند الكلام على قاعدة «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان»⁽¹⁾ نجد أن تغير الأحكام بتغير الأزمان حاصل ومقرر في الشريعة⁽²⁾ ومجمع عليه عند تغير العوائد⁽³⁾ فهناك أحاديث من السنة أفتى بها النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأحكام مختلفة كما في نهيه عن إبخار لحوم الأضاحي أكثر من ثلاثة أيام، ثم إباحة ذلك في العام الذي تلاه⁽⁴⁾.

قال أحمد الزرقا: «إن ذلك سنة الله في تشريعه لعباده»⁽⁵⁾.

فيمكن القول: إن تغير الأحكام بتغير الزمان؛ واضح سهل الملاحظة، ومقبول لدى الكثير من الفقهاء.

لكن ما الذي يتغير؟ وما الذي لا يتغير بتغير الزمان؟ وما سبب التغيير؟ هذا هو الذي لا بد أن نتم الإجابة عنه:

ذكر ابن القَيِّم -وهو من أبرز من تكلم في مجال تغير الأحكام أو تغير الفتوى- أن الأحكام نوعان:

الأول منها: هو الأحكام التي لا تتغير لا بتغير زمان ولا مكان ولا اجتهاد أئمة، كوجوب الواجبات والحدود المقدره شرعاً، وغيرها.

(1) مجلة الأحكام العدلية، ص20، مادة 39، تحقيق نجيب هوويني، الناشر نور محمد.

(2) الزرقا، مصطفى، المدخل الفقهي العام، دار القلم، ط2 2004م، ج2 ص941.

(3) ذكر القرافي ذلك حين ذكر أن عدم تغيير الأحكام عند تغير العوائد خلاف للإجماع. القرافي، أحمد بن إدريس 684هـ،

الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ص218-219، دار البشائر بيروت، ط2 1995م.

(4) قوله عليه الصلاة والسلام: من ضحى منكم فلا يصبحن في بيته بعد ثلاثة شيئاً، فلما كان في العام المقبل، قالوا: يا

رسول الله، نفعل كما فعلنا عام أول، فقال: لا، إن ذلك عام كان الناس فيه بجهد، فأردت أن يفشو فيهم. مسلم، أبو الحسن بن

الحجاج 261هـ، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقى، دار إحياء التراث بيروت، كتاب الأضاحي، باب ما كان من

النهي عن أكل لحوم الأضاحي، رقم الحديث 1974، ج3 ص1563.

(5) الزرقا، أحمد، شرح القواعد الفقهية، بتعليق مصطفى الزرقا، دار القلم، ط2 1989م، ص228.

والنوع الثاني: هو ما يتغير باقتضاء المصلحة له زماناً وحالاً ومكاناً، كالتعزيرات وغيرها⁽¹⁾.

وقال ابن القَيِّم في أثناء كلامه على نوعي الأحكام: "وهذا باب واسع اشتبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة، التي لا تتغير بالتعزيرات التابعة للمصالح وجوداً وعدمًا"⁽²⁾.

وهذا يفيد أنّ في موضوع تغيّر الأحكام إشكالاتٍ، حيث يمكن أن يؤدي الالتباس في هذا الباب عند بعضهم إلى عدم تغيير الحكم عند الحاجة إلى تغييره، أو إلى تغييره عند عدم جواز ذلك.

وما يهمننا من ذلك: أن هناك أحكاماً لا تتبدل بتبدل الزمان والمكان.

وقد ذكر الزرقا والزحيلي وعلي حيدر عند شرحهم القاعدة الفقهية المشهورة "لا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الأزمان"⁽³⁾ أنها الأحكام المبنية على الأعراف والعوائد⁽⁴⁾.

لكن ذلك يبدو أنه ليس على سبيل الحصر حيث ذكر الزرقا أثناء الشرح ما يلي: "ثم إذا أدى اختلاف الأحوال إلى تغيير بعض الأحكام أو إثبات أحكامٍ؛ فلا بد أن تكون تلك الأحكام المسنونة بحال تشهد لها قواعدُ الشرع بالاعتبار، أو تكون بحالٍ، إذا لم تشهد لها بالاعتبار؛ لا تشهدُ عليها بالإبطال، كأن تكون من المصالح المرسلّة"⁽⁵⁾. وهذا يفيد أن الشرط الأساس في تغيير الأحكام هو أن لا تشهد قواعد الشرع بإبطال الحكم المراد التغيير إليه.

(1) ابن القَيِّم، محمد بن أبي بكر 751هـ، إغاثة اللفهان من مصايد الشيطان، ج1 ص330-331، تحقيق محمد الفقي، مكتبة المعارف الرياض.

(2) المصدر السابق، ج1 ص333.

(3) مجلة الأحكام العدلية، المادة 39، ص20، تحقيق نجيب هواويني، الناشر نور محمد.

(4) الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص227. والزحيلي، محمد، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر دمشق، ط1 2006م، ج1 ص353. والزحيلي، محمد، الوجيز في أصول الفقه، دار الخير، ط2 2006م، ج1 ص269.

وحيدر، علي، درر الأحكام في شرح مجلة الأحكام، تعريب فهمي الحسيني، دار الجليل، ط1 1991م، ج1 ص47.

(5) الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص228.

وذكر مصطفى الزرقا أن المقصود بالقاعدة هي الأحكام التي قررها الاجتهاد بناءً على القياس أو على دواعي المصلحة⁽¹⁾.

وذكر ابن القَيِّم أن الفتوى تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيّات والعوائد⁽²⁾.

بل قال: إنّ من يفتي بمجرد المنقول في الكتب، مع تغير هذه الأمور؛ فقد ضلَّ وأضل⁽³⁾

وقريباً من هذا المعنى قال القرافي⁽⁴⁾.

ولا بد من ذكر أن هناك من يتنزه عن ذكر تغير الأحكام، حيث قال الزركشي: "لا نقول إن الأحكام تتغير بتغير الزمان، بل باختلاف الصورة الحادثة"⁽⁵⁾ حيث إنّ هناك أسباباً حادثة لم تكن من قبل، وعند ظهورها يكون القضاء في حكم جديد، وليس شرعاً مجدداً .

المطلب الثاني: العرف والمصلحة

مما سبق ذكره يتبين لدينا أن تغيّر الأحكام لا يَشْمَلُ كل الأحكام، بل يكون في الأحكام الاجتهادية المبنية على العرف والمصلحة ونحو ذلك فقط.

لذلك فما يلزم بيانه: المقصود بالعرف والمصلحة؟ وما ضوابط استخدامهما في الأحكام الشرعية؟

الفرع الأول: العرف لغةً واصطلاحاً

العرف في اللغة: تتابع الشيء متصلاً بعضه ببعض، والسكون والطمأنينة⁽⁶⁾.

(1) الزرقا، مصطفى، المدخل الفقهي العام، ج 2 ص 941-942.

(2) ابن القَيِّم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 3 ص 11.

(3) المصدر السابق، ج 3 ص 66.

(4) القرافي، الإحكام، ص 218-219.

(5) الزركشي، محمد بن عبدالله 794هـ، البحر المحيط في أصول الفقه، ج 1 ص 220، دار الكتبي، ط 1 ص 1994.

(6) ابن فارس، أبو الحسين أحمد 395هـ، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام هارون، دار الفكر 1979م، ج 4 ص 281.

العرف في الاصطلاح:

التعريف الأول: "ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول، وهو حجة أيضاً، لكنه أسرع إلى الفهم، وكذا العادة، هي ما استمر الناس عليه على حكم العقول وعادوا إليه مرة بعد أخرى"⁽¹⁾.

التعريف الثاني: "العادة مأخوذة من المعاودة، فهي بتكررها ومعاودتها مرة بعد أخرى؛ صارت معروفةً مستقرة في النفوس والعقول، مُتلقاةً بالقبول، من غير علاقة ولا قرينة حتى صارت حقيقة عرفية، فالعادة والعرف بمعنى واحد"⁽²⁾.

التعريف الثالث: "ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطبائع السليمة بالقبول"⁽³⁾.

التعريف الرابع: "هو الأمر الذي اطمأنت إليه النفوس، وعرفته وتحقق في قراراتها وألفته، مستندة في ذلك إلى استحسان العقل، ولم ينكره أصحاب الذوق السليم في الجماعة، وإنما يحصل استقرار الشيء في النفوس وقبول الطبائع له بالاستعمال الشائع المتكرر، الصادر عن الميل والرغبة"⁽⁴⁾.

الفرع الثاني: المصلحة لغةً واصطلاحاً

المصلحة في اللغة: الصلاح وهي ضد الفساد⁽⁵⁾.

المصلحة في الإصطلاح:

التعريف الأول: "المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة؛ فهو مصلحة، وكل ما يُفوّت هذه الأصول؛ فهو مفسدة، ودفعها مصلحة"⁽⁶⁾.

(1) الجرجاني، علي بن محمد 816هـ، التعريفات، دار الكتب العلمية، ط1 1983. ص149.

(2) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر 1252هـ، مجموعة رسائل ابن عابدين، دار إحياء التراث العربي. ج2 ص114.

(3) نقل ذلك أحمد أبو سنة في كتابه العرف والعادة في رأي الفقهاء. أبو سنة، أحمد، العرف والعادة في رأي الفقهاء، مطبعة الأزهر، 1947. ص8، ونقل السدلان مؤلف كتاب (القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها) في كتابه هذا التعريف عن النسفي، وذكر أن مصدره كتاب المستصفي في فقه الحنفية للنسفي، وهو عبارة عن مخطوطة بدار الكتب المصرية. السدلان، صالح، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها، دار بلنسية السعودية، ط1 1417هـ، ص335.

(4) أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء، ص8.

(5) ابن منظور، محمد، لسان العرب، ج2 ص516-517. وابن فارس، مقاييس اللغة، ج3 ص303.

(6) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي 505هـ، المستصفي، تحقيق محمد عبدالشافي، دار الكتب العلمية، ط1 1993م، ص178.

التعريف الثاني: "المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين بينهم"⁽¹⁾.

الفرع الثالث: شروط اعتبار العرف

ذكر أحمد أبو سنة في كتابه «العرف والعادة في رأي الفقهاء» ستة شروط لاعتبار العرف في الشرع⁽²⁾.

1. أن يكون العرف مُطَرِّدًا أو غالباً⁽³⁾.

ومعنى الاطراد والغلبة: أن يكون العرف شائعاً، بحيث يعرفه جميع أهل البلاد أو أهل اقليم خاص، حيث إنه لا يتخلف كثيراً.

وضابط الاشتهار: ما حكاه القرافي من أن يكون اللفظ عند إطلاقه في مصر معين؛ لا يُفهم إلا ذلك المعنى، لا من لفظ الفقهاء، بل باستعمالهم هم ذلك المعنى⁽⁴⁾.

2. أن يكون العرف عامًا.

يقصد بالعموم هنا: معروف عند جميع أهل البلاد، وليس مُختصًا بعرف بلد بعينها.

وهذا الشرط يكون فقط في العرف الذي يعتبر كأصل شرعي، يُبنى عليه حكم، ويخصص عامًا أو يقيّد مطلقاً. وإنما اشترط العموم في ذلك؛ لأنه بمثابة الإجماع العملي.

ويُعتبر العرف الخاص، إن كان قررته السُنَّة، ويعتبر الإمام مالك عرف أهل المدينة من هذا النوع⁽⁵⁾.

(1) البوطي، محمد، ضوابط المصلحة، ص23.

(2) أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء، ص56-ص68.

(3) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر 911هـ، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط1 1990، ص92.

(4) القرافي، الأحكام، ص226.

(5) القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، ص334، تحقيق طه عبدالرؤوف، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1 1973م.

3. أن لا يكون مخالفاً لأدلة الشرع.

وهذا واضح، فكلُّ عُرْفٍ فاسدٍ، خالف الشرع، سواء كان نصّاً أو إجماعاً أو قياساً، على افتراض وجوده؛ لا يعتبر، أما إذا وجد عرف عام يستند إلى إجماع عملي، وكان النص مبنياً على عرف في زمن معين ابتداءً، وتغيير العرف فلا يعد ذلك بمخالفة للنص، لأن العادة هي المنظور إليها في هذه الحالة ولو بقي الحكم كما في الأول لما كان مناسباً.

4. أن يكون العرف الذي تحمل عليه التصرفات قائماً وقت ورودها.

لو تغيير العرف اليوم والعقد المراد الحكم فيه حصل قبل تغيير العرف فيعتبر العرف الذي كان قائماً في عند حصول العقد، لأن العرف لا بد أن يسبق الفعل ويستمر خلاله.

5. أن يكون مُلْزِماً.

أي أن يتحتم العمل بمقتضاه في نظر الناس، ويكون ذلك في العرف الذي يتضمن الحق على وجه الإلزام فحسب، كالعرف الذي يتضمن الإذن⁽¹⁾.

6. أن لا يوجد قول أو عمل يفيد عكس مضمونه.

وذلك مختص بالعرف الذي ينزل بمنزلة النطق بالأمر المتعارف عليه، حيث إن الشرط في هذه الحال مقدم على العرف.

الفرع الرابع: شروط اعتبار المصلحة

ذكر البوطي خمسة شروط لاعتبار المصلحة في الشرع⁽²⁾.

1. اندراجها في مقاصد الشرع.

وهي المقاصد الخمسة: من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فلا بد أن تكون

المصلحة ضمن هذه المقاصد، أو مؤدية إلى تحقيقها.

(1) مثال ذلك كأن يتعارف في بلد معين على أن الذين يقومون بغسيل السيارات أثناء وقوفها تحت الإشارة الضوئية، يفعلون ذلك مقابل مردود مادي، في هذه الحالة عدم اعتراض صاحب السيارة على العامل مع علمه بأن ذلك متعارف عليه، يكون متضمناً للإذن.

(2) البوطي، ضوابط المصلحة، ص119-ص272.

2. عدم معارضتها للكتاب.

فالمصلحة المعارضة لنص من الكتاب على قسمين، إما أن تكون مصلحة لا شاهد لها بأصل تقاس عليه، وهذه المصلحة تكون مصلحةً موهومة، وليست حقيقيةً، سواء عارضت نصاً قطعيّ الدلالة، أو ظنيّها؛ لأن ظنيّ الدلالة باحتمالاته؛ يكون نصّاً قاطعاً في الدلالة على نفي الوجه الذي لا يحتمله.

وإما أن تكون مصلحة مستتدة إلى أصل قيست عليه، فهذه عند التعارض، تُعاملُ وفق ما يعمل به عند الترجيح بين النصوص المتعارضة.

3. عدم معارضتها للسنة.

وقد جعلت السنة شرطاً مستقلاً عن الكتاب؛ لتوضيح أن النصوص ظنية الثبوت، حين معارضتها مع مصلحة لا تستند إلى أصل قيست عليه؛ تعتبر أيضاً مصلحةً موهومةً، وأن النصّ الظني الثبوت مقدّم عليها.

وأيضاً لإخراج أحكام الإمامة من السنّة وهي ما تصرف فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم كونه إماماً وحاكماً، حيث إنّها تصرفات في حيز استعمال الوسائل المؤدية إلى تنفيذ الأحكام، وليست هي المقصودة بذاتها، وبالتالي معارضة المصلحة لإحدى هذه التصرفات؛ لا يُعدّ معارضةً للسنة.

4. عدم معارضتها للقياس.

حيث إنّ المصالح التي لا تستند إلى نصّ ولا إلى قياس؛ تكون معتبرةً باعتبار الشارع جنسها.

فلا بد أن تكون مشمولةً تحت أحد الأجناس الخمسة من حفظ الدين والنفس...، فهي تشبه القياس من حيث قياسها على أصل اعتبار جنسها.

أمّا القياس فيكون عند وجود علة يقاس عليها، سواء مظنونة أو مقطوعة، فالمصلحة تكون حسب هذا الوصف أقلّ قوةً من القياس المستند إلى علة، وبالتالي عند معارضتها له؛ تكون موهومةً.

5. عدم تقويتها مصلحة أهم منها أو مساوية لها.

عند تعارض المصالح بدايةً؛ لا بدّ من أن يكون احتمال حصول كلٍّ من المصلحتين مقطوعاً أو مظنوناً.

أمّا إن كان حصول المصلحة لا يحتمل أن يقع، أو كان موهوماً بعيد الوقوع؛ فلا تعتبر. ثم إذا كانت المصلحتان محتملتَي الوقوع؛ فنُقدّم المصلحة الضرورية على الحاجة، والحاجة على التحسينية. فإذا كانتا من نفس الدرجة؛ نُقدّم المصلحة التي جاءت لحفظ الدين على سواها، ثم النفس فالعقل، فالنسل، فالمال.

المطلب الثالث: أمثلة على تغير الأحكام بتغير الأزمان

ذكر ابن القيم عدّة أمثلة حيال تغير الأحكام⁽¹⁾ ومنها:

أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أسقط القطع عن السارق في عام المجاعة⁽²⁾

(1) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3 ص12 وما بعدها.

(2) عن حصين بن حدير أخبر أنه سمع عمر بن الخطاب يقول: "لا تقطع اليد في عذق ولا عام سنة". البوصيري، شهاب الدين، أحمد بن أبي بكر 840هـ، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، تحقيق دار المشكاة للبحث العلمي، دار الوطن للنشر، كتاب السرقة، باب ما لا قطع فيه، رقم الاثر 3483، ط1 1999، ج4 ص240. وفي تحقيق الكتاب لم يذكروا صحة الخبر. وضعف الألباني الخبر في ارواء الغليل، الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ج8 ص80، كتاب الحدود باب، التعزير، رقم الخبر 2428، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي ببيروت، ط2 1985م. ومعنى العذق عند أهل الحجاز النخلة. ومعنى السنة: الجذب يقال أخذتهم السنة. أبو اسحاق، ابراهيم بن إسحاق 285هـ، غريب الحديث، تحقيق سليمان العايد، جامعة أم القرى، ط1، ج2 ص438. والزمخشري، محمود بن عمرو 538هـ، الفائق في غريب الحديث والأثر، تحقيق علي الجاوي، دار المعرفة لبنان، ط2، ج2 ص202.

وأن صدقة الفطر لا تتعين في الأنواع التي فرضها النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (1)، لأنها كانت غالب أوقاتهم في المدينة، والمقصود: سُدُّ حَلَّةِ المساكين يوم العيد ومواساتهم من جنس ما يقاته أهل بلدهم، فعند تغير ما يقاته أهل البلد؛ يتغير حكم إخراج صدقة الفطر وَفَّقَهُ.

وأن الطلقات الثلاث بمجلس واحد أو بغم واحد جعلت في زمن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وسلم واحدة، ولكن رأى عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن الناس استهانوا بأمر الطلاق وكثر إيقاعه منهم، فرأى أنه من المصلحة عقوبتهم بإمضائه عليهم ثلاث طلقات (2). رغم أن "إيقاع الطلاق طلقة واحدة قد دل عليه الكتاب والسنة والقياس والإجماع القديم، ولم يأت بعده إجماع" (3).

فهذه ثلاثة أمثلة مختلفة الأول فيها لعدم تحقق مناط الحكم والثاني لتغير العرف والثالث للمصلحة.

وقد ذكر الشيخ الزرقا تغير أحكام سببها تغير الحال (4): منها عندما ندرت العدالة وعزت في هذه الأزمان قالوا بقبول شهادة الأمثل فالأمثل والأقل فجورا فالأقل، وجوزوا تحليف الشهود عند إلحاح الخصم وجوزوا أيضاً إحداث أحكام سياسية لقمع الدعارة وأرباب الجرائم عند كثرة فساد الزمان، ومنع عمر بن عبد العزيز عماله عن القتل إلا بعد إعلامه وإذنه به بعد أن كان مُطلقاً لهم، لما رأى من تغير حالهم، وهذه أمور تدور حِيالَ تحقق المصلحة.

وختاماً: في هذا المطلب أهم ما يمكن قوله أن تبدل الأحكام بتبدل الأزمان لا يشمل كل الأحكام بل هو متعلق ببعضها وبشروط، ويمكن تلخيص القول في هذا الأمر بما ذكره الدكتور

(1) عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: 'فرض رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زكاة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير على العبد والحر، والذکر والأنثى، والصغير والكبير من المسلمين'. البخاري، محمد بن إسماعيل 256هـ، صحيح البخاري، تحقيق محمد بن ناصر، دار طوق النجاة، ترقيم عبد الباقي، كتاب الزكاة، باب فرض صدقة الفطر، رقم الحديث 1503، ط1، ج2 ص130.

(2) عن ابن عباس، قال: "كان الطلاق على عهد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وسلم، وأبي بكر، وستين من خلافة عمر، طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيته عليهم، فأمضاه عليهم". مسلم، صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث، رقم الحديث 1472، ج2 ص1099.

(3) ابن القَيِّم، اعلام الموقعين، ج3 ص34-35 بتصرف قليل.

(4) الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص229.

وهبة الرُّحيلي، حيث قال " لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان، كما هو معروف مشهور، وذلك بسبب تغير العرف، أو تغير مصالح الناس، أو مراعاة الضرورة، أو لفساد الأخلاق، وضعف الوازع الديني، أو لتطور الزمن وتنظيماته المستحدثة.

فيمكن تغير الحكم الشرعي لتحقيق المصلحة ودفع المفسدة، وإحقاق الحق والخير.

وهذا يجعل مبدأ تغير الأحكام أقرب إلى نظرية المصالح المرسله منها إلى نظرية العرف.

ومما ينبغي ملاحظته أن الأحكام القابلة للتغير أو التطور هي المستنبطة بطريق القياس أو المصلحة المرسله، وذلك في نطاق المعاملات أو الأحكام الدستورية والإدارية والعقوبات التعزيرية، مما يدور مع مبدأ إحقاق الحق وجلب المصالح ودرء المفسد.

أما ما عدا ذلك من الأحكام الأساسية المقررة لغاية تشريعية أو مبدأ تنظيمي عام؛ فهي أمور ثابتة لا تقبل التطور، مثل أصول العقيدة والعبادات والأخلاق وأصول التعامل كحرمة محارم الإنسان، ومبدأ الرضائية في العقود، ووفاء العاقد بعهده أو عهده، وضمان الضرر اللاحق بالغير، وتحقيق الأمن والاستقرار، وقمع الإجرام، وحماية الحقوق الإنسانية العامة، ومبدأ المسؤولية الشخصية، واحترام مبدأ العدالة والشورى⁽¹⁾.

(1) الرُّحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 1 ص 139 - ص 140، دار الفكر دمشق، ط 4 المنقحة.

المبحث الثالث

ادعاء الترابي أنّ الفقه القديم لا يُراعي الواقع اليوم ولا بد من فقه جديد

تصور الترابي للفقه هو ذات تصوره للفكر الإسلامي، إلا أنّ الفكر الإسلامي أشمل.

فالفقه الإسلامي لدى الترابي هو تفاعل عقل جيل من المسلمين مع الأصول الخالدة بما تهيئ لهم ظروف عصرهم من تحديات وإمكانيات.

وبالتالي عند تغير أي أمر من هذه الأمور لا بد من اجتهاد جديد يجابه التغير الذي حصل لكي يلائم الواقع.

ويشير الترابي إلى أن الفقه هو كسب بشري يحصل له ما يحصل لأي كسب بشري آخر من البلى والحاجة للتجديد.

وقد حصل وتقدم الفقه من منظوره، وحصل ذلك عند حدوث بوادر التقليد والابتعاد عن الاجتهاد في القرن الرابع الهجري إلى أن سد باب الاجتهاد في القرن السابع. ويعلق الدكتور الترابي على سد باب الاجتهاد بأن سببه يعود إلى تخلف الواقع، فإذا انحط الواقع انحط الفكر.

وقد أدّى سد باب الاجتهاد إلى التقليد، وهذا بدوره سبب لعدة أمور، منها: الاشتغال بالشروح، وهذا الاشتغال الزائد في الشروح أدّى إلى الفصل بين الدين ومصادره الأولى أو بيننا وبين المصادر الأولى حيث أصبحت الشروح والتراث الفقهي هي المرجع وليست القرآن الكريم والسنة النبوية.

وهذا الاشتغال بالفروع جعل التصورات لدى المشتغل بالفقه تصورات جزئية وليست تصورات كلية، وهذا بدوره أدّى إلى خلل في ترتيب الأولويات؛ لأن انحصار التصور العام يؤدي إلى عدم التمييز أي الأجزاء أهم، ويضرب على ذلك مثال تفكيك سيارة إلى أجزائها الأساسية، وإحصار ميكانيكي لم ير سيارة من قبل، عندها لن يستطيع تمييز أي قطعه أهم من القطع المعروضة أمامه، رغم علمه بكل جزء منها، وذلك لأنه لا يوجد في ذهنه تصور كامل للسيارة، فلن

يعي أي جزء منها أهم من الآخر، وفي ذات السياق يذكر الترابي أن الفقيه اليوم يعلم فقط تفاصيل الإسلام المنثورة ولا ينظر للإسلام من مقاصده ومبادئه العامة، فإذا سئل الفقيه ما هو نظام الإسلام الاقتصادي، سيحدث عن كل فرع على حدة كالمزراعة والمساقاة والربا، ولن يجيب على معنى النظام الاقتصادي الإسلامي. فلا بد إذاً أن ينظر للإسلام من حيث أصوله ومن حيث فروعته كذلك، "إذا ما اجتهد المجتهد في بناء الإسلام السياسي ينبغي أن يأخذ أولاً الآيات الكلية والأحاديث الكلية وعندما يمضي في التفصيل ينبغي أن يضبط بالأحكام الفردية التي ترد في هذا الشأن حتى يكتمل البناء ويسلم الاتجاه"⁽¹⁾.

كما أدى ذلك إلى توريثنا فقهاً لا يجابه واقعنا، حيث إنه يجابه واقع أبي حنيفة وما بعده بقليل، فاليوم ظهرت قطاعات كثيرة نتيجة تغير أسباب الحياة وحدثت أمور جديدة وتطور العلم... فأصبح الفقه لا واقعيًا بل تجريديًا لا يمس الواقع. فكلام الخطيب من على المنبر اليوم لا يمس الواقع فهو لا يقول لهم كيف يتقون الله في قيادة السيارة والعمل في المصنع، ويكون كلامه حديثًا مجردًا لا يرتبط بالواقع اليوم. ومما ذكر الترابي كمقدمة منطقية حيال هذا الأمر "إذا كان فقهننا العقدي القديم قاصراً عن معالجة القضايا العقدية الحادثة فكذلك فقهننا القديم في الشرع يعجز عن معالجة ما هو حادث"⁽²⁾.

كما إن العلم البشري اتسع اتساعاً كبيراً، وكان الفقه في السابق مؤسساً على علم محدود بطبائع الأشياء وحقائق الكون وقوانين الاجتماع، ويذكر في ذلك على سبيل المثال أن المجتهد لا يستطيع أن يجتهد ما لم يعرف علوم الإحصاء، حيث إنه لن يستطيع ترجيح رأي على آخر دون استقراء مدى وأثر النتائج التي تؤدي إليها فتواه.

كما ويكرر الترابي كلامه على أن الفقه انحسر في مجال الحياة الخاصة من الشعائر والأحوال الشخصية والمعاملات، وذكر أن ذلك آفة تصيب كل تدين.

(1) الترابي، تجديد الفكر، ص7.

(2) المصدر السابق، ص22.

وأما الجوانب العامة كالجانب السياسي والاقتصادي، فقد تم تحديد الاجتهاد فيها والابتعاد عنها وربما يعود ذلك خاصة في الجانب السياسي إلى مضايقة الحكام وفساد الحكم.

ويمكن تلخيص نظرية التراخي حيال تجديد الفقه بأن ضرورة تجديد الفقه تنبع من حيث إنّ الفقه هو تفاعل العقل مع النص والواقع، وبما أن الاجتهاد قد توقف فقد تم صدور حوادث جديدة لم تكن في السابق، فلم يكن للفقه الذي نشأ في واقع مغاير ما يحل الإشكالات الحاصلة، وكلما تغير الواقع ولم يتم تجديد الاجتهاد زادت الأمور التي تحتاج إلى حلول، وبقي الاهتمام بالشروح والفرع مما أدى إلى جعلها فاصلاً بيننا وبين القرآن والسنة، كما وزادت الأدوات التي أتاحتها التطور العلمي، وهذه قد تساعد في حل بعض الاختلاف في بعض المسائل وإيجاد حلول جديدة لمسائل سابقة، وبالتالي لا بد من إعادة دور العقل والاجتهاد ورد الدين إلى أصوله الأولى وربط العلوم العقلية بالفقه مستنيرين بفقه السلف الصالح مع الحرص على التزام معالم الطريق دون هوى.

وفي محاولة لفهم كلام التراخي حيال أن الفقه تقادم، وأن الفقه الذي أنشأ في واقع سابق لا يلائم واقعنا اليوم، وأنه لا بد للاهتمام بالمجال العام، من أجل بيان ذلك: يرى التراخي أننا في حاجة إلى استدراك ما ضيعنا من جوانب الدين، وأكثر ما عُطِّلَ من الدين كان في مجال القضايا العامة كقضايا الحكم والاقتصاد والعلاقات الخارجية، ثم قال "إننا لمحتاجون إلى ذلك القدر من التجديد حتى فقه الصلاة الذي يبدو مكتملاً في كتب التراث، سوى أنه يجدينا فيها صدور كتب فقهية جديدة تقدم الصلاة وتشرحها بوجه يناسب أوضاع الحياة العامة، ويخاطب العقل المسلم المعاصر، ولكن حاجتنا تلك محصورة، ولو لم نحظ بذلك العرض الجديد، لا نستشعر أزمة كبيرة، ونحن أشد حاجة لنظرة جديدة في أحكام الطلاق والزواج نستفيد منها من العلوم الاجتماعية المعاصرة ونبني على فقهاء الموروث وننظر في الكتاب والسنة مزودين بكل حاجات عصرنا ووسائله وعلومه، وبكل التجارب الفقهية والإسلامية والمقارنة، لعلنا نجد هدياً جديداً لما يقتضي شرع الله في سياق واقعنا المعين، ولكن حاجتنا ليست ذا خطر، ولو قنعنا بما هو موجود في كتب الفقه الموروثة تظل حياتنا الأسرية قريبة جداً لمقتضى الدين وإن لم تبلغ التحقيق الأمثل " (1).

(1) التراخي، تجديد الفكر، ص40.

ومن هنا نستطيع أن نفهم من كلام الترابي حِيالَ تقادم الفقه أنه لا يقصد عدم صلاحية الفقه في السابق بالكلية، بل يمكن القول إنه لا يدعو إلى تجديد غالبية الفقه، وإن ما يشغل غالب تفكيره وهمه عند كلامه على تقادم الفقه هو الجانب السياسي وما يتعلق به، ولكن ذلك أيضاً ليس بشكل بَيِّن حيث يمكن تحديده. وقد يكون ذلك نابغاً من طبيعة الحياة السياسية التي عاشها الدكتور الترابي، وأنه قد تصعب في إيجاد إجابات من الفقه لبعض الأمور التي واجهته في مسيرته السياسية، ولكن لو سلمنا أنه لم يجد جواباً على التساؤلات والإشكالات التي واجهته، فلا يعني ذلك أن الفقه لم يكن فيه ما يجيب على ذلك، وإنما قد يكون سببه عدم وجود ملكة ففهيته كافية لدى الترابي تعينه على الاستخراج مما هو موجود وملائم، أو قد يجد ولكن ما يجده لا يراه مناسباً من وجهة نظره هو.

الفصل الثاني

الأصول المهجورة، من وجهة نظر الترابي

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الإجماع والشورى

المبحث الثاني: سلطة ولي الأمر في اتخاذ الأحكام الفقهية

المبحث الأول

الإجماع والشورى

المطلب الأول: مفهوم الإجماع والشورى وحكمهما ومشروعيتهما

الفرع الأول: الإجماع لغة واصطلاحاً

الإجماع لغة:

الإجماع في اللغة على معنيين: الأول إحكام النية والعزيمة، يقال أجمعت الرأي وأزمعته وعزمت عليه. والثاني أن تجمع الشيء المتفرق جميعاً، فإذا جعلته جميعاً بقي جميعاً ولم يكد يتفرق كالرأي المعزوم عليه الممضى⁽¹⁾.

الإجماع اصطلاحاً:

التعريف الأول: « اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر من الأمور »⁽²⁾.

الثاني: « اتفاق الأمة أو اتفاق علمائها على حكم من أحكام الشريعة »⁽³⁾.

الثالث: « اتفاق المجتهدين من أمة محمد -صلى الله عليه وسلم- بعد وفاته، في عصر من العصور، على حكم شرعي »⁽⁴⁾.

الفرع الثاني: الشورى لغة واصطلاحاً

الشورى لغة:

الشورى أصلها شور: أصلان مطردان، الأول منهما إبداء شيء وإظهاره وعرضه، والآخر أخذ شيء. والمشار: الخلية يشتر منها العسل. ومن هذا الباب شاورت فلانا في أمري، وهو مشتق من شور العسل، فكأن المستشار يأخذ الرأي من غيره⁽⁵⁾.

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج 8 ص 57-58، مادة جمع.

(2) علاء الدين، عبدالعزيز بن أحمد 730هـ، كشف الأسرار شرح أصول البيهقي، ج 3 ص 227، دار الكتاب الإسلامي.

(3) الجويني، إمام الحرمين عبد الملك 478هـ، التلخيص في أصول الفقه، ج 3 ص 6، تحقيق عبدالله النبال، دار البشائر.

(4) الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 1 ص 490.

(5) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج 3 ص 226-227 مادة "شور".

الشورى اصطلاحاً

التعريف الأول: المشاورة: « الإجماع على الأمر ليستشير كل واحد منهم صاحبه ويستخرج ما عنده»⁽¹⁾.

الثاني: «استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض» والشورى «هي الأمر الذي يتشاور فيه»⁽²⁾.

وهناك تعريفان معاصران:

الأول: «عرض الآراء المختلفة في قضية من القضايا أو مسألة من المسائل وتقليب وجهات النظر فيها واختبارها من أصحاب العقول والأفهام حتى يتوصل إلى الصواب منها أو إلى أصوبها وأحسنها ليعمل بها حتى تتحقق أحسن النتائج المرجوة»⁽³⁾.

الثاني: «استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها»⁽⁴⁾.

الفرع الثالث: مشروعية الإجماع

ثبتت مشروعية الإجماع بالكتاب والسنة، ومن ذلك:

قول الله تعالى (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُضَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا)⁽⁵⁾.

ورود عدد من الآثار عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، منها عن ابن عمر، أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: "إن الله لا يجمع أمتي -أو قال: أمة محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- على ضلالة، ويد الله مع الجماعة، ومن شذ شذ إلى النار"⁽⁶⁾.

(1) ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله 543هـ، أحكام القرآن، ج 1 ص 389، تحقيق محمد عطا، دار الكتب العلمية، ط3 2003م.

(2) الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد 502هـ، المفردات في غريب القرآن، ص 470، تحقيق صفوان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، ط1.

(3) أبو فارس، محمد، النظام السياسي في الإسلام، ص 79، نسخة النادي الشباني.

(4) الأنصاري، عبدالعزيز، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص 4، دار المكتبة العصرية صيدا -بيروت.

(5) سورة النساء، آية 115.

(6) الترمذي، محمد بن عيسى 279هـ، سنن الترمذي، أبواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، رقم الحديث 2167، ج 4 ص 446، تحقيق أحمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي، ط 2 1975م. صححه الألباني لكن دون الزيادة "ومن شذ" الألباني، محمد، ضعيف سنن الترمذي، ص 246، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي بيروت، ط 1 1991م.

وقال الغزالي "طريق تقرير الدليل أن نقول: تظاهرت الرواية عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ، واشتهر على لسان المرموقين والثقات من الصحابة كعمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم ممن يطول ذكره من نحو قوله -صلى الله عليه وسلم-: (لا تجتمع أمتي على الضلالة)".⁽¹⁾

الفرع الرابع: مشروعية الشورى

قوله تعالى: (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ)⁽²⁾، (وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ)⁽³⁾.

ويروى عن أبي هريرة قال: ما رأيت أحدًا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم.⁽⁴⁾

وعن عبد الله بن عمر قال: لما كان يوم بدر وجيء بالأسارى، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ما تقولون في هؤلاء الأسارى)⁽⁵⁾.

واختلف في الهدف من الأمر بالمشاورة هل هو تأليف وتطبيب للنفوس، أم لما في المشاورة من فضل ونفع؟ أم لكي يستن المسلمون بالنبي عليه الصلاة والسلام ويتبعه المؤمنون؟ أم ليستقر للنبي الرأي الصحيح فيعمل فيه؟⁽⁶⁾

(1) الغزالي، المستصفى، ص138.

(2) سورة آل عمران، آية 159.

(3) سورة الشورى، آية 38.

(4) الترمذي، محمد بن عيسى 279هـ، الجامع الكبير، أبو الجهاد، باب ما جاء في المشورة، ج4 ص213، ذكر الحديث معلقاً، تحقيق أحمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي، ط2 1975م. وقال عنه ابن حجر رجاله ثقات إلا أنه منقطع. ابن حجر، أحمد بن علي 852هـ، فتح الباري، ج13 ص340، ترقيم محمد عبد الباقي، دار المعرفة.

(5) الترمذي، الجامع الكبير، أبواب الجهاد، باب ما جاء في المشورة، ج4 ص213. ضعفه الألباني، ضعيف سنن الترمذي، ص196.

(6) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد 450هـ، الأحكام السلطانية، ص80، دار الحديث القاهرة. الجصاص، أحمد بن علي 370هـ، أحكام القرآن، ج2 ص51-53، تحقيق عبدالسلام شاهين، دار الكتب العلمية، ط1 1994م.

وأشار ابن تيمية أن المشورة واجبة حين تكلم على أن ولي الأمر لا غنى له عن المشاورة لأن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أمر بها، ويلزم بالطاعة إذا تبين له حكم شرعي لا خلاف فيه⁽¹⁾.

وذكر الجصاص⁽²⁾ على أننا مأمورون بها⁽³⁾.

وقال الماوردي⁽⁴⁾ حين تكلم عن حكم المشورة في حق القاضي أنها مندوبة في الأمور المشتبهة⁽⁵⁾. وذكر أن القاضي مأمور بها في الأمور الحادثة أو المختلف فيها، لكن حكمه نافذ إذا لم يأخذ بالمشورة، وذلك في حال أنه لم يخالف نصاً أو إجماعاً أو قياساً جلياً⁽⁶⁾.

وذكر الماوردي أن المشورة من الأمور التي تلزم أمير الجيش⁽⁷⁾.

المطلب الثاني: مفهوم الإجماع والشورى ونطاق استعمالهما من وجهة نظر الترابي

الإجماع والشورى عند الترابي بينهما علاقة مترابطة فهما في نظره يؤديان إلى إعطاء الشعب حقه في المشاركة في الاجتهاد، فيمكن القول أن الإجماع والشورى عنده متداخلان، وهما

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، 728هـ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، ص126، وزارة الشؤون الإسلامية السعودية، ط1 1418هـ.

(2) أحمد بن علي أبو بكر الرازي المعروف بالجصاص، مولده سنة خمس وثلاث مائة سكن بغداد وعنه أخذ فقهاؤها وإليه انتهت رئاسة الأصحاب، كان إمام أصحاب أبي حنيفة في وقته وكان مشهوراً بالزهد خوطب في أن يلي القضاء فامتنع، دخل بغداد سنة خمس وعشرين ودرس علي الكرخي ثم خرج إلى الأهواز ثم عاد إلى بغداد ثم خرج إلى نيسابور مع الحاكم النيسابوري برأي شيخه أبي الحسن الكرخي ومشورته فمات الكرخي وهو بنيسابور ثم عاد إلى بغداد سنة أربع وأربعين وثلاث مائة، من أشهر مصنفاته أحكام القرآن وشرح مختصر شيخه أبي الحسن الكرخي، توفي يوم الأحد سابع ذي الحجة سنة سبعين وثلاث مائة عن خمس وستين سنة رحمه الله تعالى . محيي الدين، عبدالقادر بن محمد 775هـ، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ج1 ص84-85، الناشر مير محمد.

(3) الجصاص، أحكام القرآن، ج3 ص510.

(4) ألقى القضاء، أبو الحسن الماوردي البصري، صاحب " الحاوي "، كان رجلاً جليلاً، عظيم القدر، متقدماً عند السلطان، أحد الأئمة، له التصانيف الحسان في كل فن من العلوم ، وجعل إليه ولاية القضاء ببلدان كثيرة، وسكن بغداد في درب الزعفراني، توفي سنة خمسين وأربع مئة رحمه الله تعالى. ابن الصلاح، عثمان بن عبدالرحمن 643هـ، طبقات الفقهاء الشافعية ، ج2 ص636-637، تحقيق محيي الدين نجيب، دار البشائر - بيروت، ط1 1992م.

(5) الماوردي، أبي الحسن علي 450هـ، أدب القاضي، ج1 ص255، تحقيق محي السرحان، مطبعة الإرشاد بغداد، 1971م.

(6) الماوردي، أدب القاضي، ج1 ص261.

(7) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص79-80.

وصف لعملية اتخاذ قرار يشارك فيه عامة الشعب -وهذا مفهوم الشورى- ويكون هذا القرار ملزماً -وهذا مفهوم الإجماع-. فما يريد من الشورى هو أن يشارك عامة الشعب في الاجتهاد، وما يريد من الإجماع هو إعطاء ما توصلوا إليه صفة الإلزام.

فالإجماع عند الترابي هو قرار ناشئ عن إجراءات الشورى، وينطلق الترابي من أن الشورى الإسلامية كانت في بدايتها تجعل لعامة المسلمين دوراً في إصدار الأحكام الفرعية في الأقضية المطروحة للمسلمين.

فالترابي يرى أن المشاركة في إصدار الأحكام والتحري عن أمر الدين من حق كل المسلمين وليس من حق طائفة أو طبقة من رجال الدين، فالإسلام في وجهة نظره لا يعرف التدين الذي يحتكره رجال.

وأهمية مشاركة عامة المسلمين في الشورى، تكمن لدى الترابي في أن الجماعة المسلمة لها حق إلزام الفرد المسلم على الأحكام المتفق عليها بينهم، في حين أن أصول الإسلام لا تجعل للعلماء نصيباً من وضع الأحكام الملزمة للمسلمين.

وإنما اقتصر الشورى والإجماع فيما بعد على الفقهاء للضرورة لا غير، حيث توسعت الرقعة الإسلامية ودخل في الإسلام أفواج عدة مما أدى إلى عسر انعقاد الشورى على حد قوله.

ولكن كون الإجماع حقاً لكل المسلمين لا ينفي معنى التخصص في العلوم الإسلامية، بل لا بد أن يكون ذلك وأن يتم الحرص على وجود قدر أكبر من المتخصصين، وعلى الفقهاء إن يبينوا الآراء المحتملة، وحينها فقط يختار عامة الناس الرأي الذي يرونه بعد حصول الشورى ليتم الإجماع عليه وإعطاؤه صفة الإلزام.

ولا بأس في أن يكون الإجماع بطريقة غير مباشرة، حيث يختار الناس مجلساً برلمانياً ينتخبونه انتخاباً ليمثلهم في إجراء الشورى والإجماع على أمر. ويكون الهدف هو الوصول إلى تقنين الآراء الفقهية لكي تحمل صفة الإلزام.⁽¹⁾

(1) الترابي، تجديد الفكر، ص 14-47.

المطلب الثالث: مناقشة آراء الترابي حيال الإجماع والشورى

أولاً: مفهوم الإجماع لدى الفقهاء الذي يعتبر أصلاً شرعياً يكون باتفاق المجتهدين كلهم حيال أمر شرعي دون وجود مخالف معتبر، فهو إجماع كلي وبهذا يكون أصلاً شرعياً، حيث إن جميع علماء الأمة لن يجتمعوا على خطأ. أما مفهومه لدى الترابي فهو مختلف، فالإجماع عنده يكون من كافة الشعب في الأمور التي اختلف فيها الفقهاء.

فإذا كان سبب كون الإجماع أصلاً شرعياً هو الآيات والأحاديث التي دلت على أن مجموع الأمة لن يكون على خطأ فكيف يمكن للترابي التخلي عن مفهوم الإجماع الاصطلاحي ثم طلب نفس الأثر - وهو الإلزام - لمفهومه هو حول الإجماع؟! رغم أن مفهوم الترابي حول الإجماع يخلو من أهم ركيزة في المفهوم الاصطلاحي للإجماع وهي عدم اجتماع علماء الأمة على خطأ.

ثانياً: إذا كان الإجماع لدى الترابي يحصل في الآراء التي وضعها الفقهاء وكافة الشعب يختار من بينها، فمعنى ذلك أنه يقول ضمناً أن الفقهاء إذا ما اتفقوا على أمر فلا مجال لاستشارة عامة الناس لأن الاحتمال الناتج هو احتمال واحد؛ ويلزم من ذلك أن يقول الترابي بمفهوم الإجماع الذي وضعه الفقهاء، فإذا كان ذلك كيف يقبل به وفي ذات الوقت يقول: إن الإجماع في السابق حصر في الفقهاء للضرورة؟!!

وهذا التناقض يلزم منه أن الترابي يتكلم عن أمر آخر غير الإجماع وبالتالي فإن المعنى الثاني لن تترتب عليه نفس الآثار المترتبة على المعنى الأول لمجرد ذات التسمية. فالكلام إذاً لا بد أن يكون عن أمر آخر غير الإجماع. فكأن الترابي يريد أن يضيف قوة الإجماع كأصل شرعي على ما يرجحه عامة الناس.

وفيما يظهر لي أن كل ما في الأمر أن الترابي اقتنع بطرق التقنين في المنهج الديمقراطي، فرأى أنه من المصلحة اتباع هذه الطريقة عندنا، وأراد أن يضيف عليها صفة شرعية، فسمى هذه الطريقة بالإجماع، ثم قال إن مفهوم الإجماع بالسابق وجد بسبب الضرورة العملية، والإجماع هو إجماع المسلمين!، وقال الترابي " وفكرة الإجماع هذه يمكن أن نعبر عنها بفكرة الاستفتاء الحديث،

أو الإجماع الغير مباشر، وهي نظام النيابة الحديثة، مجلس برلماني ينتخبه المسلمين، يكون هو الخطة الإجماعية عند المسلمين"⁽¹⁾.

ثالثاً: في دعوته للتجديد دعا الترابي إلى التحرر من القيود الاجتهادية، وقال: "لا حل سوى أن نطلق حرية التفكير الديني، ويقد يكون بعض الشواذ من المفكرين، فتنشر مذاهب ليست من الإسلام في شيء، قد يكون هذا، وما أحسب الأمة تجتمع على ضلالة"⁽²⁾.

وأثناء كلامه حول توسيع باب الاجتهاد ذكر أنه من الضمانات على عدم حصول فوضى؛ الشورى، حيث قال: "طبعاً لن نصدق رأي ألف مذهب ولا عشرين فقيهاً، ولا ثلاثين مجتهداً، ومناطق الأمر أن ما يختاره المسلمون من تلك الآراء ويجمعون عليه يكون الرأي الماضي"⁽³⁾.

وكذلك أثناء كلامه حول الأصول الواسعة قال: "تنشأ لنا الحاجة إلى ضبط نتائج الاجتهاد فيها، لأن سعتها تؤدي إلى تباين المذاهب والآراء والأحكام، وأهم الضوابط التي تنظم المجتمع المسلم، وتتدارك ذلك التباين هي أن يتولى المسلمون بسلطان جماعتهم تدبير تسوية الخلاف ورده إلى الوحدة"⁽⁴⁾. وأضاف أنه لا بأس عند وجود إجماع تشريعي من أن تكون الأصول الفقهية التي تستعمل واسعة جداً.

وكلام الترابي هذا حول توسيع أهلية الاجتهاد وتوسيع الأصول سيؤدي بالضرورة إلى وجود أحكام شاذة لا علاقة لها بالدين لأنها ناتجة عن غير أهل الاختصاص وعن أصول غير الأصول المتعارف عليها. وعند وجود مثل هذه الأحكام وإتاحتها لعامة الناس ليختاروا من بينها ما يرونه مناسباً سيكون الحاصل إعطاء عامة الناس الحق في تشريع آراء لا صلة لها بالشرع!.

رابعاً: كل علم قائم على مصادره وقواعده الخاصة، ويكون الذي يخوض في هذا العلم عارفاً لهذه القواعد عالماً بالمصادر، حينها يعتبر متخصصاً. وبناء على ذلك، عند الخوض في مسألة متعلقة

(1)المصدر السابق ، ص14-ص15.

(2) المصدر السابق، ص12.

(3)المصدر السابق ، ص14.

(4)المصدر السابق ، ص46.

بتخصص معين كالطب مثلاً لا يقبل أن يستشار عامة الناس من خارج التخصص في تحديد طريقة علاج لمرض معين، ولا يقبل أن يقوم مجموعة من الأطباء بعرض آرائهم في حالة طبية على عامة الناس ليختاروا من بينها رأياً معيناً، وذلك لأن الطب يعتبر علماً له مصادره، فلماذا لا يقبل ذلك في الطب، ويقبل في علوم الشريعة رغم أنها علوم تقوم على مصادر وقواعد معتبرة؟

خامساً: يؤخذ على ما جاء به الترابي ما يؤخذ على الديمقراطية بشكل عام، من المساواة بين المتخصص والعامي، وعدم اختيار الجماهير أصحاب الكفاءة بالعادة، ومن قدرة أصحاب النفوذ والأموال التأثير على القرار بما يناسب مصالحهم.

سادساً: كلمة التشريع يُراد بها معنيان، الأول: إيجاد شرع مبتدأ، وهذا خاص بالله تعالى، بما أنزله في قرآنه الكريم وبينه للناس، والثاني: بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، وهذا الذي تولاه بعد النبي صلى الله عليه وسلم صحابته وفقهاء التابعين ومن بعدهم، فقد إستمدوا الأحكام من نصوص القرآن أو السنة، وما نصبه الشارع من الأدلة وما قرره من قواعد⁽¹⁾. ومن أجل البيان عن حكم في الشريعة، لا بد بداهة وجود قدرة وكفاءة تعين على الاستنباط والكشف عن مراد الله تعالى، وليس لمن لا يملك الكفاءة حق الخوض في بيان مراد الله عز وجل، ولذلك لا يصح أن تجعل سلطة التشريع بين عامة الناس. بل لا بد من وجود سلطة تشريعية مختصة، والتي يمكن تعريفها بأنها "الجهة المؤلفة من صفوة فقهاء الشريعة المجتهدين، والمكلفة باستخلاص القوانين والأحكام الشرعية، باستنادها إلى الكتاب والسنة وغيرها من مصادر التشريع المعتبرة، وذلك بمعايير تشريعية معروفة والاستعانة بأهل الخبرة والتخصص في سائر الشؤون"⁽²⁾.

سابعاً: الاجتهاد من فروض الكفاية لا من فروض الأعيان⁽³⁾، وفرض الكفاية فرض على الجميع، حتى تقوم الأمة على ايجاد مجموعة تقوم بالفرض حينها يسقط عن الجميع، والاجتهاد من هذا الباب واجب على الجميع من حيث أن البعض قادر على القيام به مباشرة وذلك من كان أهلاً

(1) خلاف، عبد الوهاب، السلطات الثلاث في الإسلام، ص 81، دار القلم-الكويت، ط 2 1985.

(2) عساف، محمد، تمييز السلطة التشريعية عن الشورى النيابية في الإسلام، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية) 1710، المجلد 28 (7) 2014م.

(3) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم 548هـ، الملل والنحل، ج 2 ص 10، مؤسسة الطلبي.

للاجتهاد، وأما من لم يكن قادرًا على الاجتهاد فالواجب عليه إقامة القادر وتقديمه⁽¹⁾. فادعاء الترابي بأن الاجتهاد حق لكل مسلم على إطلاقه خطأ، فإن حق المسلم وواجبه تابع من كون الاجتهاد فرض كفاية، ويجب على من لا يملك القدرة على الاجتهاد أن يقيم السبل لإيجاد المجتهدين.

ثامنًا: في الشورى لا بد من التفريق بين الأمور التشريعية والأمور الغير تشريعية، فالأمور التشريعية لا يستشار فيها غير أهل التخصص من الفقهاء المجتهدين، أما الغير تشريعية فيستشار فيها عامة الناس، ففي عصر النبي صلى الله عليه وسلم كانت السلطة التشريعية محصورة في يد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفق الوحي الذي يتلقاه من الله عز وجل⁽²⁾ وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان كثير الشورى؛ قال أبو هريرة "ما رأيت أحدا أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم"⁽³⁾، إلا أن مشورة النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه كانت في الأمور السياسية والإدارية وأموره الخاصة، ومثال ذلك مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه في غزوة بدر عند إقبال عير أبي سفيان⁽⁴⁾، ومثال استشارة النبي صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب وأسامة بن زيد في فراق أهل بيته في حادثة الإفك⁽⁵⁾، وقد كان لدى الصحابة الوعي بالفرق بين الأمور التشريعية وغيرها من الأمور، حيث أن الصحابة قبل أن يقوموا بإبداء رأيهم كانوا يستفسرون من النبي صلى الله عليه وسلم إن كان هذا الأمر من قبل الأمور التشريعية

(1) الشاطبي، إبراهيم بن موسى 790هـ، الموافقات، ج1 ص278-284، تحقيق مشهور بن حسن، دار ابن عفان ط1 1997م.

(2) عساف، تمييز السلطة التشريعية عن الشورى النيابية في الإسلام، ص1715.

(3) ابن حبان، محمد بن حبان 354هـ، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، كتاب السير، باب الموادعة والمهادنة، رقم الحديث 4872، ج11 ص216-217، ترتيب علي بن بلبان 739هـ، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط1 1988م. صححه الشيخ الأرنؤوط.

(4) "عن أنس بن مالك-، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم شاور حين بلغه إقبال أبي سفيان، قال: فتكلم أبو بكر، فأعرض عنه، ثم تكلم عمر، فأعرض عنه، فقام سعد بن عباد، فقال: إيانا تريد يا رسول الله؟ والذي نفسي بيده، لو أمرت أن نخيضها البحر لأخضناها، ولو أمرت أن نضرب أكبادها إلى برك الغماد لفعلنا، قال: فندب رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس، فانطلقوا حتى نزلوا بدرًا...". مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة بدر، رقم الحديث 1779، ج3 ص1403.

(5) عن عائشة رضي الله عنها، حين قال لها أهل الإفك ما قالوا، قالت: ودعا رسول الله صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب، وأسامة بن زيد رضي الله عنهم، حين استلبت الوحي، يسألهما وهو يستشيرهما في فراق أهله...". البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قوله تعالى "وأمرهم شورى بينهم"، رقم الحديث 7369، ج9 ص113.

أو لا، فإن لم يكن الأمر تشريعياً أبدياً رأيهم، ذلك مثال ما حصل في حادثة مصالحة اليهود على ثلث تمر المدينة حين سأل سعد بن معاذ النبي صلى الله عليه وسلم إن كان ما قلّه وحياً أو لا⁽¹⁾، أما الأحكام التشريعية فقد كان سلطتها متمثلة في النبي صلى الله عليه وسلم فقط وما صدر عن الصحابة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم من أقوال وأفعال لا يعد من التشريع إلا بعد عرضه على رسول الله صلى الله عليه وسلم وإقراره إن كان صواباً⁽²⁾.

وكذلك بعد عصر النبوة استمر التمييز قائماً بين ما هو تشريعي وغير تشريعي، وقد ورث فقهاء الصحابة رضوان الله عليهم السلطة التشريعية عن النبي صلى الله عليه وسلم⁽³⁾، ولم يخض كل الصحابة في الفتوى، فالصحابه الذين خاضوا في الفتوى كانوا معدودين، منهم الكثيرين ومنهم المقلين⁽⁴⁾، وكانت الاجتهادات بين فقهاء الصحابة أقرب إلى اجتهادات شورية فيما بينهم وذلك في الأمور التي تدخل تحت باب الاجتهاد⁽⁵⁾، أما ما كان فيه نص لم يُلتفت فيه إلى الشورى⁽⁶⁾، مثال قتال مانعي الزكاة من قبل أبي بكر⁽⁷⁾.

(1) عن أبي هريرة قال: " جاء الحارث الغطفاني إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: يا محمد، شاطرنا تمر المدينة، فقال: " حتى أستأمر السعود "، فبعث إلى سعد بن معاذ، وسعد بن عباد، وسعد بن الربيع، وسعد بن خيثمة، وسعد بن مسعود، فقال: " إنني قد علمت أن العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، وإن الحارث سألكم تشاطروه تمر المدينة، فإن أردتم أن تدفعوه عامكم هذا في أمركم بعد؟ ". فقالوا: يا رسول الله، أوحى من السماء فالتسليم لأمر الله، أو عن رأيك وهوأك؟ فرأينا نتبع هواك ورأيك؟ فإن كنت إنما تريد الإبقاء علينا، فوالله لقد رأيتنا وإياهم على سواء، ما ينالون منا ثمرة إلا شراء أو قرى...". علق عليه الهيثمي أن فيه محمد بن عمرو وحديثه حسن وبقيته رجاله ثقات . الهيثمي، علي بن أبي بكر 807هـ، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، كتاب المغازي والسير، باب غزوة الخندق وقريظة، رقم الحديث، 10144، ج 6 ص 132، مكتبة القدسي القاهرة، 1994م.

(2) عساف، **تمييز السلطة التشريعية عن الشورى النيابية في الإسلام**، ص 1716.

(3) "أول من قام بهذا المنصب الشريف سيد المرسلين، وإمام المتقين، وخاتم النبيين، عبد الله ورسوله، وأمينه على وحيه، وسفيره بينه وبين عباده... ثم قام بالفتوى بعده برك الإسلام وعصابة الإيمان، وعسكر القرآن، وجدد الرحمن، أولئك أصحابه - صلى الله عليه وسلم -، ألين الأمة قلوباً، وأعمقها علماً". ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج 1 ص 9-10.

(4) المصدر السابق، ج 1 ص 10.

(5) ذكر ابن القيم أن ابا بكر رضي الله عنه كان إذا لم يجد الحكم في كتاب الله ولا في سنة رسوله جمع رؤساء الناس واستشارهم، وكذلك كان عمر رضي الله عنه يفعل، فإن لم يجد مراده في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ولا في قضاء لأبي بكر، كان يجمع العلماء ويستشيرهم. المصدر السابق، ج 1 ص 49-50.

(6) عساف، **تمييز السلطة التشريعية عن الشورى النيابية في الإسلام**، 1720.

(7) البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب وأمرهم شورى بينهم، ذكر الإمام البخاري الأثر معلقاً، وقال " فلم يلتفت أبو بكر إلى مشورة إذ كان عنده حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم ". ج 9 ص 112.

وبعد عصر الصحابة استمرت السلطة التشريعية متمثلة في فقهاء التابعين ومن ثم المذاهب الفقهية⁽¹⁾.

وبناء على ما سبق يتضح وبشكل جلي أن هناك فرق في الشورى بين الأمور التشريعية والغير تشريعية، فالأمور التشريعية لا يخوض فيها الا من كان لديه القدرة على الكشف عن مراد الله، ولا يستشار فيها من لا أهلية له. وهذا من بداية الاسلام منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم وما بعده بقرون، وذلك خلاف ما ذكره الترايبي من أن الشورى كانت في الامور التشريعية بداية وهي حق لكل المسلمين، ثم زالت لتعذر التواصل.

(1) قال الدكتور محمد عساف " بعد عصر الصحابة جاء عصر التابعين فظهرت نواة المدارس الفقهية التي قامت على أساس أن السيادة للشريعة، والسلطة التشريعية في يد المجتهدين من الأمة، ثم ظهرت المذاهب الفقهية الكبرى كمؤسسات تمثل السلطة التشريعية". عساف، تمييز السلطة التشريعية عن الشورى النيابة في الإسلام، 1720.

المبحث الثاني سلطة ولي الأمر في اتخاذ الأحكام الفقهية

المطلب الأول: مفهوم سلطة ولي الأمر ومشروعيتها

الفرع الأول: سلطة ولي الأمر لغة واصطلاحاً

ولي الأمر لغة⁽¹⁾: ولي الأمر لفظ مركب من ولي وأمر؛

ولي: الولي القرب، والمولى: المعتق والمعتق والصاحب والحليف والناصر. والولاية: الإمامة والنقابة والنصرة. والإمامة هي إمامة القوم وتقدمهم، والإمام كل من أئتم به قوم كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين.

الأمر: نقيض النهي، الإمرة، بالكسر: الإمارة والإمارة من الولاية والتأثير تولية الإمارة، وأمير مؤمر مملك، وأمير الأعمى قائده؛ لأنه يملك أمره. وأولو الأمر: الرؤساء وأهل العلم.

ولي الأمر في الاصطلاح⁽²⁾:

التعريف الأول⁽³⁾: الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا.

الثاني⁽⁴⁾: رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا، مهمتها حفظ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الخيف والحيف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفائها على المستحقين.

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج 4 ص 26-31، ج 12 ص 24، ج 15 ص 406-411، مادة أمر. وابن فارس، مقاييس اللغة، ج 6 ص 141-142، مادة ولي. والهروي، محمد بن أحمد 370هـ، تهذيب اللغة، ج 15 ص 321، مادة ولي، تحقيق محمد مرعب، دار إحياء التراث، ط 1 2001.

(2) عندما يطلق الترابي اسم لفظ ولي الأمر يريد به الحاكم أو السلطة الحاكمة المنتفذة (انظر المطلب الثاني من هذا المبحث)، رغم أن لفظ أولي الأمر أشمل من ذلك، وهذا ما سأبينه في المطلب الثالث من هذا المبحث. وفي هذا الفرع سأقوم بتعريف مفهوم السلطان وإمام المسلمين، لأن هذا هو ما يقصده الترابي من لفظ ولي الأمر، وسأبقي على لفظ ولي الأمر لأن هذا اللفظ الذي استعمله الترابي.

(3) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 15.

(4) إمام الحرمين، الجويني عبدالمالك بن عبدالله 478هـ، غياث الأمم في التياث الظلم، ص 22، تحقيق عبدالعظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين ط 2.

الثالث⁽¹⁾: هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الزاجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به.

الفرع الثاني: نطاق سلطة ولي الأمر في الشرع

في هذا الفرع لا بد من بحث مدى سلطة ولي الأمر وهل له إنشاء الأحكام الشرعية؛ متى له ذلك؟ وهل يشترط أن يكون مجتهداً؟

إن أهم وظيفة للحاكم هي حفظ الدين وإنما أخذ الحق في الطاعة لما في وظيفته من شرف حفظ هذا الدين وسياسة الدنيا بما يتوافق معه. ولا يتبادر إلى الذهن أن يكون للحاكم حق في اتخاذ أحكام لا تبنى على أسس الشريعة، لذلك اشترط كثير من الفقهاء أن يكون الحاكم مجتهداً⁽²⁾، واشترط ذلك لكي يكون لدى الإمام قدرة على الاستقلال بنفسه في اتخاذ الأحكام ومباشرة القضاء والنظر في أحكام القضاة، ولا يكون له ذلك إلا إذا كان مجتهداً يعلم ما يجري وفق مقتضى الشرع؛ لأن الذي لا يقتضيه الشرع لا عبرة فيه، ويدل اشتراط العلماء اجتهاد الحاكم دليلاً على تقييد الحاكم في الشرع، وفي ذلك قال الإمام الجويني "فإذا كانت الإمامة زعامة الدين والدنيا، ووجب استقلاله بنفسه في تدبير الأمور الدنيوية، فكذاك يجب استقلاله بنفسه في الأمور الدينية، فإن أمور الدنيا على مراسم الشريعة تجري فهي المتبع والإمام في جميع مجاري الأحكام، والرأي يجب أن يكون على مقتضى الشرع؛ فإن الذي لا يقتضيه الشرع لا معول عليه"⁽³⁾

(1) ابن خلدون، عبدالرحمن، تاريخ ابن خلدون، ج 1 ص 239، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر بيروت، ط 1988م.
(2) إمام الحرمين، غياث الأمم في التياث الظلم، ص 84. الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 19. القاضي أبو يعلى، محمد ابن الحسين 458هـ، الأحكام السلطانية، ص 20، دار الكتب العلمية، ط 2، 2000م. الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب 403هـ، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص 471-473، تحقيق عماد الدين حيدر، مؤسسة دار الكتب الثقافية، لبنان، ط 1987م.

(3) إمام الحرمين، غياث الأمم في التياث الظلم، ص 85.

كما اتفق الفقهاء كذلك على نقض حكم الحاكم إن خالف حكمه دليلاً قاطعاً من نص أو إجماع أو قياس جلي⁽¹⁾.

وكون الحاكم محكوماً بالشرع يمكن عدُّه من البديهيّات، لكن لا بأس من بيان ذلك بداية.

فكل سلطة للحاكم تكون ضمن الشرع وما منحه إياه الشرع، ومن هنا يجاب على التساؤل حيال هل للحكام إنشاء الأحكام الشرعية، ومعنى إنشاء الحكم وفق ما ذكر القرافي " وهو إلزام أحد القولين اللذين قيل بهما في المسألة"⁽²⁾. وقد تعمدت أن اختار لفظ إنشاء الحكم عند التساؤل، للفت النظر إلى معناه وذلك لأن من يقرأه لأول مرة يمكن أن يفهم منه إمكانية اتخاذ أحكام دون الرجوع إلى النص.

وذهب القرافي إلى أن للحاكم إنشاء الحكم في المسائل الاجتهادية، ويكون إنشاء الحاكم إخباراً خاصاً عن الله تعالى في مواطن الخلاف ويكون حكمه نصاً خاصاً في المسألة المختلف فيها، وقد جعل الله ذلك للحاكم رفعا للخصومات والمشاجرات. ولا يكون للحاكم إنشاء الحكم إلا في مسألة اجتهادية تتقارب فيها المدارك لأجل مصلحة دنيوية، كالاختلاف في العقود والأملاك والرهون والأوقاف ونحوها، أما ما كان فتياً فقط وهي الأمور التي "وجد فيها من الإخبارات"⁽³⁾ كالعبادات وأسبابها مثال الصلاة والزكاة وشهادة رؤية الهلال من قبل شاهد والأضاحي والكفارات وغيرها، فهذه الأمور لا يملك الحاكم إنشاء الحكم فيها، ويضاف لها أيضاً ما كان مجمعاً عليه فيما كان تحت الاجتهاد في المصالح الدنيوية والقول الشاذ، فهذه أيضاً لا يملك الحاكم إنشاء الحكم فيها⁽⁴⁾.

(1) الغزالي، المستصفى، ص368. الأمدي، علي بن أبي علي 631هـ، الإحكام في أصول الأحكام، ج4 ص203، تحقيق عبدالرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي بيروت. الزركشي، البحر المحيط، ج8 ص314.

(2) القرافي، أحمد بن إدريس 684هـ، الفروق، ج4 ص50، معه كتاب إردار الشروق على أنوار الفروق وكتاب تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، دار عالم الكتب.

(3) القرافي، الفروق، ج4 ص48.

(4) القرافي، الفروق، ج4 ص48 ص52. وينظر أيضاً ج2 ص103 ص104.

كما ويفهم من ما ذكره القرافي عدم اشتراط أن يكون الحاكم مجتهدا فيكفي لأن ينشأ حكما أن يكون مقلدا لإمام⁽¹⁾.

وذكر ابن تيمية أن الحاكم له الإلزام فقط في الأمور المعينة التي يتحاكم الناس فيها إليه، ويكون مفهوم حكم الحاكم الملزم عنده هو قضاء القاضي، أما غيرها من الأمور العامة التي اختلفت فيها الأمة وتنازع فيها الحاكم مع أحد العلماء أو العامة، فليس للحاكم أن يلزمهم، وذلك لقوله تعالى "فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ"⁽²⁾، حيث لا يجب على كل مسلم أن يلتزم قول أحد من البشر إلا قول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ⁽³⁾.

ونقل ابن عابدين في حاشيته قولاً عن الحموي يذكر فيه أن صاحب البحر⁽⁴⁾ ذكر ناقلاً عن أئمة المذهب الحنفي أن طاعة الإمام في غير معصية واجبة فلو أمر بصوم وجب. لكن ابن عابدين علق على ذلك قائلاً "وقد قدمنا أن السلطان لو حكم بين الخصمين ينفذ في الأصح وبه يفتى"⁽⁵⁾. وقوله "بين الخصمين" قد يشير إلى أنه يريد حصر حكم السلطان في الأمور القضائية دون الأمور العبادية، وهذا فيما أرى يوحي بعدم موافقة ابن عابدين ما نقل عن صاحب البحر.

هذا بشأن مدى نطاق الحاكم في إنشاء الأحكام الفقهية.

أما هل يشترط للإمام أن يكون مجتهداً لكي يستطيع أن ينشئ الأحكام؟ فقد ذكرت سابقاً أن كثيراً من الفقهاء اشترط أن يكون الإمام مجتهداً، وهذا عندهم شرط عام لا يتعلق بهذه المسألة فقط. وأيضاً ذكرت أعلاه عند الكلام عن ما قال به القرافي حيال إنشاء الأحكام من قبل الحاكم أنه ذكر ما يدل على أنه لا يشترط أن يكون الحاكم مجتهداً، حيث قال "إن الله تعالى جعل للحاكم أن ينشئ الحكم في مواضع الاجتهاد بحسب ما يقتضيه الدليل عنده أو عند إمامه الذي قلده"⁽⁶⁾.

(1) القرافي، الفروق، ج2 ص104.

(2) سورة النساء، آية59.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم 728هـ، مجموع الفتاوى، ج3 ص238، ج35 ص357 وما بعدها.

(4) ابن نجيم، زين بن ابراهيم، صاحب كتاب البحر الرائق في شرح كنز الدقائق. الغزي، تقي الدين، الطبقات السنية في تراجم الحنفية، ص289، الكتاب موجود على الشاملة مرقم اليا.

(5) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر 1252هـ، رد المختار على در المختار، ج5 ص422، دار الفكر بيروت، ط2 1992م.

(6) القرافي، الفروق، ج2 ص104.

فبناء على رأي من لم يشترط الاجتهاد للحاكم وإنما اكتفى بالتقليد، يرد السؤال: هل يشترط عليه أن يقلد إماماً أم ينتقل ما بين المذاهب؟ سواء كان ذلك التنقل جمع بين مذهبين فأكثر في المسائل المختلفة غير المتصلة، أو جمع بين مذهبين فأكثر في المسألة الواحدة، أو في المسائل المختلفة المتصلة وهو ما يدعى بالتلفيق⁽¹⁾.

والذي يهمني من ذلك الأمر هو أنه إن كان فقيه من الفقهاء يقول بقدرة الحاكم على إنشاء الحكم، ولم يشترط أن يكون الحاكم مجتهداً بل مقلداً، ولم يشترط في تقليده أن يقلد إماماً بعينه، فهذا يعني أن قوله سيؤدي إلى تمكين الحاكم وإن لم يكن مجتهداً أن يختار قولاً مُعتبراً في مسألة مُختلفٍ فيها على قولين أو أكثر عند العلماء، وأن يكون ما اختاره مُلزماً.

المطلب الثاني: مفهوم سلطة ولي الأمر ونطاق سلطته من وجهة نظر الترابي.

سلطة ولي الأمر في الإسلام هي سلطة مقررة في القرآن الكريم على حد قول الترابي، وذلك في قوله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ"⁽²⁾، وحين يتكلم الترابي عن سلطة ولي الأمر يذكرها بأكثر من معنى مما يدل على أنه لا يحصرها في شخص الحاكم، ومن المصطلحات التي ذكرها: الحكام التنفيذيون⁽³⁾، الحكومة⁽⁴⁾، التشريع الحكومي⁽⁵⁾، الدولة⁽⁶⁾.

ويذكر الترابي أن هذه السلطة التي أقرها القرآن الكريم والتي هي السلطة الرابعة في الإسلام على حد قوله، ما بعد النص⁽⁷⁾ والإجماع، قد غابت أو بالأحرى غيّبت ولم تأخذ حقها، وأصبح الفقه فقهاً «لا رسمياً» على حد قوله، ويعزو السبب في ذلك إلى أن الحكم في فترة ازدهار الفقه

(1) وهذه كما ذكرت مسألة مستقلة ليست مراد البحث هنا، ويمكن للاطلاع عليها مراجعة بحث بعنوان التلفيق في التقليد مفهومه أنواعه ومشروعيته، للدكتور عارف عز الدين حسونة.

(2) سورة النساء، آية 59.

(3) الترابي، تجديد الفكر، ص 14.

(4) المصدر السابق، ص 22.

(5) المصدر السابق، ص 26.

(6) المصدر السابق، ص 30.

(7) والنص يريد به سلطة القرآن وسلطة السنة .

كان استلاباً أو استخلاقاً، ولم يكن اختيار الحاكم وفقاً للمعايير الإسلامية، لذلك لجأ الفقهاء إلى تهميش الحكام وعدم إعطائهم حقهم في الفقه.

ومفهوم هذا الحق من وجهة نظر الترابي: هو حق الطاعة أو بمعنى أدق "حق وضع الأوامر واجبة الطاعة"⁽¹⁾.

ولكن هذا الحق ليس مطلقاً وإنما يكون بعد النص والإجماع، وقد ذكر الترابي في غير موضع ما يبين ذلك، ومنها قوله "والتصدر الصحيح النص ثم جماعة المسلمين، وفيما لا يختاره المسلمون من المسائل الفقهية يكون رأي الحاكم"⁽²⁾.

وفي كلامه على أن الدولة في الإسلام ليس لها أن تستبد بالفتوى وأن الدولة تعتمد طريق الشورى والأمر التنفيذي من آراء الفقهاء المتكاثرة ما تجعله سنة تضعه على الناس⁽³⁾.

وقال أيضاً إنه لا بد أن "يدور بين الناس الجدل والنقاش حتى ينتهي في آخر الأمر إلى حسم القضية، إما بتبلور رأي عام، أو قرار يجمع عليه المسلمون أو يرجحه سوادهم الأعظم، أو تكون مسألة فرعية غير ذات خطر يفوضونها إلى سلطانهم"⁽⁴⁾.

ويذكر في مكان آخر أن على الدولة حين تصدر الآراء والمذاهب أن تعقد الشورى وتقنن الآراء والأحكام المعتمدة⁽⁵⁾.

ويشترط الترابي لذلك أن يكون الحاكم قد تم اختياره هو نفسه بما يوافق الشرع، وأن يكون قراره يحقق مصلحة دينية⁽⁶⁾.

(1) الترابي، تجديد الفكر، ص 23.

(2) الترابي، تجديد الفكر، ص 14.

(3) المصدر السابق، ص 30-31.

(4) المصدر السابق، ص 46.

(5) المصدر السابق، ص 48.

(6) المصدر السابق، ص 14.

كما يذكر الترابي من وظائف الحاكم تنظيم الاجتهاد وتسييره عن طريق تأسيس معاهد وجامعات وطرق أخرى⁽¹⁾

ومما تم عرضه يتبين أن الترابي في الحقيقة لا يقصد في ذكره الحاكم كسلطة رابعة في الإسلام بأن للحاكم إنشاء الأحكام الفقهية مستقلاً، بمعنى أن يكون رأيه هو حكماً. بل نرى أن الترابي يحصر دور الحاكم في دور صغير نسبة لمراحل حصول الحكم الفقهي، وهو دور اختيار الحاكم رأياً من الآراء -سواء كان مُجمِعاً عليه بمفهوم الترابي للإجماع، أو مُختلفاً فيه- وإضفاء صفة الإلزام على هذا الرأي عن طريق جعله قانوناً، فلذلك يمكن تلخيص مفهوم الترابي حيال سلطة ولي الأمر، بأنه الإتاحة للحاكم تقنين الأحكام الفقهية المُعتبرة.

المطلب الثالث: نقاش ادعاء الترابي: غياب سلطة ولي الأمر

أولاً: ذكر الترابي أن الله تعالى أعطى وليّ الأمر سلطة في القرآن وذلك في قوله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ"⁽²⁾.

قال القرطبي عند تفسيره لهذه الآية قال: إنَّ المقصود بولاية الأمر هم أهل القرآن والفقهاء بالدين، وذلك لأنهم أقدر على الرد إلى كتاب الله وسنة رسوله عند النزاع. كما ذكر أنه قد يقصد بولاية الأمر الصحابة خاصة⁽³⁾.

وذكر في التحرير والتنوير أن ولاية الأمر هم الذين يسند الناس إليهم تدبير شؤونهم، ويعتمدون في ذلك عليهم، ويشمل «أولي الأمر» الخليفة وقواد الجيوش وفقهاء الصحابة والمجتهدين. كما ذكر ابن عاشور أن طاعتهم ليست مساوية لطاعة الله ورسوله، وذلك لأن ولاية الأمر مُتَّفَذُونَ لما بلغه رسول الله ﷺ⁽⁴⁾.

(1) المصدر السابق، ص47.

(2) سورة النساء، آية 59.

(3) القرطبي، محمد بن أحمد 671هـ، الجامع لأحكام القرآن، ج3 ص388-389، تحقيق محمد البيومي، مكتبة الإيمان، ط2 2006م.

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد 1393هـ، التحرير والتنوير، ج2 ص96-100، دار سحنون تونس.

وُدُكِرَ في تفسير المنار ما يقارب المعنى الذي دُكِرَ في التحرير والتتوير: وهم الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح. وذكر أنه يجب طاعتهم فيما ليس فيه نص وليس من العبادات والعقائد وما لم يخالف ما أمروا به أمر الله ولا سنة رسوله، وفيه مصلحة عامة، دون إكراه⁽¹⁾.

فكما نرى لم يحصر أحد من المفسرين الذين ذكرتهم لفظ ولي الأمر في الحاكم ولا حق الطاعة له، فكلهم ذكروا أن العلماء مُرادون أيضاً بهذا النص، بل إن القرطبي حصر الأمر بهم. لذلك لا يمكن أن نقول إن هذه الآية جاءت لتعطي الحكام أمراً خاصاً بهم، فإن اعتبرنا أن هذه الآية أعطت الحكام حقاً معيناً، فلا بد أن يكون هذا الحق للعلماء أيضاً، لأن لفظ أولي الأمر يشملهم.

ثانياً: الترابي يرى أن حق ولي الأمر يكون في تقنين الآراء الفقهية ليضفي عليها حق الإلزام، بل يفهم من كلامه أنه ليس لولي الأمر مُطلق الاختيار من الآراء الفقهية، بل يكون مُلزماً بالإجماع والشورى (بمفهوم الترابي للإجماع) أي إن وظيفته هي إلزام الناس على ما اختاروه عن طريق القانون. وعند بحث مفهوم سلطة ولي الأمر ونطاق سلطته كنت توصلت إلى أنه في أبعد صورةٍ معتبرةٍ يمكن لولي الأمر أن يختار من بين الآراء الفقهية ويلزم به الناس، وظاهر ما يقوله الترابي لا يتعدى هذا الأمر، لذلك أرى أن ما قاله الترابي مقبول.

لكن لا بد من التنويه إلى أن ما يقوله الترابي، أشبه ما يكون بحصر وظيفة الحاكم بالسلطة التنفيذية⁽²⁾، وهي إحدى السلطات الثلاث في النظام الديمقراطي.

(1) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ج 5 ص 157-158، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي.

(2) السلطة التنفيذية هي السلطة التي يقع على عاتقها تنفيذ ما تقرره السلطان التشريعية والقضائية. ايمن يوسف، عمر رحال، الفصل بين السلطات وسيادة القانون في النظام الديمقراطي، ص 12، مركز إعلام حقوق الإنسان والديمقراطية ط1 . 2010 .

الفصل الثالث

الكليات الفقهية والأصول الواسعة

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الكليات الفقهية لدى الترابي وأثر مآلات الحكم عليها من وجهة نظره.

المبحث الثاني: مفهوم الأصول الواسعة لدى الترابي

المبحث الثالث: القياس

المبحث الأول

مفهوم الكليات الفقهية لدى الترابي وأثر مآلات الحكم عليها من وجهة نظره

ينطلق الترابي من مفهومه حيالَ الفقه، فيقسم الفقه الشرعي إلى قسمين رئيسين: الأول: يشمل الشعائر المسنونة كالصلاة والصيام والحج، والأحوال الشخصية، ويشمل أيضاً القضايا الفرعية والحاجات التي تجابه حياة الناس أصحاب الشأن الخاص. وأما القسم الثاني فهو: ما يسميه جوانب الحياة العامة، ويضع تحت هذا الجانب القضايا السياسية الشرعية الكلية والاقتصادية والعلاقات الخارجية. ويمكن القول: الأمور المتعلقة بالحكم.

وحين يتطرق للحديث وبيان مقصود الكليات الفقهية يقول "أما قضايا السياسة الشرعية الكلية، كيف تدار حياة مجتمع بأسره إنتاجاً وتوزيعاً واستيراداً وتصديراً، وعلاجاً لغلاء المعيشة أو خفضاً لتكاليفها...، ومثل قضايا الاقتصاد العام التي أهملت، قضايا الأوضاع السياسية وتدابيرها العملية وكيف تدار الشورى في المجتمع، وكيف يتطور الإجماع، وكيف يكون الأمر والطاعة والولاية العامة⁽¹⁾". ويكرر الترابي الكلام حيالَ الجوانب العامة خاصة قضايا السياسة والاقتصاد⁽²⁾.

ويذكر الترابي أنّ بداية الحياة الإسلامية في فترة الصحابة والتابعين وخاصة فترة عمر بن الخطاب، كان الفقه فيها شاملاً لحياة الناس وللولايات الفقهية، وعلى إثر ذلك استعملت أصول واسعة قادرة على استيعاب كلا المجالين، وقد أطلق الترابي لفظ الأصول العمرية كناية عن الأصول المستخدمة في ذلك الوقت خاصة على حسب اعتقاده خاصة أصول عمر بن الخطاب، حيث إنهم كانوا يعالجون قضايا الناس العامة وقضايا الحكم كذلك.

ثم بدأ الفقه بالابتعاد عن الحياة العامة تزامناً مع ابتعاد السلطة عن المدينة، وابتعاد الفقهاء كذلك عن الحكم في العراق لفساده، إلا في حالات قليلة كقضاء أبي يوسف.

(1) الترابي، تجديد الفكر، ص38.

(2) الترابي، تجديد الفكر، ص6 وص7 وص22 وص28 وص31، وص40.

ونتيجة لهذا الأمر بدأت الأصول الواسعة التي كانت قادرة على استيعاب جوانب الدين العامة بالانكماش، وذلك لأن حاجتها قلت وقل استعمالها. وأخذ الفقهاء بالاهتمام بجوانب الحياة الخاصة والعبادات الشعائرية، فتكونت أصول تفي لحل مشكلات عصرهم وواقعهم.

فالترابي يعتقد أن الأصول الفقهية تطبع بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي، وهي قضايا غالبها لا يحتاج أكثر من النصوص التفسيرية، والتي يقصد بها الترابي قواعد الأصول في تفسير النص القرآني من عام وخاص ودلالة النصوص وضوحاً وخفاءً وأصول التعارض والترجيح⁽¹⁾....

وأن ترجمة المنطق اليوناني أثمرت على الأصول المتاحة، وأيضاً انعدام ضوابط التشريع الجماعي الذي ينظمه السلطان أدت إلى حصول ولع لدى الفقهاء بضبط الأحكام حرصاً على الاستقرار وخشية الاختلاف.

بالإضافة إلى ذلك فالنصوص الشرعية في مجال الحياة العامة أقل عدداً وأوسع مرونة وهي نصوص مقاصد أقرب منها إلى نصوص أشكال، فلا تجد في باب الإمارة ما تجده في باب الصلاة على سبيل المثال.

فمن هذا المنطلق يصل الترابي إلى أن الأصول التي لدينا اليوم لا تستطيع أن تعالج القضايا العامة الكلية، وإن القضايا التي تجابهنا اليوم هي في غالبها قضايا عامة كلية كقضايا الحكم والاقتصاد وقضايا العلاقات الخارجية.

فلذلك ولكي لا ترتبك علينا الأمور، ويكثر سوء الاختلاف في مسائل تتصل بالحياة العامة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدولية، لا بد من التواضع على منهج أصولي وتطوير القواعد الأصولية التي تناسب الحاجات التي تجابهنا اليوم.

(1) الترابي، تجديد الفكر، ص38.

المبحث الثاني

مفهوم الأصول الواسعة لدى الترابي

الأصول الواسعة عند الترابي هي الحل الذي يراه من أجل التعامل مع الكليات الفقهية، وإذا ما أردنا أن نفهم ما هي الأصول الواسعة قبل ذكرها يمكن العودة إلى المقدمات السابقة، التي ذكر فيها الترابي أن الفقه كان شاملاً في فترة الصحابة والتابعين وخاصة في فترة عمر رضي الله عنه ثم تأثر بما آلت إليه السياسة والحكم فلم يعد شاملاً، وتأثر كذلك بالمنطق اليوناني المترجم.

فالحل في رأيه يكمن في العودة إلى الأصول العمرية التي ادّعى الدكتور الترابي وجودها ثم انكماشها بعد ذلك، وكيف هي هذه الأصول الواسعة؟ إذ يتكلم الترابي حيال مفهوم القياس العمري أو القياس الحر (الذي سأفرد له مبحثاً خاصاً به) وكذلك حيال الاستصحاب الواسع وأصل المصالح المرسله ويذكر أيضاً الاستحسان.

فعند كلامه عن الاستصحاب الواسع يذكر الترابي أن مطلوب الشرع يشمل كل عمل أو نشاط بشري يقصد به عبادة الله عز وجل، إلا ما نصت الشريعة أنه لا يحقق ذلك المقصد، فالشريعة حاکمة تكمل الناقص وتقوم ما اعوج، وتحيي ما درس، وما تركته عفواً فهو متروك لما يقدر فيه البشر، فيعرفون وينكرون بما تهدي إليه النفس المنفصلة بمعاني الدين المنزل.

وأضاف الترابي عند كلامه عن الاستصحاب: " على درجة أدنى من الإجمال نلقي كليات الشريعة وأنماط تنظيمها للحياة العامة، وما نجد في ذلك من هداية واسعة للمصالح ودرجة اعتبارها وقوتها إذا تعارضت في واقع الحياة، في هذه الدرجة من إجمال مقاصد الشريعة؛ نتفق مع أصل آخر من أصول الفقه وهو الاستصحاب"⁽¹⁾. ويبدو أن هذا الأخير الذي يتعلق بالمصالح والمقاصد هو ما قصد به الدكتور الترابي الاستصحاب الواسع لأنه لم يضع تعريفاً واضحاً له.

وبعد أن يتطرق الترابي للقياس الحر والاستصحاب الواسع يقول: إذا ضَمَمنا هاذين الأصلين مع أصل المصالح المرسله تنهياً لنا أصول واسعة لفقه الحياة العامة في الإسلام.

(1) الترابي، تجديد الفكر، ص43.

ثم ينوه الترابي أنه لا بد من الترتيب عند الاجتهاد، فنبداً بالنصوص ثم القواعد التفسيرية ومن ثم ننتقل إلى الأصول الواسعة، حيث لا ينبغي أن نُقدّر المصالح إلا منفعلين بتقديرات النصوص ومعاييرها حتى لا يغني أصل عن أصل ولا ينفصل العقل عن النقل ولا الشرع عن الواقع، وأن أي حكم قرآني لا بد من العودة إلى تطبيقه في السنة.

ثم يقول الترابي بعد الذي ذكره، "ومن ثم يلزم النظر إلى واقع التطبيق؛ لأن الفهم الذي يتبادر إليك من النصوص نظراً، قد تلفيه عند التطبيق مؤدياً إلى حرج عظيم، أو محدثاً، أو محدثاً من الآثار ما يباه نص آخر أو مصلحة أخرى مقدرة في الدين، فلا بد من النظر في الأسباب والعواقب والمصالح، لا سيما في مجال الأحكام المتصلة بالحياة العامة، حيث لا يغني المنهج التفسيري وحده، وحيث التطبيق ما يؤدي إليه تصور أكمل للمصالح والمقاصد أمر لازم"⁽¹⁾.

وهذا حقيقة في نظري كلام يحمل أكثر من معنى، والذي يجعلني أتوقف قليلاً أمامه أن الدكتور الترابي كثيراً ما يتكلم عن المصلحة والمقاصد، فإن هذا الترتيب الذي ذكره الدكتور الترابي إن لم يكن ضمن ضوابط، يمكن حينها أن لا يعطي أي معنى للترتيب، فإن لم نحدد نوع ومقدار المصلحة التي يمكن لها حين التطبيق أن تعارض ما يتبادر إلينا عند معالجة النصوص، فيمكن حينها أن تكون المصلحة التي نراها ونعتبرها مقدرة في الدين هي الحكم عند الترابي، فتكون حينها هي الأقوى في الترتيب ولا معنى حينها إن بدأ الترابي ترتيبه من حيث القوة بالمصلحة، أو بدأ بالنص ثم ألغى معناه المتبادر لتعارضه مع المصلحة، بل إذا كان بدأ بالنص ثم عند تعارضه مع المصلحة قدم المصلحة، يكون قد أضفى على المصلحة هيبة النص وقوته. فهو حقيقة كلام يحمل أكثر من معنى إذا لم يتم ضبطه وضبط المقصود منه يمكن أن تكون ما يراه مصلحة ويظن أن الشرع اعتبره أقوى من النص عند التعارض.

ولذلك، سأقوم بإفراد المبحث التالي للقياس كأنموذج للرد على مفهوم الأصول الواسعة، ومن أجل بيان كيف اعتنى الفقهاء بالأصول من حيث التقسيم والاهتمام بأدق التفاصيل.

(1) الترابي، تجديد الفكر، ص43.

المبحث الثالث

القياس

المطلب الأول: مفهوم القياس الحر لدى الترابي، وأثر المنطق اليوناني على القياس من وجهة نظره

يرى الترابي أنّ القياس بمعاييره التقليدية لا يستوعب حاجتنا اليوم.

فيذكر الترابي أنّ القياس بدأ في عهد الصحابة والتابعين قياساً حراً، فكلما رأوا سبباً بين حادث وقع في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وبين حادث وقع من بعده، كانوا يُعدّون ذلك الحكم إلى تلك الحادثة.

ويرى الترابي أنّ التنظيم الدقيق والمنطق الصوري ونشأة القياس بما يلائم الحاجة القائمة في فترة ما بعد التابعين، أدّى إلى تجميد القياس في معادلة عقيدة لا تولد فقهاً جديداً.

والقياس الموجود أمامنا من تعديّة حكم أصل إلى فرع بجامع العلة المنضبطة، قد يصلح فقط استكمالاً للنصوص التفسيرية في تبيان أحكام النكاح والآداب والشعائر.

والحل عند الترابي يكمن في القياس الفطري الحر أو القياس الواسع أو قياس المصالح المرسلّة، الذي هو أقرب إلى فقه عمر بن الخطاب؛ لأنه فقه مصالح عامة واسعة، لا يلتمس تكييف الوقائع الجزئية تفصيلاً، بل يركب مغزى اتجاهات سيرة الشريعة الأولى، ويحاول في ضوء ذلك توجيه الحياة الحاضرة.

ويمكن الإشارة إلى مفهوم القياس الحر لدى الدكتور الترابي في موضعين:

الأول: "اعتبار طائفة من النصوص واستنباط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين، أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم نتوخى المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة"⁽¹⁾.

(1) الترابي، تجديد الفكر، ص 42-41.

الثاني: "البحث عن جوهر مناطات الأحكام، إذ نأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة إلى جملة من الواقع التي تنزل فيه، ونستنبط من ذلك مصالح عامة ونرتب علاقاتها من حيث الأولوية والترتيب"⁽¹⁾.

المطلب الثاني: تعريف القياس وأركانه

الفرع الأول: تعريف القياس

القياس لغة

القياس: قاس الشيء بقيسه قياساً وقياساً واقتاسه وقيسه إذا قدره على مثاله، والقياس الرمح، والقياس تقدير الشيء بالشيء والمقياس المقدار⁽²⁾.

القياس اصطلاحاً:

ذكرت تعريفات عدة للقياس أذكر بعضاً منها، دون التطرق للانتقادات الموجهة إليها كالتكرار أو عدم اشتمال بعض، حيث المراد من ذكرها بيان أركان القياس فيما بعد.

التعريف الأول: ترتب الحكم في غير المنصوص عليه على معنى هو علة لذلك الحكم في المنصوص عليه⁽³⁾.

الثاني: إبانة مثل حكم المذكور بمثل علته في الآخر⁽⁴⁾.

الثالث: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما⁽⁵⁾.

(1) الترابي، تجديد الفكر، ص42

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج6، 187. وابن فارس، مجمل اللغة، ص739، مادة "قياس".

(3) الشاشي، نظام الدين أحمد بن محمد344هـ، أصول الشاشي، ص325، دار الكتاب العربي.

(4) القرافي، الفروق، ج2 ص129.

(5) الغزالي، المستصفى، ص280. و الأمدي، الإحكام، ج3 ص186.

الرابع: تحصيل حكم الأصل في الفروع لاشتباههما في علة الحكم⁽¹⁾.

ومن التعريفات المعاصرة:

هو إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها، في الحكم الذي ورد به النص، لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم⁽²⁾.

وإلحاق أمر لم يرد حكمه في الكتاب أو السنة أو الإجماع بأمر ورد حكمه في أحدها لاشتراكهما في علة الحكم⁽³⁾.

الفرع الثاني: أركان القياس

للقياس أربعة أركان وهي⁽⁴⁾:

الأصل: محل الحكم الذي ثبت بالنص أو الإجماع.

الفرع: المحل الذي لم يرد فيه نص ولا إجماع.

علة: هي الوصف الذي بني عليه حكم الأصل.

حكم الأصل: هو الحكم الشرعي الذي ورد به النص في الأصل ويراد تعديته إلى الفرع.

(1) أبو الخطاب، محفوظ بن أحمد 510هـ، التمهيد في أصول الفقه، ج3 ص358، تحقيق مفيد أبو عمشة، دار المدني، ط1 1985.

(2) خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه و خلاصة تاريخ التشريع، ص52، طبعة المدني.

(3) شعبان، زكي الدين، أصول الفقه الإسلامي، ط2 1971، دار الكتب بيروت.

(4) الغزالي، المستصفى، ص280. وابن قدامة، موفق الدين عبدالله بن أحمد 620هـ، روضة الناظر، ج2 ص284 مؤسسة الريان ط2 2002م. والآمدي، الأحكام، ج3 ص193. والأصفهاني، محمود بن عبدالرحمن 749هـ، بيان المختصر، ج3 ص15، تحقيق محمد بقاء، دار المدني، ط1 1986م. والسبكي، الإبهاج، ج3 ص37. والتفتازاني، مسعود بن عمر 793هـ، شرح التلويح على التوضيح، ج2 ص105، مكتبة صبيح بمصر. والزرکشي، البحر المحيط، ج7 ص94. والشوكاني، محمد بن علي 1250هـ، إرشاد الفحول، ج2 ص104، تحقيق أحمد عناية، دار الكتاب العربي، ط1 1990م. و الزحيلي، وهبة، أصول الفقه، ج1 ص576-577، دار الفكر، ط1 1986م واللفظ المذكور ما ذكره الدكتور الزحيلي.

شروط أركان القياس

شروط أركان القياس⁽¹⁾

شروط الأصل:

1. أن يكون حكم الأصل ثابتاً، وثبوته بطريق سمعي شرعي وليس عقلي أو لغوي.
2. ألا يكون فرعاً لأصل آخر أو لا يكون الأصل ثابتاً بالقياس، وذلك لأنه تطويل بلا فائدة.
3. أن لا يكون دليل الأصل دليلاً للفرع.
4. أن لا يتغير حكم الأصل بالتعليل وهذا يحصل حين تعود العلة على حكم الأصل بالتخصيص وذلك في العلة المستنبطة.
5. أن لا يكون الأصل معدولاً به عن سنن القياس وذلك عندما يكون غير معقول المعنى كعدم القياس على شهادة خزيمة⁽²⁾، أو معقول المعنى لكن لا يوجد له نظير خارج مما تناوله النص والإجماع كرخص السفر والمسح على الخفين .

شروط حكم الأصل:

1. ألا يكون حكم الأصل مختصاً به بنص آخر يدل على اختصاصه وتفرد، لأن ثبوت الحكم الخاص بأصل معين يمنعه من التعدية وهذا مقتضى القياس. ومثال ذلك الأحكام الخاصة بالنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كإباحة صوم الوصل وحل الزوجات التسع.

(1) الغزالي، المستصفي، ص324-ص342. والامدي، الإحكام، ج3 ص193-ص251. والزُّحيلي، أصول الفقه، ج1 ص603-ص624.

(2) ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل شهادة خزيمة شهادة رجلين . أحمد، أبو عبدالله بن حنبل 241هـ، مسند أحمد، مسند الأنصار، حديث خزيمة بن ثابت، ج36 ص205-206 رقم الحديث 21883تحقيق شهاب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط1 2001. وقال الشيخ الأرنؤوط إسناده صحيح.

2. عدم النص على حكم الفرع، لأنه لو كان مشتملا على حكم الفرع، سيكون الفرع ثابتاً بالنص وليس بالقياس.

وذلك كقوله تعالى: "وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا * إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا"⁽¹⁾.

فحرمة الضرب هنا ثابتة بدلالة النص لأن المقصود هو النهي عن أقل الأذى والضرب أشد أذى من التأفف، فهو مشمول بالنص.

3. تقدم تشريع حكم الأصل على الفرع. ومثال ذلك عدم صحة قياس الوضوء على التيمم بجامع الطهارة في اشتراط النية فيه، لأن تقدم حكم الفرع على حكم الفرع يجعله موجوداً دون دليل وهذا باطل.

4. أن يكون حكم الأصل شرعياً، لم يتعبد فيه بالعلم. فالحكم العقلي واللغوي لا يثبت عن طريق القياس والأصول التي لا بد أن تكون معلومة لا تثبت بالقياس كذلك.

5. أن يكون حكم الأصل ثابتاً غير منسوخ.

6. قيام دليل من جهة العموم والشمول على تعليل حكم الأصل وجواز القياس عليه.

شروط الفرع:

1. أن تكون علة الأصل موجودة في الفرع ولو ظناً.
2. تماثل العلة، بأن تكون العلة في الفرع مماثلة للعلة في الأصل إما في ذاتها أو عينها وإما في جنسها، وأن لا يفارق حكم الفرع حكم الأصل لا في جنسية ولا في زيادة ولا نقصان.
3. بقاء حكم الأصل على حاله، بأن لا يتغير في الفرع حكم الأصل.

(1) سورة الإسراء، آية 23.

4. تأخر تشريع حكم الفرع، بأن لا يتقدم الفرع في الثبوت على الأصل.
5. خلو الفرع من النص أو الإجماع عليه، وألا يكون في الفرع نص أو إجماع يدل على حكم مخالف للقياس فيكون مصادماً للنص أو الإجماع وبالتالي فهو قياس فاسد.
6. أن يكون خالياً عن معارض راجح يقتضي نقيض ما اقتضته علة.

شروط العلة:

1. أن تكون العلة وصفاً مناسباً للحكم وهو أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها من أجلها دون شيء سواها.
2. أن تكون العلة ظاهرة جلية غير خفية.
3. أن تكون العلة وصفاً منضبطاً.
4. أن تكون العلة متعدية وليست وصفاً قاصراً على الأصل.
5. أن لا تكون دافعة للنص ومناقضة لحكم منصوص.
6. أن يكون دليل إثبات العلة مخصوص بالأصل دون الفرع لكي لا يحصل قياس منصوص على منصوص فلا معنى للقياس.
7. ألا تكون العلة متأخرة عن حكم الأصل بالوجود.
8. عدم تعليل الثبوت بالعدمي.
9. أن تكون العلة ذات وصف واحد لا تركيب فيه.
10. ألا تتعرض العلة للكسر، وهو تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة وهو الحكمة المقصودة من الحكم.

مسالك العلة(1):

يمكن تقسيم مسالك العلة إلى أربعة أقسام رئيسية

القسم الأول: النص: والعلة المثبتة بالنص قسمان: أولاً العلة المنصوص عليها صراحة دون احتمال غيرها، ويكون ذلك في استعمال ألفاظ تفيد ذلك مثل: كي و لأجل ولسبب كذا، وغيرها من الألفاظ، وهذا النص الصريح.

وثانيا العلة التي دل عليها النص مع احتمال مرجوح لغيرها. وهي النصوص التي كان دلالتها على العلة بحروف التعليل أو إشارات بقرينة معينة تدل على العلة، مثل الباء والفاء واللام.

القسم الثاني: الإجماع، وهو إجماع العلماء على أن وصف معين في حكم شرعي لعلة للحكم.

القسم الثالث: السبر والتقسيم، ويكون بجمع الأوصاف التي يظن أنها علة ثم اختبارها وإبطال ما لا يصح منها.

القسم الرابع: المناسبة، والمناسبة هي الملاءمة، وهي أن يكون بين الوصف والحكم ملاءمة بحيث يترتب على تشريع الحكم عنده تحقيق مصلحة مقصودة من جلب مصلحة أو دفع مفسدة.

وفي الوصف المناسب ثلاثة فروع:

1. المناسب الملغي، وهو الوصف الذي يظهر للمجتهد أنه مناسب حيث إنه يحقق مصلحة،

لكن ورد دليل من الشرع على عدم اعتباره.

2. المناسب المعتبر: وهو اعتبار عين الوصف في عين الحكم مثل اعتبار عين الاسكار في

التحريم، وعين الوصف في جنس الحكم مثل اعتبار الصغر في ثبوت الولاية في زواج

البكر، وجنس الوصف في عين الحكم مثل اعتبار المشقة في سقوط الصلاة، وجنس

الوصف في جنس الحكم مثل اعتبار الحيض في اسقاط الصلاة عن الحائض. والأول من

(1) الزحيلي، أصول الفقه، ج1، ص628-ص656.

هذه هو المناسب المؤثر ويمكن اعتباره مما ثبت بالنص. والأخير منها فهو الغريب وهو أقربها إلى معنى المصالح المرسلة.

3. المناسب المرسل: وهو الذي لم يشهد الشارع باعتباره ولا بإلغائه ويطلق عليه المصالح المرسلة، وعلى التحقيق هو الذي اعتبر الشرع جنسه العالي كأن يندرج تحت مقصد من مقاصد الشريعة الكلية، وبهذا المعنى لا خلاف على اعتباره.

المطلب الثالث: الرد على الترابي في كلامه حيال القياس

قمت بعرض ما قاله الترابي عن مفهوم القياس الحر، وبتعريف القياس وذكر أركانه وبعض شروط الأركان، ومن ثم قمت بذكر بعض مسالك العلة، وذلك من أجل بيان جزء يسير من جهود العلماء، والتي يريد الترابي أن يلغيها. بالإضافة إلى بيان أن المصالح المرسلة يمكن اعتبارها مسلك من أحد مسالك العلة، والتي هي ركن واحد من أركان القياس.

وللرد على الترابي أنطلق من ثلاث نقاط

الأولى: مفهوم الدكتور الترابي، أن القياس الذي بين أيدينا الآن لا يصلح للمسائل الناتجة في عصرنا، وهو يصلح استكمالاً للنصوص التفسيرية، ولذلك لا بد من إعادة النظر في مفهومه ولا بد من جعل القياس واسعاً يتحرى المصلحة أينما وجدت .

الثانية: معنى المصالح المرسلة : كل منفعة داخلية في مقاصد الشارع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء⁽¹⁾. وتعريف المصالح المرسلة يمكن أن يكون مشمولاً ضمن أحد مسالك العلة وهو المناسب المرسل .

الثالثة: ما دعا إليه الدكتور الترابي من استنباط مقاصد الشرع ومصالح عامة ومن ثم ترتيبها من حيث الأولوية وتوخيها في الظروف والحوادث الجديدة. أقرب ما يكون إلى معنى المصالح المرسلة، لأن أساس المصالح المرسلة هو مقاصد الشرع الكلية، وكذلك المناسب المرسل.

(1) البوطي، ضوابط المصلحة، ص 330 .

وبناءً على ذلك يكون الذي جاء به الدكتور الترابي هو تسمية المصالح المرسله بالقياس،
أو حصر القياس فقط في مفهوم المناسب المرسل، دون اعتبار ما هو أقوى منه درجة .

فإن كان مقصده إبقاء القياس القديم واستعماله فإن تعذر الوصول إلى الحكم من خلاله ،
نقوم بالوصول إلى الحكم عن طريق المصالح المرسله ، فيكون الجواب على ذلك بأن استعمال
المصالح المرسله وارد ولا حاجة إلى إعطائه اسماً آخر .

أما إن كان المقصد من كلامه هو تقديم المصالح المرسله أو ما هو قريب من معناها على
القياس، فهذا يؤدي إلى إشكالات.

وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: إن استعمال القياس بمفهومه الاصطلاحي يكون الوصول من خلاله إلى مقصود الشارع أدق
واحتمال الوصول إلى مراد الشارع من خلاله أعلى، ومن البديهي تقديم ما يكون فيه الوصول إلى
مراد الشارع أعلى.

ثانياً: من شروط قبول المصلحة المرسله أن لا تخالف مصلحة أولى منها، والمصلحة الثابتة
بالقياس تكون أولى ولذلك عند ذكرنا لشروط المصلحة في الفصل الأول كان أحد الشروط أن لا
تخالف القياس.

ثالثاً: المصلحة التي عارضت دليلاً أقوى منها تكون من باب المصالح الملغاة وليس من باب
المصلحة المرسله، لأن وجود دليل أقوى منها يقول بخلاف ما جاءت به، هو بحد ذاته دليل من
الشرع على عدم اعتبارها .

أما قول الدكتور الترابي: إن قياس الصحابة لم يكن كالقياس المصطلح عليه وأن ما لدينا
من قياس مليء بالتنظير والتعديد، وأن قياس الصحابة كان يقتصر على تعدية الحكم في الحوادث
المشابهة .

فأجيب: أولاً: أن هناك حوادث حصل فيها القياس من الصحابة ومنها ما ذكره ابن القيم من قياس حد الشرب على حد القذف والعلّة الفرية أو الافتراء⁽¹⁾. وهذا قياس ينطبق عليه مفهوم القياس الاصطلاحي.

ثانياً: إن عدم ذكر قواعد القياس وأركانها وشروطه وتحريها في السابق عند الصحابة ليس دليلاً على عدم وجودها، وإنما دليل على عدم الحاجة إليها؛ لأنها كانت مفهومة لديهم فكانت قواعد القياس ملكة من ملكاتهم، بالضبط كما اللغة العربية، فإن عدم ذكر قواعد سابقاً ليس دليلاً على عدم استعمال تلك القواعد، وإنما دليل على وجودها ملكة دون الحاجة لذكرها وتظهيرها.

ثالثاً: حتى وإن سلمنا بأن الصحابة لم يكن لديهم كل هذا التقعيد والتظهير في القياس وأصول الفقه، وأن مفهوم القياس لديهم أوسع مما عندنا، وأن ما لدينا اليوم من القياس لا يكفي لكل المسائل الجديدة، فما المشكلة في أن نستعمل المصالح المرسلّة أو غيرها من القواعد الأصولية للوصول للحكم الشرعي. فالقياس في عصر الصحابة كان يطلق على كل اجتهاد ما عدا النص والإجماع، وبالتالي يكون جل ما حصل فيما بعد هو تجزئة مفهوم القياس العام الذي كان لدى الصحابة إلى عدة معانٍ، وكل ما يمكن قوله بأن مفهوم القياس في السابق أوسع من مفهوم القياس، لدينا لكن لا يخالفه، وباقي القواعد الأصولية مكملّة لمفهوم القياس السابق. فلا حاجة لأن نوسع مفهوم القياس المصطلح عليه إن كان بالإمكان الوصول إلى الحكم بأكثر من طريق.

وفي النهاية أرى أنه لا حاجة لتوسيع مفهوم القياس، فإن التقسيم الذي لدينا يسهم في الترتيب وتمييز ما هو أقوى من الأدلة، وكل ما في الأمر أنه إذا لم نستطع الوصول إلى الحكم عن طريق القياس بمفهومه الاصطلاحي نقوم بالوصول إليه إما عن طريق المصالح المرسلّة أو غيرها من القواعد.

وما ذكرته من رد إلى الآن مبني على حملي لكلام الترابي حيال القياس على أنه في معنى المصالح المرسلّة أو قريب من معناها، ولكن كلام الترابي قد يحتمل منه أيضاً أنه يريد أن يلغي جميع القيود والشروط التي وضعها الفقهاء حول القياس والأصول الأخرى، وجعل الأمر كله يدور حول المصلحة دون قيود، وكلامه حول الأصول الواسعة يلزم منه أنه لا يقول بالشروط الموضوعّة

(1) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج 1 ص 161.

للمصالح المرسله كذلك، لأن من شروطها كما ذكرت أن لا تخالف قياساً، فإن جعل القياس دون قيود، فذلك يؤدي إلى عدم التمييز بين المصالح المرسله والقياس وبالتالي هدم الشروط الموضوعه للمصالح المرسله، وفي مثل هذا قيل "وإن أهملت (ضوابط المصلحه)، وكان اسم المصلحه وحده هو المنار والدليل في طريق البحث، فلعمري إن مثل هذا الاجتهاد لن يكون إلا أوسع باب شر مستطير يحيق بالمسلمين وحسبك شر يخرج أحكام الشريعة من حصن النصوص وحرزها الى ساحة الأهواء ومتاهة الآراء التي تضل وراء اسم المصلحه والمنفعة. ولو كان اجتهاد المسلمين من قبل قائماً على هذا الاساس، لضاعت الشريعة في غمار الآراء المختلفه المتطورة، ولماعت حتى لا يعلم منها إلا اسمها"⁽¹⁾، وهذا سيؤدي الى خطر عظيم، وهول القول بأن كل مصلحه مرعية شرعاً؛ ثم النظر الى ما عند الغرب من أمور والقول بأن ما عندهم فيه مصلحه، وبالتالي فهو أمر معتبر شرعاً⁽²⁾.

إن أصول الفقه على ما هي عليه اليوم، هي نتاج خيره عقول المسلمين على مر عصور كثيرة من تأصيل وتنقيح وشروح، بعد أن ورثوا ذلك عن الصحابة رضوان الله عليهم والتابعين، فلا يتصور اطلاقاً أن تجتمع الأمة في أوج حضارتها وما بعده على أصول عقيمة لا تستطيع أن تلد فقهاً، ونعم يتصور على سبيل المثال أن يكون هناك مجالاً للخوض في شرط من شروط القياس أو في بعض العلل المستنبطة وغيرها من اعتراضات جزئية، فذلك يتصور فمهما بلغ جهد المسلمين على مر العصور من إتقان، فلن يخلو من نقص، أما هدم ما تم بناؤه، وأن يكون الدليل على مصداقية هدم الأصول وتغييرها هو مجرد الشك عن طريق طرح ادعاءات عامة، كالقول بأن الأصول نشأت في بيئة محدودة متأثرة بظروف تلك البيئة، وأن الأصول تأثرت بالمنطق الصوري، ودون محاولة إثبات هذه الادعاءات فإن هذا لا يعد من الطرق العلمية في تحري الحق ولا يقبل البتة، وهو مما يؤخذ على التراخي رحمه الله.

(1) البوطي، ضوابط المصلحه، ص 414 .

(2) قال البوطي رحمه الله " ولقد تسللت كثير من أفكار هذه الحضارة المادية إلى رؤوس كثير من الباحثين بشعور منهم أو بدون شعور، وتكون من ذلك لقاح فكري خطير لديهم، جعلهم ينظرون شطر الغرب ومدنيته، قائلين: هذه مصالح، ثم ينظرون إلى الشريعة وأصولها قائلين: وكل مصلحه فهي مرعية شرعاً، ثم يستولدون من هذا اللقاح غير الشرعي نتيجتهم المطلوبة: ويقررون أن معظم أو جميع ما تعصف به علينا رياح الغرب أو الشرق أموراً مرعية شرعاً. البوطي، ضوابط المصلحه، ص 413 .

الفصل الرابع العقل والمعارف العقلية

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: المعارف العقلية.

المبحث الثاني: تنزيل الفقه على الواقع من وجهة نظر الترابي.

المبحث الأول المعارف العقلية

المطلب الأول: مفهوم المعارف العقلية ودورها في تجديد الفقه من وجهة نظر الترابي.

مفهوم المعارف العقلية واسع لدى الدكتور الترابي وهو كل علم وضعي ينسب إلى المشاهدة والتجربة ويتفق عليه الناس⁽¹⁾

أما العلم الشرعي فهو العلم الذي يؤخذ من الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بنقل صحيح، ويرى الترابي أن العلم الشرعي علم يختلف فيه الناس لذلك نزل فيه وحي، وقول تعالى "كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ"⁽²⁾ دليل على أن العلم الشرعي جاء فيما اختلف الناس فيه من وجهة نظره⁽³⁾.

وأيضاً عندما ذكر الترابي حديث تلقيح النخل⁽⁴⁾ المشهور، قال: "والزراعة من علوم الدنيا، من علوم العقل الذي نرجع فيه إلى التجارب البشرية سواء صدرت عن كافر أو مسلم بقدر ثقتنا في عقله وعلمه"⁽⁵⁾.

وبالتالي هنا وصفان أساسيان للعلم العقلي وهما أولاً: أنه علم مبني على المشاهدة والتجربة، ثانياً: أنه علم يتفق فيه الناس.

(1) الترابي، تجديد الفكر، ص9.

(2) سورة البقرة آية 213.

(3) الترابي، تجديد الفكر، ص9.

(4) عن موسى بن طلحة، عن أبيه، قال: مررت مع رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وسلم يقوم على رءوس النخل، فقال: «ما يصنع هؤلاء؟» فقالوا: يلحقونه، يجعلون الذكر في الأنثى فيلقح، فقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وسلم: «ما أظن يغني ذلك شيئاً» قال فأخبروا بذلك فتركوه، فأخبر رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وسلم بذلك فقال: «إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظناً، فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً، فخذوا به، فإني لن أكذب على الله عز وجل».

الإمام مسلم، صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وسلم من معاش الدنيا على سبيل الرأي، رقم الحديث 2361، ج4 ص1835.

(5) الترابي، تجديد الفكر، ص10.

ويدخل تحت نطاقها العلوم الطبيعية كالفيزياء والكيمياء والعلوم الإنسانية كعلوم الاجتماع والنفوس.

ويربط الترابي بين العلم العقلي والعلم الشرعي ويحث على عدم الفصل بينهما، وكما رأينا من قبل حين تعريفه للفكر الإسلامي انه ذكر تفاعل عقلنا مع المعارف العقلية والهدي الأزلي، وبالتالي إنَّ تغيير العلوم العقلية وَفَّقَ تعريف الترابي لا بد أن يحدث تغييراً في المنتج.

وقد ذكر الترابي أن المعارف العقلية لم تكن في السابق مفصولة عن العلم الشرعي حيث كانوا في السابق يدرسون العلوم الشرعية والمعارف العقلية في معاهدهم، فكثير من العلماء جمعوا بين العلم الشرعي وعلوم الطب والهندسة والفلك، منهم الغزالي وابن تيمية⁽¹⁾. ولا تتم عبادة الله من منظور الترابي إلا بتناصر العُلَمَين، فالعلم كله مسخر لعبادة الله تعالى.

لكن في التاريخ الإسلامي حصل هناك انفصال بين العلم الشرعي والعلم العقلي، ويعزو الترابي سبب ذلك الانفصال بين العلمين إلى اشتطاط المعتزلة في استعمال العقل، وذلك عند جعلهم العقل فوق الشرع والإيجاب على الله بالعقل. فكان هناك رد فعل من الأشاعرة بتكبير العقل، وساد المنهج النقلي الذي لا يرضى بالعلوم العقلية على حد قول الترابي، وانقطع المسلمون قليلاً قليلاً عن العلم العقلي⁽²⁾.

وننتج مع مرور الزمن بسبب الانقطاع عن العلوم العقلية، أنه أصبح لدينا فسام بين الواقع الطبيعي كما نعلمه وبين المعايير الدينية التي يجب أن تنزل عليه وتحكمه، أي أصبح فسام بين علم الطبيعة وعلم الشريعة، وذلك حيث وردت علينا العلوم من أوروبا تحمل الروح المجافية للدين⁽³⁾.

ويقول الترابي في هذا السياق " المرء اليوم لا يعرف كيف يعبد الله في التجارة أو يعبد الله في الفن وكيف تتكون في نفسه النيات العقدية التي تمثل معنى العبادة، ثم لا يعلم عملياً بدقة،

(1) الترابي، تجديد الفكر، ص10.

(2) المصدر السابق، ص10.

(3) المصدر السابق، ص27.

وليس ثمة من يفتيك كيف تسوق عربة أو تدير مكتبا، لكن الكتب القديمة تفتيك كيف تقضي حاجتك⁽¹⁾.

فالحل إذاً الجمع بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية.

أما كيف يكون الجمع، وماذا تفيد العلوم العقلية في تجديد الفكر فكالآتي:

بداية العلم العقلي يمكن من خلاله تحصيل طبيبات الرزق ووسائل الراحة فيزداد المؤمن حمداً ويزداد حباً.

وكذلك بالعلم العقلي تبنى الحضارات وتتكشف فيها العلاقات فيخاف الله عز وجل.

ويزداد إيماناً في تدبر الآيات القرآنية وتطبيقها، فعند قوله تعالى "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ"⁽²⁾ فإن القوة تزداد باتساع علمك الطبيعي، وهكذا كلما ازداد علمك الطبيعي ازدادت قدرتك على تطبيق الأحكام على أكمل وجه.⁽³⁾

وأيضاً يعرفك العلم العقلي بالواقع وأدواته، فمهما حصل للعالم من العلم الشرعي فلا بد له أولاً من تشخيص المجتمع لتعلم الداء، ومن ثم تقدير الدواء الشرعي الملائم، ولا يكون ذلك إلا بدراسة اجتماعية اقتصادية⁽⁴⁾.

ومن الأمور كذلك: استعمال الوسائل المتاحة للإحاطة بالمجتمع المسلم وتربيته⁽⁵⁾.

فعلوم الإحصاء والاقتصاد تساعد في الترجيح بين الآراء الفقهية عند استقراء مدى النتائج التي تؤدي إليها الفتوى وأثرها، ويساعد علم الاقتصاد في كل ما يخص النفقات، واستعمال وسائل العرض والشرح الحديث لتقديم الدين على أوضح شكل⁽⁶⁾.

(1)المصدر السابق، ص28

(2) سورة الأنفال، آية 60.

(3) الترابي، تجديد الفكر، ص10.

(4)المصدر السابق، ص28.

(5)المصدر السابق، ص24.

(6)المصدر السابق، ص40.

إذا ما التجديد الذي يجب أن يكون؟ فالتجديد عند الترابي هو الجمع بين العلوم العقلية والعلوم الشرعية، وبما أن التكاليف تكون على قدر الاستطاعة، والعلوم العقلية اليوم قد تطورت فلا بد إذاً في المحصلة أن تتأثر الأحكام بهذا التطور، ومن الأمور التي أكد الترابي على تجديدها هو مفهوم الشورى والإجماع الذي تكلمت عنه سابقاً، حيث افترض الترابي أن الشورى والإجماع كانت على شكلها الذي هي عليه بسبب انعدام وسائل الاتصال بالمجتمع في ذلك الزمان.

وإذا ما حاولت تلخيص القول حياً مفهوم الجمع بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية، فهو أمر واسع يبدأ أولاً فيما يمكن أن نسميه بأسلمة العلوم العقلية والتي تمثل العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، ومن ثم استخدامها في أي مجال أمكن، سواء في الشرح والعرض أو في تطبيق الأحكام الشرعية بشكل أكمل، إن كان حقيقة تعذر تطبيق حكم أو جزء منه بسبب تعذر الوسائل، وأيضاً في تشخيص المشكلة الحاصلة من أجل معرفة الحكم الشرعي لها، والاستعانة بالعلوم من أجل الترجيح بين الآراء حين تقصي أثر النتائج.

المطلب الثاني: مناقشة رأي الترابي حول مفهوم المعارف العقلية ودورها في تجديد الفقه

أولاً تبين لي أن مفهوم العلوم العقلية لدى الترابي أنه كل علم وضعي ينسب إلى المشاهدة والتجربة ولا يختلف فيه الناس.

وفي ذلك إشارة منه إلى أن مقصوده بالعلم هو الحقائق العلمية، ولكن مع ذلك فقد أدخل العلوم الإنسانية كعلم الاجتماع وعلم النفس تحت العلوم العقلية .

وكذلك ادعى الترابي أن العلم الشرعي والمعارف العقلية لم يكن بينهما فصل وإنما تم الفصل بينهما بسبب تكبيل العقل بعد ردة الفعل على المعتزلة ، وبسبب الفصل والتطور العلمي في الغرب جاءت العلوم دخيلة علينا ، وهنا حصل خلل في التعامل معها ، لذلك يجب الجمع بينها وبين العلم الشرعي .

ولا غبار على ما يقوله الدكتور الترابي في هذا المجال ويمكن أن نسمي ذلك أسلمة العلوم⁽¹⁾، وأسلمة العلوم يعني بأن تتصور العلوم الإنسانية والطبيعية تُبنى من جديد على أسس إسلامية ويجب أن يصاغ كل علم صياغة جديدة بحيث يجسد مبادئ الإسلام، ويكون دمج المعارف العلمية مع الشريعة بالحذف من العلوم والتعديل وإعادة التفسير والتكييف لكل مكوناته طبقاً لما تمليه قيم الإسلام⁽²⁾.

فلا بد إذن من صيغ العلوم بالإسلام وقيمه؛ لأن العلوم نشأت أو بالأصح تطورت في بيئة ملحدة تصارع الدين وترى فيه عدواً للتقدم . وبالإضافة إلى ذلك لا بد من تأييد الدكتور الترابي في كلامه على أن كتب الفقه اليوم لا بد أن يدخل فيها أيضاً كيف نتعامل مع نتائج التطور العلمي ، كأحكام قيادة السيارة والعمل في المصنع وغيرها من الأمور الحادثة التي قد يظن العامة أن الإسلام لا علاقة له بها ، والدليل على ذلك أن لو ذكرت لشخص أن وضع حزام الأمان وقيادة السيارة بحذر حكمه مندوب أو واجب قد يستغرب من ذلك الأمر ، وربما لو أدخلت في كتب الفقه إضافة على ما هو موجود لكان استيعاب مثل هذه الأمور أسهل .

أما كلام الترابي عن الاستعانة في هذه العلوم كوسيلة للوصول إلى الرأي الفقهي والترجيح بين الآراء ولتنشر العلم، فلا شك في صحته بل لا بد من استعمال ما توصل إليه العلم إن كان يعين على الوصول إلى الصواب، ونشره.

ومن أمثلة ذلك مساعدة أدوات العلوم التقنية اليوم في تحديد نوع الجنين من أجل تقسيم التركة، وفي تنفيذ القصاص من غير خوف التلف أو السراية، وتساعد في الترجيح فيما هو من المفطرات عند بيان أن ما يدخل من الأذن والعين والدبر لا يصل إلى الجوف، وغيرها من الحالات التي يمكن أن تساعد العلوم في الاقتراب إلى الصواب، ولكن الترجيح بين الآراء الفقهية وغيره مما

(1) مما يزيد الترجيح بأن مفهوم الترابي من الجمع بين العلوم هو ذات مفهوم أسلمة المعرفة ، ما كان ينكر في أول صفحات مجلة إسلامية المعرفة ، تحت عنوان هوية المجلة وأهدافها "إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون. المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، إسلامية المعرفة ، العدد 87 ، رئيس التحرير فتحي ملكاوي، مركز معرفة الإنسان للنشر والتوزيع، 2017م .

(2)اسماعيل الفاروقي، أسلمة المعرفة ، انظر ص3 و ص30 ، ترجمة عبدالوارث سعيد ، دار البحوث العلمية الكويت .1983.

يتعلق بالوصول إلى حكم، لا يكون إلا في الأحكام التي تتغير بتغير الأزمان والأحوال، ولا أثر للعلم على ثوابت الإسلام والأحكام العقدية والإجماع وما لا يتغير حكمه⁽¹⁾.

ولا بد من التنويه أن الترابي بقوله حول دمج العلوم العقلية والشرعية وأن العلوم اليوم نشأت وتطورت ولم تكن في السابق ، قوله هذا يعده مقدمة لما يرى من أنه لا بد من فقه جديد ، وذلك يعود لتعريفه للفكر الإسلامي .

ومن هذا المنطلق قال الترابي أنه لا بد من إعادة النظر في مفهوم الإجماع والشورى والتي ناقشتها سابقاً، وهذا قد يفتح باباً خطيراً وهو ادعاء أن أموراً معينة في الإسلام كانت على ما كانت عليه بسبب الظروف والشح في الوسائل (والذي يكون في أحكام خاصة فقط)، وفي حال تبدل الظروف يجب أن تتبدل ، وهذا قد ناقشناه في السابق ومما لا اتفق مع الترابي فيه⁽²⁾

(1) محمد نعمان، دراسة مقارنة قدمت لنيل درجة الدكتوراة في الفقه الإسلامي بعنوان مستجدات العلوم الطبية وأثرها في الاختلافات الفقهية، من جامعة أم درمان الإسلامية السودان، عام 2012م. هشام بن عبدالمك، ط1 مكتبة الرشيد المملكة العربية السعودية، وهي في الأصل دراسة بعنوان أثر التقنية الحديثة في الخلاف الفقهي للحصول على درجة الدكتوراة.
(2) في المبحث الثاني من الفصل الأول.

المبحث الثاني

تنزيل الفقه على الواقع من وجهة نظر الترابي

المطلب الأول: صور من إنزال الفقه على الواقع لدى الترابي

أثار الترابي في عدد من فتاويه كلاماً واسعاً، والسبب يعود في أغلبها لغرابة القول فيها، ولقد اخترت به عرض ثلاث مسائل تكفيها كنموذج في البحث لبيان ما جاء به الترابي ومناقشة منهجه وربط ما قال به بما سبق من المباحث.

وهذه المسائل الثلاثة هي: المساواة بين شهادة المرأة وشهادة الرجل، إمامة المرأة للرجال، و زواج المسلمة من الكتابي. وسأتناولها في الفروع التالية:

الفرع الأول: المساواة بين شهادة المرأة وشهادة الرجل

تكلم الترابي على أن شهادة المرأة تساوي شهادة الرجل، وقال عن آية الدين أن سبب جعل شهادة المرأة نصف شهادة الرجل لأنهن في غالب الأحوال لا يمارسن التجارة.

وفي مقالة منشورة على صحيفة الشرق الأوسط⁽¹⁾ ورد أن الترابي قال في ندوة حضرها حشد من السياسيين وعلماء الدين، إن شهادة المرأة تساوي شهادة الرجل تماماً وتوازيه بناء على هذا الأمر، بل أحيانا تكون أفضل منه وأعلم وأقوى منه، وأن الترابي قال "ليس ذلك من الدين أو الإسلام، بل هي مجرد أوهام وأباطيل وتدليس أريد بها تغييب وسجن العقول في الأفكار الظلامية، التي لا تمت للإسلام في شيء". وأنه تحدى في هذا الخصوص من يثبت صحة كل تلك الأباطيل أو يأتي بما يؤكدتها من الكتاب والسنة.

1 مقال منشور في صحيفة الشرق الأوسط، بعنوان (الترابي: يجوز للمسلمة الزواج من المسيحي أو اليهودي وشهادتها تعادل الرجل تماماً)، كتبه اسماعيل آدم، يوم الأحد 10 ربيع الأول 1427 هـ 9 إبريل 2006 العدد 9994. وكانت عنوان الندوة (دور المرأة في تأسيس الحكم الراشد).

<https://archive.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=9994&article=357364#.XTHWa-.IzbIU>

هذا قيل في مؤتمر بعنوان (دور المرأة في تأسيس الحكم الراشد) الذي أجري في أول نسيان

سنة 2006.

ثم أجرى الترابي مقابلة مع صحيفة الشرق الأوسط وكان كلامه يشير إلى نفس المعنى

ولكن بلغة أكثر رزانة. وهذا نص المقابلة:

* "كذلك أود أن أفرد لدى قضية الشهادة كأنك ساويت في حديثك بين شهادة المرأة وشهادة الرجل؟.. خلافا لما جاء في صريح الآية الكريمة "فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى"(1).

- لا تحكم عليّ يا أخي الكريم حتى أكمل حديثي. الآية التي تشير إليها هي ذاتها التي هدتنا في كتابة الديون وأنها إلى أجل، ودعت الكاتب أن يكتب ودعت الشهود أن يشهدوا، وقال الله سبحانه (أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا)⁽²⁾ بمعنى ربما تضل إحداهما ولم يقل (ستضل قطعا إحداهما) لو كان ذلك كذلك لاستقر رأينا على الحكم. وفي آية أخرى من ذات القرآن الكريم إذا حضر أحدنا الموت أن نشهد (ذوي عدل منا) ولم يقل (ذكرا وانثيين) ولم يقل (ذوي عدل من الرجال فقط)، ففي مقام الموت النساء يحضرن أكثر من الرجال، فإذا أشرف الموت فالزوجات والبنات والأخوات قد يكن أقرب من الذكور، فالذي ترتب على المرأة والرجل في هذا المقام هي نفس الأحكام أن يؤدوا القسم وإذا عثر على أنهما استحقا إثما نستدعي شهوداً آخرين. فعامة الناس لا يعرفون إجراءات الشهادة، فبعضها حمل للشهادة في وثيقة تسمى توثيق العقود، وبعضها أداء للشهادة أمام القاضي، فالقاضي يسمع للشهود. والآن يقوم المحامون، وكلاء الخصومة، يقومون على الشهود، ويأخذ القاضي ويرد معهم حتى يتبين هل يتذكر الشاهد تماما الوقائع التي يشهد بها، وحتى يتبين هل هو جدير بالأمانة وهل ثبت عليه من قبل طعن، وهل له خبرة بالقضية التي يشهد فيها، فالنساء قد يكون منهن متخصصات في القانون، وقد يكون منهن متاجرات أي سيدات

1 سورة البقرة، آية 282.

2 سورة البقرة، آية 282.

أعمال، وقد يكون الشاهد الرجل ليس له في التجارة خبرة ولا في الديون خبرة، فقد يغلب القاضي خبرتها عليه في القضية المعينة. وقد تكون الشاهدة طبيبة نساء وولادة فتعرف عندئذ هل ولد الجنين ميتا أم ولد ثم مات بعد هنيهة، وهذه يترتب عليها أشياء، كل القضاة في الدنيا بل كل عاقل هكذا يفعل. فالرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عند أداء الشهادة يحكم على أداء الشهادة عند الخصوم ولعل بعضهم يكون ألحن بحجته من بعض، فهو لا يعلم إلا الظاهر ويحكم على الظاهر، وقد يقع الظلم على طرف ولكن يوم القيامة تقوم الموازين بالعدل فالرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ينذر الشهود بهذه الموعظة.

* هل يمكن أن نخص هذا الحكم بالتجارة فتكون فيها شهادة الرجل تساوي شهادة امرأتين؟

- القرآن لم يقل ستكون ولكن قال (أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا)⁽¹⁾ ولم يحكم عليها بأنها ستضل قطعا، لكن لأنهن في غالب الأحوال لا يمارسن التجارة، فالله سبحانه لم يكلفهن بذلك ولكنه كلف الرجال أن يخرجوا ويضربوا في الأرض ويأتوا بالأموال لينفقوا عليهن، فالأمر كله يترك للقاضي عند تقدير الشهادة، فإذا تعادل الرجل والمرأة في كل شيء فمن جرب واختبر العمل في المجال المعين تكون شهادته أرجح، وقد يحتاج مجال أن يؤكد أحد الذكور آخر⁽²⁾.

الفرع الثاني: إمامة المرأة في الرجال

ذكر الترابي أن الإسلام لم يمنع إمامة المرأة بل الذي منعها أعرافنا وتقاليدنا، والدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم أباح لصحابية (وهي أم ورقة) أن تؤم أهل دارها، وقال الدار أوسع من البيت وهذا دليل على الإباحة ولا دليل على المنع، ولا بأس أن تؤم الرجال إذا كانت أكثر علما وفقها في الدين، مع الإشارة على منع الالتصاق بين الرجال والنساء.

1 سورة البقرة، آية 282.

2 مقابلة منشورة في صحيفة الشرق الأوسط، بعنوان (لعل السجن يكون كفارة عن اخطائنا في الانقاذ)، اجراها محمد امام، يوم الجمعة 22 ربيع الأول 1427 هـ 21 ابريل 2006 العدد 10006.

//archive.aawsat.com/details.asp?section=11&issueno=10006&article=359248#.XTHc7vIzbIU

وفي مقابلة الدكتور الترابي مع صحيفة الشرق الأوسط جاء التالي:

* "في سياق موضوعات المرأة وردت قضية إمامة المرأة أي أن تؤم المرأة الرجال، وأنت أجزتها؟

- من الذي حرمها حتى أجزها أنا؟ الذي فعل ذلك هو عرفكم واضطهادكم للنساء، وهذا العرف هو الذي فضل صلاتها في بيتها فلا تشهد حتى الجماعة التي يؤمها الرجال، فلا يظهرن أصلاً، أما إذا قال أحد الناس يجوز لها الإمامة قامت قيامة الرجال. وفي آثار السنة والسيرة لا نجد سوى أثر واحد في (سنن أبي داود)، والذي شرحه هو ذات الفقيه الذي راجع رأي الفقهاء في إيقاع طلاق الثلاثة مرة واحدة ومخالفة صريح القرآن، لأن صحابيا كبيرا قال ذلك وأخطأ في ذلك، فالآية تقول (الطلاق مرتان) وإن طلقها ثلاثة تترتب أحكام. لكن ابن تيمية وتلميذه ابن القيم عندما وجدا حديث (أبي داود) أدركا الحق. فالمرأة الصحابية التي أمت لم تؤم أهل بيتها ولكن أهل دارها والدار غير البيت، فهي الدارة أو الدائرة حيال البيت ولذلك كان لها مؤذن، فالمرأة لو كانت أعلم منا وأتقى منا وقامت لتصلي فينا إمامة، فنحن عندئذ لا ننظر إلى جمالها ويفتتنا هذا، فنحن لا ننظر إلى شيب الإمام ولحيته، ولكن يستمعون إلى كلامه، فنحن نسمع للنساء في قضايا الحياة وننظر إليهن⁽¹⁾. وفي المقال المنشور في صحيفة الشرق الأوسط والذي يلخص فيه ما قاله الترابي في ندوة دار حزب الأمة المعارض ذكر ما يشابه قوله المذكور هنا⁽²⁾، وأيضاً في حوار له مع شبكة ال «بي بي سي» الإخبارية أكد الترابي على ما قاله من جواز إمامة المرأة الرجال⁽³⁾.

(1) مقابلة منشورة في صحيفة الشرق الأوسط، بعنوان (لعل السجن يكون كفارة عن اخطاءنا في الانقاذ)، أجراها محمد إمام، يوم الجمعة 22 ربيع الأول 1427 هـ 21 ابريل 2006 العدد 10006.

//archive.aawsat.com/details.asp?section=11&issueno=10006&article=359248#.XTHc7vIzbIU
(2) مقال منشور في صحيفة الشرق الأوسط، بعنوان (الترابي: يجوز للمسلمة الزواج من المسيحي أو اليهودي وشهادتها تعادل الرجل تماماً)، كتبه اسماعيل ادم، الاحد 10 ربيع الأول 1427هـ-9 ابريل 2006، العدد 9994. وكانت عنوان الندوة (دور المرأة في تأسيس الحكم الراشد) ومكان الندوة دار حزب الأمة المعارض.

<https://archive.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=9994&article=357364#.XTHWa-IzbIU>

(3) مقال منشور على موقع ال بي بي سي العربية، بعنوان "الترابي: الإسلام لا يدخل القضاء في شؤون الردة"، يوم الاحد 23 ابريل 2006.

<http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/middle-east-news/newsid-4937000/4937330.stm>

والفيديو المنشور له على اليوتيوب أعاد الترابي ذات الكلام من حيث إنه لم يجد في الموضوع إلا حديثاً واحداً وهو حديث أم ورقة، وأن الدار يقصد بها الدار الواسعة كدار فور، وأنه يمنع الاتصال في الصلاة بين الرجل والمرأة فقط⁽¹⁾.

الفرع الثالث: زواج المسلمة من غير المسلم

لقد أباح الترابي زواج المسلمة من أهل الكتاب حيث قال: إنه لم يجد آيةً أو حديثاً يمنع زواج المسلمة من الكتابي، وأنَّ الحرمة في الآية تشير إلى المشركين، وأنَّ الحرمة في أهل الكتاب كان سببها القتال، وتزول الحرمة بزوال السبب. وذكر أنَّ منع زواج المسلمة من أهل الكتاب ما هو إلا تخريصات وأباطيل وتراكم الأقوال، وارتهان إلى التقاليد.

وجاء في مقال منشور على صحيفة الشرق الأوسط بعنوان " الترابي: يُجوز للمسلمة الزواج من المسيحي أو اليهودي وشهادتها تعادل الرجل تماماً"⁽²⁾ التالي:

قال الترابي: "إن منع زواج المرأة المسلمة من غير المسلم، ليس من الشرع في شيء والإسلام لم يحرمه ولا توجد آية أو حديث يحرم زواج المسلمة من الكتابي مطلقاً، إلا أنَّ الترابي نَوَّه إلى أن الحرمة التي كانت موجودة، كانت مرتبطة بالحرب والقتال بين المسلمين وغيرهم تزول بزوال السبب".

وأضاف الترابي، أنه يقدم الأسانيد لما أفتى به، وقال: "إنَّ التخرصات والأباطيل التي تمنع زواج المرأة المسلمة من الكتابي، لا أساس لها من الدين، ولا تقوم على ساق من الشرع الحنيف، وأضاف: وما تلك إلا مجرد أوهام وتضليل وتجهيل وإغلاق وتحنيط وخذع للعقول، الإسلام منها براء".

(1) فيديو بعنوان "هذا ما قاله الترابي"، منشور في 24.08.2013. كلامه جبال إمامة المرأة في الدقيقة 1:30.

<https://www.youtube.com/watch?v=swyVmuD8-to>

(2) مقال منشور في صحيفة الشرق الأوسط، بعنوان (الترابي: يجوز للمسلمة الزواج من المسيحي أو اليهودي وشهادتها تعادل الرجل تماماً)، كتبه اسماعيل آدم، يوم الاحد 10 ربيع الأول 1427هـ-9 ابريل 2006 العدد 9994. وكانت عنوان الندوة (دور المرأة في تأسيس الحكم الراشد) ومكان الندوة دار حزب الأمة المعارض.

<https://archive.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=9994&article=357364#.XTHWa-IzbIU>

وفي مقابلة مع الدكتور الترابي في صحيفة الشرق الأوسط وذلك ما يقارب بعد الندوة

بأسبوعين جاء التالي"

* "أثارت فتاواكم في ما يتعلق بزواج المسلمة من الكتابي (المسيحي أو اليهودي) جدلاً كبيراً..

فهل تعني بذلك إجازة زواج المرأة المسلمة وبقاء زوجها على دينه أم تقصد زواجها ابتداء من كتابي؟

- أولاً ينبغي أن ينظر إلى هذا الاجتهاد في سياق شأن المرأة عامة، خطاباً للمجتمع المسلم، فإن خطاب المجتمع المسلم المعاصر في شأن المرأة ينحط كثيراً عن أحكام قيم الدين ويبعد عن أحكام قيمه الدينية، والمثال فيه أن المسلمين يناون عن الخوض في مثل هذه الأحكام في زواج بناتهم. ولعل من نافلة القول التذكير بأن رأيي هذا ليس بجديد، فهو رأي قديم، وما كان مجرد خبر، ولكن كان رداً على أعراض كانت تبدو للجاليات المسلمة في أميركا، إذ قدمت إلى أحد المراكز الإسلامية هناك امرأة تريد أن تعتنق الإسلام ولكنها تريد أن تعرف حكم بقائها مع زوجها، الذي ظل على دينه، لكنهم، أي مسؤولوا المركز، كانوا بانفعالهم وارتهانهم إلى التقاليد، يوصونها إن هي صدقت بأن تذهب لتقاضي زوجها طلاقاً، وبالتالي تخسر ولايتها على الأبناء وتخسر كل تكاليف التقاضي، وهي في أول الخطى نحو الإسلام، وكان ذلك غالباً يصددهن عن اعتناق الإسلام وإشهاره. طبعا قرأت كثيراً في تاريخ الإسلام عندما اضطربت الأحوال بين المسلمين والمشركين، وبين مسلمين موصولين بجماعات غير مسلمة وأيام الردة التي طرأ فيها اضطراب كثير، فقدرت الرأي لما لم أجد في كتاب أو سنة كلمة واحدة تمنع زواج المسلمة من كتابي، فكنت أرى أن يتركوها تسلم فتثبت إيمانها، وكثيراً ما تدعو وتنشط في دعوتها إلى الله، فتجر إلى الإسلام زوجها ومن حوله وهكذا.. وهذا فتح مبين في أسرتها وفي الأسر الأخرى. وطبعا من الناس من آثاره هذا فهاجمني وكفرني، وصوره على أنه قضية عرض. ولكن إذا نظرت إلى الأمر بتجرد فإن إسلام الزوجة قد يؤثر إيجاباً على الزوج غير المسلم، فيدخل في دين الله، وهو أمر يحتاجه المسلمون في بلاد الغرب. علينا أن نترك للأقليات المسلمة التي تعيش مع الكتابيين، والذين تهمهم هذه القضية أن يقدروا الأمر حق قدره، وأن يزوجوا بناتهم

للكتابين، لعل هؤلاء البنات يأتين بالكتابين من خلال العلاقة الزوجية إلى الإسلام، أو يصبرن على دينهن، وهناك الحريات نسبياً أوسع، وليتحرروا الأحوال عينا والظاهرة عموماً، ذلك رأيي في هذه المسألة.

* أخلص من هذا الرأي أنكم تتحدثون عن جواز بقاء المرأة المسلمة مع زوجها الكتابي.. وليس الزواج من كتابي ابتداء؟

- لا، كنت تحدثت من قبل عن بقاء المسلمة مع زوجها الكتابي، لكنني الآن افتح الأمر لتقدير الأمور جملة ولتقدير عين الزواج، فلا تمنعها آية أصلاً في كتاب الله. فلذلك لا أمنعها بتراكم الأقاويل التي عهدناها. فالأقاويل التي عهدناها ركنتنا دائماً بأن الإجماع هو إجماع الفقهاء المجتهدين في عصر من العصور. ولذلك نقرأ القرآن فلا نجد ذلك كذلك أصلاً، ولذلك ننصرف عنه. وأوصينا بأن نطيع ولي الأمر دائماً ولو استلب الحكم منا بالقوة، وهكذا عهدنا كلها. لكن القرآن يصدنا عن كل ذلك صدوداً. فنحن لا بد أن نرجع إلى الأصول، الكتاب والسنة، فإن ترك لنا الأمر لكي نقلب فيه، لأنه تركه بوحاً هكذا، نقلب فيه ونقول الكلمة عامة أو نقولها خيراً، بعد ذلك نضرب على عين قضية فيه مع هذا التقدير ومع هذه الأحكام العامة. ويقع ما يقع في سبيل الله⁽¹⁾.

وفي حوار له مع شبكة الـ«بي بي سي» الإخبارية أكدّ الترابي على ما قاله من جواز زواج المسلمة من الكتابي⁽²⁾.

وفي فيديو منشور للدكتور الترابي على اليوتيوب وهو فيديو مجتزأ من مقابلة، قال فيه الترابي إن الآيات جاءت لتنتهي عن الزواج من المشركين وليس أهل الكتاب، بل جاءت آيات

(1) مقابلة منشورة في صحيفة الشرق الأوسط، بعنوان (لعل السجن يكون كفارة عن إخطائنا في الانقاذ)، أجزاها محمد إمام، يوم الجمعة 22 ربيع الأول 1427 هـ. 21 أبريل 2006 العدد 10006.

//archive.aawsat.com/details.asp?section=11&issueno=10006&article=359248#.XTHc7vIzbIU
(2) مقال منشور على موقع الـبي بي سي العربية، بعنوان "الترابي: الإسلام لا يدخل القضاء في شؤون الردة"، يوم الأحد 23 أبريل 2006.

<http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/middle-east-news/newsid-4937000/4937330.stm>

أجازت الزواج من أهل الكتاب، وإن ما يستشهد فيه في منع زواج المسلمة من الكتابي آيات عامة، وزواج المسلمة من الكتابي لا يعرضها للفتنة ويستبعد أن ترتد⁽¹⁾.

وهذا أهم ما جاء به الترابي حيال زواج المسلمة من الكتابي.

المطلب الثاني: عرض الأقوال الفقهية في المسائل التي أثارها الترابي.

الفرع الأول: شهادة المرأة نصف شهادة الرجل

في كون شهادة المرأة نصف شهادة الرجل نصاباً أساسياً

الأول: قول تعالى: (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى)⁽²⁾. والثاني: عن أبي سعيد الخدري، قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في أضحى أو فطر إلى المصلى، فمر على النساء، فقال: «يا معشر النساء تصدقن فإني أريتكن أكثر أهل النار» فقلن: وبم يا رسول الله؟ قال: «تكثرن اللعن، وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن»، قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: «أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل» قلن: بلى، قال: «فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم» قلن: بلى، قال: «فذلك من نقصان دينها»⁽³⁾.

وهذان النصاب أشارا إلى أن شهادة المرأة نصف شهادة الرجل وإن كانت الآية تدور حيال المعاملات المالية فإن الحديث عام في ذلك. ولورد على ادعاء أن شهادة المرأة تساوي شهادة الرجل فلا بد من ذكر أهم النقاط التي تطرقت إليها المذاهب حيال شهادة المرأة، فالأمر لم يقتصر على

(1) فيديو بعنوان " هذا ما قاله الترابي"، منشور في 24.08.2013. كلامه حيال زواج المسلمة من الكتابي في الدقيقة 3:20

<https://www.youtube.com/watch?v=swyVmuD8-to>

(2) سورة البقرة آية 282.

(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم، رقم الحديث 304، ج 1 ص 68. وكتاب الزكاة باب الزكاة على الأقارب رقم الحديث 1462 ج 2 ص 120.

أن شهادة المرأة نصف شهادة الرجل فحسب، بل هناك حالات قد لا تقبل فيها شهادة المرأة عند الجمهور. /وفي ذلك خمس مسائل

المسألة الأولى: الحالات التي لا تقبل فيها شهادة المرأة عند الجمهور

أولاً: اتفقت المذاهب الأربعة على أن شهادة المرأة في الحدود لا تقبل وذلك في ملخص القول لأن الحدود تدرأ بالشبهات وكون شهادة المرأة نصف شهادة الرجل يدخل الشبهة⁽¹⁾.

وخالف في ذلك ابن حزم الظاهري⁽²⁾ وأضاف أنه يقبل شهادة أربع نسوة دون رجل، وهذا ما لا يقبله سائر المذاهب حتى في المعاملات المالية. وما حكى عن عطاء⁽³⁾ وحماة بن أبي سليمان⁽⁴⁾ بقبول شهادة النساء في الحدود، ذكر ذلك الماوردي في الحاوي الكبير وقال: إنَّه رأي فاسد⁽⁵⁾.

ثانياً: ذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة على أنه لا تقبل شهادة النساء فيما ليس بمال ولا المقصود منه المال وذلك كالنكاح والطلاق وغيرها⁽⁶⁾.

(1) السرخسي، محمد بن أحمد 483هـ، المبسوط، ج 16 ص 113 و 114، دار المعرفة بيروت 1993 م. والكاساني، أبو بكر بن مسعود 587هـ، بدائع الصنائع، ج 7 ص 46، دار الكتب العلمية 1986. والإمام مالك، ابن انس 179هـ، المدونة، ج 4 ص 24، دار الكتب العلمية، 1994 م. والإمام الشافعي، محمد بن إدريس 204هـ، الأم، ج 5 ص 144 و ج 6 ص 165، دار المعرفة، 1990. والماوردي، علي بن محمد 450هـ، الحاوي الكبير، ج 17 ص 7، تحقيق علي معوض، دار الكتب العلمية، ط 1 1999 م. وابن قدامة، عبدالله بن أحمد المقدسي 620هـ، المغني، ج 7 ص 10، مكتبة القاهرة 1968م. وابن قدامة، عبدالرحمن بن محمد 682هـ، الشرح الكبير على متن المقنع، ج 12 ص 139، دار الكتاب العربي، إشراف محمد رشيد رضا.

(2) ابن حزم، علي بن أحمد 456هـ، المحلى بالآثار، ج 8 ص 476، دار الفكر بيروت.

(3) هو عطاء بن أبي رباح التابعي، كان عالماً ثقة كثير الحديث، مات سنة أربع عشرة ومائة. ابن سعد، أبو عبدالله محمد 230هـ، الطبقات الكبرى، ج 6 ص 20-21، تحقيق محمد عطا، دار الكتب العلمية، ط 1 1990م.

(4) العلامة، الإمام، فقيه العراق، أبو إسماعيل بن مسلم الكوفي، مولى الأشعريين، أصله من أصبهان، من عداد صغار التابعين شيخ الإمام أبي حنيفة. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد 748هـ، سير أعلام النبلاء، ج 5 ص 231، إشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط 3 1985م.

(5) الماوردي، الحاوي الكبير، ج 17 ص 7.

(6) الإمام مالك، المدونة، ج 4 ص 24. وإمام الحرمين، الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، ج 18 ص 596 وابن قدامة، المغني، ج 7 ص 10. وابن قدامة الشرح الكبير على متن المقنع، ج 12 ص 140.

وأجاز الحنفية والإمام أحمد في قول شهادة المرأة فيما لا يندرى بالشبهات سواء المال أو غيره⁽¹⁾، وابن حزم على ما مر يجيز ذلك⁽²⁾.

المسألة الثانية: الحالة التي تقبل فيها شهادة النساء منفردات عند الجمهور.

تقبل شهادة النساء منفردات عند الجمهور في الأمور التي لا يطلع عليها الرجال كالولادة والبركة وعيوب النساء⁽³⁾، ومع اتفاق الجمهور على قبول شهادتهن منفردات في هذه الحالة إلا أنهم اختلفوا في العدد فالحنفية والحنابلة قالوا بشهادة امرأة واحدة⁽⁴⁾ والمالكية وقول للإمام أحمد شهادة امرأتين⁽⁵⁾، والشافعية قالوا لا يقل عن أربع نسوة⁽⁶⁾.

وقد يختلف المذهب الواحد أو المذاهب في اعتبار بعض ما يعتبر مما لا يطلع عليه الرجال مع اتفاقهم على انفراد شهادة المرأة فيما لا يطلع عليه الرجال، فالرضاع مثلاً يعتبر مما يطلع عليه الرجال عند الحنفية فلا يجوز فيه انفراد المرأة في الشهادة⁽⁷⁾.

(1) السرخسي، المبسوط، ج 5 ص 32 و ج 16 ص 115. والكاساني، بدائع الصنائع، ج 6 ص 279. وابن قدامة، المغني، ج 7 ص 10. قال ابن قدامة "وعن أحمد، أنه قال: إذا تزوج بشهادة نسوة، لم يجز، فإن كان معهن رجل، فهو أهون".
(2) ابن حزم، المحلى بالآثار، ج 8 ص 476.

(3) السرخسي، المبسوط، ج 6 ص 49 و ج 16 ص 142. والكاساني، بدائع الصنائع، ج 5 ص 279. وأبو الفضل، عبدالله بن محمود 683هـ، الاختيار لتعليل المختار، ج 2 ص 140، تعليق الشيخ أبو دقيقة، مطبعة الحلبي القاهرة، 1937 م. والسعدي، علي بن الحسين 461هـ، النتف في الفتاوى، ج 2 ص 781، تحقيق الناهي، دار الفرقان، ط 2 1984 م. والقرافي، أحمد بن إدريس 684هـ، الذخيرة، ج 5 ص 82، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط 1 1994. وأبو عبدالله، محمد بن يوسف 897هـ، التاج والإكليل لمختصر خليل، ج 5 ص 541، دار الكتب العلمية 1994م. والقيرواني، أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن 386هـ، الرسالة، ج 1 ص 132، دار الفكر. وإمام الحرمين، الجويني، نهاية المطالب في دراية المذهب، ج 18 ص 598. والشيرازي، ابراهيم بن علي 476هـ، المهذب في فقه الإمام الشافعي، ج 3 ص 453-454، دار الكتب العلمية. والماوردي، الحاوي الكبير، ج 17 ص 8. والزرکشي، محمد بن عبدالله 772هـ، شرح الزركشي على مختصر الخرقى، ج 7 ص 314، دار العبيكان، ط 1 1993. وابن قدامة، عبدالله بن أحمد 620هـ، عمدة الفقه، ج 1 ص 151، تحقيق أحمد عزوز، المكتبة العصرية، 2004م. وابن قدامة، المغني، ج 10 ص 136-137.

(4) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 5 ص 279. والسعدي، النتف، ج 2 ص 781. وابن قدامة، المغني، ج 10 ص 136.
(5) القرافي، الذخيرة، ج 5 ص 82. وأبو عبدالله، التاج والإكليل لمختصر خليل، ج 5 ص 541. والقيرواني، الرسالة، ج 1 ص 132، دار الفكر. والزرکشي، شرح الزركشي على مختصر الخرقى، ج 7 ص 314. وابن قدامة، عمدة الفقه، ج 1 ص 151. وابن قدامة، المغني، ج 10 ص 137.

(6) امام الحرمين، نهاية المطالب في دراية المذهب، ج 18 ص 598. والشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، ج 3 ص 453-454. والماوردي، الحاوي الكبير، ج 17 ص 8.

(7) السرخسي، المبسوط، ج 5 ص 137.

والغرض من ذكر المسألتين السابقتين بيان أنّ المذاهب كلها -حتى أوسعها كابن حزم- لم يساوي بين شهادة الرجل وشهادة المرأة، بل هناك حالات لا تقبل فيها شهادة النساء عند الجمهور دون النظر إلى العدد.

المسألة الثالثة: الرد على من توهم أن ابن تيمية جعل علة كون شهادة المرأة نصف شهادة الرجل فيما يكون فيه الضلال في العادة، وأنه أمر قابل للتغير بتغير الزمان.

بداية اعرض ما قاله ابن تيمية وقد نقله عنه ابن القَيِّم "قال شيخنا ابن تيمية -رحمه الله تعالى-: قوله تعالى: {فَإِنْ لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى} (1)، فيه دليل على أن استشهاد امرأتين مكان رجل إنما هو لإذكار إحداهما الأخرى إذا ضلت، وهذا إنما يكون فيما يكون فيه الضلال في العادة، وهو النسيان وعدم الضبط، وإلى هذا المعنى أشار النبي -صلى الله عليه وسلم- حيث قال: "وأما نقصان عقلهن: فشهادة امرأتين بشهادة رجل"، فبين أن شطر شهادتهن إنما هو لضعف العقل لا لضعف الدين، فعلم بذلك أن عدل النساء بمنزلة عدل الرجال، وإنما عقلها ينقص عنه، فما كان من الشهادات لا يخاف فيه الضلال في العادة، لم تكن فيه على نصف رجل، وما تقبل فيها شهادتهن منفردات، إنما هي أشياء تراها بعينها، أو تلمسها بيدها، أو تسمعها بأذنها من غير توقف على عقل، كالولادة والاستهلال، والإرضاع، والحيض، والعيوب تحت الثياب، فإن مثل هذا لا ينسى في العادة ولا تحتاج معرفته إلى إعمال العقل، كمعاني الأقوال التي تسمعها من الإقرار بالدين وغيره، فإن هذه معان معقولة، ويطول العهد بها في الجملة" (2).

فكما نرى الجواب موجود في ما قاله ابن تيمية -رحمه الله-، فابن تيمية هنا جاء وحصر الأمور التي تشهد فيها النساء لوحدها وتكون فيها تعدل شهادة الرجل، وهي الأمور التي لا تحتاج معرفتها إلى إعمال عقل، فابن تيمية حصر الأمور التي قد يكون فيها ضلال ونسيان في الأمور التي يتم فيها إعمال عقل لدى النساء، وبما أنهن ناقصات عقل فهذا أمر لا يتغير بتغير الزمان.

(1) صورة البقرة. آية 282.

(2) ابن القَيِّم، محمد بن أبي بكر 751هـ، الطرق الحكمية، ج 1 ص 127-128، مكتبة دار البيان.

وبعد نقل ابن القَيِّم لقول ابن تيمية ذكر مباشرة التالي "إذا تقرر هذا، فإنه تقبل شهادة الرجل والمرأتين في كل موضع تقبل فيه شهادة الرجل ويمين الطالب"⁽¹⁾.

وعندما قام ابن القَيِّم بذكر الأقوال في الحالات التي تتفرد فيها النساء بالشهادة قال "فالأقوال ثلاثة، أرجحها: أنه تجوز شهادة النساء متفرقات فيما لا يطلع عليه الرجال غالباً"⁽²⁾.

ولم أقف على قول لابن تيمية يساوي فيه شهادة المرأة بشهادة الرجل في غير حال تفرداها في الشهادة في الأمور التي لا يطلع عليها الرجال في العادة، لذلك وبناء على ما سبق لا أرى أن ابن تيمية يشير هنا إلى أن الحكم يمكن أن يتغير بتغير الزمان أو المكان.

المسألة الرابعة: قياس شهادة المرأة على شهادتها في اللعان.

وأما اللعان وأنه قد تم مساواة شهادة الرجل بشهادة المرأة فيه، فاللعان لا يقاس عليه لأنه يعتبر يمينا⁽³⁾ أو شهادة فيها معنى اليمين⁽⁴⁾.

المسألة الخامسة: قياس شهادة المرأة على الرواية.

أمّا القياس على الرواية فهو قياس مع الفارق، فالرواية هي غير الشهادة، قال ابن القَيِّم "الفرق بين الشهادة والرواية أن الرواية يعم حكمها الراوي وغيره على ممر الأزمان، والشهادة تخص المشهود عليه وله ولا يتعداهما إلا بطريق التبعية المحضة فالإزام المعين يتوقع منه العداوة وحق المنفعة والتهمة الموجبة للرد فاحتيط لها بالعدد والذكورية وردت بالقرابة والعداوة وتطرق التهم ولم يفعل مثل هذا في الرواية التي يعم حكمها ولا يخص فلم يشترط فيها عدد ولا ذكورية بل اشترط فيها ما يكون مغلبا على الظن صدق المخبر وهو العدالة المانعة من الكذب واليقظة المانعة من

(1) ابن القَيِّم، الطرق الحكمية، ج 1 ص 128.

(2) ابن القَيِّم، الطرق الحكمية، ج 1 ص 71.

(3) السرخسي، المبسوط، ج 7 ص 55. عند محمد من الحنفية دون أبي حنيفة وأبي يوسف. وابن رشد الجد، محمد بن أحمد 520هـ، المقدمات الممهدة، ج 1 ص 633، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط 1 1988. والإمام الشافعي، الأم، ج 5 ص 143. وابن قدامة، المغني، ج 8 ص 49. وبهاء الدين، عبدالرحمن بن إبراهيم 624هـ، العدة شرح العدة، ج 1 ص 472، دار الحديث القاهرة، 2003م.

(4) السرخسي، المبسوط، ج 7 ص 55. قال بهذا أبو حنيفة وأبو يوسف.

غلبة السهو والتخليط"⁽¹⁾ ونقل السيوطي عشرين فرقاً بين الرواية والشهادة⁽²⁾، وبالتالي لا يقال: بما أن الرواية تتساوى فيها المرأة مع الرجل في العدد فكذلك يجب في الشهادة لأنه بينهما فارق فلا يلزم.

وعلى هذه التفرقة بين الرواية والشهادة، من عد أموراً من باب الرواية وليس من باب الشهادة، كرؤية هلال رمضان، قبل فيه شهادة امرأة واحدة⁽³⁾.

وفي ختام هذا الفرع، بعد عرض المسائل الخمسة، توصلت إلى أنه لم يقل أحد من العلماء بمساواة شهادة المرأة بشهادة الرجل، ولا دليل يُستند عليه يساوي بين شهادة المرأة وشهادة الرجل.

الفرع الثاني: إمامة المرأة للرجل

أولاً: الحديث الذي اعتمد عليه الترابي في قوله، وهو حديث أم ورقة:

حدثنا الحسن بن حماد الحضرمي، حدثنا محمد بن فضيل، عن الوليد بن جميع، عن عبد الرحمن بن خلاد عن أم ورقة بنت عبد الله بن الحارث، قالت: وكان رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يزورها في بيتها، وجعل لها مؤذناً يؤذن لها، وأمرها أن تؤم أهل دارها. قال عبد الرحمن: فأنا رأيت مؤذنها شيخاً كبيراً⁽⁴⁾.

السند الآخر حدثنا عثمان بن أبي شيبة، حدثنا وكيع بن الجراح، حدثنا الوليد بن عبد الله بن جميع، قال: حدثتني جدتي، وعبد الرحمن بن خلاد الأنصاري⁽⁵⁾.

ثانياً: الحديث المروي عند الدارقطني، والذي فيه زيادة تشير إلى أنها تؤم النساء.

(1) ابن القَيِّم، محمد بن أبي بكر 751هـ، بدائع الفوائد، ج 1 ص 5، دار الكتاب العربي بيروت.

(2) السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن 911هـ، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ج 1 ص 392-394، تحقيق أبي قتيبة، دار طيبة.

(3) ابن القَيِّم، بدائع الفوائد، ج 1 ص 5.

(4) أبو داوود، سليمان بن الأشعث 275هـ، سنن أبي داوود، ج 1 ص 443، كتاب الصلاة باب إمامة النساء، رقم الحديث 592، تحقيق الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية 2009م. وقال الأرنؤوط حديث ضعيف. وحسنه الألباني. وقال رجاله موثقون من رجال مسلم؛ غير جدة الوليد واسمها ليلى بنت مالك؛ كما في بعض الروايات، وعبد الرحمن بن خلاد الأنصاري، وهما مجهولان؛ الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح أبي داوود، ج 3 ص 144، مؤسسة غراس، ط 1 2002م.

(5) أبو داوود، سنن أبي داوود، ج 1 ص 443، كتاب الصلاة باب إمامة النساء، رقم الحديث 591.

حدثنا أحمد بن العباس البغوي⁽¹⁾، ثنا عمر بن شبة⁽²⁾، نا أبو أحمد الزبيري⁽³⁾، نا الوليد بن جميع⁽⁴⁾، عن أمه، عن أم ورقة، أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أذن لها أن يؤذن لها ويقام وتؤم نساءها⁽⁵⁾.

وبعد أن ذكرت حديث الدارقطني لم أجد من حكم عليه إلا إن كان الألباني يقصد الحكم على جميع الأسانيد، وليس فقط على الأسناد الموجود عند أبي داوود. لذلك قمت بذكر الأسانيد كاملة وقمت بترجمة رجال السند في رواية الدارقطني، لكي أستطيع أن أحكم على الحديث ما استطعت.

وما توصلت إليه هو أن سند الدارقطني لا يقل درجة عن السند المروي عند أبي داوود فإن قبلنا حديث أبي داوود السابق وقلنا إن الحديث حسن، فلا بد أن نقبل الزيادة في حديث الدارقطني،

(1) أحمد بن العباس بن أحمد بن منصور بن إسماعيل أبو الحسن الصوفي، ويعرف بالبغوي، وذكر من مشايخه عباد بن الوليد، ومن تلاميذه الدارقطني، وقال: كان من الثقات، وعنه أنه قال: الشيخ الصالح الثقة. مقبل بن هادي، تراجم رجال الدارقطني الذين لم يترجم لهم في التقريب ولا في رجال الحاكم، ج 1 ص 95، دار الآثار صنعاء، ط 1 1999م.

(2) عمر بن شبة بن عبيدة النميري أبو زيد النحوي البصري نزيل سامرا روى عن غندر وعبد الوهاب الثقفي وأبي عبيدة معمر بن المثنى وعمر بن علي المقدمي وزيد بن يحيى الانماطي ومحمد بن أبي عدى ومسعود بن واصل والنضر ابن كثير كتبت عنه مع أبي وهو صدوق صاحب عريية وادب، نا عبد الرحمن قال سئل أبي عنه فقال نميري صدوق. ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد 327هـ، الجرح والتعديل، ج 6 ص 116، طبعة دائرة المعارف العثمانية، دار احياء التراث، ط 1 1952.

(3) أبو أحمد الزبيري قال أبو العباس بن عقدة حدثني عبد الله بن إبراهيم بن قتيبة، قال: سمعت ابن نمير يقول: أبو أحمد الزبيري صدوق، وهو في الطبقة الثالثة من أصحاب الثوري، ما علمت إلا خيرا، مشهور بالطلب، ثقة صحيح الكتاب، وكان صديق أبي نعيم وسامعها قريب، أبو نعيم أسن منه وأقدم سماعا. وقال حنبل بن إسحاق، عن أحمد بن حنبل: كان كثير الخطأ في حديث سفيان. وقال العجلي: كوفي ثقة، وكان يتشيع. وقال بندار: ما رأيت رجلا قط أحفظ من أبي أحمد الزبيري. المزني، يوسف بن عبد الرحمن 742هـ، تهذيب الكمال، ج 25 ص 479، تحقيق بشار عواد، مؤسسة الرسالة بيروت، ط 1 1980.

(4) الوليد بن عبد الله بن جميع الزهري روى عن أبي الطفيل وعكرمة وقثم بن لؤلؤة روى عنه يحيى بن سعيد القطان ومحمد بن فضيل ووكيع وأبو نعيم وابنه أبو جبلة سمعت أبي يقول ذلك. كان يحيى بن سعيد لا يحدثنا عن الوليد بن جميع فلما كان قبل موته بقليل حدثنا عنه. عن أحمد بن حبل قال: الوليد بن جميع ليس به بأس. عن يحيى بن معين انه قال: الوليد ابن جميع ثقة. عن عبد الرحمن قال سئل أبي عن الوليد بن جميع فقال: صالح الحديث. عن عبد الرحمن قال سألت أبا زرعة عن الوليد بن جميع فقال: لا بأس به. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج 9 ص 8.

(5) الدارقطني، علي بن عمر 385هـ، سنن الدارقطني، ج 2 ص 22 كتاب الصلاة باب في ذكر الجماعة وأهلها وصفة الإمام رقم الحديث 1084، تحقيق شليبي، مؤسسة الرسالة، ط 1 2004م.

أي أن الحديثين لهما نفس الحكم وهذا ما يهمني، والزيادة هي أنها كانت تؤم نساءها، فعند التسليم بصحة الاستدلال بهذا الحديث فلا بد من أن المعنى محصوراً حِيالَ حكم إمامة المرأة النساء.⁽¹⁾

ثانياً: أقوال الفقهاء إمامة المرأة بالرجال

لم يقل أحدٌ من المذاهب بجواز إمامة المرأة الرجل في الصلاة المفروضة⁽²⁾ ونقل الإجماع أكثر من عالم على عدم جواز ذلك⁽³⁾ أمّا ما روي من شذوذٍ عن أبي ثور

(1) أولاً توصلت للحكم بالطريقة التالية: النقطة الأولى مدار رواية الأحاديث الثلاثة الوليد بن جميع. ثانياً: ذكر الألباني أن من روى عنهم الوليد سواء جدته أو ابن خلد، مجاهيل ومع ذلك حسن الحديث. بناء على النقطة الثانية إذا كان رجال سند الدارقطني من بدايته حتى الوصول للوليد ثقات وكان من بعده مجهول فسيكون حكم الحديث هو نفس حكم حديث أبي داوود. ثالثاً: بعد ترجمة الرواة تبين أن الرواة الثلاثة من البغوي إلى أبي أحمد في حديث الدارقطني حكمهم ثقات وما يقارب، وكلهم كانت الرواية بينهم بصيغة حدثنا وهذا يدل على اتصال السند. وبالتالي وبناء على ما سبق لا بد أن يكون حكم حديث الدارقطني نفس حكم حديث أبي داوود فإن قبل حديث أبي داوود لا بد كذلك من قبول الزيادة في حديث الدارقطني. رابعاً: أظن أن تضعيف الحديثين أقرب إلى الصواب، وقد حكم الأرنؤوط على حديث أبي داوود بالضعف، فكيف يحسن حديث يجهل فيه الراوي؟ فإن قيل يقوى ابن خلد بجدة الوليد فيقال المشكلة تكمن في أن مدار الحديث على الوليد ولم يرو إلا عن مجاهيل وهذا مدخل شك، والوليد لم يوثقه أحد فيما بحثت سوى ابن معين ومعلوم أنه متساهل في التوثيق، وقال الإمام أحمد إنه ليس به بأس، وهي صيغة تضعيف عنده، لذلك أرى أن الحديث أقرب إلى الضعف.

(2) ابن عابدين، رد المحتار، ج 1 ص 576. الكاساني، بدائع الصنائع، ج 1 ص 140. والنسفي، عبدالله بن أحمد 710هـ، كنز الدقائق، ج 1 ص 168، تحقيق بكداش، ط 1 2011م. وابن نجيم، عمر بن إبراهيم 1005هـ، النهر الفائق شرح كنز الدقائق، ج 1 ص 251، تحقيق أحمد عناية، دار الكتب العلمية ط 1 2002م. والطحاوي، أحمد بن محمد 1231هـ، حاشية الطحاوي على مراقبي الفلاح، ج 1 ص 287-288، تحقيق محمد الخالدي، دار الكتب العلمية، ط 1 1997. والقرافي، الذخيرة، ج 2 ص 241. والمواق، محمد بن يوسف 897هـ، التاج والإكليل لمختصر خليل، ج 2 ص 412، دار الكتب العلمية ط 1 1994م. وابن رشد، بداية المجتهد، ج 1 ص 155. والسجلmani، عبد الوهاب بن علي 422هـ، التلقين في الفقه المالكي، ج 1 ص 48، تحقيق التطواني، دار الكتب العلمية، ط 1 ص 2004. و الإمام الشافعي، الأم، ج 1 ص 191. والنووي، يحيى بن شرف 676هـ، المجموع، ج 4 ص 255، دار الفكر، مع تكملة السبكي والمطيعي. والشربيني، محمد بن أحمد 977هـ، مغني المحتاج، ج 1 ص 482، دار الكتب العلمية، ط 1 1994م. وابن قدامة، المغني، ج 2 ص 47. = وابن قدامة، عمدة الفقه، ج 1 ص 29. وابن تيمية الجد، عبدالسلام بن عبدالله 652هـ، المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ج 1 ص 103، مكتبة المعارف، ط 2 1984م. والمرداوي، علي بن سليمان 885هـ، الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ج 2 ص 264، دار احياء التراث، ط 2. وابن حزم، المحلى بالاثار، ج 2 ص 167.

(3) ابن نجيم، النهر الفائق، ج 1 ص 251. وابن حزم، المحلى، ج 2 ص 167.

والطبري⁽¹⁾ فلا أثر له في الإجماع.

وكان اتفاق الجمهور أو إجماعهم على ذلك؛ لأن هذا داخل في العبادات، ولو صح إمامة المرأة لنقل ذلك لنا عن الصدر الأول. ولما علم أن من السنة تأخُرُ النساء في الصلاة، وأيضاً لحديث النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"⁽²⁾.

وهناك من أجاز إمامة المرأة في صلاة التراويح وذلك في المذهب الحنبلي على اختلاف فيما بينهم⁽³⁾.

ولكن ما يهمننا إثبات خطأ إطلاق القول بجواز إمامة المرأة، وأن ليس هناك ما يمنع إمامتها للرجال، ومع قوة ما ذهب إليه الجمهور دون مخالف إلا من شذ، حيث يمكن اعتبار الإجماع حِيَالِ عدم جواز إمامة المرأة الرجل في الفرائض، ولضعف ما يستند عليه الترابي وهو حديث أم ورقة فقط وهو أفضل ما يقال عنه من حيث الصحة أنه حديث حسن بالإضافة إلى أن

(1) النووي، المجموع، ج 4 ص 255. وابن رشد، بداية المجتهد، ج 1 ص 155.

أبو ثور: الإمام، الحافظ، الحجة، المجتهد، مفتي العراق، أبو ثور الكلبي، إبراهيم بن خالد، البغدادي، الفقيه، سمع من سفيان بن عيينة والإمام الشافعي، مات سنة أربعين ومائتين، رحمه الله تعالى. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 12 ص 72-76. الطبري: الإمام، العلم، المجتهد، عالم العصر، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، كان ثقة، صادقاً، حافظاً، رأساً في التفسير، إماماً في الفقه، والإجماع والاختلاف، علامة في التاريخ وأيام الناس، عارفاً بالقراءات وباللغة، أكثر الترحال، ولقي نبلاء الرجال، صاحب التفسير المشهور جامع البيان في تفسير القرآن والمعروف بتفسير الطبري، مات سنة عشر وثلاث مائة، رحمه الله تعالى. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 14 ص 267-282.

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب كتاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وسلم إلى كسرى وقيصر، ج 6 ص 8 رقم الحديث 4425.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم 728هـ، نقد مراتب الإجماع، ج 1 ص 290، بعناية حسن اسبر، دار ابن حزم، ط 1 1998. انتظام الرجال الأئمة القارئة في قيام رمضان يجوز في المشهور عن أحمد" وقوله يشير إلى أن هناك رأياً آخر عن الإمام أحمد وأن ذلك يكون بشرط أمية الرجال. والمرداوي، الإنصاف، ج 2 ص 264. وقال المرادوي بعد أن حكى جواز إمامة المرأة الرجال في التراويح وأنه اختيار عامة الأصحاب قال " حيث قلنا: تصح إمامتها بهم، فإنها تقف خلفهم". وابن قدامة، المغني، ج 2 ص 174، أما ابن قدامة فلم يجز ذلك وقال كلام من الجيد نقله هنا لأنه له علاقة بحديث أم ورقة؛ حديث أم ورقة إنما أن لها أن تؤم نساء أهل دارها، كذلك رواه الدارقطني. وهذه زيادة يجب قبولها، ولو لم يذكر ذلك لتعين حمل الخبر عليه؛ لأنه أن لها أن تؤم في الفرائض، بدليل أنه جعل لها مؤذناً، والأذان إنما يشرع في الفرائض، ولا خلاف في أنها لا تؤمهم في الفرائض، ولأن تخصيص ذلك بالتراويح واشتراط تأخرها تحكم يخالف الأصول بغير دليل، فلا يجوز المصير إليه، ولو قدر ثبوت ذلك لأم ورقة، لكان خاصاً بها، بدليل أنه لا يشرع لغيرها من النساء أذان ولا إقامة، فتختص بالإمامة لاختصاصها بالأذان والإقامة".

هناك زيادة عند الدارقطني تُبَيِّنُ أنها كانت تَوم النساء . فلكل ما ذكرت أرى أنه لا يوجد أي مخرج يمكن أن يؤدي إلى القول بجواز إمامة المرأة للرجل في الصلاة المفروضة.

الفرع الثالث: زواج المسلمة من غير المسلم

إن النص الذي يمنع زواج المسلمة من الكتابي هو قوله تعالى "وَلَا تَتَّخِذُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلِأُمَّةٍ مُّؤْمِنَةٍ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ"⁽¹⁾. وكانت حجة الترابي أمام النص أنه في المشركين وليس في الكتابيين. لذلك بداية قبل عرض الأقوال الفقهية اعرض قول المفسرين في الآية.

نقل الطبري⁽²⁾ أقوالاً في تأويل قوله تعالى: "وَلَا تَتَّخِذُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ"⁽³⁾.

أحدها: "يعني تعالى ذكره بذلك، أن الله قد حرم على المؤمنات أن ينكحن مشركا كائنا من كان المشرك، ومن أي أصناف الشرك كان، فلا تتكوهن أيها المؤمنون منهم، فإن ذلك حرام عليكم، ولأن تزوجوهن من عبد مؤمن مصدق بالله وبرسوله وبما جاء به من عند الله، خير لكم من أن تزوجوهن من حر مشرك، ولو شرف نسبه وكرم أصله، وإن أعجبكم حسبه ونسبه".

وآخر: "لا يحل لك أن تُنكحَ يهودياً أو نصرانياً ولا مشركاً من غير أهل دينك".

وقال الماوردي⁽⁴⁾ في الآية "هذا على عمومها إجماعاً، لا يجوز لمسلمة أن تنكح مشركاً أبداً".

(1) سورة البقرة، آية 221.

(2) الطبري، محمد بن جرير 310هـ، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 4 ص 370، تحقيق أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة ط 2000م.

(3) سورة البقرة، آية 221.

(4) الماوردي، علي بن محمد 450هـ، النكت والعيون، ج 1 ص 282، تحقيق ابن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية.

وقال محمد رشيد رضا⁽¹⁾ "وأما الكتابيات فقد جاء في سورة المائدة أنهم حل لنا، وسكت هناك عن تزويج الكتابي بالمسلمة وقالوا -ورضيه الأستاذ الإمام-: إنه على أصل المنع وأيده بالسنة والإجماع".

وأما ابن عاشور فلا يرى أن الآية تدل على حرمة زواج المسلمة من أهل الكتاب، ولكنه مع ذلك أشار إلى آية أخرى تفيد ذلك وهي قوله تعالى " فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ ۚ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ۚ" ⁽²⁾، ونقل الإجماع على حرمة زواج المسلمة من الكتابي، وأسهب ابن عاشور في كلامه حيال هذه الآية.

قال ابن عاشور⁽³⁾ "وقوله تعالى: "وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا"⁽⁴⁾ تحريم لتزويج المسلمة من المشرك، فإن كان المشرك محمولاً على ظاهره في لسان الشرع فالآية لم تتعرض لحكم تزويج المسلمة من الكافر الكتابي فيكون دليل تحريم ذلك الإجماع وهو إما مستند إلى دليل تلقاه الصحابة من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وتواتر بينهم، وإما مستند إلى تضافر الأدلة الشرعية كقوله تعالى: "فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن"⁽⁵⁾ فعلق النهي بالكفر وهو أعم من الشرك وإن كان المراد حينئذ المشركين".

(1) رضا، محمد رشيد، المنار، ج2 ص279، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م. محمد رشيد رضا، تلميذ الشيخ محمد عبده، وصاحب تفسير المنار، ولد في قرية القلمون في لبنان عام 1985م، وتوفي عام 1935م، وكانت آخر عبارة قالها في تفسيره: "فنسأله تعالى أن يجعل لنا خير حظ منه بالموت على الإسلام". المعجم الجامع في تراجم المعاصرين، ص74، كتاب أعده مجموعة من العلماء وهو مرقم اليا موجود على الشبكة.

(2) سورة الممتحنة، آية 10.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، ج2 ص362، الدار التونسية للنشر، 1984م. محمد الطاهر بن محمد، الشهير بالطاهر بن عاشور، ولد بتونس عام 1879م، حفظ القرآن الكريم، وتعلم اللغة الفرنسية، والتحق بجامعة الزيتونة سنة 1892م، وأسندت إليه فيما بعد رئاستها عام 1956م، وكان ابن عاشور عالماً مصلحاً مجدداً، ويعد من كبار مفسري القرآن الكريم في العصر الحديث، ومن المواقف المشهورة للطاهر بن عاشور رفضه القاطع استصدار فتوى تبيح الفطر في رمضان، وكان ذلك عام 1961م، توفي رحمه الله عام 1973م. المعجم الجامع في تراجم المعاصرين، ص127-ص132.

(4) سورة البقرة، آية 221.

(5) سورة الممتحنة، آية 10.

ولدى البحث في هل يتناول لفظ المشرك أهل الكتاب؟ قال التهانوي⁽¹⁾ "اعلم أنهم اختلفوا في أن لفظ المشرك يتناول الكفار من أهل الكتاب فأنكر بعضهم ذلك وقال: اسم المشرك لا يتناول إلا عبدة الأوثان لقوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ"⁽²⁾. فالله تعالى عطف المشركين على أهل الكتاب، والعطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه. والأكثر من العلماء على أن المشرك يتناول الكفار من أهل الكتاب أيضاً، وهو المختار."

وقال ابن حزم: "إذ قد صح الشرك والتشريك في القرآن من اليهود والنصارى فقد صح أنهم مشركون وأن الشرك والكفر اسمان لمعنى واحد وقد قلنا إن التسمية لله عز وجل لا لنا فإذا ذلك كذلك فقد صح أن قوله تعالى {الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ}⁽³⁾ كقوله تعالى {إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا}⁽⁴⁾ ولا خلاف بين أحد من أهل الإسلام في أن المنافقين كفار"⁽⁵⁾.

وقال أيضاً: "التعجب من أهل هذه المقالة وقولهم أن النصارى ليسوا مشركين وشركهم أظهر وأشهر من أن يجعله أحد؛ لأنهم يقولون كلهم بعبادة الأب والابن وروح القدس وأن المسيح إله حق ثم يجعلون البراهمة⁽⁶⁾ مشركين وهم لا يقرون إلا بالله وحده"⁽⁷⁾.

(1) التهانوي، محمد بن علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 1 ص 1022، تحقيق علي دحروج، منقول من النص الفارسي عن طريق عبدالله الخالدي، مكتبة لبنان، ط 1996. محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي، باحث هندي، صاحب كتاب كشاف اصطلاحات الفنون، توفي رحمه الله سنة 1158 هـ. الزركلي، محمود بن محمد 1396 هـ، الأعلام، ج 6 ص 295، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشرة، 2002 م.

(2) سورة البينة، آية 6.

(3) سورة البينة، آية 1.

(4) سورة النساء، آية 6.

(5) ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي 456 هـ، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 3 ص 124، مكتبة الخانجي القاهرة.
(6) البراهمة: من أهل الهند سمو بالبراهمة لانتسابهم إلى رجل منهم يقال له برهام، والذي مهد لهم نفي النبوات أصلاً، وقرر استحالة ذلك في العقول، والبراهمة تفرقوا أصنافاً، فمنهم أصحاب البددة، ومنهم أصحاب الفكرة، ومنهم أصحاب التناسخ، ومعنى "البد" عندهم شخص في هذا العالم لا يولد، ولا ينكح، ولا يطعم، ولا يشرب، ولا يهرم، ولا يموت. الشهرستاني، الملل والنحل، ج 3 ص 95-97.

(7) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 3 ص 124.

وبعد هذا العرض من المفسرين وقبل عرض رأي الفقهاء في عدم جواز زواج المسلمة من المشرك، نرى أن الكثير من المفسرين من عد هذه الآية أنها شاملة لأهل الكتاب ودليل على التحريم، وأن لفظ المشرك على الأغلب يشمل أهل الكتاب، فكيف لا يشمل وهل هناك شرك أكبر من قول أن عيسى عليه السلام ابن الله! إلا أنه لا يمكن الجزم بذلك حيث هناك من خالف، وقال ابن عاشور وبيّن من وجهة نظره أن لفظ المشرك لا يشمل أهل الكتاب ولهذا لا تكون هذه الآية دليلاً على المنع عنده، ومع ذلك ذكر ابن عاشور الإجماع وآية أخرى تدل على المنع، ولم يقل بما أن هذه الآية لا تدل فذلك يعني أنه مباح.

رأي الفقهاء في زواج المسلمة من الكتابي

أجمع الفقهاء على منع زواج المسلمة من الكافر والكتابي⁽¹⁾ ولم أجد من روى مخالفةً أو شذوذاً.

وكثير من الذين وثقت لهم بمنع زواج المسلمة من الكتابي استدلوا بقوله تعالى "ولا تتكحوا المشركين حتى يؤمنوا"⁽²⁾، وقوله تعالى "فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حل لهم"⁽³⁾، كما أن هناك من استشهد أيضاً بقوله تعالى "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً"⁽⁴⁾. كالكاساني⁽⁵⁾ وابن

(1) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج 3 ص 132. والكاساني، بدائع الصنائع، ج 2 ص 271-272. والإمام مالك، المدونة، ج 2 ص 214. والخمي، علي بن محمد 478هـ، التبصرة، ج 5 ص 2110، تحقيق أحمد نجيب، وزارة الاوقاف قطر، ط 1 2011. وحكى الإجماع. وابن الحاجب، عثمان بن عمر 646هـ، جامع الامهات، ج 1 ص 261، تحقيق الأخضريري، اليمامة للطباعة، ط 2 2000م. والخرشي، محمد بن عبدالله 1101هـ، شرح مختصر خليل، ج 3 ص 206، دار الفكر بيروت. وحكى الإجماع الإمام الشافعي، الأم، ج 5 ص 7. والماوردي، الحاوي الكبير، ج 9 ص 255. والسنيكي، زكريا بن محمد 926هـ، أسنى المطالب في شرح روضة الطالب، ج 3 ص 160، دار الكتاب الإسلامي مع الكتاب حاشية الرميلى الكبير. والإشارة هنا إلى ما جاء في الحاشية. وبهاء الدين، العدة شرح العمدة، ج 1 ص 413. والبهوتي، منصور بن يونس 1051هـ، كشاف القناع عن متن الإقناع، ج 5 ص 84، دار الكتب العلمية. وابن قدامة، عبدالله بن أحمد المقدسي 620هـ، الكافي في فقه الإمام أحمد، ج 3 ص 34، دار الكتب العلمية، ط 1 1994. والبهوتي، منصور بن يونس 1051هـ، دقائق اولي النهي، ج 2 ص 660، عالم الكتب، ط 1 1993م وابن حزم، المحلى، ج 9 ص 19.

(2) سورة البقرة آية 221.

(3) سورة الممتحنة آية 10.

(4) سورة النساء، آية 141.

(5) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 2 272.

حزم⁽¹⁾، وعلق الكاساني على هذه الآية قائلاً "فلا يجوز إنكاح المسلمة الكتابي كما لا يجوز إنكاحها الوثني والمجوسي؛ لأن الشرع قطع ولاية الكافرين عن المؤمنين، فلو جاز إنكاح الكافر المؤمنة لثبت له عليها سبيل، وهذا لا يجوز"⁽²⁾

وعلق الكاساني على أن علة التحريم في قوله تعالى "ولا تتكحوا المشركين حتى يؤمنوا"⁽³⁾ هي قوله تعالى "أولئك يدعون إلى النار"⁽⁴⁾ فعلق قائلاً "لأنهم يدعون المؤمنات إلى الكفر، والدعاء إلى الكفر دعاء إلى النار؛ لأن الكفر يوجب النار، فكان نكاح الكافر المسلمة سبباً داعياً إلى الحرام فكان حراماً، والنص وإن ورد في المشركين لكن العلة، وهي الدعاء إلى النار يُعْمُ الكفرةَ أجمع، فيتعمم الحكم بعموم العلة"⁽⁵⁾. ونقل الدكتور وهبة الزحيلي كلام الكاساني وقال: يحرم بالإجماع⁽⁶⁾.

ورد الدكتور القرضاوي على الترابي في مقال منشور على صحيفة الشرق الأوسط، ومما قاله الدكتور القرضاوي⁽⁷⁾: "إن فتوى د. حسن الترابي الزعيم الإسلامي السوداني، التي أباح فيها زواج المرأة المسلمة من رجل كتابي باطلة، ولا يجوز العمل بها لأنها مخالفة لإجماع المذاهب الإسلامية وما استقر عليه الفقه الإسلامي. وأضاف القرضاوي إننا نرفض هذه الفتوى، لأنها ضد إجماع الأمة وأن جميع المذاهب الإسلامية السنية والشيعية والزيدية، سواء المتبوع منها أو المنقرض، تستتكر هذه الفتوى وتؤكد مخالفتها للشرع الإسلامي، لأن كل أتباع في هذه المذاهب متصل بالعمل.

(1) ابن حزم، المحلى، ج9 ص19.

(2) الكاساني، بدائع الصنائع، ج2 ص271-272.

(3) سورة البقرة آية 221.

(4) سورة البقرة 221.

(5) الكاساني، بدائع الصنائع، ج2 ص271-272.

(6) الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج9 ص6652.

(7)

<https://archive.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=10000&article=358344#.XTdhOPIzbIV>

مقال منشور على صحيفة الشرق الأوسط بعنوان "القرضاوي يهاجم فتوى الترابي بشأن زواج المسلمات من غير المسلمين".
يوم السبت 16 ربيع الأول 1427 هـ 15 ابريل 2006 العدد 10000.

وقال أيضاً: لا يجوز أن تتزوج المرأة المسلمة ابتداء من رجل كتابي ".

المطلب الثالث: ربط ما أفتى به الترابي بفكر الترابي

في هذا المطلب سأقوم ببيان أن ما مر معنا من مباحث فيما أثاره الترابي ليس مجرد نظريات حول التجديد، بل هو منهج يتبعه الترابي في تفقهه؛ وذلك بمقارنة ما ذكره في فتاويه مع أفكاره حول تجديد الفكر الإسلامي.

المسألة الأولى:

- مفهوم العودة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، وتقدم الفقه عند الترابي.

كلام الترابي حول الفكر الإسلامي بأنه عمل المسلمين في تفهم الدين وبالتالي يطرأ عليه ما يطرأ على سائر الحداثات من التقدم والبلبلى⁽¹⁾، وأن فكرنا الفقهي تقدم وينبغي أن يتجدد بالرجوع إلى الأصول⁽²⁾، وأن الفصل القائم بيننا وبين القرآن والسنة والذي تمثله الآراء التاريخية الإسلامية ينبغي أن يزول⁽³⁾. كلامه هذا له أثر واضح على فتاواه وفهمه للدين.

1. شهادة المرأة تساوي شهادة الرجل.

لقد تحدى الترابي أن يأتي أحد بشيء من الكتاب أو السنة يثبت أن شهادة المرأة تساوي نصف شهادة الرجل، وقال: إن القول بذلك أو هام وأباطيل وتدليس. وهنا يتضح كلامه حول العودة إلى القرآن والسنة، فأقوال الفقهاء التي لم ينقل عن أحد منهم القول بأن شهادة المرأة تساوي شهادة الرجل مطلقاً هي عند الترابي مجرد آراء تاريخية تفصل بيننا وبين القرآن والسنة.

2. إمامة المرأة الرجال.

ذكر الترابي أن الدين لم يمنعها من ذلك حيث إنه وجد حديثاً واحداً يبيح لها ذلك وهو حديث أم ورقة، والذي منعها هو أعرافنا وتقاليدينا واضطهادنا للنساء. وفي هذا يتضح أيضاً معنى كلامه في العودة إلى القرآن والسنة، وأن الفقه آراء تاريخية تقدمت.

(1) الترابي، تجديد الفكر، ص 18 .

(2) الترابي، تجديد الفكر، ص 6 .

(3) الترابي، تجديد الفكر، ص 12 .

3. زواج المسلمة من الكتابي.

قال الترابي إنه لم يجد آية أو حديثاً يمنع زواج المسلمة من الكتابي، وأن ذلك ليس من الشرع في شيء، فلذلك لا يمنعها بتراكم الأقاويل التي عهدناها، والقول بمنعها مجرد أباطيل وأوهام لا أساس لها من الدين، وأن القائل بالمنع اليوم منفعل ومرتهن إلى التقاليد. وكلامه هذا يزيد مقصوده وضوحاً من العودة إلى الأصول وتقدم الفقه.

المسألة الثانية:

- مفهوم الإجماع وأن أصول الفقه لا تقي بحاجتنا اليوم.

قال الترابي إن مفهوم الإجماع الذي لدينا وهو -إجماع العلماء دون غيرهم- سببه الضرورة العملية والإجماع هو إجماع المسلمين⁽¹⁾، فعرس انعقاد الشورى والإجماع وأحوال المسلمين المادية والثقافية دعت الفقهاء في عهد فائت أن يسكتوا عن حق الشعب في تبني ما يختار من اجتهاد الفقهاء⁽²⁾، وأن التحري عن أمر الدين ليس حق طائفة أو طبقة من رجال الدين⁽³⁾. وأيضاً كلامه حول أن أصول الفقه لا تقي بحاجتنا اليوم⁽⁴⁾، وأن القياس يجب أن يكون باعتبار طائفة من النصوص واستتباط منها مقصداً معيناً وتوخي هذا المقصد حيثما كان في الظروف الجديدة⁽⁵⁾.

وكلامه هذا كذلك له أثر في فتاواه وفهمه للدين.

1. شهادة المرأة تساوي شهادة الرجل.

قام الترابي بتعليق آية الدين التي تجعل شهادة المرأة نصف شهادة الرجل بأنهن لم يمارسن التجارة، وببديل الحال وتخصص النساء في المحاسبة وتغيير طرق القضاء يتغير الحكم وبذا تساوي

(1) الترابي، تجديد الفكر، ص 13 .

(2) المرجع السابق، ص 23 .

(3) المرجع السابق، ص 23 .

(4) المرجع السابق، ص 34 .

(5) المرجع السابق، ص 42 .

شهادتها شهادة الرجل. فيمكن القول إن مفهوم الترابي حول القياس كان له أثر في تعليقه الحكم وفق ما يرى دون الالتزام بشروط العلة، والعلة إن كانت مخالفة للإجماع لا عبرة فيها.

2. إمامة المرأة الرجال.

لم يكثر الترابي إلى أقوال الفقهاء التي تصل إلى حد الإجماع في منع المرأة من إمامة الرجال وقال إن الذي منعها هو أعرافنا وتقاليدنا.

3. زواج المسلمة من الكتابي.

رغم وجود الإجماع صرح الترابي أن منع المسلمة من الزواج من الكتابي ليس من الإسلام في شيء، حيث إنه لم يجد آية أو حديثاً يمنع ذلك، ولا يمنعها بتراكم الأقاويل التي عهدناها، وهذه الأقاويل في نظره هي ذاتها التي قالت بأن الإجماع إجماع العلماء دون أن يكون لهذا الإجماع أصل في القرآن. وهنا واضح أن مفهوم الترابي حول الإجماع يؤدي إلى عدم اعتباره حجية إجماع العلماء في السابق.

وذكر الترابي أيضاً أنه لا بد من أن ندع للأقلية المسلمة التي تعيش مع الكتابيين أن يزوجوا بناتهم للكتابيين لعل هؤلاء البنات يأتين بالكتابيين من خلال العلاقة الزوجية إلى الإسلام. وهذا الكلام أثر ونتاج كلامه حول مفهوم القياس الواسع والذي يتحرى فيه المقاصد.

المسألة الثالثة:

- قول الترابي بحاجتنا إلى تفسير جديد.

ذكر الترابي أننا في حاجة إلى تفسير جديد، حيث إذا قرأنا التفاسير المتداولة بيننا نجدها مرتبطة بالواقع الذي صيغت فيه، فكل تفسير يعبر عن عقلية عصره، إلا أن هذا الزمان لا نكاد نجد فيه تفسيراً شافياً⁽¹⁾.

(1) الترابي، تجديد الفكر، ص 12 .

ولكلام الترابي هنا أثر في تعامله مع النص حيث رأيناه كيف فسر آية الدين وقال إنها معلولة بعدم ممارسة النساء التجارة، وكيف فسر قوله تعالى (وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا)⁽¹⁾ بأنها لا تشمل أهل الكتاب، وكيف فسر كلمة الدار في حديث أم ورقة بأنها الدار الكبيرة كدارفور⁽²⁾ وليس بيتها، وكيف فسر من قبل حين كلامه عن حق الحاكم في الشرع في قوله تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)⁽³⁾ بأنها في الحكام . وهذا يفيد أن قول الترابي أننا في حاجة إلى تفسير جديد يؤدي إلى عدم التزامه فيما أشارت إليه التفسير السابقة.

وبعد هذا العرض ومقارنة ما دعا إليه الترابي من تجديد مع ما أفتى به، أصل إلى أن ما قاله الترابي ليس مجرد نظريات في التجديد وإنما هو منهج يقوم من خلاله بالتعامل مع الفقه والوصول إلى الأحكام الفقهية. وكذلك أيضا ما أفتى به الترابي ليس عبارة عن بعض المسائل التي شط بها الترابي وانتهى، بل هي دليل على وجود منهج لدى الترابي لا مانع لديه في اتباعه في أي حكم آخر أو حادثة أخرى.

(¹) سورة البقرة، آية 221.

(²) إقليم دارفور، إقليم في السودان تقدر مساحته بخمس السودان، وتحد الإقليم ثلاث دول؛ ليبيا والتشاد وأفريقيا الوسطى، ومن الناحية الزراعية ينشهر بالتبغ والقطن، وقد شهد دارفور الكثير من النزاعات نظرا لوجود قبائل عديدة، ومن هذه النزاعات النزاع الذي حصل بين الفور والعرب عام 1989م. موقع الجزيرة، إقليم دارفور.

<https://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/0ff07ff3-6ce1-4e57-8d7f-15af89416a71>

(³) سورة النساء، آية 59.

الخاتمة

وفي الختام أحمد الله تعالى أن أعانني على إنهاء هذه الرسالة، وما كان فيها من خير فمن فضل الله وما كان فيها من تقصير فمن نفسي، وأصلي وأسلم على نبيه الكريم وبعد؛

في بحثي هذا توصلت إلى التالي:

1. قواعد أصول الفقه سابقة للفقه، ومصدر الأصول مشهود له بالحجية من قبل الشريعة وليس نتاجا اجتهاديا متأخرا عن التشريع، وأصول الفقه قبل التدوين كانت ملكة لدى الصحابة ورثها عنهم التابعون ومن بعدهم، ولا يتصور وجود فقه دون أصول سابقة له. وبناء على ذلك لا يصح القول بأن الأصول تشكلت تبعاً للظروف السائدة في زمن ما بعد التابعين، وأن تغير الزمان والظروف يؤدي إلى تغير الأصول بالكلية والإتيان بأصول جديدة، ولو كان كلام الترابي علمياً أكثر يتطرق إلى تغير جزئية معينة في أصل معين لكان حينها يمكن أن يناقش بتفاصيله، لكنه كلام عام حول الإتيان بأصول جديدة.
2. هناك أحكام تتغير بتغير الزمان والمكان وهي الأحكام الاجتهادية المبنية على العرف والمصلحة ونحوهما، مثال ما كان تحت حكم القاضي من العقوبات التعزيرية والمعاملات المالية والأحكام الإدارية، ومما يدور مع مبدأ إحقاق الحق وجلب المصالح ودرء المفاسد.
3. عدم قدرة الترابي على إيجاد حل لمسألة معينة في الفقه، ليس دليلاً على تقادم الفقه، بل قد يكون جل ما سيعنيه أن الترابي ليس لديه الملكة الفقهية الكافية في استخراج الأحكام الفقهية، أو أن ما هو موجود لا يلائم هوى الترابي ولا يعطيه الجواب الذي يراه مناسباً من وجهة نظره هو.
4. أكثر ما يشغل الترابي في موضوع تقادم الفقه هو الجانب السياسي وما يدور حوله، وقد يكون سبب قوله بتقادم الفقه أن الترابي لم يجد في الفقه في هذا الجانب ما يدعم آراءه الخاصة، أو لغير ذلك من الأمور.

5. الإجماع هو إجماع مجتهدى الأمة، وليس إجماع عامة الشعب. وإن قوة الإجماع مصدرها من اجتماع كل علماء الأمة على رأي معين حيث إن إجماع الأمة لا يكون على ضلال، ومفهوم الترايى للإجماع يشمل رأي الأغلبية فقط ومن عامة الناس حتى لو كانت الأغلبية أقل من النصف في حالات يكون الاختلاف فيها على أكثر من رأيين، ولا يمكن إذاً إضفاء قوة الإجماع والذي سببه إجماع الكل على رأي الأغلبية، فانهدام السبب يؤدي إلى انهدام المسبب.

6. قول الترايى بأن الإجماع يكون بأن يختار عامة الشعب رأياً من آراء الفقهاء المتاحة في المسائل المختلف فيها، يلزم منه أن يقول بالإجماع بمفهومه الاصطلاحى، لأن الفقهاء إن أجمعوا على رأي لم يكن لعامة الشعب خيارات متاحة. وبالتالي فلا حاجة إذاً إلى تغيير مفهوم الإجماع، ولم يحصر الإجماع في العلماء للضرورة، وليس هناك حق ضائع. وأرى أن كل ما في الأمر أن الترايى أراد إضفاء قوة الإجماع الشرعية على طريقة التقنين في الديمقراطية.

7. حديث الترايى حول توسيع أهلية المجتهد، وجعل عامة الناس تختار ما تراه من الآراء الفقهية الناتجة عن توسيع أهلية المجتهد، سيؤدي إلى إعطاء عامة الناس الحق في تشريع آراء ليست من الدين؛ لأن توسيع أهلية المجتهد يمكن أن يؤدي إلى تصدى من ليس لديه أهلية حقيقية للاجتهد، ومن ثم إنتاج آراء لا تستند على الأدلة الشرعية، وغير معتبرة شرعاً، ومن هذه الآراء الناتجة سيكون لعامة الناس حق في تشريعها

8.

9. !.

10. في الشورى في الإسلام هناك تفريق بين الأمور التشريعية وغير التشريعية، فالأمور التشريعية لا يستشار فيها إلا من كان لديه القدرة على الكشف عن مراد الله تعالى من أهل التخصص المجتهدين، أما غير التشريعية فيمكن فيها استشارة عامة الناس، وهذا التفريق قائم منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فلم يكن عليه الصلاة والسلام يستشير

في الأمور التشريعية، وفقهاء الصحابة الذين ورثوا سلطة التشريع عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يستشيروا من لم يكن أهلاً للاجتهاد في الأمور التشريعية، وكذا فقهاء التابعين وأئمة المذاهب من بعدهم، ولم يكن لعامة الناس حق في الشورى في الأمور التشريعية ولم يحرم عامة الناس من هذا الحق بسبب تعذر التواصل بين المسلمين كما ادعى الترابي.

11. للحاكم إنشاء الأحكام الفقهية، بمعنى أن له أن يلزم الناس على رأي فقهي في المسائل المجتهد فيها والتي تتقارب فيها المدارك ولا تحمل معنى الفتوى فقط، وما لم يكن ما يتبناه الحاكم مخالفاً للإجماع أو قولاً شاذاً، حتى لو كان مقلداً. وقول الترابي في إعادة حق الحاكم الضائع لا يخرج عن هذا المعنى فلا جديد فيما قال.

12. الأصول الإسلامية أصول متكاملة، فمن الأحكام ما يمكن الوصول إليه عن طريق القياس ومنها ما يكون عن طريق الاستحسان أو المصالح المرسلة أو الاستصحاب وغيرها من الأصول. وعدم القدرة على الوصول إلى الحكم عن طريق القياس بمفهومه الاصطلاحي ليس دليلاً على عدم صلاحية القياس، لأنه لم يدع أحد أن الحكم يوصل إليه فقط بالقياس. والأحكام التي يتوصل لها عن طريق القياس أدق من الأحكام التي يتوصل لها عن طريق المصالح المرسلة.

13. مفهوم القياس لدى الصحابة أوسع من مفهوم القياس الاصطلاحي لكنه يشمل ولا يخالفه، فالصحابه مرت بهم حوادث حكموا فيها بمفهوم القياس الاصطلاحي من تعديّة حكم الأصل للفرع لاشتراكهما في العلة. ومفهوم القياس الاصطلاحي فيه فائدة تمييز ما هو أقوى من الأدلة والترجيح فيما بينها، وليس تقسيماً عبثياً، فلا حاجة في إعادة تعريفه.

14. جعل القياس قياساً مصالح، فيه خطر؛ لأنه قد يؤدي إلى تقديم المصلحة على النص وجعلها أقوى الأدلة، ومفهوم الأصول الواسعة عند الترابي - سواء القياس الحر والاستحسان والاستصحاب الواسع - جميعه يدور حول تحري المصلحة.

15. العلوم جاءت من الغرب تحمل النزعة المعادية للدين، فلذلك لا بد من أسلمة هذه العلوم، والاستعانة بها في الترجيح بين الأحكام الفقهية الاجتهادية والتي تتغير بتغير الزمان

والمكان فقط، بالإضافة للاستعانة بها في مجال الشرح والعرض، وأيضاً في مجال تشخيص المشكلة قبل أن نبدأ بالبحث عن حل فقهي لها.

16. انتجت العلوم أموراً جديدة في حياتنا كالصناعات التكنولوجية وغيرها، ومن الجيد أن تحمل الشروحات الفقهية في ثناياها أمثلة من الواقع، كما من المفضل أيضاً إدراج أحكام هذه المنتجات ضمن الفقه، مثال أحكام قيادة السيارة وتشمل أحكام اتخاذ الحيطة والحذر كحكم السرعة الزائدة وحكم وضع حزام الأمان، وأحكام حق الطريق أثناء القيادة وغيرها من الأحكام. وإدراج ذلك في الفقه يعين على إعادة مفهوم العبادة في حياتنا اليومية، فكثير منا من لا يخطر على باله أن مثل هذه الأمور فيها الحلال والحرام والمندوب والمكروه.

17. فتاوى الترابي التي خالف فيها جمهور المسلمين بل الإجماع، دليل على أن ما أتى به الترابي حول تقادم الفقه وأنه تراث ولا بد من تجديده، وكلامه حول مفهوم الإجماع وأصول الفقه، هو عبارة عن منهج له أثر واضح في فتاواه وليس مجرد نظريات، وبالتالي هذا المنهج سيتعدى إلى أي مسألة يواجهها الترابي، وليس ما قال به في الفتاوى التي ذكرتها مجرد مسائل قليلة شط بها الترابي وانتهى.

18. الترابي في كثير مما جاء به كان كلامه عاماً يحمل أكثر من معنى، ولولا وجود الفتاوى التي أتى بها الترابي، لكان يصعب حمل كثير من كلامه على معنى معين.

19. في تحليلي لكل ما جاء به الترابي، أرى أن الترابي اقتنع بما رآه في الغرب من النظام الديمقراطي، وتأثر كذلك بالحركة النسوية القائمة في الغرب، وعند عودته حاول التوفيق بين الديمقراطية والإسلام، بحكم تضلعه في السياسة عند عودته إلى السودان، وبناء على ذلك حاول تغيير بعض المفاهيم كالشورى والإجماع لتتلاءم مع هذا التصور وذلك لكي يضيف عليها قوة الشرع (وله في ذلك مؤلف ذكرته في المقدمة يرادف بين الشورى والديمقراطية). وفي أثناء خوضه في غمار الحكم وجد مسائل لم يجد لها حكماً في الشرع كما يريد هو ويتلاءم مع فكره، فكان ذلك سبباً في كلامه حول تجديد الفقه وبأن الفقه في السابق لا يلائم الواقع اليوم وفي تجديد أصول الفقه وتحري المصلحة، فجاء بما جاء به

وكان ظاهر كلامه في التجديد يتطرق إلى أمور الحكم والسياسة والكليات الفقهية. وكان كلامه في التجديد وتشكيكه في صلاحية الفقه وأصوله لواقعنا اليوم كافياً لديه لعدم الالتزام في فتواه بالفقه وأصوله.

20. ما ذكرته مما توصلت له لا يعكس رأيي في الترابي نفسه، ولا يتعلق بنيته، بل أظن رغم كل ما قلت أن الترابي -رحمه الله تعالى- وإن أخطأ، قال ما قال؛ لأنه يرى أن ذلك يخدم الدين، وإن خطأه ناتج ربما عن كونه لم يتفرغ لدراسة الفقه والأصول ولم يعطه الوقت الكافي لما انشغل فيه من أمور السياسة، بل ولعل الترابي لم يعتقد بأن ما جاء به هو الصواب الذي يريد الوصول إليه، بل ربما أراد فقط إحياء الركود الذي يراه، وذلك وفق ما يؤمن به بأن الركود يحتاج إلى حركة عنيفة، ومن بعد هذه الحركة يبدأ الناس في العدول إلى الصواب. لكن مع كل الخير الذي أظنه في الترابي فإن ذلك لا يكبحني عن الوقوف خلف ما توصلت إليه من تخطيء كثير من آراء الترابي حول الفقه وأصوله.

وفي الختام أحمد الله لما وفقني فيه من صواب، وأستغفر الله فيما أخطأت وقصرت فيه،

والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله وآله وسلم.

الملاحق

بَلَدِيَدِ الْفِكْرِ إِلَى سَلَامَةٍ

حسن الترابي

دار القرافي للنشر والتوزيع - المغرب

حسن الترابي

تجديد الفكر الإسلامي

دار القرافي للنشر والتوزيع - المغرب

حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الأولى

الإيداع القانوني: 1993/694
ردمك: 9981-31-000x

التصنيف والإخراج :
مطبعة الساحل : 2 زنقة اسطمبول
حي المحيط الرباط هاتف 73-34-42

السحب : مطابع الميثاق

3	1- الفكر الإسلامي... هل يتجدد.....
4	- العلل الثلاث.....
4	-الإنقطاع عن الأصل.....
6	- العكوف على «الفروعية»..
7	- خلل..في ترتيب الأولويات.....
8	-الشكلية والباطنية.....
9	-دور العلوم العقلية.....
11	- منهج واقعي.....
12	- الكلمة للمسلمين والإجماع.. إجماعهم
13	- هذا هو الإجماع.
14	- الخلاصة.....
17	2- تجديد الفكر الإسلامي.....
33	3- تجديد أصول الفقه الإسلامي..
34	- تقديم.....
34	- أصول الفقه وحركة الإسلام في الواقع الحديث
37	- الأصول الفقهية بين الخاصة والعامة
39	- من تاريخ منهج الأصول.....
45	- أصول ضوابط للفقه الإجتهادي
49	- الحركة الفقهية من طور التجميد إلى التجديد.
55	4- الدين والتجديد : مثار قضية التجديد الديني.....
61	-الدين : توحيد المثال والواقع
65	- الدين : ثبات وتطور
71	- دواعي التجديد الديني.....
79	-دورة التجديد الديني
83	-الأصولة والسلفية والتجديد
89	-أحوال في ظاهرة التجديد
97	-حركة التجديد المعاصرة..
103	5- الحركة الإسلامية والتحديث
104	- مدخل.....
104	- الدين الثابت والتدين المتطور

- 105 عبرة في تتابع الرسائل السماوية -
 106 حركة التدين تلاحق أقدار الله المتقلبة -
 107 التاريخ الحضاري الإسلامي بين التقليد والتجديد -
 108 ضعف العقيدة وجمود الفكر الإسلامي -
 109 انحطاط الواقع وجمود الحياة الإسلامية -
 110 من أسباب التدهور والانحطاط -
 111 من ثورة التجديد الحضاري إلى الثورة السياسية -

DATE DUE

DUE	RETURNED
-----	----------

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	رقمها	الآية	السورة
51	159	"وَسَاوِرُهُمْ فِي الْأَمْرِ"	آل عمران
51	38	"وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ"	الشورى
50	115	"وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُضَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا"	النساء
63	59	"قَالِ إِنَّ تَنَارَ عُنُقٍ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ"	النساء
66، 64، 115	59	"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ"	النساء
77	23	"وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا"	الإسراء
85	213	"كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ"	البقرة
87	60	"وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ"	الأنفال
92	282	"فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ"	البقرة
93، 92	282	"أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا"	البقرة
98	282	"وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ۖ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ"	البقرة
101	282	"فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ"	البقرة
107	221	"وَلَا تَتَّكِفُوا الْمَشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَأَمَّةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ"	البقرة
107	221	"وَلَا تُتَّكِفُوا الْمَشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ"	البقرة
110، 108	10	"فَلَا تَرْجِعُوهُمْ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ"	المتحنة

،107،108 115	221	"وَلَا تُتَكَبَّرُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا"	البقرة
108	6	"إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ"	البينة
109	6	"إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا"	النساء
109	1	"الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ"	البينة
110	141	"وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا"	النساء
111	221	"أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ"	البقرة

فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة	طرف الحديث
3	"بأن النبي صلى الله عليه وسلم أمرها أن تتوّم أهل دارها"
50	"إن الله لا يجمع أمتي -أو قال: أمة محمد صلى الله عليه وسلم -على ضلالة..."
51	"ما رأيت أحدًا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم."
51	"ما تقولون في هؤلاء الأسارى"
57	"ما رأيت أحدًا أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم"
98	"خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في أضحى أو فطر إلى المصلى..."
103	"كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يزورها في بيتها، وجعل لها مؤذنا..."
104	"أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: أذن لها أن يؤذن لها ويقام وتوّم نساءها"
106	"لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"

قائمة المصادر والمراجع

- آدم، إسماعيل، الترابي: يجوز للمسلمة الزواج من المسيحي أو اليهودي وشهادتها تعادل الرجل تماما، صحيفة الشرق الأوسط، الأحد 10 ربيع الأول 1427هـ-9 ابريل 2006 العدد 9994.
- "إرث حسن الترابي وبصمته"، موقع الجزيرة نت، نشر المقال بتاريخ 08.03.2016 .
- أبو إسحاق، ابراهيم بن إسحاق 285هـ، غريب الحديث، تحقيق: سليمان العايد، جامعة أم القرى، ط1،.
- الأشقر، عمر، تاريخ الفقه، مكتبة الفلاح الكويت، ط1، 1982م.
- الأصفهاني، محمود بن عبدالرحمن 749هـ، بيان المختصر، تحقيق: محمد بقا، دار المدني، ط1، 1986م.
- الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي بيروت، ط2 1985م.
- الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح أبي داود الأم، مؤسسة غراس، ط1، 2002م.
- الألباني، محمد ناصر الدين، ضعيف سنن الترمذي، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي بيروت، ط1، 1991م.
- إمام، محمد، " لعل السجن يكون كفارة عن أخطاءنا في الإنقاذ"، صحيفة الشرق الأوسط، مقابلة، الجمعة 22 ربيع الأول 1427هـ-21 ابريل 2006 العدد 10006.
- الأمدي، علي بن أبي علي 631هـ، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي - بيروت.

- الأنصاري، عبد العزيز، الشورى وأثرها في الديمقراطية، دار المكتبة العصرية، صيدا- بيروت.
- الأنصاري، فريد، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، دار البيضاء ط1، 1997م.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب 403هـ، تمهيد الاوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين حيدر، مؤسسة دار الكتب الثقافية لبنان، ط1، 1987م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل 256هـ، صحيح البخاري، تحقيق: محمد بن ناصر، دار طوق النجاة، ترقيم: عبد الباقي، ط1،.
- بهاء الدين، عبد الرحمن بن إبراهيم 624هـ، العدة شرح العمدة، دار الحديث -القاهرة، 2003م.
- البهوتي، منصور بن يونس 1051هـ، دقائق اولي النهي، عالم الكتب، ط1، 1993م.
- البهوتي، منصور بن يونس 1051هـ، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية.
- البوطي، محمد، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة.
- البوني، عبد اللطيف، تجربة نميري الإسلامية، مايو 1969م-أبريل 1985م، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم 199.
- الترابي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي، مطبعة الساحل.
- "الترابي: الإسلام لا يدخل القضاء في شؤون الردة"، موقع ال بي بي سي العربية، يوم الأحد 23 ابريل 2006.
- الترمذي، محمد بن عيسى 279هـ، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، تحقيق: أحمد شاکر، مطبعة مصطفى البابي، ط2، 1975م.

- التفتازاني، مسعود بن عمر 793هـ، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح بمصر.
- التهانوي، محمد بن علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان، ط1، 1996.
- ابن تيمية الجد، عبد السلام بن عبد الله 652هـ، المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مكتبة المعارف، ط2، 1984م.
- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم 728هـ، القواعد النورانية، ج1، تحقيق: أحمد الخليل، دار ابن الجوزي، ط1، 1422هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم 728هـ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، وزارة الشؤون الإسلامية السعودية، ط1، 1418هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم 728هـ، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1955م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم 728هـ، نقد مراتب الإجماع، بعناية حسن اسبر، دار ابن حزم، ط1، 1998.
- أبو جابر، سليم، حسن الترابي حياته فلسفته ودوره في تطوير الفكر العربي المعاصر. أكاديمية القاسمي، ط1، 2016.
- الجامعة الأردنية، الموقع الرسمي، الهيئة التدريسية، قسم الفقه وأصوله، عارف حسونة.
- الجرجاني، علي بن محمد 816هـ، التعريفات، دار الكتب العلمية، ط1، 1983.
- الجصاص، أحمد بن علي 370هـ، أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، ط1، 1994م.

- "جون قرني"، الجزيرة نت، المقال دون تاريخ للنشر.
- الجويني، امام الحرمين عبدالملك 478هـ، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبدالله النبال، دار البشائر.
- الجويني، عبد المالك بن عبد الله (امام الحرمين)، 478هـ، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة امام الحرمين، ط2.
- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد 327هـ، الجرح والتعديل، طبعة دائرة المعارف العثمانية، دار احياء التراث، ط1، 1952.
- حاج، عيسى محمد، نظرية تجديد الفقه عند الترابي عرضًا ونقدًا، موقع أهل الحديث، 04.10.2010م.
- ابن الحاجب، عثمان بن عمر 646هـ، جامع الامهات، تحقيق: الأخضرى، اليمامة للطباعة، ط2، 2000م.
- الحامدي، محمد الهاشمي، الحركة الإسلامية في السودان: الحوار الأول 1987م، منتدى سور الأزيكية.
- ابن حبان، محمد بن حبان 354هـ، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب علي بن بلبان 739هـ، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط1 1988م.
- ابن حجر، أحمد بن علي 852هـ، فتح الباري، ترقيم: محمد عبد الباقي، دار المعرفة.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني 852هـ، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد ضان، دائرة المعارف العثمانية، ط2، 1972م.
- ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي 456هـ، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي-القاهرة.

- ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي 456هـ، **المحلى بالآثار**، دار الفكر - بيروت.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد، 241هـ، **مسند الإمام أحمد**، تحقيق: شهاب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001.
- حيدر، علي، **درر الأحكام في شرح مجلة الأحكام**، تعريب: فهمي الحسيني، دار الجليل، ط1، 1991م.
- الخرخشي، محمد بن عبد الله 1101هـ، **شرح مختصر خليل**، دار الفكر - بيروت.
- أبو الخطاب، محفوظ بن أحمد 510هـ، **التمهيد في أصول الفقه**، تحقيق: مفيد أبو عمشة، دار المدني، ط1، 1985.
- خلاف، عبد الوهاب، **السلطات الثلاث في الإسلام**، دار القلم - الكويت، ط2، 1985.
- خلاف، عبد الوهاب، **علم أصول الفقه و خلاصة تاريخ التشريع**، طبعة المدني.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون (يشمل المقدمة)**، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر بيروت، ط2، 1988م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن 808هـ، **مقدمة ابن خلدون**، دار الفجر للتراث، ط1، 2004م.
- خليفة، حسن، **التجديد في أصول الفقه**، مجلة المسلم المعاصر، عدد 125-126، 2007.
- الخمي، علي بن محمد 478هـ، **التبصرة**، تحقيق: أحمد نجيب، وزارة الاوقاف قطر، ط1، 2011.
- الخن، مصطفى سعيد، **أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي (تاريخه وتطوره)**، دار الكلم الطيب، ط1، 200م.

- الدارقطني، علي بن عمر 385هـ، سنن الدارقطني، تحقيق: شلبي، مؤسسة الرسالة، ط1، 2004م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث 275هـ، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط1، دار الرسالة العالمية، 2009م.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد 748هـ، سير أعلام النبلاء، إشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3 1985م.
- "الرابطة الشرعية بالسودان تتهم الترابي بالكفر"، موقع الجزيرة نت، نشر المقال بتاريخ 30.04.2006.
- الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد 502هـ، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، ط1.
- ابن رشد الجد، محمد بن أحمد 520هـ، المقدمات الممهدة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1، 1988.
- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد 595هـ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، ط2004م.
- رضا، محمد رشيد، المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
- رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة التوقيفية.
- الزحيلي، محمد، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر - دمشق، ط1، 2006م.
- الزحيلي، محمد، الوجيز في أصول الفقه، دار الخير، ط2، 2006م.
- الزحيلي، وهبة، أصول الفقه، دار الفكر، ط1، 1986م.

- الزُّحيلي، وهبة، **الفقه الإسلامي وادلتة**، دار الفكر -دمشق، ط4 المنقحة.
- الزرقا، أحمد، **شرح القواعد الفقهية**، تعليق: مصطفى الزرقا، دار القلم، ط2، 1989م.
- الزرقا، مصطفى، **المدخل الفقهي العام**، دار القلم ط2، 2004م.
- الزركشي، محمد بن عبد الله 772هـ، **شرح الزركشي على مختصر الخرقي**، دار العبيكان، ط1، 1993.
- الزركشي، محمد بن عبد الله 794هـ، **البحر المحيط في أصول الفقه**، دار الکتبي، ط1، 1994.
- الزركلي، محمود بن محمد 1396هـ، **الأعلام**، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشرة، 2002م.
- الزمخشري، محمود بن عمرو 538هـ، **الفائق في غريب الحديث والاثر**، تحقيق: علي البجاوي، دار المعرفة -لبنان، ط2.
- السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي 785هـ، **الابهاج في شرح المنهاج**، دار الكتب العلمية، ط1995م.
- السجلماني، عبد الوهاب بن علي 422هـ، **التلقين في الفقه المالكي**، تحقيق: التطواني، دار الكتب العلمية، ط1، 2004.
- السدلان، صالح، **القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها**، دار بلنسية -السعودية، ط1، 1417هـ.
- السرخسي، محمد بن أحمد 483هـ، **المبسوط**، دار المعرفة -بيروت، 1993م.
- ابن سعد، أبو عبدالله محمد 230هـ، **الطبقات الكبرى**، تحقيق محمد عطا، دار الكتب العلمية، ط1 1990م.

- السعدي، علي بن الحسين 461هـ، **النتف في الفتاوى**، تحقيق: الناهي، دار الفرقان، ط2، 1984م.
- أبو سنة، أحمد، **العرف والعادة في رأي الفقهاء**، مطبعة الأزهر، 1947.
- السنيكي، زكريا بن محمد 926هـ، **أسنى المطالب في شرح روضة الطالب**، دار الكتاب الإسلامي مع الكتاب حاشية الرميلي الكبير.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر 911هـ، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، تحقيق: أبي قتيبة، دار طيبة.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر 911هـ، **الاشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، ط1، 1990.
- الشاشي، نظام الدين أحمد بن محمد 344هـ، **أصول الشاشي**، دار الكتاب العربي.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى 790هـ، **الموافقات**، تحقيق مشهور بن حسن، دار ابن عفان ط1 1997م.
- الشافعي، محمد بن إدريس 204هـ، **الأم**، دار المعرفة، 1990.
- الشربيني، محمد بن أحمد 977هـ، **مغني المحتاج**، دار الكتب العلمية، ط1، 1994م.
- شعبان، زكي الدين، **أصول الفقه الإسلامي**، ط2، 1971، دار الكتب - بيروت.
- شقير، نعوم، **تاريخ السودان**، تحقيق محمد أبو سليم، دار الجليل - بيروت 1981م
- الشنقيطي، محمد "الترابي من غير تكفير ولا تشهير"، موقع سودانيز اونلاين، نشر بتاريخ 08.06.2006.

- شهاب الدين، أحمد بن أبي بكر 840هـ، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي، دار الوطن للنشر، ط1، 1999.
- الشهرستاني، محمد بن عبدالكريم 548هـ، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي.
- الشوكاني، محمد بن علي 1250هـ، إرشاد الفحول، تحقيق: أحمد عناية، دار الكتاب العربي، ط1، 1990م.
- الشيرازي، ابراهيم بن علي 476هـ، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية.
- صالح، محمد، الشورى في الكتاب والسنة، ط1، 1999.
- ابن الصلاح، عثمان بن عبدالرحمن 643هـ، طبقات الفقهاء الشافعية ، تحقيق محيي الدين نجيب، دار البشائر - بيروت، ط1 1992م.
- ضيف الله، محمد، الطبقات في خصوص الأولياء والصالحين والعلماء والشعراء في السودان ، بتعليق إبراهيم صديق، المكتبة الثقافية-بيروت.
- الطبري، محمد بن جرير 310هـ، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد شاکر، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م.
- الطحاوي، أحمد بن محمد 1231هـ، حاشية الطحاوي على مراقي الفلاح، تحقيق: محمد الخالدي، دار الكتب العلمية، ط1، 1997.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر 1252هـ، مجموعة رسائل ابن عابدين، دار احياء التراث العربي.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر 1252هـ، رد المحتار على در المختار، دار الفكر بيروت، ط2، 1992م.

- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد 1393هـ، التحرير والتنوير، دار التونسية للنشر، 1984م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد 1393هـ، التحرير والتنوير، دار سحنون - تونس.
- عبد الفتاح، عصام، جون قرني زعيم صنغته الصدفة واغتالته يد القدر، كنوز للنشر والتوزيع، ط1.
- عبد الله، عودة، مراجعة لكتاب قضايا التجديد نحو منهج أصولي واحد، مجلة المنهاج - بيروت، 2005. لم أجد المجلة ووجدت البحث موجود على النجاح بلوجز، <http://blogs.najah.edu/staff/odehodeh/article/article-12#>.
- أبو عبد الله، محمد بن يوسف 897هـ، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، 1994م.
- عبدالهادي، عماد، "علماء يطالبون باستتابة الترابي ويتهمونهم بالزندقة"، الجزيرة نت، نشر المقال بتاريخ 13.04.2006.
- ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله 543هـ، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عطا، دار الكتب العلمية، ط3، 2003م.
- عساف، محمد، تمييز السلطة التشريعية عن الشورى النيابية في الإسلام، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية) المجلد 28 (7) 2014م.
- علاء الدين، عبد العزيز بن أحمد 730هـ، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي 505هـ، المستصفى، تحقيق: محمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1993م.

- الغزي، تقي الدين 1010هـ، الطبقات السننية في تراجم الحنفية، الكتاب موجود على الشاملة مرقم اليا.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد 395هـ، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1979م.
- الفاروقي، اسماعيل، أسلمة المعرفة، ترجمة: عبد الوارث سعيد، دار البحوث العلمية، الكويت، 1983.
- أبو الفضل، عبد الله بن محمود 683هـ، الاختيار لتعليق المختار، تعليق: الشيخ أبو دقيقة، مطبعة الحلبي - القاهرة، 1937م.
- قاسم، عون، موسوعة القبائل والأنساب في السودان، شركة أفروكاف للطباعة - السودان، ط1 1996م.
- ابن قدامة، عبد الرحمن بن محمد 682هـ، الشرح الكبير على متن المقنع، دار الكتاب العربي، إشراف: محمد رشيد رضا.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد 620هـ، عمدة الفقه، تحقيق: أحمد عزوز، المكتبة العصرية، 2004م.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي 620هـ، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، ط1، 1994.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي 620هـ، المغني، مكتبة القاهرة 1968م.
- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي 620هـ، روضة الناظر، مؤسسة الريان ط2، 2002.

- القرافي، أحمد بن إدريس 684هـ، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، دار البشائر -بيروت، ط2، 1995م.
- القرافي، أحمد بن إدريس 684هـ، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1، 1994.
- القرافي، أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، تحقيق طه عبدالرؤوف، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1 1973م.
- القرافي، أحمد بن إدريس 684هـ، الفروق، معه كتاب إدرار الشروق على أنوار الفروق وكتاب تهذيب الفروق والقواعد السننية في الأسرار الفقهية، دار عالم الكتب.
- القرضاوي يهاجم فتوى الترابي بشأن زواج المسلمات من غير المسلمين. صحيفة الشرق الأوسط، السبت 16 ربيع الأول 1427هـ-15 أبريل 2006، العدد 10000.
- القرضاوي، يوسف، "الدكتور حسن الترابي العالم الداعية المفكر المجاهد"، موقع الدكتور يوسف القرضاوي، نشر بتاريخ 03.06.2016.
- القرطبي، محمد بن أحمد 671هـ، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: محمد البيومي، مكتبة الإيمان، ط2، 2006م.
- القيراووني، عبد الله بن عبد الرحمن 386هـ، الرسالة، دار الفكر.
- ابن القَيِّم، محمد بن أبي بكر 751هـ، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد إبراهيم، دار الكتب العلمية -بيروت ط1، 1991م.
- ابن القَيِّم، محمد بن أبي بكر 751هـ، إغاثة اللفهان من مصاديد الشيطان، تحقيق: محمد الفقي، مكتبة المعارف -الرياض.
- ابن القَيِّم، محمد بن أبي بكر 751هـ، الطرق الحكمية، مكتبة دار البيان.

- ابن القَيِّم، محمد بن أبي بكر 751هـ، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي - بيروت.
- الكاساني، أبو بكر بن مسعود 587هـ، بدائع الصنائع، دار الكتب العلمية 1986.
- مالك، ابن انس 179هـ، المدونة الكبرى، دار الكتب العلمية، 1994م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد 450هـ، الأحكام السلطاني، دار الحديث القاهرة.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد 450هـ، أدب القاضي، تحقيق: محي السرحان، مطبعة الإرشاد - بغداد، 1971م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد 450هـ، الحاوي الكبير، تحقيق: علي معوض، دار الكتب العلمية، ط1، 1999م.
- الماوردي، علي بن محمد 450هـ، النكت والعيون، تحقيق: ابن عبدالرحيم، دار الكتب العلمية.
- مجلة الأحكام العدلية، المادة 39، تحقيق: نجيب هوايني، نور محمد.
- مجمع اللغة العربية القاهرة ، المعجم الوسيط، دار الدعوة.
- مجموعة من الباحثين، المعجم الجامع في تراجم المعاصرين، الكتاب مرقم آليا وموجود على الشاملة.
- محمد، أحمد، مناقشة هادئة لبعض أفكار الترابي، مركز الصف الالكتروني، ط1، 1995.
- محيي الدين، عبدالقادر بن محمد 775هـ، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، الناشر مير محمد.
- المرداوي، علي بن سليمان 885هـ، الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار احياء التراث، ط2.

- المزي، يوسف بن عبدالرحمن 742هـ، تهذيب الكمال، تحقيق: بشار عواد، مؤسسة الرسالة -بيروت، ط1، 1980.
- مسلم، أبو الحسن بن الحجاج 261هـ، مسند الإمام مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياث التراث -بيروت.
- المعهد العالمي للفكر الاسلامي، اسلامية المعرفة، العدد 87، رئيس التحرير فتحي ملكاوي، مركز معرفة الانسان للنشر والتوزيع، 2017م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم 711هـ، لسان العرب، دار صادر بيروت، ط3.
- المواق، محمد بن يوسف 897هـ، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، ط1، 1994م.
- الميساوي، طاهر، "الدكتور محمد طاهر الميساوي"، ترجمة منشورة على موقع مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق.
- ناصر، بسام، "حسن الترابي"..مرتد موزور" أم "مجتهد معذور"؟، موقع "عربي 21"، نشر بتاريخ 16.03.2016.
- ابن نجيم، عمر بن إبراهيم 1005هـ، النهر الفائق شرح كنز الدقائق، تحقيق: أحمد عناية، دار الكتب العلمية، ط1، 2002م.
- النسفي، عبد الله بن أحمد 710هـ، كنز الدقائق، تحقيق: بكداش، ط1، 2011م.
- نوفل، أحمد، "كلمة في وداع الدكتور حسن الترابي"، صفحة الدكتور أحمد نوفل على الفيسبوك، نشر بتاريخ 06.03.2016.
- نوفل، أحمد، الصفحة الرسمية للدكتور أحمد نوفل على الفيسبوك.
- النووي، يحيى بن شرف 676هـ، المجموع، دار الفكر، مع تكملة السبكي والمطيعي.

- ابن هادي، مقبل، تراجم رجال الدارقطني الذين لم يترجم لهم في التقريب ولا في رجال الحاكم، دار الاثار صنعاء، ط1، 1999م.
- "هذا ما قاله الترابي"، موقع اليوتيوب، منشور في 24.08.2013.
- الهروي، محمد بن أحمد 370هـ، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد مرعب، دار احياء التراث، ط1، 2001.
- الهيثمي، علي بن أبي بكر 807هـ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مكتبة القدسي القاهرة، 1994م.
- أبو يعلى، محمد بن الحسين 458هـ، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، ط2، 2000م.
- "وفاة المفكر والسياسي السوداني حسن الترابي". موقع الجزيرة نت، نشر المقال بتاريخ . 05.03.2016
- يوسف، ايمن؛ رحال، عمر، الفصل بين السلطات وسيادة القانون في النظام الديمقراطي، مركز إعلام حقوق الإنسان والديمقراطية، ط1، 2010.

**An- Najah National University
Faculty of Graduates Studies**

**Discussing Hassan Al-Turabi's Opinions in
Jurisprudence and its Fundamentals in the
Book "The Reconstruction of Islamic
Thoughts"**

By

Abdalla Ma'mon Sarsur

Supervised by

Dr. Hassan Sa'd Khader

**This Thesis is Submitted in Partial Fulfillment of the
Requirements for the Degree of Master of Jurisprudence and
Legislation (Fiqh and Tashree), Faculty of Graduate Studies, An-
Najah National University, Nablus, Palestine.**

2019

**Discussing Hassan Al-Turabi's Opinions in Jurisprudence and its
Fundamentals in the Book "The Reconstruction of Islamic Thoughts"**

By

Abdalla Ma'mon Sarsur

Supervised by

Dr. Hassan Sa'd Khader

Abstract

This thesis discusses the opinions of Dr. Hassan Al-Turabi in jurisprudence and its fundamentals in the book "The Reconstruction of Islamic Thoughts"; since Al-Turabi is one of those who opposed this issue. The aim of such reconstruction, according to Al-Turabi, is the revival of the Islamic nation by finding a kind of jurisprudence that fits into its reality and is compatible with the temporal and spatial circumstances.

This study shows that what Al-Turabi said is not unquestionable. This study, accordingly, was an attempt to demonstrate what Al-Turabi came up with and scientifically discuss it. His line of reconstruction extends to reaches the reconstruction of the fundamentals of jurisprudence themselves, and calls for the establishing of a new fundamental approach in jurisprudence; since it became impossible for the old approach to keep up with the structure of the modern society. His call for the reconstruction of the fundamentals of jurisprudence was opposed by significant scientists who provided scientific criticisms against his approach.

The new approach perceived by Al-Turabi is one that steps over the Islamic tradition and does not need, according to him, a witness from history or some ancestor. According to Al-Turabi, the religious tradition that came after the Quran and Sunnah is one made b Muslims; so it is

necessity for it to evolve with time in accordance with the evolving of the cultural, social and materialistic environments. I deduced that what Al-Turabi wrote in regards to jurisprudence and its fundamentals is general talk that does not reach the level of scientific precision. This may be due to Al-Turabi being busy in politics and not science.

Accordingly, this research consists of an introduction, a preamble to the study, four main chapters and a conclusion.

The preamble: It introduces Al-Turabi, his opinions and a glimpse of his book “The Reconstruction of Islamic Thoughts” .

Chapter One: This chapter illustrates: how jurisprudence and its fundamentals came to existence, what does it mean that they are the product of reality, the influence the development of reality has on jurisprudence and Al-Turabi’s concept of the obsolescence of jurisprudence.

Chapter Two: This chapter is about the abandoned fundamentals as Al-Turabi defines them, which are: unanimity, Shura and the authority of a guardian; each of which I provide a definition, illustrate Al-Turabi’s opinion and respond to his opinions.

Chapter Three: This chapter is about the schools of jurisprudence and broad fundamentals as mentioned by Al-Turabi. I illustrate in this chapter Al-Turabi’s goal of these two concepts, then I used juristic reasoning as a model for the aforementioned concepts; after which I comment on Al-Turabi’s concept of juristic reasoning.

Chapter Four: this chapter goes under the title of “The Mind and its Knowledge”. This chapter illustrates the concept of intellectual knowledge, according to Al-Turabi, and its role in reconstructing jurisprudence. Then, this chapter refers to three Fatwahs by Al-Turabi as examples of his Fatwah, under the title of “Example of adapting jurisprudence to reality by Al-Altruabi”. Then, I present and comment on the opinions of scholars on the issues stirred by Al-Turabi. In the end of this chapter, I link Al-Turabi’s Fatwah with the ideas he came up with in regards to the reconstruction of jurisprudence.

In the conclusion, I provide a summary of the study findings I reached.