

التقريب في فهم الموافقات

د طارق عبد الحليم

مقدمة

الحمد لله الذي لا يحمد سواه، المحمود على كل حال، وبكل لسان ومقال، والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبعد

فإن شهرة كتاب الموافقات في أصول الشريعة للإمام الجليل والأديب الأريب أبو إسحاق الشاطبي الغرناطي، أكبر من أن نقدم لها، أو له، بترجمة في هذا الموضع. كما أنّ أهمية الكتاب في ذاته وأثره على توجيه النظر في أدلة الشريعة وطرائق الاستنباط منها ومنهج الاستدلال بها، خاصة فيما يتعلق بمقاصد الشارع الحكيم¹، هي أبعد أثراً، فيما نحسب، من أي عمل علمي آخر، منذ قدم ابن خلدون مقدمته في التاريخ، مؤسساً بها لعلم الاجتماع الحديث.

وقد كان أول من نبه إلى الكتاب هو الشيخ محمد عبده، وتأثر به تلميذه الشيخ محمد رشيد رضا، صاحب تفسير المنار، ثم تلميذه الشيخ عبد الله دراز شيخ علماء دميّاط في زمانه.

وقد قام فضيلة الشيخ العلامة عبد الله دراز، بالتعليق على النسخة التي بين أيدي الناس اليوم، في طبعاتها المتعددة. ومنذ قام الشيخ دراز بهذا العمل الجليل، لم يخرج الكتاب إلا بهذا الشرح، مع عناية عدد من الفضلاء به في الطبقات المختلفة. وقد قام عدد من العلماء في زماننا بشروح صوتية لأجزاء من الكتاب، مثل فضيلة الشيخ عبد الله الغديان رحمه الله، والشيخ يوسف الغفيس وغيرهما.

لكن عرت المكتبة الإسلامية عن شرح أو تعليق جديد مكتوب للموافقات، وهو ما يُحزن الباحث العالم في أصول الفقه وعلم الاستدلال. فإنه مهما كانت جلالة شرح الشيخ عبد الله دراز، فإن لكل باحثٍ نظراً مخصوصاً، يرى به المسائل من وجهة، تفتح آفاقاً جديدة لطالب العلم بلا شك.

وقد كنت قد بدأت منذ عام 1429 هـ (2008م) دروساً صوتية في التعليق على الموافقات، لمجموعة من الطلبة المهتمين بمباحث أصول الفقه خاصة. ثم نصّح بعض الإخوة بأن نقوم بتحويلها إلى شرح مدوّن، فإن للتدوين قوة ليست للتسجيل، من حيث القدرة على التركيز وبيان المقصود، والدوام. فكان أن وافقت لما رأيته عملاً مفيداً بإذن الله تعالى، وفيه إضافة للمكتبة الإسلامية، وتوفية لبعض حق الإمام الجليل أبو إسحاق الشاطبي، على ما قدّم للمسلمين بما تفتق به عقله الفذ في هذا الموضوع الصعب.

وقد حاولت النفس طويلاً بين إصدار التعليق وحده، مع الإشارة لأبوابه ومسائله وفصوله، وبين إصداره على هامش النص الأصلي، فرأيت أنّ إصداره مع النص الأصلي فيه ميزة كبيرة إذ يرجع الناظر فيه بسهولة إلى الموضوع دون الحاجة لمراجعة كتاب آخر. كذلك، فقد رأيت أن اكتمال الفائدة يكون بسهولة في الاحالة منه إلى شرح فضيلة الشيخ عبد الله دراز، في

¹ راجع بحثنا "تطور علم أصول الفقه بين الشافعي والشاطبي" <http://www.alukah.net/sharia/0/82855>

أي من طبعات الكتاب. فكان أن اخترت أن أضعه على نفس ترتيب طبعة دار المعرفة ببيروت، والواقعة في أربعة مجلدات، وذكر الصفحات المقابلة لتلك الطبعة، على هامش اليسار من الصفحات باللون الأزرق، بالإضافة إلى ترقيم الكتاب الحالي في منتصف أسفل الصفحة، حتى يتمكن القارئ من أن يرجع إليها للاطلاع على شرح الشيخ دراز، رحمه الله. فالفضل في هذا الترتيب يرجع إلى دار المعرفة، رغم الجهد الكبير الذي بذلناه لتدوين النص دون الشروحات، وتخريج بعض النصوص فيه.

القصد من الكتاب وعملي في التعليق

أود أن أعتذر لصنفين من القراء، الأول من توقع أن يجد شرحاً لأصول الفقه المتعلقة بما في مباحث الكتاب، لإلا قليلاً، وهو ما لم أضفه في التعليق من حيث إنني أفترض، كما افترض الشاطبي، أن القارئ لهذا العمل هو من طلاب العلم المتقدمين في علم الأصول، وإلا ضاعت فائدته بضياعه في أبحاث الكتاب. إلى جانب أن أبحاث الأصول مدونة في كثير من الكتب، حسب مستوى القارئ.

والثاني، من توقع أن يرى في البحث مباحث عن علم الكلام والمنطق، تختص بما ورد فيه كذلك. ولم أنح هذا المنحى في التعليق، من حيث اقتصر على ما عنونت به الكتاب، أي "التقريب" للموافقات، لا تعقيد الموافقات أو إعضال الموافقات مثلاً! والتقريب هنا هو الالتزام بما أورد الشاطبي مع شرح لجملة التي يسير عليها الخط المنهجي العام للكتاب، وما أراده، كما قدرت، بحيث يدرك طالب العلم، القارئ للتقريب، ما يريده الشاطبي، إما من حيث إنه كان مغلفاً أصلاً، كما هو حال جملة في كثير من المواضيع، أو بألفاظ أخرى تزيد من فهمه للمقصود. وقد قام الشيخ عبد الله دراز بعمل جليل في شرحه لطبعة دار المعرفة. إلا أنه، في بعض الأحيان، يغلق المعنى على القارئ بما يحتاج إلى طرف ثالث، يفك ذاك المغلق!

كما إنه لابد أن أشير إلى أن الشاطبي، كما كان في بعض مواضعه صعباً مغلفاً، كان في بعضها سهلاً يسيراً على القارئ، يدل على غرضه بطريق مباشر واستدلال واضح، لا يحتاج لمزيد قول.

وأستميح القارئ عذرا في أمر آخر، وهو إنه إن وجد بعض اختلاف في الأسلوب عما ألفه فيما أكتب، حيث إن المادة الأصلية جاءت من تفرغ صوتي لتلك المحاضرات التي تحدثت عنها آنفاً، لكن أرجو ألا يكون ذلك سبباً في اضطراب كلماته أو عدم تناسق عباراته بأي حال.

كذلك، فقد ربطت عمل الشاطبي في عدة مواضع من الكتاب، بمنظور عام، يكشف خطته فيه، من حيث قدّم دليل الاستقراء كقاعدة أصلية وأساسية قام عليه العمل كله.

ثم إنني قد أثرت أن أتبع أقسام الكتاب الخمسة، لا مجلداته الأربعة التي انتشرت مدة عقود، ليكون الأمر أكثر سهولة على القارئ وعلى المعلق جميعاً. وهي الأقسام التي ذكرها المؤلف في مقدمته². فسيخرج كتاب "التقريب" إن شاء الله إذا على الهيئة التالية:

1. كتاب المقدمات
2. كتاب الأحكام
3. كتاب المقاصد
4. كتاب الأدلة

² النص ص 7

5. كتاب الاجتهاد والتقليد

والذي بين أيدينا اليوم هو الكتاب الأول "المقدمات".

والله وليّ التوفيق

د طارق عبد الحليم

كندا - 10 رمضان 1436 - 28 يونيو 2015



مقدمة خاصة بالكتاب الأول

ذكرنا أنَّ الإمام الشاطبي يعتنى في القسم الأول بمقدمات رآها ضرورية لمن يتصدى للنظر في علم الفقه أولاً، ثم علم الأصول ثانياً، ثم طرق النظر والاستدلال، التي هي خاصية كتابه، ثالثاً.

والحق أنَّ هناك وحدة جامعة وخطة محكمة تسيّر عليها تلك المقدمات، من حيث تبنى هيكلاً محدداً للدرس في عقول الناظرين، يصحح مسارهم، ويمنّهج سيرهم.

وباستقراء تلك المقدمات الثلاثة عشرة، يمكن أن نحدد أغراض المقدمات ونضع الخطة التي اتبعها فيها، كالتالي:

1. إثبات العلم المطلوب من حيث قوته، قطعية وظنّية، ونفي ما هو مخالف لتلك الأوصاف عن العلم بالأصول. وهو موضوع المقدمات الثلاثة الأولى.
2. بيان أن العلم لا بد أن يؤدي لعمل، وإلا لم يصح انتسابه للعلم أصلاً، وهو موضوع المقدمات الرابعة والخامسة والسابعة.
3. بيان نوع العلم المطلوب ومراتبه ودرجاته، وما هو ليس بعلم مطلوب أصلاً، وهو موضوع المقدمات السادسة والثامنة والتاسعة.
4. مصدر العلم الأصلي والتابع، ودور العقل والنقل، وهو موضوع المقدمة العاشرة.
5. توجيه للمتعلّم في باب طلب العلم وهو موضوع المقدمة الحادية عشرة.
6. صفات المعلم التي يجب على المتعلّم توخيها في مُعلمه، وهو موضوع المقدمة الثانية عشرة.
7. وأخيراً، التأكيد على انتماء العلم المطلوب للشرع والعقل، وتزييف ما يخرج عنهما، وهو موضوع المقدمة الثالثة عشرة.

فهي إذن سبعة أغراض، وضعها الإمام في بداية كتابه لما رآها مناسبة لتهيئة العقول الدارسة له، لتلقى العلم عنه بفهم واستيعاب. وإلا فليس كلّ قارئ بفاهم، وليس كلّ فاهم بمستوعب، وليس كلّ مستوعب بسائر على الطريق السوي.



خطبة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم
وصل الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

الحمد لله الذي أنقذنا بنور العلم من ظلمات الجهالة وهدانا بالاستبصار به عن الوقوع في عمية الضلالة ونصب لنا من شريعة محمد صلى الله عليه وسلم أعلى علم وأوضح دلالة وكان ذلك أفضل ما من به من النعم الجزيلة والمنح الجليلة وأناله فلقد كنا قبل شروق هذا النور نخبط خبط العشواء وتجري عقولنا في اقتناص مصالحنا على غير السواء لضعفها عن حمل هذه الأعباء ومشاركة عاجلات الأهواء على ميدان النفس التي هي بين المتقلبين مدار الأسواء فنضع السموم على الأدواء مواضع الدواء طالبين للشفاء كالفابض على الماء ولا زلنا نسبح بينهما في بحر الوهم فنهيم ونسرح من جهلنا بالدليل في ليل بهيم ونستنتج القياس العقيم ونطلب آثار الصحة من الجسم السقيم ونمشي إكبابا على الوجوه ونظن أنا نمشي على الصراط المستقيم حتى ظهر محض الإجبار في عين الأقدار وارتفعت حقيقة أيدي الأضرار إلى الواحد القهار وتوجهت إليه أطماع أهل الإفتقار لما صح من ألسنة الأحوال صدق الإقرار وثبت في مكتسبات الأفعال حكم الأضرار فتداركنا الرب الكريم بلطفه العظيم ومن علينا البر الرحيم بعطفه العميم إذ لم نستطع من دونه حيلة ولم نهتد بأنفسنا سبلا بأن جعل العذر مقبولا والعفو عن الزلات قبل بعث الرسالات

(19/1)

مأمولا فقال سبحانه {وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا}³ فبعث الأنبياء عليهم السلام في الأمم كل بلسان قومه من عرب أو عجم ليبينوا لهم طريق الحق من أمم ويأخذوا بحجزهم عن موارد جهنم وخصنا معشر الآخرين السابقين بلينة تمامهم ومسك ختامهم محمد بن عبد الله الذي هو النعمة المسداة والرحمة المهداة والحكمة البالغة الأمية والنخبة الطاهرة الهاشمية أرسله إلينا شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا وأنزل عليه كتابه العربي المبين الفارق بين الشك واليقين الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ووضع بيانه الشافي وإيضاحه الكافي في كفه وطيبه بطيب ثنائه وعرفه بعرفه إذ جعل أخلاقه وشمائله جملة نعتة وكلى وصفه فصار عليه السلام مبينا بقوله وإقراره وفعله وكفه فوضح النهار لذي عينين وتبين الرشد من الغي شمسا من غير سحاب ولا غيم.

فنحمده سبحانه والحمد نعمة منه مستفادة ونشكر له والشكر أول الزيادة ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له الملك الحق المبين خالق الخلق أجمعين وباسط الرزق للمطيعين والعاصين بسطا يقتضيه العدل والإحسان والفضل والإمتنان جاريا على حكم الضمان قال الله تعالى {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين}⁴ وقال تعالى {وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقا نحن نرزقك والعاقبة للتقوى}⁵ كل ذلك ليتفرغوا لأداء الأمانة التي عرضت عليهم عرضا فلما تحملوها على حكم الجزاء حملوها فرضا ويا ليتهم اقتصروا على الإشفاق والإبابة وتأملوا في البداية خطر النهاية لكنهم لم يخطر لهم خطرهما على بال كما خطر للسموات والأرض والجبال

³ الإسراء 15

⁴ الذاريات 58-56

⁵ طه 132

فلذلك سمي الإنسان ظلوما جهولا وكان أمر الله مفعولا دل على هذه الجملة المستبانة شاهد قوله {إنا عرضنا الأمانة}6 ففسبحان من أجرى الأمور بحكمته

(20/1)

وتقديره عل وفق علمه وقضائه ومقاديره لتقوم الحجة على العباد فيما يعملون لا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

ونشهد أن محمدا عبده ورسوله وحبيبه وخليله الصادق الأمين المبعوث رحمة للعالمين بملة حنيفية وشرعة بالمكلفين بها حفية ينطق بلسان التيسير بيانها ويعرف أن الرفق خاصيتها والسماح شأنها فهي تحمل الجماء الغفير ضعيفا وقويا وتهدي الكافة فهيمها وغيبها وتدعوهم ببناء مشترك دانيا وقصيا وترفق بجميع المكلفين مطيعا وعصيا وتقودهم بخزائهم منقادا وأبيا وتسوي بينهم بحكم العدل شريفا ودنيا وتبوء حاملها في الدنيا والآخرة مكانا عليا وتدرج النبوءة بين جنبه وإن لم يكن نبيا وتلبس المتصف بها ملبسا سنيا حتى يكون لله وليا فما أغنى من والها وإن كان فقيرا وما أفقر من عاها وإن كان غنيا فلم يزل عليه السلام يدعو بها وإليها ويبث للثقلين ما لديها ويناضل ببراهينها عليها ويحمي بقواطعها جانبها بالغ الغاية في البيان يقول بلسان حاله ومقاله أنا النذير العريان صلى الله عليه وسلم⁷ وعلى آله وأصحابه الذين عرفوا مقاصد الشريعة فحصلوها وأسسوا قواعد وأصلوها وجالت أفكارهم في آياتها وأعملوا الجد في تحقيق مبادئها وغاياتها وعنوا بعد ذلك باطراح الآمال وشفعوا العلم بإصلاح الأعمال وسابقوا إلى الخيرات فسبقوا وسارعوا إلى الصالحات فما لحقوا إلى أن طلع في أفق بصائرهم شمس الفرقان وأشرق في قلوبهم نور الإيقان فظهرت ينابيع الحكم منها على اللسان فهم أهل الإسلام والإيمان والإحسان وكيف لا وقد كانوا أول من قرع ذلك الباب فصاروا خاصة الخاصة ولباب اللباب ونجوما يهتدى بأنوارهم أولو الألباب رضي الله

(21/1)

عنهم وعن الذين خلفوهم قدوة للمقتدين وأسوة للمهتدين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين أما بعد أيها الباحث عن حقائق أعلى العلوم الطالب لأسنى نتائج العلوم المتعطش إلى أحلى موارد الفهوم الحائم حول حمى ظاهر المرسوم طمعا في إدراك باطنه المرقوم معاني مرتوقة في فتق تلك الرسوم فإنه قد آن لك أن تصغى إلى من وافق هواك هواه وأن تطارح الشجى من ملكه مثلك شجاه وتعود إذ شاركته في جواه محل نجواه حتى يبيت إليك شكواه لتجري معه في هذا الطريق من حيث جرى وتسري في غيبه الممتزج ضوؤه بالظلمة كما سرى وعند الصباح تحمد إن شاء الله عاقبة السرى فلقد قطع في طلب هذا المقصود مهامه فيحيا وكابد من طوارق طريقه حسنا وقبيحا ولاقى من وجوهه المعترضة جها وصبيحا وعاتى من راكبته المختلفة مانعا ومبيحا فإن شئت ألفيته لتعب السير طليحا أو لما حالف من العاء طريحا أو لمحاربة العوارض الصادة جريحا فلا عيش هنيئا ولا موت مريحا وجملة الأمر في التحقيق أن أدهى ما يلقاه السالك للطريق فقد الدليل مع ذهن لعدم نور الفرقان كليل وقلب بصدمات الأضغاث عليل فيمشي على غير سبيل وينتمي إلى غير قبيل.

إلى أن من الرب الكريم البر الرحيم الهادي من يشاء إلى صراط مستقيم فبعثت له أرواح تلك الجسوم وظهرت حقائق تلك الرسوم وبدت مسميات تلك الوسوم فلاح في أكنافها الحق واستبان وتجلي من تحت سحبها شمس الفرقان وبان وقويت النفس

6 الأحزاب 72

7 مسلم

الضعيفة وشجع القلب الجبان وجاء الحق فوصل أسبابه وزهق الباطل فبان فأورد من أحاديثه الصحاح الحسان وفوائده الغريبة البرهان وبدائعها الباهرة للأذهان ما يعجز عن تفصيل بعض أسرار

(22/1)

العقل ويقصر عن بث معشاة اللسان ايرادا يميز المشهور من الشاذ ويحقق مراتب العوام والخواص والجماهير والأفذاذ ويوفي حق المقلد والمجتهد والسالك والمربي والتلميذ والأستاذ على مقاديرهم في الغباوة والذكاء والتواني والإجتهاد والقصور والنفاد وينزل كلا منهم منزلته حيث حل ويبصره في مقامه الخاص به بما دق وجل ويحمله فيه على الوسط الذي هو مجال العدل والإعتدال ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم بين الإستبعاد والإستئزال ليخرجوا من انحرافي التشدد والإنحلال وطرفي التناقض والمحال فله الحمد كما يجب لجلاله وله الشكر على جميل إنعامه وجزيل إفضاله ولما بدأ من مكنون السر ما بدا ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى لم ازل أقيد من اوابده واضم من شوارده تفاصيل وجملا واسواق من شواهد في مصادر الحكم وموارده مبينا لا مجملا معتمدا على الاستقرآت الكلية غير مقتصر على الافراد الجزئية ومبينا اصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية حسبما اعطته الاستطاعة والمنة في بيان مقاصد الكتاب والسنة ثم استخرت الله تعالى في نظم تلك الفرائد وجمع تلك الفوائد الى تراجم تردها الى أصولها وتكون عوناً على تعقلها وتحصيلها فانضمت الى تراجم الاصول الفقهية وانتظمت في اسلاكها السنية البهية فصار كتابا منحصرا في خمسة اقسام:

الاول في المقدمات العلمية المحتاج اليها في تمهيد المقصود والثاني في الأحكام وما يتعلق بها من حيث تصورها والحكم بها أو عليها كانت من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف والثالث في المقاصد الشرعية في الشريعة وما يتعلق بها من الأحكام والرابع في حصر الأدلة الشرعية وبيان ما ينضاف إلى ذلك فيها على الجملة وعلى التفصيل وذكر مأخذها وعلى أي

(23/1)

وجه يحكم بها على أفعال المكلفين والخامس في أحكام الإجهاد والتقليد والمتصفين بكل واحد منهما وما يتعلق بذلك من التعارض والترجيح والسؤال والجواب وفي كل قسم من هذه الأقسام مسائل وتمهيدات وأطراف وتفصيلات يتقرر بها الغرض المطلوب ويقرب بسببها تحصيله للقلوب.

ولأجل ما أودع فيه من الأسرار التكليفية المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفية سميت بعنوان التعريف بأسرار التكليف ثم انتقلت عن هذه السيماء لسند غريب يقضي العجب منه الفطن الأريب وحاصله أنني لقيت يوما بعض الشيوخ الذين أحللتهم مني محل الإفادة وجعلت مجالسهم العلمية محطاً للرحل ومناخاً للوفادة وقد شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه ونابذت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه فقال لي رأيتك البارحة في النوم وفي يدك كتاب ألفته فسألتك عنه فأخبرتني أنه كتاب الموافقات قال فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الطريفة فتخبرني أنك وفقت به بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة فقلت له لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب وأخذتم من المبشرات النبوية بجزء صالح ونصيب فإني شرعت في تأليف هذه المعاني عازماً على تأسيس تلك المباني فإنها الأصول المعتمدة عند العلماء والقواعد المبني عليها عند القدماء فعجب الشيخ من غرابة هذا الإتفاق كما عجبت أنا من ركوب هذه المفازة وصحبة هذه الرفاق ليكون أيها الخل الصفي والصديق الوفي هذا الكتاب عوناً لك في سلوك الطريق وشارحاً لمعاني الوفاق والتوفيق لا ليكون عمدتك في كل تحقق وتحقيق ومرجعك في جميع ما يعن لك من تصور وتصديق إذ قد صار علماً من جملة العلوم ورسمًا كسائر الرسوم ومورداً لاختلاف العقول وتعارض الفهوم لا جرم أنه

قرب عليك في المسير وأعلمك كيف ترقى في علوم الشريعة وإلى أين تسير ووقف بك من الطريق السابلة على

(24/1)

الظهر وخطب لك عرائس الحكمة ثم وهب لك المهر فقدم قدم عزمك فإذا أنت بحول الله قد وصلت وأقبل على ما قبلك منه فما أنت إن شاء الله قد فزت بما حصلت وإياك وإقدام الجبان والوقوف مع الطرق الحسان والإخلاص إلى مجرد التصميم من غير بيان وفارق وهد التقليد راقيا إلى يفاع الإستبصار وتمسك من هديك بهمة تتمكن بها من المدافعة والإستبصار إذا تطلعت الأسئلة الضعيفة والشبه القصار وألبس التقوى شعارا والإتصاف بالإتصاف دثارا واجعل طلب الحق لك نحلة والإعتراف به لأهله ملة لا تملك قلبك عوارض الأغراض ولا تغر جوهره قصدك طوارق الإعراض وقف وقفة المتخيرين لا وقفة المتحيرين إلا إذا اشتبهت المطالب ولم يلح وجه المطلوب للطالب فلا عليك من الإحجام وإن لج الخصوم فالواقع في حمى المشتبهات هو المخصوص والواقف دونها هو الراسخ المعصوم وإنما العار والشنار على من اقتحم المناهي فأوردته النار لا ترد مشرع العصبية ولا تأنف من الإذعان إذا لاح وجه القضية أنفة ذوي النفوس العصبية فذلك مرعى لسوامها وبيل وصدود عن سواء السبيل.

فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار وعمي عنك وجه الإختراع فيه والإبتكار وغر الظان أنه شيء ما سمع بمثله ولا ألف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منواله أو شكل بشكله وحسبك من شر سماعه ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه فلا تلتفت إلى الأشكال دون إختبار ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار وشد معاقده السلف الأخيار ورسم معالمه العلماء الأحبار وشيد أركانه أنظار النظار وإذا وضح السبيل لم يجب الإنكار ووجب قبول ما حواه والإعتبار بصحة ما أبداه والإقرار حاشا ما يطرأ على البشر من الخطأ والزلل

(25/1)

ويطرق صحة أفكارهم من العلل فالسعيد من عدت سقطاته والعالم من قلت غلطاته.

وعند ذلك فحق على الناظر المتأمل إذا وجد فيه نقصا أن يكمل وليحسن الظن بمن حالف الليالي والأيام واستبدل التعب بالراحة والسهر بالنامنم حتى أهدى إليه نتيجة عمره ووهب له يتيمة دهره فقد ألقى إليه مقاليد ما لديه وطوقه طوق الأمانة التي في يديه وخرج عن عهدة البيان فيما وجب عليه وإنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه جعلنا الله من العاملين بما علمنا وأعاننا على تفهيم ما فهمنا ووهب لنا علما نافعا يبلعنا رضاه وعملا زاكيا يكون عدة لنا يوم نلقاه إنه على كل شيء قدير وبالإجابة جدير وها أنا أشرع في بيان الغرض المقصود وأخذ في انجاز ذلك الموعود والله المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم⁸.

⁸ مقدمة المعلق "الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه.

قبل أن نبدأ قراءتنا في الموافقات، نود أن نوجه النظر إلى أن هذا الكتاب له خاصية مميزة، هي إنه في بعض الأحيان يكون في غاية التعقيد كأن كاتبه يسير بك على شوك فيه، وفي بعض الأحيان يكون سلسا سهل المورد. وسننظر فيه إن شاء الله في حالتيه، ونحاول أن نبين ما

ذكر فيه بقدر الإمكان وبقدر العلم الذي من الله به علينا، على قلته وعواريه. ولا شك أن هناك الكثير مما يمكن أن يضاف إلى ما ذكرنا هنا، لكنه جهد المقلّ ومجاهدة الضعيف.

يلزم لهذا الحديث بعض المقدمات الخاصة بنا فنقول وبالله التوفيق:

علم أصول الفقه قد عدّه البعض من العلوم الأصلية وعدّه البعض الآخر من العلوم الفرعية، والفرق بينهما أن العلوم الأصلية هي العلوم التي تخدم الأحكام الشرعية بشكل مباشر وتؤدي كذلك إلى استنباط الأحكام منها مباشرة، كالكتاب والسنة وما يتعلق أو ينبني عليها من علوم. أما العلوم الفرعية فهي التي تخدم هذا الغرض. وسيحدث الشاطبي بعد، في مقدمته التاسعة عن هذا الأمر بتفصيل أكثر.

وقد اعتبر بعض العلماء علم أصول الفقه من العلوم الخادمة، لأن علم الأصول لا تُستنبط منه الأحكام بشكل مباشر، وإنما هو وسيلة تعين الفقيه على النظر في الأدلة الجزئية المباشرة التي تؤدي إلى استنباط الأحكام الشرعية. فمن نظر إليه من هذه الوجهة عدّه من العلوم الخادمة، أما من نظر إليه من وجهة إنه أسبق في الوجود في عقل الفقيه من الأدلة المباشرة، أي نصوص الكتاب أو نصوص السنة، حتى يتمكن عن طريقها أن يصل إلى الحكم من النظر في هذه الأدلة، عدّه من العلوم الأصلية لأسبقيته في الوجود. فالنظر يختلفون في النظر إليها وإن كان هو أمر اصطلاحى ولا مشاحة في الإصطلاح كما يقولون. كما إن بعض ذلك محله يعود إلى علم الكلام، وليس هنا موضعه.

وهناك أمر آخر نذكره عن علم أصول الفقه، يتعلق بمصادره. ذلك أن الأحكام الشرعية ذاتها هي من مصادر الأصول لأنه كما سنرى في الموافقات، هو علم يستفاد من الأدلة الجزئية، فما تنبني عليه هو الأوثق والأقطع، فمصدر هذا العلم الأدلة الجزئية والفرعية. كذلك مصدره مجموعة من الأحكام الكلية العقلية التي ترسخ في الذهن وتكون طريقة النظر والتفكير بحيث أن الجامع بينهما هو هذا العلم، أصول الفقه. فهو باختصار محصلة النظر في الأمور الجزئية أو الفروع، وفي مجموعة من الكليات، العقلية أو الشرعية المبنية على تلك الجزئيات.

ونؤكد على أهمية هذا العلم لطالبه، إذ هو الطريق الذي يمهّد وسائل النظر والاستدلال في عقل الناظر والدارس. فلا بد من دراسته مع العلوم الشرعية الأخرى كعلم الحديث والمصطلح وغيرهما.

وما تناول الشاطبي في الموافقات فريد في بابه، من ناحية إنه أول ما ظهر في موضوع، أو في علم، أصول النظر والاستدلال بشكل خاص متكامل، وبذلك يمكن أن يُقارن بالأم للشافعي، أو بمقدمة ابن خلدون، في أوائل العلوم. وليس معنى ذلك إن مفرداته لم تكن موجودة من قبل. بل هو قد استخرج من علم أصول الفقه الذي تناوله العلماء في القرون السبعة التي سبقت، وكتبوا فيه موسوعات على طريقة المتكلمين والأحناف. والشاطبي تناوله بطريقة فريدة أضافت إليه بعداً خاصاً يتعلق بالاستقراء أولاً وبالمقاصد ثانياً.

وكتاب الموافقات لا يبحث في أصول الفقه التقليدي، بل يبحث في القواعد التي تُبنى عليها أصول الفقه، وفي الطريقة التي ينظر بها الناظر حتى يستطيع أن يعرف "أصول" أصول الفقه، أو أصول الاستدلال عند أهل السنة، وقد أشرت في مقال دُونته قبل عشرين عاماً تحت عنوان "حديث عن المنهج"، إنه يجب أن يتصدى العلماء إلى بيان المنهج. ليس مجرد الحديث حول المنهج بل حديثاً في المنهج. يجب أن نبين ما هو منهج أهل السنة في النظر والاستدلال. وما دَوّن الشاطبي هو في قلب هذا الأمر، لأنه، كما ذكرنا، الطريق الذي يؤدي بالناظر في أصل أصول الفقه أن يستخرج منها الأدلة الشرعية. فهي قواعد تبني مسالك الأفكار وطرق الاستدلال وكيف يُنظر إلى الأدلة والعلم وجزئياته وكلياته، حتى يتكون منها أمر عام شامل يوجه الناظر في كل أمره ليستخرج الحكم الصحيح.

الموافقات إذا ليس كتاباً في علم أصول الفقه، ولكنه في أصول التشريع أو أصول الشريعة. وهو يتعلق، في غالب الأمر، في الحديث عن المقاصد، وإن كانت المقاصد جزء واحد من هيكله. لكنه استمر في باقي أجزائه يعتمد نفس الطريقة في النظر إلى مقاصد الشريعة، لدرجة إنه اعتبر أن هذه الأصول تجعل هذا العلم قطعي، كما سنرى في مقدمته الأولى. وما ذلك إلا لأنه يتعلق بكليات الشريعة، والتي هي مقاصدها فيما نرى.

وتابع بعض العلماء الأكابر هذا الطريق، فنظروا في أصول الشريعة بعد عدة قرون، وكأن هذا الكتاب جاء صدمة في الوسط الفقهي. فلم يُتناول بالبحث وتُرك ردحا طويلاً، بل قروناً عديدة، فكان أسبق من زمانه، ولم يتناوله أحد بالبحث قبل القرن الماضي، وبدأ يطبع ونُشِط الحركة حوله في المئة عام الأخيرة، وكان الدافع لذلك محمد عبده الذي وجه إليه نظر تلميذه الشيخ محمد رشيد رضا ومن بعده الشيخ عبد الله دراز. ثم كتب الشيخ الطاهر بن عاشور كتابه في المقاصد، حيث كان عمدته كتاب الموافقات، وتابعه الكثير بعدها من الذين حثوا الناس

على النظر فيه، فكان الكتاب قد بُعث إلى الحياة مرة أخرى بعد أربعة أو خمسة قرون، كما كان أمر مقدمة ابن خلدون، الذي لم نستفد منها بشكل كامل حتى يومنا هذا. ومما يُسعد أن الكثير من كبار علمائنا يتحدثون عن هذا العمل ويشرحونه، وأن كثيراً من طلاب العلم يريدون أن يتوفروا على دراسته، وهو أمر محمود.

وينقسم كتاب الموافقات إلى خمسة أقسام، القسم الأول وهو المقدمات في 13 مقدمة، اختارها الشاطبي بعناية، وتدور حول أمور عامة تتعلق بعلم أصول الشريعة. ثم كتاب الأحكام الذي قسمه إلى التكاليفية والوضعية، ثم كتاب المقاصد وقسمه إلى مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف، فمقاصد الشارع تحدث فيها عن الشريعة ابتداءً، ووضع الشريعة للإفهام، ووضع الشريعة للتكليف، ووضع الشريعة للإمتثال، ثم مقاصد المكلف. ثم كتاب الأدلة وتحدث فيه عن أحكام الأدلة وعوارضها، وعن الإحكام والتشابه والنسخ والأمر والنهي، وعن العموم والخصوص وعن البيان والإجمال. ثم تحدث عن الأدلة على التفصيل، دليل الكتاب ودليل السنة. ثم تحدث في الجزء الخامس عن الإجتihad ومسائله، والفتوى ومسائل في الاستفتاء والافتاء.

وقبل أن نشرع في التعقيب على المقدمات، وأود أن أوجه النظر إلى أن من يريد أن يقرأ في علم مقاصد الشريعة يجب أن يكون متمكناً في علم أصول الفقه، لأنَّ الموافقات يتناول قواعد أصول الفقه كأنها مُسلمات، فهو لا يشرح الأصول، ولكنه يستخدمها في الحديث عن قواعد الشريعة وأصولها.

في المقدمة التي كتبها العلامة الشيخ عبد الله دراز، دقائق في غاية الأهمية، من المفيد الإطلاع عليها، منها إنه أكد على أن معرفة اللغة العربية والتحقق بها ركن من أركان الإجتihad، وأن يكون المجتهد على علم بمقاصد الشريعة، وهما الأمران اللذان نبه عليهما الشاطبي. ومن هذا البيان عُلِم أن لاستنباط أحكام الشريعة ركنان، هما لسان العرب وعلم مقاصد الشريعة.

كذلك نبه الشيخ دراز إلى أمور يجب أن يحذر منها طالب العلم، من حيث إن عدم النظر إليها يؤدي إلى خلط، ليس في أبواب الإفتاء فقط، ولكن في إضاعة الحق بشكل عام، وفي أن تأخذ الدعوة في طريق ليس مما يجب أن تسير فيه. وهذا الواقع الذي نراه الآن ليس إلا جزءاً من نتائج هذا الخلط الذي رأيناه وعاصرناه خلال الخمسة والثلاثين عاماً الماضية، وما مر بنا في حقبة السبعينيات، حيث رأينا، ولا زلنا، الداعية يتحدث في أمور الفقه والأحكام الشرعية قبل أن تتوفر لديه أدوات النطق فيها. لأن الداعية إذ يتصدى لأحد أنواع الإفتاء، يتحدث عن الواقع، وهو أحد ركني الفتوى. وهناك من يخلط بين الفتوى والحكم الشرعي. فالحكم الشرعي هو أمر معلق في الهواء لا مناط له، مثل الخمر حرام. لكن الشراب المعين بذاته، أهو حرام أم لا؟ هذا أمر آخر. فيجب أن يُعرف إن كان يُسكر كثيره أم لا، وتأتي الفتوى من هذا الجانب. وحين يتحدث الداعية عن الواقع فلا بد أن يتعرض للفتوى في بعض الأحيان، إذ يقرر إن كان هذا الواقع صحيحاً أم لا، فهو يتعرض للفتوى أراد أم لم يرد. وتصحيح التصرفات، فردية أو جماعية، في واقع ما، هو فتوى، من حيث ذكر الحكم الشرعي. فلا بد للدارس أن يأخذ بأطراف من هذا العلم، نعني أصول الفقه. ولذلك تجد كثيراً من الناس أخذوا جزئيات من الشريعة فضربوا بها كلياتها، وناس أخذوا كلياتها وضربوا بها جزئياتها، وتشابهت الأمور على كليهما، ولم ينشأ من ذلك إلا خلط وخطب وعدم استقرار لما يجب من وضوح الحق، وأن تكون الساحة الإسلامية مليئة بهذا العدد من الآراء التي لا يُعرف لها أصل، وهو دليل على عدم الدخول في الأمور من أبوابها.

يقول الشاطبي "فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار وعُمي عنك وجه الإختراع فيه والإبتكار وغرّ (الظان أنه شيء ما سمع بمثله ولا ألف في الأمور الشرعية الأصلية والفرعية ما نسج على منواله وشكل بشكله وحسبك من شر سماعه ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه) فلا تلتفت إلى هذا الإشكال".

وهنا يصرح الشاطبي إن ما أورده هو علم جديد، كما ذكرنا من قبل، وهو أول من أسس هذا العلم. قال "ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اختياري فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار ورسم معالمه العلماء الأخبار وشيد أركانه أنظار النظر"، فيقرر إن هذا الأمر على جدته، فإنه لم يؤسس من عدم، بل إن قواعده موجودة متمهدة فيما كُتب من قبل. وفي عادة الأمر أن الذين يقيمون أعمدة علوم جديدة، لا يخترعونها اختراعاً، لكنهم يُكونون نظراً جديداً يؤلف بين ما سبق وجوده، بطريقة مبتكرة.

فليس هنالك جديد جدّة كاملة فجاءة، لكن النظر من زاوية جديدة إلى ما سبق وجوده ليقيم منه هيكلاً يتناول هذه الأمور السابقة بالبحث، وهو الابتكار. أما الابتكار في العلم بمعنى أن يوجد من غير أصل على الإطلاق، فهذا غير موجود أو في غاية الندرة. حتى الخليل ابن أحمد في

(26/1)



علم العروض، فإن علم العروض كان موجوداً في الشعر العربي ولكن الخليل نظر فيه واستخرج هذه القواعد مما هو موجود، ووضعها في هيكل معين ليستطيع من بعده أن يستفيد منها. فهذا ما نراه والله أعلم فيمن يبتكر مثل هذه العلوم.

مقدمات المؤلف

(27/1)

تمهيد المقدمات المحتاج إليها قبل النظر في مسائل الكتاب وهي بضع عشر مقدمة

المقدمة الأولى

إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة وما كان كذلك فهو قطعي بيان الأول ظاهر بالإستقراء المفيد للقطع وبيان الثاني من أوجه أحدها أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية وأما إلى

(29/1)

الإستقراء الكلي من أدلة الشريعة وذلك قطعي أيضا ولا ثالث لهما إلا المجموع منهما والمؤلف من القطعيات قطعي وذلك أصول الفقه

والثاني أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي إذ الظن لا يقبل في العقلية ولا إلى كلي شرعي لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة لأنه الكلي الأول وذلك غير جائز عادة وأعني بالكليات هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات وأيضا لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها وهي لا شك فيها ولجاز تغييرها وتبديلها وذلك خلاف ما ضمن الله عز وجل من حفظها

(30/1)

والثالث أنه لو جاز جعل الظني أصلا في أصول الفقه لجاز جعله أصلا في أصول الدين وليس كذلك باتفاق فكذلك هنا لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنها كليات معتبرة في كل ملة وهي داخلة في حفظ الدين من الضروريات.

وقد قال بعضهم لا سبيل إلى إثبات أصول الشريعة بالظن لأنه تشريع ولم نتعبد بالظن إلا في الفروع ولذلك لم يعد القاضي ابن الطيب من الأصول تفاصيل العلل كالقول في عكس العلة ومعارضتها والترجيح بينها وبين غيرها وتفاصيل أحكام الأخبار كأعداد الرواة والإرسال فإنه ليس بقطعي واعتذر ابن الجويني عن إدخاله في الأصول بأن التفاصيل المبنية على الأصول المقطوع بها داخلة بالمعنى فيما دل عليه الدليل القطعي.

قال المازري وعندي أنه لا وجه للتحاشي عن عد هذا الفن من الأصول وأن كان ظنيا على طريقة القاضي في أن الأصول هي أصول العلم لأن تلك الظنيات قوانين كليات وضعت لا لأنفسها، لكن ليعرض عليها أمر غير معين مما لا ينحصر قال فهي في هذا كالعوم والخصوص قال وبحسن من أبي المعالي أن لا يعدها من الأصول لأن الأصول عنده هي الأدلة والأدلة

عنده

(31/1)

ما يفضي إلى القطع وأما القاضي فلا يحسن به إخراجها من الأصول على أصله الذي حكيناها عنه هذا ما قال.

والجواب أن الأصل على كل تقدير لا بد أن يكون مقطوعاً به لأنه إن كان مظنوناً تطرق إليه احتمال الإخلاف ومثل هذا لا يجعل أصلاً في الدين عملاً بالاستقراء والقوانين الكلية لا فرق بينها وبين الأصول الكلية التي نص عليها ولأن الحفظ المضمون في قوله تعالى {إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون}⁹ إنما المراد به حفظ أصوله الكلية المنصوصة وهو المراد بقوله تعالى {اليوم أكملت لكم دينكم}¹⁰ أيضاً لا أن المراد المسائل الجزئية إذ لو كان كذلك لم يتخلف عن الحفظ جزئي من جزئيات الشريعة وليس كذلك لأننا نقطع بالجواز ويؤيده الوقوع لتفاوت الظنون وتطرق الاحتمالات في النصوص الجزئية ووقوع الخطأ فيها قطعاً فقد وجد الخطأ في أخبار الأحاد

(32/1)

وفي معاني الآيات فدل على أن المراد بالذكر المحفوظ ما كان منه كلياً وإذ ذاك يلزم أن يكون كل أصل قطعياً هذا على مذهب أبي المعالي وأما على مذهب القاضي فإن أعمال الأدلة القطعية أو الظنية إذا كان متوقفاً على تلك القوانين التي هي أصول الفقه فلا يمكن الاستدلال بها إلا بعد عرضها عليها واختبارها بها ولزم أن تكون مثلها بل أقوى منها لأنك أقمتها مقام الحاكم على الأدلة بحيث تطرح الأدلة إذا لم تجر على مقتضى تلك القوانين فكيف يصح أن تجعل الظنيات قوانين لغيرها. ولا حجة في كونها غير مرادة لأنفسها حتى يستهان بطلب القطع فيها فإنها حاكمة على غيرها فلا بد من الثقة بها في رتبته وحينئذ يصلح أن تجعل قوانين وأيضاً لو صح كونها ظنية لزم منه جميع ما تقدم في أول المسألة وذلك غير صحيح ولو سلم ذلك كله فالإصطلاح اطرد على أن المظنونيات لا تجعل

(33/1)

أصلاً وهذا كاف في اطراح الظنيات من الأصول بإطلاق فما جرى فيها مما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفريعاً عليه بالتبع لا بالقصد الأول¹¹.

9 الحجر 15

10 المائدة 3

¹¹¹¹ التعليق على المقدمة الأولى: يقرر الشاطبي في مقدمته أن أصول الدين قطعية من وجهين: الأول هو الاستقراء الكلي المفيد للقطع، بمعنى أن من تتبعت كافة الأصول وجد أنها قطعية، وهو ما سيخالف في بعضه لاحقاً، كما سيخالفه غيره فيه. ثم يبين أن سبب قطعيتها أنها تقوم على كليات الشريعة التي هي قطعية بلا شك، ويقدم على ذلك أدلة:

أولها إنها أما أن تعود إلى أدلة عقلية، والأدلة العقلية قطعية. وهذا التقرير يحتاج إلى نظر، فالأدلة العقلية قطعية في حدود الضرورات العقلية، كأن الكَلَّ أكبر من الجزء، لا في الشرعيات، التي هي محل كلامنا. ومن هنا فإن هذا التقرير غير صحيح على عمومه. يقول: أو تعود إلى كليات شرعية، وهي قطعية، وهذا بناء على أن تلك الكليات قد تم استقراؤها وقامت من تحصيل الجزئيات الظنية تحتها، فتحصل منها قطعي. وهو ما نراه أصح دليلاً في هذا المقام. وهو هنا يعتمد دليل الاستقراء، ويضعه فوق كافة الأدلة، خلافاً لمن جاء من قبله، ممن

لم يره في هذه المكانة، بل رآه طريقة في مسالك العلة في مبحث القياس، ليس إلا. وقد بيّنا ذلك في بحثنا "تطور علم أصول الفقه بين الشافعي والشافعي" <http://www.alukah.net/sharia/0/82855>.

يقول "والثاني ولو كانت ظنية لم تكن راجعة لأمر عقلي إذ الظن لا يقبل في العقليات ولا إلى كلي شرعي لأن الظن يتعلق بالجزئيات" فيظهر من هذا الكلام إنه يقصد بالكليات هنا الكليات العامة التي تستنبط من الجزئيات، إذ هي تبني على جزئيات الشريعة أي الكليات الكبرى كضرورة حفظ الدين والنفس والعقل والمال والعرض، هذه كليات الشريعة. وقد قال "وأعني بالكليات الضروريات والحاجيات والتحسينات" وهي مراتب تلك المقاصد العامة التي تتعلق بها، وتقع تحتها في المرتبة، فيتحصل منها خمسة عشر جزءاً. والمشكل في إنه يقول "وأعني بالكليات..." فمن هنا نرى إنه يجب فكّ طلسم هذا الأمر ببيان إنه حين يذكر الكليات فإنه يتحدث عن المقاصد الخمسة، وما ينجرّ تحتها، كلها، لا فقط المراتب الثلاثة التي تقع فوق الجزئيات، و تتعلق بها تلك الجزئيات تعلقاً مباشراً، والتي هي الضروريات والحاجيات والتحسينات. ولا أدرى سبب حصر الشافعي للفظ "الكليات" هنا بالمراتب الثلاثة، مع أن الواضح أنه يقصد المقاصد العامة!

يقول "والثالث لو جاز جعل الظني أصل في أصول الفقه جاز جعل الظن أصل في أصول الدين" فهذا أمر ينبني على أن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين منها وإن تفاوتوا في المرتبة. فأصول الدين أعلى مرتبة، لكن استوتا في كونهما كليات معتبرة في كل ملة موحى بها. وأصول الدين داخلة في حفظ الدين من الضروريات. فنحن نوافقه على هذا المعنى، إن كان يعني إنها - أي أصول الدين - كليات معتبرة بمعنى المقاصد. هذا أمر لا شك فيه لأنه يصرح هنا إنها معتبرة في كل ملة والمقاصد هي المعتبرة في كل ملة، وأصول الدين من كليات حفظ الدين.

واحتمل الجويني لإدخاله في الأصول، أي بعض التفاصيل في العلل، كالقول في عكس العلة، بأن التفاصيل المبنية على الأصل المقطوع بها داخلة في المعنى الذي دل عليه الدليل القطعي. وهذا أمر غير صحيح، لأنه كي ندخل في القطعي ما هو مبني على إنه قطعي وجب أن يكون الذي بُني على القطعية قطعي في ذاته، ليس لمجرد علاقته بالقطعي وبناءه عليه، لأن مجرد وجود العلاقة لا يثبت القطعية. فإذا قلنا "ما انبنى على القطعي بطريق قطعي هو قطعي" لكان صحيحاً. لكن أن يكون كذلك لمجرد إنتسابه إلى القطعي، أو إنه نشأ عنه فهذا يجوز أن ندخل كل الفرعات، فكل الفرعات تكون قطعية بهذا الاعتبار. فهذا ترى صعوبة تخريج هذا القول. وقد يكون سبب الاضطراب هو أن هؤلاء العلماء هم أول من بدؤوا في النظر إلى هذه المعاني، فتجد إنهم اضطربوا في بعض الحديث لجذته، وكأنه لون من حديث النفس! فهو يذكر القاعدة ثم يقول بأمور تعارضها.

ويلحق المازري بأنه وإن كان في الأصول ما هو ظني، فلا مجال إلا لعدّها من الأصول، إن اخذنا بطريقة القاضي تلك، من حيث هي كليات "لا وجه على التحاشي عن عد هذا الفن من الأصول وإن كان ظنياً، وهو مسالك العلل..."، قال "يجب أن تعد من الأصول وإن كانت ظنية" فنرى المازري يقول أن أصول الفقه يجب أن يعد منها ما ذكر، مما يقول القاضي الباقلاني بأنه ظني، على طريقته.

قلنا: إن طريقة القاضي الباقلاني هي إنها من أصول العلم، لأن تلك الظنيات قوانين كليات وضعت لا لأنفسها، ولكن ليعرض عليها أمر غير معين مما لا ينحصر، كما ذكر المازري، قال "فهو في هذا كالعوم والخصوص"، أي هي أمور عامة حين تنتظر إلى دروب العلة وتفصيلها وقاعدة عكس العلة ومثلها، هذه قواعد عامة (كلية من حيث كلية العام) يعرض عليها أمور أخرى (هي الخاص). فقله: "من حيث إنها يعرض عليها أمر غير معين"، يبين إنها كالعام لما يعرض عليها من مخصصات، فهذه إذن أمور كلية من هذا الباب. ويلاحظ أنه باستعمال كلمة "كليات" هنا وليس تعبير "الأصول" بدأ نوع من الخلط، ومن ثم وجب على الناظر الحذر. إذ يُفهم من هذا أنّ الأصول كلها قطعيات، وكذلك الكليات لأنها مبنية على الاستقراء، وهي كالعام يعرض عليه غيرها، فهي من الأصول، لكن منها ما هو ظني مما ذكر، فهذا موضع الخلط في المسألة. ونقول اعتراضاً على ما ذكر المازري في قوله "قوانين كليات": الكليات درجات، هل هي كليات بنيت على كليات قطعية أم هي كليات بنيت على ظنيات ويمكن الخلاف فيها، ومعروف أنه يمكن الخلاف فيها، فلا مانع من عام ظني، ولا كليات تفيد الظن إن بنيت على استقراء ناقص، حسب التعريف. قال الشافعي تعليقا: ويحسن بأبي المعالي أن لا يعدّها من الأصول، أما القاضي الباقلاني فلا يحسن إخراجها من الأصول على أصله الذي حكيناها لأن القاضي يدخلها في أصول العلم وأصول العلم لديه هي القواعد الكلية وهذا من القواعد الكليات، فالمازري يبين بعض الخلط عند الجويني والباقلاني.

والشافعي يصر على أن أصول الفقه هي قطعية فاستدل على (أنا نحن نزلنا الذكر وأنا له لحافظون) الحجر، فالمراد به حفظ كليات الشريعة والا فما هو الحفظ؟ ففرعات الشريعة وإن كانت محفوظة فهي محفوظة باعتبار أن الكليات محفوظة.



فهذا النص لديه يدل على أن كليات الشريعة محفوظة وانها كليات عامة لأن الثابت أن الجزئيات لم تحفظ كلها، فالكليات هي المحفوظة وهي إذن قطعية بلا شك.

فمحصل الحديث عن قطعية أصول الفقه أو ظنيته، إننا نميل إلى إنها ليست قطعية على إطلاقها، كما قصد إليه الشاطبي. وهو ما نصل به إلى وجوب النظر في كلمة "الأصول" حين ورودها، إذ هي كلمة مجملة، ويجب أن نتحقق من المقصود منها فيما يكتب كل كاتب ويحدد معناها بشكل معين. فإن أراد إدخال الأدلة فيها، نظرنا إلى معنى الأدلة عنده مرة أخرى، فإن عنى بالأدلة من حيث كونها دليل عام كالقياس فلا بأس من وصفها بالقطعية – لردّ مذهب الظاهرية فيه، ولكن إن أراد أن يتحدث عن تفاصيل الأدلة، فهنا تكون الظنية. وإن ذكر أصول العلم نقول ماذا تقصد بأصول العلم؟ هل هي كلياته؟ وماذا تقصد بكلياته؟ هل هي الكليات المحفوظة بمعنى كليات الشريعة، أم إن الكليات هي ما يُعرض عليها أمور أخرى كالعام والخاص، مثل عكس العلة ودورانها. فالبعض يقصدها بالكليات، فإن كانت الأولى فهو القطع، وإن كانت الثانية فهو الظن. وكذلك يجب أن يكون الباحث على درجة من الحرص في هذا الأمر وأن يكثر ترديد النظر فيما دَوّن عند الكثير من العلماء، لأن مداومة النظر تجعله يتمكن من معرفة الأوجه المختلفة للأمر. والفارق بين عالم وآخر هو القدرة على استنباط، أو رؤية وجوه في الأمر أكثر مما يرى غيره، إذ لكل مسألة وجوها كثيرة، يظهر بعضها ويخفى بعضها، والمحظوظ من رأي أكثرها. وبعض الناس يرى وجوها واحدا من المسألة كالعوام، ومن طلاب العلم من يرى وجهين أو ثلاثة أوجه، وبعض العلماء يرى عشرة أوجه ويزيد الله بفضل من يشاء. وكان ابن تيمية يذكر أنه كان يستغلّق عليه معنى آية فيتوضّى ويصلي فيفتح الله عليه ألف معنى للآية، وهذا فتح من عند الله.

وننوه بأن الشاطبي قال في نهاية المقدمة "فما جرى فيها بما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفريع عليه بالتبع لا بالقصد الأول". وقد علق عليه الشيخ عبد الله دراز، كما ذكرنا، إنه رجوع عظيم عما شملته الدعوة. وهذا أمر صحيح لأن الشاطبي في هذا المقام رجع عن أصله في أن أصول الفقه قطعية بإطلاق، لما ذكر أن ما كان منها قطعي فهو قطعي، وهو نوع من تحصيل الحاصل.

المقدمة الثانية

إن المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية لأنها لو كانت ظنية لم تقدر القطع في المطالب المختصة به وهذا بين وهي إما عقلية كالراجعة إلى أحكام العقل الثلاثة الوجوب والجواز والاستحالة وإما عادية وهي تتصرف ذلك التصرف أيضا إذ من العادي ما هو واجب في العادة أو جائز أو مستحيل وإما سمعية وأجلها المستفاد من الأخبار المتواترة في اللفظ بشرط أن تكون قطعية الدلالة أو من الأخبار المتواترة في المعنى أو المستفاد من الاستقراء في موارد الشريعة فإذا الأحكام المتصرفة في هذا العلم لا تعدو الثلاثة الوجوب والجواز والاستحالة ويلحق بها الوقوع أو عدم الوقوع فأما كون الشيء حجة أو ليس بحجة فراجع إلى وقوعه كذلك أو عدم وقوعه كذلك وكونه صحيحا أو غير صحيح راجع إلى الثلاثة الأول وأما كونه

(34/1)

فرضا أو مندوبا أو مباحا أو مكروها أو حراما فلا مدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصول فمن أدخلها فيها فمن باب خلط بعض العلوم ببعض¹².



¹² التعليق على المقدمة الثانية: وفيها يستمر الشاطبي في الحديث عن نفس القضية فيقول "أن المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية فهو يذكر ما ذكر في المقدمة الأولى، ولكن من وجهة نظر ثانية، وهي أن هذه الأدلة أو المقدمات المستعملة في علم أصول الفقه إما ترجع إلى العقل أو إلى العادة أو إلى الشرع. فما هو راجع إلى العقل يجب أن يكون قطعيًا وتجري فيه الأحكام الثلاثة وهي الوجوب والجواز والاستحالة وليس هنالك رابع في الحقيقة (والوجوب هنا بالمعنى الكلامي أو واجب الوجود، وليس بالمعنى التكليفي بمعنى الفرض، وسبب ذلك لاحقاً)، وما هو من العادي كذلك هو واجب أو جائز أو مستحيل، وما هو مستفاد من الشريعة من الأخبار المتواترة إما أن يكون سمعيًا، وأجلها المستفاد من الأخبار المتواترة في اللفظ بشرط أن تكون قطعية الدلالة، أو مستفاد من استقراء تام فهو قطعي.

وذكر أن ما يدخل في مقدمات هذا الأصل من الشرعي قطعي الدلالة، إذن ما هو ليس من قطعي الدلالة من الأصول، لا يدخل في مقدمات هذا العلم، وهذا يظهر إنه رجوع آخر عن دعواه في المقدمة الأولى، إذ الاستثناء يعود على التعميم بالنقض. وإن كان من الممكن اعتباره زيادة بيان وتوضيح لما قصد بهذا العلم ابتداءً، ثم ألحق بالاحتمالات الثلاثة -الوجوب والاحتمال والاستحالة - موضوع الوقوع أو عدم الوقوع، أي حدوث الأمر في الواقع. أما كون الشيء حجة أو ليس بحجة، فراجع لوقوعه أو عدمه كذلك، بعد اعتبار الأحكام الثلاثة الوجوب والجواز والاستحالة.

ويقول الشاطبي إن هذا ليس ما يتصور في مقدمات العلم لأن هذا يتعلق بأمور أخرى. فحجية الأمر لا تتعلق بتصوره قطعي أو غير قطعي، ولا بكونه فرضاً أو مندوباً أو مباحاً أو مكروهاً أو حراماً، لأن هذه فتوى. كذلك حكم الفرع الذي ينبني على هذه القواعد فهو من الأمور التي لا تدخل في الأصول من ناحية الأصول. فهو يريد أن يقرر إن هذه المقدمات إما تتبني على أمور عقلية أو عادية أو شرعية، وعلى القطعي من هذه الأمور. والمقصود بالعادية هنا ما استقر من مجريات العادات، فصار كالعقلي قبولاً، لا العادية خلاف العبادية. أما غير ذلك فلا يتصور. فقد أراد في هذه المقدمة أن يؤكد على المعنى الذي ذكره في المقدمة الأولى، ولكن كما ذكر في نهاية المقدمة الأولى أخرج منها ما هو غير قطعي، بل ربطها بالخمس عشرة قسمًا التي ذكرنا من قبل، لا ما تحتها من درجات الأحكام التكليفية الخمسة.

المقدمة الثالثة

الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة في طريقها أو محققة لمناطقها أو ما أشبه ذلك لا مستقلة بالدلالة لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي والعقل ليس بشارع وهذا مبين في علم الكلام فإذا كان كذلك فالمعتمد بالقصد الأول الأدلة الشرعية ووجود القطع فيها على الإستعمال المشهور معدوم أو في غاية الندور أعني في آحاد الأدلة فإنها إن كانت من أخبار الآحاد فعدم إفادتها القطع ظاهر وإن كانت متواترة إفادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظني والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنيا فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو وعدم

(35/1)

الإشترار وعدم المجاز والنقل الشرعي أو العادي والإضمار والتخصيص للعموم والتقييد للمطلق وعدم الناسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلي وإفادة القطع مع إعتبار هذه الأمور متعذر وقد اعتصم من قال بوجودها بإنها ظنية في أنفسها لكن إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين وهذا كله نادر أو متعذر.

وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع فإن للإجماع من القوة ما ليس للإفتراق ولأجله أفاد التواتر القطع وهذا نوع منه فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب وهو شبيه بالتواتر المعنوي¹³ بل هو كالعلم بشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس كالصلاة والزكاة وغيرهما قطعاً، وإلا فلو استدلل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى {أقيموا الصلاة}¹⁴ أو ما أشبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرد نظر من أوجه، لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ماصار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين

(36/1)

ومن ههنا اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع لأنه قطعي وقاطع لهذه الشواغب وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجة أو خبر الواحد أو القياس حجة فهو راجع إلى هذا المساق لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تقوت الحصر وهي مع ذلك مختلفة المساق لا ترجع إلى باب واحد إلا أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضها فصارت بمجموعها مفيدة للقطع فكذلك الأمر في مأخذ الأدلة في هذا الكتاب وهي مأخذ الأصول إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه فحصل إغفاله من بعض المتأخرين فاستشكل الاستدلال بالآيات على حديثها وبالأحاديث على أفرادها إذ لم يأخذها مأخذ الإجماع فكر عليها بالإعتراض نصاً ونصاً واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع وهي إذا أخذت على هذا السبيل غير

¹³ وقد أشار الشيخ عبد الله دراز إلى أمر هام هنا، نودّ التعليق عليه، وهو الفرق بين التواتر المعنوي، وبين الاستقراء الناشئ عن تعاضد الأدلة على معنى يجعله قطعياً، وهو دليل الإجماع والتواتر. فالفرق بينهما أن التواتر المعنوي يقع لكونه على موضوع واحد في باب واحد، ككرم حاتم وشجاعة علي رضي الله عنه، لكن استقراء مواقع المعنى، وإن أتى في موضوع واحد، إلا إنه يأتي من أبواب مختلفة ومصادر متفرقة تدل إما مباشرة أو بطريق الإشارة أو المفهوم أو خلافة.

مشكلة ولو أخذت أدلة الشريعة على الكليات

(37/1)

والجزئيات مأخذ هذا المعترض لم يحصل لنا قطع بحكم شرعي ألينة إلا أن نشرك العقل والعقل إنما ينظر من وراء الشرع فلا بد من هذا الإنتظام في تحقيق الأدلة الأصولية

فقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي الدين والنفس والنسل والمال والعقل وعلمها عند الأمة كالضروري ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه بل علمت ملائمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد ولو استندت إلى شيء معين لوجب عادة تعيينه وأن يرجع أهل الإجماع إليه وليس كذلك لأن كل واحد منها بانفراده ظني ولأنه كما لا يتعين في التواتر المعنوي أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبر واحد دون سائر الأخبار كذلك لا يتعين هنا لإستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الإنفراد وإن كان الظن يختلف باختلاف أحوال الناقلين وأحوال دلالات المنقولات وأحوال الناظرين في قوة الإدراك وضعفه وكثرة البحث وقلته إلى غير ذلك. فنحن إذا نظرنا في الصلاة فجاء فيها {أقيموا الصلاة} 15 على وجوه وجاء مدح المتصفين بإقامتها وذم التاركين لها وإجبار المكلفين على فعلها وإقامتها قياما وقعودا وعلى جنوبهم وقتال من تركها أو عاند في تركها إلى غير ذلك مما

(38/1)

في هذا المعنى وكذلك النفس نهي عن قتلها وجعل قتلها موجبا للقصاص متوعدا عليه ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان ووجب سد رمق المضطر ووجبت الزكاة والمواساة والقيام على من لا يقدر على إصلاح نفسه وأقيمت الحكام والقضاة والملوك لذلك ورتبت الأجناد لقتال من رام قتل النفس ووجب على الخائف من الموت سد رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير إلى سائر ما ينضاف لهذا علمنا يقينا وجوب الصلاة وتحريم القتل وهكذا سائر الأدلة في قواعد الشريعة. وبهذا امتازت الأصول من الفروع إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة وإلى مأخذ معينة فبقيت على أصلها من الإستناد إلى الظن بخلاف الأصول فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق لا من آحادها على الخصوص¹⁶.

¹⁵ البقرة 43

¹⁶ التعليق على المقدمة الثالثة: وهو فيها يعرض للمسألة ذاتها من منظور آخر هو علاقة العقل والنقل. يقول إن الأدلة تقوم على أحكام العقل القطعية وعلى أحكام العادة وأحكام الشرع، فأراد هنا أن يؤكد على منهج أهل السنة في أن الأحكام العقلية إن دخلت في هذا العلم فإنها تدخل بطريق التبع، ولا تدخل بطريق الأصل، لأنها معينة لا أصيلة. فنحن نعلم أن مذهب أهل السنة هو أن العقل لا يدخل له وحده في تحديد أحكام الشريعة، بل يجب أن يكون تابعا لا متبوعا، فالأدلة تستعمل مركبة على الأدلة السمعية أو محقة لمناطقها أو معينة لها أو أشبه بذلك، لامتسالة بالدلالة لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، فالنظر في الأمور الشرعية يجب أن يكون من خلال الأدلة السمعية، أما ما هو غير ذلك فيأتي معينها لها لا أصيلا فيها، خلافا للمعتزلة أو العقلانيين، الذين هم المعتزلة الجدد. ولا نحب أن نطلق عليهم "عقلانيون" لأن أهل السنة هم العقلانيون، فأهل السنة يقررون بالعقل، ولكن العقل الذي يتبع الشرع، لا العقل المستقل الذي لا وجود له في الخارج. والخطأ الأكبر عند هؤلاء العقلانيين هو اعتبار وجود ذلك العقل الكلي، فنقول عقل من الباحثين؟ لأن هنالك دائما من يستعمل العقل. فالكلمة فيها إجمال مؤهم، ولكن عندما نقول الشرع، فإننا نرجع إلى متفق عليه، قائم بذاته. لكن عندما نقول نحكم بالشرع لا يستطيع أحد أن يقول شرع من؟ إذ هو شرع محمد صلى الله عليه وسلم الثابت في الكتاب والسنة وما صح في الحديث. فهنا مرجع واضح. ولكن حين نرجع إلى العقل فلا قاعدة له. وليس هنالك مرجع لهؤلاء القائلين، إلا إن أرادوا أن نرجع إلى الكليات العقلية القطعية كامتناع اجتماع النقيضين أو أن الجزء

أصغر من الكل، أو مثل هذه الأمور. وفي هذه الحالة نقول إنها لا يثبت بها أمر، فنحن نتفق على عدم التقاء النقيضين ثم ماذا؟ نقف، فنحتاج إلى الشرع.

إذن كل البناء العقلي الذي يشيده متبو العقل في حقيقة الأمر هو بناء ليس له أصل حقيقي، ولا متفق عليه بينهم، لأن العقل لا يرجع إليه إلا في الأحكام القطعية العقلية، وهو موضوع المقدمة الثالثة فيقول أن الأدلة العقلية إذا استعملت، فإنها تستعمل معينة في طرقها محققة لمناط الأدلة السمعية، ويقول العقل ليس بشارع وهذا صحيح. ثم يحيل إلى علم الكلام، لأن كل هؤلاء العلماء كانوا يرون أن علم الكلام علم يقدم لمقدمات للعلوم بشكل عام، وإن اختلفنا معه في هذا والله المستعان.

وقوله "المعتمد بالقصد الأول الأدلة الشرعية وجود القطع فيها معدوم أو في غاية الندرة، يعني في أحاد الأدلة"، أقول إن هذا الأمر فيه نوع من التجاوز، لأن الأدلة السمعية فيها القطع ولاشك. وهذا المنطلق من حيث اعتبار أخبار الآحاد لا تفيد العلم، رغم أنها تمثل أكثر من تسعة وتسعين بالمائة من هذه الأخبار، والبقية النادرة هي الأحاديث المتواترة، ليس بمذهب أهل السنة والجماعة. فأحاديث الآحاد الثابتة الصحيحة تفيد العلم والقطع كما ذكرنا من قبل. وإن كانت درجة القطع حين التحدث عن أصول الدين غير درجتها في أحاديث الآحاد التي تفيد الأحكام، ومحاولة تطبيق مفهوم واحد على كليهما يخرج إلى التجاوز في كليهما. لأنه إذا حاولنا أن ننقل القطع إلى أصول الدين، نشأ تكفير كثير من الخلق. وإذا ذكرنا أن أحاديث الآحاد ظنية بشكل عام فلا بد أن ننكر كثيرا من الأحكام وننقلها إلى الظنية وهو غير صحيح. كذلك يجب التفرقة بين معنى القطع الذي يكفر مخالفه وما يكون جاهله معذورا، وهو ما يتعلق بالمسائل الخفية ودقائق العقائد. فهنا يستفاد من ذلك أن الناظر في أمور الشريعة يجب أن يكون على علم بأوجه النظر ويفرق بين المقامات المختلفة في العلوم المختلفة حتى يستطيع أن يخرج بالحكم الصحيح في مختلف تلك العلوم.

ثم يذكر الشاطبي أن "أحاد الأدلة إن كانت من أخبار الآحاد فعدم إفادتها القطع ظاهر"، ورأينا إنه غير ظاهر ولا صحيح، حيث إن ذلك ليس مذهب أهل السنة بل هو مذهب متكلمي الأشاعرة. ثم يقول "إن كانت متواترة إفادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظني، والموقوف على الظني ظني"، فهنا في الحقيقة قد رجع حتى عن إفادة القطع في المتواتر، لأنه موقوف على مقدمات غالبها ظني، فقال حتى المتواتر يتوقف على اللغة فقد يكون فيه إجمال ويجب أن يكون فيه عموم يقبل التخصيص أو إطلاق يقبل التقيد، أو إجمال يريد البيان أو أن يكون فيه مجاز أو حقيقة، وهذا النقل للغة شرعي أو عادي أو الإضمار أو التخصيص وعدم الناسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلي، فذكر عشرة أوجه، وهذا في الحقيقة ما زعمته كثير من الأشاعرة كالرازي في أساس التقديس والسنوسي في شرح الكبرى. وأهل السنة لا يتفقون معهم في هذا الأمر، بل القطع والعلم يقوم في أحاديث الآحاد بصحة السند، لقطعية الرواية، ثم يبقى درجات تأويل المتن وموافقه لغيره مما هو ثابت، والاختلاف في الأحاديث قليل، يمكن فيه مراجعة "مختلف الحديث" لابن قتيبة على سبيل المثال. وقال "وقد اعتصم من قال بوجودها" أي بقطعيته لأنها ظنية في أنفسها، و"لكن إن إقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين وهذا كله نادر أو متعذر".

وهذا الذي ذكره ليس إلا للوصول إلى أن الطريق الوحيد للقطع هو دليل الاستقراء، وتتبع مواقع المعنى، وأن النص لا يمكن الاعتماد عليه لإثبات قطع. ونحن لا اعتراض لدينا على أن الاستقراء يؤدي إلى القطع بلا خلاف، بل هو عمود حجية التواتر والاجماع، بل والعلة القياسية، لكن زعم إنه لا يثبت القطع إلا به، هو إشكال لا داع لإيجاده أولاً ثم محاولة حلّه ثانياً! ولا بأس من إضافة كلمة عن تعريف الإستقراء من حيث هو ما اعتمد عليه الشاطبي كما رأينا في المقدمة الأولى.

"والاستقراء له تعاريف عدة، تتبع نوعه، إن كان منطقياً أو أصولياً. فالتعريف المنطقي للقياس الأرسطي، كما ذكرنا سابقاً، قد نسب لأرسطو وإن لم يكن هناك نص ثابت للتعريف، لكن العرب، كوسيط حامل للفلسفة والمنطق اليوناني، قد وضعوا تعاريف للقياس المنطقي، مثل ابن سينا والفارابي، وقد أورده ابن تيمية عنهم، قال "وذلك أن الاستقراء هو الحكم على كلي بما تحقق في جزئياته، فإن كان في جميع الجزئيات كان الاستقراء تاماً كما في الحكم على المتحرك بالجمسية لكونها محكوماً بها على جميع جزئيات المتحرك من إنسان وحيوان ونبات"، وقد رد ابن تيمية هذا القياس الأرسطي في كتابه الرد على المنطقيين، تفصيلاً، وبين إنه لا داع له عند الباحثين، قال "أنك لا تجد أحداً يريد أن يعلم مطلوباً بالنظر، ويستدل عليه بقياس برهاني، إلا ويمكنه العلم به بدون ذلك القياس". وهذا الاستقراء هو نوع من القياس، لكنه مبني على "تصور" المقدمة الكبرى، ثم وجه الشبه (أو الحد الأوسط حسب نوع القياس تمثيل أو شبه) والمقدمة الصغرى. والأمر في إثبات المقدمة الكبرى، إذ لا طريق إلى ذلك في أكثر الأحيان. والعلاقة بين القياس والاستقراء وثيقة، والقياس المنطقي هو، إن أمعنا النظر، استقراء، مقدمته الكبرى هي القضية الكلية ذاتها وحده الأوسط، وهو العلة، مُضمن في المقدمة الكبرى، لكن هذا ليس محل الحديث عنها. وقد عارض الغزالي هذا المعنى من "التصور" للكليات عند المناطقة، قال "ويعبر عنها المنطقيون

بالقضايا الكلية المجردة ويزعمون أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان وتارة يعبرون عنها بأنها غير موجودة من خارج بل من داخل يعنون خارج الذهن وداخله".

أما الاستقراء الأصولي، فقد عرّفه الغزالي بقوله "الاستقراء فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات". وعرّفه الشاطبي بأنه "استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام فيجري في الحكم مجرى العموم المُستفاد من الصيغ". وقد أورده في مبحث العموم، من حيث إنه طريق من طرق إثباته، بل هو الطريق الأقوى، بحسب نظره، في لإثبات العموم المعنوي. "راجع بحث" تطور علم أصول الفقه بين الشافعي والشاطبي" <http://www.alukah.net/sharia/0/82855>.

يقول الشاطبي: إنما الأدلة المعتبرة هنا هي المستقراء من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت القطع، وهو هنا في الحقيقة ينبه على أمر هام يجب أن يلتفت إليه طلاب العلم وأن يذكره العلماء في دروسهم على وجه الدوام، وفيما يوجهون إليه طلبه العلم والدعاة، ألا وهي هذه القاعدة العظيمة الهامة أنّ للإجتماع ما ليس للإفتراق من قوة. فإجتماع العشرة لا ينتج عشرة، فأحد كل واحد تنتج أكثر من ذلك حين الجمع. وهذا الفارق بين العشرة مفردة وبين ما ينتجه إجتماع العشرة هو القوة التي تنتج من الإجتماع في حد ذاته، وإجله أفاد التواتر القطع. فإن الأدلة الجزئية على انفرادها قد يعتربها عوارض من تلك العشرة التي أشار إليها، حينئذ لا يمكن أن يعول عليها في إثبات قطعية دليل ما. لكن إجتماع تلك الجزئيات، يرفع من شبهة تلك العوارض، إذ لو سلمنا به في أحادها فلا يمكن أن نسلم به في كليتها، وهذا الذي يفيد القطع في المتواتر والذي يفيد القطع في الإجماع لأن الإجماع كالمتواتر، فهو إجتماع آراء العلماء أو الصحابة أو من يكون إجماعهم إجماعاً. فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب. وهو شبيه بالمتواتر المعنوي، فالمتواتر المعنوي ككرم حاتم. فرجل قال إن حاتم كريم لأنني ذهبت إليه ففعل كذا وكذا، ثم تابعه على هذا الكثير والجَم الغفير، حتى خرج إلى حد التواتر، لم يصح أن يُعارض بحادثة يرويهما أحدهم عكس هذا المعنى. ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمسة كالصلاة والزكاة وغيرهما. وإن دلّ مستدل على وجوب الصلاة بقوله "أقيموا الصلاة" لكان في ذلك ما فيه من أمور يمكن المعارضة فيها، لكن تكرارها قولاً وفعلًا يفيد حدوث القطع.

ثم يقول إن الأمة، بل سائر الملل، إتفقت على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضرورات الخمسة. فهو هنا يذكر أن القطعيات التي يريدونها في علم أصول الفقه، والتي أشار إليها من قبل، هي هذه الضروريات، أو المقاصد بتعبير أقرب لاستخدامه بعد. وهي وإن اتفقت عليها الملل، لم تثبت لنا بدليل معين ولا شهد لها أصل معين بل عُلمت ملائمتها للشريعة بأدلة لا تنحصر في باب واحد. ولو استند إلى شيء معين لوجب تعيينه، وأن يرجع إليه أصل الإجماع، وهو ليس كذلك. فتفسير ذلك أن هذه الأمور تثبت بأدلة جزئية متناثرة في أنحاء الشرع، فحين جمعنا هذا المعنى المقصود، معنى حفظ الدين مثلاً، وجدناه سبحانه يحفظ الدين عن طريق إيجاب الجهاد وإيجاب قتل المرتدين فهو يحفظه سلباً وإيجاباً، وجوباً وعدمًا. وعرفنا أن حفظ الدين من الضروريات (المقاصد) الخمسة. فيقرر أنّ هذا هو كليّ عام قطعي في أصله لا يمكن أن يدخله الظن، إذ يدخل الظن على الجزئيات ولكن حين تجتمع هذه الجزئيات فلا يدخل على محصلة هذا الإجتماع ظن.

يجب أن نكون على بينة وفهم لهذا المنطلق من النظر، لفائدته العظيمة، ليس فقط في إستنباط أحكام الشريعة، بل في إستنباط أحكام الحركة والعمل الإسلامي كذلك. فهي طريقة في النظر تتواطأ عليها الأدلة الشرعية والعقلية. والعالم يسعى للقطع ما أمكن، إذ كلما استعملنا ما هو قطعي أكثر، صحت النتائج وصارت أقرب للصواب وآتت أكلها. فاستعمال القطعيات في بناء ما نريد من الدعوة الإسلامية مثلاً، تأتي ثماره أقرب إلى الصواب. فلا بد من أن يكون مبدأ الإستقراء وملاحظة تصرفات الشارع بشكل عام منهاج دائم في الشرع علماً وعملاً وتطبيقاً. وهو ما وقعت فيه الكثير من المجموعات والجماعات وغير ذلك مما ظهر في العصور الأخيرة هذه، ممن تصدوا لأحكام الشريعة وبنوا أحكام الحركة من غير ملاحظة ما ذكرنا، فكانت أخطاء لا حصر لها. وكان ذلك لعدم اعتبار هذا المعنى فتجدهم لا ينظرون إلى تصرفات الشارع بوجه عام، بل يعتبرون حديثاً أو جزئية من الجزئيات فيقال: هذا الحديث يقول كذا، وهو صحيح، لكن يجب النظر إلى ما اعتبره الشارع بشكل عام في هذا المعنى، إذ قد يكون لهذا الحديث خصوصية، وقد يكون واقع على مناهج محددة، أو قد يكون ملائماً لظرف دون آخر أو زمان دون زمان. ولكن الشرع لا ينظر إلى التشريع والقنن في أمر عام بهذه المحدودية، بل يراعي اعتبارات أخرى على رأسها ما ذكرنا. فالطريقة التي نراها صحيحة هي ألا نضرب النصوص بعضها ببعض، لأن الأولى الجمع بينها كما هو مقرر في الأصول، في قاعدة الأعمال أولى من الأهمال، وهي هامة في هذا السياق.

والعلماء، مثل ابن القيم، يقرّون أن الأمر إذا ورد وجب العمل به مباشرة حتى يظهر ما يعارضه أو ما يخصصه أو يقيد به أو يخرج منه من حقيقته إلى مجازة أو غير ذلك من أي من هذه الأبواب، لأن الأصل في الشريعة هو العمل بالظاهر، والظاهر هو ما أمامنا وهذا لا شك فيه.



فصل

وينبني على هذه المقدمة معنى آخر وهو أن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بإفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم لأن ذلك كالمعتذر ويدخل تحت هذا ضرب الإستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل

(39/1)

معين فقد شهد له أصل كلي والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين وقد يربى عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح وكذلك أصل الإستحسان على رأي مالك ينبني على هذا الأصل لأن معناه يرجع إلى تقديم الإستدلال المرسل على القياس كما هو مذكور في موضعه.

فإن قيل الإستدلال بالأصل الأعم على الفرع الأخص غير صحيح لأن

(40/1)

الأصل الأعم كلى وهذه القضية المفروضة جزئية خاصة والأعم لا إشعار له بالأخص فالشرع وإن اعتبر كلى المصلحة من أين يعلم اعتباره لهذه المصلحة الجزئية المتنازع فيها فالجواب أن الأصل الكلى إذا انتظم في الاستقراء يكون كليا جارياً مجرى العموم في الأفراد أما كونه كليا فلما يأتى في موضعه إن شاء الله وأما كونه مجرى العموم في الأفراد فلأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد ومن هنالك استنبط لأنه انما استنبط من أدلة الأمر والنهي الواقعيين على جميع المكلفين فهو كلى في تعلقه فيكون عاما في الأمر به والنهي للجميع

وقد يظهر معارضة هذا المعنى لما أراد الشاطبي هنا، بل إن الشاطبي بعد سيقّر أن العمل بالظاهر هو قاعدة الشريعة الكبرى، لكنه لا يعارضه حين التأمل، فالعمل بالظاهر لا يعنى العمل بمفردات الأدلة دون النظر إلى كلياتها. ففي هذا إهداراً لظاهر أعم وأقوى وأثبت. فيبين الشاطبي، إنه على مر الزمان قد نجد لهذا النص المفرد معنى لا يستفاد منه لحاله، إنما يستفاد من إضافة هذا المعنى الموجود في النص إلى نص آخر يفيد نفس المعنى، فحينها يكون الإشكال، فإن نخرج بالقطع مباشرة بناء على نص واحد، قد يأتي زمان يظهر فيه المعارض، فماذا نفعل؟ هل نهدم الأصل أم نرجع عنه؟ لا يصح هذا إذن. والواضح أن كليهما، الشاطبي وابن القيم يتحدثان عن أمرين مختلفين، فإن العمل بالظاهر عامة لا بد منه، لكن الأمر هو أي ظاهر مقصود؟ ظاهر جزئية تدخل تحت كليتها وتناسب حكمته، فيكفي فيه استعمالها ظاهراً قطعاً، أم ظاهر جزئية تعارض كليتها وينشأ عنها ما يخالف قصد الشارع حالاً أو مآلاً؟ وهو ما لا يصح قطعاً.

لا يقال يلزم على هذا اعتبار كل مصلحة موافقة لمقصد الشارع أو مخالفة وهو باطل لأننا نقول لا بد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك حسبما هو مذكور في موضعه من هذا الكتاب¹⁷

فصل

وقد أدى عدم الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعض الأصوليين إلى أن كون الإجماع حجة ظني لا قطعي إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفردها ما يفيد القطع فأداه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده ومال أيضا بقوم آخرين إلى ترك الاستدلال بالأدلة اللفظية في الأخذ

(41/1)

بأمور عادية أو الاستدلال بالإجماع على الإجماع وكذلك مسائل آخر غير الإجماع عرض فيها أنها ظنية وهي قطعية بحسب هذا الترتيب من الاستدلال وهو واضح إن شاء الله تعالى¹⁸.



¹⁷ يقول الشاطبي في هذا الفصل: "وينبغي على هذه المقدمة معنى آخر وهو أن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائماً لتصرفات الشارع، ومأخوذ معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه، إذ كان ذلك الأصل بمجموع أدلته مقطوعاً به" ومثال ذلك قاعدة "الضرر يزال"، والذي فيها حديث "لا ضرر ولا ضرار"، وفي كل رواياته ضعف، وإن ارتقى إلى الحسن بمجموعها. فإذا تعلقنا بحديث رفع الضرر انهارت قاعدة رفع الضرر، من حيث لا يُبنى إلا على ما هو صحيح باتفاق. ولكن المبدأ لم يثبت في الشريعة بمجرد الحديث، بل ثبت بما بُث في الشريعة، سواء في الكتاب أو السنة، في غالب نصوصها، أن الضرر مرفوع. فثبتت القاعدة من هذا الباب، لا من النص. وهذا مثال جيد يبين قصد الشاطبي أن النص هنا دخلت عليه الظنية من حيث الثبوت، فتتراوح فيه أقوال، فيقول بعضهم بثبوته، وبعضهم بعدم ثبوته فدخلت الظنية، فيشتبه أن الأصل غير قطعي. ويجب أن يبنى على أمر آخر، وهو الاستقراء، الذي هو بث المعنى فيما لا يحصى من مواضع. فالشاطبي حين قرر أن أصول الفقه قطعية فهو يعني شكل معين من أصول الفقه، الذي هو ما يبنى على هذا الذي ذكرنا.

ويكمل الشاطبي أن هذا الأمر، وهو أن الأصل الشرعي وإن لم يكن له نص ولكنه كان ملائماً لتصرفات الشارع، هو معنى المصلحة المرسلة، فإنه إن لم يشهد للفرع أصل معين، أي جزئي سواء كان فرعياً أو عاماً، فقد شهد له أصل كلي. وكذلك أصل الإستحسان عند مالك من هذا الباب. كما أن الناظر في هذا الأمر يجب أن يكون متحققاً في علم الأصول لكي يستطيع أن يبنى هذا على ذلك فقد يقدم المصلحة على القياس، لأن المصلحة إن أصبحت قطعية، قُدمت على القياس. ويمكن الرجوع إلى كتاب الشيخ محمد أبو زهرة "مالك" صفحة 252، فقد ناقشها بطريقة في غاية الحسن.

¹⁸ وفي هذا الفصل يقيم الشاطبي الحجة على قطعية الإجماع كذلك من هذا الطريق في النظر، لا من مجرد الأخذ بأحاديث مثل "لا تجتمع أمتي على ضلال" كما بينا آنفاً.

المقدمة الرابعة

كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبنى عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عوناً في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية¹⁹ والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافة إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له ومحققاً للاجتهاد فيه فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما يبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه كعلم النحو واللغة والاشتقاق والتصريف والمعاني والبيان والعدد والمساحة والحديث وغير ذلك من العلوم التي

(42/1)

يتوقف عليها تحقيق الفقه ويبنى عليها من مسائله، وليس كذلك²⁰ فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا يبنى عليه فقه فليس بأصل له

¹⁹ المقدمة الرابعة: يقول الشاطبي: إن هناك مسائل في أصول الفقه يبنى عليها فقه، ولكن يحصل في هذه المسألة خلاف، فيجب أن تُبين قواعد هذا الخلاف، لكن بيان هذا الخلاف بين المذاهب الفقهية لا يعتبر من أصول الفقه.

فالمقام هنا يتحدث عن الأدلة التي توضع لبيان صحة المذاهب من عدم صحتها، وهو عارية أيضاً، لا يُذكر في أصول الفقه، كخلاف المعتزلة في الواجب المخير والمحرم المخير، فإن كل فرقة موافقة للآخرى في نفس العمل، إلا أنهم اختلفوا في الاعتقاد بناءً على أصل محرر في علم الكلام وله تقريره في أصول الفقه، وهو هل يرجع الوجوب والتحريم إلى صفات الأعيان أو إلى خطاب الشارع، وهل هذا الوجوب والتحريم يرجع إلى صفة الأمر كما تقول المعتزلة أم إلى خطاب الشارع. وهو أبحاث كلامية متعلقة أصلاً بموضوع التحسين والتقيح، من حيث هل كل حسن واجب وكل قبيح محرم شرعاً أم عقلاً، وكمسألة تكليف الكفار بالفروع عند الرازي، فهذه أمور لا يجب إدخالها في أصول الفقه. فالحق أن الحديث في هذا الكتاب سيكون عما ثبت أنه من أصول الفقه لا عارية فيه، ومما هو قطعي فيها بحسبه، وعما يبنى عليه مباشرة من الفقه، لا مما هو من المسائل المكتملة له، وما تدور حوله بعض تلك المسائل من علم الكلام أو من علوم اللغة.

وما ذكره كتكملة للشكل العام لأصول الفقه الذي يعتبره في كتابه الموافقات، له صلة وثيقة بمسألة تناولها الإمام مالك من إنه لا يجب أن نتحدث إلا فيما تحته عمل. فإن المقصود بالعلم بالعمل، وما ليس مقصوداً بالعمل لا نعتبره من أبواب هذا العلم، ابتداءً، وهذا العلم بالذات، كما سيبين بعد. فهذا العلم هو علم الأصول والكتليات القطعية، يجب أن يكون على مستوى يبنى عليه عمل، لا يكون من العاريات الفضولية التي ليس لها فائدة مرجوة، لشرفه. فيقول كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبنى عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عوناً في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية، أي فضلاً لا داع له. والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلى لكونه مفيداً فيه. فأصول الفقه مضاف ومضاف إليه، إذا لابد أن يكون له في الفقه نتيجة، فهو كسبب ونتيجة، تحقيقاً للاجتهاد فيه. فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل فيه. ولا يلزم من ذلك أن كل ما بُني عليه فرع فقهي هو من جملة أصول الفقه، وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم المتصلة بأصول الفقه كالنحو واللغة والاشتقاق، وكل العلوم الخادمة، تعتبر من أصول الفقه. بل نعتبر فقط ما يبنى عليه فقه.

فيجب أن نتصور العلاقة بين أصول الفقه والفقه بالذات، وبين الفقه والمعاني والتصريف وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيقه إذ فرق الشاطبي بين تحقيق الفقه وبين استنباطه، كما ألمح إليه محقق الكتاب الشيخ عبد الله دراز، فيذكر أن استنباط الفقه راجع إلى أصول الفقه، إذ يتعلق بالأدلة، ولكن تحقيقه وما يبنى عليه من مسائله، يرجع إلى كثير من العلوم، إذ يُحتاج في تحقيقه إلى اللغة أو إلى الحساب أو غيره.

²⁰ وقد ذكر جملة في غاية الفائدة، وهي "فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله"، وذلك مثل قواعد النحو والصرف ومسائل الحساب للمواريث وحسابات الأهلة للمواقيت، وغيرها. ومنها بيان موضع الخلاف بين المذاهب، أو علم الخلافات. فقله "وليس كذلك" عائد على ذلك المعنى. وعلى هذا يخرج من أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون. فهو يريد أن ينفق أصول الفقه مما ليس منه.

وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها كمسألة ابتداء الوضع ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا ومسألة أمر المعدوم ومسألة هل كان النبي صلى الله عليه وسلم متعبدا بشرع أم لا ومسألة لا تكليف إلا بفعل كما أنه لا ينبغي أن يعد منها ما ليس منها ثم البحث فيه في عمله وأن انبنى عليه الفقه كفصول كثيرة من النحو نحو معاني الحروف

(43/1)

وتقاسيم الإسم والفعل والحرف والكلام على الحقيقة والمجاز وعلى المشترك والمترادف والمشتق وشبه ذلك. غير أنه يتكلم من الأحكام العربية في أصول الفقه على مسألة هي عريقة في الأصول وهي أن القرآن عربي والسنة عربية لا بمعنى أن القرآن يشتمل على ألفاظ أعجمية في الأصل أو لا يشتمل لأن هذا من علم النحو واللغة بل بمعنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي بحيث إذا حقق هذا التحقيق سلك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ومنازعتها في أنواع مخاطباتها خاصة فإن كثيرا من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع وهذه مسألة مبينة في كتاب المقاصد والحمد لله

وبذلك يخرج من علم أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم فيها المتأخرون، كمسألة ابتداء الوضع ومسألة الإباحة هي تكليف أم لا، ومسألة لا تكليف إلا بفعل، والأمور التي تراها في مقدمة كتب علم أصول الفقه عادة. وبين أن أحكام العربية في علم أصول الفقه، مسألة عريقة في الأصول، ذلك أن القرآن والسنة عربيان. ويقصد أن ضرورة فهم اللغة العربية وألفاظها ومعانيها ومبانيها هو مما يتعلق بعلم أصول الفقه. ويُذكر بما قاله سابقا من أن الشريعة تقوم على أمرين، (1) فهم لسان العرب وما جرت عليه عاداتهم في الكلام، و(2) على فهم مقاصد الشريعة وأحكامها. هنا يقول أن هذا القدر من أحكام اللغة العربية يدخل في أصول الفقه لأنه لا بد منه لفهم الأحكام الكلية وما جرى مجرياتها، وهو ما نراه في كتب الأصول من مباحث معاني الألفاظ والدلالات اللغوية منطوقاً ومفهوماً. وليس بمعنى أن القرآن يشمل على لفظ عربي وأعجمي، إذ هذه مباحث تخرج عن هذا الأمر. فالألفاظ القرآن ومعانيه وأساليبه عربية. وهو ما سيأتي في كتابه من عظيم ما كتب في باب العموم والخصوص.

وهذا الذي ذكر هنا في غاية الحسن فهو يقصد تعلق العربية بهذا المعنى في العموم والخصوص والإطلاق والتقييد فهو مشترك بين اللغة العربية وأصول الفقه، وأن يدخل في الأصول هذا القدر من العربية والاستدلال به، من مسالك كلام العرب وتقرير معانيها ومنازعتها في أنواع مخاطبتها خاصة. فإن كثيرا من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل منها لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع اللغوي لها. وفي هذا فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع، وهي مسألة مبينة في كتاب المقاصد وفي كتاب الأدلة في الحديث عن العموم والخصوص ومن أمثلتها، من فهم من آية "لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى" أن السكر هنا هو التدنس بالمعصية، وهو لا يصح، لأن العرب لا تستخدم لفظ السكر دلالة على المعصية (ارجع للمسألة الحادية عشرة من كتاب المقاصد).

وفي مذهب المعتزلة أن الله لم يخلق أناس للجنة وأناس للنار، لأن هذا مخالف لأصولهم العقلية في موضوع العدل، وأن الله لا يجازي إلا حسب العمل. وهو سبحانه لا يتدخل ابتداء في هذا العمل على أصولهم الخمسة، فقال واصل بن عطاء "وذرنا جهنم" قال ذرنا أي في الأصل اللغوي وخلقنا قال المقصود ذرنا أي ألقينا في جهنم وهذا غير مناسب لغويا لأن ذرنا غير ذرينا، فهذه بألف مقصورة وتلك بألف ممدودة، فالذرء غير الذري، ولكنه لم يلاحظ هذا إعمالا لأصله المبتدع. فلا بد من فهم اللغة حسب وضعها وما يقصد العرب منها.

والشاطبي قد ألمح إلى أن في كتابه علم جديد (راجع مقدمته) لكنه لا يزال يطلق عليه أصول الفقه. ولذلك تجد في كلامه بعض الخلط بين أصول الفقه التقليدية، وبين ما دُون فيه. لذلك يحتاج القارئ إلى أن يحدّد في مواضعه، هل يقصد بعلم الأصول الذي أنشأه هنا، وفرّع عليه ابتداءً، أو يقصد علم أصول الفقه الذي جرى عليه الإصطلاح بشكل تقليدي.



فصل

وكل مسألة في أصول الفقه يبنى عليها فقه إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضا كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير والمحرم المخير فإن كل فرقة موافقة

(44/1)

للأخرى في نفس العمل وإنما اختلفوا في الإعتقاد بناء على أصل محرر في علم الكلام وفي أصول الفقه له تقريراً أيضاً وهو هل الوجوب والتحريم أو غيرهما راجعة إلى صفات الأعيان أو إلى خطاب الشارع وكمسألة تكليف الكفار بالفروع عند الفخر الرازي وهو ظاهر فإنه لا يبنى عليه عمل وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرة له في الفقه لا يقال إن ما يرجع الخلاف فيه إلى الاعتقاد يبنى عليه حكم ذلك الاعتقاد من وجوب أو تحريم وأيضاً يبنى عليه عصمة الدم والمال والحكم بالعدالة أو غيرها من الكفر إلى مادونه وأشباه ذلك هو من علم الفروع لأننا نقول هذا جار في علم الكلام في جميع مسائله فليكن من أصول الفقه وليس كذلك وإنما المقصود ما تقدم

(45/1)



المقدمة الخامسة

كل مسألة لا ينبغي عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي وأعنى بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعا

والدليل على ذلك استقراء الشريعة فإننا رأينا الشارع يعرض عما لا يفيد عملا مكلفا به ففي القرآن الكريم {يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج}²¹ فوقع الجواب بما يتعلق به العمل إعراضا عما قصده السائل من السؤال عن الهلال لم يبدو في أول الشهر دقيقا كالخيط ثم يمتلىء حتى يصير بدرا ثم يعود إلى حالته الأولى ثم قال {وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها}²² بناء على تأويل من تأول أن الآية كلها نزلت في هذا المعنى فكان من جملة الجواب أن هذا السؤال في التمثيل إتيان للبيوت من ظهورها والبر إنما هو التقوى لا العلم بهذه الأمور التي لا تفيد نفعاً في التكليف ولا تجر إليه وقال تعالى بعد سؤالهم عن الساعة أيا من مراسها {فيم أنت من ذكراها}²³ أى إن السؤال عن هذا سؤال عما

(46/1)

لا يعنى إذ يكفى من علمها أنه لا بد منها ولذلك لما سئل عليه الصلاة والسلام عن الساعة قال للسائل ما أعددت لها إعراضا عن صريح سؤاله إلى ما يتعلق بها مما فيه فائدة ولم يجبه عما سأل وقال تعالى {يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم}²⁴ نزلت في رجل سأل من أبي روى أنه عليه السلام قام يوما يعرف الغضب في وجهه فقال لا تسألوني عن شيء إلا أنبأتكم فقام رجل فقال يا رسول الله من أبي قال أبوك حذافة فنزلت وفي البابين روايات أخر وقال ابن عباس في سؤال بنى إسرائيل عن صفات البقرة لو ذبحوا بقرة ما لأجزأتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم وهذا يبين أن سؤالهم لم يكن فيه فائدة وعلى هذا المعنى يجرى الكلام في الآية قبلها عند من روى أن الآية نزلت فيمن سأل احجنا هذا لعامنا أم للأبد فقال عليه السلام للأبد ولو قلت نعم لو جبت

(47/1)

وفي بعض رواياته "فدروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم أنبياءهم" الحديث وإنما سؤالهم هنا زيادة لا فائدة عمل فيها لأنهم لو سكتوا لم يقفوا عن عمل فصار السؤال لا فائدة فيه ومن هنا نهى عليه السلام عن قيل وقال وكثرة السؤال لانه مظنة السؤال عما لا يفيد وقد سأله جبريل عن الساعة فقال ما المسئول عنها بأعلم من السائل فأخبره

(48/1)

أن ليس عنده من ذلك علم، وذلك يبين أن السؤال عنها لا يتعلق به تكليف ولما كان ينبغي على ظهور أماراتها الحذر منها ومن الوقوع في الأفعال التي هي من أماراتها والرجوع إلى الله عندها أخبره بذلك ثم ختم عليه السلام ذلك الحديث بتعريفه عمر أن

21 البقرة 189

22 السابقة

23 النازعات 43

24 المائدة 102

جبريل أتاهم ليعلمهم دينهم فصح إذا أن من جملة دينهم في فصل السؤال عن الساعة أنه مما لا يجب العلم به أعنى علم زمان إتيانها فليتنبه لهذا المعنى في الحديث وفائدة سؤاله له عنها وقال إن أعظم الناس جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته وهو مما نحن فيه فإنه إذا لم يحرم فما فائدة السؤال عنه بالنسبة إلى العمل وقرأ عمر بن الخطاب {وفاكهة وأب} 25 وقال هذه الفاكهة فما الأب ثم قال نهينا عن التكلف وفي القرآن الكريم {ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي} 26 الآية وهذا بحسب الظاهر يفيد أنهم لم يجابوا وأن هذا مما لا يحتاج إليه في التكليف وروى أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ملوا ملة فقالوا يا رسول الله حدثنا فأنزل الله تعالى {الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً} 27 الآية وهو كالنص في الرد عليهم فيما سألوا وأنه لا ينبغي السؤال إلا فيما يفيد في التعبد لله ثم ملوا ملة فقالوا حدثنا حديثاً فوق الحديث ودون القرآن فنزلت سورة يوسف انظر الحديث في فضائل القرآن لأبي عبيد وتأمل خبر

(49/1)

عمر بن الخطاب مع ضبيع في سؤاله الناس عن أشياء من القرآن لا ينبني عليها حكم تكليفي وتأديب عمر له وقد سأل ابن الكواء علي بن أبي طالب عن {والذاريات ذروا فالحاملات وقرأ} 28 الخ فقال له علي ويلك سل تفقها ولا تسأل تعنتاً، ثم أجابه فقال له ابن الكواء أفرأيت السواد الذي في القمر فقال أعمى سأل عن عماية ثم أجابه ثم سألته عن أشياء وفي الحديث طول وقد كان مالك بن أنس يكره الكلام فيما ليس تحته عمل ويحكي كراهيته عن تقدم 29

25 عيس 31

26 الإسراء 85

27 الزمر 23

28 الذاريات 1

29 يقول الشاطبي في المقدمة الخامسة "كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي"، وهذا بناء على ما سبق، فالمقدمة السابقة كانت "كل مسألة لا ينبني عليها عمل لا تدخل في أصول الفقه" أو، بعبارة أخرى، لا ينبني عليها حكم تشريعي، لا تدخل في أصول الفقه. وهنا يقول إن لم ينبني عليها عمل فالخوض فيها لا يدل على استحسانه شيء. وهو يعني بالعمل هنا عمل القلب وعمل الجوارح، من حيث إنه مطلوب شرعاً. ويقصد بالمطلوب النذب والوجوب والكرهية والتحريم. أما الإباحة في وجه عدد من النظائر، لا تدخل كمطلوب فهي مستوية الوجهين، لا هي مطلوب ولا هي غير مطلوب، وقد بين بعد في كتاب الأحكام عن المباح ودرجاته ومعناه والعلاقة بينه وبين رفع الحرج والعفو، وما يتعلق بها.

والدليل على ما قاله استقراء الشريعة، قال : "فإننا رأينا الشارع يعرض عما لا يفيد في القرآن "يسألونك عن الأهلّة" فوقع الجواب بما يجب به العمل إعراضاً عما قصده الشارع "قل هي مواقيت للناس والحج" فجاء الرد ليس عن حجمها وأين تقع، وإنما عن فائدتها للناس. ثم قال: "وليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها" بناءً على تأويل من تأول أن الآية كلها نزلت بهذا المعنى، فكان من جملة الجواب عن هذا السؤال في التمثيل إتيان البيوت من ظهورها. والبر هو التقوى، لا العلم بهذه الأمور التي لا تقيد نفعاً في التكليف ولا تجر إليه. فالبر أن تعلم ما يفيدك وبالتالي أن تسأل عما يفيدك. كما قال تعالى بعد سؤالهم عن الساعة أيا مرساه "فيما أنت من ذكراها" أي لا عليك من وقتها فليس هنالك فائدة من هذا. واستدل على هذا المعنى بأمور كثيرة خاصة "ودروني وما تركتكم إنما هلك من قبلكم بكثره سؤالهم أنبيائهم" فالسؤال هنا زيادة عما لافائدة فيه .

ويؤخذ من هذا، كما سيذكر في فصل عن المفتي والمستفتي في كتاب الإجتهد، أن العلاقة بين المفتي والمستفتي والأسئلة التي يحسن بالمستفتي أن يسأل عنها العالم، أن ينبني عليها ما يفيد السائل في دنياه أو في آخرته أو في كليهما. فالسؤال هنا لابد أن يكون مما له فائدة تنبني عليه، فقد نهى عليه الصلاة والسلام عن قيل وقال وكثرة السؤال، لأنه مظنة السؤال عما لا يفيد إن كثّر. واستطرد الشاطبي في هذا المعنى وذكر قول مالك إنه كان يكره الكلام في ما ليس تحته عمل، كما ذكرنا. وطبعاً، هذا أمر تختص به الشريعة الإسلامية. ومن ثم فنحن، أعنى أهل السنة والجماعة، لانرى أن الحديث بعلم الكلام له أهمية، لأنه مجرد كلام، ولكن الكلام يكون للعلم، أما علم الكلام فليس

وبيان عدم الاستحسان³⁰ فيه من أوجه متعددة

منها أنه شغل عما يعنى من أمر التكليف الذي طوقه المكلف بما لا يعنى إذ لا ينبى على ذلك فائدة لا فى الدنيا ولا فى الآخرة أما فى الآخرة فإنه يسأل عما أمر به أو نهى عنه وأما فى الدنيا فإن عمله بما علم من ذلك لا يزيده فى تدبير رزقه ولا ينقصه وأما اللذة الحاصلة عنه فى الحال فلا تفى مشقة اكتسابها وتعبد طلبها بلذة حصولها وإن فرض أن فيه فائدة فى الدنيا فمن شرط كونها فائدة شهادة الشرع لها بذلك وكم من لذة وفائدة يعدها الإنسان كذلك وليست فى أحكام الشرع إلا على الضد كالزنى وشرب الخمر وسائر وجوه الفسق والمعاصى التى يتعلّق بها غرض عاجل فإذا قطع الزمان فيما لا يجنى ثمره فى الدارين مع تعطيل ما يجنى الثمرة من فعل مالا ينبغى

ومنها أن الشرع قد جاء ببيان ما تصلح به أحوال العبد فى الدنيا والآخرة على أتم الوجوه وأكملها فما خرج عن ذلك قد يظن أنه على خلاف ذلك وهو مشاهد فى التجربة العادية فإن عامة المشتغلين بالعلوم التى لا تتعلق بها

(50/1)

ثمرة تكليفية تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم ويثور بينهم الخلاف والنزاع المؤدى إلى التقاطع والتدابير والتعصب حتى تفرقوا شيعا وإذا فعلوا ذلك خرجوا عن السنة ولم يكن أصل التفرق إلا بهذا السبب حيث تركوا الاقتصاد من العلم على ما يعنى وخرجوا إلى ما لا يعنى فذلك فتنة على المتعلم والعالم وإعراض الشارع مع حصول السؤال عن الجواب من أوضح الأدلة على أن اتباع مثله من العلم فتنة أو تعطيل للزمان فى غير تحصيل³¹

تحتة عمل، إنما هو غير صحيح شكلا وموضوعا، لا صحيح المضمون ولا صحيح الشكل. فالشكل عبارة عن كلام، والمضمون حديث عن أدلة ثبوت الله بطريق غير الطريق المشروع الذي دلت عليه الآيات وجاء به الكتاب، لا بأدلة عقلية يمكن ردها والاحتجاج عليها، فهو مما لا يصح الكلام فيه.

³⁰ ويذكر الشاطبي عدم استحسان هذا الأمر، أي الانشغال بما ليس تحتة عمل، لأنه شغل عما يعنى من أمر التكليف المفروض طلبا ونهيا، فالحديث فيما ليس تحتة عمل يترتب عليه ترك أداء ما تحتة عمل، وما يؤدي إلى فائدة ونفع، إلى غيره مما لا نفع فيه، لأن المحل يشغل بأمر واحد فالقلب أو العقل أن انشغلا بأكثر من شيء سيلتفيا عن الآخر، فلا بد أن نشغل المحل بما يفيد، فشغلها بأمرين إن لم يكن مستحيلا فمتعذر جدا.

³¹ ومن نتائج ما سبق أنه بما أن الشرع جاء بما يصلح أحوال العبد فى الدنيا والآخرة على أتم الوجوه وأكملها، فما خرج عنه فقد يُظن إنه على خلاف ذلك، أي فيه فائدة، وهو غير صحيح كما سبق. فيحذر الشاطبي من أن الحديث فى الشرع هو ما يفيد لا غير، وهو الحديث الذي يجب أن ينشغل به الناس، لأن الشرع جاء بصالح الدنيا والآخرة وليس هناك شيء خارج عن صالح الدنيا والآخرة. أما ما عدا ذلك قد يظن البعض أن فيه فائدة، كالسؤال عن كلب أصحاب الكهف ومثل هذه الأمور، فقد يُظن، إن لها فائدة لتعلقها بأمر شرعي، ولكن إعراض الشارع عنها وضّح إنه لا فائدة فيها على الحقيقة.

ومن داوم على التحدث فيما ليس تحتة عمل، ومن ثم لا فائدة شرعية فيه، فقد خرج عن السنة، إذ تحدث فيما لم يدل عليه الشارع، فأدى ذلك إلى الاختلاف. لأننا نعلم أن الشرع جاء برفع الاختلاف "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً" النساء 82، فالشرع جاء بما يُتفق عليه وبما لا يقع فيه الخلاف افتراضا، إن صحت الأنظار واستقامت الضمائر ولا بد من كليهما. فإذا انشغل الإنسان بما هو خارج عن الشريعة وقع الخلاف، والخلاف ينشأ البغضاء، والبغضاء تنشأ التشاحن والعداوة فيؤدي ذلك إلى التباغض والتقاطع ثم التفرق شيعا ثم نأتي إلى النتيجة، وهي أن يصبح "كل حزب بما لديهم فرحون" الروم 32 فإذا فعلوا ذلك خرجوا عن السنة ولم يكن أصل التفرق إلا بهذا

ومنها أن تتبع النظر في كل شيء وتطلب علمه من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم ولم يكونوا كذلك إلا بتعلقهم بما يخالف السنة فاتباعهم في نحلة هذا شأنها خطأ عظيم وانحراف عن الجادة ووجوه عدم الاستحسان كثيرة

فإن قيل³² العلم محبوب على الجملة ومطلوب على الإطلاق وقد جاء الطلب فيه على صيغ العموم والإطلاق فتنتظم صيغه كل علم ومن جملة العلوم ما يتعلق به عمل وما لا يتعلق به عمل فتخصيص أحد النوعين بالاستحسان دون الآخر تحكم.

السبب حيث تركوا الإقتصار من العلم على ما يعني، وخرجوا إلى ما لا يعني من الأمور، فذلك فتنة على المتعلم والعالم وإعراض الشارع مع حصول السؤال عن الجواب من أوضح الأدلة على ذلك. فالشارع أعرض عمداً عن الإجابة، فدل قطعاً إنها غير مطلوبة شرعاً.

ومما يفيد ذكره هنا ما يخوض الناس فيه في جلساتهم واجتماعاتهم، بما لا يفيد، مثل أحوال العمل، وشؤون الأولاد والبيت والمعاش، وغير ذلك من أمور الدنيا، ثم تراهم لا يزالون يتحدثون في هذا ساعات طوال، حتى إذا انفضّ الجمع لا ترة فائدة واحدة خرجوا بها إلا إرضاء شهوة فضول، أو تصيد إشاعة جديدة! وهذا من أخطر ما يضيع الوقت والعمر ويذهب بأجر الاجتماع هباءً، فهو إلى جانب إنه لغو مطلوب الإعراض عنه ابتداءً، هو كلام عبث لا فائدة ترجى منه في دنيا أو آخرة.

ومنها أن تتبع النظر في كل شيء، وتطلب علمه في الإلهيات، من شأن الفلاسفة الذين تبرأ المسلمون منهم. فالفلسفة هي محاولة إقامة أبنية عقلية ليس لها في واقع الحياة نصيب. ومن تعرض إلى دراسة الفلسفة الغربية والفلسفة اليونانية قديمها وحديثها يرى مصداق ذلك على الأبنية العقلية، على أتم وجه. وقد عُنيّت شخصياً بدراسة الفلسفة دراسة متعمقة، وقرأت مذهبها فلم أجد محصلة لذلك على الإطلاق. وإنما هي كما ذكرت أبنية تتبدل حسب وجهة نظر الفيلسوف. يبني أحدهم بناءً فينقضه الآخر من أصله، ومحصلة الإثنتين صفر. لكن يستفاد ممن يقدر على أن يدخل في هذه الأمور أن يعلم مدى ضعف العقلية البشرية، ومدى ترددها وتخطبها وعدم قدرتها على تحصيل ما ينفعها بغير الوحي "ولا تقف ما ليس لك به علم". فهؤلاء الفلاسفة يقفون ما ليس لهم به علم منضبط، فيبنون أبنية ليس لها قواعد، ويأتي الله بنيانهم من القواعد فلا يتحصل منها محصلة.

وبعض الأمور الفلسفية، خاصة الحديثة منها قد يكون لها بعض الفائدة التابعة، وما له فائدة جانبية يخرج عن تعريف الفلسفة التقليدي، وينزع منزع العلم. كما في كتب برتراند رسل عن موضوع الفلسفة الرياضية، فهذا يتحدث عن موضوع غير ما كان يُقصد به بالفلسفة عند القدماء. وهناك بعض الموضوعات كمبادئ الحركة حتى عند الأقدميين، وهل السكون هو الأصل أم الحركة هي الأصل، أفادت فيما بعد في فهم الكون وكيفية عمله وكل الأدلة الفيزيائية التي حصلوها من النظر في الطبيعيات. ولكن علم الفلسفة، في الإلهيات، معدوم الفائدة ولا طائل من تحته. ولذلك يأخذ الجزء حكم الكل، والقليل حكم الكثير، فمن لم يستطع أن يجرد هذا من ذاك، فليعرض عن الموضوع كله. ونستنتج كما ذكرنا بعض علوم دنيوية لاغنى عنها لبني آدم لعمارة الأرض واستمرار الحياة، منها علوم الحساب والفيزياء والكيمياء والتقنيات، فهذه علوم مكملة خادمة تدخل تحت أصل حفظ النفس حاجة أو تحسيناً.

³² يورد الشاطبي بعض الاعتراضات، على طريقته في العرض، إذ يعرض الأمر ثم ينتهي للاعتراضات عليه بقوله "فإن قيل"، ثم يكرّر على هذه الاعتراضات بما يراه. وهذا من قبيل ما ألمحت إليه من قبل، أن التحليل هنا يتعلق بالقدرة على رؤية الأمر من عدة وجوه، فهو يرى الأمر ويرى ما قد يردّ علي أدلته، ثم يورد ردّه على تلك الإيرادات.

قال: فإن قيل أن العلم محبوب على الجملة ومطلوب على الإطلاق، فهذا صحيح جملة، أن العلم مطلوب، فجاء الطلب فيه على صيغ العموم والإطلاق دالاً على أن العلم مطلوب. ثم إنّ تخصيص أحد النوعين، العلم الشرعي والعلم الدنيوي بالاستحسان دون الآخر تحكم. وتأمل حكاية الرازي أن بعض العلماء مرّ بيهودي يقرأ عليه مسلم هيئة العلم فسأل اليهودي عما يقرأ عليه فقال أنا أفسر له آية في كتاب الله فسأله ماهي وهو متعجب فقال "أفلا ينظرون إلى السماء كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج" قال اليهودي فأنّا أبين له كيفية بناءها وتزيينها، فاستحسن العالم هذا منه وهذا معنى الحكاية. فاليهودي يمكن أن يُستفاد منه في كيفية بناء السماوات والأرض.

فالجواب عن هذا أن عموم الطلب مخصوص ومقيد بما تقدم من الأدلة، فهو ليس عموم على إطلاقه، ولكنه عموم مقيد، وتقبيده بما كان عليه السلف الصالح، وهم لم يخوضوا في هذه الأشياء كما سأل عمر رضى الله عنه "ما الأب؟" ثم قال هذا تكلف. كذلك ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم إننا أمة أمية، فتعلم هذه الفلسفات لا محلّ لها، بل أولى منها ما هو من فروض الكفاية الذي يخدم علماً شرعياً أو عرضاً دنيوياً. والحق أنّ معنى حديث البخاريّ ومسلم "إنّا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا يعني مرة تسعة وعشرين

ومرة ثلاثين"، فهو لا يدل على أنَّ الجهل صفة هذه الأمة، بل العكس، هي أمة أخرجها الله من الجهل إلى العلم، بما جاءها من كتابٍ وحكمة، فصارت أعلم الأمم. وإنما ذلك الوصف على حال ما كانت عليه جملة قبل الرسالة. كما إنه قد ورد موضوع الدعوى، وهو حساب الهلال، أي نحن أمة لا تحسب لمطالع الهلال، بل تستغنى برويته، وهو الأصوب والأوفق والأصح سنة، من تكلف تلك الحسابات الفلكية التي لم نؤمر بها.

وعن الأمر الثاني: قال لا نسلم أن العلم محبوب على الإطلاق، لأنه معروف أن العلم فرض كفاية، من حيث أن القادر عليه محدود، كذلك لأبد من تحقيق ماهو الفاسد والباطل من العلم حتى نستطيع أن نجتنب الفاسد والباطل، وعلم الشرع متكفل بذلك التفريق، لا غيره. فلذلك يجب أن نرجع إلى الشرع ليتكلف بتمييز العلم الصحيح من العلم غير الصحيح. والبرهان على ذلك أن موسى عليه السلام لم يعلم علم السحر الذي جاء به السحرة مع العلم أنه بطل على يديه بأمر أقوى من السحر وهو المعجزة. فهو لم يتعلم علمهم ولكنه أبطله بالشرع.

وعن الثالث: أن علم التفسير مطلوب فيما يتوقف عليه معرفة المراد من الخطاب، فإن كان المراد معلوماً، فالزيادة على ذلك تكلف. فعند قوله سبحانه "أفلا ينظرون إلى السماء كيف ببنيناها" يكفي أن تنظر إلى السماء لتعرف ما فيها، أما أن تتكلف علوم حتى تعرف دلالات مواضع النجوم وعلاقتها بمصير بني آدم مثلاً، فهذا خرط وخبط محرم. إلا إذا كان لبعض تلك العلوم فائدة في الدنيا، كما في تحديد مواضع النجوم لهداية السفن، وهو مقرر في القرآن.

هذا هو المقام الذي يتحدث عنه الشاطبي، حتى لا يعترض عليه معترض فيقول كيف وعلوم الفضاء؟ فهذا ليس بواقع تحت ما نحن فيه، ولا نتعلمه لكي نفسر الآيات، بل يكفي لفهمها ماهو علم واضح منها. أما إن كان له فائدة مطلوبة لتحقيق أمر دنيوي فالمصلحة مطلوبة بشكل عام وهو يقع تحت أصل كلي آخر وهو أصل المصلحة. والمصلحة إما دنيوية أو أخروية، فيأتي هذا العلم من هذا الباب، لا من باب التفسير. ولذلك فإن علم بعض الألفاظ اللغوية ضروري، كما جاء في المثال "أو يأخذوهم على تخوف" قال عمر ما التخوف؟ قال الهذلي: التخوف هو التتقص ثم ذكر البيت (تخوف الرجل منها تامكاً فرداً** كما تخوف عود النبعة السفن) فترى هذا التخوف هو التتقص، ولذلك كان علم لسان العرب شيء ضروري في العلم.

كذلك القول في كل علم يعزى إلى الشريعة ولا يؤدي إلى فائدة عمل، ولا هو مما تعرفه العرب فهو ليس من العلم المطلوب. فقد تكلف أهل العلوم الطبيعية وغيرها الاحتجاج على صحة الأخذ بعلومهم بآيات من القرآن، مثال "فأسأل العادين"، وقوله سبحانه "أنزل من السماء ماءً فأفсалت أوديةً بقدرها"، واحتج أهل التعدد النجمي "الشمس والقمر بحسبان" وأهل المنطق في أن نقيض الكلية السالبة كلية موجبة "إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب" جميعه يقطع بأنه مقصود لما تقدم. فالذين يحتجون على صحة تلك العلوم الطبيعية بمثل هذه الآيات هو احتجاج غير صحيح. بل يكفي لفهم المقصود الإجمالي والمعنى العام لا غير. أما أن يُتكلف منها فهم زائد مضاف إليها، لا يستلزمه لسان العرب، ويفرض عليها تفسير لم تعرفه العرب، فلا. فمثلاً علم الحساب، إن وقفنا عند قول الله "فأسأل العادين" فقلنا إن علم العدد الذي يمكن أن يستفيد منه الناس في أعمال التجارة والأعمال بشكل عام، ليس له فائدة حسب ما قررتم، فهو غير صحيح، من باب أن فائدته مقررة في باب المعاني التابعة والمصالح المرعية. لكن لا يصح أن تكون الآية دليلاً على تفصيلات علم الحساب والعدد، ولم يكن مقصوداً بها فهم ذلك على الإطلاق والقطع.

فاذا كان العلم مقصوداً به عمل شرعي، ولكن بطريق التبع، اعتبرناه، لكن ليس بالمقام الأول. وعلم الحساب مطلوب بطريق التبع، ومن العلوم الخادمة، إذ هو مطلوب لتحقيق مصلحة وكلية من كليات الشريعة، تحت باب حفظ المال، والنفس كذلك. فلا نحتاج أن نتعلم علم الحساب لفهم آية "فأسأل العادين". ولكن نحتاج تعلم علم الحساب حتى نقيم الحياة الدنيا على ما أراد الله سبحانه ومنها القيام بأعمال التجارة والحساب والمواريث. لذلك يجب أن نفرق بين المقامين، مقام القصد الأصلي في بيان الشريعة، ومقام خدمة الشريعة بتحصيل مصالح دنيوية. والشاطبي لا يقصد إبطال العلوم الطبيعية بشكل عام، إنما يرد من تكلف هذه العلوم من أجل أن يثبت من خلالها أموراً شرعية أو يحصل لها علاقة شرعية أو يتعلق بها لذاتها لا لخدمة من الخدمات. وهو يرد بهذا على من قال أن العلم محبوب لذاته على الإطلاق، يعني أن يحصل المرء حتى لو لم يفد منه شيئاً، لا تابعاً ولا متبوعاً، لا دنياً ولا آخرة.

وأيضاً فقد قال العلماء إن تعلم كل علم فرض كفاية كالسحر والطلسمات وغيرهما من العلوم البعيدة الغرض عن العمل فما ظنك بما قرب منه كالحساب والهندسة وشبه ذلك وأيضاً فعلم التفسير من جملة العلوم المطلوبة وقد لا ينبني عليه عمل وتأمل حكاية الفخر الرازي أن بعض العلماء مر بيهودي وبين يديه مسلم يقرأ عليه علم هيئة العالم فسأل اليهودي عما يقرأ عليه فقال له أنا أفسر له آية من كتاب الله فسأله ما هي وهو متعجب فقال قوله

(51/1)

تعالى {أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج} ³³ قال اليهودي فأنا أبين له كيفية بنائها وتزيينها فاستحسن ذلك العالم منه هذا معنى الحكاية لا لفظها وأيضاً فإن قوله تعالى {أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء} ³⁴ يشمل كل علم ظهر في الوجود من معقول أو منقول مكتسب أو موهوب وأشباهاها من الآيات. ويزعم الفلاسفة أن حقيقة الفلسفة إنما هو النظر في الموجودات على الإطلاق من حيث تدل على صانعها ومعلوم طلب النظر في الدلائل والمخلوقات فهذه وجوه تدل على عموم الإستحسان في كل علم على الإطلاق والعموم

فالجواب عن الأول أن عموم الطلب مخصوص وإطلاقه مقيد بما تقدم من الأدلة والذي يوضحه أمران أحدهما أن السلف الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا في هذه الأشياء التي ليس تحتها عمل مع أنهم كانوا أعلم بمعنى العلم المطلوب بل قد عد عمر ذلك في نحو {وفاكهة وأبا} ³⁵ من التكلف الذي نهى عنه وتأديبه ضبيعا ظاهراً فيما نحن فيه مع أنه لم ينكر عليه ولم يفعلوا ذلك إلا لأن رسول الله صلى الله وسلم لم يخض في شيء من ذلك ولو كان لنقل لكنه لم ينقل فدل على عدمه. والثاني ما ثبت في كتاب المقاصد أن هذه الشريعة أمية لأمة أمية وقد قال عليه السلام نحن أمة أمية لا نحسب ولا نكتب الشهر هكذا وهكذا وهكذا إلى نظائر ذلك والمسألة مبسطة هنالك والحمد لله

وعن الثاني أنا لا نسلم ذلك على الإطلاق وإنما فرض الكفاية رد كل

(52/1)

فاسد وإبطاله علم ذلك الفاسد أو جهل، إلا أنه لا بد من علم أنه فاسد والشرع متكفل بذلك، والبرهان على ذلك أن موسى عليه السلام لم يعلم علم السحر الذي جاء به السحرة مع أنه بطل على يديه بأمر هو أقوى من السحر وهو المعجزة ولذلك لما سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم خاف موسى من ذلك ولو كان عالماً به لم يخف كما لم يخف العالمون به وهم السحرة فقال الله له {لا تخف إنك أنت الأعلى} ³⁶ ثم قال {إنما صنعوا كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث أتى} ³⁷ وهذا تعريف بعد التنكير ولو كان عالماً به لم يعرف به والذي كان يعرف من ذلك أنهم مبطلون في دعواهم على الجملة وهكذا

فإذا ثبت هذا، فالصواب أن العلم الذي لا ينبني عليه عمل غير مطلوب في الشرع. وإذا كان ثم ما يتوقف عليه المطلوب، أو هناك أمور يتوقف علي معرفتها القيام بالمطلوب، كعرفة اللغة والنحو والتفسير فلا إشكال في أن ما يتوقف عليه المطلوب فهو مطلوب، وما لا يتم الواجب به فهو واجب، أما شرعاً أو عقلاً، وهو ما أراد إثباته في هذه المقدمة.

³³ ق 6

³⁴ الاعراف 185

³⁵ عيس 31

³⁶ طه 68

³⁷ طه 69

الحكم في كل مسألة من هذا الباب فإذا حصل الإبطال والرد بأي وجه حصل ولو بخارقة على يد ولي الله أو بأمر خارج عن ذلك العلم ناشيء عن فرقان التقوى فهو المراد فلم يتعين إذا طلب معرفة تلك العلوم من الشرع

وعن الثالث أن علم التفسير مطلوب فيما يتوقف عليه فهم المراد من الخطاب فإذا كان المراد معلوما فالزيادة على ذلك تكلف ويتبين ذلك في مسألة عمر وذلك أنه لما قرأ {وفاكهة وأبا} توقف في معنى الأب وهو معنى إفرادي لا يقدر عدم العلم به في علم المعنى التركيبي في الآية إذ هو مفهوم من حيث أخبر الله تعالى في شأن طعام الإنسان أنه أنزل من السماء ماء فأخرج به أصنافا كثيرة مما هو من طعام الإنسان مباشرة كالحب والعنب والزيتون والنخل ومما هو من طعامه بواسطة مما هو مرعى للأنعام على الجملة فبقي التفصيل

(53/1)

في كل فرد من تلك الأفراد فضلا فلا على الإنسان أن لا يعرفه فمن هذا الوجه والله أعلم عد البحث عن معنى الأب من التكلف وإلا فلو توقف عليه فهم المعنى التركيبي من جهته لما كان من التكلف بل من المطلوب علمه لقوله {ليدبروا آياته} 38 ولذلك سأل الناس على المنبر عن معنى التخوف في قوله تعالى {أو يأخذهم على تخوف} 39 فأجابه الرجل الهذلي بأن التخوف في لغتهم التقص وأنشده شاهدا عليه

تخوف الرحل منها تامكا قرذا *** كما تخوف عود النبعة السفن

فقال عمر يأيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم فإن فيه تفسير كتابكم

ولما كان السؤال في محافل الناس عن معنى {والمرسلات عرفا} 40 {والسابعات سبحا} 41 مما يشوش على العامة من غير بناء عمل عليه أدب عمر ضييعا بما هو مشهور فإذا تفسير قوله {أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها} 42 الآية بعلم الهيئة الذي ليس تحت عمله غير سائغ ولأن ذلك من قبيل مالا تعرفه العرب والقرآن إنما نزل بلسانها وعلى معهودها وهذا المعنى مشروح في كتاب المقاصد بحول الله

وكذلك القول في كل علم يعزى إلى الشريعة لا يؤدي فائدة عمل ولا هو مما تعرفه العرب، فقد تكلف أهل العلوم الطبيعية وغيرها الاحتجاج على صحة الأخذ في علومهم بآيات من القرآن وأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم كما استدل أهل العدد بقوله تعالى {فاسأل العادين} 43 وأهل الهندسة بقوله تعالى {أنزل من السماء ماء فسالأت أودية بقدرها} 44 الآية وأهل التعديل النجومى بقوله {الشمس والقمر بحسبان} 45 وأهل المنطق في أن نقيض الكلية السالبة جزئية

38 ص 29

39 النحل 47

40 المرسلات 1

41 النازعات 3

42 ق 6

43 المؤمنون 113

44 الرعد 17

45 الرحمن 5

(54/1)

موجبة بقوله {إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب} 46 الآية وعلى بعض الضروب الحملية والشرطية بأشياء أخر وأهل خط الرمل بقوله سبحانه {أو أثارة من علم} 47 وقوله عليه السلام "كان نبي يخط في الرمل" 48 إلى غير ذلك مما هو مسطور في الكتب وجميعه يقطع بأنه مقصود لما تقدم وبه تعلم الجواب عن السؤال الرابع وأن قوله {أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء} 49 لا يدخل فيه من وجوه الاعتبار علوم الفلسفة التي لا عهد للعرب بها ولا يليق بالأميين الذين بعث فيهم النبي

(55/1)

الأمي صلى الله عليه وسلم بملة سهلة سمحة والفلسفة على فرض أنها جائزة الطلب صعبة المأخذ وعرة المسلك بعيدة الملتمس لا يليق الخطاب بتعلمها كي تتعرف آيات الله ودلائل توحيده للعرب الناشئين في محض الأمية فكيف وهي مذمومة على السنة أهل الشريعة منبه على ذمها بما تقدم في أول المسألة.

فإذا ثبت هذا فالصواب أن مالا يبنى عليه عمل غير مطلوب في الشرع فإن كان ثم ما يتوقف عليه المطلوب كالألفاظ اللغة وعلم النحو والتفسير وأشباه ذلك فلا إشكال أن ما يتوقف عليه المطلوب مطلوب إما شرعا وإما عقلا حسبما تبين في موضعه. لكن هنا معنى آخر لا بد من الالتفاف إليه وهو



46 الأنعام 91

47 الأحقاف 4

48 مسلم، انظر شرحه في شرح مشكاة المصابيح ج3 ص 342

49 الأعراف 185

المقدمة السادسة

وذلك أن ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور وإن فرض تحقيقاً.

فأما الأول فهو المطلوب المنبه عليه كما إذا طلب معنى الملك فقيل إنه خلق من خلق الله يتصرف في أمره أو معنى الإنسان فقيل إنه هذا الذي أنت من جنسه أو معنى التخوف فقيل هو التنقص أو معنى الكوكب فقيل هذا الذي نشاهده بالليل ونحو ذلك فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال وعلى هذا وقع البيان في الشريعة كما قال عليه السلام الكبير بطر

(56/1)

الحق وغمط الناس ففسره بلازمه الظاهر لكل أحد وكما تفسر ألفاظ القرآن والحديث بمرادفاتها لغة من حيث كانت أظهر في الفهم منها وقد بين عليه السلام الصلاة والحج بفعله وقوله على ما يليق بالجمهور وكذلك سائر الأمور وهو عادة العرب والشريعة عربية ولأن الأمة أمية فلا يليق بها من البيان إلا الأمي وقد تبين هذا في كتاب المقاصد مشروحا والحمد لله فإذا التصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقرينات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القريبة.

وأما الثاني وهو ما لا يليق بالجمهور فعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن اعتبار الشرع له لأن مسالكه صعبة المرام وما جعل عليكم في الدين من حرج كما إذا طلب معنى الملك فأحيل به على معنى أغمض منه وهو ماهية مجردة عن المادة أصلاً أو يقال جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلي أو طلب معنى الإنسان فقيل هو الحيوان الناطق المائت أو يقال ما الكوكب فيجاب بأنه جسم بسيط كرى مكانه الطبيعي نفس الفلك من شأنه أن ينير متحرك على الوسط غير مشتمل عليه أو سئل عن المكان فيقال هو السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى وما أشبه ذلك من الأمور التي لا تعرفها العرب ولا يوصل إليها إلا بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعاني ومعلوم أن الشارع لم يقصد إلى هذا ولا كلف به وأيضا فإن هذا تسور على طلب معرفة ماهيات الأشياء وقد اعترف أصحابه بصعوبته بل قد نقل بعضهم أنه عندهم متعذر وأنهم أوجبوا أن لا يعرف شيء من الأشياء على حقيقته إذ الجواهر لها فصول مجهولة والجواهر عرفت بأمر

(57/1)

سلبية فإن الذاتي الخاص إن علم في غير هذه الماهية لم يكن خاصا وإن لم يعلم فكان غير ظاهر للحس فهو مجهول فإن عرف ذلك الخاص بغير ما يخصه فليس بتعريف، والخاص به كالخاص المذكور أولا فلا بد من الرجوع إلى أمور محسوسة أو ظاهرة من طريق أخرى. وذلك لا يفي بتعريف الماهيات هذا في الجوهر وأما العرض فإنما يعرف باللوازم إذ لم يقدر أصحاب هذا العلم على تعريفه بغير ذلك. وأيضا ما ذكر في الجواهر أو غيرها من الذاتيات لا يقوم البرهان على أن ليس ذاتي سواها وللمنازع أن يطالب بذلك وليس للحاد أن يقول لو كان ثم وصف آخر لا طلعت عليه إذ كثير من الصفات غير ظاهر. ولا يقال أيضا لو كان ثم ذاتي آخر ما عرفت الماهية دونه لأننا نقول إنما تعرف الحقيقة إذا عرف جميع ذاتياتها فإذا جاز أن يكون ثم ذاتي لم يعرف حصل الشك في معرفة الماهية. فظهر أن الحدود على ما شرطه أرباب الحدود يتعذر الإيتان بها ومثل هذا لا يجعل من العلوم الشرعية التي يستعان بها فيها وهذا المعنى تقرر وهو أن ماهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا باريها فتسور الإنسان على معرفتها رمى في عماية هذا كله في التصور

وأما التصديق فالذي يليق منه بالجمهور ما كانت مقدمات الدليل فيه ضرورية أو قريبة من الضرورية حسبما يتبين في آخر هذا الكتاب بحول

(58/1)

الله وقوته فإذا كان كذلك فهو الذي ثبت طلبه في الشريعة وهو الذي نبه القرآن على أمثاله كقوله تعالى {أفمن يخلق كمن لا يخلق} 50 وقوله تعالى {قل يحييها الذي أنشأها أول مرة} 51 إلى آخرها وقوله تعالى {الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميّتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء} 52 وقوله تعالى {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا} 53 وقوله تعالى {أفأرىتم ما تمنون أن أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون} 54 وهذا إذا احتج إلى الدليل في التصديق وإلا فتقرير الحكم كاف.

وعلى هذا النحو مر السلف الصالح في بث الشريعة للمؤلف والمخالف ومن نظر في استدلالهم على إثبات الأحكام التكليفية علم أنهم قصدوا أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين لكن من غير ترتيب متكلف ولا نظم مؤلف بل كانوا يرمون بالكلام على عواهنه ولا يبالون كيف وقع في ترتيبه إذا كان قريب المأخذ سهل الملتمس هذا وإن كان راجعا إلى نظم الأقدمين في التحصيل فمن حيث كانوا يتحرون إيصال المقصود لا من حيث احتذاء من تقدمهم

وأما إذا كان الطريق مرتبا على قياسات مركبة أو غير مركبة إلا أن في إيصالها إلى المطلوب بعض التوقف للعقل فليس هذا الطريق بشرعي ولا تجده في القرآن ولا في السنة ولا في كلام السلف الصالح فإن ذلك متلفة للعقل

(59/1)

ومحارة له قبل بلوغ المقصود وهو بخلاف وضع التعليم ولأن المطالب الشرعية إنما هي في عامة الأمر وقتية فاللائق بها ما كان في الفهم وقتيا فلو وضع النظر في الدليل غير وقتي لكان مناقضا لهذه المطالب وهو غير صحيح وأيضا فإن الإدراكات ليست على فن واحد ولا هي جارية على التساوي في كل مطلب إلا في الضروريات وما قاربها فإنها لا تفاوت فيها يعتد به فلو وضعت الأدلة على غير ذلك لتعذر هذا المطلب وكان التكليف خاصا لا عاما أو أدى إلى تكليف ما لا يطاق أو ما فيه حرج وكلاهما منتف عن الشريعة 55

50 النحل 17

51 يس 79

52 الروم 40

53 الأنبياء 22

54 الواقعة 58-58

55 المقدمة السادسة: يتحدث الشاطبي عن طريقين لنقل العلم، وما يتوقف عليه معرفة المطلوب فهو يتحدث عن طريقة إيصال العلم والإدلاء به. فالأول "طريق تقريبي يليق بالجمهور"، ثم قال "وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور وإن فرض تحقيقاً". ففي الجملة الأولى يتحدث عن أمر في غاية الأهمية، للدعاة خاصة، وأن هناك طرق تليق بنقل العلم الشرعي من عقل إلى عقل، أن ليس كل ما يُعلم يقال. فيجب أن يخاطب الناس على قدر عقولهم. فالطريق التقريبي، أي لا يدخل في التفاصيل، بل يكتفي بظاهر ما يوصل إلى الفهم، وإن كان كله، على بساطته، حق. كأن لو أراد داعية أن يعرض على العامة أمر من أمور أصول الفقه مثل إن الله لا يريد الضرر بالناس، فلا يقال للعامي "ثبت في الشريعة قاعدة كلية عامة هي رفع الضرر"، فهذه ألفاظ لا تألفها أذن العامي ولا يستسيغها عقله، بل فيها إلهاء له عن أداء ما عليه، إذ سينشغل بالتفكير بهذه الألفاظ عن معانيها، ثم لا يستطيع تحصيل ما سمع آخرأ. فإن وجد صعوبة أهمله، لأن الناس عادة تهمل ما لا تقدر علي فهمه، فيقول إن الله أراد بالناس الصالح في كلّ لأمر وأن لا يقع بهم شرأ. مثلاً. فيجب أن يتخول الطريق الصحيح لإيصال العلم، وهو طريق تقريبي يليق بهم، كما لو طلب معنى الملك فقيل إنه خلق من خلق الله يتصرف بأمره، أو معنى الإنسان إنه هذا

الذي أنت من جنسه، أو التخوف بمعنى التَنَقُّص فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الإمتثال. أما أن يأتي أحد الناس فيسأل ما المَلَك فيأتي له تفسير يقول هو وجود نوراني مركب من ذرات تتحرك معا في طريق الخير، فإنه، حتى إن كانت الجملة صحيحة، لا يستفيد منها الجمهور. وعلى هذا وقع البيان في الشريعة، أنَّ الكبير بطل الحق وغمط الناس، فمن يحدث الناس بما لا يفهمون كان من معنى التكبر عليهم، ويؤدي الى غمط الحق، لأن غمط الحق معناه عدم إيصاله، وأن لا تعطي للناس قدرهم.

ولا يختلط على أحد هذا المعنى بالمعنى التي تريده الصوفية في قولها إن خطاب الشارع ينقسم إلى خطابٍ للعامة، وآخر للخاصة، فالأول الظاهر، والثاني الباطن! هذا خلل في العقيدة وخروج عن مقتضى الشريعة ابتداءً. بل هنا يجري الحديث على إيصال مدلول الظاهر في الحالين، للجمهور وللخاصة، لكن مع اختلاف أسلوب النقل وتيسير المعنى وتبسيط الكلمات وقلة التعمق في التفاصيل، ليس إلا.

"وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور وإن فرض تحقيقاً" تتعلق بما ذكرنا من ، ولذلك يجب ألا نخلط هذا النوع بما يأتي لاحقاً في الطريق الثاني، وهو:

الطريق الثاني هو ما لا يليق بالجمهور. وعدم مناسبتة للجمهور أخرجه من إعتبار الشارع له، لأن مسالكه صعبة المرام (وما جعل عليكم في الدين من حرج). وهو ينقسم إلى طريقين، (1) طريقٌ صحيح في ذاته، لكنه لا يليق بالجمهور كما أرى، وهو حديث على درجة أعلى من التخصص، يُقصد به المتخصصون، وأصحاب المصطلح، كما بيّنا، وإن لم يخرج في عمومته عما نُقل إلى العامة. (2) وما ذكره الشاطبي، طريق غالباً ما هو لا فائدة منه ولا عائدة، في غالب الأمر، لذلك احترز الشاطبي بقوله "وإن فرض تحقيقاً"، كما لو طلب معنى المَلَك أحيل الى معنى أغمض منه وهو "ماهية مجردة عن المادة أصلاً"، هذا تسوّر على معرفة ماهيات الأشياء يعجز عن معرفتها أغلب الناس. وقد يعرفها البعض وقد لا يعرفها فهو تَعَدٍ من القائل على ماهية الأشياء بأن تحاول أن تذكر ماهيته بما لا تعرف، وبما قد لا يكون صحيحاً، وقد يكون هذا متعذر أو صعب أو مستحيل "وأنهم أوجبوا أن لا يعرف شيئاً شيء على حقيقته إذ الجواهر لها فصول مجهولة والجواهر عرفت بأمر سلبية فإن الذاتي الخاص اذا علم بغير هذه الماهية لم يكن خاصاً"، هذه الأمور شرحها للجمهور أمر غير ممكن. فقصد الشاطبي هنا أن محاولة شرح الماهية للجمهور هو تسوّر أو تعد، بل هو غير مطلوب حقيقة حتى من العالم الرباني، إذ لا دخل له بعمل، فما العمل الذي ينبني على معرفة الماهيات وذواتها والتفريق بينها وبين الأعراض ولوازمها؟ هذا في حالة صحة تقدير الكلام، وهو بعيد المنال أصلاً. فهو أمرٌ من أمور الكلام المكروه الذي لا طائل تحته، لا لعامي ولا لعالم. فليس تحذيره، فيما نرى، تحذيراً للداعية العالم من جهة إيصاله العلم، بل هو تحذير للداعية أن يخوض أو يتسوّر على معرفة تلك الأمور أو الخوض فيها ابتداءً.

أما التصديق فالذي يليق منه بالجمهور ما كانت مقدمات الدليل فيه، أي حججه الأولية، ضرورية أو قريبة من الضرورية، فتكون قريبة إلى النفس والفطرة والعقل جميعاً، فإنها إن لم تكن ضرورية احتملت الأقاويل وتعدد النظر، وهو ما ليس من عادة الجمهور فهمه، إذ العامي يريد أن يرى أمراً ضرورياً ليس لعقله منه فكاك، فهو يرى منه هذا القدر. والضروري هنا هو ما لا تعدد في وجهة فهمه ولا احتمالات قائمة فيه، بل هو أقرب للبيدهيات، كما يقول الله تعالى "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا". أما أن تعرفه بأمر قد تكون حدوداً، أولاً تكون حدوداً، أو كانت من الجواهر أو كانت من الأعراض، فهذا لا يستقيم. فإذا ثبت ذلك فهو الذي ثبت طلبه في الشريعة.

وقد بين القرآن أمثله ذلك قال تعالى "أفمن يخلق كمن لم يخلق". هذا أمر ضروري. فانه سبحانه وتعالى حين أراد أن يُعرف بنفسه لم يُعرف بكونه ماهية، بل ذكر أمر لا يختلف فيه عاقلان، قال "أفمن يخلق كمن لم يخلق"، والرد بالطبع لا، فهي بديهية عقلية. فاستطعنا أن نتعرف على الله من هذا الباب، دون أن نحتاج لتفكير عميق. وقوله سبحانه "قل يحييها الذي أنشأها أول مرة" لأن الخلق الثاني أسهل من الخلق الأول، وهذه ضرورة عقلية في الفهم لا نزاع فيها. أما إذا ذهبنا الى مستوى الماهيات، وبدأنا ندخل في ماهية الخالق وماهية المواد فهذا أمر لا محصلة تحته. وعلى هذا النحو بحث السلف الصالح الشريعة للمآلف والمخالف. ومن نظر في استدلالاتهم لإثبات الأحكام الشرعية علم أنهم قصدوا أقصر الطرق الى قلوب الطالبين. وسبحان الله هذا دليل على سقوط علم الكلام، لأنه إثبات لنتائج ثابتة أصلاً بطرق ضرورية ومفاهيم عقلية بديهية، بطرق القرآن التي يتفق عليها المآلف والمخالف ولا تحتاج الى مناقشة. ولذلك لم يأخذ السلف الصالح بعلم الكلام، لأنهم كانوا يثبتون المطلوب بأيسر الطرق وأقربها فهماً. فالقصد هو وصول المعنى وليس التكلف في طريقه. وهناك فرق بين الإثنين، فمن قصد التكلف في طريق إيصاله، كان ممن نحسب أن في قلبه شيء بل وفي عقله أيضاً، هذه محصلة هذه القاعدة بشكل عام، ولا يخرج الباقي عن هذا.

وسيأتي في كتاب المقاصد تقرير هذا المعنى



المقدمة السابعة

كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى لا من جهة أخرى فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى فالتبع والقصد الثاني لا بالقصد الأول والدليل على ذلك أمور

(60/1)

أحدها ما تقدم في المسألة قبل أن كل علم لا يفيد عملاً فليس في الشرع ما يدل على استحسانه ولو كان له غاية أخرى شرعية لكان مستحسنًا شرعاً ولو كان مستحسنًا شرعاً لبحث عنه الأولون من الصحابة والتابعين وذلك غير موجود فما يلزم عنه كذلك.

والثاني أن الشرع إنما جاء بالتعبد وهو المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام كقوله تعالى {يا أيها الناس اتقوا ربكم} 56، {الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ألا تعبدوا إلا الله} 57 الآيات، {كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد} 58 {ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين} 59 {الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون} 60 أي يسوون به غيره في العبادة فذمهم على ذلك وقال {وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول} {لينذر بأساً شديداً من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات} {وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون} {إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصاً له الدين ألا الله الدين الخالص}

(61/1)

الآية وما أشبه ذلك من الآيات التي لا تكاد تحصى كلها دال على أن المقصود التعبد لله وإنما أوتوا بأدلة التوحيد ليتوجهوا إلى المعبود بحق وحده سبحانه لا شريك له ولذلك قال تعالى {فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك} 61 وقال {فاعلموا أنما أنزل بعلم الله وأن لا إله إلا هو فهل أنتم مسلمون} 62 وقال {هو الحي لا إله إلا هو فادعوه مخلصين له الدين} 63 ومثله سائر المواضع التي نص فيها على كلمة التوحيد لا بد أن أعقب بطلب التعبد لله وحده أو جعل مقدمة لها بل أدلة التوحيد هكذا جرى مساق القرآن فيها إلا تذكره إلا كذا وهو واضح في أن التعبد لله هو المقصود من العلم والآيات في هذا المعنى لا تحصى.

56 الحج 1

57 هود 1

58 إبراهيم 1

59 البقرة 2

60 الأنعام 1

61 محمد 19

62 هود 14

63 غافر 65

والثالث ما جاء من الأدلة الدالة على أن روح العلم هو العمل وإلا فالعلم عارية وغير منتفع به فقد قال الله تعالى {إنما يخشى الله من عباده العلماء} ⁶⁴ وقال {وإنه لذو علم لما علمناه} ⁶⁵ قال قتادة يعني لذو عمل بما علمناه وقال تعالى {أم من هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة} ⁶⁶ إلى أن قال {قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون} ⁶⁷ الآية وقال تعالى {أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب} ⁶⁸ وروى عن أبي جعفر محمد بن علي في قول الله تعالى {فكذبوا فيها هم والغاوون} ⁶⁹ قال قوم وصفوا الحق والعدل بألسنتهم وخالفوه إلى غيره وعن أبي هريرة قال إن

(62/1)

في جهنم أرحاء تدور بعلماء سوء فيشرف عليهم من كان يعرفهم في الدنيا فيقول ما صيركم في هذا وإنما كنا نتعلم منكم قالوا إنا كنا نأمركم بالأمر ونخالفكم إلى غيره وقال سفيان الثوري إنما يتعلم العلم ليتقى به الله وإنما فضل العلم على غيره لأنه يتقى الله به وعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : "لا تزول قدما العبد يوم القيامة حتى يسأل عن خمس خصال.." ⁷⁰ وذكر فيها وعن علمه ماذا عمل فيه وعن أبي الدرداء إنما أخاف أن يقال لي يوم القيامة أعلمت أم جهلت فأقول علمت فلا تبقى آية من كتاب الله أمرة أو زاجرة إلا جاءتني تسألني فريضتها فتسألني الأمرة هل انتمرت والزاجرة هل ازدجرت فأعوذ بالله من علم لا ينفع ومن قلب لا يخشع ومن نفس لا تشبع ومن دعاء لا يسمع وحديث أبي هريرة في الثلاثة الذين هم أول من تسعر بهم النار يوم القيامة قال فيه "ورجل تعلم العلم وعلمه وقرأ القرآن فأتى به فعرفه نعمه فعرفها فقال ما عملت فيها قال تعلمت فيك العلم وعلمته وقرأت القرآن قال كذبت ولكن ليقل فلان قارئ فقد قيل ثم أمر به فسحب على

(63/1)

وجهه حتى ألقى في النار" ⁷¹ وقال "إن من أشد الناس عذابا يوم القيامة عالما لم ينفعه الله بعلمه" ⁷² وقالت الحكماء من حجب الله عنه العلم عذبه على الجهل وأشد منه عذابا من أقبل عليه العلم فأدبر عنه ومن أهدى الله إليه علما فلم يعمل به وقال معاذ بن جبل "اعلموا ما شئتم أن تعلموا فلن يأجركم الله بعلمه حتى تعملوا" وروى أيضا مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم ⁷³ وفيه زيادة إن العلماء همتهم الرعاية وإن السفهاء همتهم الرواية وروى موقوفا أيضا عن أنس بن مالك وعن عبد الرحمن بن غنم قال حدثني عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا "كنا نندارس العلم في مسجد قباء إذ خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال تعلموا ما شئتم أن

64 فاطر 28

65 يوسف 68

66 الزمر 9

67 الزمر 9

68 البقرة 44

69 الشعراء 94

70 الترمذي عن أبي برزة الأسلمي

71 سنن النسائي عن أبي هريرة

72 ضعيف أخرجه الطبراني في الصغير وابن عساكر

73 قال الحافظ العراقي: علقه ابن عبد البر وأسند ابن عدي وأبو نعيم والخطيب - في كتاب اقتضاء العلم للعمل - من حديث معاذ فقط بسند ضعيف ورواه الدارمي موقوفا على معاذ بسند صحيح.

(64/1)

تعلموا فلن يأجركم الله حتى تعملوا"⁷⁴ وكان رجل يسأل أبا الدرداء فقال له كل ما تسأل عنه تعمل به قال لا قال فما تصنع بازدياد حجة الله عليك. وقال الحسن اعتبروا الناس بأعمالهم ودعوا أقوالهم فإن الله لم يدع قولاً إلا جعل عليه دليلاً من عمل يصدقه أو يكذبه فإذا سمعت قولاً حسناً فرويدا بصاحبه فإن وافق قوله عمله فنعيم ونعمة عين. وقال ابن مسعود إن الناس أحسنوا القول كلهم فمن وافق فعله قوله فذلك الذي أصاب حظه ومن خالف فعله قوله فإنما يوبخ نفسه وقال الثوري إنما يطلب الحديث ليتقى به الله عز وجل فذلك فضل على غيره من العلوم ولولا ذلك كان كسائر الأشياء. وذكر مالك أنه بلغه عن القاسم بن محمد قال أدركت الناس وما يعجبهم القول إنما يعجبهم العمل والأدلة على هذا المعنى أكثر من أن تحصى وكل ذلك يحقق أن العلم وسيلة من الوسائل ليس مقصوداً لنفسه من حيث النظر الشرعي وإنما هو وسيلة إلى العمل وكل ما ورد في فضل العلم فإنما هو ثابت للعلم من جهة ما هو مكلف بالعمل به.

فلا يقال إن العلم قد ثبت في الشريعة فضله وإن منازل العلماء فوق منازل الشهداء وإن العلماء ورثة الأنبياء وإن مرتبة العلماء تلي مرتبة الأنبياء وإذا كان كذلك وكان الدليل الدال على فضله مطلقاً لا مقيداً فكيف ينكر أنه فضيلة مقصودة لا وسيلة هذا وإن كان وسيلة من وجه فهو مقصود لنفسه أيضاً كالإيمان فإنه شرط في صحة العبادات ووسيلة إلى قبولها ومع ذلك فهو مقصود لنفسه

(65/1)

لأننا نقول لم يثبت فضله مطلقاً بل من حيث التوصل به إلى العمل بدليل ما تقدم ذكره آنفاً وإلا تعارضت الأدلة وتناقضت الآيات والأخبار وأقوال السلف الأخيار فلا بد من الجمع بينها وما ذكر آنفاً شارح لما ذكر في فضل العلم والعلماء وأما الإيمان فإنه عمل من أعمال القلوب وهو التصديق وهو ناشئ عن العلم والأعمال قد يكون بعضها وسيلة إلى البعض وإن صح أن تكون مقصودة في أنفسها أما العلم فإنه وسيلة وأعلى ذلك العلم بالله ولا تصح به فضيلة لصاحبه حتى يصدق بمقتضاه وهو الإيمان بالله

فإن قيل هذا متناقض فإنه لا يصح العلم بالله مع التكذيب به.

قيل بل قد يحصل العلم مع التكذيب فإن الله قال في قوم {وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم}⁷⁵ وقال {الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون}⁷⁶ وقال {الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون}⁷⁷ فأنبت لهم المعرفة بالنبي صلى الله عليه وسلم ثم بين أنهم لا يؤمنون وذلك مما يوضح أن الإيمان غير العلم كما أن الجهل مغاير للكفر⁷⁸.

⁷⁴ ضعيف، قال السبكي لم أجد له إسناداً، ورواه ابن عبد البر عن مكحول

⁷⁵ النمل 14

⁷⁶ البقرة 146

⁷⁷ الأنعام 20

⁷⁸ يتحدث الشاطبي في المقدمة السابعة عن القصد الأصلي للعلم، ما هو؟ يقول إن كل علم شرعي فطلب الشارع له هو وسيلة للتعبد لله تعالى لا من جهة أخرى. العلم وسيلة للعمل، إذن فالعمل نتيجة لطلب التعبّد، لا سبب، والتعبّد هو السبب. فما لا يبنّي عليه عمل فلا يجب أن يدخل ابتداء في أصول الفقه ولا في العلم، ومن ثم فلا يجب أن يبحث فيه ثم لا يجب أن يتكلف العلم به، كما سبق أن قرر.

ونلفت النظر هنا إلى أن المقدمات فيها نوع من الترتيب، والخيط الرابط يأتي حين تأخذها بشمولها، فتجده بعد ذلك يتكلم في مقدمة قادمة عما هو ملح العلم وليس من أصله. فهو قد أثبت قطعية العلم، ثم تحدث عن طبيعة العلم، وعما هو منه وليس منه، وما هو مطلوب فيه وليس مطلوب، ثم عن مقصده ثم عن ملحه، فهذه المقدمات تسير والحمد لله على نهج واحد وتؤدي إلى أمر واحد. ولكن يجب على القارئ بعد أن ينهي هذه المقدمات أن يحصل له في ذهن أمر يشمل هذه المقدمات كلها فتصير جزءاً من عقله حين يتحدث عن هذا العلم أو عن أي علم آخر مماثل. فهذه القواعد عامة وما نستطيع أن نقدمه للمتعلم هنا أن نربط بين هذه الجزئيات إذ قد يصعب على القارئ العادي أن يربط بين هذه الأمور. وقد فصلنا أغراض المؤلف من المقدمات في مقدمة خاصة، فارجع إليها. فالقصد الأصلي للعلم أن كل علم شرعي طلبه الشارع إنما يكون وسيلة للتعبد لله. فإذا ظهر أمر آخر يكون بالتبع لا يكون بالأصل. وتأتي أمثلة على ذلك فيما يأتي بعد.

ويسرد الشاطبي ثلاثة أدلة في ذلك الصدد، أحدها ما تقدم أن كل علم لا يفيد عملاً فليس من الشرع، كما إنه ليس علماً بالمعنى الأصلي المقصود. وهذا ما ذكرناه من قبل. والثاني أن الشرع إنما جاء بالتعبد وهو المقصود من بعثة الأنبياء، فقولنا إن العلم هو العلم بالشرع، والشرع جاء بالتعبد، إذن العلم جاء للتعبد، قول سهل مباشر. فهنا يقرر أن الشرع جاء للتعبد، وأن العلم هو بالشرع وحده وهو المقصود ببعثة الأنبياء "يا أيها الناس اتقوا ربكم"، "ألا تعبدوا إلا الله"، "لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد"، "فيه هدى للمتقين"، "ثم الذين كفروا بربهم يعدلون"، أي أيعبدونه ويعبدون غيره معه. إذن الشرع جاء بالعبادة، والعلم جاء لأجل بيان الشرع، فالعلم جاء لأجل العبادة وبيانها في آيات لا تحصى.

الثالث ما جاء من الأدلة التي تثبت أن روح العلم هو العمل، فالعمل هو المقصود من العلم، فيؤكد مجدداً ما ذكر من قبل، وإلا فالعلم عارية غير منتفع بها والآيات صريحة في ذلك "إنما يخشى الله من عباده العلماء"، "وإنه ل ذو علم لما علمناه"، قال قتادة "ل ذو عمل بما علمناه" في التفسير، أي لا بد أن يكون قد عمل بما علمناه أن يعمل به.

جاءت الآثار لتؤكد أن العمل هو روح العلم، وهذا يؤكد رسالة الإسلام بشكل عام، لأن الإسلام ليس برسالة أتت لإثبات أخبار أو عقائد في النفوس دون أن يبنّي عليها عمل. إنما الإسلام جاء ليعمل الناس في الدنيا من أجل التقرب إلى الله، وحتى يحصلوا في الآخرة لما يدخلهم الجنة. فيقيموا في هذه الدنيا العبادة على أتم وجه. هذه هي رسالة الإسلام بشكل عام. والإمام الشاطبي يتحدث هنا عن روح هذه الرسالة من أن العلم فيها للعمل. أما أن يتعلم الإنسان لمجرد التعلم أو تكون الفائدة مقصورة على الدنيا، فهذا ليس علماً مقصوداً في الإسلام. المقصود بالعلم أن يكون خادماً للشرع، والشرع خادماً أصل العبادة، والعبادة دعت إلى إقامة الدين "أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه" فدعت إلى إقامة الدين. وإقامته في الدنيا حتى تكون الدنيا وسيلة إلى الآخرة. فالسالم يقيم في الدنيا ويصلح دنياه ويتعبد لله بأن يطلب العلم، ثم أن يعمل بما علمت أنه فرض عليك عبادة وأن تقيم الدنيا على مقتضى ما أدى إليه العلم حتى لو كان من خوادم العلم وتوابعها حتى تقيم الدنيا على ما أراد الله سبحانه لتكون يدك هي العليا وتستطيع أن تبني هذه الدنيا على ما أراد الله. هذا هو المراد بالعلم، وهذا هو العلم المقصود في الإسلام. فهو يتحدث عن أمر من أمس الأمور لرسالة الإسلام ورسالة الداعية إلى الإسلام. ومن ثمّ وجب أن يفهم الداعية هذا الأمر وأن يتحقق به فهو أمر يمس رسالته، كما ذكر موقوفاً عن أنس قال حدثني عشرة من أصحاب رسول الله قال كنا نتدارس العلم في مسجد قباء فخرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال تعلموا ما شئتم أن تعلموا فلن يأجركم الله حتى تعملوا، وهو وإن كان موقوفاً أو ضعيفاً ولكن المعنى صحيح. فيجب أن يعمل الناس بمقتضى العلم.

"فإن قيل"، لكن العلم مقصود لذاته، من حيث أن منازل العلماء فوق مرتبة الشهداء وأن العلماء ورثة الأنبياء وأن مرتبة العلماء تلي مرتبة الأنبياء، وإذا كان الدليل على ذلك مطلقاً، فهو مطلوب بالأصل لا التبع. فإنه يقال إن ميراث الأنبياء هو العلم. والأنبياء لم يعلموا قومهم ثم تركوهم سدى حتى أقاموا الدين وعملوا بما علموهم، أو أهلكهم الله سبحانه إن لم يعملوا به. فكون العلم ميراث الأنبياء، لا يعني أي علم، بل العلم المنتج للعمل. فلا بد أن يكون العلم، غاية ووسيلة، غاية للعمل ووسيلة للعبادة. يرجع إلى ما ذكر من الفرق بين طلب العلم للشرع ولغيره.

ويجب ملاحظة أن هنالك فارق بين هذا الجزء من المقدمة، وبين ما ذكر سابقاً من أن العلم غير مطلوب على الإطلاق، فذلك حيث كان يتحدث عن العلم الشرعي بشكل عام مقابل العلم غير الشرعي. وهنا يتحدث عن العلم الشرعي الذي يبنّي عليه عمل مقابل العلم الشرعي إن لم يبنّي عليه عمل، فالأمران غير متساويين. فطلب الحديث لا شك في إنه علم شرعي مطلوب، لكنه إن لم يعمل به لم يكن مطلوباً كما

نعم قد يكون العلم فضيلة وإن لم يقع العمل به على الجملة كالعلم بفروع الشريعة والعوارض الطارئة في التكليف إذا فرض أنها لم تقع في الخارج فإن العلم بها حسن وصاحب العلم مثاب عليه وبالغ مبالغ العلماء لكن من جهة ما هو مظنة الانتفاع عند وجود محله ولم يخرج ذلك عن كونه وسيلة كما أن في تحصيل الطهارة للصلاة فضيلة وإن لم يأت وقت الصلاة بعد أو جاء ولم يمكنه اداؤها لعذر. فلو فرض أنه تطهر على عزيمة أن لا يصلي لم يصح له ثواب الطهارة فكذلك إذا علم على أن لا يعمل لم ينفعه علمه وقد وجدنا وسمعنا أن كثيراً من النصارى واليهود يعرفون دين الإسلام ويعلمون كثيراً من أصوله وفروعه ولم يكن ذلك نافعاً

(66/1)

لهم من البقاء على الكفر باتفاق أهل الإسلام فالحاصل أن كل علم شرعي ليس بمطلوب إلا من جهة ما يتوسل به إليه وهو العمل⁷⁹

أورد في الآثار أعلاه. فهذا العلم وغيره كالتفسير مطلوبون لا لكونهم علماء، ولو شرعياً، بل من حيث التوسل بها إلى العمل، بدليل ما ذكرنا في الأدلة فلا بد من الجمع بينها.

⁷⁹ ثم قوله في الإعراض الثاني "فإن قيل هذا متناقض": وقد يعلم الكافر عن الله ثم ينكره، فهل يصح العلم بالله مع التكذيب به؟ قيل قد يحصل العلم مع التكذيب فإن الله قال في قوم "فجددوا بها واستيقنتهم أنفسهم ظلماً وعلواً" وقال "الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون" وقال "الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون" فثبت لهم المعرفة ونفى عنهم التصديق وهذا أمر من أمور العقيدة التي يجب أن يكون كل مسلم على علم بها. والعلم درجات، فالإيمان هو العلم بمعنى المعرفة، ثم التصديق، ثم الإلتزام بالجانبين، التزم القبول والتزام التنفيذ. وهذا من مباحث العقيدة.

نعم قد يكون العلم فضيلة وإن لم يقع العمل به على الجملة، كالعلم بفروع الشريعة وعوارض التكليف مثل معرفة مناسك الحج وهو لم يكتب عليه الحج، هذا أمر فاضل لأنه قد يدل عليه غيره، فهذا هو المقصود بهذه الجملة. والعوارض الطارئة في التكليف إذا فرض أنها لم تقع في الخارج، فإن العلم بها حسن، وصاحب العلم مثاب عليه، وبالغ مبالغ العلماء. فالعالم يتعلم قواعد الطلاق والظهار وهو لم يظاهر أمرته فهذا أمر لا بد منه، ولكن من جهة مظنة الإنتفاع عند وجود محله ولكن يجب أن نراعى أن هناك مظنة لإحتمال العمل به في وقت من الأوقات. فهو لا يعني ما لا مظنة من وقوع العمل به، أما ما يظن أو يعتقد أنه يمكن العمل به، سواء إفتاءً للغير، أو عملاً به للنفس فهذا من العلم المطلوب شرعاً كذلك. مثال لو توضأ امرئ أو تطهر ولم يصلي، لأنه ليس هناك صلاة وقتها، فهو يؤجر على ذلك. وكذلك إذا تعلم وليس في نيته أن يعمل بهذا العمل في يوم من الأيام، لم يؤجر على هذا العلم، لأنه لم يأت بالقصد الأصلي للعلم وهو التعبد، فتخلف المقصد الأصلي فتخلف به الثواب مباشرة، وتخلف القصد ينشأ عنه تخلف النتيجة.

ولا يُنكر فضل العلم في الجملة إلا جاهل، ولكن للعلم قصد أصلي وقصد تابع. ففضل العلم موجود ولكن القصد الأصلي هو ما تحدث عنه، أما المقاصد التابعة فهي أمر آخر. فالمقاصد التابعة كما قال، هي أن للعلم جمال ومال ورتبة لا توازيها رتبة، وأهله أحياء أبد الدهر إلى سائر ما لصاحبه في الدنيا من المناقب الحميدة والمنازل الرفيعة، وأن العلم بالأشياء له لذة لا توازيها لذة، وهي لذة خاصة تصاحب العلم، إذ إنه نوع من الاستيلاء على المعلوم، فإنك حين تعلم الشيء فكأنه قد تجرد لك وانكشف، وعرفت ما وراءه، كما أن هناك صندوق مغلق فتريد أن تعرف ما بداخله، فإذا انفتح الصندوق ونظرت وعرفت، استرحت لأنك عرفت المخبوء. فمعرفة المخبوء أصلاً لها لذة جبلت عليها النفوس ومالت إليها القلوب. وهو مطلب خاص برهانه التجربة والاستقراء العام. برهان هذا في تجربة من له مثل هذه الخاصية من معاينة هذه اللذة، كل من عانى هذا شعر بهذه اللذة، فهذا استقراء تام. وهذا لا يعني إنها لذة يستشعرها كل الناس، بل من له هذه الرغبة في المعرفة، تحصل لديه هذه اللذة. فقد يطلب العلم للتفكه به والتلذذ بالحديث عنه، ولا سيما العلوم التي للعقول فيها مجال، فإن سياحة العقول في مجالات العلوم أمر خاص، لأن اللذة العقلية تفوق اللذة الجسدية بمراحل بلا شك. وهذا لا يُسلم به إلا الإنسان ذو العقل الطلاب.



فصل

ولا ينكر فضل العلم في الجملة إلا جاهل ولكن له قصد أصلى وقصد تابع

فالقصد الأصلى ما تقدم ذكره وأما التابع فهو الذي يذكره الجمهور من كون صاحبه شريفا وإن لم يكن في أصله كذلك وإن الجاهل دنى وإن كان في أصله شريفا وأن قوله نافذ في الأشعار والأبشار وحكمه ماض على الخلق وأن تعظيمه واجب على جميع المكلفين إذ قام لهم مقام النبى لأن العلماء ورثة الأنبياء وأن العلم جمال ومال ورتبة لا توازيها رتبة وأهله أحياء أبد الدهر إلى سائر ماله في الدنيا من المناقب الحميدة والمآثر الحسنة والمنازل الرفيعة فذلك كله غير مقصود من العلم شرعا كما أنه غير مقصود من العبادة والانقطاع إلى الله تعالى وإن كان صاحبه يناله.

وأیضا فإن في العلم بالأشياء لذة لا توازيها لذة إذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم والحوز له ومحبة الاستيلاء قد جبلت عليها النفوس وميلت إليها القلوب وهو مطلب خاص برهانه التجربة التامة والاستقراء العام فقد يطلب العلم للتفكه به والتلذذ بمحادثته ولا سيما العلوم التى للعقول فيها مجال وللنظر في أطرافها متسع ولاستنباط المجهول من المعلوم فيها طريق متبع ولكن كل تابع من هذه التوابع إما أن يكون خادما للقصد الأصلى أو لا فإن كان خادما له فالقصد إليه ابتداء صحيح وقد قال تعالى في معرض المدح {والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين واجعلنا للمتقين إماما} ⁸⁰ وجاء عن بعض السلف الصالح اللهم اجعلنى من أئمة المتقين وقال عمر لابنه حين وقع في نفسه أن الشجرة التى هى مثل

(67/1)

المؤمن النخلة لأن تكون قلتها أحب إلى من كذا وكذا وفى القرآن عن إبراهيم عليه السلام {واجعل لي لسان صدق في الآخرين} ⁸¹ فذلك إذا طلبه لما فيه من الثواب الجزيل في الآخرة وأشباه ذلك.

فالإنسان كلما نقص لديه العقل كلما سيطرت لديه اللذات الحسية أكثر حتى يصل الى درجة الحيوان الذي لايعرف اللذة العقلية ولديه اللذة الجسدية هي القمة. فكلما ارتقى الإنسان كلما ارتفعت عنده اللذة العقلية. ولايعني ذلك انتفاء اللذة الحسية، فأعلم العلماء، بل وسيد المرسلين عليه صلوات الله سلامه، كان يتنعم بالنساء، فهذا أمر يتعلق بالغرائز. ولكن اللذة العقلية تعلوها. ولذلك قال صلى الله عليه وسلم "وجعلت قرة عيني في الصلاة" لأنها لذة معنوية تقوم بها الروح ويمارس فيها العقل دور الرائد. ولكن كل هذه توابع تخدم المقصد الأصلى وهو العبادة. والمقصد الخادم أو التابع هو كل هذه الأمور من التمتع والتلذذ ومعرفة المخبوء والوجهة في الدنيا والمناصب الرفيعة ورفعة المقام بين الناس والذكر الحسن، التي هي تابعة ولا تأتي الا إذا حدث الإخلاص في العلم ورغبة التعبد به. وأن يأتي الإنسان بالمقصد الأصلى بالعلم كما قال إبراهيم عليه السلام "واجعل لي لسان صدق في الآخرين"، فهو يطلب أن يكون له لسان صدق، أي تحقيق القول بالعمل فيكون صادقا. كذلك لا يصح أن يتعلم العلم رياء، أو ليباهى به العلماء، أو يمارى به السفهاء، أو يستميل به قلوب العباد، أو ينال من دنياهم، كل هذه أمور لا يصح للعالم أن يقصدها البتة. هذه ليست من القصد الأصلى ولا من المقاصد التابعة، هذه مقاصد غير صحيحة ابتداءً، مقاصد مبذلة للعلم، فهو ما قصده هنا وقال "من تعلم علماً لا يبتغي به وجه الله، لا يتعلمه الا ليصيب به غرض من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة" رواه النسائي وأبي داود عن فليح بن سليمان، ولا يصح رفعه.

⁸⁰ الفرقان 74

⁸¹ الشعراء 84

وإن كان غير خادم له فالقصد إليه ابتداء غير صحيح كتعلمه رياء أو ليمارى به السفهاء أو يباهى به العلماء أو يستميل به قلوب العباد أو لينال من دنياهم أو ما أشبه ذلك فإن مثل هذا إذا لاح له شيء مما طلب زهد في التعلم ورغب في التقدم وصعب عليه إحكام ما ابتدأ فيه وأنف من الإعراف بالتقصير فرضى بحاكم عقله وقاس بجهله فصار ممن سئل فأفتى بغير علم فضل وأضل أعاذنا الله من ذلك بفضله وفي الحديث لا تعلموا العلم لتباهوا به العلماء ولا لتماروا به السفهاء ولا لتحتازوا به المجالس فمن فعل ذلك فالنار النار وفي بعض الحديث سئل عليه السلام عن الشهوة الخفية فقال هو الرجل يتعلم العلم يريد أن يجلس إليه الحديث وفي القرآن العظيم {إن الذين يكتُمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار} 82 الآية والأدلة في المعنى كثيرة. وقال من تعلم علما مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه إلا ليصيب به غرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة

(68/1)



المقدمة الثامنة

العلم الذي هو العلم المعتبر شرعا أعني الذي مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق هو العلم الباعث على العمل الذي لا يخلي صاحبه جاريا مع هواه كيفما كان بل هو المقيّد لصاحبه بمقتضاه الحامل له على قوانينه طوعا أو كرها ومعنى هذه الجملة أن أهل العلم في طلبه وتحصيله على ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى الطالبون له ولما يحصلوا على كماله بعد وإنما هم في طلبه في رتبة التقليد فهؤلاء إذا دخلوا في العمل به فبمقتضى الحمل التكليفي والحث الترغيبى والترهيبى. وعلى مقدار شدة التصديق يخف ثقل التكليف فلا يكتفي العلم ههنا بالحمل دون أمر آخر خارج مقوله من زجر أو قصاص أو حد أو تعزير أو ما جرى هذا المجرى ولا إحتياج ههنا إلى إقامة برهان على ذلك إذ التجربة الجارية في الخلق قد أعطت في هذه المرتبة برهانا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه.

والمرتبة الثانية الواقفون منه على براهينه إرتفاعا عن حضيض التقليد المجرد واستبصارا فيه حسبا أعطاه شاهد النقل الذي يصدق العقل تصديقا بظمن إليه ويعتمد عليه إلا أنه بعد منسوب إلى العقل لا إلى النفس بمعنى أنه لم يصّر كالوصف الثابت للإنسان وإنما هو كالأشياء المكتسبة والعلوم المحفوظة التي يتحكم عليها العقل وعليه يعتمد في استجلابها حتى تصير من جملة مودعاته فهؤلاء إذا دخلوا في العمل خف عليهم خفة أخرى زائدة على مجرد التصديق في المرتبة الأولى بل لا نسبة بينهما إذ هؤلاء يأبى لهم البرهان المصدق أن يكذبوا ومن جملة التكذيب الخفي العمل على مخالفة

(69/1)

العلم الحاصل لهم ولكنهم حين لم يصّر لهم كالوصف ربما كانت أوصافهم الثابتة من الهوى والشهوة الباعثة الغالبة أقوى الباعثين فلا بد من الإفتقار إلى أمر زائد من خارج غير أنه يتسع في حقهم فلا يقتصر فيه على مجرد الحدود والتعزيرات بل ثم أمور آخر كمحاسن العادات ومطالبة المراتب التي بلغوها بما يليق بها وأشياء ذلك وهذه المرتبة أيضا يقوم البرهان عليها من التجربة. إلا إنها أخفى مما قبلها فيحتاج إلى فضل نظر موكول إلى ذوي النباهة في العلوم الشرعية والأخذ في الإتصافات السلوكية.

والمرتبة الثالثة الذين صار لهم العلم وصفا من الأوصاف الثابتة بمثابة الأمور البديهية في المعقولات الأول أو تقاربها ولا ينظر إلى طريق حصولها فإن ذلك لا يحتاج إليه فهؤلاء لا يخليهم العلم وأهواءهم إذا تبين لهم الحق بل يرجعون إليه رجوعهم إلى دواعيهم البشرية وأوصافهم الخلقية. وهذه المرتبة هي المترجم لها.

والدليل على صحتها من الشريعة كثير كقوله تعالى {أم من هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه} 83 ثم قال {قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون} 84 الآية فنسب هذه المحاسن إلى أولي العلم من أجل العلم لا من أجل غيره وقال تعالى {الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم} 85 والذين يخشون ربهم هم العلماء لقوله {إنما يخشى الله من عباده العلماء} 86 وقال تعالى {وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق} 87 الآية ولما كان السحرة قد بلغوا في علم السحر مبلغ الرسوخ فيه وهو معنى هذه المرتبة بادروا إلى الإنقياد والإيمان حين عرفوا من علمهم أن ما جاء به موسى عليه السلام حق ليس بالسحر ولا الشعوذة ولم يمنعهم

83 الزمر 9

84 الزمر 9

85 الزمر 23

86 فاطر 28

87 المائدة 83

من ذلك التخويف ولا التعذيب الذي توعدهم به فرعون وقال تعالى {وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون} 88 فحصر تعقلها

(70/1)

في العالمين وهو قصد الشارع من ضرب الأمثال وقال {أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى} 89 ثم وصف أهل العلم بقوله {الذين يوفون بعهد الله} 90 إلى آخر الأوصاف وحاصلها يرجع إلى أن العلماء هم العاملون وقال في أهل الإيمان والإيمان من فوائد العلم {إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم} 91 إلى أن قال {وأولئك هم المؤمنون حقا} 92 ومن هنا قرن العلماء في العمل بمقتضى العلم بالملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون فقال تعالى {شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو} 93 فشهادة الله تعالى وفق علمه ظاهرة التوافق إذ التخالف محال وشهادة الملائكة على وفق ما علموا صحيحة لأنهم محفوظون من المعاصي وأولو العلم أيضا كذلك من حيث حفظوا بالعلم وقد كان الصحابة رضي الله عنهم إذا نزلت عليهم آية فيها تخويف أحزنهم ذلك وأقلقهم حتى يسألوا النبي صلى الله عليه وسلم كنزول آية البقرة {وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه} 94 الآية وقوله {الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم} 95 الآية وإنما القلق والخوف من آثار العلم بالمنزل والأدلة أكثر من إحصائها هنا وجميعها يدل

(71/1)

على أن العلم المعتبر هو الملجئ إلى العمل به.

فإن قيل هذا غير ظاهر من وجهين:

أحدهما أن الرسوخ في العلم إما أن يكون صاحبه محفوظا به من المخالفة أو لا. فإن لم يكن كذلك فقد استوى أهل هذه المرتبة مع من قبلهم ومعناه أن العلم بمجرد غير كاف في العمل به ولا ملجئ إليه وإن كان محفوظا به من المخالفة لزم أن لا يعصي العالم إذا كان من الراسخين فيه لكن العلماء تقع منهم المعاصي ما عدا الأنبياء عليهم السلام ويشهد لهذا في أعلى الأمور قوله تعالى في الكفار {وجدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا} 96 وقال {الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون} 97 وقال {وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك} 98 وقال {ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق} 99 ثم قال {ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون} وسائر ما في هذا المعنى فأتثبت لهم المعاصي والمخالفات مع العلم فلو كان العلم صادقا عن ذلك لم يقع.

88 العنكبوت 43

89 الرعد 19

90 الرعد 20

91 الأنفال 2

92 الأنفال 4

93 آل عمران 18

94 البقرة 284

95 الأنعام 82

96 النمل 14

97 البقرة 146

98 المائدة 43

99 البقرة 102

والثاني ما جاء من ذم العلماء السوء وهو كثير ومن أشد ما فيه قوله عليه السلام إن أشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه وفي القرآن {أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب}¹⁰⁰ وقال {إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى}¹⁰¹ الآية وقال {إن الذين يكتُمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا}¹⁰² الآية وحديث الثلاثة الذين هم أول من تسعر بهم النار يوم القيامة والأدلة فيه

(72/1)

كثيرة وهو ظاهر في أن أهل العلم غير معصومين بعلمهم ولا هو مما يمنعهم عن إتيان الذنوب فكيف يقال إن العلم مانع من العصيان.

فالجواب عن الأول أن الرسوخ في العلم يأبى للعالم أن يخالفه بالأدلة المتقدمة وبديل التجربة العادية لأن ما صار كالوصف الثابت لا يتصرف صاحبه إلا على وفقه اعتيادا فإن تخلف فعلى أحد ثلاثة أوجه الأول مجرد العناد فقد يخالف فيه مقتضى الطبع الجبلي فغيره أولى وعلى ذلك دل قوله تعالى {وجحدوا بها}¹⁰³ الآية وقوله تعالى {ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق}¹⁰⁴ وأشباه ذلك والغالب على هذا الوجه أن لا يقع إلا لغلبة هوى من حب دنيا أو جاه أو غير ذلك بحيث يكون وصف الهوى قد غمر القلب حتى لا يعرف معروفا ولا ينكر منكرا.

والثاني الفلتات الناشئة عن الغفلات التي لا ينجو منها البشر فقد يصير العالم بدخول الغفلة غير عالم وعليه يدل عند جماعة قوله تعالى {إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب}¹⁰⁵ الآية وقال تعالى {إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون}¹⁰⁶ ومثل هذا الوجه لا يعترض على أصل المسألة كما لا يعترض نحوه على سائر الأوصاف الجبلية فقد لا تبصر العين ولا تسمع الأذن لغلبة فكر أو غفلة أو غيرهما فترتفع في الحال منفعة العين والأذن حتى يصاب ومع ذلك لا يقال إنه غير مجبول على السمع والإبصار فما نحن فيه كذلك.

والثالث كونه ليس من أهل هذه المرتبة فلم يصير العلم له وصفا أو كالوصف مع عده من أهلها وهذا يرجع إلى غلط في اعتقاد العالم في نفسه أو اعتقاد غيره فيه ويدل عليه قوله تعالى {ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله}¹⁰⁷

(73/1)

100 البقرة 44
101 البقرة 159
102 البقرة 174
103 النمل 14
104 البقرة 109
105 النساء 17
106 الأعراف 201
107 القصص 50

وفي الحديث "إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس إلى أن قال اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا"¹⁰⁸ فهو لاء وقعوا في المخالفة بسبب ظن الجهل علماً فليسوا من الراسخين في العلم ولا ممن صار لهم كالوصف وعند ذلك لا حفظ لهم في العلم فلا اعتراض بهم.

فأما من خلا عن هذه الأوجه الثلاثة فهو الداخل تحت حفظ العلم حسبما نصته الأدلة وفي هذا المعنى من كلام السلف كثير. وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن لكل شيء إقبالا وإدبارا وإن لهذا الدين إقبالا وإدبارا وإن من إقبال هذا الدين ما بعثني الله به حتى إن القبيلة لتتفقه من عند أسرها أو قال آخرها حتى لا يكون فيها إلا الفاسق أو الفاسقان فهما مقموعان ذليلان إن تكلمتا أو نطقا قمعا وقهرا واضطهدا"¹⁰⁹ الحديث وفي الحديث "ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة أشدها فتنة على أمتي الذين يقيسون الأمور بآرائهم"¹¹⁰

(74/1)

وفي الحديث "سيأتي على أمتي زمان يكثر القراء ويقل الفقهاء ويقبض العلم ويكثر الهرج"¹¹¹ .. إلى أن قال ثم يأتي من بعد ذلك زمان يقرأ القرآن رجال من أمتي لا يجاوز تراقيهم ثم يأتي من بعد ذلك زمان يجادل المنافق المشرك بمثل ما يقول. وعن علي: يا حملة العلم اعملوا به فإن العالم من علم ثم عمل ووافق علمه عمله وسيكون أقوام يحملون العلم لا يجاوز تراقيهم تخالف سريرتهم علانيتهم ويخالف علمهم عملهم يقدون حلقا يباهي بعضهم بعضا حتى إن الرجل ليغضب على جلسه أن يجلس إلى غيره ويدعه أولئك لا تصعد أعمالهم تلك إلى الله عز وجل، وعن ابن مسعود: كونوا للعلم رعاة ولا تكونوا له رواة فإنه قد يروعى ولا يروى وقد يروى ولا يروعى، وعن أبي الدرداء: لا تكون تقيا حتى تكون عالما ولا تكون بالعلم جميلا حتى تكون به عاملا وعن الحسن العالم الذي وافق علمه عمله ومن خالف علمه عمله فذلك راوية حديث سمع شيئا فقله، وقال الثوري: العلماء إذا علموا عملوا فإذا شغلوا فإذا شغلوا فقدوا فإذا طلبوا فإذا طلبوا هربوا وعن الحسن قال الذي يفوق الناس في العلم جدير أن يفوقهم في العمل وعنه في قول الله تعالى {وعلمتكم ما لم تعلموا أنتم ولا آبؤكم}¹¹² قال علمتم فعلمتم ولم تعملوا فو الله ما ذلكم بعلم. وقال الثوري العلم يهتف بالعمل فإن أجابه وإلا ارتحل وهذا تفسير معنى كون العلم هو الذي يلجئ إلى العمل، وقال الشعبي: كنا نستعين على حفظ الحديث بالعمل به، ومثله عن وكيع بن الجراح وعن ابن مسعود ليس العلم عن كثرة الحديث إنما العلم خشية الله والآثار في هذا النحو كثير

(75/1)

وبما ذكر يتبين الجواب عن الإشكال الثاني فإن علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون وإذا لم يكونوا كذلك فليسوا في الحقيقة من الراسخين في العلم وإنما هو رواة والفقهاء فيما رويوا أمر آخر أو ممن غلب عليهم هوى غطى على القلوب والعياذ بالله

على أن المثابرة على طلب العلم والتفقه فيه وعدم الإجتزاء باليسير منه يجر إلى العمل به ويلجئ إليه كما تقدم بيانه وهو معنى قول الحسن كنا نطلب العلم للدنيا فجرنا إلى الآخرة وعن معمر أنه قال كان يقال من طلب العلم لغير الله يأبى عليه العلم حتى يصيره إلى الله وعن حبيب بن أبي ثابت طلبنا هذا الأمر وليس لنا فيه نية ثم جاءت النية بعد وعن الثوري قال كنا نطلب

¹⁰⁸ البخاري

¹⁰⁹ الطبراني في الكبير ولا يصح

¹¹⁰ والحديث لا يصح بلفظه هذا، وعند الترمذي عن أبي هريرة صحيح بلفظ مخالف.

¹¹¹ ضعيف رواه الطبراني والحاكم وضعفه من ابن لهيعة

¹¹² الأنعام 91

العلم للدنيا فجرنا إلى الآخرة وهو معنى قوله في كلام آخر كنت أغبط الرجل يجتمع حوله ويكتب عنه فلما ابتليت به وددت أني نجوت منه كفافاً لا علي ولا لي وعن أبي الوليد الطيالسي قال سمعت ابن عيينة منذ أكثر من ستين سنة يقول طلبنا هذا الحديث لغير الله فأعقبنا الله ما ترون وقال الحسن لقد طلب أقوام العلم ما أرادوا به الله وما عنده فما زال بهم حتى أرادوا به الله وما عنده فهذا أيضاً مما يدل على صحة ما تقدم



فصل

ويتصدى النظر هنا في تحقيق هذه المرتبة وما هي والقول في ذلك على الاختصار أنها أمر باطن وهو الذي عبر عنه بالخشية في حديث ابن مسعود وهو راجع إلى معنى الآية وعنه عبر في الحديث في أول ما يرفع من العلم الخشوع وقال مالك ليس العلم بكثرة الرواية ولكنه نور

(76/1)

يجعله الله في القلوب وقال أيضاً الحكمة والعلم نور يهدي به الله من يشاء وليس بكثرة المسائل ولكن عليه علامة ظاهرة وهو التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود وذلك عبارة عن العمل بالعلم من غير مخالفة وأما تفصيل القول فيه فليس هذا موضع ذكره وفي كتاب الإجتهد منه طرف فراجع إن شئت وبالله التوفيق¹¹³

¹¹³ المقدمات كلها، كما أسلفنا، تأتي في سياق وفي ترتيب وتتال يهدف لبناء محدد قصده الشاطبي، يتعلق كله بالعلم الشرعي، ما يُقصد به العمل وغيره، مصادره وموارده. فهي تتحدث عن أمور ثلاثة، ماهية العلم المعتبر شرعاً، وعن صفات هذا العلم، وعن حامله هذا العلم، حسب ما بيّنا أعلاه في المقدمة.

وفي هذه المقدمة الثامنة المُعَنون لها بقوله "إنما يكون العلم باعثاً على العمل إذا صار للنفس وصفاً وخلقاً"، قال العلم الذي هو العلم المعتبر شرعاً، أعني الذي مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق، هو العلم الباعث على العمل الذي لا يُخَلِّي صاحبه جارياً مع هواه كيفما كان، بل هو المُقيد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعاً أو كرهاً، كما ذكر. ومعنى هذه الجملة أن أهل العلم في طلبه وتحصيله ثلاثة مراتب، سنذكرها بعد. وهو في هذه المقدمة يمس أمراً تناوله الأصوليون في كتبهم ولكن بطريق آخر، وهو أنواع الناس بالنسبة للعلم والفتوى. لكنه هنا لا يقصد الحديث عن أنواع المفتين مباشرة. فمثلاً ابن القيم وغيره، تحدث عن أنواع المفتين، فذكر إنها خمس مراتب،

مرتبة المجتهد المطلق الذي يستنبط من الكتاب والسنة إستنباطاً مباشراً، فيرجع إلى الدليل في الكتاب أو السنة ويستنبط الحكم الشرعي ويستنبط الفتوى الشرعية بناءً على ذلك بعد معرفة واقع أو مناط الحكم.

مرتبة مجتهد المذهب وهو الإمام الذي يلتزم بمذهب ولا يخرج عنه، لكنه يخالف صاحب المذهب لأنه يستطيع أن يجتهد داخل هذه الأصول فهو يتحد مع صاحب المذهب في أصوله ولكن هو على درجة من الإجتهد المطلق الذي تجعله يخالف صاحب المذهب في الفروع، كأبي يوسف ومحمد ابن الحسن الشيباني.

مرتبة حافظ المذهب وهو الذي يعرف المذهب بأدلته وأصوله وفروعه، ويستطيع أن يخرج عليه أو أن يفتي بمقتضاه بلا أي عنت أو صعوبة، مع التحقق بأدلته وأصوله. فهو مرجع في هذا الباب ويستطيع أن يتحدث في المذهب ويستدل عليه كمن سبقه في الرتبة.

مرتبة مقلد المذهب وهو يستطيع أن يذكر ما في المذهب من الأقوال، دون أن يخرج عن الأقوال التي وردت فيه وأن عسر عليه في بعض الأحيان أن يستدل على ذلك.

مرتبة مجتهد المسألة وهو الفقيه الذي تستطيع أن ترجع اليه في مسألة معينة، كمسألة في فقه المال أو مسألة في فقه الأسري أو مسألة في علم الأصول فهو مرجوع اليه في مسألة من المسائل، درس أصولها وفروعها المتعلقة بها بالذات، فيمكن الرجوع اليه فيها.

ثم ليس هنالك بعد إلا مرتبة كل متكلف متخلف متدني بنفسه حسب تعبير ابن القيم في إعلام الموقعين.

ولكن الشاطبي هنا لا يذكر مراتب العلماء من وجهة النظر هذه، لأن هذه المراتب تحصل في نهاية طلب العلم في كل مرتبة من تلك المراتب. بل يتحدث عن المراتب التي ترافق الحصول على العلم، أي في طريق تحصيله، فتجعل طالب العلم يتميز بصفات محددة تمكنه من أن يكون صاحب مرتبة من هذه المراتب. وقد ذكر أن العلم لا يكون علماً إلا إذا كان باعثاً على عمل. وأن هذا هو العلم الذي يثاب عليه المرء وذلك في المقدمة السابقة، كذلك هنا، بناءً على أن العلماء وطلاب العلم يحصل لهم من هذا الطلب صفات معينة فيكونوا في مراتب معينة، وها هي المراتب التي ذكرها.

المرتبة الأولى: "الطالبون له ولم يحصلوا على كماله بعد، فهم في رتبة التقليد فإذا دخلوا في العمل به بمقتضى الحمل التكليفي والحث الترغيبى والترهيبى". فهو يذكر هنا أن طلب العلم ينقل المرء من مرتبة إلى مرتبة، نفسياً، تدعو إلى التزامه بهذا العمل، لأمرين، أولهما الانتقال من الجهل إلى العلم بالمطلوب، وهو وازع في ذاته، ثم طالب العلم في أول مراحل العلم به، لا يكون المتحصل في نفسه من القوة أو العمق الذي يدفعه إلى الإلتزام، لأن الأمر هو الإلتزام. فحينما يكون عنده قدر بسيط من العلم في النفس، فيكون الدافع من وراء هذا القدر على حجم ذاك الكم. وكلما زاد كم العلم، كلما زاد عمق العلم. وهنا نفرق بين كم العلم وعمق العلم. ذلك أن المرء قد يقرأ علوم كثيرة ولكن كلها قراءة سطحية. لكن عمق العلم يعنى زيادة العلم أفقياً ورأسياً، اتساعاً وعمقاً. وكلما ازداد قرب الإنسان من الله سبحانه وتعالى، كلما كان دافعه أقوى على العمل. فهذه الرتبة الأولى إذا حصلت، عملت بمقتضى الحمل التكليفي لأننا مكلفون من الله سبحانه، فيكون الإنسان عاملاً بما قرأ وعلم، ولكن بمقتضى هذا الحمل التكليفي - أي الأمر الإلهي - لا غير. فكلما كان عليه ضغط للقيام بهذا العمل بمقتضى الحث الترغيبى والترهيبى، التزم به، فهو يخاف العقاب ويرجو الثواب. وهذا أمر ليس بسئ على الجملة، ومرتبة عليها غالب الخلق، وهي ممدوحة في القرآن "يدعوننا رغباً ورهباً" الأنبياء، و "يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه" الزمر خلافاً للصوفية. ثم إنه على مقدار شدة التصديق يخف ثقل التكليف، فالعلم كلما زاد عمقه واستقراره في النفس كلما اشتد التصديق، الذي يزيد وينقص خلافاً للمرجئة والمعتزلة، وبالتالي خف ثقل التكليف، وصار الإنسان يقوم به من غير أن يحتاج إلى مدافعة من النفس شديدة. فهذه المرتبة صاحبها من طلاب العلم لا يزال، وصاحبها لا يزال في مرتبة المقلد لا يزال، فيقوم بالعمل بناء على التكليف وبناءاً على الزجر والخوف من القصاص وإن خف حمل التكليف شيئاً فشيئاً.

المرتبة الثانية هي من حصل له من طلب العلم ما يكفي أن تطمئن اليه نفسه، وما يمكن أن يستقر عليه أمر التصديق إلى درجة عالية بحيث يصبح شاهداً على براهين هذا العلم، مصداقاً بها، ولو أنه لم يتمكن من نفسه تماماً. فصاحبها يعرف البراهين ويعرف لماذا أتى الحكم الشرعي كما أتى، ويفقه الدليل وما هو المقصود منه. فهو قد ارتفع عن حضيض التقليد المجرد، ولكنه لا يزال يتحكم فيه العقل، بمعنى لا يزال مدفوعاً بالعقل لا باطمئنان النفس والتسليم التام للأمر. صحيح قد خف عليه ثقل التكليف إلى درجة كبيرة. ولكنه لم يتمكن من نفسه التمكن الذي يستحوذ على نفس من هم في المرتبة الثالثة التي سيتحدث عنها. فهو وإن وصل إلى درجة من المعرفة بالبراهين والوقوف على أسرار الشريعة وعلى حكمها وأنواع أحكامها وعلى أدلتها فصارت في عقله مستحضرة بشكل شبه دائم، لكنها لا تزال في العقل، ولا يزال يجاهد النفس حتى تقوم بالعمل الذي يبنني على هذا العلم. ولكن بما أن التصديق قد زاد إلى درجة قاربت اليقين، فإن التكليف قد أصبح أخف.

ثم المرتبة الثالثة: فيقول إن من وصل إلى المرتبة الثالثة صارت له هذه العلوم كالطبع فأصبحت مطبوعة في نفسه، أو هو أصبح مطبوعاً عليها، وصار التصديق يقيناً. ومن هنا يصبح العمل بها أمراً غير مكتسب، بل أمر طبعي، كما يتنفس الإنسان فهو لا يحتاج إلى مجاهدة النفس في طلب النفس. فالذين صار لهم العلم وصفاً من الأوصاف الثابتة، بمثابة الأمور البديهية في المعقولات أو تقاربها، ولا ينظر إلى طريق حصولها، لأن ذلك لا يحتاج اليه. فهو لا يخلوهم العمل وأهواءهم إذا تبين لهم الحق، بل يرجعون اليه رجوعهم إلى دواعيهم البشرية وأوصافهم الطبيعية. فهم يرجعون في العمل بالعلم بما جُبلت عليه نفوسهم لأنهم أصبحوا مجبولين على هذا كالحصاة، وأصبح هذا أمر من أمورهم الطبيعية، أن يعملوا ويطيعوا. فصاحب المرتبة لا يجد تكلفاً في الصلاة في مواعيدها، ولا يجد حرجاً في الصيام مهما

اشتدت حرارة الجو، لايجد حرجاً في إخراج الصدقات من ماله إذا لزم الأمر، بل هو يتصرف من نفسه لا من عقله، فأصبح العلم طبيعة كآته جبل عليها.

ونودّ هنا أن نفرق بين أمرين، أن يصير العلم فطرة وطبعاً وجبلة، فيسهل على العالم الفتوى، وتكون بين عينيه سهولة حاضرة صائبة، وبين ما قصد اليه الشاطبيّ هنا من أن العلم إذا أصبح فطرة وطبعاً وجبلة، جاء العمل سهلاً هيناً ليناً لا تكلف فيه ولا صعوبة. والحق أن الأمرين يتلازمان إلى درجة كبيرة، وإن لم يتطابقا، ولذا وجب الإشارة إلى الفرق بينهما.

ثم يقول الشاطبي إن هذه المرتبة هي التي يجب على الإنسان أن يسعى إلى الوصول إليها. والقليل من السائرين هم من وصلوا إلى هذه الدرجة. وغالباً المجتهد المطلق من أهل السنة يكون من أهل هذه المرتبة. ويجب أن نلاحظ هنا أن من أفراد الناس، ولو قلة منهم، من يتصف بهذه الصفة، وهي أن العمل صفة كالجبلة له، دون أن يكون عالماً متبحراً، وهو من الله عليه بالهدى نعمة وفضلاً من عنده. وفي السنة كثير من مثال هذا، مثل قصة الرجل في حديث رواه أحمد عن أنس بن مالك قال "كنا في المسجد عند رسول الله فقال النبي عليه الصلاة والسلام: (يدخل عليكم من هذا الباب رجل من أهل الجنة)، قال: فدخل رجل من الأنصار، تنطف لحيته من وضوئه، قد علق نعليه بيده، فسلم على النبي وجلس، قال: ولما كان اليوم الثاني قال: (يدخل من هذا الباب عليكم رجل من أهل الجنة)، قال: فدخل ذلك الرجل الذي دخل بالأمس، تنطف لحيته من وضوئه، مُعلقاً نعليه في يده فجلس، ثم في اليوم الثالث، قال عبد الله بن عمرو بن العاص: فقلت في نفسي: والله لأختبرن عمل ذلك الإنسان، فعسى أن أوفق لعمل مثل عمله، فأنال هذا الفضل العظيم أن النبي أخبرنا أنه من أهل الجنة في أيام ثلاثة، فأتي إليه عبد الله بن عمرو فقال: يا عم، إني لأحيت أبي - أي خاصمت أبي - فأردت أن أبقيت ثلاث ليال عندك، آليت على نفسي أن لا أبقيت عنده، فإن أدنت لي أن أبقيت عندك تلك الليالي فافعل، قال: لا بأس، قال عبد الله: فبقيت عنده ثلاث ليال، والله ما رأيت كثير صلاة ولا قراءة، ولكنه إذا انقلب على فراشه من جنب إلى جنب ذكر الله، فإذا أذن الصبح قام فصلى، فلما مضت الأيام الثلاثة قلت: يا عم، والله ما يبني وبين أبي من خصومة، ولكن رسول الله ذكرك في أيام ثلاثة أنك من أهل الجنة، فما رأيت مزيد عمل! قال: هو يا ابن أخي ما رأيت، قال: فلما انصرفت دعاني فقال: غير أنني أبقيت ليس في قلبي عشّ لمسلم ولا أحسد أحداً من المسلمين على خير ساقه الله إليه" الحديث فيه انقطاع وعة، وصححه البعض كالحافظ العراقي. فالعلم ليس شرطاً في حصول هذه المرتبة، وإن كان طريقاً موصلاً إليها.

ثم يورد الشاطبيّ اعتراضين على قضيته، أولهما إنه إن صح ما قرر عن هذه المرتبة، فهؤلاء العلماء المتحققون بالعمل، والذين صار لهم العلم كوصف طبيعي ملازم جبلي، لا تقع منهم مخالفات! وهذا الأمر غير مشاهد، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الوحيد الذي لا يجوز عليه الخطأ، أما غيره فلا، بل الكلّ يخطئ ويصيب. كذلك الاعتراض الثاني الذي يورده على نفسه، وهو موضوع جاءت فيه الأحاديث الكثيرة، بزم علماء سوء، فذكروا أنهم علماء وعلى علم، ولكنهم علماء سوء. فدل على أن العلم قد يتحقق ولكن لا يدفع إلى العمل به جبلياً.

والرد على ذلك يسير، فيقرر الشاطبيّ إنه قد يكون العلم المتحقق كاملاً من حيث العمق والسعة، ولكنه قد قابل نفساً ليست بخصبة ولا مستعدة لاستقبال ما أعطي لها، بل جافة صلبة رافضة للخير أصلاً، فهي على جبلة سوء أسبق من حصول العلم بها. مثل العناد "وجحدوا بها وأستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً" فهؤلاء "استيقنتها أنفسهم"، أي العلم جاء كاملاً ولكن جحدوا بها ظلماً وعلواً. فهنا عناد النفس وحب الدنيا والهوى قد يكون معه وجود العلم، ولكن دون أن يرفع الإنسان إلى هذه المرتبة، بل يظل في مرتبة حيوانية تصل به إلى الجحود. وهو ما يحدث مع علماء سوء وعلماء السلاطين. فالأمر هنا أن هؤلاء لم يصلوا إلى المرتبة الثالثة، ولا غيرها، لأنه لا يمكن أن يصل إلى المرتبة الثالثة ثم يحدث منه هذا، فهم خارجون عن المرتبة التي ذكرها.

والأمر الثاني هي الفلتات التي لا ينجو منها البشر، وهذا أمر طبيعي، فحتى العلماء المتحققون الذين وصلوا إلى درجة أن تكون هذه العلوم طبيعية جبلية عندهم، قد تحدث منهم غفلات ناشئة من الطبيعة البشرية التي لا يخرجون عنها، ولذلك قال تعالى في وصف المؤمنين الصادقين، من أصحاب أعلى درجات الإيمان "إن الذين أتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون"، فانه سبحانه يصف أهل التقوى بأنهم قد يمسه طائف من الشيطان، ولكن إذا حدث، "تذكروا" فإذا هم "مبصرون". ونلاحظ أن الوصف جاء اسم فاعل دال على الاستمرارية، أي مبصرون كما كانوا، ولم يقل "يبصرون" فهم لم يفقدوا البصر ابتداءً، ولكنها سحابة وغفلة عارضة ليس إلا. وهذا هو دور العلم في هذه المرحلة، أنه يجعلهم يتذكرون فيرجعون، ولا يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون.

ثم هناك نقطة لم يتعرض لها الشاطبي، وهي أنواع المخالفات التي قد تقع من هؤلاء العلماء. ونرى ترتيبها تصاعدياً، أي إنها قد تكون مخالفات في الفروع لا في الأصول، إذ لا يصح أن تكون في الأصول. وأن تكون في مراتب التحسينات لا في الحاجيات، أو تكون في



الحاجيات لا في الضرورات، هذا ضابط المخالفات التي تقع من أمثال "الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا". كذلك قد لا تكون في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات، لكن في المكملات منها أو المتممات. وشرح هذه الجمل بعد ذلك آت إن شاء الله. ولكن هذه الجملة في غاية الفائدة للتعرف على نوع المخالفات، كذلك أن تكون أحادا لا على سبيل المداومة فقد يقع المرء في الخطأ مرة ولكن لا يقع فيه كل مرة، على وجه المداومة. ثم ضابط آخر، أنه يلزم هذه المخالفة في نفس العالم نوع من الفكر ونوع من الضيق ونوع من الرجوع عنها والرغبة الأكيدة في أن لا يعود إليها، كما قال سبحانه وتعالى "إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا". فهذه بعض الضوابط التي يستطيع بها أن ضبط بعض المخالفات التي قد تحدث من هذه الرتبة من العلماء، الذين ذكر الشاطبي إنهم في أعلى مراتب الحصول على العلم، وهي التحقق به، كالجبّل عليه.

فمحصلة ما قال إذا، في عجالة، أن العلم هو الباعث على العمل، وهو حق، فالعلم إذا لم يبعث على العمل كان مجرد تدريب عقلي، كأن صاحبه في بعض المختبرات العلمية أو الكيميائية أو بصدد حلّ بعض المعضلات الرياضية أو العقلية. وهذا لا يتعلق بالعلوم الشرعية، لأنه يتعلق بالتصديق، وبما يترتب عليه من عقائد وبقنة وبنار، وبأمور يجب أن تحمل على التكليف وعلى الأداء والفعل في الحياة الدنيا، حتى تكون لها ثمرة في الآخرة. فلا شك أن العلم الباعث على العمل هو الممدوح فاعله والمذموم تاركه. ولكن كذلك ليس العلم مثاب عليه لأنه باعث على العمل لا غير، بل العلم بحد ذاته له قيمة خاصة، كما ذكر الشاطبي هنا في بعض جملة، إنه يثاب على تحصيله ابتداء. فهو في حد ذاته مطلوب شرعي إن قصد به العمل لاحقا حين ورود الحاجة، أو للفتوى وفائدة الغير. أي هو مطلوب شرعي لذاته، ومطلوب شرعي لما يبعث به على عمل، عاجلاً أو آجلاً. فيمكن القول بأن ليس العلم مطلوب فقط لأنه يبعث على العمل، وهو نتيجته، بل كذلك لأنه سبيبعث على زيادة طلب العلم والتبحر فيه. وهو عمل قلبيّ إن أريد به وجه الله. وكما جاء في الحديث تأتي الملائكة فتحف مجالس طلاب العلم. فطلب العلم في حد ذاته له دافع نفسي، لأن طلب العلم هو استحواذ والنفس البشرية جبلت على حب التملك وعلى الاستحواذ. فحين يطلب الإنسان العلم ويصل الى درجة أن يتفتح فيها العقل ويرى المسائل المطلوب النظر فيها، من كل زواياها ومداخلها ومخارجها، تحقق عنده هذا القدر من الرضى النفسي من حيث عرف المسائل، أولها وآخرها. هذا في حد ذاته مطلوب شرعي وإن لم يبعث على عمل آني حال، إذ عمنا معنى العمل ليشمل العمل القلبي. وهذا ما قد يقدم تفسيراً إضافياً لكلام الشاطبي في مواضع، أن العلم المثاب عليه هو عمل الجوارح، ثم في مواضع أخرى أن العلم مثاب عليه بذاته، من حيث النظر الى معنى العمل المقصود.

المقدمة التاسعة

من العلم ما هو من صلب العلم ومنه ما هو ملح العلم لا من صلبه ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه فهذه ثلاثة أقسام:

القسم الأول هو الأصل والمعتمد والذي عليه مدار الطلب وإليه تنتهي مقاصد الراسخين وذلك ما كان قطعياً أو راجعاً إلى أصل قطعي والشرعية المباركة المحمدية منزلة على هذا الوجه ولذلك كانت محفوظة في أصولها وفروعها كما قال الله تعالى {إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون} 114 لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات وما هو مكمل لها ومتمم لأطرافها وهي أصول الشريعة وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها وسائر الفروع مستندة إليها فلا إشكال في أنها علم أصل راسخ الأساس ثابت الأركان هذا وإن كانت وضعية لا عقلية فالوضعيات قد تجاري العقلية في إفادة العلم القطعي وعلم الشريعة من جملتها إذ العلم بها مستفاد من الإستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة عامة ثابتة غير زائلة ولا متبدلة وحاكمة غير محكوم عليها وهذه خواص

(77/1)

الكليات العقلية وأيضاً فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود وهو أمر وضعي لا عقلي فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار وارتفع الفرق بينهما.

فاذا لهذا القسم خواص ثلاث بهن يمتاز عن غيره:

إحداها **العموم والإطراد** فلذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق وإن كانت آحادها الخاصة لا تنتهي فلا عمل يفرض ولا حركة ولا سكون يدعى إلا والشرعية عليه حاكمة إفراداً وتركيباً وهو معنى كونها عامة وإن فرض في نصوصها أو معقولها خصوص ما فهو راجع إلى عموم كالعرايا وضرب الدية على العاقلة والقراض والمساقاة والصاع في المصرة وأشباه ذلك فإنها راجعة إلى أصول حاجية أو تحسينية أو ما يكملها وهي أمور عامة فلا خاص في الظاهر إلا وهو عام في الحقيقة والإعتبار في أبواب الفقه يبين ذلك.

والثانية **الثبوت** من غير زوال فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخاً ولا تخصيصاً لعمومها ولا تقييداً لإطلاقها ولا رفعاً لحكم من أحكامها لأحسب

(78/1)

عموم المكلفين ولا بحسب خصوص بعضهم ولا بحسب زمان دون زمان ولا حال دون حال بل ما أثبت سبباً فهو سبب أبداً لا يرتفع وما كان شرطاً فهو أبداً شرط وما كان واجباً فهو واجب أبداً أو مندوباً فمندوب وهكذا جميع الأحكام فلا زوال لها ولا تبدل ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك.

والثالثة كون العلم حاكما لا محكوما عليه بمعنى كونه مفيدا لعمل يترتب عليه مما يليق به فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل أو يصوب نحوه لا زائد على ذلك ولا تجد في العمل أبدا ما هو حاكم على الشريعة وإلا انقلب كونها حاكمة إلى كونها محكوما عليها وهكذا سائر ما يعد من أنواع العلوم.

فإذا كل علم حصل له هذه الخواص الثلاث فهو من صلب العلم وقد تبين معناها والبرهان عليها في أثناء هذا الكتاب والحمد لله.

والقسم الثاني وهو المعداد في ملح العلم لا في صلبه ما لم يكن قطعيا ولا راجعا إلى أصل قطعي بل إلى ظني أو كان راجعا إلى قطعي إلا أنه تخلف عنه خاصة من تلك الخواص أو أكثر من خاصة واحدة فهو مخيل ومما يستفز العقل ببادئ الرأي والنظر الأول من غير أن يكون فيه إخلال بأصله ولا بمعنى غيره فإذا كان هكذا صح أن يعد في هذا القسم.

فأما تخلف الخاصية الأولى وهو الإطراد والعموم فقادح في جعله من صلب العلم لأن عدم الإطراد يقوي جانب الإطراح ويضعف جانب الإعتبار إذ النقض فيه يدل على ضعف الوثوق بالقصد الموضوع عليه ذلك العلم ويقربه من الأمور الإتفاقية الواقعة عن غير قصد فلا يوثق به ولا يبنى عليه.

وأما تخلف الخاصية الثانية وهو الثبوت فيأباه صلب العلم وقواعده فإنه إذا حكم في قضية ثم خالف حكمه الواقع في القضية في بعض المواضع أو بعض

(79/1)

الأحوال كان حكمه خطأ وباطلا من حيث أطلق الحكم فيما ليس بمطلق أو عم فيما هو خاص فعدم الناظر الوثوق بحكمه وذلك معنى خروجه عن صلب العلم.

وأما تخلف الخاصية الثالثة وهو كونه حاكما ومبنيا عليه فقادح أيضا لأنه إن صح في العقول لم يستند به فائدة حاضرة غير مجرد راحت النفوس فاستوي مع سائر ما يتفرج به وإن لم يصح فأحرى في الأطراح كمباحث السوفسطائيين ومن هنا نحوهم.

ولتخلف بعض هذه الخواص أمثلة يلحق بها ما سواها:

أحدها الحكم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص في التعبدات كإختصاص الوضوء بالأعضاء المخصصة والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود وكونها على بعض الهيئات دون بعض وإختصاص الصيام بالنهار دون الليل وتعيين أوقات الصلوات في تلك الأحيان المعينة دون ما سواها من أحيان الليل والنهار وإختصاص الحج بالأعمال المعلومه وفي الأماكن المعروفة وإلى مسجد مخصوص إلى أشباه ذلك مما لا تهتدي العقول إليه بوجه ولا تطور نحوه فيأتي بعض الناس فيطرق إليه حكما يزعم أنها مقصود الشارع من تلك الأوضاع وجميعها مبني على ظن وتخمين غير مطرد في بابه ولا مبني عليه عمل بل كالتعليل بعد السماع للأمور الشواذ وربما كان من هذا النوع ما يعد من القسم الثالث لجنايته على الشريعة في دعوى

(80/1)

ما ليس لنا به علم ولا دليل لنا عليه

والثاني تحمل الأخبار والآثار على التزام كفيات لا يلزم مثلها ولا يطلب التزامها كالأحاديث المسلسلة التي أتى بها على وجوه ملتزمة في الزمان المتقدم على غير قصد فالتزمها المتأخرون بالقصد فصار تحملها على ذلك القصد تحريا لها بحيث يتعنى في إستخراجها ويبحث عنها بخصوصها مع أن ذلك القصد لا ينبني عليه عمل وإن صحبها العمل لأن تخلفه في أثناء تلك الأسانيد لا يقدر في العمل بمقتضى تلك الأحاديث كما في حديث الراحمون يرحمهم الرحمن فإنهم التزموا فيه أن يكون أول حديث يسمعه التلميذ من شيخه فإن سمعه منه بعد ما أخذ عنه غيره لم يمنع ذلك الإستفادة بمقتضاه وليس بمطرد في جميع الأحاديث النبوية أو أكثرها حتى يقال إنه مقصود فطلب مثل ذلك من ملح العلم لا من صلبه

والثالث التأق في استخراج الحديث من طرق كثيرة لا على قصد طلب تواتره بل على أن يعد أخذاً له عن شيوخ كثيرة ومن جهات شتى وإن كان راجعاً إلى الأحاد في الصحابة أو التابعين أو غيرهم فالإشتغال بهذا من الملح لا من صلب العلم خرج أبو عمر بن عبد البر عن حمزة بن محمد

(81/1)

الكناني قال خرجت حديثاً واحداً عن النبي صلى الله عليه وسلم من مائتي طريق أو من نحو مائتي طريق شك الراوي قال فدخلني من ذلك من الفرح غير قليل وأعجبت بذلك فرأيت يحيى بن معين في المنام فقلت له يا أبا زكريا قد خرجت حديثاً عن النبي صلى الله عليه وسلم من مائتي طريق قال فسكت عني ساعة ثم قال أخشى أن يدخل هذا تحت {ألهاكم التكاثر} 115 هذا ما قال وهو صحيح في الإعتبار لأن تخريجه من طرق يسيرة كاف في المقصود منه فصار الزائد على ذلك فضلاً.

والرابع العلوم المأخوذة من الرؤيا مما لا يرجع إلى بشارة ولا نذارة فإن كثيراً من الناس يستدلون على المسائل العلمية بالمنامات وما يتلقى منها تصريحاً فإنها وإن كانت صحيحة فأصلها الذي هو الرؤيا غير معتبر في الشريعة في مثلها كما في رؤيا الكناني المذكورة آنفاً فإن ما قال فيها يحيى بن معين صحيح ولكنه لم نحتج به حتى عرضناه على العلم في اليقظة فصار الإستشهاد به مأخوذاً من اليقظة لا من المنام وإنما ذكرت الرؤيا تأنيساً على هذا يحمل ما جاء عن العلماء من الإستشهاد بالرؤيا

والخامس المسائل التي يختلف فيها فلا ينبني على الاختلاف فيها فرع عملي إنما تعد من الملح كالمسائل المنبه عليها قبل في أصول الفقه ويقع كثير منها في سائر العلوم وفي العربية منها كثير كمسألة اشتقاق الفعل من المصدر ومسألة اللهم ومسألة أشياء ومسألة الأصل في لفظ الاسم وإن أنبنى البحث فيها على أصول مطردة ولكنها لا فائدة تجنى ثمرة للاختلاف فيها فهي خارجة عن صلب العلم

(82/1)

والسادس الإستناد إلى الأشعار في تحقيق المعاني العلمية والعملية وكثيراً ما يجري مثل هذا لأهل التصوف في كتبهم وفي بيان مقاماتهم فينتزعون معاني الأشعار ويضعونها للتخلق بمقتضاها وهو في الحقيقة من الملح لما في الأشعار الرقيقة من

إمالة الطباع وتحريك النفوس إلى الغرض المطلوب ولذلك اتخذوه الوعاظ ديدنا وأدخلوه في أثناء وعظهم وأما إذا نظرنا إلى الأمر في نفسه فالإستشهاد بالمعنى فإن كان شرعيا فمقبول وإلا فلا .

والسابع الإستدلال على تثبيت المعاني بأعمال المشار إليهم بالصالح بناء على مجرد تحسين الظن لا زائد عليه فإنه ربما تكون أعمالهم حجة حسبا هو مذكور في كتاب الإجتهد فإذا أخذ ذلك بإطلاق فيمن يحسن الظن به فهو عند ما يسلم من القوادح من هذا القسم لأجل ميل الناس إلى من ظهر منه صلاح وفضل ولكنه ليس من صلب العلم لعدم اطراد الصواب في عمله ولجواز تغييره وإنما يؤخذ إن سلم هذا المأخذ .

والثامن كلام أرباب الأحوال من أهل الولاية فإن الإستدلال به من قبيل ما نحن فيه وذلك أنهم قد أوغلوا في خدمة مولا لهم حتى أعرضوا عن غيره جملة فمال بهم هذا الطرف إلى أن تكلموا بلسان الإطراح لكل ما سوى الله وأعربوا عن مقتضاه وشأن من هذا شأنه لا يطيقه الجمهور وهم إنما يكلمون به الجمهور وهو وإن كان حقا ففي رتبته لا مطلقا لأنه يصير في حق الأكثر من الحرج أو تكليف مالا يطاق بل ربما ذموا بإطلاق ما ليس بمذموم إلا على وجه دون وجه وفي حال دون حال فصار أخذه بإطلاق موقعا

(83/1)

في مفسدة بخلاف أخذه على الجملة فليس على هذا من صلب العلم وإنما هو من ملحه ومستحسناته .

والتاسع حمل بعض العلوم على بعض في بعض قواعده حتى تحصل الفتيا في أحدها بقاعدة الآخر من غير أن تجتمع القاعدتان في أصل واحد حقيقي كما يحكى عن الفراء النحوي أنه قال من برع في علم واحد سهل عليه كل علم فقال له محمد بن الحسن القاضي وكان حاضرا في مجلسه ذلك وكان ابن خالة الفراء فأنت قد برعت في علمك فخذ مسألة أسألك عنها من غير علمك ما تقول فيمن سها في صلاته ثم سجد لسهوه فسها في سجوده أيضا قال الفراء لا شيء عليه قال وكيف قال لأن التصغير عندنا لا يصغر فكذلك السهو في سجود السهو لا يسجد له لأنه بمنزلة تصغير التصغير فالسجود للسهو هو جبر للصلاة والجبر لا يجبر كما أن التصغير لا يصغر فقال القاضي ما حسبت أن النساء يلدن مثلك فأنت ترى ما في الجمع بين التصغير والسهو في الصلاة من الضعف إذ لا يجمعهما في المعنى أصل حقيقي فيعتبر أحدهما بالآخر فلو جمعهما أصل واحد لم يكن من هذا الباب كمسألة الكسائي مع أبي يوسف القاضي بحضرة الرشيد. روى أن أبا يوسف دخل على الرشيد والكسائي يداعبه ويمارحه فقال له أبو يوسف هذا الكوفي قد استفرغك وغلب عليك، فقال يا أبا يوسف إنه ليأتيني بأشياء يشتمل عليها قلبي فأقبل الكسائي على أبي يوسف فقال يا أبا يوسف هل لك في مسألة فقال نحو أم فقه قال بل فقه، فضحك الرشيد حتى فحص برجله ثم قال تلقي على أبي يوسف فقها قال نعم قال يا أبا يوسف ما تقول في رجل قال لامرأته أنت طالق أن دخلت الدار وفتح أن قال إذا دخلت طلقت قال أخطأت يا أبا يوسف، فضحك الرشيد ثم قال كيف الصواب قال إذا قال أن فقد وجب الفعل ووقع الطلاق وإن قال إن فلم يجب ولم يقع الطلاق. قال فكان أبو يوسف بعدها لا يدع أن يأتي الكسائي فهذه

(84/1)

المسألة جارية على أصل لغوي لا بد من البناء عليه في العلمين.

فهذه أمثلة ترشد الناظر إلى ما وراءها حتى يكون على بينة فيما يأتي من العلوم ويذر فإن كثيرا منها يستغنى الناظر استسحانها ببيادى الرأى فيقطع فيها عمره وليس وراءها ما يتخذ معتمدا في عمل ولا اعتقاد فيخيب في طلب العلم سعيه والله الواقى

ومن طريف الأمثلة في هذا الباب ما حدثناه بعض الشيوخ أن أبا العباس ابن البناء سئل فقيل له لم لم تعمل إن في هذان من قوله تعالى {إن هذان لساحران} 116 الآية فقال في الجواب لما لم يؤثر القول في المقول لم يؤثر العامل في المعمول فقال السائل يا سيدي وما وجه الارتباط بين عمل إن وقول الكفار في النبيئين فقال له المجيب يا هذا إنما جئتكم بنوارة يحسن رونقها فأنت تريد أن تحكها بين يديك ثم تطلب منها ذلك الرونق أو كلاما هذا معناه فهذا الجواب فيه ما ترى وبعرضه على العقل يتبين ما بينه وبين ما هو من صلب العلم.

والقسم الثالث وهو ما ليس من الصلب ولا من الملح ما لم يرجع إلى أصل قطعي ولا ظني وإنما شأنه أن يكر على أصله أو على غيره بالإبطال مما صح كونه من العلوم المعتمدة والقواعد المرجوع إليها في الأعمال والإعتقادات أو كان منهضا إلى إبطال الحق وإحقاق الباطل على الجملة فهذا ليس بعلم لأنه يرجع على أصله بالإبطال فهو غير ثابت ولا حاكم ولا مطرد أيضا ولا هو من ملحه لأن الملح هي التي تستحسنها العقول وتستملحها النفوس إذ ليس يصحبها منفر ولا هي مما تعادي العلوم لأنها ذات أصل مبني عليه في الجملة بخلاف هذا القسم فإنه ليس فيه شيء من ذلك. هذا وإن مال بقوم فاستحسنوه وطلبوه فلبسه عارضة واشتباه بينه وبين ما قبله فربما عده الأغبياء مبنيا على أصل فمالوا إليه من ذلك الوجه. وحقيقة

(85/1)

أصله وهم وتخيل لا حقيقة له مع ما يضاف إلى ذلك من الأغراض والأهواء كالإغراب باستجلاب غير المعهود والجعجة بإدراك ما لم يدركه الراسخون والتبجح بأن وراء هذه المشهورات مطالب لا يدركها إلا الخواص وأنهم من الخواص وأشباه ذلك مما لا يحصل منه مطلوب ولا يحور منه صاحبه إلا بالإقتضاح عند الإمتحان حسبما بينه الغزالي وابن العربي ومن تعرض لبيان ذلك من غيرهما

ومثال هذا القسم ما انتحله الباطنية في كتاب الله من إخرجه عن ظاهره وأن المقصود وراء هذا الظاهر ولا سبيل إلى نبيله بعقل ولا نظر وإنما ينال من الإمام المعصوم تقليدا لذلك الإمام واستنادهم في جملة من دعاويهم إلى علم الحروف وعلم النجوم ولقد اتسع الخرق في الأزمنة المتأخرة على الراقع فكثرت الدعاوى على الشريعة بأمثال ما ادعاه الباطنية حتى آل ذلك إلى مالا يعقل على حال فضلا عن غير ذلك ويشمل هذا القسم ما ينتحله أهل السفسطة والمتحكمون وكل ذلك ليس له أصل ينبني عليه ولا ثمرة تجنى منه فلا تعلق به بوجه

فصل

وقد يعرض للقسم الأول أن يعد من الثاني ويتصور ذلك في خلط بعض العلوم ببعض كالفقيه يبنى فقهه على مسألة نحوية مثلا فيرجع إلى تقريرها مسألة كما يقررها النحوي لا مقدمة مسلمة ثم يرد مسألته الفقهية إليها والذي كان من شأنه أن يأتي بها على أنها مفروغ منها في علم النحو فيبنى عليها فلما لم يفعل ذلك وأخذ يتكلم فيها وفي تصحيحها وضبطها والاستدلال عليها كما يفعله النحوي صار الإتيان بذلك فضلا غير محتاج إليه وكذلك إذا افتقر إلى مسألة عددية فمن حقه أن يأتي بها مسلمة ليفرغ عليها في علمه فإن أخذ يبسط القول فيها كما يفعله العددي في علم العدد كان فضلا معدودا من الملح إن عد منها وهكذا سائر العلوم التي يخدم بعضها بعضا

(86/1)

ويعرض أيضا للقسم الأول أن يصير من الثالث ويتصور ذلك فيمن يتبجح بذكر المسائل العلمية لمن ليس من أهلها أو ذكر كبار المسائل لمن لا يحتمل عقله إلا صغارها على ضد التربية المشروعة فمثل هذا يوقع في مصائب ومن أجلها قال علي رضي الله عنه حدثوا الناس بما يفهمون أتحبون أن يكذب الله ورسوله وقد يصير ذلك فتنة على بعض السامعين حسبما هو مذكور في موضعه من هذا الكتاب وإذا عرض للقسم الأول أن يعد من الثالث فأولى أن يعرض للثاني أن يعد من الثالث لأنه أقرب إليه من الأول فلا يصح للعالم في التربية العلمية إلا المحافظة على هذه المعاني وإلا لم يكن مربيا واحتاج هو إلى عالم يربيه

ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد حتى يكون ريان من علم الشريعة أصولها وفروعها منقولها ومعقولها غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض وإن كان حكمة بالذات والله موفق للصواب¹¹⁷

¹¹⁷ في المقدمة التاسعة يناقش الشاطبي مسألة من أهم المسائل التي يجب أن يوليها طالب العلم اهتماما فائقاً، لأنها تتعلق بما يجب تحصيله متتالياً، وما يجب أن يكون مقدماً وما يجب أن يليه في تحصيل العلم. فذكر أن العلم ثلاثة أنواع: صلب العلم، ملح العلم، وما هو ليس من صلبه ولا ملح.

وفي الحقيقة أن الخلط في ترتيب الحصول على العلم قد ولد في واقعنا الإسلامي كوارث، فكل ما نرى في واقعنا الإسلامي داخل المجموعة الإسلامية هو من عدم الإلتزام بهذا الترتيب وعدم النظر للعلوم المختلفة من هذا المنظار. ماهو الأهم وما هو المهم. ما هي العلوم التي هي من صلب العلوم، والتي يجب أن يطلبها طالب العلم أولاً، وما هي التي لا يصح أن تكون من صلب العلم، ولكنها من ملح. والمقصود بالملح كالملاح الذي يضاف إلى الطعام بقدر خفيف ليعطيه مذاقاً، ولكنه ليس هو الطعام. فيمكن أن نأكل الطعام بدون الملح ولكن لا نستطيع أن نأكل الملح بدون طعام. فالعلوم كالمأكولات العقلية، لها مكملات أو متممات كما في الأصول.

وقد ذكرنا أن غياب هذه النقطة عن طلاب العلم في الواقع المعاصر أدى إلى مشاكل كبيرة عويصة. إذ كثير من الناس أخذ بملح من العلم ثم تصور أنه قد صار بها عالماً. وكثير منهم من نظر في أشياء ليست هي من صلب العلم ولا من ملحه ثم نظّر إليه على أنه عالم من العلماء، فوقعت حقيقة "فافتوا بغير علم فضلوا وأضلوا". فطالب العلم إذن يجب أن يتعلم صلب العلم، ثم إن كان هنالك وقت فبعض الملح لا بأس بها، ولكن زيادة الملح ليست بمفيدة. وسياي الحديث إنشاء الله عما هو من صلب العلم وما هو من ملحه.

لكن قبل أن نشرع في ذلك يجب أن نبيّن أن الشاطبي قد اختار تقسيماً مغايراً لتقسيم العلوم إلى أصلية وخادمة أو تابعة. وما ذلك إلا من جهة النظر إلى كافة ما ينتسب للعلم بحق أو بباطل، وفرزه عن بعضه ليتعرف عليه الطالب. لكن سترى أن من صلب العلم ما هو من العلوم الخادمة أو التابعة مثل النحو والصرف أو التاريخ أو الفرق.

والقسم الأول هو صلب العلم، العمود الفقري وأساس البنيان الذي يبنى عليه ويقوم عليه علم المسلم كما يقوم عليه العلم الشرعي ابتداءً. فقوم العلم وصلبه يجب أن تكون له صفات محددة. والعلم بالقرآن من صلب العلم، بل رأسه، لأن القرآن هو كتاب هذه الأمة، وفيه بيان كل شيء. فالعلم بتفسيره وأسباب نزوله، ما ورد فيه من عقائد، والعلم بمفرداته وألفاظه، العلم بمقارنة الكتاب بالسنة، شرح القرآن بالقرآن، وأحكامه، وقصصه، هي كلها من صلب العلم. وقد دُوّن في هذا الموضوعات كتب كثيرة معروفة في علوم القرآن من المتقدمين والمتأخرين. وهذه الكتب يجب أن يرجع إليها في دراسة القرآن وعلومه ثم علوم السنة والحديث وعلم مصطلح الحديث، ومعرفة طبقات الرجال والجرح والتعديل، وحجية السنة وشروحاتها، هذه الأبواب كلها من صلب العلم. كذلك علم اللغة وأساليبها مما يكفي لفهم نصوص الكتاب والسنة. كذلك معرفة أصول الفقه وقواعده ومقاصده وما حول هذا العلم من معارف.

وأول صفة ذكرها الشاطبي لهذه العلوم إنها "تجري على العموم والاضطرار"، بمعنى أن أوضاعها ومبادئها وكلياتها عامة ضرورية، سواء عقلية أو شرعية كما ذكر من قبل، فلا يصح فيها تغيير أو تبديل. كذلك العموم والاضطراد يختص بدوام الوقوع في كافة أحوال المكلفين، فهي ليست من قضايا الأعيان أو الاستثناءات، وهو معنى العموم. فالعموم والاضطرار والثبات وإنها حاكمة وليست محكوماً عليها، أي أنها تعلو ولا يعلى عليها، كلها من صفات تلك العلوم. ولذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق، فهي القواعد الشرعية التي بنيت على جزئيات الأحكام والتي تضطرد في كل الأحوال، فيما هي عادة تجري عليه، بغض النظر عن الاستثناءات التي تخرج عنها بشكل أو بآخر. وإن كانت أحادها الخاصة لا تتناهي. فهذه العلوم التي تتناول أفعال المكلفين، والتي هي من صلب العلم، وما يحتاج إليه طالب العلم يجب أن تكون على العموم والاضطراد العادي كأحكام ضرب الدية على العاقلة أو أحكام العرايا أو أشباه ذلك،

فإنها راجعة الى أصول حاجية أو تحسينية أو ما يكملها، وهي أمور عامة. ولذلك يقرر الشاطبي أن العلوم التي يطلبها طالب العلم يجب أن تكون على العموم والاضطراد. فإذا وجدنا طالب علم يجري وراء مسألة من المسائل الخاصة، أو التي لا تقع على العموم والاضطراد في أحوال المكلفين، عرفنا أنه بصدد ما ليس من صلب العلم، وأن جهده هباء. ومثال ذلك التركيز على تعلم شواذ القراءات مثلاً، أو الآيات التي يحسب إنها "علمية".

الثاني الثبات من غير زوال لذلك لا تجد فيها بعد اكتمالها نسخاً أو تخصيصاً لعمومها، ولا تقيداً لإطلاقها، أو رفعاً لحكم من أحكامها، لا بحسب عموم المكلفين ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان ولا حال دون حال، بل ما أثبت سبباً فهو سبب أبداً، وما كان شرطاً فهو شرط أبداً، وما كان واجباً فهو واجب أبداً، وما كان مندوباً فهو مندوب لا يرتفع، وهكذا في جميع الأحكام لا تغير فيها. فإن الأحكام المتعلقة مثلاً بالتحريم، كتحريم الزواج بالمحرمات أو تحريم الخمر والميسر هي ثابتة لا ينالها التغيير وليست متعلقة بزمان دون زمان أو مكان دون مكان. فما حرم فهو حرام على الإطلاق بدون تغيير فيه، إلا إن ربطناه بمناط. ولكن إذا ربط بمناط فيكون الحكم الأصلي فيه هو الحكم المرتبط بذلك المناط بالذات وهو ليس حكماً شرعياً، بل هو فتوى شرعية. فنحن هنا نتحدث عن الأحكام لا الفتاوى بطبيعة الحال. أما الحكم المذكور فهو العلم المطلوب ومن صفاته الثبات من غير زوال.

وهذا ما يجب أن ينتبه اليه طالب العلم فعليه أولاً أن يعرف الأحكام التي صفاتها الاضطراد والعموم والثبات، وأنها تقع على كافة المكلفين، ثم لا يجري وراء الشاذ من العلم، تطلب به ملحه أو ما ليس من الملح أو من الصلب (الجزئين الثاني والثالث) التي قصد إلهيها.

الأمر الثالث كون العلم حاكماً لا محكوماً عليه بمعنى أنه يفيد العمل، وباعتنا عليه. لذلك انحصرت علوم الشريعة بما يفيد العمل أو ما يوجه اليه لا زائد على ذلك. ولا تجد في العمل زائد على الشريعة. أي أن الأعمال الشرعية في هذه الشريعة تبدأ بالعلم، وتكون مبنية عليه، فإذا وجدت عملاً لا يقوم على علم، فهو ليس من هذه الشريعة بل يعود الى البدع، إذ لا تقوم على علم شرعي بل تقوم على أوهام، وعلى رؤى وخرافات، مثل أوهام الرافضة، الذي دخل أمامهم السرداب ولم يخرج منه! فتجد أن هذه الأمور لم تقم على علم. ولذلك يقول أن العمل حاكم على غيره لا محكوماً. وعليه فالعلم ينشئ العمل، والعمل لا ينشئ العلم، لأن من صفات هذه الشريعة أن العلم يدفع الى العمل وهو الذي يبرره.

ولذلك ننبه طلاب العلم أن يكون تحصيلهم للعلم من خلال فهمهم لتلك الجمل، أن ينظروا في هذه العلوم ابتداءً، ويتحققوا من صفاتها. أن ينظروا في علوم القرآن، ثم أن ينظروا في علم الفقه، وأن ينظروا في أصول الفقه، وأن يرتبوا أولويات هذه العلوم حسب هذا الترتيب. وهو ما يجب أن يكون الإهتمام به أولاً، أن ينظر في صلب العلم، وأن ينظر فيه بهذا الترتيب، فلا يصح أن ينظر طالب علم ينظر في علم أصول الفقه، قبل أن يحسن أولويات الفقه الواجبة، لخصوص تكليفه بها، ثم لا يصح أن ينظر في كتب القواعد الشرعية أو كتب مقاصد الشريعة قبل أن يحسن علم أصول الفقه. فلا بد من هذا الترتيب لأنه كالبناء، لا بد أن يبدأ من الأسفل الى الأعلى على هذه الدرجات، وهي فائدة يجب أن يعتنى بها الموجهون لطلاب العلم خاصة.

القسم الثاني: معدود في ملح العلم لا في صلبه، وهو كل ما ليس فيه من هذه الصفات التي ذكرناها في صلب العلم. فتخلف الصفات التي ذكرناها في علم تجعله من ملح العلم، أو خارجه كلية. فمثلاً من ملح العلم تتبع عالي الأسانيد في علم الحديث أو النكت الأبية أو النكت الفقهية أو الأرائيات. كذلك منها ما ينبني عليه عمل كالحكم المستخرجة لما لا يعقل معناه كمعنى "ألم" والحروف الواردة في أوائل السور أو معرفة عدد أهل الكهف أو كليهم، ماذا كان اسمه، أو الالتزام في أسانيد الحديث بأمور محددة كالالتزام "حدثنا" كلها الى رسول الله، دون عنونة أو تأنيق في استخراج الحديث من طرق متعددة.

ثم يضيف الشاطبي العلوم المأخوذة من الرؤية، في عداد ملح العلم. ولنا تعليق على هذه النقطة وهي أن هذه ليست من ملح العلم إطلاقاً، بل هي من الصنف الثالث، الذي هو ليس من العلم أصلاً، لا صلباً ولا ملحاً، وهو، رحمه الله، عدها من الصنف الثاني! إذ كيف تكون أحكام الرؤية من ملح العلم؟ فهي ليست ملحاً، بل هي رؤى خاصة بصاحبها في المنام لا يقوم عليها عمل على الإطلاق لا لصاحبها ولا لغيره، فهي تليق بالصنف الثالث. ولذلك وجودها هنا مشكل. كذلك كلام أرباب الأحوال ذكرها في ملح العلم ولا نراها كذلك. فهذه ليست علوماً تذكر في هذا المقام، بل يجب أن تلحق بالجزء الثالث.

قد يكون من ملح العلم الاستناد الى الأشعار في تحقيق المعاني العلمية والعملية، وقد يلجأ المفسر الى الأشعار في فهم القرآن، وقد يكون هذا من ملح العلم أو حتى يكون من الصلب، كما سئل عمر ما معنى التخوف فقال أحد الأعراب: تخوف الرجل منها تامكاً قرداً ** كما تخوف عود النبعة السفن، فهذا ذكر معنى التخوف هو التتقص، فهذا الشرح بالشعر لمحاولة الفهم قد يكون من صلب العلم. وحفظ ديوان

العرب في جاهليتهم مما يعين طالب العلم على فهم القرآن. ولكن المقصود هنا هل يكون شرح القرآن ابتداء برؤى أو كلام من أسماهم "أرباب أحوال" من هذا النوع، كما يفعل الصوفية في بعض كتبهم؟ هذا هو الذي ليس من ملح العلم ولا من صلبه. كذلك حمل بعض العلوم على بعض، في بعض قواعده، وهو أمر حقيقي في المُلح، كما أورد القصة عن الفراء النحوي. فقد ذكر في هذه القصة الجمع بين القاعدة اللغوية أن التصغير لا يصغر والقاعدة الشرعية أن سجود السهو لا يسجد منه. هذا وإن كان باب ظريف ولكن لا يرجع إليه في العلم استدامة. فقد يكون صحيحاً على مذهب أن اللغة تقوم كذلك على قياس في أصول الكلمات كما في أصول الفقه، ولكن التشابه بين الأمرين لا يصل إلى أن يكون حاكماً لا محكوماً عليه، فيحمل عليه الفقه، ولا يكون هذا من الأمور التي يعتمد عليها طالب العلم، أن يحمل بعض قواعد علم على قواعد علم آخر. فيجب الانتباه إلى ما أدرج الإمام الشاطبي في أقسام العلم، للتحقق من صحته، فالأصل صحيح، ولكن إلحاق العلوم بأحد تلك الأبواب فيه نظر واجتهاد.

القسم الثالث: وهو ما ليس من الصلب ولا من الملح، وهو ما لا يرجع إلى أصل، لا قطعي ولا ظني، إنما شأنه أن يركز على أصله أو غيره بإبطال، وهذا غالباً ما يكون من قبيل البدع وأصول الفرق، أو الرؤى والمنامات، والأمور هذه كعلم الباطن وعلوم التصوف وغيره مما هي ليست من الصلب أو الملح، ولكنها كما قال "تعاوي العلوم لأنها ليست مبنية على أصل أساساً". ومن هنا نرى خطأ من قال باستحسان أحد هذه المطالب، "فيكون ذلك لشبهة عارضة ولاشتباه بينه وبين ما قبله، فربما عده الأغبياء مبنياً على أصل، فمالوا إليه من ذلك الوجه وحقيقة أصله وهم وتخيل لا حقيقة له مع ما يضاف إلى ذلك من الأغراض والأهواء، كالإغراب باستجلاب غير المعهود والجعجة بإدراك ما لم يدركه الراسخون والتبجح بما وراء هذه المشورات ومدارك لا يدركها إلا الخواص وأنهم هم من الخواص وأشباه ذلك".

والحق أن تعبير "لا يدركها إلا الخواص" لا محل له في هذا القسم، إن اتفقنا على معنى الخواص. فالخواص، الذين يقصدهم الشاطبي، هم أرباب الأحوال وكبار الصوفية المتعمقين، بينما الخواص في مصطلحنا هم كبار العلماء والمحققين. فالخواص من العلماء المحققين قد يدركون، بل هم يدركون، الكثير مما هو من صلب العلم مما لا يدركه غيرهم، فالقيد هنا لا يجب أن يكون إدراك الخواص له، بل إنه ليس من العلم أساساً، لا للخواص ولا للعوام. ونحسب أن ما اعترضنا عليه فيما سبق من كلام الشاطبي يرجع أساساً إلى تحسين ظنه ببعض الصوفية وأرباب الأحوال، وإن كان ذلك لا يتفق مع قدر ما دونه في تحرير البدع وكشف معانيها وأساليبها وحدودها، خاصة في كتابه العظيم "الاعتصام". لكن الظاهر أن سطوة الصوفية في عصره، أشبهت سطوة متكلمي الأشاعرة، تجعل معاداتها كاملة ابتداءً أمر في غاية العسر.

وهذه الأمور، أي الفصل بين ما يدركه العوام وما هو للخواص، نسمعها تتردد في الواقع الإسلامي، كما يقال عن طريقة تجديد الخطاب الشرعي، من قوم لم يصيبوا من صلب العلم إلا القليل، ولم يستحذوا على العلم المطلوب شرعاً، ولذلك يجب أن ندرك هنا أن العلم الصحيح يكون عن طريق صلب العلم، والحفاظ على الصفات التي ذكرها الشاطبي رحمه الله لهذا العلم، من حيث الثبات والاضطراد والدوام. وقد رأينا من يحيل ثوابت الشرع إلى متغيرات، ويجعل متغيراتها ثوابت، رغبة في الوصول إلى شكلٍ يعتبره "تجديداً"، وهو تخريباً وتهديماً.

ثم هؤلاء الذين يبدأون طريقهم في العلم بالملح كالقصص، مثل قصاصوا هذا العصر، فهؤلاء لا يُستمع لهم، وهم مثل واضح على ما ذكر الشاطبي، فالعلم الذي يبثونه في شرائط وفي محاضرات ومؤتمرات، ليس حتى من ملح العلم، إذ لا يتحدثون بحديث عالي السند ولا واطيه، ولا بتفسير معتمد مبنٍ على ما ذكرنا. بل هم يقرأون القصص القرآني ويستنبطون من عقولهم معانٍ، قد يستحسنها البعض فيميل إليها، كما ذكر الشاطبي، ويبنون عليها قواعد ثم يستنبطون منها تحليلات وتوجيهات يحيد غالبها عن الصواب، وإن تلبست بحق. فإن القرآن حق، وقصصه حق، ستجد منها ما هو صحيح لأن لها ظاهر لا ينكره أحد، فإذا كانت قواعد أحكامهم ماسة بما هو على سبيل الاضطراد والثبات والعادة، لوجدتها جارية على المعهود، أما غير ذلك فهم يتبنون أحكام وأقوال وأمور، لم تأت عن طريق العلم الصحيح، ولكنها مستنبطات من ملح أو مما ليس هو من الصلب أو الملح، فيخطون الحابل بالنابل، والصالح بالطالح، والصحيح بالضعيف، والحق بالباطل، والنور بالظلمات. وهو أمر نريد أن نؤكد عليه، إن أردت أن تستمع إلى عالم ثبت علمه واتفق عليه الناس. وهو ما سيذكره في المقدمة الثانية عشرة.

فالبدء يكون بالانكباب على صلب العلم بترتيبه المذكور، فإذا تمَّ له ذلك في صلب العلم، تحول إلى ما كان مندوباً من ملحه، إن كان ثمَّ وقت، يتسع به وجه استدلاله ويتسع به أفق نظره، ثم بعدها يُعرض عن الباقي إعراضاً تاماً.

المقدمة العاشرة

إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا ويتأخر العقل فيكون تابعا فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل والدليل على ذلك أمور :

الأول أنه لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة لأن الفرض أنه حد له حدا فإذا جاز تعديه صار الحد غير مفيد وذلك في الشريعة باطل فما أدى إليه مثله .

والثاني ما تبين في علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح ولو فرضناه متعديا لما حده الشرع لكان محسنا ومقبحا هذا خلف

(87/1)

والثالث أنه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل وهذا محال باطل وبيان ذلك أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدودا في أفعالهم وأقوالهم وإعتقاداتهم وهو جملة ما تضمنته فإن جاز للعقل تعدي حد واحد جاز له تعدي جميع الحدود لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله وتعدي حد واحد هو معنى إبطاله أي ليس هذا الحد بصحيح وإن جاز إبطال واحد جاز إبطال السائر وهذا لا يقول به أحد لظهور محاله.

فإن قيل هذا مشكل من أوجه:

الأول أن هذا الرأي هو رأي الظاهرية لأنهم وافقون مع ظواهر النصوص من غير زيادة ولا نقصان وحاصلة عدم اعتبار المعقول جملة ويتضمن نفي القياس الذي اتفق الأولون عليه.

والثاني أنه قد ثبت للعقل التخصيص حسبما ذكره الأصوليون في نحو {والله على كل شيء قدير} ¹¹⁸ و {على كل شيء وكيل} ¹¹⁹ و {خالق كل شيء} ¹²⁰ وهو نقص من مقتضى العموم فلتجز الزيادة لأنها بمعناه ولأن الوقوف

(88/1)

دون حد النقل كالمجاوز له فكلاهما إبطال للحد على زعمك فإذا جاز إبطاله مع النقص جاز مع الزيادة ولما لم يعد هذا إبطالا للحد فلا يعد الآخر.

وهنا فائدة تختص بمن يستمع الى العالم، فللمستع صفات كذلك، كما للمستفتي، أهو مجرد مستمع، أم هو طالب علم؟ والفرق بينهما كبير. فطالب العلم يسير على منهاج خاص، وتكون استفادته من كلام العالم حسب درجته من العلم، حيث يبدأ بطلب صلب العلم وبترتيب ووضع منسق دراسي، إما بطريق المشافهة أو عن طريق الكتب أو عن طريق دراسات منظمة. والآخر أن يكون مجرد عابر سمع، فلا يجب عليه ترديد ما يسمع من حيث يكثر غلطه، ويخرج بما لا فائدة فيه، بل بما ضرره أكبر من نفعه.

¹¹⁸ البقرة 284

¹¹⁹ الأنعام 102

¹²⁰ الأنعام 102

والثالث أن للأصوليين قاعدة قضت بخلاف هذا القضاء وهي أن المعنى المناسب إذا كان جليا سابقا للفهم عند ذكر النص صح تحكيم ذلك المعنى في النص بالتخصيص له والزيادة عليه ومثلوا ذلك بقوله عليه السلام "لا يقضي القاضي وهو غضبان"، فمنعوا لأجل معنى التشويش القضاء مع جميع المشوشات وأجازوا مع ما لا يشوش من الغضب فأنت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل في النقل من غير توقف وذلك خلاف ما أصلت وبالجمله فإنكار تصرفات العقول بأمثال هذا إنكار للمعلوم في أصول الفقه .

فالجواب أن ما ذكرت لا إشكال فيه على ما تقرر :

أما **الأول** فليس القياس من تصرفات العقول محضا وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد وهذا مبين في موضعه من كتاب القياس فإننا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبر وأنه من الأمور التي قصدها الشارع وأمر بها ونبه النبي صلى الله عليه وسلم على العمل بها فأين استقلال العقل بذلك بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية يجرى بمقدار ما أجرته ويقف حيث وقفه .

وأما **الثاني** فسيأتي في باب العموم والخصوص إن شاء الله أن الأدلة المنفصلة لا تخصص، وإن سلم أنها تخصص فليس معنى تخصيصها أنها تتصرف في اللفظ المقصود به ظاهره بل هي مبينة أن الظاهر غير مقصود في الخطاب

(89/1)

بأدلة شرعية دلت على ذلك فالعقل مثلها فقله [والله على كل شيء قدير]¹²¹ خصصه العقل بمعنى أنه لم يرد في العموم دخول ذات الباري وصفاته لأن ذلك محال بل المراد جميع ما عدا ذلك فلم يخرج العقل عن مقتضى النقل بوجه . وإذا كان كذلك لم يصح قياس المجاوزة عليه .

وأما **الثالث** فإن إلحاق كل مشوش بالغضب من باب القياس وإلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به بالقياس سائغ وإذا نظرنا إلى التخصيص بالغضب اليسير فليس من تحكيم العقل بل من فهم معنى التشويش ومعلوم أن الغضب اليسير غير مشوش فجاز القضاء مع وجوده بناء على أنه غير مقصود في الخطاب هكذا يقول الأصوليون في تقرير هذا المعنى وأن مطلق الغضب يتناوله اللفظ لكن خصصه المعنى والأمر أسهل من غير احتياج إلى تخصيص فإن لفظ غضبان وزنه فعلا وفعلان في أسماء الفاعلين يقتضى الامتلاء مما اشتق منه فغضبان إنما يستعمل في الممتلئ غضبا كريان في الممتلئ ريا وعطشان في الممتلئ عطشا وأشبه ذلك لا أنه يستعمل في مطلق ما اشتق منه فكأن الشارع إنما نهى عن قضاء الممتلئ غضبا حتى كأنه قال لا يقضى القاضي وهو شديد الغضب أو ممتلئ من الغضب وهذا هو المشوش فخرج المعنى عن كونه مخصصا وصار خروج يسير الغضب عن النهي بمقتضى اللفظ لا بحكم المعنى وقيس على مشوش الغضب كل مشوش فلا تجاوز للعقل إذا

(90/1)

وعلى كل تقدير فالعقل لا يحكم على النقل في أمثال هذه الأشياء وبذلك ظهرت صحة ما تقدم¹²²

¹²² يقول الشاطبي في هذه المقدمة: "إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل". يتحدث عن العلاقة بين العقل والنقل وأولية كل منهما، وما الذي يُقدم أو يؤخر. ونحن نعلم من مذهب أهل السنة والجماعة أن النقل مقدم على العقل بإطلاق، ولكن يلزم أن نحدد معنى العقل ومعنى النقل.

فالمقصود بالعقل هنا هو العقل الفردي الذي يستند بنظر معين في مسائل معينة للشرعية فيها حكم. فإذا كانت الشريعة لها أحكام والعقل (لأي كائن من كان) أتى بغيرها، فالنقل مقدّم بإطلاق، إذ النقل مصدره معروف والعقل ليس محدداً ولا معروفاً، ولا منسوباً لأحد بعينه. العقل هو عقل القارئ أو المُجادل عادة، يريد أن يفرض على المستمع إنه يتحدث باسم "العقل الكلي"! ويرى أمراً معيناً يحاول أن يقارنه بمسألة شرعية، ثم يجعلهما متساويين في الحجة، وهذا تدليس معيب، إذ ليس ثمة "عقل كلي" إلا في ضرورات محددة نشأت في الفطر وزُرعت في العقول، لتكون لبنة يتفق عليها البشر جمعاء، فلا دخل لها بتشريعات محددة، وهي كلها مقررة في الشرع إذ هو ما يؤكد صحتها من عدمها. فمذهب أهل السنة والجماعة أن العقل دائماً تابع للنقل الصحيح عن الرسول صلى الله عليه وسلم والنقل عن القرآن، وهو المتنوع دائماً، والعقل يتبعه بلا اختلاف. ونحن نفضل أن نطلق تعبير الفكر البشري بدلاً من العقل، فالتزام قول "العقل" يوحي بشرعيته أو على الأقل قيمة معنوية له.

وقد أورد الشاطبي ثلاثة أدلة على هذا، الأول لو جاز للعقل تخطي مدخل النقل لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة مثل قدر المسكر، أو حد الزكاة، فجاز للعقل أن يتخطى هذا الحد، إذن ما فائدة أن تأتي الشريعة بهذا الحد؟ فالحّد جاء ليضع قدراً معيناً لهذه المسائل، فإن جاز للفكر البشري (العقل)، أن يتخطاها أصبح لا لزوم للحد، وهذا دليل منطقي.

الدليل الثاني: "ما تبين في علم الكلام والأصول من أن العقل لا يُحسن ولا يُقبح، ولو فرضناه متعدياً لما أقره الشرع لكان محسناً ومقبحاً". وهذا الدليل يتعلق بمسألة هامة في الشريعة، وهي أول باب من أبواب الأصول، كما جاء في مدونات الكثير من الأصوليين، خاصة المتأخرين، وهو باب الحاكم، حيث تناقش مسألة "مسألة التحسين والتقبيح". فكل من قال بجواز تقديم العقل على النقل هو ممن قال بالتحسين والتقبيح العقليين. والشائع في أذهان الكثير حتى من طلاب العلم، أن المعتزلة والرافضة يقولوا بالتحسين والتقبيح العقليين، وأن أهل السنة يقولوا بالتحسين والتقبيح الشرعيين. وفي هذا نوع خطأ من عدة نواح.

فالمعتزلة مثلاً لا يقولوا بالتحسين والتقبيح العقلي بإطلاق، لكنهم تضاربوا في أقوالهم، كما في بعض أقوال القاضي عبد الجبار. والأشاعرة قالوا بمطلق التحسين والتقبيح الشرعيين، كما هو منتشر في كلام أئمتهم مثل العضد الإيجي والباقلاني. كما أن أهل السنة لا يقولوا بالتحسين والتقبيح الشرعيين بإطلاق، كما سنبين.

فمن البدهي عقلاً وفطرة أن إنقاذ الغريق أمر حسن. فقالت الأشاعرة لو جاء الشرع بأن إنقاذ الغريق غير حسن لكان غير حسن، وهو افتراض ما لا يقع ابتداءً، فإن الفرض لا محل له لأنه لم يحدث أصلاً بالاستقراء التام القاطع للظن. فالشرع لم يأت بما لا يجوز عقلاً أبداً. وقال أهل السنة أن العقل يرى الحسن والقبح في بعض الأشياء دون بعض، ولا يقال "يُحسن ويُقبح"، بالإسناد اليه، لكنه يرى الحسن والقبح، ثم يأتي الشرع فيؤكد ذلك أو يردّه. فإنقاذ الغريق حسن عقلاً، والتصدق على الفقراء حسن عقلاً، عند جميع الأمم والعقلاء. والشرع جاء بتأكيد هذا. وهو مما استقر في العقل الجماعي وما استقر في حياة الأمم، فهو صحيح في الغالب الأعم، فلا ترى أمة استحسنقت قتل النفس بغير حق، وجعلته أمر حسن، فقتل النفس بكل الشرائع وعند كل الأمم قبيح.

وكون أهل السنة يقولون إن العقل يرى الحسن والقبح في كثير من الأشياء، وهو ما جاء الشرع بتأييده، إلا إنهم لا يرتبون الجزاء، ثواباً أو عقاباً على ما رآه العقل حسناً أو قبيحاً، إلا بعد ورود الشرع "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا" الإسراء 15. أما أصحاب التحسين والتقبيح العقليين، فيقولوا أن الجزاء يترتب بتحسين وتقبيح العقل. ولذلك قالوا إن البشر مكلفون بالشرعية وبالوصول إلى الله سبحانه وتعالى حتى بدون إرسال الرسالات والرسول وإنزال الكتب.

فموضوع التحسين والتقبيح العقلي مرتبط بتعارض العقل والنقل، والسنة تقرر تقديم النقل على العقل، ولكن تأكد بالاستقراء أن العقل الصريح ملازم للنقل الصحيح. وهذا موضوع ما كتب فيه شيخ الإسلام ابن تيمية كتابه المعروف "درء تعارض العقل والنقل" أو موافقة

صريح المعقول لصحيح المنقول، وما تتبعه ابن القيم في مسائل القياس التي عرضها في إعلام الموقعين. فمن هنا نرى الفرق الدقيق بين مطلق التحسين والتقييد الشرعي وبين موقف أهل السنة، وهو فرق بسيط ولكنه دقيق، وتمييزه هام لطالب العلم، ولفهم العقيدة ابتداءً.

الدليل الثالث، إن الشريعة تحد للمكلفين حدوداً في أفعالهم وأقوالهم فإن جاز للعقل تعدي حد أو أحاد، جاز تعدي جميع الحدود، وهو دليل منطقي قريب من الأول، أي لو جاز في الشريعة، ولو مرة واحدة مثلاً، أن نتعدى الحد في الزكاة بجعلها 3% عقلاً، فما المانع من التجاوز في بقية الحدود وتبديل المواقيت في بقية الشرع. وهذا فيه إبطال للشريعة كلية، فالعقل لا يتجاوز حدود النقل إطلاقاً.

ثم تعرض الشاطبي لبعض الإشكالات التي أوردها أصحاب التحسين والتقييد العقلي، وردّ عليها:

الاعتراض الأول يتعلق بما رآه أبو داود الظاهري ومن بعده ابن حزم، من وقوف مع ظواهر النصوص دون زيادة أو نقصان، وهو ظاهر في اعتبار النقل مطلقاً دون اعتبار العقل أصلاً، ويتضمن نفي القياس الذي اتفق عليه الأولون، والقياس مبني على العقل. ولعلنا هنا نتعرض للقياس في كلمات معدودات لشدة أهميته.

فإذا نظرنا إلى أدلة الشريعة وجدناها تنقسم إلى قسمين: قسم هو النص، وهو الكتاب والسنة والإجماع المبني عليهما. والقسم الثاني الاجتهاد، وهو القياس والاستحسان والاستصحاب والمصالح المرسلة وسد الذرائع والعرف وعرف أهل المدينة عند مالك، ثم بعض أدلة أخرى ذهب بها البعض إلى ثمانية عشر دليلاً. فتجد القياس هو أول دليل في باب الاجتهاد. والاجتهاد كلمة تعني بذل الجهد عن طريق العقل. إذن فالقياس بداية تمكين العقل من أمر لم يوجد صراحة في الشرع، وهي صورة الاعتراض. والخطأ الأصلي هنا قائم على الربط بين اتباع ظاهر النصوص وبين رفض القياس، كما سنبين.

فقول إن القياس ليس معارضة للنقل بل هو اتباع للنقل اتباعاً كاملاً محضاً، كأي دليل نصي. لأن الشريعة ليست نصوصاً فقط، ولكنها نصوص، وما بنيت عليه هذه النصوص من قواعد وطرق استدلال، أدت إليها هذه النصوص. فالمُتَّبِع لتلك القواعد وطرق الاستدلال المشتقة من النصوص، مُتَّبِع للنصوص، واتباع ما اجتمعت عليه جملة النصوص الجزئية في أمر ما، أقوى ممن اتبع النص الجزئي المفرد في نفس المسألة بلا شك.

والقياس في أصول الفقه له أربعة أركان: الأصل وهو النقل، والفرع وهو المسألة التي نريد حكم الشرع عليها، وحكم الأصل وهو حكم الشريعة في مسألة قائمة، والعلة الجامعة التي يربط بها نظر الفقيه بين الفرع وحكم الأصل.

فإذن الحديث هنا في العلة، إذ هي ما يجري فيها الاستنباط. والعلة لها أوصاف وطرق للثبوت مذكورة في محلها من ذاك الباب في أصول الفقه. وليست متروكة للعقل المحض يتخير منها ما يشاء. فمن أوصافها إنها ظاهرة ومنضبطة ومناسبة ومتعدية ولا تصادم نصاً. والشاهد هنا هو وصف المناسبة. والمناسبة نوعان: المناسب الملائم والمناسب المرسى. فالمناسب الملائم من صفاتها أن يكون نوع الوصف مؤثر في نوع الحكم أو مؤثر في جنس الحكم أو جنس الوصف مؤثر في نوع الحكم أو جنس الوصف مؤثر في جنس الحكم. وهو ما ثبت في محله بالنص. أما المناسب المرسى فهو الذي لم ينص عليه الشارع بالقبول أو الرفض، لا بالاثبات ولا بالنفي، ولكن تضمنته الشريعة بشكل مجمل، كحفظ الدين. وتحت هذا الباب جمع عمر رضي الله عنه المصحف. والمناسب المرسى يعنى المصلحة المرسلة.

القصد من هذا أن الأمور التي تعتبر في العلة يُلاحظ فيها عمل عقلي. لكن القياس ليس بعمل عقلي منفرد بذاته، بل عمل عقلي يتبع الشريعة. فتجد في كل أنواع وصف المناسبة صلة بما ورد في الشرع. الوصف الملائم لابد أن يكون قد ذكر في نص من النصوص، والمناسب المرسى إن لم يثبت بنفي أو إيجاب، قد تضمنته الشريعة بكليتها، كحفظ الدين، وإن لم يأتي نص "احفظ الدين"، وإنما جاء ما هو أقوى من ذلك بكثير، من أن النصوص تدل على ضرورة حفظه، سلباً وإيجاباً. فاستعمال العقل معتبر، ولكن لا استقلال فيه عن الشرع. فمن يقول أن الظاهرية وافقون مع النص وأن السنة كالظاهرية إن اعتبرت الوقوف مع النص، من حيث تقديم النقل، فهذا افتئات على أهل السنة. فنحن لا نرفض ظاهر النصوص حين نعمل القياس، ولكن القياس ليس وقفاً مع ظواهر النصوص، بل فيه إعمال للعقل في حدود ما حدده له الشرع، فلا يسرح العقل في استنباطات بلا حدود ولا قيود. ولكن فيه حد عظيم للأحكام بحيث يسرح العقل داخل أسوارها المحدودة، ويستخرج منها الأوصاف الملائمة من أوصاف العلة والتعدي وغير ذلك مما بينا، وهو استخدام للعقل في محله وداخل حدوده.

المقدمة الحادية عشرة

لما ثبت أن العلم المعتبر شرعاً هو ما ينبني عليه عمل، صار ذلك منحصراً فيما دلت عليه الأدلة الشرعية. فما اقتضته فهو العلم الذي طلب من المكلف أن يعلمه في الجملة وهذا ظاهر. غير أن الشأن إنما هو في حصر الأدلة الشرعية فإذا انحصرت انحصرت مدارك العلم الشرعي وهذا مذكور في كتاب الأدلة الشرعية حسبما يأتي إن شاء الله ¹²³

الاعتراض الثاني، أنه قد ثبت التخصيص بالعقل، كما في قوله تعالى "إن الله على كل شيء قدير"، "وهو خالق كل شيء" وهو لم يخلق نفسه وهذا تخصيص بالعقل! والرد على هذا الاعتراض يدخل في باب العموم والخصوص من هذا الكتاب. ولكن الرد هنا على هذه الجزئية، وهي أن العقل يخصص، هو أن العام يُخصَّص، ولكن ما أخذ به عامة الفقهاء أن العام يترك على عمومه حتى يأتي المُخصَّص، فإذا ورد نص عام فليس على المكلف حرج أن يأخذ ظاهر العموم حتى يأتيه المخصص، فإن لم يأت المخصص فالعام يؤخذ على ظاهره. والتخصيص نوعان:

التخصيص بالمتصل، مثال ذلك "إذا تدانيتم بدين فأكتبوه إلا أن تكون تجارة حاضرة" و يسمى نسخ جزئي عن طريق الاستثناء، أو البديل، أو الحال، أو الغاية، أو الوصف.

والتخصيص بالمنفصل يأتي بثلاثة أنواع: العقل، العرف والنص. فالذين قالوا بالتخصيص بالعقل كما في "الله خالق كل شيء"، افترضوا أن الذات الإلهية داخلة في العموم ابتداءً، وهو ليس كذلك، فلا تخصيص بالمنفصل أصلاً، بعقل أو بغيره. والتخصيص ابتداءً ببيان لعدم دخول المُخصَّص في اللفظ، كما أن بيان حدود اللفظ تُعرف بقرينة السياق مثل "أن الذين قال لهم الناس أن الناس قد جمع لكم فأخشوهم" "الناس" في اللفظة الأولى ليسوا هم "الناس" في اللفظة الثانية (راجع بحثنا عن الاستثناءات من القواعد الشرعية، فهو مناسب لهذا الموضوع <http://www.alukah.net/sharia/0/85060>).

والاعتراض الثالث: قالوا أن للأصوليين قاعدة قضت بخلاف هذا التوجه، وهي أن المعنى المناسب إذا كان جلياً سابقاً للفهم، صح تحكيم ذلك المعنى في النص بتخصيص أو بزيادة عليه، ومثاله قوله صلى الله عليه وسلم "لا يقضي القاضي وهو غضبان"، وذلك من أجل التشويش، فالغضب يشوش على القدرة العقلية، فلا يكون قضاؤه حقاً أو قريباً من الحق. قالوا جميع المشوشات، لا يجوز أن يقضي القاضي وهو متلبس بأبيها، وأجازوا ما لا يشوش من الغضب، فإذا كان الغضب مشوشاً فلا يقضي، أما إذا كان الغضب غير مشوش فلا ضير من أن يقضي. والفصل بين الغضب المشوش وغير المشوش لم يأتي في حديث. ولكن العقل هو الذي خرجه. ورد الشاطبي هذا التخريج، بأن شدة الغضب مبنية في أصل اللغة، إذ الغضبان اسم فاعل على وزن فعلان أي شديد الغضب، كالريان والعطشان وأشباه ذلك. فالكلمة نفسها تحمل معنى شدة الغضب. فإذا لم يكن "غضباناً" أي شديد الغضب، جاز قضاؤه، إذن القضاء هنا مخصص بشدة الغضب من نص الكلمة، والعقل ليس له فيها دخل. أي لا داعي لاستخراج علة تشويش ابتداءً، فالأمر أقرب من احتياجه إلى تخصيص. فلا داعي لأن نقول أن هنالك علة.

وهذا الذي اعتد به الشاطبي صحيح من جهة الفهم اللغوي، وهو كاف لرد الاعتراض، وإن كان ما أورده المعترضون فيه صحة توجه أيضاً، وإن لم يثبت بها ادعاؤهم. فإنه لا يلزم أن يكون هناك وجهة واحدة لاثبات معنى النص، بل النص حمال. وكل أمر في الشرع فله علة، بل قد تتعدد كما في الأصول، وهذا من تمام حكمة المولى سبحانه. فحمل الغضب على ما يشوش، أو على علة التشويش صحيح في ذاته بلا ريب، ويمكن تعديته إلى أي مشوش غير الغضب كما ذكروا. وهذا لا يُثبت تسور العقل على النص، بل عمل العقل هنا كان في حدود النص الوارد.

¹²³ المقدمة الحادية عشر: وهي، على صغرها، في غاية الأهمية. يقول الشاطبي "ولما ثبت أن العلم المعتبر شرعاً هو ما ينبني عليه عمل، صار هذا منحصراً فيما دلت عليه الأدلة الشرعية"، والقصد من هذه الجملة يرجع إلى المقدمة التاسعة، حيث أثبت أن العلم هو ما يُستفاد منه عمل. وليس مجرد ملح. فإن ثبت هذا، وثبت في المقدمة السابقة أن هذا العلم يأتي من النقل ومبني على الأدلة الشرعية، فما تقتضيه الأدلة الشرعية هو العلم الذي طلب من المكلف أن يعلمه في الجملة، وهو ما أثبتناه قبلاً. لكن يبقى حصر الأدلة الشرعية. فإذا حصرناها، حصرنا مدارك العلم الشرعي، وعرفنا ما الذي يصح وما الذي يصح أن يكون علماً في النظر الشرعي، وهذا في كتاب الأدلة. ١



المقدمة الثانية عشرة

من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التحقق به أخذه عن أهله المتحققين به على الكمال والتمام وذلك أن الله خلق الإنسان لا يعلم شيئاً ثم علمه وبصره وهده طرق مصلحته في الحياة الدنيا غير أن ما علمه من ذلك على ضربين ضرب منها ضروري داخل عليه من غير علم من أين ولا كيف بل هو مغروز فيه من أصل الخلقة كالتقائه الثدى ومصه له عند خروجه من البطن إلى الدنيا هذا من المحسوسات وكعلمه بوجوده وأن النقيضين لا يجتمعان من جملة المعقولات وضرب منها بوساطة التعليم شعر بذلك أولاً كوجوه التصرفات الضرورية نحو محاكاة الأصوات والنطق بالكلمات ومعرفة أسماء الأشياء في المحسوسات وكالعلوم النظرية التي للعقل في تحصيلها مجال ونظر في المعقولات وكلامنا من ذلك فيما يفتقر إلى نظر وتبصر فلا بد من معلم فيها وان

(91/1)

كان الناس قد اختلفوا هل يمكن حصول العلم دون معلم أم لا فالإمكان مسلم ولكن الواقع في مجارى العادات أن لا بد من المعلم وهو متفق عليه في الجملة وإن اختلفوا في بعض التفاصيل كاختلاف جمهور الأمة والإمامية وهم الذين يشترطون المعصوم والحق مع السواد الأعظم الذي لا يشترط العصمة من جهة أنها مختصة بالأنبياء عليهم السلام ومع ذلك فهم مقرون بافتقار الجاهل إلى المعلم علماً كان المعلم أو عملاً واتفاق الناس على ذلك في الوقوع وجريان العادة به كاف في أنه لا بد منه وقد قالوا إن العلم كان في صدور الرجال ثم انتقل إلى الكتب وصارت مفاتحه بأيدي الرجال وهذا الكلام يقضى بأن لا بد في تحصيله من الرجال إذ ليس وراء هاتين المرتبتين مرمى عندهم وأصل هذا في الصحيح إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ولكن يقبضه بقبض العلماء الحديث فإذا كان كذلك فالرجال هم مفاتحه بلا شك.

فإذا تقرر هذا فلا يؤخذ إلا ممن تحقق به وهذا أيضاً واضح في نفسه وهو أيضاً متفق عليه بين العقلاء إذ من شروطهم في العالم بأى علم اتفق أن يكون عارفاً بأصوله وما ينبني عليه ذلك العلم قادراً على التعبير عن مقصوده فيه عارفاً بما يلزم عنه قائماً على دفع الشبه الواردة عليه فيه فإذا نظرنا إلى ما اشتراطوه وعرضنا أئمة السلف الصالح في العلوم الشرعية وجدناهم قد أتصفوا بها على الكمال غير أنه لا يشترط السلامة عن الخطأ ألبتة لأن فروع كل علم إذا انتشرت وانبنى بعضها على بعض اشتبهت وربما تصور تفرعها على أصول

(92/1)

مختلفة في العلم الواحد فأشككت أو خفى فيها الرجوع إلى بعض الأصول فأهملها العالم من حيث خفيت عليه وهي في نفس الأمر على غير ذلك أو تعارضت وجوه الشبه فتشابه الأمر فيذهب على العالم الأرجح من وجوه الترجيح وأشباه ذلك فلا يقدح

في كونه عالماً ولا يضر في كونه إماماً مقتدى به فإن قصر عن استيفاء الشروط نقص عن رتبة الكمال بمقدار ذلك النقصان فلا يستحق الرتبة الكمالية ما لم يكمل ما نقص¹²⁴



فصل

وللعالم المتحقق بالعلم أمارات وعلامات تتفق مع ما تقدم وإن خالفها في النظر وهي ثلاث:

إحداها العمل بما علم حتى يكون قوله مطابقاً لفعله فإن كان مخالفاً له فليس بأهل لأن يؤخذ عنه ولا أن يقتدى به في علم وهذا المعنى مبين على الكمال في كتاب الاجتهاد والحمد لله.

والثانية أن يكون ممن رباه الشيوخ في ذلك العلم لأخذه عنهم وملازمته لهم فهو الجدير بأن يتصف بما اتصفوا به من ذلك وهكذا كان شأن السلف الصالح فأول ذلك ملازمة الصحابة رضي الله عنهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم وأخذهم بأقواله

(93/1)

¹²⁴ وفي هذه المقدمة، الثانية عشرة، يتناول الشاطبي طريقة أخذ العلم ومن ثم، صفات حاملي العلم، كما ذكرنا في مقدمة القسم الأول أعلاه. وهو أمر هام لطالب العلم والمتحدث فيه، إذ يجب أن يضع نفسه حيث وضعها الله من سلم العلم، وبالتالي من سلم الافتاء. يقول "من أنفع الطرق الموصلة من غاية التحقق به أخذه من أهله المتحققين به على الكمال والتمام."

هناك علماء محققون راسخون بالعلم، وهناك طلاب للعلم. والعالم المتحقق بالعلم، هو الذي أصبح له العلم حقيقة واقعة يعيشها، وأصبح له فطرة ثانية، وصار منقوشاً في عقله وفطرته، فإذا تحدث عن أحكام إقامة الصلاة، ثم أقامها تجده يقيمها فعلاً، وعندما يتحدث عن أحكام الطهارة فهو يفعلها كما يعيها علماً، فالتحقق به من أصبح له هذا الأمر حقيقة في نفسه وذاته.

هذا من صفات العالم المتحقق بالعلم. ثم إن الإنسان يحتاج إلى المعلم في نوع محدد من العلوم: والعلوم قسمان:

*العلوم الضرورية، المطبوعة في الإنسان، وهي إما تتعلق بغريزة، كالنظام الطفل لثدي أمه، أو تكون من المعقولات، كالكل أكبر من الجزء. وهذه الأمور لا تحتاج إلى معلم.

*العلوم المكتسبة وهي التي يحتاج فيها الإنسان لمعلم يرشده ويهديه. والعلم الشرعي بأدلته وتفصيله من العلوم المكتسبة ولا شك، وإن كانت ضرورته الأولى في التعرف على الخالق سبحانه من العلم الضروري، دون إيجاب ثواب أو عقاب قيل إرسال الرسل، كما هو مذهب أهل السنة والجماعة. ومن هنا تتوجه كل التساؤلات القرآنية مثل "أفلم ينظروا..."، "ألم يروا..." لإرجاع العلم بهذا إلى الفطرة وأحكام الضرورة العقلية.

والسؤال: هل بعد كتابة الكتب وطباعتها يلزم وجود معلم يهدي ويرشد، إذ كان العلم في صدور الرجال ثم انتقل إلى الكتب، فما فائدة المعلم؟ والرد بنعم، والدليل ما جاء في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا يرفع العلم انتزاعاً...."، ففي هذا دليل على أن العلم سيكون في صدور العلماء لا يزال، وإن كان في الكتب، إذ صورته الظاهرة موجودة في الكتب، لكن مفاته، التي هي معانيه ومراميها دون مبانيه، لا زالت في أيدي الرجال.

وأفعاله واعتمادهم على ما يرد منه كائنا ما كان وعلى أي وجه صدر فهم فهموا مغزى ما أراد به أو لا حتى علموا وتيقنوا أنه الحق الذي لا يعارض والحكمة التي لا ينكسر قانونها ولا يحوم النقص حول حمى كمالها وإنما ذلك بكثرة الملازمة وشدة المثابرة وتأمل قصة عمر بن الخطاب في صلح الحديبية حيث قال يا رسول الله ألسنا على حق وهم على باطل قال بلى قال أليس قتلنا في الجنة وقتلهم في النار قال بلى قال ففيم نعطي الدنيا في ديننا ونرجع ولما يحكم الله بيننا وبينهم قال يا ابن الخطاب إني رسول الله ولم يضيئني الله أبدا فانطلق عمر ولم يصبر متغيظا فأتى أبا بكر فقال له مثل ذلك فقال أبو بكر إنه رسول الله ولم يضيئه الله أبدا قال فنزل القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفتح فأرسل إلى عمر فأقرأه إياه فقال يا رسول الله أو فتح هو قال نعم فطابت نفسه ورجع . فهذا من فوائد الملازمة والانقياد للعلماء والصبر عليهم في مواطن الإشكال حتى لاح البرهان للعيان وفيه قال سهل بن حنيف يوم صفين: أيها الناس اتهموا رأيكم والله لقد رأيتموني يوم أبي جندل ولو أني أستطيع أن أرى رسول الله صلى الله عليه وسلم لرددته وإنما قال ذلك لما عرض لهم فيه من الإشكال

(94/1)

وإنما نزلت سورة الفتح بعد ما خالطهم الحزن والكآبة لشدة الإشكال عليهم والتباس الأمر ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم حتى نزل القرآن فزال الإشكال والالتباس وصار مثل ذلك أصلا لمن بعدهم فالترجم التابعون في الصحابة سيرتهم مع النبي صلى الله عليه وسلم حتى فقهوا ونالوا ذروة الكمال في العلوم الشرعية وحسبك من صحة هذه القاعدة أنك لا تجد عالما اشتهر في الناس الأخذ عنه إلا وله قدوة اشتهر في قرنه بمثل ذلك وقلما وجدت فرقة زائغة ولا أحد مخالف للسنة إلا وهو مفارق لهذا الوصف وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهري وأنه لم يلزم الأخذ عن الشيوخ ولا تأدب بأدابهم وبضد ذلك كان العلماء الراسخون كالأئمة الأربعة وأشباههم.

والثالثة الاقتداء بمن أخذ عنه والتأدب بأدبه كما علمت من اقتداء الصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم واقتداء التابعين بالصحابة وهكذا في كل قرن وبهذا الوصف امتاز مالك عن أضرابه أعنى بشدة الإتصاف به وإلا فالجميع ممن يهتدى به في الدين كذلك كانوا ولكن مالكا اشتهر بالمبالغة في هذا المعنى فلما ترك هذا الوصف رفعت البدع رؤوسها لأن ترك الاقتداء دليل على أمر حدث عند التارك أصله اتباع الهوي ولهذا المعنى تقرير في كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى



(95/1)

فصل

وإذا ثبت أنه لا بد من أخذ العلم عن أهله فلذلك طريقتان:

أحدهما المشافهة وهي أنفع الطريقتين وأسلمهما لوجهين الأول خاصية جعلها الله تعالى بين المعلم والمتعلم يشهدا كل من زاول العلم والعلماء فكم من مسألة يقرأها المتعلم في كتاب ويحفظها ويرردها على قلبه فلا يفهما فإذا ألقاها إليه المعلم فهمها بغتة وحصل له العلم بها بالحضرة وهذا الفهم يحصل إما بأمر عادي من قرائن أحوال وإيضاح موضع إشكال لم يخطر للمتعلم ببال وقد يحصل بأمر غير معتاد ولكن بأمر يهبه الله لمتعلم عند مثوله بين يدي المعلم ظاهر الفقر بادی الحاجة إلى ما يلقي إليه وهذا ليس ينكر فقد نبه عليه الحديث الذي جاء أن الصحابة أنكروا أنفسهم عندما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وحديث حنظلة الأسدي حين شكا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم إذا كانوا عنده وفي مجلسه كانوا على حالة

يرضونها فإذا فارقوا مجلسه زال ذلك عنهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "لو أنكم تكونون كما تكونون عندي لأظلتكم الملائكة بأجنحتها"¹²⁵ وقد قال عمر بن الخطاب "وافقت ربي في ثلاث"¹²⁶ وهي من فوائد مجالسة العلماء إذ يفتح للمتعلم بين أيديهم ما لا يفتح له دونهم ويبقى ذلك النور لهم بمقدار ما بقوا في متابعة معلمهم وتأديبهم معه واقتنائهم به فهذا الطريق نافع على كل تقدير وقد كان المتقدمون لا يكتب منهم إلا القليل وكانوا يكرهون ذلك وقد كرهه مالك فقيل له فما نصنع قال تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم ثم لا تحتاجون إلى الكتابة وحكى عن عمر بن الخطاب كراهية الكتابة وإنما ترخص الناس في ذلك عندما حدث النسيان وخيف على الشريعة الاندرا

(96/1)

الطريق الثاني مطالعة كتب المصنفين ومدوني الدواوين وهو أيضا نافع في بابه بشرطين.

الأول أن يحصل له من فهم مقاصد ذلك العلم المطلوب ومعرفة اصطلاحات أهله ما يتم له به النظر في الكتب وذلك يحصل بالطريق الأول من مشافهة العلماء أو مما هو راجع إليه وهو معنى قول من قال كان العلم في صدور الرجال ثم انتقل إلى الكتب ومفاتيحه بأيدي الرجال والكتب وحدها لا تفيد الطالب منها شيئا دون فتح العلماء وهو مشاهد معتاد والشرط الثاني أن يتحرى كتب المتقدمين من أهل العلم المراد فإنهم أقعد به من غيرهم من المتأخرين وأصل ذلك التجربة والخبر أما التجربة فهو أمر مشاهد في أي علم كان فالمتأخر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما ما بلغه المتقدم.

وحسبك من ذلك أهل كل علم عملي أو نظري فأعمال المتقدمين في إصلاح دنياهم ودينهم على خلاف أعمال المتأخرين وعلومهم في التحقيق أقعد فتحقق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقق التابعين والتابعون ليسوا كتابعيهم وهكذا إلى الآن ومن طالع سيرهم وأقوالهم وحكاياتهم أبصر العجب في هذا المعنى وأما الخبر ففي الحديث خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم في هذا إشارة إلى أن كل قرن مع ما بعده كذلك وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم "أول دينكم نبوة ورحمة ثم ملك ورحمة ثم ملك وجبرية ثم ملك عضو"¹²⁷ ولا يكون هذا إلا مع قلة الخير وتكاثر الشر شيئا بعد شيء

(97/1)

ويندرج ما نحن فيه تحت الإطلاق وعن ابن مسعود أنه قال ليس عام إلا الذي بعده شر منه لا أقول عام أمطر من عام ولا عام أخصب من عام ولا أمير خير من أمير ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم فيهدم الإسلام ويثلم ومعناه موجود في الصحيح في قوله ولكن ينتزع مع قبض العلماء بعلمهم فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتنون برأيهم فيضلون ويضلون وتلا أبو هريرة قوله تعالى {إذا جاء نصر الله والفتح}¹²⁸ الآية ثم قال والذي نفسى بيده ليخرجن من دين الله أفواجا كما دخلوا فيه أفواجا وعن عبد الله قال أتدرون كيف ينقص الإسلام قالوا نعم كما ينقص صبغ الثوب وكما ينقص سمن الدابة فقال عبد الله ذلك منه ولما نزل قوله تعالى {اليوم أكملت لكم دينكم}¹²⁹ بكى عمر فقال عليه والسلام ما يبكيك قال يا رسول الله إنا كنا في زيادة من ديننا فأما إذا كمل فلم يكمل شيء قط إلا نقص فقال عليه السلام صدقت والأخبار هنا كثيرة وهي تدل على نقص الدين والدنيا وأعظم ذلك العلم فهو إذا في نقص بلا شك

¹²⁵ صحيح رواه الترمذي¹²⁶ السنة لابن أبي عاصم¹²⁷ حسن رواه أحمد¹²⁸ النصر 1¹²⁹ المائدة 3

(98/1)

فلذلك صارت كتب المتقدمين وكلامهم وسيرهم أنفع لمن أراد الأخذ بالاكتياط في العلم على أي نوع كان وخصوصاً علم الشريعة الذي هو العروة الوثقى والوزر الأحمى وبالله تعالى التوفيق¹³⁰

¹³⁰ فإذا تقرر ما سبق، فإنه يجب أن يؤخذ العلم ممن تحقق به بأن وافق علمه عمله، وكان من المتقين ومن المتبحرين في دائرة علمه، وفيما يخدمها من علوم. وهؤلاء العلماء المحققون قلة نادرة. والحق أن كلمة العالم، ككلمة الإمام والشيخ، فقدت الكثير من معناها حيث أصبح الناس يستعملون الألفاظ في غير محلها، وعلى غير مرادها، مما أدى إلى تدهور مفهوم المصطلح شيئاً فشيئاً، وفقد حقيقته من حيث يدل على رتبة معينة من المحصلين للعلم، وتداخلت رتبة العالم برتبة طالب العلم، برتبة علماء شبكات "التواصل الاجتماعي"! ولا حول ولا قوة إلا بالله.

وقد حسمت بعض الفرق أمر التساؤل الذي مفاده: هل يخطأ صاحب العلم؟ فقالت الرافضة إن العالم يجب أن يتوفر فيه شرط العصمة. وهذا أمر لا صحة فيه، لأن العصمة للأنبياء، لا غيرهم، ولذلك تجد الرافضة جهلاء، إذ لا طريق لهم إلى معلم. والخطأ مكتوب على بني آدم إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وماعده فمكتوب عليه الخطأ سواء في القول أو الفعل. فليس هناك من لا يخطأ نظرياً من حيث مأخذ العلم. فقد يعرض له دليل فيضعه تحت قاعدة لا ينتمى إليها، أو يخطأ في استنباط العلة، أو لا يصله حديث، وكتاب ابن تيمية "رفع الملام عن الإئمة الأعلام" أصل في هذا الباب. وهذا أمر مشاهد في الواقع، أي سقوط العالم في خطأ نظري أو مخالفة عملية، كارتكاب الذنوب. فإذا حصرنا أخذ العلم على من لا يخطئ أو من لا ذنب له، انقطع وجود العلم ابتداء. ولكن الصحيح هو أن العالم المحقق رجّاح إلى الحق إن أخطأ وتبين له الدليل. وحتى إن تمسك بخطأ، فلسبب أن دليله لم يأت له ما يعكزه عليه بعد، والله سبحانه وتعالى يقول "ولم يصروا على فعلوا وهم يعلمون". فمثلاً عالم الأصول المحقق، يعرف الواجبات والمندوبات والمكروهات والمحرمات ويعلم حدود كل منها، كما سنرى في كتاب الأحكام، لكن هذا لا يمنع من تركه بعض المندوبات، لبعض الوقت، أو ما شابه. ولا يصح أن يترك العالم المحقق الواجبات أو يقدم على فعل المحرمات، ففي هذا إسقاط للعدالة. كما لا يصح أن يكون ممن يترك المندوبات تركاً عاماً كلياً، أو يفعل المكروهات فعلاً عاماً كلياً، لأن تارك المندوبات تركاً كلياً مرتكب لمحرم، لأن المندوب الجزئي إذ عم في كل المندوبات أو كان في كل الأوقات، فهو واجب بالكل، والمكروه بالمثل عكساً. فالعالم قد يقع في مكروه هنا أو هناك، أو يترك مندوباً هنا أو هناك، والله غفورٌ رحيم. ثم إنه عادة، مع الإخلاص والتقوى، فإن المعرفة الحقة وفهم هذه الأمور ومعرفة حدودها وإدراك حدود ما يمكن أن يسامح فيه مما لا يسامح، يجعله يرجع إلى الحق بتوفيق الله، إذ تعدى مانع الجهل ابتداء.

كذلك لا يصح من العالم المحقق أن يكون غير متفق الظاهر والباطن، بل يجب أن يتفق ظاهره وباطنه. وهذا يظهر للناس من مراقبة أقواله وأفعاله. فإن رأيت تردداً بين الآراء أو المواقف، وخطأً فيها، أو تمللاً في محاربة البدعة والكفر حسب المواقف المختلفة، فاعلم إنه ليس ممن يجب أن يُنسب للعلم تحقيقاً، بل تلفيقاً. فالمحكم في هذه المسألة هو المحاولة الدائمة للصلاح والتقوى.

وما نخلص إليه في هذه المسألة، أي مسألة ضرورة اتباع عالم من عدمه، فإننا نميل إلى رأي أنه لا بد من أن يكون هناك توجيه معين لطالب العلم، فلا يكِلَ كل علمه إلى ما يهديه إليه عقله من قراءة الكتب. ولعل ما في طرق تحصيل العلم اليوم من معاهد وجامعات شرعية يكون فيه بعض هذا الأثر، إذ إن ما ألفه الناس في القديم من التزام عالم على وجه الدوام، والعيش على عتية بابيه، لم يعد أمراً ممكناً، بل مستحيلاً على الجملة في حقيقة الأمر. لكنه، في نفس الوقت، لا يمكن أن يعتمد طالب العلم كلية على معلم يأخذ بيده خطوة خطوة، كل الطريق. بل يجب أن يصل إلى أوائل العلم مصاحباً لمعلم أو أكثر، ثم يتوجه بعيني رأسه وعقله إلى الكتب، يحاكيها وتحاكيه، فإن وجد صعوبة في ترجمة فكرة أو استيعاب رأي، فهو المعلم يتواصل معه ليجد بغيته.

ثم إنه من سلك طريق القراءة والأخذ عن الكتب، فإنه يجب أن يكون تركيزه على قراءة أمهات كتب السلف. والحق الذي شاهدناه هو أن قراءة كتب الخلف توسع المدارك، وتقيد في رؤية تعدد وجهات النظر، لكن لا يصح أن يؤخذ العلم من كتب المتأخرين لا غير. ومن فعل ذلك فستعرفه في لحن القول واللفظ والفكر. ولذلك صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم "خير القرون قرني ثم الذي يلونه ثم الذي يلونه"، فهذا بذاته يدل على أن السابق خير من اللاحق. وعن ابن مسعود "ليس هناك عام إلا الذي بعده شر منه ولا أقول عام أمطر من عام ولا



المقدمة الثالثة عشرة

كل أصل علمي يتخذ إماماً في العمل فلا يخلوا إما أن يجرى به العمل على مجارى العادات في مثله بحيث لا ينخرم منه ركن ولا شرط أو لا. فإن جرى فذلك الأصل صحيح وإلا فلا.

وبيانه أن العلم المطلوب إنما يراد بالفرض لتقع الأعمال في الوجود على وفقه من غير تخلف كانت الأعمال قلبية أو لسانية أو من أعمال الجوارح فإذا جرت في المعتاد على وفقه من غير تخلف فهو حقيقة العلم بالنسبة إليه وإلا لم يكن بالنسبة إليه علماً لتخلفه وذلك فاسد لأنه من باب انقلاب العلم جهلاً. ومثاله في علم الشريعة الذي نحن في تأصيل أصوله أنه قد تبين في أصول الدين امتناع التخلف في خبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم وثبت في الأصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يطاق وألحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد فإذا كل أصل شرعي تخلف عن جريانه على هذه المجارى فلم يطرد ولا استقام بحسبها في العادة فليس بأصل يعتمد عليه ولا قاعدة يستند إليها ويقع ذلك في فهم الأقوال ومجارى الأساليب والدخول في الأعمال

فأما فهم الأقوال فمثل قوله تعالى {ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً} ¹³¹

(99/1)

إن حمل على أنه إخبار لم يستمر مخبره لوقوع سبيل الكافر على المؤمن كثيراً بأسره وإذلاله فلا يمكن أن يكون المعنى إلا على ما يصدق الواقع ويطرد عليه وهو تقرير الحكم الشرعي فعليه يجب أن يحمل ومثله قوله تعالى {والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين} ¹³² إن حمل على أنه تقرير حكم شرعي استمر وحصلت الفائدة، وإن حمل على أنه إخبار بشأن

(100/1)

الوالدات لم تتحكم فيه فائدة زائدة على ما علم قبل الآية

أما مجارى الأساليب فمثل قوله {ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا} الخ فهذه صيغة عموم تقتضى بظاهرها دخول كل مطعوم وأنه لا جناح في استعماله بذلك الشرط ومن جملة الخمر لكن هذا الظاهر يفسد جريان الفهم في الأسلوب مع إهمال السبب الذي لأجله نزلت الآية بعد تحريم الخمر لأن الله تعالى لما حرم الخمر قال {ليس على الذين آمنوا} ¹³³ فكان هذا نقضاً للتحريم فاجتمع الإذن والنهي معاً فلا يمكن للمكلف امتثال. ومن هنا خطأ عمر بن الخطاب من تأول في الآية أنها عائدة إلى ما تقدم من التحريم في الخمر وقل له إذا اتقيت اجتنب ما حرم الله إذ لا يصح أن

عام اخصب من عام ولكن ذهاب خياركم وعلماءكم"، وفي المعنى نقول كثيرة تدل عليه بالقطع. ولذلك قال "صارت كتب المتقدمين وكلامهم وسيرهم أنفع لمن أراد الأخذ بالأحوط في العلم على أي نوع كان، وخصوصاً في علم الشريعة الذي هو العروة الوثقى".

¹³¹ النساء 141

¹³² البقرة 233

¹³³ المائدة 93

يقال للمكلف اجتنب كذا ويؤكد النهي بما يقتضى التشديد فيه جدا ثم

(101/1)

يقال فإن فعلت فلا جناح عليك وأيضا فإن الله أخبر أنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة وتوقع العداوة والبغضاء بين المتحابين في الله وهو بعد استقرار التحريم كالمنافى لقوله {إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات} ¹³⁴ فلا يمكن إيقاع كمال التقوى بعد تحریمها إذا شربت لأنه من الحرج أو تكليف ما لا يطاق.

وأما الدخول في الأعمال فهو العمدة في المسألة وهو الأصل في القول بالاستحسان والمصالح المرسلة لأن الأصل إذا أدى القول بحمله على عمومته إلى الحرج أو إلى ما لا يمكن شرعا أو عقلا فهو غير جار على استقامة ولا اطراد فلا يستمر الإطلاق وهو الأصل أيضا لكل من تكلم في مشكلات القرآن أو السنة لما يلزم في حمل مواردها على عمومها أو إطلاقها من المخالفة المذكورة حتى تقيد بالقيود المقتضية للإطراد والإستمرار فتصح وفي ضمنه تدخل أحكام الرخص إذ هو الحاكم فيها والفارق بين ما تدخله الرخصة وما لا، ومن لم يلاحظه في تقرير القواعد الشرعية لم يأمن الغلط بل كثيرا ما تجد خرم هذا الأصل في أصول المتبعين للمتشابهات والطوائف المعدودين في الفرق الضالة عن الصراط المستقيم كما أنه قد يعتري ذلك في مسائل الإجتهد المختلف فيها عند الأئمة المعبرين والشيوخ المتقدمين، وسأمثل لك بمسألتين وقعت المذاكرة بهما مع بعض شيوخ العصر.

إحدهما أنه كتب إلى بعض شيوخ المغرب في فصل يتضمن ما يجب على طالب الآخرة النظر فيه والشغل به فقال فيه وإذا شغله شاغل عن لحظة في صلاته فرغ سره منه بالخروج عنه ولو كان يساوي خمسين ألفا كما فعله المتقون فاستشكلت هذا الكلام وكتبت إليه بأن قلت أما أنه

(102/1)

مطلوب بتفريغ السر منه فصحيح وأما أن تفريغ السر بالخروج عنه واجب فلا أدري ما هذا الوجوب ولو كان واجبا بإطلاق لوجب على جميع الناس الخروج عن ضياعهم وديارهم وقراهم وأزواجهم وذرياتهم وغير ذلك مما يقع لهم به الشغل في الصلاة وإلى هذا فقد يكون الخروج عن المال سببا للشغل في الصلاة أكثر من شغله بالمال وأيضا فإذا كان الفقر هو الشاغل فماذا يفعل فإننا نجد كثيرا ممن يحصل له الشغل بسبب الإقلال ولا سيما إن كان له عيال لا يجد إلى إغاثتهم سبيلا ولا يخلو أكثر الناس عن الشغل بأحد هذه الأشياء أفيجب على هؤلاء الخروج عما سبب لهم الشغل في الصلاة هذا ما لا يفهم وإنما الجاري على الفقه والإجتهد في العبادة طلب مجاهدة الخواطر الشاغلة خاصة وقد يندب إلى الخروج عما شأنه أن يشغله من مال أو غيره إن أمكنه الخروج عنه شرعا وكان مما لا يؤثر فيه فقد تآثرا يؤدي إلى مثل ما فر منه أو أعظم ثم ينظر بعد في حكم الصلاة الواقع فيها الشغل كيف حال صاحبها من وجوب الإعادة أو استحبابها أو سقوطها وله موضع غير هذا اه حاصل المسألة. فلما وصل إليه ذلك كتب إلي بما يقتضي التسليم فيه وهو صحيح لأن القول بإطلاق الخروج عن ذلك كله غير جار في الواقع على استقامة لإختلاف أحوال الناس فلا يصح إعتماده أصلا فقها ألبتة.

والثانية مسألة الورع بالخروج عن الخلاف فإن كثيرا من المتأخرين يعدون الخروج عنه في الأعمال التكليفية مطلوبا وأدخلوا في المتشابهات المسائل المختلف فيها

(103/1)

ولا زلت منذ زمان استشكله حتى كتبت فيها إلى المغرب وإلى إفريقية فلم يأتني جواب بما يشفي الصدر بل كان من جملة الإشكالات الواردة أن جمهور مسائل الفقه مختلف فيها إختلافا يعتد به فيصير إذا أكثر مسائل الشريعة من المتشابهات وهو خلاف وضع الشريعة وأيضا فقد صار الورع من أشد الحرج إذ لا تخلو لأحد في الغالب عبادة ولا معاملة ولا أمر من أمور التكليف من خلاف يطلب الخروج عنه وفي هذا ما فيه، فأجاب بعضهم بأن المراد بأن المختلف فيه من المتشابه المختلف فيه إختلافا دلائل أقواله متساوية أو متقاربة وليس أكثر مسائل الفقه هكذا بل الموصوف بذلك أقلها لمن تأمل من محصلي مواد التأمل وحينئذ لا يكون المتشابه منها إلا الأقل وأما الورع من حيث ذاته ولو في هذا النوع فقط فشد يد مشق لا يحصله إلا من وفقه الله إلى كثرة استحضار لوازم فعل المنهي عنه وقد قال عليه السلام حفت الجنة بالمكاره هذا ما أجاب به فكتبت إليه بأن ما قررت من الجواب غير بين لأنه إنما يجري في المجتهد

(104/1)

وحده والمجتهد إنما يتورع عند تعارض الأدلة لا عند تعارض الأقوال فليس مما نحن فيه وأما المقلد فقد نص صاحب هذا الورع الخاص على طلب خروجه من الخلاف إلى الإجماع وإن كان من أفتاه أفضل العلماء المختلفين، والعامي في عامة أحواله لا يدري من الذي دليله أقوى من المختلفين والذي دليله أضعف ولا يعلم هل تساوت أدلتهم أو تقاربت أم لا، لأن هذا لا يعرفه إلا من كان أهلا للنظر وليس العامي كذلك وإنما بني الإشكال على اتقاء الخلاف المعتد به والخلاف المعتد به موجود في أكثر مسائل الشريعة والخلاف الذي لا يعتد به قليل كالخلاف في المتعة وربما النساء ومحاش النساء وما أشبه ذلك.

وأيضا فتساوى الأدلة أو تقاربها أمر إضافي بالنسبة إلى أنظار المجتهدين فرب دليلين يكونان عند بعض متساويين أو متقاربين ولا يكونان كذلك عند بعض فلا يتحصل للعامي ضابط يرجع إليه فيما يجتنبه من الخلاف مما لا يجتنبه ولا يمكنه الرجوع في ذلك إلى المجتهد لأن ما يأمره به من الإجتنب أو عدمه راجع إلى نظره واجتهاده واتباع نظره وحده في ذلك تقليد له وحده من غير أن يخرج عن الخلاف لا سيما إن كان هذا المجتهد يدعى أن قول خصمه ضعيف لا يعتبر مثله وهكذا الأمر فيما إذا راجع المجتهد الآخر فلا يزال العامي في حيرة إن اتبع هذه الأمور وهو شديد جدا ومن يشاد هذا الدين يغلبه وهذا هو الذي أشكل على السائل ولم

(105/1)

يتبين جوابه بعد.

ولا كلام في أن الورع شديد في نفسه كما أنه لا إشكال في أن التزام التقوى شديد إلا أن شدته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل لأن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج بل من جهة قطع مألوفات النفس وصددها عن هواها خاصة وإذا تأملنا مناهج المسألة وجدنا الفرق بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع بينا. فإن سائر أنواع الورع سهل في الوقوع وإن كان شديدا في مخالفة النفس وورع الخروج من الخلاف صعب في الوقوع قبل النظر في مخالفة النفس فقد تبين مقصود السائل بالشدة والحرج وأنه ليس ما أشرت إليه" اهـ ما كتبت به وهنا وقف الكلام بيننا .

ومن تأمل هذا التقرير عرف أن ما أجاب به هذا الرجل لا يطرد ولا يجري في الواقع مجرى الإستقامة للزوم الحرج في وقوعه فلا يصح أن يستند إليه ولا يجعل أصلاً يبنى عليه والأمثلة كثيرة فاحتفظ بهذا الأصل فهو مفيد جداً وعليه يبنى كثير من مسائل الورع وتمييز المتشابهات وما يعتبر من وجه الإشتباه وما لا يعتبر وفي أثناء الكتاب مسائل تحقّقه إن شاء الله¹³⁵

¹³⁵ المقدمة الثالثة عشرة، وهي مقدمة هامة لطالب العلم والمتفقه، لأنها تتحدث عن بيان الأصول التي يجب أن يتخذها العالم أو طالب العلم أو الفقيه أو المتفقه أصولاً يبنى عليها أحكاماً شرعية. فالخلط في الأصول هو أساس البدعة. فإذا اعتبرنا أصلاً ليس بأصل حقيقة فقد أسقطنا جزءاً من الشريعة. وإذا تركنا أصلاً معتبراً في الشريعة دون اعتبار، أسقطنا أمراً في الشريعة. ولذلك فالظاهرية حين أسقطوا القياس قال السلف عنها "بدعة ظهرت بعد المائتين". فإسقاط أصول أو إضافة أصول ليست من أصول الشريعة، أو ليست من الأصول المعتبرة في الأحكام الشرعية يؤدي إما إلى البدعة، وإما إلى الخلط والتغيير في أحكام الدين. يقول الإمام الشاطبي رحمه الله "كل أصل علمي يتخذ إماماً في العمل فلا يخلو إما أن يجري به العمل على مجاري العادات في مثله بحيث لا يضيع منه ركن ولا شرط أو لا، فإن جرى فذلك أصل صحيح وإلا فلا"، وتفصيل هذه الجملة أنّ الشريعة موضوعة لكل زمان ومكان وحال. وهي تغطي احتياجات البشر في كل حال من الأحوال وفي كل زمان ومكان، أفراداً وجماعات. فطبيعة شرع الله سبحانه وتعالى هي الاستمرار والشمول والعمومية. وما كان هذا شأنه فلا بد أن يكون فيه صورة الاستمرارية، والدوام وهو الاضطراد في الحدوث، لأنها إن كانت تعدم وتشمّل كل الأزمنة وكل الأمكنة وكل الأحوال فلا بد أن تكون مستمرة ومضطردة، ولا تصلح أن تقوم على أسس جزئية أو منفصلة أو خاصة أو استثنائية.

وشرط الاستثناء أن يكون محدوداً، كما بيّناه في بحثنا المذكور آنفاً. فإذا كثر الاستثناء، لم تصح القاعدة. فكل ما هو أصل في شرع الله سبحانه وتعالى موصوف بالعمومية والشمولية ليكون صالحاً لكل زمان ومكان وحال، فتكون أصول هذه الشريعة مبنية على الاضطراد والاستمرار بلا تخلف. وعدم التخلف ليس المقصود به بإطلاق، إذ الأحكام الشرعية والأصول الشرعية عادة ما يأتي عليها تخصيصات واستثناءات وقضايا أعيان، يظهر إنها تضاد هذا الأصل، فيظهر أن الأصل ليس بمضطرد، وهو ليس كذلك. فهذه الجزئيات إما أن يتوهم المجتهد أنها تحت قاعدة ما، لكنها تقع تحت قاعدة أخرى كما ذكرنا، أو إنها تدخل تحت عموم مفهوم الاستحسان، فيعدل بها عن قاعدة لأخرى مراعاة للمصلحة العامة أو ما شابه.

والأصل ينص على أن "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" وهو أصل مضطرد، من حيث أن أحكام الشريعة كما ذكرنا أحكام عامة، والله سبحانه وتعالى حين يتحدث يتحدث إلى كافة الناس "يا أيها الناس" أو "يا أيها الذين آمنوا"، بخطاب الشرع، فلا يصح أن يقال عن آية ما، إنها وردت بصيغة عموم، فالمقصود بها حالة خاصة أو حالة معينة، مثل "يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن تخضعن بالقول .."، فيزعم زاعم أنّ هذه الآية خاصة بنساء النبي صلى الله عليه وسلم لا غير! بل هي لكافة النساء، وتوجيهها أصلاً لنساء النبي صلى الله عليه وسلم. فالخطاب هنا موجه لنساء النبي صلى الله عليه وسلم، من حيث هن أمهات المؤمنين، كما يتحدث القرآن للنبي صلى الله عليه وسلم بقوله "يا أيها النبي .." وهو أمر له صلى الله عليه وسلم، ولأتباعه من المؤمنين، وهو كثير في القرآن. لكن الحكم عام لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما ذكرنا. فالأحكام تُبنى على العموم، والقرآن حين ينزل بحكم من الأحكام يقصد بها العموم والشمول. ولذلك قال علماء الأصول أن الأصل هو إتباع العموم حتى يأتي المخصص. فلا يصح أن نخصص قبل أن يثبت نقلاً صحيحاً للتخصيص. فاللفظ العام يشمل كل أفراد أو اللفظ المطلق يشمل كل ما يتحقق في هذا الإطلاق. والفرق بين العام والمطلق كما هو معلوم، أن عموم العام شمولي وعموم المطلق بدلي، فالمطلق عام بوجه ما.

قرر الشاطبي أن "الأصل العلمي الذي يتخذ إماماً في العمل إما أن يجري به العمل على مجاري العادات في مثله فإذا جرت في المعتاد على وفقه من غير تخلف فهو حقيقة العلم بالنسبة إليه". فمجاري العادات التي يجب أن تقع على حسبها الأعمال هي مقتضى العلم، سواء كانت هذه الأعمال قلبية أو لسانية أو بالجوارح. فالعلم الحادث الذي يبنى عليه عمل سواء قلباً أو عقلاً أو لساناً أو عملاً من غير تخلف، هو العلم الصحيح، وإلا لم يكن علماً لتخلفه. وما لم نستطع أن نقيم عليه عمل فهو علم فاسد لأن مقتضاه لم يحدث. فهو باب من أبواب انقلاب العلم جهلاً، إذ العلم الذي لا يؤدي إلى العمل، جهل في حقيقته.

ثم يقول: "ومثاله في علم الشريعة أنه قد تبين في أصول الدين امتناع التخلف في خبر الله تعالى وخبر رسوله، وثبت في الأصول امتناع التكليف بما لا يطاق، وألحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج على المعتاد". ذلك أن الغالب الشريعة هو ما يبنى عليه الحكم عادة، والغالب هو ما فيه حرج شديد، لا تكليف ما لا يطاق، فاللحق بالتكليف بما لا يطاق التكليف بما فيه شدة خارجة عن المعتاد إذ هو الغالب. فما لا يطاق غير موجود في الشريعة، بل إن الضرورات نفسها نادرة الوقوع، فكم من البشر خرج إلى الصحراء وكاد أن يموت من

العطش، أو من وُضع السلاح على رأسه ليكفر! فمن هنا كانت الحاجة تنزّل منزلة الضرورة، من حيث إن مجارى العادات التي لا تتخلف والتي عليه الأكثرية الغالبة هي في مرتبة الحاجيات، فألحقت بالضرورات. كذلك هنا في هذا الموضوع، ألحق ما هو خراج عن المعتاد بما لا يطاق. فقد كان من الممكن أن يكلف الله سبحانه وتعالى الناس بالصيام ثلاثة أشهر أو ستة شهور أو تسعة، أو أن يكلفهم بالصيام في زمان بالذات، كما في الصيف، دوماً، وهو من باب الإصر الذي رفعه هنا بعد أن كان وضعه على بني إسرائيل. لكن هذا فيه حرج زائد. والمؤمنون كانوا سيأتمرون بأمر الله، ولكنه أمر خارج عن المعتاد، وما جعل الله في الدين من حرج. وهذه قاعدة هامة جداً في استنباط الأحكام الشرعية.

ثم يقرر الشاطبي ثلاثة قواعد يجب أن ينظر الفقيه إلى ما يعرض له بمنظارها، وهي فهم الأقوال، ومجاري الأساليب، والدخول في الأعمال. وهذه الأمور الثلاثة، هي في الحقيقة، من أساليب منهج النظر والاستدلال في الشريعة، ومن طرق التفسير القرآني بلا شك.

ففي الأقوال لا بد أن يكون القول متناسقاً محكماً، يفهم منه معنى لا يتناقض بذاته، مثل المثل الذي ضربه الشاطبي، فلو أن الآية أخذت على أنها آية إخبار، تناقضت مع واقع الأمر، إذ نرى للكافرين سبيلاً، بل سبلاً، على المؤمنين. لا يمكن إلا أن تكون آية إنشاء، أي فرضنا على المكلفين ألا يتركوا أنفسهم عرضة للكافرين، ليكون لهم سبيلاً عليهم، بل يجب صدهم وإعلاء كلمة الإيمان. ومثلها آية النساء "ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم"، فإن كانت آية إنشاء، فإن ذلك يقتضى التضارب في القرآن، من حيث قال تعالى "فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع"، فلا بد أن تكون آية إخبار، بمعنى أن الفطرة الإنسانية لن يكون منها عدل مطلق، ولهذا أتى بما يجب أن يتناسب مع هذه الفطرة بعدها مباشرة بفاء الترتيب، فقال تعالى "فلا تميلوا كلّ الميل، فتذروها كالمعلقة"، أي إن بعض الميل لا بأس به، وقيل إنه الميل القلبي وقيل غيره، ولا أميل إلى إنه الميل القلبي فقط، ولكن ليس هذا موضع توسع في هذه النقطة. كذلك مثال قوله تعالى "والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين" فهذا إن حُمِلَ على أنه أمر بشأن الوالدات، فيكون حكماً شرعياً ينبني عليه حقوقاً وواجبات في أحكام النفقة إذا طلقت، وغير ذلك. لكننا نعلم أنه في بعض الأحيان قد لا ترضع الأم أصلاً، وتأتي بمرضعة. فلا بد أن تكون آية إنشاء حكم شرعي قد يتخلف لعارض. فالأصل أن فهم القول يجب أن يكون من حيث لا يخرم الاضطراب والاستمرار في الشريعة، وعدم التخلف في خبر الله وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم، ويجرى مجارى العادات، حسب تعبير الشاطبي.

وأما مجاري الأساليب فقول الله سبحانه وتعالى "ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا" هي صيغة رفع جناح، وهو من المباح. فالذين اتقوا يأكلون كل مباح بلا تعدٍ. فإذا اتقوا وآمنوا لم يتعدوا هذا إلى محرم، وهو ما يدخل فيه الخمر والخنزير، كما في قوله تعالى "حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير..." فرغم أن الصيغة الأصلية صيغة عموم تقتضي بظاهرها دخول كل ما هو من المأكولات والمطعمات لمن آمن واتفق، لكن هذا الظاهر يفسد جريان الفهم في الأسلوب. والأساليب يجب أن يعتبر فيها الأصول المضطربة، فالأصل المضطرب هنا هو إتباع أمر الله سبحانه وتعالى، والجمع بين أطراف الأدلة، وفهم القرآن بشكل عام، وعدم تدخل وتعارض الأدلة الشرعية، وإلا استلزم ذلك أن أحد الأقوال التي ذكرنا لا تعمل، وإعمال الكلام أولى من إهماله. لذلك لما جاء الصحابي إلى عمر رضى الله عنه، قال له: "لو اتقيت ما شربت الخمر"، وهو مقتضى الفهم الصحيح للأسلوب، إذ لو لم يكن كذلك اجتمع الإذن والنهي معاً، فلا يمكن للمكلف الامتنال.

وأما الدخول في الأعمال فقد قرر الشاطبي إنه العمدة في المسألة. والمعنى هنا أن يجب النظر فيما يحمل من الأحكام الشرعية على حرج زائد عن العادة، أو ما يأتي بمشقة زائدة عن المعتاد. فالأصل أن أحكام الشريعة مضطربة جارية على العموم لا تتخلف، بالنسبة للمكلفين، كما أسلفنا، فإنه لا يُتصور فيها حرج أو مشقة زائدة، "وما جعل عليكم في الدين من حرج". فإذا كان الدخول في عمل يؤدي إلى هذا الحرج وإلى مشقة خارجة عن المعتاد لم يكن صحيحاً، بل هو مخالف للعمل الذي يجب أن تجرى عليه الأصول في عمومها واضطرابها دون تخلف. ومثال ذلك من قال بأن شرط الدخول في الصلاة أن يتخلّى المرء عما يشغله عنها بالكلية، فإن شغله المال خرج عنه، أو العيال نفضهم عن نفسه، فإن هذا لا يصح، إذ يؤدي إلى مشقات لا تقرها الشريعة، بل تؤدي إلى خراب الشريعة. فوضع القيد أو الشرط على العمل بهذا الشكل يؤدي إلى ظهور عدم صحته. أمّا إذا كان الشرط أو القيد مؤدياً إلى جعل العمل أقرب للمشقة العادية، مثلاً في الرخص مثلاً، كان القيد أو الشرط صحيحاً، مثل قيد السفر للقصر والجمع. فالقاعدة هنا هي أن ينظر الفقيه في القيد والشرط المضاف، من حيث نتيجته وأثره على الدخول في العمل، إن أدى إلى زيادة المشقة، وجعل العمل لا يجرى على اضطراب بمشقة عادية، لم يصح، وإن كان مما يجعل العمل يضطرب ويستقيم على وفق العادات الجارية، صح.

والحق أن هذا يبين حساسية الشريعة بالنسبة لموضوع الحرج في الأحكام الشرعية. ففي العصور الحديثة، أو في عصرنا خاصة، تجد بعض المشايخ استعمل قاعدة رفع الحرج بإطلاق، فأحل ما أحل، وقال حلال حلال حلال! ورفع الحرج في غالب أحكام الشريعة. والبعض الآخر لم يراع هذه المعنى ووقف عند حدود التحريم في غالب ما قرر. وهذا الباب يبين مدى تيسير الله سبحانه وتعالى على البشر، ومدى ضرورة إعمال الفكر في اتجاه فهم الحرج الزائد وتحديده. والرخصة هي مثال واضح للقيود التي توضع على أصل عام حتى يمكن أن يستمر ويضطر. فوضعت الرخصة على أصل الصلاة في السفر، لأن اضطراب الصلاة في السفر بشكل عادي يؤدي إلى نوع من الحرج الزائد لا مجرد الحرج، إذ مطلق الحرج مفترض في العمل، ولا جناح فيه، إذ الشريعة تكليف، والتكليف حسب التعريف مشقة. فالمشقة جزء من التكليف وإلا ما سمي تكليفاً، أي فيه كلفة على العبد. ولكن هنا نتحدث عن الحرج الزائد أو الحرج المطلق. فالزيادة يمكن تقديرها من دراسة الشريعة ودراسة الأحكام الشرعية، ودراسة الأمور الاستثنائية ومنها الرخص، حتى ينشأ في نفس الفقيه مقياس، يقيس عليه القدر الزائد كما ينظر الكيميائي للمياه الملوثة، فيضع مقياس التلوث، فإذا ارتفع شيء بسيط تقول تصلح للشرب لا تزال، ولكن إن ارتفع إلى حد معين امتنع عن السماح بشربه. فهذا هو المسير الذي تطبقه على مفهوم الزيادة في الحرج والمشقة، وهو الفرق بين مطلق الحرج والحرج المطلق.

ويلفت الشاطبي النظر إلى إنه كثيراً ما تجد إنخراط هذا الأصل، الذي هو ضرورة كون الدليل مضطرباً ومستمرراً في العوائد العادية، دون مشقة زائدة، في أصول المتبعين للمتشابهات والطوائف المكونين في الفرق الضالة عن الصراط المستقيم. كما قد يظهر ذلك في بعض مسائل الاجتهاد المختلف فيها عند الأئمة المعترين والشيوخ المتقدمين. ومثال ذلك ما نراه في أحكام الأقليات في الغرب، مثل تناول ذبائح أهل الكتاب. فالغربيون نصارى أصلاً، وهم على عقيدة النصرانية التي وردت في القرآن عنهم لا يزالون، وإن انتشر بين عدد منهم الإلحاد. فلو عاملناهم على أنهم ملاحدة، فوجب أن نعامل أهل الإسلام في بلاد الإسلام بالمثل، إذ كثر فيهم الملاحدة والعلمانيون كذلك. فالأصل إن أهل الكتاب هم من يعيش في الغرب اليوم. فإذا نظرنا إلى ذبائحهم، وجدنا إنها حلال للمسلم ابتداءً، وكذلك نكاح نسائهم. فإذا أفتى أحد بحرمته بناءً على إن الدولة علمانية لا تتبنى الشريعة بكاملها، فيحكم بحرمة كل لحم في كثير من بلاد الشرق المسلم. ثم، على أصلنا هذا، فإن ذلك يسبب حرجاً زائداً للمسلم في هذه الأنحاء، من حيث إمكانية الحصول على اللحم "الحلال"، فليس كل محلة بها من يبيع مثل هذا الصنف. فإذا وضعت هذا القيد، وهو أن أهل الغرب ليسوا أهل كتاب، ومن ثم يحرم أكل ذبائحهم، لكان هذا إعانة للمسلمين في الجاليات كلها. لكن الأصح إنه مما أبيع، والقدرة على غيره تجعله مندوباً. فهو حكمٌ يسمح باضطراب الحياة دون مشقة زائدة، من دون وجود نصٍ يخالف ذلك أصلاً.

وقد مسَّ الشاطبي هنا مسألة هامة هي دعوى الخروج من الخلاف. فالخلاف المعتبر في الشريعة هو الخلاف بين المجتهدين، لا غيرهم. ثم إنه إن نحينا منحى أن الرأي الأقوى هو الأشد تورعاً، للزم أن يعيش الناس، في كافة أمور حياتهم، في مشقات متواصلة، إذ ليس هناك أمرٌ في الشريعة لم تتعدد فيه الآراء. فتتبع الأشد على أنه الأكثر ورعاً، لا يمكن أن يكون أصلاً يجري عليه العمل. وقد جاء في الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما خُير بين أمرين إلا اختار أيسرهما، ما لم يكن فيه إثم. والإثم هنا مرفوعٌ عن العامي لعدم قدرته على تقصى دليل المجتهد. ولا يعني هذا تتبع رخص المذاهب بحال، بل مراعاة أحوال المكلفين عند الإفتاء. والعامي لا يعلم كيف يخرج من الخلاف، أو أن يختار بين هذا الرأي أو ذاك بناء على صحة الأدلة. فأن يُطلب منه غير ذلك فهو تكليف بما لا يطاق.

ويجب أن نلاحظ هنا فرقاً دقيقاً بين نوعين من الورع، الورع العام المصاحب للعمل الشرعي، وهو الابتعاد عن المحرمات، وفيه مدافعة النفس عن الفعل المحرم رغم رغبة النفس فيه، وهو ما يكون يدفع هواها، وفيه ما فيه من شدة، رغم أن العمل في ذاته ليس فيه شدة، إذ إن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج، ولكن الحرج جاء من هوى النفس ومدافعتة. والنوع الثاني من الورع هو ما يظنه البعض خروجاً من الخلاف باختيار الأشد، وهذا تأتي فيه الشدة دون داع لها، بل هي من خارج نطاق مشقة العمل نفسه، أو مدافعة النفس هواها، إذ هي زائدة عن مجرد العمل، بما يتعدد فيها من آراء، وهذا مقتضى التنطع في الدين، وقد جاء في الحديث "هَلْكَ الْمُتَنَطَّعُونَ". قَالَهَا ثَلَاثًا رواه مسلم، قال النووي في شرحه على مسلم "المتعمقون، الغالون، المجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم" كتاب العلم.

فالقاعدة الثالثة عشرة تؤدي إلى ضبط العقل في الأصول التي تضطر، لأن غالب الأمور، سواء شعرنا أم لم نشعر، يأتي من عدم تطبيق الأصول الصحيحة في مواضع البيان. فنأتي بأصل لا يصح أن يضطر ونعتبره أصلاً نبني عليه. والأصل قد يكون موجوداً وقد يكون صحيحاً، ولكن يجب أن نعتبر القيود والشروط التي تضمن أن يستمر في الاضطراب. وهذا تخريج باب الاستحسان إذ هو يقوم من حيث إن الأصل لا يضطر مع القياس المباشر. فالاستحسان قيد على القياس، لأنه عدول عن قياس جلي إلى قياس خفي، حتى يضطر الأصل وهو رفع الحرج. ورفع الحرج أصل أعم من الأصل الذي فيه مسألة القياس، من حيث أن القياس أصل وفرع وحكم أصل وعلة. فالأصل في

يليه القسم الثاني "كتاب الأحكام" إن شاء الله تعالى

(106/1)



قياس ما أضعف قطعاً من أصل رفع الحرج، الذي هو من أكبر الأصول في الشريعة. فإذا لم يضطرر الأصل قياساً، لجأ إلى الاستحسان والله تعالى أعلم.