

النأصيل الشرعى لفهوم

"فقہ الواقع"

رسالة علمية نيلت بها نهاوة وكتوراه الفدوة ، تخصص أصول الفقه

الدكتور أبو ياسر سعيد بن محمد بيهي

المقلمة

٤- فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
٢	المقدمة
٥	- أهمية اختيار الموضوع
١٠	- أسباب اختيار الموضوع
١٧	- خطة البحث
٢٣	- منهج إعداد الرسالة
٢٧	- كلمة شكر وتقدير
	الفصل الأول
٣٠	ممهّدات النظر في التأصيل الشرعي لفقّه الواقع
٣٢	- تمهيد
٣٤	- المبحث الأول: شمول الشرع
٥٨	- المبحث الثاني: عناية المتقدمين بالواقع
٧٥	- المبحث الثالث: انحصار الأدلة
	الفصل الثاني
١٢٠	التعريف الإضافي لفقّه الواقع

- ١٢١ - المبحث الأول: تعريف الفقه لغة
 ١٣٠ - المبحث الثاني: تعريف الفقه اصطلاحاً
 ١٥٦ - المبحث الثالث: تعريف الواقع لغة
 ١٦١ - المبحث الرابع: تعريف الواقع اصطلاحاً

الفصل الثالث

التعريف اللقبى لفقه الواقع

- ١٩٤ - تمهيد
 ١٩٥ - المبحث الأول: نفس فقه الواقع
 ١٩٦ - المبحث الثاني: طرق استفادة فقه الواقع
 ٢٥٦ - المبحث الثالث: شروط مستفيد فقه الواقع
 ٣١٠ -

الخاتمة

الفهارس العامة

- ٤٦١ - ١- فهرس الآيات القرآنية
 ٤٦٢ - ٢- فهرس الأحاديث والآثار
 ٤٧٠ - ٣- فهرس المصادر والمراجع
 ٤٧٣ - ٤- فهرس المحتويات
 ٤٩٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إن الحمد لله نحمده ، ونستعينه ، ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ، وسيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ .

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾^١

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴾^٢

أما بعد :

فإن أصدق الحديث كتابُ الله ، وأحسن الهدى هدى محمد صلى الله عليه وسلم ، وشرُّ الأمور محدثاتها ، وكلُّ محدثة بدعة ، وكلُّ بدعة ضلالة ، وكلُّ ضلالة في النار .

إن من أعظم نعم الله جل وعلا على هذه الأمة أن أنزل إليها خير كتبه ، فجعله روحاً لتوقف الحياة عليه ، ونوراً لتوقف الهداية عليه ، قال الله تبارك وتعالى ﴿ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ﴾^٣ ، وقال عز وجل : ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا

^١ - الآية ١ من سورة النساء .

^٢ - الآيتان ٧٠ و ٧١ من سورة الأحزاب .

^٣ - الآية ١٥ من سورة غافر .

يَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا^١. فلا روح إلا فيما جاء به، ولا نور إلا في الاستضاءة به ، فهو الحياة والنور والعصمة والشفاء والنجاة والأمن ، وأرسل إليها أفضل رسله بالهدى ودين الحق ، فلا هدى إلا فيما جاء به ، ولا يقبل الله من أحد ديناً يدينه به إلا أن يكون موافقاً لدينه ، ولهذا جعل رسالته للناس كافة ، ولكل ما يحتاجونه شاملة ، قال تعالى: ﴿ وَزَلَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِبَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً ۚ وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ۚ ﴾^٢.

وقد أحرر سبحانه أنه أكمل له ولأمته به دينهم ، وأتم عليهم نعمته ، فمحال مع هذا أن يدع ما يتوقف عليه إقامة دينه فيهم من فهم ما جعله مناط أحكامه ، ألا وهو معرفة الواقع ، دون أن يدلهم على كيفية تحصيله ، ولا أن يرشدهم إلى أسس تأصيله ، بل يحيلهم في معرفة ما يتوقف عليه تنزيل أحكامه على مجرد آرائهم ، وما تقضي به عقولهم .

ومن المحال أيضا أن يكون أبناء الحركات الإسلامية أعلم بقواعد فقه الواقع ، وأعرف بطرق تحصيله من سائر أهل العلم عبر القرون ، بحيث تكون طرقه مذلة لهم دون من سواهم ، مع أن أهل العلم لم يفرطوا في السعي الحثيث لمعرفة الواقع ، فإذا اجتمع سعيهم مع ما عندهم من القابلية تحصيل لديهم من التميز في المعرفة بالواقع معرفة مؤصلة ما لا يمكن أن يتأتى لغيرهم كما يقول العلامة محمد

^١ - الآية ٥٢ من سورة الشورى .

^٢ - الآية ٨٩ من سورة النحل .

الطاهر بن عاشور : « ويلحق بالجبلي أيضا صفات مكتسبة ناشئة عن قابلية وعن سعي، تترك آثارا في الخلقة لا يبلغ إلى مثلها إلا من اكتسب أسبابها ، فتفيد كماله في الإحساس والتفكير ، مثل تفاوت العقول والمواهب في الصلاحية لإدراك المدركات الخفية ، فلا مساواة بين العالم وغيره في كل عمل فيه أثر بين لتفاوت الإدراك ، مثل التصدي لتفهم الشريعة ، والقدرة على تلقي ما طريق تلقيه الاستنباط ، والمقدرة على تعرف أحكام الشريعة في مختلف النوازل ، وعلى تنزيلها في الأحوال الصالحة لها كإدراك التفرقة بين مشتهه النوازل »

إن منشأ إزراء هؤلاء الأحداث بأهل العلم اعتقادهم أنه ليس في نفس الأمر عند أولئك العلماء منهج لفقه الواقع ، وأن فقه الواقع مولود خرج من رحم الحركة الإسلامية التي اضطرت إلى مجاهدة قوى الكفر والانحلال على اختلاف أشكالها ، فاستدعى ذلك معرفة الواقع ، وعدم الاكتفاء بمعرفة الشرع ، حتى لا تتكرر صور استثمار جهات أخرى لنتائج جهود الحركات الإسلامية ، بسبب تحكمها في خيوط اللعب بالأحداث .

إن هذا الباطل تتركب من الجهل بالشرع وما يتوقف عليه ، وبطبيعة ما تشتمل عليه العلوم الإسلامية ، وبتاريخ تلك العلوم ، وبحقيقة الواقع نفسه ، وما يقصد به ، وإلا فكيف يتوهم من له أدنى مسكة من عقل ، وأقل بلغة من فهم أن يكون هؤلاء الأحداث الذين ظهر للخاص والعام جهلهم أعلم بالواقع من سائر

علماء الإسلام عبر العصور ؟ أم كيف يظن هؤلاء أنهم أولى بالوراثة النبوية ،
وأحق بالخلافة المصطفوية ؟

وهل يقول هذا إلا جاهل بأقدار السلف ، مستهين بمنازل العلماء ؟
أو ليسوا يعتقدون أن العلماء حبيسوا الكتب الصفراء ، ورهينوا الأبراج العليا ؟
وأن الأعمار ألصق بالهم اليومي لعموم العباد ، وأعرف بالواقع المعيش
لكل حاضر وباد ؟

لقد امتلأت قلوب هؤلاء بالشبه والخيالات ، والافتراضات والتقدير التي
لا وجود لها ، وحسبوها من الحقائق الواقعة ، فنشأ عن ذلك نفورهم عن حقائق
الوحي والعلم الذي به كمالهم وسعادتهم ، فلم يرفعوا بالعلم الشرعي رأسا ، كأن
قلوبهم غير قابلة للانتفاع به ، والسرُّ في ذلك أن قبول المحل لما يوضع فيه مشروط
بتفريغه من ضده ، فإن القلب إذا كان ممتلئا بالأوهام والخيالات ، والافتراضات
والمقدرات ، اعتقادا ومحبة لم يبق فيه لاعتقاد الحق ومحبته في نفس الأمر موضع .

لقد عكس هؤلاء حكمة الله ، وضادوا شرعه ، فجعلوا الوحي تابعا
والواقع متبوعا ، والوحي محكوما والواقع حاكما ، والوحي موزونا والواقع
ميزانا ، والوحي مؤتما والواقع إماما ، أما علموا أن القضايا التي ينسبونها إلى فقه
الواقع تشتمل على المعلوم والمظنون والموهوم ، وأن قضايا الوحي كلها حق ، فأين
قضايا مأخوذة من فهم قاصر عاجز عرضة للخطأ من قضايا مأخوذة عن خالق
الواقع والفهم له ؟

ومما ينبغي أن يعلم - أخي القارئ - أننا إذا جَوَّزنا أن يكون في الواقع ما يعارض ما أخبر به الوحي ، كان الإيمان الجازم موقوفا على العلم بانتفاء ذلك المعارض ومشروطا به ، والمشروط بالشيء يعدم عند عدمه ، ومعلوم أن ما يستخرجه الناس بفهمهم للواقع أمر لا غاية له ، سواء كان حقا أو باطلا ، فإذا جوز مجوز أن يكون في فقه الواقع ما يناقض خبر الوحي ، لم يمكنه أن يثق بشيء من أخبار الوحي ، لجواز أن يكون في الواقع الذي لم يظهر له بعد ما يناقض خبره ؛ فإن قال قائل: أنا أقرُّ في السمعيات بما لم ينفه الواقع ، وأثبت ما لم يخالفه الواقع ، لم يكن لقوله ضابط ، فإنه وقف التصديق بالسمع على أمر لا ضابط له ، وما كان مشروطا بعدم أمر لا ينضبط لم ينضبط ، فلا يبقى مع هذا الأصل إيمان جازم البتة .

ولهذا تجد مَنْ تعودَ معارضةَ الشرع بالرأي أو الذوق أو الواقع لا يستقر في قلبه إيمان أبدا ، لأن الرجل لا يكون مؤمنا حتى يؤمن بالرسول إيمانا جازما ، ليس مشروطا بعدم معارض ، فإذا قال : أنا أومن بخبره ، وبما جاء به ما لم يظهر له معارض يدفعه لم يكن مؤمنا به ، وانظر إلى قول شيخ الإسلام ابن تيمية حول هذا المعنى : « القول بتقدم غير النصوص النبوية عليها ، من عقل أو كشف أو غير ذلك ، يوجب أن لا يستدل بكلام الله ورسوله على شيء من المسائل العلمية ، ولا يصدق بشيء من أخبار الرسول لكون الرسول أخبر به ، ولا يستفاد من أخبار الله ورسوله هدى ولا معرفة بشيء من الحقائق ، بل ذلك مستلزم لعدم الإيمان بالله ورسوله ، وذلك متضمن للكفر والنفاق والزندقة والإلحاد ، وهو

معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام ، كما أنه في نفسه قول فاسد متناقض في صريح العقل .

وهذا لازم لكل من سلك هذه الطريق ، كما يجد ذلك من اعتبره ، وذلك لأنه جواز أن يكون ما أخبر الله به ورسوله ، وبلغه الرسول صلى الله عليه وسلم إلى أمته من القرآن والحديث ، وما فيه من ذكر صفات الله تعالى ، وصفات ملائكته وعرشه ، والجنة والنار ، والأنبياء وأممهم ، وغير ذلك مما قصه الله في كتابه ، أو أمر به من التوحيد والعبادات والأخلاق ، ونهى عنه من الشرك والظلم والفواحش وغير ذلك ، إذا جَوَّزَ الجَوَّزُ أن يكون في الأدلة العقلية القطعية ، التي يجب اتباعها وتقديمها عليه عند التعارض ، ما يناقض مدلول ذلك ومفهومه ومقتضاه ، لم يمكنه أن يعرف ثبوت شيء مما أخبر به الرسول ، إن لم يعلم انتفاء المعارض المذكور ، وهو لا يمكنه العلم بانتفاء هذا المعارض ، إن لم يعلم بدليل آخر عقلي ثبوت ما أخبر به الرسول ، وإلا فإذا لم يعلم بدليل عقلي ثبوته ، وليس معه ما يدل على ثبوته إلا إخبار الله ورسوله - وهذا عنده مما يجوز أن يعارضه عقلي يقدم عليه - فلا طريق له إلى العلم بانتفاء المعارضات العقلية ، إلا أن يحيط علما بكل ما يخطر ببال بني آدم مما يُظن أنه دليل عقلي .

وهذا أمر لا يَنْضِيط ، وليس له حد ، فإنه لا يزال يخطر لبني آدم من الخواطر، ويقع لهم من الآراء والاعتقادات ، ما يظنونه دلائل عقلية ، وهذه تتولد مع بني آدم كما يتولد الوسواس وحديث النفس «

إن قول شيخ الإسلام هذا ليس لذات العقل ، وإنما لكونه فَرَضَ معارضا للسمع ، فلزم أن يكون الإيمان بالسمع مشروطا بانتفاء المعارض العقلي ، فكذلك أي شيء فرض معارضا للسمع فإنه يقال فيه ما قيل في العقل ، فليس هذا شيء يختص به ، ولهذا حشر شيخ الإسلام مع العقل الذوق وكل ما يمكن أن يُفرضَ معارضا للسمع مثلهما ، وذلك في قوله : « القول بتقدم غير النصوص النبوية عليها من عقل أو كشف أو غير ذلك » ، فقوله : « أو غير ذلك » ، يمكن أن يشمل : الواقع ، والعلم بمفهومه المادي الغربي ، فقد فرضهما بعض المعاصرين معارضين للسمع ، وغير ذلك مما يتوقع حدوثه ، وانبهار الناس به .

إن المتأمل فيما تقدم أدنى تأمل ، ستبين له أهمية القيام ببحث يُوصَلُ فيه مفهوم فقه الواقع ، تأصيلا شرعيا ، بعيدا عن العواطف ، ولهذا عنونت هذا البحث بعنوان :

التأصيل الشرعي لمفهوم " فقه الواقع " .

ولقد كان هذا أحد أسباب اختياري لهذا الموضوع .

وحيث أفضى بي القلم إلى بيان أسباب اختيار هذا الموضوع ، فإنني أؤكد أن وراء ذلك فوائد عديدة لولاها لما أقدمت على بحثه ، خاصة مع ترامي أطرافه ، واتساع أكنافه ، ذلك لأن الواقع الذي أريد التأصيل لقواعد فهمه يعتبر ظرفا للوجود كله ، فليس هناك أوسع من هذا البحث متعلقا ، وحيث تقرر عند أهل العلم أنه لا بد للفعل الاختياري من التصديق بفائدة مخصوصة ؛ فقد كان وراء اختياري لهذا الموضوع أسباب اشتملت على فوائد أجملها فيما يأتي :

١ - الذود عن حياض الشريعة ببيان وفائها بكل ما يحتاجه الناس في كل زمان ومكان ، بما في ذلك مناهج الفهم للواقع .

٢- دفع الهجمة الشرسة التي استهدفت العلماء ، وذلك بنسبتهم إلى الجهل بفقهِه الواقع ، والانغلاق في دائرة الكتب الصفراء ، والاختصار على فقهِه الحيض والنفاس ، كأن الحيض والنفاس ليس متعلقهما واقع نصف المجتمع ألا وهن النساء ؛ وقد أدت هذه الهجمة إلى تطامن كثير من أهل العلم ، تمهيا من هذه التهمة ، وخوفا من انفضاض الشباب عنهم .

٣ - دفع انتحال المبطلين له من الأحداث ، الذين زعموا لأنفسهم الاختصاص بما لا يعرفه العلماء ، عسى أن أسلك في سلك العدول الذين قال فيهم الرسول صلى الله عليه وسلم : « يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلْفٍ عُذُولُهُ يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْعَالِينَ ، وَانْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ ، وَتَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ . »

٤ - عدم إفراد قواعد " فقهِه الواقع " ببحث مستقل حسب ما وصل إليه علمي ، مما حدا بي إلى المشاركة ببعض الجهد في تحرير القواعد التي ينسب عليها ، وذلك بلمّ

١ - أخرجه البزار في مسنده ، انظر مختصر زوائد مسند البزار لابن حجر ١/١٢٢ - ١٢٣ ، و الخطيب البغدادي في شرف أصحاب الحديث ص : ٢٨ ، و ابن أبي حاتم الرازي في الجرح والتعديل ١٧/٢ ، وابن وضاح في البدع والنهي عنها ص : ١ ، ، والحديث مشهور صححه غير واحد كالإمام أحمد كما نقله عنه الخطيب في شرف أصحاب الحديث ص : ٢٩ ، واحتج به الحافظ ابن عبد البر ، ونسب تصحيحه إليه ابن الوزير اليماني في العواصم والقواصم ١/٣٠٨ ، وصححه ابن الوزير ، المرجع السابق ، وابن القيم في مناج دار السعادة ١/١٦٣-١٦٤ . والحديث حسن لغیره لكثرة طرقه واعتضاد بعضها ببعض .

أطرافها الموزعة في كتب المعقول والمنقول ، مما تطلب مني أن أمتطي سهوة جواد البحث والتنقيب في كل ما طالته يدي مما ظننت وجدان بغيتي فيه ، فتحصلت لدي نقول كثيرة عن العلماء ، وقد نقلتها في هذا البحث لأبين أن ما استفدته من التأصيل لقواعد " فقه الواقع " معروف عند أهل العلم ، وإن كانت تلك القواعد غير مفردة بمؤلف وبالأحرى بغيره ، حتى يكون ذلك أدفع لهجمة بعض الشباب على العلماء .

ومن جهة أخرى لأبين أنني لم آت بشيء من عندي ، وإنما أرجو أن أكون قد وفقت لحسن التفهم لما تزخر به كتب علمائنا من الكنوز الغالية ، والدرر السنية ، والجواهر النفيسة ، والتي لو أحسنا نظمها في أسلاكها المناسبة لها لكانت عقوداً فريدة في جيد علومنا الإسلامية .

٥ شدة الحاجة إلى الكلام في هذا الموضوع بعدل و إنصاف ، خاصة بعد أن اختلط الحابل بالنابل ، والتبس الجيد بالرديء ، وذلك لما كثر الخوض في مسمى " فقه الواقع " خوفاً لا يحتكم إلى أصل ، ولا ينضبط بقاعدة ، وإن كان أحيانا يتعلق بأطراف من كلام أهل العلم ، أو بنصوص من كلام الوحي ، بسبب الجهل بطرق أهل العلم في ضبط العلوم ، وكيفية بنائها ، خاصة ما كانت أفراده غير منحصرة ، فإن طريقة أهل العلم الاعتناء بدلائل تلك الأفراد الإجمالية ، ففيها غنى عنها لكونها كلياتها ، فالكليات يعلم منها حكم الجزئيات .

إن المتأمل في صنيع هؤلاء الأحداث يجد منهم التعلق بأفراد من الواقع ، بحيث ينتقلون من فرد إلى فرد بحسب تقلب حوادث الزمان ، يلهثون وراء قصاصات

الأبناء ، ويتسامرون أمام مختلف الفضائيات ، حتى صار مقياس " فقه الواقع " مقدار ما عند الواحد منهم من الأخبار ، ولم يعلموا أن الفقه عموماً للواقع أو غيره ليس بمقدار معرفة المسائل والأفراد ، وإلا لصار من يحفظ كتب الفروع فقيهاً فيها ، ومن يحفظ المسائل الواقعة فقيهاً فيها ، وإنما الفقه ملكة يتهيأ بها الفقيه تهيؤاً قريباً لاستحصال ما لا يعلمه ، لأنه قد استجمع المآخذ والأسباب والشرائط التي تمكنه من تحصيله ، وانظر إلى قول العلامة صديق حسن خان (١٣٠٧هـ) : « اعلم أن من كان عنايته بالحفظ أكثر من عنايته إلى تحصيل الملكة ، لا يحصل على طائل من ملكة التصرف في العلم ، ولذلك ترى من حصل الحفظ لا يحسن شيئاً من الفن ، وتجد ملكته قاصرة في علمه إن فاوض أو ناظر . ومن ظن أنه المقصود من الملكة العلمية فقد أخطأ ، وإنما المقصود هو ملكة الاستخراج والاستنباط ، وسرعة الانتقال من الدوال إلى المدلولات ، ومن اللازم إلى الملزوم وبالعكس ، فإن انضم إليها ملكة الاستحضار فنعيم المطلوب . وهذا لا يتم بمجرد الحفظ بل الحفظ من أسباب الاستحضار » .

٦ محاولة جعل فقه الواقع فناً مستقلاً بموضوعه ومسائله التي تجمعها جهة واحدة تضبطها رغم كثرتها ، ولم يكن هذا مبنياً بسبب تضخم فقه الواقع في حسي لأنه موضوع بحثي ، وإنما رغبة في قطع الطريق على أولئك الأعمار الذين ظنوا بسبب عدم إفراده بفرن فضلاً عن مؤلف ، أنه لا وجود له في نفس الأمر عند العلماء ، وأنه شيء مستحدث الصنعة ، مستنبط النشأة ، غريب النزعة .

إنه لو كان عدم أفراد العلماء المتقدمين لقضايا علمية تجمعها وحدة موضوعية بعلم ، وكان اكتشافهم بنشرها في علوم مختلفة ، وفنون متنوعة ، دليلا على كون تلك القضايا مستحدثة الصنعة ، لكان "علم المقاصد" علما جديدا ، وفنا مبتكرا في هذا العصر لم يعرفه العلماء المتقدمون لأنهم لم يفرده بفن ، وإنما كان يبحث في ثنايا فن "أصول الفقه" ؛ نعم ينبغي عند استحداث أوضاع جديدة في تصنيف العلوم الإسلامية مراعاة شروط قبول الاصطلاح الجديد ، ذلك أن قول العلماء لا مشاحة في الاصطلاح ليس على إطلاقه ، بل هو مقيد بقاعدة الاصطلاح التي قررها تقريرا نفيسا لا مزيد عليه أبو العباس أحمد زروق (٥٨٩٩هـ) بقوله : « الاصطلاح للشيء ، مما يدل على معناه ويُشعر بحقيقته ، ويناسب موضوعه ، ويُعَيِّن مدلوله من غير لبس ولا إخلال بقاعدة شرعية ولا عرفية ، ولا رفع موضوع أصلي ولا عرفي ، ولا معارضة فرع حُكْمِي ولا مناقضة وجه حُكْمِي ، مع إعراب لفظه وتحقيق ضبطه ، لا وجه لإنكاره »^١ .

إننا إذا أردنا الاستفادة من قاعدة الاصطلاح التي ذكرها أبو العباس زروق ، فلا بد من مراعاة وجود دواعي إعادة طريقة تصنيف هذه المسائل في علم يجمعها ، لأن المتقدمين لما لم يفردها بالبحث إنما كان ذلك رغبة منهم في عدم تكثير أنواع الفنون والعلوم ، ليكون ذلك أدعى إلى عدم انتشارها ، ومن ثم سهولة ضبطها ، كل ذلك تيسيرا على من صنفت لهم المصنفات ، ودونت لهم العلوم حتى يسهل عليهم الرجوع إليها ؛ وإلا فإنه لا مانع عقلا من أن تعد كل مسألة يمكن تعقلها

موضوعاً لعلم يُبحث فيه عن عوارضه كما أفاده العلامة ابن خلدون (٨٠٨ هـ) في مقدمته^١، ويزيد هذا الأمر بيانا ما قاله العلامة صديق حسن خان (١٣٠٧ هـ) عند بيانه لأجزاء العلوم: «أما الموضوع فقالوا: موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وتوضيحه: إن كمال الإنسان بمعرفته أعيان الموجودات من تصوراتها، والتصديق بأحوالها على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية. ولما كانت معرفتها بخصوصها متعذرة مع عدم إفادتها كمالات معتدا به لتغيرها وتبدلها، أخذوا المفهومات الكلية الصادقة عليها ذاتية كانت أو عرضية، وبحثوا عن أحوالها من حيث انطباقها عليها، ليفيد علمها بوجه كلي علما باقيا أبد الدهر.

ولما كان أحوالها متكثرة وضبطها منتشرة مختلطة متعسرا، اعتبروا الأحوال الذاتية لمفهوم مفهوم وجعلوها علما منفردا بالتدوين، وسموا ذلك المفهوم موضوعا لذلك العلم، لأن موضوعات مسائله راجعة إليه، فصارت كل طائفة من الأحوال المشاركة في موضوع علما منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة أخرى مشاركة في موضوع آخر، فجاءت علومهم متميزة في أنفسها بموضوعاتها.

وهذا أمر استحساني، إذ لا مانع عقلا من أن يعد كل مسألة علما برأسه، ويفرد بالتعليم، ولا من أن تعد مسائل كثيرة غير مشاركة في موضوع واحد علما واحدا ويفرد بالتدوين»^٢. نعم يشترط في المسائل الكثيرة نوع تناسب يجمعها.

١ - المقدمة ٧١/١.

٢ - أبعاد العلوم ٧٢/١-٧٣.

إذا لا بد من وجود داع لإعادة طريقة عرض مسائل العلم ، ومراعاة تجنب الإخلال بالقواعد الشرعية والعرفية التي ثبتت لتلك المسائل المشتركة في موضوع ، فلا ينبغي بدعوى جمع ما تناثر منها في بطون الكتب نقض ما بنى عليه أهل العلم الكلام فيها من التأسيس والتقعيد ، ولا بد أيضا من اجتناب إيقاع طلبه ذلك العلم في الالتباس والحيرة بسلوك طريق الإغراب على الناس بما لا يعرفونه ، فإن ذلك قد يؤثر في الناس تأثيرا عكسيا فيتعلقون بالجديد لا لشيء يقتضي التعلق به ، وإنما لأن النفوس موكولة بكل غريب تستحسنه ، وتؤثره وتنافس فيه .

فإذا توافرت هذه الشروط الثلاثة وهي :

أ - وجود الداعي . ب - مراعاة قواعد العلم وأصوله . ج - اختيار البيان والإيضاح . ترجح جانب عدم المحافظة على الشكل القديم ، نعم يضاف إلى ذلك شرط رابع ؛ هو الموازنة بين مصلحة تلك الإعادة ومفاسدها ، وإلا فإنه لا ينبغي أن يكون الحامل على التغيير مجرد شهوة التجديد ، إذ ليس في الجديد ما يقتضي المدح لذاته ، وليس في القديم ما يقتضي الذم لذاته .

ولا يعني كلامي هذا أنني أرى التجديد في الأصول والقواعد ، لأنني أعتقد جازما أن الأصول منحصرة قد فرغ منها كما سيأتي تقريره ، وإنما كلامي في طريقة عرضها ، وذلك بجمع شتاتها ، وضم متناثرها ، وإبرازها في شكل فن مستقل ، إذ إن جمع المتفرق أحد ما يقصد بالتأليف ، وفيه يقول العلامة ابن خلدون (٨٠٨هـ) : « وسادسها : أن تكون مسائل العلم مفرقة في أبوابها من علوم أخرى ، فينتبه بعض الفضلاء إلى موضوع ذلك الفن وجميع مسائله فيفعل ذلك ،

ويظهر به فنّ ينظمه في جملة العلوم التي ينتحلها البشر بأفكارهم ، كما وقع في علم البيان ، فإن عبد القاهر الجرجاني وأبا يوسف السكاكي وجدا مسائله مستقرية في كتب النحو ، وقد جمع منها الجاحظ في كتاب البيان والتبيين مسائل كثيرة ، تنبه الناس فيها لموضوع ذلك العلم وانفراده عن سائر العلوم ، فكتبنا في ذلك تأليفهم المشهورة ، وصارت أصولا لفن البيان ، ولقننا المتأخرون فأربوا فيها على كل متقدم^١ .

وإنني _ يشهد الله جل وعلا _ من أشد الناس نفورا عن الانفراد بالرأي ، وأرغبهم في مشاوررة الغير ، أعتقد قول من يقول : « وليس شيء أنفع للمُنشئ من سوء الظن بنفسه ، والرجوع إلى غيره وليس في الدنيا محسوب إلا وهو محتاج إلى تثقيف ، والمستعين أحزم من المستبد ، ومن تفرد لم يكمل ، ومن شاور لم ينقص^٢ . »

ولهذا سأعرض بعد رحلتي الطويلة مع البحث في بطون الكتب ، أضرب أغوارها ونجودها ، ما توصلت إليه لبناء أسس ومكونات مسمى " فقه الواقع " ، وذلك رجاء أن تكون بين يدي أهل العلم ليصلحوا ما قد يقع فيها من الخلل ، تنزهه من لا عيب فيه وجل .

وأما الخطة التي سلكتها في عرض مباحث هذه الرسالة فإنها تجنح إلى عدم الإكثار من التبويب ، وذلك لاعتقادي أنه مواضع اصطلاحية في التأليف ،

١ - المقدمة ٢/٦٩٣ - ٦٩٤ .

٢ - الامتاع والموانسة لأبي حيان التوحيدى ١/٦٥ .

وأثناء استحسانية في التصنيف ، فاقترحت من ذلك على ما يفى بالغرض ،
والممثل في بيان ما يتصل بفقهِ الواقع بسبب وثيق ، وماله به تعلق لصيق .

فقد اشتمل البحث على مقدمة ، وثلاثة فصول ، وخاتمة :

أما المقدمة فقد ضمنها بيان أهمية الموضوع ، وأسباب اختياره ، وخطة
البحث فيه ، ومنهج دراسته .

وأما الفصل الأول " مَهَّدَاتِ النَّظَرِ فِي التَّأْصِيلِ الشَّرْعِيِّ لِفَقْهِ الْوَاقِعِ " فقد

قررت فيه ما يتأسس عليه النظر في مفهوم " فقه الواقع " لمن أراد تأصيله تأصيلا
شرعيا ، وقسمته إلى ثلاثة مباحث وهي :

المبحث الأول : شمول الشرع .

المبحث الثاني : عناية المتقدمين بالواقع .

المبحث الثالث : انحصار الأدلة .

وهذه المباحث الثلاثة يجمعها جامع واحد ألا وهو كونها أساسا لا غنى عنه لمن
أراد النظر في مفهوم " فقه الواقع " ، فشمول الشرع حتى للواقع من الأسس
العقدية التي يبنى عليها النظر في ذلك المفهوم ، ثم عناية المتقدمين بالواقع سيدفعنا
إلى تطلبها مما خلفوه لنا من المصنفات ، وأما انحصار الأدلة فلتأكيد أن " فقه
الواقع " سينبني على أصول قد مُهِّدَتْ ، وقواعد قد فرغ منها ، خلافا لما عليه رؤية
كثير من المعاصرين الذين يعتقدون أنه مستحدث الصنعة ، مخترع الأصول ، مبتكر
القواعد .

وأما الفصل الثاني " التعريف الإضافي لفقهِ الواقع " فقد بينت فيه فقهِ الواقع باعتباره مركبا إضافيا ، واقتضى ذلك تقسيمه إلى أربعة مباحث ، تشتدل على بيان جُزأَي المركب الإضافي : الفقهِ والواقع على النحو الآتي :

المبحث الأول : تعريف الفقهِ لغة .

المبحث الثاني : تعريف الفقهِ اصطلاحا .

المبحث الثالث : تعريف الواقع لغة .

المبحث الرابع : تعريف الواقع اصطلاحا .

وقد حرصت على توسيع الكلام حول مفهوم الواقع اصطلاحا ، ذلك لأن البحث يتأسس عليه ، وليكون هذا التوسع وسيلة لحسن تصور معنى الواقع الذي نريد أن نفقهه ، فإن الحكم على الشيء فرع تصوره .

ومن مَن الله علي - وما أكثرها أن أعثري على تعريف للواقع جامع لكل أفرادها ، مانع من دخول غيرها فيه ، على طريقة الحدود ، وذلك في كتاب " أبجد العلوم " للعلامة صديق حسن خان الهندي ، ولم أكتف بذلك حتى بحث له عما يشهد له ويقويه ، على طريقة المحدثين في البحث عن الشواهد والمتابعات ، فرجعت إلى كتب من هم أقدم منه ، ليتأكد عندي ذلك المفهوم لأنه حجر الزاوية في " فقهِ الواقع " .

وأما الفصل الثالث : التعريف اللقبى لفقهِ الواقع ، فقد أوضحت فيه فقهِ

الواقع باعتباره لقباً على فن مستقل ، بعد أن تكاملت أجزاءه ، والتأمت أطرافه ، وقد احتوى على ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : نفس فقهِ الواقع .

المبحث الثاني : طرق استفادة فقهِ الواقع .

المبحث الثالث : شروط مستفيد فقهِ الواقع .

أما المبحث الأول فقد قررت فيه أن معرفة الواقع المعبرة ليست دائماً معلومة، بل قد تكون أحياناً مظنونة بحسب نوع ما بنيت عليه من الوسائل والمقدمات ، إذ إن معرفة الواقع نوع من الإدراك ، فيكون لها حكمه وحكم مراتبه ، نعم ليس في العلوم الإسلامية اعتبار للوهم والشك والجهل ، فكلها مطرحة من دائرتها ، ولهذا السبب استبعدت المقدرات الذهنية الخيالية والوهمية ، فهي وإن كانت موجودة ذهنياً إلا أنه غير مطابق لما في نفس الأمر فلا يسمى واقعاً ، واستبقيت الأمور الاعتبارية التي وجودها تابع لوجود الأعيان في الخارج ، لأن تلك الأمور الخارجية تتوقف في فهمها عليها ، ومن هذا الباب تتزيل المعدوم منزلة الموجود ، وهي التي تسمى بالتقديرات الشرعية ، ويُنبت أن الواقع ينبغي أن يؤخذ في ظرفه المناسب له بحسب ذاته لا بحسب الافتراض .

وأما المبحث الثاني فقد أبرزت فيه كيف يستفاد " فقهِ الواقع " ، وما هي الطرق

المحصلة له ، سواء كانت هذه الطرق طرق إدراك للواقع ، كالحس والعقل

والمركب منهما ، أُرْ طرُق فهم كقواعد الأصول والفقهِ المهيَّئة للواقع تهيئاً قريبا للحكم عليه ، وبناء على هذا تكون كيفية استفادة فقه الواقع " معرفة طرق الفهم الشرعي بتوسط الإدراك له غالبا " . فتوسط الإدراك إذا شرط في حصول الفهم الشرعي للواقع ، إذ بدونه يستحيل فهمه . وعلى هذا يكون توسطه أمراً ضروريا لا بد منه .

إن الإدراك للواقع لما كان واسطة لا بد منها لفهم الواقع ، كانت معرفته محققة لمقتضى حكمة الله في جعله واسطة ، ولهذا لا يذم إدراك الواقع مادام محققاً للغرض منه في التوصل به إلى فهمه فهما شرعياً .

أما المبحث الثالث فقد بينت فيه حال مستفيد " فقه الواقع " ، وهو طالب العلم بالواقع من حيث صلاحيته لمعرفة الواقع من طريقه ، وهو " فقيه الواقع " الذي استجمع شروط النظر في الواقع من أسباب ومآخذ وشرائط تمكنه من استحصاله ، ذلك لأن نظر من لا أهلية له لا يحصل المقصود .

وقد فصلت في ذكر الشروط المعتبرة فسي التأهل لمرتبة " فقيه الواقع " ، من إسلام ، وتكليف ، وعدالة ، وفقه نفس ، ومعرفة الكتاب والسنة ، ومسائل الإجماع ، وقواعد الشريعة بما اشتملت عليه من قواعد الأصول ، وقواعد الفقه ، ومقاصد الشريعة ، مع ما تضمنته قواعد الأصول والفقهِ من بيان ما يُحتَاج إليه من طرق الإدراك وضوابطها ، ثم ختمت هذه الشروط باللغة العربية .

وقد بينت أن هذه الشروط وإن كانت تشابه شروط الفقيه المجتهد في الأحكام الكلية ، إلا أنها صيغت صياغة خاصة اقتضتها خصوصية متعلقها وهو " فقه

الواقع"، ومن أمثلة ذلك شرط : الكتاب والسنة ، فقد تناولته من جهة ما تضمناه من نصوص الأخبار باعتبارها ترجع إلى جنس الوجود والمعدوم ، وقد قررت أن الواقع ظرف الوجود ، كما تناولته من جهة ما فيهما من نصوص الأحكام باعتبارها كاشفة عن موجود حُسْنُه في الفطر ، فألت إلى الوجود ، نعم تعتبر نصوص الأحكام منشئة للحسن أيضا كما فصلته في ثنايا البحث .

وقد قسمت الواقع الذي أخرج عنه الوحي إلى قسمين : واقع شهادة ، وواقع غيب ، وليس أحدهما أولى بمسمى الواقع من الآخر ، بل كلاهما واقع حقيقي يتيقنه المسلم ، والفرق بينهما أن أحدهما غيب والآخر شهادة ؛ والغيب والشهادة أمران إضافيان نسيان ، فإن ما هو غيب الآن سيصير شهادة فيما بعد الحياة الدنيا ، بل بعض ما هو غيب لنا شهادة للأنبياء . ولهذا كان من الأصول العظيمة التي يقوم عليها " فقه الواقع " خبر الوحي ، سواء بما تضمنه من الإخبار عن عوالم كثيرة كلها من أفراد الواقع ، أو بما أخرج عنه من السنن العامة في فهم حركة المجتمعات ، كسنن النصر أو الإهلاك ، والتي تمثل إحدى كليات " فقه الواقع " .

وما ذكرته في شرط الكتاب والسنة ، يقاس عليه غيره ، وقد راعيت خصوصية الموضوع ألا وهو الواقع ، ولهذا كيفت الحديث عن تلك الشروط بما يتناسب معه .

ثم ختمت البحث بخاتمة تضمنتها خلاصة عن أهم ما توصلت إليه من النتائج ، وأظهر ما بلغه تنقيهي من الحقائق .

وقد تتبعت في سبيل جمع مادة هذا البحث عشرات المصادر الأصلية ،
 والمراجع الموثوقة ، في مختلف العلوم الإسلامية ، من تفسير ، وحديث ، وعقائد ،
 وفقه ، وأصوله ، وقواعده ، وعربية ، وعقليات ، وغيرها من رصين كتب
 التراث ، كبعض الردود النافعة التي حشيت علما ، بل قرأت كل ما وقع تحت
 يدي مما ظننته يخدم هذا الموضوع ، بما في ذلك بعض المخطوطات .

أكثرت من النقول ، بحيث لا تكاد تخلو صفحة أحيانا من نقل ، مع الحرص
 على نسبة تلك الأقوال إلى قائلها ، وعزوها إلى مظانها ، وإيضاح وجه الفائدة
 منها ، ومناقشة صاحبها إن وُجد الداعي لذلك بمقدار ما يتضح ما يتعلق
 بموضوع الرسالة .

أكثرت من النقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية ، وتلميذه العلامة ابن القيم ،
 والعلامة الشهاب القرافي ، والعلامة الشاطبي ، لما وجدت فيهم من شفاف فهم ،
 ونفاذ فكر ، وقدرة على تأصيل ما يبحثونه من المسائل والقضايا ولهذا ضربت من
 كتبهم بسهم وافر ، واكتشفت أن كتبهم لا تزال أباكارا لم تفتض ، ورياضا ثمارها
 اليانعة لم تقطف .

وبذلت أقصى ما استطعت من جهد في تدليل صعاب هذا البحث ، خاصة وأن
 له تعلقا بمباحث عقلية بنيت على مدارك دقيقة ، كانت تتطلب مني أحيانا أياما
 وأسابيع في قلب النظر ، وإعادة قراءتها عشرات المرات حتى تنجلي حقيقتها ،
 وتتضح صورتها ، خوفا من الانحراف عن منهج أهل السنة والجماعة في تقريرها .

مع إعلامي من قرأه بأن العلوم العقلية جنس تحته أنواع منها ما هو حق ومنها ما هو باطل باتفاق العقلاء ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « اعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية ، وإنما يطعنون فيما يدعي المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة . وليس في ذلك - والله الحمد - دليل صحيح في نفس الأمر ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء ، ولا دليل لم يقدر فيه بالعقل »^١ . ومن ظن أن المتشرع هو الذي يرفض العقليات مطلقا فإنما أوتي من جهة جهله بأن الشرع لم يرد جنس العقليات ، وإنما رد الباطل منها ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « ..فإن الأدلة الشرعية لا تقدر في جنس الأدلة العقلية »^٢ . إن الطعن في بعض الطرق المفيدة للعلم نقص ينبغي أن يتره عنه من ينتسب لهذه الأمة الكاملة بتكميل الله لها ، وجعلها حائمة الأمم ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « أكمل الأمم علما المقرون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية ، فمن كذب بطريق منها فاته من العلم بحسب ما كذب به من تلك الطرق »^٣ .

لقد حرصت على الإيضاح جهدي ، ورغم ذلك فإن أحس ببقاء ما يحتاج إلى تدليل في عبارته ، مما كثفت معانيه ، ولكن عذري أنني كنت مخيرا بين أن أؤديه كما تأدَّى إلى فهمي ، أو أن أحجبه عن القارئ ، فاخترت تأديته ولو مع استغلاق معناه ، فقد « يستعجم المعنى كما يستعجم اللفظ ، ويشرد اللفظ كما يندُّ

درء تعارض العقل والنقل ١/١١٢.

- نفسه ١/٨٢.

- نفسه ١/١٠٣.

المعنى «^١ ، ولعل الله جل وعلا يهيئ له من يسر عسيره ، ويدلل صعبه ، ويحل معقده .

الاستدلال لما أذكره من التأصيل ، وذلك إما بالنقل عن العلماء ، وإما بما يفضي إليه التأمل الصحيح المؤسس على قواعد علمية منضبطة ، ولهذا فإنه لا يخلو من جدّة ، أرجو من الله صوابها ، وأبرأ إليه من خطئها .

وحتى لا تكون بعض قضايا البحث مُعاداً من القول مكرراً ، فقد حرصت على عرض ما يتكرر في البحوث ، كتعريف الفقه اصطلاحاً ، بطريقة لا تخلو من جدة ، وذلك بتتبع تطور معناه من الناحية الاصطلاحية عند العلماء ، مع تحليل ذلك بمناقشات مفيدة استشرتها من بطون أمهات كتب التراث الإسلامي .

إن تلك المناقشات تدفعني أحياناً إلى شيء من الاستطراد ، وحيث إن الاستطراد هو : « ذكر الشيء في غير موضعه »^٢ ، فقد صار الباحثون - من المتأثرين بالمناهج العصرية في البحث العلمي - ينظرون إليه نظرة معيبة ، دون التفات إلى أنه لا يذم بإطلاق ولا يحمّد بإطلاق ، بل يفصل في النظر إليه بحسب وجود الداعي والحاجة إليه ، أو عدم وجودهما .

إن الاستطراد الذي يؤتى به لضرورة بيان أصل الموضوع الذي يبحث فيه ضروري باعتباره وسيلة إلى أمر ضروري ، من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . ولهذا عرف بعض أهل العلم الاستطراد تعريفاً روعى فيه جانب لزومه

١ - الإمتاع والمؤانسة ٦٥/١ .

- التوقيف على مهمات التعاريف لمحمد عبد الرؤوف المناوي ص : ٥٨ .

لأصل الموضوع ، يقول الجرجاني : « الاستطراد : سوق الكلام على وجه يلزم منه كلام آخر ، وهو غير مقصود بالذات بل بالعرض »^١ . والاستطراد الذي يؤتى به لأجل حاجة التعليم مستحسن أيضا كالذي يؤتى به لأجل البيان .

لقد استعمل القرآن الكريم نفسه أسلوب الاستطراد لمقاصد صحيحة ، يقول أبو البقاء الكفوي : « وحسن التخلص والاستطراد : من أساليب القرآن الجليل ، وقد خرج على الاستطراد قوله تعالى : ﴿ لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ﴾^٢ ، فإن أول الكلام رد على النصارى الزاعمين بنوة المسيح ، ثم استطرده الرد على العرب الزاعمين بنوة الملائكة .

ومنه أيضا قوله تعالى : ﴿ ألا بعداً لمدين كما بعدت ثمود ﴾^٣ ... »^٤

نعم إذا لم يكن هناك داع للاستطراد ، وكان بغير المقدار المعقول ، ومن غير وجود مُذَكَّرٍ بالمستطرد منه ، وإنما مع عدم وجود الداعي ، أو بمقدار يساوي الأصل بل ويربو عليه ، أو ينعدم معه المُذَكَّر ، فإن الاستطراد يقبح ولا يحسن .

- التعريفات ص : ٢٤ .

- النساء : ١٧٢ .

- هود : ٩٥ .

- الكليات ص : ١١٠ .

في المسائل الخلافية أثبتت في نسبة القول إلى قائله ، مع عرض أدلة كل فريق ، ثم مناقشة ما تدعو الحاجة العلمية إلى مناقشته ، ثم بعد ذلك أختار ما ترجح أي بالدليل السالم عن المعارض دون تعصب لمذهب أو عالم .

وقد يتكرر مني الاستشهاد بالنص الواحد ، وإنما كان ذلك كذلك ، بسبب تعدد أسباب إيراده ، واختلاف محال الشواهد منه ، فأورده مرة بقصد ، وأخرى بقصد .

ونظراً لكثرة الأعلام الواردة في البحث فقد تركت التعريف بهم ، حتى لا أشوش على القارئ بإتقال الحواشي التي تضطره إلى الإكثار من انتقال نظره ، وقطع تسلسل قراءته .

و عزوت الآيات القرآنية إلى سور القرآن الكريم ، ذاكرا اسم السورة ، ورقم الآية . وأما بالنسبة لتخريج الأحاديث ، فإنني اكتفيت لما يوجد في الصحيحين بعزوه إليهما ، وما كان في أحدهما نسبه إليه دون غيره ، وما لم يكن عندهما فإنني أخرجته من كتب السنن والمسانيد وغيرها مع بيان مرتبته صحة أو ضعفا إن وجدت لأهل العلم حكما عليه .

وفي آخر البحث ، وضعت له ما يلزمه من فهارس ، مراعيًا قواعد المنهج العلمي في كتابة البحوث .

وختاماً لا يسعني إلا أن أتوجه بموصول الشكر ، وموفور الثناء ، إلى حضرة الأستاذ المكرم فضيلة الدكتور زين العابدين بلا فريج الذي تفضل بالإشراف على هذا البحث ، فسرتني ما اطرد من اعتنائه ، وأثلج صدري ما تواصل من صفائه ،

أسأل الله أن ينيله من الخيرات ما يرجو ، ويهبه من المنح ما إليه يصبو ، وأن يقضي له بالتأييد والظفر ، ويمن عليه بالسعادة في كل وِرْدٍ وَصَدْرٍ .

ولا يفوتني أن أتوجه بالشكر الجزيل ، والثناء العطر لوالدي الكريمين ، اللذين كرسا حياتهما لتربيتي وتعليمي ، ولا أجد في الدعاء لهما أبلغ من قوله تعالى :
﴿ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ﴾ .^١

والشكر موصول لأهل بيتي وقرابتي ، ولكل من أسهم من قريب أو بعيد باقتراح أو مذاكرة ، أو طباعة ، أو مطالعة ، وأخص منهم العلامة الأصولي الفقيه المحدث المشارك - من له علي منة عظيمة في عنايتي بالأصول - سيدي محمد الرافعي رئيس الغرفة الشرعية بمحكمة الاستئناف بالدار البيضاء ، والمعار إلى دولة قطر الشقيقة - أعاده الله إلينا سالما غانما - والذي شرفني بالاطلاع على الفصل الأول كاملا ، وتوجيهي في أهم مباحث الرسالة عند مذاكرتي إياه ومشاورتي له ، والعلامة المفسر الفقيه الأصولي المشارك - المدرس بالمعهد العلمي الشرعي بمدينة بني ملال - سيدي عبد الله بن المدني ، والذي تفضل بقراءة جل الرسالة ، فأسأل الله جل وعلا أن يسبغ عليهم نعمه ظاهرة وباطنة فإنه ولي ذلك والقادر عليه .

وبعد :

فهذا جهد المقل ، لا أبرئه من نقص ، ولا أحاشيه من خطأ ، فإن الكمال لله
تعالى والعصمة لنبه صلى الله عليه وسلم ، والله ذر القائل :

وَإِنْ تَجِدَ عِيًّا فَسُدَّ الْخَلَلَا // فَجَلَّ مَنْ لَا عَيْبَ فِيهِ وَعَلَا^١

ورجائي ممن اطلع عليه أن ينظر إليه بعين الموادعة والإنصاف ، لا بعين المنازعة
والاعتساف ، ويلحظه بلحاظ الإشفاق والقبول ، لا بلحاظ الساخط الملول ، فإني
ما قصدت به الشقاق والمجادلة ، ولا إظهار الغلبة والمماحلة . والله أسأل أن
يكسوه حلل القبول ، وأن يمن علي ببلوغ منتهى السؤل إنه قريب مجيب ، وصلى
الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

الفصل الأول: مبادئ النظر في التأصيل الشرعي لفقهاء الواقع

المبحث الأول : شمول الشرع

المبحث الثاني : عناية المتقدمين بالواقع

المبحث الثالث : إحصاء الأدلة

الفصل الأول

مهدات النظر في النأصيل الشرعية

لفقه الواقع

إن الغاية من هذا الفصل هي التهييء للتأصيل الشرعي لمفهوم "فقه الواقع"، وذلك ببيان مميزات تعتبر أساساً يبنى عليها النظر الشرعي في ذلك المفهوم الذي أصبح منفلتاً من كل ضابط وقيد، بسبب اضطلاع بعض الأعمار - ممن لا علم لهم - بحمله، حتى ظنوا أنه فقه لا يحتاج إلى تحصيل علم بقواعد يتأسس عليها النظر فيه، وينبني عليها استحصال ما جد من مسائله، سوى تتبع الأخبار في الفضائيات والجرائد والمجلات، فصار "فقه الواقع" مرتعاً لكل متكاسل، ومرتقى لكل حامل، فتهاوت عليه صغار الهمة، وظنوا أن إدراكه يوازي فضيلة ما أدركه علماء الشريعة، بل يربو عليها، فكان من جراء ذلك أن نسبوا علماء الشريعة إلى الاشتغال بفقه الأوراق، والاحتباس في بطون الكتب الصفراء، ونسبوا أنفسهم إلى بلوغ أقصى غايات الفقه، فاستشرفوا إلى مناصب القيادة، وتطلعوا إلى مراتب الريادة، فتحقق ما أخبر به رسول الله ﷺ من ترئيس الجهلة، وأضحى الأحداث أئمة الناس، ونشأت الهوة بين شباب الصحوة الإسلامية والعلماء، بل تعمقت، فاتسع الخرق على الراقع، وصار ورثة الأنبياء أضيع من الأيتام في مأدبة اللثام، فانفض الناس عنهم، ونفضوا أيديهم منهم.

¹ - انظر قول الرسول ﷺ: «... ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا». أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم ٤١/١، وانظر قول الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٢٣٦/١: «وفي هذا الحديث الحث على حفظ العلم، والتحذير من ترئيس الجهلة...». وأخرجه مسلم، كتاب العلم، ٢٠٥٨/٤.

إن المقصود من تقرير شمول الشرع بيان أن الواقع من مشمولاته ، وأنه ليس
 ثمة شيء إلا والله عز وجل فيه حكم ﴿ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا ﴾ ،
 وقد تفتن أهل العلم من المتقدمين لشمول الشرع وعمومه ، فاعتنوا بتأصيل
 القواعد ، وتأسيس الأصول التي تعين على الاسترسال مع كل الجزئيات الحادثة ،
 والنوازل الواقعة ، فحصرُوا الأدلة ، ولم يبقوا لمن بعدهم مجالاً للاستدراك عليهم
 بالزيادة في إحداث أصول جديدة ، وابتكار قواعد حديثة ، ذلك لأن أمر التأصيل
 قد فرغ منه ، وأن "فقه الواقع" لا يخرج عما يشمل الشرع ، وحيث إنه كذلك
 فلا بد أن يبحثه أهل العلم كما هو الحاصل ، وأن يضعوا ضوابط البحث فيه كما
 هو الواقع .

المبحث الأول

شمول الشرع

لقد تظافت الأدلة على عموم الشرع لكل ما يحدث من الوقائع ، وشموله لكل ما ينشأ من النوازل ، فقد دلت نصوص القرآن على شمول وحي الله لكل شيء ، يقول العلامة ابن سريج : « ليس شيء إلا والله عز وجل فيه حكم ، لأنه تعالى يقول : ﴿ إِنَّ اللَّكَّانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا ﴾^١ ، ﴿ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَبًا ﴾^٢ ، وليس في الدنيا شيء يخلو من إطلاق أو حظر أو إيجاب ؛ لأن جميع ما على الأرض من مطعم أو مشرب أو ملبس أو منكح ، أو حكم بين متشاجرين أو غيره لا يخلو من حكم ، ويستحيل في العقول غير ذلك ، وهذا مما لا خلاف فيه أعلمه »^٣. وسبب عموم الوحي لكل شيء أن نصوصه بمثابة القواعد العامة التي تشمل كل الجزئيات ما كان منها واقعا زمن نزول الوحي ، وما يحدث بعد ذلك شيئا فشيئا ، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « فإن الشارع نصوصه كلمات جوامع ، وقضايا كلية ، وقواعد عامة ، يمتنع أن ينص على كل

^١ - النساء: ٨٦.

^٢ - النساء: ٨٥.

^٣ - البحر المحيط لبدر الدين الزركشي ١/١٢٩.

فرد من جزئيات العالم إلى يوم القيامة ، فلا بد من الاجتهاد في المعينات هل تدخل في كلماته الجامعة أم لا ؟^١ .

بل إن النصوص التي قد تبدو خاصة ينبغي أخذها كلية ، وذلك باعتماد طرق التعميم من مراعاة عموم التشريع في الأصل ، أو اعتماد القياس ، أو نحو ذلك ، يقول العلامة الشاطبي : «كل دليل شرعي يمكن أخذه كلياً ، وسواء علينا أكان كلياً أم جزئياً إلا ما خصه الدليل ، كقوله تعالى : ﴿ خَالِصَةٌ لِّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾^٢ ، وأشبه ذلك ، والدليل على ذلك أن المستند إما أن يكون كلياً ، أو جزئياً ، فإن كان كلياً فهو المطلوب ، وإن كان جزئياً فبحسب النازلة ، لا بحسب التشريع في الأصل ، بأدلة :

- منها عموم التشريع في الأصل ، كقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾^٣ ، ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾^٤ ، ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾^٥ وهذا معنى مقطوع به ، لا يخرم القطع به

^١ - منهاج السنة النبوية ١٣٩/٦ - ١٤٠ .

^٢ - الأحزاب: ٥٠ .

^٣ - الأعراف: ١٥٨ .

^٤ - سبأ: ٢٨ .

^٥ - النحل: ٤٤ .

ما جاء من شهادة خزيمة . وعناق أبي بُردة ، وقد جاء في الحديث « بُعثت للأحمر والأسود »^١.

- ومنها أصل شرعية القياس ، إذ لا معنى له إلا جعل الخاص الصيغة كالعام الصيغة في المعنى ، وهو معنى متفق عليه ، ولو لم يكن أخذ الدليل كلياً بإطلاق ، لما ساغ ذلك .

- ومنها أن الله تعالى قال : ﴿ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا ﴾^٢ ، فإن نفس التزويج لا صيغة له تقتضي عموماً أو غيره ، ولكن الله تعالى بين أنه أمر به نبيه لأجل التأسي ، فقال : ﴿ لِكَيْ لَا ﴾ ، ولذلك قال : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾^٣ ، هذا ورسول الله ﷺ قد خصه الله بأشياء ، كهبة المرأة نفسها له^٤ ، وتحريم نكاح أزواجه من بعده^٥ ، والزيادة على

^١ - قطعة من حديث أخرجه مسلم في صحيحه (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، ١/٣٧٠-٣٧١) عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أوله: "أعطيت حمسا لم يعطهن أحد قبلي .." ولفظه: "وبعثت إلى كل أحمر وأسود".

^٢ - الأحزاب: ٣٧.

^٣ - الأحزاب: ٢١.

^٤ - كما في (الأحزاب: ٥٠) ﴿وَأَمْرًا مُمِينَةً إِنَّ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ، وانظر "أحكام القرآن" لابن العربي ٣/٥٨٨ ، و"الجامع لأحكام القرآن" للقرطبي ١٤/١٣٤.

^٥ - كما في (الأحزاب: ٥٣) ﴿وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُمْ مِنْ بَعْدِهِ أَبْدًا﴾ ، وانظر "أحكام القرآن" لابن العربي ٣/٦١٧ ، و"الجامع لأحكام القرآن" للقرطبي ١٤/١٤٧.

أربعاً، فذلك لم يخرج عن شمول الأدلة فيما سوى ذلك المستثنى ،
فغيره أحق أن تكون الأدلة بالنسبة إليه مقصودة العموم ، وإن لم يكن لها
صيغ عموم ، وهكذا الصيغ المطلقة تجري في الحكم بحرى العامة .

ومنها أن النبي ﷺ بين ذلك بقوله وفعله ، فالقول
كقوله : « حكمي على الواحد حكمي على
الجماعة »^١ ، وقوله في قضايا خاصة سئل فيها ؛ أهى

١- انظر "أحكام القرآن" لابن العربي ٤٠٨/١ ، و"الجامع لأحكام القرآن" للقرطبي ١٣/٥ .
٢- هذا الحديث مشتهر على السنة الأصوليين ، وليس له أصل ، قال الحافظ ابن كثير في "تحفة
الطالب" ص ٢٨٦ : « م أر هذا قط سنداً ، وسألت عنه شيخنا الحافظ جمال الدين أبا الخجاج ،
وشيخنا الحافظ أبا عبد الله الذهبي مرارا فلم يعرفاه بالكلية . » وقال الحافظ العراقي في "تخريج أحاديث
مختصر المنهاج" ص : ١٧ : « ليس له أصل ، وسئل عنه المزني والذهبي فأنكراه » ، وقال ابن الملقن في
"تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج" ص ٣٢ : « هذا الحديث لم أره بهذا اللفظ . » وقال الحافظ ابن حجر
في "إفادة الخير الخير" ٥٢٧/١ : « هذا قد اشتهر في كلام الفقهاء والأصوليين ، ولم نره في كتب
الحديث » ، لكن ورد ما يؤدي معناه كما قال الحافظ ابن حجر في "إفادة الخير الخير" ، وكذلك
الزركشي في "المعتبر" (رقم ١٢٣) وكذا ابن الملقن في "تذكرة المحتاج" ص : ٣٢ ، ألا وهو حديث أميمة
بنت ربيعة رفعتة : « إنما قولى مائة امرأة كقولى لامرأة واحدة » أخرجه مالك في "الموطأ" (٩٨٢/٢) -
٩٨٣ ، ومن طريقه أحمد في المسند (٣٥٧/٦) ، وأخرجه الترمذي في "الجامع" أبواب السير ، باب ما
جاء في بيعة النساء (١٥٢/٤) ، والنسائي في "المجتبى" كتاب البيعة ، باب بيعة النساء (١٥٢/٤) ، وابن
ماجة في "السنن" كتاب الجهاد ، باب بيعة النساء (٩٥٩/٢) ، وابن حبان في "الصحيح" وإسناده
صحيح ، والدارقطني في "السنن" (١٤٧/٤) .

لنا خاصة ، أم للناس عامة : « بل للناس عامة »^١ ،
كما في قضية الذي نزلت فيه :

﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ ﴾^٢ وأشباهاها .

وقد جعل نفسه عليه الصلاة والسلام قدوة للناس ؛ كما
ظهر في حديث الإصباح جنباً وهو يريد أن يصوم^٣ ،
والغسل من التقاء الختانين^٤ . وقوله : « إني لأنسى ، أو
أُنسى لأسن »^٥ ، وقوله : « صلوا كما رأيتموني

^١ - هذا اللفظ الذي أورده المصنف أخرجه الترمذي في "جامعه" أبواب تفسير القرآن ، باب ومن
سورة هود ٢٩٢/٥ ، وإسناده فيه قيس بن الربيع ، ضعفه وكيع وغيره انظر "تهذيب الكمال" للزمري
٣٤/٢٤ . لكن أخرجه البخاري في "صحيحه" (كتاب مواقيت الصلاة ، باب الصلاة كفارة ، ٨/٢) ،
ومسلم في "صحيحه" (كتاب التوبة ، ٤/٢١١٥-٢١١٦) عن ابن مسعود : أن رجلاً أصاب من امرأة
قبلة ، فأتى النبي ﷺ فأخبره فأنزل الله : ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزَلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ
السَّيِّئَاتِ ﴾ . فقال الرجل يا رسول الله ألي هذا ؟ قال : « لجميع أممي كلهم » هذا لفظ البخاري ، وفي
لفظ لمسلم : « بل للناس كافة » .

^٢ - هود : ١١٤ .

^٣ - أخرجه مسلم في "الصحيح" (كتاب الصيام ، ٢/٧٨١) ومالك في "الموطأ" (٢٨٩/١) والمذكور في
النص لفظه .

^٤ - أخرجه مسلم في "الصحيح" (كتاب الحيض ١/٢٧٢) .

^٥ - أخرجه مالك في "الموطأ" (١٠٠/١) ، قال الخافظ ابن عبد البر في "التمهيد" (٣٧٥/٢٤) : « أما
هذا الحديث بهذا اللفظ فلا أعلمه يروى عن النبي بوجه من الوجوه مسنداً ولا مقطوعاً من غير هذا
الوجه ؛ والله أعلم ، وهو أحد الأحاديث الأربعة في "الموطأ" التي لا توجد في غيره مسندة ولا مرسلة =

أصلي»^١، و «خذوا عني مناسككم»^٢؛ وهو كثير»^٣.

إن هذا النص النفيس يفيدنا أن الدليل من القرآن والسنة وإن كان جزئياً في لفظه وصيغته فإنه يؤخذ عاماً، وما ذلك إلا لأن الشريعة عامة بحسب المكلفين كما أفاده الشاطبي - رحمه الله - في النوع الرابع من المقاصد، في المسألة التاسعة، قال رحمه الله: «الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى أنه لا

= والله أعلم». قال: «ومعناه صحيح في الأصول، وقد مضت آثار في باب نومه عن الصلاة، تدل على هذا المعنى، نحو قوله ﷺ: «إن الله قبض أرواحنا لتكون سنة لمن بعدكم»، وقال ﷺ: «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون»، وبعث ﷺ معلماً، فما سن لنا اتباعه، وقد بلغ ما أمر به، ولم يتوفاه الله حتى أكمل دينه سنناً وفرائض، والحمد لله».

قال الحافظ ابن الصلاح في "الرسالة التي وصل فيها البلاغات الأربع في الموطأ" (ص: ١٤-١٥): «وأما حديث النسيان، فرويناه من وجوه كثيرة صحيحة»، واقتصر منها على حديث عثمان بن أبي شيبة عن جرير عن ابن منصور عن إبراهيم بن علقمة عن عبد الله، قال ﷺ وذكر حديث السهو، وأنه قال: «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني». أخرجاه في صحيحيهما..».

¹ - أخرجه البخاري في "صحيحه" (كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر إذا كان جماعة والإقامة ١١١/٢) عن مالك بن الحويرث رضي الله عنه.

² - أخرجه مسلم في "صحيحه" (كتاب الحج ٢/٩٤٣)، وأحمد في "المسند" (٣/٣١٨) عن جابر رضي الله عنه قال: رأيت النبي ﷺ يرمي على راحلته يوم النحر، ويقول: "لتأخذوا عني مناسككم، فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه"؛ وأخرجه النسائي في "المجتبى" (كتاب المناسك، باب الركوب إلى الجمار واستغلال الحرم، ٥/٢٧٠)، وفيه: "يا أيها الناس خذوا مناسككم".

³ - الموافقات ٣/٢٤١-٢٤٦.

يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض ، ولا يحاشي من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة ، والدليل على ذلك مع أنه واضح أمور :

أحدها : النصوص المتضافرة ، كقوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ ^١ ، وقوله : ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ ^٢ ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « بعثت إلى الأحمر والأسود » ^٣ . وأشباه هذه النصوص مما يدل على أن البعثة عامة لا خاصة .

ولو كان بعض الناس مختصا بما لم يخص به غيره ، لم يكن مرسلا للناس جميعا ، إذ يصدق على من لم يكلف بذلك الحكم الخاص أنه لم يرسل إليه به ، فلا يكون مرسلا بذلك الحكم الخاص إلى الناس جميعا ، وذلك باطل ، فما أدى إليه مثله ^٤ .

وقد يورد بعض الناظرين على عموم الشريعة عدم شمولها للصبيان والمجانين ونحوهم ممن ليس بمكلف ، وهذا الإيراد باطل لأن هذا النوع لم يرسل إليه ﷺ بإطلاق ، وليس داخلا تحت عموم الناس المذكورين في خطاب التكليف في

¹ - سبأ : ٢٨ .

² - الأعراف : ١٥٨ .

³ - قطعة من حديث أوله : « أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي.. » وفيه « وبعثت إلى كل أحرر وأسود » أخرجه مسلم في "الصحیح" (كتاب المساجد ١/٣٧٠-٣٧١) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه .

⁴ - الموافقات ٢/٤٠٧-٤٠٨ .

القرآن ، لما تقرر من أن خطاب التكليف تشترط له شروط لم تتوفر في هذا النوع كالعقل والبلوغ وغيرهما^١، ولهذا قال العلامة الشاطبي: «فلا اعتراض به ، وما تعلق بأفعالهم من الأحكام المنسوبة إلى خطاب الوضع ، فظاهر الأمر فيه»^٢، أي ما فيه من الأحكام الطلبية متوجه إلى أوليائهم ، كما أفاده العلامة دراز^٣، وقال العلامة ابن عاصم تلميذ الشاطبي في نظمه "مرتقى الوصول إلى معرفة علم الأصول":

«واشترط البلوغ للتكليف * كالعقل والإسلام والتعريف
والذهن أن يحضر وقت الفرض * وعدم الإكراه عند بعض
وليس الزكاة للصبي * من ذلك والخطاب للولي»^٤

ثم انتقل لبيان الوجه الثاني الذي يستدل به على عموم الشريعة بالنسبة للمكلفين فقال: «والثاني : أن الأحكام إذا كانت موضوعة لمصالح العباد ، فالعباد بالنسبة إلى ما تقتضيه من المصالح مرآة»^٥، ومعنى كونهم مرآة كما قال

^١ - انظر "المستصفى" ٢٧٧/١-٢٨٠، و"روضة الناظر" ص ٤٨، و"الإحكام" للآمدي ١/١١٤، و"بيان المختصر" لشمس الدين الأصفهاني ١/٤٣٥، و"شرح اللمع" للشيرازي ١/٢٦٥، و"شرح الكوكب المنير" لابن النجار ١/٤٩٨، و"القواعد والفوائد الأصولية" لابن اللحام ص ١٥، "نيل السؤل" للولائي ص ٧٤.

^٢ - الموافقات ٢/٤٠٨.

^٣ - الموافقات ٢/٤٠٨ (هامش رقم ٣).

^٤ - نيل السؤل على مرتقى الأصول" لمحمد بن يحيى الولائي ص: ٧٤-٧٥.

^٥ - الموافقات ٢/٤٠٨.

العلامة دراز : «أي تنطبع فيهم هذه المصالح على السواء ، لأنهم مطبوعون بطابع النوع الإنساني المتحد في حاجاته وضرورياته وما يكملها »^١ ، ثم قال الشاطبي في هذه الأحكام الموضوعية لمصالح العباد : «فلو وضعت على الخصوص ، لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق ، لكنها كذلك حسبما تقدم في موضعه ، فثبت أن أحكامها على العموم لا على الخصوص ، وإنما يستثنى من هذا ما كان اختصاصا برسول الله ﷺ ، كقوله : ﴿ وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ

إلى قوله : ﴿ خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾^٢ . وقوله : ﴿ تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُمْ ﴾^٣ وما أشبه ذلك مما ثبت فيه الاختصاص به بالدليل ، ويرجع إلى هذا ما خصَّ هو به بعض أصحابه كشهادة خزيمة^٤ ، فإنه راجع إليه عليه الصلاة والسلام ، أو غير راجع إليه كاختصاص أبي بردة بن نيار بالتضحية بالعناق الجذعة ، وخصه بذلك بقوله : « ولن تجزئ عن أحد بعدك »^٥ ؛ فهذا لا نظر فيه إذ هو راجع إلى جهة

^١ - هامش رقم ٤ من الموافقات ٤٠٨/٢ .

^٢ - الأحزاب : ٥٠ .

^٣ - الأحزاب : ٥١ .

^٤ - حديث شهادة خزيمة أخرجه أبو داود في "السنن" (كتاب الأقضية ، باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم به ، ٣/٣٠٨) ، والنسائي في "المجتبى" (كتاب البيوع ، باب التسهيل في ترك الإشهاد على البيع ، ٧/٣٠١-٣٠٢) ، وأحمد في "المسند" (٥/٢١٥-٢١٦) . وصححه في المستدرک (٢/١٧-١٨) ووافقه الذهبي ، وصححه الألباني في الإرواء ١٢٧/٥ .

^٥ - أخرجه البخاري في "الصحيح" (كتاب الأضاحي ، باب قول النبي ﷺ لأبي بردة «ضحَّ بالجدع من المعز، ولن تجزئ عن أحد بعدك» ٦/٥٩٣) . ومسلم في "الصحيح" (كتاب الأضاحي ٣/١٥٥٢) .

رسول الله ﷺ ، ولأجله وقع النص على الاختصاص في مواضعه إعلاماً بأن الأحكام الشرعية خارجة عن قانون الاختصاص^١ ، إذا ما ورد من النص على التخصيص لا ينافي عموم الشريعة ، بل إنه من أعظم الأدلة على عمومها ، ووجه تقرير ذلك أن ما لم ينص على التخصيص فيه ، فإن الأصل فيه أنه عام ، فثبت المطلوب من أن الشريعة عامة في أصل خطابها .

ثم انتقل الشاطبي رحمه الله لتقرير الوجه الثالث فقال : « والثالث : إجماع العلماء المتقدمين على ذلك من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، ولذلك صيروا أفعال رسول الله ﷺ حجة للجميع في أمثالها ، وحاولوا فيما وقع من الأحكام على قضايا معينة وليس لها صيغ عامة أن تجري على العموم ، إما بقياس ، أو بالرد إلى الصيغة أن تجري على العموم المعنوي ، أو غير ذلك من المحاولات ، بحيث لا يكون الحكم على الخصوص في النازلة الأولى مختصاً بها ، وقد قال تعالى : ﴿ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ ﴾ الآية ،

فقرر الحكم في مخصوص ليكون عاماً في الناس ، وتقرير صحة الإجماع لا يحتاج إلى مزيد ، لوضوحه عند من زاول أحكام الشريعة^٢ ؛ ثم انتقل لتقرير عموم الشريعة بالدليل العقلي اعتماداً على قاعدة الجمع بين التماثلات ، والتفريق بين المختلفات التي على أساسها قام القياس ، ولهذا قاس عدم جواز خطاب البعض

^١ - الموافقات / ٤٠٨ - ٤١٠ .

^٢ - الأحزاب : ٣٧ .

^٣ - الموافقات ٢ / ٤١٠ - ٤١١ .

بعض الأحكام على عدم جواز خطاب البعض بقواعد الإسلام ، فقال رحمه الله : « والرابع : أنه لو جاز خطاب البعض ببعض الأحكام حتى يخص بالخروج عنه بعض الناس ، لجاز مثل ذلك في قواعد الإسلام أن لا يخاطب بها بعض من كملت فيه شروط التكليف بها ، وكذلك في الإيمان الذي هو رأس الأمر ، وهذا باطل بإجماع ، فما لزم عنه مثله »^١.

إن شمول الشرع وعمومه من أظهر علامات كمال الدين ، وقد تفتن لهذا المعنى العلامة يحيى السلماسي في كتابه "منازل الأئمة الأربعة" فربط عموم الشرع بكمال الدين ، قال رحمه الله : « الفصل الرابع : في كمال الدين

اعلم أن الله عز وجل أنزل كتابه على نبيه محمد ﷺ تبياناً لكل شيء ، وقال تعالى : ﴿ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾^٢ ، ثم أمره أن يبين لهم ما فيه مما يحتاجون إليه ، وحب معرفته عليهم فقال تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾^٣ ، وقال تعالى : ﴿ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ ﴾^٤ ؛ ثم إنه ﷺ بين لأئمة ما يحتاجون إليه من أمر دينهم ودنياهم ، وبين لهم ما فيه صلاح أولاهم وأخراهم ، أنزل الله تعالى عليه في حجة الوداع

^١ - نفسه ٤١١/٢.

^٢ - الأنعام: ٥٩.

^٣ - النحل: ٤٤.

^٤ - المائدة: ٦٧.

يوم الجمعة بعرفة: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ
 الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾^١. وقال ﷺ في حجة الوداع: «ألا هل بلغت اللهم اشهد»^٢،
 وقال سلمان: «علمنا رسول الله ﷺ كل شيء حتى الخراءة»^٣،
 فثبت أنه بين جميع الواجبات إذ تأخر البيان عن وقت الحاجة لا يجوز،
 والكمال لا يقبل الزيادة..

والدين اسم لما أقامه الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ثم الأثر الصحيح
 عن مرضي من السلف مأمون على عقدة الدين، عالم بالاختلاف، بصير
 بالقياس، قادر على الاستنباط»^٤.

وهذا الذي ذكره العلامة يحيى السُّلَماسي من اجتهاد المرضي من السلف،
 المأمون على عقدة الدين، القادر على الاستنباط لبلوغه درجة الاجتهاد، وسَّعَهُ
 الطوفي في "شرح مختصر الروضة" فجعل اجتهادَ المُجتهد بياناً لأحكام الله التي
 يشملها دينه في كل عصر، فالدين اسم لما دل عليه الكتاب والسنة والاجتهاد،
 ولا ينبغي اعتقاد أن النصوص تستوعب جميع الحوادث بالأسماء اللغوية التي

^١ - المائدة: ٣.

^٢ - أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى ٥٣٥/٢.

^٣ - أخرجه مسلم في كتاب الطهارة ٢٢٣/١، وأبو داود في كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال
 القبلة عند قضاء الحاجة ١٧/١، والترمذي في أبواب الطهارة، باب الاستنجاء بالحجارة ٢٤/١،
 والنسائي في كتاب الطهارة، باب النهي عن الاكتفاء في الاستطابة بأقل من ثلاثة أحجار ٣٨/١.

^٤ - منازل الأئمة الأربعة للسلماسي ص: ٤٩.

لا تحتاج إلى استنباط واستخراج أكثر من جمع النصوص كما ذهبت إلى ذلك المدرسة الظاهرية^١، حتى نفوا دلالة فحوى الخطاب ونحوها مما يكون اللفظ الخاص دالا على معنى عام ، يقول الطوفي: « اجتهاد المجتهدين في الأحكام مقطوع به في كتاب الله عز وجل ، وذلك في قوله تعالى : ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ فَصَلَّنَاهُ تَفْصِيلاً ﴾^٢ ، فهذه قضية عامة تتناول الأحكام الشرعية لأنها أشياء ، فتقتضي أنها مفصلة في الشرع ، ثم إنا نرى كثيرا من الأحكام غير مفصل ، لا في كتاب الله ، ولا في سنة رسوله ﷺ ، ولا في كلام الأئمة ، إذ قد تقع حوادث غرائب ، ليس لهم فيها كلام ، فدل على أن الله سبحانه وتعالى ، أحال بالتفصيل على مجتهدي كل عصر ، فكل مجتهد مطلق أو مقيد تمسك في حكم بما يصلح أن يتمسك به مثله في ذلك الحكم ، كان ما أفتى به حكما من الله تعالى ، وتفصيلا منه بمقتضى النص المذكور ..»^٣.

إن المجتهد عندما يجتهد في الوقائع المستحدة لا يستقل بالنظر فيها ، وإنما يستند إلى العمومات الشرعية ، فيدرج تحتها ما يريد الاجتهاد فيه من الجزئيات الحادثة كما جرت بذلك عادة أهل العلم في كل زمان ، يقول العلامة عبد الرحمن بن ناصر السعدي : « من أراد الحكم على شيء من الجزئيات ، فعليه أن يبين دخولها في الأحكام الكلية ، وهذا أصل كبير نافع ، من أحكامه علما وعملا

^١ - انظر كتاب الاستقامة لابن تيمية ١/٧.

^٢ - الإسراء: ١٢.

^٣ - شرح مختصر الروضة لظوفي ١/١٣٣-١٣٤.

نجح ، ومن لم يحكمه غلط غلطا كبيرا أو صغيرا بحسب ما حكم به من الجزئيات .

وجميع الحوادث ، وجميع أفعال المكلفين داخلة تحت هذا الأصل ، ولذا ذكر لهذا نموذجا يفتح بابه ، ويستدل به على غيره :

من ذلك أن الشارع مدح من اتصف بالإيمان والتقوى والصلاح والعلم والعمل الصالح والإحسان في عبادة الخالق ، والإحسان إلى الخلق بحسب أحوالهم ، وذم من اتصف بضد ذلك ، فمن أراد أن يمدح أحدا من الناس شخصا أو طائفة أو يذم ، فعليه أن يبين دخول ما مدحه أو قدح فيه في الاسم الشرعي الذي علق عليه الشارع المدح أو الذم ، فإن علقه بغير الأسماء الشرعية عظم غلظه ، وانحرف في حكمه .

وكذلك أمر الشارع بالعدل ونهى عن الظلم ، فمن أراد الحكم على شيء من الأشياء بأنه عدل أو ظلم ، أو أن فاعله عادل أو ظالم ، فعليه أن يبين دخوله في نص الشارع الكلي .

وكذلك أمر بإشهاد العدول وقيل شهادتهم بحسب تفاوت الأحكام الشرعية ، فمتى شهد أحد بشيء من الأشياء ، فعلى من يحكم بشهادته أن يتحقق دخوله في العدالة الشرعية المعتبرة .

وكذلك ردّ كثيرا من الأمور إلى العرف والمعروف ، وأمر بها ، ونهى عن المنكر الذي هو ضدها ، وذلك كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والمعاشرة

بالمعروف ، والقيام بالحقوق بالمعروف غير المنكر ، فعلى من أراد أن يحكم بشيء من ذلك ، فعليه أن يبين دخوله ذلك المحكوم فيه بالعرف والمعروف أو المنكر . وكذلك نهى عن بيع الغرر ومعاملات الغرر ، فعلى من أراد أن يحكم في معاملة جزئية أن يحقق فيها هذا الوصف ، فإن تحقق دخول الجزئي في الأصل الكلي ، فليحكم فيه ، وإلا فليتوقف عن النهي عنه إلا بدليل .

وكذلك أمور كثيرة جدا علق الشارع عليها أحكاما ، فيشبه الأمر في جزئياتها وأفرادها : هل فيها ذلك الوصف ؟ فالطريق إلى الحكم العلم التام بالواقع ليتمكن من الحكم عليه ، وعند الاشتباه في الجزئيات يرجع فيه إلى أهل الخبرة فيه ^١ .

إن هذا النص النفيس فيه بيان كيفية النظر في الجزئيات للحكم عليها ، والوقائع لا تكون إلا جزئية مشخصة ومعينة ، فلا بد من النظر هل يشملها الحكم الكلي أم لا ؟ وذلك عن طريق الاجتهاد بتحقيق المناط ، أو الإلحاق بالقياس ، أو نحوهما من الأصول والقواعد التي بواسطتها يتم استيعاب جميع الوقائع استيعابا شرعيا ، هذه الأصول والقواعد التي يشتمل عليها علم "أصول الفقه" هي الوسيلة الوحيدة للاجتهاد في النوازل ، وقد كملت - كما سيأتي تقريره في مبحث "انحصار الأدلة" - في الزمن الأول ، يقول الحجوي الفاسي في كتابه "الفكر السامي" : « إن أصول الفقه وإن كملت في الزمن النبوي ففروعه لم تتم

^١ - مجموع الفوائد واقتناص الأوابد لعبد الرحمن بن سعدي ص: ١٠٩-١١٠ .

بعد ، ولا انتهاء لها أبدا مادامت الحوادث ، ولما كان استيعاب جميع الفروع
 الفقهية وأعيان الوقائع الجزئية ، والإحاطة بجميع أحكامها وإنزال شريعة
 بذلك ، لا يسعه ديوان ولا تطبيقه حافظة الإنسان ، مع جواز وقوعه عقلا ،
 لطف الله بنا فأنزل العمومات لتستنبط منها المسائل الخاصة بالاندراج ،
 وأنزل المسائل الخاصة ليقاس عليها ما يماثلها في علة الحكم أو يشابهها ، ووكل
 إلى نبيه ﷺ تدريب الأمة على الاجتهاد والاستنباط ليحصل لهم ثواب
 الاجتهاد الذي جعله من أفضل العبادات ، ودليل كمال النفس والفكر وتحصيل
 ثمرة الفهم والعقل الذي أكرم الله به الإنسان ، فكان ﷺ يمرهم ويرشدهم إلى
 الاجتهاد ، كقوله لما سئل عن الحمير : « ما أنزل الله علي فيها إلا هذه
 الآية الجامعة الفادة : ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾^١ ، فبين لهم بهذا
 الجواب كيفية اندراج الجزئي في الكلي وأن العام حجة ، وأنه يُعمل به قبل
 البحث عن المخصص^٢ »

إن خلود الشريعة واستمرارها إلى يوم القيامة ، لا تتم دون الاجتهاد في
 تنزيل أحكام الله على الوقائع ، وذلك بالجمع بين المعرفة للأحكام الكلية المعتمدة
 على منهج الفهم ، والمعرفة لكيفية تطبيق هذه الأحكام على الوقائع المعتمدة على

^١ - الزلزلة : ٧ .

^٢ - أخرجه البخاري في "الصحيح" (كتاب تفسير القرآن، باب قوله ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾)

(٤٠٤/٦-٤٠٥).

^٣ - الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي للحجوي الفاسي ١/٢٢٥ .

منهج التطبيق ، يقول في ذلك الدكتور فتحي الدريني : « وليس الاجتهاد في التفهم والاستنباط بأولى من الاجتهاد في التطبيق ، إن لم نقل إن قيمة الاجتهاد علميا إنما تنحصر فيما يؤتى من ثمرات في تطبيقه ، تحقق مقاصد التشريع وأهدافه في جميع مناحي الحياة .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن الخبرة بشؤون الحياة كلها ، وما يقوم به الناس من أوجه النشاط المختلفة في تدبير معاشهم ، وطرق كسبهم وانتفاعهم ، أضحت عنصرا أساسيا في الاجتهاد بالرأي لأنها بذاتها هي متعلق الأحكام .

وإذا كان من المقرر بداهة أن طبيعة الاجتهاد ، عقل متفهم ذو ملكة مقتدرة متخصصة ؛ ونص تشريعي مقدس يتضمن حكما ومعنى يستوجهه ، أو مقصدا يستشرف إليه ؛ وتطبيق على موضوع النص أو متعلق الحكم ؛ ونتيجة متوخاة من هذا التطبيق ، فإن كل أولئك يكون نظريا ما لم تكن الواقعة أو الحالة المعروضة قد درست درسا وافيا ، بتحليل دقيق لعناصرها ، وظروفها وملابساتها ؛ إذ التفهم للنص التشريعي يبقى في حيز النظر ، ولا تتم سلامة تطبيقه إلا إذا كان ثمة تفهم واسع للوقائع بمكوناتها وظروفها ، وتبصر بما عسى أن يسفر عنه التطبيق من نتائج ، لأنها الثمرة العلمية المتوخاة من الاجتهاد التشريعي كله^١ .

^١ - المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي ص: ٥٥ .

لقد تضمن هذا النص بيان ما يحتاج إليه - لمواكبة الوقائع والمواءمة بينها وبين الأحكام الشرعية المنصوص عليها ، أو المستنبطة بالاجتهاد- من شرائط ، وهي :

١- عقل متفهم ذو ملكة مقتدرة متخصصة ، وذلك ما يُعبر عنه أهل العلم بأهلية الاجتهاد التي يصير بها الناظر مقتدرا اقتدارا خاصا بمجال الاجتهاد في الأدلة وتنزيلها على الوقائع ، لأن النظر لمن لا أهلية له لا يحصل منه المقصود ، ولهذا جعل أهل العلم أول شرط ليكون النظر في الأدلة منتجا للمقصود كمال الآلات ، وفي ذلك يقول العلامة أبو إسحاق الشيرازي : « إنما يحصل العلم بالنظر بثلاثة شروط :

أحدها : أن يكون الناظر كامل الآلة ، وهو : أن يعرف طريق الأحكام الشرعية وكيفية ترتيب الأدلة بعضها على بعض ، لأنه إذا لم يكن كامل الآلة لم يحصل من نظره وإن طال الفكر ، وإن أصاب الحكم لم يكن ذلك إصابة إفادتها النظر ، وإنما يكون على سبيل الاتفاق ، بمنزلة الأعمى إذا كان له حدقتان صحيحتان ، غير أنه لا نور فيهما ، فإنه ولو قلب بصره مهما قلب لا يدرك شيئا لعدم الآلة التي يتوصل بها إلى الإدراك ، وإذا كان بصيرا أدرك ما ينظر إليه...»^١.

٢- نص تشريعي مقدس ، والمقصود به نص الوحي من كتاب وسنة ، وجعل النص متضمنا لحكم ومعنى يستوجهه ، ولمقصد يستشرف إليه ؛ وإنما

^١ - شرح اللمع في أصول الفقه للشيرازي ٩٤/١.

اقتصر على ذكر الدليل النقلي لأنه أصل الأدلة ، وبه ثبوتها ، إذ كل دليل لا يشهد له الكتاب والسنة بالاعتبار فإنه لا عبرة به ؛ وإلا فإن النظر يكون في الدليل عموماً سواء أكان نصاً من كتاب وسنة أو غيره من إجماع أو قياس أو استصلاح أو استصحاب ونحوها من الأدلة المعروفة في كتب الأصول ، فقد يكون النظر في الواقعة مَبْنِياً على قواعد الاستصحاب ، أو الاستصلاح مثلاً ، كما سيأتي بيانه في ثنايا هذا البحث .

إذاً لا بد من دليل شرعي ينظر فيه المتأهل ذو الملكة ، حتى يكون نظره مثمراً ، ولهذا لو نظر في غير الدليل الشرعي كأن ينظر فيما يشبهه بالدليل فإنه لن يصيب الحق ، وفي ذلك يقول أبو إسحاق الشيرازي في الشرط الثاني من شروط النظر في الدليل : « أن يكون نظره في دليل لا في شبهة ، لأنه متى أخطأ المحجة ، ولم يصادف نظره المحجة بل وقع على الشبه لم يدرك المقصود ، ولم يصل إلى المراد »^١.

٣- تطبيق على موضوع النص أو متعلق الحكم ، وذلك بتطبيق أدوات الاجتهاد على النص لاستخراج الحكم، واستنباطه ، وإنما أدخلت هذا الشرط ضمن القسم الأول لأن المؤلف قال فيه مع ما قبله : « فإن كل أولئك يكون نظرياً ، ما لم تكن الواقعة أو الحالة المعروضة قد درست درسا وافياً... ».

^١ - نفسه ٤/١ .

إن هذه الأمور الثلاثة كلها لا تخرج عن الجانب النظري ، إلا إذا أضيف إليها شرط رابع ألا وهو : دراسة الواقعة دراسة وافية ، وذلك بتحليل لعناصرها دقيق ، ونظر في ظروفها وملابساتها عميق .

وقد أجاد العلامة ابن القيم تلخيص هذه الشروط بقوله : « فالحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات ودلائل الحال ومعرفة شواهدة ، وفي القرائن الحالية والمقالية ، كفقهاء في كليات الأحكام : أوضاع حقوقا كثيرة على أصحابها ، وحكم بما يعلم الناس بطلانه لا يشكون فيه اعتمادا منه على نوع ظاهر لم يلتفت إلى باطنه وقرائن أحواله .

فهنا نوعان من الفقه ، لا بد للحاكم منها :

- فقه في أحكام الحوادث الكلية .

- وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس ، يميز به بين الصادق والكاذب ، والمحق والمبطل .

ثم يطابق بين هذا وهذا ، فيعطي الواقع حكمه من الواجب ، ولا يجعل الواجب مخالفا للواقع «¹ .

من كل ما سبق بيانه يتضح أن الشريعة الإسلامية عامة لكل ما يقع من الحوادث ويجد من النوازل ، شريطة أن تؤخذ أدلتها أخذًا كليًا ، وقد مر تقرير

¹ - الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم ص: ٤ .

« أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها ، وإنما أتت بأمر كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر...»^١.

وقد اختلف الناس في وفاء النصوص بجمهور المسائل الواقعة إلى ثلاث طوائف :

الطائفة الأولى : أهل الرأي والقياس .

الطائفة الثانية : أهل الظاهر .

الطائفة الثالثة : فقهاء الحديث .

وقد لخص الكلام عن مذاهبهم في هذه المسألة شيخ الإسلام - رحمه الله - فقال : « وكذلك الأمور العملية التي يتكلم فيها الفقهاء ، فإن من الناس من يقول : إن القياس يُحتاج إليه في معظم الشريعة لقلة النصوص الدالة على الأحكام الشرعية ، كما يقول ذلك أبو المعالي وأمثاله من الفقهاء ، مع انتسابهم إلى مذهب الشافعي ونحوه من فقهاء الحديث ، فكيف بمن كان من أهل رأي الكوفة ونحوهم ؟ فإنه عندهم لا يثبت من الفقه بالنصوص إلا أقل من ذلك ، وإنما العمدة على الرأي والقياس ، حتى إن الخراسانيين من أصحاب الشافعي ، بسبب مخالطتهم لهم ، غلب عليهم استعمال الرأي وقلة المعرفة بالنصوص .

وبإزاء هؤلاء أهل الظاهر كابن حزم ونحوه ، ممن يدعي أن النصوص تستوعب جميع الحوادث بالأسماء اللغوية التي لا تحتاج إلى استنباط واستخراج

^١ - الموافقات للشاطبي ١٤/٥ .

أكثر من جمع النصوص ، حتى تنفي دلالة فحوى الخطاب وثبته في معنى الأصل ، ونحو ذلك من المواضع التي يدل فيها اللفظ الخاص على المعنى العام .

والتوسط في ذلك طريقة فقهاء الحديث ، وهي إثبات النصوص والآثار الصحابية على جمهور الحوادث ، وما خرج عن ذلك كان في معنى الأصل ، فيستعملون قياس العلة ، والقياس في معنى الأصل ، وفحوى الخطاب ، إذ ذلك من جملة دلالات اللفظ . وأيضاً فالرأي كثيراً ما يكون في تحقيق المناط الذي لا خلاف بين الناس في استعمال الرأي والقياس فيه ، فإن الله أمر بالعدل في الحكم ، والعدل قد يعرف بالرأي ، وقد يعرف بالنص^١ .

إن طريقة فقهاء الحديث وسط في الاستنباط ، وسط في تقرير منهج النظر في الجزئيات الحادثة ، والوقائع النازلة ، لا تجنح إلى جهة الغلو في الرأي بتغليب تأسيس الأحكام عليه قياساً كان كما هو الشأن في مدرسة الرأي قديماً ، أو استصلاحاً واستحساناً كما هو الشأن في مدرسة الرأي في الزمن الحديث ؛ بل تعتمد من الرأي أحسنه ، ولا تعطيه أكثر من حقه ، بل تنزله منزلته .

كما لا تجنح إلى جهة التفريط بالجمود على ظواهر نصوص ، نافية ما دلت عليه من المعاني التي تشهد لها الأدلة المعتبرة .

إن عموم هذه الشريعة ، لكل ما يحتاج إليه ، واستيعابها لكل ما ينزل بالناس حمل بعض أهل العلم على جعلها من الخصال الدالة على نبوة النبي ﷺ ،

^١ - الاستقامة لابن تيمية ٢٦١/١ .

قال العلامة الماوردي في كتابه "أعلام النبوة": «والخصلة الخامسة: تصديده لمعالم الدين، ونوازل الأحكام حتى أوضح للأمة ما كلفوه من العبادات، وبين لهم ما يحل ويحرم من مباحات ومحظورات، وفصل لهم ما يجوز ويمتنع من عقود ومناكح ومعاملات، حتى احتاج اليهود في كثير من معاملاتهم وموارثهم لشرعه، ولم يحتاج شرعه إلى شرع غيره.

ثم مهد لشرعه أصولاً تدل على الحوادث المغفلة، ويستتبط لها الأحكام المعللة، فأغنى عن نص بعد ارتفاعه، وعن التباس بعد إغفاله»^١.

لقد جعل الماوردي هذه الخصلة من خصال فضائل أفعاله التي اعتبرها من كمالاته المستوجبة لنبوته، والمعجزة لخلقها، فيكون تمهيد الشرع بأصول تدل على الحوادث المغفلة من النص علامة على ذلك الفضل الدال على كماله.

إن عموم الشرع من أوضح الواضحات، وأظهر البديهيات، وإنما قدمت به لأن الزمن اليوم زمن فترة في العلم، طبق الجهل فيه الآفاق، وضرب بجرانه، حتى صار الواضح غامضاً، والجلي خافياً، فالله المستعان.

^١ - أعلام النبوة ص: ١٩٤.

المبحث الثاني

عناية المتقدمين بالواقع

لقد اعتنى المتقدمون من أهل العلم بالواقع تأصيلاً للقواعد التي يبني عليها النظر فيه ، ونظروا في الوقائع التي عرضت لهم في زمنهم ، فكان لهم نظران :

١- نظر جزئي يتعلق بالوقائع الحادثة في أزمنتهم ، وطبيعة هذا النظر الخصوصية بسبب أن « وقائع الأعيان لا عموم لها »^١ ؛ نعم يمكن أن يقاس على نظرهم الجزئي إن كانت هناك مشاهمة بين ما نظروا فيه وما ينظر فيه العلماء بعدهم .

إن صعوبة مثل هذا القياس أنه أولاً قياس على فرع لا على أصل وفيه ما فيه^٢ ؛ هذا من جهة ؛ و من جهة أخرى أن كل نازلة لها خصوصياتها التي تجعلها « نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير ، وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا ، فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد .. »^٣ .

٢- نظر كلي يتمثل في تععيد الأصول ، وتأصيل الكليات ، بسبب أن زمنهم كان زمن التأسيس للعلوم ، والتدوين لها ، فاحتاجوا إلى إبراز ما تُبنى عليه الأحكام تسهيلاً على من بعدهم ، ولم يكونوا في هذا التأصيل مخترعين ، بل ميرزين لما دلت عليه الأدلة المعتبرة ، مظهرين لما كان سليقة عند الصحابة كما يقول صاحب المراقي في علم الأصول :

^١ - ينظر الموافقات ٨/٤ .

^٢ - ينظر جامع بيان العلم وفضله لابن عد البر ٨٩٤/٢ - ٨٩٥ و ١٠٣٧/٢ .

^٣ - الموافقات ١٤/٥ .

«أَوَّلُ مَنْ أَلَّفَهُ فِي الْكُتُبِ * محمد بنُ شَافِعِ الْمَطَّلِبِيِّ
 * مِثْلُ الَّذِي لِلْعَرَبِ مِنْ خَلِيقَةٍ»^١

وفي هذين النظرين يقول العلامة القاضي عياض: «لكنهم (أي الأئمة) لم يتكلموا من النوازل إلا في اليسير مما وقع ، ولا تفرغت عنهم المسائل ، ولا تكلموا من الشرع إلا في قواعد ووقائع ، وكان أكثر اشتغالهم بالعمل بما علموا ، والذب عن حوزة الدين ، وتوطيد شريعة المسلمين ، ثم بينهم من الاختلاف في بعض ما تكلموا فيه ما يُبقي المقلد في حيرة ويُحوجه إلى نظر وتوقف ، وإنما جاء التفريع والتنقيح وسط الكلام فيما يتوقع وقوعه بعدهم ، فجاء التابعون فنظروا في اختلافهم ، وبنوا على أصولهم ، ثم جاء من بعدهم العلماء من أتباع التابعين والوقائع قد كثرت ، والنوازل قد حدثت ، والفتاوى قد تشعبت ، فجمعوا أقاويل الجميع ، وحفظوا فقهم ، وبحثوا عن اختلافهم واتفاقهم ، وحذروا انتشار الأمر ، وخروج الخلاف عن الضبط ، فاجتهدوا في جمع السنن ، وضبط الأصول ، وسئلوا فأجابوا ، وبنوا القواعد ، ومهدوا الأصول ، وفرعوا عليها النوازل ، ووضعوا للناس في ذلك التصانيف وبوبوها ، وعمل كل واحد منهم بحسب ما فتح عليه ووفق له ، فانتهى إليهم عمل الأصول والفروع ، والاختلاف والاتفاق ، وقاسوا على ما بلغهم ما يدل عليه أو يشبهه»^٢.

^١ - نشر البنود على مراقي السعود. لعبد الله العلوي الشنقيطي ١٤/١.

^٢ - ترتيب المنذرك للقاضي عياض ٦١/١.

إن هذا الوصف الدقيق من القاضي عياض لعمل المتقدمين يبرز ما ذكرته من اعتناء أهل العلم بالوقائع ، وهل هذا الاعتناء قائم على الاشتغال بها من غير - حصر لها بضوابط تضبطها ، وقواعد تحكمها ؟ أم كما قال القاضي عياض : « وحذروا انتشار الأمر ، وخروج الخلاف عن الضبط ، فاجتهدوا في جمع السنن ، وضبط الأصول ، وسئلوا فأجابوا ، وبنوا القواعد ، ومهدوا الأصول ، وفرعوا عليها النوازل »^١.

إن هذه العناية بتأصيل الأصول ، وتقعيد القواعد ، التي تكون بمثابة المعيار الكلي الذي يعتمد في النظر في الوقائع والأحداث ، سلوك لطريقة الشارع الذي كانت نصوصه كلمات جوامع ، وقضايا كلية ، تشمل ما يمكن أن يحدث من الوقائع ، قال الحجوي : « ولما كان استيعاب جميع الفروع الفقهية ، وأعيان الوقائع الجزئية ، والإحاطة بجميع أحكامها ، وإنزال شريعة بذلك ، لا يسعه ديوان ، ولا تطبيقه حافظه الإنسان ، مع جواز وقوعه عقلا ، لطف الله بنا فأنزل العمومات لتستنبط منها المسائل الخاصة بالاندراج ، وأنزل المسائل الخاصة ليقاس عليها ما يماثلها في علة الحكم أو يشابهها ، ووكل إلى نبيه ﷺ تدريب الأمة على الاجتهاد والاستنباط ليحصل لهم ثواب الاجتهاد الذي جعله من أفضل العبادات ..

فكان ﷺ يمرنهم ويرشدهم إلى الاجتهاد ، كقوله لما سئل عن الحمير : « ما أنزل الله علي فيها إلا هذه الآية الجامعة الفأدة : ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾^١ ، فبين لهم بهذا الجواب كيفية اندراج الجزئي في الكلبي ، وأن العام حجة ، وأنه يُعمل به قبل البحث عن المخصص »^٢.

لقد كان تدريب النبي ﷺ لأُمَّته على الاجتهاد يهدف إلى توجيههم إلى الاعتناء بالكليات ، من خلال إبراز حجية العموم ، وكيفية إدراج الوقائع الجزئية تحت كلياتها

إن وضوح هذا الأمر عند العلماء هو الذي جعلهم ينظرون إلى ما يتصل بالوقائع - سواء كان واقع خصومة أو لا - من القضاء والفتوى على أنهما : «صناعة كلاهما يحتاج إلى نظر وإمعان في جزئيات المسائل حتى يتبين لهما اندراجها تحت كليات الفقه، وإدراج الجزئي تحت الكلبي عسير ، لكثرة ما يقع فيه من الاشتباه ، بسبب اشتغال الجزئي على أوصاف مختلفة بعضها يترع إلى هذا الكلبي ، وبعضها يترع إلى غيره ، وهو بأحدهما أمس منه بالآخر ، وربما كانت الجهة التي هو بها أمس دقيقة تخفى على غير الفاطن »^٣.

^١ - الزلزلة : ٧.

^٢ - مر تخريجه ص: ٥٠.

^٣ - الفكر السامي ١/٢٢٥.

^٤ - شروح وحواشي لامية الزقاق، الوزابي ص: ٣١، وعمر الفاسي ص: ٧.

وحيث إن القضاء والفتيا كلاهما صناعة ، فقد اعتنى أهل العلم بتعليمهما ؛ وذلك لأن الصناعات تفتقر إلى التعليم حتى تنشأ الملكة المقصودة من تعلم العلم ، وفي ذلك يقول العلامة ابن خلدون : « فصل في أن تعلم العلم من جملة الصنائع . وذلك أن الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه ، إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده ، والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله ، وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفن حاصلًا .

وهذه الملكة هي غير الفهم والوعي ، لأننا نجد فهم المسألة الواحدة من الفن الواحد ووعيتها مشتركا بين من شدا في ذلك الفن ، وبين من هو مبتدئ فيه ، وبين العامي الذي لم يحصل علما ، وبين العالم النحرير .

والملكة إنما هي للعالم أو الشادي في الفنون دون من سواهما ، فدل على أن هذه الملكة غير الفهم والوعي .

والملكات كلها جسمانية سواء كانت في البدن أو في الدماغ من الفكر وغيره ، كالحساب . والجسمانيات كلها محسوسة ، فتفتقر إلى التعليم ، ولهذا كان السند في التعليم في كل علم أو صناعة يفتقر إلى مشاهير المعلمين فيها ، معتبرا عند كل أهل أفق وجيل .

ويدل أيضا على أن تعليم العلم صناعة اختلاف الاصطلاحات فيه ، فلكل إمام من الأئمة المشاهير اصطلاح في التعليم يختص به ، شأن الصنائع كلها ..¹

¹ - المقدمة ٢/٥٢٢ .

لقد كان العلماء يتواصلون بالتدرب على النظر في الوقائع من خلال الحضور في مجالس القضاة والمفتين ، قال العلامة الونشريسي ناقلا عن ابن سهل : « وكثيرا ما سمعت شيخنا أبا عبد الله بن عتاب رضي الله عنه يقول : الفتيا صنعة »^١. ثم قال الونشريسي : « وقد قاله قبله أبو صالح بن سليمان بن صالح - رحمه الله - قال : الفتيا دربة ، وحضور الشورى في مجلس الحكام منفعة وتجربة . وقد ابتليت بالفتيا فما دريت ما أقول في أول مجلس شاورني فيه سليمان بن أسود ، وأنا أحفظ المدونة والمستخرجة الحفظ المتقن .

ومن تفقد هذا المعنى من نفسه - ممن جعله الله إماما يلجأ إليه ويعول الناس في مسائلهم عليه - وجد ذلك حقا ، وألفاه ظاهرا وصدقا ، ووقف عليه عيانا ، وعلمه خيرا ، والتجربة أصل في كل فن ومعنى مفتقر إليه »^٢.

إن هذا الجمع بين طلب الأحكام الكلية ، وتعلم كيفية تنزيلها على النوازل الواقعة كان واضحا عند أهل العلم ، وهو الأساس الذي بنوا عليه في تفريقهم بين علم القضاء وفقه القضاء ، وبين علم الفتيا وفقه الفتيا ، وفي ذلك يقول العلامة الونشريسي : « وقال بعضهم : والفرق بين علم القضاء وفقه القضاء فرق ما بين الأخص والأعم . فقه القضاء أعم لأنه الفقه بالأحكام الكلية ؛ وعلم القضاء هو العلم بتلك الأحكام الكلية مع العلم بكيفية تنزيلها على النوازل الواقعة ...

^١ - المعيار المغرب والجامع المغرب لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي ٧٩/١٠.

^٢ - نفس المرجع ٧٩/١٠.

والفرق المذكور هو أيضا الفرق بين علم الفتيا وفقه الفتيا ، ففقه الفتيا هو العلم بالأحكام الكلية ، وعلمها هو العلم بتلك الأحكام مع تنزيلها على النوازل «^١» .

إن المعرفة بالأحكام الكلية لا تؤهل صاحبها لأن يحكم في الوقائع النازلة ، سواء كان الحكم في واقعة متعلقة بخصوصية يحكم فيها القضاة^٢ ، أو كان الحكم الشرعي في واقعة لا تختص بالقضاة ، بل يفتي فيها المفتون^٣ .

إن المعرفة بالأحكام الفقهية أمر سهل لا يحتاج إلا إلى همة في التحصيل ، بخلاف تطبيقها على الوقائع فإنه أمر عسير يحتاج إلى مران ودربة ، يقول العلامة الونشريسي : « ولا غرابة في امتياز علم القضاء من غيره من أنواع علم الفقه ، وإنما الغرابة في استعمال كليات علم الفقه وانطباقها على جزئيات الوقائع بين الناس ، وهو عسير على كثير من الناس ، فتجد الرجل يحفظ كثيرا من الفقه ويفقهه ويعلمه غيره ، فإذا سئل عن واقعة لبعض العوام من مسائل الصلاة ، أو مسألة من الأعيان لا يحسن الجواب ، بل ولا يفهم مراد السائل عنها إلا بعد عسر^٤ » .

^١ - نفسه .

^٢ - ينظر للفرق بين الفتيا والقضاء كتاب "الفروق" للقرافي ٤/٤٨-٥٤ ، و"الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام" له ص: ٤٣ ، و"إعلام الموقعين" لابن القيم ١/٣٠-٣١ .

^٣ - نفسه .

^٤ - المعيار للونشريسي ١٠/٧٩-٨٠ .

إن اعتناء المتقدمين بالواقع بلغ الغاية ؛ والسر في ذلك أن الاعتناء بالواقع مطلب شرعي ، ولهذا تم التأصيل لكيفية النظر فيه تأصيلاً لا مزيد عليه ، وصار ذلك التأصيل جزءاً من العلوم الشرعية التي قال فيها العلامة ابن خلدون : « ثم إن هذه العلوم الشرعية النقلية قد نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه ، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا شيء فوقها ، وهذبت الاصطلاحات ورُتبت الفنون . فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنميق » .

إن من صور بلوغ الغاية في الاعتناء بالواقع تقسيم هذا الواقع إلى أقسامه الممكنة عقلاً ، اعتماداً على منهج علمي دقيق عرف به علماء المسلمين ألا وهو السير والتقسيم ، وذلك بحصر جميع الأقسام الممكنة عقلاً ، واختبار كل قسم منها بالنظر فيه ، والحكم عليه بما يناسبه .

لقد قسم أهل العلم من المحققين الواقع إلى قسمين لا يكاد يخرج عنهما شيء من الوقائع النازلة ، وهذان القسمان هما :

١- قسم وردت فيه نصوص من الكتاب والسنة والآثار السلفية .

٢- قسم لم يرد فيه نص ولا أثر ، وهذا القسم تحته أنواع :

¹ - المقدمة ٥٢٩/٢ .

² - السير والتقسيم وإن كان من مسالك العلة، فإنه يستعمل بشكل أوسع في سير العلة الممكنة بعد تقسيمها أو في غير العلة مما يقبل القسمة.

أ- مسائل بعيدة الوقوع ، شريطة أن يحكم بذلك متزن النظر لم تخنح به وساوس الاستبعاد لكل مقدر الوقوع ممكنه ، ولا مسترسل مع كل متوقع شأن المتكلفين^١ .

ب- مسائل مقدره لا يقع مثلها، وإنما يتصورها أهل الترف العقلي .

ج- مسائل وقوعها غير نادر ، بل يقع أمثالها مرة بعد مرة .

د- مسائل وقوعها غير مستبعد .

ولكل قسم من هذه الأقسام حكمه الشرعي ، كما بينه العلامة ابن القيم في كتابه "إعلام الموقعين"، قال رحمه الله : « الفائدة الثامنة والثلاثون : إذا سأل المستفتي عن مسألة لم تقع ، فهل تستحب إجابته أو تكرهه أو تخير ؟

فيه ثلاثة أقوال ، وقد حكى عن كثير من السلف أنه كان لا يتكلم فيما لم يقع ، وكان بعض السلف إذا سأله الرجل عن مسألة قال : هل كان ذلك ؟ فإن قال نعم تكلف له الجواب ، وإلا قال دعنا في عافية .

وقال الإمام أحمد لبعض أصحابه : إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام . والحق التفصيل : فإن كان في المسألة نص من كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ أو أثر عن الصحابة لم يكره الكلام فيها ؛ وإن لم يكن فيها نص ولا أثر ، فإن كانت بعيدة الوقوع ، أو مقدره لا تقع ، لم يستحب له الكلام فيها ؛ وإن كان وقوعها غير نادر ، ولا مستبعد ، وغرض السائل الإحاطة بعلمها ليكون

^١ - ينظر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ١٠٥٤/٢ .

منها على بصيرة إذا وقعت ، استحَب له الجواب بما يعلم ، لاسيما إن كان السائل يتفقه بذلك ، ويعتبر بما نظائرها ، ويُفَرِّع عليها ، فحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى ، والله أعلم^١ .

يتضح من هذا النص ضرورة التفريق بين الأمور الواقعة ، والأمور المتوقعة ، وضرورة تصنيف الأمور المتوقعة إلى أنواعها التي مرت ، ذلك لأن الاشتغال بالأمور المقدرة التي لا تقع مسلك من مسالك أهل الرأي المحدث ، والذي نشأ بسببه اعتقاد أن النصوص الشرعية لا تفي بما يحتاجه الناس ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « وإنما ظن كثير من الناس الحاجة إلى الرأي المحدث ، لأنهم يجدون مسائل كثيرة ، وفروعا عظيمة لا يمكنهم إدخالها تحت النصوص ، كما يوجد في فروع من ولد الفروع ، من فقهاء الكوفة ومن أخذ عنهم .

وجواب هذا من وجوه :

أحدها : أن كثيرا من تلك الفروع المولدة المقدرة لا يقع أصلا ، وما كان كذلك لم تجب أن تدل عليه النصوص ، ومن تدبر ما فرعه المولدون من الفروع في باب الوصايا والطلاق والأيمان وغير ذلك علم صحة هذا .

الوجه الثاني : أن تكون تلك الفروع والمسائل مبنية على أصول فاسدة ، فمن عرف السنة بين حكم ذلك الأصل ، فسقطت تلك الفروع المولدة كلها^٢ .

^١ - إعلام الموقعين ٤/١٧٠ .

^٢ - الاستقامة ١/٨-٩ .

وهذا الذي قرره شيخ الإسلام ابن تيمية - من جعل الاشتغال بالمسائل قبل أن تتزل شعبة من الرأي المذموم - لم ينفرد به ، بل سبقه إليه الحافظ ابن عبد البر في كتابه الماتع "جامع بيان العلم" ونقله عن جمهور أهل العلم ، قال رحمه الله : « وقال آخرون وهم جمهور أهل العلم : الرأي المذموم في هذه الآثار عن النبي ﷺ وعن أصحابه والتابعين : هو القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون ، والاشتغال بحفظ العضلات والأغلوطات ، ورد الفروع والنوازل بعضها على بعض قياسا دون ردها على أصولها ، والنظر في عللها واعتبارها ، فاستعمل فيها الرأي قبل أن تتزل ، وفرعت وشققت قبل أن تقع ، وتكلم فيها قبل أن تكون بالرأي المضارع للظن ..»^١.

إن اعتناء المتقدمين من أهل العلم بالواقع ليس بدعا من الأمر ، بل هو منهم تأسُّ بالنبي ﷺ الذي ثبت لرسالته «عمومان محفوظان لا يتطرق إليهما تخصيص :

- عموم بالنسبة إلى المرسل إليهم .

- وعموم بالنسبة إلى كل ما يحتاج إليه من بُعث إليه في أصول الدين وفروعه .

فرسالته كافية شافية عامة ، لا تحوج إلى سواها ، ولا يتم الإيمان به إلا بإثبات عموم رسالته في هذا وهذا ، فلا يخرج أحد من المكلفين عن رسالته ، ولا

^١ - جامع بين العلم وفضله ٢/١٠٥٤.

يخرج نوع من أنواع الحق الذي تحتاج إليه الأمة في علومها وأعمالها عما جاء به^١.

إذاً لقد كان الإيمان بعموم رسالة النبي ﷺ ، وشمول شريعته ، جزء من الإيمان برسالته ﷺ ؛ ولم يكن يدور بخلد أهل العلم عدم وفاء الشريعة بما يحتاج الناس إليه في كل ما يتزل بهم ، نعم لم يكن يخطر ببالهم الاحتياج إلى إحداث أوضاع مبتدعة ، وابتداع أصول مختصرة ، بل كانوا يدركون أن النظر في النوازل نظر شرعي يخضع لقانون الشرع ، ولا يصلح له إلا ذو أهلية كاملة تمكنه من الاجتهاد .

وما توهمه البعض من حدوث أقضية بالهوى لحدوث ما يظنه داع لها من الفجور بناء على سوء فهم لقولة عمر بن عبد العزيز : « تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور » حتى ظننها مخصصة لعموم قوله ﷺ : « تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنتي »^٢ ؛ فالوجه في رده ما أجاب به عنه العلامة ابن رشد الجدي في فتاواه بعد أن أورد عليه ذلك الإشكال ، قال رحمه الله : « فالوجه في ذلك أن ما حدث من النوازل التي لا يوجد فيها نص في

^١ - إعلام الموقعين لابن القيم ٢٨٥/٤ .

^٢ - أخرجه الحاكم في مستدرکه في كتاب العلم عن أبي هريرة ٩٣/١ ، والإمام مالك في الموطأ في كتاب القدر ، باب النهي عن القول بالقدر ٨٩٩/٢ ، وقال فيه ابن عبد البر : « وهذا أيضا محفوظ معروف مشهور عن النبي ﷺ عند أهل العلم شهرة يكاد يستغني بها عن الإسناد » . انظر فتح البر في الترتيب الفقهي لابن عبد البر ١٤٧/١ . وصححه العلامة الألباني في صحيح الجامع الصغير ٥٦٦/١ ، وفي السلسلة الصحيحة ٣٦١/٤ .

الكتاب ولا في السنة ولا فيما اجتمعت عليه الأمة ، يستنبط لها أحكام من الكتاب والسنة ، لأن الله عز وجل يقول : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾^١ ، ومعناه : إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ ؛ وقال : ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾^٢ ، فجعل المستنبط من الكتاب والسنة علما ، وأوجب الحكم به فرضا . وقال عز وجل : ﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾^٣ ...

فلا نازلة إلا والحكم فيها قائم من القرآن ، إما بنص ، وإما بدليل ، علمه من علمه ، وجهله من جهله . وهذا المعنى من الاستنباط مثل ما جاء أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كان يجلد في الخمر أربعين ، وكان عمر رضي الله عنه يجلد فيها أربعين إلى أن بعث إليه خالد بن الوليد يذكر له أن الناس قد استخفوا العقوبة في الخمر ، وأنهم اتهمكوا فيها ، فما ترى في ذلك ؟ فقال عمر لمن حوله ، وكان عنده علي وطلحة والزبير وعبد الرحمن ابن عوف ، ما ترون في ذلك ؟ ما ترى يا أبا

^١ - النساء: ٥٩ .

^٢ - النساء: ٨٣ .

^٣ - الأنعام: ٣٨ .

الحسن ؟ فقال علي : يا أمير المؤمنين أرى أن تجلد فيها ثمانين جلدة ، وتابعه أصحابه على ذلك ، فقبله عمر وأخذ به ، لأنهم استنبطوه من الكتاب^١ ..

والوجه في استنباطهم إياه من أنه لما كان الأصل المتفق عليه أن الحدود وضعت للردع والزجر عن المحارم ، وجب أن يرجع في حد الخمر إلى أشبه الحدود بما في القرآن ؟ فكان ذلك حد القذف للمعنى الذي ذكره علي بن أبي طالب رضي الله عنه .

فهذا وجه قول عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه : « تحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور » ، لا أنه تحدث لهم أفضية مبتدعة بالهوى خارجة عن الكتاب والسنة^٢ . وممن وجهه أيضاً العلامة الزركشي في معرض حديثه عن ثبوت أحكام الشرع إلى يوم القيامة ، قال رحمه الله : وقول عمر بن عبد العزيز : " يتحدث للناس أفضية على قدر ما أحدثوا من الفجور " أي يجددون أسباباً يقضي الشرع فيها أموراً لم تكن قبل ذلك ؛ لأجل عدمه منها قبل ذلك ، لا لأنها شرع مُجدد^٣ .

^١ - أخرجه الحاكم في مستدرکه (كتاب الحدود ٥/٥٣٥-٥٣٦)، وقال هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، رغم أن في إسناده وبرة الكلبي ، نقل فيه ابن حجر في اللسان قول ابن حزم أنه مجهول، و الدارقطني في سننه ٣/١٥٧، وانظر تخریجه في إرواء الغلیل ٨/٤٦ للعلامة الألبانی، فقد حکم بضعفه، لكنه صح من طریق أنس بسياق آخر استشار فيه عمر عبد الرحمن بن عوف رضي الله عن الجميع، أخرجه مسلم في كتاب الحدود ٣/١٣٣٠.

^٢ - فتاوى ابن رشد ٢/٧٦١-٧٦٣.

^٣ - البحر المحیط ١/١٣١ .

إن عناية أهل العلم بالواقع عناية لا مزيد عليها ، فقد مهدوا الأصول التي يُبنى عليها النظر فيه ، وما تركوا شيئاً يُحتاج إليه في النظر إلى الواقع إلا وأشبعوه بحثاً ، فقد نظروا في الواقع عندما يكون عارضا ، وعندما يصير عادة ، وجعلوا العادة قسمين مستمرة ومتبدلة^١ ، وأرجعوا كل قسم إلى أصول شرعية ؛ ونظروا في الواقع أيضا عند تطبيق الأحكام ، وما تؤول إليه ، وبنوا على النظر في مآلات الأفعال أصولا كسد الذرائع ، والاستحسان^٢ ، ونحوها ، ومراعاة معنى تحقيق المآل تكون بدراسة طبيعة الوقائع في أحوال فاعليها ، ثم في علاقات تلك الوقائع مع غيرها من الأوضاع ، ثم في ظروف تلك الوقائع الزمانية والمكانية .

إن مراعاة أحوال فاعليها نشأ عنه الاعتناء بمباحث الأهلية من شروط التكليف وغيرها ، وعلى أساسها فرقوا بين الإطلاق والتعيين في الأحكام ، إلى غير ذلك .

لقد شمل نظر أهل العلم الواقع في ارتباطه بالأحكام الشرعية ، من خلال نصب الشارع له علماً مُعرفاً لحكمه ، قال أبو حامد الغزالي : « اعلم أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال لاسيما بعد انقطاع الوحي ، أظهر الله سبحانه خطابه لخلقهم بأمر محسوسة ، نصبها أسبابا لأحكامه ، وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام ، على مثال اقتضاء العلة الحسية معلولها .. »^٣.

^١ - تنظر الموافقات ٤٨٨/٢ .

^٢ - تنظر الموافقات ١٨٢/٥ .

^٣ - المستصفى ٣١٢/١ .

إن نظر العلماء اتسع لمجالات لا تخطر ببال أصحاب "فقه الواقع" المعاصر ،
من خلال قواعد منضبطة ، ورؤية شرعية ، وتأمل سديد ، وسيأتي تفصيل هذا
النظر بحسب ما تسمح به المؤنة ، وتجدد به الفكرة . فالله المستعان
وعليه التكلان .

المبحث الثالث

الخصائص الأدبية

إن الغاية من هذا المبحث بيان أن الأدلة التي من خلالها يتم النظر في الوقائع منحصرة فيما دل عليه الشرع ، وأنه لا مجال للخروج عما استقرأه أهل العلم ، ولا يُستطاع الزيادة عليها بإضافة قواعد جديدة يُزعم أنها الجديرة بالاسترسال مع الوقائع الكثيرة التي يقذف بها العصر .

أو يُزعم أن القواعد الأصولية قديمة لا بد من تجديدها ، وخضوعها لسنة التطور ، وأنها ليست وحيا متزلا من السماء ، بل هي اجتهاد استجاب به الأصوليون القدامى لواقع زمانهم ، وبما أن الواقع قد تغير إلى علاقات متشابكة ما كانت لتخطر ببال علمائنا قديما ، وبما أن الواقع صار يقذف بعشرات الوقائع إن لم نقل بالمئات كل يوم ، فإن ذلك التأصيل المتأثر بظروف ذلك الزمن الساذج ، لا يمكن أن يستجيب لواقع اليوم المعقد .

ويزعم لهذا كله أنه لا بد من فتح باب الاجتهاد الذي أعلى من شأنه الشرع الإسلامي ، وذلك بالاجتهاد في تجديد تلك الأصول القديمة بتوسيعها ، أو إحداث أصول جديدة تكون أكثر مرونة ، وفي ذلك يقول الدكتور حسن الترابي في "تجديد أصول الفقه الإسلامي" : « وفي يومنا هذا أصبحت الحاجة إلى المنهج الأصولي الذي ينبغي أن تؤسس عليه النهضة الإسلامية حاجة ملحة لكن نتعقد علينا المسألة بكون علم الأصول التقليدي الذي نلتمس فيه الهداية لم يعد مناسباً

للفداء بمحاجتنا المعاصرة حق الوفاء ، لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها ، بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي «^١» .

إن هؤلاء المحددين يرون أن تلك الأصول جهد إنساني اجتهادي ، وليست بالضرورة هي الشريعة ، وإن أخذت منها ، بدليل أنها تنسب إلى أصحابها ، فيقال : أصول الحنفية ، أو المالكية ، أو الشافعية ، أو الحنابلة .

يقول أحد الباحثين المعاصرين المتأثرين بدعوة الدكتور الترابي في تلخيص فكرته : « إن أصول الفقه كما ورثناها عبر أجيال ، وضعت تحت تأثير ظروف مغايرة للظروف التي نعيشها ، ولتلبية حاجات محدودة انفعالا بطابع التحفظ ، والخوف الشديد على مصير الدين ، وفي نطاق علمي ضيق حيث كانت وسائل الاتصال بالعالم الخارجي بدائية بطيئة ، والتبادل بين الأمم في مختلف المجالات قليلا نسبيا ، وهي بالتالي أصول لم تعد قادرة على حل العضلات الطارئة في مجال المعاملات المدنية والتجارية والسياسية والإدارية ... سواء داخل حدود الدولة أو خارجها »^٢ .

إن هؤلاء المحددين لم يتفطنوا إلى أن الأدلة الشرعية - وإن كان بعضها يرجع إلى الاجتهاد والرأي - لا بد لها من مستند من الشرع تستند إليه ، يقول العلامة الشاطبي في تقرير ذلك : « الأدلة الشرعية ضربان :

- أحدهما : ما يرجع إلى النقل المحض .

^١ - تجديد الفكر الإسلامي ص: ٧٣ .

^٢ - الاجتهاد في الفقه الإسلامي ، ضوابطه ومستقبله ، لعبد السلام السليمان ص: ٣٨٩ - ٣٩٠ .

- والثاني : ما يرجع إلى الرأي المحض .

وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة ، وإلا فكل واحد من الضريين مفتقر إلى الآخر ، لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر ؛ كما أن الرأي لا يعتبر شرعا إلا إذا استند إلى النقل .

فأما الضرب الأول : فالكتاب والسنة .

وأما الضرب الثاني : فالقياس والاستدلال .

ويلحق بكل واحد منهما وجوه ، إما باتفاق ، وإما باختلاف ؛ فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه قيل به . ومذهب الصحابي ، وشرع من قبلنا ؛ لأن ذلك كله وما في معناه راجع إلى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد .

ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان ، والمصالح المرسلة ، إن قلنا إنها راجعة إلى أمر نظري ؛ وقد ترجع إلى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة إلى العمومات المعنوية ...

ثم نقول : إن الأدلة في أصلها محصورة في الضرب الأول ، لأننا لم نثبت الضرب الثاني بالعقل ، وإنما أثبتناه بالأول ، إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه ، وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة ، وقد صار إذ ذاك الضرب الأول مستند الأحكام التكليفية من جهتين :

- إحداهما : جهة دلالة على الأحكام الجزئية الفرعية .

- والأخرى : جهة دلالاته على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية الفرعية .

فالأولى : كدلالاته على أحكام الطهارة ، والصلاة ، والزكاة ، والحج ، والجهاد ، والصيد ، والذبائح ، والبيوع ، والحدود ، وأشباه ذلك .

والثانية : كدلالاته على أن الإجماع حجة ، وعلى أن القياس حجة ، وأن قول الصحابي حجة ، وشرع من قبلنا حجة ، وما كان نحو ذلك «^١ .

لقد قرر العلامة الشاطبي أن الأدلة في أصلها محصورة فيما يرجع إلى النقل ، لأنها تستند إليه ، فبه يستدل على صحتها وحجيتها .

إن هذا المعنى الذي قرره العلامة الشاطبي في انحصار الأدلة ، هو نفس ما قرره قبله العلامة القرافي في "الفرق السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الأحكام وبين قاعدة أدلة وقوع الأحكام" قال رحمه الله : « فأدلة مشروعية الأحكام محصورة شرعا تتوقف على الشارع ، وهي نحو العشرين ؛ وأدلة وقوع الأحكام هي الأدلة الدالة على وقوع الأحكام ، أي وقوع أسبابها ، وحصول شروطها ، وانتفاء موانعها .

فأدلة مشروعيتها : الكتاب ، والسنة ، والقياس ، والإجماع ، والبراءة الأصلية ، وإجماع المدينة ، وإجماع أهل الكوفة على رأي ، والاستحسان ، والاستصحاب ، والعصمة ، والأخذ بالأخف ، وفعل الصحابي ، وفعل أبي بكر

^١ - الموافقات ٣/٢٢٧-٢٢٨ .

وعمر ، وفعل الخلفاء الأربعة ، وإجماعهم ، والإجماع السكوتي ، وإجماع لا قائل بالفرق فيه ، وقياس لا فارق ، ونحو ذلك مما قرر في أصول الفقه ، وهي نحو العشرين ، يتوقف كل منها على مُدرك شرعي يدل على أن ذلك الدليل نصبه الشرع لاستنباط الأحكام .

وأما أدلة وقوعها فهي غير منحصرة ؛ فالزوال مثلا دليل مشروعته سببا لوجوب الظهر عنده قوله تعالى : ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ ﴾^١ ، ودليل وقوع الزوال وحصوله في العالم الآلات الدالة عليه ، وغير الآلات ، كالإسطرلاب ، والميزان ، وربيع الدائرة ... وجميع آلات الظلال ، وجميع آلات المياه ، وآلات الطلاب كالطنجھارة وغيرها من آلات الماء ... وغير ذلك من الموضوعات والمخترعات التي لا نهاية لها .

وكذلك جميع الأسباب والشروط والموانع لا تتوقف على نصب من جهة الشرع ، بل المتوقف سببية السبب ، وشرطية الشرط ، ومانعية المانع ، أما وقوع هذه الأمور فلا يتوقف على نصب من جهة صاحب الشرع ، ولا تنحصر تلك الأدلة في عدد ، ولا يمكن القضاء عليها بالتناهي^٢ .

نقلت هذا النص رغم طولها لما فيه من الفوائد العظيمة ، والمتمثلة فيما يلي :

^١ - الإسراء: ٧٨ .

^٢ - الفروق للقراقي ١/١٢٨-١٢٩ .

١- بيان أن سببَ انحصار الأدلة توقفُ ثبوتها على الشرع ، والذي أفاده قوله : « فأدلة مشروعية الأحكام محصورة شرعا تتوقف على الشارع .. » كما أفاده مفهوم قول صاحب "ترتيب الفروق واختصارها" في أدلة وقوع الأحكام التي لا تنحصر «.. وهي لا تنحصر ، ولا غاية لها .. ومن حيث أنه لا نهاية لها لم تكن هذه الأدلة تتوقف على نصب الشرع ..»^١. مفهوم كلامه أن ما توقف على الشرع ينحصر .

لقد ذهب العلامة ابن القيم - رحمه الله - إلى نفس ما قرره القرافي فقال :
« الفرق بين دليل مشروعية الحكم وبين دليل وقوع الحكم :

فالأول متوقف على الشارع . والثاني يعلم بالحس أو الخبر أو العادة .

فالأول : الكتاب والسنة ليس إلا ، وكل دليل سواهما يستنبط منهما .

والثاني : مثل العلم بسبب الحكم وشروطه وموانعه ..»^٢.

٢- إن توقف الأدلة الأصولية على الشرع في ثبوتها ، يقتضي أن يشهد الشرع لها بالاعتبار ، ويستلزم أن يدل الدليل الشرعي على حجيتها ، فهي مبنية على مدارك شرعية ؛ دل على هذه الفائدة قول القرافي : «.. يتوقف كل واحد منها على مدرك شرعي يدل على أن ذلك الدليل نصبه الشرع لاستنباط الأحكام» ، كما دل عليها قول الإمام ابن القيم لما تحدث عن أدلة مشروعية

^١ - ترتيب الفروق واختصارها للقبوري ١/٣٤٦-٣٤٧.

^٢ - بدائع الفوائد ٤/١٣.

الحكم ، وأنها محصورة « فالأول : الكتاب والسنة ليس إلا ، وكل دليل سواهما يستنبط منهما. » ، وأفاده أيضا ما مر من قول العلامة الشاطبي : « إن الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول ، لأننا لم نثبت الضرب الثاني بالعقل ، وإنما أثبتناه بالأول ، إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه .. » ، فصحة الاعتماد على الأدلة الثابتة بالاجتهاد - كدليل القياس ، والاستدلال - موقوفة على شهادة الكتاب والسنة لها .

إن دلالة الكتاب والسنة ليست قاصرة على الأحكام الجزئية الفرعية ، كما قد يتوهمه هؤلاء المجددون ، بل إن دلالاته تشمل الدلالة « على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية »^٢ أيضا .

٣- ضرورة استحضار الفرق بين أدلة مشروعية الأحكام ، وأدلة وقوعها ، فأول فرق بينهما : أن أدلة مشروعية الأحكام محصورة ، وأدلة وقوعها غير محصورة ؛ وثاني فرق بينهما : أن أدلة مشروعية الأحكام متوقفة على الشارع ، وأدلة وقوعها ليست متوقفة على الشارع ، بل تعلم « بالحس أو الخبر أو العادة » كما أفاده العلامة ابن القيم .

وينبغي على التفريق بينهما أن أدلة مشروعية الأحكام يرجع فيها إلى أهل العلم بالقرآن والحديث ؛ وأدلة وقوعها يرجع فيها إلى أهل الخبرة بها ، كما أفاده ابن القيم أيضا^١ .

^١ - الموافقات ٣/٢٢٨ .

^٢ - نفسه .

إن إغفال هذا الفرق بين النوعين هو سر اعتقاد أن وقوع أدلة الأحكام له مدخل في مشروعيتها ، وأنه يمكن إنشاء القواعد لنشوء الوقائع ، مع أن القواعد لا يمكن بناؤها إلا إذا دل الدليل على مشروعيتها وحجيتها ؛ وما دل الشرع على التأسيس عليه ، محصور كإحصار أصله الذي هو الشرع المنزل .

ومن الأمثلة التي توضح الفرق بينهما ما مثل به ابن القيم رحمه الله : « ومن أمثلة ذلك بيع المغيب في الأرض من السلجم والجزر والقلقاس وغيره ، فدليل المشروعية أو منعها موقوف على الشارع لا يعلم إلا من جهته ؛ ودليل سبب الحكم أو شروطه أو مانعه يرجع فيه إلى أهله ؛ فإذا قال المانع من الصحة هذا غرر لأنه مستور تحت الأرض ، قيل كون هذا غررا أو ليس بغرر يرجع إلى الواقع لا يتوقف على الشرع ؛ فإنه من الأمور العادية المعلومة بالحس أو العادة ، مثل كونه صحيحا أو سقيما ، كبارا أو صغارا .. ونحو ذلك .

فلا يستدل على وقوع أسباب الحكم بالأدلة الشرعية ، كما لا يستدل على شرعيته بالأدلة الحسية ؛ فكون الشيء مترددا بين السلامة والعطب ، وكونه مما يجهل عاقبته وتطوى مغبته أو ليس كذلك يعلم بالحس أو العادة لا يتوقف على الشرع ، ومن استدل على ذلك بالشرع فهو كمن استدل على أن هذا الشراب مسكر بالشرع ، وهذا ممتنع بل دليل إسكاره الحس ، ودليل تحريمه الشرع .

فتأمل هذه الفائدة ونفعها ، ولهذه القاعدة عبارة أخرى وهي أن دليل سببية الوصف غير دليل ثبوته ، فيستدل على سببته بالشرع ، وعلى ثبوته بالحس أو العقل أو العادة ، فهذا شيء وذلك شيء^١ .

إن المعرفة بأدلة وقوع الأحكام ، والمتمثلة في الحس أو العادة أو الخبر عنهما ، والمتصلة بمعرفة الواقع ، لا تجعل من صاحبها متأهلاً للحكم على ما عرفه من الواقع بحكم الشرع ، إذ ذلك طور آخر لا يبلغه إلا العالم أو الشادي في العلم كما قرره ابن خلدون - عندما بين أن تعلم العلم من جملة الصنائع - ، وذلك مقام هيهات أن يدرك شأوه العامي أو المبتدي ، وليست معرفة الواقع من العلم الذي يحصل به الامتياز حتى يُفتخر به ، بل هو مشترك بين عموم المكلفين ، ولهذا جعله القرافي أهون أنواع الأدلة الثلاثة والمتمثلة في : أدلة المشروعية ، وأدلة الحجاج ، وأدلة الوقوع ، قال رحمه الله بعد أن قرر الفرق بين قاعدة الأدلة وقاعدة الحجاج : « فائدة : هذه الثلاثة الأنواع موزعة في الشريعة على ثلاث طوائف :

١- فالأدلة يعتمد عليها المجتهدون .

٢- والحجاج يعتمد عليها الحكام^٢ .

^١ - بدائع الفوائد ١٣/٤ .

^٢ - الحجاج ما يعتمد القضاة كاليمة ، والإقرار ، والشاهد واليمين... وهي متوقفة على نصب من جهة صاحب الشرع ، ينظر كتاب الفروق ١/١٢٩ .

٣- والأسباب يعتمد عليها المكلفون ، كالزوال ورؤية الهلال ونحوهما»^١.

إن معرفة وقوع هذه الأسباب وما يماثلها من الأحكام الوضعية الأخرى لا تتوقف على نصب من جهة الشارع ، ولا يمكن أن تنحصر لحدوثها شيئا فشيئا ، زما بعد زمن ، ولا يعني هذا خلوها من حكم الشارع ، بل قد مر تقرير عموم الشريعة ، وشمولها لكل ما يقع ، وإنما المقصود بيان أن معرفتها على جهة التفصيل ليست شرطا في العلم ، ولا في الاجتهاد ، إذ الإحاطة بما لا يتناهى ليست باستطاعة البشر ، بل هي من صفات كمال الله جل وعلا الذي أحاط علمه بكل شيء ، ما كان منه وما سيكون ؛ نعم لا يجوز الحكم على الواقعة إلا بعد تصورها ، وتصورها يمكن أن يحصل بالخير كما يحصل بالحس ؛ فكان ماذا لو جهل العالم بعض الأمور الواقعة ؟ ومَنْ مِنَ الناس لا يخلو من الجهل ببعض الواقع ؟

لقد قام العلماء بالتأصيل لمسألة توقف الأدلة على الشرع ، فتنبهوا لضرورة استحضار ما تبني عليه تلك الأدلة ضمن مبحث الاستمداد ، وجعلوا أصول الدين مما تستمد منه قواعد الأصول وأدلة الأحكام ، وذلك لأنها قواعد تنتسب إلى الملة الإسلامية ، ولهذا يسميها بعض العلماء علوما ملية أو شرعية أو دينية .

وليان وجه ارتباط مبحث الاستمداد بانحصار الأدلة ، لا بد أولا من تصوره ، وتصور صلته بالأدلة ، إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره .

^١ - الفروق ١/١٢٩.

يقول العلامة ابن النجار الحنبلي : « ويستمد علم أصول الفقه من ثلاثة أشياء : من أصول الدين ، ومن العربية ، ومن تصور الأحكام . ووجه الحصر الاستقراء .

وأيضاً : فالتوقف إما أن يكون من جهة ثبوت حجية الأدلة ، فهو أصول الدين . وإما أن يكون التوقف من جهة دلالة الألفاظ على الأحكام فهو العربية بأنواعها . وإما أن يكون التوقف من جهة تصور ما يُدَلُّ به عليه ، فهو تصور الأحكام »^١.

والذي يعنينا هنا استمدادها من أصول الدين ، وقد قال فيه ابن النجار : « أما توقفه من جهة ثبوت حجية الأدلة ، فالتوقف معرفة كون الأدلة الكلية حجة شرعاً على معرفة الله تعالى بصفاته ، وصدق رسوله ﷺ فيما جاء به عنه ، ويتوقف صدقه على دلالة المعجزة »^٢.

إن المقصود "بالأدلة الكلية" ما « يتناول الأدلة الإجمالية التي تستفاد منها الأدلة التفصيلية، والأدلة التي يثبت بها مسائل الأصول »^٣.

إن ثبوت حجية الأدلة الكلية متوقف على معرفة مصدر ما يشهد لصحتها ، فلولا أننا نعرف أن ما يشهد لصحتها هو الوحي المتوقف ثبوته على وجود

^١ - شرح الكوكبي المنبر ٤٨/١ - ٤٩ .

^٢ - نفسه ٤٩/١ .

^٣ - بيان المختصر لشمس الدين الأصفهاني ٣٠/١ .

المُرْسَلِ الذي هو الباري جل وعلا ، ووجود المُرْسَلِ الذي هو النبي ﷺ ، وثبوت صدقه ، ما اعتمدنا تلك الأدلة ولا رفعنا بها رأساً .

إذاً معرفة الباري جل وعلا بصفاته والتي منها الصفات المقتضية لإرسال الرسل ، وإنزال الكتب كصفتي عدله ورحمته ونحوهما^١؛ ومعرفة الرسول ﷺ بما يثبت صدقه في تبليغه عن ربه جل وعلا ، هما الأساس في إثبات أن القرآن والسنة وحي ينبغي قبول شهادتهما للأدلة بأنها حجة ، يقول العلامة الحسن اليوسي في استمداد علم الأصول من أصول الدين : « وأما من الثالث : فلأن ثبوت الكتاب موقوف على ثبوت صدق الرسول ﷺ ، الموقوف على ثبوت الألوهية ، المبين في علم الكلام .. »^٢.

^١ - انظر مدارج السالكين لابن القيم ١٤/١ وما بعدها.

^٢ - القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم ص: ٢١٨. قوله "المبين في علم الكلام"، إنما هو باعتبار ما تضمنته مباحته من إثبات الباري جل وعلا، ونبوة النبي صلى الله عليه وسلم، والمتأمل يجد أن هذين المطلبين ليسا قصراً على كتب علم الكلام، بل يوجدان في كتب الاعتقاد السالمة من بدع المتكلمين على أحسن وجه، بل إن إثبات الباري تعالى أمر فطرت عليه النفوس البشرية، وإثبات النبوة نصب عليه الله جل وعلا من الآيات الواضحة والبراهين الساطعة ما يتجاوز الاستدلال بالمعجزة التي اقتصر عليها المتكلمون، ومن أعطى النظر حقه يجد أن الشافعي الذي ابتدأ تدوين علم الأصول كان من أشد الناس تحذيراً من علم الكلام. غير أنه لا يلزم من نص بعض أهل العلم على استمداد أصول الفقه من علم الكلام، ارتضاؤه علم الكلام منهجاً في العقيدة مادام يقصد ذلك المعنى الصحيح الذي قررناه للاستمداد، ومن أمثال هؤلاء العلامة الشوكاني في إرشاد الفحول حيث قال: "وأما استمداده فمن ثلاثة أشياء: الأول: علم الكلام؛ لتوقف الأدلة الشرعية على معرفة الباري سبحانه، وصدق المبلغ، وهما مبينان فيه، مقرر أدلتهما في مباحته" (٤٨/١)، فقد ألفت رحمه الله رسالته "التحفة في =

وحيث إن معرفة الباري سبحانه ، وصدق الرسول ﷺ مقررّة أدلتها في مباحث أصول الدين ، كان أصول الفقه مستمداً من أصول الدين لتوقفه في ثبوت أدلته عليه .

إن اجتهاد السلف في صياغة القواعد والأدلة ليس اجتهاداً مبنياً على الرأي المحض ، وإنما هو اجتهاد في تطلب ما يشهد لها بالاعتبار من الكتاب والسنة ، ولهذا نجد في الكتب المطولة "لأصول الفقه" مبحث الحجية تحت كل دليل ، تستوفي فيه أدلة حجية ذلك الدليل الكلي ، من الكتاب والسنة وعمل الصحابة .

إن الأدلة كلها ترجع إلى الكتاب والسنة كما قرره العلامة ابن القيم عند حديثه عن الدليل المتوقف على الشارع ، قال رحمه الله : « فالأول : الكتاب والسنة ليس إلا ، وكل دليل سواهما يستنبط منهما »^١ ، وهو نظير قول الشاطبي المتقدم ، وإنما أكرره لدقة هذه المسألة ، قال رحمه الله : « إن الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول »^٢ ، أي ما يرجع إلى النقل المحض وهما الكتاب والسنة ، ثم علل ما ذهب إليه بقوله : « لأننا لم نثبت الضرب الثاني بالعقل »^٣ ، والضرب الثاني ما يرجع إلى الاجتهاد ، فإنه لم يثبت العلماء بالعقل المحض ،

- مذاهب السلف " داعياً إلى الاقتصار على ما كانوا عليه . نعم الأولى استعمال عبارة العلامة ابن النجار من أن أصول الفقه مستمد من أصول الدين ، فإنها أبعد عن كل التباس .

^١ - بدائع الفوائد ١٣/٤ .

^٢ - الموافقات ٢٢٨/٣ .

^٣ - الموافقات ٢٢٨/٣ .

وإلا كان نوعاً من بناء القواعد ، وصياغة الأدلة على مجرد الهوى ؛ والناظر في تعليل العلماء لرد بعض الأدلة كالأستحسان عندما عرف بأنه « دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه » ، يقول في ذلك صاحب المراقي :

وردُّ كونه دليلاً ينقدحُ * وَيَقْصُرُ التَّعْبِيرُ عَنْهُ مُتَّضِحٌ

وقال الآمدي: « .. ولاشك أن الاستحسان قد يظن على ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعاني ، وإن كان مستقبها عند غيره ... وليس ذلك هو محل الخلاف لاتفاق الأمة قبل ظهور المخالفين على امتناع أن يحكم المجتهد في شرع الله تعالى بشهواته وهواه ، من غير دليل شرعي . »^٢، قلت الناظر في تعليل رد بعض الأدلة يجد أن ذلك التعليل بُني على أن الدليل الكلي إن لم يدل على صحته الدليل الشرعي فإنه يعد قولاً بالتشهي .

إذاً الأدلة المبنية على الاجتهاد لم تثبت بالنظر الصرف ، والعقل المحض ، قال الشاطبي : « .. وإنما أثبتناه بالأول »^٣ أي بالكتاب والسنة، ثم علل سبب إثباته بالكتاب والسنة فقال : « إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه »^٤.

فهل يعقل أن ينصرم عصر الصحابة والتابعين ولما يبحثوا المناهج التي بينى عليها الاستنباط في دينهم ؟ ألم يقل النبي ﷺ : « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين

¹ - نشر البنود على مراقي السعود ٢/٢٦٣ .

² - الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي ٣/٢٠٠ .

³ - الموافقات ٣/٢٢٨ .

⁴ - نفسه .

على الحق ، لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك «^١؟ وهل إذا فاتت الصحابة والتابعين الأصول التي تبني عليها أحكام دينهم ، ليس يقع الخلف في خير النبي ﷺ فلا يتم ظهور الصحابة والتابعين - مع أنهم خير القرون - على الحق ؟ وهل يعقل أن تخرج الأصول والأدلة عن الحق الذي تظهر عليه الطائفة المنصورة ؟

إن الله جل وعلا اقتضت حكمته أن لا يخلي عصرا من قائم له بالحجة ، وظاهر بالحجة ، حتى لا تبطل الشريعة ، قال الأستاذ أبو إسحاق : «وتحت قول الفقهاء : لا يخلي الله زمانا من قائم لله بالحجة ، سر عظيم ، وكأن الله تعالى ألهمهم ذلك ؛ ومعناه أن الله تعالى لو أحلى زمانا من قائم بالحجة لزال التكليف ، إذ التكليف لا يثبت إلا بالحجة الظاهرة ، وإذا زال التكليف بطلت الشريعة^٢ .»

وكما أن من مقاصد العلوم الشرعية إقامة الحجة على الخلق ، فكذلك من مقاصدها بل من أعظمها إقامة العبودية للخالق ، فإذا كان الأمر كذلك فهل يعقل أن يغفل السلف الصالح الاشتغال بما يعين على تحقيق تلك العبودية ، ويساعد على قيام الحجة على الخلق ، قال الشاطبي رحمه الله : «كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون من حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى ، لا من

^١ - أخرجه مسلم في "الصحیح" في كتاب الإمارة ٣/١٥٢٣ ، ورواه بألفاظ قريبة من هذه الرواية البخاري في كتاب العلم، باب من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ٣١/١ .

^٢ - الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، للسيوطي ص: ٢٧ ، والبحر المحیط، للزرکشي ٤/٤٩٧ .

جهة أخرى ، فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى فبالتابع والقصد الثاني ، لا بالقصد الأول ، والدليل على ذلك أمور :

أحدها : ما تقدم في المسألة قبل أن كل علم لا يفيد عملا ، فليس في الشرع ما يدل على استحسانه ، ولو كان له غاية أخرى شرعية ، لكان مستحسننا شرعا ، ولو كان مستحسننا شرعا ، لبحث عنه الأولون من الصحابة والتابعين ، وذلك غير موجود ، فما يلزم عنه كذلك ..»^١

ولاشك أن مدارك الأحكام ، وقواعد الأدلة ، قد دل الشرع على استحسانها وطلبها حتى جعلها أهل العلم فرض كفاية ، وما كان مستحسننا شرعا فإن الهمم تتوافر على إشباعه بحثا ، فكيف تكون همم السلف أسفل الهمم حتى يعتقد أنهم أغفلوا مناهج استنباط الأحكام ، وتقرير القواعد المعينة على تنزيل الأحكام على الوقائع ؟.

وقد استشكل الشيخ عبد الله دراز قول الشاطبي : « ولو كان مستحسننا شرعا ، لبحث عنه الأولون من الصحابة والتابعين ..» فقال : « ممنوع ، فكم من علم شرعي لم يبحث عنه الأولون لعدم الحاجة إليه عندهم ؟ وأقرها إلينا علم الأصول ، ولم يبدأ البحث في تأصيل مسائله في عهد الصحابة والتابعين »^٢؛ إن هذا الاعتراض مبني على عدم إعطاء المسألة حقها من النظر ، وإلا فإن الصحابة

^١ - الموافقات ١/٧٣-٧٤.

^٢ - الموافقات ١/٧٣، الهامش رقم: ٣.

اشتغلوا بأصول الفقه اعتمادا عليه عند الاستنباط سليقة كما قال صاحب المراقي :

أول مَنْ أَلْفَهُ فِي الْكُتُبِ * مُحَمَّدُ بْنُ شَافِعِ الْمَطْلَبِ
وغيرُهُ كَانَ لَهُ سَلِيْقَةٌ * مِثْلُ الَّذِي لِلْعَرَبِ مِنْ خَلِيقَةٍ

ولم يخطر ببال العلامة الشاطبي أن الصحابة والتابعين اشتغلوا بمثل أصول الفقه تأصيلا لمسائله واحتجاجا لها ، وإنما كانوا يصدرون عنه ، وينون عليه مثله مثل معرفة العرب للنحو ، قال العلامة عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي : « إن غير الشافعي من المجتهدين كالصحابه فمن بعدهم كان معرفة علم الأصول سليقة له ، أي مركزا في طبيعته ، كما كان علم العربية من نحو وتصريف وبيان خليقة - أي مركزا في طبائع العرب فطرة فطرهم الله عليها .

والألقاب كاسم المبتدأ والخير ، والفاعل والمفعول ، وغير ذلك اصطلاحات وضعها أئمة النحو ؛ وكذلك وضع أئمة الأصول الذين صنفوا فيه اسم المنطوق والمفهوم ، والفحوى والمخالفة ، والعام والخاص ، والمطلق والمقيد ، وغير ذلك »^١.

إن نشوء الاصطلاح بعد الأولين لا يلزم منه حدوث العلم بعدهم ، لأن الاصطلاح ليس إلا تعبيرا عن نفس واقع ذلك العلم من أدلة ، وكيفية استعمالها ، والاصطلاح إنما تدعو الضرورة إليه وتشتد بسبب الحاجة إلى نقل ذلك العلم ،

^١ - نشر البنود على مراقي السعود لعبد الله الشنقيطي ١/١٤١ .

^٢ - نفسه .

وإلا لعسر نقل مناهج الاستنباط إلى من بعدهم ، ولتصور نقلا لمناهج الاستنباط قائما على قولنا مثلا : « تلك الآفة يستعمل فيها مسلك عمر الفلاني في الآفة كذا ، أو مسلك علي في الاستنباط في تلك القضية المعينة » .

نعم توسع الاصطلاح توسعا كبيرا لا يغلو أحيانا من غلو ، أو من تأثير بطرائق علمي المنطق والكلام ، ولكن ليس البحث الآن عما شاب هذا العلم ، وإنما الحديث عن التأصيل الذي تشهد لصحته الأدلة المعتمدة من الكتاب والسنة ، واستقراء طرائق الصحابة والتابعين .

ومن استشكل كلام العلامة الشاطبي أيضا الشيخ محمد الخضر حسين قال رحمه الله : « من العلوم ما تقتضيه حال العصر ، كعلم الكيمياء والهندسة ، ومباحث الحرارة والكهرباء ، وقاعدة وزن الثقل ، وما يشاكلها من العلوم التي لا يمكن الخلاص من الأعداء إلا بالقيام عليها ، ولم يبحث عنها الأولون من الصحابة والتابعين ، لأن الحاجة الداعية إلى تعلمها لم تظهر في ذلك العهد بمثل الوجه الذي ظهرت به اليوم »^١ .

إن هذا الاعتراض بكون هذه العلوم نافعة نشأ أيضا عن عدم إعطاء المسألة ما تستحقه من التأمل ، وإلا فإن البحث ليس في كون العلوم نافعة ، وإنما في كونها شرعية ، وهل يُنزّل العلامة محمد الخضر حسين هذه العلوم التي وصفها بقوله : « لأن الحاجة الداعية إلى تعلمها لم تظهر في ذلك العهد بمثل الوجه الذي

^١ - الموافقات ١/٧٣-٧٤ ، الهامش رقم: ٣ .

ظهرت به اليوم» منزلة العلوم الشرعية التي اشتدت الحاجة إليها ، ووجد المقتضي لها في عصر الصحابة فضلا عن عصر التابعين .

إن هذا الملحوظ هو الذي جعل أهل العلم يقررون أن مرتبة المجتهد المستقل فقدت ، وأنه لا سبيل إلى إحيائها ، لأنها قائمة على الاستقلال بأصول ، بخلاف درجة المجتهد المطلق ، وفي ذلك يقول العلامة السيوطي : « لهج كثير من الناس اليوم بأن المجتهد المطلق فقد من قديم ، وأنه لم يوجد من دهر إلا المجتهد المقيد ، وهذا غلط منهم ما وقفوا على كلام العلماء ، ولا عرفوا الفرق بين المجتهد المطلق والمجتهد المستقل ، والمجتهد المنتسب ، وبين كل ما ذكر فرق ، ولهذا ترى أن من وقع في عبارته أن المجتهد المستقل مفقود من دهر ، ينص في موضع آخر على وجود المجتهد المطلق .

والتحقيق في ذلك أن المجتهد المطلق أعم من المجتهد المستقل ، وغير المجتهد المقيد ، فإن المستقل هو الذي استقل بقواعده لنفسه يبي عليها الفقه خارجا عن قواعد المذاهب المقررة ، وهذا شيء فقد من دهر ، بل لو أراد الإنسان اليوم لامتنع عليه ، ولم يجز له ، نص عليه غير واحد ؛ قال ابن برهان في كتابه في الأصول : « أصول المذاهب ، وقواعد الأدلة منقولة عن السلف »^١ ، فلا يجوز أن يحدث في الأعصار خلافها .

وقال ابن المنير : « أتباع الأئمة الآن الذين حازوا شروط الاجتهاد مجتهدون ملتزمون أن لا يخلثوا مذهبا ؛ أما كونهم مجتهدين فلأن الأوصاف قائمة بهم ،

^١ - الوصول إلى الأصول لابن برهان ٣٥٢/٢ .

وأما كونهم ملتزمين أن لا يحدثوا مذهبا فلأن إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين متعذر الوجود لاستياب المتقدمين سائر الأساليب « هذا كلام ابن المنير وهو من أئمة المالكية ، وذكر نحوه ابن الحاج في المدخل وهو مالكي أيضا ، وأما ابن برهان المنقول عنه أولا فمن أصحابنا .

وأما المجتهد المطلق غير المستقل فهو الذي وجدت فيه شروط الاجتهاد التي اتصف بها المجتهد المستقل ، ثم لم يتكر لنفسه قواعد ، بل سلك طريقة إمام من أئمة المذاهب في الاجتهاد ، فهذا مطلق منتسب لا مستقل ولا مقيد ..^١

انظر إلى قول السيوطي : « المستقل هو الذي استقل بقواعده لنفسه يبيي عليها الفقه خارجا عن قواعد المذاهب المقررة ، وهذا شيء فقد من دهر ، بل لو أراد الإنسان لامتنع عليه ، ولم يجز له ، نص عليه غير واحد » ، وإلى قول ابن برهان : « أصول المذاهب ، وقواعد الأدلة منقولة عن السلف » وما علق عليه به حيث قال : « فلا يجوز أن يحدث في الأعصار خلافها » وانظر أيضا إلى قول ابن المنير : « .. إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين متعذر الوجود ، لاستيعاب المتقدمين سائر الأساليب » .

إن السلف قد فرغوا من أمر القواعد والأصول ، وما ذلك إلا لأن الشارع أناط بناء الأحكام بها ، فصارت هذه القواعد ملية ، لا بد لها من دليل شرعي يدل عليها ، ويحتج به لها .

^١ - الرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي ص: ٣٨-٣٩ .

وأما ما وقع من الخلاف فيها فلا يلزم منه أنها بمحض الرأي ، أو خالص العقل ، فلا تخرج إذاً المدارك بالاختلاف فيها عن الشريعة ، بل قد جعلها العلامة القرافي من الأمور المشتركة التي تدخل في الشرع العام ، والذي لا يجوز لحاكم أن يحكم فيه ، لأن الحكم فيه من اختصاص الله جل وعلا ، وإنما أباح للناس الفتيا فيه إذا كانوا من أهل العلم ، قال رحمه الله في "تميز الفتاوى عن الأحكام" : « السؤال السابع عشر .

إذا حكم الحاكم بمُدرك مختلف فيه ، كشهادة الصبيان ، أو الشاهد واليمين ، أو العوائد المختلف في اعتبارها ، كعادة الأزواج في النفقة ، هل هي عادة تُصَيِّرُ القول قول الزوج أم لا ؟ وهل يكون ذلك حكماً بذلك المُدرك أم لا ؟ وهل لأحد نقضه لبطلان المُدرك عنده ويقول : هذا الحكم عندي بغير مُدرك ، فإن شهادة الصبيان والعدَم سواء ، والحكم بغير مُدرك ، يُنقض إجماعاً ، فأنقض هذا الحكم ؟ أم ليس لأحد ذلك ؟

جوابه

أن المدرك المُختلف فيه قسمان :

تارة يكون في غاية الضعف ، فهذا يُنقض قضاء القاضي إذا حكم به ، لأنه لا يصلح أن يكون معارضا للقواعد الشرعية ، فيكون هذا الحكم على خلاف القواعد ، وما كان على خلاف القواعد الشرعية من غير معارض يُقَدَّمُ عليها ، نُقِضَ إجماعاً .

وإن كان المُدرك متقاربا مع ما يعارضه في الشريعة : فهانئا خلافان :
أحدهما في المدرك ، والآخر في الحكم المترتب عليه . فإذا حكم الحاكم بذلك
الذي يقتضيه ذلك المُدرك امتنع نقض ذلك الحكم ، لاتصال حكم الحاكم به .
وليس حكمه بأحد القولين في الحكم حكما منه بأحد القولين في المدرك ،
ولو كان كذلك لامتنع الخلاف بعد ذلك في الشاهد واليمين ، لكون بعض
الحكام حكّم به ، لكنه لا يرتفع الخلاف في هذه المدارك أبدا إلا أن ينعقد إجماعٌ
في عصرٍ من الأعصار على أحد القولين فيها .

فظهر حينئذٍ أن الحكم بالمُدرك المختلف فيه ليس حكما بالمُدرك ،
بل بمقتضاه .

ويوضحه أن الحاكم لم يقصد الإنشاء في نفسه إلا في إثر ذلك المُدرك ، لا
في ذلك المُدرك ، بل القضاء في المدارك محال ، لأن النزاع فيها ليس من
مصالح الدنيا بل من مصالح الآخرة .

وتقرير قواعد الشريعة وأصول الفقه : كُله من هذا الباب ، لم يجعل الله
تعالى لأحد أن يحكم بأحد القولين فيه ويُعيّنه بالحكم ، بل إنما يجعل له أن يُفتي
بأحد القولين ، والفتيا لا تمنع خصمه أن يُفتي بما يراه أيضا ، بخلاف الحكم يمنع
خصمه من مذهبه ، ويُلجئه إلى القول المحكوم به ^١ .

إن هذا النص النفيس تضمن فوائد عظيمة يمكن إجمالها فيما يلي :

^١ - تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافي ص: ٨٢-٨٣ .

١- قسم المدارك المختلف فيها إلى قسمين ، سواء كانت هذه المدارك حجاجا تبني عليه أحكام القضاة كما مر في تعريف الحجاج ، أو كانت المدارك قواعد الشريعة وأصول الفقه ، ولهذا قال في آخر جوابه : « وتقرير قواعد الشريعة وأصول الفقه : كله من هذا الباب .. ».

وقسما المدارك المختلف فيها هما :

أ- المدرك الضعيف ضعفا شديدا ، وهذا القسم من المدارك يُنقض مع ما يبني عليه ، فكل دليل كلي ، وكل قاعدة لم تبني على أدلة معتبرة شرعا فإنما مردودة على قائلها ، فليست العبرة في قبول قول المخالف في التأصيل كونه قد اجتهد ، وإنما العبرة بسلامة ما بنى عليه اجتهاده ، وقوة ما أسس عليه تأصيله ؛ قال العز ابن عبد السلام : « من العجب العجيب ، أن يقف المقلد على ضعف مأخذ إمامه ، وهو مع ذلك يقلده كأن إمامه نبي أرسل إليه ، وهذا نأى عن الحق ، وبعد عن الصواب ، لا يرضى به أحد من أولي الألباب ، بل تجد أحدهم يناضل عن مقلده ، ويتحيل لدفع ظواهر الكتاب والسنة ، ويتأولها ، وقد رأيناهم يجتمعون في المجالس ، فإذا ذكر لأحدهم خلاف ما وطن عليه نفسه ، تعجب منه غاية التعجب لما ألفه من تقليد إمامه ، حتى ظن أن الحق منحصر في مذهب إمامه .. »^١.

إن السبب في رد القول الضعيف ضعف مأخذه ومدركه ، فالمدرك الضعيف أولى بالرد .

^١ - قواعد الأحكام في مصالح الأنام، لعز الدين بن عبد السلام ص: ٣٠٥.

ب- المدرك المتقارب مع ما يخالفه ، وهذا القسم ليس قول منه بأولى من قول ، ولن يرتفع الخلاف الواقع فيه إلا في صورة واحدة ذكرها القرافي بقوله : « لكنه لا يرتفع الخلاف في هذه المدارك أبدا ، إلا أن ينعقد إجماع في عصر من الأعصار على أحد القولين فيها » ، نعم ينبغي على كل من يريد الله والدار الآخرة أن يحرص على اختيار أرجح المدارك ، وترجيح أقوى الأدلة .

لكن هل يعني الحرص على أقوى الأدلة ، وتطلب أرجح المدارك ، إزالة الاختلاف في المدارك ؟ وهل بقاء الاختلاف مسوغ لإنشاء مدارك جديدة ، وقواعد مستحدثة ؟ وهل الحق يخرج عما اختلفوا فيه ؟

إن الحق لو خرج عن أقوالهم جميعا للزم انصرام تلك القرون الأولى وقد فاتتها أجزاء من الحق لم تظهر عليها ، وخاصة أن هذه الأجزاء عليها بناء فهم الدين ، واستنباط أحكامه ، وهذا من أبطل الباطل .

وكشأن أي اختلاف لا يجوز للمسلم أن يختار منه بمجرد الهوى والتشهي ، بل لا بد أن يستند في الاختيار إلى دليل معتبر^١ ، قال العلامة الشاطبي : « الناظر في المسائل الشرعية إما ناظر في قواعدها الأصلية ، أو في جزئياتها الفرعية ، وعلى كلا الوجهين فهو إما مجتهد أو مناظر ، فأما المجتهد الناظر لنفسه ، فما أداه إليه اجتهاده فهو الحكم في حقه ، إلا أن الأصول والقواعد إنما ثبتت بالقطعيات ، ضرورة كانت أو نظرية ، عقلية أو سمعية ، وأما الفروع فيكفي فيها مجرد الظن

^١ - انظر جامع بيان العلم لابن عبد البر ٩١٣/٢ ، وإرشاد المقلدين عند اختلاف المجتهدين لباب بن الشيخ سيدي الشنقيطي ص : ١٠٦ . والموافقات ٩٤/٥ .

على شرطه المعلوم في موضعه ، فما أوصله إليه الدليل ، فهو الحكم في حقه أيضا ، ولا يفتقر إلى مناظرة ، لأن نظره في مطلبه إما نظر في جزئي ، وهو ثان عن نظره الكلبي الذي يبني عليه ؛ وإما نظر في كلي ابتداءً ، والنظر في الكلبيات ثان عن الاستقراء ، وهو محتاج إلى تأمل واستبصار وفسحة زمان يسع ذلك ..»^١ ، فلا بد للناظر إذا في مسائل الأصول ، وقواعد الشرع من الاجتهاد في تحري الراجح من تلك المدارك المتقاربة ، وما أداه إليه اجتهاده بعد التأمل والاستبصار فهو الحكم في حقه ، وليعلم أن الحق لا يخرج عما قرروه ، فليختر أعدل أقوالهم ، وأسعدها بالدليل .

٢- قرر العلامة القرافي في نصه أيضا أن أمر المدارك حجاجا كانت أو قواعد شريعة هي من مجالات الفتيا ومشمولاتها ، وفي ذلك يقول القرافي : «... بل القضاء في المدارك محال ، لأن التزاع فيها ليس من مصالح الدنيا ، بل من مصالح الآخرة .

وتقرير قواعد الشريعة وأصول الفقه : كله من هذا الباب ، لم يجعل الله تعالى لأحد أن يحكم بأحد القولين فيه ويُعيّنه بالحكم ، بل إنما يجعل له أن يفتي بأحد القولين ، والفتيا لا تمنع خصمه أن يُفتي بما يراه أيضا ، بخلاف الحكم يمنع خصمه من مذهبه ، ويُلجئته إلى القول المحكوم به .»

^١ - الموافقات ٤٠٦/٥ .

إن هذه الفائدة الثانية تتضح بتصور الفرق بين الحكم والفتيا ، لأنه قد يشتهر بعضهما ببعض ، ومن أشد أهل العلم اعتناء ببيان ما بينهما من الفروق الإمام العلامة القرافي في كتابه "الفروق" و"الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام" .

والفروق بينهما كثيرة منها ما يرجع إلى حقيقة كل منهما ، ومنها ما يرجع إلى مجالتهما وتوابعهما :

- فالفروق في حقيقتهما أن حكم القاضي إنشاء لا إخبار ، فهو « إنشاء إطلاق أو إلزام في مسائل الاجتهاد المتقارب فيما يقع فيه النزاع لمصالح الدنيا »^١.

وأما الإفتاء فهو إخبار لا إنشاء ، ولهذا كان أهون من حكم القضاء ، قال ابن القيم نقلا عن بعض أهل العلم : « المفتي أقرب إلى السلامة من القاضي ، لأنه لا يلزم بفتواه ، وإنما يخبر بما من استفاد ، فإن شاء قبل قوله ، وإن شاء تركه . وأما القاضي فإنه يلزم بقوله ، فيشترك هو والمفتي في الإخبار عن الحكم ، ويتميز القاضي بالإلزام .. »^٢.

وقد مثل الإمام القرافي لمنصبي الحكم والفتيا بمثال يتضح به هذا الفرق بينهما فقال : « مثال الحاكم والمفتي مع الله تعالى - والله المثل الأعلى - مثال قاضي القضاة يولي شخصين ، أحدهما نائبه في الحكم ، والآخر ترجمان بينه وبين الأعاجم .

^١ - الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافي ، ص : ٣٣ .

^٢ - أعلام الموقعين ١/٢٩ .

فالترجمان يجب عليه اتباع تلك الحروف والكلمات الصادرة عن الحكم ،
ويُخبر بمقتضاها من غير زيادة ولا نقص . فهذا هو المفتي يجب عليه اتباع الأدلة
بعد استقراءها ، ويخبر الخلائق بما ظهر له منها من غير زيادة ولا نقص ..»^١ .
ثم قال : « و نائب الحاكم في الحكم يُنشئ من إلزام الناس ، وإبطال الإلزام
عنهم ، ما لم يقرره مستتبيه الذي هو القاضي الأصلي ، بل فوض ذلك لنائبه ..
فهذا مثال الحاكم والمفتي مع الله تعالى ، وليس له أن ينشئ حكما يلهوى واتباع
الشهوات ..»^٢ .

قال ميارة في "تكميل المنهج المنتخب" :

«إِخْبَارُ الْفَتَاوَى كَمَنْ يُتْرَجَمُ * وَالْحُكْمُ إِشْءَاءُ كُنَائِبِ اعْلَمُوا»^٣

- وأما الفروق في مجالتهما ، فالحكم يكون فيما يقع النزاع فيه لأجل
مصالح الدنيا ، ولا يكون إلا جزئيا لتعلقه بقضايا الأعيان ، ولهذا لا يدخل الحكم
العبادات وأسبابها وشروطها وموانعها ، ومدارك الأحكام من حجاج وقواعد
شريعة وأصول فقه لأن النزاع فيها وقع لأجل الآخرة ، فتكون من مشمولات
الفتيا ، وقد مر معنا في نص القرافي في تعليقه عدم شمول الحكم للمدراك قوله :
« القضاء في المدراك محال ، لأن النزاع فيها ليس من مصالح الدنيا بل من
مصالح الآخرة .

^١ - الإحكام في تمييز الفتاوى والأحكام ص: ٤٣ .

^٢ - نفسه ص: ٤٤ .

^٣ - بستان فكر المهج على تكميل المنهج لمحمد بن أحمد ميارة الفاسي ص: ٣٣٨ ، مخطوط خاص .

وتقرير قواعد الشريعة وأصول الفقه : كله من هذا الباب ، لم يجعل الله تعالى لأحد أن يحكم بأحد القولين»^١.

إذا فالفتيا شريعة عامة ، والحكم لا يكون إلا جزئيا ، ومن هذه الحيثية تكون الفتيا أخطر من الحكم ، قال العلامة ابن القيم : «.. ولكن خطر المفتي أعظم من جهة أخرى ، فإن فتواه شريعة عامة تتعلق بالمستفتي وغيره .

وأما الحاكم فحكمه جزئي خاص لا يتعدى إلى غير المحكوم عليه وله ، فالمفتي يفتي حكما عاما كليا أن من فعل كذا ترتب عليه كذا ، ومن قال كذا لزمه كذا ، والقاضي يقضي قضاء معيناً على شخص معين ، فقضاؤه خاص ملزم ، وفتوى العالم عامة غير ملزمة ..»^٢.

وقد جمع هذه الفروق صاحب "المنهج المنتخب" فقال :

- | | |
|---|--|
| * « وَالْحُكْمُ إِِنْشَاءُ كَلَامٍ - قُرَّرَا | * فِي النَّفْسِ - إِلْزَامًا ، وَقَدْ تَأَثَّرَا |
| * بِهِ الَّذِي تَقَارَبَتْ مَدَارِكُهُ | * وَبِاجْتِهَادٍ تَنْجَلِي مَسَالِكُهُ |
| * لِأَجْلِ مَا يَصْلُحُ مِنْ دُنْيَا ، وَقَدْ | * اخْتَصَرَ بِالْفُتْيَا جَمِيعَ مَا وَرَدَ |
| * مِنَ الْعِبَادَاتِ وَمَا قَدْ مَنَعَا | * مِنْهَا وَأَسْبَابِ شُرُوطِ جُمَعَا |
| * وَمَا لِلْآخِرَةِ فِيهِ اخْتِلَفَا | * وَرَسْمَهَا إِخْبَارُ مَنْ قَدْ عُرِفَا |
| * بِأَنَّهُ أَهْلٌ بِحُكْمٍ شُرِعَا | * وَالْحُكْمُ وَهِيَ فِي سِوَاهَا اجْتَمَعَا |

^١ - الإحكام للقرافي ص: ٨٣.

^٢ - إعلام الموقعين ١/٣٠-٣١.

وَرُبَّمَا شَارَكَهَا فِيمَا ذُكِرَ * مِنَ الزَّكَاةِ أَيْضًا إِنَّ لَهُ أَفْتُقِرُّ^١

- وأما الفروق في توابعهما ، فهي أن الفتيا ليست ملزمة إلا لمن اعتقد أو غلب على ظنه أنها صواب ، بخلاف الحكم فإنه ملزم للمحكوم عليه ، ولا يسعه رده سواء وافق مذهبه واختياره أم لم يوافق ، وقد مر قول العلامة ابن القيم في القاضي : « فقضاؤه خاص مُلزم ، وفتوى العالم عامة غير ملزمة . » ، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية فيما يلزم المحكوم عليه إذا حكم عليه القاضي : « .. وكذلك إذا تحاكم إليه اثنان في دعوى يدعيها أحدهما فصل بينهما كما أمر الله ورسوله ، وألزم المحكوم عليه بما حكم به ، وليس له أن يقول : أنت حكمت علي بالقول الذي لا أختاره .. »^٢ ؛ وفي ذلك قال ميارة في "التكميل" :

« وَتَلْزَمُ الْفَتَاوَى الَّذِي لَهَا اعْتَقَدَ * وَالْحُكْمُ قَالُوا لِلْجَمِيعِ يُعْتَمَدُ

وَالْحُكْمُ مِنْ قَاضٍ كَنَصٍّ قَدْ وَرَدَ * فِي عَيْنِ نَارِلَتِهِ فَلْيُعْتَمَدُ

وَقَوْلُهُمْ يَرْفَعُ خُلْفًا قَدْ أَلَمَ * لِكَوْنِهِ حَصٌّ وَغَيْرُهُ أَعْمٌ »^٣

وبعد تصور الفروق بينهما نرجع إلى تفهم تلك الفائدة التي تضمنها نص القرافي السابق ، وهي أن المدارك من مشمولات الفتيا واختصاصها ، وأنها لا يجوز الحكم فيها لأنها مما يدخل في الشرع العام الذي يختص الله بالحكم فيه ، قال القرافي : « .. لأن الفتيا شرع عام على المكلفين إلى قيام الساعة ، والحكم يختص

^١ - المنهج إلى المنهج إلى أصول المذهب المرجع للشيخ محمد الأمين بن أحمد زيدان ص: ١١٥-١١٧ ..

^٢ - مجموع فتاوى ٣٥/٣٦٠ .

^٣ - بستان فكر المهج ص: ٣٣٨-٣٣٩ .

بالوقائع الجزئية الخاصة»^١؛ وقد فصل شيخ الإسلام ما يجوز للحاكم أن يحكم فيه وما لا يجوز في مجموع فتاواه وعقد لذلك فصلا نافعا بدأه بقوله: «فصل .

فيما جعل الله للحاكم أن يحكم فيه ، وما لم يجعل لواحد من المخلوقين الحكم فيه ، بل الحكم فيه على جميع الخلق لله تعالى ولرسوله ﷺ ، ليس لأحد من الحكام أن يحكم فيه على غيره ، ولو كان ذلك الشخص من آحاد العامة . وهذا مثل الأمور العامة الكلية التي أمر الله جميع الخلق أن يؤمنوا بها ويعملوا بها ، وقد بينها في كتابه وسنة رسوله ﷺ بما أجمعت عليه الأمة ، أو تنازعت الأمة فيه ..»^٢، غير أن هذا النزاع لا يضر لأن مداركه متقاربة ، ولأنه لأجل الآخرة كما قرره القرافي رحمه الله^٣. وقد أطل شيخ الإسلام النفس في بيان خصائص الشرع العام ، وخصائص القضية المعينة .

وحيث إن مدارك الأحكام من الشرع العام فإن الحكم فيها من اختصاص الله جل وعلا ، وليس للعالم الحكم فيها ، وإنما له الإفتاء ؛ والإفتاء إنما هو إخبار عن الله ورسوله ؛ فلا يجوز للمفتي أن يزيد على ما دل الدليل على شرعيته من القواعد والأدلة ، ذلك لأن الزائد لأصل لا دليل عليه ، والخارج عما أجمعوا عليه منها ، أو تنازعوا فيها بإحداث قول آخر لم يقوله ، تارك لشرط الاشتغال بها - إفتاء أو تصنيفا أو مناظرة - والمتمثل في الإخبار عن حكم الله فيها ؛ ولا شك

^١ - الإحكام ص: ٩٢-٩٣.

^٢ - مجموع فتاوى ٣٥/٣٥٧.

^٣ - انظر الإحكام للقرافي ص: ٣٥-٣٦ و ص: ٨٣ و ٨٨-٨٩، والفروق له أيضا ٥١/٤.

أن المخل بشرط الاشتغال بما حكم اشتغاله وتنظيره الفساد والبطلان لاختلال شرطه .

إن المفتي مبلغ عن الله جل وعلا ، وقد مر تشبيه القرافي له بالمرجم حيث قال : « فالترجمان يجب عليه اتباع تلك الحروف والكلمات الصادرة عن الحاكم ، ويخير بمقتضاها من غير زيادة ولا نقص . فهذا هو المفتي يجب عليه اتباع الأدلة بعد استقرائها ، ويخير الخلائق بما ظهر له منها من غير زيادة ولا نقص .. »^١

لقد أدى إغفال التفريق بين ما يدخله الحكم ، وما يختص بالفتيا - زيادة إلى اعتقاد جواز تجديد القواعد الأصولية - إلى اعتقاد دخولها تحت الحكم بإلزام الناس بقوة السلطان ، أو دخول آثارها ونتائجها ، وفي ذلك يقول الدكتور الترابي - تحت فصل عقده لبيان أصول ضوابط للفقهاء الاجتهادي- : « الشورى والسلطان :

وحيثما نحيي الأصول الواسعة التي عطلت في الفقه الإسلامي التقليدي تنشأ لنا الحاجة إلى ضبط نتائج الاجتهاد فيها . لأن سعتها تؤدي إلى تباين المذاهب والآراء والأحكام ، وأهم الضوابط التي تنظم المجتمع المسلم ، وتندرك ذلك التباين هي أن يتولى المسلمون بسلطان جماعتهم تدبير تسوية الخلاف ورده إلى الوحدة ، مما لا يتييسر إن ترك أمر الأحكام حراً لا يرقن إلا بآراء الفقهاء وفتاواهم .

ويتم ذلك التنظيم بالشورى والاجتماع ليشاور المسلمون في الأمور الطارئة في حياتهم العامة ، فالذي هو أعلم يبصر من هو أقل علما ، والذي هو أقل علما يلاحق بالمسألة من هو أكثر علما ، ويدور بين الناس الجدل والنقاش حتى ينتهي في آخر الأمر إلى حسم القضية : إما بأن يتبلور رأي عام أو قرار يجمع عليه المسلمون ، أو يرجحه جمهورهم وسوادهم الأعظم ، أو تكون مسألة فرعية غير ذات خطر يفوضونها إلى سلطاتهم : وهو من يتولى الأمر العام حسب اختصاصه بدء من أمير المسلمين إلى الشرطي والعامل الصغير .

ولا بأس مع هذه الضوابط - من إجماع تشريعي أو أمر حكومي - لا بأس من أن تكون الأصول الفقهية التي تستعمل واسعة جدا ..»^١ ، وقال أيضا : « وإلى جانب هذه الإجراءات الرسمية التي تشكل ضمانا لرد اختلاف الرأي وشتاته إلى وحدة ونظام ، تقوم نظم لأهلية التصدي للاجتهاد ..»^٢ .

لقد ذهب التراخي إلى أن السلطان يضبط نتائج الاجتهاد في الأصول الواسعة التي اقترحها بديلا عن أصول كافة العلماء والتي يسميها أصولا تقليدية ، مع أن المدارك والأدلة ، وما يبني عليها لا يجوز لأي سلطة حاكمة أن تلزم الناس بما تختاره منها ، لأن الإلزام إنما يكون فيما وقع التراع فيه لأجل الدنيا ، والمدارك وما ينتج عنها ليست من ذلك الباب ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « وليس المراد بالشرع اللازم لجميع الخلق "حكم الحاكم" ولو كان الحاكم أفضل أهل

^١ - تجديد الفكر الإسلامي ص: ٨٧.

^٢ - نفسه ص: ٨٨.

زمانه ، بل حكم الحاكم العادل يلزم قوما معينين تحاكموا إليه في قضية معينة ، لا يلزم جميع الخلق ، ولا يجب على عالم من علماء المسلمين أن يقلد حاكما لا في قليل ولا في كثير إذا كان قد عرف ما أمر الله به ورسوله ، بل لا يجب على آحاد العامة تقليد الحاكم في شيء ، بل له أن يستفتي من يجوز له استفتاؤه وإن لم يكن حاكما ؛ ومتى ترك العالم ما علمه من كتاب الله وسنة رسوله واتبع حكم الحاكم المخالف لحكم الله ورسوله كان مرتدا كافرا ، يستحق العقوبة في الدنيا والآخرة^١ . ولعل منشأ خطأ التراخي سوء فهمه لما ذكره أهل العلم من أن "حكم الحاكم يرفع الخلاف"^٢ ، فظن أن هذه القاعدة عامة عموما جاوز مجالها ، فأدخل فيها ما لا يجوز للحاكم أن يحكم فيه ، مع أن الحاكم ليس له الحكم إلا فيما يقع التراع فيه لأجل مصلحة دنيوية من حقوق أو حدود ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن بين أن ما حاكمه به ابن مخلوف من أمر العلم العام : « وقلت ما لابن مخلوف والدخول في هذا ؟ هل ادعى أحد علي دعوى مما يحكم به ؟ أم هذا الذي تكلمت فيه هو من أمر العلم العام ؟ مثل تفسير القرآن ، ومعاني الأحاديث ، والكلام في الفقه ، وأصول الدين .

وهذه المرجع فيها إلى من كان من أهل العلم بها والتقوى لله فيها ؛ وإن كان السلطان والحاكم من أهل ذلك تكلم فيها من هذه الجهة ، وإذا عزل

^١ - مجموع الفتاوى ٣٥/٣٧٢-٣٧٣ .

^٢ - انظر الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص: ٨٠ .

الحاكم لم ينزل ما يستحقه من ذلك كالإفتاء ونحوه ، ولم يقيد الكلام في ذلك بالولاية .

وإن كان السلطان والحاكم ليس من أهل العلم بذلك ولا التقوى فيه لم يحل له الكلام فيه ، فضلا عن أن يكون حاكما ..

وأیضا فيعلم أن هذا إما أن يتعلق بالحاكم أو لا ، فإن تعلق به لم يكن للخصم المدعى عليه أن يختار حكم حاكم معين ، بل يجب إلى من يحكم بالعلم والعدل ، وإن لم يتعلق بالحاكم فذاك أبعد .

وأیضا فأنا لم يدع على دعوى يختص بما للحاكم من الحدود والحقوق : مثل قتل ، أو قذف أو مال ونحوه ، بل في مسائل العلم الكلية : مثل التفسير ، والحديث ، والفقہ ، وغير ذلك . وهذا فيه ما اتفقت عليه الأمة ، وفيه ما تنازعت فيه .

والأمة إذا تنازعت - في معنى آية ، أو حديث ، أو حكم خبري ، أو طلبي - لم يكن صحة أحد القولين ، وفساد الآخر ثابتا بمجرد حكم حاكم ، فإنه إنما ينفذ حكمه في الأمور المعينة دون العامة ..»^١ ، إذا فأنت ترى أن حكم الحاكم لا يرفع الخلاف مطلقا ، وإنما يرفعه فيما يختص به ، ويجوز له الحكم فيه ، فكيف يجعل التراخي للسلطان حق ضبط الخلاف بتقليله عن طريق الحسم بعد

^١ - مجموع الفتاوى ٣/٢٣٥-٢٣٨.

الشورى في صور ، ودونها في صور أخرى كصورة المسألة الفرعية التي ليست ذات خطر ؟

إن حكم الحاكم يرفع الخلاف في عين النازلة التي جاز له شرعا أن يحكم فيها ، لأن حكمه يكون فيها بمثابة النص الخاص ، ومذهب المحكوم عليه بمنزلة النص العام فيقدم الخاص على العام كما هو مقتضى القواعد الشرعية ، قال الإمام القرافي : « إن الله تعالى استتاب الحكام في إنشاء الأحكام في خصوصيات الصور في مسائل الخلاف ، فإذا حكم الحاكم بإذن الله تعالى له ، وصح حكمه عن الله تعالى : كان ذلك نصا واردا من الله تعالى على لسان نائبه الذي هو نائبه في أرضه ، وخليفة نبيه في خصوص تلك الواقعة ، فوجب حينئذ إخراجها من مذهب المخالف في نوع تلك المسألة .

فإن الدليل الشرعي الذي وجدته المخالف في ذلك النوع عام فيه ، وهذا النص خاص ببعض أفراد ذلك النوع ، فيتعارض في هذا الفرد من هذا النوع دليل خاص وهو حكم الحاكم ، ودليل عام وهو ما اعتقده المخالف في جملة النوع ، فيقدم الخاص على العام كما تقرر في أصول الفقه .

وهذا هو السر في أن الحكم لا ينقض ، لا ما يعتقده بعض الفقهاء من أن النقض إنما امتنع لئلا تنتشر الخصومات ..»^١ ، وفي ذلك يقول أيضا ميارة في "التكميل" :

«وَالْحُكْمُ مِنْ قَاضٍ كَنْصٍ قَدْ وَرَدَ * فِي عَيْنٍ نَازِلَتْهِ فَلْيَعْتَمَدْ

^١ - الإحكام ص: ٢٩.

وَقَوْلُهُمْ يَرْفَعُ خُلْفًا قَدْ أَلَمَّ * لِكُونِهِ خَصَّ وَغَيْرُهُ أَعَمُّ^١»

قال شارحه وهو صاحب النظم : « والإشارة بقوله "والحكم من قاض" البيتين ، إلى قول الشهاب القرافي في الفرق الرابع والعشرين والمائتين مما حاصله : إن الله تعالى جعل إنشاء الحاكم الحكم في مواطن الخلاف قضاءً ورد من قبله في خصوص تلك الصورة ، ونصا خاصا يختص بتلك النازلة دون غيرها مما هو مثلها ، فيرتفع الخلاف عنها تقديمًا للدليل الخاص على العام ..»^٢ وقال أيضا : « قول الفقهاء حكم القاضي يرفع الخلاف ، صحيح أو ظاهر وجهه لكونه دليلا خص تلك النازلة بعينها ، فصارت كأنها ورد فيها بالخصوص نص من الشارع ، ولا يدخلها الخلاف الممكن في مثلها ، وكأنها مستثناة منه ؛ وغير حكم القاضي من الدلائل الشرعية دليل عام ، والدليل الخاص يقدم على الدليل العام »^٣.

إن المدارك وإن وقع النزاع فيها فإنها لا تدخل فيما يجوز للحاكم أن يحكم فيه لأنها من أمر العلم العام الذي لا دخل للولاية فيه ؛ وزيادة في بيان هذه الحقيقة أنقل نصا آخر لشيخ الإسلام ابن تيمية ، قال رحمه الله : « إن ما تنازع فيه العلماء ليس لأحد من القضاة أن يفصل النزاع فيه بحكم ، وإذا لم يكن لأحد من القضاة أن يقول : حكمت بأن هذا القول هو الصحيح ، وأن القول

^١ - بستان فكر المهج ص: ٣٣٨-٣٣٩.

^٢ - نفسه ص: ٣٣٩.

^٣ - نفسه ص: ٣٤٠.

الآخر مردود على قائله ، بل الحاكم فيما تنازع فيه علماء المسلمين ، أو أجمعوا عليه : قوله في ذلك كقول آحاد العلماء إن كان عالما ؛ وإن كان مقلدا كان بمنزلة العامة المقلدين .

والمنصب والولاية لا يجعل من ليس عالما مجتهدا عالما مجتهدا ، ولو كان الكلام في العلم بالولاية والمنصب لكان الخليفة والسلطان أحق بالكلام في العلم والدين .. فإذا كان الخليفة والسلطان لا يدعي ذلك لنفسه ، ولا يلزم الرعية حكمه في ذلك بقول دون قول إلا بكتاب الله وسنة رسوله ، فمن هو دون السلطان في الولاية أولى بأن لا يتعدى طوره ، ولا يقيم نفسه في منصب لا يستحق القيام فيه أبو بكر وعمر وعثمان وعلي - وهم الخلفاء الراشدون - فضلا عن هو دونهم ..» .

إن العلماء بدقتهم المعهودة كانوا لا يعملون هذه القواعد في غير باهما ، ولا يعمموها في غير مجالها ، سواء تعلق الأمر بقاعدة "حكم الحاكم يرفع الخلاف" أو قاعدة "أن حكم الحاكم لا ينقض في مسائل الخلاف" بل كانوا يخرجون منها ما ليس داخلا فيها ، فهذا الإمام القرافي يبين بعض ذلك بقوله : «قول الفقهاء : إذا حكم الحاكم في مسائل الخلاف لا يُنقض حكمه ، هل يتناول ذلك المدارك المجتهد فيها ؟ وهل هي حجة أم لا ؟ وهل يتصور الحكم فيها أم لا ؟ وهل هذه العبارة على إطلاقها أم يستثنى منها بعض المختلف فيه ؟

وإذا استثنى منها بعض المختلف فيه هل يستثنى معه المدارك المختلف فيها أم لا ؟

جوابه

إن هذه العبارة مخصوصة ، وقد نص العلماء على أن حكم الحاكم لا يستقر في أربعة مواضع وينقض : إذا وقع على خلاف الإجماع ، أو القواعد ، أو النص ، أو القياس الجلي . وهذه الثلاثة الأخيرة هي من مسائل الخلاف ، وإلا لم يكن إلا قسم واحد ، وهو المجمع عليه ، فخرج من إطلاقهم بنصوصهم هذه الصور الثلاث .

وأما المدارك المجتهد في كونها حجةً أم لا : فلا تندرج في عموم قولهم الذي قصدوه ، لأن مقصودهم الفروع التي يقع التنازع فيها بين الناس لمصالح الدنيا .

وأدلة الشريعة ، وحجاج الخصومة المختلف فيها كالشاهد واليمين ونحوه : إنما وقع النزاع فيه لأمر الآخرة ، لا لمصلحة تعود على أحد المتنازعين في دنياه ، بل النزاع فيها كالنزاع في العبادات . ومقصود كل واحد من المتنازعين ما يتقرر في قواعد الشريعة على المكلفين إلى يوم القيامة ، لا شيء يختص به هو ، فلا تندرج في قول الفقهاء هذه الصور أصلاً^١ .

^١ - الإحكام ص: ٨٨-٨٩ .

إن هذه النصوص النفيسة تبين أن الحاكم لا يجوز أن يحكم فيما كان من الشرع العام ، وإن وقع فيها النزاع ، فإنه ليس نزاعاً لأجل مصالح الدنيا حتى يحتاج إلى فصل الحاكم وانظر إلى دقة عبارة الشهاب القرافي : « وأدلة الشريعة وحجاج الخصومة المختلف فيها .. إنما وقع النزاع فيه لأمر الآخرة ، لا لمصلحة تعود على أحد المتنازعين في دنياه .. » ثم بين أن مقصود أهل العلم من اجتهادهم في تقرير قواعد الشريعة ، استخراج ما دل الشرع على لزوم اعتماده في استنباط الأحكام من القانون الكلي الذي لا يسع أحداً الخروج عليه إلى يوم القيامة ، قال رحمه الله : « ومقصود كل واحد من المتنازعين ما يتقرر في قواعد الشريعة على المكلفين إلى يوم القيامة ، لا شيء يختص به هو » ، ولم يدر بخلداهم أن القواعد مادامت اجتهادية فإنها يجوز أن تتغير بتغير الزمان ، بل كانوا يعتقدون أنها مما يدخل تحت الفتيا ، فيكون النظر فيها بقصد الوصول إلى معرفة ما حكم الله به من خلال الكتاب والسنة .

لقد أمر الله جل وعلا بالاجتهاد في استخراج الأحكام الشرعية ، ولا بد لذلك من قانون للفهم والاستنباط ، فهل يعقل أن يأمر الله الناس باستخراج أحكام دينهم ، ولا يدهم علي كيفية ذلك بأن يُضْمَنَ وحيه ما يُمكن من استخراج منهاج كلي للاستنباط ؟ وهل يعقل أن يتجدد مدلول النص الشرعي المتضمن لشواهد الأدلة ، وحجج المدارك بحيث يتغير مدلولها ، مع أن نصوص الكتاب والسنة محصورة ؟ فهل يعقل أن يكون مدلولها في زمن الصحابة والتابعين غير مدلولها في زمن الدكتور الترابي ؟

إن اعتقاد تغير مدلول القرآن من أبطل الباطل ، لأن المدلول لازم للدليل ، فإذا تُصوّر أنه ليس مدلولاً له في زمان الدكتور التراي فإنه لم يصح أن يُجعل مدلولاً له في أي زمن ، فيلزم من ذلك خطأ كل القرون في تقرير الأدلة والقواعد المعتبرة .

نعم إن المحققين من أهل العلم ردوا بعض هذه القواعد ، لكن لم يبنوا على ما بنى عليه التراي ، وإنما كانوا جميعاً يعلمون أن أمر التقييد أمر شرعي لا بد فيه من استدلال معتبر ، يقول العلامة ابن القيم في نونيته :

« هَذَا وَلَيْسَ الطَّعْنُ بِالْإِطْلَاقِ فِيهِ * مَا كَلَّمَهَا فَعَلَّ الْجَهُولِ الْجَانِي
 بَلْ فِيهَا تِي قَدْ خَالَفَتْ قَوْلَ الرَّسُو * لِ وَمُحَكَّمِ الْإِيْمَانِ وَالْفُرْقَانِ
 أَوْ فِيهَا تِي مَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ فِي * تَقْرِيرَهَا يَا قَوْمِ مِنْ سُلْطَانِ
 فَهِيَ تِي كَمْ عَطَلَتْ مِنْ سُنَّةٍ * بَلْ عَطَلَتْ مِنْ مُحَكَّمِ الْقُرْآنِ »^١

من كل ما تقدم يتبين أن الاجتهاد في مدارك الأحكام ، ومآخذ المسائل ، ليس اجتهاداً مطلقاً ، وإنما هو مقيد بما تقتضيه الأدلة ، وليس للعالم إلا الاستدلال الذي هو طلب الدليل ، أما الدال بمعنى ناصب الدلالة كلية كانت أو جزئية ، أصلية أو فرعية فليس إلا الشارع ، وقد جعل الإمام أحمد اختصاص الله بنصب الدلالة ، والعلماء بطلب الدليل من قواعد الإسلام ، وأصول الإيمان ، قال رحمه الله : « قواعد الإسلام أربع : دال ، ودليل ، ومبين ،

^١ الكفاة الشافية في الانتصار للفرقة الناجية لابن القيم ص: ٣٠٩.

ومستدل ؛ فالدال : الله تعالى ، والدليل : القرآن ، والسمين الرسول ﷺ . قال تعالى : ﴿ لَتَبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾^١ ، والمستدل : أولو الأبواب وأولو العلم الذين يجمع المسلمون على هدايتهم ، ولا يقبل الاستدلال إلا ممن كانت هذه صفته^٢ .

إن مبني قيام الدين على هذه القواعد ، ولعل هذا هو السرّ في إدخال أهل العلم مبحث "الحاكم" في كتب أصول الفقه ، حيث يقررون أن "لا حاكم إلا الله" سواء كانت الأحكام فرعية أو أصلية : شاملة لأصول الدين أو أصول الفقه ، قال أبو حامد الغزالي في بيان الركن الثاني من أركان الحكم : «الحاكم : وهو المخاطب ، فإن الحكم خطاب وكلام ، فاعله كل متكلم ، فلا يشترط في وجود صورة الحكم إلا هذا القدر .

أما استحقاق نفوذ الحكم ، فليس إلا لمن له الخلق والأمر ، فإنما النافذ حكم المالك على مملوكه ، ولا مالك إلا الخالق ، فلا حكم ولا أمر إلا له .

أما النبي - ﷺ - ، والسلطان ، والسيد ، والأب ، والزوج ، فإذا أمروا وأوجبوا ، لم يجب شيء بإيجابهم ، بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم .

^١ - النحل: ٤٤ .

^٢ - العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى ١/١٣٥، والفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي ٢/٤٤ .

ولولا ذلك ، لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئا ، كان للموجب عليه أن يقلب عليه الإيجاب ، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر .»^١ ، ولهذا السبب قَدَّ أهل العلم يدعون لما دل الوحي على أنه دليل شرعي ، إجماعا كان أو قياسا ، أو استصحابا ؛ وما دام لم يقدم المحدد لأصول الفقه دليلا على أن الله أوجب بناء الأحكام على ذلك المنهج الذي اقترحه فإنه لا نفوذ لقواه ، وانظر إلى قول الغزالي : « أما استحقاق نفوذ الحكم، فليس إلا لمن له الخلق والأمر .. » وإلى قوله : « ولولا ذلك لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئا ، كان للموجب عليه أن يقلب عليه الإيجاب ، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر .»

وبناء على هذا المعنى قال العلامة ابن الوزير اليماني (ت: ٨٤٠ هـ) في رده على من تحجر واسعا بإضافة شرط في الاجتهاد لا دليل عليه : « إن الاجتهاد وشرائطه من قواعد الإسلام التي يبني عليها عند الجماهير صحة الإمامة والقضاء والفتيا ، فينبغي التثبت في الدليل على شروطها من نفي وإثبات ، والسيد قد زاد في شروطها شرطا لم يسبقه غيره إليه ، واستدل عليه بمجرد الشك والتحير في كيفية العبارة إذا سُرقت كتب العالم أو غُصبت : هل يقال : سُرق علمه ، أو اغتصب ، أو كيف يُقال ؟

فنقول للسيد : هذه حجة غريبة ما عرفناها ، فين لنا من أي أنواع الحجج هي ؟ فهي معروفة محصورة ، ومن أي أجناس الأدلة ؟ فهي مذكورة

^١ - المستصفي من علم الأصول لأبي حامد الغزالي ١/٢٧٥-٢٧٦.

مشهورة ، وهي : العقل والكتاب والسنة والإجماع ، والقياس ، والاستدلال ..»^١.

نخلص من كل ما تقدم إلى أن الأدلة منحصرة ، من جهة لأنها متوقفة في ثبوتها على الشرع ، ومن جهة أخرى لأنها من الشرع العام الذي يعتبر من مجالات الفتيا ، والفتيا تبليغ عن صاحب الشرع ، ويلزم المبلغ العلم والصدق ، قال العلامة ابن القيم : « وما كان التبليغ عن الله سبحانه يعتمد العلم بما يبلغ ، والصدق فيه ، لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتيا إلا لمن اتصف بالعلم والصدق ، فيكون عالماً بما يبلغ ، صادقاً فيه ، ويكون مع ذلك حسن الطريقة ، مرضي السيرة ، عدلاً في أقواله وأفعاله ، متشابه السر والعلانية في مدخله ومخرجه وأحواله .

وإذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا ينكر فضله ، ولا يحهل قدره ، وهو من أعلى المراتب السنيات ، فكيف بمنصب التوقيع عن رب الأرض والسموات ؟

فحقيق بمن أقيم في هذا المنصب أن يعد له عدته ، وأن يتأهب له أهبته ، وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه ، ولا يكون في صدره حرج من قول الحق ، والصدع به ، فإن الله ناصره وهاديه ، وكيف وهو المنصب الذي

^١ - العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ١٨/٢ - ١٩.

تولاه بنفسه رب الأرباب فقال تعالى: ﴿ وَسُقُّوتَكَ فِي
النِّسَاءِ قُلْ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ ﴾^١، وكفى بما
تولاه الله تعالى بنفسه شرفاً وجلالة، إذ يقول في
كتابه: ﴿ وَسُقُّوتَكَ قُلْ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ﴾^٢.

وليعلم المفتي عمن ينوب في فتواه، وليوقن
أنه مسؤول غداً وموقوف بين يدي الله^٣.

^١ - النساء: ١٢٧.

^٢ - النساء: ١٧٦.

^٣ - إعلام الموقعين ١/٨-٩.

الفصل الثاني : التعريف الإضافي لفقهاء الواقع

المبحث الأول : تعريف الفقه لغة

المبحث الثاني : تعريف الفقه اصطلاحاً

المبحث الثالث : تعريف الواقع لغة

المبحث الرابع : تعريف الواقع اصطلاحاً

المبحث الأول

تعريف الفقه لغة

لقد تعددت تعريفات العلماء للفقهاء لغة^١، ومن أهمها :

١- الفقه هو الفهم مطلقا .

ذهب إلى هذا التعريف طائفة من العلماء منهم الآمدي ، والباجي ، وابن عقيل ، والأسنوي ، وصفي الدين الهندي ، وشمس الدين الأصفهاني ، والشوكاني .

وهو من أظهر معاني الفقه ، فقد استعملت كثير من نصوص الوحي "الفقه"

بمعنى الفهم ، منها قوله تعالى : ﴿ فَمَا لَهُؤَلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾^٢ ،

أي : لا يكادون يفهمون .

ومن ذلك قول الله جل وعلا : ﴿ وَأَخْلَلْ عُنُقَهُ مِّنْ لِّسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي ﴾^٣ ،

أي : يفهموا قولي . ومنه أيضا قوله عز وجل : ﴿ قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ

كثيراً مِمَّا نَقُولُ ﴾^٤ ، أي : ما نفهم كثيرا من قولك .

^١ - انظر في تعريف الفقه لغة: صحاح الجوهري ٦/٢٢٤٣، معجم مقاييس اللغة ٢/٣٢٦، ومجمل اللغة ص: ٥٥١، كلاهما لابن فارس، الفائق للزمخشري ٣/١٣٤، وأساس البلاغة له ٢/٣٢، لسان العرب لابن منظور ١٣/٥٢٢، ترتيب القاموس المحيط ٣/٥١٣، المصباح المنير للفيومي ٢/٦٥٦، المعجم الوسيط ٢/٦٩٨.

^٢ - النساء: ٧٨.

^٣ - طه: ٢٧-٢٨.

ومنه قول النبي ﷺ : « رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه »^٥.

ويقصد بالفهم هنا الفهم المطلق عن أي قيد ، فلا يشترط أن يكون من عالم حتى يسمى فقهيا ، سواء فهمت الغرض من خطاب الشخص ، أو فعله ، أو إشارته ، أو غيرها .

قال الشهاب القرافي في الرد على الرازي في تقييده للفهم : « قوله : " الفقه في اللغة : فهم غرض المتكلم من كلامه " . يرد عليه أن المنقول عن اللغة ، أن الفقه هو مطلق الفهم »^١. وقد اقتصر الجوهري على تفسير الفقه بالفهم ، قال شارح مختصر الروضة : « غير أن الجوهري لم يذكر غير أن الفقه الفهم ، وهو الأكثر المشهور »^٢.

٢- الفقه هو : العلم ، وقد ذهب إلى ذلك ابن فارس (ت: ٣٩٥ هـ) في الجمل^٣ ، وجرى على ذلك إمام الحرمين (ت: ٤٧٨ هـ) في التلخيص : فقال : « الفقه في حقيقة اللغة العلم . ولا تفصل العرب في كلامها بين قول

^٤ - هود : ٩١ .

^٥ أخرجه الترمذي في "السنن" كتاب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع ٣٤/٥ . وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب العلم، باب فضل نشر العلم ٦٨/٤-٦٩ . وابن ماجه في سننه في المقدمة، باب من بلغ علما ٨٥/١ .

^١ - نفائس الأصول ١١٧/١-١١٨ .

^٢ - شرح مختصر الروضة للطوفي ١٣١/١ ، وانظر الصحاح للجوهري.

^٣ - جمل اللغة ص: ٥٥١ .

القائل "فقهت الشيء" وبين قوله "علمته" ^١، ومال إليه أبو يعلى (ت: ٤٥٨ هـ) في "العدة" ، وإلكيا الهراسي (ت: ٥٠٤ هـ) ، والماوردي (ت: ٤٥٠ هـ).

٣- الفقه هو : الفهم والعلم

وممن ذهب إلى ذلك أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥ هـ) حيث قال :
 « والفقه : عبارة عن العلم والفهم في أصل الوضع ، يقال فلان يفقه الخير والشر أي: يعلمه ويفهمه » ^٢ وإليه ذهب من اللغويين ابن سيده (ت: ٤٥٨ هـ) في كتابه "المحكم" ، والفيروزابادي (ت: ٨١٧ هـ) قال رحمه الله : « "الفقه" بالكسر : العلم بالشيء والفهم له ، والفظنة .. » ^٣ وسبه شارح مختصر الروضة للآمدي (ت: ٦٣١ هـ)، وقد أفاد صاحب "المهدب في علم أصول الفقه المقارن" ^٤ أنه ذكر ذلك في كتابه "منتهى السؤل"، فيكون للآمدي قولان : قول بأنه الفهم والعلم ، وقول بقصر الفقه على الفهم وهو الذي قرره في "الإحكام" حيث قال : « أما الفقه ، ففي اللغة : عبارة عن الفهم ... وقيل هو العلم ، والأشبه أن الفهم مغاير للعلم ، إذ الفهم عبارة عن جودة الذهن من جهة فهمه

^١ - التلخيص في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني ١٠٥/١.

^٢ - المستصفى ٨/١.

^٣ - ترتيب القاموس ٥١٣/٣.

^٤ - المهدب في علم أصول الفقه المقارن للدكتور عبد الكريم النملة ١٦/١.

لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب ، وإن لم يكن المتصف به عالماً كالعالمي
الفظن ... وعلى هذا فكل عالم فهم ، وليس كل فهم عالماً^١. ولعل هذا

القولان ، ووجه ضعف ذلك الاعتراض أنه لا يشترط لتفسير اللفظ لغة
بأكثر من وجه ترادفها ، لأن الترادف في اللغة قليل^٢، ولهذا يكتفى بأن تكون
الألفاظ متقاربة بحيث يكون بينها نوع تلازم ، قال شارح مختصر : « ولا شك أن
بين الفهم والعلم ملازمة ، إذ الفهم يستلزم علم المعنى المفهوم ، والعلم يستلزم
فهم الشيء المعلوم ، فيشبهه أن من سمى الفقه عالماً تجوز في ذلك لهذه الملازمة^٣ ».

٤- الفقه هو: إدراك الأشياء الدقيقة .

ذهب إلى ذلك أبو إسحاق الشيرازي (ت: ٤٧٦ هـ) في كتابه "شرح
اللمع" قال رحمه الله : « والفقه في اللغة : ما دق وغمض ، ومنه يقال : فقّهت
معنى كلامك ، لأنه قد يدق ويغمض ، ولا يقال : فقّهت أن السماء فوقي
والأرض تحتي ، وأن الماء رطب والتراب يابس ، ومنه يقال : فلان فقيه في الخير
فقيه في الشر ، إذا كان يدقق النظر في ذلك ، وكانت الشعراء في الجاهلية يسمون
"فقهاء" لإدراكهم المعاني الغامضة في أشعارهم ، وما يجري في كلامهم من الحكم
الخفية التي لا يدركها غيرهم^٤ ».

^١ - الإحكام ٥/١.

^٢ - انظر المقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ص: ٧٣، والمزهر في علوم اللغة للسيوطي ٤٠٢/١،
وشرح الكوكب المنير لابن النجار ١٤٤/١.

^٣ - شرح مختصر الروضة ١٣١/١.

^٤ - شرح اللمع للشيرازي ١٠١/١.

وقد أشار الشهاب القرافي إلى أن غير أبي إسحاق ذهب إلى هذا القول أيضا ، قال بعد أن نقل قوله الآنف الذكر : « وقاله غيره أيضا »^١ . ويظهر من صنع القرافي في التنقيح أنه يرجح هذا القول . قال رحمه الله : « وعلى هذا النقل لا يكون لفظ الفقه مرادفا لهذه الألفاظ ، وعلى نقل المازري يكون مرادفا ، والثاني هو الذي يظهر لي ، ولذلك خصص الفقهاء اسم الفقه بالعلوم النظرية ، وأخرجت شعائر الإسلام من لفظ الفقه وحده »^٢ .

وهذا القول يرده استعمال القرآن لكلمة "الفقه" فيما هو دقيق ، وفيما هو واضح أيضا ، قال تعالى على لسان قوم شعيب : ﴿ قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ ﴾^٣ ، ووجه الاستدلال بالآية أن خطاب شعيب لهم واضح ، ومحال مع وجود الإرادة التامة للبيان والقدرة عليه أن يتخلف البيان والإيضاح .

ونظير تلك الآية قوله تعالى في شأن الكفار : ﴿ فَمَالِ هَؤُلَاءِ

الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾^٤ .

وأما ما رتبته القرافي على هذا القول من إخراج شعائر الإسلام من لفظ الفقه فإنه يلزم عنه خروج معرفة الصحابة بوجوب الصلاة ، والصيام ، وغيرهما عن

^١ - نفائس الأصول ١/١٢٠ .

^٢ - شرح تنقيح الفصول ص: ١٧ .

^٣ - هود: ٩١ .

^٤ - النساء: ٧٨ .

مسمى الفقه ، مع أنه لم يكن علما ضروريا في زمن نزول الوحي بالأحكام ، كما يلزم عنه أن ما يصير من الأحكام ظاهرا بسبب انتشار العلم ينبغي خروجه من دائرة الفقه ، ويلزم دخوله في زمن فترة العلم ، فيختلف مسمى الفقه زمانا ومكانا وشخصا .

٥- الفقه هو : فهم غرض المتكلم من كلامه .

ذهب إلى ذلك أبو الحسين البصري (ت: ٤٣٦ هـ) في "المعتمد"، قال : « أما في اللغة فهو المعرفة بقصد المتكلم ، يقول : « فقهِتُ كلامك أي : عرفت قصدك به »^١ ، وتبعه على ذلك فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦ هـ) فعرفه بقوله : « وأما الفقه فهو : في أصل اللغة عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه »^٢.

وقد رد أهل العلم هذا القول مبينين أنه مخالف لما نقله اللغويون وهم أهل الفن ، وصاحب الدار أدري بما فيها ؛ بالإضافة إلى ما فيه من تقييد للمطلق بدون دليل يعتبر ، قال الشهاب القرافي (ت: ٦٨٤ هـ) : « يرد عليه أن المنقول عن اللغة ، أن الفقه هو مطلق الفهم »^٣ ، وقال في رده صاحب

^١ - المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري ٤/١ .

^٢ - المحصول في علم الأصول ٩/١ .

^٣ - نفائس الأصول ١١٨/١ .

الكاشف: « وفيه نظر ، وذلك لأن الفقه هو الفهم ، وهو أعم من فهم غرض المتكلم من كلامه »^١.

لقد تحصل لنا من هذا التطواف معنيان لغويان للفقه هما: « العلم » و« الفهم » وجانب « الفهم » فيه أخص من جانب « العلم ».

وهناك معنى ثالث زاده الزمخشري (ت: ٥٣٨ هـ) في كتابه "الفائق" هو: الشق والفتح ، والقاعدة في هذا الباب : أن كل لفظ في اللغة العربية ، وقعت فاؤه فاءً ، وعينه قافا ، دال على هذا المعنى نحو قولهم: تفتأ شحما ، وفتح الجرو ، وفقر للغسيل ، وفقصت البيضة عن الفرخ ، وتفتعت الأرض عن الطرثوث ، فيكون الفقيه على هذا المعنى هو الذي يشق الأحكام ، ويفتش عن حقائقها ، ويفتح ما استغلق منها^٢.

فائدة : نسب الطوفي (ت: ٧١٦ هـ) لابن قتيبة الاقتصار على "الفهم" في تفسير كلمة "الفقه" تبعا للقاضي أبي يعلى (ت: ٤٥٨ هـ) ففي "العدة"، قال الطوفي: «وقال القاضي في "العدة": الفقه في اللغة : العلم ... قال : وذكر ابن قتيبة أن الفقه في اللغة : الفهم »^٣.

وبالرجوع إلى كتاب "المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير" نجد ابن قتيبة جعل العلم أيضا من معانسي الفقه ، قال رحمه الله : « والفقه في اللغة الفهم ،

^١ - الكاشف عن الحصول لابن عباد الأصفهاني ١/١٣٤.

^٢ - انظر الفائق للزمخشري ٣/١٣٤.

^٣ - شرح مختصر الروضة ١/١٣١.

يقال : فلان لا يفقه قولي ، وقال الله عز وجل : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾^١ أي : لا تفهمونه .

ثم قال : العلم الفقه ، لأنه عن الفهم يكون ، وللعالم فقيه ؛ لأنه إنما يعلم بفهمه ، على مذهب العرب في تسمية الشيء بما كان له سببا^٢ .

^١ - الإسراء : ٤٤ .

^٢ - كتاب المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير لابن قتيبة ص : ٥٨ .

المبحث الثاني

تعريف الفقه اصطلاحاً

إن اسم الفقه كان في العصور الأولى شاملا للدين كله . ولم يكن خاصا بالأحكام العملية ، قال الحلبي (ت: ٤٠٣ هـ) في "المنهاج" فيما نقله عنه الزركشي: « إن تخصيص اسم الفقه بهذا الاصطلاح حادث .

قال : والحق أن اسم الفقه يعم جميع الشريعة التي من حملتها ما يتوصل به إلى معرفة الله ووجدانيته وتقديسه وسائر صفاته ، وإلى معرفة أنبيائه ورسله عليهم السلام ، ومنها علم الأحوال والأخلاق والآداب والقيام بحقوق العبودية وغير ذلك .

قلت : ولهذا صنف أبو حنيفة كتابا في أصول الدين وسماه "الفقه الأكبر" ^١.

وإن مما يؤكد كلام الحلبي في شمولية كلمة "الفقه" للدين كله اعتقادا وأخلاقا وعملا تعريف أبي حنيفة للفقه حيث قال : « معرفة النفس ما لها وما عليها » ، قال صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود الحنفي البخاري (ت: ٧٤٧ هـ) في كتابه "التوضيح لمن التنقيح" بعد أن نقل هذا التعريف : « هذا التعريف منقول عن أبي حنيفة ، فالمعرفة إدراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد . وقوله « ما لها وما عليها » يمكن أن يراد به ما تنتفع به النفس وما تتضرر به في

^١ - البحر المحيط للزركشي ١/١٦-١٧.

الآخرة كما في قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾^١... ثم « ما لها وما عليها » يتناول الاعتقادات كوجوب الإيمان ونحوه ، والوجدانيات أي الأخلاق الباطنة والملكات النفسانية ، والعمليات كالصلاة والصوم والبيع ونحوها »^٢.

لقد كان لفظ "الفقه" يطلق على علم الدين ، قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾^٣، أي : ليكونوا علماء بالدين . ومن السنة النبوية قوله ﷺ في دعائه لعبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - : « اللهم فقهه في الدين »^٤، وقوله ﷺ : « من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين »^٥.

قال العلامة المحقق "بكر بن عبد الله أبو زيد": « من هنا غلب هذا اللفظ : "الفقه" على : "علم الدين" ، ويقال : "الفقه في الشريعة" ، ويقال : "علم الشريعة" وذلك لشرفه .

^١ - البقرة: ٢٨٦.

^٢ - التوضيح لمن التنقيح لصدر الشريعة ١٦/١-١٧.

^٣ - التوبة: ١٢٢.

^٤ - أخرجه البخاري في الصحيح (كتاب الوضوء، باب وضع الماء عند الخلاء ٥٦/١). ومسلم في صحيحه (كتاب فضائل الصحابة، ٤/١٩٢٧) ولفظه عنده "اللهم فقهه".

^٥ - أخرجه البخاري في "الصحيح" (كتاب العلم، باب من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ٣١/١). ومسلم في "صحيحه" (كتاب الإمارة ٣/١٥٢٤).

وهذا كما غلب اسم : "النجم" على : "الثريا" .

ولهذا إذا رأيت في كلام الصحابة، والتابعين ، وتابعي التابعين هذه الكلمة :
 "فقه" و"فقيه" و"فقه في الدين" و"أهل الفقه" و"فقهاء المسلمين" و"فقهاء أهل
 الأرض" و"الشريعة" و"علماء الشريعة" و"الدين" و"علماء الدين" بمعنى "علماء
 الإسلام" فجميعها على هذا المعنى العام الشامل الذي ينتظم : العلم والفهم في
 دين الإسلام ، في أي من أحكامه : في الاعتقاد ، والآداب ، والأحكام لأفعال
 العبيد .

وهذه الحقيقة الشرعية لكلمة : "فقه" مرتبطة بالحقيقة اللغوية لها بجامع :
 العلم والفهم «^١ .

لقد سمي صاحب النص هذا المعنى "للفقه" بالحقيقة الشرعية ، لأنه - حفظه
 الله - يرى أن ما تلقينا معناه عن الشارع لا يقال فيه : تعريفه "اصطلاحاً" ،
 وإنما يقال فيه "شرعاً" ، بخلاف ما تواضع الناس واصطلحوا عليه ، قال حفظه
 الله : « وقد غلط جمع من المتأخرين في عدم الاعتداد بهذا التفريق »^٢ .

^١ - المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل، بكر أبو زيد ٤١/١ .

^٢ - انظر المواضع في الاصطلاح على خلاف الشريعة وأفصح اللغة، لبكر أبو زيد ضمن كتابه "فقه
 النوازل" ١٢٠/١ .

وقد رأينا كيف أن الحلبي نبه إلى أن "الفقه" بمعناه الاصطلاحي حادث ، وأنه كان يشمل الشريعة كلها ، ثم تصرف الناس فيه بالتخصيص حتى صار خاصا بمعرفة الأحكام العملية فقط فخرج منه جانبا الاعتقاد والأخلاق .

وانظر إلى قول صدر الشريعة عند شرحه لتعريف أبي حنيفة للفقه الشامل للدين كله : «.. ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح ، فإن أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله : "ما لها وما عليها" ، وإن أردت ما يشمل الأقسام الثلاثة لم تزد .

وأبو حنيفة - رحمه الله - إنما لم يزد "عملا" لأنه أراد الشمول ، أي أطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها ، سواء كان من الاعتقادات أو الوجدانيات أو العمليات ، ثم سمي الكلام فقها أكبر »^١ .

لقد تطور استعمال لفظة "الفقه" ، فصارت تطلق اصطلاحا على جزء من الشريعة هو الأحكام العملية ، وتعددت تعريفات أهل العلم الاصطلاحية "للفقه" بحسب اختلاف أنظار المعرفين له ، وتنوع ألحاظهم لما يعتبر من حقيقته وما لا يعتبر . قال العلامة الحسن اليوسي : (ت : ١١٠٢ هـ) : « والفقه بالمعنى العام شامل للأصل والفرع ، كما هو ظاهر حديث مباني الإسلام ، ولكن خص

^١ - انظر كتاب "الإحياء" لأبي حامد الغزالي ٤٤/١ ضمن حديثه عن «بيان ما يدل من ألفاظ العلوم» .

^٢ - التوضيح على متن التفتيح ١٧/١ .

الأصل بفن مستقل ، لاتساع أحكامه كما مر ، وانحصر الفقه اصطلاحا في الأحكام الفرعية»^١.

وإليك أخي القارئ بعض هذه التعريفات مرتبة حسب وفيات أصحابها :

١- قال أبو الحسين البصري المعتزلي : (ت: ٤٣٦ هـ) في تعريفه : « وأما في عرف الفقهاء فهو جملة من العلوم بأحكام شرعية . فإن قيل : ما الأحكام هاهنا ؟ قيل هي المنقسمة إلى كون الفعل حسنا مباحا ، ومندوبا إليه ، وواجبا ، وقبيحا محرما محظورا ، ومكروها...»^٢.

وهذا التعريف غير دقيق لأن الأحكام الشرعية تشمل الأحكام العلمية والعملية ، وهو لم يقصد الأحكام العلمية الاعتقادية ، ولهذا استدرك بقوله "فإن قيل فما الأحكام هاهنا ؟ قيل هي المنقسمة إلى كون الفعل حسنا "

٢- قال أبو الوليد الباجي (ت: ٤٧٤ هـ) : « والفقه معرفة الأحكام الشرعية »^٣ ، والاعتراض عليه كالاعتراض على سابقه ، والفرق بينه وبين سابقه تعريفه "الفقه" بالمعرفة ، وهو فرق لا يضر لأن العلم يطلق على مسائله ، أو على إدراك تلك المسائل ، أو على الملكة الحاصلة من إدراكها^٤.

^١ - القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم للحسن بن مسعود اليوسي ص: ١٩٣.

^٢ - المعتمد في أصول الفقه ٤/١.

^٣ - إحكام الفصول في أحكام الأصول ص: ١٧١.

^٤ - انظر حاشية البناني على شرح المحلى لجمع الجوامع ٣٤/١ ، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ٣/١-٤ ، وكشف الظنون لحاجي خليفة ٦/١ ، وأجد العلوم لصديق حسن خان ٤٣/١.

٣- قال أبو إسحاق الشيرازي (ت: ٤٧٦هـ): «وأما في الشرع فحده: معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد»^١. وقد نقله عنه الخطيب البغدادي (ت: ٤٦٢هـ) في كتابه "الفيح والفتنة"^٢، ولم يعترضه بشيء، وإن كان المؤلف اعترض بعض تعريف نفسه للفقهاء، فقال: «قولنا "معرفة الأحكام" ليس بجيد - وإن كنت قد ذكرت ذلك في كتيبي - لأننا بينا أن المعرفة هي العلم، والعلم هو المعرفة، وليس جميع أحكام الشرع معلومة، بل أكثرها مظنون، فلا يكون الحد مستوفياً للمحدود»^٣، وهذا الاعتراض منه رحمه الله لا يسلم له، لأن بين العلم والمعرفة نوع مغايرة تُجَوِّزُ مثل ذلك الاستعمال، قال الزركشي (ت: ٧٩٤هـ): «العلم يطلق بمعنى حصول المعنى في الذهن؛ ويُطلق على أخص من ذلك، وهو الاعتقاد الجازم المطابق لموجب، ولهذا جاء سؤال الفقيه من باب الظنون، فلا يحسن جعله علماً، ومن عبر بالمعرفة سلم منه لذلك»^٤.

نعم يرد على تعريف أبي إسحاق الشيرازي أنه عمم الأحكام الشرعية مع أنه يقصد العملية فقط.

٤- قال إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت: ٤٧٨هـ) في تعريفه: «والفقه معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد»^٥.

^١ - شرح اللمع في أصول الفقه ١/١٠٤.

^٢ - الفقيه والفتنة للخطيب البغدادي ١/١٩١.

^٣ - شرح اللمع ١/١٠٤.

^٤ - تشنيف المسامع بجمع الجوامع لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي ١/١٣٠-١٣١.

^٥ - الشرح الكبير على الورقات لابن قاسم العبادي ١/١٦٩-١٧٢.

إن هذا التعريف يخرج من دائرة الفقه الأحكام العملية القطعية كوجوب الصلاة ، والصيام ونحوهما ، قال ابن قاسم العبادي (ت: ٩٩٤ هـ) في شرحه الكبير على الورقات : « وقوله : « التي طريقها » أي : طريق ثبوتها وظهورها "الاجتهاد" الذي هو بذل الوسع في بلوغ الغرض ... بخلاف ما ليس طريقه الاجتهاد ، كالعلم بأن الصلوات الخمسة واجبة إلى آخره »^١.

إن مجرد تصور هذا القول وما يلزم عنه من لوازم فاسدة كاف في رده ؛ ذلك أن جمهور مسائل الفقه التي يحتاجها الناس ثابتة بالنص والإجماع ، معلومة بالقطع ، وإنما وقع التراع في أمور قليلة مقدرة ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « جمهور مسائل الفقه التي يحتاج إليها الناس ويفتون بها هي ثابتة بالنص أو الإجماع ، وإنما يقع الظن والتراع في قليل مما يحتاج إليه الناس ، وهذا موجود في سائر العلوم ، وكثير من مسائل الخلاف هي أمور قليلة الوقوع ومقدرة ؛ وأما ما لا بد للناس منه من العلم مما يجب عليهم ويحرم ويباح فهو معلوم مقطوع به ، وما يعلم من الدين ضرورة جزء من الفقه ، وإخراجه من الفقه قول لم يعلم أحد من المتقدمين قاله ، ولا احترز بهذا القيد أحد إلا الرازي ونحوه ، وجميع الفقهاء يذكرون في كتب الفقه وجوب الصلاة ، والزكاة والحج ، واستقبال القبلة ، ووجوب الوضوء ، والغسل من الجنابة ، وتحريم الخمر والفواحش ، وغير ذلك مما يعلم من الدين ضرورة .

^١ - نفسه ١/١٧٢.

وأيضاً كون الشيء معلوماً من الدين ضرورة أمر إضافي ، فحديث العهد بالإسلام ومن نشأ ببادية بعيدة قد لا يعلم هذا بالكلية ، فضلاً عن كونه يعلمه بالضرورة ، وكثير من العلماء يعلم بالضرورة أن النبي ﷺ سجد للسهو ، وقضى بالدية على العاقلة ، وقضى أن الولد للفراش ، وغير ذلك مما يعلمه الخاصة بالضرورة ، وأكثر الناس لا يعلمه البتة ^١ .

إن المتأمل في سياق هذا النص يجد فيه وجوهاً لرد إخراج الأحكام القطعية من دائرة الفقه :

- أولها : نفس واقع الأحكام الفقهية ، فجمهورها معلوم مقطوع به ، ولو ذهبنا إلى نفس ما ذهب إليه إمام الحرمين لخرجت من دائرة الفقه ، أفاده قوله : « جمهور مسائل الفقه التي يحتاج إليها الناس ، ويفتون بها هي ثابتة بالنص أو الإجماع » . وكذلك قوله : « وأما ما لا بد للناس منه من العلم مما يجب عليهم ويحرم ويباح فهو معلوم مقطوع به » .

وقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية (ت : ٧٢٨ هـ) على سؤال قد يرد ، قال : « فإن قال قائل : مسائل الاجتهاد والخلاف في الفقه كثيرة جداً في هذه الأبواب .

قيل له : مسائل القطع والنص والإجماع بقدر تلك أضعافاً مضاعفة ، وإنما كثرت لكثرة أعمال العباد وكثرة أنواعها ، فإنها أكثر ما يعلمه الناس مفصلاً ،

^١ - مجموع الفتاوى ١٣/١١٨ .

ومتى كثر الشيء إلى هذا الحد ، كان كل جزء منه كثيرا ، من ينظرها مكتوبة ، فلا يرتسم في نفسه إلا ذلك ، كما يطالع تواريخ الناس والفتن ، وهي متصلة في الخبر ، فيرتسم في نفسه أن العالم مازال ذلك فيه متواصلا ، والمكتوب شيء والواقع أشياء كثيرة .

فكذلك أعمال العباد وأحكامها ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون ذلك ، أما غير الخائض في الفقه في فنون أخرى فظاهر ، وأما الخائض فيه فغالهم إنما يعرف أحدهم مذهب إمامه . وقد يعلمه جملة ، لا يميز بين المسائل القطعية المنصوصة والجمع عليها ، وبين مفاريد ، أو ما شاع فيه الاجتهاد ..^١

- ثانيها : قياس الفقه على غيره من العلوم بجامع أن فيها ما يقطع به ، وفيها ما يقع فيه الظن والتزاع ، فلماذا لم يحكموا على ما جعلوه أصولا للدين بنفس حكمهم على الفقه ، أفاده قوله : «.. وإنما يقع الظن والنزاع في قليل مما يحتاج إليه الناس ، وهذا موجود في سائر العلوم ..» ، وقال رحمه الله في كتاب "الاستقامة" في رده على المتكلمين الذين جعلوا الفقه من باب الظنون ، وجعلوا ما عندهم أحق باسم العلم : « والمقصود هنا ذكر أصلين هما : بيان فساد قولهم : « الفقه من باب الظنون » ، وبيان أنه أحق باسم العلم من الكلام الذي يدعون أنه علم ، وأن طرق الفقه أحق بأن تُسمى أدلة من طرق الكلام .

^١ - الاستقامة ١/٥٩-٦٠.

والأصل الثاني : بيان أن أغلب ما يتكلمون فيه من الأصول ليس بعلم ولا ظن صحيح ، بل ظن فاسد ، وجهل مركب ^١ .

- ثالثها : هذا القول لا سلف لهم من المتقدمين فيه ، أفاده قوله : « وما يعلم من الدين ضرورة جزء من الفقه ، وإخراجه من الفقه قول لم يعلم أحد من المتقدمين قاله ، ولا احترز بهذا القيد أحد إلا الرازي ونحوه » .

إن شيخ الإسلام ابن تيمية لم يقصد حصر القائلين بذلك القول في الرازي ، ولهذا عطف عليه نحوه من أمثاله الذين يشاركونه في نفس المنهج الكلامي ، قال رحمه الله في "الاستقامة" : « فصل " مهم ، عظيم القدر في هذا الباب .

وذلك أن طوائف كبيرة من أهل الكلام من المعتزلة ، وهو أصل هذا الباب ، كأبي علي ، وأبي هاشم ، وعبد الجبار ، وأبي الحسين وغيرهم ، ومن اتبعهم من الأشعرية ، كالقاضي أبي بكر ، وأبي المعالي ، وأبي حامد ، والرازي ، ومن اتبعهم من الفقهاء يعظمون أمر الكلام الذي يسمونه أصول الدين ، حتى يجعلون مسأله قطعية ، ويوهنون من أمر الفقه الذي هو معرفة أحكام الأفعال ، حتى يجعلوه من باب الظنون لا العلوم .

وقد رتبوا على ذلك أصولا انتشرت في الناس حتى دخل فيها طوائف من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث ، لا يعلمون أصلها ، ولا ما تؤول إليه من الفساد ، مع أن هذه الأصول التي ادعوها في ذلك باطلة واهية ^٢ .

^١ - الاستقامة ١/٥٤ .

^٢ - الاستقامة ١/٤٧/٤٩ .

- رابعها : هذا القول بالإضافة إلى أنه لا سلف لهم فيه من المتقدمين ، خالفوا فيه جميع الفقهاء الذين أدرجوا المسائل القطعية في كتب الفقه ، والذين لم يكن يدور بخلداهم خروجها عن مسمى الفقه البتة . أفاده قوله : « وجميع الفقهاء يذكرون في كتب الفقه وجوب الصلاة ، والزكاة ، والحج ، واستقبال القبلة ، وجوب الوضوء ، والغسل من الجنابة ، وتحريم الخمر ، والفواحش ، وغير ذلك مما يعلم من الدين ضرورة » .

- خامسها : إضافة المعلوم من الدين بالضرورة ، ونسبية المقطوع به ، أفاده قوله رحمه الله : « فكون الشيء معلوماً من الدين ضرورة أمر إضافي » ثم بين سبب إضافة هذا العلم الضروري فقال : « فحديث العهد بالإسلام ، ومن نشأ ببادية بعيدة قد لا يعلم هذا بالكلية فضلاً عن كونه يعلمه بالضرورة » . إذاً إما أن يكون ذلك العلم إضافياً باعتبار المكلف ومثل له بحديث العهد بالإسلام ، ومن نشأ ببادية بعيدة فهذا قد لا يحصل له العلم بالضرورة فضلاً عن القطع به ؛ وقد يكون إضافياً باعتبار المكان ، وقد تضمنه تمثيله بالبادية البعيدة فإن فترة العلم فيها سبب غياب العلم عن نشأ فيها ، وقد يكون إضافياً باعتبار الزمان إذا كان زمان فترة في العلم .

ولهذا ليس المقصود بكون تلك المسائل معلومة اشتراك جميع الخلق في العلم بها ، إذ قد يوجد مانع من ذلك العلم لا لكون تلك المسائل غير معلومة وإنما لعارض عرض ، يقول شيخ الإسلام : « .. وأعني بكونها معلومة أن العلم بها ممكن ، وهو حاصل لمن اجتهد واستدل بالأدلة الشرعية عليها ، لا أعني أن

العلم بما حاصل لكل أحد ، بل ولا لغالب المتفهمة المقلدين لأئمتهم ، بل هؤلاء غالب ما عندهم ظن أو تقليد ^١ .

إن هؤلاء المقلدة غالب ما عندهم ظنون لجهلهم بالأدلة التي تبين عليها الأحكام ، لهذا استطال عليهم المتكلمون فزعموا أن العلم يوجد فيما عندهم من الكلام فقط ، قال شيخ الإسلام : « ولا ريب أن الحاصل عند هؤلاء ليس بعلم ، كما أن العامة المقلدين للعلماء فيما يفتوهم ، فإن الحاصل عندهم ليس علما بذلك عن دليل يفيدهم القطع ، وإن كان العالم عنده دليل يفيد القطع .

وهذا الأصل الذي ذكرته أصل عظيم ، فلا يصد المؤمن العليم عنه صاد ، فإنه لكثرة التقليد والجهل والظنون في المنتسبين إلى الفقه والفتوى والقضاء ، استطال عليهم أولئك المتكلمون ، حتى أخرجوا الفقه - الذي نجد فيه كل العلوم - من أصل العلم ، لما رأوه من تقليد أصحابه وظنهم ^٢ .

٥- فخر الإسلام البزدوي (ت : ٤٨٢هـ)

قال رحمه الله : « العلم نوعان : علم التوحيد والصفات ، وعلم الشرائع والأحكام ^٣ ، وبعد أن قرر النوع الأول والمسلك الذي ينبغي سلوكه لدراسته ، قال عن النوع الثاني : « والنوع الثاني : علم الفروع وهو الفقه وهو ثلاثة أقسام : علم المشروع بنفسه ؛ والقسم الثاني : إتقان المعرفة وهو معرفة النصوص

^١ - الاستقامة ١/٥٥ .

^٢ - نفسه ١/٥٥-٥٦ .

^٣ - كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البحاري ١/١٥٠ .

معانيها ، وضبط الأصول بفروعها ؛ والقسم الثالث : هو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصودا ، فإذا تمت هذه الأوجه كان فقها .

وقد دل على هذا المعنى أن الله تعالى سمي علم الشريعة "حكمة" فقال : ﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾^١ ، وقد فسر ابن عباس - رضي الله عنهما - الحكمة في القرآن بعلم الحلال والحرام ، وقال : ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ﴾^٢ ، أي بالفقه والشريعة ، والحكمة في اللغة : هو العلم والعمل ، فكذلك موضع اشتقاق هذا الاسم وهو الفقه دليل عليه ، وهو العلم بصفة الإتقان مع اتصال العمل به ، قال الشاعر^٣ :

" أرسلتُ فيها قرماً ذا إقحام * طَبَّاً فقيهاً بذوات الإبلام " "٤"

^١ - البقرة: ٢٦٩ .

^٢ - النحل: ١٢٥ .

^٣ - هو رؤبة بن العجاج البصري التميمي الشاعر الراجز المشهور توفي سنة ١٤٥ ، انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء (١٦٢/٦) ، وميزان الاعتدال (٣٤١/١) ، ولسان الميزان (٤٦٤/٢) ، ومعجم الأدباء (١٤٩/١) ، وخرزانه الأدب (٤٣/١) ، وشذرات الذهب (٢٢٣/١) .

^٤ - القرم: البعير المكرم الذي لا يحمل عليه؛ والإقحام: إلقاء النفس في الشدة؛ طبا: ماهرا بالضراب؛ والأبلام: جمع بلمة، يقال بها بلمة شديدة إذا اشتدت ضبعها أي رغبتها إلى الفعل، وبكسر الهمزة مصدر أبلمت الناقة، إذا ورم حياؤها من شدة الضبعة.

سماه فقيها لعلمه بما يصلح وبما لا يصلح والعمل به ، فمن حوى هذه الجملة كان فقيها مطلقا ، وإلا فهو فقيه من وجه دون وجه ^١ .

لقد جعل البزدوي الفقه مكونا من ثلاثة أجزاء إذا تمت سمي فقيها ، وإلا لم يطلق ذلك الاسم ، بدليل قوله : « فإذا تمت هذه الأوجه كان فقيها » .

ويمكن أن يصاغ تعريف من خلال الأجزاء الثلاثة التي بنى عليه البزدوي الفقه فيقال : الفقه هو : « إتقان المعرفة بالمشروع مع العمل به » .

وأول ما يلاحظ على هذا التعريف اشتراط إتقان المعرفة ، بخلاف تعريفات أهل العلم جميعا للفقه ، لا تخرج عن إطلاق وصفي العلم أو المعرفة من غير تقييد ، قال السرخسي (ت : ٤٩٠ هـ) : « ومن كان حافظا للمشروعات من غير إتقان في المعرفة فهو من جملة الرواة » ^٢ .

إن الإتقان بلوغ للغاية ، ووصول إلى درجة إحكام المعرفة ، وهذه لم يدل دليل على اشتراطها في مسمى الفقه ، فقد قال صلى الله عليه وسلم : « رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه » ^٣ ، فلم يزل عنه وصف الفقه للاضطلاع بحمل الفقه وروايته ، فهو

^١ - كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري ٢٣/١-٢٥ .

^٢ - أصول السرخسي ١٠/١ .

^٣ - أخرجه الترمذي في سننه (أبواب العلم ، باب الحق على تبليغ السماع ، وقال : « حديث حسن » ٣٤/٥-٣٥) ، وأبو داود في سننه (كتاب العلم ، باب فضل نشر العلم ٦٨/٤-٦٩) ، وأورده الشيخ الألباني في صحيحه سنن أبي داود ٤١١/٢ ، وسنن ابن ماجه ٩٤/١-٩٥ ، وأورده في السلسلة الصحيحة (٤٠٣) .

دون الأفقه ، نعم يجوز أن ينفى عنه كمال الفقه لا أصله ، ولعله لهذا السبب قال
البزدوي : « فمن حوى هذه الجملة كان فقيها مطلقا وإلا فهو فقيه من وجه دين
وجه ». قال شارحه : « (كان فقيها مطلقا) أي كاملا تاما ، (وإلا) أي وإن لم
يجمعها اقتصر على وجه أو وجهين ، (فهو فقيه من وجه من دون وجه) لوجود
بعض أجزاء الحقيقة دون البعض ، ويسمي الشيخ هذا النوع حقيقة قاصرة ^١ .
ومثله قول السرخسي : « تمام الفقه لا يكون إلا باجتماع ثلاثة أشياء .. » ^٢ ،
فجعل اجتماع تلك الأشياء الثلاثة من تمام الفقه وكماله فلم يكن كلامه موهما
بخلاف كلام البزدوي ولهذا احتاج إلى أن يبين مقصوده به ، والأصل المطلوب
بيان حقيقة الفقه ؛ نعم ما ذكره يمكن أن يجعل حقيقة شرعية للفقه لا
اصطلاحية ، فتضاف هذه المعاني التي ذكرها لما تقرر سابقا من أن المعنى الشرعي
للفقه شامل للشرعة كلها : اعتقاديات ، ووجدانيات ، وعمليات . فيكون الفقه
شرعا هو معرفة الشريعة معرفة متقنة تتجاوز معرفة اللفظ إلى معرفة مراد
المتكلم منه ، قال ابن القيم رحمه الله (ت : ٧٥١ هـ) : « .. والعارف يقول :
ماذا أراد ؟ ، واللفظي يقول : ماذا قال ؟ كما كان الذين لا يفقهون إذا خرجوا
من عند النبي ﷺ يقولون : ماذا قال آنفا ؛ وقد أنكر الله سبحانه عليهم وعلى
أمثالهم بقوله : ﴿ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾ ^٣ ، فذم من لن يفقه

^١ - كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري ٢٥/١ .

^٢ - أصول السرخسي ١٠/١ .

^٣ - النساء : ٧٨ .

كلامه ، والفقهاء أحص من الفهم ، وهو فهم مراد المتكلم من كلامه ، وهذا قدر زائد على مجرد فهم وضع اللفظ في اللغة ، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم»^١.

بالإضافة إلى العمل بتلك المعرفة والعلم ، قال السرخسي : « وبعد الإتيان إذا لم يكن عاملاً بما يعلم فهو فقيه من وجه دون وجه ، فأما إذا كان عاملاً بما يعلم فهو الفقيه المطلق ..»^٢.

٦- أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥ هـ)

قال في تعريف الفقه : « العلم بالأحكام الشرعية ، الثابتة لأفعال المكلفين »^٣.

وقد اعترض على هذا التعريف ابن برهان (ت: ٥١٨ هـ) فقال بعد أن ذكر تعريف أبي حامد : « قلنا : هذا فيه نظر ، وذلك أن كثيراً من الأحكام تثبت بالإضافة إلى أفعال غير المكلفين كوجوب الغرامات ، وضمان المتلفات في فعل الصبي والمجنون .

فإن قال قائل : يلزم على هذا فعل البهيمة ، فإنه يتعلق به الضمان إذا أثلفت شيئاً على غير مالكها ، قلنا : فعل البهيمة بمجرد لا اعتبار به في الشرع ،

^١ - إعلام الموقعين ١/١٦٧.

^٢ - أصول السرخسي ١/١٠٠.

^٣ - المستصفى من علم الأصول ١/٨.

ولا يجب به شيء ما لم ينسب إلى مالكها تفريط أو تقصير يوجد من جهته في حفظها . فأما إذا تجرد عن هذا فلا يتعلق به حكم البتة بوجه ما ^١ .

وبناء على هذا الاعتراض حكم بأن تعريفه هو للفقهاء - بأنه : « عبارة عن معرفة الأحكام الشرعية الثابتة لأفعال الإنسانية » ^٢ - مستد ، وأن تعريف الغزالي ليس بشيء ، فقال : « فإذا عرفت أن الحد الأول : مستد ، والثاني : ليس بشيء .. » ^٣ .

لقد اعترض ابن برهان على استعمال كلمة "المكلفين" لأن كثيرا من الأحكام تثبت لأفعال غير المكلفين فلا بد من عبارة تشمل غير المكلفين ، ولهذا استعمل عبارة "الإنسانية" ليدخل ما تعلق بفعل الصبي والمجنون .

لكن هذا الذي ذكره ابن برهان « يرد عليه ما يبطله ، وهو أنه إذا حاولنا إدخال ما يتعلق بأفعالهما في حد الفقه ، لزم أن يكون لأفعالهما أحكام شرعية فيكونان مكلفين » ^٤ .

وما أجاب به ابن برهان عن عدم إدخاله فعل البهيمة بأن الخطاب بالضمان يتعلق بمالكها يقال أيضا في فعل الصبي . فإن الخطاب بالضمان متعلق بوليّه ، بل إن الخطاب بالضمان ليس من خطاب التكليف ، وإنما هو من خطاب الوضع .

^١ - الوصول إلى الأصول لأحمد بن علي بن برهان ١/٥٠-٥١ .

^٢ - نفسه ١/٥٠ .

^٣ - نفسه ١/٥١ .

^٤ - شرح مختصر الروضة لنجم الدين الطوفي ١/١٦٧ .

نعم يرد على تعريف أبي حامد أنه غير مانع من دخول ما يعلمه المقلد من الأحكام مع أنه ليس بفقّه على الاصطلاح الأصولي ، وذلك لأنه لم يقيد ذلك العلم بكونه مكتسباً من الأدلة التفصيلية .

لكن يشفع لأمثال أبي حامد ما ذكره نجم الدين الطوفي لما نقل تعريفه ، وتعريف ابن قدامة للفقّه ، قال رحمه الله : « ولم يقصدوا بذلك تحقيق المتأخرين ، بل أرادوا الإشارة إلى حقيقة الفقّه »^١ .

٧- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت: ٦٠٦ هـ)

قال في تعريفه : « العلم بالأحكام الشرعية العملية، المُستدلّ على أعيانها ، بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة »^٢ .

إن الملاحظ على تعريف الرازي احترازه ما انتقد على الغزالي ، ولهذا زاد قيد : « المستدل على أعيانها » لإخراج علم المقلد لأنه ليس ناشئاً عن استدلال ، قال في بيان فائدة هذا القيد : « وقولنا : « المستدل على أعيانها » احتراز عما للمقلد من العلوم الكثيرة المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية ... »^٣ .

لكن يرد على توجيه استعماله لكلمة العلم في تعريفه للفقّه اعتراض ، وذلك حيث قال : « فإن قلت : الفقّه من باب الظنون ، فكيف جعلته علماً ؟

١- نفسه.

٢- المحصول في علم أصول الفقّه للرازي ١٠/١ .

٣- نفسه.

قلت : المجتهد إذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم ، قطع بوجوب العمل بما أدى إليه ظنه : فالحكم معلوم قطعاً ، والظن واقع في طريقه «^١. فهاهنا مقدمتان :

- الأولى : وجدانية ، ومعناها « إذا حصل لك أيها المجتهد ظن فعليك أن تعمل به ، وحصول الظن في النفس وَجْدِيٌّ ، يجده المرء في نفسه ويُحسه ، كما يجد علمه ويحسه ، فمعرفة حصول الظن يقيني «^٢ ، ومعنى كون معرفته بحصول الظن يقينياً أنه يقطع بوجود ذلك من نفسه كقطعه بما يحس به من الصحة والسقم، واللذة والألم .

- الثانية : عملية استدلالية ، وهي قيام الدليل القطعي على وجوب العمل بمقتضى ذلك الظن ، قال نجم الدين الطوفي : « ودليل أن الظن يوجب العمل : الإجماع ، وما ثبت عن النبي ﷺ من أحكامه المبنية على الظنون ، ولذلك قال : « إنكم تختصمون إلي ، ولعل أحدكم أحن بحجته من صاحبه ، وإنما أقضي بينكم على نحو ما أسمع «^٣ الحديث . وقوله : « البينة على المدعي واليمين على من أنكر «^٤ ، وإنما يفيد ذلك الظن ، ونحو ذلك مما يكثر .

^١ - المحصل في علم أصول الفقه للرازي ١/١٠١ .

^٢ - الاستقامة ١/٥٢ .

^٣ - أخرجه البخاري في صحيحه (كتاب الأحكام، باب موعظة الإمام للخصوم ٤٥٤/٨)، ومسلم في صحيحه (كتاب الأفضية ٣/١٣٣٧-١٣٣٨) .

^٤ - أخرجه الترمذي في سننه (كتاب الأحكام، باب ما جاء في أن البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه ٦٢٦/٣ ، غي أنه رواه بلفظ «واليمين على المدعى عليه» . وأما رواية الأصل فقد أخرجها

ومن جهة العقل ، أن غالب أدلة الشرع أمارات لا تفيد إلا الظن ، فلو لم يجب العمل بالظن ، لبطلت أكثر أحكام الشرع ، أو لزم المكلف أن لا يعمل إلا بالقطع ، مع أن دليل الشرع لا يفيد ، وهو تكليف ما لا يطاق ...»^١.

هذا تقرير دليل الفخر الرازي ، فقد بناه على مقدمتين علميتين كما أفاده شيخ الإسلام ابن تيمية^٢ ، وقد استشكل طائفة من الفقهاء هذا الجواب من الرازي لاعتقادهم أنه جعل الظن مقدمة في الدليل وجزءاً منه ، والحكم بالنتيجة يتبع أضعف المقدمات وأحسنها ، فتكون النتيجة هنا ضعيفة .

لكن ما يرد على كلام الرازي هو أنه « يقتضي ألا يكون الفقه إلا العلم بوجود العمل بهذه الظنون والاعتقادات الحاصلة عن إمارات الفقه على اصطلاحهم .

ومعلوم أن هذا العلم هو من أصول الفقه ، وهو لا يخص مسألة دون مسألة ، ولا فيه كلام في شيء من أحكام الأفعال ، كالصلاة والجهاد وغير

الدارقطني في سننه (كتاب في الأقضية والأحكام وغير ذلك، ٢١٨/٤) وإسناده ضعيف كما أفاده الحافظ ابن حجر في "التلخيص الحبير" ٢٠٨/٤ ، «لكن للحديث شاهد من حديث ابن عباس بإسناد صحيح، وآخر من حديث ابن عمر بإسناد جيد» ينظر في تفصيل تخريجيهما "إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل" للعلامة الألباني (١/٢٦٤-٢٦٧).

^١ - شرح مختصر الروضة ١/١٥٨.

^٢ - الاستقامة ١/٥٢، ومجموع الفتاوى ١٣/١١٣.

ذلك . وهو أمر عام كَلِّي ، ليس هو الفقه باتفاق الناس كلهم ؛ إذ الفقه يتضمن الأمر بهذه الأفعال والنهي عنها : إما علما أو ظنا^١ .

إذاً عندنا شيان :

١- العلم بوجوب العمل بالأحكام الشرعية ، وهذا العلم ليس فقها ، وإنما هو حكم أصولي لأن الأصول هي التي أفادت وجوب العمل بذلك الحكم الشرعي الظني ، والفقهاء لا يتعرضون لهذا الحكم الكلي ، وإنما يتعرضون للأحكام المعينة أمرا بها ونهيا عنها .

٢- وجوب العمل بالأحكام الشرعية ظنية كانت أو علمية ، وتلك الأحكام الظنية هي التي دلت عليها الأمارات كخبر الواحد ، والقياس ونحوهما .

وبناء على ذلك لم يحصل الانفصال عن ذلك السؤال بالطريقة التي سلكها الرازي تبعا للقاضي أبي بكر الباقلاني (ت: ٤٠٣ هـ-) ، قال شيخ الإسلام : « وهذا الجواب جواب القاضي أبي بكر ، وهو بناء على أصله ، فإن عنده كل مجتهد مصيب ، وليس في نفس الأمر أمر مطلوب ، ولا على الظن دليل بوجوب ترجيح ظن على ظن ، بل الظنون عنده بحسب الاتفاق .

وقال الغزالي وغيره ممن نصر قوله : « قد يكون بحسب ميل النفس إلى أحد القولين دون الآخر ، كميل ذي الشدة إلى قول ، وذي اللين إلى قول .

^١ - الاستقامة ١/٥٢-٥٣ .

وحيثُذ فعندهم متى وجد المجتهد ظنا في نفسه ، فحكّم الله في حقه اتباع هذا الظن ، وقد أنكر أبو المعالي وغيره عليه هذا القول إنكارا بليغا ، وهم معذورون في إنكاره، فإن هذا أولا مكابرة ، فإن الظنون عليها أمارات ودلائل يوجب وجودها ترجيح ظن على ظن ، وهذا أمر معلوم بالضرورة ، والشريعة جاءت ورجحت شيئا على شيء^١ .

ثم قال رحمه الله بعد هذا البيان السمشق جوابا عن سؤالين هما : اتباع الظن ؟ والفقّه هل هو من الظنون ؟ : «أما الأول : فالجواب الصحيح هو الجواب الثالث ، وهو أن كل ما أمر الله تعالى به فإنما أمر بالعلم ، وذلك أنه في المسائل الخفية عليه أن ينظر في الأدلة ، ويعمل بالراجح ، وكون هذا هو الراجح أمر معلوم عنده ومقطوع به ، وإن قدر أن ترجيح هذا على هذا فيه شك عنده لم يعمل به ، وإذا ظن الرجحان فإنما ظنه لقيام دليل عنده على أن هذا راجح ، وفرق بين اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد . أما اعتقاد الرجحان فقد يكون علما وقد لا يعمل حتى يعلم الرجحان ، وإذا ظن الرجحان أيضا فلا بد أن يظنه بدليل يكون عنده أرجح من دليل الجانب الآخر ورجحان هذا غير معلوم ، فلا بد أن ينتهي الأمر إلى رجحان معلوم عنده فيكون امتبعا لما علم أنه أرجح ، وهذا اتباع للعلم لا للظن ، وهو اتباع الأحسن ، كما قال : ﴿ فَخَذُّهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَاأَخْذُوا بِأَحْسَنِهَا ﴾^٢ وقال : ﴿ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ﴾^١ ،

^١ - مجموع الفتاوى ١٣/١١٣-١١٤ .

^٢ - الأعراف : ١٤٥ .

وقال: ﴿ اَتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾^١، فإذا كان أحد الدليلين هو الأرجح فاتباعه هو الأحسن، وهذا معلوم.

فالواجب على المجتهد أن يعمل بما يعلم أنه أرجح من غيره، وهو العمل بأرجح الدليلين المتعارضين، وحينئذ فما عمل إلا بالعلم، وهذا جواب الحسن البصري، وأبي وغيرهم والقرآن ذم من لا يتبع إلا الظن، فلم يستند ظنه إلى علم بأن هذا أرجح من غيره، كما قال: ﴿ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ﴾^٢، وقال: ﴿ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ﴾^٣، وهكذا في سائر المواضع يذم الذين إن يتبعون إلا الظن، فعندهم ظن مجرد لا علم معه، وهم يتبعونه، والذي جاءت به الشريعة وعليه عقلاء الناس أنهم لا يعملون إلا بعلم بأن هذا أرجح من هذا فيعتقدون الرجحان اعتقاداً عملياً^٤.

إن هذا التفصيل الذي ذكره شيخ الإسلام لا يرد عليه أن ما يرجحه المجتهد قد يكون مرجوحاً في نفس الأمر، وأن ما اعتقده مرجوحاً أولى بالترجيح لما مر

^١ - الزمر: ١٨.

^٢ - الزمر: ٥٥.

^٣ - النجم: ٢٨.

^٤ - الأنعام: ١٤٨.

^٥ - مجموع الفتاوى ١١٤/١٣-١١٥.

من حديث النبي ﷺ: «ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض ، وإنما أقضي بنحو مما أسمع»^١.

ومثال ظهور أحدهما بالحجة دون الآخر ما قاله ابن تيمية رحمه الله: «فإذا أتى أحد الخصمين بحجة ، مثل بينة تشهد له ، ولم يأت الآخر بشاهد معه ، كان الحاكم عالماً بأن حجة هذا أرجح ، فما حكم إلا بعلم ، لكن الآخر قد يكون له حجة لا يعلمها أو لا يحسن أن يبينها ، مثل أن يكون قد قضاه أو أبرأه ، وله بينة تشهد بذلك ، وهو لا يعلمها ، أو لا يذكرها ، أو لا يجسر أن يتكلم بذلك ، فيكون هو المضيع لحقه حيث لم يبين حجته ، والحاكم لم يحكم إلا بعلم وعدل ، وضياع حق هذا كان من عجزه وتفريطه لا من السحاكم . وهكذا أدلة الأحكام...»^٢.

لقد جلبت هذا النض رغم طوله ، لما فيه من الفوائد العظيمة ، حتى لا يحرم الناظر في أجوبة الأصوليين على سؤال الرازي من معرفة كيف أن ذلك السؤال ، وتلك الأجوبة قد هونت من شأن الفقه ، وجعلته من باب الظنون ، وإن قالوا إن المتبع هو الأدلة القطعية الموجبة للعمل بهذا الظن ، قال شيخ الإسلام: «أما أن يجعل نفس الفقه الذي هو علم ظنا ، فهذا تبديل ظاهر ، وأتباعهم الأذكياء تفتنوا لفساد هذا الجواب»^٣.

^١ - تقدم تفريجه، انظر ص: ١٤٩ .

^٢ - مجموع الفتاوى ١١٥/١٣-١١٦ .

^٣ - الاستقامة ٥٤/١ .

أما الجواب عن السؤال الثاني ، فقد مر تقريره عند الكلام على تعريف إمام الحرمين الجويني للفقهاء^١.

٨- سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي محمد الآمدي (ت : ٦٣١ هـ).

قال في تعريفه للفقهاء : « العلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية ، بالنظر والاستدلال »^٢.

٩- جمال الدين أبو عمرو عثمان بن الحاجب (ت ٦٤٦ هـ)

قال في تعريفه : « العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال »^٣.

١٠- ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي (ت : ٦٥٨ هـ)

قال في تعريفه : « العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية »^٤.

والملاحظ أن كل من جاء بعد ابن الحاجب والبيضاوي اعتمد على تعريفيهما ، وذلك لشيوع مختصريهما ، وعكوف أهل العلم عليهما شرحاً

^١ - انظر ص : ٩٤.

^٢ - الإحكام في أصول الأحكام ٥/١.

^٣ - بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب) ١/١٨.

^٤ - نهاية السؤل شرح منهاج الأصول للأسنوي ١/٢٦.

وتدريساً ، ولهذا لا تكاد تخرج تعريفات من بعدهم للفقهاء عن تعريفيهما ، فلذلك
لن أطيل بذكرها لحصول المقصود بما أوردته .

المبحث الثالث

تعريف الواقعة لغتها

الواقع الغم فاعل من وَقَعَ يَقَعُ وَقُوعاً فهو وَاقِعٌ ، وهو يصدق على كل أمر ثبت وقوعه ، وتحقق حصوله .

وأما الأصل اللغوي لمادة "وقع" فقد قال فيه ابن فارس (ت: ٣٩٥ هـ) : « الواو والقاف والعين أصل واحد يرجع إليه فروعه ، يدل على سقوط شيء . يقال وَقَعَ الشيء وَقُوعاً فهو وَاقِعٌ »^١ ، ثم استطرد مفيداً بذكر ما تفرع عن هذا الأصل من الألفاظ ، وكلها إذا أنعمت النظر ترجع إلى معنى السقوط ، وإن بعد بعضها أحيانا ، قال رحمه الله تعالى : « الواقعة : القيامة ، لأنها تقع بالخلق فتغشاهم . والوَقْعَة : صدمة الحرب . والوَقَائِع : منافع الماء المتفرقة ، كأن الماء ، وقع فيها . ومَوَاقِعُ الغيث : مساقطه . والنَّسْرُ الوَاقِع : من وَقَعَ الطائر ،

١- انظر كتاب "تاج اللغة وصحاح العربية" للجوهري ١٣٠١/٣ ، "ومعجم مقاييس اللغة" لابن فارس ٦٤٢/٢ ، "والمفردات في غريب القرآن" للأصفهاني ص: ٥٣٠ ، و"أساس البلاغة" للزمخشري ٣٤٩/٢ ، "وغراس الأساس" للحافظ ابن حجر ص: ٤٩١ ، و"لسان العرب" لابن منظور ٤٠٢/٨ ، و"القاموس المحيط" للفيروزآبادي، (ترتيبه ٦٤٣/٤) ، و"المصباح المنير" للفيومي ٩٢١/٢ ، و"مختار الصحاح" للرازي ص: ٣٤٣ ، و"المعجم الوسيط" لمجمع اللغة العربية ١٠٥٠/٢ ، و"معجم ألفاظ القرآن الكريم" لمجمع اللغة العربية ١١٩٤/٢ .

٢- معجم مقاييس اللغة ٦٤٢/٢ .

يراد أنه قد ضم جناحيه فكأنه واقع بالأرض . ومَوْقَعَةُ الطائر : موضعه الذي يقع عليه ...»^١.

لقد اقتصر ابن فارس في معجمه على معنى واحد للفظ "وقع" ، بينما أورد له غيره معاني أخرى منها :

- الثبوت ، قال صاحب "المفردات في غريب القرآن" : «الوقوف ثبوت الشيء وسقوطه»^٢ ، ومثله قول صاحب "القاموس" : « وَقَعَ يَقَعُ ... وَقُوعًا : سقط . والقول عليهم : وَجَبَ ، وَالْحَقُّ : ثَبَتَ ..»^٣ ، ومنه قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ﴾^٤.

- الوجوب ، قال ابن منظور (ت: ٧١١ هـ) : « وَقَعَ الْقَوْلُ وَالْحُكْمُ إِذَا وَجَبَ . وقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً ﴾^٥ ، قال الزجاج : معناه ، والله سبحانه أعلم ، وإذا وجب القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض»^٦.

^١ - نفس المرجع.

^٢ - المفردات في غريب القرآن ص: ٥٣٠.

^٣ - ترتيب القاموس المحيط ٦٤٣/٤.

^٤ - النساء: ١٠٠.

^٥ - النمل: ٨٢.

^٦ - لسان العرب ٤٠٣/٨.

ومثلها قوله تعالى: ﴿ قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ ﴾^١،

قال العلامة القرطبي (ت : ٦٧١ هـ) : « قد وقع عليكم ، ومعنى وقع أي وجب ، يقال : وقع القول والحكم أي وجب .. »^٢؛ وكذلك قوله تعالى:

﴿ وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا ﴾^٣ قال الراغب الأصفهاني (ت : ٥٠٢ هـ) :

« أي وجب العذاب الذي وُعدوا لظلمهم »^٤ وقد مر قول صاحب "القاموس" : « وقع يقع .. وقوعا : سقط . والقول عليهم : وجب »^٥.

وقد أفاد صاحب "مفردات القرآن" أن الواقعة لا تستعمل في القرآن إلا في الشدة ، قال رحمه الله : « الواقعة لا تقال إلا في الشدة والمكروه ، وأكثر ما جاء

في القرآن من لفظ "وقع" جاء في العذاب والشدائد نحو : ﴿ إِذَا وَقَعَتْ

الْوَاقِعَةُ لَيْسَ لَوْقَعِهَا كَاذِبَةٌ ﴾^٦ ، وقال ﴿ سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ ﴾^٧ ﴿ فَيَوْمَئِذٍ

وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ ﴾^٨ .. »^١ ومثله قول صاحب "اللسان" : « الواقعة : الداهية .

^١ - الأعراف : ٧١ .

^٢ - الجامع لأحكام القرآن ١٥١/٧ .

^٣ - النمل : ٨٥ .

^٤ - المفردات في غريب القرآن ص : ٥٣٠ .

^٥ - ترتيب القاموس المحيط ٦٤٣/٤ .

^٦ - الواقعة : ١ .

^٧ - المعارج : ١ .

^٨ - الحاقة : ١٥ .

والواقعة : النازلة من صروف الدهر . والواقعة : اسم من
 أسماء يوم القيامة ..»^٢.

^١ - المفردات في غريب القرآن ص: ٥٣٠.

^٢ - لسان العرب لابن منظور ٤٠٣/٨.

المبحث الرابع

تعريف الواقع اصطلاحاً

لقد اختلفت تعريفات أهل العلم للواقع بحسب اختلاف تخصصاتهم ، فأطلقه أهل كل فن على ما هو مدلوله عندهم ، وإليك شيئا من تعريفاتهم :

- فقد عرفه النحاة بأنه المتعدي ، قال صاحب "كشاف اصطلاحات الفنون" : «الواقع : بالقاف عند النحاة هو المتعدي ، ويسمى مجاوزا أيضا»^١ ، و المتعدي هو كل فعل كان فهمه موقوفا على فهم غير الفاعل^٢ .

وعرف الصوفية الواقعة بأنها ما يردُّ على القلب ويهبط عليه من عالم العيب بأي ضريق كان ، سواء باللفظ أو القهر^٣ ، وجعلوها ناشئة عن الذكر واستغراق الحال مع الله ، قال صاحب "كشاف اصطلاحات الفنون" : «الواقعة : هي عند الصوفية هو الذي يراه السالك الواقع في أثناء الذكر واستغراق حاله مع الله ، بحيث يغيب عنه المحسوسات ، وهو بين النوم واليقظة ، وما يراه في حال اليقظة والحضور يسمى مكاشفة»^٤

- وذهب الفقهاء الأحناف إلى أن الواقعة : مسألة مستجدة وقعت بين الناس ، وليس فيها قول خاص عن أهل المذهب ، فيعمد الفقيه إلى استنباط حكمها من الأدلة الشرعية أو تخرجه على قواعد مذهبه . وجمعها الوقاعات

^١ - كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ٤/٣٣٧ .

^٢ - انظر النكليات للكفوي ص: ٨٠٨ ، وكشاف اصطلاحات الفنون ٣/٣٧٢ .

^٣ - انظر "كشاف اصطلاحات الفنون" ٤/٣٣٧ ، و"التوقيف على مهمات التعاريف" لمحمد عبد

الرزوف المناوي ص: ٧١٧ .

^٤ - كشاف اصطلاحات الفنون ٤/٣٣٧ .

والنوازل ، قال ابن عابدين في معرض بيانه لمراتب المصنفات في المذهب الحنفي : « (الثالثة) فتاوى والواقعات وهي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون لما سئلوا عن ذلك ولم يجدوا فيها رواية عن أهل المذهب المتقدمين »^١. الملاحظ على هذا التعريف أنه عرف الواقعة باعتبارها نازلة تنزل بالناس وهي التي تبحث في كتب النوازل ؛ بل إن كل هذه التعريفات تعريفات لبعض أنواع الواقع لا لجنس الواقع الذي يشمل كل أنواعه .

- وجعله المتكلمون والفلاسفة مرادفا للخارج عن تعقل المتعقل ، قال صاحب "كشاف اصطلاحات الفنون" : «... وعند الحكماء والمتكلمين هو الخارج»^٢، وقال في تعريف الخارج : « ومنها الخارج عن التعقل ويسمى بالواقع »^٣، ومن أجمع التعريفات الشاملة لكل أنواع الواقع وأفراده ما عرفه به العلامة صديق حسن خان (ت: ١٣٠٧ هـ) حيث قال : « الواقع : هو ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه ، مع قطع النظر عن إدراك المدركين وتعبير المعبرين »^٤.

وهذا التعريف وإن كان تعريفا متداولاً عند المتكلمين ، فإنني سأجعله أساساً في التعرف على الواقع الذي يراد فقهمه ، وذلك لأن هذا التعريف لا يقتصر

^١ - مجموعة رسائل ابن عابدين ١٧/١.

^٢ - كشاف اصطلاحات الفنون ٣٣٧/٤.

^٣ - نفس المصدر ١١/٢.

^٤ - أنجم العلوم لصديق حسن خان ٤١٣/١.

على بعض أفراد الواقع ، أو بعض أنواعه كالنوازل ، أو الواقع السياسي ، أو الوارد على القلب من عالم الغيب ، إلى آخر ما يطلق عليه الواقع من بعض أنواعه . بل إنه يشمل كل أنواعه وأفراده شمولاً تاماً على طريقة الحدود التي يراد منها أن تكون جامعة للمعرف ، مانعة من دخول غيره فيه ، والحكمة ضالة المؤمن .

ثم إن هذا التعريف ليس شيئاً يختص به الفلاسفة والمتكلمون ، وإن كانوا أكثر تداولاً له ، ذلك لأنه تعريف روعي فيه حصر ما يصدق عليه مسمى الواقع سواء كان واقع خارجياً أو واقعا ذهنياً - وهم يعبرون عنه بالخارج إن قصدوا ما يخص الأعيان ، أو بنفس الأمر إن قصدوا ما يشمل الواقع العيني والذهني ، والمتأمل في كلام أهل العلم - وإن لم يكونوا من المتكلمين والفلاسفة - يجد الإكثار من استعمال الواقع والخارج ونفس الأمر تعبيراً عن ذلك المعنى الذي تضمنه التعريف .

إن هذا المقدار من المعاني يعد من المعقولات الصحيحة التي يشترك فيها جميع الناس من غير احتياج إلى التقيد بمنهاج عقلي معين ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « العقليات الصحيحة : ما كان معقولاً للفرط السليمة الصحيحة الإدراك التي لم يفسد إدراكها . وهذا القدر لا يزال موجوداً في بني آدم ، وإن فسد رأي قوم ، لم يلزم فساد رأي قوم آخرين »^١.

^١ - درء تعارض العقل والنقل ٣١١/٢.

إن معنى الواقع من الأمور الحقيقية التي لا تختلف باختلاف العقول ، ولا باختلاف المناهج والأوضاع العلمية كلامية كانت أو فلسفية ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « فإن الأمور الحقيقية العلمية لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات كالمعرفة بصفات الأشياء وحقائقها »^١.

نعم إن ما يختص به الفلاسفة في تعريف الواقع هو اعتقادهم أنه العقل الفعال^٢ ، ويسمى عندهم بعالم الأمر ، ولا ريب أن هذا المعنى لا دليل عليه ، بل هو من أبطل الباطل يقر بذلك أئمة علم الكلام أنفسهم ولا يرتضون قول الفلاسفة فيه ، يقول السعد التفتازاني : « ثم القول بأن المراد بما في نفس الأمر ، ما في العقل الفعال باطل قطعاً ، لأن كل أحد يعرف أن قولنا : الواحد نصف الاثنين مطابق لما في نفس الأمر ، مع أنه لم يتصور العقل الفعال أصلاً ، فضلاً عن اعتقاد ثبوته ، وارتسامه بصور الكائنات ، بل مع أنه ينكر ثبوته ، ويعتقد انتفائه على ما هو رأي المتكلمين »^٣.

لقد أشار العلامة صديق خان إلى أن طريق الوصول إلى هذا الواقع قد يكون بالعيان والمشاهدة ، وقد يكون بالبرهان ، قال : « والوصول إليه يكون بالعيان أو البرهان »^٤.

^١ - الرد على المنطقيين ص: ٢٦

^٢ - ينظر شرح المقاصد للتفتازاني ٣٩٢/١. والتعريفات للحرجاني ص: ٢٤٤.

^٣ - شرح المقاصد ٣٩٤/١.

^٤ - أجمد العلوم، لصديق حسن خان ٤١٣/١.

وبناء على أن الواقع قد نصل إليه بالبرهان كما نصل إليه بالعيان ، فإنه ليس محصورا ولا خاصا بالأعيان والمحسوسات ، بل قد يكون واقعا عينيا ، كما يكون واقعا ذهنيا يدرك بالبرهان بشرط صحة النسبة ومطابقتها لما في نفس الأمر ، بغض النظر عن المدرك والمخبر ، قال التفتازاني (ت: ٧٩٣ هـ) : «.. إن المطابقة إضافة يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل ، ولا خفاء في أن العقل عند ملاحظة المعنيين ، والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات أو المعدومات نجد بينهما بحسب كل زمان نسبة إيجابية أو سلبية تقتضيها الضرورة أو البرهان ؛ فتلک النسبة من حيث إنها نتيجة الضرورة أو البرهان بالنظر إلى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك والمخبر ، هي المراد بالواقع ، وما في نفس الأمر ، وبالخارج أيضا عند من يجعله أعم مما في الأعيان ..»^١.

وبناء على قدر مطابقة الحكم لما في نفس الأمر - أي الواقع - يكون صدق الحكم ، قال التفتازاني : « الحكم قد يكون صحيحا أي حقا وصدقا ، وقد يكون فاسدا أي باطلا وكذبا ، وإن غالب استعمال الصدق والكذب في الأقوال خاصة ، وليست صحة الحكم بمطابته لما في الأعيان ، إذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج ، كما في الحكم بالأمور الذهنية على الأمور الذهنية أو الخارجية ، كقولنا : الإمكان اعتباري ومقابل للامتناع ؛ واجتماع النقيضين ممتنع .

كقولنا : الإنسان ممكن ، أو أعمى .

^١ - شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني ١/٣٩٣.

ولا يكفي المطابقة لما في الأذهان ، لأنه قد يرتسم فيها الأحكام الغير المطابقة للواقع ، فلزم أن يكون قولنا : العالم قديم حقا وصدقا ، لمطابقته لما في أذهان الفلاسفة وهو باطل قطعاً ، بل المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الأمر ، وهو المراد بالواقع والخارج ، أي خارج ذات المُدرك والمُخبر ؛ على أن المراد بالأمر الشأن والشيء ، وبالنفس الذات ^١ .

ورغم اتفاق المتكلمين والفلاسفة على تعريف الواقع بأنه ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه بغض النظر عن إدراك المُدرك ، إلا أنهم اختلفوا اختلافاً كبيراً في مدلوله، والمقصود به ؛ ومنشأ اختلافهم اشتباه المقدمات عليهم هل هي من قبيل الحجة والبرهان ، أم من قبيل الشبه والهديان ؟ وكذا تنازعهم في توسيع أو تضيق الظرف الذي يكون عليه الشيء بنفسه فيه .

قال العلامة صديق حسن خان : «.. ولما اختلفت الظنون في اعتقاد المقدمات برهاناً أو شبهة ، وفي أخذ الظروف متسعة أو متضيقة ، اختلف مُعْتَوِنُ الواقع ، فاختلفت الحكايات عنه ؛ ومن لم ينتبه لهذا الاختلاف لم ينتبه للتطابق .

فمنهم من يزعم الواقع ظرف الثبوت فوق الوجود .

ومنهم من يحصره في الوجود ولوازمه ، ويجعل الوجود أصيلاً فقط ، أو أصيلاً وظلياً ، أو إياهما ولحاظياً .

ومنهم من يحصر الدائرة الإمكانية فيما له حيز وجهة .

ومنهم من يحصرها في المبصرات والمعاني التي فيها .

ومنهم من يحصرها على الأشخاص دون كلياتها .

ومنهم من يحصرها على مجتمعة الأجزاء .

ومن من يحصرها على ما له مادة سابقة دون مستأنف الوجود .

فيجب التقاط مرامهم عن فحاوي فروعهم وأصولهم «^١ .

إن هذا النص النفيس يتضمن بيان كيفية وقوع الاختلاف في مفهوم الواقع ، والتمثيل لما يجعل الواقع واسعا أو ضيقا ، وذلك بتوسيع مظهره ومشموله، أو تضيقه . وسأعرض لبعض ما مثل به المؤلف حتى يتضح كيف تختلف الحكاية عن الواقع لما اختلف مُعْتَوُّهُ :

١- من يزعم الواقع ظرف الثبوت فوق الوجود .

لقد ذهب المعتزلة وتبعتهم الرافضة إلى أن المعدوم الذي يمكن وجوده له حقيقة وماهية وعين ثابتة فسي العدم ، وأن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذواتاً ، بل في جعلها موجودة ، وجعلوا هذا المعدوم الممكن شيئاً ، وسموه ماهية

^١ - أجد العلوم ١/٤١٣-٤١٤ .

وفرقوا بينه وبين الوجود ، واستدلوا بقوله تعالى : ﴿ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴾^١ وقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾^٢.

وقالوا : فقد أخبر الله جل وعلا بأنها شيء وهي معدومة .

واستدلوا أيضا على ثبوت المعدومات بتمييزها لأنها معلومة ، ومرادة ، ومقدورة ، وما كان كذلك فهو ثابت .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في رد شبهاتهم : « والذي عليه أهل السنة والجماعة وعامة عقلاء بني آدم من جميع الأصناف : أن المعدوم ليس في نفسه شيئا ، وأن ثبوته ووجوده وحصوله شيء واحد ، وقد دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع القديم ، قال الله تعالى لذكرى : ﴿ وَقَدْ خَلَقْنَاكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُنْ شَيْئًا ﴾^٣ فأخبر أنه لم يك شيئا ، وقال تعالى : ﴿ أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْئًا ﴾^٤ ، وقال تعالى : ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾^٥ ، فأنكر عليهم اعتقاد أن يكونوا خلقوا من غير شيء خلقهم ، أم خلقوا هم أنفسهم ... ولو كان المعدوم شيئا لم يتم الإنكار ، إذ جاز أن يقال ما خلقوا إلا

^١ - الحج : ١ .

^٢ - النحل : ٤٠ .

^٣ - مريم : ٩ .

^٤ - مريم : ٦٧ .

^٥ - الطور : ٣٥ .

من شيء ، لكن هو معدوم ، فيكون الخالق لهم شيئا معدوما . وقال تعالى
 ﴿ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا ﴾^١ ، ولو كان المعدوم شيئا لكان
 التقدير : لا يظلمون موجودا ولا معدوما ، والمعدوم لا يتصور أن يظلموه فإنه
 ليس لهم .

وأما قوله ﴿ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴾^٢ ، فهو إخبار عن الزلزلة الواقعة
 إنما شيء عظيم ، ليس إخبارا عن الزلزلة في هذه الحال ، ولهذا قال : ﴿ يَوْمَ تَرُوءُنَهَا
 تَذْهَبُ كُلُّ مَرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ ﴾^٣ ، ولو أريد به الساعة لكان المراد بها شيء
 عظيم في العلم والتقدير .

وقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾^٤ ، قد
 استدل به من قال المعدوم شيء ، وهو حجة عليه ، لأنه أخصر أنه يريد الشيء وأنه
 يُكُونُهُ ، وعندهم أنه ثابت في العدم ، وإنما يراد وجوده لا عينه ونفسه ؛ والقرآن
 قد أخصر أن نفسه تُراد وتُكُونُ .

١- مريم: ٦٠.

٢- الحج: ١.

٣- الحج: ٢.

٤- النحل: ٤٠.

فإن الذي عليه أهل السنة والجماعة وعامة العقلاء أن الماهيات مجعولة ، وأن ماهية كل شيء عين وجوده ، وأنه ليس وجود الشيء قدرا زائدا على ماهيته ، بل ليس في الخارج إلا الشيء الذي هو الشيء وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته ، وليس وجوده وثبوته في الخارج زائدا على ذلك ^١ .

وأما استدلالهم بأن المعدوم يُخبر عنه ، ويراد ، ويُقدر عليه ، ويُعلم ، ويُسمى فمنه نشأ ضلالهم ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه الماتع "الرد على المنطقيين" : « وإنما أصل ضلالهم أنهم رأوا الشيء قبل وجوده يُعلم ، ويراد ، ويُميز بين المقدور عليه والمعجوز عنه ، ونحو ذلك . فقالوا : ولو لم يكن ثابتا لما كان كذلك ؛ كما أنا نتكلم في حقائق الأشياء التي هي ماهياتها مع قطع النظر عن وجودها في الخارج ، فنتحيل الغلط أن هذه الحقائق والماهيات أمور ثابتة في الخارج .. » ^٢ .

إن هؤلاء لما رأوا أن المعدوم الذي يخلقه الله قبل خلقه له يتميز في علمه عن غيره ، ويتميز في قدرته عليه ، ويتميز في إرادته له عن غير ما لا يريد سبحانه ، قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ ^٣ ظنوا لذلك أن له ذاتا ثابتة ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : «... وإنما هو متميز في علم الله وكتابه ، والواحد منا يعلم الموجود ، والمعدوم الممكن ، والمعدوم المستحيل ، ويعلم ما

^١ - مجموعة الرسائل والمسائل ٤/١٨-١٩ .

^٢ - الرد على المنطقيين ص: ٦٤ .

^٣ - يس: ٨٢ .

كان كآدم والأنبياء ، ويعلم ما يكون كالقيامة والحساب ، ويعلم ما لم يكن لو كان كيف كان يكون ، كما يعلم ما أخبر الله به عن أهل النار : ﴿ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ ﴾^١ ، وأنهم ﴿ لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ ﴾^٢ ، وأنه ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾^٣ ، وأنه ﴿ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَأَبْتَغُوا إِلَيَّ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾^٤ ، وأنهم ﴿ لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا ﴾^٥ ، وأنه ﴿ لَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا ﴾^٦ ، ونحو ذلك من الجمل الشرطية التي يعلم فيها انتفاء الشرط أو ثبوته .

فهذه الأمور التي نعلمها نحن ونتصورها ، إما نافين لها أو مثبتين لها في الخارج أو مترددين ليس ، بمجرد تصورنا يكون لأعيانها ثبوت في الخارج عن علمنا وأذهاننا ، كما نتصور جبل ياقوت ، وبحر زئبق ، وإنسانا من ذهب ، وفرساً من حجر .

^١ - الأنعام: ٢٨ .

^٢ - الأنفال: ٢٣ .

^٣ - الأنبياء: ٢٢ .

^٤ - الإسراء: ٤٢ .

^٥ - التوبة: ٤٧ .

^٦ - النور: ٢١ .

فثبوت الشيء في العلم والتقدير ليس هو ثبوت عينه في الخارج ، بل العالم يعلم الشيء ويتكلم به ويكتبه ، وليس لذاته في الخارج ثبوت ولا وجود أصلا . وهذا هو تقدير الله السابق لخلقه كما في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ قال : " إن الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة " ^١ وفي سنن أبي داود عن عبادة بن الصامت عن النبي ﷺ قال : " أول ما خلق الله القلم فقال : اكتب ، قال : رب وما أكتب ؟ قال : اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة " ^٢ ...

لكن إنما ثبتت في التقدير المعدوم الممكن الذي سيكون ، فأما المعدوم الممكن الذي لا يكون فمثل إدخال المؤمنين النار ، وإقامة القيامة قبل وقتها ، وقلب الجبال يواقيت ونحو ذلك ؛ فهذا المعدوم ممكن وهو شيء ثابت في العدم عند من يقول المعدوم شيء ، ومع هذا فليس بمقدور كونه ، والله يعلمه على ما هو عليه ، يعلم أنه ممكن وأنه لا يكون ، وكذلك الممتنعات مثل شريك الباري وولده ، فإن الله يعلم أنه لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد ، ويعلم أنه ليس له شريك في الملك ولا ولسي من الذل ، ويعلم أنه حي قيوم لا تأخذه سنة ولا نوم ، ويعلم أنه لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض .

^١ - أخرجه مسلم في صحيحه (كتاب القدر ٤/٢٠٤٤).

^٢ - رواه أبو داود في سننه (كتاب السنة، باب في القدر، ٧٦/٥) والترمذي في "الجامع" (كتاب القدر، باب ١٧، ٤/٤٥٨)، وأحمد في مسنده ٣١٧/٥، وقد صححه العلامة الألباني لكثرة شواهد وطرقه في تخريج السنة لابن أبي عاصم ص: ٤٨، وفي السلسلة الصحيحة ٢٠٧/١.

وهذه المعدومات الممتنعة ليست شيئا باتفاق العقلاء مع ثبوتها في العلم ؛ فظهر أنه قد ثبت في العلم ما لا يوجد، وما يمتنع أن يوجد، إذ العلم واسع ، فإذا توسع المتوسع وقال المعدوم شيء في العلم ، أو موجود في العلم ، أو ثابت في العلم فهذا صحيح ، أما أنه في نفسه شيء فهذا باطل ، وبهذا تزول الشبهة الحاصلة في هذه المسألة^١ .

إن القول بشيئية المعدوم شبيه بمذهب أفلاطون في المثل ، قال شيخ الإسلام : «.. هذه المادة قد ذكروا عن أفلاطون أنه قال : يمكن انفرادها عن الصورة ، كما يحكون عنه نظير ذلك في المدة ، وهي الدهر ، وفي المكان ، وهو الخلاء ، إنهما جوهران قائمان خارجان عن أقسام العالم . وفي المثل المعلقة الأفلاطونية : المكان والزمان والمادة والصورة قول متشابه .

وجمهور العقلاء يعلمون أن هذا الذي أثبتته في الخارج إنما هو في الأذهان لا في الأعيان .

ومن المعلوم : أن قول من يقول إن هذه المادة المدعاة إنما جزء للحسم يمكن تجردها عن الصورة ، شبيه بقول من يقول: المعدوم شيء ثابت ثبوتا مجردا ليس وجوده^٢ » ومن ذكر تقارب القولين أيضا الشهرستاني في كتابه "الملل والنحل" عند كلامه عن طائفة الجبائية ، حيث قال : « وإثبات موجودات هي أعراض ، أو في حكم الأعراض لا محل لها كإثبات موجودات هي جواهر ، أو في حكم

^١ - مجموعة الرسائل والمسائل ٩/٤-١٧ .

^٢ - بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، ص: ٤١٤-٤١٥ .

الجواهر لا مكان لها ، وذلك قريب من مذهب الفلاسفة حيث أثبتوا عقلا هو جوهر لا في محل ولا في مكان ، وكذلك النفس الكلية ، والعقول المفارقة ^١ .

بل إن قول المعتزلة هذا كان أحد أصليين بنى عليهما ابن عربي مذهبه في وحدة الوجود ، قال شيخ الإسلام : « فإن مقالته مبينة على أصليين :

(أحدهما) : أن المعدوم شيء ثابت في العلم ، موافقة لمن قال ذلك من المعتزلة والرافضة ، وأول من ابتدع هذه المقالة في الإسلام أبو عثمان الشحام شيخ أبي علي الجبائي ، وتبعه عليه طوائف من القدرية المتدعة من المعتزلة والرافضة ... هذا أحد أصلي ابن عربي .

وأما الأصل الآخر : فقولهم إن وجود الأعيان نفس وجود الحق وعينه .. ^٢ .

إن النتيجة التي نخلص إليها من هذا التطواف هو أن الواقع عند المعتزلة أوسع منه عند أهل السنة والجماعة ، فهو يشمل عندهم الوجود الذي له كون في الأعيان والثبوت المتضمن للمعدوم الذي يمكن وجوده ، فيكون المعتزلي في حكايته عن تلك المعدومات يعتقد صدقه فيما يخبر به ، ويتيقن حقيقة ما يحكي عنه ، وذلك لظنه مطابقة خبره للواقع ، ومطابقة الواقع وما في نفس الأمر لحكايته ، قال صاحب "كشاف اصطلاحات الفنون" : « الحق والصدق

^١ - الملل والنحل لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني ١/٥٦-٥٧.

^٢ - مجموعة الرسائل والمسائل ٤/٨-٢١.

مشاركان في المورد ، إذ يوصف بكل منهما القول المطابق للواقع ، والعقد المطابق للواقع .

والفرق بينهما أن المطابقة بين شيئين تقتضي نسبة كل منهما إلى الآخر بالمطابقة ، كما في باب المفاعلة ، فإذا طابق الاعتقاد الواقع فإن نُسب الواقع إلى الاعتقاد كان الواقع مطابقاً - بالكسر - والاعتقاد مطابقاً - بالفتح - ، فهذه المطابقية القائمة بالاعتقاد تسمى حقاً بالمعنى المصدرى ، ويقال : هذا اعتقاد حق ، على أنه صفة مشبهة ، وإنما سميت بذلك لأن المنطور إليه أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاً ، أي ثابتاً متحققاً .

وإن نُسب الاعتقاد إلى الواقع كان الاعتقاد مطابقاً - بكسر الباء - والواقع مطابقاً - بفتحها - فهذه المطابقية القائمة بالاعتقاد ، تسمى صدقاً ..^١

إن اعتقاد ما ليس بواقع واقعا ، هذا الاعتقاد المبني على مقدمات ظُنّت برهاناً ، أدى بالمعتزلة إلى تجهيل كل من خالفهم من أهل السنة ، ورميهم بالألقاب الشنيعة .

إن ذلك التجهيل ناشئ عن اعتقاد الاختصاص بإدراك شيء تتحقق به معرفة ما تحصل به المطابقية في علمنا واعتقادنا وخبرنا ، وليس ذلك إلا تطابقها مع نفس الأمر المسمى "بالواقع" ؛ فعن طريق ذلك التطابق نعلم صدق الخبر ،

^١ - كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي ٤٥١/١ .

وصحة العلم ، وحقية الاعتقاد ، وأهل السنة والجماعة - في ظن المعتزلة وزعمهم - عن كل ذلك بمعزل لقصور عقولهم ، وظاهرية أفهامهم ؟

٢- اختلافهم في تحديد مفهوم الوجود .

إن الاختلاف في تحديد مفهوم الوجود يترتب عليه ولا بد الاختلاف في تحديد مفهوم الواقع ، ذلك لأن الواقع ظرف الوجود ، فإذا اختلف المظروف اختلف الظرف اتساعا وتضييقا .

- لقد ذهب جمهرة من المتكلمين إلى أن الوجود لا يُعرَّف لأنه بديهي التصور ، ولهذا لا ينبغي تعريفه إلا تعريفا لفظيا . واستدلوا على بدهيته بأدلة منها :

أ- الاستقراء : وذلك بتتبع معقولات العقل ، والمقارنة بينها ، بحيث لا نجد ما هو أظهر منه ، قال التفتازاني : « والحق أن تصور الوجود بديهي ، وأن هذا الحكم أيضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت إليه ، وإن لم يمارس طرق الاكتساب ، حتى ذهب جمهور الحكماء إلى أنه لا شيء أعرف من الوجود ، وغولوا على الاستقراء إذ هو كاف في هذا المطلوب ، لأن العقل إذا لم يجد في معقولاته ما هو أعرف منه ، بل هو في مرتبته ، ثبت أنه أوضح الأشياء عند العقل »^١.

^١ - شرح المقاصد ١/٢٩٥ .

ب- الوجود جزء وجودي أنا ، ووجودي متصور بالبدية ، فيكون جزء المتصور بالبدية بديها ، وهذا الدليل مبني على ما قرره المتكلمون من أن المطان جزء من المقيد بالضرورة^١.

إن تصور "وجود معين" هو تصور لأمر جزئي ، فكيف يكون تصورا "لوجود كلي" ؟ قال شيخ الإسلام : « فإن قيل : يلزم من وجود الجزئي وجود الكلي ، أو قيل : المطلق جزء معين .

فإن أريد بذلك أنه يوجد "جزءاً معيناً" - فإن ما هو "مطلق" في الذهن إذا وجد في الخارج كان "معيناً" - فهذا حق ، ولكن لا يفيدهم . وأما إن أريد بذلك أن "المطلق" الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه هو نفسه جزء من هذا "المعين" مع كونه كلياً فهذا مكابرة ظاهرة ، ونفس تصوره كاف للعلم بفساده . فإن "الجزئي" من "معين" خاص ، و"الكلي" أعم وأكثر منه فكيف يكون الكثير بعض القليل ؟^٢.

إن المطلوب بالتصور حقيقة الوجود العامة الجامعة لكل أفرادها ، و« تصور "المعين" إنما يستلزم تصور الحقيقة مطلقاً ، لا بشرط العموم والمطابقة . فإن الحقيقة لا توجد عامة في الأعيان ، إذ الكليات - بشرط كونها كليات -

^١ - انظر شرح المواقف للحرجاني ٧٨/٢ ، وشرح المقاصد للتفتازاني ٣٠٠/١ .

^٢ - الرد على المنطقيين ص : ٨٢ .

إنما توجد في الذهن ، والعلم ب"المعين" لا يستلزم العلم بالكلية بشرط كونه كلياً»^١.

ج- قولنا : الشيء إما موجود أو معدوم بديهي ، وهو متوقف على تصور الوجود والعدم فيكون تصور الوجود بديهياً . قال التفتازاني : « إن التصديق بأن الوجود والعدم متنافيان ، لا يصدقان معا على أمر أصلاً ، بل كل أمر فإما موجود أو معدوم ، تصديق بديهي ، وهو مسبوق بتصور الوجود والعدم ، فهو أولى بالبدهاة»^٢.

وهذه الطائفة تعرف الوجود تعريفاً لفظياً قال التفتازاني : « والمعنى الواضح قد يعرف من حيث إنه مدلول لفظ دون لفظ ، فيعرف تعريفاً لفظياً يفيد فهمه من ذلك اللفظ .. وذلك كتعريفهم الوجود بالكون ، والثبوت ، والتحقيق ، والشيثية ، والحصول»^٣ ، وهذه المعاني هي التي نقلها عنهم شيخ الإسلام منسوبة إليهم قال رحمه الله : « من المعلوم أن لفظ "الوجود" هو في أصل اللغة مصدر وجدت الشيء أجده وجوداً ، ومنه قوله تعالى : ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً ﴾^٤ وقوله : ﴿ حَتَّى إِذَا

١- نفسه ص: ٨٢.

٢- شرح المقاصد ١/٢٩٨.

٣- نفسه ١/٢٩٥.

٤- النساء: ٤٣.

جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ ^١، وقوله: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى ^٢، وأمثال ذلك .

فالموجود هو الذي يجده الواحد ، فنسبة الموجود إلى الوجود كنسبة المعلوم إلى العلم والمذكور إلى الذكر والمحس والمحسوس - إلى الحس ، والمشهود ، والمرئي إلى الرؤية . وهذا الاسم إنما يستحقه من يكون موجودا لواحد يجده ؛ لكن هم في مثل هذا يقولون مشهود ومرئي ، وموجود ، ونحو ذلك : لما يكون بحيث يشهده الشاهد ، ويراه الرائي ، ويجده الواحد ؛ وإن تكلموا بذلك في الوقت الذي لا يكون فيه يشهده ويراه ويجده غيره . وقد لا يقولون هذا إلا في الوقت الذي يشهده الشاهد ، ويراه الرائي ، ويجده الواحد . وكثيرا ما يقصدون به المعنى الأول ، فيطلقون الموجود على ما هو كائن ثابت لكونه بحيث يجده الواحد .

وكذا لفظ "الوجود" يريدون بها تارة المصدر الذي هو الأصل فيها ، ويريدون بها تارة المفعول : أي الموجود ، كما في لفظ الخلق ونحوه ، وكذلك لفظ الفعل ، فإنهم يقولون : وُجِدَ هذا ، وهذا صيغة فعل مبني للمفعول ، فقد يريدون بذلك أنه وجده واجد ، وقد يريدون بذلك أنه كان وحصل حتى صار بحيث يجده الواحد . ثم لما صار هذا المعنى هو الغالب في قصدهم صار لفظ

^١ - النور: ٣٩

^٢ - الضحى: ٦-٧.

الموجود عندهم والوجود يراد به : الثبوت ، والكون ، والحصول من غير أن يستشعر فيه وجود واجد له لا بالفعل ولا بالاستحقاق .

فهذه ثلاث معان ، لكن غروب هذا المعنى عن الذهن إنما كان لما لم يقصد الناطق إلا نفس الكون والثبوت ، وإن كان المعنى الآخر لازم له ..»^١ .

- وذهبت طائفة إلى أنه لا يُعرَّف لأنه لا يتصور أصلاً ، لا تصوراً بديهاً ولا كسبياً ؛ وكلام هذه الطائفة صحيح إذا قصد بالتعريف تصوير حقيقة الوجود وقد قرر الرازي في محصله أن التصورات لا تكون مكتسبة^٢ ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن نقل قوله : « وهذا هو حقيقة قول القائلين "إن الحد لا يفيد تصوير المحدود" »^٣ وقد عقد شيخ الإسلام فصلاً رائقة في كتابه "الرد على المنطقيين" لبيان أن الحد لا يفيد تصوير المحدود ، وذلك من خلال مقامين ، مقام سالب وهو « التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد »^٤ ، ومقام موجب وهو : « الحد يفيد العلم بالتصورات »^٥ ، أما إن قصد بقول هذه الطائفة أنه لا فائدة فسي التعريف مطلقاً فخطأ ، قال شيخ الإسلام : « نعم الحد قد ينه على تصور المحدود ، كما ينه الاسم ، فإن الذهن قد يكون غافلاً عن الشيء ، فإذا سمع اسمه أو حده أقبل بذهنه إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم أو الحد ، فيتصوره ، فيكون

^١ - بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ١/٣٢٨-٣٢٩.

^٢ - انظر محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين لفخر الدين الرازي ص: ٢٥.

^٣ - الرد على المنطقيين ص: ٣١.

^٤ - انظر الرد على المنطقيين ص: ٧.

^٥ - نفسه ص: ١٤.

فائدة الحد من جنس فائدة الاسم ، وهذا هو الصواب وهو " التمييز بين الشيء المحدود وغيره " .

ويكون الحدود للأنواع بالصفات ، كالحدود للأعيان بالجهات . كما إذا قيل : حد الأرض من الجانب القبلي كذا ، ومن الجانب الشرقي كذا ، ومُيزت الأرض باسمها وحدها . وحد الأرض يحتاج إليه إذ خيف من الزيادة في المسمى أو النقص منه ، فيفيد إدخال المحدود جميعه وإخراج ما ليس منه ، كما يفيد الاسم . وكذلك حد النوع .

وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة ، وبالوصفية أخرى . وحقيقة الحد في الموضوعين بيان مسمى الاسم فقط ، وتمييز المحدود عن غيره ، لا تصوير المحدود ، وإذا كان فائدة الحد بيان مسمى الاسم ، والتسمية أمر لغوي وضعي ، رجع في ذلك إلى قصد ذلك المُسمِّي ولغته . ولهذا يقول الفقهاء : من الأسماء ما يعرف حده ب"اللغة" ومنه ما يعرف حده ب"الشرع" ، ومنه ما يعرف حده ب"العرف" ^١ .

- وذهبت طائفة ثالثة إلى تعريفه ، ولهم في تعريفه ثلاثة أقوال :

القول الأول : الوجود هو ثبوت العين^٢ ، وفائدة لفظ العين كما قال الجرجاني : « التنبيه على أن المعرف هو الموجود في نفسه ، والمعدوم في نفسه ،

^١ - نفسه ص : ٣٩-٤٠ .

^٢ - انظر شرح المواقف ٢/١١٠ ، وشرح المقاصد ١/٢٩٥ ، وكشاف اصطلاحات الفنون ٤/٢٩٤ .

لا الموجود لغيره ، والمعدوم عن غيره ، ولا ما هو أعم منهما ^١ ، وقال محشيه عبد الحكيم السيلالكوتي (ت: ١٠٦٧ هـ) : « فمعنى الثابت العين : الذي ثبت عينه ونفسه ، فيشمل الجوهر والعرض ^٢ » .

القول الثاني : الوجود ما به ينقسم الشيء إلى فاعل ومنفعل - أي مؤثر ومتأثر - ، وإلى حادث وقدم .

وهذان التعريفان للموجود الخارجي كما أفاده التهانوي في "كشف اصطلاحات الفنون" ^٣ ، وهما مبنيان على إنكار الوجود الذهني ، قال القاضي عضد الدين الإيجي (ت: ٧٥٦ هـ) : « لا نسلم الوجود الذهني ^٤ » .

القول الثالث : الوجود هو ما به يصح أن يُعلم الشيء ويُخبر عنه .

وهذا التعريف الثالث يشمل الموجود الخارجي والذهني معاً ^٥ .

إن الوجود الذهني يطلق على معنيين :

- الأول : ثبوت الشيء ووجوده في العلم ، ويقال له الوجود الذهني والعلمي ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : «... فينبغي للعاقل أن يفرق بين ثبوت

^١ - شرح المواقف ١١٠/٢-١١١ .

^٢ - حاشية السيلالكوتي على شرح المواقف ١١٠/٢ .

^٣ - كشف اصطلاحات الفنون ٢٩٤/٤ ، وانظر حاشية السيلالكوتي على شرح المواقف ١١١/٢ .

^٤ - المواقف مع شرحها ١٠٩/٢ .

^٥ - انظر حاشيتي السيلالكوتي والجلبي على شرح المواقف ١١١/٢ ، وكشف اصطلاحات الفنون

الشيء ووجوده في نفسه ، وبين ثبوته ووجوده في العلم ، فإن ذاك هو الوجود العيني الخارجي الحقيقي ، وأما هذا فيقال له الوجود الذهني والعلمي .

وما من شيء إلا له هذان الثبوتان ، والعلم يُعبر عنه باللفظ ، ويُكتب اللفظ بالخط فيصير لكل شيء أربع مراتب : وجود في الأعيان ، ووجود في الأذهان ، ووجود في اللسان ، ووجود في البيان ؛ وجود عيني ، وعلمي ، ولفظي ، ورسمي .

ولهذا كان أول ما أنزل الله على نبيه ﷺ سورة ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾^١ ذكر فيها النوعين فقال : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴾^٢ ، فذكر جميع المخلوقات بوجودها العيني عموماً ثم خصوصاً ، فخص الإنسان بالخلق بعدما عم غيره ثم قال : ﴿ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾^٣ فخص التعليم للإنسان بعد تعميم التعليم بالقلم ، وذكر القلم لأن التعليم هو الخط ، وهو مستلزم لتعليم اللفظ ، فإن الخط يطابقه ، وتعليم اللفظ هو البيان وهو مستلزم لتعليم العلم ، لأن العبارة تطابق المعنى .

١- العلق: ١.

٢- العلق: ١-٢.

٣- العلق: ٣-٥.

فصار تعليمه بالقلم مستلزما للمراتب الثلاث : اللفظي ، والعلمي ، والرسمي ، بخلاف ما لو أطلق التعليم أو ذكر العلم فقط لم يكن ذلك مستوعبا للمراتب .

فذكر في هذه السورة الوجود العيني والعلمي ، وأن الله سبحانه هو معطيها ، فهو خالق الخلق وخالق الإنسان ، وهو المعلم بالقلم ومعلم الإنسان^١ .

لقد اعتبر العلماء الوجود العيني متأصلا ، لتقدمه في الثبوت والتحقق على الوجود الذهني ، قال عبد الحكيم السيالكوتي : « أصيلا : أي ذا أصل وعرق ، وليس ظلا وحكاية عن شيء^٢ ؛ واعتبروا الوجود الذهني ظلليا ، قال التفتازاني : « والثاني غير متأصل بمنزلة الظل من الجسم ، يكون الموجود به صورة الشيء^٣ » .

- الثاني : حصول الشيء نفسه في الذهن ، وذلك بأن يحصل صورة متشخصة قائمة بالنفس^٤ ، وقد ذهب الفلاسفة إلى إثبات هذا الوجود الذهني ، كما حكاه عنهم الشريف الجرجاني (ت: ٨١٦ هـ) ، قال : « احتج مثبتوه - وهم الحكماء - بأمور ، الأول : أنا نتصور ما لا وجود له في الخارج أصلا ،

١- مجموعة الرسائل والمسائل ص: ٢٠-٢١ .

٢- حاشية السيالكوتي على شرح المواقف ١٦٩/٢ .

٣- شرح المقاصد ٣٤٢/١ .

٤- انظر شرح المواقف وحواشيه ١٠٩/٢ و ١٦٩ .

كالمتنع مطلقا ، واجتماع النقيضين ، والضدين ، والعدم المقابل للوجود الخارجي المطلق .. ونحكم على ما لا وجود له في الخارج بأحكام ثبوتية صادقة : ككونها محكوما عليها بالإمكان العام ، وملزومة أو لازمة لبعض الأشياء ، وكون المتنع مثلا أخص من المعدوم .. وإنه - أي الحكم على تلك الأمور المتصورة بأحكام ثبوتية صادقة - يستدعي ثبوتها ، إذ ثبوت الشيء لغيره في نفس الأمر فرع ثبوته - أي ثبوت ذلك الغير - في نفسه ، وإذ ليس ثبوت تلك الأمور المتصورة في الخارج فهو في الذهن ، وهو المطلوب ..»^١.

إن جعل ما يحصل في الذهن هو ماهيتها وصورتها ، والتفريق بينه وبين الوجود الخارجي هو أحد أصول ضلال هؤلاء الفلاسفة وأفراخهم ، فهم قد جعلوا الوجود شيئا ، والماهية باعتبارها حقيقة ثابتة في الخارج شيئا آخر غير وجودها .

إن هذا المذهب كان السبب في انتشار كثير من الضلالات ، كجعل الواحد في نفس الأمر والواقع متعددا ، قال شيخ الإسلام : « وهؤلاء الضالون يجعلون الواحد اثنين ، والاثنين واحدا ، فيجعلون هذه الصفة هي هذه الصفة ، ويجعلون الصفة هي الموصوف ، فيجعلون الاثنين واحدا ، كما قالوا : إن العلم هو القدرة وهو الإرادة ، والعلم هو العالم ، ويجعلون الواحد اثنين كما يجعلون الشيء المعين الذي هو الإنسان هو عدة جواهر : إنسان ، وحيوان ، وناطق ، وحساس ، ومتحرك بالإرادة ؛ ويجعلون كلا من هذه الجواهر غير الآخر ؛

^١ - شرح المواقف ٢/١٧٠-١٧٢.

ومعلوم أنه جوهر واحد له صفات متعددة ، وكما يفرقون بين المادة والصورة ، ويجعلونها جوهرين عقليين قائمين بأنفسهما ، وإنما المعقول هو قيام الصفات بالموصوفات ، والأعراض بالجواهر ، كالصورة الصناعية مثل : صورة الخاتم ، والدرهم ، والسرير ، والثوب ، فإنه عرض قائم بجوهر هو : الفضة ، والخشب ، والغزل ، وكذلك الاتصال والانفصال قائمان بمحل هو الجسم .

وهكذا يجعلون الصورة الذهنية ثابتة في الخارج ، كقولهم في الموجودات المفارقات للمادة ، وليس معهم ما يثبت أنه مفارق إلا النفس الناطقة إذا فارقت البدن بالسموت ، والمجردات هي الكليات التي تجردها النفس عن الأعيان الشخصية ، فيرجع الأمر إلى النفس وما يقوم بها ، ويجعلون الموجود في الخارج هو الموجود في الذهن ، كما يجعلون الوجود الواجب هو الوجود المطلق .

فهذه الأمور من أصول ضلالهم حيث جعلوا الواحد متعددًا ، والمتعدد واحداً ، وجعلوا ما في الذهن في الخارج ، وجعلوا ما في الخارج في الذهن ، ولزم من ذلك أن يجعلوا الثابت منتفياً ، والمنتفي ثابتًا ، فهذه الأمور من أجناس ضلالهم ..»^١ .

لقد اتضح بما لا يدع مجالاً للريب أنه لا يلزم من وجود الشيء في الأذهان وجوده في الأعيان ، ذلك أن الذهن يفرض أموراً لا وجود لها في الخارج ، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام : « والمقدر في الأذهان قد يكون أوسع من

^١ - بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ١/١٧٨-١٧٩ .

الموجود في الأعيان . وهو موجود وثابت في الذهن ، وليس هو في نفس الأمر ، لا موجودا ولا ثابتا ^١ .

وأنقل نصا نفسيا لابن تيمية يبين كيف نشأت الشبهة التي أدت إلى التفريق بين وجود الشيء وماهيته ، قال رحمه الله : « وإنما نشأت الشبهة من جهة أنه غلب على أن ما يوجد في الذهن يسمى "ماهية" ، وما يوجد في الخارج يسمى "وجودا" لأن "الماهية" مأخوذة من قولهم "ما هو ؟" كسائر الأسماء المأخوذة من الجمل الاستفهامية كما يقولون "الكيفية" و "الأينية" . ويقال "ماهية" و "مائية" ، وهي أسماء مولدة . وهي المقول في جواب "ما هو ؟" . بما يصور الشيء في نفس السائل .

فلما كانت "الماهية" منسوبة إلى الاستفهام ب "ما هو ؟" ، والمستفهم إنما يطلب تصوير الشيء في نفسه ، كان الجواب عنها هو المقول في جواب "ما هو ؟" . بما يصور الشيء في نفس السائل ، وهو الثبوت الذهني ، سواء كان ذلك القول موجودا في الخارج أو لم يكن ، فصار بحكم الاصطلاح أكثر ما يطلق "الماهية" على ما في الذهن ، ويطلق "الوجود" على ما في الخارج . فهذا أمر لفظي اصطلاحي .

وإذا قيد ، وقيل "الوجود الذهني" كان هو "الماهية التي في الذهن" ، وإذا قيل "ماهية الشيء في الخارج" كان هو عين "وجوده الذي في الخارج"

^١ - الرد على المنطقيين ص : ٦٤ .

فوجود الشيء في الخارج عين ماهيته في الخارج ، كما اتفق على ذلك أئمة النظار المنتسبين إلى أهل السنة والجماعة ، وسائر أهل الإثبات من المتكلمة الصفائية وغيرهم ، كأبي محمد بن كلاب ، وأبي الحسن الأشعري ، وأبي عبد الله بن كرام ، وأتباعهم دع أئمة أهل السنة والجماعة من السلف ، والأئمة الكبار .

واتفقوا على أن "المعدوم" ليس له في الخارج ذات قبل وجوده . وأما في الذهن ، فنفس ماهيته التي في الذهن هي أيضا وجوده الذي في الذهن .

وإذا أريد ب "الماهية" ما في الذهن وب "الوجود" ما في الخارج كانت هذه "الماهية" غير "الوجود" ، لكن ذلك لا يقتضي أن يكون وجود الماهيات التي في الخارج زائدا عليها في الخارج ، وأن يكون للماهيات ثبوت في الخارج غير وجودها في الخارج » .

ثم بعد هذا البيان المشرق لخص رحمه الله الفرق بينهما فقال : « وحقيقة الفرق الصحيح أن "الماهية" هي "ما يرسم في النفس من الشيء" ، و"الوجود" هو "نفس ما يكون في الخارج منه" . وهذا فرق صحيح . فإن الفرق بين ما في النفس وما في الخارج ثابت معلوم لا ريب فيه ...

ومعلوم أن لفظ "الماهية" يراد به ما في النفس ، والموجود في الخارج . ولفظ "الوجود" يراد به بيان ما في النفس ، والموجود في الخارج ، ففتح أريد بهما ما

ففي النفس ف "الماهية" هي "الوجود" ، وإن أريد بهما ما في الخارج ف "الماهية" هي "الوجود" أيضا .

وأما إذا أريد بأحدهما ما في النفس وبالأخر ما في الوجود الخارج ف "الماهية" غير "الوجود" «^١ .

نعم لا يضرنا إنكار من أنكر الوجود الذهني بعد بيان المقصود منه كما حرره العلامة اليوسي في كتابه "مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص" ، قال رحمه الله تعالى : «^٢ اختلف في الوجود الذهني ، فأثبتته الحكماء ، ونفاه كثير من المتكلمين ، والحق إثباته ، وهو الذي صح دليله واتضح سبيله .

وبيانه أنا نجدُ ضرورة في أنفسنا علما بما لا وجود له في الخارج ، كالممتنع وسائر المعدومات ، فقد حصل في أنفسنا حصولا علميا ؛ و لا نعني بالوجود الذهني إلا ذلك ، وهذا أمر ضروري . ولهذا ذهب بعض الأئمة إلى أن إنكار الوجود الذهني إنكار للأمر الضروري ..»^٢ .

خلاصة ما تقدم أن الوجود ينقسم إلى وجود عيني وخارجي ، ووجود علمي ذهني ؛ وأن الاختلاف في مفهوم الوجود ينشأ عنه الاختلاف في تصور الواقع ، بحيث تذهب كل طائفة منهم إلى أن معرفتها بما تعتقده نفس الأمر هو "فقه الواقع" على الحقيقة ، وأن غيرها لا فقه للواقع لديهم ، وأنت إذا أردت أن تطابق بين معرفتهم ومذاهبهم من جهة وبين الواقع من جهة أخرى ، وجدتهم

^١ - نفسه ص: ٦٧ .

^٢ - ٢٦١/١ .

أبعد الناس عن "فقه الواقع" وإن موهوا كلامهم بالزخارف ، قال شيخ الإسلام :
 « وإذا كان الكلام غير حق لم يكن مطابقا للخارج . فيريد المستمع أن يطابق
 بينه وبين الواقع فلا يطابقه ولا يوافقه ، حتى قد يظن الظان أن الشارح أو
 المستمع لم يفهم مقصود المتكلم لعسرتة ، ولا يكون كذلك ، بل لأن ما ذكره
 من الكلام ليس بمطابق للواقع ، فلا يمكن مطابقته إياه .

وقد يكون ظن من ظنه مطابقا للخارج إحسانا للظن بالمتكلم ، ويكون
 قد ظن أنه لم يفهمه لدقته عليه فلا يكون كذلك »^١ .

إن تعريف العلامة صديق حسن للواقع بأنه « ما عليه الشيء بنفسه في
 ظرفه، مع قطع النظر عن إدراك المدركين وتعبير المعبرين » شبيه بالتعريف الذي
 يمكن أن يستفاد من كلام العلامة التفتازاني عن المطابقة حيث قال : « إن المطابقة
 إضافة يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل ، ولا خفاء في أن العقل عند ملاحظة
 المعنيين ، والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات أو المعدومات نجد بينهما
 بحسب كل زمان نسبة إيجابية أو سلبية تقتضيها الضرورة أو البرهان بالنظر إلى
 نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك والمُخبر ، هي المراد بالواقع وما في
 نفس الأمر ، وبالخارج أيضا عند من يجعله أعم مما في الأعيان .. »^٢ .

والتعريف الذي يمكن استفادته "للواقع" من هذا النص هو : « النسبة
 الموجودة بحسب كل زمان بين معنيين - إيجابا أو سلبا - من حيث إنها

^١ - الرد على المنطقيين ص : ٣٠ .

^٢ - شرح المقاصد ١/٣٩٣ .

نتيجة الضرورة أو البرهان بالنظر إلى نفس الأمر من غير خصوصية المدرك والمخبر».

ويشبه تعريف صاحب كتاب "الفلسفة العليا" الذي يمكن استفادته من قوله: «والمقصود من نفس الأمر ، هو الحقيقة والواقع ، وما يكون به الشيء شيئاً بحسب نفسه لا بحسب الافتراض ، لأن الحقيقة والواقع ليسا بتابعين للعلم ، بل العلم يجب أن يكون تابعا لهما»^١ ، فيكون التعريف للواقع إذا هو: «ما يكون به الشيء شيئاً بحسب نفسه لا بحسب الافتراض»، إن هذه التعريفات كلها تدور على معنى واحد هو الحقيقة الموجودة ، وهو نفس الأمر الذي يشمل "الواقع العيني" ، و "الواقع الذهني" ، أو هو الخارج الذي يختص "بالواقع العيني" عند من لا يجعله أعم مما في الأعيان .

وما كان تعريف العلامة صديق حسن خان "للواقع" روعي فيه أن يكون على طريقة الحد الجامع للمعرف المانع من دخول غيره فيه ، فإنسي اختاره تعريفا للواقع لا يقصد منه تحصيل تصور حقيقة "الواقع" لأن "الواقع" أمر بديهي لا يحتاج في تصوره إلى حد ، وإنما غاية الحد أن ينبه على تصور المحدود من كان غافلا عنه ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «نعم الحد قد ينبه على تصور المحدود ، كما ينبه الاسم . فإن الذهن قد يكون غافلا عن الشيء ، فإذا سمع اسمه أو حده أقبل بذهنه إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم أو الحد ، فيتصوره ، فيكون

^١ - الفلسفة العليا لرضا الصدر ص: ١٠٧ .

فائدة الحد من جنس فائدة الاسم ، وهذا هو الصواب ، وهو : "التمييز بين الشيء المحدود وغيره" ^١.

وبناء على هذا يكون "الواقع" : « هو ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه ، مع قطع النظر عن إدراك المدركين وتعبير المعبرين ».

وحيث إن معنى قوله في التعريف : « ما عليه الشيء بنفسه » أي بحسب ذاته ، لا بحسب الافتراض - لأن الحقيقة والواقع ليسا بتابعين للعلم ، بل العلم يجب أن يكون تابعا لهما - فإنه يمكن الاستغناء عن قيد « مع قطع النظر عن إدراك المدركين وتعبير المعبرين » لكفاية قوله « بنفسه » عنه ، إذ إنه يؤدي نفس معناه لأنه يستلزمه فيكون المقصود منه : بحد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار المُعْتَبَر .

وبناء على ذلك يكون تعريف الواقع هو : « ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه » وتكون زيادة « مع قطع النظر عن إدراك المدركين وتعبير المعبرين » تأكيداً لمعنى إدراك نفس الأمر مع قطع النظر عن إدراك المدرك أو تعبیر المعبر ، اقتضتها ضرورة البيان أو بعبارة أصح دعت إليها الحاجة زيادة في البيان ، ولأن التعريفات مبناها على الاختصار والإيجاز فسأُسْقِطها من التعريف دون البيان والشرح .

^١ - الرد على المنطقيين ص: ٣٩.

الفصل الثالث

التعريف اللقبى لفتح الوراق

لقد جرت عادة أهل العلم بعد تعريفهم لجزئي المركب الإضافي المفردين أن يعرفوه باعتبار معناه اللقي ؛ وجريا مني على طريقتهم ، ورغبة مني في ترسم خطاهم فإني اخترت تعريف "فقه الواقع" بمعناه اللقي تعريفا يشمل ما يمكن أن يكون ركنا في تكوين المعرف ، وهذه الأركان لا تعدو مسائل ثلاث :

١- نفس معرفة الواقع وفقهه وإدراكه .

٢- كيفية استفادة هذه المعرفة ، وطرق تحصيل هذا الفقه للواقع لأنه فقه مخصوص .

٣- العالم أو الفقيه الذي له استفادة هذه المعرفة بالواقع ، أي شروط محصل فقه الواقع مادام هذا الفقه مخصوصا كما ذكرت ، وكما سأفصله من خلال شرح تعريف "فقه الواقع" الشامل لتلك المسائل الثلاث .

أما تعريف "فقه الواقع" فهو : « معرفة ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه ، وكيفية استفادتها ، وحال المستفيد » .

وسأشرح هذا التعريف من خلال مباحث ثلاثة ، أتعرض في المبحث الأول لنفس معرفة الواقع ، وفقه نفس الأمر ؛ وأما المبحث الثاني فأعرض فيه كيفية استفادة فقه الواقع ؛ وأما الثالث فأبين فيه ما يلزم فقيه الواقع من الشروط التي تؤهله لفقه الواقع فقها شرعا

المبحث الأول

نفس فقد الواقع

إن أول مُكوّن لفقهِ الواقع نفس معرفة الواقع باعتبارها جزءاً من التعريف اللقي ، والتي يدل عليها الجزء الأول من التعريف ألا وهو قولي : "معرفة ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه" .

* فقولي "معرفة" جنس يشمل المعرفة بالواقع ، والمعرفة بغيره ، واختارته بدل العلم ، لأن لفظ المعرفة يشمل العلم والظن كما هو مقرر في كتب الأصول^١ وغيرها ، وسبب اختياره أن المعرفة بالواقع منها ما يكون قطعياً ومنها ما يكون ظنياً ، ومما يشهد لذلك أن معرفة الواقع نوع من الإدراك ، والإدراك كغيره من صفات السحي التي تقبل التفاوت لقبولها التزايد ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « والصواب أن جميع الصفات المشروطة بالحياة تقبل التزايد ، وكذلك غير المشروطة بالحياة تقبل التزايد ، ولنا في المعرفة الحاصلة في القلب في الإيمان هل تقبل الزيادة والنقص ؟ روايتان ، والصحيح في مذهبنا ومذهب جمهور أهل السنة إمكان الزيادة في جميع هذا الباب ، وذلك أمر يجده الإنسان من نفسه عند التأمل »^٢ ، وقد ذكر مثل ذلك صاحب المراقي في صفة العلم مبينا التفاوت الحاصل فيه قال رحمه الله تعالى :

«وَالْعِلْمُ عِنْدَ الْأَكْثَرِينَ يَخْتَلِفُ * جَزْماً وَبَعْضُهُمْ بِنَفِيهِ عُرِفَ

^١ - انظر تشيف المسامع بجمع الجوامع لبدر الدين الزركشي ١٣٠١-١٣١١ .

^٢ - المسودة في أصول الفقه لآل تيمية ص: ١٠ .

- وإِنَّمَا لَهُ لَدَى الْمُحَقِّقِ * تَفَاوُتٌ بِحَسَبِ التَّعَلُّقِ
 لِمَا لَهُ مِنْ اتِّحَادٍ مُنْتَحِمٍ * مَعَ تَعَدُّدٍ لِمَعْلُومٍ عُلْمٍ
 يُبْنَى عَلَيْهِ الزَّيْدُ وَالتُّقْصَانُ * هَلْ يَنْتَمِي إِلَيْهِمَا الْإِيمَانُ^١

ومن الأدلة على أن إدراك الواقع قد لا يبلغ درجة العلم ما ثبت من أن للواقع جهات متعددة ، ونحن نعلم بالضرورة أن الناس يختلفون في إدراكها ، كل واحد منهم ينطبع في ذهنه منه أجزاء تتفاوت بحسب قوة إدراك كل واحد منهم وضعفه ، قال العلامة صديق حسن خان : « كل من يحكم على شيء فإنما يحكم عليه بما يناسب الصورة الحاصلة منه في ذهنه ، فمُسْقَطُ إشارته في الحقيقة صاحب تلك الصورة ، والفرق بين صاحب الصورة وبين مأخذها والمقصود بها واضح .. وكل إنما يحكي الحقيقة الحاضرة عنده المتجلية عليه »^٢ ، وقد مثل رحمه الله لجهات الواقع بجهات الشجرة ، وكيف أن كل واحد من الناظرين إليها يتعلق نظره بجهة من هذه الجهات ، قال : « فالشجرة ينظر فيها النجار من جهة كم يحصل فيها من الجذوع والألواح ، وغيرها من الآلات الخشبية ، ولماذا يصلح خشبها من الأغراض . وابن السبيل من جهة ما لها من الظل . والفلاح من حيث كم يسقي من الماء ، ومن أين مخضر ، ومن أين مصفر .. والصيدلاني من جهة

^١ - نشر البنود على مراقي السعود، لعبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي ٦٣/١-٦٥.

^٢ - أجمد العلوم ٣٩٥/١.

أجزائها من ليف وخشب وورق وزهر وثمر ونواة . والطبيب من حيث أفعالها في
 بدن الإنسان ... فتلك جهاتها»^١.

وقد لجأ المتكلمون إلى اشتراط أن تكون معرفة الواقع عن طريق القطع ولهذا
 حصروا طريقه في العيان أو البرهان ، قال العلامة التفتازاني :«.. فتلك النسبة من
 حيث إنها نتيجة الضرورة أو البرهان بالنظر إلى نفس ذلك المعقول من غير
 خصوصية المدرك والمخبر ، هي المراد بالواقع ، وما في نفس الأمر ، وبالخارج
 أيضا عند من يجعله أعم مما في الأعيان ..»^٢ ، ونظيره ما مر من قول صديق حسن
 خان لما عرف الواقع ، قال :« والوصول إليه يكون بالعيان أو البرهان »^٣.

إن اشتراط أن تكون معرفة الواقع عن طريق العيان أو البرهان لجأ إليه
 المتكلمون لأنك لا يمكن أن تحكم بأن هذا الذي أدركته هو "الواقع" إلا إذا
 كان إدراكك مطابقا لما في نفس الأمر ، وهذه المطابقة بين إدراكك
 والواقع لا بد لها من طريق تُعرف به ، وليس ذلك إلا ما يقطع به من العيان أو
 البرهان - عند المتكلمين - وأما غيرهما من أنواع الإدراك فقد تكون ظنية ،
 فلا يستطيع نفي تجويز احتمال مخالفة ذلك الواقع للإدراك ، فكيف يكون ذلك
 المدرك نفس الواقع ؟

^١ - نفسه ٣٩٦/١.

^٢ - شرح المقاصد ٣٩٣/١.

^٣ - أبعاد العلوم ٤١٣/١.

نعم يَرِدُ على المتكلمين أنهم حضروا طريق الوصول إلى الواقع في العيان أو البرهان ، واستبعدوا المتواترات التي منها النقل ، بدعوى أنها خاصة بمن علمها ، فلا يحتج بها على غيره ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « وقد ذكر من ذكر من هؤلاء المنطقيين أن القضايا المعلومة بـ " التواتر " و " التجربة " و " الحدس " يختص بها من علمها بهذه الطريق ، فلا تكون حجة على غيره ، بخلاف غيرها ، فإنها مشتركة يحتج بها على المنازع »^١. وقد لخص الدكتور علي سامي النشار رد ابن تيمية عليهم في كتابه "مناهج البحث عند مفكري الإسلام" تلخيصا جيدا بعد أن قرر سقوط المناطق الأرسططاليسيين ، ومن تابعهم من متفلسفة الإسلام في تفريقهم الفاسد بين القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحدس ، وبين القضايا القائمة على النظر ، بكون الأولى يختص بها من علمها ، والثانية مشتركة يحتج بها على المنازع ، قال رحمه الله : « ثم يناقش ابن تيمية إنكار الفلاسفة للقضايا المتواترة ، ويرد عليها بصيغة فلسفية هي : عدم العلم ليس "علما بالعدم" ، و"عدم الوجدان" لا يستلزم "عدم الوجود" فهم إذا لم يعلموا ذلك ، لم يكن هذا علما منهم بعدم ، ولا بعدم علم غيرهم . فليس عند هؤلاء الفلاسفة والأطباء الذين أنكروا المتواترات دليل عقلي ينفي هذه المتواترات . إن غاية ما عندهم أنه ليس في صناعتهم ما يدل على وجود المتواترات "وهذا إنما

^١ - الرد على المنطقيين ص: ٩٢.

يفيد عدم العلم بالعدم" ، وقد اعترف بهذا كثير من الأطباء والفلاسفة كأبقراط وغيره^١.

إن السبب الذي يدافع لأجله ابن تيمية عن يقينية المتواترات وبأنه لا يختص بها من علمها - بل هو يحتج أيضا بها على المنازع - هو إنقاذ يقينية الحديث ، وقبوله كمصدر للفكر وللتشريع . بل إن ابن تيمية يدافع عن النبوة ، وتواتر كتبها ومعجزاتها . ويرى ابن تيمية أن إنكار المتواترات أصل من أصول الإلحاد والكفر ، وأن الملاحظة من الفلاسفة ينكرون المنقول عن الأنبياء بالتواتر من المعجزات وغيرها ، لأنها لم تتواتر عندهم فيدعون أنه لا تقوم بها الحجة عليهم . واستنادا على هذا الأصل الفاسد أنكر كثير من المتكلمين والفلاسفة ما يعلمه أهل الحديث من الآثار النبوية ، مدعين أنها غير معلومة لهم . كما يدعي كثير من الكفار أن معجزات الأنبياء غير معلومة لهم "وهذا لكونهم لم يعلموا السبب الموجب للفهم بذلك . والحجة قائمة عليهم ، تواتر عندهم أم لا"^٢.

نستخلص من هذه المناقشة العميقة لفكرة إنكار المنطق الأرسططاليسي ليقينية القضايا المتواترة مدى صحة النقد الإسلامي العام للمنطق الأرسططاليسي فقد نقد المسلمون - وتابعهم ابن تيمية - منطق أرسطو ، لما ينتجه تطبيقه على المسائل الدينية من متناقضات وإنكار . وهؤلاء المناطق يرون أن القضايا المعلومة

^١ - نفس المصدر ص: ١٠٠.

^٢ - ابن تيمية الرد ص: ١٠٠، والسيوطي صون المنطق ص: ٢١٩-٢٢٠.

بالتواتر أو المتواترة يختص بها من علمها ، فما يتواتر عند شخص خاص به وليس خاصاً بغيره ، وعلى هذا فينهدم كثير من آثار الدين المتواترة .

ولعل أكبر ما رنا إليه عبد الله بن المقفع وابنه محمد بن عبد الله حيث قدما أول ترجمة للمنطق ، وهو إثبات يقينية المنطق بقضاياه العقلية والحسية ، وإنكار تواتر الدين الذي يستند على السماع فقط . ولعل هذا أيضا ما دعا إلى إنشاء علم من أعظم العلوم الإسلامية - وهو علم مصطلح الحديث - وفيه محاولة حاسمة لتحقيق الدراية والرواية ووضع أصول الجرح والتعديل للوصول لتوصلا حاسما إلى صحة الأحاديث . وقد سبق المسلمون .. علماء مناهج البحث التاريخية في وضع هذا العلم ، فكان علم مصطلح الحديث إذن ردًا حاسما على المنطق الأرسططاليسي^١ .

إن إدراك الواقع لا ينحصر في العيان والبرهان ، ذلك لأن ما أخبر به السمع كله صدق مطابق للواقع ولما في نفس الأمر - كما سيأتي بيانه - فليس في الوحي إلا الحقائق ، إذ هي دعامته التي قام عليها . ولهذا لا ينبغي افتراض الخصومة بين السمع والعقل ، ولا بين السمع والعلم ، ولا بين السمع والواقع ، فافتراض الخصومة بين السمع وما ذكرناشي عن الجهل

^١ - مناهج البحث عند مفكري الإسلام للنشار ص: ١٦٨-١٦٩ . إن التأمل في نشوء علم الحديث يجد أنه لم ينشأ للرد على مزاعم خارجية- وإن كان محققا لذلك- وإنما هو ابتكار إسلامي محض، دعت إليه حاجة العلماء لحفظ السنة النبوية باعتبارها وحيا، ولهذا وجدت أصوله عند الصحابة قبل دخول علمي المنطق والكلام .

بالسمع والعقل والعلم والواقع ، إذ لو علم مُسمى كل منها لتبين تطابقها ،
وعدم تعارضها.

نعم ما يُعلم بالسمع أوسع مما يعلم بالحس والعقل ، وعدم علم الحس
والعقل بما جاء به الخير والسمع لا يعني عدم صحته ، وعدم مطابقته لما في نفس
الأمر ، قال العلامة ابن القيم : « فالأدلة العقلية البرهانية على صدق الرسل
وتثبيت نبوتهم أضعاف الأدلة الدالة على صدق المخبرين خير التواتر ، فإن أولئك
لم يقيم على صدق كل واحد منهم دليل ، وإنما أفاد اجتماعهم على الخير دليلاً
على صدقهم ، والرسل صلاة الله وسلامه عليهم ، قد قامت البراهين اليقينية على
صدق كل فرد منهم ..

فإفادة خيرهم العلم لمخبره ، أعظم من إفادة الأخبار المتواترة لمخبرها ، فإن
الأخبار المتواترة مستندة إلى حس قد يغلط ، وأخبار الأنبياء مستندة إلى وحي لا
يغلط ، فالقدح فيها بالعقل من جنس شبه السوفسطائية^١ القادحة في الحس
والعقل . ولو التفتنا إلى كل شبهة يعارض بها الدليل القطعي ، لم يبق لنا وثوق
بشيء نعلمه بحس أو عقل أو بهما يوضحه :

.. أن المعلومات الغائبة التي لا تدرك إلا بالخبر ، أضعاف أضعاف المعلومات
التي تدرك بالحس والعقل ، بل لا نسبة بينهما بوجه من الوجوه . ولهذا كان

^١ - طائفة تنكر المحسوسات، وإليها تنسب كلمة سفسطة التي هي نفي الحقائق الثابتة مع العلم بما
تمويهها ومغالطة، انظر التعريفات للجرجاني ص: ٨٠.

إدراك السمع أعم وأشمل من إدراك البصر ، فإنه يُدرك الأمور المعدومة والموجودة ، والحاضرة ، والغائبة ، والعلوم التي لا تدرك بالحس ...

والمقصود أن الأمور الغائبة عن الحس نسبة المحسوس إليها كقطرة في بحر ، ولا سبيل إلى العلم بها إلا بخير الصادق ، وقد اصطفى الله من خلقه أنبياء نبأهم من هذا الغيب بما يشاء ، وأطلعهم منه على ما لم يطلع عليه غيرهم ، كما قال

تعالى : ﴿ مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ

وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ ۗ ﴾^١ ، وقال

تعالى : ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ

يَسْأَلُكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا ۗ ﴾^٢ ، وقال تعالى : ﴿ اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ

الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ۗ ﴾^٣

فهو سبحانه يصطفى من يطلعه من أنباء الغيب على ما لم يطلع عليه غيره ،

ولذلك سُمي نبياً من الإنباء وهو الإخبار ، لأنه مُخْبِرٌ من جهة الله ، ومُخْبِرٌ عنه

^١ - آل عمران: ١٧٩ .

^٢ - الجن: ٢٦-٢٧ .

^٣ - الحج: ٧٥ .

فهو مُنبأ ومُنبيء ، وليس كل ما أخبر به الأنبياء يُمكن معرفته بدون خيرهم ، بل ولا أكثره ولهذا كان أكمل الأمم علما اتباع الرسل ..»^١.

إنه لولا خشية إطالة هذا الاستطراد لبينت كيف أن الصحوة الإسلامية في شقها الفكري والحركي استبطنت ذلك الأصل الفاسد ، والذي زاد التأثير بالحضارة الغربية من استفحاله ، قال الأمر إلى رد معجزات النبي ﷺ قال العلامة مصطفى صبري في كتابه "موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وأنبيائه المرسلين" : « فمعجزات الأنبياء المعدودة من الخوارق التي تستند إليها نبواتهم غير معترف بها عند المرزبين من العلماء الذين اتخذهم مصر الحديثة أئمة في الدين مثل الشيخ محمد عبده ، والشيخ رشيد رضا ، والشيخ الأكبر المراغي ، واقتدى بهم الكتاب من كبار المؤلفين مثل الدكتور هيكل باشا ، والأستاذ فريد وجدي بك الذي يعدُّ آيات المعجزات ، بل آيات البعث بعد الموت أيضا من المتشابهات غير المحكمات .. إلى صغارهم مثل الدكتور توفيق الطويل القائل في كتابه "التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام" ص ٢٧ : « رأي ابن خلدون يخالف الحديث الذي ينكر الكرامات وخوارق العادات ويؤول المعجزات بحيث تبدو متفقة مع منطق العقل متمشية مع سنة الكون ، مسايرة لطبيعة الأشياء ،» مع أن المعجزة المؤولة بما يتمشى مع سنة الكون لا تعود معجزة ، فتأويلها به واعتبارها بدون تأويل غير متفقة مع منطق العقل يرجع إلى إنكارها ..»^٢.

^١ - الصواعق المرسله ٣/٨٧٢-٧٥.

^٢ - موقف العقل والعلم والعالم لمصطفى صبري ٢٥/١.

بل آل الأمر في أكبر رموز الحركات الإسلامية إلى رد بعض أحاديث النبي ﷺ بدعوى معارضتها للعلم ، ومن ثم الحكم بعدم الصحة وإن كانت من أحاديث الصحيحين التي تلقتها الأمة بالقبول^١ ، فالله المستعان .

بعد هذا الاستطراد نرجع إلى ما تقرر من أنك لا يمكن أن تحكم بأن هذا الذي أدركته هو الواقع ؛ إلا إذا كان هذا الإدراك مطابقا لما في نفس الأمر مطابقة تيقنها سواء كان طريقها العيان أو البرهان أو السمع ، وما لا تيقنه فلا يمكنك أن تنفي عنه احتمال مخالفته للواقع ، ولذا لا تستطيع الجزم بأن ذلك المدرك بواسطة طريق ظني هو الواقع .

غير أننا نلاحظ أن المدرك - الذي هو الإنسان - لا سبيل إلى أن يقطع بجميع ما يُدركه - كما مر - وأن نفس الضرورة والبداهة أمر إضافي نسبي ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : «كون العلم بديهيا أو نظريا هو من الأمور النسبية الإضافية ، مثل كون "القضية" يقينية أو ظنية . إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو ، وقد بيده زيدا من المعاني ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر ، وقد يكون حسيا لزيد من العلوم ما هو خيري عند عمرو . وإن كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم المعين ضروريا أو كسبيا أو بديهيا أو نظريا هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس . وهذا غلط عظيم ، وهو مخالف الواقع .

فإن من رأى الأمور الموجودة في مكانه وزمانه كانت عنده من الحسيات "المشاهدات" وهي عند من علمها بالتواتر من "التواترات" ، وقد يكون بعض

^١ - انظر كتاب "موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية" للأمين الصادق الأمين ١٨٣/٢ .

الناس إنما علمها بخبر ظني فتكون عنده من باب "الظنيات" ، فإن لم يسمعها فهي عنده من "المجهولات" . وكذلك "العقليات" فإن الناس يتفاوتون في الإدراك تفاوتاً لا يكاد ينضبط طرفاه . ول بعضهم من العلم البديهي عنده والضروري ما ينفيه غيره ، أو يشك فيه . وهذا بين في "التصورات" و "التصديقات" ^١ .

ثم إن بعض من نقل عنهم هذا الشرط - والمتمثل في قصر طريق الوصول إلى الواقع في البرهان أو العيان - أشار إلى اختلاف معنوي الواقع لأجل اختلاف الناس في تحديد مظهره توسيعاً أو تضيقاً ، واختلافهم في اعتبار المقدمات برهاناً أو شبهة ، قال صديق حسن خان : « والوصول إليه يكون بالعيان أو البرهان ، ففسره قوم بما هو مقتضى الضرورة والبرهان .

ولما اختلفت الظنون في اعتقاد المقدمات برهاناً أو شبهة ، وفي أخذ الظروف متسعة أو متضيقة اختلف معنوي الواقع فاختلفت الحكايات عنه ^٢ .

لأجل ما تقدم كان الأولى أن يُراعى في "فقه الواقع" جانب الفقيه المدرك المشروط إدراكه بالاستطاعة والوسع ، قال تعالى : ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ ^٣ ، وقال تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ ^٤ ، وقد نص على هذا الشرط أهل العلم ، قال صاحب المراقب :

^١ - الرد على المنطقيين ص: ١٣-١٤ .

^٢ - أنجم العلوم ٤١٣/١ .

^٣ - التغابن: ١٦ .

« وَالْعِلْمُ وَالْوَسْعُ عَلَى الْمَعْرُوفِ * شَرْطُ يَعْمُ كُلِّ ذِي تَكْلِيفٍ »^٢

إن "فقه الواقع" فقه مخصوص قد يعقبه تنزيل الحكم الشرعي عليه ، وما كل ما يتضمنه الواقع من صفات الأعيان معتبرة ، إذ بعض تلك الصفات تكون طردية لا بد من إلغائها بالإبطال ، قال صاحب المراقي :

« أَبْطُلْ لِمَا طَرَدًا يُرَى، وَيَبْطُلْ * غَيْرَ مُنَاسِبٍ لَهُ الْمُنْخَزَلُ »^٣

قال العلامة محمد الأمين الشنقيطي (ت: ١٣٩٣هـ) في كتابه "نثر الورد على مراقي السعود" فسي بيان معنى الطردية: « والمراد به ما عُلم من الشارع إلغاؤه ، وعدم إناطة الأحكام به ، ويُعلم ذلك باستقراء موارد الشرع .

واعلم أن الوصف الطردية قسمان : الأول : ما هو طردية في جميع الأحكام كالطول والقصر ، فلا يعلل بهما شيء من أحكام الشرع .

الثاني : أن يكون طردية في بعض الأحكام مع كونه معتبرا في بعض آخر ، كالذكورة والأنوثة فإنهما وصفان طرديان بالنسبة إلى العتق ، فلا يعلل شيء من أحكام العتق بذكورة ولا أنوثة ، مع أنهما معتبران في بعض الأحكام كالميراث والشهادة ، ونحو ذلك »^٤.

١- البقرة: ٢٨٦.

٢- متن مراقي السعود لمبتغي الرقي والصعود، لعبد الله بن إبراهيم الشنقيطي ص: ١١.

٣- نفسه ص: ٨٨.

٤- نثر الورد على مراقي السعود ٤٨٩/٢.

وحيث إن كل من يحكم على شيء واقع ، لا يحكم عليه إلا بما يناسب الصورة الحاصلة منه في ذهنه - كما تقدم - ، وحيث إن الصورة الحاصلة في الذهن تتأثر بطبيعة ما عند المُدرك من العلم ، ومقدار ما عنده من قوة التصور للمُدرك ، فإن إدراك الفقيه المجتهد غير إدراك طالب العلم ، وإدراك طالب العلم غير إدراك العامي .

وكما يقع التفاوت في معرفة الأوصاف التي تُعتبر من الواقع ، والأوصاف التي تُبطل ، كذلك يقع التفاوت في معرفة دخول الأعيان الموجودة في الواقع تحت الأسماء الشرعية ، وهذا الإدخال هو المقصود من معرفة الواقع ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « وأما معرفة دخول الأعيان الموجودة في هذه الأسماء والألفاظ ، فهذا قد يكون ظاهرا ، وقد يكون خفيا يحتاج إلى "اجتهاد" . وهذا هو "التأويل" في لفظ الشارع ، الذي يتفاضل الفقهاء وغيرهم فيه . فإنهم قد اشتركوا في حفظ الألفاظ الشرعية بما فيها من الأسماء ، أو حفظ كلام الفقهاء ، أو النحاة ، أو الأطباء ، وغيرهم . ثم يتفاضلون بأن يسبق أحدهم إلى أن يعرف أن هذا المعنى الموجود هو المراد ، أو مراد هذا الاسم ، كما يسبق الفقيه الفاضل إلى حادثة فيُنزل عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء . وكذلك الطبيب يسبق إلى مرض لشخص معين فيُنزل عليه كلام الأطباء . إذ الكتب والكلام المنقول عن الأنبياء والعلماء إنما هو مُطلق بذكر الأشياء لصفاتهما وعلاماتها ، فلا بد أن يعرف أن هذا المعين هو ذلك .

وإذا كان خفياً فقد يسميه بعض الناس "تحقيق المناط" ، فإن الشارع قد ناط الحكم بوصف. كما ناط "قبول الشهادة" بكونه ذا عدل ، وكما ناط "العشرة المأمور بها" بكونها بالمعروف ، وكما ناط "النفقة الواجبة" بالمعروف ، وكما ناط "الاستقبال في الصلاة" بالتوجه شطر المسجد الحرام . يبقى النظر في هذا المعين هل هو "شطر المسجد الحرام" وهل هذا الشخص "ذو عدل" ، وهل هذه النفقة "نفقة بالمعروف" ، وأمثال ذلك ، لا بد فيه من نظر خاص ، لا يعلم ذلك بمجرد الاسم...»^١.

إن معرفة الواقع إذاً منها ما هو بديهي لا يحتاج إلى بذل جهد لإدراكه ، ومنها ما يحتاج إلى اجتهاد لخباء ما يمكن أن يتترع منه ليجعل مناط الحكم في الواقعة ، وسيأتي تفصيله في ثنايا البحث .

إن المتأمل في عملية معرفة الواقع يجد نفسه أمام مرحلتين اثنتين هما :

١- مرحلة إدراك الواقع الذي يشترك فيه فقيه الواقع مع غيره ممن أدرك ذلك الواقع .

٢- مرحلة فهم ما أدركه من الواقع فهما شرعياً ، وذلك بتبع ما جعله الشارع معارفات للحكم الشرعي ، سواء نزل الحكم على ما فهمه من الواقع أم لم ينزله . وإنما أفردت ذكر الإدراك وإن كان واسطة بين الواقع الموضوعي في نفسه وعملية فهمه ، وإن كان إدراك الواقع أيضاً مقدمة

^١ - الرد على المنطقيين ص: ٥٣ .

لفهمه ، مشمولاً معه عند علماء المسلمين فيما سموه بالتصور في قولهم :
 « الحكم على الشيء فرع تصورهِ » ، إنما فعلت ذلك بسبب ما وقع من
 الالتباس عند من لا يحصل عنده من كثير من شباب الحركة الإسلامية إذ
 يعتقدون أن نفس إدراك الواقع فقه له ، وإن لم يحصلوا أدوات الفهم الشرعي
 لما أدركوه من الواقع ، مع أن إدراك الواقع أمر مشترك بين عموم الناس
 مسلمهم وكافرهم ، فهل يقال للكافر المُدْرِك للواقع فقيهاً للواقع بالمعنى الذي
 هو صفة مدح يختص بها المسلمون ؟

نعم يخرج نوع من الواقع عن كلامي هذا بحيث يُعتبر نفس إدراكه المطلوب
 فقهاً له ، ألا وهو الواقع الشرعي .

وبناء على ما تقدم فإن معنى المعرفة هنا : « الفهم الشرعي للواقع بتوسط
 الإدراك له غالباً » ، وشرط توسط الإدراك إنما هو في المنظور فيه إذا كان مُدْرِكاً
 سوى الشرع أو مُطْلَق المُدْرِك ، وقيد الغالب ليخرج الواقع الشرعي فإن نفس
 إدراكه المطلوب فقه له .

* و"ما" في التعريف موصولة بمعنى الذي ، وهي واقعة على الكيفية التي
 يكون عليها الشيء المُدْرِك ، وهي كالجنس تدخل فيه الكيفية التي يكون عليها
 الشيء المُدْرِك في نفسه ، والكيفية التي يكون عليها الشيء في خيال المتخيل ،
 ووهم الواهم ، وافترض المفترض .

* "الشيء" أي الموجود ، وقد مر تقرير أن الشيء يساوق الموجود ، ويساويه في المبحث الرابع عند تعريف "الواقع اصطلاحاً" ، كما تقدم بيان أن الموجود يشمل الموجود العيني الخارجي ، والموجود الذهني أي العلمي ، ولا بأس من ذكر محل الشاهد منه لـخفاء هذه المسائل ودقتها ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : «..فينبغي للعاقل أن يفرق بين ثبوت الشيء ووجوده في نفسه ، وبين ثبوته ووجوده في العلم ؛ فإن ذاك هو الوجود العيني الخارجي الحقيقي ، وأما هذا فيقال له الوجود الذهني والعلمي .

وما من شيء إلا له هذان الثبوتان ، والعلم يُعبر عنه باللفظ ، ويُكتب اللفظ بالخط فيصير لكل شيء أربع مراتب : وجود في الأعيان ، ووجود في الأذهان ، ووجود في اللسان ، ووجود في البنان ؛ وجود عيني ، وعلمي ، ولفظي ، ورسمي ..»^١ .

أما دخول الموجود العيني في الواقع فأمره واضح ، ووجوده حقيقي ، ومعنى كونه حقيقياً أن له وجوداً في الخارج ، وحصولاً بحسب نفسه بحيث لا يكون تابعاً لافتراض مفترض ، بل هو موجود حتى لو افتراض مفترض عدم وجوده .

وقد أقام الإسلام عقائده وتشريعاته على الحقائق ، فأحكامه حق لا يخالفها الواقع ، والواقع مراعى في تشريعاته ، وهذه الخاصية في الإسلام من أظهر

^١ - وانظر الكليات لأبي البقاء الكفوي ص: ٥٢٦ ، والتوقيف على مهمات التعاريف لمحمد عبد

الرزوف المناوي ص: ٤٤٣ .

^٢ - مجموعة الرسائل والمسائل ص: ٢٠ .

خصائصه ، وأعظم صفاته ، يقول العلامة محمد الطاهر بن عاشور (ت: ١٣٩٣ هـ) في بيان هذه الصفة تحت عنوان "الإسلام حقائق لا أوهام" : « أي غردس أسمى وأسنى من غرضنا هذا الذي سنشرح فيه صفة عظمى من صفات الإسلام ، منها تفننت أفنانه ، وعليها التفت أو اشجحه ، وبها تجلّى التمايز بينه وبين غيره من الشرائع ، وبإنشاء المتدينين بهذا الدين على مخامرة هذه الصنة عقولهم كانوا أهلا للنهوض بأعباء الأمانة التي وكلت إليهم ، وهي أمانة إصلاح التفكير ، وإعلان الحق بين الناس . هذه الصفة هي كون شرائع الإسلام حقائق غير أوهام ، فتشريعاته ونظمه الخاصة والعامة مساوقة لهذا الوصف ، ومناشبه ترمي إلى هذا الهدف » ، ثم بين معنى الحقائق التي هي جمع حقيقة ، وانتقل لبيان معنى أن الإسلام حقيقة فقال : « ولهذا فمعنى كون الإسلام حقائق أن ما يدعو إليه القرآن وكلام النبي ﷺ الأمة من التعاليم بأسمائها ومعانيها المرادة له ، أمور متميز بعضها من بعض موجودة في نفس الأمر والواقع .

فالعقائد الإسلامية ، وشرائع الإسلام وقوانينه ، حقائق تدركها العقول ، وتطبقها على الخارج فتجدها مطابقة للواقع .

وهي كلها تحوم حول تقويم المجتمع الإسلامي أفرادا وجماعات في الاعتقاد والتفكير وفي الأعمال ، على أن يأخذوا بالحقائق وينبذوا التوهّمات والتخيلات ، وما نسميه بالخرافات .

وإنما بسطنا القول في هذا وبيناه لأنه من المعاني الدقيقة التي تقصر عنها عبارات كثيرة .

فالحقيقة في كلامنا الشيء الذي حق ، أي ثبت وجوده في الخارج ونفس الأمر ، لا يشوبه شيء من الشك أو التوهم ، وذلك أوضح الوجود ..^١

إن أحكام الإسلام كلها حق من جهة مطابقة الواقع لها ، وكلها صدق من جهة مطابقتها للواقع ، قال تعالى : ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ﴾^٢ ، وفي

قراءة نافع ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ﴾ بالجمع ، أما لفظ "الحق" فقد ورد في القرآن مائة وأربعاً وتسعين مرة ، ويختلف معناه باختلاف المقام والسياق . ومعناه العام الذي يدور فيه : الثبوت والمطابقة للواقع .^٣ ومن ذلك قوله

تعالى : ﴿ لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ ﴾^٤ أي الدعوة الكاملة الموافقة للواقع .

أما الموجود الذهني - أي العلمي - فإما أن يكون صورة لموجود عيني ، وإما أن يكون أمراً اعتبارياً يقدره الذهن ، وإما أن يكون أمراً وهمياً ، وإما أن يكون أمراً خيالياً .

^١ - نفس المصدر السابق ص: ٢٨-٢٩ .

^٢ - الأنعام: ١١٥ .

^٣ - معجم ألفاظ القرآن الكريم، لمجمع اللغة العربية بمصر ١/٣٠٧ .

^٤ - الرعد: ١٤ .

إن الموجود الذهني أوسع من الموجود الخارجي ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « والمقدر في الأذهان قد يكون أوسع من الموجود في الأعيان . وهو موجود وثابت في الذهن ، وليس هو في نفس الأمر لا موجودا ولا ثابتا »^١ ، وقال أيضا : « فهذه الأمور التي نعلمها نحن ونتصورها - إما نأفينا لها أو مثبتين لها في الخارج أو مترددين - ليس بمجرد تصورنا يكون لأعيانها ثبوت في الخارج عن علمنا وأذهاننا ، كما نتصور جبل ياقوت ، وبحر زئبق ، وإنسانا من ذهب ، وفرسا من حجر . فثبوت الشيء في العلم والتقدير ليس هو ثبوت عينه في الخارج ، بل العالم يعلم الشيء ويتكلم به ويكتبه وليس لذاته في الخارج ثبوت ولا وجود أصلا »^٢ .

لقد استبعد الإسلام من أحكامه العلمية والعملية الأوهام والتخيلات ، فلم يبن عليهما شيئا من عقائده وتشريعاته ونظمه بخلاف الحقائق والاعتبارات المتصلة بالحقائق - كما سيأتي بيانها - قال العلامة محمد الطاهر بن عاشور : « وأنت تعرف عند التحقيق أن هذه الإدراكات الأربعة ليس منها فطري غير الحقيقة والاعتبار المتصل بالحقيقة ، إذ هما الأمران اللذان لا يختلفان في نفوس البشر ولا في عوائدهم وعصورهم ، وذلك أمانة الأمر الفطري .. وأن التخيلات والوهميات ليسا فطريين لاختلافهما وتخلفهما في مختلف نفوس البشر وجودا وعدما ، أو قوة وضعفا ، على تفاوت سداد العقول وأفنها .

^١ - الرد على المنطقيين ص : ٦٤ .

^٢ - مجموعة الرسائل والمسائل ١٠/٤ .

إن الشرائع .. منها أديان إلهية ، ومنها أديان مخترعة اصطلاحية .

فأما الأديان المخترعة فمعظمها عموده الوهم والتخيل فهما الغالبان فيها على الحقيقة ، وهي في الاستكثار منهما متفاوتة بحسب تفاوت مدركات واضعيها ، وقد قال إبراهيم عليه السلام : ﴿ أَتَعْبُدُونَ مَا تَحْنُونَ ﴾^١ .

وأما الأديان الإلهية فأساسها الحقيقة والاعتبار ..^٢ .

وقبل بيان المقصود بالاعتبارات التي بنى عليها الإسلام أحكامه مع الحقائق ، لابد من بيان المراد بالوهميات والتخيلات حتى لا تلتبس بالاعتباريات فيظن أن الاعتباريات كالتقديرات الشرعية نوع من الأوهام ، وضرب من الابتعاد عن الواقع .

قال العلامة ابن عاشور: « وأما الوهميات فمرادنا بها : المعاني التي يَخْتَرَعها الوهم من نفسه دون أن تصل إليه من شيء في الخارج . كإدراك كثير من الأحياء أن في الميت معنى يوجب النفور عنه والخوف عند القرب منه والخلوة معه .. »^٣ .

وأما التخيلات فعرّفها بقوله : « فهي المعاني التي تَخْتَرَعها قوة الخيال بمعونة الوهم ، بأن يركبها من عدة معان محسوسة محفوظة في حافظة الذهن .

١ - الصافات: ٩٥ .

٢ - أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ص: ٣١ .

٣ - نفسه ص: ٢٩ .

والخيال : قوة ذهنية بما تحفظ صور المحسوسات بعد غيبة ذواتها ، فيها يستحضر العاقل صورة شيء كان أبصره فتلوح له كأنها حاضرة عنده يستطيع أن يصفها ، وبها يستحضر طعم الحلواء بعد مضي مدة على أكلها ..

وهذه القوة الخيالية إذا استعملتها النفس بواسطة القوة العقلية أو مع تعاون القوتين العقلية والوهمية تسمى فكرا ، وإذا استعملتها بواسطة القوة الوهمية أي بمجرد الاختراع دون تصرف عقلي سميت تخيلا . وفي الحقيقة لا يطلق التخيل إطلاقا بوصف مضبوط إلا على هذا الأخير^١ .

نعم قد يقع الخطأ في اعتقاد ما ليس بوهم وهما ، بسبب فساد المقدمات التي يبني عليها بعضهم ، كاعتقاد الرازي أن إثبات العلو لله ناشئ عن الوهم والخيال ، وأن وراء هذا الوهم أمرا آخر على خلافه .

إن التدبر في معاني ما تقتضيه ظواهر نصوص الوحيين في باب الأسماء والصفات - كعلو الله - ليس توهما ولا تخيلا ، وإن سمي بذلك فإنه لا يوصف بالبطلان ، لأن ذلك مجرد اصطلاح لا يُرَدُّ به الحق الذي دل عليه خير الله جل وعلا ، فإن خير الله تعالى حق وصدق ، وقد علمت مما مر أن المراعى في إطلاق هذين الوصفين المطابقة القائمة بالاعتقاد للواقع .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في نقض التأسيس : « إن لفظ "الوهم" ، و"الخيال" في هذه المواضع التي ذكرتها تحتمل شيئين ؛ فإن هذه الألفاظ كثيرا ما

^١ - نفسه ص: ٣٠ .

تستعمل فيما يتوهمه الإنسان ويتخيله مما لا يكون له حقيقة في الخارج مثل ما يتخيل جبل ياقوت ، وبحر زئبق ونحو ذلك ، ومثل ما يتوهم شخصاً أنه عدوّه ويكون وليّه ، أو أنه وليّه ويكون عدوّه ، وأمثال هذه الاعتقادات التي لا تكون مطابقة لترسم في نفس الإنسان فيتخيلها ويتوهمها وتكون باطلة من جنس الكذب ؛ ولهذا إذا دُفع نوع من هذه الأقوال يقال : هذا خيال ، وهذا وهم ، وقد أُوهم فلان كذا ، ومنه سميت الخيلاء ، والمختال مختالا ، لأن المختال يتخيل في نفسه من عظمته وقدره ما لا حقيقة له ﴿ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴾^١ ، وكان النبي ﷺ يقرأ في الاستعاذة « أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه ، ونفخه ، ونفته »^٢ ، فهمزه الوسوسة ، ونفخه الكبر ، ونفته الشعر ؛ فإن الكبر ينفخه حتى يصير مغطى في الخيال مع أنه حقيقة كالظرف المنفوخ من غير أن يكون فيه شيء .

ولكن استعمال لفظ "التخيل" و "التوهم" في هذا من جنس استعمال لفظ الاعتقاد الفاسد والظن والجهل فيما لا يكون مطابقا ، وإن كان جنس الاعتقاد قد يكون حقا وعلما ، وكثيرا ما يستعمل فيما يتخيله ويتوهمه مما يكون له حقيقة في الخارج ، فيكون التخيل والتوهم ، ولفظ التخيل والتوهم صادقا مطابقا مثل ما

^١ - الحديد: ٢٣ .

^٢ - أخرجه أبو داود في "السنن" (كتاب الصلاة، ما يستفتح به الصلاة من الدعاء ٤٨٦/١)، وابن ماجه (في كتاب إقامة الصلاة، باب الاستعاذة في الصلاة، ٥٠٢، رقم الحديث ٨٠٧)، وأحمد في المسند ٧٥/٤ وحسنه العلامة الألباني في الإرواء ٥٣/٢-٥٩.

يتخيل الإنسان في نفسه ما أدركه بصره وغيره من الحواس ، ويتوهم في نفسه ما علمه من الصفات ، إذ قد يصطلح بعض أهل الطب والفلسفة على أن التخيل للصور ، والتوهم للمعاني التي فيها .

ولفظ "التخيل" و "التوهم" يعم القسمين المطابق وغير المطابق ، كما يعم لفظ الخبر للخبر الصادق والكاذب ، ولفظ الكلام للحق والباطل ، ولفظ الإرادة للمحمود والمذموم ، ولفظ الظن والحسبان للمصيب والمخطئ ، ولفظ الاعتقاد للحق والباطل . فما يتخيله الإنسان ويتوهمه قد يكون حقا أو باطلا ، مثل ما يعتقده ، ويظنه ، ومنه سُمي السحاب مخيلة لأنه يخال فيه المطر ..

واسم الجنس إذا كان يعم نوعين أحدهما أشرف من الآخر فقد يخصون في العرف النوع الأشرف باسمه الخاص ، ويبقون الاسم العام مختصا بالنوع المفضول . كما في لفظ الحيوان والدابة ، وذوي الأرحام ، والجائز ، والممكن ، والمباح ، وغير ذلك ؛ فلهذا كثيرا ما يخص بلفظ الوهم والخيال النوع الناقص ، وهو الباطل الذي لا حقيقة له ، وأما ما كان حقا مما يتخيل ويتوهم فيسمونه باسمه الخاص من أنه حق وصدق ونحو ذلك ، ومن أنه معلوم ومعقول ، فإنه إذا كان حقا عقله القلب فصار معقولا كما يعقل أمثاله ، ويقال إنه متصور ومتذكر ونحو ذلك . وهذا بخلاف لفظ العلم والعقل والإحساس ، فإن هذا إنما يقال على نفس الإدراك الذي هو الإدراك الصحيح . ولفظ التخيل والتوهم لا يدل على نفس الإدراك ؛ وإنما يدل على نحو الاعتقاد الذي يكون مطابقا للإدراك تارة ، ويكون فيما تصور في النفس وتألف فيها وتنشأ فيها كما

تنشأ فيها العلوم بالنظر والاستدلال . وهذا الثاني يكون حقا تارة وباطلا أخرى ، كما أن ما يثبت الإنسان في نفسه من الاعتقادات بالنظر والاستدلال قد يكون حقا وقد يكون باطلا»^١.

إن الإسلام بريء من بناء أحكامه على الأوهام الباطلة والخيالات الفاسدة ، غير أن تطبيقات هذا الأصل على أفراد ما جاء به الإسلام لا يرجع فيه إلى صاحب نظر متعمق ، وتعقل متكلف ، نظرا لفساده ، قال العلامة عبد الرحمن المعلمي اليماني (ت: ١٣٨٦ هـ) بعد عرضه لبعض وجوه فساد ذلك النوع من النظر : « فقد اتضح بحمد الله عز وجل أن النظر العقلي المتعمق فيه كثيرا ما يوقع في الغلط ، إما بأن يبني على إحساس غلط لم ينتبه لغلطه ، وإما بأن يبني على قضية وهمية يزعمها بديهية عقلية ، وإما بأن يبني على شبهة ضعيفة فيرد بها البديهية العقلية زاعما أنها وهمية ، وإما بأن يبني على لزوم باطل يراه حقا»^٢.

إن أحكام الإسلام ليس فيها شيء من موافقة الأوهام والخيالات ، بل كل أحكامه حقائق لموافقتها لما في نفس الأمر خلافا لما زعمه الفلاسفة والمتكلمون . قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « وهؤلاء النفاة من الجهمية والمعتزلة والفلاسفة ونحوهم يزعمون أن الرسل فيما أخبروا به من صفات الرب خيلوا ومثلوا حتى أخرجوا المعقول في مثال المحسوس ، وكذلك يقول هؤلاء المفسفة إن ما أخبرت به الرسل من أمر المعاد أمثال مضرورة لتفهيم المعاد العقلي واللذة والألم العقليين ،

^١ - بيان تلبس جهمية ٦٦٠ ٦٨

^٢ - التنكيل ما ورد في تأييد الكونزي من الأناطيل، المعلمي اليماني ٢٤١٢.

ويقول الفارابي وأمثاله إن خاصة الأنبياء جودة التخيل والتخييل - والكلام على هؤلاء وبيان خطئهم وضلالهم في هذا التخيل والتوهم الذي هو غير مطابق له موضع غير هذا - ومن أكثر أسباب غلطهم بناؤهم على أن المعقول الموجود يكون له وجود في الخارج ، وهم إذا تدبروا ذلك علموا أن المعقولات التي هي أمور كلية إنما وجودها في الأذهان لا في الأعيان ، وأن الخارج لا يكون فيه شيء مما هو معقول مجرد وهو الأمور الكلية ..^١

لقد سبق ذكر أنواع الموجود الذهني التي تدخل تحت مسمى الشيء ، وأن الذي يعتبر منها مطروفا للواقع الحقائق ، لأن إدراك الذهن لها يتصور فيه المطابقة لنفس المدرك الذي هو الواقع ، وكذلك الاعتباريات لأن لها تعلقا بالواقع فماذا يُقصد بالاعتباريات ؟

الاعتباريات هي كل ما ليس له وجود في الخارج مما يُفترض له الوجود ، وتترتب عليه آثار الوجود الخارجي . قال العلامة ابن عاشور في تعريفها : « وأما الاعتباريات فهي المعاني التي توجد في اعتبار المعبر ، بحيث لا مندوحة للذهن عن اعتبارها ، لأن لها تعلقا بالحقائق ، ولكن وجودها تابع لوجود الحقيقة أو الحقيقتين ، وهذا مثل الأمور النسبية كالزمان والمحل ، ومثل الإضافات كالأبوة .

ووجود الاعتبارات أضعف من وجود الحقائق الثابتة في ذاتها ، فوجود الاعتبارات إما تبع في الخارج لوجود الحقائق المنتسبة هي إليها متابعة وجود الظل

^١ - بيان تلبس الجهمية ٧٤/١ .

للحسب في حال كونه في النور ، وإما قاصر على التقرر في التعقل في الذهن كتعقل صورة الشيء في الذهن ، فهي كلها إدراكات ذهنية أُلجئ الذهن إلى إدراكها للزوم تعقل آثارها التي في الوجود»^١.

إن حياة البشر قائمة على مراعاة الأمور الاعتبارية ، إذ لولا ذلك لم تنتظم حياتها ، واعتبر ذلك بالقيمة التي تجعل للعملات الورقية أو السندات أو الشيكات ونحوها ، مما صار أساس معاملات الناس في بيعهم وشرائهم وهبتهم وغيرها .

إن العقلاء من أي أمة يعاملون الموجود الاعتباري معاملة الموجود الحقيقي ، ومن صور الأمور الاعتبارية التي راعاها الشارع ما يُسمى بالتقديرات الشرعية ، وذلك مثل إعطاء الموجود حكم المعدوم ، وإعطاء المعدوم حكم الموجود ، لما لها من تعلق بالواقع ، قال العلامة ابن عاشور : « وكذلك الأمور التي تترتب آثار حقيقية على اعتبارها ، فيقدر المعدوم فيها كالموجود للضرورة ، كتقدير ملك المقتول حق القصاص من القاتل قبل وفاته ليصح عفوهُ عن قاتله »^٢.

قال صاحب المنهج المنتخب :

«إِعْطَاءُ مَا وُجِدَ حُكْمُ مَا عُدِمَ * أَوْ عَكْسُهُ أَصْلٌ، لِذَاكَ مَا عُلِمَ
مِنْ غَرَرِ نَزْرِ، وَمَا قَدْ عَسُرَا * مِنْ حَدَثٍ وَشِبْهِهِ وَذُكْرَا

^١ - أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص : ٢٥

^٢ - نفسه، ص : ٣٩.

لِذَا الْمُقَدَّرُ مِنَ الْمَلِكِ كَمَا * بَدِيَّةِ حَوْلٍ وَعَثَقٍ عُلْمًا»^١

قال العلامة عبد الواحد الأمزوري الهلالي في شرحه لهذه الأبيات : « أي إعطاء لوجود حكم المعدوم ، أو المعدوم حكم الموجود ، أصل من أصول المالكية ، وقاعدة من قواعدهم .

فمن الأول : الغرر اليسير في البيع لتعذر الاحتراز منه ؛ وكلما يُعفى عليه من النجاسات والأحداث ؛ ومنفوذ المقاتل ، فإنه لا يرث من مات بعده ، بل هو الموروث .

ومن الثاني : تقدير ملك الدية قبل زهوق الروح حتى تورث عنه ، فإنها إنما تجب بالزهوق ، والمحل حينئذ لا يقبل الملك ، ولم يملكها في الحياة لأنه مالك لنفسه حينئذ ، فلا يجمع له بين العوض والمعوض ، فيقدر الشرع ملكه لها قبل موته بالزمن الفرد لتصحيح التوريث ، فيتعين التقدير ، وتقدير ملك الممعتق عنه قبل العتق بالزمن الفرد ليكون الولاء له ، وتقدير دوران الحول على الربح والنسل ؛ وكالحكم للإمام بحكم الجماعة إذا صلى وحده ؛ وكالجنين مادام في البطن لا يقسم مال موروثه إعطاءً للمعدوم حكم الموجود .

وتُسمى هذه القاعدة بقاعدة التقديرات الشرعية^٢ .

^١ - خواتم المذهب على المنهج المنتحب، لعبد الواحد بن إبراهيم الأمزوري الهلالي مخطوط خاص، ص:

إن قاعدة التقديرات الشرعية من أعم القواعد نفعا ، وأعظمها فائدة ، وذلك لاتساع فروعها في الشريعة ، إذ لا يكاد باب من أبواب الفقه يخلو منها ، أو ينفك عنها . ولهذا لا يتصور تزييل الحكم الفقهي على الواقع تزييلا صحيحا دون معرفتها ؛ والناظر في الواقع إن لم يكن مزودا بالعلم بها ، سيكون نظره على غير نظام الشرع ، بل على نظام الحس الذي ينحصر صاحبه في إثبات الواقع الخارجي المسمى "بالواقع العيني" فقط ؛ ولا ريب أن مثل هذا سيفوته الفقه الشرعي للواقع ، لإسقاطه ما اعتبره الشارع مما رتب عليه الأحكام والآثار في الواقع ، ولاعتباره ما أسقطه الشارع مما له وجود محسوس ومشخص ، لكن الشارع نزله منزلة المعدوم .

إن للشارع مقاصد جلية في إعطاء المعدوم حكم الموجود ، وإعطاء الموجود حكم المعدوم ، فهذه النجاسات اليسيرة ، والأحداث اليسيرة أيضا قد نزها الشارع منزلة المعدوم رغم أن لها وجودا محققا يحسه المكلف . وما ذلك إلا لصعوبة الاحتراز عنها ، ولو ألزم الشارع الناس بمراعاة هذا المحقق لأوقعهم في العنت والمشقة ، والكل يعلم أن مبنى الشريعة على رفع الحرج .

إن قاعدة التقادير الشرعية من خطاب الوضع الذي جعله الله مُعرِّفاً لحكمه لتعذر معرفة خطابه في كل حال^١ ، ولولا ذلك ما انتظمت الشريعة على الدوام ، قال العلامة الشهاب القرافي في ذكره لقسمي خطاب الشارع : «.. وخطاب وضع : وهو نصب الأسباب ، والشروط ، والموانع ، والتقديرات .

^١ - انظر شرح مختصر الروضة للطوفي ٤١٢/١ .

فالأول : كالنصاب في الزكاة ، وأوقات الصلوات .

والثاني : كالحلول في الزكاة ، والطهارة في الصلاة .

والثالث : كالدين في الزكاة ، والنجاسة في الصلاة .

والرابع : هو إعطاء الموجود حكم المعدوم ، والمعدوم حكم الموجود .

فالأول : كالنجاسات السمغفو عنها ، فإنها موجودة ، وهي في حكم الشرع كالمعدومة ، وكذلك كل رخصة .

والثاني : كتقدير الملك للمعتق عنه ، إذا قال لك : أعتق عبدك عني ، فإن الولاء له ، فيقدر له الملك حتى يثبت ولاء العتق له ، وكذلك تقدير الأعيان في الذمم في السلم وغيره ، فإنك تقول : في ذمته جمل ، أو حنطة ، أو دين إلى أجل ونحو ذلك ، مع أن هذه الأشياء معدومة ، لكن الشرع يقدرها موجودة لصحة إيراد المعقود : فإن العقد بدون المعقود عليه محال .

ولا يكاد باب من أبواب الفقه يعرَى عن التقدير ، وقد ثبت ذلك في كتاب "الأمنية في إدراك النية"^١ .

لقد بنى الصحابة على هذه القاعدة أحكاماً منها ما حكاه ابن القيم عند كلامه عن أمثلتها في كتابه "بدائع الفوائد" ، قال رحمه الله : « الرابع : أنا في المفقود نزلنا الزوج الذي فقد منزلة المعدوم فأبجنا لامراته أن تعتد وتزوج كما

^١ - انظر الأمنية في إدراك النية للقرافي ص : ٥٥ .

^٢ - نفائس الأصول في شرح المحصول ١/٢٢٠-٢٢٦ .

قضى فيه الصحابة ..»^١، بل قد حكى القرافي الإجماع عليها في كتابه " الأمنية
 في إدراك النية " بعد أن تكلم على رفض النية ورفعها بعد وقوعها ، مع أننا
 نعلم أن رفع الواقع محال عقلا ، ونعلم أن الشرع لم يرد بما يخالف العقل ، قال
 رحمه الله : « فقد ظهر حينئذ معنى قول الفقهاء في رفض النية وفي نظائرها ،
 وحصل التنبيه على تخريج الجميع على قاعدة واحدة ، وهي قاعدة التقديرات ،
 هي قاعدة أجمع العلماء عليها ..»^٢.

إن هذه التقديرات الشرعية نوع من الاعتبار الذي يرجع فيه إلى
 الشرع ؛ وقد يتواضع الناس على إنشاء موجودات اعتبارية ، وهذا أحد
 شرطين في الموجود الاعتباري وهو : تحقق من بيده الاعتبار ، إذ لولاه لم يحدث
 اعتبار ، ولم يحصل موجود اعتباري ، وقد يكون من بيده الاعتبار شخصا
 كولي الأمر ، أو مجلسا ، أو مجتمعا خاصا أو عاما .

وأما الشرط الثاني في الموجود الاعتباري : فهو وصول ذلك الاعتبار
 مرحلة القبول شرعا أو عقلا ، لأنه لو رُفض لم يتحقق وجود اعتباري .

ومن أمثلة ما تواضع الناس عليه في عصرنا هذا إنشاء الشخصية الاعتبارية
 للشركات والجمعيات ، هذه الشخصية التي تقتضي إثبات ذمة خاصة لتلك
 المؤسسات تقبل الإلزام والالتزام ، قال الشيخ مصطفى أحمد الزرقاء : «... ثم تطور
 النظر الحقوقي في تجريد الشخصية إلى صور أخرى ، وذلك بعد أن عرف الناس

^١ - بدائع الفوائد ٣/٢١٧.

^٢ - الأمنية في إدراك النية ص: ٦٢.

أسلوب اجتماع الجماعات المنظمة التي تتوحد فيها الجهود والأموال من أناس عديدين في سبيل الاكتساب المشترك ، أو النفع العام .

فقد لوحظ أن كلا من هذه المنظمات ، يتألف من مجموع أفرادها وحدة شخصية ذات مصلحة وحقوق مستقلة عن شخصية ومصالح كل من أفرادها ، ولاسيما بعد أن عرف من الشركات أنواع تكون فيها مسؤولية الشركة في معاملاتها المالية مقصورة على مال الشركة ، أي غير سارية على الذمم العامة للشركاء ...

فتولد من هذا الوضع وأمثاله تصور شخصية تنشأ من اجتماع عدة أشخاص على عمل ذي غاية مشروعة ، وتفصل في الاعتبار الحقوقي تلك الشخصية الحاصلة من اجتماعهم عن شخصياتهم الفردية :

(أ) - فإن كانت الغاية من اجتماع الشخصيات هي توحيد الجهود الفردية حتى يتكون منها قوة أكبر على عمل يتغني به الربح والاكتساب المالي ، فهي الشركات من تجارية أو صناعية .

(ب) - وإن كانت الغاية ليست ابتغاء الكسب والأرباح ، وإنما هي خدمة مصالح عامة دينية أو علمية أو أدبية أو اجتماعية أو إنسانية الخ . فتلك في لغة العرف الزممي والقانون هي الجمعيات .

فهذه الشركات أو الجمعيات بشخصيتها المجردة عن شخصيات أعضائها تعقد العقود باسمها ، وتملك ، ويستحق عليها الخ .. وتكون ذات ذمة مالية كأفراد الناس .

وهذه الشخصية المحددة التي تعتبر لها من الوجهة الحقوقية ، قد سُميت في الاصطلاح القانوني الحديث : الشخصية الاعتبارية ، ويقال لها أيضا الشخصية الحكمية ، والشخصية المعنوية . وتُسمى في الفقه الأجنبي^١ :

وهكذا تطور النظر الحقوقي وتجرد عن التقييد بالناحية المادية المحضة ، فألقى ثوب الشخصية على غير الأشخاص الطبيعيين ، من أوضاع ومؤسسات وجماعات نشأت في المجتمع الحقوقي ، ودخلت في المضمار المالي وميدان المعاملات ، وأصبح لها في نظر القوانين موقعٌ شخصي ذو شأن كبير يزداد مكانة واتساعا على الزمن ، كما أصبح لها في النظر السياسي أهمية عظيمة لما تملكه من قدرة مالية وعملية لا يملك مثلها الفرد عادة ...

والفقه الإسلامي قد أقر فكرة الشخصية المعنوية ، ورتب عليها أحكاما ...^٢ .

من خلال ما تقدم يتضح أن الواقع يشمل الواقع الحقيقي أي الذي له وجود موضوعي متحقق خارج الذهن ؛ والواقع الاعتباري أي الذي له وجود

^١ - انظر كتاب "معجم المناهي اللفظية" ص: ٤١٨، ورسالة "المواضعة في الاصطلاح على خلاف الشريعة وافصح اللغوي" ١٠٣/١ ضمن كتاب فقه النوازل كلاهما للعلامة بكر ابن عبد الله أبو زيد، حيث فصل فيهما كيفية العدوان على مصطلحات الشريعة، ويمكن إدخال استعمال كلمة "الفقه" التي هي مصطلح شرعي على القانون الوضعي في هذا العدوان، فتنبه.

^٢ - المدخل الفقهي العام لمصطفى أحمد الزرقاء ٢٣٦/٣-٢٣٨.

ذهني يترتب عليه أثر خارجي بحسب الجعل الشرعي ، أو البشري من خلال المواضعة بين مجموعات بشرية أو بوضع ولي الأمر .

ثم هاهنا بحث آخر وهو أن كلمة "الشيء" المعرفة تشمل الموجودات كلها لأنها كما قال صاحب الكليات : « أعم العام » ، فهل يُقصد من "معرفة ما عليه الشيء" معرفة جميع أفراد الواقع ، والعلم بكل جزئيات الموجود ؟ أم معرفة جملة وافرة من أفراد الواقع ؟ أم الملكة الحاصلة من مزاولة النظر في أفراد الواقع ؟.

إن من الواضح لكل من تأمل أدنى تأمل أنه لا يراد بكلمة "الشيء" كل أفراد الواقع أي المجموع ، ذلك أن الوقائع لا تتناهى في نفسها ، وإن كانت متناهية باعتبار تعلق التكليف بها في دار التكليف ، فإنها لكثرتها وعدم انقطاعها - مادامت الدنيا - لا تدخل تحت حصر الحاصرين ، وضبط المجتهدين ، فلا تعلم أحوالها جزئياً فجزئياً لعدم إحاطة البشر بذلك ، ولا كليا تفصيلاً لأنه لا ضابط يجمعها ، وذلك لاختلاف الوقائع والحوادث اختلافاً لا يدخل تحت الضبط . فلو اشترطنا هذه المعرفة في "فقه الواقع" لا يمكن أن يكون أحدٌ فقيهاً في الواقع^٣.

^١ - الكليات للكفوي ص: ٥٢٥.

^٢ - انظر عن تناهي الحوادث والوقائع شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي ١/١٠٥، بتحقيق د. عبد الله التركي، وشعيب الأرنؤوط.

^٣ - انظر شرح التلويح على التوضيح للفتازاني ١/٢٩-٣٠.

ولا يمكن أن يراد من معرفة الواقع معرفة كل واقعة ، والعلم بكل حادثة ، لأننا ندرك بالضرورة أن من الوقائع ما لا يعلمه الفقيه ، بل ما من أحد من البشر إلا وتفوته وقائع لا يعلمها وهذا فيما يتصل به من الوقائع ، فكيف بما لا يتصل به ، لبعد مكان وقوعه ، وعدم من يُخبره به ؟ ولعل هذا المعنى أحد مسوغات قول الأئمة الكبار لا أدري في بعض ما يُسألون عنه ، قال صاحب المراقي :

« فَالْكُلُّ مِنْ أَهْلِ الْمَنَاحِي الْأَرْبَعَةِ * يَقُولُ لَا أَدْرِي فَكُنْ مُتَّبِعَةً »^١

أما إن أريد معرفة جملة وافرة من أفراد الواقع فهذا غير بعيد ، لكن يرد عليه أن فيه إجمالا ، لأن هذه الجملة الوافرة لا يعلم حدها ، ولا تعرف كميتها ، هل هي أكثر الوقائع ؟ أم نصفها ؟ أم أقلها ؟ بل إن الأكثر ، والنصف ، والأقل نفسها مجهولة ، وسبب ذلك أن الكل مجهول الكمية - لما مر من كونه لا ينضبط لعدم انحصاره وتناهيه - « والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة إليه من النصف وغيره ضرورة »^٢ ، وبهذا يظهر أنه لا يصح أن يراد أكثر أفراد الواقع لأنها عبارة عما فوق النصف وهو أيضا مجهول ، وكذلك لا يصح أن يُراد الأقل لأنه يستلزم أن يكون العالم بواقعة أو واقعتين فقيها للواقع ، وهذا غير مقبول في اصطلاح أي علم من العلوم المدونة .

^١ - معنى منظومة مراقي السعود لعبد الله الشنقيطي ، ص : ٩ .

^٢ - شرح التلويح على التوضيح للفتازان ٣٠/١ .

ويمكن التخلص عن هذا الإشكال بالرجوع إلى العرف - أي عرف الفقهاء بالواقع فقها شرعيا ممن يزاولون الإفتاء في عشرات النوازل كل يوم - بحيث تكون تلك الجملة الوافرة مخرجة له من عداد العامة في عرف الفقهاء^١.

أما إن أريد التهيؤ لمعرفة الواقع والذي يسمى ملكة فهو صحيح في الاستعمال العرفي ، ولا يلتفت إلى من اعترض على استعمال التهيؤ في تفسير العلم بكل الوقائع : بأن هذا التهيؤ لا ينضبط ، وأن التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه ، والقريب لا ضابط له لأنه - فسي رأيهم - لا يُعرف أنه أي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ، ولا يليق أن تذكر في التعريف المعرفة ويراد بها تهيؤ مخصوص لا دلالة للفظ عليه .

إن هذا الاعتراض مردود بشيوع استعمال التهيؤ بمعنى الملكة التي يقتدر بها على إدراك جزئيات الواقع ، نظير استعمالها في العرف على ملكة تحصيل المعرفة بمسائل أي علم ، قال السعد التفتازاني : « ولا نسلم أن لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص ، فإن معناه ملكة يقتدر بها على إدراك جزئيات الأحكام ، وإطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف ، كقولهم في تعريف العلوم "علم كذا وكذا" فإن المحققين على أن المراد به هذه الملكة ، ويقال لها أيضا الصناعة لا نفس الإدراك ، وكقولهم "وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جهتي الإدراك" ^٢ .

^١ - انظر شرح مختصر الروضة للطوفي ١/١٦٦.

^٢ - شرح التلويح على التوضيح ١/٣٠.

إن المقصود بفقهِ الواقع إذاً التهيؤ القريب لمعرفة جزئيات الواقع ، وذلك بأن يكون فقيه الواقع بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المآخذ والأسباب والشرائط التي يتمكن بها من تحصيلها ، ويكفيه الرجوع إليها في معرفة أحكامها .

وحيث إن المراد بفقهِ الواقع هذه الملكة ؛ فإنها لا تحصل إلا لمن ثنى الركب لتحصيل مآخذها وشرائطها وأسبابها ، وليس ذلك إلا لعلماء الشريعة ممن يزاولون الفتيا في عشرات الوقائع والنوازل كل يوم ، وهذه المرتبة لا يبلغها إلا من جعل الله له قبولاً عاماً في الأمة ككبار العلماء ، أو من يقرب منهم من أهل العلم ممن له قبول أخص منه .

إن فقه العلماء بالشريعة للواقع لا ينخرم بفوات معرفتهم ببعض الوقائع ، لأن معرفة الكل ليست شرطاً في إطلاق هذا الوصف ، وكذلك معرفة كل واقعة واقعة - كما مر تقريره - ولهذا لا ينبغي أن تضرب الأمثال لأهل العلم بأن فلاناً منهم لا يفقه في الواقع لأنه جهل الواقعة الفلانية ، أو لم يدر عن الاختراع الفلاني ، أو لا يعرف كيفية تشغيل الجهاز الفلاني ؛ وإلا للزم ألا يوجد فقيه للواقع على الإطلاق قديماً ولا حديثاً ، وللزم إحداث اصطلاح جديد يعبر به عن تقعيد مبتدع مخالف لإجماع المسلمين عبر العصور ، فهذا الإمام المجتهد مالك بن أنس (ت: ١٨٩ هـ) سئل عن مسائل فأجاب عن أكثرها بقوله لا أدري فهل أخرجه هذا عن وصف الفقه عند الأمة

كلها؟ قال السعد التفتازاني: «.. بعض من هو فقيه بالإجماع قد لا يعرف بعض الأحكام كمالك سئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لا أدري»^١.

إن لازم التشنيع بأهل العلم - بسبب فوات المعرفة ببعض الواقع - اشتراط المعرفة بكل أفراد الواقع لإطلاق وصف العلم ، ولاشك أن هذا تعقيد جديد لو أردنا تطبيقه لأخرجنا أمثال الإمام مالك عن وصفي العلم والفقهاء ؛ وكفى بهذا اللازم شناعة مخالفته لإجماع الأمة الإسلامية عبر عصورها ، وفساد اللازم دليل فساد الملزوم ، والملزوم هنا هو هذا التأصيل الجديد الذي بسببه صار الشباب ينسبون أهل العلم إلى الجهل بالواقع ، وأصحاب الكتب الصغرى ، وفقهاء الأوراق ، حتى صار "فقه الواقع" في حس كثير من شباب الحركة الإسلامية قسيماً لـ "فقه الشرع" ، ورتبوا على ذلك قصر المعرفة بفقه الواقع على شباب الحركة الإسلامية رغم جهلهم المطبق بماخذ الحكم على الواقع ، وأسبابه ، وشرائطه ، وقصرهم للواقع الذي ينبغي أن يفقه على "الواقع السياسي" ، ورميهم من اشتغل بأجزاء أخرى من الواقع - تعلق أمر الله ببيان حكمها - بأشنع الأوصاف كرميهم للعلماء بأنهم علماء حيض ونفاس جاعلين ذلك في مقابلة علماء الواقع من شباب الحركة الإسلامية ، ولاشك أن الاجتزاء. بجزء من الواقع دون باقي الأجزاء تحكم ، وهل الحيض والنفاس لا يصدق عليهما مُسمى الواقع كما مر تعريفه؟.

^١ نفس المرجع والصفحة.

إن الحيض والنفاس يمثلان واقع شق المجتمع وهن النساء ، وهذا الواقع لا تنفك بنات حواء عنه ، وهو يتطلب أحكاما شرعية لعموم البلوى به ، ولترتيب الشارع الأحكام عليه زواجا وطلاقا وعدة بل وعشرة الخ ، فكيف يهون من أمر هذا الواقع مع لزوم بيان حكم الله فيه ، ويوجه الناس إلى الاشتغال بالواقع السياسي إلى درجة الغلو فيه ، وجعله أصلا تُبنى عليه الأحكام والقواعد ؟ .

لقد تقدم بيان أن مدلول "فقه الواقع" يختلف بسبب الاختلاف في اعتبار المقدمات برهانا أو شبهة ، وإن من علامات كونها شبهة لا برهانا أن تؤول إلى التَّحَكُّم بتخصيص جانب من الواقع دون مخصص ، وذلك بأن يُجعل الاشتغال به عنوان الفهم ، أو ما يسمى "بفقه الواقع" ؟ ويُجعل الاشتغال بغيره من الواقع عنوان التخلف والسطحية ، كالذي مر من ذم الاشتغال بفقه الحيض مع أنه متعلق بواقع النساء ، فذاك واقع ، وهذا واقع ، وتخصيص الأول بالاعتناء دون الثاني تحكّم لا يبنى على دليل من شرع أو عقل أو حس ، وإنما مرجعه إلى تضخم ذلك الجانب في حس أصحابه بسبب التأثير بالحركات الغربية المعاصرة التي أغرقت في الاشتغال بالسياسة .

نعم إن معرفة أجزاء الواقع تتفاوت من حيث الأهمية ، فمنها ما تكون معرفته صفة كمال واجب ، ومنها ما تكون معرفته صفة كمال مستحب لأن وجوب معرفته ليست عينية ، وقد سقط بقيام البعض بمعرفته ، فيصير حكمه الاستحباب في حق الآخرين إن كان هناك مجال للقيام به .

إن المفاضلة بين أفراد الواقع تخضع لقانون الشرع ، ومن ثم تتفاوت المعرفة بها شرفا وفضلا . فالمعرفة بالواقع تشرف باعتبار نفسها ، وباعتبار متعلقاتها ، وباعتبار ثمراتها ، وباعتبار ما هي وسيلة إليه وحائثة عليه ، قال العلامة ابن القيم : « إن فضيلة الشيء وشرفه يظهر تارة من عموم منفعته ، وتارة من شدة الحاجة إليه وعدم الاستغناء عنه ، وتارة من ظهور النقص والشر بفقده ، وتارة من حصول اللذة والسرور والبهجة بوجوده لكونه محبوبا ملائما ، فإدراكه يُعقب غاية اللذة ، وتارة من كمال الثمرة المترتبة عليه وشرف علتة الغائية وإفضائه إلى أجل المطالب

وهذه الوجوه ونحوها تنشأ وتظهر من متعلقه ، فإذا كان في نفسه كمالا وشرفا - بقطع النظر عن متعلقاته - جمع جهات الشرف والفضل في نفسه ومتعلقاته »^١.

فهل الواقع الذي يؤدي الجهل به إلى الإخلال بأصل الدين ، كالواقع الذي يؤدي الجهل به إلى الإخلال بالكمال الواجب ؟ وهل الواقع الذي يؤدي الجهل به إلى الإخلال بالكمال المستحب ؟ وهل الواقع الذي يؤدي الجهل به إلى الإخلال بالكمال المستحب فضلا عن الكمال الواجب ، فضلا عن أصل الدين ، كالواقع الذي يُعتبر العلم والجهل به سواء ؟ وهل الواقع الذي لا تضر جهالته ولا تنفع معرفته ، كالواقع الذي تعتبر معرفته سبب مفسدةٍ في دين المرء ؟.

^١ - مفتاح دار السعادة ١/٨٥.

نعم إن معرفة الواقع في أصلها صفة كمال يكمل بها المرء ، ذلك لأن معرفة الأشياء خير من جهلها ، لكن هذه المعرفة للواقع لا بد من اعتبار المآل فيها ، واعتبار المآل من الأصول الشرعية ، يقول العلامة الشاطبي : « النظر في مآلات الأفعال مُعتبر مقصود شرعا ، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة . وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل ، فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب ، أو لمفسدة تدرأ ، ولكن له مآل على خلاف ما قُصد فيه ، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به ولكن له مآل على خلاف ذلك . فإذا أطلق القول بالمشروعية فرمما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها ، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية .

وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد ، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية ، وهو مجال للمجتهد صعبُ المورد ، إلا أنه عدبُ المذاق ، محمود الغب ، جار على مقاصد الشريعة »^١.

إذاً لا بد من مراعاة حصول المقصد الشرعي أو عدم حصوله من فقه أفراد الواقع ، وذلك بدراسة طبيعة الوقائع في أحوال فاعليها ، وفي علاقتها مع غيرها من الأوضاع ، وفي ظروفها الزمانية والمكانية ، وهذا سر قول أهل العلم بأن « الفتوى تقدر زماناً ومكاناً وشخصاً ».

^١ - الموافقات ٥/١٧٧-١٧٨.

إن هذا الأصل هو الذي راعاه الشارع في قصر النظر في أمور الأمن أو الخوف على طائفة دون سائر الأمة ، قال تعالى : ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۗ ۱ ﴾ . قال النسفي (ت: ٧١٠ هـ) في تفسيره : « هم ناس من ضعفة المسلمين الذين لم يكن فيهم خبرة بالأحوال ، أو المنافقون كانوا إذا بلغهم خبر من سرايا رسول الله ﷺ من أمن وسلامة ، أو خوف وخطر " أَذَاعُوا بِهِ " أفشوه ، وكانت إذاعتهم مفسدة .. " وَلَوْ رَدُّوهُ " أي ذلك الخير " إِلَى الرَّسُولِ " أي رسول الله ﷺ " إِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ " يعني كبار الصحابة البصراء بالأمور أو الذين كانوا يُؤَمَّرُونَ منهم " لَعَلِمَهُ " لعلم تدبير ما أخبروا به " الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ " يستخرجون تدبيره بفظنهم وتجارهم ومعرفتهم بأمور الحرب ومكائدها.

وقيل كانوا يقفون من رسول الله ﷺ على أمن ووثوق بالظهور على بعض الأعداء ، أو على خوفٍ واستشعار ، فيذيعونه فينتشر فيبلغ الأعداء ، فتعود إذاعتهم مفسدة ؛ ولو ردهه إلى الرسول وإلى أولي الأمر ، وفوضوه إليهم ، وكانوا كأن لم يسمعوا ، لعلم الذين يستنبطون تدبيره كيف يُدبرونه ، وما يأتون ويذرون فيه »^٢.

١ - النساء: ٨٣.

٢ - تفسير السمي ٣٤٩/١ - ٣٥٠.

نخلص إلى أن من الواقع ما تكون معرفته سببا في كمال النفس ، ومنه ما لا تكون معرفته كمالا للنفس ، بل قد تكون سببا في نقص النفس وفسادها ، يقول العلامة ابن القيم : « العلم نقل صورة المعلوم من الخارج وإثباتها في النفس ، والعمل نقل صورة علمية من النفس وإثباتها في الخارج ؛ فإن كان الثابت في النفس مطابقا للحقيقة في نفسها فهو علم صحيح ، وكثيرا ما يثبت ويتراءى في النفس صور ليس لها وجود حقيقي فيظنها الذي قد أثبتتها في نفسه علما ، وإنما هي مقدره لا حقيقة لها ؛ وأكثر علوم الناس من هذا الباب ؛ وما كان منها مطابقا للحقيقة في الخارج فهو نوعان :

نوع تكمل النفس بإدراكه والعلم به ، وهو العلم بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله وكتبه وأمره ونهيه .

ونوع لا يحصل للنفس به كمال ، وهو كل علم لا يضر الجهل به فإنه لا ينفع العلم به ، وكان النبي ﷺ يستعيد بالله من علم لا ينفع^١ ، وهذا حال أكثر العلوم الصحيحة المطابقة التي لا يضر الجهل بها شيئا كالعلم بالفلك ودقائقه ودرجاته ، وعدد الكواكب ومقاديرها ، والعلم بعدد الجبال وألوانها ومساحاتها ونحو ذلك .

فشرف العلم بحسب شرف معلومه ، وشدة الحاجة إليه ، وليس ذلك إلا العلم بالله وتوابع ذلك ..^٢

^١ - أخرجه مسلم في كتاب الذكر والدعاء ٤ ٨٨ ٢ .

^٢ - الفوائد ص: ٩١-٩٢ .

وقد ذكر العلامة الشاطبي لهذا النوع الذي لا ينفع ضابطا حتى يتميز عن غيره من أنواع العلوم ، فجعل أولا أقسام العلم ثلاثة فقال : « من العلم ما هو من صلب العلم ، ومنه ما هو من مُلح العلم لا من صلبه ، ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه ؛ فهذه ثلاثة أقسام » ، والذي يعنينا هو القسم الثالث وهو ما ليس من الصلب ، ولا من الملح ، وقد قال فيه رحمه الله : « والقسم الثالث وهو ما ليس من الصلب ، ولا من الملح : ما لم يرجع إلى أصل قطعي ولا ظني ، وإنما شأنه أن يَكُرَّ على أصله ، أو على غيره بالإبطال مما صح كونه من العلوم المعتبرة ، والقواعد المرجوع إليها في الأعمال والاعتقادات ، أو كان مُنْهَضاً 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 مُلحه ، لأن الملح هي التي تستحسنها العقول ، وتستملحها النفوس ، إذ ليس يصحبها مُنْفَر ، ولا هي مما تُعادي العلوم ، لأنها ذات أصل مبني عليه في الجملة ، بخلاف هذا القسم ، فإنه ليس فيه شيء من ذلك .

هذا وإن مال بقوم فاستحسنوه وطلبوه ، فلبشه عارضة ، واشتباه بينه وبين ما قبله ، فرمما عده الأغبياء مبنيا على أصل ، فمالوا إليه من ذلك الوجه ، وحقيقة أصله وهمم و تخييل لا حقيقة له ، مع ما ينضاف إلى طعن الأغراض والأهواء ، كالإغراب باستحلاب غير المعهود ، والجمععة بإدراك ما لم يدركه الراسخون ،

والتبحر بأن وراء هذه المشهورات مطالب لا يدركها إلا الخواص ، وأنهم من الخواص ..»^١.

إن المتأمل في هذا النص النفيس يجد تأصيلاً دقيقاً لما لا ينبغي الاشتغال به من المعرفة والعلم ، ولا شك أن المعرفة بالواقع من مشمولات تلك المعرفة ، فيصح ذلك التقسيم الثلاثي فيها ، فيكون من معرفة الواقع ما يدخل في صلب العلم ، ومنه ما يدخل في ملحه ، ومنها ما لا يدخل في أحد القسمين .

إن أول ضابط وأظهره لهذا القسم : أنك لا تجد مستندا له من أصل قطعي ، ولا ظني ، وأي معرفة سواء كانت لواقع أو لغيره لا يدل على مشروعيتها أصل معتبر من الشرع قطعياً كان إن تيسر ، أو ظنياً إن لم يتيسر القطعي - لأن الميسور لا يسقط بالمعسور - فإنها مما لا يعتد به ، ولا يعول عليه .

الضابط الثاني : إن هذا القسم من المعرفة يرجع على أصله أو على غيره بالإبطال مما صح كونه من العلوم المعتمدة ، والقواعد المرجوع إليها في الأعمال والاعتقادات ، فأبي معرفة بالواقع ترجع إلى الأصل الذي بُني عليه "فقه الواقع" بالإبطال كإنتقال الواقع حاكماً لا محكوماً مثلاً ، بحيث تنشأ عنه القواعد والأحكام لاعتقاد ضرورة استمرار نشوء القواعد لاستمرار نشوء الوقائع ، وقد مريبان فساده في مبحث انحصار الأدلة . وأي معرفة بالواقع ترجع على غيره من العلوم الأخرى المعتدة بالإبطال ، سواء كان ذلك قواعد مرجوع إليها في الأعمال كقواعد علم أصول الفقه ، وقواعد الفقه ، فإن الاشتغال بفقه الواقع

على النحو المعاصر آل إلى إبطال تلك القواعد ، واعتقاد أنها صارت تقليدية لا تفي بحاجياتنا ؛ أو كان ذلك قواعد مرجوع إليها في الاعتقادات ، فإن اشتغال المعاصرين بالواقع آل إلى نسيان حاكمية الله الشاملة لوضع الأصول والقواعد وكون أي أصل لا يشهد له الشرع بالاعتبار فإنه لا عبرة به .

إن حكم اشتغال هؤلاء المعاصرين بالواقع ، لما آل إلى ما ذكر من الفساد والبطلان فإنه فاسد وباطل .

الضابط الثالث: إن هذا القسم من المعرفة يؤدي إلى إبطال الحق ، وإحقاق الباطل في الجملة ، فأى معرفة بالواقع تؤدي إلى إبطال الحق ، كالاتهانة بأجزاء من العلم الشرعي باعتقاد أنها من القشور مثلا ، وزوال ما أمر الله به من تعظيم شعائره ، قال تعالى : ﴿ ذَلِكُمْ وَمَنْ يُعْظِمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ ﴾^١ ، أو تؤدي إلى إحقاق الباطل كاعتقاد أن فقه الواقع قسيم لفقه الشرع لا قسم من أقسامه ، فإن تلك المعرفة حكم الاشتغال بها الفساد والبطلان .

وقد بين العلامة الشاطبي سبب نشوء مثل هذه المناهج في الاشتغال بمسائل العلم ، ويمكن تصور نظيرها في الاشتغال بفقه الواقع على أساس مناهج مبتدعة ، إن سبب ذلك اتباع الشبه ، والتي قد يعتقد معها بناء تلك المناهج على أصول صحيحة ، أو بسبب الأهواء والأغراض « كالإغراب باستجلاب غير المعهود ،

^١ - الحج: ٣٢ .

والجمعية بإدراك ما لا يدركه الراسخون»، واعتبر ذلك بما ملاً سمع الدنيا من الاستهانة بكبار العلماء من بعض شباب الحركة الإسلامية .

وحيث إن معرفة ما ينبغي أن يقدم من أفراد الواقع المتكاثرة لا بد فيها من هذا الميزان الدقيق ، وحيث إن بعض الواقع معرفته ليست صفة كمال للنفس ، بل صفة نقص ، فإن هذه المعرفة لا يملكها إلا أهل العلم بالشرع ، والناظرون في الواقع من خلال تلك المعرفة المنضبطة بقواعد دقيقة ؛ وغير أولى العلم إنما ينظرون من خلال معرفتهم المجملة بالشرع ، وكيف لمعرفة مجملة أن ينشأ عنها نظر شرعي صحيح في الواقع ؟ .

إن التاريخ أكد أن هذا النظر الناقص لا قيمة له ، وإلا فأين نظر آلف ، بل ملايين العوام من المسلمين طيلة تاريخ الإسلام ؟ أين أحكامهم على وقائع عصورهم ؟ هل حفظت كتب النوازل منها شيئاً يُذكر ؟

إن التاريخ لم يحتفظ لنا إلا بنظر العلماء في الآلاف المؤلفة من الوقائع ، فهذه كتب النوازل تزخر بما حكموا به في تلك الوقائع ، ومن حقنا أن نتساءل ألم يكن لكثير من العامة ضجيج يُشعّب به بعضهم على أهل العلم ، ويُظن معه أن أهل العلم حيسوا الكتب الصفراء ؟

لقد جرت سنة الله بأن يكتب البقاء لما ينفع دون ما لا ينفع ، قال تعالى :

﴿ فَأَمَّا الرِّبْدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ .. ﴾ الآية

وهذه السنة لن تتخلف ، ولن يُكتب البقاء إلا لفتاوى العلماء ، دون كلام شباب الصحوة الإسلامية ، في مختلف الوقائع ، ومما يشهد لذلك الحركة المباركة والحيثة لتدوين فتاوى كبار العلماء ، وكما لم يصلنا من كلام المتقدمين على الوقائع إلا كلام العلماء ، كذلك لن يصل مَنْ بعدنا من كلام المعاصرين على الوقائع إلا كلام علمائنا الأعلام ، الذين جعلهم الله قائمين له بالحجة في هذا الزمان ، وقد قامت الأدلة الشرعية على أن الله لن يُخلي عصرا من قائم له بالحجة ، وظاهر بالحجة كما تقدم ، فهل يُعقل أن يظهر بها العوام ، وحدثاء الأسنان ، ويحجبها الله عز وجل عن العلماء ورثة نبيه ﷺ؟ وهل يُعقل أن يختص ظهورهم بالحجة كلامهم في مسائل من الشرع لا صلة لها بواقع ، دون ما له صلة بالواقع؟

إن ظهور أهل العلم بالحجة عام شامل ، وذلك حتى تقوم الحجة على الخلق ، تنقطع حجة الخلق على الله ، قال تعالى : ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِأَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾^١ ، وقد جعل الله أهل العلم وسيلة إظهار لحججه على الخلق ، وفي ذلك يقول الطوفي : « اجتهد المجتهدين في الأحكام مقطوع به في كتاب الله عز وجل ، وذلك في قوله تعالى : ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَضَلَّنَاهُ تَفْصِيلًا﴾^٢ ، فهذه قضية عامة تتناول الأحكام الشرعية لأنها

^١ - النساء: ١٦٥.

^٢ - الإسراء: ١٢.

أشياء ، فتقتضي أنها مفصلة في الشرع ، ثم إنا نرى كثيرا من الأحكام غير مفصل ، لا في كتاب الله ، ولا في سنة رسوله ﷺ ، ولا في كلام الأئمة ، إذ قد تقع حوادث غرائب ، ليس فيها كلام ، فدل على أن الله سبحانه وتعالى أحال بالتفصيل على مجتهد كل عصر ، فكل مجتهد مُطلق أو مقيد تمسك في حكم بما يصلح أن يتمسك به مثله في ذلك الحكم ، كان ما أفتى به حكما من الله تعالى ، وتفصيلا منه بمقتضى النص المذكور ..»^١.

ومما يزيد هذا الأمر بيانا التأمل فيما أمر الله به العامة من سؤال أهل العلم ،

قال جل وعلا : ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾^٢ ، هل هذا السؤال يختص

ببعض أبواب الشرع دون البعض الآخر مما له مسيس الحاجة بواقع ما ؟ وهل

هناك ما يختص نظر أهل العلم بمجال دون مجال ؟ وما فائدة الأمر بسؤال أهل

العلم ؟ هل يعقل أن تؤمر بسؤالهم ونحن نعتقد أنهم ليسوا أهلا للنظر في الواقع

وبيان حكم الله فيه ؟ قال العلامة عبد الرحمن بن ناصر السعدي

(ت: ١٣٧٦ هـ) : « وعموم هذه الآية فيها مدح أهل العلم ، وأن أعلى

أنواعه العلم بكتاب الله المنزل . فإن الله أمر من لا يعلم بالرجوع إليهم

في جميع الحوادث .

^١ - شرح مختصر الروضة ١/١٣٣-١٣٤.

^٢ - الحل: ٤٣.

وفي ضمنه تعديل لأهل العلم ، وتركية لهم ، حيث أمر بسؤالهم ، وأن بذلك يخرج الجاهل من التبعة ..»^١.

* قولي في التعريف "بنفسه" أي بحسب ذاته ، لا بحسب الافتراض ، لأن الواقع والحقيقة ليسا بتابعين للعلم ، بل العلم يجب أن يكون تابعا لهما ، وذلك لأن لهما وجودا موضوعيا - في نفس الأمر - مستقلا عن إدراكنا وتصورنا ، فمعنى "ما يكون عليه الشيء بنفسه" أي ما يكون عليه بحد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر .

إن علمنا لكي يكون صحيحا ينبغي كما مر أن يكون تابعا لما في نفس الأمر ، مطابقا للواقع ، يقول التفتازاني : «... المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الأمر ، وهو المراد بالواقع والخارج ، أي خارج ذات المدرك والمُخبر ، على أن المراد بالأمر الشأن والشيء ، وبالنفس الذات»^٢ ، وقد مر قول ابن القيم : «فإن كان الثابت في النفس مطابقا للحقيقة في نفسها فهو علم صحيح...»^٣.

* قولي في التعريف "في ظرفه" ، أي في نفس الأمر الذي هو الواقع ، وإنما قلت في تفسيره نفس الأمر لأن الموجود الخارجي ظرفه الواقع الخارجي ، قال عبد الحكيم السيالكوتي في حاشيته على شرح المواقف : «الموجود في الخارج ما

^١ - تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ٣/٣٥.

^٢ - شرح المقاصد ١/٣٩٢.

^٣ - الفوائد ص: ٩٢.

يكون الخارج ظرفا لوجوده»^١؛ والموجود الذهني ظرفه الواقع العلمي لا الواقع الخارجي ، بشرط أن يكون الواقع العلمي مطابقا لما في نفس الأمر ، فالظرف الذي يتعقله العقل للمعنى الذهني الحقيقي والصادق يُسمى نفس الأمر ، قال الشريف الجرجاني : « حكم الذهن يجب أن يكون مطابقا لنفس الأمر حتى يكون صادقا لا للخارج ، فإنه أخص منها »^٢ ، أي الخارج أخص من نفس الأمر ، لأن نفس الأمر يشمل الموجود الخارجي والموجود الذهني ، وقول الجرجاني هذا شبيه بما مر من قول التفتازاني : « وليست صحة الحكم بمطابقته لما في الأعيان ، إذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج ، كما في الحكم بالأمور الذهنية على الأمور الذهنية ، أو الخارجية ، كقولنا : الإمكان اعتباري ومقابل للامتناع ، واجتماع النقيضين ممتنع .

كقولنا : الإنسان ممكن ، أو أعمى .

ولا يكفي المطابقة لما في الأذهان ، لأنه قد يرتسم فيها الأحكام الغير المطابقة للواقع ، فلزم أن يكون قولنا : العالم قدم حقا وصدقا ، لمطابقته لما في أذهان الفلاسفة وهو باطل قطعاً ، بل المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الأمر ، وهو المراد بالواقع والخارج ، أي خارج ذات المدرك والمُخبر ..»^٣ .

يُستفاد من هذين النصين جملة من الأمور :

^١ - حاشية شرح المواقف ١/١٦٦ .

^٢ - شرح المواقف ١/١٦٦/١٦٧ .

^٣ - شرح المقاصد ١/٣٩٢ .

١- صحة الحكم ليست دائما بمطابقتها لما في الأعيان كما قرره التفتازاني ، وهو ما سماه الجرجاني بالخارج - فالوجود الخارجي هو الوجود العيني والوجود المشخص - ذلك لأن من الأحكام الذهنية ما لا تحقق له في الخارج ، فإذا بحثنا عنها في الواقع الخارجي - أي جعلنا الواقع العيني ظرفا للبحث عنها - فإننا سنحكم بعدم وجودها فضلا عن صحتها ، وأوضح مثال على ذلك ما ذهب إليه المدرسة الوضعية من أن كل قضية لا يمكن إثباتها بالتجربة ، وليس لها وجود موضوعي خارج حواسنا للتحقق من صدقها أو كذبها ، ليست ذات معنى ، ولا تعد قضية بالاصطلاح المنطقي للقضية .

حين تقول : « إن المطر ينزل في الشتاء » فإنها قضية يمكن إخضاعها للإحساس والتجربة ، ويفرق الواقع الخارجي بين حال صدقها وحال كذبها ، أما القضية التي لا تخضع للإحساس والتجربة ، وليس بموازاتها واقع عيني يتغير في حال صدقها عن حال كذبها ، بحيث يمكن التحقق في ضوء ذلك من القضية ؛ أي أن القضية التي لا وجود خارجي لها قابل للإحساس ، فهي قضية بدون معنى ، أو بالأحرى ليست قضية أصلا .

إن هذا المذهب يجعل التجربة هي المقياس الوحيد للتحقق من صدق القضية أو كذبها ، بل من كونها قضية أصلا ، ولاشك أن هناك قضايا عقلية صحيحة وثابتة قبل التجربة ، ولا سبيل إلى إنكارها إلا من باب المكابرة ، ذلك لأن إنكارها يقتضي هدم صرح العلم التجريبي نفسه ، فنحن مثلا إذا كنا لا نقبل مبدأ التماثل - الذي يعني أن الأشياء المتماثلة ذات أحكام متماثلة - فإنه ستسقط كل

معارفنا القائمة على أساس التجربة ، وستفلس التجربة من كونها مصدرا للمعرفة الصحيحة ؛ ذلك أن التجربة والاستقراء لا يتناولان كل المفردات والجزئيات ، وإنما يتناولان بعضها ، ثم تصدر حكما عاما يشمل كل الجزئيات الأخرى اعتمادا على أن التماثل فيها ، ووحدة الحقيقة يعني وحدة أحكامها وخصائصها .

إن التجربة لما أثبتت أن الحديد يستمدد بالحرارة ، أو أن الماء يتركب من عنصري الأوكسجين والهيدروجين ، لم تكن قد شملت كل قطع الحديد ، ولا كل ذرات الماء ، وإنما تناولت قطعاً محدودة ، وذرات من الماء معدودة ، ثم حكمت على الباقي بنفس الحكم اعتمادا على مبدأ التماثل ، والذي على أساسه تتم عملية القياس العلمي ، يقول الأستاذ وحيد الدين خان في كتابه "الإسلام يتحدى" : « فالطريقة الجديدة لا تنفي وجود أشياء لم تحرب مباشرة ، كما لا تنفي قياس أشياء ، لم نشاهدها على أشياء شاهدها تجريبيا وهو ما يُسمى "قياسا علميا" ، ويعتبر كالتجربة المباشرة ، فالتجربة لا تعتبر حقيقة علمية لمجرد أنها شوهدت ، كما أن القياس ليس باطلا لمجرد أنه قياس ، فإمكان الصحة والبطلان موجود فيهما على سواء ...

وهكذا نجد أن التجربة والمشاهدة ليستا وسيلتي العلم القطعيتين ، وأن العلم لا ينحصر في الأمور التي شوهدت بالتجربة المباشرة . لقد اخترعنا الكثير من الآلات والوسائل الحديثة للملاحظة الواسعة النطاق ، ولكن الأشياء التي نلاحظها بهذه الوسائل كثيرا ما تكون أمورا سطحية ، وغير مهمة نسبيا .

أما لنظريات التي يتوصل إليها بناء على هذه المشاهدات فهي أمور لا سبيل إلى ملاحظتها ، والذي يطالع العلم الحديث يجد أن أكثر آرائه "تفسير للملاحظات" وأن هذه الآراء لم تجرب مباشرة ، ذلك أن بعض الملاحظات يحمل العلماء على الإيمان بوجود بعض حقائق غير مشاهدة قطعيا ، فأبي عالم من علماء عصرنا لا يستطيع أن يخطو خطوة دون الاعتماد على ألفاظ مثل "القوة" ، و"الطاقة" ، و"الطبيعة" ، و"قانون الطبيعة" ، وما إلى ذلك . ولكن هذا العالم لا يدري ما " القوة ، والطاقة ، والطبيعة ، وقانونها " ؟ فهو قد صاغ كلمات تعبر عن وقائع معلومة ، لكي يبين عن علل غير معلومة . وهذا العالم لا يقدر على تفسير هذه الألفاظ ...

يقول الدكتور (ألكسيس كاريل) :

« إن الكون الرياضي شبكة عجيبة من القياسات والفروض ، لا تشتمل على شيء غير "معادلة الرموز" ، الرموز التي تحتوي على مجردات لا سبيل إلى تفسيرها »^١.

والعلم الحديث لا يدعي ، ولا يستطيع أن يدعي ، أن الحقيقة محصورة فيما علمناه من التجربة المباشرة ، فالحقيقة أن "الماء سائل" . ونستطيع مشاهدة هذه الحقيقة بأعيننا المجردة . ولكن الواقع أن كل (جزيء) من الماء يشتمل على ذرتين من الهيدروجين ، وذرة من الأوكسجين ، وليس من الممكن أن نلاحظ هذه

(الإنسان ذلك المجهول ص: ١٥).

الحقيقة العلمية ، ولو أتينا بأقوى ميكروسكوب في العالم ، غير أنها ثبتت لدى العلماء لإيمانهم بالاستدلال المنطقي .

ويقول البروفسور ا.ي. ماندير :

« إن الحقائق التي نتعرفها مباشرة تسمى "الحقائق المحسوسة" بيد أن الحقائق التي توصلنا إلى معرفتها لا تنحصر في "الحقائق المحسوسة" ؛ فهناك حقائق أخرى كثيرة لم نتعرف عليها مباشرة ، ولكننا عثرنا عليها على كل حال ، ووسيلتنا في هذه السبيل هي الاستنباط ، فهذا النوع من الحقائق هو ما نسميه "بالحقائق المستنبطة" ، والأهم هنا أن نفهم أنه لا فرق بين الحقيقتين ، وإنما الفرق هو في التسمية ، من حيث تعرفنا على الأولى مباشرة ، وعلى الثانية بالواسطة ، والحقيقة دائما هي الحقيقة ، سواء عرفناها بالملاحظة أو بالاستنباط »^١.

ويضيف ماندير قائلا :

« إن حقائق الكون لا تدرك الحواس منها غير القليل ، فكيف يُمكن أن نعرف شيئا عن الكثير الآخر ؟.. هناك وسيلة وهي الاستنباط أو التعليل . وكلاهما طريق فكري ، نبتدئ به بوساطة حقائق معلومة، حتى ننتهي بنظرية : أن الشيء الفلاني يوجد هنا ولم نشاهده مطلقا »^٢.

وهنا نتساءل : كيف يصح الاستنباط المنطقي لأشياء لم نشاهدها قط ؟
وكيف يمكن أن نسمي هذا الاستنباط بناء على طلب العقل : حقيقة علمية ؟
ويجيب ماندير بنفسه عن هذا السؤال :

" إن المنهج التعليلي صحيح ، لأن "الكون" نفسه عقلي " .

فالكون كله مرتبط بعضه بالآخر ؛ حقائقه متطابقة ، ونظامه عجيب ،
ولهذا فإن أية دراسة للكون لا تسفر عن ترابط حقائقه وتوازنها هي دراسة
باطلة ..»^١.

نخلص من كل ما مر أن صحة الحكم ليست دائما بمطابقتها لما في الأعيان ،
بل المعتبر أحيانا المطابقة لما في نفس الأمر مما هو أوسع من الواقع العيني ، ولهذا
ينبغي مراعاة طبيعة ما نبحث عنه ، لكي يكون البحث عنه في ظرفه المناسب له ،
إذ قد يكون الظرف المناسب للبحث في قضية معينة هو الواقع العلمي ، فإذا لم
يؤخذ بعين الاعتبار نحكم بعدم واقعية تلك القضية المعينة ، ويكون هذا الحكم
مجانبا للصواب ، ومخالفا للواقع .

٢- صحة الحكم في المسائل العلمية ليست بمطابقتها لما في الأذهان أيضا ، إذ
قد يرسم في الذهن الحكم الذي لا مطابقة بينه وبين الواقع بأي وجه من
الوجوه . كارتسام الحكم بقدم العالم في ذهن الفلاسفة ، فلو اكتفينا في صحة
الحكم بمطابقتها لما في الذهن ، لكان حكم الفلاسفة بقدم العالم صحيحا ، لأنه

^١ - الإسلام يتحدى، لوحيدين الدين خان، ص: ٤٥-٤٧.

حكم مطابق لما في أذهانهم ، مع أن الحكم يقدم العالم باطل بطلانا قطعيا بدلالة العقل والشرع ، وما أكثر ما يرتسم في أذهان العامة من أحكام باطلة ، فلو كان المعبر في صحتها كونها مطابقة لما في أذهانهم للزم من ذلك انقلاب الجهل المركب - الذي هو إدراك الشيء إدراكا على خلاف ما هو عليه - علما ، ولاشك أن تصور هذا وحده كاف في رده ، ولهذا تقدم بيان أن العلم يجب أن يكون تابعا لحقيقة الشيء وواقعه ، لا أن يكون متبوعا لهما، قال شيخ الإسلام : «... حقائق الموجودات ثابتة في نفسها سواء اعتقدها الناس أو لم يعتقدوها ، وسواء اتفقت عقائدهم فيها أو اختلفت ، وإذا اختلف الناس فيها على قولين متناقضين لم يكن كل مجتهد مصيبا ، بمعنى أن قوله مطابق للمعتقد موافق له ، لا يقول ذلك عاقل .. ومن حكى عن أحد من علماء المسلمين - سواء كان عبيد الله بن الحسن العنبري ؛ أو غيره - أنه قال : كل مجتهد في الأصول مصيب ، بمعنى أن القولين المتناقضين صادقان مطابقان ؛ فقد حكى عنه الباطل بحسب توهمه ؛ وإذا رد هذا القول وأبطله فقد أحسن في رده وإبطاله ، وإن كان هذا القول المردود لا قائل به »¹.

نعم هناك من العلم ما يكون متبوعا لا تابعا ، لكن هذا القسم من العلم لا تعلق له بسما نبحت عنه لأنه يتعلق بما يتوقف على علمنا ، ويسمى عند العلماء العلم الفعلي بخلاف القسم الذي نبحت فيه والذي لا يفتقر إلى علمنا ولا يتوقف عليه ، لأن له وجودا مستقلا عن إدراك المدرك سواء كان هذا الوجود عينيا أو

¹ - مجموع الفتاوى ١٩/١٣٨.

علميا ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان الفرق بين النوعين : « هذه "قاعدة عظيمة جامعة متشعبة" وللناس في تفاصيلها اضطراب عظيم ، حتى منهم من صار في طرفي نقيض في كلا نوعي الأحكام العلمية والأحكام العينية النظرية ، وذلك أن كل واحد من العلوم والاعتقادات والأحكام والكلمات ، بل والمحبة والإرادات : إما أن يكون تابعا لمتعلقه مطابقا له ، وإما أن يكون متبوعه تابعا له مطابقا له .

ولهذا انقسمت الحق والحقائق والكلمات إلى : موجود ، ومقصود . إلى كوني ، وديني . إلى قدرتي ، وشرعي .. وقد تنازع النظائر في العلم : هل هو تابع للمعلوم غير مؤثر فيه ؟ بل هو انفعالي كما يقوله كثير من أهل الكلام ؟ أو المعلوم تابع له والعلم مؤثر فيه ، وهو فعلي كما يقوله كثير من أهل الفلسفة ؟ .

والصواب أن العلم نوعان : أحدهما تابع ، والثاني متبوع . والوصفان يجتمعان في العلم غالبا أو دائما ، فعلمنا بما لا يفتقر إلى علمنا كعلمنا بوجود السماوات والأرض ، وكذلك علمنا بالله وأسمائه وصفاته ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، والنبين ، وغير ذلك : علم تابع انفعالي .

وعلمنا بما يقف على علمنا مثل ما نريده من أفعالنا علم فعلي متبوع ، وهو سبب لوجود المعلوم . وكذلك علم الله بنفسه المقدسة تابع غير مؤثر فيها ، وأما علمه بمخلوقاته فهو متبوع وبه خلق الخلق ، كما قال تعالى : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ

وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١﴾ ، فإن الإرادة مستلزمة للعلم في كل مرید ، كما أن هذه الصفات مستلزمة للحياة ، فلا إرادة إلا بعلم ، ولا إرادة وعلم إلا بحياة ؛ وقد يجوز أن يقال : كله علم ، فهو تابع للمعلوم مطابق سواء كان سببا في وجود المعلوم أو لم يكن ، فيكون إطلاق المتكلمين أحسن وأصوب من إطلاق المتفلسفة : أن كل علم فهو فعلي متبوع .

وما أظن العقلاء من الفريقين إلا يقصدون معنى صحيحا ، وهو أن يشيروا إلى ما تصوره ، فينظر هؤلاء في أن العلم تابع لمعلومه مطابق له ، ويشير هؤلاء إلى ما في حسن العلم في الجملة ، من أنه قد يؤثر في المعلوم وغيره ويكون سببا له ، وأن وجود الكائنات كان بعلم الله . وعلم الإنسان بما هو حق أو باطل ، وهدى أو ضلال ، ورشاد أو غي ، وصدق أو كذب ، وصلاح أو فساد من اعتقاداته وإراداته ، وأقواله وأعماله ونحو ذلك ، يجتمع فيه الوصفان ، بل غالب العلم أو كله يجتمع فيه الأمران .

ولهذا كان الإيمان قولاً وعملاً ، قول القلب وعمله ، وقول الجسد وعمله ، فإنه من عرف الله أحبه ، فعلمه بالله تابع للمعلوم ، ومتبوع لحبه لله ، ومن عرف الشيطان أبغضه ، فمعرفة به تابعة للمعلوم ومتبوعة لبغضه ، وكذلك عامة العلم لا بد أن يتبعه أثر ما في العالم من حب أو غيره ، حتى على الرب سبحانه بنفسه المقدسة يتبعه صفات وكلمات وأفعال متعلقة بنفسه المقدسة ، فما من علم إلا ويتبعه حال ما وعمل ما ، فيكون متبوعاً مؤثراً فاعلاً بهذا الاعتبار ، وما من علم

إلا وهو مطابق لمعلومه موافق له ، سواء كان المعلوم مستغنيا عنه أو كان وجود المعلوم بوجوده ، فيكون تابعا منفعلا مطابقا بهذا الاعتبار ..»^١.

إن المقصود في هذا البحث هو العلم بالواقع ، والواقع من قبيل الموجود ، وليس من قبيل المقصود الذي يراد إيجاداه ، ولهذا فإن العلم بالواقع تابع لنفس الموجود ، وليس متبوعا له ، والعلم بهذا الاعتبار صفة انكشاف تكشف الأشياء على ما هي عليه في الواقع ، ونفس الأمر ، وليس صفة تأثير تؤثر في المعلوم ، تغييرا لحقيقته ، نعم العلم يؤثر في محبة المعلوم أو بغضه ، ففي إرادته أو عدم إرادته .

إذاً نخلص إلى أن الموجودات لا بد أن تؤخذ في ظروفها المناسبة لها ، أما توسيع الظروف أو تضيقها دون مراعاة طبيعة الظروف ، وإنما بحسب ما توجه إليه عقيدة الباحث ، فهذا تمويه للحقائق ، وقلب للواقع ، ولهذا قيل : استدلال ثم اعتقد ، ذلك لأن الاعتقاد قبل الاستدلال يقلب حقائق الأشياء ويغيرها ، واعتبر ذلك بالذي يؤمن بالمحسوسات بالمفهوم المادي ، كيف ينظر إلى غير المحسوسات في مفهومه نظرة العاجز عن فهمها ، لأنه لم يأخذها في ظرفها ، فيؤدي قصور نظره الناشئ عن اعتقاده إلى إنكارها ، هذا الإنكار الذي لم ينشأ عن استدلال ، وإنما نشأ عن اعتقاد غير مطابق .

^١ - مجموع الفتاوى ١٢٩/١٩ - ١٣١ .

المبحث الثاني

طرق استعادة فقد الوراق

لقد تضمن قولي في التعريف "وكيفية استفادتها" بيان الأساس الثاني الذي يرتكز عليه فقه الواقع والمعرفة به ، ذلك لأن هذه المعرفة معرفة مخصوصة - كما مر- وإلا للزم اشتراك جميع الناس في "فقه الواقع" مع أنه صفة كمال ، ولا يكون صفة كمال إلا وهو مستلزم لاختصاص البعض به ، نعم الكمالات معروضة للجميع ، مُرَغَّب فيها الكل ، غير أن سنة الله جرت بإعراض البعض عنها ، وعدم الرغبة فيها .

وحيث إن الفقه للواقع فقه مخصوص ، لا بد له إذاً من كفيات معينة أي مسالك مخصوصة ، وطرائق معلومة تمثل مجموعها آلات الوصول إلى تلك المعرفة بالواقع ، فيكون المقصود ب"كيفية استفادتها" معرفة كيفية استفادة الفقه بالواقع من تلك الطرق والمسالك ، وذلك يرجع إلى شرائط النظر في تلك الطرق والمسالك لاستفادة الفقه بالواقع .

إن المراد ب"فقه الواقع" إذا هو : "العلم بالواقع من حيث إفادة طريقه له" ، ذلك لأن معرفة الواقع بدون معرفة كيفية استفادة هذه المعرفة محال ، ضرورة توقف معرفة الشيء على معرفة مقدماته الموصلة إليه ، لأن من لا يعرف الطريق الموصلة إلى الشيء محال أن يعرف ذلك الشيء ، ومن ثم لزم كون "معرفة كيفية استفادة الفقه بالواقع" أمراً لا بد منه في صدق مسمى "فقه الواقع" .

إن الواقع مثلاً يختلف حكمه عندما يكون عارضاً ، وعندما يكون عادة ، بل إن الواقع عندما يصير عادة قد يستمر ، وقد يتبدل فتبدل الأحكام التابعة له ،

وعلى هذا القانون كان الفقهاء يسرون في صياغة فتاواهم كما قرر ذلك العلامة القرافي حيث قال: «وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام ، فمهما تجدد العرف اعتبره ، ومهما سقط أسقطه ، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمره ، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك ، وأسأله عن عرف بلده وأجره عليه ، وأفته به دون عرف بلدك ، والمقرر في كتبك ، فهذا هو الحق الواضح .

والجمود على النقول أبدا ضلال في الدين ، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»^١.

كذلك لابد من مراعاة الواقع عند تنزيل الأحكام عليه ، وذلك بمراعاة ما تؤول إليه عملية التطبيق ، قال العلامة الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا ، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة .

وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام ، إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل ، فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب ، أو لمفسدة تدرأ ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه ؛ وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به ، ولكن له مآل على خلاف ذلك . فإذا أطلق القول بالمشروعية فرمما أدى استجلاب للمصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية ؛ وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما

^١ - الفروق ١٧٦/١ .

أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد ، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية .

وهو مجال للمجتهد صعب المورد ، إلا أنه عذب المذاق ، محمود الغب ، جار على مقاصد الشريعة^١ .

إن أصل مراعاة المآل بنيت عليه أصول أخرى كسد الذرائع ، والاستحسان ونحوهما ، ومراعاة معنى تحقيق المآل تكون بدراسة طبيعة الوقائع في أحوال فاعليها مثلا ، وذلك بالنظر إلى استطاعتهم أو عجزهم ، أو حصول المشقة والعنت لهم ، إلى غير ذلك من الأحوال التي قد تقتضي رفع الحكم لعدم شرطه ، أو تخفيفه تحقيقا للتيسير لوجود موجهه ، مما يبحث ضمن مباحث الأهلية ، قال الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء في بيان مبنى الأهلية : « رأينا في بحث شرائط الانعقاد العامة من نظرية العقود أن من تلك الشرائط أهلية العاقد للعقد (ف/١٦٥) .

ورأينا في بحث البطلان من نظرية المؤيدات أن من جملة أسباب بطلان العقد كون العاقد عديم الأهلية اللازمة للانعقاد ، كالمجنون والصغير غير المميز (ف/٣٤٧) .

وجميع الأفعال والتصرفات التي تجري فيها صحة وبطلان كالادعاء بالحق أمام القضاء ، وكالإقرار بحق ، وكالشهادة على الحق ، كل ذلك لا بد فيه من أن

^١ - الموافقات ٥/١٧٧ .

يكون الشخص أهلا لممارسة هذه الأفعال والتصرفات وإلا كانت باطلة غير معتبرة ، لأن من شرائط صحتها الأهلية .
وكذلك العبادات الدينية من صلاة وصيام وغيرهما ، فإنها تعتمد في الشخص نوعين من الأهلية :

- أهلية لتصح منه هذه العبادات ولو كان غير مكلف بها ، فإن العبادات قد تنعقد وتصح من الصغير غير المكلف .

- وأهلية لتجب عليه هذه العبادات ، فيصبح مكلفا بها مسؤولا عن تركها .
وكذلك عقوبات الجنايات ، فإنها يشترط لاستحقاقها شرعا وقانونا أن يكون الجاني أهلا لتوجيه هذه التبعة الجزائية عليه تأديبا له وزجرا لغيره فإن لم يكن الجاني ذا أهلية للمسؤولية الجزائية ، كالمجنون والصغير ، فإنه لا يستحق العقوبة .

وهكذا نجد الأهلية مطلوبة في كل خطوة يخطوها الإنسان في أفعاله وتصرفاته التي تعتمد نتائجها صفات مخصوصة في الفاعل المتصرف .

من هذه الملاحظات يتجلى لنا مبنى الأهلية ، فنرى من خلالها :

(أ) - أن الأهلية تقوم على أساس من ضرورة اتصاف الشخص بالصفات التي يقدر الشارع لزوم وجودها فيه ليتمكن ثبوت الأحكام الشرعية في حقه ، ولتصح منه التصرفات وتترتب نتائجها .

(ب) - وأن هذه الصفات المطلوبة تكون في كل موضوع بحسب ما يناسبه .
وقد يشترط في الشخص لبعض الأفعال أو التصرفات أهلية بمحدود تختلف عما يشترط في أفعال أو تصرفات أخرى . فالأهلية التي تشترط في الشخص

لصحة قبوله ما يوجب له من غيره تختلف عن الأهلية التي تشترط لكي تصح منه هبته وسائر تبرعاته»^١.

إن الأهلية خاصة من خصائص الأشخاص الدالة على اكتمال النمو الجسمي والعقلي ، هذا الاكتمال الذي يقدر الشارع وجوده في الأشخاص ليرتب عليه مختلف الأحكام ؛ والأهلية بناء على هذا : « صفة يقدرها الشارع في الشخص تجعله محلاً صالحاً لخطاب تشريعي »^٢. يقول العلامة مصطفى أحمد الزرقاء في شرح هذا التعريف : « أهليات الأشخاص صفات تكاملية ، لأنها بحسب التكامل التدريجي يتهيأ الشخص أولاً لثبوت الحقوق له ، ثم لثبوت الحقوق عليه ، ثم لصحة بعض التصرفات والمعاملات ، ثم في النهاية يتهيأ للمسؤولية عن الإخلال بكل ما يوجبه التشريع ، وعن الالتزامات التي يلتزمها بإرادته ويتعهد بها ، إذ تكمل أهليته بوصوله إلى مرحلة الرشد .

فهذا التكامل الإنساني الذي يتبعه كالظل تكامل الأهلية التدريجي إنما هو كفاية ولياقة : أي أنه صفة وقابلية في الشخص ، كما جاء في التعريف تنمو وتتسع تدريجياً كسائر مواهبه الفطرية ومداركه »^٣.

^١ - المدخل الفقهي العام ٧٣٤/٢ - ٧٣٦.

^٢ - نفس المصدر ٧٣٧/٢ ، وانظر التعريفات ص: ٤٣ ، وفصول البدائع ٢٨٣/١ ، وفواتح الرحموت ١٥٦/١ ، وكشف الأسرار ٣٣٥/٤ ، وشرح التلويح على التوضيح ٣٣٦/٢ ، ودستور العلماء ١٤٣/١ .

^٣ - المدخل الفقهي العام ٣٣٧/٢ - ٣٣٨.

إن هذه الأهلية وإن كان الشارع هو الذي يقدر وجودها في الأشخاص ويعين مراتبها ، إلا أن لها تعلقاً بنفس واقع الإنسان المتمثل في مراحل نموه الجسمي والعقلي ، غير أن الشارع ينظم النظر إلى مراحل النمو تلك ، وإلى ما يعرض للإنسان فيها ، يقول العلامة مصطفى الزرقاء : « وهذه القابلية إنما يعود إلى الشارع نفسه أمر تقديرها وتعيين درجاتها تبعاً لمراحل التكامل في الشخص ، ولسلامته من الآفات ، لأن الشارع هو الحاكم المتكلم على الناس أمراً ونهياً بما يصلحهم ويصون حقوق أفرادهم وجماعتهم بتلك الأحكام التي يشرعها لهم . فإليه يعود تقدير كفاءة كل من الناس لكل من تلك الأحكام ، ولذا جاء في التعريف أنها : "يقدرها الشارع" ^١ .

إن مراعاة أحوال المكلف في علاقته بالواقع من حيث أهليته ، ومن حيث ما يعرض لهذه الأهلية من العوارض السماوية أو المكتسبة ، أصل شرعي يُبني عليه النظر في الواقع منعا للحكم عليها ، أو تكييفاً له بما يتناسب مع نوع العارض وطبيعة تأثيره ، قال العلامة علاء الدين البخاري (ت: ٧٣٠) . « وسميت هذه الأمور التي لها تأثير في تغيير الأحكام عوارض لمنعها الأحكام التي تتعلق بأهلية الوجوب ، أو أهلية الأداء عن الثبوت » ^٢ .

^١ - المدخل الفقهي العام ٧٣٨/٢ .

^٢ - كشف الأسرار ٣٧٠/٤ .

إن العوارض التي تطرأ على أهلية المكلف بالإزالة ، أو النقص ، أو التغيير لا تخرج عن النوعين الذين مر ذكرهما ، ألا وهما العوارض السماوية^١ ، والمكتسبة^٢ . قال فخر الإسلام البرز دوي (ت: ٤٨٢ هـ) : « العوارض نوعان : سماوي ومكتسب ، أما السماوي : فهو الصغر ، والجنون ، والعته ، والنسيان ، والإغماء ، والمرض والرق ، والحيض ، والنفاس ، والموت .

أما المكتسب فإنه نوعان : منه ومن غيره .

أما الذي منه : فالجهل ، والسكر ، والمزل ، والسفه ، والخطأ ، والسفر .

وأما الذي من غيره : فالإكراه بما فيه إلقاء ، وبما ليس فيه إلقاء^٣ .

يتضح مما سلف انه لا بد من مراعاة الوقائع في أحوال فاعليها ، وأنه لن يتأتى ذلك إلا بمعرفة أحوال فاعليها ، والتي تعتبر جزء من آليات الوصول إلى المعرفة بالواقع معرفة صحيحة .

لقد بنى أهل العلم على ضرورة مراعاة أحوال المكلفين لزوم التفريق بين الإطلاق والتعيين في الأحكام ، واعتبر ذلك بأحكام التفسيق والتبديع والتكفير ،

^١ - سميت سماوية لأنها لا كسب للعبد فيها ولا اختيار، فهي أمور تثبت من جهة الشارع، وكل ما لا اختيار للعبد فيه ينسب إلى السماء، على معنى أنه خارج عن قدرة العبد، نازل من السماء. انظر كشف الأسرار ٣٧٠/٤، وشرح التلويح على التوضيح ٣٤٨/٢.

^٢ - سميت مكتسبة لأن للعبد فيها اختياراً باكتسابها أو إزالتها، انظر كشف الأسرار ٣٧٠/٤ وشرح التلويح ٣٤٨/٢.

^٣ - أصول البرزوي مع شرحه كشف الأسرار ٣٤٨/٤-٣٤٩.

فإن عدم مراعاة هذا الأصل سيؤدي إلى تنزيل تلك الأحكام العامة المتعلقة بنوع من يقع منه فسق أو بدعة أو كفر على الأعيان رغم وجود موانع ذلك فيهم ، مما سيؤول إلى تنزيل الحكم على من لا يستحقه شرعا ، وكفى بذلك جناية على الشرع وذلك بالقول فيه بغير علم ، وجناية على المكلفين وذلك بالاعتداء عليهم وظلمهم .

ولم يكن حجتهم في ذلك إلا أن وقعوا على عبارات لأهل العلم تتضمن أن من فعل كذا أو قال كذا فسق أو ابتدع أو كفر ، وفي مثل هؤلاء يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : «.. وحقبة الأمر أنهم أصابهم في ألفاظ العموم في كلام الأئمة ما أصاب الأولين في ألفاظ العموم في نصوص الشارع ، كلما رأوهم قالوا : من قال كذا فهو كافر . اعتقد المستمع أن هذا اللفظ شامل لكل ما قاله ، لم يتدبروا أن التكفير له شروط وموانع قد تنتفي في حق المعين ، وأن تكفير المطلق لا يستلزم تكفير المعين ، إلا إذا وجدت الشروط وانتفت الموانع ، يبين هذا أن الإمام أحمد وعامة الأئمة : الذين أطلقوا هذه العمومات ، لم يكفروا أكثر من تكلم بهذا الكلام بعينه .

فإن الإمام أحمد - مثلا - قد باشر "الجهمية" الذين دعوه إلى خلق القرآن ، ونفي الصفات ، وامتحنوه وسائر علماء وقته ، وفتنوا المؤمنين والمؤمنات الذين لم يوافقوهم على التجهم بالضرب والحبس ، والقتل والعزل عن الولايات ، وقطع الأرزاق ، ورد الشهادة ، وترك تخليصهم من أيدي العدو ، بحيث كان كثير من أولي الأمر إذ ذاك من الجهمية من الولاة والقضاة وغيرهم : يكفرون كل من لم

يكن جهميا موافقا لهم على نفي الصفات، مثل القول بخلق القرآن ، ويحكمون فيه بحكمهم في الكافر ، فلا يولونه ولاية ، ولا يفتكونه من عدو ، ولا يعطونه شيئا من بيت المال ، ولا يقبلون له شهادة ، ولا فتيا ، ولا رواية ، ويمتحنون الناس عند الولاية والشهادة ، والافتكاك من الأسر وغير ذلك . فمن أقر بخلق القرآن حكموا له بالإيمان ، ومن لم يقر به لم يحكموا له بحكم أهل الإيمان ، ومن كان داعيا إلى غير التجهم قتلوه أو ضربوه وحبسوه .

ومعلوم أن هذا من أغلظ التجهم ، فإن الدعاء إلى المقالة أعظم من قولها ، وإثابة قائلها وعقوبة تاركها أعظم من مجرد الدعاء إليها ، والعقوبة بالقتل لقائلها أعظم من العقوبة بالضرب .

ثم إن الإمام أحمد دعا للخليفة وغيره ، ممن ضربه وحبسه ، واستغفر لهم ، وحللهم مما فعلوه به من الظلم والدعاء إلى القول الذي هو كفر ، ولو كانوا مرتدين عن الإسلام لم يجز الاستغفار لهم ، فإن الاستغفار للكفار لا يجوز بالكتاب والسنة والإجماع .

وهذه الأقوال والأعمال منه ومن غيره من الأئمة صريحة في أنهم لم يكفروا المعينين من الجهمية ، الذين كانوا يقولون : القرآن مخلوق ، وأن الله لا يرى في الآخرة ، وقد نقل عن أحمد ما يدل على أنه كفر به قوما معينين ، فأما أن يذكر عنه في المسألة روايتان ففيه نظر ، أو يحمل الأمر على التفصيل . فيقال : من كفر بعينه فليقيم الدليل على أنه وجدت فيه شروط التكفير ، وانتفت موانعه ، ومن لم

يكفره بعينه ، فلانتفاء ذلك في حقه ، هذا مع إطلاق قوله بالتكفير على سبيل العموم .

والدليل على هذا الأصل : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والاعتبار ^١ .
ثم ساق الأدلة مستوفاة على ما ذكره ، ولولا خشية الإطالة لنقلتها ، غير أن الغرض من مراعاة أحوال فاعلي الوقائع قد اتضح بهذا المقدار من النقول ، فلا حاجة للزيادة عليها بتكثير النقل .

وكما تراعى الوقائع في أحوال فاعليها ، تراعى الوقائع أيضا في ظروفها الزمانية والمكانية ، ذلك أن أحوال الناس تتغير بتغير أزمنتهم وأمكنتهم ، يقول العلامة ابن خلدون (ت: ٨٠٧ هـ) : « إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم وتحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ، ومنهاج مستقر ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة ، وانتقال من حال إلى حال .

وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول ﴿ سُنَّتَ اللّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ ﴾ ^٢ ، وبناء على هذا المعنى قام نظر العلماء في العوائد والأعراف ، ودعوا إلى عدم الجمود على الأحكام التي بنيت على العرف إذا تغير ، قال العلامة الشهاب القرافي : « إن إجراء الأحكام التي مُدْرِكُهَا العوائد مع تغير تلك العوائد :

^١ - مجموع الفتاوى ١٢/٤٨٧-٤٨٩ .

^٢ - غافر: ٨٥ .

^٣ - المقدمة ١/٥٩ .

خلاف الإجماع وجهالة في الدين ، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتحددة ، وليس هذا تجديدا للاجتهاد من المقلدين حتى يُشترط فيه أهلية الاجتهاد ، بل هذه قاعدة اجتهاد فيها العلماء وأجمعوا عليها ، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد^١ .

إن السبب في مراعاة الأعراف هو ما يصير لها من سلطان قوي في النفوس ، بحيث تصبح من ضروريات حياة الناس التي لا يستطيعون الاستغناء عنها ، ولا التخلص منها ، فالعادة طبيعة ثانية للنفس ، ولهذا قال الفقهاء : إن في نزاع الناس عن عاداتهم حرجا عظيما ، لما لها من القوة والتغلغل في النفوس^٢ .

إن مراعاة العرف لا بد منه للنظر في الوقائع - كما سيأتي بيانه - وتنزيل الحكم الشرعي عليها ، فهو بناء على ذلك أحد طرق وكيفيات استفادة "فقه الواقع" فقها شرعيا .

وإن من هذه الطرق أيضا اعتبار القرائن فإنها من أعظم ما يعين على فهم الواقع ، بل إنها تُصير المعرفة بالواقع أحيانا معرفة قطعية ، ذلك أن طرق إدراك الواقع تختلف من حيث القوة والضعف ، فمن هذه الطرق مثلا الخبر والحس والعادة وليست كلها في مرتبة سواء ، ولهذا كان الناس متفاوتين فيما يستفيدونه منها تفاوتا عظيما ، فالחס يفيد اليقين للعالم والعامي ، نعم هذا اليقين يقبل

^١ - الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص: ٢١٨-٢١٩ .

^٢ - نظر العرف والعمل في المذهب المالكي، لعمر بن عبد الكريم الجدي ص: ١١٩ .

التزايد ، والعلماء أحق بمراتب كمال اليقين ؛ وأما العادة والخبر فإن أمرهما أدق وأخفى لما يشترط لهما من الشروط ، وما يختلف بهما من القرائن .

إن الناظر في الواقع يختلف غرضه من نظره ذلك ؛ فإذا كان النظر في الواقع متعلقا بغرض ما ، فإنه ينبغي مراعاة ذلك المتعلق عند النظر في الواقع ، سواء كان ذلك المتعلق حكما يريد أن يحكم به على واقع ، أو فتيا يريد أن يترها على واقع ، قال العلامة ابن القيم : « ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم :

أحدهما : فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علما .

والنوع الثاني : فهم الواجب في الواقع ، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسول في هذا الواقع ، ثم يطبق أحدهما على الآخر .

فمن بدل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرا .
فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله ، كما توصل شاهد يوسف بشق القميص من دبر إلى معرفة براءته وصدقه^١ ، وكما توصل سليمان عليه السلام بقوله : « اتتوني بالسكين حتى أشقُّ الولد بينكما »^٢ ، إلى

^١ - قال تعالى : « وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدٌّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهِيَ مِنَ الصَّادِقِينَ » يوسف : ٢٧ .

^٢ - أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الفرائض ، باب إذا ادعت المرأة انسا ، ٣٢٣/٨ ، ومسلم في

معرفة عين الأم ، وكما توصل أمير المؤمنين علي عليه السلام بقوله للمرأة التي حملت كتاب حاطب لما أنكرته لُتُخْرِجَنَّ الكتاب أو لُتُجَرِّدَنَّكَ^١ إلى استخراج الكتاب منها ، وكما توصل الزبير بن العوام بتعذيب أحد ابني أبي الحقيق بأمر رسول الله ﷺ حتى دلهم على كنز حبي لما ظهر له كذبه في دعوى ذهابه بالإفناق بقوله " المال كثير والعهد أقرب من ذلك " ^٢ ، وكما توصل النعمان بن بشير بضرب المتهمين بالسرقه إلى ظهور المال المسروق عندهم ، فإن ظهر وإلا ضرب من أهمهم كما صريحهم ، وأخير أن هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

ومن تأمل الشريعة وقضايا الصحابة وجدها طافحة بهذا ، ومن سلك غير هذا أضاع على الناس حقوقهم ، ونسب إلى الشريعة التي بعث الله بها رسوله ^٣ .

إن المتأمل في هذا النص يجد العلامة ابن القيم جعل معرفة القرائن والأمارات والعلامات وسائل لمعرفة الواقع على وجه الحقيقة ، وطريقا لحسن الفقه فيه ، وأما الأمثلة التي ذكرها فكلها تؤكد أنه لا يتحدث عن مطلق الإدراك للواقع ، وإنما عن إدراك للواقع مخصوص يتوسل فيه المُدْرِك بطرق وآليات مخصوصة تعينه على الإحاطة بذلك الواقع علما . ومثل هذا الكلام كلام آخر لابن القيم

^١ - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب فضل من شهد بدرا، رقم: ٣٩٨٣، ومسلم في صحيحه كتاب فضائل الصحابة رقم: ٢٤٩٤.

^٢ - أخرجه ابن حبان في صحيحه، انظر موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان، رقم الحديث: ١٦٩٧.

^٣ - إعلام الموقعين: ٦٩/١.

يشبهه ، ذكره في كتاب الطرق الحكمية في سياق بيان مشروعية العمل بالفراسة والقرائن بل ذكره كالتأصيل لحجية العمل بالقرائن ، قال رحمه الله: «... فالحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات ودلائل الحال ومعرفة شواهدة ، وفي القرائن الحالية والمقالية ، كفقهاء في كليات الأحكام ، أضاع حقوقا كثيرة على أصحابها . وحكم بما يعلم الناس بطلانه لا يشكون فيه اعتمادا منه على نوع ظاهر لم يلتفت إلى باطنه وقرائن أحواله .

فهنا نوعان من الفقه لا بد للحاكم منهما :

- فقه في أحكام الحوادث الكلية .

- وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس ، يميز به بين الصادق والكاذب ، والمحق والمبطل ؛ ثم يطابق بين هذا وهذا ؛ فيعطي الواقع حكمه من الواجب ، ولا يجعل الواجب مخالفا للواقع¹ .

إن التأمل في نصي ابن القيم يجده يتحدث عن إدراك للواقع مخصوص من خلال آليات تعين على فهمه ، انظر إلى قوله مثلا : « فهم الواقع والفقه فيه ، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى تحيط به علما » ، وكذلك قوله : « وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس يميز به بين الصادق والكاذب ، والمحق والمبطل .. » .

¹ - الطرق الحكمية ص : ٤ .

إننا أمام أمر زائد على مجرد إدراك الواقع الذي يشترك فيه الكافر مع المسلم ، هذا الأمر الزائد هو فهم الواقع بعد إدراكه فهما شرعياً يعتمد على قواعد شرعية كالقرائن وغيرها .

وبناء على ذلك فإن طرق معرفة الواقع تنقسم إلى قسمين :

١- طرق إدراك للواقع كالحس والعقل والمركب منهما ، وسيأتي الحديث عنها .

٢- طرق فهم للواقع - بعد إدراكه - كقواعد الأصول والفقهاء المهية للواقع فهماً قريباً للحكم عليه ، سواء نزلنا الحكم أم لا .

فيكون معنى كيفية استفادتهما : « معرفة طرق الفهم الشرعي للواقع بتوسط الإدراك له غالباً » .

إن تلك القرائن أنواع كثيرة ، فمنها ما نص الشارع عليه وأرشد إلى العمل به ، كقرينة الفراش لإثبات النسب ، فمن أنكر أبوة من ولدته زوجته التي عقد عليها عقداً شرعياً ودخل بها ، لا يقبل إنكاره لقوله ﷺ : « الولد للفراش وللعاهر الحجر »^١ ، إلا إذا لاعن فإنه لا يلحقه نسبه ؛ ومنها قرائن قطعية تبلغ في قوة دلالتها درجة اليقين ، فلا يلتفت إلى الاحتمالات البعيدة التي ترد عليها ؛ ومنها قرائن تستنبط بنوع من الاجتهاد ، وهي التي تعتمد على فطنة الفقيه

^١ - أخرجه البخاري في صحيحه كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب للعاهر الحجر، ٣٣٦/٨؛

ومسلم في كتاب الرضاع في صحيحه ١٠٨٠/٢ .

وذكائه مفتيا كان أو حاكما ، وبهذا النوع من القرائن يستعان في الفراسة^١ في أحوال الخصوم ، أو المستفتين ؛ ومنها قرائن في غاية الضعف بحيث لا تبلغ دلالتها إلا إلى مجرد الاحتمالات البعيدة والتجويزات الضعيفة .

إن الواقع لا بد أن تقارنه أمور قد تظهر أحيانا ، وقد تخفى أحيانا أخرى ، والفقير هو الذي يغوص بنظره لاستخراجها ، قال العلامة ابن رحال المعداني (ت: ١١٤٠ هـ) في بيان ضرورة مراعاة ما يقترن بالمبيع الذي تبين به العيب من القرائن: « قد أطال الناس الكلام في العيب الخفي وضده ، ومن له بصيرة ومن لا .. وملخص كلام الناس على التحقيق بحسب فهمنا : هو أن المشتري للشيء الحاضر إذا غلب على الظن أنه اطلع على العيب فلا كلام له ، وإلا فله الرد ، ولا فرق في سبب ظننا أنه رضي بما ذكر : كان من جهة كون العيب ظاهرا ظهورا بينا لا يخفى على من نظر المبيع وقلبه ، أو من جهة بصيرة المشتري بالعيب ، أو من طول المدة التي باشر فيها البيع .

ويُراعى تدين المشتري وخيانتة ، وتبلده وفطانتة ، وتقليبه تقليبا تاما وغير تام ، ووقتا دون وقت ؛ فإن بغض الأوقات تظهر فيه العيوب ظهورا تاما ، وتخفى بعض الأوقات ، وغير ذلك كقوة الضوء وضعفه ، وتسيير الدابة وعدمه ، والحمل عليها وعدمه .

وهي أمور كثيرة لا تكاد تنحصر ، ومعيارها غلبة الظن أنه اطلع على العيب ، وكلام الناس دال على هذا ، ومن ارتاب فالعرب بالباب ...

^١ - انظر الطرق الحكمية لابن القيم ص: ٣ فما بعدها ، ونصرة احكام لاس فرحون ١٠١/٢ .

ولابد من قرائن الأحوال في هذا كله ، والنظر لقرائن كل نازلة نازلة ، إذ كل نازلة لها قرائن تحف بها ، كما في المعيار ، وفي المختصر وإن قامت قرينة فعلية ؛ وهذا بحر لا ساحل له ، ولكن من له عقل يخوضه ويسلم إن أعانه الله تعالى ، وأخلص عمله له تعالى . ألا ترى إلى رجل ليس له إلا ما يشتري به حمارا باعتبار ظاهر حاله ، وهو عارف بأحوال الدواب - إذ هو يخدم عليها - ، واجتهد في تقليب حمار حين اشتراه ، وشاور غيره من العارفين ، وبيته عنده ، وركبه ، واستخدمه ، وعلفه ثلاث ليال مثلا ، وهو له فطنة في هذا الأمر ، وتكرر شراؤه للحمير منذ أزمنة : يبيع حمارا ويشترى غيره ، أو يموت له الأول فيشتري غيره .

ثم وجد العيب فيه بعدها ، ثم قام وادعى عدم رؤيته لذلك العيب ، وهو قد يظهر عند التقلب التام ، ويخفى عند غير التام ، وذلك بياض بعينه مثلا ؛ فإنه لا رد هنا بذلك لأن القرائن دلت على كذبه ، وأنه في الغالب رآه .

ولو كان رجل له أموال ، واشترى هذا الحمار ، ومعه بلادة ، ولم يبيته ، ولا شاور ولا ركب ، وإنما دفعه يرعى مع دوابه بعد تقلبه على ما تقبضيه حاله ، فإن أمر هذا بالعكس لما تقدم .

وهكذا يجب على القاضي النظر لهذه الأمور ؛ والقاضي اليوم يؤتى برقعة فيها شهادة رجلين يسميان بيطين فيقولان هو عيب يخفى عند التقلب ، ويحكم بذلك بلا تردد ولا بحث في كونهما يعرفان بضمن ما أشرنا إليه من المحصل أم لا ، وهذا تفويت أموال لا تحصى ، فإننا لله وإنا إليه راجعون ما كان القضاء

هكذا ، ومن وقف على أحكام ابن سهل ، والوثائق المجموعة لابن فتوح ، والتميطية ، وغيرها ظهر له احتياط القضاة في هذه الأمور ، مع قلة دين البيطرة ...

فَكُلُّ حَادِثٍ مِنَ النَّوَازِلِ * تَحْفُهُ قَرِينَةٌ يَا عَاقِلُ
أَوْ عَدَدٌ مِنْهَا وَفَهْمُهَا يَجِبُ * عَلَى الْقَضَاءِ قَبْلَ حُكْمٍ قَدْ طُلِبَ «^١

إن هذا النص النفيس تضمن فوائد عظيمة منها :

١- تقرير أن كل نازلة وواقعة لها قرائن تحف بها ، دل عليه قوله : «... إذ كل نازلة لها قرائن تحف بها ». وكذلك قوله :

« فَكُلُّ حَادِثٍ مِنَ النَّوَازِلِ * تَحْفُهُ قَرِينَةٌ يَا عَاقِلُ
أَوْ عَدَدٌ مِنْهَا وَفَهْمُهَا يَجِبُ * عَلَى الْقَضَاءِ قَبْلَ حُكْمٍ قَدْ طُلِبَ »

٢- المعيار في إدراك القرائن غلبة الظن^٢ ، فلا يشترط القطع ، نعم إن تيسر القطع واليقين كان أولى وأحرى ، وقد دل على الاكتفاء بالظن الغالب قوله عند تعداده للقرائن التي تُمَكِّنُ من معرفة العيب في المبيع : «... وهي أمور كثيرة لا تكاد تنحصر ، ومعيارها غلبة الظن أنه اطلع على العيب ».

^١ - حاشية ابن رحال على شرح ميارة على تحفة ابن عاصم ١/٤٩٧-٤٩٨.

^٢ - انظر "النظام القضائي في الفقه الإسلامي" ل محمد رأفت عثمان ص: ٤٤٨ ، مبحث: أقسام القرينة من حيث دلالتها.

٣- مراعاة القرائن يحتاج إلى فطنة وذكاء، دل عليه قوله: «... وهذا بحر لا ساحل له ، ولكن من له عقل يخوضه ويسلم إن أعانه الله تعالى ، وأخلص عمله له تعالى ». وشبهه به ما مر من قول العلامة ابن القيم: «فالحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات ودلائل الحال ومعرفة شواهدة ، وفي القرائن الحالية والمقالية ، كفقهاء في كليات الأحكام أضاع حقوقا كثيرة على أصحابها ..».

٤- إرشاد القضاة إلى ضرورة الاحتياط عند النظر في الوقائع وعدم الاكتفاء بظواهر الأمور ، بل لابد من معرفة حقيقة الواقع من خلال القرائن والأمارات ، دل عليه قوله: « وهكذا يجب على القاضي النظر لهذه الأمور ؛ والقاضي اليوم يُؤتى برقعة فيها شهادة رجلين يسميان بيطرين فيقولان : هو عيب يخفى عند التعليل ، ويحكم بذلك بلا تردد ولا بحث في كونهما يعرفان بضمن ما أشرنا إليه من المحصل أم لا ..».

فأنت ترى أن الظاهر خفاء العيب في المبيع عند التعليل بشهادة بيطرين ، لكن هذا الظاهر مُعارض بقرائن كثيرة ، وقد مثل لها بمثال أوضح من خلاله تعددها ، فجعل المبيع حمارا به عيب يخفى عند التعليل ، فلننظر إلى ما يحتف شراء هذا الحمار من القرائن :

١- ليس للمشتري إلا ذلك المال الذي اشترى به الحمار ، وهذه قرينة يُستدل بها على استيثاقه عند الشراء ، كما جرت العادة فيمن لا يملك إلا ثمن المبيع فإنه لقلّة ذات يده ، ولعدم ما يعتاض به عند حصول الغبن فسي شرائه ، يتثبت أشد التثبت .

- ٢- معرفته بأحوال الدواب ، هذه المعرفة التي استفادها من الخدمة عليها ، فإن هذه القرينة تجعل وقوع الغرر في حقه بعيدا .
- ٣- اجتهاده في نقله ، وهذه قرينة أخرى يبعد معها أن لا يتفطن إلى العيب ، خاصة إذا ضمت مع ما قبلها من المعرفة بالدواب ، وشدة الحرص على عدم الاستهتار بإضاعة المال .
- ٤- مشاوررة العارفين ، وخاصة أن المستشار مؤتمن ، وذلك يقتضي منه أداء الأمانة ببذل معرفته كما جرت به العادة .
- ٥- تبيته عنده ، ولا يمكن في العادة أن يبيته عنده إلا وهو يقبله ، ويتفحصه كما جرت به العادة في المبيعات .
- ٦- ركوبه عليه .
- ٧- استخدامه ، والاستخدام أعم من الركوب ، وكلاهما نوع من التجريب للحمار يمكن من معرفة صلاحيته أم عدمها .
- ٨- علفه ثلاث ليال ، ولا ريب أن علف الحمار مما يكتشف به وجود أنواع من العيب ، أو سلامته منها .
- ٩- فطانة المشتري في شراء الحمير ، هذه الفطانة التي قد تكون ناشئة عن ذكاء ، ويشهد لذلك ما ذكر في مقابله من المشتري الذي معه بلادة ، فتكون هذه القرينة مستقلة عن التي بعدها .
- ١٠- القرينة العاشرة : تكرر شرائه للحمير منذ أزمنة .

فهذه قرائن عشرة دلت على كذبه فيما ادعاه من عدم اطلاعه على العيب ،
ولقد كان النظر في هذه القرائن من خلال جهات :

أولها : نفس المبيع ، هل العيب فيه مما يظهر عند التقلب أم لا ؟

ثانيها : جهة المشتري ، وذلك بمعرفة حاله : من تدينه أو خيانتة ،
وتبلده أو فطانتة .

ثالثها : طول المدة التي باشر فيها المبيع ، بحيث يتمكن من تقلبيه تقليبا تاما
أو غير تام ، وذلك باختباره هل يصلح لما اشترى له أم لا ؟

إن القرائن قد تختلف بحسب اختلاف متعلقها ، فليست كل الوقائع
متماثلة ، ولذا يختلف ما يحتف بها من القرائن والأمارات ، نعم بعض القرائن
تتكرر في أكثر الوقائع وأغلبها .

إن الناس يدركون الواقع ، ولكن هل إدراكهم هذا تراعى فيه هذه القرائن
التي تحتف بذلك الواقع ؟

لاشك أن الجواب عن هذا السؤال يتوقف على معرفة أن هذه القرائن منها
ما يكون بجريان العادة في أمثاله^١ - وبحث ذلك له موطن آخر - والمتوقف على
ما يحتاج إلى تعلم ونظر ، يحتاج إلى تعلم ونظر ، وكلنا يعلم علما قطعيا دل
عليه الحس أن العامة عن هذه المعرفة بمعزل ، فمن أين للعامي إدراك

^١ - انظر النظام القضائي في الفقه الإسلامي ص: ٤٤٨ ، وبغية التمام في تحقيق ودراسة مسعفة الحكام
للدكتور صالح بن عبد الكريم الزيد ١/٣١٥ .

"فقه الواقع" وهو يجهل الطريق الموصلة إليه ؟ وهل يُعقل معرفة الشيء دون معرفة مقدماته الموصلة إليه ؟

ومن طرق وكيفيات الوصول إلى "فقه الواقع" ومعرفته، معرفة قواعد الشريعة التي تبحث في كتب "القواعد الفقهية" ، وكتب "الأشباه والنظائر" ، يقول الحافظ السيوطي (ت: ٩١١ هـ) مبينا أنها مما يتوصل به إلى معرفة الوقائع التي لا تتناهى على مر العصور : « اعلم أن فن الأشباه والنظائر فن عظيم ، به يطلع على حقائق الفقه ومداركه ، ومأخذه وأسارره ، ويتميز في فهمه واستحضاره ، ويقتدر على الإلحاق والتخريج ، ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة ، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على مر الزمان .

ولهذا قال بعض أصحابها : الفقه معرفة النظائر »^١.

إن النظر في الواقع من خلال القواعد الفقهية ، يكون بقصد إدراج جزئيات الواقع تحت كليات الشريعة ، يقول إمام الحرمين الجويني مبينا كيفية استرسال أحكام الله على الوقائع من خلال كليات الشريعة وقواعدها : « فلو قال قائل : ما يتوقع وقوعه من الوقائع لا نهاية له ، ومأخذ الأحكام متناهية ، فكيف يشتمل ما يتناهى على ما لا يتناهى ؟ وهذا إعضال لا ييؤء بسحمله إلا موفق ريان من علوم الشريعة .

^١ - الأشباه والنظائر للسيوطي ص: ٣١ .

فنقول : للشرع مبنى بديع ، وأسسٌ هو منشأ كل تفصيل وتفريع ، وهو معتمد المفتي في الهداية الكلية والدراية ، وهو المشير إلى استرسال أحكام الله على الوقائع مع نفي النهاية .

وذلك أن قواعد الشريعة متقابلة بين النفي والإثبات ، والأمر والنهي ، والإطلاق والحجر ، والإباحة والحظر ؛ ولا يتقابل قط أصلاً إلا ويتطرق الضبط إلى أحدهما ، وتنتفي النهاية عن مقابله ومناقضه .

ونحن نوضح ذلك بضرب أمثال ، ثم نستصحب استعمال هذه القاعدة الشريفة في تفاصيل الأغراض من هذه المرتبة ، والله المستعان في كل حين وأوان ، فنقول . قد حكم الشارع بتنجيس أعيان ، ومعنى النجاسة التعبد باجتناّب ما نحسه الشرع في بعض العبادات على تفاصيل يعرفها حملة الشريعة في الحالات ، ثم ما يحكم الشرع بنجاسته يحصر نصاً واستنباطاً ، وما لا يحكم الشرع بنجاسته لا نهاية له في ضبطنا . فسيبيل المجتهد أن يطلب ما يسأل عن نجاسته وطهارته من القسم المنحصر ، فإذا لم يجده منصوصاً فيه ، ولا ملتحقاً به بالمسلك المضبوط المعروف عند أهله ، ألحقه بمقابل القسم ومناقضه ، وحكم بطهارته .

فاستبان أنه لا يتصور والحالة هذه خلوّ واقعة في النجاسة والطهارة عن حكم الله تعالى فيها .

ثم هذا المسلك يطرد في جميع قواعد الشريعة ، ومنه ينبسط حكم الله تعالى على مالا نهاية له .

وهذا سر في قضايا التكاليف لا يوازيه مطلوب من هذا الفن علواً
وشرفاً...»^١.

لقد تضمن هذا النص النفيس فوائد عظيمة أجملها فيما يأتي :

١- تقرير ما بني عليه اعتقاد بعض العلماء من خلو وقائع عن حكم الله ،
وذلك ببيان أن مآخذ الأحكام محصورة بانقطاع الوحي ، بخلاف الوقائع فإنها
غير محصورة لأنها تحدث زمناً بعد زمن ، وحيث إن الأمر كذلك فإنه يستحيل
رد ما لا يتناهى إلى ما يتناهى ، وقد ذكر مثل هذا التقرير في كتابه "البرهان"
فقال : « وأما القول في خلو الواقعة عن حكم الله تعالى :

فقد اضطرب الأصوليون في جواز ذلك . فصار القاضي إلى جواز ذلك ،
وترقى عنه إلى وقوعه ، فقطع به ، وقال : لا بد أن يقع ذلك ، فإن مآخذ
الأحكام محصورة مضبوطة من الكتاب والسنة والإجماع ، والوقائع لا تنضبط ولا
تتناهى ، ويستحيل أن يرد ما لا يتناهى إلى ما يتناهى »^٢.

٢- رد الشبهة التي بُني عليها اعتقاد خلو وقائع عن حكم الله ، وذلك ببيان
أن للشرع أسساً يبني عليه الفقيه كل تفصيل يسترسل بواسطته مع الوقائع رغم أنها
لا تتناهى ، نعم خلو الواقعة عن الحكم ممكن عقلاً ، لكن الحديث عن الوقوع ،
فإنه لم يقع أن خلت واقعة عن حكم الله ، يشهد لذلك هجوم العلماء على
الوقائع كلها رغم كثرتها ، وفرق بين الإمكان العقلي والإمكان العادي

^١ - غياث الأمم في التياث الظلم، المشهور بالغياني للحويبي ص: ٤٣٢-٤٣٤.

^٢ - البرهان للحويبي ٢/٨٨٢.

والواقعي ، وفي ذلك يقول إمام الحرمين : « أما جواز خلو الواقعة عن الحكم ، فلا ينكره عقل ، وأما وقوعه فأنكر ذلك فإن الأمم الماضين المنقرضين كانوا يتصدون للفتوى ، مع كثرة ما أُلقي إليهم وتفنتها ، وكانوا يهجمون على الجواب فيها هجوم من لا يرى للأجوبة حصرا ومنتهى .

ولو كان يجوز خلو بعض الوقائع عن حكم الله ، لاتفق وقوع واقعة خلت عن حكم الله وبدت ، فإذا لم يتفق دل على أنهم ما اعتقدوا جواز خلو الواقعة عن حكم الله »^١.

٣- قرر ذلك المبنى البديع الذي هو أس الشريعة ببيان أن قواعد الشريعة مترددة بين طرفين يتقابلان ، أحدهما محصور يسهل ضبطه ، والآخر غير محصور يندرج تحته ما لا ينضبط تحت القسم الأول المحصور ، وقد قرر نفس هذا المعنى أيضا في كتابه " البرهان " بقوله : «... من تأمل قواعد الشريعة وجدها مترددة بين طرفين أحدهما محصور ، والآخر غير محصور ، فالنجاسة محصورة ، والطهارة لا حصر فيها ، والتحریم محصور ، والإباحة لا حصر لها .

فالواقعة إذا ترددت من الطرفين ووجدت في شق الحصر فذلك ، وإلا حُكم فيها بحكم الشق الآخر الذي أعفي الحصر عنه »^٢.

ووجه استعمال هذا التقابل بين طرفي قواعد الشريعة المحصور وغير المحصور في الاسترسال مع كل ما يقع ، يتضح ببيان المثال الذي ضربه ، فنحن إذا حدثت

^١ - البرهان ٢/٨٨٢-٨٨٣.

^٢ - نفسه ٢/٨٨٣.

واقعة متعلقة بعين من الأعيان يراد معرفة كونها نجسة أم طاهرة ، لكي ينزل عليها ما يناسبها من الحكم الشرعي ، فإننا ننطلق من قاعدة "الأصل في الأشياء الطهارة" هذه القاعدة التي دل عليها استقراء الشريعة ، فنجدها مترددة بين طرفين متقابلين :

أ- الطرف الأول : طرف الأصل وهو الطهارة ، وهذا الطرف غير محصور .

ب- الطرف الثاني : طرف مدلول الناقل عن الأصل وهو النجاسة ،

وهو محصور .

بعد استحضار قاعدة "الأصل في الأشياء الطهارة" إلا إذا دل دليل على النجاسة ننظر هل هناك ما يدل على نجاسة هذه العين الحادثة نصاً أو استنباطاً ، لأن جهة النجاسة محصورة يسهل النظر فيها ، فإذا لم يبق عندنا دليل على نجاسة تلك العين فإننا نحكم لها بحكم الطرف غير المحصور ، وندرجها تحتها ، إبقاء لها على الأصل ألا وهو الطهارة ، ولا يمكن لتلك الواقعة أن تخرج عن أحد ذينك الطرفين .

وأما إذا أردنا أن نحكم على تلك العين الواقعة أو غيرها بحكم الحل أو

الحرمة ، فإننا ننطلق من قاعدة "الأصل في الأشياء الإباحة" فنجدها مترددة بين طرفين متقابلين :

أ- الطرف الأول : طرف الأصل وهو الحل والإباحة ، وهذا الطرف غير

محصور توسعة على الناس .

ب- الطرف الثاني : طرف مدلول الناقل عن الأصل وهو التحريم ، وهو محصور رفعا للحرج عنهم في تضيق دائرة المحرمات .

ثم إننا بعد استحضار قاعدة "الأصل في الأشياء الإباحة"^١ إلا إذا دل دليل على التحريم ، ننظر هل يوجد ما يدل على تحريم هذه العين الحادثة نصا أو استنباطا ، ذلك لأن جهة التحريم محصورة يسهل النظر فيها ، قال الله جل وعلا : ﴿ . . وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ إِلَيْهِ . . ﴾^٢ ، فإذا لم يقم عندنا دليل تحريم تلك العين فإننا نحكم لها بحكم الطرف الآخر غير المحصور ، وندرجها تحته ، إبقاء لها على الأصل الذي هو الإباحة ، قال العلامة عبد الرحمن بن سعدي (ت: ١٣٧٦ هـ) في تفسير الآية السابقة : « ودلت الآية الكريمة ، على أن الأصل في الأشياء والأطعمة الإباحة . وأنه إذا لم يرد الشرع بتحريم شيء منها ، فإنه باق على الإباحة .

فما سكت الله عنه فهو حلال ، لأن الحرام قد فصله الله ، فما لم يفصله الله فليس نجرام .. »^٣ . فأنت ترى أن تلك العين الواقعة لا يمكن أن تخرج عن أحد الطرفين السابقين .

إن هذا المسلك كما قال المؤلف : « يطرد في جميع قواعد الشريعة ، ومنه ينبسط حكم الله تعالى على ما لا نهاية له » والسر في ذلك هو ما قرره في

^١ - انظر الأشباه والنظائر للسيوطي ص: ١٣٣ .

^٢ - الأنعام: بعض آية ١١٩ .

^٣ - تفسير الكريمة الرحمن في تفسير كلام المنان ٦٣/٢ .

"البرهان" بقوله الآنف الذكر: «من تأول قواعد الشريعة وجدها مترددة بين طرفين أحدهما محصور ، والآخر غير محصور ..

فالواقعة إذا ترددت من الطرفين ، ووجدت في شق الحصر فذاك ، وإلا حُكم فيها بحكم الشق الآخر الذي أعفي من الحصر».

إن طرق استفادة "فقه الواقع" كثيرة ، وليس المقصود استيفاءها جميعا في هذا الموضوع ، وإنما المقصود هنا بيان معنى قولي في التعريف "كيفية استفادتها" ، وذلك يحصل بضرب مثال أو مثالين ، لا حصر الطرق كلها .

إن الغاية من هذا المبحث هو بيان أن "فقه الواقع" له طرق تمثل آليات للوصول إلى معرفته ، وأنه بدون معرفة هذه الطرق لا يمكن تحصيل "فقه الواقع" ، وحيث إن الأمر كذلك فلا بد لمن يريد أن يفقه الواقع من معرفتها ، ضرورة توقف معرفة الشيء على معرفة طرقه الموصلة إليه ، وإلا كانت معرفته بالواقع متفاوتة بحسب تفاوت مقدار ما حصله من العلم الذي يمكنه من حسن تصور ما يدركه من الواقع ، وبحسب تفاوت أفراد الواقع من حيث دقتها ، وطبيعة متعلقاتها ، والمقصود من إدراكها ، قال العلامة صديق حسن خان : «كل من يحكم على شيء فإنما يحكم عليه بما يناسب الصورة الحاصلة منه في ذهنه ، فمُسقط إشارته في الحقيقة صاحب تلك الصورة ، والفرق بين صاحب الصورة وبين مأخذها والمقصود بها واضح .

والصورة لا تخالف صاحبها أبداً ، فليس من هذه الجهة كذب أصلاً ، وكلّ
إنما يحكي الحقيقة الحاضرة عنده المتجلية عليه ، ولكن يجب أن لا يقتصر على
هذا حتى يُفرق بين الحق والباطل ليظهر الهدى والضلال»^١.

لقد تضمن هذا النص بيان أن الحكم على أي شيء شيء يستلزم وجود
حاكم على ذلك الشيء ، وصورة حاصلة عن ذلك الشيء في الذهن ، ومأخذ
صورة ذلك الشيء ، والمقصود بصورة ذلك الشيء ؛ وحيث إن الواقع جزء من
ذلك الشيء الذي يحكم عليه فإن الحكم على الواقع يستلزم وجود المُدرك
للوّاقع والحاكم عليه ، والصورة الحاصلة عن الواقع في ذهن المُدرك والحاكم ،
ومأخذ الصورة الحاصلة عن الواقع ، والمقصود بالصورة الحاصلة عن الواقع .

ويشهد لهذا الاستنتاج أن العلامة صديق حسن خان ذكر هذا النص ضمن
"فصل في ماهية التطبيق"^٢ والذي عرفه بقوله :«... هو عبارة عن معرفة قدر
انطباق كل مذهب مع الواقع ، وقدر انحرافه عنه ، ومعرفة أسباب الانحراف ،
بمخبر يتفطن له من كلامه وأصوله وفروعه حتى يطمئن القلب ويزول الريب»^٣.

إذا نظرنا إلى المُدرك للواقع والحاكم عليه فإننا نجده يختلف بحسب ما
عنده من كثرة العلم أو قلته أو انعدامه ، وبحسب جودة الفهم أو توسطه أو
بلادته ، وبحسب سعة الملاحظة ودقتها أو ضيقها وسطحيتها ، فالناس يتفاوتون

^١ - أنجد العلوم ١/٣٩٥.

^٢ - نفسه ١/٣٩٤.

^٣ - نفسه ١/٣٩٤.

تفاوتا عظيما فيما ينطبع في أذهانهم من الواقع ، استيعاباً لجزئياته ، والتفاتاً لأدق تفاصيله ، فقد ينطبع في ذهن جزئية أو جزئيتان ، وفي ذهن آخر عشرات الجزئيات ، وقد تتدخل ذاتية المُدرك والحاكم بدخول عناصر جديدة على الواقع الموضوعي ، لأن الإدراك للواقع يتبع ما عند صاحبه أحيانا من معارف مسبقة عن ذلك الواقع المُدرك ، وقد يكون ط عنده من المعارف غير مطابق ، ولهذا لا بد من صرامة وحياد للفصل بين الذاتي والموضوعي .

أما إذا نظرنا إلى الصورة عن الواقع في ذهن المُدرك فإنها تابعة لطبيعة صاحبها الذي مر بيان تفاوت مستواه علما وفهما وملاحظة ، ولهذا قال العلامة صديق حسن خان في نصه السابق : «.. والصورة لا تخالف صاحبها أبدا ، فليس من هذه الجهة كذبٌ أصلا ، وكلُّ إنما يحكي الحقيقة الحاضرة عنده المتجلية عليه »^١. والسر في أن الصورة الحاصلة عن الواقع لا تخالف صاحبها المُدرك كونها تابعة له كما مر تقريره .

وأما إذا نظرنا إلى مأخذ الصورة الحاصلة عن الواقع فإنها ليست محصورة في جنس واحد ، بل هي أجناس ، وتحت كل جنس أنواع ، وتحت كل نوع أفراد ، ذلك أن مأخذ الصورة الحاصلة عن الواقع متعدد كتعدد أصله ألا وهو مأخذ مطلق الإدراك ومُدرك أصل المعرفة ، وهذه المآخذ والمدارك والطرق يُمكن إجمالها في ثلاثة أجناس : الحس ، والعقل ، والمركب من الحس والعقل ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « وطرق العلم ثلاثة : الحس ، والعقل ، والمركب

منهما كالخبر « ، ومثله قول العلامة ابن القيم : « إن طرق العلم : الحس ،
والعقل ، والمركب منهما ، فالمعلومات ثلاثة أقسام :

أحدها : ما يعلم بالعقل ، والثاني : ما يعلم بالسمع ؛ والثالث : ما يعلم
بالعقل والسمع . وكل منها ينقسم إلى ضروري ونظري ، وإلى معلوم ومظنون
وموهوم . فليس كل ما يحكم به العقل علما بل قد يكون ظنا وقد يكون وهما
كاذبا ، كما أن ما يدركه السمع والمصر كذلك »

إن أجناس ماخذ الإدراك إما ثلاثة . ونحو هذه الثلاثة أنواع ، فتحت
الحس أنواع ، ونحو العقل أنواع ، ونحو المركب منهما أنواع ، وقد أحسن
جمعها نظما العلامة ابن عاصم (ب . ٨٢٩ هـ) في نظمه الأصولي المسمى
"مرتقى الوصول إلى معرفة علم الأصول"

- « واذن مفيد العلم بالدين * وذاك أقساماً لدى التفصيل
دليل حراً ودين عقلي * أو منهما مركباً ونقلني
فالحس في الرؤية والسمع وفي * ذوقٍ وشمٍّ ثم لمسٍ اقتفني
وقسم العقل للضروري * ومستفادٍ بعد في الأمور
وذا الدليل في الأصول لا يقع * معتمداً أصلاً ولكن متبع
وعلمنا بمثل حزن وفرح * إلحاقه بما مضى قد أتضح

¹ درء تعارض العقل والنقل ١/١٧٨

² الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة لابن القيم ٣/٨٧٠

- والحدس والتجريب من مُركَّب * ومعهما تواترأله أنسب
 ومثلها قرائن الأحوال * لابن الجويني وللقزالي
 والنقل في الإجماع والكتاب مع * تواتر السنة كل متبع..»

إن هذه المآخذ والطرق هي نفسها مآخذ إدراك الواقع ، وعند التأمل فيها نجد أنها ليست على مرتبة واحدة من القوة والانتساع ، بل إن بعضها أوسع من بعض ، وبعضها أقوى وأتم وأكمل من بعض ، فما يعلم من الخبر أعم وأشمل وأوسع مما يعلم بالحس ، وما يعلم بالحس والعيان أتم وأكمل وأقوى ، وفي ذلك يقول العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى : « إن المعلومات الغائبة التي لا تدرك إلا بالخبر أضعاف أضعاف المعلومات التي تدرك بالحس والعقل ، بل لا نسبة بينهما بوجه من الوجوه . ولهذا كان إدراك السمع أعم وأشمل من إدراك البصر ، فإنه يدرك الأمور المعدومة والموجودة ، والحاضرة والغائبة ، والعلوم التي لا تُدرك بالحس ، وهذه حجة من فضل السمع على البصر من النظر وغيرهم ؛ وخالفهم آخرون فرجحوا البصر على السمع لقوة إدراكه وجزمه بما يدركه وبعده من

¹ - نيل السؤل على مرتقى الوصول محمد نجى الولاقي ص: ١٧-١٨ ، وهذا الذي نظمه هو الذي جرى عليه عمل أهل العلم، فقد ذكر الدليل النقلي أيضا مع دليل الحس ودليل العقل والمركب منهما، ذلك لأن أصل علم المؤمن العلم بالله وما أنزل وعنه تشعب علومه، قال شيخ الإسلام في مجموع فتاواه ١٥/٢-١٦: « فأصل علمهم وعملهم: هو العلم بالله، والعمل لله.. ثم من العلم به تشعب أنواع العلوم ، ومن عبادته وقصده تشعب وجوه المقاصد الصالحة » وأما من لم يذكر الدليل النقلي عند الإجمال فلائنه عند التفصيل يجعله مما يعلم بالخبر المركب من الحس والعقل ، ولا ريب أنه أصل الأدلة عند المسلم .

الغلط ، وبين الفريقين مباحثات يطول ذكرها ، قد ذكرها ابن قتيبة وأبو المعالي الجويني وغيرهما .

وفصل النزاع بينهما أن ما يُدرك بالسمع أعم وأشمل ، وما يُدرك بالبصر أتم وأكمل ، فهذا له القوة والتمام ، وذلك له العموم والإحاطة .

والمقصود أن الأمور الغائبة عن الحس نسبة المحسوس إليها كقطر في بحر ، ولا سبيل إلى العلم بها إلا بسخر الصادق^١ .

إن التأمل في أفراد الواقع يجد أغلبها لا سبيل إلى معرفته إلا عن طريق الخبر ، ونسبة ما يُعلم من الواقع عن طوق الحس إلى ما يعلم بالخبر كقطرة في بحر ، وأنت ترى كيف صارت صناعة الأخبار رائجة السوق متسعة المجال ، لكنها رغم ذلك لا تخرج عن ذلك المدرك الكلي الذي قرر أهل العلم مراتبه وشروط كل مرتبة من تلك المراتب ، فما كل خبر يقبل عند فقيه الواقع ؛ وقد يُعتقد أن بعض طرق معرفة الواقع المعاصرة لا يدخل تحت الأجناس السابق ذكرها ، أو تدخل تحت ما يكون أقوى وأدق ، بعد أن كان قديما داخلا تحت ما هو أوسع وأشمل كالوقائع التي تنقل بواسطة الصورة المرئية ، والتي تبثها المحطات الفضائية للأخبار ، فإن تلك الوقائع بحسب الرؤية الظاهرة مركبة مما يدرك بالحس والخبر ، ذلك لأنك ترى الوقائع تنقل نقلا حيا مباشرا - كما يقال - أو غير مباشر ، غير أن التأمل الدقيق يفضي بصاحبه إلى الاحتراز من ذلك الانطباع السطحي ، وذلك باستحضار أن النقل للواقع من خلال الصورة تدخله صناعة

^١ - الصواعق المرسله ٣/٨٧٣-٨٧٤.

متطورة تكثف الصورة بمجموعة من المؤثرات تُصَيِّرُ ذلك المحسوس أقرب إلى الصناعة منه إلى الواقع المحسوس ، بحيث يجد المتأمل في نفسه ضرورة التفريق بين هذا المحسوس المنقول الذي تدخلت فيه الصناعة ، وبين المحسوس الذي يباشره الإنسان بجواسه ، يقول أحد الباحثين : « التلفزيون لا يملأ علينا دنيانا فقط من خلال نقل الواقع الحي مباشرة أو غير مباشرة ، بل هو بصدد صناعة دنيا الأجيال الطالعة من خلال الواقع المخلَق : الواقع المصنوع حاسوبيا ، هذا الواقع الذي يمكن مزجه بدرجات متفاوتة مع الواقع الطبيعي ، يتعذر حتى على الأكثر فطنة تمييزه..»

هذا الواقع المخلَق وإمكانات مزجه تكنولوجياً مع الواقع الفعلي يخلق حقا عالما جديدا كلياً من ثقافة الصورة . عالم له قوة تأثيره التي يمكن إطلاق تسمية "البلاغة الإلكترونية" عليها .

البلاغة الإلكترونية تأتي كي تعزز وتضاعف بلاغة الصورة المرئية التقليدية ، والتي أصبح معروفا مدى استخدامها في الإعلام : مؤثرات الصوت الجسم ، والألوان المبهرة ، وتقنيات التكثيف والتركيز . والتكبير والتصغير . والدمج والفرز ، والإنزال ، والمزج ، والتسلسل ، إلى ما هناك من تقنيات إخراج . وهي تتوسل كل مبادئ التأثير الحديثة في علوم نفس الحواس ، والاستقبال الحسي ، والإدراك .

هذه البلاغة لا يمكن المشاهد إلا الاستسلام لمتعتها العديدة ، وبالتالي تأثيرها الصريح منه والخفي ، المباشر والمداور ، الآبي واللاحق ، حيث أصبح معروفا في

علوم الإدراك أن مقدار الوعي بما يدرك من مثيرات لا يشكل سوى نسبة محدودة مما يتم تلقيه . كما أن بلاغة الصورة مضافة إلى البلاغة الإلكترونية وتلقيها من أكثر من حاسة في آن معا ، وتوجهها إلى أكثر من رغبة ودافع في الوقت نفسه ، وقوة نصوعها وتماسكها وانسجامها كأشكال وسيناريوهات ، تجعل عملية بناء الشبكات العصبية المعرفية الخاصة باستيعابها وتخزينها أقوى بكثير . إضافة إلى كونها لا تتطلب جهدا عقليا واعيا ومركزا .

ومن هنا تتكون شبكات معلومات في الدماغ ذات حجم وسرعة لا يقارنان ببطء تكون الشبكات المعرفية الناتجة عن النص المكتوب الذي يحتاج إلى جهد عصبي كبير لفك رموزه وتأويله ثم استيعابه . بلاغة الصورة تقدم مادة مشغولة سلفا ، وجاهزة للاستيعاب .

فكم هي رائعة وعظيمة هذه الإمكانيات المعرفية وكم هو عظيم تأثيرها الذي يفلت جله من التصفية النقدية والانتقاء . وبالتالي كم هي كبيرة الأخطار إذا تحولت المسألة إلى عملية تلاعب وصناعة موافقة « .

نستنتج أن الواقع المنقول بالصورة قد يكون واقعا مصنوعاً ، واعتبر إذا شئت بما ينقله اليهود من صور واقع الصراع مع الفلسطينيين ، كيف يعرضون ما يشاؤون من صورته المنتقاة ، بسلخها أولاً عن سياقها التاريخي المتمثل في

¹ - حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية، لمصطفى حجازي ص: ٣١-٣٢. وانظر كتاب المتلاعبون بالعقول لهربرت شيللر، المنشور ضمن سلسلة عالم المعرفة (١٠٦) ، الكويت ١٩٨٦ م .

اغتصاب أرض فلسطين، وتكرار عملية تشريد أهلها ، وإبادتهم ؛ هذا المسخ للتاريخ في صورة عرض صور حية من الواقع هو الذي نقلهم من معتدين إلى مُعتدى عليهم ، وحول الجهاد المشروع إلى إرهاب ، مما مكنهم من عملية التلاعب بالغرب ، وصناعة موافقتهم لهم على الإمعان في التنكيل بالفلسطينيين كأنه حق مشروع لليهود .

وحيث إن الأمر كما تقرر بيانه فلا بد من مراعاة تصنيف مدارك معرفة الواقع ، ومراعاة شروط كل مُدرك منها ، ومعرفة مرتبته من حيث ما يفيد من العلم أو الظن أو الوهم ، فما كل تلك المآخذ والمدارك والطرق تفيد العلم دائما ، بل قد تفيد الظن أحيانا أخرى ، والوهم في أكثر الأحيان ، والله در علماء المسلمين ما أدقهم في تنويع مراتب ما يحصل من الإدراك عن طريق تلك المآخذ والطرق ، فهذا العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى لما قرر أن طرق العلم هي الحس ، والعقل ، والمركب منهما ، بين أن كل طريق منها ينقسم إلى معلوم ومظنون وموهوم ، والمعلوم إما أن يكون معلوما علما ضروريا أو نظريا ، فقد مر قوله رحمه الله : « وكل منهما ينقسم إلى ضروري ونظري ، وإلى معلوم ومظنون وموهوم ، فليس كل ما يحكم به العقل علما ، بل قد يكون ظنا ، وقد يكون وهما كاذبا ، كما أن ما يُدركه السمع والبصر كذلك »¹.

إن هذا الكلام النفيس يتضمن تقرير أن ما يُدرك بالعقل قد يكون معلوما إما بالضرورة أو النظر ، وقد يكون مظنونا لا يصل إلى مرتبة العلم لاحتمال

وجود ضد مرجوح ، وقد يكون مجرد وهم كاذب . وقد يتساءل البعض عن أصل إدخال العقل في طرق معرفة الواقع فضلا عما يفيد العقل من مراتب الإدراك ، فيقال في الجواب عن ذلك بأن "فقه الواقع" لا يقتصر فقط على إدراك الجزئيات المعينة المشخصة وإنما يتضمن أيضا إدراك الكلّيات ، بل إن معرفة الكلّيات هي التي تعرف بواسطتها الجزئيات معرفة شرعية يصلح أن يطلق عليها اسم "فقه الواقع" ، ذلك أن أفراد الواقع وجزئياته غير منحصرة ، ولما كان الأمر كذلك كان الاعتناء بمعرفة الكلّيات أولى لأن منها تعلم أحكام الجزئيات ، وقد بدأ الاعتناء بالقوانين العامة التي تحكم الجزئيات ، وتعين على فهمها حتى عند هؤلاء الذين تضخم في حسهم "فقه الواقع" من غير وضوح لمعناه وأسسهم عندهم - كما يصرحون هم أنفسهم بذلك^١ - يقول أحدهم : « قلنا إن فقه الواقع هو

^١ - قال صاحب كتاب "فقه الواقع أصول وضوابط" (ص: ٤٥): «ولعل غياب الدراسات والكتابات الخاصة في الموضوع هو الذي يجعل هذا الفقه غامضا في الأذهان، وتعريفاته عائمة وغير دقيقة» ومما يؤكد أن هذا الكلام يشمل أيضا أنه لما أراد أن يعرف "فقه الواقع" باعتباره مركبا إضافيا لم يمر بالمراحل العلمية التي يقتضيها النظر والتأليف العلميين، فعرف الفقه من حيث اللغة فقط دون الاصطلاح، وبحث عن معنى كلمة "الواقع" في كتب اللغة وقرر أنه لم يجده، قال في (ص: ٤١): «٢- معنى كلمة "الواقع": عدت إلى لسان العرب أبحث عن كلمة "واقع" لكن دون جدوى، وقلت في نفسي: إن الكلمة محدثة، وربما أحد بغيبي في المعجم الوسيط باعتباره يجمع بين الكلمات العربية الأصلية، وبين المفردات المحدثّة والدخيلة، فلم أجد سوى كلمة "واقعية"، وهي في الفلسفة: مذهب يلتزم فيه التصوير الأمين لمظاهر الطبيعة والحياة كما هي، وكذلك الآراء والأحداث والظروف والملاسات دون نظر مثالي، أو مذهب أدبي يعتمد على الوقائع، ويُعنى بتصوير أحوال المجتمع». ولي مع

- ١- أسأل القارئ أن يقول لي بربه كيف نجد معنى كلمة "الواقع" من مراجعه محصورة في "لسان العرب" ؟
- ٢- لما لم نجد الكلمة قال في نفسه إن الكلمة محدثة، فهل العلم حديث نفس وخطراتها؟
- ٣- عنون لهذا المبحث بقوله: ٢- معنى كلمة "واقع" فهو يبحث عن معنى كلمة واقع، وقال: «عدت إلى لسان العرب أبحث عن كلمة "واقع" لكن دون جدوى» فهل هو يبحث عن كلمة واقع أم عن معناها، ويؤكد وقوع الاشتباه بين الأمرين، بل يرجح جانب بحثه عن الكلمة نفسها لا معناها قوله فيما بعد: «وقلت في نفسي: إن الكلمة محدثة» فجعل كلمة "واقع محدثة" ويزيد الأمر تأكيدا تولية وجهه شطر معجم حديث هو المعجم الوسيط «باعتباره يجمع بين الكلمات العربية الأصلية، وبين المفردات المحدثة» على حد تعبيره، قال الأمر إلى نفي كون كلمة "واقع" عربية أصيلة، رغم أن من أسط قواعد العلم أن عدم الوجدان ليس دليلا على عدم الوجود؛ ويزيد ما ذكرته عنه تأكيدا تغليب كونها مفردة محدثة دخيلة. ٤- أسأل الكاتب هل المحدث من الكلمات لا يكون إلا دخيلا؟ وأجيب بدلا عنه لأنه حصر المحدث في الدخيل، فأقول قد يكون المحدث من الكلام دخيلا، وقد يكون غير دخيل بأن دعت الحاجة إلى الاصطلاح عليه بالمواضعة.
- ٥- أسأل الباحث ؟ هل لفظ الواقع لفظ مهم أم مستعمل؟ فإن كان مستعملا، فأسأله ثانية هل معناه الذي ألف كتبه من أجله مما تستند الحاجة إليه أم لا؟ فإن كان جوابه بالإيجاب، ولا إحاله إلا سيكون كذلك، فقد ذكر أهمية الواقع، وتوقف فهم الشرع عليه، أسأله ثالثة هل يعلم «أن المعنى يحتاج إلى اللفظ احتياجا قويا يكون له لفظ مفرد خاص به» كما يقول صاحب المراقي في شرحه لقوله: «وليس للمعنى بلا احتياج * * * لفظ كما نتأرجح المنتهاج» انظر بشر البنود ١/١٠٨.
- ٦- هل يعتقد الباحث ؟ -ولا أقول يظن- أن لسان العرب -فضلا عن كتب اللغة الأخرى التي لم يعرج عليها- سيجد فيها المعنى الاصطلاحي لكلمة "واقع"؟ فإني لا أظنه كان يبحث عن معناها اللغوي، فإنه موجود في كتب اللغة التي منها اللسان كما قررته في تعريف الواقع لعه.
- ٧- كان على هذا الباحث أن يبحث في المعاجم الاصطلاحية كمثل "كشاف اصطلاحات الفنون" لتهانوي، و"دستور العلماء" للأحمد نكري، و"التعريفات" للجرجاني، وغيرها من الكتب المشابهة لما =

الفهم العميق لما تدور عليه حياة الناس ، وما يعترضها ، وما يوجهها . وهو مرهون إلى حد بعيد بالوقوف على اكتشاف ما أطلق عليه الأستاذ عمر عبيد حسنة "قوانين الاجتماع والعمران" ، والإحاطة بالشروط والعوامل الفكرية المؤثرة فيها .

من هنا رأينا أن يشمل فقه الواقع :

- إدراك التأثيرات البيئية الطبيعية ، باعتبارها محددًا أساسيًا وموجهًا رئيسيًا لحياة الناس .

- فقه الحركة الاجتماعية ، على اختلاف أنواعها ، باعتبارها الروابط التي تربط بين الناس .

- سير أغوار النفس البشرية ، باعتبار الإنسان المحور والأساس في هذا الوجود^١ .

= تنقل منه المعاجم الاصطلاحية مادتها، وسيجدها مذكورة فيها كشروح وحواشي التلخيص، و"شرح المواقف" للجرجاني وحواشيه المختلفة، وشرح المقاصد للتفتازاني، وشرح الشمسية وحواشيتها... الخ.

وأنت ترى أيها القارئ - يرحمك الله - أنه قفز على كل هذه المراحل في البحث ، وارتقى في أحضان الكلمات المحدثّة الدخيلة فلم يظفر بيغيته أيضا، وإنما ظفر بكلمة "واقعية" وهي بعيدة عن المعنى الذي يريده، فأضاع كلمته بين القلم والحديث .

^١ - فقه الواقع أصول وضوابط ، أحمد بوعود ، كتاب الأمة ، العدد ٧٥ ، المحرم ١٤٢١ ، ص :

إن تلك القوانين العامة هي من قبيل الكليات التي لا تعرف إلا بواسطة العقل ، ذلك لأن الحواس لا تدرك إلا السمعين والجزئي ، لكنه لتكرر الإحساس به ينتزع العقل منه معنى مشتركاً يُصَيِّرُه بمثابة القانون الذي يحكم ذلك الجزئي المتكرر ، وملاحظة هذا التكرر يسميه علماء المسلمين بالتجربة وهو الذي يمكن من معرفة اطراد الشيء حتى يحكم بأنه قانون أو سنة أو عادة ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى : « وأما الاعتقاد الكلي القائم في النفس من أن هذا الجنس يحصل به اللذة ، وهذا الجنس يحصل به الألم ، فهذا من التجريبات ، إذ الحسيات الظاهرة والباطنة ليس فيها شيء كلي . فالقضاء الكلي الذي يقوم بالقلب هو مركب من الحس والعقل ، وهو التجريبات . كما في اعتقاد حصول الشبع والري بما يعرف من السموم القاتلة والأسباب الممرضة ، وزوال ذلك بالأسباب المعروفة . وكل هذا من القضايا التجريبية ، فالحس به يعرف الأمور المعينة ، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلي ، فقضى قضاء كلياً أن هذا يورث اللذة الفلانية ، وهذا يورث الألم الفلاني .

والحدسيات هي كذلك . فبالحس يعرف أعيانها ، ثم يتكرر فتعلم بالعقل القدر المشترك . لكن ذلك التكرر لا يكون بفعل الإنسان ، بل هو كما يعرف من الأمور السماوية ، مثل أن يرى اختلاف أنوار القمر عند اختلاف مقابلته للشمس ، فيحدس أن ضوءه مستفاد منها ...

وبالجملة الأمور العادية ، سواء كان سبب العادة إرادة نفسانية أو قوة طبيعية ، فالعلم بكونها كلية هو من التجريبات ، أو الحدسيات - إن جعلت نوعا آخر - «^١ .

والذي ينبغي أن يُعلم هنا أن ما يحكم العقل باطراده من العادات والسنن والقوانين ليست دائما قطعية ، بل قد تكون أمرا مظنونا إذ قد تتخلف تلك العادة فينخرم ذلك الاطراد ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى : « ثم العاديات قد تنتقض »^٢ ، خاصة ما كان من تلك القوانين بمجال الإنسانية ألصق ، وحيث إن الأمر كذلك فإن ما تفيده تلك القوانين في فهم الواقع لا ينبغي أن ينزل منزلة ما تفيده الأدلة القطعية ، يقول الدكتور عبد الحميد النجار : « والواقع الإنساني بالعناصر التي حددناها آنفا ، يختلف لا محالة في طبيعته عن الواقع الكوني ، من حيث السنن والقوانين ، التي بها يكون انضباط سيرورته . فالواقع الكوني يجري على قانون ثابت ، في تحول أوضاعه ، وفي تفاعلاته المفضية إلى حركة التغير فيه ، ولذلك فإن الاجتهاد في فهم حقيقته يثمر المعرفة اليقينية بتلك الحقيقة ، لما بنيت عليه من اطراد في سننها ، وعلى أساس تلك المعرفة اليقينية يتعامل الإنسان مع الكون في جهوده التي يبذلها في تكيفه لمصلحته ، تعاملًا مبنيًا على ذلك الاطراد الذي لا يتخلف .

^١ - الرد على المنطقيين ص: ٣٨٦-٣٨٧ .

^٢ - نفسه ص: ٣٨٨ .

ولكن الواقع الإنساني ليس منضبطا كواقع الكون ، فالعنصر الروحي في تكوين الإنسان ، والإرادة الحرة التي يختص بها ، جعلها هذا الواقع يتصف بقدر كبير من الخفاء في العوامل والأسباب ، التي تنشأ بها الظواهر والأحداث ، كما يتصف بقدر كبير من الخصوصية في التفاعل ، كان بها غير واضح في انضباطه واطراده .

وبهذا كله يكتسب الواقع الإنساني صفة من الغموض من جهة ، وصفة من عدم الاطراد في السيرورة من جهة أخرى . وهما صفتان يجعلان منه موضوعا عصيا عن الفهم اليقيني ، مقارنة بالمواضيع الكونية ، وقد سجل هذا المعنى أحد الفلاسفة المهتمين بالإنسان وهو ألكسيس كاريل في كتابه الشهير "الإنسان ذلك المجهول" .

ويقتضي هذا الوضع لواقع الإنسان أن يكون الاجتهاد في فهمه ، واستيعاب حقيقته مبني على أدب خاص ، وقواعد تتناسب مع طبيعته ، وأن تستخدم فيه وسائل آلية للتحليل والتصنيف والرصد قائمة على أسس علمية ، غير متروكة للتلقائية والعفوية^١ .

وحتى لا يُظن بالمؤلف نفيه لوجود قانون ثابت تقوم على أساسه حياة الإنسان ، فقد علق على كلامه السابق في أحد هوامشه فقال : « ليست حياة الإنسان الواقعية خلوا من كل قانون ثابت في سيرورتها ، بل هي محكومة ببعض

^١ - في فقه التدين فهما وتنزيلا ١٢٤/١-١٢٥ ، ضمن سلسلة كتاب الأمة العدد ٢٢ ، المحرم

القوانين العامة مثل ما جاء مطرداً في القرآن الكريم من أن انتشار الكفر والفساد مؤد إلى الهلاك ، وما ذكره ابن خلدون من أن فشو الظلم مؤذن بالخراب ^١ . وهذا الذي قرره عبد الحميد النجار أوضحه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله إيضاحاً في غاية القوة والنصوع بحيث لا يدع مجالاً لزيادة ، قال رحمه الله تعالى : « ولكن العادة التي لا تنتقض بحال ما أخبر الله أنها لا تنتقض ، كقوله تعالى : ﴿ لَنْ لَمْ يَنْتَه الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا ﴾ * ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلاً * سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً ^٢ . وقال : ﴿ ولو قاتلكم الذين كفروا لولاؤا الأذبار ثم لا يجدون ولياً ولا نصيراً ﴾ * سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً ^٣ . وقال : ﴿ وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن أهدى من إحدى الأمم فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفوراً ﴾ * استكباراً في الأرض ومكر السبي ولا يحيق المكر السبي إلا بأهله فهل ينظرون إلا سنة الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً ^٤ .

^١ - نفسه ص: ١٢٥ هامش (٢).

^٢ - الأحزاب: ٦٠-٦٢.

^٣ - الفتح: ٢٢-٢٣.

^٤ - فاطر: ٤٢-٤٣.

فهذه سنة الله وعادته في نصر عباده المؤمنين - إذا قاموا بالواجب - على الكافرين ، وانتقامه وعقوبته للكافرين الذين بلغتهم الرسل بعذاب من عنده أو بأيدي المؤمنين . وهي سنة الله التي لا توجد منتقضة قط . وكما قال قبل هذا :

﴿ مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا ﴾^١ ، لم يقل هنا « ولن تجد » لأن هذه سنة شرعية لا ترى بالمشاهدة ، بل تعلم بالوحي ، بخلاف نصره للمؤمنين وعقوبته للمنذرين ، فإنه أمر مشاهد فلن يوجد منتقضا .

وقد أراد بعض الملاحدة كالسهروردي المقتول في كتابه "المبدأ والمعاد" الذي سماه "الألواح العمادية" أن يجعل له دليلا من القرآن والسنة على إلحاده ، فاستدل بهذه الآية على أن العالم لا يتغير ، بل لا تزال الشمس تطلع وتغرب لأنها عادة الله . فيقال له : انخراق العادات أمر معلوم بالحس والمشاهدة بالجملة . وقد أخبر في غير موضع أنه سبحانه لم يخلق العالم عبثا وباطلا ، بل لأجل الجزاء . فكان هذا من سنته الجميلة ، وهو جزاؤه الناس بأعمالهم في الدار الآخرة ، كما أخبر به من نصر أوليائه وعقوبة أعدائه . فبعث الناس للجزاء هو من هذه السنة . وهو لم يخبر بأن كل عادة لا تنتقض ، بل أخبر عن السنة التي هي عواقب أفعال العباد بإثابته أوليائه ونصرهم على الأعداء . فهذه هي التي أخبر أنه لن يوجد لها

تبديل ولا تحويل ، كما قال : ﴿ فَمَنْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّةَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَكَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا ﴾^١.

وذلك لأن العادة تتبع إرادة الفاعل ، وإرادة الفاعل الحكيم هي إرادة حكيمة ، فتسوي بين التماثلات ، ولن يوجد لهذه السنة تبدل ولا تحويل ، وهو إكرام أهل ولايته وطاعته ونصر رسله والذين آمنوا على المكذبين . فهذه السنة تقتضيها حكمته سبحانه ، فلا انتقاض لها ، بخلاف ما اقتضت حكمته تغييره ، فذاك تغييره من الحكمة أيضا ومن سنته التي لا يوجد لها تبدل ولا تحويل . لكن في هذه الآيات رد على من يجعله يفعل بمجرد إرادة ترجح أحد التماثلين بلا مرجح . فإن هؤلاء ليس عندهم له سنة لا تبدل ، ولا حكمة تقصد . وهذا خلاف النصوص والعقول . فإن السنة تقتضي تماثل الآحاد ، وأن حكم الشيء حكم نظيره ، فيقتضي التسوية بين التماثلات . وهذا خلاف قولهم^٢ .

وحيث إن العادة تتبع إرادة الفاعل ، والفاعل الحكيم يفعل بمقتضى حكمته ، بل بمقتضى صفات حمده ومجده ، فلا بد من معرفة صفاته إذ عن طريقها نعرف أفعاله في الوجود ، قال شيخ الإسلام : « وقد يُعلم ما يفعله الفاعل من العلم بصفاته ، ويُعلم صفاته من أفعاله ، لكن ذلك من باب الاستدلال النظري

^١ - فاطر: ٤٣ .

^٢ - الرد على المنطقيين ص: ٣٩٠-٣٩١ .

العقلي ، وهو الاستدلال بالملزوم على اللازم ^١ . وإنما قرر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن الاستدلال على الأفعال الواقعة بمعرفة صفات الفاعل هو من باب اللزوم العقلي ، لإبراز أنه هنا - في هذا المقام الذي استدل به شيخ الإسلام - من أظهر الأدلة وأقواها لا من باب العادة فقط ، يقول العلامة ابن القيم : « المقصود أن تنوع المخلوقات واختلافها من لوازم الحكمة والربوبية والملك ، وهو أيضا من موجبات الحمد ، فله الحمد على ذلك كله أكمل حمد وأتمه أيضا ، فإن مخلوقاته هي موجبات أسمائه وصفاته ، فلكل اسم وصفة أثر لا بد من ظهوره فيه واقتضائه له ، فيمتنع تعطيل آثار أسمائه وصفاته كما يمتنع تعطيل ذاته عنها ، وهذه الآثار لها متعلقات ولوازم يمتنع أن لا توجد ^٢ ، ويقول أيضا - رحمه الله - في بيان مشرق : « ومن كان له نصيب من معرفة أسمائه الحسنى ، واستقرأ آثارها في الخلق والأمر ، رأى الخلق والأمر منتظمين بها أكمل انتظام ، ورأى سريان آثارها فيهما ، وعلم - بحسب معرفته بها - ما يليق بكماله وجلاله أن يفعله وما لا يليق ، فاستدل بأسمائه على ما يفعله وما لا يفعله ، فإنه لا يفعل خلاف موجب حمده وحكمته وكذلك يعلم ما يليق به أن يأمر به ويشرعه مما لا يليق به ، فيعلم أنه لا يأمر بخلاف موجب حمده وحكمته ^٣ . »

١ - نفسه ص: ٣٨٨ ..

٢ - طريق المحررتين وباب السعادتين ص: ١١٧ .

٣ - نفسه ص: ١٢٥ .

إذاً قد يكون مُدرَك الواقع ومأخذه العقل ، غير أن هذا العقل قد يكون ما أفاده قطعياً وقد يكون ظنياً ، وقد يكون وهمياً ككثير من آثار المدارس الغربية في مجالات العلوم الإنسانية كعلمي النفس والاجتماع ، وذلك لأنها تنطلق من خلفيات فلسفية مادية لا بد أن تؤثر في نتائج بحوثها .

إن مأخذ إدراك الواقع متنوعة كما مر بيانه ، ولكل مأخذ شروط معينة تناسبه ، ولو أحيينا الشروط العلمية التي قررها علماء المسلمين لكل جنس من أجناس السّمآخذ لانضبطت معرفتنا بالواقع ، وصار فقهاً له فقهاً شرعياً كما تتوخى هذه الدراسة ، يقول العلامة ابن القيم بعد أن بين انقسام طرق العلم إلى ما تقدم من العقل ، والحس ، والمركب منهما ، وأن ما يستفاد منها تختلف مرتبته : « فلا بد من حكم يفصل بين هذه الأنواع ، ويميز بين معلومها ومظنونها وموهومها ، فإذا اتفق العقل والسمع ، والعقل والحس على قضية ، كانت معلومة يقينية . وإن انفرد بها الحس عن العقل كانت وهمية ، كما ذكر من أغلاط الحس في رؤية المتحرك أشد الحركة وأسرعها ساكناً ، والساكن متحركاً ، والواحد اثنين ، والاثنين واحداً ، والعظيم الجرم صغيراً ، والصغير كبيراً ، والنقطة دائرة ، وأمثال ذلك .

فهذه الأمور يجزم بغلطها تفرد الحس بها عن العقل ، وكذلك حكم السمع قد يكون كاذباً ، وقد يكون صادقاً ضرورة ونظراً ، وقد يكون ظنياً ، فإذا قارنه العقل كان حكمه علماً ضرورياً أو نظرياً ، كالعلم بمجرد الأخبار المتواترة ، فإنه حصل بواسطة السمع والعقل ، فإن السمع أدى إلى العقل ما سمعه من ذلك ،

والعقل حكم بأن المخبرين لا يمكن تواطؤهم على الكذب فأفاده علما ضروريا أو نظريا على الاختلاف في ذلك بوجود المخبر به، والتزاع في كونه ضروريا أو نظريا لفظي لا فائدة فيه .

وكذلك الوهم 'يدرك' أمورا لا يدري صحيحة هي أم باطلة ، فيردها إلى العقل الصريح فما صححه منها قبله ، وما حكم ببطلانه رده ، فهذا أصل يجب الاعتناء به ومراعاته ، وبه يعلم الصحيح من الباطل ؛ فإذا عرف هذا ، فمعلوم أن السمع الذي دلّ العقل على صحته أصح من السمع الذي لم يشهد له عقل ، ولهذا كان الخبر المتواتر أعرف عند العقل من الآحاد ، وما ذاك إلا لأن دلالة العقل قد قامت على أن المخبرين لا يتواطئون على الكذب . وإن كان الذي أخبروا به مخالفا لما اعتاده المخبر وألفه وعرفه ، فلا تجد محيدا عن تصديقهم ^٢ .

فأنت ترى أخي القارئ كيف أنه لا بد من حكم عدل يفصل بين أنواع مآخذ الإدراك للواقع ، وأنه لا بد أيضا من التمييز بين معلوم هذه المآخذ ومظنونها وموهمها ، فهل راعى أصحاب "فقه الواقع المعاصر" شروط كل مآخذ من هذه المآخذ ؟ أم تلقفوا أخبار الوقائع من القنوات الفضائية ، ومن الجرائد ، وما يُسرّب من التقارير ، دون تمييز غثها من سمينها ؟.

¹ - قد مر في ص: ٢١٧ وما بعدها أن لفظ الوهم يستعمل فيما يتوهمه الإنسان مما له حقيقة في الخارج ومما ليست له حقيقة، فهو يعم القسمين المطابق وغير المطابق، غير أن أهل العلم يخصون النوع الأشرف باسم خاص، ويقون الاسم العام مختصا بالنوع المفضول ، والوهم هنا في كلام ابن القيم استعمل استعمالا يشمل النوعين.

² - الصواعق المرسله ٣/٨٧١-٨٧٢.

إن الذي يخل بشروط أي مُدرك من المدارك لا يمكن أن يصل إلى الحق فيما يُدركه ، وقد مر معنا تقرير أن النظر فسي الدليل لا يصح إلا بمراعاة شروطه ، نعم قد يصدف هؤلاء الحق أحيانا خاصة فيما لم تكن له أهمية ، وأما ما كانت له أهمية مما له تعلق بصراعنا مع أعدائنا خاصة فهذا تكثف الجهود للتلاعب بنا فيه من خلال ما مر بيانه عن البلاغة الإلكترونية ، يضاف إلى ذلك الانتقائية في بث المادة الإعلامية والتي عاجلها المتخصص في الإعلام الأمريكي هربرت شيلر في كتابه "المتلاعبون بالعقول"^١ ، فنحن « هنا بإزاء التحكم في تحديد أطر المعلومات المتاحة . من يطرح الإشكاليات ، ومن يختار مجالها . كيف ستعالج ، وأي الأبعاد يتم التركيز عليها ، وأيها تحجم ، أو تغفل ، أو تعطى مكانة ثانوية ، أو يُشار إليها على عجل ؟ هذا كله يحدد في النهاية مصير المعلومات المقدمة كما يحدد العناصر التي تجعل الشيء مقبولا أم لا .

وتتم هذه العملية بشكل مدروس ، يسبغ عليها الواقعية والمصدقية ، مما يجعلها تبدو طبيعية^٢ .

نخلص من هذه الاستطرادات إلى أن الصورة الحاصلة عن الواقع في ذهن المُدرك تتبع مأخذها بحسب طبيعته ، وشروطه ، وما يفيد ، وقد مر معنا قول العلامة صديق حسن خان عند تعريفه للواقع حيث قال : « الواقع هو ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه ، مع قطع النظر عن إدراك المُدركين وتعبير المعبرين .

^١ - سلسلة عالم المعرفة العدد ١٠٦ محرم ١٤٠٧ الكويت، ترجمة عبد السلام رضوان.

^٢ - حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية، لمصطفى حجازي ص: ٤٨.

والوصول إليه يكون بالعيان أو البرهان ، ففسره قوم بما هو مقتضى
الضرورة والبرهان . ولما اختلفت الظنون في اعتقاد المقدمات برهاناً أو شبهة ،
وفي أخذ الظروف متسعة أو متضيقة اختلف مُعَنون الواقع ، فاختلقت الحكايات
عنه ، ومن لم ينتبه لهذا الاختلاف لم ينتبه للتطابق»^١ .

وأما إذا نظرنا إلى المقصود بالصورة الحاصلة عن الواقع فإنه لا يتصور إلا
بوجود صاحب الصورة المحصل لها لمقصد من المقاصد ، وهو الذي يُسمى الفاعل
بالقصد : « هو الفاعل الذي يشعر بفعله ، ويقوم بالفعل باختياره وإرادته ،
ولا تكون هذه الإرادة إلا لغاية تدعوه إلى تحصيلها » .

إن الأفعال الاختيارية لا يتصور وجودها إلا بقصد باعث عليها ، يقول
شيخ الإسلام ابن تيمية : « ولا يكون فعل اختياري إلا بإرادة ، ولهذا قال النبي
ﷺ في الحديث الصحيح : "أحب الأسماء إلى الله : عبد الله وعبد الرحمن ،
وأصدق الأسماء : حارث وهمام ، وأقبحها حرب ومرة" .^٢

وقوله : "أصدق الأسماء حارث وهمام" ، لأن كل إنسان همام حارث ،
والحارث : الكاسب العامل ، والهمام الكثير الهم - وهو مبدأ الإرادة - وهو
حيوان ، وكل حيوان حساس متحرك بالإرادة ، فإذا فعل شيئاً من المباحات ،

^١ - تقدم.

^٢ - أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب في تفسير الأسماء ٢٣٧/٥ رقم الحديث ٤٩٥٠،
وأصله في صحيح مسلم في الأدب رقم الحديث ٢١٣٢، وقد صححه العلامة الألباني رحمه الله في
صحيح سنن أبي داود ٢١٤/٣.

فلا بد له من غاية ينتهي إليها قصده ، وكل مقصود إما أن يقصد لنفسه ، وإما أن يقصد لغيره ^١ وليس ذكر المباحات قيذاً ، لأن أي فعل فعل لا يمكن أن يصدر من الإنسان العاقل إلا بقصد ونية باعثن على القيام به ، وعلى هذا المعنى حمل جمهور المتقدمين حديث « إنما الأعمال بالنيات .. » ^٢ ، قال الحافظ ابن رجب (ت: ٧٩٥ هـ) : « وعلى هذا القول ، فقليل تقدير الكلام : الأعمال واقعة أو حاصلة بالنيات ، فيكون إخباراً عن الأعمال الاختيارية إنما لا تقع إلا عن قصد من العامل هو سبب عملها ووجودها » ^٣.

ثم إن الأفعال الاختيارية لا بد لحصولها من تصور فائدة مرجوة من ورائها ، ذلك لأن طالب الشيء إن لم يعتقد فيه فائدة أصلاً لم يتصور منه الإقدام عليه ، قال العلامة ابن القيم : « إن فعل الحي العالم الاختياري لا لغاية ولا لغرض يدعو إلى فعله لا يعقل ، بل هو من الممتنعات ، ولهذا لا يصدر إلا من مجنون أو نائم أو زائل العقل ؛ فإن الحكمة والعلة الغائية هي التي تجعل المرید مريداً ، فإنه إذا علم بمصلحة الفعل ونفعه وغايته انبعثت إرادته إليه . فإذا لم يعلم في الفعل مصلحة ، ولا كان له فيه غرض صحيح ، ولا داع يدعو إليه فلا يقع منه إلا على سبيل العبث ، هذا الذي لا يعقل العقلاء سواه » ^٤.

^١ - الإيمان ص: ٤٠.

^٢ - أخرجه البخاري تحت رقم (١) و(٥٤) و(٢٥٢٩) و(٣٨٩٨) وغيرها ، ومسلم (١٩٠٧) فالحديث أشهر من أن يخرج.

^٣ - جامع العلوم والحكم ١/٦٤.

^٤ - شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ص: ٤٦١.

إن المقصود هو الأثر المترتب على فعل ما من حيث كونه سببا لإقدام الفاعل على القيام به ، قال العلامة صديق حسن خان : « اعلم أنه إذا ترتب على فعل أثر فذلك الأثر من حيث إنه نتيجة لذلك الفعل وثمرته يُسمى فائدة ، ومن حيث إنه على طرف الفعل ونهايته يُسمى غاية . ففائدة الفعل وغايته متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار .

ثم ذلك الأثر المسمى بهذين الأمرين إن كان سببا لإقدام الفاعل على ذلك الفعل يُسمى بالقياس إلى الفاعل غرضا ومقصودا ، ويُسمى بالقياس إلى فعله علة غائية . والغرض والعلة الغائية متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار . وإن لم يكن سببا للإقدام كان فائدة وغاية فقط ، فالغاية أعم من العلة الغائية »^١.

بناء على ما تقدم فإن المقصود بالصورة الحاصلة عن الواقع هو الغرض الباعث للمُدرك على إدراك تلك الصورة ، وهو السبب لإقدام صاحب الصورة على تحصيلها ، والتأمل في واقع أحوال الناس يجد اختلافا عظيما في مقاصدهم الحاملة لهم على إدراك أفراد الواقع ، تلك المقاصد المتأثرة بالحاجة من تلك المعرفة ، ولاشك أن حاجات الناس أيضا تتفاوت تفاوتا كبيرا ، وتختلف اختلافا عظيما أيضا ، فقد تكون حاجة بعضهم متعلقة بجهة من واقع دون جهات أخرى فيترتب على ذلك أن الصورة الحاصلة عن ذلك الواقع إنما هي جزء منه فقط بحسب تلك الجهة التي يتم النظر إليها ، ومن أوضح الأمثلة على ذلك نظر الفقيه في الواقع للحكم عليه بحكم شرعي ، فإنه يستبعد الأوصاف الطردية

^١ - أبعاد العلوم ١/٤٩ .

الموجودة في الواقع - كما مر تقريره - رغم أنها جزء من ذلك الواقع ، ونظر القاضي فيما تثبت به الوقائع التي يراد بالحكم عليها ثبوتاً شرعياً ، ونظر السياسي في الوقائع السياسية ، والاقتصادي في الوقائع الاقتصادية .

وحيث إنه لا بد للفعل الاختياري من التصديق بفائدة مخصوصة ، فإن الفائدة المرجوة من وراء إدراك أجزاء من الواقع ، أو الاعتناء بجهات منه دون أخرى ، قد تكون مطابقة لما هي فائدته في الواقع ، وقد تكون غير مطابقة لما هي فائدته في الواقع ، وذلك بأن تكون ملائمة لغرض صاحب الصورة وإن لم تكن مطابقة للواقع ، كأن يجعل ما يُقصد لغيره مقصوداً لنفسه ، مثل كثير من الوقائع التي يحرص على تتبعها الإعلاميون لتحقيق سبق الإعلامى ، فيشيعونها في الناس وإن كانت مما لا تجوز إشاعته كقضايا الأمن أو الخوف ؛ أو تتبع ما لا يحل لهم تتبعه من أخبار الناس التي لا يحسن إسلام المرء إلا بتركها ، فضلاً عما يعترى إدراكهم لها من الأوهام ، إلى غير ذلك مما يتأثر بالمقصود الحامل على إدراك الواقع ، ومقاصد الناس في إدراك الواقع أوسع من أن تحصر ، وليس مقصود هذه الدراسة حصرها ، وإنما يكفي التأصيل لكون الصورة الحاصلة عن الواقع متأثرة بتلك المقاصد ، ولعل ما ذكرته يكفي في ذلك .

وبهذا يتضح أن معنى كيفية استفادة معرفة الواقع فهمه فهما شرعياً من خلال طرقه المفضية إلى ذلك ، تلك الطرق الشاملة لطرق إدراكه ، ثم طرق فهمه ، هذه الأخيرة التي بها يتميز فقيه الواقع عن عموم المدركين للواقع .

المبحث الثالث

شروط مستفيد فقہ الوقف

لقد تقدم بيان أن "فقه الواقع" يطلق على « التهيؤ القريب لمعرفة جزئيات الواقع ، وذلك بأن يكون فقيه الواقع بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الوقائع لاستجماعه المآخذ والأسباب والشرائط التي يتمكن بها من تحصيلها ، وكيفيه الرجوع إليها في معرفة أحكامها ».

وحيث إن المراد بفقه الواقع هذه الملكة ، فإنها لا تحصل إلا لمن سعى في تحصيل مآخذها وأسبابها وشرائطها من علماء الشريعة الذين يزاولون الفتيا في عشرات الوقائع كل يوم ، فلا بد إذاً من معرفة كيفية حال فقيه الواقع من حيث صلاحيته لمعرفة الواقع من طريقه ، ولهذا كان قولي في التعريف "وحال المستفيد" معطوفاً على "ما عليه الشيء بنفسه" فيكون التقدير: "ومعرفة حال المستفيد"، والمستفيد هو طالب العلم بالواقع من حيث إفادة طريقه له ، وهو المجتهد ، ذلك لأنه لا يكون أهلاً لاستفادة معرفة الواقع من طريقه إلا من قامت به صفات الاجتهاد المؤهلة لاستحصال تلك المعرفة .

إن "فقه الواقع" يصلح حصوله من كل طبقات المجتهدين كما قرره العلامة الطوفي حيث قال: « اجتهاد المجتهدين في الأحكام مقطوع به في كتاب الله عز وجل ، وذلك في قوله تعالى : ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ فَضَلْنَاهُ تَفْصِيلاً ﴾^١ ، فهذه قضية عامة تتناول الأحكام الشرعية ، لأنها أشياء ، فتقتضي أنها مفصلة في الشرع ، ثم إنا

نرى كثيرا من الأحكام غير مفصل ، لا في كتاب الله ، ولا في سنة رسوله ﷺ ، ولا في كلام الأئمة ، إذ قد تقع حوادث غرائب ، ليس لهم فيها كلام ، فدل على أن الله سبحانه وتعالى ، أحال بالتفصيل على مجتهد كل عصر ، فكل مجتهد مطلق أو مقيد تمسك في حكم بما يصلح أن يتمسك به مثله في ذلك الحكم ، كان ما أفتى به حكما من الله تعالى ، وتفصيلا منه بمقتضى النص المذكور^١ .

ولما كان فقيه الواقع من المجتهدين فإنه يلزمه ما يلزم المجتهدين من شروط الاجتهاد ، سواء كان مجتهدا مطلقا أو مجتهدا مقيدا ، كل بحسبه ، ولا ريب أن بين طبقات المجتهدين تفاوتاً عظيماً ، بل نجد هذا التفاوت أيضاً بين علماء الطبقة الواحدة بحسب تفاوتهم في تحصيل شروط ما يصيرون به فقهاء الواقع ، قال العلامة محمد الطاهر بن عاشور في بيان أسباب تفاوت العلماء : « وبتفاوتهم في الإحاطة بعلم ما يعترى قومهم ، وفهم ما يستنبطونه من الدين ، وما هو وسيلة إلى ذلك تفاوت درجاتهم في الفضل كما قال تعالى : ﴿ يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾^٢ ، فقد جعل رحمه الله للتفاوت في معرفة

^١ - شرح مختصر الروضة ١/١٣٣-١٣٤ .

^٢ - المجادلة: ١١ .

^٣ - أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ص: ٩٣-٩٤ .

العلماء لما يعترى قومهم من الوقائع والنوازل مدخلا في التفاوت في درجات العلم ، ومناقل الفضل ، ولاشك أن هذا أحد شروط فقيه الواقع كما سيأتي .
 أما الشروط التي إذا استجمعها العالم صار فقيه الواقع فإنها تشابه شروط الفقيه المجتهد إلا فيما تقتضي خصوصية متعلق كل منهما الاختلاف فيه ، وهذه الشروط هي كالاتي :

١- الإسلام :

فلا عبرة بكلام الكافر وإن بلغ من مراتب العلم أعلاها ، إذ قد يبلغ الكافر رتبة الاجتهاد ، غير أنه لا يعتد باجتهاده لأنه لا يؤمن على الشريعة ، شأنه في ذلك شأن الفاسق بل من باب أولى وأحرى ؛ ولا يقال إن الكافر يشترك مع المسلم في معرفة الواقع وإدراك أفراده ، لأن ذلك الإدراك للواقع يتلون بتصور صاحبه الكفري ، وقد مر تقرير أن "فقه الواقع" إدراك للواقع مخصوص ، تتوقف كثير من أفراده على آليات شرعية لفهمها .

٢- التكليف :

فغير المكلف « من صبي ومجنون لم يكمل عقله حتى يعتبر قوله ، وأحرى إن لم يكن له عقل أصلا »^١.

^١ - انظر مبحث طرق استفادة فقه الواقع.

^٢ - نشر البنود على مراقي السعود، نعتد الله العلوي الشنقيطي ٢٠٤/٢.

٣- العدالة :

وهي ملكة تحمل صاحبها على اجتناب الكبائر ، وترك الإصرار على الصغائر ، والابتعاد عما يخرم المروءة ، قال ابن عاصم :

« وَالْعَدْلُ مَنْ يَجْتَنِبُ الْكِبَائِرَ * وَيَتَّقِي فِي الْأَغْلَبِ الصَّغَائِرَ
وَمَا أُبِيحَ وَهُوَ فِي الْعِيَانِ * يَقْدَحُ فِي مُرْوَةِ الْإِنْسَانِ »^١

إن العدالة إنما هي شرط في قبول قول فقيه الواقع لا في بلوغه درجة الاجتهاد في النظر فيه ، إذ يجوز أن يبلغ الفاسق مرتبة الاجتهاد ، نعم يلزمه الأخذ باجتهاد نفسه ، وإن لم يجز لغيره اعتماد قوله ، وهو في ذلك شبيه بالمجتهد عند الأصوليين ، قال الإمام الزركشي (ت: ٧٩٤ هـ) : « لا يعتبر في صحة الاجتهاد أن يكون رجلاً ، ولا أن يكون حراً ، ولا أن يكون عدلاً ، وإنما تعتبر العدالة في الحكم والفتوى ، فلا يجوز استفتاء الفاسق ، وإن صح استفتاء المرأة والعبد ، ولا يصح الحكم إلا من رجل عدل ، فصار شروط الفتيا أغلظ من شروط الاجتهاد بالعدالة لما تضمنه من القبول »^٢.

٤- فقه النفس :

وهو شدة الفهم بالطبع للشيء المدرك ، لأن ضعيف الإدراك ، وقاصر الفهم ، لا يتأتى منه النظر ، ولا يتمكن من الفقه للواقع المقصود بالاجتهاد ،

^١ - تحفة الحكام في نكت العقود والحكام لابن عاصم، المطبوع مع شرح مياره الفاسي ٨١/١.

^٢ - تشيف المسامع بجمع الجوامع ٤/٥٧٣-٥٧٤.

ففقّه النفس هنا هو أن يبلغ المجتهد مرحلة من فهم الواقع بالشرع ، ودقة
 تنزيل الأحكام عليه ، والقدرة على التمييز بين متشابه أفراد الواقع ، والجمع
 بين متماثل أجزائه ، وتعليق النظر بمعرفة الحكم الشرعي فيه ؛ بحيث تصير
 هذه الأمور ملكة تشتمل عليها نفسه ، لا يحتاج معها إلى كبير جهد في
 استحصال ما لا يفقهه من الواقع . قال العلامة ابن النجار الحنبلي (ت: ٩٧٢ هـ)
 في بيان معنى الفقيه عند كلامه عن شروط المجتهد ولا ريب أن ذلك يشمل
 فقيه الواقع أيضا : « (وشرط مجتهد : كونه فقيها ، وهو) أي لفقيه في
 الاصطلاح (العالم بأصول الفقه) أي بأن يكون له قدرة على استخراج أحكام
 الفقه من أدلتها ، (وما يستمد منه) أي من أصول الفقه .

ويتضمن ذلك : أن يكون عنده سجية وقوة يقتدر بها على التصرف بالجمع
 والتفريق والترتيب ، والتصحيح والإفساد ، فإن ذلك ملاك صناعة الفقه .

قال الغزالي : "إذا لم يتكلم الفقيه في مسألة لم يسمعها ، ككلامه في مسألة
 سمعها، فليس بفقيه" « .

وهذه المرتبة من الفهم تكون جبلية في الغالب ، يجبل عليها الإنسان ،
 كالفتنة والذكاء ، كما يجبل على البلادة والعي ، وقد يُدرَكها من له قابلية
 واستعداد بالدربة والمران على النظر في الواقع من خلال القواعد المعينة على
 فهمه ، وتمييز مختلفه عن تماثله ، واستطلاع معرفة الحكم فيه ، قال إمام
 الحرمين (ت: ٤٧٨ هـ) في "البرهان" : « ثم يشترط وراء ذلك كله فقه النفس ؛

¹ - شرح الكوكب المنير ٤/٤٥٩-٤٦٠ .

فهو رأس مال المجتهد ولا يتأتى كسبه ؛ فإن جُبل على ذلك ، فهو المراد وإلا فلا يتأتى تحصيله بحفظ الكتب^١. وهذا الذي قرره إمام الحرمين من أن فقه النفس لا يتأتى كسبه ، إنما هو بالنسبة لمن ليس له استعداد جبلي ولا قابلية فطرية بسبب بلادة الذهن ، لأن الملكات وإن كانت ألطافا وعطيات يحدثها فاطر اليرثات ، فلا بد لها من نفوس مستعدات ، « فلا بد من قبول المحل وصلاحيته للإناطة ، كالدواء الفعال فإنه يؤثر بإذن الله تعالى في المحل القابل لا العاطل ، وهو شرط التأثير فيه ، وإلا تخلف أثره ، وتعطلت فائدته ، فيصير تعاطيه لا لمعنى ؛ وكالقرآن الكريم فإنه هدى وذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ، فلا بد من حضور القلب ، والاستعانة بالسمع .

فكذلك تعليم الحسيات والمعنويات لا بد فيه من القبول الجبلي والأهبة الفطرية . ولزبما ينجح المُتروّض المكابد ، والمُتَكسِّب المجاهد ، فإن الباري يحيي الأرض بعد موتها ، ويعيد الكرة بعد فواتها ، وكم واحد أبحح بعد المكابدة اجتهاده ، وتهيأ له بعد المصابرة من كل صعب مراده ..

ولأرباب التعليم اختلاف قديم في الهيئة التي يتعين أن يكون عليها المتعلم :

- فالأكثر على أن الفهم الطبيعي ، والنجابة الذهنية ، شرط في التعليم ، وعدامها لا تحمل به الإطالة في الكد الخاوي ، والطلب الهاوي ؛ والأولوية العقلية قاضية بصرف من كانت هذه حالته إلى الصناعات العملية ، والمشقات اليدوية ، فإنها أيسر عليه ، وأمكن له في الغالب .

^١ - الرهان ٢/٨٧٠.

- وقالت طائفة أن الفهم والنجاة ليسا شرطين ابتداءً ، بل شيطان في أثناء الممارسة والمزاولة فيقيم الطالب على جادة الطلب والتعلم ، رجاء أن يخلق الله نبيه فهما يليق بالمطالب العلمية ، فإن من أسمائه الخلاق ، ومن صفاته الوهاب الرزاق .
وأيضاً اعتماد المتعلم على حواسه سيما السمع والبصر في استحصال المسائل الخيرية بتصديقاتها ينشأ عنه انطباعاتها في العقل انطباعات الصور المبصرات في المرآة ، ثم يزيد بها التكرار ثباتاً ورسوخاً ، فلا يبعد أن يكون هذا التكرار باعتماد الحواس منافياً للبلادة ، مزيلاً لها ، وجوازه في القدرة معلوم لا يحتاج إلى تقرير^١ .

إن الغرض من إيراد هذا النص النفيس هو بيان أن شدة الفهم بالطبع التي تشترط في فقيه الواقع ، قد تحصل بالارتياض شأنها في ذلك شأن جميع الملكات ، نعم إن كانت جبلية فهو أكمل ، وإلا فإن كثرة النظر في الوقائع من خلال قواعد الفهم الشرعي قد تنشأ عنها قوة الفهم بحيث تصير ملكة تحتوي عليها النفس يعسر زوالها كما هو شأن الملكات ، وصاحب هذه الملكة صاحب قوة نفسانية توجب له الاقتدار على استحصال مسائل "فقه الواقع" بتوسط معاودة النظر ، فينشأ العلم بفقه الواقع استئنافاً .

وإنما أطلت الكلام في هذا الشرط لأنه من أهم شروط فقيه الواقع ، نعم يرد علي ما ذكرت ما قرره العلامة ابن خلدون في مقدمته من بُعد العلماء ، وأهل

^١ - الملكات والكمالات ص : ٩ ، مشروع بحث لأخينا الفاضل هشام البشري تقدم به للتحرج من المركز التربوي الجهوي لمراكش .

الذكاء عن سلامة النظر في بعض أنواع الواقع ، قال رحمه الله تعالى .

» فصل

في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها .

والسبب في ذلك أنهم معتادون النظر الفكري ، والغوص على المعاني ، انتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أمورا كلية عامة ، ليحكم عليها بأمر العموم ، لا بخصوص مادة ، ولا شخص ، ولا جيل ، ولا أمة . ولا صنف من الناس . ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات . وأيضا يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي فلا تزال أحكامهم وأنظارتهم كلها في الذهن ، ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر ، أو لا تصير بالجملة إلى مطابقة ، وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الدهن من ذلك ؛ كالأحكام الشرعية، فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة ، فتطلب مطابقة ما في الخارج لها ، عكس الأنظار في العلوم العقلية التي يطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج . فهم متعودون في سائر أنظارتهم الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها .

والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها ، فإنها خفية . ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بتبته أو مثال ، وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها .

ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر ، إذ كما اشتبهت في أمر واحد ، فلعلهما اختلفا في أمور ، فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم

الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض ، إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالاتهم ، فيقعون في الغلط كثيرا ولا يؤمن عليهم ؛ ويلحق بهم أهل الذكاء والكيس من أهل العمران ، لأنهم يترعون بثقوب أذهانهم إلى مثل شأن الفقهاء من الغوص على المعاني والقياس والمحاكاة ، فيقعون في الغلط .

والعامي السليم الطبع ، المتوسط الكيس لقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده إياه يقتصر لكل مادة على حكمها، وفي كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به، ولا يعدي الحكم بقياس ولا تعميم، ولا يفارق في أكثر نظره المواد المحسوسة ولا يجاوزها في ذهنه، كالسائح لا يفارق البر عند الموج، قال الشاعر:

فلا توغلن إذا ما سبحت * فإن السلامة في الساحل

فيكون مأمونا من النظر في سياسته ، مستقيم النظر في معاملة أبناء جنسه ، فيحسن معاشه وتندفع آفاته ومضاره باستقامة نظره . وفوق كل ذي علم عليم»^١.

لقد أوردت هذا النص رغم طوله لأنه يمكن أن يشبهه على بعض أصحاب "فقه الواقع المعاصر" ، فیسوء ظنهم بالعلماء ، لهذا سنقف مع هذا النص وقفات لنرى مقصود العلامة ابن خلدون من كلامه من خلال تصور ما ذكره .

^١ - المقدمة ٢/٧٠٥-٧٠٦.

١- قرر العلامة ابن خلدون أن العلماء أبعدهم الناس عن نوع من أنواع الواقع
ألا وهو السياسة ، وألحق بهم أهل الكيس والذكاء من أهل العمران .

٢- جعل رحمه الله تعالى سبب بعد العلماء عن السياسة اشتغالهم بالنظر
الفكري المجرد ؛ وتجريد المعاني الكلية من المحسوسات ؛ بل لم يراعوا في الحكم
على تلك المحسوسات خصوص مادة ، ولا شخص ، ولا جيل ، ولا أمة . مع أن
واقع المحسوسات من خصائصه أنه جزئي ، مشخص ، خاص ، معين ؛ بل إنهم
أمعنوا في الغلط فانتقلوا إلى تطبيق ما في أذهانهم من الأحكام الكلية على الواقع
الخارجي دون مراعاة ما يختص به الواقع من خصوصيات قد تمنع من إلحاقه بما في
أذهانهم ، انظر إلى قوله رحمه الله تعالى : « والسبب في ذلك أنهم معتادون
النظر الفكري ، والغوص على المعاني ، وانتزاعها من المحسوسات ، وتجريدها في
الذهن أمورا كلية عامة ، ليحكم عليها بأمر العموم ، لا بخصوص مادة ، ولا
شخص ، ولا جيل ، ولا أمة ، ولا صنف من الناس . ويطبقون من بعد ذلك
الكلي على الخارجيات ، وأيضا يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما
اعتادوه من القياس الفقهي » .

إن هؤلاء العلماء إذاً قد اعتادوا النظر الفكري المجرد ، ولهذا صارت
أحكامهم كلها في الذهن ، لا تعدوه إلى الواقع ، إلا من جهة تزييل الأحكام
الكلية الذهنية الجاهزة عليه دون مراعاة خصوصياته ، انظر إلى قوله رحمه الله
تعالى : « فهم متعودون في سائر أنظارهم الأمور الذهنية ، والأنظار الفكرية
لا يعرفون سواها » .

٣- إن نظر هؤلاء العلماء للواقع السياسي غير مطابق للواقع ، لأن أصحابه لم يقصدوا أن يكون مطابقا للواقع ، وإنما غاية ما يسعون إليه هو مطابقته لما في أذهانهم . إذا فاعتراض ابن خلدون سببه أن هؤلاء العلماء لم يأخذوا وقائع السياسة في ظرفها الذي هو الواقع الخارجي ، وإنما أخذوها في ظرف آخر ألا وهو الواقع العلمي ، فنظروا إليها بحسب ما عندهم من أحكام كلية ذهنية ، قال رحمه الله : « فلا تزال أحكامهم وأنظارتهم كلها في الذهن ؛ ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر ، أو لا تصير بالجملة إلى مطابقة ، وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك . » وقال أيضا : « فهم متعودون في سائر أنظارتهم الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها ، والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها ، فإنها خفية » ، وأنت إذا تأملت ما ذكره عن السياسة من كونها خفية تشتد الحاجة إلى مراعاة ما يلحقها من الأحوال ، أو يقترن بها من قرائن ، تفهم قوله في عيب هؤلاء العلماء : « فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام ، وقياس الأمور بعضها على بعض ، إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارتهم ، ونوع استدلالهم ، فيقعون في الغلط كثيرا ولا يؤمن عليهم . » ومعنى قوله أفرغوا ذلك في قالب أنظارتهم هو نفس ما قررته من كونهم أخذوا الواقع السياسي في غير ظرفه ، بل أفرغوه في ظرف آخر هو قالب أنظارتهم ، بمعنى أنهم نظروا إلى واقع السياسي في ظرف ذهني وواقع علمي ، ولم يلتفتوا لمطابقة ما أدركوه للخارج الذي هو ظرف الموجود السياسي ، فكان نظرهم في الواقع السياسي من الذهن إلى الذهن ، من الذهن أي مما في أذهانهم

دون مراعاة خصوصية الواقع، إلى الذهن أي تطلبوا المطابقة لما في أذهانهم دون مراعاة مخالفته للواقع أو عدم مخالفته .

٤- تقرير أن أهل الذكاء والكيس يلتحقون بالعلماء في عدم سداد نظرهم إلى الواقع السياسي ، وذلك بسبب نزوعهم إلى نفس طريقة العلماء ، هذا النزوع الناشئ عن حدة أذهانهم ، وقوة أفهامهم ، قال العلامة ابن خلدون : « ويلحق بهم أهل الذكاء والكيس من أهل العمران ، لأنهم يترعون بثقوب أذهانهم إلى مثل شأن الفقهاء من الغوص على المعاني والقياس والمحاكاة ، فيقعون في الغلط .»

٥- بيان أن العامي صاحب الطبع السليم ، والذكاء المتوسط ، أسد نظراً إلى الواقع السياسي ، وأسلم حكماً على أموره .

٦- أما سبب سداد نظر العامي إلى أمور السياسة فهو عدم وقوعه في خطأ العلماء وأهل الذكاء والمتمثل في التجريد والتعميم الذهنيين ، وإنما اكتفى لكل واقعة سياسية بما يختص بها دون قياسها على غيرها ، ولا الحكم عليها بحكم كلي في الذهن ، قال رحمه الله: «والعامي السليم الطبع المتوسط الكيس ، لقصور فكره عن ذلك ، وعدم اعتياده إياه يقتصر لكل مادة على حكمها ، وفي كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به ، ولا يعدي الحكم بقياس ولا تعميم ، ولا يفارق في أكثر نظره المواد المحسوسة ، ولا يجاوزها في ذهنه كالسابع لا يفارق البر عند الموج كما قال الشاعر:

فلا توغلن إذا ما سبحت * فإن السلامة في الساحل

فيكون مأمونا من النظر في سياسته ..».

وبعد أن اتضح مقصود العلامة ابن خلدون من كلامه ، يظهر أنه لا يريد بكلامه كل العلماء ، وإنما نوعا خاصا منهم بدليل استثنائه من ألف النظر في العلوم العقلية التي يُحرص فيها على أن يكون الإدراك مطابقا لما في نفس الأمر ، انظر قوله : « عكس الأنظار في العلوم العقلية التي تطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج » وهو لا يعني جميع العلوم العقلية ، وإنما يعني ما كان قريب الانتزاع من الحس ، وإلا فإن بُعد النظر العقلي عن المحسوس كان أكثر خطا من نظر الفقهاء الذين وصفهم بما سبق ، وانظر إلى قوله تنمة للنص السابق : «ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط ، لكثرة ما فيها من الانتزاع ، وبُعدها عن المحسوس ، فإنها نظر في المعقولات الثواني . ولعل المواد فيها ما يمنع تلك الأحكام وينافئها عند مراعاة التطبيق اليقيني . وأما النظر في المعقولات الأوّل وهي التي تجريدها قريب ، فليست كذلك ..»¹ ، وهذا الذي ذكره ابن خلدون عن صناعة المطلق وبُعدها عن المحسوس ، وإغراقها في التجريد ، وعدم إفادتها العلم بما في الواقع من الأعيان هو نفسه الذي قرره شيخ الإسلام ابن تيمية - عند حديثه عما تفيد أداة من أدوات المنطق ألا وهي البرهان - بقوله : « إذا كان "البرهان" لا يفيد إلا العلم بالكميات ، والكميات إنما تتحقق في الأذهان لا في الأعيان ، وليس في الخارج إلا موجود معين ، لم يُعلم

¹ - المقدمة ٧٠٦/٢.

ب"البرهان" شيء من المعينات فلا يُعلم به موجود أصلا ، بل إنما يُعلم به أمور مقدرة في الأذهان .

ومعلوم أن النفس لو قُدِّر أن كمالها في العلم فقط - وإن كانت هذه قضية كاذبة كما بُسط في موضعه - فليس هذا علما تكمل به النفس، إذ لم تعلم شيئا من الموجودات ، ولا صارت عالما معقولا موازيا للعالم الموجود ، بل صارت عالما لأمر كلية مقنونة لا يُعلم بها شيء من العالم الموجود ؛ وأي خير في هذا ، فضلا عن أن يكون كمالا ؟^١ .

يتبين من هذا أن ابن خلدون لا يقصد جميع العلماء بدليل إخراجهم بعض علماء المعقولات ، دون البعض الآخر الذي يشترك مع من وصمهم بالبعد عن معرفة الواقع السياسي بجامع التجريد العقلي ، والنظر الذهني الكلي ، نعم هو في أصحاب المعقولات أظهر منه في أصحاب الفقه ، لأن طبيعة النظر العقلي التجريد والعموم والكلية ، بخلاف النظر الفقهي فإن الأصل فيه الالتصاق بالواقع ، إلا إذا وقع الانحراف عن منهج النظر الفقهي الصحيح ، وقد كان الفقهاء يتدربون على تنزيل الأحكام الكلية على الوقائع الجزئية ، حتى صار الالتصاق بالواقع والقدرة على المطابقة بينه وبين ما عندهم من الأحكام الكلية سحية يصدرون عنها بسهولة ويسر ، وانظر قول العلامة الونشريسي (ت: ٩١٤ هـ) في الفرق بين علم القضاء وفقه القضاء ، وعلم الفتيا وفقه الفتيا : « وقال بعضهم والفرق بين علم القضاء وفقه القضاء فرق ما بين الأخص والأعم . فقه القضاء أعم لأنه الفقه

^١ - الرد على المنطقيين ص: ١٢٤-١٢٥ .

بالأحكام الكلية ، وعلم القضاء هو العلم بتلك الأحكام الكلية مع العلم بكيفية تنزيلها على النوازل الواقعة ... والفرق المذكور هو أيضا الفرق بين علم الفتيا وفقه الفتيا ، ففقه الفتيا هو العلم بالأحكام الكلية ، وعلمها هو العلم بتلك الأحكام مع تنزيلها على النوازل .

ولما ولي الشيخ الفقيه الصالح المحصل أبو عبد الله بن شعيب قضاء القيروان ، ومحل تحصيله في الفقه وأصوله شهير ، فلما جلس الخصوم إليه وفصل بينهم دخل منزله مقبوضا فقالت له زوجته : ما شأنك ؟ فقال لها : عَسُرَ علي حكم القضاء ، فقالت له : رأيت الفتيا عليك سهلة ، فاجعل الخصمين كمستفتيين سألاك . فقال فاعتبرت ذلك فسهل علي ^١.

وأنت إذا تأملت كلام الونشريسي يتضح لك مقصود ابن خلدون ، فابن خلدون يقصد إذا المشتغل بفقه القضاء ، وفقه الفتيا ، وكلاهما فقه بأحكام كلية ، فإذا انتقل الفقيه إلى تنزيل تلك الأحكام الكلية على الواقع مراعيًا ما للواقع من خصوصيات ، مستعملا القواعد التي على أساسها يتم التفريق بين الإطلاق والتعيين ، صار متحققا بعلم القضاء وعلم الفتيا وكلاهما : « هو العلم بتلك الأحكام الكلية مع العلم بكيفية تنزيلها على النوازل الواقعة » إن هذا العلم كما مر تقريره صناعة يمكن اكتسابها عن طريق المران والتدريب ، قال العلامة الونشريسي نقلا عن ابن سهل : « وكثيرا ما سمعت أبا عبد الله بن عتاب رضي الله عنه يقول : الفتيا صناعة . وقد قاله قبله أبو صالح أيوب بن سليمان بن صالح

¹ - المعيار العرب ٧٨/١٠ - ٧٩.

رحمه الله قال : الفتيا دربة ، وحضور الشورى في مجلس الحكام منفعه وتجربة .
وقد ابتليت بالفتيا فما دريت ما أقول في أول مجلس شاوري فيه سليمان بن
أسود ، وأنا أحفظ المدونة والمستخرجة الحفظ المتقن .

ومن تفقد هذا المعنى من نفسه ممن جعله الله إماما يلجأ إليه ويُعوّل الناس في
مسائلهم عليه ، وجد ذلك حقا ، وألفاه ظاهرا وصدقا .. والتجربة أصل في كل
فن ومعنى مفتقر إليه «^١ .

نعم مرتبة التطبيق بين الحكم الكلي والواقع جزئي مرتبة عالية بسبب ما فيها
من العسر ، لكنها ليست مستحيلة ، بل يمكن اكتسابها ممن عنده قابلية
واستعداد ، عن طريق الدربة والمران والارتياض على التصرف في الوقائع فهما
وجمعا وفرقا ، حتى تنشأ ملكة الفهم للواقع فهما شرعيا بتوسط الإدراك له غالبا .

وأما سلامة نظر العامي فإنما هي بالإضافة إلى نظر العالم أو الذكي
الحالمين في أجواء النظر الذهني ، لا مطلقا ، وإلا لزم تفضيل العامي على
العالم وهو باطل ، ويدل على أن هذا هو المراد سياق كلام ابن خلدون ، فقد
وصف العامي المقصود بسلامة الطبع في قوله : « والعامي السليم الطبع المتوسط
الكيس .. » فنحرف من انحراف طبعه بسبب تعود النظر الفاسد ، ووصفه أيضا
بعدم اعتياده النظر الفكري المجرد ، فليست علة سلامة نظر العامي إذا هي توسط
ذكائه ، وإنما هي عدم انحراف نظره لعدم إغراقه في الأنظار الفكرية ، فإذا
لم ينحرف العالم إلى التجريد الذهني كان أولى بسلامة النظر في أمور

^١ - نفسه ٧٩/١٠ .

السياسة وغيرها إذ العالم أولى بكل فضيلة ، قال العلامة محمد الطاهر بن عاشور : « ويلحق بالجلبي أيضا صفات مكتسبة ناشئة عن قابلية وعن سعي ، تترك آثارا في الخلقة لا يبلغ إلى مثلها إلا من اكتسب أسبابها فتفيد كماله في الإحساس والتفكير ، مثل تفاوت العقول والمواهب في الصلاحية لإدراك المُدركات الخفية ، فلا مساواة بين العالم وغيره في كل عمل فيه أثر بين لتفاوت الإدراك ، مثل التصدي لفهم الشريعة ، والقدرة على تلقي ما طريق تلقيه الاستنباط ، والمقدرة على تعرف أحكام الشريعة في مختلف النوازل ، وعلى تنزيلها في الأحوال الصالحة لها كإدراك التفرقة بين مشتبه النوازل ، وإدراك حيل الخصوم ، وعدالة الشهود .. »¹ ؛ لقد ذكر ابن عاشور هذا النص في بيان ما يستثنى من أصل المساواة إذا وجدت دواعي التفاوت ومقتضياته ، سواء كانت هذه الدواعي جبلية أو كسبية ، وبناء على ما ذكر أين العامي من العالم خاصة إذا كان العالم فقيه النفس ؟ فلاشك أن بين العالم والعامي بونا شاسعا في أسباب تفاوت الإدراك مطلقا ، ولا ريب أن الإدراك للواقع جزء من ذلك الإدراك المطلق ؛ والعلماء أولى بمعرفة المُدركات الخفية مثل الوقائع السياسية ، خاصة أن الواقع السياسي وإن كان خفيا فإن العامي لا يضطلع منه إلا بما تطاله حواسه الظاهرة ، وهي التي اختصه ابن خلدون بها في قوله : .. ولا يفارق في أكثر نظره المواد المحسوسة ، ولا يجاوزها في ذهنه .. » ، وهل الواقع السياسي كله يمكن إدراكه عن طريق الحواس ؟ أم هناك طرق أخرى سوى

¹ - مقاصد الشريعة الإسلامية ص : ٩٨ .

الحس كالتحيز والعادة ؟ وهل فهم الواقع السياسي يكفي فيه العلم بأفراد الواقع السياسي المعينة والمشخصة ؟ أم لابد من معرفة قواعد السياسة التي تعين على فهم جزئياتها الحادثة ؟

إن التأمل في هذه الأسئلة يفضي بنا إلى أن نقول مع العلامة ابن عاشور: «.. فلا مساواة بين العالم وغيره في كل عمل فيه أثر بين لتفاوت الإدراك ، مثل التصدي لفهم الشريعة ، والقدرة على تلقي ما طريق تلقيه الاستنباط ، والقدرة على تعرف أحكام الشريعة في مختلف النوازل ، وعلى تنزيلها في الأحوال الصالحة لها كإدراك التفرقة بين مشتبه النوازل ..» ويكفي لإلغاء هذه المناقشة التي طالت قول الله عز وجل: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾^١.

إذا ففقه النفس من أعظم العون على حسن فهم الواقع ، وما مر من كلام ابن خلدون لا يعارضه ، وإنما له محمل صحيح بينته ، وخلاصته النعي على صنف من العلماء نظروا إلى الواقع السياسي في قالب أنظارهم الفكرية ، لا إلى كل الواقع ، وتخصيصه للواقع السياسي بسبب خفائه لتحامي أهله عن إظهاره ، وإلا فإن العالم الذي ينظر إلى الواقع السياسي في ظرفه ، ويفهمه بحسب طرق فهمه غير مقصود بكلامه ، وكلامي هنا إنما هو عن فقيه الواقع حقا وصدقا ، وأظهر شروطه النظر إلى الواقع في ظرفه ، بحسب طبيعة ذلك الظرف سواء كان ظرفا خارجيا أو علميا ، وليكن أخي القارئ تعريف فقه الواقع الذي هو: « معرفة ما

^١ - الزمر: ٩.

عليه الشيء بنفسه في ظرفه ، وكيفية استفادتها ، وحال المستفيد « دائما منك على ذكر .

٥- الكتاب والسنة :

يشترط في فقيه الواقع أن يكون عارفا بالكتاب والسنة ، ولما كان الوحي كتابا وسنة قد تضمن نوعين من الكلام : خبر وطلب ، فإن فقيه الواقع يلزمه معرفة الأخبار التي تضمنها الوحي لأنها تحكي عن كثير مما يشملها الواقع من أنواع الموجودات وما يقوم بها من الصفات ، قال شيخ الإسلام : «... يرجع جنس الخبر إلى الوجود والعدم»^١ ، ولما كان الواقع كما تقدم هو ظرف الوجود ، كانت صلة أخبار الوحي بالواقع صلة وثيقة لا يتأتى فهم الواقع دونها ، لأنها إخبار عن مظروف الواقع ومشموله .

لقد تقدم تقرير أن الوحي كله صدق وحق عند الكلام عن معنى الحقائق ، ولا بأس من زيادته بيانا لما يترتب عليه من إيضاح هذا الشرط ، فقد دلت الأدلة القطعية ، وقامت البراهين اليقينية على صدق الرسول ﷺ فيما يخبر به عن ربه ، وأنه حق مطابق لمُخْبِرِهِ ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : «ف هكذا تصديق خبر الله ورسوله ، قد علم يقيناً أنه صدق مُطَابِقٌ لِمُخْبِرِهِ ، وعلمنا بثبوت جميع ما أخبر به أعظم من علمنا بكل فرد فرد من علومنا الحسية والعقلية ، وإن كنا جازمين بجنس ذلك ، فإن حسنا وعقلنا قد يعرض له من الغلط ما يقدر في بعض إدراكاته كالشبه السوفسطائية .

^١ - درء تعارض العقل والنقل ٤/٤٨٤ .

وأما خبر الله ورسوله فهو صدق . موافق لما الأمر عليه في نفسه ، لا يجوز أن يكون شيء من أخباره باطلا ، ولا مخالفا لما هو الأمر عليه في نفسه ؛ ويُعلم من حيث الجملة أن كل ما عارض شيئا من أخباره وناقضه ، فإنه باطل من جنس حجج السوفسطائية ، وإن كان العالم بذلك قد لا يعلم وجه بطلان تلك الحجج المعارضة لأخباره .

وهذه حال المؤمنين للرسول ، الذين علموا أنه رسول الله الصادق فيما يُخبر به ، يعلمون من حيث الجملة أن ما ناقض خبره فهو باطل ، وأنه لا يجوز أن يُعارض خبره دليل صحيح : لا عقلي ولا سمعي ، وأن ما عارض أخباره من الأمور التي يحتج بها المعارضون ويسمونها : عقليات ، أو برهانيات ، أو وجدانيات ، أو ذوقيات ، أو مخاطبات ، أو مكاشفات ، أو مشاهدات ، أو نحو ذلك من الأمور الدهاشات^١ ، أو يسمون ذلك تحقيقا ، أو توحيدا ، أو عرفانا ، أو حكمة حقيقية ، أو فلسفة ، أو معارف يقينية ، ونحو ذلك من الأسماء التي يسميها أصحابها ، فنحن نعلم علما يقينيا لا يحتمل النقيض أن تلك جهليات ، وضلالات ، وخيالات ، وشبهات مكذوبات ، وحجج سوفسطائية ، وأوهام فاسدة ، وأن تلك الأسماء ليست مطابقة لمسامها ، بل هي من جنس تسمية الأوثان آلهة وأربابا ، وتسمية مسيلمة الكذاب وأمثاله أنبياء : ﴿ إِنَّ هِيَ إِلَّا

^١ - أي الأمور المدهشة والمذهلة العجبية.

أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَبْعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى ﴿٢١﴾^٢

بل إن التصديق بخبر الله ورسوله ﷺ من مقتضيات شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، فهو حق واجب من حقوق الإيمان ، لا يصح الإيمان بدونه ، ومن لوازم هذا الإيمان عدم اعتقاد وجود مُعارضٍ لخبره لا عقل ، ولا واقع ، ولا ذوق ، وأن ما يُظن من ذلك مجرد أوهام وتخريصات وإن زُعِمَتْ فقها للواقع أو غيرها ، قال العلامة ابن القيم : « إن الآيات والبراهين اليقينية ، والأدلة القطعية ، قد دلت على صدق الرسل ، وأنهم لا يخبرون عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله وأحكامه إلا بالحق المحض ، فهم صادقون فيما يبلغونه عن الله في الطلب والخبر ، وهذا أول درجات الإيمان ، فمتى علم المؤمن بالرسول أنه أخبر بشيء من ذلك جزم جزما لا يحتمل النقيض أنه حق ، وأنه لا يجوز أن يكون في الباطن بخلاف ما أخبر به ، وأنه يمتنع أن يُعارضه دليل قطعي لا عقلي ولا سمعي ، فإن كل ما يظن انه يعارضه من ذلك فهي حجج داحضة ، وشبه فاسدة ، من جنس شبه السفسطة والقرمطة .. »^٣

إذا تقرر ذلك فإن أخبار الوحي قسمت الواقع إلى قسمين :

١ - النجم: ٢٣ .

٢ - درء تعارض العقل والنقل ٣/٣١-٣٢ .

٣ - الصواعق المرسله ٣/٨٥٥-٨٥٦ .

١- واقع غيب : وهو شيء موجود في الواقع ، وحقيقة ثابتة في نفس الأمر ، ولا سبيل إلى معرفته ، ومعرفة ثبوته ومطابقتها لما في نفس الأمر إلا عن طريق الوحي ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية :
 « وأما ما أخبرت به الرسل - صلوات الله عليهم - من الغيب فهو أمور موجودة ثابتة أكمل وأعظم مما نشهده نحن في هذه الدار . وتلك أمور محسوسة تُشاهد وتُحس ولكن بعد الموت وفي الدار الآخرة . ويمكن أن يشهدها في هذه الدار من يختصه الله بذلك .. »^١

٢- واقع شهادة : ولا يمكن حصر مدارك معرفته في الدليل الحسي أو العقلي ، بل هناك المركب منهما كالتجربة والقرائن ، وأعظم أنواع الخبر التي تعتبر مصدر معرفة المسلم بعالم الشهادة نفسه الوحي ، فمثلا قد تضمن الوحي من الأخبار عن الإنسان وحقيقته ما لا سبيل إلى إدراكه بواسطة العقل استقلالا ، ذلك أن هذا الإنسان وهو من أعظم أنواع هذا الواقع الموجود يبقى لغزا مُحيرًا - إذا لم تُمتد بخبر خالقه عنه - رغم تراكم المعارف البشرية عنه ، يقول ألكسيس كاريل : « وفي الحق لقد بذل الجنس البشري مجهودا جبارا لكي يعرف نفسه ، ولكن بالرغم من أننا نملك كترًا من الملاحظة لتي كدسها العلماء والفلاسفة والشعراء وكبار الروحانيين في جميع الأزمان ، فإننا استطعنا أن نفهم جوانب معينة فقط من أنفسنا .. إننا لا نفهم الإنسان ككل .. إننا نعرفه على

^١ - الرد على المنطقيين ص: ٣٠٩

أنه مكون من أجزاء مختلفة ، وحتى هذه الأجزاء ابتدعتها وسائلنا .. فكل واحد منا مكون من موكب من الأشباح ، تسير في وسطها حقيقة مجهولة .

وواقع الأمر أن جهلنا مُطبق . فأغلب الأسئلة التي يلقيها على أنفسهم أولئك الذين يدرسون الجنس البشري تظل بلا جواب ، لأن هناك مناطق غير محدودة في دنيانا الباطنية ما زالت غير معروفة .. فنحن لا نعرف حتى الآن الإجابة على أسئلة كثيرة مثل : كيف تتحد جزئيات المواد الكيماوية لكي تكون المركب والأعضاء المؤقتة للخلية ؟ كيف تقرر الجينس الموجودة في نواة البويضة الملقحة صفات الفرد المشتقة من هذه البويضة ؟ كيف تنتظم الخلايا في جماعات من تلقاء نفسها ، مثل الأنسجة والأعضاء . فهي : كالنمل والنحل تعرف مقدما الدور الذي قدر لها أن تلعبه في حياة المجموع ، وتساعدتها العمليات الميكانيكية الخفية على بناء جسم بسيط ومعقد في الوقت ذاته .. ما هي طبيعة تكويننا النفساني والفسولوجي ؟ إننا نعرف أننا مركب من الأنسجة والأعضاء والسوائل والشعور ، ولكن العلاقات بين الشعور والمخ مازالت لغزا .. إننا ما زلنا بحاجة إلى معلومات كاملة تقريبا عن فسيولوجية الخلايا العصبية .. إلى أي مدى تؤثر الإرادة في الجسم ؟ كيف يتأثر العقل بحالة الأعضاء ؟ على أي وجه تستطيع الخصائص العضوية والعقلية التي يرثها كل فرد أن تتغير بواسطة طريقة الحياة ، والمواد الكيماوية الموجودة في الطعام ، والمناخ ، والنظم النفسية والأدبية ؟

إننا ما زلنا بعيدين جدا عن معرفة ماهية العلاقات الموجودة بين الهيكل العظمي والعضلات والأعضاء ، ووجوه النشاط العقلي والروحي .. ومازلنا نجهد

العوامل التي تحدث التوازن العصبي ومقاومة التعب والكفاح ضد الأمراض .. إننا لا نعرف كيف يمكن أن يزداد الإحساس الأدبي ، وقوة الحكم ، والجرأة .. ولا ما هي الأهمية النسبية للنشاط العقلي والأدبي ، كذا النشاط الديني ؟ أي شكل من أشكال النشاط مسئول عن تبادل الشعور أو الخواطر ؟..

وهناك أسئلة أخرى لا أعدد لها يمكن أن تُلقى في موضوعات تعتبر على غاية الأهمية بالنسبة لنا ، ولكنها ستظل جميعا بلا جواب .. فمن الواضح أن جميع ما حققه العلماء من تقدم فيما يتعلق بدراسة الإنسان مازال غير كاف ، وأن معرفتنا بأنفسنا مازالت بدائية في الغالب . « ١

إن هذا الجهل المطبق بحقيقة الإنسان له آثار وخيمة على حضارة الإنسان ، ذلك أن هذه الحضارة المادية الساعسة دخلت بسبب ذلك الجهل في نفق مظلم ، أكبر خاسر فيه هو الإنسان الذي كرمه ربه ، يقول ألكسيس كاريل : « إن حضارة العصرية تجرد نفسها في موقف صعب ، لأنها لا تلائمنا . لقد أنشئت دون أي معرفة بطبيعتنا الحقيقية ، إذ أنها تولدت من خيالات الاكتشافات العلمية ، وشهوات الناس ، وأوهامهم ، ونظرياتهم ورغباتهم . وعلى الرغم من أنها أنشئت بمجهوداتنا إلا أنها غير صالحة بالنسبة لحجمنا وشكلنا » ٢ .

لقد تضمن الوحي من الأحبار عن النفس الشيء الكثير الذي يمكن من تلبية حقيقتها ، وبيان علاقتها بالبدن ، وما ينشأ عن هذه العلاقة ، مع معرفة ما يعرض

١ - الإنسان ذلك المجهول، ألكسيس كاريل، ص: ١٧-١٩ .

٢ - نفسه ص: ٣٧ .

لها من أحوال كأسباب سعادتها ، وموجبات تنعمها ، أو أسباب شقاوتها ودواعي نكدها ، إلى غير ذلك مما امتلأ به وحي الله جل وعلا ؛ ولا ريب أن المعرفة به وسيلة المعرفة بالإنسان وواقعه ، والجهل به جهل بأعظم أجزاء الواقع .

إن المقصود هو بيان أن الواقع الذي تضمن الوحي الإخبار عنه ينقسم إلى غيب وشهادة ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: « إن الرسل صلوات الله عليهم قسموا الموجودات إلى غيب وشهادة ، وأمروا الإنسان بالإيمان بما أخبروا به من الغيب » ، وقد كان السبب الذي حمل كثيرا من أهل البدع على تحريف معاني الغيب ، وإخراجها عن مدلولها ، ضغط الواقع بمفهومه المنحرف ، والذي يحصره أصحابه فيما يمكن الإحساس به في الحياة الدنيا ، مما حملهم على تسليط التأويل على كثير من أمور الغيب كالملائكة والجن والجنة والنار ، وانظر مثلا إلى قول الأستاذ محمد عبده (ت: ١٣١٣ هـ) في تأويل الملائكة والشياطين: « إن إلهام الخير والوسوسة بالشر مما جاء في لسان صاحب الوحي ﷺ ، وقد أسندا إلى هذا العوالم الغيبية ، وخواطر الخير التي تُسمى إلهاما ، وخواطر الشر التي تسمى وسوسة ، كل منهما محله الروح ، فالملائكة والشياطين إذن أرواح تتصل بأرواح الناس ، فلا يصح أن تُمثل الملائكة بالتماثيل الجثمانية المعروفة لنا ، لأن هذه لو اتصلت بأرواحنا فإنها تتصل بها من طرق أجسامنا ، ونحن لا نحس بشيء يتصل بأبداننا لا عند الوسوسة ولا عند الشعور بداعي الخير من النفس ، فإذا هي من

عوامل غير عالم الأبدان قطعاً ، والواجب على المسلم في مثل هذه الآية^١ الإيمان بمضمونها ، مع التفويض أو الحمل على أنها حكاية تمثيل ثم الاعتبار بها بالنظر في الحكم التي سيقت لها القضية^٢ . بل أصغ سمعك إلى ما هو أدهى وأمر ، مما يؤكد ما ذكرت لك من اشتراط إحساسه بتلك العوالم للإيمان بها كما جاءت ، كأننا أمام مادي لا مؤمن يتكلم ، قال رحمه الله : « أفلا تزعم أن الله ملائكة في الأرض وملائكة في السماء ؟ هل عرفت أين تسكن ملائكة الأرض ؟ وهل حددت أمكنتها ورسمت مساكنها ؟ وهل عرفت أين يجلس من يكون منهم عن يمينك ، ومن يكون منهم عن يسارك ؟ هل ترى أجسامهم النورانية تضيء لك الظلام ، أو تؤنسك إذا هجمت عليك الأوهام ؟ فلو ركنت إلى أنها قوى أو أرواح منبثة فيما حولك وما بين يديك وما خلفك ، وأن الله ذكرها لك بما كان يعرفها سلفك ، وبالعبارة التي تلققتها عنهم ، كيلا يوحشك بما يُدهشك ، وترك لك النظر فيما تطمئن إليه نفسك من وجوه تعرفها ، أفلا يكون ذلك أرواح لنفسك وأدعى إلى طمأنينة عقلك ؟ أفلا تكون قد أبصرت شيئاً من وراء حجاب ، ووقفت على سر من أسرار الكتاب ؟ فإن لم تجد في نفسك استعداداً لقبول أشعة هذه الحقائق ، وكنت ممن تؤمن بالغيب ، ويفوض في إدراك الحقيقة

١- يقصد قوله تعالى : (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ) البقرة ٣٤ .

٢- أي قصة آدم وسجود الملائكة له وامتناع إبليس . تفسير المنار لمحمد عبده ٢٦٧/١ .

ويقول: ﴿ أَمَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ﴾^١، فلا ترم طلاب العرفان بالريب ما داموا يصدقون بالكتاب الذي آمنت به ، ويؤمنون بالرسول الذي صدقت برسالته ، وهم في إيمانهم أعلى منك كعبا ، وأرضى منك برهم نفسا ، ألا إن مؤمنا لو مالت نفسه إلى فهم ما أنزل إليه من ربه على النحو الذي يطمئن إليه قلبه - كما قلنا - كان من دينه في فقهه ، ومن فضل ربه في سعة^٢ .

إن أظهر غلط وقع فيه الأستاذ محمد عبده هو أنه اشترط أن يُحس بعالم الغيب في عالم الشهادة ، انظر إلى قوله : « فلا يصح أن تُمثل الملائكة بالتماثيل الجثمانية المعروفة لنا ، لأن هذه لو اتصلت بأرواحنا فإنها تتصل بها من طرق أجسامنا ، ونحن لا نحس بشيء يتصل بأبداننا لا عند الوسوسة ولا عند الشعور بداعي الخير من النفس » ، وانظر إلى قوله كذلك : « هل عرفت أين تسكن ملائكة الأرض ؟ وهل حددت أمكنتها ورسمت مساكنها ؟ وهل عرفت أين يجلس من يكون منهم عن يمينك ، ومن يكون منهم عن يسارك ؟ هل ترى أجسامهم النورانية تضيء لك الظلام ، أو تؤنسك إذا هجمت عليك الأوهام ؟ » .

ولما لم يحس بها في عالم الدنيا جعلها من عالم الأرواح الذي جعله مقابلا لعالم المحسوسات قال رحمه الله : « .. فإذا هي من عوالم غير عالم الأبدان قطعا » . وقال أيضا : « فلو ركنت إلى أنها قوى أو أرواح منبثة فيما حولك وما

^١ - آل عمران: ٧ .

^٢ - تفسير المنار ١/٢٧٣ .

بين يديك وما خلفك ، وأن الله ذكرها لك بما كان يعرفها سلفك ، وبالعبارة التي تلقنتها عنهم ، كيلا يوحشك بما يدهشك ..» ، قال الأمر به إلى إنكار وجودها ، ولا ينفعه تسميتها أرواحا أو قوى ، لأنه لما جعلها قسيمة للمحسوس كانت من قسم العقول ؛ وحقيقة المعقول ما كان موجودا في العقل لا في الخارج ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في الرد على الفلاسفة : « وأيضاً فدعواهم أن "الجوهر" جنس تحته أربعة ، وهي العقل ، والنفس ، والمادة ، والصورة ، والخامس هو الجسم . إذا حُقق الأمر عليهم كان ما يشبونه من "العقلية" إنما هو موجود في الذهن و"العقل" بمنزلة الكليات لا وجود لها في الخارج . وقد اعترف بهذا من ينصرهم ويعظمهم ، كابن حزم وغيره .

ومن زعم أن عالم الغيب الذي أخبرت به الرسل هو العالم العقلي الذي يشبه هؤلاء فهو من أضل الناس . فإن ابن سينا ومن سلك سبيله في هذا ، كالشهرستاني والرازي وغيرهما ، يقولون : إن الإلهيين يشبون العالم العقلي ، ويردون على الطبيعيين منهم الذين لا يشبون إلا العالم الحسي . ويدعون أن العالم العقلي الذي يشبونه هو ما أخبرت به الرسل من الغيب الذي أمروا بالإيمان به ، مثل وجود الرب ، والملائكة ، والجنة .

وليس الأمر كذلك ، فإن ما يشبونه من "العقلية" إذا حُقق الأمر لم يكن لها وجود إلا في العقل . وسُميت "مجردات" و"مفارقات" لأن العقل مجرد الأمور الكلية عن المعينات .

وأما تسميتها "مفارقات" فكان أصله أن "النفس الناطقة" تفارق البدن ،
وتصير حينئذ "عقلا" . وكانوا يسمون ما جامع المادة بالتدبير لها كالنفس قبل
الموت "نفسا" ، وما فارقتها بالكلية فلم يتعلق بها لا تعلق تدبير ولا غيره "عقلا" .
ولا ريب أن "النفس الناطقة" قائمة بنفسها ، باقية بعد الموت ، منعّمة أو معدّبة ،
كما دل على ذلك نصوص الكتاب والسنة ، وإجماع سلف الأمة وأئمتها ؛ ثم
تعاد إلى الأبدان . ومن قال من أهل الكلام : "إن النفس عرض من أعراض البدن"
أو "جزء من أجزائه" فقله بدعة ، ولم يقل ذلك أحد من سلف الأمة .

ولكن ما يدعون ثبوته في الخارج من "المجردات العقلية" لا يثبت - على
السبيل العقلي - له تحقّق إلا في الذهن ...

والمقصود هنا أن ما يشبّهونه من "العقليات" إذا حُقِّقت لم تكن إلا ما ثبت في
عقل الإنسان ، كالأموال الكلية ، فإنها عقلية مطابقة لأفرادها الموجودة في
الخارج ، وكذلك العدد المجرد عن المعدود والمقدار المجرد عن المقدور ، والماهية
المجردة عن الوجود ، والزمان المجرد عن الحركة ، والمكان المجرد عن
الجسم وأعراضه .

ولهذا كان منتهى محققهم "الوجود المطلق" وهو الوجود المشترك بين
الموجودات . وهذا إنما يكون في الأذهان ، لا في الأعيان . والمتفلسفة يجعلون
"الكلّي المشترك" موضوع العلم الإلهي .

وأما "الوجود الواجب" فتارة يقولون : هو الوجود المقيد بالقيود السلبية ،
كما يقوله ابن سينا ؛ وتارة يجعلونه المجرد عن كل قيد سلبى وثبوتى ، كما يقوله

بعض الملاحدة من باطنية الرافضة والاتحدية ؛ وتارة يجعلونه نفس وجود الموجودات ، فلا يجعلون للممكنات وجودا غير "الوجود الواجب" وقد بسط الكلام عليهم في غير هذا الموضوع .

وغايتهم أنهم يجعلون في أنفسهم شيئا ، ويظنون أن ذلك موجود في الخارج . ولهذا تمدهم الشياطين . فإن الشياطين تتصرف في الخيال ، وتلقي في خيالات الناس أمورا لا حقيقة لها . ومحققو هؤلاء يقولون " أرض الحقيقة هي أرض الخيال" .

وأما ما أخبرت به الرسل - صلوات الله عليهم - من الغيب فهو أمور ثابتة أكمل وأعظم مما نشهده نحن في هذه الدار . وتلك أمور محسوسة تُشاهد وتُحس ولكن بعد الموت وفي الدار الآخرة . ويمكن أن يشهدها في هذه الدار من يختصه الله بذلك ، ليست عقلية قائمة بالعقل . ولهذا كان الفرق بينها وبين الحسيات التي نشهدها أن تلك "غيب" وهذه "شهادة" قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ

يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾

وكون الشيء غائبا وشاهدا أمر إضافي بالنسبة إلينا . فإذا غاب عنا كان "غيبا" وإذا شهدناه كان "شهادة" . وليس هو فرقا يعود إلى أن ذاته تُعقل ولا تُشهد ولا تُحس . بل كل ما يعقل ولا يمكن أن يُشهد بحال وإنما يكون في الذهن .

والملائكة يُمكن أن يُشهدوا ويُروا . والرب تعالى يمكن رؤيته بالأبصار ،
والمؤمنون يرونه بوم القيامة ، وفي الجنة ، كما تواترت النصوص في ذلك عن
النبي ﷺ ، واتفق على ذلك سلف الأمة وأئمتها^١ .

لقد جلبت هذا النص رغم طوله لما فيه من الفوائد العظيمة ، والتي من
خلالها يتجلى فساد ما ذهب إليه الأستاذ محمد عبده ، وأنه ما تقياً ظل حجة ،
ولا أوى إلى شبح برهان ، وما سلك مسلكا علميا حتى يهون الجولان معه في
رهان البحث ، ومجادلة الجدال ، سوى أنه باهت تلك الحقائق الجلية بدعاوى
ظنية وخيالات وهمية ، يريد أن يقتلع بها أهرام تلك الأسس التي يزول الأبد ولا
تزول ، ويبيد الدهر ولا تبيد ؛ وإليك أخي القارئ بعض تلك الفوائد التي صدَّع
صُبْحُهَا فحمةً الدجى ، وهتكت شمسها أستار الظلام :

أ- بدأ أولا بتقرير أن ما يشته الفلاسفة من "العقليات" إنما هي أمور
موجودة في الذهن ، وليست موجودة في الخارج ، لأن ما يوجد في الخارج لا
يكون إلا جزئيا معينا كما تكرر بيانه سابقا .

ب- ثم انتقل لبيان ضلال من جعل ما أخبرت به الأنبياء من الغيب هو
العالم العقلي ، لأن لازم ذلك أن عالم الغيب - بما فيه الملائكة والجن - لا وجود
له إلا في الذهن ، وليس ثابتا في نفس الأمر والواقع ، ولا ريب أن هذا يؤول إلى
تكذيب خبر النبي ﷺ ، وأنه غير مطابق لمُخْبِرِهِ .

^١ - الرد على المنطقيين ص: ٣٠٧-٣١٠ .

وقد سلك الأستاذ محمد عبده طريقة أهل التبديل والمتمثلة في أحد قسميها : الوهم والتخييل ، دون التحريف والتأويل ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله : « فأهل الوهم والتخييل هم الذين يقولون : إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر ، وعن الجنة والنار ، بل وعن الملائكة ، بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه ، ولكنهم خاطبوا بما يتخيلون به ويتوهمون به أن الله جسم عظيم ، وأن الأبدان تعاد ، وأن لهم نعيما محسوسا ، وعقابا محسوسا ، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر ، لأن من مصلحة الجمهور أن يُخاطبوا بما يتوهمون به ويتخيلون أن الأمر هكذا ، وإن كان هذا كذبا فهو كذب لمصلحة الجمهور ، إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا يمكن إلا بهذه الطريق » . وانظر أخي القارئ قول الأستاذ محمد عبده : « .. فلو ركنت إلى أنها قوى أو أرواح منبثة فيما حولك وما بين يديك وما خلفك ، وأن الله ذكرها لك بما كان يعرف سلفك ، وبالعبارة التي تلقنتها عنهم ، كيلا يوحشك بما يدهشك » ، فأنت ترى كيف زعم أن الله لو أحرك بحقيقة الملائكة وأنها قوى لكان هذا داعيا إلى دهشتك بسبب غرابته عن مألوفك ، ولهذا مثلها لك بما أخذته عن قبلك ؛ وأصرح منه قوله : « فإذا هي من عوالم غير عالم الأبدان قطعا ، والواجب على المسلم في مثل هذه الآيات الإيمان بمضمونها ، مع التفويض أو الحمل على أنها حكاية تمثيل .. » انظر إلى قوله : « أو الحمل على أنها حكاية تمثيل » ، وأنت تعلم أخي القارئ أنك إذا حملتها على أنها حكاية تمثيل فإن ذلك يخرجها عن حقيقتها ،

ويؤول إلى تكذيب من أخطر بها ، وهل الكذب إلا مخالفة الخير
لما عليه الشيء في نفس الأمر ؟

ج- بين ابن تيمية رحمه الله سبب ضلال الفلاسفة في اعتقادهم وجود
معقولات خارج الذهن مفارقة للبدن والجسم ، فهم قلدوا سلفهم من فلاسفة
اليونان الذين جردوا الأمور الكلية عن المعينات بعقولهم فظنوا ثبوتها في الخارج ،
قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « وهذا كان مبدأ فلسفة هؤلاء . فإنهم نظروا في
الأجسام الطبيعية ، فعلموا القدر المشترك الكلي ، فصاروا يظنون ثبوته في
الخارج . فكان أولهم فيثاغورس وشيعته أثبتوا أعدادا مجردة في الخارج . ثم رد
عليهم أفلاطن وشيعته ، وأثبتوا ماهيات كلية مجردة ، مثل "إنسان كلي" ،
و"فرس كلي" - أزلي أبدي خارج الذهن - . وأثبتوا أيضا زمانا مجردا سموه
"الدهر" ، وأثبتوا مكانا مجردا سموه "الخلاء" ، وأثبتوا مادة مجردة عن الصور ،
وهي "المادة الأولى" و"الهيولى الأولى" عندهم .

فجاء أرسطو وشيعته ، فردوا ذلك كله عليهم ، ولكنهم أثبتوا هذه
"المجردات" في الخارج مقارنة للأعيان ، وفرقوا بين الشيء الموجود في الخارج ،
وبين ماهيته الكلية المقارنة لأفرادها في الخارج ، كما ذكر ذلك عن ابن سينا
وأمثاله . وغلط هؤلاء في هذا ..¹

إن هؤلاء الإسلاميين الذين قلدوا فلاسفة اليونان لما وجدوا أن الروح تفارق
البدن سموها عقلا لأنها لا تتعلق بها تعلق تدبير ولا غيره ، ونزلوا الكليات العقلية

¹ - الرد على المنطقيين ص: ٣٠٨.

مثلة الروح المفارقة للبدن ، وأن لها وجودا خارج الذهن عاريا عن التلبس بخواص الأجسام ، ولهذا قسموا الموجودات إلى محسوسات ومعقولات ، ونسوا أن الروح عينٌ موجودة محسوسة وليست أمرا معقولا ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « لكن الروح معينة ، والبدن معين ، ومقارنة أحدهما الآخر ممكن ، وهؤلاء يشبه عليهم مقارنة الروح للبدن وتجريدها عنه ، بمقارنة الكليات المعقولة لجزئياتها وتجريدها عنها ، والفرق بين هذا وهذا أبين من أن يحتاج إلى بسط .

وهم يلتبس عليهم أحدهما بالآخر ، فيأخذون لفظ "التجريد" و"المقارنة" بالاشتراك ، ويقولون : العقول المفارقة للمادة ، ولا يميزون بين كون الروح قد تكون مقارنة للبدن ، وبين المعقولات الكلية التي لا تتوقف على وجود معين ، فإن الروح - التي هي النفس الناطقة - موجودة في الخارج ، قائم بنفسه ، إذا فارقت البدن . وأما العقليات الكلية المنتزعة من المعينات فإنما هي في الأذهان لا في الأعيان ، فيجب الفرق بين تجريد الروح عن البدن ، وتجريد الكليات عن المعينات »^١ .

د- قرر رحمه الله تعالى بأوضح بيان ما دلت عليه البراهين القاطعة ، والأدلة الساطعة أن « ما أخبرت به الرسل - صلوات الله عليهم - من الغيب فهو أمور موجودة ثابتة .. » وأنها أمور محسوسة تشاهد وتحس ، غير أن الإحساس بها إنما

^١ - درء تعارض العقل والنقل ٣/١١٨-١١٩ .

يكون بعد الموت ، ولا ريب أن هذا خلاف ما ذهب إليه الأستاذ محمد عبده الذي زعم أن الملائكة والشياطين ليست محسوسة ، وأنها لو كانت محسوسة لأحسنا بها ، كما تقدم النقل عنه .

إن هذا الذي ذهب إليه الأستاذ محمد عبده يؤكد ما ذكرته عنه من أنه لم يسلك مسلكا علميا ، ولا أوى إلى شبح برهان ، وإنما بضاعته الإجمال مع أن المقام مقام تفصيل ، والإجمال في مقال التفصيل معترض عند أرباب التحصيل ، إن إجماله يتضح في عدم بيان مقصوده بالمحسوس ، هل هو ما يحسه الشخص المعين ، بحيث إذا لم يحسه كان دليلا على عدم وجوده ؟ أم المحسوس هو ما يمكن إحساسه في الدنيا ، بحيث إذا لم يكن مما يحس في الدنيا فإنه غير موجود ؟ أم المحسوس هو ما يمكن الإحساس به ولو بعد الموت ، بحيث يدخل عالم الغيب فيه ؟. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في رده على ابن سينا الذي زعم وجود مقابل للمحسوس : « قلت : يقال له قولك : "قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس" ، إما أن تريد أن الموجود هو ما أحسه الشخص المعين ، أو ما يمكن إحساسه في الدنيا ، أو ما يمكن الإحساس به ولو بعد الموت .

فأما الأول فلا يقوله عاقل ، فإنه ما من عاقل إلا ويعلم إما بخبر غيره ، وإما بنظره وقياسه ما لم يعلمه بحسه ، ومن حكى عن البراهمة - أو غيرهم من الأمم - أنهم حصروا الموجودات في المحسوسات ، بمعنى أنه ما لم يحسه الشخص المعين لا يصدق به ، وأنه لا يُصدق بالأخبار المتواترة وغيرها ، فلم يفهم مرادهم ، فإن أمة من الأمم لها بلاد يعيشون فيها لا بد أن يميز الرجل بين

أمه وأبيه ، وأن يعرف من حوادث بلده وسير ملوكهم وعاداتهم ما لا يعرفه إلا بالخير...

ولكن البراهمة أنكرت ما سوى هذا الموجود المحسوس ، كما هو قول الطبيعية من الفلاسفة ، وقول الفرعونية ونحوهم ، وهذا هو المردود عليهم .. ويمكن أن البراهمة - أو بعضهم - قال ما لا يمكن معرفته بالحس البتة فهو ممتنع ، وهذا قول أكثر أهل الأرض من أهل الملل وغيرهم ، وهو القول الذي أنكروه ابن سينا وأراد إبطاله .

لكن هؤلاء نوعان : منهم من أنكروا ما لا يحسه عموم الناس في الدنيا ، حتى أنكروا الملائكة والجن ، بل ووجدوا رب العالمين سبحانه ، فهؤلاء هم الكفار الدهرية المعطلة المحضة .

وابن سينا وأمثاله يردون على هؤلاء ، لكن يردون عليهم أحيانا بحجج فاسدة .

وهذا هو القسم الثاني : وهو إنكار الإنسان ما لا يحس في الدنيا .

والقسم الثالث : وهو أن الموجود هو ما يمكن الإحساس به ، ولو في الآخرة ، وأن ما أخبرت به الرسل من الغيب ، كما أخبرت به عن الجنة والنار وعن الملائكة ، بل وإخبارهم عن الله تعالى هو مما يمكن معرفته بالحس كالرؤية .

فهذا قول جماهير أهل الإيمان بالرسول ، وسلف الأمة وأئمتها ، فإنهم متفقون على أن الله يُرى في الآخرة عيانا ، كما يُرى الشمس والقمر ، وأنه لا يلزم من تعذر رؤية الشيء في حالٍ تعذر رؤيته في حالٍ أخرى ، بل قد يُرى الشيء في حالٍ دون حالٍ ، كما أن الأنبياء يرون ما لا يراه غيرهم من الملائكة وغيرها ، بل والجن يراهم كثير من الناس^١ .

إن عدم تفريق الأستاذ محمد عبده بين ما هو محسوس لنا بالفعل ، وبين ما يمكن إحساسه ، وإن كنا الآن لا نستطيع أن نحسه ، هو من مثرات غلظه في هذه المسألة الجليلة ، « نعم ما أخبرتنا به الأنبياء من الغيب ليس محسوسا لنا ، فلا نشهده الآن ، بل هو غيب عنا ، ولكن هو مما يمكن إحساسه ، ومما يحسه الناس بعد الموت .

ولهذا كانت عبارة الأنبياء عليهم السلام تقسم الأمور إلى غيب وشهادة ، قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾^٢ ، وقال : ﴿ تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ ﴾^٣ ، وقال : ﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴾^٤ .

^١ - درء تعارض العقل والنقل ٢/٣٩١-٣٩٣ .

^٢ - البقرة: ٣ .

^٣ - هود: ٤٩ .

^٤ - الحشر: ٢٢ .

وأما هؤلاء فيقسمونها إلى محسوس ومعقول . والمعقول في الحقيقة : ما كان في العقل ، وأما الموجودات الخارجية فيمكن أن ينالها الحس ، وأن يوقف الإحساس بها على شروط متيقنة الآن^١ .

هـ- بين رحمه الله أن كون الشيء شاهدا أو غائبا أمر إضافي نسبي ، « وليس هو فرقا يعود إلى أن ذاته تُعقل ولا تُشهد ولا تُحس ». فما غاب يُسمى "غيبا" ، وما شهدناه يُسمى "شهادة" ، ثم ذلك الغيب سيصير شهادة بعد ذلك ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « إن الرسل صلوات الله عليهم قسموا الموجودات إلى غيب وشهادة ، وأمروا الإنسان بالإيمان بما أخبروا به من الغيب .

وكون الشيء شاهدا وغائبا أمر يعود إلى كونه الآن مشهودا أو ليس الآن بمشهود ، فما لم يكن الآن مشهودا يمكن أن يُشهد بعد ذلك ، بخلاف هؤلاء النفاة ، فإنهم قسموا الموجودات في الخارج إلى محسوس ، وإلى معقول لا يمكن الإحساس به بحال .

وهذا مما ينفية صريح العقل لا مما يثبتته ، وإنما المعقول الصرف ما كان ثابتا في العقل كالعلوم الكلية ، وليس للكليات وجود في الخارج ، مع أنه قد يُقال : إنه يمكن الإحساس بها أيضا ، إذا أمكن الإحساس بمحلها ، كما يمكن الإحساس بأمثالها من الأعراض ، كالعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك .^٢ ثم هنا سؤال مشروع هل الحس محصور في هذا الحس الظاهر ؟ يجيب عن ذلك شيخ الإسلام

^١ - درء تعارض العقل والنقل ١١٩/٣ .

^٢ - نفسه ١٥٧/٣ .

فيقول : « لكن نحن لا نحس الآن بهذه الأمور بالحس الظاهر ، وعدم إحساسنا الآن بذلك ، لا يمنع أن الملائكة يمكنها الإحساس بذلك ، وأنه يمكننا الإحساس بذلك في حال أخرى ، وأنه يمكن كل واحد أن يُحس بما في باطن غيره ، كما يمكنه الإحساس الآن بوجهه وعينه ، وإن كان الإنسان لا يرى وجهه وعينه ، فقد يشهد الإنسان من غيره ما لا يشهده من نفسه ..

وأيضاً فالحس نوعان : حس ظاهر يحسه الإنسان بمشاعره الظاهرة فيراه ويسمعه ويأشبهه بجلده ؛ وحس باطن كما أن الإنسان يحس بما في باطنه من اللذة والألم ، والحب والبغض ، والفرح والحزن ، والقوة والضعف ، وغير ذلك .

والروح تحس بأشياء لا يحس بها البدن ، كما يحس من يحصل له نوع تجريد بالنوم وغيره ، بأمور لا يحس بها غيره.

ثم الروح بعد الموت تكون أقوى تجرداً ، فترى بعد الموت وتحس بأمور لا تراها الآن ولا تحس بها .

وفي الأنفس من يحصل له ما يرغب أن يرى بعينه ويسمع بأذنه ما لا يراه الحاضرون ولا يسمعون ، كما يرى الأنبياء الملائكة ويسمعون كلامهم ، وكما يرى كثير من الناس الجن ويسمعون كلامهم .

وأما ما يقوله بعض الفلاسفة : إن هذه المرئيات والمسموعات إنما هي في نفس الرائي لا في الخارج ، فهذا مما قد عُلم بطلانه بأدلة كثيرة ..

ومن كان له نوع من خيرة بالجن إما بمباشرة لهم في نفسه وفي الناس ، أو بالأخبار المتواترة له عن الناس ، علم من ذلك ما يوجب له اليقين التام بوجودهم في الخارج ، دع ما تواتر من ذلك عن الأنبياء .

وكذلك ما تواتر عن الأنبياء من وصف الملائكة هو مما يُوجب العلم اليقيني بوجودهم في الخارج ، كقصة ضيف إبراهيم المكرمين ، وبعيئهم إلى إبراهيم ، وإتيانه لهم بالعجل السمين ليأكلوه ، وبشارتهم لسارة بإسحاق ويعقوب ، ثم ذهابهم إلى لوط ، ومخاطبتهم له ، وإهلاك قري قوم لوط ، وقد قص الله هذه القصة في غير موضع .

وكذلك قصة مريم وإرسال الله إليها جبريل في صورة بشر حتى نفخ فيها الروح ، وكذلك قصة إتيان جبريل إلى النبي ﷺ تارة في صورة أعرابي ، وتارات في صورة دحية الكلبي .

فمن علم أن الروح قد تحس بما لا يحس به البدن ، وأن من الناس من يحس بروحه وبدنه ما لا يحسه غيره من الناس ، توسع له طرق الحس ، ولم ير الحس مقصورا على ما يحسه جمهور الناس في الدنيا بهذا البدن ، فإن هذا الحس إنما يُدرك بعض الموجودات^١ .

نخلص من هذا التطواف إلى أن الواقع ليس محصورا في عالم الشهادة ، بل يدخل فيه عالم الغيب ، وأنه لا سبيل إلى معرفة الواقع المغيب إلا بواسطة خبر

^١ - نفسه ١٥٧/٣ - ١٥٩ .

الوحي كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ولهذا كان الغيب كله إنما يُعلم بالسمع والخبر، ثم يصير المغيب شهادة، والمخبر عنه معانينا، وعلم اليقين عين اليقين»، وإذا كان الأمر كذلك فيلزم فقيه الواقع أن يكون عارفا بنصوص الأخبار من الوحيين، ولما تضمنته من الحكاية عن كثير من أفراد الواقع التي لا سبيل إلى معرفتها إلا عن طريقه، أو التي يمكن للإنسان أن يعرفها عن طريق الحس أو العقل لكن معرفة قاصرة بدونه.

وأما النوع الثاني: وهو الطلب أو الأحكام التي يراد منها الحكم على الواقع، أو تكييفه ليكون أكثر إصابة ومناسبة لأحكام الله، فإنه لا بد من معرفة فقيه الواقع له أيضا، ذلك لأن الإسلام كله حقائق في أخباره وأحكامه، قال العلامة محمد الطاهر ابن عاشور: «فمعنى كون الإسلام حقائق أن ما يدعو إليه القرآن وكلام النبي ﷺ الأمة من التعاليم بأسمائها ومعانيها المرادة له، أمور متميز بعضها من بعض موجودة في نفس الأمر والواقع.

فالعقائد الإسلامية، وشرائع الإسلام وقوانينه حقائق تدركها العقول وتطبقها على الخارج فتجدها مطابقة للواقع.

وهي كلها تحوم حول تقويم المجتمع الإسلامي أفرادا وجماعات في الاعتقاد والتفكير وفي الأعمال على أن يأخذوا بالحقائق وينبذوا التوهّمات والتخيلات وما نسميه بالخرافات.

وإنما بسطنا القول في هذا وبيناه لأنه من المعاني الدقيقة التي تقصر عنها عبارات كثيرة .

فالحقيقة في كلامنا : الشيء الذي حق ، أي ثبت وجوده في الخارج ونفس الأمر ، لا يشوبه شيء من الشك أو التوهم ، وذلك أوضح الوجود ، فيكون وجودها بنفسها في نفس الأمر ، فكأنها متحيزة في العالم وفي إدراك العقل ، لا ينكر وجودها إلا السوفسطائية المنكرون لحقائق الأشياء »^١.

إن تقرير كون الأحكام الطلبية حقائق وإن كانت من الحق النافع لا من الحق الموجود ، يتضح بتقرير الفرق بين نوعي العلوم والاعتقادات والأحكام :

١- العلوم والاعتقادات والأحكام التابعة لمتعلقها المطابقة لها وهي التي تعد من قبيل الموجود والقدري والكوني ، وتحت هذا النوع يدخل ما مر من الأخبار فقد مر أن جنس الخبر يرجع إلى الوجود والعدم . فالعلم ، والاعتقاد ، والحكم ، في هذا النوع تابع انفعالي لأنه مستفاد من الوجود الخارجي كعلمنا بوجود السماء والأرض ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : «.. فعلمنا بما لا يفتقر إلى علمنا^٢ كعلمنا بوجود السماوات والأرض ، وكذلك علمنا بالله وأسمائه وصفاته ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، والنبين ، وغير ذلك : علم تابع انفعالي »^٣ ، ومعنى كونه تابعا أي يتبع المعلوم

^١ - أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ص: ٢٨-٢٩ .

^٢ - أي في وجوده ، فهو موجود سواء علمناه أو لم نعلمه ، ذلك لأن عدم العلم ليس دليلا على عدمه .

^٣ - مجموع الفتاوى ١٢٩/١٩ - ١٣٠ .

الموجود في الخارج بحيث يطابقه ولا يخالفه لا بزيادة ولا بنقصان ، بل هو إدراك للمعلوم على ما هو عليه في الواقع ونفس الأمر ، ومعنى كونه انفعاليا أي يتأثر بالحالة التي يكون المعلوم عليها ، وليس له تأثير في حالة المعلوم ولهذا كان تابعا لا متبوعا .

٢- العلوم والاعتقادات والأحكام المتبوعة بمتعلقها ، وهي التي تُعتبر من قبيل المقصود والمطلوب والديني والشرعي ، فالعلم ، والاعتقاد ، والحكم ، في هذا النوع متبوع فعلي ، لأنه شرط في وجود المعلوم والمعتقد ، والمحكوم ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « علم العالم بما يُريد أن يفعل ، فهذا علم فعلي ، هو شرط في وجود المعلوم ، إذ وجود المعلوم بدونه ممتنع »^١ ، ومعنى كونه فعليا أنه السبب في وجود المعلوم في الخارج كما نتصور السرير مثلا ثم نوجده ، ولهذا كان متبوعا . نعم هذا المعلوم والمفعول تابع لذلك العلم الفعلي مُطابق له ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « وما من علم إلا وهو مُطابق لمعلومه مُوافق له ، سواء كان المعلوم مستغنيا عنه ، أو كان وجود المعلوم بوجوده ، فيكون تابعا منفعلا مطابقا بهذا الاعتبار »^٢ .

إن جنس الطلب يرجع إلى الحق النافع المطلوب والمقصود ، وهو تابع لعلم الله جل وعلا بما يحصل به صلاح خلقه في دنياهم وأخراهم ، فعلم الله فعلي لجميع مخلوقاته ، لأنه به خلق الخلق كما قال سبحانه وتعالى : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ

^١ - درء تعارض العقل والنقل ٥/٢٦٣ .

^٢ - مجموع الفتاوى ١٩/١٣١ .

وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ^١ ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية في تقرير هذا المعنى وهو بما اشتملت عليه تلك الآية: «وأما علم الرب تعالى فإنه من لوازم نفسه المقدسة لم يحدث ، فليس انفعاليا بهذا الاعتبار ، لكنه مطابق للمعلوم موافق له ، فعلمه تابع لنفسه ، ومخلوقاته تابعة لعلمه .

والمقصود هنا أنه إذا كان عالما بنفسه لزم أن يكون عالما بخلقه ، وهذه قضية صحيحة ، ويمكن تقريرها بطرق :

أحدها : أنه لا يكون عالما بنفسه علما تاما إلا إذا كان عالما بلوازمها ، والخلق من لوازم مشيئته ، التي هي من لوازم نفسه ، فإنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، ومشيئته من لوازم نفسه ...

ففي الجملة لا يكون عالما بنفسه إن لم يكن عالما بلوازمها ، وقدرته وإرادته من لوازمها ، ومُرَادُهُ من لوازم الإرادة . فالمفعولات لازمة للإرادة اللازمة لذاته ، ولازم اللازم لازم . ومجرد النظر إلى كونه مُسْتَلْزَماً لِعَوْلِهِ يوجب العلم ، مع قطع النظر عن توسط الإرادة ، لكن هي ثابتة في نفس الأمر ، وإن لم يستحضر المستدل ثبوتها .

وهذا الدليل يستقيم على أصول أهل السنة الذين يقولون : إرادته من لوازم ذاته ، وأما القدرية الذين ينكرون قيام إرادة به فينفونها ، أو يقولون : أحدث

إرادة لا في محل ، فهؤلاء يقولون : القادر المختار يرجح أحد مقدورَيْه بلا مرجح ، وهؤلاء لا يسلكون هذه الطريق .

وهذا الدليل مأخوذ من معنى قوله : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴾^١ . ودلالة الآية تقرر بطريق ثان ، وهو أن يقال : خَلَقُ الخالق مشروطٌ بتصوره للمخلوق قبل أن يخلقه ، فإن الخلق إنما يُخلق بإرادته ، وإنما يُريد ما يتصوره ، لزم من ذلك أن يَعْلَمَ كل ما خَلقه .

وهذه الطريقة هي طريقة مشهورة لنظام المسلمين ، والقرآن قد دل عليها ، والعقل الصريح يُدرك صحتها ، وطرده هذه الدلالة على أصول أهل السنة أن من سوى الله لا يخلق شيئا ، لأنه لا يحيط علما بجزئيات أفعاله ، فلا يكون خالقا لها ، وإن كان شاعرا بها من بعض الوجوه ، ومريدا لها من بعض الوجوه ، فهو فاعل لها من ذلك الوجه^٢ .

إذا هذا المخلوقُ والمفعول كله إنما كان بإرادة الله المستلزمة لعلمه ، بما في ذلك هذا الإنسان الذي اقتضت حكمة الله جل وعلا أن يخلقه على الفطرة التي يشتمل بها على قوتين : قوة الشعور بالملائم والمنافي والتصديق به ؛ وقوة المحبة للملائم والبغض للمنافي ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « فالتصديق الذي فسي

^١ - الملك: ١٤ .

^٢ - درء تعارض العقل والنقل ٥/٢٦٤-٢٦٥ .

القلب وعلمه يقتضي عمل القلب ، كما يقتضي الحس الحركة الإرادية ، لأن النفس فيها قوتان :

- قوة الشعور بالملائم والمنافي والإحساس بذلك ، والعمل والتصديق به .

- وقوة الحب للملائم ، والبغض للمنافي.

والحركة عن الحس بالخوف والرجاء والموالاة والمعاداة .

وإدراك الملائم يوجب اللذة ، والفرح والسرور ؛ وإدراك المنافي يوجب الألم

والغم ، وقد قال النبي ﷺ : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء »^١.

فالقلوب مفطورة على الإقرار بالله تصديقا به ودينا له ، لكن يعرض لها ما

يفسدها ، ومعرفة الحق تقتضي محبته ، ومعرفة الباطل تقتضي بغضه ، لما في

الفطرة من حب الحق وبغض الباطل ، لكن قد يعرض لها ما يفسدها إما من

الشبهات التي تصدها عن التصديق بالحق ، وإما من الشهوات التي تصدها

عن اتباعه »^٢.

^١ - رواه البخاري في صحيحه بنحوه ، كتاب الجنائز ، باب ما قيل في أولاد المشركين ٤٢١/٢ ، ولفظه فيه " .. كمثل البهيمة تُنتج البهيمة ، هل ترى فيها من جدعاء ؟ " ، ومسلم بنحوه في صحيحه ، كتاب القدر ٢٠٤٧/٤ . ولفظه فيه " ما من مولود إلا ويولد على الفطرة .. " .

^٢ - مجموع الفتاوى ٥٢٨/٧ .

إن أحكام الله جل وعلا يقصد منها إيجاد ما يُطابق واقع الفطرة التي فطر الله الناس عليها ، وهذه الفطرة هي التي وصف الله بها دينه في قوله جل وعلا: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾^١. قال العلامة ابن عاشور في تفسيرها : «
والتعريف في "الدين" للعهد ، وهو دينهم الذي هم عليه وهو دين الإسلام .
و"حنيفا" يجوز أن يكون حالا من الضمير المستتر في فعل "أقم" فيكون حالا للنبي ﷺ كما كان وصفا لإبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَاتِلًا لِلَّهِ حَنِيفًا ﴾^٢، وهذا هو الأظهر في تفسيره . ويجوز كونه حالا من الدين على ما فسر به الزجاج فيكون استعارة بتشبيه الدين برجل حنيف في خلوه من شوائب الشرك ، فيكون الحنيف تمثيلية ، وفي إثباته للدين استعارة تصریحية .
وحنيف : صيغة مبالغة في الاتصاف بالحنف وهو الميل ، وغلب استعمال هذا الوصف في الميل عن الباطل ، أي العدول عنه بالتوجه إلى الحق، أي عادلا ومنقطعا عن الشرك كقوله تعالى : ﴿ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنْ الْمُشْرِكِينَ ﴾^٣، وقد مضى في سورة البقرة .

^١ - الروم: ٣٠.

^٢ - النحل: ١٢٠.

^٣ - البقرة: ١٣٥.

و"فطرة الله" بدل من "حنيفا" بدل اشتمال فهو في معنى الحال من "الدين"
 أيضا وهو حال ثانية ، فإن الحال كالخبر تتعدد بدون عطف على التحقيق عند
 النحاة . وهذا أحسن لأنه أصرح في إفادة أن هذا الدين مختص بوصفين هما :
 التبرؤ من الإشراك ، وموافقته الفطرة ، فيفيد أنه دين سمح سهل لا عنت فيه .
 ونظيره قوله تعالى : ﴿ وَكَمْ يَجْعَلُ لَهُ عِوَجًا قِيمًا ﴾^١ أي الدين الذي هو فطرة
 الله لأن التوحيد هو الفطرة ، والإشراك تبديل للفطرة .

والفطرة أصله اسم هيئة من الفطر وهو السخْلَقُ مثل الخَلقة كما بينه
 قوله : ﴿ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ أي جَبَل الناس عليها وخلقهم عليها ، أي
 متمكين منها .

فحرفه الاستعلاء مستعار لتمكن ملابسة الصفة بالموصوف تمكنا يشبه
 تمكّن المعتلى على شيء ، وقد تقدم نظيره في قوله تعالى : ﴿ أُولَئِكَ عَلَى هُدًى
 مِنْ رَبِّهِمْ ﴾^٢ في سورة البقرة ، وحقيقة المعنى : التي فطر الناس بها .

ومعنى فطر الناس على الدين الحنيف أن الله خلق الناس قابلين لأحكام هذا
 الدين ، وجعل تعاليمه مناسبة لخلقهم غير مجافية لها ، غير نائين عنه ولا
 منكرين له ، مثل إثبات الوحدانية لله لأن التوحيد هو الذي يساوق العقل والنظر

^١ - الكهف: ١-٢ .

^٢ - البقرة: ٥ .

الصحيح ، حتى لو ترك الإنسان وتفكيره ولم يلقن اعتقادا ضالا لاهتدى إلى التوحيد بفطرته ^١ .

إن وصف الإسلام بالفطرة ليس خاصا بالعقائد ، بل التشريعات كذلك مبناه على الفطرة، والإسلام لتلبسه بدلائل الفطرة ، وامتزاجه بشواهدا في كل أحكامه صار هو الفطرة نفسها ، ولهذا أجمع السلف على تفسير الفطرة في الآية بالإسلام ، يقول الحافظ ابن عبد البر بعد أن ذكر النزاع في تفسير حديث الفطرة : « وقال آخرون : الفطرة هاهنا الإسلام ، قالوا وهو المعروف عند عامة السلف أهل التأويل ، وقد أجمعوا في تأويل قوله جل عز وجل : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ على أن قالوا : فطرة الله دين الله الإسلام . واحتجوا بقول أبي هريرة في الحديث : اقرأوا إن شئتم : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ .

بعد أن اتضح لنا أن نوع الأحكام العملية موافق للفطرة نفسها وأنها تتضمن جلب ما به صلاح الإنسان ، ودفع ما به فساده في نفس الأمر والواقع ، وانظر إلى قول العلامة ابن القيم : « وهكذا شأن الشرائع التي جاءت بها الرسل ، فإنها أمر بمعروف ونهي عن منكر ؛ وإباحة طيب وتحريم خبيث ، وأمر بعدل ونهي عن ظلم ؛ وهذا كله مركز في الفطرة ، وكمال تفصيله وتبينه موقوف على الرسل ^٢ » قلت بعد هذا البيان فإنه يتبين أن المطلوب في المسائل العملية

^١ - التحرير والتنوير ١٠/٨٩-٩٠ .

^٢ - شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ص: ٦٤٣ .

أمران : هما العلم والعمل ، ذلك أن أعمال القلوب أصل لأعمال الجوارح ، فلا بد في كل عمل شرعي يقدم عليه المسلم من اعتقاد أن الله شرعه ، ومن اعتقاد لوازم أن الله شرعه من كونه رحمة وعدلا وحقا في نفس الأمر والواقع ، وإنما كان كذلك لما قدمته من تقرير أن خلق الله لخلقه مستلزماً لعلمه بما خلق علما كاملا محيطا لا يند عنه شيء ، يقول العلامة أحمد ابن حجر آل بوطامي البنعلي : « وما يوضح لك أنه لا بد من اقتران العقيدة في العمليات أيضا : أنه لو افترض أن رجلا يغتسل أو يتوضأ للنظافة ، أو يُصلي تريبا ، أو يصوم تطيبا ، أو يحج سياحة ، لا يفعل ذلك معتقدا أن الله تبارك أوجه عليه وتعبده به ، لما أفاده ذلك شيئا ، كما لا يفيد معرفة القلب إذا لم تقترن بعمل القلب الذي هو التصديق - كما تقدم - .

فإذن كل حكم شرعي عملي يقترن به عقيدة لا بد وأن ترجع إلى الإيمان بأمر غيبي لا يعلمه إلا الله تعالى ، ولولا أنه أخبرنا في سنة نبيه ﷺ ، لما وجب التصديق به والعمل به ، ولذلك لم يجوز لأحد أن يحرم أو يحلل بدون حجة من كتاب أو سنة ، قال الله تعالى في سورة النحل : ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أُنْسُكُمْ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَقْتُرُونَ عَلَى اللَّهِ

الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ»^١، فأفادت هذه الآية الكريمة أن التحريم والتحليل بدون إذن منه كذب على الله تعالى وافتراء عليه^٢.

لقد تضمن هذا النص فوائد عظيمة أجمالها فيما يلي :

أ- بيان ارتباط العقيدة بالعمل ، وأن العمل الذي يرضاه الله دينا لا بد فيه من اعتقاد أن الله شرع التقرب به .

ب- القيام بصورة الأعمال الشرعية من صلاة وصيام وحج دون نية التقرب لا تنفع صاحبها ، مثل ذلك مثل معرفة القلب إذا لم تقترن بتصديق إذعاني .

ج- هذا الاعتقاد المقترن بالعمل يرجع إلى أمر غيبي ، ولا سبيل إلى معرفته إلا بخبر الوحي ، وذكر المؤلف خبر النبي ﷺ طريقا لمعرفته ليس المقصود منه الحصر ، وإنما الحامل عليه أن الكلام عن الاحتجاج بخبر الآحاد في باب الاعتقاد ، فبين أن التفريق بين الاعتقاد والأحكام لا يصح لأن الاعتقاد لا يخلو عن العمل ، والعمل لا يخلو عن الاعتقاد .

د- بنى على اختصاص الوحي بالإخبار عن الاعتقاد الراجع إلى الغيب عدم جواز أن يشرع أحد من دون الله أو مع الله ، وأن الله جل وعلا هو الذي يملك

^١ - النحل: ١١٦.

^٢ - اعتقائد السلفية بأدلتها النقلية والعقلية ١/١٩.

الحكم كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾^١، وليس لرسول الله ﷺ سوى التليغ عن الله جل وعلا، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإن الله سبحانه وتعالى هو الحكم الذي يحكم بين عباده، والحكم له وحده، وقد أنزل الله الكتب وأرسل الرسل ليحكم بينهم؛ فمن أطاع الرسول كان من أوليائه المتقين، وكانت له سعادة الدنيا والآخرة، ومن عصى الرسول كان من أهل الشقاء والعذاب، قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾^٢، وفي صحيح مسلم عن عائشة «أن النبي ﷺ كان إذا قام يصلي من الليل يقول: اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدي لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم»^٣...

١- يوسف: ٤٠.

٢- البقرة: ٢١٣.

٣- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها ١/٣٤٤.

فقد بين سبحانه وتعالى أنه بعث الرسل وأنزل معهم الكتاب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وقال تعالى : ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴾^١ ، وقال يوسف : ﴿ يَا صَاحِبِي السِّجْنِ أَرَبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أُمُّ اللَّهِ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾^٢ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾^٣ ، فالحكم لله وحده ، ورسله يبلغون عنه ، فحكمهم حكمه ، وأمرهم أمره ، وطاعتهم طاعته ، فما حكم به الرسول وأمرهم به وشرعه من الدين وجب على جميع الخلائق اتباعه وطاعته ، فإن ذلك هو حكم الله على خلقه .

والرسول يبلغ عن الله ، قال تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا ﴾^٤ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾^٥ ، فعلى جميع الخلق أن

^١ - الشورى: ١٠ .

^٢ - يوسف: ٣٩-٤٠ .

^٣ - النساء: ٦٤-٦٥ .

يحكموا رسول الله ﷺ خاتم النبيين وأفضل المرسلين وأكرم الخلق على الله ،
ليس لأحد أن يخرج عن حكمه في شيء سواء كان من العلماء أو
المملوك أو الشيوخ أو غيرهم»^١.

وينبغي على اختصاص الله بالحكم أن غير الله ليس له إلا مجرد الإخبار عما
حكم الله به ، فتكون نصوص الأحكام من هذه الجهة أيضا لها واقع في
نفس الأمر تُطابق به ألا وهو ذلك الحق الذي حكم الله به ، فعندنا في
التشريعات جهتان :

١- جهة حكم الله بها ، وإنشائه لها ، وهذه يختص بها - كما مر - لكمال
علمه وحكمته وعدله ورحمته ، وهي من هذه الجهة روعي فيها مطابقتها لمقتضى
ما فطر عليه خلقه ، فأقام أحكامه على العدل والحق الذي تحبه فطر الناس ،
وأنت إذا فتشت في تلك الأحكام وجدتها محققة للعدل فعلا ، مقيمة للحق
صدقا ، ولهذا السبب اقترن بتلك التشريعات العملية اعتقاد أن الله شرعها ، وأنها
عدل وحكمة وحق ورحمة ، وأن ذلك هو الواقع فعلا ، ونفس الأمر صدقا . قال
شيخ الإسلام ابن تيمية : « وهذه القضايا التي اتفقت الأمم عليها مثل حسن
الصدق والعدل ، وقبح الكذب والظلم داخلة في مُسمى "الحق" - كما
تقدم - في كلام الله ورسوله ، وكذلك كلام العقلاء قاطبة يسمون هذا كله
"حقا" . ويقولون لصاحب الدين "له عليه حق" و"أعطيه حقه" . وإذا حكم
بينهم بعدل وقسم بإنصاف يقولون "هذا حق" ، وإن حكم بخلاف ذلك يقولون

^١ - مجموع الفتاوى ٣٥/٣٦١-٣٦٣

"هذا ظلم وجور" ، وإذا لم يكن عنده شيء حق بل هو يدعي الباطل ، فيسمون الصدق "حقا" والكذب "باطلا" ، كما في كلام الله ورسوله . قال النبي ﷺ : « إن لصاحب الحق مقالا »^١ ، وفي لفظ « إن لصاحب الحق واللسان واليد » ، وقال ﷺ لكعب بن مالك لما طلب غريمه : « أي كعب دع الشطر » قال « قد فعلت ، يا رسول الله » قال : « قم فاقضه »^٢ .

وذلك لأن الأمور الحسنة تتضمن أمرا موجودا ماضيا ومستقبلا ، ففيها وجود وكمال الوجود والأمور القبيحة تتضمن عدما ماضيا أو مستقبلا ، ففيها نفي الوجود أو كمال الوجود . فإن كان موجودا كان العلم بوجوده حقا مطابقا له ، والإخبار عن وجوده كذلك . وأما الكذب المتضمن نفيه والجهل الذي هو عدم العلم به فهو عدم علم وعدم قول حق ، بل الكذب من جنس الجهل المركب ؛ وأيضا العلم كمال وجود ، والصدق كمال وجود ؛ والجهل والكذب صفة نقص .

وكذلك العدل ، كالتسوية بين المتماثلين والتفصيل بين المختلفين ، هو تحقيق الأمور على ما هي عليه وتكميلها . ولهذا مبنى الوجود كله على العدل ، حتى في المطاعم والملابس والأبنية ونحو ذلك . فالبيت المبنى إن لم تكن حيطانه معتدلة ، بل كان بعضها أطول من بعض طولاً فاحشا ، أو كان منحنيا غير

^١ - أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب في الاستقراض وأداء الديون ، باب لصاحب الحق مقال ١٢٠/٣ ، ومسلم ، كتاب المساقاة ١٢٢٥/٣ .

^٢ - أخرجه البخاري ، كتاب الصلاة ، باب التقاضي والملازمة في المسجد ١٤٧/١ .

مستقيم ، فسد السقف . وكذلك الثياب إن لم تكن على مقدار لابسها معادلة لهم وإلا لم ينتفعوا بها . وكذلك ما يصنع من المطاعم والأدوية إن لم تكن أجزاءه معتدلة في الصفة والقدر - في الكم والكيف - فسد وكان مضرا لا نافعا . فهذا موجود في الأمور المحسوسة أن العدل فيها حسن ، أي تحصل به المنفعة والمصلحة ؛ والظلم فيها قبيح ، أي تحصل به المضرة والفساد .

وعلم الأخلاق والسياسة عندهم وعند سائر العقلاء مبني على العدل . ولهذا جعلوا كمال الإنسان العملي أربعة أمور : إصلاح الشهوة والغضب ، والعدل بينهما ، وفي العلم بذلك . والذي ذكروه هو بعض صفات الكمال التي أرسل الله بها رسله وأنزل بها كتبه . والاختصار على ما ذكروه لا تحصل به السعادة التي هي كمال الإنسان . ولكنه من الأمور المعتبرة ^١ .

إن الأحكام الشرعية إذاً مطابقة لما هو موجود في الفطرة الإنسانية ، وبها يحصل تقرير وتكميل ذلك الموجود في الفطرة ، وهذا معنى قول ابن تيمية : « وذلك لأن الأمور الحسنة تتضمن أمرا موجودا ماضيا ومستقبلا، ففيها وجود وكمال الوجود »، فالتقرير يكون للموجود من الفطرة ، والتكميل يكون بإزالة ما يعثرها من النقص نتيجة المغيرات والمفسدات ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « والرسل صلى الله عليهم وسلم بعثوا لتقرير الفطرة وتكملها ، لا لتغيير الفطرة وتحويلها » ^٢ . ولهذا السبب كانت نصوص الشارع

^١ - الرد على المنطقيين ص: ٤٣٥-٤٣٧ .

^٢ - مجموع الفتاوى ١٠/١٣٥ .

مذكورة ومحركة لهذه الفطرة الثابتة في الإنسان ، وأحيانا أخرى مزيلة لعارض يمنع من ظهور مُوجِبها ، وانظر إلى قول العلامة ابن القيم في بيان أن الفطرة موجبة لظهور ما يوجد فيها من محبة الله والعمل بشرعه : « وأنها موجبة لقتضاها إذا سلمت من المعارض ، كما أن فيها قوة تقتضي شرب اللبن الذي فُطرت على محبته وطلبه .

مما يبين هذا أن كل حركة إرادية فإن الموجب لها قوة في المرید ، فإذا أمكن في الإنسان أن يحب الله ويعبده ويخلص له الدين كان فيه قوة تقتضي ذلك . إذ الأفعال الإرادية لا يكون سببها إلا من نفس الحي المرید الفاعل ، ولا يشترط في إرادته إلا مجرد الشعور بالمراد . فما في النفوس من قوة المحبة له إذا شعرت به تقتضي حبه إذا لم يحصل معارض، وهذا موجود في محبة الأئمة والأشربة والنكاح والعلم وغيرها ؛ وقد ثبت أن في النفس قوة المحبة لله والإخلاص والذل له والخضوع ، وأن فيها قوة الشعور به ، فيلزم قطعاً وجود المحبة له والتعظيم والخضوع بالفعل لوجود المقتضي إذا سلم عن المعارض ، وتبين أن المعرفة والمحبة لا يشترط فيهما وجود شخص منفصل ، وإن كان وجوده قد يُذكر ويُحرَّك ، كما لو خوطب الجائع أو الظمآن بوصف الطعام ، أو خوطب المغتلم بوصف النساء ، فإن هذا مما يذكره ويحركه ويثير شهوته الكامنة بالقوة في نفسه ، لا أنه يحدث له نفس تلك الإرادة والشهوة بعد أن لم تكن فيه ، فيجعلها موجودة بعد أن كانت عدما .

فكذلك الأسباب الخارجة عن الفطرة لا يتوقف عليها وجود ما في الفطرة من الشعور بالخالق ومحبه وتعظيمه والخضوع له ، وإن كان ذلك مذكرا أو محركا ومنبها ومزيلا للعارض المانع ، ولذلك سمي الله سبحانه ما كمل به موجبات الفطرة بذكر أو ذكرى ، وجعل رسوله مذكرا فقال : ﴿ فَذَكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ ﴾^١ ، وقال : ﴿ فَذَكَرْ إِنْ نَفَعْتَ الذِّكْرَى ﴾^٢ ، وقال : ﴿ وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ ﴾^٣ ، وقال : ﴿ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾^٤ ، وقال :

وهذا كثير في القرآن يخبر أن كتابه ورسوله مُذكر لهم بما هو مركز في فطرهم من معرفته ومحبه وتعظيمه وإجلاله والخضوع له والإخلاص له ، و محبة شرعه الذي هو العدل المحض وإثاره على ما سواه^١.

لقد سلك الشارع لمطابقة ما شرع لواقع الفطرة الإنسانية مسلكين هما :
تغيير الأحوال الفاسدة لأنها تتضمن إعدام الحق الموجود في الفطرة أو تنقصه وهذا معنى قول شيخ الإسلام ابن تيمية السابق : « والأمر القبيحة تتضمن عدما ماضيا أو مستقبلا ، ففيها نفي الوجود أو كمال الوجود » ، وأذكرك أخي القارئ بما مر من النقل عن الطبيب الفرنسي الحائز على جائزة نوبل ألكسيس كاريل عندما تحدث عن جهل الغرب المطبق بالإنسان ، لأسألك هل العلم بالواقع من الانحراف فقط - وإن كان فيه إعداما للواقع الموجود في الفطرة - هو الفقه للواقع ؟ أم لابد من معرفة الواقع الموجود في الفطرة مع معرفة ما يزيل هذا الوجود من الأمور القبيحة ؟ وهل يستقل الإنسان بمعرفة ما يحصل به كمال هذه الفطرة أم لابد من الوحي ؟ لقد مر قول ابن القيم : « وهذا كله مركز في الفطرة وكمال تفصيله وتبينه موقوف على الرسل ».

المسلك الثاني الذي سلكه الشارع : هو تقرير الصالح من أحوال الناس لأنه مما تقتضيه الفطرة ، وفي بيان هذين المسلكين يقول العلامة محمد الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية تحت عنوان "مقصد الشريعة من التشريع تغيير وتقرير" : « قد يستكنُّ في معتقد كثير من العلماء قبل الفحص

^١ - شفاء العليل ص: ٦٤١-٦٤٢.

والتغوص في تصرفات التشريع أن الشريعة إنما جاءت لتغيير أحوال الناس ،
والتحقيق أن للتشريع مقامين :

المقام الأول : تغيير الأحوال الفاسدة وإعلان فسادها ، وهذا المقام هو
المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى
النُّورِ ﴾^١، وقوله: ﴿ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ
مُّسْتَقِيمٍ ﴾^٢.

والتغيير قد يكون إلى شدة على الناس رعيًا لصالحهم . وقد يكون إلى
تخفيف إبطالا لغلوهم ..

والمقام الثاني : تقرير أحوال صالحة قد اتبعها الناس ، وهي الأحوال المعبر
عنها بالمعروف في قوله تعالى: ﴿ يَا مَعْرُوفُ بِالمَعْرُوفِ ﴾^٣، وأنت إذا افتقدت
الأشياء التي انتحاهها البشر منذ القدم ، وأقاموا عليها قواعد المدنية البشرية ، تجدها
أمورا كثيرة من الصلاح والخير تُورث من نصائح الآباء والمعلمين والمربين
والرسل والحكماء والحكام العادلين حتى رسخت في البشر ، مثل إغاثة الملهوف ،

١ - البقرة: ٢٥٧.

٢ - المائدة: ١٦.

٣ - الأعراف: ١٥٧.

ودفع الصائل ، وحراسة القبيلة والمدينة ، والتجمع في الأعياد ، واتخاذ الزوجة ، وكفالة الصغار ، والميراث ..»^١.

إن هذا الذي قررته من أن نصوص الأحكام تتضمن أمرا موجودا في نفس الأمر هو الحق والعدل والخير والحسن في نفس ما أمرت به ، خلافا لمن زعم أن الفعل الذي أمر به الشارع لا يتضمن حسنا لذاته وإنما لأن الشارع أمر به أو لم ينه عنه كما يقول صاحب المراقي :

«مَا رَبُّنَا لَمْ يَنْهَ عَنْهُ حَسَنٌ * وَغَيْرُهُ الْقَبِيحُ وَالْمُسْتَهْجَنُ

يعني أن الحسن مع قطع النظر عن كونه فعل المكلف خصوصا هو ما لم ينه عنه من مأذون فيه واجبا كان أو مندوبا أو مباحا ، ومن فعل غير المكلف كالساهي والنائم والبهيمة وكالصبي بالنسبة إلى الواجب والمحرّم على الصحيح أو مطلقا على غيره ، هذا هو الحسن الشرعي ، والقبيح في الشرع وهو المستهجن بصيغة اسم المفعول : هو ما نهى تعالى عنه من مكروه وحرام ، ويدخل فسي المكروه خلاف الأولى»^٢.

نعم لم ينكر هؤلاء أن الحسن والقبح بمعنى ملاءمته أو منافرته للطبع ، أو بمعنى صفة الكمال والنقص ، يُدركُ بالعقل ولا يتوقف على الشرع ، يقول صاحب المراقي : «وأما الحسن والقبح بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته كحسن الحلو وقبح المر ، وبمعنى صفة الكمال والنقص كحسن العلم وقبح الجهل فعقلي

^١ - مقاصد الشريعة الإسلامية ص: ١٠٢-١٠٣.

^٢ - نشر البنود على مراقي السعود لعبد الله العلوي الشنقيطي ٥٥/١.

إجماعاً»^١، إذا ما يلائم الطبع من اللذة والحلاوة ، وما ينافر الطبع من الألم والمرارة يُعلم بالعقل والحس والشرع ، وهو محل اتفاق بين الأولين والآخرين ، بل هو معلوم عند البهائم^٢.

لكن حديثنا عما أمر الشارعُ به ونهى عنه ، هل هو حسن لأن الشارع أمر به ، وقبيح لأن الشارع نهى عنه ؟ أم يمكن أن يعلم حسنه وقبحه بالعقل فقط ، والشرع إنما هو كاشف فقط ؟ أم الحسن والقبح كما يُعلم بالشرع يُعلم بالعقل ؟ إن حاصل أقوال الناس في هذه المسألة ثلاثة على سبيل الإجمال وهي :

القول الأول : إن الأفعال لا تتصف بصفات تكون بها حسنة ، ولا بصفات تكون بها سيئة، وكون الفعل حسناً وسيئاً إنما معناه أنه منهي عنه ، أو غير منهي عنه ، ولا شك أن هذه صفة إضافية يضيفها الشرع إلى الفعل ، ولا تثبت إلا به .

وهذا مذهب جهم ، والأشعري ، ومن تبعه من المنتسبين إلى السنة من أصحاب الأئمة الأربعة كالقاضي أبي يعلى^٣، وإمام الحرمين الجويني القائل : « من أحكام الشرع التقييح والتحسين ، وهما راجعان إلى الأمر والنهي ، فلا يقبح شيء في حكم الله تعالى لعينه ، كما لا يحسن شيء لعينه »^٤، وأبي الوبيد الباجي

^١ - نفسه.

^٢ - انظر مجموع الفتاوى ٩٠/٨ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ومفتاح دار السعادة ٤٤/٢ ، ومدارج السالكين ٢٣٠/١.

^٣ - انظر المعتمد في أصول الدين ص: ٢١.

^٤ - البرهان ٧٨/١.

وغيرهم ، وهو مذهب سائر الأشاعرة ، وانظر قول العضد الإيجي في مواقفه :
 « القبيح ما تُهَي عنه شرعا والحسن بخلافه ، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء
 وقبحها ، وليس ذلك عائدا إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع ، بل
 الشرع هو المثلث له والمبين ، ولو عكس القضية فَحَسَّن ما قَبَّحه وقَبَّح ما حَسَّنَه
 لم يكن ممتنعا وانقلب الأمر »^١ ، وإليك قول العلامة أحمد بن زكري
 (ت: ٩٠٠هـ) في نظمه المشهور عند أشاعرة شمال إفريقيا ، والموسوم بمحصل
 المقاصد مما به معتبر العقائد :

- «لَا حُكْمَ بِالتَّحْسِينِ وَالتَّقْبِيحِ * مِنْ جِهَةِ الْعَقْلِ عَلَى الصَّحِيحِ
 إِذْ يَقْبُحُ الْفِعْلُ مِنَ الْخَلْقِ وَلَا * يَقْبَحُ مِنْ خَالِقِهِمْ فَفَصَلَاً
 إِذْ مُقْتَضَى الْبُرْهَانِ فِي الْأَزْلِ * الْمَنْعُ مِنْ إِسْنَادِهِ إِلَى الْعَلَلِ
 ذَاكَ عِلْمٌ عَلَى مَنْ فَعَلَهُ * كُلُّ مَيْسَرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ
 فَطَاعَةُ الْأَمْرِ أَمَارَةُ الثَّوَابِ * مَعْصِيَةُ التَّهْيِ عِلْمَةُ الْعِقَابِ
 قَدْ جَوَزَ الْقَاضِي وَرُودَ الْأَمْرِ * مِنْ غَيْرِ وَعَدٍ وَوَعِيدِ الْوِزْرِ
 وَخَالَفَ الْإِمَامُ وَالغَزَالِي * وَالْأَوَّلُ الصَّوَابُ فِي الْمَقَالِ
 لِأَنَّهُ الْجَارِي عَلَى الْأُصُولِ * فِي مَذْهَبِ السُّنِّيَةِ الْمُقْبُولِ
 إِذِ الثَّوَابُ عِنْدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ * عِقَابُ مَنْ عَاقَبَهُ بِعَدْلِهِ

^١ - انظر إحكام الفصول في أحكام الأصول ص: ١٧٣.

^٢ - المواقف مع شرحها ٢٠١/٨-٢٠٢.

وَعَكْسُ ذَا يَجُوزُ لَوْلَا السَّمْعُ * قَضَىٰ بِذَاكَ لِأَعْدَانَا النَّفْعَ»^١

إن هذا المذهب تلزم عنه لوازم شنيعة قد التزموها منها : أنه يستوي الشرك والتوحيد قبل ورود الشرع به ، وأنه لا تقبح عبادة الأصنام ، ولا شتم الرب المعبود - سبحانه - ، وأنه يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذب ، وأنه ليس بقبيح ، كما يجوز نسبة الكذب إلى أصدق الصادقين ولا يقبح منه وأنه لا يقبح الزواج بالأم والبنت ، بل يلزم على مذهبيهم أن يأمر الله بكل من الشرك ، والظلم ، والزنا ، والسرقة إلى غير ذلك من اللوازم الباطلة ، وانظر إلى قول العضد الإيجي : « ولو عكس القضية فحسن ما قبحه ، وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر » وكذا ما مر من قول ابن زكري في تجويز معاقبة الطائعين ، وإثابة العاصين :

« وَعَكْسُ ذَا يَجُوزُ لَوْلَا السَّمْعُ * قَضَىٰ بِذَاكَ لِأَعْدَانَا النَّفْعَ »

إن هذه كلها لوازم فاسدة تدل على فساد الملزوم ، وليس الغرض بيان وجوه فساد هذا المذهب ، لأن ذلك سيخرجنا عن المقصود ، وقد تولى أهل العلم تفصيل الرد على هذا المذهب ، وإبراز فساد لوازمه الكثيرة^٢.

^١ - محصل المقاصد ص: ٤٨ ، مخطوط خاص.

^٢ - انظر مفتاح السعادة ٤٢/٢ ، ومدارج السالكين ٢٥٣/١ ، ومجموع الفتاوى ٩٠/٨ و ٣٠٨ و ٦٧٦/١١ والرد على المنطقيين ص: ٤٢٠ ، ودرء تعارض العقل والنقل ١١٥/٤ ، وشفاء العليل ص: ٤٥٥ ، وإبشار الحق على الخلق ص: ٣٤٢.

القول الثاني : هو مقابل للأول يرى أصحابه وهم المعتزلة أن الحسن والقبح عقليان لا تتوقف معرفتهما على دليل سمعي ، بل هما وصفان ذاتيان للفعل لازمان له ؛ وأما الشرع فليس إلا كاشفا عن صفات الحسن والقبح في الأفعال ، وليس سببا لشيء منها ، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار : « اعلم أن الطريق إلى معرفة أحكام هذه الأفعال : من وجوب ، وقبح ، وغيرهما هو كالطريق إلى معرفة غير ذلك ، ولا يخلو : إما أن يكون ضروريا ، أو مكتسبا ، والأصل فيه أن أحكام هذه الأفعال لا بد من أن تكون معلومة على طريق الجملة ضرورة ، وهو الموضوع الذي يقول : إن العلم بأصول المقبحات ، والواجبات ، والمحسنات ، ضروري وهو من جملة كمال العقل ، ولو لم يكن ذلك معلوما بالعقل ، لصار غير معلوم أبدا ، لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا من هو كامل العقل ، ولا يكون كذلك وهو عالم ضرورة بهذه الأشياء ليتوجه عليه التكليف »^١؛ ورتبوا على ذلك أن الحسن في العقل يترتب عليه المدح والثواب شرعا ، والقبيح في العقل يترتب عليه الذم والعقاب شرعا ، يقول أبو الحسين البصري : « أما الحسن فهو فعل إذا فعله القادر عليه لم يستحق الذم على وجه ، وأما القبيح فهو فعل له تأثير في استحقاق الذم »^٢؛ وبناء على مذهبهم أوجبوا على الله أن يفعل ما استحسنته العقل ، ويحرم عليه أن يفعل ما استقبحه العقل ، وأن الصلاح ينشأ من الفعل

^١ - المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار ص: ٢٣٤.

^٢ - المعتمد ٤/١.

المأمور به فقط ، ولا ينشأ من الأمر ، إلى غير ذلك مما يلزم عن قولهم من اللوازم الفاسدة .

القول الثالث : وهو وسط بين المذهبين السابقين ، وخلاصته أن الحسن والقبح يُدركان بالعقل ، غير أن ذلك لا يستلزم أن نحكم بأن فعل العبد واجب أو مندوب ، أو مباح ، أو مكروه ، أو محرم ، نعم يكون الفعل بذاته صالحا لاستحقاق الأمر والنهي الشرعيين ، مُرجحاً لجانب الأمر به ، أو النهي عنه ، قال العلامة ابن القيم : «.. ههنا أمران متغايران لا تلازم بينهما :

أحدهما : هل الفعل نفسه مشتمل على صفة اقتضت حسنه وقبحه ، بحيث ينشأ الحسن والقبح منه . فيكون منشأ لهما أم لا ؟.

والثاني : أن الثواب المُرتب على حسن الفعل ، والعقاب المُرتب على قبحه ، ثابت - بل واقع - بالعقل ، أم لا يقع إلا بالشرع ؟

ولمَّا ذهب المعتزلة ومن وافقهم إلى تلازم الأصلين استطلتم عليهم . وتمكنتم من إبداء تناقضهم وفضائحهم . ولما نفيتم أتم الأصلين جميعا استطالوا عليكم . وأبدوا من فضائحكم وخلافكم لصريح العقل والفطرة ما أبدوه . وهم غلطوا في تلازم الأصلين ؛ وأنتم غلطتم في نفي الأصلين .

والحق الذي لا يجد التناقض إليه السبيل : أنه لا تلازم بينهما ، وأن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة ، كما أنها نافعة وضارة . والفرق بينهما كالفرق بين المطعومات والمشمومات والمرثيات . ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي . وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحا موجبا للعقاب مع قبحه

في نفسه . بل هو في غاية القبح . والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل .
فالسجود للشيطان والأوثان ، والكذب والزنا ، والظلم والفواحش ، كلها قبحة
في ذاتها . والعقاب عليها مشروط بالشرع ^١ .

إن إيضاح مذاهب الناس في هذه المسألة الجليلة جونا إليه بيان ارتباطها
بما تقرر من أن نصوص الأحكام تتضمن أمراً موجوداً في نفس الأمر هو
الحسن والحق والعدل والخير ، وأن تلك النصوص إما أنها تكشف الموجود
وتعرف بما فيه ، أو تثبت المفقود الذي لم يصل الإنسان إلى معرفة حسنه أو
قبحه بسبب قصور عقله عن إدراكه لتوقف معرفته على ما يحكم به الشرع ،
فإن الشارع قد يثبت في الأفعال حسناً يكون ناشئاً من نفس الأمر به ، يقول
شيخ الإسلام ابن تيمية : «.. لكن الشارع عرف بالموجود، وأثبت المفقود .
فتحسينه : إما كشفً وبيان ؛ وإما إثبات لأمر في الأفعال والأعيان » ^٢ .

ومادامت نصوص الأحكام وإن كانت أمراً أو نهياً تتضمن الكشف عن
موجود ، أو إثبات مفقود ، تتطلبه فطرهم وتشهد له ، بل تقتضي وجوده ، فقد
آل أمر الأحكام إلى أن تكون بهذا الاعتبار من باب الموجود والمعدوم ، وقد مر
أن الواقع هو ظرف الوجود ، وأنقل نصاً لشيخ الإسلام ابن تيمية يؤكد هذا
المعنى ، يقول رحمه الله تعالى : « قد تقدم أن كل علم واعتقاد وحكم لا بد له

^١ - مدارج السالكين ١/٢٥٤ .

^٢ - درء تعارض العقل والنقل ٤/١١٥ .

من معلوم مُعْتَقَدٌ محكوم به يكون الاعتقاد مطابقا له موافقا ، سواء كان للاعتقاد تأثير في وجوده أو لم يكن ، فإن الاعتقادات العملية المؤثرة في المعتقد مثل : اعتقاد أن أكل هذا الخبز يشبع ، واعتقاد أن أكل هذا السم يقتل ؛ وإن كان هذا الاعتقاد يؤثر في وجود الأكل مثلا فلا بد له من مُعْتَقَدٍ ثابت بدونه ، وهو كون أكل ذلك الخبز موصوفا بتلك الصفة والأكل ، فإن كان معدوما قبل وجوده فإن محله وهو الخبز والأكل موجودان ، فإن لم يكن الخبز متصفا بالإشباع إذا أكل والأكل متصفا بأنه يشبع إذا أكله لم يكن الاعتقاد صحيحا بل فاسدا ، كما لو اعتقد في شيء أنه رقيق فأكله فإذا هو حصص أو جصين ، فإن اعتقاده وإن أقدم به على الأكل فإنه لا يشبعه لفساد الاعتقاد ، وهكذا من اعتقد في شيء أنه ينفعه أو يضره فإن الاعتقاد يدعوه إلى الفعل أو الترك ويبعثه على ذلك ، فإن كان مطابقا حصلت المنفعة واندفعت المضرة إذا انتفت الموانع ، وإلا فمجرد الانتفاع^١ بالفعل أو الضرر به لا يوجب حصول المنفعة والمضرة ، وإنما هذا قول بعض جهال الكفار : لو أحسن أحدكم ظنه بحجر لنفعه ، فيجعلون الانتفاع بالشيء تبعا لظن المنفعة فيه .

وقد اعتقد المشركون الانتفاع بالأصنام التي قال الله فيها : ﴿يَدْعُوا لِمَنْ ضَرَّهُ

أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ﴾^٢ ، فإذا اعتقد المعتقد أن هذا الفعل مأمور به أمر استحباب يشب

^١ - مقصوده بالانتفاع استعمال الفعل للانتفاع به وقد يحصل النفع وقد لا يحصل.

^٢ - الحج: ١٣.

الله عليه ثواب الفعل المستحب ، أو أمر إيجاب يعاقب من تركه عقوبة العاصي ، أو اعتقد أن الله نهي عنه كذلك ، فهو معتقد إما صفة في ربه فقط من الأمر والنهي وهي صفة إضافية للفعل ، كما يقوله طائفة من المتكلمة والفقهاء من أصحابنا وغيرهم ؛ وإما صفة في الفعل فقط من الحسن والقبح ، والأمر والنهي كاشفة لذلك ، كما يقوله طائفة من المتكلمة والفقهاء من أصحابنا وغيرهم ؛ وإما ثبوت الصفتين جميعا للأمر والمأمور به ، كما عليه جمهور الفقهاء . وهو إنما يعتقد وجود تلك الصفة التي هي الحكم الشرعي لاعتقاده أنها ثابتة في نفسها موجودة بدون اعتقاده ، لا أنه يطلب باعتقاده أن يثبت للأفعال أحكاما باعتقاده ، ولا أن يشرع دينا لم يأذن به الله . وإنما مطلوبه أن يعتقد حكم الله ودينه ، ولا له مقصود أن يجيء إلى الأفعال المتساوية في ذواتها وفي أمر الله فيعتقد في أحدها الوجوب على نفسه وفي الآخر التحريم من غير سبب تختص به الأفعال»^١.

إن آخر هذا النص النفيس يتضمن بيان أن المجتهد - بما فيه فقيه الواقع - ليس له غرض في أن يثبت للأفعال أوصافا باعتقاده ، بل تلك الأوصاف ثابتة لها في الأمر نفسه ، كما يتضمن أنه ليس له غرض في أن يشرع دينا لم يأذن به الله جل وعلا ، وهذا الأمر الأخير يعود بنا إلى جهتي نصوص التشريع والأحكام التي تقدم الكلام على إحداها ألا وهي جهة حكم الله وإنشائه للحكم ، وأنها رغم كونها جهة إنشاء إلا أنها تتضمن كشفا لموجود ، وإثباتا لمفقود كما مر .

^١ - مجموع الفتاوى ١٩/١٤٥-١٤٧.

٢- وأما الجهة الثانية فهي إخبار الإنسان عن تلك الأحكام بعد إدراكها ، وقد تقدم أن الخبر من جنس الموجود والمعدوم ، فلا بد من مراعاة مُطابَقة ما يخبر به المخبر لما حكم الله به ، وإلا كان حكمه بما يحكم به وينسبه إلى الشرع من باب الجهل المركب ، ذلك لأن الجهل المركب هو عدم مطابقة الإدراك للخارج ، وقد مر قول شيخ الإسلام ابن تيمية : « الكذب من جنس الجهل المركب »^١ .

إن إدراك المدركين للشريعة واقع يتضمن الإدراك المطابق وغير المطابق ، وهو داخل تحت عموم ما يسمى بالواقع العلمي ، ولا ريب أنه واقع واسع عريض ، وحيث إن الأحكام الشرعية مُدْرَكَات يُدْرِكُهَا النَّاسُ ، فلا بد من معرفة تلك الأحكام حتى يُتِمَكَّنَ مِنَ الْحُكْمِ عَلَى مُدْرِكِهَا بِمُطَابَقَةِ إِدْرَاكِهِ لِمَا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ ، أو عدم مطابقتها .

إن الواقع المنظور فيه : إما مُدْرَكٌ ، أو مُلْكٌ أو إِدْرَاكٌ ؛ والمُدْرَكُ : إما واقع علمي أو واقع غير علمي ؛ والواقع العلمي : إما واقع علمي شرعي ، أو واقع علمي غير شرعي ؛ والمُدْرَكُ : إما عالِمٌ ، أو طالب علم ، أو عامي ؛ والإدراك : إما مطابق ، أو غير مطابق ، فتحصلت عندنا ثمانية أقسام وهي :

١- مُدْرَكٌ عَالِمٌ .

٢- مُدْرَكٌ طَالِبٌ عِلْمٍ .

٣- مُدْرَكٌ عَامِيٌّ .

٤- مُدْرَكٌ هُوَ وَاقِعٌ عِلْمِيٌّ شَرْعِيٌّ .

^١ - الرد على المنطقيين ص : ٤٣٦ .

٥- مُدْرَكٌ هُوَ وَاقِعٌ عِلْمِيٌّ غَيْرٌ شَرْعِيٌّ .

٦- مُدْرَكٌ هُوَ وَاقِعٌ غَيْرٌ عِلْمِيٌّ .

٧- إِدْرَاكٌ مُطَابِقٌ .

٨- إِدْرَاكٌ غَيْرٌ مُطَابِقٌ .

إن هذه الأقسام الثمانية لا بد من توسط الإدراك لنقحها باعتبارها واقعا ، اللهم إلا ما كان من القسم الرابع الذي هو الواقع العلمي الشرعي فإن نفس إدراكه المطلوب - وهو المطابق للموجود - فقه له ، وسبب اشتراط توسط الإدراك أن فهم الواقع فهما شرعيا مشروط بإدراك ذلك الواقع ، ولا يتأتى فهمه إلا بتصوره على ما هو عليه في نفس الأمر . وقد تقدم فسي تعريف "فقه الواقع" أنه : فهم شرعي للواقع بتوسط الإدراك له غالبا ، فقيده توسط الإدراك إنما هو في المنظر فيه إذا كان مُدْرَكًا سِوَى الشَّرْعِ أَوْ مُطْلَقَ المُدْرِكِ والإدراك ، وقيد الغالب ليخرج الواقع الشرعي لأن نفس إدراكه المطلوب فقه له كما تقدم .

إن إدراك المُدْرِكِ صفة قائمة بنفس المُدْرِكِ سواء كان ذلك الإدراك مُطَابِقًا أو غير مطابق ، وهو من هذه الجهة موجود ومعيّن سواء كان معني كليًا أو جزئيًا ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « هذه المعاني الكلية هي كلية باعتبار مطابقتها لمفرداتها ، كما يُطَابِقُ اللفظ العام لأفراده . وأما في نفسها فأعراض معينة ، كل منها عرض معين قائم في نفس معينة ، كما يقوم اللفظ المعين بالفهم المعين ، والخط المعين بالورق المعين ، فالخط يُطَابِقُ اللفظ ، واللفظ يطابق المعنى الذهني ، والمعنى يطابق الموجود الخارجي ، وكلٌّ من تلك الثلاثة قد يقال له :

عام ، وكلّي ، ومُطلق ، باعتبار شموله للأعيان الموجودة في الخارج ، وأما هو في نفسه فشيء معين مشخص .

وإذا كان كذلك فالإنسان المطلق من حيث هو الذي تصوره الذهن ، هو علم وعرض معين في محل معين . فإذا قُدِّرَ أن محلّ العلم وغيره من صفات الإنسان ، كالحب والرضا والبغض ، وغير ذلك مما يشار إليه إشارة حسية ، كما يقوله جمهور الخلق ، كانت الإشارة إلى ما فيه من الأعراض ، كالإشارة إلى كل عرض قائم بمحله . وحينئذ فإذا كان المشار إليه حسيا له قُدْرٌ معين ، وحيز معين ، فلعلّ المحسوسية قدر معين وحيز معين ، وله أيضا جهة .

والكليات الثابتة في النفس كالجزيئات الثابتة فيها ، فالنفس تعلم الإنسان المطلق والإنسان المعين ، والإشارة إلى أحدهما كالإشارة إلى الآخر ، فلا فرق حينئذ بين تصور الإنسان المشترك الكلّي ، والإنسان المعين الجزئي من هذه الجهة ، لكن أحدهما لا يوجد إلا في النفس والآخر يوجد في الخارج ، ويوجد تصوره في النفس»^١ .

إن هذا النص النفيس يتضمن بيان أن الإدراك للأشياء من حيث قيامه بنفس المدرك واقع موجود ، لأنه صفة قائمة بموصوف ، يقبل الإشارة الحسية إليه ، كما يُشار إلى سائر الصفات القائمة بمحالتها ، وانظر إلى قوله : «إإذا قُدِّرَ أن محلّ العلم وغيره من صفات الإنسان ، كالحب والرضا والبغض ، وغير ذلك

^١ - درء تعارض العقل والنقل ٣/٤٢٢

مما يشار إليه إشارة حسية، كما يقوله جمهور الخلق ، كانت الإشارة إلى ما فيه من الأعراض ، كالإشارة إلى كل عرض قائم بمحله ، « ولا ريب أن الأحكام الشرعية من حيث كونها مُدركات يُدركها الناس واقع موجود قائم بأولئك المُدركين ، وفقهه الواقع لا بد له من معرفة الأحكام للحكم على مُدركها بمطابقة إدراكه لما في نفس الأمر ، أو عدم مُطابقتها .

نخلص من كل ما تقدم إلى أن فقيه الواقع يشترط فيه أن يعرف نصوص الوحي بقسميها : الأخبار والأحكام ، وأن الأخبار حق مطابق لمخبره ، والأحكام حق نافع مكمل للموجود في الفطرة ، وأن دلائل الله من وحيه ومخلوقاته لا تتناقض ، وذلك شريطة أن يؤخذ كل منهما في ظرفه ، ويفهم فيما هو عليه في حد ذاته ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى بعد أن بين مجامع نظر الأولين والآخرين في استدلالاتهم : « ومن تبصر في ذلك وفهمه وعلم ما فيه من الإحاطة ، تبين له أن دلائل الله تعالى لا تتناقض ، وأن ما جاء به الرسول ﷺ هو الحق الموافق لصرائح العقول ، وأن ما شرعه للعباد هو العدل الذي به صلاح المعاش والمعاد ، وإن فهم - مع ذلك - مسألة التحسين والتقييح العقلي ، وارتباطها بمسألة المناسبات ، ورجوع جنس التحسين والتقييح إلى حصول المحبوب ودفع المكروه - وهو المعروف والمنكر - كما يرجع جنس الخير إلى الوجود والعدم ، وأن هذا يرجع إلى الحق النافع ، وفي مقابلته الباطل الذي لا ينفع ، وهذا يرجع إلى الحق الموجود ، وفي مقابلته المعدوم تبين له أيضا تناسب جميع العلوم الصحيحة ، والموجودات المعتدلة ، والشرائع الإلهية ، وأعطى كل

ذي حق حقه: ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾^١، ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾^٢ «^٣.

ولا يشترط في فقيه الواقع أن يحفظ نصوص الكتاب والسنة ، بل يكفيه أن يكون عارفا بمواقعها حتى يأخذها منها عند الاحتياج إليها ، مثله في ذلك مثل الفقيه المجتهد قال صاحب المراقي :

« وَمَوْضِعَ الْأَحْكَامِ دُونَ شَرْطِ * حِفْظِ الْمُتُونِ عِنْدَ أَهْلِ الضَّبْطِ »^٤

إذا كان الفقيه المجتهد لا يشترط فيه أن يحفظ نصوص الأحكام ، ففقيه الواقع من باب أولى لأن دائرة ما يتعلق بالواقع من النصوص ليس محصورة في الأحكام ، بل يشمل الأخبار شمولاً أولياً ، فمجاله أوسع ، ودائرته أشمل .

٦- معرفة مسائل الإجماع

يُشترط في فقيه الواقع أن يكون عارفاً بمسائل الإجماع حتى لا يعتقد خلافها ، وذلك لأن الإجماع حجة شرعية على ما هو الحق من مذاهب أهل العلم ، وذلك بسبب استناده إلى دليل شرعي ، ولهذا جعله بعض العلماء من قسم المتضمن للدليل بعد أن حصر ما يتمسك به المستدل في جنسين : أولهما دليل

^١ - الأحزاب: ٤.

^٢ - النور: ٤٠.

^٣ - درء تعارض العقل والنقل ٤/٤٨.

^٤ - نشر البنود على مراقي السعود ٢/٢٠٥.

بنفسه ، وثانيهما متضمن للدليل ، وقال في الثاني : « الجنس الثاني ما يتمسك به المستدل : المتضمن للدليل ، وله نوعان : الإجماع ، وقول الصحابي . وإنما كانا متضمنين للدليل ، لأنه يحرم على الأمة ، وعلى الصحابي الحكم في مسألة من المسائل من غير استناد إلى دليل شرعي »^١.

إن الأدلة على حجية الإجماع كثيرة وليس هذا موضع بسطها^٢، ولكن يعني هنا ما يظنه بعد الناس من إنكار الإمام أحمد للإجماع بسبب ظاهر قوله : « من ادعى الإجماع فهو كذاب ، لعل الناس اختلفوا .. »^٣، وقد حمل أهل العلم هذه العبارة على محامل مختلفة ، منها :

أ- استبعاد أن ينفرد مدعي الإجماع بالاطلاع عليه دون سائر أهل العلم .

ب- قاله على سبيل التورع من ادعاء الإجماع ، بسبب احتمال أن يكون في نفس الأمر مخالف لم يبلغه خلافه ، وهو أحد توجيهي القاضي أبي يعلى لكلام الإمام أحمد ، قال رحمه الله تعالى : « فظاهر هذا الكلام أنه قد منع صحة الإجماع ، وليس هذا على ظاهره ، وإنما قال هذا عن طريق الورع ، لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه .. »^٤.

^١ - مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للشريف التلمساني ص: ٧٤٣.

^٢ - انظر مجموع الفتاوى ٣٤١/١١.

^٣ - أصول الفقه لشمس الدين محمد بن مفلح ٣٦٦/٢-٣٦٧.

^٤ - انظر المسودة ص: ٣١٦، وأصول الفقه لابن مفلح ٣٦٨/٢.

ج- قاله ردا على فقهاء المعتزلة الذين يزعمون أن الناس أجمعوا على مقالاتهم ، رغم جهلهم بمقالات السلف ، وهو التوجيه الثاني للقاضي أبي يعلى قال : « أو قال هذا في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف »^١ ، وهو اختيار العلامة ابن القيم ، قال رحمه الله تعالى بعد إيراده لكلام الإمام أحمد : « وليس مراده بهذا استبعاد وجود الإجماع ، ولكن أحمد وأئمة الحديث بلوا بمن كان يرد عليهم السنة الصحيحة بإجماع الناس على خلافها .. »^٢ ، وسياق رواية عبد الله عنه يؤكد اختيار ابن القيم ، قال الإمام أحمد فيما رواه عنه ابنه : « من ادعى الإجماع فهو كذاب ، لعل الناس اختلفوا ، هذه دعوى بشر المريسي والأصم »^٣ ، وكذا قال في رواية المروزي : « كيف يجوز أن يقول : أجمعوا ؟ إذا سمعتم يقولون : أجمعوا ، فاتهمهم ، وإنما وضع هذا لوضع الأخبار ، وقالوا : الأخبار لا تجب بها حجة ، وقالوا : نقول بالإجماع ؛ وأن ذلك قول ضرار »^٤ ، قال في رواية أبي الحارث : « لا ينبغي لأحد أن يدعي الإجماع ، وأول من قال أجمعوا ضرار »^٥ ؛ فأنت ترى كيف نسب دعوى الإجماع إلى بشر المريسي ، والأصم وأن أول من وضعه ضرار ، وكلهم من أئمة الاعتزال ، وأنهم إنما أحدثوه لرد

١- نفسها.

٢- مختصر الصواعق المرسله ٢/٤٤٠.

٣- أصول الفقه لابن مفلح ٢/٣٦٦-٣٦٧.

٤- نفسه ٢/٣٦٧.

٥- نفسه ٢/٣٦٨.

الأخبار كما هو صريح قول الإمام أحمد : « وإنما وضع هذا لوضع الأخبار ، وقالوا : الأخبار لا تجب بها حجة .. ».

د- قاله استبعادا لحصول العلم والقطع ببعض أنواعه ، كانعقاد الإجماع النطقي - أي القولي- بعد عصر الصحابة ، بسبب انتشار العلماء في البلاد ، وكالإجماع السكوتي ، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية ، قال رحمه الله تعالى : « الإجماع وهو متفق عليه بين عامة المسلمين من الصوفية والفقهاء وأهل الحديث والكلام وغيرهم في الجملة ، وأنكره بعض أهل البدع من المعتزلة والشيعة ، لكن المعلوم منه هو ما كان عليه والصحابة ، وأما بعد ذلك فتعذر العلم به غالبا ، ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة ، واختلف في مسائل منه كإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة ، والإجماع الذي لم ينقرض عصر أهله حتى خالفهم بعضهم ، والإجماع السكوتي وغير ذلك . » ، ونظيره ، بل أصرح منه قوله : « الذي أنكره أحمد دعوى إجماع المخالفين بعد الصحابة ، أو بعدهم وبعد التابعين ، أو بعد القرون الثلاثة السمحودة ، ولا يكاد يوجد في كلامه احتجاج بإجماع بعد عصر التابعين أو بعد القرون الثلاثة ، مع أن صغار التابعين أدركوا القرن الثالث ، وكلامه في إجماع كل عصر إنما هو في التابعين ، ثم هذا منه فهي عن دعوى الإجماع العام

النطقي ، وهو كالإجماع السكوتي، أو إجماع الجمهور من غير علم بالمخالف..»^١.

إذاً ليس مقصود الإمام إنكار الإجماع ، بل من مذهبه الاحتجاج به كما يقول العلامة ابن مفلح : « الإجماع حجة قاطعة ، نص عليه أحمد ، وقاله عامة الفقهاء والمتكلمين ، خلافا للنظام وبعض المرجئة وبعض الخوارج وبعض الشيعة »^٢ ، وبناء على ذلك لم يحمل أهل العلم كلام الإمام أحمد على إنكار الإجماع ، بل وجهوه كل بحسب ما ظهر له من صنيع الإمام أحمد ، قال العلامة ابن النجار الحنبلي : « وأنكر النظام وبعض الرافضة ثبوت الإجماع ، وروي عن الإمام أحمد رضي الله عنه ، وحمل على : الورع ، أو على غير عالم بالخلاف ، أو على تعذر معرفة الكل ، أو على العام النطقي ، أو على بعده ، أو على غير الصحابة لحصرهم وانتشار غيرهم »^٣.

إن الإجماع لما كان متضمنا للدليل ، وليس دليلا مستقلا ، فإنه يصح فيه ما مر في شرط الكتاب والسنة من تقسيمه إلى نوعين : إجماع على مسائل خيرية اعتقادية ، وإجماع على مسائل طلبية فقهية، خلافا لما عليه طوائف من المتكلمين الذين لا يرون الاستدلال بالإجماع في المسائل التي يتوقف صحة السمع - ومنه الإجماع - عليها مثل العلم بوجود الله جل وعلا ، وصحة الرسالة ، وبين المسائل

^١ - المسودة في أصول الفقه ص: ٣١٦.

^٢ - أصول الفقه ٣٧١/٢.

^٣ - شرح الكوكب المنير ٢١٣/٢-٢١٤.

التي يتوقف صحة السمع بما فيه الإجماع عليها مثل توحيد الله جل وعلا ، وإثبات رؤيته ، قال الإمام الرازي في محصوله : « كل ما لا يتوقف العلمُ بكون الإجماع حجة على العلم به أمكن إثباته بالإجماع .

وعلى هذا : لا يمكن إثبات الصانع ، وكونه - تعالى - قادرا عالما بكل المعلومات ، وإثبات النبوة بالإجماع .

أما حدوث العالم فيمكن إثباته به ، لأنه يمكننا إثبات الصانع بحدوث الأعراض ، ثم نعرف صحة النبوة ، ثم نعرف به الإجماع ، ثم نعرف به حدوث الأجسام .

وأیضا يمكن التمسك به في أن الله عز وجل واحد ، لأننا قبل العلم بكونه واحدا يمكننا أن نعلم صحة الإجماع ^١ . وقد نظم هذا المعنى ناظم "تنقيح الفصول" للقرافي فقال :

« مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ عِلْمُنَا * بَأَنَّ فِي الْإِجْمَاعِ حُجَّةً لَنَا
مِثْلُ وُجُودِ اللَّهِ وَالنَّبُوَّةِ * فَذَلِكَ بِالْإِجْمَاعِ غَيْرُ مُثَبَّتٍ
بِعَكْسِ مَا لَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ * مِثْلُ حَدُوثِنَا وَوَحْدَةِ الْإِلَهِ »^٢

^١ - المحصول ٢٠٥/٤ ، وانظر فائس الأصول في شرح المحصول للقرافي ٢٨٧٤/٦ .

^٢ - الشموس الطالعة ومسائل الأصول للامعة نظم تنقيح القرافي، محمد مولود بن أحمد الجواد ، مخطوط

إن هذا الذي ذهب إليه المتكلمون وتبعهم عليه الأصوليون من البدع المحدثه ، وقد لزم عنه لوازم شنيعة أعظمها تعطيل النقل عن دلالاته على المسائل العلمية ، وقد التزموا هذا اللازم ، واعتقدوا في النقل أن دلالاته من جهة الخبر فقط ، لا من جهة ما يحمل من الدلالة على المطالب الاعتقادية ، ولهذا طرّقوا له من الاحتمالات ما يُصَيِّرُ دلالاته ظنية ، كاشتراط معرفة الوضع ، ومعرفة إرادة المتكلم ، وانتفاء المعارض العقلي ، وهذا المسلك منشأه تقسيم العلوم إلى شرعية وعقلية ، واعتقاد أن الطريق الشرعية أضعف الطرق في تقرير المطالب الاعتقادية ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية في تقريره لهذا الأصل نقلا عن الرازي بعد بيانه لبعض لوازمه الفاسدة : « وهذا الذي ذكرناه من أن هذا الأصل يوجب عدم الاستدلال بكلام الله ورسوله على المسائل العلمية ، قد اعترف حذاقهم به ، بل التزمه من متأخري أهل الكلام كالرازي ، كما التزمه الملاحدة الفلاسفة .

وأما المعتزلة فلا يقولون : الأدلة السمعية لا تفيد اليقين ، بل يقولون : لا يحتاج بالسمع على مسائل التوحيد والعدل ، لأن ذلك - بزعمهم - يتوقف العلم بصدق الرسول عليه .

وكذلك متأخرو الأشعرية يجعلون القول في الصفات من الأصول العقلية ؛ وأما الأشعري وأئمة أصحابه فيُحتج عليهم عندهم بالسمع كما يُحتج بالعقل .

ولهذا لما ذكر أبو عبد الله الرازي أصول الأدلة التي يحتج بها في أصول الدين أصحابه وغيرهم ، ذكر هذا الأصل واعترض عليه ، فقال في "نهاية العقول" :

« الفصل السابع في تزييف الطرق الضعيفة وهي أربع » فذكر نفى الشيء لانتفاء دليله ، وذكر القياس ، وذكر الإلزامات . ثم قال : « والرابع هو التمسك بالسمعيات^١ ، فنقول : الطالب على أقسام ثلاثة : منها ما يستحيل حصول العلم بها بواسطة السمع ، ومنها ما يستحيل العلم بها إلا من السمع ، ومنها ما يصح حصول العلم بها من السمع تارة ومن العقل أخرى ..

أما القسم الأول : فكل ما يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته ، استحال تصحيحه بالسمع مثل العلم بوجود الصانع ، وكونه مختارا عالما بكل المعلومات ، وصدق الرسل ..

وأما القسم الثاني : وهو ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر ، إذا لم يجده الإنسان من نفسه ، ولا يُدركه بشيء من حواسه ، فإن حصول غراب على قُلة جبل قاف إذا كان جائز الوجود والعدم مُطلقا وليس هناك ما يقتضي وجوب أحد طرفيه أصلا ، وهو غائب عن النفس والحس ، استحال العلم بوجوده إلا من قول الصادق .

وأما القسم الثالث : وهو معرفة وجوب الواجبات ، وإمكان الممكنات ، واستحالة المستحيلات ، التي لا يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بوجودها وإمكانها واستحالتها مثل مسألة الرؤية ، والصفات ، والوحدانية وغيرها ..

^١ - قال العلامة ابن القيم تعليقا على كلام الرازي: «هذا تصريح بأن التمسك بكلام الله ورسوله من الطرق الضعيفة المزيفة» الصواعق المرسله ٣/١١٧٠.

إذا عرفت ذلك فنقول: أما أن الأدلة السمعية لا يجوز استعمالها في الأصول في القسم الأول فهو ظاهر وإلا وقع الدور؛ وأما أنه يجب استعمالها في القسم الثاني فهو ظاهر كما سلف؛ وأما القسم الثالث ففي جواز استعمال الأدلة السمعية فيه إشكال، وذلك لأننا لو قدرنا قيام الدليل القاطع العقلي على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي، فلا خلاف بين أهل التحقيق^١ بأنه يجب تأويل الدليل السمعي، لأنه إذا لم يكن يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى الدليل العقلي، فإما أن نكذب بالعقل، وإما نأول النقل، فإن كذبنا العقل مع أن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل، فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا العقل، فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه، فإذن لا يكون النقل مقطوع الصحة، فإذن تصحيح النقل برد العقل يتضمن القدرح في النقل، وما أدى ثبوته إلى انتفائه كان باطلا، فتعين تأويل النقل.

فإذن الدليل السمعي لا يفيد اليقين بوجود مدلوله إلا بشرط أن لا يوجد دليل عقلي على خلاف ظاهره، فحينئذ لا يكون الدليل النقلي مفيدا للمطلوب إلا إذا بينا أنه ليس في العقل ما يقتضي خلاف ظاهره، ولا طريق لنا إلى إثبات ذلك الأمر إلا من وجهين: إما أن نقيم دلالة عقلية على صحة ما أشعر به ظاهر الدليل النقلي، وحينئذ يصير الاستدلال بالنقل فضلا غير محتاج إليه. وإما بأن

^١ - قال شيخ الإسلام ابن تيمية تعليقا على تسمية أولئك أهل التحقيق: «وهؤلاء الذين سماهم "أهل التحقيق" هم أهل التحقيق عنده، سماهم كذلك ساء على ظنه..» درء تعارض العقل والنقل ٧٥/٣.

نزيف أدلة المنكرين لما دل عليه ظاهر النقل ، وذلك ضعيف لما بيننا من أنه لا يلزم من فساد ما ذكره أن لا يكون هناك معارض أصلاً...»^١.

إن هذا الأصل الكلامي الذي قرره الرازي صار مسلماً في كتب الاعتقاد عند المتأخرين ، بل صار أساساً تبني عليه المتون العلمية والتعليمية ، وانظر إلى قول ابن زكري في محصله :

- « ثُمَّ الْمَطَالِبُ عَلَى أَقْسَامٍ * ثَلَاثَةٌ تَثْبُتُ فِي الْأَحْكَامِ
 ثُبُوتُهَا بِالْعَقْلِ لَا بِالنَّقْلِ * وَالْعَكْسُ وَالَّذِي بِهِ وَالْعَقْلُ
 مِثَالُ الْأَوَّلِ وَجُودُ الْخَالِقِ * ثَانٍ وَقُوعٌ مُمَكِّنٌ بِالصَّادِقِ
 وَالثَّالِثُ الْحُدُوثُ فَهُوَ يُمَكِّنُ * بِالْعَقْلِ وَالتَّقْلِ مَعًا فَيَحْسُنُ
 ثُبُوتُ وَحْدَانِيَةِ الْإِلَهِ * مِنْ ذَا عَلَى رَأْيٍ بِلَا اشْتِبَاهِ

«^٢

إن هذا الأصل هو الذي بُني عليه عَزْلُ الإجماع عن إفادة الحق في مسائل أصول الدين ، وقد مر قول الفخر الرازي - في محصولة - عن الإجماع ، وتقريره كما يقول الشهاب القرافي : « أن الرسالة فرع وجود المرسل وقدرته على

^١ - درء تعارض العقل والنقل ٣/٧٢-٧٣.

^٢ - محصل المقاصد مما به معتبر العقائد، مخطوط خاص ص: ١٥.

الإرسال ، وعلمه بمن يوجهه في الرسالة ، والإجماع فرع النبوة ؛ لأن النبي - ﷺ - هو المخير عن عصمة الأمة ^١ .

إن الإجماع لَمَّا كان فرع النبوة ، أي متوقفاً في ثبوته على ثبوتها ، إذ أن حجته مستمدة من الشرع المتوقف ثبوته على ثبوت الباري جل وعلا ، وصدق الرسول ﷺ ، فإنه لا يصح التمسك بالإجماع فيما تتوقف صحة الإجماع عليه كثبوت الباري ، وصدق الرسول ﷺ .

إن الإجماع أحد الأدلة السمعية ، ولم يثبت أن الأمة أجمعت على مخالفة كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ الصحيحة في مسائل الاعتقاد قال العلامة ابن القيم : « إنه لا يُعلم آية من كتاب الله ، ولا نص صحيح عن رسول الله - ﷺ - في باب أصول الدين ، اجتمعت الأمة على خلافه .. »^٢ .
وحيث إن الأمر كذلك فإن مذهب الرازي مستلزم لكون الشارع لم يُرد أن يثبت شيءٌ بمجرد الدليل الشرعي : لا كتاب ، ولا سنة ، ولا إجماع ، وإنما بدليل منفصل عنه ، ولا ريب أن هذا كذب على الشارع ، وهو معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام .

ومن لوازمه أيضاً تجويز أن يكون صريح المعقول معارضا لبعض ما دل عليه الشرع ، ولا شك أن هذا من أبطل الباطل ، قال العلامة ابن القيم : « وقد صان

^١ - نفائس الأصول ٦/٢٨٧٤ .

^٢ - الصواعق المرسله ٣/٨٣٣ .

الله الأمة أن تجتمع على خطأ أو على ما يُعلم بطلانه بصريح العقل ، فإذا كان الإجماع معصوماً أن ينعقد على ما يخالف العقل الصريح ، بل إذا وجدنا معقولا يخالفه الإجماع علمنا قطعاً أنه معقول فاسد ..»^١.

ومن لوازمه الشنيعة تكذيب الرسول ﷺ فيما أخبر به من عصمة الأمة في إجماعها وفي غير ذلك ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : «ومن جوز أن يكون فيما أخبر به ما يُعارضه صريح المعقول لم يزل في ريب من ثبوت ما أخبر به ، ولكن غايته أن يعلم أن الرسول صادق فيما أخبر به على طريق الجملة ، فإذا نظرنا فيما أخبر به لم يعلم ثبوت شيء مما أخبر به .

ومن المعلوم أن العلم بأنه صادق مقصوده تصديق أخباره ، والمقصود بتصديق الأخبار التصديق بمضمونها ، فإذا كان لم يُصدّق بمضمون أخبار الرسول ﷺ ، كان بمنزلة من آمن بالوسيلة ، ولم يحصل له المقصود .

ولو قال الحاكم : إن هؤلاء الشهود صادقون في كل ما يشهدون به ، وهو لا يُثبت بشهادة أحد منهم حقاً ، لم يكن في تعديلهم فائدة ..»^٢.

إن دلالة الإجماع إذا ثبت بخبر الرسول ﷺ أنها صحيحة ، امتنع أن يكون في العقل ما يُبطلها ، وذلك بسبب صدق الرسول فيما يُخبر به ، وقد علم

^١ - نفسه ٨٣٥/٣.

^٢ - درء تعارض العقل والنقل ٧٦/٣.

بالاضطرار من دين الإسلام أن تصديق الرسول ﷺ فيما أخبر به واجب ، وأنه لا يصح الإيمان بدونه .

إن لوازم هذا الأصل الفاسدة كثيرة ، وليس المقصود استيفاءها ، وإنما المراد بيان بعضها ليتضح بطلانها ، لأن بطلان اللازم دليل بطلان الملزوم ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « إنا نعلم بالاضطرار من دين النبي ﷺ ، ودين أمته المؤمنين به ، بطلان لوازم هذا القول ، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم ، بل نعلم بالاضطرار أن من دينه أن لوازم هذا القول من أعظم الكفر والإلحاد .. »^١.

يتضح من كل ما سبق أن الإجماع حجة في الاعتقادات وفي العمليات ، وأن ما دل عليه حق في نفسه ، سواء كان من الحق الموجود ، أو من الحق النافع المقصود المطابق لمقتضى الموجود في الفطرة ، ولهذا كان لا بد نفيه الواقع من معرفة الإجماعات حتى لا يعتقد خلافها سواء كانت اعتقادية أو عملية فقد تقدم أن العملي مقترن بالاعتقاد .

٧- معرفة قواعد الشريعة .

إن من أهم شروط فقيه الواقع معرفته بقواعد الشريعة ، والمقصود بها هنا قواعد أصول الفقه ، وقواعد الفقه ، إذ كلاهما طريق موصلة لفهم الواقع وهيئته هيئتنا قريباً للحكم عليه ، سواء نزلنا الحكم عليه أم لم ننزله ، وقد مر أن "فقه

^١ - درء تعارض العقل والنقل ٣/٨٦.

الواقع" هو « معرفة الواقع من حيث إفادة طريقه له » ضرورة توقف معرفة الشيء على معرفة طريقه الموصلة إليه ، لأن من لا يعرف الطريق الموصلة إلى الشيء مُحال أن يعرف ذلك الشيء ، ومن ثم لزم فقيه الواقع أن يعرف تلك الطرق من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

إن الحاجة تشد معرفة قواعد الشريعة إذ بدونها يصعب فهم الواقع فهما شرعيا ، وانظر مثلا إلى كيفية توسط القواعد وارتباطها بالواقع في مبحث طرق استفادة فقه الواقع ، وكيف أنها تهيء الواقع تهيئا قريبا للحكم عليه ، وذلك بعد تصوره وفهمه ، وذلك بالبحث عن مُعرِّفات الحكم في الواقع ، هذه المُعرِّفات التي تعتبر أعيانا من جهة وُقوعها ، ومُعرِّفات للحكم الشرعي من جهة جعل الشارع لها أسبابا لأحكامه ، أو شروطا فيه ، أو موانع منه ، وانظر إلى قول العلامة الشهاب القرافي في سياق رده على من أنكر أهمية أصول الفقه : « البحث الثاني في فضيلة هذا العلم : وقد أجمع قوم من الفقهاء الجهال على ذمّه ، واهتضامه ، وتخفيره في نفوس الطلبة ، بسبب جهلهم به ، ويقولون : إنما يتعلم للرياء والسمعة والتغالب والجدال ، لا لقصد صحيح ، بل للمُضاربة والمغالبة ، وما علموا أنه لولا أصول الفقه لم يثبت من الشريعة قليل ولا كثير ، فإن كل حكم شرعي لا بد له من سبب موضوع ، ودليل يدل عليه وعلى سببه ، فإذا ألغينا أصول الفقه ألغينا الأدلة ، فلا يبقى لنا حكم ولا سبب ، فإن إثبات الشرع بغيز أدلته ، وقواعدها بمجرد الهوى ، خلاف الإجماع ، ولعلمهم لا يعبتون بالإجماع ، فإنه من جملة أصول الفقه ، أو ما علموا أنه أول مراتب المجتهدين ،

فلو عدمه مجتهد لم يكن مجتهدا قطعا ؛ غاية ما في الباب أن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم لم يكونوا يتخاطبون بهذه الاصطلاحات ، أما المعاني فكانت عندهم قطعا ، ومن مناقب الشافعي رحمته الله أنه أول من صنف في أصول الفقه «^١» .

إن المتأمل في هذا النص يجد نفسه أمام فوائد جليلة أجملها فيما يلي :

أ- نسبة من ذم أصول الفقه إلى الجهل ، والمقصود به هنا الجهل المركب لأنهم أدركوا أصول الفقه على غير ما هو عليه في نفس الأمر ، ولا شك أن من جهل شيئا عاداه .

ب- اعتقاد أولئك الجهلة أن أصول الفقه لم يُجعل لقصد صحيح ، وإنما جُعل للسمعة والمغالبة والمجادلة ، ومنشأ هذا الاعتقاد عدم التفتن إلى أن إساءة استعمال الوسيلة لا يصيرها ممنوعة بإطلاق ، قال العلامة القرافي رحمه الله تعالى : « فالجدال كالسيف آلة عظيمة حسنة في نفسها ، وإنما يعرض لها الدم من جهة ما تستعمل فيه ، فمن قطع به الطريق وأحاف به السبيل على المسلمين ذم ، فكما لا يذم السيف في نفسه ، لا يذم الجدال في نفسه ، وإنما يذم القصد الصارف له إلى الباطل ، فما من شيء في العالم إلا هو كذلك ، قال تعالى : ﴿ وَبَلَّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾^٢ ، فجعل الجميع فتنة إشارة لما ذكرته ،

^١ - نفائس الأصول ١/١٠٠ .

^٢ - الأنبياء : ٣٥ .

وأصول الفقه وأصول الدين من الفروض المتعين إقامتها وضبطها ، لوجوب الحجة لله تعالى على خلقه ، وإيضاح أحكام شريعته «^١ .

ج- لازم إلغاء الأصول إلغاء الشريعة ، لأن ثبوت الشريعة متوقف على الأدلة المتوقفة في فهمها على الأصول .

د- تقرير أن كل حكم شرعي مرتبط بأحكام وضعية من سبب وغيره ، وأن الشارع كما يدل على الحكم يدل على ما جعل سببا للحكم ؛ نعم الأسباب وكذلك الشروط والسوانع لها جهتان :

١- جهة كونها أسبابا وشروطا وموانع ، وهي من هذه الجهة مرجعها إلى الشارع ذلك لأن سببية السبب ، وشرطية الشرط ، ومانع المانع متوقفة في ثبوتها على الشرع .

٢- جهة وقوعها ، وهي من هذه الجهة ترجع إلى الحس والعقل والخبر والعادة ، لا إلى الشرع . قال العلامة الشهاب القرافي في فروقه : « الفرق السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الأحكام وبين قاعدة أدلة وقوع الأحكام .

فأدلة مشروعية الأحكام محصورة شرعا بتوقف على الشارع ، وهي نحو العشرين ؛ وأدلة وقوع الأحكام هي الأدلة الدالة على وقوع الأحكام ، أي وقوع أسبابها ، وحصول شروطها ، وانتفاء موانعها .

^١ - فائس الأصول ١/١٠٢-١٠٣ .

فأدلة مشروعيتها الكتاب ، والسنة ، والقياس ، والإجماع ، والبسراة الأصلية ، وإجماع المدينة ، وإجماع أهل الكوفة على رأي ، والاستحسان ، والاستصحاب ، والعصمة ، والأخذ بالأخف ، وفعل الصحابي ، وفعل أبي بكر وعمر ، وفعل الخلفاء الأربعة ، وإجماعهم ، والإجماع السكوتي ، وإجماع لا قائل بالفرق فيه ، وقياس لا فارق ، ونحو ذلك مما قرر في أصول الفقه ، وهي نحو العشرين ، يتوقف كل واحد منها على مُدرَك شرعي يدل على أن ذلك الدليل نصبه صاحب الشرع لاستنباط الأحكام .

وأما أدلة وقوعها فهي غير منحصرة ؛ فالزوال مثلا دليل مشروعيته سببا لوجوب الظهر عنده قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ ﴾^١ ، ودليل وقوع الزوال وحصوله في العالم الآلات الدالة عليه ، وغير الآلات ، كالإسطرلاب ، والميزان ، وربع الدائرة .. وجميع آلات الظلال ، وجميع آلات المياه .. وغير ذلك من الموضوعات والمخترعات التي لا نهاية لها .

وكذلك جميع الأسباب والشروط والموانع لا تتوقف على نصب من جهة الشرع ، بل المتوقف سببية السبب ، وشرطية الشرط ، وممانعية المانع ؛ أما وقوع هذه الأمور فلا يتوقف على نصب من جهة صاحب الشرع ، ولا تنحصر تلك الأدلة في عدد ، ولا يمكن القضاء عليها بالتناهي^٢ .

^١ - الإسراء: ٧٨ .

^٢ - الفروق ١/١٢٨-١٢٩ .

إن هذا الفرق بين أدلة مشروعية الأحكام وأدلة وقوعها يتضح بمثال ضربه العلامة ابن القيم حيث قال : « ومن أمثلة ذلك : بيع المغيب في الأرض من السلجم والجزر والقلقاس وغيره ؛ فدليل المشروعية أو منعها موقوف على الشارع لا يعلم إلا من جهته .

ودليل سبب الحكم أو شروطه أو مانعه يرجع فيه إلى أهله ، فإذا قال المانع من الصحة هذا غرر لأنه مستور تحت الأرض ، قيل كون هذا غررا أو ليس بغرر يرجع إلى الواقع لا يتوقف على الشرع ، فإنه من الأمور العادية المعلومة بالحس أو العادة ، مثل كونه صحيحا أو سقيما ، كبارا أو صغارا ، ونحو ذلك ، فلا يستدل على وقوع أسباب الحكم بالأدلة الشرعية ، كما لا يستدل على شرعيته بالأدلة الحسية ، فكون الشيء مترددا بين السلامة والعطب ، وكونه مما يُجهل عاقبته وتطوى مغبته ، أو ليس كذلك ، فهو كمن استدل على أن هذا الشراب مسكر بالشرع ، وهذا ممتنع ، بل دليل إسكاره الحس ، ودليل تحريمه الشرع » .

إن المتأمل في هذا المثال يتضح له الفرق بجلاء بين دليل مشروعية الحكم الوضعي وبين دليل وقوع الحكم الوضعي ، فبيع المغيب في الأرض كالجزر مثلا إذا قال قائل إنه لا يصح لأنه غرر ، فقوله هذا مركب من ثلاث مقدمات :

١ - الجزر مغيب في الأرض .

٢- ما كان مغيبا فهو غرر .

٣- ما كان غررا فيبعه لا يصح .

يُقال لهذا المانع ينبغي أن تفرق بين جعل الغرر مانعا من صحة البيع ، فمانعية هذا المانع لا تثبت إلا من جهة الشرع ، وبين كون بيع الجزر المغيب في الأرض غررا لأن هذا الأخير لا يتوقف ثبوته على الشرع ، وإنما يتوقف على الوقوع الذي يرجع فيه إلى أهل الخيرة الذين يُقبل خبرهم ، أو إلى الحس أو العقل أو العادة ، ومثل ذلك مثل شراب معين هل هو مسكر أم لا ؟ فإنه لا يستدل على إسكاره أو عدم إسكاره بالشرع وإنما بدليل حسي يرجع فيه إلى تجربة عملية ، نعم إذا ثبت أنه مسكر فإنه يستدل بعد ذلك على تحريمه بالشرع .

وعلى أساس هذه القاعدة في التفريق بين دليل مشروعية الحكم ودليل وقوع الحكم ينظر في نازلة معاصرة أذكرها استطرادا ، وإن كانت زيادة في بيان هذا الفرق لأنها تصلح مثالا له ، ألا وهي بيع أضحية العيد موزونة بالكيلوغرامات ، فقد منع منها بعض أهل العلم استنادا إلى أن في بيعها على تلك الكيفية غررا ، مع أن كون هذا البيع غررا أو ليس بغرر يرجع فيه إلى أهل الخيرة بالواقع ووسائل إدراكه من حس أو عقل أو عادة أو خبر ، فإذا أثبت أهل الخيرة مثلا أن هذا النوع من البيع غرر فإنه يعتمد قولهم ويبنى عليه عدم صحة هذا البيع ، وإلا فإن البيع صحيح لعدم وجود المانع من صحته .

إذا أدلة الأحكام الشرعية تنقسم إلى قسمين : أدلة مشروعيتها ، وأدلة وقوعها ، وفي ذلك يقول أيضا محمد مولود بن أحمد الجواد مبينا أن أدلة الوقوع منها ما يُعلم بالضرورة ، ومنها ما يُظن :

- « أَحْكَامُ شَرْعِنَا لَهَا أَدْلَةٌ * قَسَمَهَا قَسَمَيْنِ أَهْلُ الْمِلَّةِ
 دَلِيلُ كَوْنِهِنَّ مَشْرُوعَاتٍ * لَنَا وَكَوْنِهِنَّ واقِعَاتِ
 دَلِيلُ الْأَوَّلِ الْكِتَابُ وَالْخَبْرُ * إِجْمَاعُ الْأُمَّةِ وَإِجْمَاعُ الْمُقَرَّرُ
 قِيَاسُنَا مَا قَالَهُ الصَّحَابِيُّ * بَرَاءَةُ الْأَصْلِ كَالِاسْتِصْحَابِ
 سَدُّ الذَّرَائِعِ وَالِاسْتِقْرَاءُ * مِمَّا بِهِ فِي الْبَابِ ذَا قَدْ جَاءُوا
 وَالْعَادَةُ اسْتِحْسَانٌ اسْتِدْلَالُ * وَالْأَخْذُ بِالْأَخْفِ مِمَّا قَالُوا
 وَالْعِصْمَةُ اتِّفَاقُ أَهْلِ الْكُوفَةِ * وَالْخُلْفَاءِ وَاتِّفَاقُ الْعِثْرَةِ
 *

- أَمَّا دَلِيلُ مَوْقِعِ الْأَحْكَامِ * مِنْ بَعْدِ شَرْعِهَا لَدَى الْأَعْلَامِ
 فَمَا عَلَى وَقُوعِ أَسْبَابِ تَدُلُّ * وَتَقْيِ مَانِعٍ وَشَرْطٍ قَدْ حَصَلَ
 وَهِيَ لَدَيْهِمْ غَيْرُ مَا مَحْضُورَةٌ * وَبَعْضُهَا يُعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ
 كَالظِّلِّ يَزْدَادُ عَلَى الزَّوَالِ * كَمَا لَشُعْبَانَ عَلَى الْهِلَالِ
 وَبَعْضُهَا يُظَنَّ كَالْبَيْتَةِ * أَمْلاكَ نَا مِنْهُنَّ وَهِيَ الْبَيْتَةُ

وَالْأَيْدِ وَالْأَيْمَانَ وَالْأَقَارِيرِ * وَكَالْتُكُولَاتِ وَكَالشَّعَائِرِ»^١

إن دليل اقتران الحكم الشرعي بالحكم التكليفي من سبب وغيره في كلام المؤلف هو قوله: «فإن كل حكم شرعي لا بد له من سبب موضوع، ودليل يدل عليه وعلی سببه»، فلا يوجد حكم شرعي إلا مقترنا بأسباب وشروط وموانع، قال العلامة القرافي: «... ولا يتصور انفراد التكليف إذ لا تكليف إلا وله سبب أو شرط أو مانع، وأبعد الأمور عن ذلك الإيمان بالله تعالى ومعرفته، وهما سببان لعصمة الدم والمال، والكفر والنفاق وهما سببان للإباحة فيهما»^٢، وإلى هذا المعنى أشار صاحب المراقي قال بعد أن عرف خطاب الوضع وذكر أقسامه:

«وَهُوَ مِنْ ذَلِكَ أَعْمٌ مُطْلَقًا * *»^٣، قال العلامة

محمد الأمين الشنقيطي في شرحه: «يعني أن خطاب الوضع أعم من خطاب التكليف عموماً مطلقاً، لأنه لم يوجد خطاب تكليف إلا مقترنا بـخطاب وضع، إذ لا يخلو التكليف من الشروط والموانع والأسباب، وقد يوجد خطاب الوضع فيما لا تكليف فيه، كتضمن الصبي والمخطئ قيم المتلفات، وأرش الجنابة ونحو

^١ - الشموس الطالعة ومسائل الأصول اللامعة، نظم تنقيح القرافي، مخطوط خاص ص: ٦٢ و٦٧-

.٦٨

^٢ - شرح تنقيح الفصول ص: ٨١.

^٣ - متن مراقي السعود لعبد الله العلوي الشنقيطي ص: ١١.

ذلك ..»^١، إن هذا الاقتران يفيدنا ما أشرت إليه من ارتباط الأحكام الشرعية بالواقع ، ذلك لأن الأحكام الشرعية التكليفية لا وجود لها إلا مقترنة بأحكام وضعية ، والأحكام الوضعية - كما مر- لها جهتان : جهة مشروعيتها ، وجهة وقوعها ، وهي من هذه الجهة الأخيرة جعلت أعلاماً منصوبة مُعرِّفة لحكم الله الشرعي ، فحيثما كان هناك حصول في الواقع لسبب أو شرط أو مانع فإننا نجد حكماً شرعياً في الغالب مقترناً بها ، يقول العلامة الطوفي : « قوله : " خطاب الوضع ، ما استُفيد بواسطة نصب الشارع علماً معرفاً لحكمه لتعذر معرفة خطابه في كل حال " ..

ومعنى هذه الجملة المذكورة أن التكليف بالشريعة لما كان دائماً إلى انقضاء الوجود بقيام الساعة ، كما أجمع عليه المسلمون ، وكان خطاب الشارع مما يتعذر على المكلفين سماعه ومعرفته في كل حال على تعاقب الأعصار وتعدد الأمم والقرون ، لأن الشارع إما الله سبحانه وتعالى ، وخطابه لا يعرفه المكلفون إلا بواسطة الرسل عليهم السلام الملائكة إلى الأنبياء ، أو الرسول ﷺ إلى الناس ، وهو غير مخلد في الدنيا حتى يعرف خطاب الله تعالى وأحكامه في الحوادث بواسطته في كل وقت ، بل هو بشر عاش بين الناس زماناً حتى عرفهم أحكام معاشهم ومعادهم ، ثم صار إلى رحمة الله وكرامته ؛ اقتضت حكمة الشرع نصبَ أشياء تكون أعلاماً على حُكْمِهِ ومُعرفات له ، فكان ذلك كالتقاعده الكلية في الشريعة ، تحصيلاً لدوام حكمها وأحكامها مدة بقاء المكلفين في

^١ - نثر الورود على مراقبي السعود ١/٥٢.

دار التكليف ، وتلك الأشياء التي نصبت مُعرفات لحكم الشرع هي الأسباب والشروط والموانع ..

ومثال ذلك أن الصحابة رضوان الله عليهم في عصر النبي ﷺ كان يُمكنهم لوجوده بينهم أن يسألوه عن حكم أعيان الحوادث بأشخاصها ، فيجيبهم عنها ، ويبين لهم أحكامها ، فلو اتفق في اليوم الواحد مثلا مائة زان أو سارق أو شارب خمر ، أمكنه أن يحكم في كل واحد منهم بحكم الله تعالى فيه ، إما باجتهاده أو بالوحي ، وجاز أن تكون أحكامه فيهم متفقة ومختلفة ، لأنه معصوم ، وأحكامه لا يعترض عليها بالأقيسة . كما أنه صلى على الجهنية دون ما عز بن مالك مع أن كليهما مرجوم في الحد بإقراره ..

أما من ليس بحضرة النبي ﷺ ، فيتعذر عليه معرفة حكم الله سبحانه وتعالى في كل حادثة بعينها ، فكان من الحكمة الشرعية وضع أمور كلية تكون معرفات لأحكام الشرع ، كقوله : من زنى محصنا فارجموه ، ومن سرق فاقطعوه ، ومن شرب المسكر فاجلدوه ، ومن قتل أو ارتد فاقتلوه ، وأشبه ذلك الجارية على أسبابها وعللها ، فكان ذلك طريقا لنا إلى معرفة الأحكام ، وانتظام الشريعة على الدوام .. «^١ .

إن خطاب الشارع لما انقطع بموت النبي ﷺ ، وكان التكليف بالشريعة إلى قيام الساعة ، اقتضت حكمة الله جعل الأحكام الوضعية أمورا كلية معرفة

^١ - شرح مختصر الروضة ١/٤١٢-٤١٤.

لأحكام الشرع ، تتنظم بها الشريعة على الدوام ، فيتمكن بواسطتها من الاسترسال مع كل الحوادث .

هـ- نخلص إلى أن هناك ارتباطا وثيقا بين الأحكام الشرعية وأسبابها وأدلتها ، وأن إلغاء أصول الفقه إلغاء للأدلة ، ومن ثم لن يبقى لنا أحكام شرعية ولا أسبابها ، مع ما يلزم عن ذلك من إثبات الأحكام الشرعية بغير أدلتها ، بل وإثبات قواعد الشريعة بمحض الهوى .

و- بيان أن الصحابة كانوا يصدرن عن قواعد الأصول ، وأن معانيه كانت مستعملة عندهم قطعاً ، وأنه ليس من الأمور المحدثه ، غاية ما هنالك أنهم لم يكونوا يتخاطبون بمصطلحات الأصول ، بل كانت قواعده مركوزة في فطرهم شأنها شأن قواعد اللغة العربية ، وقد مر قول صاحب المراقي :

« أَوَّلُ مَنْ أَلْفَهُ فِي الْكُتُبِ * مُحَمَّدٌ بْنُ شَافِعِ الْمَطَّلِبِيِّ
وغيره كان له سَلِيْقَه * مِثْلُ الَّذِي لِلْعُرْبِ مِنْ خَلِيْقَه »^١

وهاهنا بحث وهو أن معرفة الوقوع لا يختص به أهل العلم ، بل يشاركونهم فيه جميع المكلفين ولهذا قال العلامة الشهاب القرافي : « فائدة : هذه الثلاثة الأنواع موزعة في الشريعة على ثلاث طوائف ، فالأدلة : يعتمد عليها

^١ - متن المراقي ص : ٨ .

المجتهدون ، والحجاج : يعتمد عليها الحكام ، والأسباب : يعتمد عليها
المكلفون ، كالزوال ورؤية الهلال ونحوها^١.

والسؤال المشروع هنا هو هل "فقه الواقع" معرفة الوقوع للأسباب من
حيث الوقوع ؟ أم هو معرفة الوقوع من حيث تسمى القواعد الشرعية لفهمه
فهما شرعيا ، وذلك مثل النظر إلى وقوع الأسباب من جهة كونها معرفات
لأحكام الله ؟ الظاهر هو الثاني لأن معرفة وقوع الأسباب لا من جهة ارتباطها
بشرع الله مما يشارك فيه جميع الناس ، وأما معرفتها بواسطة قواعد الشريعة
التي تربطها بالشرع فإنه هو المناسب لمسمى "فقه الواقع" إذا أردنا أن
يكون نظرنا إليه مبنياً على تأصيل شرعي ؛ ذلك أننا أمام أمرين اثنين في
"فقه الواقع" هما :

١- فقه .

٢- واقع .

والواقع يتسم بالجزئية ، والتعين ، والتشخص ، ولا يخرج عن ذلك
الواقع العلمي من حيث كونه صفات قائمة بمُدركين ، فهو من هذه
الجهة معين جزئي ؛ وأما الفقه فإن منه ما يكون كلياً مطابقاً لأفراد
الخارجية ، أو ليست له أفراد وإنما يعتبره الذهن لتبعيته للوجود
الخارجي ، فالفقه إذاً من جهة كونه كلياً لا وجود له خارج الذهن ،

^١ - الفروق ١/١٢٩ .

وأنت خبير أن كثيرا من أفراد الواقع تحتاج في فهمها إلى قوانين كلية كقوانين الاجتماع ، والاقتصاد ، والسياسية .. إلخ ، وأن تلك القوانين الكلية لا بد أن تصطبغ بالصبغة الإسلامية كما يُقرُّ به جميع الإسلاميين المعاصرين ويجعلونه عنوان دعوتهم إلى " أسلمة العلوم " ، فهل تعقل أسلمة بغير منهج أصولي ضابط لهذه العملية ؟

إن ذلك الارتباط بين دليل المشروعية ودليل الوقوع ، كان أحد الأسباب التي حملت علماء الأصول على تضمين مدوناتهم الأصولية مباحث تعريف الإدراك بأقسامه من العلم ، والظن ، والشك ، والوهم ، والجهل ؛ وبيان طرقه من حس وعقل ومركب منهما كالخبر والعادة وغيرهما ، وبيان ما يعتمد منها وما لا يعتمد ، فأنت خبير أيها القارئ أنه لا مجال في التأصيل الإسلامي لبعض أقسام الإدراك كالشك ، والوهم ، والجهل المركب ، وأنه لا يُعتدُّ إلا بقسمي العلم ، والظن عند تعذر العلم ، وأن العلم والظن كما يستفادان من الدليل النقلي ، يستفادان أيضا من الدليل الحسي ، والعقلي ، والمركب منهما . وفي تقرير هذه الطرق ، وبيان ما يستفاد منها يقول العلامة ابن القيم : « إن طرق العلم : الحس ، والعقل ، والمركب منهما ، فالمعلومات ثلاثة أقسام :

أحدها : ما يعلم بالعقل ؛ الثاني : ما يُعلم بالسمع ؛ والثالث : ما يعلم بالعقل والسمع . وكل منها ينقسم إلى ضروري ونظري ، وإلى معلوم ومظنون وموهوم ، فليس كل ما يحكم به العقل علما ، بل قد يكون ظنا ، وقد يكون وهما كاذبا ، كما أن ما يُدرکه السمع والبصر كذلك .

فلا بد من حَكْمٍ يفصل بين هذه الأنواع ويميز بين معلومها ومظنونها وموهومها ..^١.

لقد مر تقرير أن هذه المآخذ والطرق هي نفسها مآخذ إدراك الواقع ، وأن لكل طريق شروطا تناسبه ، بحسب طبيعة كل منها ، وبحسب متعلقه ، فمن تلك الطرق ما لا يفيد إذا كان الواقع المدرك واقع غيب مثلا .

ولا ريب أن الأمة الإسلامية أعدل أمم الأرض في استعمالها لهذه الطرق ، وذلك بسبب اعتدال مزاجها ، وسلامة فطرتها ، ببركة أثر الوحي فيها ، بخلاف غيرها من الأمم التي سدت على نفسها طريقا من أعظم طرق المعرفة بالواقع ألا وهو طريق خبر الوحي ، واعتاضت عن الوحي بما يتأدى إليها عن طريق حواسها فقط ، فجعلت نفسها نمبا لكل الأوهام والخرافات ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض رده على من اشترط لقبول السمع انتفاء المعارض العقلي :
«.. قد سلموا أنه يُعلم بالسمع أمور . كما يذكرونه كلهم من أن العلوم ثلاثة أقسام : منها ما لا يُعلم إلا بالعقل ، ومنها ما لا يُعلم إلا بالسمع ، ومنها ما يُعلم بالسمع والعقل .

وهذا التقسيم حق في الجملة ، فإن من الأمور الغائبة عن حس الإنسان ما لا يمكن معرفته بالعقل ، بل لا يُعرف إلا بالخبر .

^١ - الصواعق المرسله ٣/ ٨٧٠.

وطرق العلم ثلاثة : الحس ، والعقل ، والمركب منهما كالخبر . فمن الأمور ما لا يمكن علمه إلا بالخبر ، كما يعلمه كل شخص بأخبار الصادقين كالخبر المتواتر ، وما يُعلم بخبر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين .

وهذا التقسيم يجب الإقرار به ؛ وقد قامت الأدلة اليقينية على نبوت الأنبياء ، وأنهم قد يعلمون بالخبر ما لا يُعلم إلا بالخبر ، وكذلك يُعلمون غيرهم بخبرهم .

ونفس النبوة تتضمن الخير ، فإن النبوة مشتقة من "الإنباء" وهو الإخبار بالمُغَيَّب . فإني يُخْبِرُ بِالْمُغَيَّبِ وَيُخْبِرُنِي ، ويمتنع أن يقوم دليل صحيح على أن كل ما أخبر به منتف . فإنه يمتنع أن يقوم دليل على هذا النفي العام ، ويمتنع أن يقول القائل : كل ما أخبر به الأنبياء يمكن غيرهم أن يعرفه بدون خبرهم ، ولهذا كان أكمل الأمم علما المقرون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية ، فمن كذب بطريق منها فاته من العلوم بحسب ما كذب به من تلك الطرق «^١ .

لقد تضمنت كتب الأصول الحديث عن طرق الإدراك - والتي يُعتبر إدراك الواقع أحد مشمولاتها - أثناء الحديث عن الدليل وبيان أقسامه كقول صاحب المرتقى ابن عاصم :

« وَادْعُ مُفِيدَ الْعِلْمِ بِالِدَّلِيلِ * وَذَلِكَ أَقْسَامٌ لَدَى التَّفْصِيلِ

^١ - درء تعارض العقل والنقل ١/١٠٢-١٠٣ .

دَلِيلٌ حَسٌّ وَدَلِيلٌ عَقْلِيٌّ * أَوْ مِنْهُمَا مُرَكَّبٌ وَتَقْلِيٌّ^١

وكقول ابن جزري: «فالموصل إلى العلم يسمى دليلاً ، والموصل إلى الظن يسمى أمانة ، ثم إن الدليل ينقسم إلى أربعة أنواع :

سمعي ، وعقلي ، وحسي ، ومركب من العقل والحس^٢» ؛ وأحيانا في ثانيا الكلام عن حكم العقل بأمر على أمر ، وأن ذلك الحكم قد يكون مطابقا لموجب ، وأن ذلك الموجب هو طرق الإدراك تلك من عقل أو حس أو مركب منهما ، وفي ذلك يقول العلامة الطوفي: «حكم العقل بأمر على أمر : إما جازم أو غير جازم ، والجازم إما غير مطابق وهو الجهل المركب ، أو مطابق ، وهو إما لغير موجب وهو التقليد كاعتقاد العوام ، أو لموجب وهو إما عقل وحده أو حس أو مركب منهما ، فالعقلي إن استغنى عن الكسب فهو البديهي ، وإلا فهو النظري .

والحسي وحده : هو المحسوسات الخمس ، والوجدانيات منها كما سبق ، أو ملحقة بها لاشتباههما ، إذ يُقال في كل واحد منهما : أحسست بكذا ، وأنا أحس بكذا .

والمركب من الحس والعقل : هو القضايا المتواترات ، والتجريبات ، والحدسيات ..^٣ ، وقد عقد القرافي لذلك الفصل الثاني عشر من الباب الأول من

^١ - نيل السؤل على مرتقى الوصول لمحمد يحيى الولاقي ص: ١٦-١٧.

^٢ - تقريب الوصول إلى علم الأصول لابن جزري ص: ٤٩.

^٣ - شرح مختصر الروضة ١/١٧٤-١٧٥.

كتابه شرح تنقيح الفصول^١، وقبلة الرازي في المحصول في الفصل الثالث من المقدمات^٢، وأنقل للقارئ ما عقد به ناظم التنقيح كلام القرافي - زيادة في الفائدة - حيث قال :

- وَحَكْمُنَا الْعَقْلِي إِمَّا جَازِمٌ * أَوْ غَيْرُ جَازِمٍ ، فَغَيْرُ الْجَازِمِ
 إِنْ يَحْتَمِلُ عَلَى السَّوَاءِ فَهُوَ شَكٌّ * أَوْ وَاحِدٌ مِنْ أَحْتِمَالِيهِ سَلَكٌ
 طَرِيقَةٌ الرَّجْحَانِ فَهُوَ الظَّنُّ * وَغَيْرُهُ الْوَهْمُ إِذَا يَعْتَنُ
 وَالْجَازِمُ الَّذِي سِوَى الْمُطَابِقِ * جَهْلٌ مُرَكَّبٌ ، وَإِنْ يُطَابِقُ
 فَإِنْ لَغَيْرٍ مُوجِبٍ تَقْلِيدٌ * وَإِنْ لِمَوْجِبٍ لَهُ يُفِيدُ
 وَهُوَ إِمَّا الْعَقْلُ وَحَدَهُ فَإِنْ * يَعْنِ عَنِ الْكَسْبِ الْبَدِيهِيِّ يَعْنِ
 إِلَّا فَهُوَ النَّظْرِيُّ ، أَوْ حِسٌّ * فَقَطْ فَذَا الْمَحْسُوسُ وَهُوَ خَمْسُ
 أَوْ مِنْهُمَا كَالْتَوَاتِرَاتِ * وَحَدَسِيَّاتٍ وَتَجْرِيَّاتٍ
 مُرَكَّبٌ ، وَانْدَرَجَ الْوَجْدَانِي * فِي حُكْمِ مَحْسُوسٍ لَهُ يُدَانِي^٣

إن "فقه الواقع" لن يتم إلا من حيث إفادة طريقه له ، وهذه الطرق إما طرق إدراك ، أو طرق فهم ، وكلاهما مما اشتملت عليه كتب الأصول ، وكذا كتب

^١ - شرح تنقيح الفصول ص: ٦٣.

^٢ - المحصول ١/٨٣-٨٤.

^٣ - الشموس الطالعة ومسائل الأصول اللامعة محمد مولود بن أحمد الجواد، مخطوط خاص ص: ٩.

القواعد الفقهية في كثير من مباحثها كمبحث مستند الشهادة مثلا ، يقول صاحب المنهج المنتخب :

- « مُسْتَدُّ الشَّهَادَةِ الْعِلْمُ نَعَمْ * مَدْرَكُهُ عَقْلٌ وَنَقْلٌ وَتُضَمُّ ذَوَاتُ حَسٍّ لِهَمَّا، وَمُسْتَدَلٌّ * قَدْ يُكْتَفَى بِالظَّنِّ وَالسَّمْعِ نُقْلٌ عَزَلٌ وَجَرْحٌ سَفَةٌ وَكُفْرٌ * ثُمَّ نِكَاحٌ ضِدُّهَا وَضُرٌّ كَهَبَةٌ وَصِيَّةٌ وَإِنْفَاقٌ * وَوَلَادَةٌ حِرَابِيَّةٌ وَإِعْتِاقٌ خُلْعٌ رِضَاعٌ نَسَبٌ وَأَسْرٌ * قَسَمٌ قَسَامَةٌ وَلَوْثٌ يُسْرٌ إِبَاقٌ أَوْ حَمْلٌ وَتَفْلِيْسٌ وَلَا * جَرْحٌ نِيَابَةٌ وَإِقْرَارٌ جَلَاءٌ وَقَفٌّ وَتَنْفِيْذٌ وَمَوْتُ وَابْتِيَاعٌ * تَصْرُفٌ إِرْثٌ تَصَحُّحٌ بِالسَّمَاعِ »^١

قال الشيخ محمد الأمين بن أحمد زيدان في شرحه « (مستند) أي ما تستند (الشهادة) له هو (العلم) فكل من علم شيئا بوجه من الوجوه الموجبة للعلم شهد به، وحاصل معنى قوله (نعم) ❖ مدركه نقل وعقل وتضم ❖ ذوات حس لهما ومستدل ❖) أي العلم يُدرك بأحد أربعة أشياء :

الأول : عقل بانفراده ، فإنه يُدرك به بعض العلوم الضرورية مثل أن الاثنين أكثر من واحد ، ويعلم حال نفسه من صحته وسقمه ، وإيمانه وكفره ، وتصح بذلك شهادته على نفسه ، وما أشبه ذلك .

^١ - المنهج المنتخب للزقاق مع شرحه حواشم الذهب للأمزوري، مخطوط خاص ص: ٩٢.

الثاني : عقل مع حاسة السمع ، ومع حاسة البصر ، وحاسة الشم ، وحاسة الذوق ، وحاسة اللمس ؛ فيدرك مع الأول جميع الأصوات ، ولذلك شهد الأعمى على الأقوال ؛ ومع الثاني جميع المُبصِرات ، ولذلك شهد الأصم على الأفعال والخط ؛ ومع الثالث جميع الروائح المشمومات فتراق الخمر ويُحد شاربها بالشهادة على الرائحة ؛ ومع الرابعة جميع المطعومات والمذُوقات ، ولذلك تجوز الشهادة في اختلاف المتبايعين في صفة كالزيت الحلو ونحوه ؛ ومع الخامس جميع الملموسات ، ولذلك تجوز شهادة أهل المعرفة في صفة المبيع في اللين والحسونة ، وما أشبه ذلك .

الثالث : الأخبار المتواترة فإنه يحصل العلم بالبلدان النائية ، والقرون الماضية ، وظهور النبي ﷺ ، ودعائه إلى الإسلام ، ولذلك تجوز الشهادة بما علم من جهة الأخبار الصحيحة في باب الولاء ، والنسب ، والموت ، وولاية القاضي ، وعزله ، وما أشبه ذلك .

الرابع : العلم المُدْرَك بالنظر والاستدلال ، فالشهادة بما علم من جهة النظر والاستدلال جائزة مثل ما روي أن أبا هريرة رضي الله عنه شهد أن رجلا قاء خمرا ، فقال عمر رضي الله تعالى عنه : تشهد أنه شربها ، فقال : أشهد أنه قاءها ، قال عمر : ما قاءها حتى شربها ؛ ومن ذلك شهادة الحكماء في قدم العيب وحدوثه ، وما أشبه ذلك .. قوله (❖ قد يكتفى بالظن) أي فيما يتعذر فيه القطع أو يتعسر ،

¹ - أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الأشربة، باب من وجد منه ريح شراب أو لقي سكران

كالشهادة بالإعسار ، وحصر الورثة ، والتعديل ، ونحو ذلك ؛ قوله (والسمع) بالخفض عطف على الظن ، عطف خاص على عام توطئة لذكر مسائل شهادة السماع ، وقوله (نقل) جملة حالية ، أي حال كونه منقولاً عن أهل المذهب في مواطن بينها ..»^١.

إن الغرض من كل ما تقدم بيان أن كتب أصول الفقه وقواعده تضمنت من المباحث ما يتعلق بطرق إدراك الواقع وفهمه مما يستدعي ضرورة معرفة فقيه الواقع لها ؛ وأن تحصيل "فقه الواقع" دون تلك الطرق من أظهر الممتنعات ، لأنه افتراض للوصول إلى الغاية دون سلوك السبل الموصلة إليها ، كمن يريد الصعود إلى السطح دون سلم . ولهذا السبب لم يلتفت العلماء عبر كل القرون الإسلامية إلى الاجتهاد الصادر من غير أهله ، بل اعتبروه نوعاً من الرأي المذموم لأنه ناشئ عن مجرد التشهي ، وفي ذلك يقول العلامة الشاطبي : «الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان :

أحدهما : الاجتهاد المعتمد شرعاً ، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد ، وهذا هو الذي تقدم الكلام فيه .

والثاني : غير المعتمد ، وهو الصادر عن من ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه ، لأن حقيقته أنه رأى بمجرد التشهي والأغراض ، وخبط في عماية ، واتباع للهوى ؛ فكل رأي صدر على هذا الوجه فلا مزية في عدم اعتباره ؛ لأنه ضد

^١ - المنهج إلى المنهج إلى أصول المذهب المنرج ، ص: ١١٩-١٢٠.

الحق الذي أنزل الله كما قال تعالى: ﴿ وَأَنْ أَحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ ﴾^١، وقال تعالى: ﴿ يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾^٢ «^٣.

ثم إن من أهم ما يندرج تحت هذا الشرط معرفة مقاصد الشريعة، إذ بما يسترسل فقيه الواقع مع كل الوقائع محققا للمصالح المقصودة للشارع، ذلك لأنه لا يمكن أن تتحقق الحياة اللائقة بالإنسان دون المحافظة على مصالحه، ودفع ما يتهده من المفاسد؛ وحيث إن الإنسان لا يستطيع الاضطلاع بمعرفة ما يصلحه وما يفسده على وجه التفصيل فقد جاءت الشريعة - كما مر - من جهة كاشفة عما يمكن أن يصل إليه الإنسان من خلال معرفته بما في ذوات الأشياء من الحسن والقبح، ومن جهة أخرى مثبتة لمفقود لأنه لا سبيل إلى معرفته إلا من جهة الشرع.

إن الأمور الحسنة فيها وجود للمصالح أو كمال وجودها، وذلك لأنها مناسبة لما يقتضيه أصل الفطرة أو كمالها، كما أن الأمور القبيحة فيها نفي لوجود المصالح أو كمال وجودها، فهي تعدم ما يقتضيه أصل الفطرة أو كمالها؛ بل إن الحسن هو المصلحة، والقبح هو المفسدة يقول شيخ الإسلام ابن تيمية

^١ - المائدة: ٤٩.

^٢ - ص: ٢٦.

^٣ - الموافقات ٥/١٣١.

رحمه الله تعالى بعد أن بين كون الحسن والقبح بمعنى الملائم والمنافي ، أو صفة الكمال والنقص ، ثابتين في نفس الأمر : « وقد تبين مما ذكرناه أن الحسن : هو الحق ، والصدق ، والنافع ، والمصلحة ، والحكمة ، والصواب . وأن الشيء القبيح : هو الباطل ، والكذب ، والضار ، والمفسدة ، والسفه ، والخطأ »^١.

إن هناك ارتباطاً وثيقاً بين مقاصد الشريعة والمتمثلة في تحقيق المصالح ودرء المفاسد وبين ما في الأفعال والأعيان من الحسن والقبح ، إذ على أساس ذلك الارتباط أقامت الشريعة ما فيها من التناسب بين الأحكام وعللها ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « إن الحسن والقبح قد يكونان صفة لأفعالنا ، وقد يُدرَك بعض ذلك بالعقل ، وإن فسر ذلك بالنافع والضار والمكمل والمنقص ، فإن أحكام الشارع فيما يأمر به وينهى عنه تارة تكون كاشفة للصفات الفعلية ومؤكدة لها ، وتارة مبينة للفعل صفات لم تكن له قبل ذلك ، وأن الفعل تارة يكون حسنه من جهة نفسه ، وتارة من جهة الأمر به ، وتارة من الجهتين جميعاً .

ومن أنكر أن يكون للفعل صفات ذاتية لم يحسن إلا لتعلق الأمر به ، وأن الأحكام بمجرد نسبة الخطاب إلى الفعل فقط ، فقد أنكر ما جاءت به الشرائع من المصالح والمفاسد ، والمعروف والمنكر ، وما في الشريعة من المناسبات بين الأحكام وعللها ، وأنكر خاصة الفقه في الدين الذي هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها »^٢ ، وإنما كانت خاصة الفقه في الدين هي معرفة حكمة الشريعة

^١ - مجموع الفتاوى ٣٥١/١١ .

^٢ - نفسه ٣٥٤/١١ .

ومقاصدها ، لأن مبنى الدين على تحقيق تلك المقاصد ومن استقرأ نصوص الشريعة وجدها كذلك ، وفي ذلك يقول العلامة الشاطبي في كتابه العجاب "الموافقات" : « مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضوع :

وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا ، وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فسادا ، وليس هذا موضع ذلك ، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام ، وزعم الفخر الرازي أن أحكام الله ليست مُعللة بعلّة البتة ، كما أن أفعاله كذلك ، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد ، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين ، ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية ؛ أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المُعرّفة للأحكام خاصة ، ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسألة^١.

والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره ، فإن الله تعالى يقول في بعثة الرسل وهو الأصل : ﴿ رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾^٢ ، ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾^٣ ، وقال في أصل الخلق : ﴿ وَهُوَ الَّذِي

^١ - قد مضى تقرير هذه المسألة من الناحية الاعتقادية وبيان اختلاف طوائف المسلمين فيها في شرط

معرفة الكتاب والسنة.

^٢ - النساء: ١٦٥.

^٣ - الأنبياء: ١٠٧.

خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴿١﴾، ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي ﴾ ﴿٢﴾، ﴿ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ ﴿٣﴾.

وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة ؛ فأكثر من أن تحصى ؛ كقوله بعد آية الوضوء : ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَيَسِّرَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ ﴾ ؛ وقال في الصيام : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ ﴿٥﴾، وفي الصلاة : ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ تَمَتَّى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ ﴿٦﴾، وقال في القبلة : ﴿ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ ﴾ ﴿٧﴾، وفي الجهاد : ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا ﴾ ﴿٨﴾، وفي القصص :

1 - هود: ٧.

2 - الذاريات: ٥٦.

3 - الملك: ٢.

4 - المائدة: ٦.

5 - البقرة: ١٨٣.

6 - العنكبوت: ٤٥.

7 - البقرة: ١٥٠.

8 - الحج: ٣٩.

﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ﴾^١، وفي التقرير على التوحيد:
 ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴾^٢،
 والمقصود التنبيه .

وإذا دل الاستقراء على هذا ، وكان في مثل هذه القضية مفيدا للعلم ،
 فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة ، ومن هذه الجملة
 ثبت القياس والاجتهاد ..»^٣ .

إن من خاصة "فقه الواقع" معرفة مقاصد الشريعة ، ذلك لأنه فقه شرعي
 للواقع فيصدق عليه ما يصدق على الفقه في الدين ، بل إن العلامة الشاطبي جعل
 المباحث الأصولية المؤهلة للاستنباط وسيلة لمعرفة مقاصد الشريعة ، ولهذا اشترط
 في المجتهد معرفة المقاصد بالإضافة إلى الاقتدار على الاستنباط الذي يُبنى على
 الفهم ، لأن هذه المعرفة هي التي تتزله منزلة الوارث عن النبي ﷺ في تعليم
 الخلق ، وإفنائهم ، والحكم عليهم بما يناسب هذه المقامات الثلاثة ، ويناسب
 أحوال الخلق أيضا بحسب واقعهم ، يقول العلامة الشاطبي : « إنما تحصل درجة
 الاجتهاد لمن اتصف بوصفين :

أحدهما : فهم مقاصد الشريعة على كمالها .

^١ - البقرة: ١٧٩ .

^٢ - الأعراف: ١٧٢ .

^٣ - الموافقات ٩/٢-١٣ .

والثاني : التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها .

أما الأول ، فقد مر في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح ، وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك ، لا من حيث إدراك المكلف ؛ إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات ، واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث مراتب فإذا بلغ الإنسان مبلغا ، فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة ، وفي كل باب من أبوابها ، فقد حصل له وصفٌ هو السبب في تنزُّله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله .

وأما الثاني ، فهو كالخادم للأول ، فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولا ، ومن هنا كان خادما للأول ، وفي استنباط الأحكام ثانيا ، وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة لأنه المقصود ، والثاني وسيلة ^١ .

إن لمقاصد الشريعة مدخلا في تصور أحوال الأعيان قبل تنزيل الحكم عليهم ، ولهذا قدمت أنه لا بد من مراعاة حصول المقصد الشرعي أو عدم حصوله من فقه أفراد الواقع ، وذلك بدراسة طبيعة الوقائع في أحوال فاعليها ، وفي علاقتها مع غيرها من الأوضاع ، وفي ظروفها الزمانية والمكانية ، وانظر إلى قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في شروط هجر المبتدع : « وهذا الهجر يختلف

^١ - نفسه ٤١/٥ - ٤٤ .

باختلاف المهاجرين في قوتهم وضعفهم ، وقتلهم وكثرتهم ؛ فإن المقصود به زجر المهجور وتأديبه ، ورجوع العامة عن مثل حاله . فإن كانت المصلحة في ذلك راجحة بحيث يفضي هجره إلى ضعف الشر وخفيته كان مشروعاً .. وإن كان لا المهجور ولا غيره يرتدع بذلك ، بل يزيد الشر ، والمهاجر ضعيف ، بحيث يكون مفسدة ذلك راجحة على مصلحته ، لم يشرع الهجر ؛ بل يكون التأليف لبعض الناس أنفع من الهجر ، والمهجر لبعض الناس أنفع من التأليف ؛ ولهذا كان النبي ﷺ يتألف قوماً ويهجر آخرين . كما أن الثلاثة الذي خلفوا كانوا خيراً من أكثر المؤلفعة قلوبهم ، لما كان أولئك كانوا سادة مطاعون في عشائرتهم ، فكانت المصلحة الدينية في تأليف قلوبهم ، وهؤلاء كانوا مؤمنين ، والمؤمنون سواهم كثير ، فكان في هجرهم عز الدين ، وتطهيرهم من ذنوبهم ، وهذا كما أن المشروع في العدو القتال تارة ، والمهادنة تارة ، وأخذ الجزية تارة ، كل ذلك بحسب الأحوال والمصالح .

وجواب الأئمة كأحمد وغيره في هذا الباب مبني على هذا الأصل . ولهذا كان يفرق بين الأماكن التي كثرت فيها البدع ، كما كثرت القدر في البصرة ، والتنحيم بخراسان ، والتشيع بالكوفة ، وبين ما ليس كذلك ، ويفرق بين الأئمة المطاعين وغيرهم ، وإذا عرف مقصود الشريعة سلك في حصوله أوصل الطرق إليه «^١ ، فأنت ترى أننا إذا أردنا تنزيل حكم الهجر الشرعي على الواقع فإننا لا بد من مراعاة أحوال المهاجرين والمهجورين من حيث القوة والضعف ، والكثرة

^١ - مجموع الفتاوى ٢٨/٢٠٦-٢٠٧.

والقلة ، وما يؤول إليه الهجر من تحقيق مقصود الشارع أم لا ؛ ولا ريب أن ذلك يختلف أيضا باختلاف الأزمنة والأمكنة ، إذ ليست أمكنة الفترات وأزممنتها كغيرها من أمكنة وأزمنة ظهور العلم والخير .

إن المتأمل في أحوال بعض من يريد إحياء الهجر الشرعي يجده أبعد ما يكون عن المسلك الشرعي في الهجر ، ذلك لأنه يُعَلِّب حظ نفسه الذي يُعميه عن كون الهجر من الأعمال الشرعية التي تخضع كغيرها من أمور الشرع إلى مقصود الشارع ، يقول شيخ الإسلام : « فالهجرة الشرعية هي من الأعمال التي أمر الله بها ورسوله . فالطاعة لا بد أن تكون خالصة لله صوابا . فمن هجر لهوى نفسه ، أو هجر هجرا غير مأمور به : كان خارجا عن هذا . وما أكثر ما تفعل النفوس ما تمواه ، طاعة إنما تفعله طاعة لله »^١ . إن تحقيق مقصود الشارع من الهجر مشروط بمعرفة الواقع ، فيكون تصور الواقع شرطا في تكيف الحكم الشرعي وصياغته ، وهذا من معاني قول أهل العلم "الحكم على الشيء فرع تصور" ؛ وقد مر أن هذا التصور يشمل مرحلتين هما :

١- مطلق الإدراك للواقع على ما هو عليه فسي نفس الأمر بواسطة طرق الإدراك من حس أو عقل أو مركب منهما .

٢- إدراكه إدراكا شرعيا وذلك باستبعاد الأوصاف الطردية التي لا تؤثر في فهمه شرعا ، واستبقاء الأوصاف المناسبة . فيتحصل من مجموع المرحلتين ما

^١ - نفسه ٢٨/٢٠٧ .

يُسمى بـ "فقه الواقع" ، ثم تأتي المرحلة الأخيرة ألا وهي مرحلة الحكم عليه بعد فقهاءه ، وإذا أردنا أن نمثل لهذه المراحل الثلاث بمثال الهجر فإنها تكون كالاتي :

أ- مرحلة ثبوت البدعة في الواقع ، ويرجع في ثبوتها إلى أدلة الوقوع من حس أو عادة أو خير أو غيرهما ، وقد تقدم أن أدلة وقوع أسباب الأحكام غير أدلة مشروعيتها ، فكون البدعة سببا موجبا للهجر يرجع فيه إلى الشارع ، أما وقوع البدعة من فلان فهذا يُرجع فيه إلى الحس أو الخبر لا إلى الشرع .

ب- مرحلة النظر إلى تلك البدعة نظرا شرعيا لتنزيل الحكم الشرعي عليها من وجوب أو ندب أو غيرهما ، ولا ريب أنه نظر مخصوص يراعى فيه ما يتوقف عليه تحقيق مقصود الشارع ، وذلك ما مر من قوة أو ضعف الهاجر أو المهجور ، فأنت ترى أننا في هذه المرحلة ننظر إلى قوة أو ضعف المهجور والهاجر لأن لذلك مدخلا في تحقق مقصود الشارع من الهجر - ألا وهو الزجر - أو عدم تحققه .

٣- مرحلة الحكم بأن هجر صاحب هذه البدعة المعين إما واجب أو مستحب ، أو بعكس ذلك في حالة ما إذا انتهى فقهاءنا لذلك الواقع بأنه سيجوز على الهجر مفسدة أعظم من مفسدة تلك البدعة ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: « وما أمر به من هجر الترك والانتهاة وهجر العقوبة والتعزير ، إنما هو إذا لم يكن فيه مصلحة دينية راجحة على فعله ، وإلا فإذا كان في السيئة حسنة راجحة لم تكن سيئة ؛ وإذا كان في العقوبة مفسدة راجحة على الجريمة لم تكن حسنة ، بل تكون سيئة ؛ وإن كانت مكافئة لم تكن حسنة ولا سيئة .

فالهجران قد يكون مقصوده ترك سيئة البدعة لتي هي ظلم وذنوب وإثم وفساد ، وقد يكون مقصوده فعل حسنة الجهاد والنهي عن المنكر وعقوبة الظالمين ليترجروا ويرتدعوا ، وليقوى الإيمان والعمل والصالح عند أهله . فإن عقوبة الظالم تمنع النفوس عن ظلمه ، وتحضها على فعل ضد ظلمه : من الإيمان والسنة ونحو ذلك .

فإذا لم يكن في هجرانه انزجار أحد ولا انتهاء أحد ؛ بل بطلان كثير من الحسنات المأمور بها لم تكن هجرة مأمورا بها ، كما ذكره أحمد عن أهل خراسان إذ ذاك : أنهم لم يكونوا يقوون بالجهمية ؛ فإذا عجزوا عن إظهار العداوة سقط الأمر بفعل هذه الحسنة ، وكان مداراتهم فيه دفع الضرر عن المؤمن الضعيف ، ولعله أن يكون فيه تأليف الفاجر القوي . وكذلك لما كثر القدر في أهل البصرة ، فلو ترك رواية الحديث عنهم لاندرس العلم والسنن والآثار المحفوظة فيهم . فإذا تعذر إقامة الواجبات من العلم والجهاد وغير ذلك إلا بمن فيه بدعة مضرتها دون مضرة ترك ذلك الواجب : كان تحصيل مصلحة الواجب مع مفسدة مرجوحة معه خيرا من العكس . ولهذا كان الكلام في هذه المسائل فيه تفصيل « ، ثم بعد هذا البيان المشرق والذي روعيت فيه مقاصد الشارع بحسب كل واقعة وحال ، قرر رحمه الله تعالى فائدة عظيمة النفع في كيفية التعامل مع كثير من عبارات الأئمة التي يُظن أنها مطلقة مع أنها مقيدة بحال السائل المعين ، أو المُخاطب المعين ، فتكون بمثابة قضايا الأعيان التي لا عموم لها ، يقول رحمه الله تعالى : «

وكثير من أجوبة الإمام أحمد ، وغيره من الأئمة خرج على سؤال قد علم المسئول حاله ، أو خرج خطابا لمعين قد علم حاله ، فيكون بمنزلة قضايا الأعيان الصادرة عن الرسول ﷺ ، إنما يثبت حكمها في نظيرها .

فإن أقواما جعلوا ذلك عاما ، فاستعملوا من الهجر والإنكار ما لم يؤمروا به ، فلا يجب ولا يستحب ، وربما تركوا به واجبات أو مستحبات وفعّلوا به محرمات . وآخرون أعرضوا عن ذلك بالكلية ، فلم يهجرُوا ما أمروا بهجره من السيئات البدعية ، بل تركوها ترك المعرض ، لا ترك المنتهي الكاره ، أو وقعوا فيها ، وقد يتركونها ترك المنتهي الكاره ، ولا ينهون عنها غيرهم ، ولا يعاقبون بالهجرة ونحوها من يستحق العقوبة عليها ..»¹

نخلص مما تقدم إلى أن مقاصد الشريعة لن تتحقق دون النظر في الواقع ، وتأمل قول شيخ الإسلام السابق : « وإذا عرف مقصود الشريعة سلك في حصوله أوصل الطرق إليه » ؛ واشتراط معرفة الواقع لتحقيق مقاصد الشريعة إنما يتأتى على ما فسرت به الواقع من المعنى الشامل للمُدرك ، والمُدرك ، والإدراك ، بجميع أنواعها وأفرادها .

إن جهات مقاصد الشريعة قد اشتملت على جهات المنظور فيه من الواقع اشتمالا يدل على هيمنة الشريعة على الواقع وشمولها لكل أجزائه ، يقول العلامة بكر ابن عبد الله أبو زيد : « (فإن معرفة الحكم والغايات والأسرار التشريعية

¹ - نفسه ٢٨/٢١٣ .

الثابتة العامة الشاملة ، المقصودة في جنس التشريع العام لتحقيق مصالح العباد في الدارين التي وُضعت الشريعة من أجلها) هي من جهة التصديق - الماصدق - حقيقة : (علم مقاصد الشريعة) من جميع جهات مقاصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء ، ولإفهام بها ، وللتكليف بها ، ولدخول المكلف تحت حكمها في دائرة حفظ الضروريات - ويقال : الكليات - الخمس : الدين ، والنفس ، والعقل ، والعرض ، والمال ، المبني حفظها وجودا في جلب المصالح وتكثيرها ؛ فكل طاعة ترجع إليها ، وعندما في درء المفاصد وتقليلها ؛ فكل مخالفة خارجة عنها ، وذلك في أصنافها الثلاثة : (الضروريات) ، و(الحاجيات) ، و(التحسينيات) ؛ فيكون في كل كلية ستة جوانب : ثلاثة وجودية ، وثلاثة عدمية : الجميع ثلاثون مقصدا ، عشرة ضرورية ، وعشرة حاجية ، وعشرة تحسينية ، وأجمع آية لها في كتاب الله تعالى قوله سبحانه : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ ، كما أشار إلى ذلك العلامة العز ابن عبد السلام في "قواعده" رحمه الله .

فهذا العلم الشريف : (علم مقاصد الشريعة) يصح أن نلقبه باسم : (علم اقتصاد الشريعة) ؛ لأنه يُستثمر فيما وُضع له : معرفة غايات جنس الأحكام ،

وَحِكْمِهَا ، وَمَقاصِدهَا ، وَوظيفَتِهَا ، وَمَا تَهْدِي إليه ، وَتَدُلُّ عَلَيْهِ مِنْ حِفْظِ نِظامِ الْعَالَمِ ، وَتَحْقِيقِ مِصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الدَّارَيْنِ ، وَذَلِكَ فِي جِنْسِ التَّشْرِيعِ الْعَامِ .

وَبِهَ تَتِمُّ مَعْرِفَةُ حِكْمَةِ التَّشْرِيعِ فِي كُلِّ نَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ عُلُومِ الشَّرِيعَةِ ، مِثْلُ : (الْعِبَادَاتِ) ، وَ(الْمَعَامَلَاتِ) ، وَ(الْأَنْكِحَةِ) ، وَغَيْرِهَا . وَبِهَ تَتِمُّ مَعْرِفَةُ حِكْمَةِ التَّشْرِيعِ فِي كُلِّ جِزْئِيَّةٍ مِنْ جِزْئِيَّاتِ الشَّرِيعَةِ ، وَأَحْكَامِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ .

وَكَذَلِكَ فِي : (عِلْمِ الْاِقْتِصَادِ) يُسْتَثْمَرُ لِلْفُرُوعِ التِّجَارِيَّةِ وَرَدًا وَإِصْدَارًا .

وَهَذَا الْعِلْمُ الْمَتَمِّيزُ ، هُوَ أَحَدُ رُكْنِي : (عِلْمِ أَصُولِ الْفِقْهِ) الْمَوْضُوعِ لِلدَّلَالَةِ الْفِقْهِيَّةِ عَلَى مَعْرِفَةِ اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفِرْعِيَّةِ مِنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ ، وَكَيْفِيَّةِ الْاسْتِدْلَالِ بِهَا ، وَحَالِ الْمُسْتَدَلِّ ، وَرُكْنَهُ الْآخَرُ : (عِلْمُ لِسَانِ الْعَرَبِ) ..

وَمَا مَبَاحِثُ الْأَصُولِيِّينَ فِي : "الْاِسْتِحْسَانِ" ، وَ"الْمِصَالِحِ الْمُرْسَلَةِ" ، وَ"سَدِ الذَّرَائِعِ" ، وَ"رَفْعِ الْحَرَجِ" ، وَ"مِرَاعَاةِ مَقاصِدِ الْمَكْلِفِينَ" ، وَ"مَسَالِكِ الْعَلَّةِ فِي الْقِيَاسِ" ، وَمَا فِي كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا مِنْ كُتُبٍ مَفْرَدَةٍ إِلَّا مِيَادِينَ فَمَسِيحَةٌ لَتَرْقِيَةَ هَذَا الْعِلْمِ : (عِلْمِ مَقاصِدِ الشَّرِيعَةِ) ^١ .

إِنَّمَا نَقَلْتُ هَذَا النَّصَّ رَغْمَ طَوْلِهِ لِمَا فِيهِ مِنْ بَيَانِ حَقِيقَةِ هَذَا الْفَنِّ ، وَجِهَاتِهِ ، وَمَتَعَلِّقَاتِهِ ، وَالْغَايَةَ مِنْهُ ، وَأَنَّهُ أَحَدُ رُكْنِي أَصُولِ الْفِقْهِ ، كُلُّ ذَلِكَ فِي اخْتِصَارٍ غَيْرِ مُخِلٍّ ، حَتَّى يَتَضَحَّ لِمَنْ أَرَادَ تَحْصِيلَ هَذَا الشَّرْطِ مَعَ مَا سَبَقَهُ حَدُودَهُ ، وَأَهْمِيَّتَهُ الشَّدِيدَةَ لِفِقْهِهِ الْوَاقِعِ ، فَإِنَّ فِقْهِهِ الْوَاقِعِ لَا يَتَأْتِي لَهُ فِقْهُ الْوَاقِعِ عَلَى الْوَجْهِ الشَّرْعِيِّ

^١ - مقدمة الموافقات بت - بق الشيخ مشهور حسن سلمان ١/١-ج.

دون مراعاة مقاصد الشريعة عند النظر في أفراد ذلك الواقع ، وذلك بسبب توسط تلك المقاصد بين الأدلة الشرعية الواقع ، ولا غرابة في ذلك فإن علم المقاصد أحد جزئي مشمولات قواعد الشريعة التي تُعتبر وسيلة تصور الواقع تصورا شرعيا قبل الحكم عليه ، كما تعتبر وسيلة الحكم عليه بعد تصوره .

إن "فقه الواقع" لما كان هو معرفة الواقع من حيث استناد تلك المعرفة إلى الشرع ، لا بد من انضباط تلك المعرفة الشرعية للواقع بقواعد الشريعة التي تعتبر عدة المجتهد ، ومرتقى وصوله إلى مرتبة الفقه في الدين وفي الواقع ؛ وقد وضت هذه القرون المتطاولة ولم نسمع بوجود منهجين : أحدهما لفهم الدين ، والآخر لفهم الواقع ، بل إن المتأمل في كتب النوازل يجد كيف كان الفقه فيها قائما على أساس مراعاة الواقع عند تنزيل الأحكام الكلية عليه ، تلك المراعاة التي تقتضيها طبيعة الواقع المشخص والجزئي ، وقد كانت عملية تنزيل الأحكام الشرعية الكلية على الوقائع الجزئية جزءاً مما أوجب الله على أهل العلم القيام به ، ولا ريب أن من أظهر البدهيات عند علماء المسلمين في كل العصور أن "الحكم على شيء فرع تصوره" حتى صارت جزءاً مما يتلقن في العلم وكلام العلماء ، وانظر إلى قول العلامة اليوسي : « فتوقف الحكم على الشعور بالمحكوم عليه أمر ضروري ، ومن ثم شاع القول بأن الحكم على الشيء فرع تصوره .. »^١ ، فإذا كان الأمر كذلك فهل يعقل أن تكون آلاف الوقائع والنوازل التي حكم فيها العلماء ،

^١ - مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص ١/٢٦٢-٢٦٣.

ونقلت إلينا في كتب النوازل قد بنيت على مجرد التشهي ، دون مراعاة شروط الحكم من تصور المحكوم عليه ؟

إن الجواب عن هذا السؤال سيكون قطعاً بأنهم فهموا تلك الوقائع قبل تنزيل الحكم عليها ، مادام ذلك الفهم شرطاً في الحكم ، قال العلامة ابن سعدي : «.. فالطريق إلى الحكم العلم التام بالواقع ليتمكن من الحكم عليه ، وعند الاشتباه في الجزئيات يرجع فيه إلى أهل الخبرة فيه »^١. فإذا كان الأمر كذلك فإما أنهم دونوا لنا مناهج فهمهم لتلك الوقائع ، وإما أنهم لم يفعلوا ، فمن اعتقد فيهم أنهم لم يدونوها فقد نسبهم إلى التقصير بسبب جهله بطبيعة أحوالهم ، وأحوال ما نُقل عنهم من تدوين كل ما يتوقف عليه الشرع في فهمه ، وتحكيمه ، تدوينا لا مزيد عليه ، وانظر إلى قول أحد أئمة المؤرخين للوقائع والعلوم بعد أن ذكر انقسام العلوم التي يخوض فيها البشر تحصيلاً وتعليماً إلى صنفين : « صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره ، وصنف نقلي يأخذه عن وضعه »^٢، يقول في الصنف الثاني : « والثاني : هي العلوم النقلية الوضعية ، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي . ولا مجال فيها للعقل ، إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول ، لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه ، فتحتاج إلى الإلحاق بوجه

^١ - مجموع الفوائد واقتناص الأوابد ص: ١١٠.

^٢ - المقدمة لابن خلدون ٢/٥٢٨.

قياسي . إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل ، وهو نقلي ، فرجع هذا القياس إلى النقل لتفرعه عنه .

وأصل هذه العلوم كلها هي الشرعيات ، من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله ، وما يتعلق بذلك من العلوم التي هيونا للاستفادة منها . ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربي ، الذي هو لسان الملة وبه نزل القرآن . وأصناف هذه العلوم النقلية كثيرة ، لأن المكلف يجب عليه أن يعلم أحكام الله تعالى المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه ..

ثم إن هذه العلوم الشرعية النقلية قد نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه ، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا شيء فوقها ، وهذبت الاصطلاحات ورتبت الفنون ، فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنميق ، وإذا كانوا قد دونوها فأين هي ضمن أجزاء ما وصلنا من قواعد العلوم الشرعية ؟ لا ريب أنها قد دونت مادام الحكم بالشرع على الواقع موقوفا عليها ، وإذا كان الأمر كذلك فلا بد أن تبلغنا وأن لا تضع حتى تبقى أسباب ثبوت حجة الله على الخلق قائمة ، وهذا المعنى من مشمولات قول النبي ﷺ : « لا تزال طائفة من أممي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك »^١ ، فهل يُعقل أن تخرج مناهج الفهم الشرعي للواقع عن الحق الذي تظهر عليه

^١ - نفسه ٥٢٨/٢ - ٥٢٩ .

^٢ - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة ١٥٢٣/٣، والبحاري بألفاظ مقاربة في كتاب العلم،

باب من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ٣١/١ .

الطائفة المنصورة ؟ وهل يتصور أن تفوت تلك المناهج خير قرون هذه الطائفة المنصورة ؟

لقد قدمت أن القضاء والفتيا كلاهما صناعة تحتاج إلى نظر في جزئيات المسائل قبل إدراجها تحت كليات الفقه ، وأن هذه العملية دقيقة تحتاج إلى مران ودربة حتى تنشأ عند فقيه الواقع ملكة يقدر بها على استحصال ما لا يفقهه من الواقع ، ولهذا فإن وضع القواعد الكلية لفقه الواقع لا تكفي وحدها في فهم الواقع ، بسبب أنها كليات ، وإدراج الجزئي تحت الكلي عسير ، فلا بد إذا من تأهيل فقيه الواقع من خلال تدريبه على النظر في الوقائع حتى تنشأ عنده ملكة تؤهله لأن يعلم بالاجتهاد كيفية فهم كل واحدة من الوقائع لاستجماعه الأسباب والمآخذ والشرائط التي يتمكن بها من استحصاله .

٨- معرفة اللغة :

يشترط في فقيه الواقع أن يكون عارفاً باللغة الشاملة لأمر ثلاثة :

أ- اللغة العربية نحواً وصرفاً وبلاغةً و متن لغة ، ذلك لأن الشريعة عربية ، ولن يستطيع فقيه الواقع أن يفهم الواقع من خلال الشريعة إلا إذا كان مزوداً بآلات فهمها ، مفرقا بين ما كان عاما شاملا لأفراد كثيرة من الواقع داخله تحت ذلك العام ، وبين ما كان خاصا ، عارفاً بمراتب دلالات نصوص الوحي من نص وظاهر ومحمل ، وذلك حتى يتمكن من التفريق بين معلوم ومظنون - فقد تقدم أن معرفة الواقع قد تكون قطعية وقد تكون ظنية - ، ولا ريب أن نصوص

الشريعة إحدى مصادر المعرفة بالواقع سواء تعلق الأمر بنصوص الأخبار أو نصوص الأحكام - كما تقدم تقريره في شرط الكتاب والسنة - .

وبناء على ما تقدم فإنه لن يتأتى فهم تلك النصوص دون معرفة اللغة العربية ، يقول إمام الحرمين الجويني في بيان ما يلزم المفتي من الصفات : « إن المفتي هو المتمكن من دَرَك أحكام الوقائع على يسير من غير معاناة تعلم .

وهذه صفة تستدعي ثلاثة أصناف من العلوم :

أحدها : اللغة والعربية ، ولا يُشترط التعمق والتبحر فيها حتى يصير الرجل علامة العرب ، ولا يقع الاكتفاء بالاستطراف وتحصيل المبادئ والأطراف ، بل القول الضابط في ذلك أن يُحصّل من اللغة العربية ما يترقى به عن رتبة المقلدين في معرفة معنى الكتاب والسنة ، وهذا يستدعي منصبا وسطا في علم اللغة والعربية ..»^١ ، ثم ذكر صفتين أخريين هما الفقه وأصوله ، وكلام الجويني وإن كان في صفة المفتي إلا أن بينه وبين فقيه الواقع جامعا مشتركا هو دَرَك الواقع ، أحدهما ليحكم عليه لا محالة وهو المفتي ، والثاني - وهو فقيه الواقع - قد يحكم وقد لا يحكم بحسب مقصده من تحصيل المعرفة بالواقع ، فقد مر أن الأفعال الاختيارية لا يتصور وجودها إلا بقصد باعث عليها ، كاعتقاد فائدة مخصوصة في تتبع واقع ما من غير أن تستلزم تلك المعرفة الحكم عليه .

^١ - الغياثي ص: ٤٠٣ .

ب- اللغة الشرعية وهي التي وصفها الشارع كالصلاة والزكاة والصيام والحج ، والإيمان والإسلام ، والكفر والنفاق ، وهذه لا تعرف إلا من جهة الشرع ، وقد بينها غاية البيان ، إما بلفظه المجرد بحيث لا يحتاج إلى نص آخر من كتاب الله تعالى ، وإما بلفظ مقرون بنص آخر ، وإما بأن يوكل بيانه إلى رسول الله ﷺ بقوله أو بفعله كمقادير الصلاة وصفاتها وهيئاتها مثلا ، وفي ذلك يقول العلامة ابن القيم في الرد على من زعم أن أدلة القرآن لا تفيد لأنها أدلة لفظية : « إن غاية ما يُقال : إن في القرآن ألفاظا استعملت في معان لم تكن تعرفها العرب ، وهي الأسماء الشرعية ، كالصلاة والزكاة والصيام والاعتكاف ونحوها ، والأسماء الدينية كالإسلام والإيمان والكفر والنفاق ونحوها ، وأسماء مجملة لم يرد ظاهرها ، كالسارق والسارقة ، والزاني والزانية ، ونحوه . وأسماء مشتركة كالقرء ، وعسعر ، ونحوهما ، فهذه الأسماء لا تفيد اليقين بالمراد منها .

فيقال : هذه الأسماء جارية في القرآن ثلاثة أنواع : نوع بيانه معه ، فهو مع بيانه يفيد اليقين بالمراد منه ؛ ونوع بيانه في آية أخرى ، فيستفاد اليقين من مجموع الاثنين ؛ ونوع بيانه موكول إلى الرسول ﷺ فيستفاد اليقين من المراد منه ببيان الرسول .

ولم نقل نحن ولا أحد من العقلاء : إن كل لفظ فهو مفيد لليقين بالمراد منه بمجرد من غير احتياج إلى لفظ آخر متصل به أو منفصل عنه ، بل نقول : إن مراد المتكلم يُعلم من لفظه المجرد تارة ، والمقرون تارة ؛ ومنه ومن لفظ آخر يُفيدان اليقين بمراده تارة ؛ ومنه ومن بيان آخر بالفعل أو القول يُحيل المتكلم

عليه تارة . وليس في القرآن خطاب أريد منه العلم بمدلوله إلا وهو داخل في هذه الأقسام ..»^١، ثم ذكر أمثلة لهذه الأنواع الثلاثة ولولا الإطالة لنقلتها ، ولكني أرجو إفادة القارئ بالإحالة عليها^٢ .

ج- اللغة العرفية وهي التي ترجع إلى عادة الناس وعرفهم مثل البيع ، والنكاح ، والقبض ، والدرهم والدينار ، فهذه لم يحددها الشارع بحد وإنما وكلها إلى عرف الناس .

إن معرفة معاني اللغة الشرعية والعرفية لا يمكن استفادتها من العلم باللغة العربية ولا من كتبها المصنفة فيها ، ولهذا السبب لا يقتصر أكثر الأصوليين على اشتراط معرفة اللغة العربية وحدها في المجتهد ، وانظر إلى قول العلامة عبد الله العلوي الشنقيطي : «.. وعارفا باللغة عربية كانت أو شرعية أو عرفية ..»^٣ ، ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن ساق كثيرا من تلك الألفاظ الشرعية مبينا حدودها ومعانيها : « وهذه الحدود قد يظن بعض الناس أنها حدود لغوية يكفي في معرفتها العلم باللغة ، والكتب المصنفة في اللغة ، وكتب الترجمة ؛ وليس كذلك على الإطلاق .

بل الأسماء المذكورة في الكتاب والسنة ثلاثة أصناف : (ألف) منها ما يُعرف حده ب"اللغة" كالشمس ، والقمر ، والكوكب ، ونحو ذلك ؛

^١ - الصواعق المرسله ٢/٧٥٣-٧٥٤ .

^٢ - نفسه ٢/٧٥٥-٧٥٧ .

^٣ - نشر البنود على مراقبي السعود ٢/٢٠٥ .

(ب) ومنها ما لا يعرف إلا بـ "الشرع" كأسماء الواجبات الشرعية والمحرمات الشرعية ، كالصلاة والحج ، والربا ، والميسر ؛ (ج) ومنها ما يُعرف بـ "العرف" العادي - وهو عرف الخطاب باللفظ - كاسم النكاح ، والبيع ، والقبض ، وغير ذلك .

هذا في معرفة حدودها التي هي مسمياتها على العموم^١.

إن فقيه الواقع يستفيد من معرفة معاني اللغة الشرعية والعرفية كلياً تمكنه من إحسان النظر في الأعيان الجزئية ، ذلك لأن كثيراً من هذه الأعيان الموجودة هي في حقيقتها بعض أفراد تلك الأسماء الشرعية ، لكنها قد يخفى دخولها فيها وأنها من مسميات تلك الأسماء إلا بنوع من الاجتهاد الذي يقوم به من تأهل له كفقيه الواقع مثلاً ، يقول شيخ الإسلام بعد أن بين أن تلك المعرفة لمعاني اللغة الشرعية والعرفية إنما هي على سبيل العموم فقط لا التعيين : « وأما معرفة دخول الأعيان الموجودة في هذه الأسماء والألفاظ ، فهذا قد يكون ظاهراً ، وقد يكون خفياً يحتاج إلى "اجتهاد" . وهذا هو "التأويل" في لفظ الشارع ، الذي يتفاضل الفقهاء وغيرهم فيه . فإنهم قد اشتركوا في حفظ الألفاظ الشرعية بما فيها من الأسماء ، أو حفظ كلام الفقهاء ، أو النحاة ، أو الأطباء ، وغيرهم . ثم يتفاضلون بأن يسبق الفقيه الفاضل إلى حادثة فيُنزل عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء . وكذلك الطبيب يسبق إلى مرض لشخص مُعين فيُنزل عليه كلام

^١ - الرد على المنطقيين ص: ٥٢ .

الأطباء . إذ الكتب والكلام المنقول عن الأنبياء والعلماء إنما هو مُطلق بذكر الأشياء لصفاتها وعلاماتها ، فلا بد أن يعرف أن هذا المُعَيَّن هو ذاك .

وإذا كان خفياً فقد يُسميه بعض الناس "تحقيق المناط" فإن الشارع قد ناط الحكم بوصف ، كما ناط "قبول الشهادة" بكونه ذا عدل ، وكما ناط "العشرة المأمور بها" بكونها بالمعروف ، وكما ناط "الاستقبال في الصلاة" بالتوجه شطر المسجد الحرام . يبقى النظر في هذا المعين هل هو "شطر المسجد الحرام" ، وهل هذا الشخص "ذو عدل" ، وهل النفقة "نفقة بالمعروف" ، وأمثال ذلك ، لا بد فيه من نظر خاص ، لا يعلم ذلك بمجرد الاسم .

وقد يكون "الاجتهاد" في دخول بعض "الأنواع" في مُسمى ذلك الاسم . كدخول الأشربة المسكرة من غير العنب والنخل في مسمى "الخمر" ، ودخول "الشطرنج" و"الترد" ونحوهما في مُسمى "الميسر" ، ودخول "السبق بغير محلل" في سباق الخيل ، و"رمي الشباب" في ذلك ، ودخول "الرمل" ونحوه في الصعيد الذي في قوله تعالى: ﴿ فَيَتِمُّوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾^١ .. ودخول "الساعد" في قوله: ﴿ فَاَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ﴾^٢ ، ودخول البياض الذي بين العذار والأذن في قوله: ﴿ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ﴾^٣ ، ودخول "الماء المتغير بالطاهرات" أو

١ - المائة: ٦ .

٢ - المائة: ٦ .

٣ - المائة: ٦ .

"ما أوقعت به نجاسة ولم تغيره" في قوله: ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً ﴾^١، ودخول المائع الذي لم يغيره ما مات فيه من الطيبات أو الخبائث ، ودخول "سارق الأموال الرطبة" في قوله: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ﴾^٢، ودخول "النباش" في ذلك ، ودخول "الحلقة بما يلزم لله" في مسمى الأيمان ، ودخول بنات البنات والجدات في قوله: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ﴾^٣.

ومثل هذا "الاجتهاد" متفق عليه بين المسلمين ممن يثبت القياس ومن ينفيه . فإن بعض الجهال يظن أن من نفى "القياس" يكفيه في معرفة مُراد الشارع مجرد العلم ب"اللغة" . وهذا غلط عظيم جدا .

ولهذا قال ابن عباس: «التفسير على أربعة أوجه : تفسير تعرفه العرب من كلامها ، وتفسير لا يُعذر أحد بجهالته ، وتفسير يعلمه العلماء ، وتفسير لا يعلمه إلا الله .» والتفسير الذي يعلمه العلماء فيتضمن الأنواع التي لا تُعلم بمجرد "اللغة" ، كـ "الأسماء الشرعية" ، ويتضمن أعيان المسميات وأنواعها ، التي يفتقر دخولها في المسمى "اجتهاد" العلماء^٤. إن هذا النص النفيس تضمن فوائد جلييلة تكشف عن أهمية معرفة هذا الشرط الذي هو اللغة :

١- المائة: ٦.

٢- المائة: ٣٨.

٣- النساء: ٢٣.

٤- الرد على المنطقيين ص: ٥٣-٥٤.

١- بيان أن الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة - والتي تعرف باللغة العربية أو شرعية أو عرفية - تدخل تحتها أعيان موجودة تُعتبر مسميات لها .

٢- معرفة دخول الأعيان الموجودة تحت تلك الألفاظ يحتاج إلى اجتهاد وذلك عندما يكون خفيا .

٣- ذلك الاجتهاد هو المُسمى بالتأويل فسي لغة الشارع .

٤- هذا التأويل يتفاوت فيه الفقهاء المجتهدون تفاوتاً عظيماً لا ينضبط طرفاه ، بحسب تفاوتهم في جودة الفهم لما حفظوه من الشرع ، وإن اشتركوا في مقدار ما حفظوا ، لأن التفاوت قد يكون من جهة كثرة المحفوظ ، ومن جهة قوة الفهم يقول شيخ الإسلام : « وإنما يتفاضل العلماء من الصحابة ومن بعدهم ، بكثرة العلم ، أو جودته » ، والمقصود بجودة الفهم هنا ما يشمل : جودة فهم المحفوظ ؛ وجودة الفهم الممكن من الاقتدار على إدخال الجزئي تحت الكلّي ، ولا ريب أن هذا الأخير يحتاج بالإضافة إلى قوة الفهم بالطبع تدريجاً على تنزيل الكليات على الجزئيات ، وترويضاً على إدراج الأعيان تحت الألفاظ المطلقة .

٥- بيان أن ذلك التفاضل بين الفقهاء له مظهر يدل عليه ألا وهو السبق إلى أن هذا المعين الموجود هو من مشمولات ذلك اللفظ ، وانظر إلى قوله : « ثم يتفاضلون بأن يسبق أحدهم إلى أن يعرف أن هذا المعنى الموجود هو المراد ، أو مراد هذا الاسم ، كما يسبق الفقيه الفاضل إلى حادثة فينزل عليها كلام

¹ - رفع الملام عن الأئمة الأعلام ص: ١٠ .

الشارع أو كلام الفقهاء» ، ثم مثل بالطبيب فإنه يشترك مع غيره من الأطباء أحيانا في مقدار ما حصله من المعارف الطبية التي تؤهله ليكون طبيا كسائر الأطباء ، إلا أن ذلك الطبيب يفضل غيره بمجودة الفهم لما حصل ، وبجودة تطبيق ما حصل على الأعيان من المرضى ، ومظهر أفضليته كما قال شيخ الإسلام : « وكذلك الطبيب يسبق إلى مرض لشخص معين فيُنزل عليه كلام الأطباء » .

٦- بيان أن ألفاظ العلوم مطلقات ، وأن هذا الأمر لا يختص بالألفاظ المنقولة عن الأنبياء ، بل يشاركهم في ذلك غيرهم كما تقدم عن علم الطب ، فهل قدح أحد في كتب الطب بدعوى أن ما فيها مطلقات ؟ فإن تلك المطلقات وحدها لن تنفع المريض المعين إلا إذا وجد من يقوم بعملية تنزيلها على ذلك المعين . فهل سمعنا أن أحدا قال تكفي الممارسة دون تحصيل تلك الألفاظ والاصطلاحات الطبية ؟ لا ريب أن المتأمل يجد أنه لا غناء بالطبيب الممارس عن فن الطب ، كما لا غناء بالفقيه عن الفقه ، بل إن الله جل وعلا لم ينزل الرسالة دون رسول ، ذلك لأنه لا بد من رسول ينزل كلام الله على الأعيان ، والعلماء وريثة الأنبياء ، يقومون مقامهم في ذلك من بعدهم .

٧- إدخال المعين تحت الوصف العام إذا كان خفيا يحتاج إلى اجتهاد يُسمى عند بعض العلماء "تحقيق المناط" ، يقول صاحب المراقي :

« تَحْقِيقُ عِلَّةٍ عَلَيْهَا ائْتُلِفَا * فِي الْفَرْعِ تَحْقِيقَ مَنَاطٍ أُلْفَا »^١

^١ - متن المراقي ص: ٩٥ .

يقول العلامة محمد الأمين الشنقيطي في شرحه: « يعني أن تحقيق المناط أي العلة هو إثبات العلة المتفق عليها في الفرع ، كتتحقيق مالك والشافعي وأحمد مناط القطع الذي هو السرقة في النباش الذي ينبش القبور ويأخذ الأكفان بأنه أخذ مالٍ خفية من حرز مثله فيقطع ، خلافاً لأبي حنيفة القائل لم يتحقق فيه المناط الذي هو السرقة ، لأنه أخذُ شيءٍ في الخلاء لا حارس له ، كالملتقط .

وتحقيق المناط ليس من مسالك العلة لكنه دليل ثبت به الأحكام ، فلا خلاف في وجوب العمل به ، وهو مضطر إليه في كل شريعة ، ولا بد من الاجتهاد فيه في كل زمن ؛ إذ لا يمكن التكليف إلا به .»

إن تحقيق المناط من أعظم الأسس المنهجية التي تتم بواسطتها عملية إدراج الجزئيات والحوادث الخارجية تحت الألفاظ الكلية ، ذلك لأن أحكام الشريعة تتعلق من أفعال الناس بأجناسها وأنواعها ، وهذا معنى قول الشاطبي: « ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها ، وإنما أتت بأمر كلية مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر ..»^١ ، ونظيره قول شيخ الإسلام ابن تيمية في موطن آخر: «.. فأما الشريعة فإنها كما قال ﷺ: « بعثت بجوامع الكلم »^٢ ، والكلمة

^١ - نثر الورود ٢/٥٢٤-٥٢٥.

^٢ - الموافقات ٥/١٤.

^٣ - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب قول النبي ﷺ: نصرت بالرعب مسيرة شهر ٤/٣٣٤، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة ١/٣٧١.

الجامعة هي القضية الكلية ، والقاعدة العامة التي بُعث بها نبينا ﷺ ، فمن فهم كلمه الجوامع ، علم اشتمالها لعامة الفروع وانضباطها بما .^١

إن الشريعة لا يمكن أن تنص على كل فردٍ فردٍ من الجزئيات ، ولهذا سلكت مسلك الإطلاق فأنت بأمور كلية شاملة للأُمُور الجزئية ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في موطن آخر : « وبالجملة الأمور نوعان : كلية عامة ، وجزئية خاصة . فأما الجزئيات الخاصة ، كالجزئي الذي يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، مثل ميراث هذا الميت ، وعدل هذا الشاهد ، ونفقة هذه الزوجة ، ووقوع الطلاق بهذا الزوج ، وإقامة الحد على هذا المفسد ، وأمثال ذلك .

فهذا مما لا يمكن لا نبيا ولا إماما ولا أحدا من الخلق أن ينص على كل فرد فرد مته ، لأن أفعال بني آدم وأعيانهم يعجز عن معرفة أعيانها الجزئية علم واحد من البشر وعبارته ، لا يمكن بشراً أن يعلم ذلك بخطاب الله له ، وإنما الغاية الممكنة ذكر الأمور الكلية العامة .

كما قال ﷺ : « بعثت بجوامع الكلم »^٢ «^٣ .

٨- بيان أن هذا النوع من الاجتهاد متفق عليه بين المسلمين حتى ممن ينكر القياس ، مما يدل على أنه ليس من باب القياس ، وذلك عندما ينص الشارع على الوصف الذي ناط به الحكم ، قال العلامة الشوكاني : « تحقيق المناط : وهو أن

^١ - الاستقامة ١١/١-١٢ .

^٢ - تقدم .

^٣ - منهاج السنة النبوية ٤١٣/٦ .

يقع الاتفاق على عليّة وصف بنص أو إجماع ، فيجتهد في وجودها في صورة النزاع ، كتحقيق أن النباش سارق ، وسُمي تحقيق المناط ، لأن المناط وهو الوصف علم انه مناط ، وبقي النظر في تحقيق وجوده في الصورة المعينة .
قال الغزالي : وهذا النوع من الاجتهاد لا خلاف فيه بين الأمة ، والقياس مختلف فيه ، فكيف يكون هذا قياسا «¹ .

إن هذا الاجتهاد وإن لم يكن قياسا غير أنه لا يكفي فيه معرفة معاني تلك الألفاظ الشرعية اعتمادا على اللغة العربية فقط ، بل لابد من معرفة المعاني الشرعية والعرفية معا ، وهذا من التأويل الذي يختص به العلماء كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية : «...» قال ابن عباس : التفسير على أربعة أوجه : تفسير تعرفه العرب من كلامها ، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته ، وتفسير يعلمه العلماء ، وتفسير لا يعلمه إلا الله " ، والتفسير الذي يعلمه العلماء فيتضمن الأنواع التي تُعلم بمجرد "اللغة" ، كـ "الأسماء الشرعية" ، ويتضمن أعيان المسميات وأنواعها ، التي يفتقر دخولها في المسمى إلى "اجتهاد" العلماء «.

إن المعرفة باللغة عربية كانت أو شرعية أو عرفية تمكن فقيه الواقع من حمل ألفاظ الوحي على اللاتق بها من الأعيان سواء كان المقصود بها المعنى الشرعي أو العرفي أو اللغوي ، ولهذا لا ينبغي الخلط بينها فيحمل اللفظ على مدلول شرعي مع أن مدلوله عرفي مثلا ، يقول صاحب المراقي :

« وَاللَّفْظُ مَحْمُولٌ عَلَى الشَّرْعِيِّ * إِنْ لَمْ يَكُنْ فَمُطْلَقُ الْعُرْفِيِّ »

¹ - إرشاد الفحول ٢/٦٤١-٦٤٢.

فَاللُّغَوِي عَلَى الْجَلِي..... *«.....»^١

قال العلامة محمد يحيى الولاقي في شرحه : « يعني أن اللفظ الذي يحتمل ما بي مختلفة باعتبارات ، كالشرع والعرف واللغة ، يُحمل على المعنى الشرعي إذا كان المخاطب صاحب الشرع ، لأن اللفظ محمول على عرف المتكلم : شارعا كان ، أو أهل اللغة ، أو أهل العرف ؛ ثم إن لم يكن للفظ مدلول شرعي ، أو كان وصَرَفَ عنه صارف حُمِلَ على معناه العرفي المطلق ، أي الذي يتعارفه جميع الناس ؛ ثم إن لم يكن له معنى عرفي عام أو خاص ، أو كان وصَرَفَ عنه صارف فإنه يُحمل على المعنى اللغوي حينئذ لتعيينه »^٢.

نخلص بعد هذا التطواف إلى تقرير أن الغاية من فن "فقه الواقع" هي الاقتدار على معرفة الواقع ، وهذه المعرفة متوقفة على شروط الاجتهاد الممكنة من معرفته ، ضرورة أن هذا العرفان لا يتهياً إلا لمن عرف طرق الاستفادة والمستفيد ، ذلك لأن للمعرفة شروطاً لا يتأهل العارف الذي هو فقيه الواقع إلا بها ، ولأجل هذا المعنى أدخلت "معرفة كيفية حال المستفيد" ضمن مسمى "فقه الواقع" .

^١ - متن المراقي ص: ٣٢ .

^٢ - فتح الودود على مراقي السعود ص: ٥٠ .

الانفاضة

إنها لرحلة مباركة تلك التي قطعناها في بطون عشرات كتب التراث الإسلامي ،
نقتطف من رياضها أزهارا عطرة تفوح علما ، وتعبق معرفة ، وننظم مما تناثر من

أصدافها سلك موضوع الناصيل الشرعية لمفهوم "فقه الواقع"

حتى عدا متناسق الأجزاء ، متكامل الأطراف . وسأحاول أن أخص أهم ما
وصلت إليه من نتائج تكون صورة عن هذا البحث تنطق بما فيه ، وتعني بعض
غنايه :

- ١- تجويز أن يكون في الواقع ما يعارض الوحي يستلزم أن يكون الإيمان الجازم به
مشروطا بالعلم بانتفاء ذلك المعارض ، والمشروط بالشيء يعدم عند عدمه .
- ٢- إعادة طريقة عرض مسائل العلم ليست من باب الإحداث والابتداع ، وإنما
الابتداع بتغيير أصول العلم وقواعده .

٣ - إعادة طريقة تصنيف العلوم ينظر فيها إلى تحقق أربعة شروط وهي : وجود الداعي ، ومراعاة أصول العلم وقواعده ، ومراعاة البيان واجتناب الالتباس ، والموازنة بين مصالح الإعادة ومفاسدها .

٤ - قاعدة لا مشاحة في الاصطلاح ليست على إطلاقها .

٥ - طريقة أهل العلم في ضبط ما كانت أفراده غير متناهية الاعتناء بدلائله الإجمالية ، لأن منها تعرف أحكام الجزئيات .

٦ - النظر في مفهوم " فقه الواقع " مبني على أسس عقدية منها : اعتقاد شمول الشرع لكل موجود من أفراد الواقع .

٧ - استرسال العلماء منذ القدم مع الوقائع ، وهجومهم على الحوادث يدل على صدورهم عن منهج واضح المعالم عندهم ، وإن لم يعلمه الشباب المعاصر ، فإن عدم العلم ليس دليلاً على العدم .

٨ - تقرير أن الأدلة التي يتم من خلالها النظر الشرعي في الأحكام الشرعية أو في الواقع منحصرة فيما دلّ عليه الشرع ، وذلك من خلال مبحثي : استمداد أصول الفقه ، ودخول القواعد تحت الشرع العام الذي يعدّ من اختصاص الله جل وعلا ، والذي ليس للعالم فيه إلا مجرد الإخبار عن الله جل وعلا .

٩ - الاجتهاد في مدارك الأحكام ومآخذ المسائل ليس اجتهاداً مطلقاً ، وإنما هو مقيد بما تقتضيه الأدلة ، وليس للعالم إلا الاستدلال الذي هو طلب الدليل ، وأما الدال بمعنى الدلالة فليس إلا الشارع .

١٠ - تعريف الواقع الشامل لجميع أفراده هو " ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه " مع قطع النظر عن إدراك المدركين وتعبير المعبرين .

١١- الواقع ظرف الوجود ، ولهذا فكل أفراد الموجودات تعدّ من مشمولات الواقع ومظروفاته .

١٢- اختلاف الناس في تحديد مفهوم الواقع راجع إلى توسيع دائرة مظروفه أو تضيقها ، فمفهوم الواقع عند المادي أضيق منه عند المسلم لإخراجه واقع الغيب .

١٣ - الواقع ينقسم إلى قسمين : عيني وذهني ، وذلك لأن الموجود الذي هو مظروف للواقع إما عيني خارجي أو ذهني علمي .

١٤ - الموجود الذهني إما صورة لموجود خارجي أو مقدر ذهني ، والمقدر الذهني إما اعتباري أو وهمي أو خيالي ، ولهذا ما كل ما يعتقدونه الناس واقعا يعتبر كذلك ، بل قد يكون مجرد مقدرات ذهنية لا وجود لها في نفس الأمر .

١٥- الاعتباريات وإن كانت غير موجودة في الخارج ، إلا أنها تتعلق بالموجودات الخارجية وتترتب عليها آثار الوجود الخارجي ، ولهذا لا بدّ من مراعاتها أثناء النظر إلى الواقع خاصة ما كان منها راجعا في اعتباره إلى الشارع كالتقديرات الشرعية المتمثلة في إعطاء المعدوم حكم الموجود ، والموجود حكم المعدوم .

١٦ - إنشاء الموجود الاعتباري مشروط بشرطين : الأول تحقّق من بيده الاعتبار وهو في التقديرات الشرعية الشارع ، وقد يكون ولي الأمر أو مجلسا أو مجتمعا عاما أو خاصا . والثاني وصول ذلك الاعتبار مرحلة القبول شرعا أو عقلا ، لأنه لو رفض لم يتحقّق وجود اعتباري . ومن أمثلة ما تواضع الناس عليه في هذا العصر إنشاء الشخصية الاعتبارية للشركات والجمعيات ، فقد صار لها ذمة تقبل الإلزام والالتزام .

١٧- إذا نظرنا إلى " فقه الواقع " بمعناه اللقبى فإننا نجد يشتمل على ثلاثة أسس يبنى عليها وهي : نفس معرفة الواقع وفقهه ، وكيفية تحصيل تلك المعرفة ، وكيفية حال من يريد تحصيلها ، ولهذا فتعريف " فقه الواقع " هو : « معرفة ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه ، وكيفية استفادتها ، وحال المستفيد » .

١٨ - إن معرفة الواقع التي يعتد بها شرعا هي الدائرة بين العلم والظن ، وما سوى ذلك من مراتب الإدراك فإنه لا يدخل في مسمى " فقه الواقع " .

١٩ - عدم انحصار طرق إدراك الواقع في العيان والبرهان ، بل هناك الخبر خاصة ما كان منه وحيا عن خالق الوجود كله .

٢٠ - إن أفراد الواقع ليست على مرتبة واحدة من حيث الوضوح أو الخفاء ، بل منها الجلي الذي لا يحتاج إلى جهد في إدراكه ومعرفته ، ومنها الخفي الذي يحتاج إلى اجتهاد ونظر .

٢١ - إن المقصود بفقه الواقع إما أن يكون : معرفة كل جزئية من الواقع ، أو معرفة كل أفرادها - أي المجموع - أو معرفة جملة وافرة من تلك الأفراد ، أو الملكة الحاصلة من مزاولة النظر في أفرادها . أما الأولان فبعيدان لان الوقائع لا تتناهى في نفسها ، ولا تدخل تحت حصر الحاصرين ، فلا تعلم أحوالها جزئيا فجزئيا لعدم إحاطة البشر بها ، ولا كليا تفصيليا لأنه لا ضابط يجمعها . وأما الأخيران فصحيحان إن أريد بتلك الجملة الوافرة ما يكون مخرجا له من عداد العامة في عرف الفقهاء ، وإن أريد بالتهيء التهيو القريب لمعرفة جزئيات الواقع لاستجماعه الأسباب والمآخذ والشرائط التي تمكنه من استحصالها .

٢٢- إن فقه الواقع - بناء على ما تقدم - لا ينحرم بفوات معرفة الفقيه ببعض أفراد الواقع .

٢٣- الاجتزاء ببعض أنواع من الواقع وجعلها أدخل قي مسمى " فقه الواقع " تحكم لأنه تخصيص لهذا المفهوم العام بغير مخصص .

٢٤ - دخول جميع أفراد الواقع في مسمى " فقه الواقع " لا يعني أنها لا تتفاوت من حيث الأهمية ، ذلك لأن منها ما تكون معرفته صفة كمال واجب ، ومنها ما تكون معرفته صفة كمال مستحب ، بل إن ما كان منها كمالا واجبا قد تكون معرفته فرض عين أو فرض كفاية ، ومثل ذلك يقال فيما كانت معرفته صفة كمال مستحب .

٢٥ - المفاضلة بين أفراد الواقع تخضع لقانون الشرع ، لا لمجرد الأهواء والشهوات .

٢٦ - إن المعرفة بالواقع قد تشرف باعتبار نفسها ، وباعتبار متعلقاتها ، وباعتبار ثرائها ، وباعتبار ما هي وسيلة إليه .

٢٧ - إن المعرفة بالواقع منها ما يدخل في صلب العلم ، ومنها ما يدخل في ملحها ، ومنها ما لا يدخل في أحد القسمين .

٢٨- لم يحتفظ لنا التاريخ إلا بنظر العلماء في الآلاف المؤلفة من الوقائع كما دلت على ذلك كتب النوازل ، وإلا فأين نظر العامة ، هل حفظ ؟ ﴿ فَأَمَّا الزَّبَدُ

فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ ﴾

٢٩ - صحة الحكم ليست دائما بمطابقتها لما في الأعيان ، لأن من الأحكام الذهنية ما لا تحقق له في الخارج ، ولهذا ينبغي أخذها في ظرفها المناسب لها ألا وهو الواقع الذهني ، فالموجود العيني ظرفه الواقع الخارجي ، والموجود الذهني ظرفه الواقع العلمي . ولكن ينبغي مراعاة مطابقة الموجود الذهني لما في نفس الأمر .

٣٠ - لا بد أن تؤخذ الموجودات في ظروفها المناسبة لها ، أما تضيق الظروف أو توسيعها دون مراعاة طبيعة المظروف - وإنما بحسب ما توجه إليه عقيدة الباحث - فهذا تمويه للحقائق ، وقلب للواقع . ومن أمثلة ذلك ما نقلته عن ابن خلدون في طائفة من العلماء تنظر إلى الواقع السياسي في قالب أنظاريها الفكرية بسبب إلفها للنظر الفكري المجرد ، دون مراعاة أخذه في ظرفه الذي هو الواقع الخارجي .

٣١ - بيان أن المقصود بكيفية استفادة " فقه الواقع " هو معرفة الواقع من حيث إفادة طرقه له ضرورة توقف معرفة الشيء على معرفة طرقه الموصلة إليه .

٣٢ - طرق معرفة الواقع تنقسم إلى قسمين : طرق إدراك الواقع كالحس أو العقل أو المركب منهما كالخبر والقرائن عند البعض ... إلخ ، وطرق فهم كقواعد الأصول والفقه المهيئة للواقع تهيئتها قريبا للحكم عليه .

٣٣ - من أمثلة هذه القواعد مراعاة أحوال المكلف في علاقته بالواقع من حيث أهليته ومن حيث ما يعرض لهذه الأهلية من العوارض السماوية أو المكتسبة ، وما يبني عليها من منع الحكم على تلك الوقائع ، أو تكييفها بما يتناسب مع نوع تلك العوارض وطبيعة تأثيرها . وكل ذلك مما يتأسس عليه التفريق بين الإطلاق والتعيين في الأحكام .

٣٤ - ومن أمثلتها مراعاة الوقائع في ظروفها الزمانية والمكانية .

- ٣٥ - ومن أمثلة ذلك أيضا مراعاة ما يحتف بالواقع من القرائن ، والتي لها مدخل عظيم في تصيير المعرفة بالواقع قطعية لا تقبل أدنى شك .
- ٣٦ - ومن الأمثلة أيضا تقرير أن قواعد الشريعة مبناها على أساس بديع وهو : ترددها بين طرفين متقابلين ، أحدهما محصور يسهل ضبطه ، والآخر غير محصور يندرج تحته ما لا تنضبط تحت القسم المحصور ، ولهذا لا تخرج واقعة عن استرسال قواعد الشريعة معها .
- ٣٧ - إن الحكم على الواقع يستلزم وجود مدرك للواقع وحاكم عليه ، والصورة الحاصلة عن الواقع في ذهن المدرك ، ومأخذ الصورة الحاصلة عن الواقع ، والمقصود بتلك الصورة .
- ٣٨ - إن المدرك للواقع والحاكم عليه يختلف بحسب ما عنده من كثرة العلم أو قلته أو انعدامه ، وبحسب جودة الفهم أو توسطه أو بلاذته ، وبحسب سعة الملاحظة ودقتها أو ضيقها وسطحيتها . وبناء عليه فإن الصورة الحاصلة عن الواقع في ذهن المدرك تابعة لطبيعة صاحبها الذي يتفاوت مستواه علما وفهما وملاحظة .
- ٣٩ - إن مأخذ إدراك الواقع - حسا وعقلا وخبرا - تختلف متعلقا ، وتتفاوت سعة ، وتتمايز قوة ، ولهذا لا بدّ من مراعاة شروط كل مأخذ منها .
- ٤٠ - إن جعل العقل من مأخذ إدراك الواقع إنما كان بسبب أن " فقه الواقع " لا بد فيه من الاعتماد على قوانين عامة تعدّ ضرورية لفهم جزئيات الواقع ، وإلا لوقع المدرك في تسطيح الواقع الذي تربط بينه شبكات متداخلة من الروابط ، وقد جاء القرآن كاشفا عن كثير من السنن التي أجراها الله تعالى في خلقه مصداقا لقوله :

﴿ فهل ينظرون إلا سنة الأولين ، فلن تجد لسنة الله تبديلا ، ولن تجد لسنة الله تحويلا ﴾^١ .

٤١ - لما كان " فقه الواقع " فعلا اختياريا فإنه يلزمه ما يلزم الأفعال الاختيارية من التصديق بفائدة مخصوصة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ، فإن الأفعال الاختيارية لا يتصور وجودها إلا بقصد باعث عليها ، وبناء على ذلك فإن المقصود بالصورة الحاصلة عن الواقع هو الغرض الباعث للمدرك على إدراك تلك الصورة ، والمتأمل في واقع أحوال الناس يجد اختلافا عظيما في مقاصدهم الحاملة على إدراك أفراد الواقع ، فقد تكون تلك المقاصد متأثرة بالحاجة من تلك المعرفة ، ولاشك أن حاجات الناس أيضا تتفاوت تفاوتاً عظيماً .

ومن هنا قد تكون حاجة بعضهم متعلقة بجهة من واقع دون جهات أخرى ، فيترتب على ذلك أن الصورة الحاصلة عن ذلك الواقع إنما هي جزء منه فقط بحسب ما تمّ النظر إليه .

٤٢ - إن الفائدة المرجوة من وراء إدراك أجزاء من الواقع أو الاعتناء بجهات دون أخرى قد تكون مطابقة لما هي فائدته في نفس الأمر ، وقد تكون غير مطابقة ، وإنما هي ملائمة لغرض صاحب الصورة فقط .

٤٣ - حيث إن نظر من لا أهلية له لا يحصل المقصود ، فلا بد من معرفة كيفية حال " فقيه الواقع " من حيث صلاحيته لمعرفة الواقع من طريقه .

٤٤ - شروط " فقيه الواقع " وإن كانت تشابه شروط الفقيه المجتهد في الأحكام الكلية إلا أن لها خصوصية تناسب بها طبيعة متعلقها ألا وهو " فقه الواقع " .

٤٥ - من تلك الشروط فقه النفس بأن يبلغ المجتهد مرحلة من فهم الواقع بالشرع ، ودقة تنزيل الأحكام عليه ، والقدرة على التمييز بين متشابه أفراد الواقع ، والجمع بين متماثل أجزائه ، وتعليق النظر بمعرفات الحكم الشرعي فيه ، بحيث يصير ذلك ملكة تشتمل عليها نفسه ، لا يحتاج معها إلى كبير جهد في استحصال ما لا يفقهه من الواقع .

٤٦ - يلزم " فقيه الواقع " أن يعرف من الوحي نصوص الأخبار والأحكام معا ، أما نصوص الأخبار فلأن الخبر يرجع جنسه إلى الوجود وعدمه ، والواقع كما تقدم هو ظرف الوجود ، فتكون صلة أخبار الوحي بالواقع صلة وثيقة ، وأما نصوص الأحكام فلأنها تتضمن أمرا موجودا في نفس الأمر هو الحق والعدل والخير والحسن ، سواء كانت كاشفة عن موجود ، أو مثبتة لمفقود ، فإن الموجود في الفطرة يقتضيها ويتطلبها .

٤٧ - للأحكام جهة أخرى غير جهة حكم الله بها ، وهي جهة إخبار الإنسان عنها بعد إدراكها . ولمعرفة مطابقة ما يخبر به المخبر لما حكم الله به ، لا بدّ من معرفة تلك الأحكام لتوقف معرفة واقع المدركين على معرفتها .

٤٨ - الواقع المنظور فيه إما : مدرك ، أو مدرك ، أو إدراك . والمدرك إما : واقع علمي ، أو واقع غير علمي ، والواقع العلمي إما : واقع علمي شرعي أو واقع علمي غير شرعي . والمدرك إما : عالم ، أو طالب أو عامي . والإدراك إما : مطابق أو غير مطابق .

٤٩- هذه الأقسام الثمانية لا بدّ من توسط الإدراك لفقهها باعتبارها واقعا ، اللهم إلا ما كان من الواقع العلمي الشرعي فإن نفس إدراك المطلوب - وهو المطابق للموجود - فقه له ، وسبب اشتراط توسط الإدراك أن فهم الواقع فهما شرعيا متوقف على إدراك ذلك الواقع ، وتصوّره على ما هو عليه في نفس الأمر ، ولهذا خلصت إلى أن " فقه الواقع " هو « الفهم الشرعي للواقع بتوسط الإدراك له غالبا ».

٥٠- إن الإدراك للأشياء من حيث قيامه بنفس المدرك واقع موجود لأنه صفة قائمة بموصوف يقبل الإشارة الحسيّة إليه ، كما يشار إلى سائر الصفات القائمة بمحالتها .

٥١- كما لا يشترط في المجتهد في الأحكام أن يحفظ نصوص الأحكام ، كذلك لا يشترط في " فقيه الواقع " أن يحفظها ونصوص الأخبار ، بل يكفي أن يكون عارفا بمواقعها ليأخذها منها عند الحاجة إليها .

٥٢- الإجماع لما كان متضمنا للدليل وليس دليلا مستقلا ، يصحّ فيه ما صحّ في الكتاب والسنة من حيث تقسيمه إلى نوعين : إجماع على مسائل خبرية اعتقادية ، وإجماع على مسائل طلبية فقهية ، خلافا لما عليه طوائف من المتكلمين من منع الاستدلال بالإجماع على بعض المسائل الاعتقادية ، وهي التي تتوقف صحّة السمع عليها ، مثل العلم بوجود الله جلّ وعلا ، وصحّة الرسالة .

٥٣- إن دلالة الإجماع إذا ثبت بخبر الرسول ﷺ أنها صحيحة امتنع في العقل والواقع ما ييطلها ، وذلك بسبب صدق الرسول فيما يخبر به .

٥٤ - من أهم شروط " فقيه الواقع " معرفته بقواعد الشريعة لأن بواسطتها يتتبع من أوصاف الواقع ما كان معتبرا ، ويستبعد ما كان طرديا مما لا يعلّق به فهم أو حكم . وتشمل قواعد الشريعة : قواعد الفقه وأصوله بما تتضمن من مقاصد الشريعة .

٥٥ - لقد ربط الشارع أحكامه بالواقع من جهة جعل أعيان أو صفات من الواقع معارف لأحكامه في صورة أسباب وشروط وموانع .

٥٦ - إن الأسباب والشروط والموانع لها جهتان : جهة كونها أسبابا وشروطا وموانع ، وهي من هذه الجهة يرجع فيها إلى الشرع . وجهة وقوعها ، وهي من هذه الجهة لا تتوقف على الشرع بل يرجع فيها إلى الحسّ والعقل والخبر والعادة .

٥٧ - معرفة الأحكام الوضعية من جهة وقوعها لا تختص بأهل العلم ، بل يشاركونهم فيه جميع المكلفين ، لكن هاهنا بحث وهو : هل " فقه الواقع " هو معرفة الوقوع للأسباب من حيث الوقوع أم معرفة الوقوع من جهة تهيء القواعد الشرعية لفهمه فهما شرعيا ، كالنظر إلى الوقوع من جهة كونه معرّفا لحكم الله ؟

٥٨ - اشتمال فن " أصول الفقه " على ما يتحقق به شرط الإدراك ، وذلك بما تضمّنه من بيان طرق الإدراك أثناء الحديث عن الدليل وأقسامه ، أو أثناء الكلام عن حكم العقل بأمر على أمر .

٥٩ - الاجتهاد الواقع في الشريعة عند كافة أهل العلم - سواء تعلق بالأحكام الكلية أو الواقع - ضربان : اجتهاد معتبر شرعا وهو الصادر عن أهله ، واجتهاد غير معتبر وهو الصادر عن من ليس من أهله .

٦٠ - ثمة ارتباط وثيق بين مقاصد الشريعة - والمتمثلة في تحقيق المصالح ، ودرء المفساد - وبين ما في الأفعال والأعيان من الحسن والقبح ، إذ على أساس ذلك الارتباط أقامت الشريعة ما فيها من التناسب بين الأحكام وعللها . فالأمور الحسنة فيها وجود المصالح أو كمال وجودها ، كما أن الأمور القبيحة فيها نفي لوجود المصالح أو كمال وجودها .

٦١ - إن لمقاصد الشريعة مدخلا في تصور أحوال الأعيان قبل تنزيل الحكم عليها ، ولهذا لا بد من مراعاة المقصد الشرعي أو عدم حصوله من فقه أفراد الواقع ، وذلك بدراسة طبيعة الوقائع في أحوال فاعليها ، وفي علاقاتها مع غيرها من الأوضاع ، وفي ظروفها الزمانية والمكانية .

٦٢ - لا يعترض على هذا التأصيل لفقه الواقع بأنه تقرير لأحكام وقواعد كلية ، والواقع جزئي ، لأن لازم ذلك ردّ جميع العلوم ، ورفض تأصيلها وتدوينها . ورغم أن ألفاظ العلوم مطلقات فإن أحداً لم يعترض على كتب الطبّ مثلاً بدعوى أن ما فيها مطلقات . وإنما قرّروا أنها وحدها غير كافية ، بل لا بدّ لها من طبيب متأهل يمارسها . كذلك لا بد في " فقه الواقع " من " فقيه الواقع " الذي ينزل تلك الأحكام والقواعد الكلية على أفراد الواقع وجزئياته .

وختاماً لا يفوتني أن أنبّه إلى مسألة فني غاية الأهمية وهي : أن " فقيه الواقع " كغيره

متقلّب بين أحكام الأوامر وأحكام النوازل ،
فهو محتاج بل مضطر إلى العون عند الأوامر ،
وإلى اللطف عند النوازل ، وعلى قدر قيامه
بالأوامر يحصل له من اللطف عند النوازل .
ولهذا ينبغي له في نظره إلى الواقع أن
يستجلب لطف الله عز وجل وذلك بقيامه
بأحكام الأوامر ظاهراً وباطناً .

فمن الوقائع ما يمكن استدفاعه قبل وقوعه : ﴿ يمحوا الله ما
يشاء ويثبت وعنده أُمُّ الْكِتَابِ ﴾^١ ، وانظر إلى قوله ﷺ « ... احفظ الله
يحفظك... »^٢ ، ومنها ما يمكن استجلابه ليتحقق وقوعه ، وانظر إلى قوله ﷺ :
« من أحب أن يُيسر له في رزقه ويُيسر له في أثره فليصل رحمه »^٣ .

١ - الرعد : ٣٩

٢ - أخرجه أحمد في مسنده ١/ ٢٩٣ ، والترمذي في سننه رقم (٢٥١٦) / ٤ - ٢٨٤ - ٢٨٥ ، وصححه الألباني في صحيح الجامع (٧٩٥٧) ، وفي صحيح الترمذي ٦١٠/٢ .

٣ - أخرجه البخاري في صحيحه ٧/ ٩٦ ، في كتاب " الأدب " ، باب " من بسط له في الرزق بصلة الرحم " ، رقم (٥٩٨٦) ، ومسلم في صحيحه ٤/ ١٩٨٢ ، في كتاب " البر والصلة " ، رقم الحديث (٢٥٥٧) .

وبعد :

فإني لا أدعي الكمال في ما كتبت ، ولا التمام فيما سطرّرت ، ولكن حسبي أنسي بذلت ما اعتقدته غاية الجهد ، وظننته أقصى الطاقة . فما كان فيه من صواب فمن الله وله المنّة والحمد ، وما كان فيه من خطأ فمَنّي ومن الشيطان ، والله ورسوله منه بريتان ، وأستغفر الله مما أوقع فيه الوهم ، أو زلّ به القلم .

وفي الختام لا أجد ما أقابل به عناية فضيلة الدكتور زين العابدين بلافريج بهذا البحث - وذلك بالإشراف عليه ، ورعايته حتى اكتملت معاملة ، وأينعت ثماره - سوى الدعاء له بأن يسبغ الله عليه النعم ، ويلهم له في العلم رسوخ القدم ، ويدرأ عنه شرّ كلّ النقم .

كما أتوجه بالشكر الجزيل لكل من أعانني على إخراج هذا البحث . وقد بما قيل :
« من بذل بعض عنايته لك ، فاجعل جميع شركك له » ، وأولى منه قول
النبى ﷺ : لا يشكر الله من لا يشكر الناس .
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد الصادق
الأمين ، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

الفهارس العامة

- ١- فهرس الآيات القرآنية
- ٢- فهرس الأحاديث والآثار
- ٣- فهرس المصادر والمراجع
- ٤- فهرس المحتويات

١- فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	الآية	رقم الآية	السورة
٣٤٠ و ٣٤٧	﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ.....﴾	٣	البقرة
٣٥٨	﴿أَوْلَيْكَ عَلَىٰ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ.....﴾	٥	"
٣٣٦	﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا.....﴾	٣٤	"
٣٥٧	﴿قُلْ بَلْ مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا.....﴾	١٣٥	"
٤٢٠	﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ.....﴾	١٥٠	"
٤٢٠	﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ.....﴾	١٧٩	"
٤٢٠	﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ.....﴾	١٨٣	"
٣٦٢	﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً.....﴾	٢١٣	"
٣٧٠	﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا.....﴾	٢٥٧	"
١٤٢	﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ.....﴾	٢٦٩	"
٢٠٧	﴿يُكَلِّفُ اللَّهُ سَاءًا إِلَّا وُسْعَهَا.....﴾	٢٨٦	"
١٣١	﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ.....﴾	٢٨٦	"
٢٣٧	﴿أَمَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا.....﴾	٧	آل عمران
٣	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ...﴾	١٠٢	"
٢٠٤-٢٠٣	﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ.....﴾	١٧٩	"
٣	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ	١	النساء

	﴿نَفْسٍ وَاحِدَةً.....﴾		
٤٣٨	﴿حَرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ.....﴾	٢٣	"
١٧٩	﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً.....﴾	٤٣	النساء
٧١	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ.....﴾	٥٩	"
٣٦٣	﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ.....﴾	٦٥-٦٤	"
١٢٢ و ١٢٦ و ١٤٥	﴿فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ.....﴾	٧٨	"
٢٣٦ و ٧١	﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ.....﴾	٨٣	"
٣٥	﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتِنًا.....﴾	٨٥	"
٣٥ و ٣٣	﴿إِنَّ اللَّهَ كَفَىٰ كُلَّ شَيْءٍ حَسِيبًا.....﴾	٨٦	"
١٥٨	﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا.....﴾	١٠٠	"
١١٩	﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ.....﴾	١٢٧	"
٤١٩ و ٢٤٣	﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ.....﴾	١٦٥	"
٢٦	﴿لَنْ يَسْتَكْفِرَ الْمَسِيحُ.....﴾	١٧٢	"
١١٩	﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِكُمْ.....﴾	١٧٦	"
٤٦	﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ.....﴾	٣	المائدة
٤٣٨	﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ.....﴾	٦	"
٤٣٨	﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً.....﴾	٦	"
٤٣٨	﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا.....﴾	٦	"
٤٣٨	﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ.....﴾	٦	"
٤٢٠	﴿مَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ.....﴾	٦	"

٣٧٠	﴿وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ.....﴾	١٦	"
٤٣٨	﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ.....﴾	٣٨	"
٤١٦	﴿وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ.....﴾	٤٩	"
٤٦	﴿بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ.....﴾	٦٧	"
١٧٢	﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا.....﴾	٢٨	الأنعام
٧١	﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ.....﴾	٣٨	الأنعام
٤٥	﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ.....﴾	٥٩	"
٢١٣	﴿وَوَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ.....﴾	١١٥	"
٢٨٣	﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ.....﴾	١١٩	"
١٥٣	﴿هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ.....﴾	١٤٨	"
١٥٩	﴿قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ.....﴾	٧١	الأعراف
١٥٢	﴿فَعِزُّهَا بِقُوَّةٍ.....﴾	١٤٥	"
٣٧٠	﴿يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ.....﴾	١٥٧	"
٤١ و ٣٦	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ.....﴾	١٥٨	"
٤٢٠	﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى.....﴾	١٧٢	"
١٧٢	﴿لَوْ عِلْمَ اللَّهِ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ.....﴾	٢٣	الأنفال
١٧٢	﴿لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ.....﴾	٤٧	التوبة
١٣٢	﴿فَلَوْلَا نَفَرَ.....﴾	١٢٢	"
٤١٩	﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ.....﴾	٧	هود
٣٤٧	﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ.....﴾	٤٩	"

١٢٦ و ١٢٢	﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ.....﴾	٩١	"
٢٦	﴿أَلَا بَعْدَ الْمَدِينِ.....﴾	٩٥	"
٣٩	﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ.....﴾	١١٤	"
٢٦٨	﴿وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ.....﴾	٢٧	يوسف
٣٦٣	﴿يَا صَاحِبِي السَّخْنِ.....﴾	٤٠-٣٩	"
٣٦٢	﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ.....﴾	٤٠	"
٢١٤	﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ.....﴾	١٤	الرعد
٤٥١ و ٢٤٢	﴿فَأَمَّا الرَّبْدُ فَيَذْهَبُ.....﴾	١٧	"
٣٦٨	﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ.....﴾	١٩	الرعد
٤٥٩	﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ.....﴾	٣٩	"
١٧٠ و ١٦٩	﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ.....﴾	٤٠	النحل
٢٤٤	﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ.....﴾	٤٣	"
١١٦ و ٤٦ و ٣٦	﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ.....﴾	٤٤	"
٥	﴿وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ.....﴾	٨٩	"
٤٢٨	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ.....﴾	٩٠	"
٣٦١-٣٦٠	﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتِكُمْ.....﴾	١١٦	"
٣٥٧	﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً.....﴾	١٢٠	"
١٤٣	﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ.....﴾	١٢٥	"
٣١١ و ٢٤٣ و ٤٧	﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَصَلَّنَاهُ.....﴾	١٢	الإسراء
٢٨	﴿وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا.....﴾	٢٤	"

١٧٢	﴿لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ.....﴾	٤٢	"
١٢٩	﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده.....﴾	٤٤	"
٤٠٠ و ٨٠	﴿أقم الصلاة لذُكُور.....﴾	٧٨	"
٣٥٨	﴿وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قِيمًا.....﴾	٢-١	الكهف
١٦٩	﴿وَقَدْ خَلَقْتَكِ مِنْ قَبْلُ.....﴾	٩	مريم
١٧٠	﴿فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْحِجَّةَ.....﴾	٦٠	"
١٦٩	﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ.....﴾	٦٧	"
١٢٢	﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً.....﴾	٢٨-٢٧	طه
١٧٢	﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ.....﴾	٢٢	الأنبياء
٣٩٨	﴿وَتَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ.....﴾	٣٥	"
٤١٩	﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ.....﴾	١٠٧	"
١٧٠ و ١٦٩	﴿إِن زُلْزَلَتِ السَّاعَةُ.....﴾	١	الحج
١٧٠	﴿يَوْمَ تَرُوتَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ.....﴾	٢	"
٣٧٨	﴿يَدْعُوا لِمَنْ ضَرَّهُ.....﴾	١٣	"
٢٤١	﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ.....﴾	٣٢	"
٤٢٠	﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ.....﴾	٣٩	"
٢٠٤	﴿يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ.....﴾	٧٥	"
١٧٢	﴿لَوْ لَّا فَضَّلَ اللَّهُ.....﴾	٢١	النور
١٨٠-١٧٩	﴿حَتَّى إِذَا جَاءَهُ.....﴾	٣٩	"
٣٨٤	﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا.....﴾	٤٠	"

١٥٨	﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ﴾	٨٢	النمل
١٥٩	﴿وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ﴾	٨٥	"
٤٢٠	﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى﴾	٤٥	العنكبوت
٣٥٧	﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ﴾	٣٠	الروم
٣٨٤	﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ﴾	٤	الأحزاب
٣٧	﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ﴾	٢١	"
٤٤ و ٣٧	﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ﴾	٣٧	"
٣٠٠	﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ﴾	٣٨	"
٤٣	﴿وَأَمْرًا مَوْمِنَةً﴾	٥٠	"
٤٣ و ٣٦	﴿خَالِصَةً لَكَ﴾	٥٠	"
٤٣	﴿تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ﴾	٥١	"
٣٣	﴿وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ﴾	٥٣	"
٢٩٩	﴿لَنْ لَمْ يَنْتَه الْمُنَافِقُونَ﴾	٦٢-٦٠	"
٤	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ﴾	٧١-٧٠	الأحزاب
٤١ و ٣٦	﴿وَمَا أَرَسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً﴾	٢٨	سبأ
٢٩٩	﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ﴾	٤٣-٤٢	فاطر
٤٥٣ و ٣٠١	﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّةَ الْأَوَّلِينَ﴾	٤٣	"
١٧١	﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا﴾	٨٢	يس
٢١٥	﴿اتَّعِبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾	٩٥	الصفات
٤١٦	﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً﴾	٢٦	ص

٣٢٨	﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ.....﴾	٩	الزمر
١٥٢	﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ.....﴾	١٨	"
١٥٢	﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ.....﴾	٥٥	"
٣٦٨	﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ.....﴾	١٣	غافر
٤	﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ.....﴾	١٥	"
٢٦٦	﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ.....﴾	٨٥	"
٣٦٣	﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ.....﴾	١٠	الشورى
٤	﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ.....﴾	٥٢	"
٣٦٨	﴿فَإِنَّمَا يَسِرَّتْهُ بِلِسَانِكَ.....﴾	٥٨	الدخان
٢٩٩	﴿وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا.....﴾	٢٣-٢٢	الفتح
٣٦٨	﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى.....﴾	٣٧	ق
٤١٩	﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ.....﴾	٥٦	الذاريات
١٦٩	﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ.....﴾	٣٥	الطور
٣٣١	﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ.....﴾	٢٣	النجم
١٥٢	﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ.....﴾	٢٨	"
٣٦٨	﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ.....﴾	١٧	القمر
١٥٩	﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ.....﴾	١	الواقعة
٢١٧	﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ.....﴾	٢٣	الحديد
٣١٢	﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا.....﴾	١١	المجادلة
٣٤٧	﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ.....﴾	٢٢	الحشر

٢٠٧	﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ.....﴾	١٦	التغابن
٤١٩	﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ.....﴾	٢	المملك
٣٥٥-٣٥٣-٢٥٣	﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ.....﴾	١٤	"
١٥٩	﴿فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ.....﴾	١٥	الحاقة
١٥٩	﴿سَأَلَ سَائِلٌ.....﴾	١	المعارج
٢٠٤	﴿عَالَمُ الْعَيْبِ فَلَا يُظْهَرُ.....﴾	٢٧-٢٦	الجن
٣٦٨	﴿فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعْتَ.....﴾	٩	الأعلى
٣٦٨	﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ.....﴾	٢١	العاشية
١٨٠	﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا.....﴾	٧-٦	الضحى
١٨٤	﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ.....﴾	٢-١	العلق
١٨٤	﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ.....﴾	٥-٣	"
٦٢-٥٠	﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ.....﴾	٧	الزلزلة

٢- فهرس الأحاديث والآثار

الصفحة	طرف الحديث والآثر
٢٦٨	- اتتوني بالسكين حتى أشق الولد.....
٣٠٦	- أحب الأسماء إلى الله.....
٤٥٩	- احفظ الله يحفظك
٣٧	- أعطيت خمسا.....
٤٦	- ألا هل بلغت.....
٤١٥	- إن أبا هريرة شهد أن رجلا قاء خمرا.....
٣٤	- إن رجلا أصاب من امرأة.....
١٥٣-١٤٩	- إنكم تحتصمون إلى
٣٦٥	- إن لصاحب الحق مقالا
١٧٣	- إن الله كتب مقادير الخلائق
٣٢	- إن الله لا يقبض العلم
٣٠٧	- إنما الأعمال بالنيات
٣٦٢	- إن النبي ﷺ كان إذا قام يصلي

٣٩	- إني لأنسى أو أنسى لأسن
١٧٣	- أول ما خلق الله القلم
٣٦٥	- أي كعب دع الشطر
٤٤٣-٤٤٢	- بعثت بجوامع الكلم
٤١-٣٧	- بعثت للأحمر والأسود
٣٩	- بل للناس عامة
١٤٩	- البينة على المدعي
٧٠	- تركت فيكم أمرين
٣٨	- حكمي على الواحد
٤٠	- خذوا عني مناسككم
١٤٤-١٢٣	- رب حامل فقه إلى من هو أفقه
٤٠-٣٩	- صلوا كما رأيتموني
٤٤	- ضح بالجدع من المعز
٤٦	- علمنا رسول الله ﷺ كل شيء
٧٢	- كان أبو بكر يجلد في الخمر أربعين
٢٣٨	- كان صلى الله عليه وسلم يستعيز بالله من علم ..

٢١٨	- كان صلى الله عليه وسلم يقرأ في الاستعاذة
٣٥٦	- كل مولود يولد على الفطرة
٤٣٢، ٩٠-٨٩	- لا تزال طائفة من أمي ظاهرين
٤٦٠	- لا يشكر الله من لا يشكر الناس
٢٦٩	- لتخرجن الكتاب أو لنجردنك
١٣٢	- اللهم فقهه الدين
٦٢ و ٥٠	- ما أنزل الله علي فيها إلا هذه الآية
٢٦٩	- المال كثير والعهد أقرب
٤٥٩	- من أحب أن يبسط له في رزقه
١٣٢	- من يرد الله به خيرا
٢٧١	- الولد للفراش
١١	- يحمل هذا العلم من كل خلف

٣- فهرس المصادر والمراجع

- أجمد العلوم المسمى الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، لصديق بن حسن خان القنوجي، تحقيق عبد الجبار زكار، نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ١٩٧٨.
- الاجتهاد في الفقه الإسلامي ضوابطه ومستقبله، لعبد السلام السليمان، منشورات وزارة الأوقاف الإسلامية بالمملكة المغربية، طبع ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦.
- إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي، تحقيق عبد المجيد تركي. دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠٧ - ١٩٨٦.
- الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين الآمدي، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بمصر ١٣٨٧ - ١٩٦٨.
- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، لشهاب الدين أبي العباس القرافي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، الطبعة الثانية، ١٤١٦ - ١٩٩٥.
- أحكام القرآن، للقاضي أبي بكر بن العربي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٧ - ١٩٨٨.
- إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٦ - ١٩٨٦.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق الدكتور شعبان محمد إسماعيل، دار السلام، الطبعة الأولى ١٤١٨ - ١٩٩٨.

- إرشاد المقلدين عند اختلاف المجتهدين، لباب بن الشيخ سيدي الشنقيطي، تحقيق الطيب بن عمر بن الحسين الحكيني، دار ابن حزم، الطبعة الأولى ١٤١٨ - ١٩٩٧.
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي الطبعة الثانية ١٤٠٥ - ١٩٨٥.
- أساس البلاغة، لأبي القاسم جاز الله الزمخشري، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٩ - ١٩٩٨.
- الاستقامة، لأبي العباس تقي الدين بن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة السنة - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ.
- الإسلام يتحدى، لوحيدين الدين خان الهندي.
- الأشباه والنظائر، لجلال الدين السيوطي، تحقيق محمد المعتصم، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة ١٤١٧ - ١٩٩٦.
- أصول السرخسي، تحقيق أبي الوفا الأفغاني، درا المعرفة، بدون تاريخ.
- أصول الفقه، لشمس الدين محمد بن مفلح، تحقيق الدكتور فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى ١٤٢٠ - ١٩٩٩.
- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، لمحمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، بدون تاريخ.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، لشمس الدين محمد بن قيم الجوزية، ضبط محمد بن عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١١ - ١٩٩١.

- أعلام النبوة، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٦ - ١٩٨٦.
- الإمتاع والموانسة، لأبي حيان التوحيدي، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة.
- الأمانة في إدراك النية، للشهاب القرافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٤ - ١٩٨٤.
- الإنسان ذلك المجهول، لألكسيس كاريل، تعريب شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٨٣.
- إيثار الحق الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق، لأبن الو اليماني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٣ - ١٩٨٣.
- البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، ضبط وتعليق وتخريج الدكتور محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠ م.
- بدائع الفوائد لابن قيم الجوزية، تحقيق معروف مصطفى زريق ومحمد وهي سليمان وعلي عبد الحميد بلطه جي، دار الخير، الطبعة الأولى ١٤١٤ - ١٩٩٤.
- البدع والنهي عنها، لابن وضاح، تحقيق محمد أحمد دهمان، دار الرائد العربي - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٢.
- البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب، دار الوفاء، الطبعة الأولى ١٤١٢.
- بستان فكر المهج على تكميل المنهج، لأبي عبد الله محمد ميارة الفاسي، مخطوط خاص.

- بغية التمام في تحقيق مسعفة الحكام على الأحكام، للدكتور صالح بن عبد الكريم الزيد، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى ١٤١٦.
- بغية المرتاد، لتقي الدين بن تيمية، تحقيق الدكتور موسى بن سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثالثة ١٤١٥.
- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، لتقي الدين بن تيمية، تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، بدون ناشر ولا تاريخ.
- بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب) لشمس الدين الأصفهاني، تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا، دار المدني - جدة، الطبعة الأولى ١٤٠٦.
- تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام، لشمس الدين الذهبي، مطبعة السعادة سنة ١٣٦٨.
- تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، لأبي الوفاء إبراهيم بن فرحون، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٦.
- تبين كذب المقترري فيما نسب إلى الإمام الأشعري، لابن عساكر، دار الكتاب العربي.
- تجديد الفكر الإسلامي، للدكتور حسن الترابي، دار البعث بالجزائر، الطبعة الأولى.
- التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر بتونس، ١٩٩٧.
- تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام، لأبي بكر محمد بن عاصم، المطبوع مع شرح ميارة الفاسي، دار الكتب العلمية، الطبع الأولى ١٤٢٠.
- تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب، لأبي الفداء إسماعيل بن كثير، تحقيق

- عبد الغني الكبيسي، دار حراء - مكة، الطبعة الأولى ١٤٠٦.
- تخريج أحاديث مختصر المنهاج في أصول الفقه، لزين الدين عبد الرحيم العراقي، تحقيق صبحي البدري السامرائي، دار الكتب السلفية، دون تاريخ نشر.
- تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج، لسراج الدين ابن الملقن، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٥.
- ترتيب الفروق واختصارها، لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم البقوري، تحقيق عمر بن عباد، منشورات وزارة الأوقاف الإسلامية بالمملكة المغربية، ١٤١٤.
- ترتيب القاموس المحيط، للطاهر أحمد الزاوي، دار الفكر، الطبعة الثالثة.
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، للقاضي عياض اليحصي، منشورات وزارة أوقاف المغرب.
- تشنيف المسامع بجمع الجوامع، لبدر الدين لزرکشي، تحقيق الدكتور عبد الله ربيع، والدكتور سيد عبد العزيز، مكتبة قرطبة، الطبعة الثالثة ١٤١٩.
- التعريفات، للشريف علي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، تحقيق محمد باسل عيو السود، الطبعة الأولى ١٤٢١.
- تفسير المنار، لمحمد رشيد رضا، مطبعة حجازي، الطبعة الرابعة ١٣٧٩.
- تفسير النسفي = (مدارك التفريل)
- تلخيص الخبر في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، للحافظ أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق عبد الله هاشم اليماني المدني، بالمدينة المنورة ١٣٨٤.

- التلخيص في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق الدكتور عبد الله حوالم النيبالي، شبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٧.
- التلويح شرح التوضيح على التنقيح، لسعد الدين التفتازاني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٦.
- التنكيل لما ورد في تأنيب الكوثري من الأباطيل، لعبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، وحمد عبد الرازق حمزة، دار الكتب السلفية، بدون تاريخ.
- التمهيد لما في لموطاً من المعاني والأسانيد، لأبي عمر بن عبد البر، منشورات وزارة الأوقاف بالمغرب، الطبعة الثانية ١٤٠٢.
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للحافظ جمال الدين أبي الحجاج المزني، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة ١٤٠٦.
- التوضيح لمن التنقيح، لصدر الشريعة عبيد الله المحبوبي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٦.
- التوقيف على مهمات التعاريف، لمحمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤١٠.
- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي، مكتبة الباز بمكة ١٤١٥.
- جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، لأبي عمر يوسف بن عبد البر، تحقيق

- أبي الأشبال الزهري، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤١٤.
- الجامع الصحيح، للإمام أبي عبد الله البخاري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٢.
- جامع العلوم والحكم، لزين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن راجب، تحقيق شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٤١٢.
- الجامع (سنن الترمذي) للإمام أبي عيسى الترمذي، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٩٩٨.
- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٨.
- الجرح والتعديل، لأبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تحقيق عبد الرحمن المعلمي اليماني، دار الكتب العلمية مصورة عن الطبعة الهندية.
- حاشية البناي على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، لعبد الرحمن بن جاد الله البناي، دار الفكر ١٤٠٢.
- حاشية الجلي على شرح المواقف، لحسن جلي بن محمد شاه الفناري، تصحيح محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٩.
- حاشية السالكوتي على شرح المواقف، لعبد الحكيم السالكوتي، تصحيح محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٩.
- حاشية المعداني على شرح ميارة الفاسي على تحفة الحكام، لأبي علي الحسن بن رحال المعداني، تصحيح عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى

١٤٢٠.

- حاشية الوزاني على شرح التاودي للامية الزقاق، الطبعة الحجرية الأخيرة.
- حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية، لمصطفى حجازي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٨.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم الأصفهاني، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٨.
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، لعبد القادر بن عمر البغدادي، المطبعة السلفية ١٣٤٧.
- خواتم الذهب على المنهج المنتخب، لعبد الواحد بن محمد إبراهيم الأمزوري الهلالي، مخطوط خاص.
- درء تعارض العقل والنقل، لتقي الدين بن تيمية، تصحيح عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٧.
- دستور العلماء، أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، للقاضي الأحمد نكري، بعناية حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢١.
- ديوان الإسلام، لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن الغزي، تحقيق سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١١.
- الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة بدون تاريخ.

- الرد على المنطقيين، لثقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق سليمان الندوي، دار المعرفة، بدون تاريخ.
- رسالة في وصل البلاغات الأربع في الموطأ، للحافظ تقي الدين أبي عمرو عثمان ابن الصلاح، تحقيق عبد الله بن الصديق ١٤٠٠ هـ.
- رفع الملام عن الأئمة الأعلام، لابن تيمية، طبع الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء بالمملكة السعودية، ١٤١٣.
- روضة الناظر وجنة المناظر، لموفق الدين بن قدامة المقدسي، إعداد سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤٠١.
- سلسلة الأحاديث الصحيحة، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة ١٤٠٥.
- السنة، لأبي بكر عمرو بن أبي عاصم الشيباني، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤٠٥.
- سنن ابن ماجة أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، دار الجيل، الطبعة الأولى ١٤١٨. واعتمدت أيضا النسخة التي حققها فؤاد عبد الباقي، طبع المكتبة العلمية.
- سنن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق عزت عبيد الدعاس، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٩٦٩.
- سنن الترمذي = الجامع

- سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني، تصحيح السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المحاسن القاهرة ١٣٨٦.
- السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٢٠.
- سنن النسائي أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، دار الفكر - بيروت، مصورة عن الطبعة الأولى ١٣٤٨.
- سير أعلام النبلاء، للحافظ شمس الدين الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة السابعة ١٤١٠.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لعبد الحي بن العماد الخبيلي، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٣٩٩.
- شرح البدخشي (مناهج العقول على منهاج الوصول)، لمحمد بن الحسن البدخشي، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥.
- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، لشهاب الدين القرافي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر الطبعة الأولى ١٣٩٣.
- شرح جمع الجوامع، للحلال الدين محمد بن أحمد المحلي، دار الفكر ١٤٠٢.
- شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨.
- شرح عمر الفاسي على لامية الرقاق، طبعة فاس الحجرية.

- الشرح الكبير على الورقات، لأحمد بن قاسم العبادي، تحقيق عبد الله ربيع، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى ١٤١٦.
- شرح الكوكب المنير، لابن النجار الفتوح الحنبلي، تحقيق الدكتور محمد الزحيلي، والدكتور نزيه حماد، مكتبة العبيكان - الرياض، ١٤١٣.
- شرح اللمع، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق الدكتور علي بن عبد العزيز العميرين، دار البخاري - القصيم ١٤٠٧.
- شرح مختصر الروضة، لنجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧.
- شرح المقاصد، لسعد الدين التفتازاني، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب - بيروت، الطبعة الأولى.
- شرح المواقف، للشريف علي بن محمد الجرجاني، تصحيح محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩.
- شرف أصحاب الحديث، لأبي بكر الخطيب البغدادي، تحقيق محمد سعيد خطيب أوغلي، دار إحياء السنة النبوية، بدون تاريخ.
- شعب الإيمان، لأبي بكر أحمد بن حسين البيهقي، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوي زغلول، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١.
- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لابن قيم الجوزية، تحقيق الدكتور السيد محمد السيد، وسعيد محمود، دار الحديث - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٤.

- الشمس الطالعة ومسائل الأصول اللامعة (نظم تنقيح القرافي)، لمحمد مولود بن أحمد الجواد، مخطوط خاص.
- الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٩٠.
- صحيح سنن أبي داود، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩.
- صحيح سنن ابن ماجه، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٧.
- صحيح سنن الترمذي، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠.
- صحيح سنن النسائي، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩.
- صحيح مسلم، لأبي الحسين ابن الحجاج النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٨.
- الصواعق المرسله على الجهمية والمعطله، لابن قيم الجوزية، تحقيق الدكتور علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الطبعة الثانية ١٤١٢.
- صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، لجلال الدين السيوطي، تحقيق الدكتور علي سامي النشار، وسعاد علي عبد الرازق، المكتبة العصرية - بيروت، بدون تاريخ.

- طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين عبد الوهاب السبكي، تحقيق عبد الفتاح محمد لخلو، ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية - مصر، بدون تاريخ.
- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لابن قيم الجوزية، تحقيق الدكتور محمد جميل غازي، مطبعة المدني - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٢.
- طريق المهجرتين وباب الشعادتين، لابن قيم الجوزية، تحقيق أبي حفص سيد ابن إبراهيم بن صادق، دار الحديث - القاهرة، ١٩٩١.
- الطريقة المرضية في الإجراءات الشرعية على مذهب المالكية، محمد جعيط .
- الطليحة (بوطليحيه) لمحمد النابغة بن عمر الغلاوي الشنقيطي، تحقيق ودراسة يحيى بن البراء، المكتبة المكية، ومؤسسة الريان، الطبعة الأولى ١٤٢٢-٢٠٠٢.
- العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى الفراء، تحقيق الدكتور أحمد بن علي المبارك، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٠.
- العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومها لدى علماء المغرب، لعمر بن عبد الكريم الجيدي، مطبعة فضالة - المغرب، ١٤٠٤.
- العقائد السلفية بأدلتها النقلية والعقلية، لأحمد بن حجر آلا بوطامي البنعلبي، دار الكتب القطرية، ١٤١٥.
- العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، لمحمد بن إبراهيم الوزير اليماني، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٤١٥.
- غياث الأمم في إتيات الظلم، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب،

- مطبعة فهضة مصر، الطبعة الثانية ١٤٠١.
- الفائق في غريب الحديث، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي البحاي، دار إحياء الكتب العربية ١٣٦٤.
- فتاوى ابن رشد أبي الوليد محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق الدكتور المختار بن الطاهر التليلي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠٧.
- فتح البر في الترتيب الفقهي لتمهيد ابن عبد البر، لمحمد بن عبد الرحمن المغراوي، مجموعة التحف النفائس الدولية - المملكة السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٦.
- فتح الودود على مراقي السعود، لمحمد يحيى الولاقي، تصحيح بابا محمد عبد الله محمد يحيى الولاقي، دار عالم الكتب - الرياض، ١٤١٢.
- الفروق، للشهاب أبي العباس القرافي، عالم الكتب - بيروت، بدون تاريخ.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، لأبي محمد علي بن حزم، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦.
- فصول البدايع في أصول الشرائع، لشمس الدين محمد بن حمزة الفناري، مطبعة الشيخ يحيى أفندي، ١٢٨٩ هـ.
- الفصول في الأصول، لأبي بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي، تحقيق الدكتور محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠.
- فقه النوازل، لبكر بن عبد الله أبو زيد، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦.
- الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، تحقيق عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي -

- المملكة السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٧.
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، لمحمد بن الحسن الحجوي النعالي الفاسي، تحقيق أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٦.
- الفلسفة العليا، لرضا الصدر، دار الكتاب اللبناني - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٦.
- الفوائد، لابن قيم الجوزية، تحقيق أبي خالد الحسين أيت سعيد، دار الفكر - بيروت، ١٤١٦.
- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨.
- في فقه التدين فهما وتتريلاً، للدكتور عبد المجيد النجار، كتاب الأمة، عدد ٢٢ و٢٣، الطبعة الأولى ١٤١٠.
- القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم، لأبي المواهب الحسن بن مسعود اليوسي، تحقيق الدكتور حميد حماني، مطبعة شالة - الرباط، الطبعة الأولى ١٩٩٨.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، لأبي محمد عز الدين بن عبد السلام، مؤسسة الريان - بيروت، طبعة ١٤١٠.
- قواعد التصوف، لأبي عبد العباس أحمد بن أحمد زروق، تحقيق محمد زهري النجار، المكتبة الأزهرية للتراث - مصر ١٤١٩.
- القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، لأبي الحسن علاء الدين بن اللحام الحنبلي، تحقيق محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية - القاهرة، بدون تاريخ.

- الكاشف عن المحصول في علم المحصول، لأبي عبد الله محمد بن محمود بن عباد الأصفهاني، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٩.
- الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية (القصيصة النونية) لابن قيم الجوزية، تحقيق عبد الله بن محمد العمير، دار ابن خزيمة - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٦.
- كشاف اصطلاحات الفنون، لمحمد علي التهانوي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٨.
- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البيزدوي، لعلاء الدين عبد العزيز البخاري، تعليق عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨.
- الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق الدكتور عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢.
- لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين بن منظور، دار صادر - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٤.
- لسان الميزان، للحافظ ابن حجر العسقلاني، دار الفكر - بيروت.
- المتلاعبون بالعقول، لهربرت. أ. شيللر، ترجمة عبد السلام رضون، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٠٦، محرم ١٤١٧، مطابع الرسالة - الكويت.
- مجمل اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس، تحقيق شهاب الدين أبو عمر، دار الفكر - بيروت ١٤١٤.

- مجموعة رسائل ابن عابدين، لابن عابدين محمد أفندي، عالم الكتب - بيروت بدون تاريخ.
- مجموعة الرسائل والمسائل، لتقي الدين ابن تيمية، تعليق جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، طبع إدارة المساحة العسكرية - القاهرة، ١٤٠٤.
- مجموع الفوائد واقتناص الأوابد، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق سعد بن فواز الصميل، دار ابن الجوزي - الدمام، الطبعة الأولى ١٤١٨.
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، لفخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤.
- محصل المقاصد مما به معتبر العقائد، لأبي العباس أحمد بن زكري التلمساني، مخطوط خاص.
- المحصول في علم أصول الفقه، لفخر الدين الرازي، تحقيق طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٨.
- المحصول في علم أصول الفقه، للرازي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨.
- المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار بن أمد الهمداني، تحقيق عمر السيد عزمي، المؤسسة

- المصرية العامة للتأليف والأبناء والنشر، والدار المصرية للتأليف والترجمة.
- مختصر زوائد مسند البزار على الكتب الستة ومسند أحمد، للحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق صري بن عبد الخالق أبو ذر، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢.
- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لابن قيم الجوزية، مراجعة لجنة العلماء، دار الحديث - القاهرة.
- مدارك التنزيل وحقائق التأويل: تفسير النسفي.
- المدخل لابن الحاج، دار الفكر بدون تاريخ.
- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لعبد القادر بن بدران الدمشقي، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- المدخل الفقهي العام، لمصطفى أحمد الزرقاء، دار الفكر - بيروت، الطبعة التاسعة ١٩٦٧-١٩٦٨.
- المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل، لبكر بن عبد الله أبو زيد، دار العاصمة - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٧.
- مراقب السعود لمبتغي الرقي والصعود (في أصول الفقه)، لعبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، تحقيق محمد محمود الخضر القاضي، دار المنارة - جدة، الطبعة الأولى ١٤١٦.
- المزهري في علوم الله وأثرها، لجلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أحمد جاد المولى بك،

- ومحمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البحايوي، دار التراث - القاهرة، الطبعة الثالثة.
- المسائل والأجوبة في الحديث، لأبي عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق مروان العطية ومحسن خرابة، دار ابن كثير - دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٠.
- المستدرک علی الصحیحین، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم، دار الكتاب العربي - بيروت، بدون تاريخ.
- المستصفي من علم الأصول، لأبي حامد الغزالي، تحقيق الدكتور حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة - جدة، بدون تاريخ.
- المسند، للإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الخامسة ١٤٠٥.
- مسند الإمام أحمد، تحقيق أحمد محمد شاكر، وإكمال حمزة الزين، دار الحديث - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٦.
- المسودة في أصول الفقه لآل تيميه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد دار الكتاب العربي - بيروت، بدون تاريخ.
- مشكاة المصابيح، لمحمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٩.
- مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص، لأبي المواهب الحسن اليوسي، تحقيق الدكتور حميد حماني، مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث - الدار البيضاء، الطبعة الأولى ٢٠٠٠.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، تحقيق

- حمزة فتح الله، المطبعة الميرية - مصر ١٩١٢.
- المعتمد في أصول الدين، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء، تحقيق الدكتور وديع زيدان حداد، دار المشرق -- بيروت.
- المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين محمد بن علي البصري، تحقيق خليل اليس، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم، لمجمع اللغة العربية لجمهورية مصر العربية.
- معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤.
- معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، للدكتور نزيه حماد، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى ١٤١٤.
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، لمحمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠١.
- معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠.
- معجم المناهي اللفظية ليكر بن عبد الله أبو زيد، دار العاصمة - الرياض، الطبعة الثالثة ١٤١٧.
- المعجم الوسيط، لمجمع اللغة العربية بمصر، بدون ذكر تاريخ ولا دار نشر.
- المعيار العرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، حقق تحت إشراف الدكتور محمد حجي، منشورات وزارة

- الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، ١٤٠١.
- مفتاح دار السعادة، لابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية - بيروت.
- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الشريف التلمساني، تحقيق محمد علي فركوس، المكتبة المكية - مكة، ومؤسسة الريان - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩.
- المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة ١٣٨١.
- مقاصد الشرعية الإسلامية، لمحمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع - تونس، الطبعة الأولى ١٩٧٨.
- المقدمة لعبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق الدكتور جمعة شيحة، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية ١٩٨٩.
- المقدمة في أصول التفسير، لتقي الدين بن تيمية، تحقيق أبي حذيفة إبراهيم بن محمد، دار الصحابة للتراث - طنطا، الطبعة الأولى ١٤٠٩.
- ملحّة الإعراب، لأبي محمد القاسم بن علي الحريري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٣٥٣.
- الملكات والكمالات، لهشام البشري، بحث مقدم للمركز التربوي الجهوي بمراكش، السنة التكوينية ٢٠٠٠-٢٠٠١.
- المذهب في علم أصول الفقه المقارن، للدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة

- الرشد - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠.
- منازل الأئمة الأربعة، لأبي زكريا يحيى بن إبراهيم السلماسي، تحقيق أبي يحيى عبد الله الكندري، دار ابن حزم - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠.
- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي للدكتور فتحي الدريني، الشركة المتحدة للتوزيع - دمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٥.
- مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، للدكتور علي سامي النشار، دار المعارف - القاهرة، الطبعة الرابعة ١٣٩٨.
- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لجمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الهند، الطبعة الأولى ١٣٥٧.
- منهاج الأصول للقاضي ناصر الدين أبي سعد عبد الله بن عمر البيضاوي (مع شرح نهاية السؤل للأسنوي)، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥.
- منهاج السنة النبوية، لتقي الدين بن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، مكتبة المعارف - الرباط، الطبعة الثانية بالمغرب ١٤١٩.
- المنهج إلى المنهج إلى أصول المذهب الميرج، لمحمد الأمين بن أحمد زيدان الشنقيطي، تحقيق الحسين بن عبد الرحمن بن محمد الأمين الشنقيطي، دار الكتاب المصري - القاهرة، ودار الكتاب اللبناني - بيروت، سنة ١٤٠٤.
- المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب، للزقاق أبي الحسن علي بن القاسم التجيبي (مع شرحه خواتم الذهب على المنهج المنتخب لعبد الواحد الأمزوري)، مخطوط خاص.

- موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، حققه شعيب الأرنؤوط ومحمد رضوان العرقسوسي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤.
- الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن سلمان، دار ابن عفان - السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٧.
- المواقف في علم الكلام، للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، (مع شرحا للشريف الجرجاني)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٩.
- الموطأ، للإمام مالك بن أنس الأصبحي، تصحيح وترقيم وتعليق محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي - بيروت، مصورة عن طبعة دار إحياء الكتب العربية بمصر. ١٩٥١.
- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، لمصطفى صبري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠١.
- موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية، للأمين الصادق الأمين، مكتبة الرشد - الرياض. الطبعة الأولى ١٤١٨.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للحافظ شمس الدين الذهبي، تحقيق علي محمد الجاوي. دار الفكر - بيروت، بدون تاريخ.
- نشر الورود على مراقبي السعود، لمحمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، تحقيق الدكتور محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي، دار المنارة للنشر - جدة، الطبعة الأولى ١٤١٥.
- نشر البنود على مراقبي السعود، لعبد الله بن إبراهيم الشنقيطي، منشورات وزارة أوقاف

المغرب.

- نشر البنود على مراقي السعود، لعبد الله الشنقيطي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١.
- النظام القضائي في الفقه الإسلامي، للدكتور محمد رأفت عثمان، دار البيان - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٥.
- نفائس الأصول في شرح المحصول، لشهاب الدين أبي العباس بن إدريس القرافي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، المكتبة العصرية - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢٠.
- نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، لجمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥.
- نهاية الوصول إلى علم الأصول (بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والإحكام)، لأحمد بن علي بن تغلب بن الساعاتي، تحقيق الدكتور سعد بن غرير بن مهدي السلمي، منشورات جامعة أم القرى.
- نيل السؤل على مرتقى الأصول لمحمد بن يحيى الولاقي، تحقيق بابا محمد عبد الله الولاقي، دار عالم الكتب - الرياض ١٤١٢.
- الوصول إلى الأصول، لأبي الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي، تحقيق الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد، مكتبة المعارف - الرياض، ١٤٠٣.

