

من مطبوعات
الإتحاد والردن للشؤون الإسلامية



مقدمه



في التعريف بعلم أصول الفقه والفقه



بمقام
الدكتور محمد سعيد جلال



اهداءات ٢٠٠٢

أ.د/مصطفى الماوي الجويني

الاسكندرية

مقدمة

في التعريف بعلم أصول الفقه
والفقه

بقلم

دكتور محمد معاذ جلال

الإهداء

إلى الدكتور أحمد عبد العزيز النجار
الصديق الجليل الذي أحمل له في قلبي
كل العودة ، وكل الإعزاز ..

د. محمد سعد جلال

المقدمة

"بسم الله الرحمن الرحيم"

=====

الحمد لله رب العالمين • والملاة والسلام على خاتم المرسلين
سيدنا محمد ، وعلى آله واصحابه الطيبين الطاهرين ، وبعد :
فقد كان من مشروعات "الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية"
انشاء معهد لدراسة الاقتصاد الإسلامي . فاقترح على الأخ الدكتور
أحمد النجار، أمين عام الاتحاد في هذا الصدد أن أضع لطلاب
هذا المعهد الذين ليس لهم أسس سابق بجنس هذه العلوم -
تعريفا عاما بعلم أصول الفقه ، والفقه ، فكتبت هذه المقدمة
في أصول الفقه ، وضمنتها ذكر أركان العلم الأساسي ، وطائفة
من مسائله الهامة - كما كتبت في التعريف بالفقه طائفة مسن
المسائل تعطى تصورا كافيا لموضوعه وأبعاده لطالب العلم ،
ويزداد حجم هذا التصور لموضوعه اذا نظرنا اليه من خلال
ماكتبناه من مسائل " أصول الفقه " ..

" والله تسأل أن ينفع به الطالبين ، ويجعله خالصا
لوجهه الكريم "

د. محمد سعاد جلال

تعريف عام بعلم أصول الفقه

التعريف بعلم أصول الفقه

أصول الفقه هو مجموعة القواعد التي ينبني عليها استخدامها من الفقيه استنباط الأحكام الجزئية الشرعية العلمية من أدلتها التفصيلية .

والفقه هو مجموع الاحكام الجزئية الشرعية العملية المستنبطة من الأدلة التفصيلية بواسطة تلك القواعد الأصولية . والقواعد الأصولية جملة من القضايا الكلية يتحصّل عليها " الأصول " من النظر في القرآن واستقراء مدلولات أساليبه في الخطاب ملفوظا ومعقولا .

ومثال ذلك أن تتقصر صيغ " الامر " في القرآن : كقوله تعالى : " وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة " و " جاهدوا في الله حق جهاده " وكذلك صيغ النهي : كقوله تعالى : " ولا تقرّبوا الزنا " ، ولا تقتلوا النفس " ، فيخرج الباحث الأصولي - بعسده الدراسة لخصائص فعل الامر والنهي بقضية كلية تقول " كل أمر يفيد وجوب المأمور به على المكلف وكل نهى يفيد تحريم المنهى عنه على المكلف " .

فإذا علم ذلك الفقيه وسئل عن مفاد قوله تعالى : " أقيموا الصلاة " وهو دليل شرعي جزئي لاختصاصه بحكم بعينه - التفت إلى القاعدة الأصولية القائلة بأن كل " أمر " مفاده الوجوب ، وطبقها على هذا الوجه فقال " أقيموا الصلاة " أمر - وكل أمر للوجوب . إذن " أقيموا الصلاة " دليل مفيد للوجوب ، والصلاة إذن واجبة .

وكذلك يقول: في مثل قوله " ولا تقربوا الزنا ": إنه صيغة " نهى " وكل نهى يفيد التحريم . فالنص المذكور دليل يفيد تحريم الزنا . وإذن فالزنا فعل محرم .

أنواع الأدلة والاحكام

والأدلة نوعان: أدلة كلية ، أو إجمالية ، وأدلة تفصيلية فالأدلة التفصيلية هي التي تختص بمسألة بخصوصها كالإدليل الدال على وجوب الصلاة ، وتحريم أكل أموال الناس بالباطل على ما مثلنا: والأدلة الكلية أو الإجمالية هي التي لا تتعلق بمسألة بخصوصها بل تستخدم فيما لا حصر له من الجرائم : وذلك كالكتاب والسنة ، والإجماع ، والقياس .

والأحكام نوعان : أحكام عقلية وهي ما استقل العقل بها ، وأحكام شرعية ، وهي ما أشتتها الشرع ، والحكم العقلية نقولنا: " العالم حادث " ، والشئ لا يكون موجودا معدوما في آن واحد" - فهذا النوع من الأحكام بمعزل عن أصول الفقه ، والفقه ، وإنما مطه علم " الكلام " والفلسفة الإسلامية .

وأما الحكم الشرعي - فينقسم إلى أحكام أخلاقية : كقولهم " الحسد قبيح " و " الايثار حسن " - فهذا أيضا - وإن كان صميم الإسلام وليه - بعد التوحيد - إلا أنه - أيضا بمعزل عن أصول الفقه والفقه ، ليس لأن مسائل الفقه أهم من مسائله - بل لأن مسائل الفقه ذات تجسيد موضوعي يمكن ربط الجزاءات بها قانونيا ، كالغيب ، والحرق ، والقتل فان هذه الأفعال لها حدود موضوعية ظاهرة ومضبوطة ، بخلاف الحمد ، وسوء الظن وإضرار الشرف فهي رذائل خفية ، وكمياتها غير مضبوطة ، فضلا تدخل في دائرة الفقه ، وتضاف إلى ما يسمى علم " الأخلاق " أو علم " التصوف " ، ونقدم علم " التصوف " التصوف المطهر مسن

نظرية " وحدة الوجود " المضادة لعقيدة الإسلام والمعمور على
مض الاستمداد من الشرع كتابا صريحا وسنة صحيحة .

وإلى أحكام تتعلق بأفعال القلوب وأفعال الجوارح ، أما
أفعال القلوب فبعضها يعود الى " علم الكلام " كالإيمان بالله
وصفاته والتصديق بمعجزة الرسول ، والإيمان بالمعاد ، وأحوال
الآخرة ، وبعضها ينضم إلى أفعال الجوارح كالنية الممحصنة
للأعمال فهذا المجموع من النية وأفعال الجوارح هو الذى يمثل
المجال التطبيقي لعلم الفقه - وذلك ما يعرف بالعباد الآ، والعاديات
والجنائيات مما سنوضحه فى حينه .

ومن ثم يتبين أن الغاية المتوخاة من وضع علم أصول الفقه
إنما هى تمكين المجتهد الذى تحققت فيه شروط الاجتهاد المعتبرة
عند أهل العلم من التزمل بمعرفة هذا العلم إلى استنباط
الأحكام الفقهية المطلوبة لسد حاجات الوقائع الزمنية المتجددة
على جهة الاستقلال - وإعطاء المتفقه غير ذى الاجتهاد الشعور
بطمأنينة القلب والاعتناع المريح باستنباطات المجتهدين
السابقين المردودة الى أدلة هذا العلم المعلومة له ، ثم
القدرة على إنشاء بعض ما تدعو له الضرورة من الأحكام تخريجيا
على أصول مذهبه ، ثم القدرة على الموازنة بين أقوال المذاهب
المختلفة والترجيح فى الفتوى حين عروضها لما كان من هذه
الأقوال أقوى دليلا وأصح نخرجا من حيث كان ومن علم هذا
العلم علم بصناعة الاستدلال ، ومراتب هذه الأدلة .

تاريخ نشأة هذا العلم

لم يكن الصحابة لعهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - والنبوة
بين أظهرهم فى حاجة للمعرفة بقواعد هذا العلم بشكلها المنظور
لنا الآن لأن معادنها كانت مركوزة فى نفوسهم تؤدي لهم وظيفتها فى

القدرة على الإجتهد والاستنباط بشكل عفوي تلقائي. يرجع لقسوة ملكاتهم في فهم الخطاب واسترشادهم بطريق النبي في الفتوى ذلك لأنهم لما كانوا في حفرة النبي - صلى الله عليه وسلم - والوحى يتنزل عليه كانوا يشهدون مزاولته - عليه السلام - للفتوى في الوقائع العارضة والاحداث الجارية ، وكيف كان يعالج ذلك استخراجا من نصوص القرآن تحققا بقوله تعالى: " وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم " فكان من شأنهم أن يتعلموا في استخراج الأحكام طريقته ، وأن يهتدوا بهديه ، وان ينكشف لهم بذلك من أسرار الشريعة ومقاصدها ما فيه كفاية العالم ، والمتعلم ، ثم كانوا إلى جانب ذلك أعلم بلغة العرب والوقوف على معانيها ومختلف دلالاتها من المنطوق ، والمفهوم ، والنمى والإشارة وغيرها - لأنهم كانوا أهل اللغة الاملاء - فضلا عما منحهم الله من صفاء الالهام وجودة القرائح ونور البصائر، بما تهبأ لهم من صدق الإيمان المزكى للقطرة ، وما علوا به من شرف صحته - صلى الله عليه وسلم .

فمن أجل هذه الاسباب - كما تكرر القول - لم يكن المحايبة رضوان الله عليهم - في حاجة إلى المعرفة بقواعد هذا العلم ورسومه المقررة فكانوا اذا ارادوا الوقوف على حكم شرعي في أمر الدين أو الدنيا رجعوا الى القرآن الكريم يستنبطونه عن حاجتهم فإن لم يتبين لهم ذلك في القرآن توجهوا إلى السنة المطهرة ليستخرجوا منها الحكم المراد لهم فهمه فإن لم يظفروا فيها بفرضهم ، عمدوا إلى استعمال العقل في التعرف الى نهج الشارع في وضع الأحكام فعملوا المشابهة بين النظائر حجة في إلحاق المثل بمثله والشبيه بشبيهه فيما يكون للمثبه به من الحكم المقرر مع النظر في ذلك الى ماتعليه رعايته مقاصد الشريعة في المحال المجتهد فيها .

ثم خلفهم التابعون كسعيد بن المسيب ، وعروة بن الزبير ، والنخعي ، ومسروق على طريقتهم .

فلما انقضى عصر الصحابة والتابعين - رفوان الله عليهم - وكان التوسع الحضارى للأمة الإسلامية بسبب كثرة الفتوحات - قد أعطى الفرعة لأبناء الامم غير الإسلاميه الداخلين فى الإسلام للاختلاط بالعرب - ولسانهم غير لسانهم ، ومذاقهم اللغوى غير مذاقهم مما ترتب عليه فساد السلائق العربية وقصورها عن إدراك أسرار اللغة ، كما ترتب عليه كثرة الحاجات القانونية الناشئة عن تشابك العلاقات المدنية والاجتماعية وكثرتها فى البلاد المفتوحة - وهى ذات حضارات عريقة ، وأنظار قانونية مختلفة ، مما أدى بدوره - ايضا - إلى كثرة الاجتهاد وكثيرة المجتهدين ، واختلاف مسالكهم فى الاجتهاد ، وتعارض هذه المسالك أحيانا سدادا للحاجات الطارئة التى لم تكن فى عصر الصحابة ، والتابعين : نقول: فلما انقضى عصر الصحابة والتابعين ، وترتب على انقضائه هذه الأحداث المؤثرة - نزع العلماء إلى تقرير المسائل الأصولية والقواعد التى تنبنى عليها صحة الاستنباط ضيما لتفريغ الأحكام الفقهية ، وتعليلها لوسائل الاجتهاد ، وتمييزا لمسالك الاجتهاد الصحيح دون غيره ، وسدا لطريق المجازفة على من يقدمون على الفتوى بغير علم .

وكان أول من وضع أساسا لهذا العلم الامام الشافعى محمد بن إدريس رضى الله عنه - المتوفى سنة ٢٠٤ فقد ألقى فى ذلكرسالته المشهورة التى تكلم فيها عن القرآن وبيانه والسنة ومقامها بالنسبة للقرآن ، والناسخ والمنسوخ ، وعلل الأحاديث ، والاحتجاج بخير الواحد ، و" القياس والأجماع ومايجوز الاختلاف فيه ، وما لا يجوز " وغير ذلك .

ثم تتابع العلماء من بعده فى تدوين هذا العلم ، فكتبوا

فيه " أحمد بن حنبل " كتاب " طاعة الرسول " ، وكتاب " الناسخ
والمنسوخ " وكتاب " العطل " ثم استبحر موضوع الكتابة فيسه
على يد اصحاب المذاهب ، والمتكلمين ، فكتبوا فيه ما اكمل
صرحه ، وأتم بنيانه ، وكانت لهم في ذلك طريقتان :

أحدهما طريقة الحنفية وهي تبتدىء بالنظر في مسائيل
الفقه الفرعية الموروثة لهم من أئمتهم يستخرجون منها مسن
قواعد الأصول ما يلاحظون أنه كان ملحظ أئمتهم في تفريع الأحكام
عليه : ومن أجل ذلك كثرت في أصولهم الأحكام الفقهية الفرعية
إذ كانت في الحقيقة هي أصل أصولهم .

والثانية طريقة المتكلمين وهي عمدة كتابات الشافعية
كا " لغزالي " و " الأمدى " ، و " الرازي " - وهي تعتمد على كتابة
نظريات العلم مجردة عن التعلق بالفروع - سواء وافقتها الفروع
أم خالفتها ، فإن أصلها البرهان عندهم لاغير .

وقد ألفت وفق المنهجين كتب كثيرة ولكني أشيت بخيرتسي
المتواضعة : أن أصل أصول الحنفية وعمدتها الجامع كتاب أصول
فخر الإسلام " البيزدوى " على بن محمد المتوفى سنة (٤٨٢هـ) . فهو
أتم وأصح ما يمثل طريقة الحنفية وكل كتب الحنفية من بعده حميلة
عليه .

وأن أصول الشافعية ، كتاب " المستمفي " لأبي حامد الغزالي
المتوفى سنة ٥٠٥ - فهو أتم وأصح ما يمثل طريقة المتكلمين ، وكل
كتب الشافعية من بعده حميلة عليه .

أدلة الأحكام

أدلة الأحكام الشرعية التي هي مأخذها ومصدرها - هي :
الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس ، وكذلك الاستصحابان ،
والاستصحاب والمصالح المرطبة ، والعرف ، وقول الصحابيـــــــــــــــــي .
وهي تنقسم

أولا إلى أدلة متفق على حجيتها والاستدلال بها - وهي :
الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس وإلى أدلة مختلف
فيها وهي : الاستحسان ، والمصالح المرطبة ، والعرف ،
وقول الصحابي .

وتنقسم ثانيا إلى أدلة عقلية شرعية ، وهي الكتاب والسنة ،
والإجماع ، والعرف وقول الصحابي ، لأنه لا مدخل لتصرف
العقل في الاستدلال بها على المطلوب ، بل تحمل الحجة
بمعناها على ثبوت عين الحكم المطلوب بها بطريق مباشر ،
وإلى أدلة عقلية شرعية وهي القياس ، و" الاستحسان " ،
و" المصالح المرطبة ، والاستصحاب وإنما كانت كذلك
لأن لعمل العقل مدخلا في طريق الاستدلال بها كما سنرى .

وتنقسم ثالثا إلى أدلة تثبت الحكم مستقلة بذاتها وهي الكتاب
والسنة والإجماع ، وإلى أدلة لا تثبت الحكم مستقلة
بذاتها ، بل بالاعتماد على أصل من هذه الأصول الثلاثة
المذكورة ، وهي " القياس " ، و"أخويه" الاستحصــــــــــــــــان"
والمصالح المرطبة .

وتوضحه أن القياس لا يثبت الحكم إلا بأصل معطل مسن

الكتاب . يلحظه العقل ويلحظ معه وجود نفس علة الأهل ففسى
صورة أخرى تسمى فرعا - ومن لحظ اتحاد العلة بين الأهل ، والفرع
يحكم على الفرع بمثل حكم الأهل ومن هنا يقال ان القياس
مظهر للحكم لامشبهت له - لكون حكم الفرع مشمولا بعموم النص .
عن طريق تحليل النص .

وتتميز أدلة الشريعة هذه سواء كانت عقلية محضة ، أم كانت
عقلية من حيث يحتاج للعقل تصرف فيها عند استعمالها - نقول
تتميز هذه الأدلة بموافقتها التامة للعقول لأنها موضوعة على
أساس انقياد الملكتين لتكاليدها - فلو لم تكن أدلتها
مطابقة لاحكام العقول ، بل كانت منافية لها لرفقتها العقول ،
وأبت الانقياد لمقتضياتها فيؤدى ذلك إلى بطلان الشريعة ، وترك
العمل بها ، وهو باطل لأن العمل بالشريعة قائم ، والانقياد
لها لم يزل فما أدى إليه فهو باطل مثله فثبت نقيضه - وهو
موافقة أدلة الشريعة لمقتضيات العقول - وهو المطلوب

ثم إن هذه الأدلة الشرعية مرتبة فيما بينها ، فأولها
الكتاب ، ثم السنة ثم الإجماع ، ثم القياس . ذلك أن الكتاب أصل
الأدلة ، لأنه مادة أصل الوحي ، والسنة مبينة له لقوله تعالى :
" وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم " والإجماع
ينبنى على أصل من الكتاب ، والسنة ، كما أن القياس يتخذ
أساس تكوينه من هذه الأصول الثلاثة .

فبيتداً عند استنباط الحكم بأخذه من الكتاب فإن لاسم
يتيسر ذلك للمجتهد عدل إلى السنة يستخرجها فإن لم توافقه
بالحكم طلب الإجماع فإن لم يجد في المسألة إجماعاً يغنيه
استنجد بالقياس وهو آخر العطف وهذه هي الأدلة المتفق عليها
اعداها مختلف فيها .

وقد ورد في ثبوت هذا الترتيب في طريق استنباط الأحكام حديث معاذ لما أُرسله النبي " صلى الله عليه وسلم " الى اليمن قاضيا ومعلما فقال له : بم تقضي ؟ قال " معاذ " بكتاب الله ، قال : فإن لم تجد ، قال : فبسنة رسول الله ، قال : فإن لم تجد ، قال " معاذ " أجتهد رأيي ولا ، ألو - أقصر - قال ف ضرب رسول الله على صدري ، وقال الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى رسول الله .

ومارواه " البيهقي " عن " ميمون بن مهران " أن ايا بكسر - رضى الله عنه - كان إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله تعالى فان وجد فيه ما يقضى بينهم به قض به ، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فان وجد ما يقضى به قض به ، وإن أعياه أن يجد في سنة رسول الله قضاء جمع رؤساء الناس فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قض به ، وكان عمر يفعل ذلك.

نقول : وإنما لم يجر ذكر الإجماع في حديث معاذ كما ذكر في حديث أبي بكر ، لأنه - لا إجماع في حضرة الرسول - صلى الله عليه وسلم - لأنه وحده المنفرد ببيان الأحكام حال حياته - صلى الله عليه وسلم - فلنبيين هذه الأدلة على مقدار مسن التفصيل .

تعريف الكتاب وخصائصه ومميزاته

الكتاب - وهو القرآن الكريم - " هو كلام الله المنسزل على النبي باللفظ العربي المنقول بالتواتر في المصاحف المبدوءة بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس": ويتضمن هذا التعريف أموراً :

الأول- أن مسمى القرآن لا بد أن يكون لفظاً عربياً - فترجمة القرآن لاتسمى قرآناً ولا تطح لاستنباط الأحكام منها - لاحتمال الخطأ في فهم النص العربي مــــن المترجم ثم- احتمال الخطأ في عملية الترجمة نفسها - ومع احتمال الخطأ المتكرر في تعيين معنى النص القرآني مرتين تتعذر الثقة بصحة المعنى المستنبط على طريق الترجمة .

الثاني أن مسمى القرآن يتعين أن يكون" متواتراً. فقراءة الأحاد مثل قراءة" عبد الله بن مسعود"، "قريشام ثلاثة ايام" متتابعات لايعد قرآناً ، وإنما تحمىل على أنها تفسير من الرسول أدرج في القــــراءة وليس منها .

الثالث أن معانى القرآن والغاظه العربيه كليهما منزل من عند الله على التعيين بمعنى أن المنزل من الله معنى معين داخل في لفظ معين - بخلاف الأحاديث النبوية ، والأحاديث القدسية. فإن معانيها لــــم تنزل معينة المعانى والألفاظ ، وإنما إقيست معانيها عليه بطريق الإلهام وهو الذى صنع لها من

عنده الغاظها ، ولا فرق في ذلك بين الأحاديث القدسية والاحاديث النبوية ، غير أن ما يسمى بالاحاديث القدسية قد أمره الله في شأنه - عليه السلام - أن ينسب قوله الى الله .

قلت وذلك لاشتماله على معان ذات شأن خاص في اطلاق الناس عقيدة أو عملا فيؤكد معناها في انفسهم بخصوص نسبتها الى الله كقوله : " يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته فيما بينكم محرما فلا تظالموا " : فلا يتماوى هذا المعنى بمثل قوله في حديث نبوي " البيعان بالخيار ما لم يتفرقا " .

مميزات القرآن

ويتميز القرآن بجملة مميزات

الاولى أن الكتاب هو حجة الأحكام الشرعية الكبرى ومعدنها الأول فيلتمس عن طريقه كل الأحكام ولا يعدل عن الفرع إليه في طلب حكم حادثة إلا عند العجز عن وجودها فيه ظاهرا فينتقل عنه الى المصادر الأخرى المبنية عليه - دون اللجوء إلى تحكيم العقل في شيء من الأحكام على جهة استقلاله بإنشاء الحكم - لاعلى جهة التصرف في استخراج الدليل ، أو التصرف في الاستدلال به على الحكم - كما أشرنا اليه سابقا .

الثانية أن القرآن قطعي الشبوت - كما بينا ذلك - وأما من جهة الدلالة فتارة يكون قطعي الدلالة - ايضا - إذا كان لفظه لا يقبل التأويل ولا يحتمل الا معنسى واحدا ، مثل قوله تعالى " للمذكر مثل حظ الانثيين " :

" فاجتدوهم شماتية جلدة " وتارة يكون ظني الدلالة :
إذا كان نصه يحتمل التأويل ويقبل أكثر من معنى :
مثل " يدالله فوق أيديهم " وقوله " فامسحوا برؤوسكم " .

الثالثة

مع أن القرآن كلية الشريعة وهو مشتمل على مصالح
الدين والدنيا بتعليمها ، أو لإرشاد اليها لقوله
تعالى : " ما فرطنا في الكتاب من شيء " ، و " نزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شيء " ، ووصف القرآن نفسه
بأنه هدى وشفاء لما في الصدور ، ولا يكون مبنيا
على هذه الأوصاف من الاحاطة والتبيان والهدى
والشفاء إلا اذا كان جامعا بين دفتيه لكل اسباب
المصالح المحتاج إليها البشر ومع أنه كذلك فقد
جرت سنته في الأداء على أن يذكر الأحكام على جهة
الإجمال - لا التفصيل ، والكلى - لا الجزئى ، فى
الأعم الأغلب ، ولا يجاوز ذلك إلا فى مواقع الاستثناء
بيواعثه : فهو يتحدث عن أحكام العبادات كالصلاة ،
والزكاة والصوم ، والحج . كما يتحدث عن كثير من
المعاملات كالنكاح ، والبيوع ، والجهاد وغيره
حديثا مجملا لا يكاد يتناول إلا جوهرها الاساسى .
وما يكون وراء ذلك من شروطها أو موانعها أو كيفيةاتها
فإنه يتركه لبيان السنة .

وكذلك كانت السنة ضرورة حتمية فى بيان
القرآن وإكمال احكام الإسلام ، ولا يفترض الاستثناء
عنها فى أداء هذه الوظيفة الأساسية ابدا .

وأما كان الكتاب كذلك لاستحالة استيعابه الحوادث الجزئية
المتجددة بتجدد الأعصار ، ولأن رد الجزئيات من أحكام الحوادث إلى
القواعد الكلية منهج يعطى العقل فرصة العمل وللشريعة مرونة
التطبيق .

مسالك فهم القرآن

=====

المطلب الأول

في المعرفة بكلام العرب

على جهة الكمالات

=====

القرآن - كما قلنا - كلية الشريعة ، وعمدة الملّة ، وآية الرساله ومعجزة الإسلام ، وينبوع الحكمة والأحكام ، وهداية الضمائر ، ونور البصائر ، وترجمة معاني الوجود فيما أنشأ الله من الكائنات ، وابدع من الآيات ، وسوى مسالك المظبوطات ، من تمسك بهدية نجا ، ومن خالف عن أمره ضل ، وهلك .

ولا يشهياً لمن أراد استعماقه ، والوقوف على أسراره من الحكمة والعلم ، واستخلاص أحكام الشريعة الجزئية وقواعدها الكلية ، ومقاصدها العامة المحددة لمنازع النظر والاجتهاد ، من دلالات نظمه ورسوم بيانه - إلا بأن يجعل هذا القرآن - أنيسه وجليسه ، وموضوع درسه ونظره ، وتدبير آياته وأطالسه النظر في معانيه ، وشد الرحال في اقتناص إشاراتهِ وإدراك - تلويحاتهِ ، وأن يستمر على ذلك الأيام والليالي حتى تنطبع به نفسه - فذلك خليق أن يمكنه من الحصول على طلبته ، والظفر بمقصوده - لكن لا يتم للطالب هذا المرام إلا بعد العلم بخصائص القرآن - فلن العلم بهذه الخصائص هي مناقذ الوصول إلى العلم بحقائق القرآن ولليكم ذكر طائفة من هذه الخصائص نسوقها بغير استيعاب قدر ما تندفع به الحاجة في هذا المختصر.

الخاصة الأولى الإحاطة التامة باللغة العربية ، والتمكن من معرفة لسان العرب ، والوقوف على أسرار كلامهم ومراميه في الخطاب ، وأن يكون ذا ملكة راسخة في تذوق أساليبهم في البيان ، ليتمكن بذلك أن يتفهم معاني القرآن من جهة ما كانوا يتفهمونه ، وعلى الوجه الذي كانوا يتفهمونه من هذه الجهة من حيث دلالة صور الجمل على معانيها البلاغية ودلالة الألفاظ على معانيها الموضوعية لها ، ومعرفة المجهود لهم في معاني الألفاظ الحقيقية ، والمجازية - فإذا فعل ذلك أعطى من علم الشرع من القرآن ما تسمو إليه همته ، وظهر بمقصوده العظيم ، فإذا أعياه من ذلك شيء استنجد بالسنة المطهرة ثم من بعدها بكلام السلف السابقين والأئمة المتقدمين فوجد فيه غناءه وحاجته والقرآن من حيث هو معجز قد أعجز بلغاء العرب ، وأفحم فصحاءهم أن يأتوا بسورة من مثله ، نقول: أفلا يمكن أن يعتبر إعجازه حينئذ مانعا للطالبيين من الوقوف على معانيه البعيدة ، وحقايقه الجليلة ، كلا ، فإنه مع كونه معجزا على ما تقرر ، فقد جعل ميسرا للفهم مفتوحا للنظر ، قال تعالى : " ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر " - وقال : " ولقد يسرنا بلسانك لتبخر به المتقين وتنذر به قوما لدا " - وقال : " كتاب أنزلناه اليك مبارك ليديره آياته ، وليذكر أولوا الألباب " . - فهذه النصوص قاطعة في إثبات يسر القرآن للقراءة ، والتفهم له ، والاستنباط والتذكير والتعقل ، والاعتراف من شيطان بحاره ما أمكن الفهم والقرائح نوالهم العلم والحكمة] على أن يسر القرآن للمخاطبين على هذا الوجه لمهوه من وجوه أعجازه المتعددة ، فإنه - لم يزل مع كونه معجزا - كلاما من جنس كلام العرب ميسرا للفهم . مفتوحا للنظر - فلا يعجز العرب عن معارفه ، والإتيان بسورة من مثله إلا إذا كان هو في أعلا درجات الإعجاز حقيقه - فإنهم أقسدر ما كانوا على معارفة الأمثال من كلامهم أعجز ما كانوا على معارفة القرآن - وهو من جنس كلامهم .

المملكه الثانيه

المعرفه بأسباب النزول

=><<=>

والمعرفه بأسباب النزول : يتضمن أمرين :

الأول : أن علم البيان والمعاني موضوعه مسائلهمسا للإقتدار على معرفه معاني القرآن والاستشراف على مقاصده فضلا عن معرفه كلام العرب والوقوف على أغراضها في مخاطباتها: وإنما كان علم البيان ، والمعاني بهذه المعايه ، لأن فقه مسائلهما مشير إلى الأسباب التي تجعل الكلام مطابقا لمقتضى الحال ، ومطابقه الكلام لمقتضى الحال ، هو أصل البلاغه ، فلا يفهم الكلام الذي يجيء على نهج البلاغه إلا بمعرفه الحال التي صدر كلام البليغ قاصدا لمطابقتها - ذلك أن الكلام يكون واحدا في نفسه ثم يختلف معناه باختلاف الخطاب المستعمل فيه من حيث يكون غليظا ، او رقيقا ، وباختلاف المتكلم من حيث يكون من السامع بمنزله أعلى ، أو أدنى ، فليس يكون صيغه الخطاب من صاحب المنزله الأعلى كالخطاب من المتعاونين ، أو من صاحب المنزله الأدنى ، واختلاف السامع من حيث يكون وليا ، او خصما ، ورضيا أو معاندا ، ألا ترى أن الاستفهام يكون بلفظ واحد ثم يتنوع إلى تقرير ، وإنكار وتوبيخ (ألا ترى أن الأمر يكون بلفظ واحد ، ثم يتنوع في الاستعمال إلى الاباحه والإرشاد ، والتهديد ، والطلب وغيرها ، وما ذلك إلا لاختلاف الأحوال التي تستعمل فيها هذه الصيغه الواحدة .

وإذن فمعرفة الأحوال التي يتعين أن يكون الكلام البليغ كالقرآن العظيم المستأثر بأعلى قمم البلاغه موضعا - مطابقا لها - أمر لا بد منه في معرفه معاني هذا الكلام المعجز وادراك

مقاصده البعيدة ومعرفة أسباب نزول الآيات [إعلام بالحال والمناسبة التي نزلت فيها الآيات ، فتكون المعرفة بها كاشفة لمعاني القرآن معينة على بيان مقاصده ووجه دلالاته وتفهم أسرار بلاغته ، وموضعها في مرتبة الحكمة والإعجاز .

والوجه الثاني - وهو مبني على الأول :

هو أن الجهل بأسباب النزول تؤدي إلى الوقوع في الشبه والإشكالات في بيان مرادات القرآن ويورد آياته ، مورد المجمل من النصوص الذي لا يعطى معناه على التعيين ، بل يكون مجالا لاحتمالات المختلفة ، فيغض ذلك بالناظرين فيه إلى الاختلاف في بيان المراد منه ، ووقوع الاختلاف إذا وقع في بيان مرادات القرآن فإنه يسوق إلى وقوع النزاع بين الأمة وأنه أمر يجب اجتنابه بكل سبيل ولقد كان السلف - رض الله عنهم ناظرين لهذا المعنى منبهين من أجل ذلك على وجوب العلم بأسباب النزول يوضح المعنى الأول - ما نقله الشاطبي فيما روى أبو عبيده :

عن إبراهيم التيمي - قال : خلا عمر ذات يوم فجعل يحدث نفسه ، كيف تختلف هذه الأمة ، وتبنيها واحد ، وقبلتها واحدة ، فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين : إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيم نزل ، وأنه سيكون بعدنا أقوام يقسرون القرآن ولا يدرون فيم نزل ، فيكون لهم فيه رأى ، فإذا كان لهم فيه رأى اختلفوا ، فإذا اختلفوا اقتتلوا - قال : فزجره عمر وانتهره ، فانصرف ابن عباس . ونظر عمر فيما قال فعرفه ، فأرسل إليه ، فقال : اعد على ما قلت ، فأعاد عليه ، فعرف عمر قوله ، وأعجبه وما نقله - أيضا - من رواية " ابن رهب" عن بكير ، أنه سأل " شافعا " كيف كان رأى ابن عمر في " الحرورية " الحرورية هم " الخوارج " ، فقال : كان يراهم شرار خلق الله ، إنهم انطلقوا إلى آيات من القرآن انزلت في الكفار فجعلوها في المؤمنين " وموضع الشاهد في هذا النص ،

أن الخوارج كانوا من أشد الغرق نزاعاً مع جملة المسلمين ،
وأشد الناس نزاعاً مع انفسهم وقد كان من سبب ذلك جهلهم
بأسباب نزول القرآن فانطلقوا بآيات نزلت في الكفار فجعلوها
على المؤمنين .

ويؤكد المعنى الثاني - وهو وجوب العلم بأسباب النزول -
قوله - عليه السلام - " خذوا القرآن من أربعة ، وذكر منهم
" عبد الله ابن مسعود " ، وقد كان عبد الله بن مسعود من أعلم
الناس بأسباب النزول - لقوله - رض الله عنه - في خطبة
خطبها: " والله لقد علم اصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم -
أنى من أعلمهم بكتاب الله " ، وقال في موضع آخر " والسبب
لإله غيره ما أنزلت سورة من كتاب الله الا وأنا أعلم أين
أنزلت ، ولا أعلم آية من كتاب الله الا وأنا أعلم فيما أنزلت ،
ولو أعلم أحدا أعلم بكتاب الله متى تبلغه الإبل إلا ركيت إليه "
فاذا ضمنا كلام ابن مسعود إلى بعضه ، أفاد أن الأعلام
راجعوا بالقرآن الى العلم بأسباب النزول ، فاذا ضمنا ذلك
الى "ارشاد النبي لاخذ القرآن من عبد الله بن مسعود ، أفاد
ذلك الإشارة الى لزوم العلم بأسباب النزول في تحصيل العلم
بالقرآن - اخذاً من ارشاده - صلى الله عليه وسلم -

وعن الحسن - رض الله عنه - أنه قال : " ما أنزل الله آيةً
إلا وهو يحب أن يعلم فيما أنزلت ، وما اراد بها " . وهو نص
في الموضوع . قلنا إن الجهل بأسباب النزول مؤد باصحابه إلى
الوقوع في الشبه والأشكالات المتعلقة بفهم المراد من كلام الله ،
والمجهلة لمعانيه المقصوده بخطابه ، ويدل على ذلك جملة
وقائع ظهرت أثناء نظرهم للقرآن ، واردة فهمهم لمجرى خطابه
ومن ذلك ما نقله " الشاطبي " - رض الله عنه - ان " مروان "
أرسل بوابه إلى ابن عباس - رض الله عنه - وقال له : قل له :
" لئن كان كل أمرئ فرح بما أوتى وأحب أن يحمد بما لم يفعل

معدبا للنعدين أجمعون" فقال " ابن عباس " مالكم ولهذه الآية إنما دعا النبي - صلى الله عليه وسلم - يهود فسألهم عن شيء فكتموا إياه وأخبروه بخبره ، فأروه أنهم قد استحمدوا الله فيما أخبروه عنه فيما سألهم عنه ، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم ، ثم قرأ " واذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه - الى قوله : ويحيون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ، ولهم عذاب أليم " . فهذا السبب بين أن المقصود من الآية غير ما ظهر لعمران من الغم ومن ذلك ما روى أن عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين فقدم الجارود يخبر عمر أن قدامة شرب فمكر ، فقال له عمر ، ومن يشهد على ذلك فقال : أبو هريرة يشهد على ذلك - فقال عمر يا قدامة إنى جالد لك : فقال : والله لو شربت كما يقولون لما كان لك أن تجلدى . قال عمر ولم . قال : " لأن الله يقول : " ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وأمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين " : قال قدامة : فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا ، شهدت مع رسول الله بدرا ، واحدا ، والخندق ، والمشاهد كلها ، فقال عمر الا تردون عليه قوله : فقال ابن عباس : " أن هو لا " الايات انزلن عذرا للمنافين ، وحجة على الباقيين ، فعذر الباقيين أن الله أنزل هذه الايات قبل ان تحرم عليهم الخمر ، وحجة على الباقيين لان الله يقول : يا أيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والأنصاب ، والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون" قال ابن عباس : فان كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ، ثم اتقوا وأحسنوا " : فان الله قد نهى أن يشرب الخمر " قال عمر صدقت . وسر الغلط في هذا المشهد أن قدامة غفل

عن موضع نزول الآية الأولى ، وأنها كانت فيمن مات من المحاربة قبل نزول الآية في تحريم الخمر ، هكذا يقول الإمام الشاطبي في " الموافقات " في هذا الموضع وسلمه له شارحه العالم الجليل الدكتور الشيخ " عبد الله دراز " وأنا وان كنت أتحفظ جدا في ابداء ملاحظة على كلام رجلين كل منهما كان إمام عصره ، إلا أن ذلك لا يشفع لي في كتمان رأيي اذا بدت لي ملاحظة على كلام أهبل العلم أنى أرى أن الموافقة المذكورة ليست من قبيل الجهل بمعرفة السبب ، لأن المراد بالسبب الذى تنزل بعض الآيات حوايا عليه ، إنما هو سبب محدد - كما رأيت في قصة مروان وابن عباس في قصة اليهود ، وأما في هذه الواقعة فلا يعدوا الحال أن يكون للآية الأولى نزلت في تاريخ سابق عامة في جميع المؤمنين ، وفي جميع اجزاء الزمان الذى كانوا فيه ، بحيث لو لم تنزل الآية الثانية لما أمكن القول بأن الآية الأولى جاءت موضوعة على سبب خاص والذى أراه ، أن الاستدلال في هذه الواقعة المتبادل بين قدامة ابن مظعون وابن عباس إنما يرد الى قاعدة " العام " وتخصيص " العام " المعروفة عنـــــــد " الأصوليين " ذلك ان كلمة " فيما طعموا " تنحل الى كلمتين " ما " ، وهى اسم موصول يفيد " العموم " و" طعموا " - وهى ملتبها المفسر لمعناها - ومعنى " طعموا " تناولوا ، والمعنى الكلى للجملة " ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فى أى شئ تناولوه أى شئ ولو كان هو الخمر أو لحم الذئب ، لمن كان متصفا بالآيمان والتقوى ، والإحسان ، فهذه قضية عموم الآية الذى أستشهد قدامة به ، فأجابه ابن عباس بأن هذا العموم ليس جاريا على إطلاقه ، ولكنه عموم دخله التخصيص بالآية الثانية ، فكأنه قال : ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الا إن كان خمرًا فاجتنبوه ، فهذا - فيما نرى - هو النظر الصحيح فى تخريج الحوار الذى جرى فى هذه الواقعة ،

ومثال ذلك من القرآن في سياق آخر ، لما نزل قوله - تعالى .
" إنكم وماتعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون"
فقال ابن " الزبيرى" - ان النصارى عيدوا " المسيح" واليهود
عيدوا " العزيز" ، وبنو قليح عيدوا الملائكة - فهـؤـلـاء -
ايضا يدخلون النار ، بناء على العموم المستفاد من كلمة
" ما " في قوله " انكم وماتعبدون من دون الله" فأنزل الله
تخصيما لهذا العموم بقوله : " ان الذين سيقت لهم منا الحسنى
أولئك عنها مبعدون" ، فاستثنى ، أو خص من " العموم " الوارد فى
الآية الأولى الذين سيقت لهم من الله الحسنى - وهم " المسيح"
و " العزيز" ، والملائكة ومن ذلك - أى من جسده الوفاغ
المعدودة فى أسباب النزول - مارواه اهل التفسير أن رجلا
جاء إلى ابن مسعود فقال له : تركت فى المسجد رجلا يفسر القرآن
برأيه ، يفسر هذه الآية " يوم تأتي السماء بدخان مبين"
يقول يأتي الناس يوم القيامة دخان فيأخذ ما نفاسهم حتى
يأخذهم كهيئة الزكام - فقال ابن مسعود: " من علم علما فليقل به
ومن لم يعلم فليقل " الله ؛ أعلم" فان من فقه الرجل أن يقول
فيما لا علم به - الله أعلم - إنما كان هذا لأن قريشا استعموا
على النبي - صلى الله عليه وسلم - فدعا عليهم بسنين كسنى
يوسف ، فأصابهم قحط وجهد حتى أكلوا العظام ، فجعل الرجل
منهم ينظر الى السماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدخان من
الجهد ، فأنزل الله " فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين"
إلى آخر الآيات .

وهكذا نتبين بجلاء أن المعرفة بأسباب النزول ضرورة
علمية يتعذر التخلي عن الوقوف عليها فى الفهم الصحيح
- لا المخطأ - للقرآن الكريم .



المسلك الثالث
المعرفة بعادات العرب
= *** =

وهي المعرفة بعادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها في حال التنزيل ان لم يكن في الموضع سبب خافي معين على فهم المقصود من النص القرآني المطلوب فهمه على وجهه لا يَحتمل الشبهة والأشكال وذلك لأن هذه الشريعة أمية لا تفهم إلا على معهود الأميين الذين تنزلت عليهم ومعنى كونها أمية أن معانيها وحقائقها ، وتكالييفها ، لا يتوقف إدراكها والعلم بها على معرفة العلوم الكونية والرياضية ، والأنظار الفلسفية بل يكفي في ذلك الاعتماد على توجه الفطر السليمة والعقول المستقيمة والدليل على ذلك :

أولا النص على كون هذه الشريعة أمية بالمعنى السدي ذكرناه لكلمة " الأمية " بالكتاب والسنة كقوله - تعالى - هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم " وكقوله : " فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي " : والامى منسوب الى الأم ، لانه يبقى على أصل حالة الولادة لم تطرأ عليه ميزان ثقافية ، ولا حضارية ، وفي ذلك جاء قوله تعالى - " وما كنتم تتلوا من قبله من كتاب ، ولا تحطه بيمينك " ومن السنة جاء قوله - صلى الله عليه وسلم - " بعثت الى أمة أمية " وقوله : " نحن أمة أمية لانحسب ولا نكتب : الشهر هكذا ، وهكذا " مشيرا باصابعه لعدد أيام الشهر وثانيا : وبما أن هذه الشريعة أرسلت اليقوم أميين فأما ان تكون على نسبة ما هم عليه من وصف الأمية ، أو تكون على غير ذلك ، فإن كانت على نسبة ما كانوا عليه من وصف الأمية ، فقد ثبت مطلوبنا وهو كونها شريعة " أمية " وان كانت أعلى نسبة من وصف الأمية : الشايبست

لمن جاءتهم من العرب ، وجاءت على خلاف المعهود لهم فـــــــ
عاداتهم في الأقوال ، والأفعال ، والأحوال . في حال التنزيل -
فلم تكن حينئذ لتقع من نفوسهم ، وكانوا يقولون: جائتنا بما
لا عهد لنا به من أساليب الخطاب ، وغرائب العلم ، ولكن الواقع
المستيقن أثبت أنها وقعت ، من نفوسهم موقع السكينة والاقتران ،
فلم ينسبهم عليهم خطاياها ، ولا اغترب على نفوسهم جنس علو بها ،
وهي لا تكون كذلك إلا إذا كانت مشاكلة لهم في وصف الأمية
الذى كانوا عليه ، وإذا كانت مشاكلة لهم في وصف الأمية فهى -
كما نقول شريعة أمية والآن نسوق اليكم بعض الأمثلة التى توضح
هذا المعنى وتدلل عليه : والمشال الأول ، قال تعالى : " وأتموا
الحج والعمرة لله " فهذه الآية إنما تدل على تمام الحج
والعمرة ، وليس على اثبات فرض الحج ، فأن فرضيته ثابتته
بقوله - تعالى : " والله على الناس حج البيت " : فقد جاءت الآية
الأولى على سبب وحال خاص ، وذلك أن الحج كان معروفا فـــــــ
الجاهلية وكانوا يزيدون فى شعائره وينقصون ، ومن ذلك أنهم
كانوا لا يقفون بعرفة فجاءت الآية أمرا بإتمام شعائر الحج التى
كانت تؤدى فى الجاهلية منقوضة ولولا المعرفة بالعبادة والحال
التى نزلت الآية على مقتضاه لأشكل علينا معنى الآية من جهسة
طلب الأتمام .

المشال الثانى : " قال تعالى : " ربنا لا تؤاخذنا ان
نسينا أو أخطأنا " نقل عن أبى يوسف أن ذلك كائن فى الشرك
لأنهم كانوا حديث عهد بكفر فيريد أحدهم التوحيد فيهم فيخطئ
بالكفر فعفا عنهم فى ذلك كما عفا لهم عن النطق بالكفر فى
حال الأكرام ، قال : فهذا على الشرك ، ليس على الأيمان فـــــــ
الطلاق والعتاق والبيع والشراء ، لم تكن الأيمان بالطلاق
والعتاق فى زمانهم المشال الثالث : قال تعالى : " وأنه
هو رب الشعرى " فيقول قائل : ولماذا الشعرى ، فلا يهتدى

للجواب الصحيح الا اذا علم من حال العرب في الجاهلية أنهم
كانوا يعبدون هذا النجم ، وكانت تعيده " خزاعة " ، ابتساع
لهم ذلك أبو كيشة ، ولم تكن العرب تعبد من الكواكب غيرها
فلذلك ذكرت .



المطلب الرابع التزام قاعدة حكاية الألسوال

==

كل نص من القرآن يشتمل على حكاية قول من الألسوال ، أو حكم من الأحكام ، أو خبر من الأخبار ، فأما أن يشتمل مع ذلك على التنبيه على كذب المحكى بهذه الحكاية وبطلانه ، أو لا يشتمل على ذلك بل يظل ساكتاً عن الحكم فيه شيء ، فإن كان الأول ، فلا إشكال في المحكى وبطلانه ، وهذا ما لا يحتاج إلى برهان عليه ، وإن كان الثاني فأقرار القرآن له وسكوته عن التنبيه عليه بكذب ، أو بطلان دليل على صدقه ، وصحته ، لأن الله سمى القرآن فرقانه وتبييناً ، وشفاء لما في الصدور ، وهدي ورحمة للمسلمين ، ولا يكون القرآن كذلك على ما سماه الله به ، إلا وهو حق وصدق فيما سكت عن التنبيه عليه بالكذب والباطل ، واشبهه وأقره ، ولبيان هذا الأمرين نعوق لكم لكل نسوع طائفة من الأمثلة أمثلة النوع الأول : المثال الأول - قال تعالى : وقالوا ما أنزل الله على بشر من شيء : وهو قول اليهود اعتراضاً منهم على نزول القرآن على النبي - فنبه الله على كذبهم بقوله : " قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس " وهو مثال اتخذ بعض " الأصوليين " - كما حسب " التوضيح " - شاهداً على أن " الموجبة " الجرسية تقيس " السالبة الكلية " كقول أهل المنطق .

المثال الثاني : قال تعالى : " وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله ، قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه " استهزاءً بالمؤمنين وتعنيتهما لهم - فرد الله عليهم بقوله : " إن أنتم إلا في ضلال مبين "

واختلفت طريقة المشايخ في بيان كونهم بهذا القول في ضلال مبين : فذهب " الشاطبي " إلى أن هذا القول منهم إنما كان حيدة عن سنن الجواب الصحيح ، فقد كان طريق الجواب الصحيح الامتناع ، أو عدم الامتناع بقول " نعم " أو " لا " ، لكنهم عدلوا عن ذلك إلى الاحتجاج بالمشيئة الإلهية التي لاتعارض فقالتوا : لم يشأ الله أن يطعمهم فلا قدرة لنا على اطعامهم ، فاناقلب هذا الاحتجاج عليهم ، إذ احتجوا بالمشيئة الإلهية المطلقة التي لاتعارض ، وهي مشيئة الله عدم اطعامهم على امتناعهم عن إطعامهم : فيقال لهم من هذا الوجه نفسه ، لكن الله شاء تكليفكم بأطعامهم ، فإذا كانت مشيئة الله لاتعارض ، فكيف أقدمتم على معارضة مشيئته بالامتناع عما كلفكم به من إطعامهم ، فهل هذا إلا التناقض المبين ، وهو عين الضلال المبين .

وذهب " الرازي " - إلى أن المقصود من قولهم " أنطعم من لو يشأ الله اطعمه " أحد احتمالين أحدهما : أن يكون إشارة إلى أن الله إن شاء أن يطعمهم كان يطعمهم فلا نقدر على إطعامهم ، لأنه حينئذ من تحصيل الحاصل ، وأن شاء عدم اطعامهم فلا يقدر أحد على إطعامهم ، فاطعامهم المأمور به غير مقصور لهم على كل من الغرضين ، فكيف يؤمرون بما لاتسع له قدرتهم وشأنيهما : أن يكون معنى كلامهم هو أن الله أراد تجويصهم هؤلاء بعدم إطعامهم فلو أطمعناهم يكون سعيا في إبطال فعل الله وأنه لايجوز ثم أجاب بقوله : إن هؤلاء المشركين نظروا بمقالتهم هذه إلى إرادة الأمر ، ولم ينظروا إلى الأمر ، والطلبه وذلك أن السيد إذا أمر العبد بأمر لاينبغي أن يكشف الله سبب الأمر ، والاطلاع على المقصود الذي أمر لأجله : مثاله : الملك إذا أراد الركوب للهجوم على عدو بحيث لايطلع عليه أحد ، وقال لعبيده أحضر المركوب ، فلو تطلع العبد ، واستكشف المقصود

الذى لأجله كان الركوب لنسب الي أنه يريد أن يطلع عدوه على الحذر منه ، وكشف سره - قال : فالأدب فى الطاعة هو - اتباع الأمر ، لاتباع المراد ، فالله - اذا قال : " انفقوا مما رزقكم " فلا يجوز لهم أن يقولوا : لم لم يطعمهم الله مما فى خزائنه ، والى يظهر لنا من وراء مايقول هؤلاء الأئمة فى رد إشكاليات قول المشركين فى هذه الآية : أن نقول : ليس من الصحيح أن الله لم يشأ اطعام أولئك المساكين المطلوب إطعامهم والمشركنون غالطون فى نسبة هذه الدعوى إلى الله - بل إن الله يشاء إطعامهم -بدليل قوله فى آية أخرى : " وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها " : فثبت بهذه الآية أنه الزم نفسه برزق جميع أفراد الإنسان وكل من له حركة يدب بها على الأرض ، ولم يزل - سبحانه - قيوما بهذا الإلتزام - لكنه جعل رزق الفقراء والعاجزين مقتطعا من أموال الأغنياء فملكية الأغنياء قسسى أموالهم مكفوفة عما جعله الله حقا للفقراء فى هذه الأموال فمقدار هذا الحق غير مملوك لهم على الحقيقة ، فحاجة الفقراء إلى الأ طعام غير ناشئة من عدم مشيئة الله إطعامهم لأنسه - سبحانه لم يشأ إطعامهم ، بل هى ناشئة من حبس هو لاءالمشركين طعام الفقراء عنهم بغير الحق ، فاعتراض هو لاء المشركيين بوضع مسئولية حرمان الفقراء على مشيئة الله مردود عليهم من حيث تقع مسئولية ذلك عليهم أنفسهم .

المثال الثالث : قال - تعالى - " وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا فقالوا هذا الله - يزعمهم - وهذا لشركائنا فإنا كان لشركائهم فلا يعل الى الله وماكان لله فهو يعل لشركائهم " - ثم عقب على هذا بقوله - " ساء مايحكمون "

وبيان معنى الآية أن المشركين أفرزوا من أموالهم مما خلق الله لهم من الزرع والأنعام نصيبا قسموه قسمين ، قسميا

جعلوه في سبيل الله للضيغان ، والمساكين ، وقمما جعلوه في خدمة أصنامهم ، فإذا فضل فضل من المال مما جعلوه لله أضاقوه لخدمة أصنامهم ، وإذا فضل فضل من المال مما جعلوه لشركائهم لم يضيفوه لما جعل إحسانا في سبيل الله - ولا شك أن هذا العمل بهذه الصورة خطأ وباطل ، فنية القرآن بعد حكايته على أنه من سوء الحكم وباطل المعتقد .

المثال الرابع - قال تعالى: " وقالوا هذه أنعام وحيرت حجر لا يعطمها إلا من نشاء بزعمهم وأنعام حرمت ظهورها وأنعام لا يذكرون اسم الله عليها افتراء عليه " - ثم أعقب ذلك ردا عليهم بقوله " سيجزيهم وصفهم إنه حكيم عليم " : وبيان معنى الآية : أن المشركين أفرزوا نصيبا من أموالهم من الزرع والأنعام فجعلوها حيا محجورة - لا يتصرفون فيها لأنفسهم ثم قسموها أقساما ، فمنها ما خصوا به خدام أصنامهم ومنها من الأنعام ما سبوه وامتنعوا عن ركوبه واستخدامه حسية لأصنامهم ومنها ما لا يذكرون اسم الله عليه عند ذبحه بل يذكرون عليه إسم أصنامهم دونه - وكل ذلك جهالة وقلال ، وافتراء على حكم الله ، فلذلك رد الله عليهم شرعية ضيعهم . وسماء افتراء . . . وتوعدهم بالعذاب عليه . وحيثما نظرت في القرآن وجدت من ذلك أمثلة متعددة .

فأما النوع الثاني من حكايات القرآن - ونذكر بأنفسه ما حكاه القرآن من الأحداث ، وسكت عن تفنيده فكان مصادقة عليه ، بخلاف النوع الأول فأمثلته كثيرة - منها ما حكاه من شريعة بنى اسرائيل وسكت عنه كقوله : " وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين ، والأنف بالأنف ، والأذن بالأذن ، والمن بالمن ، والجروح قصاص " ومنها قوله في حكاية قصة أهمل الكهف " سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم • ويقولون خمسة - سادسهم

كليبهم رجما بالغيب ، ويقولون سبعة وشامنهم كليبهم " - ففسر
هذه الآية شاهد على النوع الأول • وشاهد على النوع الثاني
ففى حكاية كون الكلب رابع الجماعة ، أو سادسهم ، نبه
القرآن على أن ذلك رجم بالغيب فأفاد أنهم ليسوا خمسة ولا
سنة - لأن الحكم إذا كان رجما بالغيب كان ظنا ، والظن لا يركن
إليه ، وفى حكاية كون أصحاب الكهف سبعة ، وشامنهم كليبهم
سكت عن الاعتراض ، فأفاد أن عددهم سبعة أنفس ، وقد عقب
القرآن على ذكر التردد فى عددهم بقوله " ما يعلمهم إلا قليل"
قال ابن عباس " • " أنا من القليل الذى يعلمهم " وينضمم
إلى ذلك جميع ما يحكيه القرآن من أخبار الأنبياء الماضين ،
والأولياء المتقدمين كخبر الخضر مع موسى ، ونبأذى القرنين •
والحديث عن كفالة زكريا لمريم وما كان يحدث لها من الخوارق
والكرامات - وما هو من هذا الجنس مما كان يحكيه القرآن بغير
تفنيد له ، والاعتراض عليه ، شرع من قبلنا هل هو شرع لنا ؟
ولقد ظهر فى هذا الموضوع من نهج القرآن مسألة " أصولية "
شغلت تفكير الأصوليين إذ قالوا: هل يعتبر ما ذكره القرآن
من شرائع من قبلنا وسكت عنه - شريعة لنا يتعين علينا العمل
بها ؟ • فاختلغوا فى ذلك على ثلاثة أقوال : أحدهما : أنه
يلزمنا العمل بشرائع من قبلنا إلا إذا ورد فى شريعتنا نص
ناسخ للمحكى من شريعة من قبلنا - واستدلوا بقوله تعالى -
" أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده " : قالوا : إن النبى -
عليه السلام - أمر بالاعتداء بهدى الأنبياء السابقين -
وشرائعهم من هديهم • ورد بأن المقصود من هديهم أحد أمرين
أحدهما : أن يقتدى بهديهم فى احتمال مشاق الرسالة والصبر على
عناد المعاندين ، على مثال قوله " فاصبر كما صبر أولوا
العزم من الرسل " وشانئهما : أن يكون المقصود بالهدى
المطلوب فى الأمر بالقدوة - وإنما هو خصوص التوجيه -

لا الأحكام - على مثال قوله: " شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصىنا به إبراهيم وموسى ، وعيسى . أن أقيم الدين ولا تتفرقوا فيه " - فهذا محمول على التوحيد باتفاق العلماء • المذهب الثاني : هو أن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا حتى يقوم الدليل على طلب العمل بشيء منه ، واستدلوا بقوله - تعالى - " لكل جعلنا منكم شرعية ومنهاجا " ، أي - أحكاما خاصة لكل نبي ، وأسلوبا معيناً فى أداء هذه الأحكام ، قالوا: لأن الأصل فى الشرائع الماضية الخصوص فقد كان يحدث من سنة الله ان يرسل رسولين يرما لتيسر فى مكانين مختلفين ، فى زمان واحد - الا أن يكون أحدهما تبعا للآخر ، كما قال فى قصة " ابراهيم " - عليه السلام - " لم آمن له لوط " - وكما كان هرون لموسى - عليهما السلام - .

وحيث ثبت اختصاص الرسول بالمكان فثبت جواز اختصاصه بالزمان - أيضا - لأن الزمان من جنس المكان وعاء للمحدثات قيقياس عليه فصار الاختصاص فى شرائعهم أصلا إلا بدليل - قاض بالعمل بها • المذهب الثالث : هو أن شرع من قبلنا هو شرع لنا على أنه شرعنا - بمعنى أن مانعمل به من شرائع من قبلنا ليس ثابتا علينا باستدامة خطاب الشريعة السابقة الينا ، ولكنه ثابت علينا بخطاب مستأنفا توجه علينا من الشارع ابتداءً . قالوا: لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان أصلا مقموذا فى وجود الشرائع فالشرائع كلها كانت أطوارا متلاحقة على معارج الكمال للوصول إلى شريعته الكاملة التى ختم الله بكمالها الشرائع ، وبذلك كانت شريعة عامة شاملة للبشر أجمعين •

وكان - صلى الله عليه وسلم - وارثا لما مضى من محاسن الشريعة ، ومكارم الأخلاق ، قال - تعالى - " ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا " - والأرث حين ينتقل من

المورث الى الشخص الوارث - ينسب الى الوارث وتنقطع نسبتته الى المورث - فكذلك ما كان من شرايع الأنبياء السابقين موروثة للنبي - صلى الله عليه وسلم - بتوريث الله له - فإنه يكون من شريعته خاصة به ؛ وهذا المذهب هو الذى اعتمده كثير من النظار كالغزالي ، وشيخنا فخر الإسلام " البرذوى " من مؤسسى أصول المذهب الحنفى - وجرى عليه كثير من الفقهاء ، و" المتكلمين " - غير أن شيوخنا الأحناف أضافوا لصحة اعتماده وقبوله شرطاً لازماً - بما يوشك أن يجعله مذهباً رابعاً خاصاً بهم ؛ قالوا : لا يعتد بالمنقول عن شرايع أهل الكتاب ، إلا بإخبار من الكتاب أو السنة الصحيحة ، أما النقل عن شرايع أهل الكتاب بإخبارهم أنفسهم أو بإخبار من ينقل عنهم من المسلمين ، أو إخبار من أسلم منهم ، فذلك كله مردود لعدم الوثوق بطريق نقله ، أو لعدم الوثوق بصحته بعد ما ثبت عليهم من تحريف الكلم من بعد مواضعه وقد اتبني على هذا الخلاف فى هذه المسألة الأصولية خلاف فى بعض المسائل الفرعية الفقهية .

على هذا الوجه ذهب القائلون بأن شرع من قبلنا هو شرع لنا - إلى القول بأن الكفار مكلفون بفروع الشريعة ، لحكاية القرآن عن بعض أهل الملل السابقة إقرارهم باستحقاق العذاب عليهم بقولهم " لم نك من المصلين ، ولم نك نطعم المسكين " من غير إنكار وأما القائلون بأن شرع من قبلنا لا يلزمنا العمل به ، فقد منعوا أن يكون الكفار مكلفين بفروع الشريعة ، وذهب الحنفية بتاء على قولهم بأن شرع من قبلنا شرع لنا على أنه شرعنا إلى القول بوجوب أن يقتسل المسلم بالكافر الذى جرى على قاعدتهم لقوله تعالى : حكاية عن بنى اسرائيل " وكتبنا عليهم فيها " - أى التوراة - " أن النفس بالنفس " وهو نص مطلق يقتضى التسوية فى القصاص بين جميع النفوس من غير نظر إلى إصناف أحداها بالأيمان

أو أتعاف الأخرى بالكفر - كما هو حكم اللفظ؟ المطلق" كما ذهب القائلون بأن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا إلى السبي القول بأنه لا يقتل مسلم بكافر ، وهو مذهب المالكية ، وهكذا نجد طرازا من هذه المسائل الخلافية بين الفقهاء مردودة إلى هذا الأمل .



العنكبك الخامس
معرفة الظاهر والباطن
من معاني القرآن

==><00000<==

من الناس من يرى أن في معاني القرآن ماهو ظاهر وماهو باطن • وربما نقلوا في ذلك عن " الحسن " حديثا مرستنا لا يقول : " إن للقرآن ظهرا وباطنا - أي ظاهرا وباطنا • وكل حرف حد وكل حد مطلع ويقصدون بالجملة الثانية في أنسب التفاسير أن لكل حرف حدا وأن لكل حد مطالعا - كما روى هذا اللفظ من طريق آخر ذكره صاحب " روح المعاني " في مقدمة تفسيره ، ومعنى هذه الجملة أن لكل حرف - أي طريق مما أنزل الله عليه القرآن " حد " - أي نهاية ينتهي إليها ما أراد الله منه - ولكل حد مطلع " أي بداية وموصل إلى فهمه وإدراكه على الوجه الذي أراد الله منه وسواء صح هذا الحديث أم لا يصح ، فقد حدث أن طوائف من الناس زعموا ان للقرآن معنى باطنا يحملون لفظ القرآن عليه ، أما أن يكون للقرآن معاني ظاهرة فهذا مالا يختلف فيه أحد من أهل العلم ، وأما ان يكون للقرآن معاني باطنه فهو ما وقع فيه الاختلاف - وليس من ناحية أن يكون للقرآن معان باطنه - فهذا أيضا محل اتفاق بين أهل الحق وغيرهم - ولكن خلافهم كان في تعيين ماهو المعنى الباطن الذي يشار إليه - هذا هو تشخيص المسألة بالضبط ، ولنبدأ الآن في ذكر وصف المعاني الظاهرة أولا ، وطرقا من طرق استفادتها من القرآن ، ثم نعقب على ذكرها بذكر التعريف بالمعاني الخفية المعتبرة وطرق استفادتها من القرآن - أيضا -

وضعت الالفاظ العربية للدلالة على إفادة المعاني الموضوعية لها وضعا افراديا - كالألفاظ الدالة على معانيها بطريق الحقيقة ، أو وضعا نوعيا لطرق المجاز وكذلك وضعت الجمل العربية في صور مختلفة تحتل كل صورة منها بعض المعاني البلاغية الزائدة على المعنى الوضعي لكل لفظ بانفراده كإفادة الحصر في قوله - تعالى - "إياك نعبد وإياك نستعين" وإظهار العناية بتقديم الموضوع في قوله - تعالى - "محمد رسول الله" ومثل ارادة التكرار في قول الشاعر :

أو كلما وردت عكاظ قبيلة

بعثوا إلى عريفهم يتوسم

فإن استعمال لفظ " يتوسم " المضارع في هذا الموضع يفيد بوضعه التكرار المقصود للشاعر وكقول الآخر : في معنى آخر :

وتظن يلمى أنني أبغى بها بدلا

أراها في الضلال تهيم

فإن الشاعر لم يعطف جملته " أراها في الضلال تهيم " على جملة " أبغى بها بدلا " - لأنه لو فعل لكان المعنى أن رؤية " سلمى " هائمة في الضلال من مظهرها - ولو صح ذلك لكان هناك احتمال أن يبغى بها بدلا لكنه لا يريد ذلك - لأن مقصود الإعلام بأنسه لا يبغى بها بدلا •

ومن ذلك في القرآن الاختلافات في صور الألفاظ الوضعية التي تدل من المعاني الأصلية على ما يشبه المعاني الزائدة في اختلاف صور الجمل المركبة - وذلك قوله - تعالى - " فعن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء " والشاهد في قوله ضيقا حرجا - إذا قورن بقوله - تعالى - في آية أخرى

" فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك " وموضح
الشاهد فيه " وضائق به صدرك " - فما هو الفرق بين استعمال
" ضيق " في الآية الأولى ، واستعمال ضائق في الآية الثانية :
فتقول: ان " ضيق " صفة مشبهة تدل على شتوت معناها في نفس
القائمة به - واستعمالها في موضعها هنا موضع البلاغة - لأن
المقصود هو الكشف عن الضيق الشديد المعربد في نفس من أضله
الله بخذلان نفسه له فانصرف عن الدخول في الإسلام منصرفاً إلى
عبادة الأصنام التي لا يجد منها ولاية ولا سكينه ، بينما تعصف به
أحداث الحياة المصمء أحداشها الدائبة ، وأما " ضائق " فهو
صفة اسم فاعل يدل على قيام معناه بالموصوف به من غير شيات
ولا استمرار ، وهو موضع البلاغة في موضعه - أيضاً - لأن المقصود
أن تضائق نفس النبي من عناد المشركين ، وكيدهم حال طارئه
لاتلبث أن تعرض له بحكم الطبع البشري حتى تزول عنه لأن رغبته
في إنجاز رساله وإبلاغ الدعوة أقوى باعشا في نفسه من كل
شيء وقوله - تعالى - " وإن كنتم جنبا فاطهروا " بتشديده
الطاء في أنه يدل على المبالغة في التطهر في الجنابة - حتى
أوجب الحنفية المضمضة والاستنشاق في الغسل على الجناب ،
استبطا من صيغة المبالغة ، ولم يوجبوهما في الوضوء ،
هذا إشارة لما يدل عليه اختلاف الصيغ الوضعية ...
الإفرادية من زيادة المعاني ، وأما أثر اختلاف صور الجملة
ومائشاً عنه من المعاني الثانوية - وهو اصطلاح " الشاطبي " -
التي هي مناط البلاغة وأساس الإعجاز اللغوي فالقرآن مشحون
بهذا العلم من أوله لآخره ولنضرب مثلاً على ذلك بعض الشواهد
في بعض الآيات الشاهد الأول من سورة البقره قوله - تعالى -
" والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة
هم يوقنون • أولئك على هدى من ربهم ، وأولئك هم المفلحون " -
ثم قال وهو موضع الشاهد - " ان الذين كفروا سواء عليهم
أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون " بغير عطف ثم نقارن نظم هذه

الآية بما ورد في سورة لقمان من قوله - تعالى - " أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون" ثم قال : " وهو موضع الشاهد " : " ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم " معطوفة " بالواو" فما سر الفرق بين موضع عدم العطف بـ " الواو" في سورة البقرة ، وبين ذكره في آية سورة " لقمان"؟ والجواب - كما قال أهل العلم - أما بالنسبة لسورة البقرة ، فلأن المقصود بما ذكر قبله بيان حال الكتاب تقريراً لكونه يقينا لا شك فيه وفي ضمن هذا البيان إتيان الكفار بالأصرار على الكفر ، والفلال بحيث لا يجدى فيهم الإنسـذار . ولا يستفيدون من الكتاب ، فالآية تكميل لما قبلها كأنها جزء منها - ولا يحسن العطف بين أجزاء الشيء الواحد فكان مقتضى البلاغة ترك العطف في هذا الموضع . وأما بالنسبة لآية " سورة لقمان" فالمقصود منها مع سابقتها أن الناس على قسمين مهتداهن ، وهم الموصوفون بالهدى والفلاح ، وقسم آخر ، وهم الضالون المظلون المشتورون لهو الحديث للإفلال عن سبيل الله ، وبين القسمين - كما ترى - تضاد ملحوظ ، فكانت صفة المناسبة أن يفصل بينهما بـ " واو" العطف .

الشاهد الثاني : قوله - تعالى - من " سورة الشعراء" " إنما أنت من المسحرين ما أنت إلا بشر مثلنا " والمسواد المسحرين ، الذين سحروا بشدة ، بمقارنة الآية الثانية من نفس السورة : " قالوا : إنما أنت من المسحرين ، وما أنت إلا بشر مثلنا " من نفس السورة ، إذ ، ذكر قوله " ما أنت إلا بشر مثلنا" غير مقترن بالعطف في الموضع الأول ، ومقترنا بالعطف في الموضع الثاني ، فما الفرق بينهما؟ والجواب : أما حيث ذكر العطف فللدلالة على أن كلا من السحير ، واليشرية مناف للرسالة فكل منهما زعم مبتذل فينبغي هذا الإيراد إيراد العطف بين الأمرين ، وأما حيث ترك العطف

فذلك لأنهم اعتبروا التسخير هو وحده المناقش للرسالة ،
وأكدوه باليثرية ، ولا يصح العطف بين هذا ، وهذا ،

الشاهد الثالث قوله - تعالى - ان الذين اتقوا إذا مسهم
طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون" فيسأل عن الفرق
في الاستعمال بين ايشار صيغة الماضي بقوله " تذكروا" وصيغة
" مبصرون" على مثال إسم الفاعل بدلا من " يبصرون" .

وقد كان استعماله خليقا آن يجيء على مقتضى المشاكسة
مع قوله - "تذكروا" ، والجواب : أن التذكر يحدث بعد مس
الشيطان ويتجدد بتجدد هذا المس وذلك بخلاف " الإبصار" بالحق
فإنه ثابت لهم قائم بهم لأن إسم الفاعل حقيقة فيمن قام به
الفعل ، وقد يغطيه مس الشيطان لهم فيتجدد التذكر الذي يكشف
لهم هذا الغطاء ليتجلى لهم الحق الذي عهدوه قائما بأنفسهم
- أي يفاجئهم قيام عمل البصيرة بهم دفعة بخلاف التذكر، فكأنما
الأبصار بالحق مصباح كهربائي مضاء قائم في قلوب المعتقين ،
بينه وبين مس الشيطان حجاب من الغفوة ، وكأنما التذكر
أداة ترفع هذا الحجاب عنهم كلما حدث مس الشيطان لهم فينطلق
عندئذ نور الإبصار بالحق دفعة على مس الشيطان فيمحوه دفعة

الشاهد الرابع : قوله - تعالى - " فإذا جاءتهم الحسنة
قالوا لنا هذه وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه" .
فيقال : لماذا ، صدر " الحسنة" بلفظ " إذا" وجاء بلفظها
معرفا ، وقد صدر " السيئة" بلفظ " إن" وجاء بلفظها منكسرا ،
والجواب : أن الحسنات من الخصب والرخاء ، والعافية ، هي
العطاء الأكبر في العالم ، وأن السيئات وهي كما نطلق على
المعاصي ، تطلق على المضار كالجذب والشدة والمرض هي الأمور
الأقل بالنسبة للحسنات حدوثا في العالم .

ولما كان لفظ " إذا " يدل على تحقق معنى المذكور بعده ،
ولما كان لفظ " أل " يدل على عموم المذكور بعده ، كما أن
لفظ " إن " يدل على الشك في وجود المذكور بعده ، وتكثير اللفظ
يدل على التقليل من المعنى في بعض الوجوه ، فقد بان لك وجه
المناسبة في استحقاق " الحسنة " بلفظ " إذا " وادخال لفظ
" التعريف " عليها في الاستعمال ، واستحقاق السيئة ماخصت به
في الاستعمال وهكذا تجد في القرآن الكريم فيضا من هذه
الشواهد الفاحصة عن مدلولات الأساليب العربية وأسرارها
الملازمة لمادة القرآن ما لا يمكن فهم القرآن إلا باستعماله
والنظر إليه وإذن فكل معنى ينبنى عليه فهم القرآن ، ويرجع
إلى المدلولات الوضعية ، والصناعات البيانية والبلاغية ، ويكون
جاريًا على وفق القواعد والشواهد العربية ، فهو المعنى الظاهر
الذي نعنيه ونعول من هذه الجهة عليه .

وأما الخفى فيفسر بأنه المعنى المراد لله من خطابــه
فيما يكون أبعد مرمى من مجرد دلالات الألفاظ على معانيها -
وذلك بطريقتين : أحدهما : إعمال الذهن مع حدة البصيرة ، ووقور
الملكة اللغوية - في فهم النص المعروف للنظر - وشانهيما
الاستعانة إلى جانب ذلك بالربط بين النص المعروف للنظر ،
والنصوص الأخرى المتعلقة به ، ويتضح ذلك ببعض الوقائع والشواهد :
ولنعرض في هذا الصدد واقعتين : أولاهما : ما روى عن ابن عباس
قال : كان عمر يدخلني مع أصحاب رسول الله - صلى الله عليه
وسلم - فقال له عبد الرحمن بن عوف : " اتدخلة ولنا بنون مثله "
فقال له عمر " أنه من حيث تعلم " - أي أنه من حيث تعلم مكانته
الكبيرة في العلم يستحق ذلك - قال ابن عباس ثم سألتني عمر
عن قوله - تعالى - " إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس
يدخلون في دين الله أفواجا فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان
توابا " - فقلت : هذا نص رسول الله - صلى الله عليه وسلم -

فقال عمر: " والله ما أعلم منها الا ما تعلم " فالمعنى الظاهر من دلالة الالفاظ لهذه السورة لا يفيد إلا بيان نعمة الله على النبي - صلى الله عليه وسلم - بسوق الفتح والنصر له ، ودخول الناس في دينه أفواجا ، وأمره بالتسبيح بحمد الله للشكر على هذه النعمة العظيمة - والمعنى الخفي هو الدلالة على اقتراب أجل النبي - صلى الله عليه وسلم لأن لقائه - بحيث يفترض ان ينتهي بانتهاء رسالته ، وقد دلت السورة - بمعناها الخفي على انتهائها .

وثانيتها: أنه لما نزل قوله - تعالى - " أليوم أكملت لكم دينكم ، واتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً " فرح الصحابة ، وبكى عمر - رض الله عنه - وقال : ما بعد الكمال إلا النقصان ، مستشعرا وفاته - صلى الله عليه وسلم - وما عاش بعدها - صلى الله عليه وسلم - إلا أهدأ وثمانين يوماً . فمرد معرفة المعنى الخفي في هذين المثالين بالصورة التى تكلم بها عمر ، وابن عباس إنما هو حدة الذهن التى تلمح من المعانى ما يكون لازماً للمعانى التى وضعت لها الالفاظ .

وقد شبه القرآن على تقرير هذا الفن بجمله من الشواهد فى جملة من الآيات : منها - قوله - تعالى - " وإن تمبهم حسنه يقولوا هذه من عند الله ، وإن تمبهم سيئه يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله ، فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً " المراد بالحسنه هنا الخصب والرغد ، والمراد بالسيئه القحط والجذب - كما قلنا - وقد كانوا يزعمون أن قدوم رسول الله الى المدينة جلب عليهم القحط والجذب وشح الأرزاق ، ويتسبيون بهذه المقالة إلى التشاؤم منه - كما سبقهم إلى هذا إلك قوم لوط : إذ قالوا : " أطيننا بك وبمن معك " - وقد كانت مقالاتهم هذه نظراً إلى ظاهر

الأمر ، وغفلة عن باطن المعنى الحقيقي للقرآن في قوله
- تعالى - "يسط الرزق لمن يشاء ويقدر" فان استيطان هذه
الآية مفيد بأن ظهور الخصب أو القحط مردود لمشئة الله ،
وليس لمنات التفاؤل ، أو التشاؤم المدعى مدخل في ذلك ،
ولذلك عقب على ذلك فقال : " فما لهؤلاء القوم لا يكادون
يفقهون حديثنا " فإن القوم كانوا عربا وكان لسانهم العربية
وهم أهل في فهم هذا اللسان والكلام به - لكن جاء وصف القرآن
لهم بأنهم لا يكادون يفقهون حديثا ، من حيث تصور فهمهم عن
إدراك الدلالة الحقيقية المقصودة ، ومنها لما نزل قوله
- تعالى - " من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا :
" إن الله فقير ونحن أغنياء " يقتضينا وقال " أبو الدحداح " :
ان الله كريم يستقرض منا ما أعطانا ، فقال النبي - صلى الله
عليه وسلم - نعم ليدخلكم الجنة " ، أما اليهود - فقد نظروا
إلى ظاهر المعنى ووقفوا عنده ، وأما أبو الدحداح - فتجاوز
الظاهر إلى المعنى المراد لله منه ، وهو أن الله وإن كان
غنيا عن العباد ، إلا أنه يطمعهم بهذا القول الكريم أغسرا
لهم بالإقدام على الصدقة رحمة بجنسهم ، ومنها قوله - تعالى
في وصف جهنم " لواءة للبشر عليها تسعة عشر " .

ولما نزلت الآية قال أبو جهل لقريش : إن خزنة النار تسعة
عشر وأنتم الجمع العظيم ، أيعجز كل عشره منكم أن يبسطوا
برجل منهم " فقال " أبو الأشد ابن أسيد بن كلدة " - وكان شديد
البطش أنا أكفيكم سبعة عشر واكفوني أنتم اثنين " - وكان
هذا الكلام من هؤلاء معزولا عن النفاذ لمراد الله منه
فرد الله عليهم ذلك بقوله : " وما جعلنا أصحاب النار إلا
ملائكة وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا ليستقن الذين
أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيمانا " : فأثبت أن المعنى

المراد ليس هو مجرد العدد - حتى تتصور المبالغة - إن أمكن
تصورها بين الملائكة والبشر، وإنما المعنى هو إثبات عدد
بعينه في هذا المقام ليتخذ أداة لاختبار المشركين من حيث
ظهور إخباراتهم، أو تمردهم، ومن حيث كان مفة هذا العدد
داعية للخراية بآدى الرأى، لأنه عشرون ينقصها واحد
فيهجم على الخاطر، وما الحكمة في ان تنقص العشرون واحدا
فكان بهذا الوجه من الخراية مناط اختبار وليستيقن
الذين أوتوا الكتاب بصفة نبوة محمد - عليه السلام - لعلمهم
بتوظيف هذا العدد من الملائكة خزنة لجهنم • في كتبهم
السابقة وليرداد حجم الإيمان في نفوس المؤمنين بشىء
مؤ من به جديد، هذا - وقد قال بعض أهل العلم: فمن
تعليل هذا العدد بكونه تسعة عشر على الخصوص: أن أبواب
جهنم سبعة: ستة منها مخصوصة لدخول الكفار، وسابعها معد
لدخول الفاسق ثم إن الكفار معذبون بثلاثة أمور: ضلال
الاعتقاد، والامتناع عن الإقرار، وترك العمل، ولكل واحد
من هذه الثلاثة واحد من زبانية جهنم موكل بتعذيب صاحبه
عليه، فهذه ثلاثة - إذا ضربت في ستة ينتج عنها ثمانية عشر
وأما السابع فهو الخاص بدخول الفاسق، فمن حيث كسبان
الفاسق صحيح الاعتقاد، ناطقا بالإقرار - لكنه تارك للعمل
فقط فإن من توكل بتعذيبه من الزبانية من خزنة جهنم واحد
فقط على مساواة تركه للعمل دون انسلاخه من الاعتقاد،
وأبائه عن الإقرار - فإذا أضفناه إلى الثمانية عشر كسبان
العدد تسعة عشر، المذكور في الآية، ومنها: قوله تعالى
" ومن النيران من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله
بغير علم ويتخذها هزوا أولئك لهم عذاب مهين " نزلت
الآية في النضر بن الحارث بن كلدة، وكان يخذ على بلاد
الفرس في التجارة فيتعلم من هنالك بعض أخبارهم وقصصهم -

وكان محادا للنبي - على الله عليه وسلم - فكان إذا رجس
إلى مكة ناظر النبي في الإتيان بعث القرآن - وتحدث إلى
أهل مكة بأحاديث العجم وأخبارهم تلهية لهم عن سمع
القرآن - وقال لهم : إن محمدا يحدثكم بأحاديث العرب من
عادو شمود وغيرهم ، وأنا أحدثكم مثله بأحاديث الفرس من
اسفنديار ، وبهرام وغيرهم ، فرد الله عليه وعلى
المستعصمين له بقوله : " أولئك لهم عذاب مهين " . فعند
القرآن عن مناقشة هذه القضية إلى وعيد أصحابها بالعذاب
المهين لشدة ظهور الكفارة فيها عن فقه الفارق الواضح
بين أخبار العجم وقصصهم ، وبين ماورد في القرآن من الأخبار
والقصص ، فقالوا : قصة وقصة ، وخبر . وخبر ، قصورا منهم
عن مراد الله منها ، فإن أحاديث العجم ، وأخبارها مقصودة
لذاتها لما فيها من تسلية ولبو . وأما ماورد في القرآن
من الأخبار و القصص ، فليس مقصودا لذاته : ولكنه مقصود
لسباق عقول المشركين إلى توحيد الله والقيام بحق إلهيته
وربوبيته ، استخلاصا لما في هذا القصص ، والخبر من الدلائل
والذكر ومنها : أنه لما نزل قوله - تعالى - " مثل الذين
اتخذوا من دون الله أولياء ، كمثل العنكبوت اتخذت بيتا "
قال الكفار " ما بال العنكبوت والذباب يذكر في القرآن
ما هذا كلام الله ، فرد الله عليهم بقوله " ان الله لا يستحي
ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها " .

فالمقصود الذي جهله الكفار او تجاهلوه من هذه
الأمثال هو تهوين شأن هؤلاء الأولياء من الأصنام وتحقيرها ،
بما تكون أداة لتنفير القلوب منها . وازعاج العقول عن
الركون إليها . وذلك لأن التمثيل إنما يمار إليه لكشف
المعنى ، ورفع الحجاب عن الغرض المطلوب ، فإن كان الشيء

المتمثل له عظيمًا ، كان المتمثل به لذلك الشيء عظيمًا على مدده ، وإن كان المتمثل له شيئًا حقيرًا - كان المتمثل به لذلك الشيء حقيرًا - أيضًا - وليس في نظر العقل والشرع ما هو أحقر ، وأهون من الأصنام - فكانت المناسبة أشد المناسبة أن يمثل القرآن لها بيت العنكبوت الذي هو أوهن الأشياء ، وأهونها ومنها: قوله - تعالى - " أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا " : إن تدبر القرآن قاض بتوجيه النظر إلى معانيه التي لا تنفك تدور حول بيان مراد الله من خطابه ، وأن هذا التدبر الموصل لهذه العاقبة الحميدة مانع من وجود الحكم بالاختلاف في أحكام القرآن - كما أن الوقوف عند الظواهر قد يؤدي بنظر أصحابه إلى رؤية القرآن مختلف الوجوه ضاربًا بعضها بعضًا فيقع عند ذلك الزلل والخطأ والانسلاخ بأصحابه عن رهط المهتدين - فذلك أن القسوران يشتمل على صيغ عامة دخلها التخصيص ، وأخرى مطابقة ورد عليها التقييد ، وأحكام مجملة لا يفهم معناها إلا ببيان من المحمل وآيات متشابهة لا تدرك إلا بردها إلى الآيات المحكمات وأحكام منسوخة لاتعلم إلا بالرجوع إلى الناسخ ، وهذه الأقسام كل اثنين منها مرتبط أحدهما بالآخر ويعتمد عليه في تحديد معناه المراد منه للشارح فأما الواقفون عند الظواهر في رؤية القرآن ، فيعمدون إلى كل صنفين من بين هذه الأقسام فيفهمون أحدهما منفصلاً عن الآخر غير مستنود بضميمته إليه في تعيين معناه المراد منه ، إذ يفهمون العام على عمومه ، والمطلق على إطلاقه ، والناسخ والمنسوخ كلا على وضعه ، فيقع التضارب بين العمومات ومخصصاتها ، والمطلقات ومقيداتاتها ، وأمثالها مع أمثالها • فيقع من ذلك الاختلاف في القرآن وضرب بعضه ببعض • وأما الشافدون

سماثرهم إلى المعانى المقصودة بالنظم فأولئك يفهمون هذه الأقسام منها مرتبطا بالآخر على الوجه الذى قعده العلماء ، فلا يفهمون العام على عمومه - إذا وجد له دليل مخصص له ، ويحملون المطلق على المقيد بشروط ذلك ، ويعطلون العميل بالمنسوخ مع ثبوت الناسخ - وهكذا يفعلون فى سائر الأقسام فيتجلى حينئذ هيكل القرآن بعد أن سلك أهل الفقه فى تفهمه هذا الطريق المستقيم محكم الآيات قاطع البيِّنات منزها عن الخلل والأختلاف ، لاياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ومنها قوله - تعالى - " ألم تر الى الذين نافقوا يقولون لإخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب - لأن أخرجتم لنخرجن معكم • ولا نطيع فيكم أحدا أبدا وإن قوتلتهم لننصركم ، والله يشهد انهم لكاذبون • إن أخرجوا لا يخرجون معهم • وإن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم لبولن الأديار ثم لا ينصرون - ثم قال - وهم موضع الشاهد : " لأنتم أشد رهبة فى صدورهم من الله ، ذلك بأنهم قوم لا يفقهون " - وهذه الآيات حكاية عن بعض مواقف المنافقين مع المؤمنين لعهد نزول القرآن : إذ كان المنافقون يمتنون إخوانهم فى الكفر من أهل الكتاب من اليهود بأن هؤلاء إذا أخرجوا من المدينة خرجوا معهم ، وأن قوتلوا من جهة المسلمين قاتلوا معهم فكذبهم الله فى هذه الدعوى ورد عليهم فى المقابلة بها بأن هؤلاء المنافقين لا يقاتلون معهم ولا ينصرونهم - ولو فرض أن قاتلوا معهم فيكونون من المنتهزمين ثم قال لأنتم أشد رهبة فى صدورهم من الله " - وهو خطاب للمسلمين فى مواجهة المنافقين لإثبات أن المنافقين عاجزون عن إنفاذ ما تكلموا به لأن خوفهم المستكن فى صدورهم من بأس المسلمين هو أشد من خوفهم الظاهر من الله ، وذلك لعدم فقههم ، فإن مقضى الفقه فى دين الله -

لو كانوا يفقهون - أن يعلموا أن الله هو المنفرد بالخلق ،
والأمر ، فليس يملك أحد من العباد لغيره شيئا من أسباب
الخوف ، أو الرجاء ، لقوله - تعالى - " إله الخلق والأمر "

ومن إعادة النظر في المعانى الظاهرة والخفية في المسلك
الأول ومن سرد هذه الشواهد بتبيين لنا معنى الإصطلاح
المقمود بباطن القرآن: عند أهل الحق فكل ما كان مبيِّن
المعانى راجعا الى تحقق العبد بوصف العبودية والإقرار لله
بحق الربوبية فذلك هو الباطن المراد والمقمود الذى
أنزل القرآن لأجله ، وقد حاد أقوام عن هذا النهج
الموثق ففسروا القرآن - كما زعموا تفسيرا باطنا لاتسع له
قوانين اللغة - وهو التفسير الباطنى المردود عند أهل
الحق ومن أمثلة ذلك ما نقل عن سهل بن عبد الله فى
تفسير قوله - تعالى - " والجارذى القربى ، والجنب
الجنب " والمصاحب بالجنب وابن السبيل " فقد فسّر
" الجارذى القربى " على أن المراد به القلب ، " والجنب
الجنب " على أنه النفس الطبعى ، والمصاحب بالجنب " على
أنه العقل المهتدى بهدى الشرع ، وابن السبيل على أنها
الجوارح المطيعة لأمر الله - تعالى - وهو طراز التفسير
الباطنى المردود ، عند أهل الحق إن المعنى الباطن
لا يصح كونه معنى باطنا للقرآن إلا بشرطين أحدهما :
أن يصح كونه مدلول اللفظ العربى : ويستدل لذلك
بأمرين : أحدهما: أن القرآن عربى بإطلاق - فلو صحنا
كون هذا اللفظ الباطن المدعى ثابتا للقرآن - والغرض
مجاذاته لقوانين العربية فى دلالة الألفاظ على معانيها -
لزم حينئذ ألا يكون القرآن - وقد وسع هذا المعنى - عربيا
باطلاق ، وذلك باطل وثانيهما: أن المعنى الباطن -

إذا لم يكن جارياً على قوانين اللغة العربية ، فإنه حينئذ يعد مفهوماً لصيقاً بالقرآن ليسرفى الغاظة ولا معانيه ما يدل عليه ، وما كان كذلك فلا يصح أن ينسب إلى القرآن أصلاً ، لأن نسبة هذا المعنى للقرآن يماوى نسبة معنى غيره مضادله ، من حيث أن كلا منهما حينئذ أجنبى عن دلالة القرآن - فلا يكون أحدهما أولى بانتسابه لدلالة القرآن من الآخر ، لأنه ترجيح بغير مرجح ، وإذا كان الأمر كذلك لم يصح أن يكون المعنى الباطن المدعى داخلاً تحت دلالة القرآن - ورغم ذلك دعوى باطلة ، الشرط الثانى : أن يكون لهذا المعنى الباطن شاهد نصاً أو ظاهراً يشهد له بالصحة فى موضع آخر من غير معارض ، لأنه - إن لم يكن له شاهد يشهد له ، أو كان له معارض كان من جملة الدعاوى المخترعة التى لا دليل على صحتها ، والدعوى إذا كانت بهذه المثابة فهى مرفوضة وإذا نظرت لكلام سهل بين عبد الله وغيره كآبى عربى فى " فصوص الحكم " وجدته خارجاً عن حد التفسير الصحيح ظاهراً ، وباطناً ، بالشروط التى أشبتها أهل العلم .

والله الهادى إلى سواء الصراط "



المطلب السادس

معرفة العلاقة بين المكي والمدني

==>>><<==

المكي من آيات الكتاب ما نزل قبل الهجرة ، والمدني ما نزل بعد الهجرة - وهو أشهر اقوال ثلاثة ذكرها " الزركشي " صاحب " البرهان " ثم إن سور القرآن وآياته تابعة فسي النزول لمراحل تدرج الشريعة في تكوينها ، فكل مرحلة من هذه المراحل كانت تقتضي صنفا معيناً ذا موضوع معين من بلاغ القرآن . وكل مرحلة من هذه المراحل كانت تعد أصلاً ، وأساساً للمرحلة التالية التي تنبئ عليها - فكانت تحسري على هذا المنوال سور القرآن في التنزيل من حيث ينبئني فهم لاحقها مرتباً على فهم سابقها : تمدني من القرآن يفهم مرتباً على المكي السابق في النزول عليه ، وكذلك كانت تفهم آيات المكي : المتأخر منها نفع في الفهم مرتباً على المتقدم منها - وهكذا شأن فهم المدني بعضه مع بعض وقد جاء ذلك من استقراء منهج القرآن ، ودرسه والشاهد المقرر لهذه المعنى هو أن الشريعة كلها جاءت مبنية على الشرائع السابقة في الأصول متممة لها في الفروع - سلحة لما فسد من دين إبراهيم - عليه السلام - ويتلوه ذلك في النظر أن سورة " الأنعام " - وهي سورة مكية - قد اشتملت على كل العقائد الإسلامية التي وقع بها التكليف للمسلمين وحتى قال المتكلمون : إنها تضمنت جميع العقائد من أول مبعث واجب الوجود إلى مبعث الإمامة ولما هاجر النبي إلى المدينة نزلت عليه سورة البقرة

مؤصلة بسورة الأنعام ومقرره لقواعد التقوى وأمولها -
فبينما كانت سورة الأنعام المكية تقرر أصول التوحيد
والنبوة والمعاد ودلائلها ، كانت سورة السقرة تؤسس
العبادات وقواعد الإسلام ، وتقرر أحكام المعاملات من
البيع • والأنكحة ، وغيرها ، والعبادات من المأكول ،
والملبوس وما أشبهها ، وأحكام الديات والدماء وما يلجها ،
وما زاد على ذلك من فروع التقوى من التكاليف مما جاء
بعدها ولم يذكر فيها فقد جاء مكملا لما جاء فيها مسردودا
إليه . مثل ما كانت سورة الأنعام تأصلا للعقائد ، وما لم
يذكر فيها من العقائد وجاء بعد نزولها أعتبر داخل تحت
أصولها ، وكذلك ترى هذا المعنى متقررا بين كل سورة
وسورة من المكي والمدني : ترتيب بين السور والأبواب
يشير إلى ابتداء اللاحق على السابق والمتأخر على المتقدم •
وما تتحتم ملاحظته على المتهدى لفهم القرآن ، وتفهمه
والسنة في هذا الترتيب مدخل ملحوظ ، فإن السنة مبينة
للكتاب فهي تابعة له في ترتيب نزوله • فما نزل منها
متقدما كان تابعا لما نزل من القرآن متقدما وما نزل متأخرا
كان تابعا لما نزل من القرآن متأخرا ، وذلك ما يمكن
الاستفادة من معرفته في معرفة الناسخ والمنسوخ من القرآن
والسنة ، فإذا وردنا ناسخ في القرآن لحكم سابق في
التنزيل وعلم تاريخه كان ذلك دليلا على نسخ مثل هذا
الحكم - إذا وجد في السنة - وإذا وجد ناسخ للسنة لحكم
سابق في السنة أو القرآن قد علم تاريخه كان ذلك دليلا على
نسخ هذا الحكم في السنة ، ودليلا على نسخ هذا الحكم في
القرآن لأن تبعية بيان السنة للقرآن تقتضي الاقتران به في
وقت التنزيل وتشير إلى وقت نزوله ، هذا : وقد كانت
تجاء السنة متقدمة على بعض مشروعات محدثة ، مشتملة -

أعنى السنة على إطلاقها أو عمومات لوقف عندها المجتهد
والأدى ذلك الى وقوع الإشكال في فهم الشريعة - بالقياس لهما
يظراً عليها بعد من الأحكام المحدثه التي تقيد إطلاقها ،
أو تخصص عمومها . ومن ذلك قوله - طي الله عليه وسلم -
" مامن أحد يشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله
صادقاً من قلبه إلا حرم الله جسده على النار " - وقوليه :
" من شهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله دخل الجنة " -
وغير ذلك من الأحاديث التي تثبت الحكم بدخول الجنة لمن نطق
بالشهادتين من غير عمل ، مع احتمال أن يكون وقت التكلم
بهذه الأحاديث متقدماً في الزمن على مشروعية الأعمال الأخرى
من الصلاة ، والصوم ، وغيرها ، وقد كان ورود هذه
الأحاديث موضع خلاف كبير بين الأمة : فقد اعتمدها طائفة
المرجئة وحكموا بأن الأيمان محض التصديق والإقرار ، فممن
مات على ذلك من أهل الإسلام فهو من أهل الجنة ، وإن لم
يعمل ، وذهب أهل السنة الى غير ذلك ، وتأولوا تلك
العمومات الواردة في هذا النمط من الأحاديث - وقد ذهبت
طائفة من العلماء إلى أن هذه الأحاديث وردت في أول الإسلام -
إذ كان التوحيد - ونبذ الشرك وعبادة الأوثان هو المدعو
إليه أولاً بالرسالة حينذاك وكانت المشروعات التالية للتوحيد
من الصلاة ، والصوم لم تشرع بعد - وإذا كان الأمر
كذلك فلا يجوز الحكم بمعاني تلك الأحاديث المنطوق بها في
أول الإسلام على ما ظراً بعد ذلك من المشروعات التأسيسية
اقتضتها حالة التشريع في مرحلة متطورة .



بيان السنة

السنة ما صدر عن النبي من قول - غير القرآن أو فعل أو تقرير - فمثال القول - قوله - عليه السلام " من حسن إسلام المرء تركه مالا يعنيه " وغيره من آلاف الأحاديث المتداولة بين الناس .

ومثال الفعل أداؤه لكيفيات العبادات ، كالوضوء ، والملاة ، والزكاة ، والحج ، ومثل قضائه بشاهد واحد ، ويمين المدعى ، وقطعه يد السارق اليمنى وما أشبه ذلك .

وأما تقريره ، فإن يرى - صلى الله عليه وسلم - أميرا فيسكت عليه - وهو قادر على إنكاره لو كان منكرا ، ويكون حصول هذا الأمر ممن لم يسبق منه - عليه السلام - النذير فيه لفاعله ، فيفيد سكوته - عليه السلام - عليه حينئذ موافقته وإقراره لهذا الأمر .

ومن أمثلة ذلك سكوته على أنواع المعاملات كالإجسار ، والمضاربة التي كان يراها فلا ينكر على المتعاملين فيها ، فيكون ذلك منه - صلى الله عليه وسلم - دليلا على جوازها .

أقسام السنة من حيث الشبهات

تنقسم السنة من حيث اتصالها بالرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى ثلاثة أقسام " المتواتر " ، و " المشهور " ، و " خبر الأحاد " .

فأما " المتواتر " فهو الحديث الذي يرويه جماعة لا يحصون ،

ويؤس شواطهم على الكذب ، وأن يتحقق هذا الوصف في سلسلة رواية الحديث حلقة حلقة من أوله حتى آخره .

وهذا المصنف من الأحاديث : قيل إنه معدوم ، وقيل إنه موجود ، ولكنه قليل الوجود ، وهو القول المرجح عند كثير من العلماء .

وأما " المشهور " فهو الحديث الذي رواه من لم يبلغ حسد " المتواتر " في القرن الأول ثم كان متواترا في القرن الثاني .

وأما خبر الأحاد فهو الحديث الذي يرويه عدد لا يبلغ حسد " المتواتر " لافي القرن الأول ، ولا في القرن الثاني .

وحكم المتواتر أنه يفيد القطع واليقين ، ومثاله - فيما قالوا - " من كذب على متعمدا فليتبوا مقعده من النار " .

وحكم المشهور أنه يفيد ظنا قويا بالحكم بقارب اليقين ، ومثاله - " لاتنكح المرأة على عمتها ، ولا خالتها " : ومن أجل ذلك يخصص به الحنفية " العام " والأهل فيه أن لا يخصصوا إلا يقطن يفيد العلم بالحكم .

وحكم " خبر الأحاد " = أنه يفيد الحكم ظنا - ورأى أكثر العلماء أنه يعمل به فيما يكون من قبيل العمل كتفاصيل العبادات ، وكالمعاملات بأنواعها ، ولا يعمل في أمور الاعتقاد ، ومثاله ما شئت من الأحاديث المبثوثة في كتب الغيبة .

علاقة السنة بالقرآن من حيث تقرير الأحكام

تداخل السنة مع القرآن في تشريع الأحكام في عدة صور:

الأول أن تكون السنة مؤكدة لحكم القرآن: وذلك كالأحاديث التي ترد مطابقة لحكم من القرآن كقوله - عليه السلام - " لا يطل مال امرئ مطبم إلا يطيب نفسه " فإنه موافق لقوله - تعالى - " ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم " والكثير من أمثال ذلك كالأحاديث الناطقة بتحريم الربا والقتل وعقوق الوالدين وغيرها.

الثاني أن تكون السنة بياناً لمجمل ، أو تفسيراً للفظ مشكل :

والمجمل هو اللفظ الذي لا يعرف معناه إلا ببيان من المجمل كلفظ " الملاة " فإنه بمعناه " الشرعي " مجمل لا يعرف إلا من طريق صاحب الشرع - فكان بياناً بقوله - عليه السلام - " طلوا كما رأيتموني أمرى " .

وأما المشكل فهو اللفظ الذي وقع الاشتباه في تعيين المراد منه فيعين صاحب الشرع معناه : كتعيينه - عليه السلام - معنى الخيط الأبيض ، والأسود في قوله تعالى : " وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود " - بيان المراد منه بيان سواد الليل وبياض النهار الذي هو الفجر .

وكما روى من جزم الصحابة، لما نزل قوله تعالى - " الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك "

لهم الأ من وهم مهتدون" إذ قالوا أينما لم يلبس
إيمانه بظلم": فبين لهم - عليه السلام - أن المراد
بمعنى الظلم في الآية - إنما هو الشرك - لقوله
تعالى حكاية عن وصية لقمان لابنه "يا بني لا تشرك
بإلله ، إن الشرك لظلم عظيم" وليس المراد منه
أي ظلم .

الثالث

أن ترد السنة تخصيصا للفظ " العام " ، واللفظ
العام هو ما وقع بوضع واحد لكثير غير محصور
مستغرقا لأمراده قطعا عند الحنفية وظنا عند
الشافعية ، كالقوم ، والرهط ، وعلماء الحرمين
وغير ذلك .

ومثاله قوله - عليه السلام - " لا يرث القاتل"
فإنه تخصيص لقوله تعالى: " يوصيكم الله فـسـى
أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين" فإنه يقتضى عموم
إرث الولد في كل حال فخصه الحديث بغير حاله
قتل الولد والده ، فينتفى حينئذ عموم الإرث فـسـى
كل من ثبت له صفة الولدية وهم يعتبرون الحديث
من قبيل " المشهور" الذى يمكن التخصيص بسـه .

الرابع

أن ترد السنة مقيدة "لمطلق" القرآن:

" والمطلق " هو اللفظ الدال على مجرد الذات غير
متعفة بمعنى زائد عليها نحو إنسان ، وشجرة
وبقرة ورقية ، فيعرض لها من الوصف ما يخرجها عن
الإطلاق ، فيقال إنسان كريم ، وبقرة صفراء ، وشجرة
طويلة ، ورقية مؤمنة .

مما يقتضى المخالفة في حكمها في الحالين:

ومثاله قوله " السارق والمارقة فاقطعوا أيديهما " فان " اليد " إسم مطلق يتناول الجارحة المضمومة من أطراف الأصابع إلى الكتف ، قيدتها السنة بجعل القطع المطلوب شرعا إنما يكون من عند الرسغ .

الخامس

أن ترد السنة ناسخة للقرآن على القول بجواز نسخ السنة للقرآن - وهو مذهب الحنفية دون غيره من المذاهب المانعة من صحته .

والنسخ هو انهاء حكم شرعي ثابت بدليل شرعي متقدم بدليل شرعي متأخر عنه .

ومثاله قوله - عليه السلام - " لا وصية لسوارث " فإنهم اعتبروه ناسخا لقوله - تعالى - " كتسبب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين ، والأقربين " .

السادس

أن ترد السنة بحكم سكت عنه القرآن ، والأمثلة على هذا كثيرة مثل جواز الرهن في الحضرة ، والحكم بشاهدوين المدعى وشيوت ميراث الجسد ، ووجوب صدقة الفطر ، والنوتر ، ورجم الزانسي . المحصن ، ووجوب الندية على العاقلة ، والى هنا ينتهي مقدار تحريفنا بالسنة ، والله الهادي لأقوم طريق .

تبادل النسخ

تعريف النسخ بين السنة والكتاب

النسخ - كما يعرفه " مدر الشريعة " - هو أن يسرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه ، ويتضح من هذا التعريف : أولا أن الناسخ دليل شرعني ، فيشمل الكتاب والسنة ، قولاً وفعلاً ، وتقريراً وأمياً الإجماع والقياس فلا يصلح ناسخاً ثانياً : واحترز بكسـون الناسخ دليلاً شرعياً ، من كونه دليلاً عقلياً ، فإن العقل بمعزل عنه ابتداءً ، أو نسخ الأحكام الشرعية لقوله - تعالى - " إن أتبع إلا ما يوحى إلي " ، " إن الحكم إلا لله " ، وأن أحكم بينهم بما أنزل الله " ، وأمثال هذه النصوص الكثيرة ، ثالثاً : وأن يكون المنسوخ حكماً شرعياً - لاحكاماً عقلياً • فرغ ما يسمى بالإباحة الشرعية أو براءة الذمة ، الثابتة بدليل العقل - إذا رفع بحكم شرعي لا يسمى ذلك نسخاً . لأن إيجاب العبادات في الشرع ابتداءً يزيل حكم العقل ببرائة الذمة ولا يسمى ذلك نسخاً رابعاً : وأن يكون الناسخ متراخياً في الزمان عن المنسوخ ، فلو كان موصولاً به كالشرط والاستثناء ، والغاية ، والمخصص - على شرط الحنفية - لسم يكن شيئاً من ذلك نسخاً ولا يسمى عمل شيء منه في رفع الحكم نسخاً ، وأن يكون حكم الناسخ المتراخي مخالفاً على جهة التضاد للحكم المنسوخ ، فإن تعقيب إيجاب دليل الصلاة بدليل الصوم - مثلاً - مع تراخي الزمان - بينها لا يعتبر نسخاً مع اختلاف الحكمين بينهما - دون تضادهما -

نسخ الكتاب والسنة | اتفق القائلون بالنسخ على أن الكتاب ينسخ الكتاب ، لتساويهما في إفادة اليقين ،

سمدلولهما ، ووجوب العمل بمطلوبهما ، وأن السنة المتواترة
تنسخ السنة المتواترة للمعنى نفسه ، وتنسخ سنة الأحاد
من حيث كانت أقوى منها لكونها تفيد اليقين ، وسنة الأحاد
لاتفيد إلا الظن ، وأن أفادت وجوب العمل ، وأن السنة
الأحادية تنسخ نظيرتها لتساويهما في القوة من كل وجه
واختلفوا في احتمال نسخ سنة الأحاد للسنة المتواترة ،
فذهب جمهور العلماء إلى جوازه عقلا ، وإلى منع جسوازه
شرعا ، إلا الظاهري - وأهل " الظاهر " ثم اختلفوا
في جواز نسخ القرآن بالسنة ، ونسخ السنة بالقرآن: فمنعه
الشافعية بوجه عام ، واثبتته الحنفية على القطع ، وفسى
بيان ذلك تفصيل إليك بسطه ، نسخ الكتاب بالسنة : أما
نسخ الكتاب بالسنة ، والمراد بها السنة المتواترة فقط ،
فقد قال به جمهور الفقهاء وعامة المتكلمين من " الأشاعرة "
و" المعتزلة " ، ومنحَقَقَو الشافعية لكن نص الشافعي في
عامه كتبه على أنه لا يجوز ، وهو مذهب أكثر أهل الحديث
ثم اختلف هؤلاء القائلون بعدم جوازه إلى فريقين: قال
فريق بعدم جوازه عقلا ، وقال الفريق الآخر بعدم جوازه شرعا
إدلة الفريقين: استدل المثبتون لنسخ القرآن بالسنة
بدليل العقل ، وبالوقائع الشرعية فأفاد دليل العقل :
فقد قالوا : إن القرآن ، والسنة كليهما وحى من الله
- تعالى - لقوله - " وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى "
غير أن القرآن وحى متلو والسنة وحى غير متلو - ولا يمتنع
في نظر العقل أن ينسخ أحد الوحيين الآخر ، فلا يمتنع أن تنسخ
السنة القرآن ، كما ينسخ القرآن السنة ، ولو ورد خطاب
الشرع صريحا بنسخ السنة للقرآن لما ترتب على فرض ذلك
محال عقلا فكان نسخ السنة للقرآن جائزا عقلا ونوقش هذا
الدليل بأن القرآن والسنة - وإن كان كلاهما وحيا ، إلا أن

القرآن وحى أقوى من وحى السنة ، لثلاثة أوجه :
الوجه الأول : أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال :
لمعاذ " بماذا تحكم ؟ قال : بكتاب الله تعالى قال :
فإن لم تجد قال : " فبسنة - رسول الله " فأقره النبي على
تأخير السنة عن درجة الكتاب في العمل الوجه الثاني :
أنه أقوى من جهة لفظه ، فإن لفظه معجز ومتعدد به ، والسنة
ليست معجزة ، ولا هي متعددة بلفظها ، فاكسب بذلك أصالة
في الدلالة على الوحي - الوجه الثالث : أنه أقوى من
جهة تعظيمه ، إذ لا يجوز منه إلا بطهارة ويحرم منه على
الحائض ، والجنب ، وإذا كان القرآن أقوى من السنة
بهذه المشابة ، فقد تقاصر ذرعها عن بلوغ نسخها ، وأما
الوقائع الشرعية الدالة على نسخ القرآن بالسنة : فمنها :
حديث : " لا وصية لوارث " فإنه ناسخ لقوله - تعالى -
" كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت أن تترك خيراً ، الوصية
للوالدين والأقربين "

ونوقش النسخ بهذا الحديث أولاً : بأنه خبر واحد لا يقوى
على نسخ القرآن " المتواتر " ، وأن الناسخ الحقيقي لهذه
الآية ، إنما هي آية الميراث - لقوله - صلوات الله عليه -
" إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث " وقد وضع
الشافعي في الرسالة هذا المعنى ، فقال : ما تلخيصه .
وردت آية الله بكتابه الوصية للوالدين والأقربين .
وردت آية الموارث فاحتمل أن تكون الآيتان عاملتين معا
فيأخذ الوالدان والأقربون مرة بحكم الوصية ، ومرة بحكم
الميراث . وأن تكون آية الميراث ناسخة لآية الوصية ،
فالتعسنا مرجحاً ومبيناً فوجدناه في قوله - صلى الله عليه
وسلم - " لا وصية لوارث " فكان الحديث مبيناً لكون آية
الموارث ناسخة لآية الوصية . ثانياً : حديث الرجم

فعلى قياسه يترجح أن يكون النسخ للقرآن قرآنا لاسنة ، شالسا : قوله " مثلها " دل على المماثلة بين البديل والمنسوخ فتعين أن يكون البديل قرآنا . شانيا : قوله تعالى " قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلى " ووجه الدلالة فى الآية إخباره - صلى الله عليه وسلم - بأنه ليس له ولاية التبديل ، وإنما هو متبع لما أوحى إليه ، لا مبدل له والتبديل بإطلاقه يتناول تبديل اللفظ وتبديل الحكم ، فينتفى الأمران جميعا : ولا يكون له ولاية تبديل الحكم ، كما لا يكون له ولاية تبديل اللفظ . شالسا : قوله - صلى الله عليه وسلم - " إذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق الكتاب ، فاقبلوه ، وإلا فردوه " ووجه الدلالة فى الحديث ، أنه أمر برد الحديث إلى الكتاب عند ظهور المخالفه بينهما وجعل الكتاب قاضيا على الحديث ومحكما فيه ، فلا يكون الحديث ناسخا للكتاب . نسخ السنه بالكتاب : وأما نسخ السنه بالكتاب فقد أجازة كل من أجاز نسخ الكتاب بالسنه وأجازة أيضا بعض من منع نسخ الكتاب بالسنه - كعبد القاهر البغدادى - ولوح به الشافعى فى بعض كلامه ، وصريح كلامه المنع منه ، أدلة المثبتين : أمتدلوا بدليل العقل ، والوقائع من النصوص . أما دليل العقل ، فذلك - كما سبق أن ذكرنا - أن الكتاب والسنه وحى غير متلو فلا يمتنع فى حكم العقل أن ينسخ أحدهما الآخر ، فتنسخ السنه الكتاب ، وينسخ الكتاب السنه : وهذا الأمتدلال - كما بينا سابقا - ليس بصحيح فى جانب جواز نسخ الكتاب بالسنه ، لأن الكتاب أقوى من السنه المتواترة . كما بينا فينسخها ولا تنسخه . وأما الوقائع من النصوص فكثيرة : منها : أن النبى - صلى الله عليه وسلم - صالح أهل مكة عمام

الحديبية على أن من جاءه مسلماً رده إلى الكفار، حتى أنه رد " أباحنبل" وجماعة من الرجال ، فجاءت إليه امرأة فأنزل الله - تبارك وتعالى - " فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن إلى الكفار" فهذا قرآن نسخ ما فعله النبي - صلى الله عليه وسلم - وفعله سنة ومنها: أن المباشرة في ليل رمضان كانت محرمة على المسلمين فنسخت بقوله تعالى : " فالآن بأسروهن وابتغوا ما كتب الله لكم" ومنها: أن صوم عاشوراء كان واجباً بالسنة فنسخ بفرض صوم رمضان فسقط قوله تعالى " فمن شهد منكم الشهر فليصمه" ، وإن كان هذا في نظرنا غير واضح إلا بقريته من قبل النبي - عليه السلام - تبين أن صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء ، لأن إضافة حكم لاحق لحكم سابق لا يضاذه ، ولا يقتضي إزالته فلا يعد نسخاً . أدلة المانعين استدلووا بالمعقول . وبالنسبة

أما المعقول . فلأن نسخ الكتاب للسنة يتخذ ذريعة للطعن على الرسول صلوات الله عليه . إذ يقول خصومه كذبه ربه ولم يرض له ماسنه ، وفيه تنغير من اتباعه ، وهو ضد مقصود الرسالة ، فامتنع القول بجوازه . وشوقش هذا الدليل بأنه لا موضع لهذه التهمة في حقه - صلى الله عليه وسلم - في حين موضعها أن لو كان النبي ناطقاً بالسنة عن نفسه ، لكنه ليس ناطقاً بالسنة عن نفسه بل هو ناطق بوجه من الله له معلنا ذلك بقوله تعالى " وما ينطق عن الهوى" فلما كان موضع السنة من النبي كذلك امتنع الطعن عليه بنسخها بالقرآن . إذ ليس في ذلك شائبة تكذيبه . أو بيان عسدم الرضاء بسنة أوحى إليه بها من ربه ، وأما النص . فبقوله تعالى " وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم" ووجه الدلالة فيه على المطلوب إفادته أن السنة بيان للكتاب ، فلو نسخت له لم تكن بياناً له وذلك غير جائز .

ونوقش هذا الدليل من طريقين أولا : أن المراد بقولسه "لتبين لهم" إنما هو التبليغ وذلك يعم تبليغ الناس من القرآن وغيره ، وليس في الآية حينئذ ما يمنع أن يكسبون القرآن ناسخا للسنة . ثانيا : نعلم أن المراد بالتبيين في الآية هو بيان ما في الكتاب من المجمل ، والمطلق والعام والمنسوخ بالسنة ، لكن ليس في الآية ما يدل على انحصار نطقه في هذه الأقسام فقط ويمنع أن يكون له نطق زائد عليها . لا يوصف بكونه بيانا ، ويحتاج هو إلى البيان .

تلخيص البحث

ويتلخص مما سبق أن الناس في نسخ الكتاب والسنة على ثلاثة مذاهب . منهم من ذهب إلى أن النسخ جائز بين الكتاب ، والكتاب . وجائز بين السنة ، والسنة ، وجائز بين الكتاب ، والسنة متبادلا بينهما على جهة حواء . ومنهم من ذهب إلى أن النسخ لا يكون إلا بين كتاب وكتاب فقط وبين سنة وسنة لاغير . ومنهم من فعل . فقال ينسخ الكتاب السنة ، ولا تنسخ السنة الكتاب وهو المذهب الذي نختاره ، وقد لوحنا بتوجيهه أثناء سرد أدلة المذاهب في الموضوع . إذ ناقشنا أدلة المذهب المضاد لهذا الرأي : أما هو فقد عرضنا أدلته سالمة عن المناقشة والإعتراض لنرمن إلى اقتناعنا به .



الاجتماع

ماهية الإجماع ؟

الإجماع هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد - صلى الله عليه وسلم - بعد وفاته في عصر على حكم شرعي .

وهذا التعريف يتضمن أموراً

الأول - أن يكون الاتفاق حاصلًا من المجتهدين وحدهم : أما غير المجتهدين من العامة فلا يصح الاجتهاد منهم ، ولا عبرة باجتهادهم . إن وقع منهم اجتهاد .

الثاني أن يكون هؤلاء المتجهدون هم جميع المجتهدين في الأمة لا يتخلف منهم واحد - لاحتمال أن يكون الحقيق معه - وليقبله - عليه السلام - " لاتجتمع أمتي على ضلالة " ولفظ الأمة يتناول - على الحقيقة - كسب الأمة على الإطلاق .

الثالث أن يكون المجمعون هم من أمة محمد - عليه السلام - دون غيرهم من أمة اليهود ، أو النصارى - إن فرض منهم إجماع - لأن أمة محمد - عليه السلام اختصوا وحدهم بعصمة إجماعهم عن الخطأ كرامة من الله لهم ينص الحديث .

الرابع أن يكون الاجتماع من الأمة حاصلًا - بعد وفاة النبي - عليه السلام - لأنه لا يتصور الإجماع في حياته - عليه السلام - لأنه لا إجماع حينئذٍ إلا مع بيان فتواه ، ورأيه في الحادثة التي يراد لها أن تكون محصل

إجماع - ومع ظهور رأيه وفتواه في الحادثة فمن
سواه ممن يكون بحضرته يتعين أن يكون آراؤهم تبعاً
لرأيه وانقياداً لفتواه فلا إجماع بهم ، الآن .
والنبي - عليه السلام - بين أظهرهم .

الخامس أن يكون الحكم المجمع عليه حكماً شرعياً - لأعقلياً ،
ولا حسياً ، ولا لغوياً ، من حيث كانت وظيفة صاحب
الشرع الاختصاص ببيان الأحكام الشرعية .

السادس أن يكون المراد بالأمة المحمدية - ليس جميع الأمة
الممتد إلى يوم القيامة - بل المراد جيل الأمة
الذي يكون في عصر بعينه .

انقسام الإجماع

وينقسم الإجماع إلى الإجماع القولي ، والإجماع السكوتي:
فالإجماع القولي هو أن تعرض الحادثة الجديدة والمجتهدون
كلهم موجودون فينطق كل منهم بحكمه فيها ، ثم تتطابق آراؤهم
على حكم واحد فيها من غير مخالفة واحد منهم فيها - فيكون
ذلك إجماعاً قولياً منهم عليها .

وهذا الإجماع حجة قطعية على ثبوت المجمع عليه قطعاً
إذا بلغنا على جهة القطع - ولا تظن هذا الإجماع يتمسور
وجوده إلا في عصر الصحابة - رضي الله عنهم ، وإن ذهب أكثر
العلماء إلى تمسور إمكان وجوده فيما تلا عصر الصحابة من
العصور .

والإجماع السكوتي : هو أن يبدي بعض المجتهدين رأيه
في الفتوى المعروفة ، ويسكت بقيمتهم عن الاعتراض عليها

فيعد ذلك إجماعاً على صحة الفتوى - لكن يشترط لدلالة هذا السكوت على الموافقة هذه الشروط :

الأول - ألا يظهر من الساكتين علامة الكراهية فيبطل معنى السكوت .

الثاني - أن يكون هذا السكوت بعد فترة صالحة لدراسة الفتوى وفحصها فنقض مدة السكوت عن مدة فحص الفتوى المقدره عرفاً يبطل لمعنى السكوت عليها .

الثالث - أن تكون المسألة إجتهادية ، فلو أفتى أحدهم بغير المقطوع به لايمتنع دلالة سكوت بقية المجتهدين على صحتها - لأنه حينئذ إعراض منهم عن التعرض لما هو معلوم البطلان .

وقد ذهب الحنفية وطوائف من الناس إلى القول بحجية هذا الإجماع ، ورفضه " الشافعي " ، وقال : إنه " لاينسب لساكت قول " : وهو الصحيح الذي نعتمده ، ولا نعتمد سواه .

مستند الإجماع

ليس الإجماع قولاً بالهوى، ولا نصياً للشرع بالرأى .
فذلك مردود من قبل الشرع قطعاً - ولا بد له من مستند من الكتاب والسنة ينعقد الإجماع عند المجتهدين على ملاحظته ، والبناء عليه .

واختلفوا في بنائه على إقتضاء المصلحة فمنعه
الأكثرون ، وأجازوه بعضهم ومن أبرزهم فخر الإسلام " المزدوي"
الحنفي ونحن معه .

واختلفوا - أيضا - في بناءه على القياس - والسراى
الراجح الذى عليه الأكثر - هو جواز بناء الإجماع على
" القياس " - والخلاف فى بناء الإجماع عليه - أقل من
الخلاف فى ابتناؤه على المصلحة .

ولنمثل لكل واحد من المستندات التى بنى الإجماع عليها
فمثال الكتاب : إجماعهم على غسل الرجلين فى الوضوء دون
مسحهما خلافا لبعض الطوائف ، عملا بعطف قوله - و " أرْجلكم -
على قوله - " فاغسلوا وجوهكم وأيديكم " - وليس على قوله -
" وامسحوا برؤوسكم فى آية الوضوء ، أو عطفًا على محمول
برؤوسكم - كقوله - " فلننا بالرجال ولا الحديد " -

ومثال بناء الإجماع على السنة : الإجماع على تحريم
زواج المرأة على عمتها وخالتها - بناء على قوله - عليه
السلام - " لا تنكح المرأة على عمتها ، ولا تنكح المرأة على
خالتها ، فإنكم أن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم " .

ومثال بناء الإجماع على القياس : إجماع الصحابة على
أن حد السكران ثمانون جلدة ، وأصل " قياسه " مناظرة الصحابة
فى المسحت عن حد السكران إذ لم يرد فى تعيينه نص - فقيل
على = رض الله عنه - أرى أنه إذا سكر هذى وإذا هذى
افترى ، فأرى أن عليه حد " المفترى " - المراد بالمفترى
" القاذف " - وحده - كما هو نص القرآن ثمانون جلدة .

ومثال بناء الإجماع على " المعطحة " : ما أشار به عمر -
رض الله عنه - فى جمع القرآن : على أبى بكر ، وتورد
أبى بكر فى قبول مشورة عمر له أنه أمر لم يفعله النبى -
عليه السلام - فى نظره - حتى قال له عمر : إنه والله خير
ومصلحة للإسلام فاقتنع بقوله أبو بكر ، وامضى مشورته فى
جمع القرآن وأجمع المسلمون على ذلك لعنه .

اثبات صحة الإجماع

يستدل الأصوليون على ثبوت الإجماع بالكتاب ، والسنة والعقل : أما الكتاب فقد ذكروا في ذلك جملة آيات نقتصر على ذكر أهم آيتين منها أقرب مدخلا في ملاحضة الاستدلال : الآية الأولى : قوله - تعالى - " ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى * ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى * ونصله جهنم وساءت مصيرا " - ووجه الاستدلال بهذه الآية ، أنها أثبتت أن من يخرج عن طاعة الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين فهو على الباطل ، والخطأ - لأن الله أوعده على ذلك بتعليته عذاب جهنم وسوء المصير ، ويلزم من ذلك أن من أطاع الرسول واتبع سبيل المؤمنين ، فهو على الحق والصواب ، من حيث كان الحسب نقيض الباطل والخطأ نقيض الصواب ، فمن خرج عن أحسب النقيضين دخل في الآخر وليس الإجماع إلا التزام طاعة الرسول واتباع سبيل المؤمنين ، فهو حق ، وصواب وكان الشافعي قد استدل بهذه الآية على ثبوت صحة الإجماع ، ولكن دلالة الآية على ثبوت صحة الإجماع ليست قاطعة - كما قال " العزالي " - فهي ظاهرة في هذا المعنى ، وليست " نصا " فيه ، لجواز أن يكون معناها : ومن يقاتل النبي ويتبع غير سبيل المؤمنين في نصرته والولاية له - فجزاءه تعليته جهنم وسوء مصيراء الآية الثانية : قوله - تعالى - " كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر " - وهذه الآية - فيما أرى - أمس آية بصحة الاستدلال في الموضوع - وبيانها : أن الله قد حكم بأن الأمة الإسلامية خير أمة أخرجت للناس بما أنها تأمر بالمعروف ، وتنهى عن المنكر ، ومن المستحيل أن تكون متصفة بهذه الأوصاف التي حكمت

الله بها لها وجميع آحادها يتفقون على الباطل والخطأ ،
فلزم ألا تتفق الأمة ، إذا تفقت ، إلا على الحق والصواب ،
وهذا المعنى - أيضا - برغم قرينه لا يعد قاطعا ولا " نصا "
في الاستدلال لاحتمال : أن يكون مورد الآية هو من قبيل
الإخبار المراد بها الأمر: يعني كونوا خير أمة أخرجت
للناس من حيث تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر" - كقوله
" وأمرهم شورى بينهم " المعنى ، إجعلوا أمركم شورى بينكم "
وهكذا إذا تتبعنا جميع الآيات المستدل بها في الموضوع ،
لا نجد آية منها قاطعة في إثبات المطلوب ، بل تجدها
جميعا محتملة من هذا القبيل .

وأما السنة : فما روى من قوله - عليه السلام -
لا تجتمع أمتي على الخطأ" - وقوله - " لا تجتمع أمتي على
الضلالة - " سألت الله ألا يجمع أمتي على الضلالة
فأعطانيها" .

وهذه الأحاديث هي من قبيل أخبار الآحاد الظنيصة -
فلا يثبت بها موضوع الإجماع لأنه من أصول الدين التي لا تثبت
إلا بدليل قطعي .

لكنهم قالوا : ولو أن كل واحد من هذه الأحاديث إذا
كان بمفرده لا يثبت موضوع " الإجماع " - إلا أنها لو أخذناها
بمجموعها - فإنها تفيدنا يقينا بمدلولها - لأنها تكون
متضافرة على إثبات معنى واحد ، وأن لم تتفق ألفاظها -
قالوا : وذلك كالأخبار بشجاعة علي . وسخاء حاتم . ففسد
تظاهرت في ذلك أخبار كثيرة - من أخبار " الآحاد ، كل واحد
منها لا يثبت الحكم بمفرده - ولكن مجموعها يثبت الحكم -
وهذا ما يسمى بـ " المتواتر " المعنوي وأما استدلالهم من

طريق العقل فقد سلكوا لذلك مسلكين ، أحدهما : أن نقول :
إذا اتفق جميع الناس على قضية معينة كقولهم " العسل
جس ، والظلم قبيح " ، فإن اتفاق جميعهم على ثبوتها
يقتضى كونها قضية يقينية تفاهى في ذلك المتواترات ،
والمجريات لأنهم إذا اتفقوا على ثبوتها ، فإن لم تكن
ثابتة في اعتقادهم ، وهم متكلمون بها كان ذلك تواطؤوا
منهم على الكذب ، لكن تواطؤهم على الكذب حينئذ مما
يحيله العقل ، لأنه يؤدي إلى الطعن في المتواترات ، لكن
الطعن في المتواترات ممتنع - إذ حمل التسليم بأفساد
الأخبار المتواترة الصدق بمجيزها ضرورة ، وإن كانت ثابتة
بدليل العقل عندهم مع ثبوتها في اعتقادهم لها فإن حكم
العقل بها على وفق اعتقادهم ، ثم كان حكمه خطأ في الواقع
فذلك ممتنع ، لأن جواز الخطأ على جميع الناس جلا بعد جيل
بما فيهم الأنبياء والأذكيا واستمرار وجوده بينهم ، يفسر
أن يتنبه له من هذه الطوائف هذه الأجيال كلها أحسد
يؤدي إلى رفع الثقة بالعقل أملا وهو من أبطل الباطل .
وإن حكم العقل بها فكان حكمه على وفق اعتقادهم مع
مطابقة اعتقادهم للواقع - كان ذلك هو المطلوب في تصور
صحة اتفاق جميعهم على القضية التي وقع اتفاقهم على
مضمونها ، وذلك عين تصور الإجماع - فإن الإجماع - كما
علمنا - هو اتفاق مجتهدى الأمة على أمر شرعي ، وأنه داخل
في مطلق الاتفاق المعتمد به على أمر ، ومرد هذا الدليل
- في نظري - إلى الإعتماد على البصيرة العامة للأمة ،
وأن البصيرة العامة في الأمة لاتخطئ ، المسلك الثاني :
وبيانه أن المحابة إذا قضا في قضية ، وزعموا أنهم
قاطعون بها فلا يتعقل أنهم قاطعون بها إلا عن مستند قاطع -
فإذا زاد عددهم إلى حد عدد التواتر - وهو الحد السدي

لا يجوز عنده الكذب ، والخطأ من أهل التواتر - فالعبادة
تحيل عليهم حينئذ الكذب والخطأ ، حتى لا يتنبه أحد منهم
للحق في ذلك - وإلى أن القطع في غير محل القطع خطأ ،
فقطهم في غير محل القطع محال في العادة ، فإن قضاوا عن
اجتهاد واتفقوا عليه ، كان قضاؤهم صحيحا وحقا ، فإن
قبل اعتمادكم في هذا المسلك الثاني على أن ما أجمع عليه
المحابة حق ، وليس بخطأ ، فما الدليل على وجوب اتباعه .
والجواب : هو أن الحق إذا ظهر وجب اتباعه لمن ظهر له -
لأنه ليس وراء الحق إلا الضلال ، والضلال يمتنع اتباعه ،
قال - تعالى - " فماذا بعد الحق إلا الضلال " واقطع ممن
هذا من حيث أن الإجماع لا يقبل التأويل - أن نقول إن الإجماع
عد انعقد مرة أخرى على وجوب اتباع ما انعقد عليه الإجماع
من الأحكام ، وأنه من الحق الذي يجب اتباعه وتلقيه
من الأمة بالقبول .

إمكان الإجماع ظن بعض العلماء كالنظام وغيره أنه
لا يمكن انعقاد الإجماع من الوجهة العملية - وحجتهم في ذلك
أن الإجماع مبني على اتفاق جميع المجتهدين ، والمجتهدون
متفرقون في الأمصار ، فلا يمكن حصرهم ومقياس الاجتهاد عند
المجتهدين من المقاييس المرنة التي تختلف فيها الأنظار
باختلاف تقديرات العلماء الشخصية ، فربما أعتبر بعض العلماء
مجتهدا في نظر بعض العلماء ، ولم يعتبر كذلك في نظر
الآخر ، قالوا : ومن أجل هذا كله يمتنع إمكان
حصول الإجماع لعدم تحقيق ركنه - وهو وجود المجتهدين كلهم
في صعيد واحد ، أولئك الذين لا يتحقق الإجماع إلا باتفاق
جميعهم ، والحق أن هذا الكلام يحتاج إلى تفصيل ، فإن
الإجماع يتمثل في طورين : طور المحابة - رضي الله عنهم -

وظهور من جاء بعدهم من علماء المسلمين فأما الإجماع لعهد الصحابة - رض الله عنهم - فلا ينطبق في الاعتراف على إمكانه شيء مما قاله هؤلاء - لأن الصحابة بعد عهد النبي - عليه السلام - كانوا محصورين في المدينة - ومن خرج منهم إلى الأمطار على ندرتهم كانوا بحيث يعلم مكانهم ورأيهم ولا يشك في اجتهاد علماءهم لأنه أمر محقق ، فلا يمكن القول باستحالة إجماعهم - رض الله عنهم - وأما إجماع من كان بعدهم من العلماء في عصورهم السابقة - فيمكن أن ينطبق عليه كلام المنكرين لإمكان الإجماع أما عصرنا الراهن فلا يكاد يختلف عن عصر الصحابة في إمكان تحقيق الإجماع فيه من كل الوجوه ، وذلك لانكشاف العالم الإسلامي بجميع بلاده ، وأممه ، ومؤسساته العلمية بعضه لبعض بواسطة تقسيم المواصلات في البر، والبحر، والسماء ، ومن وراء جدران حيث لا يكون فتوى العالم الذي معك أقرب لسمعك من فتوى العالَم الموجود في أقصى الأرض ، وقد أفضى قيام نظام الجامعات المعروف إلى إثبات مقاييس التخصص للعلماء وأهلية التفوق في أصناف العلوم - ومن بينها العلم الإسلامي ، بما يمنع من الجهالة بأهل الاجتهاد، أو الاختلاف المعطّل للاعتراف بكفايتهم .



القياس

ماهو القياس؟

القياس تعددية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلّة متحدة لاتدرك بمجرد فهم اللفظة ويشتمل هذا التعريف على الأمور الآتية :-

الأصل - وهو المقيس عليه
والفرع - وهو المقيس

العلّة - وهي المعنى الذي يقتضى تعددية الحكم من الأصل إلى الفرع، وهو الحكم الثابت للأصل بالنص أو معقول النص أو الإجماع - وهذه الأمور الأربعة هي أركان " القياس " التي يتقوم بها .

وأما حكم الفرع المنتقل إليه من الأصل بواسطة "العلّة " فإنه يعد ثمرة هذه الأركان ، حين تجتمع فتكون عملية " القياس " التي يقوم بها المجتهد بنظره .

ومعنى التعددية نقل الحكم من الأصل إلى الفرع - والمراد نقل مثل حكم الأصل للفرع ، لأن حكم الأصل لا ينتقل من الأصل حتى يبقى الأصل فارغاً من الحكم الذي يفترض أنه انتقل منه إلى الفرع ، بل المعنى أننا نشيت في الفرع حكماً مماثلاً من كل الوجوه لحكم الأصل لا يفترق عنه إلا في الشخصين بالمحل .

وأما قولنا في " العلة " إنها لاتدرك بمجرد فهم اللفظة فمعناه أن " العلة " التي يثبت بها الحكم في المسكوت عن حكمه ، تنقسم إلى نوعين : " علة " تفهم بمجرد فهم اللفظة

بحيث أن كل من يفهم دلالات أساليب اللغة يفهما من غير معاناة ، وتأمل ، كما يفهم العارف باللغة المعانى من الألفاظ الموضوعة لها ، من غير معاناة ونظر.

ومثاله : قوله - تعالى - " ولا تقل لهما أف " فان هذا النص دال على تحريم التأفيف من الولد لوالديه ويفهم منه ككل عارف باللغة الحكم بتحريم ضربهما وتجويعهما بالطريق الأولى من غير جهد عقلى ، ولا بحث ، لأنه يفهم من النص بداهة أن " العلة " فى تحريم التأفيف هي كون " التأفيف " أذى لا لخصومه فيطرد هذه " العلة " فى كل عمل مؤذ موجه للوالدين ، ويترتب عليها الحكم بتحريمه ويسمى العمل بهذه العلة " دلالة نص " - أو " فحوى الخطاب " وهي تقع فى مراتب الاستدلال بعد مرتبة الاستدلال بعين النص ، فهي دون " النص " - وفوق " القياس " فى إفادة الاحكام.

وعلة أخرى من نوع آخر، وهي المخصوصة بباب " القياس " وهي التي لاتدرك إلا بعد تأمل وبحث عقلى ، ونسوق اليك بيانها بمثال يوضح لك أركان القياس كلها .

قال تعالى : " إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون " : تأمل المجتهدون هذا النص ، وبحثوا عن علة تحريم الخمر فيه فعلموا أنها " الإسكار " بدلالة عقلية - وهي قوله - تعالى - فى تمسناهم الكلام - " إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ، ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فإنه لا يودى لهذه المقاسد بين الناس فيما يتعلق بالخمير من الأوصاف الا معنى " الاسكار " الموجود فى الخمر ، فقد رأيت أن " العلة " لم تستفد من قبل محض الإدراك اللغوى وإنما استفيدت من تأمل العقل وبحثه فى النص وراء دلالة اللغة .

ثم إنهم نظروا فوجدوا أن " النبيذ " مسكر فعلموا أن
علة تحريم الخمر - وهو " الإسكار " موجودة في النبيذ
فقالوا " النبيذ " على الخمر في حكمها وهي الأصل بعلة
" الإسكار " - إلى الفرع وهو " النبيذ " وحكموا بحرمة النبيذ
كحرمة الخمر.

شروط القياس

شروط القياس أربعة

الشرط الأول - ألا يكون حكم الأصل مخصصاً به ينص أو إجماع وذلك لتحطيل تسع زوجات للنبي - صلى الله عليه وسلم - فإن هذا الحكم مخصص بالنبي - صلى الله عليه وسلم - بقوله - تعالى - " يا أيها النبي إنا أظننا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن " . وكانفراد شهادة خزيمة - وهي شهادة الواحد بالإثبات ، لقوله - عليه السلام - " من شهد له خزيمة فحسبه " فكل من هذين الحكمين - ولهما نظائر - مخصص بمطه بدليل ناص على هذه الخصوصية ، فلا يمكن تعديته لمحل آخر بمقتضى هذه الخصوصية ، وإذا امتنع تعدية الحكم امتنع إمكان القياس على الأصل الموصوف بالحكم الشابت له .

الشرط الثاني - ألا يكون معدولاً بحكم الأصل عن سنن القياس - وهو القاعدة المعهودة المستمرة في ترتيب الأحكام على العليل ، بحيث إذا أضيف الحكم إلى العلة انتظم ، وفهمت معقوليته . فهذا هو معنى القياس في هذا الموضع ، وليس معناه الإصطلاح المضطرب المستعمل في توليد الأحكام : وله صورتان : أولاهما : أن يكون حكم الأصل مما لا يدرك العقل حكمته - كأعداد الركعات في الطلوات واختلافها في فروض الأوقات ، فإن ذلك مما لا يعقل العبد علقته ، إذ كان أمراً لا يعقل العبد " علقته " فلا يمكنه القياس عليه ، من حيث كان

ادراك " علة " الحكم هو الذريعة لتجديده لمحل آخر
والشأنية ألا يكون حكم الأصل خارجاً عن قاعدة "القياس" -
وذلك كالحكم بأن أكل المائم الناس في نهاية رمضان
لايفطره ، فلا يصح أن نقيس عليه حال الصائم المفطر
خطأ - فنحكم بعدم فطره - إذا أكل أو شرب خطأ لأن
تصحيح صوم الناس مع وجود المناق لركن الصوم إنما
جاء خارجاً عن مقتضى قاعدة القياس بالنص : -
وهو قوله - عليه السلام - " أتم على صومك " فإنما
أطعمك الله وسقاك" لمن كان أكل وشرب ناسياً ، إذا كان
الأمر كذلك فلا يتوجه قياس المخطيء بالفطر على الناس
ومن ذلك - أيضا - تقوم المنافع في عقد الإجارة ،
فإنه خارج عن منن القياس لأن عقد الإجارة يقتضى
شروط المعاوضة بين المال المتقوم - وهو المال الواجب
البقاء بعينه ، أو بمثله ، أو بقيمته - وبين المنافع
وهي غير متقومة ، لأنها غير قابلة للبقاء من حيث هي
أعراض متلاشية لاتقبل الاستقرار ، فالمعاوضة بين
المال والمنفعة إذن تجرى على مخالفته مقتضى العدل ،
لأنها معاوضة بين ماهو ذات موجود وبين ماهو عرض
معدوم فكان المفترض ألا يصح هذا العقد لهذا المعنى -
لكن الشارع شرع بحته بقوله تعالى - " وآتوهن أجورهن"
وقوله : إخباراً عن زواج ابنة شعيب من موسى - " وقوله
لموسى - عليهما السلام - " على أن تأجرنى ثمانين
حجج" فكان هذا العقد بعد تصحيح الشارع له بهذه
النصوص على غير مقتضى القياس مستثنى من قاعدة
القياس ، فامتنع بسبب ذلك أن يقاس على تقوم المنافع
في الإجارة تقومها في المغصوب كسكنى دار ، أو ركوب
دابة - إذا استغل الخاص منافعهما .

الشرط الثالث : كأن يكون المعدى حكما شرعيا ثابتا
بالكتاب أو السنة ، أو الإجماع من غير تغيير إلى
فرع هو نظيره ولا نص فيه وهذا الشرط مقيد بقيود
كثيرة ، نوضح معناها فيما يلي :

الاول - أن يكون المعدى حكما شرعيا لأن الحكم الشرعي
هو الذى يحتمل قبول التعدية بواسطة " القياس " لأن يكون
حكما " لغويا " فإنه لا يقبل " التعدية " بالقياس ، لأن الأسماء
الموضوعة على معانيها اللغوية والشرعية - لاتثبت بالقياس
لأن علّة إطلاقها على مسمياتها محض الوضع والواقع لم يضع
الأسماء لمعانيها بشرط مناسبة اقتضت خصوص هذه التسمية -
وإنما كان يضع الأسماء للمعاني بغير التزامه شرط اقتضاء
المناسبة بين الأسماء والمسميات فيضع مثلا ، اسم " فرس "
وابل ، وجبل لغير الاعتماد على وجود مناسبة بين هــ
الأسماء ومسمياتها وأحيانا ينظر لاقتضاء المناسبة بين
الأسماء والمسميات لكن لا يقصد أن تكون المناسبة شرطا
لإطلاق الاسم على المسمى بل يقصد أن يكون وضع هذا الاسم
لهذا المعنى من حيث وجدت مناسبة بينهما أولى بالوضع
له من غيره ، ومثاله : لفظ " القارورة " - فإنه اسم
للإناء الذى فيه المائعات - ولفظ " الخمر " فإنه من هذا
القبيل - لأنه اسم لشراب يحصل به مخامرة العقل ، لكن
يمنع إطلاقه على كل شراب مخامر العقل ، كالحشيش ،
والسيكران ، فإنه إن اطلق على أحدهما بطريق المجاز ،
فلا حظر فى ذلك - وإن اطلق بطريق الحقيقة امتنع صحة
الإطلاق لعدم شهور الوضع له - وإن أُطلق على كل من المعنيين -
الحقيقى والمجازى - امتنع - أيضا لامتناع دخول المعنى
الحقيقى ، والمعنى المجازى تحت دلالة لفظ واحد فى
الاستعمال والقصد ومن التطبيق على ذلك منع " الحنفية "

قياس " اللواط" على " الزنا" لغة وشرعا ، خلافاً للشافعي فإنه يعطى للواط حكم " الزنا" أما المنع " لغة" فإن تسمية معنى اللواط زنا بغير للوضع له بناء على أن كلا منهما مفع المفع في موضع مشتبه محرم شرعا بعد مسن القياس لغة ، ولا يجوز القياس في اللغة - كما أشرنا لسبب ذلك ، وأما شرعا ، فلأن مفسدة الزنا هي أشد من مفسدة اللواط لما يشتمل عليه من هتك حرمة فراش الزوج ، وضربة غير ولده اليه - إن كانت المرزى بها زوجة للغائب ، والتصيب غالبا في إهلاك ولد الزنا بالضياع وعدم الرعاية له ، وإن كانت مفسدة الزنا أشد من مفسده " اللواط" - فلا يجوز قياس اللواط على " الزنا" شرعا - كما لا يجوز ذلك لغة .

القيد الثاني : أن يكون الحكم في الأصل ثابتا بأحد الأصول الثلاثة : الكتاب ، أو السنة ، أو الإجماع ، فإن كان حكم الأصل ثابتا بالقياس ، امتنع إثبات حكم بالقياس على هذا القياس ، لأنه إذا اتحدت " العلة" في القياسين كان الوساطة بين الأصل والقياس الثاني ضائعا ، لأن القياس الثاني المبنى على " العلة" المتحددة يكون مساويا من كل وجه للقياس الأول من حيث استناؤه على عين " العلة" ، فلا معنى لتوسط القياس الأول بين الأصل ، والقياس الثاني وإن لم تتحد علة الأصل في القياسين بطل أحدهما لا بتناؤهما على غير العلة الموجودة في الأصل التي اعتبرها الشارع في إثبات الحكم مثال ذلك : إذا قيس الذرة على الحنطة في التحريم بعلة اتحاد الجنس ، والكيل ، ثم أريد قياس شيء آخر على الذرة كالأرز ، فإن تحققت فيه العلة - وهي اتحاد الجنس ، والقدر - " كيلا" - كان قياسه على الحنطة أولى ، فلو قيس على الذرة - دون الحنطة مع وحدة " العلة" -

كان قياسه على الذرة فقولا ، وإن لم توجد "علة" الأمل فى
القياس الأول وهو قياس الذرة على الحنطة - لم يصح قياس
الأرز على الذره - لانعدام وجود العلة المصححة لهذا القياس
القيد الثالث : ألا يغير القياس حكم الأمل حين يتعدى منه
إلى الفرع ، بل يظل الحكم فى الأمل وفى الفرع شيئا واحدا ،
ومثال ذلك أنه لا يصح من الذمى "الظهار" - كما يصح من المسلم
قياسا للذمى على المسلم فى صفة الطلاق منه - لأن ذلك
يؤدى الى تغيير حكم الأمل ، لأن الحرمة الشابتة فى المرأة
بسبب "الظهار" - تنتهى بالكفارة ، وبالنسبة للذمى لاتنتهى
بالكفارة - لأن الذمى ليس من أهل الكفارة من حيث اشتمال
الكفارة على ضرب من العبادة ، والذمى ليس من أهلها
ومثاله - أيضا - أنه لا يصح تعليل "الربا" "بالطعم"
فى "المطعمات" الربوية ، لأن ذلك يؤدى لتغيير حكم الأمل
عند بيع العددييات بمثلها ، كالجوز ، والبيض ، فـإن
الحرمة فى الأمل وهو الحنطة ، والشعر حرمة ترتفع بالرجوع
إلى المساواة بين البديلين : فلو بعنا أردب حنطة
بجنسها أردباً ونصفا لكان ذلك حراما - فلو حذفنا زيادة
نصف الأردب المشروط فى العقد لارتفعت "الحرمة" ، بالرجوع
إلى حد المساواة بين هذين البديلين وصح العقد ، وأمما
العددييات فحرمتها مطلقه لاتقبل الانتهاء ، إلى حد المساواة
بين البديلين ، لأن المساواة إنما تكون بينها بالعدد ،
والمساواة بالعدد غير معتبرة ، فثبت فيها الحرمة -
ومن حيث أن الرجوع إلى المساواة فى هذه العددييات غير
ممكن ، وسقوط الحرمة مطلق بالمساواة بينها فقد ثبتت
فيها الحرمة ، وتظل الحرمة مستمرة ، وفى هذا المثال
يتغير الحكم فى الفرع عما كان عليه فى الأمل : كان الحكم
فى الأمل حرمة تنتهى بالمساواة بين العوضين ، وفى الفرع

حرمة لاتنتهي بالمساواة بينهما لعدم إمكان المساواة - على ما بينا - القيد الرابع : أن يكون الفرع المعدى إليه حكم الأصل هو نظير الأصل ، فلو لم يكن نظيره لم تصح التعدية ومثاله : أنه لا يصح قياس المخطيء بالفطر في نهـسار رمضان على الناس في عدم وجوب القضاء عليه لأن المخطيء أقل عدرا في الخطأ - لأنه لا يخلو من شائبة تفريط ، أما الناس فإنه أكثر عدرا ، لكونه عارضا سماويا لا ينفذ بـسأرادة الإنسان الخامس : ألا يكون في الفرع المدعى مناظرته للأصل ، نص يثبت فيه حكما - لأنه أن أثبت فيه حكما موافقا للقياس ، فإضافة ثبوت الحكم إلى النص أحق من إضافة ثبوتة إلى القياس ، وإن اثبت فيه حكما مخالفا للقياس فالعمل بالنص مقدم على العمل بالقياس - الشرط الرابع : ألا يغير القياس حكم النص : فلا يجوز قياس الإطعام في كفارة اليمين على الكسوة في إيجاب التملك من المطاعم ، لأن مفاد النص قوله - تعالى - " فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم " هو إباحة الطعام وتمليك الكسوة - لأنه لا يَحتمل في إخراجها إلا التملك من المسكين فيتعين فيها ، فلو قلنا في وجوب الكفارة بالطعام أن يكون تملكها لإباحة قياسا على وجوب التملك في الكسوة ، لكننا قد غيرنا حكم النص ، ونقلناه في إيجاب الطعام من معنى الإباحة إلى معنى التملك باستعمال القياس - وهو ممتنع لزيادته قوة النص على قوة القياس في إثبات الأحكام ولا يجوز اشتراط صفة الإيمان في الرقبة المخصوصة بكفارة اليمين قياسا على اشتراط هذه الصفة في الرقبة المخصوصة بالقتل الخطأ - لأن النص الوارد في كفارة اليمين ورد مطلقا عن هذا القيد ، فلو أثبتناه فيها - قياسا على كفارة القتل الخطأ لكننا قد غيرنا حكم النص

من الاجتزاء في كفارة اليمين برقبة فقط مطلقه عن مفسدة الإيمان إلى الرقبة بوصف الإيمان المشروطة في كفارة القتل - وهو غير جائز لما قدمنا -

حكم القياس

الكتاب ، والسنة يشبان الحكم قطعا - إذا كان الكتاب قطعي الدلالة ، أو كانت السنة قطعية الدلالة ، والشبوت ، ويشبان الحكم ظنا إذا كان الأمر فيهما على غير ذلك وبالنسبة لظنية دلالة القرآن فقط ، والإجماع إذا حمل القطع بسنده يثبت الحكم قطعا أما القياس فإنه يثبت الحكم ظنا كخير الواحد ، لتعرضه لاحتمالات الخطأ في تكوينه من المجتهد ، كاحتمال أن تكون " العلة " غير متعدية فيراها المجتهد متعدية ، أو أن يكون مايراه المجتهد " علة " وهو غير " علة " ، أو أن يكون الأصل غير مغلل فيظنه مغللا ، وكاحتمال عدم وجود العلة في الفرع فيظنها موجودة فيه ، وغير ذلك مما يوقفه عن إفادة القطع ويرده إلى إفساد الظن - أي غلبة الظن بالحكم .

وهذه الأصول الثلاثة تثبت الحكم بذاتها ، أما " القياس " فإنه يثبت الحكم بناء على هذه الأصول الثلاثة - لأنه محتاج في تكوينه إلى الاستناد لواحد منها . فهو بذلك مظهر للحكم لأمثبه له - كما قلنا .

وحقيقته أنه ذريعة لبيان كون النص والإجماع على صفة من العموم تشمل الحكم الثابت في الفرع ، وعدم قصوره على الأصل وحقيقة التعدية أنها ابانة ، وإظهار لكون حكم الأصل موجودا في الفرع .

طرق معرفة العلة القياسية

لا يتم تصور حقيقة القياس إلا بتصور الطرق الموصلة لمعرفة " العلة " التي هي أهم أركان " القياس " بل هي ركن القياس المقسوم له دون غيرها - في رأي فخر الإسلام " البزدوى "

وتعرف " العلة " بطريق النص تصريحاً كقوله تعالى: " من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً " فإن كلمة " من أجل " لفظ صريح في إفادة " العلة " ، أو تلويحاً ، ويسمى " إيحاءً " وذلك أن يرتب الشارع على الوصف حكماً بأسلوب لغوي يدل على " عليية " الوصف للحكم - كقوله " والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما " فإن استعمالات العرب تفيد أن ترتيب الحكم على الوصف بحرف " الفاء " يدل على أن هذا الوصف هو علة لهذا الحكم أو بطريق الإجماع ، فإن المجتهدين إجماعوا على أن " الصفر " علة للولاية على " الصغير " في ماله فيقتاس عليها الولاية عليه في الزواج .

أو بطريق " المناسبة " : وهي أن يكون الوصف ملائماً لإستناد الحكم إليه بحيث إذا قلنا إن هذا الوصف مؤشر في إثبات هذا الحكم قبل العقل ذلك ، ولم ينفر منه .

ومثاله : البحث في علة تحريم الخمر وتحسن أوصافها أيها
يصلح أن يكون علة للتحريم : فمن أوصافها أنها مائع - وهذا
الوصف لا يصلح أن يكون علة للتحريم لأن الماء ، واللبن ،
وأمثالهما مائعات غير محرمة .
وأنها موضوعة في "الذن" وهذا الوصف لا يصلح أن يكون علة
للتحريم لأن العسل ، والسمن واشباهها قد تكون موضوعة غسى
"الذن" - وهي غير محرمة" - وإنها معتمة من العنب الآن -
وهو وصف لا يصلح "علة" التحريم - لإجماع الأمة على إباحة
عصير العنب الطازج غير المعكر ولا يجد العقل في عصير
العنب الطازج علة مناسبة لتحريمه .

وأخيرا - هو أنها مسكرة تمنع عقل شاربها عن فهم
خطاب الشارع - وإذن فهذا الوصف بالذات هو الذى يحكم
العقل بأنه "الوصف" الصالح المناسب لأن يكون شرعا علة
تحريم الخمر ولذلك قال "أبو زيد الديبوس" "علة
الأمم الذى إذا عرض على العقول تلقته بالقبول"



الاستحسان

الاستحسان مأخوذ من قولهم: استحسنت الشيء إذا ارتبته حسنا - وقد اختلفت أنظار الفقهاء في تقويم الاستحسان من حيث هو دليل شرعي ، وذلك باختلاف تصورهم لحقيقة معناه ، فقد تصور بعضهم على أنه محض استدواق لحكم فقهي يتيبأدى بالفقه إلى تقديمة في العمل ، ومن تصور كذلك أنكركونه دليلا فقهييا ، لأنه حينئذ يكون نصبا للشرع بالرأى ، وهو مردود على الإطلاق - حتى قال الشافعي : " من استحسنت فقد شرع " ، يعني من أثبت حكما شرعيا بمحض استحسانه له فقد نصب نفسه شارعا للأحكام مع أن شرع الأحكام مخصوص بالله وحده والحنفية القائلون به يتصورونه على وجه آخر ، فهم يقولون : إنه دليل داخل في ضمن أدلة الشرع المتفق عليها - وليس هو دليلا زائدا عليها ، فالقول بأنه محض استدواق للحكم مفاد لتصور مفهومه عندهم فإذا كسبان إنكاره راجعا إلى خصوص تسميته بـ " الاستحسان " ، فقد نقل عن الأشعه استعمالهم لهذه التسمية : فقد أطلقوا لفظة " الاستحسان " على تسويغ دخول " الحمام " بالأجر المعلوم مقابل استعمال الماء ، والمكث فيه ، مقداراً مجهولاً ، ومدة مجهولة ، وعلى جواز شرب الماء من يد السقاء بشمن غير معلوم ، واستعمله الشافعي نفسه في قوله : " أستحسنت أن تكون المتعة ثلاثين درهماً " ، واستحسن ترك شيء من الكتابية للمكاتب " وإن كان إنكاره راجعا إلى معناه من حيث يظن أنه شرع بالرأى المحض ، فليس كذلك - لأن المراد به عند " الحنفية " - أنه دليل من أدلة الشرع المتفق عليها - وتسميته بـ " الاستحسان " إصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح - وقد اختلفت عبارات القوم في تعريفه : ونورد له هنا

ثلاث تعريفات مشهورة أولها : قول بعضهم : الاستحسان عبارة عن دليل ينقدح في ذهن المجتهد يعسر عليه التعبير عنه ، ونوقش هذا التعريف من جهة معنى انقداح الدليل في ذهن المجتهد: فإذا كان معناه ثيقن الدليل ووضوحه في ذهن المجتهد لكن يعسر عليه الأبانة عنه بصيغة كلامية ، فلا بأس بذلك ، ووجب عليه العمل به - لأن العبرة في إثبات صحة الحكم الاستيقان من صحة الدليل ، ووضوحه في نفس المجتهد، وإن كان معناه الشك، والغموض الذي يحيط بالدليل في ذهن المجتهد فذلك يعد خيالاً ، لا دليلاً يثبت حكماً ، فيمتنع العمل به ثانيها : قول " الكرخي " : إنه العدول في مسألة عن الحكم بما حكم به في نظائرها إلى خلافه بما هو أقوى " شالها : قول صاحب " التوضيح " : " إنه دليل في مقابل القياس الجلي " : والمزاد بـ " القياس الجلي " - القياس الذي تتبادر إليه الأذهان ، والناظر في الدليليين الأخيرين يرى مؤداهما واحداً ، فأما الدليل الذي يقع قسـي مقابله القياس ، فهو يقع على أقسام :

الأول : النص ، كما في جواز عقد " السلم " ، فإن مقتضى القياس ، النهي عن بيع ماليس عند البائع ، لقوله : عليه السلام - " لا تبع ماليس عندك " : فلما هاجر النبي - عليه السلام - إلى المدينة وجدهم يسلفون في السنة والسنتين ، فقال " من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم " ، وكما في الحكم بصحة الصوم مع الأكل والشرب ناسياً ، فإن ذلك مخالف للقياس ، لأن مقتضى القياس بطلان الصوم لعدم تعقل وجوده مع وجود المنافع له لكنه صح لقوله - عليه السلام - " لا أتم على صومك ، فإنما أطعمك الله وسقاك " ، وكين الحكم بصحة على هذا الوجه لا يفسر إلا بكونه استحساناً ملحوظاً من قبل الشارع ...

الثاني الإجماع ، وذلك كما في " الاستمناع " وصورته
أن يتعاقد شخص مع صانع على أن يصنع له شيئاً كشبوب أو
أثاث ، فإن مقتضى القياس عدم صحة العقد ، لعدم وجود
المعقود عليه في الحال - لكن التعامل في كل العصور وقع
بذلك لحاجة الناس لهذه المعاملة وأقرها أهل الاجتهاد
فكان ذلك إجماعاً منهم على جوازها ومنه دخول الحمنام
بأجر معلوم نظير الاستحمام ، فإن في ذلك من مخالفة القياس
جهالة المدة التي يقضيها المعتحم في الحمام ، وجهالسة
مقدار الماء الذي يستعمله فقد أجمع العلماء على جوازه
لجريان تعامل الناس به في كل العصور .

الثالث : " الضرورة " : ومثاله الاكتفاء بتطهير الآبار
والحياض الممتنجة بإخراج ما يكون فيها من الماء الممتنجه
مع أن إخراج ما يكون فيها من الماء الممتنجه مع استمرار
دخول الماء إليها من أسفل الآبار ، وأعلى الأحواض مانع من
تطهيرها وزوال النجاسة عنها ، لأن نبع الماء في الآبار ،
وخبرها في الأحواض ، يظل متطاباً بالماء النجس ، فيظل
يتنجز باستمرار اتصاله به ولا سبيل للفصل بين المائتين ،
فاكتفوا من أجل ذلك في طهارة الآبار ، والأحواض الممتنجة
بإخراج ما كان فيها من مقدار الماء . وهذه الأقسام
الثلاثة لا خلاف في إقرارها بين العلماء .

الرابع : - وهو القسم الذي وقع الخلاف في صحة الاستحسان
من حوله - " القياس الخفي في مقابلة القياس الجلي " -
كما ذكرنا - فيسمى القياس الخفي الذي يترجح أثره استحساناً
- وهو ما اختلف به الحنفية - ولهذا القياس الخفي مضع
تعامله مع القياس الجلي صور ، نوضحها على الوجه الآتي :

أحدهما: " ما قوى أثره ، وخفى ملحظه " والمراد بقوة أثره هو: زيادة مفعولية إثبات الحكم به بأن يكون أقرب لمنهج الشرع في إثبات الأحكام والثاني: " ما ظهر صحته ، وخفى فساده " وكذلك القياس الجلى المقابل به ينقسم إلى قسمين: أحدهما ماضعف أثره ، وظهر ملحظه والثاني ما ظهر فساده ، وخفى صحته ، فإذا قوبل القسم الأول من القياس الخفى - الذى قوى أثره - وهو مانسيه " الاستحسان " - بالقسم الأول من القياس الجلى ، الضعيف الأثر ، ترجح العمل بالأول على العمل بالثاني ، ومثاله ماذكروا أن سور سباع الطير كالحدأة والنسر ، والغراب يجب الحكم بنجاسته قياسا على سور سباع البهائم كالضهد والنمر للعللة المشتركة بينهما ، وهى نجاسة لعاب كل من الصنفين لكونه متولدا من لحمهما النجس - وهو قياس جلى لكن يعارضه قياس أدق منه ، وهو قياسها على الهرة ، وسواكن البيوت ، لأنها تشرب بمناقيرها وتأخذ الماء أخذا ، فليست لها السنة رطبة تحمل اللعاب كآلسنة سباع البهائم ، ومناقيرها عظم لاتحطبها النجاسة ، فامتنع القول بنجاسة سورها لذلك - خلافا لمقتضى القياس الجلى ، وترجح الحكم بطهارته بناء على هذا القياس الخفى القوى الأثر ، الخفى اللحظ ، الذى نعى به " الاستحسان " ، وإذا قوبل القسم الثانى من قسم " الاستحسان " - وهو ما ظهر صحته وخفى فساده بالقسم الثانى من القياس الجلى - وهو ما خفى صحته وظهر فساده ، ترجح العمل بالقياس الجلى على العمل بالاستحسان ومثاله : الحكم بعدم إجزاء الركوع عن سجدة التلاوة المقرؤة فى الصلاة ، قياسا على أن الركوع لايجزىء عن السجدة فى الصلاة - وهو قياس ظاهر الصحة لكنه خفى الفساد ، ووجه ذلك أنه معارض ، بقياس أدق منه فإن المقصود بسجود التلاوة إنما هو اظهار الخشوع ، والاستدلال

لله - كما قال في شأن " داوود " - عليه السلام - " وخسر
راكعا وأثاب " يريد بالركوع السجود - وإذا كان المراد
من سجدة التلاوة هذا المعنى - فلا تقاس على سجدة الصلاة
وإنما تقاس على أهل آخر - وهو جواز دفع القيمة فـي
القدر الواجب من الزكاة ، بدلا عن العين المستحقة ، لعل
تحقيق مقصود الشارع في كل منهما .



المصلحة المقصودة للشارع في شرع الأحكام =***=

١ - معنى المصلحة في الشريعة

أصل الشريعة الذي يتبنى عليه قواعدها الكلية وأحكامها الجزئية - إنما هو رعاية المصالح الراجعة لخدمة العباد ، وتقرير استقامة أمور حياتهم واستتباب معاشهم ~~فصل~~ الحياة الدنيا ، والظفر بالنجاة والنعيم في الحياة الأخرى . ليس لله من ذلك غرض يعود عليه لذاته فإن الله غنى عن العباد ، كيف وهو خالقهم ؟ ولأنه لو كان مستغنياً لذاته دون عود الغرض من فعله إليهم . لكان محتاجاً لهذا الغرض الباعث له على الفعل . ولو كان محتاجاً لغرض من الأغراض ، لكان ناقصاً مستكمل الذات بتحصيل هذا الغرض ، لكن النقص عليه محال .

فثبت إذن أن وضع الشريعة من قبل الشارع لاغرض له منه إلا مصلحة العباد الذين وضعت الشريعة لهم اتفاقاً لمقتضى أسائه في خلقه من الحكمة في إقامتهم والرحمة بهم والإحسان إليهم .

وأنه لايحتمل أن يكون فيها حكم يضاف لمصلحة العباد على القطع ولو جاز أن يكون فيها حكم من هذا القبيل لنم يكن منها بل يعد دخيلاً عليها باجتهاد خطأ لم يصححه المجتهد ، لأنه حيث تمحض وضع الشريعة لمصلحة الخلق على القطع استحال أن يكون فيها بحسب الحقيقة حكم مضاد لمصلحة المكلفين ، ولزم أن تكون جميع أحكامها في مصلحتهم .

والمراد بـ المصلحة " جلب المنفعة ودفع المضرة .
ومعنى المنفعة هو اللذة أو ما كان طريقا إليها . ومعنى
المضرة هو الألم أو ما كان طريقا إليه . كما قال " الرازى " .
وأما المعنى المباشر للذة والألم فهو معروف يجده كل
إنسان من نفسه عن ملاحظة أسبابه .

وأما ما كان طريقا إلى اللذة ، فقد يكون لذة كلبذة
سكن الحلال التي تفضى إلى لذة التمتع بثطيبات ، وما كان
طريقا إلى ألم فقد يكون ألما كالمعاسة الحرامية ، والسرقة ،
والغضب المفضى إلى ألم أصحابه ، بقتلهم والقبحى عليهم قبل
إتمام جرائمهم واحتمال لذتهم بثمارها .

فما كان من هذا القبيل فالتمثيل به ظاهر . وقد يكون
ألما يفضى إلى لذة ، فلا يعد في هذه الحال ألما على معنى
الحقيقة ، بل يعد ملحقا باللذة ، باعتبار ما له ، وأخذ
حكمها في نظر الشرع ، وهذا ما نعتى الآن بسيانته ولعلسه
المقمود المباشر للرازى من كلامه : " ذلك أن بعض التكاليف
الشرعية ، تتضمن قدرا من المشقات والألام يتعب الجسم أو
ذهب بعض المال ، كالحج ، والصوم ، والزكاة ، والجهاد
فإن في هذه التكاليف من الألام الجسدية والنفسية والحجر
على النفس أو الذهاب بها مذهب المخاطرة ما هو معلوم ،
لكنها طريق إلى لذات أعظم من الشعور بالقيام بواجب شكر
المنعم والكنحول في مرضاته ، والاعتداز على مهر النفس
وسوقها في طريق الحكمة والنعمة واستصلاح المجتمع ببيت
الضمان والأمن فيه ، وإقامة المحبة والإخاء بين أفرادها ،
وحماية الوطن تجاه أعدائه الهاجمين عليه أو المتربصين
به من استدلال أهله ، ونهب خيراته ، والاستئثار بثمرات

أرضه ، واستغلال طاقته مما يعود على كل فرد في نفسه أو ولده الذى هو جزء منه ، باللذة الحقيقية ، التى ترجح فى مقدارها الألام التى كانت طريقاً إليها ، فهو من هذه الجهة تعد منفعة ومصلحة يتجه إلى تقريرها وضع الشريعة .

كما أن بعض اللذائذ تكون طريقاً إلى الألم فعلى حاكمها فى نظر الشرع وتعتبر فى إعداد اللذائذ المفروضة المضادة للمصالح المعتبرة وذلك كإزالة الحصول على المال الحرام المأخوذ بالرشوة أو الاختلاس المؤدى بمصاحبه إلى ألم العقاب ، وسقوط الاحترام فى المجتمعات السوية ، ولإزالة اعتماد الأضرار المؤدى بفاعله لمثل ذلك ، فذلك معدود من قبيل الألم فى نظر الشرع لأنه وإن كان لذة فى ذاته ، لكنه طريق الألم فهو من أجل ذلك ألم ومضرة لأن العبرة فى ذلك بعواقب الأمور ومضاد لتقرير المصلحة الذى بنيت عليه الشريعة .

ثم أن النظر إلى الأحوال التى يتعامل بها الناس مع أسباب الحياة واستقرار الظواهر الاجتماعية دال على أن المصلحة والمفسدة لا تقع فى متمخضة بنفسها ، قط ، بل لا بد ان يشتمل كل منهما على شائبة من ضدها ، فتشتمل المصلحة على بعض المفسدة ، مقدمة لها ، أو مقترنة بها ، أو لاحقة لها ، كما تشتمل المفسدة على شائبة من المصلحة كذلك مقدمة لها ، أو مقترنة بها ، أو لاحقة لها .

أنظر إلى الطعام الذى نأكله : إنه من أعظم المصالح لأنه به قيام البنية وحياة الذات ثم انظر المشاق والألام التى يتكلفتها المرء فى اكتسابه ثم فى تحضيره ، ثم فى قياس الجسم فى هضمه وتمثله ، ثم فيما يعقب ذلك من احتمالات

الامراض الناشئة من تخلف بعض مقلقات الغذاء في الجسم مما يرى العلماء من أصحاب هذا الشأن أنه في عاقبة الأمر يكون سببا في إختلال الأجهزة ، وانحلال السنية .

وانظر إلى مثل خلع الضرس المتأكلة ، وقطع العضو الفاسد الذى يخشى على الجسم من انتشار فساده فإن قيسى ذلك أشد الألم لكن تترتب على ذلك لذة النفس والجسم بالخلص من تأشير فسادهما .

وهكذا إذا نظرنا في أفراد المصالح والمفاسد الواقعة في الوجود لم نجد واحدة منها خالصة بنفسها من شوب الأخرى لها: فذلك ما أوجد الله عليه الدنيا: امتزاج الخير بالشر، وتداخل المصالح مع المفاسد . فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك ، وبرهان ذلك التجربة العامة من جميع الخلائق .

وأمل هذا المعنى الإخبار من الله بوضع أمور الدنيا على الابتلاء والتمحيص للخلائق . كما قال تعالى " ونبلوكم بالشر والخير فتنة " فلهدا لم يخلص لأحد من الناس جهة خالصة من شركة الجهة الأخرى .

فإذا كان الأمر هكذا - فما هو السبيل إلى اعتبار وأنضباط المصالح التي بنيت عليها الشريعة؟ أجاب على ذلك " الشاطبي " في " الموافقات بقوله: " المصلحة إذا كانت هي الغالبية عند مناظرتها المفسدة في حكم الاعتقاد فهي المقصودة شرعا ، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد ليجرى قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل وليكون حصولها أتم وأقرب ، وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا ، فإن تبعثها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة في

شرعية ذلك الفعل وطلبه .

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة المصلحة في حكم الاعتقاد فرفعها هو المقصود شرعا ولأجله وقع النهي ليكون رفعها على أتم وجود الإمكان العادي في مثلها حتما يشهد له كل عقل سليم فإن تبعثها مصلحة أو لذة ، فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل بل المقصود ماغلب في المحل وماسوى ذلك ملغى في مقتضى النهي .

كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جانب الأمر وهذا معناه في كلام " الشاطبي " أنه لما استحال تمحيص المصلحة واستخلاصها بذاتها واستخلاص المفسدة وتمحيصها بغير تداخل بين الجهتين ، اعتبرنا الجهة الغالبة في الفعل مصلحة كانت أو مفسدة على أنها كل صفة واعتبرنا الجهة المغلوقة فيه معدومة أصلا ، كما مرح هو به في أثناء كلامه بعد ذلك .

٢ - المصلحة المعنية للشارع

والمعنى الذى يطلق عليه اسم المصلحة ينظر إليه بنظرين :-

ينظر إليه من جهة العباد بمقياس المعرفة البشرية ، وبياعت الرغبة في نيل حظوظ النفس وتحصيل ملاذها على أوجه اتفق ذلك لهم في الحياة الدنيا ، فهذا النظر لا يتفق فيه العباد إلا بمدارك عقولهم وحكم تجاربهم في الاهتداء للمصالح ، وقد ينبو حكم هذا النظر عن غرض الشارع فمن تقدير المصالح ، والمفاسد التى يعنىها ولا تنضبط معه معانيها ، فمن أجل ذلك لم يكن هذا النظر بهذا الطريق للمصلحة ، هو المقرر لمعنى المصلحة المقصودة للشارع وهى

التي نعتيها بالقول : بأن جلب المصلحة هو مبنى الشريعة .
وينظر إليه من جهة الشرع من حيث أن الشارع وحده
هو المستقل بمعرفتها ويضبط حدودها وتميز معناها ، والكشف
عنها وسط الركاب من المناظر التي تشبهها ، وليست منها
فهذا النظر وحده دون النظر الأول هو مناط صحة القول بأن
المصلحة هي مبنى الشريعة .

وإنما يذهب هذا المذهب لأمريين :

أولهما : القول بأن الشرع من الوحي والوحي معصوم ،
فالشرع المنبني على الوحي في حقيقته الأساسية معصوم .

وإذا كان الشرع في حقيقته الأساسية معصوما لزم أن يكون
حاكما على تجارب العقل في تقرير المصالح من حيث أن العقل
ليس بمعصوم أخذاً بخطأه دون الشرود بأنفه إلى مناد الهوى
والخطأ لمانعا له من الحركة ، والنظر فيما هو من سبيله
لأن العقل من حجج الله على العباد ، ويعمل الوحي المعصوم
في رعايته ، وسد طريق الانحراف على خطواته :

والشأنى : أن الشرع يقدر المصلحة على أساس يختلف اختلافاً
بيننا عن المقياس الذي يقدرها العقل :

الشرع يقدر المصلحة على أساس وجود حياتين للعباد: حياتهم
في الدنيا وحياتهم في الآخرة ، وأن حياتهم في الدنيا مرتبطة
بحياتهم في الآخرة ، وأن مصلحتهم في الدنيا مرتبطة
بمصلحتهم في الآخرة مقدرة بهذا الارتباط : وأن تقدير
مصلحة العباد في الدنيا منظور فيه إلى أنها لا تناقض
مصلحتهم في الآخرة .

أما العقل فإنه لاسبيل له إلى معرفة الحياة الآخرة -
فهو حين يقدر مصالح الناس إنما يقدرها بناء على المقترنيات

المصلحة المنظورة له في أمور الدنيا فقط وهذا الأساس لا يكفي في تقدير المصلحة المعتبره والإحاطة بها شرعا .

وهذا لايعنى بالضرورة أن يكون حكم العقل في تقدير المصلحة مخالفا لحكم الشرع . فإن مما يحكم العقل بكونه مصلحة يندرج تحت إسم لمصلحة بحكم الشرع ، وإن اختلف أساس التقدير في كل منهما .

وافترض وجود مصلحة يتفرد بإدراكها العقل عن الشرع أمر غير متصور، بل تكون هذه مصلحة مزيفة على التحقيق مادام ملحق المصلحة النظر للحياتين .

٣ - مقاصد الشريعة

الشريعة كلها موضوعة على ركتين : أحدهما المقاصد الكلية التي يكون بها انتظام الخلق في حياتهم ويتم عليها استملاح وجودهم والشأنى التكاليف الشرعية التي جعلت درأشع موصلة لتحقيق حفظ هذه المقاصد . التي يعبر عنها بالمصالح ، لأنها هي فعلا مصالح موضوعة من الشارع ومقصودة له بالحفظ لحفظ النظام الأمثل في حياة العباد المنبئى عليها .

وهذه المصالح تنقسم إلى ثلاثة أقسام باعتبار قوتها ، في ذاتها وأصالتها في معناها أولها في الرتبة ، وقوة الحكم ، المصالح الضرورية وثانيها المصالح الحاجية وهي دون الأولى في معناها وثالثها المصالح التصينية وهي الأمور المحسنة والمرتببة لجريان المصلحتين السابقتين فأما المصالح الضرورية فمعناها أنها لايد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح العباد

على استقامة بل على تهارج وفساد، وصوب حياة وفى الآخرة
فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين وهذه
المقاصد الضرورية خمسة: حفظ الدين ، والنفس ، والعقل ،
والنسل ، والمال .

وهى معتبرة كل ملة ومقصود الشارع من حفظها كسب
نقول إنما هو إقامة الحياة الإنسانية للناس على المستوى
الأمثل الذى يتوفر فى تكوينه المقومات الأصلية لبناء الوجود
الإنسانى الصحيح ، من وجهة نظر الإسلام ، وبالصورة التى
يرضاها فى العلاقات الاجتماعية والإنسانية التى تقوم بيسن
الناس ، وفى الدلالة على الطريق تلبية المطالب الحيوية
وعلاج المشاكل التى يفرضها عليهم وجودهم المقدر لهم فى
الدنيا ، وبما يبسط بين أيديهم بعد ذلك من أسباب النجاة
والنعيم فى الآخرة وحفظها بتقريرها من جانب الوجود ،
ومنع الفساد عنها من جانب العدم .

فأصول العبادات من الإيمان بالله ، والنطق بالشهادتين،
والصلاة ، والزكاة والصيام والحج ، وما إليها راجعة إلى
حفظ الدين .

والعبادات من المطاعم والمشارب والملبس والمسكن
وما إليها راجعة إلى حفظ النفس والعقل .

والمعاملات وهى ما يرجع لمصلحة الإنسان مع غيره كانتقال
الأموال بعوض أو بغير عوض بالعقد على الرقاب والمنافسح ،
والايضاع ، راجعة لحفظ النسل والمال ، وراجعة لحفظ
النفس والعقل أيضا لكن بواسطة العادات وذلك هو حفظها
من جهة الوجود.

وأما الجنايات - فعل الجنايات - فهو ما يعود على ذلك البناء كله بإبطال . فشرع فيها من الأحكام والزواجسر ما يدرأ ذلك الإبطال ، ويتدارك تلك المصالح. لشرع الحد والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لحفظ الدين ، والقصاص والدية لحفظ النفس ، والحد لحفظ العقل والنسل ، والقطع ، والتفمين لحفظ المال .

وذلك هو حفظها من جهة العدم .

أما الحاجيات فهي المصالح المفترقة إليها من حيث إرادة التوسعات على المكلفين ورفع الضيق المؤدى في الغالب إلى الحرج والدخول في المشقة اللاحقة بفوت المطلوب ، فإذا لم تراخ هذه المصالح في سياسة التشريع دخل على المكلفين في الجملة الحرج والمشقة ، لكن لا تبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح الضرورية وهي أيضا متمثلة في العبادات والعادات ، والمعاملات ، والجنايات ففي كل من هذه المواد الأربعة تقدم الشريعة أسلوبا في الأحكام يتضمن التوسعة ورفع الحرج من المكلفين في مزاولته الأحكام الأساسية المطلوبة بدواعي المصالح الضرورية .

فمثاله في العبادات الرخص المخففة للمشقة عن المكلف كرخصة السفر، والمرض في الخطر، وقصر الصلاة أو أداؤها قاعدا فيهما .

وفي العاديات كأباحة الصيد ، والتمتع بالطيبات مما هو حلال مأكلا ومشربا ، ومسكنا وملبسا ومركبا ، وما كان كذلك .

وفي المعاملات كالقراض ، والمساواة ، والسلم ، والغناء التوابع في العقد على المبيوعات كثمر الشجرة ، ومال العبد .

وفي الجنايات كالحكم بانموت ، والقسامه وصرّب الديّة
على العاقلة وتضمين الصنّاع ومآثمه ذلك .

وأما التحسينات : فالمراد بها ما يرجع إلى التحسين
والتزيين الداخلة على تكاليف الشريعة ، والأخذ بأحسن
المناهج في العادات والمعاملات وتجنب الأخلاق المدنسات التي
تأنفها العقول الراجحات .

وهي جارية ، كمايقتها في العبادات ، والمعاملات
والجنايات ففي العبادات ، كشرع إزالة النجاسة ، والأخذ
بأنواع الطهارة ، وستر العورة ، وأخذ الزينة ، والتقريب
بنوافل الخيرات من القربات والصدقات وغيرها .

وفي العادات : كآداب الأكل والشرب ، وتجنب المأكول
والمشارب النجسة ، والخبيثة ، وماشاكلها .

وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات ، وفضل الماء
والكلاء واتخاذ الحد الوسط بين الإسراف والتقتير في تناول
المساحات من مطالب النفس ، وسلب العبد منصب الشهادة ،
والإمامة السياسيّه وسلب المرأة منصب الإمامة مطلقا وإنكاح
نفسها على غير مذهب الحنفيّة .

وفي الجنايات كمنع قتل الحر بالعبد في القصاص ومنع
قتل النساء والصبيان والرهبان في الحرب ، والمقصود بهذه
الأحكام التحسينية وضع الشريعة في منظر محبب لنفوس المكلفين
ولو انعدم بعض أحكامها لما اختلف بذلك حكم أساس قسسي
نظام الشريعة .

٤ - مكملات هذه المراتب

كل مرتبة من هذه المراتب الثلاثة فلها تكاليف شرعية
تبعية تكمل التكاليف الشرعية الأصلية التي تخدمها وتوصل
إليها مما لو فرضنا فقدته لم تخل بوجود هذه المصالح
وذلك حاصل في الضرورات والحاجات والتحسينات .

فأما الضرورات : ففيما يتعلق بمصلحة الدين فصلاة
الجمعة والجماعة مما يعد من شعائر الدين الظاهرة المعلنة
بجلاله والتمكين لمعناه في نفوس الخلق فإن ذلك تكميل
لمصلحة المحافظة على الدين مع أن أهل المحافظة على هذه
المصلحة حاصل بالفرائض الأصلية لا ينخرم مع الاستغناء عن
هذه المشروعات المكملية .

وفيما يتعلق بمصلحة المحافظة على النفس فذلك كطلب
التماثلة في القصاص فإنه تكميل لمصلحة حفظ النفس من حيث
تمنع ملاحظته في القصاص احتمال توازنه العصية بسبب قتل
الأعلى بالأدنى مع أن أهل المحافظة على النفس حاصل بأصل
القصاص ، وحكمته من الزجر والتشفي موفرة حاملة أيضا
بذلك .

وفيما يتعلق بحفظ العقل فهو كتحريم قليل المسكر
الداعي شرب قليله إلى كثير ، فإنه تكميل لمصلحة حفظ
العقل مع أن حفظ هذه المصلحة حاصل بتحريم المقدار المسكر
فعلا .

وكذلك تحريم النظر للمرأة الأجنبية ، فإنه تكميل
لمصلحة المحافظة على النسل من حيث تجرى العادة بأفضائه
إلى الزنا مع أن أهل المحافظة على النسل حاصل بتحريم
الزنا نفسه .

وتحريم الرضا فيآسه مكمل لمصلحة حفظ المال فإن الربا
زيادة مالية بغير مقابل تمثل إضاعة المال ، مع أن أصل
حفظ المال يوجد بغير هذا التحريم .

وأما في الحاجيات : وهي المصالح المبنية على إزالة
العشقة ورفع الحرج فمثالها فيما يتعلق بالدين سقوط
سجود السهو في أداء صلاة الجمعة فإن المقصود منه رفع
الحرج عن المصلين مع ازدحامهم وكثرة عددهم فإنه يعدّ مكملًا
للتخفيف في صلاة الجمعة يجعلها ركعتين ، فإن ذلك راجع
لحفظ الجمعة .

وفيما يتعلق بالنفس جواز الجمع بين الصلوات للمسافر
فإنه يعدّ مكملًا للتخفيف على المسافر بعد جواز قصره للصلاة
فإن ذلك راجع لمنع اجهاد النفس ، وفيما يتعلق بالمسائل
جواز الأشهاد ، والكفيل والرهن في البيع - إن قلنا إنه من
" الحاجيات " فإن المقصود منه زيادة التوثيق منعًا من
احتمال مشقة المنازعة بين المبتاعين .

وفيما يتعلق بالعقل : فكتحريم حمل الخمر وبيعها ،
بعد تحريم القليل غير المسكر منها .
فإن ذلك يعدّ في باب الحظر من قبيل الاحتياط المـــــــبــــادى
المساوى لمكملات رفع الحرج في باب المأمورية : فإنه في
الفهم البعيد راجع إلى رفع الحرج الواقع على النفس
بمنازعة الرغبة في المحظور عنها لو دخلت فيما يكون من
مقدمات أسباب مواقفته والتورط فيه .

وفيما يتعلق بالنسل فكأعتبار الكفء ومهر المثل في
الصغيرة فإن ذلك لا يدعو إليه حاجة النكاح : فإن زواج الصغيرة
أصلًا معدود من قبيل " الحاجيات " إذ لا يدعو إلى انشاءه

توثان شهوة ولا الحاجة للشمامل ولكن يدعو إليه مطلحتها
الحاجية في تقويد الخاطب الكفة واستغنامه للانتفاع به
في المستقبل ثم إن من مكملات ذلك اشتراط الكفة ومهسر
المثل فيانه أدنى إلى دوام الألفة بينهما وحن عشرتهما
في مستقبل حياتهما الزوجية بعديلوغها.

وأما التحسينات : فما يتعلق منها بالدين فهو كآداب
الأحداث ، ومندوبيات الطهارة .

وما يتعلق بالنفس فكانتقاء الطيب من اللحم ، واستعداد
الماء ، واتخاذ الحسن من الثياب ، وكالتعطر والتجمل مما
وردت فيه السنة .

وما يتعلق بالعقل فكان النهي عن اللغو والإمغاء إليه ،
وكالنهي عن الجلوس في مجالس المتعاطين للخمر ، فإن مصير
ذلك لحفظ العقل .

وما يتعلق بالمال فكتحسين العمل في التجارة والسعي في
مناكب الأرض .

وما يتعلق بالنسل : فكاختيار الزوجة ذات الدين ، أو
ذات الجمال بعد ان تكون ذات دين ، كما قال في الحديث
(ان نظر إليها سرته) . واشباه ذلك .

ومن أمثله هذه المسألة : - أن " الحاجيات " كالتتمة
للضروريات ، وأن " التحسينات " كالتتمة للحاجيات فـسأن
الضروريات هي أهل المصالح كلها التي تستخدم لتحقيقها عامة
أحكام الشريعة .



المصلحة المرسلية

المصلحة المرسلية هي: - المصلحة المطلقة عن تعيين دليل الاعتسار والإلغاء - لكنها ترجع لأصل عام شرعي يعلم شرعياً بالكتاب والسنة ، والإجماع .

وقد ذكرنا لكم فيما سبق انقسام المصالح المعتبرة شرعاً الى مصالح ضرورية ، وأخرى حاجية ، وشالشة تحسينية : فأما المصالح الحاجية والتحسينية فلا يطح أن تعد أساساً لبناء حكم بالمصلحة المرسلية عليهما وأما المصالح الضرورية فهي الجهة التي تنشق عنها المصلحة المرسلية ، ثم إن المصالح من حيث اعتبارها واعتماد الشرع لها تنقسم أيضا إلى ثلاثة أقسام : مصلحة اعتبرها الشرع ورتب على طلبها حكما معيناً كمصلحة حفظ العقل من المسكر التي رتب عليها تحريم الخمر ، ومصلحة ألغى الشارع النظر إليها فلم يعتبرها علة ، أو وصفاً مناسباً تستلزم الحكم على مقتضاها ، كالذي ذكروا من فتوى الإمام يحيى الليثي المالكي فقيه الأندلس لعبد الرحمن بن الحكم أحد ملوك الأندلس ، وقد كان هذا قد خالط امرأته في نهار رمضان عمداً ، فندم على فعلته ، فاستفتى في ذلك (يحيى) فأفتته بوجوب الصوم عليه شهرين متتابعين . فلما أنكر عليه أصحابه من الفقهاء أنه لم يفت المصالح بالشايت من مذهب مالك رضي الله عنه وهو التخيير بين العتق والصوم والإطعام ، أجابهم بأن مصلحة زجر الملك عن معاودة هذه المعصية ، لا تتحقق بالاعتناق ، لأنه قادر على أن يعتق ماشاء ، فيسهل عليه أن يواقع في نهار رمضان ثم يعتق .

لكن هذه المصلحة التي نظر إليها هذا العالم لم تكن

خافية على علم الشارع لكنه ألغى اعتبارها ،

والشارع لا يلغى اعتبار مصلحة تبدو للناس، إلا اذا عارضتها مصلحة أخرى مثلها أو أكبر منها ، ففي المثال المذكور:
نقول : إن وظيفة الكفارة ليست هي الزجر عن معصية المعاودة المعصية فقط ، ولكنها أيضا ستر الذنب وغفرانه ، ومن هنا سميت كفارة لأن الكفر معناه الستر .

فهذه مصلحة معتبرة في شرع الكفارة بالإضافة إلى
إرادة الزجر للمخالفين .

ثم ربما كانت المصلحة في كثرة الإعتاق من هذا الملك يستكرر المخالفة منه قد تكون أعظم ، وأكبر من المصلحة في زجره عن المعاودة للمواقعة فإن في تحرير الرقاب مسن المنافع الدينية ، والإنسانية ما يربو على مصلحة صيانة الصوم عن شهوة ملك قادر يفتديها بتحرير رقاب الأدميين .

ومصلحة شالشة لم يصدر عن الشارع ما يفيد اعتبارها ، ولا الغاءها وهي المصلحة المرسلية : نقصد أنه لا يوجد لها أصل معين يمكن قياسها بعلمته على هذا الأصل المعين ، على مثال ما هو موجود في القياس المعهود للأصوليين فإن تحريم النبيذ مثلا مردود إلى أصل معين كالخمر وقد وجد فيه وصف معين هو الإسكار الذي تقتضيه مصلحة حفظ العقل دراه وهو الوصف المحرم الشايت في الخمر فحكمنا بناء على معلومية الوصف في هذا الأصل المعين أعنى الخمر بحرمة النبيذ الذي هو حكم الأصل ، لوجود خصوص هذا الوصف فيه .

أما الوصف في باب العطلة المرسلية الذي يترتب عليه حكمها فليس له أصل معين يشهد له بخصوصه . وإنما هو مردود إلى المصالح الضرورية الشرعية متقررة في جنسها العام .

فتؤخذ هذه المصلحة باعتبارها مصلحة ضرورية شرعية فقط .
وهي وإن لم يدل لها من الشارع بخصوصها دليل معين ، إلا أن
أدلة الشرع قد تضافرت على إثبات الأمل العام الذي انشق
منه اعتبارها ، توضحه : أن الكفار - إذا تترسوا في الحرب
بجماعة من المسلمين فحعلوهم وقاية لهم من هجوم المسلمين
عليهم فهل يجوز من المسلمين قتل هذا الترس من المشركين
الذين توفى بهم الكفار توولا لقتل الكفار ؟

ان جميع النصوص تمنع قتل المسلم بغير حق . إذ من كثر
بعد ايمان . أو زنا بعد إحسان ، أو سفك دم أمرء مسلم بغير
حق ولا يوجد في موارد الشريعة أصل معين يمكن ان يقاس عليه
هذه الصورة من إباحة قتل المسلم البريء عن الذنب .

لكننا نعلم بأدلة شرعية تفوت الحصر ، كما يقـسـول
" الغزالي " : ان من مقاصد الشارع تحقيق مصلحة بقاء العالم ،
بمنع قتل النفوس جملة اذا أمكن . وتقليل مادة القتل قدر
ما أمكن . فإذا منعنا في هذه الحال عن قتل الترس من
المسلمين الذين تترس بهم الكفار ، تمكن الكفار من الهجوم
على عامة المسلمين وأستأطلوهم ثم عادوا إلى هؤلاء الترس
فقتلوهم أيضا . فكانت المصلحة الضرورية التي اعتبرها الشرع
وهي المحافظة على النفوس وإن كان ذلك بتقليل القتل -
مصلحة متعينة للعمل بها حينئذ في قتل هؤلاء المسلمين
الأقلين الذين تترس بهم الكفار ، توولا لقتل هؤلاء الكفار ،
ومنعهم من استئصال العدد الأكبر من المسلمين .

وهذه المصلحة المرسله لا يعتد بها إلا بثلاثة شروط
ان تكون مصلحة ضرورية ، قطعية ، كلية ، كالمثال المتقدم :
فإن استخلاص المسلمين من الكفار مصلحة ضرورية ، وكونها
معلومة لهم يجعلها قطعية ، وكون هذا الاستخلاص عاما فسي
جميع المسلمين يعتبرها مصلحة كلية وذلك بخلاف ما إذا كان

الكفار في قلعة وتترسوا ببعض المسلمين وليس لدينا يقيس في الظفر بهم إذا قتلنا الترس ، فلا يجوز الإقدام على قتل " الترس " حينئذ ، لأن المصلحة غير قطعية ، وبخلاف ما إذا كان جماعة في سفينة فثقلت بهم لتغرقهم إلا أن يطرحوا واحدا منهم في البحر فإن ذلك لا يجوز لأن المصلحة في هذه الحال مصلحة جزئية لا كلية لأن الغرقى حينئذ جماعة محدودة العدد لا أمة من المسلمين .

حجية المصلحة المرسلة

اختلف العلماء في حجية المصالح المرسلة : فذهب مالك والغزالي من الشافعية إلى القول بصحتها ، وذهب الحنفية وطائفة من الشافعية والظاهرية إلى القول بعدم صحبتها .

أما الظاهرية فهم ينكرون ثبوت التعليل والقياس أصلا ، وأما الحنفية فإنهم يشترطون في الوصف الذي ترتب عليه الحكم شرطا لا يوجد في الوصف المستعمل لبناء الحكم فسي المصالح المرسلة ، إذ يرى الحنفية كما علمت أن الوصف المعلل به يجب أن يكون صالحا للتعليل لا مخيلا وملاحيته للتعليل تتمثل في أمرين : الملائمة ، والتأثير .

والملائمة ، كون الحكم جاريا على وفق الوصف لئلا يناسب عنه على مثال العلل الشرعية المنقولة عن الملق ، وأما التأثير فالمراد به أن يظهر جنس الوصف أو عينه في جنس الحكم أو عينه ، كما علمت تفصيل ذلك في باب القياس .

أما الوصف " المخيل " فهو ما كان مناسبا فقط ولم يكن مؤثرا ، والمخيل هو الوصف الذي يوقع في القلب خيال الصحة والقول فيحكم بملاحيته للعلية ، مأخوذ من قولهم سحابسة مخيلة . إذا كانت ترجى المطر ، ولم يعتبر الحنفية الوصف

المخيل في التعليل ورفضوا صحة التعليل به .

وقال الإمام " البيزدوى " : " وأما الخيال فأمر باطل لأنه ظن لاحقية له ، ولأنه باطل لا يملح دليلا على الخصم ، ولا دليلا شرعيا ، ولأنه دعوى لاتنفك عن المعارضة لأن كل خصم يحتج بمنزله فيما يدعيه على خصمه

وإذا كان الأمر كذلك فإن الوصف المناسب المعتبر في تقرير المصلحة المرسله هو من قبيل المناسب " المخيل " المرفوض عند الحنفية - لا المناسب المؤثر المعتبر دون غيره عندهم ، فالمصلحة المرسله المبنيه عليه باطله أيضا في نظرهم .

أمثلة من المصالح المرسله

هذا وقد ذكر العلماء كالشاطبي في " الاعتصام " أمثلة من المصلحة المرسله نورد اليكم بعضها :

المثال الأول

أن أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اتفقوا على جمع المصحف ، وليس ثم نص على جمعه وكتبه - أيضا بل قد قال بعضهم كيف نفعل شيئا لم يفعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فروى عن زيد بن ثابت رضى الله عنه قال: أرسل الى ابو بكر رضى الله عنه بعد مقتل أهل اليمامة وإذا عنده عمر رضى الله عنه ، قال أبو بكر: أن عمر أتاني فقال : إن القتل قد استحر بقراء القرآن يوم اليمامة ، وإنى أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن كلها فيذهب قرآن كثير ، وإنى أرى أن تأمر بجمع القرآن قال : فقلت له : كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ؟ فقال لى هو : والله خير فلم يزل عسر

يراجعنى فى ذلك حتى شرح الله صدرى له ، ورأيت فيه الذى رأى عمر . قال زيد : فقال أبو بكر : إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك ، قد كنت تكتب الوحى لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - فتتبع القرآن فاجمعه قال زيد : فوالله لو كلفونى نقل جبل من السجبال ما كان أثقل على من ذلك - فقلت : كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ؟ فقال أبو بكر : هو والله خير . فلم يزل يراجعنى فى ذلك حتى أبو بكر حتى شرح الله صدرى للذى شرح الله له صدورهم . فتتبع القرآن أجمعه من الرقاع والعشب واللخاف . ومن دور الرجال .

فهذا عمل لم ينقل فيه خلاف عن أحد من الصحابة مع أنه لم يفعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كما نظرت فى الحديث .

وروى ابن سيرين مالك : أن حذيفة بن اليمان كان يغازى مع أهل الشام وأهل العراق فى فتح " أرمنية " و " اذربيجان " ، فأفرعه اختلافهم فى القرآن فقال لعثمان : " يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلغوا فى الكتاب - كما اختلفت اليهود والنصارى . فأرسل عثمان إلى حفصة :

أن أرسلنى الى بالصف تنسخها فى المصاحف ثم نردها عليك . فأرسلت حفصة به إلى عثمان ، وأرسل عثمان إلى زيد بن ثابت وإلى عبد الله بن الزبير ، وسعيد بن العاصى ، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام ، فأمرهم أن ينسخوا الصحف فى المصاحف ، ثم قال لرهط القرشيين الثلاثة : ما اختلفتم فيه أنتم وزيد بن ثابت فأكتبوه بلسان قريش ، فإنه نزل بلسانهم - فقال ففعلوا حتى نسخوا الصحف فى المصاحف ، ثم بعث عثمان فى كل أفق بمصحف من تلك المصاحف التى نسخوها ثم أمر بما سوى ذلك من القراءة فى كل صحيفة أو مصحف أن يحرقه ، فهذا

أيضا - إجماع آخر - في كتبه وجمع الناس على قســمــراة
لايحمل منها في الغالب اختلاف : ولم يرد نص عن النبي
- صلى الله عليه وسلم - بما صنعوا من ذلك، ولكنهم رأوه
مصلحة تناسب تصرفات الشرع قطعا فإن ذلك مردود إلى حفظ
الشريعة والأمر بحفظها مقطوع به .

وإلى منع الذريعة للاختلاف في أصلها الذي هو القرآن ،
وقد علم السني عن الاختلاف في ذلك بما لامزيد عليه فهنــذ
مصلحة ضرورية لكونها راجعة إلى حفظ الدين ، وقطعية لمفاد
القطع في دليلها وكلية لتعلقها بمصلحة عامة للمسلمين .

المشال الثاني

الأصل فيما نفعه عند الصانع من الأمتعة لاستمناعه كسب
للخياط ، أو كتاب للتجليد ، إنما هو أمانة في أيديهم
لايضمنونه إذا هلك بغير تفريط منهم ، لكن لما عهد من
الصانع إضاعة أمتعة المستمعين تارة بالتفريط فســي
حفظها ، وتارة بالخيانة في ادعاء هلاكها ، رأى الصحابة
رضوان الله عليهم ، من مقتضى المصلحة تضمين الصانع أمتعة
المستمعين مايدعون فقده من أيديهم حفظا لأموال الناس من
الضياع عند هؤلاء الصانع بدعوى الهلاك . لاظطرار الناس
لحاجة الاستمناع ، وعدم الاستغناء عنها في معاشهم ، ولذلك
قال على رضي الله عنه ، لايطح الناس إلا هذا ، يريد ماذكر
من حكم تضمين الصانع .

فهذه مصلحة عمل بها الصحابة ليسرلها من الشرع شاهــد
معين ولكنها مناسبة للمحافظة على المال ، الذي هو مصلحة
ضرورية ، وكلية لتعلقها بنفع عامة المسلمين ، وقطعية
للقطع بحصولها لهم .

المشال الثالث

إذا خلت خزينة الدولة من الأموال بحيث شحت النفقات العسكرية على الجيش وكان ذلك بمظنة ضعف الجيش ، واحتمال هجوم العدو الخارجى على البلد فى غير حماية أو شـور ان الفتنة داخل البلد بغير تهيب للسلطة الحاكمة ، فقد قال العلماء فى ذلك انه يجوز للأمام الشرعى المنطاع ان يفرض فى أموال الأغنياء بالعدل بين اشخاصهم ، وفى المقدار السدى عينه ، ضريبة مالية تفى بنفقات الجيش المطلوبة وتغطى العجز الحاصل فى ميزانيته .

فهذه مصلحة ليس لها شاهد معين من الشرع يشهد باعتبارها ، لكنها مردودة المناسبة إلى شهادة الأهل العام القاضى بوجوب حفظ الدين والنفس ، وهما من المصالح الشرعية الضرورية .

قال الشاطبى والملائمة الأخرى - أى فيما يقتضى صحة هذه المسألة . " أن الأب فى طفله ، أو الوصى فى يتيمه ، أو الكافل فىمن يكفله مأمور برعاية الأملح له ، وهو يمسرف ساله إلى وجوه من النفقات ، أو المؤمن المحتاج لها ، وكل ما يراه سببا لزيادة ماله ، أو حراسته من التلف ، جاز له بذل المال فى تحصيله ، ومصلحة الإسلام عامة لا تقتصر على مصلحة طفل ، ولا نظر أمام المسلمين يتقاعد عن نظر واحد من الأحاد فى حق محجورة " .

المشال الرابع

إجماع الصحابة على حد الشارب ثمانين جلدة عمداً بالمصلحة التى تقتضى زجر الشاربين بتخليط العقوبة عليهم فإن الشرب لم يكن له عقوبة مقدرة على عهد رسول الله بل

كانت عقوبة الشارب ان يقوم الصحابة فيضربوه بنعالهم
وأطراف ثيابهم ، وبعد عهد النبي - صلى الله عليه وسلم -
جعل الصحابة عقابه أربعين جلدة .

وأمل هذا التقدير بالذات : أن عقوبة الشارب كانت من
قبيل " التعزير " إذ لم يرد في تحديدها نص بعينه ، فقايس
الصحابة ما كان يعاقب به الشارب لعهد لرسول الله من الضرب
بالنعال والأردية بما يساويه من عدد الجلدات ، فقتدروا
ذلك بأربعين سوطا على جهة التعديل والتقويم .

ثم لما تمادى الناس في الشرب وأسرفوا فيسه رأى
الصحابة أن يزيدوا لهم من العقوبة بباعث المصلحة السليمة
ثمانين جلدة .

فقد روى أن الناس لما تمادوا في شرب الخمر لعهد عثمان
جمع الصحابة فاستشارهم في ذلك فأشار على رضى الله عنه فى
النازلة بحد الشارب ثمانين جلدة ، قال : لأنه اذا سكر
هذى ، واذا هذى افترى ، فأرى أن عليه حد المقتربين فأجمع
الصحابة على ذلك وقد استندوا فيما فعلوا إلى حفظ مصلحة
ضرورية مقررة شرعا - وهى حفظ العقل الذى هو مناط خطاب
التكليف ، وكان طريقهم الفقهاء الى تقديرها هو أن هذه
العقوبة من جنس التعازير المفوض تقديرها لرأى الأئمة
فأقروا ذلك بناء على داعى المصلحة وانعقد على ذلك
إجماعهم فكأنه ثبت بالأجماع أنهم أمروا بمراعاة المصلحة ،
وقيل لهم أعملوا بما رأيتموه أوجب بعد أن صدرت الجناية
الموجبة للعقوبة ، ومع ذلك تقيدوا بمنهاج الشرع فى وضع
الأحكام . فإن الشرع يقيم الأسباب بمقام المسببات ومظنة
الأشياء مقام ثبوتها . فهو يقيم الخلوة مقام الوطء فى
الحكم لأنها مظنة له ، كما يقيم الوطء مقام شغل الرحم ،
والنوم مقام الحدث والسفر مقام المثقة ، فكل هذه أسباب

ومظنات أقامها الشرع مقام مسبباتها ورتب عليها الأحكام ،
فعلى سياق هذا المنهج فعل الصحابة فى تقدير عقوبة
الشرب ، وأقاموا المعظنة ، وهى السكر المفضى إلى الهذيان
بما يحتمله من الافتراء والقذف ، مقام نفس الافتراء ورتبوا
عليه مثل عقوبته - وهو الجلد ثمانين .



الحكم الشرعي وأقسامه الحكم التكليفي

= *** =

الحكم هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين على سبيل
جهة الاقتضاء أو التخيير ، أو الوضع .

والمراد بـ " الاقتضاء " طلب إيجاد الفعل من المكلف
أو طلب كفه عنه . والمراد بـ " التخيير " إعطاء المكلف
المشيئة في فعل شيء أو تركه على سواء ، والمراد بـ " الوضع " جعل
الشارع أحد شيئين سببا في الآخر ، أو شرطا له ، أو مانعا
منه أو علة له ، أو علامة عليه .

وبهذا ينقسم الحكم إلى قسمين : " حكم تكليفي " ، وحكم
وضعي . فالأول هو المتعلق بالاقتضاء ، أو التخيير .

والثاني هو الخطاب المتعلق بجعل الشيء سببا ، أو شرطا
أو مانعا لشيء آخر . - كما قلنا (١)

فالحكم الوضعي هو الإطار الذي يقع في داخله متعلق الحكم
التكليفي فالطاعة مثلا - وهي متعلق بـ الحكم التكليفي -
لا توجد إلا بعد وجود السبب ، وهو دخول الوقت ، وتحقق الشرط
وهو الوضوء ، وانتفاء المانع من نحو الإغماء ، أو الحيض .

وأما معنى الخطاب نفسه فهو كلام الله ، ويشمل جميع
أدلة الأحكام من القرآن ، والسنة ، والإجماع ، والقياس . لأن
السنة بيان القرآن والإجماع لا يتحقق إلا ابتناء على الكتاب
والسنة ، والقياس كشف لعموم الحكم الوارد في أحد هذه

(١) اكتفينا بشرح الخطاب التكليفي لشدة الحاجة لمعرفة
لمعرفته .

الثلاثة في مادة عرت ظاهرا عن امتداد الحكم المنصوص إليها.

وهذا هو معنى الحكم عند الأصوليين .

أما عند الفقهاء فهي " صفة فعل المكلف " التي هي أثر الخطاب .

وتوضح ذلك : أن نص كلام الله ، وكلام رسوله ، وما دخل تحتها من أدلة الشرع كالإجماع ، والقياس هو عين الحكم عند الأصوليين - وما يثبت به ما حرمت فعل المكلف هو الحكم عند الفقهاء . فعين قوله : " أقيموا الصلاة " حكم عند " الأصوليين " - ومن حيث كونها صيغة " أمر " فإنها مفيد وجوب الصلاة الذي هو صفة فعل المكلف ، فهي - الآية - دليل على حكم ، والحكم هو وجوب الصلاة عند الفقهاء .

وكذلك قال : في قوله : " ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل " : إنه من حيث ذاته حكم في رأى الأصوليين ، أفاد التحريم - أما الحرمة التي هي أثر هذا الخطاب والتي تكون صفة لفعل المكلف ، فهي المراد بالحكم عند الفقهاء .

تفصيل وضبط مادة الحكم

الحكم إما أن يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب ، والحرمة وغيرهما ، وإما أن يكون أثر الفعل المكلف - كالبيع فإنه أثر للإيجاب ، والقبول ، وما يتعلق بهما كملك العيّن ، أو ملك المنفعة في النكاح ، وملك المنفعة في الإجارة وأما أن يكون حكما يتعلق بشئ بشئ آخر كما قلنا ، وهو الحكم " الوضعي " أو " الحكم التكنيفي " ، وسيجيء بحثه مفصلا .

ثم إن الحكم - الذى هو صفة فعل المكلف - إما أن
تعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتباراً أولياً ، وإن اعتبرت
فيه المقاصد الآخروية اعتباراً ثانوياً بالتبعية ، واللتزم .
وذلك كوثق الصحة ، فإن صحة العبادة - مثلاً - إيجادها على
الوجه الذى يقتضى تفريغ الذمة ويستتبع ذلك لزوماً حصول
الثواب عليها .

رأياً أن تعتبر فيه المقاصد الآخروية اعتباراً أولياً ،
وإن لزمها حصول الاعتبارات الدنيوية ثانياً ، وبالتبعية ،
كالوجوب ، فإن الواجب ما يشاب على فعله ، ويعاقب على
تركه ، ويلزم من ذلك كون الفعل الواجب صحيحاً .

ما تعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتباراً أولياً

فأما القسم الذى تعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتباراً
أولياً فهو قسمان: " عبادات " ، " ومعاملات " . فالمقصود من
" العبادات " تفريغ الذمة ، وذلك بإيقاعها على الوجه
الصحيح المشروع ، والمقصود من " المعاملات " - هو ثبوت
الالتزامات الشرعية - وذلك ما يترتب على العقود ، والفسوخ
من الأغراض المطلحية كترتب ملك العين ، والمنفعة ، والمتعة
على عقد البيع ، والإجارة ، والنكاح وترتب " الفسخ " على
" الخلع " و " البينونة " على الطلاق الثلاث ، وكرتب الإلزام
بالحكم على صحة القضاء وترتب إلزام القاضى بالحكم على
وفق الشهادة الصحيحة .

فكون الفعل موثلاً إلى المقصود الدنيوى يسمى " صفة " .
وكونه بحيث لا يوصل إليه أصلاً يسمى " بطلاناً " وكونه بحيث
يقتضى أركانه وشرايطه الإيصال إليه دون أوصافه الخارجية
يسمى " فساداً " ، وهذا وجهة نظر الحنفية الذين يفرقون

بين البطلان والفساد في " المعاملات " .

فمثال العقد الباطل بيع جنين الدابة في بطنها لأنه في حكم المعدوم .

ومثال العقد الفاسد الصحيح بأمله دون وصفه : جعل الخمر ثمنًا لسلعة فإن العقد ينعقد، بأمله لكنه موصوف بالفساد من حيث أن الخمر - وهي غير متقومة في حق المسلم لاتمسح ثمنًا - فلو استبدل المتبايعان بالخمر عصيرا أو نقسودا انقلب البيع صحيحا .

وتم أوصاف أخرى للمعاملات :

منها ، " الانعقاد " ، وهو ارتباط أجزاء التصرف ارتباطا حكما فالبيع الفاسد منعقد ، وإن لم يكن صحيحا .

ومنها النفاذ - وهو أن يترتب على العقد أثره كبيع - " الغضولي " المتوقف على إجازة أصحاب الشأن ، فإنه منعقد غير نافذ .

ومنها اللزوم : وهو عدم قابلية العقد للرفع

ببأن ماتعتبر فيه المقاصد الأخرى اعتبارا أوليا

وأما الحكم الذي تعتبر فيه المقاصد الأخرى اعتبارا

أوليا فينقسم إلى قسمين :

حكم أصلي مبني على غير إعدار العباد ويسمى " عزيمة "

وحكم غير أصلي - مبني على إعدار العباد، ويسمى " رخصة "

ولكل منهما أقسام :

والحكم - أولا - أقسام الحكم الأصلي وهي سبعة عند الحنفية

الغرض : وهو ما كان فعله أولى من تركه مع منع الإقدام على

تركه بدليل قطعي كإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة .

الواجب : وهو ما كان فعله أولى من تركه مع منع الإقدام على تركه بدليل ظني - نحو صلاة العيدين ، والأضحية وصدقة الفطر، والوتر فإنها واجبة - لافتراض - لثبوتها بدليل ظني - وهو خبر الآحاد الذي لا يفيد إلا الظن بمدلوله .
المندوب : وهو ما كان فعله أولى من تركه ، بلا منع الترك ، وذلك كالإشهاد على الدين ، وكتابة " المكاتب " .

الحرام : وهو ما كان تركه أولى من فعله مع منع الإقدام على الفعل لدليل " قطعي " كحرمة الربا، وحرمة العرقصة .
المكروه تحريما - وهو ما كان تركه أولى من فعله بلا منع الترك بدليل ظني : نحو الاقتصار على قراءة سورة في الصلاة مع الكف عن قراءة الفاتحة ومثل القيام بعد الركعتين في الصلاة الرباعية بغير قعود، ومثل السجود على الأنسف فقط في مذهب الحنفية .

المكروه تنزيها - وهو ما كانت الكراهة في حصوله أقنصل منها في المكروه تحريما ، كترك سنن الزوائد ولا إساءة في فعله . لكن يشاب على تركه .

المباح - وهو ما أذن الشارع للمكلف في فعله وتركه على سواه ، ولا يعد حكما تكليفيا ، وإنما عدوه من الأحكام التكليفية " تغليبا " .

ونظر الشاطبي نظرا أوسع عديه " المباح " حكما فيه راحة التكليف فقال : إن دائرة المشتهاة للمكلف واسعة جدا لكن الشارع حدد للمكلف مقدارا معيناً منها وأباح له .
وألزمه بعدم الخروج عنه فليس كل ما تشتهيه نفس المكلف مما يباح له . فكم من أشياء يتمنى إباحتها إشباعاً لهوى نفسه وهو ملزم بالوقوف دونها ، لأن الشارع حرمها عليه ،

وكم من أشياء لو ترك مع هواه لم يفعلها وحرمها لكن الشارع أوجب عليه إباحتها فالمباح من هذه الجهة يتضمن تكليفاً للمكلف وإلزاماً عليه لأنه لا يتناوله إلا من تحت إذن الشارع . وفي المجال الذي حدده الشرع له .

قلت : وهو ملحظ معقول مقبول

وضابط هذه الأقسام السبعة : أن نقول :

إن كان الفعل أولى من الترك مع منع الترك فإن كان ذلك بدليل قطعي فهو الغرض أو كان بدليل ظني - فهو الواجب .

وإن كان الفعل أولى من الترك بلا منع الترك فإن كان طريقة مسلوكة في الدين فسنة وإلا فهو مندوب ، ونقل .

وإن كان على الأمر العكس بأن كان الترك أولى من الفعل ، فإن كان مع منع الفعل بدليل قطعي فهو الحرام ، وإن كان بلا منعه فمكروه تحريماً ، أو تنزيهاً ، وإن استويا فمباح . وبناءً عليه فأقسام الحكم الشرعي سبعة أقسام عند الحنفية - كما رأيت - .

وذهب الجمهور إلى القول بأن أقسام الحكم الشرعي خمسة فقط : وهي الواجب أو الغرض ، والمندوب ، والحرام ، والمكروه ، والمباح .

وضابط ذلك أن الشارع إما أن يطلب من المكلف إيقاع الفعل على جهة الحتم والجزم ، فذلك هو الغرض والواجب ، أو على غير جهة الحتم والجزم فذلك هو المندوب .

أو يطلب من المكلف الكف عن الفعل حتماً وجزماً فذلك هو الحرام أو على غير طريق الحتم والإلزام - فهو المكروه ، أو لا يطلب من المكلف في شيء فعلاً ولا تركاً، فهو " المباح " .

والخلاف بين الحنفية والجمهور في عدد أقسام الحكم

راجع من قبل الحنفية إلى إثبات تفرقه بين ما يعد فرضا ، وما يعد واجبا عندهم : فما يعد فرضا عندهم لا يثبت إلا بدليل " قطعي " ، وما يعد " واجبا " هو ما يثبت بدليل " ظني " كخبير الأحاد ، قالوا : فما يجوز أن نسوي في الإلزام على المكلف بين ما يثبت بالدليل القطعي الذي لا يحتمل متعلقه الخلف بوجه ، وبين ما يثبت بدليل ظني يحتمل متعلقه الخلف ، وعدم مطابقة الواقع وهذا من قبل الحنفية كلام معقول جدا - إذ كيف نسوي في الدليل الموجب للتكليف بين دليلين يثبت أحدهما عن الشارع جزما لاشك فيه ، وينسب الآخر مع احتمال الكذب وإن ترجح فيه جانب الصديق .

إعترض على مذهب الحنفية ودفعه

وقد اعترض على هذا الفقه عند الحنفية بعض الكتساب المحدثين ، قالوا إن هذه التفرقة يترتب عليها أن يكسبون للدليل الواحد حكمان مختلفان :

أحدهما : كاشن بالنسبة لنا ، والآخر بالنسبة للمصاحبي الذي روى الحديث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو بالنسبة لنا يفيد الوجوب فقط الذي هو أنقص درجة في الإلزام عن الفرض - إعمالا لوجود الشبهة في صحة الدليل في حقنا وبالنسبة للمصاحبي الذي روى الحديث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - هو " فرض " لانتفاء وجود شبهة الدليل المذكور في حقنا ، فقراءة الفاتحة في الصلاة مثلا - تعتبر فرضا تبطل الصلاة بتركها في حق المصاحبي لثبوت الدليل القطعي في حقنا الدال على فرضية قرائتها - وتعتبر واجبة لاتبطل الصلاة بتركها في حقنا لنقل دليلها على وجه الظن في حقنا ، قال : وهذا أمر غريب لم يعهد في الشريعة (١) .

(١) الخضرى ، وزكى شعبان

ولسنا من هذا الرأي ، والذي يظهر لنا أن الشارع كلّفنا بمقدرا صحة الدليل المشيت للتكليف علينا - فعند انعدام الدليل أملا لتكليف علينا بشيء ، وعند وجود الدليل القاطع يلزمنا فعل المكلف به في أعلا مستويات الإلزام - وذلك هو الغرض ، وعند تردد حال الدليل بين الصحة واحتمال عدم الصحة مع ترجح جانب الصحة بالنسبة لنا يكون تكليفنا بهذا المقدار من عمل الدليل - لا بمقدار هو أشد قوة .

ولا يستبعد في صور الاجتهاد أن يكون الدليل الواحد مفيدا للفرضية على بعض المكلفين ، وغير مفيد لها على بعض آخريين .

وذلك كسمح كل الرأس فيإنه فرض عند " مالك " ، وليس فرضا عند " الحنفية " و " الشافعية " - بل هو سنة عندهم ، والكل مستمد من دليل واحد ، هو آية الوضوء ، وقد اعتبرت دلالتها ظنية فقط عند الحنفية ، والشافعية في إفادة هذا الحكم فردوا الفرضية وأخذوا بما دونه - فمن هذا القبيل يمكن القول بإمكان أن يكون الحديث الواحد قطعي الدلالة في حق الصحابي ويكون ظني الدلالة لمن جاء بعده من المجتهدين لعدم ثبوت قطعته لهم ، فعمل هؤلاء ، وهو لاء في صورة الحكم كل بمقدار ماصح عنده من مرتبة الدليل ، إما على جهة الفرضية ، وإما على جهة الوجوب النازل عن رتبة الفرضية ، والعمل في مزاولة الأحكام التكليفية على تفاوت مراتب الدليل معهود في الشرع كما بينا .

خصائص هذه الأحكام

الفرض والواجب

الفرض لازم على المكلف علما وعملا بمعنى أنه يجب عليه اعتقاد حقيقته والعمل به ، ويكفر جاحده ، ويعاقب تاركه بغير عذر . والواجب لازم على المكلف عملا ، لا اعتقادا ، لأنه بنفسه الشبوت والاعتقاد لا يلزم المكلف إلا بما يثبت قطعا .

وتترك العمل بالواجب إن ترك العمل به متأولا ، لا مؤاخذاً عليه ، لأن التأويل في مظانه من سيرة السلف ، وإن تركه متسخفا به يفسق ، ويفل . لأن العمل بالظن في غير المعتقديات - كخير الواحد ، والقياس مما صح دليله ، ونقل عن السلف العمل به - وإن تركه لهوا وإهمالا ، لا مأسولا ، ولا مستخفا به استحق العقاب تعريزا على ترك العمل لخروجه عن طاعة الشارع فيما ترجح الخطاب به إلا أن عقابه يكون أخف من عقاب تارك الفرض ، فعقاب الممتنع عن الزكاة إهمالا أشد من عقاب الممتنع عن صدقة الفطر إهمالا .

وقد يطلق لفظ الواجب في اصطلاح الحنفية - على ما هو أعم من " الفرض " و " الواجب " ، فيراد به حينئذ ما ترجح فعله على تركه مع منع الترك مطلقا - سواء كان بدليسا قطعي ، أو ظني : فيقال : صلاة الفجر واجبة مع كونها فرضا ، كما يقال تعديل " الأركان " فرض مع كونه واجبا ، حيث يكون المراد بـ " الواجب " هنا معنى يشمل الاثنين معا .

السنة والنفل

السنة - كما أشرنا - هي الطريقة المملوكة في الدين
وهي تنقسم إلى سنة الهدى ، وسنة الزوائد: وسنة الهدى
مآكانت عملا تكميليا وتحينيا للفرائض الثابتة كالجماعة
والأذان ، والركعتين قبل الفجر ، وقبل العصر وتركها يوجب
الإساءة وكراهة التحريم .

أما سنة الزوائد فتلك سنته - عليه السلام - في قيامه ،
وقعوده ، ولباسه ، وتنعله ، وترجله ، وما كان من جنسها -
وتركها يقتضى كراهة تنزيهية - ومعناه أن يثاب فاعلها ،
ولا يعاقب شاركتها .

والسنة المطلقة عن التقيد بإضافة معينة - كقول
الريلى " من السنة كذا " يمكن أن يراد بها سنة النبي -
وسنة غيره من الصحابة عند " الحنفية " لقولهم " السنة
العمرين " يريدون بذلك " أبابكر " و " عمر " - رض الله
عنهما - .

وقال الشافعى: لا يجوز أن يراد منها عند الإطلاق غير
سنته - صلى الله عليه وسلم - والحق مع الشافعى في هذا
الخلافا - لأن استدلال الحنفية بقول السلف " سنة العمرين "
غير مفيد لوجه نظر الحنفية - لأن النص المستدل به مقيد ،
وما يقيد اللفظ المقيد من المعنى هو غير ما يفيد اللفظ ،
وهو مطلق عن القيد ، ولا يجوز التسوية في الدلالة بين
لفظ مطلق ولفظ آخر مقيد ، والابطلت فائدة ذكر القيد .

لزوم النفل بالشروع فيه

ويلزم للنفل بالشروع فيه عند الحنفية ولا يلزم بالشروع فيه عند الشافعية .

استدل الشافعي بأن المكلف مخير في فعل ما لم يأت به بعد من اجزاء النفل - إن شاء فعله وإن شاء تركه ، فيكون مخيراً في إبطال الجزء الذي فعله تبعاً للجزء الذي لم يفعل .

ورد الحنفية على وجهة نظر الشافعي من ثلاثة وجوه :

الأول - هو أن إبطال الأعمال غير جائز لقوله - تعالى - " ولا تبطلوا أعمالكم " .

الثاني هو أن المؤدى من النفل صار حقاً لله - تعالى - فيجب صيانته عن البطلان . لذلك فلزم أن نجعل الجزاء الذي لم يؤد تبعاً للجزء المؤدى في إيجاب أدائه ، فذلك أولى من أن نجعل الجزء الذي صار بالاداء حقاً لله تبعاً للجزء الذي لم يؤد في تميؤخ بطلانه لأن ذلك كله عبادة ، والعبادة مما يحتاط في صيانتها تعظيماً للمعبود .

الثالث ولأن ما ثبت حقاً لله بالتسمية وهو النذر لا يجوز إبطاله ، فكذلك ما ثبت حقاً لله فعلاً كالجزء المؤدى من النفل ، هو من باب أولى في عدم جواز إبطاله .

الحرامّ والمكروه

الحرام - كما قلنا - ما كان تركه أولى من فعله مع منع الفعل بدليل قطعي - ويعاقب فاعله على فعله عقاباً أشد من فاعل المكروه تحريماً - وهو قسمان : حرام لعينة كأكل الميتة ، وشرب الخمر ، فإن العين هنا - وهي الميتة والخمر

قد خرجت عن كونها محلاً للفعل - أملاً - وهذا القسم أشد في التحريم من الحرام لغيره لأنه راجع لامتناع المحل عن قبول الفعل كمنحر أن يمكب الماء من قدح فيستحيل شربه من القدح . وحرام لغيره - وذلك كحرمة أكل خبز الغير اغتصاماً منه - فإن الحرمة راجعة إلى فعل المكلف - لا إلى عين المحل ، إلا ترى لو وهبه له المصنوع منه ، أو ضمنه الغاصب يكون حلالاً له - فيكون المحل في الحرام لعينه أملاً ، والفعل تبعاً له ، وفي الحرام لغيره يكون الفعل أملاً ، والمحصل تابع له .

وأما المكروه فهو قسمان : مكروه تحريماً ، ومكروه تنزيهاً .
فأما المكروه تحريماً فهو ما كان للحرام أقرب

وقال محمد : هو حرام : فهو عنده مقابل للواجب مع الفرض - فالحرام عنده ما ثبت بقطعي ، والمكروه حرام - أيضاً لكنسه ثبت بدليل ظني وذلك على موافقة ترتيب الفرض مع الواجب - إذ كلاهما يترجح فعله على تركه مع منع الترك ، وإن تفاوتت قوة الحرمة فيهما تبعاً لتفاوت قوة الإثبات بين الدليل القطعي ، والدليل الظني .

وأما المكروه تنزيهاً - فهو ما كان للحلال أقرب ، ويحصل بتركه أدنى ثواب - كما لا يحمل بفعله أدنى عقاب .

العزيمة والرخصة

وأما القسم الثاني من أقسام الحكم الذي اعتبرت فيه المقاصد الأخروية اعتباراً أولياً فهو الرخصة - وهي الحكم المبني على أعذار العباد ، وذلك في مقابلة " العزيمة " - و " هي الحكم المبني على غير أعذار العباد " .

والعزيمة تنقسم الى أربعة أقسام: الغرض ، والواجب ،
والسنة ، والنفل ، وكذلك الرخصة تنقسم إلى أربعة أقسام :
قسمان من الرخصة الحقيقية : أحدهما أحق باسم الرخصة
من الآخر .

وقسمان من المجاز: أحدهما ، أتم في المجازية من الآخر .
فأما القسمان الأولان ، فأولهما: ما استباح مع قيام الدليل
المحرم ، وبقاء الحرمة في المرخص به : ومثاله : جواز النطق
بكلمة الكفر عند الإكراه على ذلك بقتل النفس أو ذهاب عضو
الإنسان المكروه . فأما ذلك رخصته جائزة له ، لكن يقترن بها
قيام الدليل المحرم للنطق بكلمة الكفر ، وهي الدلائل
الدالة على استمرار وجوب الإيمان بالله بغير انقطاع في
وقت استمرار قيام الحرمة في الفعل وهو أن الكفر بالله
لا يمكن أن يكون مباحا في حال لان حرمة مؤبدة .

وكذلك الإكراه على ترك الصلاة ، والصوم ، أو على ترك
الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والإكراه على أكسب
مال الغير ، ففي كل هذه الامثلة - إذا كان الإكراه على ترك
شيء أو فعله بقتل النفس ، أو قطع العضو ، يجوز للمكسره
أن يفعل ما استكره عليه - لان حق العبد يغوت صورة ومعنى
بهلاك جسده ، وزهوق روحه التي هي محل الإيمان - وحق الله
يغوت صورة فقط بعدم النطق بالشهادة مع بقاء الإقرار بقلبه
الذي هو الأمل .

وفي الإكراه على أكل مال الغير يترجح فوات المال على
فوات النفس عند الاضطرار على فوات أحدهما - لان المال -
إذا فات - يمكن استرداده ، أو المسامحة فيه بخلاف النفس
إذا فاتت .

وأما إذا استعص المستكره في هذا الباب على فعله
ما يريد منه تملبا في دينه واحتسابا لنفسه في ذات الله -

فذلك أعلا مقاما له وهو مشوب على فعله وإنما يظهر كون هذا القسم من قسم الرخصة الحقيقية أتق باسم الرخصة من الآخر لأن الرخصة فيه تتضمن خرقا لمقتضى الدليل القائم ، والحرمة القائمة على خلاف ما سيحىء من الأقسام .

وأما القسم الثاني فهو ما استبيح مع قيام الدليلين المحرم ، وعدم بقاء " الحرمة " في المرخص به - وذلك كالفطر في السفر فإن الدليل المحرم للفطر قائم ، وهو شهود الشهر لقوله تعالى - " فمن شهد منكم الشهر فليصمه " وأما الحرمة فغير قائمة لقوله تعالى " فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر " وتقدير الكلام ، فأفطر فواجبه عدة من أيام أخر: فقد دلت هذه الآية على أن الحكم ، وهو وجوب الصوم بالنسبة للمسافر - هو متراخ عن سببه إلى عدة أيام أخر - هي التي يجب على المسافر فيها فعل الصوم ففهم هذه الأيام التي نقول : أن حكم الصوم فيها يتراخى عن سببه لسفر الصائم فيها يسقط حرمة الفطر في حقه ، ويصبح فطره فيها لفطره في أيام شعبان مثلا فيقع ذلك شبهة فيكون الفطر في أيام السفر حكما أصليا .

وهذا بخلاف القسم الأول - إذ ينعدم في تموره أن يكون النطق بكلمة الكفر أو أكل مال الغير مباحا أصلا أو يأخذ شبهة الحكم الأصلي البتة .

وأما القسمان المجازيان ، وأحدهما أتم في المجازية من الآخر .

فما كان أتم في المجازية من الآخر فهو ما وضع عنا من التكاليف الشاقة التي كلفت بها الأمم السابقة بقول الله تعالى - " ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا " . ولم يشرع هذه التكاليف بالنسبة لنا

أطلا ، فهي من أجل هذا معرفة المعنى في العهد عن حقيقة الرخصة ، التي هي في حقيقتها استثناء من حكم مشروع ولو في الجملة هذا أحد القسمين .

وأما القسم الثاني الذي هو أقرب لحقيقة الرخصة من الأول فما سقط التكليف به مع كونه مشروعاً في الجملة ، وذلك كالرخصة في السلم ، فإن الأصل في البيع أن يتحين فيه المبيع ويكون مقدور التسليم - لقوله - عليه السلام - "لا تبع ما ليس عندك" لكن هذا الحكم سقط في السلم فلم يبق عزيمة ولا مشروعاً لقول " الراوي " - " ورخص في السلم " - لكن هذا الحكم - وهو عدم تعيين المبيع المرخص به في السلم لحاجة الناس في بيع الأجل بالعاجل قد بقى مشروعاً في الجملة في البياعات غير السلم .

وكشرب الخمر للمضطر ، وأكل الميتة له ، فإن حرمتها حكم سقط شرعه عند الاضطرار ، فصاراً حلالاً للمضطر كشرب اللبن وأكل الدبحة المزكاة لكن هذه الحرمة شئت مشروعيتها في الجملة وذلك عند عدم الاضطرار لقوله - تعالى - " وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه " فبين النص أن ما اضطررنا إليه من المحرم علينا لم يتناوله التحريم - فهو حلال أصلاً .

وكالقمر في السفر . فإنه رخصته إسقاط لقول عمــــر بن الخطاب لرسول الله : " أنظر ونحن آمنون " فقال - عليه السلام - : " إن هذه صدقة تصدق الله بها عليكم " والتصديق بما لا يحتمل التملك إسقاط لا يحتمل الرد ، وإن كان ممن لا يلزم طاعته من المخلوقين - كولى القصاص - إذا عفا عن الدم ، ولم يطلب القصاص من نفس القاتل ، فلا يملك القاتل المطلوب بالقصاص أن يرد على ولى الدم هذا العفو ، فلا يجوز ،

للمكلف قياسا على ذلك من باب أولى - أن يرد على الله صدقته مما لا يحتمل التملك كإسقاط بعض التكليف عنه .

وأيا - فإن الخيار إنما يشبه للعبد إذا تضمن رفقاً للعباد - كما في خصال الكفارة - والرفق هنا - وهو اختدال الصلاة الرباعية إلى اثنتين في السفر متعين في حق المسافر فلا يتم أن يشبه له الخيار .

أما في حالة إباحة الفطر في السفر حيث حكمنا بتخفيف الصائم بين الصوم والإفطار فلأن كل واحد من الأمرين تضمن رفقاً للمكلف من وجه .

أما حصول الرفق مع الصوم ، فلأن صوم الصائم مع جهور المسلمين في رمضان - تأيسر على النفس للمشاكلة في العمل وعموميته من الانفراد به وسط المفطرين في غيره لشهور النفس حينئذ باحتمال قيد مرفوع عن كل المخالطين لها .

وأما حصول الرفق مع الفطر في السفر فيزوال مشقة الصوم فيه - كما هو ظاهر .

فإن قيل لصلاة " الأربع " من الشواب أكثر مما يكون لصلاة ركعتين منه . قلنا : إن الشواب المقدر لكل منهما إنما هو مقدر لهما من حيث كونهما فرضاً واحداً ، لأن حيث كميصة اجزائهما زادت أم نقصت .

ويختلف هذا القسم عن القسم الثاني من حيث أن دليل التحريم قائم مع الرخصة في القسم الثاني : مثلاً ، فسإن دليل حرمة الإفطار نهار رمضان في السفر لم يزل : وهو قوله - تعالى - " فمن شهد منكم الشهر فليصمه " وإن صححت الرخصة بالفطر فيه لتراخي الحكم عن السبب - كما قدمنا - أما في الرخصة للمفطر بأكل اليمته - كما هنا - فبدليل

التحريم للمفطر غير قائم أصلا ، لأن معنى قوله : " وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه " أن لحرمة أصلا فيما وقع به الاضطرار - لأن الاستثناء راجع إلى التحريم لا التفصيل - قال " السعدة " : " ولا يجوز أن المستثنى منه هو " ما حرم " ليكون الاستثناء إخراجا من حكم " التفصيل " لاعتن حكم التحريم لأن المقصود بيان الأحكام - لا الإخبار عن عدم " البيان " .

وبهذا يتبين أن هذا القسم من الرخصة يشبه أن يكون في المعنى أصلا .

وبالله التوفيق }

د. محمد سعاد جلال

مَا لَهُمْ لِقَائِهِ

التعريف بعلم الفقه

ماهو الفقه ؟

الفقه هو الفهم والعلم لغة - وهو في رأينا ينبغي أن يكون من حيث الاستعمال هو الفهم في درجة أعلى من مجرد الفهم - فإنه يعنى - كما نرى - فهم دلالة الخطاب . أو الفعل بمعناه القريب ، ودلالاته البعيدة التي تعد من لوازم الكلام العقلية ومن دلالات الفعل اللامحة ، والاشارات المقصودة للمتكلم التي تحتاج لمزيد فهم وذكاء وفي مدركها تتفاوت القرائح. ومن ذلك قوله - تعالى - " فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً " - فليس المقصود أنهم لا يستطيعون فهم معانى القرآن من الفاظه المخاطبين بها ، وقد جاءهم بلغتهم المنشأين عليها . ولكن المراد أنهم في هذا المقام يلداء عن فهم أسرار الخطاب ومقاصده المقصودة من توجيهه إليهم .

والفقه - وهو العلم المخصوص - إنما سمي بهذا الاسم لأن معانية المبحوث عنها وهي استنباط الأحكام الجزئية العملية من الشريعة من أدلتها التفصيلية وتطبيقها على الوقائع مما يستدعى من المشتغلين بذلك العلم قوة الفهم ورؤية المقصود من معانى النصوص الشرعية ، والقدرة على تطبيقها .

وتوضيح ذلك : أن الأدلة التي يشتملها الأحكام الشرعية العملية نوعان أدلة إجمالية كلية كالكتابات ، والسنة عن طريق معرفة القواعد الكلية المبرهنة فيهما - نسا كقوله تعالى " ما جعل عليكم في الدين من حرج "

وقوله - عليه السلام - " لا ضرر ولا ضرار " ، واستنباطا منهما -
كقول " الأصوليين " - استخراجا من استعماق دلالات نصوص القرآن
" اللفظ العام " كالمؤمنين ، والمؤمنات مستغرق لجميع
مسمياته على جهة القطع ، وقولهم : صيغة " الأمر " تفسد
الوجوب ، وصيغة " النهي " تفيد التحريم .

وأدلة جزئية تفصيلية وهي التي تخص كل مسألة بعينها ،
وتفيد كل مسألة حكما بعينه : " مثل أقيم الصلاة " ولا تأكلوا
الربا أضعافا مضاعفة " . فإن النص الأول يخص مسألة الصلاة ،
ويقتضى فيها حكما معينا وهو الوجوب امتنادا إلى قاعدة
أصولية كلية تقول " كل أمر للوجوب " - وكذلك يقال في
النص الثاني : أنه يخص مسألة بعينها ليثبت فيها حكما هو
تحريم " الربا " امتنادا إلى أن كل " نهى " يفيد التحريم
وهي القاعدة الأصولية الكلية .

وبالنظر إلى الآيتين السابقتين - قد يذهب الفهم
المحدود إلى أن المراد بإقامة الصلاة - إقامة على جهة
" الإباحة " أو " الندب " غفلة منه عن كون " الأمر " مفيد
للوجوب ، وقد يذهب طراز هذا الفهم - في معنى الآية الثانية -
إلى أن المحرم إنما هو الفائدة الربوية المضاعفة فقط
غفلة منه عن كون هذا القيد - وهو " أضعافا مضاعفة " خرج
مخرج العادة التي كانت جارية عند العرب في الجاهلية ، ولم
يقعد به النص على إباحة الفائدة عند عدمه لكن من أوتى
فقهها في فهم الخطاب يتجاوز هذه المفاهيم من الغفلة بما
أوتى من الفقه والخطئه - ليتحقق مقصود الشارع -
خطابه .

وأمل هذا الملحظ عندنا في التفرقة بين الفهم والفقه
ساروي أنه لما نزل قوله - تعالى - " اليوم أكملت لكم

دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً" فشرح بعض الصحابة بالإخبار عن إكمال الدين لما اكتفوا بمجرد الفهم لظاهر الخطاب - لكن عمر - رضى الله عنه - فقه معنى " الخطاب - وقال : هذا نعى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لأنه ما بعد الأكمال إلا النقصان" - وقد صدق جريسان أحداث " فقهه " - فقد مات النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد نزول هذه الآية بإحدى وثمانين ليلة .

نشأة الفقه

والبحث في التعريف بمادة الفقه ونشأته لا ينقص عن التعريف بموضوع التشريع الإعلام ونشأته عامة - لأن الفقه هو جزء التشريع الخاص ببيان الأحكام الجزئية العملية ، وموضوع التشريع أعم من ذلك لأنه يتناول الأحكام الاعتقادية كالإيمان بالله ، وصفاته ، والإيمان بصدق النبوة وبصدق المعجزة والإيمان بالمعاد ، واحوال الآخرة ، والأحكام الخلقية كالصدق والأمانة ، وإيجاب الشفقة ، والرحمة بين المؤمنين ، والنهي عن الكبر ، والحسد والكراهية ، والعجب وأمثالها من مساوئ الأخلاق ، فيما بينهم - ذلك أن مصادر التشريع الأساسية ، وهي القرآن ، والسنة كانت تورد هذه الأنواع من الأحكام في مورد واحد ، وفي نصوص واحدة - وذلك كقول الله - تعالى - " ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها " - فقد بين في هذا النص حكماً فقهيًا وآخر اعتقاديًا يتعلق بالآخرة ، وقوله : " ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفاً " فقد احتوى النص على حكم تشريعي ، وآخر أخلاقي في مورد واحد .

فحيثما تتبعنا الفقه في نشأته وأطواره إنما نفعل ذلك من خلال تتبعنا لموضوع التشريع حيث كان - وسنرى أن مسادة الفقه في مسار هذا التتبع هي المقصودة لنا بالذات .

مميزات الفقه الاسلامي

يتميز الفقه الإسلامي في نفسه وبالمقارنة بينه وبين القوانين الوضعية بالمميزات التالية :

أولا أن الفقه الإسلامي منهج قانوني ونظام حياة شمولي فهو يغطي بأحكامه جميع أفعال الانسان فـــــــي أمور العبادات ، كالصلاة ، والصوم ، والزكاة والحج ، وما إليها ، وفي أمور المعاملات وهي ما تمثل علاقة الانسان مع غيره - كالبيع والشراء والإجارة والشركات ، والمضاربة ، والشفعة ، وما شاكلها ، وفي الأحوال الشخصية من الزواج ، والطلاق ، والخلع ، ونفقة الزوجات والأقارب إلى الوصية والميـــــثرات وما يتعلق بهما . وفي العلاقات الدولية ومائل الحرب والسلام والملح وديولها . وفي مكاسب الإنسان من الحلال والحرام وما هو من بابها حتى أنه ليضع حكما للقيمة التي يتناولها العرف بعد شعبة هل هي من قبيل الإسراف المنهى عنه بقوله تعالى " وكلوا واشربوا ولا تسرفوا " فتكون حينئذ حراما .

وكما يغطي الفقه جميع الأفعال الصادرة عن المكلف بكل حذافيرها فهو - أيضا - يغطي جميع الأفعال التي تتعلق به من قبل الغير لخدمته كأرضاعه

والعناية بطفولته وتأديبه ، وإحسان تربيته ، وكذلك ما يتعلق بخاتمة حياته وانتهاه عمره من كيفية تكفينه ودفنه ، وتحويل قبره - فقد وضع الفقه لهذا كله من الأفعال المتنوعة مع احتشادها وكثرتها وتعاضلها - أحكاما دقيقة مفصلة .

ثانها

أنه فقه الهن - بمعنى أن أحكامه التي ذكرناها - مردودة الى النص الالهي - المقطوع بالهيته - وهو القرآن الكريم والسنة المبينة له - وليس من وضع بشر ، ولا سلطة تشريعية تعينها الدولة ، وهذه ميزة كبيرة جدا للفقه الإسلامي - تقتضى : أن يكون العمل بأحكام هذا الفقه ميسرا على النفوس لأن طاعة النفس لما جاءها من خالقها أكمل ، وأتم ، وأيسر يسرا من طاعة المخلوق .

وأن يكون العدل في الأحكام أكثر ضمانا ، وأكثر تحقيقا لامتناع اتباع الهوى على الحكام مع وجود حكم الله القائم أمام أعينهم المنادى عليهم أمام الناس بالتزامه - وأيضا - لأن الله هو أعلم بمكان العدل في الأحكام من البشر الذين يمنعون القوانين والشرائع . فما نص عليه من الحكم في كتابه الكريم - فهو العدل المحض ، والحق المحض .

وأن تكون الأحكام المصححة لسلوك الناس أكثر رحمة وأكثر تصحيفا لخلوها من احتمال تأثر المشرع الأدنى ببواعث الهوى والقسوة الشخصية ، او الحقد الدفين ماتعبر عنه الأمراض النفسية التي كثيرا ما يجعلها الناس من أنفسهم ، ولا مطباغها بأثر الرحمة من الله أرجح الراحين .

ثالثا أن أحكام هذا الفقه هي دين الفطرة قال تعالى " فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها " فأحكام هذا الدين الصحيحة التي لا يمكن مخالفتها خطأ في الاجتهاد هي الأحكام التنظيمية المعيشية التي تستدعيها فطرة الإنسان السوية - لأن الإنسان لا يمكنه أن يعيش في هذه الحياة الدنيوية القائمة على تساند البشر ونخادهم بغير تنظيم يمكنه من إيجاد علاقات صحيحة في مقتضيات العيش بينه وبين أبناء جنسه المشاركين له في مادة البقاء ففي فطرته رسم لهذا التنظيم من حيث كل هذا التنظيم تعبيرا عن ضرورة بقائه وسلامة بقائه . ووعى الفطرة المفروض عليها بالشوق إلى استمرار الوجود هو الذي يلون في ذاتها أفضل أشكال التنظيم الاجتماعي الذي يهيئ لها سلامة الوجود، وكمال الوجود وانتفاعها بهذا الوجود، ولا يحيط بوعى الفطرة ومطلب الفطرة إلا الله الذي خلقها وسواها - وهو أعلم منها بمقتضيات وجودها وأسرار تكوينها - فإذا القى إليها نظام حياتها ووضع لها منهج بقائها في السلوك والتعايش ، والعمل والاستثمار بهذا الفقه ، فما وضعه لها في ذلك من أحكام - هو شوقها ، ووعيتها واستعدادها ، ومنهج حياتها الحق الذي لا يملح لها نظام غيره .

رابعا أن أحكام هذا الفقه أحكام غير جامدة ولا ثابتة على صفة واحدة في كل الأحوال والأزمان ، والأقاليم - ولكنها متغيرة بتغير الأحوال والأشخاص متطورة بتطور العصور ، والحضارات - فهي مستعدة دائما بما أوتيت

من سعة التشريع وعموم النصوص والقواعد، وأعمال
" القياس " و " المعلحة " - أن تفي بالحاجيات
التشريعية المطلوبة للوفاء بمصالح الناس في كل
عصر - لا تقصر عن ذلك أبدا .

وقد جرب استعمالها والاكتفاء بها في عصور الإسلام
المردهرة يوم كان حكم الإسلام يمتد إلى اقاصم
الارض ويظل لواءه أكثر العالم مدية ونقدها فكانت
واقية أتم الوفاء بالحاجات القانونية لتلك الأقاليم
المختلفة ، والقوميات المختلفة والأجناس المختلفة ،
وكانوا يعيشون جميعا في ظل العمل بها في أرقى
درجات العدل ، والأمن وحفظ الحقوق المتبادلة فيما
بينهم .

خامسا أن هذه الأحكام تجيء مطابقة للعقل لا تنبو عنه لأنها
لو نافقت العقل لامتنع التكليف بها من الله . لأنه
حينئذ يكون تكليفا بما لا يطاق ، وهو مستحيل لا يقسح
من الحكيم العليم .

ولأنها لو كانت منافية للعقل لطن الكفار عليها
أنشاء نزولها بكونها منافية لمقتضيات العقول
وواهبوا النسي - عليه السلام - بذلك - كما اتهموه
تعلقا بكذب الشبهات بأنه ساحر ، وشاعر وأنه يعلمه
بشر - لشدة حرصهم على النيل من دعوته - لكنهم
لم يفعلوا ذلك حينئذ لانعدام أدنى شبهة في سلامة
الشريعة فدل ذلك على استقامة هذه الأحكام مع قانون
العقل وحكمه - ودل مجموع ما ذكرنا من المميزات
للفقه الإسلامي على أنه شريعة الحق ، والعدل ،
والخلود شريعة العالم ، والعصور كل العصور .

الرد على من زعم أن الفقه الإسلامي قد تأثر بالفقه الروماني

وقد ظن بعض المستشرقين كـ" جولدزيهر " أن الفقه الإسلامي قد تأثر بالقانون " الروماني " - قالوا: لأن بلاد الشام التي فتحها المسلمون كانت بلادا متمدنة ، وكانت خاضعة قبلهم لحكم الرومان ، وكانت فيها مدارس تدرس القانون الروماني في مدينة " قيصرية " ومدينة " بيروت " لعهد الفتح ومحاكم تحكم بالقانون " الروماني " ، ظلت قائمة حتى بعد الفتح الإسلامي زمننا .

ومما جرت به العادات أنه إذا دخل قوم أقل مدنية بلدا أكثر منهم مدنية تأثروا بعادات مدنيتهم واقتبسوا منهم بعض نظمهم وبعض تفكيرهم في القضاء ، والقوانين الموجودة عندهم .

وقد ظهر ما يدل على صحة هذا التأثر والاقتباس من مثل قول الفقهاء المعلمين " البيهقي - علي من ادعى واليمين علي من أنكر " ، فهذه القاعدة الإسلامية موجودة بنصها في القانون " الروماني " - كما ظهر ذلك من التشابه الملحوظ الذي نجده قائما بين تنظيم أبواب الفقه الإسلامي ، وترتيب الفقه " الروماني " .

وستناقش هذا الرأي لنبيين بطلانه من عدة وجوه فنقول :

الأولى - أن محض التشابه بين الفقهاء : الإسلامي والروماني - لا يكفي في إثبات أخذ الأول من الثاني: لأن مقصود الأحكام الفقهية والقانونية في بلاد العالم كله من حيث الأمل إنما هو إقامة العدل بين الناس والعدل إحساس مركز في فطرة الخلق جميعا - والعلم به في صورته العامة ومظاهره

الكبيرة لا يعنى أحدا سوا ، من المتقدمين أو المتخلفين — من الناس ، وسواء فى ذلك العامة أو المثقفون . نعمم : قد يتفاوت الناس فى إدراك بعض صور العدل الدقيقة التى قد يخفى موضعها على غير ذوى الأذهان الشاقبة .

وإذا كان الأمر كذلك فلا يستبعد التشابه فى طريق الدلالة على موضع العدل، إذا طلبه أقوام مختلفون بما يكون لديهم من العلم ، وأعمال النظر وداعية الفطرة ، ولا يصعب على هؤلاء ، وهؤلاء الاستيصار بمعرفة صور من العدل جليلها ودقيقها ، لأن المفروض كون الباحثين عنها من طبق العلماء ، وأهل الاختصاص .

وأما الجملة المستشهد بها على صحة الاقتباس المدعى — فقد كانت معروفة فى أيام النبى — صلى الله عليه وسلم — مستعملة فى طرق التحاكم — قبل فتح دمشق بزمن طويل ، إذ كان النبى — عليه السلام — يأمر المدعى بإقامة البيعة ، ويسامر المنكر باليمين .

الثانى أن الأخذ من القانون الرومانى لو فرضت حدوثه أخذ من غير حاجة داعية إليه لتوفر المواد القانونية من الأدلة والاحكام التى تغنى الفقيه المسلم عن النظر فى وضع الأحكام من مصدر فقهي آخر وهو نصوص الكتاب الجزئية ، وقواعده الكلية ، ونصوص السنة المطهرة على هذا الوجه — أيضا — " وإجماع " — ثم " الرأى " الذى سمي بعد ذلك — بعد ضبطه بـ " القياس " بالإضافة إلى حشد كبير من فتاوى الصحابة مقترنا ببيان مناهجهم فى استعمال الفتوى .

كل هذا الحشد من المصادر الفقهية الحيه كان كفيلا أن يقدم للفقيه المسلم ثراء تشريعيا يغنيه ، ويقطع حاجته

عن الالتفات الى مصادر تشريعية يقتبس منها علما فقهيًا ،
أزيد مما عنده .

وقد لاحظ الأستاذ " احمد أمين " وهي ملاحظة جديـــــرة
بالاهتمام أن الإمام " الأوزاعي " وقد كان يسكن الشام ويعيش
في " بيروت " بالذات يعد من أهل الحديث - لامن أهل البرأى
فلو كان الفقه قد تأثر بالمؤثرات الرومانية التي كانت
موجودة ببلاد الشام لظهر أثر ذلك في فقه الأوزاعي أحسنق
ما يظهر، لكنه لم يظهر فدل ذلك على تمام استقلال الفقه
الإسلامي من الروافد عن غيره .

كيف تكون الفقه

يجب أن نلاحظ أولاً - أن الفقه ، وأصول الفقه سارا على
طريق نشوئهما متداخلين لا ينفصل أحدهما عن الآخر وإن كسسان
الفقه قد سبق تدوينه على تدوين أصول الفقه الذي لم يدون
بصورة فنية إلا أوائل القرن الثالث على يد الامام الشافعي
(٢٠٤) الذي وضع أول صورة منظمة ومحاولة فنية لعلم " أصول
الفقه " بكتابه " الرسالة " .

ولم يكن يعنى ذلك أن مسائل أصول الفقه كانت معدومة
قبله ، وغير معلومة لغيره من الفقهاء ، وأنه ابتكرها من
فراغ بل كانت هذه المسائل معلومة لمن سبقه من الفقهاء
مستعملة في استخراجهم للأحكام - وكان فضل الشافعي
- رض اللوعنه - أن جمعها ونسقها وجعلها موضوع علم بصورة
فنية .

وأما الفقه فقد بدأ تدوينه في الدولة الأمويـــــة
الحديثة ، وخاصة عند مدرسة المحدثين الفقهاء الذين
عمدوا في وضع مصنفاتهم الحديثة إلى ترتيب أبواب الحديث

على وفاق أبواب الفقه فكانوا يجعلون من طائفة الحديث المختمة بالوضوء في باب مستقل ، والأحاديث المختمة بالصلاة ، والزكاة ، والحج والنكاح وسائر المعاملات يرتبون مجموعاتها على أبواب الفقه لأخرها .

روى " الزهري " أن عبد الله بن المبارك " دون العلم في الأبواب والفقه " .

ويقول في " أبي شور " ، إنه صنف الكتب وفرغ السنن يريد أنه جمع ما كان من الأحاديث في موضوع واحد فجعلها في باب واحد .

وأوسع ما وصلنا من الكتب الفقهية موضوعا على هذا النمط كتاب " العوطا " للإمام " مالك " - رضي الله عنه . وقد كان هذا النمط من تأليف الفقه مشهورا بالحديث ومحتوى له في المدينة التي كانت بحكم مركزها التاريخي تتولس زعامة الحديث .

أما في العراق حيث كان الميل للعمل بالرأي أظهر - كما سنشير إلى ذلك - فيما بعد - فقد كان من أظهر علمائهم الذين جمعوا التراث الفقهي " إبراهيم النخعي " ، وحماد بن أبي سليمان ، " وأبو حنيفة " .

وقد روي أن إبراهيم جمع آراء الشيوخ ومبادئهم . وآراءهم القانونية في كتاب ، وأن حمادا كانت له مجموعة منها وقد وصل إلينا كتاب " الأثار " لمحمد بن الحسن السندي جمع فيه آراء هؤلاء العلماء وآراءهم . كما نقل إلينا كتاب " الفقه الأكبر " لأبي حنيفة " وفي نسبه إليه ، وفي تحديده مادته اختلاف كبير بين العلماء .

الكتاب مصدر التشريع الأول

صفة نزول القرآن

نزل القرآن على النبي - صلى الله عليه وسلم - منجما على مدى ثلاثة وعشرين سنة هي مدة رسالته كلها التي قضى منها - عليه السلام - ثلاث عشرة سنة بمكة ، وعشر سنين بالمدينة - وكان يتنزل بحسب الحوادث التي يراد بيـسـان حكمها في الدين الجديد ، ويتعين على الناس العمل بها .

ومن أمثلة ذلك ما روى أن رجلا من غطفان كان عنده مال كثير لابن أخ له يتيم فلما بلغ اليتيم طلب من عمه المال فمنعه منه ، فترافعا إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فنزل قوله تعالى : " وأتوا اليتامى أموالهم ، ولا تبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوبا كبيرا " بيانا لحكم الحادثة .

وكذلك ما روى أن أهل المدينة كانوا في الجاهلية ، وفي أول الإسلام - إذا مات الرجل عن امرأة وله ابن من غيرها ، أو قرابة من عصبتها فألقى ثوبه على تلك المرأة صار أحق بها من نفسها ، ومن غيره فإن شاء أن يتزوجها بغير صداق ، إلا المداق الذي أصدقها الميت ، وإن شاء زوجها غيره ، وأخذ مداقها ، ولم يعطها شيئا وإن شاء عفلها - أي منعها من الزواج - وضارها ، لتفتدي منه بما ورثت من الميت أو تموت فيرثها - فتوفى " أبو قيس بن الأسلت " الأنصاري ، وترك امرأته " كبيشة " فقام ابن له من غيرها فطرح ثوبه عليها فورث نكاحها ولم يقربها ، وتركها مضارة لها لتفتدي منه بمالها فأتت ، " كبيشة " إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقمت عليه فعتها - فقال لها رسول الله " اقعدى

حتى يأتي فيك أمر الله " فأنصرفت ، وسمع بذلك نساء المدينة فأتين إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقلن ما نحن إلا كهيثة " كهيثة " فأنزل الله في ذلك: " يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبن ما ببعض ما آتيتموهن " - وفي غير هذا المثل يوجد الكثير من الحالات التي تنزل فيها آيات القرآن جوابا عن حوادث فردية - كما كان ينزل القرآن ابتداءً للإعلام بالعقائد والأحكام المعبرة عن جوهر الرسالة نفسها.

والملاحظ بصفة عامة أن القرآن كان ينزل مساوقاً للتغيرات الاجتماعية التي يندرج في مراتبها المجتمع الإسلامي الناشئ لعهد النبي - صلى الله عليه وسلم - ففي كل مرحلة من هذه المراحل كان ينزل من القرآن ما يعالج متطلبات هذه المرحلة - على المستوى الفردي الذي يعالج فيه القرآن مشكلة جزئية أو على المستوى العام الذي يقرر فيه القرآن حكماً عاماً كالجهاد أو الحج لجميع الأمة ، وسنوضح ذلك أكثر في المسألة التالية .

المكي ، والمدني ، وخصائص كل منهما

ينقسم تكوين القرآن بحسب النزول إلى قسم "مكي" - وهو مجموع الآيات التي نزلت بمكة ويبلغ ثلث القرآن الكريم ، وإلى قسم مدني - وهو مجموع الآيات التي نزلت بالمدينة ويبلغ ثلث القرآن - وهذان القسمان يمثلان طورين متميزين من أطوار التشريع لكل منهما سماته المميزة له .

كانت آيات التشريع في مكة تتجه إلى بث العقيدة الإسلامية من الإيمان بالله وتمديق رسالة النبي - صلى الله عليه وسلم - والإيمان بالبعث والحساب وأحوال الآخرة ، ونصب

الحجاج ، وذكر البراهين على صدق ذلك كله : وكذلك الدعوة إلى مكارم الأخلاق ، ومحاسن العادات كالأمر بالعدل ، والإحسان وبر الوالدين والنهي عن مذام الأفعال ، وقبائح السلوك - كالإقدام على الزنا والقتل ، والصدء والبغى ، وعقوق الوالدين ، وما شاكلها .

وقد اشتملت هذه الآيات : المكية * على الخطاب ببعييض العبادات - ولكن تقريرها للعبادات كان أقل من تقريرها للعقائد - فإن الصوم والحج لم يشرعا بمكة ، وإنما شرعنا بالمدينة - وكذلك الجهاد لم يشرع إلا بالمدينة وكان شرس الملة والزكاة بمكة واقعا بصورة عامة غير الصورة المحددة المعينة التي استقر عليها العمل فيما بعد ، إذ كان فرض الملة بمكة صلاتين فقط في طرفي النهار إلى وقت حصول الإسراء قبل الهجرة بقليل فكانت حينئذ ركعتين فقط قبل الهجرة إلى المدينة على خلاف في ذلك ، وكانت الزكاة بدلا عامسا للانفاق في سبيل الله ، وعون المحتاجين من المسلمين غير محدد بمقدار خاص يؤخذ من أصناف أموال معينة وفي أوقات معلومة كما عرف فيما بعد .

وسبب اتجاه الآيات المكية هذا الاتجاه أمران :

أحدهما أن الدعوة إلى التوحيد وإبطال الشرك كانت هي الأصل والاساس لبناء الإسلام كله فصح أن تتوجه عناية القرآن الكلية لتقريرها في أول الأمر لينبني عليها بعد تقريرها في نفوس الناس ويرسوخ اعتقادها في قلوبهم الأحكام الفرعية التي تجيء من بعدها لتنظيم حياتهم العملية ، وإفراغ الصبغة الشرعية على تصرفاتهم من المحسنة ، والفساد ، والحظر ، والإباحة .

الثانى أن دولة الاسلام فى مكة قبل الهجرة لم تكن قد استقرت بعد بدليل الهجرة للمدينة ولم تكن احتياجاتها القانونية قد ظهرت فى صورة تامة ، وتفصيلية لكن يوضع لها أحكام فصلية ، وجزئية فاكتمل القرآن بأن يقدم إليها من الأحكام بعد تقرير الأصول بقدر ما يناسبها فى هذه المرحلة التاريخية فقط .

أما فى المدينة حيث استقرت الدولة فكان طور التشريع الفقهى فيها هو طور ازدهار هذا النوع من الأحكام العملية فشرع الصوم ، والحج فى المدينة وشرع الجهاد وعرف تقسيم الغنائم بآتونها وأتم فيها الصلاة أربع ركعات وخمس صلوات فى الصوم والليل على خلاف فى ذلك ، وقيل شرع الزكاة فعرفت مقادير الزكوات ومخارجها ومواقيتها ، وظهر فى جانب التحريم تشريعات كثيرة ، كتحريم الخمر والميسر ، والهمر الاثلية ، والنهن عمن نكاح المتعة وغير ذلك .

ذلك أن شرع العقيدة الإسلامية الأساسية من التوحيد ، والنبوة والمعاد كان قد استوفى حظه من البيان ، وشبكات الاعتقاد فى نفوس المسلمين فأنفتح باب العمل ليظل الشارع على ميدان فسيح من التشريعات العملية التى اقتضتها الحياة المستقرة فى المدينة ما ينبت فى محيطها من المعاملات الكثيرة والوقائع الحادثة التى تتطلب أحكاما تفصيلية .

كيفية أداء القرآن للأحكام

ولم تكن آيات القرآن سواء في الطور "المكي" أو "المدني" مستقلة كلها ببيان جميع الأحكام ، بل كانت السنة النبوية تسهم في ذلك إسهاما يكون مكملا لتشريع القرآن. لأن نصوص القرآن الدالة على الأحكام ، كانت أحيانا تأتي مجملنة فتيين السنة إجمالها ، كما في قوله تعالى: " اقيموا الصلاة " فإنه نص مجمل لم يبين هيئة الصلاة ولا أركانها ، ولا شروطها ، فبين النبي ذلك بقوله " طوا كما رأيتمونسى أظى " . وأحيانا تجيء عامة مراد بها التخصيص فتيين السنة مخصصها - كما في قوله : " ماوراء ذلكم " يقتضى حمل ماوراء المذكرات في آية المحرمات مطلقا لكن السنة خصت هذا العام وأخرجت منه نكاح المرأة على عمتها ونكاح المرأة على خالتها - لقوله - عليه السلام - " لاتنكح المرأة على عمتها ولا المرأة على خالتها "

وأحيانا يأتي النص مشتملا على نوع من الغموض والإبهام فتعمد السنة لكشف غموضه وإبهامه - وذلك كقوله : " وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر " إنهم المعنى على بعض الصحابة ، فوضع تحت رأسه عقالييه أحدهما أبيض ، والآخر أسود يتبين برؤية اختلافهما نهاية وقت إباحة الأكل والشرب في ليل رمضان فانالت السنة هذا الإبهام ببيان النبي المراد بالخيط الأبيض والخيط الأسود طلوع الفجر .

وأنواع هذه الأمثلة في القرآن كثير وكله داخل تحت قوله تعالى " وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم " وفي بعض الأحيان - كانت تأتي السنة بحكم مستقل لسم يجر له ذكر في القرآن مثل الأحاديث الدالة على جواز الرهن

في الحضرة لافي السفر ، وثبوت ميراث الجدة ، وصحة الشهادة
بشاهد واحد ويمين المدعى وغير ذلك .

وقد اختلف في ثبوت هذا القسم من السنة أهل العلم :
فذهب جمهور العلماء إلى القول بجواز ان تمتثل السنة
بانشاء أحكام رائدة عما هو موجود في القرآن - وذهب إلى
طائفة إلى المنع من ذلك ، وأن السنة التشريعية لا تجيء بشيء
الا بما دل القرآن عليه من النص أو الإشارة أو العموم ، أو
القياس فما لم يدخل في القرآن تحت هذه الأنواع -
الدلالات فلا يعتبر شرعاً . وهو رأي يحتاج إلى شرح طويل -
لكننا ألمحنا إليه ، لأنه الرأي المرجح عندنا .

التشريع بعد وفاته - عليه السلام -

توفي النبي - صلى الله عليه وسلم - ثم توالى على
المسلمين بعد وفاته فتوح الأقطار والبلاد في كل أمقاع الدنيا
بصورة مذهلة لا يزال يصعب على الباحثين تعيين علتها إذ
فتحت دمشق سنة ١٤ هـ وفتحت الشام كلها والعراق سنة ١٧ هـ
وفتحت فارس سنة ٢١ هـ ووصل المسلمون إلى سمرقند سنة ٥٦ هـ
كما ملكت مصر سنة ٢٠ هـ وفتح المسلمون ما وراءها بعد ذلك إلى
بلاد المغرب حتى فتح المسلمون الأندلس سنة ٩٢ هـ .

وقد نتج عن هذه الفتوحات الواسعة لبلاد كانت أكثر مدنية
ظهور أنماط كثيرة جدا من النظم والعادات والقوانين ، وظهور
مشكلات جمه في الأمور المدنية والعلاقات الاجتماعية لم تكن
معهودة للعرب من قبل في جزيرتهم المتميزة بمحاظة الحياة
وعدم التركيب والتعقيد في معاملات مكانها من النسيان
وأحوالهم ونظمهم الاقتصادية وثقوتهم المعيشية . فعلى طريق

المشال : كان نظام الخراج والرى وضبط مواعيد الزراعة فى مصر يختلف عنه فى العراق كما يختلف عنه فى الجزيرة ، وكانت صور العقود وأسماط التجارة ونظام الضرائب مختلفة كذلك ، وتقاليد الزواج والأسرة ، وأحكام المواريث مختلفة - أيضا - حتى فى العبادات فقد ظهرت مشكلة من يضطر للأذان بغير العربية أو يقرأ فى الصلاة بغير العربية ، أو يسمى على الذبيحة بغير العربية .

وهكذا يمكن أن نتصور مقدار اختلاف العادات والأنظمة فى هذا العالم الإسلامى الجديد الشاسع الأطراف مع ما كان مألوفاً للعرب من العادات والنظم والأحكام فى جزيرتهم التى نزل بها التشريع .

ولقد وجد الفقهاء المسلمون من الصحابة والتابعين أنفسهم مطالبين بوضع أحكام اسلامية لجميع الأمور الجزئية والأحداث اليومية التى كانت تحتويها تلك النظم والتقاليد، والقوانين. إذ كان عليهم أن يجعلوا كل ذلك موصوفاً بالمغة الإسلامية - لكن - كما قال - "الشهرستانى" - النصوص متناهية والحوادث غير متناهية ، يعنى أن نصوص الكتاب والسنة - إذا وقفنا عند حرفيتها - فإن ما تضمنته من أحكام متناهية ، لا يفى بتلك الحوادث غير المتناهية فنشأ من ذلك فى جو الفقه الإسلامى لهذا العهد، ومن خلال استعمال فقهاء الصحابة نصوص القرآن والسنة سند جديد للتشريع وإنشاء الأحكام - وهو ما يسمى بـ "الرأى" .

وكشف هذا الرأى - فيما أرى - سواء عنه "ابن القيم" أو لم يعنه هو أن طول ممارسة الفقيه الشاغب البصيرة الجيد الفهم كالصحابه - رضى الله عنهم ومن شاكلهم - لاستنباط

الأحكام من أدلتها ، ومعرفته بمقاصد الشارع في وضع الأحكام ومنهجه في اعتبار العلل التي ينيط بها الأحكام نقول إن - طول هذه الممارسة يثمر في نفس الفقيه ملكة يدرك بها عند طرؤ الحادثة التي لم ينص عليها - أي حكيم كان يحكم به الشارع لو كان هو الحاكم في مثلها ، فيسرى من ذلك بقلبه الحكم الأهد مناسبة للحادثة فيطبقه عليها استخداما لملكته الفقهية .

وبالفحص عن حقيقة هذا الرأي نجد أن ذوق الفقيه ، أو قلب الفقيه ، أو بصيرة الفقيه : قل أيها شئت - لم يخرج عن مذاق أحد شيئين : إما ذوق معنى من قبيل " العلية القياسية " بنى عليه حكمه ، وإما ذوق مصلحة شرعية بنى عليها حكمه .

ومثال الأول رأى علي بن ابي طالب - عليه السلام - في اثبات حد الشارب أنه ثمانون جلدة ، فإن مصدره ذوق العلية القياسية قال : لأن الشارب إذا سكر هذي ، وإذا هسذى افترى فارى أن عليه حد المغترين - أي القاذخين - وهو ثمانون جلدة .

ومثال الثاني : ما فعل عمر - رض الله عنه - فسسى خلافة ابي بكر من كونه أسقط سهم المؤلف قلوبهم مع النسم على ثبوت سهمهم في القرآن فليس في هذه المسألة أصل خاه يقاس عليه - كما في المسألة السابقة - ولكن مذاق " عمر " في ادراك حكم المسألة تعلق بمقصد الشارع في إثبات سهم المؤلف قلوبهم وأن المقصود منه دفع شر هؤلاء الناس عن الاسلام فإذا أومن شرهم باعزاز الله للإسلام انقطعت المصلحة الباعثة على التأليف فيتبع لذلك سهمهم من المدقنة .

وهذا "الرأى" بصفة عامة هو الذى آل الى دليلـــــــل
"القياس" بعد أن هذبت حواشيه ، فضيقت حدوده ، وحسدت
ماهيته ، وعرفنا صحبته من فاسده .

ومن خلال هذا العرض تبرز لنا ملاحظتان :

أحدهما : ظهور الدليل على ماسبق من قولنا : إن الفقيه
وأصول الفقه نشأ فى تاريخ التكوين متداخلين
يستمد كل منهما من الآخر فى تكوين مادته -
وإن كان الفقه أسبق فى التدوين .

الملاحظة الثانية أن ركنى أصول الفقه الأساسيين الذين
هما الكتاب والسنة قد سبقا فى النشوء
التشريعى ، وفى التدوين الفعلى الفقه -
ومصادره الأخرى : كالإجماع والقياس ، فإنهما
كانا من أثر اتساع العمليات الفقهية كما رأيت .
وهكذا نلاحظ كيف أثر كل من أصول الفقه ، والفقه
فى الآخر ، وتأثر به على طريق النشوء ، والتكوين .



دور الحديث والرأى فى تكوين الفقه

مبحث ظهور الرأى

أرجح القول أن ظهور الرأى فى المسائل القانونية وغيرها ظاهرة طبيعية ترجع إلى صف المزاج عند بعض الناس وإن كان يتركبها فى نفوس أصحابها ظهور البواعث المستخرجة لها ، كما أن التحفظ والوقوف عند لفظ الخطاب هو الآخر ظاهرة طبيعية تمثل مزاجا عقليا معينيا يتركبها بواعث الحيطه ، والحذر: فقد كان طبيعيا إذن أن تظهر هاتان النزعتان فى الفقه الإسلامى ولما يزل جنينا يتكون وتعبده العلاقات الاجتماعية المستحدثة بفعل الدين الجديد ليكون مولودا سليما شافحا .

فقد أمر النبى - صلى الله عليه وسلم - الصحابة غداة هزيمة الأحزاب أن يطلبوا بنى " قريظه " من اليهود سراعا وقال لهم لا يطمين أحدكم العصر إلا فى بنى " قريظه " - فلما أدركتهم الصلاة فى الطريق قبل أن يبلغوا بنى " قريظه " انقسموا فريقين: طى فريق منهم العصر فى حينه وقالوا: ما أراد الرسول منا بالنهى عن الصلاة إلا الإسراع فى طلب القوم ، وامتنع الفريق الآخر عن الصلاة: وقالوا: إنما أراد رسول الله منا أن نطى فى بنى " قريظه " فلما رجعوا إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يعنت هؤلاء ولا هؤلاء . أى أنه صوب مصلك الفريقين جميعا .

فمصلك الفريقين من أهل الرأى والحديث يمثل هاتين النزعتين الفطريتين فى الإقدام على اتخاذ الرأى اشتدادا من معقول الخطاب ، أو الوقوف عند لفظ الخطاب بباعث الحيطه والحذر .

وفي وقت مبكر في من حياة النبي في المدينة - بعد أن تجاوزت مطالب التشريع تقرير الإيمان والتوحيد وإبطال الشرك وعبادة الأصنام مما لا يدخله الرأي - إلى مسائل حربية وسياسية ، رأينا النبي يستعمل " الاجتهاد " ويلجأ إليه في تقرير بعض الأحكام ، وكان له من ذلك في غزوة بدر موقفان .

أحدهما أنه نزل بالجيش في لقاء العدو منزلا ليس يهدى كيد ، فقال له " الحباب بن المنذر " يارسول الله أهدنا منزلا أنزلك الله أم هو الرأي والمكيئدة في الحرب " فقال - عليه السلام - بل هو الرأي ، والمكيئدة في الحرب - فعدل به " الحباب " عن ذلك المنزل إلى المنزل الاصح غناء في الحرب .

والثاني أنه عليه السلام - أخذ برأي " أبي بكر في فداء أسرى بدر " عملا باجتهاده في ذلك - فرد الله عليه هذا " الاجتهاد " وعاتبه في قبول الفداء من الأسرى عتابا شديدا : وليس لهذا الاجتهاد في الحالين معنى إلا " الرأي " - والعمل به ولو كان فيهما نصا لامتنع النبي عن تعديل موقفه الأول ، ولم يعاتب من الله على موقفه الثاني ، ولم يقدم النبي على استعمال " الاجتهاد " إلا وهو مأذون له فيه بدليل قوله - " لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم " - أي - لولا حكم من الله بجسوس الاجتهاد لكم لمسكم على الاجتهاد السابق عذاب أليم .

وإنما عوتبوا على هذا الاجتهاد مع جوارحه لهم

لأنه ظلا من مزيد من الاحتياط والتجرد - كما أشار
لذلك قوله: " تريدون عرض الدنيا والله يريد
الأخرة " .

وهكذا يجب أن نلاحظ أن ظهور الرأي في تكوين الفقه قد
بدأ من أول وجوده أشياء عروض الوقائع التي كانت تتطلب
الفتوى في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - حينما لا ينزل
النص لبيان حكمها قبل فوات وقت الحاجة المعتبرين لإشبات
حكمها ، فيحكم النبي فيها باجتهاده - أي برأيه والمعنى
به هنا استعماله للقياس فقط في بيان حكم الواقعة
المعروفة ، لأن اجتهاده - عليه السلام - كان منحصرًا في
" القياس " فقط لأن النصوص كانت مكشوفة كشفًا تامًا له .

وكما كان مآدونا للصحابة في الاجتهاد - إذا كانوا في
بلد بعيد عنه بحيث لا يتمكنون من سؤاله وذلك كما ورد في
حديث " معاذ " - لما حان النبي - وقد بعثه إلى اليمن
قاضيًا ومعلمًا ماذا يفعل - إذا لم يجهل حكم الواقعة في
الكتاب ، والسنة - فقال " معاذ " : " أجتهد رأيي ، ولا ألسوا " -
أقصر - فضرب رسول الله في صدره ، وقال الحمد لله الذي وفق
رسول رسول الله - لما يرضى رسول الله " ، وليس الاجتهاد
عند عدم وجود النص من الكتاب والسنة إلا استعمال
" الرأي " .

وظل استعمال " الرأي " يسائر " الحديث " - المستعمل
بأصالة في بناء الفقه ، على طريق من الخفوت ومقدار من
النمو الحذر ، ولا يظهر في تناول الأحكام إلا قليلًا - بينما
كانت الكثرة الزاخرة والعمل لنصوص الحديث إلى جانب
الكتاب منذ عصر النبي - صلى الله عليه وسلم - وعصر الصحابة

وتابعيهم وتابعي تابعيهم حتى انقضى عهد دولة الأمويين أو اقارب الانقطاع ، وجاء العصر العباسي ، فهنا اشتد ساعد " الرأي " وأسفر عن قوة متزايدة وراج يزاحم الحديث ويقاسمه التشريع والفتيا - وانقسم الفقهاء إلى مائمين وأهل " الرأي " ومايسمون بأهل " الحديث " .

واختص أهل الحجاز في مكة والمدينة بكونهم أهل الحديث وبخاصة المدينة وكان على رأسهم الإمام مالك - رضي الله عنه - الممثل لمدرسة الحديث ، واختص أهل العراق وبخاصة الكوفة بكونهم أهل الرأي وعلى رأسهم الإمام " أبو حنيفة " ممثل أهل الرأي : ولذلك أسباب تختص كل الفريقين : من " الحجازيين والعراقيين " .

فأما الأسباب التي شكلت موقف المدنيين فكما نسوقها إليكم :

الأول - هو أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان مقيما بالمدينة فكانت المدينة مهد الحديث من أجل ذلك وكان معه بها جلة الصحابة وكثرتهم الذين يشهدون أعماله ويسمعون أقواله ، ويحفظون أحواله فكان الحديث بينهم كثير - أكثر مما يكون - كما كانت الأحاديث المنشورة بينهم معلوم صحتها لكثرة روايتها المطلقين لها من رسول الله - عليه السلام - فكان كثرة المرور من الحديث مع الوشوق بمحتة كافيها في تغطية أحكام الحوادث العارضة لهم ، ولم يكن فقهاء المدينة هؤلاء بحاجة إلى استعمال " الرأي " في تغطية الحوادث العارضة في حياتهم القاتونية .

الثانى أن حياة الحجاز كانت - كما قلنا - حياة بسيطة لم يلحقها تعقيد الحياة الحاصل في الأمم المتمدنة ، ولم تكن فيها أنماط النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والحضارية المتشابكة والمتشعبة عند غيرهم فكانت الوقائع التي تجرى في محيطها وتتطلب وضع أحكام لها ليست بالكثيرة ولا بالفريقية ، فأمكن أن يوفى بالإجابة عنها الكثير المأثور من حديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - .

الثالث أنه كان في المدينة جلة من الصحابة - رض الله عنهم - يعتمدون الاستقلال في العمل بالحديث : كعبد الله بن عمر ، " وزيد بن ثابت " وعائشة ، وكان هؤلاء مؤسس مدرسة الحديث في المدينة ثم خلفهم على رأيهم سعيد بن المسيب ، وسالم بن عبد الله وغيرهما ثم جاء من بعدهم " ابن شهاب الزهري " ، " ويحيى بن سعيد " .

ثم ورث هؤلاء الأعلام في علمهم وطريقتهم الإمام مالك - رض الله عنه - فكان بهذا الميراث الموقر صل لشموخ إدارة الحديث في تكوين الفقه - إمام أهل المدينة ورئيس مدرسة الحديث - كما أشرنا سابقا .

والاقتصاد والجندي وتقاليد عديدة في العلاقات الاجتماعية من الزواج ، والطلاق ، ونظام الأسرة والقربانة ، وغيرها مما يستدعي سعة التشريع وتعمقه مما يستدعي الحاجة لاستعمال " الرأي " .

الخامس أنه نزل بالعراق طائفة من كبار الصحابة الذين كانوا يستعملون الرأي - كعلي بن أبي طالب - رضي الله عنه - وعبد الله بن مسعود الذي كان يلتزم سيرة عمر - رضي الله عنه - ولا يكاد يفارق رأيه وكان عمر - رضي الله عنه - كما هو معلوم - أشبهت الناس عملاً بـ " الرأي " فطبع سلوك الصحابة هؤلاء اثره القاطع على فقه أهل العراق ، ومنحاهم في التشريع ، ولونه بلونهم .

وقد أدت هذه الأسباب كلها مجتمعة ومتداخلة إلى صيغة الفقه العراقي بصيغة " الرأي " - لا الحديث . وكان علي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود هما المؤسسين لهذه المدرسة وظلغهما فيها : " شريح بن الحارث الكنسدي " ، و " علقمة بن قيس النخعي " ، و " مسروق بن الأجدع الهمداني " ، و " الاسود بن يزيد النخعي " . ثم خلف هؤلاء " إبراهيم النخعي " و " عامر بن شراحيل الشعبي " . ثم انتهى علم هذين الإمامين إلى حماد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة . وانتهى ميراث هذا العلم من " حماد بن أبي سليمان " إلى الإمام " ابو حنيفة " الذي ورث علم هذه المدرسة كلها - فكان بذلك علم العراق ، وإمام أهل الرأي - كما كان مالك في الحجاز بالنسبة للحديث .

ولا يفهم مما ذكرنا أن أهل الحديث لم يفرغوا إلى استعمال الرأي قط ، أو أن أهل الرأي لم يكونوا يلجأون إلى استعمال الحديث قط . بل كان أهل الحديث يضطرون إلى استعمال الرأي ، ولكن على قلة . لأن تقدم المدنيه فـ من المجتمعات الإسلامية بما تحمله لهم فوق عبايها من المشكلات والمسائل التي لاتجد لها حلا نصيبا في الحديث ، وأقـ سوال الصحابة عند من يأخذ بقولهم كأن ينشأ ضرورة ملزمة باستعمال الرأي في تغطية هذه المشكلات والمسائل ، فقد ظهر عند مالك ، وهو امام مدرسة الحديث القول بالمصالح المرسله وهو في حقيقته قول بالرأي - لأن العمل به ضرورة تشريعية ناشئة عن عدم وجود نص خاص ، أو حتى القياس على نص خاص يفى بحاجة الفتوى في الحادثة الجديدة ، فينتقل المشرع إلى العمل بمقتضى أدلة الشريعة العامة الدائرة حول حفظ الضرورات الخمسة المعتبرة في كل ملة ؛ وهي - كما نرتبها نحن - النفس ، والعقل ، والدين ، والنسب ، والمال - كما هو معروف في موضعه - وذلك على قياس ماظهر عند الحنفية من مبدأ " الاستحسان " وهو استثناء الحادثة من الحكم الثابت لتغيرتها وإعطائها حكما غيره لمعنى مطلق اقتضى ذلك " كبيع السلم - فإنه استثناء من قاعدة النهي عن بيع ما ليس عند البائع - لكنه جوز لحاجة الناس إليه ، وكبيع العرايا " فإنه كذلك .

وكذلك أهل الرأي كالحنفية لم يكن في وسعهم أن يطرحوا حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - جانبا لكنهم كانوا يتعددون في الشروط المسموعة لقبولهم له فكانوا يشترطون في الحديث موافقته للقرآن ، وموافقته لحكم العقل في مشـ مل اجرت به العادات وأن يكون حديثا معروفا عند جمهور أهل

العلم - لأحديثا شاذا حدث به واحد أو اثنتان وهو ما يعرف بالحديث " المشهور " عندهم ، وهو ما ثبت له " التواتر " فسي القرن الثاني - وهم من أجل اشتراط هذه الشروط النقيصة قل أخذهم بالحديث - ورفضوا اعتماد كثير من الأحاديث التي أخذ بها غيرهم من أصحاب المذاهب الأخرى ، واعتمدوا على الأخذ " بالرأى " ، و " القياس " - بل إنهم ليقدمون " القياس " على الحديث الصحيح - إذا خالف كل الأقيسة وكان راوياً صحابياً غير فقيه " كإبي هريرة " و " أنس بن مالك " ، وذلك كحديث " المصراه " المعروف .

والحاصل أن كلا من أهل الحديث والرأى لم يستغن عن استعمال كل منهما ، ولكن وقع الاختلاف بينهم في مقدار الأخذ بالرأى على درجات متفاوتة فكان أقل المذاهب حظاً من ذلك " الظاهرية " ثم " الحنابلة " أعلى منهم درجة ، ثم " المالكية " أعلى من الحنابلة درجة ، ثم الشافعية ، أعلى من المالكية درجة ، ثم يجيء الحنفية بعدهم مستويين في أعلى درجات الأخذ بالرأى بالنسبة لجميع المذاهب المقابلة لمذهبيهم .

ولقد كانت حدة الخلاف والمراع الفكري والمذهبي بين أهل الرأى وأهل الحديث قائمة في أول الحياة الفقهية وضع المذاهب - ولكنها خفت بعد ذلك على امتداد العصور ، وتقاربت أحكام المذاهب بعضها من بعض حتى لاحظت ، في بعض الدراسات للفقهاء المقارن أنه ما من قول في حكم مسألة فقهية يوجد في مذهب إلا ويوجد له - غالباً - نظير في المذاهب الأخرى قال به مؤسس المذهب أو قال به بعض أصحابه ، أو واحد من أئمة المذهب - وأن تفاوتت هذه الأقوال في المذهب المنتسبة

إليه قوة وضعفا وذلك لأن أصحاب الرأي وأصحاب الحديث رحل بعضهم إلى موطن بعض وأخذ كل منهم علم الآخر منه وعسرف وجهة نظره في الأخذ والاستنباط ، وقواعد الاستدلال فربما أخذ بعضهم بقول الآخر مطمئنا لمحتته .

ومن أمثلة ذلك رحلة محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة إلى المدينة والتقاءه بالإمام مالك هناك وروايته "الموطأ" عنه حتى عرفت روايات الموطأ بنسبة أحداها لمحمد، ورحلة "أسد بن الفرات" صاحب الإمام مالك إلى الإمام محمد بن الحسن الشيباني المذكور وتلقيه عنه فقه أهل السراة وطريقتهم .

وهكذا - أنشأ تبادل الزيارات والاختلاط والمعـسارف الغقبية بين الفريقين تقاربا في وجهات النظر اختفى معه حدة الاختلافات القديمة التي صاحبت نشأة صنع المذاهب ، فلا تراها اليوم بينة مثل ماكانت في أول الأمر .



نشأة المذاهب الأربعة

من خلال الشراء الفقه العظيم الذي تكون - من عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - والوحي ينزل إليه والأحكام الشرعية الملزمة لظهور الأحداث تتوالى عليه ، ومنذ عهد الصحابة - رضی الله عنهم - بعد وفاته - عليه السلام - وإنهم لميزيدون الفقه شراءً بفتاويهم الكثيرة المأخوذة من كتاب الله وسنة نبيه ، وما شاهدوه ، وعلموه من قرائن الأحوال التي تلاحق حياة النبي - صلى الله عليه وسلم - فتعين كثيراً من مدلولات قوله وفعله في نطاق من تجدد الحوادث وكثرة الوقائع بسبب اتساع الفتوحات الإسلامية ، وماتزخر به البلاد المفتوحة بتنوع أجناسها واختلاف ناسها من المسائل والمشاكل - ثم ماكان بعد ذلك من زيادة علم التابعين وفقههم وفتاويهم الكثيرة بكثرتهم والمتنوعة تبعاً لاختلاف أحوالهم ومناهجهم في الفتيا والتفكير مضمومة لفقه الصحابة ، ثم من إختلاف الفقهاء في منأخذ أحكام الفقه ، وانقسامهم إلى أهل " الرأي " ، وأهل " حديث " ومراعاتهم الفكرية في هذا المجال بصورة كبيرة وجادة ، وعلى نطاق واسع : نقول من خلال عناصر هذا المشهد الفكري المأخوذ المتفاعل نشأت المذاهب الفقهية الكثيرة المتعددة - إذكان الاجتهاد - لا التقليد والتبعية هو العادة الفقهية السائدة المعمول بها بين العلماء في ذلك الوقت وقد نشأ في ذلك الوقت - أي في خلال القرون الثلاثة الأولى حتى منتصف القرن الرابع وهو التاريخ الذي انسد فيه الاجتهادبالإضافة للمذاهب الأربعة المعروفك لنا - وهي مذهب أبي حنيفة و" مالك" و" الشافعي" و" أحمد بن حنبل - مذاهب أخرى

كثيرة، مثل مذهب " الأوزاعي " و " الليث بن سعد " و " داود بن علي " و " شعيبان الثوري " ، وغير هؤلاء ، ولكن لم يكتب البقاء بصفة دائمة في العالم الإسلامي إلا للمذاهب الأربعة المعروفة لنا وإنماعت المذاهب الأخرى في الزمن - إما العوام - سياسياً ، وإما لأنها لم تجد علماء أئمة يظفون منشئها في حفظها وتدعيمها ونشرها بين الناس .

وسنعرض لوصف كل من هذه المذاهب بلحمة خاطفة تكشف لنا عن شخصية منشئها ومنهج اجتهاده الذي عمل عليه فتنى وضع مذهبه وأول هذه المذاهب الذي تقدمه هو مذهب أبي حنيفة إذ كان هو أسبق المذاهب تاريخياً بين هذه المذاهب الباقية .

مذهب أبي حنيفة

مؤسس هذا المذهب أبو حنيفة النعمان بن شبيب بن زوطى من أهل فارس ولد جده بـ "كابيل" وولد "أبوه" شبيب بـ " الأنبار " ، أو بـ "نما" أما هو فقد ولد بالكوفة ، وكان أبو " شبيب " مملوكاً لرجل من ربيعة من بنى تميم بن ثعلبة من فخذ يقال لهم " بنو قفل " وكانت ولادته سنة ٨٠ هـ .

ويعتبر أبو حنيفة من طبقة تابعي التابعين فقد أدرك أربعة من الصحابة وهم " أنس بن مالك " بالبصرة ، " وعبد الله ابن أبي أوفى " بالكوفة ، " وسهل بن سعد الساعدي " بالمدينة و " أبا الطفيل عامر بن واثلة " بمكة ، ولم يلقهم (١) .

(١) - وطمع في هذه المقالة الباحث الشيعي الاستاذ " امد حيدر " في كتابه عن سيدنا الامام " جعفر الصادق " بادلة جديرة بكل اهتمام الكاتب .

وحج به أبوه وهو في السادسة عشرة من عمره : ويقال إنَّه
لقى حينئذ عبد الله بن الحارث ابن جزء الزبيدي - المحابي ،
وروى عنه قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
" من نفقته في دين الله كفاه الله همه ورزقه من حيث
لا يحتسب " - فهو بهذا إن صح لقاءه مع عبد الله بن الحارث
المذكور يعد من التابعين ، لأم من تابع التابعين .

نشأته العلمية

نشأ أبو حنيفة في أول طلبه للعلم في صفوف المتكلمين
بدرس علم الكلام ويجادل بنظرياتهم ، ويبلغ في ذلك شأوا
بعيدا يشار إليه فيه بالأصابع - قال عن نفسه : " كنت أنظر
في الكلام حتى بلغت مبلغا يشار إلى فيه بالأصابع ، وقال
في موضع آخر : " كنت رجلا أعطيت جدلا في الكلام فعرض دهر فيه
أتردد وبه أخاصم وعنه أنافل " ثم نراه قد تحول عن
درسي الكلام إلى دراسة الفقه ، وسبب ذلك ما ذكره هو بنفسه
قال : " كنا نجلس بالقرب من حلقة " حماد بن أبي سليمان " -
إذ جاءتني امرأة يوما فقالت لي : رجل يريد أن يطلق
امراته طلاق السنة . كم يطلقها فأمرتها أن تسأل " حمادا "
ثم ترجع فتخبرني ، فرجعت فأخبرتني . فقلت لأحاجة إلى فسي
الكلام ، وأخذت نعلي فجلست إلى " حماد " .

و " حماد " هذا هو حماد ابن أبي سليمان الذي انتهي
إليه تحصيل فقه أهل الرأي من العراقيين من أول الامام علي
وعبد الله بن مسعود مارا بعلقمة ، ومسروق ، وابراهيم
النخعي وغيرهم منتهيا إليه - كما ذكرنا ذلك من قبل -
أخذ أبو حنيفة الفقه عن كثير من العلماء مشيئا

" عطاء بن أبي رباح " وناصح مولى بن عمر وهشام بن عسروة ولكن استأذنه الحقيقي الذي لازم درسه في الفقه ثمانية عشر عاما متصلة إنما هو حماد بن أبي سليمان - فقد لازمته أبو حنيفة ملازمه لم يلازمها لحماد أحد مثله - كما قال هو ذلك عن نفسه - وكان مع طول ملازمته لاستأذنه هذا شغوفًا بالتحصيل والتعليم يلح عليه في السؤال والطلب والاستزادة من العلم حتى قال له يوما وقد تبرم من كثرة سؤاليه : يا أبا حنيفة قد انفتح جنبي ، وفاق صدري " - وحتى روي - أنه قال له مرة : " نزفتني " - أي استخرجت كل ما عندي .

وقد توفي حماد سنة ١٢٠ هـ وسن أبي حنيفة أربعين سنة حينئذ ، وتعاقب على خلافته في كرسى الفقه رجسلان : أحدهما ولده " اسماعيل بن حماد " فلم يسد مسده ، ولم يغنيا في الوفاء بحاجة الطلاب من الفقه غناه ، فتقدم أبو حنيفة إليه فكان هو الرجل الذي يناديه الكرسى من مكان بعيد ، فينتظر طوسه ، ويبقى في هذا الكرسى يعلم الناس الفقه ويشيد مذهبه الفقهي ثلاثين سنة في عزيمة وجد فعلاً الدنيا علما وطبق الأفاق ذكرا .

العوامل التي أثرت في تكوين شخصيته العلمية

ربما يكون من المستحيل عادة أن ينشأ عالم من طراز ضخم ويغيب عن ملامحة نشأته وتكوينه النفسي والعلمي طائفة من العوامل الاجتماعية والوراثية التي تؤثر في شخصيته وتعلل عليه في السلوك أو في الفكر حكمها وكذلك كان الأمر مع " أبو حنيفة " - وإليك العوامل التي يترجح عندنا أنها كانت ذات أثر في تكوين شخصيته وفكره .

الأولى ولد أبو حنيفة سنة ٨٠ هـ ، وتوفي سنة ١٥٠ هـ وبذلك يكون قد عاش في ظل الدولة الأموية اثنين وخمسين سنة وعاصر ولادة الدولة العباسية وعاش فيها ثمان عشرة سنة ، ومن خلال سنوات هذا العمر الطويل يكون قد رأى وقدر ، ولامس كثيرا جدا في قلب دولتي الإسلام الأموية والعباسية من الأحداث السياسية والتغيرات الاجتماعية ، وأحوال النسب عامتهم وخاصتهم ورأى وعرف المعاملات والمكاشد السياسية ، والحروب والشواتر الكثيرة التي ظهرت في حياة دولة بنى أمية وأدت إلى سقوط دولة بنى أمية وهي دولة عربية كانت تحكم أمة الإسلام حكما عربيا صرفا وتشدت عنايتها بتشبيها الصيغة العربية لسياسة الدولة وتنظيماتها - وإلى قيام دولة أخرى على أعقابها وهي الدولة العباسية شارك في قيامها بالحظ الأوفر الغرض وهم - قوم أبي حنيفة ، وقد تحول فيها وجه النظام والحكم إلى صورة دينية يتحاشون تحت بريقها الوجه العربي الذي كانت تيفر عنه سماته الدولة الأموية المنهزمة : ولا شك أن أبا حنيفة - رحمه الله - قد استفاد من ملامسته لهذه الأحداث والتغيرات الفخمة والمتتابعة خبرات سياسية ، وخبرات اجتماعية وموضوعات ومواقف قانونية ذات شأن .

الثاني أن أبا حنيفة نشأ متكلمًا مشتغلًا بصناعة الكلام - وهي صناعة تقتضي على المشتغل بها تعلم الجدل ، ومناظرة الخصوم من المسلمين وغيرهم من أهل الملل الأخرى وهو عمل يدفع صاحبه إلى الدراسات الفلسفية في العلوم العقلية واستعمال البراهين المنطقية - فلما دخل أبو حنيفة ساحة دراسات الفقه متحولاً عن صناعة الكلام دخل معه إلى هذه الساحة الجديدة كل هذه الألوان من التراث الثقافي

ما يحويه من فاعلية وتأثير فأورثت الفقه الحنفى من اللون الفلسفى ، والتزام طرق المتطق وعمق البرهنة طابعاً ملحوظاً .

الثالث أن أبا حنيفة كان تاجراً يعمل فى السوق وكان له دكان يبيع فيه " الخبز " وهو الحرير - واستفاد من مباشرة الناس فى البيع والشراء ، ومن عمليات البيع كالمصرف والسلم والمرايحة وغيرها ما يعده خبرة اجتماعية ، وخبرة قانونية تيسر له - كفتيه - معرفة أخلاق الناس ومعاملاتهم على الطبيعة .

الرابع وهو أمر يعود الى تقديرى الشخصى هو أن أبا حنيفة كان " فارسياً " - أى من " الجنس الأرى " - وأنا اعتقد أن عقلية الاجناس " الأرية " كالفرس والكرد والهنسود يتميز بقدرتها على التعمق والتحليل والميل إلى البحث عن الجذور الكلية لصور المعرفة - فإن كان هذا الملحظ صحيحاً ، فذلك العامل من جملة ما يعطل به الطابع المنطقى فى المذهب الحنفى ، الذى نضح أثره الجليل على هذا المذهب الذى قدس لأكثر علماء ومشيدى صرح بنائه الشامخ - كاليزدوى ، والسرخس والمرغينانى ، والبخارى وعبد العزيز ، وعمر بن مسعود ، وغيرهم ، وغيرهم - أن يكون هؤلاء^(١) جميعاً " فرساً " ، أو تركياً من الجنس الأرى .

(١) وقد لاحظت هذه الملاحظة قبلنا " ابن خلدون " باعتبارها ظاهرة فقط ولكنه لم يعلل لها بخصوص " الجنس " - لأن علم خصائص الاجناس لم يكن معروفاً له .

منهجه فى الاجتهاد

كان ابو حنيفة كغيره من الائمة فى الأخذ بكتاب الله على ما يعطيه من الدلالات المعهودة للعرب فى لغاتها ، أما فى السنة فكان متشددا أكثر من غيره من الائمة المجتهدين: فكان يشترط عدم مخالفة الحديث للقرآن ولا يقبل مسنن الحديث الا ما يرويه العامة عن العامة ، أو ما كان معروفا عند جماهير الفقهاء كما كان يقبل المراسيل وهى التى اغنى اشتهارها عن طلب اتصالها .

وكان يرد من الحديث ما لم تتوفر له هذه الشروط ويسميه " شادا " وكذلك ماورد من الحديث مخالفا للاصول الفقهية التى انبنى عليها المذهب مثل حديث " العمرة " وهو ما روى عن " ابو هريرة " أن النبى صلى الله عليه وسلم - قال: " من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين إلى ثلاثة أيام انرضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعا من تمر " : والشاة المحفلة هى الشاة التى يهر البائع اللبن فى ضرعها لتبدو غزيرة اللبن فيغتر بها المشتري ، فهذا الحديث مخالف للاصول الفقهية من كل وجه - لأن تقدير ضمان العسودان بالمثل ، أو بالقيعة ثابت بالكتاب ، والسنة ، والإجماع ، وصاع التمر المعروض به عن اللبن لا يعتبر مثلا وهو ظاهر ، ولا قيمة لعدم معرفة مقداره بالنسبة للبن .

وقد كان هذا التشدد والاحتياط فى قبول الحديث أقوى أثرا فى اتجاه الحنفية إلى التوسع فى الأخذ " بالقياس " ، و " الاستحسان " .

خاتمة حياتة

واخيرا وبعد العطاء الغزير الأساسى فى الفقه الإسلامى الذى قدمه أبو حنيفة للأمة الإسلامية لتغنى به على مدى مراحل عمرها المقدر لها أمتحن - رض الله عنه - محنسة سياسة قاسية انتهت بموته فى داخل السجن - وذلك أن الخليفة المنصور اراده على تولية القضاء فامتنع من قبوله فأمر بضربه وادخاله السجن حتى مات فيه مع اختلاف الروايات فى ذلك . وكان ذلك سنة ١٥٠ هجرية كما أشرنا لذلك آنفا .

ومن المرجح أن يكون السبب الحقيقى من وراء هذه المحنة الفاجعة هو أن أباحنيفة كان هواه فى السياسة مع سيدنا الامام محمد بن عبد الله بن الحسن - المعروف بالنفيس الزكية وأخيه سيدنا ابراهيم الإمام - الذين اغتصب المنصور حقهما فى الخلافة غدرا وارتأى المنصور أن امتناع أبى حنيفة من القضاء المعروف عليه منه دليلا على رفض التعساون معه واستبطانه بغض الدولة لاسيما - أن أباحنيفة كان يجاهر بنقده سياسة الدولة جهارا شديدا - كما ذكر ذلك عنه تلميذه الإمام " زفر " . ولقد كان حب أبى حنيفة للسلادة الأظهر القديمين من آل البيت الكرام - عليهم السلام - ونصرتهم لهم فى السياسة بالقلب ، واللسان . والعمال - كما فعل مع الامام زيد - عليه السلام - نقول كان ذلك أعلى فضائله ، وأكبر مناقبه - لقوله - عليه الصلاة والسلام - ياعلى لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق .

مذهب المالكية

مؤسس هذا المذهب هو الإمام مالك بن أنس " الأصبهسي " " المدني " ، و " الأصبهسي " نسبة إلى " ذي أضح " قبيلة من اليمن ، والصحيح أنه عربي الأهل ، خلفا لما يرويه أنس إسحاق مشككا في ذلك .

ولد الإمام مالك بالمدينة سنة ٩٣ ، أو ٩٧ هـ ، وبها عاش طوال عمره ، ولم يخرج منها إلا إلى مكة للحج ، وبها مات ١٧٩ .

ولا نعلم تفصيلات كثيرة عن نشأته الأولى - وقد ذكروا أنه أخذ القراءة عن " شافع ابن أبي نعيم " ، ونافع ، مولى ابن عمر " وكان ابن " شهاب " الزهري " مدر المحدثين والفقهاء " كما كان نافع مولى ابن عمر من معادن الحديث وأصح الناس رواية له - وقد روى مالك عن ابن شهاب في إحدى روايات " الموطأ " مائة وأثنى وتلاثين حديثا ، كما روى عن نافع ثمانين حديثا .

ومن أشهر ما وقع في حياته المحنة التي أماتته عن طريق السياسة كما أصابت غيره من الفقهاء الأربعة فربما كان هواه مثل أبي حنيفة مع سيدنا الإمام محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي - عليهم السلام - المناهضين لقبسام العباسيين فكان يفتي جهارا بأنه ليس على مستكره طلاق ، وكانت هذه الفتوى لاتعجب العباسيين لأنها تعطى الفرصة لمن يبائعهم من الناس مستخلفا منهم على ثبات البيعة بالطلاق أن يتخلل من يمينه ليبيع الإمام محمد بن عبد الله المذكور ، فأمره المنصور أن يمتنع عن الافتاء بهذه الفتوى ، ثم دس عليه من يسأله في موضوعها فافتى بها على رؤوس الناس ، فضربه بالسياط .

ويقال : إن الذي تولى كبر هذه الجريمة ، إنما هو " جعفر بن سليمان " والى المدينة بوشاية إليه من حصاد مالك - لما علا شأنه وعظمت أهيمته - قالوا له إنه لا يرى أيمنان بيعتكم هذه بشيء ، وهو يأخذ بحديث " ثابت بن الأحنف " إن طلاق المكره لا يجوز فغضب عليه جعفر وجرده ، ومدته ثم ضربه بالسياط ومدت يده حتى انخلعت كتفه .

قالوا : فما زال بعد هذا الضرب في رفعة من الناس وعلو من أمره حتى كأنما كانت تلك السياط حلى حلى بها .

ومما تجدر ملاحظته في هذا المقام أن الاثمة الثلاثة : أبسا حنيفة ومالك والشافعي كانت ميولهم تتجه إلى تأييد الاثمة من آل البيت ، فأوذوا في سبيلهم وضربوا على ذلك .

العوامل التي كونت شخصيته العلمية

يظهر لنا أن العامل الكلي الذي كون شخصيته العلمية هو نشأته في المدينة - وهي البلدة التي لازم البقاء فيها طول حياته - لم يفارقها إلا إلى مكة حاجا كما قلنا : ووجوده الدائم في المدينة طبع فقهه وعلمه بطابع الحديث - لا الرأي - وصار به إلى أن يكون إمام أهل الحديث - كما كان أبو حنيفة امام أهل الرأي - على ما ذكرنا - وذلك :

أولا لأن المدينة كانت معدن حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ومجتمع العدد الأكبر من رواة الحديث من جلة الصحابة ، والتابعين - رض الله عنهم - .

ثانيا لأن المدينة كانت تحيا حياة أقرب إلى البساطة واليسر ، وأبعد عن التعقيدات والمشاكل المتولدة من

المجتمعات الأكثر مدنية - وإذن فكانت حاجاتها التشريعية مكفولة بما بين صدور علمائها من الحديث الكثير وذلك بقطع السبيل على حتمية ظهور "الرأي" أو الحاجة إليه .

وشالشا لأن المدينة حفلت بكبار الصحابة وأعيان التابعين وتابع التابعين الذين كانوا يمثلون طابعا عاما لطلب الأحكام من خصوص الحديث : وقد كان هؤلاء يمثلون الطبقات الثلاث الآتية :

الأولى : طبقة الصحابة : وهم : عمر، وعثمان ، وعبد الله ابن عمر، وعائشة ، وابن عباس ، وزيد بن ثابت .

وقد ورث علم هؤلاء بالتلقى عنهم .

الطبقة الثانية : من اعيان التابعين الذين عرفوا "الفقهاء السبعة" وهم : عبيد الله بن عبد الله بن عتيبة ابن مسعود - ٩٤ -

و "عروة بن الزبير" - ٩٤ -

و " القاسم بن محمد ابن أبي بكر" - ١٠٦ -

و " سعيد بن المسيب " - ٩٣ -

و "أبو بكر ابن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام - ٩٤ -

و " سليمان بن يسار" - ١٠٠ -

و " خارجة بن يزيد بن ثابت - ١٠٠ -

وهؤلاء النجوم السبعة قد ورث علمهم بالأخذ عنهم من جماعة

بعدهم وهم : الطبقة الثالثة وهم :

" نافع مولى ابن عمر ١١٧

و " ابن شهاب الزهري " - ١٢٤ -

و أبو الزناد عبد الله بن ذكوان - ١٣١ -

و" ربيعة الرأي - ١٣٦ -

ويحيى بن سعيد - ١٤٣ -

ثم انتقل علم هؤلاء جميعا إلى الإمام " مالك " فكان صدره
الوعاء الأكبر التي وسع علمهم ، وبه صار إمام مدرسة
الحديث وإمام أهل المدينة .

ولا تفوتنا الملاحظة في عرض هذه الأسماء أن من بينها
أسماء عرف أصحابها باستعمال الرأي - كعمر - رضي الله عنه
عنه - و" ربيعة الرأي " ويكفي في ذلك أن الرأي قد صار
علما عليه - مع أن الرجل لم يكن عراقيا ، ولم يكن يحسب
العراقيين - وتفرض بنا هذه الملاحظة إلى حقيقتين :

أولاهما أن مدرسة المدينة لم تكن تخرى من استعمال
الرأي - وأنه كان الطابع الغالب ، والمنزع
الأعم على أسلوب فقهاءها في الفقه هو استعمال
الحديث والنفرة من الرأي .

الثانية تصديق ما قلنا سابقا - أن النزوع إلى استعمال
الرأي وتحرر العقل في فهم الخطاب قد يكون
مردودا إلى طبيعة النفس ذاتها ونوع مزاجها
فلا بد له من نوع ظهور عند بعض الأشخاص .

منهج مالك في الاجتهاد

يتميز منهج مالك في الاجتهاد بالخصائص الآتية :

أولها أنه كان يأخذ بعمل أهل المدينة ويراه حجة مقدمة
في العمل على " القياس " وقدمه على خبر
الواحد ، لأن عملهم بمنزلة روايتهم عن رسول

الله - صلى الله عليه وسلم - ورواية جماعة
عن جماعة أولى بالتقديم من رواية فرد عن فرد -
كما كان يرى إجماعهم إجماعاً محتجاً به .

ثانيتها أنه كان يأخذ بعمداً - الاستملاح او المصالح المرسله
وهي المصلحة البادية التي لم يشهد باعتبارها
ولا بالفائتها نص شرعي معين - ولكنها ترجع السبب
مقصود شرعي بعلم كونه مقصوداً شرعياً بالكتساب
أو السنة أو الإجماع .

ثالثها الأخذ بقول الصحابي - إذا صح سنده ، وكان من أعلام
الصحابة ولم يخالف الحديث المعروف المصالح
للحجية ويقدمه حينئذ على القياس .

رابعها وفيما يتعلق بالسنة كان لا يشترط في قبول الحديث
الشهرة - فيما تعم به البلوى كما اشترط ذلك
الحنفية - ولا رد خبر الواحد لمخالفته القياس
أو لعمل الراوي بخلاف روايته ، ويعمل بالمراسيل
من الأحاديث - كالحنفية ويتشترط في صحة خبر
الواحد عدم مخالفته لعمل أهل المدينة ، وعمدته
في الحديث ما رواه أهل الحجاز .

خامسها كان يقول " بالاستحصان " في مسائل كثيرة كتضمين
الصناع وجبر صاحب الفرن، والرحى ، والحمام على
المؤاجرة للناس على سواه . وذلك ما يؤكد أن مدرسة
العمل بالحديث لم تخلو من العمل بالرأى على قلة .

موطأ مالك

هذا كتاب " مالك " الأشهر اشتغل به - فيما يقال -
أربعين سنة وجعله أساس مذهبه ومرجع الدلالة على سلوكه
الفكري والفقهى ولهذا الكتاب من حيث تكوين مادته
جانبان: جانب فقهي يتناول ذكر المسائل الفقهية وجمعها في
الباب الذي يخصها، مثل جمع مسائل الطهارة، في باب الطهارة،
وجمع مسائل الصلاة في باب الصلاة، وهكذا يضرد النهج فسي
سائر الأبواب، وجانب حديثي يتناول ذكر الأحاديث التي تعد
سندا لمسائل الباب، وهي مجموعة الأحاديث التي يملأ بها
موضوع الباب فهذا الكتاب وإن اشتهر عند الناس بأنه كتاب
حديث إلا أنه في الحقيقة كتاب فقه شد بالحديث.

وكان الإمام مالك شديد التنقيح والتصحيح لأحاديث هذا الكتاب
باستمرار فيقال أنه بنى في أول تأليفه على أربعة آلاف
حديث، فما زال ينظر فيه على مر السنين ويحذف من أحاديثه
مالا يعجبه حتى انتهى مجموع أحاديثه عند ختم الكتاب إلى
نيف، وألف حديث فقط.

وقد روى هذا الكتاب عدة روايات كانت يختلف بعضها عن
بعض بالنقص، والزيادة نظرا لكون رواته كانوا يختلفون
إلى مالك في أزمان مختلفة، ولم يكن الكتاب في السنوات
المختلفة على صورة واحدة لمواظبة مالك على تنقيحه والزيادة
فيه، والنقص منه كما قلنا.

وأشهر رواياته: رواية " يحيى بن يحيى الليثي " وهي الرواية
المشهوره، ورواية " محمد بن الحسن الشيباني " - صاحب
" أبي حنيفة "، وفيما بينهما اختلافات في المادة للسبب
الذي ذكرناه.

المذهب الشافعي

مؤسس هذا المذهب هو الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس القرشي الشافعي نسبة إلى جده الثالث المسمى بشافع الهاشمي المطلبى من بنى المطلب حيث يلتقى نسبه مع الرسول - صلى الله عليه وسلم - في جده " عبد منساف " .
وقد حاول " الجرجاني " من الحنفية التشكيك في قرشيته فزعم نقلا عن بعض المالكية أنه لم يكن قرشياً طليعاً ، وإنما كان أبوه مولى لأبي لهب فهو قرشي بالولاء - وهذا التشكيك يبدو بارزاً اتفاق النسابين على ثبوت قرشية الإمام الشافعي أشراً من آثار العصبية المذهبية التي أظلت رؤوس بعض أصحاب المذاهب المنافسين .

ولد الشافعي بـ " غرة " - أو " عقلائن " وكان أبوه قد وفد إلى ابنهما لحاجة داعية فولد له الشافعي هناك - ومات أبوه بعد سنتين من ولادته فرجعت به أمه إلى مكة - وهناك نشأ وترعرع وحفظ القرآن في سن مبكرة ثم خرج إلى البادية لتعليم اللغة والأدب ونزل في بني هزيل فحفظ شعر الهذليين وبلغ في ذلك الشأن أن روى عنه " الأصبعي " على جلالة قدره شعر الهذليين وشعر الشنفرى - ثم تحول من درس اللغوية والأدب إلى دراسة الفقه والحديث ، فأخذ العلم عن سفيان بن عيينه ، ومسلم بن خالد الزنجي من أعيان المكيين : ويقال : إن شيخه " مسلم بن خالد الزنجي " قد إذن له في الفتوى وهو ابن خمسة عشرة سنة ، ثم حفظ " موطأ " الإمام مالك ، ورحل إليه في المدينة فسمع منه الموطأ وأخذ عنه العلم والفقه وظل على ذلك إلى أن مات الإمام مالك سنة ١٧٩ ، فرجع من المدينة إلى مكة ثم خرج إلى اليمن ليطلب فيها بعض الأعمال بوساطة بعض القرشيين له عند والي اليمن ،

ولكنه لما كان في اليمن اتهم بشبهة التشيع ، والمبايعة لأحد العلويين ، فامتنح في ذلك ، وحمل إلى هارون الرشيد في بغداد حيث استطاع أن يقنع الرشيد ببراءة نفسه من التهمة المنسوبة إليه فعفا عنه الرشيد وكان ذلك سنة ١٨٤ وكانت من الشافعي حينئذ ٣٤ سنة ، ثم قدم بغداد بعد ذلك سنة ١٩٥ وبقى فيها سنتين وأعلن فيها مذهبه القديم في الفقه الذي حمل لواءه فيه من بعده ، الكرابيضي، والزعفراني وأبو شور، ثم رجع إلى مكة ثم عاد إلى بغداد سنة ١٩٨ فلبس بلبث فيها إلا شهرا حتى رحل إلى مصر سنة ١٩٩ فبقى فيها إلى أن مات سنة ٢٠٤ وفي مصر نشر مذهبه الفقهي الجديد واجتمع عليه الناس وبلغ قمة نجاحه .

العوامل التي أثرت في تكوين شخصيته العلمية

أولا تطلعه في اللغة العربية وامتلاكه من الشعر العربي الفصح من حيث قد علمنا - أنه دخل البيادية ونزل في " الهدليين" وكانوا من أفصح العرب فأعانه ذلك على فهم أسرار معاني القرآن من حيث هو لفظ عربي أداة علمه ومفتاح سر معانيه :علم اللغة العربية في شوبها القشيب على منهج استعمال أهل البيادية - فكان ينهل من هذا المعين الصافي في تعزيز دلالات النصوص على أحكام الفقه التي ينزع إليها اجتهاده .

ثانيا كما تهيأ لأبي حنيفة أن يرث فقه الرأي عن أصحابه من العراقيين طبقة بعد طبقة حتى انتهت إليه رئاسة مدرسة أهل الرأي في العراق ، وكما تهيأ لصالح أن يرث فقه الحديث عن " المدنيين" طبقة بعد طبقة

حتى انتهت إليه رئاسة مدرسة أهل الحديث في المدينة ، فقد تهيأ للشافعي أن يرث علم أهل الحديث وأهل الرأي جميعاً ، وأن تتاح له المعرفة الكاملة بخصائص وحقائق المدرستين جميعاً .

أما مدرسة الحديث فإنه نشأ أول منشأ في أخذ العلم بمكة ورحل إلى المدينة ليتلقى العلم والفقه عن رئيس مدرسة الحديث الإمام مالك - رضي الله عنه - .

وأما مدرسة " الرأي " فإن المدة التي قضاها في العراق في قدماته المتكررة إليها قد استفدها في تلقي فقه الرأي عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة حتى تعلأ به واستوعب مسائلهم وطريقتهم .

وبهذا الجمع بين فقه الرأي وفقه الحديث التي لم يمتح لغير الشافعي تهيأ له - أيضاً طريقة جديدة في تنظيم الفقه وتأميل قواعده وأتيح له وضع علم الأصول .

قال : " الرازي " : " إن الناس كانوا قبل الشافعي فريقين : أصحاب حديث ، وأصحاب الرأي . أما أصحاب الحديث فكانوا عاجزين عن المناظرة ، والمجادلة ، عاجزين عن تزييف طريق أهل الرأي فما كان يحمل بسببهم قوة في الدين ، ونصرة للكتاب والسنة .

وأما أصحاب الرأي فكان سعيهم وجهدهم معروفاً إلى تقرير ما استنبطوه برأيهم وقرروه بفكرهم - فجاء الشافعي - وكان عارفاً بالنصوص من القرآن والأخبار ، وكان عارفاً بأصول الفقه وشرائط الاستدلال ، وكان قويا في المناظرة والجدل قال : فرجع عن قول أصحاب الرأي أكثر أئمتهم وأتباعهم " .

ثالثا أتيج للشافعي في الوطن الإسلامي رحلات متعددة مسن مكة إلى المدينة إلى اليمن إلى العراق إلى مصر ، فاكْتسب من خلال هذه الرحلات ميزتين :

أولاهما أنه جمع كثيرا من الحديث من علماء الحديث النازلين بهذه الأمصار وذلك يتيح له معرفة أكثر بعلم الفقه وعلم السنة ويصرفه عن التعصب لإجماع أهل المدينة .

ثانيهما أن هذه الرحلات قد أتاحت له اطلاعا واسعا فسن البلاد التي رحل إليها على أحسوال الناس أفرادا وجماعات من حال الغنى والفقر ، والتقدم والتخلف الحضاريين وعلى انماط النظم المدنية ، والاقتصادية المختلفة بالنوع ، والمتفاوتة بالدرجة في هذه البلاد فافاده ذلك حنكة في تقدير أحوال الناس ، ودراية بمحال تطبيق الأحكام .

وقد هياه ذلك كله للقيام بالدور الفقهي التجديدي الذي سنتكلم عنه فيما بعد .

الدور الفقهي الذي اختص الشافعي بالقيام به

أحرار الشافعي لمعرفة فقه أهل الرأي وأهل الحديث أتاح له أن يقف حكما بين هذين الطرازين من الفقه - فقارن بينهما مقارنة عالم خبير متمكن في اللغة واسع الاطلاع على أحاديث الرسول ، عالم بالرأي : ومن خلال هذه المقارنة قبل من كل من الطريقتين أشياء ورد منه أشياء ، وكان است

طريقته في المقارنة ، أن ينتقل من النظر في الفروع إلى النظر في القواعد التي تفرعت عنها هذه الفروع ، كالنظر في تأثير " القياس " أو " الاستحسان أو خبر الواحد ، أو إجماع أهل المدينة ، وغيرها من الأصول وذلك في مقدار صلاحية هذه الأصول وقوتها في إثبات الحكم المأخوذ عنها - فإذا وصل من خلال هذه المقارنة إلى اعتماد خطة التزامها التزاما صارما ودافع عنها من غير تراجع .

وبناء على هذا المسلك الذي سلكه ، فقد رفض من أهل الرأي قبول " الاستحسان وجواز نسخ القرآن بالسنة وتقديم " القياس " على خبر الأحاد وتحكيم العقل في رده - أيضا - وحدد وضيق كلامه من دائرة استعمال القياس ، ورفض كذلك من مدرسة الحديث الغلو في المنع من القياس ، واحتجاج بعمل أهل المدينة ووجه لمالك في ذلك من النقد الواضح أنه كان يقول بالإجماع في حين أنه هو نفسه يروي أحاديث خارقة للإجماع فيقول مالك في بعض المواضع " إن النسيان أجمعوا على أنه لاسجدة في سورة الحج مرتين " - كما رفض - من مذهب مالك القول بـ " المصالح المرسله " وقبول الحديث المرسل .

وقد أودع الشافعي هذه الأفكار وغيرها من الأصول والمسائل التي اعتمدها والتي ناقشها كتابه العتيد " رسالة الأصول " - وهي تعتبر أول كتاب دون في علم " الأصول " - وإن كان العلم بهذه الأصول قد تقرر واستعمله الفقهاء في استدلالهم بصورة غير منتظمة قبل الشافعي - لكن الشافعي جعل من القواعد المتفرقة لهذا العلم علما منتظما قائما بنفسه - فكان ذلك من أعظم المروج التي شيدت في بناء الفقه الإسلامي .

منهجه فى الاجتهاد

رفع عنا الشافعى - رضى الله عنه - مؤنة الاستقراء
فى مسائل مذهبه للكشف عن حقيقة منهجه الاجتهادى فقسد
نص هو على بيان مسلكه فى الاجتهاد بقوله: "الأصل قسرآن
وسنة ، فإن لم يكن فقياس عليهما ، وإذا اتصل الإسناد
برسول الله - صلى الله عليه وسلم - وصح الإسناد منه فهو
سنة ، والإجماع أكبر من الخبر المفرد ، والحديث على ظاهرة ،
وإذا احتمل معانى فما أشبه منها ظاهره أو لاهيه - وإذا
تكافأت الأحاديث فأصحها إسنادا أو لاهها ، وليس المنقطع
بشئ ، ما عدا منقطع ابن " المصيب " ولا يقاس أصل على أصل ،
ولا يقال للأصل لم ، وكيف وإنما يقال للفرع لم . فإذا صح
قياسه على الأصل صح وقامت به الحجة .

المذهب الحنبلى

صاحب هذا المذهب هو الإمام أحمد بن محمد بن حنبل
عربى الأصل من شيبان وأصله من " مرو " ولد ونشأ ببغداد
١٦٤ ، ورحل فى طلب الحديث فدخل مكة ، والمدينة ، والشام
والجزيرة ، والبصرة والكوفة واليمن حتى بلغ فى الحديث
مبلغا عظيما وظف كتابه " المسند " الذى يحتوى على أربعين
ألف حديث منها عشرة آلاف مكررة وقد امتحن فى القول بخلق
القرآن محنة عظيمة وكان بينه وبين علماء المعتزلة قسى
هذه المسألة بزعمامة القاضى ابن ابى داود وزير المأمون
والمعتصم مصارعات هزت بعنفها العالم الإسلامى كله وأصابست
غير قليل من كبار علماء المسلمين لذلك العهد بعنست
شديد .

وبرغم أن حجج خصوم ابن حنبل في القول بخلق القرآن كانت في رأينا أرجح من حججه ، كما يظهر ذلك من محاضرات جلسات التحقيق والمحاكمات التي وصلت إلينا كاستدلال بعضهم بقوله - تعالى - " الله خالق كل شيء " والقرآن شيء قطعاً فيكون مخلوقاً لله قطعاً - نقول برغم ذلك - قسبان إصرار ابن حنبل على رأيه بعدم القول بخلق القرآن وإصراراً بطولياً مع تلقيه للحبس والضرب والتهديد بالقتل رفعة نفس أعين المسلمين في العالم كله مكاناً عالياً وجعل منه زعيماً دينياً له سطوة فكرية معترف بها في كل قطر ، ولعل هذا الموقف هو الوحيد والعظيم الذي يمثل شخصية ابن حنبل ويلقى عليه تلك المهابة العظيمة التي استمرت مع التاريخ.

أما من حيث مكانته الفقهية فإن ابن حنبل كان محدثاً أكثر منه فقيهاً - أو لعله كان محدثاً فقط ولم يكن فقيهاً ، وهكذا كان يراه ابن جرير النطيرى - فلم يعد مذهبه نفس الخلاف بين الفقهاء فغضب عليه الحنابلة ورموا بهتته بالحجارة ، وكذلك لم يعد ابن " فتشيبه " في كتابه " المعارف " بين الفقهاء ، وذكره المقدمي في المحدثين - لافي الفقهاء كما اقتصر ابن عبد البر في كتابه " الانتقلى " على ذكر الأئمة الثلاثة .

وأما منحاه في الاجتهاد ، فلم يكن له منحنى فقهي متميزاً فكان كل عمله الفقهي الأخذ بالحديث وسواء كان حديثاً صحيحاً ، أو مرئلاً ، أو ضعيفاً ، وتقديم ذلك كله على القياس ، ولا يأخذ بالقياس إلا عند الضرورة الشديدة وكان إذا وجد فتوى لأحد الصحابة أخذ بها ، فإذا اختلفت فتاويهم في موضع واحد بأقربها إلى طريق القرآن والحسنة

ونسد يكون نته تابة قديان في المسألة ، ويكون نه قيهسا
قسلان - أيضا - ،

ثم إنه لم يترك كتباً فقهية تمثل طريقته في الاجتهاد
وتبين قواعده التي يبنى عليها الفسروع الفقهية -
بل كان كل ما تركه طائفة من الفتاوى في المسائل
الفقهية ، لم تتخذ شكل النظام الحقيقي المتكامل يرغم
أن حركة التدوين وإقامة المناهج العلمية لعهد كانهت
ازدهارا ملموسا - توفي - رحمه الله - سنة ٢٤١ .



خاتمة

في الاجتهاد وأحكامه وشروطه

الكلام في الاجتهاد يتعلق ببيان ثلاثة أشياء الاجتهاد -
والمجتهد والمادة التي تكون موضوع الاجتهاد .

الاجتهاد لغة : بذل الجهد والطاقة في تناول الأمر
الشقيل ، تقول اجتهدت في حمل حجر الرحي ، ولا تقبل
اجتهدت في حمل قلم الكتابة .

وفي الشرع : عبارة عن الاجتهاد واستفراغ الوسع من
الفقيه في استخراج حكم شرعي ظني - ولا يكون المجتهد قسدا
اجتهد إلا إذا كان قد بذل غاية جهده في المحاولة حتى أحص
من نفسه العجز عن المزيد، فنرى أن المعنى اللغوي قسدا
انطوى في المعنى الشرعي .

والمراد بـ (الفقيه) في التعريف هو من تحققت عنده
مبادئ الفقه ، بحيث يقدر على استخراجه من القوة والسي
الفعل ، بمعنى أن تمرسه بالمصادر الشرعية التي تستخرج
منها الأحكام الشرعية قد استوى في نفسه حتى أصبح قسادرا
على استنباط الأحكام التي تتجدد بطرق الوقائع المعارضة .

وإنما عنيينا بالحكم ، الحكم الظني دون القطعي
كالأركان الأربعة ، وحرمة المرقة ، والغصب ، فإن أحكامها
قطعية ضرورية - لأن هذه الأحكام لاتقبل الاجتهاد، أما الأحكام
الشرعية الأخرى ، كوجوب الوتر، ومسح كل الرأس في الوضوء
فإنها أحكام ظنية هي وأمثالها مما يقبل الاجتهاد .

ولا بد أن يكون حكما شرعيا ، لاعقليا لأنه لا اجتهاد في

الأحكام العقلية ، لأن الحكم العقلي يلزم مطابقته للواقع ،
فإما أن يكون وإما ألا يكون فلا يقبل فيه احتمال الخطأ .
أما الحكم الشرعي فهو حكم وضعي عفا الشارع عن
احتمال الخطأ في طريقه بعد استفراغ الوسع فسي تحصيله .
ويكون الاجتهاد " فرض عين " على المجتهد في تقديم
الفتوى للمستفتي إذا خاف فوت الحادثة على المستفتي بغير
جوابها ، ولم يكن في الوقت من المفتين غيره من يسأله
المستفتي في تحصيل الفتوى - وكذلك في حق نفسه - إذا عرض
له ما يستدعي منه انشاء حكم في الحادثة العارضة لنفسه
ويكون " فرض كفاية " يأثم المجتهدون إذا تعددوا بتركه
فلو أعرض المجتهد عن جواب الحادثة المسئول عنها ، ليتحول
السائل إلى مجتهد آخر موجود في الوقت فأفتاه سقط الإثم عن
الجميع ، ولو ظن المسئول الأول المعرض عن الفتوى الخطأ
فيما أفتى به المجتهد الثاني الذي انتقل إليه السائل
يطلب الفتوى - فليس يناله من ذلك إثم ، لأن الخطأ فسي
فتوى غيره من المجتهدين لا يمنع صحتها من حيث هي
رأي مجتهد لا يعد رأي نظيره حجة عليه .

ويكون " مندوباً " : وذلك كالا جتهاد في حكم الحادثة
قبل الوقوع ليكون الحكم جاهراً للعمل ، فيكون ذلك أتم
في الوفاء بالحاجة .

تكلّمنا عن حقيقة الاجتهاد ، وبيان ماهيته ، ونتكلم
لكم الآن عن المجتهد والشروط التي يجب أن تتوافر له حتى
يجوز منب الاجتهاد .

الاجتهاد منصب علمي ينال بتحصيل طائفة من العلوم الشرعية
واللغوية على ما نبين فكل من حصل هذه العلوم على لوجسه

المعتبر عند العلماء وكان وقاد القريحة تام الاستعداد
حاز منصب الاجتهاد، سواء كان رجلا أو امرأة مسلما أو كافرا،
لأن مناط الاجتهاد درجة من الكفاية العلمية التي لا يمتنع
إمكان حصولها لهؤلاء جميعا.

لكنهم اشترطوا - كما قال " الغزالي " وغيره - أن يكون
المجتهد مسلما عدلا مجتنباً للمعاصي القاذحة في العدالة،
وهذا الشرط في الحقيقة ليس شرطا لذات الاجتهاد، ولكنه شرط
لقبول فتوى المجتهد الحاطة من اجتهاده فإن الكافر غير
مؤتمن على صحة الفتوى في الدين المعادي له .

وأما الفاسق - فرأى أنه لا يجوز رد فتواه إلا بعد
التحري في صحتها فإن لم تخالفنا قاطعا . ولا اجمعا ثابتا
جاز لنا قبولها وإن خالفتهما تعين رفضها . ورأى أيضا
أنه إذا علم من مجتهد منسوب إليه الفسق أنه يتحسرى
استعمال الأمانة العلمية والتزام المدق في فتاويه ، وذلك
بصحة النظر فيها ، وعرضها على مناج الفتوى الصحيح المرة
بعد المرة قبلت فتواه باطراد ، ولا حاجة إلى الاحتياط
للتوقف فيها .

ذلك أن الغضيلة في رأيي تقبل التجزؤ . فقد يكون
الرجل من الناس صاحب خمر ، أو صاحب نساء ، ثم يكون أشد
الناس عدالة قانونية ، وأمانة علمية .

وقد يكون الرجل أشد الناس تصونا عن شهوات الجسد ،
واكثرهم قياما بالعبادات البدنية - ثم هو في الوقت نفسه
أشد الناس خيانة للعلم ، والحق والقانون ، لأنه أشد
الناس عبادة للمال . فمن أجله يفتي بغير العلم ويشهد
بغير الحق . . ويحكم بغير العدل . وهذا أمر مشاهد ملحوظ
في كل زمان .

فاطلاق القول يرد فتوى المجتهد المنسوب للفسق من غير نظر واستبصار على هذا الوجه . حكم لايركبه النظر الفاحص لطبيعة النفس الإنسانية ، ولا يصح أن ينطبق هذا القسول على الكافر، لأن شدة العداوة التي يورثها له اختلاف الدين للمسلمين لا يؤتمن منها إرادة الضرر في الفتوى المادرة عن كافر للمسلمين .

وقد رأينا غير واحد من المشتغلين بالعلوم الإسلامية من الملحدين الذين كانوا قبل إلحادهم من ذوى الديانة - إذا نظروا في بعض مسائل الإسلام نزع بهم عرق إلى دياناتهم القديمة فانحرفوا فيها عن جادة الحق والإنصاف فكيف بمن كان منهم مستمرا على ديانته .

وأما الشروط العلمية اللازمة لتحقيق صفة الاجتهاد للمجتهد فذلك أمران : أحدهما : أن يعلم المجتهد مدارك استخراج الأحكام في الشرع . - وشأنيهما : أن يعلم الطرق التي تمكنه من استخراج هذه الأحكام من مادة تلك المدارك

وتوضيح ذلك أن المدارك أو المصادر التي تعد معادن البحث عن الأحكام الشرعية ، إنما هي الكتاب والسنة . والإجماع والعقل . وهذا ترتيب " الغزالي " وغيره من العلماء يضع مكان ذكر " العقل " في الترتيب " القياس " .

ولنقف هنا وقفة لأجل النظر في هذه المسألة التي أظن أن " الغزالي " قد انفرد بها وأصاب فيها .

إن " الغزالي " أراد " بالعقل " شيئا غير " القياس " قطعاً فإنه قال عن المراد بـ " العقل " في هذا الموضع : إنه مستند النفس الأولى للأحكام عن الأقوال والأفعال . في صور غير متناهية - إلا ما استثناه الشرع منها فوضع له حكماً

يتعرفاً عليه المجتهد من خلال درس الكتاب والسنة وما توسر عنهما .

والذى يظهر لى من صنيع " الغزالى " أنه لم يعتبر القياس مدركا شرعيا مستقلا عن مدارك الشرع ، أى مصدر مستقلا فتركه لما تقرر فى الأصول ، إن القياس مظهر للأحكام : لامثبات للأحكام .

توضيحه : أن الحكم الشرعى يكون أطلا ثابتا فى نفسه بنص من القرآن أو السنة أو الإجماع فى واقعة معلومة ، فيجىء القياس إلى هذا الموضع فيعمل عمله بنقل هذا الحكم - مثلا عينا - إلى موضع آخر على مساواة مع هذا الموضع الأول فى العلة التى اقتضت الحكم الثابت فيه .

فوظيفة القياس الحقيقية أنه كاشف فقط لوجود الحكم فى واقعة مستأنفة مجهولة الحكم مستخدما فى هذا الكشف أداة الكتاب والسنة والإجماع .

فهذا معنى كلام الأصوليين : " أن القياس مظهر للأحكام ، لامثبات لها " نقول : وإذا ثبت أن " القياس " مظهر للأحكام لامثبات لها - كما تقرر - فقد ظهرت وجهة نظر الغزالى فى الإعراض عن ذكره " القياس " باعتباره مدركا من مدارك الشرع ، والاستغناء بذكر " العقل " عنه فى ترتيب مدارك الشريعة أو مصادرها ، التى تستمد منها الأحكام .

ولنسأل أى الصنيعين من عمل " الغزالى " ، أو الأصوليين هو الأصح والأذكى ؟

والذى يظهر لى أن صنيع " الغزالى " هو الأصح والأذكى لأن " العقل فى هذه الحال مستقل بنفسه فى إثبات الحكم عن عمل النصوص - والقياس استمداد من العمل بالنصوص فى

إثبات الأحكام والأحكام ثابتة بها لأنه - كما أوضحنا - وما كان من الدليل مبنيا على أمل كان مؤخرا في الاعتبار عما كان أملا مستقلا بنفسه . ثبت لنا الآن ان ترتيب مدارك الشرع هي الأصح والأذكى على ما بينه " الغزالي " من أنها - الكتاب والسنة ، والإجماع والعقل - خلافا للأصوليين - وهذا ما سنجرى عليه .

أولا أما أساس طرق الاستنباط وشرايطه الموصلة إلى هذه المعادن وأساس شرعية الاستنباط فهي : العلم بثبوت وجود الله ووحدانيته ، وحياته وقدرته وإرادته ، وعلمه ، وغير ذلك من الصفات المعلومة ، وجواز إرسال الرسل عليه . والعلم بصحة رسالة النبي - صلى الله عليه وسلم - وتمديقه بالمعجزة الدالة على صدقه - ذلك ليصح خطاب التكليف إلى المكلفين . لأن خطاب التكليف الصحيح الملزم لا يتم الحكم بصحته والسزام التكليف به إلا بعد تعقل صدوره عن الحاكم وهو الله ، وإلا بعد وصوله إلينا بطريق الرسول المبلغ عنه ، الثابتة رسالته بدلالة المعجزة التي وقع بها الإعجاز ، وتحقق بها صدق رسالته ، وصحة بلاغه .

والعلم بهذه المسائل على وجه التفصيل والكم - واستيفاء الأدلة فيها على طريقة المتكلمين طويل المسالك ، صعب المحاولة . ولم يكن الصحابة يسلكون هذه الطريقة ، فمن أجل ذلك قالوا : إن المطلوب من المجتهد أن يعلم هذه الأمور عليها إجماليا عاما ، لا تفصيليا مفلسفا : حتى ولو فرضنا المجتهد مقلدا محضا ، في هذه الأمور ، بيان التقليد يقبل منه فيها ، لأن المطلوب منه - الاعتقاد الجسازم بهذه المقررات ليتحقق له شرط الإسلام المتعين في صحة الاجتهاد .

وان كان من المستبعد - إن لم يكن من المستحيل - أن يصل دارس إلى مرتبة الاجتهاد ثم يظل مقلدا في هذه العلوم التي تؤصل الاعتقاد ، لأنه لا يكون قد وصل إلى هذه المرتبة فعلا ، إلا ويكون قد قرأ القرآن ، وأحاط من قراءته بمعرفة تلك الأدلة على أكمل الوجوه .

وشأنيا العلم بالقرآن الكريم ، والعلم بالقرآن

الكريم يتفصل على معنيين :

أولهما : الإحاطة بآياته كلها على تمامها - قال الأصوليون والإحاطة بالقرآن على هذا الوجه وحفظه من الكمال الذي لا يتعين ويمكن التحقيق في الإلزام بهذا الشرط ، بعدم اشتراط حفظ القرآن ، وعدم الإحاطة بكل آياته : بل يكفي المجتهد الإحاطة بآيات الاحكام منه وهي " خمسمائة آية " ولا نطالب بحفظها بل يكفي أن يكون عالما بمواقعها ليتمكن من الرجوع إليها عند الحاجة .

وشأنيهما : العلم بأنواع ألفاظ القرآن وأحكام أنواع هذه الالفاظ التي نبه عليها الأصوليون من " المحكم والمتشابه والخاص والعام ، والمطلق والمقيد ، والمنطوق والمفهوم ، والنص ، ودلالة النص ، وما كان من بابها فإن المجتهد إذا لم يعرف معاني هذه الالفاظ وأحكامها على ما يبينه الأصوليون يتعذر عليه صحة الاجتهاد .

وقد يقول قائل : إن التخصيص على هذه الالفاظ وتسميتها من عمل الأصوليين المحدثين الذين جاءوا بعد عهد الصحابة - رض الله عنهم - وقد كان هؤلاء الصحابة مجتهدين بغير معرفة هذه الالفاظ .

والجواب : أن الصحابة رض الله عنهم كانوا يعرفون حقائق معاني هذه الألفاظ ويعرفون مقتضياتها في إشبسات الأحكام الشرعية ويستعملونها في مناط اجتهاداتهم على ما علموا من مقتضياتها وأحكامها ، ولكنهم لم يكونوا وضعوا لها أسماء المصطلح عليها عند الأصوليين فيما بعد

والمشأ العلم بالسنة وذلك كما سبق في الكلام عن القرآن يتضمن معنيين :

أحدهما العلم بجميع أقسامها من الأحكام والمواعظ والأخبار وغيرها ولكن هذه هل يدخلها التحقيق الذي دخل على شرط العلم بالقرآن: فيكفي في اشتراط العلم بها ، العلم بأحاديث الأحكام ، ولا يشترط حفظها ، بل يكفي الرجوع في الإفادة منها إلى أصل مصحح كسنة أبي داود ، أو سنن أحمد البيهقي ، أو أي أصل مصحح غيرهما .

قلت : ويكفي في زماننا هذا استظهار كتاب مثل كتاب " منتقى الأخبار لابن تيمية " ، " الجد " شرح الشوكاني المسمى (نيل الأوطار) فإنه قد اشتمل على ما يكفي من أحاديث الأحكام متناوئاً شرحاً للقيام بحق وظيفة الاجتهاد .

وثانيهما أعني مما يلزم في العلم بالسنة - معرفة الألفاظ المصطلح عليها عند الأصوليين ومعرفة أحكامها على ما ذكرنا في موضع الكلام عن القرآن .

وتفصيلاً المصادر الأصولية التي بأيدينا أن الغزالي هو أول من ذكر التخفيف في العلوم في اشتراط العلم بالكتاب والسنة على المجتهد ، ثم تابعه على ذلك بحسب الظاهر لنا ، الأصوليون من بعد : كالأمدي وصاحب " التحرير " ومسلم الشبوت وغيرهم أما موضع التخفيف في السنة فنحن نوافق عليه ،

لأن أعداد الأحاديث في باب السنة متعظمة إلى الحد الذي يجعل محاولة الإحاطة بجميعها عملاً مستحيلاً وتعيين عدد مخصوص دون غيره في الاشتراط على المجتهد ترجيح بغير مرجح ، وهو ممتنع . فلزم البحث عن سبب يرجح تعيين عدد مخصوص منها يكون العلم به هو المشترك على المجتهد دون غيره ، فنظرنا فلم نجد ما يعد مرجحاً في الاشتراط المقدر من الأحاديث إلا موضع الحاجة الفقهية في بعض الأحاديث دون غيرها ، وذلك لاشتمالها على مظان استخراج الأحكام منها ، فقلنا بتعيينها وتلك هي أحاديث الأحكام . وأما فيما يتعلق بالتخفيف فسي العلم بالقرآن على المجتهد فهو مردود على " الفزالي " في نظرنا .

أولاً لأن القرآن هو الأصل الأول للأحكام دون السنة ، وغيرها من بقية المدارك المتفق عليها أو المختلف فيها ، ما خلا " العقل " والإحاطة به ممكنة فلا بد من الإحاطة به .

ثانياً أن حصر مدارك الاستنباط من القرآن فسيخص خصماتة آية تحكم ، إذ يجوز أن يجد الفقيه في آية من آيات القصص أو العقائد بطريق ما من طرق الاستنباط المستمد من واسع فضل الله حكماً فقهياً أو ما يعين على تأكيد صحة استنباط حكم فقهى في موضع آخر فلا تقبل رخصة التخفيف في اشتراط العلم بالقرآن ، وإن قبله في اشتراط العلم بالسنة .

ثالثاً العلم بالإجماع وذلك يكون بالعلم بحقيقة الإجماع ووجه حجته ونسبته إلى الكتاب والسنة ، ثم إن تتميز عنده - أعني المجتهد - مواقع الإجماع حتى لا يغتصب سوى يخالف فيها الإجماع .

والتخفيف في ذلك ألا يطالب بحفظ جميع المسائل
المجمع عليها لئلا يمنع عن مخالفتها في فتواه ، بل يكفي
أن يعلم في كل فتوى يفتي بها ، أنها واقعة على غير مخالفة
للإجماع ، وذلك بأن يعلم بأن له عالما موافقا سبقه إلى مثل
قوله ، وإن الحادثة التي يتصدى فيها هي حادثة متولدة
في العمر لم يسبق للعلماء قبله فيها حكم .

ورابعا العلم بنفس العقل الحكم التكليفي عن عامة
الأشياء من الأقوال والأفعال ، والأعيان ، وأنها جميعا كاشنة
بحسب أصلها لاحكم للشرع فيها ، وأنها جارية على حكم
الإباحة والبراءة الأصلية وذلك يطرد فيما لا ينحصر من الوقائع
والأفعال . ولا يستثنى من ذلك إلا ما استثناه الشرع ، فوضع
له حكما ليبحث عنه المجتهد ، فموقف المجتهد من الوقائع
والأفعال الحاملة في الوجود الاعتماد على حكم العقل بنفس
الحكم التكليفي عنها أولا ، ثم يتقضى بعد ذلك مدارك الشرع
عن حكمها من نصوص الكتاب أو السنة أو الإجماع ، أو القياس
فلو وجد لواحد منها حكما أثبتته في الواقع واستثناه من
حكم النفس الأصلية الذي شهد به العقل جارية على حكم
الإباحة والبراءة الأصلية وذلك يطرد فيما لا ينحصر من
الوقائع والأفعال ولا يستثنى من ذلك إلا ما استثناه الشرع
فوضع له حكما ليبحث عنه المجتهد . فموقف المجتهد من
الوقائع والأفعال الحاملة في الوجود الاعتماد على حكم العقل
بنفس الحكم التكليفي عنها أولا ثم يتقضى بعد ذلك مدارك
الشرع عن حكمها - من نصوص الكتاب أو السنة ، أو الإجماع ،
أو القياس . فإذا وجد لواحد منها حكما أثبتته في الواقعة
واستثناه من حكم النفس الأصلية الذي شهد به العقل .

بيننا لكم الآن ما يلزم المجتهد من العلم بمدارك

الشرع ، ولكن هذا العلم بمدارك الشرع على الوجه السدى
فصلناه لا يمكن المجتهد الإحاطة بمعناه ، والقدرة على
استخراج الأحكام الشرعية منه حتى تنهياً له ومائل أخرى تمكنه
من القدرة على الاستنباط من هذه المدارك تكون بمثابة
الآلات المستخرجة للذهب من معادنه . أما هذه الوسائل
فهي طائفة من العلوم فيما يذكرون :

١ - علم المنطق الذى يتعلم المجتهد من دراسته صحة
نصب الأدلة : ويعرف الأقيسة والأشكال واستخراج النتائج منها .
وهذا الشرط قد اشترطه " الغزالي " وتبعه الآمدى فيسه : لأن
" الغزالي " كان مفتوناً بمنطق أرسطو حتى لقد كان أسبق
من جعل لكتابه " المستغنى فى الأصول " مقدمة واسعة
من علم " المنطق " .

والذى أراه أن هذا الشرط ليس يلزم فى مطلب أدوات
الاجتهاد ، لأن أئمة الاجتهاد من الصحابة والتابعين استغنوا
عنه فى اجتهاداتهم الكثيرة التى هى أصول الاجتهاد لمن
أتى بعدهم ، ولم يكونوا يعرفونه أصلاً ، واستمر ذلك فى
هؤلاء الخلف الذين هم حير القرون للمائة الثانية حيث
عرف علم المنطق عند العلماء بترجمة كتبه من اليونانية .

ولأن وسائل الاستدلال والإقناع التى هدى الله إليها فطر
الخلق وبها يتعاملون ، لا تتوقف على معرفة تلك الأشكال
والتقاسيم والتعمقات التى يشتمل عليها المنطق اليونانى .
ويكفى أن طريقة القرآن لم تعرج عليه وهى أهدى طريق إلى
الإقناع والالتزام . فإن زعم " الغزالي " ومتابعوه على رأيه
أن تعلم علم " المنطق " شرط لازم من المجتهد لا بد منه ،
فذلك مردود عليهم وإن ارتأوه شرط كمال فقط فهو مسلم لهم .

٢ - العلم باللغة العربية وقوانين ضبطها . وذلك فيما يتعلق بدلالة الألفاظ على معانيها التي وضعت لها أو لصحة التراكيب من هذا الكلام العربي ومعرفة أسرار بلاغتها واستقصاء أبوابها . وذلك لكي يكون المجتهد عالماً بواقع الخطاب في نصوص القرآن والسنة النبوية .

قالوا: ولا يشترط أن يبلغ في علم اللغة مبلغ " الميرد" أو الخليل بن أحمد، ولا أن يبلغ في النحو مبلغ سيويته . قلت : بل يكفي من هذه العلوم أن يبلغ درجة من التحصيل ومذاقات العقل ، تمكنه من معرفة أسلوب الخطاب العربي وأغراض العرب في مذاهب الكلام بحيث لا يجهل من ذلك ما يندش بجهله العلم التام بالنصوص ولكن " الشاطبي" يذهب في الموافقات " في اشتراط علم اللغة على المجتهدين مذهباً أعلى مما ذهب إليه الأصوليون فهو يشترط على المجتهد أن يبلغ في العلم باللغة : ألفاظها وتراكيبها ووجه بلاغتها مثل ما يبلغ من ذلك العرب الذين نزل عليهم القرآن، لكي يدرك المجتهدون من معاني خطاب الشارع في زمانهم بقدر ما كان يدركه أولئك العرب في أثناء نزول الوحي بخطابهم . ولا شك أن هذه مرتبة عالية من اصطبغ النفس بمعرفة كلام العرب والنفوذ فيه هي أكبر من ظاهرة ما قرره العلماء في الشرط المذكور .

ولأن " الشاطبي" كان أدبياً كبيراً ومتضلعا في اللسان العربي فقد أدرك في هذا الموضوع ما نظن أنه فات غيره من الأصوليين الذين لم تكن لهم مثل ميزته الأدبية . لقد أدرك أن مناط المعرفة الشامة يفقه اللسان العربي ليس هو محض تحصيل العلم باللغة ، بل هو وجود الملكة اللغوية عند المجتهد التي تعطيه حساً لغوياً وذوقاً أدبياً يتدخل به إلى

جو اللغة ، فيفهم من معانى ألفاظها وأسرار تركيبها ما يفهمه العرب أنفسهم ، أن يلوع هذا المدى قد يكون سبب التحصيل ، ولكن ليس كل تحصيل مؤدياً إليه ، فاشتراطه كما فعل الشاطبي أعلى وأضمن في الوفاء بوصف المجتهد من هسة الجهة ، وإن كان ذلك لا يمنع أن يكون المجتهدون المحضرون على علم اللغة مرتبة دون هذه المرتبة لابرالون على وصاف الاجتهاد ، لأن الاجتهاد نعسه تنفاوت درجاته بين المجتهدين ، فقد يكون منهم من تقع مرتبته في الحد الأول على قدر احتينه وملكاته وذوقه البلاغي ومنهم من تقع درجته في الحد الأعلى على قدر كمال وسائله من هذه العناصر وغيرها كما سعاونون بتفاوت القرائح والفهوم والكل مجتهد .

٣ - الإحاطة " بعلم أصول الفقه " والتطلع فيه ، فإنه العلم المتخصص في بيان طرق الاستنباط ومسالك الاجتهاد . ومن المتسحيل في زماننا ، بل يعد زمن كبار الصحابة والتابعين - كما أرجح القول - أن يقدر عالم على استنباط الأحكام الشرعية من مدارك الشرع الأساسية بغير دراسة هذا العلم واتقائه والتمكن منه .

وقد كان الصحابة - رضى الله عنهم - وكبار التابعين يعلمون حقائق هذا العلم بسليقتهم بصفة عامة ، وبالقدر الذي أغناهم عن ذكر قواعد المصطلح عليها في استنباط الأحكام الفقهية ، ولم تكن الوقائع على عهدهم ومقتضياتها من الأحكام تكاثرت بحيث يستدعى بعمقا وكثرة تفصيل لمساثل هذا العلم ، فلما تزايدت الحاجات الفقهية واستدعت كثرة الاستنباط ظهور هذا العلم بصورته الفنية التي يتبعين العلم بها شرط على المجتهد وفي الثقة بصحة الاستنباط من جانبه .

وهناك علمان آخران يذكر الأصوليون أنهما متممسان لأهلية المجتهد وهما: العلم بالناسخ والمنسوخ ، والعلم بأحوال سند الحديث وأحوال الرواة مما يبين منه العلم بدرجة الأحاديث المستعملة في الاستنباط .

أما العلم بالناسخ والمنسوخ فلنا فيه منازعة مسع "الأصوليين" لأن العلم بالناسخ والمنسوخ غير منضبط ، لأن عدد الآيات الناسخة والآيات المنسوخة محل خلاف بين العلماء ، فعنهم أكثر في عددها ومنهم مقل ، نظرا للنزاع بينهم في انطباق حد النسخ على بعضها دون بعض - والضابط أن يقال إن المطلوب من المجتهد المعرفة بأن من القرآن ناسخا ومنسوخا ، ومعرفة حد النسخ وحد الناسخ والمنسوخ كليهما -

وأما العلم بأحوال الرواة وبتبعهم رجلا رجلا إلى منتهى سند الحديث المروري لمعرفة درجة الحديث من الصحة والضعف والقبول والرد ، فذلك لاتسع الحاجة إليه في زماننا ، فضلا عن كونه مستحيلا عادة أو شبه مستحيل الآن ، ويمكنه الاستغناء عنه بمعرفة مواقع تصحيح الأحاديث في المجاميع المصححة التي أتعقد الأجماع على صحتها - في رأى آيسن خلسدون - كالبخاري ومسلم - وما نزل منزلتهما من الأحاديث الموجودة في بقية كتب السنن التي توافرت لها شرائط الصحة . جملة العلوم السابقة هي التي أقتصر على اشتراطها في المجتهد العلماء المتقدمون -

إضافة في شروط المجتهدين

وأما نحن فلنا عن المجتهد - وخصوصا في هذا العصر - اشتراط مطالبته بثلاثة علوم أخرى هي : علم النفس ، وعلم الاجتماع ، وعلم الاقتصاد ، لأن هذه العلوم تتضمن الكشف

بالأبصار يوم القيامة فإنها أيضا لا يقبل فيها الاجتهاد ،
لأنه لا يقبل فيها غير القطع هكذا قال " الغزالي " فليس
المستصفي ويقع التأثيم للمخطن فيها .

وتوضح ذلك أن المسائل المحكوم فيها ، إما أن تكون
مسائل عقلية ، فمناط الصحة في هذه المسائل حكم العقل ،
ومناط صحة العقل وأصابع الواقع ، والواقع لا يقبل التعبد ،
فلا تقبل هذه المسائل إلا حكما صحيحا واحدا ونفس المعنى
في المسائل " الكلامية " فشرط صحتها مطابقتها للواقع ،
فذا ت الله : إما أن ترى يوم القيامة بالأبصار أو لا ترى ،
ولا ثالث ، فالحق فيها واحد ومخالف الحق فيها يكون آتيا
وإما أن تكون مسائل وضعية ، وهذا الضرب من المسائل يخضع
لاصطلاح الواضع ، لأن صحتها مشروطة بمطابقة غرض الواضع ،
وقد يكون غرضه قبول أكثر من حكم واحد في المسألة بقدر
سعة الإمكان فيكون كل ما حكم به المجتهد صحيحا لمطابقته
لغرض الشارع ، وقد بين الشارع غرضه في المسائل الشرعية
الاجتهادية وهو قبول اختلاف المجتهدين فيها وتعدد أقوالهم :
وهي المسائل الشرعية التي لم يضع الشارع عليها دليلا
قطعيًا . أما التي وضع عليها دليلا قاطعا كقرضية الملوك
الخمسة وما علم من الدين بالضرورة ، فقد منعها بذلك من
قبول الاجتهاد وتعدد الحكم فيها .

والله أعلم والحمد لله

والملاة والمام على عباده الذين اصطفى

فہرست

الصفحة	الموضوع
١	الاهداء
٢	المقدمه
٣	تعريف عام لعلم اصول الفقه
٤	انواع الادله والاحكام
٥	تاريخ نشأة هذا العلم
٩	ادله الاحكام
١٢	تعريف الكتاب وخصائصه ومميزاته
١٣	مميزات القرآن
١٥	مسالك فهم القرآن
١٥	سلك الاول في المعرفة بكلام العرب على جهة الكمال
١٧	المسلك الثاني (المعرفة باسباب النزول
٢٣	المسلك الثالث (المعرفة بعبادات العرب)
٢٦	المسلك الرابع (الالتزام قاعده ككثيه الاقوال)
٢٤	المسلك الخامس (معرفة الظاهر والباطن من معاني القرآن)
٤٨	المسلك السادس (معرفة العلاقة بين المكي والمدني)
٥١	بيان السنه
٥١	احكام السنه من حيث الثبوت
٥٣	علاقة السنه بالقرآن من حيث تقرير الاحكام
٥٦	تبادل النسخ
٦٣	الاجماع (ماهو الاجماع)
٦٤	انقسام الاجماع
٦٥	مستند الاجماع
٦٧	اثبات صحه الاجماع
٧٠	امكان الاجماع
٧٢	القياس (ماهو القياس)
٧٥	شروط القياس (شروط القيلس اربعة)
٨١	حكم القياس
٨٢	طرق معرفة العله القياسيه
٨٤	الاستحسان

تابع " الفهرس "

=====

الصفحة

الموضوع

						صلحه المقصود بالشارع في شرع الاحكام
١٤	عنى المحلحه في الشريعة (
١٥	صلحه المعنيه للشارع
١٥	صد الشريعة
١٦	لات هذه المراقب ...
١٠٢	لحه المرسله
١٠٥	ه المصلحه المرسله .
١٠٦	له من المصالح المرسله (المثال الاول)
١٠٨	ثال الثاني
١٠٩	ثال الثالث
١٠٩	ثال الرابع
١٠٢	حكم الشرعى واقسامه (الحكم التكليفي).
١١٢	سبل وضبط ماده الحكم
١١٤	نعتبرفيه المقاصد الدنيويه اعتبارا اوليا
١١٥	ان ماتعتبرفيه المقاصد الاضرويه اعتبارا اوليا
١١٨	نراض على مذهب الحنفيه ودفعه
١٢٠	ائص هذه الاحكام (الفرض والواجب)
١٢١	سنه والنقل
١٢٢	زم النقل بالشروع فيه
١٢٢	صرام والمكروه
١٢٣	عزيمه والرخص
١٢٩	تعريف بعلم الفقه (ماهو الفقه).
١٣١	أه الفقيه ..
١٣٢	يزات الفقه الاسلامي.
١٣٦	رد على من زعم ان الفقه الاسلامي قد تأثر بالفقه الروماني.
١٣٨	نا تكون الفقه
١٤٠	كتابه مصدر للتشريع الاول (صفه نزول القرآن).
٤١	مكى والمدنى وخصائص كل منهما ..
٤٤	مية اداء القرآن للأحكام ..

تتابع " الفهرس "

الصفحة

الموضوع

١٤٥	التشريع بعد وفاته - عليه السلام ..
١٤٩	دور الحديث والرأى فى تكوين الفقه (مبعث ظهور الرأى)
١٥٤	الاسباب التى شكلت موقف العراقيين
١٥٩	نشأة المذاهب الأربعة
١٦٠	مذهب ابى حنيفة
١٦١	نشأة العلميه ..
١٦٢	العوامل التى اثرت فى تكوين شخصيه العلميه
١٦٥	منهجه فى الاجتهاد ..
١٦٦	خاتمه حياته ..
١٦٧	مذهب المالكيه ..
١٦٨	العوامل التى كونت شخصيته العلميه ..
١٧٠	منهجه مالك فى الاجتهاد ..
١٧٢	موطأ مالك ..
١٧٣	المذهب الشافعى ..
١٧٤	العوامل التى اثرت فى تكوين شخصيته العلميه
١٧٦	الدور الفقهى الذى اختص الشافعى بالقيام به ..
١٧٨	منهجه فى الاجتهاد ..
					المذهب الحنبلى
١٨١	خاتمه (فى الاجتهاد واحكامه وشروطه)

تَعْرِيفُ مُحَمَّدٍ بِاللَّهِ

مطابع الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية

٤٧ شارع العروبة - مصر الجديدة القاهرة ت : ٦٦٩٤٩٤

Bibliotheca Alexandrina



0287344

مطابع الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية

٤٧ شارع المروية - مصر الجديدة القاهرات : ٦٦٩٤٩٤

To: www.al-mostafa.com