

جامعة أم القرى
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
قسم الدراسات العليا
فرع الفقه والأصول

١٢١٨



الثبتات والشمول الشرعية في اللائحة

رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه

اعداد ٠٠٢٢٠٢

عابد بن محمد بن عوف بن العمري السفياني

اشراف

الاستاذ الدكتور / حسين حامد حسان

١٤٠٧ هـ = ٢٠١٧ م

الجدد للدراسات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« وَأَنْ لَهَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا
فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ
الَّذِي فَتَقَرَّبَ بِهِ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ
الَّذِي كُفِرْتُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ »

آية ١٥٣، الانعام

المقدمة

التقريب

ان الحمد لله نعمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له ، وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ، اللهم صلى وسلم على عبدك ورسولك محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعد : فهذه مقدمة لموضوع " الثبات والشمول في الشريعة الاسلامية " أبين فيها أسباب اختياري هذا الموضوع وأهميته وأعرض فيها منهجي في دراسته و" انما الأعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى .. " (١)

أسباب اختياري هذا الموضوع :

١ - أن الله سبحانه كلف هذه الأمة بالشهادة على البشرية وذلك باقامة الحق وتبليغه ودفن الشبه عنه ، فيتعين على كل طالب علم أن يقدم جهده في هذا السبيل .

ولقد حاول أعداء الاسلام تجهيل هذه الأمة بدورها وذلك بنشر المذاهب الفكرية المعاصرة التي تنادي بالفصل بين الدين والدنيا والعقيدة والشريعة - بعد أن تركت أوروبا العقيدة الربانية وحرفت دين الرسل عليهم السلام المبشرين بنبوته محمد عليه الصلاة والسلام الذي لا يتحقق الالتزام بهذه " الشريعة " الا عن طريق الايمان به .

ثم انها بذلت جهدها لاقتناع العالم الاسلامي بفكرة فصل العقيدة عن الشريعة عن طريق نشر " العلمانية " اللادينية (٢) ، وأدى ذلك الى التشكيك في صفات هذه الشريعة التي جعلها الله خاتمة الشرائع وفرق بها بين الحق والباطل ، وجعلها سببا لنجاة عباده في الدنيا والآخرة ، فكان مما يجب على

(١) الحديث من رواية عمر بن الخطاب رضی الله عنه ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري كتاب بدء الوحي ١/٩ ، للحافظ أحمد بن حجر العسقلاني ، أشرف على تصحيحه عبدالعزيز بن باز ، المطبعة السلفية ، طبعة القاهرة ، ١٣٨٠ هـ .

(٢) نشأ هذا المذهب الذي أطلق عليه مصطلح " العلمانية " في أوروبا وهو " حركة اجتماعية تهدف الى صرف الناس عن الاهتمام بالآخرة ... باعتبارها حركة مضادة للدين ومضادة للمسيحية " ولذلك فان أقرب ترجمة تؤدي المقصود به عند أهله هو " اللادينية " انظر كتاب مذاهب فكرية معاصرة ٤٤٥-٤٤٦ للإستاذ محمد قطب دار الشروق ١٤٠٣ هـ .

طلبة العلم والعلماء بيان منزلة الشريعة كما أمر الله إقامة للحجة وبياناً للعلم ،
 ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيى عن بينة ، وهذا الموضوع المختار من أقرب
 الموضوعات وأهمها لتصحيح الأفهام ورد الشبهات المحيطة به ، وبيان ارتباط
 العقيدة بالشريعة ، ومنزلتها وأنها هي المهيمنة على ميراث البشرية والحاكمة عليه
 فى شمول وثبات لا ينقطع ما دام التكليف .

٢ - إن آثار المنهج العقلى الذى دخل على الأمة الاسلامية من ثقافة
 اليونان عن طريق المعتزلة أثمر أثراً بالغاً فى الأصول والفروع ، وقد شغلت به
 المعتزلة كثيراً فى الأصول الاعتقادية ، وأشغلت الناس به ، وتركت فى الأمة
 آثاراً بالغة السوء ما يزال المصلحون يعانون منها ، وورثت مسالك فاسدة فى
 الأصول أثرت على الفروع العملية وأضعفت من سلطان الشريعة ، وجعلت للعقل
 منزلة تقارب الشرع أو تضاهيه ، تركت هى الأخرى آثاراً بالغة السوء ، تمثلت فى
 بعض الآراء عند بعض الشذاز .. ومن سار سيرتهم فى الأمة بعد ذلك من الكتاب
 المحدثين ، وانتهت هذه الكتابات متأخر منها بالمتقدم الى أن العقل
 له حق تعطيل العمل بالنص بجميع أفرادها بحكم " الصلحة " .

ومن الآثار السيئة التى ترتبت على هذه الأفكار الخطيرة أن تزعم مفهوم
 " الثبات فى الشريعة " عند بعض الدارسين للفقهاء الاسلامى والمتصلين
 بالدراسات الشرعية ، وانتقل هذا الأثر السيئ الى داخل الأمة ، وخاصة بعد أن
 أصبح النظر فى المسائل الدينية مشاعاً لكل أحد علم أو جهل ، فضعف سلطان
 " الشريعة " على كثير من النفوس ، وليس ذلك بعجيب لأنه اذا ضعف سلطانها
 على قلوب بعض المنتسبين للعلم فأعطوا العقل حق الحكم على النص الفاسد
 مقتضياته فانه لا بد من أن يترك هذا المسلك الفاسد أثره داخل الأمة
 الاسلامية .

ومن هنا جعل للعقل منزلة الحكم على الشريعة بالزيادة أو النقص وفتح
 باب البدع فى الأصول والفروع ، وكان تحقق هذا الأثر على صفات الشريعة سبباً

في دراسة هذا الموضوع لوضع الضوابط العلمية التي اتفق عليها سلف الأمة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة الاسلام واستدلوا عليها بالكتاب والسنة والاجماع وذلك لتكون تلك الضوابط حائلا بين هذه الشريعة وأهواء الذين لا يعلمون .

ويترتب على ذلك أن نعلم أن منهج الاستدلال من " الدين " وكل ما يشمل مفهوم الدين ملزم للناس .. ومن هنا نفرق بين منهج الاستدلال الاسلامي ومسالك النظر الفاسدة عند المخالفين قديما وحديثا . ويتكفل البحث ببيان الفرق في كل موضع بما يناسبه ، وفي هذا محافظة على ثبات الشريعة من جانب ومن جانب آخر فيه بيان لكيفية تحقق شمولها في الواقع .

والطريق المؤدى لذلك كله هو دراسة منزلة هذه الشريعة وأن الشارع انما هو الله سبحانه ، وأن النسخ والتبديل والتغيير ليس لغيره كما أن إنشاء الحكم وارسال الرسل ليس لسواه سبحانه ، وهذه عقيدة من العقائد التي تحتاج الى تجلية فقد قل الحديث عنها - وان كانت موجودة في كتب الأصوليين تحسنت عنوان " من هو الحاكم " فكان لا بد من الحديث عنها وتجليتها لأنها ضرورة لادراك الفرق بين الألوهية والعبودية ، وبين الاسلام والجاهلية ، وبين السنة والبدعة ، ولكل طوائف البشرية مواقف منها يتحدد بعدها موقفهم من هذه الشريعة من حيث ثباتها وشمولها ، قبولها أو رفضها ، الزيادة فيها أو النقص منها .

ويتصل بهذا الضابط ضوابط أخرى لا بد من الحديث عنها ذلك أن كثيرا من الباحثين المحدثين من الفقهاء وكثيرا من المستشرقين ومن تابعهم ، اضطربوا في تحديد منزلة " الفقه الاسلامي " فمنهم من أسقط الشرعية عنه باعتبار أنه عمل بشري وضعي ، ومنهم من بالغ في متابعة المجتهدين حتى كف نفسه وغيره عن التصحيح الذي هو جزء من الاجتهاد ، وأمام هذه المواقف المباينة التبس مفهوم

الفقه الاسلامى بمصطلح " الشريعة " فكان لا بد من دراسة تفصيلية تبين الفوارق بين أهم المصطلحات المتصلة بهذا البحث ومن أهمها " الشريعة " و " الفقه " و " علم الكلام " وذلك أمر ضرورى حتى نتعامل مع كل مصطلح وهو فى موضعه العلمى السليم ونعطيه حقه من الصفات الشرعية ، وهذا طريق مهم لمعرفة منزلة هذه " الشريعة " على حقيقتها دون أن تلتبس بغيرها من المصطلحات ، ولكنى نحدد أيضا مقصودنا بالثبات والشمول ونبين الأدلة عليه ، لأن الثبات والشمول فى " الشريعة " غير الثبات والشمول فى " الفقه " ، وقد كان المنهج الذى درست به هذه المسائل الخطيرة فى الدين منهاجا تأثر أثرا كبيرا بمسالك أهل الكلام من المبتدعة قديما ، ومن تابعهم من المحدثين ، فانتشرت الدعوة لتغيير بعض أحكام الشريعة ، وذلك بعد أن تكاثرت الأقوال التى انتشرت فى كتب الأصول من أن الأدلة النقلية لا تفيد العلم ، وأن الفقه من باب الظنيات ، وأن الاجتهاد إنما يتبع الظن وهو ما اتفق للمجتهد ، ثم ازداد الأمر سوءا عندما تكاثرت بحوث المحدثين على دعم هذه الآراء سواء فى العموم ، أو القياس ، أو المصلحة ، أو الاجماع ، وهى أهم طرق الاجتهاد ، فكان لا بد من دراسة صلاحية المسلك العقلى - المخالف للشريعة - وآثاره قديما وحديثا ، " ودراسة المنهج الشرعى فى الاستدلال الذى وريثناه عن الصحابة رضوان الله عليهم - والذى تعلموه من رسول الله القدوة العظيمة لتطبيق هذه الشريعة - ومعالجة أهم الشبه التى يمكن أن تثار حول هذه الدراسة ، مع ملاحظة الآثار الايجابية التى ينتجها الالتزام بالمنهج الشرعى فى الاستدلال و ابرازها وبيان دلالتها على ثبات الشريعة وشمولها فى كل موضع بحسبه وفى المقابل بيان الآثار السلبية التى تنتج عن التزام المسلك العقلى فى النظر - كله أو بعضه - و ابراز أخطاره وآثاره السيئة على ثبات الشريعة وشمولها ، وذلك فى بحث علمى يعتمد على الأصالة فى أسلوب ميسر يقدر الاستطاعة ومتبعها فى ذلك أهم طرق الاجتهاد وذلك بعد التعريف العلمى بهذه الشريعة ومقصدى من ثباتها وشمولها وبيان منزلتها .

٣ - وما زادنى اهتماما بدراسة هذا الموضوع ازدياد حدة هذا الانحراف في عصرنا الحاضر ، وهنا تتحقق المعاصرة لهذه الدراسة كما تحققت الأصالة ، فقد التقى مع تلك الانحرافات انحراف أعشى وأشد ، ذلك أنه انحراف آت من خارج هذه الأمة ، ودخل إليها هذه المرة كما هو عند أعدائها دون تنقيح ولا تعديل ، وهونيات الانحراف الذى تلقته الأمة الاسلامية من قبل ولكنها نقلته تلك الحقبة من الزمن وهى على حال غير الحال التى هى عليه الآن ، فقد كان اطاره محدودا مثلا فى بعض الطوائف ، وتجاوبه عوائق كثيرة جدا أبعدته عن التأثير فى أحكام الشريعة وذلك لرسوخها فى عالم التطبيق دون منازعة من أى منهج خارجى ، وألجأت لأسباب عدة الى دراسة الغيبيات ، ومع آثاره البالغة السوء فى هذا الجانب إلا أن الشريعة الاسلامية كمنهج للحكم لم يتعرض لهجمات العقل اليونانى والمعتزلى ، ومن ثم لم يكن لها شريك خارجى يضايقها أو يطاردها . وقد كان من آثار هذا الانحراف - وهى كثيرة وبالغة الخطورة - أن التقى مع الانحراف الذى صدرته أوروبا الحديثة الى الفكر الاسلامى ، فقد عادت أوروبا هذه المرة العقل عبادة مطلقة وأعطته جميع صفات الاله ، ودفعت بفكرها الى قلب العالم الاسلامى فى شكل نظريات ومبادئ ومذاهب وأنظمة .

ولأن البشرية اليوم تعيش أكثر انحرافاتهما فى الواقع التطبيقى لا فى مجرد الفلسفة كما فعل اليونانيون وكما فعلت المعتزلة - فان الانحراف السابق واللاحق وكلاهما قادم من تراث اليونان الوثنى ، السابق قدم عن طريق المعتزلة ، واللاحق عن طريق الاستشراق ، كان لكل منهما أثر سى على واقع العالم الاسلامى ، وتسلسل الى الواقع التطبيقى بقدر أكبر من تسلسله الى عقول الأمة وقلوبها (١) ، وكان من آثاره البالغة السوء أن جعل القوانين الوضعية مساوية للشريعة الاسلامية ، بل ومقدمة عليها ، يحكم بذلك العقل الأوروبى اليونانى ومهد لهذا الحكم بمذاهب ونظريات ومؤلفات وواقع مشهود وهو فى طريقه المحدد له مستمر فى التأثير ، وكان أكبر تأثيره منصبا على

(١) انظر كلام المستشرق " جب " ص من هذه الرسالة .

" الشريعة الاسلامية " من حيث ثباتها وشمولها وحاكمتها رغبة في انتشار هذه العقيدة الجاهلية وهي " ابتغاء غير الله حكما " ، وترك العبودية له ورد أمره عليه والاعراض عن رسله ، والتشكيك في " الشريعة " ، والعقل الأوربي اليوناني يقدم السند لهذا الكفر والالحاد ، والغزو الفكري والاستشراق يصدره الى حيث يستطيع ويربى لحملة المفكرين والباحثين .

وقد اتخذ لهذا طرقا كثيرة للتأثير على العالم الاسلامي منها :-

(١) جعل النهضة الصناعية الأوربية سببا لتفسير المفاهيم الدينية والاعراض عن الشريعة الخاتمة التي أرسل بها آخر الرسل نبينا محمد عليه الصلاة والسلام ، وفي ذات الوقت جعلوا من التطور المادي الرهيب الذي تعيشه هذه البشرية سببا في التشكيك في شمول الشريعة إذ كيف تحكم هذه الشريعة الثابتة هذه الأحوال المتطورة المتشعبة التي لا تنقطع حوادثها والتي تمثل تطورا ماديا لم تشهد البشرية مثله من قبل ، فكان لا بد من دراسة كيفية تحقق الشمول وأن ذلك هو مهمة الاجتهاد الذي لا ينقطع ما دام أن هذه الأمة قائمة برسالتها في هذه الأرض ، وأن طريقه كفيلا بتحقيق ذلك الشمول ، فقد أنزل الله هذه " الشريعة " شاملة ، وكان منهج الاستدلال فيها على حال يحقق هذا الشمول في واقع البشرية وما يزال ، وهذا البيان مستمر مع جميع موضوعات البحث كل موضع بما يناسبه .

(٢) اخضاع الدين والأخلاق والقيم الى الحكم العقل باعتبار أنه شب على الطوق فلم يعد يحتاج الى الله ، وتقديم انتاج المادية الأوربية شاهدا على قدرات العقل البشري غير المحدودة والالتزام بالمنهج المادي الصرف الذي لا يؤمن بالغييب ولا بالرسول ولا بالوحي ، ويقف بالبشرية عند حد الايمان بالمحسوس .

(٣) ربط الشريعة بالجيل الذي كان موجودا حين نزولها ، وجعل مفاهيمها وقيمها وأحكامها حكرا على بيئة معينة ، واخضاعها للتبديل والتغيير إن أُريد نقلها الى بيئة أخرى ، وزينوا للناس هذه الشبه باخضاع مذاهبهم للتغيير بين آونة وأخرى ومن بيئة لبيئة وجعلوا الشريعة ماثلة لذلك خاضعة للحكم نفسة .

(٤) اعتمادهم على بعض الآراء والحركات المنحرفة التي نشأت داخل الأمة ، وكذلك بعض المفكرين المحدثين الذين اتجهوا صوب الفكر الأوربي وتأثروا به .

(٥) تأثيرهم النفسى الرهيب على القراء والكتاب - المتمثل فى الدراسات الاستشراقية التى غزت العالم من جميع أطرافه وقد زعم لها بعض المستشرقين أنها هى حصيلة البحث العلمى المجرد ذى الخصائص والقدرات التى لم تحظ بها أى دراسات أخرى ، ذلك أن ادراك خصائص الفكر الإسلامى أصبح قاصرا عليهم كما زعم زاعمهم ، وزين ذلك لكثير من الباحثين حتى اتخذهم الغزو الفكرى سلما لتحقيق مآربهم ..

لهذه الأسباب مجتمعة عازمت على دراسة موضوع " الثبات والشمول فى الشريعة الإسلامية " بعد أن اخترته بتوفيق من الله عنوانا لرسالة الدكتوراه المقدمة لقسم " الفقه والأصول " وأرجو الله أن يجعله خالصا صوابا عسى أن يرحمنى بقبوله ويمن على بتيسيره .

منهجى فى هذا البحث :

أذكر هنا أهم الأسس التى بذلت جهدى فى الالتزام بها فان بلغت الغاية بفضل من الله ، وان قصرت عنها فذلك ما استطعت .

١ - الترتيب الموضوعى للبحث بحيث تنبئ قضاياها بعضها على بعض ، حتى تنتهى موضوعاته ، والقارئ ينتقل من موضوع الى موضوع آخر ينبئ عليه ويرتبط به ارتباطا منطقيا فلا يشعر بالانقطاع .

٢ - أهتم اهتماما شديدا بتحديد المصطلحات وخاصة تلك التى تنبئ عليها مسائل أصلية ، وأطلب فيها الأصالة وموافقة السلف الأول من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم ، وأتجانب عن مخلفات الفرق والمنهج العقلى وآثار الغزو الفكرى الحديث ..

٣ - دراسة الموضوعات ذات الصلة البارزة بموضوع البحث مع الاهتمام بالكليات وضرب الأمثلة الفقهية ذات الدلالة على المقصود في كل موطن بحسب الحاجة ، وتأسيس القواعد العلمية لموضوع الثبات والشمول على أصول أهل السنة حتى يستقر البحث على قاعدة راسخة يمكن بعدها معالجة الآراء المخالفة من داخل الأمة أو من خارجها .

٤ - معالجة الآراء المخالفة التي انبعثت من داخل الأمة وربطها بأصولها سواء رجعت أصولها إلى الفرق الضالة - داخل الأمة - أو رجعت إلى الأخرى إلى الأصول الفلسفية خارج الأمة ، ثم تفنيدها وبيان الأسباب التي أدت إلى انتشارها سواء كانت هذه الأسباب من خارج الأمة أو من داخلها ، مع الاهتمام بنقدها أسسها ومعالجتها معالجة كلية وبيان خطورتها والطريق إلى السلامة من آثارها السلبية ووصفها بالوصف الذي تستحقه وتحديدته لنعرف هل هو مجرد خطأ في الاجتهاد أو انحراف ناتج عن سلك غريب في النظر .

٥ - الاهتمام بالمعاصرة وذلك بمعالجة الآراء المخالفة التي حطها اليأس الغزو الفكري المعاصر - في مذاهبه الفكرية - وتتبع آثارها داخل الأمة من خلال موضوع البحث - وكشف شبه المستشرقين وتلامذتهم الذين تأثروا تأثراً واضحاً بهم ، وتفنيدها وبيان خطورتها وردّها إلى أسبابها الحقيقية ، مع دراسة تطبيقه لمعرفة مدى التزام المستشرقين بأصول البحث العلمي .

٦ - جعلت عرض ومناقشة الآراء المخالفة التي وقع فيها بعض الباحثين في الفقه والأصول قديماً وحديثاً عند تأسيس قواعد البحث في كل موضع بحسبه مع ربطها بالتأثيرات الخارجية إن وجدت .

وجعلت الآراء المخالفة التي صدرها الغزو الفكري الحديث في الباب الأخير وجمعت معها الآراء التي ترتبط بها ارتباطاً عميقاً وتناسبها في الشكل والضمون والأسلوب .

هذا في الجملة ، ولا يلزم منه عدم التداخل خاصة إذا بدى شبه كبيرين ما ورثته الأمة عن المنهج العقلي اليوناني المعتزلي وبين ما صدر إلينا في العصر الحاضر من آثار الفكر الأوربي ذي الأصول اليونانية .

٧ - توثيق مسائل البحث ، ما كان منها منسوبا إلى الفقهاء والأصوليين فإلى كتبهم ، وما كان منها منسوبا إلى المستشرقين والكتاب المحدثين فإلى كتاباتهم .

٨ - التزام الأدب في المناقشة ، والتأكيد على إسقاط الآراء الشاذة وكشف آثارها الخطيرة على الشريعة وتبرئة المنهج العلمي منها محافظة على أصول الدين ومقاصده .

٩ - حرصت على أن يكون أسلوب البحث سهل الفهم بعيدا عن مادرج عليه كتاب الأصول لأن المقصود من الكلام الفهم .

١٠ - وضع " خاتمة " أذكر فيها أهم نتائج هذه الدراسة .

١١ - وضع فهرس للآيات القرآنية وآخر للأحاديث النبوية وثالث لتراجم غير

المشهورين ورابع للمراجع والمصادر ، وخامس لمحتويات الرسالة .

تلك هي أسباب اختيار الموضوع وهذا هو منهجي في كتابته ، وأحمد الله سبحانه على ما يسره لي وأنعم عليّ به ، ونعمه عليّ لا تعد ولا تحصى ، ومنها أن يسر لي سبحانه اختيار هذا الموضوع ، ويسر لي أن يكون المشرف عليه فضيلة الأستاذ الدكتور حسين حامد حسان الذي قدر هذا الموضوع حق قدره ، فحذرنى من الدخول فيه بادئ ذي بدء - شفقةً عليّ منه وشفقةً عليه مني - حتى استخسرت الله فيسر عليّ الدخول فيه وأعانني بفضيلة أستاذي فقد كان تحذيره لي سببا في معرفة المهمة التي نذبت نفسي لها وقد تخوفت منها - لا خوفا من عناء البحث فليس في العلم عناء ، لأن هذا العلم هو الحياة ، وإنما خوفا من أن أميل بهذا الموضوع إلى الأطراف المذمومة ، ولذلك حرصت أن أعتدل فيه وأسدد وأقارب ، وقد كان في طريقة أستاذي في الاشراف - خير عون بعد الله سبحانه وتعالى - فإن

حرية البحث العلمى أساس هام من أسسه فى الاشراف فهو يدل على مواطن العلم
ويعين على تفسيره وبيانه ولا يلزم الباحث بمذهب أو رأى خاص .

وهذا ما تعودت عليه فى المرحلة الأولى ، ومن الخير الذى نفعنى الله به أن
دلى على ما خلفه الامام الشاطبى فى كتابه "المواقفات" وهو به خبير- وما زال
هذا الكتاب غريبا على كثير من الرسائل العلمية المتخصصة مع أن فيه منهجا
لتصحيح العلم وكتابته لا تجده فى كثير من الكتب ، وقد كان الامام الشاطبى عظيم
الادراك لمقاصد الشريعة مع ملاحظة شديدة وحيطة فى الالتزام بضوابط الاجتهاد ،
وحرص بالغ لتمييزها عن آثار الفرق الضالة وذلك من أهم قواعد الثبات والشمول ،
فهو ساعد فى انجاز هذه الرسالة ، وهذا لا يعنى قصر الاستفادة عليه فان نسى
هذه الرسالة ما يدل على أنى أخذت منه وأخذت من غيره من علماء الاسلام رحمهم
الله جميعا ، ويبقى بعد ذلك لكتاب "المواقفات" و "كتاب الاعتصام" منزلتهما
خاصة فى كشف المسالك الفاسدة عند الفرق الضالة وما يتصل بمفهوم الشمول .

وهذا الذى أقوله عن منهج أستاذى أعلم أنه ليس بحاجة اليه - وكذلك ما قلته
عن الامام الشاطبى ، وانما هو من أدب هذا الدين الذى يعرف لأهل الفضل فضلهم
ولا أستطيع أن أكفى أحدا علمى علما أنتفع به فى دينى ، ولم يبق لى إلا الدعاء له
سواء من داخل هذه الكلية - كلية الشريعة - أو من خارجها ، وأقدم جزيل الشكر
لأستاذى ولسائر من انتفعت بهم فى هذه الكلية أساتذة وعمداء ، السابق منهم
واللاحق ، ولكل من له فضل على لهم جميعا منى الشكر والتقدير والاحترام .

هذا وأختم هذه المقدمة بحمد لله سبحانه كما ابتدأتها بذلك وأسأله
المغفرة فيما عسى أن أقع فيه من الزلل والخطأ فقد حاولت جهدى فى تأسيس
قواعد هذا الموضوع وتمييز مصطلحاته معتمدا فى ذلك على ما ورثه لنا أهل
السنة من علم الشريعة ميمزاه عن أصول الفرق الضالة قديما وآثارها ، وعن آثار
الغزو الفكرى المتمثل فى المذاهب الفكرية المعاصرة ، مينا كيفية تحقق الثبات
والشمول فى توازن واتساق - من خلال توضيح منهج أهل الحق فى الاستدلال

(ك)

والاستنباط، ومفتد العا آثاره المخالفون قيديما وحديشا من شبهه .. فان وفقت
فذلك فضل من الله ، وان وقعت في تقصير فأسأل الله المغفرة والعون
على تصحيحه ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

تمهيد

في أهم خصائص الشريعة الإسلامية

بوجه عام

ان الشريعة الإسلامية تميزت بخصائص وسمات عن جميع القوانين البشرية التي تضعها طائفة من البشر أو يضعها الزعيم أو المفكر ، وهذه الخصائص كثيرة منها :

١ - أن هذه الشريعة هي شريعة الله أنزلها سبحانه بعلمه وليس له في وضعها شريك ولا ظهير ..

٢ - أنها ثابتة ما دامت الحياة الدنيا ثم إلى ما يشاء سبحانه .

٣ - أنها شاملة لجميع ما يحتاجه الناس من عقائد وشرائع وأحكام .

٤ - أنها متوازنة لا اضطراب فيها ولا عوج .

٥ - أنها تتميز عن شرائع البشر بكونها شريعة نزلت لتحمل الناس على

الخير وتحكم لهم واقعهم البشري الذي يعيشونه حسب اختلاف مجتمعاتهم .

ولكل خاصية من هذه الخواص تطبيقات لا تحصر تؤكدها وتبينها .

ولما كان موضوع هذه الدراسة الخاصية الثانية والثالثة استحسنت أن أمهد

لذلك بالحديث عن الصق تلك الخصائص بهاتين الخاصيتين وهي كما أرى الخاصية

الأولى

وسيكون موضوع هذا التمهيد الحديث عن أن التشريع والأمر والنهي حق الله

الخالص لا يشاركه فيه أحد ، وذلك من خلال بعض الآيات القرآنية ونصوص أهل العلم

من الفقهاء والأصوليين ، وأن حق النسخ وهو التبديل والتغيير إنما هو لمن له حق

الانشاء وهو الله سبحانه وتعالى ، وانا تقرر ذلك لزم عنه عزل أهل السماء والأرض عن ذلك كله ، وسلمت للناس هذه الشريعة شاملة ثابتة بلا تحريف ولا تبديل .

وسأعرض لذلك من ثلاثة طرق + للإيضاح

الإول : تقرير ما جاءت به الآيات القرآنية من أن الله هو الذى ينشى الأحكام .

الثانى : تقرير ما جاءت به الآيات من نفي صفة الملك والأمر .. الخ عن كل ما

سوى الله ووصف المخلوقين جميعا بالحاجة والافتقار والضعف والعجز ..

الثالث : تقرير ما جاءت به الآيات من أن التشريع من دون الله كفر ..

الطريقة الأولى : ربط القرآن فى مواضع كثيرة بين الاقرار بصفات (١) الله سبحانه

وتعالى من الخلق والسمع والبصر والعلم والحكمة والتدبير وبين كونه صاحب الأمر الذى لا معقب لحكمه ولا مبدل لكلماته ..

ودعا القرآن الناس ليؤمنوا بأن الله هو الخالق والرازق والمدبر والعليم

والحكيم ... الخ وأنه صاحب الأمر والحكم لا شريك له وأنه مالك يوم الدين ، أى يوم الجزاء ، وذلك ليجته له الخلق بجميع أنواع العبادة من الخوف والرجاء والصلاة والدعاء والابانة والاستغاثة ، والذبح والنذر ، والتوكل والخشية ...

وقد خاطب القرآن النفس البشرية بهذه العقيدة فى مواضع كثيرة جدا ، وسبب

ذلك أن النفس البشرية لا تؤمن بأن الأمر وهو " الحكم والتشريع " لله دون سواه إلا إذا أيقنت أن الله هو الخالق والمدبر والمالك .

وكثيرا ما يسلم الكفار بأن الله هو الخالق والرازق والمدبر .. ثم لا يؤمنون بأنه

المعبود المطاع ، ولذلك سجل عليهم القرآن القول بأن الله هو الخالق

والمدبر وأنه رب العرش العظيم وهو يجير ولا يجار عليه كما قال تعالى " .. قُلْ لِيَنَّ

الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ، سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ، قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ

(١) من مقاصد القرآن فى التذكير بصفات الله ودعوة الخلق للتسليم بها أن يؤمنوا بعد ذلك أنه سبحانه هو المعبود وحده بحق ، فيصرفون له جميع أنواع العبادة مخلصين له الدين .

السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ، سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ، قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ، سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ (١)

ثم دعاهم بعد ذلك الى التذكر والتدبر والتقوى ، لكي يؤمنوا بان الله الذى خلق الأرض والسموات والعرش العظيم وهو يجير ولا يجار عليه وبيده ملكوت كل شىء هو الذى يستحق أن يكون له الأمر ، لأن الذى بيده ملكوت كل شىء له الأمر ، وهذا معنى قوله تعالى + " أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ " (٢)

وبهذا المعنى الشامل جاء الحديث عن سلطة الله المطلقة فى الحكم الكونى والحكم الشرعى ، فقال سبحانه وتعالى " إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ " (٣) وبه تتحقق العبادة التى يريد ها الله " أَمْرًا لَا تَعْبُدُوا إِلَّا آيَاتِهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ " (٤) .

وهذه العقيدة هى معنى " الكلمة السواء " وهى " شهادة أن لا اله الا الله " وهذه هى الكلمة التى أمر الله رسوله أن يدعو أهل الكتاب اليها فقال سبحانه " قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ ، وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ، فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ " (٥) .

-
- (١) سورة المؤمنون : الآيات ٨٤-٨٥-٨٦-٨٧-٨٨-٨٩ .
(٢) سورة الأعراف : آية ٥٤ - قال الطبرى " .. ألا له الخلق كله ، والأمر الذى لا يُخالف ، ولا يرد أمره دون ما سواه من الأشياء كلها " ٢٠٦/٨ - جامع البيان عن تأويل آى القرآن لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى ، الطبعة الثالثة ١٣٨٨هـ مطبعة مصطفى الهابى الحلبي - مصر .
(٣) سورة يوسف : آية ٤٠ .
(٤) سورة يوسف : آية ٤٠ ، وانظر ابن كثير فى تفسير الآية حيث قال " ثم أخبرهم يعنى يوسف - ان الحكم والتصرف والمشية والملك كله لله وقد أمر عباده قاطبة ألا يعبدوا والآيات " ٨٠/٢ تفسير ابن كثير لأبى الفدا اسماعيل بن كثير دار الفكر - لبنان طبعة سنة ١٤٠١هـ .
(٥) سورة آل عمران : آية ٦٤ .

والمعنى " قل يا محمد لأهل الكتاب ... هلموا الى كلمة سواء يعنى الى كلمة عدل بيننا وبينكم ، والكلمة العدل هي أن نوحده الله فلا نعبد غيره ونبرأ من كسل معبود سواء فلا نشرك به شيئاً ، وقوله " ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً " يقول ولا يدين بعضنا لبعض بالطاعة فيما أمر به من معاصي الله ، ويعظمه بالسجود له كما يسجد لربه فان تولوا : يقول : فان أعرضوا عما دعوتهم اليه من الكلمة السواء التي أمرتكم بدعائهم اليها ، فلم يجيبوك اليها ، فقولوا أيها المؤمنون للمتولين عن ذلك : اشهدوا بأنا مسلمون " (١)

وهذه الكلمة السواء هي الكلمة التي جاء بها الرسل جميعاً للناس كافة ، تحمل لهم عقيدة واحدة وهي أن الملك كله لله الذي هو متصف بجميع صفات الكمال وأن الأمر كله له سبحانه ، يشرع الأحكام وينشئها ويرسل بها رسله ليبلغوها للناس ، فهو سبحانه المعبود وحده بحق لأنه صاحب الخلق والأمر.

الطريقة الثانية : وهي مقابلة للطريقة السابقة : ذلك أن الله سبحانه وتعالى نفى صفة الخلق والتدبير والملك عن كل ما سواه ، ثم نفى صفة الحكم والتشريع عن كل ما سواه .

وقد تكاثرت الآيات القرآنية في اثبات هذه صفات النقص للانسان خاصة فكل ما سواه سبحانه مخلوق مفتقر ومحتاج الى الله ، لا يملك لنفسه ضراً ولا نفعاً ولا حياة ولا موتاً ولا نشوراً ، بل لا يملك أدنى من ذلك كما قال تعالى في وصف ما يعبد من دونه " إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا " (٢) .. وقال عنهم " لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ " (٣) وحتى القطمير لا يملكونه كما قال تعالى " وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِ لَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ " (٤) ووصفهم بأنهم " لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا " (٥) .

- (١) جامع البيان ٣/ ٣٠٢ - ٣٠٢ .
(٢) سورة العنكبوت : آية ١٧ (٣) سورة سبأ : آية ٢٢ .
(٣) سورة فاطر : آية ١٣ ، والقطمير هو القشرة التي على ظهر النواة وقيل القمع الذي يكون على التمرة ، جامع البيان ٢٣/ ١٢٥ .
(٤) سورة الفرقان : آية ٣ .

وفي مقابل ذلك ليس لهم من حق التصرف والتدبير والأمر والتشريع شيء ، فلا ينبغي أن يصرف لهم أي نوع من أنواع العبادة ..

وإذا كان الرسل عليهم الصلاة والسلام وهم أعظم الناس منزلة عند الله ليس لهم في الخلق والتصرف والأمر شيء فكيف يغيرهم .

وقد وصف القرآن الرسل بأنهم بشر لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا ولا يعلمون الغيب إلا ما أخبرهم الله به ، ومهمتهم هي التبليغ والانداز والتبشير وهم فيما يبلغونه عن الله لا يقدمون فيه ولا يؤخرون ولا يكتُمون منه شيئا ولا يبذلون .

فأمر الحكم والتشريع اذن لله وحده دون ما سواه ، والرسل مبلغون ما أوحى إليهم سوا بلغظه أو بمعناه .

واليك الأدلة القرآنية على ذلك :-

أمر الله تبارك وتعالى نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم أن يقول للناس إنه بشر " قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ " (١) ومثلها ما ورد على صفة التعجب " قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا " (٢) .

وقوله تعالى : " قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ ، إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ " (٣) وقوله تعالى " قُلْ إِنَّمَا أَدْعُو رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا ، قُلْ إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا ، قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا إِلَّا بِلَاغًا مِّنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ " (٤) .

وبشرية الرسول هذه هي التي تحدد مهمته التي نص عليها القرآن في أكثر من موضع ، فهي مهمة التبليغ والانداز والتبشير .

(١) سورة فصلت : آية ٦ (٢) سورة الاسراء : آية ٩٣

(٣) سورة الأعراف : آية ١٨٨ (٤) سورة الجن : آية ٢٠-٢١-٢٢ .

ومن الآيات التي حددت مهمة الرسول عليه الصلاة والسلام

قوله تعالى " يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ " (١)

فصاحب الأمر هو الله والرسول مبلغ فقط ، ومثلها قوله تعالى : في سورة النحل

" فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ " (٢) والبلاغ هنا للتبشير والانداز كما قال تعالى

" وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا " (٣) وبه تتحقق الشهادة من الرسل على البشر

" يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا " (٤)

وتحديد هذه المهمة على هذا النحو بالنسبة للرسل والقطع بها في مواطن

كثيرة في القرآن يكشف لنا بوضوح عن مهمة البشر بعد ذلك ، فإذا لم يكن للرسل

إلا البلاغ وهم متبعون للوحي متعبدون بذلك ، لا يسعهم الخروج عنه ، ولا

التبديل فيه ، فإن البشر محكومون بهذا الوحي الذي بلغه الرسل واتبعوه ، ليس

لهم أن يغيروا فيه ولا يبدلوا .

وقد تكلم الامام الشافعي في كتابه الرسالة عن هذا ، فقال :

" باب ما أبان الله لخلقه من فرضه على رسوله اتباع ما أوحى اليه وما شهد له به من

اتباع ما أمر به ، ومن هداه ، وأنه هادي لمن اتبعه " (٥) .

واستدل الشافعي على ذلك بآيات كثيرة منها :-

١ - قوله تعالى " يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ ، إِنَّ اللَّهَ

كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ " (٦)

٢ - وقوله تعالى : " اتَّبِعْ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ

الْمُشْرِكِينَ " (٧) .

٣ - " ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا

يَعْلَمُونَ " (٨) .

-
- (١) سورة المائدة : آية ٦٧ (٢) سورة النحل : آية ٣٥ .
(٣) سورة الاسراء : آية ١٠٥ (٤) سورة الأحزاب : آية ٤٥ .
(٥) الرسالة ١ / ٨٥ للامام المظلي محمد بن ادريس الشافعي ، تحقيق أحمد محمد شاكر ١٣٠٩ هـ .
(٦) سورة الأحزاب : ١-٢ .
(٧) سورة الأنعام : آية ١٠٦ (٨) سورة الجاثية : آية ١٨

قال الامام الشافعي " فاعلم الله رسوله منه عليه بما سبق في علمه من عصمته اياه من خلقه ، فقال " يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك ، وان لم تفعل فما بلغت رسالته ، والله يعصمك من الناس " (١) .

" وشهد له جل ثناؤه باستمساكه بما أمره به والهدى في نفسه وهداية مسن اتبعه فقال " وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وانك لتهدى الى صراط مستقيم " (٢) ثم قال " فأبان الله أن قد فرض على نبيه اتباع أمره وشهد له بالبلاغ عنسه ، وشهد به لنفسه ، ونحن نشهد له به تقربا الى الله بالايمان به وتوسلا اليه بتصديق كلماته " (٣) .

وقرر الامام الشاطبي هذا الأصل - الذي قرره الامام الشافعي - وذلك في كتابه الموافقات حيث قال :-

" المقصد الشرعي من وضع الشريعة اخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا (٤) ، والدليل على ذلك .. النص الصريح الدال على أن العباد خلقوا للتعبد لله والدخول تحت أمره ونهيه ، كقوله تعالى : " وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ " (٥) ... الى غير ذلك من الآيات الآمرة بالعبادة على الاطلاق وتفصيلها على العموم فذلك كله راجع الى الرجوع الى الله في جميع الأحوال والانقياد الى أحكامه على كل حال وهو معنى التعبد لله ... " (٦) .

ويدخل في كلام الشاطبي رحمه الله : توحيد الاتباع والطاعة وهو منى على علم الانسان بصفات الله وتأليه له ، وخوفه منه تضرعه اليه ،

-
- (١) سورة المائدة : آية ٦٧ ، وانظر الرسالة ٨٦ / ١ .
 - (٢) سورة الشورى : آية ٥٢ ، وانظر الرسالة ٨٦ / ١ .
 - (٣) الرسالة ٨٧ / ١ (٤) أى أن يعيش في حياته حسب أمر مقدرا لا اختياره فيه من حيث ولادته ونفسه وخلقته ... الخ .
 - (٥) سورة الذاريات : آية ٥٦-٥٧ . (٦) الموافقات في أصول الأحكام ١٢٠ / ٢ ، أبى اسحاق ابراهيم الشاطبي تحقيق محمد محي الدين ، مطبعة المدنى بالقاهرة .

وتوكله عليه ، وانابته اليه ، ونذحه ونذره ودعاه وصلاته اليه وحده سبحانه
واذا حقق العبد ذلك انقاد لأحكام هذه الشريعة وأذعن لها في
ايمان واستسلام ، ورضى وطمانينة ، لا يعرض عن شيء منها ، ولا يقدم عليه غيره ،
فضلاً أن يقع في جحود شيء منها أو انكاره .

وعلى هذا الأصل بنى الشاطبي قوله في كتاب الاعتصام حيث قال :

" .. فاعلموا أن الله تعالى وضع هذه الشريعة حجة على الخلق كبيرهم وصغيرهم
ومطيعهم وعاصيهم برهم وفاجرهم لم يختص الحجة (١) بها أحداً دون أحد وكذلك
سائر الشرائع إنما وضعت لتكون حجة على جميع الأمم التي تنزل فيهم تلك الشريعة
حتى أن الشريعة (٢) المرسلين بها صلوات الله عليهم داخلون تحت أحكامها ،
فأنت ترى أن نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم مخاطب بها في جميع أحواله وتقلباته
مما اختص به دون أمته أو كان عاماً له ولأمته .." (٣)

وهذا الذي قررته الآيات بمثابة البيان لمهمة البشر في هذه الأرض وأنهم
محكومون بهذه الشريعة لا يخرج عن حكمها أحد البتة ، حتى الأنبياء والرسل ،
والتشريع حق الله الخالص ، وعلى الرسل والبشر جميعاً الانعان والاتباع ، فإذا لم
يحق لأحد على الإطلاق كائناً من كان أن يخرج عن حكم هذه الشريعة فلأن لا
يكون له شيء من حق التشريع أو التفسير أو التبديل أولى وأحرى .

وها هو الرسول صلى الله عليه وسلم يقول للذين لا يرجون لقاء الله وهم
يطلبون منه أن يبدل ما أوحاه الله اليه يقول لهم انه ليس له من الأمر شيء إنما هو متبع
للوحى .

-
- (١) قال المحقق لفظ " الحجة " الأرجح انها زائدة .
(٢) قال المحقق لفظ " الشريعة " كذلك الأرجح انها زائدة ، وقد ذكرت في
الصلب محافظة على النص .
(٣) الاعتصام ٣٣٨/٢ للعلامة المحقق الامام أبي اسحق ابراهيم الشاطبي
وبه تعريف المدقق السيد محمد رشيد رضا دار المعرفة - بيروت -
٢٠٢ هـ الناشر محمد علي صبيح .

قال تعالى " وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالِ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا آتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ ، قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي ، إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ ، إِنْ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ " (١) .

"فالشريعة هي الحاكمة على الاطلاق والعموم عليه - أى على الرسول - وعلى جميع المكلفين وهي الطريق الموصل والهادى الأعظم ألا ترى الى قوله تعالى : " وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ ، وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا " (٢) ، فهو عليه الصلاة والسلام أول من هداه الله بالكتاب والايمان ، ثم من اتبعه فيه ، والكتاب هو الهادى والوحي المنزل عليه مرشد ومبين لذلك الهدى والخلق مهتدون بالجميع ، ولما استنار قلبه وجوارحه - عليه الصلاة والسلام - وباطنه وظاهره بنور الحق علما وعملا صار هو الهادى الأول لهذه الأمة والمرشد الأعظم ... لأنه حكم الوحي على نفسه .. وهذه الخاصية كانت من أعظم الأدلة على صدقة فيما جاء به ، إذ قد جاء بالأمر وهو مؤتمر ، وبالنهى وهو منته ، وبالوعظ وهو متعظ وبالتخويف وهو أول الخائفين وبالترجيه وهو سائق رابسة الراجين " (٣) .

وقرر ابن تيمية هذا المعنى عند قوله تعالى " إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ " (٤) فقال " فالحكم لله وحده ، ورسله يبلغون عنه ، فحكمهم حكمه وأمرهم أمره ، وطاعتهم طاعته ، فما حكم به الرسول وأمرهم به وشرعه من الدين وجب على جميع الخلائق اتباعه وطاعته ، فان ذلك هو حكم الله على خلقه ، والرسول يبلغ عن الله قال تعالى " وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ .. الآية (٥) " فعلى جميع الخلق أن يحكموا رسول الله صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين وأفضل المرسلين .. (٦) "

-
- (١) سورة يونس : آية ١٥ ، وانظر تفسير ابن كثير ٢ / ٤١١ .
(٢) سورة الشورى : آية ٥٢ (٣) الاعتصام ٢ / ٣٣٨-٣٣٩ .
(٤) سورة يوسف : آية ٤٠ . (٥) سورة النساء : آية ٦٤ .
(٦) مجموع الفتاوى الكبرى ٣٥ / ٣٦٣ لشيخ الاسلام أحمد بن تيمية طبعة ١٣٩٨ هـ

وانما كان الحكم لله وحده لأن ذلك مقتضى الألوهية كما بينت سابقا ، وأما
أن الرسول المبلغ يطاع بأذن الله فذلك لأنه حَكَم الوحي على نفسه كما قال الامام
الشاطبي " وحقيقة ذلك كله جعله الشريعة المنزلة عليه حجة حاكمة عليه ، ودلالة
له على الصراط المستقيم الذي صار عليه عليه السلام " (١)

فهذا هو شأن سيد ولد آدم عليه السلام ، والبشر بعده كافة مدعون فسي
القرآن الى الايمان بأن الله هو المعبود معه وحده بلا شريك ، وأن ذلك انما يتحقق
باعتماد أنه هو الخالق وحده والمتصرف وحده .. والامر وحده دون سواه ، ولا حق
لأحد في شيء من ذلك لا ملك مقرب ولا نبي مرسل .

ولأهمية هذه العقيدة ولأنها هي المفتاح الأول لدراسة الشريعة الاسلامية
والتمكن لها احتاجت للبيان المتكرر في القرآن في كثير من المواضع ، واليسك الآن
الطريقة الثالثة المبينة لذلك .

الطريقة الثالثة : وتتلخص هذه الطريقة في أن كثيرا من الآيات جاءت لتبين

أن من أسباب الكفر والشرك التشريع من دون الله ، وأن ذلك هو ما تصفه السنة
الذين يفترون على الله الكذب - حيث يستحلون ما حرم الله ويحرمون ما أحله - وأن
ذلك من ابتغاء حكم الجاهلية ، وأنه غير سبيل المؤمنين ، وأنه زيادة في الكفر .

ويضيف القرآن في أكثر من موضع بيانا يزيل به الشبه ويدفع به أعذار المعتذرين ،
ويكذب به زعمهم في طلب التوفيق بين شرع الله وشرع غيره ، ويكذب دعواهم أن ذلك
هو محض المشيئة ، وأنه لو شاء الله أن لا يُعبد غيره ولا يُحرم شيء من دونه لكان

(١) الاعتصام ٣٣٩/٢ ، وانظر أصول الفقه ٣٦ لأستاذي الدكتور حسين حامد
حسان وطريق العودة الى الاسلام حيث قال مؤلفه الامام
لا يتتبع بأى سلطة تشريعية ، كيف والرسول ذاته صلى الله عليه وسلم لم يكن
مخولا أن يشرع ؟ انما كان يجتهد اذا انقطع عنه الوحي في البحث عن حكم
الله عز وجل ، والمعول بعد ذلك على اقرار الوحي لما قد هداه اليه اجتهاده ،
وربما نزل الوحي يأمر النبي أن يتحول عن اجتهاده الي حكم آخر فلا يسعه صلى
الله عليه وسلم إلا تنفيذ ما أمره به المشرع جل جلاله فالأئمة الذين جاءوا من
بعده مثله في ذلك مع فارق انقطاع الوحي وضرورة اتباعهم لما صح من سنته
القولية والفعلية " ٦٢ للدكتور سعيد رمضان البوطي

ذلك .. وهذه بعض الآيات القرآنية التي وردت في المواضع المشار إليها ، ومنها :
قوله تعالى " أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ " (١) .

يقول الامام الطبرى فى تفسير هذه الآية " يقول تعالى ذكره ، أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ
المشركين بالله شركاء فى شركهم وضلالتهم ... ابتدعوا لهم من الدين ما لم يبيح الله
لهم ابتداعه .. " (٢) .

ويؤكد الامام الشاطبى على هذا المعنى فيقول :-
" ان البدع اذا توءم مع قولها وجدت رتبها متفاوتة فمنها ما كفر صراح كبدعة
الجاهلية التى نبه عليها القرآن كقوله تعالى " وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ
نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ ، وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا " (٣) وما أشبه ذلك مما لا يشك
أنه كفر صراح " (٤) .

وبين القرآن فى مواضع أخرى أن استحلال الحرام وتحريم الحلال بغير اذن من
الله كذب وافتراء على الله ، بل هو زيادة فى الكفر ، كما قال تعالى " وَلَا تَقُولُوا لِمَا
تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتَلْفِتُونَا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ " (٥) وقوله
تعالى " إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا
لِيُؤْطِقُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيَحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زَيْنَ لَهُمْ سُوءَ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي
الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ " (٦) .

والافتراء إنما يقع فى نفس التشريع كما قال الله تعالى عن المشركين " وَكَذَلِكَ
زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ لِيُزْنُوا بِهِمْ وَلِيَلْبَسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ ، وَلَوْ
شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ " (٧)

(١) سورة الشورى : آية ٢١ (٢) ٢٥ / ٢١ ، وانظر تفسير ابن كثير ٤ / ١١٢

(٣) سورة الأنعام : آية ١٣٦ .

(٤) ثم ذكر قسمين آخرين للبدع الأول " ما هو من المعاصى التى ليست يكفر أو
يختلف هل هى كفر أم لا كبدعة الخواج والقدرية والمرجئة ومن أشبههم من
الفرق الضالة ، ومنها ما هو معصية ويتفق عليها ليست بكفر كبدعة التبتل .. "
الاعتصام ٢ / ٣٧ ، قال المعلق على الكتاب لعل الأصل " على أنها ليست
بكفر "

(٥) سورة النحل : آية ١١٦ (٦) سورة التوبة : آية ٣٧ (٧) سورة الأنعام : آية ١٣٧

قال الشاطبي : " فنسبهم الى الافتراء - كما ترى - والعصيان من حيث هو عصيان لا يكون افتراءً ، وإنما يقع الافتراء في نفس التشريع ... " (١) ، ولذلك كان التشريع من دون الله من فعل الجاهلية كما قال الله تعالى " أفحكم الجاهلية يبغون ، ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون " (٢) فتشريعهم من دون الله افتراء على الله ، ولذلك كان كفراً وجاهلية ، يقول الامام ابن كثير عند تفسير هذه الآية : " ينكر تعالى على من خرج عن حكم الله المحكم المشتمل على كل خير الناهى عن كل شر ، وعدل الى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات التي وضعها الرجال بلا ستند من شريعة الله (٣) ، كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالات والجهالات مما يضعونها بأرائهم وأهوائهم ، وكما يحكم به التتار من السياسات الملكية المأخوذة عن ملكهم جنكزخان الذي وضع لهم " الياسق " وهو عبارة عن كتاب مجموع من أحكام قد اقتبسها من شرائع شتى من اليهودية والنصرانية والعلّة الاسلاميّة وغيرها ، وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظرة وهواه فصارت في بنية شرعاً متبعاً ، يقدمونه على الحكم بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فمن فعل ذلك منهم فهو كافر " أَفْحَكُمُ الْجَاهِلِيَّةُ يَبْغُونَ " أي يبتغون ويريدون وعن حكم الله يعدلون ... " (٤) .

وكما نقل الامام الشاطبي الاتفاق على أن التشريع من بدع الجاهلية وهو من الكفر الصراح الذي لا شك فيه ، فقد صرح الامام ابن كثير بالاجماع على هذا المعنى فقال " ... فمن ترك الشرع المنزل على محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء وتحاكم الى غيره من الشرائع المنسوخة كفر ، فكيف بمن تحاكم الى " الياسا " (٥) ، وقد مها عليه ! من فعل ذلك كفر باجماع المسلمين ، قال تعالى " أفحكم الجاهلية

(١) الاعتصام ٤١/٢ (٢) سورة المائدة : آية ٥ .

(٣) هذا هو التشريع من دون الله الذي قال عنه الامام الشاطبي انه هو الافتراء .

(٤) تفسير ابن كثير ٦٨/٢ . (٥) " الياسا " و " الياسق " اسمان لكتاب كتب

فيه التتار أحكامهم التي كان يحكمون بها ، انظر البداية والنهاية لابن كثير ١١٩/٣

يَبْفُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ " (١) ، وقال تعالى " فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ
حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِيَّ أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا
تَسْلِيمًا " (٢) * (٣) .

ولذلك كفر اليهود والنصارى لما تمسكوا بشرع مبدل منسوخ قال شيخ الاسلام:
" ومن بدل شرع الأنبياء وابتدع شرعا فشرعه باطل لا يجوز اتباعه كما قال تعالى :
" أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله " ولهذا كفر اليهود
والنصارى لأنهم تمسكوا بشرع مبدل منسوخ " (٤)

فالتغيير والتبديل من فعل الكفار ، وقد أبان عن ذلك الشاطبي أيضا حيث
قال عند قوله تعالى " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ " (٥) قال
" وهو دليل على أن تحريم ما أحل الله وان كان بقصد سلوك الآخرة منهي عنه ، وليس
فيه اعتراض على الشرع ولا تغيير له ولا قصد فيه الابتداع ، فما ظنك اذا قصد به التغيير
والتبديل كما فعل الكفار . . . " (٦)

وقد مر تقسيم الامام الشاطبي لمراتب البدع فمنها ما هو كفر لا شك فيه وهو
محل اتفاق ، ومنها ما هو دون ذلك ، والبدع على كل حال تلزم صاحبها بأوصاف
ثلاثة :-

١ - أن الرسول خان الرسالة .

٢ - معاندة الشرع .

٣ - رد أمر الشارع عليه .

في النسبة للأول قال الامام الشاطبي " ان الشريعة جاءت كاملة لا تحتمل الزيادة ، ولا
النقصان لأن الله تعالى قال فيها " اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت

-
- | | |
|--------------------------------|------------------------------------|
| (١) سورة المائدة : آية ٥٠ | (٢) سورة النساء : آية ٦٥ |
| (٣) البداية والنهاية ١٣ / ١١٩٠ | (٤) مجموع الفتاوى الكبرى ٣٥ / ٣٦٥٠ |
| (٥) سورة المائدة : آية ٨٧ | (٦) الاعتصام ٣٧ / ٢ ٤٠٠ |

لكم الاسلام ديننا (١) * (٢) ثم قال " وثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يمت حتى أتى ببيان جميع ما يحتاج اليه في أمر الدين والدنيا (٣) وهذا لا مخالف عليه من أهل السنة.. فإذا كان كذلك ، فالمبتدع انما محصول قوله بلسان حاله أو مقالته ان الشريعة لم تتم ، وأنه بقي منها أشياء يجب أو يستحب استدراكها لأنه لو كان معتقدا لكمالها وتامها من كل وجه لم يبتدع ولا استدرك عليها وقائل هذا ضال عن الصراط المستقيم " (٤) .

ونقل قول الامام مالك رحمه الله " من ابتدع في الاسلام بدعة يراها حسنة فقد زعم أن محمدا صلى الله عليه وسلم خان الرسالة " (٥) ..
وأما بالنسبة للأمر الثاني فقد قال :-

" ان المبتدع معاند للشرع ومشايق له ، لأن الشارع قد عين لمطالب العبد طرقا خاصة على وجوه خاصة ، وقصر الخلق عليها بالأمر والنهي والوعد والوعيد ، وأخبر أن الخير فيها وأن الشرفى تعدىها الى غير ذلك لأن الله يعلم ونحن لانعلم وأنه انما أرسل الرسول صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين ، فالمبتدع راد لهذا كله ، فانه يزعم أن ثم طرقا آخر ليس ما حصره الشارع بمحصور ، ولا ما عينه بمتعين ، كأن الشارع يعلم ونحن أيضا نعلم ، بل ربما يفهم من استدراكه الطرق على الشارع أنه علم ما لم يعلمه الشارع ، وهذا ان كان مقصودا للمبتدع فهو كفر بالشريعة والشارع ، وان كان غير مقصود فهو ضلال مبين " (٦) .

ويضيف الشاطبى أن الشارع قد انفرد بالتشريع للناس ليحكم بينهم فيما اختلفوا فيه ، وألزمهم الجرى على سننها ، ومنعهم من حق التشريع لأن عقولهم لا تدركه ، ولو كانت تدركه عقولهم لما بعث الله لهم الرسل عليهم السلام ، فمن أراد أن يكون له من هذا الحق شىء فانما أراد أن يكون معاندا للشرع ونظيراه وضاهيا ، وراد القصد الشارع فى الانفراد بالتشريع (٧) .

(١) سورة المائدة : آية ٣ (٢) الاعتصام ٤٨/١

(٣) سيأتى بيان لهذا المعنى عند دراسة شمول الشريعة ..

(٤) الاعتصام ٤٩/١ (٥) المصدر السابق ٤٩/١ (٦) المصدر السابق ٤٩/١

(٧) المصدر السابق ٥٠/١-٥١ .

وذكر الامام الشاطبي في مواضع أخرى من كتابه الاعتصام أن البدعة اذا بلغت حد الاعتراض على الكتاب والسنة فصاحبها بالتكفير أحق ، لأنه حينئذ في حكم المتبعين للهوى باطلاق ، والمتبعين لما تشابه من الكتاب ومن كل وجه وهذا لا يتأتى .. من أحد في الشريعة إلا مع رد محكماتها عنادا وهو كفر " (١) .

وهذا كله في المبتدع وهو يقصد التقرب الى الله ويدخل تحت أنيال التأويل (٢) . أما المشرع من دون الله فهو منقطع عن الوحي منشيء للحكم مفتر على الله فهو حينئذ أحق وأولى بتلك الأوصاف التي وصف بها المبتدع . وانما كان المشرع من دون الله ملزما بهذه الأوصاف لأنه معرض عن اتباع ما أنزل الله ، ملتزم بما شرعه هو لنفسه من أحكام لم ينزل الله بها من سلطان فاذا حكم بهذه الأحكام الباطلة انتشرت حينئذ البدع والعبادئ المنحرفة والمذاهب الباطلة وظهر الفساد ، لأن الذي يحاربها ويظهر الأرض من فسادها هو شرع الله ، والمشرع لنفسه معرض عنه . بل ان المشرعين من دون الله يطمعون في أكثر من ذلك ألا وهو تفسير ملة الحق (٣) ، وقد أشار الامام الشاطبي الى الفرق بين التشريع المطلق وبين الهوى الذي يتبعه المبتدع فقال " .. وقد ثبت أيضا للكفار بدع فرعية ولكنها في الضروريات وما قاربها " ثم أخذ يعددها الى أن قال " حتى صار التشريع ديدنا لهم ، وتغيير ملة ابراهيم عليه السلام سهلا عليهم ، فأنشأ ذلك أصلا مضافا اليهم وقاعدة رضوا بها وهي التشريع المطلق لا الهوى .. " (٤) .

- (١) انظر الاعتصام ٢٧٢/٢ و ٢٨٦/٢ .
- (٢) المصدر نفسه ١٣٤/١ ، " والدليل على ذلك أنه لا تجد مبتدعا ممن ينسب الى الملة إلا وهو مستشهد على بدعته بدليل شرعي فينزل على ما وافق عقله وشهوته " ١٣٤/١ - ٦٤/٢ .
- (٣) ومع محاولاتهم العديدة إلا أن الله برحمته قد حفظ القرآن والسنة ويسر لها من العلماء العدول من كل خلف من يذوبون عنها ، فهي محفوظة ، ولم يسبق لأعداء الاسلام إلا التشكيك والمخادعة والمحاربة .
- (٤) الاعتصام ٢٠١-٢٠٢ ، وقوله " لا الهوى " يقصد به أنهم رضوا بالتشريع المطلق وأصبح قاعدة لهم ودينا ، بخلاف الهوى الذي يصيب المبتدع فانه قد يؤدي به الى التشريع المطلق والاعتراض على الكتاب والسنة وقد لا يؤدي به الى ذلك ، بحسب بدعته على ما ذكره من التقسيم السابق ، ولا يقال الكلام المذكور في البدع فلم نقله هنا ، فالجواب أن الشرك من البدع ومنه التشريع المطلق كما صرح الشاطبي عند التقسيم السابق .

وبهذا تظهر لنا خطورة التشريع من دون الله وما يؤدي اليه من الانحراف عن
عن شريعة الاسلام ، وهو أشد خطورة من البدع الأخرى وان كان لفظ البدع شاملا
كما أشار الامام الشاطبي .

ولا تزال آيات القرآن تجلو هذه العقيدة ، وتطهرها مما أصابها من
الشبهات (١) .. حتى تستقر في عقول الناس كافة ، ويزداد الذين آمنوا ايماننا ،
ولا يرتاب منها الدارسون لهذه الشريعة ، بل عليهم أن يوقنوا أنها جوهر الاسلام
وحقيقته ، وأنها هي الكلمة السواء التي جاء بها الرسل جميعا (٢) ، وأن هذه
العقيدة هي المفتاح الأول لدراسة الاسلام عامة ومعرفة خصائص الشريعة الاسلامية
بصفة خاصة ، وهي الطريق لاقامة الشريعة الاسلامية والالتزام بها وعدم التقديم من
بين يديها ولا من خلفها .

وإذا استعمل هذا المفتاح علم الباحثون - بعد ذلك - ان هذا القرآن
شاهد كما أن الرسل جميعا شاهدون والمؤمنون من بعدهم على أن التشريع حق
الله الخالص كما أن الملك - من الخلق والرزق والتدبير والاحياء والاماتة ... - حقه
الخالص أيضا لا يشاركه فيه أحد سواه ، وأن مقام البشر بعد ذلك هو مقام العبودية
مقام الطاعة والاتباع والتسليم والانعان سواء كانوا من عامة المسلمين أو من المجتهدين
فيهم ، وبهذه العقيدة يجابه الاسلام عقائد الجاهلية ويصححها ، ويحارب عقائد
المتدعة داخل الأمة .

وأكتفى بهذا القدر من نصوص أهل السنة في بيان أهمية هذه العقيدة التي
تعتبر هي القاعدة لفهم الاسلام عقيدة وشريعة ، والتي هي من معنى " لا اله الا
الله " الكلمة السواء التي دعا لها الرسل جميعا عليهم الصلاة والسلام ، والتي ما

(١) وقد ورد في القرآن على اعتذار المعتذرين بأنهم لم يريدوا الا التوفيق بين شريعة
الله وشريعة غيره . انظر تفسير آية النساء ٦٢ في تفسير ابن كثير ١/٥٢٠ ،
والاعتصام ١/١٣٧ ، واعلام الموقعين ١/٥٠-٥١ ، وكذلك رفع القرآن دعواهم
أن شركهم هذا هو محض المشيئة . انظر تفسير آية ١٤٨ من سورة الأنعام
تفسير ابن كثير .

(٢) على هذه العقيدة يطلق لفظ الشهادتين ، والاسلام والايمان والتوحيد والدين
والكلمة السواء .

وقع انحراف في البشرية الا بسبب عدم تحقيق ذلك المعنى الذي دعت اليه ..
فقد انحرفت البشرية قبل بعثة النبي عليه الصلاة والسلام فاتبعت اليهود
والنصارى ومشركو العرب والفرس والروم والهند أحكاما وشرائع لم ينزل الله بها من
سلطان ، فانصرفوا عن عبادة الله ، وأخذوا يتصرفون في أعراضهم وأموالهم وأولادهم
وديارهم بغير شريعة الله ، ويلتزمون في ذلك بما حكمت به عقولهم القاصصة
فجاءوا بشرائع وأحكام وعقائد وآراء لا ينالون منها الا الشر والفساد ولا تحول
بينهم وبين البدع والخرافة والضلالة والانحراف ، وما زالوا على ذلك حتى جاءهم
الاسلام يناديهم لهذه العقيدة والشريعة ، التي توجب عليهم الاتباع لكل ما
جاءهم من عند الله ، فأمن من آمن وكفر من كفر ، واستقر أمر الجيل الأول ممن
المؤمنين على هذه العقيدة فلم يعودوا يتلقون الا عن هذه الشريعة - كتابا
وسنة - لا يراجعونها في شيء ، ولا يقدمون عليها شيئا ، ولا يخلطونها بغيرها
من شرائع البشر وأفكارهم ، يتلقون منها بصدق ويقين .. فاستقامت حياتهم ،
واستفادوا العلم والايمان واليقين والثبات من هذه الشريعة - فلا تغيير ولا تبديل
ولا نسخ ولا معارضة - والشريعة تشملهم برحمة الله وحكمته وعدله ، قد سجدت
عقولهم وقلوبهم وأسماعهم وأبصارهم لأحكامها ، فخضعت مجتمعاتهم لحكم هذه
الشريعة في جميع مجالاتها ، ثم انتشرت هذه العقيدة تبشر الأمم الأخرى وتنذرها
فأمن من آمن وكفر من كفر ، وكانت الكلمة العليا لهذه الشريعة فحكمت المجتمعات
الجديدة كما حكمت المجتمعات السابقة ..

وأمام هذه الانطلاقة العظيمة لهذه الشريعة نشط المكر وقوى العداء من أبناء
الأمم الأخرى الذين لم يؤمنوا بالاسلام .. وكان من مكرهم أن حملوا ثقافتهم
وأفكارهم الجاهلية ليفزوا الاسلام بها فانتشرت الأفكار الفلسفية القادمة من الأمم
الأخرى .. وتم توزيعها عن طريق الفرق الضالة .. فبدأ الانحراف العقائدي ينتشر
ويذكر بالجاهلية الأولى وانحرفها حين اتبعت العقل البشري وضلالته وعبدت غير
الله ، وقد تلبست الجاهلية الأولى بملء ابراهيم عليه السلام ، وتلبس الفكر الجاهلي

القادم من ثقافة اليونان بانتساب المعتزلة اليه (١) ، وهي فرقة من الفرق التي انتشرت داخل الأمة الاسلامية ، وكان من انحرافها أن جعلت العقل البشري القاصر طريقاً وحيداً للتعرف على " الحق " فبدأ الفكر عند هؤلاء ينحرف عن أصوله الأولى ، ويفقد خصائصه ، فلم يصبح الوحي هو مصدر التلقي عندهم لأنهم يزعمون لا يستفيدون منه علماً ولا يقيناً ، فتغيرت وجهة القوم فبعد أن كانت قبلتهم هذه الشريعة وتلك العقيدة أصبحت قبلتهم الجديدة عقول الفلاسفة وأسس الفكر اليوناني الوثني الجاهلي (٢) . فتغير مصدر التلقي وهذه هي أول هزة للمجتمع الاسلامي - ولو كان انحراف المعتزلة انحرافاً سلوكياً لكان الأمر وقد ينقطع بانقطاعهم ولكن الأمر أشنع وأنكى ، انه انحراف عقدي أدى الى تغيير مصدر التلقي عندهم وإثارة الشبه على مصدر التلقي عند الأمة الاسلامية ، فبدأ التشكيك فيه من جهة وتمجيد المصدر العقلي عند المخالفين من جهة أخرى ، ومهما كان من جهد علماء الأمة في الرد على المعتزلة فان بقاءهم في داخل الأمة الاسلامية وهم يحملون هذا الانحراف كان له من الآثار السيئة على اتجاه الأمة الاسلامية ما نعاني منه حتى هذه اللحظة ..

وانظر الى الفرق الضخم بين عقيدة الصحابة وعقيدة هؤلاء لتعرف مدى

الخطورة التي يحملها الفكر الذي بُنى على التراث اليوناني الجاهلي ..

ان أمر التشريع لله كما أن الخلق له ، يستوى في ذلك ما صغر شأنه وما عظم

في الخلق والأمر ، فالخلق خلقه ، حبة الزرع وجنة الخلد ، والسحاب الذي يسقي

السماء والأرض والكرسى الذي فوقه عرش الله سبحانه وتعالى والأمر أمره سبحانه فسي

تحديد مواصفات الحياة الاسلامية على هذه الأرض ابتداءً من أحكام الأسرة .. الى

(١) سيأتي الحديث عن أعمتها وبعض عقائدهم بما يناسب موضوع الرسالة ان شاء الله .

(٢) سنذكر من الأدلة ما يثبت هذا الذي نقوله هنا ، ونكتفي في هذا الموضع بالإشارة

الى أثر تلك العقيدة التي تحدثنا عنها على الثبات والشمول سلبيًا وإيجابيًا .

أحكام الدولة .. والأمر أمره في بيان صفاته سبحانه وانزال كلامه لا معقب لحكمه ولا مغير ولا تبدل، له الخلق والأمر - هذه هي عقيدة الجيل الأول رضوان الله عليهم ، ومحمد عليه السلام مبلغ ومبين ومبشر ومنذر وسراج منير وعبد الله ورسوله. ثم جاء الفكر المنحرف فأقر بالخلق وأشرك العقل في مصدر التلقى - وفي أبعاد ما يكون عن ادراكه - أشركه في التعرف على صفات الله .. فبدأ من ذلك الحين سلك جديد في الفكر والاعتقاد يغذيه الفكر اليوناني على يد الفلاسفة قديما ، وتعذيه المذاهب المادية حديثا .. وهذه المرة سهّل على المستشرقين وحملة الفكر الأوربي الدخول لزعزعة صفات الشريعة ومنها الثبات والشمول ، والذي سهّل عليهم ذلك هو الفكر المعتزلي - وان شئت قل الفكر اليوناني الفلسفي - لأن الفكر الذي تحكّم في ادراك صفات الله - فنفي منها ما نفي وأثبت منها ما أثبت كما يريد - هو نفسه الذي نفي من صفات الشريعة ما نفي وأثبت منها ما أثبت في هذا العصر الذي نعيشه .

العقل مصدر في تلقي العقيدة كما زعم الفكر اليوناني .. والعقل مصدر لوضع القانون كما زعمت المذاهب الفكرية المعاصرة .. والمعتزلة جملة الفكر القديم وقد رباهم الفكر الفلسفي والمذاهب المعاصرة وتلامذتها وقد رباهم الاستشراق .. ومهمة التلاميذ قديما وحديثا تلبيس المفاهيم الجاهلية بالصورة الاسلامية .. فمن داخل الشريعة الاسلامية يطالبون بتغيير أحكامها ومن داخلها يشككون في شمولها ويقصرونها على بعض جوانب الحياة ، ينفون ما شاءوا ويثبتون ما شاءوا باسم الاسلام !! وقبل أن ندخل في تفاصيل البحث لنقرر منهج أهل الحق في المحافظة على صفات هذه الشريعة نذكر المخالفين بهذه العقيدة المسلمة البديهة التي عاش عليها الجيل الأول وهي عقيدة الرسل أجمعين " ان الخلق لله والأمر لله " وان الذي ينشئ الأحكام وينزلها ويشرعها ، وينسخ منها ما شاء ويبدلها بغيرها اذا شاء هو الله سبحانه وتعالى لأنه هو الخالق والرازق والمدير .. فهو الذي في السماء له وفي الأرض اله ، وان مهمة البشر هي التلقى والفهم والاستنباط - والتطبيق -

لا حسب أهوائهم - بل حسب منهج شرعي تعلمه الصحابة من الرسول عليه الصلاة والسلام وتعلمه التابعون من الصحابة وهكذا من جيل الى جيل تعلمه أهل الحق وعلموه لمن بعدهم ، وحينئذ تستقر صفات هذه الشريعة فلا تبديل ولا تغيير ، ويعرف لها الناس منزلتها ، فهي شريعة الحكمة والعدل والعلم والرحمة ، كما أنها شريعة الثبات والشمول ، فقد جاءت بالحق الثابت الذي لا يفاد ر صغيرة ولا كبيرة مما يحتاجه الناس ، ^١ الأدلت عليه ، وهذا البحث بيان من أوله الى آخره لهذه العقيدة .

ومن المفيد أن نقول هنا ان هذه العقيدة لو استقرت في قلوب البشر لامنوا ولرجعت البشرية اليوم الى الدين الحق وحكمت بهذه الشريعة .

ولو استقرت في عقول الباحثين وقلوبهم لما نادى كثير منهم بتغيير الأحكام .. ولما حجر على الشريعة أن تحكم الدولة والاقتصاد والنظام الاجتماعي الا اذا تغيرت وتلبست بأحكام الجاهلية الحديثة ..

فاذا وجدت في كتب الأصول عند المعتزلة أن العقل مصدر للتلقى .. وأن الشريعة لا تفيد العلم فما ذلك الا لغياب تلك العقيدة ، فلو حجزوا أنفسهم عن تقرير أمور العقيدة بأهوائهم وأخذوها مسلمة من عند الله لكان خيرا لهم .

واذا وجدت منهم من يدعو الى ابعاد الشريعة عن أمور الحياة كالكولسة والاقتصاد .. فما ذلك الا لغياب تلك العقيدة .. واذا وجدت منهم من يقسول ان الاجتهاد مصدر من مصادر الأحكام (١) فما ذلك الا لغياب تلك العقيدة ..

واذا وجدت منهم من يقول ان صاحب الشرع قد توفي (٢) فما ذلك الا لغيابها ومثل هذا كثير ..

(١) انظر " الاجتهاد " للدكتور عبد المنعم النمر ٧٨ ، دار الشروق ، الطبعة الاولى ١٤٠٦ هـ وسيأتى ان شاء الله بيان أن الاجتهاد وسيلة تكشف عن أحكام الشريعة وليس مصدر .

(٢) انظر مقالة الدكتور عبد المنعم النمر " .. صاحب الشريعة قد توفي " انظر " الاجتهاد " ٦٤ وانظر ما سبق وفيه بيان أن منزل الشريعة هو الله الحي القيوم وليس محمد عليه الصلاة والسلام .

ونقتصر على هذه الأمثلة لبيان أهمية ابراك تلك العقيدة وأنه لا بد من التذكير بها والتزامها في منهج البحث العلمي لمن أراد أن يتعرف على الحق أو يجادل عنه بعد معرفته ، بل ينبغى لكل انسان أن يلتزم بمقتضياتها ومنها :

١ - التسليم المطلق بكل ما جاء به الوحي ممثلاً في هذه الشريعة السني بلغها رسول الاسلام عليه السلام ، مع الاعتقاد الجازم بأن كل حكم فيها هو العدل والحكمة والرحمة والخير .

٢ - الاحتكام اليها في جميع شؤون الحياة ، والانعان لها ، بحيث لا يُقدمُ عليها منهج آخر في الحكم ، مع المحافظة على أحكامها ومقاصدها من محاولة التفسير والتبديل بشبهة اتباع العقل أو العرف أو اختلاف الزمان والمكان .

٣ - الاعتقاد الجازم بأنها حجة على الخلق كافة في جميع شؤونهم فسي الدنيا والآخرة .

وأن كل ما ثبت منها حجة علينا لا نعارضه بهوى ولا نغيره بشبهة ، ولا نقدم عليه شيئاً من أحكام البشر .

٤ - الاعتقاد الجازم بأن البشر أجمعين لا شأن لهم في وضع العقيدة ولا الشريعة ولا قدرة لهم على ذلك ، وأن تدخلهم في هذا الأمر هو الشرك والخراف والفتنة والمفسدة ..

البهاج الاول

الباب الأول

” الشريعة الاسلامية ثباتها وشمولها وحجيتها ”

ويشتمل على هذه الفصول :

- الفصل الأول : الشريعة الاسلامية والفقهاء الاسلامي .
- الفصل الثاني : المقصود من الثبات والشمول والأدلة على ذلك .
- الفصل الثالث : الاحتجاج بالأدلة النقلية .

الفصل الأول

" الشريعة الإسلامية والفقہ الاسلامی "

يشتمل هذا الفصل على عدة مباحث :

- المبحث الأول :

التعريف بمصطلح الشريعة الإسلامية .

- المبحث الثاني :

تعريف الفقہ الاسلامی وبيان الفرق بينه وبين

(علم الكلام).

- المبحث الثالث :

الفرق بين الفقہ والشريعة .

توطئة :

نتحدث في هذا الفصل عن تحديد المقصود من مصطلح " الشريعة " وتعرف على معناه الشرعي ونبين وجه المناسبة بينه وبين المعنى اللغوي من حيث الثبات والشمول ، ويشتمل ذلك على معرفة دلالة هذا اللفظ فسي الاستعمال القرآني وفي استعمال العلماء بحيث تستطيع أن نتصور ما يدخل تحت مصطلح " الشريعة " .

وفي المقابل نتحدث عن الفقه الاسلامي لتعرف على حقيقته ومنزله والفرق بينه وبين " علم الكلام " من حيث قوة دلالتها على " العلم " وحاجة المجتمع الاسلامي لهما وهو يقوم بمهمة الخلافة في الأرض ، وأيهما أحق باسم العلم وأقرب الى طبيعة الشريعة التي أنزلها الله على رسوله محمد عليه السلام .

ومن جهة أخرى نتعرف على أهم الفوارق بين " الفقه " و " الشريعة " لتتصور مهمة الاجتهاد وحدوده وآثاره الايجابية والسلبية على الثبات والشمول .

وبهذا نستطيع أن نحدد - بمشيئة الله وتوفيقه - منزلة كل من " الشريعة " و " الفقه " و " الكلام " .

المبحث الأول

"التعريف بمصطلح الشريعة الإسلامية"

نتحدث في هذا المبحث عن المعنى اللغوي للفظ "الشريعة" ونتبعه ببيان المعنى ^{الشرعي} عند العلماء مع بيان وجه المناسبة بينه وبين المعنى اللغوي . وكل ذلك في مطالب :

الأول : " المعنى اللغوي "

" الشريعة في كلام العرب مشرعة الماء . وهي مورد الشاربة التي يشربها الناس فيشربون منها ويسقون " (١)

" والعرب لا تسميها شريعة حتى يكون الماء عدا (٢) . لا انقطاع فيه ويكون ظاهرا معينا (٣) لا يسقى بالرشاء " (٤) .

فأصل الشريعة في كلام العرب مورد الشاربة (٥) ، وقد ذكر بعض الباحثين المحدثين أن الشريعة تطلق ويراد بها معنيان :

- (١) لسان العرب ، مادة شرع ، لابن الفضل جمال الدين محمد بن منظور ، بيروت ، سنة ١٣٨٨ ، دار صادر .
- (٢) العَدُّ : الماء الذي لا ينقطع ، مجمل اللغة كتاب العين ٦١٢/٣ ، لأحمد بن فارس ، دراسة وتحقيق زهير سلطان ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ .
- (٣) الماء المعين أي الماء الجاري ، تقول العرب معن الماء بضم العين وفتحها أي جرى ، مجمل اللغة ، باب الميم والعين ٨٣٤/٣ .
- (٤) لسان العرب ، مادة شرع ، والرشاء : الحبل ، وأرشيت الدلو : جعلت لها رشاء ، تاج اللغة وصحاح العربية ٢٣٥٧/٦ ، تأليف اسماعيل بن حماد الجوهري تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، مؤسسة الرسالة .
- (٥) تاج العروس ، باب العين فصل الشين ، لمحبت الدين محمد الزبيدي ، المطبعة الخيرية بمصر ١٣٠٦ هـ .

الأول : مشرعة الماء ،

والثاني : الطريقة المستقيمة . (١)

والذى يظهر مما سبق أن لفظ " الشريعة " يطلق فى الأصل ويراد به معنى واحد وهو : " مورد الشاربة " والطريق اليها يسمى الشرع ، وهو " مصدر ، ثم جعل اسما للطريق النهج ثم استعير ذلك للطريقة الالهية من الدين " (٢)

ومعنى لفظ شرع " أظهر " قاله ابن الاعرابى ، ومثله قول الأزهري قال " شرع أى بين وأوضح " (٣)

وفى الصحاح " والشريعة الطريق الأظم " (٤)

وهو اختيار الطبرى والقرطبي وابن كثير ،

قال القرطبي " ومعنى شرع نهج وأوضح وبين المسالك وقد شرع لهم شرعا أى سنّ " (٥)

وحاصل المعنى اللغوى : أن لفظ الشريعة يطلق على مورد الشاربة ، والشرع مصدر ثم جعل اسما للطريق النهج المستقيم ، ومعنى شرع أى سنّ

-
- (١) الشريعة الاسلامية تاريخها ونظرية الملكية والعقود ٢٧-٢٨ والمدخل للفقهاء الاسلامى - تاريخ التشريع الاسلامى ٧-٨-٩ للدكتور بدران أبو العينين بدران - الناشر مؤسسة شباب الجامعة بالاسكندرية ، تاريخ الفقه الاسلامى ٥ .
 - (٢) تاج العروس - باب العين فصل الشين .
 - (٣) لسان العرب - مادة شرع ،
 - (٤) الصحاح - مادة شرع ،
 - (٥) الجامع لأحكام القرآن ١٦ / ١٠ لابن عبد الله محمد القرطبي - الطبعة الثالثة - دار الكاتب العربى ١٣٨٧ هـ ، وجامع البيان ٥ / ٤٦٩ . تفسير ابن كثير ٢ / ٦٦ .

ونهج وأوضح وبين المسالك وكل ذلك فيه معنى الابتداء ، قال ابن كثير
" الشريعة والشريعة ما يبتدأ فيه الى الشئ " ومنه يقال شرع في كذا أى ابتدأ فيه (١)
فمن ابتدأ في سن أمر وأوضحه وبينه وجعله منهاجا فقد شرعه .

المطلب الثاني : " المعنى الشرعي "

استعمل القرآن لفظ " الشريعة " و " الشريعة " باستعمالات متعددة .

(١) أطلق لفظ " الشرع " على " التوحيد " .

مثاله قوله تعالى في سورة الشورى " شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا ،
وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا
فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ
مَنْ يُنِيبُ " (٢)

فالذى شرع هو الله ، وقد شرع " التوحيد " وأمر الأنبياء والمؤمنين أن
يجتمعوا عليه وأن لا يتفرقوا فيه .

(٢) واستعمل لفظ " الشريعة " في القرآن مراداً به " الفروع " وهى ما سوى
التوحيد .

مثاله آية المائدة " لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا . وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ
لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً . وَلَكِنْ لَسَبَّلُوكُمْ فِيمَا اتَّأَمَّكُمْ . فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ
مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ " (٣)

وقد وردت هذه الآية بعد خطاب الله لنبيه صلى الله عليه وسلم أن يحكم
بين أهل الكتاب بما أنزل الله أو يعرض عنهم ثم بين سبحانه أنه قد جعل لكل
من أمة محمد وأهل الكتاب شريعة ومنهاجا أى شريعة خاصة وليس ذلك الا للفروع
وذلك لثبوت الاتفاق على التوحيد عند الرسل جميعا عليهم الصلاة والسلام ،

(١) تفسير ابن كثير ٦٧/٢ .

(٢) آية ١٣ .

(٣) آية ٤٨ .

فيؤخذ من آية المائدة أن القرآن استعمل لفظ " الشريعة " وأراد بها " الفروع " وهي الأحكام ما سوى " التوحيد " .

(٣) الاستعمال الثالث : اطلاق لفظ " الشريعة " على الأصول والفروع .

أى على التوحيد وسائر الأحكام ، مثال ذلك ما ورد فى سورة الجاثية فى قوله تعالى خطابا لنبيه عليه الصلاة والسلام " ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ " (١)

فالشريعة هنا أطلقت على " الوحي " كتابا وسنه ، وذلك شامل للتوحيد وسائر الأحكام لأن الرسول صلى الله عليه وسلم مأمور باتباع ذلك كله .

ومن خلال هذه الأمثلة القرآنية يمكن القول بأن لفظ الشريعة مشترك لفظى استعمله القرآن الكريم باستعمالات ثلاثة ، فأطلقه مرة على " التوحيد " ومرة على " الفروع " ومرة ثالثة عليهما معا ، فتكون دلالة اللفظ فى الأصل اللغوى على معنى واحد وهو " مورد الشاربية " والطريق اليها يسمى " الشرع " ثم جعل اسما للطريق النهج . واستعير ذلك للطريقة الالهية من الدين ، فالطريقة الالهية تسمى شرعا الأصول منها والفروع ، ثم استعمل القرآن لفظ " الشريعة " و " الشرع " و " الشريعة " باستعمالات متعددة ، فأصبح ذلك مشتركا لفظيا مع بقاء دلالة فى الأصل على معنى واحد ، وعلى هذا فإن كل ما جاء به الدين يسمى فى اللغة " شرعا " كان من الأصول أو الفروع ، ويجوز فى الاصطلاح القرآنى أن يطلق لفظ الشرع والشرعة والشريعة تارة على التوحيد ، وتارة على الفروع وتارة على الكتاب والسنة معا أصولا وفروعا .

استعمال اللفظ فى كلام العلماء :-

استعمل العلماء لفظ " الشريعة " باستعمالات متعددة وذلك حسب المقام ، فمنهم من أطلقها على التوحيد وما سواه من الفروع ، ومنهم من أطلقها وأراد بها " التوحيد " فقط ، ومنهم من أطلقها وأراد بها " الفروع فقط " .

واليك من الأمثلة ما يبين ذلك .

أولا : اطلاق لفظ " الشريعة " على التوحيد . وذلك كما فعل الامام الشيخ أبو بكر الآجري حيث سمي كتابه في العقيدة " الشريعة " (١) ، ومثله كتاب أبي عبد الله بن بطّة واسمه " الابانة عن شريعة الفرق الناجية " (٢) أي عن عقيدة الفرقة الناجية ، وهذا الاطلاق مشابه للاطلاق الوارد في سورة الشورى .

ثانيا : اطلاق لفظ " الشريعة " على الأحكام العملية فقط وهي " الفروع " التي اختلفت فيها الرسائل السماوية ، وقد أشار الامام ابن كثير السي هذا المعنى ، مثاله : ما ورد في سورة المائدة فقد استعمل القرآن لفظ " الشريعة " وخص بها الاوامر والنواهي والحدود والفرائض ، وهو تفسير قتادة رضي الله عنه (٣) ، ونقله عنه أيضا ابن جرير قال " الدين واحد والشريعة مختلفة " (٤) ، وهذه " الفروع " هي التي لحقها النسخ . وتسمى " شريعة " ، وأما التوحيد فلم يلحقه نسخ البتة ان لا يتصور فيه ذلك ، ويدل على ذلك حديث أبي هريرة كما رواه البخاري " قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنيا أولى الناس بعيسى بن مريم في الدنيا والآخرة ، والأنبياء اخوة لعلات (٥) أمهاتهم شتى ودينهم واحد " (٦) ،

قال الامام ابن كثير عند تفسير آية الشورى " شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا " الآية " أي القدر المشترك بينهم هو عبادة الله وحده لا شريك له وان

(١) هو محمد بن الحسين بن عبد الله أبو بكر الآجري ، نسبه لآجر من قرى بغداد كان ثقة صدوقا دينيا وله تصانيف كثيرة وتوفي سنة ٣٦٠ هـ . تاريخ بغداد ٢/٢٤٣ ، للحافظ ابي بكر الخطيب البغدادي - الناشر دار الكتاب العربي بيروت ، ومعجم المؤلفين ٩/٢٤٣ ، لعمر رضا كحالة الناشر مكتبة المثنى بيروت .

(٢) هو عبيد الله بن محمد بن بطه العكبري ، فقيه حنبلي عالم بالحديث ولد سنة ٣٠٤ هـ وتوفي ٣٨٧ هـ طبقات الحنابلة ٢/١٤٤-١٥٣ ، لابن أبي يعلى مطبعة السنة المحمدية بتصحيح محمد حامد الفقي ١٣٧١ ، والاعلام ٤/٣٥٤

(٣) تفسير ابن كثير ٢/٦٢ (٤) جامع البيان ٥/٢٧٠

(٥) معنى اخوة لعلات : أي أبوهم واحد وأمهم شتى .

(٦) فتح الباري على صحيح البخاري في أحاديث الأنبياء ٦/٤٧٨ .

اختلفت شرائعهم ومناهجهم كقوله جل جلاله " لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا " (١)

ثالثا : اطلاق لفظ " الشريعة " على التوحيد وسائر الأحكام ،

قال الامام القرطبي " فالشريعة ما شرع الله لعباده من الدين " (٢) ، وقال فسي
موضع آخر " ولا خلاف أن الله تعالى لم يفاير بين الشرائع في التوحيد والمكارم
والمصالح وانما خالف بينهما في الفروع حسب علمه سبحانه " (٣) ،

وقال شيخ الاسلام ابن تيمية " والشريعة انما هي كتاب الله وسنة رسوله

الله . . . " (٤) وحكاه عن الأئمة الفقهاء وعامة أهل الحديث (٥) ، وهذا الاستعمال

(١) تفسير ابن كثير ١٠٩/٤ وانظر جامع البيان ٢٧٢/٥

(٢) الجامع لأحكام القرآن ١٦٣/١٦-١٦٤

(٣) المصدر نفسه ١٦٣/١٦-١٦٤

(٤-٥) مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية ، ١٩/١٣٤ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧

وتمام النص هو " والشريعة انما هي كتاب الله وسنة رسوله وما كان عليه سلف
الأمة في العقائد والأحوال والعبادات والأعمال والسياسات والأحكام
والولايات والعطيات ، ومقصود ابن تيمية أن الشريعة هي الكتاب والسنة
وأنه لا يخرج شئ عنها ، ويبيّن أن ما كان عليه السلف . . . كله راجع اليها ،
فمنها استمد السلف جميع الأحكام في الأعطيات والولايات . . . ، ويسدل
على هذا التفسير ما قاله شيخ الاسلام في موضعين آخرين : الأول : قوله
" الشرع المنزل وهو الكتاب والسنة " ثم بين وجوب رد جميع الأمور اليه
فقال " واتباعه واجب من خرج عنه وجب قتله ويدخل فيه أصول الدين وفروعه
وسياسية الأمراء وولاية المال وحكم الحكام ومشیخة الشيوخ وغير ذلك فليس لأحد
من الأولين والآخرين خروج عن طاعة الله ورسوله " ٣٥/٣٩٥ ، والموضع الثانى
قوله " اسم الشريعة والشرع والشرعة فانه ينتظم كله ما شرعه الله من العقائد والأعمال
، ٣٠٦/١٩

وقد جمعت بين هذه النصوص لرفع اللبس والايهام ، كما بينت مقصود العلماء
واستعمالاتهم للفظ " الشريعة والشرعة والشرع " للأمر نفسه .

يناسب المعنى الوارد في سورة الجاثية وهو الاستعمال القرآني الثالث .

وبعد أن عرفنا أوجه استعمال اللفظ في كلام العلماء نضيف الى ما تقرر سابقا أن العلماء استعملوه بتلك الاستعمالات وذلك حسب المقام وكل ذلك جائز.

وإذا أردنا بعد هذا كله أن نحدد ما يدخل تحت مصطلح " الشريعة " علمنا أنه التوحيد وسائر الأحكام وهو الاستعمال الثالث ، والتوحيد وسائر الأحكام هو عبارة عن الوحي فتكون " الشريعة " هي الكتاب والسنة فقط ، مع جواز الاستعمال الأول والثاني لأن " الشريعة مشترك لفظي كما تقرر ، وأما في كلام أهل العلم فيحسب المقام (١) ، وقد كثر الاستعمال الثالث في كتب المحدثين (٢) وهو الاستعمال العام ، ثم كل موضع بحسبه ، ولكل مقام مقال (٣) والله أعلم .

(١) وقد ذكر ابن منظور استعمالات متعددة عن غير واحد من الصحابة ، ثم علق عليه بقوله وكل ذلك يقال ، اللسان ١٠ / ١٤١ مادة شرع ، وإنما يصح ذلك باعتبار المقام .

(٢) أنظر المدخل لدراسة الشريعة - د . عبد الكريم زيدان ٠٦٥ الطبعة السادسة - مكتبة القدسي - مؤسسة الرسالة .
أصول الشريعة الإسلامية - د . علي جريشه ٨ ط الأولى ١٣٩٩ هـ - الناشر مكتبة وهبه ، خصائص الشريعة الإسلامية ١١ الدكتور عمر الأشقر ط الأولى مكتبة الفلاح ، الكويت مفهوم الفقه الإسلامي - لنظام الدين عبد الحميد ١٧ ط الأولى ١٤٠٤ هـ مؤسسة الرسالة . الشريعة الإسلامية تاريخها ونظريتها الملكية ٢٧ - التشريع الإسلامي والفقه الإسلامي - الدكتور القطان ١٠٠٩ ط الأولى - الناشر مطبعة التقدم - محرم ١٣٩٦ هـ . المدخل للفقه في الإسلام - الدكتور حسين الشاذلي ٨-٩ طبعة سنة ١٣٩٦ هـ الناشر مطبعة السعادة أسهمت جامعة الكويت في طبعه . المدخل الفقهي العام - الدكتور الزرقا ٣ . الطبعة التاسعة ، الناشر مطابع الألف باء دمشق ١٩٦٧ . التشريع والفقه في الإسلام ١٥ ط .

(٣) كما أوردنا الأمثلة من أقوال العلماء رحمهم الله تعالى ، والمقام في هذا البحث يختص بدراسة الثبات والشمول في الأحكام العملية ، ولا يتطرق =

وجه المناسبة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي :

وأبدأ بذكر ما أشار إليه بعض المحدثين ثم أذكر ما يظهر لي وذلك كما

يلي :

أشار بعض المحدثين إلى أن الشريعة - التي هي مورد الماء - حياة الأبدان فكذاك الشريعة الإسلامية حياة النفوس والأرواح ، ومنهم من قال ان "مورد الشاربه" سمي شريعة لشروع الناس فيه وكذلك شرائع الاسلام وذلك لشروع أهلها فيها ،

ومنهم من قال ان الشرع : هو الطريق النهج الظاهر المستقيم والشريعة

الإسلامية طريق واضح ونهج ظاهر مستقيم لمن أراد معرفة الحق واتباعه . (١)

وأضيف إلى ذلك ما يلي :

(١) ان العرب لا تسمى مشرعة الماء "شريعة" حتى يكون الماء عذالا انقطاع فيه ، والشريعة الإسلامية لا تزال أحكامها شاملة لكل الحوادث المستجدة إلى يوم القيامة لا ينقطع مطاؤها ، ولا يزال المجتهدون يجدون فيها كل حكم لكل حادثة .

(٢) "والشريعة الطريق الأعظم"

والشريعة الإسلامية - دون ما سواها من الشرائع البشرية هي الطريق الأعظم الموصل للحياة الطيبة الجامع بين مصالح الناس على التمام والكمال في الدنيا والآخرة .

= للتفصيلات العقائدية ، ويقتضى الأمر دراسة بعض الأسس العقدية لتكون منطلقا للبحث وذلك أمر ضروري جدا لا يمكن دراسة "الثبات والشمول في الشريعة" الا عن طريقه .

(١) انظر المدخل لدراسة الشريعة ٣٨ ، ومفهوم الفقه الإسلامي ١٧ .

(٣) ان معنى شرع في كذا أى ابتداء فيه ، وكذلك * الشريعة الاسلامية سميت بهذا الاسم والله أعلم لأن الله هو الذى ابتدأها سبحانه . فابتداء الخطاب من الله ، اما لفظا كالقرآن أو معنى كالسنة هو التشريع وسيأتى بيان أن عمل المجتهد وان كان يكشف عن الحكم ويستنبطه انما يسمى اجتهادا واستنباطا ولا يسمى تشريعا لأنه لم يبتدئه بل أخذه من الشريعة .

المبحث الثاني

" تعريف " الفقه الاسلامي " وبيان الفرق

بينه وبين " علم الكلام "

وفي هذا المبحث نتحدث عن تعريف الفقه في اللغة والاصطلاح وهل هو من العلم أو من الظن ،

المطلب الأول : تعريفه في اللغة :

الفقه في اللغة هو الفهم للشيء والعلم به ، فمن فهم شيئاً فقد علمه سواء أكان ذلك الشيء ظاهراً أو خفياً ،

ومنه قوله تعالى " وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ " (١) ومعنى ليتفقهوا فيه أي ليكونوا علماء به (٢) وفقه فقها بمعنى علم علماً (٣) وهو دليل على أن الفقه يطلق على " العلم " ،

والفقه هو مطلق الفهم وقد استعمل القرآن الكريم الكلمة وأراد بها مجرد الفهم وذلك في قوله تعالى " فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا " (٤) فالفقه في لغة العرب يطلق على العلم بالشيء ظاهراً كان أو خفياً .

(١) سورة التوبة : آية ١٢٢ .

(٢) لسان العرب مادة فقه - باب الها - فصل الغاء ، والصحاح المادة نفسها .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) سورة النساء : آية ٧٨ .

انظر تاريخ الفقه الاسلامي ١١٠ .

المطلب الثاني : " تعريف الفقه في الاصطلاح وهل هو علم أو ظن "

للعلماء تعريفات كثيرة للفقه تتفق على بعض القيود ، وتختلف في البعض الآخر . والمقصود هنا هو بيان الفرق بين الشريعة والفقه ، ويتحقق ذلك بمشيئة الله بإبراز أهم خصائص الفقه من التعريفات التي ذكرها الأصوليون مع بيان ما اتفقوا عليه واختيار الصواب فيما اختلفوا فيه من كون " الفقه " من باب العلم أو الظن .

أما مناقشة جميع هذه التعريفات وبيان مؤاخذات بعض الأصوليين على بعض ، واختراع تعريفات جديدة للفقه فقد أعرضت عنه وذلك للأسباب الآتية:

- ١ - ان المقصود يتحقق بدون ذلك والحمد لله .
- ٢ - ما صرح به الجويني في البرهان من أن الوفاء بشروط الحدود شديد وحق السؤال من ذلك أن يقول أقرب عبارة في البيان عندي كذا وكذا (١)
- ٣ - ان " كل هذه الحدود لا تخلوا عن مؤاخذات وأجوبه يطول الكتاب بذكرها من غير طائل " (٢)
- ٤ - " أولع الكثير بالتعاريف المتكلفة التي تورث العبارة غموضا والقارئ حيرة.. ولا يكاد يخلص لهم - المقصود هنا الأصوليون - تعريف من الأخذ والرد والواقع أصدق شاهد " (٣)

ولذلك اخترت طريقة تبعد القارئ عن هذه الحيرة وتأخذ بنا السبيل المقصود بعيدا عن التكلف والخوض فيما لا فائدة فيه ، وتتلخص هذه الطريقة كما يلي :-

-
- (١) البرهان في أصول الفقه ، تحقيق عبدالعظيم الديب ٧٤٨/٢ ط ١ ٠١٣٩٩
 - (٢) شرح الكوكب المنير المسمى مختصر التحرير ، لمحمد بن احمد الفتوحى - تحقيق د . الزحيلي ود . نزيه حماد ٤١/١ ط ١٤٠٠ هـ دار الفكر بدمشق .
 - (٣) الاحكام في أصول الاحكام ، للأمدى هامش ٧/١ تعليق الشيخ عبدالرزاق فنيقي ط ١٣٨٢ هـ .

- ١ - ذكر أهم التعريفات عند الأصوليين .
- ٢ - استخراج القيود المتفق عليها من تلك التعريفات .
- ٣ - استخراج أهم القيود المختلف فيها ، وبيان وجه الحق في اختلاف الأصوليين في كون الفقه من المعلومات أو من المظنونات .
- ٤ - ثم بعد ذلك أقرر الفروق بين " الشريعة " و " الفقه " وأناقش بعض الآراء منها القديم ومنها الحديث وذلك في فروع :

الفرع الأول : ذكر أهم التعريفات :

الأول : ما قاله أصحاب الامام الشافعي من أن الفقه هو " العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية " (١) وزاد بعضهم في التعريف قيد " المكتسبة " بعد قيد " العملية " (٢)

الثاني : ما ذكره الآمدي حيث قال " الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملته من الأحكام الشرعية الفرعية بالنظر والاستدلال " (٣)

الثالث : تعريف الرازي حيث قال " وفي اصطلاح العلماء عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية العملية المستدل على أعيانها بحيث لا

-
- (١) شرح التلويح على التوضيح ١٢/١ ، ط بدون - الناشر محمد علي صبح
 - (٢) جمع الجوامع مع حاشية العطار ٥٨-٥٩/١ ، ط بدون ، الناشر المكتبة التجارية الكبرى ، وهو اختيار الدكتور حسين حامد حسان في كتابه أصول الفقه ٣ ، ووضع الدكتور عبد الكريم زيدان قيد " الاستدلال " بدل " المكتسبة " ، انظر المدخل لدراسة الشريعة ٦٣ ، ومفهوم الفقه الاسلامي وتطوره ١٣ .
 - (٣) الأحكام في أصول الأحكام للآمدي ٦١ .

يعلم كونها من الدين بالضرورة" (١)

الرابع : وعرفه الفتوحى بقوله الفقه : " معرفة الأحكام الشرعية الفرعية بالفعل أو القوة القريبة " (٢) قال : " وهذا الحد لأكثر أصحابنا المتقدمين (٣)

الفرع الثانى :- القيود المتفق عليها : *التصدي للإلزام " شرعية "*

وهو قيد ثابت فى جميع التعريفات سواء فيما ذكرته أو لم أذكره " (٤)

والمقصود بهذا القيد اخراج اللغويات والمحسوسات والعقليات ، والمقصود بالعقليات : أى ما دل عليه العقل المجرد الذى لا يستند الى الوحي فهذا ليس من الفقه قطعاً ، وعلى هذا فان الفقه الاسلامى هو ما استنبط عن طريق الاجتهاد الشرعى .

القيد الثانى : أن الفقه مستنبط من " الأدلة الشرعية التفصيلية " والتقيد بالتفصيلية يقوى المعنى السابق على اخراج ما لم يؤخذ من الأدلة الشرعية ، ويخرج أيضاً ما هو مستنبط من الأدلة الاجمالية كالمسائل الأصولية (٥) .

والقيد الثالث : أن الفقه مخصوص بالمعاملات ، فقيد " العملية "

(١) المحصول فى علم أصول الفقه ١/٩٢ ، ط ١ ، ١٣٩٩ ، لفخر الدين

الرازى - تحقيق د . طه جابر العلوانى .

(٢) قوله " بالفعل " أى بالاستدلال ، وقوله " بالقوة القريبة " أى من الفعل

أى بالاستدلال أو التهيؤ لمعرفةها ١/٤١ شرح الكوكب المنير .

(٣) المصدر نفسه ١/٤١ .

(٤) شرح التلويح ١/١٢ ، الأحكام للآمدى ١/٦ ، المحصول ١/٩٢ ، شرح

الكوكب ١/٤٠-٤١ .

(٥) انظر المصادر السابقة .

مخرج للأمر الاعتقادية (١) .

الرابع :- ان الفقه هو استنباط المجتهدين ، وهذا ظاهر في تقييد التعريفات السابقة بهذه القيود " قيد المكتسبة " ، قيد " النظر والاستدلال " ، كما في الثاني ، ويقيد " المستدل على أعيانها " كما في التعريف الثالث ، ويقيد " بالفعل أو القوة القريبة " كما في الرابع . ومثلها قول أصحاب الشافعي " من أدلتها التفصيلية فانه لا يأخذ من الأدلة التفصيلية الا المكتسب ، والمستدل أو المستعمل لهما " (٢) .

فالفقه الاسلامي إذاً هو ما استنبطه المجتهدون من الشريعة ، أو قل إن شئت ما استدلوا عليه بالشريعة فالمعنى واحد ، وهذا يؤكد ما دل عليه القيد الأول من أن الفقه الاسلامي إنما هو ما استنبط عن طريق الاجتهاد الشرعي ، ويخرج أيضا علم المقلد فانه لا يعد فقها مستنبطاً من الأدلة ، وإنما هو علم أخذه من المجتهد الذي استنبطه من الشريعة " (٣)

(١-٢-٣) انظر المصادر السابقة وحاشية السعد علي ابن الحاجب (١/٢٥-٢٦ ، تصحيح شعبان محمد اسماعيل ، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٣٦٣هـ وتخصيص " الفقه " بالعمليات إنما جاء متأخرا بعد أن تميزت التخصصات عند أهل العلم ، وأصبح كل عالم يبرز في فن من فنون العلم والآ فان " الفقه " عند المتقدمين يشمل الأحكام العملية والاعتقادية بل إن العلم الذي ينقله المرء السي غير يسمى فقها ، ففي الحديث " رب حامل فقه الى من هو أفقه منه " الحديث من رواية زيد بن ثابت سننه الترمذي ٣٣-٣٤ ، تحقيق ابراهيم عطوه ، طبعة الحلبي ١٣٨٥هـ ، سنن أبي داود ٤/٦٨-٦٩ ، تحقيق عزت الدعاس وعادل السيد ، الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ ، وسنن ابن ماجه المقدمة ٨٤ و ١١١٥ ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ١٣٧٢هـ . وهو صحيح ، انظر صحيح الجامع الصغير وزيادته ٦/٢٩ للألباني نشر المكتب الاسلامي ، ١٣٩٢هـ .

و " من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين " من رواية معاوية رضي الله عنه باب من يرد الله به خيرا يفقهه ، فتح الباري (١/١٦٤) ومسلم في كتاب =

الفرع الثالث :- " استخراج أهم القيود المختلف فيها وهل الفقه من المعلومات أو من الظنيات ، ان قيد " العلم " الذي جاء في تلك التعريفات يقيد بظاهره أن الفقه علم لا ظن ، واذا علمنا أن الأصوليين اختلفوا في تفسيره احتجنا أن نحدد ذلك ونتعرف عليه ، والحاصل أنهم اختلفوا على مذهبين :-

= الامارة ٥٨٤/٤ طبعة الشعب تحقيق عبد الله أحمد ابو زينه ،
ويبدو أن تحديد هذه التخصصات انما جاء ليخدم وينظم الانتشار الواسع للعلم في الآفاق ويبقى بعد ذلك المعنى الأول للفقه هو المعنى الحقيقي المعتبر من الناحية الشرعية والعملية ، فانه من المقطوع به استحالة وجود فقيه من غير علم بالحديث وعلم بالعقيدة ، كما أنه يستحيل وجود محدث بلا علم بالاعتقاد وفقه في الدين ... والمعنى الأول عند المتقدمين هو الذي خدم العلم وجعل نفعه عميما على العلماء والأمة ، فكان أمثال مالك وأحمد والشافعي وأبسي حنيفه لهم في كل ذلك نصيب وافر وان تفاوتوا في ذلك ، وكان نفعهم للأمة عظيما ، لأن تربية الأمة وتعليمها لا يكون إلا من ربانيين أخذوا من كل ذلك بنصيب وافر ، وتفاوت أقدارهم وآثارهم في الأمة بقدر نصيبهم من صفاء الاعتقاد وقوة الفقه في الدين وجمع مفردات العلم هذا من ناحية التربية والتعليم ، أما من ناحية الدراسة والبحث والدعوة الى الله والمجادلة بالتي هي أحسن والذب عن الدين فإن الأمر أشد ضرورة ، فانه لا يستطيع ذلك إلا من اطلع على ما يحتاج اليه من الحديث والفقه ومسائل العقيدة وأصول الفقه ، وخذ مثلا على ذلك ، دراسة موضوع " الثبات والشمول في الشريعة " فانه مرتبط بمسائل العقيدة والأصول والفقه ، وتمتنع دراسته من ناحية فقهية بحتة كما هو مفهوم " الفقه " عند المتأخرين ، بل لا تستقيم دراسته إلا على مقدمات عقدية وأصولية والسنة المطهرة قاعدة من قواعده .

ومن المعلوم أن تجديد الدين والجهاد في نشر تعاليمه واصلاح آخر هذه الأمة لا يكون إلا بمراعاة المعنى العام " للفقه " لأن ذلك ضرورة للتربية والبيان .. ولذلك كان المجددون يأخذون العلم بهذا الشمول ، وهذا الذي ينبغى أن ينتبه اليه كثير من المشتغلين بالدراسات الاسلامية ، وذلك كله لا يمنع من استبقاء التخصصات للحفاظ على القوة العلمية ، ومراعاة انتشار العلم وسعة أطرافه ، ولكنه مع ذلك لا يصلح سببا لبعدها عن العالم والمتعلم من المعنى الأول للفقه ، لأنه لا يتحقق فقه في الدين إلا باتباع السنة في الاعتقاد والعمل .

المذهب الأول : ان الفقه من الظنيات والقطعيات ليست منه ، وقد صرح الرازي بهذا المذهب وفسر قيد " العلم " في التعريف بقوله : " العلم بوجوب العمل " فكان تعريف الفقه عنده هو " العلم بوجوب العمل بالأحكام الظنية " فالفقه من الظنيات ، ونحن نعلم قطعاً وجوب العمل بها ، وذلك ما جاء في قوله : " فان قلت : الفقه من باب الظنون فكيف جعلته علماً ؟ قلت المجتهد اذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم قطع بوجوب العمل بما أدى اليه ظنه ، فالحكم معلوم قطعاً والظن واقع في طريقه " (١) وعلى هذا فقد أخرج الأمور المعلومة من الدين بالضرورة من الفقه كالعلم بوجوب الصلاة والصيام ، وعلل ذلك بقوله : " ان العلم الضروري حاصل بكونهما من دين محمد عليه السلام . (٢)

المذهب الثاني :- ان الفقه منه المعلوم ومنه المظنون ، وهو مذهب الجويني والآمدي وكثير من الأصوليين (٣) . والفرق بين هذا المذهب ومسلك الرازي أن الأخير أخرج المعلوم من الفقه وهولاً أثبتوه ، وجعلوا الفقه علماً ، فما كان علماً فهو داخل في التعريف وما كان ظناً فالمقصود من دخوله في التعريف العلم بالعمل به ، وهذا ما جاء في قول الآمدي " فالعلم احتراز عن الظن بالأحكام الشرعية ، فانه وان تجوز باطلاق اسم الفقه عليه في العرف العامي فليس فقهاً في العرف اللغوي والأصولي بل الفقه العلم بها أو العلم بالعمل بها بناءً على الادراك القطعي وان كانت

(١) المحصول ٩٢/١ (٢) نفسه ٩٣/١

(٣) الأحكام للآمدي ٦/١ ، البرهان في أصول الفقه ٨٥/١ ، شرح الكوكب المنير ٤٠-٤١ وما بعدها ، شرح التلويح ١٢/١ ، حاشية السعد على ابن الحاجب ٢٥-٢٦ ، مجموع الفتاوى الكبرى ١١٣/١٣ ، وقد صرح الجويني أن معظم مسائل الشريعة ظنون ، مع ادخال المعلوم في الفقه ، وخالفه ابن تيمية في ذلك وستأتي الإشارة الى هذا .

ظنية في نفسها " (١) ، وقوله : " وان كانت ظنية في نفسها " الظاهر أنه يرجع الى القسم الثاني من القسمين المذكورين في قوله السابق وهما :-

١ - العلم بالأحكام الفقهية ،

٢ - العلم بالعمل بها . . وان كانت ظنية في نفسها (٢)

فعلى هذا التفسير يكون الفقه شاملا لما هو معلوم وما هو مظنون ، وقد وافق القاضي أبو بكر الباقلاني (٣) جمهور الأصوليين فيما ذهبوا اليه ، وخالفهم من وجه آخر ، ولذلك لا بد من تحقيق مذهبه خاصة أنه شديد الصلة بما نحن فيه ،

تحقيق مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني :

يتكون مذهب القاضي من شقين :

الأول :- أن الفقه ليس مقتصرا على الظن ، فقد ادخل المعلوم في الفقه وجعل الظن مقتصرا على الظواهر وخبر الواحد والأقيسة المظنونة ،

الثاني :- يتمثل في مخالفته جمهور الأصوليين في أن الظنون التي تنتجها هذه الأدلة لا مرجح لبعضها على بعض ، بل الترجيح بالاتفاق ، وليس هناك دليل يوجب ترجيح ظن على ظن ،

ولقد نقل عنه الجويني والغزالي مذهبه وناقشه ابن تيمية والجويني ، وسأورد من الشواهد ما يثبت ما قدمته آنفا .

(١) الأحكام للآمدى ٠٦/١

(٢) قال الجويني في البرهان " ان العلم بوقوع الظن مقطوع به " ٨٧٤/٢ - ٨٧٥

(٣) هو محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر المعروف بالباقلاني أو بابن الباقلاني

توفي سنة ٤٠٣ هـ ، شذرات الذهب ٣/١٦٠ و ١٦٨ - ١٧٠ لابن العماد

الحنبلي ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، والاعلام ٤٦/٧ ،

خير الدين الزركلي ، الطبعة الثالثة .

(١) قال الغزالي في المستصفى " ليس في الواقعة التي لانص فيها حكم معين يطلب بالظن بل الحكم يتبع الظن وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه وهو المختار واليه ذهب القاضي " (١)

(٢) قال ابن تيمية " وقال الغزالي وغيره ممن نصر قوله - أى قول القاضي - قد يكون بحسب ميل النفس الى أحد القولين دون الآخر كميل ذى الشدة السو قول وذى اللين الى قول ، وحينئذ فعندهم متى وجد المجتهد ظنا فى نفسه فحكم الله فى حقه اتباع هذا الظن " (٢)

(٣) وقال الجوينى " قال القاضي : ليس فى الأقيسة المظنوننة تقديم ولا تأخير وانما الظنون على حسب الاتفاقات " ثم ذكر الأصل الذى بنى عليه القاضي مذهبه فقال :

" وهذا بناء على أصله فى أنه ليس فى مجال الظن مطلوب هو تشـوف الطالبين ومطمع نظر المجتهدين ، قال بانبا على هذا :- اذا لم يكن مطلوب فلا طريق الى التعيين وانما الظنون على حسب الوفاق " (٣)

وذكر ابن تيمية أن الأصل الذى بنى عليه القاضي مذهبه هو أن " كل مجتهد مصيب وليس فى نفس الأمر أمر مطلوب ولا على الظن دليل يوجب ترجيح ظن على ظن ، بل الظنون عنده بحسب الاتفاق " (٤)

وقد أنكر الجوينى هذا القول انكارا بليغا وقال ابن تيمية " وهم معذورون فى انكاره " (٥)

(١) المستصفى مع فواتح الرحموت ، لأبى حامد الغزالى ،

٣٦٣/٢ ، ط ١ ، المطبعة الأميرية بولاق ، ١٣٢٤ هـ .

(٢) مجموع الفتاوى الكبرى ١٣/١١٣-١١٤

(٣) البرهان فى أصول الفقه ٢/٨٨٩ (٤) مجموع الفتاوى الكبرى ١٣/١١٣

(٥) مجموع الفتاوى الكبرى ١٣/١١٤ .

والذى يظهر من هذه النصوص مجمعة أن مذهب القاضى أبى بكر أن :
الأقيسة المظنوننة وما مثلها من الظنيات لا سبيل الى ترجيح ظن على ظن
إذا اختلفت الأنظار وتكاثرت الظنون على المجتهد الا باتباع ما تميل اليه النفس
حسب الاتفاق .

هذا حاصل مذهب القاضى وسأذكر مناقشة الجوينى وابن تيمية لهذا
المذهب وردهما له ،

وقبل ذلك أقرر هنا ان ما تحصل من هذه النصوص لا يفيد أن الفقه كله
من باب الظنيات - كما قال الرازى - وغاية ما فى الأمر أن الأقيسة المظنوننة
وما مثلها للقاضى فيها مذهب خاص كما ذكرته آنفا .

والسؤال الذى يحتاج الى جواب فى هذا الموضع هو : أن القاضى أجاب
عن تفسير من فسرقيد " العلم " فى التعريف بأنه العلم بوجود العمل (١) ، وعارضه
بأن العلم بوجود العمل حكم أصولى لا حكم فقهى ،

قال ابن تيمية * لكن يقال العمل بهذا الظن هو حكم أصول الفقه ليس
الفقه هو ذاك الظن الحاصل بالظاهر وخبر الواحد والقياس ، والأصول تفيد
أن العمل بهذا الظن واجب ، والا فالفقهاء لا يتعرضون لهذا ، فهذا
الحكم العملى الأصولى ليس هو الفقه ، وهذا الجواب جواب القاضى أبى بكر (٢)
ويجاب عن هذا : أن اعتبار القاضى أبى بكر ما يقتضيه الظاهر والقياس
حكما ظنيا يجب العمل به قطعا ، مع أنها طريقة تخالف طريقة الرازى كما ذكر
شيخ الاسلام ابن تيمية ، فهى كذلك تخالف النتيجة التى توصل اليها الرازى
وهى قوله أن الفقه من الظنيات ، ولا يُعكّر على هذا ما ذكره القاضى من أن الظاهر
والقياس يفيدان ظنا ، لأن الأدلة ليست كلها ظواهر وأقيسه ، بل فيها النص

(١) انظر كلام الرازى ص ٣٧ .

(٢) مجموع الفتاوى الكبرى ١٣ / ١١٣ .

وفيهما المتواتر وفيها الاجماع المقطوع به .

وعلى هذا يمكن أن يكون القاضى من أصحاب المذهب الثانى ، فما ينتج عن طريق الظواهر والأقيسة يكون ظنا ، وما ينتج عن النص وما فى حكمه يكون علما أى قطعاً ، فيشتمل الفقه على المعلوم والمظنون ، ويبقى حينئذ الرازى متفرداً بما ذهب اليه وقد نص ابن تيمية على ذلك (١) .

وعلى هذا التقرير لا بد من تحديد موضع النزاع ، فقد تبين من جملة هذه النصوص أن هناك قضيتين متداخلتين :-

الأولى : ان الفقه كله من الظنيات وهو مذهب للرازى تفرد به .

الثانية : أن القاضى صرح بأن ترجيح الظنون بعضها على بعض انما يكون بالاتفاق ولا مرجح وقد أنكر عليه الجوينى وابن تيمية هذا القول والأولى خاصة بالرازى ولا يشاركه فيها القاضى أبوبكر ، مع أن هناك تداخلاً بين القضيتين وقد أبنت عن سببه .

وأبدأ هنا بمناقشة الأولى - بعد أن تقرر تفرد الرازى بها وأن الآمدى وغيره لم يخرجوا المعلوم من الدين بالضرورة من الفقه (٢) .

الفرع الرابع : المناقشة :

وتقع فى ثلاث فقرات :

الفقرة الأولى :- سبب نشوء هذا القول ،

الفقرة الثانية :- الأسباب التى ساعدت على انتشاره .

الفقرة الثالثة :- الأدلة على بطلانه .

(١) مجموع الفتاوى الكبرى ١٣/١١٨ .

(٢) انظر ما نقلته عنهم من التعريفات ص ٣٣ وانظر كتبهم الأحكام للآمدى ٦/١

شرح الكوكب المنير ١/٤٠-٤١ وما بعدها ، شرح التلويح ١/٢٢١ ، حاشية

السعد على ابن الحاجب ١/٢٥-٢٦ ، مجموع الفتاوى ١٣/١١٣ .

الفقرة الأولى :- وأختار ما ذكره ابن تيمية سببا لنشوء هذا القول فإنه
الخبير بأصول المتكلمين والعارف بمثالبها ، قال في كتابه الاستقامة "إن طوائف
كبيرة من أهل الكلام من المعتزلة وهم أصل هذا الباب (١) . . . ومن اتبعهم من
الأشعرية كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي وأبي حامد والرازي ومن اتبعهم من
من الفقهاء يعظمون أمر الكلام الذي يسمونه أصول الدين حتى يجعلون مسأله
قطعية ويوهنون من أمر الفقه الذي هو معرفة أحكام الأفعال حتى يجعلوه من
باب الظنون لا العلوم ، وقد رتبوا على ذلك أصولا انتشرت في الناس حتى دخل
فيها طوائف من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث لا يعلمون أصلها ولا ما تؤول
اليه من الفساد ، مع أن هذه الأصول التي ادعواها في ذلك باطلة واهية كما
سنبينه في فروع (٢) * (٣)

ثم ذكر من هذه الفروع "أنهم صنّفوا في أصول الفقه وهو علم مشترك بين
الفقهاء والمتكلمين فبنوه على أصولهم الفاسدة حتى أن أول مسألة منه وهي الكلام
في حد الفقه لما حدّوه : بأنه العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية ، أورد
هؤلاء كالقاضي أبي بكر والرازي والآمدي (٤) ومن وافقهم من فقهاء الطوائف

(١) عنون له المحقق الدكتور محمد رشاد سالم بقوله :- فصل في "فساد قول
المتكلمين ان الفقه من باب الظنون ، وبيان أنه أحق باسم العلم من الكلام"
٤٧/١ ، كتاب الاستقامة ، لأبي العباس تقي الدين بن تيمية ، تحقيق
الدكتور محمد رشاد ، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ ، طبعة جامعة الامام محمد
ابن سعود .

(٢) قال المحقق "سنبينه في غير هذا الموضع" وجعلها في الأصل وجعل ما في
الأصل في الهامش ، وقد صنعت العكس ، لأن شيخ الاسلام أشار الى هذه
الفروع في ص ٥٠ فقال "ومن فروع ذلك . . . فتعليق المحقق بقوله "في الأصل"
كما سنبينه في فروع والكلام لا معنى له وفيه تحريف أو نقص ولعل ما أثبتته
هو أقرب شيء الى سياق الكلام "يحتاج منه الى مراجعة، وما ورد في
الأصل لا يبار عليه . (٣) ٤٩/١ .

(٤) ويبقى بعد هذا ملاحظة الفرق بين قول القاضي والآمدي وأبي الخطاب من
جهة وبين ما تفرد به الرازي من جهة أخرى .

كأبي الخطاب (١) وغيره السؤال المشهور هنا وهو أن الفقه من باب الظنون لأنه مبني على الحكم بخبر الواحد والقياس والعموم والظواهر وهي إنما تفيده الظن فكيف جعلتموه من العلم حيث قلتم: العلم " (٢) أي في التعريف ثم ذكر مذهب الرازي كما نقلته سابقا ، وبهذا نعلم أن السبب هو اعتقادهم أن العلم مخصوص بدراسة "علم الكلام" ، أما الفقه فأكثره ظنون كما أشار القاضي وغيره أو كله كما قال الرازي .

الفقرة الثانية : - الأسباب التي ساعدت على انتشار هذا الرأي :

(١) كثرة التقليد والجهل : ان بعض أتباع المذاهب المشهورة قد ينقل أقوالها ويعتمد على دليل ضعيف من قياس أو ظاهر ، أو يكتفي بكل تابع ينقل المذهب مجردا عن الدليل إن كان حسن الفهم والآ نقله على غير وجهه إذا لم يحفظ من المذهب إلا حروفه ، فتطرق الظن والتوهم إلى أذهان كثيرين ممن وقعوا في التقليد ولم يكن ما حصل لهم من الفهم علما وإن كان العالم الذي نقلوا عنه عنده دليل يفيد العلم ، ثم قال شيخ الاسلام منبها ومحذرا " وهذا الأصل الذي ذكرته أصل عظيم ، فلا يصد المؤمن العليم عنه صداد ، فإنه لكثرة التقليد والجهل والظنون في المنتسبين إلى الفقه والفتوى والقضاء استطال عليهم أولئك المتكلمون حتى أخرجوا الفقه الذي نجد فيه كل العلوم من أصل العلم لما رأوه من تقليد أصحابه وظنهم " (٣)

ومما يؤكد ذلك أن من أحكام الفقه ما يعلمه بعض المجتهدين ويقطعون به

(١) هو محفوظ بن أحمد بن الحسن الكولذاني ، نسبة إلى قرية بأسفل بغسداد

ولد بها سنة ٤٣٢ وتوفي بها سنة ٥١٠ ، أنظر طبقات الحنابلة ٢/٢٥٨ ،
وشذرات الذهب ٤/٢٧-٢٨ .

(٢) الاستقامة ١/٥٠-٥١ .

(٣) المصدر السابق : ١/٥٥ ، ٥٦ .

لعلمهم بالنص ومنهم من يجهله أصلاً، أو يتكلم فيه بنوع من الظن، إماماً لعدم العلم بالنص أو الشك فيه، وأما بعدم فهمه، أو يذهل عنه فيقع الظن بسبب ذلك عند بعض المجتهدين وينقل أتباعهم المذهب على هذه الصورة وتجده عند إمام آخر مقطوعاً به إماماً لعلمه بالنص، أو لمعرفته لدلالته وقطعه بها . . وهكذا، فهذا الظن في مثل هذا الموضوع لا يصبغ الفقه بهذه الصبغة وإن كثر لأنه في الحقيقة محمول على أسباب خاصة لا يلزم وقوعها لكل مجتهد، فإن من المجتهدين من يتوفر له القطع في تلك المسائل التي وقع فيها الظن عند غيره (١) ومن نظر في الفقه من زاوية خاصة وقع في تلك الشبه وألحق الفقه بالظنيات وهذا سبب يؤكد السبب السابق .

(٢) انتشار بدع المتكلمين فقد كان ذلك سبباً في التوهين من أمر الفقه ووصفه بأنه ظن وأن العلم والقطع إنما هو عند المتكلمين حتى مال كثير من الطلاب لدراسة الكلام والفلسفة فإن النفس تطلب ما هو علم وتنفر ما هو ظن (٢)

الفقرة الثالثة :- الأدلة على بطلانه :

(١) ان جميع الفقهاء يذكرون في كتب الفقه الأحكام المقطوع بها مثل وجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم واستقبال القبلة ووجوب الوضوء والغسل من الجنابة وتحريم الخمر والزنى والسرقه واللواط والقتل والفواحش مطلقاً، وكل ذلك ما هو معلوم لا مظنون (٣) .

(٢) ان غالب أحكام الفقه والحمد لله معلومة، أي أن العلم بها ممكن وإن لم يكن حاصلًا لكل أحد بل ولا لغالب المتفقهة المقلدين لأئمتهم (٤) .

(١) الاستقامة ٦٨/١ (٢) المصدر السابق ٦٥-٦٦/١

(٣) مجموع الفتاوى الكبرى ١١٨/١٣ (٤) الاستقامة ٥٥/١

وكثير من العلماء يعلم بالضرورة أن النبي صلى الله عليه وسلم سجد للسهمو
وقضى بالدية على العاقلة (١) ، وأن الولد للفراش ، وغير ذلك مما يعلمه الخاصة
بالضرورة وأكثر الناس لا يعلمه بتة ، فالشيء المعلوم بالضرورة اضافسى .
فان الرجل الذى نشأ ببادية أو كان قريب عهد بجاهلية قد لا يعلم ذلك
بالكلية (٢) ، فكثير مما يعتبره بعض أهل العلم من المظنون إنما هو باعتبار
فهمهم له ، والآفانه من المعلوم عند غيرهم ، بل إن أكثر الأفعال أحكامها
معلومة وإن وقع الظن فيها عند بعض العلماء .

وهذا لا يعنى أن الفقه كله من المقطوع به عند شيخ الاسلام بل منه
ما هو معلوم ومنه ما هو مظنون ، يقول " الفقه هو معرفة أحكام أفعال العباد
سواء كانت المعرفة علما أو ظنا أو نحو ذلك " (٣)

مناقشة مذهب القاضى ومن وافقه :

وبعد أن تبين لنا بطلان مذهب الرازى ، ننتقل الى بيان موقف
الجوينى وابن تيمية من مذهب القاضى أبى بكر ، وحاصل مذهبه أن المسائل
التي لا نص فيها إنما يتبع فيها المجتهد ظنه ولا مرجح عنده ، إلا ما أشار
اليه الفزالى - وهو ممن نصر قول القاضى - من ميل النفس الى أحد القولين
دون الآخر كميل ذى الشدة الى قول ودى اللين الى قول ، وأما الامارات
فليست من المرجحات لأنها لا تفيد علما . (٤)

وقد أنكر أبو المعالى الجوينى هذا القول انكارا بليغا ، فقال :-

(١) العاقلة جمع عاقل وهو ^{ممن التزم} بدفع الدية، وعاقلة الرجل هم قرابته الذين

يحملون عنه الدية ، المصباح المنير مادة عقل ٥٠٥ ، لأحمد بن محمد

الفيومى - بيروت ١٣٩٨ ، توزيع دار الباز - مكة المكرمة ، الطبعة بدون .

(٢) مجموع الفتاوى الكبرى ١١٨/١٣ (٣) الاستقامة ٥٥/١

(٤) أنظر ما سبق ص ٣٩٠

ان مذهب القاضى يقول الى أنه لا أصل للاجتهاد ، وكيف يستجيز مثله
أن يثبت الطلب والأمر به ولا مطلوب ؟ وهل يستقل طلب دون مطلوب مقدر
ومحقق ؟ ...

وقال * .. فإننا على اضطرار نعلم من عقولنا أن الأوليين كانوا يقدمون
مسلكا على مسلك ويرجحون طريقا على طريق * (١)

وهذا الذى نص عليه الجوينى هو مذهب السلف والأئمة الأربعة كما
حكاه ابن تيمية حيث يقول :- * وأما السلف والأئمة الأربعة والجمهور
فيقولون : بل الأمارات بعضها أقوى من بعض فى نفس الأمر ، وعلى الانسان
أن يجتهد ويطلب الأقوى فإذا رأى دليلا أقوى من غيره ولم ير ما يعارضه عمل
به ولا يكلف الله نفسا الا وسعها * (٢)

وقال فى موضع آخر * الظنون عليها أمارات ودلائل يوجب وجودها
ترجيح ظن على ظن ، وهذا أمر معلوم بالضرورة ، والشريعة جاءت به ورجحت
شيئا على شيء * ثم قال بعد كلام طويل :

فقد تبين أن الظن له أدلة تقتضيه وأن العالم إنما يعلم بما يوجب
العلم بالرجحان لا بنفس الظن ، إلا إذا علم رجحانه ، وأما الظن الذى لا
يعلم رجحانه فلا يجوز اتباعه ، وذلك هو الذى ذم الله به من قال فيه
* إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ * (٣) فهم لا يتبعون إلا الظن ليس عندهم علم ، ولو
كانوا عالمين بأنه ظن راجح لكانوا قد اتبعوا علما لم يكونوا ممن لا يتبع إلا الظن
والله أعلم * (٤) .

والذى يتحصل من هذه المناقشة :

١ - الفقه الاسلامى أحكامه معروفة لعلماء الأمة ، منهم من عرفها على

سبيل العلم ، ومنهم من عرفها على سبيل الظن الذى علم رجحانه .

(١) البرهان ٢ / ٨٩٠ (٢) مجموع الفتاوى الكبرى ١٣ / ١٢٣

(٣) سورة النجم : آية ٢٨ (٤) مجموع الفتاوى الكبرى ١٣ / ١٢٠

٢ - الفقه الاسلامي يشمل الأمور المعلومة من الدين بالضرورة.

٣ - إنَّ المجتهد إمَّا أن يتبع الأدلة التي يتحصل له منها اليقين فهو حينئذ متبع للعلم ، وما ينتج عن ذلك من الفقه يكون علما ، وإمَّا أن يتبع الأدلة التي يتحصل له منها اعتقاد رجحان شيء على شيء فهو حينئذ متبع للاعتقاد الراجح وهو علم بالرجحان لا مجرد اتباع الظن وما يتفق للنفس بدون دليل مرجح ، وما ينتج عن ذلك من الفقه يكون علما أيضا .
فالفقه الاسلامي من المعلوم لا من المظنون .

وبعد تقرير هذا المعنى يستحسن التعرف على الأصل العلمي لمصطلح القطعي والظني ، لمعرفة صحة ما نسبه المتكلمون لعلمهم " علم الكلام " حيث قالوا عنه إنه قطعي .

الفرع الخامس : مقارنة بين " علم الكلام " و " علم الفقه " :

تبين لنا مما سبق أن الرازي يجعل الفقه من الظنيات ويخص علم الكلام باسم العلم ، وهذا بناء على ما شاع بين علماء الكلام ومن تأثر بهم أن " الكلام " من العلم القطعي الذي لا تداخله الظنون لأنه هو الطريق لاثبات الاعتقاد ، ولأن العقيدة لا تداخلها الظنون ، بل هي جزم وقطع فان ما يثبتها عندهم وهو " علم الكلام " يتسم بالصفة نفسها ، وفي المقابل شاع من العلوم الأخرى ما يوحى بالتوهين من شأنها ومما نحن فيه علم الفقه .

وأناقش المعنى الذي تضمنه هذا المصطلح من حيث اللغة والشرع وموقف السلف وشهادة الواقع ، لنرى مقدار ما يحصل من الصحة أو مقدار ما يحصل من الفساد ، وقبل البدء في ذلك نشير الى أنه مصطلح خاص بالمتكلمين .

قال أبو الخطاب : ان تخصيص لفظ العلم بالقطعيات هو اصطلاح

(١) والقول بالعلم الاشارة للتعرف على صفات الله سبحانه ، وسيأتي ما يدل على ذلك ان شاء الله .

المتكلمين ، والتعبير هو باللغة لا بالاصطلاح الخاص (١) ، وننظر الآن في دلالة اللغة والشعر وموقف السلف وشهادة الواقع .

(١) دلالة اللغة :- تفيد اللغة أن لفظ العلم يتناول اليقين والاعتقاد الراجح .. ويشملها لفظ المعرفة ، والعلم ضد الجهل ، ومن عرف شيئاً فقد علم به ، سواءً من يقين أو اعتقاد راجح فلا يقنعني لفظ العلم على الدلالة على " اليقين " بل يشملها ويشمل مطلق المعرفة فمن ارتفع جهله بشيء فقد علم به ، والعلم بعد ذلك درجات سواء علمه يقيناً أو رجحاناً . (٢)

(٢) الاصطلاح الشرعي :- فقد ورد لفظ " المعرفة " و " العلم " في مواضع كثيرة من القرآن منها :-

١ - اطلاق لفظ " المعرفة " على العلم فقد وصف القرآن أهل الكتاب بأنهم يعرفون الحق الذي أنزل على نبينا محمد عليه الصلاة والسلام كما يعرفون أبناءهم ، قال تعالى " الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم " (٣) . فيعلمون أن الآلهة واحدة وهو الله وأن النبي هو محمد بن

(١) الاستقامة ٥٤/١ .

(٢) انظر المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ١/٥٠٩-٥١٠ وما جاء فيه قوله " العلم اليقين ، يقال قَلِمَ يَعْلَمُ إذا تيقن ، وجاء بمعنى المعرفة أيضاً كما جاءت بمعناه ضمن كل واحد معنى الآخر لا شترأكما في كون كل واحد مسبوقة بالجهل " ٥٠٩ ، وقد يضمن معنى شعرت تدخل الباء ، فيقال قَلِمْتُهُ وَقَلِمْتُ بِهِ وَأَقَلِمْتُهُ الْخَبَرَ وَأَقَلِمْتُهُ بِهِ ، ٥١٠ ، وفي اللسان " والعِلْمُ نقيض الجهل " ٤١٣/١٢ " وَقَلِمْتُ الشَّيْءَ أَقَلِمْتُهُ وَلَمَّا عَرَفْتَهُ " ٤١٧/١٢ ، والعلم درجات قاله سبحانه وتعالى يوصف بأنه عالم فهو العليم والعالم والعلام قال تعالى وهو الخلاق العليم وقال " عالم الغيب والشهادة " وقال " علام الغيوب " وهذه الصفة تليق بجلاله من غير تكيف ولا تشبيه ولا تعطيل ليست كهذات المخلوقين ويقال للانسان عالم ، ويوصف بأنه ذو علم ، وذلك مع اختلاف درجات العلم وصفته ٤١٦/١٢ . وعلم الله لا يسمعه بالجهل بل يعلمه على

(٣) سورة الانعام : آية ١٦٤ .

عبد الله (١) ، ويعلمون أن قبلتهم وقبلة أبينا ابراهيم البيت الحرام (٢) ،

ب - اطلاق لفظ العلم الذى هو ضد الجهل ، كما فى قوله تعالى

" وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ " (٣)

وهذا المعنى يؤكد ما ورد فى لغة العرب من أن العلم ضد الجهل

وما عرفه الانسان فقد علم به ، والعلم بعد ذلك درجات ، منه ما يكون

يقينا كاملا ومنه ما يكون دون ذلك ، أى اعتقاد راجحاً ، ودرجات

اليقين تتفاوت تفاوتاً كبيراً (٤) .

ج - قوله تعالى : " وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ

يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ " (٥) فقد بينت هذه الآية أن الاستنباط من النصوص-التي

مجموعها يمثل الكتاب والسنة-يفيد العلم ، والفقهاء هو " العلم

بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية " .

وقد بينت آنفاً أن العلم درجات ، والفقهاء الاسلامي يشتمل على

" العلم " سواء كان هذا العلم علم يقين أو علم رجحان ، فتخصيص

" الكلام " بالعلم لا دليل عليه من شرع ولا تشهد له اللغة .

وننتقل بعد هذا الى بيان موقف السلف من " الكلام " -الذى يُراد

له أن يختص باسم " العلم " ومن أجل ذلك نزع اسم العلم عن " الفقه " -

نعرض موقفهم لنرى أين يصنّفون ما يُسمى بـ " علم الكلام " هل يدخلونه

فى " العلم " أم يخرجونه من دائرته ، وفى ذلك بيان لمنزلة " الفقه

الاسلامى " عند السلف من الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة ومن

تبعهم باحسان .

(١) جامع البيان ١٦٤/٧ . (٢) جامع البيان ٢٤/٢-٢٥ .

(٣) سورة الحج : آية ٣ ، وجعل الامام الطبرى العلم هنا ضد الجهل

(٤) شرح الكوكب المنير ١/٦١، ٦٢ . ١١٥/١٧

(٥) سورة النساء : آية ٨٣ .

(٣) موقف السلف منه : إنَّ ما يسمى " علم الكلام " الذي انتشر على أيدي بعض الفرق أمرٌ حادث قد اجتمع أئمة العلم من السلف على التحذير منه وندم أهله ، لأنه يخالف منهج الاستدلال الاسلامي ، الذي يقوم على القواعد الشرعية واللغوية ومقاصدهما وفهم العاملين بهما من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم ، بعكس علم الكلام فإنه مسلك عقلي مجاف لتلك القواعد ، أصله الفكر اليوناني الفاسد المنحرف عن شرائع الأنبياء ، والفساد لا يؤدي إلا إلى مثله .

واليك أبرز نصوص الأئمة التي نهت عن " علم الكلام " :

منها : - ما نقله أبو حامد الغزالي في كتابه " احياء علوم الدين " وقد نقله عنه ابن تيمية في كتابه الاستقامة : وفيه أن الناس قد اختلفوا في تعلّم علم الكلام ، فقال جميع أهل الحديث من السلف وأئمة الفقهاء أمثال الشافعي ومالك وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل وسفيان الثوري ، رحمهم الله جميعاً أن علم الكلام بدعة وحرام (١) .

ومن أقوالهم لأن يَلِشَ لِلَّهِ الْعَبْدُ بِكُلِّ ذَنْبٍ مَا خَلَا الشَّرْكَ خَيْرَ لَهُ مِنْ أَنْ يَلْقَاهُ بِشَيْءٍ مِنَ الْكَلَامِ (٢) وقال رجل للحسن بن زياد اللؤلؤي (٣) أكان زفر (٤)

(١) الاستقامة ٨٠-٨١ ، احياء علوم الدين ١/١٦٣-١٦٤ ، مطبعة السعادة .

(٢) أنظر المصدرين السابقين ، والنص المنقول للشافعي رحمه الله ٢/٣٣٢ ، الاعتصام ٣٣٣ .

(٣) ولي القضاء ثم استعفى عنه ، وكان يختلف إلى أبي يوسف وإلى زفر ، توفي سنة ٢٠٤ هـ ، تاج التراجم ٢٢ ، والاعلام ٢/٢٠٥ .

(٤) هو زفر بن الهذيل بن قيس التيمي ، من أصحاب أبي حنيفة ولي قضاء البصرة وتوفي بها ومن أقواله "نحن لا نأخذ بالرأي مادام أثر وإذا جاء الأثر تركنا الرأي " ولد سنة ١١٠- وتوفي سنة ١٥٨ هـ ، تاج التراجم في طبقات الحنفية ٢٨ ، ابن قطلوبغا ، الناشر مكتبة المشي ببغداد سنة ١٩٦٢ نشر ببغداد ، والأعلام ٣/٧٨ .

ينظر في الكلام ، فقال سبحانه الله ما أدركت مشيختنا زفر وأبا يوسف وأباحنيفة

ومن جالسنا وأخذنا عنهم همهم غير الفقه والافتداء بمن تقدمهم (١) .

وقال ابن عبد البر: " أجمع أهل الفقه والآثار في جميع الأمصار أن أهل الكلام

أهل بدع وزيف ولا يُعدّون عند الجميع في جميع الأمصار من طبقات العلماء

وإنما العلماء أهل الأثر والتفقه فيه ، ويتفاضلون فيه بالاتقان والميز والفهم (٢) .

وهذه النقول الثابتة البينة تفيدنا أمرين :-

الأول :- أن علم الكلام بدعة ؛

الثاني :- أن جميع أئمة السلف شهدوا بذلك .

ونعالج هنا شبهة كثر ترددها مفادها أن ما لم يفعله السلف

وأحدثه الخلف لا ينبغي رده لأن السلف لم يفعلوه ، وأن البدعة لا تكون

محرمة في كل حال .

والجواب عن ذلك أن يُقال ليس لازماً أن يكون عمل الخلف هو عمل

السلف في كل شيء . فإن عمل الخلف ينقسم الى أقسام :-

١- ما كان من الأمور المادية العملية كبناء المجتمعات واستخدام

انتاج العلم المادى فهذا أخذ الخلف به - وإن لم يأخذ به السلف

- أمر واجب أو مندوب شريطة أن لا يخالف الشرع .

٢ - ما كان من الأمور الدينية الاجتهادية التي نُقل الخلاف فيها

عن السلف فهذا لا بأس على الخلف أن يجتهدوا ويتخيروا الأقرب الى الصواب

مما نُقل اليهم من الأفهام .

٣ - ما كان من الأمور الدينية التي نص أئمة السلف على

(٣)

أنها بدعة فهذه لا سبيل الى المراجعة فيها وجعلها شرعاً وذلك لأنها

(١) الاعتصام ٣٣٣/٢ .

(٢) الاعتصام ٣٣٣/٢ ، جامع بيان العلم لابن عبد البر . ٩٥/٢ - ٩٦

وقف على طبعة ادارة الطباعة المنيرية ١٣٩٨ هـ - بيروت - لبنان .

(٣) أقصر هنا على بيان القسم الثالث لأنه متصل بمسألة البحث في هذا الموضوع ،

وأرجء القسمين الأولين الى القسمين التاليين .

وعلى هذا النحو لا تكون سنة الى يوم القيامة .
والدليل على هذا : أن علماء السلف اذا قالوا عن أمر من الأمور الدينية
أنه بدعة فقد جزموا بأنه لا شاهد له من الشرع بته ، فلا يمكن أن
يستنبط له معنى شرعى أبدا ، فالكتاب وهو القرآن لا يشهد له ، والسنة
بمعناها العام (١) لا تشهد له ، والاجماع لا يشهد له ، والقياس الشرعى
لا يشهد له ، وبالجملة فانه لا يوجد شيء فى الشريعة يشهد له .

وعلى هذا فان الذين يحاولون اثبات شرعية أمر من الأمور يقال
أئمة السلف بأنه بدعة انما يحاولون شططا ، ويتبعون سرايا ، فان أمرا
اتفق أئمة السلف على أنه لا شاهد له فى الشريعة يستحيل شرعا أن يجد
الناس بعدهم له أصلا شرعيا ، فاذا قالوا عن علم الكلام أنه " بدعة "
فهذا يقتضى كونه بدعة الى يوم القيامة ، ومن حاول البحث من الخلف لا يجد
شاهد له من الشرع فلن يجد أبدا ، اللهم الا شبهة لا تنفعه فى شيء ، وهذا
المعنى لا ينبغى التنازع فيه ان أنه يستحيل شرعا أن يكون شاهد من
الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس - بما فيه المصالح المرسله - على أمر
من الأمور ثم يقول أئمة السلف عنه انه بدعة ، فاذا وضفوا بذلك فقد
جزموا انه كذلك أبدا .

وهذا لا شبيهه عند الفقهاء فان أئمة السلف من الصحابة والتابعين
ومن تابعهم اذا خصوا على أن الزنى حرام ، وعقوق الوالدين حرام ، والقذف
حرام ، فانه كذلك الى يوم القيامة ، فكما لا يجوز لأحد أن ينظر فى الكتاب

(١) يدخل فيها السنة القولية والفعلية ، واقتراره عليه الصلاة والسلام وسنة
الخلفاء الراشدين وما كان عليه الصحابة ، وبالجملة ما كان عليه النبي صلى الله
عليه وسلم وأصحابه رضى الله عنهم .

والسنة والاجماع والقياس والمصالح المرسله لكي يجد شاهدا على صحة شئ من ذلك ، فانه لا يجوز لأحد أن ينظر فيها ليجد شاهدا على مشروعية أمر نص السلف على أنه بدعة ، وهذا أصل عظيم جدا ، ما خالفه أحد الاً جانبه الصواب ودخل في أودية البدع أو تاه بقدر مخالفته لذلك الأصل^(١) ، وعليه فان ما نقله أبو حامد الغزالي وغيره من أن أئمة السلف وصفوا علم الكلام بأنه بدعة يفيدنا يقينا أنه كذلك الى يوم القيامة ولا سبيل لايجاد شاهد له من الشرع بالصحة ، وان هذا الحكم يشمل بالتالي المصطلحات التي يقوم عليها هذا العلم وذلك لأن العلم لا ينفك عن مصطلحاته ، بل هي زيدته وخلصته ، وأن كل ما بنى على تلك المصطلحات فهو فاسد أيضا أو قل انه بدعه ، ومن ذلك ما نحن فيه من اخراج " الفقه " عن مسمى العلم ، واخراج الأحكام المعلومة بالضرورة منه ، وكذلك ربط الاجتهاد الناتج عن القياس وخبر الواحد والظواهر بغير الدليل الشرعي وجعله ظنا مبنيا على ما اتفق لنفس المجتهد دون اعتبار مرجح شرعي ، وكل هذا الفساد ومثله كثير مما لا يتصل بمسألتنا هذه مبنى على ذلك المصطلح الذي أفرزه ما سمي بـ " علم الكلام " .^(٢)

(٤) شهادة الواقع :- يقال ان مصطلح القطعي والظني

انما جيء به للمحافظة على كليات الشريعة وابعاد الخلاف عن أصولها ، وهننا نحتكم الى الواقع لنقرر في جزم أن هذه المقالة ليست بصواب ، ذلك أنه من العلم الذي لا شك فيه بتة أن هذا المصطلح لا حفظ كليات الشريعة ،

(١) أنظر تبرؤ أئمة الكلام منه في آخر حياتهم ، أنظر أبو حامد الغزالي والتصوف ٤١٩ ، تأليف عبدالرحمن دمشقية دار طيبة - الرياض وما بعدها ورجوع الغزالي عن مذاهب المتكلمين ، والاحياء ١/١٦٨ .

(٢) ستأتي الاشارة الى ذلك ان شاء الله ، عند مناقشة مسلك الضعفين لأدلة الشرعية .

ولا أبعد الخلاف عن أصولها ، بل هو السبب في ذلك ، والدليل الذي يثبت ذلك يتكون من شقين :

الأول :- أن أصحاب هذا المصطلح من أهل الكلام هم أشد الناس خلافاً وتنازعاً وتكفيراً وتبديعاً لبعضهم البعض ، فإن فرق المتكلمين (١) المختلفة المتباغضة أثبتت بواقعها المشهود أن ما تزعم أنه علم قطعي إنما هو فساد وشر وظنون مرديات وأهواء متقلبات (٢) ، أما " الفقه الاسلامي " كما هو عند الصحابة وأئمة السلف ومن سار على نهجهم وتجانس عن أصول المتكلمين فإنه العلم الحقيقي ، بل هو أحق باسم العلم من " الكلام " (٣) فقد غرق علم الكلام في خضم الفلسفات الأجنبية عن الاسلام وسلم الفقه الاسلامي من هذه المحنة ، يقول د . محمد فوزي فيض الله " ان الفقه الاسلامي يمثل الفكر الاسلامي الأصيل والروح الاسلامية الأصلية ، فقد ابتنى على الكتاب والسنة وعلى غيرها (٤) مما أقامه الشارع دليلاً يهتدى به في التشريع حينما لا يوجد نص فيهما ،

وقد التزم الأئمة المجتهدون والفقهاء رحمهم الله تعالى هذه الأدلة التي نصبها لهم الشارع فلم يتأثروا في اجتهادهم وفقههم بمؤثرات أجنبية ، وكانوا أمناء على هذه الشريعة وهذا الفقه العظيم فلم يدسوا فيه أفكاراً ولا أحكاماً دخيلة ، وهذا بخلاف علم الكلام فقد دخلته الفلسفات الأجنبية في مادته وفي صورته وفي طريقة بحثه فانطوت فيه مباحث لا تمت الى الدين بصلة ولا قرابة ، كمباحث ما وراء الطبيعة ، ومباحث الجوهر والعرض ، والحسن والقبح ، وقضايا المنطق وأشكاله وما إليها ،

(١) أنظر تعيين الفرق ، الاعتصام ٢٠٦/٢ وما بعدها .

(٢) وأنظر شهادة الغزالي من أن علم الكلام هو الذي أثار الشرور والفتن ، أنظر كتاب أبو حامد الغزالي والتصوف ، ٤٢٢ ، وقد نقل نصوصاً متعددة تدل على هذا فراجعها ، مع أنه قد صرح في أول حياته أن علم الكلام ضروري لحراسة كليات العقيدة ٤٩ .

(٣) الاستقامة ٥٤/١ .

(٤) أي من القياس والاجماع فهما من الطرق التي يتعرف بها على الحكم الشرعي .

أما الفقه الاسلامى فقد قام على الكتاب والسنة والأدلة والتي نصيها
الشارع نفسه لأحكامه فدار الفقه فى مدارس ومذاهبه كلها حول هذه
الأدلة دون ما سواها ، ومن يرجع الى كتب الفقه يجد المصنفين التزموا أن
يذكروا - فى الغالب - ازاء كل حكم دليله من الكتاب والسنة أو الاجماع
أو القياس ، ومن قبل أشرنا الى أن الفقه هو العلم بالحكم الشرعى ودليله
من الشرع ، وأن الحكم المجرد من الدليل لا يسمى فقها بالاصطلاح العلمى
الدقيق وإنما هو فتوى وتقليد * (١)

الثانى :- أن هذا المصطلح قد أفسد كليات الشريعة خلاف ما كان
أصحابه ينتظرون منه ، واليك بعض آثاره التطبيقية لتعلم صدق هذا القول
من ذلك :-

(١) أنه جعل أحكام الشريعة العملية من الظن لا من العلم .

(٢) أنه وهن من عمومات الشريعة وأغلبها عمومات (٢) .

(٣) إن نفي التعليل وانكار القياس إنما هو بسبب الخوف من آثار

علم الكلام (٣)

(٤) ان العقل لما دخل حكما مضاهيا للشرع فنفى بعض الأصول

العقائدية ، ووضع مناهج للنظر فأسدت أدت الى تغير الأحكام العملية

ومن قبلها الأحكام العقدية حتى زعمت المعتزلة - وتبعتها متكلمة الأشاعرة

أن أدلة القرآن والسنة ظنية ، ما وقع ذلك كله إلا بسبب علم الكلام (٤)

(٥) أنه هو السبب فى انتشار الفلسفة والجدل وانهيار الكليات الشرعية

الآمرة بالألفة والمحبة والاجتماع وترك التنازع والفرقة .

(١) التعريف بالفقه الاسلامى ص ١٦-١٧ ، الدكتور محمد فوزى فيض الله ،

نشر وتوزيع مكتبة دار التراث - الكويت .

(٢) سيأتى بيان ذلك فى دراسة خاصة . (٢) سيأتى بيان ذلك فى دراسة خاصة

(٤) سيأتى بيان ذلك فى فصل خاص . ان شاء الله .

ولقد كان موقف السلف من " الكلام " كافيا في درء خطره لو أن أنصاره قاموا وتفكروا في اجتماع أئمة السلف ومنهم مالك وأبو حنيفة والشافعي وأحمد وسفيان وغيرهم على ذم علم الكلام ، وهل يُرجى منه حفظ لكليات الدين ؟ ! وفي هذا موعظة لمن أراد أن يتوقى من الانحراف فيحذر من كل ما وصفه أئمة السلف بأنه بدعة .

وان هذه الشواهد لكفيلة بأن تمنحنا دفعة قوية وعزيمة صادقة لتنقية مصطلحاتنا العلمية من آثار " علم الكلام " .

ولنعلم بعد ذلك أن ما يسميه علماء الكلام بـ " العلم " لم يعرفه الصحابة ، وأن ما وصفوه بأنه " ظن لا علم " وهو " الفقه " هو الأمر المعلوم عند الصحابة رضوان الله عليهم ، علموا أحكام أفعال العباد من الوحي ، وعلموها للناس ، ونشروها ، وأخذها عنهم تلامذتهم ، وعلموها لمن بعدهم ، يعرفونها بأدلتها ، ويعلمون وجه ارتباطها بالشرعية علما بينا يفرقون به بين الحق والباطل ويحكمون به مجتمعاتهم في جميع المجالات ...

وهذا هو العلم الذي بنى عليه الأئمة المعتبرون أمثال مالك وأحمد والشافعي وأبو حنيفة وغيرهم أصولهم ، فقد عرفوا الأحكام بأدلتها وانتشر الفقه الاسلامي على أيديهم في بقاع الأرض ، وكانت أحكامه معلومة قطعاً عند الأمة ، وخفاً بعضها على بعض أهل العلم لا يلزم منه أن تلك الأحكام ليست معلومة ، ولذلك لم يفقد من علم الفقه شيء ، ولم يصبح الحق مضيعاً في هذه الأمة بل إن ما يجهله أحد العلماء يعرفه الآخر ، وما يعرفه أحد هم على وجه الظن ، يعرفه آخر على سبيل العلم وهكذا .

ولما نشأ علم الكلام واشتغل الناس به اتبعوا الظنون والأهواء وتفرقت بهم السبل ، حتى حق عليهم قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما رواه أبو هريرة " تفرقت اليهود على احدى وسبعين أو اثنتين وسبعين فرقة والنصارى

مثل ذلك ، وتفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة" (١) ، ولا نجد هذه الفرق في الفقه الاسلامي (٢) ، ولو كان ظنا كظنون علم الكلام لافترق الناس فيه ذلك الافتراق الواسع الذي محق الأصول والفروع ، ولم يكن الخلاف بين أهل الفقه في بعض الجزئيات يحمل تلك النتيجة التي أفرزها علم الكلام ، ذلك أن الفقهاء كانت تجمعهم أصول فقهية عظيمة ، ويتفقون على جملة الأحكام الشرعية ، فأصول المسائل الدينية بينة ظاهرة معلومة لا خلاف فيها ، ويبقى الخلاف في بعض مسائل الاجتهاد وذلك لأسباب كثيرة معلومة (٣) ، ومع ذلك فان الصواب لم تجهله الأمة في هذه المسائل بل الحق فيها معلوم وان اختلف فيها الناس وتفاوتت فيها ادراكاتهم .

وقد شبه الامام ابن تيمية الخلاف بين أهل الفقه من أهل السنة بالخلاف في الجزئيات الذي وقع في شرائع الأنبياء ، فأصول الأنبياء واحده في التوحيد وأصول الشرائع ، وخلافهم في تلك الجزئيات لا يخرجهم عن مسمى الأمة الواحدة ، لأن الأصول الثابتة بالكتاب والسنة والاجماع هي بمنزلة الدين المشترك بين الأنبياء ليس لأحد خروج عنها ، ومن دخل فيها كان من

(١) رواه الترمذى ٢٥/٥ وقال حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح ، وابن ماجه في سننه ١٣٢١ ، وقد روى معنى هذا الحديث عن عوف بن مالك وأنس بن مالك ومعاوية بن أبي سفيان وسعد وعبد الله بن عمرو .

(٢) نعم لا تجدها كما هي عند فرق المتكلمين ، ومع الاعتراف بوقوع التعصب للمذاهب ووقوع النزاع بين أتباعها والانتصار لها بالحق وبالباطل الا أن هذا لا أصل له يؤيده عند الأئمة المعتمدين من أئمة السلف ، بخلاف فسوق المتكلمين فذلك من أسسهم العقيدية .. ولا يبعد أن يكون المسئول عن ذلك هو علم "الكلام" لأن التعصب سببه انتشار الرأي المذموم والجهل بالسنة وهذه من صفات المتكلمين .

(٣) انظر أسباب الخلاف بين الفقهاء في كتاب رفع الغلام عن الأئمة الأعلام لشيخ

الاسلام ابن تيمية مجموع الفتاوى ٢٣١/٢٠ وما بعدها ..

أهل الاسلام المحض وهم أهل السنة والجماعة (١) ، وذلك كله من بركة اتباع العلم لا اتباع الظن ، ووقوع الخلاف في بعض الجزئيات لا يُغيّر من هذا المعنى ، ولذلك فإن الفقه الاسلامي التي تلقتة الأمة من علماء الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة المشهورين ومن حذا حذوهم واتبع آثارهم علمٌ ، وأوجب لأهله الهداية والألفة وأبعدهم عن الضلالة والفرقة والظنون ، وهذا معلوم من سيرة فقهاء الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة ، فانك لا تجدهم متباغضين متفرقين يتبعون الظن ، بل تجدهم متوالين متحابين أهل سنة واحدة في الاعتقاد ومتفقين على فهمهم لأصول الشريعة وان تفاوتت علومهم وادراكاتهم لبعض مسائلها الجزئية ، وذلك على الضد من حال علماء الفرق الجدليين فان الخلاف بينهم أشبه بالخلاف بين أهل الشرك من اليهود والنصارى كما أشار الى ذلك الحديث ، فهو خلاف في أصول الشريعة تبعه فرقة وتباغض وتكفير وتبديع واختلاف في أصول الأحكام ، وذلك كله ناتج عن مخالفة السنة في الاعتقاد والعمل ، واتباع علم الكلام ، وشتان بين العلم الذي تورثه هذه الشريعة لأهلها وبين ما ورثه علم الكلام للفرق الضالة (٢) .

ولعل في هذا تذكرة لمن أراد أن يعرف الفرق بين علم " الفقه " وعلم " الكلام " وأن أصحاب تلك المذاهب المقصّر منها والغالي قد جهلوا

- (١) مجموع الفتاوى الكبرى ١٩/١١٦-١١٧-١١٨-١١٩-١٢١ .
- (٢) انظر في المقابلة بين الأمرين وآثارهما ، كتاب الاقتصام ٢/٢٣١-٢٣٢ ، ولا يقال أن علماء الكلام اتفقوا على بعض الأصول وذلك مثل اثبات وجود الله ، واثبات الرسالة والمعاد ، واحتكموا الى العقل في كل ذلك ، لأننا نقول ان اثبات الوجود لا يحتاج الى كل ذلك الجدول فقد أثبتته الكفار من قبلهم . وأما المعاد فمع اثبات أصله فقد اختلفوا فيه اختلافا عجيبا ، وأما أصلهم الذي يتلقون منه وهو العقل فقد اختلفوا في ماهيته ... ولذلك لما انحرفوا عن منهج الرسل في التلقى وتقرير أمور الدين لم يزدادوا الفرقة ... ولم ينفعهم اتفاقهم في بعض الأمور ...

حقيقة الفقه ، وأوقعتهم مصطلحات علم الكلام فى تلك المقالات .

ولا يقال أن " للكلام " منفعة وهى دفع الشبه عن العوام ، وقد بين الغزالي أنه ليس له سوى هذه المنفعة . (١)

ولا ينعنى انتشار سلطان المتكلمين فى قرون كثيرة أن أقول ان اثم علم الكلام اكبر من نفعه ، وقد أشار الغزالي الى وجوب الحيلولة بين العوام وبين " الكلام " ولم يستثنى الا بعضا منهم اصابته البدعة ولا يمكن رفعها الا بالمجادلة ، ومع ذلك فقد تحفظ فى ذلك خوفا من شرور علم الكلام (٢) ، وهو شبيه باستعمال بعض الأئمة له عند ضرورة مناظرة أئمة البدع ، وليس له بعد ذلك من منفعة ، يقول الغزالي : " وأما منفعته فقد يظن ان فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هى عليه ، وهيهات ، فليس فى الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف ، ولعل التخبيط فيه أكثر من الكشف والتعريف ، وهذا اذا سمعته من محدث .. ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة وبعد التغبيل فيه الى منتهى درجة المتكلمين ... " (٣) .

وبعد فقد أطلت فى اقامة هذا الأصل وتوطيده لأن كثيرا من مسائل البحث الخاصة بمنزلة الفقه الاسلامى سوف تبنى عليه ، ولكل منها موضع يناسبه ..
ونسأل الله العون والسداد .

(١) الاحياء ١٦٨/١ .

(٢) المصدر السابق ١٦٧/١ .

(٣) المصدر السابق ١٦٨/١ وسأذكر ان شاء الله فى الموضع المناسب ما قاله بعض أهل العلم عن رجوع الغزالي الى كتب الحديث يطلب فيها معرفة الحقائق واعراضه عن الطرق الأخرى .

المبحث الثالث : الفرق بين " الفقه " و " الشريعة "

عرفنا مما سبق أن الشريعة هي " نصوص الكتاب والسنة " ، وان الفقه هو العلم بالأحكام العملية المجمع عليها والمختلف فيها التي استنبطها المجتهدون من الأدلة الشرعية التفصيلية ، وبناء على هذا فان " الشريعة " غير " الفقه " ..

وأناقش هنا أموراً :- في ثلاثة مباحث :-

الأول :- جواز اطلاق لفظ " التشريع " على " الاجتهاد " ولفظ الشريعة على " الفقه " ذلك أنه اذا جاز اطلاق لفظ " التشريع " على " الاجتهاد " فكان " المجتهد " " مُشَرِّعاً " فانه يجوز أيضاً أن نطلق لفظ الشريعة على " الفقه " لأنه ثمرة الاجتهاد الذي هو عمل المجتهد . والصواب عدم جواز ذلك والدليل عليه أن الأصوليين قد اتفقوا على أن محل " الاجتهاد " (١) هو الأدلة الشرعية ، وأن عمل المجتهد هو

(١) تعريف الاجتهاد في اللغة : جاء في لسان العرب الجهد و الجُهد الطاقة ، قال ابن الأثير " قد تكرر لفظ الجهد و الجُهد في الحديث وهو بالفتح المشقة . وقيل المبالغة والغاية ، وبالضم الوسع والطاقة ، وقيل هما لغتان في الوسع والطاقة ، فأما في المشقة والغاية فالفتح لا غير " ، ويقال لمن جد في عمله جَهَدَ يجتهد جَهْدًا و اجْتَهَدَ ، قال الأزهري " الجهد بلوغك غاية الامر الذي لا تألوا على الجهد فيه تقول جهدت جهدي واجتهدت رأى ونفسي حتى بلغت مجهودي " مادة جهد .

والاجتهاد افتعال مأخوذ من الجهد والطاقة ، ويقال التجاهد ، وكلاهما بذل الوسع والمجهود ، ، فالاجتهاد بذل الوسع في طلب أمر من الأمور ، مادة جهد اللسان ، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير ١/٣٧٠ .

- الاستنباط والكشف، يُعرف ذلك من النظر في تعريفات الأصوليين ، منها :
- الاجتهاد " استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية " (١)
- الاجتهاد " استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم " (٢)
- الاجتهاد " بذل المجهود في العلم بأحكام الشرع " (٣)
- الاجتهاد " بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة " (٤)
- الاجتهاد " بذل المجهود في استخراج الأحكام الشرعية ، فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه " (٥)
- الاجتهاد " استنفاد الطاقة في طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم ومصدر ذلك هو الشرع (٦)

- الاجتهاد " بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني " (٧)
- الاجتهاد " استفراغ المجهود في استنباط الحكم الشرعي الفرعي من دليله " (٨)

-
- (١) منهاج الأصول في علم الأصول للقاضي البيضاوي مع شرحي البدخشسني والاسنوي ١٩١/٢ - مطبعة محمد علي صبيح بمصر.
- (٢) حاشية العطار على جمع الجوامع ٤٢٠/٢
- (٣) روضة الناظر لابن قدامه ١٩٠ ، المطبعة السلفية ١٣٨٥ هـ.
- (٤) المستصفى مع فواتح الرحموت ٣٥٠/٢ ،
- (٥) شرح المنار لابن ملك ٨٢٣/٢ ،
- (٦) الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم ١٤٨٧/٨ - ١٤٨٠ ، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز - مكتبة عاطف ١٣٩٨ هـ.

- (٧) فواتح الرحموت بشرح مسير الثبوت ٣٦٢/٢ مع المستصفى للغزالي .
- (٨) مرآة الأصول ٤٦٤/٢ .

والذى يظهر من هذه التعريفات مجتمعة^١، أن الاجتهاد الشرعى لا يمكن تصوره الا بوجود المجتهد، وبالرجوع الى أدلة الشرع . فلا بد من بذل الجهد واستفراغه وهذا عمل المجتهد ، ولا بد من وجود أدلة شرعية لرجوع المجتهد اليها ، أمران ضروريان لا يتحقق الاجتهاد بدونهما ، فالاجتهاد اذا طريق للكشف عما تضمنته " الشريعة " من أحكام فالمجتهد سواء كان اماما كأبى بكر رضى الله عنه أو مفتيا كأحد علماء الصحابة ليس له إلا الكشف عن الحكم وتطبيقه ، ولا يملك أى سلطة تشريعية ، ومهمته حراسة أحكام الله تعالى من أن تُضَيَّع أو تُبَدَّل (١) ، ولذلك فان اقامة الكتاب شرط لطاعة الامام فى اجتهاده ، وكذلك فى طاعة المجتهد فى قضائه وفتواه ، وهذا محل اجماع بين المسلمين (٢) .

(١) على طريق العودة الى الاسلام ٥٧-٦٢ - الدكتور محمد سعيد البوطى -

مؤسسة الرسالة - الطبعة الأولى .

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ١٢/٢٢٢ ط ٢ ١٣٩٢ هـ دار الفكر - بيروت

وانا أطلق لفظ الكتاب فى مثل هذا الموضع شمل السنة ، وقد ورد هذا

الشرط فى السنة عن أنس بن مالك رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه

وسلم قال : اسمعوا وأطيعوا وان استعمل عليكم عبد حبشى كأن رأسه

زبيبه ما أقام فيكم كتاب الله " ومثله حديث أم الحصين رضى الله عنها :

" ... إن أمر عليكم عبد مجذع حسبها قالت أسود يقودكم بكتاب الله

فاسمعوا له وأطيعوا " ومثله فى رواية الترمذى . انظر الأحاديث فى

كتاب الأحكام باب السمع والطاعة للامام ما لم تكن معصية ، فتح البارى

شرح صحيح البخارى ١٣/١٢١ حديث رقم ٧١٤٢ ،

وعند مسلم فى كتاب الامارة باب وجوب طاعة الأمرء فى غير معصية ،

وفى هذا دليل يؤيد ما ذكرته سابقا من أن مهمة المجتهد سواء كان
اماما أو قاضيا أو مفتيا هي الاجتهاد فى التعرف على حكم الله من مصدره
الذى هو الشريعة ثم تطبيقه (١) ، وليس لأحد منهم حق التشريع ، وسواء
أكان المجتهد فردا أو جماعة كأهل الحل والعقد وهم المجمعون على أمر
من الأمور الشرعية " فالحاكم هو من صدر منه الخطاب وهو الله تعالى ،
فهو الذى يشرع الحكم وينشئه وعمل الرسول صلى الله عليه وسلم هو تبليغ
هذا الحكم الى الناس ، وعمل المجتهدين من بعده هو اقتباس هذا الحكم
من الأدلة التى نصبها الشرع لمعرفته " (٢)

فعمل المجتهد اذا لا يتعدى هذه الصورة ، فهو اما أن يستنبط الحكم
أو يطبقه على الواقعة (٣)

ولهذا نصب د . الأفغانى - فى رسالته " الاجتهاد ومدى حاجتنا
اليه فى هذا العصر " - فصلا عنوانه " الاجتهاد ليس تشريعا " قرر فيه -
بعد أن بين تعريف الاجتهاد وأورد كلام الأصوليين فيه - أن الاجتهاد هو
الاستنباط من الأدلة فقال :

" يتضح مما قد منا من تعريف الاجتهاد أنه ليس بتشريع للأحكام وانشائها (٤)

وأن المجتهد ليس مشرعا وانشائها لها ، فان الاجتهاد هو بذل الجهد من
الفقيه فى استخراج الحكم الشرعى من دليله الشرعى ، والمجتهد هو : الذى
يبذل جهده فى استخراج الحكم الشرعى من الدليل الشرعى فوظيفته الكشف
والابانة " (٥)

(١) قد يكون التطبيق لغير المجتهد ، كما يطبق المسلم الفتوى على نفسه وهو

ليس بمجتهد - انظر الاعتصام ١٦١ / ٢ .

(٢) أصول الفقه د . حسين حامد حسان ١٣٤ هـ (٣) الاعتصام ١٦١ / ٢ .

(٤) الأولى أن يقول " وانشاء لها " (٥) الاجتهاد ومدى حاجتنا اليه فى هذا
العصر ١٥٢ ، د . سيد محمد الأفغانى ، الناشر دار الكتب الحديثة
مصر - الطبعة بدون .

والآن بعد هذه الدراسة يمكنني أن أذكر أهم الفروق بين التشريع

والاجتهاد - وهي مبنية على قواعد متفق عليها كما بينته سابقا .

١ - ان المشرع - وهو الله سبحانه - منشىء للأحكام ، وأن المجتهد مستنبط للحكم وكاشف عنه .

٢ - ان المشرع - وهو الله سبحانه وتعالى - له الطاعة والاتباع لذاته ، وأن ما سواه في مقام العبودية سواء أكان رسولا ، أو من المجتهدين اماما أو قاضيا أو مفتيا فردا أو جماعة فالشارع متبوع والمجتهد تابع .

٣ - أن الشريعة معصومة ورسولها معصوم ، والمجتهد ليس بمعصوم الا اذا أجمع المجتهدون على أمر من الأمور الشرعية . (١)

٤ - أن المشرع لا يُسأل عما يفعله ، والمجتهد يسأل عما يفعل (٢) ، ذلك أن الله هو الحق وهو العليم الحكيم " لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ " (٣) أما البشر فهم غير معصومين الا الرسل عليهم السلام .

٥ - أن المشرع له حق النسخ والتبديل - كما كان له حق التشريع - وقد انقطع هذا بانقطاع الوحي - وأما المجتهد فليس له شيء من ذلك لا تغير ولا تبديل ولا نسخ ولا تعطيل ، بل عليه الانقياد والانعان لحكم الله سبحانه ، وذلك فرض على البشر أجمعين .

(١) سيأتى بان الله تعالى الحديث عن عصمة الاجماع في فصل مستقل

(٢) أى يسأل عن الحجة التي أوجبت له أن يقول بهذا الحكم مع الأدب فى السؤال وطلب ازالة الاشكال ان وجد .

(٣) سورة الأنبياء : آية ٢٣

وبهذا يتضح خطأ بعض الباحثين الذين يقسمون التشريع الى قسمين :

تشريع ابتداءً وهو حق الله ، وتشريع ابتناءً وهو حق المجتهدين . (١)

والصواب أن عمل المجتهدين لا يسمى تشريعاً ابتناءً بل هو اجتهاد

مبنى على التشريع الذى هو الوحي ، وهذا مقتضى المعنى اللغوى والمعنى

الاصطلاحى للاجتهاد .

ولعل بعض من يذهب الى هذا التقسيم قد تأثر بما ورد عند بعض

المحققين من تجويز اطلاق لفظ " المشرع " على " المجتهد " وتقسيم

الشرع الى ثلاثة أقسام :

الأول :- شرع منزل وهو الكتاب والسنة .

الثانى :- شرع مؤول وهو اجتهادات العلماء المجتهدين .

الثالث :- شرع مبدل " وهو الكذب على الله ورسوله أو على الناس

بشهادات الزور ونحوها ، والظلم البين ، فمن قال هذا من شرع الله فقد كفر

بلا نزاع كمن قال ان الدم والميتة حلال ، ولو قال هذا مذهبي ونحو ذلك (٢)

وأبدأ بالتعرف على وجهة نظر الشاطبى وذلك من كتابه الموافقات ، عنون

الامام الشاطبى بقوله مسألة " الفتى قائم فى الأمة مقام النبى صلى الله عليه

وسلم " (٣) . ثم بين أن هذا المقام هو مقام التعليم والانذار وتبليغ الأحكام

والاجتهاد فى استنباطها وتطبيقها على الحوادث .

(١) أصول الشرعية الاسلامية مضمونها وخصائصها ٢٦ - الدكتور على جريشه

الطبعة الأولى مع أنه يفضل أن لا تطلق " الشريعة " على " الفقه " ص ٩ وهذا قصد

طيب ولكنه لا يتحقق على الوجه المطلوب إلا على ما قدمته من بيان الفرق

بين الاجتهاد والتشريع . الموافقات ٤/١٦٢ - ١٦٣ .

(٢) مجموع الفتاوى الكبرى - انظر ٣/٢٦٨ - ١١/٢٦٤ - ٨/٣٠٨

(٣) الموافقات ٤/١٦٢ - ١٦٣ .

واستدل على اثبات هذا المقام بأن العلماء هم ورثة الأنبياء كما ورد في الحديث (١) ، فهم ورثته ونائبون عنه في التبليغ كما في الحديث الآيلفغ الشاهد منكم الغائب" (٢) ثم بين خطورة منزلة المفتى حيث ذكر أن الأمة ترجع الى علمائها ويجب عليها اتباعهم لأنهم يأمرونها بالمعروف ، فالعالم الذى يأمر بالمعروف يجب اتباعه ، والمفتى فى هذه المنزلة ، فلا بد أن يطابق فعله قوله (٣) وبنى على هذه المسألة مسألة أخرى بين فيها ما يجب على المفتى ليكون قدوة لغيره وأسوة طيبة (٤)

فالمسألة الأولى فى بيان منزلته ، والتي يعدها فى بيان ما يجب عليه وقد وضعه الشارع فى هذه المنزلة .

وتقسيم الشاطبى فى بيان منزلة المفتى وأنه وارث معلّم ونائب مبلّغ لا كلام فيه ، ثم قال " المفتى شارع من وجه ، لأن ما يبلغه من الشريعة ، أما منقول من صاحبها ، وإما مستنبط من المنقول ، فالأول يكون فيه مبلغا ، والثانى يكون فيه قائما مقامه فى انشاء الأحكام ، وانشاء الأحكام إنما هو للشارع " (٥)

والى هنا - فان النص فى غاية الاحكام وهو حاصل ما تقرر سابقا من أن انشاء الأحكام إنما هو للشارع ، وأن عمل العالم الوارث لعلم النبى هو التعليم

(١) قطعة من حديث رواه الترمذى فى العلم باب ما جاء فى فضل الفقه على العبادة ٤٨-٤٩ - وأبوداود ٣١٧/٣ ، وابن ماجه ٨١/١ كلهم رواه عن ابى الدرداء وصححه الألبانى فى صحيح الجامع الصغير ٣٠٢/٥

(٢) فتح البارى بشرح صحيح البخارى ، كتاب العلم ١/١٩١ .

(٣) انظر المقدمة الثامنة من كتاب الموافقات ١/٣٤ .

(٤) انظر المسألة الثالثة ١٦٧/٤ وقد صرح بينائها على ما قبلها فقال: "تبنى على ما قبلها وهى أن الشرع لا تصح من مخالف لمقتضى العلم"

(٥) الموافقات ٤/١٦٣ .

والانذار والتبليغ واستنباط الأحكام وتطبيقها على الحوادث الجديدة ، وعمله هذا هو الاجتهاد بالمعنى العام (١) الذى يجمع ذلك كله .

ثم إن الشاطبى عرض بعد هذا التقرير الحسن الى النظر فى جواز اطلاق لفظ "الشرع" على عمل المجتهد ، فقال : بعد النص السابق مباشرة "فإذا كان للمجتهد انشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع واجب اتباعه ... " (٢)

والظاهر من عبارة الشاطبى : أنه جزم بأن "انشاء الأحكام إنما هو للشارع" على سبيل الحصر ثم قال "فإذا كان للمجتهد انشاء الأحكام ... " وهذا فيه شيء من الاحتمال لسببين :-

الأول : أنه خلاف ما جزم به من قبل على سبيل الحصر ،

الثانى : أنه علقه بقوله "فإذا كان .. " ،

وبهذا يتبين أن الشاطبى يجزم على سبيل الحصر بالقضية الأولى دون الثانية وسبب ذلك أن القضية الأولى مقطوع بها عنده ، وإنما ذكر ما بعدها ليبيين خطورة منزلة المجتهد وأنه يجب اتباعه لأنه إما مبلغ عن الشرع وأما مستنبط منه ، ولذلك ختم مسأله بقوله : " وعلى الجملة فالمفتى مخبر عن الله كالنبي (٣) وموقع للشرعية على أفعال الملكين بحسب نظره (٤) كالنبي ونافذ أمره فى الأمة بمنشور الخلافه كالنبي ولذلك سمو أولى الأمر ، وقُرن طاعتهم بطاعة الله

(١) أقصد بالمعنى العام أى الاجتهاد فى تعلّم العلم وتعليمه والدعوة الى

الله سبحانه والاجتهاد فى استنباط الأحكام لمن قدر عليه .

(٢) الموافقات ١٦٣/٤

(٣) قصد الشاطبى مخبر عن النبي أى فى حياته فعنه صلى الله عليه وسلم أو عن من سمعه وبعد وفاته عليه الصلاة والسلام يكون الاخبار عما بلغه من الكتاب والسنة .

(٤) أى بحسب اجتهاده والحكم الشرعى الذى توصل اليه .

ورسوله في قوله تعالى " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم " (١) والأردلة على هذا المعنى كثيرة " (٢) وبين في هذا النص أن الامام الشاطبي لم يصف المجتهد بأنه منشىء للأحكام وشارع لها ، بل وصفه بأنه مخبر ومطبق للأحكام على الحوادث ، وتجب طاعته كما تجب طاعة أولى الأمر بشرطها (٣) .

وقد سبق جزمه بأن انشاء الأحكام إنما هو لله ، وتعليقه للمسألة بقوله " فإذا كان للمجتهد انشاء الأحكام .. " وبهذا يتبين لي أن مقصود الشاطبي هو ما قرره في آخر النص وإنما عرض للمجتهد بتلك الطريقة ليبين خطورة منزلته وأن عليه أن يحكم الوحي على نفسه اعتقاداً وعملاً على التمام والكمال ، وبهذا يتبين أن تسميته " شارع من وجه " بهذا التقييد إنما هي تسمية لفظية لا تناقض قوله من أن انشاء الأحكام وشرعها إنما هو لله سبحانه . هذا من وجهة قصد الامام الشاطبي رحمه الله .

وأما من وجهة النظر المطلق في التسمية فاني لا أرى صحتها لا من الناحية اللغوية ولا من الناحية الاصطلاحية وذلك لما بينته سابقاً (٤) .

ولا يقال لا مشاحة في الاصطلاح إذا سلم المقصد ، بل فيه مشاحة وخاصة في المصطلحات التي تختص بالأمور الاعتقادية ومنها سألتنا هذه (٥) بل ان

(١) وهذه الطاعة شرط القران لها وكذلك السنة أن تكون في المعروف لا في المعصية . انظر ص ٦٤

(٢) الموافقات ١٦٣/٤ .

(٣) وشرط طاعته على المكلف أن يطابق قوله فعله ، ولا تخالف فتواه النص والاجماع فان علم المكلف منه ذلك لم تجز له متابعتة ، بل الواجب عليه متابعة من اتصف بالصفات التي ينبغي أن يلتزم بها أهل العلم وهذا هو مقصد الشاطبي . انظر المقدمة الثانية عشرة ، الموافقات ١/٢٥ وما بعدها .

(٤) انظر ما سبق - ٦٤/٦٢

(٥) انظر التمهيد لتجلية هذه العقيدة وهي أن التشريع وهو انشاء الأحكام إنما هو لله سبحانه لا يشاركه فيه أحد من خلقه لا نبي مرسل ولا ملك مقرب .

المشاحة تنبغى فيما هو أهون من ذلك ، فان مخالفة المصطلح للمعنى اللغوى والمعنى الشرعى توجب رده وتصحيحه ، أما بالنسبة للتقسيم المذكور فى كلام ابن تيمية فهو ليس تقسيما مستندا على أصل علمى ، بل صرح هو فى موضع بأنه مما جرى به عرف الناس وفى الموضع الآخر ذكر أنه مما ورد فى كلام الناس (١) ، ولم يصرح بأنه مذهب أحد من أهل العلم .

والصحيح خلاف هذا التقسيم ، فاما القسم الأول فاطلاق لفظ الشريعة عليه ظاهر ، وأما القسم الثانى وهو آراء العلماء المجتهدين فالذى ينبغى أن يُطلق عليه هو اصطلاح " الفقه الاسلامى " (٢)

الثانى : مناقشة القول بأن الشريعة والفقه بينهما العموم والخصوص

من وجه :

فقد ذهب بعض الباحثين الى أن " النسبة بين الفقه والتشريع العموم والخصوص من وجه ، فيجتمع الفقه والتشريع فى الأحكام التى أصاب المجتهد فيها حكم الله ويذترق الفقه عن التشريع فى الأحكام التى أخطأ فيها المجتهد ، وتفترق الشريعة عن الفقه فى الأحكام التى تتعلق بالناحية الاعتقادية والأخلاقية ويقصص الأمم الماضية " (٣)

- (١) مجموع الفتاوى الكبرى ٣/٢٦٨ ، ١٩/٣٠٨ ، ١١/٢٦٤ .
- (٢) أما ما ورد فى عرف الناس أو كلامهم من أن " الشرع المبدل " الذى هو الكفر كما صرح ابن تيمية فهل يسمى شريعة أم لا ؟ والأقرب الى الصواب تسميته كذلك لأن شرائع الشرك والكفر - أنشأت بغير ان من الله - وابتدأها من لم يكن مؤمنا بالله ورسله فهى حينئذ شريعة باعتبار المعنى اللغوى ، وفى شرائع الكفر يتصور الانشاء للأحكام ، وأما فى دائرة الاسلام وهو ما نحن فيه فاما انشاء للأحكام وهو حق الله وذلك هو الشريعة كتابا وسنة ، واما استنباط منهما وذلك هو الفقه .
- (٣) تاريخ الفقه الاسلامى - د . عمر سليمان الأشقر ١٩ ، مع أنه اشار الى أن معنى " التشريع " الابتداء فى الشئ ، ونقله عن ابن كثير وهذه الاشارة لم أجد لها - حسب علمى - فى أكثر كتب تاريخ الفقه والشريعة والمدخل لدراسة الشريعة ، ولكنه لم يؤسس عليها شيئا فى هذا الموضع ، انظر كتابه خصائص الشريعة الاسلامية .

ويناقش هذا الكلام حسب ما قررته سابقا ، وحاصله أن الشريعة هي نصوص الكتاب والسنة . واصابة المجتهد للحكم لا تجعله من نصوص الكتاب والسنة بل ان ما أصاب فيه المجتهدون وما أخطأوا وانما هو الفقه ، والمؤلف صرح بذلك حيث قال بعد هذا الذي قرره " اما الفقه فهو آراء المجتهدين من علماء الأمة " (١)

وهناك من الباحثين من ذهب الى خلاف الرأي السابق وذكر أن في التسوية بين الفقه والشريعة في اطلاق لفظ أحدهما على الآخر ، أو أن يكون بينهما العموم والخصوص من وجه تساهل : ثم قال : " ومرد ذلك هو أن المجتهدين لا يقصدون التشريع باجتهاداتهم وانما يستهدفون الوصول الى وجه الصواب في أحكام المسائل التي تُعرض عليهم ويرومون محاولة الوقوف على مراد الشارع في كل مسألة اجتهادية لأنهم يؤسسون اجتهادهم على مبادئ الشريعة العامة (٢) وقواعدها الأصولية " (٣) .

وعلى هذا الذي اخترته يوجب الاقتصار على اطلاق لفظ الشريعة والتشريع الاسلامي على كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ، وأما ما يستنبطه المجتهدون منهما فهو من " الدين " ومعنى ذلك أنه ملزم للمجتهد ومن تابعه على ذلك ، أما من ناحية التسمية فيسمى " الفقه " ولا يشارك الكتاب والسنة في اسم " الشريعة " لأنها انما وردت خاصة بكلام الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، فما أوحاه الله لرسوله عليه السلام هو " الشريعة " وما استنبطه المجتهدون منها هو " الفقه " .

(١) تاريخ الفقه الاسلامي ١٩٠١ . (٢) ويؤسسونها على الأدلة الجزئية كذلك .

(٣) مفهوم الفقه الاسلامي وتطوره وأصالته ١٨-١٩٠١ .

(٤) سيأتي زيادة بيان عند الحديث عن منزلة الاحكام المختلف فيها ان شاء الله .

الثالث : وصف " الفقه " بأنه تشريع الهى أو بأنه تشريع اسلامى ،

أو بأنه تشريع اسلامى وضعى :

وقد أشار بعض الباحثين الى هذا فقال :

" ويطلق على التشريع المستمد من مصدره الالهى التشريع السماوى بينما يوصف التشريع الذى يسنه الانسان بأنه تشريع وضعى وبناءً على هذا المعنى فان التشريع الاسلامى ينقسم من حيث مصدره الى قسمين : تشريع الهى محض : ويشمل القواعد التشريعية المستمدة من النصوص الثابتة كالقرآن والسنة ... وتشريع اسلامى وضعى ويشمل الآراء الفقهية الواردة عن الفقهاء المجتهدين ...

وحاصل ما جاء فى هذا النص ما يأتى :

١ - ان التشريع السماوى هو المستمد من المصدر الالهى

٢ - أن التشريع الوضعى هو ما يسنه الانسان ،

٣ - أن القواعد التشريعية من التشريع الالهى المحض ،

وأن اجتهادات المجتهدين من التشريع الاسلامى الوضعى ،

٤ - أن معنى اسلامى وضعى - كما ورد فى النص السابق عند المؤلف -

أى من التشريع الاسلامى ومن وضع الانسان .

والجواب عن هذا القول كما يلى :-

أولاً : أن " القواعد التشريعية " هى " من الفقه الاسلامى " وهى مستمدة

من القرآن والسنة فكيف تكون تشريعاً الهياً محضاً ؟ ، وقد بينت سابقاً أن

الشريعة هى " نصوص الكتاب والسنة " والفقه هو استنباط المجتهدين من

الأدلة ، والقواعد من الفقه ، والكاتب يؤكّد على أنه من التشريع المحض

وهو خلاف الصواب وخطأ محض .

(١) المدخل للتشريع الاسلامى ، نشأته وأدواره (١١) .
(٢) القاعدة الفقهية ما هى الأضابط لفروع فقهية كثيرة ، يسهل على الفقيه الرجوع الى تلك الفروع ، ولا تصلح للاستدلال ابتداءً ، اللهم إلا ما ورد النص بها كقاعدة " لا ضرر ولا ضرار " وما مثلها ، انظر القواعد الفقهية وأثرها فى الفقه الاسلامى للاستاذ على احمد غلام ١٦٨ وما بعدها .

ثانيا : أما قوله بأن الفقه الاسلامي " اسلامي وضعي " أى من المصدر الالهى " التشريع السماوى " ومن وضع الانسان أى " التشريع الوضعى " فمضطرب جدا ، وما يذهب اليه هذا الكاتب مناقض صراحة لاجماع المسلمين لأن الفقه الاسلامي مصدره الكتاب والسنة فمنهما يُؤخذ وبهما يُصحح ولا شرعية له بغير ذلك بتة ، بل لم يكن فقها اسلاميا إلا برجوعه الى شريعة الاسلام ، فاذا لم يرجع الفقهاء الى هذين المصدرين الكتاب والسنة فلا عبرة بما يقولونه ولا شرعية له ، بل إن ما يذهب اليه البشر من " فهم " لا يستمدونه من هذين المصدرين يعتبر فهما غير اسلامي ، أى لا شرعية له فى دين الله ، ولهذا كانت القوانين الوضعية " وما تزال خارجة عن الشرع الاسلامي والسبب فى ذلك أنها لم تستمد من الوحي ، فهى ملغية ابتداء " (١).

فما كان من وضع البشر أى من وضع " العقل " أو كما يسميه الكاتب " التشريع الذى يسنه الانسان " أى التشريع الوضعى لا يمكن أن يسمى " تشريعا اسلاميا " ولا " فقها اسلاميا " . وحينئذ يمكن أن نتصور هذا الاضطراب الشديد ، والاختلال فى الفهم عندما نقول عن " الفقه الاسلامي " الذى هو مستنبط من الأدلة الشرعية بالاجماع أنه " تشريع اسلامي وضعي " !!

والحق أن الفقه الاسلامي فقه مستمد من الشريعة ، وقيد الشرعية فى تعريفه متفق عليه كما أسلفنا (٢) ولا صلة له بالتشريع الوضعى ، ولا يجوز

(١) ولا يقال إن فيها أحكاما يمكن أن يقرها الاسلام ؟ لأننا نقول أن اقرار الاسلام لبعض شرائع الجاهلية الأولى - مع تعديلها وأدخالها فى منهجه .. لتصبح منه وتأخذ شرعيتها من شرعيته لا يقتضى أنه جاء ليقر الجاهلية ولا يلغىها بل ألغاهها ابتداء لأنها لا شرعية لها فى دين الله وكذلك الحال فى القوانين الوضعية .

لأحد أن يصفه بأنه "اسلامى وضعى" ، فهذه عبارة خاطئة ، ومناقضة لتعريف "الفقه الاسلامى" وحقيقته ، ولا بأس بالتذكير بأقوال بعض أهل العلم وان كان ما ذكر سابقا كافيا فى الرد على مثل هذه الآراء ، قال ابن تيمية " وليس لأحد من المجتهدين غرض فى أن يثبت للأفعال أحكاما باعتقاد ه ولا أن يشرع ديننا لم يأذن به الله ... وانما مطلوبه أن يعتقد حكم الله ودينه (١) فـ " الفقه اسم للعلم الحاصل للمجتهدين المستنبطين للأحكام من أدلتها التفصيلية " (٢)

وأذكر هنا أيضا ما قلته سابقا من أن تحديد المصطلحات أمر ضرورى وكذلك ربطها بمعناها اللغوى والاصطلاحى دون مجاوزته ، حتى تستقيم المصطلحات وتستقر المعانى الشرعية ، ويسد الباب سدا محكما فى وجه التأثيرات الفكرية للمذاهب المخالفة للإسلام " (٣) .

ولا بأس هنا من التنبيه على ما أشار اليه البعض من مقارنة خفية بين الفقه الاسلامى والقوانين الوضعية ، فقال عن "الفقه الاسلامى" وله صفة الشمول ولكن على نحو أقل مما للشريعة وأكثر مما للقوانين الوضعية " (٤)

-
- (١) الرسائل المنيرية - الرسالة الثامنة ١/١٦١ .
(٢) حاشية سعد الدين على شرح مختصر ابن الحاجب ٢٥ .
(٣) وعدم تقييد بعض الدارسين للإسلام سواء عقائده أو أصوله الفقهية بالمصطلحات الشرعية أدى الى وقوع الاختلاف والتنازع ، ومن قال لا مشاحة فى الاصطلاح يجب عليه أن يقيد ذلك بعدم مخالفة المصطلحات للأصل اللغوى والشرعى والآضاعت المعانى اللغوية والشرعية وسط اضطراب المصطلحات ، فاذا جاء باحث يردّها الى معانيها اللغوية والشرعية ، قيل له لا مشاحة فى الاصطلاح ، والحق أن المصطلح الذى يناقض المعنى اللغوى والشرعى فيه مشاحة بل يجب رده كما أشرت سابقا وبيان الصواب ، والله أعلم .
(٤) المدخل لدراسة الشريعة - ٦٦ .

وهذا القول غير صواب لأن الفقه مظهر من مظاهر الشمول (١) لهذه الشريعة فكما لا يجوز عند هذا الباحث أن تقارن الشريعة الاسلامية من حيث شمولها بالقانون الوضعي ، فكذلك الفقه (٢) ، لأنه ثمرة من ثمارها فهي قاعدة له وأصل وهو ثمرة لها وفرع .

والحاصل أن ادراك خصائص الشريعة وخصائص الفقه الاسلامي أمر ضروري جدا لكي نخلص من التأثيرات الفكرية للمذاهب المعاصرة ، ولكي نبتعد ونحذر من الوقوع في الخلط بين خصائص الفقه الاسلامي والقوانين الوضعية حتى مجرد شعورنا بتقارب طبيعتهما وأهدافهما .

وبعد هذه الدراسة يتبين لى الأمور التالية :

- (١) أن الشريعة هي الوحي كتابا وسنة ، والفقه أفهام المجتهدين ،
- (٢) أن الشريعة معصومة ، لأنها هي الوحي ، والوحي بقسميه الكتاب والسنة معصوم ، أما الكتاب فلأنه كلام الله ، وأما السنة (٣) فلأنها وحي من عند الله معنىً ، واللفظ من عند رسوله صلى الله عليه وسلم .
- (٣) أن الفقه الاسلامي علم يشمل مسائل الاجماع والخلاف .

-
- (١) سيأتى بيان هذه الحقيقة في الفصول القادمة ان شاء الله ...
 - (٢) من المعلوم عند القانونيين أن القانون تنتهى حياته بالفائه أو نسخه وذلك ابطال له ، والفقه الاسلامي ثمرة يانعة باقية ما بقيت هذه الشريعة ، فكيف يقارن بالقوانين والحال هذه .
- انظر المدخل للعلوم القانونية ٢٣٥

وسأذكر أهم الفروق بينهما في موضعه من البحث ان شاء الله .

- (٣) السنة تشمل السنة القولية وال فعلية والتقريرية ، والعصمة ثابتة للسنة مع امكان وقوع الاجتهاد من الرسول وتصحيح الوحي له .
- ومعنى هذا أن السنة بجميع أنواعها تشترك مع القرآن في وصف الاكمال والعصمة ، لأنه لا نسخ بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذلك لقوله تعالى " اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام ديناً " .. سورة المائدة آية : ٣ ، وسيأتى بيان ذلك ان شاء الله .

(٤) أن الفقه الاسلامي غير معصوم من الخطأ في مسائل الخلاف

وأما مسائل الاجماع فهي معصومة وسيأتي بيان ذلك ان شاء الله ..

(٥) أن الفقه الاسلامي مصدره الشريعة كتابا وسنة ، وقيد " الشرعية "

متفق عليه بين الأصوليين ، فهو يستمد شرعيته من الاسلام ، بخلاف القوانين

الوضعية وغيرها من الأفهام البشرية ..

الفصل الثاني

المقصود من الثبات والشمول والأدلة على ذلك

ويشتمل على مبحثين :

- المبحث الأول :

المقصود من الثبات والأدلة على ذلك .

- المبحث الثاني :

المقصود من الشمول والأدلة على ذلك .

تمهيد وتوطئة :

ان جيل الصحابة رضوان الله عليهم قد أدرك صفات هذه الشريعة وآمن بها إيماناً لم يبلغ قمته جيل آخر من أجيال المسلمين ، ويرجع ذلك الى أنهم أوفر الأجيال حظاً في العربية والقدوة ، فقد انطلقت دعوة التوحيد على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يتلو القرآن معرفاً للناس بربهم الواحد سبحانه ، وأنزل الله سبحانه في هذا القرآن أكثر من الثلاثين من آياته كلها تتحدث عن التوحيد (١) ، وأخذ الرسول عليه الصلاة والسلام في تبليغ هذه الدعوة على تلك الطريقة الربانية والصحابة رضوان الله عليهم أشد ما يكونوا تأثراً بها واستجابة لها .

وكان من معالم تلك الطريقة الحديث الواسع المستمر عن صفات الله سبحانه وتعالى ، وتجديد معرفة الناس بهذه الصفات وتذكير الفطرة بها وإزالة الشبهات عنها ، واستمرار الخطاب والتربية على ذلك حتى تصح معرفة الناس بربهم وتعمق وترسخ فيستقر الايمان في القلوب في رضى وطمأنينة وقبول لأحكام هذه الشريعة ويتحقق الاستسلام لها والانعان ، فتارة يحدتهم القرآن عن قدرة الله التي ليس كمثله شيء ، ويستدل على ذلك بما في هذا الكون من مشهد السماء المرفوعة بغير عمد والأرض الممهودة ، والجبال المنصوبة ، والزروع والثمار ، والشجر والدواب ، والبحار والرياح ، والشمس والقمر ، والليل والنهار ، والأحياء والأموات ، والقبض والبسط ، والتصريف والتدبير ، كل ذلك في نظام محكم دقيق لا تدبره وتمسكه إلا قدرة عظيمة لا يمكن للعقل أن يتصور حد ودها حيث لا يعجزها شيء ولو لم تكن تلك القدرة العظيمة لانفرط عقد هذا الكون وانقطع التصريف والتدبير وانقطعت الحياة على الأرض " إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ

(١) قال الأستاذ محمود محمد شاكر عن القرآن الذي نزل بمكة وآياته " ٤٦١٨

جاء أكثرها في حجاج الكفار من أهل الملل جميعاً ، في شأن التوحيد =

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْ تَزُولَا ، وَلَإِنْ زَالَتَا إِنَّ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ
حَلِيمًا غَفُورًا * (١) ، وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة
والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون * (٢) .

فمن علم ما فى هذا الكون من مشاهد وأيقن أنها تحتاج الى تصريف
وتدبير بعد الایجاد والخلق والحفظ عرف من قدرة الله سبحانه ما يحمله
على الايمان بها وبصفة أخرى تلازمها وهى صفة العلم المحيط الذى لا يند
عنه شىء فى الأرض ولا فى السماء ، إذ لا يتحقق ذلك التصريف والتدبير
والحفظ إلا عن طريق علم واسع محيط لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السماوات
ولا فى الأرض .

وجميع المشاهد فى الأرض تدل على ذلك ، فكما عرض القرآن تلك
المشاهد الآتفة الذكر على العقل البشرى وهزبها الوجدان البشرى ليقرر
حقيقة القدرة التى ليس كمثله شىء ولا يعجزها شىء . . كذلك استخدم
المشاهد نفسها ليقرر حقيقة العلم الذى ليس كمثله شىء ولا يند عنه شىء .
فالسماء المرفوعة بغير عمد بجميع مجراتها تحتاج الى علم واسع محيط يُدبرها
ويصرفها . . والرزق الذى ينزل من السماء يحتاج أيضا الى ذلك العلم الواسع
المحيط ، فالمطر ينزل على الأرض يَقْدَرُ معلوم ويحفظ فيها بقدر معلوم ، والرياح
تُسَيِّرُهُ الى بقاع الأرض المختلفة بقدر معلوم . . ويجتمع هذا النوع من الرزق وغيره
كثير فى هذه الأرض بقدر معلوم .

= وتوجيه العبادة لله وحده وسائر العقائد التى اختلف الناس عليها بعد

أن تباغوا بينهم فبدلوا دين الأنبياء وحرفوه واتبعوا أهواءهم " ٥٤٧ -
أباطيل وأسحار - الطبعة الاولى ١٩٦٥ - مطبعة المدني - القاهرة .

(١) سورة فاطر : آية ٤١ - وهذه الآية جاء بعد تقرير الألوهية لله سبحانه بلا

شريك لا فى الخلق ولا فى الأمر .

(٢) سورة الزمر : آية ٦٢ .

وكل هذه الدلائل تدل على أن الله هو الاله المتصف بجميع صفات الكمال لا يستحق العبادة إلا هو ولذلك استنكر القرآن على الكفار اعراضهم عن هذه الدلائل البينات كما قال تعالى : " قُلْ أَغْنِيكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ . وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيًا مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِللسَّائِلِينَ . ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وللأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ . فَفَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزِينَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ " (١)

وهنا تظهر آثار التقدير والتدبير في الدلالة على صفات الله العليم الحكيم ومثل هذه الآيات قوله تعالى : " وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ " (٢) وقوله سبحانه " وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ " (٣).

والخلق بعد ذلك الذي قدر الله له أن يعيش على هذه الأرض يعيش بقدرات متفاوتة وصور مختلفة ، وألسنة مختلفة ، وآجال محددة ، وكل ذلك بقدر معلوم ، يقرره ويقدره ذلك العلم الواسع المحيط : " إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ " (٤) .

وما يحتاجه ذلك الخلق مما يعقل وما لا يعقل من أنظمة كونية ثابتة راسخة تتحقق بها الحياة على الأرض وتتييسر وتعيش بها الأحياء من أناسي ودواب وغير ذلك من خلق الله ، كل ذلك جعله الله في هذا الكون مستقرا الذي يوم القيامة بقدر معلوم ، وهو من أعظم آياته كما قال تعالى : " إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ "

(١) سورة فصلت : آية ١٠ (٢) سورة المؤمنون : آية ١٨

(٣) سورة الحجر : آية ٢١ (٤) سورة القمر : آية ٤٩ .

وَالنَّوَىٰ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ .
فَالِقُ الإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ
الْعَلِيمِ ، وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ
فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ * (١)

ثم تحدثت الآيات عن طبيعة هذا الانسان * وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ
وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ * (٢)

وهذا الانسان الذي كرمه الله وجعل منه قبائل وشعوبا جعل له نظاما
خاصا لسمعه وبصره وعقله وقلبه وجميع جوارحه يستعين به على اقامة الخلافة
فى الأرض وتعميرها . . وكل ذلك بقدر معلوم ، وقد عرض القرآن هذه الآيـة
على العقل والقلب البشرى ليؤمن * أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ . فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ
مَّكِينٍ . إِلَى قَدَرٍ مَّعْلُومٍ . فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ . وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ * (٣)

ثم أرسل له رسله وأنزل كتبه لكل جيل من الأجيال يُعلمه ما يحتاج من
عقائد وقيم وأخلاق وأحكام وكل ذلك بعلم واسع محيط ..

وختم ذلك بارسال رسوله محمد عليه الصلاة والسلام بشريعة الاسلام ليُعلم
هذا الانسان جميع ما يحتاجه من عقائد وقيم وأخلاق وأحكام فى كل قطر وعصر
وحال ، ما يختص به وحده وما يخصه مع الجماعه فى السر والعلن و الظاهر
والباطن ، كل ذلك بقدر معلوم ، يقرره ويقدره ذلك العلم الواسع المحيط .

وقد استمر منهج التربية الاسلامية يذكر المؤمنين بهذه الآيات التى تدل
على * الصفات * ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ، فالانهم هو الله الذى خلق
كل شىء وأحاط علمه بكل شىء وقدره تقديرا ليس كمثل شىء وهو السمع البصير ،

(١) سورة الأنعام : الآيات ٩٥-٩٦-٩٧ .

(٢) سورة الأنعام : آية ٩٨

(٣) سورة المرسلات : الآيات ٢٠-٢١-٢٢-٢٣-٢٤ .

ومن جهة أخرى استمر "الوحي" في إقامة الحجّة على الكافرين في مثل قوله تعالى :
" تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا ، الذى له ملك السماوات
والأرض ولم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك فى الملك وخلق كل شئ " فقد ره تقديرا ، واتخذوا
من دونه آلهة لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ولا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا ولا يملكون
موتا ولا حياة ولا نشورا " (١) . وفى هذه الآيات تبرز طريقة القرآن فى الدعوة فقد ذكر
من صفات الله سبحانه - كالخلق والتفرد بالملك ، والغنى عن الخلق والتدبير والتقدير -
ما يحمل القلب البشرى على طاعة هذا الاله واتباع شريعته .. وفى المقابل أثبت صفات
العجز والحاجة والافتقار لمن يتبعهم الكفار - من دون الله أو مع الله - وهذا المنهج
فى الدعوة والتربية اذا استعمل على هذا النحو وعرض على القلب البشرى فانه لا بد أن
تزول عنه الجهالة ويبصر الحق فانه رغب (٢) فى اتباعه سجد قلبه لعظمة هذا الخالق
سبحانه ثم تسجد جوارحه بعد ذلك لكل ما يجي من عند الله .

تسجد وقد شهدت هذا الاعجاز والابداع فى خلقه سبحانه لهذا الملكوت العظيم
ويزداد ايمانها بهذا الاعجاز والابداع بعد أن تشهد ثباتها وشمولها لكل ذلك الملكوت
وما فيه من مخلوقات .
ثم تسجد مرة أخرى لشريعة الله فتشهد فيها ذلك الاعجاز والابداع كما شهدت
فى ذلك الملكوت فى ثبات وشمول .

وقد استطاع منهج التربية القرآنية أن يعرف الناس بصفات الله على

(١) سورة الفرقان : الآيات : ١ - ٢ - ٣ .

(٢) لأنه قد يشهد الاعجاز ويبصر الحق ويعاند فهذا لا تنفع فيه
الحجة ، وقد قال الله عن مثل هذا : " ووجدوا بها واستيقنتها
أنفسهم ظلما وعلوا فانظر كيف كان عاقبة المفسدين " - سورة النمل
آية ١٤ .

هذا النحو حتى أخرج خير أمة للناس تتمثل في الجيل الأول ومن تبعه باحسان ، فأدرك الناس هذه المعاني وشهدوها بعقولهم واسماعهم وأبصارهم وقلوبهم فاستسلموا لكل ما يجيء من عند الله ، معرضين عما سواه ، مطمئنين لمظاهر الاعجاز في هذه الشريعة والثبات والشمول لكل ما يحتاجونه لاقامة الخلافة على الأرض ، وقد آمنت قلوبهم بهذه الحقيقة وأعرضوا عما سواه - أمام الحديث المستمر الذي حققه منهج التربية القرآني - قبل أن تنزل تلك الأحكام التفصيلية ، فلما نزلت ازدادوا ايمانا مع ايمانهم ، فأقاموا الخلافة في هذه الأرض تحكمها هذه الشريعة المعجزة المبدعة وسط هذا الملوك المعجز المبدع ، وشعار ذلك الاعجاز الابداع والشمول والثبات .

وهذا شيء يسير يصور لنا منهج التربية الذي تربي عليه ذلك الجيل فأدرك أول ما أدرك صفات الاله المعبود بحق على الكمال والتمام وحمله ذلك على تحقيق توحيد الألوهية فأمن وأذعن واستسلم لشريعة الله الواحد القهار وهو يعرف حق المعرفة صفاتها - صفات الكمال - فلم تدع شيئا من حياته إلا حكمته ولم يدع شيئا من أحكامها إلا خضع له ، فكانت الشريعة الثابتة الشاملة وكان الجيل القدوة لكل الأجيال " فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين " (١) نعم لو شاء الله سبحانه لهدى الناس أجمعين ، ولكنه أراد أن يبتلى عباده ويختبرهم ليكون الجزاء على ما يقع منهم . . . وجعل الهداية محتاجة من الانسان الى تسبب يقع منه فبقدر ما يبذل البشر من جهد للاستقامة ويقدر ما يصبرون عليها يكون نصيبهم منها ، ولقد

(١) الآية " قل لله الحجة البالغة " سورة الانعام : آية ١٤٩ .

بلغ الصحابة رضوان الله في بذل الجهد والصبر على الاستقامة والمحافظة عليها مبلغا لم يبلغه جيل آخر من أجيال المسلمين ، فكان لهم من السلامة في الاعتقاد واقامة الخلافة ما جعلهم قدوة لمن بعدهم ، بل وجعلهم الحجة على الخلق بعد كتاب الله وسنة رسوله (١) ، ولقد نعلم أن خيار هذه الأمة سلّموا الأمانة كاملة الى الجيل الذي بعدهم . . وما زالت الأمة في سلامة في الاعتقاد مجتمعة على اقامة الخلافة في الأرض . . حتى بزغت الأهواء - عند قوم لا خلاق لهم جاءتهم تلك الأمانة - وهم لم يجهدوا فيها شيئا فردوها ولم يأخذوها نقيصة صافية فالتفتوا الى مناهج أخرى يلتصون فيها النور والحق ، بهرهم زخرفها فوقعوا في مخالفة الصحابة واستدبروا منهج الصفاء والنقاء الرباني الذي عاش عليه ذلك الجيل القدوة وهو يتعرف على صفات الالهة ومعبوده ، ومن ثم يتعرف على صفات شريعته . . فأصابهم من الضلال ما جعل تفكيرهم سفسطة وجدلا ، وحياتهم من ثم مزرعة للبدع ومناهة يضيع فيها الجهد النفس والعقل وتكون نقلتهم الاخيرة نقلة بعيدة عن منهج التلقي عند الجيل الأول ، استقر عليها بعد ذلك مسلكهم في التريسة والتأليف . . وكان على قمة القيادة لأهل الأهواء - في هذا الشأن - طائفة المعتزلة ، ولم يلتفتوا الى مثل قوله تعالى : " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ " (٢) والصادقون هم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأبوا إلا مخالفتهم فذاقوا وبال أمرهم . . وأصاب المجتمع الاسلامي بسبب تغييرهم وتبديلهم وتلقيهم من روافد خارجية وعدم اكتفائهم بالوحي فـتـن أشدها الاضطرابات الفكرية . . ولولا أن قيض الله لهذا الدين من ينقى

(١) وذلك ما ورد في أمر الله لنا بأن نكون معهم كما سيأتي بيانه .

(٢) سورة التوبة : آية ١١٩ .

عنه تأويل وتحريف أهل الأهواء ويذكر المسلمين بثبات هذا الدين عقيدة وشريعة وكفايته عن جاهليات الأرض لعصفت تلك الأهواء بالمجتمع الاسلامي ، وقد كان من آثارها أن انشغل الناس بما يضرهم ولا ينفعهم وذهب جهـد المصلحين في درء هذا الخطر الجديد - ولو أن المجتمع الاسلامي سلم من شر الأهواء والفتن لتوقف جهد المصلحين وانطلق بالأمة لنشر الحق في الأرض - ومن يدري فلعل هذا الجهد لو سلم من تلك العقبات لكفى في اقامة الخلافة في جميع بقاع العالم . . ولكن الأمر كما قال تعالى " إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ " (١) ، ولقد استمر المجتمع الاسلامي في أداء مهمته ومتابعة الجيل الأول وإن لم يبلغ مبلغه . . وما زالت الأهواء يحرسها الشيطان ويربى لها أتباعه فهي تكمن حيناً وتظهر حيناً آخر لعلها تجعل الانحراف أصلاً وخاصة بعد أن جاءت ثقافات الأمم الجاهلية المتمثلة في المذاهب الفكرية المعاصرة تنادى بتغيير الدين وتبديله وتدعوا للتلقى من روافد خارجية عن الاسلام - تتمثل في المذاهب المعاصرة وأنظمتها الوضعية - التي يُطلق عليها " الغزو الفكري " فجاء الغزو الحديث يريد أن يسعى لتغيير المفاهيم والأحكام كما سعى من قبل الغزو القديم فغير منهج التلقى عند أتباعه في قاعدة هي عمدة المنهج القرآني في التربية الا وهي تذكر الناس بصفات الله سبحانه وصفات شريعته . . فالى الحديث عن معنى الثبات والشمول في الشريعة ، وتجليه موقف السلف من المفسرين والفقهاء والأصوليين من خلال دراسة بعض الآيات القرآنية والقواعد المقررة من الشريعة .

(١) سورة الرعد : آية ١١ .

المبحث الأول : المقصود من الثبات والأدلة على ذلك :

وفيه مطالب :

الأول : معنى الثبات في اللغة :

جاء في لسان العرب " تقول ثبت الشيء يثبت ثباتا وثبوتا فهو ثابت " (١) وكل ذلك مأخوذ من الثبات ، وجاء في الصحاح للجوهري " ثبت الشيء ثباتا وثبوتا وأثبتته غيره وثبته بمعنى " (٢) .. ومنه قولهم " قول ثابت " (٣) ..

قال ابن القيم : " ومادة التثبيت أصله ومنشأه من القول الثابت .. والقول الثابت هو القول الحق والصدق وهو ضد القول الباطل الكذب ، فالقول نوعان :-

ثابت له حقيقة ، وباطل لا حقيقه له ، وأثبت القول كلمة التوحيد ولو ازمها ... " (٤)

فقول الله سبحانه وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم هما الحق الثابت الذي لا يتغير ولا يتبدل ، وقد ختم الله سبحانه شرائعه بهذه الشريعة التي أرسل بها نبيه عليه الصلاة والسلام ، فأحكمها سبحانه فهي موصفة بصفة الثبات والبقاء " (٥)

(١) مادة " ثبت " (٢) مادة " ثبت " (٣) مادة " ثبت "

(٤) إعلام الموقعين لابن القيم ١/١٧٧ ، طبعة ١٩٧٣ ، دار الجيل .

(٥) أحكام القرآن ٣/٢ - ٤ لأبي بكر الجصاص - الطبعة

الناشر

هذا ما ورد في اللغة عن معنى الثبات ، وهو المعنى الشرعى الذى أقصده هنا ، فما جاء به الوحي من عند الله سواء باللفظ أو المعنى دون اللفظ وانقطع الوحي عن الرسول صلى الله عليه وسلم وهو لم ينسخ فهو ثابت محكم له صفة البقاء والدوام لا تغيير له ولا تبديل ، وهو كذلك أبدا الى يوم القيامة ، واليك الأدلة فى المطالب الآتية ،

المطلب الثانى : الدليل الأول على ثبات الشريعة :

قوله تعالى " وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ " (١)

قال الامام ابن كثير رحمه الله مبينا معنى هذه الآية :- " صدقا فيما قال وعدلا فيما حكم ، يقول : صدقا فى الأخبار وعدلا فى الطلب ، فكل ما أخبر به فحق لا مريبة فيه ولا شك وكل ما أمر به فهو العدل الذى لا عدل سواه ، وكل ما نهى عنه قباطل ، فانه لا ينهى الا عن مفسدة ، كما قال تعالى " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقْوَاهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ " (٢) الى آخر الآية .

" لا مبدل لكلماته " أى ليس أحد يعقب حكمه تعالى لافى الدنيا ولا فى الآخرة ، " وهو السميع " لأقوال عباده " العليم " بحركاتهم وسكناتهم الذى يجازى كل عامل بعمله " (٣)

وهذا الحق والصدق والعدل الثابت التام الذى لا مبدل له والذى تمثله هذه " الشريعة الربانية " يقابله الضلال والظنون والباطل الذى تحمله شرائع

(١) سورة الأنعام : آية ١١٥ (٢) سورة الأعراف : آية ١٥٧ .

(٣) تفسير ابن كثير ٢/١٦٨-١٦٩ ، وانظر جامع البيان للطبرى ٨/٩-١٠٠ .

البشر وأهوائهم . فبعد أن قرر الله سبحانه ان كتابه هو الحق الثابت الذى لا مبدل له . يبين سبحانه أن أكثر أهل الأرض لا يتبعون إلا الظن والأوهام والباطل والضلال ، " وان تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون إلا الظن وان هم إلا يخرصون " (١) وهذا الظن والوهم باطل وضلال لا قرار له ولا ثبات .

وترجم الإمام الأسيدي قطب هذا المعنى فى تفسيره فقال :- " لقد تمت كلمة الله سبحانه صدقا فيما قال وقرر ، وعدلا فيما شرع وحكم فلم يبق بعد ذلك قول لقائل فى عقيدة أو تصور أو أصل أو مبدأ أو قيمة أو ميزان ولم يبق قول لقائل فى شريعة أو حكم أو عادة أو تقليد ...

انه ليس " المجتمع " هو الذى يُصدر هذه الأحكام وفق اصطلاحاته المتقلبة ... ليس المجتمع الذى تتغير أشكاله ومقوماته المادية فتتغير قيمه وأحكامه ... حيث تكون قيم وأخلا ق للمجتمع الزراعى ، وقيم وأخلا ق أخرى للمجتمع الصناعى ، وحيث تكون هناك قيم وأخلا ق للمجتمع الرأسمالى البرجوازى ، وقيم وأخلا ق أخرى للمجتمع الاشتراكى أو الشيوعى ... ثم تختلف موازين الناس وموازن الأعمال وفق مصطلح هذه المجتمعات !

الاسلام لا يعرف هذا الأصل ولا يقره .. الاسلام يعين قيما ذاتيه له يقررها الله - سبحانه - وهذه القيم تثبت مع تغير " أشكال " المجتمعات ... (٢) هذا هو الأصل الذى يقره القرآن ، وهذه هى العقيدة التى يتميز بها الاسلام عن سائر المذاهب البشرية ، وتتميز به شريعته كذلك عن سائر القوانين البشرية ... ان البشر وهم يضعون الأحكام لا يدركون طبيعتهم

(١) تفسير ابن كثير ١٦٩/٢ - آية الانعام ١١٦ .

(٢) فى ظلال القرآن ١١٩٥/٣ - ١١٩٦ ، وانظر تفسير ابن القيم لمعنى

ولا حقيقة الفطرة ولا حقيقة الانسان ولا حقيقة الكون ومن ثم تحملهم الظنون والأوهام فيضعون الأحكام التي تحكم الانسان والمجتمع على غير علم ولا بصيرة.. ويلجئون أمام هذا الوهم والظن والجهل الى تغيير هذه الأحكام وتبديلها حسب تغيير نظرتهم للانسان وفطرته ... ويصرون على أن يدركوا حقيقة الفطرة وحقيقة الكون والحياة وهم لا يملكون القدرة على ذلك .. فلا يزالون يخرجون من قانون الى قانون ومن فكرة الى فكرة ومن مذهب الى مذهب يتخبطون وتتخبط معهم مجتمعاتهم وتضطرب أفئدتهم ونفوسهم فلا يزالون منحرفين تلعب بهم رياح المذاهب المختلفة المتناقضة المضطربة المتبدلة المتغيرة لا تأوى بهم الى قرار ولا تخرجهم من حيرة ولا تمنعهم من شقوة ..

والله العليم الخبير الحكيم الرحيم يدعوهم - وهو العليم بهم وبما حولهم من خلق السماوات والأرض - يدعوهم الى الكلمة الثابتة والمنهج المستقر التام الذي شرعه الله لنفوسهم وعقولهم وأرواحهم وأبدانهم ومجتمعاتهم يكفل لهم ولفطرتهم ولهذه الحياة والأحياء العدل والصدق في العقيدة والشريعة .. فلا ظنون ولا أوهام ولا جهل ولا ضلال ولا ضياع ولا تغيير ولا تبديل .. * وتمت كلمة ربك عدلا وصدقاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم* .

المطلب الثالث : الدليل الثاني :

وهو دليل يتكون من مقدمتين :

- الأولى :- أن هذه الشريعة شرعها الله العليم الحكيم لتحقيق مصالح العباد .
- الثانية :- يلزم من ذلك أن لا يختل لها به نظام لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء ، وهذا معنى الثبات .

دليل المقدمة الأولى :

استقرأ الامام الشاطبي الشريعة من أكثر من موضع ، فوجد أن تفاصيل العلل للأحكام قد انتشرت في القرآن والسنة ، وأن ذلك يفيد أنها شرعت لمصالح العباد ، وهذا الاستقراء - كما يقول رحمه الله - لا يستطيع أن ينازع فيه أحد (١) .

(١) الموافقات ٣ / ٢ - ٤

لأنه لا يمكن نقضه أبدا ، وعلى ذلك كل من يقول بالقياس ، وسيأتي معنا تحقيق القول بأن اجماع الصحابة على العمل بالقياس ... وعلى ذلك مذهب أهل السنة ، وأما من أنكر القياس أو التعليل فإنه يعتقد أيضا أن الشريعة شرعها الله رحمة بعباده واصلاحا لهم واقامة لحوائجهم وتكفلا بسعادتهم في الدنيا والآخرة .. وانما أوقعهم في انكار ذلك اتباع الجد الذي ابتليت به الأمة ، ووقعت فيه طوائف كثيرة من الفلاسفة والمعتزلة والأشاعرة .. فأنكر منهم من أنكر التعليل وهو ينطلق من الرد على المعتزلة فوقع بسبب ذلك إما في الاضطراب كما فعل الرازي حيث أنكر التعليل وأقر بالقياس .. وانظر كشف هذا الاضطراب في هامش تحقيق كتاب المحصول للدكتور طه جابر العلواني - القسم الثاني ج ٢ - ٢٧١ الى ٢٧٣ وإما في ردود الفعل كما فعلت الظاهرية حيث أنكرت القياس ..

والنجاة من ذلك كله الخروج عن منهج الجدليين والتزام المنهج القرآني كما فعل الامام الشاطبي ومن قبله أئمة السلف أمثال الشافعي ومالك وابن القيم وشيخه =

اجراء الاستقراء :

وردت آيات كثيرة في القرآن تفيد بأن الأحكام شرعت لمصالح العباد ،

ومن هذه الآيات :

١ - ما ورد في بعثة الرسل الذين بلغوا الشرائع وهم الأهل ومن ذلك قوله تعالى "رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا" (١) ، "وَمَا أَوْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ" (٢) فالرسل بعثوا رحمة للعباد ، والرحمة بهم هي حفظ مصالحهم فشرائع الرسل جاءت إذا بمصالح العباد العاجلة والاجلة ،

٢ - ما ورد في أصل الخلقة :- فقد امتن الله على عباده بأنه إنما خلقهم لعبادته ووعدهم على ذلك الحياة الطيبة في الدنيا والثواب المقيم في الآخرة ، وهذا معنى أن هذه الشرائع التي جاءت تحمل تكاليف العباد إنما جاءت لمصالحهم ،

ومن هذه الآيات الدالة على هذا المعنى قوله تعالى "وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا" (٣) "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" (٤) ، "الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا" (٥)

٣- وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى

= وعيرهم كثير حيث التزموا المنهج القرآني اتباعا لمنهج الصحابة وفتروا من منهج الجدليين وهو منهج الفلاسفة والمعتزلة ومن حدا حدوهم . . . وعالجوا مناهج الجدليين في اعتدال وتوسط بعيدا عن ردود الفعل ، وحذروا وحذروا من الوقوع فيها ، وهذا هو الذي ينبغي المصير اليه في التعلم والتعليم والكتابة والمناظرة والدعوة الى الاسلام .

- (١) سورة النساء : آية ١٦٥ ، (٢) سورة الأنبياء : آية ١٠٧ - ومثلها في المعنى كثير ، من ذلك ما جاء في سورة القصص : آية ٤٣ ، سورة الروم : آية ٢١
- (٣) سورة هود : آية ٧ (٤) سورة الذاريات : آية ٥٦ (٥) سورة الملوك : ٢

منها " مَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ " (١) والآية جاءت بعد آية الوضوء ، وقال في الصيام " كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ " (٢) وفي الصلاة " إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ " (٣) أُنزِلَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ " (٤) وفي القصص " وَلَكُمْ فِي الْقِصَصِ حَيَاةٌ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ " (٥)

ومقصود الامام الشاطبي من هذه الآيات والأمثلة التنبيه كما قال (٦) وأما حصر الآيات الواردة في الحكمة من ارسال الرسل ومن خلق الانسان والحياة والموت وكذلك ما ورد فيها من ذكر تفاصيل العلل فان ذلك يحتاج الى كتاب جامع يحصرها لكثرة انتشارها في نصوص الكتاب والسنة ، ولذلك نجد الحافظ ابن القيم رحمه الله قد ذكر آيات وأحاديث كثيرة جدا تدعم هذا الاستقراء وتقويه وتؤكداه (٧).

وأما دليل المقدمة الثانية : فان الشريعة لو وضعت على غير حالة الثبات لأدى ذلك الى تغييرها ، فاذا تغير منها شيء اختل ، ولأن تغير شيء منها موجب لأن تنتقل من حالة كونها مشروعة للمصالح على الاطلاق الى الضد من ذلك وهو خلاف الدليل ، لأن الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الاطلاق - فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديا وكليا وعاما في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال " (٨) .

-
- (١) سورة المائدة : آية ٦ (٢) سورة البقرة : آية ١٨٣
(٣) سورة العنكبوت : آية ٤٥ (٤) سورة الحج : آية ٣٩
(٥) سورة البقرة : آية ١٧٩ (٦) الموافقات ٢ / ٤٠
(٧) انظر إعلام الموقعين لابن القيم الجوزية ١ / ٣٠ - ٢٢٠ - راجعه وعلق عليه
طه عبدالرؤف ، الناشر دار الجيل - بيروت ١٩٧٣ .
(٨) الموافقات ٢ / ٢٦ .

الطلب الرابع : الدليل الثالث :

ان العصمة ثابتة لهذه الشريعة ولرسولها صلى الله عليه وسلم ولهذه الأمة فيما اجتمعت عليه :

وهذا يؤكد معنى ثبات الشريعة ، فهي معصومة أبداً من الخطأ والزلل والعبث ، ومنزهة عن كل عيب ، فكما أن الله سبحانه الذى أنزلها منزّه عن كل نقص موصوف بكل كمال " ليس كمثل شئ " وهو السميع البصير" (١) ، فكذلك هذه الشريعة منزّهة عن الخلل والاختلاف *وهي ثابتة لكل* نقص وموصوفة بكل كمال .

فمن آمن بأن الله منزّه عن الظهير والشريك والند والثيل وجب عليه أن يؤمن بأن شريعته هو الحمى والحماة *هو الباطل* .
وإذا انتفى النقص والخلل في الشريعة انتفى التعقيب عليها ، فهي ان شريعة ربانية موصوفة بكل كمال ، خلاص يسوى بها غيرها أو يقدم عليها .

ويؤكد ملازمة هذا الوصف لها أن الله ختمها وأخبرنا بحفظها وجعل نبيها معصوماً ، وأتمه فيما اجتمعت عليه معصومة ، وسيأتى الحديث عن الاجماع فى موضعه ونكتفى هنا ببيان كيفية الحفظ الذى وعد الله به عباده من خلال دراسة بعض الآيات ومن ذلك قوله تعالى : " انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون " (٢) . فقد حفظ الله هذا القرآن من أن يزداد فيه أو ينقص منه ، " لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد " (٣)

(٢) سورة الحجر : آية ٩

(١) سورة الشورى : آية ١١

(٣) سورة فصلت : آية ٤٢ .

وَمَنْعُ الْقُرْآنِ مِنَ الْخَلَلِ وَالْفَسَادِ وَحِفْظُهُ وَاتِقَانُهُ كُلُّ ذَلِكَ مِنْ مَعْنَى
الْإِحْكَامِ الْوَارِدِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى " كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ " (١) فَإِلَّا حُكِمَ الْإِتْقَانُ
وَالْمَنْعُ مِنَ الْفَسَادِ كَمَا وَرَدَ فِي لِسَانِ الْعَرَبِ (٢) وَأَحْكَمَ اللَّهُ آيَاتِهِ أَيْ مَنَعَهَا
مِنَ الْفَسَادِ وَالْخَلَلِ وَالِدُخْلِ وَالْبَاطِلِ وَهُوَ تَفْسِيرُ قِتَادِهِ وَاخْتِيَارِ الطَّبْرِيِّ وَقَالَ
عَنْ الْقُرْطُبِيِّ وَهُوَ أَحْسَنُ مَا قِيلَ فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ (٣) .
وَمِثْلُهَا فِي إِفَادَةِ هَذَا الْمَعْنَى قَوْلُهُ تَعَالَى " وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ
إِلَّا إِذَا تَمَنَّيَا أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ
يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ " (٤)

قال الشاطبي عند هذه الآية مبينا أن الحفظ يشمل السنة كذلك ، قال
" فأخبر أنه يحفظ آياته ويحكمها حتى لا يخالطها غيرها ، ولا يداخلها التفسير
ولا التبديل ، والسنة وإن لم تذكر فإنها مبيّنة له ودائرة حوله ، فهي منه ، واليه
ترجع في معانيها ، فكل واحد من الكتاب والسنة يعضد بعضه بعضا ، ويشد
بعضه بعضا " (٥)

ثم ذكر أدلة أخرى على الحفظ (٦) ، ثم قال : " وهو كله
من جملة الحفظ ، والحفظ دائم إلى أن تقوم الساعة ، فهذه الجملة تدل على
حفظ الشريعة وعصمتها عن التغيير والتبديل " (٧) .

قال الغزالي في المستصفى : " السلف من الأئمة مجمعون على دوام
التكليف إلى يوم القيامة " (٨) ولا يتحقق ذلك إلا بثبوت الشريعة وسلامتها من
التغيير والتبديل ، وإلا فإنها لو تغيرت وتبدلت لانقطع التكليف بهما .

-
- (١) سورة هود : آية ١ (٢) مادة حكم ١٤٣/٢ ،
(٣) جامع البيان ١٨٠/١١ ، الجامع لأحكام القرآن ١٠/٤ ، ٢/٩٠ .
(٤) سورة الحج : آية ٥٢ (٥) الموافقات ٤٠/٢ وانظر ١٥٥/٤
(٦) الموافقات ٤٠/٢-٤١ (٧) الموافقات ٤١/٢ .
(٨) ١٨٨/١ وقال بعد ذلك " وفي ضمنه الإجماع على استحالة اندراس الأعلام " وذلك يقتضى ثباتها .

ولقد تحقق حفظ هذه الشريعة من التغيير والتبديل وذلك بما يسره الله سبحانه وتعالى حيث قيض لها من يحفظها ، فجعل الأمة بِعمرها حافظة للشرع ، فالعصمة في الحفظ ثابتة لكل طائفة بحسب ما حملته من الشرع ، وهذا واقع مشهود تحقق به وعد الله سبحانه الذى تكفل بحفظ هذه الشريعة :

” ١- فالقراء معصومون في حفظ القرآن وتبليغه ،

٢- والمحدثون معصومون في حفظ الحديث وتبليغه ،

٣- والفقهاء معصومون في فهم الكلام والاستدلال في الأحكام وهذا

هو الواقع المعلوم . . . ” (١)

نعم هذا هو الواقع المعلوم الممتد من زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الآن وسمع للامام الشاطبي يُبيّن هذا في عبارة رصينة مستدلا به على عصمة الشريعة وحفظها من التبديل والتغيير ، فيقول ” الاعتبار الوجودى الواقع من زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الآن ، وذلك أن الله وقر دواعى الأمة للذب عن الشريعة والمناضلة عنها بحسب الجملة والتفصيل :

أما القرآن الكريم فقد قيض الله له حفظه بحيث لو زيد فيه حرف واحد لأخرجه الآلاف من الأطفال الأصاغر فضلا عن القراء الأكابر ، وهكذا جرى الأمر فى جملة الشريعة ، فقيض الله لكل علم رجالا حَفِظَهُ على أيديهم ، فكان منهم قوم يذهبون الأيام الكثيرة فى حفظ اللغات والتسميات الموضوعة فى لسان العرب حتى قرروا لغات الشريعة من القرآن والحديث وهو الباب الأول من أبواب الشريعة إِنْ أَوْحَاهَا الله الى رسوله على لسان العرب .

(١) منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية ٢٧١/٣ لشيخ الاسلام

ابن تيمية - طبعة بيروت - دار الكتب العلمية . وقد ذكر هذا فى مقام الرد

على مذهب الشيعة .

ثم قيض رجالا يبحثون عن تصارييف هذه اللغات فى النطق فىها رفعا ونصبا وجرا وجزما وتقديما وتأخيرا وابدالا وقلبا واتباعا وقطعا وافرادا الى غير ذلك من وجوه تصارييفها فى الافراد والتركيب ، واستنبطوا لذلك قواعد ضبطوا بها قوانين الكلام العربى على حسب الامكان ، فسَهَّلَ الله بذلك الفهم عنه فى كتابه وعن رسوله صلى الله عليه وسلم فى خطابه .

ثم قيض الحق سبحانه رجالا يبحثون عن الصحيح من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن أهل الثقة والعدالة من النقلة حتى ميزوا بين الصحيح والسقيم وتعرفوا التواريخ وصحة الدعوى فى الأخذ لفلان من فلان حتى استقر الثابت المعمول به من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وكذلك جعل الله العظيم لبيان السنة من البدعة ناسا من عبده بحثوا عن أغراض الشريعة كتابا وسنة ، واما كان عليه السلف الصالحون وداوم عليه الصحابة والتابعون ، وردوا على أهل البدع والأهواء حتى تميز اتباع الحق عن اتباع الهوى .

وبعث الله تعالى من عباده قراء أخذوا كتابه تلقيا من الصحابة وعلموه لمن يأتى بعدهم ، حرصا على موافقة الجماعة فى تأليفه فى المصاحف حتى يتوافق الجميع على شىء واحد ولا يقع فى القرآن اختلاف من أحد من الناس .

ثم قيض الله تعالى أناسا يناضلون عن دينه ويدفعون الشبه ببراهينه ... وبعث الله من هؤلاء سادة فهموا عن الله وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستنبطوا أحكاما فهموا معانيها من أغراض الشريعة فى الكتاب والسنة : تارة من نفس القول وتارة من معناه ، وتارة من علة الحكيم حتى نزلوا الوقائع التى لم تذكر على ما ذكر وسهّلوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك ..

وهكذا جرى الأمر فى كل علم توقف فهم الشريعة عليه أو احتيج فى ايضاحها اليه وهو عين الحفظ الذى تضمنته الأدلة المنقولة وبالله التوفيق * (١)

ولا يقال كيف يتم الحفظ - الذى هو قاعدة من قواعد الثبات والشمول مع أنه لا يمكن لأحد من أهل العلم بالعربية أن يجمع لغة العرب ، ولا يمكن لمحدث أن يجمع الحديث كله ، وهكذا فى سائر العلوم التى تخدم الشريعة . لأننا نجيب بما ذكره الامام الشافعى رحمه الله فى الرسالة حيث أشار الى أن الله قد حفظ علم الشريعة حيث قبض له رجالا يقومون بجمعه وحفظه . . . ، فلا يضيع منه شىء .

فلسان العرب محفوظ لا يجمعه عالم واحد ولا يضيع علمه عن علماء اللغة ، وكذلك علم الحديث محفوظ لا يجمعه عالم بالحديث ولا يضيع علمه عن علماء الحديث .

وما ذكره الامام ابن تيمية وفصله الشاطبى أصله فى الرسالة للامام الشافعى عند كلامه على أن القرآن انما نزل بلسان العرب ، فمن علم لسان العرب أمكنه أن يعلم كتاب الله .. فقال " ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا وأكثر الفاظا ولا نعلمه يحيط بجميع علمه انسان غير نبى ، ولكنه لا يذهب منه شىء على عامتها حتى لا يكون موجودا فيها من يعرفه .
والعلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه : لا نعلم رجلا يجمع السنن فلم يذهب منها عليه شىء ، فاذا جمع علم عامة أهل العلم بها أتى على السنن واذا فرق علم كل واحد منهم ذهب عليه الشىء منها ، ثم كان ما ذهب عليه منها موجودا عند غيره .. " (١) . وبهذا حفظ الله سبحانه وتعالى دينه فلم يذهب من علم الحديث على المحدثين شىء ، ولا من علم الفقه على الفقهاء شىء ، ولا من علم التفسير على المفسرين شىء ، ولا من علم العربية على علمائها شىء ... وهكذا فى سائر العلوم وهذا متحقق ومشاهد والحمد لله ، وهو آية من آيات الله دالة على بقاء هذا الدين ما بقيت الحياة على هذه الأرض ولقد كان للقرآن والمحدثين والفقهاء .. أسوة فى صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث كانوا محافظين على هذه الشريعة من حيث ثبات نصوصها

وثبات الفهم الصحيح لها ، وازا كنا تحدثنا عن الأول في هذا المطلب
فلنتحدث عن الثاني في المطلب الآتى وبالله التوفيق .

المطلب الخامس : تطبيقات على منهج الصحابة رضوان الله عليهم في

المحافظة على ثبات الأحكام :

ان جيل الصحابة رضوان الله عليهم أعلم أجيال هذه الأمة بالوحي
ولغة العرب ، وأصدقها في الفهم والنقل ، وأحرصها على حراسة هذه
الشريعة ونصرتها ودفع الشبه عنها بحيث صار هذا الجيل هو القدوة العملية
والحجة على كافة الأجيال بعد ذلك ، تحقيقا لقوله تعالى في سورة التوبة:
" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ " (١) فقد وصفهم الله
بالصدق فمن أرادهم فليلزم طريقهم ، ويتبع منهجهم فلقد كانوا حريصين حرصا
بالغا على المحافظة على هذه الشريعة ، وشمل هذا الحرص المحافظة على
نصوصها والمحافظة على فهمها ، ليتحقق لهم وللأجيال من بعدهم ثباتا فى
النص وثباتا فى الفهم (٢) .

(١) سورة التوبة : آية ١١٩ .

(٢) قد يقال ان الله قد تكفل بحفظ كتابه ، حكى أبو عمرو الدانى فى طبقات
القراء له عن أبى الحسن بن المنتاب قال : كنت يوما عند القاضى أبى
اسحاق اسماعيل بن اسحاق ، ف قيل له : لِمَ جاز التبدیل على أهل
التوراة ، ولم یجز على أهل القرآن ؟ فقال القاضى : قال الله عز وجل
فى أهل التوراة بما استحفظوا من كتاب الله " فوكل الحفظ اليهم ، فجاز
التبدیل عليهم ، وقال فى القرآن " انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون"
فلم یجز التبدیل عليهم ، الموافقات ٢ / ٤٠ ،
وهذا حق ، ولكن الله ابتلى هذه الأمة بأن أمرها بتعلم الكتاب والسنة
وتعليمهما وتطبيقهما فى واقع الأرض ودعوة البشرية للإسلام وجعل لذلك
طريقا محددًا یعیز بین الحق والباطل ، من اتبعه فى فهم هذه الشريعة =

فكان من كبار الصحابة رضوان الله عليهم من يترك العندوب المستحب مخافة أن يعتقد الناس أنه واجب ، وهذا منهم محافظة على ثبات الحكم الشرعي ، لأن ما كان مستحباً ينبغي أن يكون كذلك ومن اعتقد أنه واجب بُيِّن له بالقول وبالعمل أنه غير واجب ، فترك بعض الصحابة له بيان بالعمل على أنه ليس بواجب ، وهذا البيان - وهو المحافظة على ثبات الحكم أكد - فهو ان مقدم على فعل المستحب .

ونضرب لذلك مثالا يثبت ما نقصد اليه ، ونكتفى ببيان موقفهم من "الأضحية" وهي مستحبة عند أكثر أهل العلم (١) ، وقد كان أبو بكر وعمر وأبو مسعود الأنصاري لا يُضحون لكي لا يظن الناس أن الأضحية واجبة وحتم عليهم ، روى أبو سريحة الغفاري قال " ما أدركت أبا بكر أو رأيت أبا بكر وعمر رضى الله عنهما كانا لا يضحيان - في بعض حديثهم - كراهية أن يُقتدى

= نجى ومن حاد عنه هلك ، يمثل هذا الطريق قوله عليه الصلاة والسلام في وصف الفرقة الناجية " ما أنا عليه وأصحابي " وقد تحدث عنه الشاطبي وأبرزه في الاعتصام تحت عنوان " الباب العاشر في بيان معني الصراط المستقيم الذي انحرفت عنه سبل أهل الابتداع فضلت عن الهدى بعد البيان " ٢٩٠ / ٢ - فمن سلك طريق الصحابة في الفهم نجى ، ومن خالف عن طريقهم هلك ، ونسأل الله السلامة ، وسيأتي في هذه الرسالة ان شاء الله توضيح لمعالم منهج الاستدلال عندهم مع كشف مسالك النظر المخالفة لعل الله أن يلحقنا بصحابه نبيه صلى الله عليه وسلم غير مبدين ولا مغيرين . فان ذلك علامة الصدق في الدين ، " ولا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها " .

(١) أنظر المغني لابن قدامة ٤٣٥ / ٩ - حققه محمود فايد ، وعبد القادر عطا الطبعة الاولى ١٣٨٩ هـ ، وأكثر أهل العلم على أنها سنة مؤكدة ، وأجابوا عما استدل به من قال بوجوبها بعدة أجوبة - ٤٣٥ / ٩ - ٤٣٦ ، وبصرف النظر عن تفصيل القول في هذه المسألة فان المقصد من الاتيان =

بهما * (١) .

وعن أبي مسعود الأنصاري رضى الله عنه قال : " إني لأرعى الأضحية
واني لموسر مخافة أن يرى جيراني أنه حتم عليّ " (٢)

وهذا من الصحابة محافظة بالعمل - على ثبات الحكم - الذي هو
مطلوب من كل من يُقتدى به فان القول قد لا يكفي في البيان في بعض الأحيان
فلا بد من الفعل . وهذا دليل على أن الحكم يجب أن يبقى على الصفة
التي شرع عليها وهذا هو معنى ثبات الحكم ، فالأضحية مثلا مندوب اليها وقد
يظن بعض الناس أنها واجبة فبين كثير من الصحابة حكمها بالعمل ، والبيان
أكد ، وذلك ليعلم من ظن وجوبها أنها ليست واجبة ، إذ لو كانت
واجبة ما تركها هؤلاء الأئمة الذين يُقتدى بهم .

وكما لا يسوى بين المندوب والواجب حتى لا تتغير الأحكام وتتبدل كذلك
لا يسوى بين المباحات والمندوبات ولا بينها وبين المكروهات ، قال الامام
الشاطبي : " المباحات من حقيقة استقرارها مباحات أن لا يسوى بينها وبين
المندوبات ولا المكروهات " (٣) .

== بها متحقق بدون ذلك ، لأننا نقصد بيان موقف كبار الصحابة من
المحافظة على الحكم الشرعي كما علموه والتأكيد على ذلك في منهج
تربوي عملي .

(١) أخرجه البيهقي ٢٩٥/٩ وأبو سريح هو حذيفة بن أسيد صاحب رسول
الله صلى الله عليه وسلم . وقال الألباني حديث صحيح ٣٥٥/٤ إرواء
الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل - اشراف زهير الشاويش - الطبعة
الثانية - المكتب الاسلامي ١٤٠٥ هـ .

(٢) أخرجه البيهقي أيضا ٢٩٥/٩ وصححه الألباني - إرواء الغليل ٣٥٥/٥

وقد نقل الامام الشاطبي شيئا من هذه الآثار واستدل بها على محافظة
الصحابة على استقرار الأحكام . انظر الموافقات ٢٠٧/٣ .

(٣) الموافقات ٢١١/٣

و " المكروهات من حقيقة استقرارها مكروهات ان لا يسوى بينها وبين المحرمات
ولا بينها وبين المباحات " (١)

ومن أمثلة ذلك : قول النبي صلى الله عليه وسلم عن كراهيته لأكل الضب
" ... لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه " (٢) ، وأُكِلَ على مائدته فأقر ذلك ،
فظهر أنه مباح الأكل ، فلم يُسو بينه وبين الحرام أو المكروه ، وكذلك المكروهات
لو سُوى بينها وبين المحرمات لتوهمها الناس محرمات فاذا طال عليهم العهد
صبروا تركها واجبا (٣) .

وهذا التقرير من الامام الشاطبي حسن ، ولا يُقال إن في ذلك ارتكابا
للمكروه أو تركا للمندوب . فقد أجاب رحمه الله : بأن البيان أكد ، وذلك
أن المحافظة على استقرار الأحكام - بحيث يبقى الحرام حراما فلا يلتبس بغيره
من الأحكام الأخرى ، ويبقى الواجب واجبا فلا يلتبس بغيره ، وكذلك المندوب
والمكروه والمباح - المحافظة هذه أكد لأنها بيان - ممن يُقتدى بهم - لا زم لاستقرار
أحكام الشريعة (٤) ، وبعدم تحقق ذلك يتحقق الضد وهو عدم استقرار الأحكام
فيلحقها التغيير والتبديل ، فيكون المندوب واجبا وهو ليس كذلك وهكذا فسي
بقية الأحكام .

ومقصود الشارع كما تبين من قبل هو المحافظة على ثبات الأحكام
واستقرارها ولذلك فان البيان الذي تمثل في فعل الصحابة كما ورد في الأمثلة
السابقة أكد لتحقيق ذلك المقصود . وقد توسع الشاطبي في عرض الأمثلة فسي

السؤال السادسة والسابعة والثامنة (٦) .

(١) الموافقات ٣/٢١٢ . (٢) الحديث قطعة من حديث ابن عباس عن

خالد رضى الله عنهم ، كتاب الذبائح والصيد ، باب الضب من صحيح

البخارى بشرح فتح البثري ٩/٦٦٢-٦٦٣ .

(٣) الموافقات ٣/٢١٢ (٤) الموافقات ٣/٢١٢ - ٢١٣ .

(٥) الموافقات ٣/١٩٦ وقد ذكر الشاطبي في فصل البيان والجمال أن

البيان كما يكون بالقول يكون بالفعل وبني عليه مسائل مهمة .

ويصرح الامام الشاطبي بهذا المعنى أيضا في المسألة التاسعة فيقول
عن الواجبات والمحرمات : " فمن حقيقة استقرار كل واحد من القسمين أن لا
يُسوّى بينه وبين الآخر لأن في تغيير أحكامها تغييرها في أنفسها " (١)
فالأحكام ثابتة والبيان - مع ما فيه من بعض المحذورات أكد للمحافظة
على استقرار الأحكام وعدم تغييرها ، وبهذا الدليل يتقرر أن الصحابة كانوا
ملاحظين لها المعنى مثابرين على هذا البيان لكي تسقر أحكام الشريعة فما
كان حراما فهو حرام الى يوم القيامة وما كان واجبا فهو واجب الى يوم القيامة
وما كان مندوبا فهو مندوب الى يوم القيامة وقد وتهم في ذلك هو رسول الله
صلى الله عليه وسلم كما مر في حديث أكل الضيب .. وكما في تركه الصلاة بالناس
في التهجد في رمضان مخافة أن يظن الناس أن مداومته عليها دليل على
وجوبها وهو تأويل متمكن . (٢)

وقد تكلم الشافعي عن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر أنها
بيان للقرآن ، وذكر من الأمثلة ما يؤكد ذلك ثم قال : " وفيه دلائل على أن
ما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم حرام باذن الله تعالى الى يوم القيامة
بما وصفت وغيره من افتراض الله تعالى طاعته في غير آية من كتابه .. " (٣)

(١) الموافقات ٣/٢١٧ .

(٢) وهذا ما أشار اليه الشاطبي وهو مفيد في مسألتنا مع أنه أشار أيضا الى
التفسير الآخر وهو خوف أن تُفرض على الناس الموافقات ٣/٢٠٧ والحديث
في صحيح البخاري بشرح فتح الباري برواية عائشة رضي الله عنها ٤/٢٥٠ -
٢٥١ .

(٣) الأم ٥/١٢٧ - للإمام الشافعي أشرف على طبعه محمد النجار ، دار
المعرفة بيروت - الطبعة الثانية - ١٣٩٣ هـ - وانظر الرسالة ص ١٥١ .

وكلام الشافعي في معنى ما نقل عن الصحابة رضوان الله عليهم ، كانوا يقتدون برسول الله صلى الله عليه وسلم فيحافظون على استقرار الأحكام لتكون ثابتة حتى في أفهام العامة وذلك لأن عدم استقرارها يؤدي الى تغييرها في نفسها . وبعد عصر الصحابة تجد عمر بن عبد العزيز رحمه الله يذكر بهذا المعنى في خطبته لما بايعة الناس حيث قال بعد أن حمد الله وأثنى عليه " أيها الناس انه ليس بعد نبيكم نبي ولا بعد كتابكم كتاب ولا بعد سنتكم سنة ، ولا بعد أمتكم أمة ، ألا وان الحلال ما أحل الله في كتابه على لسان نبيه حلال الى يوم القيامة الا وان الحرام ما حرم الله في كتابه على لسان نبيه حرام الى يوم القيامة ، ألا وانى لست بمبتدع ولكن متبع ، ألا ، وانى لست بقاضى (١) ولكنى منفذ ، ألا وانى لست بخازن ولكنى أضع حيث أمرت ألا وانى لست بخيركم ولكنى أثقلكم حملا ، ألا ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، ثم نزل " (٢)

وفي هذه الخطبة يبرز موقف السلف من المحافظة على ثبات الأحكام وأنهم يجعلون ذلك عقيدة لهم يدعون اليها ويربون الأمة عليها ، ولو أن المسلمين أدركوا ذلك كما أدركه السلف الصالح واعتقدوه ودعوا اليه وحافظوا عليه لاستقرت الأحكام في مجتمعاتهم ولصد و هجوم الغزو الفكري المتمثل في القوانين الوضعية ونبذوها ولقالوا للناس كافة انه ليس بعد هذا الكتاب كتاب ولا بعد السنة سنة ولا بعد هذه الأمة أمة .. لو فعلوا ذلك لكانت هذه الأمة بيدها مقاليد البشرية تعلمها الحق وتحكمها بهذه الشريعة ..

(١) علق المحقق الشيخ محمد رشيد رضا فيبين أن المقصود من قوله هذا أنه

ليس بمشترع ولكنه منفذ وهو كما قال ، الاعتصام ١/ ٨٦ .

(٢) الاعتصام ١/ ٨٦ ،

ولكن التغيير والتبديل الذى وقعت فيه طوائف كثيرة من هذه الأمة جعلها تتبع غير سبيل المؤمنين وجعل الغزو الفكرى ينفذ الى أهم مواقعها ويحيط هذه الأمة بشبه كثيرة وينشر بينها أفكار المذاهب المعاصرة وأنظمتها بدعوى عدم شمولية الشريعة للأحوال المتجددة (١) ، ونحن نذكر بعقيدة الصحابة والتابعين على هذا النحو ونؤكد على " ثبات الشريعة " كليات وجزئيات (٢) لأن ذلك هو الطريق لاقامة أحكام الشريعة ، فلا نستطيع أن نتصور شمولاً لأحكامها بغير ثبات لها ، والأمر هنا أمر عقيدة ، ولذلك اجتهد الصحابة فى المحافظة على ثبات الأحكام لأنه لا بد أن يعتقد المسلمون أن الحرام حرام الى يوم القيامة وأن الواجب واجب الى يوم القيامة ، وأن المندوب مندوب الى يوم القيامة ، فيتضح الحق فى نفوسهم ويميزون بينه وبين أحكام الجاهلية وحولون بينها وبين مجتمعاتهم وقلوبهم وعقولهم وينفرون ويتبرؤون من أهلها مهما بلغوا من القوة المادية تما ما كما فعل السلف الصالح رحمهم الله تعالى حيث حالوا بين السنة والبدعة وجعلوا بينهما حجراً محجوراً لكسى ينجلي الحق وتندفع الشبه .

ومن كلام عمر بن عبد العزيز الذى حفظه العلماء - وكان يعجب مالكا جدا قوله رحمه الله " سن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولاية الأمر من بعده سننا (٣) الأخذ بها تصديق لكتاب الله ، واستكمال لطاعة الله وقوة على دين الله ليمس لأحد تغييرها ولا تبدلها ولا النظر فى شىء خالفها من عمل بها مهتد ومن انتصر بها منصور ، ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين وولاية

-
- (١) سيأتى مناقشة المستشرقين ونقض دعواهم ان شاء الله .
 - (٢) سيأتى مناقشة القائلين بتغيير بعض الجزئيات وتصوير مذهبهم فى دراسة خاصة ان شاء الله .
 - (٣) سنة الخلفاء الراشدين من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد أمر رسول الله باتباع سنتهم فى قوله " فعليكم بسنتى وسنة الخلفاء المهديين =

الله ما تولى وأصله جهنم وساءت مصيرا» (١) وإذا تأملنا في كلامه رحمه الله وجدنا الربط بين الشريعة والعقيدة جليا واضحا وتظهر معالمه في هذه الأمور:
الأول: ان الوقوف عند الفهم الصحيح للاسلام كتابا وسنة تصديق بالوحي وقوة في الدين .

الثاني : ان على المسلمين أن يعتقدوا أنه ليس لأحد أن يغيّر أو يبدّل من أحكام هذه الشريعة فمن فعل ذلك ساء مصيره واتبع غير سبيل المؤمنين فعليهم أن يتبرؤا منه لأنه سلك طريقا غير طريقهم واتبع منها غير منهاجهم .
الثالث : يجب عليهم أن يعتقدوا أنه ليس لأحد منهم أن ينظر فيما خالفها ومن فعل ذلك اتبع غير سبيل المؤمنين .

وهذا الثبات الذي حافظ عليه التابعون تعلموه من الصحابة رضوان الله عليهم وقد تعلموه جميعا من هذا القرآن الذي دل على ثبات هذه الشريعة ، فان نزولها بالحق وعصمتها وعصمة رسولها وعصمة الأمة في مجموعها كل ذلك من قواعد الثبات سواء في الكليات أو الجزئيات ، مع العلم أن كلياتها قد استقرت سواء الضروريات أو الجائيات أو التحسينات ، لأن كل ما يعود بالحفظ على الدين والعقل والنفس والعرض والمال ثابت ، وذلك في جميع الرسائل (٢) ثم تتابع نزول الجزئيات فكملت الشريعة قبل وفاة الرسول صلى الله

= الراشدين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ .. " سنن أبي داود .

(١) انظر الاعتصام ٨٧/١ وقد علق عليه الشاطبي رحمه الله بتعليق نفيس فراجع منه قوله " وفي كلام عمر " قطع لمادة الابتداع جملة " .

(٢) ومن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى : " شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى " الشورى آية : ١٣ ، " فاصبر كما صبر أولى العزم من الرسل " سورة الاحقاف : ٣٥ =

عليه وسلم فحفظت الأمة الكليات والجزئيات معا ، وحفظ الله كتابه وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم من سابق الأزل كما قال تعالى : " انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون " وانقطع الوحي بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم لأن الوحي إنما هو من الله، والرسول بشري وحي اليه " قل انا أنا بشر مثلكم يوحى الي " أَنَّا إِلَاهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ " (١) فلما انقطع الوحي انقطع التشريع ومثله النسخ والتبديل والتغيير ، فما كان حكما لله فهو كذلك الى يوم القيامة لأن هذه الشريعة وُضعت على الكليّة والأبدية ، فلو تصور أحد بقاء الدنيا الى غير نهاية لكانت هذه الشريعة حجة على الخلق على الاطلاق والعموم .

= " ملة أبيكم ابراهيم " سورة الحج : آية ٧٨ وفي قصة موسى عليه السلام أمره باقامة الصلاة بعد التوحيد " انى أنا الله لا اله الا أنا فأعبدنى وأقم الصلاة لذكري " سورة طه : آية ١٤ " كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم " سورة البقرة : آية ١٨٣ " انا بلوناهم كما بلونا أصحاب الجنة " سورة القلم : آية ١٧ ، " وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس " أى كتبنا عليهم فى التوراة ، سورة المائدة : آية ٥٠ . . وقد اعتبرت الحاجيات مع الضروريات لأنهم لم يكلفوا بما لم يطاقوا . . وكذلك الأمر فى الرسالة الخاتمة . انظر الموافقات ٣ / ٨٠ .

(١) سورة الكهف : آية ١١٠ .

المبحث الثاني : المقصود من الشمول والأدلة على ذلك :

أعرض في هذا البحث لبيان مقصدي من " الشمول " هنا ، وأذكر بعض الآيات القرآنية الدالة على ذلك :

وأبدأ بتعريفه لغة وبيان وجه المناسبة بين المعنى اللغوي والمعنى المقصود في هذا الموضع ، فأقول :-

الشمول في لغة العرب هو العموم والسعة ، تقول العرب :
" شملهم الأمر يشملهم إذا عمهم " (١) ومنه قولهم " الشملة " وهي كساء يُشتمل به " ويقال " اشترت شملة تشملني " (٢) . وأما السعة فمن قول العرب " هذه شملة تشملك أي تسعك " (٣)

فإذا عم الشيء ووسع قوماً أو فرداً أو أشياء قالت العرب شملهم وشمله وشملها هذا هو المعنى اللغوي ،

وأما ما أقصده في هذه الدراسة فهو على وجه التحديد شمول الشريعة الإسلامية لكل ما يحتاجه الناس على الإطلاق فلا تخلو حادثة واحدة عن حكم الشريعة في جميع الأعصار والأقطار والأحوال ، فالمعاني التي تضمنتها الشريعة تعم جميع الحوادث وتسعها إلى يوم القيامة ،

والمعنى اللغوي وهو العموم والسعة مناسب للمعنى المقصود هنا ، فإذا شمل الأمر قالت العرب عم ووسع فكذلك الشريعة شاملة أي تعم وتسع جميع الوقائع والحوادث كما أسلفت آنفاً ، وسأذكر الأدلة القرآنية على تقرير هذا المعنى وذلك في المطلب الثاني والثالث والرابع ..

(١) الصحاح - مادة شمل

(٢) الصحاح - مادة شمل .

(٣) لسان العرب - مادة شمل .

المطلب الثاني : الدليل الأول على الشمول :

وذلك قوله سبحانه وتعالى " وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى
وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ " (١)

ومعنى هذه الآية أن الله سبحانه لم يترك شيئاً إلا وبينه للناس ، وجعل
في هذا الكتاب دلالة عليه " أما دلالة مبينة مشروحة ، وأما جملة يتلقس
بيانها من الرسول عليه الصلاة والسلام أو من الاجماع أو من القياس الذى ثبت بنص
الكتاب " كما يقول الامام القرطبي . (٢)

وقد جمع رحمه الله مع هذه الآية قوله تعالى " مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ
شَيْءٍ " (٣)

وهو وصنيع الامام الشاطبي فى الموافقات حيث قال : " المسألة السادسة
القرآن فيه بيان كل شىء ...

والدليل على ذلك أمور منها :

النصوص القرآنية .. قوله تعالى " الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ " (٤) ،
وقوله " وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ " ، وقوله " مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ
مِنْ شَيْءٍ " (٥) ، " إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ " (٦) ، يعنى الطريقة
المستقيمة ، ولولم يكمل فيه جميع معانيها لما صح اطلاق هذا المعنى عليه
حقيقة وأشبه ذلك من الآيات الدالة على أنه هدى وشفاء لما فى الصدور ولا

-
- (١) سورة النحل : آية ٨٩ . (٢) الجامع لأحكام القرآن : ٤٢٠ / ٦
(٣) سورة الأنعام : آية ٣٨ ، والمصدر نفسه .
(٤) سورة المائدة : آية ٣ (٥) سورة الأنعام : آية ٨
(٦) سورة الاسراء : آية ٩ .

شكون شفاءً لجميع ما فى الصدور الآ وفيه تبيان كل شىء " (١)

والآيات المذكورة تدل على ما قاله ، الآ قوله تعالى : " ما فرطنا فى الكتاب من شىء " فانها لا تساعدهما على المعنى السابق الأعلى تفسير من قال ان الكتاب هنا هو القرآن ، وأما على الوجه الثانى وهو تفسير الكتاب بأنه اللوح المحفوظ فلا تفيد المطلوب (٢) . وأما الآيات الأخرى فمنها ما ذكر فيه " القرآن " صراحة ، ومنها ما قرن فيها الكتاب بلفظ الانزال ، وقد أنزل الله على نبيه عليه الصلاة والسلام القرآن .

وقال الامام الشافعى رحمه الله عند قوله تعالى " ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شىء " : " فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة الآ وفى كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها " (٣) والدلالة هنا اما نصاً أو جملة (٤) ، وهو المعنى الذى أشار اليه القرطبي آنفاً ،

ويقول الامام الطبرى عند تفسير هذه الآية : أن الله نزل هذا القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم " بياناً لكل ما بالناس اليه الحاجة من معرفة الحلال والحرام والثواب والعقاب " وهدى " من الضلالة " ورحمة " لمن صدق به وعمل بما فيه من حدود الله ، وأمره ونهيه فأحل حلاله وحرم حرامه " وبشرى للمسلمين " يقول : وبشارة لمن أطاع الله وخضع له بالتوحيد وأذعن له

(١) الموافقات ٣ / ٢٤٤ ، ومثلها الآيات التى أمرت بتحكيم الوحي عند الاختلاف والتنازع وهى كثيرة جداً ، ولولم تكن الشريعة شاملة لما أمر الله بالرد اليها عند التنازع الذى يقع بين البشر فى جميع المجتمعات ، ومن ذلك قوله تعالى " فان تنازعت فى شىء فردوه الى الله والرسول " النساء : ٥٩ . ولفظ " فى شىء " نكره يعم كل شىء يتنازع فيه البشر فى جميع الأعصار والاحوال . انظر تحكيم القوانين للشيخ محمد بن ابراهيم - الطبعة الثانية ١٤٠٣ - الرياض .

(٢) انظر الوجهين عند المفسرين وقد أشار اليه القرطبي ٦ / ٢٠٤ كما أشار اليه الشاطبي والسياق يدل على أن المراد اللوح المحفوظ ، لأن السياق يتحدث عن المحاسبة والجزاء وهو تفسير ابن جرير ٧ / ١٨٧ وتفسير ابن كثير ٢ / ١٣٢ الرسالة : ٢٠ (٤) الم : ٢٧٧ / ٧

بالطاعة يبشره بجزيل ثوابه في الآخرة وعظيم كرامته ، وينحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل " (١) .

وهذه الأدلة تدل دلالة قاطعة على شمول هذه الشريعة لجميع ما يحتاجه الناس في جميع المجتمعات على مر العصور وتغير الأحوال .

ولذلك سمي القرآن " فرقانا وهدى وبرهانا وبيانا وتبياناً لكل شيء " وهو حجة الله على الخلق على الجملة والتفصيل والاطلاق والعموم " (٢)

المطلب الثالث : الدليل الثاني على الشمول :

قوله تعالى : " وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ " (٣)

قال ابن جرير " يقول تعالى ذكره " اقسام يا محمد لقد جئنا هؤلاء الكفرة بكتاب يعنى القرآن الذى أنزله اليهم ، يقول : " لقد أنزلنا هذا القرآن مفصلاً مبيناً فيه الحق من الباطل " (٤)

ومثلها في المعنى عند القرطبي قوله تعالى : " وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً " (٥) والمعنى أن هذا الكتاب جاء بتفصيل أحكام التكليف (٦) .

ومثلها قوله تعالى : " لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ " (٧) قال الامام القرطبي " وتفصيل كل شيء " مما يحتاج العباد اليه من الحلال والحرام والشرائع والأحكام " (٨)

-
- (١) جامع البيان عن تأويل القرآن ١٤ / ١٦١-١٦٢ .
 - (٢) الموافقات ٣ / ٢٣٢ (٣) سورة الاعراف : آية ٥٢
 - (٤) جامع البيان في تأويل القرآن ٨ / ٢٠٣ ، الجامع لأحكام القرآن ٢ / ٢١٧
 - (٥) سورة الاسراء : آية ١٢ (٦) الجامع لأحكام القرآن ١٠ / ٢٢٨
 - (٧) سورة يوسف : آية ١١١ (٨) الجامع لأحكام القرآن ٩ / ٢٧٧ .

وقد أمر الله رسوله محمدا عليه الصلاة والسلام أن يعلن هذه الحقيقة للناس كافة ، لأنها من المعاني التي تضمنتها شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، وأن يستنكر ابتغيا ، غير الله حكما كما قال سبحانه " أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبَتَغِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا " الآية (١)

والمعنى : قل يا محمد لمن يعدل بالله غيره " ليس لي أن أتعدى حكمه وأتجاوزه ، لأنه لا حكم أعدل منه ، ولا قائل أصدق منه ، وهو الذي أنزل اليكم الكتاب مفصلا ، يعنى القرآن مفصلا ، يعنى مبينا فيه الحكم فيما تختصمون فيه من أمرى وأمركم .. " (٢)

وهذه الدعوة التي خاطب بها النبي صلى الله عليه وسلم مخالفيه من أهل الشرك ، ما زالت تعرض على البشرية من خلال هذا القرآن ، وعن طريقه حملته الصادقين ، أنه لا حكم أعدل من الله ولا قائل أصدق منه ، ولا قبول ولا انزعان إلا للشريعة الإسلامية التي جاء بها هذا الكتاب الذي فصله الله فجعل فيه ما تحتاجه البشرية في عالم العقائد والقيم والأحكام .

ولا يحتاج من ابتغى الله حكما لأى كتاب غير هذا الكتاب ولا لشريعة غير هذه الشريعة ولا لنظام غير نظام الإسلام ، ذلك لأن الله قد كفى المؤمنين مؤنة المسألة لما أنزل لهم تلك الآيات في ذلك الكتاب الذي فصله وبينه كما قال القرطبي .^(٣)

وكفاية الشريعة أمر عقيدة لا يصح إسلام بدونه فمن ابتغى غير الله حكما راضيا مختارا فقد أعرض عن هذه الشريعة التي كفته مؤنة المسألة وكان ممن الممتريين ، والممتري هو الشاك وقد شهد المؤمنون وغير المؤمنين من أهل الكتاب

(١) سورة الأنعام : آية ١١٤ (٢) جامع البيان عن تأويل القرآن : ٨ / ٨

(٣) الجامع لأحكام القرآن : ٧٠ / ٧

بأن هذه الشريعة هي الحق وأمر الله نبيه - والخطاب يشمل المؤمنين -
أن لا يكونوا من الممتريين ، وأخبرهم سبحانه أن أهل الكتاب يعلمون أن هذه
الشريعة هي الفيصل بين الحق والباطل في حياة الناس ، وان لم يتبعوها (١)
كما قال تعالى " أَفَغَيَّرَ اللَّهُ أَبْتَغَى حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا ،
وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونن من الممتريين " (٢)

المطلب الرابع : الدليل الثالث على الشمول :

وذلك قوله تعالى " الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ
لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا " (٣)

الفرع الأول : ذكر كلام المفسرين في معنى الاكمال :

والمعنى الذى تدل عليه هذه الآية كما قال ابن عباس والسدى
رضى الله عنهما وغيرهما أن الله أتم لعباده هذا الدين وأكمله فلا يحتاجون
الى غيره أبدا ، ولا يحتاجون الى زيادة فيه أبدا .

وترجم له الطبرى بقوله : " الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ أَيْهَا الْمُؤْمِنُونَ فَرَاضِي عَلَيْكُمْ
وحدودى ، وأمرى ايناكم ونهى وحلالى وحرامى وتنزلى من ذلك ما أنزلت منه
بوحى على لسان رسولى والادلة التى نصبتها لكم على جميع ما بكم الحاجة اليه
من أمر دينكم فأتتمت لكم جميع ذلك فلا زيادة فيه بعد اليوم . . . " (٤)

وهو اختيار ابن كثير كما نقله عن ابن عباس قال " اليوم أكملت لكم دينكم "
وهو الاسلام أخبر الله نبيه صلى الله عليه وسلم والمؤمنين أنه قد أكمل لهم

(١) جامع البيان : ٨ / ٠٨ (٢) سورة الأنعام : آية ١١٤ وقد ذكر القرطبي
أن المقصود بأهل الكتاب اليهود والنصارى وذكر وجهين آخرين - انظر ٧٠٧
(٣) سورة المائدة : آية ٣ (٤) ٦ / ٧٩ وقد اختار رحمه الله ، تفسيراً
آخر ستأتى الاشارة اليه ان شاء الله ..

الايان فلا يهانون الى زياده أبا ، وقد أتمه الله فلا ينقصه أبا وقد رضيه الله
فلا يسخطه أبا " (١)

وقد فصل الأستاذ سيد قطب هذا المعنى فقال : " أكمل الله هذا الدين
فما عادت فيه زياده لمستزيد وأتم نعمته الكبرى على المؤمنين بهذا المنهج الكامل
الشامل ، ورضى لهم " الاسلام " دينا فمن لا يرتضيه منهجا لحياته ان فاما
يرفض ما ارتضاه الله للمؤمنين ...

ان المؤمن يقف أولا : أمام اكمال هذا الدين يستعرض موكب الايمان
وموكب الرسالات ، وموكب الرسل منذ فجر البشرية ومنذ أول رسول - آدم عليه
السلام - الى هذه الرسالة الأخيرة ، رسالة النبي الأمي الى البشر أجمعين ...
فماذا يرى ؟ .. يرى هذا الموكب المتطاوّل المتواصل ، موكب الهدى والنور
ويرى معالم الطريق على طول الطريق ولكنه يجد كل رسول - قبل خاتم النبيين -
انما أرسل لقومه ، ويرى كل رسالة - قبل الرسالة الأخيرة - انما جاءت لمرحلة من
الزمان .. رسالة خاصة لمجموعة خاصة في بيئة خاصة .. ومن ثم كانت كل تلك
الرسالات محكومة بظروفها هذه متكيفة بهذه الظروف .. كلها تدعو الى اله واحد
- فهذا هو التوحيد - وكلها تدعو الى التلقى عن هذا الاله الواحد والطاعة
لهذا الاله الواحد - فهذا هو الاسلام - ولكن لكل منها شريعة للحياة الواقعية
تناسب حالة الجماعة وحالة البيئة وحالة الزمان والظروف ...

حتى اذا أراد الله أن يختم رسالاته الى البشر أرسل الى الناس كافة رسولا
خاتم النبيين برسالة " للانسان " لا لمجموعة من الاناس في بيئة خاصة في زمان خاص
في ظروف خاصة .. رسالة تخاطب الانسان من وراء الظروف والبيئات والأزمنة لأنها
تخاطب فطرة الانسان التي لا تتبدل ولا تتحور ولا ينالها التغير " فِطْرَةَ اللَّهِ

الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ * (١) ... وفصل
في هذه الرسالة شريعة تتناول حياة " الانسان " من جميع أطرافها ، وفي كل
جوانب نشاطها ، وتضع لها المبادئ الكلية والقواعد الأساسية فيما يتطور فيها
ويتحور بتغير الزمان والمكان ، وتضع لها الاحكام التفصيلية والقوانين الجزئية
فيما لا يتطور ولا يتحور بتغير الزمان والمكان ... وكذلك كانت هذه الشريعة
بمبادئها الكلية وبأحكامها التفصيلية محتوية كل ما تحتاج اليه حياة " الانسان "
منذ تلك الرسالة الى آخر الزمان من ضوابط وتوجيهات وتشريعات وتنظيمات لكي
تستمر وتنمو وتتطور وتتجدد حول هذا المحور وداخل هذا الاطار وقال الله
سبحانه للذين آمنوا " الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ
الْإِسْلَامَ دِينًا " (٢) فأعلن لهم اكمال العقيدة واكمال الشريعة معا فهذا هو
الدين .. ولم يعد للمؤمن أن يتصور أن بهذا الدين - بمعناها هذا - نقضا
يستدعي الاكمال ولا قصورا يستدعي الاضافة (٣) ولا محلية أو زمانية تستدعي
التطوير أو التحوير .. والأفما هو بمؤمن وما هو بمقرب بصدق الله وما هو بمرتضى
ما ارتضاه الله للمؤمنين !

ان شريعة ذلك الزمان الذي نزل فيه القرآن هي شريعة كل زمان لأنها
بشهادة الله شريعة الدين الذي جاء " للانسان " في كل زمان وفي كل مكان
لا لجماعة من بني الانسان في جيل من الأجيال في مكان من الأمكنة كما
كانت تجيء الرسل والرسالات .

الأحكام التفصيلية جاءت لتبقى كما هي ، والمبادئ الكلية جاءت لتكون هي
الاطار الذي تنمو في داخله الحياة البشرية الى آخر الزمان دون أن تخرج عليه
الأ أن تخرج من اطار الايمان .

(١) سورة الروم : آية ٣٠ (٢) سورة المائدة : آية ٣
(٣) قارن بين هذا وبين خطبة الامام عمر بن عبد العزيز وتعليق الامام الشاطبي
فيما سبق ص ١٠٣ تجده جميعا يخرج من مشكاة واحدة ..

والله الذى خلق " الانسان " ويعلم من خلق ، هو الذى رضى له هذا الدين المحتوى على هذه الشريعة فلا يقول : ان شريعة الامم ليست شريعة اليوم الا رجل يزعم لنفسه أنه أعلم من الله بحاجات الانسان وبأطوار الانسان (١)

الفرع الثانى : ذكر كلام الشاطبى فى معنى الاكمال :

وننتقل من كتب التفسير الى ما قاله الامام الشاطبى فى المسألة الخامسة :
حيث بين أن تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلى لا جزئى (٢) ، وما يزال الحديث مستمرا عن تفسير معنى الاكمال الوارد فى الآية ، واستدل الامام الشاطبى على ذلك بهذه الأدلة :

١ - بالاستقراء ، وذلك أن من استقرء السنة وجدها على كثرة نصوصها وكثرة مسائلها بيانا للكتاب ، ولذلك وصفها الله سبحانه وتعالى بقوله " وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ " (٣)
وهذا دليل على أن القرآن جمع الكليات ، ولذلك احتاج الناس الى السنة لبيانه ، فمن كليات القرآن مثلا الصلاة والزكاة والجهاد والنكاح والعقود والقصاص والحدود وغيرها كثير ، وبيانها انما جاء فى السنة (٤) .

٢ - ان كليات الشريعة المعنوية وهى الضروريات والحاجيات والتحسينيات راجعة الى القرآن وقد تضمنها على الكمال (٥) .

٣ - أن الأدلة المعروفة وهى السنة والاجماع والقياس ترجع الى القرآن ، فالسنة ترجع الى قوله تعالى " وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا " (٦) والاجماع راجع الى قوله تعالى " وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ "

(١) فى ظلال القرآن ٢/٢٠٤-٢٠٣ ،

(٢) واستثنى الشاطبى ما خصه الدليل مثل خصائص النبي صلى الله عليه وسلم ٣/٢٤٢ .

(٣) سورة النحل : آية ٤٤ (٤) الموافقات : ٢/٢٤٣

(٥) المصدر السابق ٢/٢٤٣ (٦) سورة الحشر : آية ٧

وَيَتَّبِعِ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (١)
والقياس راجع الى قوله تعالى " لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ " (٢)

وبنى الامام الشاطبي المسألة السادسة على هذا المعنى وهى : أن
" القرآن فيه بيان كل شىء على ذلك الترتيب المتقدم " (٣) .. وهذا معنى الاتمام
الوارد فى قوله تعالى " اليوم أكملت لكم دينكم " الآية ..

الفرع الثالث : حاصل كلام أهل العلم فى معنى الاكمال :

وتفسير أهل العلم من السلف لمعنى الاكمال يفيدنا أموراً : منها :

١ - أن القرآن أوجب اتباع السنة ، ولذلك فان هذه الشريعة " وهى نصوص
الكتاب والسنة " قد تمت وكملت ، فكما أن القرآن موصف بالكمال والعصمة فكذلك
السنة (٤) واجماع الأمة .

٢ - أن السنة تفسر الكتاب وتبينه ، كما أن الاجماع والقياس طريقان
للتعرف على ماتضمنته الشريعة من المعانى الكلية والجزئية ، وهذا هو معنى
اكمال الدين الوارد فى الآية .

فاذا قلنا أن القرآن فيه بيان كل شىء كان المقصود أن دلالة السنة
والاجماع والقياس قد أوجب القرآن اتباعها ، فكل حكم نتج عن ذلك صح أن نقول

(١) سورة النساء : آية ١١٥ .

(٢) سورة النساء : آية ١٠٥ ، وأول الآية " انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق .. " .
وانظر الموافقات ٢ / ٣ / ٢٤٤ ، وسيأتى بيان ذلك عند دراسة الاجماع والقياس .

(٣) ٢٤٤ / ٣ (٤) انظر ما سبق ص ٩٢-٩٧

عنه أن القرآن دل عليه (١) .. مثال ذلك ما ورد في الصحيح عن ابن مسعود قال " لعن الله الواشمات والمستوشمات " الخ .. فيبلغ ذلك امرأة من بنى أسد يقال لها أم يعقوب وكانت تقرأ القرآن ، فأتته ، فقالت ، ما حديث بلغني عنك أنك لعنت كذا وكذا ؟ فذكرته ، فقال عبد الله : ومالي لا ألعن من لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في كتاب الله ، فقالت المرأة : لقد قرأت ما بين لوحى المصحف فما وجدته ، فقال : لكن كنت قرأته لقد وجدته ، قال الله عز وجل : ما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا " الحديث .. (٢)

ولهذا امتن الله على عباده بهذه النعمة وهي اتمام الدين ، ورضيه لهم فلا يحتاجون لمعرفة أمر من أمور الدين يحكمون به مجتمعاتهم وما فيها من الوقائع والأحوال إلا وجدوه في هذه الشريعة إما من طريق القرآن أو من طريق ما أوجب القرآن اتباعه مثل السنة الصحيحة أو ما دل عليه هذان الأصلان من وجوب اتباع الاجماع والقياس .

وبعد تقرير هذا المعنى نجيب عن بعض الشبه التي يمكن أن تثار عليه ..
وذلك في الفرع الرابع .

(١) وهذا خلاف رأى قوم لا خلاق لهم خارجين عن السنة ، حيث زعموا أن القرآن فيه بيان كل شيء فاطرحوا أحكام السنة وتأولوا القرآن دون أن يرجعوا اليها .. وانظر شبهتهم في الموافقات للشاطبي ،
والجواب عنها ١٢/٣ وما بعدها .

وسياتى الاشارة الى ذلك - ان شاء الله .

(٢) الحديث في كتاب اللباس من صحيح البخارى بشرح فتح البارى باب

المتفلجات للحسن . ٣٧٢/١٠ .

الفرع الرابع : ذكر بعض الشبه والجواب عنها :

الشبهة الأولى : تفسير " الاكمال " باتمام الحج ونفى المشركين عن البيت ، فقد نقل ابن جرير عن سعيد بن جبير وقتادة رضى الله عنهما أنهما فسرا الآية " اليوم أكملت لكم دينكم " قالا : - أكمل لهم دينهم أن حجوا ولم يحج معهم مشرك " (١)

وهو اختيار ابن جرير ، والذي حمله على ذلك أن هناك بعض الآيات نزلت بعد نزول آية الاكمال فحملها رحمه الله على أن الاكمال انما كان بافرادهم بالبلد الحرام واجلاء المشركين عنه (٢) .
والجواب عن ذلك كما يلي :-

١ - أن نسلم بما قاله ابن جرير من أن هناك آيات نزلت بعد آية الاكمال وأن الله أتم النعمة للمسلمين بأن أجلى المشركين عن البيت .
٢ - أن التسليم بهذا المعنى لا يتنافى مع المعنى الذى أشار اليه ابن عباس والسدى واختاره ابن كثير . (٣)
والدليل على ذلك :

أن هذا الذى أشار اليه المفسرون كله مظاهر حقيقة لاتمام النعمة ، فاكمال الدين من اتمام النعمة ، وافراد المسلمين بالبيت من اتمام النعمة ، ولا تضاد .. ولذلك كان من فقه ابن عباس رضى الله عنهما أن جمع المعنيين معا فقد نقل عنه ابن جرير باسناد واحد هذين المعنيين .. فقال عند تفسير " اليوم أكملت لكم دينكم .. " " حدثني المثنى قال ثنا عبد الله قال ثنى معاوية

(١) ٨٠/٦ (٢) ٨٠/٦ - وهذا الاشكال جوابه يسير والحمد

لله ، وتسميته شبهة لأنه اشتبه على الفهم (٣) أنظر ما سبق ص ١١١

عن علي عن ابن عباس ، قوله " اليوم أكملت لكم دينكم " وهو الاسلام قال : أخبر الله نبيه صلى الله عليه وسلم والمؤمنين أنه قد أكمل لهم الايمان فلا يحتاجون الى زيادة أبدا .. " (١)

ونقل عنه بالاسناد نفسه في تفسير آخر الآية " وأتممت عليكم نعمتي " ، قال " كان المشركون والمسلمون يحجون جميعا فلما نزلت براءة فنفى المشركون (٢) عن البيت وحج المسلمون لا يشاركونهم في البيت الحرام أحد من المشركين فكان ذلك من اتمام النعمة " (٣)

فهذا المنقول عن ابن عباس في الموضوعين بهذين الاسنادين نقلهما ابن جرير في كتابه وقابل بينها واختار الثاني من دون الأول (٤) ، والصواب - والله أعلم - أنه لا منافاة بين المعنيين بل أحدهما عام وهو الأول ، والثاني من تطبيقاته ومفرداته ، فقد أتم الله الدين لهم .. وأتم النعمة لهم بافرادهم بالبيت وهذا من اتمام الدين لأنه حكم من أحكامه كلفهم الله به فأقاموه حيث طردوا المشركين عن البيت .

بقي أن يقال : كيف يكون اتمام وقد نزلت أحكام بعد هذه الآية ..

والجواب يأتي بعد ذكر الشبه الثانية .

الشبه الثانية :- أن الله سبحانه قال " اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا " ثم نزلت آيات بعد ذلك فكيف يكون الدين قد كمل في ذلك اليوم ورضيه الله في ذلك اليوم .. قال ابن جرير " أو ما كان الله راضيا الاسلام لعباده ، اليوم أنزل هذه الآية ؟ " (٥) ..

(١) ٧٩/٦ (٢) في المطبوع " المشركين " والصحيح ما أثبتته في
(٣) ٨١/٦ . المتن
(٤) ٨١/٦ (٥) ٨٠/٦

وأجاب رحمه الله : فقال : * لم يزل الله راضيا لخلقه الاسلام ديننا ولكنه جل ثناؤه لم يزل يصرف نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم وأصحابه في درجاته (١) ومراتبه درجة بعد درجة ومرتبة بعد مرتبة وحالا بعد حال حتى أكمل لهم شرائعهم ومعالمهم وبلغ بهم أقصى درجاته ومراتبه ثم قال حين أنزل عليهم هذه الآية : * ورضيت لكم الاسلام ديناً * بالصفة التي هو بها اليوم والحال التي أنتم عليها اليوم منه ديننا فالزموه ولا تفارقوه * (٢)

وهذا الجواب كاف عن الشبه الثانية ، واستعمله هنا جوابا عن قول من قال ان هناك آيات نزلت بعد هذه الآية فلا تكون دالة على اكمال الدين بالمعنى الأول .

فأقول : ان هذا الدين نزل حالا بعد حال حتى أكمل الله شرائعها واذ ارتقى الأمر من حال الى حال ومرتبة الى مرتبة فلم يبق له الاّ نزريسير صح أن يقال له قد كُمل ، وهذا هو المقصود بالاكمال في الآية ، فلا ينافيه نزول آية أو آيتين بعد ذلك ، ولعل ربط آية الاكمال بيوم عرفه في حجة الوداع - دون أن يكون نزولها على فراش النبي صلى الله عليه وسلم عند موته - مناسب لا إعلان البلاغ لأن يوم عرفه يوم عيد يجتمع الناس فيه فخصّ بنزول هذه الآية لتبلغ للناس بعد ذلك ولتغتبط بهذا اليوم ويغتبط بها .

الشبهه الثالثة : أن يقال أنا قد وجدنا من النوازل والواقائع المتجددة ما لم يكن في الكتاب ولا في السنة نص عليه ولا عموم ينتظمه .

ومن أمثلة ذلك المسائل الاجتهادية التي لانص فيها (٣) . . وقد أجاب الامام

(١) في المطبوع * في درجات * والصواب ما أثبتته في المتن .

(٢) ٨١ / ٦ (٣) الاعتصام ٣٠٥ / ٢

الشاطبي عن هذه الشبه بعد أن عرضها في كتابه الاعتصام بأجوبة أربعة :-

١ - أن قوله تعالى " اليوم أكملت لكم دينكم " المراد منه اكمال الكليات " فلم يبق للدين قاعدة يحتاج اليها في الضروريات والحاجيات أو التكميليات إلاّ وقد بُيّنّت غاية البيان " (١)

٢ - ان المسائل والوقائع التي لا نص فيها موجود حكمها في الكتاب والسنة ، وذلك لأن قاعدة الاجتهاد ثابتة فيهما فلا بد من اعمالها ، واذنا عملنا هذه القاعدة ربطنا الجزئيات والمسائل التي لا نص فيها بالكليات الشرعية ، وهذه الكليات والقواعد يجرى عليها مالا نهاية له من النوازل .

٣ - أن هذه الجزئيات المتجددة نوعان : منها ما هو محتاج اليه ومنها ما هو غير محتاج اليه ، .. فان احتاجه الناس كان من مسائل الاجتهاد وهذه مرتبطة بالكليات الشرعية ، تشهد لها وتحدد حكمها (٢) .. وان لم تكن به حاجة فهو البدع المحدثات ، فهذه هي التي لا تجد عليها دليلا كليا ولا جزئيا ، وبهذا يدخل ما يحتاجه الناس تحت حكم الشريعة وهذا معنى الاكمال ، ولا ينازع أحد من أهل السنة رحمهم الله تعالى في أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء ببيان ما يحتاجه الناس في أمور دينهم (٣) .

٤ - ان هذا المعنى هو الذي فهمه الصحابة رضوان الله عليهم ، ولذلك ردوا الجزئيات الى الكليات الشرعية فعرفوا حكمها ، ولم يقل أحد منهم لِمَ لِمَ ينص الشرع على حكم الجد مع الأخوة ؟ مثلا ، بل نظروا في الكليات الشرعية واعتبروا معانيها ، هذا في الجزئيات المتجددة التي لا نص فيها ، وأما ما ورد

(١) الاعتصام : ٣٠٥/٢ .
(٢) وسيأتي بيان كيفية رجوعها لهذه الكليات الشرعية .
(٣) الاعتصام : ٤٩/١ .

بها النص فظاهر أن حكمها ردها الى هذا النص مباشرة ، وهذا هو الكمال الذى أدركه الصحابه على التمام رضى الله عنهم أجمعين (١) .

وبالجواب عن هذه الشبه يتبين لنا على وجه اليقين معنى الاكمال المقصود وكذلك معنى البيان والتفصيل الوارد فى الآيات السابقة فان المعنى واحد ، وهو :- أن هذه الشريعة وضعها الله سبحانه على حالة الكليّة والأبدية وإن وضعت الدنيا على الزوال والنهاية ، وان من أراد أن يتعرف على أحكامها يجب عليه أن ينظر اليها بعين الكمال ، ويعتبرها اعتبارا كلياً فى العبادات والعبادات ولا يخرج عنها بته ، لأن الخروج عنها تيه وضلال ، وكل من زعم أنه بقى فى الدين شىء لم يكمل فقد كذب بقوله تعالى " اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام ديناً " (٢) .. فكل ما يحتاجه الناس فى أمر الدين ويشمل أمور التشريع كلها فى جميع جوانب الحياة بلا استثناء قد بينته هذه الشريعة ، وأن الطريق لذلك معلوم عند الصحابة رضوان الله عليهم كما هو معلوم عند كل من تبع طريقهم ونهج منهجهم .. وبهذا ندرك معنى الثبات والشمول وكيف بينه القرآن وطبقه رسول الله وأصحابه وكيف ينبغى أن يفهمه المسلمون ويعتقدونه ويطبقه المجتهدون فى واقع المجتمع الاسلامى ... وفى هذه العقيدة كما بينها القرآن وبينها الرسول وصحابته بأفعالهم وأقوالهم قطع لمادة الابتداع وسد لباب الشرك فلا خروج على هذه الشريعة لا بجحود ولا تكذيب لشىء منها ، ولا باستكبار وابتداء عن بعض أحكامها ، ولا بتقديم من

(١) الاعتصام ٣٠٧/٢

(٢) المصدر السابق بتصرف انظر ٣٠٥/٢ - ٣٠٦ - ٣١٠ .

بين يديها ومن خلقها ولا بتغيير وتبديل لبعض أحكامها ليس شيء من ذلك كله اذا استقرت هذه العقيدة في القلوب وانجلت الشبه عنها (١) .

وبعد هذا ننتقل في هذه الرسالة الى بيان مهمة الاجتهاد وموقف المجتهد الذي ينظر لهذه الشريعة بهذا المنظار ، وكيف يتعرف على أحكام الشريعة سواء من نصوصها الجزئية أو من كلياتها ، وكيف يدخل الوقائع المتجددة في حياة البشرية تحت تلك النصوص أو الكليات الشرعية ويحافظ في الوقت نفسه على ثباتها وهو يدرك منزلة الشريعة وقوة أدلتها ، فيطمئن الى ثباتها وشمولها ، ويستدل بها دون أن يعطل شيئاً منها أدلتها ، وقبل بيان طرق الاجتهاد نختم الباب الاول بدراسة قوة الادلة الشرعية على الاحتجاج وبيان موقف الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من أئمة السلف وموقف مخالفينهم ، وهو الفصل الثالث والله الموفق والمعين .

(١) انظر التمهيد وفيه بيان أن الأمر لله وحده لا يشاركه فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل ، وأن حق النسخ والتبديل مثل حق التشريع .. وأن على الخلق الانقياد والانحياز لما جاءت به هذه الشريعة



الفصل الثالث

الاحتجاج بالأدلة النقلية

ويشتمل على :

- البحث الأول :

قوة الأدلة النقلية .

- البحث الثاني :

نشأة القول بتضعيف الأدلة النقلية .

- البحث الثالث :

أهم الأسباب التي ساعدت على انتشار القول بالظنية .

توطئة :

نقصد بالأدلة النقلية " نصوص الكتاب والسنة " ويشمل ذلك السنة المتواترة (١) والاحادية (٢) ، وقد علمنا صحة اطلاق مصطلح الشريعة عليها .

ونقصد بالاحاد ما صح سنده وسلم من الشذوذ والعلة (٣) .

ونقصد بالاحتجاج بها أى قيام الحجة بها على الخلق على الاطلاق والعموم فى العقيدة والشريعة ، بحيث تثبت بها الاحكام ابتداءً أو تخصيصاً ويزاد بالسنة على ما فى القرآن .

- (١) المتواترة ما وراه جماعة من غير حصر تحيل العادة متواطؤهم على الكذب، والصحيح عدم اشتراط العدد ، والعبرة بما يحيط بالخبر من القرائن انظر نزهة النظر شرح نخبة الفكر للحافظ ابن حجر ١٩ ، الطبعة بدون .
- (٢) والاحاد : هو ما نقله العدل تام الضبط متصل السند غير معلل ولا شان ، المصدر السابق ٢٩ .

(٣) يقول الحافظ بن القيم رحمه الله " وقد علم ان صحة الاسناد شرط من شروط صحة الحديث وليست موجبة لصحة الحديث ، فان الحديث انما يصح بمجموع أمور منها صحة سنده وانتفاء علة وعدم شذوذه ونكارتة وان لا يكون راويه قد خالف الثقات أو شذ عنهم " الفروسية لابن القيم ٤٦ ، دار الكتب العلمية تصحيح عزت العطار فاذا صح اسناد الحديث ووقع فى متنه شذوذ وعلة لم يحتج به .

والمقصود بالسند : سلسلة الرواة الذين نقلوا المتن عن مصدره الأول ، والمقصود بمتن الحديث : الفاظه التى تقوم بها معانيه ، اصول الحديث علومه ومصطلحاته الدكتور محمد عجاج الخطيب ٣٢ ، دار الفكر الطبعة الرابعة .

وانظرها مش نزهة النظر شرح نخبة الفكر ص ٣٢ وقد سبق الحديث عن عصمة الأمة وهم أهل السنة - كل طائفة منهم فيما يخصها بحيث نعلم أن كل حديث تعلقته بالقبول حجة على الخلق لانها معصومة عن الخطأ والضلال ، وسيأتى لذلك زيادة بيان ان شاء الله عند الحديث عن الاجماع فى فصل مستقل . وانظر كلام ابن تيمية أن ما تعلقته الأمة من الكتاب والسنة بالقبول حجة على الخلق قد عصمه الله من الخطأ والضلال - مجموع الفتاوى الكبرى ١٩ / ٥ - ٦ - ٧ - ٨ .

وسندرس هذه القضية في هذا الفصل بما يناسب موضوع الرسالة ، ذلك أن ثبات الأحكام الشرعية وشمولها يتفاوت قوة وضعفا بحسب النظر لها .
فان اعتقدنا قوة الادلة على الاحتجاج افادنا ذلك ولا شك ثباتا وقوة في الحكم ومن جهة أخرى تحقق لنا الشمول بصورة أوسع وأعمق لأننا لم نغفل نوعا منها ونوقف الاحتجاج به ولم نورد . للاحتجاج على تحسين الظن ولم نترك العمل به في بعض المواطن ، فإلى تصوير مذهب المعوين للأدلة المحتجين بها ، ثم الى تصوير مذهب مخالفيهم الضعفين لها الذين وصفوها بالظنية وأوقفوا الاحتجاج بها في الأصول وتعدى ذلك الى تضعيف الاحتجاج بها على الأحكام الشرعية .

وسيكون منهجى في دراستها حسب التبع التاريخى لموقف الفريقين .
وعلى ذلك فأبدأ أولا بالتعرف على عقيدة الصحابة والتابعين ومن تبعهم باحسان وذلك من خلال دراسة الأدلة التى يمكن أن يستدل بها على هذه المسألة .
ثم أنظر فى مسلك مخالفيهم وأتبع نشأة التاريخية وأزنه بالميزان العلمى الصحيح .

وسبب اختيارى لهذا الترتيب أن هذه القضية لها منزلة خطيرة فى الدين ، فالقرآن والسنة مرجعان لها ، وللصحابه والتابعين موقف منها ومن حيث النشأة التاريخية لابد من الرجوع لهذين المصدرين (١) وبيان هذا الموقف ، ثم بعد ذلك

(١) وبهذا يتحدد منهج البحث بلا لبس ، فان أول مرجع لهذه القضية هو الكتاب والسنة ، وقضيتنا قضية شرعية ، هذا وصفها وذلك أصلها ، وعلى ذلك يجب اتباع الدليل الشرعى المعرف بها ، ويجب رفض المنهج العقلى والتجريد اللغوى ، يؤكد هذا ويقرره أن المعرف بموقف الصحابة والتابعين لهم باحسان يجب أن يلتزم هذا المنهج لأنهم عليهم رحمة الله هم أول من التزوه وأما البحث العقلى فلا يعرفونه ، وأما التجريد اللغوى فلا يصغون اليه لأنهم أعرف بمقاصد العربية واستعمالاتها ، فأساس البحث وطبيعته يقتضيان الوقوف عند النظر الشرعى واطراح ما سواه ، أما أساسه فالنوحى وهو المصدر لبيان حقائق الدين وقضياه ، وأما طبيعته فلأنه يتحدث عن موقف الصحابة وهم عرب خلص لا صلة لهم بعلوم اليونان ولا بالتجريد اللغوى الذى فلنتتبع =

يأتى الموافقون والمخالفون ، فأما الموافقون فلا نحتاج للنظر في مواقفهم إلا زيادة بيان ، وأما المخالفون فنعرض لمواقفهم ، وهنا ندرس نشأة مخالفتهم وأسبابها ومآلها وما عليها ، وبهذا الترتيب تأخذ هذه القضية حقها من البحث والدراسة .

فالى البحث الأول : من هذا الفصل نبين فيه موقف المقوين للأدلة ، ثم نتبعه بالبحث الثانى وفيه عرض موقف المضعفين لها .. والله الموفق والمعين .

= المنهج القرآنى مقتدين بطريقة السلف الأول فى دراسة هذه القضية ونتعرف من خلاله على عقيدتهم ، ونزن بذلك المنهج مواقف مخالفيهم والله الموفق والمعين .

10A

المبحث الأول

قوة الأدلة النقلية

ذكر الأدلة على أن الشريعة حجة على الخلق في جميع ما يحتاجون اليه

وذكر أوصافها ، وذلك في خمسة مطالب .

المطلب الأول :-

ان الرسول صلى الله عليه وسلم جاء بالبينات وجوامع الكلم ومقتضى ذلك أن

هذه الشريعة المتمثلة في الكتاب والسنة علم ويقين ، لا ظن كما يقول أهل الكلام

ومن تأثر بهم .

وهذا المعنى يشهد له الاستقراء ، فان الله وصف القرآن بأنه حق وعلم

وبينات من الهدى ، وفرقان بين الحق والباطل ، فلا بد من الايمان بهـذـه

الأوصاف . من ذلك قوله تعالى : " وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ " (١) وقوله

سبحانه " كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ " (٢) ، وقوله " كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ

لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ " (٣) ، " وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ " (٤)

" شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ " (٥)

" بَلْ هُوَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ " (٦) ، " هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَيَّ

عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ " (٧) ،

" لَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ " (٨) ، " رَسُولًا

يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى

النُّورِ " (٩) .

وما ورد في وصف آيات القرآن بهذا الوصف أكثر من أن يحصى .

-
- | | |
|---------------------------|----------------------------|
| (١) سورة البقرة : آية ٩٩ | (٢) سورة النور : آية ٥٨ |
| (٣) سورة النور : آية ٦١ | (٤) سورة البقرة : آية ٢٣٠ |
| (٥) سورة البقرة : آية ١٨٥ | (٦) سورة العنكبوت : آية ٤٩ |
| (٧) سورة الحديد : آية ٩ | (٨) سورة النور : آية ٤٦ |
| (٩) سورة الطلاق : آية ١١ | |

والبيان في لغة العرب " ما بين به الشئ " من الدلالة وغيرها ، وبأن الشئ " بياناً اتضح ، فهو بين "

واستبان الشئ " ظهر " ، وفي المثل : قد بين الصبح لدى عيني
أى تبين "

" والتبيين : الايضاح ، والتبيين أيضا : الوضوح " (١)

" والبيان اظهار المقصود بأبلغ لفظ " (٢)

يقول الامام ابن جرير الطبرى " وكذلك أنزلنا آيات بينات . . . أى

" دلالات واضحات " (٣)

" وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبِينَاتٍ وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ " (٤)

مبينات " أى صارت مبينة بنفسها الحق . . . " (٥) فهذه أوصاف للأدلة القرآنية

بأنها حق وعلم وبينات أى توضح المقصود بأبلغ لفظ وكما قال الامام ابن جرير

" انها تبين الحق بنفسها ، وقد سبق وصف القرآن بأنه قول محكم (٦) ، وورد وصفه

بأنه قول فصل فى قوله تعالى " إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ " ومعنى قول

فصل كما قال ابن جرير " ان هذا القول وهذا الخبر لقول فصل ، يقول لقول

يفصل بين الحق والباطل ببيانه ، ونحن الذى قلنا فى ذلك قال أهل التأويل

على اختلاف منهم فى العبارة . . . " (٧) .

(١) لسان العرب ٦٧/ (٢) الصدر نفسه ٦٩/

(٣) جامع البيان ١٢٨/١٧ (٤) سورة النور : آية ٣٤

(٥) جامع البيان ١٨/١٣٤-١٥٥ (٦) أنظر ما سبق ٩٣

(٧) سورة الطارق : آية ١٣-١٤ وجامع البيان ٣٠/١٤٩ .

هذا عن القرآن كلام الله ، وهو بعض الوحي ، أما البعض الآخر فهو السنة
وهي وحى من عند الله سبحانه إَّما ابتداءً واما اقراراً (١) ، فقد أرسل الله رسوله
ليعلم الناس الكتاب والحكمة ، كما قال سبحانه وتعالى : " وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ
لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ " (٢) وقد أدى الرسول عليه السلام الأمانة فبينه وبلغه
بلاغاً مبيناً ، فعرف أصحابه عليه السلام الحق والعلم والهدى ، وهذه مهمة
الأنبياء ، فقد جاءوا بالبينات التي توضح الحق ويكون بها الحكم بين الناس فيما
اختلفوا فيه ، كما قال تعالى : " كَانِ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ
وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفُوا فِيهِ " (٣) .

وانا كان الرسول صلى الله عليه وسلم هو سيد ولد آدم وهو أكرم الخلق
على الله وأعظمهم عبادة له فذلك لأنه أعلم الخلق بالحق وأفصحهم لساناً ،
وأقواهم بياناً ، وأحرصهم على هداية العباد ، وهذا يوجب أن يكون بيانه أكمل
من بيان كل بشر " (٤) . وقد بعثه ربه سبحانه بالكتاب والحكمة كما قال تعالى :

(١) اشرت الى هذا المعنى انظر ص ٦ ، ولذلك لا بد من النظر في البعض
الآخر وهو السنة وتفسير السلف لها لأنهم أعرف بلغة العرب ومقاصدها ،
وأعرف بمقاصد الشريعة ، وكون الشريعة مبينة في نفسها لا يقتضى أنها
مبينة لكل أحد . . ولذلك كرم الله بعض عباده بالعلم ورفع بعضهم فوق
بعض درجات ليكونوا هم أهل الذكر الذين يعلمون الناس الحق ، وسيأتي
الحديث عن صفاتهم في باب الاجتهاد ، وانما نقول انها مبينة
لمن عقلها وتعلمها كما تعلمها الصحابة رضوان الله عليهم ، وانما فوات
العلم ببعض أدلتها بعض أهل العلم فانه لا يفوت جميعهم .

(٢) سورة النحل : آية ٤٤ (٣) سورة البقرة : آية ٢١٣ ، وانظر

درء تعارض العقل والنقل ٢٥/٥ لشيخ الاسلام ابن تيمية تحقيق الدكتور
محمد رشاد سالم - الطبعة الاولى ١٣٩٩ هـ - جامعة الامام محمد بن سعود .

(٤) المصدر نفسه ٢٣/١-٢٤-٢٨ وانظر ٣٧١/٥ .

” وَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ” (١) ، والكتاب هو القرآن ، والحكمة هي السنة ، وذلك مجموع الشرع الاسلامي الذي هو علم وقول صادق في نفسه ، وهذه صفة لا زمة له والعلم بها ممكن ، ورد الناس اليها ممكن ، ولذلك أمرهم الله بالرد الى الشرع حين التنازع لينتفعوا بالعلم الذي جاء به (٢) ، لا فرق في ذلك بين أمر وأمر من شرائع الدين ، سواء في ذلك دلالة السنة على الاعتقاد أو دلالتها على الأحكام مفسرة للقرآن أو زائدة عليه ، وهذا كله علمه النبي صلى الله عليه وسلم لأُمَّته واممتن الله عليهم بهذا العلم. (٣)

ولقد أوتي عليه الصلاة والسلام جوامع الكلم ، فهو كما سبق أن قلنا أقدر البشر على البيان والتعريف بما يقصده ويريده ، مع حرصه الشديد على أمته حتى خفف الله عليه وقال له سبحانه ” لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ” (٤) ” إِنْ تَحَرَّصَ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ ” (٥) فاذا كان الحال كذلك فان كلامه عليه الصلاة والسلام مبین للعلم والهدى والحق ، بل هو أحق الكلام بإفادة العلم وهذا قول جميع من آمن بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم (٦) .

(١) سورة الجمعة: آية ٢ .

(٢) البدر* : ١٤٦ / ١ ، وعدم ارتفاع النزاع بين البشر لا ينافي هذه

الحقيقة وذلك أنهم إما لا يرجعون للوحي مطلقا ، أو يردون اليه ردا غير متجرد من الهوى أو غير مستكمل القدرة المطلوبة لا حسان الاخذ من الكتاب والسنة ، ويقدر ما يرتفع البشر الى المستوى الذي يريده الله منهم يتحقق لهم ارتفاع الخلاف فيما بينهم وتشيع بينهم المودة والمحبة على عقيدة

واحدة ومنهج واحد . (٣) المصدر السابق ١٤٦ / ٢

(٤) سورة الشعراء : آية ٣ (٥) سورة النحل : آية ٣٧

(٦) در* تعارض العقل والنقل ٣٧٣ / ٥ - ٣٧٤ وسيأتي كشف شبه الفلاسفة وبعض من تأثر بهم وتناقض في قوله بأن نصوص الوحي لا تفيد العلم واليقين .

روى البخارى بسنده عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " بُعثت بجوامع الكلم " الحديث (١) وجوامع الكلم أن " يتكلم بالقول الموجز القليل اللفظ الكثير المعانى (٢) وهو يشمل القرآن والسنة كما أشار الى ذلك الحافظ ابن حجر (٣) ، وقد سبق أن الرسول عليه الصلاة والسلام هو أفصح الخلق على الاطلاق وهذا يقتضى أن يكون كلامه من الجوامع ، فاذا لم تغد هذه الجوامع العلم فأى كلام يفيد !

ونتقل الى المطلب الثانى لنثبت بالاستقراء أن الأحكام الشرعية لا بد من التصديق بها ونسبتها الى الشريعة مع العمل بها ، فاجتمع لها وجوب العلم بها والعمل بمقتضى ذلك العلم ، والطريق لاثبات العلم والعمل واحد فى هذه الشريعة ، وهو هذه الأدلة من الكتاب والسنة واليك اجراء الاستقراء وهو الدليل الثانى .

(١) فتح البارى بشرح صحيح البخارى ١٣/٢٤٧، ١٢٠/١٢٠١٠٤٠١

(٢) المرجع السابق ١٣/١٤٧٠

(٣) المرجع السابق ١٣/٢٤٧-٢٤٨ ، وقد ذكر أمثلة لذلك من الكتاب والسنة تبين المقصود وأجاب عن قول من قصر الجوامع على القرآن معتمدا على لفظ الحديث " بُعثت " وإنما بُعث الرسول بالقرآن ، أجاز رحمه الله بأن ذلك ليس بلازم وليس فى كلام الامام البخارى ما يدل على ذلك إذ أنه ذكر حديث " بُعثت بجوامع الكلم " ثم ذكر حديث أبى هريرة فى الموضع نفسه " ما من الأنبياء الا أعطى من الآيات ما مثله - أو من - أو آمن - عليه البشر ، وإنما كان الذى أوتيته وحيا أوحاه اللى الى .. " الحديث ١٣/٢٤٧ ، وهذا فيه أن القرآن من جوامع الكلم وليس فيه أن السنة ليست من الجوامع . والراجع ما قاله الحافظ ابن حجر ذلك أن الرسول بُعث بالوحى وهو يشمل الكتاب والسنة ، وأرسله الله بهذه الشريعة وهى تشملهما .

المطلب الثاني : الاستقراء يثبت أن هذه البيئات والجوامع لا بد من

العلم والعمل بها معا :

ويشهد لذلك الاستقراء الذي يوضح أن المسائل الشرعية التي دلت عليها تلك البيئات والجوامع هي علمية قبل أن تكون عملية ، فالذي أثبت العمل هو نفسه الذي أثبت العلم ، وقد أشار الامام ابن القيم الى هذا المعنى (١) ، ونحن هنا نفضله ونوضحه ونورد من الاحكام العملية التطبيقية ما يدل على ذلك ، ونختارها من أبواب شتى لتكون أكثر دلالة على المقصود ، من ذلك :-

(١) التحاكم الى شريعة الله ، فانها وان كانت في ظاهرها عملية الا انها علمية كذلك ، فهي عقيدة وعلم قبل أن تكون تطبيقيا عمليا ، فلا بد أن يصدق المرء أن الحاكم هو الله سبحانه وان شريعته هي الحق والصدق ، وان الرسول محمد عليه الصلاة والسلام قد بلغ كما أراد الله سبحانه ، وأن التحاكم اليها والرضى بها عقيدة لا ينجو الانسان من عذاب الله الا بها والرضى بالرضى .

(٢) اقامة فريضة الجهاد :- فهي فريضة عملية ، يسبقها اعتقاد وعلم بأن الله فرضها على المسلمين ، وجعلها من معالم الدين ، وأنهم اذا أقاموها أطاعوا الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، واستحقوا الثواب في الآخرة دار الجزاء .

(١) أنظر مختصر الصواعق المرسله ٤٨٩ ، لابن القيم اختصره محمد الموصلي ، ط ١٤٠٥ هـ دار الباز للنشر . وفيه يقول رحمه الله عن الامه في الصدر الأول : فانها لم تزل تحتج بهذه الاحاديث (يعني أخبار الاحاد . .) في الخبريات العلميات كما تحتج بها في الطلبات العمليات ، ولا سيما والأحكام العملية تتضمن الخبر عن الله بأنه شرع كذا وأوجب ورضيه ديننا . فشرعه ودينه راجع الى أسمائه وصفاته ، ولم تزل الصحابة والتابعون وتابعوهم وأهل الحديث والسنة يحتجون بهذه الاخبار في مسائل الصفات والقدر والاسماء والأحكام ولم ينقل عن أحد منهم البتة أنه جَوَّز الاحتجاج بها في مسائل الأحكام دون الاخبار عن الله وأسمائه وصفاته " ٤٨٩ .

وان لم يقيمها عند تحقق الاستطاعة أو يعزموا على اقامتها عند القدرة استحقوا العقاب في الدنيا والآخرة .

(٣) تحريم الزنا ووجوب اقامة الحد ، فانه قبل أن يكون أمرا عمليا فانه أمر على اعتقادي ، والا فكيف يقيه من لم يصدق ويؤمن بأنه الله حرمه وأنزل آيات بينات ، وأنه الحق وما سواه باطل ، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم بلغه كما أمر الله، فهو حكم على عقدي قبل أن يكون حكما عمليا .

(٤) تحريم الخمر ووجوب العقوبة على شاربيها : وهو أيضا حكم على قبل أن يكون عمليا ، والا فكيف يمتنع الانسان عن شربها تعبدا لله ما لم يعتقد أن الله حرمها وجعل لمن يتركها تعبدا الأجر والثواب .

وكيف يقيم الامام العقوبة على شاربيها ما لم يؤمن ويصدق أن الله حرمها وأمر باقامة الحد على من شربها . . وان الرسول صلى الله عليه وسلم صدق في تبليغ أمره .

(٥) تحريم القتل ووجوب القصاص على من قتل عبدا وانا ، فهذا حكم عملي على ، إذ لا بد من الاعتقاد بأنه حكم الله سبحانه ، أنزله بعلمه رحمة منه وعدلا .

(٦) تحريم الغيبة : كيف يمتنع المسلم عنها تعبدا لله ما لم يعلم أن الله حرمها وكرهها لعباده ، وجعل على فاعلها العقوبة حيث توعدده على ذلك .

(٧) وجوب غسل الميت وتكفينه والصلاة عليه والدعاء له ، كيف يتحقق ذلك من المسلمين ما لم يعلموا أن هذه الأحكام قد أوجبها الله عليهم ووعدهم بالأجر والثواب .

(٨) وجوب الصلاة الى القبلة في الفرض لمن قدر عليه ، كيف يلتزم المسلم بذلك ما لم يعتقد أنها عمود الدين ، وأنها الصلة بينه وبين ربه الذي فرضها

عليه وأمر رسوله بتبليغها له وتعليمها إياه ، وأن الرسول أدى الأمانة كما أراد الله .

(٩) تولى المؤمنون بعضهم بعضاً : وهو أمر عملي يتمثل في تطبيقات كثيرة ، ولا يتحقق إلا أن يعلم المسلمون ويعتقدوا أن الله سبحانه جعل ذلك من الدين الذي يقبله ويرضاه عنه ويثيب عليه ، وأن الرسول عليه الصلاة والسلام صدق في تبليغه وتطبيقه ، وأن الولاء إنما هو لأهل الإسلام وليس بين المؤمن والكافرين ولا محبة .

(١٠) إقامة حقوق المرأة من تعليمها دينها وحسن معاشرتها والنفقة عليها على قدر الطاقة ، وقوامة الرجل عليها بالمعروف وحققها في الارث . . .

كيف يقيم الرجل ذلك ما لم يعتقد أن الله هو الذي حكم بذلك من فوق سبع سموات ، تنزل بذلك القرآن وبلغه الرسول وبينه للناس .

وقل مثل ذلك في جميع الحقوق التي أوجبها الله على المؤمنين بعضهم لبعض مثل حقوق الجار . . . وحقوق الطريق . . . وحقوق الرجل على المرأة ، وحقوق الامام على الرعية ، وحقوق الرعية على الامام وحقوق الاموات على الاحياء .
وقل مثل ذلك في جميع الأحكام سواء التي تخص الاقتصاد أو الجنائيات أو السير والجهاد أو السياسية والحكم . . . فالشريعة دالة من أولها إلى آخرها على أن الله أوجب العلم والعمل في التكليف التي جاءت بها .

والاستقراء يفيد اليقين في هذا الباب (١) والطريق لمعرفة العلم والعمل

(١) ويؤكد هذا الاستقراء أنك لا تجد في الإسلام فصلاً بين العلم والعمل لا في نصوص الشريعة ولا في واقع الجيل الأول في خير القرون فإنه تعلم العلم والعمل جميعاً . . . فلما نشأت الفرق التي تأثرت بأراء الفلاسفة وساعدت على ذلك الاستغراق في الجدال - الذي ما ضل قوم بعد هدى إلا وقعوا فيه =

في هذا كله هو اتباع الأدلة النقلية وهي دلالات بينات تفيد الأمرين معا ،
ان لا طريق لمعرفة العلم والعمل في ذلك كله الا طريق الكتاب والسنة ،
والمقصود دلالاتهما ، فاما أن تفيدهما معا وهو الحق ، واما أن لا تفيدهما
معا ولا قائل بذلك ، ولا واسطة بين الأمرين •

المطلب الثالث : الشريعة هي الحجة على الخلق على الاطلاق والعموم :

ان الله أنزل شريعته لتقوم بها الحجة على الخلق على الاطلاق والعموم
فلولم تكن دلالاتها تفيد ذلك والطريق الذي ثبتت به يفيد ذلك لما قامت
بها الحجة على الخلق ، ولما كان في انزالها فائدة ، وكذلك
القول بأن جزءا منها لا يفيد ذلك يؤدي الى أنه لا تقوم به الحجة ، والغرض
أنها أنزلت لتقوم بها الحجة وهذا المعنى لا ينازع فيه أحد ، فدل ذلك يقينا
على أنها حجة على الخلق على الاطلاق والعموم .

وهذه عقيدة المسلمين في القرن الذي هو خير القرون ، فانه لا يُعلم عن
أحد من الصحابة رضوان الله عليهم خلاف ذلك البتة ، واليك نماذج من
التطبيقات لهذه العقيدة ، وسنختار من الوقائع ما لا يختلف في دلالة على
المقصود ، وذلك في فروع :-

الفرع الأول : ذكر رواية البخاري عن ابن عباس رضی الله عنهما :

قال الامام البخاري : باب ما كان يبعث النبي صلى الله عليه وسلم من
الامراء والرسل واحدا بعد واحد ، وقال ابن عباس بعث النبي صلى الله عليه وسلم

= كل ذلك أدى الى الاشتغال بالفلسفة العقلية التجريدية فقسمت أدلة

الشريعة الواحدة الى ما يوجب العلم والعمل - هذا اذا عملوا بموجبه -
والى ما يوجب العمل دون العلم ، ثم فصل الارجاء بين الايمان والعمل
فوهنت قبضة المسلمين على التمسك بالعمل بهذه الشريعة رويدا رويدا
حتى صار الامر في زماننا هذا الى استبدال القوانين الوضعية بها .

د حية الكلبى بكتابه الى عظيم بصرى أن يدفعه الى قيصر . وروى بسنده قال :
أخبرنى عبد الله بن عبد الله بن عتبة * ان عبد الله بن عباس أخبره أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم بعث بكتابه الى كسرى فأمره أن يدفعه الى عظيم البحرين ،
يدفعه عظيم البحرين الى كسرى ، فلما قرأه كسرى مزقه . . . * (١) .

فهو لا * أمراء رسول الله صلى الله عليه وسلم يبلغون الناس التوحيد وهم
أحاد ، وتقوم ببلاغهم الحجة عليهم ، ولولم يفد ذلك لما أرسلهم النبى
صلى الله عليه وسلم ان لا يكون فى ارسالهم حينئذ فائدة .
فكل خبر استكمل شروط صحة الاسناد مع السلامة من الشذوذ والعلّة فهو
حجة على الخلق بلا ريب ، لا فرق فى ذلك كما ترى بين خبر الاحاد وخبر
غيرهم .

الفرع الثاني : ذكر حديث معاذ كما رواه مسلم :

روى الامام مسلم بسنده عن ابن عباس أن معاذاً قال بعثنى رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال : انك تأتى قوما من أهل الكتاب فادعهم الى شهادة أن
لا اله الا الله وأنى رسول الله ، فان هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض
عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة ، فان هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله
افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد فى فقرائهم ، فان هم أطاعوا
لذلك فاياك وكرائم أموالهم واتق دعوة المظلوم فانه ليس بينها وبين الله حجاب^(٢)

(١) فتح البارى بشرح صحيح البخارى ١٣ / ٤٤١ ، وفيه أن الذى أرسله

رسول الله صلى الله عليه وسلم هو عبد الله بن حذافة السهمى .

(٢) صحيح مسلم بشرح النووى - ١ / ١٩٦ - ١٩٧ باب الدعاء الى الشهادتين

وشرائع الاسلام .

وقد اشتمل هذا الحديث على بعض أصول الدين وفرائضه ، فأصوله
الشهادتان ، وفرائضه الصلاة والزكاة ، أما الشهادتان فهي عقيدة لا ينزاع
في ذلك منازع ولا تثبت الا بما يفيد العلم ، وهذا الحديث الذي أثبتها وقامت
به الحجة على أهل الكتاب انما هو خبر واحد ، وأما الفرائض فهي من الدين
بمنزلة عظيمة ولا تثبت الا بما يفيد العلم ، وهذا الحديث نفسه أثبتها وقامت
به الحجة ، فلو كانت الأدلة النقلية لا تفيد العلم ومنها خبر الواحد لما قامت
الحجة على أهل اليمن والثابت أنها قامت عليهم بهذا الحديث وهو خبر واحد ..

قال الامام الشافعي رحمه الله " بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم
سراياه وعلى كل سرية واحد ، وبعث رسله الى الملوك الى كل ملك واحد ولم تنزل
كتبه تنفذ الى ولاته بالامر والنهي فلم يكن أحد من ولاته يترك انفاذ أمره ، وكذا
كان الخلفاء بعده " (١) ويقصد الامام الشافعي بقوله انفاذ أمره ما يشمل العلم
والعمل ، يدل على ذلك ما أشار اليه من أن الرسول صلى الله عليه وسلم بعث
رساله الى الملوك يبلغونهم التوحيد وهم آحاد .

وفي هذا دلالة على أن الذين يفرقون بين العلم والعمل فيقولون
خبر الواحد يثبت العمل ولا يثبت العلم يقعون في تناقض عجيب وهم لا يشعرون
ذلك أن هذا الحديث - على سبيل المثال - تقوم به الحجة على أهل الكتاب
من أهل اليمن ، وهو مشتمل على الشهادتين وعلى فريضتين من فرائض الدين
فإنما يفيدنا العلم بما اشتمل عليه أولا يفيدنا ، فان قالوا أفادنا العلم كفيئنا

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخارى ٢٤١/١٣ وانظر الرسالة مسألة رقم

١١٥١ وما بعدها .

القول بالتفريق بين العلم والعمل ، وان قالوا لا يفيدهما فقد نفوا ما هو معلوم من اقامة الحجة على أهل الكتاب من أهل اليمن بخبر معاذ ، وان فرقوا فقالوا : لا يفيد العلم بالشهادتين - لأنها عقيدة - ويوجب العمل بالفريضتين تناقضوا واتبعوا مقالة لا نوافقهم عليها البتة ذلك أنه حديث واحد ثبت به مجموع الشهادتين والفريضتين وهما علم وعمل (١) ، ولا سبيل الى التفريق بين هذا المجموع لا بشرع ولا عقل .

وبهذا نقطع بأن كل خبر عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم تقوم به الحجة ، ومجموع ذلك هو " الشريعة " لا فرق بين ما يسمونه اعتقادا وما يسمونه عملا ، قال الامام الشافعي في الرسالة " الحجة في تثبيت خبر الواحد " وذكر أدلة كثيرة منها ما نحن بصدده الحديث عنه فقال : " وبعت معاذ بن جبل الى اليمن وأمره أن يقاتل من أطاعه من عصاه (٢) ، ويعلمهم ما فرض الله عليهم ، ويأخذ منهم ما وجب عليهم لمعرفتهم بمعاز ومكانه منهم وصدقه . وكل من ولى فقد أمره بأخذ ما أوجب الله على من ولاه عليه ، ولم يكن لأحد عندنا في أحد ممن قدم عليه من أهل الصدق أن يقول : أنت واحد وليس لك أن تأخذ منا ما لم نسمع سول الله يذكر أنه علينا ، ولا أحسبه بعثهم مشهورين في النواحي التي بعثهم اليها بالصدق : الا لما وصفت من أن تقوم بمثلهم الحجة على من بعثه اليه . . .

(١) وهذا الذي ذكرته هنا تنزل على مذهب الخصم ، والا فقد أبنت سابقا عن حقيقة الاحكام العملية أنها لا بد أن تكون علمية ان العمل فرع عن العلم والاعتقاد كما صرح بذلك ابن القيم رحمه الله ، انظر ما سبق ص ١٣٢

(٢) قال الاستاذ احمد محمد شاكر هكذا في الاصل وهـ صحيح " من أطاعه " فاعل " يقاتل " و " من عصاه " مفعول . الرسالة هامش المسألة رقم

ويبعث في دهر واحد اثني عشر رسولا الى اثني عشر ملكا يدعوهم الى الاسلام ، ولم يبعثهم الا الى من قد بلغت الدعوة وقامت عليه الحجة فيها . . . (١) .

وقال " وهولا يبعث بأمره الا والحجة للمبعوث اليهم وعليهم قائمة بقبول خبره عن رسول الله " (٢) .

وهذه أخبار آحاد كما ترى قامت بها الحجة لا فرق بين ما هو من الأصول وما هو من الفروع .

ومذهب الشافعي هذا لا يعلم له مخالف من السلف ، وعليه الامام أحمد رحمه الله ، قال أبو بكر الخلال في كتاب " السنة " : " أخبرني علي بن عيسى أن حنبلا حدثهم قال : سألت أبا عبد الله عن الاحاديث التي تُروى " أن الله تبارك وتعالى ينزل كل ليلة الى السماء الدنيا " (٣) و " ان الله يُرى " (٤) و " ان الله يضع قدمه " (٥) وما أشبه هذه الاحاديث فقال أبو عبد الله : تؤمن بها ونصدق بها ، ولا كيف ولا معنى - أى لا نكيفها ولا نحرفها بالتأويل ، فنقول معناها كذا ، ولا نرد منها شيئا ، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق اذا كان

(١) الرسالة السائل رقم ١١٤٠ - ١١٤١ - ١١٤٤ ، ١١٤٨ .

(٢) الرسالة مسألة رقم ١١٣٠ .

(٣) الحديث من رواية أبي هريرة كما في البخارى - باب الدعاء والصلاة من آخر الليل ٢٩/٣ ، فتح البارى بشرح صحيح البخارى .

(٤) المصدر نفسه - باب قول الله تعالى " وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة

١٣/٤١٩ - ٤٢٤ .

(٥) قطعة من حديث أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال " لا يزال يُلقى

فيها وتقول " هل من مزيد حتى يضع فيها رب العالمين قدمه فينزوي بعضها

الى بعض . . . المصدر نفسه - كتاب التوحيد ٣٦٩/١٣ .

٦ قصده رحمه الله : أنه معناها معلوم ، ولا يقول السلف كيف ، ولا يحرفونها

عنه معناها الى معنى آخر .

بأسانيد صحاح ، ولا نرد على الله قوله ... " (١) .

وهذا النص يدل على عقيدة الامام أحمد في وجوب اعتقاد موجب خبر الاحاد

وأن رد ذلك وعدم قبوله هو رد لقول الله سبحانه .

الفرع الثالث : ذكر روايتي البخارى عن البراء " أنس رضى الله عنهما :

روى البخارى بسنده " عن البراء " ، قال : لما قدم رسول الله صلى الله عليه

وسلم المدينة صلى نحو بيت المقدس ستة عشر أو سبعة عشر شهرا ، وكان

يحب أن يوجه الى الكعبة ، فأنزل الله تعالى " قد نرى تقلب وجهك في السماء

فلنولينك قبلة ترضاها " فوجه نحو الكعبة ، وصلى معه رجل العصر ثم خرج فمر على

قوم من الأنصار فقال هو يشهد أنه صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم ، وأنه قد وجه

الى الكعبة ، فأنحرفوا وهم ركوع في صلاة العصر " (٢)

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢ / ٣٠-٣١ ، وألاحظ هنا أن شيخ الاسلام لم يشير الى الرواية الأخرى التي تقول أن الامام أحمد رحمه الله لا يرى افادة اخبار الاحاد العلم ، وسند هذه الرواية - والله أعلم - أن أحمد قال بأن أحاديث النزول تفيد العلم لأنها ثبتت من طرق كثيرة فهي في حكم المتواتر .

وهذه وحدها لا تكفي في تعبير رواية تؤخذ عنه لأن المجتهد قد يجمع بين الأدلة ويصرح بأنها تفيد العلم - على مذهب الخصم - تقريراً للحجة عليه وقطعا للنزاع . وهي تفيد عند احاد .. كما أن الحجة قامت برسول أو رسولين كما في سورة يس ، ثم نصرهم الله بثالث لا لأن الأولين لا تقوم بهما الحجة وإنما زيادة تأكيد واعذار ، انظر الآيات من سورة يس : " وأضرب لهم مثلا أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون إذ أرسلنا اليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث فقالوا انا اليكم مرسلون " ١٣-١٤ ، والمعول عليه بعد ذلك هو ما نقل عنه من النص على عقيدته من مثل قوله - وقد سبق في المتن - ونعلم أن ما جاء به الرسول حق اذا كان بأسانيد صحاح ..

وقد أثبت الاستاذ عبدالوهاب الشنقيطي في رسالته خبر الواحد وحجتيه رسالة ماجستير رقم ٥٨ بجامعة أم القرى ، ان القاضى فى الكفاية نصر رواية أحمد هذه وعليها جماعة من أصحابه وهو قول جمهور الحديث وجمهور أهل الظاهر ، ونقله ابن القيم عن مالك والشافعى وأصحابه وأبى حنيفة وداود وأصحابه ونقله ابن خويز مناد عن مالك . انظر ١٢٩ . وانظر المسودة فى أصول الفقه

لآل تيمية تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ٢٤٠-٢٤٢، ٢٤٣-٢٤٤ .

فصلاة هؤلاء القوم الى بيت المقدس ثبتت بعلم استمر تطبيقه والعمل به هذه المدة المذكورة في الحديث ، ثم جاءهم من العلم ما أوجب لهم اتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم حين وجه الى الكعبة ، وهذا مقتضاه أن الادلة الشرعية تفيد العلم ، وهذا قبل نشوء سلك أهل الأهواء الذين قالوا ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن ، ولا يثبت به العلم ، قال الامام الشافعي " وأهل قباة أهل سابقة من الأنصار وفقه وقد كانوا على قبلة فرض الله عليهم استقبالها (١) ولم يكونوا ليفعلوه ان شاء الله بخبر إلا عن علم بأن الحجة تثبت بمثله اذا كان من أهل الصدق ، ولا ليحدثوا أيضا مثل هذا العظيم في دينهم إلا عن علم بأن لهم احداه " (٢)

روى البخارى بسنده " عن أنس بن مالك رضى الله عنه ، قال " كنت أسقى أبا طلحة الانصارى وأبا عبيده بن الجراح وأبى بن كعب شرا بامن فضيخ وهو تمر ، فجاءهم آت فقال : ان الخمر قد حرمت ، فقال أبو طلحة : يا انس قم الى هذه الجرار فاكسرها قال أنس فقمتم الى مهران لنا فضربتها بأسفله حتى انكسرت " (٣) فترك هؤلاء الصحابة الخمر بخبر واحد ، مع أنها كانت حلالا لهم بيقين فترة طويلة من الزمن ولم يقل " ولا واحد منهم نحن على تحليلها حتى نلقى رسول الله مع قريه منا ، أو يأتينا خبر عامه " (٤) ولم يقولوا كيف نزيد على القرآن بخبر

(١) الرسالة مسألة رقم ١١١٤ ، (٢) المصدر السابق رقم ١١١٦-١١١٧

(٣) فتح البارى ١٣/٢٣٢٠

(٤) الرسالة رقم ١١٢٢ ، وهذا الذى قاله الامام الشافعي هو مسن

السمات التى برزت في الجيل الأول وهى جديده الأخذ من الكتاب والسنة حتى وهم في حال الركوع أو في حال الشراب لا يتأخرون لحظة ولا يقدمون عقولهم على أحكامهما ولا يتفلسفون على نصوصها ، ومقاصدها كما صنعت الفرق ومن تأثر بهم من الأجيال المتأخرة فيضعون بين قلوبهم وبين مضمون النص حجبا مكثفة من الشروط المحدثه حتى اذا وصل مضمونه الى القلوب وصل اليها وهى فاترة متقلبة بين شتى الظنون والاحتمالات .

الواحد ، كما انهم لم يقولوا في تحولهم الى الكعبة كيف نترك قبلتنا التي
نصلى اليها هذه المدة الطويلة ونتبع هذه القبلة الجديدة بخبر واحد ،
لم يقولوا هذا ولا ذاك .

وقد استمرت هذه العقيدة وهي اتباع ما ثبت من الوحي في جميع
أمور الدين ، وتمسك بها التابعون وأئمة السلف لا يغيرون فيها شيئا
أسوة بالجيل القدوة جيل الصحابة رضوان الله عليهم ، وسنذكر بمشيئة
الله اتقادهم كما نقله العلماء الثقات على ما بيناه وبالله التوفيق .

المطلب الرابع :- ذكر اتفاق الصحابة والتابعين على ذلك كما نقله

الثقات من أهل العلم :

سنذكر في هذا المطلب ما يدل على أن الصحابة والتابعين على تلك العقيدة ولا يعلم منهم مخالف لذلك ، قال الامام الشافعي : " ولو جاز لأحد من الناس أن يقول في علم الخاصة : أجمع المسلمون قديما وحديثا على تثبيت خبر الواحد والانتهاء اليه ، بأنه لم يعلم من فقهاء المسلمين أحد الا وقد ثبته : جاز لي .

ولكن أقول : لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد بما وصفت من أن ذلك موجودا على كلهم " (١)
وسنعضد كلام الامام الشافعي بأكثر من طريق من ذلك :-

الأول :

(٢) ما قاله أبو الحسن الأشعري في رسالته الى أهل الثغر بباب الأبواب وهو يتحدث عن حجية أخبار الرسول وأنها تفيد العلم .
قال " . . وصارت أخباره عليه السلام أدلة على صحة سائر ما دعانا اليه من الامور الغائبة عن حواسنا وصفات فعله وصار خبره عليه السلام عن ذلك سبيلا الى ادراكه وطريقا الى العلم بحقيقته وكان ما يستدل به من اخباره عليه السلام على ذلك أوضح دلالة من دلالة الاعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة

(١) الرسالة مسألة رقم ١٢٤٨-١٢٤٩ ، هكذا في الاصل " موجودا على كلهم " والمعنى موجود عندهم .

(٢) سأعتمد على النسخة التي تضمن كتاب درء تعارض العقل والنقل ونصوصا منها ، وذلك لأنها حتى الآن تعتبر أوثق النسخ وأحسنها تحقيقا ، فهي نسخة محققة على خمس نسخ للجزء السابع من الكتاب المذكور ، مقابلة جميع هذه النسخ على نسخة مصورة بمعهد المخطوطات وأخرى بمكتبة " روان كشك " باستانبول " وعلى النسخة المطبوعة ، فهي رسالة محققة على ثمان نسخ قام بذلك الدكتور محمد رشاد سالم رحمه الله ، انظرها مش كتاب درء تعارض العقل والنقل ١٨٦/٧ .

ومن اتبعها من القدريّة وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام " (١)

" فأخذ سلفنا رحمة الله عليهم ومن تبعهم من الخلف الصالح بعد ما عرفوه من صدق النبي صلى الله عليه وسلم فيما دعاهم اليه من العلم بحدّ ثهم ووجود المحدث لهم (٢) بما نبههم عليه من الأدلة - الى التمسك بالكتاب والسنة وطلب الحق في سائر ما دعوا الي معرفتها منها ، والعدول عن كل ما خالفها " (٣)

" فلما كان هذا واجبا لما ذكرناه عند سلف الأمة والخلف كان اجتهاد الخلف - في طلب أخبار النبي صلى الله عليه وسلم ، والاحتياط في عدالة الرواه واجبا عندهم ليكونوا فيما يعتقدونه من ذلك على يقين ، ولذلك كان أحدهم يرحل الى البلاد البعيدة في طلب الكلمة تبلغه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرصا على معرفة الحق من وجهه وطلبا للأدلة الصحيحة فيه حتى تثلج صدورهم بما يعتقدونه وتسكن نفوسهم الى ما يتدينون به ويفارقوا بذلك من ذمه الله في تقليده لمن يعظمه من ساداته بغير دلالة تقتضى ذلك، ولما كلفهم الله عز وجل ذلك وجعل أخبار نبيه صلى الله عليه وسلم طريقا الى المعارف بما كلفهم الى آخر الزمان - حفظ أخباره عليه السلام في سائر الأزمنة ومنع من تطرق الشبه عليها حتى لا يروم أحد تغيير شيء منها أو تبديل معنى كلمة قالها الا كشف الله تعالى ستره وأظهر في الامّة أمره حتى يرد ذلك عليه العربى والعجمى ومن قدّ أهل لحفظ ذلك من

(١) الدرء ٢٠٩/٧ وهؤلاء هم القائلون بأن الأدلة النقلية لا تغيد العلم ، وسيأتى بيان ذلك ان شاء الله .

(٢) أى العلم بأنهم مخلوقون وأن لهم خالق هو الله سبحانه وتعالى .

(٣) المصدر السابق ٢١٢/٧ .

حملة علمه عليه السلام ، والمبلغين عنه ، كما حفظ كتابه حتى لا يطبق أحد من أهل الزيغ على تحريك حرف ساكن فيه أو تسكين حرف متحرك الا ببادر القراء في رد ذلك عليه مع اختلاف لغاتهم وتباين أوطانهم لما أراد الله عز وجل من صحة الأداء عنه ووقوع التبليغ لما أتى به نبينا عليه السلام الى من يأتي في آخر الزمان لانقطاع الرسل بعده (١) واستحالة خلوهم من حجة الله عليهم حتى قد ظهر ذلك بينهم ، وأيسر من نيله خواطر المنحرفين عنه وجعل الله ما حفظه من ذلك وجمع القلوب عليه حجة على من تعبد به بعد النبي عليه السلام بشريعته ودلالة لمن دعا الى قبول ذلك ممن لم يشاهد الاخبار وأكمل الله لجميعهم طرق الدين وأغناهم بها عن التطلع الى غيرها من البراهين ودل على ذلك بقوله تعالى " اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً " (٢) .
ويفيدنا هذا النص الثمين ما يلي :-

١ - أن دلالة الاخبار تفيد العلم وهي أوضح مما يزعمه أهل البدع ممن أن المفيد للعلم هو النظر العقلي أما السمعيات فلا .

٢ - أن هذا هو مذهب السلف ومن تبعهم من الخلف ، ولذلك كانوا يحرصون على طلب الحديث ، لأن هذه الاخبار هي التي تفيد اليقين في الاعتقاد وتتلج بها الصدور .

٣ - أن أخباره محفوظة كما أن القرآن محفوظ ، وما كان من الأخبار ليس بصحيح النسبة الى الرسول عليه الصلاة والسلام لا يمكن أن يجهله العلماء بل لا بد أن ينكشف زيغه .

(١) قارن مع ما ذكرته من نصوص أهل العلم في معنى الحفظ وقد سبق ص ٨٦ - ١٠٥

تجدد كلامهم يؤكد بعضه بعضا ويخرج من مشكاة واحدة .

(٢) المائدة : آية ٣ - السدره ٢١٣/٧ - ٢١٤ - ٢١٥ .

٤- انه بهذا - أى بدلالة الاخبار التي صحت نسبتها - تقوم الحجة على الناس الى يوم القيامة في جميع أمور دينهم لا فرق بين العقيدة وغيرها ، وأن ذلك يغنيهم عن غيرها من البراهين .

الثانى : ما قاله ابن عساكر :

قال ابن عساكر (١) : " عن مسلك أهل الأهواء ومنهج أهل السنة وهو يشرح قول الامام الشافعى : قال " وانما يعنى - والله أعلم - بقوله من ارتدى بالكلام لم يفلح ، كلام أهل الأهواء الذين تركوا الكتاب والسنة وجعلوا معولهم عقولهم وأخذوا فى تسوية الكتاب عليها ، وحين حُملت عليهم السنة بزيادة بيان لنقص أقوالهم اتهموا روايتها وأعرضوا عنها ، فأما أهل السنة فمذهبهم فى الأصول مبنى على الكتاب والسنة ، وانما أخذ من أخذ منهم فى العقل ابطلا لمذهب من زعم أنه غير مستقيم فى العقل " (٢) .

وهذا النص يؤكد الذى قبله من أن مذهب أهل السنة أن الشريعة كتابا وسنة تفيد العلم ولذلك بنوا أصولهم فى الاعتقاد عليها متبعين فى ذلك خبر الكتاب وخبر الرسول .

الثالث : ما قال الامام ابن تيمية - جوابا عن سؤال وجه اليه عن أخبار

الآحاد (٣) - قال :

" وما زال العلماء من الصحابة والتابعين والفقهاء بعدهم رضى الله عنهم أجمعين فى خطابهم وكتابهم يحتجون بها فى موارد الخلاف وغيره ، بل اذا

(١) هو أبو القاسم على بن الحسين بن هبة الله بن عبد الله ، وشهرته ابن عساكر (توفى ٥٧١ هـ) . انظر شذرات الذهب ٢٣٩/٤ - ٢٤٠ ، ومقدمة كتاب

تبيين كذب المفتري - الناشر دار الكتاب العربى طبعة ١٣٩٩ هـ .

(٢) تبيين كذب المفتري ٣٤٥ وانظر الدر ٢٥٢/٧ - ٢٥٣ .

(٣) مجموع الفتاوى الكبرى ٢٠ / ٢٨٦ .

كان في الحديث وعيد كان ذلك أبلغ في اقتضاء التحريم على ما تعرفه القلوب وقد تقدم التنبيه على رجحان قول من يعمل بها في الحكم واعتقاد الوعيد ، وأنه قول الجمهور وعلى هذا فلا يقبل سؤال يخالف الجماعة * (١)

ويقصد بالجماعة جماعة الصحابة والتابعين ، وتبعهم على ذلك جمهور العلماء ، ومثله قول تلميذه الامام ابن القيم وقد نقلته عنه سابقاً ، فهنا اذن مرحلتان : الأولى ذكر اتفاف جماعة الصحابة والتابعين وهي القاعدة التي بنى عليها وقد توطدت أركانها بهذه النقول (٢) ، والمرحلة الثانية : اتباع جمهور العلماء لهم . ومن خلال مجموعة هذه النقول عن الأئمة الثقات العارفين بأصول العلم وفروعه المثبتين في نقل الأخبار الغيورين على عقيدة الاسلام ، وبعد ذكر الأدلة من القرآن الكريم والسنة وعرض التطبيقات التي تدل على عقيدة الصحابة أستطيع أن أقول أن الشريعة الاسلامية - وهي عبارة عن نصوص الكتاب والسنة - حجة على الخلق تثبت بها العقيدة كما تثبت بها الأحكام ابتداءً أو تخصيصاً للعام . . كما يزداد بالسنة على ما في القرآن ، كما قد مضت الاشارة اليه ، وأن هذه هي عقيدة الجيل الأول جيل القدوة الذي هو خير القرون ، ومن ثم فهي الفهم الصحيح لمنهج الاستدلال في الاسلام ، وما زال الحال على ذلك حتى بزغت الأهواء والبدع ، وانتشرت المسالك المخالفة في الاستدلال ، وقبل أن نتحدث عنها . . نذكر أهم أوصاف الشريعة .

(١) مجموع الفتاوى الكبرى ٢٠ / ٢٨٦ .

(٢) أنظر ما سبق ص ٣٢ حيث نقل ابن القيم الاجماع عن الصحابة والتابعين وسنؤكد ذلك عند الحديث عن نشأة القول بالظنية ، وأنها صنعة أهل الأهواء ، وخلافهم كما هو معلوم غير معتبر ، وقد خدعوا بشبههم بعض أهل السنة فجعلوهم يرددون مقالاتهم ، ولكن الجمهور كما نقلنا عن ابن تيمية أنفاً متبع لمذهب الصحابة والتابعين ، وسنذكر أهم الشبه التي أدت الى الانخداع بمقالة أهل الأهواء ونجيب عنها ان شاء الله ،

المطلب الخامس : ذكر أوصاف الشريعة :

الفرع الأول : أوصاف الشريعة كما بينها الشاطبي :

يحدثنا الامام الأصولي أبو اسحاق الشاطبي في المقدمة التاسعة عن حقيقة العلم وهو القسم الأول فيقول : " القسم الأول هو الأصل والمعتمد والذي عليه مدار الطلب واليه تنتهي مقاصد الراسخين وذلك ما كان قطعيا أو راجعا الى أصل قطعي ، والشريعة المباركة المحمدية منزلة على هذا الوجه ، ولذلك كانت محفوظة في أصولها وفروعها كما قال تعالى : " إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ " (١) لأنها ترجع الى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات وما هو مكمل وتمم لأطرافها وهي أصول الشريعة ، وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها وسائر الفروع مستندة اليها فلا اشكال في أنها علم أصل راسخ الأساس ثابت الأركان (٢) .

وهذه طريقة جيدة في اثبات قطعية الشريعة ذكرها الشاطبي في أكثر من موضع ، هذا أولها ، وعرضها في الجزء الثالث ، حيث قسم ما تشمله الشريعة الى قسمين أصليين : الأول : أن يكون قطعيا ، والثاني أن يكون ظنيا ويرجع الى أصل قطعي ومثل له بحديث " لا ضرر ولا ضرار " (٣) فانه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى فالضرر ميثوث منعه في الشريعة ، وانا اعتبرت أخبار الاحاد وجدتها كذلك ، وهذا خلاف مقصد بعض الأصوليين حيث أقاموا الدليل القطعي على وجوب العمل بخبر الواحد ، ومقصود الشاطبي أخص من مقصودهم ان أنه يقرر أن الشريعة المباركة منها ما هو قطعي ومنها ما هو راجع الى قطعي فهي قطعية على كل حال ، لأنها ان رجعت الى قطعي فظاهر كونها قطعية وان رجعت الى ظني فاما أن يرجع الظن الى قطعي أو الى ظني ، فان رجع الى قطعي فذاك ، وان لم يرجع الى قطعي رجع الى ظني أيضا ، وهذا ان رجع الى قطعي فيها ونعمت وان رجع الى ظني وتسلسل فقد رجع الى مطلق الظن وما هو حينئذ من الشريعة فمال الأدلة ان الى القطعية (٤) .

(١) سورة الحجر : آية ٩ (٢) ٤٠/١ - ٤١ الموافقات

(٣) قال الحاكم : هذا حديث صحيح الاسناد على شرط مسلم ووافقه الذهبي ،

المستدرک ٥٧/٢ .

(٤) ١٠ - ٩ / ٣

والعلم بالشريعة " مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشياء أفرادها حتى
تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة عامة ثابتة غير زائلة ولا متبدلة وحاكمة
غير محكوم عليها ... " (١) ثم يعرض الامام الشاطبي هذه الخواص الثلاث وهي :

الخاصية الأولى : العموم والاطراد : بحيث لا يتصور الانسان حركة ولا
سكونا الا والشريعة عليه حاكمة ، وقد بينا ذلك فيما سبق بما فيه
الكفاية. (٢) .

ولا يقال : ان في الشريعة أحكاما خاصة مثل ضرب الدية على العاقلة (٣)
والصاغ في المصراة (٤) وأشباه ذلك ، لأن هذه الأحكام راجعة الى حفظ
الأصول الحاجية أو التحسينية أو التكميلية فما يُظن خاصا في ظاهر الأمر
هو في حقيقته عام (٥) لأن الشريعة جاءت بحفظ الضروريات وهي الدين
والنفس والنسل والمال والعقل هذا معنى كونها عامة ، أي جاءت
بأحكام تشمل جميع تصرفات المكلفين ، ولا يعكّر على هذا العموم أن ورد فيها
بعض الأحكام الخاصة ، لأنّ هذه الأحكام جاءت لحفظ الحاجيات كالرخص
المخففة بالنسبة الى لحوق المشقة بالمرض والسفر ..

وكل ما سبقت الاشارة اليه من الأمثلة إنما جاء ليخدم الضروري الذي
هو الأصل ، فالشريعة اذا ترجع الى حفظ مقاصد الخلق (٦) وهذا معنى

(١) المصدر السابق ٤١/١ . (٢) أنظر فصل الشمول ص ١٦٦ .

(٣) انظر معناها فيما سبق ص ٥٥ .

(٤) المصراة هي الدابة اذا تركت حلبها ، ويقال عن ذلك صريتها تصريية
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ٤٠١ . وفي البخاري من رواية أبي
هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم " لا تصروا الإبل والغنم
فمن ابتاعها بعد فانه بخير النظرين بعد أن يحتلبها ان شاء امسك وان
شاء ردها وصاع تمر " انظر الفتح ٣٦١/٤ .

(٥) الموافقات ٤١/١ . (٦) المصدر السابق ٤/٢ - ٥ - ٦ .

شمولها كما يقول الامام الشاطبي " فلا عمل يفرض ولا حركة ولا سكنون يدعى الا والشريعة عليه حاكمة افرادا وتركيبا وهذا معنى كونها عامة " (١) فتصرفات الخلق وأحوال المجتمعات والجماعات اما أن تدخل تحت الضروريات أو الحاجيات والتحسينات ، والشريعة جاءت بحفظ هذه المقاصد جميعا .

الخاصية الثانية : الثبوت من غير زوال : " فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخا ولا تخصيصا لعمومها ولا تقييدا لاطلاقها ولا رفعا لحكم من أحكامها لا بحسب عموم المكلفين ولا بحسب خصوص بعضهم ، ولا بحسب زمان دون زمان ولا حال دون حال ، بل ما أثبت سببا فهو سبب أبدا لا يرتفع وما كان واجبا فهو واجب أبدا ، أو مندوبا فمندوب ، وهكذا جميع الأحكام فلا زوال لها ولا تبدل ولو فرض بقاء التكليف الى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك " (٢) وهذا التقرير من الامام الشاطبي في غاية الاحكام .

الخاصية الثالثة : كونها حاكمة غير محكوم عليها - ومعنى ذلك أن الله أنزل هذه الشريعة لتحكم الناس جميعا لا فرق بين كبير وصغير ولا تابع ومتبوع وفي جميع شؤونهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية .. وعليهم أن يخضعوا لأحكامها بقلوبهم وعقولهم وجوارحهم (٣) ، وقد ذكرت قول الامام الشاطبي في التمهيد كما ذكرت أقوال أئمة السلف رحمهم الله جميعا ، وفي هذا الموضع يتبين لنا بعد أن عرضت مذهب الصحابة والتابعين وأئمة السلف من بعدهم مستدلين بالواقع العملي للنسبي القدوة صلى الله عليه وسلم وما جاء به من الوحي على أن هذه الشريعة جاءت لتكون هي الحجة على الخلق في الاعتقاد وسائر الأحكام ، وان الأدلة النقلية الثابتة تقوى على اقامة هذه الحجة على ما بينا فيما سبق ، وأجيب عن اعتراض يمكن يرد على ذهن القارئ ونحتاج الى الجواب عنه في هذا الموضع ثم نجيب عن الاعتراضات الأخرى عند - عرض مسلك المضعفين للأدلة النقلية - ان شاء الله تعالى .

(٢) المصدر نفسه ٤١/١ .

(١) المصدر السابق ٤١/١

(٣) انظر الموافقات ٤١/١-٤٢ .

الفرع الثاني : اعتراض وجوابه :

حاصل هذا الاعتراض أن من الأدلة الثابتة في هذه الشريعة ما يتردد
المجتهد في معرفة دلالة ، اما لكون اللفظ مشتركا أو لأسباب أخرى
وهذا يعكس على القول بأن الأدلة النقلية تفيد الوجه وتقوى على
اثبات أمور الدين عقيدة واحكاما .

والجواب من أربعة أوجه :

الأول : ان ما كان ظني الدلالة مستند ولا بد الى قطعي فمآله
الى القطعية فالشريعة قطعية وذلك هو تقرير الامام الشاطبي .

الثاني : أن الشريعة في نفسها تفيد العلم بصرف النظر عن
ادراك المجتهد لذلك أو ترده فيه ، كما نقول عنها أنها ثابتة
ومعصومة من أن يضيع من أحكامها شيء أو يفوت ، ولا يلزم من
ذلك أن يعلم المجتهد جميع نصوصها (١) .

الثالث : أنا لو سلمنا أن الشارع وضع بعض نصوصه محتملة
لمعاني متعددة لمصلحة العباد (٢) وذلك يقتضى تردد المجتهد في

(١) انظر ما سبق ص ٤٤-٤٥

(٢) كأن يقال ان النص يشتمل على معان كثيرة تحكم على أحوال وأوضاع
كثيرة بحيث يجد المجتهد حكما لكل حال ووضع من خلال هذا النص ،
وقد تقدم الجواب عنه بالطريقة السابقة ، وهناك طريقة أخرى وهي أن
كثرة تلك المعاني تصير بعد الاجتهاد الى معنى واحد يعلمه المجتهد
فمآل الأمر في النهاية الى أنه يقطع بتحديد معنى واحد فيعلمه ، وهذا
يؤكد أن الشريعة تفيد العلم في نفسها وعند المجتهد أيضا ، والعلم =

تعيين المقصود منها وهذا ينافى القول بأن الشريعة تفيد العلم .
فالجواب أن ذلك لا ينافى افادة الشريعة العلم تماما كما نقول ان
" الشريعة محكمة " مع أن " المتشابه " موجود فيها ، فكما لا يمنع
وجود المتشابه اطلاق لفظ " الاحكام " على الشريعة فكذلك لا يمنع
وجود الظواهر المحتملة القول بأن " الشريعة تفيد العلم " .

وسواء قلت ان الشريعة قطعية كما قال الشاطبي ، أو قلت
انها تفيد العلم - بالشرط المذكور - كما قال أئمة السلف ، سواء
قلت هذا أو ذاك ، فان الذى أقصد الى تقريره فى هذا البحث
قد اتضح - والحمد لله - ألا وهو قوة الأدلة النقلية على اثبات
الحجة على الخلق فى العقيدة وسائر الأحكام ، وبهذا نستفيد من نصوص
الشريعة كتابا وسنة دون أن نفرق بينها أو نضعف نوعا منها ، وهذا
من أهم قواعد الثبات والشمول ، وسيأتى لذلك زيادة بيان عند الحديث
عن طرق الاجتهاد ان شاء الله .

= كما سبق وأن بينا يشمل اليقين واعتقاد الرجحان ، فسواء
علمه علم يقين أو علمه علم رجحان ، كل ذلك يشمل اسم العلم
على أن غيره يمكن أن يدركه على سبيل اليقين .

المبحث الثاني : - نشأة القول بتضعيف الأدلة النقلية :

توطئة :

ان تحديد نشأة هذه المقالة ضرورة علمية ذلك لما قد تبين أن من الحق الذي لا ريب فيه كون الأدلة النقلية تفيد العلم ، وعلى ذلك اتفاق السلف من الصحابة والتابعين ، فمن أين اذا جاءت تلك المقالة .

أمر آخر ضروري جدا ذلك أن معالجة هذه المقالة تبدو للباحث كأنها عسيرة لكثرة انتشار هذه المقالة في كتب الأصول وغيرها . وما يساعد على الوصول الى نتيجة مرضية تسهل على كثير من الباحثين مراجعة صحة هذه المقالة أن نحدد نشأتها (١) ، ذلك أن اعتبار الشريعة لأمر من الأمور يلاحظ فيه شأن من تكلم فيه وأظهره ، فظهور السنة على يد مالك وأحمد والشافعي وابن حنيفة يسهل على النفس قبولها مهما عارضتها العوارض ووقفت في وجهها العوائق ، ونشأة أمر حادك معارض للسنة على أيدي أهل الأهواء والزنادقة والفلاسفة المنكرين للرسول والرسالات يهون على النفس رفضه مهما خدعت به الأقلام وان عظمت وسارت به الكتب في الآفاق وان كثرت ، ومن جهة أخرى يهون على الباحث اظهار زيف هذا الأمر فيوفر جهده حينئذ على بيان الأسباب التي ساعدت على انتشاره لأن معرفتها معينة على التخلص من آثاره .

وأمر ثالث ضروري أيضا ألا وهو ادراك الفائدة العلمية على صورة أوسع وأشمل

(١) ويختص البحث هنا بتحقيق هذه المسألة لتقوية الأدلة وابعاد شبهة

الظنية عنها واعمالها بدون ان نشترط شروطا زائدة على صحة السند وسلامته من الشذوذ والعدلة ، ويكفينا في ثبوت الدليل الشرعي تلقى الامة له بالقبول لتحجج به ونقويه ، أما تتبع الآثار التي ترتبت على القول بظنية أدلة الكتاب والسنة فهذا يحتاج الى رسائل أخرى متخصصة وان مد الله في الاجل حاولت قدر جهدي تتبع آثارها في أصول الفقه ان شاء الله .

فان تحديد النشأة يجمع لنا أطراف القضية ويعطينا حجمها الحقيقي ، بخلاف ما لو أخذت من طرفها الاخير فان ذلك لا يمكن تحقيقه ، أضف الى ذلك ادراك الروافد الفكرية التي غدّت هذه المقالة .

وفي الصفحات القادمة أعرض - ما تمكنت من تتبعه - لتحديد حجم تلك المقالة ونشأتها وأسباب انتشارها وما توفيقى إلا بالله .

الطلب الأول :

حقيقة هذه المقالة وموقف الخوارج والمرجئة منها

ان القول بالظنية يشمل الأدلة النقلية من الكتاب والسنة ، وقد انتشرت هذه المقالة انتشارا واسعا في أكثر كتب العقيدة وأصول الفقه (١) ، ويدخل فيها القول بظنية الأدلة القرآنية والسنة النبوية ما كان منها متواترا وما كان منها آحادا .

ولقد تم نقل الاتفاق من الصحابة والتابعين على أن الأدلة النقلية تفيد العلم وتتبع الآن نشأة الأهواء لتعرف على يد من نشأت تلك المقالة - وتتجاوز فرقة الخوارج (٢) لما ثبت بالأدلة التاريخية المعلومة أن الخوارج أول ما نشأت كانت في شغل شاغل بالتكفير والقتال (٣) فلم يكن عندهم من الوقت ما يمكنهم من الاشتغال بالفلسفة ، وطبيعتهم الخاصة لا تساعدهم على ذلك ، فهم كما ثبت في الحديث " يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم " (٤) ، وفي هذا إشارة الى عدم اشتغالهم بالتفكير والتدبر في المعاني الشرعية التي هي قاعدة المنهج الصحيح فيأذ لم يفعلوا ذلك وبعد واعنه فهم اذا أشد بعدا عن النظر

- (١) على تفاوت فيما بينها فمنهم من يرى أن الأدلة النقلية مطلقا تفيد الظن ولا تفيد العلم ، ومنهم من يرى أن عدم افادتها للعلم مقصور على العقلية هذا من حيث الدلالة ، ومنهم من يرى ان المتواتر يفيد العلم دون الآحاد .
- (٢) الخوارج هم الذين خرجوا على الخليفة الراشد على بن أبي طالب رضی الله عنه بعد التحكيم ، ومن أصول مذهبهم تكفير مرتكب الكبيرة - وان لم يستحلها وقتال الأئمة على ذلك ، والتبرؤ من عثمان وعلى وأصحاب الجمل ، وفرقتهم كثيرة ومختلفة ، واشتهروا بالجهل بمقاصد الشريعة والشدة والجفاء والتعلق بالنظر الأول بغير تدبر ولا تعقل ، انظر مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١٦٧-١٦٨ وما بعدها وشارح المؤلف ١٦٨ ان " النجدات " وهي فرقة من فرقتهم لا ترى أن كل كبيرة كفره بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد الطبعة الثانية ١٣٨٩ هـ مكتبة النهضة المصرية .
- وانظر كتاب الاعتصام ٢/٢٠٦-٢٢٠ .
- (٣) انظر المصدرين السابقين .
- (٤) الحديث أخرجه البخاري من رواية أبي سعيد الخدري قال " سمعت النبي =

الفلسفى ، لأن الطريقة الشرعية فى التدبر والتفكر سهلة ميسرة ، وتقدير مسائل العلم ميسر أيضا لمن صبر على التعلم والتفقه . . أما مسالك النظر الفلسفى فعلى الضد من ذلك ، وكان من صفا تهم بعد ذلك التعلق بالنظر الأول عند تقرير مسائل الدين وعند الحكم على الأحداث والوقائع (١) . وذلك هو السبب الأول الذى حملهم على تأسيس قواعد منحرفة ، ثم البناء عليها فلم يمكنهم بعد ذلك التصحيح لتزديدهم فى الغلو .

ومنها : أنهم أصحاب عبادة وتزهد وعمل دائب لا ينقطع وشدة تفران فى نصرته مذهبهم يحقر المحسن عمله مع عمالهم (٢) وهذا مانع آخر من انشغالهم بالفكر الفلسفى (٣) .

= صلى الله عليه وسلم يقول : يخرج فى هذه الأمة - ولم يقل منها - قوم تحقرون صلاتكم مع صلاتهم يقرءون القرآن لا يجاوز حلوقهم أو حناجرهم يمرقون من الدين مرقة السهم من الرمية . . فتح البارى بشرح صحيح البخارى ١٢ / ٢٨٣ .

- (١) الاعتصام ١٩٩ / ٢ - الموافقات ١١٧ / ٤ .
- (٢) كما فى حديث ابى سعيد الخدرى الذى مرتخرجه آنفا .
- (٣) ذلك أن الفكر الفلسفى يجهد الانسان من الناحية العقلية ، ويوهمه أنه يحقق ذاته من هذه الناحية فتضعف طاقته البدنية والنفسية عن العمل ، وعلى الضد من ذلك طبيعة الخوارج فانهم - مع كونهم أهل عبادة . . - أغرقوا فى التكفير حتى جعلوه محور عقيدتهم وتفكيرهم وأغرقوا أيضا فى القتال - أى بلغوا الغاية فيه ، وهذا حال بينهم وبين التدبر والتعقل فى ادراك علم الكتاب والسنة ومقاصدهما والتربية على معهود السلف الأول من الصحابة والتابعين وحال بينهم وبين الفلسفة العقلية - كما صنعت المعتزلة - الا أنه لم يستمر طويلا ان سرعان ما خف أثر ذلك المانع - لأن النفس لا تطيق الصبر على هذا المسلك - فاحتاج الخوارج إلى الجواب عن اعتراضات كثيرة ترد عليهم - كانوا يردون عليها بالرفض النفسى المطلق أول الأمر - ثم احتاجوا أن يردوا عليها بالعلم فكان أن اتجهوا صوب المعتزلة فتعلموا حينئذ من فلسفتهم وقالوا ببعض عقائدهم وهنا يمكن أن نقول أن طبيعتهم قربت من طبيعة المعتزلة وكان يمكن أن يرجعوا الى طبيعة السلف الأول لو أخلصوا دينهم لله ، ولكنهم قطعوا صلتهم بجماعة الصحابة لما لم يصنعوا ذلك ، وما قلته فى المتن انما هو عن أول نشأتهم لا عن ما آل اليه أمرهم . وانظر فى اتباعهم بعض عقائد المعتزلة - مقالات الاسلاميين ١ / ٢٠٣ - ٢٠٤ .

بقى أن نفسر مسلكهم في رد السنة ونختار تحليل ابن تيمية لهذا المسلك وذلك قوله بأن الخوارج انما ردت السنة لأنها تطعن في السند وهم الصحابة رضوان الله عليهم (١) . والآ " فانهم يقبلون خبر الواحد العدل عندهم (٢) . ولهذا كله سأعتبر مسلك الخوارج مساعدا على انتشار تلك المقالة ، أما أنها نشأت عندهم فذلك لا أمك عليه دليلا ، واليك تحليل شيخ الاسلام لنتقل بعده الى مرحلة أخرى .

يقول رحمه الله " ومعلوم أن عصر الصحابة وكبار التابعين لم يكن فيه من يعارض النصوص بالعقليات ، فان الخوارج والشيعة (٣) حدثوا في آخر خلافة علي (رضي الله عنه) والمرجئة (٤) والقدرية (٥) حدثوا في أواخر عصر الصحابة

(١) وأقول هنا أن ذلك هو صنيع أئمة المعتزلة كما سيأتي بيانه في تراجمهم ، وكان يكفيهم أن يسلكوا مسلك الخوارج في رد السنة ، ولكن المعتزلة بتأثير الفلسفة اليونانية تجاوزت رد السنة الى ترك دلالة القرآن باعتبار انها ظنية ، وهنا لا يمكنها الاقتصار على مسلك الخوارج ، فلا بد من اضافة بدعة أخرى تمكنهم من نصرته مذهبهم وهي قولهم بانتفاء المعارض العقلي عن النص كتابا وسنة حتى يمكن أن يفيد العلم وسيأتي بيان ذلك والجواب عنه .

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل ٥ / ٢٤٤ .

وهذا بخلاف المعتزلة - وسيأتي بيان شكهم في الاخبار مطلقا . . .

(٣) الشيعة فرق كثيرة:

وَقَدْ قَرَّبُوا عَلَيَّ عَلَى سَائِرِ الصَّحَابَةِ ثُمَّ انْقَسَمُوا إِلَى فِرَقٍ كَثِيرَةٍ الْغَلَاةُ مِنْهَا خَمْسٌ عَشْرَةَ فِرْقَةً . انظر مقالات الاسلاميين ١ / ٦٥ وما بعدها ، وعد الشاطبي الغلاة ثمانية عشرة فرقة . انظر الاعتصام ٢ / ٢١٩ .

(٤) المرجئة هم قوم يؤخرون العمل عن الايمان ، وأكثر اختلافهم في الايمان - انظر فرقهم في مقالات الاسلاميين ، وقد ذكر الاشعري الفرقة الاولى أنها تزعم " أن الايمان بالله هو المعرفة بالله ويرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط ، وأن ما سوى المعرفة من الاقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لها والخوف منه والعمل بالجوارح فليس بايمان " ١٠ / ٢١٣ - ٢١٤ وما بعدها . الاعتصام ٢ / ٢٢٠ .

(٥) القدرية هم الذين يقولون أن المعاصي خارجة عن مشيئة الله سبحانه " قال جماعة من العلماء أصول البدع أربعة . . وهم الخوارج والروافض والقدرية والمرجئة " الاعتصام ٢ / ٢٢٠ وانظر فرقهم في مقالات الاسلاميين ١ / ٢٣٥ وما بعدها ، وبدعة القدر هي أصل بدع المعتزلة وعليها تفرعت أهوائهم . انظر عقيدة إمامهم في شرح العقيدة الطحاوية للقاضي علي بن علي ابن أبي العزالدمشقي ٢٥٢ - تحقيق بشير محمد عون - الناشر مكتبة دار البيان دمشق الطبعة الاولى ١٤٠٥ ، والاعتصام ٢ / ٢٢٠ - ٢٢١ .

وهؤلاء كانوا ينتحلون النصوص ويستدلون بها على قولهم ، لا يدعون أنهم (١) عندهم عقليات تعارض النصوص .

ولكن لما حدثت الجهمية في أواخر عصر التابعين كانوا هم المعارضين للنصوص برأيهم (٢) ومع هذا فكانوا قليلين مقومين في الأمة ، وأولهم (٣) الجعد ابن درهم (٤) .

(١) الصحيح " أن " بدل " أنهم " ولعله خطأ من الناسخ .
(٢) ولم يثبت عن أحد من أئمة السلف أنه عارض النصوص لا القرآنية ولا ما ورد في السنة المتواترة أو الأحادية بعقله ورأيه ، بل كانوا يعلمونها متواترة وأحادا ويسلمون لحكمها ولا يشترطون للحديث أكثر من صحة سنده وسلامته من الشذوذ والعللة ليحتجوا به في أمر الدين وليثبتوا به الأحكام الشرعية ولا يقولون هذا ظني أو هذا يشترط أن نجده في القرآن ولا يزداد به عليه ان لم يوجد فيه ، بل غاية ما وقع منهم هو ترك العمل ببعض الأحاديث اما لعدم صحة سند الحديث أو لعدم سلامته من الشذوذ والعللة ، وهذا أمر طبيعي لأن ما لم يثبت لا يحتج به ، وكل ما نقل عن مالك وأبي حنيفة وغيرهم من الأئمة رحمهم الله لا يعدو هذا الذي ذكرته هنا ، انظر الموافقات ٣ / ١١ - ١٢ ، وقد يخطئ المجتهد في اعتقاده الشذوذ في الخبر كما يخطئ في تصحيح سنده أو تضعيفه وهذا يمكن بيان الصواب فيه عن طريق عملية الاجتهاد ولا نعصم ولا نؤثم ، كما قال شيخ الاسلام . انظر مجموع الفتاوى ٢٠ / ٢٨٨ - ٢٨٩ - ٢٩٠ .

(٣) وهذا النص في معنى الاتفاق السابق المفيد أن الصحابة والتابعين ما كان أحد منهم يقول بأن الشريعة ظنية ، بل ان جميع الفرق قبل نشأة المعتزلة يستدلون بالنصوص كل على مذهبه باعتبار أنها تفيد العلم ...

(٤) هو الجعد بن درهم من الموالى ، أظهر القول بخلق القرآن وكان قد ربا قتله خالد بن عبد الله القسرى والى الكوفة سنة ١١٨ ، وهو شيخ الجهم بن صفوان وهذا من الموالى أيضا ، وهو من نفاة الصفات ومؤسسى الجهمية وهم أتباعه وتارة تطلق على نفاة الصفات مطلقا . انظر ميزان الاعتدال ١ / ١٨٥ - ١٩٧ ، وانظر تبرأ الصحابة منهم - الفرق بين الفرق ١٥ ، وانظر شرح العقيدة الطحاوية ٦٢٠ - ٦٢١ - ٦٢٢ - ٦٢٣ .

وعلى هذا الأساس يمكننا الانتقال الى النظر في أقوال الجهمية من المعتزلة
متتبعين أقوال بعض أئمة الاعتزال المشهورين وهم واصل بن عطاء (١) وأبو الهذيل
العلاف (٢) والنظام (٣) .

المطلب الثاني : نشأة هذه المقالة على يد المعتزلة :

الفرع الأول : مقالة واصل بن عطاء رأس المعتزلة : ٨٠-١٥١ قال : " إنَّ كل
خبر لا يمكن فيه التواطؤ والتراسل والاتفاق على غير التواطؤ فهو حجة ، وما يصح

(١) هو مؤسس مذهب المعتزلة ولد بالمدينة سنة ٨٠ هـ ونشأ بالبصرة وهو الذى
نشر مذهب المعتزلة فى الآفاق حيث أرسل أصحابه لذلك ، وسموا معتزلة
لاعتزالهم حلقة الحسن البصرى . انظر الفرق بين الفرق للبغدادى -
الطبعة الاو ل - دار الآفاق بيروت ٩٨-٩٩ - ١٠٠ - ١٠٢ ، وانظر سير أعلام
النبلاء ٥/٤٦٤-٤٦٥ .

(٢) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل البصرى المشهور بالعلاف يعد من أئمة
المعتزلة والمقرر لطريقتهم ولد بالبصرة سنة ١٣٥ هـ ، يقول عنه ابن قتيبة " ثم
نصير الى قول أبى الهذيل العلاف فنجده كذابا أفاكا " توفى ٢٢٦ وقيل
٢٣٥ ، انظر الفرق بين الفرق ١٠٢ وما بعدها ، سير أعلام النبلاء ١٠/٥٤٢
- ٥٤٣ ، وتأويل مختلف الحديث ٤٣ تصحيح محمد مهدي النجار دار الجيل
١٣٩٣ هـ .

(٣) هو ابراهيم بن سيار بن هانىء يعرف بالنظام توفى ٢٣١ وقيل ٢٢١ هـ ، يعد
أعظم شيوخ المعتزلة وهو زنديق طاعن فى الصحابة منكر للقياس والجماع يقول
عنه الجوينى فى البرهان " بعد أن نقل طعنه فى الصحابة وانكاره الاجماع
والقياس قال " وما ذكره النظام كفر وزندقة ومحاولة استئصال قاعدة الشرع... "
البرهان ٢/٧٦١-٧٦٣ .
ويقول عنه ابن قتيبة وقد " وجدنا النظام شاطرا من الشطار يغدو على سكر
ويروح على سكر ويبيت على جرائمها ويدخل فى الأدناس ، ويرتكب الفواحش
والشائعات " وله شعر قبيح . انظر ١٢-١٨-١٩-٢٠ تأويل مختلف الحديث ،
وقال البغدادى فى كتابه الفرق بين الفرق منشورات دار الآفاق الجديدة
الطبعة الاولى بيروت . قال عن النظام " وأما كتب أهل السنة والجماعة فى
تكفيره فالله يحصيها " ١١٥ ثم ذكر فضائحه من ص ١١٥-١٣٦ ، وأما طعنه
فى الشريعة وحملتها ومحاولة استئصال قاعدتها كما قال الجوينى فحدث ولا
حرج وانظر الفرق بين الفرق ١١٤ ، ١٢٩ ، ١٣٣-١٣٦ .
(٤) فى الأصل " غير " بالعين المهملة ، ولا يصح الكلام الا بدونها ولعلها زائدة من الناسخ .

ذلك فيه فهو مطرح" (١) وهذا النص نقلته على هذا النحو من مصدره ، ومعناه أن كل خبر- وان كان خبر الرسول - لا يمكن - والمقصود الامكان العقلي- أن يتم عليه الاتفاق على التراسل والتواطؤ من ثاقليه فهو حجة ، وما أمكن فيه ذلك فهو مطرح أى ليس بحجة . والنص ظاهر الدلالة على أن اعتبار حجة الخبر انما يكون فى حالة دون حالة ولاعبرة بصحة السند وعدالة رواته وحفظهم وضبطهم فان ذلك وحده لا يكفى (٢) ، بل لا بسند من الاستناد الى حجة العقل وهى اثبات عدم امكان التوافق والتراسل وذلك انما يكون فى بعض الأخبار ، وحينئذ تثبت بها الحجة ، أما النوع الثانى فلا تثبت به .

ونلاحظ هنا أنه لم يستعمل اصطلاح المتواتر والاحاد بما يشعر بأنه لم يكسب معروفا حينذاك ، وتفيدنا هذه الملاحظة هنا ان رفع الحجية عن الخبر لا يقتصر على الاحاد بالاصطلاح المتأخر بل هو أوسع من ذلك ، يدل عليه قوله " ان كل خبر لا يمكن فيه التواطؤ فهو حجة " وخبر الواحد أو الجماعة التى تزيد عن الواحد يمكن فيه التواطؤ وحينئذ ترتفع عنه الحجية ، ولذلك نجد المتكلمين تواضعوا- كما يقول القاضى ابن الباقلانى " على تسمية كل خبر قصر عن ايجاب العلم بأنه خبر واحد ، وسواء عندهم رواه الواحد أو الجماعة التى تزيد عن الواحد " (٣)

- (١) وهناك نص آخر نقله الدكتور عبد الوهاب ابو سليمان فى كتابه " الفكر الأصولى ص ٥١ عن أبى هلال العسكري من كتابه " الأوائىل " وفيه " ان واصلا " أول من قال : الحق يعرف من وجوه أربعة كتاب ناطق وخبر مجتمع عليه وحجة عقل واجماع ، وأول من علم الناس كيف مجى الاخبار وصحتها وفسادها ... " وقد اخترت النص السابق دون هذا لأمرين :
- أ- أنه نص أوثق من هذا لأنه شهادة معتزلى على معتزلى فى مشهد الافتخار ، ب- أنه أخص من نقل أبى هلال ذلك أن فيه بيانا وشرحا لما قاله عن رئيس المعتزلة وأصل بن عطاء " أنه أول من علم الناس كيفية مجى الاخبار وصحتها وفسادها " فاذا سأل سائل كيف علم الناس كان الجواب فى النص الذى نقلته عن القاضى عبد الجبار ، فهو اذا نقل أثبت وأخص . أنظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ٢٣٤ للقاضى عبد الجبار بن أحمد ، الدار التونسية للنشر .
- (٢) وسلامته من معارضة ما هو أصح منه ، كما كان الحال عند السلف الأول من الصحابة والتابعين .
- (٣) كتاب التمهيد ص ٣٨٦ للقاضى أبى بكر بن الباقلانى - المكتبة الشرقية - بيروت ١٩٥٢م ، جامعة الحكمة ببغداد .

ولنا أن نلاحظ أيضا أن قوله " وما أمكن فيه ذلك فهو مطّرح " أن الاطراح يشمل عدم افادته العلم والعمل معا ، لأنه لم يفرق في النص المذكور بينها ، ولو كان يفيد العمل لما طرحه مطلقا .

والحاصل أن هذا يعتبر من أول نصوص أهل الأهواء من ناحية اشتراط الامكان وعدمه في صحة الخبر وحجيته ، ونستفيد منه على وجه التحديد الأمور التالية :

- ١ - أن الاتجاه العقلي بدأ يتحكم في الأخبار الشرعية عند امام المعتزلة .
- ٢ - أن النتيجة المترتبة على ذلك هو اطراح جميع الأخبار ما لم يقرر العقل عدم امكان التواطؤ والتراسل . . يستوى رد خبر الواحد أو أكثر من الواحد ، ويستوى عدم افادتها للعلم والعمل أيضا .
- ٣ - أن الانطلاقة الأولى في بناء فكر المعتزلة قامت على هذا الأساس .

الفرع الثاني: تطور فكر المعتزلة على يد أبي الهذيل العلاف توفي سنة ٢٣٢ هـ : ويعتبر أبو الهذيل - كما سبق - من ترجمته المناظر والمقرر لطريقة شيوخه في الاعتزال ، وهو الأداة التي تم عن طريقها ربط الفكر المعتزلي بالفكر الفلسفي .

واليك ما يثبت هذه القضية من الأدلة المنقولة عن كتب المعتزلة :-

أ - أنه أول معتزلي استفاد من الكتب التي ترجمت أفكار الفلاسفة والتي تُرجمت في عهد المأمون سنة ٢٢٨ ونقل آثارها الى الاسلام وخلط كلامه بهما ونشبت هذا بطريقتين :

الأول : شهادة النظام وهو تلميذ من تلامذة أبي الهذيل ، وقد نقلها القاضي عبد الجبار ، وحاصلها أن النظام نظر في كتب الفلسفة ودقيق الكلام ثم علم أن أبا الهذيل شيخه يجمع ذلك كله وأكثر منه ، بل ان النظام - مع أنه من أكبر أنصار

عقيدة المعتزلة - يعتبر من غلمان أبي الهذيل . (١)

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ٢٦١ .

الثاني : قول الشهرستاني في الملل والنحل حيث ذكر أنه أول من استفاد من كتب الفلاسفة التي تُرجمت وخلط كلامه بها (١) .

ب - أنه دعم مقالة مؤسس فرقته وطورها حيث جعل الرواية للأخبار ربيية ، وجعل الحق في اتباع المقاييس (٢) ، وهو أول من قال بوجود النظر (٣) .

وبذلك نستطيع أن نقرر هنا أن مقالة واصل بن عطاء تطورت على يد أبي الهذيل لتصبح الحجة فقط في اتباع المقاييس العقلية ، وهنا التقى فكر المعتزلة بفكر الفلاسفة .

ولا يعكّر على هذا التقرير القول بأن أبا الهذيل اشترط للمتواتر شروطاً ليحتج به ، وهذا يفيد أنه لا يعتمد على المقاييس العقلية فقط ، وذلك لأن شروطه من أعجب الشروط ولا تدل بحال على أنه يسلم بحجية الأخبار ويكفي أن نعلم أنه يشترط لحجية الخبر أن يكون متواتراً وأن يكون أحد رواته من أهل الجنة (٤) ، وهذا يدل على تلاعبه وعبثه ، ويؤكد اعتقاده الخبيث " من أن الرواية ربيية والحجة في المقاييس " .

الفرع الثالث : تطورها مرة أخرى على يد النظام :

وإذا صرنا إلى " النظام " نجد أنه قد حفظ كتاب " أرسطاطليس " في الفلسفة والمنطق (٥) ، وقد قال عنه تلميذه الجاحظ ما رأيت أعلم بالكلام من النظام (٦) ،

(١) الملل والنحل للشهرستاني ٦٠/١ (٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ٢٥٩
(٣) المصدر السابق ٢٦١ والمقصود منه وجوب معرفة الله بالعقل حسب طريقة الفلاسفة .

(٤) انظر الفرق بين الفرق الفضيحة السادسة ١٠٩ قال البغدادي (ما أراد أبو الهذيل باعتباره عشرين في الحجة من جهة الخبر إذا كان فيهم واحد من أهل الجنة إلا تعطيل الأخبار في الأحكام الشرعية عن فوائدها . . " ١١٠ ولعل القارئ يلاحظ في هذا الموضوع خطورة هذه المقالة على العقيدة والشريعة معاً .

(٥) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ٢٦٤ (٦) المصدر نفسه ٢٦٤

وقد شهد النظام على نفسه بذلك (١) .

وكان من ثمرة ذلك كله أن قوى اتجاه فكر المعتزلة نحو فكر الفلاسفة واشتد تمسكهم بمنهجهم العقلي الذي أخذ في التولى عن الأدلة النقلية رويدا رويدا حتى بلغ القمة على يدى النظام ، فبقدر ما يقربون من الفكر الفلسفى المترجم بقدر ما يبعدون عن الأدلة النقلية ، فلما تعانق الفكر المعتزلى والفلسفى على يد النظام استوت مقالة واصل بن عطاء على سوقها بعد أن اشتد عودها على يد أبى الهذيل لتعجب الفلاسفة وتغيط أهل السنة ، فكانت مقالة النظام أن الحجة العقلية قادرة على نسخ الأخبار (٢) ، وتجاوز النظام بقوله هذا قول صاحبيه من قبل واصل بن عطاء وأبى الهذيل وتمت مقالة المعتزلة على ثلاث مراحل .:

- الأولى : اطراح جميع الأخبار ما لم يتقرر عدم امكان التواطؤ .
- الثانية : الاخبار ريبية والحجة فى المقاييس .
- الثالثة : الحجة العقلية قد تنسخ الأخبار (٣)

وننتقل بعد ذلك الى آخر مقررات المعتزلة لنرى حصاد الفكر الفلسفى المعتزلى ، ولنزداد يقينا بهذا الذى تقرر لنا من خلال تحليل نصوص أئمة المعتزلة .

-
- (١) المصدر نفسه ٢٥٨ (٢) تأويل مختلف الحديث ٤٣ .
- (٣) وقارن بين قول النظام وقول أبى الهذيل لتدرك أن النتيجة النهائية هى تضعيف الادلة ووصفها بعدم افادة العلم ، وهذا الباطل قد خدعوا به أناسا كثيرين حتى انتشر فى الكتب وكأنه مسلمة من المسلمات وهو بدعة خبيثة ودسيسة من دسائس المعتزلة ، ولو أمكنهم توزيع أشنع من ذلك داخل الأمة لفعلوا ، وانظر الفرق بين الفرق لتعلم أن النظام يشك فى الأخبار مطلقا ولا يرى ثبوت شئ عن طريق الخبر ١٢٥ ، وهى مقالة أبى الهذيل الاخبار ريبية والحجة فى المقاييس .

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي ، تحت عنوان : " بيان ما يجوز أن يدل عليه الخطاب وسائر الأدلة السمعية " وأجاب عن اعتراض ووجه إليه حاصله : أن الخطاب يدل كدلالة الخبر فان لم تسلموا بذلك لزمكم القول بأن ما في القرآن لا يدل على عقيدتكم . . ولا يجوز لكم الاحتجاج به .

فأجاب بقوله " ليس بصحيح الاحتجاج بذلك في اثبات التوحيد والعدل وانما نوره لنبيين خروج المخالفين عن التمسك بالقرآن مع زعمهم أنهم أشد تمسكا به ، ونبين أن القرآن كالعقل في أنه يدل على ما نقول وان كان دلالة على طريق التأكيد " (١) .

وقارن ان شئت بين محصلة قول أبي الهذيل الأخبارييه والحجة في المقاييس وبين قول متأخريهم ؛ ليس بصحيح الاحتجاج بذلك (أي بما في القرآن من الأخبار) في اثبات التوحيد .

وبعد تحليل نصوص أئمة الاعتزال الثلاثة يتبين لنا على وجه القطع أنهم لا يرون الحجة في اتباع الأخبار الا بشروط عجيبة غريبة تدل بذاتها على عدم اثبات الحجة للأخبار الشرعية ، ثم استقر الأمر عند المعتزلة على أن الحجة تعرف بالنظر العقلي وأن " الشريعة " قرآنا وسنة لا يصح الاحتجاج بها على افادة العلم ، ومن خلال هذه الدراسة نبين بوضوح أن القول بتضعيف الأدلة النقلية نشأ على يد أئمة المعتزلة واصل بن عطاء ، وأبي الهذيل والنظام ، وهم كما تبين من تراجمهم سابقا ما بين مبتدع هالك ، وكذاب أفك ، وزنديق متستر ثم إن فكر الفلاسفة شجع المعتزلة على التمسك بالأهواء ومخالفة أهل السنة (٢) ،

(١) المغنى في أبواب التوحيد والعدل ١٧ / ٩٤ أملاه القاضي عبد الجبار الاسترابادي ٤١٥ هـ حرره أمين الخولي دار الثقافة - مصر .

(٢) تم التقاء الفكر المعتزلي بفكر الفلاسفة مبكرا وسيأتي بيان أن هذا من أهم الأسباب التي ساعدت على انتشار القول بالظنية . وحاصل فكر الفلاسفة سقراط وأرسطو هو اتخاذ العقل حكما يقول الأستاذ محمد قطب في فصل " العقلانية " وهي " تمرير كل شيء في الوجود من قناة العقل لاثباته أو نفيه =

وقد استخدمه النظام وشيخه في اسقاط الحجة عن الأخبار الشرعية ، وحاصل

ما نقره في الباحثين السابقين ما يلي :-

(١) أن عقيدة الصحابة والتابعين أن الأدلة النقلية تفيد العلم تعلموا

هذه العقيدة من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلمهم كيف يحتجون ويستدلون

بها على العقيدة وسائر الأحكام سواء منها ما كان متواترا أو أحادا وذلك باقرارهم

على هذا المنهج البين الذى تدل عليه الشريعة (١) .

(٢) أن القول بظنية الأدلة النقلية دين أحدثه أئمة المعتزلة ولم يعرف

من قبل ، وبدعة منكرة وشجرة خبيثة تتابع على غراسها وسقيها واصل بن عطاء

وأبو الهذيل والنظام وغيرهم من شيخ المعتزلة . . ثم سقاها الفكر الفلسفى

واستظل بها أهل الأهواء وخدعوا بها كثيرا من الناس ، وظنوا أنها من الدين

وما هى من الدين ، ومثل كلمة المعتزلة هذه وكلمة الصحابة والتابعين كما قال الله

تعالى فى سورة ابراهيم : " أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ

أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ، تُؤْتِي أَكْثَرَهَا كُلِّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا ، وَيَضْرِبُ اللَّهُ

الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ . ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجثت من فوق

الأرض مألها من قرار . يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة

الدنيا وفى الآخرة ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء " (٢) .

= أو تحديد خصائصه " وهو مذهب قديم فى البشرية ، يبرز أشد ما يبرز

فى الفلسفة الاغريقية القديمة ويمثله أشد ما يمثله سقراط وأرسطو " مذاهب

فكرية معاصرة . . ٥٠٠ ، دار الشروق الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ .

وسياتى فى آخر هذه الرسالة اثبات انتصار المستشرقين الذين هم يمثلون

هذه الفلسفة لأفكار المعتزلة ، وهذا يدل على عمق التشابه الفكرى بين

فكر المعتزلة وفكر الفلاسفة والعقلانيين .

(١) انظر الأمثلة السابقة ص ١٤٠-١٤١ وكيف أن النبى صلى الله عليه وسلم لم ينكر عليهم

قبول خبر الواحد فى أمور عظيمة من الدين كالعقائد والفرائض .

(٢) سورة ابراهيم : الآيات : ٢٤ - ٢٥ - ٢٦ - ٢٧ .

فإفادات الشريعة العلم كلمة طيبة من قوم طيبين أصحاب عقيدة طيبة ، هم صحابة النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين لهم بإحسان ، والأدلة على هذه الكلمة ثابتة في الكتاب والسنة كما قد منا ، فمثلها مثل شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تعجب الزراع وتغيظ أهل الأهواء .

والقول بأن الأدلة النقلية لا تفيد العلم كلمة خبيثة - من قوم أصحاب عقيدة خبيثة وسيرة خبيثة هم أتباع واصل بن عطاء رأس البدعة - سندها الأهواء وفكر الفلاسفة المنكرين للرسالات فمثلها مثل شجرة خبيثة زخرفت للناظرين لا ظل لها ولا ثمر . . تعجب الفلاسفة وتغيظ أهل السنة ، وكان حريا أن لا يكون لهذه الشجرة الخبيثة بقاء لو أن الفكر الاسلامي سلم من شبه كثيرة ساعدت على قبول أجزاء مبعثرة من تلك الشجرة ، وقد كان للفكر الفلسفي وما زال آثاره السيئة التي ضمنت لبعض تلك الأجزاء المتقطعة البقاء والاستمرار ، وسأذكر أهم الأسباب التي ساعدت على انتشار القول بالظنية في المبحث الثالث بتوفيق الله وعونه . (١)

(١) نذكر أهم الأسباب التي ساعدت على انتشار هذه المقالة ، ونوقف البحث عند هذا الحد ونكتفي بهذا التتبع التاريخي لهذه الفترة ، لأنني كما أسلفت من قبل لا أجد إلا موافقا للجيل القدوة أو مخالفا له ، فأما الموافق فهو مناصر ومؤيد ، وأما المخالف فهو اما متابع عن علم للمبتدعة وجوابنا عن مقالته هو الجواب نفسه وموقفنا هو الموقف نفسه ، وأما مخدوع ببعض شبههم ففي عقيدة الصحابة والتابعين وأقوال أئمة السلف شفا له ان شاء الله . ومن هنا أضرب صفحا عن مخالفة من خالف من الأصوليين لأن أقوالهم لا تخرج عن أحد أمرين اما الموافقة للمقويين للأدلة المحتجين بها ، وهذا هو الحق ، واما موافقة لأقوال المضعفين للأدلة . . وهذا قول تبين الجواب عنه ، والله أعلم .

المبحث الثالث

* أهم الأسباب التي ساعدت

على انتشار القول بالظنية *

في هذا المبحث دراسة لأهم الأسباب التي أدت الى سعة انتشار هذه البدعة ، كي نتمكن من تفسير هذه الظاهرة ، ونساعد على معالجة بعض الشبه التي تولدت عنها ، أما الرد على هذه البدعة فيكفيها ما أثبتناه من أن مقالة المعتزلة دين أحدثه أئمة الاعتزال اجتمع لهم فيه مخالفة الشريعة ، ومخالفة الراسخين فيها وهم الصحابة والتابعون وقد أثبتنا اتفاقهم على أن الشريعة هي الحجة ، وهذا يكفي لاسقاط الشرعية عن مقالة المعتزلة ، والشهادة عليها بأنها بدعة ، والحكم عليها بعد ذلك بالبطلان ، ومقابلتها بالرفض والتشنيع .

واليك أهم الأسباب التي ساعدت على انتشارها :-

المطلب الأول : موقف الخوارج من رد السنة ، وقد سبق بيان الفرق بينهم

وبين موقف المعتزلة ، والذي نضيفه هنا أن موقفهم ساعد على تحقق أمرين

اثنين :-

الأول :- تسبب في وقوع المعتزلة في تلك البدعة ، وذلك شأن كل صاحب بدعة يدعوا اليها كما هو فعل الخوارج فانهم لما ردوا السنة وكفروا الصحابة وانتصروا لهذه البدعة تشربتها قلوب المعتزلة ، فمنهم من فسق الصحابة ومنهم من ضللهم . . وأصبحت هذه عقيدة متوارثة عندهم وقد سبقت الاشارة الى ذلك وهذا جعلهم يشاركون الخوارج في الطعن على الصحابة والاستنكاف عن قبول السنة هذا مع ملاحظة أن الخوارج لم يذهبوا الى القول بتقديم الحجة العقلية على القرآن مع طعنهم في السنة .

الثاني : أن موقف الخوارج مهّسد لموقف المعتزلة ، فعظيمة المعتزلة ليست أول عظيمة ترتكب في حق الشريعة ، فقد سبقهم الخوارج في رد السنة فجرؤا المخالفين من أهل الأهواء على بدعهم وسهّل على المعتزلة بعد ذلك الوصول الى مقالة هي أخطر من سلك الخوارج لأن هؤلاء بدعتهم لا يسهّل انتشارها في الأمة بعكس بدعة المعتزلة والواقع دليل يثبت هذا الذي نقول^(١).

المطلب الثاني : موقف الفلاسفة وبيان وجه ارتباط تلك البدعة به ، وذكر شبهة المعتزلة ومتكلمة الأشاعرة :

الفلاسفة قوم ينكرون الرسالات ويتخذون العقل طريقا للتعرف على " الصانع " أي خالق هذا الكون ، ولهم طرق كثيرة يلتزمون بها في اثبات ذلك^(٢) ، وقد ترجم فكر الفلاسفة اليونان في بداية القرن الثالث ، وقد شهد أبو الهذيل وتلميذه النظام عصر الترجمة وأخذوا عن كتب الفلاسفة كما سبق بيانه .

وَمِنْ سَبَبِ عَلَى ذَلِكَ أَنَّهُ هَذَا الْمَسْلُوكُ فِي عَقْلِ الْمُعْتَزَلَةِ
وَتَمَكَّنَتْ مِنْهُمْ بَدْعَةُ الْفَلَسَفَةِ فَتَارَةً يَجْعَلُونَ أَوَّلَ النَّظَرِ الْوَاجِبِ اثْبَاتَ الصَّانِعِ عَنِ طَرِيقِ
العقل ، وَتَارَةً يَنْفُونَ عَنْهُ بِعَصَمَةِ الصِّفَاتِ وَيُثْبِتُونَ لَهُ صِفَاتٍ أُخْرَى ، وَأَمَّا

(١) عقيدة الخوارج مع استمرار انتشارها منذ نشأت لا تعدل شيئا بالنسبة لانتشار عقيدة المعتزلة ، أضف الى ذلك أن هؤلاء لهم جناح خارجي - وهو الفلسفة اليونانية - يساعدهم على التحليق ، ولهم مناصرون لبعض اتجاهاتهم ، مثل متكلمة الأشاعرة ، وهم بين هذا وذاك يزعمون أنهم متسلحون بالحجة العقلية التي طالما خدعت وبهرت الكثيرين - بخلاف الخوارج فإن حجتهم في الغالب هي السيف ، والسيف لا يطول أثره . .

(٢) انظر في حقيقة أقوالهم والرد عليها " تهافت التهافت " لابن رشد الحفيد تحقيق سليمان دنيا ، ودرء تعارض العقل والنقل ١٣٧/٨ الخ .

أخبار الرسول فهم وان لم ينكروها كما صنعت الفلاسفة إلا أنهم أعرضوا عنها
وشاركوا الفلاسفة في عدم الانتفاع بها (١) اللهم الا في الرد على خصومهم (٢).
وهذا مما يبين أثر الفلسفة في فكر المعتزلة ، والمهم هنا هو بيان الأسباب التي
ساعدت على انتشار تلك البدعة ، وهذا كاف في الربط العام بين فكر الفلاسفة
وبين فكر المعتزلة .

ونبدأ من هنا في معالجة أهم الشبه التي خدع بها الفلاسفة المعتزلة
ثم خدع بها المعتزلة متكلمة الأشاعرة ثم انتشرت بعد ذلك في كتب الأصول
بدع كثيرة مبنية على هذه الشبه منها :-

(١) تضعيف الأدلة النقلية ووصفها بالظنية بحيث لا يستدل بها الا على سبيل
التأكيد كما يقول القاضي عبد الجبار (٣) أو لا يستدل بها على العقلية كما يقول
الابجعي في المواقف (٤) .

(٢) أن أخبار الآحاد لا تفيد الا الظن (٥) .

(٣) تقديم حكم العقل على النص (٦) .

(٤) انكار القياس والاجماع كما فعل النظام المعتزلي (٧) .

(٥) القول بأن الفقه من باب الظنيات كما فعل الرازي ، واتباع المجتهد

(١) در تعارض العقل والنقل ٢٨٥/٥ (٢) انظر كلام القاضي عبد الجبار ص ١٦٦

(٣) انظر ما سبق ص ١٦٦ . (٤) سيأتي كلامه في الصفحة التالية ..

(٥) وقد انتشرت هذه البدعة انتشارا عجيبا في كتب الأصول . انظر من كتب
المعتزلة كتاب " المعتمد في أصول الفقه " ٥٦٦/٢ لمحمد بن علي بن
الطيب البصرى المعتزلي - تحقيق محمد حميد الله ، دمشق ١٣٨٥ .
وانظر من كتب الأشاعرة : المحصول - ٥٠٧ - ٥٦٢ ، والأحكام في أصول
الأحكام للآمدي ٣٢/٢ وما بعدها .

(٦) سيأتي ، لذلك تطبيقات عند أصحابها قديما وحديثا في فصل المصلحة وقضية
الثبات والشمول .

(٧) سيأتي بيان ذلك عند دراسة القياس وأثره على الشمول والثبات .

لما أتفق له في مسائل الاجتهاد بدون مرجح كما قال ابن الباقلاني (١) .

(٦) وضع المقدمات العقلية الصرفة لأصول الفقه ، وخلط علم الكلام به (٧) .

ومعالجة تلك الشبه يظهر لنا أثرها الضخم في انشاء هذه البدع في أصول الفقه ، ولا نحتاج الى تصوير مذهب المعتزلة فقد سبق بيان معارضتهم للنصوص بعقولهم ، بل نبني عليه فنذكر مذهب المتكلمين من الأشاعرة وهم القنطرة التي انتقل عليها فكر المعتزلة والفلاسفة حتى انتشر في أصول الفقه ، واليك أهم الشبه التي انخدع بها هؤلاء :

يقول الأبيجي في "المواقف" الدلائل النقلية لا تفيد اليقين إلا إذا عدم المعارض العقلية "إذ لو وجد لقدم على الدليل النقلى قطعاً ، إذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ، وتقديم النقل على العقل ابطال للأصول بالفرع وفيه ابطال الفرع ، وإذا أدى اثبات الشئ الى ابطاله كان مناقضاً لنفسه فكان باطلاً ، لكن عدم المعارض العقلية غير يقيني إذ الغاية عدم الوجدان وهذا لا يفيد القطع بعدم الوجود فقد تحقق أن دلالتها تتوقف على أمور ظنية فتكون ظنية لأن الفرع لا يزيد على الاصل في القوة ."

ثم قال "والحق أنها قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات ... نعم في افادتها اليقين في العقلية نظراً لأنه مبني على أنه هل يحصل بمجرد الجزم بعدم المعارض العقلية وهل للقرينة مدخل في ذلك وهما مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه" (٣) .

-
- (١) أنظر الرد على الرازي والقاضي وقد سبق ص ١٥٠ - ١٥١ وانظر ان شئت الملاحظات التي أثبتتها ابن القيم في كتاب "مختصر الصواعق المرسله" على مصطلح القطعي والظني ص ١٨٩ الخ وهي ترجع الى تلك الشبه .
- (٢) وقد أسرف كثير من الأصوليين في اتباع علم الكلام ، وانظر تملل الغزالي من ذلك مع قبوله له لأنه كما يقول : الفطام عن المؤلف شديد ، المستصفي ١٠ / ١
- (٣) المواقف في علم الكلام . ٤ القاضي عبد الرحمن بن أحمد الأبيجي ، عالم الكتب بيروت - وقارن ان شئت بين النص المذكور وبين نصوص الفلاسفة والمعتزلة المذكورة في درء تعارض العقل والنقل ١ / ٤ وما بعدها ، وانظر مقدمة =

وحاصل هذا الاستدلال ما يلي :-

(١) أن النقل - وهو الشريعة - ثبتت عن طريق المعجزة التي ميّزت الرسول الصادق عن الدعي الكاذب ، والمعجزة انما تدرك صحتها بالعقل فهو الطريق الى اثبات الرسالة ، فاذا ورد في هذه الرسالة ما يعارضه فهو مردود لأننا لو قبلناه لقبنا ما يعارض العقل ، وهذا الغاء له ، وبه ثبتت الرسالة فالغاء ه الغاء لها ، فلا بد من الغاء ما يعارض العقل ، وتوقف افادة النقل للعلم على انعدام المعارض العقلي .

(٢) أن انعدامه ظني ، فقد يكون هناك معارض عقلي للنص لا نعلمه نحن ويعلمه غيرنا ، فإذا تحققت المعارض العقلي ممكن ، والعلم بانتفائه غير ممكن ، ولذلك تبقى الأدلة النقلية ظنية لبقاء^{بإحتمال} المعارض العقلي ، ولا يُخلصنا من ذلك وجود القرينة التي تقوى الأدلة النقلية لأننا لا يمكن لنا في العقليات أن نجزم على أساسها بعدم وجود المعارض العقلي .

المطلب الثالث : مناقشة شبهة المخالفين والجواب عنها بأكثر من وجه :

قد سبق ذكر شبهة المعتزلة ومتكلمة الأشاعرة وهي أصل الأصول في مسلكهم

في النظر ، وظاهر أثر الفكر الفلسفي في مادة " دليلهم " وأسلوبه (١) .

وقد كتب شيخ الاسلام أعظم كتبه في الرد عليهم وبدأه بتصوير مذهبهم وأجاب

عن شبهتهم هذه بنحو أربعة وأربعين وجها من الجزء الأول الى آخر الجزء

السابع وما بعده من كتابه الجليل " ردّ تعارض النقل والعقل " وقد كسر في

الفلسفة والمتكلمين من المعتزلة والأشاعرة كسرا لا يجبرون بعده أبداً ويتخلل هذه الوجوه

الو = المحقق من ص ١٠ الى ص ٢٠ ، وانظر مذهب المعتزلة في تقديم حكم

العقل فضل الاعتزال ١٣٩ ، وقد سبقت الاشارة ص ١٦٦ الى ما ذكره القاضي

عبد الجبار في كتابه المغني .

(١) وقارن ان شئت بين مادة الدليل وأسلوبه وبين كتاب " الرسالة " للشافعي

لترى الفرق جليا بين أسلوب المتبعين للسنة وأسلوب أهل الكلام .

دراسات عقديّة ونقول لا تحصى كثرة عن السلف الأول واليك بعضا من تلك الوجوه مع عرض يسير لها يسهل فهمها :

(١) ان ثبوت المعجزة وادراك ذلك بالعقل حتى يصدق ويؤمن بأن هذه المعجزة تدل على صدق الرسول في تبليغ الوحي الذي أنزله عليه سبحانه أمر طبيعي جدا ، لأن المعجزة اما مشاهدة في فترة زمنية أو مستمرة ، وهي القرآن الكريم ... وبعد ادراكها والايمان بها وسجود العقل الانساني لذلك يسلم بأن من جاء بها إنما هو رسول صادق ورسالته معصومه من الخطأ والضلال والاختلاف والتناقض ، وأنها هي الحق والعدل الذي أنزله الله العليم الحكيم ، وشهادته " بأن الله هو الحكيم الخبير العدل ، وأن حكمه كذلك وأن هذا الرسول صادق في تبليغ أمر الله " تقتضى هذه الشهادة وهذا الايمان أن يسجد العقل والوجدان لكل حكم من أحكام هذه الرسالة التي آمن بها فليس العقل اذا أصلا للنقل في كل شيء ، وانما هو أصل في ادراك ثبوت المعجزة التي منها يستدل على قدرة الخالق ثم يلزمه الاستسلام كما قلنا آنفا (١) .

(٢) ان الشريعة الاسلامية ثابتة في نفسها - هذا مقتضى ايمان العقل بالمعجزة - وذلك متحقق قبل عرضها على العقول ، بل قبل وجود أصحابها وذلك لأن ثبوتها متحقق من كونها أمر الله سبحانه اما وحيا بلفظه كالقرآن أو معنى كالسنة ، وثابتة في نفسها قبل ايمان الصحابة بها وقبل وجود المعتزلة ووجودنا فهي لا تتوقف على ذلك ، وسواء بذلك علمناها أو جهلناها ، وأيضا فان ايمان المؤمنين بالشريعة يعني أنها ثابتة عندهم علموا ذلك يقينا ولا يضرهم جهل الأمم الأخرى بها ، فثبوتها لا يتوقف على وجود أحد ، فضلا عن وجود عقله ، والعلم والايمان بها من أحد من الناس بعد أن يدرك المعجزة بعقله لا يعني

(١) ٨٩/١ - ٩٠ ، وانظر الوجه الثالث في الرد عليهم وسنستفيد من هذا الجواب عند مناقشة بعض المحدثين عند دراسة موضوع الاستشراق وأثره على بعض الباحثين المحدثين في قضية الثبات والشمول ان شاء الله ...

ذلك أنها ليست ثابتة من قبل (١) ولا يعنى تحكيم عقله فى الشريعة بل الأمر الطبيعى أن ادراكه بعقله صحة المعجزة ثم ادراكه بعد ذلك ثبوت الشريعة وأنها حق كلها وصدق كلها وعدل كلها - وهذا مقتضى ايمانه بأنها من عند اله قادر حكيم عليم موصوف بصفات الكمال منزه عن صفات النقص - مقتضى ذلك أن يسجد بعقله وجميع جوارحه لكل ما جاءت به ، فكيف يصح القول بمعارضته لشيء منها ، بل كيف يصح القول بايقاف العلم بها لاحتمال وجود المعارض العقلى .

(٣) إن دعوى أن العقل أصل للنقل هكذا على الاطلاق غير صحيح بل الحق كما سبق آنفاً أن العقل أصل لادراك المعجزة التى يُعلم بها صدق الرسول ، فكان ههنا مرحلتين :-

الأولى :- ادراك صدق الرسول وهذه الأداة فيها هى العقل .

الثانية :- الالتزام بما جاء به الرسول علماً وعملاً ، وهذه العقل فيها تابع منقاد مستسلم لأنها إما غيب أو مبنية على الغيب ، والعقل لا مدخل له هنا وليس أصلاً لها ، بل هو هنا محل للعبودية والانقياد .

فإذا قال المعتزلة أو الأشاعرة أو الفلاسفة قديماً أو حديثاً . . ان العقل أصل لثبوت المعجزة صدقناهم . . وإذا اشتروا على النص أن لا يأتى بتكذيب المعجزة أو التشكيك فيها صدقناهم أيضاً (٢) .

أما اذا جعلوا العقل أصلاً يحتكم اليه فى اثبات " العلم " للأدلة الشرعية وما كان قد حاق فيه صار قد حاق فى الشرع فذلك لا يصدقهم فيه عاقل يريد أن يعبد الله وحده ، ولا يمكن أن توسع دائرة العقل البشرى الذى يجهل أكثر مما يعلم ليصبح حاكماً على الأدلة النقلية يصحح منها ما شاء ويبتل ما شاء ، لأن ذلك يخرج العقل البشرى من العبودية الى الحاكمية ، وهو باطل .

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/٨٧-٨٨-٨٩ .

(٢) ١/٩٠ مع العلم بأنه لا يتصور مجيء الشريعة بمثل ذلك .

(٤) ان تقديمهم لعقولهم على الأدلة الشرعية ممتنع متناقض (١) ، وأما تقديم الأدلة الشرعية على عقولهم فهو ممكن مؤلف ، فوجب التماس من الأول . يدل على ذلك أن علم العقل بالشيء أو عدمه من الأمور النسبية الاضافية وليس صفة لازمة لشيء من الأشياء ، فقد يعلم رجل بعقله ما لا يعلمه آخر ، ويعلم الانسان ما يجهله هو نفسه في وقت سابق .

والمسائل التي يقال أنه قد عارض فيها الشرع العقل جميعها اختلف فيها العقلاء اختلافا كبيرا ولم يتفقوا أن موجب العقل فيها كذا (٢) .

ويكفي أن نعرف ما حدث داخل الأمة الاسلامية وما هو حاصل في واقع البشرية اليوم لنجزم بهذه الحقيقة ، أما ما حصل في داخل الأمة فقد نشأت فرق عد منها العلماء ما يقارب - اثنين وسبعين فرقة (٣) وهؤلاء فيهم من العقلاء والأثكيا وأهل الفطنة خلق كثير ، وطبقات علمائهم كثيرة وفي كل طبقة طائفة منهم ومع ذلك لم تجمعهم عقولهم على أمر واحد ، بل ان الفرقة الواحدة تختلف اختلافا

(١) الدر ١/١٤٤- ولا يقال ان " القياس الشرعي " طريق لا ادراك حكم النص والقياس عمل العقل ، فالجواب وسيأتي مفصلا - إن عمل العقل هنا أن يدرك - في بعض المسائل - أن الله حرم كذا لعلة معينة ، ثم يدرك مرة أخرى أن هذه العلة وجدت في واقعه لم ينص على حكمها ، فكانه قال : ان هذه العلة التي رتب الشارع عليها حكما معينة وجدت في واقعة أخرى - وهذا جهد بشري كلف الشارع العقل المسلم بذلك - وهو حتى هذه اللحظة لم يشرع ولم يصحح ولم ينسخ ولم يقيد أو يخصص . . فيأتي الشارع ليقول حكمه في هاتين الصورتين المتشابهتين فيجعل لهما حكما واحدا ، فعلم العقل هنا كشف عن حقيقة الصورتين ، وأما الذي حكم على الأولى بحكم وعلى الثانية بالحكم نفسه فإنما هو الشارع .

(٢) الدر ١/١٤٥ .

(٣) انظر ما سبق من الأحاديث التي أشارت الى ذلك ص ٥٦-٥٧ وسبق ذكر أصول فرقتهم ص ١٥٢ وما بعدها .

عجيباً مع أن أصولها واحدة وأهدافها واحدة ويقع عقلاؤها في العجائب من الأمور بحيث لا يصدق من عافاه الله من هذا الشر بأن هذا يصدر من أحد ينتسب إلى الإسلام ، ومع ذلك صدر عن هؤلاء وهم يملكون القدرة على التفكير والتدبر ومعهم الآلة التي تعينهم على ذلك ألا وهي العقل ، هذا فيمن ينسبون إلى هذه الأمة ، أما من لم ينتسبوا إليها فهم أشد تخبطاً وضلالاً ، وفرق الديانات الجديدة في عالمنا اليوم كثيرة لا تحصى (١) هؤلاء وأولئك يملكون آلة العقل ، ويقدرّون على التفكير والتدبر ، فأين هذا "العقل" عن ادراك مصالحهم وجمع كلمتهم وتوحيد نظرتهم للكون والحياة والأشياء من حولهم . . . ! ومرت العصور تلو العصور و "العقل" لم يمكنه أن يصنع ذلك ولو في فترة محدودة ، ذلك لأنه عاجز عن تحقيق ذلك ، ولا يملك القدرة عليه مهما بلغ في القوة من ناحية الانتاج المادي ، أما الرسل عليهم السلام فقادرون على ذلك لا بوصفهم بشرًا عقلاً وإنما بوحى من الله ومشئته منه ، فكيف يقدم "العقل" على "الوحى" إذن .

(٥) والحاصل : أن قولهم أن العقل أصل النقل غير صحيح بل هو أصل الايمان بالمعجزة فقط ، ولذلك "إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع ، لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به ، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به ولا العلم يصدق موقوف على كل ما يخبر به العقل" (٢)

ويكفينا من العقل أن يُعلمنا صدق الرسول ومعاني كلامه بالطريقة التي يحددها الشرع (٣) وذلك لأن العقل دل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم

(١) أنظر في أصول أفكارهم الملل والنحل لابن حزم والملل والنحل للشهرستاني وكل كتاب من كتب الفكر الحديث عن المذاهب والنظريات والأفكار يشهد بذلك ، بل واقع البشرية اليوم أصدق بيان وأقرب كتاب ، ومن عجب أن كل فريق يزعم أن مقاله قد دل عليها العقل الصريح ، وانظر كتاب السدر ١٥٦/١-١٧٠ تجد صورة تطبيقية لذلك من معتقدات أهل الكلام والفلسفة .

(٢) ١٣٨/١ (٣) وهذا البحث من أوله إلى آخره يحاول إبراز معالم هذه الطريقة والتأكيد عليها من خلال موضوع الرسالة باعتبار أنها هي الطريقة الشرعية التي حافظ عليها السلف الأول في صدر هذه الأمة .

يجب تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر ، دلالة عامة مطلقة (١) .

" واذنا كان الأمر كذلك فاذا علم الانسان بالعقل أن هذا رسول الله ، وعلم أنه أخبر بشئ ، ووجد في عقله ما ينازعه في خبره كان عقله يوجب عليه أن يُسلم موارد النزاع الى من هو أعلم به منه ، وأن لا يُقدّم رأيه على قوله ، ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة اليه وأنه أعلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر منه " (٢) .

" ولهذا كان من المعلوم بالاضطرار من دين الاسلام أنه يجب على الخلق الايمان بالرسول ايمانا مطلقا جازما عاما : بتصديقه في كل ما أخبر ، وطاعته في كل ما أوجب وأمر ، وأن كل ما عارض ذلك فهو باطل ، وأن من قال يجب تصديق ما أدركته بعقلي ورد ما جاء به الرسول لرأى وعقلي ، وتقديم عقلي على ما أخبر به الرسول مع تصديقي بأن الرسول صادق فيما أخبر به فهو متناقض فاسد العقل ملحد في الشرع " (٣) وهذا المعلوم من الدين بالاضطرار هو الحق وليس كما يظن بعض الناس أنه فكر خاص ، يقول الامام الطحاوي " فمن سأل لِمَ فعل ؟ فقد رد حكم الكتاب ومن رد حكم الكتاب كان من الكافرين " (٤) فكيف بمن عارضه بعقله ، ويشرح هذا القاضي أبو العز الدمشقي (٥) فيقول " اعلم أن مبني العبودية والايمان بالله وكتبه ورسله على التسليم وعدم الأسئلة عن تفاصيل الحكمة

(١) المصدر السابق ١٣٨/١ (٢) المصدر السابق ١٤١/١

(٣) المصدر السابق ١٨٩/١

(٤) شرح العقيدة الطحاوية ٢٥١ - الا أن يكون متأولا فلا بد من ازالة الشبهة

٠٢٦٨

(٥) هو القاضي صدر الدين علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي الانرعي

الصالح الدمشقي فقيه حنفي ولد سنة ٧٣١ وتوفي بدمشق ٧٩٢ -

شذرات الذهب ٣٢٦/٦ .

في الاوامر والنواهي والشرائع ، ولهذا لم يحك الله سبحانه عن أمة نبي صدقت نبيها وآمنت بما جاء به انبأ سألته عن تفاصيل الحكمة فيما أمرها به ونهاها عنه ، وبلغها عن ربها ، ولو فعلت ذلك لما كانت مؤمنة بنبيها ، بل انقادت وسلمت وأذغنت وما عرفت من الحكمة عرفته وما خفي عنها لم تتوقف في انقيادها وتسليمها على معرفته ، ولا جعلت ذلك من شأنها وكان رسولها أعظم عندها من أن تسأله عن ذلك .. ولهذا كان سلف هذه الأمة التي هي أكمل الأمم عقولا ومعارف وعلوما لا تسأل نبيها لم أمر الله بكذا ؟ ولم نهى عن كذا ؟ ولم قدر كذا ؟ ولم فعل كذا ؟ لعلمهم أن ذلك مضاد للايمان والاستسلام ، وأن قدم الاسلام لا تثبت الا على درجة التسليم * (١) .

وهذا هو الجواب عن شبهة القائلين بالظنية وتضعيف الأدلة النقلية و ببعض هذه الوجوه المذكورة تسقط شبهتهم .

وأنبه هنا الى أمر مهم جدا - يفيدنا في ربط الشبه بعضها ببعض الآخر ألا وهو تحديد المناط الذي تركز عليه تلك الشبه الاتفة الذكر ، وهو وان كان مناطا فاسدا لمعارضته الدليل الشرعي إلا أن تحديده يبصرنا بأمر مهم ، ومن خلال النظر في الشبه وجوابها يتبين أن المناط الذي بنيت عليه هو " الاحتمال العقلي " وله صورتان : الأولى : احتمال المعارضة .

الثانية : احتمال عدم التمكن من نفيها (٢) .

وأمام هذين الاحتمالين العقليين الفاسدين تقف الشريعة أي " الأدلة النقلية " لا تجاوز " الظنون " ولا تفيد العلم ، حتى يتمكن أهل الأهواء من نفي احتمال المعارضة وهم كما سبق يزعمون عدم تمكن النفي !! وقد صدق من قال الكلام أوله سفسطة

(١) شرح العقيدة الطحاوية . هذه نظرة السلف من الصحابة والتابعين لمنزلة العقل البشري وأن محله الذي يستحقه أن يكون عابدا لله متبعا لمنهجه وكل ما ورد من الاحاديث في اخراج العقل عن هذا الحد المحدود له كلها كذب كما قال ابن القيم . وانظر سلسلة الاحاديث الضعيفة والموضوعة ١/ ٣٧ للالباني ط ٤ - المكتب الاسلامي .

(٢) هناك فارق بسيط بين المعتزلة والأشاعرة حاصله أنها لا تفيد العلم في العقليات فقط عند الأشاعرة .

وآخره زندقة وقد نقله الغزالي عن الامامين أحمد وابني يوسف (١) .

والواقع كما شهد به المتكلمون أصدق شاهد عليهم فهم في شك وحيرة واضطراب بخلاف الذين اتبعوا السنة في الاعتقاد والعمل فانهم يعلمون أن خبرها صادق لا يمكن أن يعارضه دليل عقلي صحيح ولا سمعي صحيح ، وليس عند المخالفين الا أهام فاسدة تارة يسمونها عقليات وتارة برهانيات وتارة وجدانيات ، وذوقيات ، ومخاطبات ومكاشفات ومشاهدات وهي عندهم تحقيق وعرفان أو حكمة وحقيقة أو فلسفة ومعارف يقينية ونحو ذلك من الأسماء (٢) .

ويقول ابن تيمية عن هذا كله - في كتابه الجليل عظيم الفائدة " فنحن نعلم علما يقينيا لا يحتمل النقيض أن تلك جهليات وضلالات وخيالات وشبهات مكذوبات وحجج سوفسطائية وأوهام فاسدة وأن تلك الأسماء ليست مطابقة لمسامها بل هي من جنس تسمية الأوثان آلهة وأربابا ، وتسمية مسيلمة الكذاب وأمثاله أنبياء " ان هي الا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ان يتبعون الا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى " (٣) .

" والمقصود أنه من جوز أن يكون في علمه بحسه (٤) وعقله (٥) حجج صحيحة تعارض ذلك لم يثق بشيء من علمه ولم يبق له طريق الى التصديق بشيء من ذلك " (٦) .

" وازا كان ما أوجب الشك والريب ليس بدليل صحيح وانما الدليل ما أفاد العلم واليقين وطريق هؤلاء لا يفيد العلم واليقين بل يفيد الشك والحيرة (٧) . علم أنها فاسدة في العقل كما أنها الحاد ونفاق في الشرع . وهذا كله بين لمن

(١) انظر الدرر ١/١٧٨ ، ٧/١٥٦-١٥٧ وانظر ما سبق ص ٥٠ من ذم أهل

العلم لهم ، وانظر تبين كذب المغترى ٣٣٣-٣٣٤ والا حياء ١/١٦٤ .

(٢) ٥/٢٥٥ (٣) سورة النجم : آية ٢٣ (٤) بحسه كالمشاهدة والمكاشفة

(٥) وعقله أي باشتراط انتفاء المعارض العقلي ، أو اثبات المعارض .

(٦) ٥/٢٥٦ (٧) قارن بما سبق ص ١٧٦-١٧٧ .

تدبره، والأمر فوق ما أصفه وأبينه * (١)

* ولا ريب أن من قدم على كلام الله ورسوله ما يعارضه من معقول أو غيره وترك ما يلزمه من الإيمان به كمن آمن بما يناقضه فقد آمن ببعض وكفر ببعض * (٢)
وهذه حال من أقر ببعض ما أخبره به الرسول عليه السلام دون أن يؤمن بالباقي حتى ينتفى المعارض العقلي . . فهذا قد أبطل فائدة تصديق العقل بالمعجزة وأبطل الشرع كذلك فلم يبق معه عقل ولا شرع (٣) وهذه حال أهل البدع والأهواء (٤) .

وبعد أن ذكرت من الأدلة ما يفرق به الناصح لنفسه بين الحق والباطل أقول أنه لا يمكن لأحد أن يدرك ثباتاً لأحكام هذه الشريعة ولا يحقق شمولها في واقع البشرية - بحيث تهيمن عليه بلا شريك وتنفرد بالحكم وتحول بسين المجتمع وبين الشرك والبدعة وأحكامهما التي تمثلها المذاهب المنحرفة قديماً وحديثاً . أقول أنه لا يمكن لأحد أن يتصور ذلك إلا أن يؤمن بهذه العقيدة التي بينا وجه الاحتجاج لها بالكتاب والسنة والاجماع الذي نقله الأئمة الثقات العدول من أئمة السلف - وهذه هي عقيدة الإسلام التي عرفها رسول الله ﷺ وبلغها وعلمها لأصحابه وبلغها أصحابه لمن بعدهم ، ومقتضاه سجود القلب والعقل لهذه الشريعة ، والوقوف عند ما حده الله وشرعه في الاعتقاد ، ما كان منه خاصاً بالأمر الغيبية كأحوال الآخرة وما كان منه خاصاً بصفات الله سبحانه . . فلا مراجعة ولا معارضة ولا تعطيل ولا تشبيه ، بل نثبت ما أثبتته الله لنفسه وننفي ما نفيه ، ونسلم لأمره في العقيدة كما نسلم له في الشريعة ، ولا نقول كيف

(١) ٢٥٧/٥ (٢) ٢٨٢/٥ (٣) ٢٨٢/٥

(٤) ٢٨٢/٥ - ولذلك كان من منهجى في هذا البحث أن أعرض مسالكهم فسى

صورتها الحقيقية وذلك على أنها شبهات ، ثم أجيب عنها وأعلل سبب انتشارها حتى تأخذ وزنها الطبيعي .

فى الغيبىيات ولا لِمَ فى الأحكام ، ولا نرد شيئاً من أمره سبحانه ولا نعارضه بعقل ولا بعرف ولا بشىء من الأشياء بل نؤمن ونؤمن وننقاد ، مستسلمة قلوبنا وعقولنا وجوارحنا وليس بعد ذلك إلا احسان العمل والصبر على مهمة التربية والجهاد فى واقع الأرض ، وهذه هى طبيعة الجيل الأول الذى هو خير القرون . . ولا بد من بذل الجهد فى تصحيح العلم والدعوة اليه بكل ما أمكن حتى نرجع الى صفات ذلك الجيل ، وننقى عقولنا وقلوبنا وكتبنا ومناهجنا وحياتنا كلها من آثار الانحراف الذى اجتمع على زخرفته وتزيينه ونشره الفرق الضالة قديماً والمذاهب المعاصرة حديثاً ، ولنذكر وجه الربط بينهما لنكشف عن شىء من خطورتهما ..

إن مسالك الفرق الضالة - التى منها مخالفة طريق الرسول عليه الصلاة والسلام وأصحابه وتابعيهم باحسان - والتى من أقبح نتائجها - كما أسلفت - تغيير منهج التلقى ، والذى ترتب عليه اتباع مسالك منحرفة فى الاستدلال أفرزت عقائد وأحكاماً مجافية " للوحى " فزادت فيه ما يناقضة .. ونقصت من صلبه ما أدى الى اخراجهم ، وأخطر من ذلك كله أنها سهّلت على كثير من الناس قبول الزيادة فى الدين والنقص منه ، وما زالت آثار هذه الانحراف تزداد بقدر ما لآراء الفرق من سعة فى الانتشار .. فلما جاء الغزو الفكرى الحديث الذى تمثله المذاهب الفكرية المعاصرة جاء ليرتكز على هذا الانحراف نفسه ويوسعه ويدافع عنه ويسعى لحمايته فكان أن تقبل العالم الاسلامى هذه المذاهب لتزيد فى الدين ما ليس منه ولتكون هذه الزيادة هى أحكام القوانين الوضعية باعتبار أن الشريعة تقبلها ولا ترفضها (١) ، ومن جانب آخر تنقص من هذه الشريعة ما شاءت ابتداءً من أحكام السياسة والاقتصاد .. وانتهاءً بأحكام الجهاد والحدود ، ولولم تكن مسالك الفرق الضالة قد انتشرت فى الأمة لما استطاعت المذاهب الفكرية المعاصرة وأحكامها أن تدخل العالم الاسلامى .. يؤكد هذا الذى نقول أن أئمة

(١) سيأتى فى الباب الأخير تصوير هذه الدعوى وكشف زيفها - ان شاء الله .

المذاهب الفكرية المعاصرة هم أشد الناس حرصا على نشر آراء الفرق الضالة ومعارضة مفاهيم التوحيد (١) . وإذا عرفنا خطورة الفريقين وأنهم جميعا لم ينتفعوا " بالوحي " المنزل من عند الله ، أما الذين أقروا بالرسول عليه الصلاة والسلام فهم مع اقرارهم وتصديقهم اتخذوا مسلكا للتقليد يحول بينهم وبين الانتفاع بالوحي ، وأما المنكروا له فأعرضوا عن التصديق وعن المتابعة (٢) . والمخرج من ذلك كله هو دعوة الفريقين الى توحيد الإلتباع والطاعة الذي نذكر به في كل موضع مناسب من هذه الرسالة وتربية الأمة عليه ، وتحذيرها من هذين الانحرافين ، انحراف الفرق الضالة وانحراف المذاهب الفكرية المعاصرة ، والبديل لهذا وذاك هو ردها لما جاء به الاسلام عقيدة وشريعة كما دعا اليها خاتم الرسل عليهم الصلاة والسلام وكما تعلمه أصحابه وعملوا به ودعوا اليه " والله يقول الحق وهو يهدي السبيل " (٣) .

(١) سنذكر ان شاء الله من الأدلة ما يثبت ذلك في الباب الأخير .

(٢) هذا فيه مشابهة للكلام شيخ الاسلام الذي نقلته سابقا ص ١٧١ والفرق بين الموضوعين أنه جعل الفلاسفة في مقابلة الفرق ووصفهم بهذا الوصف ، وجعلت هنا بدل الفلاسفة تلامذتهم من أصحاب المذاهب المعاصرة ، وفيما ذكرت من وجه الربط بينهما كفاية حتى لا يقول قائل ما وجه الجمع بين هذه الاتجاهات ..

(٣) سورة الأحزاب : آية ٤ .

الباب الثاني

الباب الثاني

الاجتهاد وأهم طرقه وقضية الثبات والشمول

ويشتمل على هذه الفصول :

- الفصل الأول : الاجتهاد وقضية الثبات والشمول .
- الفصل الثاني : العمسوم وقضية الثبات والشمول .
- الفصل الثالث : القياس وقضية الثبات والشمول .
- الفصل الرابع : المصلحة وقضية الثبات والشمول .
- الفصل الخامس : الاجماع وقضية الثبات والشمول .

الفصل الأول

الاجتهاد وقضية الثبات والشمول

ويشتمل على المباحث الآتية :

- البحث الأول :

- حكمه وحكمته وأثر ذلك على الثبات والشمول .

- البحث الثاني :

- أنواعه وأثر ذلك على الثبات والشمول .

- البحث الثالث :

- ذكر أهم شروطه وأثر ذلك على الثبات والشمول .

- البحث الرابع :

- ضوابطه وأثر ذلك على الثبات والشمول .

توطئة :

أتحدث في هذا الفصل عن حكم الاجتهاد وحكمته ، وأنواعه وأهم شروطه ، وضوابطه ، وأثر ذلك على الثبات والشمول سلبيًا وإيجابيًا .
ويكون ذلك حسب الترتيب السابق ، وسبب هذا الترتيب أننا لا نستطيع أن ندرك ذلك الأثر إلا بعد أن نتصور الاجتهاد وندرك حكمه وحكمته ، ثم إن معرفة أنواعه وأهم شروطه وضوابطه تزيد من تصورنا لحقيقته ولمسراد الشراع منا ، وكيف ينبغي لنا أن نؤدي مهمتنا التي كلفنا بها لكي يتحقق لنا الالتزام بهذه الشريعة دون أن نغير أحكامها أو نبدلها ، وفي الوقت نفسه ننعم بشمولها وسعتها في غير ضيق ولا حرج ، ونخرج عن الاطراف المذمومة التي سلم منها الجيل القدوة من الصحابة والتابعين ومن تبعهم من أئمة السلف رضوان الله عليهم ، والله الموفق والمعين .

المبحث الأول : " حكمه وحكمته وأثر ذلك على الثبات والشمول "

ينقسم الاجتهاد الى واجب وجوبا عينيا وواجب وجوبا كقائيا ، والى مندوب ومكروه ومحرم (١) ، وقد نقل العلماء الثقات عن الصحابة رضوان الله عليهم الاجماع على العمل بالقياس وهو نوع من الاجتهاد.

فثبت بذلك وقوع الاجتهاد منهم رضوان الله عليهم وأنهم مجمعون على مشروعيته (٢) .

أما أقسام الاجتهاد من حيث الحكم التكليفي فهي كما يلي :

الأول : اذا تعين على المجتهد النظر في واقعه ولم يجد من يفتي فيها غيره ، أو نزلت بالمجتهد نازلة وخاف فوات الحادثة فانه يجب عليه وجوبا عينيا الاجتهاد على الفور ، وان لم يخف فواتها وجب عليه الاجتهاد على التراخي .

وأما الثاني : فهو واجب وجوبا كقائيا اذا قام به البعض سقط عن الباقيين .

وأما الثالث : فهو المندوب وهو السؤال عن حادثة يمكن أن تقع ويحتاج اليها .

مثاله في السنة : ما رواه المقداد بن الأسود أنه قال : " يا رسول الله أرأيت ان لقيت رجلا من الكفار فقاتلني فضرب احدي يدي بالسيف فقطعها ثم لان مني بشجرة فقال أسلمت لله أفأقتله يا رسول الله بعد أن قالها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقتله . . الحديث ، وفيه دلالة على جواز السؤال بلفظ " أرأيت " عن المسائل التي يمكن أن تقع . (٣)

(١) تيسير التحرير ٤/١٧٩ .

(٢) جامع بيان العلم وفضله ٦٦ ، أعلام الموقعين ١/٢١٧ ، ارشاد الفحول للشوكاني الطبعة الأولى ٢٠٣ ، الأحكام لابن حزم ٦/٧٨٥ ، الموافقات

٣/٢٨٦ ، الاجتهاد ومدى حاجتنا اليه في هذا العصر ٢٠٧-٣٠٨ ، ،

وسياتي زيارة بيان ذلك عند الحديث عن القياس ان شاء الله .

(٣) انظر صحيح مسلم بشرح النووي باب تحريم قتل الكافر بعد قوله لا اله الا الله =

وأما الرابع فهو المكروه أو المحرم وهو الاشتغال بالمسائل الفرضية التي لا يمكن أن يبنى عليها عمل أو لم تجر العادة بوقوعها (١) .

والاجماع المنعقد على وجوب الاجتهاد ومنه وجوب العمل بالقياس وهو نوع منه يتضمن الرد على من يقول بقفل باب الاجتهاد أو يدعو اليه ذلك أن الاجماع المنعقد لم يقصر الوجوب على عصر دون عصر بل الوجوب على الأمة وهي لا تنقطع في أي عصر الى سقوط التكليف وذلك بفناء الدنيا ، والاجماع على وجوبه منقول عن الصحابة فهو اجماع متقدم ولا عبرة بمخالفة من خالف بعد ذلك ، والمخالفة لفرضية الاجتهاد لم يخالف في جميع أنواعه ، بل إن العلماء من الأصوليين - وسيأتي بيانه - نصوا على أن تحقيق المناط وهو نوع من الاجتهاد لم يقل أحد بانقطاعه .

وأما مخالفتهم في الأنواع الأخرى فهم محجوجون باجماع الصحابة وأن خلافهم ليس معتبرا ، مع مصاد متهم للبد هيأت ذلك أن النص إنما أن يُعلم بدون اجتهاد وذلك مستحيل ، وإما أن يُعلم باجتهاد وهو المطلوب فالاجتهاد اذا ضرورة بهذا المعنى ، كما أنه الطريق الى معرفة عجائب القرآن التي لا تنقضي ... ولم يدرك المجتهدون في العصور المتقدمة كل عجائبه .. ومن ثم كان الاجتهاد ضرورة لفهم النص وتطبيقه ولا يسد مسده شيء آخر في فهم أحكام هذه الشريعة .

حكمة الاجتهاد و أثرها على الثبات والشمول :

أشار الامام الشافعي الى حكمة الاجتهاد فيبين أنها هي الابتلاء ، وذلك أن الله سبحانه وتعالى أنزل القرآن على هذا النحو وكذلك السنة لكي يبتلى

= ٩٨/٢ وفي الحديث جواب عن قول من منع السؤال عن المسائل الفرضية واشترط وقوعها أولا ثم الجواب عنها . أنظر جامع بيان العلم ١٣٩/٢ ولعل النهي إنما هو مخصوص بما لا يمكن أن يترتب عليه عمل ولا تقتضيه حاجة .

(١) اعلام الموقعين ٦٩/١ ، جامع بيان العلم ١٣٩ .

عباده فينظر أيجتهدون في طلب الحق مبتعدين عن تأثير الشبهات والشهوات
أم يقصرون في طلبه . (١)

ومن الحكمة أيضا ما أشار اليه الدكتور الأفغاني في كتابه " الاجتهاد " : وذلك
بالنسبة للرسول صلى الله عليه وسلم وبالنسبة لأصحابه .
أما وقوعه من الرسول صلى الله عليه وسلم فذلك تعليم للأمة من بعده ، وأما
حكمة شرعية الاجتهاد بالنسبة للصحابة في عصره فذلك لتدريبتهم وتعليمهم كيفية
الاجتهاد وحتى يكونون مستعدين لحمل الامانة الكبرى بعد وفاة الرسول صلى
الله عليه وسلم وهي الحكم بما أنزل الله ، وادخال الحوادث الجديدة تحت
أحكام هذه الشريعة حتى يُعلم حكم الشرع في كل ما ينزل بالمسلمين وتدريب
من بعدهم على ذلك ، ولولا الاجتهاد لزاد عدد الحوادث التي يتصرف فيها
المسلمون بأرائهم المحضة أو بقوانين وأعراف غير دينية ، وذلك مع طول الأمد
سبب من أكبر الأسباب في الانحراف عن شريعة الاسلام (٢) .

وأجمل هنا بعض الحكم التي تظهر لي من فرضية الاجتهاد وكونه من الأحكام
المجمع عليها في العصر الأول ، وهي :-

(١) أن هذا الدين أنزله الله على عباده مفرقا ولم ينزله جملة واحدة
قال تعالى " وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا " (٣)
ومعنى فرقناه أي أنزلناه جزءا جزءا ولم ننزله جملة واحدة (٤) وذلك في بضع
وعشرين سنة تثبिता للرسول صلى الله عليه وسلم ، حيث ينزل لكل حادثة تقع
ما يخصها من الأحكام ويتعلمه الناس في غير عجلة ، ويتدرج بهم حتى يربيههم

(١) الرسالة : مسألة رقم ٥٩ .

(٢) الاجتهاد ومدى حاجتنا اليه في هذا العصر ٣٠٩-٣١٠ .

(٣) سورة الاسراء : آية ١٠٦ .

(٤) تفسير بن كثير ٣/ ٦٨-٦٩ .

ويفقههم ، فيقترن العلم بالعمل آية آية وسورة سورة ، ويقع لكل حدث ما يخصه من البيان والتوجيه ،

وهذا المعنى الذى تحقق فى عصر النبوة ما زال متحققا فى كل عصر - بعد ذلك - يسير فى الطريق نفسه ويسعى للغاية التى خُلق العباد من أجلها وهى عبادة الله وحده لا شريك .

وبيان ذلك : أن المسلمين بعد عصر النبوة يحتاجون الى بيان الأحكام التى تخص الحوادث التى جاءت فى عهدهم ، وهذه الحوادث لم يكن فيها نص بعينها - ولا بد من الرجوع الى الوحي لمعرفة هذه الأحكام .

ثم تأتى حوادث أخرى تحتاج الى أحكام فلا بد من الرجوع الى الوحي ، وهكذا فى كل عصر وفى كل مكان .

وحين يرجعون فى المرة الأولى إنما يستنبطون الحكم للحادثة الأولى ثم يرجعون مرة أخرى وثالثة ورابعة وذلك حسب تجدد الحوادث فيجدون فى الوحي العلم والفقه والتربية - وهم يسيرون فى الوقت نفسه فى طريقهم لا يقفون لحظة واحدة ، تماما كما كانوا فى عصر النبوة عمل وجهاد وتربية وتعليم حتى تُوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ،

وهكذا يريد الله هذا الدين بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، عمل وجهاد وتربية وتعليم ، فتبنى الحياة بناء اسلاميا بحيث لا تخرج حادثة من حوادثها عن حكم الله وتبني النفوس كذلك ..

ولا يتم ذلك بته الا بالجهاد والاجتهاد ، ولذلك كان الاجتهاد لازما لأنه هو الطريق لتحقيق هذه المهمة .

ولو تصورنا عدم فرضية الاجتهاد وتحقق النص على كل واقعة بحيث يعلمها كل أحد دون اجتهاد لم يكن لتلك الحكم أن تحقق فلكى يكون هذا الدين دين عمل وتربية وتعليم ونمو وتجدد لا بد من الاجتهاد .

(٢) ويتفرع عن هذه الحكمة حكمة أخرى ألا وهي مراعاة قدرات المكلفين .
إن أفعال المكلفين ليست على وزان واحد فهذا مكلف لا يصلحه إلا نوع من الترتيبية
- بحسب حاله - وهذا مكلف آخر يصلحه من الترتيبية نوع آخر ، وهذا مكلف يُوصى
بوصية معينة ، وآخر يُوصى بوصية أخرى ، ولا يمكن مراعاة قدرات المكلفين إلا
بتحقيق المناط الخاص ، وهو من أنواع الاجتهاد .

واسمع الى الامام الشاطبي يبين ذلك أحسن بيان : أفقد قسم النوع الثالث
من أنواع الاجتهاد وهو تحقيق المناط (١) الى قسمين :

القسم الأول : " ما يرجع الى الانواع لا الى الاشخاص كتعيين نوع المثل فسي
جزاء الصيد . . " وهذا تحقيق عام ، وقد يرجع الى الأشخاص ، كمعرفة المجتهد
للعدالة مثلا ، فاذا تحقق من وجودها في شخص على حسب ما ظهر له صح منه
وقوع الشهادات والانتصاب للولايات وهكذا ..

القسم الثاني : تحقيق المناط الخاص ، وهو أدق من القسم الأول ، وهو
ناشئ عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى " ان تتقوا الله يجعل لكم
فرقا " (٢) .

ثم قال مبينا فائدة العمل بمثل هذا النوع من الاجتهاد : " وعلى الجملة
فتحقيق المناط الخاص نظر في كل مكلف بالنسبة الى ما وقع عليه من الدلائل
التكليفية بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة ،
حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل ،

(١) الموافقات ٤ / ٦٠ ، والمناط هنا هو السبب أو العلة التي يُنابط الحكم بها أي
يُعلق عليها ، وتحقيقه هو تطبيقه على الواقعة ، فاذا قلنا يشترط للانتصاب
للولايات العدالة ، نظرنا بعد ذلك في من يصلح لها فاذا قلنا فلان يصلح
لها نكون قد حققنا المناط ، وسيأتي بيان ذلك عند الحديث عن أنواع الاجتهاد
إن شاء الله .

(٢) سورة الأنفال : آية ٢٩ ، ومن التقوى طلب العلم والعمل به والاخلاص في ذلك
كله ومتابعة صحابة الرسول عليه الصلاة والسلام فمن تحقق من ذلك تحقق له
أن يفرق بين الحق والباطل ويسلم من التلبيس والتخليط .

هذا بالنسبة الى التكليف المتحتم وغيره ، ويختص غير المتحتم بوجه آخر ، وهو النظر فيما يصلح به كل مكلف في نفسه بحسب وقت د ون وقت ، وحال د ون حال ، وشخص د ون شخص ، ان النفوس ليس في قبول الأعمال الخاصة (١) على وزان واحد كما أنها في العلوم والصنائع كذلك فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فتره ولا يكون كذلك بالنسبة الى آخره ، ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة الى العامل أقوى منه في عمل آخر ، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعطال د ون بعض ، فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رُزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها وتفاوت ادراكها وقوة تحملها للتكاليف ، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها ويعرف التفاتها الى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها ، بناءً على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف " (٢) .

ثم يحدد بعد هذا البيان معنى تحقيق المناط (٣) فيقول ان المجتهد :
" يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق ، لكن مما ثبت عمومه أو يضم قيده أو قيوداً لما ثبت له في الأول بعض القيود هذا معنى تحقيق المناط" (٤)

(١) المصدر السابق ٤ / ٦١-٦٢ .

(٢) الموافقات ٤ / ٦١-٦٢ .

(٣) لا يقال لماذا لم يحدد المعنى ثم يبينه ويشرحه ، والجواب أن صنيعه أولى لأنه لما سبق - تحديد المعنى - بذلك البيان المشتمل على تلك الأمثلة سهل على القارئ ادراك معنى تحقيق المناط الخاص وضرورته ، وذلك خير من أن يفاجئ القارئ بتحديد المعنى د ون أن يقدم له بعض المقدمات .

(٤) المثال يوضح ذلك ، فمثلاً اذا حدد المجتهد وصف العدالة وعلمه ، اشترطه للانتصاب للشهادات والولايات ، وهذا معنى قوله " .. في التحقيق الأول العام " أما تحقيق المناط الخاص فهو نظر آخر ، وهو هل انتصاب هذا الشخص لهذه الولاية أو تلك يفسده أو يصلحه فمن الناس من ينهي عنها كما نهي أبو زر ومنهم من يطلب لها ..

ثم أخذ في الاستدلال عليه - وذكر أن الأصوليين تكفلوا بما سواه - وذكر
أدلة كثيرة منها :-

" أن النبي صلى الله عليه وسلم سُئل في أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال
وخير الأعمال ، وعرف بذلك في بعض الأوقات من غير سؤال فأجاب بأجوبة
مختلفة كل واحد منها لو حمل على إطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التضار
في التفضيل ، ففي الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام " سُئل - أي الأعمال أفضل ؟
قال الجهاد في سبيل الله ، قال : ثم ماذا ، قال حج مبرور" (١) وسئل عليه
الصلاة والسلام " أي الأعمال أفضل ؟ قال الصلاة لوقتها ، قال : ثم أي ؟
قال : بر الوالدين ، قال : ثم أي ؟ قال : الجهاد في سبيل الله (٢) ، وفي
النسائي عن أبي أمامه " قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم ، فقلت مرني بأمر
آخذه عنك ، قال : عليك بالصوم فإنه لا مثل له " (٣) وفي الترمذي " أي الأعمال
أفضل درجة عند الله يوم القيامة ؟ قال الذاكرون الله كثيرا والذاكرات " (٤)
وفي النسائي " ليس شيء أكرم على الله من الدعاء " (٥) ...

" إلى أشياء من هذا النمط جميعها يدل على أن التفضيل ليس بمطلق ويشعر
اشعارا ظاهرا بأن القصد إنما هو بالنسبة إلى الوقت أو إلى حال السائل (٦)

" ... ثم أخذ في تأكيد الدلالة الشرعية على مثل هذا النوع فقال :-

" ... وقد دعا عليه السلام لأنس بكثرة المال فبورك له به (٧) ، وقال لثعلبة بن حاطب

(١) الحديث من رواية أبي هريرة وقال " سُئل النبي صلى الله عليه وسلم " أي الأعمال
أفضل ؟ قال : إيمان بالله ورسوله ، قيل ثم ماذا ؟ قال جهاد في سبيل
الله قيل ثم ماذا ؟ قال حج مبرور " صحيح البخاري بشرح فتح الباري
باب فضل الحج المبرور ٣ / ٣٨١ .

(٢) أخرجه مسلم من رواية عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ، صحيح مسلم بشرح
النووي باب الإيمان بالله أفضل الأعمال ٢ / ٧٣ .

(٣) (٤) ٥ / ٥٨٠ باب ما جاء في فضل الذكر .

(٥) رواه الترمذي باب ما جاء في فضل الدعاء ٥ / ٤٥٥ (٦) الموافقات ٤ / ٦٣ .

(٧) حيث قال : " اللهم أكثر ماله وولده وبارك له فيما أعطيته " رواه مسلم باب من فضائل

أنس رضي الله عنه ٤ / ١٩٢٨ .

حين سأله الدعاء له بكثرة المال " قليل تؤدى شكره خير من كثير لا تطيقه (١) ، وقال لأبي ذر " يا أبا ذر انى أراك ضعيفا وانى أحب لك ما أحب لنفسى لا تأتمن على اثنين ولا تولين مال يتيم " (٢) ومعلوم أن كلا العاملين من أفضل الأعمال لمن قام فيه بحق الله ، وقد قال فى الامارة والحكم " ان المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن " الحديث (٣) ، وقال " أنا وكافل اليتيم كهاتين فى الجنة (٤) ثم نهاه عنهما لما علم له خصوصا فى ذلك من الصلاح ."

و " تحقيق المناط فى الأنواع واتفاق الناس عليه فى الجملة مما يشهد له كما تقدم وقد فرغ العلماء عليه كما قالوا فى قوله تعالى " انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا " الآية (٥) ، ان الآية تقتضى مطلق التخيير ثم رأوا أنه مقيد بالاجتهاد ، فالقتل فى موضع ، والصلب فى موضع ، والقطع فى موضع ، والنفى فى موضع (٦) ، وكذلك التخيير فى الأسارى من المن والفداء (٧) . وكذلك جاء فى الشريعة الأمر بالنكاح وعدوه من السنن ، ولكن قسموه الى الأحكام الخمسة ونظروا فى ذلك فى حق كل مكلف وان كان نظرا نوعيا فانه لا يتم الا بالنظر الشخصى (٨) فالجميع فى معنى واحد ، والاستدلال على الجميع

(١) زواه الطبرانى فى المعجم الكبير ٨ / ٢٦٠ ، وهذا اللفظ ورد فى سياق طويل لم يثبت انظر ثعلبه بن حاطب الصحابى المفترى عليه ، للأستاذ عبد الحمى - الطبيعة الثالثة ٦٨ . (٢) زواه مسلم باب كراهية الامارة بغير ضرورة ١٢ / ١٠٩ .

(٣) باب فضيلة الامير العادل ١٢ / ٢١١ ، المصدر السابق .

(٤) فتح البارى بشرح صحيح البخارى باب فضل من يكفل يتيما ١٠ / ٤٣٦ .

(٥) سورة المائدة : آية ٣٣ . ٦٠١٥٩٩/٤

(٦) انظر على سبيل المثال : أحكام القرآن لأبى بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربى - تحقيق على محمد البجارى - دار المعرفة - بيروت . والمعنى لابن قدامة المقدسى ٩٠ / ١٤٤ - ١٤٥ .

(٧) أحكام القرآن لابن العربى ٤ / ١٧٠١ - ١٧٠٢ . ٥ - ٤

(٨) المعنى لابن قدامة فقد قسم النكاح باعتبارات

خمسة الى : واجب و مندوب و حرام و مكروه و مباح . ويضيف الشاطبى فى عبارته السابقة أن هذا وان كان نظرا نوعيا فيأخذ كل نوع حكمه الا أنه لا يتم الا بالنظر الشخصى فيقال لهذا الشخص أنت تدخل تحت هذا النوع فتأخذ حكمه والآخر أن تدخل تحت النوع الثانى فتأخذ حكمه وهكذا ولذلك قال : " ان هذا النوع من تحقيق المناط الخاص قد يستبعد الناظر حكمه =

واحد " (١) وهكذا الشأن في انتصاب الافراد في المجتمع الاسلامي للولايات وجميع الأعمال العامة والخاصة ، وهذه الحكمة وهي مراعاة قدرات المكلفين لا يمكن تحقيقها الا بتحقيق هذا النوع من الاجتهاد ، وهو ضروري لتطبيق الأحكام الشرعية في المجتمع الاسلامي ، كما أنه لا يتم بناءه على الصفة المطلوبة شرعاً الا بمراعاة قدرات أفراده .

(٣) " يرفع الله الذين آمنوا والذين أتوا العلم درجات " (٢)

ان هذا الجهد في التعريف على الحق ونشره والتفقه فيه وتطبيقه على الحوادث إنما يكون من طائفة من المسلمين بذلت نفسها لتعلم العلم وتعليمه ، كما قال تعالى : " وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون " (٣)

فهذا التخير والتفقه والنذراة إنما يصبر عليه طائفة من المسلمين وهؤلاء يبرز منهم أئمة في الدين يهدون به وبه يعدلون ، فينشرونه ويعلمونه للناس ويقيمون به العدل في الأرض ومن العدل استنباط الأحكام لكل حادثة تعين وتطبيقها .

وعند تحقيق ذلك يرفعهم الله درجات ، ويجعلهم منار هداية للناس لا تنقطع يتسلمها الناس جيلا بعد جيل " وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون " (٤) .

وهذا التفقه والنذراة والهداية واقامة العدل في الأرض لا يكون الا بالاجتهاد

= بادي الرأي حتى يتبين مغزاه . وقد تقدم بيان ذلك وفي الأدلة ما هو كاف للقطع بصحة هذا الاجتهاد ، ويعلل الشاطبي تنبيهه عليه على هذا النحو بأن العلماء قلما نبهوا عليه على الخصوص .

(١) الموافقات ٦٥/٤

(٢) كما في قوله تعالى في سورة المجادلة " يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أتوا العلم درجات والله بما تعلمون خبير " آية ١١ .

(٣) سورة التوبة : آية ١٢٢ .

(٤) سورة السجدة آية ٢٤ .

أما الذين آمنوا فهم مكلفون جميعا بإقامة فروض الكفاية ، وذلك بأن يقيموا لكل فرض من فروض الكفاية طائفة منهم ويعينونهم على ذلك (١) ، فإذا سعى المؤمنون في تجهيز طائفة منهم ليتفقهوا في الدين حتى يصلوا الى درجة الاجتهاد كان ذلك سببا في رفع منزلتهم عند الله ، وعن هذا الطريق تتحقق الهداية وإقامة العدل الرياني في هذه الأرض .

وهذه الحكمة لم يكن لتتحقق اذا لم ينفر بعض المسلمين - الذين تتوفر فيهم أهلية الامامة - لإقامة مهمة الاجتهاد ، وهم موقنون بأنه تكليف حتم عليهم لا يسعهم الا اقامته بقدر استطاعتهم والا أثموا جميعا (٢) .

(٤) كشف شبهة الذين يزعمون أن هذا الدين خاص بزمان قد مضى وليس له من الأمر شيء في حكم تطورات المجتمعات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، وأن ذلك متروك لأهل كل عصر يحكمون أنفسهم بما يرونه مناسبا من الأنظمة اتباعا للمصالح بزعمهم ، أو الحكم بالنظام الاسلامي ولكن بعد خلطه بالأنظم الأخرى الوضعية أمثال القوانين الأوربية ، واخضاعه لروحها وطبيعتها ، وذلك مسايرة لروح العصر ومدنية الغرب (٣) .

والاجتهاد هو الطريقة العملية لبيان حقيقة الشمول في الشريعة ، فاذا نظر المجتهدون في المسائل الجديدة وأدخلوها تحت حكم الشريعة إما بطريق القياس أو بطريق العموم أو عن طريق اعتبار المصالح التي شهد الشرع لنوعها

-
- (١) الموافقات : ١ / ١١٤ .
(٢) بحيث يأثم من تحققت فيه الأهلية ولم يجتهد في طلب العلم ، ويأثم من بقي من الأمة ، اذا لم يبذل جهده في حمل القادرين على أهلية الامامة لتحقيق مهمة الاجتهاد ، الموافقات : ١ / ١١٤ .
(٣) ثم التسوية بين الشريعة والقوانين الوضعية وسيأتي في الباب الأخير عرض هذه الشبه ومناقشتها ان شاء الله تعالى .

أو جنسها ، فان ذلك يثبت للمخالفين في واقع الأمر شمول هذه الشريعة لكل المسائل الجديدة التي تنشأ بسبب تطور المجتمعات المادية ، وبذلك تعد حض شبهتهم وتقام الحجة عليهم ويتبين للمؤلف والمخالف زيفهم وافتراءهم على هذه الشريعة .

أما المؤمنين فيزدادون ايمانا الى ايمانهم ، وأصل الايمان متحقق فيهم بلا شك ، ذلك بأنهم موقنون بأن الله العليم الحكيم قد أنزل شريعته وهي مبررة من كل نقص وعوج لا تبديل لها قد فصلها تفصيلا لا يخرج عن حكمها شئ*
علمه من علمه وجهله من جهله .

أما هؤلاء الذين يزعمون أن الشريعة لم تعد صالحة في هذه العصور أو لا تصلح حتى تختلط بالقوانين الأوروبية التي أنشأتها الأمم الكافرة فتطبعها بطابعها وتشملها بروحها ومدنيتها ، فانهم يحتاجون الى أن يتعرفوا على عقيدة الاسلام وشريعته فان علموا أنها هي الحق وما سواها باطل وقبلوها جملة وعلى الغيب ورفضوا ما يخالفها جملة وعلى الغيب فانهم حينئذ سيتعجبون من مواقفهم السابقة ، أما ان أبوا ولم يؤمنوا بذلك فلا حيلة لنا فيهم ... ولا حيلة للمجتهدين فيهم اللهم إلا
دحض افتراءهم وتحقيق الحكمة من الاجتهاد وذلك بادخال جميع الوقائع الجديدة تحت حكم الشريعة وبيان شمول الشريعة ، رفعا لشبههم وكشفا لزيفهم .

(٥) المحافظة على التزام هذه الأمة بعقيدتها ومنهجها :

ان المجتمع الانساني لا بد له من الحركة والنمو ، لأن هذه هي طبيعة الانسان الذي كُلف بمهمة اقامة الخلافة على هذه الأرض .. ويشترك المجتمع الاسلامي مع سائر المجتمعات التي تحكمها الملل الأخرى في هذه الخاصية ويفترق عنها في أمور منها :-

أ - ان المجتمع الاسلامي يمثل الأمة الواحد للبشرية جمعاء فلا يعرف القوميات بل يعيش الناس فيه أمة واحدة ولو كانوا من شعوب وقبائل مختلفة .

ب - ان مهمته اقامة الخلافة على الأرض طبقا للمنهج الرباني لا كما تصنع المجتمعات الأخرى في اعراضها عن هذا المنهج .

ج - ان مهمته القوامة على البشرية " وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس " (١) ، " ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون " (٢)

فهو مجتمع يشترك مع المجتمعات المخالفة له في خاصية الحركة والنمو والتأثير والتأثير ويفارقها في كونه مجتمع عقيدة ربانية ومنهجها اسلاميا مهمته اقامة الخلافة على الأرض والقوامة على البشرية .. ولا يمكن أن يتحقق ذلك الا بطريق الاجتهاد . فالاجتهاد وهو عنوان " الحركة والنمو " هو السبيل الوحيد لحفظ توازن المجتمع الاسلامية ، ولا يقوم الا بعد عمل وتفقه ينتشر ليغطي أكبر مساحة من المجتمع الاسلامي ، وهذا طريق لحفظ رسالته ، ومن هذا الجهد ينشأ عمل آخر على مستوى أكبر يتدرج حتى يصلنا الى مرحلة وجود المجتهدين .. والى هنا يتحقق لنا أمران :-

(٢) سورة آل عمران : ١٠٤ .

(١) سورة البقرة : آية ١٤٣ .

أ - قيام المجتمع بنشر الوعي الدينى عن طريق تفقه الأمة فى العلم (١) .. وهذه هى القاعدة التى ينبنى عليها ما بعدها .

ب - ظهور صفوة من الفقهاء يمثلون أهل الاجتهاد .

وبهذا يُحفظ توازن المجتمع الاسلامى فحركته ونموه الطبيعىين اتجهها اتجاهها سليما ونتج عن ذلك عمل ايجابى ، فهو من جانب حفظ جهد الأمة من أن يضيع وينحرف ، ومن جانب آخر حمل الأمة على أداء رسالتها الخاصة باقامة مجتمعها على المنهج الربانى .

ومجتمع كهذا لا بد وأن تنتشر رسالته لانه قد مثلها فى نفسه أحسن تمثيل وهى رسالة الدين الخاتم الذى يحقق العدل الربانى فى الأرض فاذا حدثت مرحلة التأثر والتأثير أو قل زادت وقويت فان المجتمع الاسلامى يحمل معه عدته وسلاحه ، ومن أعظم عدته وسلاحه " الاجتهاد " .

ان المجتمع الاسلامى كما يريد أن ينشر المنهج الربانى فى الأرض - على الطريقة الربانية - فان المجتمعات المخالفة تريد أن تدس جاهلياتها وانحرافاتهما فى المجتمع الاسلامى أو تقذفها فيه .. وهى لا تصنع ذلك الا وهو محفوف بكثير من المغريات المادية التى تشتمل على نفع محض بل وفيها حاجيات وضروريات ، وقد يكون المجتمع الاسلامى فى بعض الأحيان لا يمتلكها ولم يقدر بعد على تصنيعها .. وهنا إن لم يكن المجتمع الاسلامى يملك عدة " الاجتهاد " يضعف أمام هذه المغريات ثم يفقد توازنه ويبدأ تأثير الغزو الفكرى يعمل عمله فيه ، وأما إن كان يملك هذه العدة فان موقفه سيكون ايجابيا ونذكر من آثار هذه الموقف ما يؤكد ضرورة الاجتهاد للمجتمع الاسلامى ومنها :

(١) والعلم هنا المفروض على هذه الأمة يشمل جميع ما تحتاجه للقيام بمهمتها الخلافة حسب طبيعة المنهج الربانى فهو ليس صنفًا محددًا وان كنا هنا نتحدث عن العلم بمعنى أخص ..

١ - أثر الاجتهاد في رفع معنوية الأمة وزيادة ايمانها بمنهجها الريانى .
بيان ذلك : ان الأمة التى تبذل جهدا فى بناء أفرادها على منهاجها الخاص
عن طريق التربية والتعليم ونشر مفاهيم دينها نشرا صحيحا وتعرف رسالتها حق
المعرفة ، إنها أمة ولا شك قوية معنويا وهذه هى القاعدة التى ينبثق عنها
الاجتهاد كما سبق وأن قلنا .

وأما زيادة الايمان بهذا المنهج الريانى فيكون بأن يعلم أبناء المجتمع
الاسلامى فى كل حين - مع كل حادثة تجدد فى المجتمع الاسلامى - أن منهاجهم
يشملها بحكمه ورحمته وأنها لن تبقى معلقة بلا حكم .. ولن نذهب نبحث
لها عن حكم فى غير هذا المنهج وهنا تزداد الأمة تمسكا بمنهجها وتزداد عزة
وقوة .

٢ - أثر الاجتهاد فى حفظ الأمة من أن تتسلل اليها آثار الغزو الفكرى
الجاهلى .. وذلك يتحقق بأن يقوم الاجتهاد بالنظر فى جهد الاعداء المادى
والمعنوى فينظرون فى مجموعة ويفرقون بين الحق فيه والباطل ، والنافع والضار
ثم يختارون - ومنهاجهم الريانى هو الحكم وعزتهم وقوتهم تجعلهم يحكمون هذا
المجتمع ويختارون وهم فى توازن كامل ، فلا يقعون فى متابعات أعدائهم
ولا يرفضون كل شئ .. بل يختارون وهم لا يزالون يمثلون الرسالة الريانية
والقوامة على البشرية ، ولا يضرهم ولا ينقصهم فى شئ أن يأخذوا ويختاروا ما
ينفعهم .. ولا يضرهم ولا ينقصهم أن يرفضوا ما لا ينفعهم .. ولا يمكن أن نفرق
بين الضار والنافع وما يوافق المنهج الريانى وما يخالفه الا عن طريق " الاجتهاد " .

٣ - أثر الاجتهاد فى هداية الأمم الأخرى - وذلك قبل الجهاد - ان
موقف المسلمين هذا لا شك سيكون له أكبر الأثر فى أعدائهم فأول ما يعلمه الأعداء
أنهم أمة لا يمكن أن تستغفل وتمتطى وهذا له تأثير نفسى عميق يجعل الاعداء فى موقف
التأثر والاعجاب والانبهار أمام هذه الأمة القوية التى تحسن أن تختار لنفسها حسب

ما يرتضيه منهجها الربانى ، والأثر الذى يتبعه مباشرة أن يعرف الأعداء -
بعد انكسارهم النفسى - أن فى الأرض منهجا متوازنا يفرق بين الحق والباطل
والنافع والضار ولا يهدر طاقات العقل البشرى النافعة .. ويحول فى الوقت
نفسه بين انحرافات البشرية وبين الفطرة الانسانية ليقوم العدل فى الأرض.. وهذا
المنهج هو "الاسلام" وهذه دعوة عملية لها من الايجابية وحسن التأثير
شئ عظيم .

هذا هو بعض آثار الاجتهاد فى داخل الأمة وفى علاقاتها مع أعدائها
وهو دليل قاطع على ضرورته وفرضيته وأنه لا تصلح هذه الأمة الا به ولا تهتدى
البشرية الا به ، وان لم يتحقق فان تلك الآثار الايجابية تنقلب لتكون آثارا
سلبية والخذ بالخذ .

ولنتصور نقيض تلك الآثار وضدها .. لكى ندرك الخسارة التى وقعت
فيها هذه الأمة لما أهملت مهمة الاجتهاد (١) وخاصة لما اجتمعت عليها
الأمم كما تجتمع الأكلة الى قصعتها كل أمة من أمم الكفر معها نافع وضار ،
نافع يتمثل فى ماديات ضرورية وحاجية وضار يتمثل فى مبادئ ومفاهيم جاهلية
لا تحفظ ديننا ولا عرضا ولا عقلا .. بل ترتكس فى مجال العقائد والأخلاق
الى مستوى الكفر والشرك والفتنة والاغراء ونتج عن ذلك أنظمة وضعية تعارفت

(١) وقعت الأمة فى ضد ذلك تماما لما أهملت هذه الفرضية وزادت ردود الفعل
من داخلها الأمر سوءا فقد اختلفت مواقف العلماء من آثار النهضة
الاوربية فمنهم من رفضها كلها ومنهم من قبلها بدون تمييز .. وهذا
موقفان سلبيان .. ومنهم من نادى بالتمييز بين الضار والنافع .. وهذا
موقف ايجابى ولكنه لم يكن له من القوة والانتشار ما يسمح له باكتساح التيار
الذى نتج عن سلبية الموقفين السابقين ، وقد كان قيام العلماء بعملية
الاجتهاد - كما بينت وعدم اختلافهم عليها وتخليفهم عنها - كفيلا بأن يحول
بين الأمة وما وقعت فيه من تلك السلبيات العظيمة وأعظمها أنها أصبحت
فريسة لآثار الغزو الفكرى الحديث .

عليها تلك الأمم وانبثقت من عقائدها وأخلاقها . . . وكانت عملية الاجتهاد كفيلا بالتفريق بين الضار والنافع . . . وكفيلا أيضا بمراعاة الأحوال الجديدة التي نشأت من طبيعة المجتمع الصناعي واستنباط أحكامها الخاصة بها ومراعاة الضوابط التي تحفظ الضرورات الخمس الدين والعرض والنفس والعقل والمال ، فان المجتمع الصناعي - وان كان محتاجا الى عملية الاجتهاد كما يحتاجها المجتمع الزراعي والرعي - الا أنه أشد حاجة لها ، أضف الى ذلك أن السلبيات التي تنتج عن تعطل مهمة الاجتهاد أو عدم القيام بها على الوجه المطلوب تظهر آثارها على نحو مخيف وخطير في المجتمع الصناعي أشد بكثير من ظهورها في غيره من المجتمعات ذلك أنه مجتمع الحركة الفوارة والتجدد المستمر فان لم ينضبط بعملية الاجتهاد ازادات تلك السلبيات واستمرت في الازدياد .

وهذه الحكمة التي تحدثت عنها هي أعظم حكمة لمهمة الاجتهاد لأنها سبيل عظيم للمحافظة على التوحيد وأحكامه الذي تمثله هذه " الشريعة " والمحافظة على المجتمع الاسلامي من آثار الشرك وأحكامه الذي يمثله الفسوز الفكري الحديث .

هذا بعض ما يسر الله لي بيانه من حكمة " الاجتهاد " وفيه دلالة قوية على أنه ضروري لاقامة الحياة الطبيعية لهذه الأمة ، ولا استمرار تجدد نشاط المجتمع الاسلامي في القيام بمهمته ، وهو السبيل الأعظم لحفظ هذا المجتمع وحفظ عقيدته وشريعته من حيث ثباتها وشمولها ولنشر هذا الدين في الأمم الأخرى ولتطبيق الأحكام على الحوادث المتجددة ، وفي هذا البيان كفاية لمحاولة العودة بالاجتهاد الى طبيعته الأولى في الجيل الأول ليقوم بمهمة الكشف والتصحيح ، ونقصد بالكشف : استخراج الكنوز من هذه الشريعة والكشف عما تضمنته من المعاني ، ونقصد بالتصحيح : البناء على تلك الكنوز التي ورثها لنا الاجتهاد الشرعي الذي قام به أئمة السلف وتصحيح ما يحتاج

الى التصحيح ، وبهذا تستمر عملية الاجتهاد ككشف وتصحيح ، وأصل مشروعية هذين الامرين معلوم من الدين بالضرورة ، كيف لا وهو المعنى الذى دل عليه الاجماع كما أشرت اليه سابقا ، وحكمته كما تبينت لنا لها دلالتها القوية على ذلك .

وانا كان المصلحون ينادون بالرجوع الى ذلك الجيل - القدوة فى منهج التلقى وتصحيح العقيدة والاخلاص والتجرد واحسان العمل بهذا الدين والدعوة اليه - فان من معالمة التي برزت فيه ونحن فى أشد الحاجة اليها اليوم - نظرتة لعملية الاجتهاد - فلنأخذها عن الجيل القدوة باطمئنان وثقة وبقين ، ولتستمر عملية الكشف عن كنوز هذه الشريعة ولتستمر عملية التصحيح ، ولنعمزم على الاقتداء وعلى بذل الجهد المستطاع ، " ولا يكلف الله نفسا الا وسعها" (١) فالاجتهاد الذى كلف الله به هذه الأمة وجعله ضروريا لحياتها - كما بينا ذلك - لا بد أن يكون فى الوسع ، وآية ذلك أن اجتهاد العلماء اليوم انما هو مكمل لجهد علماء الأمة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم .. فالقاعدة له ثابتة راسخة وأعدتها قائمة مستكملة بل ان أكثر فروع البنين تعجب الناظرين فلم يبق الا استكمال عملية البناء وبذل الجهد لاستمرار هذه العملية فيتحقق للأمة بان الله ما تحتاجه من كشف جديد عن بعض الأحكام ويتحقق لها تصحيح ما يحتاج الى تصحيح من جهد السابقين ، فيجمع الله لها حينئذ بين الاستفادة من الكتاب والسنة والاقتداء بمن سلف من الصحابة والتابعين ومن تبعهم باحسان ، واكرم بهم من قدوة ، تُعين على تحقيق تلك المهمة وربط هذه الأجيال بالكتاب والسنة ، وانا قام العلماء بهذه المهمة على هذا النحو - وهى فى الوسع والحمد لله - تحصنوا وحصنوا أمتهم فى ذلك الحصن الآمن وأكملوا البناء من حيث المحافظة عليه باستمرار عملية الكشف عما يحتاجون اليه واستمرار عملية التصحيح

(١) سورة البقرة : آية ٢٨٦ .

فيما عساه يحتاج الى التصحيح ، وفي هذا تحقيق لحكمة الاجتهاد وتحقيقا لمهمة الاقتداء ومحافظة على عملية البناء وربط آخر هذه الأمة بأولها لتقوم بمهمتها بما لديها من طاقات ، ولا يقول قائل ان هناك فرقا بين قدرات العلماء اليوم وقدراتهم فيما مضى ، لأننا نقول ما نحتاجه اليوم انما هو استكمال لا تأسيس والاستكمال لا يحتاج الى ما يحتاج اليه التأسيس .

ونحن نحتاج أشد ما نحتاج الى عملية الاجتهاد ، وهي تحتاج الى صدق المتابعة للجيل القدوة ، والاخلاص والتجرد حتى يبسر الله لها أن تتحصن بذلك الحصن الآمن فلا تضل بها الأهواء وتقع في آثار الفكر المنحرف سواء ما أنشأته الفرق الضالة أو ما صدّرته المذاهب الفكرية المعاصرة .

وأما الطاقة العلمية ففيها كفاية بان الله لعملية استكمال البناء وخاصة اذا ضاعف العلماء المخلصون جهدهم واستفادوا مما ورثه لهم فقهاء السلف رحمهم الله .

وفي المباحث التالية حديث عن أنواع الاجتهاد وأهم شروطه وضوابطه فيه توجيه لعملية الاجتهاد بحيث تتحصن بذلك الحصن الآمن ويتحقق بذلك الثبات والشمول . . والله الموفق والمعين .

المبحث الثاني : أنواع الاجتهاد وأثر ذلك على الثبات والشمول :

عرفنا فيما سبق أن الاجتهاد هو " استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية " .

وهو بهذا المعنى يُعتبر الأداة العملية لبراز شمول الشريعة وتعميم حكم النص ، واستنباط الأحكام للمسائل التي لم يرد بخصوصها نص شرعي .
ولذلك كان من عمل المجتهد " تنقيح المناط " أو " تخريجه " ليتعرف من خلال ذلك على مقاصد الشريعة التي وردت بها نصوص الكتاب والسنة فيحققها في واقع الناس ، وذلك ما يسميه العلماء الأصوليون " تحقيق المناط " وبيان هذه الأنواع في المطالب الآتية :

المطلب الأول : تنقيح المناط (١) :

وهو أن يذكر الوصف المعتبر في الحكم مع غير المعتبر فينقحه المجتهد حتى يعلم المعتبر من الملغى وذلك انما يكون بالاجتهاد .
مثاله : حديث الصحيحين في حكم الواقعة في نهار رمضان :

(١) التنقيح في اللغة هو التهذيب والتشذيب وتنقيح الشعر تهذيبه ، وتنقيح شحم الناقة اذا قل ، وتنقيح العظم أى استخراج مخه يقال : نقحت العظم وانتقته أى قل ، الصحاح للجوهري ١/٤١٣ .
" والمناط " هو ما يتعلق به الحكم : تقول ناط الشيء ينوطه نوطاً أى علقه والانواط المعاليق ، فينيط القوس معلقها . المصدر السابق ٣/١١٦٥
والمناط في الاصطلاح : هو العمل سميت بذلك لأن الحكم يتعلق بها ، فعلة الحكم قد تختلط بغيرها مما ليس بعلة فيهدبها المجتهد ويشذبها حتى يستخرجها صافية ثم يعلق الحكم بها ، هذا معنى تنقيح المناط .

عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : " بينما نحن جلوس عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ جاءه رجل فقال : يا رسول الله هلكت ، قال : مالك ؟ قال وقعت على امرأتى وأنا صائم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هل تجد رقبة تعتقها ؟ قال لا قال فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين قال لا ، قال : فهل تجد اطعام ستين مسكينا ؟ قال لا " الحديث (١) .

وفى رواية أخرى عن مالك عن عطاء الخراساني عن سعيد بن المسيب قال " أتى أعرابي النبي صلى الله عليه وسلم ينتف شعره ويضرب نحره ويقول هلك الأبعد فقال النبي صلى الله عليه وسلم " وما ذاك " قال أصبت أهلي في نهار رمضان وأنا صائم " فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم " هل تستطيع أن تعتق رقبة قال لا ، قال فهل تستطيع أن تهدي يدنة قال لا ، قال فاجلس فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بفرق تمر فقال : خذ هذا فتصدق به فقال : ما أجسد أحدا أحوج مني قال فلكه وصم يوما مكان ما أصبت " الحديث (٢) .
وقد أدخله السبكي في مسالك العلة (٣) .

فقال " التاسع من مسالك العلة (تنقيح المناط وهو أن يدل) نص ظاهر على التعليل في محل الحكم (فيحذف بعضها) عن الاعتبار بالاجتهاد (ومناط) الحكم (بالباقي) .

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ١٦٣/٤ - باب اذا جامع في رمضان .

(٢) وأنظر جميع روايات الحديث في كتاب الشهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر ١٦١/٧ - وما بعدها . تحقيق عبد الله بسن الصديق ١٣٩٩ هـ طبعة وزارة الأوقاف - المغرب .

(٣) وقد أشار محقق شفاء الغليل د . احمد الكبيسي الى أن من الأصوليين من اعتبر تنقيح المناط مسلكا من المسالك الدالة على العلية كابن السبكي وغيره ومنهم من لم يعتبره كذلك كالغزالي ، فان الدلالة على العلم انما هو بطريق النص أو غيره من المسالك ، ولا قتران العلة بما ليس بعلة كان عمل =

وحاصله أنه الاجتهاد في الحذف والتعيين* (١)

فقد حذف الامام الشافعي كون الواطي* اعرابيا وكون الموطوءة زوجة وكون الوط* في القبل ، ولم يعتبر شيئا من ذلك ، وعلق الحكم على الجماع فقط وون الأكل والشرب في نهار رمضان . (٢)

وأما أبو حنيفة ومالك فقد علقا الحكم بمطلق الافطار (٣) .

وقد اعتبره الغزالي على أن هذا النوع من الاجتهاد متفق على العمل به وهو ليس من قبيل تحريم الشارع للخمر لأن العلة في تحريمها تعلم بالاستنباط فيفهم المجتهد من مجرد ورود النص تعلق الحكم بالمحل المسمى ، ولا يحتاج الى تنقيح مناط كما هو الحال في المثال السابق (٤) . بل هو من قبيل " تخريج المناط " كما سيأتي بيانه بعد قليل .

والأحظ هنا أن الغزالي نص على أن هذا النوع من الاجتهاد متفق على العمل به ، وإذا أضفنا هذا الى ما قاله الشاطبي من أن " تحقيق المناط " متفق على العمل به (٥) ، تبين لنا موقف الأصوليين من هذين النوعين " تنقيح المناط " و " تحقيق المناط " وهو موقف جلي يبعد عن قضية الاجتهاد تلك السلبيات التي منها الحيلولة بين من تحققت فيه القدرة فيه على استخراج الأحكام وبين الكتاب والسنة يدعى أن باب الاجتهاد قد قفل .

= المجتهد وهو تنقيح المناط . انظر هامش شفاء الغليل ١٢٠٤ . الناشر

مطبعة الارشاد ، الطبعة الأولى ١٣٩٥ هـ .

(١) المحلى على جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢/٢٩٢ ومجموع الفتاوى

٢٢/٣٣٠-٣٣١ .

(٢) الأم ٢/١٠٠ .

(٣) التمهيد لما في الموطأ ٧/١٦١ - وما بعدها ، والمغنى ٣/١٣٥ ،

وفتح الباري ٤/١٦٥ ، وفتح القدير ٢/٣٣٦ - ٣٤٠ - لكمال الدين بن الهمام - الطبعة الثانية .

(٤) الموافقات ٤/٦٠ ، وشفاء الغليل ٤١٤ ، وشفاء الغليل ٤١٣ ، ومجموع

الفتاوى ٢٢/٣٣٠ . (٥) وسيأتي عرضه في مطلب خاص - ان شاء الله .

وإذا تذكرنا الاجماع المنقول الدال على مشروعية الاجتهاد وتلك الحكم التي تبينت لنا أدركنا أن الاستنباط من الكتاب والسنة فوق أنه ضروري كذلك هو ممكن ودليل امكانه وقوعه واتفاق الأصوليين من المتأخرين على بقاءه ، ولم يبق بعد ذلك الا توجيهه وجهة سالحة ، وعلى الذين يطبقونه أن يبذلوا قصارى جهدهم لتحقيقه " فاتقوا الله ما استطعتم " (١) .

وسياتى عند الحديث عن أهم شروط الاجتهاد بيان الضوابط السقوية نستطيع بها أن نحفظ عملية الاجتهاد من مناقضة قصد الشارع والانحراف الى الأطراف المذكورة (٢) .

المطلب الثاني : تخريج المناط :

وهي حالة عدم تعرض النص لذكر مناط الحكم ، فيخرجه المجتهد بالبحث " وهو الاجتهاد القياسي " (٣) . وسواء في ذلك الحكم الثابت بالنص أو الاجماع . ومثاله : الحكم الوارد في تحريم الخمر ، فإن النص لم يتعرض لذكر مناط الحكم ، فبحث المجتهد عنه وخرجه عن طريق الاستنباط والاجتهاد فوجد أن العلة هي " الاسكار " .

وفائدة هذا النوع من الاجتهاد الحاق الفروع التي لم يرد بخصوصها نص معين بما ورد به النص (٤) .

(١) سورة التغابن : آية ١٦ .

(٢) قد أشرت الى أنه لا بد من تنقية الفكر الاسلامي والحيلولة بينه وبين آثار الانحراف الذي تمثله الفرق الضالة قديما والمذاهب المعاصرة حديثا وفي هذا البحث تطبيقات لذلك ، لكل موضع ما يناسبه .

(٣) تخريج المناط أي استنباطه . وفي الصحاح الاستخراج كاستنباط ٣٠٩/١

(٤) الموافقات ٦٠/٤ ، المحلى على جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢٩٢/٢ .

وسياتى تفصيل ذلك عند الكلام عن القياس كطريق من طرق الاجتهاد
وأثر ذلك على تحقق الثبات والشمول ، ونشير فى هذا الموضوع الى أن المخالفين
فى مشروعية العمل بالقياس لم يخالفوا فى شرعية الاجتهاد ، وانما قالوا ان القياس
ليس طريقا من طرق الاجتهاد ، وما يستنبطه القياسيون من الأحكام يستنبطه
هؤلاء بطرق أخرى ، وسياتى بيان الصواب فى ذلك فى موضعه ان شاء الله .

المطلب الثالث : تحقيق المناط :

وهو الأداة العملية لشمول أحكام الشريعة لأفعال المكلفين وذلك أن
المجتهد ينظر فى وجود الوصف المعبر المستنبط أو المنصوص عليه فى صورة
تطبيقه أخرى ، فاذا علم مثلا أن السرقة خفية من حرز قدر نصاب هى الوصف
الذى أناط به الشارع الحكم وهو القطع ثم سأل عن النباش (١) هل هو سارق أم لا ؟
نظر ، فان تقرر أنه سارق تحقق مناط الحكم فى هذه الصورة وأفتى بوجوب
القطع ، واذا لم يتقرر لم يتحقق مناط الحكم فيفتى المجتهد بتخلف الحكم لتخلف
مناطه ، وهذا معنى تحقيق المناط .

وهذا النوع من الاجتهاد لا خلاف بين الأمة فى قبوله ، ولا ينقطع
حتى ينقطع أصل التكليف وذلك عند فناء الدنيا (٢) ، وهو المقصود من وضع
الأدلة بلا نزاع (٣) .

- (١) النباش هو الذى ينبش القبور ، ويأخذ ما فيها من اللباس ، والخلاف فيه
بين الفقهاء ليس خلافا فى تنقيح المناط وهو وجوب القطع على السارق ،
وانما الخلاف فيه من باب الخلاف فى تحقيق المناط ، فمن قال ان عمله
هذا سرقة قال بقطعه بشرطه وهو أن يسرق نصابا ، ومن قال أنه لا يعتبر
سارقا لأن حقيقة السرقة وهى أخذ المال خفية من حرز.. لم تتحقق فى عمل
النباش لم يوجب قطعه . انظر المسألة فى المغنى ٩/١٣١-١٣٢ وأحكام
القرآن لابن العربي ٢/٦١١-٦١٢ .
- (٢) الموافقات ٤/٥٧ ومجموع الفتاوى ٢٢/٧٣٠ (٣) المصدر نفسه ٣/١٩

أمثلة : قوله تعالى " وأشهدوا ذوي عدل منكم " (١)

في هذه الآية أمر بالشهاد العدل والعدالة هي مناط الحكم بالشهادة ، وعمل المجتهد هو تعيين محلها لأن الناس متفاوتون فيها تفاوتاً كبيراً ، وتعيين العدالة في الشهود كتعيين المسكر من الأشربة يحتاج إلى تحقيق المناط ، فإذا نظر المكلف في نوع من أنواع الشراب ، قيل له أهذا خمر أم لا ؟ فإذا حقق المناط فوجد فيه أمانة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر ، قيل له هذا حرام فاجتنبه (٢) .

وهذا النوع من الاجتهاد ضروري لكل مفت وحاكم ، بل ولكل مكلف ، فإن المكلف إذا سهب في صلاته فزاد فيها احتاج أن ينظر في هذه الزيادة هل هي كثيرة من غير جنس الصلاة فتبطلها أو يسيرة فتغتفر - وكذلك سائر تكليفاته .

يقول الشاطبي عند حديثه عن بقاء هذا النوع من الاجتهاد : " ولو فرض

ارتفاع هذا الاجتهاد لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك منزلات على أفعال مطلقات كذلك ، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقه ، وإنما تقع معينة مشخصه فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمل ذلك المطلق أو ذلك العام ، وقد يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون ، وكله اجتهاد " (٣) .

(١) سورة الطلاق : آية ٢ .

(٢) مجموع الفتاوى ٢٢ / ٣٢٩ - ٣٣٠ ، وانظر أمثلة أخرى في الموافقات ٣ / ٢٦ - ٢٧

(٣) الموافقات ٤ / ٥٩ ، ويقصد الشاطبي بكونه سهلاً في بعض الأحيان أي أنه

لا يحتاج إلى النظر في المقدمة النقلية ، لأن الناظر قد يأخذها مسلماً في

بعض الأحيان فيعتقد أن الخمر حرام ثم ينزل هذا الحكم على نوع من

الشراب فيقول مثلاً : هذا خمر فيشمله التحريم ، وقد لا يكون سهلاً وذلك

إذا احتاج الأمر إلى تثبت وتبين ، ومن هنا وجب على الناظر وهو يطبق الحكم

على الواقع أن يتثبت ويتروى بعيداً عن الإفراط والتفريط .

وهذا النوع من الاجتهاد يجوز وقوع التقليد في بعض مفرداته ، فان من تحقيق المناط في الأنواع تعيين المثل في جزاء الصيد الوارد في قوله تعالى " يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ، ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم " (١) وهذا الجزاء قد عينه المجتهدون من السلف ، فجعلوا الكبش مثلا للضبع ، والعنز مثلا للغزال ، والبقرة مثلا للبقرة الوحشية ، والشاة مثلا للشاة من الظباء ، والعناق مثلا للأرنب " (٢)

ومع صحة التقليد في مثل هذا إلا أنه لا يفنى عن تحقيق المناط فسي الأشخاص المعينة ، فلا بد من هذا النوع من الاجتهاد لاستمرار التكليف ، " لأن الشرائع انما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون " (٣) ، ومن ثم فان كل دليل شرعي مبنى على مقدمتين احدهما راجعة الى تحقيق المناط الذي نحن بصدده الحديث عنه ، والأخرى راجعة الى النقل (٤) .

وبهذا نعلم مهمة المجتهد ، وهي لا تخرج عن تنقيح المناط أو تخريجها أو تحقيقه ، وذلك جماع الاجتهاد كما يقول شيخ الاسلام بن تيمية (٥) .

(١) سورة المائدة : آية ٩٥

(٢) والعناق : الأنثى من أولاد المعز . المغنى ٣/٤٤٢ وما بعدها .

(٣) الموافقات ٣/٢٦ .

(٤) يقول الشاطبي : " والمسألة ظاهرة في الشرعيات " ويضيف الى ذلك اللغويات ومن أمثلتها قولك " ضرب زيد عمرا " فانك اذا اردت معرفة الذي يرفع من الاسمين احتجت أن تعرف من هو الفاعل ، فانما حققت أن زيدا هو الفاعل حكمت بمقتضى المقدمة النقلية وهو أن كل فاعل مرفوع ، ونصبت المفعول .

٢٦/٣-٢٧ .

(٥) مجموع الفتاوى الكبرى ٢٢/٣٢٩ .

والأول والثالث نقلت الاتفاق على وجوب العمل - بهما - وذكرت من الأمثلة ما يوضح ذلك ، وأما الثاني فكما أشرت سابقا من أن الخلاف فيه انما خلاف على الوسيلة وأما قضية الاجتهاد فمشروعة عند القياسيين وغير القياسيين ، وننشقل الى المبحث الثالث لتحدث عن أهم شروط الاجتهاد التي بتحققها يتمكن الناظر من المحافظة على ثبات الأحكام الشرعية ويحقق شمولها في واقع المكلفين ، والله الموفق والمعين ..

البحث الثالث : ذكر أهم شروط الاجتهاد وأثرها على الثبات والشمول :

توطئة : قرر الأصوليون أن الاجتهاد الشرعي انما يتحقق بشروط مسن أهمها العلم بمقاصد الشريعة ، والعلم بمقاصد العربية ، ونقتصر على ذكرهما هنا لأنها قاعدة من قواعد الشمول والثبات ، فان المجتهد اذا كان عالما بلفظة العرب مدركا لمقاصدها استطاع التعرف على دلالات الألفاظ وعرف دلالة العام المستنبطة من النص .

وإذا أدرك مقاصد الشريعة - وذلك من النظر في الشريعة جملة واحدة أدرك لا محالة العموم المعنوي .

والعموم اللفظي والعموم المعنوي معلمان من معالم شمول الشريعة ، ونورد هنا ما قاله الأصوليون في اشتراط هذين الشرطين^(١) مع التركيز على بعض الكتابات التي أولت هذين الشرطين كبير اهتمام وعناية . ذلك أنه لا يمكن تحقيق شمول الشريعة في واقع الناس ما لم يعتمد المجتهدون في تفسيرها على لغة العرب ، إذ القرآن نزل بلغتهم ، ويعتبر فيه ما يعتبر فيها كما قال الامام الشافعي وسيأتي تفصيل ذلك ، ومن لم يلتزم ذلك وقع في التغيير والتبديل ولم يدرك شمولها وسعتها .

(١) الحديث هنا عن هذين الشرطين ليتبين للقارئ كيف يتحقق من اعتبارهما ادراك العموم اللفظي والعموم المعنوي ، دون التعرض للحديث عن هذين العموميين في هذا الموضع لأن لهما موضعا يخصهما وسيأتى ان شاء الله .

أما عن بقية ما يحتاج اليه المجتهد كالعلم بالكتاب والسنة ومعرفة دلالات الألفاظ فستأتي الإشارة الى أنها متضمنة في هذين الشرطين السابقين اضافة الى ما ذكرته هنا في هذا المتن وبالله التوفيق .

وكذلك ادراك مقاصد الشريعة التي جاءت بها ، حتى لا يدخل في هذه الشريعة ما ليس منها ولا يسقط الناس في الحرج وذلك بتعطيل السائل المستجدة عن حكمها الشرعي .

فالشريعة كما يقول الشاطبي كجسد الانسان يتكون من مجموعة أعضاء ولا يمكن تصويره عن النظر في عضو واحد ، ولا يحسن أداء مهمته الا بمجموعه ، فلا بد من النظر فيها جملة ، ولا يمكن أن يعيش الناس في خيرها العميم الا أن يدرك أهل الاجتهاد مقاصدها من خلال النظر فيها جملة واحدة .

ومن هنا كان وجود العلماء أهل النظر الشرعي ضرورة لتحقيق شمول الشريعة لواقع الناس ، كما كان وجود علماء الطب والهندسة ضرورة لتمكين الناس من الأخذ بالأسباب التي تبعدهم عن الافات ، وضرورة لقيام العمران واستخراج المياه ونحو ذلك .

بل ان وجود العلماء بالشريعة أشد ضرورة ، ويفقدهم يصبح الناس سدى بغير أمر ولا ناه ولا واعظ ولا معلم ولا حاكم بالشرع ، ولذلك من الله على عباده فجعل من هذه الأمة قائمة بأمر الله كما جاء في الحديث الذي يرويه معاوية رضى الله عنه قال " سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : لا يزال من أمتي أمة قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتيهم أمر الله وهم على ذلك " (١) .

وترجم الامام البخارى لهذا المعنى في كتاب الاعتصام بقوله " باب قول النبي صلى الله عليه وسلم " لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق وهم أهل العلم " (٢)

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخارى ٦٣٢/٦ كتاب المناقب .

(٢) الصدر نفسه ٢٩٣/١٣ . واختار الحافظ بن حجر في تفسير المراد بالطائفة ما يقوى اختيار البخارى في هذه الترجمة - وقد نقله عن النووي وعضده - فقال : قال النووي " فيه - أى الحديث - أن الاجماع حجة ، ثم قال =

فإذا انقرضوا جاء أمر الله وأذن سبحانه بانقطاع التكليف .

ومن هنا ندرك ضرورة الاجتهاد للتعرف على مراد الله من نصوص الكتاب والسنة ، وندلف بعد ذلك الى دراسة أهم شروطه ، وأقتصر على دراسة شرطين اثنين لقوة أثرها سلبيًا وإيجابيًا على حقيقة الثبات والشمول ، وهما شرط العلم بلغته العرب وشرط العلم بمقاصد الشريعة ، إضافة الى أنهما شرطان ضروريان لتحقيق ملكة الاجتهاد كما سيأتي بيانه ان شاء الله .

المطلب الأول : " العلم بلغته العرب " :

نزل هذا القرآن بلغته العرب كما قال تعالى " قرآنا عربيا غير ذي عوج لعلهم يتقون " (١) ، " انا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون " (٢) ، كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون " (٣) ، وقد استدلل الامام الشافعي بهذه الآيات فقال : " ان على كل مكلف أن يتعلم من لغة العرب ما يقيم به دينه " (٤) .

هذا على المكلف في خاصة نفسه ، أما عن الذين يريدون أن يخبروا عن حكم الله ورسوله استنباطا من النصوص فلا بد لهم من العلم بلغته العرب ضرورة أن القرآن نزل بلغتهم ولا يمكن الاخبار عن مراد الله من كلامه بأنه قصد كذا أو كذا الا بمعرفة لغة العرب ومقاصدها ، يقول الامام الشافعي في موضع آخر من كتابه :

==يجوز أن تكون الطائفة جماعة متعددة من أنواع المؤمنين ، ما بين شجاع وبصير بالحرب وفقه ومحدث ومفسر وقائم بالمعروف والنهي عن المنكر وزاهد وعابد ، ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين في بلد واحد ، بل يجوز اجتماعهم في قطر واحد وافتراقهم في أقطار الأرض ، ويجوز أن يجتمعوا في البلد الواحد وان يكونوا في بعض منه دون بعض ، ويجوز اخلاص الأرض كلها من بعضهم أولا فاولا الى أن لا يبقى الا فرقة واحدة ببلد واحد فإذا انقرضوا جاء أمر الله ، انتهى

ملخصا مع زيادة فيه " انتهى كلام بن حجر ثم عضده بدليل آخر . أنظر ٣/٢٩٥

(١) سورة الزمر : آية ٢٨ . (٢) سورة يوسف : آية ٢ . (٣) سورة فصلت : آية ٣ .

(٤) الرسالة ٤٨-٤٩ . ونقله عن الشوكاني في ارشاد الفحول عن الماوردي ٢٥٢ .

"الرسالة" : مؤكدا المعنى السابق : " ... فانما خاطب الله بكتابه العرب
بلسانها على ما تعرف من معانيها ، وكان ما تعرف من معانيها اتساع لسانها ،
وان فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر ، ويستغنى
بأول هذا منه عن آخره ، وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص ، فيستدل
على هذا ببعض ما خوطب به فيه وعاما ظاهرا يراد به الخاص وظاهرا يعرف في
سياقه أنه يراد به غير ظاهره ، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه
أو آخره .

وتبتدى الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره وتبتدى الشيء
يبين آخر لفظها منه عن أوله .

وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الايضاح باللفظ ، كما تعرف الاشارة ،
ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها ، لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها ،
وتسمى الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة وتسمى بالاسم الواحد المعانسي
الكثيرة ،

وكانت هذه الوجوه التي وصفت اجتماعها في معرفة أهل العلم منها وان اختلفت
أسباب معرفتها معرفة واضحة عندها وستنكرها عند غيرها من جهل هذا من
لسانها ولسانها نزل الكتاب وجاءت السنة فتكلف القول في علمها تكلف ما
يجهل بعضه ، ومن تكلف ما جهل وما لم تثبت معرفته كانت موافقه للصواب -
ان وافقه من حيث لا يعرفه - غير محمود والله أعلم . وكان بخطئه غير معذور اذا
ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه " (١)

وظاهر كلام الامام الشافعي أن الملكة شرط ، لأن الملكة تتحقق بكثرة
الممارسة والآ فكيف يعرف العام من الخاص ، والمطلق من المقيد والعام
الذي أريد به العموم .. من لا عنده الآ حفظ مفردات اللغة ، أو القدرة على
الحصول عليها من الكتب ، ولهذا فلا بد من الملكة القوية كما قال الشوكاني (٢) .

والملكة قوامها كثرة الممارسة وادراك المقاصد من الخطاب بعد ادراك
مواقعة والتمييز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه
ومحكمة ومتشابهه ومطلقه ومقيدته ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه " (١) .
وهذه تتحقق وان لم يتمكن من جمع جميع اللغة كما صرح الامام الشافعي
بأن لغة العرب لا يجمعها انسان غير نبي كما أن الأحاديث لا يجمعها أحد
من علماء الأمة ، وان كان لا يضيع منها شيء على مجموع الأمة . (٢) .
وقد نقل هذا المعنى الامام الشاطبي في كتابه الموافقات والاعتصام
ونبه الى أن مقصود الشافعي أن القرآن في معانيه وأساليبه على ذلك الترتيب
الذي جاء في لسان العرب .

قال " فكما ان لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب
كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم لاختلاف الأوضاع
والأساليب ، والذي نبه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي الامام نس
رسالته الموضوعية في أصول الفقه وكثير من أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ
فيجب التنبيه لذلك " (٣) .

ونبه في موضع آخر في المقدمة الرابعة على المعنى نفسه ، وزاد على أن
بعض الناظرين في القرآن يحملونه بحسب ما يعطى العقل من الفهم لا بحسب
الوضع ، وسبب ذلك أنهم لا يسلكون في الاستنباط منه سلك كلام العرب في تقرير
معانيها ومنزعتها في خطابها ولا يدركون انواعه وخصائصه .. فيقعون بذلك في
فساد كبير ويخرجون عن مقصد الشارع (٤) ، وذلك كله مؤد الى القول في الشريعة

(١) المستصفي مع فواتح الرحموت ٢/٣٥٢ .

(٢) انظر ما سبق ص ٩٤

(٣) الموافقات ٢/٤٥-٤٦ . وانظر الاعتصام ٢/٢٩٣-٢٩٤-٢٩٥-٢٩٦-٢٩٧ .

(٤) الموافقات ١/١٧-١٨ .

بغير علم ومن ثم مؤد الى تغييرها وتبديلها ، وأؤكد هنا ما قاله الامام الشافعي
ونبه عليه الشاطبي من أن ادراك سعة لسان العرب سبب في ادراك سعة
هذه الشريعة ولهذا كان اشتراط العلم بلغة العرب من أعظم شروط الاجتهاد.

يقول الشاطبي : عن اشتراط العلم بالعربية :- ان المجتهد لا بد أن
يقدر على فهم الخطاب ولا يتحقق ذلك الا أن يكون معه قدر يفهم به خطاب
العرب وعاداتهم في الاستعمال ، لأن الشريعة عربية " فلا يفهمها حق الفهم
الا من فهم اللغة العربية حق الفهم ، لأنها سيان في النطق" (١) والمجتهد
مضطر الى هذا العلم فيتوقف فرض الاجتهاد عليه (٢) .

والقدر الذي يحدده الشاطبي يدخل فيه العلم بالنحو والتصريف ، واللغة
وعلم المعاني .. ويستثنى علم الغريب والتصريف المسمى بالفعل وما يتعلق
بالشعر من حيث هو شعر كالعروض والقافية ، والمقصود بالقدر المحتاج اليه جملة
علوم اللسان غير ما استثنى (٣) ،

وقد أشار الدكتور الأفغاني الى اشتراط العلم بالشعر لأنه طريق الى معرفة
ألفاظ اللغة ودلالاتها (٤) ، وهو كذلك .

هذا ما يحسن الاشارة اليه بالنسبة لاشتراط العلم بالشعر دون العلم
بالعروض والقافية .

أما علم الغريب : فهو قسمان كما ذكر الأستاذ محمد عبدالله دراز - تعليقا
على الموافقات - القسم الأول :- ما يخل بالفصاحة ، فلا ضرورة للعلم به لأنه غير
موجود في الشريعة ، لأن نص الشرع معجز ، والفصاحة من الاعجاز ، وانما لم يكن

(١) الموافقات ٤ / ٧١ .

(٢) المصدر نفسه ٤ / ٧٠ .

(٣) " " ٤ / ٧١ .

(٤) الاجتهاد ومدى حاجتنا اليه في هذا العصر ١٦٨ .

موجودا في الشريعة فلا ضرورة للعلم به .

والقسم الثاني : وهو الغريب الذي لا يخل بالفصاحة وهو موجود في القرآن والسنة (١) فلا بد من العلم به . (٢) .

وهذا تعليق حسن منه رحمه الله - ان كيف لا يحتاج المجتهد لمعرفة الغريب وقد وجد منه - ما لا يخل بالفصاحة - في القرآن والسنة .

وبعد أن عرفنا القدر المطلوب ننتقل الى مسألة أخرى وهي : بيان المقصود بالعلم بهذا القدر ، هل هو جمعه والاحاطة به ، أم التمكن من معرفته والقدرة على العلم بمقاصده وهو ما يقصده الشاطبي بقوله " فالحاصل أنه لا غنى للمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب بحيث يصير فهم خطابها له وصفا غير متكلف ولا متوقف فيه في الغالب الا بمقدار توقف الفطن للكلام اللبيب^(٣) ومن هذا المعنى ما أشار اليه فضيلة الشيخ محمد الخضر حسين حيث قال في رسائل الاصلاح ويجب عليه أن يختار على علم عند اختلاف علماء اللغة في قاعدة لغوية أو خاصة أسلوب من أساليب الكلام مما يتغير فهم النص من النصوص الشرعية على كل مذهب (٤) .

وقد ناقش الدكتور الأفغاني هذا القول بأنه يقتضي تجزؤ الاجتهاد في اللغة ، فقد أضاف الى الشيخ محمد الخضر حسين أنه يقول بأن هذه الدرجة هي درجة الاجتهاد في اللغة ، وهو لا يرى أن الأمر كذلك ان كيف ينتج النظر في بعض قواعد العربية - والترجيح والاختيار لصاحبه درجة الاجتهاد - وهي معدودة معدودة (٥) .

-
- (١) وقد ألف العلماء فيه كتابا منها كتاب غريب القرآن لابن قتيبة وغريب الحديث لابراهيم الحري .
 - (٢) الموافقات هاشم / ١ / ١١٥ ، ارشاد الفحول ٢٥١ .
 - (٣) الموافقات ٧٣ / ٤ .
 - (٤) رسائل الاصلاح لمحمد الخضر حسين - الناشر دار الاعتصام - القاهرة ١١٤ / ٢ .
 - (٥) الاجتهاد ومدى حاجتنا اليه في هذا العصر ١٦٩ - ١٧٠ .

والجواب : أن مقصوده أن درجة الاجتهاد في اللغة لا تنال الا بالملكة والقدرة على الاستنباط والترجيح وفهم المقاصد ، وهو مقصود الشاطبي ، أما الجمع والاحاطة فليست شرطا ، وكون مسائل الاجتهاد في اللغة والترجيح محدودة - ان صح - لا يهون من شأنها .. فان من استطاع النظر والترجيح مجتهد ، ان لا يمكن ذلك الا بتحقيق الملكة والمقدرة على الاستنباط والترجيح وفهم المقاصد .. وهذا هو الاجتهاد .

والقدرة على الاجتهاد فيها لا يلزم منه الاحاطة باللغة والبصيرة في جميع مسائلها - فان ذلك لا يكون لغير نبي كما صرح الشافعي .

فقد يكون المجتهد ، عربى الفهم بحيث يصير له فهم خطاب العرب وصفا غير متكلف ولا متوقف فيه في الغالب كما كان شأن الصحابة كابن عباس وأبي بكر وعمر رضى الله عنهم ، ومع ذلك يجوز له التقليد في بعض المسائل ولا يوجب ذلك رفع وصف الاجتهاد عنه ولا يمنعه ذلك من أن يكون نظره معتبرا في الشريعة .

وقد فصل هذا المعنى الامام الشاطبي في الاعتصام :

ومنه قوله : " ان المجتهد " اذا أشكل عليه في الكتاب أو في السنة لفظ أو معنى فلا يقدم على القول فيه دون أن يستظهر بغيره من علم بالعربية ، فقد يكون اماما فيها ولكنه يخفى عليه الأمر في بعض الأوقات ، فالأولى في حقه الاحتياط ، ان قد يذهب على العربى المحض بعض المعانى الخاصة حتى يسأل عنها " (١)

ثم ضرب لذلك مثالين :

الأول : ما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : كنت لا أدرى ما " فاطر السموات والأرض " (٢) حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر ، فقال أحدهما :

(١) ٢٩٩ / ٢

(٢) فاطر : الآية من أول السورة " الحمد لله فاطر السموات والأرض " .

أنا فطرتهأ أي أنا ابتدأتها" (١) .

الثانى : ما روى عن عمررضى الله عنه أنه سأل وهو على المنبر عن معنى قوله تعالى " أو يأخذهم على تخوف " (٢) فأخبره رجل من هذيل أن التخوف التنقص وأنشد :

تخوف الرجل منها تامكا قردا كما تخوف عود النبعة السفن (٣)
فقال عمررضى الله عنه : أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم فى جاهليتكم فإن فيه تفسير كتابكم . (٤)

فاذا كان الأمر كذلك تبين مقصود الامام الشاطبى باشتراط الاجتهاد فى اللغة : وأنه ليس الاحاطة والجمع ، وليس الاستقلال بالنظر فيها مطلقا بحيث لا يحتاج الى غيره ، بل مقصوده : هو أن تكون له ملكة يدرك بها معنى خطاب الشرع وأن يكون فى ذلك كالعربى المحض .. وان احتاج فى بعض الأوقات الى الاستظهار بغيره ، كما كان العربى المحض يصنع ذلك ، وتخلص بعد ذلك الى أمور :-

الأول : أن تحقق هذه الدرجة مؤد الى تحقق شمول الشريعة من حيث الاستنباط والتطبيق ، لأن المجتهد سينظر فيها بلسان العرب ، واتساع لسان العرب فى تضمن المعانى والدلالة عليها كما قال الامام الشافعى لا يماثله فيه لسان .

(١) الجامع لأحكام القرآن ٣١٩/١٤ .

(٢) سورة النحل : آية ٤٧ .

(٣) البيت فى اللسان وبدل " الرجل " ، " السير " وهى بمعنى واحد ، وتمك السنام أى طال وارفع ، والقرد هو المتراكم بعضه فوق بعض من السمن والنبعة نوع من الشجر يسمى (القسى) والسفن ما ينجر به الخشب ، والمعنى أن السير نقص من سنام الناقة الطويل المتراكم .. كما ينقص عود القسى اذا برد بالحديد ، أنظر اللسان مادة " خوف " ١٠١/٩ .

(٤) القصة المذكورة فى الجامع لأحكام القرآن ١١٠-١١١ ، والموافقات ٦١/٢ .

فيعرف المجتهد حينئذاك العام الذي يراد به ظاهره ، والعام الذي يراد به العام ، والعام الذي يراد به الخاص ، ويستدل على ذلك بالسياق ، وبالكلام ينبيء أوله عن آخره وآخره عن أوله . وأن العرب تعرف مراد المتكلم تارة بالمعنى وتارة بالإشارة وتعرف المعاني الكثيرة من الاسم الواحد ، وتطلق الأسماء الكثيرة على الشيء الواحد ..

ويدرك دلالات الألفاظ فيعرف المجمل من المطلق من المقيد ، واستنباط المعاني من الألفاظ للقياس عليها (١) .

وهذا هو العلم الضروري لتحقيق شمول الشريعة ان هو قاعدة الاستنباط منها ، والتمكن من هذه القاعدة تمكن من آلة الاجتهاد ، مستحوز على الملكة. والتهوين من هذا الشرط سبب في تضيق دائرة الشمول .. ذلك أن من لم يتحقق من هذا الشرط على ما ذكر آنفاً فإنه ينظر في الشريعة نظراً ضيقاً يكون سبباً في عدم ادراك معانيها ، فمثله لا يدرك من ذلك الا بقدر علمه ، فان المبتدئ في فهم العربية مبتدئ في فهم الشريعة .. والمتوسط متوسط ، فاذا بلغ الغاية في فهم العربية - مع حصوله على الشروط الأخرى - كان بالغ النهاية في فهم الشريعة (٢) . فلا بد اذا من بلوغ درجة الاجتهاد في اللغة على التفسير السابق ، بحيث تكون للناظر ملكة وان استظهر بغيره .

(١) هنا تدخل الشروط الأخرى مثل معرفة طريقة الاستدلال والعمل بالعموم ، واعمال المخصص ، وملاحظة السياق ، ومعرفة مراد المتكلم ودلالات الألفاظ ونحو ذلك ، ولذلك اكتفيت بدراسة هذين الشرطين ، معرفة مقاصد العربية ومقاصد لتضمنها لبقية الشروط ، أما مقاصد الشريعة فسيأتي بيان تضمنها لبعض الشروط في موضعه ان شاء الله .

الثاني : أن هناك من ظن أن في كلام الامام الشاطبي حدة في التركيز على شرط العربية ، وأنه تارة " صرح باشتراط معرفة اللغة معرفة اجتهادية عند ما اشترط كون المجتهد في صف الخليل وسيبويه لكنه خفف من حدته بعد ذلك وصرح بأن مراده هو أن يضاهاى المجتهد في الفقه العربى في فهم المقدار الذى يحتاج اليه لفهم الكتاب والسنة .. " (١) . وأنه رجع الى ما قاله الأصوليون (٢) .

ولست أرى في كلام الشاطبي ما يحتاج الى مثل هذا الظن ، ذلك أن كلامه متسق مع ما يقصده .. ومع ما قرره الأصوليون أيضا .

وما تصوره البعض قد أشار اليه الشاطبي حيث قال : " ولا يقال أن الأصوليين قد نفوا هذه المبالغة في فهم العربية ، فقالوا : ليس على الأصولي أن يبلغ في العربية مبلغ الخليل وسيبويه وأبي عبيدة والأصمعي والباحثين عن دقائق الاعراب ومشكلات اللغة ، وإنما يكفيهم أن يحصل منها على ما تيسر به معرفة ما يتعلق بالأحكام من الكتاب والسنة " (٣) .

ثم أجاب عن هذا الاعتراض الذى قد يتصوره البعض .

والجواب يتضمن أمورا :-

- ١ - أن الامام الشاطبي يريد أن يقول ان الملكة - في فهم خطاب العرب حتى يصبح الناظر في الشريعة كالعربى المحض - شرط في الاجتهاد .
- ٢ - وأن الملكة في فهم مقاصد العربية غير الاحاطة بالعربية وجمعها وادراك دقائق الاعراب ومشكلات اللغة ، وليس شرطا في المجتهد أن يكون كالخليل وسيبويه والأصمعي .. وذلك أنه لا يشترط في العربى أن يعرف جميع اللفظة ولا دقائقها ومشكلاتها ، ومع ذلك ففهمه للشريعة معتبر . (٤)

(١) الاجتهاد ومدى حاجتنا اليه في هذا العصر ١٧٠-١٧١ .

(٢) المصدر نفسه ١٧١ .

(٣) الموافقات ٧٢/٤ .

(٤) مع الشروط الاخرى كما سيأتى وأهمها ادراك مقاصد الشريعة .

٣ - أن القول بعدم اشتراط الاحاطة والجمع وأن لا يكون الناظر كالخلييل وسيبويه لا يعنى أنه يبنى على التقليد المحصن أو الاكتفاء ببعض الكتب ونحو ذلك. (١)

هذا جواب الشاطبي عما قد يتصوره البعض .. ومع أنه ذكر جوابه هذا في الموافقات إلا أن البعض رأى اعادة الاعتراض مرة أخرى .

ولننظر الآن فيما قاله الأصوليون :

قال الغزالي في المستصفى : في اشتراط العلم بالعربية " أعنى القدر الذى يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستكمال الى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصة ... والتحقيق فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو. بل القدر الذى يتعلق بالكتاب والسنة ويستولى به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه " (٢) .

وهذا ما يقوله الشاطبي ، فكيف يقال أنه رجع الى ما قاله الأصوليون ! ويقوى ذلك ما ذهب اليه الشوكاني حيث قال : " الشرط الثانى : أن يكون عالما بلسان العرب بحيث يمكنه تفسير ما ورد في الكتاب والسنة من الغريب ونحوه ولا يشترط أن يكون حافظا لها عن ظهر قلب .. وانما يتمكن من معرفة معانيها وخواص تراكيبها وما اشتملت عليه من لطائف المزاي من كان عالما بعلم النحو والصرف والمعانى والبيان حتى يثبت له في كل فن من هذه ملكة يستحضر بها كل ما يحتاج اليه عند وروده عليه ، فانه عند ذلك ينظر في الدليل نظرا صحيحا ويستخرج منه الأحكام استخراجا قويا " (٣) .

(١) الموافقات ٧٢/٤ - ٧٣ .

(٢) المستصفى مع فواتح الرحموت ٣٥٢/٢ .

(٣) ارشاد الفحول ٢٥١ - ٢٥٢ .

ثم حذر كما حذر الشاطبي : فقال مؤكداً على اشتراط الملكة :
" ومن جعل المقدار المحتاج اليه من هذه الفنون هو معرفة مختصراتها أو كتاب
متوسط من المؤلفات الموضوعه فيها فقد أبعد ، بل الاستكثار من الممارسة لها
والتوسع في الاطلاع على مطولتها مما يزيد المجتهد قوة في البحث وبعدا في
الاستخراج وبصيرة في حصول مطلوبه ، والحاصل أنه لا بد له من الملكة القوية
في هذه العلوم ، وانما تثبت هذه الملكة بطول الممارسة وكثرة الملازمة لشيخ هذا
الفن " (١) .

وهذا الذي قاله الشوكاني يخرج الناظر في الشريعة من رتبة المقلدين
وان لم يرتفع الى رتبة سيبويه والأصمعي .
يؤكد ذلك ما قاله الجويني وهو يتحدث عن احدى صفات المجتهد وهي العلم
بالعربية ، يقول " ولا يشترط التعمق والتبحر فيها حتى يصير الرجل علامة
العرب ولا يقع الاكتفاء بالاستطراف وتحصيل المبادئ والأطراف ، بل القبول
الضابط في ذلك أن يحصل من اللغة العربية ما يترقى به عن رتبة المقلدين في
معرفة الكتاب والسنة وهذا يستدعي منصبا وسطا في علم اللغة العربية " (٢) .
وهذه النصوص تجتمع على افادة معنى واحد وهو أن يكون الناظر في الشريعة
وسطا في العربية بين المقلدين وبين أمثال سيبويه والأصمعي ، وذلك بأن يكون
له من الملكة ما يرتفع به عن رتبة المقلدين وان لم يرتفع الى رتبة أئمة العربية ، ويقول في
موضع آخر وهو يتكلم عن شروط الاجتهاد " الاستقلال باللغة العربية فان
شريعة المصطفى تلقاها واستقاها الكتاب والسنن ، وآثار الصحابة ووقائعهم
وأقضيتهم في الأحكام وكلها بأفصح اللغات وأشرف العبارات فلا بد من الارتواء
من العربية فهي الذريعة الى مدارك الشريعة " (٣) .

(١) ارشاد الفحول ٢٥١ - ٢٥٢ .

(٢) غياث الأمم للإمام الجويني ٢٩٠ - تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم ومصطفى
حلي - الطبعة الأولى - دار الدعوة .

(٣) المصدر نفسه ٢٨٦ .

ومقصد الشاطبي هو مقصد الجويني وغيره من الأصوليين ممن نقلت نصوصهم
آثقا وهو أن يكون الناظر في الشريعة مقتدرا على معرفة مدارك الأحكام ومسالك
الحلال والحرام ولا يتمكن من ذلك إلا من فهم خطاب العرب الذي نزل القرآن
بلغتهم ، وهذا هو منهج الصحابة كما قال الجويني : " انا سبرنا أحوال المفتين
من صحب رسول الله الأكرمين فالفيئناهم مقتدرين الى مدارك الأحكام ومسالك
الحلال والحرام ولكنهم كانوا مستقلين بالعربية ، فان الكتاب نزل بلسانهم ، وما
كان يخفى عليهم من فحوى خطاب الكتاب والسنة خافية " (١) . والحديث هنا عن
جماعة الصحابة رضی الله عنهم ، فان اللغة لا تضيق من مجموع الأمة في عصر من
العصور كما قال الامام الشافعي .. وأما عن أحدهم فلا يتمكن منها غير نبي ، وقد
مر ما نقلته عن الشاطبي من أن المجتهد في اللغة قد يرجع الى غيره ان أشكل
عليه وذكر من فعل الصحابة ما يدل على ذلك ، ويفسر كلام الجويني بالاستقلال
هنا وأنه في معنى كلام الشافعي والشاطبي قوله " ان اشتراط المصير الى مبلغ
لا يحتاج معه - أي المجتهد - الى طلب وتفكر في الوقائع محال .. " (٢) . وفي معنى
الطلب المشاورة التي أشار اليها الشاطبي ، حيث بين أن المجتهد يحتاج الى
المشاورة لغيره والاستظهار بما عنده ، وظاهر من مجموع كلام الجويني اشتراط الملكة
التي تعين على فهم الخطاب ، ومن هنا نجد الفارق بين قوله " وهذا يستدعي
وسطا في علم اللغة والعربية " وبين قول ابن السبكي في وصف المجتهد بأنه
" ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية " (٣) ان أنه لا يشترط الملكة خلافا لأبيه فقد صرح
باشتراطها ، فقال " المجتهد هو من هذه العلوم - ومنها العربية ملكة له
وأحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع " (٤) .

(١) غياث الأمم للامام الجويني ٢٩٢ .

(٢) المصدر نفسه ٢٩١

(٣) حاشية البناني مع جمع الجوامع ٣٨٣/٢ - شرح الجلال المحلي - الطبعة
الثانية - مطبعة مصطفى البابي الحلبي .

(٤) المصدر نفسه ٣٨٣/٢ .

وأجيب عن شبهة أخرى عرضت للمعتز على ترتيب الشاطبي في الموافقات وهي أن الشاطبي سوى بين العربي وبين المجتهد في اللغة العربية وبين المجتهد في الفقه بالنسبة لفهم اللغة واستعمالها ، ويعتبر هذا تنقيصا لمرتبة المجتهد في اللغة (١) .

والجواب : أن التسوية التي يريد الشاطبي هنا هي التسوية في ادراك مواقع الخطاب وفهم مقاصده ، وهم لا شك يستوون في الحصول على الآلة التي تمكنهم من ذلك ، فالعربي المحض بسليقته والمجتهد باجتهاده .. وهذا الاجتهاد الذي يطلبه الشاطبي .. اما أن لكل منهم مزايا خاصة ودرجات فهذا لم ينكره الشاطبي ، ألم تر الى قوله فيما سبق أن المجتهد يلزمه الاستظهار بغيره اذا أشكل عليه كما صنع عمر وابن عباس رضي الله عنهما ، فالمجتهدون في اللغة عنده درجات كما أن فهم العرب الخلد درجات ، فالتسوية التي أرادها الشاطبي محددة المعنى وهي التسوية في التمكن من فهم مواقع خطاب الشرع .. وهو معنى ما ذكره الشوكاني وغيره من التمكن من الملكة .. أما في غير ذلك فلم يقل الشاطبي شيئا بل ميز بين مراتبهم ، وليس في هذا تنقيصا بهذا الاعتباره

والحاصل أن شمول الشريعة وادراك أحكامها لا يمكن أن يتحقق الا من مجتهد من أبرز شروطه أن تكون العربية ملكة له بحيث يدرك سعة لسان العرب ويفهم خطابها ولا يجهله ، وأن ما أكد عليه الشاطبي وأبرزه واهتم به هو مذهب الأصوليين أمثال الشافعي والجبيني والسبكي والغزالي والشوكاني ، وهذا يتحقق الناظر في الشريعة من معانيها ويدرك شمولها ويحققه في واقع الناس .. ويدرك في المقابل ثباتها ولا يضرب بعضها ببعض ويسعى في تغييرها وتتناقض معانيها بين يديه لتفريطه في فهم مواقع خطابها ويرجع سبب ذلك في بعض الأحيان الى تفريطه في حيازة الملكة في فهم العربية ، وعدم الاستظهار بغيره عند الحاجة .

(١) الاجتهاد ومدى حاجتنا اليه في هذا العصر (١٧١-١٧٢) .

أما ان قدر على الملكة - وان لم يجمع مفردات اللغة - فانه قادر بمشيئة الله على فهم شمول الشريعة حين الاستنباط منها محافظا على ثباتها .. ولا ينقص من قدره أن يستظهر بغيره من علماء العربية اذا جهل منها شيء ، وسيكون ذلك هو طريقه الى تحقيق مهمة الاستنباط في سلامة من القصور في فهم الشريعة بحيث لا يعجز عن ادراك سعة معانيها ، وفي سلامة من الزيادة عليها بما ليس منها بحيث لا يناقضها ولا يضاهاها .

واشترط الملكة دون الاحاطة والجمع والاشتغال بالكقائيق مع جواز الاستظهار بالغير عند العجز .. هو السبيل الذي يحقق السلامة من القصور والزيادة .. فلا الناظر يفقد الملكة بحيث لا يفهم معاني الخطاب ويختلط عليه العام والخاص والمطلق والمقيد .. ويفقد مع ذلك الضوابط التي يتحصن بها فسي الاستدلال فيحل الحرام ويحرم الحلال ويضيّق الواسع ويقول على الله بغير علم ويضطرب في فهم الشريعة ويقع في سوء جهله ويوقع من تابعه على ذلك .. كما سيأتى الاشارة اليه من أمثال الذين وقعوا في مخالفة الاجماع وغرائب الآراء يزعمون أنهم يجتهدون في فهم الشريعة ، وهؤلاء تنقصهم الآلة ، فلا هم حازوا الملكة في فهم الخطاب ولا هم التزموا بالضوابط التي تبني على علم العربية كما أشار الى ذلك الامام الشافعي في رسالته في أصول الفقه ، ومن ثم خلطوا الشريعة الربانية بأهواء البشر بسوء صنيعهم هذا .

فلا بد اذا من الملكة .. ولكي تكون في الامكان لا نشترط الاحاطة .. بل للناظر أن يستظهر بغيره فيما أشكل عليه وأعوزه ، وهنا يستطيع أن يدرك مقاصد العربية ومن ثم يدرك مقاصد الشريعة ، فيؤتي الاستنباط ثماره محققا شمول الشريعة وثباتها ، فلا نحن أقفلنا باب الاجتهاد وجعلناه من المستحيلات بحيث نوجب الاحاطة بعلم العربية ولا نحن تركنا الحبل على الغارب بحيث يدخل فيه كل دعي وان جهل ، والى الحديث عن الشرط الثاني وهو العلم بمقاصد الشريعة ...

المطلب الثاني : " معرفة مقاصد (١) الشارع :

وهذه المعرفة هي التي تؤهل الناظر لدرجة الاجتهاد ، يقول الامام السبكي : " المجتهد هو " من هذه العلوم ملكة له وأحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع " (٢) والوسيلة التي يكتسب بها قوة يفهم بها مقصود الشارع هي جملة معارف أشار اليها الأصوليون (٣) .

فإذا اكتسب هذه المعارف كمعرفة الكتاب والسنة وقواعد الشريعة وأصول الفقه والعربية .. لكن لم يتمكن بعد اكتساب هذه المعارف من فهم مقاصد الشريعة لأن تلك المعارف لم تصبح له ملكة فانه والحال كذلك لم يبلغ درجة الاجتهاد .

وقد تبين عند دراسة أثر العلم بالعربية على ادراك شمول وثبات

(١) المقاصد جمع مقصد ، وتقول قصدت الى الشيء اذا طلبته ، وقصد في الأمر قصداً توسط وطلب الأسد ولم يجاوز الحد ، الصباح المنير ٦٠٨ ، فمقاصد الشارع مطالبه ، وعلى المجتهد أن يتعرف عليها ليعمل بها ويقف عندها حدودها وقد صنف في الباب الجويني والغزالي والعزبن عبد السلام والقرافي وابن تيمية وتلميذه ابن القيم ، ولم يبلغ أحد منهم مبلغ الشاطبي في الموافقات فهو بحق فارس هذا الميدان لم يسبقه أحد في تقريرها كما قررها هو ولم يلحق به أحد بعده الى الآن ، أنظر في هذا رسالة الدكتوراه : المقاصد في العقود ٧٣ وما بعدها للدكتور عثمان المرشد - قسم المخطوطات - جامعة أم القرى - المكتبة المركزية . وليس المقصود هنا تفصيل ما ذكره العلماء في باب المقاصد وانما نريد بيان أهميتها في صحة الاجتهاد ووجه ارتباطها باشتراط العربية ، وفيما سيأتي من الموضوعات أمثلة توضح ذلك في كل موضع بما يناسبه ان شاء الله .

(٢) حاشية البناني على جمع الجوامع ٢/٣٨٣ .

(٣) أشرت من قبل ص ٢١٢-٢٢١ الى وجه الربط بين علم العربية وقواعد أصول الفقه .

الشريعة أن المقصود هنا هو تحقق الملكة لا مجرد الحفظ والنقل وكذلك القول عند ذكر الشرط الثاني وهو معرفة مقاصد الشريعة وقبل النظر في أثر علم المقاصد على ادراك ثبات وشمول الشريعة ، نشير الى وجه الربط بين اشتراط علم العربية وعلم المقاصد ، ووجه الربط بينهما : أن من اتبع معهود الأئمة وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم علم أن العرب تجمع بين اعتبار المعاني واعتبار الألفاظ ، ولا ترى للألفاظ تعبدا بحيث تهدر معها المعاني ، كما أنها لا تعتبر المعاني فقط وتهدر الألفاظ ، بل تبني على أحدهما مرة وعلى الآخر مرة .

وقد استدل الامام الشاطبي على ذلك في كتابه الموافقات (١) بأن العرب جرت في كلامها على الاستغناء ببعض الألفاظ عما يراد منها أو يقاربها في المعنى بشرط أن يستقيم المعنى وذلك يدل على أنها لا تعتبر الألفاظ وحدها وإنما تعتبر المعاني مع مراعاتها للألفاظ بحيث اذا لم يجر المعنى على استقامة لم تستبدل لفظا بلفظ آخر ، فالعبرة عندها بمجموع الأئمة معاً ولا تلتزم أحدهما وتهمل الآخر والعبرة بمراعاتها هذا أو ذاك أو مجموعهما هو جريان المعنى على استقامته .

= وذكرت من كلام الامام الشافعي في الرسالة ما يدل على ذلك ، وهنا أشير الى أن ادراك المقاصد فرع عن النظر في مجموع أدلة الكتاب والسنة والتمييز بين ما تصح نسبته الى الشرع وبين ما لا تصح نسبته اليه ، والنظر في مواضع الاجماع واستعمال القياس ، وهذا يؤكد ما قلته سابقا من أن هذين الشرطين لهما من الأهمية المكان الأسمى ، وذلك لتضمنيهما لبقية الشروط ولأن تحققهما دال على وجود الملكة عند الناظر في الشريعة ، فاذا علم مقاصد العربية ومقاصد الشريعة فقد حاز الملكة أحاط بالمفردات أم لا ، واذا لم يعلمهما لم يظفر بالملكة وان حفظ من المفردات ما حفظ .

ولذلك أمثلة كثيرة في كلامها منها :-

١ - ما حكاه ابن جنى عن عيسى بن عمر وحكاه غيره أيضا قال : سمعت
ذا الرمة ينشد :

وظاهر لها من يابس الشخت واستعن

عليها الصبسا وأجعل يدك لها سترا (١)

فقلت : أنشدتني من يابس ، فقال : يابس وبابس واحد (٢) ، فلم يعبا بما بينهما من
الاختلاف لما جرى معنى البيت على استقامة وكان صوابا على كلا الوجهين .

٢ - وعن أحمد بن يحيى قال أنشدني ابن الاعرابي :

وموضع زير لا أريد مبيته كأنى به من شدة الرّوع آنس (٣)

فقال له شيخ من أصحابه : ليس هكذا أنشدتنا " وموضع ضيق " فقال سيحان الله
تصبحنا منذ كذا وكذا ولا تعلم أن الزير والضيق بمعنى واحد ؟

٣ - ومن ذلك نزول القرآن على سبعة أحرف ، وقد تفاوتت بعض القراءات وقرأ

بها القراء - وهم يعتقدون أنهم قارئون للقرآن - وان بدى بينها أول النظر اختلاف
في المعنى - وسبب ذلك أنهم علموا أن الكلام جار على استقامه بحسب المقصود منه
ومن أمثلة ذلك :

أ - " وما يخذعون الا أنفسهم " " وما يخادعون الا أنفسهم " (٤)

(١) البيت في ديوان ذو الرمة غيلان بن عقبة العدوي رقم ١٤٣٠ - شرح ابن نصر
الباهلاني تحقيق الدكتور عبد القدوس ابو صالح ١٣٩٣ هـ من مطبوعات مجموعات
اللغة العربية بدمشق ، والشخت هو ما دق من الحطب ، وظاهر لها أى
اعتها باليابس منه ، ويقصد " النار " .

(٢) بابس بمعنى يابس ، واليبس والبؤس واحد وأنظر القصة في المصدر السابق رقم ١٤٣٠

(٣) البيت في

(٤) سورة البقرة : آية ٩ - النشر في القراءات العشر ٢ / ٢٠٧ - للحافظ بن الجزري
المنوفى ٨٣٣ طبعة دار الفكر اشرف على تصحيحه الاستاذ على محمد الضباع .

ب - " لنبوئنهم من الجنة عرفا " " لنثوبنهم من الجنة عرفا " (١)

وجميع ذلك لا تفاوت فيه من جهة المعنى بل هو جار على استقامه بحسب القصد الشرعي كما هو ظاهر من معنى الآيات ، والقرآن في ذلك جار على معهود الأئمة العرب في اعتبار المعاني والمقاصد - دون أن ترى للألفاظ تعبدا وان كانت تراعيها والعبارة بجريان المعنى على استقامه (٢) .

ولا يستقيم للمجتهد أن يدرك المعنى الشرعي للنص حتى يلاحظ مجموع الأمرين معا فلا هو يوقف عند مجرد التعبد بالألفاظ فيفوته مقصد الشارع - الذي يعرف من مجموع نصوصه - ولا هو يتبع المقاصد في ظنه وان خالفت النصوص فيهدر الألفاظ ولا يهتم بجريان المعنى على الاستقامة بل ينبغي عليه ملاحظة الأمرين معا ولا يعكر على هذا المعنى ما قرره الامام الشاطبي في موضع آخر تسهيلا منه لتحقيق مهمة الاجتهاد - اذا تعلق بالمعاني والمقاصد مجردة عن النظر في النصوص أو سلمة من المجتهد - كأن أدركها مترجمة له ففهم مقاصد الشريعة من وضع الأحكام وبلغ فيها رتبة العلم بها صح منه الاجتهاد وكذلك اذا أخذ الناظر المقيس عليه (٣) مسلما فانه لا يحتاج الى النظر في مقتضيات الألفاظ .

وقد ضرب الامام الشاطبي لهذا النوع من الاجتهاد أمثلة : منها اجتهادات ابن القاسم وأشهب في مذهب مالك ، وأبي يوسف ومحمد بن الحسن في مذهب أبي حنيفة ، والمزني والبيوطي في مذهب الشافعي ، فانهم فرعوا المسائل على أصول المذهب على ما فهمه أئمتهم من ألفاظ الشريعة ، وعملوا بمقتضى ذلك سواء خالفوا المذهب أم وافقوه ، ويعمل الشاطبي صحة هذا النوع من الاجتهاد ، بمجموع أمرين :

(١) سورة العنكبوت : آية ٥٨ . المصدر السابق ٢ / ٣٤٣ - ٣٤٤ .

(٢) الموافقات ٢ / ٥٦ - ٥٧ - ٥٨ .

(٣) المقيس عليه هو الركن الأول في القياس ويسمى الأصل مثاله كون الخمر وهى

المقيس عليه حرمت لأجل الاسكار فهذا يعرف بالنظر في الألفاظ الشرعية التي

حرمت الخمر ، فاذا أخذ الناظر حكم المقيس عليه مسلما ثم قاس غيره عليه فانه

لا يحتاج الى النظر في تلك الألفاظ الشرعية .

الأول : أنهم اعتمدوا على معرفتهم لمقصد الشارع من وضع الأحكام ولذلك حل لهم الاجتهاد .

الثاني : أنه لم ينكر عليهم أحد من أهل العلم .. وذلك دليل على صحة الاجتهاد منهم .

والنتيجة التي يصل إليها الشاطبي أن من بلغ في فهم مقاصد الشريعة مبلغهم صح الاجتهاد منه في هذا النوع المشار إليه ، وإن لم يبلغ في كلام العرب مبلغ المجتهدين ، وأما من بلغ في هذه مبلغهم فله الاجتهاد على الإطلاق . (١)

وانما قلت أنه لا يعكّر على ذلك ، لأن الجهة منفتحة ، ففي الموضع الأول : لم يكن أحد يستطيع أن يدرك لزوم اتباع المعاني والعلل والمقاصد وهو واقف عند حدود الألفاظ لا يتعداها ، إلا إذا سلم أن العرب الأولين - الذي نزل القرآن بلغتهم ومعهودهم - كانوا لا يقفون عند حدود الألفاظ بل يعتبرون المعاني ويقدمونها مع مراعاة المحافظة على اللفظ .

ومن هنا كان وجه الربط بين ادراك وجوب اتباع المعاني وبين معرفة لفظة العرب ومعهودهم وقد نزل القرآن بلسانهم . أما الموضع الثاني : فإن من أدرك معهود العرب من لغتهم وسلم به فانه قد لا يحتاج الى لغة العرب في موضع من مواضع الاجتهاد فإذا أراد أن يعمل المقاصد - وقد علمها مجردة عن الألفاظ - كأن ترجمت له أو أراد أن يعمل القياس - وقد أخذ المقيس عليه مسلماً ، فانه يستطيع أن يجتهد في مثل هذه المواضع دون الرجوع الى مقتضيات الألفاظ كما قرر ذلك الامام الشاطبي .

وأنقل بعد ذلك الى أمر آخر يبيد ولنا فيه بوضوح أثر اعتبار المقاصد والعلل على ادراك الشمول والثبات .

فقد احتد الخلاف بين أتباع الظواهر وأتباع المقاصد والعلل - وهم أصحاب الرأي - وقد عرض الامام ابن القيم ما يقارب مائة صفحة أو تزيد لمقابلة أدلة الفريقين

بعضها ببعض - ونقتصر هنا على مختصر لتلك المناظرة الطويلة نعرضها هنا لا من كلام ابن القيم بل من كلام الشاطبي فان كلامهما في هذا الباب بعضه من بعض (١) واليك هذه المناظرة كما يعرضها الشاطبي والتي تظهر منها حاجة المجتهد لفهم المقاصد واتباع المصالح لكي يدرك شمول الشريعة في غير ما افراط ولا تفريط.

يتحدث رحمه الله عن من اتبع المصالح وأعمل القياس على الاطلاق ومن خالف في ذلك بحيث أن كل واحد من الفريقين غاص به الفكر في منحنى شرعي مطلق عام اطرد له في جملة الشريعة اطرادا لا يتوهم معه في الشريعة نقص ولا تقصير بل على مقتضى قوله تعالى " اليوم أكملت لكم دينكم " (٢)

فصاحب الرأي يقول : الشريعة جاءت بمصالح العباد في العاجل والآجل ودرت عنهم المفسد ، دل على ذلك الاستقراء (٣) فكل نص جاء مخالفا فليس يعتبر وقد شهدت الشريعة بما يعتبر وما لا يعتبر على وجه كلي عام ، فيعمل بهذا الكلي في مقابل ذلك النص الجزئي .

والظاهري يقول : ان مصالح الملكين تجرى حسب ما أجراه الشارع لأن الشريعة جاءت للابتلاء ، فاذا اتبعنا مقتضى النصوص تيقنا من الاصابة وقد تعبدنا الشارع بذلك ، وأما اتباع المعاني فرأى، ما خالف النص منه غير معتبر لأنه خاص مخالف لعام الشريعة (٤).

وبعد أن عرض منهج الفريقين علق عليه بقوله : " فأصحاب الرأي جسدوا المعاني فنظروا في الشريعة بها وأطرحوا خصوصيات الألفاظ ، والظاهرية جسدوا مقتضيات الألفاظ فنظروا في الشريعة بها وأطرحوا خصوصيات المعاني القياسية ، ولم تنتزل واحدة من الفرقتين الى النظر فيما نظرت فيه الأخرى بناء على كلي ما اعتمدته في فهم الشريعة " (٤) .

(١) محل المقارنة بين ما كتباه سيكون في فصل القياس وأثره على الثبات والشمول ان شاء الله .

(٢) سورة المائدة : آية ٣ .

(٣) سيأتي اجراء الاستقراء عند دراسة موضوع القياس .

(٤) الموافقات ٤ / ١٥١ بتصريف بسيط في اللفظ (٥) الموافقات ٤ / ١٥١ .

والمنهج الوسط كقيل بمشيئة الله أن يؤدي الى ادراك متوازن لمفهوم الثبات والشمول .. فلا يهدر المجتهد الألفاظ على حساب القياس واتباع المصالح .. ولا يهمل المقاصد ويحيد على الألفاظ ، ولهذا يرى الامام الشاطبي أن الوقوف عند ما يريد به كل فريق مؤد الى اشكال في المسألة ويقرر وجوب الجمع بين مرادهما ليتحقق الاجتهاد بلا اشكال ولا احتمال ، وذلك بأن " يخوض - الناظر - فيما خاض فيه الطرفان ، ويتحقق بالمعاني الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية ، بحيث لا يصدده التبحر في الاستبصار بطرف عن التبحر في الاستبصار بالطرف الآخر ، فلا هو يجرى على عموم واحد منهما دون أن يعرضه على الآخر ثم يلتفت مع ذلك الى تنزل ما تلخص له على ما يليق فسي أفعال المكلفين " (١) .

ثم قال عن هذه المنزلة - وهي الجمع بين المعاني وخصوصيات الألفاظ بمسيزا لها عن الرتبة التي فيها الظاهري وصاحب الرأي - قال " وهذه الرتبة لا خلاف فسي صحة الاجتهاد من صاحبها ، وحاصله أنه متمكن فيها حاكم لها غير مقهور فيها ويسمى صاحب هذه الرتبة الرباني ، والحكيم ، والراسخ في العلم ، والفقهاء .. " (٢) .

وظاهر بعد هذا البيان أن من هو في هذه المرتبة من الاجتهاد محتاج الى العلم بالعربية حتى يعرف مقتضيات الألفاظ فلا يهدرها ، والى معرفة مقاصد الشريعة حتى يعرف مراد الشارع فلا يضيق سعة الشريعة ، بل يدرك شمولها ويحققه فسي

(١) الموافقات ٤/٥٢ - وهذا يشمل أنواع الاجتهاد التي سبق الحديث عنها ،

ومن خاصية هذا المجتهد أمران :-

الأول : انه يحقق المناط الخاص ، بحيث يجيب كل مكلف على حالته على الخصوص .
الثاني : أن يجيب ويعلم ويربى وهو ملاحظ للمآلات ، وهي ما يترتب على الجواب والفتوى من مصالح أو مفاسد .

ومقصد الامام الشاطبي أن الناظر بعد أن يبدأ في تنقيح المناط أو تخريجها ملاحظا الجمع بين المعاني وخصوصيات الألفاظ - أو يأخذ ذلك مسلما ثم يبنى عليه ، بعد ذلك ينتقل الى مرحلة تحقيق المناط الخاص ومراعاة مآلات الأفعال .

(٢) المصدر نفسه ٤/٥٢ ، ٥٣ .

خصوصيات الوقائع ويحافظ على ثباتها فلا يهدر خصوصيات الألفاظ ولا يضييع مقاصدها ولا يضرب بعضها ببعض فيقع في التغيير والتبديل ، ولما تحقق لفقهاء الصحابة رضوان الله عليهم هذان الشرطان تحقق لهم بالتالي ادراك شمول الشريعة وتحقيقه في واقع الناس ، وسيأتي معنا عند الحديث عن طرق الاجتهاد ومنها الحديث عن المصالح ، وذلك في المسائل التي لم ينزل بخصوصها حكم معين مثل تضمين الصناعات وقتل الجماعة بالواحد وجمع القرآن .. وكثير من أمثال هذه المسائل التي لم يقفوا أمامها دون نظر واجتهاد ، بل نظروا في الشريعة معتبرين لمقاصدها غير مهملين لألفاظها فوجدوا ضالتهم وحققوا شمول الشريعة وحافظوا على ثباتها .

وهذا العمل استمر قائما في الأمة في جل أزمانها .. وما تزال في حاجة إليه لمعرفة مراد الله سبحانه ، وعلى من تأهل للنظر أن يكون شديد الحرص على اتقان العلم بهذين الشرطين فان ادراكهما هو السبيل الوحيد لادراك شمول الشريعة في خصوصيات المسائل وثباتها في توازن واتساق .

وأضيف هنا ما أشار إليه الدكتور المرشد من أن العلم بالمقاصد معين للمكلف على ترتيب المناط الخاص ومعين للمجتهد لدفع التعارض الذي قد يتوهمه في بعض الأحيان ، كما أن معرفتها طريق الى معرفة حكم الشرع في آحاد أفعال الملكتين لا في باب واحد من أبواب الفقه بل في جميع الأبواب ، فان الشارع أراد من المكلف أن يجعل قصده موافقا لقصده الشارع في جميع تصرفاته (١) .

وأختم هذا الحديث عن المقاصد بأن العلم بها كما أنه هو الطريق الى تحقق ملكة الاجتهاد كذلك هو الطريق لادراك الاعجاز التشريعي وسبب من أسباب زيادة

(١) المقاصد في العقود ٥٦ - ٥٧ - ٥٨ .

الايمان (١) ، وبعد معرفة أهمية العلم بالمقاصد الشرعية واللغوية وأثر ذلك على تحقق الشمول والثبات .. ننتقل الى الحديث عن ضوابط الاجتهاد لتتعرف على

(١) وأؤكد هنا أهمية العلم بالمقاصد في زيادة الايمان وهي من معنى قوله تعالى "فاذا تليت عليهم آياته زادتهم ايضا وعلى ربهم يتوكلون" الانفال - ٢ ، فالفقه بمقاصدها من أسباب زيادة الايمان ، وأما القول بأن الاعجاز التشريعي - الذى تعتبر المقاصد مادته هو أصل لدعوة الكفار الى الاسلام بل هو أنفع من الاعجاز اللفظي والاستناد الى أن القرآن يصل الى أسمع أقوام كثيرين لا يقدرون على التعرف على الاعجاز اللفظي ، قول تحمل عليه حسن النية ولا تسعفه الحجة ، والذى أريد مناقشته هنا هو كون الاعجاز التشريعي أصل الدعوة الى الاسلام - وأسلم ابتداءً بكونه طريقاً معيناً ومقياً ومفيداً .. أما كونه أصلاً لذلك أن الاعجاز اللفظي له دلالة ، والاعجاز التشريعي له دلالة ، ودلالة الأول تجعله أعظم وأنفع .. فان دلالاته تتضمن اثبات توحيد الربوبية والألوهية والاسماء والصفات ، وهي أول ما يدعى اليها الكفار ، بل هي الطريق المشروء وهي دعوة الرسل .. فان الانسان لا يؤمن بأن الله هو الله لأنه حرم الخمر وهي مضره ، أو حرم الربا لأنه يجعل الاموال دولة بين الأغنياء ولا لأنه حرم كذا وأحل كذا .. فان هذا لا ينفع الفطرة التي اجتالته الشياطين ، والفرض أن الفطرة التي نريد أن ندعوها للايمان بالاسلام ، فسي حاجة - لكى تؤمن بالله سبحانه أن تدرك حقاً توحيد الربوبية وهي أن الله هو الخالق والرازق والمدبر والمتصرف والمهيمن وهو الذى بيده مقاليد السموات والأرض ودليل ذلك هو هذا الكون المخلوق والانسان المخلوق .. وهذه هي طريقة القرآن ، وهي طريقة ثابتة لأنها مبنية على اعتبار أن فطرة الانسان اذا أوقظت تبين لها على وجه اليقين أن الخلق له دلالة حسية وهي أن من لم يُخلق لا يمكن أن يُخلق .. وأنه لا بد له من خالق تظهر صفاته فى هذا الكون فهذا الخلق يحتاج الى قدرة .. فخالقه اله قادر .. ويحتاج الى علم فخالقه اله عليم .. ويحتاج الى ابداع وحكمة فخالقه مبدع حكيم .. ويحتاج الى تدبير وتصريف وهيمنة فخالقه اله مدبر متصرف مهيمن ... ولا يمكن أن يقسم هذا الكون الا باله واحد لا شريك له " لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا" الانبياء - ٢٢ .. وهكذا على طريقة القرآن فى الدعوة الى الايمان .. هذا هو الأصل وهذه هي دلالة الاعجاز اللفظي .. فهى اذا أشمل وأعمق =

أثرهما على الثبات والشمول ، وسيوضح لنا بمشيئة الله صلة هذا المبحث بما قبله ، ذلك أنه لا يقف المجتهد عند هذه الضوابط ويلتزم بها ما لم يدرك مقاصد

== من دلالة الاعجاز التشريعي .. وطبيعة الدعوة في القرآن قائمة على هذا الاعتبار .. وثمرتها أن الاسلام عقيدة وشريعة يفهمه السامع من أول الأمر ويدركه بلا لبس ولا غموض .. ونذكر بعض الأسباب الذي تؤكد هذا الذي نقوله :

١- أن الاقتناع بمجرد الحكم - وهو الاعجاز التشريعي - لا يقطع المحاكمة والخصومة ولا يقطع النزاع ، لأن المصلحة المرجوة جليها من الحكم أو المفسدة المدفوعة في الغالب لا تكون خالصة كما قرره الشاطبي في الموافقات ١٦/٢-١٧-١٨ . فاذا أراد الخصم أن يتعرض للحكمة بالتشويش أمكنه ذلك . أما اذا اعتمدنا طريقة القرآن التي أشرنا اليها آنفا لم يمكنه ذلك لأن المطلوب منه الايمان ، ادرك الحكمة أم لم يدركها .

٢- أن هذا الطريق التي ترجى منفعتها قد أدى خلاف ما ينتظر منه أصحابه فهل ضل كثير من المسلمين الا بتشويش الكفار عليهم من مستشرقين وغيرهم بحيث اعترضوا على كثير من الأحكام واتخذوها ذريعة لتشكيك المسلمين في دينهم .

٣- ثم اذا سلمنا بأنه طريق عظيم من طرق الدعوة .. فماذا نصنع بالأحكام التي لم تُعرف حكمتها ، كيف نقنع بها ما لم نحدثه عن دلالة الاعجاز اللفظي .

٤- ما يلزم على هذا الطريق من الحرج على الداعية والمدعو ، أما الداعية فأنى له بالعلم بعلم الأحكام وحسن عرضها وقوة الدفاع عنها ، ثم اذا أمكنه في كثير منها ثم طلب منه المدعو أن يبين سائرهما فماذا يصنع ، ثم اذا بين معظمها ثم كفر المدعو ولو بحكم واحد ولم تبين له حكمته فأين يذهب جهد الداعي ... ؟

أما المدعو فالحرج يلزمه من أن هذا خلاف فطرته لأن القرآن يخاطب الفطرة من طريقين طريق الوجدان وما استقر فيه من الاقرار بأن الله هو الرب المعبود ... وطريق العقل على هذا الكون المفتوح .. واذ أردنا منه أن يؤمن بالاسلام من خلال مخاطبته عن الاعجاز التشريعي فاننا نقصره على منفذ واحد لفطرته وهو العقل .. وما ليه على الكون المفتوح ولكنه =

الشريعة ومقاصد العربية ، والتطبيقات التي سنذكرها تؤكد ما نقسوله هنا ..
فالى البحث الرابع بتوفيق من الله وعمون ، انه جواد كريم .

= على أحكام تظهر العلل والمقاصد فى بعضها وتغيب فى البعض الآخر ..
٥ - ثم ان تعليل الأحكام بالمصالح والمنافع والخير الدنيوى والتركيز على هذا الجانب معارض - عند المدعو - بواقع التطبيق المشوه للاسلام ، ومن هنا يسهل عليه رد هذا الأمر بل لا يحتاج الى كثير عناء ، وأما طريق القرآن الذى أشرنا اليه آنفا فهو لا يحتاج الى واقع بل آمن الناس أول الأمر وليس أمامهم الا بيان التوحيد والتنفير من ضده .. مع محاصرة الفطرة أمام مشاهد الخلق .. وعرض الحق عليها باستمرار من طريقى الوجدان والعقل حتى تفيق وتؤمن .. وهذا الطريق ما زال هو الطريق الأعظم للدعوة الى الاسلام .. وهو الأصل والاعجاز التشريعى فرع عنه وسبب فى زيادة الايمان ، وعلى هذا فان من أدرك دلالة الاعجاز اللفظى بنفسه أو بتعليم غيره له - فقد بلغت الدعوة فان آمن بمقتضى ذلك آمن بالاعجاز التشريعى أدركه أو لم يدركه ، وان لم يؤمن بدلالة الاعجاز اللفظى لم يؤمن بالاعجاز التشريعى ، ولذلك ضمنت هذه الرسالة حديثا عن دلالة الاعجاز اللفظى الذى هو أصل دعوة الرسل فى كل موضع يناسب ذلك ص ١-٥
لأن الثبات والشمول عقيدة ينبغى أن تستقر فى قلب كل مسلم بحيث يعتقد اعتقادا مجلدا أن هذه الشريعة تلزم الخلق ما عاشوا أبدا وأنها تشملهم بأحكامها. وقد سبق ص ٩١ ثم يتفاوت المسلمون فى العلم بحقيقة ذلك ويبرز قدر أهل العلم - ومنهم المجتهدون - فى ادراك الاعجاز التشريعى تفصيلا واستنباطا .. والله أعلم ..

الصحت الرابع :

ضوابطه وأثر ذلك على الثبات والشمول :

توطئة :

ان ادراك المجتهد لسعة الشريعة وشمولها يؤدي به الى التعرف على حكم الله في كل حادثة فيرتفع عن الناس الحرج والضيق ويتمكنون من الوصول الى رغبتهم في تطبيق حكم الله ، والخضوع له في جميع حياتهم الخاصة والعامة .

ومقتضى هذا المعنى أن هذه الشريعة محددة المعالم بينة السمات لها ضوابطها ، ولها حرمتها ، فلا يجترئ مجترئ على تعدى حدودها وتغيير معالمها والآل لما استطاع المجتهدون ولا المكلفون أن يجدوا لهم مأوى يأوون اليه ولا كنف يحتمون به .

وقد تكفل الله لهذه الشريعة بالحفظ والثبات والاستقرار فلا تملك أمة ولا هيئة أن تزيد في كتابها أو تنقص منه ولا في سنة نبيها صلى الله عليه وسلم ولا فيما نقل عنها من اجامعات الآل ويكشف الله كيد الكائدين .. والخطر كل الخطر ليس في زيادة آية أو حديث أو دعوى اجماع أو نحوه فذلك أمر سهل على العلماء كشفه .

وانما الخطر في تأويل الغالسين وتحريف المحرفين الذين يجعلون من الدين ما ليس منه ويلبسون على العامة ، ومن ماثلهم - الأدلة ويزعمون أنهم يردون الى الله ورسوله ، ويصعب على العلماء الراسخين في كثير من الأحيان كشف زيفهم وفضح دسائسهم لأنهم يدخلون تحت أذيال التأويل زاعمين أنهم لا يريدون بالاسلام وأهله الآخيرا ، وهم يسعون في الفساد من حيث يزعمون الاصلاح ، وفي الفتنة من حيث يزعمون التأليف .. وفي الخوض في الباطل من حيث يريدون بزعمهم بيان الحق واظهاره .

ويزداد خطرهم - ان ينقلبون على أعقابهم ويكون على وجوههم عند ما يرجعون على علماء الأمة الربانيين من السلف بالمخالفة والتأنيب أو التشكيك ، ولسان حالهم يقول انهم أعلم وأحكم وأعرف بالمصالح ومقتضيات الاحوال ، وأنهم أهل الفقه والدراية ، وهم الذين يجب أن يرجع الناس الى فتاواهم ان أرادوا أن يتبينوا

حقيقة الاسلام ويعيشوا به بعيدا عما مضى من الاحكام ... حتى لا يدعوا للناس باب فتنة الا فتحوه .. ولا بدعة الا رفعوا اعلامها .. ولا حرام الا أوقعوهم فيه .. وكثيرا ما يؤتى هؤلاء من أحد أمرين : اما من هوان هذا الدين على نفوسهم فيخوضون فيه بأهوائهم ... واما أن يؤتوا من جهة جهلهم بلغة العرب ومقاصد الشريعة فينسبون الى الشريعة - بحسن قصد - ما ليس منها .

ولخطورة هذا المسلك الغريب على منهج التفكير الاسلامي أحاول هنا كشف أصوله الفاسدة ، وذلك ليستقر مفهوم الثبات والشمول في الشريعة ، ونحوه بقدر الامكان بين هذه الامة وأهلها الذين لا يعلمون لكى تعود الى الفهم الأول لهذا الدين الذى أخرج خير القرون مثلا في صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم والطريق الى ذلك هو سلامة الناظر في الشريعة من الانحراف ، فلا بدله اذا من معرفة لغة العرب ومقاصد الشريعة كما أسلفت ، وأن يتعرف أيضا على المسالك الفاسدة ، وهى مسالك المبتدعة لكى يحذر منها وتزداد بصيرته بمنهج الحق فسى طريقة الاستدلال بالنصوص الشرعية كما كان عليه السلف الصالح ، فلا يحدث مسلكا غريبا ولا يتبع من يحدثه ، وبذلك يحافظ على مقصود الشارع فلا يغيره ولا يبدله ولا يقدم بين يديه .. ولا يضيع جهده في اتباع الاهواء .

ومع أن " طريقة أهل البدع في الاستدلالات .. لا تنضبط لأنها سيالة لا تقف عند حد ، وعلى كل وجه يصح لكل زائغ وكافر أن يستدل على زيفه وكفاره حتى ينسب النحلة التي التزمها الى الشريعة " (١) .

ومع القطع بهذه الأمور وهى :-

- ١ - أن الباطل له مسالك كثيرة .
- ٢ - أن العقل لا يمكن أن يحصر طرقه ومسالكه ، ولا الاستقراء .
- ٣ - أنه يمكن أن تحدث مسالك للنظر جديدة لا عهد للسابقين بها . (٢)

مع العلم بذلك كله إلا أنه لا بد من محاولة لتحديد أخطر مسالكهم والتحذير منها
ومن أشدها فسادا :

- ١ - البناء على غير أصل والجهل بمقاصد الشارع .
- ٢ - عدم العلم بالعربية .
- ٣ - اتباع العقل ، وتحكيم الأقيسة الفاسدة (١)

المطلب الأول : البناء على غير أصل :

وقد وقع أهل الأهواء في هذا المسلك الفاسد لأنهم يجهلون مقاصد
الشريعة ، ولم يلتزموا منهج التلقي الذي علمه الرسول صلى الله عليه وسلم لأصحابه
ورضيه لهم .

وكل من جهل مقاصد الشريعة وقواعد الدين وقع في هذا المسلك الذي اشتهر
به أهل الأهواء .

وتشريع أحكام الشرع ، والكلام في الدين لا يكون إلا بأصل شرعي أو بالبناء عليه
وقد نقل الامام الشافعي لإجماع على : أنه ليس لأحد كائنا من كان أن
يقول الا بعلم . (٢)

قال : " ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقول
الآن من جهة علم مضى قبله ، وجهة العلم بعد الكتاب والسنة والاجماع والآثار وما
وصفت من القياس عليها " (٣) .

وهذا أمر لا ينبغي لعاقل يحذر على دينه أن يستريب فيه ، والآهك مع
الهالكين ، وهل ضلت الفرق وأضلت الأبعد أن تركت هذا الأصل ، وهذا هو
الامام ابن عبد البر ينقل اجماع أئمة الامصار قديما وحديثا ويؤكد ما قاله الامام
الشافعي قال : " .. الاجتهاد لا يكون إلا على أصول يضاف اليها التحليل

(١) الاعتصام ١/٢٢٤ - ٢٣١ - ٢٣٧ - ٢٣٩ .

(٢) انظر الاجماع في الأم ٧/٢٧٣ . (٣) الرسالة : مسألة رقم ١٤٦٨ .

والتحريم وأنه لا يجتهد إلا عالم بها ومن أشكل عليه شيء لزمه الوقوف ولم يجز له أن يحيل على الله قولاً في دينه لا نظير له من أصل ولا هو في معنى الأصل وهو الذي لا خلاف فيه بين أئمة الأصار قديماً وحديثاً فتدبر * (١) .

وعلى ذلك فإن كل احتمال مبني على غير أصل غير معتبر فلا بد لكل قول من شاهد يشهد لأصله وإلا كان باطلاً ، ومن هنا اعتبر العلماء كل من تكلم في القرآن برأيه فهو مذموم ، " لأنه منقول على الله بغير برهان ، فيرجع إلى الكذب على الله تعالى " (٢) .

والراسخ في العلم إنما يتكلم في القرآن ويبين مراد الله سبحانه وهو معتد على الشواهد لا مجرد الاحتمالات ، فلا يقول تحتل الآية أن يكون الحكم كذا وكذا أو أن المعنى هو كذا وكذا (٣) ، ومن هذا النوع رد بعض العلماء الاستحسان على اعتبار أنه قول مبني على غير أصل ، وقال الإمام الشافعي من استحسنت فقد شرع ، ذلك أنه اعتبر الاستحسان قولاً بالهوى والتشهي . (٤)

وليس من البناء على الأصول ما يزعمه بعض المحدثين من الاستناد إلى ما يسمونه " بروح الشريعة " وقد ناقش الاستاذ المودودي رحمه الله بعض هؤلاء المتأثرين بالثقافة الغربية ، حيث يستندون إلى حرية الرأي ويفسرون النصوص الإسلامية على ذلك الأساس ثم يعلقون تفسيراتهم بمعان عامة يطلقون عليها " روح الشريعة " . وقد قسم المودودي الأمر إلى قسمين :-

الأول : ما يسمه روح الشريعة الحقيقي وروح الفقه التي ورثناه عن فقهاء السلف فهذه جدرة بالعناية ، ولعله يقصد ما استندت إلى أصل معتبر من كتاب أو سنة أو إجماع أو فهم للسلف ، وهو كما قال .

(١) جامع بيان العلم وفضله ٥٧/٢ (٢) الموافقات ٣/٢٨٦ .

(٣) المصدر السابق ٣/٢٨٨ .

(٤) ومن العلماء من علم أن القائلين به يعتبرونه اجتهاداً معتبراً لأنه مبني على أصل وهم بعد ذلك فريقان فريق وافق على التسمية . وفريق آخر رفضها باعتبار أنها راجعة إلى الأدلة فلا تحتاج إلى تسمية خاصة . وانظر الاعتصام ٢/١٣٦ -

١٣٧-١٣٨-١٣٩ . ونظرية المصلحة ٣٧٤-٣٨٧

الثاني : روح غريبة عن الاسلام يؤتى بها من خارجه وتفسر نصوص الشريعة على ذلك الأساس الغريب ، فهذه ترد وتستقبح لأنها مؤدية الى نزع الرابطة من طاعة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم (١) .

ويقول الفزالي في المستصفي : " نعلم قطعاً اجماع الأمة قبلهم (٢) على أن العالم ليس له أن يحكم بهواه وشهوته من غير نظر في الأدلة .. (٣) .

وقال : " ان الصحابة أجمعوا على استحسان (٤) منع الحكم بغير دليل ولا حجة لأنهم مع كثرة وقائعهم تسكوا بالظواهر والأشياء ، وما قال واحد حكمت بكذا وكذا لأنني أستحسنه ولو قال ذلك لشددوا الانكار عليه ، وقالوا من أنت حتى يكون استحسانك شرعاً وتكون شارعاً لنا .. (٥) "

وهنا نشير الى مسلك بعض الباحثين المحدثين حيث زعم بعضهم أن الصحابة كانوا يبنون على غير أصل (٦) . وما هذه النظرة من أمثال هؤلاء الموافقة منهم لمذاهب أهل الأهواء .. وهي شبيهة بنظرات الذين يزعمون أنهم يتبعون روح الشريعة كما أشار المودودي وهم في الحقيقة يتبعون روح الثقافة الغربية . (٧) والبناء على أصل شرعي نقله الينا السلف من الصحابة والتابعين هو طريق عظيم للمحافظة على ثبات الشريعة ، فان اتباع ذلك الأصل الذي ثبتت شرعيته ضابط للاجتهاد عن أن يسلك تلك المسالك الفاسدة التي غير بها الدين وأدخل فيه ما ليس منه ، وبه نميز بين النظر الصحيح والنظر الفاسد ، وبه نزيغ تلك الآراء

(١) مفاهيم اسلامية حول الدين والدولة ١٧٦ ، طبعة سنة ١٣٩٧ ، دار القلم ، الكويت . لابي الاعلى المودودي .

(٢) يعني بهم القائلين بالاستحسان على اعتبار أنه قول بالهوى والتشهي ، وايراد النص مفيد في الموضوع وأن كان أصله في موضع آخر .

(٣) ٢٧٥ / ١

(٤) الأولى أن يقول " ان الصحابة أجمعوا على منع الحكم بغير... "

(٥) المستصفي ١ / ٢٧٨-٢٧٩ .

(٦) ولهم في ذلك كلام يطول أكثره عند حديثهم عن المصلحة وسيأتي مناقشة

شبههم بالتفصيل - ان شاء الله ..

(٧) سيأتي معنا مناقشة بعض المتأثرين بآراء المستشرقين ان شاء الله ..

التي تنسب الى الشريعة وهي ليست منها لأن كل ما لم يبنى على أصل معتبر كان حقه الالغاء لأنه حينئذ مجاف للشريعة ، ومن ذلك رد قول المتبعين للمصالح الموهومة المناقضة للشريعة لأن كل ذلك مبني على شفا جرف هار ليس له سند الاّ الأهواء وتخرصات العقول .. ولذلك كان من أعظم سمات المنهج الأصولي عند أهل السنة الرد الى أصل شرعي من نص أو قياس معتبر .. وهذا هو منهج الصحابة رضوان الله عليهم ، كما نقل العلماء المعتبرون رحمهم الله الاجماع على ذلك .

والأصل الشرعي - كما هو ظاهر - لا يقتصر على أن يكون نصا شرعيا بل ويكون معنى شهد له نص معين أو مجموعة نصوص كما سيأتي بيانه وهذا هو قاعدة الشمول فان جميع الحوادث والوقائع التي تجد للناس اما أن تدخل تحت نص شرعي أو تحت معنى شرعي أو تحت أصل مستنبط منهما ، والبناء على أصل شرعي يزيد شمول الشريعة عمقا ووضوحا عند تحقيقها في عالم الواقع ، ذلك أن الأصل الشرعي المستنبط يأخذه المجتهدون في كل جيل ويهدون به ، فلهم ضابط عن الوقوع في التفسير والتبديل كما أنه معلم لهم وقاعدة يبنون عليها فلا يزداد هذا الأصل مع مر العصور وتعاقب أجيال هذه الأمة الاّ قوة في الثبات وعمقا في الشمول ، وبهذه المعالم يحفظ جهد المجتهدين ويبني بعضه على بعض ، ويدركون به شمول الشريعة من جانب ومن جانب آخر يحول بينهم وبين تفسير الأحكام والوقوع في الابتداع ، ويربط أجيال هذه الأمة برباط متين من خلال توحيد وتنمية جهد المجتهدين ، وهذه أكبر سمات فقهاء أهل السنة ، أما المنحرفون عن هذه الشريعة من أهل الأهواء والابتداع فقد بنوا على غير أصل شرعي واتبعوا أهواء الامم الكافرة وطوائفها وفرقوا دينهم ومناهجهم وقطعوا ما بينهم وبين الجيل الأول وغيروا الشريعة بعقائدهم وأحكامهم الفاسدة ولم يدركوا ثباتا ولا شمولا ، فانصرفوا عن الشريعة الى ما يخالفها يبتغسون غير الله حكما ، ويلبسون على الامم دينها فليس لهذه الشريعة عندهم معالم ثابتة

تميزها عن غيرها ، ولم يكفهم أن نزلها الله عليهم ، بل اتبعوا عقولهم القاصرة
أضلتهم العجمة وأفسدهم سوء الفهم وأهلكهم الزيغ والانحراف .

المطلب الثاني : الجهل بلفظة العرب :

تقدم الكلام في أن المجتهد لا بد أن يكون في فهم لفظة العرب كالعربي..
بحيث يعلم لفظة العرب ، وكيفية خطابها ، فلا يخرج اللفظ عما وضع له ..
وان لم يكن كذلك لم يجز له النظر في الشريعة ، بل عليه الرجوع الى أئمة
العربية . فان نطق بالصواب من حيث لم يعلمه فهو مخطئ^١ كما قال الشافعي
في كتابه الرسالة . (١)

وقد مر معنا بيان هذا الشرط والاستدلال عليه بما فيه الكفاية ونقتصر هنا على
بيان أثر انعدامه على ثبات الأحكام بشئ^٢ من التفصيل باعتبار أن الجهل بها صفة
من صفات أهل الأهواء^٣ وسلك من مسالكهم .

وأول ما نبدأ به هنا ما أشار اليه الشاطبي في الاعتصام من أن من أعظم
الأسباب التي خرجت بها الفرق ووقعت بها الضلالات وتغيرت بها معالم الشريعة
في واقع الناس هو وقوع الناس في العجمة وتضييعهم للغة العرب .. ونظرهم نسي
الشريعة وهم لا يملكون الآله .. فجاؤوا بالعجائب وقلبوا الشريعة ظهرا لبطن .^(٢)
فاذا كانت الشريعة تأمر بالألفة والمحبة صارت تأمر عند هؤلاء^٤ أشباه الأعاجم
بالفرقة والعداوة ، واذا كانت تأمر باصلاح ذات البين والكف عن الخوض في الباطل
صارت عند هؤلاء^٥ على الضد من ذلك . (٣)

وما زال جهلهم بلفظة العرب التي نزل القرآن بها يرمى بهم في أودية المهالك
حتى ضلوا وأضلوا ..

(٢) الاعتصام ١/٢٣٧ .

(١) الرسالة : مسألة ١٧٨ .

(٣) الموافقات ٤/١٢٢-٢٣ .

وهذا وإن كان في أصل الاعتقاد إلا أنه انجر إلى أحكام الشريعة .
وقد أحسن الامام الشاطبي عند ما بين أصول الفرقة الناجية وهي أهل السنة والجماعة
فذكر من هذه الأصول : أنه لا يتكلم في القرآن والسنة إلا من هو عربي اللسان (١) .
أما المنحرفون عن هذه الشريعة فيتكلمون فيها ولا يتبعون لغة العرب بل تقودهم
مسالكهم الفاسدة وتحف بهم العجمة من كل جانب ومن أمثلة ذلك :
١ - قول من زعم أنه يجوز نكاح تسع من النساء بدليل قوله تعالى " فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع " (٢) . لأنه جمع أربعة إلى ثلاث إلى اثنين فكانت
تسع .

والحق أن معنى الآية فانكحوا ان شتم اثنين أو ثلاثا أو أربعة .
والقائل بنكاح التسع لم يشعر بمعنى فعال ومفعل في كلام العرب ، وإن معنى
الآية فانكحوا ان شتم اثنين اثنتين ، أو ثلاثا أو أربعة أربعة على التفصيل لا على
ما قالوا (٢) . ومثنى وثلاث ورباع ممنوع من الصرف على وزن فعال ومفعل ، فشلاث
معدولة عن ثلاثة ثلاثة ، ومثنى معدولة عن اثنتين اثنتين ، فتقول جاء القوم ثلاث
ثلاث أي ثلاثة ثلاثة ، ومثنى أي اثنين اثنين . (٣) .

قال ابن العربي المالكي مقصود الكلام ونظام المعنى فيه " فلکم نكاح أربع ، فإن
لم تعدلوا فثلاثة فإن لم تعدلوا فاثنتين ، فإن لم تعدلوا فواحدة فنقل العاجز عن
هذه الرتب إلى منتهى قدرته ، وهي الواحدة من ابتداء الحل وهي الأربع ولو
كان المراد تسع نسوة لكان تقدير الكلام فانكحوا تسع نسوة ، فإن لم تعدلوا فواحدة
وهذا من ركيك البيان الذي لا يليق بالقرآن " (٤)

(١) الاعتصام ٢٩٧/٢ (٢) المصدر نفسه ٣٠٢/٢ .

(٣) شرح ابن عقيل ٣٢٥/٣ - ٣٢٦ الطبعة السادسة عشر - دار الفكر ١٣٩٤ هـ .

(٤) أحكام القرآن ٣١٣/١ - وانظر تفسير ابن كثير ١/٤٥٠-٤٥١ وفيه نقل الأدلة

من الأحاديث على منغ الزيادة على أربع .

٢ - قول من زعم أن الرجم ليس ممن قضى الله به لأنه ليس في كتاب الله .

ففي الحديث الذي رواه عبيد الله أنه " سمع أبا هريرة وزيد بن خالد قالا :

كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم فقام رجل فقال : أنشدك الله الآ ما قضيت بيننا بكتاب الله ، فقام خصمه وكان أفقه منه فقال : أقض بيننا بكتاب الله واذن لي قال : قل ، قال : ان ابني هذا كان عسيفا على هذا فزني بأمرأة ، فأنتديت منه بمائة شاة وخادم ، ثم سألت رجالا من أهل العلم فأخبروني أن على ابني جلد مائة وتغريب عام ، وعلى امرأته الرجم ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله جل ذكره المائة شاة والخادم رد ، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام ، واغد يا أنيس على امرأة هذا فان اعترفت فارجمها ففدا عليها فاعترفت فرجمها " (١)

وفي هذا الحديث دلالة على أن الرجم ممن قضى الله به لقول النبي صلى الله عليه وسلم " لأقضين بينكما بكتاب الله " ومثله قوله تعالى " كتاب الله عليكم " (٢) أي حكمه وفرضه الذي شرعه لكم والزمكم به فلا تخرجوا عن حدوده وأمره الذي أمركم به ولا تقربوا ما حرم عليكم (٣) .

ولكن العجمة أهلكت هؤلاء فزعموا أن الرجم ليس في كتاب الله فلا يعتبر من شريعته ، ولو علموا معنى " لأقضين بينكم بكتاب الله " لما انحرفوا في تغيير هذه الشريعة وهي شريعة الرجم " (٤) ولعلموا أن الله لما أرسل جبريل الي محمد

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخارى ١٣٦/١٢ - ١٣٧ باب الاعتراف بالزنا .
ومعنى " ان ابني هذا كان عسيفا " أى أجيرا . الصدر نفسه ١٣٨/١٢ .
(٢) سورة النساء : ٢٤ . (٣) تفسير ابن كثير ٤٧٥/١ ، وجامع البيان ٩/٥ .
(٤) الاعتصام ٣١٥/٢ ، وقد ذكر الشاطبي هذا المثال لبيان كيف أهلكت العجمة من ظن بنفسه القدرة على الاستدلال وهو يجهل لغة العرب ، وهو كما قال ، وأضيف أن هؤلاء هلكوا مهالك شتى منها ما ذكره الشاطبي ومنها أنهم لم ينظروا في السنة العملية لرسول الله وصحابته من بعده ، فخالفوا الاجماع وردوا المحكم من النصوص الآمرة باتباع الرسول وتعلقوا بالمتشابه فضلوا وأضلوا .

عليهما السلام أرسله بالوحي فكما أن الكتاب وحي من الله وقضاء فكذلك السنة وحي من الله وقضاء على ما بيناه فيما سبق (١) .

٣ - قول من زعم أن شحم الخنزير حلال ، لأن القرآن حرم اللحم دون الشحم : ولو سأل عن لغة العرب لعلم أن اللحم يطلق على الشحم (٢) ، فاذا حرم القرآن لحم الخنزير فقد حرم شحمه ، بخلاف الشحم فإنه لا يطلق على اللحم (٣) .

قال ابن العربي المالكي * وقد شغفت المبتدعة بأن تقول : فما بال شحمه بأى شىء حرم ؟ وهم أعاجم لا يعلمون أنه من قال لحما فقد قال شحما ، ومن قال شحما فلم يقل لحما... (٤) . فالعجمة وهى عدم التعرض بلغة العرب وعدم الرجوع الى أئمتها هو من الأسباب التى أدت الى تفسير الأحكام كما هو واضح من هذا المثال .

ثم ذكر الشاطبي أمثلة أخرى متفرقة وعلق على بعضها بقوله : * فقد ظهر بهذه الأمثلة كيف يقع الخطأ فى العربية فى كلام الله سبحانه وتعالى وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وأن ذلك يؤدى الى تحريف الكلم عن مواضعه ، والصحابة رضوان الله عليهم براء من ذلك ، لأنهم عرب لم يحتاجوا فى فهم كلام الله تعالى الى أدوات ولا تعلم . فكل من اقتدى بهم فى تنزيل الكتاب والسنة على العربية - ان أراد أن يكون من أهل الاجتهاد فهو - ان شاء الله - داخل فى سوادهم الأعظم ، كائن على ما كانوا عليه ، فانتظم فى سلك الناجية * (٥)

(١) أنظر ما سبق ٥ - ٦ - ٧ .

(٢) تقول العرب رجل لحيم اذا كان سمينا - مجمل اللغة ٨٠٤

(٣) الاعتصام ٢/٢ - ٣٠٢ - ٣٠٣ .

(٤) أحكام القرآن ١/٥٤ .

(٥) يقصد فى سلك الفرقة الناجية وهى التى تكون على ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم . الاعتصام ٢/٣٠٤ . ومع هذا الشرط شروط أخرى ستأتى الاشارة اليها ..

وقد استند الشاطبي على ما حرره الامام الشافعي في الرسالة حيث قال :
" ... وهكذا لسان العرب عند خاصتها وعامتها لا يذهب منه شيء عليها ولا يطلب
عند غيرها . ولا يعلمه الا من قبله عنها ، ولا يشركها فيه الا من اتبعها فسي
تعلمه منها ، ومن قبله منها فهو من أهل لسانها ، وانما صار غيرهم من غير أهله
بتركة ، فاذا صار اليه صار من أهله " (١) .

وقد علق عليه الشاطبي بقوله : " هذا ما قال ولا يخالف فيه أحد ، فاذا كان
الأمر على هذا لزم كل من أراد أن ينظر في الكتاب والسنة أن يتعلم الكلام الذي
به أدبت ، وان لا يحسن ظنه بنفسه قبل الشهادة له من أهل علم العربية بأنه
يستحق النظر ، وأن لا يستقل بنفسه في المسائل المشككة التي لم يحط بها علمه
دون أن يسأل عنها من هو من أهلها ، فاذا ثبت على هذه الوصاة كان - ان شاء
الله - موافقا لما كان عليه رسول الله عليه الصلاة والسلام وأصحابه الكرام " (٢) .

وما زل أهل الأهواء - وفارقوا ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه
الآبتركهم لهذه الوصاة ، فلم يطلبوا لغة العرب من عند أهلها العالمين بها ، ولم
يتبعوا معهد العرب في لسانهم ، وحسنوا الظن بأنفسهم ، وأوقعوها في المسائل
المشككة فقالوا في الشريعة برأيهم لا بلسانها ، فضلوا وأضلوا ... وخالفوا
المسلمات في العقائد والاحكام .. وخالفوا مواطن الاجماع من حيث يحسبون
أنهم يحسنون صنعا ، ومثل هذه الاستدلالات لا يعبأ بها ولا يعد خلاف أهلها
خلافاً " وما استدلووا عليه من الاحكام الفرعية أو الأصولية فهو عين البدعة ان هو
خروج عن طريقة كلام العرب الى اتباع الهوى " (٣) .

انما ثبت هذا فعلى الناظر في الشريعة والمتكلم فيها أصولا وفروعا أن يراعى
ذلك ، ويتق الله في نفسه وفي غيره ، ولا يتكلم في الشريعة الا وقد تحقق من هذا
الشرط مع الشروط الاخرى فان لم يستطع فعليه بأخذ العلم عن الصحابة وأئمة السلف

(٢) الاعتصام ٢ / ٣٠٠ - ٣٠١ .

(١) الرسالة : مسألة ١٤٣

(٣) المصدر السابق ١ / ٣٣٨ .

وحيث لن يتكلم في الشريعة أحد برأيه وانما سيتكلم فيها بلسانها .. فقد وضعت هذه الشريعة على الدوام والثبات .. والتزم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم - اقتداءً به - منهاجاً للاستنباط منها يحفظ مقاصدها ويعرف الناس بها ويحافظ على ثباتها ، ويحول بين الناس وبين الاحداث فيها وتغيرها .

ونختم هذا الموضوع بذكر نصيحة الامام الشافعي للمسلمين عامة - تتبعها ما ذكرناه من وصاة الشاطبي تأكيداً واعانة على الخير وايصاد الأبواب الشبه التي أصابت كثيراً من الناس بسبب غفلتهم عن تلك النصيحة ، يقول الامام الشافعي :
" وانما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره : لأنه لا يعلم من ايضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب ، وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها ، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها .
فكان تنبيه العامة على أن القرآن نزل بلسان العرب خاصة : نصيحة للمسلمين ، والنصيحة لهم فرض لا ينبغي تركه ، وادراك نافلة خير لا يدعها الا من سفه نفسه ، وترك موضع حظه ، وكان يجمع مع النصيحة لهم قياما بايضاح حق وكان القيام بالحق ونصيحة المسلمين من طاعة الله ، وطاعة الله جامعة للخير" (١)

(١) الرسالة : مسألة رقم ١٧٠ - ١٧١ .

المطلب الثالث : " الاعتماد على " العقل " واتباع المشابهة " :

وهذا من أكبر الأسباب التي أدت الى الأحداث في الشريعة وتفسير أحكامها ، فأدخل فيها ما يضاعفها ، وأخرج منها ما هو من صلبها فلا ادرك المتبعون لعقولهم و " المشابهة " لا ثباتها ولا شمولها ، وخالفوا عن منهج الرسول صلى الله عليه وأصحابه ومن تابعهم على ذلك من فقهاء أهل السنة الذين يعتقدون أن الحاكم باطلاق هو الله سبحانه ، أما العقل فهو محكوم بالشريعة ، فالمشرع واحد وهو الله ، وكل ما سواه مخلوق في مقام العبودية وقد سبق تقرير هذا المعنى .

وقد محمد الشيخ محمد عبد الله لعقل فقال إن على الانسان أن يتبع عقله حتى

يدرك بالبراهين الصحيحة الحق ، ثم يرجع بعد ذلك الى الوحي فان وجدته موافقا فليحمد الله ، ويلزم التصديق والتسليم بدون فحص فيما تكنه الألفاظ الا فيما يتعلق بالأعمال على قدر الطاقة .

وان لم يجده موافقا فليتبعض حكم العقل ، ولا يبحث عن مراد الله ولا رسوله لأنه لا يعلم مراد الله ورسوله الا الله ورسوله ، وليقل " آما به كل من عند ربنا " (١) فالعقل اذا هو المعول عليه ابتداءً ثم بعد ذلك نرجع الى الوحي فان وافق قلنا الحمد لله ، وان لم يوافق اكتفينا بالقول " كل من عند ربنا " وآما ففى الوقت نفسه بحكم العقل المخالف للوحي .

(١) وقارن بما سبق تجد هذا الكلام شديد الشبه بكلام المعتزلة ص ١٦٨ ، بل يزيد عليه شرا كما حقق ذلك الدكتور سليمان دنيا حيث يقول مقارنا بين مسلك المعتزلة ومسلك الشيخ محمد عبده الذى نقلته فى العتن ان مناط التكليف عند المعتزلة هو العقل ويبقى للنصوص عندهم حق استنباط الأحكام منها مادام العقل لا يعارضها " وهذا الحق ضائع تماما بالنسبة للمنهج الذى ذكره الشيخ محمد عبده لأنه لا ينظر الى النصوص الا فى نهاية العطف كذا صرح بذلك الشيخ

وهذا القول ظاهره خلاب ، وانا تحققت منه لم تجده شيئا . ذلك أن العقل من خلق الله ولا شك وقد كرم الله به الانسان عن الحيوان .. الا أنه مع هذه المنزلة التي منحها الله اياها ، قد جعله الله محكوما بحكم الوحي ، فجعل للوحي منزلة أعظم من منزلة العقل ، فمن أراد أن يحترم عقله ويحافظ على المنزلة التي منحها الله له فليتبع الشرع ويحاكم عقله اليه .

فالله سبحانه عند ما خلق لابن آدم عقله كرمه بحيث جعله محكوما بأمر الله ، وجاءت الرسل صلوات الله وسلامه عليها بهذه البديهة .. وحكمت الوحي على أنفسها وعقولها ودعت الناس لذلك ، فان يكن العقل من آثار الله - أى من مخلوقاته - والوحي هو كلام الله ، فذلك حق وصدق .

وعلينا بعد ذلك أن ننظر لتعرف أيهما أعلى مرتبة ، الوحي أم العقل ، ومن الحاكم ؟ وحينئذ سيكون الجواب أن الوحي أعظم مرتبة وأنه حاكم على العقل وانا أدى العقل مهمته وهو تحاكمه الى الوحي لن يكون هناك تعارض به ، لأن العقل المتعبد بالوحي لا يمكن أن يعارضه .

ولقد أحسن فضيلة الأستاذ الدكتور سليمان دنيا حيث قال مناقشا للشيخ محمد عبده في تحديده لمهمة العقل : قال " وعندى أن الشيخ محمد عبده اذا كان لم ينقص العقل حقه فهو قد جاوز به حده " (١) . وهذه المجاوزة هي تقديم

= محمد عبده نفسه في النص السابق فان وجدها مطابقة لما أثبتته العقل حمد الله ، وان وجدها مخالفة ، آمن بأنها من عند الله ، من غير أن يكون لها آية دلالة على معنى محدد ، ومعنى الايمان بها في هذه الحال ، ان المؤمن لا يلتزم حيا لها بأمر من الامور ، وما أيسر هذا على الفيلسوف إن كان ذلك ينجيه من وصمة الخروج على الاديان والتكر لها .. " الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين المقدمة ٥٨-٥٩-٦٢ تقديم وتحقيق الدكتور سليمان دنيا دار احياء الكتب العربية - الطبعة الاولى ١٣٣٧ هـ ، وقد وفق فضيلته في اختيار هذا العنوان لكتابه هذا أعظم توفيق ، وقد أحسن في تتبع نصوص الشيخ محمد عبده ، الدالة على مسلكة في الاستدلال والتي تحدد موقفه من العقل وكشف تناقضها . انظر ٢ / ٧١٩ هامش رقم واحد . (١) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين : المقدمة ٩ .

البرهان العقلي على النص الشرعي ، فاذا وافق النص الالهي العقل قلنا الحمد لله ، وان خالفه النص الالهي ، حكمنا بحكم العقل ، ولا يعط النص أكثر من قوله " انك من عند الله " (١) . ويقول فضيلته : " ذلكم هو كل ما في الأمر ، أما النصوص الالهية وما تنطوي عليه من آراء فأمرها دائريين : أن تكون موافقة الى ماتسأدت اليه هذه البراهين (أي العقلية) أو أن تكون مخالفة لها ، والأمر في كلتا الحالتين سهل يسير في نظر الشيخ محمد عبده ، فانها ان كانت موافقة ، فقد كفى الله المؤمنين القتال ، وان كانت مخالفة فلا قتال أيضا ، لأنه يكفي بأن يقول آمنت بما جاءت به الي جانب الايمان بما تأدت اليه البراهين " (٢) وينكر عليه الدكتور سليمان دنيا هذا التناقض فيما زعمه من الايمان بما أدت اليه البراهين من جهة وما جاء من عند الله في حالة التعارض . فيقول : " ولا يخذ عنا قول الشيخ محمد عبده " فليطرق عن التأويل ويقول آمنا به كل من عند ربنا " فان ذلك ايمان بالفاظ جوفاء لا معنى لها ، ما دام قد آمن من طريق آرائه بآراء تعارض هذه الالفاظ معارضة تامة " (٣) .

وعلى أمثال هذه الشبه اعتمد مذهب العقلانيين في العصر الحديث ، اتباعا

لمسالك الفرق المنحرفة ، وانتشرت المذاهب المخالفة لشريعة الاسلام (٤) ولا يقال ما وجه الربط بين العقيدة والشريعة في هذا الجانب لأننا نقول : ان العقل اذا اتخذ طريقا لمخالفة العقيدة بالتأويل فان الامر سهل على أصحابه أن يتخذوه طريقا لمخالفة الشريعة بالتأويل ، وهو لا يحتاجون أكثر من أن يقول ان هذا الأمر مصلحة فيتبعونه ويدخلون تحت أذيال التأويل باتباع المتشابهة ويردون ما

(١) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين : المقدمة ٥٨ .

(٢) المصدر نفسه : المقدمة ٥٩ . (٣) المصدر السابق : ٦٠ .

(٤) انظر المقصود بالعقلانية هاشم ١٦٦-١٦٧ ومثل هذا المذهب المستشرقون ومن تأثر بهم وستأتي مناقشة شبههم على الثبات والشمول في الباب الأخير ان شاء الله .

توجيه النصوص وما تقرّر في الاجماع ، والنتيجة واحدة وهي تقديم آرائهم على أحكام الشريعة ، كما قد موهبا على ما جات به العقيدة ، بل الأمر أخطر من ذلك كما يصوره فضيلة الدكتور سليمان دنيا حيث يقول : " ثم ان لمنهج الشيخ محمد عبده جانبا آخر ، له خطورته أيضا ، ذلك أنه طريق تفریق للأمة لا طريق تجميع ، ذلك أنه اذا اعتمد كل انسان على نفسه وعقله فقط فقلما ينتهى واحد الى مثل ما ينتهى اليه الآخر ، وهو لا هم الفلاسفة ، لأن كل واحد منهم يعول على نفسه وعقله فقط ، نجد هم في الغالب متفرقين قلما يلتقون على شيء واحد من كل الوجوه " (١) وسأذكر بعض التطبيقات التي اعتمدت على نتائج العقل البشرى وعارضت أحكام الشريعة الاسلامية ، وسيظهر لنا - بعد دراسة هذه التطبيقات خطورة هذا المسلك وآثاره السيئة في هذا العصر على ابعاد الشريعة الاسلامية عن التطبيق واقامة الحياة المعاصرة على أحكام القوانين الوضعية .

ونختار هنا احدى الفتاوى في مجال النظام الاقصادى ، فقد أفتى الشيخ محمد عبده بجواز الربا فيما سمي " بصناديق التوفير " ، واعتمد هو ومن تابعه على هذه الفتوى على أن الربا المحرم هو ما كان اضعافا مضاعفة ، وتعلقوا بقوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون " (٢) فالمحرم عندهم هو ما كان اضعافا مضاعفة ، أما الفائدة المحددة بعشرة في المئة أو بأقل فليست من الربا المحرم (٣) .

وقد أصبحت هذه الفتوى قاعدة للاتجاه العصرانى وبسببها استحوذت النظرة الغربية على مفهوم الاقصاد الاسلامى ، وعليها وعلى أمثالها من الشبه انتشر النظام الربوى .

(١) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والتمكلمين المقدمة ٦٤ ، وانظر فصل العقلانية من كتاب مذاهب فكرية معاصرة . ٥٥٠ .

(٢) سورة آل عمران : آية ١٣٠

(٣) تفسير القرآن الحكيم الشهير بالمنار ٤ / ٢٣ - ٢٤ - تأليف محمد رشيد رضا دار المعرفة بيروت ، الطبعة الثانية .

وتمجيد النظر العقلي ، وتقديم حكم العقل على حكم الشرع ، والمحاولات المستمرة لمقاربة أحكام الشريعة الاسلامية للأحكام الغربية طلبا للتوفيق بينها ، والتماسا للشبه لكي يتم هذا التقارب .. تحقق لأرباب القوانين الوضعية ما أرادوا حيث جعلوها حاكمة على الشريعة وحاولوا جاهدين تطويع الشريعة لقبولها تحت اسم المصلحة واتباع حكم العقل .

وفى الحق أن التزام منهج النظر الاسلامي الصحيح ما نع قوى من تسرب آثار الفكر الغربي الى أحكام الشريعة الاسلامية .. كما أنه مانع قوى من وقوع أمثال هذه الفتوى ، فالربا محرم بنصوص الكتاب والسنة وهذه مسلمة بديهية طيلة أربعة عشر قرنا ... وقد كان منهج النظر الاسلامي الذي لم يتسلط عليه العقل البشري حارسا لهذا الحكم فالاجماع منعقد على حرمة الربا قليله وكثيره ، وعقول العلماء مدعنة أمام هذا الحكم الشرعي ، ولم يستطع حتى زعماء الاعتزال - الذين مجسدوا العقل - أن يذهبوا هذا المذهب ، ولكن التطرف في تقديم العقل على الشرع - وتغطية ذلك بكثير من الشبه هو الذي فتح الباب على مصراعيه لهيمنة الفكر الأوربي والنظام الغربي على الاقتصاد ومناهجه حتى احتاج الأمر الى الدعوة الى صحوة تنهض بالاقتصاد الاسلامي تنتشله من أحكام القوانين الوضعية وترده الى حكم الله ورسوله صلى الله عليه وسلم .

وما زالت هذه الصحوة تشكو من أمثال هذه الفتاوى ومن آثار المسلك العقلي المخالف للنصوص .. الذي به غيرت الأحكام وبتدت ووضعت مواضعها أحكام لم تشهد الشريعة بصحتها ..

وقد انتقل اليينا هذا المسلك الفاسد من آثار الفلسفة اليونانية - على أيدي المعتزلة ومن حذا حذوهم - ومن آثار الفكر الأوربي الحديث نى الأصول اليونانية^(١). ولننظر الآن في مسألة أخذ الفائدة الربوية ، ونتتبع أصلها - مع العلم أن الربا محرم في شرائع الرسل السابقين صلوات الله وسلامه عليهم لقوله تعالى عن

(١) قارن بين مسلك المعتزلة ومن تبعهم وقد سبق ذكره وبين مسلك هؤلاء .
أنظر ص : ١٦١ الى ١٦٢ ، ١٧٠ الى ١٧٥ .

أهل الكتاب " وأخذهم الربا وقد نهوا عنه " (١) .

وقد بدأ تحليله على أيدي طواغيت الفكر في أوروبا في مواجهة رجال الدين النصراني الذين كانوا يحرمون الربا ، فقد استخدم المرابون " الفائدة " .. فمعجم اكسفورد عرف الربا بقوله " هو مزاوله اقراض المال بمعدلات فائدة فاحشة وخاصة بفائدة أعلى من المسموح به قانونا " (٢) .

والعقل هو العدة الوحيدة التي يلجأ اليها أساطين الفكر الاوربي اذا أرادوا أن يقتحموا ما بقي لديهم من القيم الدينية . (٣)

وبهذه العدة وحدها حاول القائلون بجواز الفائدة أن يزعزعوا أهم أركان الاقتصاد الاسلامي .. وقد وقف في وجه هذا التيار كثير من العلماء .. وخاصة ما تحققة الدراسات في الاقتصاد الاسلامي في الآونة الأخيرة .

فهذا المؤتمر الثاني للمصرف الاسلامي تتضمن قراراته في الفقرة الأولى " أن ما يسمى بالفائدة في اصطلاح الاقتصاديين الغربيين ومن تابعهم هو من الربا المحرم شرعا " (٤) .

وأما عن شبهة القائلين بحل هذه الفائدة فقد تكفل بالجواب عنها أحد البحوث المقدمة لهذا المؤتمر ..

وحاصل الجواب : أن الآية تصور لنا حالة من حالات الربا في الجاهلية .. وهي أن المرابي يقول للمدين اما أن تؤدى واما أن تربي .. وكلما حل الأجل .. قال له ذلك فتضاعف الفائدة .. فهذه هي الأضعاف المضاعفة . (٥)

-
- (١) سورة النساء : آية ١٦١ . وانظر تحريمه على الأمم وكيف احتال على تحليله اليهود وغيرهم - الربا وأثره ٢٩-٤٨ .
 - (٢) الموسوعة الاقتصادية ٢٦٤ كتاب الربا وأثره على المجتمع الانساني ٦٧ ، للدكتور الاشقر - دار الدعوة .
 - (٣) سيأتى ان شاء الله زيادة توضيح لهذه المسألة عند الحديث عن التطور عند المستشرقين وأثره على الفكر الاسلامي .
 - (٤) الربا وأثره على المجتمع الانساني ١٦٧
 - (٥) الجامع لأحكام القرآن ٢٠٢/٤ .

وأما النظر في حل القاعدة التي لاقتضاعف فيرجع به الى مثل قوله تعالى
" يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين " (١) . والى
مثل قوله " وان تبتم فلکم رؤوس أموالکم لا تظلمون ولا تظلمون " (٢) ، ولم يقل سبحانه
الا اذا كانت القاعدة غير مضاعفة ، فالآية نص في أن الزائد على رأس المال ربا
وأن كان فلسا واحدا (٣) ، وهذه الآيات الدالة على تحريم الربا قليلة وكثيره دلت
في الوقت نفسه على تعطيل المفهوم في قوله تعالى " لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة " (٤)
وهنا نحاول أن نتلمس الأدلة على السبب الذي قلنا أنه الحامل على هذه
الفتوى وذلك لكي نزيل الشبهة القائلة بأن هذا اجتهاد والمجتهد مأجور وان
أخطأ .. ونربط في الوقت نفسه بين هذا الذي تقرر في هذا الموضوع وبين ما قد مناه
سابقا من أن التزام منهج النظر الاسلامي مانع من تفسير الأحكام وتسليط العقل
عليها بالتأويل والتحريف ، واتباع المتشابه والاعراض عن المحكم .

ونبدأ في بيان ذلك .. فنقول ان الحكم الذي ثبت الاجماع عليه معصوم
وثابت الى يوم القيامة ولا يجوز النظر فيه بته ، وأن مخالفته مسلك فاسد .. وأن من
يحق له الاجتهاد الشرعي لا يجوز له أن ينظر في مسألة قد تم الاجماع عليها (٥) .
ولا يتحقق من أحد مخالفة مثل هذا الاجماع الا أن يوصف بوصفين :

الأول : أنه مجاف للمنهج الاسلامي الصحيح في الاستدلال ، متبع لمسالك
النظر المخالف للشرع .

الثاني : أنه طاعن فيما استنبطه العلماء ونقلوه لمن بعدهم جيلا بعد جيل ، واصف
له بالخطأ زعاما أن الحق معه هو .

الثالث : أن الاجترار على مثل هذا المسلك لا يكون الا ممن اتبع المتشابه وتترك

(١) سورة البقرة : آية ٢٧٨ (٢) سورة البقرة : آية ٢٧٨ .

(٣) الربا وأثره على المجتمع الانساني ٦٩ - ٧٠ .

(٤) سورة آل عمران : آية ١٣٠ . والاعتصام ١/١٨٥ .

(٥) سيأتي معنا ان شاء الله فصل مستقل في بيان عصمة الاجتماع وبيان أثر ذلك
على الثبات والشمول .

المحكم وهذا هو شأن الزائفين الذين حذر الله منهم .. (١) .

هذا في منهج النظر .. أما مسألتنا التطبيقية فقد نقل العلماء الثقات

الاجماع عليها ، ولم يضرقوا بين الربا قليله وكثيره في التحريم (٢) .

ونؤكد بعد هذا العرض التطبيقى أن تغيير الأحكام الاسلامية وتقديس

غيرها عليها من أحكام القوانين الوضعية .. ومحاولة التلبيس على العوام بدعوى

جواز الاجتهاد .. حتى اهتز مفهوم الثبات وأصبحت دعوى المعاصرة والاصلاح

مطية لزعزعة ثبات الشريعة .. ان هذا كله انما جاء بسبب اتباع مسالك غريبة في

النظر من مثل ما ذكرناه من تمجيد العقل واتباعه ومحاكمة الوحي اليه .

والحق أن أمثال هذه الفتاوى لم ينتجها الاجتهاد الشرعى .. وأن الاجتهاد

الشرعى بضوابطه التى قد مننا وسلامته من هذه المسالك الفاسدة هو السند

الحقيقى للحفاظ على ثبات الأحكام الشرعية ووضع سد مانع بين شريعة الاسلام

وأهواء الذين لا يعلمون ، وينبغى أن نبذل الجهد المستطاع لكشف المسالك

الفاسدة التى انتشرت قديما وحديثا فى الفكر الاسلامى لنقطع الطريق على الغزو

الفكرى الحديث بما يحمله من عقائد وأنظمه . (٣)

(١) انظر الاعتصام ١/٥١ ، ٥٣-٥٤-٩٩-١٠٠-٢٣٨-٢٣٩ . وما يدل على

محافظة العلماء على هذه الشريعة ما قاله الامام الشافعى فى كتابه الرسالة:

" .. قلنا أما ما كان نص كتاب بين أو سنة مجتمع عليها فالعذر فيها مقطوع ولا يسع

الشك فى واحد منهما ، ومن امتنع من قبوله استتيب " مسألة ١٢٥٩ .

(٢) انظر المغنى ٣/٤ وانظر الرد على شبهة المعارضين للاجماع فى الربا

وأثره على المجتمع ٥٥ وما بعدها والمغنى ٣/٤ وما بعدها .

(٣) حرص الأوربيون دعاة العلمانية (اللادينية) على نصر هذا المسلك ودعمه

بكل نفيس يقول كرومر فى تقريره السنوى عام ١٩٠٥ فى الفقرة (٧) التى كتبها

بعنوان " الشيخ محمد عبده : قال وهو يتحدث عن الشيخ وأتباعه " .. وفكرتهم

الاساسية تقوم على اصلاح النظم الاسلامية المختلفة دون اخلال بالقواعد

الأساسية للعقيدة الاسلامية ، فهم وطنيون حقا بمعنى أنهم راغبون فى ترقية =

وعلى هذا الأساس نفسه تمكنت العلمانية - فخالفت في الأصول والفروع -
وحكمت بأهوائها على أحكام الشريعة الاسلامية في أكثر الفروع بالابطال مثل أحكام
الجنایات " وحكم شرب الخمر " و " الزنى " و " الربا " و " الردة " و " أكثر
الأحكام التي تخص المرأة من الحجاب والاختلاط والارث " والأحكام العامة
التي تخص الدولة وسياسة الحروب " . . وغير هذه الأمثلة كثير .

حتى حكمت - باسم المصلحة - على الشريعة الاسلامية بالابطال الا في بعض
المواطن مثل ما يسمونه " بالأحوال الشخصية " . ونادى بهذا المذهب كثير
من ينتسبون الى الاسلام ، واجتمع على نصرته أعداء الشريعة الاسلامية وهم في كل
ذلك يزعمون أن الاسلام مجد العقل .. له حق العمل بالمصالح بعد التعرف
عليها ، وهو الرائد والقائد والحاكم بأن هذه مصلحة أو مفسدة - فاذا اختار
العلمانية .. فقد حكم بحكم الشرع .. لأن الشريعة أمرت باتباع المصالح ،
والقوانين الوضعية التي هي بعض ثمار العلمانية اللادينية مصلحة ، وقد أدى
هذا المذهب الى ابطال أكثر أحكام الشريعة الاسلامية .. واتسع الخرق على
الراقع عندما حاول بعض الكتاب أن يوفق بين أحكام العلمانية وأحكام الشريعة
فاضطره ذلك الى اتمام العقل واسطة .. للبلوغ الى مقصوده فكان أن اتسع
باب التأويل العقلي حتى جعل بعض الباحثين حكم الربا وحكم الردة وحكم
الولاء والمناصرة وحكم الجهاد .. وكثير من أمثال ذلك يستوى فيها حكم الشريعة

= مصالح مواطنيهم واخوانهم في الدين ، ولكنهم غير متأثرين بدعوة الجامعة
الاسلامية ويتضمن برنامجهم - ان كنت قد فهمت حق الفهم - التعاون مع
الأوروبيين لا معارضتهم في ادخال الحضارة الغربية الى بلادهم " .
- الاسلام والحضارة الغربية ٧٨-٧٩ ، وقد أثبت البحث العلمي أنه لم
تسلم القواعد الاسلامية للعقيدة الاسلامية ، انظر رسالة الدكتوراه : عقيدة
الشيخ محمد عبده عرض ونقد جامعة أم القرى مخطوط ولم تسلم النظم
الاسلامية كما ظهر لنا في هذا الموضوع ، وانظر رسالة ماجستير العلمانية
نشأتها وتطورها ٥٧٥-٥٧٦-٥٧٧-٥٧٨-٥٧٩ للدكتور سفر الحوالي - طبعة =
جامعة أم القرى - الطبعة الاولى ١٤٠٢ هـ ورسالة ماجستير بعنوان : مفهوم
تحديد الدين ٢٤٢-١٤٣ هـ بسطامي سعيد - الطبعة الاولى ١٤٠٥ هـ - دار
الدعوة - الكويت .

الاسلامية والعلمانية " اللادينية " . ومن أراد أن يتصور ثباتا لهذه الشريعة وأنها حاكمة على الاطلاق والعموم فلا بد أن يدرك طبيعة العقل وقدرته وما هو الحد الذى حده له الشرع ، وما هى وظيفته التى حددها له .. وحينئذ يؤمن ايماننا حقيقا بحاكمية هذه الشريعة على الاطلاق والعموم على البشرية كلها وعلى جميع ما تمتلكه من مورثات العقل - سواء ما ورثته من العصور السابقة أو من العقول اللاحقة - تحكم بصحة ما تراه صحيحا من نتاج العقل البشرى ، وتحكم ببطلان ما تراه باطلا .. هذا هو الاسلام الذى جاءت به الرسل جميعا عليهم الصلاة والسلام ، ولأجل تجلية هذه العقيدة لا بد من زيادة البيان لموقف الاسلام من نتاج العقل البشرى - كما وضح ذلك فقهاء أهل السنة والجماعة - ونتيجة ذلك هو العلم اليقيني بثبات أحكام الشريعة الاسلامية ، وأنه ليس " للعقل " مطلقا أن يقدم بين يديها لا بالنسخ ولا بالتغيير ولا التبديل ، بل هو محكوم بحكمها خاضع لسلطانها .

ونثبت ذلك - هنا - بعدة أدلة - مبيينين أن من لم يدرك ذلك وقع لا محالة فى تيار البدع الذى لم ينقطع (١) ولا يخرج منه الا أن ينسلخ من آثار المسالك الفاسدة قديما وحديثا ، وبعد أن أعدت وردت قاصدا التنبيه على خطورة هذه المسلك على ثبات الشريعة .. أعرض الأدلة على بيان فساد .. والله المستعان .

(١) البدع عند فقهاء أهل السنة تنقسم الى ما هى كفر مخرج والى ما ليس بكفر مخرج والى ما هو مختلف فيه هل هو كفر مخرج أم لا ، الاعتصام ٣٧/٢ . وباعتبار هذه القسمة قلت أن تيار البدع لم ينقطع وذلك باقسامه الثلاثة ، ومن هنا تتضح خطورة البدع لا على أنها خلاف فى بعض المسائل العقائدية كما هو شأن الفرق - فحسب ، بل زيادة على ذلك هى خلاف للاسلام جملة وتفصيلا .. وهنا تدخل جميع المذاهب الفكرية المعاصرة أمثال العلمانية والوجودية والشيوعية .. باعتبار أنها من القسم الأول ، وقلت هنا أنها مخالفة جملة وتفصيلا .. لأن ما أخذته من الاسلام ، ووافقت عليه انما كان اختيارا منها وحكما من لدنها فيعتبر من تلك المذاهب لا من الاسلام ، تماما كما =

أولا : ما قرره فقهاء أهل السنة والجماعة من أن العقل لا يسئل بالتحسين والتفكير وأنه لو فرض كذلك لأدى ذلك الى ابطال الحدود التي حددها الشارع ، وازا أبطل حد واحد جاز ابطال السائر لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله ، وهذا مؤد الى ابطال الشريعة ، وهو باطل قطعاً (١) . وعامة المبتدعة قائلـة بالتحسين والتقبيح فهو عمدتهم وقاعدتهم التي يبنون عليها الشرع فهو المقدم في نحلهم بحيث لا يتهمون العقل ، وقد يتهمون الادلة اذا لم توافقهم في الظاهر حتى يردوا كثيراً من الادلة الشرعية (٢) .

ثانيا : أن الله سبحانه وتعالى - وهو خالق العقل الانساني قد جعل للعقول حدا لا تتعداها ، فهي لا تدرك كل شيء ، ولو أمكن أن تدرك كل شيء ، وتصل الى كل ما تطلبه لاستوت مع الباري سبحانه .. فان علمه سبحانه لا يتناهى ولا يحصره شيء .

ولكن المحسوس المشاهد أن العقل لا يدرك كل شيء ولا يصل الى كل ما يطلبه ومعلوماته تتناهى ، وهو مخلوق من المخلوقات قد جعل الله له حدا ينتهى عنده (٣) فالله سبحانه يعلم كل شيء على التمام والكمال ، وما يعزب عن ريك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا في كتاب مبين (٤) .

= كما أخذ الاسلام بعض الاحكام من الجاهلية وأدخلها تحت حكمه فانها تنسب اليه لأنه لو لم يحكم بصحتها لم تصح نسبتها اليه ، وهي بهذا الاعتبار منه وليست من غيره .

(١) الموافقات : المقدمة العاشرة ١ / ٤٩ .

(٢) الاعتصام ١ / ١٤٤ .

(٣) أنظر فصل العقلانية من كتاب مذاهب فكرية معاصرة ص ٥٠٠ .

(٤) سورة يونس : آية ٦١ .

وقد كُسر كبار المدافعين عن منزلة "العقل" بقدرته العقل البشري على معرفة طريقته في الحياة الدنيا وتحديد الصراط المستقيم الذي يفرق بين الحق والباطل. فهذا الامام الجويني في القرن الخامس الهجري يكفر بمخلفات الفلسفة اليونانية التي هي نتاج العقل اليوناني ويصرح بأنه لا يمكن أن يدرك خيط النجاة الا بالبرائة من ذلك كله. (١)

وهذا الامام الغزالي - الذي دخل في بطن الفلسفة العقلية وما قدر أن يخرج منها كما يقوله تلميذه ابن العربي المالكي - يموت في آخر حياته وهو ملازم لكتاب البخاري معرضا عن كل تلك المخلفات الفلسفية التي ورثها العقل البشري (٢).

(١) يقوله رحمه الله " لقد قرأت خمسين ألفا في خمسين ألفا " ثم خليت أهل الاسلام باسلامهم فيها ، وعلوصهم الظاهرة ، وركبت البحر الخضم وغضت في الذي نهى أهل الاسلام عنه (يقصد علم الكلام) كل ذلك في طلب الحق وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد ، والآن قد رجعت عن الكل الى كلمة الحق .. " انظر مقدمة غياث الامم ١٢-١٣ ، والكلام واضح لا يحتاج الى تأويل والذي ينبغي على المتأخرين هو الأخذ بوصية هذا الامام ومن فوائد الأخذ بها الاعراض عن كل ما ورثه علم الكلام .

(٢) انظر الامام الغزالي والتصوف ٤٢٩ وفي هذا الكتاب بحث جيد عن اتجاه الغزالي ومواقفه من علم الكلام والتصوف وبيان تنقله في هذه المذاهب وذمه لعلم الكلام وتحذير الناس منه والشهادة عليه بأنه مخالف لطريقة السلف ورجوعه أخيرا عن طريقة الصوفية وموته رحمه الله وصحيح البخاري على صدره بعد أن اشتغل بالحديث كما ذكر ذلك بعض تلامذته ونقله شيخ الاسلام بن تيمية ، وقد أحسن الاستاذ عبد الرحمن دمشقية في بيان العبرة من رجوع الغزالي رحمه الله وهي تصحيح كتبه والتحذير من طسوق الكلاميين وطرق الصوفية . انظر ٤١٩ - ٤٣٣ .

وأما الجاهلية الحديثة فهذا أكبر أطبائها وحكائها الدكتور "الكسيس كاريل" يشهد على قدرات العقل البشري - الذي يعتبر الآن في أقوى أطواره - فيقول : " وواقع الأمر أن جهلنا مطبق ، فأغلب الأسئلة التي يلقيها على أنفسهم أولئك الذين يدرسون الجنس البشري تظل بلا جواب ، لأن هناك مناطق غير محدودة في دنيانا الباطنية ما زالت غير معروفة .. " (١) " اننا ما زلنا بعيدين جدا من معرفة ماهية العلاقات الموجودة بين الهيكل العظمي والعضلات والأعضاء ووجوه النشاط العقلي والروحي .. " كيف نستطيع أن نحول دون تدهور الانسان وانحطاطه في المدنية العصرية ؟ وهناك أسئلة أخرى لا عداد لها يمكن أن تلقى في موضوعات تعتبر على غاية الأهمية بالنسبة لنا ، ولكنها ستظل جميعا بلا جواب ، فمن الواضح أن جميع ما حققه العلماء من تقدم فيما يتعلق بدراسة الانسان ما زال غير كاف ، وأن معرفتنا بأنفسنا ما زالت بدائية في الغالب " (٢)

فهل يزعم هؤلاء الكتاب اللذين مجدوا العقل قديما وحديثا أن قدراتهم العقلية أضخم من قدرات العلم الحديث الذي بلغ في هذا العصر ما لم يبلغه في أي عصر من العصور ، وما زال - كما قال - الكسيس كاريل - يجهل كثيرا ممن قطاعات النفس البشرية .. ، هذه هي قدرات "العقل" يحددها "العلم الحديث" ويشهد بعجزه عن الكثير ما نحتاج اليه .. كما شهد علماء أهل السنة من قبل بعجزه عن ادراك مصالح الناس في الدنيا والآخرة (٣) وأنه لا بد له من قائد يقوده ومن معلم يعلمه وهذا القائد والمعلم هو "الوحي" .

-
- (١) الانسان ذلك المجهول ١٧ - تأليف الدكتور الكسيس كاريل - تعريب شفيق أسعد فريد - مكتبة المعارف - بيروت - الطبعة الثالثة .
- (٢) المرجع نفسه ١٨-١٩ .
- (٣) سيأتي تفصيل ذلك عند دراسة المصلحة وقضية الثبات والشمول ان شاء الله .

ولذلك نقول ان العقل اما أن يحتكم اليه ويترى على مبادئه العقائد يسيرة
وأحكامه الجزئية ، فهو حينئذ العقل الراشد المؤ من بالله ورسله وكتبه .

وأما أن يند عن حكم الوحي ويتقدم بين يديه فهو حينئذ العقل الجاهلى
المتنرد على الله ورسله وكتبه ، والعقل الراشد مستنير بالوحي ، يجيبه الوحي
عن كل ما يحتاج اليه ، فيفتح له الآفاق ويؤدبه بأحكام الشريعة ويجعل بينه وبين
كل حكم يخالفها حدا محذورا وحجرا محجورا .

وأما العقل الجاهلى المتنرد فقد لج فى الظلمات وأخذته الحيرة من كل مكان
ولم يستطع أن يجيب على ما تحتاجه البشرية بل عجز وثبت عجزه وانكشف وهو نفسى
أعلى قمة له فى العصر الحديث ، وسيكون ذلك هو شأنه ، لأن هذه هى طبيعته
ولسـن يكون نظيرا للوحي أبدا ، وما ينبغى له وما يستطيع ، وعلى اللذين لا
يزالون يمجذون العقل البشرى أن يدركوا الفرق بين " العقل المؤ من الراشد "
وبين " العقل الجاهلى المتنرد " وحينئذ سيعلمون أن العقل لم يستحق أى تقدير
الا من بعد أن أذعن للوحي واتبع كل ما جاء به .

وعليهم حينئذ أن يتبعوا الوحي ، فى كل ما جاء به بلا استثناء ، وأن يعبدوا
عقولهم لأحكامه فى رضى وقبول واستسلام .

ولا يمكن بحال من الاحوال أن يظن فى العقل خيرا ورشدا ان لم يتبع الوحي
فى العقيدة والشريعة . (١) وهذه حقيقة تاريخية يشهد بها العدو والصديق
فان العرب بل أم الأرض كلهم قبل بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم لم تنفعهم
عقولهم ولم تدلهم على مصالحهم - لأن العقل وحده لا يحدد المصلحة والمفسدة -

(١) أما فى أمور المادة فقد أمره الاسلام بالكشاف والبناء ويقدر ما يتقدم فى ذلك
يكون مدد وحا ، وليس عليه من شرط الا شرط واحد - حتى وان تمكن من العلم
أكثر مما هو عليه الآن - وهذا الشرط هو أن يحكم انتاجه بهذه الشريعة
الربانية .

فقد كان قبيهم يأكل ضعيفهم - كما هو الحال في هذا العصر - وكانت أحكامهم لا تحرم الزنى ولا الربا ولا الخمر - كما هو شائع في هذا العصر - وكانوا جسد مضطربين متناحرين متباغضين قد قسمتهم أهوائهم الى قبائل وأمم متناحرة وطبقات يأكل بعضها بعضها كما هو الحال في كل زمان أعرض عن حكم الله ورسوله ، وذهب يترجى الهداية - بزعمه - عند العقل البشرى الذى لا يتبع الوحى .

ولعل في هذه التذكرة ما يعرف بحقيقة " العقل البشرى " وأنه ان لم يتبع الوحى حذو القذة بالقذة سيكون وبالا على البشرية كما هو الحال عند العرب قبل البعثة وكما هو الحال في هذا العصر الذى كثر فيه انتاج العقل البشرى الذى لا يتبع الوحى ، فقد انتج " العلمانية " و " الرأسمالية " و " الشيوعية " و " الوجودية " و " القومية " كما أنتج من قبل الفرق الضالة التى بلغت اثنين وسبعين فرقة ، وما زال يقدم للجاهلية الحديثة مذاهب جديدة ، كلما كفر بمذهب آمن بمذهب آخر .. والذين مجدوه ما زالوا ينتظرون منه مزيدا من العطاء ..

ولعل هذا التخبط والضياع يكون سببا عند كثيرين لاعادة تقييم مواقفهم من " العقل " الذى اتبعوه .. ولعلهم يرجعون الى الوحى " كلام الله " " الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى " (١) فيؤمنوا به فتخبت له قلوبهم وحينئذ تخرج البشرية من ظلمات العقل الكافر بما أنزل الله الى نور الوحى يتبعه العقل المؤمن الراشد فيقود أهله الى المصالح كلها ويحول بينهم وبين المفسد كلها " والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم " (٢) .

(١) سورة طه : آية ٥٠ .

(٢) سورة البقرة : آية ٢١٣ .

مثال تطبيقي آخر :

وبه نزداد ادراكا لخطورة هذا المسلك لنحذر ونحذر منه الا وهو اتباع العقل والمتشابه .

تحدث بعض الكتاب عن " الحكم الاسلامي " فزعم أن الاسلام قد أعطى الناس حق الحكم بأى نظام فى العالم مادام قد رأوا أنه يحقق لهم مصالحهم . وان كان اشتراكيا وان كان علمانيا .. أو أى نظام حادث مما انتجته العقول البشرية يقول " على عبدالرزاق فى كتابه الاسلام وأصول الحكم (١) ، يقول " والحق أن الدين الاسلامي برئ من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون ، وبرئ من كل ما هياأوا حولها من رغبة ورهبة ، ومن عز وقوة ، والخلافة ليست فى شيء من الخطط الدينية ، كلا ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة ، وانما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها ، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ، ولا أمر بها ولا نهى عنها ، وانما تركها لنا لنرجع فيها الى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة .

كما أن تدبير الجيوش الاسلامية وعمارة المدن والشغور ونظام الدواوين لا شأن للدين بها ، وانما يرجع الأمر فيها الى العقل والتجريب ، وأولى قواعد الحروب ، أو هندسة المباني وآراء العارفين .

(١) يروى فضيلة الشيخ محمد بخيت مفتي الديار المصرية أن هذا الكتاب قد وضعه أحد الأوربيين الطاعنين على الاسلام وليس للمؤلف الا وضع اسمه عليه يقول الشيخ : " .. لأنه علمنا من كثيرين ممن يترددون على المؤلف أن الكتاب ليس له فيه الا وضع اسمه عليه فقط ، فهو منسوب اليه فقط ، ليجعله واضعوه من غير المسلمين ضحية هذا العار ، وألبسوه ثوب الخزي والعار الى يوم القيامة " وقد أكد الدكتور الرئيس هذا الخبر بعدة أدلة قوية فانظرها من ص ١٧٤ ١٨٤ ، الاسلام والخلافة فى العصر الحديث نقد كتاب الاسلام وأصول الحكم الطبعة الأولى ١٣٩٣ هـ - الناشر العصر الحديث ببيروت .

لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي نلوا له واستكانوا اليه ، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجته العقول البشرية ، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم " (١)

وهذا المذهب الذي يدعوا اليه المؤلف مؤد قطعاً الى تغيير الأحكام الاسلامية أصولاً وفروعاً ، فهو من جهة يزعم أن الاسلام لم يأت بنظام للحكم لأن الخلافة لا وجود لها في الاسلام لأنه دين لا دولة ، ومن جهة أخرى فان القوانين التي نصت عليها شرائع الاسلام واستنبطها الفقهاء من نصوص تلك الشرائع يمكن أن نقدم عليها أي نظام آخر من أنظمة الأمم الأخرى ونستبدل ما تدعوا المصلحة الى استبداله حتى ولو اتبعنا أحدث ما أنتجته العقول البشرية .

ولست بحاجة الى مناقشة المؤلف في دعواه هذه ، فقد وقف العلماء من أقطار كثيرة موقفاً معيناً من هذا الكتاب ، أشير اليه تنبيهاً للقارئ ، والحاجة ماسة بعد ذلك الى بيان منهج النظر الفاسد الذي اتبعه المؤلف ويتبعه كل من يقول أن الاسلام دين لا دولة ، وسنؤكد من خلال هذا المثال التطبيقي على خطورة هذا المسلك الفاسد وهو اتباع حكم العقل المخالف للشرع وكيف أدى بأصحابه الى الدعوة الى تبديل الأحكام الجزئية بل والمفاهيم العقدية .

وسأحاول معالجة هذه القضية من زاوية خاصة وبطريقة أحسبها جديدة .. مع شدة ارتباطها بموضوع البحث مع الإشارة الى بعض الردود على هذا الرأي من ذلك ما كتبه بعض العلماء والباحثين في الرد على هذا الرأي وقد تمثل ذلك في كتب كثيرة منها (٢) ، تتقدمها فتوى لكبار العلماء قضت " باخراج الشيخ علي عبد الرزاق

(١) الاسلام وأصول الحكم ٢٠١ نقد وتعليق الدكتور مدوح حقي ، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت ١٩٧٨ م .

(٢) منها : " نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم ، للشيخ محمد الخضر حسين شيخ الجامع الأزهر السابق ، و " الاسلام والخلافة في العصر الحديث " =

أحد علماء الجامع الأزهر والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية ومؤلف كتاب "الاسلام وأصول الحكم من زمرة العلماء" (١) .

وأذكر هنا بعض الأدلة الدالة على أن الاسلام ألزم الناس عامة بالحكم والتحاكم الى أحكامه وشرائعه ، ودعاهم الى اثبات صدق ايمانهم بالله عن طريق الالتزام بشريعة ونصرتها والبراءة مما يخالفها ، ومن هذه الأدلة التي وردت في القرآن :

(أ) قوله تعالى " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون " (٢) ،
" ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون " (٣) ، " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون " (٤) .

فمن قال أن الحكم بما انزل الله ليس لازما فهو داخل تحت هذه الأوصاف .

(ب) وقوله تعالى " الذين ان مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ، ولله عاقبة الأمور " (٥) .

= نقد كتاب الاسلام وأصول الحكم " الدكتور ضياء الدين الرئيس ،
و " نقد علمى لكتاب الاسلام وأصول الحكم " محمد الطاهر بن عاشور ،
و " بحث فى كتاب الاتجاهات الوطنية " لمحمد محمد حسين ، ج ٢ / ٨٥ ،
وما بعدها - دار النهضة - الطبعة الثانية ، وكتب ومقالات أخرى .

(١) كتاب حكم هيئة كبار العلماء فى كتاب الاسلام وأصول الحكم ، ص ٣٢ عن رسالة ماجستير " الامامة عند أهل السنة والجماعة للأستاذ عبد الله الدميحي مخطوط بجامعة أم القرى - المكتبة المركزية ، وفيها ردود على القائلين بفصل الدين عن الدولة وبيان موقف الاسلام من قضية الخلافة .

يقول الدكتور الرئيس عن آراء على عبد الرزاق التي احتواها الكتاب " أنها هدم لكثير من مقومات الاسلام والمجتمع الاسلامي ، وأنها دعوة ما كان يمكن أن يقول بها مسلم ، فضلا عن عالم وشيخ من خريجي الأزهر ، وقاض يحكم بهذا الشرع الذي صار ينكره فيما ينكر القضاء كله ، ويريد أن يشوه طبيعته الاسلام فيبطل جانبه العلمى ، فلا يكون له أثر فى تحقيق مصالح الناس أو فى نظم المجتمع " . ١٧٠ ، الاسلام والخلافة فى العصر الحديث " .

(٢) سورة المائدة : آية ٤٤ (٣) سورة المائدة : آية ٤٥

(٤) سورة المائدة : آية ٤٧ (٥) سورة الحج : آية ٤١

وهذا الوصف القرآني الذي وصف الله به عباده المؤمنين يحدد مهمتهم بوضوح وهي التمكين لهذا الدين في الأرض واقامة شرائعه وتطبيقها أمرا بالمعروف - كالدعوة الى التوحيد واقامة الصلاة وايتاء الزكاة وتطبيق الحدود ونشر الفضيلة - والنهي عن المنكر - وذلك بالنهي عن الشرك والنهي عن قتل النفس والزنى وجميع الموبقات ، والنهي عن أكل أموال الناس بالباطل - وهي القاعدة التي يقوم عليها كل اقتصاد غير اسلامي ، ومجاهدة المفسدين في الأرض واقامة للعدل واعلاء كلمة الله ، والتمكين لهذا الدين عقيدة وشريعة يحتاج الى سلطة تحكم بما أنزل الله .

(ج) ومنها ما ورد في ذم الزاعمين للايمان المرادين للتحاكم الى أحكام الجاهلية ووصفهم بالنفاق وعدم الايمان، يدل على ذلك قوله تعالى في سورة النساء " ألم تر الى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يسريرون أن يتحاكموا الى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ، ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا واذ قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله والى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا ، فكيف اذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ثم جاءوك يحلفون بالله ان أردنا الا احسانا وتوفيقا " (١) ... الى قوله تعالى " فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكمونك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما " (٢) .

يقول سماحة الشيخ محمد بن ابراهيم .. " ان من الكفر الأكبر المستبين تنزيل القانون اللعين منزلة ما نزل به الروح الأمين على قلب محمد صلى الله عليه وسلم ليكون من المنذرين ، بلسان عربي مبين في الحكم به بين العالمين ، والرد اليه عند تنازع المتنازعين مناقضة ومعاندة لقول الله عز وجل " فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا " (٣) .

(١) سورة النساء : الآيات ٦٠ - ٦١ - ٦٢ (٢) سورة النساء : آية ٦٥ .

(٣) سورة النساء : آية ٥٩ .

ولفظ "شيء" "نكرة في سياق الشرط وهو قوله جل شأنه "فان تنازعتن" للعموم
فيما يتصور التنازع فيه جنسا وقد را .. .

وكما دل لفظ "شيء" على العموم في جميع ما يتصور فيه النزاع فكذلك قوله
سبحانه "فيما شجر بينهم" ، " فان اسم الموصول مع صلته من صيغ العموم عنسد
الأصوليين وغيرهم ، وذلك العموم والشمول هو من ناحية الأجناس والأنواع ، كما
أنه من ناحية القدر ، فلا فرق بين نوع ونوع كما أنه لا فرق بين القليل والكثير" (١)
فالأمر بالتحاكم في جميع ما يقع عليه التنازع والمشاجرة قل أو كثيرا ففرق بين
نوع ونوع ، فيدخل في ذلك كل جزئية من الوقائع والاحداث في جميع شؤون الحياة
العامية والخاصة فكيف يقال أن أكبر قطاعات الحياة وهي القطاعات التي تشرف عليها
الدولة من تطبيق الأحكام على جميع نواحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية
أن هذا لا يدخل في شريعة الاسلام وليس لازما للدولة ولها أن تطلبه من حيث
شاءت.

وفي معنى الآيات السابقة قوله تعالى "ويقولون آمنا بالله وبالرسول وأطعنا
ثم يتولى فريق منهم من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين" (٢) .

وهذه الآيات دالة على أمور منها :

الأول : أنهم قالوا أنهم مؤمنون بما أنزل على محمد عليه الصلاة والسلام من
القرآن وبما أنزل على الأنبياء من قبله ، فهم قائلون "أن لا اله الا الله وأن محمدا
رسول الله" .

الثاني : أنهم قالوا بأنهم طائعون لله ورسوله "وأطعنا" .

الثالث : أنهم يتحاكمون فعلا الى بعض أحكام الاسلام "وان يكن لهم الحق
يأتوا اليه مذعنين" (٣) .

(١) تحكيم القوانين ٢ وما بعدها (٢) سورة النور : آية ٤٧ .

(٣) سورة النور : آية ٤٩ .

الرابع : أنهم فيما يعرضون عنه من الأحكام يزعمون التوفيق بينه وبين ما يخالفه " ان أردنا إلا احسانا وتوفيقا " (١) .

فضة هذه الطائفة أنها تقول " ان لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله ، وتقول أنها طائفة لله ورسوله ، وتتحاكم فعلا الى بعض الأحكام وتعتذر عن اعراضها عن البعض الآخر بأنها تريد الاصلاح والتوفيق " . ويلاحظ أنها لا تنفى لزوم التحاكم الى الله ورسوله !! فنزل البيان القرآني بحكم الله فيهم ممثلا في هذه الآيات :

" فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما " ثم يتولى فريق منهم من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين (٢) وفي هذه دلالة أى دلالة فى لزوم التحاكم الى شريعة الله ووجوب الاعراض عما يخالفها وأن كل هذه الدعاوى التى تقال لا تقبل عذرا عند الله عز وجل ولا عند المؤمنين .

ولقد دخل القائلون بفصل الدين عن الدولة والداعين الى التحاكم الى أى نظام غير اسلامى قد دخلوا فى - الأوصاف التى اتصفت بها تلك الطائفة وازدادوا وصفا آخر ألا وهو : القول " بأن التحاكم غير لازم أصلا " .

مقارنة علمية :

وهذه مقارنة بين هذه المقالة وما تنص عليه من عقيدة وبين العقيدة التى حذر القرآن منها .

ونضع هذه المقارنة أسوة بالبيان القرآني الذى حض على كشف الشبهة وكشف باطل المبطلين .

والمقارنة بين هاتين المقالتين من وجهين :

الأول : أن هؤلاء متعجبون من أن ينزل الله فى سور من سور كتابه آيات

(١) سورة النساء : آية ٦٢ .

(٢) تفسير ابن كثير ١/٥٢١ وما بعدها ٣/٢٩٩ .

يأمر فيها باخضاع الدولة لحكمه وأمره .

والطائفة التي سبقتهم يتعجبون من أن ينزل الله سورة يذكر فيها وجوب القتال ، فهؤلاء متعجبون من حكم واحد ، وأولاً متعجبون من نظام الحكم الاسلامي كله .

الثاني : ان المتعجبين من أن الدولة يجب أن تخضع لحكم " الدين " قالوا " للذين كرهوا ما أنزل الله " من أصحاب النظريات الجاهلية - أوربية وغير أوربية - قالوا سنطيعكم في أكثر الأمر وذلك بدعوة المسلمين أن يبنوا " نظام حكومتهم على أحدث ما أنتجته العقول البشرية .. "

والذين من قبلهم قالوا " للذين كرهوا ما أنزل الله سنطيعكم في بعض الأمر " . وعلى كل قائل بهذه المقالة أوداع اليها أن ينصت الى البيان القرآني ليعرف ماذا يترتب على مقالته تلك ، يقول الله تعالى عن موقف تلك الطائفة " ويقول الذين آمنوا لولا نزلت سورة ، فاذا أنزلت سورة محكمة وذكر فيها القتال رأيت الذين في قلوبهم مرض ينظرون اليك نظر المغشى عليه من الموت فأولى لهم " (١) ومن هذه الآية يعلم وجه المقارنة في الأمر الأول فهم يتعجبون أن ينزل الله سورة فيها ذكر القتال ، وهؤلاء الذين نحن بصددهم مناقشتهم يعجبون أن ينزل الله شريعة وأحكاماً تخضع لها الدولة .

ويقول تعالى " ان الذين ارتدوا على أديبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم وأملى لهم ، ذلك بأنهم قالوا للذين كرهوا ما نزل الله سنطيعكم في بعض الأمر والله يعلم اسرارهم " (٢) ووجه المقارنة في الأمر الثاني ظاهر .. ، فليحذر كل من يقول بتلك المقالة من هذا المصير المحتوم .. ولا يفترى على الله الكذب .. ومن تاب فان الله يتوب عليه .

ومن نافلة القول : أن نذكر بأن الحياة لا بد لها من أفراد والأفراد لا بد لهم من أسر والأسر لا بد لها من أحكام ، وهؤلاء لهم أحكام خاصة وعمامة ، ولا بد ان يعيش

هؤلاء في مجتمع تكون له صبغة معينة وتحكمه تلك الأحكام في الأموال والأعراض والدماء .. وهذا المجتمع له علاقات مع المجتمعات الأخرى .. وهذه العلاقة تحكمها أحكام معينة أيضا وهكذا تبني الحياة الدنيا .. ثم ينتقل الناس الى الحياة الآخرة ..

فهل كل هذه الأحكام تركها الله سبحانه لحكم العقل لأن الدنيا لا تساوى عنده جناح بعوضة!؟

وفي الحق أنه لا يمكن لأحد وهو يعلم تلك الأقسام الخاصة بطبيعة الحياة الدنيا .. أن يقول أن الشريعة لم تنزل بشيء من ذلك وأن هذه الدنيا عند الله أهون من أن ينزل لها أحكاما لتطبق فيها .. لأن هذا الاعتقاد مخالف لأبسط البديهيات ..

وليس السبب في هذا الانحراف هو السعي الى التقدم كما يزعم له أصحابه ، وإنما السبب هو عبادة غير الله سبحانه .. وقد عبد العقل الانساني من دون الله ، عبده أوربا وانتقلت لنا هذه العذوى (١) .. وليس لهذه العبادة من فائدة عند هؤلاء الا ابعاد الحياة الدنيا عن الدين واخضاعها لأحكام العقل يشع لها ويبدئ ويعيد بلا ند ولا شريك ولا ظهير ..

وهذه العبادة وان كانت للعقل في بداية الأمر لكنها تنصرف الى عبادة الانسان لطائفة خاصة تزعم أن لديها القدرة العقلية لسن الشرائع والأحكام التي تحكم حياة البشر في الدماء والأموال والأعراض .. والثقافة والاجتماع والعلاقات العامة .. ولا تحتاج هذه الطائفة التي أعطت نفسها حق التشريع من دون الله أن تستند الى شبهة مؤلف كتاب " الاسلام وأصول الحكم " التي ناقشناها آنفا بل الأمر عندها أبعد من ذلك .

(١) سيأتى بيان الجهد الذى بذله المستشرقون لتصدير هذه الفتنة الى العالم الاسلامى بما يناسب البحث ان شاء الله ..

فهذا الدكتور آصف على فيظى الاسماعيلى يقول فى بحث له بعنوان " القانون الاسلامى واللاهوت فى الهند " ان " مصدر القانون والدين كليهما فى الاسلام هو الله " ثم قال " ان البحث النقدى الحديث لهذا الموضوع يجب أن يبدأ بمناقشة المعتقد اللاهوتى الذى يقول : ان الله هو واضع القانون وذلك من جهته التاريخية والفلسفية ، ويجب أن يوضح السرفى أن القانون عند الساميين اعتبر ذا أصل سماوى ، وماذا كانت النتائج التى ترتبت على ذلك بعد ، وكيف أن الجماعة الاسلامية تحت تأثير نظريات القانون الحديث والنظريات السياسية والتطور الثقافى والعلاقات الدولية - يجب بالتدرج - أن تشير الى تمييز (١) واضح بين القانون السماوى " الشريعة : والقانون الدنيوى " القانون " وأن تصل الى استخدام ناقد صحيح للفقه من هذه الزاوية ، ان بحثنا هذا ليس عرضا تاريخيا ، ولكنه مجرد محاولة لبراز اتجاه هدى حديث لمعالجة معضلة مزمنة ، انه محاولة لاستخدام مبادئ القرن العشرين القانونية والتاريخية فى فهم المعضلة الأساسية فى الاسلام ولاقتراح طريقة تمهيدية لنقد حديث للشريعة " (٢) .

فهذه هى آثار النظرية الأوربية " الجاهلية " التى تنص أن الله ليس له حق وضع الشريعة والزام الناس بها ، وتثبت هذا الحق لغيره سبحانه .. وتراهم فى كثير من عباراتهم يستندون الى حكم العقل فى اعطاء هذا الحق لغير الله ، هذا هو أصلهم الذى يدافعون عنه ويدعون الناس اليه . (٣)

-
- (١) من حق الاسلام على أنصاره أن ينادوا بتمييز واضح بين حكم الله .. وحكم الجاهلية - والجاهلية كل حكم غير حكم الله - فهو الجواب الشافى .. والجهاد الحقيقى لهؤلاء الذين ينادون من جهتهم بتمييز واضح بين القوانين الوضعية وبين الشريعة الاسلامية واخضاع الشريعة لسيطرة القانون النقدية ..!!!
- (٢) نقلا عن كتاب الاسلام والحضارة الغربية ١٥٤ .
- (٣) ولذلك قدمت لهذه الرسالة بتمهيد بينت فيه عقيدة الاسلام فى قضية التشريع وفى كل موضع مناسب تأكيد لها وتذكير بها .

فقد حكم هؤلاء البشر المخلوقون على ربهم بأنهم أحق منه - وهو خالقهم -
بوضع الشريعة والقانون لأنهم بزعمهم أعلم بمصالحهم وأحوال أزمانهم .
وباعتبار هذا الأصل العقائدى عندهم وتفريعا عليه حكم العقل بوجود نقد
الشريعة الاسلامية - والناقد لا بد أن يكون أقدر على معرفة الصواب .. أو المفروض
فيه أن يكون كذلك - فحكمت هذه الطائفة بأن الله ليس له حق وضع الشريعة ..
وما وضعه وشرعه لا بد من نقده وإعادة النظر فيه .. هكذا تمردت هذه الطائفة
على ربها وكفرت به وافترت عليه ما ليس لها به علم " ما لهم به من علم كبرت كلمة تخرج
من أفواههم أن يقولون الأ كذبا " (١) . ولو أن أصحاب هذه المقالة يؤمنون بأن الله
سبحانه وتعالى هو أعلم بمصالحهم وأحوالهم وحاجياتهم ، وهو الحكيم الذى تنزه
عن الظلم ، وهو الذى كتب على نفسه الرحمة فأرسل رسله وأنزل كتبه وآخرها القرآن
فجعله حجة على الخلق الى يوم القيامة - ومعه الستة - وأنه سبحانه له الأمر كما أن
له الخلق ، ولا أمر بأمر ولا نهى عن شئ ، والآ فيه مصلحة للناس الى يوم القيامة ..
لو كان هؤلاء يؤمنون بهذا لما أوقعهم الشيطان فى هذا التمرد على ربهم وخالقهم ،
وفى بعض هذا البيان كفاية لكشف السبب الذى حمل هؤلاء الذين يتكلمون باسم
الاسلام عن الاسلام حتى حجروا عليه من أن يتدخل فى أهم مركز وأعظم موقع ألا
وهو " الدولة " وحكموا على أكثر شرائعه بالابطال والتغيير والتبديل (٢) .. وأطاعوا
الذين كفروا فى أكثر الأمر...

ولما كان أمثال هؤلاء الكتاب فى ما من من أن تكشف أسرارهم ويطلع
البحث العلمى عليها .. حتى أنهم لما أمنوا لم يزدادوا الا اصرارا على مسالكهم
هذه .. وأصبح البحث العلمى يتعامل معهم - فى كثير من كتاباته - بنوع من التبجيل

(١) سورة الكهف : آية ٥ .

(٢) وهنا شبهة لا بد من ازالتها ، ذلك قولهم أن من الخلفاء من فسد ولم يصلح
فنقول لهم كما قال الشيخ مصطفى صبرى " ان السبيل الى علاج هذا الفساد
هو تبديل المصلحين بالمفسدين لا تبديل الشريعة والدين " ١٧ - الشكير على
منكرى النعمة من الدين والخلافة والأمة .

تارة وبالأنبياء اليسير تارة .. وأحيانا بالتشديد عليهم بأنهم اتبعوا أهوائهم وأنصتوا لتأثيرات الغزو الفكري الأوربي .. ولكن هذا الأخير - مع أهميته - قليل فاعله ، ولا بد لأهل الحق أن يتواصوا بكشف انحرافهم تحت ضوابط البحث العلمي الذى يلتزم باتباع الدليل والبيينة الظاهرة حتى يحال بين شبههم وعموم الناس ، فما هلك من هلك الا بسببهم ولذلك بذلت ما أستطيعه هنا لكشف مسلكهم الفاسد وبيان أن أمثال هذه الآراء لا تحسب على العلم الاسلامى وأن أصحابها ليسوا ملتزمين بأصول البحث الاسلامى وأن كل ما نسبوه الى الاسلام من أمثال هذه الكعاوى انما هي من بدع الجاهلية سواء الجاهليات القديمة أو الحديثة (١) .

دراسة تطبيقية لبيان أصول الحكم :

من خلال آيات سورة النساء يقول الله سبحانه وتعالى فى سورة النساء : " ان الله يأمركم أن تؤدوا الآمانات الى أهلها واذن حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ان الله نعم ما يعظكم به ان الله كان سميعا بصيرا " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا " (٢)

اشتملت هذه الآية على أصول الحكم فى الاسلام :

(١) " الله " سبحانه وتعالى هو " المشرع " أى الأمر الناهى وما بلغه رسوله الى الناس هو " الشريعة " وهى العدل الذى أمر الله به ، ويمثل ذلك فى الكتاب والسنة ، فالذى يضع " القانون " هو الله والذى بلغه هو رسوله فالطاعة لهما ، مطلقا ، والرد اليهما اذا اختلف الناس ، وهذا كله موجود فى قوله تعالى " ان الله يأمركم أن تؤدوا الآمانات الى أهلها واذن حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ان الله نعم ما يعظكم به ان الله كان سميعا بصيرا " وفى قوله تعالى :

" فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول " .

(٢) سلطة أرضية تحكم به وتنفذه ، وهم أولى الأمر : وذلك فى قوله تعالى
" أطيعوا الله والرسول وأولى الأمر منكم " .
وهؤلاء هم الذين يمثلون " الدولة " أى القائمون بالأمر ، يحكمون الدولة
والأفراد فى جميع الأحوال و " العلاقات الخاصة والعامة الداخلية والخارجية " .
ملتزمين فى ذلك كله بـ " الشريعة الإسلامية " .

(٣) " أمة " أو " شعب " تقطن " اقليما معيننا " تخضع لهذه السلطة
التي تلتزم بتلك " الشريعة " " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله والرسول وأولسى
الأمر منكم " .

فهذه الآية نصت على أصول الحكم ، " الشريعة " " السلطة الحاكمة " .
" الأمة " وهى آية واحدة - تحدد شكل " الدولة الإسلامية " التي يسعى
الإسلام لتحقيقها ، وهذه دلالة من الناحية الإيجابية على أصول الحكم فى الإسلام
وفى القرآن مثل هذه الآيات كثيرة لا تحصى .

تطبيق آخر :

يقول الله تعالى : " ألم تر الى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل اليك وما
أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكوا الى الطاغوت ، وقد أمروا أن يكفروا به ، ويريد
الشیطان أن يضلهم ضلالا بعيدا .
وانا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله والى الرسول رأيت المنافقين يصدون
عنك صدودا ، فكيف اذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ثم جاءوك يحلفون بالله
ان أردنا الا احسانا وتوفيقا " (١) .

فالقرآن يصور لنا أصول الحكم الجاهلى وهى :

(١) واضع القانون : وهو اما أن يكون شخصا أو جهة تتكون من أشخاص ،

ويطلق القرآن على هذا " الواضع " لفظ " الطاغوت " وهو كل معبود من دون الله سواء كان فردا أو جماعة ، وسبب هذه التسمية أن التعدي على حق الله سبحانه - الذى جعله لنفسه وهو انزال الكتب وسن الشرائع - يعتبر مجاوزة للحد وهذا هو الطغيان ذلك أن الواضع لا حق له فى ذلك ، بل الحق الذى عليه هو أن يخضع لما جاء من عند الله .

(٢) السلطة الحاكمة بذلك القانون : وتسمى بالاسم نفسه للسبب نفسه وتكون تارة شخصا واحدا كالكاهن ، أو مجموعة معينة كزعماء القبيلة أو الحزب .

(٣) الأمة أو الفرد الذى يخضع لهذه السلطة ويبتغى التحاكم اليها عن رضى وطواعية ، كما ورد فى شأن الرجل الذى نزلت الآية فيه ، فهذه الأصول الثلاثة : وهى الجهة التى تضع القوانين والجهة التى تحكم به (٢) ، والجهة التى تدعى له هى عبارة عن أصول الحكم الجاهلى فها هنا قانون وسلطة وأفراد ، وهذه الصورة هى الصورة التى جاء الاسلام ليرفعها ويحل محلها الصورة الاسلامية . فبدل أن يعتقد الناس أن واضع القانون هو عقل الفرد أو الأمة أو القبيلة أو الحزب ، يجب أن يعتقدوا أن ذلك حق الله سبحانه قد تكفل به ، فأنزل " الشريعة " ليخضع الناس لها جميعا ، وبدل أن يعتقدوا أن السلطة التى تقوم على القوانين الأرضية سلطة شرعية يجب عليهم الخضوع لها ، أعلمهم الرسول صلى الله عليه وسلم أن ذلك من الشرك (٣) ، ونهاهم عنه وأمرهم بانكاره قدر استطاعتهم .

(١) لسان العرب مادة " طغى " ١٥ / ٩٠ .

(٢) قد تكون هذه الجهة " فردا " ويمكن ذلك فى حالات معينة ، ولكنه لا يقدر على الالتزام لانه لا سلطة لديه .. فيتقدم له والمؤمنين اليه عن رضى وطواعية دون أن يحتاج الى سلطة تلزمه بالقوة ولذلك كان هذا الصنف يؤدي هذه المهمة بهذا الاعتبار ، فالالتزام بالحكم أحيانا يحتاج الى سلطة ملزمه وتارة لا يحتاج الى سلطة ملزمة كما فى الصورة السابقة .

(٣) انظر التمهيد .

وأبد لهم بذلك وجوب الخضوع لله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، المتمثل فى اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم فى حياته ، واتباع الشريعة بعد ماته والطاعة لأولى الأمر القائمى بها .

وبعد الحديث عن حكم الاجتهاد وحكمته وأنواعه وأهم شروطه وضوابطه وبيان أثر ذلك على ثبات الأحكام وشمولها يتبين لنا أنه لا يمكن أن يتحقق شمول فى عالم الناس بغير اجتهاد ، كما أنه لا يمكن أن يتحقق ثبات واستقرار للأحكام بدون ضوابط لهذا الاجتهاد ، وعليه فإن الذى يجب المصير اليه هو القول بأن الاجتهاد فريضة محكمة وسنة متبعة وهو ممكن - من حيث تحقق الملكة والبناء على ما ورثه لنا العلماء المعتبرون فى علم الشريعة وعلم العربية ، وان تعذر جمع الأدلة الشريعة جملة لم يتعذر على المخلصين من أهل العلم جمع الأدلة المطلوبة فى المسألة التى يراد بيان حكم الله فيها ، وان لم يتمكن أحدهم من ذلك لم تعجز طائفة منهم عن جمعها ومعرفة مقاصد الشارع منها ، وليس وراء ذلك الا القول بتعطيل أحكام الشريعة وإيقاف الاستنباط وهذه جهالة لا يرتضيها لنفسه عاقل .

ولكى لا يقال أن هناك أدياء كثيرين للاجتهاد - نقول ان الاجتهاد لا يد له من الملكة ، ولا يقبل من كل أحد الدخول فيه ما لم تتوفر له ، وعلى طلبة العلم أن يبذلوا ما يستطيعون - ولا يدخرون من وسعهم شيئا لعل الله أن يجعل منهم فى مستقبل الأيام من تتحقق فيهم الملكة فيكونون هم الصف الثانى الذى يقوم بهذه المهمة ، ومن العلماء المخلصين اليوم من تحققت فيه الملكة فهو لا هم أهل الاجتهاد اليوم ، أما نحن طلبة العلم فعلىنا بذل الجهد وتكفينا المتابعة لأئمة الصحابة والتابعين ومن يتبعهم باحسان ، وفيما ورثوه من العلم كفاية لمن أراد أن يقوم بمهمة التعليم والبيان والدعوة الى الله ، وليختص أهل الاجتهاد بالنظر فى المسائل الجديدة ، وأيضا فإن الاجتهاد له ضوابطه التى تفرق بين الصحيح منه والفاسد وتميز بين الذين يتبعون الحق والذين يقعون فى آثار المسالك الفاسدة .

ومسيرة الاجتهاد كمسيرة الجهاد والدعوة تحتاج من الصادقين الى حراسة ولا يمكن أن تعطل المسيرة لأن أناسا يخاف من شرهم عليها ، فان هذه المشكلة علاجها معلوم وهو اليقظة التامة لحفظ المسيرة وحراستها من المسالك الفاسدة والآراء الشاذة وكشف زيف المبطلين والمنحرفين وهذا ممكن والحمد لله ، ولا تزال طائفة قائمة بالحق ، فلتستمر اذا عملية الاجتهاد ، ولتستمر عملية الحراسة وليقيم الصادقون على الجهاد بقدر طاقتهم ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ، وحينئذ يتحقق وعد الله ونصره بتوفيقه سبحانه وتعود هذه الامة الى ما كانت عليه وتحمل رسالتها كما يريد الله لها .

وينبغي أن لا يتضجر الباحثون من كشف الباطل وتميز الحق ولا يملأوا ولا يضعفوا لأنهم في واقع الأمر منقسمون الى ناصر للحق ومدافع عنه ، وآخر هو عرضة للنقد - الذى يكون في بعض الاحيان شديدا لأنه يكشف عن انحرافات خطيرة . نعم لا يتضجر فخلط كتب بقلمه وصاح بعقيدته ولا يقول لم يُقال عنى كذا أو كذا ولم ينتقدنى فلان أو فلان ، لأننا نقول ان من يريد أن لا يصيبه شيء من ذلك فليكن قلمه ولسانه عن الكلام فى الدين لأن هذا الدين ليس ملكه ، وأولياؤه الصادقون لا يد كما شقون كل فساد بمشيئة الله وعونه ، فمن تكلم بغير علم فليتحمل نتيجة عمله وقوله ، ونحن لا نريد ممن يتكلم عن الدين أكثر من الرجوع الى مواطن الاجماع والوقوف عند المحكم والبعد عن المتشابه والحيطة فى الاستدلال والسلامة من الشذوذ وعدم مخالفة ما علم من الدين عقيدة وشريعة ، وأن يميز نفسه عن آثار الفرق الضالة قديما والنفزو الفكرى الذى تمثله المذاهب المعاصرة حديثا ، وهذه النصيحة نقد مهم للباحثين وملتزم بها - وخاصة بعد أن تبين لكل بصير ما تؤدى اليه مخالفة هذا الطريق من مخاطر على الكاتب ومن يكتب لهم ، وينبغى لكل صادق مع نفسه أن يدعو اليها ، لأن ذلك هو الطريق الأعظم للمحافظة على هذه الأمة واصلاح أمرها وتصحيح العلم الذى يقدم اليها ، والانتصار للحق المتمثل فى الكتاب والسنة والذى حققه

فى عالم الواقع الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم ، ويكفيننا ويكفى كل باحث عن الحق ومنتصر له أن يتابعهم ويقتفى آثارهم فى التعلم والتعليم والاستنباط والاستدلال والحذر من ترك الاتباع والوقوف فى الابتداء ، وهو الطريق الأعظم لجمع شتات هذه الأمة ، يقول الدكتور سليمان دنيا مينا ذلك : وقد كان هدف الرسول صلى الله عليه وسلم من قوله فى وصف الفرقة الناجية " الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي " " ان يجمع شمل هذه الأمة فى مستقبلها كما اجتمعت فى ماضيها فيكون لها كيان ديني موحد يكون شعارها وعنوانها ومبعث فخرها ومناسط قوتها لا أن يكون كل واحد منها فرقة برأسه يخالف الآخرين ويخالفه الآخرون " (١)

فمن أبى واستكبر عن المتابعة على هذا المنهج - بعد ما تبين له الهدى - فانما يريد أن يلبس على هذه الأمة أمر دينها ويتبع غير سبيل المؤمنين فلا بد أن يلقي جزاءه ولو بعد حين .

وهذا هو واقع المخالفين عن هذا المنهج قديما وحديثا فيه العبرة لمن أراد أن يعتبر ، ونكتفى فى هذا المقام بذكر دليل مشهور معلوم عند جميع الباحثين ذلك هو ما كتبه علماء الفرق الضالة مخالفين لهذا المنهج ، وقد خلطوا فى أمر العقيدة والشريعة ونشروا أفكار الأم الضالة داخل هذه الأمة فلم يتلبثوا الا قليلا حتى قيض الله لدينه من يذب عنه ويكشف انحرافاتهم ، بعد أن مزقتهم فرقا وأحزابا وسلط الله عليهم اعلما السنة يردون عليهم بدعهم ويصفونهم بالضلالة كما يستحقون ، وهذه كتب السنة من تراجم وعقيدة وأصول وفقه وحديث قد امتلأت بكلام أهل السنة فيهم يحذرون الأمة منهم ، فلم يبق لهم والعيان بالله الا الذم بعد أن صالحوا وجالوا " ومن سن سنة سيئة كان له وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة " .. فليتنق الله كل صاحب قلم فى دينه وفى هذه الأمة " والعاقبة للتقوى " .

(١) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين : المقدمة ٦٤ .

الفصل الثاني

العموم وقضية الثبات والشمول

ويشتمل على هذه المباحث :

- المبحث الأول :

مقارنة بين الاعجاز الكوني والاعجاز التشريعي وبين سماته .

- المبحث الثاني :

العموم اللفظي .

- المبحث الثالث :

العموم المعنوي .

توطئة :

يأتى هذا الفصل بعد أن تحدثت عن الاجتهاد وحكمه وحكمته وكيف يستطيع الناظر أن يتحقق من الملكة ليستنبط بعد ذلك الأحكام من هذه الشريعة الربانية ، وفي هذا الفصل بيان لحقيقة العمومات الواردة فيها وكيفية افادتها الشمول ليتمكن المجتهد من البناء عليها وتعميم حكم النص على جميع ما يشمله ، ويدرك منزلة العمومات الشرعية ، لتقوى عنده قاعدة الشمول وتستقر قاعدة الثبات ، وبهذا يتحقق الاعجاز التشريعى الذى يتسق مع الاعجاز الكونى .

ويضم هذا الفصل من المباحث ما يبين ذلك ان شاء الله ...

المبحث الأول : مقارنة بين الاعجاز الكونى والاعجاز التشريعى
وبيان سماته :

تبين مما سبق أن " الشريعة الاسلامية " موصوفة بالكمال والثبات والشمول ، وهذه ألفاظ أتراب يأخذ بعضها بحجز بعض ، فان قلت كمالها يقتضى ثباتها وشمولها فقد صدقت ، لأنها لا تكون كاملة الاً وهى ثابتة شاملة ، لأن عدم الثبات نقص وعدم الشمول كذلك .

وان قلت ثباتها يقتضى كمالها وشمولها فقد صدقت ، لأن ثباتها اقتضى - فى مراد الله - أنها لازمة للبشر كافة على جميع العصور ، ولا تكون كذلك الاً وهى كاملة شاملة لأن ذلك مقتضى الرحمة والحكمة والعدل الربانى تفضلاً منه سبحانه ونعمة . وان قلت شمولها يقتضى ثباتها وكمالها فقد صدقت ، لأنها لا تكون شاملة الاً أن تكون ثابتة ما بقى تكليف وعمل فى الأرض ، والاّ لم يتحقق الشمول اذا انقطع الثبات ، وكذلك لا تكون شاملة الاً اذا كملت فلا يلحقها نقص أبداً .

فالكمال والثبات والشمول مقطوع به ، وهو قمة الاعجاز التشريعى (١) وهو متواكب مع اعجاز الخلق لما نرى من الآيات الكونية ، بل هو كما تبين فيما سبق مطبوع بطابع الاعجاز الخلقى للكون ، فالاعجاز التشريعى - الذى يعجز عن الاتيان بمثله أو بشيء منه البشر أجمعون - هو صادر عن ارادة الله فى انزال القرآن - الذى هو كلامه

(١) الطرق لهداية القلب البشرى للاستسلام لشريعة الله كثيرة جداً ، فقد يهتدى انسان بمجرد التفكير فى آيات كونية أو آيات تشريعية ومع ذلك فان الأصل فى هداية القلب البشرى الى الله هو ما كان بالفطرة الصق وبمعهود الأيمن أقرب ، وبالاطلاع على الكون أيسر ، لأنه يمكن أن يقرأه كل أحد فى كل حال حتى الذين لا يطلعون على أسرار التشريع وهم أكثر البشر ، ولذلك اعتمد الرسل عليهم السلام على هذا الأصل القرآنى فى تصحيح العقيدة وهو قاعدة الدعوة ما بقيت البشرية فى حاجة الى التصحيح .

سبحانه - والاعجاز في خلق الكون وآياته ما علمنا منها وما لم نعلم - الذي يعجز عن خلق شيء منه البشر أجمعون - هو صادر أيضا عن ارادته سبحانه حيث يقول للشئ " كن فيكون ، ولذلك كان سمة الاعجاز في الموضوعين واحدة حيث طبع بطابع الكمال والثبات والشمول .

ولذلك فان هذين الاعجازين لا ينقطعان ، أما الاعجاز الكوني فكما قال سبحانه " سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَا لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ " (١) وأول صفاته ضخامته وتعدد مواضعه وكثرة خصائصه وتنوع أشكاله وعمق دلالاته - يقابل ذلك كله ضعف طاقات الانسان في جميع عصوره - حتى في عصرنا الحاضر - وهذا جعل الانسان لا يستطيع أن يتعلمي هذا الاعجاز ويكشف عن جميع محاله ومظاهره وخصائصه دفعة واحدة في جيل واحد فضلا أن يدرك عمقه ، وفي ذلك رحمة بالانسان لكي يدرك في كل عصر من دلالة هذا الاعجاز ما يحمله على تصحيح عقيدته في الله واتباع منهجه ، وهو في جميع العصور واجد لا محالة من خصائص هذا الاعجاز ودلالاته بحيث يفكر في حق الله عليه فلا يعدم ما يطلع عليه من خصائص الاعجاز ودلالاته ولا يمل من ذلك لأن مواضعه متعددة وأشكاله متنوعة .

ومن الاعجاز في تدبيره سبحانه لأمر هذا الكون أن جعل الاعجاز التشريعي متوأكبا مع الاعجاز الكوني ، فيجد المتدبر لهذا القرآن حديثا مفصلا عن الكون وآياته - بحيث ينكشف له من خصائص الاعجاز وعمق دلالاته وتعدد مواضعه وتنوع أشكاله - ما يدل على أن هذه الشريعة التي جاء بها القرآن هي من عند خالق هذا الكون فيطمئن لها حينئذ ويسكن اليها - وقد استولى على عقله وقلبه ذلك الاعجاز في الخلق والتدبير ، فيدرك بعمق دلالة الاعجاز التشريعي ، ذلك أن القرآن - بحديثه عن الاعجاز الكوني بذلك الوضوح الذي يزيده اشراقا ابداع الصنعة المحسوسة - قد يسر للعقل البشري والقلب الانساني تلقي وتفهم مظاهر الاعجاز التشريعي ، ولذلك كانت البداية في الخلق والامر ببيان الاعجاز الكوني فيأتي حينئذ الاعجاز التشريعي ليستوى

القلب البشرى على الطاعة المختارة التي يتمثل فيها الرضى والطمأنينة لحكم الله الذى حفته مظاهر الاعجاز من كل مكان ، وهناك يتفاوت المؤمنون فى ايمانهم وذلك لتفاوتهم فى ادراك مظاهر الاعجاز والابداع فى الخلق والأمر.

ولا يزال هذان الاعجازان الكونى والقرآنى متواكبين الى يوم القيامة ومازال التحدى بهما لقادة البشرية اليوم من الحكماء والعلماء والمشرعين - قائما فان التحدى لم يكن لكفار قريش فقط ، وما زال أهل الحق يعرضون هذا التحدى على أئمة البشرية اليوم فى أوروبا وأمريكا وروسيا وغيرها من الأمم ان كانوا يستطيعون أن يأتوا بمثل هذا الاعجاز الكونى والتشريعى أو بشئ منه ، وما هم بمستطيعين وما ينبغى لهم ومازال هذا قائما فى هذا القرن وما بعده من القرون أمام جميع الجاهليات فى الأرض " قَالَ فَمِنْ رَبُّكَ مَا يَا مُوسَىٰ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ " (١)

ولنبداً بتلمس خيوط الاعجاز التشريعى - زيادة توثق فى الايمان وبياننا لعلاقة الاعجاز الكونى به ، وكشفنا عن حقيقة الثبات والشمول .

لا عجب أن تتشاكل طبيعة هذين الاعجازين فالله صاحب الخلق والأمر ومن أبرز ملامح هذه المشاكسة ما يلى :-

(١) الكون خلقه الله وقدر فيه طاقاته ، فبقدر ما يتعامل الانسان معها بقدر ما يستخرج منها ، فالماء طاقة مقدرة فى الأرض ، اذا استخرجها الانسان فانما استخرج طاقة كامنة يسر الله له استخراجها ولكنها ليست خلقا جديدا مستأنفا فى الأرض " قُلْ أَنتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ، وَجَعَلَ فِيهَا رِوَاسٍ مِّنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلنَّاسِ لِيُنذِرَ " (٢) ، وفى هذه دلالة على أن الله

(٢) سورة فصلت : الآيتين ٩ ، ١٠ .

(١) سورة طه : آية ٥٠ .

جعل في هذه الأرض جميع ما تحتاجه البشرية من الطاقات وكل جيل يستخرج منها ما يطبق حسب قدراته ونشاطه ومبلغه من العلم ، وكذلك هذه الشريعة ، جاءت نصوص الوحي بها متضمنة معاني لا حصر لها ، فقد جعلها الله شاملة لما يشاء أن يعلمه للبشر في جميع أجياله ، وكل جيل يعلم منها ما يحتاج اليه في جميع شئونه ، فيستخرج منها منها بما يحكم حياته كلها ، فيحفظ له هذا المنهج عقيدة صحيحة - فيسلم من التخلف العقيدى وهو الارتكاس السى الجاهليات البشرية - ويحفظ حياته الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية فتتحقق حينئذ العبادة في هذه الأرض وهى المهمة التى خلق الله الانسان من أجلها .

فيأتى كل جيل ليرتبط بهذه الشريعة ، ويجد علماء فيها كل ما يحتاجه نفس تلك الأمور - وليس شيئاً من ذلك قد أنزل انزالاً جديداً مستأنفاً ، كلا ، وإنما هو متضمن في هذه الشريعة ، تماماً كما هو في شأن هذا الكون فيقف كل جيل ليجد ما يحتاجه من الطاقات في هذا الكون مدخرا له ، ويجد المنهج الصحيح الذى يحكم له جزئيات حياته مدخرا له في هذه الشريعة فيعلم أن له ربا خلق له كوناً يعيش فيه ليستخرج طاقاته ، والها أنزل له شريعة ليستخرج منها ما يبصره بالمنهج الصحيح ، وهذه أول ملامح تلك المشاكلة بين الاعجاز الكونى والاعجاز التشريعى .

(٢) إن هذا الكون لا تضاد فيه ولا تناقض بل هو صنعة محكمة مبدعة وهذا هو الاعجاز الذى يقابله اعجاز تشريعى حيث أنزل الله شريعته لا تضاد فيها ولا تناقض ولا اضطراب بل هى قول محكم .

وملامح هذه المشاكلة تظهر في مثل قوله تعالى عن : بيان امتناع هذا الكون عن الفساد والاضطراب " لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا " (١) . نعم لو كان فى السماء والأرض آلهة إلا الله لاقتضى ذلك أن تتعدد الارادات فى تدبير هذا الكون فهذا يسير القمر الى جهة وأخرى أمره بضدها وهذا يريد الشمس جارية وذاك يريد ها

ساكنة ، وحينئذ يقع الفساد ، فلا يمكن أن تتعدد الآلهة - وكل اله يستحق الألوهية - كلا لو كان كذلك لفسدت السموات والأرض .

وشريعة الله التي هي كلامه المعجز ووحيه الى نبيه لا يمكن أن تتعارض ولذلك قال تعالى " وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوُجِدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا " (١) . نعم لو كان القرآن من عند غير الله لوجدنا فيه ذلك الاختلاف ، فلما لم نجد قطعنا حينئذ أنه من عند الله ، مثل سلامة الكون من الفساد دلنا ذلك على أنه من خلق الله ، وهذا وذاك هو سند الثبات في هذا الكون وفي هذه الشيعة الى أن تقوم الساعة فيقدر الله حينئذ ما يشاء ، والثبات هو من أهم معالم الاعجاز التشريعي والاعجاز الكوني .

(٣) من مظاهر الاعجاز في الكون أنك تجده متجددا معطاء بفضل من الله ، والانسان يستثمر ذلك العطاء ، وكلما اتجه الانسان الى الاستثمار الصحيح وجد خيرا كثيرا باذن الله ، وفي هذا الكون طاقات كلية ثابتة يستخرج منها الانسان - عن طريق الاستثمار الصحيح - طاقات جزئية لا حصر لها ، ولذلك يختلف البشر في امكان الحصول على ذلك ما بين مستكثر ومستقل ، وقد حمل الله الانسان هذا الجهد ليكابد الحياة ويعمل ويعمر الأرض فتتحقق العبادة باقامة الخلافة فيها

والانسان في كل ذلك ليس خالقا ولا منشئا حتى وان اكتشف ، لأن أصل الخلقة لله سواء في الكون أو الانسان ، وجهد الانسان انما هو اكتشاف ما يسره الله له حسب السنن الربانية .

وكذلك هذه الشريعة - التي هي وحى من الله - جعلها سبحانه متضمنة لكليات تشريعية تحفها جزئيات تشريعية كذلك ثم كلف الأمة التبعية لهذه الشريعة أن تجهد جهدها في اقامة فرض الكفاية وهو التعلم ، وتهيئة طائفة منها لتقوم بمهمة

(١) سورة النساء : آية ٨٢ .

التعليم والاجتهاد وذلك كله فرض كفاية ، وعلى الأمة العمل لا قامتته ، وهؤلاء المجتهدون يستثمرون تلك الكليات التشريعية ، وقد علموا منها ومن تلك الجزئيات كيف يتم الاستثمار وتحقق مقاصد الشريعة ، وحينئذ يتحقق لكل جيل عن طريق - المجتهدين - الحكم في مسائل لا يمكن حصرها البتة ، وهذا هو غاية الاستثمار للكليات التشريعية (١) ، وهذا الاستثمار اكتشاف لحكم الله ، وليس انشاء ولا تشريعا تماما كما تبين لنا في الاعجاز الكوني ، ذلك أن الخالق هو الله وحده والمشروع والامر هو الله وحده سبحانه لا اله الا هو .

(٤) من مظاهر الاعجاز الكوني أنك تجد شجرة واحدة - وهي آية من آيات الله - تتفرع عن أصلها فروع كثيرة جدا ، وتجد أيضا أنواعا كثيرة من المخلوقات - كالهواء والماء والبذر والترسة .. - تجتمع لتخرج - بانن الله - الزرع بجميع أجناسه ، الذي يصلح لسد كثير من حاجات الانسان .

وانك لتجد هذه الملامح في الاعجاز التشريعي :

فمثلا اذا تأملت في العموم اللفظي وجدته كأصل الشجرة الواحدة تقوم عليها تلك الفروع المتكاثرة ، فاللفظ العام يشتمل في دلالة على فروع كثيرة ، أصله لفظ واحد وفروعه لا تنحصر .

وانذا نظرت في مثال آخر وهو العموم المعنوي وجدت جزئيات من الشريعة قد اجتمعت من كل مكان على معنى واحد ، فأصبح هذا المعنى جنسا ينتج لنا أحكاما خاصة بمسائل كثيرة بل يصبح مثل العموم اللفظي ، فهناك لفظ عام تبني عليه فروع شتى ، وهنا جزئيات كثيرة يخرج منها أصل واحد يحكم به على جزئيات لا تنحصر

(١) نتحدث هنا عن الوضع السوي الذي خلق الله الانسان له ، والآفان هناك أجيالا تنحرف عن مقصد الاعجازين الكوني والتشريعي فلا هي استثمرت طاقات الكون ، ولا هي اتبعت الشريعة ، وهذه الحالة السيئة مرت بأجيال كثيرة جدا من أجيال البشرية .

فهل رأيت مثل هذا الاعجاز ، شجرة واحدة في الأصل تنمو فروعها وتتكاثر، وجزئيات متناثرة - من تراب وماء وهواء وبذور - تجتمع لتخرج باذن الله شجرة ذات فروع كثيرة .
عمومات لفظية - هي عمدة الشريعة - يتفرع عن كل واحد منها فروع لا تنحصر ، وجزئيات كثيرة يتفرع عنها فروع كثيرة جدا تشابهها في الحكم - عن طريق القياس الشرعي - وهذه الجزئيات تجتمع مرة أخرى لتنتج العموم المعنوي فيحكم به على فروع لا تنحصر .

هكذا في دورة تشريعية معجزة لا أجد لها شبيها الا تلك الدورة الفلكية أو دورة الزرع والثمار المعجزة في الخلقة ، التي تظنها قد تقف فينقطع عطاؤها ، فكلما طاف بك طائف من شك أبصرتها تنطلق في دورة جديدة تبتدئ تلك الشكوك ، هذه دورة الاعجاز الكوني الذي يقول الله عنها متحديا البشر في جميع العصور :

" هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ " (١) .

وهذه هي دورة الاعجاز التشريعي الذي يقول الله عنها متحديا كذلك : " قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا " (٢) أقول - والله أعلم بمراده - إن هذه الشريعة وهي كلام الله لا تنفد أبدا - مهما قدر الله أن يخلق من الأجيال على هذه الأرض وسيجد فيها كل جيل ما يحتاجه يستنبطه منها علماءه - فلا تنفد أبدا ، بل ينفد البحر دون أن ينفد منها شيء (٣) .

وأقتصر على ما في الوسع من تبیین الملامح التي تظهر بين الاعجازين الكونى والتشريعى لعل فيه الكفاية فى بيان حقيقة الاعجاز التشريعى ، وأنتقل بعده الى دراسة موضوع العموميين اللفظى والمعنوى وهما من سمات ذلك الاعجاز .

(١) سورة لقمان : آية ١١ (٢) سورة الكهف : آية ١٠٩ .

(٣) قارن بين هذا وبين ما أشرت اليه عند بيان صلة المعنى الاصطلاحى للشريعة

بالمعنى اللغوى فقد قلت هناك أن العرب لا تسمى مورد الماء " شريعة " حتى

يكون الماء عدا لا انقطاع فيه ص ٢٩

البحث الثاني : العموم اللفظي :

العموم هو الشمول ، تقول العرب عم الرجل قومه بالعطية اذا شملهم (١)
وعموم الشريعة شمولها ، بحيث يدخل في حكمها ما لا حصر له من الوقائع والحوادث
في جميع نواحي الحياة البشرية ، فكما أن عموم التكليف للبشر أجمعين - وهم غير
محصورين - فكذلك العموم هنا يشمل كل ما يحتاجه الناس في عموم الأحوال والأزمان
والأمكنة بلا حصر (٢) ، ونصوص الشريعة أكثرها عمومات منها ما ورد في القرآن ومنها

(١) لسان العرب - مادة " عم " .

(٢) من تعريفات العام أنه " لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر " ومن أمثلة
ذلك : قوله تعالى " يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين " النساء
١١ ، فلفظ " الأولاد " الوارد في الآية عام يشمل كل مولد كبيرا أو صغيرا
ذكرا أو أنثى مسلما أو كافرا ، ثم ورد النص بمنع القاتل والكافر .
ومثله ما ورد في الحديث " أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل " .
فانه عام في كل امرأة . انظر تخصيص العام ١١ - ١٣ . وهذه الأمثلة والتعريف
أوردته للبيان فقط ، وقد اتفقت طريقة المتكلمين وطريقة الحنفية على أمور منها :
أن دلالة العام على أصل معناه قطعية ، وان ما قامت القرينة على نفسى ارادة
الخصوص منه فهو قطعى في شموله لجميع الافراد ، واختلفوا فيما سوى ذلك . انظر
تخصيص العام ٣٥ ، وسيكون منهجى في البحث هو البناء على ما ورد من تحريرات
لطريقة المتكلمين وطريقة الحنفية لأن البناء على المادة العلمية الموثقة والمسلمة
يوفر الجهد للضى بالبحث في هذه القضايا الى مسائل جديدة ، ونقل المادة
العلمية شىء وتحليلها شىء آخر ، ولذلك فاني لأضيف جديدا في عرض تلك
الطريقتين ، أما تحليل موقفهما وأدلتها فهذا هو الذى ساهتم به مع اضافة عرض
الآراء الأخرى للأصوليين المعبرين : أمثال الامام الشاطبى والامام ابن تيمية ،
وخاصة وأن أكثر الباحثين لم يفتنوا بالطريقة الشاطبى وابن تيمية ، ولعل سبب ذلك يرجع
الى غلبة سلك المتكلمين على أصول الفقه وحصر البحث الاصولى في طريقة المتكلمين والحنفية
ويقتضى البحث أمرا آخر وهو مقابلة طريقة المتكلمين بطريقة الشاطبى وابن تيمية ،
وسيكون كلام الشاطبى هو الأصل لأنه مفصل ، أما الأحناف فلا أنهم يساعدون
الشاطبى وابن تيمية من جهة .. فقد اخترت عرض أجوبتهم عن أدلة المتكلمين =

ما ورد في السنة وهي من أكبر قواعد الشمول في الشريعة (١) ، لأنها من جهة تعتبر جوامع مختصرة يدخل تحتها مالا يمكن حصره من الجزئيات والوقائع التي تجدّ نسي حياة البشرية ، ومن جهة أخرى تمثل ثبات الشريعة لأنها عمدتها ولأنها حجة على كل حال عند السلف الصالح يقطعون بعموماتها بحسب فهم المقصد العربي في اللسان وبحسب مقاصد الشارع في موارد الأحكام .

وفي هذا البحث بيان لحجيتها وقوتها (٢) والجواب عما يعارض ذلك وقد اختلف منهج الأصوليين في دراسة العمومات ، وأدى هذا الاختلاف الى الاختلاف في قوة شمولها فمنهم من ضعفها وجعله ظنية وهم المتكلمون ومنهم من قواها فجعلها قطعية وهو منهج الحنفية والشاطبي وابن تيمية (٣) ، مع أن هؤلاء وهؤلاء يستدلون بها وتتقارب وجهات النظر عندهم اذا أخذوا في الاستدلال ، لأن طريقة المتكلمين تنزع - كعادتها - الى البحث التجريدي - وقد غلبت عليهم حتى في أصول الفقه فاذا أخذوا في العمل - والتطبيق - تخففوا من آثار مسلكهم في البحث ولذلك سأهت ما شديدا ببيان الفوارق في منهج النظر بين أصحاب المذهبين وستحظى " طريقة المتكلمين " بتحليل يبرز حقيقتها وحجمها العلمي مع بيان السبب الذي حملهم عليها ، ولن أقف عند طريقة المتكلمين ومقابلتها بطريقة الحنفية ، بل سأنقل البحث الى ضم طريقة الشاطبي وطريقة ابن تيمية وأقارن بينهما لعل في ذلك

= فقط ، وسيكون العرض مناسباً لطبيعة هذه الرسالة .

(١) وهناك " القياس " فان ما ورد من الجزئيات هو في الحقيقة عام لأنه يصلح أن يقاس عليه غيره بشرطه وسيأتي بيان ذلك ، ومنه قياس المصلحة ، وهناك العموم المعنوي وسيأتي ان شاء الله .

(٢) هناك من يرى أنه وان كان حجة إلا أنه حجة ضعيفة وسيأتي الجواب عن ذلك حين عرض المذاهب .

(٣) هناك فوارق مهمة بين منهج الاحناف من جهة ومنهج الشاطبي وابن تيمية نسي تخصيصها بعد تقويتها فالحنفية لا تخصصها بالاحاد والشاطبي وابن تيمية يخصصونها بما ثبت مطلقاً على ما سيأتي بيانه ان شاء الله .

تجديدا لطريقة السلف الصالح ، ومظنة ذلك في نقول هذين الامامين كما سيأتى بيانه .

وان ما يساعد الى الوصول الى نتيجة صحيحة أن نعلم أن مسألتنا التي وقع عليها الاختلاف مسألة شرعية ، لا هي عقلية تجردية ولا هي لغوية صرفة ، وجميع الدارسين - المفروض فيهم - أن يكونوا متعبدين باتباع المقاصد الشرعية والمقاصد العربية في فهم لغة العرب ، لأنه ليس عندنا عقلا محضا نتبعه ، ولا لفظا مجردا نحتكم اليه ، وانما العبرة بمجموع اللفظ والمعنى تسوقه المقاصد اللغوية وتحكمه المقاصد الشرعية .

المطلب الأول :

الفرع الأول : طريقة الامام الشاطبي :

يعتمد الامام الشاطبي رحمه الله في دراسته لموضوع "العموم" على منهج متميز يلتزم فيه بمقاصد العربية - وهي الجارية في كلام العرب في التعميم (١) ، وبمقاصد الشرع مبتعدا عما يصوره العقل في مناحي الكلام (٢) ، فلا هو يتبع البحث اللغوي التجريدي ، ولا البحث العقلي التجريدي كذلك .

يقدم الشاطبي العموم الاستعمالي على عموم الصيغة ، وان كانت في أصل وضعها على خلاف المقاصد الاستعمالية ، ذلك لأنه لا يعتبر ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها عند الاطلاق (٣) ، بل يعتمد المقاصد الاستعمالية التي تقضى العوائد بالقصد

(١) الموافقات ١٧٣/٣ (٢) المصدر نفسه ١٨٢/٣

(٣) قسم دلالة الصيغ على العموم الى قسمين :

الأول : باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها على الاطلاق ، وهذه الصيغ تارة تطلقها العرب وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع ، فاذا أرادت ذلك فلا اشكال .

والثاني : اطلاق تلك الصيغ بحسب المقاصد الاستعمالية التي يدل عليها معنى =

اليها ، وهو لا ينكر أن يكون للصيغة وضع أصلي ، بل ذلك مسلم عنده ، ولكنه يعتمد على قاعدة معلومة عند أهل العربية وهي " أن الأصل الاستعمالي اذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي " (١) .

فما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها عند الاطلاق قياسي ، وما تدل عليه بحسب المقاصد الاستعمالية التي يقصد اليها المتكلم في العادة استعمالسي ، والاستعمالي مقدم على القياسي ، ولذلك اعتبرت العرب مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان يدل على ذلك :

أن العربي قد يستعمل لفظ عموم يشمل في أصل الوضع نفسه وغيره ، ومقتضى الحال أنه لا يريد نفسه ولا أنه داخل في العموم وهذا هو الوضع الاستعمالي (٢) . قال ابن خروف (٣) :

لو أن رجلا حلف ليضربن جميع من في الدار وهو معهم فيها فضربهم ولم يضرب نفسه لكان صادقا .

ولو قال : أتهم الأمير كل من في المدينة فضربهم ، لم يدخل الأمير في التهمة والضرب .

قال : فكذلك قوله تعالى " خالق كل شيء " (٤) فان صفاته سبحانه لا تدخل تحت الاخبار الوارد في هذه الآية ، وكل ما وقع الاخبار به من نحو هذا لا تدخل فيه صفاته تعالى ، وهذا معلوم من وضع اللسان فان العرب لا تقصد ذلك ولا تنويه (٥) .

= الكلام خاصة ، وهذا هو الذي تقدمه العرب على الوضع الافرادى .

والأول معتبر ما لم يعارضه الثانى ، وكلاهما انما يعرف بما يدل عليه مقتضى

الحال . المصدر السابق ١٧١/٣ .

(١) المصدر السابق ١٧١/٣ (٢) المصدر السابق ١٧١/٣

(٣) هو على بن محمد بن على بن محمد الأندلسى النحوى أقام بحلب ومات سنة ٩٠٩ هـ

تقريبا وفيات الاعيان ١/٤٣٣ .

(٤) " ذلك الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء " فاعبدوه " ١٠٢ - الأنعام .

(٥) الموافقات ١٧٢/٣ .

ومثله قوله تعالى : " تَدَّ مِرْكُلٌ شَيْءٌ بِأَمْرٍ رَبِّهَا " (١) لم يقصد أنها تد مر السموات والأرضين والجبال .. وانما المعنى أنها تد مر كل شيء ما مرت عليه وما شأنها أنها تؤثر عليه في الجملة ولذلك قال " فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِيهِمْ " (٢) .
يؤكد ذلك أنه لا يصح عند أهل العربية الاستثناء في مثل قول الرجل " من دخل دارى أكرمته الا نفسى " أو " أكرمت الناس الا نفسى " أو " قاتلت الكفار الا من لم ألق منهم " وانما يصح الاستثناء لغير المتكلم من الداخلين أو المكرمين أو المقاتلين الذين يلاقيهم وهو الذى يتوهم دخوله اذا لم يستثن .

" هذا كلام العرب فى التعميم فهو اذا الجارى فى عمومات الشرع " (٣)

وعلى هذا فلا نحتاج الى التخصيص هنا لا بالعقل (٤) ، ولا بالحس (٥) ، ولا بالمنفصل ولا بالمتصل ، وذلك لأن المجموع - من لفظ العام وما لحقه من المنفصل عنه أو المتصل به من الفاظ - هو الدال على مقصود المتكلم ، ومقصده يعرف بالطريقة التى بينها الشاطبى من كلام العرب ، واذا كان المجموع هو الدال - وقد استقر التشريع بعد انقطاع الوحي - فتحصل عندنا العام وما اتصل به من الكلام وما انفصل عنه ، فان دلالة تعرف من المقاصد الاستعمالية وليس هناك اخراج لشيء ، وانما هو بيان لقصد المتكلم من عموم اللفظ لى لا يتوهم السامع منه غير ما ذكر ، فاللفظ

(١) سورة الأحقاف : آية ٢٥ .

(٢) سورة الأحقاف : آية ٢٥ - والآية تدل على أن المساكن لم تدمر فالعموم اذا

عموم استعمالى . (٣) المواقات ٣/١٧٢-١٧٣ .

(٤) كما صنع أكثر الأصوليين حيث خصصوا آية " الله خالق كل شيء " بالعقل لأنهم

أدخلوا ذات البارى فى العموم ثم أخرجوها بالعقل ، والعموم عند الشاطبى هنا

عموم استعمالى حسب المقصد اللغوى والشرعى ، فلا نحتاج على هذه الطريقة

الى اخراجها ان أنها لم تدخل أصلا . أنظر من كتب الأصول الأحكام للآمدى

٢/٢٨٢ ، سورة الأحقاف : آية ٢٥ .

(٥) كما صنع أكثر الأصوليين فى آية " تد مر كل شيء بان ربها " فقالوا الحس هنا

اخرج السماوات والأرض والمياه . أنظر الأحكام للآمدى ٢/٢٨٢ .

المتصل بالعام لا يخصص من محصول الحكم شيئاً لا لفظاً ولا قصداً ، وكذلك المنفصل ليس تخصيصاً حقيقياً ، وإنما هو بيان لمقصود المتكلم من عموم الصيغة (٣) وذلك يعرف من مقصد الشارع ، ومقصد الشارع يعرف من مجموع نصوصه وهو وضع واحد لا متعدد ، ولا تخصيص فيه لا في اللفظ ولا في الإرادة ، فالحاصل : أن ما يلحق بصيغ العموم سواء كان متصلاً أو منفصلاً إنما هو بيان لوضع الصيغ في أصل الاستعمال فهو تفسير أشبه البيان الذي يأتي عقب اللفظ المشترك ليبين المراد منه (٦) .

وفائدة هذا البحث عند الامام الشاطبي كما يلي :-

- (١) أن عمومات القرآن والسنة - وهي عمدة الشريعة - حجة على تحقيق النظر والقطع بالحكم ، وذلك هو الموافق للكلام العرب - الذي نزل القرآن به - وموافق لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقاً بحسب قصد العرب من اللسان وبحسب قصد الشارع من موارد الأحكام (٣)
 - (٢) أن هذه العمومات حجة أيضاً بعد التخصيص (٤) .
 - (٣) السلامة من جميع الاشكالات والشناعات التي وقع فيها بعض الأصوليين (٥)
- وبعد أن تعرفنا على مذهب الامام الشاطبي أنتقل الى ذكر الاعتراضات التي يمكن أن ترد عليه وهي قسمان ، منها ما ذكره هو وأجاب عنه ، ومنها ما ذكره غيره وأجيب عنه هنا - ان شاء الله تعالى - وذلك في الفرع الثاني والثالث ..

(١) الموافقات ٣/١٨١-١٨٢ (٢) المصدر السابق ٣/١٨٢
(٣) المصدر نفسه ٣/١٨٣-١٨٤ (٤) المصدر نفسه ٣/١٨٣-١٨٤
(٥) أنظر اختلاف القائلين بالعموم في صحة الاحتجاج به بعد التخصيص - الأحكام للآمدى ٢/٢٣٢ .

الفرع الثاني : الاعتراضات التي ذكرها وأجاب عنها :

الاعتراض الأول : اذا ثبت أن حالة الوضع تقتضى اطلاق اللفظ على جميع ما هو موضع له ، فان حالة الاستعمال والتركيب وهى الحالة الثانية لا تخرج عن أحد اعتبارين :

أ - اما أن تبقى دلالة اللفظ على ما هى عليه ، فهو حينئذ الوضع الافرادى وهذا مقتضاه .

ب - اذا لم تبقى دلالة على ما هى عليه فهو الوضع الاستعمالى الذى خصص الوضع الافرادى ، وهذا التخصيص لا بد له من مخصص عقلى أو نقلى ، وهو مذهب الأصوليين وعلى ذلك فلنكتفى بما قرره الأصوليون ولا داعى للقول بالعموم الاستعمالى .

وأجاب الشاطبى عن هذا بجواب حاصله : أن التخصيص غير وارد وذلك أن اللفظ اذا بقيت دلالة فلا تخصيص وهذا ظاهر .

وإذا لم تبقى دلالة على أصل الوضع الافرادى فذلك سببه كما ورد فى الاعتراض وقوع الوضع الاستعمالى ، وهذا الوضع الاستعمالى ذو أصالة مستقلة عن الوضع الافرادى ، بل هو شبيه بالحقيقة العرفية المقابلة للحقيقة اللفوية ، مما يلاحظ الوضع الافرادى للاستعمالى كقابلية الحقيقة اللفوية للعرفية ، فهما وضعان حقيقىان لا مجازيان وعليه فان العموم الاستعمالى وضع حقيقى لا مجازى .

والدليل على ذلك هو ما ثبت فى الأصول العربية من أن اللفظ العربى له اصالتان قياسية واستعمالية ، والاستعمالية أصالة أخرى غير ما للفظ فى أصل الوضع ، وعلى هذا فان "الاستعمالى" وضع ثان وليس تخصيصا للوضع الأول .

الاعتراض الثانى : أن "الاستعمالى" لا يؤثر فى دلالة اللفظ حال الافراد ، ولا يصير وضعاً ثانياً ، بل هو باق على أصله ثم يأتى التخصيص بمتصل أو بمنفصل بعد ذلك .

والدليل على صحة هذا الاعتراض :- أن العرب تفهم التعميم من ورود

اللفظ العام في سياق الاستعمال حتى يأتي مخصص له ، مع أن هناك من الأمثلة ما دل السياق فيها على خلاف ما فهموا ، والأمثلة تبين المقصود ومنها :-

١ - فهمهم لقوله تعالى " الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون " (١) .

فقال الصحابة : أيننا لم يلبس ايمانه بظلم ، فقال عليه الصلاة والسلام " انه ليس بذاك ، ألا تسمع الى قول لقمان " ان الشرك لظلم عظيم " .

٢ - ومن ذلك أنه لما نزل قوله تعالى " انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم " (٢) ، قال بعض الكفار فقد عبدت الطلائكة وعبد المسيح فنزل " ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون " (٣) .

فقد فهم العرب من مقتضى اللفظ العموم وبادرت أفهامهم اليه ، واعتبروا اللفظ بما وضع له في الأصل ، وفهمهم هذا معتبر ، كيف والقرآن قد نزل بلسانهم^(٤) .
وأجاب الشاطبي بجوابين :-

أحدهما مختصر والآخر مفصل ، واكتفى هنا بالأول وحاصله :

أن العموم الاستعمالي لا يفهم الا باعتبار المقصد الشرعي فمن فهم مقصد الشارع أدرك العموم الاستعمالي ، وكذلك يحتاج الى ادراك المقصد الاستعمالي العربي ، والعرب في ادراك مقصد العربية شرع سواء^(٥) ، وأما ادراك المقصد الشرعي فالتفاوت فيه حاصل ، فليس قديم العهد بالاسلام كجديد العهد به ، ولا الدارس والمشتغل به كغيره ولا المبتدئ فيه كالمنتهي والتفاوت حاصل بين المؤمنين " يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات " (٦) .

(١) سورة الأنعام : آية ٨٢ (٢) سورة الأنبياء : آية ٩٨ .
(٣) سورة الأنبياء : آية ١٠١ (٤) الموافقات ٣/١٧٣-١٧٤ .
(٥) يقصد الشاطبي العرب الذين نزل القرآن بلغتهم ، أما غيرهم ممن لم تكن العربية سليقة لهم فهم متفاوتون في معرفة مقاصدها ، ولذلك فان الشاطبي يشترط في المجتهد أن يدرك مقاصد العربية ومقاصد الشريعة وهذا يقتضى أن يدرك العربي معنى اللفظ والا احتاج الى من يدل على معناه كما ورد في الأمثلة السابقة .

فاذا توقف بعض الصحابة كما في الأمثلة السابقة وغيرها ، فلأن ادراك المقصد الشرعي يتفاوت الصحابة فيه فمن خفى عليه ذلك المقصد ثم علمه زال الاشكال ، فعدم ادراك بعض الصحابة للعموم الاستعمالي سببه عدم ادراك المقصد الشرعي ، كما أن من لم يعرف المقصد الاستعمالي العربي لم يدرك العموم الاستعمالي وحينئذ يحمل اللفظ على أصل الوضع .

وليس في هذا دلالة على ان اللفظ ليس له الا وضع واحد ، بل له وضع استعمالي فمن لم يعرفه اعتمد الوضع الأصلي .

وقد بين الشاطبي عدم ادراك المقصد الشرعي عند بعض الصحابة في الآية الأولى ، وعدم ادراك المعتز من الكفار موقع الآية بل جهل مقصد السياق فان الخطاب فيها لقريش وكانوا يعبدون ما لا يعقل ، وقوله تعالى " انكم وماتعبدون ... " الآية اشارة الى ما لا يعقل ، فلا يدخل فيه المسيح ولا الملائكة ، فنزل بيانا لجهل المعتز قوله تعالى " ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون ... " فالمسيح والملائكة لم يدخلوا في المعنى الذي من أجله نزلت هذه الآية ، فانها نزلت خطابا لقريش وما كانوا يعبدون المسيح ولا الملائكة ، فالعموم الوارد في الآية عموم استعمالي لم يدخل فيه الملائكة ولا المسيح . (١) .

" وبالجملة فجوابهم بيان لعمومات تلك النصوص كيف وقعت في الشريعة وان ثم قصدا آخر سوى القصد العربي لا بد من تحصيله ، وبه يحصل فهمها وعلى طريقة يجرى سائر العمومات وان ذاك لا يكون ثم تخصيص بمنفصل البتة واطـُـرِدت العمومات قواعد صادقة العموم " (٢)

الاعتراض الثالث : وهو وارد على جواب الاعتراض الثاني وأذكره هنا مستقلا
ليمكن ايضاحه :

وحاصلة : أن ما في الجواب من أن بعض الصحابة لم يدركوا المقصد الشرعي ، يعارضه ان منهم من ادرك المقاصد الشرعية كما أدركها كثير من العلماء

(١) الموافقات ٣/١٧٧ ، درء تعارض العقل والنقل ٧/٥٨ .

(٢) الموافقات ٣/١٧٧-١٧٨ .

من بعدهم وحملوا اللفظ أيضا على عمومه في أصل الوضع مع أن السياق على خلافه ، ومن أمثلة ذلك :

(١) قصة عمر مع بعض أصحابه حيث رأهم يتوسعون في الانفاق فقال لهم: أين تذهب بكم هذه الآية " اذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا " الآية وسياسق الآية يقتضى انها انما نزلت في الكفار الذين رضوا بالحياة الدنيا من الآخرة ولذلك قال " ويوم يعرض الذين كفروا على النار " ثم قال " فاليوم تجزون عذاب الهون... " (١) فالآية غير لائقة بحالة المؤمنين ، ومع ذلك فقد أخذها عمر مستندا في ترك الاسراف مطلقا .

(٢) ومنها قوله تعالى " ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا " (٢) نزلت فيمن ارتد عن الاسلام بدليل قوله تعالى بعد ذلك " ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء " (٣) ثم ان عامة العلماء استدلوا بها على كون الاجماع حجة وأن مخالفه مماض وعلى ان الابتداع في الدين مذموم " (٤) .
وغير هذين المثالين كثير وهى مبنية على ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، وهى مسألة مختلف فيها ، وحاصل البحث أن أحد القولين هو الأصح ولا فائدة زائدة . (٥) .

وأجاب الشاطبي عن هذا بأحد جوابين :-

الأول : ان هذا ليس من مسألة البحث ، وهو فقه حسن يعرفه الراسخون فى العلم ، فان الله ذكر المؤمنين بأحسن أعمالهم وذكر الكافرين بأسوأ أعمالهم ليكون العبد بين الخوف والرجاء فيرى أحسن أفعال المؤمنين فيتقدي بها ، ويرى أفعال

(١) سورة الاحقاف : آية ٢٠

" ويوم يعرض الذين كفروا على النار اذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها فاليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تستكبرون فى الأرض بغير الحق وما كنتم تفسقون " (٢) سورة النساء : آية ١١٥ (٣) سورة النساء : آية ١١٦ .
(٤) الموافقات ٣ / ١٨١ . (٥) المصدر السابق ٣ / ١٨١ . وأشار الشاطبي الى أن فى المسألة قولين - وهو ما ذكره الأصوليون - وانظر بحث الدكتور =

الكافرين فيحذر منها ، وليس هذا من قبيل الصيغ العمومية ، بل من قبيل حمل ذلك محل الداخل تحت العموم اللفظي .

والثاني : ان هذا بيان " فقه الجزئيات من الكليات العامة لا أن المقصود التخصيص بل بيان جهة العموم " (١)

وبهذا الجواب يتقرر عند الامام الشاطبي ان العموم الاستعمالي وضع ثان غير الوضع الاصلى ، ويعرفه من عرف مقاصد العربية ومقاصد الشريعة وعلى ذلك فالعمومات صادقة العموم وهي حقيقة لا مجاز وليس هناك تخصيص بمنفصل ، وهذا هو موقف الصحابة والسلف من عمومات الكتاب والسنة ، يبينونها وهم ينظرون الى مقاصد الشارع فيها ، ولا يقتصر على أصل الوضع ، ولا يرون ذلك البيان اخراجا من أصل اللفظ .
ويزيد الشاطبي هذه السألة ايضا : فيقول : ان التخصيص بالمتصل سواء بالاستثناء كقولك " عشرة الا ثلاثة " فانه مرادف لقولك سبعة ، أو بالصفة وأشبهه ذلك " ليس في الحقيقة باخراج الشيء بل هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ ."
ويستشهد بقول سيبويه " زيد الاحمر عند من لا يعرفه كزيد وحده عند من يعرفه " (٢) ، ولا تخصيص لفظا ولا قصدا ، واما أنه ليس بمجاز : فذلك لحصول الفرق عند العرب بين قول القائل " ما رأيت أسدا يفترس الأبطال " وقول القائل " ما رأيت رجلا شجاعا " فالأول مجاز والثاني (٣) حقيقة .

والشاطبي في هذا الاستدلال يعتمد على أمرين :

الأول : الرجوع الى أهل العربية في هذا الاعتبار الثاني : اعتبار المقصد

الشرعي .

أما ما يصوره العقل في مناحي الكلام فلا يعتمد طريقا لاثبات مقصوده هنا . (٤)

= محمد العروسي " مسألة تخصيص العام بالسبب " طبعة سنة ١٤٠٣ هـ -
الطبعة العربية الحديثة - القاهرة . تجد فيه أن العبرة بعموم اللفظ ولا خلاف على هذه القاعدة ، وما ينقل من الخلاف فانما هو في تحقيق المناط وفي هذا البحث وضع - جزاء الله خيرا - الأمور في نصابها وأزال الاشكالك الوارد على هذه القاعدة .

- (١) الموافقات ١٨١/٣ (٢) المصدر السابق ١٨١/٣
(٣) المصدر السابق ١٨٢/٣ (٤) المصدر السابق ١٨٢/٣

أما التخصيص بالمنفصل عنده فليس هو التخصيص الذي يذهب إليه الأصوليون، بل هو بيان للمقصود من عموم الصيغ في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي، وما ذكره الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص. وفرق بين قوله أن التخصيص بيان لوضع اللفظ، وبين قولهم أنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه.

والفرق بينهما كما يصوره الشاطبي كالفرق بين البيان عقب اللفظ المشترك ليبين المراد منه، وبين البيان الذي سبق عقب الحقيقة لبيان أن المراد المجاز كقولك: " رأيت أسدا يفترس الأبطال " .

فالأول: بيان المراد من اللفظ المشترك ومثله التخصيص بالمنفصل عند الشاطبي الذي هو عبارة عن بيان المقصود من عموم الصيغ.

والثاني: بيان أن المراد من اللفظ المجاز لا الحقيقة ومثله عند الأصوليين التخصيص الذي هو بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص.

وأما الاعتراضات الأخرى فنذكرها ثم نجيب عنها، وهي:-

الفرع الثالث: اعتراضات أخرى وجوابها:

(١) أن الخلاف إنما يكون حقيقيا بين الجمهور القائلين بأن العام حقيقة بعد التخصيص ومن ثم يكون حجة وبين القائلين بأنه مجاز فيكون محتملا فلا يكون حجة وهو رأي ضعيف والخلاف فيه كذلك، فلا يحتاج من الشاطبي إلى كل هذا الجهد كما يرى الاستاذ د. راز رحمه الله.

(٢) يقترح أن يعتمد الشاطبي رأي الجمهور وينصره ويرد على المخالف فيقرر

أن العام حقيقة فيما قصد ويبقى بعد التخصيص كذلك.

(٣) أن حاصل مذهب الشاطبي أن العام حجة بعد التخصيص ولا يسميه

تخصيصا بل يسميه بيانا والجمهور يسمونه تخصيصا وما شنع به على الأصوليين لا معنى له، لأنه يتفق معهم في نهاية الطريق، فإن لزم على رأيهم التساهل بالعمومات

وانتفاء جوامع الكلم فكذلك على رأيه لأنه يحتاج الى مبين والمبين يحتاج الى فهم لمقاصد العربية ومقاصد الشريعة (١) .

وأقترح ترتيب مذهب الشاطبي على النحو التالي وذلك بأن يقرن الشاطبي رحمه الله مذهبه مع مذهب الجمهور للرد على من نفى الحجية بدعوى المجاز، وهذا الرأي وان كان ضعيفا إلا أنه يوهن الاستدلال بالعمومات وأن الجوامع لا تكون كذلك الا اذا كان المعنى محددًا محررا وهذا لا يتحقق على رأى القائل بالمجاز لأن المجاز محتمل (٢) .

ونؤيد مطلب الاستاذ دراز بادي ندى بدء ونتمنى تحقيقه، لأن تجميع الطاقة العلمية وابعاد الخلاف عن سائل الدين أمر مطلوب محبوب، ولكن هل يمكن للشاطبي أن يسير مع طريقة المتكلمين حذو القنذة بالقنذة، وقبل أن نعرض لطريقتهم - وهم القائلون بالظنية وقد اختلفوا بعد ذلك في حجية العام - نشير الى الجواب عن اعتراضات الاستاذ دراز واقترحاته بما يناسب هذا الموضوع ونسجل الجواب في النقاط الآتية :-

(١) ان منهج الشاطبي في دراسة العموم يختلف تمام الاختلاف عن مسلك المتكلمين ومن تابعهم، والخلاف جوهرى، يشبه الخلاف بين مسلك المتكلمين ومنهج السلف في الاستدلال، ومن الفوارق بينهما ما يلي :-

١ - مسلك المتكلمين مسلك تجريدى عقلى، ومسلك الشاطبي مبنى على طبيعة هذه الشريعة، فهي شريعة ذات مقاصد نزلت بلسان

(١) الموافقات ٣/٢٩١ - تعليق دراز، وانظر ما قاله الدكتور اديب الصالح

تفسير النصوص ٢/١١٥، الطبعة الثالثة ١٤٠٤ هـ المكتب الاسلامى .

(٢) الموافقات ٣/٢٩١ - ٢٩٢ بتعليق دراز.

عربي مبين ، فالعبرة بالاستعمال والمعاصد ، وعمدة الشاطبي راسخة حيث اعتمد على لغة العرب (١) وهي الحجة البينة في مثل هذه المسألة .

ب- ان الشاطبي تابع السلف الذين من شأنهم تقوية الأدلة كما تبين لنا عند الحديث عن افادة الشريعة للعلم ، والمتكلمون تابعوا سلكهم في تضعيف الأدلة ووصفها بالظنية (٢) .

(٢) ان الامام الشاطبي اعتمد في رد القول بتضعيف العموم والقول بالمخصصات على حقيقة قول الجمهور ، فانهم كما أشار دراز وهو يذكر قول الغزالي لا يدخلون في العموم مالا يخطر ببال المتكلم وان البيان للعمام لا يسمى تخصيصا إلا تجوزا (٣) ، فكيف ينتصر الشاطبي لسلك المتكلمين وهو يعلم ان ما ذهب اليه هو منهج السلف وعليه تدل اللغة وهو بيان في الحقيقة لا تخصيص حتى عند مخالفيه ، وانما قالوا بتضعيف العمومات وادخلوا المخصصات عليها ثم اختلفوا في حجيتها بعد تضعيفها بسبب التزامهم طرقا في الاستدلال ليست مثل الطريق الذي سلكه الامام الشاطبي ، فكيف ينصرهم على مثل هذا .

والحقيقة - التي سنذب عنها ان شاء الله بالبينة الظاهرة أن الخلاف بين منهج الشاطبي الذي تابع في منهج السلف في الاستدلال وبين سلك المتكلمين يشبه الخلاف بين علماء الكلام وعلماء السلف ، وفي هذا التنبيه كفاية في هذا الموضوع . وسيأتي له زيادة بيان وتأکید في المطلب الثاني ، وهو عرض طريقة المتكلمين ومناقشتها .

(١) انظر ما قاله الاستاذ دراز هامش الموافقات ٣ / ٢٧١ بتحقيقه .

(٢) انظر ما سبق ص ١٤٤-١٦٠ .

(٣) انظر قول الغزالي وتعليق دراز عليه بما يساعد الشاطبي هامش الموافقات

المطلب الثاني : طريقة المتكلمين ومناقشتها :

الفرع الأول : ذكر طريقة المتكلمين (١) :

وهم جمهور المتكلمين من أتباع المذاهب الثلاثة : المالكية والشافعية والحنابلة ، وبعض الحنفية (٢)

قالوا : ان دلالة العمومات القرآنية والسنية ظنية (٣) ، واستدلوا : بأن العام

(١) اقتصر هنا على عرض طريقة المتكلمين لأنها منسوبة الى جمهور الأصوليين من ناحية ، ومقابلة لطريقة الشاطبي من ناحية أخرى ، وأما طريقة الحنفية وهي القول بأن دلالات عمومات القرآن والسنة قطعية فتعتبر مساعدة لطريقة الشاطبي من جهة القطع بالعمومات .

(٢) التوضيح وشرحه التلويح ٣٨/١ وما بعدها ، وكشف الأسرار ٣٠٤/١ ، وحاشية البناني ٤١٣/١ وما بعدها ، ومسلم الثبوت ٢٦٤/١ - ٢٦٥ ، وشرح الكوكب المنير ١١٤/١ . وأنظر رسالة الدكتوراه للدكتور علي عباس الحكيمى " تخصيص العام " ٣٥ ، وهناك بعض الملاحظات التي يمكن أن ترد على بعض ما قرره في الاستدلال لمذهب المتكلمين وفي نسبة قولهم الى مذهب الامام الشافعى وسيأتى ذكر بعضها في هامش رقم ثلاثة ...

(٣) تبين فيما سبق من البحث أن مصطلح " الظنية " عند المتكلمين حادث ، ومن هنا لا وجه لنسبته الى أئمة أهل السنة كمالك وأحمد والشافعى ، وقد درج كثير من الأصوليين على نسبة مفردات سلك المتكلمين الى هؤلاء الأئمة ، من ذلك ما نحن فيه فقد قالوا ان الامام الشافعى يقول بظنية العمومات - مع أن بعض الشافعية نقلوا عن امامهم القول بالقطعية " تخصيص العام " ٣٧ . ومع ذلك فقد اعتمد الذين نسبوا له سلك المتكلمين على دليلين اثنين :

الأول : أن من أعلام المذهب من لم يصح هذه النسبة ، تخصيص العام ٣٧ ، الثاني : أن ذلك مخالف لمنهج الشافعى في الاستنباط ، فقد عرف عنه حمل ظواهر القرآن على مقتضى أخبار الاحاد ، وهي ظنية الثبوت ولا يصح حمل العمومات على هذه الاخبار مع القول بقطعيتهما ، تخصيص العام ٣٧ .

والجواب عن الأول :- أن النسبة ان لم يصحها أحد أعلام المذهب فقد ذكرها =

قد كثر تخصيصه وشاع قصره على بعض أفراد ، حتى أصبح قولهم " ما من عام
الا وقد خصص " بمنزلة المثل ، فنتج عن ذلك احتمال التخصيص في كل عام
ولو لم يظهر ما يخصصه، وحيث قام احتمال التخصيص ، وإرادة البعض انتفى

(١) = ٣ البيارى شارح كتاب البرهان لامام الحرمين وحكاه امام الحرمين في أول
كتابه المذكور ونقله أيضا الاصفهاني شارح المحصول وذكر الماوردي نحوه
أيضا " تخصيص العام " ٣٧ .

الثاني : أن القول بالقطعية لا ينافي منهج الامام الشافعي ، لأنه قرر
في " الرسالة " تثبيت خبر الواحد . وانظر ما سبق ص ١٤٢-١٤٤ ، نعم ينافي
مسلك المتكلمين لأن اخبار الاحاد لا تفيد العلم عندهم ، وهذا هو الفارق
بين منهج الامام الشافعي وطريقة المتكلمين ، وما يفرضه بعض الباحثين من
أن أخبار الاحاد ظنية عند الشافعي ومالك . وأحمد فرض غير صحيح بل
ثبت فيما سبق أن أئمة السلف يستدلون بها على العقيدة ص ١٤٤ ، ومع
هذا يأتي هؤلاء الباحثون وينسبون اليهم القول بسظنية العمومات ويلزمونهم
بطريقة المتكلمين ، وهذا في الحقيقة اقحام لمسلك المتكلمين على أصول أئمة
السلف ، بل ذهبوا الى أبعد من ذلك وأقحموا مسلك المتكلمين على أصول
الصحابه رضوان الله عليهم على فرض أن الصحابة يقولون بظنية اخبار الاحاد
ويأخذون هذه النسبة مسلمة بلا برهان ، مع أن البرهان العلمي قام على
ضدها كما بينه الامام الشافعي والاشعري وابن تيمية وابن القيم وغيرهم ممن
نقل مذاهب الصحابة والأئمة . انظر ما سبق ص ١٤٤ وبينون على هذه النسبة
أن الصحابة يقولون بأن العمومات ظنية ، تخصيص العام ٤٣ ، وفي الحق
أن الصحابة لا هم قائلون بهذا ولا بذلك وأن المسلك الذي فرضت به طريقة
المتكلمين على أصول الصحابة رضى الله عنهم مسلك لم تثبت له حجة ،
فلا ثبت أنهم يقولون بأن اخبار الاحاد ظنية ولا ثبت ذلك عن أحد من السلف
ومن ثم فان ما رتب على هذا الذى ليس بثابت يكون غير ثابت أيضا .

وراجع ما سبق عند نقل الاتفاق على أن خبر الواحد يحتج به في العقيدة
ص ١٤٥ ولو تحرر كثير من الباحثين من مسلك المتكلمين في البحث والدراسة
لتحرروا حينئذ من الفرضيات العقلية والاحتمالات التي لا دليل عليها وسلموا
من اقحام مسلك المتكلمين على منهج الصحابة والأئمة .

القطع واليقين لأن القطع لا يثبت مع الاحتمال * (١) .
وقد آثرت نقل الدليل - الذى ليس لهم غيره - بنصه حتى يكون ذلك أحكم وأوضح
وأثبت فى بيان حجتهم .

وسعد ذلك أعرض منهج الحنفية والشاطبى وابن تيمية فى مناقشتها ..

الفرع الثانى : مناقشة الحنفية والامام الشاطبى والامام ابن تيمية لطريقة

التكلمين :

يتكون دليل التكلمين من مقدمتين :

الأولى: وجود احتمال يمنع من قطعية دلالة العام .

الثانية: أن هذا الاحتمال ناشئ من وقوع التخصيص وكثرته حتى أصبح قولهم

" ما من عام إلا وقد خصص " بمنزلة المثل ..

والحنفية والشاطبى يردون هذا الاستدلال كل حسب طريقته ، ويتفقون تارة
فى طريقة الجواب وسنبين ذلك ، ويختلفون تارة أخرى ، والمهم أنهم جميعا يتساعدون
على رد طريقة التكلمين .

فالحنفية يردون المقدمتين معا : وذلك أن الاحتمال المعتبر عندهم هو

الاحتمال الناشئ عن دليل ، وهذا الاحتمال الذى أسست عليه طريقة التكلمين

ليس ناشئا عن دليل فلا عبرة به . (٢)

وقد أجاب القائلون بالظنية بأن هذا الاحتمال ناشئ عن دليل هو وقوع التخصيص

وكثرته " فالاحتمال الناشئ عن هذه الكثرة اذا لم يكن راجحا - لعدم ظهور القرينة

الخاصة - فلا أقل من أن يكون احتمالا مرجوحا لجواز وجود القرينة مع خفائها وان اوجد

(١) " تخصيص العام " رسالة دكتوراه ٣٨ - وقد ذكر المؤلف أن هذا هو دليلهم

الوحيد . وانظر المصادر الأصولية السابقة : التوضيح وشرحه ٣٨/١ ، كشف

الاسرار ٣٠٤/١ ، حاشية البناني ٤١٣/١ ، مسلم الثبوت ٢٦٤/١ = ٢٦٥ ،

شرح الكوكب المنير ١١٤/١ .

(٢) التلويح ٣٩/١ - وتخصيص العام ٣٩ .

الاحتمال انتفى القطع " (١) .

وجوابهم هو من معنى المقدمة الثانية ، وهي التي ردها الحنفية أيضا وكذلك الشاطبي ، فقد خالفوهم في مثلهم المشهور " ما من عام الا وقد خصص " فهذه ليست مسلمة عند الحنفية ، وليست مسلمة أيضا عند الشاطبي وقد عارضها شيخ الاسلام ابن تيمية أشد المعارضة :-

قال الامام الشاطبي : ردا على القائلين بالاستدلال بالعمومات على تحسين الظن لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم قال : " وفي هذا اذا تؤمل توهين الأدلة الشرعية وتضعيف الاستناد اليها وربما نقلوا في الحجة لهذا الموضع عن ابن عباس أنه قال : ليس في القرآن عام الا مخصص الاقوله تعالى " وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ " (٢) وجميع ذلك مخالف لكلام العرب ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقا بحسب قصد العرب في اللسان وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام " (٣) .

" وما نقل عن ابن عباس ان ثبت من طريق صحيح فيحتمل التأويل " (٤) .

ولعل في صحته نظر ، ولو صح لا عتمده بعض من انتصر لطريقة المتكلمين ، ولكنه لم يثبت ، وأما قول الامام الشاطبي أنه ان ثبت فيحتمل التأويل - لا يعني ثبوته - بل هو من المجادلة بالحسنى ، ولعل التأويل الذي تطلع اليه الشاطبي يشبه ما قاله شيخ الاسلام ابن تيمية - وهو يتعجب أشد العجب من هذه المقالة " ما من عام الا وخصص " فيعتذر لمن نصرها بأنهم يقصدون " ما من عام فيه لفظ " كل شيء " الا وخصص الا كلمة أو كلمات " (٥) أما العمومات الأخرى التي ليس فيها لفظ " كل شيء " فان ابن تيمية يرى أن قولهم فيها أنها مخصصة الاقوله تعالى " بكل شيء عليم " ،

(١) التحرير مع شرحه التيسير ٢٦٩/١ وتخصيص العام ٤٠ ، وستكون هناك مقارنة أذكرها ان شاء الله بين سلك المتكلمين في نفي الظنية مطلقا عن الأدلة وقد سبق وبين هذا الموضع .

(٢) سورة الحجرات : آية ١٦ (٣) الموافقات ٣/١٨٤ .

(٤) المصدر السابق ٣/١٨٤ (٥) مجموع الفتاوى الكبرى ٦/٤٤١ .

أنه من أكذب الكلام وأفسده وإن أطلقه بعض السادات المتفهمة * (١) ومن ثم فإن ابن تيمية يعارض في تضعيف العمومات (٢) ، ويتابع السلف كما تابعهم الشاطبي ويعتبر العمومات المسندة المجردة عن قبول التخصيص تكاد تكون قاطعة في شمولها بل قد تكون قاطعة (٣) .

الفرع الثالث : مناقشة ابن تيمية لطريقة المتكلمين ومقارنتها بمذهب الشاطبي :

وقبل أن أذكر جواب شيخ الاسلام عن طريقة المتكلمين أذكر أوجه الشبه بسين

منهج الامام الشاطبي والامام ابن تيمية في عدة نقاط :

(١) أنهما يشتركان في القول بقطعية العمومات .

(٢) أن ابن تيمية يعتبر أن مذهب الجمهور : أن الخاص المتأخر عن العام

يقضى على العام باعتباره تفسيراً له فيتبين أن صورة التخصيص لم ترد باللفظ

العام (٤) ويرجح مذهب الجمهور في موضع آخر فيقول : ان " التخصيص فرع

على ثبوت عموم اللفظ ، ومن هنا يغلط كثير من الغالطين يعتقدون أن اللفظ

عام ، ثم يعتقدون أنه قد خص منه ولو أمعنوا النظر لعلموا من أول الأمر أن الذي

أخرجوه لم يكن اللفظ شاملاً له . . . " (٥)

وهذا هو مذهب الشاطبي بعينه ، فما يرد على العام إنما هو تفسير وهو مذهب

الجمهور كما حكاه ابن تيمية .

ومن مجموع هذه النقول يتبين لنا مذهب الجمهور وهو أن ما يلحق بالعمومات

إنما هو في الحقيقة تفسير لا تخصيص .

(٣) أن ابن تيمية يعارض أشد المعارضة * مثل " المتكلمين الذي بنوا عليه طريقتهم

(٢) المصدر السابق ٤٤١/٦ .

(٤) المصدر السابق ٣٥/٢١٥ .

(١) مجموع الفتاوى الكبرى ٤٤٢/٦

(٣) المصدر السابق ٤٣١/٦

(٥) المصدر السابق ٤٤٣/٦

وهو قولهم " ما من عام إلا وقد خصص " والشاطبي يعتبره - كما يعتبره الامام ابن تيمية أنه معارض لجميع الكتب التي أنزلها الله ولسائر كلام الأمم (١) .

(٤) أن العموم اللفظي على هذا التفسير والعموم المعنوي هما طريقتان لاثبات حكم الأشياء الكثيرة والقضاء بالكلية العامة كما يقول ابن تيمية ولذلك دافع عنهما ورد قول من ضعفهما وأجاب عما استدلوا به (٢) ، وذلك صنيع الشاطبي فسي الموافقات كما سبق بيانه .

وبعد معرفة أوجه الشبه أنكر جواب شيخ الاسلام - كما أورده في الجزء السادس من الفتاوى الكبرى ويمكن تقسيمه الى قسمين :

الأول : أجاب فيه عن قول القائلين أن العموم وإن ثبتت به الحجة لكنه ضعيف .
الثاني : مناقشة قولهم أن أكثر العمومات مخصوصة ، ويمكن أن أقسم جوابه الى فقرات .
أ - مناقشة قولهم بتضعيف العمومات :

أجاب عن قولهم " ان العموم يحتج به على ضعف في دلالة لأن العمومات أكثرها مخصوصه وأنه ما من عموم محفوظ الا كلمة أو كلمات " (٣) .

أجاب بقوله " هذا سؤال لا توجيه له ، فان هذا القدر الذي ذكرته لا يخلو :
اما أن يكون مانعا من الاستدلال بالعموم أولا يكون ، فان كان مانعا فهو مذهب منكري العموم من الواقفية والمخصصة ، وهو مذهب سخي ف لم ينتسب اليه ، وان لم يكن مانعا من الاستدلال فهذا كلام ضائع غايته أن يقال : دلالة العموم أضعف من غيره من الظواهر وهذا لا يقرب ، فانه ما لم يقيم الدليل المخصص وجب العمل بالعام " (٤) .

ب - مناقشة قولهم أن أكثر العمومات مخصوصة :

وأجاب عن الثاني بقوله " .. من الذي سلم أن أكثر العمومات مخصوصة ؟

(١) البصير السابق ٤٤٢/٦ (٢) المصدر السابق ٤٤٠/٦
(٣) المصدر السابق ٤٤١/٦ (٤) المصدر السابق ٤٤٢/٦

أم من الذى يقول ما من عموم الآ قد خص الآ قوله " بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ " (١) ؟ فان هذا الكلام وان كان قط يطلقه بعض السادات من المتفقهة وقد يوجد فى كلام بعض المتكلمين فى أصول الفقه فانه من أكذب الكلام وأفسده .

والظن بمن قاله أولا أنه انما عنى أن العموم من لفظ " كل شىء " مخصوص الا فى مواضع قليلة كما فى قوله : " تَدْرُوكُ كُلَّ شَيْءٍ " (٢) ، " وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ " (٣) ، " فَتَحْنَأُ عَلَيْهِمْ أَبْوَابُ كُلِّ شَيْءٍ " (٤) والا فأى عاقل يدعى هذا فى جميع صيغ العموم فى الكتاب والسنة وفى سائر كتب الله وكلام أنبيائه وسائر كلام الامم عربهم وعجمهم .

وأنت اذا قرأت القرآن من أوله الى آخره وجدت غالب عموماته محفوظة لا مخصوصة سوا عنيت عموم الجمع لأفراده أو عموم الكل لأجزائه أو عموم الكل لجزئياته (٥) . ثم ذكر رحمه الله أمثلة كثيرة تدل على ذلك مع أنه باب واسع كما قال ، ومن هذه الأمثلة ما يلى :

(١) قوله تعالى " الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ " (٦) عموم يشمل جميع العالمين فليس أحد من العالمين الا والله ربه .

(٢) " مَا لِكِ يَوْمَ الدِّينِ " (٧) فهل فى يوم الدين شىء لا يملكه الله ؟

(٣) " غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ " (٨) فهل فى هذين الصنفين من

لا يجتنب حاله التى كان بها مغضوبا عليه أو ضالا ؟

(٤) " هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ " (٩) الآية . . فهل أحد من المتقين لم يهتد بالقرآن ؟

(٥) " وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ " (١٠) هل فى هذا

الذى أنزله الله على رسله عليهم السلام ما لم يؤمن به المؤمنون لا عموما ولا خصوصا

-
- | | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| (١) سورة الحجرات : آية ١٦ | (٢) سورة الأحقاف : آية ٢٥ |
| (٣) سورة النمل : آية ٢٣ | (٤) سورة الانعام : آية ٤٤ . |
| (٥) الموافقات : ٦/٤٤٢ . | (٦) ،، الفاتحة : ٢ . |
| (٧) سورة الفاتحة : آية ٤ | (٨) ،، الفاتحة : ٧ . |
| (٩) سورة البقرة : آية ٢-٣ . | (١٠) ،، البقرة : آية ٤ . |

(٦) "أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون" (١) فهل خرج عن

هذا العموم أحد من المتقين فلم يدخل في الهدى في الدنيا ولم يكن من أهل
الفلاح في الآخرة .

(٧) "يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم" (٢) فهل في

الناس من لم يخلقهم الله لعبادته حتى يخرجوا من هذا العموم الوارد في الآية ،

وهناك أمثلة أخرى ذكرها شيخ الاسلام (٣) ، وهذه العمومات الكثيرة

استخرجها من آيات معدودة من سورة الفاتحة وأول سورة البقرة ثم قال : " فالذي

يقول بعد هذا : ما من عام الا وقد خص الا كذا وكذا ، اما في غاية الجهل واما

في غاية التقصير في العبارة ، فان الذي أظنه أنه انما عنى " من الكلمات التي تعم

كل شيء " مع أن هذا الكلام ليس بمستقيم ، وان فسر بهذا ، لكنه أساء في التعبير

أيضا ، فان الكلمة العامة ليس معناها أنها تعم كل شيء وانما المقصود أن تعم

ما دلت عليه أي ما وضع اللفظ له وما من لفظ في الغالب الا وهو أخص ما هو فوقه

في العموم وأعم ما هو دونه في العموم والجميع يكون عاما " (٤) .

وهذا هو العموم الاستعمالي الذي بينه الشاطبي وهو يوضح معنى قوله تعالى :

" تدمر كل شيء باذن ربها " (٥) .

وكما نص الشاطبي على أن قولهم " ما من عام الا وقد خص " مناف للكلام العسرب

فكذلك نص ابن تيمية حيث قال " ثم عامه كلام العرب وسائر الامم انما هو أسماء عامة " (٦)

وهذا الأخير هو من معنى ما أجاب به الحنفية - عن طريقة المتكلمين - حيث

قالوا ان الألفاظ العامة - في كلام العرب - لو قلنا أنها تحتل التخصيص بدون قرينة

(١) سورة البقرة : آية ٥ (٢) سورة البقرة : آية ٢١ .

(٣) مجموع الفتاوى ٦/٤٤٢-٤٤٣ . (٤) المصدر السابق ٦/٤٤٥ .

(٥) انظر ص ٢٩٥ وقد احتاج أكثر الاصوليين الى تخصيصه بالحس ، وعلى طريقة ابن تيمية والشاطبي لانحتاج الى القول بالتخصيص .

(٦) المصدر السابق ٦/٤٤٥ .

لأرتفع الأمان عن اللغة فلا يستقيم ما يفهمه الناس من خطاب الشرع - وعامة خطابه
عمومات - ولما استقام قول السيد كل عبد لى فهو حر ، فاحتمال التخصيص مؤد الى
التلبيس (١) .

هذا ما يسر الله لى تحريره من أجوبة العلماء الذين ناقشوا طريقة المتكلمين
وقد تبين من أجوبتهم أنها تدل على علم راسخ يدعه البرهان الشرعى والعلم بلغة
العرب ومنهجهم فى الاستدلال منهج متميز يتعد عن الاطلاقات والاحتمالات
المجردة عن الأدلة وعن الفرضيات التى لا برهان عليها ، وأسلوبهم فى الأداء تطبيقى
على مفردات الآيات ومفردات اللغة وسهل ميسر للفهم مجاف لأسلوب المتكلمين العقلى
التجريدى وسنؤكد على ذلك بعد قليل .

وبهذا يتبين لنا أن رفع القطعية عن العمومات الشرعية لا موجب له ، مع أنه
مخالف للكلام العرب ومؤد الى التلبيس ومخالفة السلف كما صرح به الشاطبى (٢) ، وقولهم
ما من عام الا وخص لا يصح ، فلم يبق عندهم الا القول بكثرة تخصيص العمومات وهذه
- ان سلمناه - لا توجب المصير الى مقاتلتهم ، لأن وجود هذه الكثرة يقابلها وجود
كثرة مثلها فى عمومات لم تخصص ، فما الذى رجح اعتبار احدى الكثرتين ، فيبقى الأمر
كما قال الحنفية والا ارتفع الامان عن اللغة ووقع التلبيس ، أما اذا اعتبرنا منهج الامام
الشاطبى وابن تيمية ونصرناه فان ذلك أقوى فى اسقاط طريقة المتكلمين ، ذلك لأن
طريقتهم مبنية على التجريد العقلى ، والتجريد اللغوى واغفال المقاصد اللغوية
والشرعية ، وقبل أن نذكر جواب الامام الشاطبى أذكر الدليل على ما قلته آنفا - من
أنهم اتبعوا التجريد العقلى والتجريد اللغوى . . وذلك يعرف بتحليل طريقة
المتكلمين وبيان الفرق بينها وبين طريقة الشاطبى .

(١) تخصيص العام ٤٢ ، وانظر التحرير وشرحه ١/٢٦٨ .

(٢) الموافقات ٣/١٨٤ .

الفرع الرابع : تحليل طريقة المتكلمين وبيان الفرق بينها وبين
طريقة السلف كما يمثلها الشاطبي :

ونبدأ بتحليل موضعين اثنين :

الأول : تحليل جوابهم عن اعتراض الحنفية عليهم " بأن مقتضى قولهم " ما من عام الا وخصص " مؤد الى التلبيس ورفع الأمان عن اللغة .

الثاني : تعلقهم حين الاستدلال بالوضع اللغوي دون الالتفات الى مقصد الشرع واستعماله .

وسيكون تحليل هذين الموضعين في سياق متتابع الفقرات دون الفصل بينهما ، اللهم الا ببيان لمميزات طريقة الشاطبي وابن تيمية لأن الامور تعرف بأضدادها .

وأبدأ بتحليل ما أجاب به المتكلمون عن قول احناف : " ان القول بالتخصيص للعمومات بدون قرينة يؤدي الى رفع الامان عن اللغة " ، حيث أجابوا بقولهم : " ان القرينة وان لم تكن موجودة لكنها خافية علينا ، وخفاؤها وفقدانها لا يدل على انعدامها فلا يلزم من ذلك التلبيس ولا رفع الامان عن اللغة ، لأننا في الحقيقة عولنا على قرينه - في قولنا بالتخصيص للعمومات ومن ثم وصفها بالظنية - والقرينة موجودة وان خفيت علينا وفقدناه (١) .

وهذا تجريد عقلي محض ، فكأنهم يقولون الأدلة العامة على الظنية لأنها تحتل التخصيص ، فاذا قلنا : لا بد من قرينة وهي مفقودة ، قالوا وان كانت مفقودة لكنها لم تنعدم . .

وقارن بين هذه الطريقة في الاستدلال وبين طريقة المعتزلة ومن تابعهم من المتكلمين عند الاستدلال على بدعتهم من أن الأدلة النقلية ظنية ، فقد استدلسوا - كما ذكرنا سابقا - بأن وجود المعارض العقلي قد أوجب ذلك فاذا ثبت عندهم فقدان المعارض العقلي لم يقولوا أيضا بأن الأدلة النقلية تفيد العلم ، بل قالوا انه وان فقد

(١) التحرير وشرحه ٢٦٨/١ ، تخصيص العام ٤٢ .

لكنه لم ينعقد فتبقى الظنية ملازمة للأدلة النقلية .

والقائلون بظنية العمومات يدعون بأن القرينة التي أدت الى احتمال التخصيص منعت القول بالقطع ، وان فقدنا القرينة لم تثبت القطعية لأن القرينة موجودة وإن فقدت .

والقائلون بظنية الأدلة النقلية يقولون ان المعارض العقلي أدى الى منع القول بافادتها العلم ، وان فقدناه لم تغد العلم أيضا ، لأنه يحتمل وجوده .

احتمال وجود القرينة وان فقدت يبنى عليه القول بظنية العمومات الشرعية ،
(١)
احتمال وجود المعارض العقلي وان فقد يبنى عليه القول بظنية الادلة الشرعية .
فهل ترى بينهما من فارق ؟!

وبعد هذا نستطيع أن ندرك بعمق منهج الامام الشاطبي لأن الامور تعرف بأضدادها .

يرفض الامام الشاطبي جعل العقل حكما في تحديد القطعية في العمومات بناء على منهجه العام في الاستدلال كما أوضحه في المقدمات ، فالعقل ليس له أن يقرر ابتداءً حكما من الأحكام ولا أن يتقدم بين يدي الأدلة الشرعية ، فهو محكوم لا حاكم يسرجه الشرع كما يشاء (٢) .

أمر آخر مهم جدا وهو أن طريقة الاستدلال على القضايا الشرعية بطريقة شرعية أيضا تأخذ طبيعة هذه الشريعة ، فاذا أنزلت هذه الشريعة المباركة للإفهام بطريقة الاستدلال ينبغي أن تكون كذلك ، واذا خوطب بها الاميون واعتبر نفسى خطابها الجمهور فينبغي أن تكون طريقة الاستدلال كذلك (٤) ، ومن هنا ابتعد

(١) انظر الجواب عن بدعتهم هذه وتفنيد شبههم ص ١٧٩ .

(٢) انظر ما سبق ص ٢١٦ .

(٣) الموافقات من مقاصد الشريعة الافهام ٤/٤٤٤ .

(٤) قد نحتاج في رد طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة الى استعمال مصطلحاتهم وتفنيدها وذلك لا بأس به ، ويستعمل بقدر الحاجة ، أما جعله أصلا في منهج تفكيرنا وأسلوب كتابتنا - كما غلب على طريقة المتكلمين في أصول الدين وأصول الفقه - كما شهد بذلك الغزالي - انظر ص ١٧٣ - فذلك مناف لطبيعة هذه =

الامام الشاطبي عن مسلك المتكلمين في أصول الفقه ، واتبع طريقا شرعيا واضحا تميز فيه عن أهل الاهواء مطلقا سواء من الفرق الضالة أو من تأثر بهم (١).

فلا عجب اذا أن يجانب طريقة المتكلمين في دراسة العموم ...

وحاصل ما عنده - وقد سبق - أن العام وبيانه أصبح بين أيدينا عند انقطاع الوحي ، فمجموعهما هو الدليل ، وهذا المجموع من العام وبيانه هو عبارة عن مجموع المقصد اللغوي والشرعي ، ولا دخل لما يصوره العقل في مناحي الكلام ومن هنا لا حاجة لنا بطريقة المتكلمين في التعلق بالاحتمال المبني على وجود القرينة - التي ان فقدت ما عدت - كما يقولون ، فما يرد على العام انما هو تفسير لبيان المقصود منه ، وهو في اللغة وفي الشرع موضوع وضعا استعماليا وهو مقدم على الوضع الا فرادى ، هذا هو الجارى في كلام العرب ، والرجوع في هذا اليهم لا الى العقل وما يصوره .

فالشاطبي - مراعاة لمنهج الشريعة في الافهام - ينزل مباشرة الى الواقع

الاستعمالى سواء في كلام العرب أم في خطاب الشارع ، فيجد ذلك كله ، وضعا فراديا يقابله وضع استعمالى ، فالمقصود عند العرب هو الاستعمالى فليعتبر اذا ولا حاجة لغيره ، وكذلك في خطاب الشارع نجد مجموع اللفظ العام وتفسيره فلنأخذهما معا فيكون التفسير بيانا - نظير البيان الذى يأتى عقب اللفظ المشترك ليبين المراد منه - واذا كان كذلك فلا حاجة لتوهين العمومات الشرعية فلا نصفها بأنها ظنيات ونستدل بها على تحسين الظن وعدم القطع ، كلا بل هى قطعية والقول بغير ذلك " مخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته (أى القرآن) التى فهموها تحقيقا بحسب قصد العرب في اللسان وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام ..

= الشريعة في البيان . انظر الموافقات - المقدمة السادسة ١ / ٢٥ .

(١) يبرز ذلك أشد ما يبرز في المقدمات وكتاب الاجتهاد من الموافقات وكتابه الاعتصام .

وأيضاً فمن المعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث بجوامع الكلم واختصر له الكلام اختصاراً على وجه هو أبلغ ما يكون وأقرب ما يمكن في التحصيل، ورأس هذه الجوامع في التعبير العمومات، فإذا فرض أنها ليست بموجودة في القرآن جوامع بل على وجه تفتقر فيه إلى مخصصات ومقيدات وأمور أخرى فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة* (١).

وطريقة المتكلمين تأثرت بالفلسفة التجريدية - كما بينا سابقاً - فهي طريقة مجافية لمقصد الشريعة ومنهجها في الاستدلال، ولذلك وقعوا في كثرة الاحتمالات وأوقعوا الأدلة الشرعية معهم في ذلك ووصفوها بالظنية، وكان جل عملهم موسوم بالجدل العقلي - كما هو شأنهم في دراسة العقيدة - وابتعدوا كثيراً عن الواقع العملي - ولذلك بقيت بينهم وبين عوام المسلمين فجوة ضخمة وما زالت - ولما كان البحث في أصول الفقه لا بد من أن تكون له ثمرة تطبيقه غلب المتكلمون على طبيعتهم فما استطاعوا أن يخرجوا منها إلا بعسر شديد تلاحظ أثره في أن كثيراً من مسائل الأصول لا يبنى عليها عمل (٢) وان كثر عليها الخلاف، والمسائل التي خرجت عن طبيعتهم هي المسائل التي تبنى عليها آثار تطبيقه مثل مسائل العموم، ومع ذلك لم يستطيعوا أن يدخلوا إلا عن طريق التجريد العقلي، فلما تنزلوا إلى واقع التطبيق كان منهجهم قريباً من منهج الإمام الشاطبي، لأن الواقع العملي مغاير في طبيعته للواقع الفلسفي التجريدي - ولو أن المتكلمين ابتعدوا عن التصورات العقلية التجريدية ونزلوا إلى الواقع العملي التطبيقي لسلموا من كثير من الفساد - ويكفيني دليل واحد صرح به الفزالي في المستصفي: ذلك قوله إن إطلاق

(١) الموافقات ٣/١٨٤.

(٢) أنظر المقدمة الخامسة من الموافقات بعنوان "كل مسألة لا يبنى عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي" ١/١٨٠. وهناك من المسائل المذكورة في الأصول ما هو عارية وليس من صلب العلم. انظر المقدمة الرابعة ١/١٧-١٨ - وسبب ذلك غلبة مسلك المتكلمين على أصول الفقه.

التخصيص تجوز قال الشيخ أبو زهرة " ومهما يكن اختلاف الفقهاء في مدى المخصصات وقوتها فانهم يقررون أن التخصيص ليس اخراجا لبعض أفراد العام من الحكم بعد أن دخلوا فيه بل يقررون أن التخصيص هو بيان ارادة الشارع بعض افراد العام ابتداء ، وان الافراد التي لا تشملها الاحكام المقترنة بلفظ العام لم تدخل في ضمن العام بالنسبة لهذه الاحكام ، فقد نصت كتب الأصول شافعية كانت أو حنفية أو مالكية على أن التخصيص هو قصر العام على بعض افراده بالارادة الاولى ، فيكون المخصص مبينا لارادة الخصوص ، ولقد ذكر الغزالي أن تسمية الادلة مخصصة تجوز ، ان التخصيص على التحقيق بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم الى الخصوص^(١) ولذلك لم ير الشاطبي أن هذا التخصيص موجود في الشريعة ، لانه لا اخراج من الصيغة في الحقيقة ، بل الارادة - أي الوضع الاستعمالي الشرعي - استخدم اللفظ العام وأطلقه على بعض افراده ، وهذا الاستعمالي مقدم على الوضع الأول ، فما يقوله الأصوليون من أن المخصص قصر العام على بعض افراده انما هو تجوز ، ولذلك يعتبر الشاطبي هذا - الذي يسميه الأصوليون تخصيصا - يعتبره مبينا وتفسيرا ، يدلنا على الوضع الاستعمالي - أي ما أراده الشرع - وفي الحقيقة ليس هناك تخصيص في محصول الحكم لا لفظا ولا قصدا كما قرره في الموافقات^(٢) وهذا الذي قاله هو الذي تؤول اليه طريقة المتكلمين والحنفية أيضا عند ما ينزلون الى واقع العمل التطبيقي كما بين الشيخ أبو زهرة ، وشهد به الغزالي .

ومن عظم فقه الامام الشاطبي أن التفت الى هذه الحقيقة فقال :

" فان قيل : أف يكون تأصيل أهل الأصول كله باطلا أم لا ؟ فان كان باطلا لزم أن يكون ما أجمعوا عليه من ذلك خطأ ، والأمة لا تجتمع على الخطأ ، وان كان صوابا - وهو الذي يقتضيه اجماعهم - فكل ما يعارضه خطأ ، فاذا كل ما تقدم بيانه خطأ .
فالجواب : ان اجماعهم أولا غير ثابت على شرطه ، ولو سلم أنه ثابت لم يلزم

(١) أصول الفقه ١٣٠ ، وقارن مع ما حكاه شيخ الاسلام عن الجمهور انظر ص ٣٠١
(٢) الموافقات ١٨٢/٣ .

منه ابطال ما تقدم ، لأنهم انما اعتبروا صيغ العموم بحسب ما تدل عليه في الوضع
الافرادى ، ولم يعتبروا حالة الوضع الاستعمالى حتى اذا أخذوا في الاستدلال على
الأحكام رجعوا الى اعتباره كل على اعتبار رآه أو تأويل ارتضاه ، فالذى تقدم بيانه
مستنبط من اعتبارهم الصيغ في الاستعمال بلا خلاف بيننا وبينهم الا ما يفهم عنهم
من لا يحيط علما بمقاصدهم ولا وجود محصول كلامهم .. وبالله التوفيق * (١)

فكان الامام الشاطبى يريد أن يصحح للأصوليين طريقة الاستدلال ولذلك تجنب
رحمه الله طريقة التجريد العقلى واللغوى ، واعتبر المقصدين اللغوى والشرعى
وقدمهما على الوضع الافرادى واستند في ذلك كله الى ركن ركين (٢) ، ولو دخل
الأصوليون من هذا المدخل لسلموا من الوقوع في شناعات خطيرة ، ولا يسلمهم من
ذلك أنهم اذا أخذوا في الاستدلال على الاحكام رجعوا الى اعتبار الوضع الاستعمالى
لأن تلك المحظورات والشناعات يؤدى اليها مسلكهم الأول من ذلك ما قاله الشاطبى
واعتمده الشيخ أبو زهرة - (٣) * فان قيل : حاصل ما مر أنه بحث في عبارة والمعنى
متفق عليه ومثله لا ينبى عليه حكم ، فالجواب : أن لا ، بل هو بحث فيما ينبى عليه
أحكام ، منها أنهم اختلفوا في العام اذا خص هل يبقى حجة أم لا (٤) وهى من
المسائل الخطيرة في الدين ، فان الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع لأن غالب
الأدلة الشرعية وعمدتها هى العمومات فانما عدت من المسائل المختلف فيها بناءً
على ما قالوه أيضا من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص صار معظم الشريعة مختلفا
فيها هل هو حجة أم لا ، ومثل ذلك يلقي في المطلقات فانظر فيه ، فانما عرضت

(١) الموافقات ٣/١٨٣ .

(٢) انظر أدلته من كلام العرب ومقاصد الشريعة وكلام السلف ص ٢٩٣-٢٩٦ وهذا ما نصره
عليه شيخ الاسلام ابن تيمية ص ٣٠٩

(٣) اصول الفقه ١٢٧ .

(٤) انظر آراء المخالفين : الاحكام للآمدى ٢/٢٣٢ ، ومذكرة أصول الفقه للشنقيطى
٢١٣ ، وتخصيص العام ٩٧-١٠٣ ، وقد ذكر ثمانية مذاهب في حكم العام بعد
التخصيص هل يبقى حجة أم لا ؟ .

المسألة على هذا الأصل المذكور (أى) على ما قرره الامام الشاطبي لم يبق الاشكال لمحظور وصارت العمومات حجة على كل قول .

ولقد أدى اشكال هذا الموضوع (أى طريقة المتكلمين فى الاستدلال) الى شناعة أخرى وهى أن عمومات القرآن ليس فيها ما هو معتد به فى حقيقة العموم وان قيل بأنه حجة بعد التخصيص ، وفيه ما يقتضى ابطال الكليات القرآنية واسقاط الاستدلال به جملة الا بجهة من التساهل وتحسين الظن لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم (١) ، وفى هذا اذا تؤمل توهين الأدلة الشرعية وتضعيف الاستناد اليها * (٢) .

فالامام الشاطبي يعتبر الأصل الاستعمالى الشرعى ابتداءً .. ولذلك سلم مذهبه من هذه الشناعات ، والمتكلمون وقعوا فى التجريد العقلى والتعلق بالاحتمالات والتأثر بأصول الكلام فى وصف دلالة الالفاظ الشرعية بالظنية ولزمهم من الشناعات ما لزمهم .

(١) قارن ما ادى اليه القول بالظنية ، كما صور الامام الشاطبي - وبين ما نقلته عن المعتزلة وقاضيههم عبد الجبار حيث قالوا بظنية الادلة القرآنية والسنة وليس الاحتجاج عندهم بها على أصولهم وانما الاحتجاج بالعقل ، ويأخذونها على جهة تحسين الظن كما قالوا .. وهو ما يؤدي اليه القول بظنية العمومات ولعلك بذلك تلحظ مدى سيطرة علم الكلام على أصول الفقه ، وقارن بما سبق فى أكثر من موضع ص ١٦٦ الهـ ص ١٦٧ وفى هذا جواب عما استغربه الاستاذان الفاضلان عبد الله دراز واديب صالح من قول الشاطبي * ان ذلك توهين للعمومات وابطال للكليات القرآنية * . انظر ما سبق ص ٧٧ وانظر مذكرة أصول الفقه للشنقيطى ٥٨ - ٥٩ - ٦٠ حيث بين ان هناك من يقوم بان العام مجاز بعد التخصيص ثم بين فضيلته كيف يكون المجاز محتملاً وانه يصح نفيه ، ومثل هذا لا يحتج به ، وقد انكر ذلك فضيلته وبين الصواب فيه ، فانظر هذه الشناعة وهى واحدة مما حذر منها الامام الشاطبي .

(٢) الموافقات ٣ / ١٨٣ - ١٨٤ .

وعلى طريقتهم في اغفال واقع الاستعمال الشرعي - الذي هو الحجة المعتبرة في فهم ارادة الشارع - اغفلوا واقع الاستعمال العربي - الذي هو الحجة المعتبرة في فهم مقاصد العرب من كلامها - فجعلوا العام المخصص مجازا واعتبروا أصل اللغة واغفلوا عرف الشارع واستعماله ، وعلى طريقة الشاطبي اغفلوا المقصد الاستعمالي العربي ، ان لو اعتبروه لعلموا انه وضع استعماله معتبر عند العرب ومقدم على الأصل القياسي الذي هو أصل الوضع ، ولكنهم اغفلوا ذلك وذهبوا الى القبول بالمجاز - والمجاز محتمل - وقالوا : ان القائلين بأنه حقيقة لا يستقيم قولهم الا اذا ارادوا بذلك أنه حقيقة في عرف الشارع واستعماله ثم قالوا " والكلام ليس فيه وانما هو في اللفظ من حيث وضع اللغة " (١) واللفظ الواحد لا يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى معنى واحد في استعمال واحد (٢) ، وهنا يتبين لنا بوضوح الفرق بين طريقة المتكلمين وطريقة الشاطبي ، فالتكلمون اغفلوا المقصدين الشرعي واللفوي ، ووقعوا في مقابل ذلك في التجريد العقلي واللفوي ، وطريقة الامام الشاطبي اعتمدت المقصدين الشرعي واللفوي ، وبعدت عن التجريد العقلي واللفوي ، فليس هناك وضع واحد أو استعمال واحد وانما هما وضعان ، وضع افرادى ووضع استعمالى ، والثاني مقدم على الأول - وقد ذكرت الحجة لذلك فيما سبق - والبحث محكوم بعد ذلك بمقصد الشارع واستعماله وليس نظرا مجردا في وضع اللفظ وان خالف المقصد الاستعمالي في اللغة والشرع .

وعلى ضوء ما سبق نستطيع أن نحدد معالم منهج الامام الشاطبي مع الاشارة الى ما يضافه عند المتكلمين :-

(١) ان منهج الامام الشاطبي منهج شرعي راعى فيه المقصد الاستعمالي الشرعي ، ومنهج لفي راعى فيه المقصد الاستعمالي في كلام العرب ، وأما طريقة المتكلمين فعلى الضد من ذلك اغفلت المقصد الاستعمالي الشرعي والمقصد الاستعمالي اللفوي ، والبحث في العموم يقوم على اعتبار المقصدين لأنه بحث لفي من جانب

وشرعى من جانب آخر ، فقاعدة الشاطبي فى بحثه أسلم وأحكم وأشمل ، بخلاف طريقة المتكلمين .

(٢) تحرر الامام الشاطبي من مسلك أهل الكلام فى المنهج والأسلوب فلا هو يتبع العقل وما يصوره ، ولا يغفل الواقع التطبيقي العملى وما يقتضيه ، بخلاف مسلك أهل الكلام فقد غلبت عليهم طبيعتهم حتى فى أصول الفقه (١) فاتبعوا "العقل" وما يصوره وأغفلوا الواقع الاستعمالى لهذه الشريعة وللغة العرب وما يترتب عليه . ولهذا الفرق بين الطريقتين - ولما مر ذكره من الأدلة العباشرة يعتبر منهج الامام الشاطبي منهج أصيل متميز مستند الى منهج السلف فى الاستدلال تحوطه الأدلة البينة من حيث الاستعمال الشرعى والاستعمال اللغوى ، وهو منهج يأخذ طبيعته من طبيعة هذه الشريعة من حيث الافهام ومن حيث الاحتجاج .

(٣) تحرر الامام الشاطبي من القول بأن العمومات عند السلف ظنية الدلالة بدليل أنهم مخصصون لها بأخبار الاحاد وهى ظنية الدلالة ، فلو كانت العمومات قطعية لما خصصها السلف باخبار الآحاد ، وأن ما نسبته طريقة المتكلمين اليهم لا برهان عليه (٢) ، ولعله من أعظم الشبه التى حملت المتكلمين فى أصول الفقه على قولهم بظنية العمومات .

وقد تحرر الشاطبي من ذلك كله فلم يتبع هذا الفرض الذى لا صحة له وتحرر من جانب آخر من مذهب الحنفية ، فانه وان وافقهم فى القول بقطعية العمومات الا أنه يرى أن العام وبيانه دليل واحد ووضع واحد استعمالى يدل على مقصد الشارع ، ولا يجعلهما متقابلين بحيث نحتاج الى التخصيص بالمنفصل أو المتصل ثم نقع فى مقالة المتكلمين أو مقالة الحنفية ، ولان كانت طريقة المتكلمين قد أوجبت على العمومات

١٧٢

(١) انظر كلام الغزالي عنهم ص

(٢) اثبت فيما سبق ص ٧٠٦ ان افتراض ان الصحابة قائلون بظنية أخبار الاحاد

فرض لا برهان عليه بل الحجة على خلافه .

الشرعية وصف الظنية ، فان الحنفية قد حجزوا أخبار الآحاد - مع صحتها وعدم
شدونها وعلتها - عن تخصيص العمومات باعتبار أنها قطعية وأخبار الآحاد
ظنية ، ولا يخصصون بها العمومات والحالة هذه .
وكما لم نسلم للمتكلمين القول بظنية العمومات فكذلك لا نسلم للحنفية منع هذه
الأخبار من تفسير العام وبيانه ، وكما أن ما فرضه المتكلمون من نسبة الظنية إلى
الصحابة في العام وبيانه نسبة لا برهان عليها ، فكذلك ما فرضه الحنفية من نسبة
تلك الأخبار فرض لا صحة له ، وقد تبين بالدليل الشرعي والنقل المتفق عليه من لدن
الصحابة والتابعين أن أخبار الآحاد على تلك الصفة يصح بهد الاستدلال على العقيدة
ويزاد بها على القرآن وتكون تفسيراً وبيانا للعمومات . (١)
فيتحصل لنا من هذه الدراسة :-

- (١) أن عمدة الشريعة العمومات وهي صادقة العموم قطع السلف بذلك
تحقيقاً لما فهموه حسب المقصد اللغوي والمقصد الشرعي .
- (٢) ان ما ثبت من الدليل الشرعي متواتراً أو آحاداً يصح الاستدلال به على
تفسير العمومات وبيانها ، كما يصح الاستدلال به على إضافة السنة لحكم جديد وان كان
زيادة على ما جاء به القرآن ، ويصح الاستدلال بها - أيضاً - على العقيدة ،
سواء وصفه هؤلاء أو أولئك بالظنية أو القطعية (٢)

(١) أنظر نقل الاتفاق على اثباتها العقيدة ص ١٤٤ .

(٢) انظر ما قاله الشيخ عبد الرزاق عفيفي تعليقا على دراسة الآمدى لحجية أخبار
الآحاد - وقد تعجب من الاحتمالات الكثيرة وادخال مسائل الأصول في
الظنيات مع أن الفرض ان تكون قطعية . انظر هامش ص ٧١ من الجزء الثاني
من الأحكام ، وقال ٥٠ / ٢ هامش رقم واحد " أحكام الشريعة أصولاً وفروعاً عقيدة
وعمل كل منها يصح اثباته والاستدلال عليه بأنواع الأدلة متواترة وآحاداً قطعية
وظنية فمن علم حكماً عقيدة أو عملاً من دليل قطعي أو ظني وجب عليه اعتقاده
في درجته والعمل بمقتضاه ولا يسعه الغاؤه والاعراض عنه وحسابه على الله
لا يكلف الله نفساً الا وسعها ولا يتركها سدى فيما بلغها " .

(٣) ان العمومات حجة ثابتة تحقيقا قبل التخصيص وبعده .

وهذه من أعظم قواعد الثبات والشمول ، فالشريعة عمدتها هذه العمومات الصادقة التي قطع بها السلف .. فهي علم ثابت راسخ الأركان هو قوام الكليات الشرعية منها يستخرج المجتهد - عن طريق الاجتهاد - الاحكام الشرعية وهي معلومة للأمة بل هي أساس الشريعة فهي حجة ثابتة - قبل التخصيص وبعده - . وعنها تتفرع شمول الشريعة لأن العموم هو الشمول ، وينبنى على قاعدة راسخة ثابتة - لا على ظن واحتمال ومجاز .. فتنتقل مهمة الاجتهاد من تلك القاعدة - وطرق الاجتهاد كثيرة كما سيأتي معنا - وذلك باعمال تلك العمومات واستخراج الجزئيات غير المتناهية منها - اضافة لما ورد من الأحكام الجزئية في الشريعة - فتكون تلك الكليات - التي هي العمومات - هي المعين الذي لا ينضب والبحر الذي لا ينفد يفتقر منه المجتهدون ما تحتاجه الأمة من الأحكام فلا ينقطع الاجتهاد ولا ينفد البحر (١) ، وان عملية الاجتهاد كما تحدثنا عنها وكما ستحدث عنها عند عرض أهم طرق الاجتهاد الاخرى هي الكفيلة باستخراج تلك الكنوز التي اشتملت عليها تلك العمومات سواء عن طريق استخراج النص مباشرة .. أو عن طريق قياس العلة أو عن طريق قياس المصلحة .. فالاجتهاد بجميع أنواعه تنقيح المناط أو تخريجه أو تحقيقه هو عمل المجتهدين الذي به يتحقق الشمول في واقع الناس ويستقر على تلك القواعد الصادقة العموم التي تقوم بها الحجة وتثبت بها الأحكام كما هو منهج السلف الصالح بالقطع بعموماتها تحقيقا ، وبيان تلك العمومات بكل ما ثبت في الشريعة .

(١) انظر ما بينته سابقا من وجه الاعجاز في العمومات ودلائلها على الشمول والثبات

المبحث الثالث : " العموم المعنوي " (١)

العموم المعنوي صنو العموم اللفظي ، ودالا لتها على الشمول متشابهة وقد أشرت

الى أن "المعنوي" هو ما دلت مجموعة جزئيات تم استقراءها من مواضع كثيرة فسي
الشريعة على معنى واحد فيجرب حينئذ مجرى العموم المستفاد من الصيغ ، وقد
بينت وجه الاعجاز التشريعي في ذلك (٢).

وافادته الشمول تكون بالاستدلال به على كل نازلة تعن يمكن أن يدخلها
المجتهد تحت عموم المعنى الذي استقره من الشريعة دون أن يحتاج الى
صيغة خاصة (٣).

وقد عمل السلف الصالح به في مواضع كثيرة نقتصر منها على ذكر موضعين

اثنين :-

الأول : رفع الحرج .

الثاني : سد الذريعة .

الأول : أصل رفع الحرج :

(٤) وهو " كل ما أدى الى مشقة زائدة في البدن أو النفس أو المال حالا أو مالا " ^(٤)
ورفعه اما بمنعه قبل وقوعه أو بإزالته بعد وقوعه (٥).

(١) انظر ما سبق . ٢٩١

(٢) انظر ما سبق ص ٢٨٤ (٣) الموافقات ٣/١٩٢ .

(٤) رفع الحرج في الشريعة الاسلامية ضوابطه وتطبيقاته للدكتور صالح بن حميد ،

١٤٠١ هـ جامعة أم القرى ص ٤٩ .

(٥) المرجع السابق ٥١ .

وأدلة هذا الأصل مبثوثة في الكتاب والسنة وأقوال الصحابة ، من ذلك ما ورد في سورة المائدة " مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ " (١) .

ومنها ما ورد في سورة الحج " وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةً أَلَيْسَ بِإِبْرَاهِيمَ " (٢) .

ومنها آيات التيسير والتخفيف والرحمة " يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ " (٣) .. وقوله تعالى لرسوله محمد عليه الصلاة والسلام " وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَى " (٤) . واليسرى هي الحنفية السمحة أى الشرائع الموافقة لحاجات البشر، ومنها قوله تعالى " لا يكلف الله نفسا الا وسعها " (٥) .

وقد جاءت السنة المطهرة ببيان أمور ثلاثة هامة تدل على رفع الحرج وهي :-

- (١) بيان يسر هذا الدين وسماحته ورفع الحرج عنه (٦) .
- (٢) فى خشية صلى الله عليه وسلم أن يكون قد شق على أمته . (٧) .
- (٣) فى أمر الصحابة بالتخفيف ونهيهم عن التعمق والتشديد وانكار ذلك . (٨) .

وهذه تدل جميعها على أن رفع الحرج أصل مقطوع به (٩) ، يقول الامام الشاطبى وهو يستدل على العموم المعنوى " واذا فرضنا أن رفع الحرج فى الدين مثلا مفقود فيه صيغة عموم فانا نستفيد من نوازل متعددة خاصة مختلفة الجهات متفقة فى أصل رفع الحرج ، كما اذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء "

-
- | | |
|-----------------------------|--|
| (١) سورة المائدة : آية ٦ | (٢) سورة الحج : آية ٧٨ . |
| (٣) سورة البقرة : آية ١٨٥ | (٤) سورة سبح : آية ٨ . |
| (٥) سورة البقرة : آية ٢٨٦ . | (٦) المرجع السابق ^{٨٩} (٧) المرجع السابق ٨٩ |
| (٨) المرجع السابق : ٩٠ | (٩) المرجع السابق ١٠٧ وقد ذكر المؤلف |

من الأدلة الجزئية وبين معانيها ونقل ما قاله السلف من الصحابة والتابعين فى فى ما يقارب خمسين صحيفة ، وكل ذلك يؤكد هذا المعنى - وهو رفع الحرج - ويجعله أصلا شرعيا فى الاستدلال .

والصلاة قاعدا عند مشقة القيام والقصر والفطر في السفر والجمع بين الصلاتين فسي السفر والمرض والطر والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم ، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف التلف الذي هو أعظم المشقات ، والصلاة الى أي جهة كانت لعسر استخراج القبلة ، والمسح على الجبائر والخفين لمشقة النزاع ورفع الضرر ، والعفو في الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المفطرات كغبار الطريق ونحوه الى جزئيات كثيرة جدا يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج ، فانا نحكم بمطلق رفع الحرج في الابواب كلها عملا بالاستقراء فكأنه عموم لفظي " (١) أي يحكم به المجتهد على كل نازلة تعين له من غير اعتبار بقياس أو غيره من دليل خاص .

الثاني : قاعدة سد الذريعة : (٢)

ذكر الامام ابن القيم تسعة وتسعين دليلا على هذه القاعدة (٣) ، وبين الامام الشاطبي اتفاق الأئمة والسلف على أصل سد الذريعة (٤) ، واليك بعض الأدلة على وجوب سدها نذكر منها على سبيل المثال ما يلي :-

(١) قول النبي صلى الله عليه وسلم حين أشار اليه بعض أصحابه يقتل المنافقين الذين ظهر نفاقهم قال " أخاف أن يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه " فالقتل لهؤلاء مصلحة شرعية ، وحصول التهمة هذه بعد قتلهم مفسدة تزيد على تلك المصلحة بكثير ، فمنع من المصلحة سدا لذريعة الفساد (٥) .

-
- (١) الموافقات ١٨٩/٣ (٢) الذريعة هي الوسيلة ، فالتوصل بما هو مصلحة الى مفسدة ممنوع ، وكما يجب منع الذريعة يجب فتحها اذا أدت الى مصلحة وتكره وتباح وتندب ، فوسيلة الواجب واجبة ، ووسيلة المحرم محرمة . انظر نظرية المصلحة ٢٠٠ - ٢٠١ . (٣) أنظر اعلام الموقعين ٣ من ١٧٧-٢٠٥ . (٤) ١٩٣/٣ ، والخلاف بينهم انما هو في تحقيق مناط هذه القاعدة في بعض الجزئيات انظر نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي ٢٢٦ . (٥) انظر اعلام الموقعين ١٧٩/٣ - ١٨٠ ، الموافقات ٢٦٥/٢ .

(٢) قوله عليه الصلاة والسلام لعائشة رضي الله عنها " لولا قومك حديث عهد بكفر لأستت البيت على قواعد ابراهيم " فالصلحة ظاهرة وهي رد البيت الى قواعد التي أمر الله أن تبني عليها ، والمفسدة هي ارتداد الداخلين في الاسلام الذين هم حديث عهد بكفر ، فكانت المفسدة أعظم من المصلحة فمنعت مع أنها مشروعة في الأصل سدا لذريعة الفساد (١) .

(٣) قوله تعالى " وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا

بِغَيْرِ عِلْمٍ " (٢) فمنع الله من هذا الفعل - مع ما فيه من المصلحة - وذلك لتحقيق مفسدة أكبر وهي سب المشركين لله تعالى . (٣)

(٤) " وحرّم عليه الصلاة والسلام الخلوة بالمرأة الأجنبية ، وأن تسافر مع غير

محرم ونهى عن بناء المساجد على القبور وعن الصلاة اليها وعن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها وقال : " انكم اذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم " (٤) وحرّم نكاح ما فوق الرابع لقوله تعالى " ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا " (٥) وحرمت خطبة المعتدة تصريحاً ونكاحها ، وحرّم على المرأة في عدة الوفاة الطيب والزينة وسائر دواعي النكاح وكذلك الطيب وعقد النكاح للمحرم ونهى عن البيع والسلف ، وعن هدية المديان وعن ميراث القاتل . . . " (٦) . . . وكل ذلك سدا لذريعة الفساد ، وهناك جزئيات كثيرة جدا كلها اجتمعت على افادة معنى السد ، فكان منها العموم المعنوي .

وقد استندل السلف بهذا الاصل على أمور أخرى مثل تركهم الأضحية مع القدرة عليها مخافة أن يظن الناس أنها واجبة - وقد سبق - (٧) واتمام عثمان الصلاة بالناس في الحج - مع أن القصر سنة - مخافة أن يظن الأعراب أن صلاة الظهر والعصر ركعتان

-
- (١) نظرية المصلحة ٢٢٠ (٢) سورة الأنعام : آية ١٠٨ .
(٣) الموافقات ٢/٢٦٥ . (٤) أعلام الموقعين ٣/١٨٢ .
(٥) سورة النساء : آية ٣ . (٦) الموافقات : ٢/٢٦٧ .
(٧) انظر ما سبق ٩٨

ركعتان وسلم له الصحابة في عذره هذا وفي هذا دليل على أن معنى السد أصل شرعى عمل به الصحابة في وقائع لم يكن لها حكم خاص ، بل انما حكموا به عن طريق العموم المعنوى (١) ، وبهذه الامثلة التطبيقية يتبين لنا أن المجتهد يحكم بالعموم اللفظى على ما يشمل من الافراد ، ويحكم بمجموع الجزئيات - التى تنتج معنى عامافى الشريعة - وهو العموم المعنوى على كل مسألة تعين يمكن أن تدخل تحت ذلك العموم ، ولا يحتاج الى نص خاص أو قياس ، وهذان العمومان - كما سبق - من القوة والحجية بمكان بحيث يسندان خصائص الاعجاز التشريعى التى سبق ذكرها وهى الكمال والشمول والثبات ، ويتصل بهذا الموضوع الذى نحن فيه مسألة أصولية تتعلق بالعمومات وهى العمل بها قبل العلم بالمخصص وقد ذكر الدكتور الحكى هذه المسألة فى رسالته " تخصيص العام " وتوصل الى نتيجة - مرضية - بعد أن ذكر مذهبين للأصوليين الأول يوجب البحث عن المخصص والثانى يوجب العمل بالعام الى أن يظهر المخصص ثم قال " ويظهر لى أيضا أنه بالرغم من اشتهاار الخلاف فى هذه المسألة وتدوينها فى كتب الأصول الا أن وجوب التروى فى الحكم والفتيا والبحث عن الأدلة المحتمل وجودها والنظر فيها .. والموازنة بينها قبل العمل أو اصدار الحكم والفتيا قدر متفق عليه بين الجميع " (٢) بقى أن نتقل الى الخطوة الثانية وهى الى متى يبحث عن المخصص وما هو القدر الواجب للتروى ، والجواب يعرف بما ورد من المذاهب فى هذه المسألة وهى فى جملتها تدل على أن هذا الوقت قدره يسير لا يعدو قدر الوقت الذى يبحث فيه الرجل عن متاع بيته بسين أمتعة كثيرة وهذا مذهب الجمهور (٣) ، والمذهب الثانى : أن يطلع على أقوال من سبقه اذا كانت المسألة اجتهادية فالعادة أن يظهر له المخصص ان كان فيها مخصص فان لم يظهر علم بعد ذلك أنه لا وجود له ، ان لو كان موجودا لظهر ولم يخفى على

(١) الموافقات ٣/١٨٩-١٩٠

(٢) ٨٣ وانظر عرض المذهبين وأدلتهما من ٧٧ الى ٨٣ .

(٣) المرجع السابق ٨٤ .

على المتنازعين في تلك المسألة (١) وقد رجح الفزالي الأول وذكره الدكتور الحكيم
وهذان القولان قريبان (٢) من بعضهما وأضيف مذهب الشاطبي وهو يرتبط بالعموم
المعنوي وقد سبق قريباً - قال : " العمومات اذا اتحد معناها وانتشرت في أبواب
الشريعة أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص فهى مجرأة على عمومها
على كل حال - وان قلنا بجواز التخصيص بالمنفصل - والدليل على ذلك الاستقراء
فان الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة ولم تستثن منه موضعاً
ولا حالاً فعده علماء الملة أصلاً مطرداً وعموماً مرجوعاً اليه من غير استثناء ولا طلب
مخصص ولا احتشام من الزام الحكم به ولا توقف في مقتضاه ، وليس ذلك الا لما فهموا
بالتكرار والتأكيد من القصد الى التعميم التام " (٣) . وعلى الجملة فكل أصل تكرر
تقريره وتأكد أمره وفهم ذلك من مجارى الكلام فهو مأخوذ على حسب عمومته
فأما ان لم يكن العموم مكرراً ولا مؤكداً ولا منتشراً في أبواب الفقه فالتمسك بمجرد
فيه نظر فلا بد من البحث عما يعارضه أو يخصصه " (٤) .

فهما اذا صنفان عند الامام الشاطبي وليس صنفاً واحداً كما هو عند الأصوليين :
الأول : العمومات التي تكررت وتأكدت وانتشرت ، فهذه يعمل بها لأننا تبيننا أنها
على عمومها .

الثاني : العمومات التي ليست على تلك الحالة ، وهذه لا بد من النظر في بيانها ،
فان وجد والا حملناه على عمومها (٥) ، ولعل مدة البحث - عنده وان لم ينص على ذلك -

(١) المرجع السابق ٨٤ (٢) باعتبار أن الطريقة التي اتبعها أصحاب
المذهب الثاني ومنهم القاضي الباقلاني ممكنة ولا يترتب عليها ضرر ، لأن الوقت
المتعين حينئذ هو جمع اطراف النزاع وأدلة المسألة وهذا قد رضى لى لا بد منه
حتى ينظر المجتهد في المسألة وأدلتها وأقول السلف فيها ، بقى قوله ان المجتهد
بعد ذلك يقطع بعدم وجود المخصص ان لم يظهر له وهذه التي خالفه فيها
الفزالي وتبعه الحكيم ٨٥-٨٦ ، والمهم هنا ان القولين متقاربان من حيث مدة
البحث والله أعلم .

(٣) الموافقات ٣/١٩٣-١٩٤ (٤) المصدر نفسه ٣/١٩٤ .

(٥) وهو مذهب ابن تيمية - مجموع الفتاوى الكبرى ٣٩/١٦٦

لا تخرج عما ذكرته من أقوال الأصوليين .

وبهذا نعلم أن هذه العمومات اللفظية والمعنوية هي عمدة الشريعة ، وأن موقف السلف الصالح منها هو القطع بعموماتها تحقيقا حسب ما فهموه من مقصد الشارع ومقصد العرب من كلامها وأن بيان هذه العمومات - عندهم - يصح ، بكل ما ثبت عن الشارع ، وأن ما بينه الامام الشاطبي والامام ابن تيمية هو الحق الذي ينبغي المصير اليه ، ونسلم حينئذ من جميع الشناعات والآراء الضعيفة ويتأكد لنا الثبات والشمول ، ونلمس آثار الاعجاز التشريعي ويتيسر لنا فهمه بعيونا عن الاغراق في التجريد العقلي وما يترتب عليه ، ومن المفيد هنا أن نقول أن تقوية العمومات - وابعادها عن التضعيف أو القول بالمجاز ونفي الحجة - وكذلك الاستفادة من اخبار الاحاد لبيان هذه العمومات ، كل ذلك يقوى الثبات والشمول ويوضحهما ويجعلهما متوازيين متناسقين وذلك انما هو سبب اتباع الأمر الأول الذي كان عليه سلف الأمة في القرون المفضلة والبعد عن آثار علم الكلام وكلما رجعنا الى الأصول الأولى واتبعنا الاسناد العالى كلما اتضح لنا أمر هذا الدين عقيده وشريعه . . وبالله التوفيق . .

الفصل الثالث

القياس وقضية الثبات والشمول

ويشتمل على هذه المباحث :

- المبحث الأول :

• طريقة الامام ابن القيم .

- المبحث الثاني :

• طريقة الامام الشاطبي .

- المبحث الثالث :

• تطبيقات على أركان القياس وبيان شرط التعليل بالحكمة .

توطئة :

المقصود من هذا الفصل بيان أثر العمل بالقياس على ادراك ثبات الشريعة وشمولها ، وقد علمنا فيما سبق أن المجتهد اما أن يدرك العموم اللفظي فيستفيد منه قوة في الدلالة على شموله لأفراد لا يمكن أن تحصر ، أو يدرك العموم المعنوي فيستفد منه الحكم على جزئيات غير متناهية بقدر ما يعمل هذه العمومات ويرجع اليها دائما .

وهنا نتحدث عن دلالة العمل " بالقياس " وهي تسيير بنا - كما سنرى - في الطريق نفسه والحمد لله مؤكدة له ومقوية لأساسه .
ولأن القياس - مختلف في العمل به بين فقهاء الأمة فهم ما بين معتدل في العمل به ، أو صاحب افراط أو تفريط فيه .

ولكى ندرك كيفية دلالة على الثبات والشمول لابد من أن نبين حججته ، ونساعد

(١) تعريفه لغة : القياس تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسميته به ، تقول : قست

الثوب بالذراع اذا قدرته به ، ويقال فلان لا يقاس بفلان أى لا يساويه ،

ارشاد الفحول ١٩٨ .

تعريفه اصطلاحا : للقياس تعريفات كثيرة منها : أنه " مساواة فرع لأصل لا اشتراكهما في علة حكم شرعي لا تدرك بمجرد اللغة " تيسير التحرير ٣/٢٦٤ .
مثال ذلك : أن الشرع حرم الخمر لأنها مسكرة ، فالخمر هي الأصل وحرمتها هي حكم الأصل ، وعللة التحريم هي الاسكار .

فاننا نظر المجتهد فيما يشاكلها في علة الحرمة كالنبيذ مثلا أو أى سائل فوجد أن علة التحريم وهو الاسكار موجودة فيه ، فانه يعتبر النبيذ فرعاً للخمر الذي هو الأصل ثم ينقل له حكم الأصل الذي هو الحرمة فيكون بذلك أعطى واقعة لا نص فيها - وهي شرب النبيذ - حكم واقعة منصوص على حكمها - وهي الخمر - لأنه استبان له اشتراكهما في العلة التي من أجلها حرمت الخمر ألا وهي الاسكار فهذا هو القياس الشرعي .

من جهة أخرى في تجلية بعض الشبه الواردة عليه ، ولذلك سنحاول أن نجد نسي
طريقة اثبات القياس على منكره ، ونختار لهذا السبيل دراسة طريقة ابن القسيم
والشاطبي ، وفيها من سهولة الأسلوب وقوة الحجة والاعتدال بين المتوسعين نسي
القياس والصادين عنه ما يجعلها جديدة بهذا الموضوع ون غيرها من الطرق التي
سلكها القياسيون ، إضافة الى أن هذه الأخيرة مستوعبة في كتب الباحثين .

ومن تمام البحث في هذا الموضوع أن نقارن بين طريقة ابن القيم والشاطبي
ونتعرف على وجه ارتباطها بمذهب الصحابة رضوان الله عليهم ، وكل ذلك بما يناسب
موضوع الثبات والشمول . . . والله التوفيق . . .

المبحث الأول : طريقة الامام ابن القيم (١)

شرح الامام ابن القيم كتاب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب الذي أرسله الى
أبي موسى الأشعري في كتابه اعلام الموقعين :

وما ورد فيه قوله رضی الله عنه " ثم الفهم الفهم فيما أدلى اليك ما ورد
عليك مما ليس في قرآن ولا سنة ثم قاييس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال ثم اعد فيما
ترى الى أحبها الى الله وأشبهها بالحق . . . " (١)

وأوضح ابن القيم أن هذا الكتاب ما اعتمد عليه القائلون بالقياس ، وقالوا
انه لم ينكره أحد من الصحابة بل كانوا متفقين عليه ، والقياس أحد أصول الشريعة
ولا يستغنى عنه فقيه . (٢)

وقد ابتدأ ابن القيم قبل ذلك في بيان الفرق بين الرأي المحمود والرأي
المذموم ، ثم قسم القياس الى صحيح - وهو العدل والميزان (٤) - والى فاسد ،
وبين أن القياس طريق الى معرفة أحكام الشرع في الوقائع التي لم ينزل بشأنها
نص كتاب ولا سنة ، وقد استدل على حجته بالقرآن والسنة وأقيسة الصحابة ورد
على المنكرين للقياس .

(١) سيأتي زيادة بيان للأسباب التي اخترت من أجلها عرض طريقة ابن القيم

والشاطبي مع ملاحظة أن الترتيب في العرض حسب الوفاة .

(٢) قال ابن القيم " وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول وبنوا عليه أصول الحكم

والشهادة ، والحاكم والمفتي أحوج شيء اليه والى تأمله والتفقه فيه " المصدر

السابق ١ / ٨٦ .

(٣) المصدر السابق ١ / ٣٠ .

(٤) يرى ابن القيم أن تسمية القياس بالميزان أولى ، مع موافقته على أنه قد ورد به

الكتاب والسنة وعليه اجماع الصحابة ١ / ٨٦ اعلام الموقعين .

وسأبين طريقته مختصرة حسب الترتيب الآتى :

الفرع الأول : ذكر بعض الأدلة من الكتاب والسنة .

،، الثانى : عمل الصحابة بالقياس والتفريق بين الرأى المحمود والرأى المذموم .

الفرع الأول : الأدلة من الكتاب والسنة :

ان حقيقة القياس هى تشبيه الشىء بنظيره والتسوية بينهما فى الحكم ، وقد

اشتملت كثير من الآيات القرآنية على هذا المعنى ، وقد ذكر ابن القيم أن هذه

الأمثال بلغت بضعا وأربعين مثلا . (١)

وأذكر منها :

(١) أخبر القرآن أن حكم الشىء حكم مثله وذلك فى قوله تعالى " أَفَلَمْ

يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ وَلِلْكَافِرِينَ

أَمْثَلُهَا " (٢)

وقوله تعالى خطابا للكفار قريش " أَكْفَارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أَوْلَائِكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزَّبِيرِ " (٣)

أى أكفاركم يا قريش خير من الكفار من قبلكم ، والمقصود هنا هو التسوية بينهم وبين

من قبلهم فى العذاب لأنهم اشتركوا فى الاعتقاد ، فهذا محض تعدية الحكم الى

من عدا المذكورين بعموم العلة والآفلو لم يكن حكم الشىء حكم مثله لما لزمست

التعدية ولا تمت الحجة " (٤) .

ثم ذكر مواضع أخرى تدل على هذا المعنى ومنها " كل موضع أمر الله سبحانه

فيه بالسير فى الأرض سواء كان السير الحسى على الأقدام والدواب والسير المعنوى

بالتفكر والاعتبار أو كان اللفظ يعمهما وهو الصواب " (٥) .

(٢) ان الله سبحانه نفى عن حكمه وحكمته التسوية بين المختلفين فى الحكم

ومن الآيات التى تدل على هذا المعنى :

-
- (١) إعلام الموقعين ١ / ١٣٠ (٢) سورة محمد : آية ١ .
(٣) سورة القمر : آية ٤٣ (٤) إعلام الموقعين ١ / ١٣١-١٣٢ .
(٥) الصدر نفسه : ١ / ١٣٢ .

قوله تعالى " أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتِهِمْ ، سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ " (١)
" أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ " (٢) .

(٣) قوله تعالى " وريك الغنى ذو الرحمة ، ان يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء كما أنشأكم من ذرية قوم آخرين " قال ابن القيم " فهذا قياس جلى ، يقول سبحانه : ان شئت أنهبتمك واستخلفت غيرك كما أنهبت من قبلكم واستخلفتكم ، فذكر أركان القياس الأربعة : علة الحكم وهى عموم شيئته وكما لها ، والحكم وهو ان هابه بهم واتيانه بغيرهم ، والأصل وهو من كان من قبل ، والفروع وهم المخاطبون " (٣)

(٤) القرآن يعلل الأحكام بمعان معتبره وأوصاف مؤثرة ، وقد جاء ذلك فى مواضع كثيرة ، وورد التعليل بالباء ، واللام ، وأن ، وكى ، ومن أجل ، وترتيب الجزاء على الشرط ، والفاء المؤذنة بالسببية ، وترتيب الحكم على الوصف المقتضى له ، ولما وأن ، ولعل ، وبالمفعول له . (٤)

(١) سورة الجاثية : آية ٢١ . (٢) سورة ص : آية ٢٨

(٣) إعلام الموقعين : ١ / ١٣٨ .

(٤) مثال الباء " ذلكم بأن الله اذا دعى الله وحده كفرتم وان يشرك به تؤمنوا " ١٢ غافر ومثال اللام " ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض " ١٩٧ - المائدة ، " وأن مثل " أن تقولوا انما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا " ١٥٦ الأنعام أى لثلاث تقولوا ، وقيل كراهة أن تقولوا ، واللام مثل " لثلاث يكون للناس على الله حجة بعد الرسل " ١٦٥ النساء وكى كقوله " كى لا يكون دولة " ٧ الحشر . والشرط والجزاء " وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئاً " ١٢٠ آل عمران ، والفاء " فكذبوه فأهلكناهم " ١٣٩ الشعراء ، وترتيب الحكم على الوصف " يهدى به الله من اتبع رضوانه " ١٦ المائدة ، ولما قلما آسفونا انتقمنا منهم " ٥٥ الزخرف و " وأن مثل " إنهم كانوا قسوماً سؤاً " =

(٥) وما ورد في السنة ما قاله ابن القسيم :

" وقد ذكر النبي صلى الله عليه وسلم علل الأحكام والأوصاف المؤثرة

فيها ليدل على ارتباطها بها ، وتعديها بتعدى أوصافها وعللها " (١) .

ثم ذكر أمثلة كثيرة جدا ، وهي مشابهة للأمثلة التي أشرت إليها آنفا ومنها :

أ - " قياس العكس الجلى " :

وذلك ما ورد في الحديث الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :

" وفي بضع أحدكم صدقة ، قالوا : يا رسول الله يأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها

أجر ، قال رأيتم لو وضعها في حرام أكان يكون عليه وزر قالوا نعم ، قال : فكذلك

إذا وضعها في الحلال يكون له أجر " (٢) .

قال ابن القيم " وهذا من قياس العكس الجلى ، وهو اثبات نقيض حكم الأصل

في الفرع لثبوت ضد علته فيه " (٣)

ب - قياسه حكم القبلة في الصوم - وهي الفرع - على حكم الممضضة بالما وهو الأصل

بجامع ان كلا منهما لا يضر .

ففي الحديث أن عمر بن الخطاب قال للنبي صلى الله عليه وسلم " صنعت

اليوم يا رسول الله أمرا عظيما ، قبلت وأنا صائم فقال له رسول الله صلى الله عليه

وسلم رأيتم لو تضرعت بماء وأنت صائم ، فقلت لا بأس بذلك ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم

= فأغرقتناهم أجمعين " ٧٧ الأنبياء " ، ولعل مثل " لعلكم تعقلون " ٧٣ -

البقرة ومن أجل " من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل " ٣٣ المائدة ،

وانظر اعلام الموقعين ١/ ١٩٦-١٩٧-١٩٨ .

(١) أنظر المصدر السابق ١/ ١٩٨-١٩٩ . وفيه أمثلة كثيرة .

(٢) قطعة من حديث أبي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم . مسلم بشرح النووي -

٧/ ٩١-٩٢ ل ، وانظر كتاب أقيسة النبي صلى الله عليه وسلم ٧٨ ، لناصح

الدين عبد الرحمن الانصارى المعروف بابن الحنبلى تحقيق أحمد حسن جابر

وعلى أحمد الخطيب - الطبعة الاولى ١٣٩٣ هـ . (٣) اعلام الموقعين ١/ ١٩٩ .

(٤) أخرجه أحمد في مسنده " سند عمر بن الخطاب " وانظر اعلام الموقعين

١/ ١٩٩ وأقيسة النبي عليه الصلاة والسلام ١٩١ .

قال ابن القيم رحمه الله :

" ولولا أن حكم المثل حكم مثله ، وأن المعاني والعلل مؤثرة في الأحكام
نفياً وإثباتاً لم يكن لذكر هذا التشبيه معنى ، فذكره ليدل به على أن حكم النظر
حكم مثله ، وأن القبلة التي هي وسيلة إلى الوط * كنسبة وضع الماء في الفم الذي
هو وسيلة إلى شربه فكما أن هذا الأمر لا يضر كذلك الآخر * (١)

ج - وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما * أن امرأة جاءت إلى النبي صلى الله
عليه وسلم فقالت : ان أمي نذرت أن تحج فماتت قبل أن تحج ، أفأحج عنها ؟
قال نعم حجي عنها ، أرايت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته ؟ قالت نعم فقال
" اقضوا دين الله فان الله أحق بالوفاء * (٢) .

وترجم له البخاري بقوله * باب من شبه أصلاً معلوماً بأصل مبین قد بين الله
حكهما ليفهم السائل * (٣)

وقد ثبت عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قاس أكثر من مائة قياس (٤) .

الفرع الثاني : عمل الصحابة بالقياس أو التفريق بين الرأي المذموم

والرأي المحمود :

من ذلك :

١- قياسهم حد الشرب على حد القذف : وهو محل اتفاق عندهم .. فقد
استشار عمر في ذلك فقال علي : أراه اذا سكر هذى ، واذا هذى افترى ، وعلي

(١) أعلام الموقعين ١/١٩٩ (٢) أخرجه البخاري كتاب الاعتصام ١٣/٢٩٦

(٣) المصدر السابق كتاب الاعتصام ١٣/٢٩٦

(٤) وقد جمعها كتاب أقيسة النبي عليه الصلاة والسلام من ١ - ٢٠٤ ، وانظر

جامع بيان العلم وفضله ٢/٦٥ .

المفتري ثمانون فاجتمعوا على ذلك " (١) قال ابن القيم " ولم ينفرد على بهذا القياس بل وافقه الصحابة "

٢ - قياس ابن عباس في مناقشة الخوارج : وقد ذكر ابن القيم القصة بتمامها (٢) ، واقتصر على موضع الشاهد هنا اختصارا .

سأل ابن عباس الخوارج عما ينقمون على علي رضي الله عنه فقالوا :

" ثلاث نقمناهن عليه ، جعل الحكم الى الرجال وقال الله " ان الحكم الا للسه " فقلت - أي ابن عباس - قد جعل الله الحكم من أمره الى الرجال في ربع درهم في الأرنب وفي المرأة وزوجها " فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها " (٣) أفخرجتم من هذه قالوا نعم .

قالوا : وأخرى ، محا نفسه أن يكون أمير المؤمنين فان لم يكن أمير المؤمنين فأمير الكافرين هو ، فقلت لهم ... انه لما كان يوم الحديبية جاء سهيل بن عمرو الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعلي أكتب هذا ما صالح عليه محمد رسول الله فقالوا : لو نعلم أنك رسول الله لم نقاتلك ، فقال رسول الله لعلي " أمح يا علي " أفخرجتم من هذه قالوا نعم .. قال ابن القيم : " وقياسه المذكور من أحسن القياس وأوضحه " (٤) وذلك لأنه قاس جواز تحكيم الرجال في دماء المسلمين على جواز تحكيم الرجال في قتل الصيد للمحرم ، وفي الخلاف بين الزوجين ، بل هو أولى ، وذلك أن الله أمرهم بأن يحكموا في ذلك كله بما يوافق شريعته السني أنزلها وكذلك قاس جواز ما فعله علي عندما محى اسمه على مشروعية ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم يوم الحديبية .

(١) قال ابن القيم وقد ذكر روايات أخرى " وهذه مراسيل وسندات من وجوهه

متعددة يقوى بعضها بعضا ، وشهرتها تغني عن اسنادها " ٢١١/١ .

(٢) انظر تمام القصة في المصدر السابق ٢١٤-٢١٥ .

(٣) وتام الآية " وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها

ان يريدوا اصلاحا يوفق الله بينهما ان الله كان عليما خبيرا " النساء ٣٥ .

(٤) المصدر السابق ٢١٥/١

(٣) أنكر ابن عباس على زيد بن ثابت رض الله عنهما مخالفته للقياس ،
فقد ذهب زيد بن ثابت الى منع الجد مع الأخوة من الارث فقال ابن عباس " ألا يتقى
الله زيد ؟ يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الأب أبا ؟ " .
قال ابن القيم " وهذا محض القياس " (٢) .

(٤) انكار الصحابة للرأى المذموم : من ذلك ما ورد انكاره في قول أبي بكر
الصديق وعمرو بن مسعود وعلى وابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ وأبى موسى
ومعاوية رض الله عنهم ، ونقل ذلك عن الشعبي وسفيان بن عيينة وعمر بن عبد العزيز
والحسن البصرى وابن شهاب وغيرهم (٣) .

وهذا الرأى الذى أنكره هو الرأى المذموم وهو عند ابن القيم أقسام :-

- ١ - الرأى المخالف للنص : قال : وهذا معلوم بطلانه بالضرورة من دين الاسلام .
- ٢ - الرأى الذى هو خرس وظن مع تفريط فى معرفة النصوص وفهمها .
- ٣ - الرأى المتضمن تعطيل أسماء الرب وصفاته وأفعاله بالمقياس الباطلة السقي
وضعها أهل البدع من الجهمية والمعتزلة والقدرية ومن ضاهاهم .
- ٤ - الرأى الذى أحدثت به البدع وغيرت به السنن . (٤)
- ٥ - الرأى المؤدى الى تعطيل السنن والبعث على جهلها والاشتغال بحفظ
المعضلات والاغلوطات ورد الفروع بعضها الى بعض قياسا دون ردها الى
أصولها والنظر فى عللها واعتبارها ، وحكاه عن ابن عبد البر عن جمهور أهل العلم (٥)

-
- (١) المصدر السابق من ٢٠٣/١ - ٢١٨ . (٢) المصدر السابق ٢١٥/١ .
 - (٣) انظر اعلام الموقعين ١/٥٣-٥٤-٥٦-٥٨-٥٩-٦٠-٧٣-٧٤ .
 - (٤) اعلام الموقعين ١/٦٧-٦٨-٦٩ . وقال " وهذه الانواع الأربعة من الرأى الذى
اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمة واخراجه من الدين " ١/٦٩ . وهـذـه
الاقسام الأربعة بعضها يرجع الى بعض فالرابع يرجع الى الثالث ، والثالث
يرجع الى الأول والثانى ، باعتبار أن البدع مخالفة للنص وابتاع للخرس والظن .
 - (٥) مقصود ابن عبد البر ذم القياس القائم على غير أصل ولذلك قال أما من رد
الفروع الى أصولها قياسا فعمله مشروع لانه رد الى أصل ، انظر ما سبق وانظر
اعلام الموقعين ١/٦٧-٦٨ .

ثم مثل ابن القيم للقياس الفاسد بقياس البيع على الربا بجامع اشتراكهما في كونها عن تراض ومعارضة مالية (١) ، وقياس الميتة على المذكي في جواز أكلها لأنهما يشتركان في إزهاق الروح (٢) .

قال " ولهذا تجد في كلام السلف ذم القياس وأنه ليس من الدين " (٣) .

ويقصد رحمه الله القياس الفاسد والرأى المذموم .

ثم قال بعد ذلك " وتجد في كلامهم استعماله والاستدلال به وهذا حق

كما سنبينه ان شاء الله تعالى " (٤) .

وقد بينت محل الذم كما سبق ، وأما استعمال السلف والاستدلال به

فاليك بيان أنواع الرأى المحمود :

١ - رأى الصحابة فقد كان أحدهم يرى الرأى فينزل القرآن بموافقته (٥) .

٢ - الرأى الذى يفسر النصوص ويبين وجه الدلالة منها ويقررها ويوضح ويسهل

طريقة الاستنباط منها (٦) .

٣ - والرأى الذى تواطأت عليه الأمة وتلقاه خلفهم عن سلفهم (٧) .

٤ - ما كان أقرب الى كتاب الله وسنة رسوله وأقضية الصحابة (٨) .

والحاصل أن الرأى المذموم هو الرأى المجرد الذى لا دليل عليه ، بل

هو خرس وتخمين ، وهذا أجمع الصحابة على رده (٩) .

والرأى المحمود هو " رأى مستند الى استدلال واستنباط من النص وحده

أو من نص آخر معه (١٠) فهذا من ألطف فهم النصوص وأدق " (١١) .

(١) اعلام الموقعين ١٣٣/١ ويقصد به قوله تعالى " .. ذلك بأنهم قالوا انما

البيع مثل الربا " البقرة ٢٧٥ .

(٢) اعلام الموقعين ١٣٣/١ (٣) اعلام الموقعين ١٣٣/١ .

(٤) اعلام الموقعين ١٣٣/١ (٥) اعلام الموقعين ٨١/١ .

(٦) المصدر نفسه ٨٢/١ (٧) المصدر نفسه ٨٣/١ .

(٨) المصدر نفسه ٨٥/١ (٩) المصدر نفسه ٦٩/١ .

(١٠) ويدخل في ذلك ما كان مستندا الى جملة نصوص . وسيأتى بيانه عند دراسة

المصلحة وقضية الثبات والشمول . (١١) المصدر نفسه ٨٣/١ .

وفي هذه النصوص من الكتاب والسنة بيان لمشروعية العمل بالقياس دون افراط
أو تفريط ، وعمل النبي صلى الله عليه وسلم وعمل الصحابة بيان واضح لذلك ، وهو
من الأدلة على وجوب الاجتهاد حيث كانوا رضوان الله عليهم يجتهدون في النوازل
ويعتبرون النظير بنظيره . وبهذا يتعرفون على شمول الشريعة ، وفي الوقت نفسه
كانوا أشد الناس حذرا من الرأي المذموم وبهذا حافظوا على ثبات الأحكام وسيأتي
زيادة بيان لهذا ان شاء الله تعالى . .

المبحث الثاني : طريقة الامام الشاطبي : (١)

يعتبر الامام الشاطبي وسطا بين المتعمقين في القياس والرافضين له (٢) .
والقياس عنده طريق لاستخراج الحق من الأدلة وأصله في السنة ، يقول
رحمه الله : " وأما علم المقاييس فاصلة في السنة في علم السلف بالقياس ... وقد
كان السلف الصالح يجتمعون للنظر في المسائل الاجتهادية التي لا نص فيها
للتعاون على استخراج الحق ، فهو من قبيل التعاون على البر والتقوى ومن قبيل
المشاورة الأمور بها فكلاهما مأمور به " (٣)

- (١) اقتصر على عرض طريقتي الامامين الشاطبي وابن القيم لأسباب منها :
- أ - أن طريقتي المتكلمين والحنفية لاثبات حجية القياس قد بحثت كثيرا
وخاصة بعد تكاثر رسائل الدكتوراه في هذا الموضوع ، والكتب
الحديثة .
- ب - أن طريقة الامام الشافعي قد بحثت انظر كتاب نظرية المصلحة وكذلك
طريقة ابن تيمية ، انظر أصول الفقه وابن تيمية .
- ج - أن طريقتي الامامين تتمتع بقيمة علمية نحتاج الى معرفتها وسأشير الى
ذلك .
- د - أن طريقتيهما وأسلوبيهما في العرض والتحليل أقرب الى ذهن القارئ
المتخصص وكذلك العادي من أسلوب المتكلمين والحنفية وفي هذا
تيسير على القارئ لكي يدرك ما بينى على ذلك من الدراسات .
- ه - قد يظن البعض أن الامام ابن القيم وقد حمل على أصحاب الرأي أنه
لا يقول بالقياس الشرعي وكذلك بالنسبة للامام الشاطبي فإنه لم يفرد
في الموافقات ولا الاعتصام بابا خاصا بالقياس ، فرأيت أن أجمع
ما تيسر لي من أقوالهما وأبين طريقتيهما في الاستدلال بالقياس .

(٢) الموافقات ٤ / ١٧٥ .

(٣) الاعتصام ١ / ١٩٩ .

واليك بيان طريقته في الاستدلال على القياس :

المطلب الأول : الأدلة على اثبات القياس :

يعتمد الامام الشاطبي على الأدلة الكلية لاثبات القياس مبتعدا عن الجدل الذي وقع فيه كثير من الأصوليين ، وعن المعالجة الجزئية لاثبات الأصول الفقهية .
فالدليل الأول عنده هو دليل الاستقراء وهو المعتمد ، فقد استقرأ الامام الشاطبي الشريعة من أكثر من موضع فاستقر عنده على سبيل العلم أن الأحكام شرعت لمصالح العباد ، وأن تفاصيل العسل للأحكام قد انتشرت في القرآن والسنة ، وهذا الاستقراء - كما يقول - لا يستطيع أن ينازع فيه أحد (١) .

اجراء الاستقراء :

وردت آيات كثيرة في القرآن تبين أن الأحكام شرعت لمصالح العباد ،

ومن هذه الآيات :

١ - ما ورد في بعثة الرسل الذين جاءوا بالشرائع وهم الأصل ومن ذلك قوله تعالى "رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ" (٢) " وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ " (٣) فالرسل بعثوا رحمة للعباد ، والرحمة بهم هي حفظ مصالحهم ، فشرائع الرسل جاءت اذا بمصالح العباد العاجلة والآجلة .

٢ - ما ورد في أصل الخلقة : فقد امتن الله على عباده بأنه انما خلقهم لعبادته ووعدهم على ذلك الحياة الطيبة في الدنيا والثواب المقيم في الآخرة ، وهذا معنى أن هذه الشرائع انما جاءت لمصالحهم .

ومن هذه الآيات الدالة على هذا المعنى قوله سبحانه " وهو الذي خلق

السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملا " (٤) ،

(١) الموافقات ٣/٢ (٢) سورة النساء : آية ١٦٥ .

(٣) الأنبياء ١٠٧ ومثلها في المعنى كثير من ذلك ما جاء في سورة القصص : ٤٣

، الروم ٢١ . (٤) سورة هود : آية ٧ .

” وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ” (١) ، ” الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَلْبِغُكُمْ أَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ” (٢) .

٣ - ” وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى

ومنها :

” مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ ” (٣)
والآية جاءت بعد آية الوضوء ، وقال في الصيام ” كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ” (٤) ، وفي الصلاة ” إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ” (٥) ” أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنفُسِهِمْ وَأَنْ لِي اللَّهُ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ” (٦) ،
وفي القصص ” وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ” (٧) .

ومقصود الشاطبي من هذه الأمثلة التنبيه كما قال ، وأما حصر الآيات الواردة في الحكمة من ارسال الرسل ، ومن خلق الانسان ، والحياة ، والموت ، وكذلك التي ورد فيها ذكر تفاصيل العلل فان ذلك يحتاج الى كتاب جامع يحصرها وذلك لكثرة انتشارها في الكتاب والسنة (٨) .

وبهذا الاستقراء المقطوع باستمراره في تفاصيل الشريعة يثبت القياس والاجتهاد ، قال الشاطبي : ” فنحن نقطع بأن الامر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد ” (٩) .

-
- (١) سورة الذاريات : آية ٥٦ (٢) سورة الملك : آية ٢
(٣) سورة المائدة : آية ٦ (٤) سورة البقرة : آية ١٨٣ .
(٥) سورة العنكبوت : آية ٤٥ (٦) سورة الحج : آية ٣٩ .
(٧) سورة البقرة : آية ١٧٩ ، الموافقات ٤ / ٢ .

(٨) وقد جمع الامام ابن القيم شيئاً كثيراً منها وان لم يحصرها .
انظر اعلام الموقعين ١ / ٣٠١ - ٢١٨ .

(٩) الموافقات ٤ / ٢

ويقصد الشاطبي رحمه الله أن الاستقراء أفاد قطعاً أن الشارع قاصد بشريعته مصالح العباد ، وأحكامه تتضمن هذه المصالح وعلى المجتهد أن يتعرف عليها بطرق الاستنباط المعروفة حتى يستطيع حمل الوقائع التي ليس فيها حكم شرعي على الوقائع التي نزل فيها حكم شرعي ، وهذا هو القياس .

والقياس عنده لا معنى له " إلا جعل الخاص الصيغة عام الصيغة في المعنى وهو معنى متفق عليه " (١)

وهذا الاتفاق حكاه في كتابه الاعتصام في معرض شرحه للكلام الامام أحمد حيث ذكر أن القياس معمول به عند جمهور المسلمين ثم قال " بل هو اجماع السلف رضي الله عنهم " (٢)

المطلب الثاني : جوابه عن أقوال المعارضين :

ويجيب رحمه الله عن مذهب المعارضين للقياس بجواب سديد حاصله أن جميع الأقوال المعارضة انما نشأت لأسباب معينة وهي :

١ - أن المعارضين للقياس حملهم على ذلك وجود بعض الأقيسة مبنية على غير أساس ومستند شرعي ، وكل قول مبني على غير ذلك مردود قطعاً . وهذه الشبهة موجودة فكم حمل القياس الفاسد صاحبه على السير على غير هدى .

ولذلك جزم الشاطبي أن كل قول مبني على غير أصل شرعي مردود قطعاً (٣) .

٢ - أما المعارضون له باعتبار أنه اتباع للظن ، واتباع الظن مذموم ،

فيجيب عنه الشاطبي في موضعين :

(١) الموافقات ٣ / ٣١ . (٢) الاعتصام ١ / ٢٢٦ .

(٣) المصدر السابق ١ / ٩٩ .

ففي الاعتصام يقسم الظن الى ثلاثة أقسام :

الأول : " الظن " الذى هو الشك فى أصول الدين ، وهذا لا يفتى ، لأنه يناهى الجزم فى الاعتقاد .

الثانى : الظن بمعنى " ترجيح أحد النقيضين على الآخر من غير دليل مرجح " وهو مذموم لأنه اتباع للهوى ولذلك جمع بينهما فى الآية " **إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ . . .** " (١) وهذا هو حكم كل من مال الى أمر بمجرد الغرض والهوى .

الثالث : ظن على ضربين :

أ - يستند الى أصل قطعى وهذا معمول به فى الشريعة لأنه مستند الى أصل معلوم فهو من قبيل المعلوم جنسه .

ب - ظن مستند الى غير شىء أصلا وهذا غير موجود فى الشريعة (٢) .

وفى الموافقات : يقسم الرأى (٣) الى محمود ومذموم :

أ - المحمود : وهو الجارى على موافقة كلام العرب وموافقة الكتاب والسنة ،

وهو الذى عمل به الصحابة وفسروا به القرآن ، ثم قال " فاطلاق القول

بالتوقف والمنع من الرأى لا يصح " (٤) ومعنى ذلك أن اجتهادهم رضوان

(١) سورة النجم : آية ٢٣ .

(٢) المصدر السابق ١/٣٦ ، وبهذا فند الامام الشاطبى اعتقاد الضالسين المخالفين للأحاديث ، الرادين قول من اعتمد عليها حتى عدوا القول بها مخالفا للعقل ١/٢٣٦ .

(٣) يسمى الشاطبى القياس رأيا . فالأدلة عنده هى الكتاب والسنة والاجماع والرأى واقتصر فى كتابه الموافقات على دراسة الأصلى الأول والثانى ، وقال عن الأصلين الآخرين " .. فان فى أثناء الكتاب كثيرا مما يفتقر اليه الناظر فى

غيرهما " يقصد الكتاب والسنة ٣/٢٢٣ .

(٤) الموافقات ٣/٢٨٦ وانظر ما سبق ص ١٥ من تقسيمه للظن الى قسمين : الأول المستند الى أصل قطعى ، الثانى المستند الى وهم وظن فهو غير معتبر والى ما تردد فيه المجتهد .

الله عليهم مستند الى الدليل الشرعي أى راجع الى مجموع المعنى اللغوى والمقصود الشرعى .

ب- المذموم :

وهو الذى لا يبنى على موافقة اللغة العربية والأدلة الشرعية وكان مذموماً لأنه يرجع الى الافتراء على الله والتقول عليه بلا برهان .

وهذا هو الذى ورد نومه فى نصوص السلف (١) .

وسوى الشاطبى بين النظر فى القرآن بالرأى وبين أعمال القياس الفاسد - الذين لا يجسبان على موافقة الشرع - فذكر أن السلف كانوا يتخرجون من النظر فى القرآن وتأويله كما كانوا يتخرجون من القياس ، ثم بين سبب ذلك فقال :

" فان المحذور فيهما واحد ، وهو خوف القول على الله ، بل القول فى القرآن أشد فان القياس يرجع الى نظر النظار ، والقول فى القرآن يرجع الى أن الله أراد كذا أو عنى كذا بكلامه المنزل وهذا عظيم الخطر .. " (٢) .

وهذا يتضح مذهب الشاطبى فى القول بالقياس (٣) ، واطراحه للـرأى

المذموم ..

-
- (١) أنظر ما نقل عن أبى بكر وابن عباس وابن المسيب وابن سيرين ومسروق ،
وابراهيم وهشام بن عمرو وغيرهم ٢٨٧-٢٨٦ / ٣ الموافقات ؛ وانظر ما سبق ص ١٤٤
- (٢) المصدر نفسه ٢٨٨ / ٣ . ومعنى قوله " يرجع الى نظر الناظر " أى أن الناظر يقول هذا ما عرفته عند ما نظرت فى القياس ، فهو اجتهاد منسوب الى الشريعة من طريق غير مباشر ، وأما تفسير القرآن بالرأى فهو اجتهاد بالرأى يقول صاحبه معنى الآية كذا ، فالمحذور فيهما واحد وهو فى الثانى أظهر وأخطر . فلا بد من الاستناد الى أصل شرعى عند القياس وعند تفسير القرآن .
- (٣) يرى الشاطبى أن القياس من حيث هو دليل " قطعى " وجزى القياس من حيث هو قياس معين العمل به ظنى ، وهذا لا يقدر فى أصل المسألة لانفكاك الجهة - الموافقات ٢ / ٢٠٨ .

ونختم طريقة الامام الشاطبي بتفصيل ما ذكرته في صدر هذا البحث من أن الشاطبي وسط بين المتعمقين في القياس والصادين عنه .

فأقول : ذكر الامام الشاطبي مذهب من نفى القياس جملة وأخذ بالنص على الاطلاق ، ومذهب من أعمل القياس على الاطلاق ولم يعتبر ما خالفه من الاخبار جملة ، وعمل الشاطبي بعد الشقة بين هذين الطرفين تعليلا حسنا في عبارة رصينة وقد سبقت الاشارة اليها وهى قوله :-

" فان كل واحد من الفريقين غاص به الفكر فى منحنى شرعى مطلق عام اطرد له فى جملة الشريعة اطرادا لا يتوهم معه فى الشريعة نقص ولا تقصير ، بل على مقتضى قوله " اليوم أكملت لكم دينكم " (١)

فصاحب الرأى يقول : الشريعة كلها ترجع الى حفظ مصالح العباد ودرء مفسدهم ، وعلى ذلك دلت عموما وخصوصا دل على ذلك الاستقراء ، فكل فرد جاء مخالفا فليس بمعتبر شرعا ، ان قد شهد الاستقراء بما يعتبر مما لا يعتبر ، لكن على وجه كلى عام فهذا الخاص المخالف يجب رده واعمال مقتضى الكلى العام ، لأن دليله قطعى ، ودليل الخاص ظنى فلا يتعارضان .

والظاهر يقول : الشريعة انما جاءت لابتلاء المكلفين أيهم أحسن عملا ، ومصالحهم تجرى على حسب ما أجازها الشارع لا على حسب أنظارهم ، فنحن من اتباع مقتضى النصوص على يقين فى الاصابة من حيث ان الشارع انما تعبدنا بذلك ، واتباع المعانى رأى فكل ما خالف النصوص منه غير معتبر ، لأنه أمر خاص مخالف لعام الشريعة ،

(١) وانظر جميل فقه الشاطبي رحمه الله حيث أدرك بثاقب نظره وحسن فهمه أن القياسيين وغير القياسيين مدركون لشمول الشريعة وثباتها ، وكل واحد له طريق لذلك حتى أهل الظاهر استطاعوا أن يحققوا شمول الشريعة فى واقع الناس عن طريق " الاستصحاب " ولكنهم لم يسلموا من الاضطراب كما لم يسلم منه أصحاب الرأى الذين أفرطوا فى القياس .

والخاص الظنى لا يعارض العام القطعى * (١) .

ثم قال : فأصحاب الرأى جردوا المعانى فنظروا فى الشريعة بها ، وأطرحوا خصوصيات الألفاظ ، والظاهرية جردوا مقتضيات الألفاظ فنظروا فى الشريعة بها ، وأطرحوا خصوصيات المعانى القياسية ، ولم تنتزل واحدة من الفرقتين الى النظر فيما نظرت فيه الأخرى بناء على كل ما اعتمده فى فهم الشريعة * (٢)

ثم بين أن الراسخ فى العلم أخذ بالطرفين معا على وجه لا يخل فيه بطرف على حساب الطرف الآخر ، فهو جامع بين المحافظة على ألفاظ الشريعة وأخذ بالمعانى التى دلت عليها دون أن يلفس أحدهما بالآخر ، بخلاف الفريق الأول حيث جرد المعانى فنظر فى الشريعة بها وأطرح خصوصيات الألفاظ ، وبخلاف الفريق الثانى حيث جرد مقتضيات الألفاظ فنظر فى الشريعة بها وأطرح خصوصيات المعانى القياسية * (٣)

(١) الموافقات ١٥١/٤ المصدر نفسه ١٥١/٤

(٢) الموافقات ١٥١/٤-١٥٢ ، وقل ان تجد مثل هذا التحقيق والبيان للأسباب التى حملت كل فريق على مذهبه الذى ذهب اليه ، وهو تحقيق بالغ الأهمية لمعرفة مسار الفكر وكيف يخرج منها البصير بحيث لا تختلط عليه السبل ، هذا مع ما فيه من دلالة قوية على تأهيل كل من الطرفين وستأتى الإشارة الى هذا .. وتحسن الإشارة هنا الى أن الشاطبى لم ينتصب لدراسة القياس كما انتصب لها غيره ، وفلس هذا دلالة قوية على عمق فكره ونفاذ بصيرته رحمه الله ..

المطلب الثالث : الاجماع

وقد نقله العلماء الثقات من المحققين :

- ١ - حكى الشاطبي اجماع السلف رضوان الله عليهم على العمل بالقياس (١) .
 - ٢ - قال المزني صاحب الامام الشافعي :
" الفقهاء من عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا وهلم جرا ،
استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم .
قال : وأجمعوا بأن نظير الحق حق ونظير الباطل باطل فلا يجوز لأحد انكار
القياس لأنه التشبيه بالأمر والتمثيل عليها " (٢) .
 - ٣ - ونقله أيضا شيخ الاسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم (٣) .
 - ٤ - ونقله ابن عقيل الحنبلي ، والصفى الهندي ، والرازي ، وابن دقيق العيد (٤) .
- وقد زعم من أنكر القياس عدم انعقاد الاجماع ، وحاصل ما عندهم أن من الصحابة
والتابعين من أنكر العمل بالقياس ، لأنهم ذموا العمل بالرأى وأوردوا نصوصا كثيرة عنهم (٥) .
وقد تبين أن الرأى المذموم عند السلف من الصحابة ومن بعدهم ، هو الجارى
على غير أصل الشرع وكذلك القياس المذموم هو المبني على غير أصل (٦) .
وأول من خرق الاجماع النظام وتابعه قوم من المعتزلة ، ومن قال بانكاره داود
الظاهرى من أهل السنة .

قال ابن عبد البر " ما علمت أحدا سبق النظام الى القول بنفى القياس والاجتهاد (٧) "

-
- (١) الاعتصام ٢٢٦/١
 - (٢) جامع بيان العلم وفضله ١/٩٦-٩٧ .
 - (٣) اصول الفقه وابن تيمية ١/٢٠٣، ٢٠٥، ٢١٨، واعلام الموقعين ونبراس العقسول
 - (٤) ارشاد الفحول ٢٠٣ .
 - (٥) المصدر السابق ٢٠٣
 - (٦) انظر ما سبق ص ٢٤٨
 - (٧) جامع بيان العلم وفضله ١/٦٢، ٦٣، ٧٤ .

وخلاف هؤلاء غير معتبر لأنه جاء بعد انعقاد الاجماع (١).

(١) ارشاد الفحول ٢٠٣ البرهان ٧٦١/٢ ، ٨١٨ ، ٨١٩ ، وقد صرح الجويني بأن علماء الظاهرية لا يعدون من علماء الأمة وحملة الشريعة فانهم مباحثون أولاً على عنادهم فيما ثبت استفاضة وتواتراً ، ومن لم يزرعه التواتر ولم يحتفل بمخالفته لم يوثق بقوله ومذهبه " هذا نص الجويني والذي أرى أنه الحق - ان أقصى ما نحتاج اليه في المسألة هو عدم اعتبار مخالفتهم ، لحدوثها بعد الاجماع ، أما انهم ليسوا من علماء الأمة فهذا موضع نظر لأن المخالف للقياس متأولاً لا يعد مباحثاً ، وتأولهم ثابت بأمور :-

١ - معارضتهم القياس بنقول في غير محل النزاع .

٢ - خلطهم بين القياس الصحيح والفاقد .

٣ - اضطرابهم في مسألة تعليل الأحكام .

وقد نقل ابن القيم مذهبهم وما تأولوه من الأدلة فيما يقارب مائة صحيفة أعمال الموقعين (١/٢٢٧/٣٣٠) ، فاذا ضمت مع هذا تحليل الشاطبي لمذهبهم . انظر ما سبق ص ٣٤٣ علمت أنهم متأولون غير مباحثين ولا معاندين ، وحينئذ لا وجه لما قاله الجويني اللهم الآن يوصف به النظام ومن شاكله ، وقد ناقشه الامام الجويني ولم يناقش الظاهرية ، والذي اخترته السعي في ازالة شبهتهم انهم متأولسون ونحتاج الى ازالة الشبه تعليماً ، والاجماع منعقد لا يؤثر عليه خلاف من خلافه ، أما النظام فلا يناقش الا لظهار زندقته وكفره ، لأنه منكر للاجماع مستهتر بالصحابة طاعن فيهم معروف بذلك ، وقد أحسن الجويني في كشف كفره وزندقته فقال :

" والاجماع - الذي هو الحجة في اثبات القياس - قد نفاه النظام ، وزعم أن أصحاب رسول الله دعوا الناس الى اتباع الاجماع ، وراموا أن يتخذوا رؤساء ، ففسرروا الاجماع ، وأسندوا اليه ما يرون ، وأخذوا يحكمون مسترسلين فيما لانهاية له " ٧٦٢/٢ ثم قال عنه " وما ذكره النظام كفر وزندقة ، ومحاولة استئصال قاعدة الشرع لأنه اذا نسب حاملها الى ما هذى به فبمن يوثق ؟ والى قول من يرجع ؟ وقد رد القياس وطرد ساق رده الى الوقعية في اعيان الامة ومصايح الشريعة ، فاذا لا نقل ولا استنباط ، ولا تحصل الثقة على ما قاله بسآى القرآن .. ٧٦٣/٢ والنظام - وهذا شأنه - ليس متأولاً بل مقتحم حتى الكفر والزندقة بعقيدته فسي صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وانظر مخازينه =

مقارنة بين طريقتي ابن القيم والشاطبي :

- ١ - أنهما قد حررا موضع النزاع بين المثبتين للقياس والمنكرين له .
- ٢ - اشتركا في نقل اجماع السلف من الصحابة والتابعين على أعمال القياس والرأى المبنيين على أصل شرعى ، وندم ما سوى ذلك من الرأى والقياس المبنيين على غير أصل شرعى ، مع بيانهما للفرق بين الرأى المحمود والرأى المذموم .
- ٣ - أن طريقة كل منهما تقوم على الاستدلال بالقرآن والسنة والاجماع وسواء كان استدلالا موسعا كاستدلال ابن القيم ، أو عن طريق الاستقراء كاستدلال الشاطبي ..
- وهما فى هذا يكمل أحدهما الآخر ، فان شئت أن تقوى استدلال ابن القيم الجزئية باستقراء الشاطبي تحقق لك ذلك ، اذ الاستقراء دليل كلى معتمد .
- وان شئت أن تقوى استقراء الشاطبي بالاستدلالات الكثيرة المتنوعة من الآيات والأحاديث التى ذكرها ابن القيم ظفرت باليقين وتحقق لك اجراء الاستقراء بطريقة أوسع ما نه عليه الشاطبي .
- ٤ - أنهما يذهبان الى القول بتعليل الأحكام الشرعية وابتنائها على المصالح ، وبيان أن ذلك من أطف الفقه وأدقه ، وأن ذلك هو قاعدة الاجتهاد .
- ٥ - أنهما وسط بين المتعمقين فى القياس .. والمنكرين له .
- ٦ - أنهما يدركان ادراكا عميقا وجهة كل من الفريقين ، ويختلفان فى أن ابن القيم توسع فى ذكر أدلة كل منهما ، وأن الشاطبي كان أكثر التفاتا لتحديد السبب الذى

= فيما سبق ص ١٦١ ، ووجود التأويل المعتبر وعدمه سبب ظاهر فى عدم جواز جعل المنكرين للقياس تحت حكم واحد ، ومن المفيد أن نذكر هنا بما نردده مرارا من أن الانصات الى علماء البدعة وعدم الحذر من آثار علم الكلام سبب فى التأثير بهم كما فعل داود الظاهري حيث أنكر القياس ، ولو أنه حذر من هذه المقالة لمخالفتها طريقة السلف فى الاستدلال ، ولأنها مسلك من مسالك أهل الأهواء لسلم بمشيئة الله من الوقوع فيها . وفى هذا تذكرة لمن أراد أن يتذكر ليحذر من آثار الفرق الضالة ويتحصن بالأمر الأول الذى كان عليه محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه .

حمل الفريقين، لذلك بصورة عميقة وبيان شاف مع أنه لم يفرد القياس بدراسة خاصة.

٧ - أن طريقتيهما في العرض والاستدلال والأسلوب بعيدتان عن الجدل والمصطلحات الفلسفية .

٨ - أنهما حريصان كل الحرص على المحافظة على خصوصيات الألفاظ من جانب والمحافظة على اعتبار المعاني من الجانب الآخر ، وذلك هو قاعدة الثبات والشمول في الشريعة .

٩ - ان ما كتباه يعتبر تجديدا لمذهب السلف في القياس دون افراط أو تفريط بحيث يتحقق الشمول وتسلم الأحكام من التفسير والتبديل ، قال الامام ابن عبد البر وهو يحكى مذهب السلف في الاجتهاد والقياس على الأصول وبين أن المذموم هو: " القياس على غير أصل والقول في دين الله بالظن ، وأما القياس على الأصول والحكم للشئ " بحكم نظيره فهذا ما لا يختلف فيه أحد من السلف بل كل من روى عنه ذم القياس قد وجد له القياس الصحيح منصوصا لا يدفع هذا إلا جاهل أو متجاهل مخالف للسلف في الأحكام " (١) وهذا معنى ما قلته سابقا من أن طريقة ابن القيم وطريقة الشاطبي وسط بين الصادين عن القياس والمتمميين به إضافة الى بيان مذهب الصحابة من خلال بيان مذهب هذين الامامين .

(١) جامع بيان العلم ٧٧/٢ .

المبحث الثالث : تطبيقات على أركان القياس وبيان شرط التعليل

بالحكمة :

المطلب الأول : تطبيقات على أركان القياس :

ان العمل بالقياس على هذا النحو يكل لنا ثبات أحكام الشريعة التي ترتبط بالأحكام القياسية ، فالحكم الناتج عن القياس يبنى على "الأصل" وهو النص ، وعلى " حكمه " وهو ثمرة " النص " التي استخرجها المجتهد منه سواء بطريق " العلة " وهي الوصف الظاهر المنضبط ، أو ما شابهها من الحكم (١) ، فالأصل وحكمه ثابتان ، لأن " النص " الذي هو الأصل ثابت لا يتغير ولا يتبدل ، لأنه وضع على الأبدية فهو معصوم ، والثبات ناتج عن عصمته - وقد سبق - أن ذلك متحقق في الوحي ، وأنه كذلك أبدا حتى لو تصورنا استمرار الحياة الدنيا وعدم انقطاعها و " حكمه " كذلك ، لأنه مدلول النص ، فالنص ومدلوله ثابتان ولا يتصور " نص " بغير مدلول ولا معنى لثبات النص إلا اثبات مدلوله . هذا اذا كان مدلوله واحدا . أما اذا اتسع معناه وتعددت مدلولاته فهي ثابتة أيضا ، لأن ثباتها هنا هو علم المجتهد بشمول النص لها دون غيرها .

فكأن النص وعاءً ، تارة يكون فيه معنى واحد فدلالة النص عليه ثابتة ، وتارة يكون فيه أكثر من معنى ، فيعلمها المجتهد وتكون ثابتة بحيث يتبين شمول هذا النص لهذه المعاني ، فالأصل اذا وما دل عليه ثبات .

أما " العلة " فهي ثابتة كذلك ودليل ثبوتها ظهورها وانضباطها ، وهذا قدر متفق عليه في أوصاف " العلة " ومعنى ظهورها وانضباطها أي ثباتها وعدم اختلافها باختلاف الأشخاص وباختلاف البيئات والأحوال ، فالنسب يثبت بقيام فراش الزوجية أو الاقرار ، وهذا فيه معنى الظهور ، وفيه أيضا معنى الانضباط تماما مثل كون " السكر " هو العلة لتحريم الخمر فهو أمر ظاهر في أن من شرب " المسكر " أصابه السكر عادة وكذلك هو ثابت لأنه متعلق بالخمر ذاتها وبكل مسكر ، فهي اذا علة ظاهرة ومنضبطة

(١) سيأتي ان شاء الله تفسير ذلك والاستدلال عليه .

وهذا معنى ثباتها ، ولذلك ربط الشارع الحكم بها ، فعندنا اذا ثلاثة أركان " أصل " و " حكم " و " علة الحكم " وقد ظهر لنا معنى الثبات فى كل ، وهذه هى أعظم أركان القياس فهو اذا طريق يؤكد ثبات الأحكام المرتبطة به .

بقى أن ندرس أمرين مهمين قد يظنهما كثير من الدارسين منا فيقولون ذلك :
الأول : كون " الحكمة " وهى النفع الظاهر أو دفع الفساد الذى قصد الشارع الى جلبه ان كان نفعاً أو دفعه ان كان مفسدة . - أن هذه الحكمة اذا ربط الحكم بها أدى ذلك الى الاضطراب والتغير وهذا ينافى الثبات ، وعليه فلا يجوز ربط الحكم بالحكمة مطلقاً " (١) .

والثانى : أن الركن الرابع من القياس وهو " الفرع " لا بد من اثبات صلاحيته ليكون محلاً لحكم الأصل وذلك لا يكون إلا عن طريق " العقل " و اذا دخل العقل هنا أصبح القياس حكماً عقلياً ، وقد تقرر فيما سبق أن منهج الاستنباط منهج شرعى لا عقلى ، فاما أن يكون - عقلياً - وهو ينافى الثبات (٢) ، واما أن يكون شرعياً ولا منافاة حينئذ ، ولكن لا بد من تفسير لعمل العقل فى القياس وهل ادراكه لكون الفرع محلاً صالحاً لنقل الحكم اليه يوجب أن يكون القياس حكماً عقلياً أم لا يوجب ذلك .

وبداسة هذين الأمرين وبيانهما يكون الجواب وبالله التوفيق ، ويتجلى لنا مفهوم الثبات والشمول من ناحية الأحكام القياسية .

(١) سيأتى بيان كونه مذهباً لبعض الأصوليين .

(٢) لأن العقل اذا استقل بالحكم - وهو قاصر وهذه هى طبيعة العقل البشرى ، قد يحكم بتفسير النص أو ابطاله وهذا ينافى الثبات ، وانظر ما سبق فى بيان أن دخول العقل فيما لم يخلق له وهو انشاء العقائد والأحكام يدل على تورطه فيما لا يقدر عليه وقد أدى بالبشرية الى اختلاف وشر كثير مستطير ص ٢٦١ - ٢٦٦ .

المطلب الثاني : التعليل بالحكمة (١) وأثره على ثبات الأحكام وشمولها *

تبيين لنا كيفية دلالة القياس على الثبات ، وذلك لأن كلا من الأصل وحكمه ثابتان وعلّة الحكم ثابتة لأنها ظاهرة منضبطة ، أما الحكمة فقد وقع الاختلاف بين الأصوليين في جواز التعليل بها ، ويرجع خلافهم الى سبب جوهرى وهو كون " الحكمة " تارة تظهر وتنضبط وتارة لا تظهر ولا تنضبط ، فمن اشترط ظهورها وانضباطها - كما اشترط في العلة - لم يعلل بها والحال عنده انها لا تنضبط ومن لم يشترط علل بها أيضا واكتفى بتضمين الحكمة لجلب المصلحة ودفع المفسدة ، وهناك رأى ثالث ارتبط بظهور الحكمة وانضباطها أو عدم ذلك فان ظهرت وانضبطت علل بها وان لم تظهر وتنضبط لم يعلل بها .
وهذه الآراء الثلاثة لها تأثيرات على معنى الثبات والشمول في الأحكام التى يجرى فيها القياس .

ولبيان صلة كل رأى بما نحن فيه أقول : ان منع التعليل بها مؤد الى المحافظة على ثبات الحكم ان أنه لا يقع حينئذ اختلاف ولا تفسير اذا لم نربط الحكم بها - وفى هذا سد للتعليل بها سواء انضبطت أو لم تنضبط .
وأما جواز التعليل بها مطلقا انضبطت أم لم تنضبط فهو مؤد الى توسع مفهوم الشمول ولكن فى تفسير واختلاف فى حالة عدم الانضباط .
وأما المفصلون وهم اللذين منعوا التعليل بها اذا لم تنضبط ، وأجازوا اذا انضبطت ، فهؤلاء حافظوا على الثبات والشمول معا فى توازن مطلوب .
فإذا ربطنا بها الحكم فى حالة انضباطها أكدنا مفهوم الثبات وهذه نتيجة لا لزوم " الحكمة " بشروط " العلة " وهناتحقق السلامة من الاختلاف والاضطراب

(١) الحكمة هى الأمر المناسب الذى تضمنه الوصف الظاهر ، فالعلة فى قصر الصلاة هى السفر ، والسفر هو الوصف الظاهر المنضبط الذى ربط به الحكم - وهو القصر - وحكمته هى وجود المشقة فيه غالبا ، فاذا عمل المكلف بهذه الرخصة فان الحكمة وهى جلب المصلحة ودفع المفسدة تتحقق له والمصلحة هى التيسير عليه ، والمفسدة هى المشقة اللاحقة به ، وسيأتى تفصيل مذاهب الأصوليين فيها ان شاء الله ..

وهو خصيم الثبات .

وانا ربطنا بها الحكم في هذه الحالة أيضا تحقق مفهوم الشمول حيث لم تقتصر على اتباع العلل فقط بل اتبعنا الحكم بشرط الظهور والانضباط ومنعنا اتباعها في عدم الانضباط فتحقق لنا مفهوم الثبات في الموضوع نفسه .

وهذا الذي أقوله هنا لم أسبق به النظر في أدلة الأقوال الثلاثة وأرجح بمجرد النظر الى المحافظة على الثبات والشمول ، بل هو نظر بعد جمع أدلة الأقوال الثلاثة وتبين رجحان مذهب المفصلين ، وانما قدمت ما قدمت لبيان وجه الربط بين موضوع التعليل بالحكمة وسنبين قضية البحث ، وسيؤكد ذلك عند شرح المقصود من الحكمة وبيان المذاهب الثلاثة وأدلتها ومناقشتها وبيان الراجح منها ومناقشة بعض المحدثين فيما نسبته الى بعض الأئمة الأصوليين .

فاليك بيان ذلك بعد ما تبين لنا كيف يتحقق ارتباط الثبات والشمول بالقياس سلبا أو ايجابا ، وسيكون في مناقشة الأدلة على الطريقة الأصولية ما يؤكد الايجابية عند بيان الصواب أو يؤكد السلبية ، فالى بيان معنى الحكمة بالأمثلة مع عرض مذاهب الأصوليين ، وذلك في فروع ، وسنبين ان شاء الله أثر ذلك على الثبات والشمول ..

الفرع الأول :

الرأى الأول : الجواز مطلقا وهو اختيار الرازي والبيضاوى ، استدلا بأن مقصد الشارع من اناطة الحكم بالوصف الظاهر انما هو لاشتماله على جلب مصلحة أو دفع مفسدة وهو المقصد من التشريع ، وحينئذ فالاعتماد عليه أولى من الوصف الظاهر (١) .

(١) وقال الاسنوى كلام ابن الحاجب يقتضى موافقتهما ، وحرر الاستاذ الشنقيطى فى رسالته للدكتوراه (الوصف المناسب) مذهب ابن الحاجب كما بينه (العضد) وحاصله ان التعليل بالحكمة يجوز ان زال المانع وهو اضطرابها وحفاؤها، انظر

وعورض بأن الحكمة لا تظهر ولا تعرف في بعض المواطن ولذلك أناط الشارع الحكم بالوصف الظاهر المنضبط ، وعند ذلك علمنا أن هذا هو المعبر ، وحتى ان تخلف الحكمة في بعض الاحيان لا يمنع اتباع الوصف الظاهر بالحكم ، فالسفر وصف ظاهر يتبعه الحكم برخصة القصر حتى للملك العرفه الذي تحققنا أن المشقة لا تلحقه بسفره وكذلك الحمالين في شدة الحر قد تحققنا أن المشقة تلحقهم وأن الحكمة تحقق فيهم لكن لم يربط الشارع الحكم بها .

الفرع الثاني :

الرأى الثانى : عدم الجواز مطلقا ، ونسبه الآمدى للأكثرين (١)

واستدل أصحاب هذا المذهب :

١ - قالوا انما جاز التعليل بالوصف الظاهر المنضبط لتعذر التعليل بالحكمة (٢)

٢ - أن الحكمة - وهى المصلحة أو المفسدة - متعلقة بالحاجات والأموال الباطنة ، فلا يمكن الوقوف على مقاديرها لا اختلاف الأشخاص والأحوال ، ولذلك ربط الشارع الحكم بالوصف الظاهر المنضبط ولم يربطه بالحكمة لعدم امكان ذلك .

وأجيب عنه : بأنه لو لم يمكن العلم بها لما أمكن العلم بالوصف الظاهر فان الوصف لا يعلم الا اذا علمت ثم انه يجوز التعليل به اتفاقا وكذلك الحكمة .

فاذا ظن المجتهد ربط الحكم بهذا الوصف الظاهر المشتمل على جلب المصلحة أو درء المفسدة - وهى الحكمة - حصل الظن بمقدارها فيربط الحكم بالفرع لأن العمل بالظن واجب. (٣)

(١) الاحكام للآمدى ١٨٦/٣ (٢) المحصول القسم الثانى ٣٣٣/٢، وشرح تنقيح الفصول ٤٠٦

(٣) المنهاج مع نهاية السؤال ٢٦٢/٤ . الطبعة الاولى لشهاب الدين القرافى .

ويرد على هذا الجواب أن الحكمة لما لم تنضبط ربط الشارع الحكم بما ينضبط وهو الوصف الظاهر فيكون هو المعتبر وان تخلفت الحكمة كما في مثال سفر الصلك المرفه (١) .

وأورد عليه : ان الحكم رُبط بالوصف المشتمل على المشقة وهو السفر ولم يربط بكونه سفرا فقط . (٢)

والجواب : أننا علمنا ابتداءً أن الحكم انما رُبط بكونه سفرا فقط ، ثم عرفنا بعد ذلك - استنباطا - أن حكته هي المشقة غالبا .

وما ذكره الشلبي من قوله " مسألة السفر والقصر فيه التي جعلها مانعوا التعليل بالحكمة متكا لهم في الذهاب الى الأوصاف واهدار الحكم ليس فيها تعديه ، ولم يجنى المتكلمون فيها بعد طول الجدل فائدة ، فلا عدى الحكم الى غير المسافر ولا منع الملك المرفه " (٣) .

وهذه المناقشة لدليل المانعين لا تستقيم ، لأنهم استدوا بهذا المثال على ابطال التعليل بالحكمة وهو دليل لهم ، على منع التعليل بها في حالة عدم الانضباط - كما هو في المثال السابق وهنا تتحقق الفائدة .

وأما على مذهب المؤلف - اذا اعتبر جواز التعليل بالحكمة مطلقا فيلزمه التعدية الى غير المسافر ويلزمه ايضا منع الملك المرفه .

الفرع الثالث :

الرأى الثالث : التفصيل : يجوز التعليل بالحكمة اذا كانت ظاهرة منضبطة ، وأما اذا كانت خفية مضطربة فلا وهو اختيار الآدى .

(١) الوصف المناسب ص ٨٥

(٢) تعليل الأحكام ١٣٨ للدكتور محمد مصطفى شلبي طبعة ١٤٠١ هـ دار النهضة العربية - بيروت .

(٣) تعليل الأحكام ١٤٣ .

واستدل : بأن الحكم انما ربط بالوصف الظاهر لأنه مشتمل على حكمة خفية ،
واننا أجمعنا على ذلك ، فاذا عرفت الحكمة وكانت مساوية له كانت أولى برط الحكم
بها (١) .

وأعترض عليه بأن امكان ضبط الحكمة غير مسلم لرجوعها الى جلب المصالح ودفع
المفاسد ، وهى ما تخفى وتضطرب فلا تكون منضبطة ، وان أمكن ذلك فلا يمكن
ادراكه الا بعسر ومشقة وجرح وهو مدفوع بقوله تعالى " وما جعل عليكم فى الدين من
حرج "

أما منع التعليل بها اذا لم تكن ظاهرة منضبطة فلعدم امكان الوقوف عليها
لاختلاف الأشخاص والأحوال ، فيجب ربط الحكم بالوصف الظاهر الذى هو الظنة ،
وبذلك يرفع الحرج أيضا .

ومثاله الملك المرفة فانه يقصر الصلاة وان لم تتحقق المشقة فى حقه (٢) ،
والحمالون فى البلاد الحارة لا يقصرون فى الحضر مع أنهم يجدون أضعاف ما يجده
المسافر الذى يقطع فرسخا فى كل يوم وسبب ذلك عدم امكان ضبط المشقة فربطت
بالظنة وجودا وعدمها .

وأورد عليه : أن الحرج وان كان موجودا فى البحث عن الحكمة الخفية الا
أن ذلك متحققا عند البحث عنها لمعرفة الوصف الظاهر ، بل هو أشق .
ورد بمنع التساوى فى الحرج لأن معرفتها على ضابطها يسهل تحديدها ، وأما
اذا خلت عن الضابط فان التعرف عليها فيه حرج شديد ومن رجح مذهب الآمدى
الدكتور الشلبى حيث قال (وقد أطال الآمدى فى الاعتراض والجواب بما لا يخرج
عن المناقشات فى الأدلة السابقة ومن هذه المناقشة يتبين لنا رجحان مذهب
المفصلين) . (٣)

(١) الأحكام للآمدى ٣ / ١٨٦ .
(٢) سيأتى عند عرض مذهب الشاطبى انه يرى تحقق المشقة بالنسبة للملك المرفة ..
(٣) تعليل الأحكام ١٤٠ .

ونسب الى الامام الشاطبي القول بمذهب المجوزين مطلقا وقد اعتمد في ذلك على نص الشاطبي في تعريف العلة حيث قال " أما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الاباحه ، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي فالمشقة علة في اباحه القصر ، والفطر في السفر ، والسفر هو السبب الموضوع سببا للاباحه ، فعلى الجملة : العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة نفسها لا مظنتها كانت ظاهرة أو غير ظاهرة ، منضبطة أو غير منضبطة وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام " لا يقضى القاضى وهو غضبان " فالغضب سبب ، وتشويش خاطر عن استيفاء الحجج هو العلة ، على انه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما ولا مشاحة في الاصطلاح " (١) .

وعلق عليه الشلبى بقوله " فالناظر في كلامه يراه قد أطلق السبب على الأوصاف الظاهرة المنضبطة التي جعلها الأصوليون علة وعمم فيها حتى شملت الأسباب المشروعة لأحكام وضعية كالبيع الموضوع لا تتعال الأملاك والأسباب الموضوعية لأحكام تكليفية كحصول النصاب لوجوب الزكاة ، ونراه في العلة يقول : المراد بها الحكم والمصالح ، ثم يقول : فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها والمفسدة نفسها ، ولم يشترط فيها الظهور والانضباط كما شرطوا ثم يصرح بأن المسألة اصطلاح " (٢)

ويناقش الكاتب كما يلي :-

أولا : قوله ان الشاطبي صرح بأن المسألة اصطلاح ، يشعر بغير مقصوده ، لأن اصطلاحه انما هو خاص بالتسمية وهو يطلق لفظ " السبب على معنى " العلة عند الأصوليين ، ويسمى الحكمة عندهم علة أما التعليل بهما أو بأحدهما فهذه مسألة أصولية تحتاج الى تتعيد شرعى .

(١) تعليل الأحكام ١٢٦

(٢) تعليل الأحكام ١٢٦ .

ثانيا : قوله لم يشترط فيها الظهور والانضباط كما شرط الأصوليون ، يريد الكاتب أن يقول ان الشاطبي لا يشترط الظهور والانضباط في التعليل بالحكمة وأن مذهبه هو مذهب القائلين بجواز التعليل بها مطلقا ، وعلل ذلك بقوله أنه لم يشترط لها شروطا كما اشترطوا ، وتابعه على هذا التفسير بعض الباحثين (١). وبعد بيان نظرة المؤلف ومن تابعه أنتقل الى بيان مذهب الشاطبي من كتابه الموافقات وقد حاولت ما استطعت استقراء المواضع التي تكلم فيها الشاطبي عن الحكمة لكي أتعرف على مذهبه دون الاقتصار على النص الذي نقله الشلبي .. والمقصود من ذلك هو التأكيد على أن بعض الباحثين يتبعون بعض نصوص الأئمة ويبنسون عليها بعض آرائهم كما سيتبين لنا في هذا الموضوع ، وقد ذهب الكاتب الى اطلاق المصلحة - وهي نوع من القياس - من ضوابطها ، واستدل على ذلك بمجموعة نصوص لبعض الأئمة (٢) منها هذا النص المنقول عن الامام الشاطبي ، وقد خصصت له هذا الموضوع لأنه مرتبط بالتعليل بالحكمة وسأبنى عليه عند الحديث عن المصلحة ومناقشة موقف الكاتب منها ومن نصوص الأئمة وفتاواهم .

واليك الآن تحقيق مذهب الامام الشاطبي .

الفرع الرابع : تحقيق مذهب الامام الشاطبي في التعليل بالحكمة :

يرى الامام الشاطبي تسمية " العلة " - التي يعتبرها الأصوليون الوصف الظاهر المنضبط - سببا ، وعرفه " بأنه ما وضع شرعا لحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم " مثل السفر ، فانه سبب لمشروعية قصر الصلاة فيه .

ويرى تسمية " الحكمة " - التي يعتبرها الأصوليون - المناسبة التي اشتمل عليها الوصف الظاهر المنضبط - بالعلة ، وهي عنده الحكم والمصالح التي تعلق بها الأوامر والاباحة ، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي .

(١) الشريعة الاسلامية كمصدر للدستور ص ١٦٠ .

(٢) سيأتي معنا ان شاء الله تعالى بيان موقف الكاتب من نصوص الأئمة والفتاوى المنقولة عنهم .

فالسفر سبب في قصر الصلاة ، والمشقة هي العلة التي شرع من أجلها القصر ، وقال " وقد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما ولا مشاحة في الاصطلاح " (١) .

فالعلة هي الحكمة التي هي المصلحة أو المفسدة ، والامام الشاطبي يرى أن المصلحة والمفسدة لا يمكن أن تستقل العقول بادراكها :-

أولا : لما تقرر أن العقل ليس بشارع ، ولو أدرك المصلحة والمفسدة ولم يحتج الى الأدلة الشرعية لكان مستقلا في التشريع . (٢)

ثانيا : أن المصالح والمفاسد خطيرة وضابطها هو عدم مخالفتها للشريعة ، فدفع المشقة مثلا بالنسبة للمسافر وغيره " تختلف بالقوة والضعف ، وبحسب الأحوال وبحسب قوة العزائم وضعفها ، وبحسب الأزمان وبحسب الأعمال ، فليس سفر الانسان راكبا مسيرة يوم وليلة في رفقة مأمونة وأرض مأمونة وعلى بطء وفي زمن الشتاء وقصر الأيام ، كالسفر على الضد من ذلك في الفطر والقصر ، وكذلك الصبر على شدة السفر ومشاقه يختلف .. وكذلك الصبر على

(١) وتارة يطلق لفظ العلة على ما يسميه سببا ، فقد اعتبر الغضب في الحديث " لا يقضى القاضي وهو غضبان " تارة سببا فقال " فالغضب سبب وتشويش خاطر عن استيفاء الحجج هو العلة " الموافقات ١/١٢٩ ، وتارة أطلق على الغضب في الحديث بأنه علة فقال " .. نظر - أي المجتهد - الى علة منع القضاء فراه الغضب وحكمته تشويش الذهن عن استيفاء الحجج .. " ١/١٣٢ .

وقد أشار الدكتور الربيعه الى أن السبب عنده غير العلة والعلة غير السبب ، وهذا إما هو في الغالب ، وإلا فهو يطلق على السبب علة كما مر آنفا ، وجواز اطلاق لفظ السبب على العلة موضع خلاف .

(٢) انظر المقدمة الثالثة ، الموافقات ١/١٣ وسيأتي لذلك زيادة بيان عند الحديث عن المصلحة ان شاء الله ..

الجوع والعطش .. وكذلك العريض بالنسبة الى الصوم والصلاة والجهاد وغيرها ،
وانا كان كذلك فليس للمشقة المعتبرة في التخفيفات ضابط مخصوص ولا حد محدود
يطرد في جميع الناس ، ولذلك أقام الشرع في جملة منها السبب مقام العلة ..
فاعتبر السفر لأنه أقرب مظان وجود المشقة ... " (١) . فالعبرة بالظنة اذ لا بمجرد
الحكمة .

ثالثا : صرح الشاطبي في موضع آخر بأن " المصالح في التكليف ظهر لنا
من الشارع أنها على ضربين

أ - " ما يمكن الوصول الى معرفته بمسالكه المعروفة كالا جماع والنسب
والاشارة والسهر والمناسبة وغيرها ، وهذا القسم هو الظاهر الذي نعلل به
ونقول ان شرعية الأحكام لأجله " (٢) .

ب - " ما لا يمكن الوصول الى معرفته بتلك المسالك المعهودة ولا يطلع عليه
الا بالوحى ، كالأحكام التي أخبر الشارع فيها أنها أسباب للخصب والسعة وقيام
أهبة الاسلام " - وضرب أمثلة أخرى - وقال : " وانما كان معلوما من الشريعة في
مواطن كثيرة ان ثم مصالح أخرى غير ما يدرك المكلف لا يقدر على استنباطها ولا على
التعدية بها في محل آخر ، ان لا يعرف كون المحل الآخر - وهو الفرع - وجدت
فيه تلك العلة البتة ، لم يكن الى اعتبارها في القياس سبيل فبقيت موقوفة على
التعبد المحض ، لأنه لم يظهر للأصل المعلن بها شبيه الا ما دخل تحت
الاطلاق أو العموم المعلن ، وان ذاك يكون أخذ الحكم المعلن بها متعبدا به ،
ومعنى التعبد به الوقوف عند ما حد الشارع فيه من غير زيادة ولا نقصان " (٣) .
ومقصود الشاطبي ظاهر من هذه النقول ، وأذكر هنا مثالين تزيد المقصود
وضوحا :

(١) المصدر السابق ٢١٣/١-٢١٤ . (٢) المصدر السابق ١٣٠/٢ ، وانظر

٢٩١/٢ ، حيث قال " .. وتعرف العلة هنا بمسالكها في أصول الفقه " .

(٣) المصدر السابق ٢٣٠/٢ .

الأول : قصر الصلاة في السفر للملك المترفه :

قرر المانعون للتعليل بالحكمة أن الشارع ربط الحكم وهو قصر الصلاة بالسفر وهو علة عندهم ، ولا يشترط تحقق الحكمة .

والشاطبي - باصطلاحه الخاص - يذهب المذهب نفسه ، فالسفر سبب وهو العظنة ولا عبرة بالحكمة التي هي المشقة لعدم انضباطها كما بين سابقا ، وأضيف هنا ما قاله في موضع آخر : من أن المشقة بالنسبة للملك ممكنة ، قال ان " انتفاء المشقة بالنسبة الى الملك المترفه غير متحقق ، بل الظن بوجودها غالبا ، غير أن المشقة تختلف باختلاف الناس ولا تنضبط ، فنصب الشارع العظنة موضع الحكمة ضبطا للقوانين الشرعية " (١) ، وهذا النص - مثل النصوص السابقة يدل على أن الشاطبي يشترط للتعليل بالحكمة اتباع العظنة ، أما اتباعها بغير شروط فليس في كلامه ما يدل عليه .

الثاني : مثال آخر : قال الشاطبي " .. كما جعل - أي الشارع - التقاء الختانين ضابطا لسبباته المعلومة ، وان لم يكن الماء عنه لأنه مظنة ، وجعل الاحتلام مظنة حصول العقل القابل للتكليف لأنه غير منضبط في نفسه الى أشياء من ذلك كثيرة " (٢) .

فالسبب موجب لربط الحكم به سواء تحققت الحكمة أم لم تتحقق واسمع اليه يقول جوابا عن اعتراض أورد عليه ، قال : " ان العامل - أي المتعاطي للسبب - قد تعاطى السبب الذي تنشأ عنه الفسدة أو تفوت به المصلحة وهو الشرب والايلاج المحرمان في نفس الأمر ، وهما مئنتان للاختلاط ونهاب العقل ، ولم يضع الشارع الحد بازاء زوال العقل أو اختلاط الانساب ، بل بازاء تعاطى أسبابه خاصة .. فالمولج والشارب قد تعاطيا السبب على كماله فلا بد من ايفاع مسببه وهو الحد ، وكذلك سائر ما جرى هذا المجرى مما عمل فيه بالسبب لكنه أعقم " (٣)

(١) المصدر السابق ١٧٣/١ (٢) المصدر السابق ١٧٣/١

(٣) ٢٥٠-٢٤٩/٢

فالشريعة وضعت الحكم بازا* السبب ولم تضعه بازا* الحكمة ، وذلك لأن السبب هو المظنة المنضبطة ، والحكمة - وهي العصلحة أو المفسدة - تختلف مقاديرها باختلاف الأشخاص والأحوال ...

فان أمكن معرفتها وربطها بمظنة منضبطة فما الحكم عند الامام الشاطبي :
فالجواب : أن الأحكام عنده قسمان :

الأول : ما غلب عليه جهة التعبد .

الثاني : ما غلب عليه جهة الالتفات الى المعاني .

فبالنسبة للأول قال الشاطبي رحمه الله : " .. علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعبادات وأنه غلب في باب العبادات جهة التعبد وفي باب العاديات جهة الالتفات الى المعاني والعكس في البابين قليل .. " (١)
ثم قال " واذ ثبت هذا فمسلك النفي متمكن في العبادات وهو العمدة " (٢) أى فلا نتعدى بالحكم محالها .

أما بالنسبة للثاني فقد قال : اذا كانت العلة ~~مطلوبة~~ منضبطة " وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه فاذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلة من الفعل أو عدمه ، ومن التسبب أو عدمه ، وان كانت غير معلومة فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا ، الا أن التوقف هنا له وجهان من النظر " (٣) .

الوجه الأول : " ان لا نتعدى المنصوص عليه في ذلك الحكم المعين أو السبب المعين ، لأن التعدى مع الجهل بالعلة تحكّم من غير دليل ، وضلال على غير سبيل .. فالتوقف هنا لعدم الدليل " .

الوجه الثاني : " أن الأصل في الأحكام الموضوعة شرعا أن لا يتعدى بهما محالها حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدى ، لأن عدم نفيه دليلا على التعدى

دليل على عدم التعدي ، اذا لو كان عند الشارع متعديا لنصب عليه دليلا ووضع له مسلكا ، وسالك العلة معروفة ... " (٢) .

فهذان الوجهان كلاهما متجه ، والأول يقتضى التوقف من غير جزم بشأن التعدي غير مراد ، ويقتضى امكان أنه مراد فيبقى الأمر في قصد الشارع له بالنسبة للمجتهد محتملا .

والثاني : يقتضى الجزم بنفي التعدي من غير توقف ويحكم علما أو ظنا بأنه غير مقصود للشارع .

فاذا كان هذان الوجهان متجهين صار عمل المجتهد معهما كعمله عند تعارض الدليلين ، والاحتياط هنا أولى (٢) .

وشرح الشاطبي بمثل هذا في موضع آخر فقال : " .. فعلى هذا اذا كانت العلة غير منضبطة ولم يوجد لها مظنة منضبطة فالمحل محل اشتباه ، وكثير ما يرجع هننا الى أصل الاحتياط فانه ثابت معتبر " (٣) .

ومن الأمثلة التي تنضبط فيها الحكمة : قوله عليه السلام " لا يقضى القاضى وهو غضبان " (٤) . فاذا " نظر - أى المجتهد - الى علة منع القضاء فرآها الغضب وحكمته تشويش الذهن عن استيفاء الحجاج بين الخصوم ، فالحق بالغضب الجوع والشبع المفرطين والجوع وغير ذلك مما فيه تشويش الذهن " (٥) .

والتعدية هنا بالحكمة بالمظنة المنضبطة التي علمت في الفرع ، وهذا معنى قوله " اذا كانت العلة غير منضبطة ولم يوجد لها مظنة منضبطة فالمحل محل اشتباه " .

(١) ٢٩٢/٢ (٢) ٢٩٢/٢ ، ولأن التعارض يتفاوت باعتبار السائل

والمجتهدين والأوقات بالنسبة للمجتهد واحد . (٣) ٠٢٣٥/١

(٤) أخرجه البخارى عن ابى بكر أنه قال " .. سمعت النبى صلى الله عليه وسلم

يقول : لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان " كتاب الأحكام ، فتح البسارى

بشرح صحيح البخارى ٠١٣٦/١٣

(٥) ٠١٣٢/١

فالشرط اذا في التعليل بالحكمة أن يكون لها مظنة منضبطة والآقالمحل محسسل
اشتياها الاحتياط فيه معتبر .

والحاصل أن مذهب الامام الشاطبي يتضمن أمورا :

الأول : أن ما يسميه الأصوليون علة يسميه سببا ، وأن ما يسميه الأصوليون
حكمة يسميه علة .

الثاني : أن الحكم - وهي المصالح والمفاسد - مختلفة المقادير ومتفاوتة
والمعول عليه في ادراكها هو ما عول عليه الشرع من اعتبار المظنة المنضبطة .

الثالث : أن من الحكم والمصالح التي تدخل تحت التعليل العام المطلق
ما لا يصح ربط الحكم بها ، لأنه لا يُعرف أن " الفرع " متضمن لها فلا يتعهدى بها
موضعها ، ومقصود الشارع حينئذ الوقوف عند ما حده من غير زيادة ولا نقصان .

الرابع : أن مسلك نفي التعدي متمكن في العبادات .

الخامس : أن التوقف والاحتياط متمكن في العادات لأن العلة اذا لم يوجد
لها مظنة منضبطة فالمحل محل اشتياها .

ويعد : فهذا هو مذهب الامام الشاطبي ، وتعلق الشطبي وغيره بنص واحد
من الموافقات لا يفيد شيئا فيما قاله ونسبه الى الشاطبي (١) ، لأن النص الذي نقله
ليس فيه الا أن الشاطبي يعتبر العلة " هي المصلحة نفسها أو المنسدة نفسها

(١) يعتمد بعض الدارسين في نسبة الآراء الى الأئمة على النظر الأول في نصوصهم
دون جمعها ومقابلة بعضها ببعض والنظر فيها وتحقيق معانيها حتى يعرف
قصد صاحبها ، وهذا النظر الأول يشبه في خطورته تعامل الفرق الضالة مع
نصوص الشرع بالنظر الأول بادي الأمر .

ويتعلق هو لاء الدارسين بنص واحد من أقوال الأئمة - عامها وخاصها
مجملها ومفصلها محكمها ومتشابهها ، مطلقها ومقيدها - وعادة يتعلقون
بالمطلق والمتشابه والمجمل والعام ، ويغفلون عما سوى ذلك ، وفي هذا
تكنم خطورة هذا المسلك ، تماما كما صنعت الفرق الضالة فانها تعلقت بالعام
دون الخاص ، والمجمل دون المفصل والمتشابه دون المحكم والمطلق دون المقيد
ولذلك نسبت الى الشريعة ما ليس منها . الموافقات ٤ / ١١٤ - ١١٥ - ١١٦ - ١١٧ .

لا مظنتها كانت ظاهرة أو غير ظاهرة منضبطة أو غير منضبطة ، وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام " لا يقضى القاضى وهو غضبان " فالغضب سبب وتشويش خاطر عن استيفاء الحجج هو العلة ، على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما ولا مشاحة في الاصطلاح " (١)

فإذا أردنا أن نأخذ من هذا النص أن الشاطبي يسمي الحكمة سبباً انضبطت أو لم تنضبط "علة" فنعم، أما ان اردنا أن نقول انه لا يشترط في التعليل بالحكمة كما اشترط بعض الأصوليين فذلك لا يدل النص عليه .

فقول الدكتور شلبي " فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها والفسدة نفسها ولم يشترط فيها الظهور والانضباط كما اشترطوا " غير مستقيم ، لأن النص لا يفيد أن الشاطبي يعلل بمطلق الحكمة ، ومعرفة مذهبه تكون بدراسة موقفة :-

١ - من شروط التعليل بالحكمة وهل يشترط انضباط المظنة أم لا ؟

٢ - من شرطه في اعتبار المصلحة دليلاً شرعياً .

وقد تبين من مجموع نصوصه أن موقفه من التعليل بالحكمة غير ما فهمه الشلبي

وأما المصلحة فسيأتي لها زيادة بيان ان شاء الله ..

فالحاصل أن التعليل بالحكمة مشروط بانضباط المظنة ، فإذا انضبطت المظنة

هنا كما انضبطت في ربط الشارع القصر بالسفر، والحد بالايلاج أو شرب المسكر

فيجوز حينئذ التعليل بها .

(١) انظر ما سبق ص ٣٥٨

الفرع الخامس : " بيان أثر ذلك على الثبات والشمول "

ان الشمول يتحقق لنا في الأحكام القياسية لأننا لم نقتصر على ربط الحكم بالعلة فقط ، ولكن ربطناه بالحكمة بشرطها المذكور ، وهذا يجعل أداة القياس أقدر على تحقيق الشمول من مجرد ربطه بالوصف الظاهر، وهنا ينبغي أن نأخذ بالعدل ونلاحظ عدم الاضطراب والاختلاف حتى لا نقع فيه ، فإذا خرجت الحكمة عن الانضباط لم يمكن ربط الحكم بها حيثئذ لأنها تؤدي الى اختلاف الحكم واضطرابه وهو ينافي الثبات .

ولذلك لا بد من ملاحظة الثبات والشمول في آن واحد فلا نعلل بمطلق الحكمة .. ولا نمنع التعليل بها اذا انضبطت ، وقد تبين من خلال تلك الدراسة والمناقشة أن مذهب المفصلين هو الصواب وأن مذهب الشاطبي تبع لمذهب المفصلين .

ونحن في هذا وذاك نعمل " الأصل " الثابت ونحافظ عليه ، أما اعماله والاستفادة منه فيكون بنقل حكمه الى " الفرع " الذي علمنا مشابهته للأصل إما عن طريق " العلة " أو " الحكمة " بشرطها ، وهنا نكون قد حققنا الاجتهاد وأدركنا شمولية الشريعة عن طريق أداة القياس ، وهي الحاق الفرع بالأصل ..

وجميع العادات والأحوال التي تمر بها البشرية متشابهة ولذلك تكاد تكون محصورة من حيث امكان تحديد أوجه الشبه بينها - حتى وان لم يكن حصرها من حيث كونها جزئيات ووقائع - وانا لحظنا المشابهة وهي أمر مسلم به لأن أفسراد البشر يشتركون في طبيعة الانسان عقلا وروحا وجسدا ، ويشتركون في تفاعلهم مع هذا الكون من حولهم ، ويتتابع عليهم - في الجملة - الليل والنهار والشمس والقمر وفصول السنة ، ويقع عليهم تشابه كبير في متاجرهم ومصانعم وفي تعاملهم مع غيرهم ، وترد عليهم الأمراض المتشابهة ، والأحزان المتماثلة ، وأفراحهم متقاربة ، نعمم يختلفون بعد ذلك في المنهج الذي يلتزمون به .. ويبقى بعد ذلك وقوع التشابه في ذلك كله في الجملة ، وهذا يعني أن جميع الوقائع والأحوال تأخذ من التشابه

فيما يتصل من الأحداث والوقائع بحياة البشر في جميع تلك الأمور - وإن لم يمكن حصرها من حيث الجزئيات - إلا أنه يمكن حصرها من حيث التشابه وهذا هو المقصود ، فإذا كانت محصورة - وهي كذلك - أمكن ربط المتشابهات والمتماثلات بالأصل الشرعي المشابه لها ، فتضييق تلك الدائرة التي يُظن أنها لا تنحصر أبدا لتصبح هي في ذاتها محصورة وذلك على مرحلتين :

الأولى : أن وقائع البشرية وأحداثها ترجع إلى طبيعتها المتشابهة في جميع أقطار الأرض ، فهي على سعتها تضيق حتى يمكن جمع أطرافها وجزئياتها عن طريق رد التماثلات إلى بعضها البعض ، فإذا هي وقائع وأحداث يمكن حصرها .

الثانية : أخذ هذه الوقائع والأحداث وربطها بالأصول الشرعية كل حسب ما يشبهه .

ويتحقق لنا هذا الشمول ونحن محافظون على الثبات لأننا لم نعمل الأصل ونستفد منه بغير ضابط ، بل لاحظنا الضابط الشرعي وحدودنا من خلال التعرف على موقف الشرع منه ، فوجدنا أن اتباع العلة والحكمة بشرطها هو الضابط فتمسكنا به ، ولم نتعداه إلى التعليل بمطلق الحكمة ، والضوابط هي أداة الثبات كما يتبين ذلك من خلال موضوعات البحث جميعها ، فأداة القياس الشرعي على الصورة التي قد مناها وهي الوسط بين مسلك المتوسعين والمانعين - مع ما ذكرناه في التعليل بالحكمة - تجمع بين المحافظة على الثبات والشمول في آن واحد ، وهذه الطريقة تجمع بين خصوصيات الألفاظ واعتبار معانيها منفردة ومجمعة ، فلا هي تقف عند خصوصيات الألفاظ وتجمد عليها وتهمل اعتبار المعاني - ومن صنع ذلك لم يدرك شمول الأحكام القياسية ولم يستفد من مدلول النص الاستفادة المطلوبة ، ولم يسهل عليه حصر الوقائع في أشباه متقاربة وادخالها تحت أحكامها الشرعية عن طريق حمل " الفرع " على " الأصل " وعسر عليه الخروج عن التناقض والاضطراب ووقع في الحرج - ولا هي تتبع المعاني معرضة عن الالتفات إلى خصوصيات

الألفاظ فان ذلك يوجب رفع الضوابط الشرعية ، لأنها لا تعرف من تتبع المعانى وحدها ، بل تعرف من مجموع خصوصيات الألفاظ ، واعتبار المعانى ، فاذا اعتبرنا المعانى الشرعية فان هذا الاعتبار وان كان مطلوباً إلا أن تحديده ومعرفة مداه لا بد له من ضابط يحفظه من اتباع مجرد الحكم والأوصاف الملفية والمعانى التى يظنها الناس صالح وهى فى حقيقتها مفسد ، والضابط فى الحقيقة هو خصوصيات الألفاظ ، فاذا علمنا أن ما يظنه المجتهد معنى شرعياً - يخالف نصاً شرعياً حكمنا عليه حينئذ بأنه ليس من المعانى الشرعية التى يعمل بها ، فخصوصيات الألفاظ ركن ركين يجب اعتباره فهى الشاهد بالصحة والسلامة أو بالفساد على اجتهاد المجتهد ، فقد يظن أن هذا الأمر مصلحة - اذا تتبع المعانى الشرعية كما يفهمها - وهنا تحتمل صحة اجتهاده أو خطأه ، فاذا رجعنا الى خصوصيات الألفاظ فلم نر تصادم ما بينها وبين اجتهاده علمنا أن تتبعه للمعانى معتبر شرعاً ، فالقياس هو العمل بمجموع الأمرين معا ، " الأصل ثابت الحكم " و " العلة " ثابتة والحكمة المعتبرة فى معناها ، وخصوصيات الألفاظ معتبره والمعانى متبعة ، فيوصل المجتهد مقصد الشارع الى " الفرع " فى صورة حكم محدد ، فالمعانى مادة تصل بين الفرع والأصل ، وخصوصيات الألفاظ مصدر وشاهد ، منه يستقى المجتهد وعليه يصح اجتهاده فان عاد اجتهاده على الأصل بالابطال فاجتهاده باطل ، وكذلك " الاجماع " يعتبر أصلاً وهو فى حكم " النص " لا بد من المحافظة عليه ، لأن الاجماع لا يكون إلا عن نص - كما سيأتى فى باب الاجماع - فهو معصوم كما أن النص معصوم ، فكما يكون النص مادة القياس تكون ثمرته التى هى الحكم المجمع عليه كذلك ، وهذه المادة لا بد من المحافظة عليها تماماً كما نحافظ على خصوصيات الألفاظ لأنها مصدر وشاهد ، فما خالفها من القياس فهو باطل .

ومن هنا تأتى خطورة الجمود على خصوصيات الألفاظ ، أو الاغراق فى اتباع المعانى واهمال خصوصيات الألفاظ ، ولذلك قررت طريقة ابن القيم والشاطبى لأنها

تمثل الوسط والعدل في اعمال القياس الشرعى ، كما عمل به الصحابة رضوان الله عليهم . (١)

وننتقل الى معنى آخر مهم جدا ألا وهو الأمر الثانى وهو : هل القياس مسلك عقلى أم منهج شرعى ؟

المطلب الثالث : " القياس منهج شرعى لا مسلك عقلى "

ومعنى ذلك أن القياس أداة شرعية محكومة بالضوابط الشرعية فلا يتصور أبدا أن تخرج عنها إلا إذا رُفعت عنه صفة " الشرعية " وحينئذ لا تلزمنا نتيجته .
أما إذا كان مسلكا عقليا فمعنى ذلك أنه حاكم على الشرع ويأخذ صلاحيته من صلاحية النظر العقلى ، فإذا حكم العقل بشئ أصبح حكمه حجة وما يعارضه - وان كان من الشرع - لا عبرة به ، فإذا كان القياس مسلكا عقليا فقد خرج حينئذ عن الالتزام بضوابط الشرع لأنه حجة مستقلة بنفسه ، هو فيها حاكم ورائد ، فإذا كان الأول أخذناه المأخذ الذى حددنا سماته فى أول الباب وعرفنا ضوابطه وكيف يتحقق من خلالها الشمول والثبات ، وهو لا يأتى حينئذ إلا بخير ، لأن قاعدة المنهج الشرعى هى الاعجاز كما بيناه سابقا ، وهذا الاعجاز من سمته الثبات والشمول وهو متحقق فى باب القياس ، فالنصوص يستفاد منها فى تتبع معانيها ويكون منها المصدر والشاهد فى الوقت نفسه ويستمر هذا الاستثمار ولا ينقطع أبدا ، كل ما جاء جيل من أجيال البشرية - وهو مهتد بأحكام هذه الشريعة - وجد له علماء المجتهدون فيها ما يحتاج اليه من الأحكام فيتجدد الاستنباط مع المحافظة على " الأصول " ، وهو المصدر والشاهد على سلامة ذلك الاستنباط ، ولا يمكن " للعقل "

(١) وهناك أئمة كثيرون يمثلون منهج الوسط فى العمل بالقياس بين المانعين والمتوسعين ، وقد اقتضت على ذكر ما قاله ابن القيم والشاطبى للأسباب المذكورة سابقا . أنظر ما سبق ص ٣٣٧ .

أن يقوم بهذه المهمة ، لأنها في حقيقتها هي عبارة عن انزال الوحي - الذى هو مجموع النصوص - والنص الواحد هو عبارة عن " الأصل " الذى هو أحد أركان القياس ، وهذا الوحي متضمن لمعاني وحكم مناسبة منضبطة منصوص عليها أو متضمنة فيه وهى ما يطلق عليها العلل والحكم ، وهذه هى مادة القياس ، فمن يستطيع أن يقوم بهذه المهمة وهى انشاء " الأصل " المتضمن للعلل والحكم الآ الشارح الحكيم ؟ ولهذا كان القياس منهاجا شرعيا لا مسلكا عقليا ، أى أنه لا يُبنى على حكم العقل ، وإنما يُبنى على حكم الشرع ، وحينئذ يتحقق فيه الثبات والشمول على ما بيناه سابقا ، ويسلم من ضد ذلك ، إذ لو كان عقليا لوقع فى الاختلاف والاضطراب والقصور.

بقى أن نفسر عمل المجتهد فى نقل الحكم من الأصل الى الفرع وهو عمل بشرى أداته العقل ، فكيف والحال كذلك يكون القياس منهاجا شرعيا ، ونذكر جواب الامام الشاطبى فى هذا الموضوع ثم نبين عليه ، وحاصله : أن القياس نظر فى أمر شرعى ، مأخوذ من الأدلة الشرعية يُبنى عليها ويضبط بها ، فإننا ألحقنا المسكوت عن حكمه وهو " الفرع " بالمنصوص عليه وهو " الأصل " فان العقل لا دخل له فى انشاء حكم الأصل الذى هو المنصوص عليه ، ولا فى حكم " الفرع " الذى هو المسكوت عنه ، فان الأول علم بالنص وهو من عند الله سبحانه ، والثانى علم بعد أن تتبع المجتهد علة الحكم فوجدها فى " الفرع " فنقل الحكم اليه التزاما بأمر الشارع حيث طلب منه أن يسوى بين " الفرع " و " الأصل " فى الحكم اذا استويا فى العلة ، والعقل لم ينشأ الحكم فى النص ، ولم يحكم بوجود الحاقه بالفرع ، وهذا معنى قولنا القياس منهج شرعى ، لا عقلى ، فهو وان كان فيه جهد عقلى الآ أنه كما يقول أبو اسحق الشاطبى " مهتد فيه بالأدلة الشرعية يجرى ما أجرته ويقف حيث وقفه " (١)

واليك شرح هذه العبارة وذلك بمراجعة أركان القياس :-

"الأصل" و "الفرع" و "حكم الأصل" و "علة" ، أما الأصل وحكمه وعلة فهو عبارة عن "النص ومعناه" وهذا من وضع الشارع لا دخل للعقل فيه البتة .

وأما "الفرع" فوجوب تعديده الحكم اليه ان كان محلا له أمر شرعى أيضا لا حكم عقلى .

فالشارع أنزل أصلا وحكما وضمنه ^{علية} علة أو نص عليها وأمر بنقل الحكم اذا وجدت تلك العلة فى موضع آخر ، والمجتهد يبذل جهده - وهو مهتد بهندة الأوامر الشرعية فيجرى حيث أجرته ويقف حيث وقفه ، فاذا أمرته بتعديده الحكم تبين علة وحددها واستنبطها من النص ان لم يكن منصوصا عليها ثم ينظر بجهده العقلى فى الفرع ليتحقق من كونه محلا للحكم ، فان وجدته كذلك نقل الحكم اليه وهذا النقل استجاب فيه لحكم الشرع ، وان لم يجده كذلك قصر الحكم على الأصل ولم ينقله وهو مستجيب فى ذلك لحكم الشرع أيضا ، فيجرى حيث أجره ويقف حيث أوقفه .

فالسلطان اذا للشرع فى انزال النص ومعناه ، وفى الأمر بالتعديده ، وهو الذى يجرى عقل المجتهد أو يوقفه حسب أوامره وضوابطه ، وهذا معنى قولنا ان العقل ليس بشارع وانما يشرح حيث سرحه المشرع ويقف حيث أوقفه (١) ، واذا كان منهج القياس منهجا شرعيا لا عقليا تحقق ما قدمناه آنفا من أن هذا المنهج معجز يجمع بين الثبات والشمول ، والعقل - وطبيعته القصور والضعف - لا حكم له فى عملية القياس لأنه غير مستقل بل هو محل للعبودية محكوم بحكم الشرع يشرح حيث يشرح ويقف حيث يوقفه ، تماما كما يدرك القافة شيئا بين غلام ورجل فتحكم أنه منه وينسب اليه ، فانها تعمل بأمر الشرع وادراكها لوجود الشبه لا يعنى

(١) سيأتى زيادة بيان لهذه القضية عند الحديث عن المصلحة ان شاء الله ..

أنها أنشأته في الأول أو الثاني ، وترتب الحكم لم يكن شرعيا لولم يأمر الشرع بتعديته .

فذلك ادراك الشبه بين " الأصل " و " الفرع " وان كان أداته العقل الآ
أنه لم ينشأه ولم يرتب حكما ولا يمكنه ذلك لولم يأمر الشرع به .

فإذا عزل تصرف العقل عن ذلك كله استقر الحكم الشرعى وسلم من تناقضات

العقول وضعفها ، وكان لزاما على العقل أن يتعبد بأحكام الشريعة ، وهو مما

(١) شرف الانسان به ، فان لم يخضع أحسن ما فى الانسان كيف تتحقق العبودية اذا ،

وبهذا يتحقق الاعجاز - على ما قد منا - من خلال منهج شرعى متوازن ، ويعزل

عنه المسلك العقلى وجميع سلبياته لتستقر قاعدة الثبوت والشمول فى توازن واتساق

والله أعلم .

(١) ولذلك كان ما ينافى صحة العبودية أن يقدم العبد بين يدي الشريعة

فيقول كيف ؟ ولم ؟ ولكن يجب عليه أن يقول بمقتضى ايمانه بأن الله

هو الموصوف بجميع صفات الكمال الذى حكمه العدل والحق - " سمعنا

وأطعنا غفرانك ربنا واليك المصير " البقرة ٢٨٥ .

أما فائدة وجود بعض الحكم الظاهرة فى الأدلة الشرعية فهى معرفتها

لكى يقيس المجتهد عليها ... ، ثم يقول المؤمنون بعد ذلك وقبل ذلك "

سمعنا وأطعنا " لكل حكم من الأحكام حتى وان لم يدركوا الحكمة منه ...

جامعة أم القري
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
قسم الدراسات العليا
فرع الفقه والأصول

النباتات والشمول الشريعة في الإسلام

رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه

اعداد

عابر بن محمد بن عوف بن العري السفياني

اشراف

الاستاذ الدكتور / حسين حامد عسا

١٤٠٧ هـ = ١٩٨٧ م

المجلد الثاني

« وَأَنَّ لَهَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا
فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ
الَّذِي فَتَقَرَفَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ وَرِثَكُمْ
وَصَالِحِي بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ »

آية ١٥٣، الانعام

توطئة :-

تقرر فيما سبق أن الشريعة جاءت لتعطي كل حادثة وواقعة حكماً ، فهى موضوعة على نحو يحقق هذه الغاية وهذا هو الاعجاز التشريعى ، الذى لا ينقطع أبداً .

وأبرز مظاهر هذا الاعجاز - كما سبق - هى العموم سواء كان العموم اللفظى أو العموم المعنوى ، ويدخل تحت كل منهما من الحوادث ما لا حصر له الى يوم القيامة .. ، واذ لم تدخل الواقعة تحت العموميين اللفظى أو المعنوى .. دخلت تحت القياس الشرعى ، ذلك أن النص المعجز مستمل على معنى مناسب يصلح أن يحمل عليه غيره ، اما عن طريق القياس الشرعى الذى هو مساواة فرع لأصله فى علة الحكم ، واما عن طريق اتباع المصالح المرسله التى شهد الشرع لنوعها أو لجنسها ، سواء بالاستناد الى أصل معين أو أصل كلى ..

وقد تحدثت عن العموم المعنوى والعموم اللفظى والقياس الشرعى فى الفصول السابقة ، وهذا الفصل يختص بدراسة المصلحة وقضية الشمول والثبات ..

وسأقدم لصلة المصلحة بالشمول والثبات بأمرين مهمين :-

الأمر الأول : بيان تعريف المصلحة والتأكيد على الضوابط الشرعية فيه ..

الأمر الثانى : بيان أن العقل لا يستقل بادراك المصالح والمفاسد .

ثم أبين كيفية تحقق الشمول من العمل بالمصلحة الشرعية ، واضع لذلك بعض التطبيقات ، لكى يتصور القارئ أن هناك وقائع لم يكن لتدخل تحت العموم ولا القياس العادى فدخلت تحت المصلحة الشرعية .

ثم أبين كيفية تحقق الثبات مع القول باتباع المصلحة الشرعية ، وأناقش الآراء

المخالفة التي تذهب الى تغيير الحكم - في المعاملات والنظام الاجتماعي - بتغيير
مصلحته .

وأشير في هذا الموضوع الى أن البحث في المصلحة انما هو مكمل لما كتبه
الباحثون في المصلحة ، والمعتدون منهم قليل ، فان كثيرا منهم قد سعى الى
تغيير الأحكام بدعوى المصلحة ولذلك سأهدتم كثيرا بهذا الجانب لأنه يحتاج الى
زيادة تصحيح وبيان والله المستعان ..

المبحث الأول : تعريف المصلحة والتأكيد على الضوابط الشرعية فيه :

تعريف المصلحة :

المصلحة في اللغة : الصلاح ضد الفساد والمصلحة : الصلاح هي واحدة المصالح ، والاستصلاح نقيض الاستفساد * (١)
* وأصلح أتى بالصلاح وهو الخير والصواب ، وفي الأمر مصلحة أى خير والجمع المصالح .. (٢)

المصلحة في الشرع : لها تعريفات كثيرة ، أقتصر هنا على ذكر بعض منها :
وقد ذكر الباحثون المحدثون في " المصلحة " هذه التعريفات ، وغرضي هنا الإشارة إليها - لتجلية معنى المصلحة - من جانب وللإشارة لتعريف الامام الشاطبي للمصلحة والتنبية عليه وبيان أهميته ..

وقد ذكر الفزالي والطوفي (٣) وغيرهما تعريفات للمصلحة كل بحسب نظره للمعنى الشرعي ، ومن المحدثين صاحب رسالة ضوابط المصلحة وصاحب رسالة تحليل الأحكام .

وأقتصر هنا على ذكر هذه التعريفات وأعقب بما لاحظته أستاذي الدكتور حسين حامد - موافقا على ذلك ومؤيدا له - ثم أنبه على تعريف الامام الشاطبي ، وأهميته .

(١) لسان العرب - مادة " صلح "

(٢) المصباح العنبر في غريب الشرح الكبير ، مادة " صلح " .

(٣) وهو " سليمان بن عبد القوي الطوفي " قال عنه ابن رجب في طبقاته " ... وكان شيعيا منحرفا عن السنة " نيل طبقات الحنابلة ٢ / ٣٦٦ ، ٣٧٧ ، وشذرات الذهب ٦ / ٢٣٩ ، وانظر ما يؤكد ذلك فيما حققه الدكتور البوطي في كتابه ضوابط المصلحة هامش ٢٠٢ - ٢٠٦ . الطبعة الرابعة ١٤٠٢ هـ مؤسسة الرسالة ، وانظر هامش ٥٢٩ من كتاب نظرية المصلحة .

١ - عرف الغزالي المصلحة فقال : " أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ، ولسنا نعني به ذلك ، فان جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق ، صلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم ، لكننا نعني بالمصلحة : المحافظة على مقصود الشرع " (١) .

ويقصد بمقصود الشرع محافظته على الدين والنفس والعقل والنسل والمال . فكل ما حفظها فهو مصلحة ، وكل ما فوت شي * منها فهو مفسدة ودفعه مصلحة .
وظاهر من تعريف الغزالي أن ما شهد الشارع برده فليس مصلحة وان قال الناس أنه مصلحة دنيوية .

٢ - عرفها الطوفي بأنها ، هي السبب المؤدى الى مقصود الشارع عبادة أو عادة .. " (٢) .

ويرى أستاذى الدكتور حسين حامد حسان أن الطوفي بهذا التعريف لا يعتبر الشروط الشرعية للمصلحة ، ولا يقسمها بعد ذلك - كما قسمها الغزالي وغيره - الى معتبرة وملغية - بل لا يشترط الا أن تؤدى الى مقصود الشارع .

فقال " والنقطة الهامة التي يجب التنبيه عليها في هذا المقام هو أن الطوفي يعرف المصلحة كدليل شرعى في حين أن الغزالي يعرف مطلق المصلحة الشرعية ثم يشترط فيها شروطا بعد ذلك حتى يجوز الاعتماد عليها بمفردها كدليل شرعى على حكم الوقائع غير المنصوص عليها " (٤) .

-
- (١) المتستصفي ٢٨٦/١ . (٢) المستصطفى ٢٨٦/١ .
(٣) أنظر شرحه لحديث " لا ضرر ولا ضرار " وهو موجود في ملحق كتاب " المصلحة في الشريعة الاسلامية " للدكتور مصطفى زيد ٢١١ .
(٤) نظرية المصلحة ١٠-١١ وانظر اسقاط مسلك الطوفي من ٥٢٩ الى ٥٦٨ .

وأزيد الفرق وضوحاً فأقول : ان الفزالي لا يرى تحقق المصلحة المعتبرة في خلاف مقصود الشارع ، فلا بد من شهادة الشرع لها بعدم المعارضة حتى نعلم أن هذه المصلحة محافظة على مقصوده ، بخلاف الطوفى فإنه يرى أن وجود النص الشرعى أو الاجماع - المخالف للمصلحة - في نظره - لا يدل على عدم اعتبارها ، وعلى مخالفتها لمقصد الشارع ، بل يرى تخصيص النص والاجماع بها . (١) .

٣ - عرفها صاحب ضوابط المصلحة ، فقال " المصلحة فيما اصطلح عليه علماء الشريعة يمكن أن تعرف بما يلي : هي المنفعة التي قصدتها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها والمنفعة هي اللذة ، أو ما كان وسيلة إليها ودفع الألم أو ما كان وسيلة إليه " (٢) .

واشترط عدم مخالفة هذه المصلحة للنص ليخرج الملقاة ، واشترط أيضاً عدم مخالفتها للقياس أو لمصلحة أهم منها (٣) .

ويلاحظ الدكتور حسين حامد أنه لم يشترط في المصلحة أخص من مطلق المناسبة العامة ، والمقصود أن المصلحة قد تدخل تحت المقاصد العامة ، وقد تدخل تحت جنس اعتبره الشارع في الجملة دون أن يثبت عن طريق نص معين ، أو تدخل تحت أصل شرعى ثبت بالاستقراء من نصوص متوافرة .

ومن هنا فإنه يخالف الطوفى ويشترط لحجية المصلحة المرسله عدم معارضة النص أو القياس المعتمد على الأصل المعين . (٤) .

وبعد الإشارة الى هذه التعريفات ومعرفة الفوارق بينها ، أذكر هنا ما أشار اليه الدكتور حسين حامد حسان من أن بعض المحدثين لم يعرفوا المصلحة

(١) أنظر نظرية المصلحة ١٤ (٢) ضوابط المصلحة ٢٣ .

(٣) المصدر السابق ١١٥ وما بعدها .

(٤) نظرية المصلحة ١٣ - ١٤ .

لأنها عندهم من " الظهور والوضوح بحيث لا تحتاج الى تعريف " (١) واكتفى الدكتور الشلبي بسرد تعريفات الغزالي والطوفى ، وبذكر المعنى اللغوى المجازى والحقيقى فقال : " فهذه العبارات وغيرها تفيد أن المصلحة فى اصطلاح الفقهاء والأصوليين تطلق باطلاقين : الأول مجازى ، وهو سبب الوصول للنفع ، والثانى حقيقى ، وهو نفس المسبب الذى يترتب على الفعل من خير ومنفعة ويعبر عنه باللذة أو النفع أو الخير أو الحسنه " (٢) .

وهذا المسلك - الذى سلكه الدكتور الشلبي فى رسالته تعليل الأحكام وهو السرد لأقوال العلماء دون التحقيق فيها مسلك ظاهر فى مواضع كثيرة من رسالته (٣) . ومنها هذا الموضع ، ومع أن أستاذى الدكتور حسين حامد قد أحسن فى بيان الفوارق بين التعريفات السابقة - وميز للقارئ بين تعريف الغزالي والطوفى وبين موقف الطوفى و الشلبي من جهة أخرى ، كما ستأتى الاشارة الى ذلك - إلا أن موقف الدكتور شلبي هذا يحتاج الى زيادة مناقشة فى هذا الموضع ، فانه انصرف هنا عن بيان شروط العمل بالمصلحة الشرعية سواء فى تعريفها أو عند الاستدلال عليها .

فعند تعريفها انصرف عن المعنى الشرعى - ومن المعلوم أن النظر فى هذه المصطلحات - أمثال القياس أو المصلحة أو الاجماع - وغيره من المصطلحات نظر شرعى ، ولا يكتفى فيها بالنظر اللغوى ولا يستقيم اطلاقها من غير ضابط شرعى أيضا ، ودعوى وضوحها لا تصلح لابعاد النظر الشرعى عنها وتحديد الضوابط ، ولو كانت المصلحة ظاهرة معلومة لا تحتاج الى ضابط أو تعريف فلماذا

(١) انظر سالة المصلحة فى التشريع الاسلامى ١٩٠١ .

(٢) تعليل الأحكام ٢٧٩ ،

(٣) وسيأتى بمشيئة الله زيادة بيان لهذا حين تفصيل الكلام عن المصلحة وأثرها

على ثبات الحكم . وانظر ما سبقت مناقشته فيه ص ٣٦٤ .

اختلفت فيها الأنظار سواء أنظار العامة أو العلماء ، وهذا الطوفى يخص بها النص والاجماع - مخالفاً في ذلك اجماع أهل العلم - وهذا الشلبي يذهب الى تقديم المصلحة المتغيرة على النص والاجماع .

ولهذا فان المحققين من الأصوليين - أمثال الغزالي والشاطبي - يشترطون شروطاً شرعية للعمل بالمصلحة وتابعهما الدكتور حسين حامد حسان وذكر أن المصلحة التي تدخل تحت مقاصد الشارع العامة يشترط لها أحد أمرين : أما أن يثبت الشارع حكماً على وفقها .. وأما أن تكون ملائمة لجنس تصرفات الشارع .

وبهذا النظر الشرعى لا يتصور أن يترك نص بمصلحة قط ، وأما اذا قيل أن المصلحة ظاهرة لا تحتاج الى تعريف ، أو وقفنا عند المعنى اللغوى - فان حاصل هذا النظر - هو ترك المصلحة بغير ضوابط لكى تقدم على النص والاجماع اما بطريق التخصيص والبيان لهما كما زعم الطوفى واما عن طريق تفييرهما كما زعم الشلبي .

والبحث في هذا الموضوع مقتصر على أهمية تعريف المصلحة لأن النظر فيها نظر شرعى .. وأضيف هنا - للأهمية - تعريف الامام الشاطبي لها : يقول : " المراد بالمصلحة عندنا " ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل يدركه على حال " ثم قال " فاذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى بل برده كان مردوداً باتفاق المسلمين " (١) .

وهذا التعريف يحدد منهج النظر في " المصلحة " وهو أدق التعريفات وأحكمها ، والضوابط الشرعية ظاهرة فيه ، فهو يقرر أن النظر في تحديد المصلحة المعمول بها نظر شرعى ، والعقل ليس بشارع ، ولا يستقل بدركها على حال

(١) الاعتصام ١١٣/٢ ، ولم يذكره استاذى الدكتور حسين حامد في تعريف المصلحة في الاصطلاح ، وذكره عند دراسته للمصلحة عند المالكية ٦٢ .
وسياتى بمشيئة الله تفصيل أنواع المرسل كما بينها الشاطبي في الاعتصام ان شاء الله ..

وحيث لا بد من احالة - المصلحة - على الشرع ليشهد لها بالاعتبار فان لم يشهد بل ردها كانت مردودة باتفاق المسلمين (١) .

وبعد النظر في تعريف المصلحة - وبيان أن النظر فيه نظري أمر شرعي تذكر الأدلة على أن العقل ليس بشارع .. ولا يستقل بأدراك المصالح والمفاسد .

(١) وهذا هو الاجماع ولم يخالفه امام معتبر من أئمة المسلمين ، وقد شد عنه الطوفى وتابعه على شدوذه الدكتور الشلبى ، وانظر نظرية المصلحة تعلم كيف اتفق المسلمون على ما أشار اليه الشاطبى رحمه الله ، ففيها بيان لموقف أئمة المسلمين من العمل بالمصالح .

المبحث الثاني : " العقل لا يستقل بادراك
المصالح والمفاسد "

ان الأدلة القرآنية - كما مر سابقا - بينت كمال هذه الشريعة ، وكذلك أثبت الاستقراء أنها جاءت لتحقيق مصالح العباد ، والعقل لا حق له في التشريع ، لا في انشاء الأحكام ابتداءً ولا في درك المصالح والمفاسد .
ولأهمية هذه المسألة في أصول الفقه ولأن عدم ادراكها على حقيقتها سبب من أهم الأسباب التي أدت لرفع ضوابط المصلحة في الشرع ، فترى بعض الباحثين يحكمون المصلحة في النص فيقدمون عليه ما يخالفه ، بل ان بعضهم يذهب الى تفسير النصوص بها ، ولهذا كان من المستحسن أن نبين أن العقل لا يتقدم بين يدي النقل ، ولا يمكن أن يستقل بادراك المصالح والمفاسد (١) .

والأدلة على ذلك كثيرة وقد سبق ذكر بعضها منها :-

أولا :- ما تقرر فيما سبق أن التشريع - وهو انشاء الأحكام - انما هو حق الله الخالص لا يشاركه فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل ، وذلك لأن عقول البشر لا يمكن أن تدركه ، والآل لما بعث الله الرسل مبشرين ومنذرين . (٢) .

ثانيا :- ان الشرع اذا حد حدا فانما قصد أن يقف الانسان عنده - بعقله وقلبه وجوارحه - فلا يتعداه ، فلو جاز للعقل أن يتخطى ما حده الشرع لما كان لما حده الشرع فائدة ، فاذا تعدى العقل ما قرره الشرع كان الحكم للعقل وذلك في الشريعة باطل فما أدى الى مثله .

فلا يجوز للعقل أن يتخطى ما حده الشرع زاعما أنه انما يتبع المصلحة ويريد الاحسان والتوفيق ، بل الحكم الأول والأخير للشريعة .

(١) ذكرت هذه المسألة في هذا الموضوع - مع امكان الحاقها بالتمهيد السابق في أول البحث - وذلك لشدة أثرها سلبيًا أو ايجابيًا على موضوع المصلحة فأحببت أن تكون قريبة منه والموضوع هنا مناسب لبسط الكلام فيها .

(٢) انظر ما سبق ص ١ - ٢١ .

ثالثا :- أن المحسن والمقبّح هو الشرع ، فما جعله الشرع حسنا فهو حسن ومصلحة فهو مصلحة - وما جعله قبيحا فهو قبيح .. وما جعله مفسدة فهو مفسدة ، والعقل البشرى لكى يحقق الاستسلام لمنهج الله لا بد أن يخضع لحكم الشريعة ويستسلم ، فلو تعدى العقل ما حده الشرع لكان محسنا ومقبحا - ومدركا للمصلحة والمفسدة ، وهذا باطل فما أدى اليه يأخذ الحكم نفسه ، فالعقل اذا لا يحسن ولا يقبح ولا يتعدى ما حكمت به الشريعة .

رابعا :- أنه لو جاز للعقل أن يتعدى ما حده الشرع لأدى ذلك لابطال الشريعة بالعقل ، فلو حكم العقل ببطلان حكم الشرع (١) فى مسألة واحدة وأمينا حكمه وجاز له أن يتعدى حدا واحدا - ويبطل حكما واحدا - لجاز له تعدى جميع الحدود لأن الشريعة حدت حدودا للمكلفين - فى الأقوال والأفعال والاعتقادات فانما جازت تعدى حدا واحدا جازت تعدى سائر الحدود لأن ما ثبت للشئ ثبت لعنقه ، وابطال الشريعة بالعقل محال فما أدى اليه مثله فى الحكم .

وهذه العقيدة - وهى أن العقل ليس بشارع فلا يجوز له ابطال الشرع البتة - يقرها الامام الشاطبى ويجزم بأن العقل لا يتعدى ما حده الشرع ولا يبطله - قال رحمه الله : فلو جاز للعقل ابطال حد واحد لجاز له ابطال سائر الحدود وهذا لا يقول به أحد لظهور محاله . (٢)

وأجاب رحمه الله عن الاعتراضات التى يمكن أن ترد على هذا التقرير وترجع الى ثلاثة أمور :

الأول :- أن هذا يتضمن ابطال القياس ، لأن الوقوف مع ظواهر النصوص من غير زيادة ولا نقصان هو مذهب الظاهرية وهذا يقتضى رد القياس .

(١) ومثله القول بأن العقل يحكم بايقاف حكم النص كما ستأتى الإشارة اليه .

(٢) الموافقات المقدمة العاشرة ١/٤٩٠ . وقد سبق الإشارة الى شئ منه ص ٢٦١ .

وأجاب رحمه الله : وقد سبقت الإشارة الى شىء منه - بأن القياس الشرعى نظر فى أمر شرعى ، مأخوذ من الأدلة الشرعية ، يبنى عليها ويضبط بها ، فاذا ألحقنا المسكوت عن حكمه بالمنصوص عليه ، فإن الثانى منصوص عليه بحكم الشرع - فأين حكم العقل - وكذلك اذا أخذ المسكوت عنه حكما يماثل حكم المنصوص فانما يأخذ حكما شرعيا - فأين حكم العقل - واذا كان للعقل هنا تصرف وهو معرفة وجود علة الحكم فى المسكوت عنه بعد استنباطها من المنصوص عليه ، فإن هذا تصرف تحت نظر الشرع وليس العقل فيه مستقلا ولا منشئا " بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية يجرى ما أجرته ويقف حيث وقفه " (١)

الثانى :- أن الأصوليين قد أثبتوا للعقل التخصيص مثاله قوله تعالى :

" والله على كل شىء قدير " فخصص العقل العموم هنا فلم تدخل ذات البارئ سبحانه ، وتصرف العقل فى النقص من النص كالتصرف بالزيادة عليه لأنها بمعناه ، والنقص والزيادة ابطال للحد الذى حده الشرع اما بالنقص منه أو بالزيادة فيه ، فاذا لم يكن النقص منه - بتخصيص عمومه - ابطال للحد فكذلك الزيادة (٢) الثالث :- أن من القواعد الأصولية جواز تخصيص النص أو الزيادة عليه ،

اذا كان المعنى المناسب واضحا وسابقا للفهم عند ذكر النص .

مثاله : قوله عليه السلام " لا يقضى القاضى وهو غضبان " (٣) ، فالمعنى الجلى السابق للفهم هو " المنع لأجل التشويش " فألحقوا به جميع المشوشات وخصوصا يسير الغضب من الحديث فأجازوا القضاء معه ، وهذا تصرف بالعقل فى النقل ، فانكار تصرفات العقول فى أمثال هذا انكار للمعلوم فى أصول الفقه (٤) .

(١) الموافقات ١/ ٥٠-٥١ ، وانظر ما سبق ذكره ص ٣٧٧ .

(٢) المصدر السابق ١/ ٥٠-٥١ . وقد سبق جوابه فى فصل العموم

(٣) الحديث سبق تخريجه ص ٣٦٩ .

(٤) الموافقات ١/ ٥٠ .

ويجيب الشاطبي بجوابين :

الأول : أن الأصوليين يلحقون المسكوت عنه بالمنطوق ، وهذا شائع فى باب القياس ، وقد ألقوا كل مشوش بالفضب قياسا ، وأما إخراج يسير الفضب عندهم فسببه فهم معنى التشويش " ومعلوم أن الفضب اليسير غير مشوش فجاز القضاء مع وجوده بناء على أنه غير مقصود فى الخطاب هكذا يقول الأصوليون فى تقرير هذا المعنى وان مطلق الفضب يتناول اللفظ لكن خصه المعنى " (١) .

وليس فى هذا تحكيما للعقل ، بل انما هو اتباع للمعنى الوارد فى النص .

الثانى :- وهو جوابه واعتمد فيه على وضع اللسان ، وحاصله : أن معنى الحديث " أن القاضى لا يجوز أن يقضى وهو شديد الفضب أو ممتلىء من الفضب " ودليله من وضع اللسان : أن غضبان - اللفظ الوارد فى الحديث - على زنة فعلان ، وهو يقتضى الامتلاء ، لأن أسماء الفاعلين تقتضى الامتلاء مما اشتقت منه ، فالغضبان هو الممتلىء غضبا ، ومثله " ريان " و " عطشان " وأشباه ذلك (٢) .

فالشارع انما نهى عن قضاء الممتلىء غضبا ، وأما الفضب اليسير فلا يمنع

من القضاء وهذا بمقتضى اللفظ لا بحكم المعنى فلا تخصيص .

وأما الحاق كل مشوش بالفضب فعن طريق القياس الشرعى ، فأين تصرف

العقل هنا (٣)

وبهذا يتقرر أن النظر فى الأدلة نظر فى أمر شرعى والعقل ليس بشارع

فلا ينبغى له أن يتعدى النص الشرعى بل العقل تابع للشرع وخاضع تحت حكمه ،

وليس له أن يستقل بإدراك المصالح والمفاسد ، فلا حق له فى انشاء الحكم ،

أو تخصيص نص الشارع فضلا عن ايقافه أو الغاء مدلوله أو نسخه .

(١) المصدر السابق ٥١/١ (٢) المصدر السابق ٥١/١

(٣) المصدر السابق ٥١/١-٥٢

المبحث الثالث : " المصلحة ودالاتها على الثبات "

والمقصود بهذا البحث هو دراسة أثر العمل بالمصلحة على ثبات الشريعة، ومن ضوابط المصلحة أن لا تخالف مقصود الشارع ، ومقصود الشارع يُعرف من الكتاب والسنة والاجماع .. فاذا خالفت المصلحة نصا من كتاب أو سنة أو اجماع فهي مصلحة ملغاة .. والمصلحة أقسام ثلاثة عند الجمهور :

الأول : مصلحة شهد الأصل الشرعي لنوعها أو جنسها .

الثاني : مصلحة شهد نص شرعي بخلافها .

الثالث : مصلحة لم يشهد الشرع ببطالانها ولا باعتبارها وهو غير موجود في الشريعة وليس له مثال واقع .

وقسمها الفزالي الى أربعة أقسام :

الأول : مصلحة شهد الشارع لنوعها وهي تدخل في باب القياس .

الثاني : مصلحة شهد نص شرعي بخلافها .

الثالث : مصلحة تناقض نصا شرعيا ، وهي الباطلة والملغاة .

الرابع : المصلحة المسكوت عنها في الشرع ، وهي الغريبة .

والقسمان الثالث والرابع مردودة باجماع أهل العلم كما حكاه الفزالي (١) .

وبهذا يتبين أن المصلحة التي تعارض نصا شرعيا مردودة باجماع أهل

العلم ، وتسمى هذه المصلحة مصلحة باطلة أو ملغاة .

وقد قسم الامام الشاطبي المناسب الى ثلاثة أقسام :

الأول : ما شهد له الشرع بالقبول فمقبول بلا خلاف .

الثاني : ما حكم الشارع برده فلا قبول له ، لأن كونه مناسبا لا يقتضى حكما

بنفسه وإنما ذلك مذهب أهل التحسين والتقييح العقليين وهما مردودان (٢) وقد

(١) نظرية المصلحة ١٥-١٩ وانظر المستصفي ٢٨٤/١ .

(٢) الاعتصام ١١٣/٢ .

تبين فيما سبق أن العقل ليس بشارع ولا محسن ولا مقبح وأنه تابع للشرع فلا يتقدم بين يديه .

الثالث : ما سكت عنه الشواهد الخاصة فلم تعتبره ولم تلقه وهو قسمان :

أ - " أن يرد نص على وفق ذلك المعنى كتعليل منع القتل للمسيرات

فالمعاملة بنقيض المقصود ، تقدير أن لم يرد نص على وفقه مناسب غريب " (١)

وهذا المثال الفرضي من الشاطبي وهو القول بحرمان القاتل من المسيرك

إذا فرض أنه لم يوجد نص يقضى بالمنع إنما هو باعتبار المعاملة بنقيض المقصود .

ويعلق الدكتور حسين حامد في رسالته نظرية المصلحة - عند ذكره لتقسيم

الجمهور - على ما قاله الشاطبي مبينا أن المعاملة بنقيض المقصود أصل شرعي

شهدت له النصوص في الجملة ، وإذا كان الحال كذلك فإن هذه المصلحة مردودة

إلى أصل شرعي تدخل تحت جنس تصرفات الشارع . (٢)

وبهذا الجواب يتأكد ما قاله قبل ذلك من " أن الغزالي أنكرو وجود هذا

النوع من المصالح ، على أساس أنه لا يتصور أن توجد واقعة مسكوت عنها في الشرع

لأن هذا يتضمن أن الله قد ترك الناس سدى وأن الدين لم يكمل والنعمة لم تتم

وهذا خلاف ما أخبر به الشارع سبحانه وتعالى " (٣) .

ب - أن يشهد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة دون أن يرد

عليه دليل معين ، وهو الاستدلال المرسل و " المصلحة المرسلة " .

وحاصل ما يقرره الامام الشاطبي - من مذهب مالك رضي الله عنه - أن ما لم

يشهد الشرع للمعنى المناسب بالقبول سواءً بدليل معين أو بغير دليل معين -

بحيث يشهد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة - فهو مردود قطعاً ،

-----ج-----

(٢) نظرية المصلحة ١٧

(١) الاعتصام ٢/ ١١٥

(٣) الاعتصام ٢/ ١١٥

وحكى الاجماع رحمه الله على أن المصلحة المعتبرة شرعا هي ما لم يعارض مقاصد الشرع ولا أصلا من أصوله ولا قاعدة من قواعده والمردودة بحد ذلك . (١)

مثال : الزام الملك الذي جامع أهله في نهار رمضان بصيام شهرين متتابعين . فقد وردت الشريعة بأن كفارة الوطء في نهار رمضان ايجاب أحد ثلاث خصال : العتق أو صيام شهرين متتابعين ، أو اطعام ستين مسكينا ، والعلماء ما بين قائل بالتخير وقائل بالترتيب ، فمن قال بالترتيب قدم العتق على الصيام ومن قال بالتخير فلا مانع من تقديم أحد الخصال الثلاث (٢) .

والمصلحة التي يريد الشرع تحصيلها تتحقق بأحد الأمرين : اما التخير أو الترتيب ..

وأفتى بعض العلماء ملكا جامع أهله في نهار رمضان بخلاف ما سبق ، حيث أوجب عليه الصيام زجرا عما ارتكبه ، يطلب بذلك تحصيل مصلحة مبنية على معنى مناسب عنده وهو زجر الملك عن فعله ، ولا يتحقق ذلك الا اذا الزمه بالصيام ، أما العتق ، أو اطعام ستين مسكينا فانه يسهل عليه ولا ينزجر به .

وهذا المعنى لم يشهد له أصل شرعى بل على الضد من ذلك يعارضه الحكم الشرعى - سواء أكان القول بالتخير أو الترتيب - ومعارضة هذا الحكم لتلك المصلحة يجعلها مصلحة ملغاة ، والعقل لا يستقل بدرك المصلحة فاذا لم يشهد لها الشرع بل عارضها فهي مردودة . (٣)

فالزام الملك بالصيام مصلحة لا تحقق مقصود الشارع ، و " كل مصلحة لا ترجع الى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والاجماع وكانت من المصالح الغريبة السقي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة ومن صار اليها فقد شرع .. " (٤)

-
- (١) الاعتصام ١١٣/٢ (٢) أنظر المسألة في المغنى ١٤٠/٣
(٣) المستصفى ٢٨٥/١ (٤) المستصفى ٣١٠-٣١١ ونظريية
المصلحة ٤٥٠ والاعتصام ١١٥/٢

والمصلحة التي تصادم نصا أو تتعرض له بالتغيير مصلحة مردودة لأنها
ملغاة .

ويصرح الفزالي أيضا بذلك حيث يقول : " نحن مع المصالح بشرط ألا
تهجم على نص الرسول بالرفع " (١)

ويحصل الدكتور حسين حامد في كتابه نظرية المصلحة ، نصوصا كثيرة من
كتب الفزالي الثلاثة : المستصفي و شفاء الغليل و المنحول فيقول
" فالذي يؤخذ من هذه النصوص أن الفزالي رضى الله عنه لا يعمل بمصلحة
في مقابلة نص شرعى ، كتابا أو سنة ، اذا كان هذا النص لا يحتمل التأويل ، لأن
العمل بالمصلحة في مقابلة هذا النص " يغير النص " أو " يصدم النص " أو
" يرفع حكم النص " أو " يناقض النص " أو " يخالف النص " أو " يحرف النص "
وقد قرر الفزالي أن المصلحة التي هذا شأنها مصلحة ملغاة " (٢) .

وهذا الاجماع الذى نقله العلماء على رد المصلحة المخالفة للنص ، يندلج
دلالة قاطعة على أن العمل بالمصلحة الشرعية ليس له أثر سلبي على ثبات حكم
الشيء لأنها اما مقبولة عنده - وهو لا يقبل الا ما وافق مقصوده ومقصوده يعلم
بالنص والاجماع - واما مردوده وهى المخالفة له ولا عبرة بها البتة .

وهذا المعنى الذى انعقد عليه الاجماع يدهى من بدهيات الاسلام
لأن الله سبحانه وتعالى هو الشارع ولم يترك لأحد من خلقه هذا الحق لأنسه
سبحانه وهو الرحيم بهم يعلم ابتداء أن عقولهم - التى خلقها لهم - لا تطيقه
وأنهم ان حكموا العقل فستغلب عليه الأهواء والمصالح وتنقلب البشرية الى
أجزاء متناحرة .. تتبع ما فيه هلاكها .. من المذاهب والشرائع - وتعرض

(١) ويقول فى شفاء الغليل ١٨٤ - " والمصلحة حجة

بشرط ألا يكون - المعنى المناسب - بديعا غريبا ، وبشرط ألا يصدم نصا ولا

ولا يتعرض له بالتغيير " ويقول فى ص ١٩١ " .. ان اتباع المصلحة على مناقضة

النص باطل "

(٢) نظرية المصلحة ٤٦١

عما فيه نجاتها من الاستسلام لله وحده والخضوع لحكمه وإشاعة الأخوة الإيمانية
فى الأرض والعدل الربانى ، ولذلك سقط أكثر الناس فى الأهواء لأن المسافة بين
العقل والهوى قريبة جدا .

فأما الذين رفضوا الاسلام واستسلموا لحكم العقل مطلقا فما زال يفرقهم ولا
يجمعهم وينقلهم من مبدأ الى آخر ومن نظام الى نظام لا يثبتهم على مبدأ ولا يحفظ
بنظامه عقلا ولا روحا ولا عرضا ولا خلقا ، ومن بقى معه شىء من القيم ما زال
يطاردها ليحل محلها " العلمانية " أى اللادينية " وهكذا صنع بهم وهم به
مؤمنون لأن هذا العقل لا يخضع لحكم الله سبحانه .. (١)

وأما من قبل الاسلام وظن أن للعقل قدرة فى ادراك المصلحة جاهلا أو
متأولا - فماذا صنع بهم هذا الوهم ؟

أما المعتزلة - وهم من فرق المبتدعة - فقد ابتدعوا مسلكا جديدا فى
النظر يتقدمون به بين يدي الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، ويتجافون به
عما - تعلمه الصحابة والتابعون ومن تبعهم باحسان - وهذا المسلك عملوا به

(١) ولقد زعمت طوائف كثيرة من البشر بأن العقل - الذى لا يخضع لحكم الشرع -

يمكن أن يعرفها بمصالحها فماذا صنعت ؟ :

أ- كان أهل الفترة يرون أن المصلحة فى وأد البنات .

ب- كان أهل الفترة يرون حرمان الاناث من الارث ومثل جاهلية أهل الفترة
القانون الانجليزى فقد ظل على ذلك قرابة عشرة قرون .

ج- وكانت الجاهلية الأولى ترى أن شرب الخمر ولعب العيسر وزواج الاخدان
لا مفسدة فيه وتنكر على من ينكره ، وكذلك يصنع القانون الأمريكى

فللموصى أن يوصى بكامل ثروته لخليته - فانهم يتخذون الأخدان - ويرى
أن المصلحة فى اعطاء الخليل وخليته الحرية لأن ذلك لا مفسدة فيه !!!

د - والجاهلية الأولى ترى المصلحة فى أن المدين اذا لم يستطع أن يدفع
لدائنه فعليه أن يدفع مقابل الأجل فوائد حتى يقضى أو يقضى عليه ،

وأما القانون الرومانى فهو أشد جاهلية ، فانه يجيز للدائن أن يسترق مدينه

اذا لم يستطع أن يقضى دينه ، واذا كان هناك أكثر من دائن ولم يجدوا =

متأثرين بفلسفة اليونان والارغيتي - وهم - أصحاب مبدأ العبودية للعقل لا لله سبحانه (١) ، ولذلك أصاب الفرق الضالة ما أصاب أولئك - والداء واحد فان التفكك من التكاليف رغبة شديدة في النفس البشرية وهي اما أن تجعل صاحبها يرفض الاسلام مطلقا أو تصيبه المعصية .. أو تصيبه الأهواء - ولقد مالت المعتزلة الى مجافاة السنة ثم استقرت بعد ذلك على مسلك غريب عن منهج الاستدلال والاستنباط الذي عليه أهل الحق .

ومن أبرز معالمه تقديم العقل على الشرع ، ويكفي لعناقشة المعتزلة ما تقدم ذكره عن منزلة العقل ورد القول بظنية الأدلة القرآنية والسنة ، وارتبط به بعد ذلك رأى المخالفين للاجماع القائلين بأن المصلحة تقدم على النص بل وتغيره ، ليعلم أن مسلكهم هذا - وهو تقديم العقل ومجافاة السنة وعدم الالتزام بمنهج السلف الصالح قد أهلك من قبلهم فأوقعهم في الشذوذ عن الاجماع والطعن في الأئمة ووكلمهم الى جهد هم الحسير وقطع صلحتهم بخير الأجيال وخير القرون ولعلمهم يحذرون ..

= من يرغب في شراء الدين فان لهم الحق - بموجب القانون الرومانسى أن يقتسموا جثته ، وانما جاء الاسلام ليظهرهم من هذا الرجس فيقول لهم : " فان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم " فلا ربا ولا استرقاق ، قالوا : ما للدين والاقتصاد .. أنظر على سبيل المثال : نظرية المصلحة لأستازى د . حسين حامد حسان ٦ - ٧ . ولا أريد أن أثقل هذا الهامش بحماقات العقل البشرى - الذى لا يخضع لحكم الله سبحانه - ومن أراد مزيدا من الاطلاع على ذلك فلينظر فى حصيلة كل فترة - لم تخضع لحكم الاسلام وانما اهدت بالعقل البشرى سواء فى عقائدها أو أحكامها القانونية ، وسيرى أن العقل بنفسه لم يستطع أن يهتدى - فضلا أن يهدى - ولا فى فترة واحدة ، مع أنه لا يزال يمارس نشاطه من قرون متطاولة وتتسع المساحة التى يمارس فيها نشاطه لعدم غلبة مفاهيم الاسلام العقائدية وأحكامه على العالم كله . فهل استطاع العقل البشرى أن يأتى بنظام يحفظ الاعراض والدماء والعقول وما بقى للبشرية من قيم - ولو فى فترة واحدة . الحق أن الذين لا يقبلون حكم الله ما زالوا تحت حكم العقل ينتقل بهم من مذهب فكرى الى مذهب آخر .. ومن نظام الى نظام آخر وما زالت عقولهم تتحفهم بمثل تلك الحماقات السابقة ..

انظر مذاهب فكرية معاصرة فصل " العقلانية " . . . ٥٥ . (١)

المبحث الرابع : " المصلحة ودلائلها على الشمول "

المقصود بهذا الفصل بيان كيفية تحقق الشمول من خلال العمل بالمصلحة الشرعية - وذلك بعد أن بينا أمورا مهمة :

الأول : كمال الشريعة (١) .

الثاني : كونها جاءت بمصالح العباد (٢) .

الثالث : أن العقل ليس بشارع ، ولا يستقل بادراك المصالح والمفاسد (٣) .

وقلنا فيما سبق أن العقل البشرى لما حاول الاستقلال بادراك المصالح والمفاسد تفرق بأهله وأشقاها ، وأوقعهم في رد ما جاء به الأنبياء أو بعضه ، سواء كانوا من أهل الملل الأخرى ، أو من الفرق المنحرفة التي نشأت داخل الأمة الإسلامية ومن هنا وجب علينا أن نكون حذرين حذرا شديدا من أن يؤدي مفهوم الشمول الواسع من خلال العمل بالمصلحة (٤) - إلى رفع ضوابط العمل بها - فنسلك سبيل أولئك الذين وقعوا في ضلالات العقل البشرى الذي لا يخضع لحكم الله ورسوله صلى الله عليه وسلم بل يردهما ، أو يقدم عليهما مع الانتساب إليهما ، ولذلك جعلت موضوع " الشمول " رديفا لموضوع " الثبات " ليكون له سندا وضابطا ، أما كونه سندا فلأنه لا شمول بغير ثبات كما تبين لنا فيما سبق (٥) ، وأما كونه ضابطا فلأن

(١) أنظر ما سبق ص ١١١ (٢) أنظر ما سبق ص ٨٩

(٣) أنظر ما سبق ص ١ - ٢١ ، ٣٨١

(٤) يتسع منهج النظر الاسلامي من خلال العمل بالمصلحة وغيرها من معالم

المنهج حتى يظنه كثير من الباحثين بلا حدود ولا ضوابط ، والحق - كما

تبين لنا - أنه من السعة والشمول بحيث لا يضيق عن مصالح البشر وعمس

حاجاتهم ، ومن التحديد والضبط بحيث لا يختلط فيه الباطل بالحق ولا

المفسدة بالمصلحة " صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة " ١٣٨ البقرة ،

وصبغة الله أي دين الله ، لا دين أحسن منه . تفسير الطبري ١/٥٧٠ .

(٥) أنظر ما سبق ص ٢٨٤

منهج الاستنباط ان لم ينضبط بمقاصد الشريعة - ويراعى نصوصها - وينعزل عن تصرفات العقول المحضة انحرافا لا محالة ، وتأكيذا على مراعاة الضوابط جعلت للحديث عن قاعدة تفسير الأحكام بتغيير الزمان مهجئا خاصة نختم به الحديث عن المصلحة من حيث صلتها بالثبات والشمول ..

واليك الآن الحديث عن أنواع المصالح الشرعية وبيان تحقق الشمول فيها وهي أنواع:

النوع الأول : مصلحة شهد الشرع لنوعها :

فاذا وجد أصل شرعى يشهد لجنس مصلحة ما فانها حينئذ مصلحة شرعية ، مثاله : تضمين السارق قيمة السرقة ، وهذه المسألة لا تعلم عن طريق النص مباشرة ولا عن طريق القياس ، لأنه ليس فيها نص معين ، ولا يمكن قياسها على نص معين عن طريق علة القياس ، فكيف يشملها الحكم اذا ؟

والجواب هو أن الشمول هنا يتحقق بتوفر أصل شرعى يشهد لنوع المصلحة ، وذلك أن الشرع قد شهد لنوع المسألة السابقة ، وهو مسألة تضمين الفاصب ما اغتصبه اذ اتلف عنده لتعديده ، والسارق قد تعدى على مال غيره ، لسرقته وهي نوع من الغصب (١) .

فكما حكم الشرع على الفاصب لتعديده فكذلك الحكم على السارق فى تضمينه قيمة السرقة .

وهذا الحكم انما هو عن طريق اعتبار مصلحة شهد الشرع لنوعها ولم يكن عن طريق نص معين أو الحاق المسألة به عن طريق علة القياس ،

(١) أنظر المغنى تجده جمع فى كتاب الغصب بين الآيات التى تنهى عن أكمل أموال الناس بالباطل وبين آية السرقة فى وجوب الضمان ١٧٧/٥ ، ونيسل الأوطار للشوكانى ٣٥٥/٥ - الطبعة الأخيرة .

النوع الثاني : مصلحة شهد لها أصل كلي بالاعتبار "

مثاله : حد الشرب : هذه مسألة لها حد مقدر في الشرع ، فقد كان الشارب يُحدُّ أَسْرِعِيهِ وَأَسْرِعِيهِ فِي زَمَنِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . ثم تتابع الناس فيه بعد ذلك في زمن عثمان رضي الله عنه فنظر الصحابة في حكم هذه المسألة .

والمراد بالكلي هو الأصل الذي شهدت له مجموعة نصوص ..

فمثلا : اعتبار المظنة في الأحكام أصل شرعي كلي ، والدليل عليه الاستقراء .

اجراء الاستقراء : نظر أهل الاجتهاد في الشريعة فاستنبطوا منها :

١ - حرم الشارع الخلوة لأنها مظنة الزنا ، وهو اقامة لمظنة الشئ " مقام نفس الشئ " ، واعطاء المظنة حكم المظنون .

٢ - ومثله جعل الشارع " الايلاج " في أحكام كثيرة يجري مجرى الانزال كما في إيجاب الغسل وغيره .

٣ - جعل من حفر بئرا في محل العدوان فسقط فيها أحد ، كالمسردى رجلا فيها ، وأن لم يكن ثم مردى وهو اقامة السبب مقام المسيب واعطاء المظنة حكم المظنون .

٤ - وعن جابر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن ينبذ التمر والزبيب جميعا ونهى أن ينبذ الرطب والبسر جميعا ، وهذا نهى عسّن الخليطين لأن اجتماعهما مظنة السكر ، فأقام المظنة مقام المظنون فأخذت حكمه .

٥ - ونهى عن بيع وسلف ، وعن هدية المديان وعن ميراث القاتل وعن نكاح المحرم ، وكل ذلك اعطاء المظنة حكم المظنون ..

فالبيع والسلف معا وهدية المديان مظنة الربا ، ونهى عن ميراث القاتل لكي لا يتخذ القتل وسيلة لطلب تعجيل الارث ، ونكاح المحرم حتى لا يقع الوطء في

الحج فيفسده ، وهكذا في أمثلة كثيرة ..

وهذه المواضع - وغيرها مما ماثلها - جاءت بها النصوص الشرعية ودلست
مجتمعة على اثبات أصل كلي وعام ، ألا وهو أن المظنة تأخذ حكم المظنون ، وهذه
الدلالة قطعية لأنها ثبتت عن طريق استقراء مواطن كثيرة في الشريعة اجتمعت على
معنى واحد ، فكان هذا المعنى معتبر في الاستدلال ، وهو لم يؤخذ من نصوص
معين ، وإنما ثبتت ملائمة لتصرفات الشرع من أدلة كثيرة وعلم أنه مقصود للشرع من
دلالة الكتاب والسنة.

ويبقى النظر - بعد ثبوت هذا الأصل الكلي - في شموله للمسألة السابقة وهي

حد الشرب ..

فالشرب - كما قال على رضي الله عنه وتابعه على ذلك الصحابة رضوان الله
عليهم - مظنة للقذف ، فإن الشارب إذا سكر هذى ولم يدر ما يقول ومظنة ذلك وقوع
القذف منه ، فجلده ثمانين يحقق المصلحة الشرعية ، وهي مصلحة ملائمة لتصرفات
الشارع وداخلة تحت الأصل الكلي السابق المشهود له بأنه أصل شرعي كلي ..
وهذه المصلحة وإن كانت مرسله عن النص المعين الذي يشهد لعينها إلا
أنها ليست مرسله عن مجموع النصوص التي شهدت لجنسها ، فهي مصلحة معتسبة
مشهود لها وليست ملغاة لأنها لا تعارض نصا وليست مسكوتاً عنها . (١)

فاعتبار الشارع المظنة مطلقاً في الأحكام - وهو أصل كلي
قد شهد لجنس تلك المصلحة - وهي جلد الشارب ثمانين - بالاعتبار ، فهو
إذاً استدلال بمجموع نصوص شرعية .

وهذا معنى أن المصلحة التي شهد لها أصل كلي بالاعتبار يعمل بها ..

(١) نظرية المصلحة (٧١ - ٧٢ - ٧٣ - ٧٤) .

وبهذا يتحقق الشمول عن هذا الطريق الشرعي في الاستدلال ، وتأخذ
الحادثة - التي لا يمكن ادخالها تحت نص معين ، ولا أصل معين حكمها من
مجموعة نصوص شرعية وذلك هو الأصل الكلي ، ولا تبقى خالية عن حكم الشرع لعدم
وجود نص معين فيها :

- قتل الجماعة بالواحد : إذا قتل جماعة متملكون رجلا قتلوا به ،
وهذا الحكم غير منصوص عليه في الشريعة ، وإنما دخل تحت أصل كلي شرعي مأخوذ
من نصوص كثيرة ..

بيان ذلك : ان " النفس نهى عن قتلها وجعل قتلها موجبا للقصاص متوعدا
عليه ، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك ، كما كانت الصلاة مقرونة بالايمان ، ووجب
سد رق المضطر ، ووجبت الزكاة والمواساة والقيام على من لا يقدر على اصلاح
نفسه ، وأقيمت الحكام والقضاة والطوك لذلك ، ورتبت الأجناد لقتال من رام قتل
النفس ، ووجب على الخائف من الموت سد رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والسدم
ولحم الخنزير الى سائر ما يضاف الى هذا المعنى " (١) .

هذا هو الأصل الكلي الذي دل على قتل الجماعة بالواحد ، ومستند
المصلحة المرسله ، وبيان ذلك : انا اذا لم نوجب قتلهم على اعتبار أن كل واحد
قد قتل تحقيقا ، لم يبق الا وجه المصلحة الشرعية وهي أن المقتول معصوم وقد قتل
عدا فلولم نقتل الجماعة التي تماثلت على قتله لتخرم أصل القصاص ، واجتمع
النفر من الناس على القتل بغير الحق لأنهم في أمن من عقوبة القصاص . (٢) .

فالأدلة السابقة التي اجتمعت على اقامة هذا الأصل وهو وجوب المحافظة
على النفس هو المستند لقتل الجماعة بالواحد ، فهو اذا اجتهد شرعي مبني على
المصلحة التي دل عليها ذلك الأصل الكلي ، وهو مذهب الصحابة رضوان الله عليهم .^(٣)

(١) الموافقات ١/١٥٠ .

(٢) الاعتصام ٢/١٢٥-٢٦٠ . وانظر نظرية المصلحة ٨٧ . (٣) المغنى ٨/٢٩٠ .

وهذه الأمثلة وغيرها كثير تبين لنا أن منهج النظر الاسلامي بشموله وحيويته قد سهل دخول الوقائع المتجددة تحت حكم الشريعة كل واقعة تدخل حسب الطريق المناسب لها ، فمنها ما يدخل عن طريق النص مباشرة ومنها ما يدخل عن طريق القياس ... الخ ، وإذا أضفت أن الوقائع التي تحدث للبشر متشابهة إما في أعيانها وإما في الأصول التي ترجع اليها علمنا حينئذ أن التشابه كما يقع في الكون يقع في البشر وأفعالهم ، وأن هذا الإعجاز في الخلق مناسب للإعجاز في التشريع ، فالوقائع مهما كثرت لا بد من وقوع شبه بينهما ، وتدخل تحت حكم الشريعة من طريق كثيرة منها وباب العمل بالمصالح من دعائم الشمول في الشريعة ، لأن الشريعة - التي أنزلها الله سبحانه متصفة بصفة الإعجاز من جهة اللفظ والمعنى ، وقد اتسقت فيها واستوى مفهوم الثبات والشمول في توازن عجيب بديع ، تظهر ملامح هذا الإبداع وتبرز وتتعدد كما تظهر ملامح الإعجاز الكوني وتتعدد ، فإذا جمعنا مع هذا ما نعلمه من طبيعة الإنسان المخلوق فسي هذا الكون ، المخلوق له هذا الكون ، فإن الدليل على ما قلته آنفا يتضح لنسنا فنجد حينئذ التشابه الكبير في حقيقة هذا الإنسان الفطرية وفي طبيعته تعامله مع هذا الكون وطبيعة تعامل هذا الكون معه بأمر الله سبحانه وقسده جعل الله " الناس " شعوبا وقبائل - وهم من هذه الناحية متشابهون ، ويعيشون في أطراف من هذا الكون متشابهة ، يتعاملون معه ويتعامل معهم باذن الله بصور متشابهة ، وكل صور هذا التعامل " الإنسان مع نفسه ، الإنسان مع الإنسان القبائل والشعوب مع القبائل والشعوب ، وهؤلاء جميعا مع الكون ، والكون معهم كل هذه معالم متشابهة تجعل تلك الصور تتقارب في التشابه أو تتباعد وهي في كل حال متشابهة ، ومن ثم يمكن جمعها وحصرها للتعرف على حكم الله فيها ، وردها إلى الشريعة الاسلامية لتسلمها بالعدل والرحمة .

فإذا تصورنا أن تلك تلك الوقائع المتجددة يدخل تحت حكم النصوص المباشرة - كما تقدم معنا في دراسة العموم في الشريعة ، وثلاثها الثاني يدخل تحت حكم

النصوص عن طريق قياس " العلة " وهذا ما تقدم بيانه في باب القياس ، وثلاثها الأخير يدخل تحت حكم النصوص عن طريق " قياس المصالح " فماذا بقي بعد ذلك ؟ .
ومن هنا ندرك الجواب عن شبهة طالما كثر ترديدها ، حاصلها أن نصوص الشريعة محدودة متناهية ، وحوادث الحياة والوقائع التي تتجدد غير متناهية .
وهذه المقالة على ما فيها من مخالفة للعلم أستعملت في موضعين :

الموضوع الأول : - استعملت فيه استعمالا القصد منه مشروع وان كان استعماله

على هذا النحو الذي سنتحدث عنه غير مشروع ، فالقصد مشروع والوسيلة بضده .
ومن أمثلة هذا الموضوع : ما ذكر الجويني في كتابه البرهان حيث نص على
أن الوقائع غير متناهية والنصوص متناهية . (١)

وقد ذكر ذلك ليوطد به استدلاله على مشروعية القياس ، فكأنه يقول : اذا كانت الوقائع لا تتناهى والنصوص تتناهى ، والشريعة لا بد أن تحكم تلك الوقائع فلا سبيل - والحال كذلك - لادخالها تحت حكم الشريعة الا عن طريق اعمال القياس ، فالقياس ضرورى .

وهذا قصد مشروع ولا شك ، ولكنى أخالفه في استعمال هذه الوسيلة ، ولذلك لم أستند عليها لاثبات حجية القياس ، لأن الأدلة التي في حوزتنا كافية وقوية ولا نحتاج الى غيرها ، واذا ثبتت الحجية بها فقد تحقق المقصود بوسيلة مشروعة .
أما الوسيلة التي استخدمها الجويني فهي عبارة عن دليل عليه بعض المؤاخذات منها :

(١) أن الوقائع تتناهى لأنها متشابهة كما أسلفت ويمكن رد بعضها الى بعض ، وهذا دليل قوى على أنها تتناهى لتصبح في آخر الأمر مجموعة وقائع - وان كانت كثيرة جدا ، الا أنها محصورة .

(٢) أن قوله أن النصوص تتناهى عبارة مجملة فان أراد بها أن القرآن جمعها وكذلك كل ما صح من السنة دل عليها فهي اذن مجموعة معلومة فنعم ، وان أراد أن ما تضمنته من المعاني ، وما جعل الله فيها من السعة والشمول محدود فلا يسلم له وهو لا يقصد ذلك حتما ، ولأن العبارة موهمة فلا بد ان من الجواب وأختصره بما يليق

بالموضع دون محاولة تفسير الأسباب التي أدت إليها - ويكفي ما قلته سابقا من أن القصد المشروع لا يكفي بل لابد له من وسيلة مشروعة (١) - والذي يليق بالموضع وهو جواب حاسم ان شاء الله يكفي في اسقاط الشبه - فلا نحتاج الى اجوبة أخرى مع توفرها .

ان النظر في الشريعة الاسلامية على أن مدلولاتها - ومعطياتها - ومفاهيمها وأحكامها - تؤخذ منها نصا نصا غير سديد ، ويحتاج الى مراجعة وهو الذي اذا ما تبين فساده وانكشف سقطت تلك الشبهة وانكشفت .

والذي يدل على فساده هو أن ذلك كله يؤخذ من الشريعة من أكثر من طريق منها ما يليق بهذا الموضع وهو أخذ الأحكام من مجموعة نصوص تتوافر على دلالة واحدة ، كما يدل النص الواحد على دلالة واحدة ، وهذا شبيه بالعموم المعنوي الذي تقدم الكلام عنه .

ومثل هذه الشريعة كمثل البشرية والبحار ، فهل اذا اتجهت كل أمة الى بحر وأخذت منه ثم عادت وأخذت ثم عادت وأخذت الى يوم القيامة هل ينفذ ، كلاً ، وكذلك أخذنا من هذه الشريعة تارة نأخذ منها عن طريق النص الواحد ، وتارة نرجع اليها ونأخذ عن طريق جملة نصوص ، ثم ان النص الواحد تارة يكون له مدلول واحد وتارة أوسع من ذلك ، ثم ننتقل الى القياس وهو الحاق النظر بنظيرة كما أسلفنا ، ثم ننتقل الى البناء على الأصل الكلي والقواعد العامة وهكذا ، فهل يمكن أن يقال أن عطاء النصوص ينفذ .

والظن بالجويني أنه لا يقصد أن^س دلالتها محصورة ، بل قد نص في مواضع كثيرة على أنه لا تخرج حادثة ولا واقعة في عصر عن حكم الله . (٢)

(١) يُفسر مقصد الجويني كما فسرت في الموضع الأول ، مع بيان الفارق بينه وبين ما يردده الآخرون ذلك أنه يرى أن النصوص يمكن الاستفادة منها بطرق منها القياس .

(٢) انظر البرهان مسألة رقم ٦٧٧ - ١١٣٣ .

ان المقالة السابقة قد طورت لتصبح شبهة حاصلها أن هذه النصوص المحدودة كيف تحكم وقائع البشرية المتجددة غير المتناهية في جميع العصور والأزمان ، وقد استعملها قوم لا يعرفون طبيعة هذه الشريعة ومنزلتها الحقيقية ، وقوم آخرون استعملوها كيدا ومكرا وصدا عن سبيل الله ، "يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ" (١)

والجواب الذي يكشف الشبهة ويصد كيد الماكرين فلا تعد شبهتهم ينفذ كيدها ومكرها بان الله ، هو أن يعلم هؤلاء وهؤلاء أن وضع الشريعة الاسلامية على هذه الصفة مقصود وخلق البشرية على هذه الصفة المتشابهة التي أشرت اليها مقصود كذلك ، فالذي خلق البشرية جعلها على تلك الصفة . . . وهو الذي أنزل كلامه على رسوله وجعله بتلك الصفة " أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ" (٢) . فرب العالمين - رب هذه البشرية وخالقها هو أعلم بها وهو الله الذي له الأمر والنهي ويده مقاليد كل شيء جعل البشريتشابهون في حياتهم الخلقية والعملية وخلق لهم كونا متشابها وقد ارتشابه على كل ما يقع في هذا الكون من تصرفات كونية وتصرفات بشرية وهذا من آياته سبحانه وهو من أدلة الاعجاز، وأن هذه المخلوقات الكونية خلقتها ارادة واحدة هي ارادة الله ، قال تعالى : (انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون) ، ومن تأمل في ذلك تعرف على قدرة الله سبحانه وجميل حكمته وابداع خلقه ، وبهذا يتأكد ما قلته في أكثر من موضع - نقصد بذلك ايضاح هذه الحقيقة الكونية البشرية - فلا يبقى بعد لهذه المقالة من سبب يروج لها، فان وقائع البشرية مهما تجددت وتعددت يمكن ربطها بأصول متشابهة محصورة ترجع الى أجناس معلومة ، وقد حدث ذلك في الجيل الأول لما دخل الناس في دين الله أفواجا وانتشرت معهم وقائع كثيرة ترجع الى أجناس معلومة وتكلم فيها الفقهاء وبينوا حكم الله فيها ، ولذلك قال الامام أحمد بهذا الاعتبار

(٢) سورة الأعراف : آية ٤٤ هـ

(١) سورة الصف : آية ٨

(٣) سورة النحل : آية ٤٠ هـ

ما من مسألة إلا وقد تكلم فيها الصحابة أو في نظيرها (١) . وذلك لتشابه المسائل
الذي يرجع الى تشابه الحياة والأحياء .

ولنزيّن هذا الموضوع ببعض الأمثلة التي تؤكد لنا هذه الحقيقة..

ان هذه البشرية ترجع الى أصل واحد في المنشأ والمنهج ، أب واحد وأم واحدة
وخلفّة واحدة بقدرات متشابهة في كون واحد لهدف واحد وهو إقامة الخلافة
الريانية على الأرض - وذلك بأن تعمر الأرض بمنهج الله عقيدة وشريعة - الشريعة
مسيطرة فيتحقق العدل ، والعقيدة تجمع خير الدنيا والآخرة لمن أتاها طوعاً
لا كرها " لا إكراه في الدين " (٢) .

فلو أن الرجل الأوربي والأمريكي اتبع هذه الشريعة وتخلق بأخلاقها وكذلك
صنع الرجل الروسي والافريقي ، هل ستختلف وقائعهم ومعاملاتهم مع أهليهم
وجيرانهم ومجتمعاتهم في عالم القيم والأخلاق ، أم لا بد أن تكون متشابهة لأنها
مرتبطة بمنشأ واحد ومنهج واحد وهدف واحد .

هل الرجل منهم في مزرعته - في المجتمع الزراعي - سيختلف عن الرجل الآخر
في تعامله مع قواعد العمل وضوابطه وأهدافه وأخلاقه ؟ هل الرجل منهم فسي
مصنعه - في المجتمع الصناعي - سيختلف عن الرجل الآخر في تعامله مع قواعد العمل
وأهدافه وأخلاقه كلا ! هل مسئولية الرجل هنا أو هناك عن بيته ، ومسئولية امرأته
عن بيتها ستختلف في واقعا وضوابطها ؟ !

وقس على ذلك بقية جوانب الحياة ما يتصل منها بالأسرة انشاءً وحفظاً ، وما
يتصل بها بالعلم وتعمير الأرض ، وما يتصل منها بأموال الجماعة - من حيث العلاقات
العامة والخاصة - ولا يصعب تتبع بقية أمور الحياة اذا لاحظنا هذا التشابه فسي
المنشأ والمنهج والكون ومهمة الانسان ، وان لم نلاحظ ذلك - حيث نفتقده فسي

(١) مجموع الفتاوى ٢٠٠/٩ (٢) سورة البقرة : آية ٢٥٦ .

حياة أكر البشر اليوم فلا علينا أن يقع ذلك الافتراق في تلك الأصول ، ولا نعجب أن يصل الحال بالبشرية أن مفترق ذلك الافتراق العجيب وتختلف ذلك الاختلاف الكبير حتى أنها لتقسّم في الحقيقة إلى أناسٍ ودواب ، أناسٍ يعرفون وحدة منشأتهم ومنهجهم ويتعاملون مع هذا الكون لهدف محدد رباني تحكّمه هذه الشريعة ، ودواب تشبهه فيما تشبه تلك المخلوقات العجيبة التي تجمعها الغابات حتى لا تكاد تجد بينها شبهها ، وفيها جميع ملامح الحياة في الغابة من القوة والطفيان ، والضعف والخور ، والتكالب والتناحر ، والانقسام على متاع الأرض ، والختل والمكر ، والخديعة والغدر ، والاضطراب وعدم الشعور بالأمن وتوقع الهلكة كل حين ، والعرى والبهيمية ، وكل سيء من الأخلاق ، وكل ذلك مع انعدام المبادئ والأخلاق والعدل .

وكما لا يمكن لأحد أن ينظم غابة على مبادئ العدل والأخلاق السماوية - إلا أن تستسلم تلك الوحوش المستنفرة - فكذلك لا يمكن أن تُنظم حياة الأمم الكافرة على مبادئ هذه الشريعة إلا أن تستسلم لله وحده وتتبع رسوله صلى الله عليه وسلم وتتحاكم إلى هذه الشريعة وتحكم بها وترفض ما سواه (١) ، ولعل هذا الذي أقوله هنا هو شيء من معنى قوله تعالى " وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا ، وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا

(١) وهذا طريقه الايمان بالله وحده .. وهذا هو الأصل ، وان لم تؤمن وخضعت للحكم الاسلامي كما صنع أهل الذمة من اليهود والنصارى والمجوس شملتهم رحمة هذه الشريعة وعدلها في الدنيا وحسابهم على الله في الآخرة .
والبشرية في الحاليين - سواء في حالة قبول العقيدة أو حالة الانعان للشريعة خاضعة للأحكام ، طوعا أو كرها ، وحينئذ تعيش البشرية تحت عدل هذه الشريعة وتكون لحياتها خصائص محددة وطبائع متشابهة ، وتغطي الشريعة جميع وقائع هذه الحياة كما يوجبها العدل الرباني ، فلا البشرية تعيش حياة الغابة .. في حالة تمردا على المنهج الرباني ، ولا هي تكون صاحبة

أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلَّ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ * (١)

نعم ان الأمم الكافرة أضل من الأنعام ، لأن الأنعام خلقت وجبلت على ذلك كله فلا ينتظر منها غير ذلك - وفيه من الحكمة ما فيه - أما هذه الأمم الكافرة فلم تخلق لهذا بل خلقت وتلك الثوابت في وحدة المنشأ والمنهج والمصير في هذا الكون الرحيب الفسيح الذي خلق لها لتعمره بهذه الشريعة ، ولكنها أعسررت عن ذلك كله واختار لها أئمتها السياسيون والمفكرون .. غير الاسلام عن علم وعناد يبتغون بذلك الارتكاس في حماة الشهوات والطفیان .

فلا عجب أن تغترق البشرية هذا الافتراق ويحل بها ما حل .. والاسلام حينئذ ليس مسؤولاً عن طبائعها وتصرفاتها العجيبة الغريبة كما أنه ليس مسؤولاً عن تصرفاتها الحيوانية، ويوم تتبع تلك الأمم الاسلام وترجع الى وحدة المنشأ والمنهج والمصير حينئذ لن تكون بتلك الصورة التي لا يمكن أن توجد الا في الغابات ، بل ستعيش صورة انسانية جديدة الملامح ، من أبرز ملامحها تلك الوحدة والتشابه - فيقوم العدل الرباني في الأرض وسيطر عليها الانسان الصالح الذي يكون الأمة الواحدة ويتعامل في كل مكان بمنهج واحد له سماته الثابتة وطبيعته المتشابهة ويمكن حينئذ جمع وقاعه وحاجاته وترتيبها وتنسيقها وتحديد هدف واحد متشابه تقوده المصلحة الشرعية التي تحقق العدل الرباني فسي واقع الناس .

= السلطان بمبادئها وأحكامها المنحرفة، فتتحكم في المنهج الرباني ، كما هو الحال في حاضر الأمم الكافرة ، وتريد منه أن يضع لها أحكاماً تناسب شهواتها وحياتها المنحرفة ، ويكون الاجتهاد حينئذ - كما سبق وأن قلنا - أداة لتلبية رغبات البشرية وشهواتها مع أنه في الحقيقة أداة لاقامة العدل الرباني في الأرض ورفع البشرية من الحضيض حتى تعيش هذا العدل وتسعد به ، ولذلك فان تصور حاكمة هذه الشريعة وثباتها وشمولها لا يمكن تطبيقه في واقع الأمر الا أن تكون البشرية في احدى الحالتين السابقتين ، أما ما سوى ذلك فان البشرية تعيش حياة الغاية وتريد أن تنزل بالشريعة لتقرر لها شهواتها وانحرافها وما لذلك أنزلت هذه الشريعة ..

(١) سورة الأعراف : آية ١٧٩

ولعل في هذا البيان ما يجلى تلك الحقيقة ، ويقارب بين طبائع البشرية - عند ما تتحول عن شرائعها ومفاهيمها الى شريعة الله سبحانه خالقها وبارئها ، وتسقط تلك الشبهة التي طالما نغخ فيها أعداء الاسلام ليحولوا بين البشرية وبين هذه الشريعة الربانية (١) .

وننتقل بعد هذا الى مناقشة شبهة أخرى تتصل بموضوع المصلحة بعد أن تبين لنا أن الشمول الرباني يتسق مع مفهوم الثبات فيتحقق لنا - بعدل من الله ورحمة - سعة في هذه الشريعة تمدنا بما نحتاج اليه من أحكام شرعية ، يحفظها لنا مفهوم الثبات في الوقت نفسه لأنه يحفظها بالضوابط التي تعيننا ونحن نعيش في عدالة الشريعة ورحمتها أن نكون ملتزمين بالعبودية ومقتضياتها ، فلا نغتر ونجهل وننسى ونخرج عن تلك الضوابط والأطر ، فنسليخ من آيات الله ، ونبعد عن رحمته وخاصة وأن سعة هذه الشريعة ورحمتها وسماحتها لتخيل للذين لا يعلمون أن هذه الشريعة لا يمكن تحديدها ، بل ويمكن ادخال كل شيء فيها .

وهذا سببه أمران :-

الأول : عدم معرفتهم بطبيعة هذا الدين عقيدة وشريعة .

ان هذا الدين يريد من البشرية أن تذعن له وتخضع ، وتتجرد عن كل تعلق بغير الله فتعبده وحده وتتجه اليه وحده وتساله وحده وتقدم له أنواع الطاعات وحده ، ومنها أن تحكم مصالحها وغاياتها بهذه الشريعة عن طريق الرد الى أحكامها ، وهي حينئذ ستجد بل ريب السعة والرحمة والفرج .

وهذه حال المؤمنين ان قالوا سمعنا وأطعنا ، شريطة أن يأتوا مدعنين مستبشرين ، يعتقدون كمال هذه الشريعة وأنها هي التي تنقذهم من الظلمات الى النور ، وأنها هي الحياة والحضارة والرفق والسعادة ، وأنها هي الأمن والعدل والخير كله ، ويعتقدون في المقابل أنهم لو خلوا وعقولهم لهلكوا ، وأن جميع ما تشقى به البشرية انما جاءها لما حسنت الظن بالعقل وردت ما جاء به الرسل وأعرضت عنه وقد مت عليه أهوائها .

(١) وسيأتي ان شاء الله مناقشة المستشرقين في الباب الأخير ..

ان هذا الايمان عند ما يتحقق ويأتي صاحبه الى الشريعة سيجد من الفسحة والسعة ما لا يتصوره أبدا (١) ، وان الذين ينظرون اليه وهم من خارج دوحه الايمان - ولا يعلمون حقيقته - لا يستطيعون أن يفسروا هذه السعة والشمول في الرحمة والعدل إلاّ بذلك التفسير الغريب العجيب .

الأمر الثاني : أن كل خير عند هذه البشرية مرجعه ولا شك " الاسلام " فان هذا الدين هو العقيدة الأولى التي أنزلت على هذه الأرض وبقيت دهرًا طويلًا غير متلبسة بما يناقضها ، ثم انحرفت البشرية شيئًا فشيئًا ، وتلبست هذه العقيدة بما يناقضها من عبادة غير الله واتباع غير منهجه .

ولم يكن الانحراف ليقدر على سلخ البشرية من أصلها العقائدي سلخًا كاملًا ، ولا من سلخها من أحكامه وقيمه وأخلاقه فبقى شيء غير قليل ينتقل بين أجيالها حتى مع تطور الشرك واتباعه - بزعم المصلحة - وحتى مع تطور الظلم واحترافه - بدعوى المصلحة - مع ذلك كله بقي شيء غير قليل ينتقل مع الأجيال التي انحرفت عن " الاسلام " دين الرسل جميعًا .

واذا تذكرنا أن الفطرة البشرية مهما فسدت لا بد أن يكون لها أثر على سير خط الانسان ، واذا تذكرنا رغبة الانسان الذي يريد بها أن يزعم لنفسه أنه يعيش الحياة الصالحة ويحقق المصالح المشروعة (٢) .

اذا تذكرنا هذا وذاك استطعنا أن نعلل ذلك الانحراف البشري في العقيدة والشريعة الذي ما زال يتلون ويتدسس تحت عباءة الاصلاح والتوفيق . ومن هنا نشأت في البشرية مذاهب ونظم تزعم الاصلاح ، ولأن الانحراف لا يقع على كل شيء ، ولأن الفطرة لا يقع عليها الاعداء الكامل ، ولأن الرغبة في دعوى

(١) ويبقى بعد ذلك جهد اقامة الخلافة على الأرض .

(٢) مثال ذلك ما صنعه الكفار قبل بعثة النبي عليه الصلاة والسلام حيث غيروا ملة أبينا ابراهيم عليه السلام وزعموا أنهم مصلحون وبها قائلون ..

الاصلاح والتستر به طبيعة كامنة في النفس البشرية لذلك كله نشأت تلك النظم
وفيها بعض الجوانب الخيرة .

فالشيوعية فيها من الكفر والاحاد والظلم والارهاب والقسوة ، ومع ذلك يأتي
أولئك الذين لا يعلمون فيقولون ان المصلحة في النظام الاشتراكي ، ألا ترى كيف
يسوى الاسلام بين الناس في الضرورات .. والرأسمالية يتراعى فيها جانب خبير
ضئيل مع ما فيها من الكفر والظلم ، ظلم الانحراف عن المنهج الرباني - فيقول
أولئك أيضا أن المصلحة في هذا النظام ألا ترى للاسلام كيف حقق الحريسة
الاقتصادية .

وقس على ذلك الموقف من " الرهبانية " و " العقلانية " ، وغير ذلك من
المذاهب الفكرية والأنظمة التشريعية الوضعية .

وهؤلاء الذين لا يعلمون لا نعجب أن يُخيّل اليهم أن هذه الشريعة لا يمكن
تحديدها ، بل يمكن أن يدخل فيها كل شيء ، ولو علم هؤلاء طبيعة البشرية
وأدركوا تلك الأحوال التي ذكرتها لما تخيلوا ما تخيلوه .

ان تخيل المصالح وبدون ضابط من الشريعة يمنع تحقق العبودية ويوقع في
الشبهات ، ان العبرة ليست بتحقيق جزء من الخير في جانب ما - ردة فعل
لجانب آخر - في نظام من الأنظمة كلا ، وانما العبرة في تحقيق ذلك النظام لمهمة
الخلافة في الأرض وسلامته من الفساد كله ، وأبرز معالم الخلافة في الأرض التي
أمر الله بها هي :

(١) تحقيق العبادلة لله وحده بلا شريك .

(٢) تحقيق وحدة الجنس البشري باقامة الأمة الواحدة .

(٣) تعمير الأرض واقامة العدل الرباني فيها .

فهل يمكن أن يحقق هذا غير الشريعة الاسلامية ، كلا ، ان البشرية حينئذ
ستدرك وتعيش في الوقت نفسه وحدة المنشأ والمنهج والمصير ، وستسقط تلك

الأنظمة التي تتراءى فيها بعض المصالح ، وسيعلم المنحرفون عن الشريعة الاسلامية أن العقل لا يستقل بادراك المصالح ، ولو أمكنه لأخرج الوثنيين عن وثنيتهم ، والشيوعيين عن افكهم وظلمهم والحادهم ، والرأساليين عن أعراضهم عن العدل الرباني في الأرض ، وعن صدهم عن سبيل كثيرا ، ولأخرج اليهود من قوميتهم وحقدهم وكفرهم ، ولأخرج الفرق الضالة قديما وحديثا عن تناقضها واختلافها ، ولحقق في النهاية اقامة الأمة الواحدة والعدل الرباني في الأرض ، وهؤلاء وأولئك عقلاء بل وفيهم حكما ، فأين عقولهم من تحديد المصالح ودفن المفاصل .

ان هذه الشريعة جاءت لتحكم " العقل " البشرى وتحقق للناس كافة جميع مصالحهم وتحول بينهم وبين أهواء عقولهم ، فكيف ينقلب الأمر ليتحكم العقل المحدود بالزمان والمكان المتصف بالبشرية والضعف وقصور العلم في هذه الشريعة التي لا يحدّها زمان ولا مكان ، وهي التي لم يسطرّ فيها الألوان ولا الآخرون سطرًا واحدا بل هي وحى يوحى تنزيل من حكيم حميد ، ولذلك فهي ليست اقليمية ولا محلية ولا زمانية كلا ، بل أنزلها الله لتكون حجة على عقول عباده من الأولين والآخرين والعرب والعجم .. ومن ثم كانت حاکمة على كل شيء ، تفرق بين المصالح الموهومة المتخيلة ، والمصالح الحقيقية الشرعية ، فما حكمت بأنه مصلحة فهو كذلك علمه من علمه وجهله من جهله ، وما حكمت بأنه مفسدة فهو كذلك علمه من علمه وجهله من جهله ، وبهذا الادراك لطبيعة هذه الشريعة - ومن قبل ذلك - لحقيقة الايمان تجعل المؤمن وغير المؤمن يشعر بتلك السعادة ، حتى ليخيل لغير المؤمن أنها يمكن أن يدخل فيها كل شيء ، فلا يمكن تحديدها ، ويضل الله من يشاء ويهدى من يشاء ، يضل بذلك الذين لا يعلمون ، ويزداد الذين آمنوا ايمانا ..

وبعد أن علمنا بتوفيق من الله سبحانه حقيقة الثبات والشمول ، وكيف اتسعا ليحققا لنا في النهاية - بفضل من الله - حسن العبودية له وتعمير الأرض بمنهج الله الذي لا يفاد ركبيرة ولا صغيرة الا شملها بحكمه في جمال وكمال واستقامة وطهره ،

ننتقل بعد ذلك لمعالجة فكرة خرجت عن هذه القاعدة وخیل لأصحابها مفهوم الشمول بما فيه من سعة أن الأحكام تتغير بتغير الزمان ، وانما عند هؤلاء مفهوم الثبات واختلت ضوابطه ، وحسنوا الظن بالعقل البشرى فى مجال ادراك المصالح ، وقدّموا حكمه على حكم الشرع ، اما باخراج بعض أفراد النص واما بإتافه مطلقا ، وقد استندوا الى شبه كثيرة ، وسأعرض أفهامهم وأناقش أعظم شبههم مؤكدا فى الوقت نفسه على تعميق مفهوم الثبات والشمول .. والله الموفق والمعین ..

المبحث الخامس :- " القول بتغيير (١) بعض الأحكام بتغيير الزمان

عرض ونقد - مع دراسة تطبيقية "

توطئة :

يكثر الكلام عند بعض الباحثين على أن هناك قاعدة شرعية أسمها " تفسير الأحكام بتغيير الزمان " ويقصدون بعض الأحكام المتصلة بالمعاملات دون العبادات ، والتفسير أوجه عندهم تفسير المصالح والأعراف والعبادات . فالأحكام الشرعية المتصلة بمعاملات الناس وعاداتهم وأعرافهم جاءت لتحقيق مصالح معينة ، وهذه المصالح تتغير في كثير من الأحيان بسبب تغيير الزمان ، وحينئذ ينبغى - كما يرى أصحاب هذا الرأي - أن تتغير تلك الأحكام مادام قد تغيرت مصالحها ، ومن هنا وضعوا تلك المقالة سموها قاعدة .

وفي هذا الفصل نحدد موضع النزاع بيننا وبينهم ونحرره وخاصة أنه شديد الالتباس ، واهتم بعد ذلك بتصوير رأى المخالفين وذكر مستندهم ومناقشتهم مع تتبع كثير من التطبيقات التى هى موضع النزاع وبيان وجه الصواب فى تفسيرها ، وبذلك أصل الى تحديد حجم هذه المقالة وما فيها من حق أو باطل ، وسأحاول الوصول الى المقصود دون اغراق البحث بالتفصيلات التى لا حاجة لنا بها .

(١) " تفسير الشئ " عن حاله تحوّل وغيره حوله وبدّله كأنه جعله غير ما كان " اللسان - مادة " غير " ٤٠/٥ .

(٢) انظر تقسيد ما ورد من الاطلاق فى هذه المقالة ، وقد حرر ذلك الأستاذان : على أحمد غلام الندوى فى رسالته للماجستير " القواعد الفقهية وأثرها فى الفقه الاسلامى " مخطوط جامعة أم القرى ص ٥٥ . وقد تبين أن هذا الاطلاق غير صحيح ..

المطلب الأول : " تحرير موضع النزاع ":

المقصود " بالتفسير " فى الحكم الشرعى هو انتقاله من حالة كونه مشروعاً فيصبح ممنوعاً ، أو ممنوعاً فيصبح مشروعاً باختلاف درجات المشروعية والمنع . فهذه حادثة حكمها الشرعى المنصوص عليه أو المستنبط كذا ، ثم تصبح فى زمن آخر تحت حكم مخالف للحكم الأول ، هذا هو جملة ما يصوره البحث عند المطلقين لتلك القاعدة أو المقيدىن لها . (١) .

والى هنا يبقى كثير من اللبس فى تحرير موضع النزاع ، أكشف عنه باضافة أمر مهم جداً ألا وهو النظر فى تلك الحادثة التى تفسير حكمها هل هى فى الحالين سواء ؟ هل الحادثة التى أخذت الحكم الأول ثم أخذت الحكم الثانى هى هى بالخصائص نفسها وبجميع الملامح والاعتبارات والحيثيات أم أنها تختلف فى خصائصها .. من حالة الى حالة ؟

وبالجواب عن هذا السؤال ينكشف لنا اللبس الذى أحاط بهذه القضية حتى كثرفيها القول وتشعب ..

ان تلك الحادثة التى تفسير حكمها إما أن تكون هى هى عند تفسير الحكم بجميع خصائصها والحيثيات التى تكتنفها ، واما أن تختلف فى بعض خصائصها وحيثياتها .

فان كانت الأولى فنحن ننازع أشد المنازعة فى تفسير حكمها لأن ذلك هو النسخ والتبديل المنهى عنهما كما سيأتى بيانه ، وان كانت الثانية فليست فى موضع النزاع ، لأنها حينئذ حادتان متميزتان من حيث خصائصهما والاعتبارات التى تحفهما وحادتان لهما حكمان ليس غريباً ولا عجيباً ، ولا يقال له تفسير ولا تبدل .

(١) انظر محاولة لتحديد معنى " التفسير " لغة وشرعاً والفرق بينه وبين النسخ فى رسالة الماجستير " الفقه والقضاء " وأولوا الأمر ودورهم التطبيقى لقاعدة تفسير الأحكام بتفسير الزمان " اعداد محمد راشد على - كلية الشريعة والقانون - بالقاهرة ص ٨-١٨ .

فإذا خرجت الثانية عن موضع البحث رجعتنا لدراسة الأولى ، وهي أساس القول ومحل النزاع والدعوى التي عنون لها أصحابها بقولهم "تغيير بعض الأحكام بتغيير الزمان" ومقصدهم حادثة وواقعة لها حكم منصوص عليه أو مستنبط تفسير حكمها في وقت آخر والحادثة هي الحادثة بجميع خصائصها واعتبارتها .. فان قيل كلا لا يتغير حكمها ان لم تتغير خصائصها واعتبارتها ، قلت : فإذا تغيرت خصائصها واعتباراتها أصبحت حادثتين لا حادثة واحدة وهذه لا يَنزاع في اختلاف حكمها أحد البتة .

ونرجع مرة أخرى لمحل النزاع وننظر في أدلة القائلين بالتغيير بعد تصوير مذهبهم ..

وانما قدمت بهذه المقدمة رجاء أن تُحدد نقطة البحث ويمسك القارئ القضية من أول خيط فيها ، ونضرب مثالا يوضح المقصود ، فأقول : قتل زيد خالدا عمداً وأنا فحكم هذه الحادثة أن زيدا عليه القصاص ان لم يعفوا أولياء الدم ، تكررت هذه الحادثة بين رجلين آخرين بالصورة نفسها في أي عصر من العصور ، يكون حينئذ الحكم هو القصاص ان لم يعفوا أولياء الدم .
فها هنا حادثتان بخصائص واحدة تحفها اعتبارات واحدة أخذت حكماً واحداً ، ولا سبيل لتغييره أبداً .

خذ الحادثة بطرفيها القاتل والمقتول وافرض وقوعها مرة أخرى لكن بدون عمد ولا عدوان ، بل خطأ ، يختلف الحكم حينئذ فلا قصاص بل دية مسلمة ، ولكن الحادثتين هما هنا مختلفتان فاختلف حكمهما ، في الأول قصاص ان لم يعفوا أولياء الدم ، وفي الثانية لا قصاص بل دية مسلمة الى أولياء الدم الا أن يصدقوا . فلا عجب ان أن يكون لحادثتين تختلف خصائصهما حكمان مختلفان ، وان كانت الصورة يادى ذى بدى تبدوا واحدة . (١)

(١) اخترت هذا المثال لوضوحه وأدائه المقصود وستأتى أمثلة كثيرة متصلة بأبواب كثيرة في الفقه الاسلامي ، عند مناقشة أدلة القائلين بالتغيير .

وهذه ليست في محل النزاع قطعا ، لأنه لا ينازع أحد فيها على الاطلاق ،
فحادثتان - وان كانتا في الصورة واحدة - لكنهما في الجوهر مختلفتان - طبيعي
أن يختلف حكمهما .

ونعود مرة أخرى لتحديد موضع النزاع فأقول : ان تغير حكم الحادثة اذا
تغير جوهرها وأصبح لها خصائص مغايرة لطبيعتها الأولى أمر طبيعي لا ينبغي
أن ينازع فيه أحد .

ويبقى النزاع في تغير حكم الحادثة التي لم يتغير جوهرها ولا شيء من
خصائصها وحيثياتها . .

نقول هذا ونؤكد عليه لأن هناك خلطا بين هاتين القضيتين لا يمكن أن
تخلص من إثارة السلبية الآن ندخل في دراستنا لهذه المسألة من هذا المدخل
وحينئذ نستطيع أن نفرق بين حكم الحادثة الواحدة ذات الخصائص والحيثيات
الواحدة ، وان مرت عليها عصور متتابعة - ونجزم بأن حكمها الأول في العصر
الأول ينبغي أن يكون هو حكمها نفسه في العصور الأخرى ، لأن شيئا من
خصائصها وحيثياتها لم يتغير ، واذ أردنا أن نغير حكمها من المشروعية إلى
المنع علمنا أنه لا بد لنا من القول بالنسخ ، والنسخ ليس لأحد من البشر، وإنما
الذي ينسخ الأحكام هو الشارع ، وقد انقطع بعد انقطاع الوحي ، وبهذا نستطيع
أن نفرق بين هذه الصورة - وبين الصورة الأخرى وهي انتقال الحادثة في الزمن
الأول - لتصبح ذات خصائص أخرى تختلف عن خصائصها الأولى وهذه يختلف
حكمها ويتغير لأن الأولى تعتبر حادثة مستقلة لها حكم خاص وذلك مثل حكم المؤلف
قلوبهم ، وهم نفر من الناس لم يستقر الإيمان في قلوبهم ، جعلت الشريعة لهم
حق في مال الصدقة ، يتألفهم الامام به ، ليثبتوا على الاسلام فيسلم من ورائهم
ويبيسسلم المسلمون من فتنهم وشهرهم ، وهذا المعنى
لا يخاف منه إلا عند ضعف الاسلام وحاجته لنصرتهم ومؤلفتهم ، فالنص يوجب
اذا اعطاء هؤلاء المؤلفه لهذا المعنى ، فيأتي الامام ليطبق هذا المعنى فيجد

أمامه حالتين :

الأولى : حالة ضعف الاسلام ، وقوم يحتاجون لهذا التأليف .

الثانية : حالة قوة الإسلام ، وقوم يزعمون أنهم من المؤلفة قلوبهم .

فيطلق حكم الله على الحالة الأولى فيعطيتهم سهمهم ، ويطبق حكم الله على الحالة الثانية فلا يعطيتهم لأنهم ليسوا ممن أمر الله باعطائهم ، وهذا ما يسميه العلماء تحقيق المناط (١) .

فهما اذا حادثان لكل حادثة حالة خاصة تحتاج الى حكم خاص ثابت لها لا يتغير ، وحادثان لها حكمان كما قلنا ليس غريبا ولا عجيبا ، وكلا الحكمين من الشرع .

ومن خلال هذا التحليل ينكشف لنا خطأ من أراد أن يفرق بين التفسير والنسخ (٢) ، حيث جعل النسخ حق الشارع ، وقد انقطع بانقطاع الوحي ، وعمل ذلك بأنه قد يكون النسخ الى غير بدل ، وأما التفسير فيكون الى بدل ، وفرق آخر وهو أن النسخ يمكن أن يكون في جوانب متعددة في الشريعة ، وأما التفسير فمحصور في بعض الجوانب كالمعاملات ونحوها ، وذلك لأن التفسير هنا يكون سببه تفسير المصالح والأعراف والعادات ، فاذا انقطع النسخ لا ينقطع التفسير .
ومراجعة ما تقدم ذكره يتبين أن هذا التفريق لا يبنى عليه فقه ولا يحمل شيئا من الصحة .

وندلل على ذلك بما يلي اضافة لما ذكرته آنفا :

(١) أن التفسير عند المؤلف هو التبديل والتحويل (٣) ، والنسخ هو التبديل، أي تبديل الحكم الأول بحكم آخر ، فالمشروع يجعل ممنوعا والممنوع مشروعا ، أو نسخه مطلقا الى غير بدل ، وهذا تغيير لصفته الشرعية ، فبعد أن كان شرعا صار غير ذلك ، فمن جهة المعنى الأصلي لهما لا تجد كبير فرق بينهما .

(١) انظر ما سبق ص ٢٠٨ (٢) رسالة "تغيير الأحكام بتغيير الزمان" ١٨-٢٤-٢٥ .

(٣) تغيير الأحكام بتغيير الزمان ١٠ .

وقد جعل المؤلف التفسير مضمونه "عبارة عن ترك الحكم الأول الى الحكم الثاني" (١).

(٢) ما سبق وقد ذكرته من أن تفسير خصائص الحادثة لتغيير الأزمنة انما هو عبارة عن تجديد حادثة أخرى غير الحادثة السابقة ، وحادثتان لهما حكمان ليس غريبا ولا عجيبا كما أسلفت ولا يسمى ذلك نسخا ولا تغييرا .
أما أنه لا يسمى نسخا فظاهر ذلك أن النسخ هو رفع حكم الحادثة نفسها اما الى بدل - والحادثة هي الحادثة - واما الى غير بدل .
وأما أنه لا يسمى تغيير في الحكم فظاهر أيضا لأن حكم تلك الحادثة نفسها لم يتغير كما قلنا في مشروعية اعطاء المؤلف قلوبهم ، وانما الذي تغير هو طبيعة الحادثة ، لتصبح حادثة جديدة لها حكم جديد ، ولا يقال هنا تغير في الحكم ، وانما يقال تغير في طبيعة الحادثة ، لتصبح حادثة جديدة ، فالمجموع حادثتان مختلفتان فيكون لهما حكمان مختلفان .

ولم يبق سوى هاتين الصورتين :

- اما أن تكون الحادثة هي هي مع اختلاف الأزمان فلا يمكن تفسير حكمها إلا بالقول بالنسخ ولا سبيل الى ذلك .

- واما أن تكون الحادثة في الزمن الجديد غير الحادثة في الزمن القديم واختلاف حكمها حينئذ لا يقال له نسخ ولا تغيير ، وهنا يتضح ما قلته أن مقابلة النسخ بالتغيير لا يبنى عليه فقه ، والقول بأن النسخ قد انقطع والتغيير لم ينقطع لأن هناك فروقا بينهما ليس صحيحا .

ومن هنا يتبين موضع النزاع وهو الصورة الأولى والتغيير فيها هو النسخ والتبديل المنهى عنهما .

وأما الصورة الثانية فليست في موضع النزاع ولا ينبغي أن تقترب منه .

وبهذا يتضح لنا السبيل ونحن ندرس هذه المسألة الخطيرة في الدين ..

ونستطيع أن نعلم السبب في عدم التفات فقهاء السلف الى أمثال هذه المقالة، التي أسماها بعض الباحثين "قاعدة"، ذلك أنهم من الفقه والبصيرة، بحيث لا يلتفتون الى القول بالتغيير، لأنه لا يخرج عن أحد أمرين: إما أن يكون نسخاً وتبديلاً وهذا ليس لأحد من البشر، وإما أن لا يكون تغييراً ولا نسخاً ولا تبديلاً، وإنما هو اختلاف وقائع وتحقيق مناط، ومن هنا نبدأ مناقشة هذه المقالة، لنتعلم كيف على صحة القول بتغيير الأحكام بتغيير الزمان، وننظر هل هو قاعدة شرعية، وما هو موقف فقهاء الصحابة وفقهاء السلف منها ونقدم لذلك بذكر أسباب التغيير عند هؤلاء الباحثين، ثم بعد ذلك نفضل القول في تصوير حقيقة هذه المقالة، ونعتمد في ذلك على أهم الكتب التي انتصرت لها، ثم نناقش ذلك ونتبعه بمناقشة بعض الباحثين فيما نسبوه الى الامامين الجليلين ابن القيم والشاطبي ..

المطلب الثاني: "أسباب التغيير وتصوير مذهب المخالفين:

التغيير عندهم سببه تغيير المصالح والأعراف (١) والعوائد (٢).

وقبل أن أتحدث عن صلاحية هذه الأسباب لتغيير الأحكام يحسن بي أن أصور

مذهب المخالفين ..

(١) جاء في اللسان: "العرف والعارفة والمعروف واحد ضد النكر، وهو كل

ما تعرفه النفس من الخير. (اللسان مادة "عرف" ٢٣٩/٩.

وكل ذلك يوحى بأن معنى العرف هو كل ما تعرفه النفوس من الخير وتتابع عليه ومنه قوله تعالى "وامر بالعرف ..".

وقريب من المعنى اللغوي ما قصده الفقهاء - في الجملة - حيث تدور تعريفاتهم

لمعنى "العرف" حول ما اطمأنت اليه النفوس وألفته عن طريق الاستعمال

الشائع المتكرر قولاً أو فعلاً. ومن أمثلة ذلك: اشتراط المسلمين ببعض

الشروط في البيع، واستصناعهم الثياب - وتعاملهم بذلك، ووقف بعض المنقولات

وقبض بعضهم نصف الصداق قبل العقد، واعتياد بعضهم كشف رؤوسهم كأهل

المغرب، ونحو ذلك. انظر في ذلك العرف والعادة في رأى الفقهاء، عرض

نظرية في التشريع الاسلامي بقلم أستاذي في قسم الدراسات الشرعية أحمد فهمي

أبو سنة - مخطوط بدار الكتب المصرية، ٢٨٦٤/١٩٤٩.

(٢) والعادة: الدين، فكل ما استمر عليه الانسان ودأب يسمى عادة، وجمعها

عادات وعوائد. اللسان مادة "عود" ٣١٦/٣ - ٣١٧. والعادة في عرف =

تصوير مذهب المخالفين :

يرى بعض الباحثين المحدثين أن الصحابة عللوا الأحكام سواء بالعلل المستنبطة أو المنصوص عليها ، وعملوا بالمصلحة والحكمة - وهي ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر ، ولم يسيروا وراء الأوصاف الظاهرة " وكان من نتيجة تحليلهم هذا أن غيروا بعض الأحكام تبعاً لتغيير المعنى الذى لأجله شرع الحكم فى هذا رد على من منع تبدل الأحكام بتبدل المصالح ، ووقف عند المنصوص ، وإن أصبح لا يحصل المقصود منه أو لحق الناس من أجله الحرج والمقشة .

والسرفى ذلك - والله أعلم - أن أصحاب رسول الله نظروا الى الشريعة فى مجموعها ، ملاحظين مبادئها العامة ، وقواعدها الشاملة كلها فى آن واحد ، فلم يجمدوا ، وأما هؤلاء المانعون (١) فنظروا الى النصوص الجزئية مفككة كأن كل واحد منها جاء بشرع أبدى لا يتغير ، ولكن الأمر الذى لا يغفل عنه هنا ، هو أن المتبع لسالكهم فى هذا التغيير يجد هم لم يندفعوا فيه بمجرد ما يلوح أنه مصلحة ، بل كانوا يجعلون الأصل هو ما دل عليه النص ، وأنه الذى يجب التمسك به ، كما يؤخذ ذلك من عباراتهم " كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ، أو " كيف نفعل ذلك مع أن النص يفيد كذا " الخ .. ولا يعدلون عن هذا الأصل إلا اذا دعت حاجة ملحة ، ولا يسلمون التغيير الأبعد تقليب الأمر على وجوهه ، والموازنة بين

= الفقهاء يشترط فيها التكرار فى الحدث ، قولاً أو فعلاً ، صدر من الفرد أو الجماعة سببه مكتسب أو غير مكتسب ، مثل حرارة الاقليم وبرودته ، فان لهما أثراً فى العادة على اسراع البلوغ وابطاؤه ، وطبيعة الأرض فانه يترتب عليها عادة اشتغال الناس بالتجارة بنوع من الأموال ، وقد ذكر د . أحمد فهى تعاريف كثيرة أختار منها أشملها لمقصود الفقهاء فان الفقهاء قصدوا من بحث العرف والعادة جعلهما قاعدة تبني عليها الأحكام العملية . انظر ١٠-١١-١٢ . ولذلك اشترط فى تعريفها حدث التكرار فى القول أو الفعل من الفرد أو الجماعة بسبب مكتسب أو غير مكتسب وقد يسمى غير ذلك عادة أو عرفاً والمقصود هنا النظر فيما يكون قاعدة للحكم الفقهي .

(٢) يقصد الله وأعلم من يخالفه فيما قرره سواء نجاه التعليل أو القائلين به السنن يشترطون شروطاً معينة للعمل بالمصلحة فان كان هذا مراده ، فان كلامه هذا لا يستقيم ان أن الذين يعملون بالمصلحة ويلتزمون بضوابطها الشرعية لا ينظرون الى النصوص مفككة ، بل ينظرون لها جملة ويتعرفون على عللها ومقاصدها .

مصالحة ومفاسده حتى اذا ما بان لهم الراجح عملوا به والله أعلم" (١) .
والأحكام - فيما سوى العبادات - تتغير بتغير المصالح والأزمان (٢) ، ويقول
في موضع آخر : " وشئ جديد لم يظهر في تعليل القرآن وهو أن من الأحكام
ما يدور مع المصلحة ويتبدل بتبدلها ، والسبب في ذلك - على ما يظهر والله أعلم
أن هذا النوع من الأحكام مفوض لرأى الرسول صلى الله عليه وسلم باعتباره اماما
للمسلمين .. " (٣) .

ثم يتحدث عن هذا التبدل فيقول انه تبدل في التطبيق فقط ، فالرسول صلى
الله عليه وسلم فوض اليه الحكم في كثير من الأشياء " وخاصة ما يتعلق بالهيئـة
الاجتماعية كالمعاملات والعادات وما شابههما حسبما يراه ملائما للمصلحة ، وهو مع
ذلك لم يخرج عن كونه شرعا أصله محكم لا يتبدل ، والذي يتبدل فيه انما هو التطبيق
فقط ... " (٤)

وقال في موضع آخر تحت عنوان تبدل الأحكام بتبدل المصالح: نتيجة البحث :
" علم مما سبق موقف المصلحة من النص ، وأنها اذا تعارضت معه في أبواب المعاملات
والعادات التي تتغير مصالحها أخذ بها ، وليس هذا اهدارا للنص بمجرد السراى
بل هو عمل بالنصوص الكثيرة الدالة على اعتبارها ، وأما اذا كانت المصلحة
المستفادة من النص لا تتغير فلا يترك النص أصلا ، وأنه لا يتصور تعارض بينهما فضلا
عن أن يترك النص بها ... " (٥) .

ثم استدل على اثبات مراده هنا بأن هذا هو مذهب الصحابة وذكر لذلك
تطبيقات من فروعهم أراد بها اثبات هذه النسبة ، واستدل بوقائع كثيرة وقرر مستنبطا
منها ما يلي :

-
- | | | | |
|-----|-------------------|-----|-----------------------|
| (١) | تعليل الأحكام ٧١ | (٢) | المرجع نفسه ٥٦ - ٦٤ . |
| (٣) | المرجع نفسه ٣٤ | (٤) | المرجع نفسه ٣٤ . |
| (٥) | المرجع نفسه ٣٢٢ . | | |

١ - " ولقد وجدنا أصحاب رسول الله يعارضون أمره بما يترتب عليه من ضرر يلحق المسلمين بسببه فيقرهم على ذلك صلى الله عليه وسلم " (١)

٢ - " أن من الأحكام ما يدور مع المصالح ويتبدل بتبدلها ، ومن أنكر ذلك فقد خالف إجماع الصحابة " ويقصد إجماعهم على تغيير الأحكام تبعاً لتغير المصالح (٢) .

٣ - قال عن عمر رضي الله عنه " فقد منعهم - أي أهل الذمة من العمل - أي في الذبح للمسلمين - مع نص الكتاب على حل ذبائحهم " (٣) . ويقصد أن عمراً أوقف العمل بنص الآية .

ومع أنه يصف الصحابة بمعارضة الرسول صلى الله عليه وسلم ... ، إلا أنه يفسر مقصوده فيقول :- " والذي نقصده هو إثبات أنهم - أي الصحابة - فعلوا شيئاً لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم تبعاً لاقتضاء المصلحة ، ولا يليق بهم أن يخالفوا فعل رسول الله إلا إذا علموا أن هذا مقصد الشريعة ، ففعلهم هذا عين الموافقة ، ولكننا سميناه مخالفة في موطن حاجة الخصم الذي لو سلم معنا هذا المبدأ " مبدأ التعليل وإن بعض الأحكام يتبع المصلحة لما أطلقنا لفظ المخالفة على شيء من فعلهم " (٤) .

٥ - " .. أن من تتبع أحوال الصحابة الذين هم القدوة في كل شيء بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ير لواحد منهم في مجالس الاستشارة تمهيد أصل واستثارة معنى ثم بناء الواقعة عليه ، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن " (٥) .

وقد جاء كلامه هذا في معرض الرد على من اشترط إرجاع المصلحة إلى أصل معين ليشهد لها مبيناً أن هذا أمر مخترع لم ينقل عن أحد من الصحابة . (٦)

-
- | | | | | | |
|-----|---------------|-----|-----|---------------|-----------|
| (١) | المرجع السابق | ٣٢ | (٢) | المرجع السابق | ٣٧ - ٣٨ . |
| (٣) | المرجع السابق | ٤٣ | (٤) | المرجع السابق | ٦١ . |
| (٥) | المرجع السابق | ٢٩٣ | (٦) | المرجع السابق | ٢٩٣ . |

٦ - . ولكن الواقع الذي لا ينكر أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عملوا بالمصلحة في أبواب المعاملات وما يتعلق بالنظام الاجتماعي ، وان كانت في مقابله النصوص ، واشتهر ذلك عنهم في وقائع كثيرة وهم في ذلك لم يكونوا جناة على الشريعة كيف وهم الذين اقامهم الله حراسا عليها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتبعهم في ذلك التابعون وتابعوهم ثم الأئمة من ورائهم .

" فان قيل ان ما وقع من ذلك لم يصح النص فيه عند الصحابي ولا الامام أو صحح ولكنه رآه غير حتم ، أو كان حتما ولكن المخالفة راجعة الى وصف منك ، قلنا مجرد احتمالات ممكنة ، وليس كل ما ورد من هذا النوع يمكن تخريجه على هذه الوجوه وتلك الدعوى لا تسلم الا اذا صحبها استقراء وحصر لذلك ، وهو لم يوجد بعد " (١) .

وفهم المؤلف بعد ذلك كله أن المصلحة دليل كباقي الأدلة ، فهو لا يتصور وجود مصلحة ملفية في هذا الباب " لأن المصلحة - كما يقول هو - اذا ثبت كونها دليلا شرعيا في الجملة - كما سنثبته بالأدلة في البحث الآتي - كانت كباقي الأدلة الأخرى ، في أن مجرد المعارضة لا يسوغ تسمية الدليل باللفظي .. " (٢) .

وحاصل ما في هذه النصوص أن المؤلف يقرر الآتي :

أولا : أن الصحابة عملوا الأحكام وعملوا بالمصلحة والحكمة ولم يسيروا وراء الأوصاف الظاهرة ، وكانوا يخوضون في وجوه الرأي من غير الثفات الى الأصول كانت أو لم تكن ، مع اضطراب في تقرير هذه القضية عنده ستأتي الإشارة اليه .

(١) المرجع السابق ٣٠٢ ، ظاهر من منهج المؤلف ان كتابه - تعليل الأحكام -

مبنى على ما نقله عن الصحابة من تطبيقات ، وهو يظن أن الأمثلة التي جمعها تدل على مقصوده ، ويطلب مخالفه في دعواه أن يستقرأ هذه الأمثلة ويخرجها على غير تفسيره هو ، وهذا ما أسأل الله عليه العون والتوفيق .. وانما خرجت التفسيرات عن تفسيره بالأدلة الواضحة سقط كل ما بناه عليها والله المستعان .

(٢) المرجع السابق ٢٨٢ .

ثانيا : ان الصحابة عملوا بالمصلحة في أبواب المعاملات وما يتعلق بالنظام الاجتماعي وان كانت في مقابلة النصوص ، وهذا يدل على أن المصلحة دليل كباقي الأدلة الأخرى .

ثالثا : أن من المصالح ما يتغير بتغير الزمان ولذلك فان الصحابة بدلوا بعض الأحكام لتبدل الزمان والمصالح ، وتارة يقول أن هذا التبديل انما هو في التطبيق ، ويستدل على ذلك بوقائع متفرقة ، ويرى مخالفة النص بهذه المصلحة لأنه قد ثبت حجية المصلحة كدليل شرعي بمجموع نصوص .

رابعا : يعتبر هذا المنهج - الذي فهمه من تلك التطبيقات - هو المنهج الحق وأن الأصوليين حادوا عنه واشتروا شروطا لم يثبت عليها دليل .

ومما تنبغى الإشارة إليه أن الاعتماد على تصوير هذا المذهب من هذا الكتاب خاصة سببه أن هذا الكتاب يعتبر عدة في الانتصار لهذا الرأي ومنه يفترق أولئك الباحثون الذين جاءوا من بعده ، وستكون المناقشة في المطلب الثالث والرابع والخامس والسادس والسابع والثامن حسب الترتيب الآتي (١) والله المستعان ..

(١) ولذلك فاني أعتبر هذه المطالب ردا وتفنيدا لشبهة تغير الأحكام سواء وردت في الكتاب المذكور أو في غيره من الكتب ، وانما تتبعتها كما جاءت فيه لأنه استوعب أكثر الشبه التي يمكن أن تروج لقضية التفسير والتبديل ، وقد بناها على القول باتباع المصالح ، ونحن نحتاج الى بيان مدى خطورة ترك ضوابط المصلحة من الناحية التطبيقية ، ليكون في ذلك عبرة لكل من يتحدث عن الاسلام ويعمل له ، فكثيرا ما ضل قوم وهم يزعمون أنهم يتبعون المصلحة ، ولا بد من استيعابه ومتابعة الشبه وتصحيح نقول بعض الباحثين عن الأئمة التي لم تصحح في بحوث أخرى ، ولو اقتضى ذلك نوعا من التطويل .. والله المستعان ..

المطلب الثالث :- مناقشة القول بأن الصحابة عملوا بالمصلحة والحكمة ولم يسيروا وراء الأوصاف الظاهرة بل اتبعوا وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول ، وأنهم منعوا العمل ببعض الأحكام ، وخالفوا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث غيروا بعض الأحكام لتغيير المصالح واشتهر ذلك بينهم فكان اجماعا :

١ - منع عمر رضى الله عنه سهم المؤلفة قلوبهم : قال الدكتور مصطفى شلبي " أحكام وردت مطلقة أو معللة بعلة فلما بحثوها وجدوا تلك العلة قد زالت ، أو ما شرع له الحكم قد تغير ، فغيروا الأحكام تبعاً لذلك .. من ذلك : حكم المؤلفة قلوبهم شرع الله اعطائهم من الزكاة واعطاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من مال الله كثيراً ، وقال في بعض المواضع " انى لأعطى الرجل وغيره أحب الىّ تأليفاً لقلبه " هؤلاء المؤلفة قلوبهم منهم من كان مسلماً ضعيف الإيمان ومنهم من كان على دينه ، أعطاهم ليقوى إيمان الأول ، ويحبب الثانى فى الاسلام ، مضى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم والأمر على ذلك ، ثم حدث فى زمن أبى بكر رضى الله عنه ما رواه الجصاص فى تفسيره عن ابن سيرين عن عبيدة قال : جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس الى أبى بكر فقالا : يا خليفة رسول الله ان عندنا أرضاً سيخة ليس فيها كلاً ولا منفعة ، فان رأيت أن تعطيناها إفاقطعها اياهما ، وكتب لهما عليهما كتاباً فأشهد ، وليس فى القوم عمر ، فانطلقا الى عمر ليشهد لهما ، فلما سمع عمر ما فى الكتاب تناوله ثم تغل فيه فمجاه ، فتذمرا وقالوا مقالة سيئة ، فقال : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما والاسلام يومئذ قليل ، وان الله قد أغنى الاسلام ، انهبا فاجهدا جهدكما لا يرعى الله عليكما ان رعيتما ... فترك أبوبكر الانكار عليه " (١)

قال الدكتور * وهذا دليل على أن من الأحكام ما يدور مع المصالح ويتبدل بتبدلها ومن أنكر ذلك فقد خالف اجماع الصحابة الذي كثيرا ما يحتج به ، وقد اعترف بكون اجماعهم حجة كمل من قال بحجية الاجماع .

مناقشته :- نسلم أن اجماع الصحابة حجة ، ونخالف في تفسير النص المنقول عن عمر بهذا التفسير ، والاستنتاج السابق من المستدل غير صحيح .
والدليل على ذلك أن الآية الواردة في المؤلفلة قلوبهم والتي أمرت باعطائهم تتضمن حكيمين في آن واحد وهما :-

الأول : أن المؤلفلة قلوبهم يعطون من بيت المال .

الثاني : وهو ضده أن غير المؤلفلة قلوبهم لا يعطون .

فعاد الأمر الى تحديد من هم المؤلفلة ؟ .. والمؤلفة : هم أولئك الذين يكون الاسلام بحاجة اليهم كأن يكونوا زعماء في قومهم فاذا أسلموا أسلم من ورائهم مثل عيينة بن حصن والأقرع بن حابس فقد كانا من زعماء تميم فاذا أسلم أمثال هؤلاء تقوى الاسلام بمن ورائهم .

ولعله يدخل في هذا المعنى ما أشار اليه المستدل من أن الرسول صلى الله عليه وسلم يعطى الرجل وغيره أحب اليه منه حتى لا يضعف أو يذق ويكسل الآخرين الى ايمانهم .

فالأول من معنى التأليف لتقوية الاسلام .. والثاني من معنى التأليف لمنع الفتنة أو الضعف .

وانا وقفنا عند القصة المذكورة نجد أن التأليف لتقوية الاسلام غير متحقق ، فالاسلام حينئذ كثير ، وهذا معنى قول عمر رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما والاسلام يومئذ قليل ، أما أنتما اليوم فتريدان أن تتألفكما والاسلام كثير ، فأنتما لستما من المؤلفلة قلوبهم اليوم وان كنتم منهم من قبل ، وهذا من عمر هو الفقه ، وهو ما يسميه الأصوليون " بتحقيق المناط " (١) .

(١) انظر بيانه فيما سبق ص ٢٠٨

فاذا أراد الفقيه أن يطبق النص على حادثة حقق مناطها سواء أكان الفقيه صحابيا أو غير صحابي ، فاذا وجد أنها تدخل في حكم النص أعطاها حكمة ، والآمنها من الدخول تحته ، وهذا ما فعله عمر رضي الله عنه ..
فقد حقق في شأن الرجلين ، وشأن الاسلام فعلم أنهما ليسا من المؤلفه قلوبهم ، فمنعهم من الدخول تحت الآية ولم يعطهم ..

والنص الوارد في القرآن هو لم يبدل ولم يغير ، فمن أعطى المؤلفه قلوبهم كما فعل رسول الله ، أو ظنهم مؤلفه كما فعل أبو بكر فقد أعمل الآية ..
ومن منعهم لأنهم غير مؤلفه فقد أعمل الآية ، ولا تفسير ولا تبديل .
ومناط الآية ثابت الى يوم القيامة ، وهو : اعطاء المؤلفه قلوبهم ومنع غير المؤلفه ، والتطبيق بحسب الواقعة والحال فأين التبديل والتفسير للحكم ، بل أين الاجماع على ذلك ؟

فهذا المثال لا يثبت من دعوى المؤلف شيئا ، وهو مثال يكثر الباحثون من استعماله على الدعوى نفسها ..

وأضرب مثلا آخر يوضح المقصود ولا أحد يخالف فيه ان شاء الله ، فأقول :
لو أن انسانا وقف مالا على الفقراء من طلبة العلم في مسجد معين وجعل لكل منهم قسما محددًا ، ثم إن الناظر أعطى الفقراء ومنع غير الفقراء فهل يعتبر مغيرًا لشرط الوقف ومطلبه ، كلا ..

ثم لو أن بعض هؤلاء الفقراء أصبح غنيا فارتفع عنه وصف الفقر ، فلم يعطه الناظر شيئا هل يعتبر قد غير من شرط الواقف أو مطلبه شيئا ؟ كلا ..
ثم ان هؤلاء الذين ارتفع وصف الفقر عنهم ، لو أنه عاد لهم ، ثم عاد الناظر ، فأعطاهم أفلا يكون ذلك عملا بشرط الواقف وقصده ؟

ان عمل عمر رضي الله عنه لا يعد وهذه الصورة ، ولم يغير ولم يبدل ..
اننا علم ذلك فلا يجوز لمسلم أن يقول ان عمرا أوقف حكم الآية ، ولا أنه الغاه فالحكم هو الحكم ، وعمر هو عمر الواقف عند كتاب الله رضي الله عنه وأرضاه ..

٢ - استدل على دعوى تغيير الأحكام بتغير الزمان فقال : " مثال آخر :
أباح رسول الله صلى الله عليه وسلم للنساء الخروج الى المساجد للصلاة كما رواه
أبو داود بسنده الى أبي هريرة رضى الله عنه : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال : " لا تمنعوا اماء الله مساجد الله ، ولكن ليخرجن وهن ثفلات " (١) .
هذا ما كان في زمن رسول الله ، ثم حدث بعد ذلك أن تغيرت حالة النساء
وأحدثن ما لم يكن في عصر النبوة ، حتى قالت عائشة رضى الله عنها ما رواه أبو داود
" لو أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم " ما أحدث النساء لمنعهن المساجد كما
منعت نساء بنى اسرائيل " قال " فقد رأيت أن ما حدث يقتضى تغيير الحكم السابق
حينما كان الصلاح عاما والقلوب عامرة بالايان ، ولم يوجد الدخيل في بعض النفوس
فلو استمر الحكم مع تغير الحال لأدى الى مفسدة عظيمة تزيد على ما يجلبه الخروج
من الصلحة من تعليم الدين وادراك فضل الجماعة ..

ثم ذكر محاوراة بين عبد الله بن عمر وابن له رواها أبو داود : قال بن عمر :
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " ائذنوا للنساء الى المساجد بالليل " فقال
ابن له والله لا نأذن لهن فيتخذنه دغلا والله لا نأذن لهن !! نفسه وغضب ،
وقال " أقول قال رسول الله : ائذنوا لهن وتقول : لا تأذن لهن " (٢) .

قال المؤلف " ولا غرابة في موقف ابن عمر هذا فذلك موقفه غالبا ازاها النصوص فلم يكن
من أهل المعاني عكس والده رضى الله عنه ، وذاك ابنه قد سلك مسلك جده من
اعتبار المعاني التي شرعت لها الأحكام فيشرح لوالده السبب مع قسمه بالله ، فهبل
ترى أنه يقسم مرتين وهو يسمع قول رسول الله ويرى غضب والده عليه وسبه له من أجل

(١) سنن أبي داود رقم ٥٣٣ ، ومعنى تفلحة أى غير متطهية ، وتقلد بفتح
المثناة وكسر الفاء ، وامرأة تفلح اذا كانت متغيرة الريح " فتح الباري ٢/٣٤٩ .

(٢) سنن أبي داود رقم ٥٣٦ ، وتعليل الأحكام ٣٨-٣٩ .

المخالفة من غير فائدة ؟ لاشيء الا أنه دين الله والمحافظة عليه بدفع المفسد عنه .
فماذا يقول نفاة التعليل في هذا الموقف ؟ لعلمهم يتعلقون بأذيال بن عمر !!
ويقولون مقالته وقد رأوا فساد الأخلاق عم كل مكان وتهتك النساء فاق كل حد وتنطع
الشبان بلغ الغاية " (١) ..

مناقشته : نسلم مع المؤلف الرد على نفاة التعليل ونعمل بالقياس
والمصلحة التي شهد الشرع لها ، ونسلم معه السعي للمحافظة على دين الله بدفع
المفسد عنه ، ونخالفه في تحديد الطريق الذي يوصل الى ذلك ، وبيانه :
١ - أن درء المفسد مطلب شرعي وذلك للمحافظة على الدين ، ولكن من أين
نعلم أن هذا مفسدة ؟ والجواب : من الشارع لأنه كما تقدم لا يستقل العقل بدرك المصلحة
والمفسدة ، فاذا قلنا هذا مفسدة فلا بد من شهادة الشرع ، لما نقول ، وكذلك اذا
قلنا أنه مصلحة ..

٢ - موقوف ابن عمر يدل على أن الخروج اذا ترتب عليه مفسدة يمنع ،
وهذا لم يدركه بالعقل ، بل شهد له الشرع .
وهذه الشهادة موجودة في النص نفسه ، الا ترى الى اشتراط رسول الله صلى
الله عليه وسلم - لعدم منع النساء من الخروج - خروجهن غير متزينات حيث قال
" ولكن ليخرجن تغلات " فاذا لم يتحقق الشرط وهو الخروج تغلات لا يؤذن لهسن
لأنهن لم يلتزمن به .

فمن منع من الخروج علم أن الخروج غير تغلات مفسدة بالنص ..
فالقول اذا بان هذا مفسدة ليس اعتمادا على العقل وانما هو بشهادة
الشرع ..

فلا يقال : " فقد رأيت أن ما حدث يقتضى تفسير الحكم السابق " لأن
الحكم السابق هو : عدم جواز منع النساء من الخروج الى المساجد اذا خرجن

تفلات وأما اذا لم يخرج ذلك فقد تركن العمل بالشرط الذى يجيز الخروج
لهن فيمنعن ، وهذا حكم ثابت لم يتغير ولن يتغير الى يوم القيامة ..
بقى تحقيق المناط هل هذه المرأة تغلة فتخرج أو غير تغلة فلا تخرج .. وهذا
وان تغير فليس هو الحكم .. واذا تبين هذا سقطت دعوى المؤلف وغيره ممن
يعتمد على هذه الآثار فى القول بتفسير الأحكام بتغير الزمان ..
بقى أن نشير هنا الى خطأ المؤلف فى تصويره لمذهب ابن عمر رضى الله
عنهما حيث قال : فماذا يقول نفاة التعليل فى هذا الموقف ، لعلمهم يتعلقون
بأذيال ابن عمر ويقولون مقالته " وهذا الكلام لا ينبغى أن يقال فى حق أحد من
الصحابة ، بل الواجب على كل مسلم التأدب معهم ..
ومع أن نفاة التعليل لا يملكون هذا فان ابن عمر ليس ممن لا يتبع المعانى ،
حاصل ما فى الأمر أنه شديد الحرص على المتابعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم
حتى فى مواطن صلاته فى سفره ونحو ذلك .
أما أنه معروف بأنه " لم يكن من أهل المعانى " فهذا ليس فى النص المذكور
دليلا على ذلك .. ويدل على ذلك أن الصحابة يعملون بقاعدة سد الذرائع ..
قال أستاذى الدكتور حسين حامد فى كتابه نظرية المصلحة تعليقا على محاوره
ابن عمر لأبيه : " وهذا لا يفسر خلاف الصحابة حول قاعدة الذرائع ، فان أحدا
لا يقول بأن الشارع اذا نهى عن مفسدة فانه يبيح لعباده الطرق والأسباب والذرائع
الموصلة اليها ، والا كان ذلك تناقضا ، وكان مؤديا الى مخالفة مقصود الشارع من
دفع المفسد ما أمكن الدفع ، وسد كل طرق الشر وسنالكه ، ولكنه يفسر الخلاف -
والله أعلم - فى تحقيق مناط هذه القاعدة ، فبينما ترى عائشة وابن عمر أن
الزمن قد تغير ، وأن الدين قد ضعف سلطانه على النفوس وأن الخروج الى المساجد
بالليل يتخذ ذريعة الى المفسد غالبا ، ولذلك يجب أن يمنع محافظة على قصد
الشارع الذى عرف من نصوصه ، يرى ابن عمر أن العصر الذى يعيش فيه لا زال عصر

طهر وعفاف ، وأن حصول مفسدة من خروج النساء نادر أو في حكم المعدوم ، وأن في شهود النساء المساجد والجماعات صالح محققة لا تترك لمفسد معدومه ، ولا يمكن القول بأن ابن عمر يجيز خروج النساء الى المساجد بالليل ، وأن كثر حدوث الفسق ، وغلب وقوع الفاحشة ممن يتذرعن بهذا الخروج الى أغراضهن الخبيثة ، فان الشارع لا يرضى بالفاحشة ولا يفتح الطرق الى الفسق قط..

فالخلاف في تحقيق مناط القاعدة وتطبيقها على الجزئيات (١) .. فابن عمر رضى الله عنهما من أتباع المعاني والمحافظة على نصوص الشرع ومقاصده .

ثم أن أتباع الصحابة رضى الله عنهم أمثال ابن عمر وغيره والتمسك بآثارهم ليس فيه ما يدعوا للعجب ، فهم أولى بالاتباع لأن الحق لا يخرج عنهم وكل واحد منهم لنا فيه قدوة .

وأما موقف ابن عمر مع ابنه فهو الحق في بيان أدب التربية والتعلم ، فسان طالب الحق مجتهدا أو غير مجتهد اذا تبين له نص أو معنى شرعى يوجب تخصيص نص آخر أو تقييده لا يجيز له ذلك أن يقسم ويصرح بالمخالفة .. بل عليه أن يبين أن ذلك النص قد خصه أو قيده أو نسخه نص آخر ، فانكار ابن عمر في موضعه فكيف يقال لأحد أن رسول الله أمر أو نهى أو أذن ، فيقول لا أذن والله ، بل الحق أن يقول ان هذا الاذن له شروط مذكورة في موضع آخر ثم يستكمل الاستدلال هذا بالنسبة لبيان وجهة ابن عمر .. أما ابنه رضى الله عنه فانما أخذته الفيرة الشديدة على الدين كما قال ابن حجر فحملته على أمر غيره أولى منه وأسلم - والله يعلم .

٣ - حد الخمر : قال مستدلا على أن الأحكام تتبدل بتبدل المصالح :

" حرم الشارع الخمر وبين ما فيها من مفسد ، وما يعقب اجتنابها من مصالح كما سبق بيانه ، ولكن ليس كل النفوس تتمثل خوفا من عقاب أخروي أو رغبة في ثواب كذلك بل منها من لا يزره إلا أن يرى العذاب رأى العين ، فشرع الشارع الحكيم لمن

يشرب الخمر فيأمر بضربه كما رواه ابوداود بسند عن أبي هريرة رضى الله عنه " ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى برجل قد شرب فقال " اضربوه " قال أبو هريرة : فمنا الضارب بيده ، والضارب ببعده ، والضارب بثوبه ، فلما انصرف قال بعض القوم : أخزاك الله ! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم " لا تقولوا هكذا لا تعينوا عليه الشيطان " وفي بعض الروايات تقدير ذلك بأربعين وفي بعضها " ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حثا في وجهه التراب " وفي بعضها بعد الضرب قال لهمم بكتوه " (١) .

وروى البيهقي بسنده الى عكرمة عن ابن عباس " أن الشراب كانوا يضربون على عهد رسول الله بالأيدى والنعال والعصى قال وكانوا في خلافة أبي بكر رضى الله عنه أكثر منهم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال أبو بكر : لو فرضنا لهم هذا فتوخى نحو ما كانوا يضربون في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان أبو بكر رضى الله عنه يجلد هم أربعين حتى توفى ، ثم كان عمر رضى الله عنه فجلدهم أربعين الى أن قال : ثم كثروا فشاور فقالوا : ثمانين " (٢)

والمشاوره رواه البيهقي أيضا بسنده الى الزهري قال : .. أخبرني حميد ابن عبد الرحمن عن أبي هريرة الكلبى قال " أرسلنى خالد بن الوليد الى عمر رضى الله عنه فأتيته ومعه عثمان وعبد الرحمن بن عوف وعلى وطلحة والزبير رضى الله عنهم وهم معه متكون في المسجد ، فقلت : ان خالد بن الوليد أرسلنى اليك وهو يقرأ عليك السلام ويقول : ان الناس قد أنهمكوا في الخمر وتحاقروا العقوبة فيه ، فقال عمر رضى الله عنه : هم هؤلاء عندك فاسألهم فقال على : تراه اذا سكر هذى ، واذا هذى افترى وعلى المفترى ثمانون ، فقال عمر بلغ صاحبك ما قالوا " (٣) .

(١) معنى بكتوه أى وبخوه ، انظر سنن أبي داود رقم ٤٣١٢ .

(٢) سنن البيهقي ٣٢٠ / ٨ الطبعة الأولى ١٣٥٤ هـ - وتعليق الأحكام ٦٠-٦١-

٦٢ ، و سنن أبي داود ٤٣١٤ .

(٣) سنن البيهقي ٣٢٠ / ٨ ، و سنن أبي داود ٤٣٢٤ .

ثم قال المؤلف تعليقا على هذه النصوص : " والذي نقصده هو اثبات أنهم فعلوا شيئا لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم تبعاً لاقتضاء المصلحة ، ولا يليق بهم أن يخالفوا فعل رسول الله إلا اذا علموا أن هذا مقصد الشريعة ففعلهم هذا عين الموافقة ، ولكننا سميناها مخالفة في موطن حاجة الخصم الذي لو سلم معنا هذا المبدأ " مبدأ التعليل وأن بعض الأحكام يتبع المصلحة " لما أطلقنا لفظ المخالفة على شيء من فعلهم " (١) .

المناقشة : أولا : اذا كان المؤلف يريد في كتابه " تعليل الأحكام " اثبات تعليل الأحكام فذلك مسلم ، بل هو مذهب أكثر أهل السنة ما عدا نفاة القياس . (٢) .

ثانيا : أما اذا كان يريد أن يثبت أن بعض الأحكام يتبع المصلحة وأن هذه الأحكام تتبدل بتبدل الزمان وأن هذا اجماع الصحابة فهذا غير مسلم ، وقد مر بيان أن ما استدل به سابقا لا يدل له البتة .

أما استدلاله بهذا المثال فلا يدل له على دعواه ، وبيان ذلك أن هذه المسألة - وان كان سندها العمل بالمصلحة ، إلا أنها ترجع الى أصل كلي ، وهذه شهادة من الشارع لها بالاعتبار ، ولنتعرف الآن على الأصل الكلي وعلى المصلحة المعتبرة هنا ، والأصل الكلي - كما مر بيانه - هو أن الشارع اعتبر المظنة في الأحكام أصلا شرعيا كليا والدليل عليه الاستقراء ، فتأخذ المظنة حكم المظنون (٣) . ويبقى النظر بعد ذلك في دخول مسألة " حد الشرب " تحت هذا الأصل فقد تشاور الصحابة فعلموا أن الشرب مظنة القذف فأعطوه حكمه فقال على - والصحابة له موافقون " تراه اذا سكر هذى وانا هذى افترى ، وعلى المفترى ثمانون ، فقال عمر بلغ صاحبك " .

(١) تعليل الأحكام ٦١ (٢) أنظر ما سبق ص ٣٥٢

(٣) أنظر المسألة فيما سبق ص ٣٩٣

فهى مسألة لم يكن لها حد مقدر فى الشرع ، وانما كان يطبق الحد بالقدر الذى يتم به الردع والزجر ، وورد فى بعض الأحاديث أن الصحابة حرزوه أربعين لما سألهم أبو بكر رضى الله عنه عن ضرب النبى صلى الله عليه وسلم (١) ، ثم ضرب هو أربعين ، ثم اجتمع الصحابة وتشاوروا واعتمدوا فى ذلك على المصلحة الشرعية التى شهد الشرع لجنسها ، فجعلوه ثمانين كحد القذف لأن المظنة تأخذ حكم المظنون ..

فأين اتباع مجرد المصلحة ؟ وأين تغيير الحكم ؟ وليس فى النص مخالفة لفعل رسول الله ولا لقوله ، ولا يجوز تسميته مخالفة لا فى موضع الحجاج ولا فى غيره .. ومن الأسباب التى حملت المؤلف على الدخول فى هذه الاطلاقات هو أنه يقارن بين طرفين : الأول القول باثبات التعليل ، والثانى القول بنفيه ، وينتصر للطرف الأول دون أن يلتزم بشروطه ، فان مثبتى التعليل من أهل السنة لا يتبعون مجرد المصلحة وانما يشترطون أن تكون هذه المصلحة التى يجب اتباعها مصلحة لم يشهد الشارع بردها ، فلا بد أن تعرض عليه فينظر فيها أيقبلها أم لا ؟ فهم يعللون الأحكام ويعتبرون النظر بالنظر ويعملون بالمصالح المرسله وهم مجمعون بعد ذلك على رد كل مصلحة لا يقبلها الشرع .

والمؤلف غفل عن هذا وانتصر لبدء التعليل ، وأدخل معه - شعر أم لم يشعر بخطورة ذلك - قوله " وان بعض الأحكام يتبع المصلحة " .

والواجب أن يقيد بها بالقيد الذى اتفق عليه القائلون بالتعليل ، أما أن يطلقها هكذا من غير قيد ثم يرتب على ذلك أن بعض الأحكام تتغير بتغيير الزمان ، وأن الصحابة كانوا يبدلون هذه الأحكام وأنهم مجمعون على ذلك ، فذلك أمر لم يثبت بعد ، ولا يمكن لأحد أن يثبت لوضوح بطلانه وفساده .

(١) سنن أبى داود ٤٣٢٤ .

٤ - حد السارق : " يروى لنا مالك فى الموطأ بسنده عن يحيى بن عبد الرحمن ابن حاطب " أن غلما لحاطب سرقوا ناقة لرجل من مزينة فانتحروها فرفع ذلك الى عمر ابن الخطاب ، فأمر عمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم ، ثم قال عمر أراك تجيعهم ، ثم قال : والله لأغرمك غرما يشق عليك ، ثم قال للمزنى : كم ثمن ناقتك ؟ فقال المزنى : قد كنت والله أمنعها من أربعمئة درهم ، فقال عمر : اعطه ثمانمئة درهم " (١)

" وقد روى ابن وهب هذا الأثر فى موطئه مفسرا وفيه : فأمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم ثم أرسل وراءه من يأتيه بهم فجا بهم فقال لعبد الرحمن : " أما لولا أنى أظنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى لو وجدوا ما حرم الله لاكلوه لقطعتمهم ، ولكن والله إن تركتهم لأغرمك غرامة توجعك " (٢)

قال صاحب كتاب " تعليل الأحكام " : " فانظر اليه وقد ثبت على هؤلاء ما يوجب القطع ، وبعد الأمر ينهى عن التنفيذ لما ظهر له ما يدفع الحد عنهم ، وهو أنهم جاعوا فأخذوا مال الغير ، وذلك لفهمه أن القطع عقاب للجاني من غير حاجة ولو كانت الأحكام كلها ومنها الحد ود يتبع فيها النص المجرد لما ساغ له رضى الله عنه وهو من أعلم خلق الله بشرع الله أن يخالف قوله تعالى " والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما " ومن أجل هذا المعنى نهى عن القطع عام المجاعة مع أن النص عام شامل لجميع الأوقات " (٣) .

المناقشة : اشترط الشارع لوجوب القطع شروطا وهى :

- ١ - أن يكون المسروق نصابا .
- ٢ - أن يكون من حرز .
- ٣ - أن لا يكون فيه شبهة ملك .
- ٤ - أن لا يكون آخذه محتاجا اليه لسد رمقه .

(١) تنوير الحوالك شرح الموطأ ٢ / ٢٢٠ .

(٢) وهو منه معنى الأثر السابق - انظر المصدر السابق ٢ / ٢٢٠ .

(٣) تعليل الأحكام ٦٢-٦٣ .

فإذا تحققت هذه الشروط وجب الحد ، وإذا تخلف أحدها لم يجب (١) .
وعلى كل شرط من هذه الشروط دليل شرعي ، فأما شرط النصاب والحرز فظاهر
وأما شرط انعدام شبهة الملك والحاجة إليه لسد رمقه فلأن من أخذ مالا له فيسه
شبهة ملك لا يعتبر سارقا لمال غيره ، وكذلك من أخذ ما يحتاج إليه لسد رمقه انما
أخذ مالا له فيه حق ، كما سرق غلمان حاطب بن أبي بلتعة وقد كان عمر يظن
أنه يجيعهم فلذلك امتنع عمر عن قطعهم لوجود هذه الشبهة (٢) .

فإذاً الحد الذي أوقفه عمر رضى الله عنه انما أوقفه لعدم تحقق شروطه التي
اشتراطها الشارع ، بل ان عمر لا يستطيع أن ينفذ الحد الذي لم تحقق شروط تنفيذه
لأن في ذلك مخالفة للشارع .

فالعموم في آية السرقة لا يصلح وحده لتطبيق الحد بل هناك شروط وردت في السنة
لا بد من اعتبارها ، ومن اعتبرها - كما هو صنيع عمر - لا يقال له انه خالف الآية .

وأيا فان عدم القطع ليس سببه تعلق عمر بمطلق مصلحة أو دفع مطلق
مفسدة أو اتباعا لحكم العقل ، بل سببه مراعاة نصوص أخرى وردت في السنة .

وأما قول صاحب تعليل الأحكام " لو كانت الأحكام كلها ومنها الحد ود يتبع
فيها النص المجرد لما ساغ له رضى الله عنه ، وهو من أعلم خلق الله بشرع الله أن
يخالف قوله تعالى " والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما " ومن أجل هذا المعنى
نهى عن القطع عام المجاعة مع أن النص عام شامل لجميع الأوقات " (٣) .

فيلاحظ عليه أمران :

الأول : ان كان مقصوده بالنص المجرد النص بدون النظر الى معناه ، فليس
ما نحن فيه من هذا القبيل ، ذلك لأن النصوص التي وردت في حد السرقة منها ما
هو عام كالآية ومنها ما هو مخصص لهذا العموم .

(١) راجع المسألة في كتاب المغنى ٩/١٠٣ الى ١٣٧ .

(٢) المغنى ٩/١٣٦ (٣) تعليل الأحكام ٦٣

فاذا كانت الآية توجب قطع كل سارق سواء سرق من حرز أو من غير حرز أو سرق نصاباً أو دونه أو تحققت شبهة بسبب ملك أو مجاعة ، فإن السنة خصت هذا العموم فلا يقطع إلا من سرق نصاباً من حرز مثله بلا شبهة .
فتبين بعدئذ أن النص الوارد في القرآن مخصوص لم يأت لجميع الأوقات بل يستثنى منه وقت المجاعة لورود نص آخر يمنع القطع عند تحقق الشبهة .
فيصح أن يقال أن تطبيق الحدود لا يتبع فيها النصوص بعد الجمع بينها والنظر فيها ، ومن فعل ذلك فقد وافق القرآن والسنة كما فعل عمر رضي الله عنه (١) .
وأما عبارة المؤلف بأن الحدود لا يتبع فيها النص المجرد وأن عمر خالف الآية فلا وجه لها . والله أعلم .

الثاني : أن الحكم - وهو وجوب القطع لمن سرق نصاباً من حرز مثله بلا شبهة فإنه حكم ثابت إلى يوم القيامة ، وأما تحقيق مناطه وهو تطبيقه ، فبحسب الحادثة الواقعة فإذا سرق غلمان ناقة بلا شبهة كاضطرار لسد الرمق قطعوا ، وإذا سرقوا كما سرق غلمان حاطب لم يقطعوا التحقق الشبهة ، والحكم ثابت مع ذلك لا يتغير .
هـ - استدلال على قوله بأن من الأحكام ما يتبع المصلحة ويتبدل بتبدلها بأن " أصحاب رسول الله يعارضون أمره بما يترتب عليه من ضرر يلحق المسلمين بسببه فيقرهم على ذلك صلى الله عليه وسلم من هذا ما رواه البخاري بسنده عن يزيد بن أبي عبيد مولى سلمة بن الأكوع عن سلمة رضي الله عنه قال : خفت أزواد القوم وأملقوا (٢) فأتوا النبي صلى الله عليه وسلم في نحر ابلهم فأذن لهم ، فلقيهم عمر رضي الله عنه فأخبروه : فقال : يا رسول الله ما بقاؤهم بعد ابلهم ؟ فقال : رسول الله صلى الله عليه وسلم " ناد في الناس يأتون بفضل أزوادهم ، فبسط لذلك نطع وجعلوه على النطع فقام رسول الله فدعا ببرك عليه ثم دعاهم بأوعيتهم ، فاحتسى الناس حتى فرغوا

(١) انظر كيفية الاستنباط من الآية في أحكام القرآن لابن العربي ٢ / ٦١٥ .

(٢) معنى أملقوا افتقروا . انظر فتح الباري ٦ / ١٣٠ .

(١) ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " أشهد أن لا اله الا الله وأنى رسول الله " فقد عارض عمر اذن رسول الله بالنحر بالصلحة وأقره الرسول على ذلك (٢) .

مناقشته :- ان هذا النص الذى استدل به على جواز معارضة حكم الشرع بالصلحة مثل النصوص السابقة لا تدل له على شىء من ذلك .

وقد ادعى الدكتور شلبي هنا دعوى عريضة لا برهان عليها وهى قوله " ولقد وجدنا أصحاب رسول الله يعارضون أمره ... " مع أن كل مسلم يعلم أنه ليعين لأحد من المسلمين أن يعارض أمر الرسول صلى الله عليه وسلم لأن الله سبحانه وتعالى يقول " وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ " (٣) ، ويقول سبحانه وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ " (٤) وقوله تعالى " فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم " (٥) وقوله تعالى " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ " (٦) .

ومعلوم أن الصحابة من أتبع الناس لرسول الله صلى الله عليه وسلم .. فكيف يقال اننا " وجدنا أصحاب رسول الله يعارضون أمره .. "

وهذا المعلوم عن الصحابة من المحكم الذى لا يقبل الجدل .. وأما ما نقله فانه فى الحقيقة لا يعارض ما قررتة آنفا ..

وحاصل ما فى هذه الرواية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استأذنه القوم فى نحر ابلهم فأذن لهم فى ذلك ، ومثله ما علمناه من الشارع الاذن فى عمل المباحات ، ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم علم بعد ذلك أنهم ان نحرروا ابلهم لم يبق لهم شىء بعد ها فلم يأذن لهم وأمر الناس أن يتصدقوا عليهم ، و " توالى المشىء ربما أدى الى الهلاك " (٧) .

- >
- (١) فتح البارى ٦/١٢٩-١٣٠ (٢) تعليل الأحكام ٣٢ . (٣) سورة النساء : ٦٤
(٤) سورة الأحزاب : ٣٦ (٥) سورة النبوز : ٦٣ (٦) سورة الحجرات : ١
(٧) فتح البارى ٦/١٣٠ .

وما فعله عمر انما هو بيان لحقيقة المسألة ، فلما ذكرها للرسول صلى الله عليه وسلم بين حكمها وأمر الناس بالصدقة ، فأين المعارضة ؟

ثم أننا قد علمنا من السنة في مواضع كثيرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يشاور أصحابه ، فيبينون له حاجتهم واستفساراتهم ثم يجيب عليها حسب الواقعة ، ثم اذا تجدد له علم بحقيقة الواقعة بين حكمها بحسب ما يتجدد له ، وهذه القصة التي معنا من هذا الباب وهي تدل - كما قال ابن حجر على جواز المشورة على الامام بالصلحة وان لم تتقدم منه الاستشارة . (١)

ألم تر الى منزلة صلى الله عليه وسلم في بدر حيث بين له بعض أصحابه أن هذا لا يصلح منزلا لقتال القوم فأمر رسول الله باتخاذ منزل آخر ، ولم يكن في قول الحباب بن المنذر معارضة لرسول الله .

وكذلك قصة تأبير النخل فانه أمرهم أن لا يؤبروا النخل ، لظنه أن ذلك لا ينفعه فلما علم أن النخل لم يثمر فاشتكى له أصحابه أجاز لهم ذلك وأخبرهم أنه لا يعلم بحقيقة الواقعة حيث قال أنتم أعلم بأمر ديني ، وهذه الحوادث مشهورة معلومة .. وكذلك ما نحن فيه لم يعلم عليه الصلاة والسلام بأنهم اذا نحروا ابلهم لا يبقى لهم شيء ، فلما علم أمر لهم بالصدقة .

وفي هذه الحادثة نفسها لو أن رسول الله أمر بذبح الابل - بعد أن بين له عمر أنه لا يبقى لهم شيء - لما عارضه أحد من الصحابة ، فكيف يتصور أحد أن في هذا معارضة ..

ومن المعلوم أن المفتي قد يفهم الواقعة التي أستفتي فيها على غير وجهها - اما لعدم العلم بحقيقتها أصلا أو لعدم وضوحها - ثم يفتي فيها بحسب ما فهم فاذا بين له أن الواقعة ليست كذلك بل هي كذا وكذا نظر في حكمها بهذا الاعتبار فكان لها حكم آخر ، ولا يقال أن الحكم قد تغير .. ولا يقال أن البيان لحقيقة الواقعة معارضة .. والله أعلم .

ولنأتى بمثال تطبيقي نرد به على القائلين بتقديم المصلحة على النص وهو موقف عمر من أبي بكر في حرب الردة حيث تظهر فيه مقابلة المجتهد النص بالمصلحة التي يحسبها شرعية .. ولننظر أيقبل ذلك منه أم لا ؟

روى البخارى بسنده عن عبد الله بن عتبة أن أبا هريرة قال : لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم واستخلف أبو بكر وكفر من كفر من العرب ، قال عمر : يا أبا بكر كيف نقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله، ^{فمن قال لا اله الا الله عصم مني ماله ونفسه الا بحقه} وحسابه على الله .

قال أبو بكر : والله لا أقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فان الزكاة حق المال ، والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها لرسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعها ، فقال عمر : فوالله ما هو الا أن رأيت أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق * (١) .

وقد سأل الناس أبا بكر في رد أسامة ليستعين به وبمن معه على قتال أهل الردة فأبى .. والذين سألوه ذلك انما أرادوا العمل بالمصلحة ، ان المصلحة في الظاهر ابقاء الجيش ليقاتل مع المسلمين أهل الردة بل ان عمر ظن أن المصلحة في ترك قتال أهل الردة ، فلما بين لهم أبو بكر أن ما يرونه انما هو مخالف لما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تركوا ما ظنوه مصلحة - وهم مجتهدون - وعملوا بما ورد في النص .

وفي هذا دليل على أن المصلحة التي تعارض النص مردودة ، وحتى وان ظن المجتهد انها مصلحة ، وآية قبولها شهادة الشرع لها ، فاذا لم يقبلها لم تقبل ، فكيف يتصور أحد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل من أحد معارضة النصوص بالمصلحة ، التي يدعوا لها هؤلاء الكتاب !

ولذلك لم يقبل أبو بكر من أحد شيئا من ذلك حتى مع أنهم مجتهدون بسـ
بين ووضح ، قال الامام الشاطبي : " ولما منعت العرب الزكاة عزم أبو بكر على
قتالهم ، فكله عمر في ذلك ، فلم يلتفت الى وجه المصلحة في ترك القتال ، ان وجد
النص الشرعي المقتضى لخلافة ، وسألوه في رد أسامة ليستعين به ويسم معه على
قتال أهل الردة ، فأبى لصحة الدليل عنده بمنع رد ما أنفذه رسول الله صلى الله
عليه وسلم " (١) .

فهذه القصة تصلح مثالا لمقابلة المصلحة للنص ، وفي النهاية تحمل دلالة
قوية على أن المصلحة المقابلة للنص لا عبرة بها حتى وان كانت من كبار المجتهدين .
وبعد هذا لا ينبغي لأحد أن يتصور أن المصلحة يمكن أن يعارض بها النص ،
وأن أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يعارض أمره - وهو يعلم -
بالمصلحة فضلا أن يقره رسول الله على ذلك ، والله أعلم .

ومن المفيد هنا أن نقول ان كل ما في جيل الصحابة الذي رضى الله عنهم
ورضوانه ، موضع للقدوة المباركة ، حتى اجتهادهم الذي يصلحونه - بعد ذلك
مخالف للصواب فيرجعون عنه ، هو موضع قدوة ، لأن فيه معنى الرجوع الى الحق
واطراح مجرد التفكير البشرى ، والصبر عن متابعة رغبات النفس وحفظها .
وما أشد حاجتنا اليوم الى مثل هذه الأخلاق الايمانية والمواقف العظيمة
التي لا يتحقق الصدق في الدين الا بها .

٦ - استدل المؤلف أيضا على ما سبق - من قوله : إن من الأحكام ما يدور
مع المصلحة ويتبدل بتبدلها وان الصحابة مجمعون على ذلك بما روى أبو داود بسنده
الى جناده بن أبي أمية قال : كنا مع بسر بن ارطأة في البحر فأتى بسارق يقال له
صدر قد سرق بختيه ، فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : لا تقطع

الأیدی فی السفر ولولا ذلك لقطعتہ " (١) وفي رواية الترمذی والدارمی " فسی الغزو " بدل السفر " (٢) .

قال صاحب تعلیل الأحكام : " هكذا ورد الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مجردا من بيان سبب هذا النهی ، فماذا فهم أصحابه فيه من بعده ؟ أوقفوا عند النصوص وقصروا النهی على حد السرقة ، وقالوا ان الشريعة نصو تعبدنا الشارع بها ، أم فهموا أن هذا النهی معلل بعلة قصد به دفع مفسدة عن الأمة أو جلب مصلحة لها ؟ " (٣)

قال د . شلبي " ولو تأملت هذه التعليلات في تلك الآثار لوجدت اختلافًا حسب اختلاف الأشخاص ، فعمرو وزيد رضي الله عنهما عللا بخوف اللحاق ، وهذا يكون في الرجل العادي من الجيش ، وأبو سعود وحذيفة لم يعللا بذلك لأن مثل أمير الجيش لا يلحق بالعدو عادة ، بل يطمع العدو وفيهم ويظهر ضعفهم أمامه اذا أقاموا عليه الحد ، وان كان الكل يلتقي عند شيء واحد وهو لحوق الضرر بسبب ذلك الفعل ... وهذا التعليل لم يخالف نصا ولا قياسا ولا اجماعا ، وليس فيه الا تأخير الحد لمصلحة راجحة ، أما من حاجة المسلمين اليه أو من خوف ارتداده ولحوقه بالكفار ، ومثل هذا التأخير لعارض أمر وردت به الشريعة كما يؤخر الحد عن الحامل والمرضع وعن وقت الحر والبرد والمرض ، وهو لمصلحة المحدود خاصة ، فما بالك بما هو لمصلحة الاسلام عامة ؟ فهذا النوع ورد الحكم فيه غير معلل فعلموه بما يترتب على الفعل من ضرر " (٥) .

(١) مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن للخطابي رقم ٤٢٤٦ .

(٢) سنن الترمذی رقم ١٤٧٤ . (٣) تعليل الأحكام ٣٦ .

(٥) تعليل الأحكام ٣٧ .

مناقشته :- أسلم للمؤلف ما ذكره من هذه الروايات ، وأخالفه في النتيجة

التي رتبها على ذلك ..

وبيان ذلك : أن المسألة الفقهية وهي " أن الحدود لا تقام في أرض العدو ، منقولة عن الصحابة وهو مذهب الأوزاعي وإسحاق وأحمد ، وقال الشافعي يؤخره حتى يأتي الامام لأن إقامة الحد إليه . (١)

واستدل من قال بالتأخير بالأدلة التي سبق ذكرها وهي حجة لهم (٢) ، وهو الصحيح .. وبقي أن نتعرف على سند هذه المسألة هل هو المصلحة المجردة ؟ وهل يؤدي القول بأن الحدود لا تقام في أرض العدو الى تغير الحكم الذي دل عليه النص الشرعي وهو وجوب إقامة الحدود ؟

والجواب أن سند هذه المسألة هو القاعدة المعروفة بقاعدة " سد الذرائع " وهي قاعدة عمل الصحابة والسلف الصالح بها ، قال الامام الشاطبي " ان قاعدة الذرائع انما عمل السلف بها بناء على هذا المعنى كعملهم في ترك الأضحية مسع القدرة عليها وكاتمام عثمان الصلاة في حجه بالناس وتسليم الصحابة له في عذره الذي اعتذره من سد الذريعة (٣) الى غير ذلك من افرادها التي عملوا بها ، مع أن المنصوص فيها انما هو أمور خاصة كقوله تعالى " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا .. " (٤) ، وقوله " وَلَا تَسِبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ " (٥) . وفي الحديث " ان من أكبر الكبائر أن يسب الرجل والديه " (٦) وأشياء ذلك وهي أمور خاصة

-
- (١) انظر المغني ٣٠٨ / ٣٠٨-٣٠٩ ، تعليل الأحكام :
(٢) انظر ما سبق ص ٣٢٧ ٣٢٦-٣٢٧ .
(٣) سورة البقرة : آية ١٠٤ وقد كان المسلمون من قولهم " راعنا " الخير فاستعمله اليهود وهم يقصدون به الشر ، يقصدون فاعلا من الرعونة ، فنهى الله المؤمنين عن ذلك ، تفسير ابن كثير ١ / ١٥٠ . واعلام الموقعين ٣ / ١٣٧ .
(٤) "فيسبوا الله عدوا بغير علم" ١٠٨ - الأنعام .
(٥) أخرجه مسلم من رواية عبد الله بن عمرو بن العاص بلفظ " ان رسول الله صلى

لا تتلاقى مع ما حكموا به الا في سد الذريعة " (١) .

وهذه القاعدة لها في الشريعة أدلة كثيرة وقد أحصى منها الامام ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين تسعة وتسعين وهي تدل على أن وجوب سد الذريعة قاعدة من القواعد الشرعية قال " وبإسد الذرائع أحد أرباع التكليف " (٢) .

والاستقراء كما عبر عنه الشاطبي هو " استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام فيجرب في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ " (٣) .
ومن فوائد هذه القاعدة البناء والتفريع ، ذلك أنها تتضمن معنى - وهو السد - وقد استقرت الأدلة من الكتاب والسنة فأفادت اعتبار الشارع له ، بحيث لم يعد المجتهد يحتاج الى دليل خاص اذا أراد أن يحكم على نازلة خاصة بل يدخلها تحت عموم المعنى ...

يقول الامام الشاطبي " ولهذه المسألة فوائد تنبئ عليها أصلية وفرعية وذلك أنه اذا تقررت عند المجتهد ثم استقرى معنى عاما من أدلة خاصة واطرد له ذلك المعنى لم يفتقر بعد ذلك الى دليل خاص على خصوص نازلة تعين بل يحكم عليها وان كانت خاصة ، بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره ، اذا صار ما استقرى من عموم المعنى كالمفرد بصيغة عامة فكيف يحتاج مع ذلك الى صيغة خاصة بطلوبه " (٤) .

= صلى الله عليه وسلم قال ، من الكبائر شتم الرجل والديه ، قالوا يا رسول الله ، وهل يشتم الرجل والديه ، قال نعم ، يسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه " فنهاء عن سب غير أبيه وأمه لكي لا يتخذ ذريعة لسب أبيه . باب أكبر الكبائر ٨٣/٢ - صحيح مسلم بشرح النووي .

(١) الموافقات ٣/١٨٩ ، ١٩٠ (٢) ٣/١٣٢-١٥٩ .
(٣) الموافقات ٣/١٨٨ (٤) المصدر السابق ٣/١٩٢ .

وقرر الامام الشاطبي على هذا أن الامام الشافعي والامام أبا حنيفة يعتبران سد الذريعة كوما وقع الخلاف فيه من المسائل الجزئية لا يدل على عدم اعتبار هذه القاعدة عندهم ، بل امتنع دخول بعض المسائل تحتها لوجود عارض يمنع من ذلك (١) ، وهذا ما قرره الدكتور حسين حامد حسان في كتابه نظرية المصلحة حيث استند على أدلة كثيرة في بيان أن الشافعي وأبا حنيفة وأحمد يسدون الذريعة فقال : " والخلاصة أن قاعدة الذرائع قاعدة متفق عليها بين الأئمة " (٢) ..

فإذا انضاف الى ذلك عمل السلف بها من الصحابة ومن بعدهم تقرر عند المجتهد أن هذه القاعدة تدخل تحتها مفردات كثيرة ومن هذه المفردات سألتنا هذه وهي منع اقامة الحدود في أرض العدو ، وهذا من تطبيقات سد الذرائع فهو في الأصل فعل مأذون فيه بل يجب تطبيق الحدود اذا تحققت الشروط الشرعية ، ومنع تطبيق الحدود في الفزود للذريعة الفساد ، وهذا الفساد متحقق اما في لحوق المحدود بالعدو واما بطمع الأعداء في المسلمين ان كان المحدود أميرا فيهم . (٣) فرجوع هذه المسألة الى قاعدة سد الذرائع المعمول بها عند الصحابة والتابعين والأئمة هو السند الحقيقي لها .

ولا تفتقر بعد ذلك إلى نص خاص ولا قياس ولا اجماع .. فمنع اقامة الحدود في أرض العدو وليس مستندا الى مصلحة مجردة ، وليس مؤديا الى تغير الحكم الذي جاءت به النصوص وهو اقامة الحدود .. بل حاصل ما في الأمر أن اقامة الحدود واجبة وهو حكم ثابت لا يتغير ، ومن شروط تطبيقه أن تنتفي الشبهة كما مر سابقا ، وأن تؤخر الحامل والمرضع ولا يكون الوقت شديدا الحرا أو شديدا الباردة وأن لا يكون في أرض العدو ..

(١) المصدر السابق ٣/١٩٣ .

(٢) ٢٢٦ ، وانظر ٢٠٠ ، ٣٩١ ، ٥٠٩ .

(٣) انظر أعلام الموقعين ٣/١٤٣-١٥٤ ونظرية المصلحة ٢٢٧ .

وهذه المسائل والتقسيمات ثابتة ومنها ما شهد له نص خاص ومنها ما شهدت له قاعدة سد الذرائع وهكذا .. فلا يقال ان عدم تطبيق الحدود في المجاعة تغير للحكم ، وأن الصحابة بدلوا بعض الأحكام وغيرها ، ولا أن عدم تطبيق الحدود في الغزو اتبع فيه التعليل الذي أدى الى تغير الحكم وتبديله ، بل هذه المسائل انما اتبع فيها النص الخاص كما في الأول ، وقاعدة الذرائع كما في الثاني ، ولا وجه لقول المؤلف وهو يستدل بمثل هذه الوقائع ، أن من الأحكام ما يتبع الصلحمة ويتبدل بتبدلها ، وأن ذلك هو فعل الصحابة فكان اجماعا .

وبعد : فقد تبين لنا من عرض هذه الأمثلة عند المؤلف أنها لا تدل له على ما ذهب اليه ، وأنه لم يفرق بين تنقيح المناط ، وبين تحقيق المناط الذي هو نظر المجتهد في الواقعة ..

ومثال الأول قول الشارع " كل مسكر حرام " ومثال الثاني قولنا هذا الشراب مسكر.

فاذا نظر الفقيه في شراب ما فعلم أنه مسكر ثم طبق عليه حكم الشارع فعمله هذا يسمى " تحقيق المناط " وهذا يمكن أن يتغير بحسب ثبات الحالة التي أمامه فاذا استقر الشراب على حاله الأولى فكان مسكرا افتي الفقيه بالحرمة ، واذا تغير فزال الاسكار عنه - كأن أصبحت الخمر خلا - فافتي بجواز استعمالها فان هذا لا يعد تغيرا في حكم الخمر وهو التحريم ، بل هو حكم ثابت .

ومثل ذلك موقف عمر من المؤلفة فانه انما حقق مناط المسألة ولم يغير الحكم وهو وجوب اعطائهم ، ولم يمنع العمل بالآية (١) .

(١) ومثله ما نسبته الى عمر رضي الله عنه ص ٣٧-٣٨ . من أنه منع أهل الذمة ممن الذبح للمسلمين واعتبره هذا العمل من عمر رضي الله عنه مخالفة للنص الذي أجاز حل ذبائحهم وهو قوله تعالى " وطعام اللذين أوتوا الكتاب حل لكم " والظاهر - والله أعلم - أنه لا ارتباط بين الموضوعين فحل ذبائحهم لا يلزم منه جواز استخدامهم في الذبح للمسلمين في أسواقهم من دون المسلمين ، والاعتماد عليهم في مثل هذه الامور ، حتى يقول ان عمر منع ذلك مخالفا فيه للآية ، فالجبهة منفكة كما يقول الأصوليون ..

وكذلك مسألة تطبيق الحد ود فانه مشروط بشروط فاذا لم تتحقق فلا تطبق ،
وليس ذلك تغير لوجوب اقامة الحد .

ومثل ذلك منع خروج النساء الى المساجد ..

وأما مسألة حد الخمر فانما اتبع الصحابة فيها المصلحة التي شهد لها أصل
كلى ، ولم يتبعوا فيها مجرد المصلحة ، ولم يغيروا بها شيئاً ، وكما أن هذه المسألة
سندها المصلحة التي شهد لها الشارع ، فان سد الذريعة هي سند
الصحابة في منع حد السكر ونحوه في الغزو .

وهكذا في مسألة قصر عثمان رضى الله عنه الصلاة في الحج وترك الأضحية
فانها من باب سد الذريعة ، والمؤلف لم يشر الى هذا ، وكان الصحابة يتصرفون
في الأدلة بغير ضابط شرعي^(١) .

المطلب الرابع : " بيان موقف الصحابة رضوان الله عليهم من النصوص :

اذا تقرر ذلك يحسن بي أن ألم بموقف الصحابة من النص ، وهو معلوم
عند العلماء المعتمدين ، فانهم لم يكونوا يتركون النص الى رأى أو مجرد مصلحة
بل كانوا يتشاورون ويردون المسائل الى النصوص .. فاستدل لهم لا يخرج عن العمل
بالنص أو الحمل عليه ، واذا استنبطوا منه معنى واحتجوا به فلا يلزم من ذلك أن
يصرحوا بالطريق الذى استنبطوه به ، لكن المقطوع به أنهم لم يكونوا يستنبطون
الأحكام بمجرد الرأى ، وقد سبق ذكر اجماعهم على ذم الرأى الذى لا دليل عليه^(٢) .

(١) ومثل ذلك ما قاله في تضمين الصناع .. ص ٥٩ . مع أن هذا المثال فى

الحقيقة يدخل تحت أصل أو قاعدة معتبرة وهى قاعدة سد الذرائع . انظر
نظرية المصلحة ٣٤١ ، أو تدخل تحت أصل معتبر وهو أن المصلحة العامة
تقدم على المصلحة الخاصة عند التعارض فى الوقائع التي لم يرد فيها حكم
منصوص . نظرية المصلحة ١٣٣-١٣٧ .

(٢) انظر الاجماع ص ٢٤١ - ٣٤١ - ٣٤٩ - ٣٥٢ .

فقول صاحب تعليل الأحكام " ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن " مخالف للاجماع المنقول عنهم ، إذ كيف يذم الرأي ممن لا يلتفت إلى الأصول كانت أو لم تكن ويتبع " وجوه الرأي " على حد قول المؤلف .
وبسبب اتباعه هذا الوهم المخالف للاجماع أخذ يطلق المصلحة من ضوابطها ، ويحاول الاستدلال بها دون أن يقيد بها بكونها مصلحة شرعية لا تعارض مقصود الشارع ، ومقصوده يعرف من النص أو الاجماع .

وبسبب هذا الوهم أيضا نجد عباراته مضطربة فبينما هو ساع في تقرير مسلكه - الذي ليس له فيه ولي إلا الطوفى (١) - تجده يضطرب أمام سبل الحقائق العلمية التي تثبت أن المصلحة المعارضة للنص مردودة وملغاة وأن ذلك هو منهج الصحابة والأئمة (٢) .

ومن المواضع التي اضطرب فيها : قوله : " ان المصالح التي عمل السلف بها في مقابلة النصوص لم تبلغ رتبة الضرورة ، وأن العمل بالمصلحة في مقابلة النص ليس تركا للنص بالرأى في الواقع ، وإنما ترك للنص بالنص بل بالنصوص الكثيرة .. (٣) فهو هنا يقرر أن السلف لم يقدوا المصلحة على النص ، وأنهم إنما اعتبروا المصلحة التي شهدت لها نصوص كثيرة ، فالمقابلة ليست بين مصلحة مجردة ونص بل بين مجموعة نصوص ونص ، ويستوى أن يكون هذا رأيا للمؤلف ، أو ^{نحو} عن السلف فإنه قد أقصره كما هو ظاهر كلامه ، ويحاول أن يجمع بين مذهب الصحابة ومذهب التابعين ، فيقول " .. وبعد : فتلك طريقة هؤلاء الفقهاء السابقين في التعليل ، وهم فيها لم يخرجوا عن طريقة صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم : عللوا أحكام الله رغم أنف المنكرين (٤) وحكموا المصلحة في التشريع ، ولكن في دائرة المعتدلين ، فلم

(١) أشرت إلى فساد عقيدته وفساد رأيه الذي قدم به المصلحة على النص. انظر ما

سبق ص ٣٧٥ .

(٢) انظر رسالة أستاذي " نظرية المصلحة " من أولها إلى آخرها تجد فيها ما

يثبت ذلك ، وكذلك ضوابط المصلحة . (٣) تعليل الأحكام ٣٠٢ .

(٤) مخالفة المؤلف للمنكرين للتعليل - مع موافقتي له في ذلك - لا يبيح له رفع

ضوابط المصلحة واتباع مذهب الطوفى .. والشذوذ عن الاجماع .

يجمدوا على النصوص تعبدًا بألفاظها ، بل فتشوا وأخرجوا كنوزًا ثمينة من وادي معانيها ، وزنوا الأمور بما يترتب عليها من صلاح أو فساد فأباحوا الأول ، ومنعوا من الثاني ، جعلوا عمادهم في ذلك التعليل المصلحة ، ولم يسيروا وراء الأوصاف في كل شيء كما فعل الفقهاء والأصوليون المتأخرون ، ومع هذا فلم يندفعوا وراء كل ما يظن أنه مصلحة ، وأن صادف قاطعًا في شرع الله ، أو نافق قاعدة من قواعد الدين ، بل رأيناهم في غير موطن يردون هذه المصلحة ويشددون النكير على من رام العمل بها (١) .

والذي أقوله هنا : انه ما دام أن الصحابة والتابعين لا يجرون وراء الأوصاف في كل شيء ولم يندفعوا وراء كل ما يظن أنه مصلحة وان صادف قاطعًا من الشرع أو نافق قاعدة من قواعده ، اذا كان الأمر على هذه الحال فما بال المؤلف يقول عنهم مقالته السابقة وحاصلها أنهم لا يتبعون الأوصاف - هكذا على الإطلاق - بل يتبعون وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت قواطع أو قواعد أو لم تكن !!!

ثم اذا تركنا هذا الأمر إلى غيره ، فلماذا ينفر من اشتراط الفقهاء والأصوليين شهادة الشارع للمصلحة حتى تكون معتبرة والآفة هي ملغاة ، لماذا ينفر من هذا ، وهو يحكي مذهب الصحابة والتابعين بأنهم ما كانوا يقرون مصلحة تصادم قاطعًا أو قاعدة .. ؟

والدليل على نفوره من الاشتراط وقوعه في ضده أنه نقل مذاهب الأصوليين وانتصر لمذهب الطوفى... وذكر هذه المذاهب كما يلي :

- أ - أن المصلحة المعتبرة هي التي لها أصل معين ، ونسبه للقاضي .
- ب - أن المصلحة المعتبرة هي المشابهة للمصالح المتفق عليها أو المنصوص عليها ، ونسبه للإمام الشافعي وجمهور الحنفية .

ج - أن المصلحة المعتبرة هي التي لا تصادم نوا ولا اجماعا تحققت المشابهة أم لم تحقق ، قربت من مورد النصوص أو بعدت ، ونسبه للإمام مالك .
د - المصلحة معتبرة على الاطلاق مرسله أو غير مرسله في المعاملات وما شابهها حتى وان عارضت نوا أو اجماعا متى ما كانت راجحة !!!

قال : " وهناك مذهب رابع خلاصته أن المصالح يعمل بها مطلقا مرسله أو غير مرسله ، ويعنى بها التي عارضت نوا أو اجماعا متى كانت راجحة لكن في صنف من الأحكام " المعاملات وما شابهها " أما العبادات والمقدرات فلا وزن للمصلحة فيها وهو رأى نجم الدين الطوفى الحنبلى وجماعة من العلماء لم يصرحوا به قولا ولكن فتواهم تؤيد ذلك عملا " (١) .

وقد حاول مناقشة الأصوليين - ما عدا رأى الطوفى فانه مر عليه سريعا وبني له مسألة أخرى نصره بها كما يظن (٢) - وليس المقصود هنا مناقشته فيما نسبه الى الأصوليين فمثل هذه البحوث لا تكفى فيها ورقيات كما صنع هو (٣) ، وكذلك لا تكفى فيها ما قد أسجله هنا من ملاحظات ، ذلك أن نسبة المذاهب الى الأصوليين تحتاج الى بحوث متخصصة في هذا الموضوع ، وأكتفى هنا بالرد عليه فيما نسبه الى فقهاء الصحابة - كما صنعت سابقا - مع بيان اضطراره وتفنيد خطأه في تفريقه بين مذهب الصحابة والأصوليين مع مناقشته خاصة فيما نسبه الى الشاطبي وحاول الرد عليه انتصارا للطوفى .

أما نسبة مذاهب الأصوليين الى كتبهم وتحريم موقفهم من المصلحة فذلك لا يحتاج منى الى بحث - لقد حُرر تحويرا حسنا وأكتفى بما حرره أستاذى الدكتور حسين حامد حسان وأبنى عليه (٤) ، ومن ذلك قوله :

- (١) تعلييل الأحكام ٢٩٢-٢٩٣-٢٩٤-٢٩٥ .
(٢) تعلييل الأحكام ٢٩٥-٢٩٦ . (٣) تعلييل الأحكام ٢٩٢-٢٩٦ .
(٤) انظر نظرية المصلحة وانظر ضوابط المصلحة للأستاذ السبوى . وهما بحثان متخصصان في موضوع المصلحة .

" كل ضروب الاجتهاد المستندة الى أصل اعتبار المصالح في الأحكام تعتبر استدلالاً بالنصوص الشرعية وليس فيها عمل بمصلحة مجردة ولا ترك لنص من نصوص الشريعة " (١) .

ويقول : وقد " أبطلنا دعوى أن مالكا يقدم رعاية المصلحة على النص أو يترك بها خبر الآحاد ، وأثبتنا أن جميع الفتاوى التي نسبت اليه واتخذت دليلاً على هذه الدعوى غير مفيدة في هذا المطلوب وبيننا أسباب ذلك " (٢)

" أثبتنا أن جميع المصلحة التي لا تشهد النصوص الشرعية لنوعها ولا لجنسها بالاعتبار مصلحة مردودة باتفاق ... وهي المصلحة الغربية التي حكى الفزالي والشاطبي الاجماع على عدم الأخذ بها .. وقلنا أن المصلحة التي يقول بها الطوفى لا تختلف عن هذه النوع من المصالح المردودة الا في أن الطوفى يقدمها على النص والاجماع " (٣)

وقد حاول محمد شلبي الانتصار له - مع أن الطوفى انما اتبع المصالح المردودة وحاول تقديمها على النص والاجماع ، وقد أثبت العلماء المعترفون قديماً وحديثاً مخالفته لسائر الأئمة وشذوذه عن الاجماع .

ومن عجب أن ترى صاحب تعليل الأحكام يحاول أن يسند رأى الطوفى بقوله " ... وهو رأى نجم الدين الطوفى الحنبلى وجماعة من العلماء لم يصرحوا به قولا ولكن فتواهم تؤيد ذلك عملاً " (٤)

(١) نظرية المصلحة ٨٠٧ (٢) المرجع نفسه ٨٠٧

(٣) المرجع نفسه ٨٠٨ - وراجع ان شئت ما ذكره من التفاصيل والأدلة في كسل موضع من هذه المواضع تجد أنه حرر نسبة المذاهب الى أصحابها وضبطها ورد على المخالفين أمثال الطوفى الذى يحاول د . شلبي الانتصار له .

(٤) ٠٢٩٣

وأنت ترى أنه لم يصرح بأسمائهم ولا بفتاويهم - مع أنه كثيرا ما مجد بحشبه هذا واعتبره تجديدا في عالم الأصول ودعى فيه الى مراجعة ما كتبه الأصوليون بعد أن وصفهم بما يُكره وستأتى الإشارة الى ذلك ..

فأين هذه الجماعة من العلماء الذين وافقوا الطوفى أهى جماعة الصحابة التى ينسب الي فقهاءها معارضة الرسول ومخالفته ، والتى ينسب الي فقهاءها تبديل بعض الأحكام بسبب اتباع المصالح !!!

أم أن هذه الجماعة من الأصوليين .. وقد زعم الطوفى بأن رأيه الذى قال به لم يسبقه اليه أحد قبله !!

أما بعد الطوفى فلم يلقى هذا الرأى الاّ النقد والرد وبيان أن صاحبه خرق الاجماع وتولى غير سبيل المؤمنين ، حتى أن بعض الباحثين فى هذا العصر فندوه وبينوا أنه رأى ساقط لا عبرة به ، وقد أشرت الى ذلك من قبل (١) .

ثم جاء آخرون فأعجبهم هذا الشذوذ عن الاجماع وظنوه علما معتبرا فاتبعوه - وما علموا أن فائدة الاجماع هو القطع فى المسألة فلا تعد تحتاج الى بحث وخاصة وقد تقرر هذا الاجماع فى قرون مطاولة - فلما تبعوه أخذوا ينتصرون له مزينين له بشبه متكاثرة ، بل ذهبوا الى أكثر ما ذهب اليه الطوفى ، فانه شهد على نفسه بنفسه أنه لم يُسبق الي هذا الرأى ، ومعنى هذا أنك اذا بحثت لتجد من ينصره قبله فلن تجد أحدا .

ومع ذلك فقد حاول بعض الباحثين نصرته ببعض النقول والتطبيقات التى سبقت الطوفى - كما صنع صاحب رسالة تحليل الأحكام - فانه قال بتبدل الأحكام فى المعاملات وما شابهها لأنها بزعمه تتبع المصلحة ، وأن ذلك هو اجماع الصحابة ، مع أن هذا هو رأى الطوفى - الذى يزعم أنه لم يُسبق له ، فأين تجد عليه اجماعا .

(١) انظر هامش ص ٣٧٦

وقد تتبعت بعض تطبيقاته (١) وأثبت أنه انما يتعلق بشبه لا بد ليسل وأن الصحابة لم يغيروا ولم يبدلوا ، ولم يتبعوا مجرد المصلحة ، ووجه الرأي من غير الثقات الى الأصول ، فاذا أضفت هذا مع ما قرره الباحثون من ان أحدا من الأئمة لا يقدم رعاية المصلحة على النص وبقى الطوفى على زعمه وخروجه عن الاجماع واتباعه غير سبيل المؤمنين وسقطت محاولة الشلبي وغيره من الباحثين الذين بذلوا جهدا كبيرا لاجراء سقطة الطوفى (٢) وجعلها دينا يتبع ، يريد صاحب رسالة التعليل أن يستمسك به ويخالف عليه علماء الأصول المعتبرين .

المطلب الخامس : "مناقشته في التفريق بين منهج الصحابة والأصوليين" :

قال : " والأصول في نظري غالبها بحوث نظرية جاءت وليدة الزمن ، اضطر الى وضعها أتباع المذاهب المقلدون ضبطا لمذاهب أئمتهم ودفاعا عنها في مجالس المناظرات فجاءت ملتوية حسبما يوجه اليها من الطعون والاعتراضات " (٣) ويقارن بين طريقة الصحابة والأصوليين فيقول :

" .. ان الصحابة رضوا الله عنهم عللوا بالمصالح ابتداء من غير تقييد بأصل معين يردون اليه الحوادث ، وهؤلاء - أي الأصوليين - عنوا بعناية تامة بالبحث عن الأصول المعينة بل كانوا يبحثون عن علل تلك الأصول لأجل القياس عليها ما وقع وما لم يقع وشتان بين الأمرين " (٤) .

(١) انظر ما سبق ص ٤٢٠ من الرد على محمد شلبي في التطبيقات التي ذكرها .

(٢) بل زاد صاحب رسالة التعليل - ٣٧٠ الطين بلة ، وزعم أن المصلحة تقدم على النص ويترك بها جميع أفرادها ، وتقدم على الاجماع ، وتعطل النص ولا تنسخه ، وهذا المذهب أقبح من مذهب الطوفى ، انظر مقارنة بينهما في نظرية المصلحة ١١١-١١٣ .

(٣) رسالة التعليل ٤ (٤) رسالة التعليل ١٥١ .

ثم أخذ في ذكر السبب الذي يراه تفسيراً لاعتقاد الأصوليين على أصل معين :
فقال " .. هذا - في نظري - هو سر عناية الأصوليين بالرد إلى أصل معين فسي
تعليقهم ، فعلوا ذلك ليدفعوا عن أنفسهم تهمة التشريع بالهوى أولاً ، وليؤنسروا
على ذلك الفقه التقديري أحكامه ثانياً ، وليأمنوا الخطأ في الاستنباط والتخريج
ثالثاً ، كما قال امام الحرمين : " انه لم يصح عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم ضبط الصالح التي تنتهض عللاً للأحكام ، ولا اطلاق تعليق الحكم بكل مصلحة
تظهر للناظر وذى رأى ، فمسالك الضبط النظر في مواقع الأحكام مع البحث عن
معانيها ، فإذ لاحت وسلمت تبين أنه معنى متلقى من أصول الشريعة وليس حائداً
عن المآخذ الضبوظة ، فهذا هو المسلك الحق في درك وقوع المعنى في ضبط
الشرع ، ولهذا رد الحذاق (يعنى من الأصوليين) إلى أصل معين ، فإن
صاحبه يأمن وقوه في مصلحة لا يناط حكم الشارع بمثلها " (١) ويعتبر الشلبي أن
كلام الجويني اعتذار عن منهج الحذاق من الأصوليين يمكن أن يقبله هو مع أنه
لا يسلم ولا يرجع عما وصف الأصوليين به ، فالخطأ متحقق فيما فعلوه من طلب
الأوصاف الظاهرة واتباعها ، وطلب أصل معين يردون إليه العمل بالمصلحة ، يقول
مناقشا القائلين باشتراط رد المصلحة إلى أصل معين : " ويرد على هؤلاء أن الأدلة
قامت على اعتبار المصلحة وإن لم تستند إلى أصل معين ، فدعوى قيام الدليل على
انتفاء العمل بها بناء على عدم الدليل الدال على اعتبارها مجرد كلام لا يسند
برهان ، (وكلامه هذا مع الأصوليين) وأما مسألة الضبط التي قالوا ، فاحتياط
يسلم لهم لو كان له ركن يعتمد عليه ، أما وأنه أمر مخترع لم ينقل لنا عن أحد من
الصحابة الذين هم القدوة في كل شيء بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم ير
لواحد منهم في مجالس الاستشارة تمهيد أصل واستثارة معنى ، ثم بناء الواقعة
عليه ، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن " (٢)

(١) رسالة التعليل ١٥٣ - البرهان ٧١٠ - ٧١٥ - ٧٤٢ .

(٢) رسالة تعليل الأحكام ٢٩٣ .

وبنا* عليه فانه يرى أن اعتماد الضبط أمر مخترع لم ينقل عن أحد من الصحابة
فلا حرج عليه في رده .

ويعتبر أن الأصوليين جافوا منهج الصحابة وسعدوا الى ضبط منهج الاستدلال
رغبة منهم في هذه الأمور :

١- ليدفعوا عنهم تهمة التشريع بالهوى .

٢- ليأمنوا الخطأ في الاستنباط .

٣- ليأمنوا الخطأ في التخريج .

هذا هو الذى يسعى المؤلف الى اثباته - رفع ضوابط المصلحة واتباع وجوه

الرأى دون التفات الى الأصول كانت أو لم تكن .

وفيما ذكرناه من منهج أهل السنة فى الاستدلال - عند مفردات المسائل

الأصولية التى تحدثت عنها فيه كفاية لنقض هذه الدعوى .

ولنتقل نقلة أخرى نصح فيها نصوص أهل العلم التى تعجل المؤلف

فى نقلها وفهمها ، كما صححنا نقله عن الامام الشاطبى عند دراسة موضوع القياس .

فنقول - وبالله التوفيق - ان النص الذى نقله عن الجوينى قد عزله عن بقية

النصوص التى وردت فى كتاب البرهان ، وأمر آخر وهو أنه نقل هذا النص نقلا غير

صحيح واجتهد فى تصحيح النسخة التى نقل عنها ..

واليك النص كما جاء فى " البرهان " مع الاكتفاء بالا حالة على بقية نصوص

الكتاب التى تسنده :-

قال الجوينى * فانه لم يصح عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ضبط

الصالح التى تنهض عللا للأحكام ، ولا اطلاق تعليق الحكم بكل مصلحة تظهر

للناظر وذى رأى ، فمسلك الضبط : النظر فى مواقع الأحكام مع البحث عن معانيها ،

فاننا لاحت وسلمت تبين أنه معنى متلقى من أصول الشريعة ، وليس حايدا عن المآخذ

الضبوطة .

فهذا هو المسلك الحق في درك وقوع المعنى في ضبط الشرع ، ولهذا رد الحذاق (الاستدلال الذي لا يستند) الى أصل ، فان صاحبه لا يأمن وقوعه في مصلحة لا يناط حكم الشرع بمثلها^(١) .

والسبب الذي أوقع المؤلف في الخطأ ، أنه حذف من كلام الجويني قوله : " فان صاحبه لا يأمن من وقوعه . . " حذف كلمة " لا " ليصبح الكلام " فان صاحبه يأمن وقوعه في مصلحة لا يناط حكم الشارع بمثلها " .

وأقول ان النص الذي نقله - مع أنه اجتهد فيه كما أشار هو^(٢) إلا أنه مع ذلك لا يدل له على ما أراد ، واليك تحليل نص البرهان سواء بقراءة محققة الأستان عبد العظيم الزيب ، أو بقراءة صاحب كتاب تعليل الأحكام وذلك في النقاط التالية :

١ - ان القراءة واحدة ما عدا حذف كلمة " لا " أو عدم حذفها .

٢ - أن النص ورد فيه صراحة أن الصحابة لا يتبعون كل مصلحة تظهر للناظر ولا يطلقون ذلك ، وليس عندهم ضبط للمصالح يمنع من اتباع كل مصلحة تظهر لسدى رأى الا اتباعهم لمواقع الأحكام ومعانيها ، فاذا لاح لهم المعنى وسلم عن المعارضة تبين أنه متلقى من أصول الشريعة ، وليس حائدا عن المآخذ المضبوطة .

وهذا الذي نقول أن النص دل عليه هو نص كلام الجويني في موضع قريب من هذا فقد قال " عن الصحابة " انهم كانوا يتلقون معاني ومصالح من موارد الشريعة يعتمدونها في الوقائع التي لا نصوص فيها ، فاذا ظنوها ، ولم يناقض رأيهم فيها

(١) مسألة رقم ٧٨٧ ، وقارن بين هذا النص وبين ما ورد في مسألة رقم ٧٦٠ ، ٧١٥ ومنه قوله عن الصحابة " وقد أوضحنا بالنقل المتواتر عنهم أنهم كانوا يقدمون ويثبتون الأحكام على وجوه الرأى واعتبار المسكوت عنه بالمنصوص " وهذا كلام صريح في أنه يعتقد أن الصحابة يبنون اجتهاداتهم على الأصول الشرعية ، ترى لو أن المؤلف تسرى في فهم النص ومراجعة النصوص الأخرى هـسـل ينسب الى الصحابة رضوان الله عليهم تلك المقالة .

(٢) رسالة تعليل الأحكام ١٥٣ .

أصل من أصول الشريعة أجروها * (١)

٣ - أن الزيادة التي بين المعكوفين قد ورت في نسخة أخرى كما أشار المحقق ، وهي تفيد المعنى السابق آنفاً وكذلك النص الذي نقله " شـلبي " ، فما أورد المحقق يفيد أن الحذاق من الأصوليين ردوا الاستدلال الذي لا يستند إلى أصل ، وذلك لأن صاحبه لا يأمن وقوعه في الخطأ ، وكذلك النص الآخر يفيد المعنى نفسه وهو أن الحذاق ردوا إلى أصل معين لأن صاحبه يأمن وقوعه في الخطأ .

وهذا معنى ما قلته آنفاً أن المعنى متسق على كلتا القراءتين ، والنصوص الأخرى تؤكد ذلك كما أسلفت ، ولا نكتفي بما نقلناه ، من البرهان ، بل نشير إلى ما نقله صاحب تعليل الأحكام في كتابه حيث نقل كلام الجويني من أن الصحابة " كانوا يرسلون الأحكام ومعلقونها في مجالس الاستشوار بالمصالح الكلية " (٢) ويقصد الجويني بالمصالح الكلية الشريعة التي دلت عليها النصوص ، فلا بد من البناء على أصل شرعي إذا ..

ومن هنا نعلم فساد قول المؤلف " بقي أن يقال أن الصحابة رضي الله عنهم عللوا بالمصالح ابتداءً من غير تقييد بأصل معين يردون إليه الحوادث ، وهؤلاء (يعني الأصوليين) عنوا عناية تامة بالبحث عن الأصول المعينة ، بل كانوا يبحثون عن علل تلك الأصول لاجل القياس عليها ما وقع وما لم يقع ، وشتان ما بين الأمرين (٣) وهذا كله منه إنكار على الأصوليين الرد إلى أصل معين ، ورغبة منه في تفسير هذا الأمر الذي يتعجب منه (٤) ويعتبره - كما مر معنا قوله من قبل - أمراً مخترعاً لا حرج عليه في رده .

(١) البرهان فائده ٧٦ (٢) تظليل الأحكام ١٥٢

(٣) تظليل الأحكام ١٥١ . (٤) تظليل الأحكام ١٥٢

بقي أن نفسر السبب الذي حمله على الاعتماد على كلام الجويني ظنا منه أنه يساعده على مسلكه الفاسد ، وعنده ندرك سبب الاضطراب الذي يظهر من مجموع نصوصه .

فنقول ان الامام الجويني وهو يعرض منهج الامام الشافعي في الاستدلال بالمصالح ، نسب اليه أنه يقول " من سبب أحوال الصحابة رضی الله عنهم وهم القدوة والأسوة في النظر لم يكن لواحد منهم في مجالس الاشتوار تمهيد أصل واستشارة معنى ، ثم بناء الواقعة عليه ، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات الى الأصول ، كانت أولم تكن " (١) .

فأخذ الدكتور شلبي هذا النص وعزاه للجويني (٢) .

وهذا يفسر اضطرابه ، وفيما مضى كفاية للرد عليه ولا بأس أن نشير هنا الى أن ما نسبته الجويني الى الشافعي يخالف المشهور عنه في كتابه الرسالة فانه شديد الضبط لعملية الاجتهاد بحيث تكون اعتمادا على نص أو معناه (٣) ، فكيف ينسب اليه مثل هذا .

على أنه قد ثبت أنه ليس أحدا من الأئمة يعارض النصوص بالصلحة ، وبينهما على غير أصل (٤) .

والصحابية هم أشد حرصا منهم ومحافظة على مقصود الشارع ، والأئمة مدركون لذلك ، وملتزمون به (٥) .

قال الدكتور حسين حامد مبينا مقصد الجويني :- " قوله ان أحدا من الصحابة لم يكن يعتمد الى تمهيد أصل واستشارة معنى ثم بناء الواقعة عليه يعني - والله أعلم -

-
- (١) البرهان : مسألة رقم ١١٣٤ . (٢) انظر تحليل الاحكام ١٥١
(٣) الرسالة ٧ . وانظر نظرية الصلحة ٣٠٧ وما بعدها .
(٤) نظرية الصلحة ٦٠٧
(٥) انظر ما سبق البناء على غير أصل ٢٤١ .

الأصل الذى يدل على الحكم نصا ، أو المعنى الجزئى الذى يشهد النص لعينه لا مطلق الأصل والمعنى ، والآ فان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يفتون على الأصول التى شهدت لجنس المصلحة التى يستندون اليها فى الفتوى بمصلحة جزئية ، وان كانوا لا يذكرون هذه الأصول ، وذلك لمعرفة الصحابة ، وقد تذوقوا الشريعة ، بمثل هذه الأصول ، فالذى يقصده امام الحرمين أن الصحابة ما كانوا يذكرون الأصل الذى يدل لفظا على الحكم ، وما كانوا يلجأون الى بيان مصلحة جزئية من نوع المصلحة التى يفتون بها وانما كانوا يكتفون بالمصلحة الكلية * (١)

وهذا التفسير حسن ، فمن استحسنته فذاك ، ومن لم يستحسنته فليعد على عبارة الجوينى بالتصحيح ، لأن المعنى الذى ذكرنا لا يخالف فيه أحد ، ولا يقبل المراجعة ، ان هو المعلوم من فقه الصحابة والأئمة .

وقد أحسن أئمة السلف ، لما ضبطوا أصولهم فى الاستدلال وميزوها عنه مسالك أهل الأهواء ، ونحن نذكر ببعض البدхийات التى كانوا يجتمعون عليها لنرد مقالة الدكتور " شلبى " التى اعتدى فيها على الأصوليين ، من ذلك :

١ - ألاّ يقدم بين يدي الله ورسوله ، وأن العبرة بما دلت عليه النصوص ولا عبرة بما يخالفها من رأى ومصلحة ؛

٢ - اذا لم يوجد نص فى المسألة اتبع المجتهد المعنى الشرعى ورده الى الأصول الشرعية ، وأن من رد الى غير أصل فقد اتبع الهوى .

٣ - أن العقل ليس بشارع ، وأن الرأى الذى يعارض الشريعة مذموم بالاجماع ولو زعم له الناس أنه المصلحة والمنفعة .

٤ - وان ترك هذا الضهج الذى نقله الأئمة من الصحابة والتابعين وحكوا عليها الاجماع - رعى فى عماية واتباع لغير سبيل المؤمنين (٢) .

(١) نظرية المصلحة ٣٥٦ - ٣٥٧ .

(٢) انظر موقف الأصوليين المعتبرين من المسالك الفاسدة ص ٢٤١ وما بعدها .

ولذلك لما انحرفت عنه الفرق الضالة (١) ، ضلت وأضلت وهلكت ، فلم تبق نسي يديها شريعة ثابتة ولا شاملة ، وانما استحوذت عليها الأهواء فكانت هي بضاعتها فورثتها لمن بعدهم ممن اتبع ضلالتهم .

ومن علم حال الفرق - كيف هلكت وأهلكت - وعلم أن سبب ذلك هو اتباع سلك في الاستدلال لا قرار له ولا ضابط من الشرع ، علم خطورة عبارة صاحب تعليـل الأحكام فيما ينسبه الى الصحابة ، وعلم عظم خطأه ، أيضا في استغرابه على الأصوليين اتباعهم للأصول المعلومة ، وردهم المصلحة اليها ، مبتعدين عن الوقوع في التشريع بالهوى ، سالمين من الخطأ في الاستنباط .

ومن عجب أن يرى أن صنيع الأصوليين هذا حدث يستحق التنبيه والنقد ، وأن صنيعه وصنيع الطوفى يستحق الاشادة والمدح ، وأنه هو الطريق لتحقيق شمول الشريعة .

والحق أن رفع ضوابط منهج الاستدلال - سواء ما يخص المصلحة أو غيرها - عمل جد خطير ، ولا يهون من خطورته الخوف من أخطاء بعض الأصوليين الذين غرقوا في الجدل ، وابتاع سائل لا يبنى عليها عمل (٢) ، ولا الخوف من القائلين بمنع التعليل ونفى القياس ، ولا الرغبة في أن تكون الشريعة شاملة لجميع المدنيات (٣) ولا أى شىء آخر .

ذلك أن معالجة المسائل الشرعية ينبغي أن تضبط بمنهج متوازن وأن الأطراف المذمومة لا سبيل الى الخروج عن أخطائها الا بالتزام منهج وسط هو منهج أهل السنة في الاستدلال ، ومن أبرز معالمه :

- ١ - أنه الطريق الى المحافظة على ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه .
- ٢ - أنه الطريق المحقق في عالم الواقع ثبات الشريعة وشمولها .

(١) أما المعتزلة فقد اتبعت العقل فضاغت في أودية الضلال .. وأما الخوارج فقد اتبعت بعض الظواهر دون أن تعرضها على الآيات والاحاديث الأخرى فضاغت في أودية الضلال والمرجئة كذلك وهكذا في بقية الفرق كالصوفية فقد اتبعت الكشف والرؤى فهلكت في وحدة الوجود وسقوط التكليف وهكذا ..

(٢) الموافقات ١٧/١ (٣) أنظر قوله في رسالة التعليل ١٢ .

- ٣ - أن فيه الجواب الشافى عن الآراء التي ترفض القياس .
٤ - أن فيه الجواب الشافى عن الآراء التي تتبع المصالح التي تعارض النص والاجماع وتقول بتبديل الأحكام وتغييرها .
٥ - أن فيه السلامة من الوقوع فى مسالك الفرق الضالة أو التأثر بها فى التفكير والاستنباط (١) .

وهذا المنهج هو الذى نحتاج الى التعرف عليه ، والتعريف به ورد ما يخالفه لأنه هو الطريق الوسط الذى يحفظ لنا تلك المعالم .

وأن هذا الذى نقول به وندعوا اليه ، ليس فيه حجرا على من يريد التصحيح لما تضمنته كتب الأصول من أخطاء ، لأننا نقول أن ذلك واجب ومتعين ، وقد بينت فى هذه الرسالة أن هناك من الأمور ما يحتاج الى تصحيح ، واخترت فى ذلك سبيل السلف الأول فى تلك الأمور التي درستها (٢) ، ولكن الذى أنبه عليه هنا أن حاجتنا لتصحيح أصول الفقه حتى نميز أصول أهل السنة عن أصول أهل الأهواء لا تعنى أننا سنخبط خبط عشواء ، ونقول ان الجدل غلب على أصول الفقه فلننصرف عن الضوابط ونتبع المصالح والآراء التي لا تشهد لها الشريعة بالقبول ، كلاً ، لأن أصول الفقه عند أهل السنة هو الأداة التي يحفظ بها العقل المسلم من الأهواء ، ولذلك ضلت الفرق لما حادت عن أصول أهل السنة فى ذلك واتبعت المسالك الفاسدة ، ولا سبيل الى سلامة الهدف - الذى هو تصحيح مسار أصول الفقه واخراجه من آثار أهل الأهواء وطبيعتهم فى الجدل

(١) أنظر ما سبق من كشف مسالكهم الفاسدة . ص : ١٥٥ - ٢٤١ .

(٢) ومن الأمور التي تحتاج الى دراسة وتصحيح التأكيد على عزل آثار الاعتزال عن أصول الفقه ، لأن هؤلاء لهم أصول خاصة فى تلقى العقيدة ، وقد أحاطوا بها أصول الفقه من كل جانب ، فلا بد من تمييز أصول السنة عن أصول البدعة ، ابتداءً من نقض أصولهم فى وجوب النظر العقلى وتحكيمه فى العقيدة والشريعة وانتهاءً بطريقة الكتابة وأسلوب الأداء والبناء فى كل ذلك على منهج الجيل الأول الذى وقع فى مخالفته أهل الأهواء وتميز وا عنه فلا بد اننا من التمييز عنهم والحذر من آثارهم .

ومخالفة السنة ، لا سبيل الى ذلك الا بالرجوع الى الأمر الأول الذى كان قبل نشوء الأهل ، وفيه من الصحة والسلامة وحسن الأداء ووضوح الغاية واتباع السنة الخير الكثير ، وقد وسع والحمد لله من قبلنا فى أمورهم جميعا فليسعدنا ما وسعهم ، ولنستمر فى بيانه والبناء عليه دون أن نضل عنه .

فمن طلب هذا الهدف وجب على كل أحد معاونته ، وقد حاولت أن أذكر بأصول أهل السنة فى الاستدلال فى كل موضع بحسبه ، وفى ذلك رد تطبيقي على مقالة صاحب كتاب " تعليل الأحكام " ومن سلك مسلكه ، وهو طلب التصحيح - بزعمه - ليرفع الضوابط وينشر المسالك الفاسدة ، ويحى الآراء الشاذة - متخذاً من الجدل الذى غلب على أصول الفقه - سلماً يصل بها الى مبتغاه ، فهذا لن نقبل منه هذه الوسيلة ولن ننخدع بهذه الغاية ، فانه لا بد من صدق الغاية وسلامة الوسيلة .

المطلب السادس : " مناقشة اعتباره المصلحة دليلاً مستقلاً " :

يقول المؤلف " ان المصلحة اذا ثبت كونها دليلاً شرعياً فى الجملة - كما سنثبت بالأدلة فى البحث الآتى - كانت كباقي الأدلة الأخرى .. " (١)

أدلته : ١- ان القرآن دل على اعتبار المصالح مطلقاً .. من ذلك قوله تعالى :
" إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ
وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ " (٢) .

فهى كما قال العزبن عبد السلام أجمع آية فى القرآن للحث على المصالح كلها ، والزجر عن المفساد بأسرها ، فان اللام والألف فى الألفاظ الواردة فيها للعموم والاستفراق .. (٣) .

٢ - وقوله لرسوله صلى الله عليه وسلم " وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ " (٤)

(١) رسالة التعليل : ٢٨٢ (٢) سورة النحل : آية ٩٠
(٣) المرجع السابق : ٢٨٧ (٤) سورة الأنبياء : آية ١٠٧

" .. ومن الرحمة الاذن لهم على لسانه صلى الله عليه وسلم في جلب المصالح ودفع
المفاسد عنهم ، ومعلوم أن للناس مصالح تتجدد بتجدد الأيام ، فلو وقف الاعتبار على
المنصوص فقط لوقع الناس في الحرج الشديد ، وهو مناف للرحمة لأنه نعمة .. " (١) .
ثم استدل بأدلة أخرى - من مثل التطبيقات التي سبق ذكرها - ليقرر أن
الصحابة كانوا يفتون بالمصلحة في مقابلة بعض النصوص ولم ينكر أحد منهم ذلك فكان
اجماعا . (٢)

٣ - دليل عقلي : حاصله أن الشارع راعى مصالح الخلق في المعاش
وكيف لا يراعى لذلك في الأحكام الشرعية ، إذ هي بالمراعاة أولى ، فوجب القول
بأن الشارع راعى المصلحة في الأحكام الشرعية ، فحينئذ لا يجوز اهمالها بوجه من
الوجوه .

وإذا تتبعنا مقاصد الشارع في جلب المصالح ودفع المفاسد ، قطعنا بأن
المصلحة لا يجوز اهمالها ، والمفسدة لا يجوز قربانها ، وان لم يكن فيها نص ولا
اجماع ولا قياس خاص .

ومثل ذلك - والله المثل الأعلى - كمن عاشر انسانا من الفضلاء الحكماء العقلاء
وفهم عنه ما يحبه وما يكرهه ، في كل ورد وصدر ، ثم جاءته قضية فيها مصلحة أو
مفسدة لا يعرف فيها قوله " فانه يعرفه بمجموع ما عهد من طريقته وألفه من عادته
انه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة ، هذه الأدلة مجتمعة تنادي باعتبار
المصلحة منصوصا عليها أو غير منصوص ، وليس لنفاة المصالح هنا متمسك .. " (٣)

المناقشة : نسلم معه القول بأن نفاة العمل بالمصالح الشرعية مخطئون ،
ونسلم معه أن الشارع جاء بمصالح العباد ، وأن هذا أمر مقطوع به ، ونخالفه في
تحديد الطريق الذي يوصل الى المصلحة الشرعية ..

(١) رسالة التعليل : ٢٨٨ (٢) المرجع السابق : ٢٩٠

(٣) المرجع السابق : ٢٩٠-٢٩١ .

فأقول : ان الشارع كما جاء بمصالح العباد ، جاء بالطريق الذي يدلنا على ذلك ، فجعل النصوص محققة للمصلحة ابتداءً ، وذلك لأنها هي رحمة للعالمين ، فان القرآن هدى ورحمة ، فلولم تحقق نصوصه المصلحة فكيف يكون هدى ورحمة . وكذلك الرسول صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين فلولم تكن أحاديثه تحقق المصلحة والرحمة ، فكيف يكون هو رحمة للعالمين ، ومن ثم فان أدلة المؤلف - وهي أدلة القائلين بالمصالح المرسله - تدل دلالة قاطعة على أن هذه النصوص مسن الكتاب والسنة هي الهدى والرحمة والمصلحة .

ألم يقل المؤلف أن الله أقام للناس مصالحهم في معاشهم ، وهذا يقتضى أن يقيم لهم مصالحهم في الأحكام الشرعية ؟ فكيف يتصور بعد ذلك أن النص يمكن أن لا يحقق المصلحة ، ما دام أن الأحكام الشرعية تحقق المصالح في اعتقادنا وأن هذه النصوص من الكتاب والسنة هدى ورحمة فاذا لم تحقق المصلحة للناس فمن يحققها !!

فالمصالح ان جاءت بها الشريعة ، والطريق للتعرف عليها جاءت ببيانها الشريعة أيضا ، ألم يبين الله لنا أن كتابه هو الصراط المستقيم ، وأن سنة نبيه هي البيان له ، وأن من اتبع هذا النبي عليه الصلاة والسلام هدى الى ذلك الصراط المستقيم .

أفلا يقتضى هذا اتباع نصوصه ورفض الأهواء وعدم تحكيم العقول المخالفة لمقتضى تلك النصوص .

كيف وقد جاءت هذه الشريعة بدم الأهواء ، ودم التقديم بين يدي اللسه ورسوله صلى الله عليه وسلم .. وجعلت المفارق للاجماع المشاق للرسول صلى الله عليه وسلم متبعا غير سبيل المؤمنين ... أفلا يكفي كل ذلك للقطع بأن الهدى والخير والمصلحة والرحمة في اتباع هذه النصوص ، فكيف تنكص أقلام هؤلاء الكتاب على أعقابها ثم يقولون ان المصلحة تقدم على النص ، أولم يكفهم اقرارهم أن الشريعة جاءت لاقامة المصالح وأنها هدى ورحمة ، فكيف يطلبون مصلحة فيما يخالفها ..

وإذا قالوا : ان الوقوف عند النصوص لا يكفي فان هناك وقائع جديدة ، قيل لهم هذا لا يعذرکم فی تقديم المصلحة على النص ، لم تصنعوا صنيع الصحابة والتابعين والمجتهدين من بعدهم ، ألم يرجعوا الى النصوص فيستشهدونها على ما ظنوه مصلحة ، فان شهدت قبلوا شهادتها راضين ، أليست شهادة من شريعة الرحمة والعدل ، وان لم تشهد بل ردتها ، فلم لا يرضون بحكمها ، أليست هي شهادة من شريعة الرحمة والعدل .

ألم يقولوا : ان معاشرتكم للانسان الفاضل الحكيم يدلك على مقصوده اذا جاءت واقعة جديدة وظننت ان هناك مصلحة ألا ترجع الى استشهاد طريقته وعاداته وألفه فان شهد لك أقدمت ولم يشهد أحجمت ..

أفلا يرجعون الى نصوص الشرع يستشهدونها فيما ظنوه مصلحة ، فان شهدت النصوص بالموافقة شهدوا وقبلوا ، وان شهدت بالرد شهدوا ووردوا ..

- وهذا هو المنهج الذي سار عليه الصحابة والتابعون وأئمة الاجتهاد

وأجمعت عليه العلماء - فان صنعوا ذلك تحقق لهم ادخال الوقائع المستجدة تحت نصوص الشارح وتحقق لهم شمول هذه الشريعة ، والتزموا بمنهج الحق في الاستنباط وتركوا عقولهم وما تزينه لهم من الأهواء والشبهات ..

وها هنا شبه متولدة عن الشبه السابقة ، فان المقدمين للمصلحة على النص

- بطريق البيان والتخصيص كما يفعل الطوفى ، أو بتعطيله كما يفعل الشلبي -

اذا احتدم النقاش قالوا : تقدم المصلحة ان كيف تهدرون الأدلة المبيحة للعمل بالمصلحة وهي في مجموعها تفيد القطع (١) .

واني لشديد العجب ان يرى أمثال هؤلاء الكتاب أن تقديم مصلحة - ظنوا

أنها مصلحة - سببه عندهم هو أن الأدلة دلت على اعتبار المصالح ، وأن هذا يبرر لهم تقديمها على النص .

(١) قال صاحب رسالة التعليل " ... أم يمنعون العمل بها وهو اهدار للأدلة

المبيحة للعمل بالمصلحة وهي في مجموعها تفيد قطعاً " ٣٧٠ .

وما عملوا أن الاستدلال لم يتم لهم ، والأفك كيف علموا أن المصلحة هذه قد دخلت في المصالح التي دلت الأدلة على اعتبارها ، هل قال الشارع اعتبرت المصالح التي تدركها عقولكم بدون شهادتي لها ، أم قال ان النصوص جاءت بالمصالح فانظروا كيف تتعرفون عليها من طريق هذه النصوص .

ثم ان الأمر أسهل من ذلك كله ، أفلا يلتفتون الى أمر آخر ، يقولون كيف نهدر الأدلة السليمة للعمل بالمصلحة ؟ أفلا يقولون كيف نهدر الأدلة السليمة أوجبت اتباع النصوص وجعلته دينا وحذرت من سواه .

أفلا يعلمون أنه كتاب أنزل من لدن حكيم عليم ، وبيانه من رسول كريم رحيم يوحى من الله ، يحدد الخير والمصلحة ويرسم طريق السعادة ، ويفصل بين الحق والباطل ، ويكشف تزيين الشيطان وشبهه للخلق - حيث يدعوهم الى الفساد باسم المصلحة ، والى الشرك باسم اتباع الأبياء والأجداد ، فما ترك الوحي شيئا من شبه الشيطان الى وكشفه ، ثم يقال أن المصلحة يمكن أن تكون في غيره ، عجيبة من عجائب الفكر ، وضلالة بينة حملها وزرها الطوفى وتبعه عليها من تبعه ، وذلك كله دليل على قصر العقل البشرى وان من ظن بنفسه أنه سيأتى بعلم جديد يخالف به الاجماع ، فانما يحكم على نفسه بالوقوع في الآراء الساقطة ويذهب يخبط في عمائة ، ونسأل الله العافية والسلامة ..

المطلب السابع : عدم فهم بعض الباحثين لمعنى " التعبد " في الشريعة ومناقشته فيما نقله عن الشاطبي :

يعتبر صاحب تعليل الأحكام أن الشارع قصد بالعبادات - التي كلف بها الناس - الامتثال ولا دخل لاعتبار المصالح فيها .

وأما المعاملات : فانه نظر اليها أولا من جهة تحصيل المصالح للأنام وهو الأصل فيها .. ثم أخذ في الاستدلال على التقسيم بثلاثة أدلة وهى :-

١ - الاستقراء : فقد وجدنا أحكام المعاملات تحفظ على الناس مصالحهم وتدور معها حيث دارت ، فترى الشيء الواحد يحرم في حال ويباح في حال أخرى

كالدهرم بالدهرم الى أجل يمتنع في المبايعة ويباح في القرض: (١) .

٢ - " أن الشارع توسع في بيان العلل والمصالح في تشريع هذا النوع، عكس العبادات ، وهذا تنبيه منه سبحانه الى الى أننا نسلك هذا الطريق وتسيير بمعاملتنا في وادى المصالح ولا نجد على المنصوص الذي ربما ورد لمصلحة خاصة ، وبطائفة خاصة وياقليم خاص ، وفي زمن خاص ، وحاشا لشريعة الخلود أن تلزم الناس بهذا الأصر والاذلال التي صرحت في غير موضع بأنه رفع عنهم (٢) .

٣ - " إن أرباب العقل في زمن الفترات قد اعتبروا المصالح في كثير من العادات فلما جاءت الشريعة أقرت منها الشيء الكثير وعدلت ما انتابته عوامل متنازعة من الاصلاح والافساد ، ولم تبطل الا ما كان منشؤه هوى النفوس وطغيان الشهوات وأما عبادتهم فقد ضلت فيها عقولهم ، ولهذا هدمت الشريعة غالبها الا ما نقل لهم من شريعة الخليل عليه السلام .

بعد اتفاق العلماء على هذا القدر ، اختلفت أنظارهم في أمر وراء هذا هو اعتبار التعبد فيها أولاً ، فمنهم من يخرج بها عن التعبد ويجعل الميزان الصحيح هو المصالح فقط ، بيد أنه لا يدعي خروجها عن التشريع ، بل يعترف أنه ماض فيها ، ولكن من هذا الطريق حسبما أرشدنا الشارع اجمالاً وتفصيلاً ، ويرى فريق آخر أن التعبد له نصيب في هذا النوع لا يليق بالمكلف اهداره ، فاذا ظهر التعبد في شيء وجب التسليم به والوقوف مع النصوص ... استند هذا الفريق في مدعاة " وهو أن المعاملات ملاحظ فيها التعبد الى أمور منها " :-

ثم أخذ في ذكرها ومناقشتها ..

وقبل ذكر هذه الأدلة ومناقشتها نحصل ما يريد قوله من كلامه السابق ، وهو

كما يلي :-

-
- (١) تحليل الأحكام ٢٩٦ ، وقد أخذه من الموافقات ٢/٢٢٥ بدون أن ينسب اليه
(٢) تحليل الأحكام ٢٩٦ - ٢٩٧ - وقارن مع الموافقات ٢/٢٢٥ - مع أنه بنى عليه معنى غريب لم يذهب اليه الشاطبي .

١ - ان العبادات قصد بها في الشرع - أولا وآخرا - الامتثال ولا دخل
لاعتبار المصالح فيها .

٢ - ان المعاملات قصد بها في الشرع تحصيل المصالح أولا ، وهو الأصل
فيها .

٣ - ان العلماء اتفقوا على هذا القدر واختلفوا فمنهم :

أ = " من يخرج بها عن التعبد ويجعل الميزان الصحيح هو المصالح
فقط .. "

ب = " ويرى فريق آخر أن التعبد له نصيب .. فاذا ظهر التعبد في
شيء وجب التسليم به والوقوف مع المنصوص ."

وقبل أن أفصل القول في ذكر أدلته ومناقشتها أقول أن حاصل ما ذكر في

ست صفحات هو نقل عن كتاب الموافقات (١) للإمام الشاطبي قسمه الى أقسام :

- قسم استدل به على أن المعاملات الأصل فيها اتباع المصالح ، وذكر الأدلة

كما هي من الموافقات ، وقسم استدل به على أن المعاملات ملاحظ فيها معنى التعبد -

منكرا لهذا الرأي - وقد ذكر أدلة الشاطبي وناقشها (٢) .

وفي كل ذلك لم ينسب شيئا من ذلك الى الامام الشاطبي لا في القسم الأول

الذي استند عليه ، ولا في الثاني الذي ناقشه .

وأجمل ملاحظاتي على ترتيبه لهذا الذي نقله مع بيان مقصود الامام الشاطبي .

١ - أنه قال إن قصد الشارع أولا وآخرا في العبادات الامتثال ولا دخل

لاعتبار المصالح فيها .

ونضيف الى ذلك أن الشريعة جاءت لمصالح العباد سواء ما يسمى بالعبادات

أو بالعادات ، وأن هذه المصالح متحققة في شريعة العبادات علمنا منها ما علمنا

(١) انظر تحليل الأحكام ٢٩٦ - ٢٩٧ - ٢٩٨ - ٢٩٩ - ٣٠٠ - ٣٠١ ، وقارن

مع الموافقات ٢ / ٢٢٢ - ٢٢٣ - ٢٢٤ - ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٢٧ - ٢٢٨ - ٢٢٩

- ٢٣٠ .

(٢) تحليل الأحكام ٢٩٧ وقارن مع الموافقات ٢ / ٢٢٨ وما بعدها .

وجهلنا منها ما جهلنا ، ومقصود المؤلف هنا أنه لا يجرى فيها القياس ونحوه ،
والتنبيه هنا إنما هو تنبيه على العبارة ، ذلك أن الشارع قصد في العبادات
تحقيق مصالح الخلق ، وأمرهم فيها بالامتثال ، وعبارة الامام الشاطبي ، هي :
"الأصل في العبادات - بالنسبة إلى المكلف - التعبد دون الالتفات إلى المعاني"
فبالنسبة للمكلف الوقوف عند حد الامتثال - وهو التعبد - دون النظر في المعاني ،
فيقف عند مجرد ما حده الشارع " ولذلك كان الواقف مع مجرد الاتباع فيه أولى
بالصواب وأجرى على طريقة السلف الصالح .. " (١) .

مع التسليم بعد هذا كله أن العبادات جاءت رحمة للعباد محققة للمصالح
في الدنيا والآخرة .

٢ - أنه قال ان المعاملات نظر الشارع فيها من جهة تحصيل الأصل فيها ،
فينبغي أن تتبع بها المصالح فقط .

ومع التسليم بأنها جاءت لتحقيق المصالح ، إلا أنه لا يقال أنها تتبع المصالح
فقط ، فان من المعلوم أن الشارع أنزل شريعته لتحقيق مصالح العباد ، ولم يقل
انها تتبع المصالح ، ولم يستنبط أحد من المجتهدين هذه القاعدة فيقول : ان أحكام
المعاملات تتبع المصالح " ويجعل الميزان الصحيح هو المصالح فقط .. "

وانظر إلى ما يقوله الامام الشاطبي :-

"الأصل في العبادات - بالنسبة إلى المكلف - التعبد دون الالتفات إلى
المعاني ، وأصل العبادات الالتفات إلى المعاني "

ومعنى الالتفات إلى المعاني : جواز التعدية اما بطريق القياس أو بطريق
العقل بالمصلحة المعتبرة شرعاً .

فإذا علم المعنى الذي من أجله شرع الحكم ، وعلم وجوده في الفرع ، عُرف
هذا المعنى بطريق من طرق الاستنباط المعلومة ..

أما ان فريقا من العلماء قال ان المعاملات تتبع المصالح ، والمصالح فقط
وهي الميزان الصحيح ، لأن الشارع نظر في تشريعه للمعاملات من جهة تحصيل
المصالح ، فهذا أمر لم ينسبه المؤلف الى أحد من العلماء ، وإنما هو مذهب
الطوفى ، الذى حاول الانتصار له بنصب هذه المسألة للبحث (١) .

والصواب كما تبين من قبل ، أن الأئمة المجتهدين - نظروا فى المعاملات
فوجدوا أن الأصل فيها الالتفات الى المعانى ، فإذا علموا معنى معتبرا فى الشرع
عدوه الى الفرع بطريق معتبر من طرق الاستنباط .

أما اتباع المعاملات المصالح فقط ولا ضبط فهذا لم يقل به أحد من العلماء
كما أشرت آنفا ، وما زعمه المؤلف فيما سبق أن الضبط أمر مخترع قد تبين بطلانه ،
وهو ما يزال يجادل على ذلك ، ويستنكر أن تخضع المصالح الى ضبط المسالك
المعلومة فى أصول الفقه ، كما سيأتى معنا فى مناقشته لكلام
الشاطبى مع أنه لم ينسبه اليه .

وإذا علم هذا - تبين خطأه فى قوله : وهذا القدر اتفق عليه العلماء ،
ومقصوده بالقدر الذى اتفق عليه العلماء هو أن العبادات قصد بها الشارع
الامتثال أولا وآخرا ولا دخل لاعتبار المصالح فيها ، وأن المعاملات شرعت أولا
من جهة تحصيل المصالح للأنام وهو الأصل فيها ،

بقى أن نقف عند قوله " فمنهم من يخرج بها عن التعبد ويجعل الميزان
الصحيح هو المصالح فقط بيد أنه لا يدعى خروجها عن التشريع ، بل يعترف
أنه ماض فيها ، ولكن من هذا الطريق حسبما أرشدنا الشارع اجمالا وتفصيلا (٢) .
ويقصد بذلك أن هذا الفريق من العلماء يوافق على أن المعاملات تتبع المصالح فقط

(١) قال المؤلف بعد أن دافع عن شذوذ الطوفى ٢٩٥ * وإذا أردنا أن نحكم على
هذا الرأى حكما صحيحا بالقبول أو الرفض ، وجب علينا أن نعرض لمسألة أخرى
هى كالأساس لما نحن فيه ، وهى هل نظر الشارع للمعاملات ملاحظ فيه التعبد
أو مجرد عن ذلك ، وهو موضوع البحث الأتى * ٢٩٦ ثم نصب هذه المسألة التى
أنا الآن بصدده مناقشته فيها ، وأشرت الى هذا ليعلم القارئ شدة حرص
المؤلف فى الانتصار لشذوذ الطوفى .

(٢) رسالة التعليل ٢٩٧ .

وهو الميزان الصحيح ، وهذا واضح من عبارته . .

أما الطريق الذي نعرف به هذه المصالح فيحتاج الى بيان ، فان كان مقصوده أن المصلحة لا يدعى أنها تخرج عن التشريع ، بمعنى أنها لا تكون مصلحة إلا اذا وافق عليها الشرع فهذا حق ، وأن المصلحة هي ما أرشدنا الشارع اليها اجمالا وتفصيلا ، فما فصلته النصوص من المصالح فلا نحيد عنه ، ان المصلحة متوفرة فيه ، وما لم ينص عليه يعرف بمراجعة نصوص الشارع فما شهدت له بأنه مصلحة قبلناه وان شهدت بمرده رددناه .

فان كان هذا مقصوده من هذه العبارة ، فالصواب فيه ظاهر ويقتضى هدم ما رده في رسالته هذه من أن بعض النصوص لا تحقق المصلحة ، وأنها الهكذا لا بد من تعطيلها مؤقتا ، لأن من الأحكام ما يتبدل بتبدل المصالح ، وأن دعوى الأصوليين في اشتراط الضابط أمر مخترع ، الى آخر ما رده في كتابه .

والظاهر - والله أعلم - كما هو وورد في النصوص التي جاءت بعد ذلك أنه ما زال ينافح عن دعواه السابقة (١) ، وأن عبارته هذه ما هي إلا علامة بينة على اضطرابه ، ان يقال له : اذا كانت المصلحة لا تخرج عن التشريع ، فما بالك تصرح بأن النص قد لا يحقق المصلحة ، وأن هذا يقتضى تعطيله مؤقتا ، واذا كان الطريق الذي تعرف به المصالح في المعاملات هو طريق الشارع اجمالا وتفصيلا ، فما بالك تصرح بأن الضبط أمر مخترع عند الأصوليين ، وحاصل ما عندهم هو أن المصلحة لا بد من اعتبارها ، اذا أرشدنا اليها الشارع اجمالا كأن يشهد لها بالاعتبار ، فان لم يشهد لها فلا تعتبر ، لأننا لم نعرف طريقا شرعيا يعتبرها . .

ومقابل هذا الخلط والاضطراب وعدم الضبط ننقل عبارات الامام الشاطبي

- التي نقل المؤلف بحثه الرابع منها انتصارا لمذهب الطوفى - لنرى هل أحسن

(١) اضافة الى ما نقلته سابقا . انظر ما ورد بعد ص ٢٩٧ مثل ٢٩٩ ، ٣٧٠ .

النقل حين نقل أم لا ؟ وهل أحسن الفهم ؟ وهل أحسن المناقشة ؟

حاصل ما يريد الشاطبي تقريره في المسألة الثامنة عشر والتاسعة عشر أن :

- ١ - الأصل في العبادات - بالنسبة للمكلف - التعبد دون الالتفات الى المعاني .
 - ٢ - الأصل في العبادات - بالنسبة للمكلف - الالتفات الى المعاني (١) .
 - ٣ - الأول يقتضى الوقوف عند ما حده الشارع وهذا معنى التعبد .
 - ٤ - الثاني - وهو أن الغالب في العادات الالتفات الى المعاني فاذا وجد فيها التعبد فلا بد من التسليم والوقوف مع المنصوص ، وذلك لأن التعبدات علتها مجرد الانقياد من غير زيادة ولا نقصان . (٢)
 - ٥ - " ان العادات وكثير من العبادات لها معنى مفهوم وهو " ضبط وجوه المصالح ، ان لو ترك الناس والنظر ، لا تنتشر ولم ينضبط ، وتعذر الرجوع الى أصل شرعي ، والضبط أقرب الى الانقياد ما وجد اليه سبيل ... " (٣)
 - ٦ - كل ما ثبت فيه اعتبار التعبد فلا تفريع عليه .
 - ٧ - كل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد فلا بد من اعتبار التعبد فيه .
- ثم أخذ في الاستدلال على ذلك وقال بعده " ... وما أشبه ذلك من المسائل الدالة على اعتبار التعبد ، وَأَنَّ عَقْلَ الْمَعْنَى الَّذِي لِأَجْلِهِ شُرِعَ الْحُكْمُ ، فَقَدْ صَارَ إِذْ كَانَ تَكْلِيفَ حَقًّا لِلَّهِ ، فَإِنْ مَا هُوَ لَهُ فَهُوَ لَهُ ، وَمَا كَانَ لِلْعَبْدِ فَرَّاجِعَ إِلَى اللَّهِ مِنْ جِهَةِ حَقِّ اللَّهِ فِيهِ ، وَمِنْ جِهَةِ كَوْنِ حَقِّ الْعَبْدِ مِنْ حَقِّقِ اللَّهِ ، إِذْ كَانَ لِلَّهِ أَنْ لَا يُجْعَلَ لِلْعَبْدِ حَقًّا أَصْلًا " (٤) .

وتبين من كلام الامام الشاطبي ، أن مقصوده من بحث هذه المسألة ، هو اثبات أن التكليف هو حق لله ، سواء أكان من العبادات أو المعاملات ، ولهذا ذكر الأدلة على أن " كل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد فلا بد من اعتبار

(١) الموافقات : ٢/٢٢٢ (٢) الموافقات ٢/٢٢٦ - ٢٢٧
(٣) الموافقات : ٢/٢٢٧ (٤) الموافقات ٢/٢٣١

التعبد ثم ذكر أربعة أوجه تدل على ذلك ..

وبعد معرفة ما يريد الشاطبي تقرر في الموافقات ، أعود الى المقارنة

بين ما هو موجود في الموافقات وما نقله الشلبي مع بيان الفوارق :-

أولا : ذكر الامام الشاطبي ثلاثة أدلة على أن الأصل في العادات الالتفات

الى المعاني :-

أولها : الاستقراء : وهو ما ذكره الشلبي سابقا .

والفارق بينهما أن الشاطبي جعله دليلا على ما ذكره وحرر الضوابط فقال

مبينا : أنا فهنا من العادات اعتبار المصالح ، وذكر لذلك أمثلة منها : جواز

الدرهم بالدرهم في القرض مع حرمة في المبايعة ، وحديث " لا يقضى القاضى

وهو غضبان " ، " ونهى عن بيع الغرر " ، " ولكم في القصاص حياة يا أولى الالباب "

.... الى غير ذلك مما لا يحصى وجميعه يشير - بل يصرح - باعتبار المصالح للعباد ،

وان الاذن دائر معها أينما دارت حسبما بينته مسالك العلة فدل ذلك أن العادات

ما اعتمد الشارع فيها الالتفات الى المعاني " (١) .

والشاطبي - كما هو واضح من عبارته - أحسن الاستدلال على مقصوده وحرر

ضوابط اتباع المصالح ، وهو أن الشارع أذن في ذلك ، وضوابطه هي اتباع مسالك العلة .

والشلبي بصد ذلك نقل أول كلام الشاطبي وترك آخره الذى فيه هذه الضوابط .

وقد سبق في أكثر من موضع استنكاره لها وزعمه أن الضبط أمر مخترع .

ثانيا : استدل الشاطبي بأن " الشارع ، توسع في بيان العلل والحكم فسي

تشريع باب العادات كما تقدم تمثيله ، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذى اذا عرض على

العقول تلقته بالقبول ، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد منها اتباع المعانى لا

الوقوف مع النصوص (٢) ، بخلاف باب العبادات فان المعلوم فيه خلاف ذلك .. " (٣)

(١) الموافقات ٢/٢٢٥ . (٢) الموافقات ٢/٢٢٤ .

(٣) يعنى بعدم الوقوف عندها أى عدم الاقتصار على ما نصت عليه ، بل الحمل عليها
باتباع المعانى المناسبة شرعا .

وأضاف الشلبي - بعد أن لخص الدليل الذي ذكره الشاطبي - قوله :

" وهذا تنبيه منه سبحانه الى أننا نسلك هذا الطريق ونسير بمعاملاتنا في وادى المصالح ، ولا نجد على المنصوص الذى ربما ورد لمصلحة خاصة وبطائفة خاصة ، وباقليم خاص وفي زمن خاص ، وحاشا لشرعية الخلود أن تلزم الناس بهذا الاصر والاذلال التى صرحت فى غير موضع بأنه رفع عنهم " (١) .

وهذه الاضافة من المؤلف تخدم القضية التى ينافح عنها فى كتابه ، وما زال يمتد لها ، ويقوى من شأنها ، والشبهة التى أصابته ما زالت تلاحقه وهى ظاهرة فى قوله " .. ولا نجد على المنصوص الذى ربما ورد لمصلحة خاصة ... " فهو يرى أن النص قد لا يحقق المصلحة ، وبذلك يجب أن نتعرف عليها ولو خسارج النصوص ، ونسير بمعاملاتنا فى وادى المصالح هكذا بغير حرمة للنص وبغير شهادة من الشرع لهذه المصالح المزعومة .

بل انه يرى أن وضع هذه الضوابط نوع من الاصر والاذلال ..

أما مسألة خصوص بعض الأحكام فلم يقل أحد من العلماء أن خصوصيات الرسول عليه الصلاة والسلام تلزم المكلفين ..

أما بقية الأحكام وهى معظم الشريعة فلم يقل أحد من أهل العلم أن من نصوصها ما ورد لمصلحة خاصة ، وبطائفة خاصة ، وباقليم خاص ، وفي زمن خاص وهذه الدعوى - مع خطورتها - لم يقدم لها المؤلف دليلا الا قوله ان بعض المصالح تتغير ، وان النص لا يحقق المصلحة فى بعض الأحيان ، وهذه كما ترى دعوى أخرى ، فلم يبق فى يديه الا قوله : أن هذا عمل الصحابة فكان اجماعا ، وقد بينت نفسى البحوث السابقة أن الصحابة لم يغيروا ولم يبدلوا وما فهمه واتبعه ما هو بيقين ، ولكن شبه له .

والحاصل أن هذه الاضافة على كلام الشاطبي - مع خطورتها - ليس لها وزن على لأنها مجرد دعوى ، ووسعت البيان هنا ضرورة لا بطلان قوله بعد ذلك أن هذا

قد راتفق العلماء عليه !!!

وفكرته هذه وما يبنى عليها لا يزيد لها ادخالها مع كلام الامام الشاطبي الآخذلانا ، وذلك لما بينته من الفرق بين ما نقلته عن الأصوليين ، ومنهم الشاطبي وهو الالتزام بالضوابط الشرعية ، وتوقيع النصوص ، والشعور بحرماتها وأنها رحمة متضمنة للعدل والمصلحة والخير واتباع المعاني تحت العمل بالضوابط وبين شذوذ صاحب رسالة التعليل الذي يرى المصلحة ... خارجة عن النص في بعض الأحيان ويصر على عدم الضبط (١) ، ويعطل بعض النصوص مؤقتا ، تجديدا لشذوذ الطوفى ، بل وزيادة عليه .

ثالثا : قال الامام الشاطبي ان العقول قد تدرك بعض المصالح كما كان يصنع أهل الفترات ، حيث اتبعوا بعض الأحكام - اتباعا لبعض المعاني - فجرت بذلك مصالحهم ، وذلك ما كانوا يعملونه في الجاهلية ، كالدية والقسامة ، والاجتماع يوم العروبة - وهي الجمعة للوعظ - والقراض وكسوة الكعبة ، وأشياء ذلك ، ومع ذلك فانهم قصروا في جملة من التفاصيل فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق ، وأما في التعبدات فكان الصحيح منها نادرا ، وهو ما أخذوه من ملة ابراهيم عليه السلام (٢) . ثم جاءت الشريعة وأقرت من هذه الأحكام ما أقرت ، ورفضت منها ما رفضت وما قبلته أصبح من نظامها لا على أنه حكم الجاهلية خالط حكم الاسلام ، وأن الاسلام تأثر به بل لأن الاسلام اختاره وأقره ، ولولم يقره لم يكن منه البتة ، وهو بهذا الاقرار أصبح من شريعة الاسلام ، وأخذ شرعيته من اقرار الاسلام به .

وقد صرح الامام الشاطبي أن هذا الاقرار لهذه المصالح من الشارع حيث قال " ومن ها هنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية

(١) وهو شديد الاضطراب في هذه القضية ، فتارة ينكر على الأصوليين اتباعهم الضوابط ويضع أنها أمر مخترع ، وتارة يستنكر اعتبار مطلق المصلحة في مقابلة النص ولولم يكن اليها حاجة ، انظر ٣٠٠ - ، وأما اذا اعتبرنا أن " الحاجة " غير منضبطة - وهي كذلك - فان الاضطراب يرتفع ويحل محله الاصرار على رفع الضوابط .

(٢) الموافقات ٢ / ٢٢٥ - ٢٢٦ .

كالديسة والقسامة ... " (١) .

ونحن نطالب من يريد اتباع المصالح حيث كانت أن يأتي باقرار من الشارع،
على أن هذا الأمر مصلحة وليس بمفسدة لا نريد منه أكثر من ذلك .
والمصالح حينئذ قسمان كما قرره الشاطبي نفسه :-

الأول : ما لا يمكن الوصول الى معرفته بالمسالك المعهودة - ويقصد
بالمسالك الاجماع والنص و الاشارة و السير و المناسبة وغيرها - ولا يطالع
عليه الا بالوحى ، فهو موقوف على التعبد المحض ، ومعنى هذا أن من زعم أنه
يدرك المصلحة منه ، ويريد أن يعديها الى غير محلها فهو مخطئ وأمره مردود عليه
لأنه لا سبيل الى ادراكها .

الثاني : " ما يمكن الوصول الى معرفته بمسالكه المعروفة كالاجماع والنص
والاشارة والسير و المناسبة وغيرها - وهذا القسم هو الظاهر الذى نعلل به ونقول
أن شرعية الأحكام لأجله " (٢)

وهذه الضوابط المذكورة هنا هي من معنى قول الشاطبي سابقا " ومن ههنا
اقرت هذه الشريعة جملة الأحكام "

نعم لا بد من الاقرار من الشارع ، وقد علمنا أنه قد كفنا عن طلب القسم
الأول ، وأمرنا بالقياس على القسم الثاني ، والعمل به شريطة أن لا يخالف اجماعا أو نصا
ذلك أن الاجماع والنص .. وغيره هي الطرق التى بها تعرف المصلحة وهى الدلالة
عليها فكيف يتصور أن تعارضها المصلحة أو تطلب خارجا عنها .

وانا تحصل مقصود الشاطبي ننظر بعد ذلك فى صنيع الدكتور الشلبى فانه
ذكر هذا الدليل مختصرا فقال :

" وثالثا : إن أرباب العقل فى زمن الفترات قد اعتبروا المصالح فى كثير من
العادات ، فلما جاءت الشريعة أقرت منها الشئ الكثير ، وعدلت ما انتابته عوامس

(١) المصدر السابق ٢٢٦/٢ (٢) المصدر السابق ٢٣٠/٢

متنازعة من الاصلاح والافساد ، ولم تبطل الا ما كان منشؤه هوى النفوس وطغيان الشهوات ، وأما عباداتهم فضلت فيها عقولها ولهذا هدمت الشريعة غالبها الا ما نقل لهم من شريعة الخليل عليه السلام " ثم قال ان هذا القدر اتفق عليه العلماء (١) .

والفارق بين معالجة الامام الشاطبي لهذه المسألة ومعالجة الشلبي واضح جدا ، فان الامام الشاطبي بين التفات الشارع الى المعاني في باب العادات فاذا علمنا المعنى اتبعناه تحقيقا للمصلحة ، وأنه لا بد من اقرار الشارع وشهادته لهذا المعنى بالمناسبة ، والا تبينا ان هذا الذي ظنناه مصلحة ليس كذلك ..

وأما الشلبي فانه يسير فيما يخدم دعواه ، ولذلك تجده لم يذكر الضوابط التي ذكرها الامام الشاطبي ، ولم يحزر المسألة كما حررها ، فبينما تجد الشاطبي يصرح بما أقرته الشريعة ، ويبين أنه جملة من الأحكام ، تجد الشلبي يقول " أقرت منها الشيء الكثير ... ولم تبطل الا ما كان منشؤه هوى النفوس وطغيان الشهوات " هكذا على سبيل الحصر .. لم تبطل الا المصلحة التي حمل عليها هوى النفس وطغيان الشهوات ، وأما التي حمل عليها العقل فشيء آخر ، فاذا ما جاء أحد من العقلاء - في غير طغيان ولا هوى - وقال ان هذه مصلحة فاتبعوها فينبغي أن نتبعها لأن بعض المصالح التي جاءت بها بعض النصوص تتغير ومدام اقرار الشارع لها ليس شرطا والضبط أمر مخترع فلا بد من اتباعه بدون الرجوع الى أصل معين .

والحق أنه لا عبرة بمثل هذا النوع من المصالح ما لم يشهد له الشرع بعدم الرد ، فان رده فهو مردود سواء أكان الحامل عليه هوى نفس أو طغيان أو نية خالصة تريد النفع والخير (٢) وذلك أنه قد تقرر على سبيل القطع أن العقل ليس

(١) الموافقات ٢٩٧ .

(٢) وكم وقع العبادة والزهاد وكثير من الدعاة في مثل هذا ، يقولون ان هذا طريق الى الآخرة ، وهذا طريق الى الغاية المطلوبة بنية خالصة ، ثم لا يدركون مبتغاهم ، وينضاف الى ذلك مجاوزة الشريعة وعدم الوقوف عند ما حدثه أو الرجوع الى ما يخالف المصلحة - بزعمهم - بالتأويل ونحوه ولا بد لكل مسلم أن يقف عند ما حدثه الشريعة ، وأن نازعته نفسه تطلب اتباع المصالح المزعومة ..

بشارع ، وأنه لا يستقل بادراك المصالح ودفن المفساد ، وأنه لا بد من شهادة الشارع للمصلحة بأحد المسالك المعروفة فان لم يشهد ورد - ذلك الذى ظنناه مصلحة فانه مردود بالاجماع ، والعبارة بما حده الشرع وبينه ..

وأستطيع هنا أن أقول - نقضا لما زعمه شلبي وبيانا للحق - أن هذا هو القدر الذى اتفق عليه العلماء ، حاشا الطوفى الذى شذ عن الاجماع ، ثم جاء الشلبي من بعده فطم الوادى على القرى ..

هذا بالنسبة للقسم الأول الذى نقله عن الشاطبى واتجه به الى معنى آخر - لم يقصده الشاطبى ولا غيره من الأئمة - أراد به نصرة رأى الطوفى ، وقد تبين الفرق بين منهج الشاطبى وصنيع المؤلف .

المطلب الثامن : " الفرق بين العبادات والعاديات "

تشمل الشريعة الاسلامية هذين القسمين :

الأول : هو العبادات ، ويدخل فيها من الشرائع أداء الصلوات والحج والنذر والصيام ونحو ذلك .

الثانى : وهو العاديات أو المعاملات ، ويدخل فيها من الشرائع القرض والقضاء والحكم فى الخصومات ونحو ذلك .

والأول يغلب عليه كونه حقا خالصا لله أى بين العبد وربه ، والثانى يغلب عليه كونه حقا للآدمى .

هذا هو معنى التقسيم الذى ورثناه عن الفقهاء ، بقى أن نتعرف على الفرق

بينهما لصلة هذا البحث بما نحن فيه ..

والفرق بينهما : أن العبادات توقيفية ليس للعبد معها إلا مجرد الانقياد

من غير زيادة ولا نقصان (١) ، وأن المعاملات والعاديات اذا علم المعنى الذى شرعت

من أجله وعلم وجوده فى محل آخر نقل اليه ذلك الحكم بطرق من طرق مسالك العلة المعلومة ..

(١) الموافقات ٢/٢٢٦ - ٢٢٢٧ .

أما موضع الاتفاق بين العبادات والعبادات فيظهر فيما يلي :-

١ - أنهما جميعا من أحكام الشريعة الاسلامية ، ويجب الالتزام بها لأنها من الدين الذى أمرنا الله باتباعه ، ولا يجوز تبديلها ولا تفسيرها ولا تعطيلها بل الواجب توقيرها وتعظيمها والانقياد لها لأنها من عند الله العزيز الحكيم .

٢ - أن الطيع لأمر الله فى العبادات والعبادات مثاب ، لأنه أدى حق الله عليه ، سواء بأداء الصلوات أو بأداء حقوق الناس كما أمره الله ، فحق الله فيها ظاهر ، ولذلك تشترك فى معنى " التعبد " من هذه الجهة ، فهى عبادة لله ، فكما تتحقق عبادة الله بالتوحيد تتحقق بأداء الصلوات والحج والصوم والزكاة ، وتحقق بالالتزام حكم الله فى الاقتصاد والاجتماع والحكم والسياسة .

فمن التزم فى ذلك كله أمر الله - يرجوا بذلك وجه الله - فهو متعبد مأجور ، ومن خالف فبحسب مخالفته ، وإنما يتحقق الأجر فى كل ذلك لأن فيه معنى التعبد أى معنى عبادة الله ، وهذا حاصل ما قرره الشاطبى بأدلة واضحة بينة فى المسألة التاسعة عشرة ، ليقول لنا ان كل تكليف فيه حق لله (١) .

وبملاحظة مواضع الاتفاق والاختلاف يمكن معالجة هذه الشبهة التى يمكن أن يقع فيها بعض الناس وهى : أن ملاحظة معنى " التعبد " فى العبادات من تلك الجهة وبذلك المقصود ، مانع من اتباع القياس الشرعى والصلحة المعتمدة أو بلفظ آخر مانع من التعبدية .

وهذا ما فهمه الشلبى حيث قال : " استند هذا الفريق فى مدعاة " أن المعاملات ملاحظ فيها التعبد " الى أمور منها ، ثم ذكر أدلة الامام الشاطبى على المسألة التاسعة عشرة التى أشهرت اليها آنفا ، ثم حاول الاجابة عنها (٢) . ولا نحتاج هنا الى مناقشته ، فضلا عن ذكر أدلة الشاطبى وتعليقه هو فان ذلك لا ضرورة له ، ذلك أن الامام الشاطبى لم يقصد باثبات معنى التعبد فسى

(١) المسألة التاسعة عشرة : الموافقات ٢ / ٢٢٨-٢٢٩-٢٣٠-٢٣١ .

(٢) تعليل الاحكام ٢٩٧ - ٢٩٨ - ٢٩٩ .

العادات منع التعدية فيها ، لأنه يقر بالفرق الذي ذكرته بين العبادات والعادات ومواضع الخلاف ، فهو يرى في وقت واحد أن :- العادات الأصل فيها اتباع المعاني ، فيعدى المجتهد الحكم الى غيره محله بشرط أن يلتزم مسالك العدة فلا يؤدي به اجتهاده الى رد ما جاء به الشرع ، وسواء عدى الحكم أو لم يعده فان أحكام العادات كلها فيها معنى التعبد من جهة - لا تمنع التعدية - وانما هي ضرورة لربط قلب المؤمن بالله ، فهو ان يلتزم بأحكام العادات انما يلتزم أمر الله فاذا أخذ ما أخذ ، وترك ما ترك من تحت الاذن الشرعي فانه عابد لله مثاب له مؤد حق الله وهذا معنى قول الشاطبي : الأصل في العادات الالتفات الى المعاني وذلك لتحقيق التعدية ، وأن فيها معنى التعبد وذلك لتحقيق معنى العبادة والأجر والثواب عليها .

فاذا كان الأمر كذلك فهل يجوز لباحث أن يناقش أدلة الشاطبي على أن العادات وان اعتبر فيها اتباع المعاني - فلا بد فيها من اعتبار التعبد ، وذلك ليقول : إن الأدلة السابقة - ويقصد أدلة الشاطبي - فيها ضعف ظاهر ولا يصلح التمسك بها في مقام الحجاج (١) .

وأدلة الامام الشاطبي التي ناقشها د . شلبي هي الأدلة التي ذكرها على المسألة التاسعة عشرة لاثبات أن " كل تكليف فيه حق لله " (٢) ومن يناقش في هذا أو يجادل ؟ !

وهذا دليل على أن الشلبي لم يفهم ما يريد الشاطبي أن يقوله في المسألة التاسعة عشرة فأخذ يناقشه في أربعة صفحات (٣) .

فان قيل : اذا كان الشاطبي يقول بالتعدية والشلبي يجادل عنها ليثبت أن في العادات تعدية فما الفرق بينها ؟ . والجواب أن الشاطبي متبع للاجماع

(١) تعليل الأحكام ٣٠٠ (٢) الموافقات ٢ / ٢٣١

(٣) تعليل الأحكام ٢٩٩ - ٣٠٠ - ٣٠١ - ٣٠٢ .

فى الالتزام بالضوابط ، وعدم التقدفم على النص أى مصلحة ، ولو اجتمعت عليها عقول العقلاء وأفهام الحكماء ، ولا تغير ولا تبدفيل فى المعاملات وأحكام النظام الاجتماع ، وأما الشلسى فبضد ذلك وقد مر بفىانه .

وأخستم الجواب عن هذه الشبه بالاشادة بمجهود الشاطبى المبارك فى كتابه ، ذلك أنه يتكلم عن الاسلام وهو فلاحظ عقفدته ومنهجه فى الاستدلال وأحكامه ومقاصده .

فان شئت أن تجد فى كلامه اتباعا للسلف ومفارقة للبدعة والمبتدعفن وجدته وان شئت أن تجد - سلامة من آثار علم الكلام - فترتب عليه ضبطا لمنهج الاستدلال وجدته ، وان شئت أن تجد ابرازا لمقاصد الشارع ، واطهارا لمعنى التعبد فى فمفيع أحكامه وجدته ، كما هو الحال فى مسألتنا هذه (١) .

ومن فعلم مدى ما أدت فله أمثال هذه الشبه حتى فهم الاسلام على أنه عبادات لها الاحترام ، ومعاملات فمكن أخذها من ففر الشرفعة أو فمكن التزامها بدون الشعور بمعنى العبادة ففها ، حتى أصبح مفهوم التعبد مقصور على نوع خاص من الأحكام ، من علم ذلك شعر بالجهد المبارك الذى بذله الشاطبى .. وشعر فى الوقت نفسه بشدة حاجتنا الى التعرف فله واطهاره .

وهذا الجهد المبارك هو العدد الذى ففسره الله على أفدى العلماء الرفانففن ، ففنقلونه من ففيل الى ففيل ، ففحفظ الله بهم الفهم الصحيح لهذا الدين ، الذى عاش به النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه ومن تبعهم باحسان ففر ففدلففن ولا فففرفن فى ففر ما ففر ولا ضفق " صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة لقوم عابدفن " .

وكلما أردنا أن نفهم هذا الدين .. كما فهمه ففيل الصحابة والتابعفن فلا فف من أن نأخذه عن أولئك العلماء الذين هم ورثة الأنفبفا الذين تابعوا الفففل

(١) وانظر المقدمات على سبفيل المثال - من كتاب الموافقات ١ / ١١ - ٦٢ لتزداد فففنا بهذا الذى نقوله .

القدوة وسلموا من آثار الفرق الضالة قديماً وآثار الغزو الفكري حديثاً ، وتحققوا بهذا الدين ونصروه ، وهؤلاء هم العلماء الريانيون الراسخون نفعنا الله بهم ورزقنا ما رزقهم . (١) .

المطلب التاسع : " مناقشة ما نسبة بعض الباحثين الى الامامين :
ابن القسيم والشاطبي " :

الفرع الأول : فيما نسبوه اليهما :

نسب بعض الباحثين المحدثين الى هذين الامامين القول بقاعدة تفسير بعض الأحكام بتغير الزمان ، معتمدين في ذلك على ما فهموه من نصوص وردت في كتاب إعلام الموقعين وكتاب الموافقات .

وأبدأ بما ذكر الدكتور صبحي الصالح بعد أن ذكر بعض نصوص ابن القسيم فقال : " وحين نذكر أن " المصلحة العامة " في القوانين الحديثة هي أساس كل تشريع ، ونضع في مقابل ذلك ما اشترطه فقهاؤنا لسلامة الأخذ بالمصلحة المرسلّة (المطلقة من كل قيد الا قيد النفع) (٢) لا يسعنا ونحن نسبر روح الشريعة وأساسها الا أن نستخدم هذه الوسيلة " التقنينية " التي هي مبنى هذه الشريعة وأساسها ، فحيثما كان العدل والرحمة والحكمة والمصلحة فشم شرع الله " (٣) .

وهذا الذي سطرته هنا هو نتيجة بحثه للفصل الخامس بعنوان " روح الشريعة الاسلامية " وقد نسب فهمه هذا الى الامام الشاطبي حيث ابتدأ حديثه بتقرير أن الامام الشاطبي هو من أفضل الأئمة الذين تعرفوا على روح الشريعة .

وقد أحسن الدكتور صبحي الصالح وهو يتحدث عن ثبات الشريعة حيث اعتبر انقطاع الوحي موجب لثبات الشريعة " غير قابلة للتعديل أو التطوير الا ما كان منها

(١) انظر المقدمة الثانية عشرة ١/٥٢ .

(٢) القوس من عند المؤلف وما زال الكلام له .

(٣) معالم الشريعة الاسلامية ، الدكتور صبحي الصالح دار العلم للطالين - بيروت الطبعة الثانية ص ٧٢ .

في حياة الرسول - أو في عصر الوحي - (١) داخل في اعتبار النسخ والمنسوخ أو التخصيص بعد التعميم أو التقيد بعد الاطلاق أو التفضيل بعد الاجمال ثم اتخذ في النهاية صورة " ثابتة " في جميع الأحوال كآيات التي تعاقبت نزولها بشأن الخمر على سبيل المثال " (٢) .

ثم انتقل الى أمر مهم جدا ألا وهو كيفية التعرف على شمولية الشريعة واعتبر " المصلحة والعرف " هي من أهم الوسائل المؤدية الى ذلك . وبعد هذا مباشرة انتقل الى الحديث عن دور المصلحة وأخذ في التعريف بموقف ابن القيم منها - ونقل عنه قوله : " الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها " ثم يضيف قائلا " فكل مسألة خرجت عن العدل الى الجور وعن الرحمة الى ضدها وعن المصلحة الى المفسدة ، وعن الحكمة الى العبث ، فليست من الشريعة وان أدخلت فيها بالتأويل ، فالشريعة عدل الله بين عباده ، ورحمته بين خلقه ، وظل في أرضه " (٣)

ثم قال د . صبحي : وقد نصر ابن القيم رأيه في المصلحة بطائفة من الأمثلة في كتابه " إعلام الموقعين " ..
واليك بعضا منها :

(١) عدم قطع الأيدي في الغزو .

(٢) اذا كان انكار المنكري يستلزم ما هو أنكر منه لا يسوغ انكاره . (٤) .

ثم أكد المؤلف ما يذهب اليه من نسبة تلك القاعدة الى ابن القيم بأن ذلك هو منهج عمر بن الخطاب رضي الله عنه في كثير من اجتهاداته مثل اسقاط الحد عن

(١) هذه الاضافة بيان ، لأن " عصر الوحي " هو " حياة الرسول " ولا يحتاج لحرف " أو " .

(٢) معالم الشريعة ٥٧ - ٥٨ - ٥٩ .

(٣) معالم الشريعة الاسلامية ص ٦٢ ، نقلا عن إعلام الموقعين ، وقد نقله أيضا صاحب رسالة " تغيير الأحكام بتغيير الزمان " ص ١٦٢ .

(٤) معالم الشريعة ٧٠ .

السارق عام المجاعة واسقاط سهم المؤلفه قلوبهم ونحو ذلك (١) وقرر على هذا نتيجة بحثه التي ذكرتها في أول هذا المطلب .

وعلى هذا المسلك سار بعض الباحثين حيث نسب إلى ابن القيم الانتصار لهذه المقالة " تفسير بعض الأحكام بتغير الزمان " (٢) .

هذا ما فهموه عن الامام ابن القيم فماذا عن فهمهم لنصوص الامام الشاطبي ، ينقل بعض الباحثين نصا طويلا للامام الشاطبي ويستنبط منه " أن أحكام الشريعة (عند الامام الشاطبي) انما هي عبارة عن كليات وجزئيات ، وأن الكليات تعتبر أصولا باقية لا تتبدل ولم يحدث فيها نسخ بخلاف الجزئيات التي تجرى فيها المشاحنات والمنازعات ، وأن الأحكام المدنية منزلة في الغالب على وقائع غير الكليات المقررة بمكة ، وكانت هذه الأحكام المدنية شاملة للرخص والتخفيفات وتقرير العقوبات في كل ذلك في الجزئيات لا الكليات التي أحكمت في مكة وبقيت على حالها " (٣)

وحاصل ما فهمه الباحث من كلام الشاطبي ما يلي :

١ - أن الجزئيات تخالف الكليات من حيث تبدلها وتغيرها .

٢ - أن الأحكام المدنية منزلة في الغالب على وقائع غير الكليات المقررة بمكة .

وكلام الباحث هذا في معرض حديثه عن قاعدة تغير الأحكام وصلتها بنقض

الاجتهاد (٤) ، ونحن نناقشه هنا في فهمه لكلام الامام الشاطبي وذلك بعد مناقشة فهمه وفهم الدكتور صبحي لكلام ابن القيم .

-
- (١) معالم الشريعة ٦٩
(٢) رسالة " تغير الأحكام بتغير الزمان " ١٦٢ ، ١٨١ .
(٣) " " " " " ٢٩ - ٣٠ .
(٤) " " " " " ٢٧

الفرع الثاني : المناقشة :

ان ما أناقش فيه هذين الباحثين أمرين مهمين :

الأول منهما : أن المصلحة - التي أخذ بها فقهاؤنا واشتروا شروطا لسلامة الأخذ بها هي المصلحة المرسله (المطلقة من كل قيد الا قيد النفع) . وأسندا العمل بالمصلحة المرسله الى الامام ابن القيم ومن قبله عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وما ذكر من الأمثلة عدم قطع الايدي في الغزو وعدم انكار المنكر اذا أدى الى مفسدة عظيمة .. واسقاط الحد عام المجاعة ..

الثاني منهما : ان الأحكام المدنية في الغالب غير منزلة على وقائع الكليات المقررة بمكة ، وأن تلك الأحكام الجزئية التي نزلت بالمدينة تخالف الكليات المكية من حيث البقاء والتبدل ، هكذا على الاطلاق .

مناقشة الأمر الأول : نبدأ في المناقشة في هذا الموضوع من حيث انتهينا سابقا حيث تقرر أن ما قيل عن " تغير الأحكام بتغير الصالح والأعراف والعادات والأزمنة " ليس مبنيا على أساس علمي ، وحاصل ما عند القائلين به أنه " قاعدة " حدثت عند نشوء المجلة العدلية ، وكان يكفيهم ذلك ، لو أنهم تريتوا رتساءلوا لم لم ينص السلف على أنها قاعدة ؟ وحينئذ سيعلمون الجواب الذي سيحملهم على اعادة النظر فيها والتعرف على حقيقتها ، غير أنهم لم يصنعوا شيئا من ذلك ، بل سارع بعضهم الى محاولة اضافة معناه الى فقه السلف ، وقد تبين لنا بما فيسه الكفاية ، أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يغيروا الأحكام ولم يبدلوا ، وبقي هنا أن نناقش ما نسب الى ابن القيم سوا من هذين الباحثين أو من غيرهما (١) ، ونقول هنا كما قلنا من قبل ان اطلاق المصلحة من ضوابطها مخالف لوضع الشريعة وفقهم السلف من الصحابة والتابعين وأئمة الفقهاء من بعدهم ، وما يقوله الاستاذ صبحي الصالح هنا يأخذ الحكم نفسه .

(١) أكرر ما قلته سابقا من أن العبرة بالمناقشة ليست هي معالجة رأى هذا الباحث أو ذاك ، بل هي أعم من ذلك ، تتبع الفكرة حيث كانت ..

وان ما يعفيه من هذه المؤاخذة أن يقيد تفسير المصلحة المرسله بما أشرت اليه سابقا من كلام الأئمة ، فليس عند فقهاء السلف مصلحة مرسله (مطلقه من كسل قيد الأيد النفع) ان هذه المصلحة هي المصلحة التي تدور عليها القوانين الوضعية كما يقول الباحث ، والشرط الذي تضيفه الشريعة هنا هو أن تشهد نصوصها الجزئية أو الكلية لهذا النفع بعدم الرد ، ذلك أن هذه الشريعة وضعت في الأصل لتكون صراطا مستقيما يهتدى به الناس ، ومن مقتضى اهتدائهم بها أن يستشهدوها على ما يظنونه " نفعاً " فان شهدت بأنه كذلك ولم ترده فهو كذلك ، ويترتب على ذلك أن يتبعوه ويعتبروه ، لأن الشريعة أمرتهم بذلك ، ومن هنا يتحقق الخير وتحقق العبودية وذلك باتباع هذه الشريعة ، وان لم تشهد له بل ردت ، فهو حينئذ ليس " نفعاً " ويجب عليهم أن يبتعدوا عنه مهما شهدت له العقول القاصرة والعادات المتكاثرة ، أما أن يقال المصلحة المرسله - التي أمرت الشريعة باتباعها - هي المطلقة من كل قيد الأيد النفع - ثم نتبع ما يقال أنه " نفع " فليس ذلك بصواب ، ولا يضرنا اذا اهتدينا أن تتبع القوانين الوضعية المصلحة التي أطلقت من كل قيد الأيد النفع ، لا يضرنا ذلك لأن هؤلاء القانونيين ليس عندهم صراطا مستقيما من لدن العزيز الحكيم يهتدون به ، بل غاية ما عندهم اتباع الأعراف والعادات والأفكار البشرية ، فالنفع عندهم ما حدته أعرافهم وعاداتهم وعقولهم والنفع عندنا ما لم ترده الشريعة وهذا فرق عظيم بيننا وبينهم ، ولا يضرنا من ضل اذا اهتدينا ، كما قال تعالى : " يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من أضل اذا اهتديتم " (١) وكان ينبغي على الباحث أن يختم بحثه بما ذكره هو نفسه من شروط الفقهاء (٢) ، لا أن يختم بحثه بما يتبعه القانونيون من المصلحة .

وما ذكره من شروط الفقهاء لا تتبع المصلحة يرجع في النهاية الى اشتراط عدم معارضة الشريعة لها ، فاذا لم تشهد الشريعة بالرد فقد أصبح لتلك المصلحة

(١) سورة المائدة: آية ١٠٥ (٢) أنظر معالم الشريعة الاسلامية ٦٣ .

موضعا فيها ، ولو أكد على ذلك وختم به بحثه لعلم حينئذ أن المرسله ليست هسى المطلقة من كل قيد الاقيد النفع ، بل هى التى لا تعارض الشريعة ، وليس النفع هو ما يحدده البشر بل هو ما يحدده رب البشر .

وبهذا الذى أقول كان يمكنه تفسير ما ذهب اليه عمر بن الخطاب أمير المؤمنين وما قاله ابن القيم فى كتابه إعلام الموقعين .

ولقد تحدثنا عن مسألة عدم قطع الأيدى فى الغزو وفى عام المجاعة ، وما بنا حاجة الى اعادته ، وتقرر هناك أن هذا ليس فيه تغيير ولا اتباع لمصلحة مطلقة من شهادة الشرع (١) . ولا مطلقة من كل قيد الاقيد النفع - ليس شىء من ذلك كله ، بل ان ذلك تحقيق مناط الأدلة الشرعية بدون تقديم ولا تأخير ولا تبديل ولا تغيير - وأما عدم انكار المنكر اذا أدى انكاره الى منكر أعظم منه فذلك اعمال لقاعدة سد الذريعة ، وقد سبقت الاشارة اليها (٢) .

ونحن مع جميع هذه الأمثلة وغيرها نجزم أن ذلك الاجتهاد من الصحابة والتابعين وأئمة السلف من الفقهاء من بعدهم ، ليس فيه تغيير ولا تبديل ، ولا اتباع لمطلق النفع ، أو العرف والعادة ، أو الاحتكام الى العقل ، بل هو اتباع لهذه الشريعة وتحقيق لمناطات أحكامها .

مناقشة الأمر الثانى : وهو ما نسب الى الامام الشاطبى من أن الأحكام المدنية ، غير منزلة على وقائع الكليات المقررة بمكة ، وأنها تخالفها من حيث البقاء ، وأناقش هذه النسبة من خلال نصوص الامام الشاطبى ومن كتابه الذى اعتمد " صاحب رسالة تغيير الأحكام " على نص واحد منه ولم يتبين المعنى الحقيقى له . (٣) .

ولا بأس بأن نتذكر بعض المعالم البارزة فى منهج الامام الشاطبى والتى أشرت اليها من قبل ومنها :-

(١) انظر ما سبق ص ٤٢٠ (٢) انظر ما سبق ص ٣٢٧ .

(٣) قارن صنيعه هذا بصنيع صاحب كتاب تحليل الأحكام - انظر ص ٤٦١ .

- (١) ادراكه العميق لحاكمية هذه الشريعة وثباتها وشمولها وأنها قطعية .
- (٢) ادراكه لخطورة مسلك المبتدعة وأنه مؤد إلى رفع الضوابط الشرعية وتحكيم العقل والهوى في الشريعة ومن ثم مؤد إلى تبديلها وتغييرها كلها أو بعضها .
- وأضيف هنا ما يكشف حقيقة ما نسب إليه ، وأبدأ بنقل النص نفسه الذي اعتمده " صاحب رسالة تفسير الأحكام " مع الإشارة إلى موضع آخر من كتاب الموافقات ولا بد من نقل النص كاملاً مع ما فيه من طول (١) :-

يقول الامام الشاطبي في معرض حديثه عن بعض معالم منهج التربية الاسلامية وعن حقيقة الاجتهاد الخاص بالعلماء ، والعام لجميع المكلفين :-

" ان المشروعات المكية - وهي الأولية كانت في غالب الأحوال مطلقة غير مقيدة وجارية على ما تقتضيه مجارى العادات عند أرباب العقول ، وعلى ما تحكمه قضايا مكارم الأخلاق من التلبس من كل ما هو معروف في محاسن العادات ، والتباعد عن كل ما هو منكر في محاسن العادات ، فيما سوى ما العقل معزول عن تقريره جملة من حدود الصلوات وما أشبهها ، فكان أكثر ذلك موكولا إلى أنظار المكلفين في تلك العادات ، ومصروفا إلى اجتهادهم ، ليأخذ كل بما لاق به وما قدر عليه من تلك المحاسن الكليات ، وما استطاع من تلك المكارم في التوجه بها للواحد المعبود من اقامة الصلوات فرضها ونفلها ، حسبما بينه الكتاب والسنة ، وانفاق الأموال في اغاثة المحتاجين ، ومواساة الفقراء والمساكين ، من غير تقدير مقرر في الشريعة ، وصلوة الأرحام قرئت أو بعدت على حسب ما تستحسنه العقول السليمة في ذلك الترتيب ومراعاة حقوق الجوار ، وحقوق الملة الجامعة بين الأقارب والأجانب ، واصلاح ذات البين بالنسبة إلى جميع الخلق ، والدفع بالتي هي أحسن ، وما أشبه ذلك من المشروعات المطلقة التي لم ينص على تقييدها بعد ، وكذلك الأمر فيما نهى عنه من المنكرات ، والفواحش على مراتبها في القبيح فانهم كانوا مثابرين على مجانبتها

(١) لأن ذلك ضرورى لتصحيح ما نسبته الباحث إلى الشاطبي .

مشاربتهم على التلبس بالمحاسن ، فكان المسلمون في تلك الأحيان آخذين فيها بأقصى مجهودهم ، وعاملين على مقتضاها بغاية موجودهم ، وهكذا بعد ما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة ، وبعد وفاته ، وفي زمان التابعين ، إلا أن خطة الاسلام لما اتسعت ودخل الناس في دين الله أفواجا ربما وقعت بينهم مشاحات في المعاملات ، ومطالبات بأقصى ما يحقق لهم في مقطع الحق ، أو عرضت لهم خصوصيات ضرورات تقتضى أحكاما خاصة ، أو بدت من بعضهم فلتات في مخالفة المشروعات وارتكاب المنوعات ، فاحتاجوا عند ذلك الى حدود تقتضيها تلك العوارض الطارئة ، ومشروعات تكمل لهم تلك المقدمات ، وتقييدات تفصل لهم بين الواجبات والمندوبات ، والمحرمات والمكروهات ، ان كان أكثرها جزئيات لا تستقل بأدراكها العقول السليمة فضلا عن غيرها ، كما لم تستقل بأصول العبادات وتفاصيل التقربات ولا سيما حين دخل في الاسلام من لم يكن لعقله ذلك النفوذ من عربى أو غيره أو من كان على عادة في الجاهلية وضرى على استحسانها فريقه ومال اليها طبعه ، وهى في نفسها على غير ذلك ، وكذلك الأمور التى كان لها في عادات الجاهلية جريان لمصالح وأوها ، وقد شابها مفاسد مثلها أو أكثر ، هذا الى ما أمر الله به من فرض الجهاد حين قووا على عدوهم ، وطلبوا بدمائهم الخلق الى الملة الحنيفية ، والى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فأنزل الله تعالى ما يبين لهم كل ما احتاجوا اليه بغاية البيان ، تارة بالقرآن ، وتارة بالسنة ، فتفصلت تلك المجلات المكيمة ، وتبينت تلك المجلات ، وقيدت تلك العطلقات ، وخصصت بالنسخ أو غيره تسلك العمومات ، ليكون ذلك الباقي المحكم قانونا مطردا وأصلا مستنا الى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، وليكون ذلك تماما لتلك الكليات المقدمة ، وبناء على تلك الأصول المحكمة فضلا من الله ونعمة ، فالأصول الأول باقية لم تتبدل ولم تنسخ ، لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها ، وانما وقع النسخ أو البيان على وجوهه عند الأمور المتنازع فيها من الجزئيات لا الكليات ، وهذا كله ظاهر لمن نظر نفس الأحكام المكية مع الأحكام المدنية فان الأحكام المكية مبنية على الانصاف من النفس

وبذل المجهود في الامتثال بالنسبة الى حقوق الله أو حقوق الآدميين .
وأما الأحكام المدنية فممنزلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدم من بعض
المنازعات والمشاحات والرخص والتخفيفات ، وتقرير العقوبات في الجزئيات لا الكليات
فان الكليات كانت مقررة محكمة بمكة ، وما أشبه ذلك ، مع بقاء الكليات المكية على حالها
وذلك يؤتى بها في السور المدنية تقريراً وتأكيداً فكلت جملة الشريعة والحمد لله
بالأمير وتمت واسطتها بالطرفين ، فقال الله تعالى عند ذلك " اليوم أكملت لكم
دينكم ، وأتممت عليكم نعمتي ، ورضيت لكم الاسلام ديناً " وانما عنى الفقهاء بتقرير
الحدود والأحكام الجزئيات التي هي مظان التنازع والمشاحة ، والأخذ بالحظوظ
الخاصة ، والعمل بمقتضى الطوارئ العارضة ، وكأنهم واقفون للناس في اجتهادهم
على خط للفصل بين ما أحل الله وما حرم ، حتى لا يتجاوزوا ما أحل الى ما حرم الله
فهم يحققون للناس مناط هذه الأحكام بحسب الوقائع الخاصة حين صار التشاح ربما
أدى الى مقارنة الحد الفاصل ، فهم يزعمونهم عن مداخلة الحمى ، واذا زل أحدهم
يبين له الطريق الموصل الى الخروج عن ذلك في كل جزئية آخذين بحجزهم ، تارة
بالشدة وتارة باللين .^①

ويشتمل هذا النص على المعاني الآتية :-

- ١- المشروعات المكية غير محددة ، لكي يجتهد المكلفون ويأخذ كل بما يليق
به من المقدار الذي يستطيعه ، وقد كان الصحابة يثابرون عليها ويلفون بها غاية
مجهودهم .
- ٢- أنه لما اتسعت خطة الاسلام ودخل فيه الناس أفواجا ووقعت منهم بعض
المخالفات لبعض المشروعات وارتكاب بعض المتهيبات ، ولاحت بينهم المشاحات
والخصومات ، انتقل منهج التربية الاسلامية - المتمثل في الكتاب والسنة - الى مراعاة
هذه الوقائع الجديدة ، ونزلت أحكام الشريعة بما يفيض الخصومات ، ويفصل أحكام
المكروهات والمحرمات والمندوبات والواجبات .

٣- أن الفقهاء عنوا أشد العناية بهذه المرتبة ، وهى التى تليق بالجمهور فاستنبطوا الأحكام الجزئية الخاصة بها ، وقاموا بحماية الحد الفاصل بين الحلال والحرام ، وأما ما يخص الأخلاق والارتفاع الى المنازل العالية فيها ، وبذل غاية الجهد فى تحقيقها والمحافظة عليها ، فقد تركه الفقهاء رحمهم الله لجهد المكلف لأنه فى أكثر الأحيان يتستقل بمعرفته وتطبيقه ، ومتروك لجهد الذاتى وقوة إيمانه ولا تلزمه الشريعة بالمراتب العالية ، إلا أن يلتزمها بنفسه .. وهذه مراتب الاحسان التى حققها الصحابة ، وتابعهم فيها أئمة الهدى من التابعين وتابعيهم ومن اقتدى بهم فيها ، وبهذا النوع اهتم الزهاد والعباد من أهل العلم ، من أمثال مالك وأحمد وغيرهم كثير من العلماء ومن اقتدى بهم (١) ، وهذه المراتب هى ما يسميه الشاطبى العزائم المكيات ، وهذه هى التى ثبت عليها الصحابة رضوان الله عليهم وألو العزم ممن اقتدى بهم من بعدهم ، ولم ترحزهم عنها الرخص المدنيات ، واستمروا فى بذل الجهد على التمام (٢) .

هذا هو مقصود الامام الشاطبى الذى أدرك بعمق حقيقة منهج التربية الذى دعت اليه هذه الشريعة ، وحددت جميع معالمه بما اشتملت عليه من أحكام ، والذى واكبت فيه القدرات الغذة للنفس البشرية التى بلغت الذروة فى اقامة الحق والاحسان ، وواكبت فيه أيضا فى المرحلة المدنية طبيعة النفس البشرية ، وهى وان لم تلزمها بمراتب الاحسان إلا أنها لم تقبل منها تضييع الحق والاعراض عنه .

(١) وهذا الذى لم يفهمه أعداء الاسلام أو فهموه واستمروا المعاندة والمكابرة حتى قالوا ان الفترة التى عاشها الصحابة - وهم الجيل الأول - لم تتكرر ، والجواب أنها تكررت من ناحية النوع لا من ناحية الكم ، وأما من ناحية الكم فانه لا يتصور أن تكون حالة الامن فى المجتمع الاسلامى وحالة الكثرة الكاثرة من الأفواج المتدفقة الى الاسلام مثل حالة البدء فى بناء المجتمع الاسلامى وحالة القلة التى كانت تتفاعل مع منهج التربية بجميع كيانها العقلى ثم النفسى والروحى والجسدى ، ومع هذا فان هذه الشريعة وان طلبت من الناس أن يرتفعوا الى منازلهم - وألزم من الالتزام بالقدر الذى التزمه - لكنها لم تلزمهم ابتداءً بتحقيق ذلك المطلوب ولا يعنى أنها خيرتهم فى العمل بالشريعة ، كلا ، وانما المقصود أنها ألزمهم بتطبيق الشريعة جملة وتفصيلا فى حياتهم الخاصة والعامة وهذه مرتبة الاسلام والايان ، ولم تلزمهم بمرتبة الاحسان التى هى مرتبة الصحابة رضوان الله عليهم بل نددتهم اليها وحببتهما لهم .

وهذا كلام محكم دقيق تلوح منه معالم منهج التربية الاسلامية ممتزج بأصول الفقه وهذا ليس فيه أن الكليات ثابتة والجزئيات متغيرة كما فهم بعض الباحثين ، بل فى النص المنقول ما هو صريح بثبات النوعين ، حيث يقول الامام الشاطبي عن المرحلة المدنية التي تبعت المرحلة المكية " ... فتفصلت تلك المجلات المكية وتبينت تلك المجلات وقيدت تلك المطلقات وخصصت بالنسخ أو غيره تلك العمومات ليكون ذلك الباقي المحكم قانونا مطردا وأصلا مستنا الى أن يرث الله الأرض ومن عليها وليكون ذلك تماما لتلك الكليات المتقدمة وبنائنا على تلك الأصول المحكمة فضلا من الله ونعمة ... " (١) .

فالمجموع من الكلى والجزئى ، محفوظ ثابت ، وقانون مطرد فى جميع العصور والأزمان ، والمدنى مبنى على الكليات المكية المتقدمة ومتم له .
بقى أن ننظر فى السبب الذى حمل الباحث على أن يستنتج ذلك المعنى الفاسد فنجد ذلك يرجع الى عدم فهمه لقول الامام الشاطبي " ... وأما الأحكام المدنية فممنزلة فى الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدم من بعض المنازعات والمشاحات ... " (٢)
فنقل النص من معنى صحيح الى معنى فاسد ، والمعنى الصحيح كما قدمت آنفاً ، أن من أسباب تفصيل الأحكام الجزئية فى المدنية هو حدوث وقائع لم تكن فيما تقدم - فى المرحلة المكية - وقد علل الشاطبي ذلك تعليلا حسنا .
والمعنى الفاسد الذى أستنتجه الباحث هو كما قال " ان الأحكام المدنية منزلة فى الغالب على وقائع غير الكليات المقررة بمكة ... " (٣) ، وأنها تخالفها من حيث الثبات (٤) .

ودخل عليه الفساد من أوجه عدة منها :

(١) عدم ملاحظته للمعنى الجلى الذى يدل عليه كلام الشاطبي ومنه :

أ - أن الأحكام الكلية بمكة والجزئية بالمدينة أصبحت بعد انقطاع الوحسى قانونا مطردا وأصلا ثابتا الى يوم القيامة . (٥)

(١) ١٥٥/٤
(٢) ١٥٥/٤
(٣) انظر ما سبق ص ٤٧٩ .
(٤) انظر ما سبق ص ٤٧٩ /
(٥) الموافقات ١٥٥/٤ .

ب- أن الأحكام المدنية الجزئية إنما جاءت لتكون تماما لتلك الكليات المكيمة
المتقدمة . (١)

(٢) عدم ضبطه لمعنى النص وذلك لزيادته فيه عبارة أدخلت بالمعنى المقصود عند الشاطبي ، فالنص الذى فى الموافقات هو " وأما الأحكام المدنية فمغزلة فسى الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدم " وبالمقارنة مع استنتاج الباحث يتبين أنه أدخل فيه معنى زائد وهو قوله " وقائع غير الكليات المقررة بمكة " وخطأه يعرف بأن نغزق بين ارتباط الأحكام المدنية بالكليات المكيمة ، وبين عدم تنزل الأحكام المدنية على وقائع مكية ، وذلك يعرف بالوجهين الثالث والرابع .

(٣) عدم فهمه لمقصود الامام الشاطبي من التفريق بين المكي والمدنى فى هذا الموضوع ومقصوده أمران :-

أ - أن أحوال الصحابة رضوان الله عليهم فى مكة من حيث قلة العدد وانشغالهم الكامل باقامة الحق ، وكونهم قاعدة الحق الذى أشرف الرسول صلى الله عليه وسلم على تربيتها بنفسه ، وكونهم فى أعلى المنازل عبادة وجهادا ، وكونهم مطارد يسن معذبين ، يتوقد ايمانهم ويتوهج ، وهم فى ذات الوقت متحابون متآفون لم يخالطهم مغلط ولا منافق فكانت أمورهم حينئذ تجرى على الصلاح والتوفيق ، والأخذ بالعزائم والايثار والصبر ، فلم يكن بينهم ما يتقضى نزول الأحكام الخاصة لفض المنازعات والخصومات ، لأن وقائعها لم تكن فى الغالب فى المرحلة المكية ، ثم كانت بعد فى المرحلة المدنية .

ب- ان هذا لايعنى أن ما نزل بالمدينة لم يكن له صلة بالكليات المكية ، كلاً .
ومما يؤكد ارتباط ما بينهما ما ذكر الشاطبي مفصلاً من أن الأحكام التى نزلت بالمدينة ترجع الى الأصول المكية . (٢)

وتفسير كونها مرتبطة بتلك الأصول مع أنها لم تكن لها وقائع بين الصحابة يسير

جدا والحمد لله ، فالمنازعات والخصومات التي نزلت بخصوصها أحكام في المدينة مرتبطة بالكليات المكية وان لم توجد بين الصحابة بالمرحلة المكية ، وارتباطها يظهر من أن المنازعات والخصومات فيها ظلم واعتداء* ولا شك ، فنزلت لها تفصيلات مدنية ، وأصلها في مكة موجود وذلك في الكليات التي تنهى عن الظلم والبغى والعدوان . ، ومن هنا تكون مرتبطة بالكليات المكية ، وتكون غير واقعة بين الصحابة في المرحلة المكية ، ومن هنا يصح قول الشاطبي * " وأما الأحكام المدنية فمنزلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدم من بعض المنازعات والمشاحات " ومن هنا نعلم مقصده رحمة الله ، وتبين لنا أنه لم يفرق في الثبات بين ما نزل بمكة وما أنزل بالمدينة ، أي بين الكليات والجزئيات ولا بين ما يدخله الاجتهاد الخاص ، ولا بين ما يدخله الاجتهاد العام .

(٤) عدم فهمه لقول الشاطبي : " ... فالأصول الأولى باقية لم تتبدل ولم تنسخ لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها ، وانما وقع النسخ أو البيان على وجوهه عند الأمور المتنازع فيها من الجزئيات لا الكليات " (١)

فليس فيه ما يدل على أن الجزئيات يقع عليها التفسير بعد انقطاع الوحي ، وحاصل ما فيه أن النسخ وقع بالمدينة ولم يقع بمكة .

أما بعد انقطاع الوحي ووفاة الرسول صلى الله عليه وسلم فلا نسخ ولا تغيير لا في الكليات ولا في الجزئيات .. واليك ما قاله الامام الشاطبي وقد سبق :

يقول رحمه الله وهو يتحدث عن أوصاف الشريعة " الثبوت من غير زوال فلذلك لا تجدد فيها بعد كمالها نسخا ، ولا تخصيصا لعمومها ، ولا تقيدا لاطلاقها ولا رفعها لحكم من أحكامها لا بحسب عموم المكلفين ولا بحسب خصوص بعضهم ، ولا بحسب زمان دون زمان ولا حال دون حال ، بل ما أثبت سببا فهو سبب أبدا لا يرتفع وما كان شرطا فهو أبدا شرط ، وما كان واجبا فهو واجب أبدا ، أو مندوبا فمندوب ، وهكذا جميع الأحكام فلا زوال لها ولا تبدل ولو فرض بقاء التكليف الى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك " (٢)

وبهذا يتبين الصبح لكل نبي عينين ، لنعلم بعد ذلك أن ما نُسب إلى هذين الامامين الجليلين الشاطبي وابن القيم ليس بشيء وان الصاق ما يسمى "بقاعدة تفسير بعض الأحكام بتغير الزمان" بهما لا دليل عليه بل شبه على هذين الباحثين كما شبه على غيرهما ، ودعوى اتباع المصالح أو الأعراف أو العوائد لا تصلح لتأسيس هذه " القاعدة " المحدثه ، ولا بد أن يعلم جميع الخلق علماءهم وعوامهم أن جميع الأحكام التي جاءت بها هذه الشريعة لا زوال لها ولا تبدل ولا تغير في جميع العصور والأزمان .

وان في هذه الشريعة المباركة منهجا أصيلا يحدد موقفها من اصلاح المجتمعات البشرية ، وجميع ما فيها من انحرافات كلية أو جزئية - سواء انتشرت هذه الانحرافات تحت دعوى اتباع المصالح ، أو اتباع العادات والأعراف .

ونختم هذه الدراسة ببيان موقف الشريعة من اصلاح عادات البشرية وأعرافها ، وكيف حددت للناس طريق التعرف على المصالح الحقيقية ..

المطلب العاشر : " موقف الشريعة من العادات والأعراف والمصالح " :

ان من الأعراف والعوائد ما يحتاجه الانسان بسبب ما يحيط به من بحار أو أنهار وما تحت يده من معادن .. وما يحتاجه من الصنائع والتاجر ، وقد سبق ذكر بعض الأمثلة كاستصناع الثياب ووقف بعض المنقولات .. ونحو ذلك ..

ومنها ما لا يحتاجه بل صار عرفا وعادة بسبب شهوة منحرفة وشبهة مفرضة كبدعة المولد التي خلفها الحكم الشيعي الفاطمي في مصر ، وما ورثه الأبناء عن الآباء من عقائد الجاهلية " بل قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون " (١)

والعرف والعادة لهما من القوة في نفوس الناس حتى أن الأنبياء والمصلحين

(١) سورة الزخرف : آية ٣٢

انظر العرف والعادة ١٥ ، وانظر أصول الفقه للشيخ أبوزهرة ٢١٦ .

ليجدون من العنت والمشقة والجهد والصعاب ، في طريق تصحيح الاعتقاد والعادات ما يثقل كواهلهم ويجعلهم يصابرون ويرابطون حتى يكرمهم الله بالتثبيت ويعينهم على أداء مهتهم .

ولقد جاء الاسلام ليصحح للناس عوائدهم ما يتصل منها بالعقيدة - مثل ما اعتادوه من عبادة الأصنام والنجوم والأولياء ، وما اعتادوه من التشريع من دون الله أو ما يتصل منها بالأعمال كسرب الخمر ، والتطيف في المكيال والميزان والتبايع بالربا ، وزواج الأخدان ، والتناصر على الظلم ، والتفاخر بالقوميات ، ونحو ذلك ، من عادات الجاهلية .

وهذه العادات وما شابهها أبطلها الاسلام وأبدل المؤمنين به خيرا منها ، وألزمهم بمحاربتها ومقتها والبراءة منها .

وهناك عادات أخرى عند الأمم ، يأتي الاسلام ويصلحها ويزينها ويطهرها من القصد الفاسد ويدخلها في نظام التشريع بعد أن يقوم بذلك كله ، فتصبح لها مكانة جديدة وقصدا صالحا ، كعادة الكرم والشجاعة ، فإذا نظرت لها في الاسلام وجدت لها تحمل معاني جديدة وصفات بديعة وطبيعة مستقلة حتى لأنها ليست هي تلك العادة الموجودة عند الأمم الأخرى وان كانت تأخذ الصورة نفسها ، ولأن الانحراف والاستقامة والضلال والهدى يعتوران البشرية فلا ينقطع أحدهما ، بل تارة يغلب هذا ، وتارة يغلب ذلك - بقدر ما يبذله البشر من جهد نحو الاستقامة والهدى ، أو بقدر ما ينحدرون فيه من الانحراف والضلال ، فان هذه العادات وتلك الأعراف التي تعيشها الأمم يعتورها الضلال والهدى والانحراف والاستقامة أيضا ومن ثم كان للاسلام موقفه المحدد منها تماما كما كان موقفه منها أول مرة ، فيكون هو الحاكم عليها يبطل منها ما يبطل ، ويقبل منها ما يقبل حسب منهجه ومفاهيمه ومقاصده ولذلك تجد الأعراف والعادات تخضع عند الفقهاء رحمهم الله تعالى لميزان الشريعة فما قبلته الشريعة حسب مفاهيمها ومقاصدها فهو عادة حسنة وعرف حسن ، وما

أبطلت فهو عادة قبيحة وعرف قبيح ، تماماً كما نقول فيما يظنه الناس مصلحة ، فنقول هذه مصلحة لأن الشريعة حكمت بذلك ، وهذه ليست مصلحة لأن الشريعة حكمت بأنها مفسدة ، وهذا هو القدر المشترك بين المصالح والعادات والأعراف ، وهو شديد الاتصال بقضية البحث ، فان أكثر الناس - وتابعهم على ذلك بعض الباحثين - قد حكموا ما يرونه مصالح وما درجوا عليه من العادات والأعراف ، فجعلوها حجة على الشريعة ، فغيّروا منها ما غيّرُوا ، وزعموا بذلك أنهم يطلبون الإصلاح والتوفيق ، والمصالح ، ويتبعون العادات والأعراف ، وما علموا أنهم بذلك ينحرفون عن الحق ويتنكبون طريق هذه الشريعة ، ولو استقاموا عليها لنبتذوا تلك الانحرافات العقائدية والعملية التي سموها عادات وأعرافاً ومصالح فان الشريعة لم تسلم بدعوى الخلق أن هذه مصلحة أو عرف حسن أو عادة طيبة ، بل وضعت الضوابط لتلك الأعراف والعادات التي لا يخلو منها مجتمع من المجتمعات فقبلت منها ما قبلت وأبطلت منها ما أبطلت ، ووجهتها في القبول والابطال تحقيق معنى العبادة لله وحده ، والزام الناس بالحق ، وتكليفهم بإقامة العدل الرباني في الأرض ، وعلى ذلك ربي النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه وأبطل عادات الجاهلية وأعرافها التي نشأوا عليها ، من عبادة غير الله ، كعبادة الأصنام والتشريع من دون الله ، وغير ذلك من أحكام وعادات الجاهلية كالتبايع بالربا ، ولعب الميسر ، والتبني وزواج الأخدان ، ونحو ذلك ، فلما استقام أصحابه رضوان الله عليهم على الحق ولم تعد تتحكم فيهم العادات والأعراف الجاهلية ، كانت وجهتهم هذه الشريعة بأحكامها العامة والخاصة ، اليها يتحاكمون وبها يوقنون ، فأخضعوا مجتمعهم بجميع ما يجد فيه من أعراف وعادات نتيجة التقائهم بالأمم الأخرى لهذه الشريعة ، وعلموا أنها هي المصلحة والعدل ، ولم يمنعهم من ذلك انتشار تلك الأعراف والعادات وتأصلها في الأمم الأخرى ، بل أقاموا الملة دون التفتات الى ذلك ، وهذا هو منهجهم القويم في نشر الاسلام وتحكيم الشريعة ، ولهم في رسول الله قدوة حسنة ، وفي صاحبه وخليفته

أبى بكررضى الله عنه من بعده ، فإنه قد أقام الملة ولم يلتفت الى العوارض الطارئة ، كما قال الامام الشاطبي فى الاعتصام (١) ، وذلك منهم جهاد محمود وسنة متبعة ، لو استمسك بها المسلمون من بعدهم لاستقام أمر الدين وصلح حال الخلق ، وقد حفظ سيرة الراشدين فقهاء الأمة المعترفون من السلف الصالح ، حيث حكموا الشريعة على الأعراف والعادات ، فاشتروا لقبول العادة الجارية بين الخلق والأعراف المتكئة فيهم عدم مخالفتها لأحكام الشريعة الإسلامية ، ولا عليهم بعد ذلك من اجتماع الخلق على عرف أو عادة ، فان العبرة ليست بما يقرره المخلوقون (٢) ، بل العبرة بما يقرره خالقهم ، ولم يعتبر الفقهاء ما يراه الخلق مصلحة أو عرفا حسنا أو عادة مقبولة اذا كانت تعارض حكما من أحكام الشريعة ، ولم يضرهم ويفت فى عضدهم غلبة تلك الأعراف أو العادات ، كما لم يفت فى عضد أبى بكررضى الله عنه غلبة أهل الردة وما أرادوا اقراره من الباطل وتغيير بعض أحكام الشريعة بدعى تغير الحال بوفاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ومجئ زمن آخر وهو عهد أبى بكررضى الله عنه ، بل اجتهد أبوبكر ما استطاع فى اقامة الملة وحفظ أحكام الشريعة ، ولم يقبل من أهل الردة تغيير حكم من أحكامها ولا الامتناع عنه حتى ولو كان عقلا كانوا يلتزمون بتقديمه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم - أى كانوا يعتبرونه ديننا ولم يعتبر الخليفة الراشد أبوبكررضى الله عنه العوارض الطارئة ، من ارتداد العرب واجتماع السروم على حدود الجزيرة ، ومشورة بعض المجتهدين حيث ظن أن المصلحة فى ترك قتال بعض العرب - الذين أرادوا تغيير بعض أحكام الشريعة وامتنعوا عن الالتزام بها ، لم يعتبر أبوبكررضى الله عنه شيئا من ذلك البتة (٣) بل صبررضى الله عنه على اقامة

(١) الاعتصام ٢ / ٣٥٦

(٢) بل العبرة بما تقرره هذه الشريعة ، ومن العجب أن كثيرا من الناس يريدون من هذه الشريعة شمولاً يناسب انحرافاتهم ، ويطلبون منها أحكاما تناسب أصولهم العقائدية ومقاصدهم المنحرفة ، والشريعة لم ينزلها الله لذلك وانما أنزلها كما قلنا من قبل ليختارها الناس ويسلموا لمنهجها الربانى لا ليشتروا عليها .

(٣) الاعتصام ٢ / ٣٥٦ ، ٣٥٧ .

الملة والمحافظة على أحكام الشريعة وعدم التفريط في حكم منها ، حتى اجتمعت معه على الحق القلوب ، ونصر الله به هذه الشريعة ، ولم يجد المغيرون لبعض أحكامها والمنتعون عن ذلك طريقا الى تحقيق مقاصدهم ، وقد استن الفقهاء من السلف بهذا الفقه العظيم من أبى بكر رضى الله عنه وحافظوا على أحكام الشريعة ، وهذا الذى ينبغى أن يصير اليه علماء المسلمين فى العصر الحاضر، فيحكموا الشريعة على عادات وأعراف الجاهلية الحديثة المتمثلة فى أفكار وعقائد ومذاهب فكرية وقوانين وضعية مخالفة للشريعة الاسلامية ، صدرها الينا الغزو الفكرى الحديث فما قبلته الشريعة فهو الحق (١) ، وما أبطلته فهو الباطل ولو اجتمع عليه عقلاء الأمم وحكامها ، إن على علماء المسلمين أن يعلموا علم اليقين أن هذه الشريعة انما جاءت لتصحح للبشرية كافة جميع ما عرفته وتعودته من مفاهيم وعقائد وأحكام وأخلاق، جاءت لتفترق بين الحق والباطل ، والاسلام والجاهلية ، والمصلحة والفسادة ، والمعروف والمنكر ، هذه مهمتها ، وهذه هى مهمة العلماء القاعين بحقها " وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ " (٢)

وبهذا الحق الذى تدعوا اليه هذه الشريعة والذى التزمه الصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون من السلف الصالح تسقط تلك الاعتبارات الزائفة والأفكار الدخيلة فلا عبرة بمبدأ ولا عقيدة ولا مذهب ولا عرف ولا عادة تخالف هذه الشريعة ، ولو ظنه أهل الأرض بعقولهم المجردة خيرا ومصلحة ، ولا يقال أن أهل الأرض لا يمكن أن تفوتهم المصلحة والخير، لأننا نقول قد فاتهم ذلك ، فقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم : " ان الله نظر الى أهل الأرض فمقتهم عزيزهم وعجمهم الا بقايا من أهل الكتاب " (٣) فهؤلاء جملة العرب والعجم ولم تسعفهم عقولهم بمعرفة المصلحة والخير،

(١) ويصح حينئذ من الشريعة لا باعتبار أنه حكم وضعى بشرى بل باعتبار أنه من

الشريعة لأنها أقرته واعتبرته ولم تردّه والا لم يكن له شرعية .

(٢) سورة الاحزاب : آية ٤ .

(٣) رواتم مسلم عن عياض بن حمار ، فى كتاب الجنة باب الصفات التى يعرف بها فى

الدينيا أهل الجنة ١٩٧/٤ ، وأحمد فى المسند ١٦٢/٤

بل كانوا على ضلالة وبدع وانحراف في العقيدة والأحكام والأخلاق ، ولم ينبج
من ذلك إلا من كان لهم مصدر رباني يستقون منه ويرجعون إليه ، ولا يقال أن من
بعدهم من الأمم أعقل منهم ، بل الناس في ملكة العقل مشتركون ، ولم يمنع العقل
البشرى في هذا العصر سقوط أكثر البشرية في جاهليات أقبح وأشنع من جاهلية
العرب والعجم قبل الرسالة ، ان العقل البشرى لا يمكن أن يستقل بادراك مصلحته
ومن ثم لا يمكن أن يحدد منهج الحياة الطيبة المستقيمة ، وان فيما تقرر في ثنايا
هذا البحث من أن الله سبحانه هو الذي ينزل العقائد والأحكام ، وهو أعلم
بمصلحة خلقه ، والخلق لا يعلمون إلا ما علمهم الله (١) ، وأنه ليس لأحد كائننا
من كان لا أمة ولا هيئة ولا كبير ولا صغير أن يعارض حكما من أحكام الشريعة ، ولا
أن يقدم عليه عرفا أو عادة أو ما يزعم أنه مصلحة ، لا في العقيدة ولا في الشريعة ،
وتستوى في ذلك أحكام الصلاة والجهاد ، والأموال والدماء ، وأحكام العلاقات
الداخلية والخارجية ، العام منها والخاص ، والرسول والعلماء والأمم أمام ذلك كله
ملزمون بالخضوع والانقياد والطاعة والانعاز ، والإف هو الهلاك والفساد والضلال
والانحراف ، لا تنجى منه عقول العقلاء ولا حكمة الحكماء ، وقد حقق الرسل واتباعهم
تلك العقيدة فأقاموا العدل الرباني في الأرض واستقاموا على الطريقة المثلى ، ويقدر
ما انحرف الناس عن ذلك المنهج والطريق بقدر ما أصابهم من الفتنة والانحراف
والفساد ، ذلك أن مصدر الخير والسعادة والفلاح هو تلك الشريعة ، وجعلها الحكم
الأول والاخير على كل شئ* ، وأما العقول البشرية فهي مصدر الاضطراب والحيرة
والشقاء والانحراف ، وواقع البشرية - التي منحها الله نعمة العقل - خير شاهد
قديم وحديثا في كل فترة انحرف فيها العقل عن أحكام هذه الشريعة المصدر الرباني
للهدى والعدل * وكون العقل وحده لم يأت للبشرية - في مجال العقيدة والأحكام -

(١) حتى في عالم المادة فقد جعل الله لها أسبابا ولهم عليها في كل زمن حسب
قدراتهم ، وما يحتاجون إليه ، وأما أمر عقيدتهم وشريعتهم فقد أكد به برسالة
الرسول الخاتم عليه الصلاة والسلام وأنزل الشريعة الخاتمة .

بخير ، وكون الشريعة هي الخير كله ، كل ذلك لا يمكن أن يتغير مفهومه وينقلب
مهما تغيرت الأزمان والأمكنة ، ومن هنا فان نتاج العقل البشرى الذى لا يلتزم
بالشريعة لا يصلح معارضا لأحكامها ، ولا يُقدم عليها ، وهذه عقيدة بينة لا يجوز
لأحد أن يخالفها ، ومن هنا تسقط تلك الشبهة العريضة من أن أحكام المعاملات
والنظام الاجتماعى قد تتغير لتغير مصالحها ومن ثم لا بأس بتبديلها (١) .

والجواب الذى يقطع دابر هذه الشبهة ، وقد سبق ما يكفى فى ذلك - هو
أن تغير الأحوال والأزمنة لم تغفل الشريعة بل وضعت له أحكاما تخصه
كما قلنا ، فاختلف الأزمنة التى تأتى على المسلمين فترة القوة ، وفترة الضعيف ،
جعل الله لكل زمن حكم يخصه فى حال القوة ، وكذلك فى حالة المجاعة والحاجة
وفى حال الاكتفاء، أمر فى الأولى بعدم قطع السارق ، وفى الثانية بالقطع ، وهكذا
ولا تعنى مراعاة الشريعة للأزمان والأحوال والقدرات أنها تركت تحديد المصلحة
وتشريع الحكم للعقل البشرى ، كلا فانها لم تترك ذلك له لا فى العبادات ولا فى
المعاملات ولا فيما يسميه بعض المحدثين النظام الاجتماعى ، ولا وجه للتفريق بين
هذه الأحكام أو تلك ، لأن ضابط شرعية المصلحة اما أن يكون حكم الشرع ، أو حكم
العقل أو مجموعهما ، فان كان حكم الشرع ، راجعنا الى الحق الذى جاء به الاسلام
وعمل به الصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون .

وان كان هو العقل - فلا وجه للتفريق بين مصلحة ومصلحة وبين جانب من
الشريعة وجانب آخر ، فلعل العقل يغير أحكامها جميعا فتكون الحجة له حينئذ
والعقول متفاوتة فمنها ما سيحكم بتغير أحكام المعاملات ، وبعض العقول يفسر
العبادات وهكذا ، وانما جاز ابطال حد واحد جاز ابطال سائر الحدود كما قال
الشاطبى - وقد سبق (٢) ،

فان قيل علمنا التفريق بين ما يمكن تغييره وما لا يمكن - من فعل الصحابة

(١) انظر ما سبق ص ٣٨١

(٢) انظر ما سبق ص ٤١٩

رضوان الله عليهم وفعلهم حجة ، فالجواب أن هذا لم يثبت وفيما فصلته من البيان كفاية في اظهار الحق ان شاء الله .

واما أن يكون حكم الشرع والعقل ، وهنا نقول اما أن يتفقا واما أن يختلفا ، فان اتفقا فالحكم للشرع ، والعقل تابع كما تقرر من قبل (١) . وما يدل عليه هنا مؤيد كده الحالة الثانية ، وهي ان اختلفا فاما أن يقدم الشرع وهو الأول ، واما يقدم العقل وهو باطل ، وان قدم فلا وجه للتفريق بين جانب من الشريعة وجانب آخر ولا مصلحة ومصلحة كما قلنا آنفا ، فلزم على قاعدة تغير الأحكام بتغير المصالح ما لزم من المفسد ، وبهذا يتبين أن هذه المقالة لا تقبلها الشريعة ، لأنها تقتضى فيما تقتضى - أن نحكم بتغير حكم الحادثة الواحدة اذا زعم العقل ان مصلحتها تغيرت ، فمثلا لو حكم العقل بزعمه أن حكم قطع يد السارق - اذا تحققت شروط القطع - لم يعد يحقق - المصلحة كما كان يحققها في العصور الماضية ، وعليه فيجب تغيير هذا الحكم ، فان هذا التغيير وان دخل في معنى تلك القاعدة على ما قدمناه آنفا إلا أنه لا يقول به مسلم عامي فضلا أن يكون معنى شرعي يجوز نسبه الى الفقهاء .

ان تغير الفتوى اذا تغير تحقيق المناط لكي تنتظم كل واقعة تحت حكمها الشرعي ، لا صلة له البتة بتغير أحكام الشريعة بزعم تغير المصالح بتغير الأزمنة ، ومن هنا فان الفقه الاسلامي يتجدد ولا يجمد ، حيث يأخذ كل واقعة بخصوصها فيدخلها تحت حكمها الشرعي حسب تحقق مناطها ، فان جاء زمن آخر تجددت تلك الواقعة على صورة أخرى وتغير تحقيق مناطها ، وضعت تحت حكمها الخاص بها وهكذا ، وانما جاءت واقعة جديدة نظر في حكمها الخاص بها حسب تحقق مناطها وهكذا ، ولكل واقعة حكم ، والاختلاف في الأحكام في الزمن الواحد وفي جميع الأزمان انما هو اختلاف وقائع واختلاف تحقيق المناط ، ولكل واقعة بحسب تحقق مناطها حكم ثابت يحقق المصلحة في جميع الأزمان إلا أن يتغير تحقيق المناط ، أي تغيير الواقعة فيدخلها الفقه حينئذ تحت حكم يخصها ، وسيأتى الحديث عن الفقه بين الجمود والتجديد في الفصل التالي والله المستعان . .

الفصل الرابع

المصلحة وقضية الثبات والشمول

- المبحث الأول : تعريف المصلحة والتأكيد على الضوابط الشرعية فيه
 - المبحث الثاني : العقل لا يستقل بادراك المصالح والمفاسد
 - المبحث الثالث : المصلحة ودلائلها على الثبات
 - المبحث الرابع : المصلحة ودلائلها على الشمول
 - المبحث الخامس : القول بتفسير بعض الاحكام بتغيير الزمان
- عرض ونقد مع دراسة تطبيقية

توطئة :

ان المنهج الرياني المتمثل في هذه " الشريعة " قد أخرج خير أمة للناس من أهم خصائصها الايمان بالله وملائكته ورسوله وكتبه واليوم الآخر والقدر خيره وشره ، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر..

والأمر بالمعروف لا يكون إلا بعد معرفته ، وكذلك النهي عن المنكر، وقد يَسَّر الله سبحانه لهذه الأمة طريق التعرف على ذلك ، وجعل فيها ريانين يَعْلَمُونَ الحق وبه يعدلون ، وهؤلاء هم قادتها المجتهدون من أهل العلم والبصيرة في الدين ، القائمون بالعدل في تربية الأمة وحملها على الحق وبذل الجهد للحيلولة بيتهما وبين الشرك والشك والشقاق والنفاق والبدع وسوء الأخلاق ، وهؤلاء هم ورثة الأنبياء ، اكتسبوا هذه الوراثة بعلمهم وعلمهم ، وقد وفقهم الله لذلك - وعلم منهم صحة الاعتقاد وسلامة النية وصدق المتابعة ، للرسول صلى الله عليه وسلم - فجعل لهم عند الأمة مكانة طيبة ومنزلة عالية ، فكان منهم أئمة الصحابة ، وأئمة التابعين وأئمة تابعي التابعين ، ثم في كل جيل بعدهم أئمة هم محل القدوة ، ومنهم تعرف الأمة حكم الله ، حيث هم الأدلاء عليه ، الذين يستنبطونه من المنهج الريانسي ، ويعرفون الناس به ، هؤلاء الأئمة في كل جيل هم صفوة المختارة ، وبهم يتم العقد والحل فيها ، وهم أهل الاجتهاد ، وبهم ينعقد الاجماع .

و " الأمة " الخيرة ترتبط بهؤلاء ارتباطا وثيقا ، يشده ويقويه اذ راكمها العميق أن هؤلاء هم أهل الجهاد والعلم والبصيرة ، فقد علمت الأمة مكانتهم لا بالأقوال ولا بكثرة الأموال ، وانما علمت مواطن جهادهم ، وقوة صبرهم ، ومواقفهم الثابتة في نصرة الحق ، حتى قدموه على الأموال والأولاد ، وعلى زينة الحياة الدنيا ، فصبروا

وصابروا وربطوا ، فأخذوا مكانتهم في الأمة لا رغبة منهم بل رغبة منها فهي السقي حرصت عليهم ، وجعلتهم في المقدمة تقتدى بهم وتنصرهم ، وتعلم علم اليقين - كما علمها الله - أن هذه الصفوة من كل جيل لا يمكن أن تجتمع على طلب غرض من أغراض الدنيا ، ولا على اتباع هوى وتفريط في الحق ، لأن الله علم منها الصدق فجعل لها تلك المنزلة ، فهي خلاصة منهج التربية المنبثق من تلك الشريعة ، فلا يتصور أن يخالفوها مجتمعين ، ومن ثم عصم الله جماعتهم من الخطأ وأيقنت الأمة بذلك فانقادت لما أجمعوا عليه وعلمت أنه حكم الله وشرعه .

هذه هي طبيعة الأمة الخيرة وهذه هي منزلة المجتهدين ، وذلك هو الطريق الذي توصلوا به الى تلك المنزلة ، وبه تم الارتباط الوثيق بينهم وبين الأمة ، وهذه التوطئة مع ما فيها من ايجاز تعرفنا بحقيقة الاجماع ، ومعناه اللغوي والشرعي مواكب لما قدمته آنفاً ، فهو في اللغة مصدر أجمع يجمع اجماعاً فهو مجمع ، وجمع أمره عزم عليه ، وأجمع القوم على كذا أي اتفقوا (١) .

وفي الاصطلاح الشرعي : " اتفاق مجتهد الأمة بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على أي أمر كان " (٢) وفيه دلالة على أنهم ان اتفقوا كان ذلك منهم اجماعاً ، وان اختلفوا لم يكن اجماعاً ، وهم في الحاليين هم تلك الصفوة المختارة التي

(١) أنظر مادة " جمع " في اللسان ٥٧/٨ .

(٢) جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢٧٦/٢ ، وعرفه البيضاوي بقوله " هو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور " ٢٧٣/٢ ، وصححه الأسنوي ٢٧٥/٢ .

والمراد بالاتفاق ما يشمل القولى والفعلى ، وأهل الحل والعقد المقصود بهم أهل الاجتهاد ، وقيد " مجتهد " يدخل المسائل الاجتهادية وحينئذ لا بد من مستند لها كما سيأتى بيانه ، وقوله " بعد وفاة الرسول " لكون الاجماع ليس بحجة في عهده ان هو المرجع والعصمة ثابتة له ، والمراد بلفظ " عصر " أي زمان كان ، وتركه البيضاوي لوضوحه والتصريح به أنسب في التعريف كما قال في التلويح والمقصود بقوله " على أي أمر كان " أي على أي حكم اتفق المجتهدون عليه .
والمناسبة بين المعنى اللغوي والشرعي ظاهرة ، ان المجتهدين يعزمون - أمرهم على طلب الحق ، فاذا اتفقوا على أمر كان ذلك منهم اجماعاً عليه ، وقد ذكرت هذا الشرح للايضاح ..

تحدثنا عنها ولا غرابة في وقوع التفاوت بينهم في الفهم ، لأنهم يعملون من واقع الأرض من خلال الجهد البشري المطبق بمنهج الله ، الموقن به والمحافظ عليه ، والجهد البشري يتفاوت في قوته وكماه ، وضعفه ونقصه ، فيبلغ أشده من الكمال والصفاء والوضوح فيكون حينئذ التعرف الكامل على حكم الله من هؤلاء المجتهدين والقطع بذلك نسي صورة جماعية ، تتفق على استنباط ذلك الحكم من الشريعة لتلك الواقعة المطلوب معرفة حكمها ، ولهذا الجهد منزلته في الشريعة وسيأتي الحديث عنها ، وتارة يضعف الجهد وينقص فلا يبلغ أشده من الكمال والصفاء والوضوح ، وذلك لأسباب بشرية منها ما يرجع الى تفاوت ادراك المجتهدين ، ومنها ما يرجع الى طبيعة الحادثة التي يُراد بيان حكم الله فيها ، فتكون من الخفاء والالتباس بحيث يختلف المجتهدون في تحديد حقيقتها ، فيقع بين المجتهدين الاختلاف في بيان حكمها الشرعي ، ومن ثم فإن الشريعة جعلت لهذا الجهد منزلة دون المنزلة السابقة وسيأتي الحديث عنها ان شاء الله ، وجهد هؤلاء المجتهدين - سواء حالة اجتماعهم واتفاقهم أو حالة عدم اتفاقهم - هو خلاصة أفهامهم الشرعية التي تكوّن منها الفقه الاسلامي ، فما اتفقوا عليه دخل في الاجماع ، وما سوى ذلك دخل في الاجتهادات المختلف فيها .

وبهذا الاعتبار ندرس منزلة كل منهما وتعرف على كيفية تحقق الثبات والشمول

فيهما والله الموفق ..

المبحث الأول : " كيفية تحقق الثبات والشمول في الحكم
المجمع عليه :

ان الأدلة الشرعية تفيد اثبات عصمة الاجماع من علماء الأمة المجتهدين ،
والعصمة تقتضى الثبات لهذا الحكم المفرد كما اقتضت الثبات لجملة الشريعة كلياتها
وجزئياتها كما سبق تقريره (١) .

ويفيد الشمول من ناحيتين :

الناحية الأولى : وكما سبق أن قلنا أن الثبات هو قاعدة الشمول .

والناحية الثانية : أن هذا الحكم المجمع عليه عبارة عن عمل اجتهادى من علماء
الأمة سنده - كما سيأتى - إما النص أو المصلحة الشرعية ، وهو نوع من الاجتهاد
ينبنى عليه الحاق الوقائع الجديدة بأحكام الشريعة الاسلامية وذلك بطريق قوى هو
الاجماع .

فالاجماع اذن هو جهد المجتهدين ، يبدلونه لكى يكشفوا عن حكم الله ،
ويستندون على سند معين ، ويتحصلون فى النهاية على اتفاق يعقدون عليه العزم
لتقرير حكم الواقعة التى يُراد معرفة حكمها ، فتأخذ حكمها الخاص بحسب مناطها
فيشملها حكم الشريعة ، ويتحقق الثبات لهذا الحكم ذلك لأنه اجتمع عليه علماء
الأمة وهم معصومون شرعا ، والعصمة لهم هى عصمة لاجتهادهم ، فالحكم معصوم حينئذ
والعصمة تقتضى الثبات ، لأن مقتضاه أن هذا الحكم هو الحق والحق ثابت ، وهذا
معنى تحقق الثبات والشمول فى هذا القسم .

بقى أن نذكر الطريق المفيد لاثبات الاجماع ، فقد دلت الأحاديث على
ذلك منها : ما أخرجه الحاكم من حديث ابن عمر رضى الله عنها بألفاظ متقاربة
منها " لا يجمع الله هذه الأمة على الضلالة أبدا .. " ومنها " لن يجمع الله أمتى على
ضلالة أبدا .. " (٢) .

(١) انظر ما سبق ص ٩٢ (٢) المستدرک ١/١١٥ .

ورواه ابن أبي عاصم بلفظ " ما كان الله ليجمع هذه الأمة على الضلالة أبدا .. " (١) .

وأخرج الحاكم حديث ابن عباس ولفظه " لا يجمع الله أمتي أو قال هذه الأمة على الضلالة أبدا ، ويد الله على الجماعة " (٢) .

وقد أخذ العلماء من هذه الأحاديث أن هذه الأمة لا تضل عن الصواب ، ولا تجتمع على الضلالة ، وفي هذا عصمة لها عن الخطأ ، فما أجمعت عليه فهو حجة لأنه هو الحق ، فلا تجتمع أبدا الآ على موافقة الكتاب والسنة ، كما بين الام الشاطبي رحمه الله بعد أن عرض كلام أهل العلم في معنى الجماعة : فقال : " وحاصله أن الجماعة راجعة الى الاجتماع على الام الموافق للكتاب والسنة ، وذلك ظاهر في أن الاجتماع على غير سنة خارج عن معنى الجماعة " (٣) .

ثم بين أن جميع أقوال أهل العلم في معنى الجماعة " دائرة على اعتبار أهل السنة والاتباع ، وأنهم المرادون بالأحاديث " (٤) وهذا أصل محكم وعقيدة راسخة ، وبني عليها رحمه الله أنهم هم المقصودون " بالسواد الأعظم " كما ورد في حديث أنس بن مالك مرفوعا " أن أمتي لا تجتمع على ضلالة فاذا رأيتم اختلافا كثيرا فعليكم بالسواد الأعظم " (٥) فقال " فلنأخذ ذلك أصلا وبني عليه معنى آخر وهي : السألة السابعة عشر : وذلك أن الجميع اتفقوا على اعتبار أهل العلم والاجتهاد سوا ضموا اليهم العوام أم لا ، فان لم يضموا اليهم فلا اشكال ، أن الاعْتِبار انما هو بالسواد الأعظم من العلماء المعتر اجتهادهم ، فمن شذ عنهم فمات فميتته جاهلية .

وان ضموا اليهم العوام فبحكم التبع لأنهم غير عارفين بالشريعة فلا بد من رجوعهم في دينهم الى العلماء ، فانهم لو تما لاوا على مخالفة العلماء فيما حدوا لهم

-
- (١) ٣٩/١ وصححه الالباني في صحيح الجامع الصغير ١/١٣٦ .
(٢) المستدرك ١/١١٦ (٣) الاعتصام ٢/٢٦٥ .
(٤) المصدر نفسه ٢/٢٦٥ (٥) أخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن ٢/١٣٠٣ .

لكانوا هم الغالب والسواد الأعظم في ظاهر الأمر ، لقلّة العلماء وكثرة الجهال ، فلا يقول أحد : ان اتباع جماعة العوام هو المطلوب ، وأن العلماء هم المفارقون للجماعة والمذمومون في الحديث ، بل الأمر بالعكس ، وان العلماء هم السواد الأعظم وان قلوبا ، والعوام هم المفارقون للجماعة ان خالفوا ، فان وافقوا فهو الواجب عليهم (١) .
وبعد أن عرفنا أن " الأمة " التي لا تجتمع على الضلالة هي أهل العلم والاجتهاد المتسكون بالسنة والاتباع ، وعرفنا أن اجماعهم حجة ، نذكر بعض اعتراضات المعترضين عليه ونجيب عنها .

المطلب الأول : " الاعتراض الأول وجوابه : "

ان الاجماع لم تثبت حجيتة في الاستدلال الا بطريق ظني ، لأن الأدلة المثبتة له أحادية ، وعليه فان عصمته ليست بثابتة (٢) وكذلك الحكم الناتج عنه ..
ونجيب عن ذلك فنقول : لقد ثبت أن الأحاديث التي وردت بعصمة الأمة على الضلالة متواترة تواترا معنويا .. وذلك لأمرين :-

الأول : ثبوت ظهورها من لدن الصحابة والتابعين ولم يدفعها أحد منهم حتى انقضى عصر الصحابة وعصر التابعين ، فنقلها الخلف عن السلف ، فلم تنزل الأمة تحتج بها في أصول الدين وفروعه ويستحيل أن يكون ذلك وهي ليست بحجة .
ثانيا : وقوع العلم بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم عظم شأن هذه الأمة وأخبر عن عصمتها عن الخطأ ، ونحن نجد أنفسنا موقنين بذلك كما نوقن بشجاعة علي وكرم حاتم وميل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عائشة من نساءه وتعظيمه على الصلاة والسلام بشأن صحابته رضوان الله عليهم . (٣) .

- (١) الاعتصام ٢/٢٦٦ ، وختم رحمه الله هذه المسألة بقوله " فليثبت الموفق في هذه المنزلة قدمه لكلا يضل عن سواء السبيل / فتح الباري بشرح صحيح البخاري - باب " وكذلك جعلناكم أمة وسطا وما أمر النبي بلزوم الجماعة وهم أهل العلم . ٣١٦/١٣
(٢) انظر آراء المخالفين في حجيتة الاجماع في كشف الاسرار ٣/٢٥٩ ، الاسنوي ١/٣٠ .
(٣) كشف الاسرار ٣/٢٥٨ ، المستصفي ١/١٢٥ .

وهذه الطريقة في الاستدلال المفيدة للقطع ترجم لها الشاطبي بقوله :

.. الأدلة المعتبرة هنا المستقراء من جملة أدلة ظنية تضافت على معنى واحد حتى أفادت القطع ، فان للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق ، ولأجله أفاد التواتر القطع وهذا نوع منه (يقصد أنه كالتواتر المعنوي) .

فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب وهو شبيه بالتواتر المعنوي ، بل هو كالعلم ، بشجاعة على رض الله عنه وجود حاتم المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما ، ... ومن هنا اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الاجماع ، لأنه قطعي وقاطع لهذه الشواغب ، وإذا تأملت أدلة كون الاجماع حجة أو خبر الواحد والقياس حجة فهو راجع الى هذا المساق لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تغوت الحصر ، وهي مع ذلك مختلفة المساق لا ترجع الى باب واحد ، إلا أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه ، وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عند بعضها بعضها فصارت مجموعها مفيدة للقطع .. (١) .

فالأحاديث التي وردت فيها اثبات العصمة للأمة وتناقلها الرواة من جيل

الصحابة ومن بعدهم تجتمع على افادة المقصود وهو حجية الاجماع ..

هذه هي جملة الأدلة التي يستدل بها على عصمة الاجماع وهذه هي طريقة

الاستدلال ، فلا وجه للقول بأن الاجماع لم تثبت حجيته وعصمته ، أو التشكيك فسي

ذلك ، لأن القائلين بذلك إما أن يطلبوا التواتر المعنوي ، وهو موجود والحمد لله ،

وهو المستقراء من مقتضيات الأدلة باطلاق (٢) ، وذلك يفيد عصمة الأمة عن الخطأ

وأما أن يطلبوا شيئاً آخر لا عمله ، ولعلهم يريدون نصاً من القرآن يدل على ذلك ،

(١) الموافقات ١٣/١ - ١٤ .

(٢) المصدر السابق ١٥/١ .

وقد وجد ، واستدل به الامام الشافعى وهو قوله تعالى " وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا " (١) وهذه الآية بينة الدلالة على أن سبيل المؤمنين حجة (٢) ، ومن تولى عنه فقد حقت عليه العقوبة .. فما بالك بسبيل المؤمنين وهم مجتمعون فى مثل عصر الصحابة رضوان الله عليهم ، وعصر التابعين ، ومن بعدهم ، أفلا يكون اجتماعهم حجة ، بل ما بالك باجتماع الأمة كلها على أمر وتلقيها له بالقبول ، أفلا يكون حجة ، ومن عجب أن هذه الآية وتلك الأحاديث لم تسلم من الاعتراضات ، فان سلم الدليل عند بعض الأصوليين من الاعتراض على سنده ، لم يسلم من الاعتراض على دلالة . ولعل فى هذا الذى ذكره الامام الشاطبى ما يحول بينهم وبين هذه الطريقة التى تعود لها فى الاستدلال والمعارضة والجدل .

ولقد نعلم أن كثيرا ممن لا يأخذون هذه المسألة مأخذ الشاطبى يعتقدون عصمة الأمة فى عهد الصحابة بلا شك لأنهم معصومون فى مجموعهم على الخطأ رضى الله عنهم ورضوا عنه .

ونعلم أيضا أن هؤلاء الأصوليين لو سلكوا مسلكهم ذلك فى الاستدلال لسلم تسلم الأدلة لهم على عصمة الأمة فى أى عصر كان ، - وهم كما قلت يعتقدون عصمة الصحابة وعدااتهم ، فلو أنهم سلكوا مسلك الشاطبى فى الاستدلال وبينوا عليه ما يعتقدون من عصمة الصحابة ، وذلك يترتب عليه القول بعصمة الأمة فى ذلك العصر ، وعلما أنه لا فرق فى دلالة الأدلة على عصمة الأمة فى العصر الأول والذى بعده وهكذا ، لسلمت لهم الأدلة ونوا عليها مطمئنين حجية الاجماع ، وزالت عنهم جميع الاشكالات التى منها :-

-
- (١) النساء : ١١٥ - وانظر أحكام القرآن للامام الشافعى ١٨ ، ١٩ - قال رحمه الله " لا يصلية جنهم على خلاف سبيل المؤمنين الا وهو فرض " يعنى الاجماع طبعة ١٤٠٠ ، دار الكتب العلمية - بيروت . وانظر المستصفي ١ / ١٧٥ .
- (٢) وقد ذكر بعض الأصوليين استدلال الشافعى بهذه الآية وقالوا : " المراد ويتبع غير سبيل المؤمنين فى متابعة النبي عليه السلام أو مناصرته ، أو الاقتداء به =

١ - أن الآيات ليست نصاً في اثبات الحجية وإن كانت تقوى من حيث الثبوت.

٢ - أن الأحاديث نص في اثبات الحجية وإن كانت لا تقوى من حيث الثبوت .

وقد خرج بعض الأصوليين من هذا حيث قرروا أن الأحاديث تقوى على اثبات

الحجية كما أسلفنا ، وبهذا ثبتت عندهم الحجة للاجماع (١) .

ومع هذا الذي توصلوا إليه ، لا يمتنع أن أقول أن أسلوبهم في الاستدلال أدى

إلى فتح الباب لدخول الشبهة على كثير من الباحثين (٢) ، ذلك أنهم كروا على الأدلة

واحدًا واحدًا بكثرة الاعتراضات والاحتمالات .

وإذا تقرر أن الأحاديث الواردة في عصمة الأمة عن الضلالة والخطأ والأحاديث

الواردة في تعظيم شأنها تفيد اثبات حجية الاجماع لم يبق بعد ذلك إلا النظر في

إفادتها العصمة نصاً ، وهذا الأمر متفق عليه (٣) . فثبت أن الأمة معصومة وأن الحكم

الناتج عن اجماعها معصوم كذلك ، وهذا مذهب الأئمة الأعلام منهم الأئمة الأربعة

= أو في الإيمان به ، لا فيما أجمعوا عليه ، ومع الاحتمال لا يثبت القطع ، وغاية ما في الباب أنها ظاهرة فيه .. * كشف الأسرار ٣ / ٢٥٤ ، المستصفي ١ / ١٧٥ . والجواب أن يقال : رأيت لو أجمعوا على وجوب متابعتهم ليس اجماعهم حجة ، وكذلك على الاقتداء به ومناصرتهم واتباع سبيله ، فسبيل المؤمنين اذن هو اجماعهم على نصرتهم ومتابعتهم .. الخ ومنه اجماعهم على أن هذا من دينه ، وهذا ليس من دينه ، فما الذي جعل بعضه داخلاً في الآية دون بعض .

وأما قوله أنها ظاهرة فيه ، فقد ذكره هو أن الظواهر والعمومات من الدلائل القطعية عند أكثر مشايخ العراق وعامة المتأخرين . ٣ / ٢٥٥ ، والصواب أن بين مشاقة الرسول واتباع سبيله المؤمنين تلازماً فمن شاقه فقد ابتغى غير سبيله المؤمنين - لأن سبيلهم موافقته لا مشاقته ، ومن لم يبتغ سبيلهم - وهو ما عليهم - فقد شاقه ، تماماً مثل أن نقول من عصى الله عصى رسوله ومن عصى رسوله فقد عصاه . انظر هامش ١ / ٢٠٠ من كتاب الأحكام للآمدى بتعليق الشيخ عبد لسرزاق عفيفي ففي الآية دلالة على أن الاجماع حجة . وانظر مجموع الفتاوى ١٩ / ١٩٣ ،

١٩٤٤ .

(١) المستصفي ١ / ١٧٤ ، ١٧٥ وكشف الأسرار ٣ / ٢٥٤ - ٢٥٥

(٢) اشرت الى ذلك في هامش ص ١٤٣ .

(٣) وشذ من زعم أن الحديث إنما هو وارد في أن الأمة لا تجتمع على الكفر فترتد ، أما

اجتماعها على الخطأ فممكن .

والجواب عنه : أنه مع التسليم أن الأمة لا تجتمع على الكفر الى قيام الساعة كما هو

مقرر عند العلماء المحققين من أهل السنة وأن كثرت طوائف الضلال فيها ، =

وأتباعهم (١) . وإذا تحققنا من العصمة تحققنا من ثبات الحكم المجمع عليه .

المطلب الثاني : الاعتراض الثاني وجوابه :

ان الاجماع لا يحتاج الى سند ، بل يمكن أن يلهم الله المجتهدين فيجمعون على حكم لا سند له إلا الإلهام ، يؤكد ذلك أن الاجماع لو كان سنده الكتاب أو السنة لم يكن دليلا مستقلا ، ان الدليل حينئذ اما الكتاب واما السنة ، وقالوا ان هناك اجتماعات وقعت من دون سند (٢) .

وبالجواب عن هذا الاعتراض يثبت أنه لا بد للاجماع من سند من الكتاب أو السنة ، وفائدته حينئذ هو حرمة النظر في المسألة بعد ذلك والحكم الناتج عنه ثابت أبدا .

وهذا هو الجواب عن الاعتراض الثاني وبيانه :-

أن الأصوليين اتفقوا على أن الاجماع لا بد له من سند ، قال الآمدي " اتفق الكل على أن الأمة لا تجتمع على الحكم إلا عن مأخذ ومستند يوجب اجتماعها خلافا لطائفة شاذة فانهم قالوا بجواز انعقاد الاجماع عن توفيق لا توقيف ، بأن يوفقهم الله تعالى لا اختيار الصواب من غير مستند " (٣) .

واستدل الأصوليون بدليلين :-

الأول : أن الإلهام ليس بحجة ، وإنما الحجة هي الكتاب والسنة والحمل عليهما

- == انظر الاعتصام ٢/٢٠٦ شرح الكوكب المنير ٢/٢٨٢ ، ٢٨٣ .
- الآن أن الأحاديث وردت في عصمتها عن الخطأ في الحكم أيضا لأن الخطأ في الحكم نوع من الضلال فان لفظ الضلال عام يدخل فيه معنى الحيرة عن الحق كما في قوله تعالى " ووجدك ضالا فهدى " ويدخل فيه ما هو دون الكفر من الانحراف ، ويدخل فيه الكفر ، فهي اذن معصومة على الخطأ في الحكم أيضا ، وهذا السراي الشاذ مع سقوطه أحببت التنبيه عليه والأصوليون متفقون بعد ذلك على أن الأحاديث تدل على اثبات العصمة . انظر المستصطفى ١/١٧٥ ، كشف الأسرار ٣/٣٥٥ .
- (١) شرح الكوكب المنير ، قال الفتوحى و " الاجماع حجة قاطعة بالشرع ، أى بدليل الشرع كونه حجة قاطعة ، وهو مذهب الأئمة الأعلام منهم الأربعة وغيرهم .. ٣١٤/٢ .
- (٢) كشف الأسرار ٣/٢٦٣ .
- (٣) الأحكام للآمدي ١/٢٦١ ، وانظر كشف الأسرار ٣/٢٦٣-٢٦٤-٢٦٥ ، شرح الجلال على جمع الجوامع مع حاشية البناني ١/١٩٥ ، تيسير التحرير ٣/٢٥٤ ، شرح الكوكب المنير ٢/٢٥٩ .

بطريق من طرق الاستنباط ، وحينئذ لا بد من مستند لأن عدمه يسلب جواز الخطأ ،
ثم ان اتفاق الكل بدون مستند مستحيل ، فلا بد من الدليل .

الثاني : ان النبي صلى الله عليه وسلم - وهو الذي لا ينطق عن الهوى - لا
يقول ولا يحكم الا عن وحي (١) فالأمة أولى ، لأن الدليل دل على أن كل مسلم يحرم
عليه القول في الدين بغير مستند ، وقد بينت ذلك عند الكلام في الرأي المذموم
ونكرت الاجماع على ذمة ، وهو في حقيقته قول بغير مستند .

وهذا المعنى موجود في تعريف الأصوليين للاجماع ، فقد اتفقوا على أن الاجماع
انما يقع من المجتهدين ، فلا بد اذن من الاجتهاد ، ولا بد للاجتهاد من مستند .
وأما قولهم أن انعقاد الاجماع عن دليل يلغى فائدته ، ثم انه قد وقع ، والوقوع دليل
الجواز ، ومن أمثلة وقوع الاجماع عن غير مستند بيع المراضاة وأجرة الحمام .. ، فالجواب
عنه :

أولا : أن وقوع الاجماع عن مستند فائدته أن الاجماع على الاستدلال بهذا
المستند يزيده قوة الى قوته ، ويسهل رفع الخلاف عن المسألة - ان كان ثم خلاف -
يمنع النظر فيها بعد ذلك ، اذ أن النظر في الحكم الذي ثبت الاجماع عليه حرام
قطعا . (٢)

ثانيا : أن ما ادعوه من أن بعض الأحكام مجمع عليها من غير سند مردود
بل ان العلماء اعتمدوا فيها على سند وبيان ذلك :-

" أما الاستصناع فقد كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكره ، وتفسيره

صلى الله عليه وسلم دليل وسند شرعي ، وبيع المراضاة وهي المعاطاة لا اجماع فيها

(١) والمقصود بأن الرسول لا يحكم الا عن وحي أي أنه لا بد له من مستند من عند
الله ، أو أنه اذا حكم باجتهاده - وقد أجاز الله له ذلك - فلا بد من اقرار الوحي
والا فان الوحي اذا حكم بغير صحته فانه لا يكون منه انظر ٩٤، ٩٤، ٦٢-٦٣ مما سبق .
وانظر هامش الأحكام للآدمي ١/٢٦١ .

(٢) مجموع الفتاوى ١٩/١٩٤ ، ١٩٥ ، ٢٠٠ ، وكشف الأسرار ٣/٢٦٣ ، وأصول
الفقه وابن تيمية ١/٣٠٦ الى ٣١٢ .

لأنها لا تصح عند الامام الشافعي على قول ، وأجرة الحمام مقدرة بالعرف ، وأخذ الخراج للامام تصرف بحسب المصلحة . ولا اجماع في زكاة الحلبي* (١) فهذه المسائل اما أن يكون لها سند شرعي ، واما أن لا تكون من مسائل الاجماع ، وقد بين شيخ الاسلام ابن تيمية حكمة وجود مستند الاجماع فقال " وذلك لأن كل ما أجمع عليه المسلمون فانه يكون منصوصا عن الرسول ، فالمخالف لهم مخالف للرسول كما أن المخالف للرسول مخالف لله ... فلا يوجد قط مسألة مجمع عليها الا وفيها بيان من الرسول ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس ، ويعلم الاجماع فيستدل به .. كما يقال : قد دل على ذلك الكتاب والسنة والاجماع ، وكل من هذه الأصول يدل على الحق مع تلازمها ، فان ما دل عليه الاجماع فقد دل عليه الكتاب والسنة .. " (٢) .

وبهذا نستبين قوة الاجماع وأنه مبني على الكتاب والسنة ، فتحقق أنه لا بد من مستند ، وأنه معصوم ، ومن ثم تثبت الأحكام المبنية عليه لأنها معصومة كذلك .

المطلب الثالث : " الاعتراض الثالث وجوابه " :

ذهب بعض الأصوليين الى أن الحكم المجمع عليه اذا كان سنده المصلحة الشرعية يمكن تبديله باجماع آخر اذا تبدلت تلك المصلحة .

قال صاحب كشف الأسرار : " .. ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع آخر على خلاف الأول " (٣) .

وقال في آخر باب الاجماع : " فأما الأحكام الثابتة بالاجتهاد أو بالاجماع بعد الرسول صلى الله عليه وسلم فيجوز أن تُنسخ، وهو مختار المصنف ، بأن يوفق الله تعالى بعد ثبوت حكم باجماع أو باجتهاد أهل عصر آخر أن يتفقوا على خلافه بناء على اجتهاد نسخ (٤) لهم على خلاف اجتهاد أهل العصر المتقدم ويكون هذا بيانا لانتهاؤ مدة

(١) وانظر بيان شذوذ هذا الرأي في الاجماع للفرغلي ٢٧٢ وما بعدها ، وأصول الفقه وابن تيمية ٣٠٦/١ الى ٣١٢ .

(٢) مجموع الفتاوى ١٩٤/١٩ - ١٩٥ (٣) ١٧٦/٣

(٤) لعل الصواب " سنح " .

الحكم الأول كما في النصوص ، ولا يقال هذا غير جائز لأنه لا مدخل للرأى فى معرفة انتهاء مدة الحكم ، لأننا لا ندعى أنهم يعرفون انتهاء مدة الحكم بأرائهم ، بل نقول لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة من غير أن يعرفوا عند الاتفاق تبدل المصلحة ومدة الحكم (وأما التضييل فلا يجب لأن الرأى كان حجة يومئذ)^(١)

وبهذا الرأى قال بعض الباحثين المحدثين منهم الدكتور السبوطى عند الحديث عن ضوابط المصلحة .. قال : " الأمر الأول : ضرورة سير المصالح فى جوهر الدين المكون من صريح النصوص والأحكام وما تم عليه الاجماع بمعنى أنه لا يجوز بناء حكم على مصلحة اذا كان فى ذلك مخالفة لنص كتاب أو سنة أو قياس تم الدليل على صحته أو اجماع ، الا اجماعا تأسس أمره على مصلحة دنيوية غير ثابتة ، فيجوز أن يتغير حينئذ ذلك الاجماع بمثله اذا تغيرت المصلحة الأولى وقامت مصلحة غيرها ، مثال ذلك ما لو أجمع المسلمون فى وقت ما على ضرورة قتل الأسرى ، أو استرقاقهم ، نظرا لمصلحة تستدعى ذلك كالمعاملة بالمثل ، ثم أجمعوا فى وقت آخر على خلاف ذلك نظرا لزوال الحالة السابقة ، ومثاله أيضا ما لو أجمع المسلمون فى عصر ما على عقد الصلح بينهم وبين الكافرين لمصلحة تستدعى ذلك ، ثم رأى من بعدهم وأجمعوا على عدم الصلح لزوال تلك المصلحة " ^(٢) . ومنهم صاحب كتاب تعليل الأحكام حيث قال " واذا رجعنا بالاجماع الى سنده الذى هو الدليل على الحقيقة وجدناه لا يخرج عن كونه ناصا أو قياسا أو مصلحة ^(٣) فان كان ناصا فقد علمت ما فيه ^(٤) ، وان كان قياسا والأقيسة مختلفة ، فقياس شبيهى وآخر طردى ، وثالث مناسب ، وكل هذه لا تقوى على معارضة

(١) ٢٥٠/٣ (٢) ضوابط المصلحة ٦١ ،

(٣) سيأتى بيان أن من العلماء من يستبعد وقوع الاجماع على قياس أو مصلحة واستبعده الدكتور الشلبى قبل هذا الموضع بأسطر قليلة انظر ص ٣٢٤ ومع ذلك جعل منه قضية للبحث !!!

(٤) لم أعلم ما فيه إلا ما قدمته قبل هذا الكلام وهو عبارة عن انكار لحجية الاجماع وعصمته ثم عود منه - على طريقة الجدليين - للتسليم بالحجية ، ثم تقسيم الاجماع الى قطعى وظنى ، ثم الكلام على استبعاد ثبوته ، ثم التسليم به مرة أخرى ٣٢٣-٣٢٤ ، فلعله يريد أن يقول قد علمت ما قلناه فى الاجماع . (١)

المصلحة التي ما شرع الحكم الا لتحصيلها ، وان كان مصلحة فقد تغيرت فيجب الانتقال الى ما حصلها ، وكون الاتفاق وقع على الحكم الأول بقصد أو بغير قصد لا يؤثر في الحكم الا بما قاله الفقهاء ، أن الحكم أصبح قطعياً لا يصح فيه الاجتهاد بعد أن كان ظنياً مجالاً لاختلاف الأنظار ، وهذه كما ترى لا تخرج عن كونها دعوى ...
والآن نعرض لبعض الأحكام التي خالف فيها الأئمة ما سماه الناس اجماعاً فيما بعد .. * (١) ..

مناقشة هذا الرأي : ان هذا الرأي استنكره عامة الأصوليين قال صاحب كشف الأسرار في باب النسخ بعد أن ذكر رأي البرزوي " ويتصور أن ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع على خلاف الأول ولكن عامة الأصوليين أنكروا كسوتن الا جماع ناسخاً لشيء أو منسوخاً بشيء لما بينا أنه لا يصلح ناسخاً للكتاب والسنة
وكذا لا يصلح ناسخاً للاجماع ولا منسوخاً به ... وكذا لا يصلح ناسخاً للقياس ولا منسوخاً به ... * (٢)

وقوله " ولكن " استدراك على قوله " ويتصور أن ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل " وكما هو ظاهر يفيدنا أن عامة الأصوليين ينكرون نسخ الاجماع بالا جماع سواء ما كان عن مصلحة أو قياس أو نص .

ولننظر بعد ذلك في سبب انكار عامة الأصوليين لهذا الرأي ثم أبين الوضع الصحيح لهذه المسألة بعد ذلك ، وسبب الانكار يرجع الى أمرين :

الأول : ان من العلماء من منع وقوع الاجماع عن قياس فضلاً أن يقع على مصلحة ، ومنهم الامام الطبري وأهل الظاهر (٣) .

وقد رجح هذا المذهب صاحب رسالة " أصول الفقه ولبن تيمية " وأثبت أن الاجماع

(١) ٣٢٤ - ٣٢٥ (٢) ١٧٦/٣

(٣) الأحكام للآمدى ١/٢٦٤ ، الأحكام لابن حزم ٤/٦٤٠ تحقيق وتقديم محمد عبدالعزيز - الطبعة الأولى ١٣٩٨ هـ .

لم يقع عن قياس وذلك باستقراء المواضع التي ذكرها المجيزون ، واثبت وقوعها عن نص
وقدم لذلك بقوله : " .. ان الحق هو أن الاجماع لا بد له من مستند وأن سنده نص
من الكتاب أو السنة أو قياس جلي ان هونى معنى النص ، كما ذهب الى ذلك شيخ
الاسلام ابن تيمية ، أما اذا كانت علة القياس خفية لا تعلم الا بالنظر والاستنباط ،
والسبر والتقسيم ، والترديد بين الأوصاف ، وأوجه تأثيرها واستخراج أقواها تأثيراً ،
وأوثقها اتصالاً بالحكم ، فان الاتفاق يندربل يتعذر أن يحصل بذلك ، فيتفق عليه
الفقهاء فى جيل من الأجيال فى كل الأقاليم والأصاار . (١) .

وباستعراض الأمثلة التي ذكرها المجيزون أدلة لهم على وقوع الاجماع مستندا
الى القياس والاجتهاد ، وجدناها لا يخلوا واقعها من أحد أمرين : - اما أن لا يكون
فيها اجماع أصلاً بل فيها خلاف ، - واما أن يكون فيها اجماع لكنه مستند الى نص
لم يعلموه ، وعدم علمهم بالنص لا يدل على عدمه ، ان أن السلف قد يكونون تركسوا
التصريح بالنص استغناء عنه بالاجماع ، ولشهرة الاجماع جهل الكثير الذى هو مستند
الاجماع " (٢) .

ثم أخذ فى تتبع الأمثلة وبيان رجوعها الى النصوص أو عدم وقوع الاجماع فيها
منتصراً فى ذلك لما ذكره ابن تيمية فى مجموع الفتاوى حيث يقول " فلا يوجد قط مسألة
مجمع عليها الا وفيها نص أو بيان من الرسول صلى الله عليه وسلم (٣) ، ولكن قد يخفى
ذلك على بعض الناس ويعلم الاجماع فيستدل به كما أنه يستدل بالنص من لم يعسرف
دلالة النص (الى أن قال) ولا يوجد مسألة يتفق الاجماع عليها بدون نص ..."
ويقول أيضا : " لكن استقرأنا موارد الاجماع فوجدناها كلها منصووه وكثير
من العلماء لم يعلم النص وقد وافق الجماعة كما أنه يحتج بقياس وفيها اجماع لم يعلمه
فوافق الاجماع " (٤) .

(١) أنظر اقرار الدكتور شلبي بذلك ٣٢٤ وعدم استفادته منه .

(٢) اصول الفقه وابن تيمية ٥٧٦/٢ .

(٣) ويدخل فى هذا القياس الجلبى ان هونى معنى النص ، انظر مجموع الفتاوى ٩ /

(٤) مجموع الفتاوى ١٩٤-١٩٥ (٤) ١٩٦/١٩ .

وقد ذكر صاحب " أصول الفقه وابن تيمية " أمثلة كثيرة وبين فيها أنها لا تخلوا من أحد أمرين : - اما أن يكون الاجماع فيها عن نص أو لا اجماع فيها ، ومن أمثله ما كان الاجماع فيها عن نص خلافة أبي بكر واستدل على ذلك بسبعة أدلة (١) ، ومن المسائل التي ليس فيها اجماع حد الشرب ، فان الاجماع لم ينعقد على أن حسده ثمانين بل وما زال الخلاف في عهد الصحابة موجودا ومن بعدهم (٢) .

وأما اجماعهم على جزاء الصيد فليس مستندا الى الاجتهاد بل هو مستند الى النص (٣) وكذلك اجماعهم على قتال ما نعى الزكاة ، انما مرجعه النصوص الدالة على ذلك ، وأما شحم الخنزير فمحرم بالحديث الذي رواه الجماعة وهو مستند الاجماع (٤) والحاصل أن هذا الفريق من العلماء يستبعدون وقوع الاجماع عن علة خفيفة لا تعلم الا بالنظر والاستنباط والسبر والتقسيم والترديد بين الأوصاف فيبعد أن يقع الاجماع عن مصلحة معتبرة من قبل الشارع وخاصة اذا كانت بواسطة الجنس البعيد المتحقق في الضروريات الخمس وهي المصلحة التي تسمى بالمرسلة .

فالقول بأن الاجماع الذي يتبع المصلحة يتغير باجماع آخر غير وارد عندهم أصلا لأنه غير متصور .

ولذلك تجد الدكتور السبوطي يميل في موضع آخر الى عدم تصور التغير ويربط ما ذكر من الأمثلة بحق " الامامة " وحق الامامة " هو أن يتصرف الامام في أمر أعطى الشارع له - أول من ينوب عنه من المجتهدين - صلاحية الحكم فيه " (٥) .

وهذه الصلاحية " ليست الا حكما سهيا دائما " (٦) لأن الامام مخير على سبيل الدوام - وهو حكم ثابت - بين المن والقتل والفدية والاسترقاق .

ومن هنا فقد نص السبوطي على أن مثل هذه الأحكام

(١) أصول الفقه وابن تيمية ٥٧٦/٢ - ٥٧٧/٢ (٢) المرجع نفسه ٥٧٨/٢
(٣) المرجع نفسه ٥٨٠/٢ - ٥٨١ (٤) المرجع نفسه ٥٨٤/٢
(٥) ضوابط المصلحة ٦١ - ٦٢ (٦) المرجع نفسه ٦٢

لا تنطوي في الحقيقة على نسخ للاجماع وأن الاجماع الثابت شأنه كالنص الثابت من الكتاب والسنة لا يجوز الخروج عليه بحال " (١)

وهو بهذا يربط المثال الذي ذكره - استدلالاً أو مجازة - لما نقله عن البرزوي بحق الامامة بالحكم الثابت ، ثم أخذ في ترجيح أن الخلاف بين الأصوليين - الذين يرون عدم النسخ والذين يرون النسخ أمثال البرزوي و صدر الشريعة - انما هو خلاف لفظي (٢) ، وهذا تقرير جيد يفيدنا هنا ، ان الخلاف ليس مبنياً على معنى معتبر عند الفريقين لأن منهم من لا يتصور انعقاد الاجتماع على مصلحة شرعية ، ومن من يتصور انعقاده ، ولكن لا يرى تغير الحكم المجمع عليه ، لأنه يربطه بحق الامامة كما صنّع الدكتور البوطي وحمل على ذلك كلام البرزوي و صدر الشريعة ، وقرر أن الخلاف لفظي وسأتهج بالمسألة وجهة أخرى وأحاول بيان السبب الذي أدى الى القول بالتغير وسيكون ذلك من خلال التطبيقات التي ذكرها وقيل ذلك أذكر الأمر الثاني ..

الأمر الثاني :- ان عامة الأصوليين أنكروا النسخ ، وانما أجازة البرزوي و صدر الشريعة كما أشار الدكتور البوطي آنفاً ، وأنا أذكر هنا أدلة الجمهور على أن الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به .. . وهي :

أ - أن العصمة ثابتة للحكم المجمع عليه أياً كان سنده ، ولا نسخ بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والاجماع انما يكون بعد وفاته صلى الله عليه وسلم - لأنه ان وقع في حياته فلا يعتبر إلا بموافقة وموافقته هي المعتبرة وحدها والحجة فيها لا في غيرها ، فبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم قد انقطع الوحي فلا يمكن أن يقع النسخ .

ب - ان الاجماع لا ينسخه اجماع آخر ، لأن هذا الاجماع الثاني ، اما أن يكون عن دليل ، واما أن يكون عن غير دليل ولا يتصور ذلك ، وان كان عن دليل فيستلزم ان يكون الاجماع الأول خطأ وذلك منتف ، فيستحيل شرعاً أن يكون الاجماع ناسخاً للاجماع آخر .

(١) المرجع نفسه ٦٢ (٢) المرجع نفسه هامش ٦٢

جـ - والقياس لا يعارض الاجماع ولا ينسخه وذلك لأن من شرط العمل بالقياس أن لا يكون مخالفا للاجماع . (١)

وحفظ الشرع من النسخ والتبديل أمر مقطوع به ، لأن هذه الشريعة معصومة ، كما أنها نبيها معصوم عليه الصلاة والسلام ، والأمة فيما أجمعت عليه معصومة .

ولذلك نرى الأصوليون يصرحون بعصمة الاجماع وأبدية الشريعة ، " وهذا بخلاف الشرائع المتقدمة فان نسخها لما كان جائزا ، لم تقع الحاجة فيها الى عصمة الأمة عن الخطأ ، فأما شريعتنا هذه فلا يجوز عليها النسخ بل هي شريعة مؤبدة ، فعصمت أمتها عن الخطأ ليبقى الشرع باجماع الأمة محفوظا " (٢)

والقول بأن الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به من هذا المعنى المقطوع به . ولقد أحسن الأستاذان السبوطى فى ربطه المسألة بحقق الامامة ، وتخريج سبب الخلاف فيها ، وأحاول هنا ازالة بعض الاشكالات وذلك بالنظر فيما أوردوه من تطبيقات ، وترجع الى ثلاثة أمثلة :-

الأول :- الاجماع على قتل الأسرى ، وقد تبين ما فيه سابقا (٤) ، وأضيف هنا أن هذا لا يسمى اجماعا ، لأن النص قد جاء بتخير الامام بين الأسر والفداء والقتل وهو قوله تعالى " فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ ، حَتَّى إِذَا أَثَخْتَهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا " (٥) .

وهنا التخير حكم ثابت لا يتغير ولا يتصور وقوع الاجماع على قتل الأسرى وأنه ملزم للحاكم نفسه ومن يجئ بعده . وذلك لأن الأمة معصومة من مخالفة النص الثابت الذى دل على التخير ولم ينسخ ، فلا يقال والحال هذه أن الاجماع قد تحقق على وجوب قتل الأسرى ، لأن معنى تحقق الاجماع أنه ملزم لمن بلغه حكمه ، وهذا

(١) انظر ارشاد الفحول ١٩٢-١٩٣ (٢) انظر ما سبق ص ٥١٤
(٣) كشف الأسرار ٢٦١/٣ (٤) وقد تبين ما قاله السبوطى سابقا ص ٥١١
(٥) سورة محمد : آية ٤ ، وانظر تفسير ابن كثير ١٧٤/٤

مقتضى العصمة ، وكيف يتحقق الالتزام مع أن التخيير حكم ثابت قطعاً ، وهل يقول من ظن أن المسألة مجمع عليها أن على المسلمين وجوب قتل الأسرى في الجهاد وأن هذا حكم مجمع عليه ! بل يُقال أن الامام قد اختار هو ومن معه من المسلمين أحد الأحكام التي خيروا فيها بنص القرآن ، ولغيره من بعده أن يختار أحدها أيضاً ، وليس في ذلك اجماعاً ولا تغييراً ولا تبديلاً .

ولذلك ظهر من كلام الأستان السبوطي : جعل الخلاف بين القائلين بالنسخ وعدمه لفظياً ، وأقول هنا على ما بينته آنفاً أن الخلاف فزع عن صحة هذه التطبيقات إذ هي عمد المخالف ومسألة اختيار المسلمين قتل الأسرى هي أحد هذه التطبيقات وهي ليست مسألة من مسائل الاجماع فلا تصلح دليلاً على القول بتغيير حكم الاجماع .

الثاني : ومثلها قولهم " الاجماع على الصلح مع الكافرين لمصلحة فانه اذا رأى

المسلمون بعد ذلك عدم الصلح مع الكافرين لزوال تلك المصلحة فان لهم ذلك (١) .

وأجيب هنا بما أجبت به آنفاً ، فانه لا يقال عن هذا الحكم أنه من مسائل

الاجماع .

بيان ذلك : - أن القرآن أوجب على المسلمين جهاد الكافرين ابتداءً ، وذلك بتخييرهم بين ثلاثة خصال وهي : الدخول في الاسلام ، أو دفع الجزية ، أو القتال ، ثم أجاز القرآن - ولهذا تطبيقات في عمل الرسول صلى الله عليه وسلم - أن يصالح المسلمون أعدائهم بشرطين اثنين :-

الأول : تحقق الضرورة والمصلحة . الثاني : أن لا يكون الصلح مؤبداً (٢)

فالحكم الشرعي الثابت في علاقة المسلمين بأعدائهم وجوب التخيير بين ثلاثة

خصال أو الدخول في صلح معهم بشروطه المعلومة .

-
- (١) انظر ضوابط المصلحة ٦١ .
(٢) شرح السير الكبير ٥/١٦٨٩ ، لشمس الدين السرخسي تحقيق د. صلاح الدين المنجد مطبعة شركة الاعلانات الشرقية ، المجموع شرح المذهب ١٨/٢٢١ - الطبعة الأولى ، بدائع الصنائع ٩/٣٢٤ مطبعة العاصمة ، القاهرة ، الناشر زكريا علي ، وحاشية الدسوقي ٢/٢٠٦ ، الطبعة بدون الناشر - دار الفكر .
المغني لابن قدامة ٩/٢٩٧ .

فإذا جاء على المسلمين وقت وكان لهم من القوة والسلطان ما يخبرون به أعدائهم بين تلك الثلاثة الخصال فلا يجوز لهم إلا ذلك وهم في ذلك منفذون لحكم الله الذي هو ثابت في حقهم إلى يوم القيامة ما داموا في تلك الحالة (١) .

وإذا جاء وقت آخر ولم يكن لهم من القوة والسلطان ما يخبرون به الكافرين .. ودخلوا معهم في صلح بشروطه الشرعية فانهم في ذلك منفذون لأمر الله الذي هو ثابت في حقهم إذا كانوا في حالة لا يستطيعون بها قتال أعدائهم (٢) .

هذه صورة الحكم الشرعي ، بقي بعد ذلك تحقيق المناط ، وهو النظر في حال المسلمين في وقت ما ، هل يمكنهم تخيير أعدائهم وقتالهم إذا لم يستجيبوا أم لا يمكنهم ذلك ؟ فان أمكنهم لزمهم الحكم الأول ، وان لم يمكنهم لزمهم الثاني مع وجوب الاعتقاد أن الكفار هم أعداء الله ورسوله والمؤمنين ، يجب تخييرهم بين تلك الخصال الثلاثة عند القدرة على ذلك .

فإذا عمل المسلمون بالحكم الثاني باعتبار الحالة الثانية فهل يقال ان عملهم هذا هو اجماع على وجوب الصلح مع الكافرين ، فإذا جاء وقت آخر وأمكنهم قتال أعدائهم قيل انهم تركوا الحكم المجمع عليه لمصلحة ، ثم يقال بعد ذلك أن حكم الاجماع - الذي هو الدليل الشرعي - قد تغير وتبدل .

والحق أن عمل المسلمين في عقد الصلح في الحالة الثانية تحقيق لمناط الحكم الشرعي الثابت ، وأن جهادهم لا أعدائهم في الحالة الأولى تحقيق لمناط الحكم الشرعي الثابت ، ولا يعتبر اتفاقهم على تحقيق المناط في الأولى والثانية اجماعاً على حكم شرعي ، نُسَخَ به حكم شرعي آخر .

(١) شرح السبر الكبير ٥/١٦٨٩ ، بدائع الصنائع ٩/٤٣٢٤ ، الأم ٤/١٩٠ ،
حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢/٢٠٦ ، كشاف القناع ٣/١٠٣-١٠٤

(٢) مطبعة الحكومة بمكة ، نهاية المحتاج ٨/١٠٦ - الطبعة بدون .
انظر بحثاً مفصلاً في هذا - مع ذكر مواطن الاجماع - في رسالة ما جستير بعنوان
"مدار الاسلام ومدار الحرب وأصل العلاقة بينهما" مخطوط بالمكتبة المركزية ، من -
ص ٢٨ الخ .

فخرجت هذه المسألة عن أن تكون تطبيقاً للقول بأن حكم الاجتماع الذي يكون
سنده المصلحة يتغير بتبدل تلك المصلحة .

٣ - ان الاجتماع على الصلاة في رمضان على امام واحد قد تغير بعد ذلك ،
فصلى الناس وراء أئمة متعددين ، وهذا يدل على أن حكم الاجتماع قد يتغير بتفسير
المصلحة التي بنى عليها . (١)

والجواب : بنفى ثبوت الاجتماع ، فإنه قد صح أن عمرضى الله عنه قد جمع الناس
في الصلاة في رمضان على امام واحد فكانت سنة يعمل بها المسلمون من بعده ، وهى
كذلك ، ولكن أين الدليل على أن الناس كانوا يصلون على امام واحد ، ومن المعلوم
أن جمع عمر للناس انما كان في المدينة ، وأهل القرى والمدن الأخرى كانوا يصلون خلف
أئمة آخرين ، أفليس فى ذلك دليلاً على أن الصلاة تجوز خلف أئمة متعددين اذا اقتضى
الأمر ذلك ، وهذا في الوقت الذى يقال فيه أن الاجتماع انعقد على الصلاة خلف
امام واحد ، ثم ما الفرق بين الصلاة خلف أكثر من امام في مدينة صغيرة حولها قرى كثيرة
وبين الصلاة خلف أئمة متعددين في مدينة كبيرة .

ومن المعلوم أن الناس لم يكونوا يجتمعون كلهم من المدينة ومن حولها للصلاة
خلف امام واحد في عهد عمرضى الله عنه ، غاية ما فعله عمرضى الله عنه أنه جمعهم
على امام واحد بعد أن كان هناك أكثر من امام في مسجد واحد ، وهو مسجد رسول
الله صلى الله عليه وسلم ،

فأين الاجتماع على الصلاة خلف امام واحد حتى يقال أن ذلك قد تغير فأصبح
الناس يصلون خلف أئمة متعددين .

نعم لو أجمع المجتهدون على جواز الصلاة خلف أكثر من امام في مسجد واحد
صح أن يقال أن هذا مخالف لما أجمع عليه المسلمون ، ولكن ذلك لم يحدث قطعا .
والحاصل أن هذه التطبيقات وما مثلها لا تصلح قاعدة لدعوى النسخ (٢) ولا

(١) الاجتماع للفرغلى ١٨٩، ٤٨٩ (٢) وقد صرح ن . السيوطى بعد أن ذكر أن الاجتماع
لا ينسخ واستثنى حكم الاجتماع الذى يكون سنده المصلحة وقال : " ومن ناحية =

يخالف بها ما اتفق المجتهدون عليه ، وغاية ما يقال فيها أنها اما تطبيق وهو ما يسميه الأصوليون بتحقيق المناط واما أن المسألة لا اجماع فيها أصلا .

وهي مماثلة لما زعمه بعض الباحثين (١) من أن الصحابة غيروا بعض الأحكام التي وردت بها النصوص مثل " سهم المؤلفه قلوبهم " ونحو ذلك من الأمثلة التي بينت أنها من تحقيق المناط وليست تغييرا ولا تبديلا .

ولذلك لا أجدني في حاجة الى الجواب عن القول بأن الاجماع ينسخ النص استدلالا بأن الصحابة أجمعوا على منع المؤلفه قلوبهم من سهمهم ، وأن ذلك تغيير للنص بالاجماع .

وقد أجبت عن أصل المسألة في موضع سابق وهو الجواب عن القول بنسخ النص بالاجماع (٢) .

نعم اذا كان هناك نص منسخ فان الناسخ له ليس هو الاجماع ، وانما هو السند الذي انبنى عليه ذلك الاجماع علمه من علمه وجهله من جهله (٣) .

والجواب عما ذهب اليه هؤلاء الباحثون هو الجواب عن ما قاله الدكتور شلبي وأضيف هنا أن الأمثلة التي ذكرها والتي قال عنها " والآن نعرض لبعض الأحكام التي خالف فيها الأئمة ما سماه الناس اجماعا فيما بعد .. " (٤) ثم ذكر بعض الأمثلة منها مسألة التسعير ، واعطاء المؤلفه قلوبهم في عهد عمر بن عبد العزيز رحمه الله ... ، ان هذه الأمثلة يمكن الجواب عنها من وجهين :-

الأول :- ان المستدل بها قال انها ما سماه الناس اجماعا ، فهي اذن ليست اجماعا مقطوعا به ، وليس كل ما يسميه الناس اجماعا يكون كذلك ، ونحن نتحدث عن

== أخرى فالتصرف بمقتضى تبدل المصلحة المعتبرة في الشرع لا يسمى في الحقيقة نسخا كما ذكرنا ، كيف وان الشارع قد شرع من أول الأمر الأخذ بأى وجه من الوجوه (يقصد في حكم الاسرى) قد تجنح اليه مصلحة المسلمين فلئن ظهر التنفيذ من الحاكم أو المجتهد بمظهر الجديد فان أصل التشريع له سابق وقديم

٠٦٤ (١) انظر تعليل الأحكام ٣٢٦ (٢) انظر ما سبق ص ٤٢٠

(٣) مجموع الفتاوى الكبرى ٢٠١/١٩ - ٢٠٢ (٤) انظر تعليل الاحكام ٣٢٥

الاجماع الثابت . ونقول انه معصوم وحكمه كذلك ، ولا يجوز تغييره ولا تبديله .
الثاني : ان مسائله المذكورة مشابهة لما ناقشته فيه عند الحديث عن المصلحة
فمسألة المؤلفذة قلوبهم تحقيق مناط بحسب حالتهم في زمن أبي بكر أو زمن عمر بسن
الخطاب أو زمن عمر بن عبد العزيز وليست تغييرا ولا تبديلا في الحكم الشرعي . (١)
ومسألة التسعير مسألة مختلف فيها والخلاف فيها مشهور وليست من مواضع
الاجماع (٢) .

ونقول هنا كما قلنا من قبل عند الرد على القائلين بتغيير الأحكام ، أن الحادثة
الواحدة المجمع على حكمها لا يتصور أن يتغير حكمها إلا اذا أسقطنا حجية الاجماع
كدليل شرعي ، تماما كما قلنا أن الحادثة الواحدة التي حكمت فيها السنة أو حكم في
القرآن لا يمكن أن يتغير حكمها ، إلا اذا أسقطنا حجية القرآن أو حجية السنة ،
ولا يقول بذلك أحد من المسلمين ، فالأمر الى أن الحادثة قد تقع بصورة جديدة
وخصائص أخرى غير خصائصها الأولى - ومن ثم فهي حادثة متميزة غير الحادثة
الأولى التي أجمع عليها ، وحينئذ تأخذ حكما خاصا بها بحسب مناطها ، وحادثتان
لها حكمان كما قلنا ليس غريبا ولا عجيبا .

وأما الاجماع الذي لم يتيقن من ثبوته ، فهو اجماع مظنون لا يجزم المجتهد به ،
وهو مع كونه حجة إلا أنه ليس في منزلة الاجماع المتيقن ، ومرتبته أن يستدل به ويقدم
على ما دونه من الظن (٣) ، أي أنه من مسائل الاجتهاد ، بحيث يمكن للمجتهد أن يقدم
عليه ما هو أقوى منه من الأدلة ، بخلاف الاجماع المتيقن من ثبوته فهذا لا كلام فيه ، ولا
يجوز أن يقدم عليه ، أو أن يبطل لأنه معصوم وحكمه الناتج عنه له صفة الثبات ، لذلك

(١) انظر ما سبق ص ٤٢٠

(٢) انظر رسالة دكتوراه بعنوان الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة ، ٤٢٦-٤٦٨ -
للدكتور عبد الله مصلح الشمالي ، وبقيّة أمثلته عبارة عن فتوى مجتهدين فان صادفت
اجماعا فحاشا لفته فهي مردودة وان لم تصادف فليس له دليل فيها على ما ادعاه
انظر تعليل الأحكام ٣٢٥ .

(٣) مجموع الفتاوى ١٩/٢٦٨ .

أن الشريعة معصومة والأمة فيما اجتمعت عليه معصومة، ولا تجتمع إلا على الحق، ويستحيل أن تجتمع على خطأ أبداً، ومن معنى حفظ الشريعة وعصمتها، عصمة الأمة أن تجتمع على ضلالة، تغييرها أو تبدل حكماً واحداً من أحكام الله، أو تقر التقديم عليه أو الاعراض عنه، ولذلك فإن الانحراف مهما كثر وعظم وتفاوتت مراتبه من كفر أو شرك أو بدعة أو معصية فإنه يظل انحرافاً يشار إليه بحسب جهد المصلحين والمنكرين له، ويستحيل شرعاً أن يجد اقراراً من الأمة بأجمعها لأنها لا تجتمع على اقرار الباطل، وهكذا القول في ثبات أحكام الشريعة ما كان منها حجة الكتاب أو السنة أو الاجماع، فالعصمة ثابتة لهذه الشريعة ولجماعة العلماء، وهذا من أبرز معالم الثبات التي حفظت الشريعة من التغيير والتبديل - ولو في حكم واحد من أحكامها - وحفظت الأمة من أن يضيع الحق فيها، فـ "لا تزال طائفة .. قائمة بالحق لا يضرهم من خالفهم.." وبثبات هذا المصدر الرباني وعصمة جماعة العلماء أهل السنة والاتباع أمكن لهذه الأمة أن تعالج انحرافاتهما، وتصمد أمام الغزو الفكري الجاهلي وتيار البدع الداخلي، وتتسلم قيادة البشرية مرات عديدة بعد أن كادت تسلم قيادها للانحراف العقدي لولا رحمة الله سبحانه المتمثلة في ثبات ذلك المصدر الرباني، وبقاء تلك الطائفة القائمة بالحق، والأمة في عصرها الأخير ما زال المصلحون يعتمدون في معالجة الانحرافات فيها على ثبات ذلك المصدر، وعصمة جماعة العلماء، والأعداء ما زالوا يكفون دون أن يتمكنوا من هدم فهم الأخير، وهو القضاء على هذه الأمة، ولن يتمكنوا لأن العصمة مكفولة لهذه الشريعة، ومكفولة لجماعة العلماء، وهي عصمة الاجماع، ولا يزال الأعداء في يأس أمام هذا القدر الرباني (١) مهما بلغوا في الكيد من القوة ومن مهارة التخطيط... والله غالب

(١) القدر الرباني يقتضى بقاء هذين العنصرين عصمة الشريعة وثباتها، وعصمة الأمة من أن تجتمع على الباطل والانحراف عن الشريعة، ومقصد الأعداء مضاد لهذين القدرين فأنى لهم بملاقاته وتغييره، ولازم ذلك أن لا يصلوا الى مقصدهم، وهذا لا يعنى أنهم لن يؤثروا في الأمة كلاً فأثرهم واقع لا محالة، والأمة مكلفة بعد ذلك بأن تساير قدر الله الذي رفع منزلتها فتجاهد لتصل الى التمكين في الأرض وستكون أضعف فتراتهما التي تكثر فيها الفتن وتنتشر فيها طوائف الضلال ومذاهب الغزو الفكري ويعود أصحاب الحق الى الغربة التي حدث عنها رسول الله صلى =

على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون * (١)

وبهذا نتبين حفظ الله لهذا الدين كتابا وسنة وعصمة الأمة من أن تضعه أو تبدله ، وعلى هذا الأساس يقوم مفهوم الشمول ، لأننا كما تبين - فيما سبق - أن الثبات قاعدة الشمول ، فلا شمول بغير ثبات .

وأن المجتهد وهو يؤسس اجتهاده على ما علمه من الكتاب والسنة وما أجمعت عليه الأمة ليجد فيها من الأصول المتيقنة ، وخاصة تلك التي تفهمها العلماء وأجمعوا عليها ما يجعله يبني اجتهاده عليها وهو متبع لعلم راسخ ، يزيده قوة ورشداً فسي استبانة الحق ورد الفروع الى الأصول ، واعطاء النظر حكم نظيره .

وان هذا الذي أجمع عليه المجتهدون اما أن يكون حكماً جزئياً واما أن يكون أصلاً شرعياً ، وكلاهما من قواعد الشمول كما بينا سابقاً فلا نعيده هنا . (١)
وننقل البحث بعد ذلك الى المواطن التي لم يتحقق فيها اجماع .

= الله عليه وسلم ستكون هذه الأمة مع ذلك في أمن من يضع الحق فيها وتزول تلك الطائفة القائمة به وهي الطريق بمشيئة الله لاعادة الأمة الى التمكين في الأرض وغلبة دين الله على الأمم الأخرى ، وهذا هو الذي يزعم أعداء هذا الدين ويفت في عضدهم .. وستأتى الإشارة الى هذا المعنى عند مناقشة المستشرقين بعسد هذا الفصل ان شاء الله .

(١) انظر تحقق الشمول في العموم اللفظي والعموم المعنوي ، ص ٢٨٢

المبحث الثاني :- " كيفية تحقق الثبات والشمول في الأحكام التي لم يتحقق فيها اجماع :

ان " الاجتهاد " الذي تحدثت عنه سابقا ، ثم تعرفنا على أهم طرقه ابتداءً من العمل بالعموم ، والقياس ، ثم العمل بالمصالح المرسلة ، وتبيننا كيفية تحقق الثبات والشمول من خلال العمل بها ، ان هذا الاجتهاد منه ما يؤدي السبي الاتفاق على معرفة الحكم الشرعي ، ومن ثم اجماع عليه - وقد سبق بيان منزلته من الشريعة وكيفية تحقق الثبات والشمول فيه - ومنه ما لا يؤدي الى الاتفاق ، بل تتفاوت أنظار المجتهدين وذلك للأسباب التي أشرت اليها من قبل (١) . وهذه الأحكام المتفق عليها وغير المتفق عليها تكون في مجموعها " الفقه الاسلامي " وتحدث هنا عن الجزء الثاني من هذه الأحكام ونتعرف على كيفية تحقق الثبات والشمول فيها ، ومن خلال ذلك نتعرف على منزلة الفقه الاسلامي تأصيلا على ما سبق بيانه من الفرق بين " الشريعة " و " الفقه " ، ويتضح لنا الموقف الوسط (٢) من بين مواقف التفريط والافراط التي وقع فيها بعض الدارسين " للفقه الاسلامي "

ويدخل تحت هذا العنوان الأحكام التي تعددت فيها الأقوال نتيجة لتفاوت أنظار المجتهدين وتفاوت قدراتهم ، سواء منها ما اختلف فيها على

(١) انظر ما سبق ص ٥٠١

(٢) من طبيعة الترتيب المنطقي للبحث أن يكون هذا " المبحث " خلاصة لبيان منزلة الفقه الاسلامي - وخاصة الأحكام التي لم يتفق عليها - وذلك لأن جميع البحوث السابقة منها ما هو بيان لمنزلة الشريعة - وذلك يساعد على معرفة منزلة الفقه - ومنها ما هو بيان لحقيقة الاجتهاد وطرقه وذلك مبين لعمل المجتهدين - من خلال العمل بطرق الاجتهاد - بالصورة المعتدلة التي ظهرت لنا عند دراسة المسائل الأصولية ، وكل ذلك يعطينا فكرة واضحة عن آثار الاجتهاد الشرعي وإيجابيته .. لينتهي بنا الطواف الى معرفة اجماع في الفقه الاسلامي .. فلم يبق الا المواضيع المختلف فيها .. وهنا تكتمل الصورة وتتضح منزلة الفقه الاسلامي . ومن هنا يكون هذا " المبحث " تأصيلا على ما سبق وتتمة لما بقى .

قوليين (١) أو ثلاثة أو أكثر ، ويلفظ آخر يدخل تحته ما سوى المجمع عليه .
وقبل أن ندرس ونبين منزلة هذا القسم نشير بإيجاز إلى الفرق بين

(١) ينصب الأصوليون مسألة تحت عنوان " إذا اختلف الصحابة على قولين المقتضى نفي الثالث هل يجوز احداث ثالث " فمنهم من ذهب إلى المنع وينسب هذا إلى جمهور الأصوليين ، انظر كشف الاسرار ٣/ ٢٣٤-٢٣٥ ، ٢٣٦ ، وتيسير التحرير ٢/ ٢٥٠ ، والأحكام للآمدى ١/ ١٩٨ وشرح جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢/ ١٩٧ ، ومختصر ابن الحاجب ٢/ ٤٠-٤١ ، وارشاد الفحول ٨٦ ، وحاصل ما عندهم أن عدم نهاب الصحابة لقول ثالث يدل على عدم وجود الدليل له فلا يجوز احداثه ، ولا يظن وجود دليله الشرعى وعدم علمهم به . ومنهم من أجازة مطلقا واستدل بأنها مواضع مختلف فيها وقد أحدث التابعون قولا ثالثا فى مسائل الاجتهاد ، انظر ارشاد الفحول ٨٦ ، والأحكام للآمدى ١/ ١٩٨ ، ومختصر ابن الحاجب ٢/ ٤٠-٤١ . وفصل آخرون فأجازوا إذا لم يؤدي احداث الثالث إلى رفع العمل بالقولين معا ، انظر الأحكام للآمدى ١/ ١٩٩ ، وشرح جمع الجوامع ٢/ ١٩٧ ، تيسير التحرير ٢/ ٢٥٠ ، ومختصر ابن الحاجب ٢/ ٤١ .

وقد كتفت فصلت البحث فى هذه المسألة واخترت المنع ، ثم تبين لى أن سبب ترجيحه غير قوى ، لأنه مبنى على عدم العلم بقول ثالث للصحابه ، وعدم العلم به ليس دليلا على عدم وجوده ، وقوى عندى امكان وجود الثالث لأن سكوت المخالفين للقولين واعتقادهم للثالث لا محذور فيه ، لأن المسألة اجتهادية فقد يكون عند المجتهد قول فيها لم يستكمل بعد النظر فيه ، أو استكماله ولم ينشره ، أو نشره ولم يعلم به المجتهدون الآخرون ، أو علموه ولم ينقل . فمن المعلوم أن مسائل الاجتهاد لم ينقل فيها لنا جميع أقوال الأئمة ، لا من الصحابة ولا من غيرهم ، مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٥٠ . وهذا مع علمنا بتسرع الصحابة ومن بعدهم من السلف عن التصريح بالفتيا ، وان بعضهم ليحيلها إلى غيره وعنده من العلم ما يكفى لها ولمثلها ، فليس إذا عدم العلم بالقول الثالث دليلا على عدم وجود قائل به ، ومن ثم لا يلزم من الذهاب إلى قول ثالث له سند من الشريعة تخطئه جماعة الصحابة ، لأننا لم نقطع بأن جماعتهم ليس عندهم الآهذين القولين ، وهنا نفرق تفريقا واضحا بين ما =

الخلاف المذموم شرعا وغير المذموم وكيف يقع غير المذموم مع وجوب الرد الى الكتاب
والسنة ..

فأقول الخلاف المذموم هو ما حمل عليه الهوى والتعصب ، ولم يلتزم فيسه
الناظر ضوابط منهج الاستدلال الشرعية ، أو التزامها ولم يستفرغ وسعه في طلب الحق .

==نقل فيه اجماعهم - وقد قد منا الكلام في الاجماع - وبين المسائل الاجتهادية
وأؤكد ما قتله آنفا أن الاختلاف على قولين ليس له حكم الاجماع ، لأنه يختلف
عنه من حيث امكان تجدد الاجتهاد فيه ، وهذا أهم فارق بينهما ، تجعل
ما اختلف الصحابة فيه على قولين ألصق بمسائل الاجتهاد ، وبيان ذلك من
عدة أوجه :-

الأول :- امكان تجدد الاجتهاد فيه من حيث الرجوع الى قول واحد وتترك
القول الثاني .

الثاني :- امكان تجدد الاجتهاد فيه من حيث زيادة بعض الصحابة أنفسهم
لقول ثالث ، وذلك من خلال نظر شرعي مستأنف في أدلة المسألة .

الثالث :- ان استئناف الاجتهاد من الصحابة أنفسهم والذهاب الى قول
ثالث لا يعتبر شذوذا .

ومن هذه الأوجه يتأكد لنا دخول هذه المسألة في مسائل الاجتهاد
لاختلافها عن طبيعة الاجماع ، وان كانت تشبهه عند أصحاب القول الأول
في عدم جواز احداث قول اجتهادي ثالث ، فلنلحقها بمسائل الاجتهاد
المختلف فيها ، لصدق هذا الوصف عليها ، ولنحتفظ لها بمنزلة خاصة بين
مسائل الاجتهاد المختلف فيها ، تشبه منزلة قول الصحابي ، عند أحمد
والشافعي .

وهذا كله مبني على عدم التيقن من حصر الخلاف في قولين ، ومبني أيضا
على عدم امكان هذا الحصر لا في جيل الصحابة ولا في الأجيال التي تليه ،
ويترتب عليه عدم القول بتخطئة جماعة المجتهدين ، مع فتح باب الاجتهاد
كشفا عن حكم آخر ، أو تصحيحا لقول سابق ، واختيار الأقرب الى نصوص
الكتاب والسنة ، والله أعلم ..

وغير المذموم هو ما كان يصد ذلك ، والدليل على عدم ذمة وقوعه بين الصحابة رضوان الله عليهم (١) ولم يقتض ذلك ذما لهم وحاشاهم ، ولم يكن كرههم للخلاف - ومنزلتهم في الدين معلومة وتوفر شروط الاجتهاد والصدق فيهم مقطوع به ، لم يكن ذلك كله ما نعا من وقوع الخلاف في المسائل الاجتهادية . وأيضا فالصحابا رضوان الله عليهم كانوا يردون الى الكتاب والسنة كما أمرهم الله سبحانه في قوله وأمر المؤمنين * فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر" .. والرد يرفع الخلاف ولكن بشرط أن تتفق أفهامهم للنص المراد اليه ، أما اذا لم يتفقوا فلا يرتفع ، على أنه بالنسبة للسنة المطهرة - وبعض الآيات - يختلف الرادون على اثبات النص نفسه ، أما من حيث السنة فالاختلاف في السند ، وأما من حيث الآيات فالاختلاف في القراءة ، وهذه يترتب عليها اختلاف في الفهم ، فمن رأى صحة السند أوجب الرد اليه على ما فهمه ومن لم يرى ذلك لم يوجب الرد ، ولم تبلغ جميع الأحاديث الصحيحة الأئمة لهم سائل شيخ الاسلام ابن تيمية (٢) .

فالصحابا رضوان الله عليهم كانوا يردون الى الكتاب والسنة ، ومع ذلك وقس بينهم تفاوت في فهم بعض الأحكام ، ولم يكن ذلك بمذموم في الشرع ولا بمنتقص من منزلتهم ، فهم القدوة لجميع الأجيال من بعدهم لأنهم السابقون في الفضل علما وعملا واعتقادا وصدقا وجهادا (٣) ، وبعد أن عرفنا الفرق .. نذكر بعض المقدمات

-
- (١) انظر الأمثلة الدالة على وقوعه في رفع اللام عن الأئمة الأعلام ، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٢٣٣ - ٢٣٨ .
- (٢) المصدر نفسه ٢٠ / ٢٣٨ .
- (٣) ولا يعني ذلك أن الخلاف واقع في الشريعة فالشريعة لا خلاف فيها ولا تضاد كما وصفها الله سبحانه " ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا " ٨٢ النساء .. بل هي محكمة معصومة . انظر الموافقات - المسألة الثالثة ٤ / ٧٤ ..
- ولا يعني أيضا ان الحق يضيع بين الأمة وأن ذلك يوجب عدم التصحيح وبيان الصواب من الخطأ ، كلا ، أما الحق فانه لا يضيع بين الأمة قطعا وقد سبق بيان ذلك ص ٩٤ ، وأما التصحيح فمتعين وهو مهمة الاجتهاد ، وسيأتي بيان أن الاجتهاد كما يكون كشفا واستنباطا للحكم يكون كذلك تصحيحا لعمل المجتهدين فنعتقد عدم التأثيم لهذا النوع من الخلاف وعدم الذم لأهله مع اعتقادنا وجوب المراجعة والتصحيح وبيان الصواب ..

المسلمة عند أهل العلم ثم نبني عليها دراستنا لكيفية تحقق الثبات والشمسول في مسائل الاجتهاد المختلف فيها ، سواء ما كان منها مبنيا على تفسير بعض الدلالات أو مبنيا على العمل بالأقيسة أو المصالح ..

وهذه المقدمات هي :-

المقدمة الأولى :

أن الاجتهاد فرض لازم على من توفرت لهم ملكة الاجتهاد ، وأنه لا ينقطع العمل به ولا يستقيم أمر هذه الأمة الا به (١) . وأن على المجتهد العمل بما أداه اليه اجتهاده لا يجوز له الا ذلك ..

المقدمة الثانية :

أن المجتهدين كلفوا بهذه المهمة وهم بشر يصيبون ويخطئون وأنه لا عصمة للواحد منهم ، وعصمة الاجماع انما هي لجماعتهم (٢) ..

وموقفنا العدل من عملهم أننا لا نعصمهم ولا نؤثمهم لأن كل واحد منهم استفرغ جهده في طلب الحق ، فاذا أخطأه فهو مأجور ، لقول النبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه عمر بن العاص " أنه سمع رسول الله يقول : اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، واذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر " (٣)

وهذا يحفظ لنا أمرين :

الأول : الحفاظ على الشريعة أن ينسب اليها ما ليس بصواب .

الثاني : الحفاظ على حق المجتهدين على الأمة ، ولهم عليها حقوق كثيرة ،

منها أن تشهد الأمة بما شهدت به هذه الشريعة لهم من استحقاق الثواب والأجر والمحمدة في حال الصواب والخطأ .

(١) انظر ما سبق ص ١٨٦ (٢) انظر ما سبق ص ٥٠٢

(٣) فتح الباري بشرح صحيح البخارى ٣١٨/١٣ .

والحاصل أن " المجتهد " لا يعصم ولا يؤتم ، وهذه قاعدة ذهبية ، أثبتتها شيخ الاسلام بتطبيقات كثيرة ، دلت على وقوع الخطأ من المجتهدين ، فلا بد ان من التصحيح (١) ، مع اعتقاد عدم ذمهم ، وهذا الذي قاله رحمه الله " لا خلاف فيه بين الأمة ، ولم يشذ عن ذلك الا بعض أهل الأهواء " (٢) .

المقدمة الثالثة :

أن الاجماع لا يمكن أن يتحقق في كل مسألة ، فلا بد من أن ينظر المجتهدون كل بحسب طاقته وموقعه الذي هو فيه ، وأكثر المسائل ينظرها المجتهدون وهم فرادى - ذلك أن جمع العلماء كافة للنظر في كل مسألة - مع مخالفتها لطبيعة المجتمع الاسلامي - كذلك فانه مستحيل عادة ولم يكلف الشرع به هذه الأمة ، وأقصى ما في الوسع جمع نفر منهم .

فتحصل من هذه المقدمات المسلمات ، أن المجتهد مكلف بالاجتهاد ، وأن الاجماع الذي ثبت له العصمة لا يمكن تحقيقه في كل مسألة ، وأن المجتهد وحده غير معصوم فعمله قد يكون صوابا ، وقد لا يكون كذلك ، وهذا العمل الفردي هو المكون للمسائل الاجتهادية التي تقابل مواضع الاجماع ..

وإذا أمكن معرفة ثبات الحكم المجمع عليه ، فليس لأنه عمل ناتج عن الاجتهاد فقط بل لأنه عمل ناتج عن " الاجتهاد الجماعي " الذي اجتمعت عليه جماعة المجتهدين الذين أثبتت الشريعة لاجتماعهم العصمة ، فهو ان اجتهاد مجمع عليه ثبتت العصمة له من الشريعة ، فعلمنا أنه صواب وحق ، ومن هنا قلنا أنه حكم شرعي ثابت ..

- (١) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٢٣١-٢٣٢ ، وانظر كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب اذا اجتهد العامل أو الحاكم فأخطأ خلاف الرسول من غير علم فحكمه مردود لقول النبي صلى الله عليه وسلم " من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد " فتح الباري ١٣ / ٣١٧ ، ولا يلزم من رده تأنيبه اذا بذل وسعه فأخطأ ، ١٣ / ٣١٨-٣١٩ ، وقد ترجم الامام البخاري في الموضوعين بما يفيد الأمرين معا .
- (٢) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ .

أما الاجتهاد الفردي فله شأن آخر ولنذكر الآن بعض صفاته ومنها :-

(١) الاجتهاد الفردي ضرورة لاقامة الحياة الاسلامية ، وذلك للتعرف على

حكم الله سبحانه وتعالى ، ولا يسد مسده شيء آخر .

(٢) الاجتهاد الفردي فهم مجتهد - وهو من مكونات الفقه الاسلامي

والشريعة لم تشهد بعصمة من الخطأ ، والثبات فرع العصمة .

(٣) أن المجتهد وان لم يعتقد عصمة اجتهاده ، الا أنه يلزمه العمل به

ولا يجوز له الا ذلك ، وهذا مقتضاه أن هذا الحكم عنده صواب وثابت في حقه

والا لما لزمه العمل به .

(٤) أن المجتهد اذا تبين له من العلم ما يوجب تغيير اجتهاده ، وجب

عليه تغييره ، لأنه علم أن اجتهاده الأول غير صواب . والاجتهاد الذي انتقل به

الى الحكم الآخر له نفس المرتبة التي كانت للاجتهاد الأول ، وهي المذكورة في

الصفة الثالثة .

فتحصل من هذا أن فهم المجتهد - في مسائل الاجتهاد - ملزم له ويجب

عليه العمل به مع القطع بنفي العصمة عنه ، وهذا يقتضى أمرين :-

الأمر الأول :- أنه لا يعتبر من أحكام الشريعة المعصومة الثابتة الملزمة لجميع

المجتهدين (١) .

الأمر الثاني :- أنه يعتبر من أحكام الفقه الاسلامي وهو ملزم للمجتهد وثابت

عنده لأنه صواب في اعتقاده ، يأخذ شرعيته وثباته من شرعية الاجتهاد وثباته الا أن

يغير المجتهد اجتهاده .

والفرق بين ثبات الحكم المعصوم .. وبين ثبات الحكم الاجتهادي الفردي

أن الأول ثابت ثباتا مطلقا من ناحية الزمان والمكان ، لا يقيد به شيء ، وثابت من حيث

(١) سيأتي معنا أنه يمكن أن يأخذ صفة الالتزام اذا اختاره الحاكم المسلم وحكم به .

كسونه لازما لجميع الأمة ، لأنه شرع أبدي معصوم لا يتصور تغييره .

وأما الثاني فهو ثابت ثباتا مقيدا بالنسبة للمجتهد يأخذ ثباته من ثبات المجتهد على اجتهاده ، وهو لازم له ولجميع من تابعه عليه ، وذلك لأنه فهم شرعي غير معصوم يمكن تغييره .

وهذا الثبات النسبي تقويه عوامل أخرى وتؤكدُه نذكر منها :-

١ - أن الاجتهاد الشرعي يدور حول تحقيق مقاصد الشريعة ، وتختلف أنظار المجتهدين وتتفاوت وكل واحد منهم يحوم حول تحقيق تلك المقاصد ، ولشمولية تلك المقاصد وسعتها فان أنظار المجتهدين كثيرا ما تتفاوت فيذهب كل مجتهد الى تحقيق جانب من تلك الجوانب (١) ..

ونقول هنا أن الثبات وان لم يكن لعين الحكم كما قلنا في الحكم المعصوم ، إلا أنه مع ذلك يدور في دائرة الشرعية ، من حيث شرعية الاجتهاد وتحقيق مقاصد الشريعة ، ويثبت عند المجتهد ويلزمه العمل به ومن تابعه وهو شرع متعبد به عندهم إلا أن يعدل عنه المجتهد الى اجتهاد آخر كما قلنا من قبل .

٢ - أن الاجتهاد الشرعي قد يدور حول تفسير نص معين ، وهذا التفسير وان تعدد إلا أنه محصور قطعا ، فاللفظ المشترك مثلا وان اختلفت أنظار المجتهدين في تفسيره إلا أنه لا يخرج عن أوجه معدودة محصورة ، فمتى اختار المجتهد وجهها من هذه الأوجه لزمه وأصبح محمدا وثابتا ، ولزمه العمل به ، وهذا يؤكد الثبات النسبي في الحكم الفردي الاجتهادي .

٣ - العامل الثالث الذي يؤكد الثبات وينقلنا الى بيان الشمول في الحكم الاجتهادي الفردي وهو اختيار الحاكم المسلم لأحد الآراء الاجتهادية ، وهذا الاختيار يترتب عليه لزوم الحكم المختار للأمة ومن فوائده ما يلي :-

(أ) أن هذا الاختيار يخرج الحكم المختلف فيه من حيز الاختلاف وما يترتب عليه من عدم الالتزام للأمة جمعا - حيث يكون الاجتهاد ملزما للمجتهد فقط ومسئور

تابعة عليه - يخرج من ذلك كله ليكون ملزماً للأمة لأنَّ حكم الحاكم يرفع الخلاف في المسألة . (١)

(ب) أن هذا الاختياري قوي جانب الثبات في هذا النوع من الاجتهاد فبعد أن كان ثباته نسبياً ، محدوداً بالجهة التي نتج عنها الاجتهاد - وهي المجتهد - ومن يتابعه عليه - اتسعت دائرته ليصبح ملزماً للأمة جمعاء ، فيكون ثباته ليس محصوراً في دائرة الاجتهاد الفردي ، بل يشمل الأمة ويثبت في حقها بمجرد حكم الحاكم به ، ويبقى بينه وبين الاجتهاد الجماعي فرق مهم ، وهو أن اختيار الحاكم لا يوجب العصمة لهذا الحكم بخلاف الاجتهاد الجماعي ، فإنه موجب للعصمة كما قد منا ، غاية ما في الأمر أن اختيار الحاكم - وان لم يثبت العصمة للحكم - إلا أنه يوسع دائرة ثباته ولزومه ، وهذا مهم من الناحية التطبيقية . وبعد أن عرفنا معنى الثبات في الاجتهاد الفردي الذي لا عصمة له ، والفرق بين حالة اختيار الحاكم وعدمها ، انتقل الى معرفة كيفية تحقق الشمول ، وأبدأ من حيث انتهى الحديث عن الثبات فأقول :-

ان ادراك شمولية هذا النوع من الأحكام تظهر بجلاء في الناحية التطبيقية فالاجتهاد الفردي عمل متجدد دائماً لا ينقطع ولا ينبغي له ، واذا ضعف مجتهد لسبب من الأسباب قوى غيره والفرق كما سبق وان بيناه ، أن المجتهدين كثر فسو هذه الأمة ، فاستمر هذا النوع من الاجتهاد يثرى الفقه الاسلامي ثراء لا شبيه له فهو عمل شرعي مبرراته مستمرة وأدواته متحققة ، وله من جهد المجتهدين السابقين في الأمة معيناً لا ينضب ، وله في هذه الشريعة المباركة مصدر عظيم لا ينفد عطائه

(١) انظر الفرق ٢/١٠٣ الفرق السابع والسبعون : للقرافي ، دار المعارف ، بيروت ، ومعنى أنه يرفع الخلاف أي في المسألة التي حكم فيها الحاكم بعينها ، وحينئذ يكون ملزماً للأمة ، وبه تستقر قاعدة الحكم لفض الخصومات والمنازعات .

ثم تأتي مرحلة أخرى مع استمرارية هذا الجهد ، وهي عمل طبيعي أيضا ألا وهي عملية التصحيح ، ذلك أن الاجتهادى الفردى - مع فاعليته وضرورته - غير معصوم ، فلا بد من التصحيح لما عسى أن يقع من أخطاء اجتهادية ، سواء صححها المجتهد الذى وقع منه هذا الخطأ ، أو قام بذلك غيره من المجتهدين ، ويستمر هذا وذاك فى عمل واحد يمتزج بعضه ببعض يدخل فى مسمى الاجتهاد ، فالاجتهاد كشف عن الحكم واطهاره ، أو تأكيد لصوابه أو بياناً لخطئه ، وهذا هو الذى كَوّن الفقه الاسلامى وحقق شموليته وهنا تبرز لنا أمور مهمة جدا اذا نظرنا فى أثر الاجتهاد فى الفقه الاسلامى ومنها :-

١- ان الاجتهاد هو القاعدة التى تقوم عليها شرعية الفقه الاسلامى فهو ليس منعزلا عن الشرعية (١) ، كما أنه ليس منعزلا عن صفة الالتزام والجزاء ، والذى يدرك منزلة الاجتهاد يدرك شرعية أحكام الفقه الاسلامى وكونها ملزمة يقع عليها الجزاء الدينوى والأخرى ، ذلك أن المجتهد ومن تابعه لا يجوز لهم أن يدعوا العمل بما ظهر لهم صوابه ، أضف الى ذلك أن الاجتهاد بما أنه تكليف من الله فان أول ما يترتب عليه الأجر عند ما يقع بشروطه الشرعية ، وقد وقع الأجر فى حالتى الصواب والخطأ لقول النبى صلى الله عليه وسلم .

ويترتب عليه أن نتيجته ملزمة لمن رأى صوابه من مجتهد أداه لذلك اجتهاده أو تابعه تابعه على ذلك ، فالاجتهاد فرض لا يجوز التفريط فيه وكذلك نتيجته .. ويترتب عليه أيضا أن هؤلاء الذين ثبت عندهم ذلك يلزمهم العمل به ويعاقبون على تركه ان تركوه ، ويثابون على فعله ان فعلوه ، وهذا لا يكون الا اذا علموا أنه حكم وجب عليهم التزامه تعبد الله ، ومن هنا ندرك بجلاء شرعية الفقه

(١) هنا نصل الى النتيجة فى موضعها المناسب ونذكر ما يترتب عليها خاصة بعد أن بينا الفرق بين الشريعة والفقه ، وبيننا الشرعية للفقه الاسلامى ، انظر ص ٦٠-٧١ وبهذين الموضعين يرتبط موضع آخر عند مناقشة المستشرقين ومن تابعهم فى موقفهم من الشريعة والفقه ولكل موضع ما يناسبه ..

الاسلامى ولزومه للأمة ، كل مجتهد بحسب اجتهاده وكل متابع بحسب ما تابع عليه ، هذا اذا لم يختار الحاكم ذلك الحكم الاجتهادى فان اختاره أصبح ملزما للأمة كلها ، عليه يقع الجزاء الدنيوى والأخرى ، فهو من حيث الجزاء كالحكم المعصوم - ومن حيث ثباته يختلف عنه بقدر معلوم كما بيناه سابقا .

٢ - ان الاجتهاد هو القاعدة أيضا لشمولية الفقه الاسلامى سواء ما كان منه كشفا عن الحكم ابتداء ، أو ما كان منه تصحيحا لمسيرة الاجتهاد ونتائجه - وهنا ندرك خطورة أمرين اثنين :-

الأول :- ما يزعمه البعض من قفل باب الاجتهاد ، وهنا ينقطع على اعتقادهم كل من الكشف أو التصحيح ، ويجمد الفقه الاسلامى .

الثانى :- ما يقع فيه متعصبة المقلدة حيث لا يرون مراجعة اجتهادات المجتهدين ، اما برفع منزلتهم فوق ما أعطاهم الشارع واما بزعم فقدان الأمة القدرة على ذلك ، وبهذا يقطعون عملية التصحيح ويجمد كل عمل اجتهادى على ما فيه من الأخطاء ، ذلك أننا قطعنا بعدم عصمة المجتهد ومقتضى ذلك وقوع الخطأ منه ، فاذا لم يستمر التصحيح استمر انتشار الخطأ ، وجمد الفقه الاسلامى على الخطأ ، وأثقله عن مواكبة مسيرة المجتمع المسلم المتجدد ، ولا يمكن أن نتصور الشمول تصورا صحيحا عند هذين الفريقين (١) .

ان نظرية هؤلاء ترجع الى اعتقاد سقيم يتمثل فى الامتناع عن استمرارية الاجتهاد ، ويقع فى المقابل فى اعتقاد أشد سقما منه ألا وهو اعتقاد عدم جواز مراجعة جهد المجتهد ، وكلا الاعتقادين لا يقل خطورة عن اعتقاد بعض المحدثين نزع الشرعية عن الفقه الاسلامى باعتبار أنه من وضع المجتهدين .

وهذا تفريط وافراط ، أما الافراط فهو الغلو المنهى عنه - وقد وقع فيه المتعصبة

(١) حتى لو قال المتعصبون من المقلدة أن التخريج والتفسير للكلام الفقهاء يمكن أن يحقق شمولية الفقه الاسلامى ، فماذا يقولون فى جمود الفقه على الأخطاء التى تكثر فيه ولا بد ، إلا أن يقولون بعصمة المجتهدين وهنا ينقطع الطريق بيننا وبينهم .

من الفقهاء، وأما التفريط وهو اهدار قيمة الفقه الاسلامي ، وقد وقع فيه أولئك الباحثون الذين يجهلون طبيعة الاجتهاد ومن ثم جهلوا منزلة الفقه الاسلامي (١).
ومسلك هؤلاء وهؤلاء مسلك مبتدع ، تظهر خطورته من حيث تفريغ الفقه الاسلامي من أهم صفاته ، وهي الشمول ، وايقاف أثره الشرعي وايجابياته العظيمة ، ليقبح اما على نفسه يحفظه المتعصبة من المقلدة دون أن يعطوه حقه ، ويفيدوا المجتمع الاسلامي من شموليته ، ولا شمول الا باجتهاد - اما كشفاً أو تصحيحاً - وهؤلاء ينفرون منه أشد النفور ، أولينخلع عن شرعيته لكي يُدمج مع القوانين الوضعية كما يفعل بعض الباحثين المحدثين الذي زعموا أنه من وضع الفقهاء ، ويطورونه بزعمهم كما يشاؤون لا يقيدهم الاجتهاد الشرعي الذي ألزمت الشريعة به الأئمة الفقهاء (٢) .

وسيقى الفقه الاسلامي - الذي يكون أكثر أحكامه الاجتهاد الفردي يحظى بما حظى به هذا الاجتهاد من الشرعية والثبات والشمول على ما قد منا بيانسه ، وسيقبح أصحاب التفريط والافراط في جهالتهم لا يضر الفقه الاسلامي منها شيئاً ، وقد ظهرت مرحلة الاجتهاد كشفاً وتصحيحاً في هذا العصر وينبغي أن تستكمل سيرتها ملتزمة بتلك القاعدة الذهبية " وجوب الاجتهاد ولا نعصم ولا نؤثم " وفي ذلك منار هداية لمن أراد الصواب والاستقامة ..

ففي وجوب الاجتهاد رد على أهل الافراط الذين غلوا في الأئمة وغلوا في تقدير منزلة الاجتهاد ، وضعفوا منزلة العلماء المتأخرين حتى صوروا الاجتهاد من المستحيلات ، وترتب على ذلك منع الكشف عن الأحكام الشرعية للوقائع المتجددة ، ومنع التصحيح لأعمال المجتهدين .

(١) انظر ما سبق ص ٧١ وسيأتي لهم زيادة مناقشة في الباب الاخير ان شاء الله .

(٢) سيأتي بيان الفوارق بين الفقه الاسلامي والقوانين الوضعية ان شاء الله .

وفى وجوب الاجتهاد رد على أهل التفريط اللذين فرطوا فى منزلة الفقه الاسلامى ، فان الاجتهاد الشرعى موجب لاثبات الشرعية للفقه ليكون فقها اسلاميا له منزلته المعلومة ، ويشترك فى نتيجته من حيث الجزاء مع " الشريعة الاسلامية " نفسها فالنظر فى الشريعة مثل النظر فى " الفقه " له شروطه وضوابطه الشرعية ، ونتيجته تشترك فى كثير من الأحكام كما بينا سابقا .

وكذلك الحال فى رفع العصمة ومنع التأثيم ، فلا نشهد بالعصمة ولا نقارب فنغلوا فى بيان منزلة الأئمة - ومن ثم نغلوا فى بيان منزلة الاجتهاد - فنقع فيما وقع فيه أهل الافراط .

ولا نؤثمهم أو نسقط " الشرعية (١) " عن اجتهاد اتهم وفى ذلك اهدا رلقيمة الفقه الاسلامى وتشكيك فى جهد المجتهدين ، ووقوع فيما وقع فيه أهل التفريط . فلا بد اذن من الحذر مما وقع فيه الفريقان ، والاقتداء بالسلف الأول فى ادراك حقيقة الاجتهاد كشفا وتصحيحا وفى تحديد الموقف من الفقه الاسلامى وأعلامه ، تماما كما وجبت متابعتهم والاقتداء بهم فى موقفهم من بيان منزلة الشريعة وكيفية الاستنباط منها .

(١) اسقاط الشرعية نوع من التأثيم لأن مقتضاه أن الفقهاء كانوا مخالفين عن الشرعية فيما قالوه فهم آثمون .

والحق فى خلاف ذلك كما بينا لا الزام فيما يقولون ، وسيأتى رد مفصل على آثار الغزو الفكرى فى انتشار هذه الشبهة فى كتابات المستشرقين ومن تابعهم وهى شديدة الصلة بموضع الثبات والشمول فى الشريعة الاسلامية ، حيث اتخذ هؤلاء شبهة التفسير سبيلا الى دمج القوانين الوضعية البشرية بالشريعة الاسلامية ، عن طريق بعض الأفكار التى تصف الفقه الاسلامى بأنه وضع بشرى ، وسنعالج شبهة المستشرقين ومن تابعهم ونرد عليها مبينين أهم الفوارق بين طبيعة القوانين الوضعية و " الفقه الاسلامى " .

وإذا أحسننا الاقتداءً والمتابعة في توازن واعتدال استطعنا أن نقف الموقف العدل من أنفسنا وما ورثناه في العصور المتأخرة - بعد القرون المفضلة - ومن ثم نستطيع أن نثبت على الاستقامة في فهم هذا الدين عقيدة وشريعة ونسلم بعون الله من اسراف المتعصبة وجمودهم ، ومن جهل الذين نزعوا عن الفقه صفة الشرعية ووصفوه بأنه فقه وضعي ، وتستمر عملية الاجتهاد كشفاً وتصحيحاً بقدر المستطاع ، لتدخل جميع الوقائع الجديدة تحت حكم الشريعة ، ولتتم عملية التصحيح للأخطاء ، وبهذا نستطيع أن نحول بين المسلمين وكيد الأعداء وشبههم ومنهم المستشرقون ومن تابعهم في هذا العصر ، سواءً شبههم التي آثارها على الشريعة أو التي آثارها على الفقه الاسلامي ، فالي الباب الاخير من هـ الرسالة ندرس فيه مواقف المستشرقين ومن تابعهم من الثبات والشمول فسي الشريعة ، ومن منزلة الفقه الاسلامي وتعرف على مدى التزامهم بمنهج البحث العلمي الصحيح ، والله الموفق والمعين .

الباب الثالث

الباب الثالث

موقف المستشرقين وما تابعهم من ثبات الشريعة وشمولها

دراسة وتطبيق

- الفصل الأول : مفهوم الدين عند المستشرقين
- الفصل الثاني : مفهوم التطور عند المستشرقين
- الفصل الثالث : موقف المستشرقين من الاجماع والشمول
- الفصل الرابع : موقف بعض المحدثين من تطوير الشريعة

وقد حاول الباحثون تحديد مراحل الاستشراق - وذلك للتنبيه على خطورته - فمنهم من ذهب الى أن ظهوره كان في القرن الثالث عشر وهو قريب من ظهور الحروب الصليبية .

" فالقرن الثالث عشر أو قبله بقليل أى في أواخر القرن الثاني عشر الميلادى كانت البداية الموجهة والمنظمة لظهور الدراسات الاستشراقية " (١) ، وهناك اهتمامات مبكرة للرهبان بالاسلام من القرن التاسع الميلادى (٢) .

وقد وجدت تحديدا أدق من ذلك أشار اليه المستشرق : ت . كو. بل . بيج . وهو ينعى على المسلمين عدم الاهتمام بدراسة التفكير المسيحى والفلسفى الكلاسيكى فيقول : " لن يتم اصلاح دينى اسلامى نى بال الآ على يد فريق من المؤمنين المثقفين ، ولن تتم تنشئة هذا الفريق الآ عندما يهتئ التعليم العالى فى البلاد العربية فرصة البحث عن أصول التفكير الاسلامى والمسيحى والفلسفى الكلاسيكى ، هذا النوع من البحث الذى ظلت الجامعات الأوربية تعنى به منذ ألف ومائتين مسن السنين " (٣)

وعلى هذا التحديد تكون بداية اهتمام الأوربيين بدراسة الاسلام من قبل القرن العاشر ، أى فى القرن السابع الميلادى .

فاذا تأكد ذلك فان المراحل التى يمكن الاشارة اليها هى :

(١) مرحلة صد الفكر الاسلامى عن أوروبا ، وهى المرحلة التى كان أبنساء

أوربا يدرسون فى الأندلس وصقلية وجنوب ايطاليا ، وهنا تكونت بعض الكتابات التى

(١) الاستشراق والمستشرقون ٢٧ - ٢٨ .

(٢) الاستشراق والخليفة الفكرية للصراع الحضارى ٢٠ .

(٣) الشرق الأدينى مجتمعه وثقافته - ٢٤٩

توطئة :

ان من أعظم ما اهتم به المستشرقون في دراساتهم من الموضوعات ، موضوع " الشريعة الاسلامية " ، ويرجع ذلك الى أن شبهاتهم التي نشروها - عن طريق التعليم - تدور حول فصل الدين عن الحياة ، واضعاف سلطانه على النفوس . يقول المستشرق ه.ا.جب في كتابه " وجهة الاسلام " محمدا جوهر العمل الاستشراقي " كانت النتيجة الخالصة لهذه الحركة التعليمية ^(١) أنها حررت - بقدر ما كان لها من تأثير - نزعة الشعوب الاسلامية من سلطان الدين دون أن تحس الشعوب بذلك غالبا ، وهذا وحده تقريبا هو جوهر كل نزعة غربية فعالة في العالم الاسلامي " (٢) .

هذا هو هدف الاستشراق وجوهره " ابعاد سلطان الدين عن النفوس " . ولذلك " تحاول الدراسات الاستشراقية الحديثة التركيز على أهمية القوانين الوضعية وتطبيقها على المسلمين بدلا من شريعة القرآن ... " (٣) . واستند الاستشراق - في تحقيقه هدفه هذا ^(٤) - على ما جمعه الرهبان والقسس من معلومات حول " الاسلام " ونبيه " و " وشريعته " .

(١) والتي يعتبرها أهم عمل قام به الغزو الفكري الأوربي . يقول " والتعليم أكبر العوامل الصحيحة التي تعمل على الاستغراب .. " ٢١٤

(٢) ٢١٧ (٣) وجهة الاسلام ، ٢١٤ ، وانظر الاستشراق والمستشرقون ، وجهة نظر ١٢٩ ، الدكتور عدنان وزان

(٤) انظر أهداف الاستشراق في شبهات التفريغ ٩٥ - الدكتور أنور الجندي ، الاسلام والحضارة الغربية ١٢٩ لمحمد محمد حسين ، الاستشراق والمستشرقون وجهة نظر ١٨-١٩-٢٢-٢٣-١٤٩

تمثل الشبه التي أثارها الرهبان على الاسلام وشريعته رجاء المحافظة على أبنائهم من التأثر بالاسلام وأتباعه . (١)

(٢) مرحلة " التبشير " وهي المرحلة التي صاحبت الحروب الصليبية الأخيرة ، وأكبر الظن أنها استفادت مما كتبه الرهبان والقسم في تلك المرحلة ، فقد كان اتصال هذه الجهود مما يفخر به ت كويلرتج كما نقلت عنه آفء .
(٣) مرحلة " المستشرقون " وهي المرحلة الأخيرة .

والفارق بين المرحلة الثالثة والمرحلتين السابقتين هو أن الأولى والثانية تقوم على " الشتم " و " الطعن " المباشر وغالبا ما كانت تتعامل مع عامة الناس .
وأما المرحلة الثالثة فنوع جديد ، توأصى به أكابر المستشرقين محافظة على العمل الاستشراقي ، لأنهم شعروا أن طريقتهم السابقة لم تعد تفيدهم في الوصول الى هدفهم الذي أشرنا اليه (٦) .

ومعرفة مواصفات هذه الطريقة الجديدة نؤجله ريثما نحدد موضع الدراسة ونصل الى نتائجها ان شاء الله .
وقد قام كثير من علماء الاسلام بالرد على المستشرقين كل بحسب تخصصه في كتب كثيرة ، وبحوث متناثرة (٧) .

(١) " ان الدافع لهذه البدايات المبكرة للاستشراق كان يتمثل في ذلك الصراع الذي دار بين العالمين الاسلامي والنصراني في الأندلس وصقلية .. ولهذا يمكن القول بأن تاريخ الاستشراق في مراحلها الأولى هو تاريخ للصراع بين العالم النصراني الغربي في القرون الوسطى والشرق الاسلامي على الصعيدين الديني والأيدولوجي ، فقد كان الاسلام كما يقول "سانرن" يمثل مشكلة بعيدة المدى بالنسبة للعالم النصراني في أوروبا على المستويات كافة " ٢١ الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ، وما زال يمثل الهدف نفسه . انظر قول جب كما سبقت الاشارة اليه ص ٥٢٩ .

(٢) انظر وصية " جب " لقومه في وجوب تغيير اسلوبهم ، وجهة الاسلام ٢٤ .

(٣) انظر ما سبقت الاشارة اليه من الكتب .

وكتاب الاستعمار والتبشير للدكتور عمر فروخ ، والاستشراق والمستشرقون للدكتور السباعي ، والسنة ومكانتها في التشريع الاسلامي له أيضا ، وانظر بحوثا كثيرة في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية .

وأختص هنا بدراسة ما كتبه بعض المستشرقين حول مفهوم " الدين " ،
و " التطور " و " الاجماع " و " الشمول " ، وسبب اختيار هذه المواضع هو
أن الاختلاف حول مفهوم الدين مانع من التسليم بثبات الشريعة وشمولها ، فمثلا من
يرى أن الدين انما يطلق على العقيدة دون الشرائع ، فانه لا يتصور مطلقا أن " الشريعة "
ثابتة لأنها ليست من الدين ، وليست شاملة كذلك أسوة بالأنظمة البشرية ، فلا بد
اذن من تغييرها وتبديلها .

ومن يخرج بعض الأحكام من " الدين " يقع في النتيجة نفسها ، وكذلك
الاختلاف على مفهوم " التطور " هل هو حتم على كل شيء حتى " الدين " - سواء
بالتفسير السابق أو بما هو أشمل منه - فان من جعله حتما لم يتحقق عنده ثبات ولا
شمول ، وكذلك من سوى بين الماديات والعقائد والشرائع في ذلك .
وكذلك ترتبط مسألة الاجماع بأصل البحث كما سيأتى ان شاء الله ، وأما ارتباط
موضوع " الشمول " بالبحث فظاهر .

وسأعرض كل موضوع على حده مبتدئا بتصوير مراد المستشرقين ومنتها ببيان
وجه الحق في كل مسألة من هذه المسائل .

الفصل الأول

مفهوم الدين عند المستشرقين

- المبحث الأول : مفهوم الدين عند المستشرقين

- المبحث الثاني : مناقشة المستشرقين

الفصل الأول

" مفهوم الدين عند المستشرقين ومناقشته "

المبحث الأول : مفهوم الدين عندهم :

يقول المستشرق جوزيف شاخت : " ان القانون " أى الشريعة " تقع الى حد كبير خارج نطاق الدين "

" وقد كانت مسألة القانون تمثل عملية لا مبالاة بالنسبة للمسلمين " (١)

وقد أورد هذين النصين فى كتابه " المدخل الى الفقه الاسلامى " الذى قال عنه المستشرق " جب " " سيصبح أساسا فى المستقبل لكل دراسة عن حضارة الاسلام وشريعته على الأقل فى العالم الغربى " (٢) .

وظهرت آثار هذه الفكرة فى كتابات " كولسون " (٣) الذى مجد كتاب " المدخل الى الفقه الاسلامى " ووصفه بأنه حجة غير قابلة للدحض فى إطارها الواسع . (٤) .
يقول " كولسن " أن القرآن ليس فيه نظام قانونى (٥) ، وهذه المقولة تعتسب تطبيقا صريحا لما قاله جوزيف شاخت ، فما دام أن القانون خارج عن نطاق الدين - والقرآن هو كتاب هذا الدين - فانك حينئذ لا يمكن أن تجده فى القرآن .

وننتقل بعد ذلك لمعرفة ما قاله " جب " .. وهنا يتضح اضطراب المستشرقين فى هذا الأمر ، لأن " جب " الذى امتدح " نظرية " جوزيف شاخت التى تقسم أساسا على اخراج " الشريعة " من " الدين " المفروض فيه أنه يذهب الى ما يقول به شاخت .

-
- | | | | |
|-----|------------------|---------------|--|
| (١) | مناهج المستشرقين | ٦٩/١ | مطبوعة مكتب التربية العربية - الرياض - ١٤٠٥ هـ . |
| (٢) | " " | ٦٩/١ | |
| (٣) | " " | ٦٨/١ | |
| (٤) | " " | ٦٨/١ | |
| (٥) | " " | ٢٥٩/١ - ٢٦٢ . | |

ولننظر الآن الى موقف "جب" ونبدأ بقوله :-

"الحق أن الاسلام ليس مجرد نظام من العقائد والعبادات، انه أعظم من ذلك كثيرا ، هو مدينة كاملة" (١) .

ثم يتحدث عن الاسلام في تصوره للقانون وفي نظره الخلقية وأسلوبه في الفكر والعمل ويبين أثر ذلك على الشعوب التي خضعت له ، ويصرح بأن الارتباط لم يكن في العقيدة وحسب بل كان في الشريعة أيضا .

فيقول عن تلك الشعوب "غير أنها على اختلافها مرتبطة لا بوشيجة العقيدة المشتركة فحسب ، ولكنها ترتبط ارتباطا أشد قوة بتشاركتها في ثقافة واحدة وخضوعها لشريعة واحدة .." (٢) .

فالاسلام اذن دين ، ليس مجرد نظام ، بل هو أعظم من ذلك فقد جمسع شعوبه تحت عقيدة واحدة وشريعة واحدة .

وفي موضع آخر يربط بين "فقهاء الاسلام" وبين طريقة الخيال العربي ، والذي حمل العرب على النظر في الأمور كلا على حدة " فلا يمكنها أن تتحرر من هذا الميل الى مواجهة الحوادث الملموسة ^{كل} منها على حده وبصورة فردية ، وهذا في رأيي أحد العوامل الرئيسية " لانعدام روح القانون " لدى العرب والذي اعتبره البروفسور " ماك و نالد " - الطبيعة المميزة عند الشرقي " (٣) .

ثم أنتقل مرة أخرى ليشير في الموضع نفسه الى أن هناك تطورا أدى الى قوة النظرة العقلية عند "العرب" و "الفقهاء" (٤) .

ولعله يريد أن يقول أن "روح القانون" يمكن أن تنمو عندهم ، وهذا ما ذكره

-
- (١) وجهة الاسلام ٩ - وانظر ١٥٦ من كتابه الاتجاهات الحديثة في الاسلام حيث صرح بأن "الشريعة هي أداة القانون الديني" والخلافة تقوم على تنفيذه ، وليس في يدها سلطة تغييره .
- (٢) وجهة الاسلام ٩

- (٣) الاتجاهات الحديثة في الاسلام = ٣٢ .
- (٤) الاتجاهات الحديثة " " " ٣٣-٣٤ .

يقوله " وعلى ذلك فان الاسلام الذى هو موضوع بحثنا ليس ديناً بالمعنى المجرد الخاص الذى نفهمه اليوم من هذه الكلمة ، بل هو مجتمع بالغ تمام الكمال يقوم على أساس دينى ويشمل كل مظاهر الحياة الانسانية ، لأن ظروف نموه كما سنرى بعد قليل أدت من أول الأمر الى ربط الدين بالسياسة بل الى ربط علم الكلام بالسياسة وقد أكد هذه النزعة الأصلية ما تلا ذلك من صوغ القانون الاسلامى والتنظيم الاجتماعى " (١) .

وكل ذلك يؤكد اضطرابه وتناقضه ، فتارة يجعل القانون " الشريعة " من " الدين " ، لأن الاسلام ليس مجرد دين بالمعنى الخاص عند الأوربيين بل هو نظام " شريعة " وعقيدة .

وتارة ينفى وجود روح القانون فى نشأة الدين ، وأنه قد تمت صياغته بعد ذلك ، وارتبطت نشأته بظروف محلية ولم ينبع من أساس دينى . ويؤكد اضطرابه أيضا امتداحه لنظرية شاخت التى تقوم أصلاً على اخراج الشريعة من مفهوم " الدين " .

وعلى ذلك فان من يرجع الى كتب المستشرقين يجد اضطراباً كبيراً ، ومن اعتمد عليها فى البحث انتقلت اليه تلك الاضطرابات لتكوّن قاعدة بحثه .

وهناك مثالا على ذلك - ونحن ما زلنا فى طريقنا لعرض آراء المستشرقين - تمثله دائرة المعارف البريطانية التى اتخذت من كتب " جب " و " شاخت " و " نكلسون " وغيرهم (٢) قاعدة لبيان المقصود من " الشريعة " .

فقد انحدر أحد كتابها ولم يذكر اسمه (٣) - فى تسلسل تاريخى يبتغى تحريده معنى مصطلح " الشريعة الاسلامية . فقرر بادئ الأمر أن " الشريعة " تمثل العقائد والأحكام " القانون " و " الأخلاق " .

(١) وجهة الاسلام - ١٦ (٢) دائرة المعارف البريطانية ٩ / ١٩٢٠ .

(٣) دائرة المعارف البريطانية ٩ / ١٩٢٠ . ورمز لاسمه بـ (K و F)

ثم ان لفظ " الشريعة " اختص بالدلالة على " القانون " ، ثم أخرج منه مفهوم العقيدة ، وذلك فى القرن التاسع الهجرى ، ثم جاء ابن تيمية والشاطبى والفقهاء المتأخرون فأصبحت العلاقة أساسية بين العقيدة والقانون هذا هو مفهوم الشريعة عندهم .

ثم عاد الكاتب ليقول : بأن هذا الربط لم يكن له وجود فى القرون السالفة ، وانما وضع نتيجة العقائد العقلانية .

ثم قال : ان الأشعرية تعتقد أنه ليس هناك أوامر ، والانسان تلزمه الطاعة المطلقة ، لأنه لا توجد هناك أوامر الالهية ، وبذلك فالقانون أصبح لا قيمة له ، لأنه لا هدف له .

فأصبحت " الشريعة " ذات مفهوم أقل من مفهوم " القانون " ولا تعد وكونها نظاما للأخلاق يتعرف عليه من خلال القانون .

هذا هو الفهم الذى يتوصل له الكاتب ، أما النتيجة التى يبينها عليه فهو قوله : " لذا ينبغى أن يتغير القانون بتغير الظروف " . (١)

والاضطراب واضح جدا فى تقرير دائرة المعارف لأنها - بنته على كلام المستشرقين ، الذى سبق ذكره ، ونكتفى هنا بالاشارة الى أن الكاتب أقرب دخول القانون فى مصطلح الشريعة ، ثم ذكر بعد ذلك أن الربط بينهما لم يكن له وجود من قبل ، فاذا لم يكن موجودا فما وجه دخول " القانون " فى مصطلح " الشريعة " والكاتب كما هو ظاهر يتتبع المصطلح من الناحية التاريخية .

وأستمر فى الكشف عن آراء المستشرقين فى منهجهم لبحث معنى " الدين " ، فهذا هو المستشرق الكندى " ولغرد سميث " يحدد معنى الدين فى موضعين

(١) دائرة المعارف البريطانية ٩ / ٩٢٠ - ٩٢١ .

من كتابه " الاسلام فى التاريخ الحديث " ، يقول فى الموضع الأول إن " العرب لا يدركون كنه الاسلام الحقيقى فهناك ثلاثة أنواع من الدين الاسلامى ، دين القرآن ، ودين العلماء ، ودين الدهماء ، ويتسم النوع الجديد منها بالخرافة والجمود ، أما الثانى فمثقل بتراث قديم عتيق ، وهو بعد ذلك غير عصى ، ومادته صعبه تقضى على الانسان ألا يتصرف فى أى شىء إلا بحسب فتوى العلماء ، وقد تخلصت تركيا من هذا النوع الثانى ، ووجدت أن الوقت قد حان للقضاء عليه ، وبذلك كان الأتراك قادة العالم الاسلامى .. وما زال العرب وغيرهم من الحمقى مقيدىن فى تفكيرهم .. بأن تركيا تركت الاسلام وهذا غير صحيح " (١)

فنحن أمام ثلاثة أقسام للدين :

دين القرآن - دين العلماء - دين العوام ..

وأما الموضع الثانى فقد ختم به كتابه معرفا الاسلام بقوله " والاسلام الذى أنزله الله ليس هو تلك العقائد والأوضاع التى يسميها الغرباء بالاسلام ، بل هو دعوة المسلمين أن يسيروا فى حياتهم وكأن الله يرقبهم ، وأن يعاملوا اخوانهم دائما بحسب ما أمرهم الله " (٢)

والحاصل أن الدين عند هذا المستشرق ثلاثة أقسام، أما العقائد - التى يدخلها الغرباء فيه ويقصد بهم الذين ينادون بالرجوع الى فهم الاسلام كما أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم - فليست من الاسلام ، واذا احتكنا الى المثال التطبيقى الذى دافع عنه - وهو دين أتاتورك أو كما سماه هو " دين القرآن " وسلمنا بدلالته الظاهرة علما أن الدين عنده بالمعنى نفسه الذى نادى به شاخت وهو اخراج القانون أى " الشريعة " من مفهوم " الدين " لأن أتاتورك لم يخضع لها، بقى أن نختم حديثنا عن نظرة المستشرقين الى مفهوم " الدين " بما قاله أودين . ا . كالفيرلى تحت عنوان " الدين الاسلامى " محاولا ازالة التوتر النفسى

بين المسلمين والمسيحيين ومعللا بقاء الحروب بينهم ببقاء فكرة صلة الديين بالدولة ، ومهما كان سبب الحديث هنا فان فيما سأنقله بنصه ما يفيدنا في تحليل مفهوم الدين عند المستشرقين .. يقول " يفصل كثير من الناس بتأثير ميراثهم الثقافي وظروفهم الاجتماعية وتعليمهم بين الدين والدولة ، ويأخذ البروتستانت الغربيون هذا الفصل قضية مسلمة ، ولكن الواقع أن هذا الفصل بين الدين والدولة أمر جديد في المسيحية ابتدعه فيها أقلية مذهبية ، ولم يعرف الاسلام أو سواها من الأديان العالمية مبدأ الفصل وقد كانت المسيحية نفسها ، أو على الأقل احدى كنائسها لا تفرق بين الدين والدولة حتى قامت حركة الاصلاح البروتستانتية ففسرت العهد الجديد تفسيراً من شأنه أن يفصل بين الأمور الشخصية والروحية وبين الأمور الجماعية التي تتصل بشكل الأمة ونظمها المختلفة وقد بدأ امتزاج أمور الدين بأمر الدولة في عهد قسطنطين ، واتخذ هذا الامتزاج مظهراً رسمياً في الحكومة البيزنطية على يد ثيودوسوس .. سنة ٣٨٠ ، ثم انتشر في كل أوروبا طوال العصور الوسطى المظلمة ، واستمر حتى عصرنا هذا في كل دولها ، ولكن على درجات متفاوتة بين بلد وآخر ، وسبب وحدة الدولة والدين أمكن أن نقول بأن هذه الحروب التي اتخذت الصليب شعاراً لها لم تكن في الواقع سوى صدام دولي له أساسه السياسي والاقتصادي ، ولكنه اتخذ من الدين مظهراً ودافعاً وكذلك الوضع بالنسبة لحكام المسلمين فقد كان الجهاد - وهو شعيرة من شعائر الدين - الأساس الأول لهؤلاء الامبراطورية السياسية

" والحاجة ماسة لأن تنسى كل جماعة دينية ما خلفه الماضي من احن بينها

وبين سواها من الجماعات ... " (١)

(١) الشرق الأدنى مجتمعه وثقافته ١٧٣-١٧٤ يريد أن يقول للمسلمين أن سبب الحروب الصليبية ليس دينياً وإنما هو سياسي اقتصادي فلا يقابلوا الأوربيين بالعداء الديني - والسؤال في محصلتها النهائية حرب اقتصادية سياسية وقد استفاد المسلمون من أوروبا اقتصادياً وسياسياً .. وليطرح المسلمون كل سبب ديني للعداء لأن الدولة لا صلة لها بالدين وقد تم هذا الفصل بعد تفسير العهد القديم .. وينبغي أن يستمر هذا الفصل لأنه هو الحقيقة التي =

ومحصلة هذا النص - الذي - اخترت أن أنقله بطوله لدلالته الظاهرة على -
أن فصل الدين عن الدولة إنما تحقق على مراحل ، وأن الأصل كان مستقرا ولم
تخالف فيه الا طائفة شاذة ، وأن التفسير الجديد للعهد القديم هو آخر الأعمال
التي أكدت عملية الفصل ..

هذا هو مفهوم الدين عند المستشرقين ، وقد حاولوا جاهدين كما سبق اقناع
المسلمين به .

وأكتفى بهذه النقول - وهي على طولها ضرورة لتحديد مفهوم " الدين "
وذلك ليطمئن القارئ على اعطاء هذا التحديد حقه .

ولن أتحدث الآن عن فساد المنهج العلمي عند هؤلاء المستشرقين الا بعد
أن أقدم الشواهد على ذلك ، والا فانه يمكن القطع ابتداءً على أنهم لم يقدر مسوا-
د ليلا واحدا على تفسير معنى " الدين " تفسيرا علميا ، كما هو ظاهر من نصوصهم
السابقة .

واتباعا لمنهج البحث العلمي ، نرجع في بيان معنى " الدين " الى المعاجم
اللغوية ، والنصوص القرآنية ، لكي نتعرف على ما يشمله هذا " المصطلح " مسن
المعاني ، ونقدم الأدلة على ذلك وبذلك نحدد موقفنا من كتابات هؤلاء المستشرقين^(١)
ونزن سلكهم هذا بالميزان العلمي الصحيح ، ونتعرف في الوقت نفسه على مدى
التزامهم بضوابطه .

= التي كانت نتيجة تفسير العهد القديم .. وينبغي أن يقتنع المسلمون به
ومن فروعه فصل الجهاد عن معناها الديني وازالة كل ما من شأنه أن يسووث
التمييز بينهم وبين الأوربيين ...

(١) مع العلم بأن نظرة الأوربيين " للدين " تأثرت بموقف الكنيسة الظالم من الحياة
والعلم ، وبكهنوتها ورهبانيتها وافتراءها على الله ما لم ينزل به سلطانا ،
والأوربيون يعد ذلك مسنهم العوام ومنهم الباحثون ، والعوام لجهالتهم
ولضعفهم عن التمييز بين المذاهب والملل والنحل ، وقعوا فيما وقعوا فيه ،
وكان يمكن أن يدلهم المستشرقون على الحق في معنى الدين الصحيح وهو
الاسلام ويقدمونه لهم لولا كفرهم به وصد هم عنه .

المبحث الثاني : المناقشة

تدل مادة " دين " على هذه المعاني :-

المعنى الأول : من معاني " الدين " الملك والسلطان والقهر والاستعلاء
والحكم والتدبير ، والقضاء .

جاء في لسان العرب " دين : الديان : من أسماء الله عز وجل معناه الحكم
القاضي ... والديان القهار " .
قال ذو الاصبغ العدواني :

لاه ابن عمك لا أفضلت في حسب . فينا ولا أنت ديانى فتخزونسى

" أى لست بقاهر لى " (١)

وجاء في تاج العروس من جواهر القاموس : " والدين القهر والغلبة والاستعلاء
وبه فسر بعضهم حديث الكيس من دان نفسه أى قهرها وغلب عليها واستعلى ، والدين :
السلطان ، والدين : الملك ، وقد دنته أدينه دينا ملكته ... ومنه قولهم :
يدين الرجل أمره أى يملكه ،

والدين : الحكم .. والدين : التدبير " (٢)

وجاء في القاموس المحيط الدين : " القهر والغلبة والاستعلاء والسلطان
والملك والحكم .. " (٣)

" والدين : القضاء ، وبه فسرتاده قوله تعالى " مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ
الْمَلِكِ " (٤) أى قضائه " (٥) .

- (١) مادة " دين " ١٦٦/١٣ - ١٦٧ وتاج العروس مادة " دين " ٢٠٨/٩
القاموس المحيط ٢٢٧/٤ مادة " دين " .
(٢) ٢٠٨/٩ مادة " دين " .
(٣) ٢٢٧/٤ مادة " دين " .
(٤) سورة يوسف : آية ٧٦
(٥) تاج العروس ٢٠٨/٩ ، اللسان ١٢٠/١٣ .

المعنى الثانى : الطة والحدود والقوانين والعادة المتبعة والحال السدى
يكون عليه المرء .

جاء فى تاج العروس " الدين : الحال " .

قال ابن شميل سألت أعرابيا عن شىء فقال : لولقيتى على دين غير هذا
لاخبرتك " (١) أى على حال غير هذا .
وفيه قول ابن مقبل : (٢)

يادار سلمى خلاء لا أكلفها إلا المرانة حتى تعرف الديننا

قال الأصمعى : " المرانة اسم ناقته ، وكانت تعرف ذلك الطريق فلذلك قال :
لا أكلفها إلا المرانة حتى تعرف الدين : أى الحال والأمر الذى تعهده فأراد لا
أكلف بلوغ هذه الدار الأناقتى " (٣) .

" والدين : العادة ، والشأن ، قيل هو أصل المعنى (٤) يقال : مازال
ذلك دينى ودينى أى عادتى قال المثقب العبدى :

تقول اذا درأت لها وضيئى أهذا دينه أبدا وديئى " (٥)

" والدين : اسم لما يتعبد الله به عز وجل ، والدين الملة . يقال اعتبار

تاج العروس

(١) ↑ ٢٠٨/٩ ، لسان العرب ١٢٠/١٣ مادة " دين " ، وانظر أباطيل وأسماء
محمود محمد شاکر ٥١٩ الطبعة الأولى ١٩٦٥ ، وقد نقل ما قاله ابن شميل
وقال " فالدين على قدر ما بلغنا من اللغة هو فى الأصل الحال التى يخضع
لها الانسان .. " ٥١٩ . وانظر تفسير غريب القرآن ، مقدمة المحقق السيد أحمد
محمد صقر فقد أشار أن النضر بن شميل ممن صنف فى غريب القرآن انظر المقدمة
ج .

(٢) انظر اللسان مادة " من " (٣) معجم مقاييس اللغة ٢ / ٣٢٠ .

(٤) قال ذلك على التضعيف ، والأصل هو " الحال " كما اشار محمود محمد شاکر

(٥) تاج العروس ٢٠٨/٩ ، القاموس المحيط ٢٢٧/٤ ، اللسان ١٣ / ١٦٩ .

بالطاعة والانقياد للشريعة" (١)

فالدين : يطلق على ما جاء به الملة والشريعة الاسلامية ..

وهو "الحكم .. والسيرة" (٢)

وتسمى الأحكام ديننا :

فان قريشا كانت تتدين باتباع بعض الأحكام مما

بقي فيهم من ارث ابراهيم عليه السلام من الحج والنكاح ، والميراث وغير ذلك (٣)

هذا مع عبادتها للأضنام ووقوعها في التشريع من دون الله .

فأحكام الايمان تسمى "ديننا" وكذلك الملة والشريعة .. فالدين يطلق على

الحال الخاضع لها الانسان ، كما يطلق على العادة والشأن ، كما يطلق على الأحكام

والقوانين والملة والعقيدة .

المعنى الثالث : الطاعة انقيادا وتذلا خوفا أو طمعا .

"دين : الدال والياء والنون أصل واحد اليه يرجع فروعه كلها ، وهو: جنس

من الانقياد والذل .

فالدين : الطاعة ، يقال دان يدين ديننا اذا أصبح وانقاد وطاع ، وقوم دين

أى مطيعون منقادون" (٤) .

(١) تاج العروس ٢٠٨/٩ مادة "دين" .

(٢) المرجع نفسه ٢٠٨/٩ ، القاموس المحيط ٢٢٧/٤ .

(٣) اللسان مادة "دين" ١٧١/١٣ ، وانظر المعنى نفسه في القاموس المحيط

فقد أطلق لفظ الدين على ما كانت تتخذه قريش من أساليب الحياة " في

حجهم ومناكهم وبيوعاتهم ، وأساليبهم " ٢٢٧/٤ مادة "دين" ،

(٤) معجم مقاييس اللغة ٣١٩/٢ مادة "دين" .

قال أبو عبيد : قوله - أي النبي صلى الله عليه وسلم - ان نفسه أي أنزلها
واستعبدها ..

قال الأعشى يمدح رجلا :

هو دان الرباب ، ان كرهوا الدي

ن دراكا بفزوة وصيال

ثم دانت بعد الرباب وكانت

كعذاب عقوبة الأقوال

قال : هو دان الرباب يعني أنزلها ، ثم قال : ثم دانت بعد الرباب أي ذلت

له وأطاعته .. (١)

" والدين : الذل والانقياد قيل هو أصل المعنى وبهذا الاعتبار سميت الشريعة

دينا " (٢) .

وذلك لأن الناس يدينون لأحكامها أي يذلون ويخضعون وينقادون .

" والدين : الطاعة .. قال عمرو بن كلثوم :

وأياما لنا غرا كراما عصينا الطك فيها ان ندينا " (٣)

ومن هذا الباب " الدين وسمى كذلك لأن فيه كل الذل (٤) .

وعلى ذلك فالدين يطلق على الطاعة يقدمها المرء انقيادا وتذلا .

ولفظ " الطاعة " و " الانقياد " و " التذلل " كلها وردت فيما سبق ذكره

من النصوص ، ولم نذكر شيئا خارجا عنها .

(١) اللسان ١٣/١١٩/١٢٠ مادة " دين " .

(٢) تاج العروس ٩/٢٠٨ ويلاحظ على قوله " قيل هو أصل المعنى .. " ما سبق

وأن أشرت إليه من تقرير العلامة محمود محمد شاكر .

(٣) تاج العروس ٩/٢٠٨ ، اللسان ١٣/١٦٩ .

(٤) معجم مقاييس اللغة ٢/٣٢٠ .

المعنى الرابع : المحاسبة والجزاء ..

" الدين : الجزاء ... والدين : الحساب " (١) .

وقال بعض السلف عن علي بن أبي طالب : " كان ديان هذه الأمة بعهد

نبيها أي قاضيها وحاكمها " (٢) .

ومنه " قوله تعالى " مالك يوم الدين " (٣) .

" والدين بالكسر الجزاء والمكافأة يقال : دايته دينا أي جازاه ، يقال :

" كما تدين تدان " أي كما تجازى تجازى بفعلك وبحسب ما عملت ...

قال خويلد بن نوفل :

يا جار أيقن أن ملكك زائل واعلم بأن كما تدين تدان " (٤)

هذه هي المعاني لكلمة " دين ، كما وردت في لغة العرب ..

وأننتقل الى مرحلة أخرى من البحث وذلك بتطبيق هذه المعاني على بعض

الآيات القرآنية لنعرف كيف استعملها القرآن الذي نزل بلسان عربي مبين ، وبعهد

ذلك يمكننا أن نحدد ما يدخل في لفظ " الدين " وما لا يدخل فيه .

(١) اللسان ١٣/١٦٩ .

(٢) اللسان ١٣/١٦٦ .

(٣) تاج العروس ٩/٢٠٧ .

(٤) اللسان ١٣/١٦٩ ، وانظر تفسير غريب القرآن لابن قتيبة ٣٨

تطبيقات من القرآن الكريم :

١ - سورة البينة :

قوله تعالى " وَمَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مَخْلَصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنْفَاءً وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ " (١) .

والمعنى : أن أهل الكتاب لم يؤمروا إلا بتباعد ما جاء من عند الله ، ليعبدوه سبحانه مخلصين له الدين ، مائلين عن الأديان كلها إلى دين الإسلام وذلك دين القيمة .

فورد " الدين " في قوله تعالى " وذلك دين القيمة " بمعنى الملة المستقيمة العادلة (٢) .

وهذا المعنى يشمل العقائد والأحكام " الشرائع " .

٢ - سورة الروم :

وورد فيها لفظ " الدين " بمعنى " الشريعة " .

كما في قوله تعالى " فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ " (٣)

قال الحافظ بن كثير " ذلك الدين القيم " أي التمسك بالشريعة والفتوة

السليمة هو الدين القيم المستقيم " (٤) .

٣ سورة النور :

الدين بمعنى " الحكم " ، " الشرع " .. كما في قوله تعالى :

" الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي

دِينِ اللَّهِ إِنَّ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ .. " الآية (٥) .

(١) آية ٤ (٢) تفسير القرطبي ١٤٤/٢٠ ، ابن كثير ٤/٣٨٠

(٣) آية ٣٠ (٤) ابن كثير ٣/٤٣٤ ، ٤٣٥

(٥) آية ٢٠ ، ابن كثير ٢/٦٦٣

"فِي دِينِ اللَّهِ" أي في حكم الله " (١) ومثلها في المعنى قوله تعالى في سورة يوسف " ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك " (٢) أي لم يكن له أخذه في حكم ملك مصر " (٣) .

فورد لفظ "الدين" في هذه الآيات بمعنى "الملة والعقيدة" ، "والأحكام والشرائع" أي الحدود والحكم والقانون " . (٣)

وأما الذي يُنزل هذه العقيدة والأحكام والحدود فهو الله سبحانه وتعالى ، الذي له الألوهية أي القهر والاستعلاء والحكم والسلطان ، فلا إله يملك ذلك إلا هو سبحانه لأنه هو المالك والخالق والرازق والمدير .

وجاء إطلاق لفظ "الدين" على الألوهية وما تتضمنه من معان في سورة الزمر

وسور غافر .

٤ - سورة الزمر : قوله تعالى " بسم الله الرحمن الرحيم . تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ . إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ بِالْحَقِّ فَاَعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ . أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ " الآية

و "الدين الخالص" شهادة أن لا إله إلا الله " (٥) وقد تضمنت معني

الألوهية .

٥ - سورة غافر : قوله تعالى " اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ " (٦) .

(١) آية ٧٦ (٢) ابن كثير ٤٨٦/٢ .

(٣) تكرار اللفظ على هذا النحو وتأكيده للبيان ، والا فان قولنا "الشريعة" كاف لولا ما طغى من كثرة المصطلحات في هذا العصر .

(٤) آية ٢ - ٣ (٥) ابن كثير ، وانظر ما سبق ص ٣

(٦) آية ٦٤ .

ومعنى " فادعوه مخلصين له الدين " أى موحدين له مقرين بأنه لا اله الا هو الحمد لله رب العالمين " (١) .

فأطلق لفظ " الدين " فى السورتين على الألوهية ، فالله سبحانه وتعالى هو المالك وسيد العالمين وصاحب السلطان عليهم الذى ينفذ فيهم حكمه كما يشاء ويتصرف فى ملكه كما يشاء ، فوجب عليهم صرف جميع أنواع العبادة له سبحانه بلا شريك وبذلك اخلاص الدين لله سبحانه بتقديم الطاعة له سبحانه والانقياد لحكمه تذللًا وخوفًا وطمعًا .

ومن المواضع الذى ورد فيها هذا المعنى سورة النحل ..

٦ - سورة النحل : قال الله تعالى : " وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ إِلَّا هُوَ إِلَهُكَ وَاللَّهُ يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَدْعَاءَهُمْ وَأَسْمَاءَهُمْ إِيَّاهُ وَلَهُ يُسْمَعُ الصَّوْتِ وَالْقَوْلِ وَإِنَّ اللَّهَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ " (١) .

" يقول تعالى ذكره : ولله ملك ما فى السموات والأرض من شىء لا شريك له فى شىء من ذلك ، هو الذى خلقهم ، وهو الذى يرزقهم ويبيدهم حياتهم وموتهم . وقوله " وله الدين واصبا " يقول جل ثناؤه : وله الطاعة والاخلاص دائما ثابتا واجبا " (٢) .

٧ - وقوله تعالى فى سورة الزمر : " قُلِ اللَّهُ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي " (٤)

والمعنى " قل يا محمد لمشركى قومك ، الله أعبد مخلصا مفردا له طاعتي وعبادتي " (٥)

فلفظ " الدين يطلق فى هاتين الآيتين على " الطاعة والعبادة " (٦) . فمن أخلص

-
- (١) ابن كثير ٨٨/٤ (٢) آية : ٥١ - ٥٢ .
(٣) ابن جرير ١١٨/١٤ والواصب الدائم وقيل الواجب ١١٨/٤ - ١١٩ - ١٢٠ .
(٤) الزمر : آية ١٤ (٥) ابن جرير ٢٣/٢٠٤ .
(٦) والعبادة تتضمن الخضوع والذل ، ويقول محمود شاكر بعد أن بين أن من لفظ " الدين " استعمل فى معنى " الذل " و " الاستعباد " قال : " وقد انتهى معنى " الدين " الى معنى الخضوع لمعبود معظم لا يملك المرء خلافه ولا معصيته لأنهم يخضعون له بالتسليم فى أنفسهم وفى عقائدهم بل فى جميع أحوالهم .. " ٥٣٥ - ٥٣٦ " اباطيل وأسما " .

العبادة لله - الذي هو حَمِيْمٌ بِالْأَلُوْهِيةِ دون سواه - وتقدم بالطاعة والانقياد لحكمه - الذي تضمنته " الشريعة " تذلا وخوفا وطمعا كان حقه على الله سبحانه أن يجزيه الجزاء الأوفى ، وذلك بأن يدخله الجنة وينجيه من النار .
وجملة هذه العقيدة يطلق لها لفظ " الدين " وقد تبين ذلك في الآيات السابقة .

ونختم هنا بذكر موضعين لمعنى الجزاء والقضاء ، وهو الموضع الثامن والتاسع :

٨ - سورة الذاريات : " اِنَّمَا تُوْعَدُونَ لَصَادِقٍ وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ " (١) .

" وان الدين لواقع " .. أى الحساب والجزاء (٢)

٩ - سورة الفاتحة : " مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ " (٣) .

" والدين الجزاء والحساب كما قال تعالى : " يَوْمَئِذٍ يُوقِفِيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقُّ " (٤) .

ونكون بهذا البحث حردنا ما تشتمل عليه كلمة " دين " من المعاني فسي " لغة العرب " وفي " القرآن الكريم " ..

ونبرز بعد ذلك الأمور التي يشملها " الدين " لكي تنكشف لنا حقيقة أولئك المخالفين من المستشرقين ومن تابعهم من الباحثين ..

فإذا زعم هؤلاء أن " الأحكام " أى " القوانين " لا تدخل في مفهوم " الدين " ومن ثم فإن الدولة لا تخضع للدين فيخرج بذلك من نطاق الحكم الشرعي ما يلي :-

أولا : النواحي الاقتصادية .

ثانيا : النواحي الاجتماعية .

ثالثا : النواحي السياسية .

(١) آية : ٥ - ٦ (٢) ابن كثير ٤ / ٢٣٣ .

(٣) آية : ٤ (٤) ابن كثير ١ / ٢٦٠ .

فجميع هذه الجوانب - فى زعم المستشرقين ومن تابعهم - لا تدخل فى لفظ " الدين " .. وهم مقرون بعد ذلك أنها لا بد لها من " أحكام " تسيطر عليها ، اذ المجتمعات لا تقوم الا بنظام وقانون ، فلما زعموا أنها لا تخضع " لأحكام الشريعة " أوجبوا خضوعها " لأحكام القانون الوضعى " .

وليس العجب من هؤلاء المستشرقين ، وانما العجب من تابعيهم الذين يتكلمون بلفتنا وينتسبون الى " العلم الاسلامى " وتراهم يرددون مقالة المستشرقين كما ردها أولئك الذين سبقت الاشارة اليهم حيث زعموا أن الاسلام ليس فيه نظام حكم ، وقد تعلموا ذلك من أساتذتهم المستشرقين حيث قالوا : ان الاسلام ليس فيه نظام اقتصادى ولا نظام سياسى .. ذلك لأن " الشريعة " خارج نطاق الدين فهى ليست منه ، ومن ثم لا تحكم الحياة الاقتصادية ولا السياسية ويمكن أن يكون المرء متدينا - أى ملتزما بأحكام الدين (١) - وان أخذ نظامه الاقتصادى والسياسى من خارج الدين ، وكيف يأخذ هذه الأنظمة من الدين ؟ ، والدين لا يشملها ، انها خارجة عنه وليست منه !!

هكذا صرح المستشرقون - مع التذكير باضطرابهم فى مواضع كثيرة كما أسلفنا - ونقلت هذه الأفكار عن طريق الغزو الفكرى وتستررت تحت لباس " البحث العلمى " الذى يدل به المستشرقون علينا ويقول المدافعون عنهم - وهم كثير - ان البحث العلمى الرصين الملتزم بقواعد البحث انما هو عند المستشرقين ، وفى كنف الجامعات الأوربية .. وهنا وفى أبسط المواضع تنكشف - لهؤلاء المدافعين عن البحث الاشتراقي - خيبة هؤلاء المستشرقين ، وأنهم وهال على العلم ، لا يعرفون مصادره ، وان عرفوها لا يرجعون اليها ، وان رجعوا اليها لم يفهموها حق فهمها ..

(١) ويكفيه - عندهم - أن يكون متدينا بانتسابه للاسلام ونطقه بالشهادتين وان تبرأ من الأحكام الاقتصادية والسياسية والاجتماعية فى الاسلام .

واليك الدليل القاطع على ذلك ما سبق ذكره مفصلاً منقولاً من كتب اللغة
فقد نقلت سبع صفحات من كتب المستشرقين وهم : جوزيف شاخت وكولسون ، وجب
وولفرد سميت ، وأودين .١٠ كالفيرلى ، ومن دائرة المعارف البريطانية خلاصة
أفكار وبحوث المستشرقين .

فهل ذكر هؤلاء - وبدون استثناء - شيئاً عن معنى " الدين كمصطلح
لغوي أو مصطلح " شرعى " ..

وإذا كانت معرفة الشيء فرعا عن تصوره ، فهل تصوروا مدلول كلمة " الدين "
فى لغة العرب ، وفى المصطلح الشرعى الذين يزعمون أنهم صرفوا حياتهم نفسى
دراسته ، ملتزمين بمنهج البحث العلمى !

ولعل فى هذا تذكرة لمن أراد أن يتذكر - من أتباع المستشرقين ، ومن
الذين يظنون أن المستشرقين ملتزمون بأصول البحث العلمى - لعل فى هذا تذكرة
لهم ، فيستحيون من ترديد تلك الفريضة التى شاعت فى العالم الإسلامى أن
المستشرقين أفنوا أنفسهم فى دراسة الإسلام تحت منظور البحث العلمى الذى نما
وترعرع فى الجامعات الأوروبية .

ومن حق البحث العلمى أن أقرر هنا أن المستشرقين لا يملكون الأداة والآلة
التي تمكنهم من البحث السليم فى الدراسات الإسلامية ، فقد تقرر فيما سبق أن
الاجتهاد عند المسلمين من شروطه العلم باللغة العربية ، فمن لم يعلم اللغة
العربية لا يتصور أن يصل الى بحث سليم فى دراسته للشريعة ، ذلك لأن القرآن
نزل بلغة العرب ولا يعلم ما جاء به القرآن إلا من عرف لغة العرب ورجع الى مصادرها
وقد قررت ذلك فى موضعه بما فيه الكفاية (١) .

ولذلك انقسم العلماء المسلمين الى قسمين :

الأول : علماء الاجتهاد ، وهؤلاء هم الذين يملكون الآلة وهى معرفة

اللغة العربية ومعرفة مقاصد الشريعة على التفصيل السابق (١) .

الثاني : علماء لا يملكون الآلة .. فهؤلاء ليس لهم حق الاجتهاد بل هم تابعون ينقلون العلم عن أهله مع أدلته ، وقد يملك بعضهم قدرا لا بأس به من شروط الاجتهاد وهؤلاء لهم منزلة غير منزلة من لا يملك من الآلة شيئا (٢) .

فاذا كان هذا في علماء المسلمين وهم أبناء العرب ومعرفتهم باللغة العربية خير من معرفة المستشرقين قطعا ، ومع ذلك فهم مكفوفون عن النظر في الجزئيات إلا أن يملكو القدرة على ذلك .. فكيف هؤلاء المستشرقين الذين ليسوا في احدى المنزلتين السابقتين لأنهم لا يعتمدون على المعاجم في أهم قضايا البحث الاسلامي هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لا يقدرّون على التعرف على مقصد الشارع ولا يلتزمون بأصول الفقه الاسلامي .

ونحن هنا لا نبغى كفا المستشرقين عن التناول على ما لا قدرة لهم به - ما نبغى ذلك وما نستطيع فدراستهم مستمرة ولن تنقطع - إلا أن يشاء ربي شيئا - ولكننا نود أن يعلم الذين ما زالوا يحسبون أن لهم القدرة العلمية ، أنهم ليسوا على شيء ، وأن ما يخوض فيه المستشرقون - من أصول الاسلام وفروعه - قد نادى علماء المسلمين من الأصوليين والفقهاء باشتراط شروط علمية لدراسته والاجتهاد فيه ، وان بعض هذه الشروط لا تتوفر في كل عالم من العلماء ، بل علماء المسلمين في ذلك درجات .. ومن تناول منهم على ما لا قدرة له به - فوقع في مخالفة النص الثابت أو السنة المجمع عليها - خارقا للاجماع فقد ساء مصيره ، ورفض قوله .

ولذلك لم يلتفت علماء أهل السنة الى منهج المعتزلة في التفكير ، ولا الى مناهج الفلاسفة ، ولا الى مناهج بقية الفرق الضالة التي تربوا على السبعين فرقة مع أن أكثر علماء الفرق معهم من العلم بالاسلام والتقدير له ما ليس عند المستشرقين ولا عند أتباعهم ..

(١) انظر ما سبق ص ٢١٢ - ٢٣٦ (٢) انظر ما سبق ص ٢٣١

وقد نهى علماء أهل السنة عن الأخذ عن علماء الفرق أو تعديلهم (١) ولم يروا نقل مذاهبهم إلا إذا انتشرت ، وذلك للرد عليها ، وهم عند أهل السنة مفترون على الشريعة ضالون مضلون لا يوثق بعلمهم لأنهم أهل الأهواء ومخالفتهم للاجماع لا عبرة بها ، فكيف بهؤلاء المستشرقين وأتباعهم ..

واننى أرى من الواجب على علماء المسلمين اليوم أن يدخلوا مرحلة جديدة فى مناقشة المستشرقين ، فالمرحلة الأولى لم يعد الوقوف عندها له كبير فائدة ، وتلك المرحلة تتسم بالمناقشة والتحليل لآراء المستشرقين والمدافعة عن الاسلام .. أما المرحلة التى يجب أن ننتقل اليها فهى مرحلة طبيعية ، فقد أثبتت البحوث العلمية أن المستشرقين يخوضون فى الاسلام أشد وأنكى مما خاضت فيسه الفرق الضالة .

وأنهم لا يملكون الآلة - كما تبين عدم رجوعهم للمصادر العلمية ، فقد حكموا على أحكام الاسلام الاقتصادية ، والسياسية ، والاجتماعية ، بالابطال عبر مقالات لا يصح بأن توصف بأنها مقالات " صحفية " (٢)

وهذه المرحلة الثانية هى مرحلة اقناع المسلمين واقناع السفيورين على البحث العلمى بأن المستشرقين ليسوا من أهله ، ومن ثم ينبغى الاعراض عنهم الأعلى وجه واحد وهو كشف زيفهم لمن لا يعرفه ..

وما ذكرته من التطبيقات على مفهوم " الدين " أردت به تأكيد هذه الحقيقة وفى هذا وذاك دلالة قاطعة على أن المستشرقين لا يتصور أن يصلوا الى الحقيقة العلمية فيما يخص الدراسات الاسلامية ..

فان قيل : ألم يجمع المستشرقون معلومات كثيرة عن الاسلام ، بل ألم يقدموا خدمات علمية كثيرة ؟ .. ومن ذلك ما كتبه فى المعجم المفهرس لألفاظ الحديث

(١) انظر ما سبق ص ٥٠-٥١

(٢) انظر مناقشة د. القرضاوى للمستشرق شاخث حيث أنكر أن لفظ " الزكاة "

لفظ عربى ، فقه الزكاة ١/ ٣٨/ ٣٩ .

النبوي ، وما كتبه في دائرة المعارف الاسلامية ، ودائرة المعارف البريطانية ..
فالجواب : أن ما كتبه في " الدائرتين " لا يعدو آراءهم التي يجب التحذير
منها لأنها كتبت بأيدي من لا يملكون الاداة الضرورية للبحث العلمي في الدراسات
الاسلامية ، كما بينا ذلك آنفا ..

وأما " المعجم المفهرس " فهو جمع للأحاديث ، وجمع العلم وحفظه غير دراسته
وتحليله والاستنباط منه ، ذلك أنه يمكن لطالب العلم أن يستخرج من القرآن الكريم
كل آية تتحدث عن اليوم الآخر وما يقع فيه من الأهوال والحساب ، ويجعل ذلك
مرصوا بعضه الى بعض - بفهرس خاص - ثم يقدمه للناس ، فهذا عمل يظهر فيه
الجمع والترتيب ، وهو ما ظهر في عمل المستشرقين في المعجم ، ولكن لو سألنا
ذلك الرجل - وهو لا يملك الآلة التي تمكنه من التفسير ، ولم يرجع الى المصادر التي
تكفلت بذلك ، أن يفسر لنا تلك الآيات ويشرح لنا غريبها ويربط بينها ويحصل لنا
مضمونها ويرد عنه ما ورد عليه من شبهات ، هل يستطيع ذلك ..

الحق أنه لا يستطيع لأن الجمع والتبويب والترتيب والفهرسة عمل يقدر عليه
كثيرون ، ولكن الاستنباط من النصوص ، والعلم بمقاصدها لا يقدر عليه إلا القليل ،
والمستشرقون ليسوا من هؤلاء القليل ، فهم ان جمعوا وفهرسوا فذلك أمر ممكن من
أمثالهم ، مقدور عليه .

والأمر الذي يقصدونه من وراء ذلك هو محاولة اقناع المسلمين بأن لهم
الاحاطة بالدراسات الاسلامية .

وقد صرح ت . كويلر . ينج بقوله لقد " صار استخلاص الخصائص الهامة في
التفكير الاسلامي وتجليه مغزاه أمرا قاصرا على علماء الغرب " (١) .. فليت المستشرقين
والجامعات الأوربية كان لهم السبق في الدراسات الاسلامية بل ان هذا
الأمر قاصر عليهم .

ومن العجب أن يظن المستشرقون أنهم عن طريق الجمع والفهرسة أو التأليف
الذي لا يعتمد على المصادر الأصلية أفكره أنهم سيصلون الى تجلية مغزى الفكر

(١) الشرق الأدنى مجتمعه وثقافته ٢٤٩ .

الاسلامي واستخلاص خصائصه ..

وقد تبين لنا ما سبق أن البد هيأت من معنى " الدين " لا يعرفونها ،
وأنهم جعلوا من أفهامهم - الخاصة " للدين " في المصطلح الأوربي الحديث -
قاعدة لدراسة الاسلام ، دون أن يكلفوا أنفسهم مراجعة المعاجم والمصادر الضرورية
لمثل هذه الأبحاث .

فيمثل هذه المناهج غير العلمية خططوا لدراساتهم ، ورسوموا القواعد ،
فلا تكاد تجد انحرافا في تلك الدراسات الاّ أمكن رده الى ذلك الفساد في المنهج
العلمي - الذي حاولوا جاهدين ستره (١) ، يمثل تلك الأعمال التي تقوم على الجمع
والفهرسة مثل المعجم المفهرس وأقول " ستره " لأنهم لم يكتبوه خدمة للحقيقة
والا فلَمَ تجتمع كتاباتهم على التشكيك في " الحديث

ويمكن هنا رد بعض انحرافاتهم العلمية الى هذا الفساد في المنهج العلمي
للبحث .. وأخص هذا الموضوع بالانحرافات العلمية المتصلة بثبات الشريعة وشمولها ..
فاذا قال المستشرقون - ومن تابعهم - أن الشريعة ليست بثابتة - أو أن جوانب
كثيرة منها ليست بثابتة - وعلى سبيل المثال :

(١) أن الشريعة ليس فيها نظام للحكم ، أو أن نظام الحكم ليس ثابتا ،
بل هو متطور ، وهذا الجزء من الشريعة السبب في عدم ثباته أنه ليس من الدين ..
أو يعودون مرة أخرى فيقولون أن الاسلام ليس فيه نظام للحكم ، لأنه ليس نظاما شاملا
فهم ينكرون وجود هذا الجزء فيه .

وهذه المقالة أو تلك مردها عند التحقيق العلمي الى أن هؤلاء وأولئك
لا يرون أن " نظام الحكم " ، قد ألزمت به الشريعة الاسلامية المجتمع ، وعدم اللزوم

(١) ومن هذا النوع محاولة " جب " اقناع المسلمين بأن يبعدوا عن سوء الظن
بالمستشرقين ويتلقوا عنهم في ثقة واطمئنان ٣٥٥ ، الشرق الأدنى .

ناتج عن نظرة الاسلام " للدين " فلأن " الدين " لا يتضمن " القانون " أصلاً ، وأن " الشريعة " أى " القانون " غير " الدين " كما زعموا ، فلا وجه حينئذ للزام المجتمع بأى جزء من أجزاء هذه الشريعة ..

فالنظام السياسى ومثله النظام الاقتصادى .. الخ ليس شىء من ذلك بلازم والسبب هو أنه ليس من الدين ، وما ليس من الدين لا يلزم الناس اعتقاده وتطبيقه ، وهذه هى آخر موجة من موجات الغزو الفكرى الأوروبى (١) ، وقبل هذه " الموجة " محاولة - شبيهة بها الا انها اقل استفزازا منها - وهى قولهم : ان نظام الحكم من الدين - وكذلك النظام الاقتصادى - الا أن الظروف التى حفت به صبغته بصبغة معينة تجعله ممكن التطبيق والثبات أمام الواقع نفسه الذى نزل فيه " الدين " ، أما فى واقع غيره - كواقعنا المعاصر مثلاً - فذلك غير ممكن لاختلاف الظروف والبيئات ولهذا قلنا أن نظام الحكم - ونظام الاقتصاد - ونظام الاجتماع غير ثابت ..

وسنختم هذا المبحث بالتأكيد على شمول معنى " الدين " عربية وقرآناً لجميع الأحكام سواء ما اخص منها بالنظام السياسى أو الاقتصادى أو الاجتماعى .. الخ ثم نتقل الى مناقشة المقالة الثانية فى بحث خاص عن التطور وهو شديد الصلة بما أفردناه من الدراسة الخاصة عن مفهوم " الدين عند المستشرقين ، ولذلك أردفته به .

وسأختار - ختاماً - لموضوع " الدين " نصين اثنين أحدهما لعالم فكبرى من علماء المسلمين - وليس من أصل عربى - حتى يعلم المستشرقون ومن يدافعون عنهم كيف يكون البحث العلمى ..

والنص الآخر - لمتخصص فى علوم العربية - وهو عبارة عن بحث خاص عن مفهوم " الدين " (٢) .

-
- (١) تمثلت هذه الموجة فى كتابة المستشرقين السابقة وفى كتاب على عبد الرزاق وغيره انظر ما سبق ص ٢٦٦ .
- (٢) اخترت ذلك أيضاً لأن هذين الباحثين معاصران ، ولم يتأثرا بدعوى التفسير =

درس الامام المودودي أربع مصطلحات من مصطلحات الفكر الاسلامي وهى :
الاله - الرب - العبادة - الدين - . ولذلك كان معنى الألوهية و " الشريعة "
من أبرز الأمور التي جعلها نصب عينه تصحيحا ودعوة وبيانا فأسمع اليه يحدثك عن
فكرة الاسلام عن " الألوهية " لتعرف الفرق الشاسع بين ما تقدمه الدراسات
الاستشراقية ومن تبعها - وبين ما يقدمه الأئمة العدل العالمون بالدراسات
الاسلامية ..

يقول رحمه الله : ان " كلا من الألوهية والسلطة تستلزم الأخرى وأنه لا فرق
بينهما من حيث المعنى والروح ، فالذى لا سلطة له لا يمكن أن يكون إلهًا ولا ينبغى
أن يتخذ إلهًا . (١) وأما ما يملك السلطة فهو الذى يجوز أن يكون الهيا وهو وحده
ينبغى أن يتخذ إلهًا .

ذلك بأن جميع حاجات المرء التي تتعلق بالاله أو التي يضطر المرء لأجلها
أن يتخذ الهيا له ، لا يمكن قضاء شئ منها من دون وجود السلطة . ولذلك لا معنى
لألوهية من لا سلطة له ، فان ذلك أيضا مخالف للحقيقة . ومن النفخ في الرماد أن
يرجع اليه المرء ويرجو منه شيئا . (٢)

والأسلوب الذى يستدل به القرآن واضعا بين يديه هذه الفكرة الرئيسية يمكن

للقارئ أن يفهم مقدماته ونتائجه حق الفهم بالترتيب الآتى :

١ - أن أعمال قضاء الحاجة وكشف الضرر والاجارة والتوفيق والنصر والرقابة ،
والحماية ، واجابة الدعوات التي قد تهاوتتم بها وصغرت من شأنها ، ما هي بأعمال
هيينة فى حقيقة الأمر .

بل الحق أن صلتها وثيقة بالقوى والسلطات التي تتولى أمر الخلق والتدبير
فى هذا الكون ، فانكم ان تأملتم فى المنهاج الذى تقضى به حوائجكم التافهة الحقيرة ،

= والتطوير ودعاوى المستشرقين ، ثم أنهما بحثان علميان ملتزمان بأصول البحث
العلمي فقد ردا جميع التفسيرات الى المعاجم والمصادر المعتمدة .. مع ملاحظة
أنى لم اعتمد عليهما فى بناء صلب الموضوع بل رجعت الى كتب اللغة تأصيلا
للموضوع ، وبيانا للطريقة العلمية المفروضة فى البحث العلمي الملتزم ..
(١) يقصد بالسلطة الملك والتدبير ، فالله هو المعبود لانه بيده مقاليد كل شئ .
(٢) ولقد ضل كثير من الناس لما غفلوا عن هذه الحقيقة فأخذوا يدعون من لا يملك لهم
ضرا ولا نفعا .

عرفتم أن قضاءها مستحيل من غير أن تتحرك لأجله عوامل لا تحصى في ملكوت الأرض ،
والسما ، خذوا مثلا كأسا من الماء تشربونها ، أو حبة من القمح تأكلونها فما أدراكم
ان تعمل كل من الشمس والأرض والرياح والبحار قبل أن تنتهيا لكم هذه وتصل السى
أيديكم ، فالحق أنه لا تتطلب اجابة دعائكم وقضاء حاجتكم وما اليها من الشؤون سلطة
هينة ، بل يتطلب ذلك سلطة يقتضيها ويستلزمها خلق السماوات والأرض وتحريك
السيارات وتصريف الرياح وانزال الأمطار وبكلمة موجزة يقتضيها ويتطلبها تدبير نظام
الكون بأسره .

٢ - وهذه السلطة غير قابلة للتجزئة ، فلا يمكن أبدا أن تكون السلطة في أمر
الخلق بيد ، وفي أمر الرزق بيد أخرى ، وأن تكون الشمس مسخرة لهذا ، وتكون
الأرض مذلة لذاك ، كما لا يمكن أن يكون الانشاء في يد ، والمرض والشفاء في يد
أخرى ، والموت والحياة بيد ثالثة ، .. فانه لو كان كذلك لما أمكن لنظام هذا الكون
أن تقوم له قائمة ، فما لا بد منه أن تكون جميع السلطات والصلاحيات بيد حاكم واحد
يرجع اليه كل ما في السماوات والأرض .

فان نظام هذا العالم يقتضى أن يكون الأمر كذلك وهو في الواقع كذلك .

٣ - واذ كانت السلطة كلها بيد الحاكم الواحد ولم يكن لأحد غيره نقيض منها
ولا قطمير ، فالألوهية أيضا مخصوصة به لا محالة ، وخاصة لهرون غيره ، ولا شريك
له فيها ، فلا يملك أحد من دونه أن يغيثك أو يستجيب دعائك أو يجيرك أو يكون
حاميا لك ونصيرا أو وليا ووكيلا ، أو يملك لك شيئا من النفع أو الضر .

إذاً لا اله لكم غير الله بمعنى من تلك المعاني التي قد تخطر ببالكم ، حتى
انه لا يمكن أن يكون احد إلهيا بأن له دالة عند حاكم هذا الكون (١) وتتقبل شفاعته
لديه لمكانة من التقرب عنده (٢) ، كلابليس في وسع أحد أن يتصدى لأمر من أمور حكمه

(١) وهذا الذى خالفته المسيحية فجعلوا لعيسى - وهو بشر - عليه السلام جزءا من
الألوهية باعتبار أنه ابن لله ، وجعلت " اليهودية " عزيزا ابن الله فانحرفت بهم
السيلا .

(٢) وشفاعة نبينا محمد عليه السلام مخصوصة بالآخرة باذن من الله ورضى منه سبحانه
كما سيبين المؤلف وليست لقراءة أو لأن احد شريك لله في خلقه .

وتدبيره ، ولا يستطيع أحد أن يتدخل في شيء من شؤونه ، وكذلك قبول الشفاعة أو رفضها متوقف على مشيئته وإرادته وليس لأحد من القوة والنفوذ ما يجعل شفاعته مقبولة لديه .

٤ - وما يقتضيه توحيد السلطة العليا أن يكون جميع ضروب الحكم والأمر راجعة إلى مسيطر قاهر واحد ، والآل ينتقل منه جزء من الحكم إلى غيره فانه إذا لم يكن الخلق الآل له ولم يكن له شريك فيه ، وإذا كان هو الذي يرزق الناس ولم تكن لأحد من دونه يد في الأمر ، وإذا كان هو القائم بتدبير نظام هذا الكون وتسيير شؤونه ولم يكن له في ذلك شريك فما يتطلبه العقل ألا يكون الحكم والأمر والتشريع الآبيده كذلك ، ولا مبرر لأن يكون أحد شريكاً له في هذه الناحية أيضاً (١) ، ثم بين أن معنى " الدين " يشمل ذلك كله ، فلا أحد يملك أمر هذا الكون وما فيه ومن فيه الآله ، ولا أحد أعلم من الله ، ولا أحد أرحم من الله .

وإذا كان هذا هو مقتضى التفكير العقلي الصحيح ، فلماذا زعم الفكر الأوربي أنه استغنى عن الله .. وهل أمكنه أن يستغنى عن قوانين هذا الكون التي خلقها الله ، وهل أمكنه تغييرها !

ولما أراد أن يستغنى الفكر الأوربي عن هداية الله المتحثة في " الرسالة الخاتمة " في الشريعة الإسلامية " ويزعم أن واضع القانون هو الانسان وأن " الشريعة ليست من " الدين " فهل استغنى الفكر الأوربي عن قوانين الكون حتى يستغنى عن " قوانين الدين " أي عن " الشريعة الإسلامية " ، وهل غير قوانين الكون حتى يغير " أحكام الشريعة " .

ان الانسان ما يزال عاجزاً - كما شهد بذلك شاهد من زعماء الفكر الأوربي (٢) - وما يزال محتاجاً إلى " الدين " ولكنه ليس من القوة والشجاعة بمكان بحيث يصمد

(١) المصطلحات الأربعة - ٢٩ - ٣٠ - ٣١ الطبعة السادسة ١٣٩٧ هـ .

(٢) انظر شهادة الكسيس كاريل فيما سبق ص ٢٦٣ .

أمام شهواته المنحرفة وأهوائه ، ولذلك يلجأ - لتغطية هذا الانحراف - بمثل تلك الشبهات ، تارة بأن الانسان قد استغنى عن الله ، وتارة بأن " الدين " انما هو مجرد العقيدة في القلب ، والقانون " والشريعة " ليست من الدين ، وهكذا ، يحاول أن يستر نفسه التي انحرفت عن الفطرة ، وتنكبت عن طريق الروح والعقل السليم فرفضت " الدين " " واستغنت عن الله وعن شريعته .. ، وهى تصنع ذلك كله فى ملكوت الله متمتعة بنعمه فى هذا الكون ، ومستعملة لقوانين هذا الكون فى بناء تطورها المادى ، وتكفر فى مقابل ذلك كله بالله ، وتنحرف عن شريعته ، بدعوى أن العصر الذى يعيش فيه الانسان الآن غير العصر القديم ولسان الفكر الأوربى يقول بأن الانسان قد استغنى عن الله وعن شريعته فهو الذى يصنع حياته بنفسه ويضع قوانينه بنفسه .

وأما النقل الآخر فهو عن الأستاذ محمود محمد شاكر ، وهو نقل ثمين يؤكد لنا ما سبق تقريره ، ويزيدنا علماً بأمر فى غاية الأهمية ، ألا وهو : دخول " منهج البحث والاستدلال " فى مفهوم الدين وهى اضافة ضرورية لاستكمال الصورة المطلوبة المحددة لطريقة التعامل مع المستشرقين ومن تابعهم من الذين لا يملكون الالتزام بمنهج البحث والاستدلال .

يقول رحمه الله (١) " الدين " عندنا وهو الاسلام ، انما هو ما أنزل الله على نبيه من كتاب هو " القرآن " وما نطق به رسول الله من أمر ونهى وهو " الحديث والسنة " وهما جميعاً " الدين " الذى رضىه الله لنا وأمرنا باتباعه والخضوع له فيما أحببنا وفيما كرهنا ، وأن ليس لأحد أن يخالف حكماً أنزله الله فى كتابه ، ولا حكماً قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سنته سواء كان هذا الحكم قضاء

(١) وذلك بعد بحث لغوى قرآنى ، انظر ص ٥١٣ الى ص ٥٢٢ ، ولم ننقل عنه شيئاً فى أصل الموضوع السابق للسبب نفسه التى أشرت اليه عند حديثى عن الامام المودودى ، انظر هامش ص ٥٦٧ .

فى أمور الناس وهو " الشريعة " أو قضاء فى أخلاق الناس وهو " الآداب " أو قضاء فى الخضوع لله بالقلب والجوارح واللسان وهو " العبادة " (١) . ثم تحدث عن تضمن " منهج النظر " أو ما أسماه " قضاء " أصول النظر والاستدلال فى الكتاب والسنة فقال : " ولما كان المهدي والضلال ، والحق والباطل ، والرشد والغى ، أموراً لا تحد كثرة وتشعباً (٢) ، وكانت وسائل التمييز بين مختلفاتها أن تكون شاملة لأصول وثيقة محكمة على اختلافها وتباينها كان بينا بعد هذا أن " الدين " عندنا لا بد أن يشتمل أيضاً على الدلالة على هذه الأصول الصحيحة المحكمة التى يسترشد بها العقل فى طريقه ، أى التفكير والنظر والاستدلال ، وإذا كان ذلك كذلك ، كانت هذه الأصول الجوامع هى أيضاً قضاء من الله ورسوله لا تختلف فى وجوب اتباعها عن قضاء " الشريعة " وقضاء " الآداب " ، وقضاء " العبادات " وإذا كان التفكير والنظر والاستدلال لا يتم إلا عن طريق اللغة وألفاظها وتراكيبها كان لا بد من اشتغال هذه الأصول الجوامع على دليل يهتدى به العقل عند التورط فى المشكلة الكبرى التى تنشأ من تباين الأساليب التى يتم بها تركيب هذه الألفاظ طلباً للإبانة عن المعانى " (٣) .

ولا يستصغرن أحد التركيز على بيان معانى هذه الألفاظ فإن الشر لم ينتشر إلا عن هذا الطريق ، ولذلك ترى المؤلف يؤكد على هذا المعنى بعبارات مختلفة منها قوله :

" فمن أجل ذلك رأيت أن أكتب هذه الكلمات ، ثم أتبعها ببعض البيان عن معنى " الدين " عندنا ، وهو إن لم يكن مجهولاً منذ جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحق من ربه ، إلا أنه قد انتهى إلى أن يكون كالمجهول بعد أن غلبت على ديار الإسلام حضارة نابذة من تراث أهل الكتابين المذكورين فى كتابنا المنزل ،

(١) اباطيل وأسفار ٥٢٢ .

(٢) قارن هذا وما بعده مع ما نقلناه عن الامام الشاطبي فيما سبق ص ٢٤٠ - ٢٤١ .

(٣) اباطيل وأسفار ٥٢٣ ، وقارن بما أشرت إليه سابقاً من أن قواعد الأصول ترجع إلى

العلم بالعربية ومقاصدها ص ٢١٢ - ٢٢١ - ٢٢٨ - ٢٢٩ .

وذلك لأنهم يستخدمون لفظ " الدين " للدلالة على شيء " يأبى ديننا نحن أن نسلم بدلالته اباة مطلقا ، ثم شاع اللفظ عند عامة أهلنا بالمعنى الذى جاء فى تراث أهل الكتابين ، فدخل على معنى " الدين " ما ليس منه ، وحدث اختلاط وفساد ، كلاهما يؤدي الى سوء التفكير ، والى ضلال النظر عن الحق الذى أمرنا باتباعه (١) . من أجل ذلك ينبغي أن ندل على معنى " الدين " عند أهل الكتابين كما هو ظاهر فى كتابيهما (٢) لكى يظهر الفرق بين معنى " الدين " عند أهل الاسلام ومعناها عندهما ، وانما ظهر هذا الفرق استطعنا أن نحدد مكاننا الذى ينبغي أن نقف فيه ، وأن نزيل اللبس الذى يؤدي اليه اختلاط معانى الألفاظ على المتكلمين والسامعين أو على الكاتبين والقارئين ، وليس هذا الأمر من اليسر بالمكان الذى يتوهمه المرء عند النظرة الأولى ، بل هو أمر شديد التعقيد

وفى هذا الصدام بين ارت وجودنا وارث حضارتنا وارث ثقافتنا وبين هذا الغزوى الصليبي المحترف الشديد الدهاء (٣) ، الكثير الوسائل (٤) ، المتلفع بألوان من الاغراء

(١) ولهذا السبب نفسه كان ما اهتمت به هو بيان منهج النظر الصحيح وكشف مسالك النظر الفاسد ، وابرار مفهوم الثبات والشمول من خلال ذلك ودفع الشبه عنه .

(٢) الكتب السابقة على الاسلام حُرِّفَتْ وفسرت تفسيراً أتى عليها بالنقض والتبديل وانظر مقالة أحد المستشرقين فيما سبق ص ٥٤٩ حيث نص على أن تفسير معنى الدين جاء بعد تفسير العهد القديم تفسيراً جديداً .

(٣) لم أهتم بكشف هذا الجانب فى البحث - لأننى كنت شديد الاهتمام بكشف عدم قدرة المستشرقين على البحث العلمى فى الدراسات الاسلامية لمن يظن أنهم يدرسون الاسلام بغير نية سيئة ومن غير معاداة لأهله ، ولذا ابتعدت عن الجانب الآخر وهو جانب العداة الاستشراقى للاسلام .. اضافة الى أن التركيز فى هذا البحث على شروط النظر الصحيح .. وبيان عدم توفره عند المستشرقين بالأدلة التطبيقية القاطعة ، ينفع الذين ينخدعون بدعوى التزام الكتابات الاستشراقية بالمنهج العلمى أو يكشف لهم الحقيقة من أيسر الطرق المحببة الى نفوسهم .

ولا بأس من الاشارة هنا الى أمثلة من دهاء الغزوى الاستشراقى الصليبي واليهودى من ذلك محاولتهم اقناع المسلمين بعدم جدوى التفكير فى الخلافة والتصريح لهم بأن سلطة الاسلام السياسية وهيمنته انتهت الى الأبد ، انظر تصريح جب فى كتابه " الى أين الاسلام " ص ١٠٠ ومحاولة ولغرد سميت بأن يصبغ - عمل أتاتورك المعادى للخلافة والاسلام بأنه عمل اسلامى ينبغي أن يسعى العرب اليه لأنه هو الاصلاح الاسلامى الذى تنشده أوروبا . انظر الاسلام فى التاريخ

الهديث ص ٥٠-٦٠ .
(٤) وأما عن كثرة وسائلهم فحدث عن كثرة اهتمامهم بكتب الأدب والصوفية والتراث =

والتدجيل (١) ، المتذرع بذرائع الغلبة والسيطرة على النفوس والقلوب والأهواء في هذا الصدام المرّ لم يبق لنا إلاّ احدى اثنتين ، إما أن نستبسل فتكون لنا غلبة أهل الحق على شيعة الباطل ، وإما أن نفشل . . . " (٢)

ولعل في هذه الورقات ما يكشف تخبط المستشرقين في معنى " الدين " وتحريفهم لمعناه ، ومحاولتهم تفسيره تفسيراً يناقض مصادر الاسلام كما فسروا المسيحية تفسيراً يناقض مبادئها الأصلية ، ومن ثم تسقط كل شبهة بنوها على ذلك التفسير سقوطاً تلقائياً مع التأكيد على أننا اليوم - كما يقول محمود شaker " أحوج ما نكون الى تخليص أعناقنا من ريقه العبودية للأهواء بعد أن أذاقنا الله لباس الجوع والخوف ، ولن يتم لنا شيء من ذلك حتى نصح الأصل الذي ننظر به الى الأشياء من حولنا ، وعلى الوجه الذي أمرنا الله أن ننظر ونفكر ونعمل ، فان النظر والفكر والعمل كل ذلك عندنا عبادة قد بينها الله في كتابه وسنة نبيه بيانا شافيا كافيا ، لا يمارى فيه إلاّ من وقع عليه ما قاله سفيان ابن عيينة " من فسد من علمائنا ففيه شبه من اليهود ومن فسد من عبادنا ففيه شبه من النصارى " (٣)

والنتيجة التي نصل اليها بعد هذا كله أن " الدين عندنا نحن أهل الاسلام يشمل " العقيدة " و " الشريعة " ، و " الأصل الذي نفكر به ونستنبط به من هذه الشريعة ونفهمه بها ونفهم به تلك العقيدة أيضا . " (٤)

= الذى قبل الاسلام ، والاهتمام بالمعاجم لكي يحيطوا أنفسهم بهالة علمية ينشرون من خلالها كل ما يشوش على الفكر الصحيح . انظر الاتجاهات الحديثة في الاسلام ٥٠-٤٥ كمثال على تقديمه للصوفية على مذهب أهل السنة وسيأتى ما يؤكد ذلك . (١) أما عن دجلهم فخذ هذين المثالين : (١- سعى نفر من المستشرقين لوصف الاسلام بأنه دين قتالي دموي .. ولما كان المسلمون يبحثون عن رد على هذه الشبه خرج نفر آخر من المستشرقين يقولون كلا ، ان الاسلام دين دفاعي لا يجب القوة ولا يستعملها .. وذلك لكي يوقعوا المسلمين في القعود عن الجهاد ، والتبرؤ منه حتى زعم زاعمون أن الجهاد للدفاع فقط . ومن الأمثلة الأخرى أن منهم من يقول السنة ليست مصدرا على الاطلاق وآخرون يقولون ان السنة هي المصدر الأول . انظر مناهج المستشرقين . ومنهم من يكون عمله في كتاباته هو التشكيك المطلق في قضايا الاسلام كتشكيكهم في اسم النبي صلى الله عليه وسلم وآخرون يظهرون أنفسهم للقراء بأنهم أشد انصافا فيردون على الأولين حتى يطمئن القراء الى نزاهتهم . انظر (٢) أباطيل وأسحار ٥٢٥-٥٢٦ . (٣) جامع بيان العلم لابن عبد البر (٤) أباطيل وأسحار ٥٢٣ . وقارن بما سبق =

وليست " الشريعة " خارجة عن مفهوم " الدين " كما زعم المستشرقون ومن تابعهم على ذلك .. ومن ثم تسقط كل مقالة يزعم أصحابها أن الشريعة باعتبارها أحكاما خارجة عن " الدين " ليست ثابتة - سواء أقالوا أن ذلك يرد عليها كلها أو بعضها وكذلك القول بأن عدم ثباتها مؤد إلى عدم شمولها .. كل ذلك يسقط بمجرد سقوط قاعدتهم في تفسير " الدين " وتسقط جميع الآراء التي بناها أتباعهم من المحدثين في العالم الاسلامي ..

ويثبت بما لا يقبل الجدل أن منهجهم في البحث يفتقد بدهيات المنهج العلمي ومن بدهياته الاحتكام إلى " اللغة " والاحتكام إلى " المصادر الأصلية " لهذا " الدين " وهم لم يحتكموا إلى واحد منهما .

= أن ذكرته من مذهب السلف حيث اعتقدوا وجوب تثبيت خبر الواحد والاحتجاج به على العقيدة والشريعة اقتداءً بمنهج الصحابة رضوان الله عليهم الذين رباهم رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك ، لتعرف كيف يدخل منهج الاستدلال في معنى " الدين " .

الفصل الثامن

مفهوم التطور عند المستشرقين

- البحث الأول : مفهوم التطور عند المستشرقين
- البحث الثاني : مناقشة المستشرقين

الفصل الثاني

" مفهوم التطور عند المستشرقين "

" التطور " و " العصرية " من المصطلحات المتشابهة التي انتشرت في الفكر الغربي .. وهي عبارة عن حركة تجديدية واسعة لتفسير مفاهيم " الدين " ونظمه " ان العصرية في الدين هي أي وجهة نظر في الدين مبنية على الاعتقاد بأن التقدم العلمي والثقافة المعاصرة يستلزمان إعادة تأويل التعاليم الدينية التقليدية على ضوء المفاهيم الفلسفية والعلمية السائدة " (١) .

والمقصود من المفاهيم الفلسفية والعلمية السائدة أي قيم " الحضارة الغربية ومفاهيمها " التي هي ربيبة " الثقافة اليونانية " .

وهذا المعنى تتضمنه مصطلحات كثيرة ترد في مؤلفات الفكر الأوربي ، ومنها " الإصلاح " ، " التجديد " ، " التطور " ، " العصرية " ..

ومن المفيد أن نقول ان جل الاهتمام - في هذا الموضع - منصب على المعنى الذي يحمله " المصطلح " ، ذلك أن من هذه الألفاظ ما هو مشابه لما يدعوا اليه الاسلام من " الإصلاح " و " التجديد " ، غاية الأمر هنا هو تحديد المعنى مع بيان الفارق بين " المصطلحات الاسلامية " و " المصطلحات الغربية " .

ونبدأ بعد - معرفة المقصود من هذه المصطلحات - ببيان ما يدعوا اليه المستشرقون من " تطوير " الدين " .

(١) انظر مفهوم تجديد الدين ٩٦ .

المبحث الأول : " أسس التطور عندهم "

المطلب الأول : " موقف دائرة المعارف البريطانية :

حاولت " دائرة المعارف البريطانية " أن تجد أساسا تاريخيا لتطور الاسلام وتغيير أحكامه ، فذكرت أن الاسلام تعامل مع أهل الكتاب وأصحاب الحضارات والمجتمعات الأخرى ، وان اتجاه الاسلام نحو الحضارات كان ايجابيا عبر التاريخ .
ففى الفترة الأولى استوعب جملة من الأنظمة ، والعادات والقوانين لحضارات الأمم المجاورة .

وفى العصر الحديث أظهر الاسلام انفتاحا على التأثيرات الغربية وخصوصا فى المسائل الفكرية والتقنية " التكنولوجية " وخصوصا فى فترة القرن التاسع عشر عندما أصبح التدخل الغربى واضحا فى توجيه القيم الأخلاقية والاجتماعية بين المسلمين .
ثم أخذ فى الانكماش فى تقبل هذه الأفكار الحديثة ..

وأما عن سبب تطورها فى العصر الحديث فهو الفوضى والاضطراب اللذين سادا البلاد الاسلامية فى خلال القرن العشرين ، وسبب ذلك النظام الاسلامى ، ومع ذلك فان العقيدة باقية ، والأدلة على عدم ثبات " النظام الاسلامى " هى :-
١ - الاختلاف حول " الخلافة " .

٢ - خروج أهل الردة .

٣ - وجود " الفرق "

٤ - نشوء الحركات أمثال دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وولى الله الدهلوى (١) !

(١) ٩٢٦/٩-٩٢٧- وانظر مراجع هذه الفقرة فى دائرة المعارف " الاصلاح والتجديد "

ومنها :

- تاريخ كبرج عن الاسلام ، المستشرق " جب " ١٩٢٠ .

- المنهج الاسلامى فى التاريخ ، " جولد زيهر " ١٨٨٨-١٨٩٠ .

- العقائد ، " مك ونالد " ١٩٠٣ .

- " القانون " ، " جوزيف شاخت " ١٩٥٠ .

- " العقيدة الاسلامية " ، " فنسك " ١٩٣٢ .

- " الفكر السياسى فى العصور الوسطى للاسلام " ، المستشرق " روزنتال " ١٩٥٨ .

المطلب الثاني : موقف المستشرق "جب"

ويتحدث "جب" عن الخطوط الرئيسية للتطور الداخلي في الإسلام بسنين القرنين الثاني عشر والتاسع عشر مدعياً أنه : " ليس لدى الانسان أنظمة كبرى نفس العقيدة والفكر والارادة من شأنها أن تظل ثابتة أكثر من عشرة قرون " (١) .
وإذا كان الحال كما قال ، فإنه يتعجب من أن القرآن لم يُدرس دراسة نقدية إلا من بعض الاشتراكيين العرب والهنود ، وأن في تركيا مجددين شرعوا باعادة النظر في أسس الشريعة (٢) .

وهذه التأثيرات بسبب دخول "العلمانية" الى العالم الاسلامي (٣) ويتحدث عن التشابه بين تأثير المسيحية بالعلمانية وبين محاولة الغزو الفكري التأثير على الاسلام فيقول :

" ان ما وردت الاشارة اليه هو أن المواقف السنية في الاسلام متوازية مع مواقف الأوربيين في القرن الثامن عشر تجاه الديانة المسيحية ، كما وأن انتشار العلمانية في البلدان الاسلامية طيلة المئة سنة قد جعل مثقفي المسلمين عرضة لنفس التأثيرات التي زعزت التفكير الغربي بالنسبة للمسائل الدينية " (٤) .

ويؤكد ارتباط "الشريعة" بـ "العرف" حتى يسهل تطويرها فيقول :
" ان النظام التشريعي في الاسلام يبدأ بالقرآن ويمتد مع قواعد السنة المتمشية مع خط القرآن .

ان القواعد التشريعية التي نجدها في القرآن أو التي نستنتجها منه قد توسعت مع سنة النبي الأصلية وكبرت مع "العرف" لدى الطائفة " (٥) . و " العادة " أو " العرف " يمكن لكل منهما أن يكون على قدم المساواة مع الشريعة ، وذلك عن

(١)	الاتجاهات الحديثة في الاسلام	٢٦ - ٢٧ .
(٢)	الرجوع السابق	٧٩
(٣)	" "	٧٩
(٤)	" "	٧٤
(٥)	" "	١٢٢ - ١٢٣ .

طريق " الرأى العام الجماعى " أى الاجماع أو " الوعى القومى " كما يسميه جب (١) . ويرى هذا المستشرق أن تكوين " الرأى العام " على الطريقة الأوروبية عن طريق نشر التعليم " العلمانى " أى " الغزو الفكرى الأوروبى " هو السبيل الوحيد لادخال التطور والتحرر من سلطان الدين (٢) .

وتكلم عن " القومية " (٣) باعتبارها مذهبا جديدا متطورا حاول جاهدا تقديم تفسير جديد لمفاهيم الاسلام ونظمه ، ومن ذلك موقفه من الخلافة فقال متحدثا عن العلمانيين والقوميين ، فقال : " والمسلمون من ذوى الاتجاه العلمانى والقومى ، كانوا يوافقون على الفاء الخلافة ، وتكريس طاقاتهم لبناء الوحدات من أم اسلامية منفصلة ، مما لك كانت أم جمهوريات لبنائها على النمط الغربى " (٤)

والمقصود من هذه الفكرة هو فصل الدين عن الحكم السياسى (٥) ، ويرى أن الذين يدعون الى حكومة على النمط الغربى يفصل فيها بين الدين والدولة ، أن هذا الغرض الذى يدعون اليه لن يكون له قبول كبير بين المسلمين لأن " الخلافة ليست فى الدرجة الأولى وظيفة روحية " حتى تجرد عن سيادتها ، و " ان الشريعة هى أداة القانون الدينى " التى يقوم المسلمون لها بالطاعة ، والخلافة تنفذ ذلك القانون وليس لها حق تفسيره (٦) . وقال ان " هذا المذهب تام الوضوح والثبات " (٧) .

وأما من حيث تطبيقه ان الخلافة القديمة قد " انفرط عقدها تاريخيا فى أقل

من خمسة وعشرين عاما " (٨) .

(١) الاتجاهات الحديثة فى الاسلام ١٢٨ . (٢) انظر فكرة القومية العربية على ضوء

(٣) وجهة الاسلام ٢١٤-٢١٧ . الاسلام ٢٢-٥٥ .

(٤) الاتجاهات الحديثة ١٥٤ (٥) المرجع السابق ١٥٦-١٥٨ .

(٦) المرجع السابق ١٥٦ .

(٧) المرجع السابق ١٥٦ - وهذا الذى قاله يتناقض مع ما سبق نقله عنه .. والسبب

الذى حمله على قوله كما هو ظاهر من السياق . انظر ١٥٥-١٥٦ هو التبرير

لدعوة القومية فى الفاء هذه الخلافة لأنها بهذه الصورة تعتبر جامدة لا يمكن

تطبيقها فى هذا العصر على حد زعمه .

(٨) المرجع السابق ١٦٠ .

ثم يتحدث " جب " عن النزعة التحريرية - وهذه النزعة تتمثل في دعوة " القومية " وأنها أرادت أن تستبدل " بالدين الاسلامي " صورة جديدة تختلف عما كان عليها ، وأن " القومية على طرق فكرية ومؤسسات اجتماعية غريبة عن التجربة الاجتماعية ، وهي قاعدة الشمول الاسلامي ، كما تخلق التباسا في المثل العليا ، لا تخلو من انعكاسات لا يمكن تجنبها على مجمل النظام الديني " (١) .

وهذه العبارة الأخيرة فيها من الرفق بمذهب القومية على عكس ما قاله عنها واصفا لها بالشرك حيث يقول : متحدثا عن القومية ونزعتها التحريرية قال : " والتهديد الأخير هو مبدأ الالهية المزيفة التي استعارها العالم الاسلامي من الغرب ووضعها الى جانب الله ، وأجهد نفسه في تقديم الخدمة لها أو التظاهر بذلك .

ذلك هو الشرك وهو الخطيئة التي لا تفتقر " ان الله لا يغفر أن يشرك به ويفغر ما دون ذلك لمن يشاء " ومن يشرك بالله فقد افترى اثما عظيما " (٢) حتى فسى أشكالها المطلقة الخالية من البدع (٣) نوعا ما تنطوي القومية على طرق فكرية ومؤسسات اجتماعية غريبة " (٤) .

وحدثه عن القومية هنا باعتبارها نزعة تحريرية أرادت تطوير الاسلام والفلسفة ، واستعارت مبادئها ونظمها من الغرب لتستبدل بـ " الشريعة الاسلامية " شرائع وضعية (٥) .

-
- (١) المرجع السابق ١٦٥-١٦٦ . (٢) سورة النساء : آية ٤٨
(٣) كيف تكون خالية من " البدع " وهي الشرك بعينه ، وهل الشرك الا رأس البدع
(٤) المرجع السابق ١٦٥ .
(٥) لا يحسب القارئ أن كلامه هنا هو ضد القومية - مع أنه كذلك - الا أن أخذ " قصده " في الاعتبار يجعل المعنى الذي يسعى اليه تقريره هنا هو أن النزعة القومية التحريرية كادت أن تستقر وهي التي ستغير الأحكام الاسلامية وتبديلها لأنها تمثل بعبادتها القومية وأحكامها نقيض الاسلام - الذي جاء الاسلام ينهي عنه - فاذا أصبحت القومية حتمية ، أصبح التغيير والتحرر كذلك ، بل انه يذهب في كتابه الآخر " وجهة الاسلام " ٢١٣-٢١٤ ، الى أبعد من ذلك فيطالب بعدم الاطمئنان التام الى مكاسب القومية التي مكنت للاحكام الوضعية من السيادة ، بل لا بد من ادخالها قلب كل مسلم وعقله عن طريق التعليم .

- وقد تخوف جب كما تخوف المستشرقون من قبله من العوائق التي تقف في وجه النزعة التحررية التي مثلها مبدأ القومية والعلمانية اللادينية ، وتحدث عن هذه العوائق - وقد حمله ذلك الى الاعتراف ببعض الحقائق التي أنكرها من قبل - فقال : " ولعل الاسلام هو الديانة الوحيدة التي سعت لبناء مجتمع يرتكز على هذا المبدأ ، وكان " القانون " الأداة الرئيسية لتحقيق هذا الغرض ، وعلم القانون حسب تعريف اسلامي شهير " هو معرفة الحقيق والواجبات معرفة تسميح للانسان بالتزام سلوك قويم في حياته واعداد نفسه الى العالم الآخر " (١) ويقصد بالمبدأ في أول النص هو تصوّر الاسلام للكون والنفس الانسانية .

ويقول " ان قبول القانون الاسلامي كان منوطا بقبول الشريعة الاسلامية كما كان مقابل ذلك النتيجة الحتمية لكون المرء مسلما " (٢) .

" فبالنسبة للذين يتمسكون بهذا المعتقد (٣) تعتبر فكرة تعديل هذه القوانين الأساسية أو الغائها من باب الكفر " (٤) .

ولقوة هذه العوائق يجفل هذا المستشرق عن الدعوة للمناهج التاريخية الغربية ويطالب الاسلام أن يبحث عن طريق آخر غير طريق الحتمية العلمية التي يقوم عليها الفكر الأوربي ويرفضها الاسلام .

فيقول " فعلى العالم الاسلامي أن يبحث أو بالأحرى أن يخلق من جديد ويبني على أسس خاصة ناتجة عن نقد تاريخي خاص لفجر الاسلام من طريق اللجوء الى عناصر قد طبقت في المناهج الغربية ، وما على العالم الاسلامي أن يعيش من جديد مجمل التطور الذي صادف الفكر الغربي الحديث " (٥) .

ومن خلال تمجيد مسلك " المعتزلة " ومن تأثر به في هذا العصر يدعو

-
- (١) المرجع السابق ١٢١ . قارن اعترافه هنا " بالقانون " الاسلامي وأن الاسلام قصد إليه ابتداءً وبني عليه مجتمعه وبين انكاره السابق ص ٥٤٦
- (٢) المرجع السابق ١٢٣ (٣) يقصد (بالمعتقد هو الاعتقاد أن القرآن كلام الله ١٢٤
- (٤) المرجع السابق ١٢٥ (٥) المرجع السابق ١٢٥ .

المؤلف لاسقاط مذهب "أهل السنة" وقبول مفهوم التطور متجاوزا - على حسب تعبيره - الحدود التي تضعها السنة التقليدية (١) ، وعلى المسلمين أن يلتزموا بعد ذلك بالمبادئ النظرية للبحث التاريخي ، كما التزموا من قبل بمبادئ الفكر الاغريقي .
فالقوانين التي يدعو اليها مذهب أهل السنة هي الجادة ، واعادة صياغة الاسلام من جديد ليس من الأمور التي يمكن تأجيلها الى الأبد (٢) .

المطلب الثالث : "سلك ولغرد سميت في دراسة "التطور"
من خلال كتابه "الاسلام في التاريخ الحديث"

يقوم منهج هذا المستشرق على النقاط التالية :

- ١ - أن كل شئ يتغير .
 - ٢ - أن "الدين" يفهم من خلال تطبيقه وان كان منحرفا .
 - ٣ - أن "الاسلام" يخضع لهذين الأمرين .
- ثم تحدث عن مراحل التغيير وقسمها الى هذه الأقسام :
- ١ - الخلافة الأولى .
 - ٢ - الخلافة العثمانية .
 - ٣ - مرحلة ما بعد الاستعمار .

وهذا الاختلاف فيما بين هذه المراحل يدل على أن الاسلام الأول قد انتهى ، يقول " ان الأوضاع القائمة في العالم الاسلامي لتقترن بفكرة تطور الاسلام تطورا طويلا الأبد " (٤)

ودليله هو أنه " من المتفق عليه أن كل شئ " في العالم موضوع للتفسير المستمر ،

الآن الذي يميز عصرنا سمتان :

- | | |
|-----------------------|-----------------------|
| (١) المرجع السابق ١٧٦ | (٢) المرجع السابق ١٧٠ |
| (٣) المرجع السابق ١٦٩ | (٤) ٧ - ٨ |

الأولى : أن التحول يتم بسرعة كيفما وكما لا كما فقط .

والثانية : أن هذا التحول أو التطور يتم لأول مرة على نطاق واسع وبشكل

واع .

ومنذ اليوم على الانسان أن يوقن بأن عليه أن يعيش حليف التحول والتغيير

في جميع نواحي نشاطه ونظمه سواء أكان هذا التحول الى أحسن أو الى أسوأ^(١) .

وأما عن فهم الدين من خلال تطبيقه عند معتنقيه لا من خلال نصوصه المقدسة فيقول :

" أن كل دين عند تحليله إنما تتعدد أشكاله بعدد لمعتنقيه ، إنها حقيقة تاريخية

أساسية لاغنى عنها لادراك الدين وتاريخه " (٢) .

أما عن تفسير " الشريعة " بعد نجاحها فترة محددة من الزمن - فيقول :

" وإذا كان من الحق بالنسبة للإسلام أن برنامجه كان ناجحاً فترة من الزمن ، فمن

الحق أيضاً أن ذلك كان لبعض الوقت فقط .

فقد قامت مدنية العرب وازدهرت فترة ثم تدامت وتأخرت ، وبعين سقوط بغداد

في سنة ١٢٥٨ النهاية الرسمية للإمبراطورية العربية الناجحة في ازدهارها مدة

قرنين آخرين في المناطق التي لم يصل إليها الغزو المغولي وخاصة القاهرة وأسبانيا .

الذي يعنيننا من كل هذا هو أن الواقعة قد وقعت وانتهى التاريخ الاسلامي

القديم الى نهايته " (٣) .

وعلى منهج البحث التاريخي كما يسميه المستشرقون تم الحكم على " الاسلام "

بأنه " دين " قد تغير وأدى مهمته في فترة زمنية محددة .

وماذا بعد ذلك ؟

انتقل " سميت " الى دراسة الحركات الاسلامية ليؤكد مذهبه في التطور

ويعتمد على منهجه السابق .

٤١-١١

(٢)

٨

(١)

٠٢١-٢٠

(٣)

فأشار الى أن دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب أرادت احياء الشريعة الأولى فقال عن هذه الدعوة : " انها لا تدين الا بالشريعة الأولى . بشر الوهابيون بوجوب بعثها من جديد .. " (١)

وهو يؤكد من خلال نقده لهذه الدعوة منهجه في البحث ، حيث نص على أن منهج هذه الدعوة هو الاعتماد على الكتاب والسنة .. وأن تفسيرهم للاسلام كان ملتزما بما كان عليه العمل في أول الاسلام .. وأن هذه مثالية لا يمكن الوصول اليها^(٢) . و اذا كان الأمر كذلك فان المنهج الذى دعا اليه هو محاكمة الاسلام وتفسيره حسب نظرة معتنقيه ، وأن أشكال هذا الدين تتغير بعدد تلك النظرات وتغيرها ، وذلك منهج نابع من طبيعة الاسلام لأن الاسلام يربط القول بالعمل (٣) .

وفى مقابل نقده لدعوة الشيخ الامام محمد بن عبد الوهاب امتدح دعوة الشيخ جمال الدين الأفغانى والذى حمله على ذلك هو أن الأول دعا الى الشريعة الاسلامية - كما يسميها هو " الشريعة الأولى " - وأن الثانى جمع بين الاسلام والآراء الغربية ، وأنه متطور . (٤) .

وكان من آثار هذه الدعوة الحديثة أن " المذهب العقلى الذى يتصل بالفلسفة والمذهب الانسانى الذى يتصل بالصوفية قدما أسساً هامة لتفسير الاسلام تفسيراً جديداً ، وهذا هو سبب عدم ثقة المحافظين فى هذين العنصرين حتى لقد نادوا بأن بعث الاسلام الأول يقتضى القضاء على هذين العنصرين " (٥) . وان هذا الاتجاه - العقلى والصوفى - يمثله " الأفغانى " و " محمد عبده " ، و " اقبال " وأن الشيخ محمد بن عبد الوهاب قضى على العلم الروحانى (٦) .

(١)	٢٤	(٢)	٢٤ - ٢٥
(٣)	٢٥	(٤)	٢٦ - ٢٧ - ٢٨
(٥)	٢٩	(٦)	٣٠

ومن خلال هذا العرض يتبين - اضافة الى ظهور منهجه - أن دعائم التطور

عنده هي : ١ - الاتجاه العقلي ، ٢ - الاتجاه الانساني .

وأضاف الثالث في قوله : " وتدخل عامل ثالث في حركة التحرر الاسلامي ترك أثره في الدين ونقصد بذلك تأثير المدنية الغربية ، فمنذ أواخر القرن التاسع عشر حتى الحرب العالمية الأولى كانت حركة التحرر الأوربي قد بلغت مداها ، وكذلك النفوذ الأوروبي قد بلغ ذروته ، وقد زار كثير من المسلمين البلاد الغربية ، وعادوا الى بلادهم وقد امتلأوا إعجاباً بما شهدوا هناك من روح وقيم ، وخاصة الطلاب الذين قضوا في البلاد الأوربية سنوات في طلب العلم في جامعاتها ، وكان ذلك سبباً في نقل الكثير من الغرب الى العالم الاسلامي .

فظهرت به آراء واتجاهات وقيم حديثة وكان أن أُدخِلت في البلاد الاسلامية في ذلك الوقت أو فُرضت عليها طائفة من النظم الاجتماعية والسياسية والقانونية الغربية ، لقيت ترحيباً من بعض المسلمين ومعارضة من آخرين وفي النهاية اعتنقها كثيرون واستمر التطور " (١)

وجميع هذه العوامل - العقلانية - والانسانية - وآثار المدنية الغربية - ساعدت على تحقق ما يدعو اليه هذا المستشرق من تطور لا يخضع لأهداف الاسلام .
فقد قسم مرحلة التطور الى قسمين :

الأول : ما قبل الحرب العالمية الأولى ، وتبدت حركة التطور كما يقول -
" ضعيفة شاحبة تخضع لأهداف الاسلام " (٢)

الثاني : ما بعد الحرب العالمية الأولى ، ويتحدث عن القوميين - الذين اتبعوا " النظم الغربية " ومكنوا لها في العالم الاسلامي ، وطوعوا العقل الاسلامي لقبولها (٣) .

(١) ٣٠ ومن أنصار هذا الاتجاه كما أشار في ص ٣٥ الأفغاني ومحمد عبده
(٢) ٣١
(٣) وطه حسين .

ويؤكد المؤلف دعوته للمسلمين ليتبعوا المنهج العقلي في تفسير الدين ويستنكر عليهم تقبل دينهم بالاستسلام ، وأن عليهم أن يسلكوا مسلك الأوروبيين في اخضاع الدين للعقل الانساني .

فاذا صنعوا ذلك - ولم يستجيبوا للدعوة الاسلامية التي تسيير كالأعمى بلا بصير- والتي لم تستطع أن تسد الفجوة بين " الدين " و " العلمانية - اذا صنعوا ذلك فاتخذوا العقل أساسا لتفسير الدين فان " العلمانية " تستقر نفسى العالم الاسلامي وتزول الفجوة بينها وبين " الدين " (١) .

وذلك بعد تفسيره تفسيراً جديداً بحيث يقبل المدنية الغربية وحينئذ يتحقق التطور المطلوب ، ولا يضر ذلك حتى لو طرح المسلمون دينهم لأن العالم قد تبين أن " العقيدة الدينية شئ لا يمكن الدفاع عنه أو تأييده أو غير ضروري " (٢)

وختم هذا المستشرق كتابه بتطبيق عملي لهذه الآراء التي يدعو المسلمون لها الا وهو الدفاع عن اسقاط الخلافة واستبدال " القوانين الغربية " بالشرعية الاسلامية " " وأن ما فعله أتاتورك في تركيا هو المثال التطبيقي للتطور الذى ينشده الغرب ، والذي ينبغي أن يسارع اليه المسلمون في كل مكان . فإن تركيا في سبيل رفعة شأنها وخلق مثل عليا جديدة لم تتردد في سحق تلك السلطات الدينية وألغت تعاليمها ، وحررت الاسلام وكشفت النقاب عن الدين الحق القويم " (٣) ومن معالم هذا " الدين القويم " الذى هو أثر من آثار التطور أن " الحكومة " قد فصلت عن السلطة الدينية ، وأخضعت لسلطة القوانين الغربية .

" وقد أحل أعضاء الجمعية الوطنية العليا هذا القانون الأجنبي محسب الشريعة الاسلامية لأنهم رأوا أنه أصلح لهم " (٤) .

والعلمانية التركية لم تترك " الدين " لأنها اتبعت " دين القرآن " ولم تتبع

(١) ٣٥-٣٦-٣٧- والقومية العربية هي التي تمارس هذا النوع من التفكير، ولكنى

لا يخاف العرب على " الدين " فقد نص على أن العربى لا يحتاج أن يكون مسلماً

ولا متديناً .

(٤) ٥٨

(٣) ٥٥

(٢) ٤٣

"دين العلماء" أو "دين الدهماء" .. فالدين الاسلامي ينقسم الى هذه الثلاثة الأقسام ، ومن يظن أن العلمانية تعارض الدين فقد أنكر على الأتراك صنيعهم ... وذلك ما يفعله الحمقى لأنهم لا يفرقون بين "دين القرآن" ، ودين العلماء .. (١) فالأتراك قد استفادوا من الطريقة التي تغيرت بها المسيحية (٢) وهم في ابداعهم وعلمهم الذي لم يسبقوا اليه مخلصون جادون قد أخذوا بمبدأ التطور كما فعل المسيحيون (٣) .

وهذا العرض خلاصة الجواب الذي قدمه عن سؤاله " كيف يمكن أن يشكل

الاسلام نفسه حتى يتفق مع المدنية الغربية " ؟ (٤)

المطلب الرابع : " موقف المستشرق " مورو بيرجر "

وننتقل الى كتاب آخر وهو " العالم العربي اليوم "، لمؤلفه مورو بيرجر ويربط فيه مؤلفه بين " الدين " و " البيئة " فاذا تطورت البيئة تطورت القيم ، ويستدل على ذلك بنشوء الشريعة الاسلامية بما فيها من الأخلاق مثل " الكرم - متأثرة بالبيئة العربية ، وكما أثرت عليها في نشأتها تؤثر عليها عند تفسيرها .

وقد قدم صورة عن تغير المجتمعات الاسلامية ، وانتقالها من المجتمع الرعوى الى الزراعى الى الصناعى ، ومن ثم وجبت على " القيم " حتمية التطور والتفسير لانتقالها من بيئة الى بيئة أخرى .

فالمجتمع الرعوى " البدوى " كان متمسكا " بالقيم " كالكرم مثلا ، لأن ذلك مناسب لتركيبه وطبيعته ، حتى ان الحس الدينى كان سببه - فى مثل هذه البيئة - شدة الخوف من الله تعالى التي نتج عن حاجة هذا المجتمع الى الله . لأنه مجتمع يحتاج الى " الماء " و " المطر " ويخاف من الجوع والعرض والموت (٥) .

(١) ٥٥ (٢) ٥٩

(٣) ٦ (٤) ٦

(٥) " العالم العربي اليوم " ٥٦-٦٠-٦٢-٦٣

ومبدأ "القصاص" كان له أسبابه في المجتمع الرعوي " الهدوى " في المجتمعات الصحراوية حيث يصبح الثأر والكرامة والمنزلة مفهومات عامة بينهم تهتم الجماعة جدا بمشاعر المجنى عليه ومشاعر أقاربه فلا بد من ارضائه هو أولا قبل أن يولى المذنب المسيء اليه أى اعتبار " (١)

- وأما في المجتمع الصناعي الذى عرف شيئا كثيرا عن تطبيقات علم النفس والمبادئ الإنسانية لم يحتج الى مبدأ القصاص لأنه سيراعى جانب المجرم (٢) .

(١) المرجع السابق ٥٩-٦٠ .
(٢) المرجع السابق ٥٩-٦٠ . لعل المراد " قبل أن تولى المذنب المسيء أى اعتبار "

المبحث الثاني : " مناقشة المستشرقين "

والآن بعد هذا العرض الشامل - فيما أحسب - لنظرة المستشرقين للتطور وما يريدونه من المسلمين ، ومن الفكر الاسلامي .. أحدد معنى التطور عندهم ثم أذكر مجمل أدلتهم السابقة واحداً إثر واحد مع مناقشتها ، وأختم بذكر العوائق التي أشاروا اليها وكيف قصدوا الى معالجة ذلك ..

التطور عند المستشرقين كما هو واضح من النقول السابقة هو " الانتقال من حالة الالتزام بأحكام الشريعة الاسلامية وأهدافها الى حالة الالتزام بالقوانين الوضعية وأهدافها .

والطريق الى ذلك هو تغيير الأفكار والقيم والأنظمة الاسلامية ، أى تغيير " العقيدة " و " الشريعة " أو بعبارة أخرى تفسير الاسلام تفسيراً جديداً يؤدي الى ذلك " التطور " .

والتطور بهذه الطريقة - عند المستشرقين - قضية حتمية ، ومسلكتهم فى اثبات هذه الفكرة وترسيخها يتضح من هذا العرض والمناقشة :

١ - إنَّ تفسير المجتمعات وانتقالها من طور " الرعى " الى طور " الزراعة "

الى طور " الصناعة " يحتم تغيير القيم والأحكام ، فلا يخضع المجتمع الصناعى لما يخضع له المجتمع الزراعى والرعى من المبادئ والقيم والأنظمة .

ولما انتشرت المدنية الغربية ومبادئها العلمانية ، تحتم على العالم الاسلامى فى طوره الجديد أن ينسلخ من سلطان الدين وأحكامه ويخضع لقيم وأحكام المدنية الغربية ، لأنه يستحيل بقاء نظام أكثر من عشرة قرون .

وعلى أحكام الشريعة الاسلامية أن تتبدل وتتغير لتتكون على غرار الأحكام الغربية ، لأنها أصلاً ليست ثابتة ، فالدين تتعدد أشكاله بتعدد معتنقيه ، هذه حقيقة تاريخية لا غنى عنها لدراسة " الدين " ، ومبدأ العقلانية يوجب تبديل الشريعة وعدم الاستسلام لها .

ونبدأ بمناقشة " الحقيقة التاريخية " التي مقتضاها - كما هو ظاهر - أن لا ثبات
لشيء على الإطلاق .. فالعقيدة ، والقيم ، والأحكام ، ليس شيء منها ثابتا لا في
الادراك لأن أفهام الناس متعددة ، ولا في التطبيق لأن المجتمعات متغيرة ..
وأناقش ذلك في خمس مطالب :-

المطلب الأول : " مناقشتهم في معنى التطور ودعوى تغير الشرائع "

وفيه فروع :-

الفرع الأول : " الثابت في خلق الكون وفسطرة الانسان " :

من حكمة الله سبحانه وتعالى في خلق هذا الكون أن جعله يدب بالحياة
والحركة وأصوله ثابتة ، وكذلك الانسان يدب بالحياة والحركة وله ثوابت لا يمكن أن
تتغير وتتبدل .

ومن هذه الحكمة ذاتها - وهي جعل الكون والانسان حيا متحركا ثابتا في آن
واحد - انبثق نظام ومنهج لهذا الكون ولهذا الانسان يتسم بالثبات والحركة والحياة
في آن واحد .

ولغرابة هذه القضية - المسلمة في الفكر الاسلامي - على أذهان المستشرقين
وعلماء الغرب ، فان ادراكها أصبح معضلة تحتاج الى معالجة وبيان .
لقد انخدع علماء الغرب بظاهرة التغير الطارئ على طبيعة المجتمعات ،
والتطور المذهل في عالم الماديات ، ونظروا للانسان المعاصر وهو في قمة من قمم
الابداع المادي لم يسبق لها مثيل في تاريخ البشرية ، فرتبوا على ذلك - مبهورين -
بأن على القسيم والمفاهيم الدينية والأحكام أن تتغير وتتبدل ، لأن الانسان قد
تغير وأصبح يتصرف في هذا الكون المادي المتحرك بقوة وانطلاق .

فهل حقا أن الكون ليس له نظام ثابت ، وان الانسان ليس له كيان ثابت ؟ ..

وأن " من المتفق عليه أن كل شيء في العالم موضوع للتفسير المستمر .. " (١)

(١) مقولة ولغرد سميث - انظره ٥٨٢ .

ان الثبات طابع أصيل في خلقة هذا الكون ، فنظامه ثابت محكم ، وكونه متحركا يَمُور بالحياة والنشاط لا يناقض ذلك الأحكام .. أرأيت الى جسم الانسان كيف يَمُور بالحركة والنشاط - العقلي و النفسى و الروحى و الجسمى - ومع ذلك فهو يسير وفق نظام ثابت لو اختلف هذا النظام لاختلت تلك الحركة وذلك النشاط ..

وكذلك الكون ، يسيطر عليه نظام محكم - أبدعه الله سبحانه وتعالى - فكل نجم له محوره الذى يدور حوله يستوى في ذلك المجرات الصغيرة والكبيرة .. ولو اختلف ذلك النظام .. لانفلتت تلك النجوم واضطرب سيرها وأحدث من الفوضى والدمار ما يؤدى الى الاخلال بنظام الكون ، والصورة الظاهرة انه متحرك موار بالحركة والنشاط ، ولكنه مع ذلك يخضع لنظام ثابت ، والشمس والقمر هل توقفت عن العمل شهورا أو أياما .. انها الحركة الدائبة والنشاط الموار ومع ذلك تدور حول محور ثابت يحكمه نظام ثابت ، ويوم أن تشاء قدرة الله سبحانه أن تدمر هذا الكون يخرججه الله عن ذلك النظام فيضطرب ويتهدم ويمزول ..

ومثل ذلك حركة البحار ، والرياح ، والزروع ، والحيوان ، والشجر ، والدواب ، .. نظام ثابت محكم - حتى ظن كثير من الذين لا يعلمون ، أن هذا أمر طبيعى ليس وراءه يد خلقة ، وأنه لا يمكن أن يحد منه أحد (١) ، ولكنه في حقيقة الأمر نظام ثابت مستقر ، الى أمد معلوم قدرة الله لهذا الكون حتى يتسطيع البشر أن يؤدوا مهمتهم ، وفي الوقت الذى يريد الله أن يزيله لا أحد يستطيع امساكه ..

" وفكرة " التطور " المطلق لكل الأوضاع ولكل القيم ، ولأصل التصور الذى ترجع اليه القيم .. فكرة تناقض - كما قلنا - الأصل الواضح فى بناء الكون وفى بناء الفطرة

(١) ولذلك كان من كمال حكمته سبحانه أن غير في بعض الأحيان جزءا من نظام هذا الكون والاحياء حتى يشعر الناس بقدرة الله التى خلقت وأبدعت ودبرت ، ومن أمثلة ذلك نجات ابراهيم عليه السلام من النار ، وخلق عيسى من غير أب ...

ومن ثم ينشأ عنها الفساد الذي لا عاصم منه ، انها تمنح حق الوجود ومبرر الوجود لكل تصور ولكل قيمة ولكل وضع ولكل نظام ما دام تالياً في الوجود الزمنى : وهو مبرر تافه عرضي لا ينبغي أن يكون له وزن في الحكم على تصور أو وضع أو قيمة أو نظام ، انما ينبغي أن يكون الوزن لمقومات ذاتية في ذات الوضع أو ذات النظام ..

ونحن نعرف أن الفكر الأوربي - في هروبه من الكنيسة ورغبته الخفية والظاهرة في خلع نيرها قد مال الى نفي فكرة " الثبات " على الاطلاق واستعاض عنها فكرة " التطور " على الاطلاق - لم يستثن منها أصل العقيدة والشريعة ، بل لقد كانت فكرة ثبات مقومات العقيدة والشريعة بالذات هي التي يريد التغلب منها والتخلص والخلص! (١) .

وانا تذكر القارئ أن هذا الكون له نظام ثابت محكم لا يند عنه جزء من أجزائه قيد أنملة .. اذا أدرك ذلك سقط جانب من " الحقيقة التاريخية " المزعومة! ومنتقل لننظر في كيان الانسان .. هل هو كيان متطور لا ثبات له ، فتصدق " الحقيقة التاريخية " التي يرددها المستشرقون أم أنه كيان ثابت ، وما هي أدلة ذلك وما الذي يترتب عليه بالنسبة لأحكام الشريعة الاسلامية ..

الفرع الثاني : " الدوافع الفطرية الثابتة في كيان الانسان "

ومنها :

١ - " حب الحياة " وهو دافع أصيل ، يشترك فيه جميع الأحياء فالانسان يحب الحياة عن وعى وادراك ، محدد أهدافه وغاياته التي يسعى اليها ، ويتفزع عنه فرعان كبيران : حفظ الذات ، وحفظ النوع ، وتشابك الدوافع المتعلقة بذلك " الحب " وهي دافع الطعام ، والشراب ، والملبس ، والمسكن ، ونزعة الملك ، والقتال والصراع ، ودافع " الجنس " وهي كلها دوافع ثابتة من حيث المبدأ عند جميع بسني الانسان (٢) .

(١) خصائص التصور الاسلامي ٩٣ (٢) التطور والثبات في حياة البشرية

ولنقف قليلا عند ما قاله أولئك المستشرقون من أن تفسير المجتمعات وانتقالها من حال الى حال سبب لتغير " الدين " عقيدة وشريعة ..

ولننظر في دافع " الحب " وحفظ " الذات " و حفظ " النوع " في المجتمع الرعوى هل هو شئ مخالف لما في المجتمع " الزراعى " و " الصناعى " أليس هذا الدافع موجودا في مراحل التطور للمجتمع من حالة الرعى الى حالة الزراعة الى حالة الصناعة ؟ ، حتى لو صعد الناس زرافات الى الفضاء الخارجى ، هل يختلف هذا الدافع ، هل يتبدل ؟ كلا ، لقد شرع الاسلام لحفظ " الذات " أحكاما خاصة منها :

أ - المحافظة على النفس من جانب الوجود ، وذلك بتغذيتها ، وإيجاب السعى للحصول على الطعام والشراب والسكن واللباس ، وجعل لذلك شروطا معينة بحيث يكون الطعام والشراب ما يحفظها لا مما يهلكها ، فحليل وحرم ..

وحفظها من جانب العدم بإيجاب أكل الميتة للضطر حتى لا تفوت نفسه ..

وبوجوب القصاص على قاتل النفس عمدا وانا ونحو ذلك من جملة الأحكام الميثوسفة في الشريعة المختصة بالحفاظ على النفس البشرية .

ب - حفظ " العقل " وذلك بتحريم كل ما يزيه ويغطيه من المشروبات كالخمر وما مائلها ، و " السحر " ونحو ذلك ، كل ذلك للمحافظة على " الذات " لأن الانسان بغير جسد سوى وعقل سوى لا يستطيع أن يقوم بمهمة الخلافة في الأرض .

فهل هذه الأحكام " الشرعية " على سبيل المثال التى جاء بها الاسلام وطبقها في المجتمع الأول في الجزيرة العربية ما جاءت الألتائم طبيعة ذلك المجتمع ؟

فإذا انتقل المجتمع من طور الى طور ليبلغ طور التقدم المادى الهائل فى هذا العصر وجب على هذه الأحكام حتما أن تتغير لأن المجتمع تغير ؟ .. فبعد أن كان الناس يركبون الدواب ويسكنون الصحراء أصبحوا الآن يركبون الطائرات ويسكنون المدن الكبيرة .

ما الذى تغير في النفس البشرية ؟ هل البشر اليوم لا يحتاجون الى حفظ

ذواتهم ؟ هل هذا الدافع زال من كيان الانسان ؟

ولما أكثر المستشرقون من ترديد هم أن مقتضى تغيّر المجتمعات المادى موجب لتفسير " الشريعة " وأنّ على المسلمين أن يحرروا أنفسهم من أحكامها لأن العصور قد تغيّرت وتبدّلت .. لما أكثروا من ذلك أصبحت حقيقة سلمة عندهم يبنون عليها الفروع .. ومن ذلك :

" شريعة القصاص " كما سبق أن قالوا عنها انها شريعة تأثرت بالبيئة لم يعد الانسان فى هذا العصر يحتاج اليها !!! .. أى أنه كان يحتاج الى المحافظة على نوعه وذاته أما الآن فى هذا العصر لم يعد يحتاج الى ذلك .. أم أن كيانه لم يعد يمتلك تلك الدوافع التى كانت فيه من قبل ، فلم يعد يقاتل ولا يصرع ؟

كلا ان دافع القتال والصراع ودافع حفظ النوع وحفظ الذات ودافع ثابتة فى كيان النفس البشرية ولذلك لما أنزل الله شريعة " القصاص " عقوبة لمن قتل عمداً وانما وحرم " الخمر " ليحفظ " العقل " الانسانى انما شرع الله سبحانه ذلك لأنه يعلم طبيعة النفس ودوافعها ، وهى دوافع ثابتة ما دام على الأرض انسان ولذلك أنزل الله أحكام شريعته سبحانه ثابتة ..

ان هذا النظام سواء ما كان منه للنفس وما كان منه للكون قد أنزله العلى الكبير الذى خلق هذا الكون وهذه النفس " أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ " (١)

٢ - نزعة " الملك " : وهى ثابتة فى كيان الانسان ، ولم يجادل فى هذه الحقيقة أحد الا الشيوعيون .. وتحت طارق الفطرة آمنوا بها وأباحوا الملكية الفردية فى المواد الاستهلاكية (٢) .

ومعنى هذا أن الملك نزعة فطرية ثابتة فى كيان الانسان ولا ينازع فى ذلك أحد بتهة .. وقد جاء الاسلام بنظام خاص يحقق به ما تصبو اليه الفطرة ويحفظ به كيان الانسان الثابت .. فأقر الملكية الفردية واعترف بها ، ولا حظها فى أحكامه وجعل لها

(١) سورة الملك : آية ١٤ (٢) التطور والثبات فى حياة البشرية ٨٧-٨٨ .

قيودا معتبرة يحافظ بذلك على مصلحة الجماعة ..

وكل الأحكام التي تخص " الملك " من البيوع وما في معناها ، والشروط المعتمدة في العقود ، وتحريم أكل أموال الناس بالباطل ، وتحريم الربا وما جعله الله ممن حقوق على الملكية الفردية والجماعية ، كل ذلك لاحظ الاسلام فيه هذا الكيان الثابت في فطرة الانسان ، وما زالت هذه الأحكام يستن بها كل من سلمت فطرته ولم تفسدها شياطين الانس والجن ..

ويظل هذا الدافع الفطري نحو التملك والمحافظة عليه ثابتا ثبات هذا الانسان على هذه الأرض (١) .

والذين يزعمون أن هذا القطاع من النفس البشرية لا ثبات لأحكامه التي جاءت بها الشريعة بدعوى تغير الزمان ، هؤلاء لا يعرفون طبيعة النفس البشرية .. أما النظام الشيوعي الذي أراد أن يدمر القيم جميعها فقد نكص على عقبيه وراح يعترف بالملكية الفردية قسرا أمام ضغط " دوافع الفطرة الثابتة " ..

وأما النظام الرأسمالي فأراد أن يستبقى القيم الرأسمالية ليحقق من خلالها أهدافه .. وأراد المستشرقون أن تكون القيم الرأسمالية هي المسيطرة على الاقتصاد وأحكامه ، ولذلك نادوا بقضية " التطور " طمعا منهم في اخضاع " الشريعة الاسلامية " لمبادئهم وأفكارهم ، وفرحوا عندما انتشرت في العالم الاسلامي الفائدة الربوية تحت اسم صناديق التوفير ، وأخذ المستشرقون يدعون الى التحرر من أحكام الاقتصاد الاسلامي ، لأن العصر قد تطور وتغير ، وأن هذا التبديل لتلك الأحكام الاسلامية وقبول الأنظمة الأوروبية حتم لا مناص منه ..

وكما انكسرت هوية " النظام الشيوعي " تحت مطارق الفطرة فاحتلت قواعده ،

فكذلك الحال بالنسبة لكل نظام غير اسلامي ..

(١) بل ان هذا الدافع يستمر في الفطرة الانسانية عند من يؤمنون بالغيب فإن الناس في الآخرة يختص كل فرد ممن يدخل الجنة منهم بدرجات وقصور ..

ان دواع الفطرة ثابتة ، ثبات نظام هذا الكون البديع ، ونزلت هذه الشريعة لتكون واسطة العقد ، تمثل الثبات وتؤلف بين ثبات تلك الدواع في كيان الانسان وحركته المواردة - وبين الثوابت في هذا الكون - وحركته المواردة - لتتم اقامة الخلافة الانسانية على هذه الأرض في وسط هذه الاعجاز التشريعية والكونية ، فيتحقق في هذه الحياة اسلام الانسان مع اسلام الكون وانعانه في توازن وابداع .

٣ - دافع " الجنس " : هل هو ثابت في كيان الانسان ؟ ، وكيف نظمه الاسلام ، " هذه القضية الثابتة ذات أطراف ثابتة ، وعلاقات ثابتة ، ومن ثم ترتبت عليها أمور ثابتة في حياة البشرية .

فالقضية تقوم ابتداءً على وجود " الرجل " من ناحية و " المرأة " من ناحية وتلك حقيقة ثابتة (فيما عدا انحرافات الفطرة ..) ثم على وجود تجاذب بين الرجل والمرأة من ناحية أخرى وتلك حقيقة أخرى ثابتة ، ثم على رغبة تحقيق السكن من هذه العلاقة القائمة على التجاذب من ناحية ثالثة وتلك حقيقة كذلك ثابتة .

وانا كانت جميع أطراف القضية ثابتة كما هو واضح فنتائجها لا يمكن أن تخضع للتطور والتغيير " (١)

" وتلك قضية ثابتة لا تتغير ، ثابتة لأنها لا تنبع من تغيير أساليب الانتاج ، ولا من التطور الاقتصادي ، والاجتماعي والسياسي ولا من التطور العلمي .. أو أي

لون من ألوان التطور .. وثابتة لأن كل " تطور " تقع فيه البشرية لا يحول دون نتائجها (٢)

(١) التطور والثبات في حياة البشرية ١٩٧-١٩٨ (٢) تفسير الأستاذ محمد قطب الى شهادة التاريخ التي نقلها عن بعض علماء الغرب ، ص ١٩٩ ، وحاصل ما ذكره أن " الضوابط " في العلاقات الجنسية التي قررها " الدين " لما انفلتت أحدثت انهياراً ضخماً في الحياة الانسانية ، عند اليونان القديمة وروما القديمة وفارس القديمة وفي فرنسا في الحرب العظمى الثانية والآن على نطاق واسع في أمريكا وروسيا على وجه الخصوص .

" اجابة واحدة لا تتغير الانحلال الخلقي والاباحية الجنسية معناها الدمار معناها الشقاء معناها الضياع لا اجابة غير هذه الاجابة في كل التاريخ " وانظر شهادة الكسندر كاريل ١٩٨٨

الحميصة (١) ، انها تنبع من الفطرة من مكونات النفس البشرية ، من قوة الجذب بين شقى الانسانية ، جذب إما أن ينظم .. وإما أن ينفلت قياده بلا نظام " (٢) .
ولتحقق هذا الثبات فى كيان الانسان ، ومن ثم فى كيان الأسرة لتصبح الأسرة من بعد ذلك ضرورة للحياة البشرية أعطى الاسلام للأسرة نظاما ثابتا تمثله هذه التشريعات السماوية الثابتة .. تبدأ من تشريع الخطبة فالزواج فالحضانة فالانفاق فالصلح فالنشوز فالطلاق .. ولكل من الزوجين حقوق معنوية ومادية ، وللأسرة آداب وحقوق ، وللأطفال حقوق وواجبات .. وأعطى ذلك كله صفة الثبات لأنها أمور مرتكئة مباشرة على الفطرة على الجانب الثابت من الكيان البشرى ، على وجود الرجل من طرف ، والمرأة من طرف والتجاذب الدائم بينهما الذى لا بد أن يفضى الى اللقاء " (٣) ..

ويرد المستشرقون رغبتهم فى تحرير المسلمين من سلطان الدين كما هى نزعة الفكر الأوربى - كما قال " جب " (٤) - ولا يجدون شبهة يتكئون عليها إلا ما نقلنا عنهم من أن تطور المجتمعات هو السبب الحقيقى للتحرر من سلطان " الدين " أى هو السبب فى تحديد القيم الجديدة المناسبة لروح العصر . ولا بأس من مناقشة هذه الشبهة من خلال ما قاله " دركايم " و " ماركس " و " انجلز " فانهم جميعا زعموا أن تطور أساليب الانتاج هو السبب فى انشاء القيم الجديدة وتحطيم القيم القديمة ، فلا ثبات ..

ولا أجد فرقا بين مقالة المستشرقين ومقالة هؤلاء .. إن أبرز الصور لتفسير المجتمعات انما يكون عن طريق تطور آلات الانتاج ، فالمقالة واحدة ، وجوابها واحد ، وهى أن تفسير المجتمعات وتغيير وسائل الانتاج لاصلة لها بانشاء القيم ولا بتغييرها .

(٢) المرجع السابق ٢١٣

(٤) انظر قوله ص ٥٣٩

(١) المرجع السابق ٢١٢

(٣) المرجع السابق ٢١٥

" وأوضح الأمثلة على ذلك وأقربها أن أساليب الانتاج في القرن العشرين واحدة في الأم الكبرى ، ومع ذلك فهي في الغرب تصاحب الرأسمالية وفي الشرق تصاحب الشيوعية ! على بعد ما بين هذه وتلك في شكل الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ..

بل الأدهى من ذلك أن روسيا الشيوعية قد أخذت أساليب الانتاج المادي عن أوروبا الرأسمالية فقد كانت خارجة من الإقطاع والظلام والجهالة في ظل القيصريّة بغير تجربة في عالم الصناعة وبغير أدوات صناعية ذات بال ، فلما أنشأت نظامها عن مذهبها الفكري الخاص وقررت إحداث حركة صناعية ضخمة استخدمت أساليب الانتاج المتقدمة الموجودة لدى أوروبا الرأسمالية ولكنها أعطتها أهدافها هي وقيمتها ومبادئها فحيث تستخدم هذه الأساليب في الغرب لتؤكد فردية الانسان ، استخدمتها روسيا لالغاء فردية الانسان وتوكيد صفته الجماعية ! فألفت الملكية الفردية ... (١)

فانظر مليما في هذه " الفعلة " لتعلم من هو الذي أنشأ هذه المبادئ سواء مبادئ الرأسمالية ، أو مبادئ الشيوعية ، هل هو التطور المادي في أساليب الانتاج ؟ ، انها أساليب واحدة فلم تنتج مبادئ واحدة ، انه ليس هو تطور أساليب الانتاج إذاً .. وانما هو عمل الانسان ، هو الذي فكر وقدّر فقتل كيف قدر ، يضع القوانين والقيم والمفاهيم بنفسه ثم يزعم أنها ناتج طبيعي حتى .. ولو أراد أن لا يضعها على الانحراف لإستقام على شريعة الله التي هي دين الفطرة ، وحينئذ يجد العون والهداية والتوفيق من الله ، وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَسَدًا أَلْفَحَ مِنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا " (٢) " إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا " (٣)

ودليل آخر ينسقط هذه الأوهام التي يرددها المستشرقون وغيرهم من أئمة الفكر الرأسمالي أو الفكر الشيوعي ، يتمثل هذا الدليل في الطاقة التي فجرها الاسلام في

(١) التطور والثبات في حياة البشرية ١١٥-١١٦ (٢) سورة الشمس : آية ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ .

(٣) سورة الانسان : آية ٣ .

الجزيرة العربية وفي العالم أجمع ، فانها تفجرت وانتشرت في الأرض بدافع عقيدتي ومنهج تشريعي وليس لأدوات الانتاج أثر ولا عمل ..

واذا زعم أصحاب التطور المادي فقالوا ان العرب انتقلوا من طور القبيلة ليكُونوا الأمة وهذا يمكن أن يكون صحيحا لو أن الاسلام تدرج في اعلان مبادئه ووقف بهننا عند حد الأمة العربية ، ولكن الأمر على الضد من ذلك ، فان مبادئ الاسلام أعلن عنها النبي الكريم عليه الصلاة والسلام والبيئة حينذاك تعارضها أشد المعارضة ، ونذكر في الفرع الثالث بعض التطبيقات على ذلك لينكشف لنا ما في مقالتهم من الزيف والباطل .

الفرع الثالث : ذكر بعض التطبيقات العقائدية والتشريعية للرد

على المستشرقين :

نذكر في هذا الموضوع أهم الأمور التي دعى اليها الاسلام في بيئة غريبة عنه معادية له - لينكشف لنا زيف المستشرقين الذين يقولون ان الاسلام وشريعته قد تأثرا بالبيئة ، ومن ثم يتغير بتغيرها ، وفي الوقت نفسه تنكشف لنا اسطورة تطور وسائل الانتاج وأثرها على المفاهيم والقيم ..
واليك هذه الحقائق الثابتة :

١ - حقيقة وجود الله ووحدانيته وقدرته وهيمنته وتدبيره ، وأنه لا شريك له ، وأن الايمان به وبما وصف به نفسه ، وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خبيره وشره شرط لصحة الأعمال وقبولها ، وشرط للنجاة من العقاب في الآخرة ، وسبب للنجاح في هذه الدنيا التي هي دار ابتلاء وامتحان ، وسبب في النجاح في الآخرة والحصول على الثواب .

٢ - حقيقة العبودية لله ، عبودية الأشياء والأحياء ، وأن الناس في هذه العبودية سواء ، حتى الرسل عليهم السلام .

٣ - حقيقة أن الدين عند الله الاسلام ، وأن الله لا يقبل من الناس دين

سواء وأن الاسلام معناه افراد الله سبحانه بالألوهية وكل خصائصها والاستسلام
لمشيئته والرضى بالتحاكم الى أمره ومنهجه وشريعته " في كل الأمور في هذه الحياة
صغيرها وكبيرها .

٤ - " حقيقة أن الانسان بجنسه مخلوق مكرم على سائر الخلائق في الأرض
ستخلف من الله فيها مسخر له كل ما فيها ، ومن ثم فليست هناك قيمة مادية فسي
هذه الأرض تعلوا على قيمة هذا الانسان أو تهدر من أجلها قيمته " .

٥ - وحقيقة أن رابطة التجمع الانساني هي العقيدة وهي هذا المنهج
الالهى لا الجنس ولا القوم ولا الأرض ولا اللون ولا الطبقة ولا المصالح الاقتصادية
أو السياسية ، وأن الناس سواسية لا يتفاضلون الا بالتقوى والعمل الصالح (١) .

فهذه " العقيدة " بجميع مفاهيمها ، وتلك " الشريعة " بجميع أحكامها
هل كان يمكن أن تنشأها بيئة " الجزيرة العربية " أو أدوات الانتاج ! ؟

وهذه الأصول الثابتة التي جاء بها هذا " الدين " هل يمكن أن تتبدل ؟
انها حقائق ثابتة ثبوت الجبال الراسيات بل أشد من ذلك ، وكل تشريع من
التشريعات جاء ليخدم هذه الحقائق الثابتة ، فهو خادم لها وتابع يأخذ قوته من
قوتها وثباته من ثباتها .

ولنأخذ مثالين تطبيقيين لتوضيح هذا المعنى ، ويتضمن هذا التطبيق الرد
على المستشرقين من جانب آخر وهو زعمهم أن " التحرر " و " التطور " أوجب الفناء
الخلافة ..

التطبيق الأول : " الخلافة "

ان الانسان المسلم مستخلف من الله في هذه الأرض ، ويتجلى ذلك في صور
شقي مبنية على أصل ثابت وحقيقة مستقرة ، ومن معالم هذا الأصل الثابت ما يلي :-

(١) خصائص التصور الاسلامى ومقوماته ، ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ بتصرف يسير . وانظر
التطور والثبات في حياة البشرية ١١٨ ... الخ .

- ١ - أن هذا الحق ثابت لهذا الانسان .
- ٢ - أن هذا الحق مشروط بتطبيق منهج الله سبحانه وتعالى المتمثل في " الكتاب " و " السنة " .
- ٣ - أن قيمة الانسان بهذا الاعتبار تعلق كل قيمة في هذه الأرض .
هذا المعنى الثابت يتجلى في صورتين منها :-
 - ١ - يتجلى في عمل الانسان وهو في المجتمع الرعوي .
 - ٢ - يتجلى في عمل الانسان وهو في المجتمع الزراعي .
 - ٣ - يتجلى في عمل الانسان وهو يفجر الذرة في المجتمع الصناعي .
 - ٤ - يتجلى في عمل الانسان وهو يرسل الأقمار الصناعية (١) .

وهذه الصور قابلة للزيادة والاتساع بقدر ما يبذل الانسان من جهد ويقدر الله له من كسب وسواء كثرت هذه الصور أو قلت ارتفعت أو انخفضت فانها لا تخرج عن ذلك المعنى الثابت .
وهو معنى لا يمكن تغييره وتبديله إلا اذا غير المسلم نظرت له لتلك الحقائق الخمس التي أشرت اليها ، وحينئذ يفقد وجود تصور ثابت فيمضي على غير هدى " كما وقع في الحياة الأوربية عندما أفلتت من عروة العقيدة . فانتهدت الى تلك النهاية البائسة ذات البريق الخداع والألأء الكاذب الذي يخفى في طياته الشقوة والحيرة والنكسة والارتكاس ..

وقيمة وجود التصور الثابت والميزان الثابت أيضا أن يرجع الانسان اليه ليزن قربه أو بعده من الصواب ، ويحدد على أساسه مشاعره وأفكاره وتصوراته ، ويحاكم ظروفه الى ذلك الميزان الثابت ، ويضبط به الفكر من حوله فلا تؤرجحه الشهوات والمؤثرات ..

" انها ضرورة من ضرورات صيانة النفس البشرية والحياة البشرية أن تتحرك داخل اطار ثابت وأن تدور على محور لا يدور ، إنها على هذا النحو تضي على السنة الكونية الظاهرة في الكون كله والتي لا تتخلف في جرم من الأجرام !

انها ضرورة لا تظهر كما تظهر اليوم ، وقد تركت البشرية هذا الأصل الثابت وأفلت زمامها من كل ما يشدها الى محور ، وأصبحت أشبه بجرم فلكي خرج من مداره وفارق محوره الذى يدور عليه فى هذا المدار ويوشك أن يصطدم فيدمر نفسه ويصيب الكون كله بالدمار .

” وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ” (١)

والعاقلة ” الواعى ” الذى لم يأخذه الدوار الذى يأخذ البشرية اليوم حين ينظر الى هذه البشرية المنكودة يراها تتخبط فى تصوراتها وأنظمتها وأوضاعها وتقاليدها وعاداتها وحركاتها يراها تغير أزياءها فى الفكر والاعتقاد كما تغير أزياءها فى الملابس وفق أهواء بيوت الأزياء !

وحول هذه البشرية المنكودة زمرة من المستنفعين بهذه الحيرة الطاغية زمرة تهتف لها ... التطور .. الانطلاق .. التجديد .. بلا ضوابط ولا حدود وتدفعها بكلتا يديها الى المتهادة كلما قاربت من المثابة .. باسم التطور وباسم الانطلاق .. وباسم التجديد .. ” (٢)

” والذين يحاولون زعزعة هذه المثابة (الذى يمثلها المنهج الثابت الموحى به من عند الله) سوا باسم التجديد أو الاصلاح والتطور أو باسم التخلص من مخلقات القرون الوسطى ! أو تحت أى شعار آخر هم أعداؤنا الحقيقيون ، هم أعداء الجنس البشرى ، وهم الذين ينبغى أن نطاردهم وأن نطلب الى الجنس البشرى مطاردتهم كذلك .. ” (٣)

(١) المؤمنون : آية ٧١

(٢) المرجع السابق ٩١ ، ٩٢ .

(٣) المرجع السابق ١٠٧ .

التطبيق الثانى : العبادة :

ويتمثل ثباتها فى هذين الأمرين :

- ١ - أن الانسان عابد بفطرته ، وأن غاية وجوده هى تحقيق هذه الفطرة .
- ٢ - وأن عبادته يتوجه بها الى الله ، وشرط ذلك أن يحكم جميع نشاطاته بشريعة الله .

وأما صور العبادة فكثيرة ، بل تتعدد بتعدد أوجه النشاط البشرى على وجه الأرض ، وذلك بعد تحقيق الاعتقاد الصحيح والتوجه لله بالشعائر ، ومن ذلك النشاط الانسانى صور غير منحصرة منها :

- (١) عمل التاجر فى متجره عبادة .
- (٢) عمل الزارع فى مرزعتة عبادة .
- (٣) عمل المهندس فى مصنعة عبادة .
- (٤) عمل الطبيب فى عيادته عبادة .
- (٥) اقامة الخلافة الاسلامية أو السعى لاقامتها عبادة .
- (٦) طلب العلم النافع بجميع ضروبه عبادة .
- (٧) تحويل القرى الى مدن ، والموات الى جنات عبادة .
- (٨) تنمية جميع الطاقات الجسدية والنفسية والعقلية والعاطفية والمالية والعلمية لأنفراد المجتمع عبادة .
- (٩) السعى فى خير البشرية بتبليغها الحق وتعليمها اياه عبادة .
- (١٠) المحافظة على " الحق " وكف أيدي المعارضين له عبادة .
- (١١) حماية المجتمع من ألوان الفتنة والفساد عبادة .

وعدد بعد ذلك ما شئت من أوجه النشاط الانسانى سواء فى بيئة رعية أو زراعية أو صناعية فى القرن الأول الميلادى أو فى القرن العشرين كل ألوان هذا النشاط عبادة ، صوره مختلفة وغايته وهدفه ومنهجه الذى يحكمه ثابت ..

وهذا الذى تدعوا اليه " الشريعة الاسلامية " اليوم وغدا ، لا كما يريد أن يزينه للناس أئمة الضلال ، حيث يقولون هؤلاء يريدون أن يرجعوا الناس الى السوراء آلاف من السنين .

وان تعجب فعجب قولهم ، ان الاسلام يريد أن يرجع الناس من المجتمع الصناعى الى المجتمع الرعوى ، وما الذى يتحقق للاسلام من ذلك ..

ان " الشريعة الاسلامية " منذ أن جاءت أرادت من الناس عقيدة محددة والتزاما بقيم وأحكام محددة كذلك ، ولا عليهم بعد ذلك أن يعيشوا رعاة أو زراعا ، أو فى مصانعهم على جميع مراتبها حتى يصل بهم العلم الى مراكب القضاء .

ان الاسلام يريد من البشرية أن تكفر بعبادة الشيطان ، وأن تكفر بأهوائها المتقلبة ، وأن تبرأ من الظن والحدس والتخمين الذى تقيم عليه أكبر النظريات الفكرية والتي تقيم عليه " الشرائع الوضعية " إنه يريد منها أن تكفر بكل عقيدة ونظام لم ينزله الله سبحانه وتعالى خالق الكون والبشر العليم بأحوالهم .. فاذا كفرت بذلك وآمنت بمنهج الله المتمثل فى عقيدته وشريعته فلا عليها أن تعيش فى أى صورة من صور الحياة الصالحة بعد أن تعمل بجميع طاقاتها فى تحسين مستواها فى جميع أنشطة الحياة .. فان استطاعت - والحال كذلك - أن تصل الى مستوى علمى أعظم ما وصلت اليه فى القرن العشرين فحسنا تصنع .

ان الاسلام يريد أن تختلط تلك المبادئ الخمس التي ذكرناها سابقا بقلب هذه البشرية وعقلها وروحها وواقعها ثم لتصعد بعد ذلك مراقى التقدم المادى بكل ما تستطيعه من قوة .

" ولو حدث " الانقلاب " الصناعى فى أمة سلمة مؤمنة مهتدية ، فقد كان حريا أن يقوم أخلاق الأمة ويزيد من تماسكها ، لا أن يفرط عقدها ويحل أخلاقها " ان حضارة " الغرب الملحده الكافرة هى المسئولة عن التحول الهابط " (١) وليست

(١) التطور والثبات فى حياة البشرية ١٤٤ .

* القِيم * الدينية و * الشرائع * السماوية ..

والسبب الذى جعلها كذلك هو جريها وراء تصورات متقلبة لا تستند الى أصل ثابت ، وتنبع هذه التصورات من معرفة بشرية محدودة قائمة على الحدس والتخمين والفروض المتقلبة .

وهذا الذى حدث فى المجتمعات الأوربية هو الذى يدعو المستشرقون المسلمين أن يقدوا به - مع علمهم أنه هو الذى جعلها عرضة دائما للهزات العنيفة والأرجحة المستمرة التى تنشئ فيها الحيرة والبلبلة والشroud والفساد (١)، ويصيب كل مجتمع يتبعها بقدر ما يحقق من ذلك الاتباع .

ونحن اذا رفضنا فكرة عدم الثبات رفضا مطلقا فذلك لأن الثبات هو الأصل فى هذا الكون وفى كيان الانسان وفى حقائق الدين ، وهذا هو المحور الذى يدور عليه فلسفك العالم بما فيه من كواكب وأناسى ، وبما أنزل الله فيه من قوانين مادية وشرائع دينية . والحركة - بعد ذلك - والنمو والترقى والتطور خاصة معتبرة تدور حول ذلك الأصل المذكور .. فهى حركة داخل اطار ثابت وحول محور ثابت ، فلا جمود ، لا نفسى الكون ولا فى الانسان .. فالكون لا يجمد ولا يركد ، بل هو حركة دائمة وتشكّل مستمر ، وهو مخلوق له أصوله الثابتة وحقيقته المتميزة ، الحركة تزيد من جمالها وابداعها وثباتها ، لأنه لو لم يتحرك لفسد وركد وانفرد عقده ومن ثم يذهب ثباته ، فهى ان حركة وثبات ، أو قل ان شئت ثبات وحركة .. ثبات يحفظ الأصل ويميّزه عن غيره ، وحركة تخرج جواهره وكنوزه وتجعله مثابة للأحيا يسكنون فيه ويطمئننون .. وكذلك هذه " الشريعة الاسلامية " بالنسبة للناس ، ثبات يحفظ الأصل ويميّزه عن غيره من " الشرائع الوضعية " بحيث يعلم الناس أن هذه الشريعة الاسلامية أنزلت بعلم الله لا يزيد فيها أحد ولا ينقص ولا يقدم عليها شئ على الاطلاق ، هى الحق المبين وما سواها من أنكار البشر وأهوائهم التى لم ينزل الله بها من سلطان هى الباطل البين والشر المستطير .. انها " تصور ربانى جاء من عند الله بكل خصائصه

(١) خصائص التصور الاسلامى ١٠٢ - ١٠٣ بتصرف .

ويكل مقوماته ، وتلقاه " الانسان " كاملا بخصائصه هذه ومقوماته ، لا ليزيد عليه من عنده شيئا ولا لينقص كذلك منه شيئا ، ولكن ليتكيف هو به وليطبق مقتضيات في حياته .. (١)

وحول هذه المثابة المستقرة والأصل الثابت يتحرك البشر يعيشون بما فيه من الخير ، ويستقون منه أفكارهم ومناهج حياتهم ويتعرفون على جواهره وكنوزه .

ولذلك ظل هذا الأصل الثابت طيلة ثلاثة عشر قرنا يستقى من المسلمون أفكارهم ومفاهيمهم وأحكامهم ، وهذا العمل قام به الفقهاء والمفسرون والمحدثون .. يردون هذه الشريعة ويسقون الناس من مائها العذب الفرات .. وتنمو المجتمعات وتزدهر وتتطور وتحرك .. والناس في تطور مستمر وحركة دائبة ومفاهيم هذه الشريعة وأحكامها تحكم هؤلاء الناس وتنظم لهم حياتهم وتحفظ لهم الخير والسعادة والاطمئنان وهم يتطورون من خلالها وحسب أهدافها .

فهى " من ثم تصور غير متطور في ذاته ، انما تتطور البشرية في اطاره وترتقى في ادراكه وفي الاستجابة له ، وتظل تتطور وترتقى وتنمو وتتقدم وهذا الاطار يسعها دائما وهذا التصور يقودها دائما ، لأن المصدر الذى أنشأ هذا التصور هو نفسه المصدر الذى خلق الانسان ، هو الخالق العبد الذى يعلم طبيعة هذا الانسان وحاجات حياته المتطورة على مدى الزمان وهو الذى جعل في هذا التصور من الخصائص ما يلبي هذه الحاجات المتطورة في داخل هذا الاطار " (٢) .

والسبب الذى جعل لهذه الشريعة هذه المنزلة انها جاءت " من مصدر ثابت العلم والارادة ، مصدر يرى المجال كله والخط كله فلا تخفى عليه منحنيات الدرب ولا يقدر اليوم تقديرا يظهر في غدٍ خطؤه ونقصه ، ولا تتلبس به شهوة أو هوى يؤثر في موازينه وتقديراته ، ولا ضير بعد هذا من الحركة والتغيير والتطور والنمو والترقى .. بل تصبح كلها مطلوبة وتصبح كلها مأمونة وتصبح كلها تلبية للفطرة القائمة على الحركة داخل اطار ثابت حول محور ثابت ، ولكنها حركة راشدة واعية ، مدركة للغاية الثابتة

(١) خصائص التصور الاسلامي ٤٧ - وهذا سد مانع من تصرفات العقول والاهواء في هذه الشريعة سواء أكانت اهواء الفرق أو أهواء المذاهب المعاصرة .

(٢) خصائص التصور الاسلامي ٤٧ .

التي تتجه اليها في خطو متزن مستقيم راسخ ... " (١) .

ونضى مع المستشرقين في مناقشة شبههم ، وقد تبين لنا منهجهم في البحث وأول معالنه هو :

" أن " الاسلام " عقيدة وشريعة يجب أن يخضع للتحرر الأوربي كما خضعت الماديات وأشكال المجتمعات ، وعرفنا فساد هذه الشبهة والجواب عنها ..
والثاني : أن " الدين " تتعدد معانيه ومفاهيمه بقدر تعدد معتنقيه ..
ونناقش هذا في المطلب الثاني ..

المطلب الثاني : " مناقشة " ولفرد " في زعمه أن الدين تتعدد مفاهيمه بتعدد معتنقيه "

ومعنى ذلك أن كل " قضية " أو " فكرة " أعتنقت وآمن بها بعض الناس أنها تتعدد معانيها بعدد أولئك المعتنقين لها ، هذه حقيقة تاريخية كما يقول " ولفرد سميث " .. وهذا لا يصدق أصلاً إلا إذا قطعنا بعدم وجود حقيقة ثابتة على الإطلاق ..

ومن أمثلة ذلك :

إيمان الناس بأن " النار محرقة " هذه فكرة أو أن شئت قل " حقيقة " والناس - بغير استثناء - يصدقون بها - إلا من لا عقل له - واعداد هؤلاء المصدقين بهذه الحقيقة لا يمكن حصرهم لكثرتهم فهل يختلف معناها بقدر أفهام المعتنقين لها ..

وإذا آمن الناس أن " الصدق محمود " و " الكذب مذموم " هل تختلف هذه القضية بحسب تعدد أفهامهم ، فيصبح لها آلاف المعاني مثلا .. وإذا اعتقد المسلمون أن الله هو الذي أنزل الشريعة على عبده ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم

وهذه حقيقة يؤمن بها كل مسلم ، فهل تختلف باختلاف أفهامهم وتتعدد بتعدد هم
كلا ، انها عقيدة واحدة " الله سبحانه وتعالى هو صاحب الأمر لأنه صاحب الخلق "
كما قال تعالى " له الخلق والأمر " ولا تتعدد ولا تختلف أبدا .

وانا كبرت أوروبا بهذه الحقيقة وآمنت بأن : " الانسان هو واضع القانون "
فهل تتعدد هذه العقيدة عندهم بتعدد المؤمنين بها ، أم أنها ثابتة عندهم .
وانا كفر " المسيحيون " و " اليهود " و " العلمانيون " ... الخ بأن محمدا
مرسل اليهم أجمعين ويجب عليهم أن يؤمنوا به ويتبعوا شريعته ، وهذه
حقيقة ذات شقين :

الأول : أن محمدا مرسل الى الناس كافة يلزمهم اتباعه في جميع ما أرسله
الله به .

الثاني : أن هؤلاء المذكورين كفروا بذلك .

هل تتغير هذه الحقيقة وتتعدد بتغير أفهام معتنقيها وتعدد هم ، فتصبح مثلا
هذه الحقيقة الواحدة ألف ألف أو أكثر من القضايا ، وكيف ؟
ان هذا " الهراء " الذي يزعم له " ولفرد سميث " أنه حقيقة تاريخية يخضع الدين
لدراستها هو القاعدة التي بنى عليها كتابه : " الاسلام في التاريخ الحديث "
الذي امتدحه " جب " ، وهذا " الهراء " الذي يسمونه " البحث التاريخي " هو
الذي يفرح به المعجبون بهم من أبناء جلدتنا ويقولون " ان البحث الاستشراقي يقوم
على الاستقرار التاريخي ، ونحن هنا ننقض كتابه وذلك بابطال أساسه الذي بناه
عليه .

ان " ولفرد سميث " لو وقف في تفسيره " للدين " عند ما تنص عليه مصادر
كل " دين " كما تبين لنا في دراسة معنى " الدين الاسلامي " من آيات
" القرآن " ورجعنا لتفسير مصطلحاته الى اللغة التي نزل بها القرآن المثبتة فسي
المعاجم ، انه لو وقف عند هذا الحد لأمكنه التعرف على معنى " الدين " في القرآن
وحيث من شاء فليؤ من ومن شاء فليكفر بهذه الحقيقة ..

لكن الشأن أنه لا يطلب الحقيقة لنفسه .. وانما يسجل فكرة معينة هي تفسير الإسلام تفسيراً يلائم الحياة الغربية كما هو هدف كتابه الذي نص عليه بقوله " كيف يمكن أن يشكل الإسلام نفسه حتى يتفق مع المدنية الغربية " (١) .

ولما اصطدم بفكرة " ثبات الشريعة الإسلامية " أراد أن يدخل هذه الشبهة على المسلمين " ان كل دين عند تحليله انما تتعدد أشكاله بعدد معتنقيه انهما حقيقة تاريخية أساسية لا غنى لادراك الدين وتاريخه " (٢) ..

وما دام الأمر كذلك فلما لا ينتج هذا التعدد شكلاً جديداً يلائم المدنية الغربية اللادينية ذات الأصول اليونانية والارغريقية التي كفرت بالله ورسله وآمنت بسيادة العقل البشري لوضع المفاهيم والقيم والقوانين ، وحينئذ يتحقق الجواب على سؤاله السابق بهذه الحيلة الماكرة ، ويتحقق هدف الاستشراق الذي صرح به جب وهو اخراج المسلمين عن سلطة الشريعة .

ان الحقيقة التي ينبغي أن يفهمها المستشرقون جميعاً - ومنهم ولفرد - ان " الدين " المنزل من عند الله - وهو الإسلام - له حقيقة ثابتة ، وأن عقيدته وشريعته - كذلك ، وقد تبين لنا ذلك من قبل ، والذي نضيفه هنا : أن المخالفين لهذا الدين سواء كانت المخالفة من لا ينتسب للإسلام - كالدهرمين ، واليهود والنصارى ، ومنهم المستشرقون .. وكل من لا يدين بالدين الإسلام ، أو كانت المخالفة من ينتسب للإسلام مثل " الفرق " ومنها المعتزلة ، والخوارج ، والشيعة والمرجئة .. وهذه هي أصول الفرق التي خرجت عن معنى " الدين " الذي جاء به النبي محمد عليه الصلاة والسلام ، وذهبت تستقي مفاهيم من خارجه كما صنعت " المعتزلة " و " الصوفية " ثم تم التوزيع الداخلي لبقية " الفرق " ..

ان هذه " الأفكار " و " المفاهيم " و " مناهج البحث " سواء ما كان منها عند أهل الملل الأخرى ، أو ما استوردته الفرق الضالة من عندهم كل هذا لا يعتبر

(٢) انظر ما سبق ص ٥٨٣

(١) انظر ما سبق ص ٥٨٧

من " الدين " لا من أصوله ولا من فروعه ، غاية الأمر أنه أفهام لأصحابه ، وهذه " الأفهام " التي فهم بها الدين الاسلامي هي قطاعا مبنية على " مناهج أجنبية " عن الاسلام ، وهي خلاصة أفكار الثقافات القديمة ..

فإذا عرفنا أن هذه المفاهيم انما هي " مفاهيم " المخالفين " للدين " فهل نقول ان " الدين " يتعدد بتعدد مواقف مخالفيه منه ؟ .

ان كل فكرة دعى اليها أصحابها " كالأسمالية " و " الشيوعية " وغيرهما تختلف أنظار الناس المخالفين لها من الخارج وتتعدد مفاهيمهم لها .. وكذلك أفهام الخارجين عليها ممن ينتسبون لها ، ومع ذلك لم يقل أحد قط أن " الشيوعية " تساوي في تعدد شكلها تعدد معتنقيها ، وإذا قلنا فرضا أن عدد هم خمسمائة مليون فهل " الشيوعية " كفكرة تساوي خمسمائة مليون فكرة ..!! وكذلك القول فسي كل " فكرة " يكون لها اعداء ويكون لها أولياء ..

ان هذا الذي يجعله ولفرد قاعدة كتابه " هراء " حقا وليس حقيقة تاريخية . " والدين الحق " دين الاسلام ثابت بشريعته وعقيدته ولا عليه من المخالفين لسه سوا " الفرق الضالة " أو " المستشرقون " الذين ضلوا وأضلوا وعليهم اثم الأوربيين لا ينقص من آثامهم شيئا ، بسبب تضليلهم اياهم ، والتدليس عليهم والحيلولة بينهم وبين فهم الاسلام فهما صحيحا ..

وليس هناك طريق لتعريف الأوربيين بخصائص هذه الشريعة وبحقيقة الاسلام يمكن أن يوازي جهد المستشرقين اللهم الأصوتا خافتا كصوت الأستاز " ليوبولد فايس " (١) في كتابه " الاسلام على مفترق الطرق " ان يقول :-

" اذا كنا نعتقد أن الاسلام مدنية من المدنيات الأخرى وليس نتاجا بسيطا لآراء البشر وجهودهم ، بل هو شرعٌ سَنَّه اللهُ لتعمل به الشعوب في كل مكان وزمان فان الموقف يتبدل تماما ..

(١) كان من المستشرقين ثم أسلم وكُتب أسلم كُتبه وهو كتابه هذا .. وأما كُتبه الأخرى فما زالت متأثرة بثقافته السابقة .. انظر بحثا في هذا في كتاب " العصرانية "

" واذا كانت الثقافة الاسلامية - في اعتقادنا - نتيجة لتباعنا شرعا منزلا .. فاننا حينئذ لا نستطيع أبدا أن نقول انها كسائر الثقافات خاضعة لمرور الزمن ومقيدة بقوانين الحياة العضوية ..

نحن لا نحتاج الى فرض اصلاح على الاسلام - كما يظن بعض المسلمين - لأن الاسلام كامل بنفسه من قبل ، أما الذى نحتاج اليه فعلا فهو اصلاح موقفنا من الدين بمعالجة كسلنا وغرورنا وقصر نظرنا وبكلمة واحدة معالجة مساوئنا .. " (١)

" هذا ... وان البعض الذى يعنيه بحديثه " محمدا سد " مازال يردد

بعض أفكار " المعتزلة " التى ساعده عليها " المستشرقون " من وجهين :

الأول : أنهم ينادون بها ، كما تبين من قبل فى قول " ولفرد " لكى يفترف المسلمون من ميادين الثقافة الأوربية والنظم الغربية كما اغترفت " المعتزلة " من ثقافة اليونان والرومان ..

الثانى : ان المستشرقين لا سبيل لهم لتغيير " الدين " وشرائعه الا عن طريق اخضاعه لحكم " العقل " وهذا المذهب هو ما يسمى عند المعتزلة " بالتحسين والتقيح العقلى " وهم وان لم يغيروا به جزئيات الأحكام الشرعية الا أنهم استعملوه فى شر من ذلك وهو " دراسة الألوهية وما يتصل بها من العقائد " (٢) .

ولقد فرح المستشرقون بهذه " الفرق وأفكارها " وهم مثابرون على اعادة تراشها وضلالها .. والسبب فى ذلك هو اشتراك الطرفين فى قدر معين من تمجيد " العقل " والسماح له فى تعدى حدوده التى وضعها له الشرع .. وهذا يسهل الطريق على الذين يريدون فرض اصلاح على الاسلام ، وتصب أفكارهم فى نهاية الطريق فى موضع واحد ، واذا راعينا الأصل الذى اغترفت منه المعتزلة قلنا ان أفكار المخالفين حديثا خرجت من أصل الفكر الأوربى المتأثر بالثقافة اليونانية والرومانية وتصب فى الموضع نفسه بمساعدة المستشرقين .

(١) الاسلام على مفترق الطرق ص ١٠٩ - ١١٢ عن كتاب خصائص التصور ١٠٦-١٠٧

(٢) قارن بين هذا الموضع وبين من يدعو لنقد الشريعة ص ٢٧٤

وإذا علم المستشرقون وتلامذتهم أن " الفرق " قد اندحرت وكشف علمها
السنة زيفها وباطلها .. وأصولها الأجنبية عن الاسلام فستأخذهم الحسرة ويأخذهم
الندم أنهم لا يستطيعون أن ينالوا من الاسلام شيئا " لَنْ يَضُرُّكُمْ إِلَّا أذى " (١)
وقال تعالى : " وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا " (٢)

المطلب الثالث :- " بيان أن ثبات المفاهيم والأحكام الشرعية من أخطر العوائق التي تواجه المستشرقين "

تظهر خيبة أمل المستشرقين وحسرتهم عندما يتحدثون عن العوائق التي
تواجههم ومن أبرزها ما نقلته عنهم سابقا وهو قولهم :

٦- ان قبول " الشريعة الاسلامية " أو كما يسمونها " القانون الاسلامي "
شرط في كون المرء مسلما ..

ومن ثم لا يمكن التنازل عن قبول " الشريعة الاسلامية " والادعان لها إلا
بالتنازل عن " الاسلام " نفسه ، ان لا فرق بين العقيدة والشريعة ، وهذا هو
الذي يفسر اصرار المستشرقين على تغيير العقيدة نفسها ، لأن تغييرها مؤد إلى
التنازل عن " الشريعة الاسلامية " وقبول ما يخالفها ، سواء غيرت العقيدة الاسلامية
وَبَدَّلَتْ لتصبح مجرد تراث ، أو مجرد انتساب إلى " الاسلام " ، أو فصل بين العقيدة
والشريعة ، باعتبار أن العقيدة شيء والشريعة شيء آخر ، سواء قالوا ان عقيدة
المرء يمكن أن تكون صحيحة مع عدم قبول حكم الشريعة الاسلامية ، وان قضية
" الشريعة " قضية ثانوية ، الاعراض عنها أو قبول ما يخالفها سبب من أسباب نقص
الايمان وليس سببا لفساد الاسلام ، سواء قال المتبعون لهم أن روح العصر قد تغيرت
وأن الانسان أعرف بمصلحته وأن قبول أحكام القوانين الوضعية محض مصلحة ، التي
آخر الشبه التي يرددونها ، كل ذلك لم يعد كافيا لصحة الاسلام ان لم يذعنوا لأحكام
الشريعة الاسلامية .

(٢) آل عمران : آية ١٢٠ .

(١) آل عمران : آية ١١١

ولقد حاول المستشرقون جهدهم ليزيلوا هذا العائق حتى يطمئن المسلمون الى أنهم يمكن أن يكونوا متبعين لأحكام القوانين الوضعية وما تحمله من قيم ومفاهيم ومعرضين في الوقت نفسه عن الشريعة الاسلامية .. وهم - مع هذه الحال - أصحاب عقيدة صحيحة واسلام مقبول .

ومن هنا حاول المستشرقون جاهدين تزكية " القومية " باعتبارها البديل العفائدي الذي سيزيل هذا العائق ، وقد مجّد " جب " ، و " ولفرد " القومية وقالوا عنها انها هي الطريق لازالته ، وحمل العلمانية الى العالم الاسلامي ، ومن ثم يتحقق التحرر والتطور المقصود باسم " اسلام " جديد تتبناه القومية وتحمل على كنفية " العلمانية " اللادينية .

ومن هنا أيضا حاول " ولفرد " كما مر سابقا المدافعة دفاعا مستميتا عن الحركة القومية التركية التي تزعمها أتاتورك ، والتي أدت الى تحقيق تلك الفكرة وازالة ذلك العائق ، ولما انكشف وجهها الكالح وعقيدتها الأوربية جسد المستشرقون في تغطيته .. و وصف " ولفرد " حركة أتاتورك التي استبدلت " القانون الوضعي " بـ " الشريعة الاسلامية " .. وصفها بأنها حركة اسلامية ، وان ما يحسبه بعض الحمقى تركا للاسلام انما هو في الحقيقة تطبيق على " لدين القرآن " .. فالدين أقسام .. وذلك بناه على مذهبه الفاسد الذي ناقشناه فيه وبيننا ايفاله في الانحراف عن مناهج البحث العلمي واتباعه للأوهام ..

يزداد تخوف " جب " من هذا العائق عند ما يصرح بأن من المسلمين من يعتقد أن تعديل القوانين الأساسية أو الغائها من باب الكفر - ويقصد بالقوانين " الشريعة الاسلامية " (١) .

ونقول : قد صدق (٢) وهو يقول هذه المقالة وهو في شدة الخوف من أن

(١) انظر ما سبق ص ٥٨١

(٢) وهو كذوب ، نقول ذلك تأسيا بمنهج القرآن في تقرير الصادق على صدقه ، وبيان حقيقته كما قال تعالى " اذا جاءك المنافقون ، قالوا نشهد انك لرسول الله ، والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون " المنافقون ١

ينقلب جهده وأمثاله من المستشرقين وبالا عليهم ..

ان العقيدة الاسلامية قاطعة بهذا المعنى وهو عائق ضخم في وجه الحركة

الاستشراقية التي تريد تغيير الشريعة الاسلامية واقناع المسلمين بذلك ..

وقد حاول " جب " في كتابه " وجهة الاسلام " أن يحفظ لجهد المستشرقين

استمراره ولحركة القومية التي سندت " القوانين الوضعية " استمرارها كذلك .. وذلك

بتأكيده الشديد على أن يتجه الجهد الاستشراقي " وعمل الحركة القومية الى قلوب

المسلمين لينتزعوا منهم جميعا قبولا بمناهج الغرب وأفكاره ونظمه ، ويزرعوا في

قلوبهم اطمئنانا لذلك ، وحينئذ يطمئن " جب " ويطمئن " اخوانه المستشرقين " على

استمرارية الجهد الذي بذلوه . (١)

وان من فضل الله سبحانه أن انكشف لكثير من المسلمين ما أحدثه أتاتورك

" وما أحدثته " القومية التركية " من افساد للخلافة ماديا ومعنويا ، وما صنعتها

بالشريعة الاسلامية (٢) ، وانكشف في الوقت نفسه محاولة المستشرقين للتستر على هذه

الجرائم ..

وكما انكشف الحال في القومية التركية انكشف في " القومية العربية " (٣) .

أوجهة الإسلام
٢٠٩

(١) الى أين يتجه الاسلام ٨١ . ٢٠٨ وما بعد ها . وينكر عليهم الإطمئنان الى النصر الذي حققته " القومية " في التمكين لأحكام ونظم القوانين الاوربية .. وأن ذلك قد يزول لأي سبب من الأسباب ، ولا بد من التركيز على التعليم واقناع المسلمين اقناعا تاما بقبول الوضع الاوربي بما يحمله من قيم ونظم .. والا فان الدائرة ستقلب على المستشرقين وعلى أئمة القومية وحمايتها .. ثم يفترض أنهم حتى لو وصلوا الى ذلك الهدف فان الأمر قد يزول من أيديهم لأي سبب آخر لا يستطيع " جب " أن يحدده .

ولعلني أحدده هنا وهو ما جاء في قوله تعالى " يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون " الصف آية ٨ . وقد أشرت اليه فيما سبق . انظره ص ٥٢٢ .

(٢) انظر موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ، تأليف مصطفى صبري شيخ الاسلام للدولة العثمانية سابقا ، وهو كتاب في أربع مجلدات يكشف فيه المؤلف خبايا حركة " القومية التركية " وما أحدثته .. وصلتها بالفكر الأوربي بجميع أطرافه . (٣) انظر رسالة ماجستير " فكرة القومية العربية في ضوء الاسلام " ص ١٧ لتعلم صلة هذا الموضوع بقضية التطور .

ويجب على العلماء العالمين أن يبذلوا ما وسعهم لكشف هذه الخطط التي تعمل ضد "الاسلام".

وأن يعلموا الصغار والكبار أن قبول الشريعة الاسلامية شرط في صحة الاسلام وأن محاولة تعديليها أو الغاء جزء منها كفر بالاسلام ، وأن قبول "النظم الأوربية والأفكار الغربية" - التي هي نتاج العقل الأوربي المعرض عن الاسلام - أن قبول ذلك كفر أيضا ، ولا يزداد "جب" وأمثاله وأنصاره بانتشار هذا الوعي الأخسارا ، ومع أنهم مكروا مكرا كبيرا ، إلا أن الله سبحانه رد مكروهم في نحورهم .

ومن بشائر هذه المرحلة التي نحن فيها أن الاستشراق الآن في قفص الاتهام ، ذليلا محسورا .. وأن أنصاره في العالم الاسلامي قد نالهم شيء من ذلك - وان كانوا ما زالوا ينتصرون له ولكن على استحياء واستخفاء ...

٢ - العائق الثاني الذي يخوف المستشرقين هو نشوء بعض الحركات التي مثلت الاسلام بالقدر الذي أطاقتة .. ومنها دعوة الامام محمد بن عبد الوهاب ، ودعوة الامام السنوسي ، وقد بذلا جهدهما في محاولة الحركة العملية بالاسلام في وجه مخالفيه ، وحققتا واقعا عاشه أصحابها .. وهناك حركات اصلاحية أخرى .

وقد شن المستشرقون هجوما عنيفا عليها جميعا وخاصة على شيخ محمد بن عبد الوهاب - ذلك لأمر تميزت به هذه الدعوة - وهو من خصوص بحثنا هذا - وقد تمثل ذلك في شدة حيلتها للحفاظ على تقديم هذا الدين دون تغيير ولا تبديل فرفضت "التصوف" رفضا مطلقا ، ورفضت "العقلانية" رفضا مطلقا ، و "التصوف" والعقلانية هما مطيتان للفكر الاستشراقي يتمتع بركوبهما والتنقل عليهما في كسل مناخ العالم الاسلامي ليصل الى أهدافه في تغيير العقيدة والشريعة . فلقد حدد "ولفرد" ثلاثة عوامل "للتحرر" ذكر الصوفية والعقلانية وثلاث بالمدنية الغربية ، كما سبق وأن نقلته عنه .

ولا أحتاج الى تفسير لأثر العقلانية على الدين عقيدة وشريعة فقد مر بيان لذلك أحسبه كافيا . (١)

وأما " الصوفية " فتحتاج الى وقفة قصيرة - ونحن في أشد الحاجة الى سد جميع المنافذ التي تسرب منها الغزو الأوربي .

ونقف عند نقطة واحدة فقط يمجدها المستشرقون في " الصوفية " يسمونها
" الانسانية " ..

ونستعمل هنا مسلمة من المسلمات العقائدية عند الصوفية لبنى عليها ، وهي ما يردده " غلاة المتصوفة " من مذهب وحدة الوجود الذي هو طريق لوحدة الأديان . وما يردده من قولهم باسقاط التكليف عن طائفة مخصوصة (١) . والاسقاط هو تبديل لمقتضى ما أمرت به الشريعة وما نهت عنه ، وأما وحدة الأديان : فالطريق اليها عند غلاة الصوفية وحدة الوجود التي لا تفرق بين موجود وموجود ولا بين عبد ورب ، ولا بين دين ودين ولا بين حق وباطل .
وهناك مثالا على ذلك من الواقع المعاصر :-

ان " محمد طه " قد حاول الجمع بين أبرز ما في العقيدة اليهودية والمسيحية والاسلامية واتخذ " وحدة الوجود " والأديان طريقا لتغيير الشريعة (٢) .
ولذلك امتدح " ولفرد " الصوفية في كتابه ، ووصفها بأنها مبدأ " انساني " أي أنها طريق للجمع بين بنى الانسان على أي مذهب كان ، وقد عمل الاستشراق

(١) انظر مصرع التصوف أو تنبيه الغبي الى تكفير ابن عربي ٩٩-١١٢-١٢٦-٢١٨
٢٢٠-٢٢٤-٢٣٣-٢٤٠ تأليف برهان الدين البقاعي ، تحقيق عبد الرحمن الوكيل .
(٢) انظر رسالة دكتوراه بعنوان " فرقة الجمهوريين بالسودان وموقف الاسلام منها " د . شوقي عبد المجيد ، قسم المخطوطات ، كلية الشريعة ، جامعة أم القرى ، رقم ٨٩٩ ، تجد أن محمود طه أو رئيس هذه الفرقة قد سعى لتكوين دين جديد عن طريق وحدة الوجود ووحدة الأديان مع اسقاط التكليف ، انظر ٤١٩ ، ٣٨٠ ، ٦٨٧ ، ٦٩٣ ، ٩٤٧ ، ٩٥٧ ، ٩٨٥ ، وزعم أن الشريعة الاسلامية لا بد من تغييرها لكي يمكن تطبيقها وسبب ذلك أنها نبعت من البيئة والعرف وقت نزولها فهي شريعة وضعية ، ولذلك استخدم المستشرقون هذه العقائد الصوفية مطية لهم لنقل بضاعتهم التي هي حصيلة الغزو الفكري لتطوير الشريعة والعقيدة ، ولعل في هذا ما يوقظ حماة هذه العقائد من سباتهم ، ويسلم الأتباع من شرهم اذا علموا هذه الحقيقة .

لذلك ابتغاء أبعاد المسلمين عن دينهم بدعوى تقارب المجتمعات وإزالة سوء الظن والخلاف فيما بينها واجتماعهم تحت مذهب "الانسانية".

وقد حاول "ولفرد" إبراز الشبه بين "التصوف" و "المسيحية" وجعلهما يشتركان في العزلة عن المجتمع وترك تنظيم الشؤون السياسية والاقتصادية.. لمن يبد لهم مقاليدها .

وهذا هو مذهب "التحرر" الذي يدعو اليه المستشرقون ، وحاصله أن "الدين" مجرد فكر ، أو عقيدة قلبية مجردة عن النظام والقانون .. وقد رد انتشار هذا المذهب الى أصلين اثنين هما "الفلسفة العقلية" و "الصوفية" (١)

فالعقلانية تمنع أخذ القضايا "الدينية" و "الأحكام الإسلامية" سلعة ليؤمن بها الانسان ايمانا جازما وأنها من عند الله العليم الحكيم . ولذلك نجد "ولفرد" يستنكر على المسلمين أنهم "يأخذون قضايا الدين بتسليم ، ولا يتقبلون سواها على حين نجد الغربيين يؤمنون بالتفسير العقلي" (٢) وهذا هو مقصود "ولفرد" وغيره من المستشرقين أن يعلموا المسلمين "الاعتراض على الله" ومناقشة شريعته بطريقة عقلية "ويعلم المستشرقون أن المسلمين اذا صنعوا ذلك فقد طعنوا في أصل دينهم ، وشكوا في صفات ربهم وكفروا به ، ومن ثم يسهل على الفكر الأوربي اللاديني أن يحتضنهم ويربيهم على ما يريد ..

ان الأحكام التي يتلقاها المسلمون عن شريعتهم لا يتلقونها عن سلطنة كهنوتية كما كانت تتلقى أوروبا عن المسيحية ، بل يتلقون أحكامهم عن الله سبحانه وتعالى الموصوف بجميع صفات الكمال المتزه عن جميع صفات النقص ..

وانظر الاسلام والحضارة الغربية ص ١٧٠

(١) انظر ما سبق ٥٨٤ ، ٥٨٥

(٢) الاسلام في التاريخ الحديث ٣٤ .

" وهذا هو الفرق الجوهرى الأول فى المسألة بين الاسلام والنصرانية المحرفة فوجود هيئة كهنوتية تشرع لخلق الله أمرا أو نهيا فى العقيدة أو الفروع شرك أكبر بالله تعالى سواء أجا ذلك فى صورة مراسيم بابوية أم قرارات جمعية أم منشورات كنسية " (١) فاذا ناقش الأوربيون سلطتهم البشرية الكهنوتية المسيحية وآمنوا بما صححته عقولهم وكفروا بما لم تؤمن به عقولهم ، وجعلوا القاعدة العقلية هى الحكم والفيصل ودعوا الى العقلانية للخلوص من سلطة الكهنوتية فذاك شأنهم (٢) .

وأما المسلمون فان دينهم وشريعتهم منزلة من عند الله سبحانه الذى يؤمن العقل به ولا يستطيع أن يتصور فيه لحظة واحدة عيبا أو قصورا أو مشابهة للمخلوقين بل لا ينزل لحظة واحدة عن اعتقاد الكمال فيه سبحانه ..

ومن ثم فلا يحتاج أن يعرض أمرا من أوامره على " العقل " ليقبل أو يرفض لأن هذا لا يتصور الا اذا أمكن وجود الخطأ فى حكم الله ، وهو غير موجود قطعا .. والمسلم والمسلمة لا يتصوران شيئا من ذلك بتة ..

فهل يريد المستشرقون والعقلانيون أن يعلموا المسلمين الكفر والضلالة ؟

نعم انهم يسعون لتحقيق ذلك .. ومن هنا امتدح " ولغرد " " الصوفية "

ووصفها " بالانسانية " ، وندد بالمخالفين لها وبالمخالفين للعقلانية ، وهؤلاء هم أئمة الحركات الاصلاحية ..

ومنهادعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب التى وصفها بأنها قتلت "الروحانية "

وحاربت " الصوفية " و " العقلانية " ..

وفى المقابل امتدح " الأفغانى " والحركات " القومية " ، وتسجل هنا موقف

" الأفغانى " من وحدة الأديان لنعلم السبب الذى امتدحه من أجله " ولغرد " وغيره

(١) العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها فى الحياة الاسلامية المعاصرة ٦٥٧-٦٥٨ .

(٢) نعم ومقبول جدا بشرط أن يذهبوا ويطلبوا الحق من " الكتاب " التى جاءت

به آخر الرسالات السماوية وهو " القرآن " لكن أوروبا كفرت بالكهنوت

وكفرت بعده بكل دين هكذا علمها المستشرقون وأعمتها فى العالم ،

ونريد أن ننقل جاهليتها الى كل مكان .

يقول الأفغانى : " وجدت بعد كل بحث وتنقيب وامعان أن أديان التوحيد الثلاثة على تمام الاتفاق فى المبدأ والغاية وإذا نقص فى واحد منها شىء من أوامر الخير المطلق استكملته الثانى (١) .

وعلى هذا لاج لى بارق أمل كبير أن يتحد أهل الأديان مثلما اتحدت الأديان فى جوهرها وأصلها وغايتها وأن بهذا الاتحاد يكون البشر قد خطا نحو السلام خطوة كبيرة فى هذه الحياة القصيرة ، وأخذت أضع لنظرتى هذه خططا وأخط أسطرا وأحبر رسائل للدعوة كل ذلك وأنا لم أخالط أهل الأديان كلهم عن قرب وكثب ولا تعمقت فى أسباب اختلاف أهل الدين الواحد وتفرقتهم فرقا وشيعا وطوائف .. " (٢) ولو أن الأفغانى دعا الأوربيين وغيرهم الى الاسلام الذى أرسل الله به رسوله محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام ، وأمرهم أن يتركوا دينهم المبدل ، ويتبرؤا من علمانيتهم " اللادينية " ويتعدوا عن عبادة العقل المعرض عن الوحي ، وكذلك لو دعا اليهود وغيرهم من أهل الملل الأخرى لما امتدحه ولغرد ولما وجد فى كتاباته ما يفرحه ، ولقال عنه انه يحارب " الانسانية " و " العقلانية " !! ويمثل عائقا فى وجه المستشرقين الذين من مهمتهم كما قال " جب " ابعاد الناس عن سلطة الدين .

ويمكننا بعد ذلك تقرير هذه النتائج :-

(١) " الصوفية " أو " الانسانية " عن طريق وحدة الوجود ومن ثم وحدة

الأديان سبب قوى فى رفع الحاجز العلمى والنفسى والواقعى بين المسلمين والغزوة الفكرى ، ويمثل ذلك المتأثرون بهذا المذهب كالأفغانى وغيره ، ويسهل بعد ذلك نفوذ الغزوة الفكرى الاستشراقى الى قلب الأمة .

(٢) " العقلانية " التى تبتتها " القومية " تجعل الحكم الأول والأخير هو

العقل ، وتعود الانسان المسلم النظر العقلى الفلسفى ، ويضع الدين لهذه النظرة

(١) هذه مغالطة وفيها فساد عقائدى خطير ، فان أحدا من علماء المسلمين لم يقل أن الاسلام عقيدة وشريعة وهو الدين الخاتم فيه نقص ، انظر ما سبق ص ٨٦-١١١ حتى يقول " الأفغانى " " فإذا نقص فى واحد منها شىء " وقوله هذا يشمل الاسلام !!

(٢) انظر رسالة متخصصة فى هذا بعنوان " دعوة جمال الدين الأفغانى فى ميزان الاسلام وكيف كشف فيها المؤلف العقيدة الفاسدة للأفغانى فى توحيد الأديان ص ٢٤١ وما بعدها الطبعة الاولى ١٤٠٣ هـ .

وتزول قاعدة الاستسلام وتصبح أحكام الدين الاسلامى موضع أخذ ورد ، وهذا هو الكفر بعينه ..

واذا انفلت الانسان من الايمان المطلق بمصادقية " الدين " شريعة وعقيدة تَلَقَّه الفكر الأوربى ليعلمه ما يشاء من المفاهيم وليَحْكُمه بما يشاء من النظم ، وسدل العبودية لله يقع فى العبودية للمنحرفين عن منهج الله .

ومن هنا نعلم أن هذه الأفكار من أهم أعمال المستشرقين ..

ومن آثارها التطبيقية :-

١ - الانتصار لحركة " القومية " .

٢ - التستر على حركة أتاتورك التى هى " القومية التركية " .

٣ - امتداح " الأفغانى " ومن ما ثله - من جمع بين مذاهب الصوفية والعقلانية من تلامذته وأنصاره . (١)

٤ - التأكيد على فاعلية المدنية الغربية وأنها لم تصل الى المستوى المادى الكبير الاً بالتزام فكرة الانسانية والعقلانية .

٥ - الوقوف فى وجه الحركات الاصلاحية وتلفيق التهم لها وخاصة التى تقف موقفاً واضحاً قوماً من " العقلانية " و" غلو الصوفية " وبقية الفرق الضالة والمذاهب الفكرية المعاصرة .

ونقول بعد أن تبيننا لنا هذه الصورة أن أهم عمل تقوم به الحركات الاصلاحية هو وضع هذه العوائق فى وجه الاستشراق التى يتخوفون منها كما سبقت الاشارة الى ذلك وهى بايجاز شديد عبارة عن تقديم الاسلام عقيدة وشريعة كما أنزل على رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم بعيداً عن آثار الفرق الضالة والمذاهب الفكرية المعاصرة ، بسل محاربتهم محاربة عقيدية لا لبس فيها ولا غموض ، لأنه ما من شر وفتنة الاً وسببه يرجع اليهما .

ومن الجانب الآخر كشف كل من ينتصر له المستشرقون أو يمجدونه أو يحاولسون

التستر عليه ..

ومن ثم نستطيع أن نصد من الهجمات العنيفة التي تتابع على أهم خصائص هذه " الشريعة " وهي الثبات والشمول ..
ونستطيع أيضا أن نكشف زيف المستشرقين ، ونقدم الاسلام في الوقت نفسه للبشرية بصورة صحيحة لعل الله أن يسيّرنا برحمته الى الفهم الصحيح لهذا الدين الذي حاول المستشرقون أن يحولوا بينها وبينه ..

ونختم هذا البيان بمناقشة اعتماد المستشرقين في دعوتهم لتغيير وتبديل الدين على وجود حركات نشأت في المجتمع الاسلامي ، فنقول كما قلنا من قبل ان وجود فكرة لهذه الحركة أو تلك تخالف الفهم الصحيح للاسلام لا يلزم عنه تغيير " الدين " وما من فكرة ولا منهج في العالم الا وله مخالفون أفيستلزم ذلك تغيير تلك الفكرة أو ذلك المنهج ، ان ذلك لا يقول به عاقل ، والآ فان ذلك حكم على كل فكرة دينية أو غير دينية وكذلك حكم على كل منهج بالابطال ابتداء .

وأما وجود الموافقين وهو النوع المتمثل في الحركات الاصلاحية فهذا العمل يدخل في طور التجديد ، وغاية ما فيه هو تذكير الناس بالدين كما جاء في مصادره الأولى وازالة العوائق والشبهات من عقولهم وتعليمهم وتربيتهم .

ومثال عملي يوضح ذلك : ان الطالب الذي تحول شهواته بينه وبين كتبه ثم يكتنفه الجهل ثم تحول الشبهات بينه وبين مراجعة تلك الكتب والأخذ منها يكون قد نسي ثم انحرف عن أداء واجباته ..

فإذا جاء مصلح فحال بينه وبين شهواته ، وذكره بما جاء في تلك الكتب وأمره بالرجوع الى تعلمها والأخذ عنها ، وأجهد نفسه في رفع تلك الشبهات .. إنَّ عمل هذا المصلح يمكن أن يسمى تجديدا لعلاقة ذلك الطالب بكتبه وقيامه من ثم بواجباته وهذا هو عمل الحركات الاصلاحية بالنسبة للاسلام .

وكما أن المصلح في الصورة السابقة لم يبدل في تلك الكتب شيئا ولم يغير ولم ينشأ كتبا جديدة فكذلك المصلحون والمجددون في الاسلام ..

وأما الفرق المنحرفة عن الفهم الصحيح للاسلام فقد قلت سابقا وبينت أن
الاسلام ينتكر انحرافها ويدعوها - كما يدعو المذاهب الفكرية المعاصرة - لفهم الدين
بعيدا عن الأهواء والشبهات والضلال ، فان استقامت على ما أرسل به الرسول عليه
السلام وربي أصحابه عليه فنعم ما صنعت وحينئذ ستكون حركات اصلاحية تجد يدية
تقدم الخير للبشرية .

وان أبت واستكبرت عنه فان رسول الاسلام وأتباعه بريئون منها ، ولا يضر الاسلام
انحرافها عن الحق ، ولن تستطيع أن تبدله ولا تغيره كما أشرت من قبل " واللله
يقول الحق وهو يهدى السبيل " .

الفصل الثالث

موقف المستشرقين من الاجماع والشمول

- المبحث الأول : موقفهم من الاجماع ومناقشته
- المبحث الثانى : موقف كولمسون من الشمول ومناقشته .

الفصل الثالث

" موقف المستشرقين من الاجماع والشمول "

المبحث الأول : موقفهم من الاجماع ومناقشته :

درس بعض المستشرقين هذا " المصطلح الاسلامي " وقرروا من خلال دراستهم أن من حق أى جيل من المسلمين تفسير الشريعة أو ابطال أى شئ منها اذا وجد اجماع على ذلك ..

ولننظر أولا فى مقالاتهم وأدلتهم ثم نعرضها للمناقشة والتحليل ..

يقول " جولد سيهر " : أن الاجماع يمكن أن يكون له شأن كبير فى الاصلاح . والمقصود من الاصلاح هنا هو " ان المسلمين يستطيعون أن يجعلوا من الاسلام ما شاءوا شريطة أن يكونوا مجتمعين " (١) .

وذلك بأن : " يخلقوا بطريقة تفكيرهم وأعمالهم عقائد وسنن .. فلم يقتصر الاجماع على تقرير أمور لم تكن مقررة من قبل فحسب ، بل غير عقائد ثابتة وهامسة جدا تغييرا تاما " (٢) وعلى هذا فيمكن أن يغير " الشريعة " أيضا .. هذا هو خلاصة ما تدعو اليه دائرة " المعارف الاسلامية " (٣) ..

وأما عن تقرير دائرة " المعارف البريطانية " : فأصله :

" أن الاجماع من حيث الفعالية مصدر أهم من المصادر الأخرى حتى فعالية أو صلاحية القرآن والسنة نفسها عادة ما تعتمد على الاجماع فيما يتفق عليه بين المجموع " (٤) .

ويقول " جب " : " تعود الكلمة الفصل الى ضمير الشعب بمجموعه ، إن صوت الشعب (أو ارادة المجموعة التى لا يحددها تصويت أو مؤتمردورى ، بل كما تبدو

(١) دائرة المعارف الاسلامية ٢ / ٢٤١ (٢) المرجع نفسه ٢ / ٢٤١

(٣) وفى الحق أنها مثلثة بأراء المستشرقين فلو سموها " الاستشراقية " لكان أصدق .

(٤) دائرة المعارف البريطانية ٩ / ٩٢١ .

في تصرفات الرأي العام بقوة مضطربة القوة) معترف به في الاسلام الحنيف على أنه يأتي بعد صوت الله وصوت النبي المصدر الثالث لليقين الديني " يعرف هذا باسم الاجماع " اتفاق الطائفة على رأى واحد " وحاول بعضهم أن يقصر هذا الاجماع على رأى الفقهاء ، لكنّ حادثا مشهورا برهن في القرن السابع عشر على وهن اجماع الفقهاء أمام ضغط الرأي العام ، حتى ولو استند هذا الاجماع الى السلطة الزمنية ، فحين بدأت عادة احتساء القهوة تشيع في بلاد الشرق أصدر الفقهاء فتاويهم فسي شبه اجماع على أن احتساء القهوة حرام ويعاقب شاربها كما يعاقب شارب الخمر ، وفي الواقع أن حكم الاعدام قد نُفذ ببعض الذين أقدموا على هذا العمل ... " (١) .. وقال أيضا : " ان مبدأ الاجماع مبدأ تسلط لأنه بالامكان استعماله (كما حصل فعلا في أكثر الأحيان) في تضيق مجال المعتقدات والتطبيقات المسموحة .. " (٢) . وحاصل نظرة المستشرقين للاجماع أنه يتصف بهذه الصفات :-

أولا : أنه أهم من المصادر الأخرى كالكتاب والسنة ، بل ان صلاحيتها متوقفة عليه ، وهذا الرأى تمثله دائرة المعارف البريطانية ..

ويعتبر " جب " مخالفا لهم اذا أخذنا رأيه أخذنا ظاهريا ، لأنه ذكر أن الاجماع في المرتبة الثالثة بعد الكتاب والسنة ..

وإذا حاكمناه الى ما ورد في كلامه الأخير وهو قوله ان الاجماع مبدأ تسلط على المعتقدات بحيث يضيقها ، فمعنى هذا أنه ليس مصدرا ثالثا بعد الكتاب والسنة ، ولو كان كذلك لما أمكنه تضيق المعتقدات الواردة فيهما على حد تعبيره .

ومن هنا يمكن اعتباره بالمعنى الأخير أصلا حاكما على الكتاب والسنة ، وهو متسق مع منهج المستشرقين أمثال " جولدسيهر " .

والظاهر من النصوص السابقة أن الاجماع عند " جب " متسلط على العقائد الاسلامية بالتضييق ، وهو من معنى قول اخوانه المستشرقين ان صلاحية الكتاب والسنة متوقفة على الاجماع .

ثانيا : ان الاجماع فعلا قد غير عقائد ثابتة وهامة جدا تغيرا تاما ، ومن هنا يمكن أن يكون له شأن كبير في الاصلاح بحيث يجعل المسلمون " الاسلام " بعد تطهيره على أى صورة شاءوا .

ثالثا : ان الاجماع عبارة عن تصرفات الرأى العام واراادته .

وهذا خلاصة أقوال هؤلاء المستشرقين .. ومنتقل بعد هذا الى مناقشتها :

" المناقشة " :

نقتصر على مناقشة هذه الأمور الثلاثة - مع العلم أن أكثر ما كتبوه فى تلك المراجع يحتاج الى مناقشة (١) .

عرفنا عند دراسة " الاجماع " أنه " اتفاق مجتهد الأمة بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم فى عصر من العصور على أى أمر كان " (٢) .

وان " قيد " مجتهد الأمة قيد متفق عليه بين فقهاء الأصول ، ومعناه أن العلماء العارفين بالشريعة المجتهدين فى ادراك مقاصدها اذا نظروا فى مسألة معينة واستنبطوا لها حكما من الشريعة واتفقوا على ذلك فان اجماعهم هذا يكون حجة شرعية ، ومعنى هذا أنه فهم صحيح لمراد الله سبحانه كما ورد فى شريعته .

وهذا يفيدنا فى أمرين قد تم تقريرهما فيما سبق :

(١) أن النظر انما يكون من " المجتهدين " لا من العوام .

(٢) أن علمهم انما هو استنباط من الشريعة عن دليل يجمعون عليه . (٣)

ويفيدنا الأمر الأول : فى اسقاط " الرأى العام " الذى جعله المستشرقون سندا فى فكرتهم التى يدعون اليها ، وهى أن المسلمين يمكنهم عن طريق الرأى العام

(١) انظر قولهم ان الامام الشافعى هو الذى جعل من مبدأ الاجماع أصلا مقررا يعتمد عليه الى جانب الأصول الثلاثة ٢ / ٢٤٠ ، دائرة المعارف الإسلامية ، وهذا فيه مخالفة واضحة إذ أن هذه الأصول الأربعة ومنها الاجماع معتبرة ومعمول بها من قبل مولى الشافعى رحمه الله .

(٢) انظر ما سبق عند دراسة الاجماع ص ٥٠٠ .

(٣) انظر ما سبق عند دراسة الاجماع ص ٥٠٣-٥٠٨ .

- أي عوام الناس أو عامتهم - تغيير وتبديل الشريعة الإسلامية أو جزء منها ..

فالا جماع هو عمل " المجتهدين " لا العوام ، وهو عمل من مجموعة سميت بأهل الاجتهاد في الشريعة لأن أول صفتهم المحافظة عليها وتبيين مقاصدها للناس فلا ينحرفون عنها لأي سبب من الأسباب لا من أجل الرأي العام ولا من أجل سلطة دينية .. (١) .

فعامة المسلمين ليس لهم من شيء في هذا الأمر ، بل الواجب عليهم الالتزام بما جاء به " القرآن " أو بما جاءت به " السنة " . وليس لهم ولا للمجتهدين حقوق التشريع ولا التبديل ولا التغيير وقد تحدثنا عن هذه القضية حين دراسة موضوع من هو الشارع (٢) .

الأمر الثاني : يفيدنا في بيان الحدود التي جعلها الإسلام للمجتهدين وهي حدود متفق عليها لا مجال للمناقشة فيها : من ذلك :

- (١) ان الشريعة قد تمت وكملت فلا تقبل النسخ بعد ذلك .
 - (٢) أن الاجماع انما كان سندا معتبرا واصلا معصوما بحكم هذه الشريعة ، فلا يمكن أن يعود عليها بالابطال والنسخ والتغيير والتبديل .
- " فحكم الاجماع " معصوم ، والذي جعله كذلك هو " الشرع " ومن عجب أن تنص " دائرة المعارف الإسلامية " على أن الاجماع :
- أ - عمل المجتهدين .

ب - " ولا يدخل في الاجماع اتفاق العوام " (٣)

- (٤) ثم تصرح بأن " في مقدور الناس أن يخلقوا بطريقة تفكيرهم وأعمالهم عقائد وضمنا " كيف يكون ذلك والاجماع انما هو عمل المجتهدين وعوام الناس لا يدخلون في ذلك ؟

(١) انظر ما سبق عند بيان منزلة المجتهدين ص ٦٥ وما بعدها .

(٢) انظر ما سبق ص ٤ وما بعدها .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية ٢ / ٢٤٠ (٤) المرجع السابق ٢ / ٢٤١ .

فإذا علمنا أن شرعية هذا الاجماع متوقفة على وجود الشريعة وثباتها فهي التي حكمت له بالعصمة والحجية ، واشترطت لذلك عدم مخالفتها لها ، وجعلت لذلك ضمانات محددة منها :-

(١) كون الجمع من أهل المعرفة بأدلة الشريعة ومقاصدها ولفظة العرب .

(٢) كونهم ملتزمين بالشريعة وبنهجها في الاستدلال وأصولها في الاعتقاد

غير مبدلين ولا مفسرين ، ^{نصيا} *وَيَكْتَلِبُ أَرْبَابَهُمْ عَلَى ضَلَالِهِمْ كَمَا بَيَّنَّا ذَلِكَ*
(٣) انهم هم الذين يعلمون " العامة " أمر دينهم ، ويربونهم على الاسلام عقيدة

وشريعة ، ويلزمونهم بأحكامها والوقوف عند حدودها . ويشهدون بالبطلان

على كل ما يخالفها من العقائد والأحكام .

إذا علمنا ذلك - وكل ذلك بدهيات مقررة في الاسلام - تبين لنا أن ما سطرته

تلك المراجع الاستشراقية لا يملك شيئا من الحقيقة العلمية . ومن الاطلاقات التي لم

يقدم أحد من المستشرقين عليها دليلا واحدا :

(١) ان الاجماع غير عقائد ثابتة وهامة جدا تغييرا تاما .

وإذا سألنا عن واحدة من تلك العقائد التي غُيِّرَتْ على حد قول دائرة المعارف

أَوْضِيْقُ عَلَيْهَا عَلَى حَدِّ قَوْلِ " جَب " لَا تَجِدُ مِنْ يَجِيْبُكَ بِشَيْءٍ . اللهم إلا التلفيق

للأوهام من ذلك اعتبار دائرة المعارف أن " التوسل بالأولياء مثلا صار عمليا جزئا

من السنة " (١)

ولا يقول بذلك أحد من العلماء اطلاقا - لا من المانعين لذلك وهم أهل السنة

ومذهبهم هو الحق - ولا من المجيزين لذلك ، لا يقول أحد بته أن هذا المذهب هو

نتيجة للاجماع ، لأن الخلاف فيها أشهر من أن يشهر بين أهل السنة ومن خالفهم .

فالاجماع ان لم ينتج هذا الفساد العقائدي - لأن أصلا من أصول الاسلام

لا ينتج الشرك - ولا يقره بعد ظهوره . فلا صلة للاجماع كصد ربهذه القضية ..

٢ - ان الاجماع هو تصرفات الرأى العام : ولم يقدموا دليلا واحدا لا من القرآن ولا من السنة ولا من كتب الأصوليين ، بل انهم متناقضون فى عرض هذه القضية ، وقد أشرت الى ذلك ، فتارة يخرجون " العوام " من الاجماع وهذا هو الحق ، وتارة يجعلونه عمل الرأى العام أى عوام الناس . (١)

٣ - أما انه أهم من الكتاب والسنة .. وصلاحيتهما متوقفة عليه : فهذا أيضا لم يقدموا دليلا واحدا عليه ، ويكشف لنا سوء قصدهم وخبث طويتهم وسعيهم الحثيث لتلقف أى شبه فان لم يجدوا ، تكاثروا على قذف الافتراءات لعلمهم يتمكنون من اخضاع " الشريعة الاسلامية " لنظر الرأى العام الذى أجهدوا أنفسهم فى كسبه الى صفوفهم عن طرق كثيرة أشرنا اليها فيما سبق .

فانما تمكنوا من تحكيم " الرأى العام " فى الشريعة الاسلامية أمكنهم التوصل الى أغراضهم ، وحينئذ اذا أفتى الرأى العام بأن على الشريعة أن تتطور وعلى المجتمع أن يغير الشريعة كان ذلك لازما .

وما علم المستشرقون أن هذا الجهد الذى يكبحون فى بذله انما هو مبنى على الأساطير والأوهام ، وأما الأدلة والوقائع التطبيقية فهى عنهم بمعزل .. ومن الطريف أن " جب " لم يجد واقعة يستند اليها فى دعواه الاحادثة القهوة التى أدى شربها الى تطبيق السلطات الاسلامية الاعدام على من شربها .. ولا ندرى متى وقعت هذه الحوادث أنى الخلافة الراشدة ، أم فى عهد بنى أمية أو بنى العباس أو من بعدهم مع العلم بأن شرب القهوة والخمر معا لا يوجب " الاعدام " . ان المسكرات لها عقوبات محددة لا تصل الى حد القتل حتى فى حالة تكرر شرب السكرات عديدة (٢) .

أما شرب القهوة فلا توجب عقوبة الاعدام الا فى خيال " جب " الذى وسع أن يفترى هذا الافتراء الذى لم يجرؤ عليه أحد قبله وما أظن أحدا يجرؤ عليه بعده ..

(١) المرجع السابق ٢ / ٢٤٠ .
(٢) أجمع المسلمون على وجوب الحد فى الخمر ، وأجمعوا أنه لا يقتل اذا تكرر منه مختصر سنن أبى داود ٦ / ٢٨٩

المبحث الثاني : " موقف المستشرقين من الشمول ومناقشتة "

ان ما قرناه سابقا يدل على أن المستشرقين قد استخدموا جميع الوسائل لمحاولة اقناع المسلمين بتبديل الشريعة وتطويرها .. ومن وسائلهم أيضا التشكيك في شمول الشريعة .. ومن أمثلة ذلك :

(١) ما قاله " كولسون " عن النظام الجنائي الاسلامي : " خلاصة آراءه فيما يتعلق بالنظام الجنائي الاسلامي هي أن الفقه الاسلامي لم يتناول من موضوعات القانون الجنائي سوى الحدود ، وأن جريمة القتل تعالج أحكامها على أنها من موضوعات القانون الخاص ، وجرائم الحدود يغلب عليها كونها واجبات لله على الناس .. وان جريمة شرب الخمر لم تنشأ إلا بعد العصر النبوي ، أما فسي التشريع القرآني فقد عُولجت مثل علاج الربا ثم تحول شرب الخمر الى جريمة وبقى الربا عقدا فاسدا " (١) .

ونقصر الحديث هنا على معالجة شبيهة عدم شمول النظام الجنائي الاسلامي . وقد اعتمد كولسون في ذلك على أن موضوعات القانون التي تناولتها الشريعة فسي " الجنايات " هي الحدود فقط ، وجريمة شرب الخمر ليست منها إذ أنها نشأت بعد العصر النبوي .

وجوابا على ذلك نحدد جرائم الحدود في النظام الجنائي الاسلامي وهي :

- ١ - ما كان منها متعلقا بحفظ " الدين ، مثل جريمة الارتداد عنه " الردة " .
- ٢ - ما كان منها متعلقا بحفظ " العقل " ، مثل عقوبة شارب الخمر .
- ٣ - ما كان منها متعلقا بحفظ " المال " ، مثل عقوبة " السرقة " و " الحرابة " .
- ٤ - ما كان منها متعلقا بحفظ " العرض " ، مثل عقوبة " الزنى " و " القذف " .

(١) " تاريخ التشريع الاسلامي " " كولسون " نقلا عن بحث القانون والشريعة للأستاذ " العوا " من المجلد الأول من " مناهج المستشرقين " وهي طبعة موثقة صادرة عن " المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم " مكتب التربية العربي لدول الخليج

ولكل حكم من هذه الأحكام تفصيلات أمثلت بها كتب الفقه الاسلامي
" وكل هذه الجرائم ورد النص على الفعل المجرم فيها ، والعقوبة المقدرة له ،
بل وطرق الاثبات في بعضها في القرآن والسنة ولم يكن للفقه من عمل الا تحليل
النصوص وتفسيرها والدلالة على أسلوب تطبيقها ونطاقه ومجالات اعمالها * (١)
فالقرآن والسنة مصدران نصيان للنظام الجنائي - كما هما مصدران نصيان لكل
شعبة من شعب النظام الاسلامي - وهذه النصوص يستنبط منها الفقهاء أحكام هذا
النظام ، ومن هذه الأحكام ما هو منصوص عليه ومنها ما هو مستنبط من النص ، على
ما بيناه سابقا عند الحديث عن العموم والقياس والمصلحة .
واضافة الى الأقسام الأربعة السابقة التي تكون جزءا من النظام الجنائي هناك
قسمان آخران وهما الخامس والسادس ..

٥ - القصاص : ويدخل فيه جميع الاعتداءات التي تقع من فرد على فرد سواء
في النفس أو ماله ونها ..

وهذه القاعدة تشمل جميع الاعتداءات المادية بدون استثناء

٦ - التعزير : وهو جزء مهم من النظام الاسلامي ، يجتهد الحاكم المسلم
في تحديد العقوبة لكل من يستحق ذلك ، في عدم وجود النص على عقوبة من
العقوبات (٢) .

وقد أحسن الدكتور محمد العوا في الرد على " كولسون " حيث اعتبر قوله السابق
يمثل تجاهلا واضحا لأصول النظام الجنائي في القرآن والسنة ولجهود الفقهاء في
استنباط الأحكام منهما ..

(١) ٢٧٦/١
(٢) انظر كتب الفقه الاسلامي ومنها : المغني لابن قدامة وقد كتب في تفصيلات القصاص
والحدود ما يقارب ٥٥ صحيفة وكذلك كتاب المبسوط فيه أكثر من ذلك .

وفي الوقت نفسه أجاب عن قول " كولسون " ان جرائم الحدود يغلب عليها أنها واجبات على الناس ، ورد ذلك الى أن " كولسون " لم يفهم قول الفقهاء " أن الحدود تجب حقاً لله " واعتبر أن هذه العبارة تفيد أن ذلك واجب على الناس ، والمعنى الصحيح للعبارة أن العقوبة في هذه الحدود لمصلحة الأمة وهي حق الله ليس لأحد أن يتنازل عن تطبيقها ، ، إذا تحققت الشروط الموجبة لذلك وهذا يؤكد ما قلته سابقاً من أن المستشرقين لا يملكون الآلة ولا يقدر روع على الوصول الى الحقيقة العلمية في الدراسات الاسلامية .
ونضيف الى هذه المناقشة التي قدمها " العوا " - وهي على فائدتها تعتبر مناقشة جزئية لأفكار " كولسون " - نضيف الى ذلك مناقشته في الأصل الذي جعله قاعدة لنفيه الشمول في الأحكام الجنائية .

وهذا الأصل أشار اليه " العوا " وهو يتكون من شقين :

الأول : نفيه اشتغال القرآن على العناصر الأساسية للعلاقات القانونية ، وأن القرآن لم يترجم المفاهيم الأساسية مثل وجوب الرحمة وعدم جواز الظلم والحيث في المعاملات وعدم تحقيق العدل الى بناء قانوني ، ولم يستهدف علاقة الانسان بالانسان ، بل استهدف أولاً علاقة الانسان بخالقه ووصف أحكامه في مواضع كثيرة بأنها أحكام خلقية (١) .

الثاني : قوله ان " القدر الأعظم من المادة التشريعية المنسوبة الى النبي منحولة وناتجة عن نسبة الآراء الفقهية الى فترة سابقة على ظهورها " . (٢)

وقد رد عليه " العوا " في هذين الموضعين ولكنه حين مناقشته له في نفسه لشمول النظام الجنائي لم يلتفت الى ربط ذلك بهذين الأصلين الذين ذكرهما " كولسون " واكتفى بمناقشة جزئية لاثبات ورود ذلك النظام وشموليته في القرآن والسنة (٣) وهذا ينفع مع من يقرب بوجود النظام التشريعي في القرآن والسنة ، ويقسر

(١) تاريخ التشريع الاسلامي ٢٦٠/١ نقلا عن بحث القانون والشريعة .

(٢) المرجع السابق ٢٧٣/١ (٣) المرجع السابق ٢٧٥/١ الى ٢٩٤ .

فى الوقت نفسه بثبوت السنة المطهرة وما ورد فيها .. وكولسون لا يقر بذلك ، فكان لا بد عند مناقشته فى نفيه للشمول من الربط بين هذه المواضع جميعا ..

وبالنسبة لشبهة كولسون الأولى نقول انها هى القاعدة نفسها التى انبعث منها المستشرقون الذين نفوا وجود " القانون " فى الشريعة أو بلفظ آخر الذين فصلوا بين " الدين " و " القانون " وهى نفسها التى انطلق منها أتباع المستشرقين فى اسقاط نظام الحكم والنظام الاقتصادى من الاسلام (١)

وقد مضى طرف من الجواب عن هذه الشبه ، نذكره ثم ننتكمل ما نقصد اليه فى هذا الموضع ..

فلقد أثبت بطريقة علمية واضحة توفر بنيان النظام السياسى من خلال آية واحدة من القرآن (٢) ، وتصريحها بأصول القواعد التشريعية التى أسس عليها ذلك البنيان .

ومن ذلك : (١) الأحكام التشريعية .

(٢) السلطة التى تنفذها .

(٣) الأمة التى تتحاكم اليها ، فتخضع لموجباتها ..

وهذا أهم الأصول التى يسمونها الأصول " الدستورية " ..

ونضيف هنا : أن القرآن مع أنه اهتم اهتماما شديدا بالعقيدة حتى أنه اشتمل فى آياته البالغ عددها " ٤٦١٨ " على حديث مفصل عن مسائل الاعتقاد وهى الآيات محصورة من ست وثمانين سورة من القرآن فقط ، وأما السور التى نزلت فى المدينة فتبلغ ثمانيا وعشرين سورة فيها ألف آية وستمائة وثمان عشر آية " ١٦١٨ " وفيها تذكير بما ورد فى الآيات السابقة ، مع تضمنها معظم الأحكام التشريعية (٣) .

(١) انظر ما سبق ص ٢٥٦ وما بعدها .

(٢) انظر ص ٢٧٦ ولورجعنا الى الآيات الأخرى لتوافرت الأدلة المتكاثرة على ذلك .

(٣) بحث مفهوم " الدين " من كتاب أباطيل وأسماير ٤٧ هـ وهذا الفارق بين هـسذه الآيات فيه دليل على أن الأحكام الشرعية وما تحمله من صفات عظيمة ومنها صفات الثبات والشمول لا تستقر الا على قاعدة عقيدية قوية عميقة تأخذ حظا من البيان وافرا كما صنع القرآن الكريم .

وقد شرح العلماء هذه الآيات في كتب كثيرة واستنبطوا منها الأحكام لجميع الوقائع التي تحدث للناس أو يمكن أن تحدث لهم (١) .

ولو رجع كولسون اليها لعرف كيف تكون القواعد التشريعية ولم يقع في التناقض المذموم ، فانه نص على أن القانون في الاسلام " هو مجموعة القواعد الموحى بها من عند الله " (٢) .

ومع ذلك ينفي في الموضع السابق وجود القواعد القانونية في القرآن وأنه " لا يعدو أن يكون تعبيراً عن أصول الأخلاق الاسلامية " (٣) .

ويزداد تناقضاً عندما ينص على أن " القرآن الكريم قد أرسى بشكل قاطع المبدأ المتمثل في أن الله تعالى هو وحده مصدر كل حكم ، وأن أمره يجب أن يطاع في كل شأن من شؤون الحياة (٤) . ويصرف النظر عن تناقض المستشرقين وما أكثره ، نحاول أن نبين للمسلم كيف بيّن القرآن الأحكام التشريعية . وما علينا بعد ذلك من تصديق المستشرقين أو تكذيبهم ولا موافقة القانونيين أو مخالفتهم فان صدّقوا فلأنفسهم ، وان كذّبوا فعليها ..

ان القرآن سلك في توصيل حقائقه الى الناس الطرق الآتية :

١ - اقتناعهم بالحجة البالغة أن الله هو الذي خلقهم وخلق الكون من حولهم وهو المتصف بصفات الكمال كلها ، المتنزه عن صفات النقص كلها ، بيده الأمر والخلق والموت والحياة ، والضرر والنفع وأمر الدنيا والآخرة .

واعتمد في بناء هذه القضية على آيات حسية ومشاهد ، وخاطب بها العقل والوجدان معا ، وأزال جميع الشبه التي يمكن أن تتعرض لها هذه القضية .. وهذه هي العقيدة التي يبنى عليها كل شيء بعد ذلك ..

٢ - بعد تحقق الايمان والاستسلام العقلي والوجداني يخاطب القرآن المؤمن بما يجب عليه من أحكام وبطريقة تربوية ، كما هو الشأن في خطاب العقيدة ..

(١) مثل كتب التفسير عامة ، ومنها كتب خاصة لدراسة الأحكام مثل أحكام القرآن لابن العربي ، وأحكام القرآن للجصاص ، وأحكام القرآن للطبري ، وكتب الفقه بصفة عامة .

(٢) ٢٥٩/١

(٣) ٢٥٨/١

(٤) ٢٥٩/١

وجملة هذه الأحكام وردت بصورة تدريجية ومتفرقة في ثنايا السور القرآنية لأن النفس البشرية لا تستقر دائما على وتيرة واحدة ، فهي تحتاج الى حديث مستمر في العقيدة والتذكير لكي تقوى على الالتزام بالأحكام .

فيجتمع في السورة الواحدة كل ما ينفع النفس البشرية وما تحتاجه في لحظة البناء كل موضع بما يخصه ، فهذه سورة كلها في العقيدة ، وهذه سورة تجمع بين العقيدة والأحكام ... وانتشر هذا المنهج في سور القرآن وانتشر معه بالتالي الحديث عن الأحكام التشريعية اتساقا مع الشأن العام في القرآن شأن التربية والبناء ، . ولذلك قرر العلماء أنهم اذا أرادوا معرفة قاعدة تشريعية أو حكم واحد أن ينظروا في جملة القرآن والسنة ويجمعوا ما يخص تلك الحادثة فيتبينوا حينئذ حكم الله ..

ومن هنا اجتمع للقرآن أنه كتاب هداية وتربية ، وكتاب أحكام وتشريع ، وكذلك السنة ، ولا تعارض ولا تضاد بين هاتين الحقيقتين ، ولذلك اذا جاء الحديث عن التشريع ختم بالتذكير والتربية على العقيدة ، فأكثر آياته مختومة بذكر صفات الله سبحانه .

وهذه المعجزة القرآنية هي التي جعلته حجة على الخلق لأنه كلام الله المعجز بلفظه ومعناه ، واذا نظرت الى كتب البشر وجدت بها تنمرغ في أوهام البشر وخيالاتهم وعجمتهم .. متناقضة مضطربة متغيرة متبدلة قاصرة ... ولما نظر " كولسون " الى القرآن كتاب الله من خلال نظرتهم لكتب البشر أراد أن يجد مشابهة بينهم وبينهم وهيهات !! فانه كما انتفى التشابه بين صفات الله وصفات المخلوقين ، انتفى بالتالي التشابه بين كلامه وكلامهم ..

واذا أراد أن يعرف كيف يجد " القاعدة القانونية " التشريعية كما يقول فيليرجيه الى كتب الفقه ليعرف كيف تكون !!

ولا بأس بالتذكير بمثال قد سبق تفاديا للاطالة وهو حكم السرقة : فأصل الحكم في القرآن وشروط تطبيقه في السنة العملية والقولية ، والقاعدة التشريعية حينئذ

بمجموع الأدلة هي :-

أن السارق - وهو من سرق من حرز مقدار ربع دينار فصاعدا في غير شبهة ولا مجاعة يقطع من الكف بعد ثبوت السرقة عليه بشاهدين عدلين (١) .

وهذا الحكم الذي استنبطه الفقهاء من مجموع الأدلة لم يرد بهذه الصيغة في القرآن أو السنة وإنما ورد بصورة تربوية معجزة لا بصورة قانونية جافة .

جواب الأمر الثاني : تكذيبهم بالسنة كلها أو بعضها - وهذه القضية كثيرا

ما يدندن حولها المستشرقون ..

وقد أثبت البحث العلمي أن السنة كُتبت ودُونت بطريقة موثقة وقد مُيز بين الصحيح والفساد وكتب لها من التحقيق والجمع والتمييز ما لم يكتب لكتاب سنوى القرآن . (٢) .

ومن فروع مذهب " كولسون " اعتبار عقوبة الخمر والربا توجيهات أخلاقية وسبب ذلك هو انكاره للسنة .

فقد ورد في السنة القولية والعملية ما يبين القرآن ويتم الحكم الشرعي .. فالخمر منهي عنها في القرآن ، لأنها محرمة ، والنهي تحمله آيات تذكر بالله وتسمو بالمسلم إلى طلب الأخلاق الزكية والوقوف عند حد ود الله .. والسنة تحدد وتطبق بطريقة عملية حد شارب الخمر .

وكذلك " الربا " يعتبره القرآن جريمة تفسد الأخلاق فيوجه المسلم بطريقة تربوية أخلاقية تقوم على تذكيره بالعقيدة ... والأدلة لإخري توضيح أن كل ربا موضوع وأن المسلم الذي يتعامل بالربا ليس له إلا رأس ماله ولا حق له في الزيادة ولا يحكم له القضاء بها . فهل تنافي التوجيه العقائدي الأخلاقي مع الضابط التشريعي كلا .

وبعد دراسة مفهوم " الدين " و " الاجماع " و " الشمول " عند المستشرقين ننقل إلى دراسة كتابات بعض الباحثين التي تأثرت بهذه الآراء الاستشراقية .

(١) انظر ما سبق ص ٤٣

(٢) هذه قضايا علمية سلمة . انظر " السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي " وبحث " المستشرق شاخ والسنة النبوية " د . محمد مصطفى الأعظمي مناهج المستشرقين

الفصل الرابع

موقف بعض المحدثين من تطوير الشريعة

- المبحث الأول : أسس تطوير الشريعة عند بعض

الباحثين .

- المبحث الثاني : المناقشة

توطئة :

ان آراء المستشرقين - التي ناقشتها فيما سلف - قد امتد أثرها ليشمل بعض الكتابات ومنها ما سأختاره وأعرضه للمناقشة وذلك لشدة صلته بموضوع البحث ..
فقد تأثر مؤلف كتاب " الفكر الاسلامي والتطور " بما كتبه المستشرقون حيث تعرض لدراسة تطوير الشريعة الاسلامية وتحديد منزلة الفقه الاسلامي ، وما ينبغى أن نفعله تجاه القوانين الوضعية التي أنتجتها المذاهب الفكرية المعاصرة ، وقد شاركه في الموضوعين الآخرين باحث آخر ، وسأعرض آراء مؤلف الكتاب في تطوير الشريعة والأسس التي بنى عليها سلكه وأناقشها لتتعرف على صوابه أو خطأه ، ومدى تأثيره بآراء الاستشراق ، وذلك في البحث الأول .

أما البحث الثاني : فأعرض فيه موقفه وموقف استاذة الدكتور السنهوري من الفقه الاسلامي .

وأقتصر على مناقشة هذه الآراء في هذا الموضوع لأسباب منها :

١ - أن هذه الآراء كانت نتيجة لبحوث فكرية هي الى الدراسات القانونية أقرب

منها الى الدراسات الشرعية الأصولية من حيث العرض والأسلوب .

٢ - انها متأثرة أشد التأثر بالدراسات الاستشراقية والأنظمة الوضعية كما

سنرى عند عرضها وتحليلها .

٣ - انها حددت موقفها من تطوير الشريعة وألحقت الفقه الاسلامي - بعدد

أن أسقطت عنه الارتباط بالشريعة - بالقوانين الوضعية ..

ولهذه الأسباب اخترت عرضها ومناقشتها في هذا الموضوع لأنه مناسب من حيث

ارتباطها بآراء الاستشراق ، ومن حيث أسلوبها ، كما سيتبين لنا بوضوح عند العرض

والمناقشة ان شاء الله . .

المبحث الأول : " أسس تطوير الشريعة عند المؤلف ومناقشتها " :

بنى المؤلف دعوته لتطوير الشريعة على ثلاثة أسس ، وسأعرضها كما جاءت في كتابه بنصها وأناقشها وأبين صلتها بالفكر الاستشراقي وذلك في مطالب :
الأول منها في عرض الأسس التي بنى عليها المؤلف كتابه ، وبقية المطالب في مناقشة تلك الأسس ..

المطلب الأول : الأسس التي بنى عليها المؤلف كتابه :

وهي ثلاثة :-

الأساس الأول : نص المؤلف عليه بقوله " الذي نرسيه في مقدمة هذا الكتاب أن الإسلام في تاريخه النظري والتطبيقي محصلة عدة عوامل متفاعلة :
أصول ثابتة لكنها مرنة هي قوام الدين .
وبيئة معينة وعقلية معينة ،

وعن طريق تفاعل الإسلام مع الزمان والمكان ينتج مفهوم الدين وتطبيقه " (١) " ان الإسلام لا يمكن أن ينفصل في الفهم والتطبيق عن الواقع الفكري والعملي ... هذا حجر الأساس " (١) .

الأساس الثاني : هو وجوب الاعتماد على العقل الانساني في الاقناع والاعتناق

ان هذا العقل هو عدتنا الوحيدة للحكم على الأشياء فماذا يبقى لنا اذا فقدناه ..
" ان ضباب الشك حول الطاقة العقلية مدّ للجهاز الوحيد الذي يمكنه الفصل في قضية الدين .. ان العقل له حدود - هذا حسن ، ولكن هل عرفنا هذه الحدود
الألّ بالعقل نفسه ؟

... والدين يمثل الحكمة الالهية المحيطة بما فوق امكان العقل .. هذا حسن

أيضا ، ولكن كيف أفهم الدين وأميز ما يقال عنه بدون عقل ؟ ؟

(١) الفكر الاسلامي والتطور ٣٧ ، لمؤلفه الدكتور فتحى عثمان ، الطبعة الثانية ،
الدار الكونية للنشر ، ١٣٨٨ .

أنا لو خيرت بين ديني وعقلي لآثرت عقلي لأنني قد أصبح به متدينا لكنني لو فقدته
فسأفقد ديني معه لأن الدين قد أسقط الخطاب عن المجانين * (١)

ثالثا : وتسليمنا بهذين الأساسين يقودنا لأساس ثالث في واقع
عصرنا * ان الشرق الاسلامي متخلف ولا شك لسبب أو لآخر عن الفكر العالمي وتجارب
الأنظمة العالمية ، نحن متخلفون في الفقه الدستوري مثلا * (٢)

* ان الفكر الديمقراطي قد تطور من اعلان حقوق الانسان الأمريكي فالفرنسي الي
اعلان حقوق الانسان الذي أصدرته هيئة الأمم المتحدة ، وان الفكر الاشتراكي قد
تطور من الاشتراكية المثالية الي الماركسية وما بعدها من اشتراكية وطنية وشيوعية
دولية ومن اشتراكية تطويرية ديمقراطية واشتراكية ثورية ومن أزياء ستالينية وتروتسكية
وخرتشفوية وتيتوية وماركسية للفكر الماركسي ترى لماذا يكتب على الفكر
الاسلامي وحده الجمود ؟؟ * (٣)

المطلب الثاني : مناقشة الأساس الأول :

قوله : ان فهم الدين ناتج عن تفاعل الاسلام مع الزمان والمكان ..
ولا نطيل في مناقشة الكاتب في أول أسسس كتابه وذلك لأن هذه الدعوى مرت
معنا من قبل عند دراسة آراء المستشرقين ، ونكتفي هنا ببيان وجه الشبه بينهما :
ان ما قاله هنا فتحى عثمان هو ما قاله فيما سبق ولغردسميث في كتابه الاسلام
في التاريخ الحديث :
وحاصله أن الدين يجب أن يفهم من خلال تطبيقه عند معتنقيه ويشمل ذلك
الزمان والمكان .

فتفاعل الدين مع الزمان والمكان وما ينتجه هذا التفاعل هو القاعدة الأولى
والأساس لفهم الاسلام (٤) ..

(١) ٣٧ (٢) ٣٨
(٣) ٣٨-٣٩ مع ملاحظة أن النقط الموضوعه فيما بين النصوص السابقة من وضع المؤلف
نفسه .
(٤) انظر ص ٤٦-٤٧ من هذا البحث .

وقد فندت شبه ولفرد بما فيه الكفاية .. وأنبه هنا الى أن ما يدعوا اليه الكاتبان يؤدي الى نتيجة واحدة وهي : أن الدين الاسلامي يمكن فهمه وتطبيقه في كل عصر بطريقة جديدة ، ومن هذه القاعدة ينطلقان الى الدعوة الى تطوير الاسلام عقيدة وشريعة (١) . فالجواب عن زعم ولفرد هو الجواب نفسه عن الأساس الأول لكتاب " الفكر الاسلامي والتطور " (٢) .

المطلب الثالث : مناقشة الأساس الثاني :

ان العقل هو عدتنا الوحيدة للحكم على الأشياء ، وأربط نفسي هذا الموضوع بسين الأساس الأول والثاني ثم أفنده بعد ذلك .. ويتضح هذا الربط بنقل هذا النص من الكتاب نفسه : ..

يقول المؤلف " ان الدين لا يمكن فصله عن العقل الانساني الذي يتلقاه ويستقبله ويفهمه ويطبقه .

وان العقل الانساني لا يمكن نزعه عن مجاله الحيوي الذي يضرب فيه جذوره ، ونعني بذلك البيئة المحلية والعالمية الثقافية والاجتماعية " هذه حقيقة سيكولوجية اجتماعية لا بد من اعتبارها لتقرير (٣) وضع الفكر الديني تقديرا صحيحا سليما " (٤) .

وحاصل ما في هذا النص أن الدين يفهم على ما ورد في الأساس الأول - وهو مذهب ولفرد - وسبب ذلك أن العقل هو الأداة الوحيدة للفهم ، وهو أن العقل لا يمكن فصله عن التأثير بالواقع المحلي والعالمي ، فلا بد أن يتأثر هذا العقل

(١) قد يقال تبين هناك أن مقصد ولفرد تطوير الاسلام عقيدة وشريعة ، وظهرت موافقة فتحى له في تطوير الشريعة فأين تطوير العقيدة ، فالجواب هو أنه ارتضى تطوير العقيدة كما نقله عن د . فضل الرحمن " ان العقل الانساني لا يقف قط والمعرفة تسير دائما الى الامام وكل تفسير كبير في رأى الانسان عن العالم يستلزم ترجمة جديدة واعادة تقدير للحقائق الأساسية للعقيدة .. ٥٤ . وقد قال د . فتحى عن هذا أنه " تصوير دقيق " ٥٤ .

(٢) انظر ما سبق ص ٦٠٧ (٣) لعل الصواب " لتقدير "

(٤) الفكر الاسلامي والتطور ٣٥ .

بالثافة العالمية والمحلية - ويقصد التي لا يقبلها الدين ولم يأت بها بل هي خارجة عنه - ومن ثم فان هذا العقل المتأثر بالثقافات المحلية والعالمية هو الأداة الوحيدة لفهم الدين ولا يمكن غير ذلك ، فيتأكد اذا ما قاله في الأساس الأول .

وبعد بيان الربط بين الأساسين .. أفند ان شاء الله .. ما ذكره في الأساس الثاني : وذلك على ضوء تقرير الحقائق التالية :

أولاً : ان العقل الانساني هو الطريق الي تلقى وفهم وتطبيق الدين .
ثانياً : ان الفهم العقلي مشروط بشروط أساسية جوهرية مجمع عليها عند علماء المسلمين المعتبرين من الفقهاء والأصوليين وعلماء العقائد .. وهذه الشروط منها العلم بالعربية والعلم بمقاصد الشريعة ، وهناك شروط أخرى متفق عليها (١) .
وعلى القطع والجزم ليس واحداً من هذه الشروط ذا صلة بالزمان والمكان ..
فانما فهم من الشرع أن الضروريات الخمس التي حفظها الاسلام - وجعل لها أحكاماً خاصة - هي " الدين " و " العرض " و " النفس " و " العقل " و " المال " ، وفهم العقل ذلك عن طريق تلك الشروط المعتبرة ، فان هذا الفهم لا تأثير للزمان والمكان عليه ، بمعنى أن الصحابة فهموا أن حفظ الضروريات واجب .. وكذلك نفهمها نحن اليوم .. مع تغير الزمان والمكان ، والعقل المسلم قد عاش في تلك الأزمنة وتلك الأمكنة ومع ذلك ففهمه واحد ثابت لم يتأثر لا بالثقافات المحلية السابقة للاسلام ، ولا بالثقافات العالمية السابقة واللاحقة .

وهذه حقيقة ثابتة على مر الزمان وتكرر الحوادث واختلاف الأمكنة ..
ونزيد ذلك بيانا فنقول : ان الخمر والزنا ليس مما يجرم ويعاقب عليه لا في جاهلية العرب قبل الاسلام ولا في جاهلية اليونان ولا في جاهلية القرن العشرين ، والعقل المسلم يعيش وقد علم ما في الجاهليات القديمة والحديثة المحلية والعالمية .. فهل تأثر فهمه لتحريم الزنا والخمر ووجوب العقاب على فاعلها ، هل تأثر العقل المسلم أما انه ما زال يشهد بذلك ..

وقد يقال أن هناك عقولا تأثرت بذلك ولم تعد تشهد بما جاء به الوحي ..

والجواب أن هذه العقول ليست مسلمة ونحن نتكلم عن العقل المسلم .

ثالثا : ما اتفق عليه علماء المسلمين قاطبة من الجيل الأول الى هذا العصر

أن الله هو الحاكم ، وأن العقل لا يشرع ولا ينسخ الشريعة ولا يبدلها . (١)

وحينئذ ينحصر عمل العقل في الفهم والتلقى حسب الشروط التي أوجبها الشرع

عليه والزمه بها ، وسواء اهتدى العقل بها أم تأثر بالثقافات المخالفة للدين ، فإنا

الدين لا يضره في كلا الحالين شيء .

ففي حالة الاهتداء سيكون العقل مسلما مهتديا لا يقدم بين يدي الله ورسوله

صلى الله عليه وسلم .

وفي حالة الانحراف فإنه يسقط اعتباره ولا حق له في النظر في الشريعة .

رابعاً : ولا يعكز على ذلك ما ذكره صاحب الكتاب من أن القياس وما في معناها

عمل عقلي .

لأننا نقول إن القياس ليس من تصرفات العقول محضاً ، بل هو عمل شرعي ، وقد ثبت

ذلك بالأدلة . (٢)

خامساً : زعمه أن العقل لا يمكن أن ينزع نفسه من جذور الثقافات المحلية

والعالمية ، وأنه لا بد متأثر بذلك ، هذه حقيقة سيكولوجية اجتماعية ..

ويكفيها في نقض هذه الدعوى أخذ مثاليين اثنين من واقع التاريخ :-

المثال الأول : واقع الصحابة وهو مثال جماعي .. فانهم عاشوا في بيئة جاهلية

وتربوا فيها عقلاً وجسماً وروحاً ، لفتها لفتهم ، وعاداتها عاداتهم ، يفدونهم

بالمال والولد ، ويفاخرون بها ، تعمقت في نفوسهم وأرواحهم وعقولهم حتى أنهم

استفرغوا جهدهم في محاربة الدين الجديد الذي جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام .

وأغرقوا في ذلك طيلة سنوات كثيرة ..

ثم آمنوا واهتدوا وتعلموا هذا الدين وتفقهوا فيه ونصروه وعلموه للناس من بعد ذلك

(١) انظر ما سبق ص ٣٨١ وما بعدها (٢) انظر ما سبق ص ٣٧٥

ونشره في العالمين ، فهل عقولهم التي تعلمت وفهمت " الدين الجديد " فهمته فهما
جديدا لا لبس فيه ولا غموض ولا شائبة من شوائب الثقافات الموجودة ؟ أم أنهم
فهموها من خلال واقع الجاهلية المحلية والعالمية ؟
والجواب أن صفاء ايمانهم وحسن اسلامهم وقوة ادراكهم لحقيقته وتعليمه لغيرهم
على ذلك الصفاء والحسن والادراك بدون شائبة من شوائب تلك الثقافات الموجودة ..
ان في ذلك لدليلا قاطعا على أن العقل يمكن أن ينتزع نفسه من أي ثقافة كانت اذا
قرر صاحبه ذلك في عزم وقوة ارادة .. وواقع الصحابة خير دليل على ابطال زعم المؤلف ..

والمثال الثاني : مثال فردي :

ويمكن أن نضرب أمثلة كثيرة من نوع واحد ، ولكن أقتصر على مثال مشهور بين
معناه مأخوذ من المعنى السابق في المثال الأول ، إلا أنه أكثر دلالة وأظهر وأقطع
للسك وأبعد عن الجدل ، ولأنه مختص بفردي معين يكون أقرب الى الذهن ..
فمن المعلوم أن " سلمان الفارسي " وهو رجل من الفرس ذو ثقافة فارسية طويلة
الأمم تنقل باحثا عن الحق في ديار كثيرة ذات ثقافات متنوعة ، وانتهى به المطاف
الى مجاورة اليهود والعمل في المدينة وهي تحمل ثقافات متنوعة أيضا .. ثم أسلم
رضى الله عنه فهل أثرت هذه الثقافات في فهمه للاسلام ، وهل أصبح عقل سلمان
رضى الله عنه ذا فهم خاص للاسلام وشريعته يخالف فهم الصحابة له ، هل تعددت
أفهام الصحابة للاسلام وشريعته بتعدد ثقافتهم وتنوعها ..

ان ما زعمه المؤلف ليس حقيقة .. وانما هو وهم من الأوهام ، حمله عليه التأثير
بالمستشرقين ، والتوهين من قوة الارادة البشرية التي وصفها الله بأنها مختارة فسي
ميدان التكليف ، وأنها يمكن أن تنسلخ من مبدأ الى آخر ، وتستطيع أن تؤمن
بالاسلام وتفهم شريعته كما يريد لها الاسلام أن تفهم دون أن يتأثر العقل بتأثيرات
خارجية عن المنهج الاسلامي .

ويمكن أن نضيف سببا آخر حمله على ذلك هو الرغبة المسرفة في تطوير الشريعة وتغييرها .. والاشادة بمنزلة العقل وبأنه العدة الوحيدة ..

والدليل على أن رغبته سرفة في ذلك هو زعمه أنه يمكن أن يتخلى عن دينه فيكون متدينا ، وهذه العبارة على ما فيها من غلو واضطراب لا تعدو أن تكون المحصلة النهائية لقوله * أنا لو خيرت بين ديني وعقلي لآثرت عقلي لأنني قد أصبح به متدينا * والسؤال كيف تخير فتخترت ترك الدين ثم تكون متدينا ، وأي طريق يمكن أن تصل به الى الحق اذا أنت تركت الدين ..

وأقول انه حتى لو اختار عقله وترك دينه لن يصبح متدينا بدون وحى .. والدليل أن أهل الفترات لم يكن عندهم رسول وكانت لهم عقول فان فيهم الشعراء الناطقين بالحكمة وفيهم الحكماء والنجباء ومع ذلك فلم يصيروا متدينين بدون وحى .. ولو اختار المؤلف دينه وقدمه على عقله فستكون النتيجة أن الدين سيأمره بالحق وأن عقله سيدعن ويعمل تحت نظر الشرع واذنه ، وحينئذ يجمع الله له بين دينه ويجعل عقله خيرا عليه .. فلا يحتاج أن يخير نفسه .

انه أراد بهذا التخيير أن يبين منزلة العقل ، لأنه هو الطريق الى التصديق بالدين ، فان المجانين لا تكليف عليهم ..

ونقول انه الطريق الى التصديق بالدين وليس هو الطريق الى التحكم في الدين بالنقض والتغيير والتأويل والتحريف والتبديل .. فاذا صدق وآمن وعلم أن الدين حق وأنه من عند الله العزيز الحكيم فانه حينئذ ينتقل الى مرحلة طبيعية ألا وهى مرحلة التسليم بما آمن به ، والتسليم معناه عدم المناقشة والاعتراض ، فلا مناقشة لأحكام الاسلام التي صدق بها ولا اعتراض على الله الذي آمن به (١)

ولو استسلم المألون للعقل البشرى (٢) لهذه الحقيقة ان العقل طريق للايمان والتصديق بأن الدين حق وأن الشريعة حق ثم ينتقل الى مرحلة أخرى وهى مرحلة التسليم المطلق بما آمن بأنه حق لا ذعت عقولهم واخبت قلوبهم .

(١) انظر المناقشة بالتفصيل وقارن بين الموضعين ١٧٣ وما بعدها .
(٢) انظر مذهب العقلانيين القائلين بأن العقل هو واضع الشريعة .

ولو استسلم مؤلف الكتاب لهذه الحقيقة لم يوقع نفسه فيما يدعوا اليه " ولفرد سميث " فانه دعا المسلمين الى عدم أخذ الدين وأحكامه بالتسليم ، بل تجب عليهم المناقشة العقلية كما يصنع الأوروبيون . وقد أجبنا عن هذه الشبه في موضعها ..

والمقصود هنا ربط مذهب المؤلف بالفكر الاستشراقي ، وهذا نصه " لقد عرض الله على الانسان قضية الايمان نفسها بالعقل ، وأخذ بيده الى الكون ، فهل لهذا الانسان من بعد أن يقبل خطابا بغير المنطق وقد خاطبه الله جل جلاله بالبرهان؟ انه يفرط كثيرا في حق نفسه وعقله لو فعل .. " (١)

وأقول جوابا على سؤاله نعم عليه أن يقبل كل خطاب ما دام هذا الخطاب من الشريعة التي أنزلها الله على عباده ، وعليه أن يقبل في جميع الحالات أدرك عقله أم لا .. آمن الناس أم كفروا نصره أم خذلوه ، تقدمت الأمم أم تأخرت .. عليه أن يقبل في كل حال وزمان ومكان ما دام أنه آمن بقلبه واطمأن عقله وأدرك أنه الله هو المعبود المطاع ..

فالايمان بالله مرحلة أولى والتسليم لحكمه واخضاع العقل لذلك مرحلة ثانية ولا تفريط ..

بل المفرط كثيرا وكثيرا هو الذي زعم أنه مؤمن بقلبه وعقله بأن الله واحد سميع عليم حكيم .. ثم لا يقبل حكم الله ويناقش ولو حكما واحدا انه مفرط وزاعم وايمانه لا حقيقة له ومتناقض أيضا ..

لا كما يزعم المؤلف حيث يقول " لكن المؤمنين غافلون عن حقيقة ايمانهم حستى نحيث العقائد عن أن تمس بدعوى القداسة أو بدعوى أنها تتعالى عن العقول .. " (٢) ونقول ان العقل اذا أدرك أن الرسول صادق عليه الصلاة والسلام وآمن بالمعجزة وصدق بأن هناك الها واحدا موصوفا بصفات الكمال المطلق وأنه هو بحق المتبع المطاع ، وأنه أنزل شريعته بالحق والعدل وأمر الناس أن يذعنوا لها بعقولهم وقلوبهم

وأرواحهم انه اذا آمن بذلك فلا مجال للنقاش ولا مجال للعقول .. واذا استسلم المرء لما آمن به وجعله مقدسا فانه قد وعى حقيقة ايمانه .. لا كما يقول مؤلف الكتاب انه باستسلامه وعدم مناقشته قد غفل عن حقيقة ايمانه ، اسبحان الله ، هل هذا الذى آمن بما يجن من عند الله بأنه حق هل استثنى فى ايمانه وقال " ولا أقبل حكما بعد ذلك الا بالمناقشة " انه اذا استثنى لم يكن مؤمنا ..

ان الخلط - بقصد أو بغير قصد - بين كون الادراك العقلى للمعجزة طريقا للايمان أول مرة ، وبين تصديق المؤمن بعد ذلك بما جاء من عند الله جملة وتفصيلا يدون مراجعة ولا مناقشة .. ان الخلط بين الأمرين وجعل الأول منهما هو القاعدة فى أول طريق الايمان وهو القاعدة فى قبول مقتضياته ، ان ذلك خطر كبير وفساد عريض لا تثبت معه شريعة ولا عقيدة ، بل هو الالحاد فى الدين والكفر بصفات الله والرد لأحكامه .

والمقطوع به فى دين الاسلام أن مناقشة حكم ثابت من أحكام الدين صغيرا أو كبيرا ليقبل أو يرفض كفر مبین بالله ورسله وشريعته .. وهنا يجب على العقل لكى يكون مؤمنا مسلما أن يسجد لهذه الحقيقة ان زعم أنه قد آمن بالله وابتغاه حكما ولا ينبس ببنت شفة . (١)

وننتقل بعد ذلك الى مناقشة الأساس الثالث ، ..

الطلب الرابع : مناقشة الأساس الثالث :

وهو مبنى على الأساسين الأولين بنص المؤلف ، وكان يكفينا ذلك فى نقضه ، لأنه بانهيار الأساسين السابقين يتبين لنا على وجه القطع أن " أساسه " الثالث قد بناه على شفا جرف هار ، فهو فى الحقيقة ليس أساسا .
وأذكر بما نقلته عنه سابقا من أن الفكر الأوربي والروسى قد تطور وتغير وتبدل بعقائده ونظمه وشرائعه ، فعلى الفكر الاسلامى أن يسلك الطريق نفسه حتى يسلم

(١) وقارن بين هذا الموضع وبين ما قد سبق ص ١٧٣ وما بعدها .

من الجمود ، ولأن الشرق الاسلامي متخلف فلا بد له من ذلك . ولست بحاجة الى أن أذكر أيضا أن هذا الكلام صنو لكلام المستشرقين السابق (١) .

وقد ضرب لذلك أمثلة كثيرة ابتدأها بالفكر الديمقراطي وانتهى الى الفكر

الماركسي .

والجواب عن هذه الشبه تتمثل فيما أوجبت به عن شبهة المستشرقين (٢)

ويكفي في نقضها ما قلته في الأساسين السابقين .

ولننظر هنا في آثارها التطبيقية على كتابه ومن ذلك :

١ - ان اختلاف العصر موجب لتفسير الدستور (٣) ،

ينقل المؤلف عن غيره متحدثا عن الخلفاء الراشدين " ان الخلفاء الراشدين أنفسهم قد غيروا أنظمتهم الادارية في أكثر من موضع في مدى قصير لم يتجاوز بضع عشرات من السنين ، واذا قلنا أنظمتهم الادارية فانما نعني دستور الدولة في التعبير الحديث " (٤) .

ونناقش المؤلف في تلك الدعوى الخطيرة التي أقرها .. ونبدأ بتقرير أن النظام قسمان : اداري وهو كما عرفه الشنقيطي أنه " يراد به ضبط الأمور واتقانها على وجه غير مخالف للشرع ، فهذا لا مانع منه ، ولا مخالف فيه من الصحابة فمن بعدهم . وقد عمل عمر رضي الله عنه في ذلك أشياء كثيرة ما كانت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ككتبه أسماء الجند في ديوان لأجل الضبط ، ومعرفة من غاب ومن حضر ... وكاشترائه أعني عمر رضي الله عنه دار صفوان بن أمية وجعله سجنا في مكة المكرمة مع أنه صلى الله عليه وسلم لم يتخذ سجنا هو ولا أبو بكر .

(١) انظر مذاهبهم ص ٥٨١ وما بعدها

(٢) انظر ما سبق ص ٥٨٩ وما بعدها

(٣) ينقل المؤلف هذه الفكرة بنصها عن محمد أسد ونحن نناقشه هنا لأنه أقرها

ونصرها وبني عليها . انظر ص ١١٦ .

(٤) ١١٦ .

فمثل هذا من الأمور الادارية التي تفعل لا تقان الأمور مما لا يخالف الشرع
لا بأس به كتنظيم شؤون الموظفين ، وتنظيم ادارة الأعمال عك وجه لا يخالف الشرع
فهذا النوع من الأنظمة الوضعية لا بأس به ولا يخرج عن قواعد الشرع من مراعاة
المصالح العامة (١) .

وكلام الشنقيطي جيد ومفيد ، وأضيف هنا أن هذا النوع من النظام يدخل
تحت أحكام الشريعة عن طريق المصالح المرسله لأنه لا يناقض حكم الشريعة بل ان
جنس المصلحة الشرعية يشهد له .. فهو ما حكمت الشريعة بصحته ، فيصبح هذا
العمل داخل في مسمى النظام الاسلامي خارجا عن مسمى القوانين الوضعية ، فاذا
عملنا به لا يقال حكمنا بالقوانين الوضعية ، بل يقال حكمنا بأحكام أقرتها الشريعة
فهى داخله في النظام الاسلامي ، تماما لو أن القانونيين أخذوا حكما واحدا من
الشريعة الاسلامية وأدخلوه في قوانينهم لا يقال أنهم حكموا بالشريعة وانما يقال
أخذوا منها ما لا ينقض نظامهم .

وقبل أن ننتقل الى بيان القسم الثاني نقول ما شأن وضع ديوان للجند
يضبط أسماءهم ووضع سجن للجناة ، ما شأن ذلك يتفسير دستور الدولة .
ان الدستور يقوم على قاعدة عقائدية فكرية وأصول قانونية فما شأن عملية الضبط
والتنظيم والاحصاء بذلك كله ، وهل وجود سجن أو عدمه ، أو ديوان للجند أو عدمه
مؤد الى تفسير الدستور الذى هو عبارة عن " الشريعة " و " النظام " .

ان ما صنعه عمر رضى الله عنه - وما يصنع غيره من مثل ذلك - لا يعد وأن يكون
ترتيا وضبطا ، ولا يغير شريعة ولا قانونا ، ولا يحرم ولا يبيح ولا ينسخ ولا يبطل
ولا يغير .

ولذلك فان الاسلام بعقيدته وشريعته ما زال حاكما مسيطرا فى حالة وجود
السجن ، وعدم وجوده وفى حالة وجود الديوان وعدمه .. وما زالت هذه الشريعة

(١) أضواء البيان ٩٢/٤ ، وانظر الشريعة الالهية ص ٢١٣ .

محصنة من الداخل والخارج ومتميزة عن أحكام الأمم الأخرى يتبعها المؤمنون ويتبرؤون
سواها .

أما النوع الثاني وهو المخالف لشريعة الاسلام وهو المتمثل في القوانين الوضعية
التي تحرم ما أحل الله ، وتحل ما حرم الله ، فان اقراره كفر بخالق السموات والأرض ،
وذلك باجماع المسلمين (١) .

والحاصل أن بناء سجن في عهد عمر رضى الله عنه لم يكن مبنيا قبل ذلك ، وتنظيم
ديوان لضبط أسماء الجند لم يكن قبل ذلك لا يصلح سندا - مع ثبوت نقله - لتطوير
الشريعة وتغييرها .

٢ - مقارنة الاسلام عقيدة وشريعة بألوان الشرك عقيدة ونظاما ..

ويظهر ذلك في مواضع كثيرة من الكتاب منها :

أ - تحدث عن تغيير النظام الديمقراطي ، والاشتراكي بجميع أحزابه في
مواطن كثيرة .. وقرر أن هذه الأنظمة قد تغيرت تغييرا واسعا في أوقات متقاربة
وفي أماكن مختلفة (٢) ، وقد خضعت للمراجعة والتنقيح (٣) والنتيجة التي يقصد الكاتب
الوصول اليها أن التغيير والتطوير لأحكام الشريعة والمراجعة والتنقيح حتم لا يسد
منه (٤) .. ثم قال : " هكذا يتطور "اليمين" من داخله " واليسار " من داخله واليمين
واليسار معا بالنسبة لبعضهما البعض " (٥) .

ويقول المؤلف " انه يجب أن نصح فهنا للدين كل سنة وكل شهر وكل يوم
وكل لحظة لأن المعرفة لا نهاية لآفاقها ولأن التقدم الانساني لا توقف لسيره ، ولأن
الحكمة الالهية قمة عالية لا يمكن الزعم ببلوغها واستيعاب مقاصدها والانتهاه من رصد
هديها " (٦) .

-
- (١) انظر ما سبق ص ١ وما بعدها وانظر أضواء البيان ٣ / ٤٤٠ .
(٢) انظر ٣٨ - ٥٤ (٣) ٤٤ (٤) اشار الى ذلك بقوله تعليقا على مقالات
صحفية تتحدث عن تطور الأنظمة الغربية والشرقية وخضوعها للتنقيح فقال " حقا
لا سبيل الى الوقوف ضد طبيعة البشر وخط سير التاريخ " ص ٤٨ .
(٥) ٥٣ (٦) ٥٣

وعلى هذا الأساس فإن من العمل الدقيق المستمر كما يرى المؤلف إعادة تقدير الحقائق الأساسية للعقيدة (١) .

وهذا يوضح لنا قصده من عبارته العائمة ، انه لا يقصد من ذلك تصحيح فهمنا نحن لأن الانسان قد يخطئ في الفهم فيحتاج الى تصحيح فهمه ، ولكنه يقصد تطوير الاسلام من داخله تبعاً لما تمليه " المعرفة " و " التقدم الانساني " ومن ثم يصح فهمنا للدين ، بل ويتجدد أيضاً بتجدد " المعرفة " ويتطور أيضاً بتطور " التقدم الانساني " ويمكن حينئذ أن يُنقح الدين كما نُقح الفكر في أوروبا ، ويمكن أيضاً أن نعيد تقدير الحقائق الأساسية للعقيدة .

وأما الشبهة التي اعتمد عليها وهي قوله " ان الحكمة الالهية قمة عالية ... " فنقول نعم انها كذلك ولا يمكن بلوغها .. أي بلوغ تلك القمة ، ولكنه يمكن معرفة الحدود التي سنتها وشرعتها للمكلفين ، والتي أمرت ببناء المجتمع عليها .. ويمكن فهم مقاصدها والالتزام بها ، ويمكن ثبات ذلك الفهم وسلامته من آثار " المعرفة " والثقافات المحلية والعالمية كما أسلفنا .

وهذا الشبهة وأمثالها هي الطريقة الوحيدة (٢) التي يحاول بعض الكتاب ترويجها ، ويدخلون فيها الحق مع الباطل حتى يتخذوها أساساً للبناء عليها في مجال تطوير الشريعة وإعادة تقدير العقيدة .

وهذه هي الزندقة والهرطقة التي حذر منها علماء الاسلام ، يقول المؤلف متحدثاً عن التطور وآثاره :

" وهكذا .. في ظرف أقل من خمسين عاماً منذ تجربة الثورة الروسية سنة ١٩١٧ حدث هذا التحول عن الايمان بحتمية الصراع وحتمية الحل الثوري لهذا الصراع على مستوى عالمي الى الايمان بإمكان الثورة " الالفاجية " " السلمية " ووجوب التغلب على

(١) وقد أقر هذا المطلب وأكد عليه كما سبق وأن أشرت إليه .

(٢) قارن طريقته في هذا الموضوع مع ما ورد في ص ٦٤١ في استدلاله بالعقل وقارن الطريقتين مع طريقة الشيخ محمد عبده ص ٢٥١

الجمود والافادة من حركات التحرر الوطني ونزعة الحياد الايجابي .. مما كان يُعتبر من قبل في القاموس الماركسي - ولا زال يعتبر عند بعض الماركسية زندقة وهرطقة .
فمن باب أولى اذا يمكن القول بأن الاسلام سيفيد من الظروف العالمية الجديدة في دعوته (١) الانسانية .. بحيث لا يحتاج الى ما قد يكون قد احتاج اليه قديما في ظروف تاريخية مغايرة ، بل سيسهم الاسلام دون شك في تدعيم حياة السلام .
وانا كان القانون الداخلي قد أنهى عصر القصاص الفردي فان الأمل أن ينهي القانون الدولي في مجال العلاقات الدولية عصر الحروب " (٢) هذه هي حقيقة دعوة المؤلف .
وهل هناك تنقيح للاسلام وشريعته أكثر من ذلك بحيث :

١ - يسقط عصر القصاص الفردي .

٢ - ويسقط " الجهاد " .

تغييران خطيران لقانون الجنايا والقانون الدولي .

وهل دعا المستشرقون الا لذلك ، ان دعوته هي دعوتهم ، وشبهته هي شبهتهم وطريقته هي طريقتهم ، والنتيجة هي النتيجة (٣) .

ومن خلال عرض هذه النماذج الفقهية التي جعل المؤلف التطور والتحوير والتبديل حتما عليها ، ننتقل الى معرفة نظره للفقهاء الاسلامي .

فلعل معرفتها ومناقشتها تكشف لنا أمورا جديدة يدعو اليها الكاتب ، ويستدعي البحث النظري في المصدر الذي اعتمد عليه في دراسته لطبيعة الفقه الاسلامي .

ولقد اعتمد اعتمادا ظاهرا على ما كتبه أستاذنا الدكتور السنهوري ، ولذلك فاني اعتبرهما هنا طرفا واحدا أمام المناقشة والدراسة .

(١) هذا من آثار الأساس الأول - ٦٣٩

(٢) ٠٢٧٨

(٣) انظر الجواب عن هاتين الشبهتين ص ٥١٧-٥٨٧-٥٨٨-٥٩٢-٥٩٣ .

المبحث الثاني : " مناقشة القول بأن أصول الفقه ابتدئها الفقهاء "
وان القوانين الوضعية لا تخالف الشريعة الاسلامية "

ان سبب الجمع بين هاتين القضيتين في هذا البحث يرجع الى ارتباطهما الشديد ببعضهما هذا من جهة ، ومن جهة أخرى كما سيتبين لنا ان شاء الله تؤيدان نتيجة واحدة ، وذلك لأن من اعتقد أن أصول الفقه ابتدئها البشر فانه بدون شك سيعتقد أن الفقه صناعة قانونية تماما مثل صناعة الرومان للقانون الوضعي ، ومن ثم فلا عجب أن يرى أن القوانين الوضعية لا تخالف أحكام الفقه الاسلامي ويدعو بعد ذلك الى مسايرة تلك القوانين ويتم حينئذ التطوير... هذا عن سبب الجمع ..
أما عرضها ومناقشتها فسيكون في ثلاثة مطالب :

الأول : في مناقشة القول بأن أصول الفقه مبتدعة .

الثاني : في مناقشة القول بأن القوانين الوضعية تشابه الشريعة الاسلامية والفقه الاسلامي .

الثالث : في مناقشة القول بجمود الفقه الاسلامي وأن ذلك يوجب مسايرة الأنظمة الوضعية وعدم التنكر لها .

المطلب الأول : مناقشة القول بأن أصول الفقه مبتدعة :

ينقل الدكتور فتحي عثمان كلام أستاذة السنهوري ويرتضيه ويمجده من ذلك قوله " ويقال عادة : ان مصادر الفقه الاسلامي هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس . أما الكتاب والسنة : فهما المصدر العليا للفقه الاسلامي ، وقد قصدت بالمصادر العليا أن أقول : انها مصادر تنطوي في كثير من الحالات على مبادئ عامة ترسم للفقه اتجاهاته ، ولكنها ليست هي الفقه ذاته ، فالفقه الاسلامي : هو من عمل الفقهاء صنعوه كما صنع فقهاء الرومان وقضاته القانون المدني ، وقد صنعوه فقهاء صحيحا : الصياغة الفقهية وأساليب التفكير القانوني واضحة فيه وظاهرة ، فأنت تقرأ مسائل الفقه الروماني في كتب الفقهاء الرومان في العصر

المدرسي ، ثم تنتقل الى مرحلة التبويب والتنسيق والتحليل والترتيب في الفقه الاسلامي فتقف على الصياغة الفقهية في أروع مظاهرها وفي أدق صورها .

ثم يقول هؤلاء الفقهاء الأجلاء في كثير من التواضع : ان هذا هو الاجماع أو القياس أو الاستحسان أو الاستصحاب أو ما شئت من المصادر التي ابتدعوها ، وأن الأصل في كل هذا يرجع الى الكتاب والسنة !!! والواقع أنهم صنعوا فقها خالصا هو صفحة خالدة في سجل الفقه العالمي * (١)

وقد امتدح فتحي عثمان كلام أستاذه السنهوري ونوه به ودعا له (٢) ، والغاية من كلام السنهوري وقرار تلميذه به أن يخضع الفقه الاسلامي لاشراف القانون الوضعي ويكيف نفسه حسب ما يقتضيه ذلك الخضوع ، وحكم عليه السنهوري حكما صارما بقوله : " وحيث يحتاج الفقه الاسلامي الى التطور يتطور ، وحيث يستطيع أن يجارى مدنية العصر يبقى على حاله دون تفسير وهو في الحالين فقه اسلامي خالص لم تتداخله عوامل أجنبية فتخرجه من أصله " (٣) ، وحينئذ " يتجدد شباب هذا الفقه وتدب فيه عوامل التطور ، فيعود كما كان فقها صالحا للتطبيق المباشر مسائرا لروح العصر " (٤)

ونبدأ في مناقشة السنهوري بمناقشة مختصرة فيما يخص قوله بأن أساليب الفقه الروماني ظاهرة في الفقه الاسلامي ، ونكتفي هنا بنقل ما قاله فترجيرالد - وهو أستاذ للقانون في مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية ، يقول " الشريعة كما ذكرنا من قبل تختلف اختلافا أساسيا عن القانون الرومي ، سواء في طبيعتها أو في أغراضها ، فالقانون الرومي حتى في خالص ناحيته المجردة والعلمية ليس الا قانون المسلمين القانونيين ، أو كما يقال في المثل اللاتيني " كل قانون وضع فانه وضع بسبب انسان " أما القانون الاسلامي فهو أولا وقبل كل شيء " نظام أهل ديين يطبقون الأحكام الموجودة على الوقائع وغرضهم وصل كل نفس انسانية بالله تعالى " (٥)

(١) ٢٩ (٢) ١٣

(٣) ٣٠ (٤) ٣٠ ، وانظر ص ١١٦-١١٧ .

(٥) كتاب " هل للقانون الرومي تأثير على الفقه الاسلامي " ١٦٦ نقلا عن الشريعة الالهية لا القوانين الجاهلية ص ١٣٧ .

فما استنبطه الفقهاء من الشريعة فقه يتدينون به وليس من وضع
الإنسان .

وفي شهادة الأعداء كفاية لرد شبه السنيهورى التى تلقىها من بعض
المستشرقين ورددها فى كتاباته .

ونقف قليلا عند بعض العبارات فى النص السابق ونحللها ، منها :

١ - قوله " ويقال عادة : ان مصادر الفقه الاسلامى هى الكتاب والسنة

والاجماع والقياس ..

وهذا النص فيه انكار لارتباط الفقه بهذه المصادر ، لأن قوله " يقال " صيغة
تعميم ، وقوله " عادة " تشكيك فى كون ذلك أصلا ثابتا ، وانما هذه المقولة تقال
عادة وليس لها شىء من الحقيقة ، وفرق بين ما يقوله الناس عادة وتقليدا وبين
ما يقولونه عن حجة وبرهان .

٢ - قوله " فالفقه الاسلامى هو من عمل الفقهاء صنعوه كما صنع فقهاء الرومان .

وهذا يؤكد الأمر السابق ، فالفقه عمل الفقهاء فقط ، ولا يقال ان عملهم عبارة
عن استنباط من الكتاب والسنة ، بل هو صناعة ، وليست أيضا صناعة " استنباط " بل
صناعة كصناعة فقهاء الرومان .

٣ - قوله " ثم يقول هؤلاء الفقهاء الأجلاء فى كثير من التواضع : ان هذا

هو الاجماع أو القياس .. أو ما شئت من المصادر التى ابتدعوها وأن الأصل فى كل
هذا يرجع الى الكتاب والسنة "

وفى هذه العبارة تأكيد أيضا للمعنى السابق الذى يريد اثباته ، وفيها انكار

لصلة الفقه بالكتاب والسنة والاجماع أو القياس أو ما شئت من المصادر ..

ثم ان الاجماع والقياس والاستحسان أو الاستصحاب أو ما شئت من المصادر

ببتدعة .

وان ارجاع الفقه أو أصوله الى الكتاب والسنة أمر يتعجب منه الدكتور السنهورى .
فالفقه اذن عمل بشرى وصناعة لاصلة لها بتلك الأصول التى ابتدئها
الفقهاء .. وانهم عندما يقولون الأصل الاجماع والقياس انما يقولون ذلك تواضعا .
وتكفى الاشارة هنا الى أن الاجماع والقياس .. التى ظنها الدكتور السنهورى
مبتدعة .. وان الفقهاء انما اضافوا اليها عملهم تواضعا منهم فبدل أن يقولوا هذه
صناعتنا .. قالوا هذا أصله كذا وكذا ..

تكفى الاشارة هنا الى أن كل أصل من الأصول ثبتت حجيته بالكتاب والسنة
وقد بينت من قبل أدلة وحجية كل من الاجماع والقياس والمصلحة .. فهى اذن ليست
مبتدعة ، بل هى منهج الاستنباط الشرعى الذى هو من " الدين " كما بينا أيضا
ذلك عند دراسة معنى " الدين " (١) .

وقد حرر الفقهاء والأصوليون أدلتهم على حجية كل مصدر ، وربطوا به الأحكام
الشرعية تدبينا واتباعا ، ولم يبق للسنهورى وغيره الا التخليط والافتراء ..
ومن حق القارئ أن يتساءل ما الذى حمله على انكار هذه البدهيات التى آمن
بها الأعداء قبل الأصدقاء ؟ !

والجواب : هو أن فساد أصول السنهورى هو الذى حمله على ذلك ، وهو
السبب الأول ، وأما السبب الثانى فهو رغبته الشديدة فى تطوير الفقه الاسلامى
واخضاعه لطريقة القوانين وأهداها ولا يصل الى ذلك الا عن طريقين :-

الأول : قوله ان أسلوب الفقه كأسلوب القانون الرومانى .

الثانى : انه عمل بشرى .

والقانون الرومانى عمل بشرى غير فيه وبدل وأخضع للتطوير والتحوير والفقه

الاسلامى مثله ، متصف بأنه بشرى ، وأسلوبه أسلوبه ، فيجب على كل واحد ما وجب على
الآخر ، وما يحكم به على شئ يحكم به على مثله .

(١) انظر ما سبق ص ٣٤ - ٧١ - ٢٤١ - ٢٦٨ - ٢٨٢ - ٣٣٦ - ٣٨٥ - ٥٠٢ - ٥٧٠

وقد تبين لنا فساد مسلك الدكتور السنهوري في دعواه في السبب الاول .
ونشير الى السبب الثاني ثم نناقشه فيه .

يقول السنهوري : " ان الله هو المتصرف في السلطة العليا وبعد وفاة
الرسول صلى الله عليه وسلم منحنا الله ميزة حق تمثيله في الأرض من حيث أن اجماع
ارادتنا انما تعبر عن ذاته المقدسة ، وتصبح هذه الارادة قانونا ملزما .. فالسيادة
في القانون الاسلامي لله وحده ، ولكنه يفوضها للأمة كل الأمة ، وليس لشخص ولا لآي
مجموعة من الناس أيا كانت " (١)

وهذا هو الفساد العقائدي العريض وهو قوله : ان الفقه لم يكن من عمل الفقهاء
وصناعتهم ولم يكن له ارتباط بالأصول المعلومة .. بل ان هذه الأصول مبتدعة
وما كان شي * من ذلك الا لأن الله منح هؤلاء * وأمتهم حق انشاء القانون .

والسؤال الذي يكشف زيف هذه المقالة هو : أين الدليل والبرهان الذي
يثبت أن الله منح الأمة حق التشريع وفوض اليها وضع القانون ، هل ورد ذلك في
الكتاب أم ورد في السنة ؟! كلا لم يرد شي * من ذلك ، وانما ورد ذلك في قاموس
الفكر الأوربي ، وعلى طريقة الدكتور السنهوري (٢) حاول أن يجعل النظرية الأوربية
نظرية اسلامية ، ومحاولته هذه من محاولة المستشرقين ، فقد حاولوا جاهدين اعطاء
الأمة حق التشريع بل وحق النسخ عن طريق دليل الاجماع ، وقد فندت هذه الشبه
وبينت أن الاجماع انما هو طريق من طرق استنباط الأحكام الشرعية وليس طريقا مستقلا
لانشاء الأحكام ، والجواب الذي ذكرته هناك مفصلا وأشارت اليه هنا موجزا هو
الجواب على دعوى السنهوري .

(١) مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الاسلامي نقلا عن
" الشريعة الإلهية لا القوانين الجاهلية " ص ١١١ ، وهو رأي الدواليبي
المرجع نفسه . وقد ذكر . الأشقر هذه الشبه وقال " ولا يخفى على المسلم
ما في هذه الأقوال من كفر وضلال " ولا بأس من جواب عنها في هذا الموضع .
(٢) ستأتي مناقشته في زعمه أن القوانين الوضعية موافقة للشريعة الاسلامية .

(٣) انظر ما سبق ٦٢٦

وهو وان لم يصرح به الاّ أنه في الغالب أخذه عن المستشرقين عند راستهم
" للاجماع " والدليل على ذلك عدم وجود فارق بينهما . فاذا لم يرد في القرآن
والسنة ما يثبت دعوى السنهورى ، والاجماع لا يصلح لذلك أيضا ، لم يبق لأحد أن
يصف هذه المقالة الاّ بأنها فرية أخرى تضم الى الفرية السابقة ، وليس عليها إشارة
من علم ..

ويتحصل لنا من هذه المناقشة ما يلي :-

١ - أن الفقه الاسلامى له أصول شرعية معلومة .

٢ - انه مرتبط بهذه الأصول من حيث اعتقاد حجيتها وأنه ليس لفقيه أن
يخرج عنها ، وأنها طريق محدد ملزم لمن أراد أن يستنبط حكما واحدا من القرآن
والسنة ، ومرتبط كذلك من حيث التطبيق فلا يذكر الفقهاء حكما واحدا الاّ بينوا كيفية
ارتباطه بالكتاب والسنة .

٣ - انه قسمان - على ما بيناه سابقا - (١) قسم مقطوع به وهو القسم المتفق عليه
وهو ثابت معصوم لا سبيل الى تبديله أو تغييره وقسم مختلف فيه وهو ثابت عند كل
مجتهد الاّ أن يغير اجتهاده لسبب شرعى مقبول ، وكلا القسمين فقه اسلامى خالص
وفى كلا الحالين ليس فى حاجة الى وصاية الدكتور السنهورى لا ليجدد شيا به ، ولا ليحكم
عليه بمجارية مدنية العصر وقوانينه .

وقد حاول أمثال هؤلاء الكتاب ومن قبلهم المستشرقون الدخول الى الفكر
الاسلامى من طرق كثيرة لا قناع المسلمين بأن الفقه الاسلامى ليس من الدين وانما هو عمل
بشرى يخضع لكل عوامل التغيير والتبديل كما يخضع أى عمل بشرى آخر .

فتارة نفوا عنه صفة " الدين " ، وتارة جعلوا أصوله مبتدعة ، وتارة جعلوه صناعة
بشرية ، وتارة جعلوا للأمة حق التشريع والنسخ ، وتارة زعم زاعمهم أن الفقه الاسلامى
والقانون الوضعى متفقان ، وهذه الشبه أخذت حقها من المناقشة ونختم بمناقشة
الشبه الأخيرة والله المستعان ..

المطلب الثاني : مناقشة القول بأن القوانين الوضعية تشابه الشريعة والفقہ :

يقول الدكتور السنهوري في المذكرة التفسيرية للقانون المدني المصري الذي وضعه : " ما ورد في المشروع من نصوص يمكن تخريجه على أحكام الشريعة الاسلامية دون كبير مشقة فسواء وجد النص أم لم يوجد ، فان القاضى بين اثنين اما أنه يطبق أحكاما لا تتناقض مع مبادئ الشريعة الاسلامية واما أنه يطبق الشريعة الاسلامية ذاتها " (١) .

ويقول الدكتور عبد المنعم الصدة : " تبين لى أن الفقه الاسلامى يجمع كل الآراء والمذاهب التى توجد فى نطاق القانون الوضعى ، ولهذا لا نبعد عن الصواب كثيرا حينما نردد ما أورده بعض الزملاء فى المحاضرات التى ألقيت فى الجلسة الماضية ، فقد كانوا على حق حينما قالوا : ان أكثر من تسعين فى المائة من أحكام القانون الوضعى لا تخالف أحكام الشريعة ، لأنه فى الواقع معظم أحكام المعاملات تتفق مع مصالح الناس ، ومن المعقول جدا أن جميع الآراء الوضعية لا بد أن تكون قد وردت فى نطاق الفقه الاسلامى " (٢) .

وقد علق الدكتور الأشقر على هذين النصين بقوله " هذا الذى يقرره بعض رجال القانون الوضعى ليس له من الصحة نصيب وقائلوه اما مخادعون أو مخدوعون وتبين هذا الخداع لا يخفى على من له بصيرة فى دينه " (٣) .. ومع ذلك فان الجهل بأصول العقيدة الاسلامية ومقاصد الشريعة موجب لكشف هذه الشبه وبيان أهم الفوارق بين " شريعة الاسلام " و " أهواء الذين لا يعلمون " .

وهذا المسلك الذى سأتبعه فى بيان الفوارق هو مسلك قرآنى فى كشف أصول الشرك وأحكامه كما قال تعالى " أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما

(١) القانون المدنى ، الاعمال التحضيرية ٢٠ / ١ نقلا عن الشريعة الالهية ١١٣ .

(٢) أسبوع الفقه الاسلامى ١١٤ نقلا عن الشريعة الالهية ١١٣-١١٤ .

(٣) الشريعة الالهية ١١٣ .

لقوم يوقنون " (١) ، وعلى الطريقة القرآنية في المقابلة كما في قوله تعالى " أفمن يخلق
كمن لا يخلق " (٢) ، وقوله تعالى " أنتم أعلم أم الله " (٣) ، وقوله تعالى " أفمن يمشى
مكبا على وجهه أهدي أمن يمشى سويا على صراط مستقيم " (٤) .

فالمقابلة بين حكم الله وحكم الجاهلية ليس مساواة بينهما ، وكذلك المقابلة بين
من يخلق ومن لا يخلق ، ومن يمشى مكبا على وجهه ومن يمشى سويا ، وبين علم الله
وعلم المخلوقين ، ان هذه المقابلات انما هي لكشف الباطل لأن الأشياء تعسرف
بأضدادها ، ولا يعرف الاسلام من لا يعرف الجاهلية .

واليك أهم الفوارق في الاعتقاد والمقاصد :

والفوارق العقائدية : وسأذكرها مختصرة بناء على ما تقرر في أول البحث (٥) :

١ - ان " الشريعة " هي حكم الله " ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون " ،
يوقنون بأنه الاله المتصف بصفات الكمال المطلق المنزه عن كل نقص سبحانه وتعالى عما
يشركون . وأن القانون الوضعي - وهو ما سوى حكم الله - حكم جاهلي كله سفه ونقص
وعجز وقصور ، وفيه من ذلك بقدر ما في الانسان من سفه ونقص وعجز وقصور .

٢ - ان الشريعة فصلها الله الذي خلق الانسان وهو أعلم به فهي ثابتة
باقية الى يوم القيامة تحكمه في جميع تصرفاته ، ولا ينقطع العمل بها الا اذا انتهت
الحياة الانسانية على هذه الأرض .

وأما القانون الوضعي فهو صناعة بشرية من اناس شهد شاهد هم - كما نقلنا
عن الكس كارييل - بأنهم لا يعرفون طبيعة الانسان ، وما زالوا يجهلون الجواب
عن أسئلة كثيرة .. وفاقد الشئ لا يعطيه فهي أبدا متغيرة متبدلة لأنها لا تسع
الانسان ولا بيئته ولا عصرا من عصرة ، تتقاذفها الأهواء ، وتمتد لها الأيدي بالنقض

(١) سورة المائدة : آية ٥ ، (٢) سورة النحل : آية ١٧

(٣) سورة البقرة : آية ١٤٠ ، (٤) سورة الملك : آية ٢٢

(٥) انظر ما سبق ص ١ وما بعدها

والتحريف ، لاقرار لها ، تتحكم فيها الشهوات ، ولا تحفظ فيها الأخلاق والحقوق
يسيطر عليها طغيان طبقى ، أو غرائز حيوانية تنتكر للروح والأخلاق .

٣ - " الشريعة " تأخذ الناس الى عبادة الله وتعلمهم كيف يؤمنون به
ويقدسونه وتقدم لهم تصورا ثابتا عن الكون والحياة والانسان ، وتجعل " الدين "
أعلى منزلة تحفظه وتوقره فيكون هو قاعدة الحياة البشرية .

أما القوانين الوضعية : فتدعو الى غير ذلك ، المعبود عندها ليس هو الله
وانما هو الطبيعة أو العقل أو الأمة أو الحزب .. والمشرع هو العقل ، عقل الأمة
أو الحزب ، ليس للدين منزلة عندها ، تقدم عليه كل شئ في الوجود مما لا قيمة له
وتدير الحياة بعيدا عنه .

٤ - " الشريعة " تطلب من الناس الارتفاع الى عالم الفضيلة والعفة والعدل
وتعدهم في الآخرة جنات تجرى من تحتها الأنهار وفي الدنيا حياة طيبة ..
والقوانين الوضعية تعرف ما هو من طبيعتها فقط ، فلأنها عمل مادي بشرى لا تعرف
الا المادة وما يرتبط بها أما عالم الآخرة والعفة والعدل فيبينها وبينه خصومة شديدة .
فهل بعد هذه الفوارق الاعتقادية من شك في ان القوانين الوضعية حكم الجاهلية
وتراث الوثنية ، وجهل البشرية ، وأنها الكفر والفسوق والعصيان .

الفوارق في المقاصد :

ونختار هنا بعض المسلمات لنبنى عليها فنصل الى النتيجة الصحيحة ، ان من
المسلمات أن أهم الضرورات في الشريعة الاسلامية هي : الدين - والعرض - والنفس
والعقل - والمال .. فلننظر موقف الشريعة الربانية منها ، وموقف الشرائع الجاهلية .
أولا : الدين : قد أوجبت " الشريعة الاسلامية " حفظ الدين وذلك بالكف عوة
اليه ونصرت وتعليمه وتربية النفس على أساسه ، ورد الافتراء عليه ، وكف الايدي عن
محاولة تحريفه أو تغييره أو تلبيسه على الناس ، وقتل المصر على ذلك كالمبتدع والمرتد ،
وجهاد الكفار الصادقين والممتنعين عن الخضوع لسلطانهم ، فيكون الناس تحته في عدل
وسلام وأمن ، من آمن دخل في الأمة الواحدة التي لا يفرقها جنس ولا لون ولا لفة

ولا وطن ، ومن كفر فانه ملزم بالخضوع للعدل الرباني في الأرض وجزاءه جهنم خالد فيها . (١) .

أما القوانين الوضعية - فقد كُفرت بهذا الدين واتخذت طرائق قردا وألوانا متعددة من الشرك منه عبادة الانسان ، أو الطوطم أو الملائكة أو الجن أو العقل أو الحزب أو الأمة .. وفرقت بذلك بين الناس فهذا أوربي وهذا أمريكي وهذا روسي وهذا عربي أو قل هذا قومي وهذا شيوعي وهذا رأسمالي ، وعلى ذلك تمت تقسيمات كثيرة تحت شعار العصبية العرقية والعنصرية والقومية .. وللانسان تحت هذه الأنظمة أن يضع في عقله وروحه ما شاء من كفر والحساد وفسق وظلم وشرك وهرطقة وزندقة تحت ستار حرية الدين ، مع أنها تمنعه من شرب الكواء الذي يضر جسده .

فتنقسم البشرية تحت هذه المبادئ طوائف وأحزابا وكل ذلك جائز في حكم القوانين الوضعية ما دام على اختيار الكفر والظلم والاحاد والزندقة والهرطقة .. أما انقسامها الى أمة مسلمة وان تعددت جنسياتها وأماكنها وأزمانها - والى أمة غير مسلمة - مع اختيار الحق والعدل والاسلام ونشره في الأرض والتمكين له، فلا يسل هو جريمة في عرف القوانين الوضعية . فهل تستوى الظلمة والنور ، وهل تستوى مقاصد القوانين الوضعية ومقاصد الشريعة الاسلامية .. ان الفرق بينهما هو الفرق بين الجاهلية والاسلام والاحاد والايمان والظلم والعدل والحق والباطل ..

ثانيا : العرض : ان من مقاصد الشريعة حفظ العرض ولذلك أقامت له أحكاما خاصة من حجاب وخطبة وزواج بعقد شرعي ، وحقوق للزوج على الزوجة وحقوق للزوجة على الزوج ، وللأولاد والأرحام ، وجعلت أحكاما خاصة تمنع الاختلاط والزنا وما تسبب في ذلك ، وحفظت ذلك من وجوه كثيرة متعددة .. فعاقبت على جريمة الزنا بجلد البكر ورجم المحصن ، وحببت للشباب الزواج وجعلته عبادة

(١) انظر بحثا مفصلا في موقف شريعة الجهاد من الكفار بعنوان " دار الاسلام ودار الكفر وأصل العلاقة بينهما " رسالة ماجستير - جامعة أم القرى - قسم الشريعة .

وأمرتهم بالعفة وطلبها ، وسرت ذلك عليهم ، وحفظت المجتمع من غوائل الفواحش ما ظهر منها وما بطن بتوجيهات أخلاقية تارة ، وقانونية تارة ، تتمثل في نظام الحدود والتعازير .

فماذا صنعت القوانين الوضعية ؟ ! جعلت الحرية الشخصية هي القاعدة لذلك كله ، وفتحت أبواب الانحراف على مصراعية ، فأحلت الاختلاط والعري واتخاذ الأخدان ولم تعاقب على جريمة الزنا في حالة الرضى بل لم تعتبر جريمة في هذه الحالة (١) .. وحاربت " الدين " لأنه يدعوها الى الطهارة والعفة ، ويسعى لخراجها من الظلمات الى النور ، ومن الرذيلة والانحطاط الى الفضيلة والرقى لأنه يريد أن ينتشلها من الوحل والرجس والخبث والدنس والفاحشة ويردها الى الطهر والخير والسعادة .. ان القوانين الوضعية التي أعرضت عن الشريعة الربانية اختارت لنفسها هذا الرجس والدنس بدعوى " الحرية الشخصية " ولا تزال فيسه تقدم للانسان منه طعاما لروحه وعقله الا أن يرفضها ويتبرأ منها ويتبع حكم الله وشريعته " ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون " .

ثالثا : النفس : وقد جاءت الشريعة بكل ما يحفظ النفس من الهلاك ، فجعلت في الاطراف قصاصا ، فمن تعدى على انسان يقطع طرف من أطرافه عوقب بمثل ذلك في حالة العمد أو بفرامة مالية في غير ذلك .
ومن قتل نفسا متعمدا بغير نفس وجب عليه القصاص وان لم يكن متعمدا وجبت عليه الدية .

وجاءت الشريعة بتفصيلات كثيرة غير محصورة توجب حفظ النفس والأطراف ، وبذلك حفظت الشريعة للمجتمع القدرات الجسدية للعمل النافع واقامة الخلافة في الأرض ..
وقد كرم الله النفس البشرية حين جعل لأولياء المقتول عدا حق القصاص اذا أرادوا ، ولم يجعل أحدا شريكا لهم في ذلك .

(١) انظر على سبيل المثال : الشريعة الالهية لا القوانين الوضعية ص ٨٠

فماذا صنعت القوانين الوضعية ، أهدرت قيمة النفس البشرية وكرامتها
وساوتها بالأعراض المالية ، وجعلت للجناة والقتلة معاملة خاصة لم يعرفوها لا نسي
اسلام ولا في جاهلية من جاهليات التاريخ ، وجعلت لهم علما خاصا يد لهم
ويدافع عنهم اسمه " علم النفس الجنائي " ، وجعلوا من العقوبة المالية والسجن
ملا يردع قاتلا ، ولا يمنع ظالما .. فهان على الناس ارتكاب الجرائم فضجت تلك
المجتمعات (١) " ولات حين مناص " الا أن ترجع الى الله وتخضع لأحكام شريعته وتكفر
بأحكام القوانين الوضعية .

رابعا : العقل : وقد حفظته الشريعة من أكثر من جانب ، فحفظته
يحفظ " النفس " و " الدين " و " العرض " .

فإذا حُفظ " الدين " وحُفظت " النفس " وحُفظ " العرض " كان عقل الانسان
وعا " للحق والخير والعدل ، تحمله نفس طاهرة مصونة .. ثم ان الشريعة حرمت كل
" ما " يتسبب في ازالته وستره من المسكرات والمخدرات وما مثلها ، وذلك ليكون
أداة نافعة للتفكير الذي هو قاعدة الحياة العملية .. فهو أداة محفوظة ، وطاقة
مصونة لكي لا تذهب هدرا وسدى ، حفظت لها الشريعة الجواب عن كل ما لا يستطيع
العقل الجواب عنه ، وزكته بالعلم النافع ، وحكته بحدود الله ، وفتحت له المجال
الواسع في تعمير الأرض واكتشاف الطاقات الكونية ، ليكون انتاجه رحمة على العباد
وأنا واطمئنانا .

فماذا صنعت القوانين الوضعية ، جعلت كل ذلك داخل تحت الحريسة
الشخصية وأبعدته عن الدين " .

فجعلت "العقل" ملعبا للأفكار الهدامة والالحاد والشرك فأصبح مشاعا لكسل
فكر منحرف عن " الدين الحق " وحذرت ما جاءت به الرسل صلوات الله وسلامه عليهم .
وأباحته المسكرات .. وغزته بأفكار " الجنس " من كل جانب وتركته عقلا متردا

(١) انظر أمثلة لشكوى المجتمعات من هذه الجرائم ص ١٢٩ من كتاب الشرائع الالهية
لا القوانين الوضعية ..

على " الشريعة " إلا ما يستحسنه منها فإنه قد يدعن له بعض الأحيان ، وتركته عقلا غائبا عن الوجود في أحيان كثيرة ، فتعطلت الطاقات من جانب ، واضطربت من جانب ، وهددت بالدمار من جانب آخر .

وانطلق هذا العقل تحت حكم القوانين الوضعية يكتشف .. لا ليقم الخلافة والعدل في الأرض وإنما ليهدد ويدمر .. والطاقة التي اكتشفها أصبحت وبالا عليه تنذر بالخطر وتتوعد بالهلاك .

خامسا : المال : وقد حفظته الشريعة من أكثر من جانب :

اشترطت لاكتسابه عملا مباحا طيبا ، ولا نفاقه طريقا سويا معتدلا .
وحرمت العقود الفاسدة ، ومن أشهرها عقد الربا ، وشدت التكبير عليه ، وأقامت الاقتصاد الاسلامي على قاعدة عقيدية ثابتة ، فالله هو المشرع ، وشريعته هي الملزمة ، وكل وضع اقتصادي غير اسلامي تحت قدم الرسول صلى الله عليه وسلم ، الذي بلغ هذه الشريعة ، فَبَرِئِ الاقتصاد الاسلامي من كل " ربا " و " غرر " ومن كل ظلم وغش ، فقبل أن يجمع الناس أموالهم يطهر الاسلام قلوبهم ، ويحفظ عليهم أخلاقهم فلا يستبيحون محرما لكي يكتسبوا ، ولا ينفقون ما اكتسبوه حلالا إلا في مصالحهم ومصالح مجتمعهم الشرعية ، لا يأكلون أموالهم بينهم بالباطل ، المال لا يكون دولة بينهم ، كل سلم وذي ومعاهد له حق فيه عند حاجته ، تُقضى حوائج المسلمين بينهم بالعدل والرحمة ، القروض فيما بينهم سليمة من الربا وشوائبه ، ودماء المسلمين مصونة محفوظة الأبق الاسلام ، لا تمتص دماؤهم عن طريق القروض الربوية فيصبحوا طبقات ، طبقة المرابين التي تمتص دماء المحتاجين ، وطبقة العبيد الذين يدعون الضريبة - ضريبة الحاجة - ما عاشوا أبدا ..

وأمرت الشريعة بقضاء كل حاجة لسلم أو ذي أو معاهد أمر الزام أو أمر ندي ، فلا يبيت أحد في " الدولة الاسلامية " الا وكفايته عند رأسه ما دام أن هناك مالا لله في خزينة الدولة أو في أيدي الأغنياء ، فمن تعدى بعد ذلك - في غير شبهة ولا

مراجعة - على مال غيره فسرق منه مقداراً معيناً قطعت يده نكالا من الله ، وأما
المخاربون وهم الذين يخيفون السبيل ويتعرضون لاموال الناس أو أعراضهم فهؤلاء
عقوبتهم في الشريعة الربانية تجعلهم عبرة لمن يعتبر وتحفظ للناس حقوقهم .
وبذلك حفظت الشريعة ، أموال الناس وقلوبهم وأخلاقهم ومجتمعهم ..
فما الذي صنعت القوانين الوضعية :-

جعلت الرضى هو الشرط البارز في العقود وأهملت معه عالم الأخلاق والدين
فيستوى عندها تجارة الخمر مع تجارة الخبز ، وعمل الكادح وظلم المرابي ، والمال
المكتسب من عمل طيب والمكتسب من عمل خبيث ، اقتصاد المحرمات هو التجارة
الرابحة ، والدولار هو المقصد الأول ، لو تراضى الناس على اكتسابه على حساب
الأعراض والعقول فذلك أمر مقبول ، ومن هنا انتشرت الأفكار المثيرة للجنس ،
والطرق الميسرة له ، وأصبح في العالم الذي تحكمه القوانين الوضعية -عصب
الحياة الفاسدة ..

وانتشرت تجارة الخمر .. وكل ما يلهى العقل عن وظيفته الطبيعية مسن
التفكير النافع والعمل المثمر ..

وزينت هذه الأنظمة للناس كل ما يضرهم فبنى الاقتصاد عليه ، وعطلت هذه
القوانين حقوق الأسرة والأولاد من الانفاق عليهم والرعاية لهم اذا بلغوا سنا معيناً .
وقسمت المجتمعات الى طبقات متفاوتة تفاوتاً رهيباً ليس قائماً على تفاوت مسن
جهد شريف نظيف كلا ، وانما سببه النظام الربوى الذى سيطر على الاقتصاد فأفسد
منه كل عرق ومفصل .

وانتشرت جرائم السطو .. وعصابات " السراق " وأصبح فنا قائماً بذاته
له طرائقه وعلوه عند أهله ، والقوانين الوضعية تحرسهم من أول الطريق لأنها
لا تهذب خلقاً ولا ترعى فضيلة ، بل وما ينبغى لها وما تستطيع ، لأنها هي الظلم
والانحراف بعينه ، هي خلاصة الأفكار الوثنية والجاهليات الاغريقية ..

وتحرسهم في آخر الطريق لأن عقوباتها لا ترد ظالماً ولا تمنع عدواناً ،
أيدي السراق والعصابات الضليعة في السطو في أمن وسلام ، ولا يزدادن بعقوبة

في سجن الآغيا وفنا واجراما !!! وتحى الأنظمة الوضعية تلك المفاهيم الاقتصادية التي تحارب " الدين " و " الرسل " وتصدرها الى كل مكان ، وتنتقل معها تلك الجرائم والانحرافات .. لقد قام الاقتصاد العالمي على محاربة " الشريعة " واستطال بنيان القوانين الوضعية على ذلك ، وهو على شفا جرف هارسينهاربه في الدنيا قبل الآخرة ، لم يأت للمجتمعات بخير ، فهل تستوى الشريعة الاسلامية والقوانين الجاهلية .. ان هذا الذي قدمته القوانين الوضعية والأفكار الأوربية ، ترفضه هذه " الشريعة " التي تأمر بالعدل وهي على صراط مستقيم ..

لا كما يريد الدكتور السنهوري وأمثاله مخادعة " الأمة " لتحسب أن القوانين الوضعية هي من الشريعة أو تشابهها في كثير من الأمور .. ان " الشريعة " تأمر بانكار هذه القوانين والكفر بها والاعراض عنها وتسفيها وتربية النفس على ذلك .

المطلب الثالث : مناقشة القول بجمود الفقه الاسلامي وان ذلك يوجب

عدم التنكر للقوانين الوضعية :

يقول الدكتور فتحى عثمان " وعلينا ألا نتطرف في التنكر لأنظمة مرت بمراحل تقدمية كبرى في الفكر والتطبيق ، قبل أن نتطور بشروتنا الفقهية التي تكدم عليها غبار قرون من التعطيل والتجميد .. " (١)

وما أدراك ما هذه المراحل التقدمية ؟

يقرر البحث العلمى أن مراحل القانون الوضعى - وهذا تحديد تقريبي لأشهر القوانين المدونة - تبدأ بقانون حمورابى ١٧٩٢-١٧٥٠ ق.م. وقانون " مانو " وقانون " بوخريس " وقانون " أثينا " والقانون " الرومانى " والقانون " الكنسى " الأوربى مأخوذ من القانون " الرومانى " وما شرعه الرهبان .

ثم قانون " نابليون " الذى اتبعته الدول الأوربية محتذية به وكلها

اتبعته القانون الرومانى متأثرة به . (٢)

(١) الفكر الاسلامى والتطور ١٦٨ .

(٢) الشرائع الالهية لا القوانين الجاهلية ٤٥ - ٥٠ .

وهذه هي المراحل التقدمية الكبرى في الفكر والتطبيق عند المؤلف ..

وأما أستناذه فقد نقل عن آخر تلك القوانين وزعم

أنها مشابهة للشريعة الإسلامية مشابهة كبيرة!!!

وأما قوله : ان الفقه مبرقرون من التعطيل والتجميد ، فذلك عنده وعند

شيخه ومن وافقهم سببه قفل باب الاجتهاد ، فهل قفل باب الاجتهاد حقاً ؟

الجواب : ان المجتهدين من هذه الأمة ما زالوا يجدون هذا الدين

ويبينونه للناس على رأس كل مائة سنة ، ويجتهدون فيستنبطون الأحكام من الشريعة

لما يحتاجون اليه بقدر استطاعتهم (١) .

والذي أريد أن أقف عنده هنا - هو أمر سهل ادراكه لأنه مسلم عند الموافقين

والمخالفين وهو أقطع للجدل وأبين لكل ذي عينين ، ان الذين رددوا وأعادوا في

قضية الاجتهاد ، وقالوا ان المجتهدين لم يؤدوا مهمتهم وأن علماء المسلمين لستم

يكتبوا قوانينهم ولم يقنوها ، يقصدون بذلك تطبيقها والعمل بها والمحافظة عليها ،

وهذه نتيجة طبيعية لتلك الدعوة وهو أمر حسن وعظيم ..

ونضع بعد ذلك الحقائق التالية :

١ - أن أعظم الأسس التي يقوم عليها المجتمع لا تحتاج الى الاجتهاد لأنها

بَيِّنَتْ وَعَلِّمَتْ وَطُبِقَتْ أربعة عشر قرناً ..

وقد مر ذلك وهي الضروريات الخمس : حفظ " الدين " و " النفس " و " العرض "

و " العقل " و " المال " ، وهي أهم ما تهتم به الشرائع سلباً أو ايجاباً .

فهل يخفى على أحد أن القاتل يُقتل ، وأن المرتد عن الدين مستحق للعقوبة

في الدنيا بالقتل وفي الآخر بالخولد في النار ، وأن الزنا جريمة ، وأن السكر جريمة ،

وأن السرقة جريمة ولكل جريمة حد معلوم ، وأن الربا محرم هل هذه تحتاج الى

اجتهاد .

فأين آثارها التطبيقية .. وهل انتصر لها أمثال هؤلاء الكتاب بوصفها

شريعة الله ونادوا بتطبيقها لأنها من المعلوم من الدين بالضرورة ولا تحتاج في

(١) انظر في بيان مهمة المجددين " مفهوم تجديد الدين " ١٣ وما بعدها .

الرسالة أن أكشف عن مسالكه وحيله ، وأحدد أهم آثاره قديما وحديثا سواء ما قامت به الفرق الضالة من مهمة التوزيع للفكر القادم من خارج الأمة أو ما سقط فيه بعض الكتاب حديثا من آثار الغزو الفكري ووزعوه في داخل الأمة أيضا ، فالتقى الفكر الجاهلي المخالف للشريعة الإسلامية قديما وحديثا ينصره الاستشراق في هذا العصر وتحرسه المذاهب الفكرية المعاصرة بما كوتته من قوى متعددة الجوانب .

ومع انتفاش الباطل فان على المؤمن أن يوقن أن العقيدة والشريعة منتصرة بان الله ، كما انتصرت من قبل على أيدي أهل السنة حيث صدوا آثار الغزو الفكري الذي نشرته الفرق .

وان الواجب على علماء السنة وأبنائها بذل الجهد وتجميع الطاقمة العلمية والفكرية والنفسية للدعوة لدين الله عقيدة وشريعة ومجاهدة آثار الغزو الفكري قديما وحديثا .

ولقد نعلم أن سلامة التطبيق العملي للإسلام وانتشار الجهاد فسي بقاع كثيرة من الأرض واجتماع الأمة الواحدة في العصور الأولى كل ذلك ساعد المصلحين على مهمتهم تلك .

ومع ذلك فان في صبر المصلحين اليوم وثقتهم بنصر الله ووعده ومعرفتهم بما آل اليه أمر الأمم الأخرى والتفاتهم الى الخطر الحقيقي الذي أشرت اليه في مواضع كثيرة في هذا البحث .. وها أنذا أختتم به هذه الرسالة ، ان في ادراكهم لذلك كله ، واجتماعهم على مفارقة أولياء الغزو الفكري قديما وحديثا لسبب عظيم في احسان أداء مهمتهم للتمكين للإسلام مرة أخرى لتعيش البشرية في ظله آمنة مطمئنة في بيان مشهوره ، وإثباته بالإبالة عليه توكلت واليه أنيب .

فالتمة

خاتمة :

وبعد أن انتهيت من دراسة موضوعات البحث أسجل هنا أهم ما ورد فيه من نتائج وهي :

- أن انزال الشرائع حق الله الخالص لا يشاركه فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل ، وأنه سبحانه عزل عنه أهل السماء والأرض ، فلا أحد يطاع لذاته إلا هو (والرسول إنما هو بشر يوحي إليه ، بشير ونذير وسراج منير) .

وليس لأحد حق في التشريع ، كما أنه ليس لأحد حق النسخ والتبديل والتغيير ، فله الخلق والأمر .

- ان الرسول صلى الله عليه وسلم إنما يطاع بأذن الله ، وليس له من الأمر شيء ، وكل ما جاء به إنما هو وحي أوجاه الله إليه ، حكمه على نفسه ويبلغه لأتمه فهو مبلغ ومبشر ونذير وسراج منير ، واجتهاداته صلى الله عليه وسلم لا تكون وحيا إلا باقرار الوحي لها .

- ان الرسول واخوانه من المرسلين عليهم صلوات الله وسلامه ، ومن تبعهم من المؤمنين ، والبشر بعد ذلك أجمعون مكلفون بالخضوع لما جاء من عند الله من غير تبديل ولا تغيير لا يسعهم إلا ذلك .

- ان الشريعة هي " نصوص الكتاب والسنة " .

- الأدلة الشرعية حجة الله على الخلق على الإطلاق والعموم ، تثبت بها أمور الدين ابتداءً وتخصيصاً وتقييداً .. ، ويزاد بالسنة على ما في القرآن ولا يسع أحد العذر في عدم اعتقاد موجبها والعمل به وعلامة ثبوتها صحة سندها والسلامة من الشذوذ والعلّة .

- ان هذه هي عقيدة الصحابة والتابعين ومن تبعهم باحسان كما نقل العلماء الثقات الاجماع على ذلك قبل نشوء الأهواء .

- ان القول بظنية الأدلة النقلية وتضعيفها بدعة من بدع المعتزلة وهي من آثار المسلك العقلي الفلسفي الذي ورثته المعتزلة عن طريق الثقافات الخارجية .

- ان شبهة " المعارض العقلي " جهالة من جهالات المتكلمين لا يدعمها دليل شرعي ولا دليل عقلي .

- ان علم الكلام هو أساس هذه البدع . وسبب انتشاره ووزع الفكر الفلسفي وأثر أثره في الأصول ، وحجب الأدلة عن الاستدلال على أمور العقيدة وتعدى ذلك الى تضعيفها عند الاستدلال بها على الأحكام الشرعية .

- ان عمل المجتهدين في هذه الأمة هو الكشف عن أحكام هذه الشريعة وأفهامهم لها صفة الشرعية ومطلق عليها اسم " الفقه الاسلامي " ومهمتهم هي الفهم والتطبيق لا معارضة النصوص بأرائهم وعقولهم .

- الفقه الاسلامي منه المعلوم ومنه المظنون ، ويشمل المعلوم من الدين بالضرورة .

- ان الفقه الاسلامي يأخذ طبيعته من طبيعة هذه الشريعة من حيث الالزام ، ومن حيث اشتماله على العلم الذي يوجب لأهله الألفة والمتابعة للجيل القدوة ، بخلاف " علم الكلام " فهو على الضد من ذلك .

الاجتهاد كشف واستنباط ، والتشريع انشاء للحكم ومن أهم الفروع بينهما :

- التشريع حق الله لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، والعصمة ثابتة لهذه الشريعة ولرسولها صلى الله عليه وسلم .

والاجتهاد عمل المجتهدين ولا عصمة له ، ويسألون عن الدليل ، وهو بعد ذلك قابل للتصحيح ، مع ثبوت الاجر في حالة الصواب والخطأ ، ولا نعصم

ولا نؤتم .

ان المشرع له حق النسخ والتبديل ، وأما المجتهد فليس له حق فى ذلك . .

- ان افهام المجتهدين اما أن تتفق واما أن تختلف فى الحالة الأولى هى الاجماع ومن صفاته :

أنه لا بد له من مستند وحكمه ثابت لأنه معصوم ولا يتبدل أبداً ، وهو ملزم للأمة جمعاء ، وأصل محكم يُبنى عليه .

وفى الحالة الثانية وهى حالة الاختلاف :

- الحكم غير معصوم

- ثابت عن المجتهد إلا أن يفسر اجتهاداً

- ملزم له ولمن تابعه ، وفى حالة اختيار الحاكم له يرتفع الخلاف ويكون ملزماً الزاماً عاماً .

- ان الاجتهاد لا بد له من مستند .

- الاجتهاد فريضة محكمة وهو الطريق لمعرفة قدرات المكلفين وحفظ عقيدة

الأمة ، وادخال الحوادث المستجدة تحت أحكام الشريعة .

- انه ضرورى ولا ينقطع إلا بانقطاع التكليف وان تحقيق المناط وتخرجه

نوعان من الاجتهاد اتفق الأصوليون على عدم انقطاعهما .

- ان أهم شروط الاجتهاد العلم بالعربية ومقاصد الشريعة والمقصود منهما

تحقق الملكة لا الاحاطة بالمفردات ، وبيان أن مذهب الشاطبى مساعد لأقوال

أئمة الأصول ، وتحقيق ذلك .

- ان الشروط الأخرى للاجتهاد يتضمنها هذان الشرطان .

ان ثبات الشريعة وشمولها لا يمكن أن يتحقق فى واقع المجتمع الا عن طريق

الاجتهاد .

- ان الاجتهاد فى الشريعة مراتب كما ان الاجتهاد فى اللغة مراتب
وعلى علماء السنة السعى لاقامة مهمة الاجتهاد والبناء على ما سبق وللمجتهد
أن يستظهر بفسيره وبينى على ما عنده ولا يكلف الله نفسا الا وسعها .
- ان مهمة التأسيس - كما هو الشأن عند الأئمة الأربعة ليست كمهمة
البناء بالنسبة لمن بعدهم فهذه أهون وأيسر .
- ان المسالك الفاسدة التى وَرَثَهَا الفرق الضالة هى أخطر ما يواجه
مفهوم الثبات والشمول فى الشريعة .
- ان البناء على غير أصل من شيم المبتدعة وهو طريق للتبديس
والإحداث فى الدين .
- أجمعت الأمة على أنه لا يجوز للمجتهد أن يبنى الا على أصل من
كتاب أو سنة ، وذلك هو منهج الصحابة رضوان الله عليهم ، والرد على الدكتور
شلبى وتفنيد شبهه .
- ان اتباع العقل والمتشابه مانع من ثبات الأحكام الشرعية ، والثبات
قاعدة الشمول .
- مناقشة الشيخ محمد عبده فى حل الفائدة الربوية وبيان أنه بنسائه
على مسلك فاسد - وهو اتباع العقل والمتشابه ، وبيان خطورة ذلك على نظام
الاقتصاد الاسلامى .
- مناقشة مؤلف كتاب الاسلام وأصول الحكم ، وكشف مسلكه الفاسد وبيان
خطورته على نظام الحكم الاسلامى ودفع الشبه عن ذلك ، واثبات أصول الحكم
الاسلامى من خلال آية واحدة .
- الجهل بالعربية مؤد الى تفسير الأحكام والا خلال بمفهوم الشمول .
- البراءة من مسالك المبتدعة هو الضمانة الوحيدة للمحافظة على ثبات
الشريعة ولا شمول بغير ثبات .

- أهل السنة مجمعون على اعتقاد كمال الدين عقيدة وشريعة وتضمنه لما يحتاجه الخلق فلا توجد واقعة من الوقائع إلا وفي نصوص الشريعة بيان لحكمها .

- ان آية " اليوم أكملت لكم دينكم " تفيد معنى الاكمال المقصود وبيان ذلك والجواب عما يعارضه .

- ان الشريعة موضوعة على الأبدية فلا يختل لها نظام، وأن الأمة معصومة في تبليغها، كل طائفة وما يخصها ، وأن الصحابة أعلم الخلق بذلك وأشد هم محافظة على ثبات الشريعة بالقول والعمل .

- منهج القرآن في تربية الصحابة على الاعتقاد في صفات الله من أعظم الأسباب التي جعلتهم مدركين لصفات الشريعة محافظين عليها اعتقاد وعملا من التبديل والتفسير، بخلاف سلوك المتكلمين في دراسة الصفات فانه سبب في نشأة التبديل والتفسير وتحكيم العقل في الشريعة بالزيادة والنقص وذلك خصم الثبات ، واذا انتفى الثبات انتفى الشمول .

- ان الكمال والثبات والشمول ألفاظ أتراب لا يقوم أحدهما إلا بالآخر .

- ان العمومات في الكتاب والسنة من أهم قواعد الثبات والشمول وهي قطعية ، وأن الشاطبي أشد العلماء انتصارا لهذه القضية ، وأنه متابع لابن تيمية وأقوالهما فيها بعضها من بعض ، وهو مذهب السلف ، ولا تخصيص بالمنفصل ، وانما هو بيان لقصد الشارع من العمومات ، والى ذلك يؤول مذهب الأصوليين عند التطبيق .

- سلامة منهج الشاطبي من آثار علم الكلام ، واعتماده على مقاصد

العربية ومقاصد الشريعة ، ووقوع مسلك المتكلمين في الاحتمالات والظنون .

- الربط بين مسلكهم في وصف الأدلة بالظنية وفي وصف العمومات بها على الخصوص .

- تقوية العمومات الشرعية والاستدلال بها على القطع بالحكم قاعدة من قواعد الثبات ، وتخصيصها بما ثبت من الأدلة متواترا أو أحادا قاعدة من قواعد الشمول .

- اثبات أن منهج الصحابة في الاستدلال بالعمومات وتخصيصها كما ذكرت آنفا ، وبيان مجافاة مسلك المتكلمين له ، وان ما يُنسبُ اليهم من القول بظنية العمومات أو ظنية أخبار الاحاد فرض لا صحة له .

- الاعجاز التشريعي في العموم اللفظي والمعنوي متسق مع الاعجاز الكوني وهو طريق لزيادة الايمان ولادراك مقاصد الشريعة وتحقيق شمولها وانهما من العمق والتنوع وتجدد العطاء بحيث لا يتصور لهما انقطاع ما دام التكليف .

ان القياس الشرعي قاعدة من قواعد الشمول ، وبالتزام ضوابطه كما هو منهج الصحابة رضوان الله عليهم ^{عليهم} قاعدة من قواعد الثبات .

- الشاطبي أعظم العلماء ادراكا لسبب الخلاف بين المتوسعين في القياس والصادقين عنه ، وفيه دلالة على أن المنكرين له متأولون بخلاف موقف بعض أئمة الاعتزال فانهم معاندون في انكاره .

طريقة الشاطبي في دراسة القياس مشابهة لطريقة ابن القيم من حيث الترتيب والاستدلال والأسلوب وهما متبعان لمذهب الصحابة رضوان الله عليهم ووسط بين المتوسعين في القياس والصادقين عنه ، وفيما قرراه السلامة من تغيير الأصل وتبديله ، وبه يتحقق الشمول ، وكل ذلك تبين من خلال مقارنة علمية بين طريقتيهما .

- التعليل بالحكمة بشرط انضباطها محقق للشمول وهو قياس شرعى ،
وبه يتحقق ثبات حكم الأصل ، أما اذا لم تنضبط فلا يجوز القياس عليها لأنها
تؤدى الى الاضطراب وهو خصيم الثبات .

- ان مذهب الشاطبى فى التعليل بالحكمة موافق لذلك ، وان طريقته
فى العمل بالقياس منضبطة والرد على الدكتور محمد مصطفى شلبي فيما نسب اليه ،
- العقل لا يستقل بادراك المصالح والمفاسد ، ومهمته الفهم والتطبيق
واكتشاف المعانى الشرعية ، وليس من مهمته انشاء الحكم ولا تغييره ولا تبديله
والقياس منهج شرعى لا مسلك عقلى .

- أدق التعريفات للمصلحة هو تعريف الشاطبى ، فهو متضمن للضوابط
الشرعية للعمل بالمصلحة عند أهل السنة .

- التزام المجتهد بالعمل بالمصالح على هذا النحو سبب فى تحقيق
الشمول والثبات فى آن واحد .

- ان معانى النصوص لا تتناهى وعليها تحمل الحوادث المستجدة
ويُعرف حكمها ، وجميع الوقائع متشابهة فهى فى الحقيقة متناهية ، ورد الشبه
عن ذلك ، وتصحيح مقال الجوينى

- الشريعة ثابتة كلياً وجزئياً وما كان حكماً لله فهو كذلك الذى
يوم القيامة ، الواجب واجب ، والمندوب مندوب ، والحرام حرام ، وتغيير
الفتوى انما هو تحقيق مناط واختلاف وقائع ولا تغيير فى حكم الشريعة
ولا اختلاف .

- الصحابة رضوان الله عليهم محافظون على ضوابط الاستدلال الشرعى
وعلى ثبات الأحكام ، وما ذكره صاحب كتاب "تعليل الأحكام" من أنهم غيروا
وبدّلوا الأحكام تقوّل عليهم بغير علم ، وكذلك زعمه أنهم يبنون على غير أصل ،
وان منهج الأصوليين على خلافهم ، كل ذلك قول بلا علم ولا برهان .

- ان اتباع الصلحة مشروط بشروط شرعية والأصل في العبادات التعبد والأصل في العادات الالتفات الى المعنى ، وفي كل معنى التعبد ، وتحقيق مذهب الشاطبي والرد على صاحب تعليل الاحكام فيما نسبه اليه .
- ان ما يسمى بقاعدة "تغيير الأحكام بتغيير الزمان" لا أصل له عند السلف الصالح ، وان ما نسبه صاحب رسالة "تغيير الأحكام بتغيير الزمان" الى الشاطبي وابن القيم ، وكذلك ما نسبه الدكتور صبحي الصالح ليس بصواب .
- عصمة الاجماع أصل من أصول الثبات في الحكم المجمع عليها ، ويرفع الخلاف عن سنده بعد ذلك والعبارة فيه باجماع العلماء ولا عبرة فيه بسرأى العوام ، والمقصود بالجماعة هم العلماء المتمسكون بالسنة والاتباع .
- كما تدل السنة على عصمة الاجماع يدل القرآن والحجة في ذلك بيّنة كما هو مذهب الشافعي وابن تيمية .
- حكم الاجماع لا يُبدل ولا يغيّر فهو معصوم أبداً وسبب في ربط أجيال الأمة بعضها ببعض ، ومانع من تسرب آثار الكيد الذي يقوم به أعداء الاسلام وفي الوقت نفسه قاعدة من قواعد الشمول والثبات .
- يهدف الاستشراق ابعاد سلطان الدين عن النفوس ، وهو في جميع مراحل يخدم هذه القضية ولا يرى التنازل عنها بحال ، وبذلك يتواصى أكابر المستشرقين ، وهي مهمتهم الكبرى في العالم الاسلامي .
- نظرة المستشرقين لمفهوم الدين الاسلامي كمنظرتهم لمفهوم الدين المسيحي الكنسي ، وهم في ذلك مضطربون ومخارعون للأجه يبتغون زكزعة اطعائهم الذي سماه "الديانة" .
- المستشرقون يعارضون الدعوات الاصلاحية السلفية ويستترون على المسلك العقلي متمثلاً في الأفغاني ومحمد عبده ، وكذلك طرق الصوفية ، تحت اسم العقلانية والانسانية ، وينتصرون للقومية ويمجدونها .

- نقض الأساس الذي بُنى عليه كتاب الاسلام في التاريخ الحديث
لـ "ولفرد سميث" ، وبيان أن أساس فكرة تطور الشريعة عنده وعند اخوانه من
المستشرقين هراء لا حقيقة له .

- دراسة المستشرقين للاجماع دراسة غير علمية شأنهم في دراسة
مفهوم الدين ، وتؤكد ما قلناه عنهم فيما سبق .

- المستشرقون لا يملكون القدرة العلمية على ادراك خصائص الفكر
الاسلامي .

- منهج الاستدلال داخل في مفهوم الدين ، وجميع الأحكام
السياسية والاقتصادية والاجتماعية.. وكذلك العقائدية ثابتة ولا تغير ولا تبدل .

- نقض الأسس التي بُنى عليها كتاب "الفكر الاسلامي والتطور" .

- نقض دعوى السنهوري وتلميذه فتحى عثمان بأن أصول الفقه مبتدعة .

- نقض قولهما بأن الفقه الاسلامي يجب عليه مساندة الأنظمة الوضعية

وعدم التكرار لها .

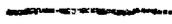
- نقض قول السنهوري أن الأحكام الاسلامية مشابهة للقوانين الوضعية .

.....
.....
.....

وبعد الفراغ من كتابة هذه الرسالة نختم بحمد الله على توفيقه
واحسانه ، وأصلى وأسلم على عبده ورسوله محمد وعلى آله وصحبه أجمعين
" ان أريد الاصلاح ما استطعت وما توفيقى الله بالله عليه توكلت
واليه أنيب .
.....

الفهرس

فہرست الآیات



فهرس الآيات

الآية	الصفحة
" أنتم أعلم أم الله "	٦٦٠
" اتبع ما أوحى اليك من ربك لا اله الا هو واعرض عن المشركين "	٦
" أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير "	٣٤٠-٩١
" أفغير الله أبتغى حكما وهو الذى أنزل اليكم الكتاب مفصلا "	١١١-١١٠
" أفحكى الجاهلية يبغون ومن أحسن	٦٥٩-١٢
" أفمن يخلق كمن لا يخلق "	٦٦٠
" أفمن يمشى مكبا على وجهه أهدى	٦٦٠
" أفأركم خير من أولئكم أم لكم براءة فى الزبر "	٣٢٩
" أفلم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف	٣٢٩
" ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين "	٣
" ألا له الخلق والأمر	٣٩٩
" أويأخذهم على تخوف "	٢٢٠
" الحمد لله رب العالمين "	٣٠٣
" الحمد لله فاطر السموات والأرض "	٢١٩
" الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا "	٣٤٠ - ٩٠
" الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى "	٢٦٥
" الذين أتيناهاهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم "	٤٨
" الذين ان مكناهم فى الأرض أقموا الصلاة وآتوا الزكاة	٢٦٨
" الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد	٥٥٦
" الله الذى جعل لكم الأرض قرارا والسماء بناءً وصوركم	٥٥٧
" ألم تركيب ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة	١٦٧
" ألم تر الى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل اليك	١٦٩

- ٢٧٧ " ألم تر الى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل اليك
- ٨٠ " ألم نخلقكم من ماء مهين فجعلناه فى قرار مكين "
- ١١١-١٠٧-١٤
٢٣٣-١١٣ " اليوم أكت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم
- ١٦٧ " ألم تركيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة
- ٣٣٠ " أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا...
- ١١ " أم لهم شركاء شعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله
- ٣٣٠ " أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض... "
- ٩٥٥ " ان ما توعدون لصادق وان الدين لواقع "
- ١٠٥ " انى أنا الله لا اله الا أنا فاعبدنى وأقم الصلاة لذكرى "
- ٢٧١ " ان أردنا الا احسانا وتوفيقا "
- ٢١٤ " انا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون "
- ٣٩٩ " انا قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون "
- ١٠٥ " انا بلوناهم كما بلونا أصحاب الجنة "
- ١٥٠ " انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون "
- ٣٣٠ " أن تقولوا انما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا
- ١٣٢ " ان تحرص على هداهم فان الله لا يهدى من يضل "
- ١٩٠ " ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا "
- ٩- ٣ " ان الحكم الا لله أمر ألا تعبدوا الا اياه "
- ٢٧٢ " ان الذين ارتدوا على أديبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى... "
- ٤ " ان الذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقا... "
- ٩١ - ٣٤٠ " ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر... "
- ٧٩ " انا كل شيء خلقناه بقدر "
- ٨٤ " ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم "
- ٨٠ " ان الله فالى الحب والنوى يخرج الحي من الميت
- ٥٨٠ " ان الله لا يفر أن يشرك به ويغفر ما دون
- ٤٥٧ " ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى
- ١٣٠ " انه لقول فصل وما هو بالهزل "

- ٣٢ " انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون "
- ١٩٣ " انا جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويبغون في الأرض فسادا... "
- ١١ " انا النسيء زيادة في الكفر..... "
- ١٠٧ " ان هذا القرآن يهدى للتي هي اقوم "
- ٥٩٨ " ان هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا "
- ٣٣٠ " انهم كانوا قوم سوء فأغرقناهم أجمعين "
- ١٨٠ " ان هي الا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها... "
- ٣٤١ " ان يتبعون الا الظن وما تهوى الأنفس "
- ٤٦ " ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا "
- ٣٠٤ " أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون "
- ٣٠٣ " بكل شيء عليم . "
- ١٢٩ " بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم... "
- ٨١ " تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا... "
- ٣٠٣- ٢٩٥ " تدمر كل شيء بأمر ربها "
- ٥٥٧ " تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم..... "
- ٢٥ - ٦ " ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها... "
- ٣٢١ " ذلك أدنى ألا تعولوا "
- ٣٣٠ " ذلكم بأنكم اذا دعى الله وحده كفرتم..... "
- ٣٣٥ " ذلك بأنهم قالوا انا البيع مثل الربا..... "
- ٢٩٤ " ذلك الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فأعبدون... "
- ٣٣٠ " ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض "
- ٣٣٨ - ٩٠ " رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل "
- ٣٧١ " .. سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا..... "
- ٢٨٥ " سنريهم آياتنا فى الأفق وفى أنفسهم حتى..... "

- ٢٤ " شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً
- ١٢٩ " شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن
- ٣٩١ " صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة
- ٣٠٣ " غير المفضوب عليهم ولا الضالين "
- ٥٥٦ " فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله
- ٢٩٥ " فأصبحوا لا ترى الا مساكنهم
- ٥١٦ " فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب
- ٢٦٩ " فان تنازعتهم فى شىء فردوه الى الله ورسوله
- ٢٠٧ " فاتقوا الله ما استطعتم "
- ٣٣٣ " فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها "
- ٣٣ " فأغرقناهم أجمعين "
- ٣٠٣ " فتحنا عليهم أبواب كل شىء "
- ١١٣ " فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله
- ٣٣٠ " فكذبوه فأهلكناهم "
- ٢٦٩ - ١٣ " فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر
- ٤٣٣ " فليحذر الذين يخالفون عن أمره
- ٣١ " فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثنا "
- ٦ " فهل على الرسول الاّ البلاغ المبين "
- ٤٣٨ " فيسبوا الله عدوا بغير علم "
- ٢٨٦ " قال من ربكما يا موسى قال ربنا الذى أعطى كل شىء خلقه
- ٢١٤ " قرآنا عربيا غير ذى عوج لعلمهم يتقون "
- ٢٨٦ - ٧٩ " قل أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين
- ٥ " قل انى لن يجيرنى من الله أحد ولن أجد
- ٥ " قل انما أنا بشر مثلكم يوحى الىّ

- ٥ " قل انما اُدعو ربي ولا أشرك به أحداً "
- ٥٥٨ " قل الله أعبد مخلصاً له دينى "
- ٥ " قل سبحان ربي هل كنت الا بشيراً رسولاً "
- ٥ " قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضراً "
- ٣ - ٢ " قل لمن الأرض ومن فيها ان كنتم تعلمون "
- ٥ " قل انى لا أملك لكم ضراً ولا رشداً "
- ٢٩ " قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد ... "
- ٣ " قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء "
- ١٣١ " كان الناس أمة واحدة "
- ٩٣ " كتاب أحكمت آياته "
- ٢١٤ " كتاب فصلت آياته قرآنا عربياً لقوم يعلمون "
- ٢٤٧ " كتاب الله عليكم "
- ١٠٥ - ٩١ " كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم "
- ١٢٩ " كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تعقلون "
- ١٢٩ " كذلك يبين الله لكم الآيات والله عليم حكيم "
- ٣٣٠ " كى لا يكون دولسة "
- ٤٠٠ " لا اكره فى الدين "
- ٢٥٧ " لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة "
- ٣٣٠ " لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل "
- ٣١٩ " لا يكلف الله نفساً الا وسعها "
- ٤ " لا يملكون لأفسهم ضراً "
- ٤ " لا يملكون مثقال ذرة فى السماوات "
- ١١٥ " لتحكم بين الناس بما أراك الله "
- ٣٣١ " لعلكم تعقلون "
- ١٣٢ " لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين "
- ١٠٩ " لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب "
- ١٢٩ " لقد أنزلنا آيات مبينات والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم "
- ١٤ " لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة "

الصفحة

الآية

- ٩٢ " لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد "
- ٦١٢ " لن يضروكم الا اذى "
- ٢٣٣-٢٣١ " لنبوئنهم من الجنة غرنا "
- ٢٨٧-٢٣٩ " لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا "
- ٩٢ " ليس كمثل شيء وهو السميع البصير "
- ١١٤ " ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا "
- ٧ " ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون "
- ١٠٧ " ما فرطنا في الكتاب من شيء "
- ٤٣٣ " ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا "
- ٥٥٧-٦٦١ " ما كان لياخذ أخاه في دين الملك "
- ٥٥٩-٣٠٣ " مالك يوم الدين "
- ٢٧٥ " ما لهم به من علم كبرت كلمة تخرج من أفواههم ان يقولون الا كذبا "
- ٢٣٠ " ما يخذعون الا أنفسهم "
- ٣٣١ " من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل "
- ٢٩٠ " هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه "
- ١٣٢ " هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم يتلوا "
- ١٢٩ " هو الذى ينزل على عبده آيات بينات ليخرجكم من الظلمات "
- ٢٥٦ " وأخذهم الزبا وقد نهو عنه "
- ٩ " وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون "
- ١٣١ " وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم "
- ٨٦ " وتمت كلمة ربك عدلا وصدقا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم "
- ١٢٩ " وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون "
- ٨١ " وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما "
- ٢٨٦ " وجعل فيها رواسي من فوقها "
- ١١ " وجعلوا لله ما ذرأ من الحرب والانعام "
- ١٩٤ " وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا "
- ٣٠٣ " وهدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة "

الصفحة	الآية
٤	" والذين تدعون من دونه لا يملكون من قطمير "
٣٠٣	" والذين يؤمنون بما أنزل اليك
٢٠٩	" وأشهدوا نوبى عدل منكم "
١٨٦	" وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا "
٥٥٨	" وقال الله لا تتخذوا الهين
٣٠٠	" والله بكل شىء عليم "
٢٦٥	" والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم "
٢٩٤	" والله يقول الحق وهو يهدى السبيل "
٢٥٧	" وان تبتم فلکم رؤوس أموالکم لا تظلمون
٦١٢-٣٣٠	" وان تصبروا وتتقوا لا يضرکم کيدهم شيئا "
١١٤	" وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم "
٨٧	" وان تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله
٢٧٠	" وان يكن لهم الحق يأتوا اليه مذعنين "
٧٩	" وان من شىء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم "
١٠٥	" وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس "
٩ - ٧	" وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب .. "
١٩٧	" وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس "
١١	" وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم
١٠٩	" وكل شىء فصلناه تفصيلا "
٣٤٠ - ٩١	" ولكم فى القصص حياة يا أولى الألباب لعلمكم تتقون "
١١	" ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام
٣٢١	" ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله
١٩٧	" ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون .. "

- " ولقد أنزلنا اليك آيات بينات " ١٢٩
- " ولقد أنزلنا اليكم آيات مبينات ومثلا من الذين خلوا من قبلكم " ١٣٠
- " ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة " ١٠٩
- " ولو اتبع الحق أهواهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن " ٦٠٢
- " ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا " ٥٢٧-٢٨٨
- " وله ما فى السموات والأرض وله الدين " ٥٥٨
- " وما أرسلناك الا رحمة للعالمين " ٤٥٧-٣٣٨-٩٠
- " وما أرسلناك الا مبشرا ونذيرا " ٦
- " وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله " ٤٣٣-٩
- " وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفا " ٥٥٦
- " وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى ألقى " ٩٣
- " وما جعل عليكم فى الدين من حرج مله أبيكم ابراهيم " ٣١٩-١٠٥
- " وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون " ٣٤٠-٩٠-٧
- " وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة " ٧٨
- " وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم " ١٩٤-٣١
- " وما يريد الله ليجعل عليكم من حرج " ٣٤٠-٣١٩-٩١
- " وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء " ٢٦١
- " ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد " ٤٩
- " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون " ٢٦٨
- " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون " ٢٦٨
- " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون " ٢٦٨
- " ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى " ٥٠٦-١١٥
- " ونيسرك لليسرى " ١١٩
- " ونزلنا عليك الكتاب تبينا لكل شىء وهدى " ١٠٧
- " ونزلنا من السماء ماء بقدر " ٧٩
- " ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها " ٥٩٨

الصفحة	الآية
٣٣٨ - ٩٠	" وهو الذى خلق السماوات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه ... "
٨٠	" وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة
٣٠٣	" وأوتيت من كل شىء
٢٧٠	" ويقولون آمنا بالله وبالرسول وأطعنا ثم يتولى فريق منهم ... "
٢٧٢	" ويقول الذين آمنوا لولا نزلت سورة فاذا أنزلت سورة محكمة وذكر .. "
٩٧ - ٨٣	" يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين "
٢٥٧	" يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا
٢٧٦	" يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى
٤٨١	" يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم "
٢٥٤	" يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة
١٣	" يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم "
٤٣٣	" يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله
٤٣٨	" يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا
٢١٠	" يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم
٧ - ٦	" يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك "
٣٠٤	" يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم ... "
٦	" يا أيها النبى اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين
٦	" يا أيها النبى انا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا "
٨٦	" يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر
١٢٩	" يتلوا عليكم آيات الله مبينات ليخرج الذين آمنوا وعملوا الصالحات ... "
١٩٤	" يرفع الله الدين آمنوا منكم والذين أتوا العلم درجات
٣١٩	" يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر "
٦١٤ - ٣٩٩	" يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره
٣٣٠	" يهدى به الله من اتبع رضوانه .. "

فہرست الأحماد یسٹ

—————

فهرس الأحاديث

<u>الصفحة</u>	<u>الحديث</u>
٢٠٥	- أتى أعرابي النبي صلى الله عليه وسلم ينتف شعره ويضرب نحره ...
٣٢٠	- أخاف أن يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه .
٥٢٨	- اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، واذا حكم
٣٣١	- أرايتم لو وضعها في حرام أكان يكون عليه وزر.....
٦٢	- .. اسمعوا وأطيعوا وان استعمل عليكم عبد حبشي
٤٣٣	- أشهد أن لا اله الا الله وأنى رسول الله
٣٣٣	- اكتب هذا ما صالح عليه محمد رسول الله
٦٦	- العلماء ورثة الأنبياء
٦٢	- ان امر عليكم عبد مجدع حسبتها قالت أسود يقودكم
٤٩٤	- ان الله نظر الى أهل الأرض عربهم وعجمهم.....
أ	- انما الاعمال بالنيات وانما لكل
٣٣٢	- ان أمي نذرت أن تحج فماتت قبل أن تحج
٣٢١	- انكم اذا فعلتم ذلك قطعتم رحامكم .
٤٣٨	- ان من أكبر الكبائر أن يسب الرجل والديه
٢٠٥-١٩٢	- أى الاعمال أفضل درجة عند الله يوم القيامة
٢٠٥	- بينما نحن جلوس عند النبي اذ جاءه رجل فقال يا رسول الله
٥٧- ٥٦	- تفرقت اليهود على احدى وسبعين أو اثنين وسبعين
٣٥	- رب حامل فقهه الى من هو أفقه منه .
١٩٢	- وسئل النبي أى الأعمال أفضل قال ايمان بالله ورسوله
٤٤١	- كل مسكر حرام

- كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم فقام رجل فقال انشدك الله ٢٤٧
- لا تزال طائفة قائمة بالحق لا يضرهم من خالفهم ٥٢٢
- لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق ٢١٣
- لا ضرر ولا ضرار ٣٧٦
- لا تقطع الأيدي في السفر ولولا ذلك لقطعته ٤٣٦
- لا يجمع الله هذه الأمة على ضلالة أبدا ٥٠٢
- لا تقولوا هكذا لا تعينوا عليه الشيطان ٤٢٧
- لا تمنعوا إيمان الله مساجد الله ٤٢٣
- لن يجمع الله أمتي على ضلالة أبدا ٥٠٢
- لا يقضى القاضى وهو غضبان ٣٦٩
- لولا قومك حديث عهد بكفر لأست البيت على قواعد ابراهيم ٣٢١
- ليس شيء أكرم على الله من الدعاء ١٩٢
- مرني بأمر آخذة عنك قال عليك بالصوم فانه لا مثل له ١٩٢
- من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد ٥٢٩
- من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ٣٥
- يا رسول الله أرأيت ان لقيت رجلا من الكفار فقاتلنى فضرب ١٨٦
- يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم ١٥٧

فهرس الاعلام

الصفحة

- ١٦١ - ابراهيم بن سيار بن هانيء
- ١٦٠ - الجعد بن درهم
- خالد بن عبد الله القسرى
- ٥٠ - الحسن بن زياد اللؤلؤى
- ٥٠ - زفر بن الهذيل بن قيس التميمى
- ٣٧٥ - سليمان بن عبد القوى الطوفى
- ٢٦ - عبد الله بن محمد بن بطه العكبى
- ١٧٨ - على بن على بن محمد بن أبى العزالحنفى الأذرى الصالحى الدمشقى
- ٢٩٤ - على بن محمد بن على بن محمد الاندلسى النحوى
- ١٤٨ - على بن الحسين بن هبة الله بن عبد الله وشهرته ابن عساكر
- ٤٣ - محفوظ بن أحمد بن الحسن الكولذانى
- ٢٦ - محمد بن الحسين بن عبد الله أبوبكر الاجرى
- ٣٨ - محمد بن الطيب بن محمد ابوبكر المعروف بالباقلانى أو بابن الباقلانى
- ١٦١ - محمد بن الهذيل البصرى المشهور بالعلاف .

فهرس المصادر والمراجع

—

فهرس المصادر والمراجع

- أباطيل وأسماار لمحمود شاكرا - الطبعة الأولى ١٩٦٥م - مطبعة المدنى القاهرة .
- أبو حامد الغزالى والتصوف لعبد الرحمن دمشقية - دار طيبة - الرياض .
- الاتجاهات الحديثة فى الاسلام - تأليف هـ . أ . ر . جب - ترجمة هاشم الحسينى - منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت - ١٩٦٦ .
- الاتجاهات الوطنية - لمحمد محمد حسين - دار النهضة - الطبعة الثانية .
- الاجتهاد ومدى حاجتنا اليه فى هذا العصر - تأليف الدكتور سيد محمد موسى " توانا " " الأفغانستان " اشرف الشيخ مصطفى محمد عبد الخالق - دار الكتب الحديثة بمصر - الطبعة بدون .
- الاحكام فى أصول الاحكام للامدى - تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفى - ط ١٣٨٧هـ
- الاحكام فى أصول الاحكام - لابن حزم - تحقيق محمد أحمد عبدالعزيز - مكتبة عاطف ١٣٩٨هـ الطبعة الأولى .
- أحكام القرآن للامام محمد بن ادريس الشافعى - دار الكتب العلمية - بيروت .
- أحكام القرآن لابي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربى - تحقيق على محمد البخارى - دار المعرفة - بيروت .
- احكام القرآن لأبى بكر أحمد الرازى الجصاص - طبعة دار الفكر
- احيا علم الدين
- لأبى حامد الغزالى - طبعة الشعب - القاهرة
- ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول
- لمحمد بن على بن محمد الشوكانى المتوفى ١٢٥٥هـ - طبعة مصطفى البابى الحلبي ١٣٥٦هـ .
- ارواء الغليل فى تخريج أحاديث ضار النبيل للزباني اشرف زهير الشاوشى - الطبعة الثانية المكتب الاسلامى ١٤٠٥هـ .

- الاستشراق والمستشرقون وجهة نظر للدكتور عدنان محمد وزان - مطبعة رابطة العالم الاسلامي بمكة المكرمة - ط ١٤٠٤ هـ ادارة الصحافة والنشر.
- الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري للدكتور محمود حمدي زقزوق مؤسسة الرسالة - الطبعة الثانية رجب ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
- الاسلام والخلافة في العصر الحديث نقد كتاب الاسلام وأصول الحكم ، الطبعة الأولى ١٣٩٣ هـ الناشر العصر الحديث بيروت
- الاستقامة لأبي العباس تقي الدين بن تيمية تحقيق الدكتور محمد رشاد - الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ - طبعة جامعة الامام محمد بن سعود .
- الاسلام وأصول الحكم نقد وتعليق د . مدوح حقي - منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت ١٩٧٨ م.
- الاسلام والحضارة الغربية - للدكتور محمد محمد حسين - المكتب الاسلامي - الطبعة الأولى - بيروت - ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.
- أصول الحديث علومه ومصطلحه - للدكتور محمد عجاج الخطيب - دار الفكر - الطبعة الرابعة .
- أصول الفقه - للدكتور حسين حامد حسان .
- أصول الشرعية الاسلامية مضمونها وخصائصها - الدكتور علي جريشة - طبعة ٤٠٤ .

- تاريخ بغداد للحافظ أبي بكر الخطيب البغدادي - الناشر دار الكتاب العربي - بيروت .
- تاريخ التراجم في طبقات الحنفية - ابن قطلوبغا - الناشر مكتبة المثنى - بغداد - ١٩٦٢م - نشر ببغداد .
- تاج العروس - لمحب الدين محمد الزبيدي - المطبعة الخيرية بمصر ١٣٠٦هـ
- تاج اللغة وصحاح العربية - تأليف اسماعيل بن حماد الجوهري - تحقيق أحمد عبدالغفور عطار - مؤسسة الرسالة .
- التشريع الاسلامي والفقهاء الاسلامي - الدكتور القطان - الطبعة الأولى - الناشر مطبعة التقدم - محرم ١٣٩٦هـ .
- التطور والثبات في حياة البشرية - للأستاذ محمد قطب - دار الشروق - طبعة ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م .
- التعريف بالفقهاء الاسلامي - الدكتور محمد فوزي فيض الله - نشر وتوزيع مكتبة دار التراث - الكويت .
- تحليل الاحكام - للدكتور محمد مصطفى شلبي - طبعة ١٤٠١هـ - دار النهضة العربية - بيروت .
- تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار - لمحمد رشيد رضا - دار المعرفة بيروت لبنان - الطبعة الثانية .
- تفسير ابن كثير لأبي الفداء اسماعيل بن كثير - دار الفكر - لبنان - طبعة سنة ١٤٠١هـ .
- تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب - للامام محمد الرازي - الطبعة الأولى ١٤٠١هـ - ١٩٨١م - دار الفكر - بيروت .

- أصول الشريعة الاسلامية - د . علي جريشه - الطبعة الأولى ١٣٩٩ هـ - الناشر مكتبة وهبه .
- أضواء البيان - تأليف محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي - مطبعة المدني - المؤسسة السعودية بمصر .
- الاعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين . لخير الدين الزركلي - الطبعة الثالثة .
- الاعتصام للعلامة المحقق الامام أبي اسحق ابراهيم الشاطبي وبه تعريف المدقق السيد محمد رشيد رضا - دار المعرفة - بيروت ١٢٠٢ هـ - الناشر محمد علي صبيح .
- الامامة عند أهل السنة والجماعة للاستاذ عبد الله الدميجي مخطوط بجامعة أم القرى - المكتبة المركزية - رسالة ماجستير .
- اقيسة النبي صلى الله عليه وسلم - تأليف ناصح الدين عبد الرحمن الأنصاري الحنبلي - تحقيق أحمد حسن جابر وعلى أحمد الخطيب - الطبعة الأولى ١٣٩٣ هـ .
- الأم للامام الشافعي - أشرف على طبعه محمد النجار - دار المعرفة - بيروت - الطبعة الثانية - ١٣٩٣ هـ .
- الانسان ذلك المجهول - د . الكسيس كاريل - تعريف شفيق أسعد فريد - مكتبة المعارف - بيروت - الطبعة الثالثة .
- شبهات التفريب في غزو الفكر الاسلامي للأستاذ أنور الجندي - المكتب الاسلامي - طبعة ١٣٩٨ هـ .
- بدائع الصنائع - في ترتيب الشرائع - للعلامة علاء الدين الكيسانى الحنفى المتوفى ٥٨٧ هـ قدم له أحمد مختار - مطبعة العاصمة - القاهرة
- البداية والنهاية لابن كثير - مطبعة السعادة - مصر .
- البرهان في أصول الفقه - تحقيق عبد العظيم الديب - ط ١ - ١٣٩٩ هـ .

- التمهيد للقاضي أبي بكر بن الباقلاني - المكتبة الشرقية - بيروت - جامعة الحكمة - بيغداد .
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد - لابن عبد البر - تحقيق عبد الله بن الصديق - ١٣٩٩ هـ - طبعة وزارة الأوقاف - المغرب .
- تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول - لشهاب الدين أبو العباس أحمد القرافي المتوفى ٩٨٤ هـ - حققه طه عبد الرؤوف - الناشر دار الفكر - الطبعة الأولى .
- تنوير الحوالك
- شرح موطأ مالك - لجلال الدين السيوطي - الطبعة بدون .
- ثعلبة بن حاطب الصحابي المفتري عليه - للأستاذ عذاب الحمش - الطبعة الثالثة - دار حسان للنشر والتوزيع .
- جامع بيان العلم - لابن عبد البر - وقف على طبعه ادارة الطباعة المنيرية ١٣٩٨ هـ - بيروت - لبنان .
- الجامع لأحكام القرآن - لابن عبد الله محمد القرطبي - الطبعة الثالثة - دار الكاتب العربي - ١٣٨٢ هـ .
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن - لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري - ط - ٣ - ١٣٨٨ هـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر .
- جمع الجوامع مع حاشية العطار - ط بدون - الناشر المكتبة التجارية الكبرى .
- حاشية البناني جمع الجوامع - شرح الجلال المحلي - الطبعة الثانية - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر .

- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير - للعلامة محمد بن عرفة الدسوقي -
لأبي البركات أحمد الدردير - الناشر دار الفكر - طبعة بدون .
- حاشية السعد على بن الحاجب - تصحيح شعبان محمد اسماعيل - الناشر
مكتبة الكليات الأزهرية - ١٣٦٣ هـ .
- حجية الاجماع وموقف العلماء منها
- للدكتور محمد محمود فرغلى - الناشر دار الكتاب الجامعى -
القاهرة - ١٣٩١ هـ .
- خبر الواحد وحجيته - للأستاذ عبد الوهاب الشنقيطى - رسالة ماجستير
رقم ٥٨ بجامعة أم القرى .
- خصائص التصور الاسلامى ومقوماته - للأستاذ سيد قطب - دار
الشروق - الطبعة بدون .
- خصائص الشريعة الاسلامية - للدكتور عمر الأشقر - الطبعة الأولى - مكتبة
الفلاح - الكويت .
- دار الاسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما - عابد السفينى - مخطوط
بالمكتبة المركزية - رسالة ماجستير .
- دائرة المعارف البريطانية
الطبعة الخامسة عشرة - ١٩٧٤ - لندن .
- دائرة المعارف الاسلامية
أصدرها أئمة المستشرقين فى العالم - نقلها الى العربية محمد ثابت وأحمد
وأحمد الشنتناوى ، وابراهيم خورشيد ، وعبد الحميد يونس - طبعة الشعب - القاهرة
- دار تعارض العقل والنقل - لشيخ الاسلام ابن تيمية - تحقيق الدكتور
محمد رشاد سالم - الطبعة الأولى - ١٣٩٩ هـ - جامعة الامام محمد بن
سعود .
- دعوة جمال الدين الأفغانى - فى ميزان الاسلام - تأليف مصطفى فوزى غزال - دار
طيبة - الرياض - الطبعة الاولى - ١٤٠٣ هـ .

- ديوان ذو الرمة - غيلان بن عقبة العدوي - شرح أبو نصر الباهلاني - تحقيق الدكتور عبد القدوس أبو صالح - ١٣٩٣ هـ من مطبوعات مجموعات اللغة العربية بدمشق .
- رفع الحرج في الشريعة الاسلامية ضوابطه وتطبيقاته - للدكتور صالح بن حميد - ١٤٠١ هـ - جامعة أم القرى .
- روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة المقدسي - المطبعة السلفية ١٣٨٥ هـ
- مجموعة الرسائل المنيرية وهي رسائل في موضوعات شتى - الناشر محمد أمين دمج بيروت .
- رسائل الاصلاح لمحمد الخضر حسين - الناشر دار الاعتصام - القاهرة .
- الرسالة - للامام العطلبي محمد بن ادريس الشافعي - تحقيق أحمد شاكر - ١٣٠٩ هـ .
- سنن أبي داود - تحقيق عزت الدعاس وعادل السيد - الطبعة الأولى - ١٣٩٣ هـ .
- سنن ابن ماجه - تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي - ١٣٧٢ هـ .
- السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي - الدكتور الشيخ مصطفى السباعي - المكتب الاسلامي - الطبعة الرابعة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .
- شذرات الذهب - لابن الهيثم الحنبلي - منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت .
- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك - لهبة الدين عبد الله بن عقيل العقيلي - الهداني المصري (٦٩٨ - ٧٦٩ هـ) - الطبعة السادسة عشرة - الناشر دار الفكر - ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م .

- شرح التلويح على التوضيح - ط بدون - الناشر محمد علي صبح .
لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني - طبعة بدون
- شرح السير الكبير - لشمس الدين السرخسي - تحقيق د . صلاح الدين المنجد - مطبعة شركة الاعلانات الشرقية .
- شرح العقيدة الطحاوية - للقاضي علي بن علي بن أبي العزالدمشقي -
تحقيق بشير محمد عون - الناشر مكتبة دار البيان - دمشق - الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ .
- شرح فتح القدير - للإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام الحنفي ، مع شرح العناية على الهداية - الطبعة الثانية - ١٣٩٧ هـ - دار الفكر .
- شرح الكوكب المنير المسمى مختصر التحرير - لمحمد بن أحمد الفتوحى تحقيق د . الرحيلي ود . نزيه صمّاد - ط . ١٤٠٠ هـ - دار الفكر بدمشق .
- الشرق الأدنى مجتمعة وثقافته - ت . كويلرينج . ترجمة د . عبد الرحمن أحمد أيوب - الناشر دار النشر المتحدة .
- الشريعة الاسلامية تاريخها ونظرية الملكية والعقود .
للدكتور بد ران أبو العينين بد ران - الناشر مؤسسة شباب الجامعة - اسكندرية
- الشريعة الالهية لا القوانين الجاهلية - الدكتور عمر سليمان الأشقر -
دار الدعوة (١٠) الكويت - الطبعة الأولى ١٩٨٣ م - ١٤٠٤ هـ .
- الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين - تحقيق د . سليمان دنيا دار احياء الكتب العربية - الطبعة الأولى ١٣٣٧ هـ .
- صحيح الجامع الصغير وزيادته - للألباني - نشر المكتب الاسلامي ١٣٩٢ هـ .

- صحيح مسلم - للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري ، ومعاه شرح النسوي
الطبعة الثانية - دار الفكر - بيروت .
- ضوابط المصلحة - للدكتور البوطي - الطبعة الرابعة ١٤٠٢ هـ -
مؤسسة الرسالة .
- طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى - طبعة السنة المحمدية - بتصحيح
محمد حامد فقسي .
- العالم العربي اليوم - لمؤلفه مورد برجر . نقله الى العربية محي الدين
محمد - دار مجلة شعر - بيروت - الطبعة الاولى .
- العرف والعادة في رأى الفقهاء - للدكتور أحمد فهمى أبو سنة - مخطوط
بدار الكتب المصرية .
- على طريق العودة الى الاسلام رسم المنهاج وحل المشكلات - للدكتور
سعيد رمضان البوطي - مؤسسة الرسالة - الطبعة الأولى -
١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .
- العلمانية نشأتها وتطورها - للدكتور سفر الحوالي - طبعة جامعة
أم القرى - الطبعة الأولى ١٤٠٢ هـ - رسالة ماجستير .
- عقيدة الشيخ محمد عبده عرض ونقد - جامعة أم القرى - رسالة
دكتوراه - د . حافظ الجبري
- غياث الأمم - للإمام الجويني - تحقيق ودراسة فؤاد عبدالمنعم ومصطفى
حلس - الطبعة الأولى - دار الدعوة .
- فتح الباري بشرح صحيح الامام البخاري - للإمام أحمد بن علي بن حجر
العسقلاني - تصحيح وتحقيق الشيخ عبدالعزيز بن باز - الطبعة
السلفية ومكبتها - ط القاهرة ١٣٨٠ هـ .

- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة - للقاضي عبد الجبار بن أحمد - الدار التونسية للنشر.
- الفقه والقضاء وأولوا الأمر ودورهم التطبيقي لقاعدة تفسير الأحكام بتغيير الزمان - اعداد محمد راشد علي - كلية الشريعة والقانون بالقاهرة - رسالة ماجستير.
- الفرق بين الفرق للبغدادى - الطبعة الأولى - دار الآفاق - بيروت .
- الفروسية لابن القيم - دار الكتب العلمية - تصحيح عزت العطار .
- الفروق - للإمام القزافى - دار المعارف - بيروت .
- فكرة القومية العربية على ضوء الاسلام لصالح بن عبدالله العبود نشر وتوزيع دار طيبة - الرياض - الطبعة الأولى - رسالة ماجستير .
- الفكر الاسلامى والتطور - للدكتور فتحى عثمان - الطبعة الثانية - الدار الكويتية للنشر - ١٣٨٠هـ .
- فواتح الرحموت - لعبد العلى محمد بن نظام الدين الانصارى بشرح مسلم الثبوت فى أصول الفقه للإمام محب الله بن عبد الشكور - الطبعة الأولى - المطبعة الأميرية - ببولاق مصر - ١٣٢٢هـ .
- فى ظلال القرآن - للأستاذ الشهيد سيد قطب - دار الشروق للنشر - بيروت - طبعة ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م .
- القراءات العشر - للحافظ بن الجزرى - طبعة دار الفكر .
- القواعد الفقهية وأثرها فى الفقه الاسلامى للاستاذ على أحمد غلام الندوى - مخطوط جامعة أم القرى - رسالة ماجستير .

- لسان العرب - لآبي الفضل جمال الدين محمد بن منظور - بيروت ١٣٨٨هـ
دار صادر .
- مجموع الفتاوى الكبرى لشيخ الاسلام أحمد بن تيمية - طبعة ١٣٩٨هـ .
- المجموع شرح المذهب - للإمام شرف الدين النووي - الطبعة الأولى .
- مجمل اللغة - لأحمد بن فارس - دراسة وتحقيق زهير سلطان - مؤسسة
الرسالة - الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ .
- المحصول فى علم أصول الفقه - ط ١ - ١٣٩٩هـ - لفخر الدين الرازى
تحقيق د . طه جابر العلوانى .
- مختصر الصواعق المرسلية - لابن القيم - اختصره محمد الموصلسى -
الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ - دار الباز للنشر .
- مدخل لدراسة الشريعة - د . عبد الكريم زيدان - ساعدت جامعة بغداد
على نشره - الطبعة السادسة منقحة - مكتب القدس - مؤسسة
الرسالة .
- المدخل للفقه العام - د . الزرقا - الطبعة التاسعة - الناشر مطابع
الألف باء - دمشق ١٩٦٧م .
- المدخل للتشريع الاسلامى - نشأته وأدواره للدكتور محمد فاروق النبهان
الناشر وكالة المطبوعات - الكويت - دار القلم بيروت - الطبعة الأولى
١٩٧٧م .

- المدخل للفقہ الاسلامی - تاریخ التشريع الاسلامی - الدكتور بدران أبوالعینین بدران - الناشر مؤسسة شباب الجامعة بالاسكندرية .
- المدخل للفقہ فی الاسلام - الدكتور حسین الشاذلی - طبعة سنة ١٣٩٦ هـ - الناشر مطبعة السعادة - أسهمت جامعة الكويت فی طبعه .
- مذاهب فکریة معاصرة - محمد قطب - دار الشروق - الطبعة الأولى - ١٤٠٣ هـ .
- المستقصى مع فواتح الرحموت - لأبی حامد الغزالی - المطبعة الأميریة بولاق - ١٣٢٤ هـ - الطبعة الأولى .
- سبئ الترمذی - تحقیق ابراهیم عطوة - طبعة الحلبي - ١٣٨٥ هـ .
- المسودة فی أصول الفقه - تتابع علی تصنیفه ثلاثة من أئمة آل تيمية - تحقیق محمد محی الدين عبد الحمید - مطبعة المدنی - القاهرة .
- المصباح المنیر لأحمد بن محمد الفيومی - بیروت - ١٣٩٨ هـ - توزيع دار الباز - مكة المكرمة - الطبعة بدون .
- المصطلحات الأربعة فی القرآن لأبی الأعلى المودودی - تعریب محمد كاظم سبأقی - الطبعة السادسة - ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م دار القلم الكويت .

- المعتمد في أصول الفقه - لمحمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي -
تحقيق محمد حميد الله - دمشق ١٣٥٨ هـ .
- معالم الشريعة الاسلامية - الدكتور صبحي الصالح - دار العلم للملايين
بيروت - الطبعة الثانية .
- معجم المؤلفين - لعمر رضا كحاله - الناشر مكتبة المثنى - بيروت .
- معجم مقاييس اللغة - لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بتحقيق
عبد السلام هارون - الطبعة الثالثة ١٤٠٢ هـ - مكتبة الخانجي بمصر .
- المفنى لابن قدامة - حققه محمود فايد وعبد القادر عطا - الطبعة
الأولى ١٣٨٩ هـ .
- المفنى في أبواب التوحيد والعدل - أملاه القاضي عبد الجبار الاسترابادي
١٤١٥ هـ - حرره نصح أمين الخولي - دار الثقافة - مصر .
- مفاهيم اسلامية حول الدين والدولة - لأبي الأعلى المودودي .
طبعة سنة ١٣٩٧ هـ - دار القلم - الكويت .
- مفهوم تحديد الدين - بسطام سعيد - الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ - دار
الدعوة - الكويت - رسالة ماجستير .
- مفهوم الفقه الاسلامي لنظام الدين عبد الحميد - ط الأولى ١٤٠٤ هـ -
مؤسسة الرسالة .
- المقاصد في العقود - للدكتور عثمان المرشد - قسم المخطوطات - جامعة
أم القرى بالمكتبة المركزية - رسالة دكتوراه .

- مقالات الاسلاميين - لأبي الحسن الأشعري - بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد - الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ - مكتبة النهضة المصرية .
- الملل والنحل - للشهرستاني - الطبعة الثانية - ١٣٩٥هـ - الناشر دار المعرفة ، ومعها الفصل في الملل والاهواء والنحل لابن حزم .
- مناهج المستشرقين - مطبعة مكتب التربية العربي لدول الخليج العربية - ١٤٠٥هـ - الرياض .
- منهاج الأصول في علم الأصول - للقاضي البيضاوي مع شرحي البدخشي والاسنوي - مطبعة محمد علي صبح بمصر .
- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية لشيخ الاسلام ابن تيمية - طبعة بيروت - دار الكتب العلمية .
- كتاب الربا وأثره على المجتمع الانساني - للدكتور عمر الأشقر - دار الدعوة .
- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين - لمصطفى صبري شيخ الاسلام للدولة العثمانية سابقا .
- الموافقات في أصول الشريعة للامام أبو اسحق ابراهيم الشاطبي (٧٩٠هـ) وأكثر الاحالات على النسخة التي بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد - الناشر مطبعة المدني - الطبعة بدون . واعتمدت في مواطن معدودة على نسخة التي بتحقيق الاستاذ عبد الله دراز وأشرت الي ذلك - الطبعة بدون - الناشر المكتبة التجارية بمصر .
- المواقف في علم الكلام - القاضي عبد الرحمن بن أحمد الأبي - عالم الكتب - بيروت .
- نزهة النظر شرح نخبة الفكر للحافظ ابن حجر - الطبعة بدون .
- "وجهة الاسلام" (الي أين يتجه الاسلام) - تأليف المستشرق جب - ترجمة محمد عبد الهادي - الطبعة الأولى - الناشر الطبعة الاسلامية - القاهرة .

فهرس تفصیلی لمحتویات الرسالة

فهرس تفصلى لمحتويات الرسالة

الصفحة	
أ - ك	- المقدمة
٢١ - ١	- تمهيد فى أهم خصائص الشريعة الاسلاميه بوجه عام
١٨٣ - ٢٢	- <u>الباب الأول</u> : الشريعة الاسلاميه ثباتها وشمولها وحجيتها
	الفصل الأول : الشريعة الاسلاميه والفقہ الاسلامى
	توطئة
٣١ - ٢٢	المبحث الأول : التعريف بمصطلح الشريعة الاسلاميه
٢٢	المعنى اللغوى
٢٤	المعنى الاصطلاحى
٢٤	استعمال اللفظ فى القرآن
٢٥	استعمال اللفظ فى اصطلاح العلماء
	وجه المناسبه بين المعنى اللغوى والمعنى
٢٩	الشرعى
	المبحث الثانى : تعريف الفقہ الاسلامى وبيان
٥٦ - ٣١	الفرق بينه وبين "علم الكلام"
٣١	تعريفه لفظاً
٣٢	تعريفه فى الاصطلاح وهل هو علم أو ظن
٣٣	ذكر أهم التعريفات
٣٤	القيود المتفق عليها فى التعريفات
٣٦	أهم القيود المختلف فيها
٣٧	المذهب الأول : الفقہ من الظنيات
٣٧	المذهب الثانى : الفقہ من المعلوم ومنه المظنون
٣٨	تحقيق مذهب القاضى
٤١	سبب نشوء هذا القول ومناقشته
٤٧	مقارنة بين علم الكلام وعلم الفقہ

الصفحة

٤٨	دلالة اللغة والاصطلاح الشرعي على المراد بالعلم
٥٠	نصوص الأئمة في النهي عن علم الكلام
٥٣	شهادة الواقف
٥٤	ذكر اختلاف وتنازع علماء الكلام
٥٥	آثار "علم الكلام" على الكليات الشرعية
٥٦	الفرق بين اختلاف أهل الفقه واختلاف أهل الكلام
٦٠ - ٧٤	المبحث الثالث : الفرق بين "الفقه" و "الشريعة"
٦٠	جواز اطلاق لفظ "التشريع" على "الاجتهاد"
٦٣	الفروق بين التشريع والاجتهاد
٦٥	موقف بعض الباحثين ومناقشته
	مناقشة القول بأن الشريعة والفقه بينهما العموم
٦٩	والخصوص من وجه
٧١	مناقشة القول بأن الفقه تشريع اسلامي وضعي
٧٤	الفروق بين "الشريعة" و "الفقه"
	الفصل الثاني : المقصود من الثبات والشمول والأدلة
٧٦ - ١٢٣	على ذلك
	توطئة في بيان أثر المنهج القرآني في تربية
	الصحابه رضوان الله عليهم على معرفة
٧٧	صفات الله
٨٥	المبحث الأول : المقصود من الثبات والأدلة على ذلك
٨٥	معنى الثبات في اللغة
٨٦	الدليل الأول على ثبات الشريعة
٨٩	الدليل الثاني ويتكون من مقدمتين
	الدليل الثالث : ثبوت العصمة للشريعة وللرسول عليه
٩٢	السلام وللأمة فيما اجتمعت عليه

الصفحة

- ٩٧ تطبيقات على منهج الصحابة رضوان الله عليهم
- ١١٢-١٠٦ البحث الثاني : المقصود من الشمول والأدلة على ذلك
- ١٠٦ معنى الشمول
- ١٠٧ الدليل الأول على الشمول
- ١٠٩ الدليل الثاني
- ١١١ الدليل الثالث
- ١١١ ذكر كلام المفسرين في معنى الاكمال
- ١١٤ ذكر كلام الشاطبي في معنى الاكمال
- ١١٥ حاصل كلام أهل العلم في معنى الاكمال
- ١١٧ ذكر بعض الشبه والجواب عنها
- ١٨٣-١٢٥ الفصل الثالث : الاحتجاج بالأدلة النقلية
- ١٢٥ توطئة
- ١٢٩ البحث الأول : تقوية الأدلة النقلية
- ١٢٩ الرسول جاء بالبينات وجوامع الكلم
- ١٣٤ البينات والجوامع تفيد العلم والعمل معا
- ١٣٧ الشريعة حجة على الخلق على الاطلاق والعموم
- ١٣٧ ذكر رواية البخاري عن ابن عباس رضي الله عنه
- ١٣٨ ذكر رواية مسلم عن معاذ رضي الله عنه
- ١٤٠ ذكر مذهب الامام الشافعي
- ١٤١ ذكر مذهب الامام احمد
- ١٤٢ ذكر روايتي البخاري عن البراء وأنس رضي الله عنهما
- ذكر اتفاق الصحابة والتابعين كما نقله الثقات
- ١٤٥ من أهل العلم
- ١٤٥ ما قاله الشافعي
- ١٤٥ ما قاله أبو الحسن الأشعري

١٤٨	ما قاله ابن عساكر
١٤٨	ما قاله ابن تيمية
١٥٠	أوصاف الشريعة كما بينها الشاطبي
١٥١	العموم والاطراد
١٥٢	الثبات من غير زوال
١٥٢	كونها حاكمة غير محكوم عليها
١٥٣	اعتراض وجوابه
١٥٥	المبحث الثاني : نشأة القول بتضعيف الأدلة النقلية
١٥٥	توطئة
١٥٧	حقيقة هذه المقالة وموقف الخوارج والمرجئة منها
١٦١	نشأة هذه المقالة على يد المعتزلة
١٦١	مقالة وأصل بن عطاء
١٦٣	تطورها على يد أبي الهذيل العلاف
١٦٤	تطورها على يد النظام
١٦٦	استقرار مذهب المعتزلة
	المبحث الثالث : أهم الأسباب التي ساعدت على انتشار
١٦٩	القول بالظنية
١٦٩	موقف الخوارج من رد السنة
١٧٠	موقف الفلاسفة وذكر شبهة المعتزلة ومتكلمة الأشاعرة
١٧٣	مناقشة شبهة المخالفين والجواب عنها بأكثر من وجه
٥٧٣-١٨٤	<u>الباب الثاني</u> : الاجتهاد وأهم طرقه وقضية الثبات والشمول
٢٧٦-١٨٥	الفصل الأول : الاجتهاد وقضية الثبات والشمول
١٨٥	توطئة

- المبحث الأول : حكمه وحكمته وأثر ذلك على الثبات والشمول ١٨٦
- ١٨٦ أقسام الاجتهاد من حيث الحكم التكليفي
- ١٨٧ حكمة الاجتهاد وأثرها على الثبات والشمول
- ١٨٨ الحكمة الأولى : التربية والتعليم والعمل
- ١٩٠ الحكمة الثانية : مراعاة قدرات المكلفين
- الحكمة الثالثة : ليرفع الله الذين آمنوا والذين
- ١٩٤ أتوا العلم درجات
- ١٩٥ الحكمة الرابعة : كشف الشبه
- الحكمة الخامسة : المحافظة على التزام هذه الأمة
- ١٩٧ بعقيدتها ومنهجها الرباني
- المبحث الثاني : أنواع الاجتهاد وأثر ذلك على الثبات
- والشمول ٢٠٤
- ٢٠٤ تنقيح المناط
- ٢٠٧ تخريج المناط
- ٢٠٨ تحقيق المناط
- المبحث الثالث : ذكر أهم شروطه وأثرها على الثبات والشمول ٢١٢
- ٢١٢ توطئة
- ٢١٤ العلم بلغة العرب
- ٢١٩ العبرة بتحقيق الملكة لا بالجمع والاحاطة وايراد
- بعض التطبيقات والشواهد
- ٢٢٢ مقارنة بين موقف الشاطبي وموقف الأصوليين
- ٢٢٨ معرفة مقاصد الشارع

الصفحة

- وجه ارتباط اشتراط العلم بالعربية واشتراط العلم
بالمقاصد ٢٢٩
- تحليل الشاطبي لموقف أهل الرأي والظاهرية ٢٣٢
- بعض فوائد العلم بالمقاصد ٢٣٥
- المبحث الرابع : ضوابطه وأثر ذلك على الثبات والشمول ٢٣٩
- توطئة عن خطر المسالك الفاسدة ٢٣٩
- البناء على غير أصل ٢٤١
- الجهل بلغة العرب ٢٤٥
- تطبيقات ٢٤٦
- الاعتماد على " العقل " واتباع التشابه ٢٥١
- نظرة محمد عبده لمنزلة العقل البشرى ٢٥١
- مناقشته وبيان وجه الربط بين العقيدة والشريعة ٢٥٣
- موقفه من " الربا " ومناقشته ٢٥٤
- موقف العلمانية ٢٥٩
- طبيعة العقل البشرى وموقف أهل السنة ٢٦٠
- شهادة التاريخ بقصور العقل البشرى قديما وحديثا ٢٦٢
- تطبيقات ٢٦٦
- موقف بعض الباحثين من نظام الحكم فى الاسلام
ومناقشته ٢٦٦
- وجوب الحكم والتحاكم الى شرائع الاسلام فى كل
شأن من شئون الحياة والأُنْزلة على ذلك ٢٦٨
- مقارنة علمية بين المتعجبين من فريضة الجهاد
والمتعجبين من نظام الحكم الاسلامى ٢٧١

الصفحة

٢٧٦	دراسة تطبيقية لبيان أصول الحكم الاسلامي
٣٢٧-٢٨٢	الفصل الثاني : العموم وقضية الثبات والشمول
٢٨٣	توطئة
	المبحث الأول : مقارنة بين الاعجاز الكوني والاعجاز التشريعي
٢٨٤	وبيان سماته
٢٩١	المبحث الثاني : العموم اللفظي
٢٩٣	طريقة الامام الشاطبي
٢٩٧	الاعتراضات والجواب عنها
٣٠٥	طريقة المتكلمين ومناقشتها
٣٠٧	مناقشة الحنفية والشاطبي وابن تيمية لطريقتهم
٣٠٩	طريقة ابن تيمية ومقارنتها بطريقة الشاطبي
٣١٠	مناقشة قولهم بتضعيف العمومات
٣١٠	مناقشة قولهم ان أكثر العمومات مخصوصة
	تحليل طريقة المتكلمين وبيان الفرق بينها وبين
٣١٤	طريقة السلف كما يمثلها الشاطبي
٣٢١	الفرق بين طريقة الشاطبي وطريقة المتكلمين
٣٢٥	المبحث الثالث : العموم المعنوي
	تطبيقات
٣٢٥	أصل رفع الحرج
٣٢٧	قاعدة سد الذريعة

الصفحة

٣٢٢-٣٧٥	الفصل الثالث : القياس وقضية الثبات والشمول
٣٣٣	توطئة
٣٣٥	المبحث الأول : طريقة الامام ابن القيم
٣٣٦	الأدلة من الكتاب والسنة
٣٣٨	أمثلة تطبيقية
	عمل الصحابة بالقياس والفرق بين الرأي المحمود
٣٣٩	والرأي المذموم
٣٣٩	تطبيقات
٣٤٤	المبحث الثاني : طريقة الامام الشاطبي
٣٤٥	أدلته على اثبات القياس
٣٤٧	جوابه عن أقوال المعارضين
٣٤٨	وتقسيمه " للظن " و " الرأي " الى أقسام
٣٥٠	تحليله لموقف أهل الرأي والظاهرية
	الاجماع على العمل بالقياس كما نقله الثقات من
٣٥٢	أهل العلم
٣٥٤	مقارنة بين طريقتي ابن القيم والشاطبي
	المبحث الثالث : تطبيقات على أركان القياس وبيان شرط
٣٥٦	التعليل بالحكمة
٣٥٦	تطبيقات على أركان القياس
٣٥٨	التعليل بالحكمة وأثره على الثبات والشمول
٣٥٩	الجواز مطلقاً

- ٣٦٠ عدم الجواز مطلقا
٣٦١ التفصيل
٣٦٣ مناقشة الشلبي وتحقيق مذهب الشاطبي
٣٧٢ بيان أثر ذلك على الثبات والشمول
٣٧٥ القياس منهج شرعي لا مسلك عقلي

الفصل الرابع :

المصلحة وقضية الثبات والشمول

توطئة

المبحث الأول : تعريف المصلحة والتأكيد على الضوابط

الشرعية فيه

٣٨١ المبحث الثاني : العقل لا يستقل بادرار المصالح والمفاسد

٣٨١ الأذلة على ذلك

٣٨٢ اعتراضات والجواب عنها

٣٨٥ المبحث الثالث : المصلحة ودلالاتها على الثبات

٣٨٥ أقسام المصلحة

٣٩١ المبحث الرابع : المصلحة ودلالاتها على الشمول

٣٩٢ مصلحة شهد الشرع لنوعها

٣٩٣ مصلحة شهد لها أصل شرعي كلي

٣٩٣ تطبيقات

٣٩٦ أحكام الشريعة شاملة لجميع الوقائع

وتصحيح القول بأن النصوص تتناهى

والوقائع لا تتناهى

٣٩٧ ملاحظات على كلام الجويني

مناقشة القول بأن الشريعة لا يمكن تحديدها ٤٠٣

- ٤٠٨ السبب الخامس : القول بتغيير بعض الأحكام بتفسير الزمان ، عرض ونقد مع دراسة تطبيقية
- ٤٠٨ توطئة
- ٤٠٩ تحرير موضع النزاع
- ٤١٤ أسباب التغيير وتصوير مذهب المخالفين
- ٤٢٠ مناقشة ما نسبوه الى الصحابة رضوان الله عليهم
- ٤٢٠ منع عمر رضى الله عنه لسهم المؤلفة قلوبهم
- ٤٢٣ منع خروج النساء الى المساجد
- ٤٢٦ حد الخمر
- ٤٣٠ حد السارق
- ٤٣٢ موقف عمر رضى الله عنه كما ورد فى حديث سلمه
- ٤٣٦ عدم قطع الايدى فى الغزو
- ٤٤٢ بيان موقف الصحابة من النصوص والرد على الدكتور شلبى
- ٤٤٢ انتصار شلبى لمسلك الطوفى ومناقشته فى ذلك
- ٤٤٨ مناقشته فى التفريق بين منهج الصحابة ومنهج الأصوليين
- ٤٥٠ عدم فهمه لكلام الجوينى وبيان الصواب من خلال تحقيق مذهب الجوينى من كتابه البرهان
- ٤٥٤ بيان أن موقف أئمة السلف من ضبط منهج الاستدلال مماثل لموقف الصحابة
- ٤٥٧ مناقشة اعتباره المصلحة دليلا مستقلا
- ٤٦٠ فهمه لمعنى التعبد فى الشريعة وما أضافه للشاطبى وتحقيق مذهبه .
- ٤٧٣ الفرق بين العبادات والعادات

الصفحة

- ما نسبة الدكتور صبحي الصالح وصاحب رسالة " تفسير الأحكام بتفسير الزمان " الى ابن القيم والشاطبي ، ومناقشتها في ذلك
- ٤٧٧
- موقف الشريعة من العادات والاعراف والمصالح وبيان موقف الصحابة رضوان الله عليهم
- ٤٩٠
- تفنيد شبهة التفريق بين العبادات والمعاملات
- ٤٩٦
- الفصل الخامس :
- مواطن الاجماع ومواطن الخلاف وقضية الثبات والشمول
- ٤٩٩
- توطئة
- ٤٩٩
- المبحث الأول : كيفية تحقيق الثبات والشمول في الحكم المجمع عليه .
- ٥٠٢
- الطريق المعقد لعصمة الاجماع
- ٥٠٢
- معنى الجماعة
- ٥٠٣
- الجواب عن القول بظنية الطريق المثبتة للاجماع
- ٥٠٤
- الاستدلال بآية النساء على ذلك كما بينه الشافعي وابن تيمية
- ٥٠٥
- لا بد للاجماع من مستند والجواب عن قول المخالفين
- ٥٠٨
- مناقشة القول بتبدل الحكم المجمع عليه ومعالجة التطبيقات التي ذكرها بعض الباحثين
- ٥١٠
- الاجماع على قتل الاسرى
- ٥١٦
- الاجماع على الصلح مع الكافرين
- ٥١٧
- الاجماع على الصلاة في رمضان على امام واحد
- ٥١٩
- الاجماع سبب في تحقيق الثبات والشمول وربط أجيال الأمة بعضها ببعض
- ٥٢٢

- البحث الثاني : كيفية تحقق الثبات والشمول في الأحكام
التي لم يتحقق فيها اجماع
- ٥٢٤
- ٥٢٥ - الاختلاف على قولين أو ثلاثة
- ٥٢٦ - الخلاف المذموم
- ٥٢٧ - الخلاف غير المذموم
- ٥٢٨ - كيفية تحقق الثبات والشمول في هذا النوع من الأحكام
- ٥٣٠ - صفات الاجتهاد الفردى ومنزلته
- ٥٣٣ - أثر الاجتهاد الشرعى على الفقه الاسلامى
- ٥٣٣ - أوجه الخلاف بين الحكم المجمع عليه والمختلف فيه
- ٥٣٤ - مناقشة لمواقف بعض الباحثين من المجتهدين

الباب الثالث :

- ٥٣٩ موقف المستشرقين ومن تابعهم من ثبات الشريعة وشمولها
دراسة وتطبيق
- ٥٣٩ توطئة: فى بيان هدف الاستشراق ومراحله
- ٥٤٤ - الفصل الأول : مفهوم الدين عند المستشرقين ومناقشته
- ٥٤٤ المبحث الأول : مفهوم الدين
- ٥٤٤ - رأى جوزيف شاخت
- رأى كولسن
- رأى جب
- ٥٤٦ - اضطراب المستشرقين فى هذه القضية
- ٥٤٦ - موقف دائرة المعارف البريطانية
- ٥٤٨ - موقف ولفرد فى كتابه الاسلام فى التاريخ الحديث
- ٥٤٨ - موقف كالفيرلى

الصفحة

- ٥٥١ - البحث الثاني : المناقشة
- ٥٥١ - المعنى الأول لكلمة " الدين "
- ٥٥٢ - المعنى الثاني لكلمة " الدين "
- ٥٥٣ - المعنى الثالث لكلمة " الدين "
- ٥٥٥ - المعنى الرابع لكلمة " الدين "
- ٥٥٦ - تطبيقات من القرآن الكريم
- ٥٦٠ - كشف شبه المستشرقين
- ٥٦١ - القدرة على ادراك خصائص الفكر الاسلامي
- ٥٦٣ - اعتراض وجوابه
- ٥٦٦ - كلام الامام المودودي في معنى " الدين "
- ٥٧٠ - كلام الاستاذ محمود محمد شاكر في معنى " الدين "
- وبيان دخول منهج الاستدلال فيه
- ٥٧٦ الفصل الثاني : مفهوم التطور عند المستشرقين
- ٥٧٧ - البحث الأول : أسس التطور عندهم
- ٥٧٧ - المطلب الأول : موقف دائرة المعارف البريطانية
- ٥٧٨ - المطلب الثاني : موقف المستشرق " جب "
- ٥٧٩ - انتصاره للقومية
- ٥٨١ - تمجيده مذهب المعتزلة
- المطلب الثالث : مسلك ولغرد سميث من خلال كتابه
- ٥٨٢ " الاصلاح في التاريخ الحديث
- انتصاره للأفغانى ومحمد عبده ومعارضته لدعوة
- ٥٨٤ الشيخ محمد بن عبد الوهاب

الصفحة

- ٥٨٧ - المطلب الرابع : موقف المستشرق مورويجر
- ٥٨٩ المبحث الثاني : مناقشة المستشرقين
- المطلب الأول : مناقشتهم في معنى التطور ودعوى
- ٥٩٠ تفسير الشرائع
- ٥٩٠ - الثوابت في خلق الكون وفطرة الانسان
- ٥٩٢ الكوفاع الفطرية الثابتة في كيان الانسان
- ٥٩٢ حب الحياة
- ٥٩٤ نزعة الملك
- ٥٩٦ دافع الجنس
- ذكر بعض التطبيقات العقائدية والتشريعية للرد
- ٥٩٩ على المستشرقين
- ٦٠٠ الخلافة
- ٦٠٣ العبادة
- المطلب الثاني : مناقشة " ولفرد " في زعمه أن الدين
- ٦٠٧ تتعدد مفاهيمه بتعدد معتنقيه
- المطلب الثالث : بيان أن ثبات المفاهيم والأحكام
- ٦١٢ الشرعية من أخطر العوائق التي تواجه المستشرقين
- ٦١٢ - العائق الأول
- ٦١٥ - العائق الثاني
- تستر المستشرقين على الصوفية والعقلانية
- ٦١٩ والقومية وأمتها ومهاجرتهم للدعوة السلفية

الصفحة

- ٦٢٤ الفصل الثالث : موقف المستشرقين من الاجماع والشمول
- المبحث الأول : موقفهم من الاجماع ومناقشته
- ٦٣٠ - المبحث الثاني : موقف كولسون من الشمول ومناقشته
- ٦٣٤ - كيفية بناء القرآن والسنة للقاعدة التشريعية
- الفصل الرابع : موقف بعض المحدثين من تطوير الشريعة
- ٦٣٨ الاسلامية
- ٦٣٨ توطئة
- المبحث الأول : أسس تطوير الشريعة عند بعض
- ٦٣٩ المحدثين ومناقشتها
- ٦٣٩ - المطلب الأول : أسس تطوير الشريعة
- ٦٤٠ - المطلب الثاني : مناقشة الاساس الأول
- ٦٤١ - المطلب الثالث : مناقشة الأساس الثاني
- ٦٤٧ - المطلب الرابع : مناقشة الأساس الثالث
- المبحث الثاني : مناقشة القول بأن أصول الفقه ابتداعها
الفقهاء وأن القوانين الوضعية لا تخالف الشريعة
- ٦٥٣ الاسلامية
- المطلب الأول : في مناقشة القول بأن أصول الفقه
مبتدعة
- ٦٥٣
- المطلب الثاني : في مناقشة القول بأن القوانين
الوضعية تشابه الشريعة الاسلامية
- ٦٥٩ والفقهاء الاسلامي
- الفرق بين الشريعة الاسلامية والقوانين
الوضعية في الاعتقاد والمقاصد
- ٦٦٠

الصفحة

- المطلب الثالث : في مناقشة القول "بجمود الفقه الاسلامي
وأن ذلك يوجب مسايرة الأنظمة الوضعية

٦٦٧	وعدم التنكر لها"
٦٧٢	خاتمة في أهم نتائج البحث
٦٨٣	فهرس الآيات
٦٩٣	فهرس الأحاديث
٦٩٥	فهرس الاعلام
٦٩٧	المصادر والمراجع