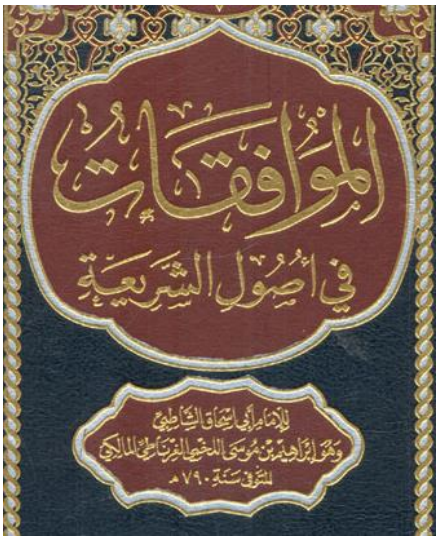
جامعة العلوم الإسلامية العالمية

كلية الفقه المالكي وأصوله

قراءات معمّقة في مقاصد الشريعة من كتاب الموافقات للإمام الشاطبي



الجزء الأول – ويشمل (49) محاضرة صوتية متعلقة بكتاب المقاصد الشرعية

الأستاذ الدكتور وليد شاويش – عميد كلية الفقه المالكي وأصوله

الموقع الرسمي: www.walidshawish.com

تفريغ وتدقيق: لينا "أحمد الباز" – ماجستير فقه مالكي وأصوله

تقديم

بسم الله فاطر السماوات والأرض، فالق الحب والنوى، بسم الله الذي نستعين به في السرّاء والضراء، ونحمد الله ربّنا على ما أنعم به علينا من عقل مفكّر ولسان ناطق للتعبير عن كل ما نسعى إليه.

ونصلّي ونسلّم على رسولنا النبي الأمي الذي كان أفصح الناس لساناً وأكثرهم بياناً وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد.

فهذا تفريغ لمحاضرات الأستاذ الدكتور وليد شاويش – حفظه الله وبارك بعلمه وجهده – في شرحه لكتاب الموافقات في أصول الشريعة (جزئية المقاصد) للإمام أبي إسحاق الشاطبي – رحمه الله تعالى وأحسن إليه – والذي أوجزه في عدد من المحاضرات الصوتية المتتالية.

ويشمل هذا التفريغ (49) محاضرة صوتية متعلقة بكتاب المقاصد الشرعية – تحت عنوان الجزء الأول – وجميعها مرفوعة على الموقع الرسمي للأستاذ الدكتور وليد شاويش (www.walidshawish.com).

والله ولي التوفيق.

الصوتية الأولى

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=10963

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، اللهم لا سهل إلا ما جعلته سهلا وأنت إذا شئت تجعل الحزن بفضلك سهلا يا أرحم الراحمين.

نحن في هذه المحاضرة الأولى من قراءات معمقة في المقاصد للإمام الشاطبي من مواد مرحلة الماجستير في كلية الفقه المالكي.

الإمام الشاطبي مؤلف الموافقات هو أبو إسحاق إبراهيم ابن موسى اللخمي الغرناطي المالكي المتوفى سنة 790، وللاطلاع على سيرة هذا الإمام الفذ بإمكانك أن تتابع سيرته فهي سيرة عطرة وتنتفع بها إن شاء الله تعالى.

ولكن السؤال أن هذا الإمام الذي توفي منذ قرون، نحن بصدد دراسته هذا اليوم، فلماذا ندرس الإمام الشاطبي؟

نحن في هذا الزمن حيث فشى فيه الفكر النفعي البراغماتي حيث تلتبس المصلحة بالمنفعة بمعنى أننا أمام فكر دهري يقوم على أساس المنفعة والبحث عن اللذة والرفاهية وهذا الفكر متعولم له هيمنة في جانب البحث الفلسفي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي، فنحن أمام هذا المفهوم للمنفعة المصلحة كما نسمع في نشرات الأخبار إذا أرادت الدولة الاستعمارية أن تذهب إلى مصالحها في دولة إفريقية فهذه مصلحتها وبالتالي هذا حقها، وعليه نحن نصبح هنا أمام مفهوم غربي دهري للمصالح يستدعي منا أن نبحث في شرعنا عن المقابل الشرعي هل الشريعة الغراء لها منهج في تقرير مصالح العباد وفي درء المفاسد عن هؤلاء العباد، فلذلك نحن هنا أمام هذا الخضم المتعولم من فلسفة المنفعة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وتفسير الأخلاق أيضاً بالمنفعة، كل ذلك يدعونا إلى أن نفتش عن أئمة الإسلام الذين تضلّعوا في هذا المبحث وكتبوا فيه كتابةً جديرةً بالاهتمام لإظهار المقابِلات الشرعية، فيكون كتاب المقاصد للإمام الشاطبي بمثابة المكانز التي أودعها الله سبحانه وتعالى في أرض المسلمين ليستخرجوا هذه الثروات في وقت ضعفهم وأن يعتاشوا منها، فكذلك استودع الله سبحانه وتعالى هذه الكتب العظيمة فيها العلوم النافعة والدقيقة وذلك في وقتٍ تستخرج فيه قد قلّت فيه الهمم وضعُفت فيه الملكات ومع الأسف الشديد تحول المسلمون إلى حالة من التدين عبارة عن مواعظ ووجدانيات وسرديّات لنصوص الشريعة على شكل نشرة أخبار دون البحث الفقهي القائم على علوم الشريعة في علاقة ظواهر الألفاظ مع علل هذه الألفاظ وما تؤدي إليه من مقاصد، وأنه لا بد من الجمع بين ظاهر النص وبين علاقة العلة والمصلحة وهذا هو مذهب الراسخين في العلم، فمن الناس اليوم من يذهب كل مذهب في الظواهر حتى يفوّت العلل والمقاصد، ومنهم من يذهب مذهب العلل والمقاصد ويذهب مذهب المنافع، وتصبح المنفعة هي القبلة بين ما يترك كتاب الله في نصوصه وفي حكمه وراءه توهّماً منه أن هذه هي مقاصد الشريعة.

إذاً هذه أسباب تجعلنا نعيد قراءة الشاطبي في عالم المعرفة الجديد، كذلك نريد أن نظهر الانسجام بين علم أصول الدين وأصول الفقه وتعليل الفروع بحيث تتماسك هذه الشريعة فروعاً بأصولها في أصول الفقه، وكذلك أصول الفقه متماسك مع جذر أصول الدين فتصبح بناءً يشد بعضه بعضاً، لذلك نحن نريد إبراز العقل المسلم على الصراط المستقيم، هذا العقل المسلم المستنير بأنوار الوحي جعل من الرسل وما أنزل الله إليهم من معين الرحمة والهداية بما يحفظ للبشرية قيمتها وبما

يعينها في دنياها وبما ينجيها في آخرتها إذا ظهر هذا العقل المسلم عندئذٍ يمكن أن نناقش في ما يظهر أنها في عقول الفلاسفة التي هي تجنح نحو الميول النفسية وليست نحو العلوم العقلية الرصينة التي نبّه إليها علماء أصول الدين في موضوع أحكام العقل من الواجب والممكن والمستحيل على النحو الذي شرحته في مقدمتي على ابن عاشر، لذلك إذا ظهر هذا العقل المسلم الرشيد سيظهر تلقائياً عُوار الفكر البشري الدهري الذي انبتّ عن الوحي وانبتّ عن الرسل، لكنه مع الأسف الشديد بقي متصلاً بفلسفة اليونان وبقي استمراراً لها، وفي الحقيقة سنجد أنفسنا لسنا أمام حداثة بقدر ما أننا أمام خردوات الفلسفات القديمة اللهم أنها تُجدّد في الشكل مع بقاء مضمونها جافاً وكالحاً مع الأسف الشديد.

البشرية في تقلباتٍ بعيدة هذه الأيام، بعد ذلك يكتبون الحداثة ثم بعد ذلك تراهم يكتبون فيما بعد الحداثة، انقلاب ما بعد الحداثة على الحداثة تجد أن هناك طفرات وتطورات تحذف ما قبلها من المعارف، فنجد أن كوبرنيكوس مثلاً في موضوع الفلك كان ثورةً في بابه على فكر الكنيسة في اعتبار أن الأرض هي مركز الكون لأنها هي مركز الإله، ومع الأسف الشديد العقائد الدنيوية التي حرفها الأحبار أفسدت العلم الطبيعي، بينما نحن شرحنا فيما يتعلق بالحكم العقلي والعادي والشرعي طريقة الانسجام هذا في الشرح الكبير على ابن عاشر.

بعد ذلك يأتي فرويد فيعيد تجديداً في مفهوم العقل، ثم يأتيك ماركس ثم يأتيك ديكارت، كل هؤلاء يعني: كلّما دخلت أمة لعنت أختها، فالفلسفة الدنيوية الغربية تتكاثر بالحذف بمعنى أنه تأتي فلسفة فتزيح فلسفة أخرى، لكنك ستجد في الإمام الشاطبي أنه يتكلم عن الشريعة باعتبار وضع الله سبحانه وتعالى لها في كل الأمم وأنها مستمرة على نمط واحد وعلى صراط مستقيم واحد يعضد بعضها بعضاً مما يعني أن هذه الشريعة من لدن خبيرٍ عليم، وإذا كان هناك من النسخ في الشريعة فسأتكلم عن حكمتها.

نحن في هذا الزمن نجد أن الفكر الطبيعي الدنيوي يزعم تأثير المواد والطلائع في الأشياء في الإيجاد، بمعنى أن نتائج المختبر هي نتاج الفعل المادة وليست خلقاً إلهياً مباشراً إنما المختبر يفعل بما في هذه المواد من قوة مودعة وأن الله يخلق بتلك القوة المودعة وكأن العالم يسير على الطيران الآلي وأن الله عز وجل عضو مراقب في هذا العالم وليس يخلق خلقاً من بعد خلق، خلقاً مباشراً يفعل ما يشاء، يحكم ما يريد سبحانه وتعالى، فلذلك أنا سأبين أن طريقة المعتزلة في أقوالهم بأن القوة المودعة وتأثيراتها أنها عتبة من عتبات الطبيعة الغربية التي ستستثني فيما بعد الخلق الإلهي المباشر ومن ثم سنكون أمام هذه الطوائف وأمام عتبات ممهِّدة للفكر الفلسفي الدنيوي الغربي.

لذلك سنجد في محاضرات الفكر الفلسفي الغربي الدهري عويلاً وبكاءً على عقلاء الإسلام الذين هم المعتزلة لأنهم يرون في المعتزلة حقائق الفلسفة المادية الغربية وأنهم ليسوا إلا عتبةً من العتبات المقدسة للدخول إلى الفكر الغربي الدنيوي.

سنأتي إلى التميز، وقد يقول قائل: إذا قلتم إن مقاصد الشرع حفظ النفس، فكذلك في اليابان عندهم حفظ النفس وكذلك في الغرب، بل جهودهم في حفظ النفس أكثر من المسلمين الذين تكتظ بهم عنابر الطوارئ وهم جرحى لا يجدون من يعينهم، انظروا إلى العالم المادي الدنيوي الغربي كيف يحافظ على الإنسان، فهل أنتم أيها المسلمون في هذا المستوى من حفظ النفس؟ سنتكلم من ناحية نظرية علمية، أما تقصير المسلمين في أوامر ربهم فهذا يرجع عليهم هم بسبب تفريطهم في ضرورات الشريعة كما سيبين ذلك الإمام الشاطبي.

بالنسبة لموضوع ما كُتب عن المسلمين أن الله لا يكتب على الناس ما يحبون وما يرغبون، فقد قال الله تعالى "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ" وها هي الشعوب تقاتل عن نفسها، فما الفرق بين القتال عند المسلمين والذين يهبّون لحفظ الدين ونجدة الدين بالجهاد وبين تلك الدول الأوروبية التي تسيّر الجيوش إلى ما وراء البحار لنشر الفرنكوفونية أو الإنجليكانية مثلاً، وهي الفلسفات الوضعية الغربية أو الحداثة الغربية أو نماذج الفكر السياسي والاجتماعي الغربي، وبالتالي نحن نحتاج هنا إلى التمييز بين "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ" وبين القتال الغريزي الذي يبحث فيه الإنسان عن دنيا فانية، بينما القتال في الإسلام مرتبط بقضية غربية، فإذا ارتبط بدنيوي فقد فسد لأنه من العبادات، فالمجاهد يزهق نفسه في سبيل أمر غيبي لا مطمع له في الدنيا.

سنأتي إلى فوارق في موضوع المعنى للمصالح الشرعية وفي وضع الإمام الشاطبي كتابه هذا، أعني كتاب المقاصد لتظهر لنا هذه المقاصد جليّةً مع المفارقات بين مقاصد الشارع وبين مقاصد الدنيويين والفرق بينهما لنجد أنه وإن حدث الاتفاق في المبدأ كاتفاق البشر على مبدأ العدل إلا أنهم مختلفون ومضطربون فيما هو العدل، وهنا نقول: إن كانوا قد اتفقوا على مصلحة حفظ النفس وحفظ المال وشرّعوا لذلك معايير المحاسبة والقوانين الحافظة للمال والحرص على بناء الشركات وهذه المقاصد إلا أننا سنبين الفوارق الجوهرية التي يُظهرها الإمام الشاطبي لنميز بين المصالح الشرعية والدنيويات الوضعية.

إذاً سنذهب إلى البحث في المقاصد عند الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى ولنبدأ بتعريف ابن عاشور للمقاصد، وقد يكون لغيره انتقادات على هذا التعريف، لكننا حرصنا ولو من باب تقديم التعريف ونحن بعد الدراسة إن شاء الله يمكن أن نشتق تعريفات تكون أيضاً ملائمة ومناسبة.

يتكلم الإمام ابن عاشور في موضوع تعريف المقاصد بأنها: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تكون مشخّصة في نوع من الأحكام بل هي عامةً في جميع أنواع الأحكام، ربما صغت بعضها بالمعنى.

الخلاصة: عندما بدأ الإمام الشاطبي بالحديث عن المقاصد بدأ بالكلام عنها، فقال رحمه الله تعالى: "والمقاصد التي يُنظر فيها قسمان: أحدهما يرجع إلى قصد الشارع وهو الله سبحانه وتعالى، والآخر يرجع إلى قصد المكلف، فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً"، أي عندما بدأ يتكلم الآن بمقاصد الشارع، قسم المقاصد إلى قسمين: مقاصد للشارع ومقاصد للمكلف، فبدأ بالحديث عن القسم الأول، فقال: "يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً" وهذا النوع الأول، ثم نوع آخر قال: "ومن جهة قصده في وضعها للإفهام، ثم من جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها، فهذه أربعة أنواع".

والشاطبي قسم المقاصد إلى مقاصد الشارع وقال فيها أربعة أنواع: فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً، أي أن الشارع وضع الشريعة لمصالح عامة للبشر، سيسأل سائل فنقول له: نحن نعلم أن هذه الشريعة فيها مراعاة المصالح، فكيف نفهمها؟ قال لك: ومن جهة قصده في وضعها للإفهام، أي أنه أراد في النوع الثاني أن يجيبك كيف نفهم تلك المصالح العامة عن الله تعالى، تكلم عندئذٍ الإمام الشاطبي في لغة الخطاب، إذاً نحن لا نعرف عن الله في السر المقدس في موضوع مصالح الشريعة، فنحن نعرف مصالح الشريعة بالأدلة الدالة عليها، فنحن لا صلة بيننا وبين الله تعالى بالوحي، صلتنا مع الله هو هذا الكتاب وهذه السنة، وعليه علمنا أن هذه الشريعة مُلئت بمراعاة المصالح ودرء المفاسد، فيأتينا السؤال: لا بد أن يكون

هناك خطاب منضبط يدل على مراد الله في هذه المصالح، لذلك قال لك في النوع الثاني: ومن جهة قصده أي الشارع في وضعها لإفهام الخلق له، لإفهام الخلق كيف يفهمونها، وهذا يكون عن طريق الخطاب، ولذلك لا توجد عندنا معالم باطنية، لا يوجد عندنا مقصد للشارع لا يدل عليه الخطاب، فلا آتي بمعانٍ لا يدل عليها الخطاب ثم أقول هذا قصد الشارع، فلذلك عندما نقول هذا قصد الشارع فسنقول: أين الخطاب؟ وكيف فُهم هذا الخطاب؟ أما أن نأخذ المقاصد لغةً عامة وتستنبط الأحكام من هذه المعاني العامة، فأقول لك: ضرورة حفظ النفس كمعنى عام لا فرق في موضوع المبدأ في ذلك بيننا وبين الكافرين، أي إذا كانت هذه المبادئ هي التي تُشتق منها الأحكام فهذا يعني أننا أمام حالة ليست شرعية في الاستدلال، بل نحن والآخرون نستنبط من معنى عام ليس موضوعاً من قبل الشارع لذلك أراد الشاطبي هنا في هذا النوع وهو النوع الثاني أن يقول لنا: انتبِهوا إلى الخطاب الذي وضعه الشارع، فمن ذلك الخطاب تُفهم قواعد المصالح ودفع المفاسد.

إذاً عندما يتكلم أحدهم في موضوع رفع الحرج فلا بد له من أدلة جزئية وهي خطاب، فربما يقول: بما أنه حالة من رفع الحرج فهو حالة من رفع التكليف أصلاً، وبالتالي رفع الحرج ودرء المفاسد وجلب المصالح صارت مقاربة منافع مع الغرب مع مفهوم المنفعة الغربي والسبب تجاهل ما قاله الإمام الشاطبي في النوع الثاني وهو قوله: "ومن جهة قصده في وضعها – أي المقاصد – للإفهام"، أي لتُفهم عن ربنا، إذاً عليك أن تأتيَ بالخطاب والخطاب دليل جزئي وليس عموميات في المعاني وعموميات متسعة، فمن الممكن لأحدهم أن يرفع الحرج ويسقط تكاليف الشريعة، أن يقول: هذه مصلحة شرعية والمصلحة الشرعية قطعية، وإذاً تبدأ هذه المصالح بالارتداد على الخطاب وهدم الخطاب فنصبح أمام ما يسمى بالمصالح ودرء المفاسد لا يدل عليه خطاب، لذلك هنا نثمّن قول الشاطبي أنُه سبحانه وتعالى كما أنه استودع شريعته مصالح الأنام ودفع عنهم الأضرار والآثام، فإنه أنزل خطاباً دالاً على هذه المقاصد، وهذه المقاصد لا تُفهم اعتباطاً بمعانٍ عامة دون وجود ظواهر تفصيلية تدل عليها من أدلة الشريعة الجزئية، فممكن لأحدهم أن يقول: قصد حفظ النفس وبالتالي نرد حد الردّة، لماذا؟ لأن الشارع جاء لحفظ النفس والردّة تضيّع النفس وتتلف النفس، وبالتالي هنا يتحدث بعموميات، وهذه العموميات خطاب الشارع التي هي لغة الخطاب الدالة على المصالح، ولا يفقه هذا لأن حد الردّة شرع لحماية الدين، إذاً قد تتزاحم الضرورات في حفظ المصالح وحفظ حاجات الناس ومراعاة أحوالهم، وبناءً على ذلك نقول: إن خطاب الشارع من أدلة جزئية في الكتاب والسنة من آياتٍ وأحاديث هي الخطاب الدال على تلك المقاصد لا أن المقاصد لغة عامة يخوض فيها الصحافي والإعلامي والمثقف ومن ليس له حظٌ في لغة العرب، ولذلك إذا ذهبنا إلى كتاب (الاجتهاد) للإمام الشاطبي تبين لك أن المجتهد في الشريعة له شروط لا تنطبق على هؤلاء الذين يتخذون من المقاصد معاني عامة لا يدل عليها الخطاب الجزئي ويرتدون بلغة مقاصد على الخطاب الجزئي الذي هو دالٌ على مراد الله تعالى في مقاصد الشارع فيهدمون ذلك الخطاب.

إذاً النوع الثاني في قول الإمام الشاطبي هو قوله: "ومن جهة قصده في وضعها للإفهام"، إذاً لم يودع المقاصد فقط بل وضع خطاباً لهذا الخطاب قواعد تدل على تلك المقاصد، وهذا هو جوهر كلام الشاطبي في النوع الثاني.

ثم من جهة قصده – أي الشارع – في وضعها – أي المقاصد – للتكليف بمقتضاها – أي بمقتضى تلك المقاصد – إذاً لما ظهر لنا الخطاب وفهمنا الخطاب تبين لنا أن الخطاب هو المقتضي، فبعد فهم الخطاب يظهر المقتضي، وبعدما ظهر المقتضي تكلم الإمام الشاطبي عن النوع الرابع ألا وهو: من جهة قصده في دخول المكّلف تحت حكمها – أي تحت حكم المقاصد – فإذا ظهر المقتضي فإنه يوجب المُقتضى، والمقتضى هو الحكم.

إذاً الترتيب كالآتي في الأنواع الأربعة:

وضع الشارع خطاب مفهوم وليس عبارة عن طلاسم أو رموز أو سر مقدس أو عموميات هائمة عائمة، بل خطاب محدد له قواعده، فيمكن لأحدهم أن يقول: المال والسرقة، فكيف تقطع يداً بالمال؟ فالنفس مقدمة على المال فكيف تقطع اليد هنا؟ إذاً الشارع له ملاحظات لا تظهر مقاصده إلا بالجزئيات، أعني جزئيات الخطاب الدال على مراد الله على تلك المقاصد، فالمقاصد لم تترك لإعادة الصياغة صياغة إنسانية بشرية تلغي الإلهية ثم بعد ذلك تُنصّب الإنسان سلطاناً على مراد الله تعالى، ويتكلم ويصبح عندنا في هذه الحالة مع كل أسف الإنسانية التي يعود لها الله، فالغرب لا يريد عودة الإنسان لله بل يريد عودة الله للإنسان، وهذا لا بد من فهمه، فعندما نأتي إلى القول بالمقاصد وأن حفظ النفس أهم من حفظ المال، فتقطعون اليد من أجل ربع دينار، فإذا أخذنا ضرورة المقاربة هنا وأن ضرورة النفس أهم من ضرورة المال ولو أخذنا هذه المعاني العائمة فهذا يعني أننا سنعطّل الخطاب، إذاً هذه نفحات من الإمام الشاطبي في تأكيده على النوع الثاني وهو لغة الخطاب، وتكلم عن لغة الخطاب وهي اللغة العربية في الكتاب للدلالة على مراد الله سبحانه وتعالى حتى لا يُتلاعب في الخطاب ومن ثم تبقى الشريعة إلهية ربانية، وبناءً على هذه القوانين يصبح الإنسان عائداً إلى الله سبحانه وتعالى راجعاً إلى مراده، أما دون اللغة لذلك الخطاب يصبح الله تعالى يرجع إلى الإنسان فيقرر الإنسان ما يريد ثم بعد ذلك هذا الذي يريده الله فيصبح رب العباد مع الأسف وحاشاه تابعاً للغة رجال الدين الجدد باسم المقاصد، إذاً نحن عندما يأتينا أحدهم فيقول لنا: كيف تقطع اليد في ربع دينار والنفس أولى من القطع؟ نقول له: عليك مراجعة خطاب الله تعالى في دلالته على قصده، فهل تُحدّثنا أنت عن قصدك أم عن مقاصد الشارع؟ بل عن مقاصد الشارع، إذاً كيف يُفهم مقصد الشارع؟ من خلال التفسير النفسي الانطباعي الذي يريد من الله أن يعود للإنسان أم من خلال التفسير القواعدي العلمي في لغة الخطاب التي نزل بها القرآن الكريم؟ إذاً علينا أن نرجع إلى قوانين الدلالة من حيث الظاهر والتأويل والعلة ومسالك العلة وطرق فهم العلة مما قرره الأصوليون.

ثم تسلسل إلى النوع الثالث كما قلت: بعد فهمنا للخطاب ظهر المقتضي، والنوع الرابع هو المُقتضى أي هو الحكم، إذاً الثالث والرابع مرتبطتان مع بعضهما، المقتضي ظهر من فهم الخطاب والمقتضي هذا الذي سيلزم منه الحكم وهو المُقتضى، فإذا وضع الشارع المصالح وقام الدليل عليها وظهر المقتضي وتبين المُقتضى فإذاً ظهر لنا التكليف بالمقاصد، وبعدما ظهر لنا التكليف بالمقاصد ظهر لنا القسم الثاني ألا وهو مقاصد المكلف، أي عليكم جميعاً أن تدخلوا تحت مقاصد الشارع وليس لكم أن تخالفوا مقاصد الشارع، فعليكم أن توافق مقاصدكم مقاصد الشارع، لذلك نقول: إن قصد المكلف لموافقة قصد الشارع أمرٌ مطالبٌ فيه بوصفه مكلف من الله سبحانه وتعالى بعد ظهور مراد الله بأساليب علمية بخطابٍ ظهر منه مقتضي ومُقتضى وليس عبارة عن أيديولوجيا كما يفسرون الإسلام بأنه أيديولوجيا مثل الحداثة وما بعد الحداثة وما قبل الحداثة وما إلى ذلك، لذلك سيقول لك الإمام الشاطبي أنه بالنسبة لظهور قصد الشارع بهذه الأنواع الأربعة يترتب بعد ذلك القسم الثاني ألا وهو مقاصد المكلف ووجوب دخول المكلف – وهو الإنسان – تحت مقاصد الشارع ليكون في مقام العبودية وأنه راجعٌ إلى ربه سبحانه وتعالى وليس كما يريد النفعيون تقديم المقاصد الشرعية محشوّةً بالمنفعة الغربية، لذلك نحن لا بد أن نقوم بعملية الجرح والفتح لنكتشف أننا في بعض الأحيان مما يُتكلم فيه أنه مقاصد، إنما هي زجاجات عطر إسلامية وعطر طاهر لكنها مُلئت بالخمر مع الأسف، ونحن هنا لا نريد أن نعيد رجال الدين والذي يضمن لنا عدم إعادة رجال الدين هو كلام الشاطبي في النوع الثاني ومن جهة قصده في وضعها للإفهام أي ليفهم الإنسان عن ربه، فعندئذٍ يظهر مراد الله تعالى ونصبح عندئذٍ

مخاطبين بمراد الله، لا أن يصبح مراد الإنسان هو مراد الله، إذاً نحن نريد أن نرجع إلى الله، والإسلام يريد من الإنسان أن يعود إلى ربه، أما المنفعة الدنيوية والفلسفة الغربية تريد من الله أن يرجع إلى الإنسان، فإذا قالوا أن الإنسان هو الذي يقرر وهو المرجع النهائي وأن الله تعالى ترك له الكون ليفعل ما يشاء، عندئذٍ يصبح الإنسان هو مرجع الله، وهنا لا فرق بينهم وبين أولئك الذين **"يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ"**، لذلك نؤكد على منهج فهم الخطاب الذي يُفهم به مراد الله سبحانه وتعالى، وأن الإمام الشاطبي قد أولاه أهميةً من حيث الرتبة فجعله الثاني لأنه هكذا يكون التسلسل: وضعها ابتداءً، طريقة فهمها، ظهور المقتضي، ظهور المُقتضى وهنا انتهى القسم الأول.

القسم الثاني: اندراج المخلوق والإنسان تحت مقصد الشارع وهنا يكون انتهى جميع كتاب المقاصد تحت هذه العناوين الرئيسة.

إذاً هذه المسالك التي بينها الإمام الشاطبي في فهم المقاصد هي حامية وواقية من انزلاق المسلمين في بحثهم عما ينفعهم في الدنيا أن ينزلقوا إلى محرقة المنفعة الدنيوية في الفكر الغربي لأنهم لم يلمسوا هذه الفوارق الأساسية التي جعلها الإمام الشاطبي بعناوين عريضة، ولاحظوا عندما قال بمقتضاها، فما معنى المقتضى؟ أي ما يحكم من القضاء ومن الالتزام الشرعي، ففي الآية **"وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ"** يقتضي ذلك الوجوب (القضاء الشرعي)، إذاً سيتكلم هنا عن الاقتضاء الشرعي لكن إذا كان أصحاب المنافع الغربية سيتحدثون عن الاقتضاء العادي وهو ما يلزمهم من منافع دنيوية وما يرونه من دنيويات زائلة وملذات فانية سنقول لهم: لقد أخللتم بالمُقتضي الذي تكلم عنه الإمام الشاطبي، ذلك لأن الإمام الشاطبي تكلم عن المقاصد – أي مقاصد الشارع – بوصفها تقتضي عن طريق لغة الخطاب وما عبر عنه من جهة قصده في وضعها للإفهام، إذاً إذا أردت أن تحدثني عن المقاصد لا بد أن تريني هذه المسالك وأنت تتحدث عن المقاصد عند الإمام الشاطبي لا أراك أن تتكلم بلغة صحفية عامة لا تسمن ولا تغني من جوع وهي التي يتحدث بها المثقفون في مقاهي الثقافة ومن ثم فإن لغة الشاطبي عميقة وسنلاحظ ذلك من خلال قراءاتنا النصية إن شاء الله سبحانه وتعالى.

إذاً أريد أن تستفيدوا من الإمام الشاطبي منهجية التأليف وكيف تراكبت المباحث مع بعضها وعندما تكتب أبحاثك قدِّم كما قدَّم الشاطبي عندما قال رحمه الله: "والمقاصد التي يُنظر فيها شرعاً قسمان: أحدها يرجع إلى قصد الشارع والآخر يرجع إلى قصد المكلف".

انتهى الكتاب جميعه بعبارات أقل من سطر، يرجع إلى قصد المكلف ويرجع إلى قصد الشارع، وجعل يرجع إلى قصد الشارع أولاً ثم يرجع إلى قصد المكلف.

هكذا الطالب يجب أن يرتب بحثه في مباحثه ومطالبه، فأعطاك العنوان الذي سيتكلم عنه، يعني قال لك: أنا سأحدثك عن الأردن، الأردن عاصمتها عمان فبدأ بما هو عام ثم إلى تفصيل ما هو أخص.

إذاً الإمام الشاطبي في هذا يبين لنا منهجية التأليف وأن كل مبحث مركب على المبحث الذي قبله، فإذا أراد الطالب أن يصوغ بحثه فعليه أن يرتب مباحثه ترتيباً ليس من حيث الحجم أو من حيث التاريخ بل من حيث الموضوع وما يترتب على ذلك، إذاً الترتيب ينبغي أن يكون موضوعياً بحيث تُرتّب المبحث الرابع على الثالث والثالث على الثاني والثاني على الأول، لذلك أعطانا

لمحة عامة عن كل كتاب المقاصد فقال: "المقاصد التي يُنظر فيها شرعاً قسمان: يرجع إلى قصد الشارع ويرجع إلى قصد المكلف"، بدأ بعد ذلك بتفصيل قصد الشارع إلى الأربعة أنواع التي أطلنا النفس في الحديث فيها.

إذاً هذا ما يمكن أن ننتهيَ في الحديث عنه في مقدمتنا على تقسيم الإمام الشاطبي وأهمية ذلك التقسيم في المسالك التي نستدل بها على مقاصد الشريعة حتى ننجوَ من أن تلبس المنفعة الدنيوية الغربية المؤقتة والملذات الفانية أن تلبس مقاصد الشريعة، فوضّحنا ذلك من خلال مسالك الإمام الشاطبي في المقاصد بالتقسيمات التي وضّحناها.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية الثانية

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=10970

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

سنجد أن الشاطبي بعدما قسم هذه المقاصد باعتبار الوضع والإفهام والمقتضي والمُقتضى، فهذه مقاصد الشارع، ثم مقاصد المكلف في الاندراج تحت هذه المقاصد وأن يوافق قصد الشارع.

وتكلم هنا ولنقدّم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية، والمقدمة الكلامية هي مسائل الاعتقاد، مقدمة كلامية في عقائد أهل السنة والجماعة فيما يتعلق بمقاصد الشارع وقال: "ولنقدّم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية مسلّمة في هذا الموضع"، أي الحديث عن مقاصد الشارع، ثم قال: "وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وهذه دعوة لا بد من إقامة البرهان عليها"، إذاً لما تكلم عن المصالح فإنما يتكلم عن مصالح العباد لا عن مصالح الله، فالله غنيٌ عن المصالح والأغراض والحاجات، ولذلك بدأ بهذه المقدمة وهنا سنكتشف أن هذا الإمام الهُمام عندما يبدأ بهذه المقدمة إنما يريد أن يقعّد قاعدة في أصول الدين ينطلق بعدها للحديث فيما يتعلق بمقاصد الشريعة، فقال: "وهذه دعوة لا بد من إقامة البرهان عليها صحةً أو فساداً وليس هذا موضع ذلك"، فهل يريد أن يقيم الدليل على أن الشريعة وُضعت لمصالح العباد وليست لمصالح الله؟ قال: "وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام (أصول الدين) وزعم الإمام الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلةٍ البتّة"، وهنا يريد أن يقرر بأن متكلمي أهل السنة ينزهون الله تعالى أن تكون له فيما يأمر به مصلحة عائدة على الله أو فيما ينهى عنه مفسدة عائدة على الله، فالله ليس له غرضٌ لذاته عز وجل في جلب مصلحة له أو في نهي يدفع به مفسدة عن الله تعالى، هذا معنى كلام الرازي.

فيقول: "وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة البتّة كما أن أفعاله كذلك"، إذاً هو لا يريد إلهاً يعود فيما يأمر به إلى مرجعية الطبيعة وأن العلل في الطبيعيات أي المخلوقات توجب على الله شيئاً، بمعنى عودة الإله إلى الطبيعة، فمن الذي يقول ذلك؟ الإنسان، بمعنى أن الخمر فيه علة الإسكار فهذه العلة توجّه إرادة الله فتصبح الإرادة الإلهية محكومة وتابعة للعلل بالواقع فينفي الإمام الرازي هذا المعنى عن أحكام الله وعن أفعاله عز وجل وهو أنه لا ينتفع بطاعة الطائعين ولا ينضر عز وجل بمعاصي العصاة، ومن ثم عندما نقول: إن كلام الإمام الشاطبي هنا في هذه المقدمة إنما يريد أن يبين قاعدة كلامية ويبين مقابلها عند المعتزلة، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد.

إذاً قاعدة المعتزلة تريد أن تقول: إن إرادة الله تعالى تابعةٌ للعلل وهنا أوجب المعتزلة على الله، فكيف يدخل صاحب الكبيرة الجنة؟ هذا لا تناله الشفاعة إذاً أسقِطوا الشفاعة، ولأنه يجب معاقبة العاصي، ومن هنا في قول الإمام عندما قال: "وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين"، فهل يتكلم عن مذهب المعتزلة أم يتكلم عما قاله الرازي؟ إذاً هنا بناءً على معرفتنا بفروع الفقهاء وأصولهم أنهم متفقون على أن العلة هي معرّف الحكم وبناءً عليه فإن الضمير في قوله: "وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين" عائدٌ على كلام الرازي، فالأصوليون والفقهاء متفقون على بطلان قول المعتزلة، لذلك جاء تعريف العلة بأنها:

معرّف الحكم بوضع الشارعِ ... والحكم ثابتٌ بها فاتّبِعِ

ووصفها بالباعث ما استُبينَ ... منه سوى بعثُ المكلفينَ

إذاً بناءً على المعاني الموجودة عند الفقهاء وما تنطق به مصادر الفقهاء في الأصول وعند المتكلّمين أن العلّة بمعنى معرّف الحكم وليست هي الحاملة لله على الحكم، إذ لو كان كذلك لكان الله تابعاً للعلة حاشاه، فلذلك في قولنا هنا: وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين إنما يعود على كلام الرازي ولا يعود على كلام المعتزلة لأن كتب الأصول سواءً في أصول الدين أو أصول الفقه أو الفروع أن الله لا أحد يوجب عليه شيء، فمعرفتنا بهذا المعنى يحتّم علينا أن قول الإمام الشاطبي: "وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين"، فإنه يعود إلى قول الرازي وليس إلى قول المعتزلة، ولذلك هذا معروفٌ في اللغة أنه قد يعود الضمير ليس على أقرب مذكور بل ما على ما قبله، كقوله تعالى: "آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ" فمن الذي جعلنا مستخلفين، الرسول أم الله؟ فلم يرجع الضمير إلى أقرب مذكور، فالضمير هنا يعود على الأبعد وليس على الأقرب، وهذا دلالة قول الله تعالى وكلام الله أزلي وليس مخلوقاً وليس على (جعل) بالمعنى الموجود عند المعتزلة إنما هذا كلامٌ تكلم الله سبحانه وتعالى به.

إذاً: وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين، ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية أُثبت ذلك، ولاحظ في قوله هنا: "ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل بالأحكام أُثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المُعرّفة للأحكام"، إذاً معرّف الحكم ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسألة لأنه بيّن كلام الأصوليين وبين كلام الفقهاء فيما يتعلق بمدركات العلل وأن الله تعالى سبحانه لا يتبع العلل، ثم انتقل الإمام الشاطبي ليتكلم على طريقة إثبات مقاصد الشريعة، إذاً الإمام الشاطبي هنا بدأ يتكلم على طريقة إثبات المقاصد لا من جهة العقل ولا من جهة الخلاف في أصول الدين بل يريد أن يثبت ذلك من خلال استقراء الفروع الفقهية، ولكن كان هناك سؤال أنه كيف يمكننا أن نخاطب بغيبياتنا وبشرائعنا الغرب في مفهوم المنفعة؟ كيف نؤسس للخطاب المصلحي الإسلامي إذا كنا قد بدأنا من الشريعة نفسها فكأننا نقول له: استقرِئ الشريعة، فقال لنا: أنا لا أؤمن بالشريعة فلِمَ أستقرئها أصلاً؟ فعندئذٍ نقول: إن هذا طبيعي وهو ممّن يقدسون الطبيعة، وبما أنه مقدّس للطبيعة فسنأتي إلى إثبات النبوة من داخل الطبيعة، وعليه فإن الله عز وجل جعل أدلة الشرع في العقل وفي الطبيعة وفي الشرع نفسه.

الآن نبدأ بإثبات النبوة، لذلك نقول: كل ما بعد المعجزة شرعي وكل ما قبل المعجزة عقلي، يعني بعدما تثبت النبوة تبدأ أحكام الشارع بوجوب الالتزام، كيف تثبت النبوة؟ بالمعجزات، فإذا أردنا أن نخاطب بالمصلحة الشرعية فإننا نقول: ينبغي لنا هنا أن نبدأ بإثبات النبوة، وعندما كتب الإمام الشاطبي وبدأ باستقراء الشريعة فذلك يعني أنه كان يخاطب المسلمين، فإذا قلنا لهؤلاء الذين يخاطبوننا بأننا كما يقولون (ميتافيزيقيون) مثلاً وأنتم غيبيون وأنتم ... إلخ، نقول لهم: أنتم الآن أمام بينة، وعندما تنقلون في تاريخكم وآثاركم وجعلتم التاريخ علماً والآثار علماً وجعلتموها في الجامعات وجعلتم لها عِمادات وأبحاث ودراسات أكاديمية وتسلّمون بالنقل المتواتر أن عيسى عليه السلام أحيى الموتى مثلاً لمن خلفيته نصرانية، وأنت أيها النصراني مثلاً تحتج على اليهود بمعجزات عيسى، ألم تثبت لك هذه المعجزة بالنقل المتواتر بالنسبة لك؟ نعم، ولكن هل معجزة عيسى عليه السلام بإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص رأيتها؟ قال: لا، أنت لم ترَها لكنها تثبتها قطعاً، قال: نعم، قلنا له لدينا معجزة ثابتة بالتواتر كما ثبتت معجزتك وتزيد بأنها بين يديك الآن، هذا هو الكتاب، فلماذا تتعب نفسك وتقاتل المسلمين من أجل محاربة دينهم؟

كان بإمكانك أن تأتي بسورةٍ كسورة (عمّ يتساءلون) ويكفيك هذا في إبطال مذاهب المسلمين وإبطال دين المسلمين بدلاً من إتعاب نفسك في دوائر الاستشراق التي تكلّفك الملايين، هاتِ سورةً.

إذاً أنا الآن أمام دعوة سالمة من المعارضة مدة خمسة عشر قرناً، فعندما أنت في محكمة من هؤلاء الماديين الطبيعيين، تقوم دعوى في محكمة لا يستطيع أحدٌ أن يدفع هذه الدعوى خمسة عشر قرناً، أليست هذه الدعوى صحيحة بانتفاء المعارض؟ أين المعارض؟ ذهبتَ إلى المحكمة وقلت: هذا القلم لي وسجلوه لي، قالوا: ليس لنا أن نعمل إعلان لأنه ربما يظهر أنه ليس لك ويدّعيه آخر، مثلاً هذه أراضي فلان وهذه حجج فلان فمن كان له شيء فليتفضل، وهناك أجل كسنة أو سنتين أو كما تشاء أن تضع من السنين، بعد ذلك المحكمة إن لم يأتِ معارض سيحكمون بثبوت الحق بناءً على انتفاء المعارض، فإذا أنا أتيت لك بمعجزة مرئية ومقروءة وقلت لك: هاتِ سورةً فأتيتني بالمضحكات، فأين الميتافيزيقا في هذا؟ فأنا أطالبك بأمر عقلي عادي، ستقول لي: أنا لست لغوياً وهذا فرنسي وهذا إنجليزي، فقلت له: الهنود لم يكونوا بلغة عيسى الآرامية وأنتم بلغاتٍ غير لغة عيسى، فبمَ صدقتم بالمعجزات وأنتم لم تروها؟ قالوا: بالتواتر، قلنا لكم وهذا ثابتٌ بالتواتر لأنه قد أعجز العرب وهذه هي دعوة سالمة من المعارضة، فالكتاب أمامكم وخمسة عشر قرناً أمامكم، هاتوا معارِضاً لهذا الكتاب، فصحيحٌ أنكم لستم من أهل العربية لكن ثبوت التواتر يعتبر قطعياً، فعندما تقول: ثبت زلزال في منطقة كذا وتناقلته وسائل الإعلام ثم يقول لك أحدهم: أنا لم أرَ تلك البلد، هذا ما شاهدته على التلفاز وهي مؤامرة والعالم يتحدث بالحدث الجلل وتسونامي وما إلى ذلك، إذاً نكون هنا أمام حالة من السفسطائية، فالخطاب الأول بالمصالح الشرعية المُستقرأة من خطاب الشارع على النحو الذي بيّناه مسبقاً فهذا ثابتٌ باستقراء الشريعة، كيف ثبتت الشريعة؟ ثبتت الشريعة بالمعجزة، هل المعجزة دليل شرعي أم دليل عادي عقلي؟ بل دليل عادي عقلي، إذ لو كانت شرعيةً لكان الشرعُ توقف على الشرعِ وصدق النبي توقف على صدق النبي وبطلت عند ذلك الأدلة.

لذلك علينا أن ننتبه إلى أننا عندما نقيم البينة على الرسالة أولاً بالمعجزة القائمة والناطقة اليوم، تريدون أن تسمعوا خطاب الإسلام فهذا هو الكتاب أمامكم، وعندكم من الشعراء العرب الذين هم ليسوا على دين الإسلام أصلاً فليكتبوا سورةً لكم تخاطبون بها، إذاً فنحن لا نتكلم بشيء خفي أو شيء في القبر أو شيء في الجنة أو شيء في النار، بل نحن نتكلم عن شيء موجود أمامكم، لذلك ممكن لبعض العلماء أن يقول لك: هل المعجزة عادية؟ هل هي عقلية؟ هل هي عادية عقلية؟ في النهاية هي ثابتة بالعادة والعقل، والعقل فيها مستندٌ إلى العادة.

إذاً نحن نثبت النبوة بالمعجزة وبعد ذلك نذهب إلى استقراء الشريعة كما ذهب الإمام الشاطبي وقد صرّح بالعبارة الآتية: "والمُعتمد هو أنّا استقرينا (من الفعل قَرَيَ – أي جمع) من الشريعة أنها وُضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره، فإن الله تعالى يقول في بعثة الرسل وهو الأصل: "رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ" و "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ"".

إذاً الإمام الشاطبي يريد أن يتكلم عن طريقة ثبوت هذه المقاصد وسيقول للمعتزلة وسيقول لأهل السنة من المتكلمين أنه بالنسبة لي فقد أثبتُ هذه المقاصد من استقراء الجزئيات، فليس للمعتزلي الذي يوجب على الله أن يعترض وليس لأهل السنة والجماعة الذين يقولون بعدم الوجوب على الله أيضاً أن يعترضوا لأن المقاصد ثبتت من خلال الجزئيات والفروع والبحث بالاستقراء لا من خلال علم الكلام، اللهم في علم الكلام أننا نؤمن بأنه لا يوجب على الله أحد وأن الله عز وجل لا يتبع العلل، وهنا في القول الذي يقدمه الإمام الشاطبي أنه لم يناقش الشاطبي عقدياً على منهج الأشاعرة كما هو منهج الشاطبي الأشعري بل

ناقش الرازي فقهياً باستقراء الشريعة، وربما يقول أحدهم: إن الشاطبي لمّا ذهب إلى استقراء الشريعة واستنباط المقاصد من الاستقراء لا يوافق الرازي في عقيدة أهل السنة أنه لا أحد يوجب على الله شيء وربما يدعي أحدهم أنه في هذا حياديٌ أو متوقفٌ، فسنجد أن الشاطبي هنا عندما يتكلم في هذا الباب إنما يتكلم باعتبار أن ما أثبته من مقاصد شرعية إنما هي مقاصد العباد وما وُضع لمصالح العباد لا لمصلحة الله سبحانه وتعالى، فالله غنيٌ.

وانظر إلى نص الشاطبي الآتي من نفس الموافقات عندما قال: "وإن كان لحكمةٍ أو مصلحةٍ فالمصلحةُ إما أن تكون راجعةً إلى الله تعالى أو إلى العباد ورجوعها إلى الله مُحالٌ"، فهذا كلام الشاطبي (أي في الموافقات)، إذاً ينفي ما نفاه الرازي، فهو موافقٌ للرازي فيما قاله وليس مختلفاً معه إنما هو أراد أن يخرج إلى مساحةٍ ليثبت فيها المقاصد بما لا يكون فيه عليه أي اعتراض فقال هنا: "وإن كان لحكمةٍ ومصلحةٍ (قصد التشريع) فالمصلحة إما أن تكون (من باب الاحتمال) راجعةً إلى الله أو إلى العباد ورجوعها إلى الله مُحالٌ"، فهذا كلام الشاطبي فيما يتبناه لأنه غني ويستحيل عود المصالح إليه حسبما تبين في علم الكلام فلم يبقَ إلا رجوعها إلى العباد وذلك مقتضى أغراضهم لأن كل عاقلٍ إنما يطلب مصلحة نفسه وما يوافق هواه في دنياه وأخراه والشريعة تكفّلت لهم بهذا المطلب في ضمن التكليف، فكيف يُنفى أن توضع الشريعة على وفق أغراض العباد ودواعي أهوائهم!

وقد تقدّم بيان أن الشريعة جاءت على وفق أغراض العباد وأثبتت لهم حظوظهم تفضلاً، فهل الشريعة موضوعةٌ لمصالح الله أم لمصالح العباد؟ بل لمصالح العباد، وهل هي كما قال المعتزلة واجبة على الله بمعنى أنه يجب أن يرعى مصالح العباد؟ لا، قال وقد أثبت لهم حظوظهم تفضلاً من الله تعالى على ما يقوله المحققون أو وجوباً على ما يزعمه المعتزلة.

لاحظ هنا فارق المعتزلة بدلالة نص لا يحتمل التأويل وإذا ثبت هذا من مقاصد الشارع حقاً كان ما ينافيه باطلاً، وخلاصة هذا النص الذي ذكره الإمام الشاطبي في الموافقات يؤكد أن الشريعة وُضعت لمصالح العباد ليست لمصالح الله، فهل يجب على العباد الأصلح لهم؟ وهل يجب على الله الأصلح لعباده؟ لا، كما قال لك تفضلاً من الله تعالى على ما يقوله المحققون.

إذاً هنا يظهر لك تبني هذا الإمام أصول أهل السنة والجماعة المفارقة للمعتزلة، أن العلل لا تحكم على الله، وأن الطبائع لا تحكم على الله، وأن الله لا يرجع إلى البشر فيما يقتنعون به فيحكم بناءً على ما يوجبونه هم كما هو شأن الفلسفة الغربية التي تتبنى عودة الله للإنسان، لذلك هنا يقرر أهل السنة والجماعة في علم الكلام كما يبين في قوله: "ويستحيل عود المصالح إليه (أي إلى الله) حسبما تبين في علم الكلام فلم يبقَ إلا رجوعها إلى العباد".

إذاً فالمصالح إما أن تكون إلى الله أو إلى العباد لكنها تستحيل على الله لأنها لو جازت على الله لكان ضعفاً فيه، فهو إلهٌ يتكمّل بتلك الأغراض وبتلك المصالح، إذاً ينفي هنا الإمام الشاطبي قول المعتزلة وما يصفه بأن ما يزعمه لم يكن عند قوله في بداية النص منازعاً للرازي بل موافقاً له تماماً عندما قال: "وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللةً بعلةٍ البتّة، كما أن أفعاله كذلك"، وهنا يؤكد كلام الرازي حرفياً ويريد أن يؤكد أن هذه الشريعة وضعت لمصالح العباد بقوله تعالى: "وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ" و "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ" و "إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا" وقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ۚ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۗ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ" ليس تابعا في علة ولا لرغبة البشر ولا يعود إلى الإنسان بل يجب على الإنسان أن يرجع إلى الله.

وهنا بصريح العبارة يبين لك الإمام الشاطبي أن هذه البشرية يجب أن ترجع إلى الله، فهناك فارق كلي في المصلحة الشرعية أنها ليست ذاتية للأشياء إنما هي بتقرير من رب العالمين، فالعلة والمنفعة وعلة الإسكار والضرر في الربا، فهذه عللٌ لا يتبعها أمر الله، فالله يأمر بما يشاء، إنما تظهر بعد أمر الله مصالح العباد ودفع الأضرار عنهم بالنواهي التي نهى الله سبحانه وتعالى عنها.

إذاً جوهر هذه القضية أننا أمام إما عودة الله للإنسان كما هي الطبيعة الغربية والعتبة المقدسة لها وهي فلسفة المعتزلة بوجوب مراعاة الله الأصلح بأن إرادة الله تراعي مصالح العباد وجوباً ونحن نقول تفضلاً، فالفرق بين المعتزلة وأهل السنة والجماعة من المتكلمين أن أهل السنة والجماعة يقولون: إن الله يراعي مصالح العباد تفضلاً لهم، لذلك عندما يفعل الله فعلاً فإنما لحكمةٍ ولعلمٍ وصفاتٍ متعلقةٍ بالذات وليس للعلل في المخلوقات.

الفكر الغربي عندما يقول لك: ما ذنب قتل الأبرياء وما ذنب هؤلاء الأطفال أن يموتوا بهذه السرطانات وهذه الآلام المُبرحة، فمن هذا الي ينزل الشر؟ فإذا كانت الفكرة أن الله يجب عليه الأصلح فما تفسير هذا الشر الذي يلف الدنيا؟ ما تفسير النار بأهل النار؟ لذلك نجد أن علماء الأصول عندما يعرفون العلّة بأنها الوصف المؤثر بالنسبة للمجتهد أي تبعث المجتهد من تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع.

إذاً هذا ما قاله الإمام في نشر البنود معرّف الحكم في تعريف العلة عند الأصوليين:

معرّف الحكم بوضع الشارعِ ... والحكم ثابتٌ بها فاتّبِعِ

ووصفها بالباعث ما استُبينَ ... منه سوى بعثُ المكلفينَ

إذاً علم أصول الفقه منسجم تماماً عندما عرّف العلة بأنها معرّف الحكم ليست المؤثرة في صناعة الحكم، وليست الموجبة على الله أن يحكم، فالخمر في إسكاره ليس موجباً على الله، والضرر في الربا ليس موجباً على الله، فالله لا أحد يوجب عليه، فكلّ مخلوق له وهو متصرّف في الملك فلا يكون ظالماً في أي حكم يحكمه، ولكن هذه الأحكام على مقتضى العلم والحكمة.

فلماذا الشاطبي أطلق قول الرازي هناك ولم يعرض له بالرد أو الموافقة؟ أولاً لعلمه أن مستوى الكتاب ليس للعامة، فهم أعلم بأصول دينهم، وهم أعلم بعقائد أهل السنة والجماعة والفرق الكبير بينهم وبين المعتزلة الذين يرون أن العبد يوجب على الله، فمن حكم بذلك؟ العبد يحكم، إذاً على الله أن يرجع إلى ما يقرره العباد، ويريد أن يخرج من الخلاف ليثبت للقارئ أن المقاصد ثبتت بطريقة لا يمكن لأحد أن يعترض ولا يريد حتى أن يعترض عليه المعتزلة، ويريد أن يخاطب الجميع بأن هذه الشريعة لا يمكن لأحد أن يعترض عليها، لذلك رأينا نصوصه فيما بعد التي يؤكد فيها على مذهب أهل السنة والجماعة.

وسأذكر هنا عبارة أخرى للإمام الشاطبي في التأكيد على نفي قول المعتزلة والتأكيد على كلام الرازي وأنه قد أحسن التخلص في البداية ليقنع كل من قال قولاً يخالف أصوله أنه على فرض أنك أنكرت أصولي فإنه لا يسعك أن تنكر المقاصد، قال: والثاني أنه لو فرضنا أن الحب والبغض لا يرجعان إلى الثواب والعقاب وتعلقهما بالصفات، فإما أن يستلزم الثواب والعقاب أم لا، فإذا استلزم فهو المطلوب وإن لم يستلزم فتعلق الحب والبغض إما للذات (أي أن الله يحب لذاته هو، أي يحب الأشياء له فيها حاجة) فقال: "فتعلق الحب والبغض إما للذات وهو مُحال وإما لأمرٍ راجعٍ إلى الله تعالى وهو مُحال لأن الله غنيٌ عن العالمين،

تعالى أن يفتقر لغيره أو أن يتكمّل بشيء"، إذاً كل هذا تنزيه لله عز وجل عن العلل والأغراض التي توجب عليه (على طريقة المعتزلة) بل هو الغني على الإطلاق وذو الكمال بكلّ اعتبار، وإما للعبد وهو الجزاء (لا زائد يرجع للعبد إلا ذلك).

وهذا الإمام الغزالي وهذا الإمام الشاطبي، لاحظ أن تمسكه حتى في كلام الإمام الغزالي في موضوع التأصيل وعلم الكلام فستجد أيضاً أن الإمام الشاطبي مستمسك كثيراً في مذهب الغزالي خاصة في موضوع الصفات، وقد ذهب جملةٌ من متأخري الأمة إلى تأصيل التأويل عليها أي الآيات في المتشابهة رجوعا إلى ما يُفهم من اتساع العرب في كلامها من جهة الكناية والاستعارة والتمثيل وأبين هنا قصدي من هذه العبارة شدة تمسّك الإمام الشاطبي بالإمام الغزالي، فقال من جهة الكناية والاستعارة والتمثيل وغيرها من أنواع الاتساع تأنيساً للطالبين وبناءً على استبعاد الخطاب بما لا يُفهم، بعد قليل سيقول لك: إن التفويض امتثال والتأويل إعمال لأنه قال: وبناءً على استبعاد الخطاب بما لا يُفهم لجأوا إلى التأويل، يعللوا قولهم بالتأويل، وهذا كله على منهج المتكلمين في قولهم مع إمكان الوقوف على قوله تعالى: "وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ"، وهو أحد القولين للمفسرين منهم مُجاهد وهي مسألة اجتهادية.

لاحظ كلام الإمام الشاطبي في نزع الشقاق بين تفويض المعنى والتأويل، فيقول لك: إن تفويض المعنى والتأويل مسألة اجتهادية، وهذا من شدة تمسكه بالإمام الغزالي، يعني هو على منهج أصوليي أهل السنة والجماعة.

لاحظ قوله: "ولكن الصواب من ذلك – في موضوع التفويض والتأويل – ما كان عليه السلف"، وقد استدل الغزالي على صحة هذا المذهب بأمورٍ ذكرها في كتابه المسمّى ب (إلجام العوام)، فلذلك عندما بين ما ذكره الإمام الغزالي في موضوع أنه يجب العمل بقول السلف وهو تفويض المعنى، فمن أراد أن يرجع إلى ما قبل ذلك وما بعد ذلك فهذا النص يمكنك البحث فيه إلكترونياً.

الآن نريد أن نتكلم عن محاذير قول المعتزلة ومتابعيهم، فلو افترضنا أن الأحكام الشرعية بُنيت وجوباً على وجود علل في طبائع الأشياء، وأن الأحكام متأثرةٌ بالطبائع وناشئةٌ بالواقع، فإذا كانت الأحكام ناشئةً متأثرةً بالواقع وعلى فرض تغيّر الواقع هذا يعني أننا سنغيّر الأحكام، وعليه فإذا كان في السابق قطع يد السارق تغيّرت الدنيا وأصبح هنالك مراكز إصلاح، وفي موضوع الردة أصبحت هنالك المواطنة والكل يشارك في بناء الوطن، فلماذا تقيمون الحد ولماذا هذه العقوبة في موضوع إتلاف بدن الزاني المحصن؟ فلو افترضنا صحة قول المعتزلة بالارتباط أو بقول الطبيعة المؤثرة في الأحكام وبنائها ومُنشِئة لها وجوباً، فهذا يعني أنه إذا تغيرت الطبائع وتغيّرت الدنيا وأصبحت غير الدنيا أن تُهدم أحكام الشريعة، فلمّا بين الإمام الشاطبي قول الغزالي ثم أثبت ما قاله الرازي في ثنايا الكتاب إنما يريد أن يعلمنا أن الأحكام ثابتةٌ بالشرع وإذا فيها أي شيء من التغيير فلا بد من مصدر وهو الشارع، فأنتم بشرٌ لا تغيرون الأحكام، لذلك عندما يقرر الشاطبي هذه المسألة من أصول الدين فيذكر قول الرازي وخرج من خلاف المعتزلة وأثبت المقاصد بالشرع ثم بعد ذلك بين مذهبه في أنه موافقٌ تماماً لما قاله الرازي ولما عليه المتكلمون وقال هو مذهبهم الحق خلافاً للمعتزلة، وهو يتكلم عن أصوليي أهل السنة والجماعة، فهناك من ينزّل كلام الإمام الشافعي أنه لمّا قال: هؤلاء المتكلّمون يُضربون بالجريد والنعال هناك من أنزلها على الجويني والغزالي، وهذا من انقلاب ما بين يدي الساعة أن ما قاله الإمام الشافعي في رؤوس المعتزلة الذين يلغون الشرع بهذه الطريقة ويجيبون على الله وعلى أئمة السنة كالرازي والجويني والغزالي، فهؤلاء المعتزلة يسمّون من أهل الكلام وهؤلاء أصوليو أهل السنة الذين قاموا بواجب الإمام الشافعي وحصّنوا الرسالة فمرّوا عليها أصبحوا مع الأسف متّهمين بسبب التوظيف المؤسف أن يُنزّل الكلام في المتكلّمين الذين يقولون بما يقولونه

المعتزلة أن ينزّل في مثل الرازي والجويني والغزالي وما إلى ذلك من أئمة أهل السنة والجماعة وهذا تدمير لرموز أهل السنة والجماعة وتدمير لأئمة علم الأصول الذين كانوا مفارق طُرُق في علم الأصول وأضافوا إضافات نوعية في علم أصول الدين وعلم أصول الفقه فأصبحوا ملعونين من هذه الأجيال التي لا تفقه ما يقوله أمثال الإمام الرازي، لماذا؟ فأحدهم ينظر إلى تعريف العلة بأنها باعثة ومؤثرة عند الأصوليين (أصوليي أهل السنة في علم أصول الفقه) وفي علم أصول الدين لا يجوز أن تكون باعثةً على الله فيتوهّم أن ما نُفي في أصول الدين هو نفسه ما أثبتوه في أصول الفقه، مع أن ما نُفي في أصول الدين أن يكون الله تابعاً للعلة وللأغراض والمصالح بينما في أصول الفقه جعلوا العلة مؤثرة في تعدية الحكم من قبل المجتهد أن يُعدّيَ الحكم من الأصل إلى الفرع فتوهّموا أن هنالك تناقضاً وبعد ذلك يأتيك بنص من علم أصول الدين ونص من علم أصول الفقه ويقول لك: انظر إلى الأشاعرة فهم مضطربون فيما يقولون.

فعندما يأتي إلى أغرار وعوام، فطبيعة الحال عندما يرى هذين النصين سيقول بتناقض أهل السنة الأشاعرة مع أن هذه الإمام سنيٌ أشعريٌ قائمٌ بحق الشريعة، وانظروا كيف نصر الشرع وقال إن المقاصد ثابتةٌ بالشرع، كيف قال متكلمو أهل السنة والجماعة من الرازي وغيره أن الله تعالى لا يتبع المخلوقات إنما يفعل ما يريد ويحكم ما يريد، فهل هؤلاء الناس تجاهلوا الشرع وتبعوا عقولهم وأهوائهم كما يزعم المدّعون المتجرّئون على مناصب الأئمة، فنحن في واقع مؤسف أن يُصدّق الكاذب ويكذّب الصادق ويصبح أئمة علم الأصول الذين عظّموا شرع الله وعظّموا الله تعالى فلم يجعلوه تابعاً للعلل بل جعلوا المخلوقات تابعةً لله، فهل هؤلاء يدعون الشرع ويتبعون أهوائهم كما يفتري عليهم المفترون مع الأسف الشديد، فهؤلاء هم متكلّمو أهل السنة وهؤلاء هم أعلام أهل السنة.

الآن سنأتي إلى بعض الأمثلة، فعندما نسمع أحدهم يقول: الخنزير حرام وحرمه الله تعالى لأن فيه الدودة الشريطية، قلنا لك: هذا لحم الخنزير انتزعنا منه الدودة الشريطية وهو الآن معقّم وصحي جداً، ما الحكم؟ حرام، إذاً ليس محرماً بسبب الدودة الشريطية بل هو محرم لأن الله حرّمه، وما دليل تحريم الخمر؟ "إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ"، فما سبب التحريم؟ الخطاب المقتضي للحكم، نقول الآن: إذا ذبحت الشاة بالسكين فقطعت الحلقوم والودجين وقلت البسملة فهذا يعني أنها تصبح طاهرة طيبة لخروج الدم ونقاء الدم، وهذا أثر البسملة، فلو ذبحها كتابي؟ وقال باسم العذراء والمسيح، وعند الإمام مالك لا يُمنع من أكلها ولو قال باسم العذراء، لأنه بطبيعة الحال لا يقول بسم الله الرحمن الرحيم، فإذا أبيحت ذبيحته فعلى هذا الذي يدين به هو وليس على ما يدين به المسلم، ماذا لو تركنا الشاة وعقرناها عقراً كالصيد؟ هل ستصبح طيبة؟ بل ستكون خبيثة لأنها مما لا يُصطاد، طيب ماذا لو أتينا إلى غزال بري ولم نقطع الحلقوم ولا الودجين؟ بل اخترقت الرصاصة دماغه فمات من ساعته، فإذا كان التحريم للطبيعة فهذا يعني كما تقولون إنه يحرم الصيد، لأنه عقرٌ ولم تنقَ الذبيحة من الدماء، إذا فالغزال المقدور عليه يجب ذبحه إذا كان في القفص، وإذا كان برياً يجوز عقره بالصيد، فلو كان في القفص وأطلقت عليه النار فهي ميتةً، ولو كان برياً فأطلقت عليه النار فتناثر دماغه فهي طيبةً، فأين أثر الطبيعة في بناء الحلال والحرام هنا؟ فرغيف الخبز إذا اشتريته بمالك الحر حلال، وإذا سرقه سارق فهو خبيث، فبما اختلف الرغيف نفسه؟ فإذاً أُخذ بسبب مشروع شرعه الله كان حلالاً وإذا أُخذ بسبب ممنوع كان حراماً، فهل التحريم باعتبار طبيعة الرغيف التي لم تتغير، أم باعتبار أمر الشارع الذي حكم الله فيه بما يريد؟ "إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ"، حرّم الصيد على اليهود يوم السبت وأباح لنا الصيد يوم السبت، فهل كانت الأسماك تأتي يوم السبت ملوثة وتأتي يوم الأحد غير ملوثة؟ إذاً نحن نجد الآن في واقعنا الإسلامي، لا أقول عقيدة المعتزلة

لأنها ليست موجودة كفلسفة، لكن موجودة ومتأثرة، فبناءً على أن هذه تصبح طيبةً في ذاتها فإذاً تصبح طيبةً شرعاً، لذلك أحدهم في مناقشة في الولايات المتحدة مع طبيب في سبب تحريم الخنزير، قال له: لمَ حُرّم الخنزير؟ قال: بسبب أنه ينشر الضرر وفيه وفيه ...، قال له: لو أتيتك بلحم خنزير صحي تماماً فهل يبقى حراماً؟ فسُقط في يد الشيخ المُناظِر، فالله عز وجل لم يضع الأحكام تبعاً للحم الخنزير أنه مُضِر، إنما حكم بأنه حرام وسيبقى حراماً ولو كان نافعاً في الحقيقة من حيث العادة، كالمال المسروق والخبز المسروق واللحم المسروق، فهو وإن كان نافعاً طبيّاً ومن حيث العادة إلا أن الشريعة جاءت بتحريمه واعتبرته خبيثاً باعتبار حكم الشارع لا باعتبار الذوات في الأشياء ومن هنا نلمس كلام أهل السنة كالرازي والشاطبي أننا يجب ألا نلتفت إلى عدم تأثير الطبيعة في إرادة الله تعالى وأمره وأنه يحكم كما يشاء وإنما ما حرّمه على العباد وما نهى عنه إنما لدرء المفسدة عنهم تفضلاً منه ولا أحد يوجب على الله تعالى.

انظروا إلى تأثير الطباع في الشيطان، قال: أأسجد لمن خلقت طينا، في قوله تعالى: **"وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا"**، إذاً خطوات الشيطان: أولاً تأثير الطبيعة، ثم الهواء، ثم إسقاط الأمر بالسجود وكلها جُمعت في قوله تعالى: **"إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا"**، إذاً أسقط الأمر بالهواء تبعاً للطبيعة، فإذا كان الشيطان يقول بتأثير الطبائع في أوامر الله بما أنه من طين وأنا من خلقٍ آخر، فكيف يُنفّذ هذا الأمر، إذاً هذا هو تتبع الطبائع، فنحن نقول شُرع الزواج الثاني إذا كانت المرأة وإذا وإذا ... إلخ، إذاً فهذه المقولات: إذا كانت مريضةً وإذا كانت لا تحمل وما إلى ذلك، أصبحت شروط لصحة الزواج الثاني، الحجاب لدرء المفسدة وما إلى ذلك، وعلى فرض أنه لا يوجد مفسدة كبعض المجتمعات التي لا فرق فيها بين الحجاب وعدمه، فهذا لا يؤثر في الناس لكنه يبقى حراماً وإن كان المنظر عادياً ويؤدي إلى مفسدة، لذلك نحن هنا أمام خطورة التفسير المادي لأوامر الله والتفسير المادي للإرادة الإلهية لأنه بعد ذلك إذا جعلنا هذه العلل هي الأسس سننتهي إلى إلغاء الشريعة، فالعلة من تحريم الربا الظلم، (ليمان براذرز) لديه مئات المليارات قبل انهياره وشركة (جنرال موتورز) أيضا لديها مئات المليارات، فما حكم الاقتراض؟ أين الضرر؟ ابحثوا في تحلل الناس من الشريعة فستجدون أنهم متأثرون بالطبائع ثم بعد ذلك قابلوا أمر الله تعالى بالهوى وبعد ذلك أسقطوا تحريم الربا، وأسقطوا الحدود.

إذاً نقطة أساسية مركزية فيما بدأ به من كلام الرازي سيستند إليها في علم الكلام، هذا هو علم الكلام السني الذي نستطيع أن نواجه به المنفعة الغربية والفلسفة الغربية، أما أسلوب سرد الروايات والوجدانيات والتخويف والترغيب وما إلى ذلك فهذا لا يقيم مجتمعات، فنحن أمام تديّن وجداني انطباعي غير مُقام على قواعد، لذلك الناس لم يتعوّدوا الدراسة على القواعد وعلى الأصول، ولم يتعوّدوا على كدّ الذهن في فهم الشريعة، فلذلك أصبحت الشريعة لديهم مسألة قصص ووجدانيات وغرائب وحكايات، قصص فلان وكلمات مؤثرة، ولمّا تظهر الأزمة كأزمة الوباء وصلاة الجمعة وصلاة الجماعة، فإذا بك ترى هذه الأمة تقع في حيص بيص، فتركوا الجمعة والجماعة لأسباب عدّة وإلى غير ذلك من مثل هذه المفارقات العجيبة، إنما هي نشأت من إعادة تديّن نمطي سطحي لا يرتكز إلى أصول الاعتقاد ولا إلى أصول الفقه، لذلك نحن في هذه المحاضرة أرسينا دعامة قوية متينة في أصول الدين أن الله يحكم ما يريد، لا يتبع لحم الخنزير إن كان مضراً أم لا، لا يتبع الغزالة إذا اصطيدت ونُثر دماؤها فتصبح محرّمة، لا يتبع ما إلى ذلك من رغيف الخبز في نفسه أن يكون طيباً أو في نفسه أن يكون خبيثاً، بل إن الطبيعة راجعةٌ إلى رب العباد، فهي مخلوقةٌ لها ولا يتبعها وليس له غرضٌ فيها، فقد خلقهم وهو مستغنٍ عنهم وهم المفتقرون إليه، فسبحانه مستغنٍ عن كل ما عداه مفتقرٌ إليه كل ما سواه، لذلك عندما نؤكد على عقائد أهل السنة والجماعة بأن الأحكام الشرعية لا تتبع

الطبائع ولا تتبع العلل في الأشياء، فالله ليس تابعاً للإنسان بحيث أن هذا الإنسان يقول لله عز وجل سبحانه: يجب عليك كذا وما إلى ذلك من مثل ما قاله المعتزلة، لذلك نحن أمام أمور يجب أن تكون واضحة اتصال الاعتقاد مع أمور الفقه، وأن أصول الفقه مبنية على أصول الدين، والفقه مبنيٌ على أصول الفقه وهذا يعني تجذّر هذه العلوم، ففي أسهل المسالك عند قول الناظم رحمه الله تعالى:

وعالماً جلّ عن التمثيلِ ... والطبع والتعليلِ والتعطيلِ

واللون والطعم وجسمٍ أو عرض ... وما على الله أمورٌ تُفترض

أي جلّ على اللون وجلّ على الطعم وجلّ على الجسم وعلى العرض وما على الله أمورٌ تُفترض، فهذا ديننا وهذا إيماننا بالله سبحانه وتعالى، وبناءً على ما نقله الإمام الرازي وبناءً على ما نقله الإمام الشاطبي عن الرازي، وبناءً على أقوال الإمام الشاطبي في ثنايا الكتاب مؤكدةً ومؤيدةً لمقولة الرازي مع أنه عند المقولة نفسها لم يؤيده أبداً، ومن رأى أن الإمام الشاطبي قد انصرف عن تأييد الإمام الرازي فوهم أنه لا يقول بما يقول الرازي، فسيقول إذاً أن الرازي والشاطبي مختلفان، وبالتالي هناك خلاف بين الأشاعرة أو بين متكلّمي أهل السنة، وبالتالي فإن لغة الخلاف للتحلل من الدين كلّه، فلا يوجد شيء بدون خلاف، نقل من هنا وهناك بدون توفيق، فنحن نقلنا كلام الإمام الرازي وذكرتُ لكم أقوال الإمام الشاطبي الموافقة مئة بالمئة بدلالة النص الذي لا يحتمل في مواضع أخرى، يعني الباحث الذي لم يقرأ الكتاب كلّه سينتزع ويمارس أسلوب الاجتزاء واللصق والنسخ ثم بعد ذلك يقول: إن الأشاعرة مضطربون في موضوع العلة، فها هم يقولون في أصول الفقه مؤثرة وفي أصول الدين غير مؤثرة، فهذا هو نمط البحث الساري كالهشيم في عقول الطلاب، نصوص متصارعة يُخيّل إليك أن هؤلاء الناس لم يتفقوا على شيء وهذا أسلوب لصرف الناس عن علوم الشريعة، فيقولون: ها هم المتكلمون اختلفوا، فأنت الذي تتوهم لأنه هناك مبدأ، أقوال العلماء يُوفّق بينها كأقوال الشارع وتُحمل على أحسن المعاني ولا يمكن أنك تفهم مراد الشارع إلا بعد استقصاء واستقراء للأدلة، كذلك لا يمكن أن تفقه قول العلماء إلا بعد أن تستقصيَ كتبهم، فهناك كلمات قالها الإمام الشاطبي في كتاب (الاعتصام) طار بها بعض غُلاة البدعة فرحاً لكن فليذهبوا إلى قراءة دلالة المطلق عند الإمام الشاطبي في الموافقات، ثم اجمع بين كلام الإمام الشاطبي عن المطلق في الموافقات وبين كلامه في (الاعتصام).

إذاً أسلوب الخط الأهوج في أقوال العلماء جعل من الناس من يقولون إن هؤلاء الأشاعرة اختلفوا واضطربوا فيقولون في أصول الفقه شيء ويقولون في أصول الدين شيء آخر إذاً فهم مضطربون، هذا أسلوب لصرف الناس عن علوم التأصيل المهمة التي تبني الذهنية الأصولية فيصبح الرازي والغزالي والجويني أئمة علم الأصول في قفص التهمة في دينهم، وأنهم يضربون بالجريد والنعال مثلما يُعلّم بعض الطلاب، إنما يبقى هذا الفهم الساذج تسطيح التفكير الإسلامي والتدين الوجداني القصصي الذي لمسنا خطورته في الأوبئة عندما تحولت مسائل غلق المساجد من اجتهاد بين صواب وخطأ وتقدير في المصالح بين صواب وخطأ تحولت إلى قضية حرب على بيوت الله من قبل تدين وجداني وعظي أصبح يهدّد بتفكيك المجتمع، وإذا انتبهنا إلى أن فكر الغرب يقوم على تفجير المجتمعات الإسلامية من الداخل، فإن التدين الوجداني العاطفي الذي لا يستند إلى الفقه سيكون سبب وبال على الأمة، لمّا كان ابن المدرسة وهو في عمر 10 سنوات يقرأ (ابن عاشر):

وَحُكْمُنَا العَقْلِي قَضِيَّةٌ بِلاَ ... وَقْفٍ عَلَى عَادَةٍ أَوْ وَضْعٍ جَلاَ

أَقْسَامُ مُقْتَضَاهُ بِالْحَصْرِ تُمَازْ ... وَهْيَ الْوُجُوبُ الِاسْتِحَالَةُ الْجَوَازْ

فهذا الذي كان يبني العقول، أما ما نراه اليوم فهو حكايات وإقامة دين حكايات في نفوس العوام، فلمّا تأتي الأزمات ستجد نفسك أمام مجتمع لا يستند إلى أصول أو قواعد ولا تستطيع أن تخاطبه بقواعد أصلاً لأن الحالة النمطية التي درج عليها هذا التفكير هي حالة نمطية ساذجة، فالمجتمع يُنقل له تدين القصص الغريبة والخرافات، لكن لمّا كان يبدأ الطالب بالورقات في بداية الدرس كان يؤسس عقل الطالب، أما اليوم فكلّه روايات ونسخ إلكتروني.

فمن يتكلّم مثل عمق الشاطبي في ترتيبه للمقاصد وفي استناده للاستقراء وفي سرده لقول الرازي ثم الانطلاق، هذه هي العقلية التي تبني المجتمعات وتتحدى بها الكون والعالم، أما ما نجده اليوم من القيل والقال فهو ليس تديناً وليس علماً بل هو تلاعبٌ بالعلم.

فعندما يقول الشاطبي عبارة في (الاعتصام) وعبارة أخرى تسندها في الموافقات عند دلالة المطلق، الذين يجتزئون الكتب ويمرون عليها في البحث الإلكتروني ولا يقرأها من أولها إلى آخرها ويرصدون أقوال العلماء ولا يوفّقون بين أقوال العلماء بل يثيرون بينهم الخصومة والنزاع فهذا ليس باحثاً، إنما قصصياً، فهذا ليس علماً، أن توفق بين قول الشاطبي وقول الرازي فتحتاج إلى قراءة الشاطبي كلّه لتخرج بالنتيجة وبالنصوص الموثّقة حتى لا يفتري على الرازي ولا يفتري على الشاطبي.

في تعريف العلة (في مراقي السعود):

معرّف الحكم بوضع الشارع ... والحكم ثابت بها فاتّبع

ووصفها بالباعث ما استُبينَ ... منه سوى بعثُ المكلفينَ

فالذين يقولون: إن الأشاعرة مضطربون في وضع العلة، فإذا كنت لا تريد أن تقرأ الشاطبي كلّه ولا الرازي كلّه فاقرأ المراقي، فهناك بيتان وقد جُمع لك في سطرٍ واحد.

الخلاصة: مُلئت الأوراق ومُلئت الأبحاث ومُلئت الكتب مع الأسف الشديد لكنك ترى فيها غثّاً، لذلك نحن لم نقرّر في قراءة المقاصد إلا الشاطبي فقط، نريد أن نفقه الشاطبي حتى يتّضح لنا الأمر.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية الثالثة

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11002

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، اللهم لا سهل إلا ما جعلته سهلا وأنت إذا شئت تجعل الحزن بفضلك سهلا يا أرحم الراحمين.

أكدنا في المحاضرة السابقة على أصل من أصول أهل السنة والجماعة وهذا الأصل معناه أن الله سبحانه وتعالى يحكم ما يريد، وأن أحكام الله لا تتبع العلل في الأشياء، فالله عز وجل إذا حكم بتحريم الخمر لأنها مسكرة فهذا الحكم لمصلحة العباد وليس الإسكار في الخمر حاملاً لله تعالى على التحريم، فلو كان الإسكار حاملاً لله تعالى على التحريم لكان هذا تأثيرٌ في الإرادة ونوع كراهة دخلت على الإرادة الإلهية، لذلك يعبّر المعتزلة في هذا أن الله تعالى يجب عليه الأصلح للعباد، ونحن نقول: لا يجب على الله شيء إنما ما شرعه من أحكام فيها مراعاة مصالح العباد إنما جاءت تفضلاً، فالله سبحانه وتعالى حرّم المحرمات ليس له غرض في دفع مفسدة عن نفسه وأحل سبحانه وتعالى الحلال وفرض الفرائض ليس له غرض فيها لنفسه سبحانه وتعالى ومن ثم يريد الله عز وجل أن يحكم في خلقه كما يشاء، فإذا حكم سبحانه وتعالى في حلال أو حرام فلا يوجد غرض في الموجودات يحمل الله تعالى على هذا التحريم أو هذه الإباحة، وعندما بدأ المُصنّف رحمه الله تعالى في كتابه في موضوع المقاصد قال مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضوع، فلما بدأ بمقدمة كلامية إنما هو يوضح هويته الإسلامية السنية المقابلة للمعتزلة في كلام المعتزلة لأن المعتزلة قد يطلق عليهم أيضاً المتكلمون، فنحن أمام متكلمي أهل السنة الذين يقرّرون أن الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأحكامه ليست تابعةً لأغراضٍ في الموجودات، إنما أحكامه سبحانه وتعالى على مقتضى العلم والحكمة، فلذلك بدأ بهذه المقدمة الكلامية المسلّمة وهي أن وضع الله سبحانه وتعالى للشريعة إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وهذا هو المقصود في مصالح العباد، فذكر كلام الرازي وبعد ذلك ذكرنا كلاماً أكدنا به على تسليم الإمام الشاطبي لكلام الرازي، فنحن هنا أمام مذهب المعتزلة الذين ذهبوا إلى الإيجاب على الله تعالى بما هو أصلح ويقابله أصل أهل السنة والجماعة عند متكلّمي الأشاعرة أن الله سبحانه وتعالى لا يجب عليه الأصلح للعباد، فإذا حكم بأحكامٍ فإنما هو تفضلٌ منه بمراعاة مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، إذاً فهناك مقولة واضحة للمعتزلة في الإيجاب على الله سبحانه وتعالى.

أنا أمام مقولات داخل أهل السنة والجماعة تدعوا إلى مقولة المعتزلة الذين هم قال فيهم الشافعي مقولته في أنهم يخالفون كتاب الله ويتبعون الرأي، فنجد من ينتصر لرأي المعتزلة لكن نحن نقول: لا بد من أن تكون هناك صراحة عند الباحث فيقول: هذا رأي الأشاعرة في أن الله عز وجل أحكامه لا غرض فيها له أي لا حاجة أي أنه سبحانه وتعالى يحكم ما يريد خلافاً للمعتزلة الذين يقولون أنه يجب أن يحرم الله الخمر لأنها مسكرة والله لا يجب عليه شيء، فهذه مقولة المعتزلة جهاراً نهاراً، لكن لو قلت لك في داخل البيت السني مقولة تقول: إذا قام المقتضي بفعل النبي صلى الله عليه وسلم، لاحظ أن النبي صلى الله عليه وسلم هو الشارع المقتضي أي ما يقتضي أن يفعله النبي صلى الله عليه وسلم، لكنه لم يفعل، يعني قام المُقتضي للنبي لكنه لم يفعل مع إمكان الفعل أي أنه يستطيع أن يفعل وعدم وجود مانع، فإن الفعل يكون بدعة، أنا سأقف مع العبارة الأولى وهي: إذا قام المُقتضي بفعل النبي، فما هو المُقتضي لفعل النبي؟ من يحدد المُقتضي لفعل النبي صلى الله عليه وسلم؟ نحن نقول: إن

المُقتضي لفعل النبي صلى الله عليه وسلم هو الوحي والوحي هو خطاب الله وخطاب الله بين أيدينا فننظر في الخطاب ونستنبط الأحكام من الخطاب لكن أن آتي إلى المُقتضي وليس خطاباً إنما يحدده الفقيه أو المجتهد أو الناظر في الأدلة، يحدّد المُقتضي لفعل النبي صلى الله عليه وسلم، فمثلاً يقتضي أن يكون الرسول قد أذّن فقام المُقتضي للنبي صلى الله عليه وسلم لكن لم يؤذّن في العيد، فهذا يتناقض مع الحكم الشرعي وهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً، لذلك لا يوجد مُقتضي أصلاً يقتضي أن يفعل النبي إلا الوحي من عند الله والوحي ينزل من السماء ويخبرنا به، إذاً الخطاب من كتاب الله ومن سنة رسول الله وهو قول أو فعل أو تقرير أو صفة، فهذا هو الخطاب الذي تُستقى منه الأحكام، لكن لا أحد يحدّد المُقتضي لرسول الله صلى الله عليه وسلم مع أن هذه المقولة هي مقولة اعتزالية في الباطن تريد أن تحدّد ما يقتضي أن يفعله رسول الله، فمن الذي يحدد ما يقتضي أن يفعله رسول الله؟ المُجتهد الإنسان أم رب العباد؟ بل رب العباد، فكيف نعرف ذلك؟ من خلال آية أو حديث من سنة النبي صلى الله عليه وسلم، فهذا هو الوحي.

إذاً لا يوجد إنسان يقول: إذا قام المُقتضي لرسول الله ما قدرته على الفعل ولم يقم مانع، فهل يقوم المُقتضي للنبي صلى الله عليه وسلم بالوحي للنبي ثم لا يفعل ما يقتضيه الوحي؟ إذاً معنى هذه المقولة أن الاقتضاء هو من واقع الأشياء، من الموجودات التي يقدرها الإنسان على رأي المعتزلة، إذاً الذي اعترض على الشاطبي أن مقدمة المتكلمين من أهل السنة والجماعة أن الله عز وجل في أحكامه منزّلٌ عن الأغراض والعلل اعترض على ذلك إنما هو يصحّح مقولة أخرى مقابلة وهي مقولة المعتزلة وله مقولة يقوم فيها الليل والنهار إذا قام فيها المُقتضي لفعل النبي صلى الله عليه وسلم ولم يفعل، فالمُقتضي هو الوحي، فإذا لم يفعل فقد حدّد المُقتضي وهو الإنسان، فلو كان المُقتضي الوحي فمستحيل أن تصح هذه المقولة، ولم يفعل مع إمكان الفعل ولم يقُم مانع قال فهو بدعة، فمن يسوم هذه المقولة من أهل السنة والجماعة في أصول أهل السنة والجماعة سواءً في عمود المتكلمين وهم الشافعية والحنابلة والمالكية أو في عمود الفقهاء، وهذه مقولة غير موجودة بل هي دخيلة من عند المعتزلة، لذلك من عارض الإمام الشاطبي فيما قال إنه مسلّم إنما ينتصر للمعتزلة، لذلك يمكن أن تمر عنده مقولة: إذا قام المُقتضي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فمن الذي يحدد المُقتضي؟ الإنسان الذي من المُفترض أن يكون تابع ومحمد صلى الله عليه وسلم متبوع فأصبح الإنسان يحدد المُقتضي، فلو كان المُقتضي هو الوحي فلا يمكن أن تصح المقولة لأنه سيفعل، لكنه يقول: إذا قام المُقتضي بفعل الرسول فلم يفعل، فما إمكان الفعل؟ هل يعقل أن يكون هنا المُقتضي هو الوحي أم ما يقرّره الإنسان ولم يقم مانع؟ فهذه المقولة هي أفضل تعبير عن كتمان النبوة وكتمان الشريعة، يقوم المُقتضي له أن يفعل لكنه لا يفعل، ولو كان المُقتضي هو خطاب الله لكنه لم يفعل مع إمكان الفعل مع عدم وجود مانع هو بدعة لكان النبي صلى الله عليه وسلم قد كتم الشريعة، ولو كان المُقتضي هو الوحي لكن المُقتضي هنا هو ما يقرره الإنسان.

رجعنا إلى قول المعتزلة أنهم يجيبون على الله والرسول صلى الله عليه وسلم يتكلم بوحي من الله وكلامه هو الدين، لذلك هذه المقولة هي مقولة مستترة بقول المعتزلة أن هناك من يوجب على النبي ويحدد المُقتضي وهذا قولٌ باطلٌ عند أهل السنة والجماعة، لذلك نحن هنا في هذا البيان نقارن بين أهل السنة والجماعة والمعتزلة، أهل السنة والجماعة والخوارج، أهل السنة والجماعة والمُرجئة، والقدرية والجبرية، فنحن لا نريد أن نناقش أفراداً بأسمائهم وأشخاصهم لأن تتبع الأشخاص والأسماء مع التلوث الفكري العام أمر يصعب تحقيق نتيجة من وراءه فضلاً عن أن لا غناء من وراءه.

إذاً نحن هنا في أصول الفقه وفي أصول الدين نريد أن نقرر دائماً أن خطابنا الإسلامي السني أننا تابعون والشرع متبوع، فمن يحدد المُقتضي لرسول الله؟ ومن يقر بأن هذا المُقتضي ليس الوحي؟ إذاً هي مقالة المعتزلة وإنما عُبّر عنها بألفاظ أخرى قد تضيف معنىً آخر لكننا نجد أنفسنا أمام إنسان يحدد المُقتضي لرسول الله فيقول: إذا قام المُقتضي ولم يفعل، وهذا دليل عنده أن المُقتضي ليس وحي من الله إنما هو تقديرٌ إنساني.

إذاً نحن أمام عتبة من عتبات رجوع الله والنبي إلى الإنسان وليس العكس وهو رجوع الإنسان إلى الله ورسوله، بمعنى أن الإنسان أصبح هو الذي يحدد المُقتضي والذي يحدد ماذا يجب على الله.

الآن نحن أمام مقولات أخرى، يعني ممكن أن يوظّف حديث النبي صلى الله عليه وسلم توظيفاً خاطئاً أي آثماً وليس بالخطأ، **"استفتِ قلبك ولو أفتاك الناس وأفتوك"**.

الفائدة البنكية حرام، ليس مقتنع استفتِ قلبك، الحجاب فرض، استفتِ قلبك، إذاً الرسول صلى الله عليه وسلم قال: **"الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما أمورٌ مشتبهات"**، اختلف فيها العلماء اختلافاً مُعتبراً في الحلال البيّن والحرام البيّن، فهذا يلتزم فيه الجميع وليس فيه وإن أفتاك الناس وأفتوك، لكن لمّا جئنا إلى بعض الخلافات الفقهية بين الإباحة والتحريم ومذاهب أربعة متبوعة والأمة مقرّة بها، هنا يأتيك أن تفعل ما تطمئن به النفس لأنك هنا متقلبٌ بين صوابٍ بأجرين وبين خطأ بأجرٍ واحد بالنسبة للمجتهد، لكنك أنت كعامّي مقلّد فإنك عندئذ تقول: إنني أنا أتبع العلماء وأنا أخذت بالأحوط والأسلم في ديني وهنا معنى قوله أنك في قول النبي صلى الله عليه وسلم: **"البرّ حسن الخلق، والإثم ما حاك في نفسك، وكرهت أن يطلع عليه الناس"**، فهل الناس هم جمهور الغناء؟ لا بل هم العلماء الذين يعرفون الحلال والحرام، أهل العلم وطلبة العلم، إذاً موضوع تحول مقولة النبي صلى الله عليه وسلم: **"استفتِ قلبك"** فيما هو خلاف معتبر تتحول إلى تحليل الحرام البيّن أنه حرام أو تحريم الحلال البيّن أنه حلال، إذاً نحن رجعنا إلى الإنسان وأصبح الشرع يرجع إلى الإنسان لا إلى الله تعالى، لذلك نحن في هذه المقدمة مع الإمام الشاطبي نحن سائرون على نفس المنهج والمقرّر في موضوع المقاصد، أنما عندما نتكلم إنما هي مقاصد شرعية موضوعة من الشارع الحكيم ابتداءً لمصالح العباد وليست مقررة من العباد لأنفسهم، ثم يأتي الشارع بعد ذلك بأدلته ليشهد ماذا يريده الناس، فتأتي أدلة المضاربة والقِراض لتدل على إباحة الفائدة البنكية، الأمر بالبر والإحسان ومساعدة الفقراء فيبيحون اليانصيب الخيري، فنحن لا نريد أن نتحول بالمقاصد أن تصبح المقاصد الشرعية ملغاة أو أن يضع الإنسان مقاصد ثم يأتي بعد ذلك بأدلة الشريعة لتكون تابعة للإنسان، إذاً في هذا المجال ممكن أن أقول في تأثير أيضاً لمرجعية الإنسان في الفكر الغربي مثل "حكّم ضميرك"، فإذا جئنا إلى المعنى الخاطئ لـ "استفتِ قلبك" فتكون "حكّم ضميرك" الغربية مطابقة.

"استفتِ قلبك" بمعنى مرجعية الإنسان فيما هو حلال بيّن فيجعله حراماً أو حرام بيّن فيجعله حلالاً، ثم بعد ذلك يأتي الضمير من قناعة إنسانية في الدين، وضع إنساني بشري على ما هو في الفكر الدهراني ليُسمى بالعلمانية.

فعندما أتكلم عن الضمير و "استفتِ قلبك" وإذا قام المُقتضي بفعل النبي صلى الله عليه وسلم ومقولة المعتزلة التي ابتدأ بها الإمام الشاطبي ورد عليها بأنه بدأ بمقدّمة كلامية مسلّمة وكتابه في ذلك يجري على نصرة السنّة في مواجهة الوضعية البشرية التي تريد أنه يجب أن يفعل رسول الله أو المُقتضي لفعل رسول الله أو "استفتِ قلبك" وبعد ذلك تُلغى الشريعة في حلالها البيّن

وحرامها البيّن، إنما نحن هنا في موضوع واحد ألا وهو عودة الشريعة إلى الإنسان وعودة الله إلى الإنسان وهذا ما يقوم عليه الفكر الغربي.

لذلك لا أحد يحدد المُقتضي لرسول الله إلا رب العباد فيوحي إليه، إذاً لا يقلقني أن آتي إلى مقولة المعتزلة الواضحة ثم أجد من يناصر المعتزلة مناصرة واضحة، فهذا لا يقلقنا في المعرفة الإسلامية السنية، ما يقلقنا هو أن تأتي مقولة المعتزلة تحت إذا قام المُقتضي لفعل رسول الله، وأن يصبح هناك بشر يقولون: لقد اقتضى على رسول الله كذا لكنه لم يفعل مع قدرته أن يفعل مع عدم وجود مانع، لذلك سنجد أن هذه المقولة أسست لبدع كثيرة وغلوّ في البدعة ونشرت البدعة في مساجد المسلمين وفرّقتهم بهذه المقولة ومن علامات البدعة الفرقة.

لذلك وجب سحب هذه المقولة إذا قام المُقتضي ومعها "استفتِ قلبك" بتحليل الحرام البيّن وتحريم الحلال البيّن ومقولة "ارضِ ضميرك" ومقولة المعتزلة بأنه يجب على الله توضع في ملف واحد ثم تعاد إلى أصحابها وتُسلّم إلى المعتزلة "هذه بضاعتكم ردّت إليكم" فهذه ليست من عندنا، ومن قال إنه يريد أن ينتصر للمعتزلة يقول: هذا مذهب المعتزلة وأنا أنتصر له، وأدلة الكتاب والسنة على قول المعتزلة كذا وكذا، إذاً المعتزلة على صواب وأدلة الخوارج في الكتاب والسنة وأدلة المُرجئة من الكتاب والسنة، وهكذا.

إذاً الذهاب إلى الروايات وتحويرها بما يتفق مع الأغراض المعاصرة هو الذي سيربك المعرفة الدينية وسيربك الأشخاص وسيربك المسلمين، لذلك نحن عندما نقرّر أصولنا ونقرّر قواعدنا في هذا الباب إنما نتكلم في أصول أهل السنة والجماعة وفي بيانهم العلمي، فنحن لا نريد أن نتكلم عن المقاصد للشاطبي على أنه تاريخ، فعندما آتي إلى مقولة الضمير ومرجعية الإنسان الفردي وأخلاقه وقناعاته الشخصية وأنه هو الحكم فأنا أضعه في مرتبة من مراتب الاعتزال، بأنه ينبغي أن يكون هذا هو الصواب وهذا هو الدين، إذاً نحن في المعرفة الموجودة الآن نستمع فهذا هو الدين الصواب والإسلام الحقيقي المعتدل الوسطي، فكلٌ له قناعاته في إسلام معيّن، فنحن لا نريد أن يتحول الشرع إلى هذه القناعات لذلك جميع ما يمكن أن يسمى بمثل هذه القناعات أن أقتنع بهذا ثم يأتي الشرع شاهد لي لكنني أنا الأصل، إذاً الكلام المقاصدي للإمام الشاطبي فهذا تأسيس له، فلا آتي إلى إباحة الربا والفائدة البنكية وأقول أن من مقاصد الشرع تثمير المال وأنظر إلى أوروبا وأمريكا وفيها البنوك الربوية فقد قامت اقتصاداً تتمنون جميعاً أن تعيشوا في ظل هذا الاقتصاد، وانظروا إلى البيان فيمكن أن يكون استدراج إلهي كما استدرج أصحاب السبت، فلا يعني أنك حققت مكاسب مؤقتة أنك على صواب لأنه قد يكون عارضٌ هناك ولذلك نحن في تقريرنا لموضوع المقاصد يجب أن نكون منتبهين لإمام المقاصد وهو الإمام الشاطبي الذي ابتدأ كتابه بالمقاصد بمسلّمات علم الكلام السني الذي أقام وزناً للدليل الشرعي الذي رفع خطاب السماء عالياً وحماه من تدخلات البشر والإنسان، فما مشكلة رجال الدين في الأديان السابقة؟ عدم وضوح المسافة بين الخطاب النازل من السماء ورجل الدين، فرجل الدين تغوّل على النص، فأصبح رجل الدين هو الذي يحكم ويحل ويحرم ويبدّل فنحن أمام هذه القاعدة التي بدأ بها الإمام الشاطبي، القاعدة المهمة التي ابتدأ بها إنما يريد أن يقرر الشريعة وأن العلماء تابعون للشرع، لكنهم تابعون على وفق قواعد، فهذه القاعدة الأولى التي ذكرها وذكرت اختلاطات هذه الأيام التي يبين الإمام الشاطبي في مقدمته الكلامية المسلّمة كيف يكون البشر تابعين لنبيهم، فهذه القواعد هي المسطرة التي تبين المسافة بين ما هو رباني في النص والخطاب وبين ما هو الاجتهاد الإنساني ومن ثم إن هذه المسطرة تبين لنا ما إن كان سينتج هو شرع رب العالمين أم هو شرع البشر ملتبس بكلام رب العالمين، فالإجماعات سواء أكانت

ضرورية أو مشهورة أو نظرية، هي المسطرة الفاصلة بين ما هو إنساني ورباني، فالمسطرة موضوعية في بيان أحكام ومقاصد الشريعة، فالإمام الشاطبي محوّمٌ في بيان معنى المقاصد بمعنى أن المقاصد هي من أجل جلب مصلحة أو درء مفسدة، محوّمٌ في هذا على المعنى الذي أقره الإمام القرافي، أن جلب المصلحة ودرء المفسدة هي قطب الرحى في هذه الشريعة فإما مقاصد وإما وسائل إلى تلك المقاصد، فهذه هي الشريعة، لذلك الإمام الشاطبي هنا في هذا المبحث قرّر تقريرات مهمة، وعندما نبحث في مقاصد الشريعة عيوننا على الإجماعات وعلى النص الشرعي لا على الإنسان الذي يقرر بأن الله تعالى يحرّم تبعاً للأغراض ويوجب تبعاً للأغراض، فهذه مقولة المعتزلة ومن تستّر بقول المعتزلة سواءً أكان يدري أم كان لا يدري، فهذا الذي أريد أن أؤكد عليه وأبينه في هذا الباب، فنحن أمام مسألة في غاية الأهمية وفي غاية الخطورة من تأثير الطباع في الأحكام الشرعية، فعندما نقول: يجب على الله أن يحرم الخمر لأنها مسكرةٌ مؤذية، فهذه طباع الأشياء أصبحت حاملةً لله على أن يحكم، أصبح الله تابعاً للعلّة الموجودة في الخمر، لذلك عندما نتكلم عن تأثير الطباع في الأحكام الشرعية فهذا هو أخطر ما يمكن بأن الطبع هو الذي ينتج الحكم، فما هي قصة الخلق الأول؟ هي أعظم مبدأ من مبادئ الشريعة فالله تعالى خلق آدم من طين وخلق الملائكة من نور وخلق الشيطان من نار، وأمر الجميع أن يسجدوا لآدم فاستكبر الشيطان، لماذا؟ ففي نظر الشيطان أن النار أحسن من الطين فكيف يسجد لما هو أدنى منه، إذاً الشيطان هو الذي يحدد لله ما ينبغي أن يأمر الله به فبناءً على أن طبع النار أفضل من طبع الطين فكان ينبغي لآدم أن يسجد وليس العكس (من وجهة نظر الشيطان)، فهنا جاء الشيطان متأثراً بالطبع كما أن أولئك الذين يريدون أن يحرم الله بناءً على الطبائع الموجودة في الأشياء، فمن الذي يقدّر الحلال والحرام، الإنسان ويأتي الله تابعاً وهذه خطوات إبليس تبدأ بالتأثر بالطبيعة في الأشياء ثم يأتي بعد ذلك التساؤل بأنه كيف يأتيني الأمر بأن أسجد لمن هو من طين؟ فهذا اسمه الهوى ثم بعد ذلك يقول: أنا لا أسجد.

إذاً مراحل الشيطان ثلاث خطوات: الاعتداد بالطبيعة (العلل في طبائع الأشياء)، ثم الهوى، ثم إسقاط الأمر، فيصدر الأمر من الله ثم يُقابل بالهوى والسبب مراعاة الطباع.

أو بالعكس: تأثر بالطباع، ثم الهوى في مقابلة الأمر، ثم إسقاط الأمر.

وإذا بدأنا من عند الأمر الإلهي: ظهر أمر الله تعالى، ثم بعد ذلك جاء الهوى من التأثر بالطباع، إذاً الطبيعة هي التي أصبحت تحلّل وتحرّم، وأصبحت المؤثرة فيما يجب وفيما لا يجب، وقد تم الحديث سابقاً عن النقاش بين رجل مسلم في موضوع تحريم الخنزير فقال له الكافر: لم تحرّمون الخنزير؟ فأجابه: لأن فيه كذا وكذا من المؤذيات، قال: نعمل لها تنقية ونزيل المؤذيات فهل تبقى حراماً؟ فسكت المسلم لأنه بنى التحليل والتحريم على التأثر بالطبع، لكن سبب التحريم هو قوله تعالى: "إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ" و "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ"، وهذا هو سبب التحريم عند الأصوليين، فعندما يقول الأصوليون: ما سبب تحريم كذا؟ فإنهم يأتون بالخطاب (ما هو قوله تعالى وقوله صلى الله عليه وسلم)، تفرّع عن ذلك في مسالك العلّة أنه إذا كان هناك علة وعادت على أصلها (النص بالإبطال) بطلت العلّة ولم يبطل النص، فهؤلاء هم عبّاد الله بالمعرفة، انظروا إلى الأصوليين لمّا قرّروا أن أحكام الله لا تتبع العلل في الطبائع كما هو مذهب إبليس.

لما بحثوا في مسالك العلة إنما هم في ظل تعريف العلّة بأنها معرّف الحكم وليست هي المؤثرة في بناء الحكم بالنسبة لله، إنما هي مؤثرة في الأصولي في تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، فهي مؤثرة في الأصولي وليست مؤثرة في الله كما يزعم المعتزلة وكما

زعم إبليس بأن لا يسجد لمن خلق الله طينا بل ينبغي للإنسان أن يسجد لإبليس باعتقاده بأنه هو الأفضل، إذاً اعتداد بالطباع وتأثر بالطباع ثم بعد ذلك يجب أن تكون أوامر الله على وفق الطباع.

المعتزلة عتبة خطيرة ومن يتستّر أيضاً على قول المعتزلة عتبة خطيرة على الشريعة، لذلك لما قالوا في مسالك العلّة من قوادح العلة عود العلة على النص بالإبطال، فإذا جاءني نص عللته بعلة فبطل النص فهذا يعني إبطال العلة لأن النص لا يبطل فهو الأصل والعلة تبعٌ للنص وليس العكس، فليس الأمر من رفاهية الكلام عند المتكلمين من أهل السنة والجماعة، فهذا الانتصار للنص والتعظيم للأمر الإلهي وهذا التوظيف للعقل في محلّه، أن العقل بعدما يرد النص بالتحريم بحث عن العلة، فقبل نزول التحريم لا يوجد أحكام ولا يوجد حلال وحرام إلا بعد ورود الشرع، فهؤلاء هم الذين جعلوا الشرع أصلاً وجعلوا العقل شاهداً للشرع فأصبح الله هو الحاكم والرسول صلى الله عليه وسلم هو الحاكم فنحن محكومون بمقتضى هذه القواعد التي تفصل بين الإنساني والرباني وتقول للإنسان: لك مسافة مع النص فلا تتعدَّ الخط الأحمر، فإذا قلت بتعليل العلّة أو بتعليل النص بعلة قادحةٍ في النص، عندئذٍ هدمت النص وأحييت العلة، وهذا هو مذهب الاعتزال.

إذاً جاءت أصول الفقهاء على وفق أصول الفقه وعلى وفق أصول الدين في صراطٍ مستقيم، وهذا هو الصراط المستقيم الذي نؤمن به ونسعى إلى تعلّمه، فنسأل الله سبحانه وتعالى أن يبين لنا هذا الصراط وأن يكون الإنسان تابعاً للشارع وأمام عودة من الإنسان إلى ربه وإلى رسوله فلا يحدد المُقتضي الذي يقتضي أن يفعله رسول الله، الضمير وقناعات الإنسان ثم يأتي الشرع بعد ذلك مؤيداً لقناعات الضمير ثم بعد ذلك استخدام كلام النبي صلى الله عليه وسلم الحق استخداماً باطلاً في أن يكون بديلاً للضمير الغربي الذي يُرجع الحق إلى التقدير الإنساني والأكثر هم الذين معهم الحق وهم الذين ينتخبون وهم الذين يقررون، لذلك كان لا بد من هذا الأمر في التفريق بين تلك العلة التي توجب على المجتهد أن يعدّي الحكم من الأصل إلى الفرع وأنه لا توجد علّة موجبة على الله سبحانه وتعالى وهذا هو أصل ديننا الذي سنبني عليه المقاصد كلها.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية الرابعة

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11006

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

بعدما تكلم الإمام الشاطبي في التأصيل لمبدأ المقاصد وأن هذه المقاصد لمصالح العباد وأنها لدفع المفاسد عنهم بدأ يتكلم عن النوع الأول وهو قوله: "في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة"، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: بدأ فيها في ترتيب المقاصد الشرعية في قوله: "تكاليف (جمع تكليف) الشريعة"، أي ما فيه كلفةٌ ومشقة، وعندما جاء الأصوليون فوضعوا مصطلح التكليف أي ما فيه مشقةٌ أو ما يقتضي فيه المشقّة وهذا معرّف عند الأصوليين إنما هم أرادوا أن يبيّنوا معنىً شرعياً موجوداً ووضعوا لهذا المعنى الشرعي (التكليف – المشقة في التكاليف) كالصلاة والزكاة والصوم الحج فهي لا تنفك عن مشقة يجب أن يتحملها المكلف، فوضعوا هذه المعاني ووضعوا بإزائها ألفاظاً وبالتالي المعنى موجود شرعاً لكن وضعوا بإزائه لفظاً محدداً فحددوا المعنى وحددوا الألفاظ وذلك لحماية المعاني الشرعية من التلاعب بها من العبث.

كما أنهم عرّفوا الصلاة والزكاة وكل الناس يصلّون ويزكّون ولكن هناك حاجة إلى وجود بيان معرفي وإلى تدقيق المعاني الشرعية، فالمعنى الشرعي ورد على لسان النبوة ولكن الفقهاء ضبطوا هذه المعاني بهذه التعريفات كما هو الحال في النحو، فالعرب لم يتكلموا بكلمة الفاعل والمفعول والحال والتمييز إنما هي معاني موجودة في كلام العرب، ثم جاء النُحاة فوضعوا إزاء هذه المعاني ألفاظاً دالّة عليها كالحال والتمييز والفاعل والمفعول وإن كانت هذه الألفاظ غير موجودة قبل تدوين النحو.

إذاً هناك مقاصد للشريعة لم يتكلم بها الصحابة ولا التابعون بهذا المعنى، إنما هي معاني موجودة في الشريعة وجاء بعد ذلك كتاب المقاصد لتحديد تلك المعاني الشرعية، وبالتالي فإن موضوع لم توجد كلمة تكليف ولم توجد كلمة مندوب وهل الصحابة تكلموا في الفرق بين الفرض والواجب وما إلى ذلك، فهذه معاني موجودة في الشريعة حددها العلماء وحددوا الألفاظ المناسبة لها، لذلك عندما يقول المصنف هنا: تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، باختصار فإن المقاصد التي يتكلم عنها الإمام الشاطبي وسبقه في تحديد معناها الإمام القرافي، أما مقاصد الشريعة إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة، فكيف يبين هذا المبدأ في جانب جلب المصلحة وفي جانب دفع المفسدة؟ فهذا ما سيفصله الإمام الشاطبي.

إذاً المقاصد عبارة عن جلب مصلحة أو درء مفسدة، ثم قال: "إلى حفظ مقاصدها في الخلق"، فكلمة الخلق مصدر والمصدر قد يُراد به الحدث كما لو قلت لك: قراءتك في الصباح مفيدة (أريد به الحدث)، ولو قلت لك: أعجبتني قراءاتك (أي ما تقرأ)، كتابتك في المساء مريحة (أي أن تكتب)، لكن كتاباتك مفيدة لجيل الشباب (أي ما تكتبه – المكتوبات)، أكلك مفيد (أي ما تأكله – المأكول)، ذبحك حلال (أي ما تذبحه – المذبوح)، إذاً هنا عندما تكلم في موضوع المقاصد عطف إلى حفظ مقاصدها في الخلق لا في الخالق، وهم المخلوقات، إذاً رجع إلى كلام الرازي وإلى مسلّمات، كلمة مسلّمة التي ابتدأ فيها وهي مسلّمة عند المتكلمين، إذاً لاحظوا هنا أن قوله: "تكاليف الشريعة" ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، أي المقاصد لهؤلاء الناس في دنياهم

وآخرتهم، قال: "وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام، وهذه الأقسام فيها رُتب"، فقال: "أحدها أن تكون ضرورية، والثانية أن تكون حاجية، والثالثة أن تكون تحسينية".

لاحظوا أنه قسّم هذه المقاصد (مصلحة تُجلب ومفسدة تُدفع)، على ثلاثة أقسام وذكرها على وجه الترتيب: ضرورية وحاجيّة وتحسينية، ثم قال: فأما الضرورية (مصلحة ضرورية ويقابلها مفسدة يجب أن تُدرأ ولكن كلاهما ضروري)، قال:"فأما الضرورية فمعناها أنه لا بد من قيام مصالح الدين والدنيا"، إذاً لم يجعل الدين مقابل للدنيا، فمسائل الدين والدنيا ليست في وضع المقابلة، الدين مع الدنيا، فهذا تعبير مهم من الإمام الشاطبي في أن الدنيوي لا يقابله الديني، دنيوي يقابله أخروي، الدنيا تقابلها الآخرة وليس الدين، وهذا أصلٌ في المعرفة الإسلامية، أن الدنيا لا تنفصل عن الدين كما هو فكر الدهرانية الذين يعتقدون أن التدين حالة فردية خاصة لا يجوز لها أن تنظم الشأن العام، تريد أن تكون على ديانة فها هو معبدك فابقَ في معبدك ما شئت ولكن عندما تدخل البنك فلا علاقة لدينك في البنك، ولا علاقة لدينك بمصلحة المجتمع العامة وقضايا الدولة الاجتماعية الكبرى، الدين فكرة خاصة، وفي قوله: "أن الضرورية فلا بد من قيام مصالح الدين والدنيا"، أي بحيث لو فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، أي إذا لم تقم هذه المصلحة الضرورية تختل الدنيا، لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة بل على فسادٍ وتهارجٍ وفوت الحياة، إذاً ستكون عاقبة الاختلال في هذه المصلحة الضرورية فساد في الدنيا وتهارج وفوت حياة، فهل لهذا الفساد في هذه الدنيا لهذه المصلحة الضرورية أثر للفساد في آخرة المسلمين؟ قال: نعم، وفي الأخرى فوت النجاةِ والنعيم والرجوع بالخسران المبين، والحفظ لها (الضمير يعود على المقاصد) يكون بأمرين، فبدأ هنا بالحديث عن كيف يتم حفظ المقاصد، إذاً في قوله هنا: "وفي الأخرى"، بدأ كلاماً جديداً، إذاً انتهى عن الكلام عن الفساد في الدنيا (الواو استئنافية في: وفي الآخرة فسادٌ آخر)، ففي قوله هنا: "وفي الأخرى"، بدأ يتكلم عن أثر فساد المصالح في الدنيا (الضروريات) أنها مؤدية إلى الفساد في الآخرة، إذاً كلمة: وفي الأخرى فوت (كلمة فوت مصدر متعلّق وفي) إذاً الجار والمجرور في (في الأخرى) متعلق ب (فوت) النجاة والنعيم، ثم انطلق رحمه الله بعدما بين أن معيار المصلحة الضرورية إذا اختلت سنلاحظ خللاً في الدنيا واختلاط وفساد، وسيتبع هذا الفساد في الدنيا فساد في آخرة المسلمين في الآخرة، وهذا أمر مهم في فهم المصلحة الشرعية، أن المصلحة الشرعية لها أثر في الآخرة وليست كما هو الحال في المنافع الدنيوية في الفكر الدهراني، أنها تنتهي بموت الإنسان، فالإنسان عندما يموت يتحول إلى زبالة من الكيمياء وحثالة من البيولوجيا، قمامات في البيئة، وهذا بعد موت الإنسان إذا لم يكن هناك آخرة، وهنا يقرّر الإمام الشاطبي معيار المصلحة الضرورية، فالمصلحة الضرورية إذا فاتت ترتب على ذلك فسادٌ في الدنيا وفسادٌ في الآخرة، وهنا بدأ يتحدث في موضوع المحافظة على هذا المقصد، ولاحظوا أنه في كلّ ما يتكلم فيه في معنى المقاصد أنها إما مصلحة تُجلب أو مفسدة تُدفع فهو مقررٌ لما قرّره الإمام القرافي في موضوع معنى مقاصد الشريعة، فهو يبني كما بنى من سبق (الإمام الجويني) في موضوع الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وهذا يبين أن المتكلمين من أهل السنة والجماعة عندما بنوا صرحهم المعرفي المنهجي إنما كانت هي يد الفطاحل تبني على بناء سابق وتهدم بناءً سابقاً، فالكل يكمّل الدور بعد من تقدّمه، إذاً نحن نتطور بالتراكم والزيادة والإضافة، فالفكر الدهراني ومن يتبعه يتكاثر بالهدم، يأتي فيهدم ما سبق، فالحداثة تهدم الكنيسة، وعصر ما بعد الحداثة يهدم الحداثة، كلّما دخلت أمةٌ لعنت أختها، فنحن هنا في طور بناء، فانظر إلى الإمام الشاطبي، والقرافي، والغزالي، كيف يبني على الغزالي وما أكثر أن يعود إلى الغزالي، إذاً هو يرجع إلى مراجع عريقة، فها هو قد بدأ بالرازي، وسيأتي بعد ذلك رجوعه إلى أهل السنة والجماعة سواء في النص أو في طرق فهم النص.

إذاً بعدما قرر أن هناك رتب ضرورية وحاجية وتحسينية، وبدأ بالحديث عن الضرورية بدأ يتكلم عن الحفظ للضروري، يعني قال لك: لقد وضع الله في هذه الشريعة ضروريات وحاجيات وتحسينيات، فهذه الضروريات التي سأبدأ لك بها سأقول لك أنها في معيارٍ أعطيك إياه إذا اختلّت هذه الضرورة فسدت الدنيا وفسدت الآخرة، فكيف أحافظ على هذا الضروري الذي إذا صلح صلحت الدنيا والآخرة وإذا فسد فسدت الدنيا والآخرة؟ قال لك بأن الحفظ لهذه المقاصد الضرورية يكون في جانبين: في جانب الوجود وفي جانب العدم.

فقال: "أحدهما ما يقيم أركانها (أركان المقاصد) ويثبت قواعدها (المقاصد) وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود"، أي تحصيل وإقامة هذا الضروري، بناء هذا الضروري، إيجاد هذا الضروري.

ثم قال: "والثاني ما يدرأ عنها (المقاصد الضرورية) الاختلال في الواقع أو المتوقع"، يعني حمايتها من ضرر واقع أو متوقع، فقال: "وذلك عبارة عن مراعاتها في جانب العدم"، فكأنه قد قال لك: لا بد أن تحافظ على هذه المقاصد الضرورية في جانب الوجود (وهو تحصيل وإقامة هذا الضروري)، فبعد تحصيل هذا الضروري لا بد من حمايته وحفظه في جانب العدم (وهو لا بد من وقاية هذا الضروري من الإتلاف والإهلاك)، إذاً هذا ما ذكره الإمام الشاطبي في موضوع إقامة الضروري، وقال لك أن حفظها يكون في جانب الوجود وأن حفظها يكون في جانب العدم أيضاً.

ثم بدأ بعد ذلك ببيان الضروريات بأنواعها، الآن الكلام الذي سيتحدث عنه الإمام الشاطبي وإن لم يكن له عنوان لكنني أقول لك: الآن سيتحدث عن التشريعات المراعية للمقاصد الضرورية في جانب الوجود، ما معنى ذلك؟ يعني سأتحدث لك أيضاً عن التشريعات التي تحفظ الضروريات في جانب العدم، بمعنى وقائية لحماية هذا الوجود للضروري، فقال: فأصول العبادات هنا (يقصد مصلحة الدين وضرورة الدين) فبدأ بالحديث عن التشريعات المراعية للمقاصد الضرورية في جانب الوجود فبدأ بما يحفظ الدين والعبادات والعقائد، فبدأ بضرورة الدين فقال: "وأصول العبادات راجعةٌ إلى حفظ الدين من جانب الوجود كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبه ذلك".

ثم قال: والعادات فبدأ بالحديث عن حفظ النفس، فقال: "والعادات راجعةٌ إلى حفظ النفس والعقل"، فلاحظ أنه انتهى من ضرورة الدين في المقصد الأول ثم انتقل إلى المقصد الثاني وهو النفس والعقل من جانب الوجود في قوله: "والمعاملات راجعةٌ إلى حفظ النسل والمال"، ثم انتقل إلى عنوان: والجناياتُ وسأتحدث عن كل نوع من هذه بالتفصيل.

لاحظ عبارة الشاطبي في قوله: "فأصول العبادات راجعةٌ إلى حفظ الدين"، إذاً هو لا يتكلم عن العبادات إنما يتكلم عن أصول العبادة، فما معنى ذلك؟ أي ما لا تحصل العبادة إلا به، لأنه بعد قليل سيدخل في التتمة (يعني كل ضروري له تتمة)، ولفهم التتمة فلا بد من فهم قوله: "أصول العبادات"، فعندما بدأ بأصول العبادات إنما يتكلم عما لا تتم العبادة إلا به كالنية، لأن حديثه فيما بعد عن التتمات فسيقول لك: من التتمات إكمال الأركان في الصلاة مكمّلٌ لضروراتها، فإذا أدى طلبه إلى أن لا تُصلّى كالمريض غير القادر (وهذا كلام الشاطبي في التتمّات) سقط المُكمّل، فماذا يقول الإمام الشاطبي هنا؟ يقول لك: أركان الصلاة كالقيام مثلاً تسقط مع العذر، إذاً هي ليست من أصول العبادات إنما جعل إتمام أركان الصلاة مكمّلٌ للضروري وليس من الضروري، لذلك قال لك هنا في عباراته: فأصول العبادات راجعةٌ إلى حفظ الدين، ولم يقل العبادات بأركانها، ليقول لك فيما بعد أن أصول العبادة (الصلاة تصح جالساً وتصح على جنب للمريض وتصح على كرسي، إذاً فصحّت الصلوات)، فالشاطبي هنا

يتكلم عن أصول العبادات كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام، فما معنى العبادة؟ لغةً: التذلل والخضوع فنقول: طريق معبّد أي مذلّل، أما العبادة شرعاً: فهي قصد التقرب مع اعتقاد ألوهية المعبود، وشرط صحتها موافقة الشرع ومعرفة الله تعالى أو العلم بالله تعالى، فهذا الذي يتكلم عنه (فالصلاة لا يمكن أن تتحقق بدون نية التعبد والتقرب إلى الله تعالى وبدون معرفة العبد لربّه) فلو صلّى صلوات خمس لإله له ولد وزوجة فهذا لم يوافق شرط العبادة وهو موافقة الشرع ومعرفة الله، لكنها تسمى عبادة وكما عبّر الشارع عن العرب في الجاهلية أنهم كانوا يعبدون الأصنام، فالعبادة تكون مع اعتقاد ألوهية المعبود وإن لم يكن إلهاً بالفعل كما سمّيت عبادة الأصنام عبادةً، وهذا في موضوع العبادة شرعاً، لكننا نقول أن العبادة الشرعية شرطها موافقة الشرع ومعرفة الله تعالى أو العلم به، فمن عبد صنماً تحقق فيه معنى العبادة الشرعي وهي عبادةٌ باطلة وصاحبها كافر، وكمن عبد الشمس بقصد التقرب إليها مع اعتقاد ألوهيتها.

فلو قلت: إن تعريف العبادة بمعنى كمال الانقياد والخضوع مع المحبة، فأقول لك: رجلٌ يحب زوجته وهو منقادٌ لأوامرها انقياداً تاماً فهل هذا تسميه عبادة؟ فستقول: لا، فإذاً أنت أبطلت تعريفك وتعريفك غير صحيح وأنت الذي ترفضه، فلم تجعل من انقياد الرجل المحب لزوجته حباً كاملاً وانقياداً تاماً ويعصي الله في محبتها عبادة.

فهذا التعريف: أنه كمال الخضوع مع المحبة تعريفٌ باطل ولو طُبّق لم يبقَ مسلم.

أيضاً الرؤساء والزعماء يحبهم أتباعهم ويخافون منهم ويقدمون مخافتهم على مخافة الله، فكل الكبائر سببها أنهم يخشون من الناس أكثر من خشية الله.

لذلك تعريف العبادة عند أهل السنة والجماعة: قصد التقرب مع اعتقاد ألوهية المعبود، فإذا انقاد مع محبةٍ لعبدٍ أمره باتباع الحلال والابتعاد عن الحرام فهذا منقادٌ للشرع.

أما – على سبيل المثال – إذا طلبت الزوجة من زوجها شيئاً وانقاد لها فهذا يكون تعريف العبادة بالمعنى اللغوي وليس الشرعي.

فالذي يرابي ويرتكب البيوع الفاسدة، فهذا يحب المال أكثر من حبه لله وهو منقاد للمال أكثر من انقياده لله، لكنه لا يكفر لأنه لا يعتقد أن الدينار إلهاً، لكن النبي صلى الله عليه وسلم قال: **"تعس عبد القطيفة"**، لذلك موضوع العبادة عندما يُقال عبد بني فلان وعبد بني فلان فذلك لا يُعد من العبادة إلا إذا اعتقد ألوهية المعبود كما اعتقد العرب في جاهليتهم ألوهية أصنامهم وأن آلهتهم معبودة.

إذاً في كلامنا في موضوع معنى أصول العبادات: وهو ما لا تكون العبادة إلا به، وهذه الأصول راجعة إلى حفظ الدين في جانب الوجود، بمعنى أن الصلاة والزكاة والصيام من حيث أصولها، وبعد ذلك سندخل في التتمات، فهنا لا نتحدث عن فرض وسنة، فستجد أيضاً أن التتمات أركان، فالتتمات ليست مندوبات.

نأتي إلى الإيمان، فعندما نقول: أصل الإيمان شرعاً: التصديق مع الإذعان مع ما هو معلوم من الدين بالضرورة، ولغةً: التصديق.

الله تعالى لم يطلب منا الإيمان لغةً بل طلب منا التصديق مع الإذعان للرسول مع ما هو معلوم من الدين بالضرورة وهذا هو أصل الإيمان، فالأعمال الصالحة والتي هي أصل الأداء كالصلاة والزكاة والصيام فهذه من الأداء، فمجرّد التصديق لا يكون إيماناً، بمعنى أن الله تعالى قال عن المشركين: **"وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلا وَهُمْ مُشْرِكُونَ"**، فكيف يجتمع الكفر مع الإيمان؟ فهل

يوجد مساحة مشتركة بين أصل الإيمان والكفر؟ فالله تعالى يتكلم هنا عن الإيمان بمعنى التصديق العادي، فهو مصدّق بموسى ومحمد لكنه لا يقر لهم بالاتباع بما يأمرون به من أوامر من عند الله ويجحد أوامر الله، وكذلك في قوله تعالى: "وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ"، إنما يتكلم عن التصديق العادي وليس عن التصديق الشرعي.

"فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ"، فهل يصدقونك تصديق الإيمان الشرعي؟ لا، فهم مقرّون في أنفسهم أنك نبي لكن افتقد هذا التصديق الإذعان بالمتابعة (الإيمان بالمعنى الشرعي)، فعندهم الإيمان عادةً ولغةً لكنهم افتقروا إلى الإيمان الشرعي المنجّي من الهلاك في الآخرة، فالإمام الشاطبي هنا يتكلم عن أصل الإيمان الذي ينجّي المسلم من الخلود في النار في الآخرة، يتكلم عن أصول العبادات ولذلك في قوله تعالى عن بني إسرائيل: "وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ ۚ بَل لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ"، فهل يجتمع الإيمان مع الكفر؟ الإيمان شرعاً لا يجتمع مع الكفر، بدليل قوله تعالى: "هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ"، إذاً الإيمان الشرعي لا يمكن أن يجتمع مع الكفر (الذي هو كفر الملّة)، فلا يجتمعان أبداً ولو بقدر واحد بالألف، فهذا أصل الإيمان، وما جاء في وصف: "وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلا وَهُمْ مُشْرِكُونَ" و "وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ" ... إلخ، فنقول: هذا ليس أصل الإيمان عندهم بالمعنى الشرعي بل هو الإيمان لغةً بحسب التصديق العادي، ولكن الذي يدخل به الإنسان الإسلام هو التصديق الشرعي الذي هو تصديق بالنبوة ومعه إذعانٌ بالمتابعة، فالذي افتقر إليه عرب قريش في الجاهلية وقوم فرعون وبني إسرائيل هو الإذعان بالمتابعة فلم يحصل لهم أصل الإيمان.

إذاً الإيمان فيه إذعانٌ والإسلام أيضاً فيه إذعان، الإذعان بفرضية الصلاة وبفرضية الحج وبفرضية الزكاة، إذاً الإسلام الذي عرّفه النبي صلى الله عليه وسلم بأن تشهد بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة ... إلى آخر الحديث.

فهذا الإذعان بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم، فمن قصّر بالزكاة وهو مقرٌ بوجوبها ومن قصّر بالحج وهو مقرٌ بوجوبه ومن قصّر بالصلاة وهو مقرٌ بوجوبها فهذا لم يختل عنده أصل الإسلام إنما اختل عنده كمال الأعمال، فأصل الإسلام صحيح، فإذا سلّم بأركان الإيمان وأذعن لها فأصل الإيمان صحيح وأصل الإسلام صحيح، لكنني سأجد إذعاناً في أركان الإيمان وأجد إذعاناً في أركان الإسلام، وهذا هو أصل الإيمان الذي يتكلم عنه الإمام الشاطبي وهو أصل الإيمان الذي يكون به الإنسان مسلماً ويدخل بهذا الإيمان الجنة ويحول دونه والخلود في النار كما هو شأن الكافرين.

فما الذي يريدونه الحدّاثيون الجدد؟ يريدون أن يجعلوا الإيمان دائرة والإسلام دائرة أخرى منفصلة، بمعنى لك أن تقر بالنبوّات والأنبياء جميعاً واليوم الآخر ولك أن تقر بكل ما هو من أركان الإيمان، لكنك تكون مؤمناً ولا تكون كافراً بهذا الإيمان إذا أنت قلت: إن هذه الشريعة المحمدية لم تعد صالحة، فيتحقق لك الإيمان لأنه جعل دائرة الإيمان مستقلة ومنفصلة تماماً عن دائرة الإسلام وهنا يكون قد أهلك أصل الإيمان وأصل الإسلام أيضاً.

فنحن نقول: هناك دائرتان بينهما تقاطع أو منطقة مشتركة وهي الإذعان بأركان الإيمان والإذعان بما هو معلوم من الدين بالضرورة وهذا هو أصل الإسلام والإيمان، "قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا".

ثم ذكر الرتب العُليا للإيمان: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا".

ثم ذكر بعد ذلك إسلاماً هو إيمان: "قُل لَّا تَمُنُّواْ عَلَيَّ إِسْلَامَكُمۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ"، فنفى عنهم الإيمان في الرتب العليا ولكنّه أثبت لهم أصل الإيمان وأثبت لهم الإسلام.

في البداية أثبت لهم الإسلام ولم يثبت لهم الإيمان في الرتب العليا ثم في النهاية أثبت لهم الإسلام والإيمان معاً بأنه لا يكون هناك إسلام بدون إذعان بأركان الإيمان ولا يكون هناك إيمان بدون إذعان بالشريعة كلها بالمعلوم من الدين بالضرورة، وهذا هو أصل الإيمان كما بيّنا أصل العبادة.

فهنا يتكلم عن الضروري (الأصليّات)، لاحظ قوله: "كالإيمان من جانب الوجود كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة"، فلا يوجد زكاة بلا مال، فلا بد أن تذعن بالزكاة وبالصيام وبالحج، وموضوع الصلاة في أصلها عبارة عن نية وعقل والإتيان بما يقدر من الأركان.

والزكاة نيةٌ مع أداء المال وهذا جوهرها، والصيام نيةٌ مع امتناع المفطّرات من طلوع الشمس إلى الغروب، والحج عرفة، فهنا يتكلم عن الأصول والقواعد الكبرى والتي هي في رتبة الضروري وبعد قليل سيبدأ بالحديث عن التتمّات.

إذاً في كلام الإمام الشاطبي هنا فيما يتعلق بموضوع حفظ الدين تكلّم عن أصل الإيمان وهو يلزم منه الإسلام، لاحظ قوله: "كالإيمان والنطق بالشهادتين"، إذاً يتكلم عن الضرورات، عن الصلاة ضرورة، الزكاة ضرورة.

لكن بيّنت فيما يتكلم به عن موضوع الصلاة بين ما هو ضرورة وبين ما هو تكملة.

إذاً في موضوع العبادات ما لا يصح إلا بنيّة ولا بد فيه من قصد التقرب وبيّنت معنى العبادة شرعاً، فالرسول صلى الله عليه وسلم تكلم عن عبد الدرهم وعبد الدينار.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية الخامسة

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11025

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

كنا قد تحدثنا في المحاضرة السابقة عن موضوع أصل الإيمان وتكلّمنا عن الإيمان الشرعي وقلنا إن أصل الإيمان الشرعي هو التصديق مع الإذعان للمعلوم من الدين بالضرورة سواء أكان المعلوم من الدين بالضرورة من اعتقادات القلب كالإيمان بنوح عليه السلام وعيسى عليه السلام والإيمان باليوم الآخر، والمعلوم من الدين بالضرورة هو ما يتساوى فيه العالم والجاهل، فالإيمان باليوم الآخر معلوم من الدين بالضرورة، لكن رؤية الله سبحانه وتعالى في الآخرة عند أهل السنة والجماعة محل إجماع لكن جاحد الرؤية ليس كافراً وإن كان هذا من الحرام الذي لا يجوز لأنه مخالف للإجماع ويُفسّق صاحبه لكنه لا يكفر، لأننا قلنا ما ينعقد عليه القلب من التصديق بما هو معلوم من الدين بالضرورة والإذعان، فهذا هو الأمر الذي يجعل من أصل الإيمان حاصلاً، وكذلك فيما يتعلق بالإذعان في شرائع الإسلام، كالإذعان بوجود الصلاة والزكاة والحج والإذعان بحرمة الخمر والإذعان بالحدود الشرعية التي هي معلومةٌ من الدين بالضرورة، فهذا هو أصل الإسلام.

إذاً الإسلام والإيمان دائرتان بينهما رابط مشترك وهو الإذعان، فيكون الإيمان في الأعمال التي ينعقد عليها القلب والإسلام في الأعمال الظاهرة وهي التشريعات من عبادات ومعاملات وقضاء وجنايات وهو الفقه.

إذاً الإذعان هو المساحة الجامعة بين الإيمان والإسلام، فهناك من يريد أن يجعل من يجحد بالشريعة مؤمناً على أن الإيمان هو ما انعقد عليه القلب من اعتقادات الإسلام، فنحن نقول: لا يتحقق أصل الإيمان إلا بتحقق الإذعان في أصل الإسلام، ولا يتحقق الإسلام إلا بالإذعان بما هو أصل الإيمان، فمن آمن بالشريعة وجحد بالأنبياء فهذا تحقق عنده الإذعان بالإسلام لكن لم يتحقق عنده الإذعان للمعلوم من الدين بالضرورة فما هو من اعتقادات القلب.

إذاً لا يمكن أن يتحقق أصل الإسلام إلا ومعه أصل الإيمان اللذان يجتمعان في الإذعان، فهذا هو أصل الإيمان الذي هو قيام الدنيا، أما ما يتعلق بالتفريط في الأداء فهذا يدخل في باب الكبائر وليس في باب الكفر الذي يقابل الإيمان الذي هو أصل الشريعة وأصل الاعتقادات في القلب، وقد بينا الفرق بين الإيمان في اللغة والعادة وليس هذا هو المطلوب الشرعي، بل المطلوب الشرعي هو الإيمان تصديقاً وإذعاناً بالمعلوم من الدين بالضرورة، وكذلك الإسلام إذعان بالمعلوم من الدين بالضرورة، واختلال أصل الإسلام هدم لأصل الإيمان واختلال أصل الإيمان هدم لأصل الإسلام، ومحاولة الدهرانية صناعة إيمان منسجم مع العقيدة الدينية العالمية والعولمة الدينية فخذ هذا الإيمان تكون مؤمناً موحّداً ودع عنك شريعتك، فنقول: هذا محاولة للإتيان بالإذعان في الإيمان وهجران الإذعان في الإسلام ولا يكون إسلامٌ إلا ومعه إيمان ولا يكون إيمانٌ إلا ومعه إسلام، وهذا كله في الحديث عن أصل الإيمان وعن أصل الإسلام.

إذاً نحن في هذا الباب الذي نتكلم فيه في موضوع المقاصد المرتبة إلى ضروري والضروري فيه أصل وتتمّة، والمقاصد مرتبة إلى: ضروريات وحاجيات وتحسينيات، فربما يسمع أحدهم أن ركن القيام في الصلاة كالتتمّة ويتخاطر إلى ذهنه أنه مندوب، فهذا غير صحيح، فالإمام الشاطبي في تقسيمه هنا للمقاصد إنما يريد أن يقسم جزئيات الشريعة ويرتبها بترتيب المقاصد لا أن يريد أن يرتبها بحسب الأحكام الخمسة: الفرض والسنة والمباح والمكروه والحرام، ولذلك لما جاء في ترتيبه هنا على المقاصد، وجاء بما هو أصول وبما هو تتمّات ورأى بعضهم أن أركان الصلاة ووصفها بأنها تتمّة فالتبس الأمر عليه، فنحن نقول: عندما جاء الإمام الشاطبي وقام بتقسيم هذه الجزئيات وترتيبها على وفق الكليات هذه (مقاصد الدين والنفس والنسل والمال والعقل) ورتبها أيضاً على أن منها ضروري ومنها حاجي ومنها تحسيني، فالإمام هنا ليس ملتفتاً في هذا الترتيب إلى أن هذا ركن أو سنة أو مندوب أو مكروه أو حرام، إنما هو يريد أن يرتب ترتيباً مختلفاً، فالترتيب الذي جرى عليه أنه أتى بالضروري مثل الدين وجعل منه أصلاً وتتمّة، فالضروري قال أنه إذا اختل فقد اختلّ ميزان الدنيا وميزان الآخرة، لاحظ هذا الترتيب لكننا إذا ذهبنا إلى الأحكام قلنا أن الفرض ما يثاب فاعله ويعاقب تاركه، والحرام ما يعاقب فاعله ويؤجر تاركه إذا نوى به وجه الله تعالى، فترتيب الأحكام الخمسة مختلف تماماً ن ترتيب المقاصد الخمسة، ولذلك سنأتي إلى أشياء ممكن أن نعبر عنها بالتحسين لكنها في رتبة شرط أو حرام، فكلمة تحسيني موحية للطالب الذي لم يدخل إلى درس المقاصد بأنها شيء تكميلي وهذا الشيء التكميلي لا ضرر في تركه أصلاً، لكن الإمام الشاطبي لا يرتب هذا الترتيب، إنما يريد أن يرتب ما يمكن أن تختل به الحياة وهي الضروريات الخمس (أصولها)، فهذا الضروري في الصلاة منه ما هو تتمّة، فلو صلى المريض جالساً لا تختل الصلاة وهي صحيحة، وبالتالي فإن القيام ركن، ولكنه لا يريد أن يتكلم عن هذا الركن بأن تصح الصلاة به أو لا تصح، فهل يختل ميزان العبادة وميزان الدنيا والآخرة إذا صلى المرء جالساً؟ هل يختل ميزان الدنيا إذا أفطر المسافر؟ فهذا لا يترتب عليه اختلالات، لماذا؟ يريد أن يقول لك: سأرتب جزئيات الشريعة ترتيباً مقاصدياً، منها ما هو ضروري ومنها ما هو حاجي ومنها ما هو تحسيني، الضروري دينٌ ونفسٌ ونسلٌ وعقلٌ ومالٌ، وهناك من يختلف مع الإمام الشاطبي من حيث الترتيب، وهذه أيضاً منقسمة إلى أصول وتتمّة، فهنا لا يتكلم عن الأحكام الخمسة بالمرّة ولذلك في موضوع الترتيب هنا هو ترتيب جزئيات تحت كلّيات بصرف النظر عن كون هذا الجزئي ركن أو سنة أو مندوب أو شرط أو حرام، إنما هو ترتيب مقاصدي موازي لترتيب الأحكام الخمسة، فهذا ترتيب مختلف، فما فائدة هذا الترتيب؟ فهذا الترتيب عندما يضع لك جزئيات الشريعة جميعها تحت هذا الترتيب الضروري والحاجي والتحسيني وتحت هذه المقاصد الخمسة إنما يجمع في ذهنك كل جزئيات الشريعة في بؤرة مركزة واضحة أمامك تجعلك تطل على الشريعة منظمةً منسجمةً من أعلى، كما لو كنت تركب طائرة فتنظر من الأعلى إلى مدينة أبدع المهندسون في رسمها، ومن هنا أنت تمسك بمجمع الشريعة، وبأطراف هذه الشريعة، فهذا قصده، أما الأحكام التي هي حلال وحرام فهي أحكام غير متناهية وكثيرة ومستجدة، وبالتالي هو يريد أن يرتب الجزئيات على وفق هذه الكليات دون أن يكون ملتفتاً إلى هذا الجزئي هل هو حرام أم فرض إنما هو ملتفت إلى درجة الإخلال بضروري الدين، وبضروري النفس، وبضروري المال، إذاً هو ملتفتٌ إلى جانب الإيجاد وإلى جانب العدم، ففي الإيجاد تحصيل الضروري وفي جانب العدم الوقاية منه، وعلى هذا يجري الإمام في هذا الترتيب، فنحن مثلاً عندما نريد أن نناقش في مسائلنا المعاصرة وبالذات في السياسة الشرعية، سنجد أنفسنا أمام أحوال لا تتناولها الشريعة بدليل جزئي تفصيلي، مثلاً وباء الحمّى التاجي المعروف بـ (فايروس كورونا)، فأنت تجلس على الطاولة وتريد أن تبحث، فهل يوجد عندك أدلة تفصيلية - إغلاق اقتصادي؟ موضوع إغلاق المسجد، وإغلاق الصيدليات، إغلاق المخابز، فستجد أنك على الطاولة في اتخاذ القرار أنك لست أمام أدلة جزئية تفصيلية، بل إنك أمام معاني كلية لضرورة حفظ الدين المتمثلة في الصلاة وفي المساجد، أمام

ضرورة المال (الإغلاقات الاقتصادية)، وأمام ضرورة حفظ النفس، وهذه الضرورات فيها تتمّات، فضرورة صلاة الجماعة وضرورة الجمعة (ضرورة حفظ النفس - الأصل في حفظ النفس) وهناك بدل لصلاة الجمعة وهي صلاة الظهر في البيت، ومثل صاحب المرض الذي يمسح على الجبيرة أو يفطر فقد فات إلى بدل وإلى قضاء، لكن في رتبة حفظ النفس إذا هلكت بغير رجعة، إذاً سأجد نفسي أنني على طاولة القرار أنني أمام ضرورات، ضرورة الدين وضرورة الاقتصاد (المال) وضرورة النفس، فهناك ضرورة للدين في الأصل وفي التتمّة، والنفس كذلك والمال كذلك، فعندما نأتي إلى هذا التصنيف الضروري والحاجي والتحسيني، والضروري مقسّم إلى أصل وتتمّة، هذا سيعيننا على إعادة تصنيف الوقائع والمشكلات تحت ما هو دين ودين أصل وتتمّة ونفس أصل وتتمّة، واقتصاد لما هو أصل وتتمّة وترتيب حاجي تحسيني، ونضع هذا النموذج الفقهي أمامنا، ثم نبدأ بالترجيح بين المعاني.

قضية البحث في المعاني وهذه المعاني لا يستنبط منها أحكام، فنحن أمام استنباط الحكم من الدليل الجزئي لكنني لمّا رتبت هذه الأصول وهذه التتمّات وهذا التدرج إنما هو مبني على أدلة جزئية وجزئيات شرعية مستندة إلى أدلة، فإذا أردت أن أرجح بين التتمّة والأصل فهذا يعني أن أدلة الشريعة التي قدمت الأصل على التتمّة هي أدلةٌ في هذا الباب، وبناءً على هذا أجد نفسي أنني أقف أمام رُتب يمكن الترجيح بينها بحسب الوقائع المستجدّة، فصحيح أنني لست مستنداً إلى دليل جزئي تفصيلي في الترجيح لأرجح هذا باعتبار الدال وهذا باعتبار السند وهذا باعتبار الراوي ... إلخ، بل سأجد نفسي أمام معاني تكاثرت الجزئيات تحتها وهذه الجزئيات التي تحتها عليها أدلة تفصيلية والمراجحة بين هذه المعاني إنما هي مراجحة بين أدلة الجزئيات نفسها، فهي في النهاية تنتهي إلى المراجحة بين دليل جزئي ودليل جزئي.

فكأنني عندما رتبت جزئيات الشريعة على حسب كتاب المقاصد (خمسة مقاصد برتب ضروري وحاجي وتحسيني) فكأنني قسمت الأدلة أيضاً بهذه الرتبة، فعندما أراجح بين الضروري الأصلي والضروري التكميلي إنما أنا أرجح بين دليل الجزئيات الضرورية في رتبة الأصول والجزئيات الضرورية في رتبة التكميل، فهو ترجيحٌ بالفعل بين الأدلة كما لو قلت لي: لا يجوز الاستدلال بالقاعدة الفقهية لأن القاعدة الفقهية هي أصلاً جاءت بعد الجزئيات، يعني نحن استقرأنا الجزئيات ثم استنبطنا منها القاعدة.

أقول لك: الاستدلال بالقاعدة (دليل القاعدة هو دليل الجزئيات المندرجة تحت القاعدة)، فنحن لا نستدل بالقاعدة في نفسها إنما أدلة جزئيات القاعدة كاليقين لا يزول بالشك، والعدة محكّمة، تحتها جزئيات شرعية كثيرة وكل دليل جزئي عليه دليل تفصيلي، إذاً لما أستدل بالقاعدة فهذا يعني أنني أستدل بأدلة الجزئيات أي الأحكام المندرجة تحت القاعدة، ولذلك هنا أتحدث في موضوع المقاصد، فعندما رتبتها في هذه الرتب إنما أنا مرتبٌ للجزئيات مع أدلتها تحت هذه العناوين، فإذا قمت بالترجيح فأنا مرجحٌ لمجموع أدلة الأصل الضروري للدين على مجموع أدلة التتمّة الضرورية للدين.

إذاً رجعنا وكأننا نرجح بين مجموع الأدلة تحت هذا الصنف على مجموع الأدلة تحت الصنف الآخر، إذاً ما قام به الإمام الشاطبي هو ترتيب معاني الشريعة ليدلّنا على أن هذه الشريعة مجتمعة على هذه المعاني، وهذه المعاني الشرعية عندما تتحدث فيها فأنت تتحدث عن مئات الجزئيات تحت هذا المعنى، وبالتالي الحديث في المقاصد هو حديث في جزئيات مندرجة تحت هذه المقاصد، فكيف ثبتت المقاصد كما بين الإمام الشاطبي؟ ثبتت بالاستقراء للأحكام الفقهية.

فإذا جئت بمقاصد تخالف الجزئيات فهذه ليست بالمقاصد لأن الذي أثبت المقاصد هو استقراء الجزئيات، فإذا قلت: تعالوا بنا نعطّل حد الردّة، ذلك لأن الشريعة قامت على حفظ النفس، أقول لك: ماذا قلت في ضروري حفظ الدين؟ فهذا رجلٌ ممكن أن يقول: إن القرآن نزل على محمد ويزعم أنه كلام الناس ولا علاقة له بكلام الله، إذاً هذا يهدم الدين من أصله فما زعمت أنه تحت حفظ النفس هو في الواقع تحت حفظ الدين، إذاً ترتيب الجزئيات من قبل الشارع من الذي يرتب الجزئيات تحت الكليات؟ الدليل الجزئي التفصيلي، لذلك من بدّل دينه فاقتلوه يجعل المرتد تحت حفظ الدين وأصل الدين، لماذا؟ لأن المرتد ينكر معلوماً من الدين بالضرورة إذاً هو ينكر أصل الدين، يقول بأن هذا ليس نبياً عن نوح مكذبٌ بالقرآن مكذبٌ للرسول، فالذي أخبر بأن نوح رسول هو رسول الله على لسان القرآن الكريم، ومن هنا نقول: لن نسمح لأحد بأن يتلاعب بإعادة ترتيب جزئيات الشريعة كما يشاء، فجزئيات الشريعة مرتبة بحسب المقاصد بدليل جزئي تفصيلي، دلّ الكلي على أن هذا الجزئي منه ودلّ الدليل التفصيلي على أن هذا الجزئي مندرج تحت حفظ الدين.

ممكن أن يقول أحدهم: أتقطع يد بخمسين دينار؟ وهذه اليد لو أردت أن تجري لها عملية تنفق عليها مائة ألف، إذاً أنت هنا أخللت بمقصد حفظ المال وأخللت بمقصد حفظ النفس، نقول له: إن الذي رتّب هذا الجزئي وهو أن هذه اليد التي توافرت فيها شروط السرقة أنها تُطع إنما هو الدليل الجزئي الذي يرتب هذه الجزئيات تحت المقاصد الكلية، فليس لك أن تعبث بأن تنتزع ما هو تحت حفظ الدين كحد الردة وتجعله تحت حفظ النفس، أو أن تنتزع ما هو تحت حفظ المال وتضعه تحت حفظ النفس، فقطع اليد لحفظ المال، وهذه اليد لو فاتت فإنه يترتب على ذلك ضرر كبير وفساد في الدنيا والآخرة، فهذه يد سارق.

فهنا نتكلم في مقاصد الإمام الشاطبي وبعد ذلك سيرتّب المقاصد إلى: أصول وتتمّات وهذا ينبغي أن يُلاحظ على أنه مهمٌ في فهم اتجاهات الشريعة الكبرى، فإذا جلسنا على طاولةٍ للبحث والمناقشة في قضايا المجتمع الكبرى وأردنا أن نتكلم في الضروري، فستقول لي: هذا حفظ النفس وأقول لك: أين حديثك في حفظ الدين، تقول لي: هذا حديثي في حفظ الدين، أقول لك: أين نقاشك في حفظ المال، فإنك عندما تريد أن ترتّب التزاحم في مناسبات الأوبئة والحروب والكوارث، وعندما تتزاحم الضرورات على طاولة صانع السياسة الشرعية فسيجد نفسه أمام خيارات صعبة.

أيها الفقيه كن خبيراً بهذه الخيارات وانظر كيف تستعين بخبرة الاقتصاد والطب وبما يتعلق بالتجارة، واستمع فأنت الآن تعين على المراجحة بين هذه الضرورات المختلفة في حفظ النفس الإنسانية وفي حفظ الدين وفي حفظ الاقتصاد، وهذا ما يقلق العالم اليوم، فلا يقلقهم الدين لكن يقلقهم النفس والمال وحياتهم ودنياهم، فلا يوجد عندهم ضرورات في الدين، وبالتالي ليسوا بمكترثين في هذا الأمر بالنسبة لهم في الدين، لكن نحن عندنا الدين هو رأس ضروريات الحياة ورأس المقاصد.

فنحن عندما نتكلم في الدين إنما نتكلم في جلب مصلحة ودرء مفسدة، وعندما نتكلم في النفس كذلك، وعندما نتكلم في المال كذلك، وعندما نتكلم في النسل كذلك، وعندما نتكلم في العقل كذلك.

فهذا العمق الذي يريد أن يقدمه الإمام الشاطبي في إعادة منظومة الشريعة جميعاً في كل جزئياتها تحت هذه المعاني، فمن يأتيك بشريعةٍ تنتظم بكل فروعها الكثيرة في كل هذه المجلّدات والمطوّلات تحت خمسة مقاصد؟ ومن يستطيع أن يلم هذه الأجزاء ويرتبها هذا الترتيب بهذه البراعة وبهذا الفن وباستقراء أحكام الشريعة، فلا يأتي بفكر اجتماعي وتجديد من عنده، إنما يتكلم على وفق قواعد وأصول وفقه وعلم، فهذا الذي يريد أن يحدثنا عنه الشاطبي، لذلك التبس على البعض موضوع الأركان والتتمّة،

والتتمات التي تتعلق بالضروري (الدين) والرخصة، وقد تكلّم الإمام الشاطبي عن الرخصة في رتبة الحاجيات، فعندما تكلمنا عن سقوط الركن كالقيام لم يخل بصلاة المريض، فجعلناها من التتمّات الضروري للدين وهي الصلاة، لكن لو أردنا أن نتكلم عن الرخص التي إذا قام الإنسان بالعزائم والأصول لحقه مشقة، لكن هذه المفسدة والمشقة ليست في رتبة المشقة والمفسدة الواقعة في إهمال الضرورات الكبرى، فقال: هذا من رتبة الحاجيات، فلذلك لا نريد أن نخلط بين الحاجيات التي هي دون الضروريات في الرتبة فتأتي في الرتبة الثانية وبين التتمّات التي هي متعلقة بالضروري.

وفيما يتعلق بأصول العبادات فقد تكلّمنا عنه، كما تكلمنا عن معنى أصل الإيمان وكمال الإيمان، فالإمام الشاطبي هنا تكلم عن أصل الإيمان تصديق وإذعان لما هو معلوم للدين بالضرورة في اعتقادات القلب، ولا يمكن أن يصح هذا إلا إذا صحّ معه الإسلام وهو تصديق وإذعان لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم من التشريعات المعلومة من الدين بالضرورة.

وفي حال الإخلال بالمعلوم من الدين بالضرورة بالجحود والتكذيب زال أصل الإسلام وأصل الإيمان، وعليه فهو فسادٌ في الأرض كبير ويترتب عليه الفساد في الآخرة بالخلود في النار.

إذاً ترتّب على الكفر فساد في الدنيا، والكفر هو الذي يؤجّج الحروب وهو الذي يخترع الأزمات من أجل مكاسب دنيوية فانية لأنه لا يرى ملذّة إلا في هذه الدنيا، وبما أنه جحد الآخرة ولا يرى ملذّة إلا في هذه الدنيا عاش البشر على حالة انتهاب الملذّات كيفما كانت وبأي طريقة كانت لعدم وجود الجزاء.

إذاً أصبح هناك مفسدة الكفر يترتب عليها مفسدة الخلود في جهنم في الآخرة بسبب عدم الإذعان بالمعلوم من الدين بالضرورة في معتقدات القلب وهو الإيمان وعدم التسليم بالمعلوم من الدين بالضرورة في التشريعات وهو الإسلام، عندئذٍ فسدت الدنيا ويترتب على ذلك فساد الآخرة.

إذاً لاحظنا أن الدين أصل من هذه الأصول وكيف أنه في هذا العصر الذي نعيشه فساد الحياة الإنسانية والبشرية بسبب الكفر الذي جحد رسالة الأنبياء، وأنه لا جزاء للأعمال الأخروية على الأعمال في الدنيا.

تضاربت المصالح وتضاربت الشخصيات وتقسّمت الجماعات وعاشوا على الانتهاب لهذه الملذّات كيفما كانت لأنه لا ملذّة بعدها (أي بعد هذه الدنيا)، لأنهم يعتقدون أنهم يسيرون إلى فناء بعد هذا العالم أو أنهم سيسيرون إلى آخرة لكن أحكام هذه الآخرة لا تتعلق بالحال في الدنيا، فالحال في الدنيا أنك مواطن صالح ملتزم بالقانون في بلدك، ولكننا عندما نقوم بغزو البلد المجاور فستهلك الحرث والنسل في البلد المجاور، إذاً لم يخرجوا عن فساد فكري أدى إلى حروب مهلكة.

فالحرب الأولى والثانية هي حروب قومية أقامتها الدول الدهرانية والفلسفة الدهرانية في تفسيرها للمصالح وأهلكت الحرث والنسل، فعيش البشر في هذا الفكر الدهراني المدمّر الذي أشاع الحروب بناءً على تعارض المصالح وتعارض مع ما يسمونه بالحق، فالمصلحة تفسّر بالحق والحق هو المصلحة.

إذاً ترتّب فساد في الدنيا، وهو الذي قاله الإمام الشاطبي، وها نحن نرى الحروب تقام في بقاع الأرض لأجل الدنيا، وتسمّى مصالح، ولذلك فسّروا الحق بالمنفعة وأقاموا لذلك بنيانهم الفكري والفلسفي وغزوا الشعوب الضعيفة وانتهبوا خيراتها، والسبب الإخلال بالضروري وهو الدين، كما أفسدوا آخرتهم وأشاعوا الفاحشة في الناس وأشاعوا الفكر الدهراني الدنيوي،

فأفسدوا الدنيا والآخرة، فها هي الأمراض الجنسية، والرأسمالية المتوحشة تنهب العالم، وتكدّس الثروات بيد القلّة، الربا والظلم، فهذا كلّه يتكلم عنه الإمام الشاطبي في المقاصد، فلا نريد أن نقرأ الشاطبي قراءة تاريخية، فالشاطبي عندما يتكلم عن الإخلال بالإيمان وما يترتب عليه من فساد الدنيا والآخرة، فهذا هو الذي نراه اليوم، فلم يؤمنوا برسولهم محمد صلى الله عليه وسلم، فجيّشوا التقنيات والطائرات، جيّشوا كل شيء لخدمة المنفعة، غزوا الشعوب الضعيفة بالحروب الاستعمارية خشية المجاعات، فأصبحت البلاد التي فيها ألماس لا تلبسه ولا تتحلّى به إنما يتحلّى به الغزاة، وشعوب أخرى تملك الحرير ولكنها لا تلبسه، لذلك نشأ هذا الظلم نتيجة مواقف فلسفية فكرية تنظر إلى الحق والمنفعة والمصلحة وحيث ما كانت مصلحتك وراء البحار فهذا حقّك فاذهب إليه.

إذاً فالإخلال بالمعتقد الصحيح وهو ما جاء به الإسلام من أصل الإيمان ومن أصل الإسلام وأنهما مجتمعان لا ينفصلان، هو أساس الحياة الهانئة في الدنيا والآخرة، وما يترتب عليه في فساد الإيمان وفساد الإسلام سيترتب عليه هلاك الدنيا ثم العقوبة والخلود في جهنم.

فالسؤال الذي أثير أن هناك تتمات وهناك مكمّلات، أو كالتكملة يعتبرها الإمام الشاطبي كالصفة مع الموصوف لا علاقة لها بتقسيم الأحكام الخمسة، فهذا مبدأ وتقسيم مختلف عن الأحكام الخمسة، إنما أراد أن يرتب الضروريات مع الحاجيات مع التحسينيات، ثم جاء إلى الضروريات فرتبها فيما بينها، فرتب ضرورة الدين ورتب ضرورة النفس والنسل والمال والعقل ترتيب مقاصدي مستقل عن ترتيب الأحكام الخمسة من الفرض والحرام والمباح والمكروه وما إلى ذلك، وكذلك مستقل عن الأحكام الوضعية، فممكن أن يأتيك ببعض الشروط في باب التحسينيات، فلا يلتبسنّ عليك الأمر، واعتبر أنك أمام خط موازي في المقاصد لما هو في الأحكام الخمسة: الفرض والمندوب والمباح والمكروه والحرام، وهذا ما أردت أن أؤكده في هذا المجال أن الشاطبي أراد أن يرتب فروع الشريعة بترتيب مختلف عن الأحكام الخمسة ليعطينا مشهداً مطلاً من أعلى على اجتماع جزئيات الشريعة تحت هذه المقاصد الخمسة.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية السادسة

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11029

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، اللهم لا سهل إلا ما جعلته سهلا وأنت إذا شئت تجعل الحزن بفضلك سهلا يا أرحم الراحمين.

كنا قد انتهينا سابقاً من الحديث عن ضروريات الدين وما يتعلق بأصل العبادات تحت ضروري حفظ الدين وميّزنا في العبادة ما هو أصلٌ لا تقوم العبادة إلا به وبين ما هو تكملة لهذا الأصل، وعلينا أن نميز فيما بعد عند الحديث عن الحاجي وعن تكملة الضروري، فسنتحدث عنه إن شاء الله تعالى في موضعه، وإن كنا نقول باختصار: إن التكملة جزء من الضروري لكن الحاجي هو قسم أدنى من الضروري، وبالتالي فإن التكملة جزء من الضروري والحاجي ليس جزءاً من الضروري، وإن كانت التكملة لا يقع الفساد بسبب تركها على النحو الذي يمكن أن يقع بسببه ترك الضروري.

وهذا أمرٌ مشترك بين التكملة التي في الضروري وبين الحاجي، بمعنى أن الحاجي إذا اختل والتكملة إذا اختلت فإن الفساد المترتب نتيجةً لاختلالهما لا يكون في قوة الفساد الضروري الأصلي وأصول الضروري إذا اختلت.

لذلك سيأتيك تعبير الإمام الشاطبي أنه يتكلم عن تكملة الضروري نتيجة جزء من الضروري، ثم إذا تكلم عن الحاجي قال: هو كالتكملة في أن اختلال الحاجي واختلال التكملة لا يؤديان إلى فسادٍ على النحو الذي يمكن أن يقع بسبب الإخلال بالضروري.

هذا الكلام ضروري هنا للتمييز بين أصول العبادات وما هو منها كالتكملة على ما سيتحدث عنه الإمام الشاطبي فيما بعد، ثم انتقل الشاطبي بعد الحديث عن أصول العبادات، إلى الحديث عن العادات.

هناك بعض الأسئلة المتعلقة بقول الإمام الشاطبي في (الاعتصام) وهو أن الشاطبي قد تكلم في المُقتضي وقد فُهم هذا المقتضي على طريقة المعتزلة في الإيجاب على الله تعالى أو إذا قام المُقتضي لفعل النبي صلى الله عليه وسلم، ولكنه لم يفعل مع إمكان الفعل فعندئذٍ يكون الأمر بدعةً، ونُقل نقلٌ عن الشاطبي في هذا الموضوع، لذلك نريد أن نوضح الجواب على هذه الشبهة في تفسير كلام الإمام الشاطبي.

نقول: ما نص عليه الإمام الشاطبي سابقاً في مقدمة كتاب المقاصد بأن الله تعالى لا غرض له في الأحكام، ووصف ذلك بأنه قاعدةٌ مسلّمة خلافاً للمعتزلة ومن تابعهم، وقد بينت خطورة مقولة: "إذا قام المُقتضي لفعل النبي صلى الله عليه وسلم"، وقلت: لا أحد يحدد المُقتضي للشارع والنبي صلى الله عليه وسلم تابعٌ للوحي ليس تابعاً للعلل في الواقع والعادات كما هو قول المعتزلة بأن يعيّن الواجب وما يقتضي على الشارع أن يفعله، والشاطبي مصرّحٌ ببطلان قول المعتزلة في كثيرٍ من المواطن في كتابه الموافقات وهو موافقٌ لما هو عليه مذهب المتكلمين من أن الله سبحانه وتعالى في أحكامه منزّهٌ عن اتباع الأغراض والعلل والطبائع في الأشياء.

إلا أن كلام الشاطبي في (الاعتصام) فُسّر بما يوافق معنى المعتزلة والعبارة التي تمّ التمسك بها: "إذا قام المُقتضي" فتم تفسير كلام الشاطبي بما يخدم هذه المقولة، وعليه فلا بد من ذكر طرف من قول الشاطبي في (الاعتصام) في قوله: "والضرب الثاني أن

يسكت الشارع عن الحكم الخاص، أو يترك أمراً ما من الأمور وموجبه المقتضي له قائم، وسببه في زمان الوحي وما بعده موجودٌ ثابت"، ما هو السبب عند الأصوليين يعرفون الحكم بأنه خطاب الله تعالى الذي يتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً، فعندما يتكلم عن المُقتضي فهو يتكلم عن الخطاب، نحن نقول أن سبب تحريم الخمر قوله تعالى، وسبب تحريم الزنا قوله تعالى، وسبب تحريم كذا قوله تعالى، وهكذا في أدلة الشريعة بأن سبب التحريم هو الخطاب لأن هذا هو الذي يقتضي التحريم، ولذلك يبين الإمام الشاطبي هنا بأن السبب قائم في زمن الوحي، ثم يقول: "إلا أنه لم يحدد فيه أمرٌ زائدٌ على ما كان في ذلك الوقت، فالسكوت في هذا الضرب كالنص على أن القصد الشرعي فيه ألا يُزاد فيه على ما كان من الحكم العامّ في أمثاله".

لاحظوا هنا قوله، إنما يتكلم هنا عن دليل نصي كقوله تعالى أو قول النبي صلى الله عليه وسلم، وهنا يتكلم عن عمل أهل المدينة، بمعنى أنه ليس نصّاً، فلذلك في قوله: "من الحكم العام"، فهو يتكلم عن حكمين: حكم عام وحكم خاص، يتكلم عن دليلين شرعيين، إذاً هو بين خطابين شرعيين لا بين عدم يريد أن يصبح خطاباً والخطاب يصبح عدماً.

فقال: "لمّا كان المعنى الموجب لشرعيّة الحكم العملي الخاص موجود"، فماذا تجد أوضح من ذلك، فيتكلم هنا عن عمل أهل المدينة على أنه خطاب ثم لم يُشرع، إذاً ورد الخطاب الذي هو عمل أهل المدينة ليس بنص وهو يعبر عنه بقوله أن يسكت الشارع، ثم يتكلم: "لمّا كان المعنى الموجب لشرعية الحكم العملي الخاص موجوداً"، فهنا عمل، فصلاة الظهر أربع ركعات (فهذا هو عمل)، فهل تريد دليلاً على نفي الخمس؟ يأتيك قولٌ من النبي صلى الله عليه وسلم لا تصح الخمس ولا تصح الست في الظهر، إذاً معنى وجود عمل أهل المدينة فيما هو على مذهب مالك أمر توقيفي لا يجوز لنا أن نخالف هذا العمل لأنه توقيف.

لذلك لم تُشرع الخمس ولم يُشرع الأذان بصيغ اجتهادية كلٌ يأتي بأذانٍ من عنده، لماذا؟ لأن الأذان توقيف ولأن الإقامة توقيف ولأنه نبّه على استنباطه فكان صريحاً في أن الزائد على ما ثبت هنالك بدعة، وهذا هو الذي يبينه الإمام الشاطبي.

إذاً هو يتكلم عن دليل ليس محكيّاً بقولٍ وهذا هو الذي اقتضى أن تكون الركعة الخامسة بدعة وأن الزيادات النظرية على الأذان بدعة.

ثم قال: "ومخالفة لقصد الشارع" إذ فُهم من قوله الوقوف عندما حُدّ هنالك، فمن الذي حدّ؟ الشارع بعمل أهل المدينة، إذاً هناك تحديد شرعي توقيفي في عمل أهل المدينة، وليس المُقتضي هو تقدير إنساني، لا الزيادة عليه ولا النقصان كما بينتُ في عدد الركعات والأذان والإقامة، ولذلك مثال فيما نُقل عن مالك بن أنس في سماع أشهب وابن نافع هو غايةٌ فيما نحن فيه وذلك أن مذهبه في سجود الشكر الكراهية، وأنه ليس بمشروعٍ وعليه بنى كلامه.

فما دليل الإمام مالك على كراهية سجود الشكر؟ أن العبادات توقيف وعمل أهل المدينة بما أنه توقيف إذاً لو كان هذا العمل مشروعاً لكان مثل بقية الأعمال فعلها الصحابة وفعلها من بعده، فهنا يتكلم عن أمر عبادي، **"صلّوا كما رأيتموني أصلي"**، يتكلم عن أمرٍ فيه توقيفٌ من الشارع، فلمّا لم يكن هذا السجود الذي هو عبادة من عمل أهل المدينة كرهه، وهذا صريحٌ واضحٌ بيّن في أن الإمام الشاطبي يتكلم هنا عن عمل أهل المدينة الذي هو خطابٌ عند الإمام مالك وهو حجةٌ أيضاً عند الآخرين، فهل هو حجةٌ راجحةٌ على النص أم النص راجحٌ على حجة عمل أهل المدينة؟ فهذا بحثٌ عند الأصوليين في المذاهب المتبوعة.

إذاً كلام الإمام الشاطبي هنا صريحٌ لا عذر لمن يُسيء فهمه في أن الإمام الشاطبي يتكلم عن عمل أهل المدينة وليس رأياً بناءً على مقولة "ما قام المقتضي لفعل النبي صلى الله عليه وسلم" وهو أن الإنسان يبيّن ما يقتضي أن يفعله النبي صلى الله عليه وسلم، فهو يبين أن هناك توقيف من الشارع وهو النبي صلى الله عليه وسلم وهذا خطابٌ وليس عدماً يريد أن يأتي إنسان يقول للنبي صلى الله عليه وسلم ما يقتضي أن يفعله، فهناك خلفية فكرية تريد أن تفسر كلام الشاطبي بما يتفق مع مقولة "المُقتضي أن يفعل رسول الله، وهذا المُقتضي محدد من قبل الإنسان الذي هو جوهر مذهب الاعتزال في الإيجاب على الله أن يحكم بما هو في علل الأشياء وطبائعها أو على ما هو صالحٌ بحسب التقدير الإنساني.

لذلك في قوله: "فالسكوت في هذا الضرب نص على القصد الشرعي"، إذاً هو يتكلم عن خطاب، لذلك يبين الشاطبي أن المُقتضي هو عمل أهل المدينة بوصفه خطاباً، ولا يجوز الزيادة على الحقائق الشرعية الواردة من الشارع بوصف التوقيف وهو عمل أهل المدينة كما قال في المراقي:

وأوجبن حجية للمدني ... فيما على التوقيف أمره بُني

فما بُني على توقيفٍ في عمل أهل المدينة فهو تعبّدٌ لا يجوز الزيادة عليه كالجمعة والأذان والإقامة، لذلك نحن نتكلم هنا عن الشاطبي في هذا القول إنه يتكلم عن عمل أهل المدينة وهو ليس نصّاً وسمّاه مسكوتاً لأنه لم يتكلّم ولأنه جرى به العمل على ما هو أصل مذهب الإمام مالك، وهو الفارق والعلامة بين مذهب مالك وغيره من المذاهب في أن عمل أهل المدينة هو هوية هذا المذهب والعلامة الفارقة له.

ولذلك العمل هنا ليس كالنص بل هو أقوى من النص، لأن النص قد يعرض له النسخ والقص والتقييد والتخصيص، والإمام مالك يقول: هذا ألفٌ عن ألف، وهذا سندٌ عمليٌ في الدين وإن كان يعني الفقهاء الآخرون اعتدّوا بمثل هذا النقل، بل وينقل الإمام الشافعي هذ السند العملي في الدين الذي لم يُحكى بنص في كتابه (الرسالة) عند حديثه عن حجيّة الإجماع، فقال لي قائلٌ: قد فهمت مذهبك في أحكام الله، هذا نص الشافعي، ثم طرح الشافعي سؤالاً في قوله: "فما حجّتك – يا شافعي – في أن تتبع ما اجتمع الناس عليه مما ليس فيه نص حكمٍ لله ولم يحكوه عن النبي صلى الله عليه وسلم"، فهذا كلام الإمام الشافعي، فيفترض أن هناك من يعترض عليه، بقوله: أتزعم ما يقول غيرك أن إجماعهم لا يكون أبداً إلا على سنة ثابتة وإن لم يحكوها؟

لكن جوهر هذا السؤال عند الإمام الشافعي أنه يتبع ما اجتمع عليه الناس مما ليس فيه نص محكي وهو العمل، فلذلك نحن هنا أمام أمر لا يختص به مذهب مالك، بل هناك عملٌ للأمة وإن لم يكن فيه نص، كالوضوء لسجدة التلاوة، وكالوضوء للطواف، فالأمة متواترة على هذا العمل.

فمن ظنّ أن الدليل عبارة عن نص محكي، سيستشكل عمل هذه الأمة بينما الإمام الشافعي يجعل هذا العمل سنةٌ عمليةٌ وإن لم يكن محكيّاً بقولٍ، لذلك من ظنَ أن السنة هي المحكيّة بالأقوال استشكل كثيراً من فروع الشريعة وردّ فروع الشريعة أيضاً مع أن المذاهب الأربعة المتبوعة قد نقلت الدين بسنده القولي والعملي وإن لم يُحكى بقولٍ، لكن استشكل هؤلاء أن يأتي حديثٌ لرسول الله صلى الله عليه وسلم يجدون العمل على خلافه ويقدّم العمل كما هو الحال في حديث ابن عباس رضي الله عنه فيما يتعلق بالجمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء في المدينة من غير عذر، ومالكٌ يتأوله بقوله أنه كان في مطر.

وهنا نقول: إن كلام الشاطبي في (الاعتصام) متوافقٌ تماماً مع قوله في الموافقات، وبالتالي هنا منهج بحث أنه لا يجوز لنا أن نقتطع كلام الإمام الشاطبي ثم نوظفه في طريقة المُقتضي على طريقة المعتزلة الذي يعيّن للرسول ما يجب وما ينبغي، وهي مقولة لم يحفل بها الأصوليون أبداً ولم يبنوا عليها فروعاً أبداً، بل على العكس إن بناء الفروع عليها كان مؤدياً إلى الغلو في البدعة، فلنفترض هنا أن الإمام مالك يدعو بدعاءٍ كلما دخل بيته: ما شاء الله لا قوة إلا بالله، لماذا؟ لأن صاحب الجنة الذي امتدحه الله تعالى في القرآن بقوله تعالى: **"وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ"**.

وبناءً على مقولة: "قام المُقتضي" فكيف يسبق الإمام مالك رسول الله بهذا الدعاء ولو كان خيراً لسبقونا إليه وقام المُقتضي في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وها هو الإمام مالك يفعل خلاف هذا المُقتضي الذي قد يعيّنه، كما نقول صدق الله العظيم بعد تلاوة آيات القرآن الكريم، فتصبح بدعة مع أن الله عزوجل أمر في عموم القرآن بأن يُصدّق القرآن وأن يُصدّق قول الله تعالى، ومن أصدق من الله حديثا، فنقول: صدق الله.

فالإمام مالك هنا لا يجد معارضاً من عمل أهل المدينة لأن الدعاء مطلق، وصيغه مطلقة وليست مقيّدة، لذلك سنجد أن طريقة "إذا قام المُقتضي" ستهدم عمومات ومطلقات الشريعة، وستهدم أصول وأقيسَة الشريعة، بمعنى إذا قام المُقتضي لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يفعل مع إمكان الفعل مع عدم وجود مانع فسنجد أنها ترتد على نصوص الشريعة العامة والمُطلقة والأقيسَة بالهدم.

فعندما نتكلم عن الإمام مالك في قوله: "اليوم أكملتُ لكم دينكم" هنا يُفهم قول الإمام مالك بأصوله أنه ما كان مُطلقاً في الشريعة فالبدعة في تقييده، وما كان مقيّداً في الشريعة فالبدعة في إطلاقه، وبالتالي هذه المقولة: "إذا قام المُقتضي لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم" تحوّل الحقبة النبوية إلى حقبة تاريخية تهدم عمومات الشريعة وتحول دون امتداد عمومات النصوص، فصحيحٌ أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يفعله لكن أمر به على سبيل الإطلاق، لذلك قول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: **"من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"**، أما العمومات والإطلاقات والأقيسة فهي من الدين، فمن رد هذه العمومات والأقيسة بالمُقتضي عند المعتزلة فهذا هو الذي أحدث في الدين وحاصر عمومات الشريعة وحاصر أصولها العامة حتى أصبحت الشريعة حقبة تاريخية.

فكثيراً من السنن والأوامر الثابتة بنصوص الشريعة تحولت إلى بدع بموجب هذه المقولة كالمصافحة والسلام بعد الصلاة، مع أن الرجل المُسيء صلاته انتهى من صلاته فسلّم فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: **"ارجع فصلِّ فإنك لم تُصلِّ"**، ثم صلّى صلاته الناقصة فسلّم، ولم ينكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم أنه سلّم قبل الصلاة ولا بعدها، لكننا نجد أن من سلم قبل الصلاة إذا سلّم بعد الصلاة فهو مبتدع، لذلك موضوع مقولة الإمام مالك في تفسير قوله تعالى أن ما لم يكن ديناً في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لن يكون ديناً بعده وهذا صحيح، لكن هذه المقولة ليست تفسيراً تاريخياً بعزل حقبة النبوة والصحابة وأن تصبح حقبة تاريخية تهدم أصول الشريعة الممتدة في الزمان والمكان، ولعلّي في شرحي على نشر البنود قد أكثرت من هذا الحديث في دلالة العام وأن الأصوليين يمدّون العام في الواقع والمطلق كذلك، وأنهم يعمّمونه في الزمان والمكان ولا يجوز تقييد ما عمّمته الشريعة أو تخصيصه.

فنحن أمام مقولة تحول عمومات الشريعة إلى تاريخ وتشترط لتطبيق العام أن يكون هناك تطبيق موجود على عهد النبي صلى الله عليه وسلم مع أن العام غير محصور، لذلك نحن لا نريد أن يُفسّر كلام الشاطبي على وفق من يعيّن المُقتضي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، يُفسّر كلام الشاطبي والإمام مالك في قوله: "وما لم يكن ديناً في ذلك الوقت فلن يكون ديناً بعده"، أيضاً يُفسّر بأصول مالك، فها هو مالك يقول: ما شاء الله لا قوة إلا بالله كلما دخل بيته، وهذا مندوبٌ في المذهب لمن دخل دكّانه ومن دخل مزرعته وهذا معمّم.

وقال في المراقي:

وما أتى للمدحِ أو للذمِ ... يعمّ عند جلّ أهل العلمِ

وإن كان في اللفظ لا يعم إلا أن معناه عام أن من امتدحه الشارع فهذا معناه أنه يقول لنا: افعلوا مثلما فعلوا، ومن ذمّه يقول لنا: لا تفعلوا مثلما فعلوا.

ومن هنا يصبح خطاب القرآن في كل القصص القرآني أن القصص القرآني جميعاً خبرٌ قُصد به الإنشاء أي القصص القرآني كله ما جاء به مدحٌ يقول لنا: افعلوا مثلما فعلوا، وكل ما جاء به ذمٌّ يقول لنا: لا تفعلوا مثلهم. وهنا أصبح القصص القرآني عاملاً في هذا الوقت وليست مرحلة تاريخية إنما هي أوامر ونواهي ممتدة في الزمان والمكان، ونحن في مواجهة خطاب تأريخ الشريعة علينا أن ننتبه إلى ما يفسر الشريعة تفسيراً تاريخياً، فيقول: لم يرد ولم يثبت مع أنه واردٌ بأمر عام أو أمر مطلق وهكذا.

ولذلك فإن "تاريخينية الشريعة" هذه المقولة موجودة في داخل الوسط الديني، وهذا ورم يعيق امتداد النصوص العامة بسبب هذه المقولات التي لم يحفل بها الأصوليون أبداً وظاهرٌ في أنها تُلغي عمومات ونصوص الشريعة وأنها مُحدثة في الدين بحيث جعلت العام مُقتصراً والخاص مع الأسف في حقبة معينة، وهذا الأمر يطول بحثه في جانب الفروع، فحسبي أنني قد بينت مقولة الإمام الشاطبي في معنى المُقتضي وهو يبيّن ما هو مسكوتٌ عنه ليس بنص وهو عمل أهل المدينة ومثاله في سجدة الشكر واضح.

ولذلك ما عليه العمل في العبادة لا يجوز العمل على خلافه وهذا واضحٌ في المذهب وفروعه كثيرة جداً، لذلك نحن ضد مقالات الاعتزال الصريحة أو المبطّنة بألفاظ جديدة فلا أحد يعيّن المُقتضي، وعمومات الشريعة سارية في الزمان والمكان، وهذا أمرٌ لا غبار عليه عند الأصوليين وهم متفقون على امتداد عمومات الشريعة وإطلاقاتها وأقيستها.

نذهب إلى حيث وصلنا في قوله رحمه الله تعالى فيما يتعلق بالعادات، قال: "والعاداتُ راجعةٌ إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً، كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات والمسكونات وما أشبه ذلك".

الإمام الشاطبي يتكلم عن العادات في هذه الفقرة بوصفها طبائع لا بوصفها أحكام، فأكل الطعام فلا نتكلم هنا عن البيع الذي اشتُري به الطعام أو الهبة أو المباح، إنما يتكلم عن أمر طبيعي جبلّي يتعلق بالتغذية ولا يتعلق بالأحكام، وكذلك بالنسبة للمشروبات والملبوسات والمسكونات، فهو يتكلم هنا عن ضروري حفظ النفس والعقل بالعادات الجبلّية، وإذا قلنا أن الحكم

بالأصل يقسم إلى: عقلي وعادي وشرعي، فالعقلي ما استقلّ العقل بدركه كالرياضيات والقول أن الكل أكبر من الجزء واستحالة اجتماع النقيضين، أما العاديات فهي الأمور التي تُعلم بالتجريد كالأمور الطبيعية من طب وفيزياء وجيولوجيا وإدارة.

لكن هناك الحكم الشرعي الذي لا يُعلم إلا من جهة الشرع والعقل مستقلاً لا يدرك ما يأتي به الشرع، فالعقل عاجزٌ عن إدراك الشرع إنما العقل يدرك الحكم الشرعي مستنداً إلى ما جاء عن الشارع.

فالحكم الشرعي لا يستقل التجريب بإدراكه، فأنت لا تستطيع أن تعمل بحثاً تجريبياً لتصل إلى أن الطلاق ثلاث أو أن الولي ركن في الزواج أو أن النفقة واجبة على الزوج، فهذا لا يُعرف بتجريب مستقل ولا يُعرف بالعقل المستقل، إنما العقل في أمور الشرع مستندٌ إلى دليل شرعي، والشرعي منه العقائدي ومنه الفقهي ومنه ما هو مرتبة الإحسان كما هو مبين في حديث جبريل عندما جاء يعلمنا ديننا.

الفقهي ينقسم إلى عبادي (الذي ذكه الإمام الشاطبي في القسم الأول) عند قوله: "فأصول العبادات راجعةٌ إلى حفظ الدين"، فلا يصح العبادي إلا بنية، فالعبادي يبدأ من عند الطهارة وينتهي بالجهاد، وكلها عبادات لا تصح إلا بنيّة.

فإذا وصلنا إلى عند العادي فإن المذهب يبدأ بالزواج والطلاق ثم البيوع، سنجد أن الأركان الإيجاب والقبول محل العقل ولا يوجد نية التقرب.

إذاً العبادي فيه نية التقرب ولا يصح إلا بها، أما العادي يصح دون نية التقرب لكنه لا يكون قربةً إلى الله إلا إذا نُويَ وأُريد به وجه الله تعالى.

فالفقه منقسم إلى: عبادي لا يصح إلا بنية، وعادي وهو المعاملات (الزواج والبيوع وما شاكلها)، ثم يأتينا كتاب القضاء ثم يأتينا كتاب الجنايات.

فالفقه أربعة أرباع: ربعٌ عبادي، لا يصح إلا بنية، يبدأ عند المالكية بالطهارة وينتهي بالجهاد، فالجهاد لا يصح إلا بنية وإلا يكون رداً على صاحبه ووبالاً عليه، والزكاة لا بد لها من نية وهكذا فإن العبادات لا تصح إلا بالنيّة.

وثلاثة أرباع عادي: المعاملات والقضاء والجنايات (وتصح بلا نيّة)، وعليه فإن الفقه يكون أربعة أرباع.

الإمام الشاطبي تكلم في العادات هنا بمعنى الجبلّيات التي تقيم أَودَ الإنسان بصرف النظر عن قضايا التشريع المتعلقة بها، المتعلقة بالتداول (الطعم والشراب واللباس والسكن)، فهو تكلم هنا في موضوع العادات أي الجبلّيات، أمورٌ طبيعية، فالعادات راجعةٌ إلى حفظ النفس والعقل.

ثم انتقل إلى المعاملات، ولاحظوا أنه انتهى من العادات باصطلاحه: وهي الجبلّيات، ثم قال: "والمعاملات راجعةٌ إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود وإلى حفظ النفس والعقل أيضاً لكن بواسطة العادات"، فهنا بدأ يتكلم عن التشريع (كتاب النكاح وكتاب البيوع وما شاكله)، فهنا يتكلم عن تشريعات راجعةٌ إلى حفظ النسل ويكون حفظ النسل بالزواج والأحكام المترتبة على هذا الزواج، ومن ثم ثبوت النسب وبقاء النسل، فثبوت النسب للأولاد يثبت بالزواج ولا يثبت من الزنا، فهنا يأتي إلى أمر تشريعي في إثبات النسب وحفظ النسل، فهناك دعوى لإثبات النسب من الزنا بالبصمة الوراثية والفحص البيولوجي، فإذا ثبت أن جينات هذا الصبي تتفق مع جينات هذا الفاجر الزاني فيجوز نسبة هذا الولد إلى ذلك الرجل لأنه من صلبه بيولوجياً، لكن

الشريعة لا تقر بالنسب خارج عقد الزواج، فلا بد من الزواج، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: **"الولد للفراش، وللعاهر الحجر"**، أي زواج شرعي معترف به شرعاً ويثبت النسب ولو كان الزواج فاسداً لاحتياط الشرع لحق الجنين الغائب الضعيف، فتحوّطت له أن النسب حق لهذا الجنين، لذلك عندما تقرر الشريعة أن النسب لا يثبت بالفحص البيولوجي بل لا بد من وجود عقد الزواج وذلك لأنها تكرّم الإنسان وتقول للإنسان: أنت لا تتكاثر كما تتكاثر البهائم والبكتيريا والجراثيم، فعقد الزواج هو المُثبت للنسب تميزٌ لك عن غيرك من هذه البهائم.

ونفي النسب لا يكون إلا باللعان بشروطه حتى فحص البصمة الوراثية (DNA) لا تعفي الزوج من اللعان، فالبصمة الوراثية لا تنفي النسب، فمن جاء ببصمة وراثية تؤكد أن هذا الولد ليس له فنقول له: هذا ليس من دواعي نفي النسب، فنفي النسب والنسب تعبّديات قامت على أمور شرعية.

ومن هنا نرد على الدهرية الذين يريدون أن يحكّموا الطبائع على الشريعة، فيأتون بالطبيعة ليحكّموها على الشريعة، وذكرنا في السابق مذهب الشيطان الذي قال: "أأسجد لمن خلقت طينا"، فجعل الطبيعة متحكمة في أمر الله عز وجل بالسجود، لذلك نحن نواجه خطوات الشيطان الأولى التي تريد أن تُحكّم الطبائع على الشرائع.

قد يقول قائل: ها أنتم بالنسبة للتحريم بالرضاع، يعتبر الزاني الفاجر أباً بالرضاع إذا المرأة الفاجرة التي وُطئت بالزنا صار لها لبنٌ وأرضعت، فهذا يعتبر أباً لهذه البنت الرضيعة مع أنه من الزنا (اللبن من الزنا) واعتبرتم الفاجر صاحب اللبن في التحريم، فنقول: إن الشريعة أماطت التحريم بالرضاع، ولو كانت المرضعة وصاحب اللبن كافرين ولو كانت من زنا، لأن العلّة هي إنبات اللحم وإنشاز العظم كما بين الشارع، وهذا حاصلٌ بصرف النظر عن كون اللبن من وطء زواج شرعي أم لا، وسواءً أكانت صاحبة اللبن مسلمة أم لا، وسواءً أكان صاحب اللبن زوجاً شرعياً أم لا مسلماً أم لا.

وهذا يعيدنا إلى ما قاله الإمام الشاطبي في المقدمة أننا نبدأ بقاعدة مسلّمة وهي أن أحكام الله عز وجل لا تتبع الطبائع في الأشياء.

في موضوع النسب من الصلب، لم نقم وزناً للفحص البيولوجي والطبيعيات أبداً إنما أقمنا وزناً للعقد الشرعي وأحالتنا الشريعة على العقد.

في موضوع الرضاع، الشريعة أحالتنا إلى الطبع، قالت: ما أنبت اللحم وأنشز العظم وفتق الأمعاء، وهذا حاصلٌ باللبن بصرف النظر عن مصدره.

فعندما قال الشارع أن النسب يثبت من الصلب في عقد الزواج فقط ولا يثبت بالفحص البيولوجي، فالشارع أحالنا إلى العقد، وفي موضوع الرضاع أحالنا الشارع إلى الطبع.

فعندما ذهبنا إلى الطبيعة، لأن الشارع أباح ذلك وهو الذي أحالنا، فالأمر كله إلى حكم الشارع ولا يُعترض على الشارع، فلماذا في موضوع التحريم بالرضاع لم تشترطوا أن يكون صاحب اللبن زوجاً ولا أن يكون مسلماً بل نظرتم إلى اللبن فقط، فنقول: إن الذي أحالنا إلى الطبيعة هنا هو الشارع وإن الشريعة هناك لم تحفل بفحص البصمة الوراثية في إثبات النسب أو نفيه إنما سلكت مسلكاً في إثبات النسب خاص بالشريعة وفي نفي النسب خاص بالشريعة أيضاً.

إذاً في فهمنا لمقاصد الشريعة، فلا نريد أن نقول: من مقاصد الشريعة حفظ الأنساب، إذاً أثبتوا نسب الولد من الزنا مثلاً لأن هذا ثابتٌ بيولوجياً، فنقول: إن الشريعة لم تعتد بالبيولوجيا أبداً إنما اعتدّت بالفراش الشرعي ونحن اتبعنا الشريعة.

وقد يأتي سؤال: ما فعلتم في موضوع الطبيعة في اللبن المحرم؟ فنقول: إن الشريعة هي التي أحالتنا وليس الطبع في اللبن هو الذي أحالنا إلى الشرع كما يزعم المعتزلة في موضوع الأغراض.

ففي هذين الفرعين في موضوع إثبات النسب شرعاً وإثبات التحريم بالرضاع، فإن الشريعة متصرفةٌ في الطبيعة لا أن الطبيعة متصرّفةٌ في الشريعة، أما القول بتصرف الطبيعة وتحكمها على الشريعة فنرجع إلى قصة إبليس في الخلق الأول في قوله تعالى: "وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا"، فلا أحد يعين للشارع ما يحكم به لا من المُقتضي ولا من الأغراض التي تحمل الله تعالى على الحكم بالشيء، بل الشارع هو الحاكم مائة بالمائة، ومن هنا نحن نفهم مقاصد الشريعة، فلا نريد أن يؤتى بموضوع الطبيعة وتتحكم في موضوع إثبات النسب من الصلب بفحص (DNA) ولو لم يكن هناك زواج، فنحن ندور مع الشرع حيث دار.

والمعاملاتُ راجعةٌ إلى حفظ النسل كما قلنا في موضوع الزواج والمال كما هو الحال في عقود البيوع وما شاكلها، وكما هو يعنون له الإمام ابن أبي زيد القيرواني في (الرسالة).

والمال من جانب الوجود بمعنى أن هذه المعاملات من زواج وبيوع تحفظ النسل في جانب الوجود، أي تقيم وجوده وتسعى في تحصيل هذا المال وتحصيل هذا النسل من خلال إيجاده عن طريق الزواج.

وإلى حفظ النفس والعقل، فالزواج فيه حفظٌ للنفس من حيث بقاء النسل، وكذلك المعاملات تتضمن حفظ عيش الإنسان وبقاءه، فإذا بقي هذا الإنسان فهذا يعني أنه باقٍ بعقله الذي وهبه الله تعالى إياه.

انظروا إلى قوله: "لكن بواسطة العادات"، إذاً يتكلم عن التشريع وتكلّم قبل ذلك عن العادات، يعني أن المعاملات من زواجٍ وبيوع وما شاكلها توفّر الحاجات الطبيعية التي سبق وأن بيّناها في العادات كتناول المأكولات والمشروبات، فهو يتكلم عن التغذية الطبيعية، ثم قال: "حفظ النفس والعقل بالعاديات"، أي المعاملات هي التي توفي العاديات في لغة الإمام الشاطبي، وإن كان الفقه يجعل الزواج والطلاق من العاديات التي تصح بلا نية لكن يجب علينا أن نراعي اصطلاح الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى.

هذا ما يتعلق بحفظ النفس والعقل بالعادات الجبلّية وكذلك حفظ النفس والعقل بالعادات الشرعية في موضوع المعاملات.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية السابعة

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11037

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

ذكرنا ما سبق من تعبير الإمام الشاطبي بالعادات عن الأمور الجبلّية التي تحفظ النفس والعقل في جانب الوجود كتناول المأكولات، ثم عطف بعد ذلك بقوله: "والمعاملات"، وهنا بدأ بالحديث عن التشريعات، ويقصد الشاطبي بالمعاملات ما كان راجعاً إلى مصلحة الإنسان مع غيره، وهذا ينطبق على الزواج والبيوع.

ثم قضية المعاملات فلا تقتصر على المعاملات المالية كما يعرف ذلك الإمام الشاطبي، فنحن هنا في هذا الموضوع نتكلم عن الشرع، وكما بينت وأكدت أن هذه الجبلّيات يحيل الشرع عليها كما أحال في موضوع التحريم بالرضاع، وهناك أيضا أمور جبلّية أخرى أحال الشرع عليها، فنحن عندما نذهب إلى الطبيعة فإنما يكون ذلك بأمر من الشريعة، فالشريعة هي الآمرة وهي الحاكمة وليس العكس، فالطبيعة لا تبني الشريعة وتحكم على الشريعة، إنما الشريعة هي التي تعتبر إن كان هذا متبوعاً أم ليس متبوعاً، ثم شرع الإمام الشاطبي يتكلم عن الجنايات وهي تحفظ المقاصد الشرعية في جانب العدم.

فبدأ بقوله: "والجنايات ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم"، فيقال: جنى جناية، فمن أذنب ذنباً يؤاخذ به، وإن كانت الجناية في غالب استعمال الفقهاء أنها تطلق على الجرح وعلى القطع.

فبدأ بما يحفظ الجنايات في جانب العدم، فأقمنا المقاصد في موضوع العباديّات وفي موضوع العاديّات وهي الجبلّيات، وفي موضوع التشريعات التي تحفظ النسل والمتعلقة بالزواج والبيوع وما إلى ذلك.

فحصّلنا هذه الضرورات وأقمنا هذه الضرورات، فالآن لا بد من حماية هذه الضرورات وهو ما نقصد به بقولنا الجنايات أنها تحفظ المقاصد في جانب العدم، أي وقاية لهذه المقاصد من إفسادها في الحال أو إفسادها في المآل.

فالجنايات كما بيّنا معناها ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيريد أن يتكلم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يحفظ المقاصد في جانب الوجود ويحفظها في جانب العدم، فإذا أمرت بمعروف فإنما أنت تقيم الضروري في الدين، والضروري في النفس، والضروري في النسل، والضروري في العقل، والضروري في المال وهكذا، فالأمر بالمعروف سيقيم هذه الضرورات وسيحفظها في جانب الوجود، أما النهي عن المنكر فسيحفظها في جانب العدم.

فنقول: إن هذه المقاصد من حيث إقامتها، فإن الآمر بذلك هو أمرٌ بالمعروف من حيث حمايتها فنجد أن الإضرار بهذه الضرورات إنما هو منكر والنهي عن المنكر هو وقاية لهذه الضرورات في جانب العدم.

فالمعروف ما عرفه الشارع والمنكر ما أنكره الشارع، فهناك معروف مُجمع على أنه معروف وهناك منكر مُجمع على أنه منكر، وهناك ما هو دائرٌ في دائرة العفو فيما يتعلق بالمعروف والمنكر وهو الخلاف الفقهي المعتبر.

فالخلاف الفقهي المعتبر فيه عذرٌ من الله سبحانه وتعالى، ولا نسمّي ما اختلف فيه الأئمة في الاجتهاد في مذاهبهم المعتبرة أن هناك حق وباطل في المذاهب المتبوعة في المعتمد فيها، ولا نفترض وجود أمر معروف، وفي مذهب آخر منكر، بل كلّها دائرةٌ في خلافها الفقهي ولو بين حرام وحلال.

فستجد في المعاملات أشياء محرمة في المذهب المالكي ليست محرمة في المذهب الشافعي، وهنا نقول: إن هذا ليس من المنكر، ذلك بأن هناك عذرٌ من الله سبحانه وتعالى لهؤلاء العباد في منطقة الاجتهاد ومنطقة الاختلاف، ولو أردا أن ينزل بياناً قاطعاً بالتحريم كما أنزل في الخمر لأنزل، ولو أراد أن ينزل أمراً قاطعاً في المعروف كالصلاة أو فرضية الحج لأنزل، فأما الله سبحانه وتعالى أذن بهذا التعدد من الاجتهاد وخرج عن أن يكون في دائرة المنكر، لذلك سيكون موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما هو مجمعٌ عليه مما هو معروف ومجمعٌ عليه مما هو منكر، وبالتالي فإن الإنكار على المنكرات المحرّمة مثل ما يتعلق بشرب الخمر والفواحش وما إلى ذلك، فهناك أوامر شرعية تقيم الضرورات في جانب الوجود ومجمعٌ عليها، فهنا يظهر لنا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إذاً في قوله: "ترجع إلى حفظ الجميع"، أي إلى حفظ جميع الضروريات من جانب العدم، إذاً ستجد أن الأمر بالمعروف يقيم من جانب العدم والنهي عن المنكر يرجع إلى موضوع الحفظ من جانب العدم.

فأنت عندما تأمر بالصلة وتأمر بالزكاة وتأمر بالحج، فأنت هنا تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، فالإمام هنا يجعل من العقوبات على الجنايات وقاية للضروريات والحاجيات والتحسينيات من جانب العدم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أُسّ ذلك، لذلك سنجد أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو سياج لهذا المجتمع، وحماية لضرورات المجتمع، ووقاية له، وهنا نتبين أن موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما هو متفق على تحريمه وفيما هو متفق على وجوبه، أما في موضوع الخلاف بين المذاهب (الخلاف المعتبر)، فقد يقول قائل: نكاح المتعة قد قام به أحد السلف وثبت في الكتاب بقوله تعالى: "فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً"، واستمتع الصحابة رضي الله عنهم في بعض أوقاتهم وإن كان قد نُسخ ذلك في غزوة خيبر، فنقول: هذا لا يعتبر خلافاً معتبراً لأنه أمر مخالف وقد أجمع أهل السنة على تحريم نكاح المتعة، وربما يستدل أحدهم بقول ابن عباس سواءً أثبت رجوعه أم لم يثبت رجوعه عندما كان يقول بهذا القول، فهل كان هذا القول المعتبر والصحابة قد اتفقوا على خلافه، وكذلك فيما يتعلق برضاع الكبير خارج المذاهب الأربعة المتبوعة، إنما هو الإتيان برواية ونصوص ثم إحداث تفسيرات معاصرة لتلك النصوص أو إحياء أقوال الأمة على خلافها، وما جرى عليه عمل الأمة أن رضاع الكبير لا ينشر التحريم وهذا ما جرى عليه الصحابة، وهناك قول لأم المؤمنين رضي الله عنها بأن رضاع الكبير ينشر التحريم، وفي قول ابن عباس رضي الله تعالى عنه بجواز نكاح المتعة وإن كان هناك خلاف في رجوعه أم لا.

نحن نقول هنا: إن الاعتراض على دعوى الإجماع تكون بثلاث كلمات: نقل صحيح صريح معتبر، فما ثبت عن ابن عباس صحيح صريح وما ثبت عن أم المؤمنين صحيح صريح في موضوع رضاع الكبير، لكن هذا الخلاف غير معتبر ذلك لأنه غلب نصاً وإن كان من جهة أم المؤمنين مجتهدة مأجورة، وكذلك من جهة ابن عباس مأجور مجتهد، لكن يحرم على المكلّف المتابعة في هذه الأقوال، وأقوال العلماء فيها المتشابه وفيها المُحكم وتتبع المتشابهات يؤدي بالإنسان إلى الوقوع في المحرمات.

إذاً هنا في قوله: "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، والمؤسسة القضائية هي جهة تنفيذية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فصحيحٌ أن الأحكام بالجنايات هي الجلد والقطع والرجم في موضوع الضرورات، إلا أننا نقول: إن الجهة الموكول إليها بالتنفيذ في الدماء والأموال هي المؤسسة القضائية الشرعية التي تقيم الحدود الشرعية وليس الأفراد، إذاً هنا تكلم عن الجنايات في حفظ المقاصد التي ذكرها وأنها تحفظ المقاصد في جانب العدم، قال: "والعبادات والعادات قد مُثّلت"، أي ما ذكرناه في أصول العبادات وما ذكرناه في العادات أي الجبلّيات، ثم انطلق للحديث عن المعاملات في حفظها للضروريات، قال: "والمعاملات ما كان راجعاً إلى مصلحة الإنسان مع غيره، وهذا يشمل أحكام الأسرة وأحكام البيوع وما شاكلها لتدخل الشركات والهبة وما إلى ذلك كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبضاع".

فعندما يتكلم في المعاملات يتكلم عن تشريعات، وعندما يتكلم عن عادات يتكلم عن جبلّيات طبيعية، إذاً بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبضاع.

العقد على الرقاب: أي أعيان الأشياء كبيع الأعيان وهبة هذه الأعيان، فبيع السيارة عقدٌ على رقبتها فتنتقل ملكية هذه السيارة من البائع إلى المشتري وكذلك بغير عوض كهبة السيارة، فمن وهب السيارة وهو الواهب فانتقلت ملكيتها من الواهب إلى الموهوب له، فعندما يتكلم عن موضوع ما ينتقل بالعقد على الرقاب بعوض كالبيع أو بغير عوض.

العقد على المنافع: سواء أكان ذلك بعوض كالإجارة وهبة المنفعة كالإعارة، فعندما يعير المُعير وعاءً أو سيارة فيهب الانتفاع، وكذلك العُمرى فهي تمليك منفعة بغير عوض في حياة المُعطي، فحياة المُعطي ربما تمتد أو تقصر، فنحن هنا لسنا في معاوضة إنما في هبة منفعة بغير عوض، وفيما يتعلق بتمليك المنافع بعوض كالإجارة أو تمليك المنافع بغير عوض كالإعارة والعُمرى كما بيّنا ذلك.

العقد على الأبضاع: فيتكلم هنا عن أحكام الزواج، ولاحظوا أنه تكلم عن أحكام الزواج تحت بند المعاملات، لأنها من العادات ولا تفتقر في صحتها إلى نية، فأركان العقد في الزواج: الإيجاب والقبول والنية (بمعنى التقرب وليس أن يكون العقد صحيحاً أو فاسداً إذا افتقر إلى النية) أما العبادة فلا تصح إلا بنية، فنحن هنا نبحث في موضوع الصحة وليس في موضوع الأجر والثواب، فمن نوى بالزواج تحقيق الحاجة وإرضاء الجبلّة فعندئذٍ زواجه صحيح وإن لم ينوي فله الأجر من الله سبحانه وتعالى، أما إذا نوى رضا الله عز وجل فإنه يؤجر، ففي جميع الأحوال صحّ العقد (عقد الزواج ولو دون نيّة تقرّب إلى الله والتي هي موجودة في العبادات)، على أننا ينبغي أن نفرق بين نية التعاقد ونية التقرب، فالإيجاب والقبول معبّران عن إرادة التعاقد وليس عن نية التقرب، ولذلك نقول: من فتح دكاناً ليربح وليزيد في ثروته فبيوعه وشراءه صحيحة، لكنه إذا أراد بذلك نفع المسلمين وقصد بذلك وجه الله فيؤجر، فنؤكد أننا عندما نبحث في موضوع الصحة والفساد فلا مدخل لنية التقرب بل المدخل هنا بنية التعاقد بالإيجاب والقبول.

ففي كلامه هنا في موضوع الأبضاع بعوض أو بغير عوض نحن نقول: إن الزواج وإن سمّى هنا بعوض وهو المهر إلا أن المهر في الزواج مختلف، إذ لا يجوز إسقاطه ولو بالتوافق بين الزوجين لكن الثمن يجوز إسقاطه، فيتوقف موضوع الزواج على المهر وهذا المهر لا بد منه، ولا يجوز لأطراف التعاقد التراضي على إسقاطه أبداً خلافاً للثمن.

إذاً لا نريد أن يكون المهر في الزواج كالثمن في عقود البيوع فهناك ما يميز الثمن في البيوع القائم على المعاوضة والمُشاحّة وبالتالي تضر فيه الجهالة، بينما في عقد الزواج فإن المهر مبني على المكارمة والإحسان فاغتُفر من المهر في الجهالة ما لم يُغتفر في البيوع، لذلك عندما يتكلم هنا الإمام الشاطبي عن موضوع ما هو بعوض وما هو بغير عوض وفي موضوع الأبضاع فلا يذهب الذهن إلى موضوع المهر كالثمن وكأن الرجل يشتري ويبيع في موضوع الزواج، فالأمر مختلفٌ تماماً بين ما هو ثمن وما هو مهر وهناك فروق تحول دون التقييم المادي لموضوع الزواج وأنه كالبيع من كل وجهٍ.

إذاً هناك أبضاع من غير عوض كما هو في حال هبة الإماء، أن يهب سيدٌ أمةً عنده إلى آخر فتصبح مملوكةً لذلك السيد الآخر، فإذا جئنا إلى موضوع الإنسانية والوضعية الإنسانية أنها مرجعية نهائية، فستعترض على الشارع هنا في أنه كيف تباع المرأة وكيف يباع العبد وما إلى ذلك، وقد أقرت الشريعة ذلك.

نحن نقول: هنا ما يتعلق فيما أباحه الشارع فهو مباح، فلا تعترضوا على حكم الشارع بما تمليه عليكم الضمائر بحسب الفكر الغربي أو ما يجب على الشارع أو ما يمكن أن يعتبر من حالات الاستغراب في الواقع المعاصر، فنقول لكم أن ما يحدث في الواقع هو أن المرأة توهب بلا عِوض، والجمهور الذي يدفع ثمن التذكرة للجلوس في الدرجة الأولى يستمتع أكثر من الدرجة التي تليها، فتسليع وتشييء الإنسان هو في صميم الفلسفة الأوروبية، وبالتالي لا أحد يأتي ويتاجر على الإسلام بقيم ومكانة الإنسان، لذلك تحويل الشعوب إلى سلع فهذا ضد الرأسمالية الغربية التي تُرسي مبادئ الدين لله والوطن لرجال الأعمال والوطنية للفقراء.

نحن أمام فلسفة مادّية دهرانية لا يمكن أن تكون بحال هذه الفلسفة قادرة على الاعتراض على الشريعة، فهي فلسفة فلّست الإنسان من كل المعاني وحولته إلى بضاعة وتجارة وهنا تمّ تشييء الإنسان وتسليعه.

فعندما تكلّم هنا عن المعاملات والتشريعات التي ترتب تعاملات تحقق المقاصد الشرعية التي ذكرها، ثم قال: "و الجنايات ما كان عائداً على ما تقدّم بالإبطال"، إذاً سيتكلم هنا في قوله عن دور الجنايات في حماية الضرورات، وما تقدّم ذكره من الضرورات بالإبطال (إي إلغاء المقاصد الشرعية)، فالجناية على الدين بالردّة وعلى النفس بالقتل وعلى المال بالإتلاف فهذه كلها جنايات تؤدي إلى خلل في هذه الضرورات، وهذا نازلٌ على أصل الضرورة وقد يكون موضوع بعض الجنايات نازلة على التكملة أو على الحاجة، لذلك عندما تكلم هنا عن أصول المقاصد والجناية على الدين (فهي الردّة)، وشرع الشارع حد الردة أو موضوع الذي تعدّى على النفس بالقتل فعندئذٍ القصاص، أو الذي تعدّى على المال بالسرقة والإتلاف فله عقوبة حدّية.

فما معيار الجنايات هنا؟ أنها تعود على ضرورات الشارع من الدين والنفس والمال والنسل والعقل بالإبطال، فشرع فيها (أي في الجنايات) ما يدرأ ذلك الإبطال، فهناك عقوبات شُرعت لضمان حماية وبقاء استمرار الضروريات ممن يحاول أن يتعدّى على هذا الضروري ويتلافى تلك المصالح، (يتلافى معطوفة على يدرأ)، فيصبح المعنى: فشرع ما يدرأ وما يتلافى (تلافى، يتلافى، تلافياً، مُتلافٍ، والمفعول مُتلافاً)، ومعنى ما يتلافى: أي ما يتدارك تلك المصالح.

لذلك عندما نقول هنا في قوله: "وما يتلافى تلك المصالح"، إنما يتكلم عن المصالح الضرورية في أصول الدين، فليست المصلحة هي التي لم يشهد لها الشارع بالاعتبار أو لم يشهد لها بالنفي (المصالح التي في باب الاستدلال)، فهنا يتكلم عن الأصول الضرورية للدين كالقصاص.

فهنا يتكلم عن أصول الضروريات التي سبق وتحدثنا عنها، فقال: "فشرع فيها (أي الجنايات) ما يدرأ ذلك بالإبطال ويتلافى (أي يتدارك) تلك المصالح كالقصاص" – فشرع: متعلَّق والقصاص: مُتعلّق.

قال: "والدّيات للنفس"، هناك قصاص للقتل العمد وهناك ديات للنفس في القتل الخطأ والحدّ للعقل، فهناك حدّ لشرب المسكرات وذلك لوقاية العقل من جانب العدم (حتى لا يُعدم العقل)، قال: "والحد وتضمين قيم الأولاد للنسل"، فقد يستشكل أحدهم عبارة الحد فيراها زائدة ولكن في حقيقة الأمر هي تؤدي غرضاً ومعنى، إذ تقدير العبارة: (والحدّ للنسل وتضمين قيم الأولاد للنسل) فاختصر العبارة فقال: "والحدّ وتضمين قيم الأولاد للنسل"، فصارت كلمة نسل متعلقة بالحد ومتعلقة بالتضمين، فذكر هنا أمرين بخصوص حماية النسل: ما يتعلق بالحد المشروع للنسل كحد الرجم وحد الجلد، وما يتعلق بتضمين قيم الأولاد في الجناية على الجنين مثلاً، فلذلك قد تُفهم العبارة بأن كلمة الحدّ هنا مُقحمة أو أنها خطأٌ من النُّسّاخ، ولكن إذا علمنا أن الإمام الشاطبي ذكر أن القصاص عقوبة واقعة على البدن، والديات تعويضاً مالياً، فهنا ذكر الحدّ لحفظ النسل ويكون بالرجم والجلد وكذلك يكون بالتعويض المالي لضمان قيام الأجنة، فيكون من ذكر عقوبة واقعة على البدن وكذلك عقوبة بضمان مالي، فلذلك الجناية على النفس والمال والنسل كلٌّ منها عقوبة واقعة على البدن زاجرة وكذلك فيها ما يتضمن التعويض المالي، والدية (كتعويض مالي) ليس بمعنى المبادلة إنما هي من باب المواساة، لذلك هي دية مقدّرة لا يختلف فيها الصبي الرضيع عن الإمام الأعظم، وبالتالي ليست تقييما اقتصادياً وتسليعاً للإنسان لأنها قد تتقرّر على القيمة السلعية للآدمي كما هو الحال في التعويض المدني في فكر التأمين المُعاصر بأن الإنسان إذا قُتل بالخطأ (دهساً مثلاً) يُحسب بضاعة، فالطبيب ليس كعامل الباطون مثلاً، فهما مختلفان في موضوع التعويض ويقيّمان بحسب الأجرة وبحسب ما بقي من العمر ومعايير أخرى.

فهذه التقييمات المالية التي يُقيّم بها الأحرار اليوم هي نفس الطريقة التي يُقوّم بها العبيد الذين يُباعون ويُشترون في الإسلام، ولذلك من أراد أن يعرف تقييم العبيد في حال القتل الخطأ والجناية على العبد فعليه أن يذهب إلى التعويض المدني الذي هو تقييم مالي وسلعي للإنسان، ولأن هذا العالم يعيش فلسفة مهيمنة وهي فلسفة المادة.

بقي الحد للعقل، فالعقل ليس فيه ضمانٌ مالي وعقوبته بدنية، ولا يوجد فيه غرامة مالية، وبالتالي يتّضح لنا أن كلمة الحد والتضمين لها معناها وإعرابها على تقدير الكلام المُتقدّم بيانه، ولاحظ نفس الأسلوب في قوله: "والقطع والتضمين للمال" يماثل قوله: "والحدّ وتضمين قيم الأولاد للنسل" – أي من أجل المحافظة على النسل.

وعندما يتكلم عن قيم المُتلفات في النسل كقيم الأجنة في بطون الأمهات فهي إما تجري على التقييم باعتبار عُشر قيمة الأمة أو دية عشر أمّه إن كانت حرّة، لذلك نشير إلى موضوع استخدام العقاقير في الإجهاض هو من إتلاف النفس الإنسانية في جانب الوجود وقوله: "للنسل"، أي في جانب مقصد النسل في جانب العدم.

ولذلك الإجهاض لا يجوز إلا في حدود ما تقدّره الشريعة لضمان حياة الأم، بمعنى نحن أمام حياتين متهدّدتين: إما الجنين وإما الأم فنضحّي بالفرع ويبقى الأصل، أما موضوع التضحية بالأجنة مُطلقاً بدون تقرير طبي من استشاري مُختص فهذا لا يجوز شرعاً.

نأتي هنا إلى قطع يد السارق (أي سارق المال) وهذا وقايةٌ للمال من جانب العدم في قوله: "والقطع والتضمين للمال"، فجميعها معطوفة على (كالقصاص): كالقصاص والديات للنفس والحد للعقل والحد وتضمين قيم الأولاد للنسل والقطع والتضمين للمال.

فعندما يتكلم عن موضوع قطع اليد للسارق، فهناك حد واقع على البدن وهناك أيضاً عقوبة مالية، وفيما يتعلق بتضمين المال بالنسبة للسارق وتضمين المُتلفات، فنقول: إذا قُطعت يد السارق لم يضمن المال المسروق في الذمة، فنقرّر مبدأ أنه لا يجتمع على السارق الذي قُطعت يده عقوبتان: عقوبة القطع وعقوبة التتبع في الذمة.

يعني سارقٌ قطعنا يده سرق مالاً فوق النصاب طبّقنا عليه الحد وقلنا له بقي في ذمتك المبالغ المالية التي سرقتها (فلا يجتمع على السارق هذه العقوبة – التّتبع في الذمة)، فمتى يكون على السارق أن يعيد المال؟ إذا كان عيناً (السيارة المسروقة، الهاتف المسروق) وذلك لتعلّق حق المظلوم بعين المسروق، فأينما وجد عين المسروق أخذه ويجب على السارق أن يرد عين المسروق، ولاحظوا أننا قلنا لا يُتّبع في الذمة، لذلك إذا كان موسراً من وقت السرقة إلى وقت الحد ومعه مال فأيضاً الحق متعلّق بماله، فعندما نقول لا يُتّبع في الذمة: أي لا يوجد عنده مال ولكننا نتبعه في ذمته، فلا يُتّبع السارق في ذمّته، إنما يتبع في ماله إن كان موسراً من وقت السرقة إلى وقت تنفيذ الحد (فحق المظلوم تعلّق بمال السارق لأنه موسر)، فلا يجتمع على السارق عقوبة القطع مع التتبع في الذمة، أما إذا لم يُقطع لسبب أنه سرق دون النصاب، ثبت بإقرار ورجع عن الإقرار لكن يبقى الحق المالي لأنه أقرّ بحقٍ مالي، فأقرّ أنه سرق مثلاً عشرة آلاف دينار وبعد أن رأى الحد رجع فلم يثبت عليه بالشهود، رجوعه يدرأ عنه الحد لكن لا يُسقط عنه الحق المالي لأننا سنتعامل مع الجانب المالي مستقلاً، فهنا يُتّبع في الذمة.

فعندما يقول الإمام الشاطبي بالنسبة للسارق: "والقطع والتضمين للمال" أي أنهما ليس على هذا الإطلاق بمعنى أن تطبيق عقوبة القطع مع التضمين للمال معاً مُطلقاً، فإذا قُطع فهو يُتّبع فيما هو عين (كهاتف مسروق وسيارة مسروقة ... إلخ) فهو يُتّبع مُطلقاً لأن حق المظلوم متعلّق بالعين، فإن كان موسراً تعلّق الحق بمال السارق ولم يتعلّق بذمّته، وبالتالي نقول: القطع والتضمين للمال في حالة أنه كان عيناً فنطبّق القطع مع التضمين، وفي حالة أنه موسر نطبّق القطع مع التضمين، أما إذا كان مُعسراً من وقت السرقة إلى الحد فعندئذٍ لا يُتّبع في ذمته إذا قُطع، فهذا ما يتعلق بموضوع القطع والتضمين للمال فقد يُظن أنهما معاً وقد يُظن أنهما منفصلان، فنحن نقول: يكونان معاً بالقيود المذكورة سابقاً ولا يجتمع القطع مع التضمين بالتفاصيل المذكورة سابقاً أيضاً، كما في قول خليل: "ووجب ردّ المال إن لم يقطع مطلقا، أو قطع، إن أيسر إليه (أي إلى القطع إن بقي موسراً إلى وقت تنفيذ الحد) من الأخذ (أي من وقت السرقة)"، فإن أيسر في هذا الوقت رجعنا عليه في ماله لأنه موسر، ولاحظوا أننا في جميع الأحوال لم نتتبّع ذمة السارق الذي قد قُطع.

وفي قوله: "وما أشبه ذلك" أي أنه يتكلم عن التشريعات التي تحفظ أصول الضروريات في جانب العدم، فذكر أمثلةً على هذه الأحكام كالقصاص والديات والحد للعقل والحد في موضوع النسل والقطع في موضوع المال، وما أشبه ذلك من الأحكام التي شُرعت لأجل وقاية هذه الضرورات في جانب العدم.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية الثامنة

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11041

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، اللهم لا سهل إلا ما جعلته سهلا وأنت إذا شئت تجعل الحزن بفضلك سهلا يا أرحم الراحمين.

بدأ يتكلم عن هذه الضرورات فهو يقول: "إن هذه الضرورات"، ويرتبها بهذا الترتيب الذي ترونه، فيبدأ بحفظ الدين ثم النفس ثم النسل ثم المال ثم العقل.

وهناك من يرتب هذه الضرورات خلاف ما رتبها الإمام الشاطبي، وكما قال الشيخ درّاز رحمه الله تعالى: ترتيبها من العالي إلى النازل هكذا: الدين والنفس والعقل، وهنا أصبح العقل في المرتبة الثالثة بينما هو في ترتيب الشاطبي في المرتبة الخامسة والنسل كان في المرتبة الثالثة فأصبح في المرتبة الرابعة بحسب ترتيب الشيخ عبد الله درّاز رحمه الله تعالى.

وبناء عليه صار المال الذي هو في المرتبة الرابعة صار في الخامسة، ثم قال الإمام عبد الله درّاز: على خلاف ذلك فإن بعضهم يقدم النفس على الدين، يعني هذا الترتيب حفظ الدين ثم حفظ النفس، قال: إن بعضهم يرتب حفظ النفس ثم حفظ الدين.

فهذا هو الملحظ الذي لاحظه الشيخ درّاز على الإمام الشاطبي وخالفه في موضوع الترتيب، وقد يكون هناك سؤال: هل الإمام الشاطبي عندما تكلم بهذا الترتيب أن الضرورات الخمس: حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، فماذا يقصد بذلك الترتيب؟ فسنجد أن الواو وإن لم تكن في هذا الترتيب على وجه اللزوم إلا إنه في مقام هذا الترتيب لدراسة هذه الضرورات وما يرشح فيما بعد من ترجيحات أنه ذكر هذا الترتيب مراعياً أنه مهم في بناء هذه الأحكام والإفهام على هذا الترتيب.

فعندما رتبها الشيخ درّاز قدم العقل وجعله في المرتبة الثالثة وأخّر عنه النفس والمال، ولا شك أن الشيخ له مقصد في هذا الترتيب، لكن نحن نقول: إن ترتيب الإمام الشاطبي جعل تقسيم وترتيب هذه الضرورات مراعاة للأحكام التي سيتكلم عنها فيما بعد، فقد جعل الإمام الشاطبي النسل في الرتبة الثالثة بعد الدين والنفس.

فنلاحظ أن الشاطبي ودرّاز متفقان في موضوع أن الدين والنفس هما في الترتيب الأول لكن بدءا بالاختلاف بالثالث.

فجعل الإمام الشاطبي النسل في المرتبة الثالثة بعد الدين والنفس، لماذا؟ ذلك لأن النسل هو لبقاء النوع الإنساني والعقل هو من الإنسان والكل هو بقاء النسل، وهو مقدم على الجزء وهو العقل، فنلاحظ هنا أنه عندما يتكلم النفس والنسل، والنسل بقاء النفس بالاستمرار والدوام هو الزواج، ومن ثم ما سيكون العقل هو الجزء من النفس وبالتالي كيف يتقدم الجزء على الكل.

ومن هنا سنلاحظ أن الشاطبي في هذا الترتيب إنما بناه قاصداً ذلك ليرتب عليه الأحكام، فالعقل جزءٌ من النفس والنسل هو بقاء تلك النفس فكيف سيتقدم العقل على النسل، أما تقديم الشاطبي المال على العقل فليس لفضل المال على العقل،

فليس هنا ترتيب قيم تربوية في قيم معنوية، بل إنما يريد أن يرتب ما هو متوقف عليه بقاء النسل والعيش ألا وهو المال، فالمال هو قوام عيش النسل، وإن دور العقل في بقاء النسل هو العناية بالمال توفيراً وتدبيراً وتثميراً لبقاء النسل وعيشه.

فينظر الإمام إلى أن الدين هو قطب هذا النظام من هذه المقاصد وإنّ نظرةً على كتاب الزواج والبيوع وما شاكلها كافٍ في معرفة التقدير التشريعي للنسل، وعيش هذا النسل بعد كتاب العبادات نأتي إلى ما هو بقاء النسل وهو الزواج وانظر إلى هذا الكتاب الكبير وما يحتله من مكان في الفقه ثم انظر إلى كتاب البيوع وما يحتله من مكان في فقه التنظيم، ثم إلى ما يتعلق بحد شرب الخمر وهو الذي يحفظ العقل، يعني انظر إلى حد شرب الخمر الجلد ثمانين جلدة، وانظر إلى حد المال القطع.

فبين العقوبتين تلاحظ المكانة بين المال والعقل ليس باعتبار أن العقل مناط التكليف ولولاه لا يكون التكليف إنما هو ملاحظٌ لاستقراء أحكام الشريعة وملاحظٌ لاستقراء جزئياتها في رتب هذه العقوبات، وفي رتب العناية الشرعية في التنظيم أن حد شرب الخمر ينتهي في محاضرة لكن إذا أردت ان تشرح البيوع في العناية بالمال ستجد أن الشريعة قد حفّتها بشيء كثير.

ولذلك ما يتعلق بترتيب الإمام الشاطبي إنما هو راجع إلى قوله في المبدأ وهو أنه ثبتت هذه المقاصد باستقراء الجزئيات، واستقراء الأدلة التفصيلية، باستقراء اهتمام الشارع وقدر اهتمام الشارع بتنظيم هذه الضرورة، فهو لما استقرأ وبنى ترتيبه هنا في موضوع ترتيب هذه الضروريات إنما هو ملاحظٌ حجم عناية الشارع بالزواج، و حجم عناية الشارع بالمال، و حجم عناية الشارع بتنظيم ما يتعلق بالنفس، لكننا إذا جئنا إلى ما يتعلق بالعقل وجدنا آيات تحرم الخمر في القران لكنها لم تشرع عقوبةً لشارب الخمر بالقرآن، بل ثبتت من جهة القياس كما قال سيدنا الإمام علي رضي الله عنه: **"إذا سَكِرَ هَذَى ، وإذا هَذَى افترى"**، وحدّ المفتري ثمانين جلدة، لكننا نجد أن في موضوع حفظ النسل شرعت حق القذف، و في الكتاب العزيز بالنص.

فالإمام الشاطبي عندما رتب هذا الترتيب إنما نشأ هذا الترتيب من استقراء الجزئيات ومن استقراء الأدلة التي دلت على هذه الجزئيات فترتبت قيمة هذا الترتيب بناء على ما أعطاه الشارع من اهتمام في موضوع الدين، فانظر إلى بيان العقائد بين العبادات في القرآن، وانظر إلى ما يتعلق في موضوع حفظ النفس، وفي موضوع حفظ النسل فيما يتعلق بالأحكام في الأموال، لكنك تجد في موضوع العقل ثبت حدّه من جهة القياس.

فعندما جعل الإمام الشاطبي العقل في المرتبة الخامسة لم يكن يتحدث عن قيمة العقل في الحياة ولم يكن يتحدث عن معنى التفكير وقيم التفكير وما يتعلق بذلك، إنما هو يلاحظ أدلة الشريعة التفصيلية من كتاب أو سنة مما بينه الشارع ومما شرع له عقوبات متناهية في الزجر، فعقوبة القطع أشد بكثير من عقوبات الجلد، فهذا ليس بالأمر الهيّن بالنسبة إلى ما وصل إلى حد الرجم في النسل.

وفي حد اختلاط الأنساب أيضاً والإشاعة والتشهير بالأنساب شرع له بالنص ثمانين جلدة، وجاء شرب الخمر قياساً على حد القذف الذي هو الأصل فكيف يكون الحكم واحد شرعه الله سبحانه وتعالى مائة جلدة في موضوع الزاني البكر وشرع الرجم للزاني المحصن، فكيف هذا الذي هو العقل رتّب له حكم بالقياس على القذف فكيف سيتقدم على النسل؟ لذلك نحن في هذا الترتيب عندما ننظر إليه، إنما ننظر إلى أن الإمام عندما تكلم في ردوده على المعتزلة وأراد أن يحيّد الخلاف بأنه يريد أن يقول: إن المعتزلة قد يختلفون معنا في موضوع القول بأنه هل يوجد لفظ حامل لله على الحكم أم لا ونحن نقول بأن هذا غير موجود، لكنهم غير مختلفين معنا في موضوع الأدلة التفصيلية التي تثبت ضروريات هذا الدين.

فعندما تكلّم الشاطبي رحمه الله عن هذه الرتب، فصحيحٌ أن الواو في المذهب المالكي لا تفيد الترتيب فنحن ما نستفيد من دلالة الواو وإن كان هناك مقام مهم في سياق ما يدل على أهمية الترتيب لأنه سيقوم فيما بعد بعملية الترجيح بين هذه الضرورات.

لذلك عندما راجح الإمام الشاطبي بين ضرورة الدين و ضرورة حفظ النفس، و عندما تكلم عن حد الردة أنه موجه لمن يتعدى على، وقُدّم أصل الدين على النفس، لذلك جاز لنا أن نقيم حد الردة على المرتد، فهو يبين لك أنه عندما يتكلم عن موضوع ضروري الدين وضروري النفس أن ضروري الدين كما قلت لك مقدم علي ضروري النفس، وعندما تكلم عن الجهاد أنه لحفظ أصل الدين، ولذلك يجب أن تتلف النفوس عامة في هذا الجهاد و"كتب عليكم" كما ورد في الكتاب العزيز : **"كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ"**، الكره بمعنى الكره الطبيعي بمعنى أنكم ستُجرحون وستُقطعون أو ستموتون وستفقدون الأموال والنفوس وما إلى ذلك.

فقال: إن الجهاد وحد الردة متوجهان إلى حفظ أصول الدين، ولذلك يجوز هنا أن، بل يجب أن يُضحّى بالنفوس لأجل حفظ الضروري الأصلي للدين، وهو بقاء الدين، ووجّه سهامه إلى أصول الدين في المجتمع كما هو حال الدهرية الذين يريدون أن ينقضوا ويهدموا الشريعة جملةً، وأن يجعلوا المؤمن كافرا أو هناك من يريد أن يجعل المسلم كافر أو أن يجعل الكافر مسلماً، والعبث في أصل الاعتقاد الذي بينته في محاضرة سابقة، فما هو أصل الاعتقاد؟ الإيمان مع الإذعان في المعلوم من الدين بالضرورة وهذا ما انعقد عليه القلب أما الإسلام فهو أحكام ما هو معلوم من الدين بالضرورة أما الأداء فهو كمال الأداء وكمال في الإيمان وكمال في موضوع الإسلام وقد تم تفصيل ذلك سابقا.

فترتيب الإمام الشاطبي مبني على بيانه للاستقراء الذي أجراه وأنه هنا أقام هذه المقاصد على استقراء الجزئيات، ومن ثم قد يقول أحدهم: الإسلام يعني أمر بحفظ النفس فكيف تقتلون المرتد؟ وكيف تقطعون اليد؟ نقول: هناك ضروري متقدم وهو ضروري حفظ الدين على حفظ النفس والمال وبالتالي أنت تريد أن تضع السرقة في حدها تحت حفظ النفس، بل الشرع جعلها تحت حفظ المال، في موضوع الردة الشارع جعل حفظ النفس تحت حد الردة وهو تحت ضروري الدين، فعملية التلاعب بالجزئيات بلغةٍ عامة قد تُسمّى مقاصدية، فلئن ينتزع جزئي من تحت ضروري الدين، ويوضع تحت ضروري النفس وبالتالي لا يُقتل المرتد، أو مثلا قطع اليد لحفظ المال، فلماذا لا نناقش اليد تحت حفظ النفس وبالتالي نصون هذه اليد ونعاقب السارق بالحبس فإشكالياتنا ليست في تعارض الضرورات في نفسها في هذا الوقت في هذا النموذج من القراءة للمقاصد، بل نحن قد ندخل في خديعة العبث في الجزئيات، وانتزاع جزئي من تحت ضروري الدين ووضعه تحت ضروري النفس، فعندما شرع الشارع حد الردة إنما هو مراعٍ لضروري الدين، إذاً نحن الآن أمام مرجعية الشرع، فحد السرقة مراعٍ لضروري المال.

الآن قولنا النفس مقدمة والمال مؤخر، فكيف قُطعت اليد في المال؟ نحن نقول لك: ارجع إلى الدرس الذي بدأه الإمام الشاطبي في أن هذه الأحكام ليس مرجعها الإنسان الذي يقدر أين يوضع حفظ المال بالنسبة للسارق، فهل يوضع تحت حفظ المال قطع اليد أو أننا نضعه تحت حفظ النفس فلا نقطع، مقدمة الإمام الشاطبي ضرورية عندما تكلم وقال: "ونبدأ بقاعدة مسلمة أن الشريعة وضعت لمصالح العباد"، لكنه أكد على كلام الرازي في ثنايا كتابه أن الله لا غرض له في الأحكام وبالتالي نزل هذا الدليل الجزئي مُرتبا لهذا الجزئي التفصيلي تحت حد ضروري الدين، فأن تنتزع حد الردة من تحت ضروري الدين

وتنقل هذا إلى ضروري النفس وبالتالي لا يقتل المرتد وتريد أن تُلفّق لذلك أدلة من الشريعة، "لا إكراه في الدين" وهذا ثابت بالكتاب وذاك ثابتٌ في السنة وإذا تعارض الكتاب مع السنة قُدّم الكتاب، ونصبح هنا أمام حالة تلفيقية ونصبح أمام تغول الإنسان على الأنسنة، لماذا؟ لأنه لا إكراه في الدين عام، ومن بدل دينه فاقتلوه خاص، لا إكراه في الدين على الدخول وكذلك في الخروج، فجاء المنع في الخروج في حديث: **"من بدل دينه فاقتلوه"**، من بدل دينه فاقتلوه فنحن أمام حجتين: حجة شرعية في الكتاب وحجة شرعية في السنة وما جاء في السنة خاص والخاص قطعي في دلالته على محله والعام فيما هو بقي بعد التخصيص وهو: لا تكرهوا أحداً على الدخول.

أما الخروج لمن دخل في الإسلام عن معرفه وبينة عندئذٍ إذا أراد أن يخرج فحدّه حد الردة، فموضوع هذا الجزئي تحت حفظ الدين، إذاً الشريعة رتّبت ما هو ضروري تحت حفظ الدين بدليل جزئي، وما هو ضروري تحت حفظ النفس بدليل جزئي، وما هو ضروري تحت حفظ المال بدليل جزئي، وكذلك النسل، من هنا نحن نريد أن نقرر ما بدأ به الشاطبي بأن هذه الشرعية مرجعيتها حكم الشارع وهذه المقاصد مرجعيتها الشرع وثبتت باستقراء جزئيات الشريعة، والشريعة هي أم المقاصد، هي الأب الذي ولد هذه المقاصد، فبعد استقراء أدلة الشريعة الجزئية وبعد استقراء الجزئيات والتفصيلات عرفنا مقاصد الشارع، فإذا أردنا أن نلغي هذه الجزئيات وأن نثبت المقاصد فنحن أمام عقوق الوالدين.

فإن الولد وهو المقاصد في نظر الأنسنة سيقتل جزئيات الشريعة وتفصيلاتها التي دلت على المقاصد، فإذا تلاعبت في الجزئيات، فهي التي دلّت على المقاصد، فأصبح لديك مقاصد بلا أدلة إذا هدمت تلك الجزئيات، لذلك لا يمكن أن يوصل بين ما هو من الأحكام الخمسة وجزئيات الشريعة وتفاصيل الشريعة الثابتة بين الترتيب الموازي الذي أقامه الإمام الشاطبي في ترتيب المقاصد على النحو الذي بيّناه، فهذان خطان متوازيان لا يبغيان، لا يهدم أحدهما الآخر بل لا بد من الاستمرار في كليهما، فترتيب الإمام الشاطبي ترتيب مبدع جاء من حيث أنه من استقراء أدلة الشريعة لذلك هو ترتيب شرعي، وليس وهماً إنسانياً، ومن هنا فهذا الإمام في موضوع هذا الترتيب الذي ذهب إليه إنما ذهب إليه في هذا الترتيب بناء على جزئيات الفقه وبناء على أدلة الشريعة استخلص هذا الترتيب.

لذلك نحن نقول: إن هذا الترتيب لم يكن من باب إنه إعلاء لقيمة العقل على قيمة الطعام والمال والشراب إنما هو من حيث ترتيب جزئيات الشريعة في أحكامها وفي حدود تفاصيلها وفي ترتيب موضوعاتها، فهذا الترتيب منسجما مع المصادر الفقهية، ثم قال: "وقد قالوا – أي الضرورات الخمس – مراعاةٌ في كل ملّة".

إذاً الملة هنا بمعنى الشريعة أو الدين، كملّة الإسلام والنصرانية، فهذه الملة هي الدين الذي أنزله الله تعالى على أنبيائه ليتوصل الإنسان به إلى السعادة في الدارين، فالملّة هي الدين كما جاء في قوله تعالى: **"لَنُخْرِجَنَّكُم مِّنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا"** وكذلك في قوله تعالى: **"هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ"** وقوله تعالى: **"مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ"**، ففي قولنا: امتلّ الشخص ملّة الإسلام أي اعتنقها.

وقد يتساءل سائل هنا: إذا كانت هذه الضرورات في كل ملّة، فلماذا اختلفت الشرائع؟ فإذا اختلفت الشرائع فهذه الضرورات ستختل تبعاً لاختلاف الشرائع، وقد يتساءل سائل كيف تتفق هذه المقاصد في كلّ ملّة وفي الملل السابقة ما يخالفون في

التشريع فمثلا كلّفوا بإحراق الغنيمة، ولكن أُحلت هذه الغنيمة للنبي صلى الله عليه وسلم وحرم الله تعالى على اليهود الصيد يوم السبت رغم جدواه الاقتصادية وأن هذا السمك يوم السبت كثيراً جداً، وتأتيهم حيتانهم شُرّعا.

فالجدوى الاقتصادية والعناية بالمال تقول: صيدوا لتكثير المال والثروة وهذا من باب حفظ المال، فلاحظوا أن هذا يمكن أن يقال اليوم في موضوع الربا، أن الربا هو لحفظ المال والتنمية وأصبح هناك دراسات الجدوى الاقتصادية وعندنا المنظومة المالية وكفاءة رأس المال والبنوك تعيش مئات السنين لا تنهار، لذلك عليكم أن تعلموا أننا أصبحنا في جوانب تحوّطية للمخاطر وما إلى ذلك، لذلك لا خوف ولا خطر من الربا.

كذلك هناك ما حُرّم على بني إسرائيل كتحريم شحوم البقر والغنم وحُرّم عليهم كل ذي ظفر، فإذا كانت هذه الأحكام بهذا الاختلاف فكيف تزعمون كما يقول الإمام الشاطبي أنها موجودة في كل ملة؟

الجواب أن هذا التحريم ليس خارجاً عن منظومة المقاصد التي ذكرها الإمام الشاطبي فمثلاً ما ورد من تحريم الغنائم على ما سبق من الأمم وتحريم ما ذكرنا على اليهود وأُبيح لنا هو كان في ترتيب الجزئيات، وليس في أن هذه المقاصد موجودة أم لا، فكانت هذه الجزئيات تحت مقصد آخر ألا وهو مقصد الدين وليس مقصد المال، وعندما حرم عليهم الصيد يوم السبت إنما ليبتليهم في دينهم ولذلك أرسل عليهم السمك كثيراً يوم السبت للابتلاء، فهو يريد أن يبتلي الدين، فهذا الذي عندنا داخل تحت حفظ المال وهو دراسات الجدوى الاقتصادية وصيد السبت بالنسبة إلى بني اسرائيل كان داخلا تحت حفظ الدين، وذلك ليبتلي الله إيمانهم وتصديقهم وصبرهم واحتمالهم، لذلك لم يكن عندهم إهمال مقصد الدين ولا إهمال مقصد المال إنما ما حُرّم عليهم من الغنائم لتطهير قلوبهم لأجل أن تكون خالصة من حب الغنائم، لذلك هذه الغنائم تُحرق.

ومن هنا نجد أن الاختلاف لم يكن في اعتبار هذه المقاصد الخمس أو عدم اعتبارها، بل هي معتبرة في كل ملة، إنما كان الخلاف في ترتيب الجزئيات، فما هو عندنا تحت حفظ المال وتثمير المال بالصيد يوم السبت واعتبار الغنائم لنا كان بالنسبة إلى بني اسرائيل داخلاً تحت حفظ الدين لابتلاء صبرهم وإيمانهم، لذلك عندما نلاحظ اختلاف الشرائع السابقة فهي لم تكن مختلفة في أصول الضروريات الخمس إنما كان الاختلاف في ترتيب بعض الجزئيات تحت ضروري الدين أم ضروري المال أم ضروري النفس، ولذلك عندما نأتي إلى حد الردة أنه منطوٍ تحت ضروري الدين وتغيير هذا الترتيب بجعله تحت النفس يعني تغيير الشريعة، فنحن غير مختلفين مع الشرائع السابقة في الأصول الخمس إنما كان الاختلاف في ترتيب الجزئيات، فالعبث بترتيب الجزئيات هو تغيير على الشريعة، وهذه إشارة لنا أن إياكم أن تغيروا في ترتيب الجزئيات ، فقد حُرّم على من قبلكم كذا وكذا وكذا وأُبيح لكم، فجعلنا ترتيب هذه الجزئيات تحت كليات مختلفة بمثابة اختلاف الشرائع مع بقاء الأصول.

لذلك عندما قال الإمام الشاطبي: "إن هذه المقصد مراعاةٌ في كل ملّة"، صحيح مائة بالمائة، إنما كان الخلاف في ترتيب الجزئيات، تحت هذه الكليات، فاذا جاءت الدهرانية أو الفكر الدهري اللاديني يريد أن يعيد ترتيبنا تحت الحداثة فيريد أن يلغي حد الردة ويريد أن يلغي حد القطع ويريد أن يعيد ترتيب هذه الجزيئات فيجعل حد القطع تحت بدلا من حفظ المال إلى حفظ النفس فيسقط حد القطع.

ثم يأتي بموضوع حد الردة إلى حفظ النفس فيسقط حد الردة، فعندئذٍ نحن أمام الإنسانية التي تتحكم بالشريعة وأمام أنسنة الشريعة، بمعنى أن الشريعة أصبحت هي التي ترجع إلى الإنسان تحت لغة مقاصد مطّاطة قابلة للتحريك هنا وهناك أو العبث

هنا وهناك، لكن الشاطبية لما ربطها مع جزئياتها إنما جعل بين المقاصد والجزئيات والأدلة التفصيلية ارتباط الأصل بالفرع، ارتباط القواعد بالأعمدة.

وبالتالي، فإن الإمام الشاطبي نسج نسجاً من الجزئيات والمقاصد لأنه بنى لغة مقاصد منفصلة عن أصول الفقه وأنه خارج هذه الأصول يبحث في معاني عامة لا يوجد لها تقديرات شرعية في الأدلة التفصيلية وفي الأدلة الجزئية، لذلك نحن يمكن أن يُقتحم علينا من وراء الأسوار بلغة مقاصد عامة منفصلة عن ترتيب الجزئيات تحت الكليات بمعنى إعادة إنتاج شرع جديد بترتيب الجزئيات مرة أخرى تحت الكليات، وقلت: إن خلافنا مع بني اسرائيل لم يكن في أصول المقاصد بل كان في ترتيب الجزئيات تحت المقاصد الكلية، فكان الخلاف في ترتيب الجزيئات تحت المقاصد الكلية هو اختلاف الشريعة، **"لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا"**.

فإذا جاء الدهرانيون أو الدهرية أو اللادينيون أو من يركب في صفّهم في إعادة الشريعة على وفق الفهم الإنساني بهذه المقاصد منفصلة عن جزئيات الشريعة ومنفصلة عن قواعد أصول الفقه، فهذا يعني أننا نرجع إلى الصفحة الأولى فيما كتبه الشاطبي بأن هذا الذي يقوله الإمام الرازي إنما أنا وافقته في كل ما قاله وهو مذهب أهل السنة والجماعة الأشاعرة في أن هذه الشريعة إلهيةٌ مائة بالمائة ولا تتبع أغراضاً لله و أنها حكم لله بما يريد وأنكم مخاطبون بجماعة الكليات والمقاصد مع جماعة الأدلة التفصيلية، فمن أراد أن يفصل بين المقاصد والأدلة التفصيلية والجزيئات فقد ابتغى بين المقاصد وأصلها سبيلاً يقطع المقاصد عن جذورها، وتصبح المقاصد لغة عامة لا يختلف فيها الياباني عن الغربي فكلهم مع حفظ النفس وكلهم مع حفظ المال وكلهم مع حفظ العقل وما إلى ذلك، إنما تختلف الجزئيات ونحن في خلافنا مع هؤلاء في الجزئيات.

في مقصد حفظ الدين فهناك فرنسا، فدينها الدهرية وأن هذا رسم مُسيء، فنحن نريد أن نحافظ على المقصود الأعلى وهو الدين، فالدين هو منهج، فما هو التدين به؟ أي أنت تسير على منهجه وبالتالي عندما نقول: هناك فلسفة اقتصادية اشتراكية هذا دينهم وهذا منهجهم، فالدين يعني المنهج، وبالتالي الدول عندما تشرع قوانين تلاحظ الفلسفة التي تقوم عليها هذه الدول، فاذا قامت فرنسا على فلسفة الدهرانية، التي تسمى بالعلمانية، فستأتي القوانين على غرار هذه الدرجة وسيأتي الاقتصاد على غرار هذه الدرجة، لذلك لمّا قام العالم على فلسفة الإنسان الفرد جاء الاقتصاد الإنسان الفرد وجاءت القوانين الإنسان الفرد وهكذا مراعيةً للفلسفة الكُلّية.

القيم العليا لهذا البلد أن الناس أحرار فيما يقولون ويفعلون وفيما يتدينون، فيعبدون القردة ويعبدون النجوم وكلّه سواء عند كل ملّة، فحفظ الدين الذي هو الفلسفة التي قام عليها المجتمع والقيم التي قام عليها المجتمع ومن هنا فبما نختلف؟

نختلف إذا أضعنا الجزئيات التي دلت على الكليات فسنصبح في لغة مطّاطة أوسع من البحر الأبيض المتوسط ولا يوجد معايير محددة لكشف الحق والباطل نتيجة فصل علم المقاصد عن جذوره وهو الأدلة التفصيلية والجزئية، فهناك من يريد بلُغة المقاصد أن يتحرر من تفاصيل الشريعة، يريد أن يُعتق نفسه من هذه التفاصيل الجزئية، فنقول لهم: ارجعوا ورائكم فالتمسوا نوراً، فهذه المقاصد لم تثبت إلا باستقراء الجزيئات وأن ذبح الجزئيات يعني أننا أمام الوالد الذي قتله ولده، نحن أمام حالة من قطع الجذر، وتصبح المقاصد بلا جذور لغة يحسنها الصحفي والمفكر والمثقف.

إذاً ستصبح الشريعة هنا حالة عامة، ومعانٍ غير منضبطة كلٌّ يفسرها بنفسه، ونكون بعد ذلك نتيجة هذا الفصل بين المقاصد وجذورها التي بُنيت عليها بالاستقراء كما بيّن الشاطبي، لنقول: إنها بهذا الفصل تحولت إلى لغة ثقافة عامة ولم تعد فقهاً ولا أصولاً ولا علاقة للشرع بها، فاختلاف الشرائع لم يكن اختلاف في المقاصد والأصول الضرورية في كل ملّة، إنما كان في إعادة ترتيب الجزئيات تحت هذه المقاصد التي هي في رتبة أصول الشرع.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية التاسعة

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11045

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين وخير الصلاة وأتم التسليم على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

انتهينا فيما سبق من حديث الإمام الشاطبي عن الضروريات، واليوم سوف سننطلق إلى الحديث عن رتبة أقل من رتبة الضروريات، وهذا كلّه فيما يتعلق بالضروري والحاجي في رتبة الأصول، لأنه فيما بعد سيذكر التتمّات للضروري والحاجي والتحسيني.

فهو الآن يتكلم في ضروري الدين في أصله، في أصول الحاجيات، ففي قوله هنا عندما بدأ الحديث عن الحاجيات: "وأما الحاجيات فمعناها أنه مفتقرٌ إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب".

فهناك أمر عزيمة طُلبت، فقد يدخل هذا المكلّف بسبب تكليفه بهذه العزيمة في حرج، فجاء الحاجي ليدرأ الحرج عن هذا المكلّف، والحرج هو أمرٌ لا يطاق وليس مجرد المشقة، قال: "فإذا لم تُراعَ – أي الحاجيات – دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة"، فنحن نقول: إن الحاجيات في زمننا مثل الكهرباء والاتصال والمواصلات العامة والسلع الأساسية من غير الأقوات العامة التي بها قوام العيش، فعندما نتكلم في السلع الأساسية تلاحظ الدول أن المجتمع تهمّه هذه السلع بدرجة أساسية لذلك تراعيها في موضوع الضرائب فتذهب إلى زيادة الضرائب في الكماليات بينما في السلع الأساسية تعتقد أنها إذا دخلت على هذه السلع فإنما هي تمس شريحة ضعيفة في المجتمع سيؤثر في قوت هذه المجتمعات أو حاجياتها.

لذلك لو قلنا أن السكر والشاي مثلاً ليسا قوتاً، لكن الحمص والحليب من الأقوات، فتجد أن الدولة تجعل السكر والشاي من السلع الأساسية وإن لم تكن تتوقف عليها الحياة، لكن يدخل على الإنسان المشقة بسبب نقص هذه السلع كالكهرباء والسكر والشاي وخدمة الاتصالات، فالإنسان بلا هاتف لا يموت، لكن انظر إلى تعاملات الإنسان إذا كان بدون هاتف، فهنا دخلنا في موضوع الحاجي، لاحظ أن الإمام الشاطبي هنا يعطيك تقديراً وهذا التقدير سيبقى هو المناط القائم ولو بعد سنين، قال: "فإذا لم تُراعَ دخل على المكلفين جملةً الحرج والمشقة، ولكن لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة"، إذاً هنا يريد أن يقول لك: إن فوات الحاجي يؤدي إلى وقوع مفسدة، لكن هذه المفسدة لا ترقى إلى رتبة المفسدة المترتبة نتيجة الإخلال بالضروري فإذا فقد الإنسان قوته لم يعد قادراً على القيام، لكنه إذا فقد السلع الأساسية تلحقه مشقة لكنه يبقى قادراً على القيام، لذلك في إعطائه لهذا المعيار إنما يريد أن يعطيك مناطات ممتدة في الزمان والمكان ويطبقها الناس بحسب حاجاتهم، فهناك سلع أساسية موجودة في الفلبين ليست هي السلع الأساسية الموجودة في الهند، وليست هي الأساسية الموجودة في العالم العربي مثلاً، لذلك هو يعطيك مناط فإذا لم تُراعَ دخل على المكلفين الجملة الحرجُ والمشقة، ولكن لا يبلغ مبلغ الفساد العادي أي المُترتّب والناتج عن العادي (أي ليس بمعنى التكليف الشرعي)، فالفساد العادي المتوقع في المصالح العامة (الضرورات).

ولاحظ أنه عبّر عن الضرورات بالمصالح العامة فهو باقٍ على اصطلاح الإمام القرافي في تعريف المقاصد بالمصالح والمفاسد (درء مفسدة أو جلب مصلحة)، إذاً لمّا يسمي هنا المصالح لا يتكلم عن المصلحة المُرسلة أو لا يتكلم عن الاستصلاح الذي هو في كتاب الاستدلال)، إنما يتكلم عن الضروريات في أصولها، وهنا يتكلم عن الحاجيات في أصولها، فبدأ بالكلام عن الضروري والحاجي والتحسيني في أصول كلٍّ منها ثم بعد ذلك سينتقل إلى الحديث عن التتمّات للضروري والحاجي والتحسيني.

هكذا يبرع هذا الإمام في موضوع التفاصيل، فيقول لك: هناك حاجيات أدنى رتبة من الضروريات الإخلال بها يؤدي إلى مفسدة لكن ليست كالمفسدة العادية المترتبة على الإخلال بالضروري، وهذا معنى قوله: "ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي"، فهو لا يتكلم هنا عن فساد بسبب أحكام شرعية إنما يتكلم عن مفسدة واقعة في العادة طرأت بسبب الإخلال بهذا الحاجي، لذلك قال: "ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة"، إذاً هو هنا في هذا الباب يريد أن يرتب الحاجيات وأعطاها ضابطاً أنه يترتب على الإخلال بها مفسدة لا ترقى إلى المفسدة نتيجة الإخلال بأصول الضروري.

ثم قال: "وهي – أي الحاجيات – جاريةٌ في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات"، فمثلما كان هناك ضروريات في هذه العبادات والعادات والمعاملات والجنايات، كذلك نحن هنا في هذه الحاجيات أيضاً في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات، قال: "وفي العبادات كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقّة بالمرض والسفر وفي العادات كإباحة الصيد"، فيتكلم هنا عمّا يتعلق بالعبادات كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقّة بالمرض.

وعندما يلحق الإنسان الضرر بسبب الغسل فرخّص للإنسان المريض أن يمسح أو يتيمم، قام الواجب بالصوم فرخص للمريض بالفطر ثم يقضي بعد ذلك، وهذا لم يترتّب عليه هلاك الدين فمقصد الدين باقٍ لأنه سيقضي فيما بعد الأيام التي فاتته، وأصل الضروري هو العبادة بشرطها من الطهارة من الحدث، وبقي أصل الضروري من القائم مع المسح على الجبيرة ومع التيمم، فهنا انتقل إلى ما هو في رتبة أدنى في موضوع الدين فلذلك لا تعارض هنا بين حفظ النفس كأصل فهي بقيت محفوظة وبين أصل الدين، بل أمكن الجمع بين حفاظنا على النفس بالإذن للمصاب بالمسح حتى لا يلتهب جرحه ولا يتضاعف مرضه، فحافظنا على أصل الدين وحافظنا على أصل النفس، لذلك فات الغسل إلى بدلٍ شرعيٍّ ألا وهو المسح أو التيمم، والمرض في وقت نهار رمضان أصبح رخصةً بأن يقضي بعد رمضان، **"فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"**.

فنلاحظ في هذا الترتيب أصول الحاجيات وأصول الضروريات وليتنا في هذه الملاحظة لأصول الضروريات وأصول الحاجيات أن نتكلم في موضوع صلاة الجمعة في الوباء إذا فاتت إلى بدل الظهر ولا يترتب على ذلك هلاك الدين في حالة القيام بالظن بهلاك النفس.

هذا الترتيب من الإمام الشاطبي لضروري الدين وأنزل منه رتبة الحاجي والأصل الذي يقوم عليه الحاجي وهو الرخص هنا كما ذكر في موضوعه، فقال: "إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر"، ثم تكلم عن العادات، حيث بقي على نفس الوتيرة، يتكلم عن العادات بمعنى الجبلّيات كإباحة الصيد والتمتّع بالطيبات ممّا هو حلالٌ مأكلاً ومشرباً ومسكناً وملبساً ومركباً وما أشبه ذلك، فهنا يتكلم عن المصيد كإباحة الصيد (أي المصيد)، فالإنسان يأكل الصيد لكن هنا ذكره من باب التمتّع بالطيبات وهو ما شُرع استثناءً، فلاحظ أن التمتع بالطيبات ممّا هو حلال مأكلاً ومشرباً وملبساً أن هذا زيادة على الضروري من الطعام والشراب الذي ذكره هناك، فهنا تضع التمتع بالطيبات مما هو حلال مأكلاً ومشرباً وملبساً مما لا يرقى إلى مستوى الضروري.

وعندما تكلم هنا عن الصيد إنما تكلّم عن الصيد عند المالكية بوصفه أنه رخصة خاصة في المعجوز عنه من الحيوان المتوحش فيُقتصر فيه على ما ورد، فجاء بالصيد على أنه تخفيف ورخصة، ولذلك إذا كان المصيد كغزالة مقدور عليها فيحرم عقرها، كما لو صادها الإنسان وجعلها في قفص، فعندئذٍ يتعين فها الذبح، لذلك في قوله تعالى: "يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ ۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ۙ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ ۖ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ" وقال في موضوع الصيد: "تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ" مخاطباً به المسلمين لأن الصيد مباح خلاف الأصل فلذلك لا يجوز صيد المقدور عليه ولا يجوز صيد المُستأنس ولو عُجز عنه كالأنعام الشاردة، فهذه لا تُعقر ولو عُجز عنها لأنها مُستأنسة، فلذلك كان الصيد رخصةً في تعبيره هنا أنه في موضوع العزائم انتقلنا من موضوع الغسل إلى المسح والتيمم وإلى القضاء في عدّة من أيام أُخر والصوم، فهنا أيضاً نتكلم عن الصيد بوصفه استثناء ورخصة، فهو يتكلم من حيث المذهب أن هذا الصيد أُبيح لك، فتأكل هذا الصيد من باب الترخيص الشرعي إذا كان من صيد المسلم، فلا يجوز صيد الكتابي بالمرّة أن يكون في معجوزٍ عنه وأن يكون في متوحّش، لذلك لو حُرّم على الإنسان كل الصيد فلا يهلك بل يبقى عنده ما هو من غير الصيد من المطاعم، لكن هناك أُناس يعيشون على الصيد وهناك بيئات تعيش على الصيد، لذلك أُبيح على خلاف الأصل لأنه عقرٌ ويبقى فيه الدم، فأنت إذا أطلقت النار على شاة فهي ميتة، لكنك إذا أطلقت النار على غزالةٍ برّيةٍ فأصاب دماغها أو أصاب ظهرها فقتلها فهي مباحة مع بقاء ما فيها من الدماء الفاسدة إلا أنها أُبيحت، ومن هنا نقول: إن تأثير الطباع غير مؤثر في الأحكام، فها هي الغزالة إذا كان مقدوراً عليها ثمّ عُقرت بإطلاق النار عليها مثلاً فهي ميتة لكنها إذا كانت متوحشة غير مقدور عليها فهي في نفس الإصابة التي أُصيبت بها في الحبس الذي حُبست به وكانت مقدوراً عليها فتصبح – مع نفس الإصابة – ميتة، فأين تأثير الطباع في أحكام الشريعة؟ ما أُبيح بالصيد لم يُبَح بالمُستأنس، ولم يُبَح صيد الكتابي ولكن أُبيح ذبحه، فصيد الكتابي يُعتبر ميتة، وذبح المجوسي يُعتبر ميتة، فلا يوجد تأثير للطباع هنا في موضوع أحكام الشريعة فالطباع في الأشياء ليست حاملةً لله عز وجل على أن يشرع سبحانه وتعالى حلالاً أو أن يشرع حراماً، لذلك سنجد أنه ما كان في رتبة أصول الدين وأصول الفقه سيبقى مستصحباً في كثير من هذه الطباع.

لذلك لاحظوا أنه في موضوع الآيات "وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ" هذا خاص بكم، "تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ" خاصٌ بكم، فالأصل أن هذا الحيوان لا يُباح لكم إلا بذكاةٍ وتكون الذكاة نحراً وعقراً وذبحاً وما يموت به، فهذه الذكاة: نحراً في طويل الرقبة كالزرافة والإبل، ويُطعن بلبّة الحيوان، وذبحاً بفري الأوداج وقطع الحلقوم كالشاة والبقرة فهذه ذكاةٌ لها، والعقر هو الصيد وهو في المعجوز عنه من المتوحّش وهو خاصٌ بالمسلم، فلا يؤكل صيد الكتابي، وما يموت به كالجراد بأن يُلقى في المقلاة فلا بد من الذكاة، والإمام مالك يشترط الذكاة في الجراد، وذكاته بما يموت به من قطع رأسٍ أو قطع رجلٍ أو إلقاءٍ في ماء مغلي أو مقلاة ليؤكل، فهذا مذهب الإمام مالك وقد توسّعتُ في ذلك في هذا الباب في شرحي على أسهل المسالك، وهنا ليس مبحث الفروع بل مبحث التأصيل، فلمّا تكلم هناك عن موضوع ما أُبيح رخصةً تكلّم عن الصيد في العادات، والتمتّع بالطيبات مما هو حلال، فهذه مما رخّص فيها الشارع للناس بأن يتوسّعوا فيها في بيوتهم وفي مساكنهم وفي ملابسهم وفي مراكبهم وما أشبه ذلك، وهو هنا يذكر الأمثلة كالمسكون والمأكول والمركوب بشرط ألا يدخل في السَّرف المُحرّم، فلمّا تكلم في العادات إنما يتكلم في الأمور الطبيعية العادية.

ثم انتقل للحديث عن المعاملات فبدأ يتكلم عن التشريع، فهناك تكلم عن العادات في الطبائع وهنا تكلّم أيضاً عن عادات في الطبائع من مأكولاتٍ ومشروباتٍ حاجيّة فهناك تكلّم عنها كتغذية ضرورية، وهنا تكلّم عن التغذية والمشرب والمسكن الحاجي، فلا يختل وجود الإنسان وحياة الإنسان ولكن يدخل على هذا الإنسان المشقّة.

ثم قال: "وفي المعاملات كالقراض والمساقاة والسلم"، فهنا أتى بمثل هذه العقود على أنها على خلاف القياس، فالقراض أو ما يسمى بالمضاربة عند أهل العراق ويسمى بالقراض عند أهل الحجاز، أن تُعطي مالاً لمن يتّجر به وأن تكون هناك نسبة من الربح بينكما، فلو كان الاتفاق على النصف فهذه نسبة، فلو ربح مليون مثلاً تكون النسبة خمسمائة ألف لكل منهما، وقد يخسر العامل جهده ويسلم فقط رأس المال، وقد لا يسلم رأس المال، إذاً فيها جهالة لكنها أُبيحت مع أنها على خلاف القياس، إذ إن القياس في الشريعة عدم جواز العمل والربح المجهولين، وبالتالي عندما نقول أن الربح مجهول فهذا لا يعني أن نسبة 50% هي مجهولة، فنحن نقول: إذا ربح مليون فتكون خمسمائة ألف هنا وخمسمائة ألف هناك لكل منهما، كذلك إذا ربح مائة ألف فلكل منهما النصف، فعلينا أن نتفهم أن المجهول هنا هو مقدار الربح وليس النسبة المتفق عليها في العقد، إذاً هناك جهالة.

كذلك المساقاة التي ذكرها، ففيها غرر، فأنت أيها العامل الذي يعمل في مساقاة الشجر ويُعنى بها فأجرتك من الثمر الذي سيثمر، فإذا كان كذلك قد لا يبدو هذا الثمر وقد يهلك، وبالتالي أصبح عملك بلا أجرة، لأن أجرتك من الثمر الناتج من مساقاتك للشجر، وبالتالي فإن أجرتك مما لا يبدو صلاحه فهذا أيضاً على خلاف الأصل ولكن الشريعة قد أجازت ذلك، فالشريعة هي التي تُجيز ما على خلاف الأصل كالمساقاة، حتى ولو كان صاحب الشجر ليس عاجزاً عن العمل، هو موجود لكنه يريد أن يرتاح من هذا العمل، فالمساقاة ليست من باب الضرورات، إنما هي من باب الحاجيات.

وكذلك فيما يتعلق بالسلم، فهو على خلاف القياس لأنه قد يدخل في كالئ بكالئ، فالمُسلّم فيه مؤجل وإذا كان رأس مال السلم عين معينة كسيارة فلا يشترط قبضها، فتبقى هذه السيارة في ضمان رب السلم، لأنها معينة وليست ديناً وبالتالي تأخرت هذه العين عن القبض، ويجوز تأخير رأس مال السلم ولو بالشرط لثلاثة أيام إذا كان رأس مال السلم نقدياً، ففي هذه الأحوال عندما يتكلم عن هذا الحاجي (القراض والمساقاة والسلم) وإلقاء التوابع في العقد على المتبوعات، فيقول لك: القراض على خلاف القاعدة والمساقاة على خلاف القاعدة (القواعد العامة)، والسلم كذلك، ثم ذكر نوع آخر من الحاجي وهو قوله: "وإلقاء التوابع في العقد على المتبوعات كثمرة الشجر"، فالأصل أنه لا يجوز بيوع الثمر قبل بدوّ الصلاح، ولكن إذا بيعت الأرض وعليها ثمرٌ وشجرٌ لم يبدو صلاح الثمر فيه فصحّ البيع، لوجود الثمر تابع والأرض متبوعة أو الشجر متبوع، كذلك يحرم بيع الأجنة في بطون الأمهات فهي مجهولة وحرام، فماذا لو بيعت الأم كشاةٍ عشراء وناقةٍ عشراء؟ فبيع الجنين مستقلاً حرام، لكن البيع مع الأم جائز لأنه يصبح هذا تابع والعبرة بالمتبوع، وبيع البطون المتلاحقة من الخضار فيأتي رجل مثلاً إلى مزرعة ويجد فيها صاحب المزرعة عنده بيوت من الخضار المتنوعة مثلاً فيجوز بيع البطون اللاحقة وهي معدومة، فيشتري ما ينتجه هذا البيت من البندورة مثلاً، إذاً سينتج بطون متلاحقة فسيقطف اليوم الأول والثاني وستنبت حبات جديدة فيما بعد، إذاً جاز تبعاً لما هو بدا صلاحه في البطن الأول، ولذلك في قوله في موضوع إلقاء التوابع في العقد على المتبوعات: "كثمرة الشجر ومال العبد"، فإذا وُهب العبد وُهب معه ماله، لكن إذا بيع فهناك في المذهب إلا أن يشترطه المشتري، ومال العبد تبعٌ للعبد في الهبة، فإذا وهب عبداً فيتبعه ماله، أما إذا باع عبداً فالأصل ألا يتبعه ماله وأن يكون المال للسيد إلا إذا اشترطه المُبتَع، فيوجد توابع، ففي هذه العبارة التي يبينها الإمام الشاطبي في قوله: "إلغاء التوابع" – أي إلغاء حكم التوابع، فالتوابع لا تُلغى لأنها أعيان موجودة، إنما

حكم التوابع بعدم الجواز التي تُمنع إذا استقلّت دون المتبوعات ويكون (على) هنا في قوله (على التوابع) بمعنى (لـِ) أي أنه هنا اغتفر لكم هذا الحكم الذي لو بيعت مستقلة وأجازه لكم إذا بيعت على التوابع فتكون (على) هنا بمعنى (لـِ) كقوله تعالى: "وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ" أي لما هداكم، وقد تكون (على) بمعنى المصاحبة (مع)، كقوله تعالى: "وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ" أي مع حبه، فيكون المعنى إلغاء حكم التوابع للمتبوعات – أي تبعت لحكم تبعيتها للمتبوعات، أو إلغاء حكم التوابع مع المتبوعات، أي إذا بيعت مع المتبوعات.

ولذلك هنا في هذا المعنى الذي يذهب إليه الإمام الشاطبي في موضوع إلقاء التوابع في العقد على المتبوعات إما أن تكون للمتبوعات أو بمعنى مع المتبوعات كما بيّنت في الآيتين الكريمتين:

"وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ" أي لما هداكم، أي لجواز بيعها مع المتبوعات، وتحتمل أيضاً معنى (مع) "وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ"، فتكون مع المتبوعات، أي إلغاء حكم التوابع التي لو بيعت استقلالاً كان الحكم ممنوعاً شرعاً وفاسداً لكن جاءكم استثناء في أنها إذا بيعت مع متبوعاتها جاز كثمرة الشجر (والذي لم يبدو صلاحه جاز بيعه تبعاً للشجر أو تبعاً للأرض)، ومال العبد كذلك.

ونحن لسنا هنا في سياق التفاصيل الفقهية وإنما نتكلم عمّا يتعلق بما هو من باب الأصول، فتكلم في هذه الحاجيات أنه شُرع فيها استثناء في حالة البقاء مع العزيمة فإنه سيلحق المكلفين حرج، وهذا الحرج يشقّ عليهم لكنه لا يؤثر في ضرورة بقاء النفس أو الدين، فتكلم عن العبادات في موضوع الرخص، فأنت في موضوع الرخصة فيما يتعلق بالمسح والتيمم والفطر في رمضان فلو أردت أن تغتسل فلحقك المشقة ولكنك لا تموت، فهذا جعله في رتبة الحاجي، وذكر الصيد هنا أنه على سبيل الاستثناء عند المالكية، وبيّنت وجه الاستثناء عندهم، ثم انتقل للحديث عن المعاملات.

إذاً تكلم عن العبادات والعادات من باب الطباع، ثم تكلم عن المعاملات في موضوع الاستثناءات في القراض والمساقاة والسلم، وهو هنا استخدم اصطلاح المالكية وهو اصطلاح أهل الحجاز وإن كان اصطلاح أهل العراق هو المضاربة، وتكلّم عن إلقاء التوابع في العقد على المتبوعات كثمرة الشجر ومال العبد.

ثم تكلم عن الجنايات، قال: "والجنايات كالحكم باللّوث والتدمية والقسامة وضرب الدية على العاقلة وتضمين الصّنّاع وما أشبه ذلك" – أي الجنايات في رتبة الحاجي.

في قوله: "الحكم باللوث"، فإذا شهد رجلان على رجل أنهما رأياه يقتل فلاناً فتوافرت البينة التامة على وجوب القصاص، لكن لو جاء رجل (أي رجلٌ واحد عدل) فقال: لقد شاهدت فلاناً يقتل فلان وحلف على ذلك، عندئذٍ نقول: هنا حكمٌ باللوث أي قام لوثٌ، وهذا اللوث يشي بأن هناك مقتول قُتل ظلماً وهذا الرجل العدل يشهد بالقتل، أو رجلان رأيا رجلاً يجرح أحدهم أي أصابه بجروح لكن لم يصل إلى حد الموت ثم عثر بعد ذلك على هذا المجروح بأنه ميتاً، أيضاً هذا لوثٌ، فإذا قال المقتول قبل أن يموت: قتلني فلان، فهذا لوثٌ.

ثم التدمية، والتدمية هنا احتراز من موضوع أنه لا يوجد دم، فلا بد أن يكون هناك دم، ولذلك فيما يتعلق بقوله في موضوع التدمية (الحمراء) أما البيضاء التي هي خالية من الجروح والدم فلا عبرة بها.

فعندما نتكلم هنا في الجنايات، حكمت الشريعة على خلاف الأصول، والأصل هنا البينة على من ادّعى واليمين على من أنكر، ففي هذه الحالة اليمين على المُدّعي، فإذا جاء أولياء الدم معهم شاهدٌ عدل أن فلان قد قتل فلان ورآه يفعل ذلك أو معهما شاهداً عدلاً على أنهما رأيا فلاناً يجرح فلاناً ويثخنه بالجراح ثم وُجد مقتولاً، فهنا شُرعت القسامة وهو أن أولياء الدم المدّعون الذين معهم بينة لم تكتمل فيحلفون خمسين يميناً أن هذا الذي شهد العدلُ أنه قاتل ولدنا وعندئذٍ إذا حلفوا خمسين يميناً ينزّل القصاص بهذا القاتل، فمن الذي حلف بالقسامة؟ المدّعي والأصل أن اليمين على المُدّعى عليه لكن هنا يقول لك: إن المُدّعي في القسامة له يمين، ويحلف هنا المُدّعي على خلاف الأصل وذلك لإقامة صيانة الدماء، وجاءت القسامة على خلاف الأصل وليست أصلاً.

ثم قال: "وضرب الدية"، فإذا وجدت مثلاً إنسان من الأقارب ارتكب جنايةً خطأ وثبتت بتقارير الشرطة، فعندئذٍ الدية تكون على العاقلة، وسمّيت عاقلة لأنها تعقل الدية وهي الإبل، فكانت العرب عندما يريدون أن يدفعوا الدية يأتون بالإبل فيعقلونها عند منزل أولياء الدم، فسُمّي عقلاً وهو ربط أقدام الإبل بالحبال فتكون معقولة، ولذلك هذا على خلاف الأصل لأن الذي يدفع في الدية من لم يرتكب جريرة، وقال تعالى: **"وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ"**، فالزوجة ترث ولا تدفع في الدية وأبناء العم يدفعون في الدية ولا يرثون إلا بشروط، فالزوجة مقدّمة عليهم فهي وارثة بالفرض، وبناءً عليه فهذا على خلاف الأصل.

ولاحظ أن ما ذكره على خلاف الأصل في قوله: "وضرب الدية على العاقلة وتضمين الصّناع"، فتضمين الصناع هنا على خلاف الأصل لأن ما بأيديهم أمانة، لكن الشريعة اعتبرت أن الصناع ضامنون ضمان التهمة، فإذا أثبت الصانع أن سيلاً قد جرف البلد فهذا لا يضمن، لأنه ليس ضامناً ضمان أصالة، فمن أقرض ألف دينار لفلان فهذا المُقرض ضامناً ضمان أصالة، فلا بد أن يرد المال المقترض حتى لو هلك عنده، فهو ضامن ضمان أصالة، أما المُرتهن الصانع ضامن ضمان تهمة، فعليك أن تأتينا بالبينة بأنك ليس مُفرّطاً، فإن تأتي بالبينة فقد ضمّنّاك، فإن هلكت البينة دون فعلٍ منك وتقصير عفونا عنك، يعني أن يكون هذا المال قد احترق بسبب تماس كهربائي وشهدت به دوائر الكهرباء والدفاع المدني واحترقت هذه البضاعة بسبب هذا التماس إذاً أنا لست مُقصرا وشركة الكهرباء ضمنت للناس بسبب ما حدث من خلل في خطوط الشبكة فهذ لا يضمن، فتضمين الصناع هنا ضمان تهمة على خلاف الأصل، وإلا فالأصل أنهم لا يضمنون وأن ما تحت أيديهم أمانة، فلاحظ أن تضمين الصناع هنا على خلاف الأصل.

ولذلك ما ذكره هنا من تضمين الصناع أن الإنسان عندما يضع مثلاً ساعةً أو هاتف للإصلاح أو ثياب للغسيل والكي إنما هو مُعاوض هنا (عقد معاوضة)، لذلك لما تصدّر الصناع وفتحوا محلاتهم للناس فنحن هنا ملاحظون أن الذين يأتون إليهم لا يأتون إليهم للأمانة بل لجودة العمل، وبالتالي فإن الذي وضع ثيابه عند هذه المصبغة ليس لأنه أمين بدليل أنه أخذ فاتورة بهذا الشيء المغسول أو المكوي، أو الذي سيُصلح كهاتف أو تلفاز وما إلى ذلك، وبالتالي لم يتعامل الناس مع الصناع على أنهم مودَعون، فعندما تضع مالَك أمانة عند أحدهم فأنت رضيت بأمانته، وبالتالي يده يد أمانة، فإذا ادّعى التلف فهو مُصدّق، ولو دون يمين، لماذا؟ لأنك أنت أيها المُشتكي رضيت بأمانته وبالتالي رضيت بقوله إلا إذا كان هناك توثيق بورقة فهذا يعني أنه لا بد أن يرد الأمانة بورقة كذلك كتابةً، ففي قوله: "تضمين الصناع" هنا على أنه على خلاف الأصل، وإنّما ضُمّنوا لأجل اتهامهم على سلع الناس، ولو لم يُضمّنوا لتلفت وضاعت سلع الناس.

إذاً يتكلم هنا في موضوع الصنّاع على أنه ضمان تهمة على خلاف الأصل، إذ إنه في الأصل لا يضمن، وإنما ضُمّن ضمان التهمة، فهنا تكلم الإمام الشاطبي عن الحاجيات وقال: إن الحاجيّات فيما لو بقيت الأحكام والعزائم الأصلية لَلَحِق الناس ضرر، فانظر إلى الصناع الآن لو أنهم لا يحاسبون على السلع التي يأخذونها كلما أتى إليه واحدٌ قال له: سلعتك ضاعت أو سلعتك تلفت ... إلخ، فانظر إلى ما سيؤول أمر الناس من الحرج الشديد، لذلك جعلنا الأصل فيهم الضمان، وقلنا إن ضمان الصنّاع هو ضمان تهمة وليس ضمان أصالة ،كضمان المُرتهن كذلك ضمان تهمة وليس ضمان أصالة، أما المودع فالأصل أن يده يد أمانة.

أما موضوع الدية على العاقلة فهو مخالف للأصل، **"وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ"**، وموضوع القسامة فلو تُركت دماء الناس فمن العسير أن تأتي بشاهدين على القتل لكن قد يكون هناك شاهد واحد، فيحلف أولياء الدم خمسين يميناً ولهم حق القصاص من هذا المُدّعى عليه، فستجد هذا – وإن كان على خلاف الأصل – إنما جاء لحفظ الدماء ولزيادة وتكثير الأدلة، بأننا لا نكتفي بشاهدين بل عندنا أيضاً طرق إثبات بالشاهد الواحد على القتل وبالشاهدين على التدمية (الجرح)، فالتدمية البيضاء (مثلاً: ضربه بعصا فلم يسل دم فهذه لا تعتبر)، فقد يقول قائل: يمكن أن تقام القسامة إذا وجدنا المقتول في مكان قبيلة معادية للقبيلة التي قتل منها الرجل، ففي المذهب والمعتمد هذا لا يعتبر كافياً لإقامة القسامة إذ إن القَتَلة أصلاً من عاداتهم أنهم يلقون بالجثث بحيث ينفون التهمة عن أنفسهم، وبالتالي قضية إذا وُجد المقتول في قومٍ وفي مكان قومٍ فهذا ليس كافياً لإجراء القسامة ولا قسامة فيه بالمرة.

إذاً هذا ما جرى عليه الإمام الشاطبي في موضوع الجنايات (الحكم باللوث)، وقد ذكرت تفاصيل الحكم باللوث، وضرب الدية على العاقلة، وموضوع تضمين الصنّاع وأن يده يد ضمان تهمة وليست يد ضمان أصالة، وبالنسبة لقضية وجود المقتول في عشيرة في أماكنها، فانظر مثلاً إلى إنسان ممكن أن يقتل شخص ويلقي بالمقتول في مضارب عشيرة أخرى فنريد أن نجري القسامة، أن يأتي أولياء الدم فيقسمون على القاتل ثم يأخذوه ويقتلوه، فماذا سيصبح لدينا؟ كل واحد يريد أن ينتقم من عشيرة يقتل قتيلاً ثم يلقي هذا القتيل بين مضارب هذه العشيرة ثم يأتي أناسٌ فيحلفون ويأخذون رجلاً من هذه العشيرة ويقتلونه، لذلك وجود المقتول بين مضارب عشيرة معادية فهذا لا يعتبر كافياً ولا يعتبر لوثاً بحيث يمكن أن يقام لها قسامة، والقسامة لا يقتل بها إلا واحد لأنها على خلاف الأصل، فلا يجوز أن يأتي أولياء الدم فيحلفون على رجلين من أجل القصاص، أو يأتي شاهد فيقول: أنا رأيت هذين الرجلين، فنقول له: اشهد على واحد، فلا يُقتل بالقسامة أكثر من واحد، لأنها على خلاف الأصل، فلاحظوا أن الفقهاء عندما يرون ما هو استثناء يبقون على دائرة الاستثناء ولا يحوّلون الاستثناء إلى أصل.

هذا كلام الإمام الشاطبي في وقاية النفس هنا ووقاية المال في موضوع الجنايات في وقايتها من العدم، وهذا كلامه في جانب الحاجيات في وقاية أصلها وفي مجال المعاملات كالقراض والمساقاة والسلم، والإمام الشاطبي عندما تكلّم في العادات كإباحة الصيد إنما يتكلم عن الجبلّي الطبيعي ولا يتكلم عن التشريعي الذي تكلم عنه فيما بعد تحت عنوان (وفي المعاملات).

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية العاشرة

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11049

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

تحدثتُ سابقاً فيما يتعلق بالضروري في رتبة الأصول والحاجي في رتبة الأصول، والآن إن شاء الله نتحدث فيما يتعلق بالتحسيني في رتبة الأصول، في قوله رحمه الله تعالى: "وأما التحسينات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنّب الأحوال الدنيّات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق وهي جاريةٌ فيما جرت فيه الأوليان"، فالأوليان مثنّى الأولى ومن الخطأ أن يقال عن مثنّى الأولى الأولتان، الأولى مثناها الأوليان بمعنى أنه كما جرت الضروريات في مجال العبادي والعادي والمعاملات والجنائي كذلك ستجري هذه التحسينات في هذه الجوانب في العبادي والعادي والمعاملات والجنائي.

إذاً الإمام الشاطبي هنا عندما يتكلم عن التحسينيات ربما يتبادر لبعض الأذهان أنه يتكلم عن المندوبات، وأعيد وأُؤكد أن الإمام الشاطبي في تقسيمه هنا مختلفٌ عن تقسيمات المندوب والواجب والمكروه والحرام إنما يُصنف باعتبار آخر، فلما قال في الضروري اختلال الدنيا والدين والآخرة تكلم عن مجال الحاجي بأنه يترتب على الإخلال بالحاجي مفسدة أدنى، وفي هذا المجال يتكلم عن التحسينيات فيما لا يترتب على الإخلال بها ما ترتب على ما يتكلم عنه في موضوع الضروري والحاجي، فهو يتكلم هنا عن التحسينات أو التحسينيات فيما يليق الأخذ به من محاسن العادات، وبالأمثلة التي يذكرها يتّضح مقصده في موضوع ما يتعلق بأن العقول الراجحة تتعلق بهذه التحسينيات وتأنف عن التخلّي بها وذلك في كلامه عن العقول الراجحات، وتكلم عن مكارم الأخلاق، إذاً لم يتكلم عن ترتّب مفسدة كما هو الحال في موضوع الإخلال بالحاجي والضروري.

وقوله كما ذكرنا: "وهي جاريةٌ فيما جرت فيه الأوليان"، أي مثنى الأولى وهي الضروري والحاجي، ثم تجري بناءً على ما جرت به الأوليان فبدأ بالحديث عن العبادي والعادي والمعاملات والجنايات، فقال: "في العبادات"، وهنا كما قلت: ما يفتقر في صحته إلى نية، فالطهارة من الحدث لا تصح الصلاة من غيرها وبالتالي الصلاة تعتبر عدماً دون الطهارة من الحدث وبالتالي الطهارة من الحدث هي أخص الشروط في الصلاة، ففي قوله: "في العبادات كإزالة النجاسة وبالجملة الطهارات كلها"، يعني توكيده هنا على الطهارات جميعاً أنها داخلةٌ في التحسينيات، وإنما يتكلم عن هذه الطهارات باعتبار أن الطهارة من الخبث شرطٌ في الصلاة عند التذكر والقدرة، وأما الطهارة من الحدث فهي أخص الأحكام بالنسبة للطهارة في الصلاة، فمن فقد الطهورين عند الإمام مالك فالمعتمد أنه لا يصلي، لكن هذا لا يعني هدماً للضروري من الدين لأنه عندئذٍ لا يوجد تكليف لأنه من باب التكليف بما لا يطاق إذا كان قد كُلّف بشرطٍ ليس موجوداً، وإذا قيل له صلِّ بلا طهارة من الحدث فهذا يعني أن هذه الصلاة غير صحيحة لعدم تحقق شرطها وأخص الشروط هو الطهارة من الحدث، إذاً قال: "وبالجملة الطهارات كلها"، يعني ما يتعلق بالتحسيني كإزالة النجاسة، فيتكلم عن الطهارة من الحدث والطهارة من الخبث، وتكون الطهارة من الخبث بأحد ثلاثة: إما بالإحالة أو بالإزالة أو بهما، فالطهارة بالإحالة كاستحالة الدم من بين فرثٍ ودمٍ لبناً خالصاً، إذاً هذا طهُر بالاستحالة أي تغيرت عينه، والميتة إذا

أُحرقت فإن دخانها طاهر، والزيت النجس إذا أُحرق فإن دخانه وبخاره المتبخّر منه يكون طاهراً، كذلك النباتات التي تتغذى على زبلٍ نجس فإنه يستحيل إلى طيبٍ في ثمرتها، فهذه هي الإحالة.

والإزالة تكون بالتقوير أو بالغسل أو بالمسح على ما هو معروفٌ في كتب الفقه، وبهما أي بالإحالة والإزالة وهو التطهير بالدباغ، أما جلد الميتة فعلى المذهب فإنه يطهر لغةً ولا يطهر شرعاً، فيجوز استخدامه في العاديات من جلوسٍ ولُبسٍ ولا يجوز في الصلاة كاستخدامه في يابسٍ وماء، أي قربة توضع فيها زيت لا يجوز لأن الزيت يدفع النجاسة عن نفسه، ويجوز جلد الميتة المدبوغ أن يوضع فيه الماء لأن الماء يدفع الخبث عن نفسه فهو طهور مطهّر، أو اليابس كالشعير والقمح لأن هذه يابسات لا تختلط مع النجاسات ولا تتحلل، أما بزيت وخلٍّ فلا يجوز، إذاً عندما يقول هنا: "إزالة النجاسة وبالجملة الطهارات كلها وستر العورة"، إذاً هنا يتكلم عن هذه في رتبة المحاسن مع أن إزالة النجاسة شرط في صحة الصلاة مثلاً، فمن صلّى بالنجاسة عاجزاً عن إزالتها ناسياً لها وسلّم من صلاته فصلاته صحيحة، لكن مع التذكر والقدرة تكون الطهارة من الخبث شرط من شروط صحة الصلاة، فإذا صلّى بالنجاسة عالماً بها وقادراً على إزالتها فعندئذٍ تكون صلاته باطلة.

إذاً عندما يتكلم هنا عن إزالة النجاسة يعبّر أنها تصح الصلاة مع وجود هذه النجاسة في حال العجز مع النسيان وستر العورة، فمن كان عاجزاً عن ستر عورته فإن صلاته صحيحة، وبالتالي بالنسبة للرجل العورة التي تفسد الصلاة إذا كشف السوأتين فقط، وما إلى ذلك من السرّة إلى الركبة واجبٌ أن يستره، فإذا نظرنا إلى هذه الشروط في موضوع الطهارة نجد أن الطهارة من الحدث أعلى رتبة في هذه الشروط، فمن عجز عن الطهارة من الحدث سقطت عنه الصلاة في المذهب، وهناك مذاهب معتبرة أيضاً تأمره بالصلاة، وفي جميع الأحوال لم يخلّ بالصلاة، بمعنى أن هذه الصلاة لم يعد مكلّفاً بها أصلاً عند الإمام مالك لأنه كما قلت: الطهارة من الحدث شرط والتكليف بالصلاة مع فقدان الشرط من التكليف بما لا يطاق، لذلك لم تجب أصلاً عليه الصلاة كالمجنون وغيره ممن هو ليس مكلّفاً بهذه العبادة كالمُغمى عليه، وممن هو تحت العملية ويدخل وقت الصلوات ويخرج دون أن يكون بعقله فهنا يكون قد سقط عنه التكليف أصلاً، وبالتالي لم تجب عليه الصلاة أصلاً وبالتالي لا نعتبر ذلك إخلالاً بالضروري لأن الصلاة لم تجب أصلاً.

إذاً أخص شروط الصلاة وأقواها ارتباطاً بالصلاة هو الطهارة من الحدث، لذلك من تذكر أنه صلّى صلاة سابقة بغير طهارة من الحدث وجب عليه أن يقضيها أبداً.

ثم الطهارة من الخبث، فهي شرطٌ مع الصحة، فهي شرط صحة مع القدرة والتذكّر، أما ستر العورة فهو واجبٌ غير شرط فيما عدا السوأتين مثلاً، وأنا لا أريد أن أطيل في التفاصيل.

لذلك عندما تكلم الإمام الشاطبي هنا عن الطهارة من الخبث مع العلم بأن الطهارة من الخبث شرطٌ مع التذكّر والقدرة وشرط صحة مع التذكر والقدرة، إلا أنه اعتبره من التحسيني، فاعتباره ذلك من التحسيني لأنه لو جئت إلى المذهب ستجد أنه في موضوع اشتراط الطهارة من الخبث في الصلاة في المذهب قولان: قولٌ بالوجوب وقولٌ بالسنّية مع العلم بأنه على كليهما لا يؤثر في موضوع أحكام الصلاة من حيث وجوب الإعادة لمن صلّى بالخبث متذكراً قادراً على الإزالة، لكن لاحظ أنه اختُلف في شرط الطهارة من الخبث برتبة الوجوب أو السنيّة وعلى كلا الحالين لا بدّ أن يصلي بالطهارة لكن لم يقُل أحد بالنسبة للطهارة من الحدث أنها واجبةٌ شرط صحةٍ باتفاق.

فإذا نزلنا إلى ما هو أدنى رتبةً وهو ما يتعلق بستر العورة فسنجد أن المرأة في المذهب لو صلّت كاشفةً رأسها صحّت صلاتها ولو مع القدرة على الستر لأنه من باب الزينة، "خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ"، فليس الموضع هنا الحديث في الأحكام الفقهية لهذه الشروط بل هو موضع التساؤل: لماذا جعل الإمام الشاطبي الطهارات جميعاً من التحسينيات؟ هل لأن هذه ليست مهمة في الصلاة أم أنه يريد أن يقول لك: إنني من تتبّعي لأحكام الطهارة في الصلاة وستر العورة في الصلاة وجدت أن الصلاة تصحّ مع الخبث ومع هذه النجاسة في حالة العجز والنسيان، أما في حالة عدم العجز والنسيان وجدت في المذهب قولين: قول بالوجوب وقول بالسنية، إذاً نزلوا بالرتبة من الكلام في الواجب إلى الذي يخلّ إلى أنها تصحّ الصلاة معها إلى حد أن الصلاة مع كشف العورة المخففة كالفخذ للرجل في الصلاة فإنها تصحّ ولو مع القدرة على سترها.

إذاً ليس ملاحظاً أن هذا تصح به الصلاة أو لا تصح بقدر ما هو يريد أن يلاحظ وأن يصنّف هذا ماذا يمكن أن يُعتبر بالنسبة للحاجي وماذا يعتبر بالنسبة لتقسيم الضروري فجعلها من باب التحسينيات لا من باب الحاجيات ولا من باب الضروريات.

وعليه، إذا لاحظت كلام الإمام الشاطبي في الحاجيات، ماذا لو أن أحدهم حُقّ له التيمم، وحُقّ عليه أن يمسح على الجرح لكنه غسل، الرجل الذي اغتسل ولم يُرخّص له بالتيمم قال عنه النبي صلى الله عليه وسلم: قتلوه، إذاً ترتب على فوات ذلك الحاجي تلف للنفس هنا، إذاً ماذا يمكن لو أنك طلبت من المريض الصيام؟ ماذا يلحق به من مشقة؟ ماذا يلحق به من فساد؟ ماذا يلحق به من حرج؟ هذا في رتبة الحاجي فما بالك لو كان في رتبة الضروري، إذاً انتقل إلى ما بعد الحاجي وانتبه إلى موضوع ستر العورة وموضوع الطهارة من النجاسات، ستجد أنها لا يترتب عليها ما يترتب على فقدان الحاجي، إذاً ترتيب الإمام الشاطبي من حيث ما تؤدي إليه هذه التحسينيات من مفسدة ومن مصلحة، فاعتبر هذه التحسينيات لا تجلب في تركها مفسدة، لذلك هنا يريد أن يقرّر أن هذه التحسينيات إنما هي أخذٌ بما يليق ويأخذ بها العقلاء لا أن هذه التحسينيات تترتب عليها اختلالات في مصالح الشريعة وفي مفاسدها.

ثم انتقل إلى الحديث عن الصدقة النافلة، التقرب بنوافل الخيرات من الصدقات، إذاً كل هذا الترتيب إنما يأتي بحسب حجم الفساد المترتب، فحجم الفساد المترتب على الضروري أكبر من حجم الفساد المترتب على الإخلال بالتحسيني، إذاً الإخلال بالضروري أشد إفساداً من الإخلال بالحاجي، ولمّا وصل إلى التحسيني لا يترتب عليه هنا إخلال بالنفس أو إخلال بالدين أو يترتب عليه إخلال بالعقل أو ما إلى ذلك من مثل هذه الضرورات، إذاً التحسيني لا يترتب عليه إخلال، وكما قلت في موضوع ستر العورة في الصلاة وكما قلت: الطهارة من النجاسات وأن في المذهب فيها قولان: قولٌ بالسنية وقولٌ بالوجوب، مع أن على كليهما وجبت الإعادة إن صلّى بالنجاسة مع التذكّر والقدرة، إذاً هنا الإمام الشاطبي يرتب بحسب ما يترتب على الإخلال بهذا من مفاسد راجعة إلى هذه الضرورات الخمس، إذاً في قوله هنا بما يتعلق بستر العورة وأخذ الزينة، فستر العورة في الصلاة تكون مطلوبة أكثر من طلبها في خارج الصلاة، لذلك الناس يسترون عوراتهم في الصلاة وفي خارجها، وأخذ الزينة وهي ما زاد على ستر العورة في الصلاة وما هو مُتجمّلٌ به في حياة الإنسان في موضوع العيد وموضوع الجمعة.

قال: "والتقرب بنوافل الخيرات من القربات"، إذاً سيتكلم هنا أن الصدقة عبادة لا تصحّ إلا مع النية كصلاة النافلة وحجّها وصومها، أما القُربى هنا فلا تتوقف صحتها على النية، فمن باع وتزوّج يريد حاجته من الدنيا صحّ العقد ولو دون نية التعبّد والتقرب إلى الله عز وجل، مما يعني أن نية القُربى التي تلحق العبادات وجوباً وشرط صحة ويمكن أن تلحق العاديات كالمعاملات، وهنا تكلم عن العادي بمعنى المعاملات، القضاء، تطبيق الحدود أنها تصح بلا نية فإنها عندئذٍ إذا لحقتها النية

تصبح قُربى عليها الأجر ولكنها تصحّ مما يعني أن القُربى هنا أعم من العبادة، فالعبادة لا بدّ فيها من نية أما القُربى فيمكن أن تصح بنية أو بغير نية لكنها لا يؤجر عليها صاحبها إلا مع نية التقرب، وبناءً على هذا يكون كلام الشاطبي أن من التحسينيات عبادات النوافل وما اتصل بنية القُربى من العاديات كالزواج والبيوع وتولي القضاء وتطبيق الحدود مما لا تتوقف صحته على نية، فيكون عندئذٍ قربةً لله سبحانه وتعالى، إذاً هذا معنى قوله: "في التحسينيات في العبادات".

ثم انتقل إلى الحديث عن التحسينيات في العادات كقوله: "فيما يتعلق بآداب الأكل والشرب ومجانبة المآكل النجاسات والإسراف (مجاوزة الحد) والإقتار"، وهذا يختلف من شخص لآخر، فمثلاً ممكن إذا اشترى شخص دخله قليل هاتفاً بثمن مرتفع ويُجحف به تسديد أقساط هذا الهاتف فعندئذٍ نقول: هذا مُسرف، أو معه أكثر من هاتف ويستدين وما إلى ذلك فهذا مُسرف، أما المقتر مثلاً أن فلان معه أموال كثيرة لكنه من باب البخل يعيش على حياة الفقراء، والغني البخيل فقيرٌ لا يؤجر على فقره فهو يعيش حياة الفقراء ولكن الفقراء اضطراراً الذين ابتلاهم الله بالفقر يصبرون ويؤجرون لكن الغني البخيل لا يؤجر على عيشه عيش الفقراء، فالبخل شرعاً هو منع أصحاب الحقوق حقوقهم (يعني منع الزكاة) ولو كان ينفق على نفسه بالملايين على شهواته، فهذا يعد بخيلاً إذا كان مانعاً للزكاة، فالبخل هو منع أصحاب الحقوق حقوقهم، إذاً هنا تكلم عن العادات من باب الطبيعيات، فالإنسان يريد أن يأكل بملعقة فيمسحها من الغبار أكل فيها إنسان يحب أن يغسلها، فيحب أن تكون ثيابه من أفضل ما تكون الثياب ويحب المآكل الطيبات، فعندئذٍ هذا الإنسان نقول له: هذا من باب العاديات، ترك الأطعمة المستقذرة وترك الإسراف، فهذا كله أيضاً من باب العاديات والجبلّيات.

ثم ذهب يتكلم كالمعتاد، أنه لما تكلم عن كل من الضروري والحاجي والتحسيني تكلم عن كل منها في العبادات والعاديات والمعاملات والجنايات، فهنا قد انتهى من العباديات في التحسينيات والعادات في التحسينيات ثم انتقل ليتحدث عن المعاملات فيما يتعلق بالتحسينيات، قال: "وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات"، لاحظ من بيع النجاسات، بول وروث ما يباح كالأنعام من الإبل والبقر والغنم والدجاج والسمك فهو طاهر، أما من مكروه اللحم كالسباع ومن حرام اللحم كالبغال والحمير فهو نجس، إذاً في قوله هنا: "المنع من بيع النجاسات" لا يشمل روث وبول مباح الأكل من الأنعام والدجاج والسمك وما هو مباح الأكل من الحيوان.

الآن هذا التحريم من بيع بالنجاسات إذ يمكن الانتفاع بالنجاسات، يعني زيت متنجّس يمكن استخدامه في مصباح فيجوز له الانتفاع لكن لا يجوز له البيع، فلمّا جاز له أن ينتفع بالمتنجّسات مثلاً وحرم عليه بيعها عندئذٍ نقول له: هذا الذي أباحه لك الشارع من الانتفاع أي أجاز لك أن تستفيد منه حتى وإن كان نجساً مثل جلد الميتة، فجلد الميتة نجس وإذا دُبغ فإنه لا يطهر طهارة شرعية وإنما يطهر طهارة لغوية، والمذاهب المتبوعة الأخرى التي هي محل تقدير المسلمين من يجعلها طاهرة طهارة شرعية، لكن هذا الخلاف في هذا الموضوع ويهمنا أن الأمر فيه خلاف أنه جعل هذا الأمر من باب التحسينيات، فهناك من جعله طاهراً وهناك من جعله نجساً، إذاً كالمنع من بيع النجاسات، وهذا المنع إنما هو جاء من باب التحسينيات.

قال: "وفضل الماء"، ما معنى وفضل الماء؟ أي أنه منع بيع فضل الماء، فهنا في قوله أنه منع بيع فضل الماء فهذا ليس فيمن عنده بئر مملوك له وفيه ماء له فهذا له أن يمنع إلا بالثمن، له أن يمنع الآخرين من الأخذ من الماء إلا بالثمن، إنما هو يتكلم عن فرع موجود من فروع الفقه وهو أن من حفر بئراً في غير ملكه ليسقي ماشيةً فإن للناس حقاً للشرب منه بلا ثمن، ذلك لأن هذا الشخص الذي حفر في غير ملكه إنما حفر لكفاية نفسه أما الذي يحفر بئراً زراعيةً في مزارعه فإنما هو يحفر لنفسه لا لشرط

الكفاية، بل ليستفيد وقد يبيع أيضاً من هذا الماء، لذلك عندما تكلم هنا عن موضوع بيع الماء (أي على التقدير كالمنع من بيع النجاسات، أي كالمنع من بيع فضل الماء).

"والكلأ"، أي يصبح التقدير هكذا: "كالمنع من بيع النجاسات وبيع فضل الماء وبيع الكلأ"، فعندما يتكلم هنا عن الكلأ في الأراضي المهملة فلا يجوز لأحد أن يمنع الناس من هذا الكلأ.

ثم تكلم وقال: "وسلب العبد منصب الشهادة"، والمعنى: وفي المعاملات كالمنع والسلب (كالمنع من بيع النجاسات وفضل الماء والكلأ والسلب: أي وكسلب العبد منصب الشهادة)، أي أن العبد لا يجوز له أن يكون شاهداً فالقضية كما قلت دائماً ليست قضية مساواة إنسانية أو غير إنسانية إنما هي مبنية على أهلية وقدرات هذا العبد، فهذا العبد لو أنه ليس عبداً وتحول إلى حر فهذا الأمر لا يصبح متغيراً ولا يبقى على ما هو عليه، فعندما قال: إن العبد ليس له منصب الإمامة العامة وليس له منصب الشهادة لماذا؟ ذلك لأن العبد محجورٌ لسيّده، فولاية السيد عليه فكيف يصبح هو ولياً على السيّد مع أنه عبد؟ لذلك لا تجوز تولية العبد منصب الولاية العامة فهي تحتاج إلى قرارات سياسية وعسكرية سيادية وهذا يتناقض مع الحجر على العبد الذي هو محجورٌ لمصلحة سيّده، إذاً القضايا هنا لا تعود على موضوع إنسانية فلان أو عدم إنسانية فلان إنما هي تتعلق بمعانٍ متعلقة بهذا الشخص، فهناك أحرار لا يجوز لهم أن يتولوا الولاية العامة لفسقهم، فالقضية لا تتعلق بإنسانية أو غير إنسانية، فنحن لا نريد أن نجعل مرتكزات الحداثة الغربية هي التي ستصنّف أحكامنا، فأحكامنا مصنفة حسب هذه المقاصد، وعليه فنحن تابعون لهذا التصنيف لسنا تابعين لتقديرات الفكر الفلسفي لما هو سيّد ولما هو إنسان، وكذلك هناك الدول الخمس دائمة العضوية فهؤلاء لهم حق النقض الفيتو وبقية الناس في الجمعية العامة يصرخون ويبكون ولا أحد يعبأ بهم، فلا نريد من أحد أن يتاجر علينا باسم الإنسانية.

فنحن عندما نقول: إن العدالة وهذا لا بد أن يكون في الشهادة ولا بد أن يكون حراً عاقلاً، فالمجنون له حقوق الإنسانية، فالقضية ليست متعلقة بموضوع إنساني وموضوع غير إنساني، فنحن في هذا الأمر وقضية هاجس المرأة والرجل وعلاقة المرأة والرجل ومساواة المرأة والرجل، هاجس الإنسانية بطريقة الفكر المادي الدنيوي، هاجس ما يتعلق بحقوق الإنسان التي هي عبارة عن حقوق مادية، ربما أقول لك: لا، فنحن عندنا في الشريعة واجبات الإنسان، فكل حق يقابله واجب، **"وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ"**.

ثم قال: "وسلب المرأة منصب الإمامة"، فهو يتكلم هنا عن سلب المرأة وهي حرة، فقضية حر أو عبد أو ذكر أو أنثى ليست هي المتدخّلة في الحكم الشرعي، وهنا نرجع إلى التأكيد على أن هذه الطبائع ليست هي التي يُبنى عليها الحكم الشرعي عند الله، فالله يحكم كما يشاء لا بذكورة ولا بأنوثة ولا بقضية إنسان أو غير إنسان أو زوج أو زوجة إنما جاءت أحكام الله خارج هذه الطبائع، وإن كانت الشريعة تراعي الجبلّة وتراعي الطبيعة لكن الطبيعة ليست هي التي تحمل الله على أن يحكم كما بينتُ سابقاً، فهنا نحن في هذا الموضوع وما يتعلق بالمعاملات بالنسبة للمرأة في قوله: "كالمنع .. وسلب العبد .. وسلب المرأة منصب الإمامة"، فالمرأة لا يحق لها أن تتولّى الإمامة وذلك ثابتٌ في حديث صحيح البخاري: عن أبي بكرة رضي الله تعالى عنه ولما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم أن أهل فارس قد ملّكوا عليهم بنت كسرى، قال عليه الصلاة والسلام: **"لن يُفلح قومٌ ولّوا أمرهم امرأة"**، إذاً هنا في الحديث: لن يُفلح (يفلح: فالأفعال كما نعلم نكرات في سياق النفي) وهنا نقول: إن هذا السياق يجعل هذا النص عامّاً في الزمان والمكان ويلزم العموم في الزمان والحال والأفراد والمكان، فهذا نص عام في كل وقت.

هناك فلسفة دهرية تتعامل مع الإنسان الفرد لا تتعامل مع أسرة بل تتعامل مع امرأة يقابلها رجل، تتعامل مع طفل وحده، ففي فلسفتها ترتكز على الفرد وبناءً عليه ترتكز على صراع الإنسان الذكر مع الأنثى، الرجل والمرأة (صراع الجنسانية)، ولذلك هي تعيش على هذا التناقض الموروث من الكنيسة التي كانت تنظر إلى المرأة على أنها مخلوقٌ ناقص وهل لها روح أو ليست لها روح، وإن كان لها روح فما هي هذه الروح، بالتأكيد يتعامل مع المرأة كما لو كانت خارج الجنس البشري، فنقول هنا: إن الفلسفة الغربية هي التي ستقوم على تناقضات الصراع والمساواة بين المرأة والرجل في كل الميادين وفي كل المجالات، فنحن نقول: تعالوا انظروا إلى قطاع المقاولات فكم امرأة تعمل في هذا القطاع مثلاً، وانظروا إلى السجون كلها رجال، فهنا طبائع في الحياة، فهؤلاء لا يؤمنون لا بطبائع ولا بشرائع، إنما يؤمنون بأهوائهم فتارةً يؤخرون الطبيعة وتارةً يأتون بها، فهم لا يسيرون على منهج واحد إنما ما تهواه الأنفس، فإذا كانت الشريعة من عند الله سبحانه وتعالى، وطبيعة كون هذه امرأة لا تحمل الله أن يشرع لها شرعاً وطبيعة هذا رجل لا تحمل الله تعالى على أن يشرع له شرعاً إذاً سقطت هذه التعليلات، فيبدأ التعليل بعد ثبوت الحكم الشرعي، فالله عز وجل أمر الرجال بحسن العشرة، "وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ"، وأمر النساء بالطاعة، فالمرأة لا تبحث أن تكون رئيسة دولة، يعني لو بحثت في كل الدول التي أباحت كل المناصب وفتحت كل الأبواب للمرأة فلا تجدها في المناصب العليا، ففي النهاية المرأة تريد أن تعيش أمومةً هي طبيعتها، وبالتالي قضية صناعة فلسفة ثم حشو رأس الرجل بهذه الفلسفة وحشو المرأة بهذه الفلسفة واختراع صراع بين هذين المتكامِلَين الذين كالنهار والليل وكالنور والشمس عندئذٍ هذا اختراع ثقافي، وتأثيرات عولمة هي التي تصنع هذا التفكير، فلذلك فيما يتعلق بالجندية والعسكرية فتوجد نساء لكن ليس هو ميدان النساء، وبالتالي الإحصاءات التي تتحدث عن تمكين المرأة عالمياً تتكلم أن هذه المرأة ليست مغرمة بأن تكون في مجلس نواب أصلاً، لذلك من باب المساواة في الفكر والثقافة تُصنع كوتة للنساء، حتى لو لم تأتِ بالأصوات فنريدها أن تكون في هذا المكان وهذا صنع الرجل أصلاً، لذلك موضوع إعادة إنتاج الشريعة على وفق معايير الحداثة بتأويل نصوص الشريعة مثل: "لن يُفلح قومٌ ولّوا أمرهم امرأة"، يريد أن يعلل فيقول: في الحقيقة إن المرأة الآن تعتمد على مؤسسات، فقرار الحرب يحتاج منها إلى توقيع فقط، وهناك خبراء عسكر وهناك خبراء اقتصاد هم الذين سيقدّمون لها هذه التقارير، وبناءً عليه يجوز للمرأة أن تتولى الإمامة العُظمى، إذاً اصطُنعت علّة هنا عادت على النص بالإبطال وكأن العلة هي التي حملت الله عز وجل أن يوحي إلى نبيه بقوله صلى الله عليه وسلم: "لن يُفلح قومٌ ولّوا أمرهم امرأة"، إذاً سنعود دائماً إلى مقدمة الإمام الشاطبي، وهو أنها قاعدة مسلمة رضي من رضي وشاء من شاء أن المصالح هي مصالح العباد ولا يوجد علّة حاملة لله عز وجل على الحكم، وبناءً عليه سواءً أكان القرار الذي يوضع بين يدي الإمام رئيس الدولة أعلى سلطة مؤسساتي ولا يحتاج إلى توقيع، وأما إن لم يكن الأمر كذلك فنحن أمام حكم شرعي لا تلغيه الأيام ولا يعلّل بعلّة تعود على النص بالإبطال، إذاً هنا اصطُنعت علّة ألغت النص، فأنت قلت: هذه علّة النص فبما تثبت العلة؟ بالنص، فإذا ألغيت النص إذاً سقطت علّتك وهذه تناقضات الفكر المتهافت، فالفكر المتهافت كثّر عليه الأسئلة فسيكتشف نفسه، لكن الأسئلة تكون في مكانها، أجزتم لها الإمامة العُظمى فما رأيكم لو أنها تأمّنا في خطبة الجمعة وفي صلاة الجمعة؟ فلا يجوز، إذاً أجزتم الإمامة العُظمى ولم تجيزوا الإمامة الصُغرى، فلو كان عند الغرب إمامة صُغرى وصلاة جمعة لتبعتموهم، لكن لا يوجد عند الغرب ما يحتاج إلى تركيب حداثي جديد فيما يتعلق بخطبة الجمعة، فتبقى خطبة الجمعة وصلاتها على ما هو في الشرع ثم بعد ذلك الإمامة العُظمى يُجاز أن تتولاها المرأة ويُتأول هذا الحديث بعلة تُبطل الشرع، وهذا نابع من أنه يُظن أن أحكام الشرع بُنيت على علة بالنسبة لله، بمعنى أن الله يحكم تبعاً للعلة، فهذا هو الفهم،

فلذلك ما معنى إبطال النص نتيجة التعليل المتهافت؟ أي أنه يتوهم أن الله يحكم تبعاً للعلة وتبعاً للغرض، ونرجع إلى كلام الإمام الشاطبي مرة أخرى هنا.

لذلك لمّا قال الإمام الشاطبي: "ولنقدّم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية مسلّمة"، إذاً استند إلى علم الكلام الذي يحفظ السنة من الهدم، ثم ابتدأ بكلام الرازي وأكد كلام الرازي في أكثر من موضع.

إذاً في موضوع تولية المرأة الإمامة الكُبرى ورد هذا الحديث الشريف المبني على أن الله يحكم بناءً على علمٍ ورحمةٍ وحكمةٍ، وأن حكم الله لا يتبع العلّة، فهذا التفسير الذي يهدم النص هو يفترض أن الله عز وجل عندما حكم فقد حكم تبعاً لهذه العلّة.

إذاً سنصبح أمام الإخلال بقاعدة أهل السنة والجماعة بأن الله عز وجل لا يوجد له حاملٌ أو غرض أو علة في الطبيعة تحمله على الحكم وهذا يؤسس إلى اعتقادنا أن الله حاكمٌ سبحانه وتعالى لا شريك له في الحكم لا من علة ولا من بشر، وهذه القضية مهمة في تقرير أصل أهل السنة بأن أحكام الله تعالى منزّهة عن الأغراض وهي ربانية صافية من شرك الإنسانية.

لذلك سنجد أنفسنا أمام فكر متهافت كلما طرحت عليه الأسئلة المحرجة، أجزتم الإمامة العظمى لها فلمَ لا تجيزون لها الإمامة الصغرى أم أنها هنا هوية الأنفس؟ أن تكون الإمامة العظمى للمرأة من باب المسايرة ومن باب التماهي بالفكرة الغربية، ويصبح الإنسان هو الذي يقرّر الشرع بحيث يتلاءم مع الحداثة، وعليه لا يمكن مواجهة انحرافات الفكر الدهري دون الحذر والانتباه إلى العتبات المقدسة للفكر الدهري التي جعلت الإنسان شريكاً في تعيين ما يجب على الله تعالى مما هو داخل إسلام عندنا أو مما هو داخل الوسط السني عندنا مما يعيّن المقتضي للشارع، فلذلك نحن هنا أمام هذه المسلمة الكلامية التي أكدتُ عليها وأنا ما زلت أبيّن امتدادات هذه المسلمة الكلامية التي ينطلق منها الإمام الشاطبي في المحافظة على أن تكون الشريعة حاكمة ولا يتدخل فيها الإنسان ليحرفها ويصبح الإنسان هو الأعلى من الحكم الشرعي، لذلك أسس الأصوليون أن من قوادح العلّة عودة العلّة على النص بالإبطال و بناءً على أصول أهل السنة نبقى محافظين على الحكم الشرعي وهنا تأتي مقاصد الشريعة منسجمة تماماً مع فروعها انسجاماً تاماً، كذلك ربما يأتيك أحدهم ويقول: المرأة الآن تنفق على الأسرة وكان للرجل الولاية بمقتضى إنفاقه، والمرأة الآن تنفق وبالتالي نحن سنلغي هذه الولاية بعلّة أن المرأة منفقة، فما قلناه في موضوع الأنسنة للشريعة أي جعل مرجعية الإنسان هي التي تحدد ما هو ينبغي أن يكون من الشرع، لذلك نقول: لا بد من الحذر من المقولات داخل البيت السني أو الاعتزالي من فكرة أن هناك من يعيّن المقتضي للشارع ويلغي عمومات الشريعة وإطلاقاتها وأقيستها، وبيّنت هذا في مواضع كثيرة، ونحن أمام تشويش داخلي في مقالات المعتزلة سواءً أتأتي صريحةً أم تأتي بألفاظٍ مختلفة، فقيام المقتضي لفعل النبي صلى الله عليه وسلم ألغى كثيراً من عمومات الشريعة ونصوصها وأقيستها.

إذاً فيما قاله الشاطبي في موضوع الإمامة قال: "وإنكاح المرأة نفسها"، يعني إذا كانت وليّةً للمسلمين فلماذا تقول: يشترط لها الولي في الزواج؟ إذاً سندخل أيضاً في تناقض داخلي ومن علامات الفكر المتهافت التناقض، "وطلب العتق" بمعنى أن الأمة لا تطلب عتقها ولا تطلب توابعه من الكتابة والتدبير وهي أن تصبح حرّةً على دُبرٍ من سيدها، ثم قال: "وما أشبهها"، ثم ذهب ليتكلم عن موضوع الجنايات وهي وقاية للضروري في جانب العدم، فقال: "كمنع قتل الحرّ بالعبد"، فموضوع منع قتل الحر بالعبد فنحن في حالات يُقتل فيها الحر بالعبد ويُقتل فيها المسلم بالكافر، وهناك حالات لا يُقتل، يعني من بين الحالات التي يُقتل فيها الحر بالعبد إذا قتل الحرُّ العبدَ حيلةً، وهو يكون عندئذٍ حدّاً من حدود الله لا يعفو عنه وليّ الدم ولا يسقطه الحاكم،

وكذلك المسلم إذا قتل الكافر غيلةً، ومعنى القتل غيلةً: أن يقتله على وجهٍ لا يستطيع المقاومة، كأن يسقيه خمراً ثم يقتل هذا المجني عليه، فهنا يُطبّق حد الحرابة، وبالتالي عندما اختلفت أحكام الشريعة هنا أنه لا قصاص بين المسلم والكافر وبين الحر والعبد، لكن في موضوع القتل غيلةً أنه هناك ليس قصاص يسقط بالعفو بل هناك حد حرابة لا يملك إسقاطه وليّ الدم، لذلك القضية إذا أردت أن تُدخل هنا المساواة في الإنسانية وعدم المساواة في الإنسانية لا تستطيع أن تفهم هذا التفريق الشرعي وبالتالي ما يحلو للإنسان والنفس الإنسانية وما تميل إليه سيصطدم بهذا التقسيم أنه مرة قتل الحرَّ بالعبد وقتل المسلمَ بالكافر، وليس هذا من باب القصاص بل مما هو أعلى من باب القصاص وهو الحد، واعتبر القتل غيلةً من الحدود (حد الحرابة الذي لا يملك الإمام أن يسقطه، ولا يجوز لوليّ الدم أن يعفو فيه، بل لا بد من التنفيذ)، ولذلك الحالة النفسية للفكرة الإنسانية عندما تأتي إلى هذين الحكمين: عدم قتل المسلم بالكافر وعدم قتل الحر بالعبد سترتبك عندك هذه الشهوة الإنسانية وستجد أن هناك سقفاً عالياً من تطبيق الحد إذا قتل الحر العبد وإذا قتل المسلم الكافر، وفي الوقت نفسه ستجد أن هناك أحكاماً في الأصل موضوع عدم قتل الحر بالعبد والمسلم بالكافر، لذلك الفلسفة الإنسانية غير قادرة على أن تفهم هذه الفروع المختلفة في موضوع الشريعة، ولذلك ستبقى بعيدةً عن تقييم الحكم الشرعي بل هي تُقيّم على وفق الحكم الشرعي، لذلك نحن نقول: إن العدالة تُعرف بعدما يأتي الشرع.

ثم تكلم عن موضوع قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد، فيحرم قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد، ولمّا يتكلم عن الرهبان إنما يتكلم عن الرهبان المعزولين في أديرتهم، أما الرهبان المخالطون لأقوامهم وهم مع أقوامهم في القتال فهؤلاء لا يُعاملون معاملة الرهبان بل هم من المقاتلة، وسبب عدم قتل الرهبان المنقطعين في أديرتهم أنهم منقطعون عن الحرب لا يُقاتَلون ولا يُقاتِلون، فهؤلاء معزولون عن أقوامهم وهم منقطعون، وبالتالي هذه علّة عدم أسرهم أو عدم قتالهم وليس لأنهم في عبادة بل هم أبعد الناس من الله سبحانه وتعالى، وكالرهبان المجانين وأصحاب الصنائع من الضعفاء الذين لا شأن لهم في الحرب، إذاً في قوله هنا: "أو قتل النساء والصبيان والرهبان"، فهؤلاء لا يجوز قتلهم حتى المرأة لو قتَلت بِعصا أو حجر فلا يجوز قتالها بالرمح والسيف، حيث يُطبّق مع النساء اللواتي يقاتلن بغير سلاح السيف ويقاتلن بحجر أو بِعصا لا يجوز قتالهنّ، أو الصبي إذا قاتل بِعصا فلا يجوز قتاله بالسيف وإنما يُعمل على أسره ولا يُعمل على قتله، وهناك ملاحظة من قبل الفقهاء فيما يتعلق بقتال المرأة والصبي إذا قاتلوا المسلمين بحجارةٍ وعصي، فيحرم على المسلمين التوجّه إليهم بأكثر من هذا المستوى، وبالتالي فيما يعرف بقواعد الاشتباك (درء مفسدة هذه المرأة في قتالها الضعيف وهذا الصبي في قتاله الضعيف وأسره)، ولا يجوز لأحد أن يستخدم عصا ثم يستخدم في مقابله أحد البندقية، فنحن لم نُجِز في الحرب والمرأة المُقاتلة التي تقاتل بِعصا وحجر لم يجُز لنا أن نستخدم السيف، فكيف يمكن استخدام الرشاش والبندقية والمسدس كما هو الحال في الدول الاستعمارية التي استخدمتها مع أُناس آمنين مطمئنين في بيوتهم وليسوا حتى مقاتلين، فانظر إلى هذه القاعدة عندما نقول: إن الصبي والمرأة إذا قاتلا بِعصا وحجر لا يجوز مقاتلتهم بالسيف والرمح بل يُعمل على قواعد اشتباك مناسبة بحيث لا يُقتل هؤلاء وإنما يُؤسرون.

وبعد ذلك تكلّم في الجهاد وهي حالة حرب وحالة استثناء ولا يُطبّق فيها القصاص، فالقصاص أو العقوبات الحدّية لا تُطبّق أثناء المعركة فيمكن أن تكون المعركة وأرض المعركة حالة من الاستثناء، ولذلك انظر إلى كلام الفقهاء في تطبيق قواعد

الاشتباك مع مثل المرأة والصبي وما نراه الآن من عدوان على المسلمين بحيث تواجه الصدور العارية بالرصاص والذخيرة الحيّة من قبل هذه الفئة الفلسفية من الدهرانية التي تبرّر العدوان على المسلمين.

وفي قوله هنا رحمه الله تعالى: "وقليل الأمثلة يدل على ما سواها"، إذاً هنا يجري على ما هو مجرى الأصول ومجرى التوضيح والبيان وليس موضع استقراء الفروع في هذا المعنى، فقال: "وقليل الأمثلة يدل على ما سواها مما هو في معناها"، أي ما ذكره هو على سبيل التمثيل وليس على سبيل الحصر، فقال: "فهذه الأمور راجعةٌ إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية إذ ليس فقدانها بمخلٍّ بأمرٍ ضروري ولا حاجي"، فهو يضع لك معايير لأن الصور التطبيقية لا تنحصر إلى قيام الساعة، ففي قوله: "بمُخلٍّ بأمرٍ ضروري ولا حاجي إنما جرى مجرى التحسين والتزيين"، وهنا يُلاحظ أن الإمام الشاطبي لم يتكلم عن الأحكام الخمسة بل وضع فيما هو تحسيني ما يتعلق به أنه شرطٌ في الصحة، وتبطل الصلاة، إنما هو يلاحظ في هذا المعيار الذي ذكره الآن بقوله: "فهذه الأمور راجعةٌ إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية إذ ليس فقدانها"، إذاً هو يتكلم عن ما مدى فقدان الطهارة من الخبث في تأثيره على المصالح التي تؤدي إلى الإخلال بهذه الضرورات، فهذا هو سؤاله، إذاً يتبين لك أنه من خلال هذا التصنيف أنه مُصنِّفٌ لهذه الضرورات الخمس بحسب الأثر في الاختلال فيه، فهناك الضروري وهناك الحاجي وهناك التحسيني، والضروري ينقسم إلى عبادي وعادي وما هو من المعاملات وما هو من الجنايات، وكذلك الحاجي والتحسيني، إذاً هو أحسن التبويب وأحسن التقسيم رحمه الله تعالى.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى ونكون قد بلغنا إلى المسألة الثانية والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الصوتية الحادية عشرة

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11059

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

وصلنا عند المسألة الثانية: وهذه المسألة سيتكلم فيها الإمام الشاطبي عن التتمّات المكمّلة للضروري والحاجي والتحسيني، بمعنى أنه سيذكر لكلٍّ من الرتب الثلاث مكمّلاً، فللضروري مكمّلاً، وكذلك للحاجي، والتحسيني، فقال رحمه الله تعالى: "المسألة الثانية كل مرتبةٍ من هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتتمّة والتكملة"، إذاً يتكلم عن مرتبة الضروري وأن له تتمّة، ومرتبة الحاجي وأن له تتمّة، فهنا سيؤسس أن هناك أصلٌ وهناك ما هو زائدٌ على الأصل، ثم سيفرّع فيما بعد على أن هذه التتمّة التي هي كالتكملة لا تخلّ في فقدها إذا فُقدت، ولا تخل بالأصل إلى حد أنها تُلغي ذلك الأصل، ففي قوله: "كل مرتبة من هذه المراتب"، يتكلم عن المراتب الثلاث، قال: "ينضم إليها ما هو كالتتمّة والتكملة ممّا لو فرضنا فقده"، فالضمير يعود على ما ينضم إليها من التتمّة والتكملة، قال: "لم يخلّ بحكمتها (أي بحكمة هذه المراتب الثلاث) الأصلية"، فبدأ بالأولى ألا وهي تتمّة رتبة الضروريات وبدأ بالتكميلي في الجنايات فقال: "فأما الأولى – أي رتبة الضروري – فنحو التماثل في القصاص"، أي من المكمّل للأصل في رتبة الضروري فيما يتعلق بأمور الجنايات التي هي تحفظ النفس في جانب العدم، قال: "فنحو التماثل في القصاص"، فالقصاص هو الحامي لأصل حفظ النفس، لكن هذا التماثل بحيث إذا قتل بالسيف يُقتل بالسيف مثلاً، قتل بالإعدام يُقتل بالإعدام، قتل بالإغراق يُقتل بالإغراق، فيقول عن التماثل الذي هو طريقة تنفيذ القصاص: "فهذا لا تدعو إليه ضرورات"، ليس يعني بذلك أنه ليس مشروعاً بمعنى أن ضرورة حفظ النفس تتحقق وإن لم يكن هناك مماثلة، قال: "ولا تظهر فيه شدّة حاجة"، بمعنى أن الحاجة غير ماسّة إليه لأن الردع والزجر من أجل حفظ النفس في جانب العدم يتحقق بدون هذه المماثلة، فيقول لنا: إنه ليس في رتبة الحاجي، وليس في رتبة أصل الضروري، ولكنه تكميلي، وعليه فمن قتل عدواناً بالإغراق ثم قوصص بالسيف فإن هذا لا يخل بأصل الضروري لأن طريقة المماثلة هي في رتبة التكميلي، ولكنه التكميلي الذي هو كالجزء الذي يُبنى على الضروري وهو الأصل، إذاً هذا فيما يتعلق في الجنايات في جانب حفظ النفس في جانب العدم، ثم تكلم عن التكميلي في المال، فقال: "وكذلك نفقة المثل وأجرة المثل وقراض المثل"، فالزوجة لها نفقة مثلها وهناك تفصيل في الفقه في هذا الموضوع، ولكن الكلام هنا فيما يجري مجرى الأصول، وكذلك فيما يتعلق بأجرة المثل، وقراض المثل، فأجرة المثل تكون على عمل وتقييم أعمال، وقراض المثل يكون تقييم نسبة يعني لنفترض أن رب المال ضيّق على العامل حتى أصبح العامل يتصرّف بناءً على أمر رب المال، وبالتالي أصبح كالأجير، فهذه الحالة تمثّل قراضاً فاسداً لكننا نجري على أن يحدّد لهذا العامل أجرة مثله، وعلى فرض أننا لو أطلقنا للعامل أن يتصرف لكن طرأ هناك ما يُفسد هذا القراض وهو قراض المثل نقول: الخبرة هنا تأتي لتحديد النسبة بين رب المال والعامل في هذه الحالة، فإذاً يكون قراض المثل فيما هو بالنسبة، فنقول: هذا العامل مع رب المال هذا قراض مثلهما لو أننا أردنا أن نقيّم الاتفاقات بحسب السوق بنسبة (30%) للعامل و (70%) لرب المال، إذاً أجرة المثل تكون بتحديد عمل وقراض المثل يكون بتحديد نسبة – وتفاصيل ذلك مشروحة في درس القِراض في شرحي على أسهل المسالك، إذاً عندما حددنا نفقة المثل وأجرة المثل وقراض المثل فهذا يعني أننا نتحدث في التكميلي المكمّل لما يتعلّق بحفظ

المال في جانب الوجود، وإذا نظرنا إلى جانب الأمر الشرعي ما أمر به الشرع فهو لتحصيل مصلحة، فإذا نظرنا إلى أمر الشارع بنفقة المثل وأجرة المثل وقراض المثل فإنه عند ذلك يحفظ المال في جانب الوجود، وإذا رأينا النواهي فهي تنهى عن التعرّض للمال في جانب إعدام المال وإتلاف المال، فالمعيار أننا نريد أن نقول: هذا مراعاة للضروري في جانب الوجود ننظر إلى الأمر الشرعي، وهذا مراعاة للضروري في جانب العدم ننظر إلى النهي الشرعي، فالنواهي الشرعية هي نهي عن المنكرات التي تؤدي إلى إعدام هذه المصالح، وبالتالي نقول: إن ما يُشرع من هذه الزواجر عن هذه الأعمال إنما هو لحفظ هذه الضرورات من جهة جانب العدم، والأوامر الشرعية تكون لحفظها من جانب الوجود.

ثم قال: "والمنع من النظر إلى الأجنبية"، وهو ما جاء من جهة الأمر بغضّ البصر فهذا مكمّلٌ للضروري في حفظ النسل، لأنه على فرض أنه إذا لم يغضّ بصره فإن هذا لا يخلّ ببقاء النسل ولا يُعرّض النسل في أصله إلى التهديد والزوال، فلذلك نقول: إن في هذه الحالة المنع من النظر إلى الأجنبية – وطبعا هذا هو النظر المحرّم لغير الشهادة ولغير البيع والحاجة – فالنظر إلى الأجنبية مع قصد الشهوة فهذا حرامٌ شرعاً، وهذا في رتبة التتمّة لما هو ضروري وأصليٌ في حفظ وبقاء النسل.

قال أيضاً: "وشرب قليل المسكر"، أي وكذلك شرب قليل المسكر، فقليل المسكر حرام لكنه لا يؤدي إلى غياب العقل والشدّة المُطربة الناتجة من هذا المُسكر، وبالتالي نحن نفرّق بين المخدّر الطبي والمسكر المحرّم، فهنا في حالة المسكر وما يُحدث الشدّة المُطربة فهذا حرام، لكن شرب قليل المسكر كالقطرة فهذه ليست مؤديةً إلى إعدام العقل، وبالتالي تكون في رتبة التتمّة وإن كانت حراماً، يعني شرب قليل المسكر حرام وإن لم يؤدي إلى غياب العقل والشدة المُطربة.

قال: "ومنع الربا"، إذاً في هذا المنع للربا وتحريم الربا فهو كالتتمّة لكننا ننظر إلى جانب الإخلال في المعيار، فلو أن هذا الربا أُجيز فهل سيُتلف أصل المال وهل سيُتلِف هذه الضرورة التي هي المال؟ فهذا هو المعيار الذي يسلكه الإمام الشاطبي وليس معيار أنه حرام أم لا، فمن المعلوم أن الربا هو رأس الكبائر والمنهيّات في الأموال، لكن الربا لا يُخل بأصل المال، بل نحن نلاحظ أن الذين يريدون تنمية أموالهم بغير الشرع يجدون أن الإقراض الربوي هو أفضل الوجوه لهم لأنه يمنحهم الأمان ويتّجرون به، لكن إذا قلنا: إنه لا يؤدي إلى هدم أصل الضروري في المال ولكن الربا قد يؤدي ليس إلى هدم ضروري المال، لكن قد يؤدي إلى الإخلال في هذا الضروري بوجهٍ من الوجوه دون إعدام هذا الضروري مثل ما يؤدي إليه الربا من التضخّم وهو تناقص القوة الشرائية للنقود، وعليه فإن التتمّة هنا باعتبار النظر إلى درجة الإخلال بالأصل، فيمكن لهذا الربا أن يؤدي إلى التضخم الذي يؤدي إلى تناقص القوة الشرائية حيثما ذهب الربا قال له التضخم خذني معك، ولذلك التضخم باختصار هو نقود كثيرة تُطارد سلعاً قليلة فيؤدي إلى الغلاء، ومن ثمّ أخلّ بالأصل بوجهٍ ما لكنه لم يؤدِّ إلى إعدام هذا المال.

قال: "والورع اللاحق في المتشابهات"، فهنا قال: "ومنع الربا، والورع اللاحق في المتشابهات"، هذا على تقدير: أي وكذلك الورع اللاحق في المتشابهات من التكميلي لحفظ المال، فهو معطوفٌ على قوله: "وكذلك نفقة المثل"، إذاً لا يُتصور القول هنا بأنه معطوف على ما قبله وهو "منع الربا"، إذ يصبح التقدير: ومنع الورع – وهذا قبيحٌ جداً، إذاً نقول: والورع بالرفع أي: وكذلك الورع اللاحق في المتشابهات، فالإنسان إذا تورّع عن المُختلف فيه، يعني ما محل الورع؟ المُختلف فيه، فالحرام البيّن هذا يجب الانتهاء عنه، والمعروف البيّن والحلال البيّن فهذا حلالٌ شرعاً ولا ورع في تركه، فمتى يكون الورع؟ يكون الورع في حالة المتشابهات، بمعنى اختلف العلماء في هذه الحالة، وعندئذٍ إذا اختلفوا في ذلك فبين من قال بالحلّ ومن قال بالحرمة سنجد أن هذا الورع هو مكمّل للحفاظ على الضروريات، ذلك أنه يخرج من تهديد أو إخلال بشيء من هذه الضروريات، فعندما نتكلم

بالإخلال في مجال التكميلي، فنحن لا نقول: إن هذا الإخلال يعني زوال الضرورة من أصلها، بل قد يترتب على خلل في التكميلي خلل بالأصل بوجهٍ ما دون إعدام ذلك الأصل كما ذكرت في الربا، فالربا تدعو إليه الشركات وتدعو إليه البنوك، وربما يقول لك أحدهم: ها هي أوروبا قائمة على الاقتصاد الربوي، وانظر إلى التطور الصناعي والتجاري والاقتصادي، فهل هم ينمّون أموالهم، لكن نحن نقول: صحيح نما المال، وصحيح أن هناك اقتصاد زاهر وصناعة لكننا نلاحظ أن هذا النمو إنما هو في جيوب الأغنياء المستبدّين بالمال على حساب بقية المجتمع الذي أصبح يعمل لأجل خدمة رأس المال بسبب هيمنة رأس المال على القلب الذي يضخّ هذا المال في جسم هذا الاقتصاد، وهو في النهاية سيعود إلى القلب، وبالتالي سنرى أن هذا الإخلال لم يُزل المال من أصله إنما طرأ الإخلال بوجهٍ ما مثل توزيع هذا المال بحيث يزداد أصحاب الثراء ثراءً وطغياناً مالياً، بينما نجد أن الشعوب تأنُّ تحت وطأة الربا، خاصة إذا قلنا: إن النمو مثلاً في الناتج القومي ربما لا يصل (4) أو (5) في وقت الازدهار يعني بالمعتاد، لكن الربا يتجاوز (7%)، فلو افترضنا أن هذا المنتج الذي هو الناتج القومي، على فرض أنه جميعاً تم بالإقراض الربوي والفائدة أكثر من الناتج فهذا يعني أن هؤلاء المرابين يعيشون في دماء الشعب والمجتمع والاستبداد المالي، وهذا هو الذي يستبد بالثروة ويستأثر بها.

فلذلك نحن عندما نتكلم عن إخلال التكميلي بالأصل، إنما يكون من جهة الإخلال بوجهٍ ما وليس أنه يزيل الأصل بالكليّة، فلذلك لمّا تكلم عن الورع اللاحق في المتشابهات التي اختُلف فيها بين العلماء، فهذا الورع يمثّل حالة أنه يترك الحرام المُختلف فيه الذي ربما يؤدي بالإخلال بالأصل بوجهٍ ما، فيكون هذا الورع الذي ترك المحرّم يكون معيناً على الحفاظ على هذه الضرورات في مراتبها الخمس.

إذاً ينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن التكميلي في العبادات فقال: "وإظهار شعائر الدين كصلاة الجماعة في الفرائض والسنن وصلاة الجمعة"، فتكلم عن صلاة الجمعة هنا على أنها من التكميلي، لكن صلاة الجمعة فرض، والبيع في وقت النداء حرام ويُفسخ، فعندئذٍ لمّا تكلم عن الجمعة قال: "إن ترك الجمعة"، هذا يعني أنها لو تُركت فإنها لا تُخل بأصل الدين بدليل أنها لا تجب على المرأة ولا تجب على العبد ولا تجب على المُسافر وإن كانت ممكنة بالنسبة لهم، لكن هذا ليس موجوداً في الصلوات الخمس، كصلاة الجماعة في الفرائض – أي إقامة الجماعات – فهي من المكمّل لأصل الدين، والسنن كإقامة الجماعة في السنن كالعيدين وإقامة الجماعة في صلاة الكسوف فهذه سنن، وفي صلاة الاستسقاء فهذه سنن، فهذه الجماعة في هذه السنن وفي الفرائض وهي الصلوات الخمس فهذه في رتبة المكمّلات، وصلاة الجمعة أيضاً في رتبة المكمّل.

إذاً هنا يتكلم الإمام الشاطبي عن الجمعة الواجبة وعن السنن أنها جميعاً من التكميليات مما يؤكد أن التكميلي يُصنّف هنا باعتبار رتبة المصلحة الحاصلة أو المفسدة الواقعة، لا من حيث ترتيب الأحكام، فالصلوات الخمس لا تسقط بالمرة أصلاً، أما الجمعة فلا تجب – كما قلت – على المسافر والمرأة، أما الجميع فإنه يجب عليهم الصلوات الخمس.

ومن هنا لا بدّ من بيان رتبة الجمعة والجماعات أنها من التتمّة للدين لضروري الدين في رتبة التتمّة، أما أصل إقامة الصلاة فهو من أصل الدين، فمن فاتت عليه الجمعة صلّاها ظهراً، وفي حالة العذر في إقامة الجمعة لوباءٍ فإنها تُصلّى ظهراً في البيوت ولا تُصلّى جمعةً في البيوت حتى لا يغيّر على حقائق الشريعة، وعليه نكون في حالة الأوبئة والأمراض السارية فلا بد من مراعاة الأصول والتتمّات، بمعنى أن الفقيه عندما يجلس على طاولة البحث فإن عنده النفس في رتبة الضروري، وعنده النفس في رتبة التكميلي، وعنده الدين في رتبة الضروري، وعنده الدين أيضاً في رتبة التتمّة، فيا تُرى إذا حصل التهديد لأصل النفس وكانت

الجمعة من باب التكميلي في إقامتها، فهل يترجّح التكميلي في أصل الدين على الضروري في موضوع حفظ النفس؟ هنا يأتي دور الباحث الذي يتكلم بصفة علمية لا بصفة أننا نتكلم في عموميات حفظ النفس، فيمكن لأي أحد أن يتكلم في عموميات حفظ النفس، لكن متى يظهر الفقيه؟ يظهر الفقيه عند تزاحم هذه الرتب، فهناك تزاحم في ضروري الدين وضروري حفظ النفس وضروري المال، فسنجد أن في كل من هذه الرتب في موضوع الأوبئة منها ما هو أصل ومنها ما هو تتمّة: منها ما هو أصل في المال ومنها ما هو تتمّة في المال، منها ما هو أصل في الدين وما هو مكمّل، وهكذا في موضوع النفس، وبناءً على ذلك نقول: إن الإمام الشاطبي هنا في موضوع التتمّات يميّز بين ما هو في رتبة الأصل في ضروري الدين وما هو التتمّة، وإن الحديث بصفة عامة في هذه الضروريات المتزاحمة حديثاً فكرياً انطباعياً، فهذا لا يغني من الفقه شيئاً، فليس فقهاً بالمرة لأنه يمكن أن يحسنه كل أحد، ولذلك عندما نتكلم هنا في موضوع التكميلي في المال والتكميلي في العبادات، فهذا يعني أننا سنقوم بعملية مراجحة عند تزاحم هذه الضرورات، وهذا يكون من ناحية الموضوعية العلمية، وبالتالي نحن سنقوم بصناعة نموذج، وهذا النموذج دائم – ذهبت الحكومة الفلانية وجاءت تلك الحكومة الأخرى – وبالتالي نصبح موضوعيين علمياً وهذا يُعير الناس على أن هذا النموذج يُثقّف به ويُنبّأ إليه في موضوع مهم جداً ألا وهو موضوع فقه المجتمع.

عندي مستشفى وعندي صيدلية، فهناك اندماج ما بين ضروري النفس وضروري المال، وهناك ما هو تكميلي للنفس كالأدوية التي ليست مؤدية إلى حفظ الحياة بل الأدوية التي تُزيل مثلاً الصداع وما إلى ذلك، فهذا لا يؤدي إلى وفاة، لكن هناك ما هو تكميلي أيضاً في هذه الأدوية، وهناك ما هو تحسيني أيضاً، يعني إذا جئنا إلى ما هو تحسيني مثل الكريمات – على سبيل المثال – وتبيعها الصيدليات، ففي الصيدلية الواحدة في وقت الوباء سأجد فيها دواء متعلّق بأصل حفظ النفس، ودواء متعلّق بصفة التكميلي لحفظ النفس، ودواء متعلق أيضاً بصفة التحسيني، وأجد أن شركات التأمين الصحي لا تغطي التكميلي لأنه من باب الرّفاه وليس من باب العلاج، لكن المُكمّل لحفظ النفس مثل الأدوية التي تُعالج السعال – على سبيل المثال – فلا يموت إنسان من السعال إلا إذا كان هناك وباء متعلق بهذا السعال، وبالتالي لو لم يأخذ هذا الدواء لا يهلك في نفسه، وبالتالي إذا جئنا إلى ترتيب هذا الواقع في صيدلية واحدة سأجد ما فيها أصل حفظ النفس تكميلي لحفظ النفس، وسأجد فيها أيضاً التحسينيات.

الآن عندما يحصل الوباء، فهناك اندماج بين الاقتصاد أيضاً في هذه الصيدلية وحفظ مال ومشروع هذا المستشفى الخاص مثلاً وحفظ النفس، فسأجد في الواقع تداخلاً ولا يوجد هناك انقسام وانشطار فعلي في الواقع، بمعنى عزل هذا الضروري في الواقع، إنما سنأتي إلى هذا الترتيب للتطبيق في الأحكام في البيوع والتصرفات.

وبالتالي هذا التقسيم من قبل الإمام الشاطبي في موضوع الضروري والتكميلي للرتب الثلاث إنما هو مفيدٌ في جانب الترجيح بالذات فيما يتعلق بفقه السياسة الشرعية التي لم يتناولها الشارع بدليل جزئي تفصيلي، أي لا يوجد دليل جزئي يتعلق بالصيدلية، ولا يوجد دليل جزئي يتعلق بالمكمّلات هذه، إنما تم استقراء الشريعة فوجدنا أن هناك أدلة تُصنّف في الأصل وتُصنف في التكميل في هذه الرتب الثلاث، فلما رأينا ذلك ولما نراجح فإنما نحن نُراجح بين الأدلة الآمرة بحفظ الأصل والأدلة الآمرة بحفظ التتمّة، ومن هنا يكون هناك ترجيح للأدلة الآمرة بحفظ الأصل في موضوع النفس على موضوع الأدلة التي أمرت بالتتمّة في حفظ النفس، وما قلناه في حفظ النفس نقوله في حفظ الدين وفي حفظ المال والنسل والعقل وهكذا، إذاً هذا التصنيف من قبل الإمام الشاطبي سيجعل أمام الفقيه سهولة في ترتيب أوراقه على طاولة البحث عند تزاحم هذه الضرورات.

ثم انتقل رحمه الله تعالى إلى الحديث عن التكميلي في المعاملات فقال: "والقيام بالرّهن والحميل"، يعني من التتمّات وكذلك القيام بالرهن والحميل (التوثيقات)، والرهن هي العين التي تُرهن لتوثيق الدَّين والحميل الذي هو الكفيل من أجل توثيق الديون، وهذا مهم وحافظ للأموال بحيث لا يتلف هذا الدَّين ولا يضيع هذا الدَّين على صاحبه، فيجد رهناً يستوفي من بيع هذا الرهن دَينه أو يُطالب هذا الحميل وهو الكفيل بهذا الدَّين، فتكون الشريعة بالرهن والحميل قد حفظت المال.

وقال: "والإشهاد في البيع"، فهذا هو التوثيق، ولاحظوا أنها في رتبة التوثيقات، فإذا قلنا إنه من الضروريات، فعندما يتكلم عن الإشهاد بالبيع أنه تتمّة، وعندما يكون البيع في الضروريات فعندئذٍ يكون الإشهاد في التتمّة، فعندئذٍ هنا يتحدّث الشاطبي عن البيع وأنه في رتبة الضروري كبيع وشراء السلع التي تحفظ بقاء الإنسان كشراء قوته ودوائه، فعندئذٍ يكون البيع في رتبة الضروري لأن بيع الضروريات يحفظ النفس في جانب الوجود، أما إذا كان البيع في جانب الحاجيات فهو عندئذٍ يكون حاجيّاً كثمن الكهرباء والسلع الأساسية مثلاً من الشاي والسكر، فهذه كلها في رتبة الحاجي، وقد يكون البيع من الكماليات كالألبسة الفاخرة والسيارات الفارهة، وهناك وصلت بعض الأسئلة فيما يتعلق بمسألة التُّرس، وهو أن الكفّار يتخذون مجموعةً من المسلمين تُرساً لهم حتى يفتّوا في معنويات المسلمين وأن يخشى المسلمون إذا تعرّضوا لجيوش الكافرين المتترّسة بالمسلمين أنهم يقتلون إخوانهم، أي إخواننا في العقيدة.

الآن الفقهاء يقولون: هناك ضروري الدين في الأصل، وهناك ضروري النفس لمجموع المسلمين، وهناك ضروري النفس لمجموعة مُتترّس بها، وهم المسلمون الذي تترّس بهم العدو، ومن ثم إذا أردنا أن نُراجح بين هذه الضرورات، فهناك ضرورة عامة لحياة المسلمين بحيث لو ظهر عليهم الكافرون لاستأصلوا دين المسلمين وحاربوا مساجد الله، وحاربوا الحلال والحرام، وأرادوا أن يقلبوا حياة المسلمين القائمة على الشرع إلى أن تتحول إلى حياة قائمة على دين الكافرين، كما هي الدهريّة في فترة الاستعمار، فأرادوا أن يفرضوا دنيوياتهم وهم المستعمرون على عالمنا الإسلامي، وما زال عالمنا الإسلامي يئن تحت ظلامة الغزل الفكري العقدي الذي قام به هؤلاء المعتدون والغزاة.

ومن هنا عندما يستهدف المسلمون العدوّ المتترّس بإخوانهم فهذا يعني أننا راجحنا بين ما هو ضروري لمجموع المسلمين وهو حفظ النفس، وبين ما هو ضروري لمجموع المسلمين وهو حفظ الدين من فئة قليلة من المسلمين تترّس بها العدو ونحن في موطن المراجحة ولسنا في موطن الجمع لأنه تعيّن التضحية بأحد الجانبين: إما أن يُضحّى بالتُّرس، وإما أن يُضحّى بمجموع المسلمين ودينهم.

فمن هنا يترتب علينا إذا ضُحّي بمجموع المسلمين ودينهم فوات الدنيا والآخرة، أما إذا ضُحّي بالتُّرس فهذا يعني فوات الدنيا في حفظ النفس لبعض المسلمين مع عدم فوات آخرتهم، فلمّا تعيّن لدينا الترجيح عندئذٍ رجّحنا جانب استهداف العدوّ المتترّس بالمسلمين، واليوم يمكن أن يُسمّى ذلك باتخاذ رهائن مدنيين، وأن يوضع هؤلاء الرهائن المدنيون مثلاً في كتائب، فليس بالضرورة أنهم على ظهر الدبابة، فقد يتخذون في مناطق عسكرية ويُحبسون فيها، فإذا استهدف المسلمون العدوّ فعندئذٍ استُهدف هؤلاء المسلمون.

ومن هنا ننتبه إلى أن ما هو في جانب الأصل للمجموع، ما هو في جانب الأصل لبعض المسلمين، فهؤلاء التُّرس الذين انتقلوا إلى ربهم بسبب استهداف المسلمين للعدو إنما لم يختلّ دينهم، لكن لو ظهر علينا الغزاة فعندئذٍ سيستهدفون ديننا ونبينا محمد

صلى الله عليه وسلم، فالطوائف المسلّحة التي خرجت بالسلاح على المجتمع المسلم قاموا بقياس فاسد، فجعلوا المارّين في الشوارع من المسلمين كمسألة التُرس، فهناك التُرس مسألة في الضروريات في حالات الاستثناء، الكتائب المسلحة التي خرجت بالسلاح لأجل كفر الحاكم، تكفير الحاكم بالذنوب مثلاً بما أنه حكم بقانون وضعي، إذاً هو يكفر حتى ولو كان معتقداً أن شرع الله أحسن ومعتقداً أن شرع الله هو الحق، ولذلك في هذه الحالة تمّ الخروج بسبب التكفير بالذنب، التكفير بالعمل، وطبعاً التكفير بالعمل والذنوب هو عقيدة الخوارج، لكن ممكن أن تتسلّل عقيدة الخوارج إلى المسلمين وتركيب لفظ أهل السنة في موضوع الاستحلال أن أهل السنة لا يكفرّون إلا باستحلال حرام معلوم من الدين بالضرورة، فعندئذٍ تخرج مصطلحات الاستحلال العملي وبالتالي المعنى معنى الخوارج، ولفظ في موضوع الاستحلال هو لفظ أهل السنة، وبالتالي السنة لهم الألفاظ أما الخوارج فلهم المعاني والعمل والتطبيق.

لذلك في موضوع الاستحلال العملي، والاستحلال بمعنى اعتقد الشيء حلالاً، وهذا يكون في القلب ويظهر على اللسان بالنطق، لكن لا يكون شارب الخمر مستحلّاً ولو شرب الخمر مائة مرة، فتكرار الذنب وظهور الذنب، والذي يشرب الخمر يرضى عن نفسه وهو مسرورٌ لذلك، والتي لا ترتدي الحجاب مسرورة بما تفعل، وبالتالي موضوع أنه يرضى بالمنكر أو يرضى بالحرام غير منضبط في موضوع الجحود، لذلك التكفير بالذنب يتخلّى عن المحكمات التي تجعل الكفر تكذيباً بالله ورسوله وتكذيباً بالمعلوم من الدين بالضرورة، ويذهب إلى كلمات جديدة ليسوّغ التكفير بالذنب، وبعد ذلك هناك مقاربات عشوائية بين ألفاظ أهل السنة ومعاني الخوارج، وبالتالي التكفير بالذنوب عملاً وواقعاً بكلمة الرضا وبكلمة الإعراض، وهي كلمات غير منضبطة كما سنّ أهل السنة أنهم سنّوا ألفاظاً منضبطة في التعريف في موضوع التكفير وهو موضوع التكذيب لما هو معلوم من الدين بالضرورة.

لذلك نلاحظ أن الطوائف دائماً تخرج من المُحكم والمفردات – المصطلحات الشرعية البينة، فبدلاً من التكذيب والجحود: هل رضي بذلك؟ هل أعرض؟ ... إلخ، فهذه الكلمات لا تعبّر عن موضوع التكذيب والجحود بوضوح كما قلت: إن من يشرب الخمر هو يرضى عن نفسه ويسعى إلى ذلك وهو محبٌ له، فإذا قلت: أحبّ المنكر الحرام المعلوم من الدين بالضرورة، فإن هذا يعني أنه قد كفر، فعندئذٍ سيكفر أصحاب الكبائر، فمن ارتكبوا الفواحش والجرائم فهم يسعون حباً فيها، ولذلك دائماً تجد أن أتباع المتشابه يهجرون المحكمات ولا يريدونها، وهي موجودة وبين أيديهم وأعرضوا عنها عن بينة، فمصادر أهل السنة والجماعة في المذاهب الأربعة المتبوعة صريحة في موضوع التكذيب والجحود، وأنها تعبّر عن ذلك بالجحود وبالتكذيب، وبالتالي هذا هو مناط الكفر: الجحود والتكذيب لما هو معلوم من الدين بالضرورة.

فمن أعرض عن درس فقهي فهذا أعرض عن الشرع مثلاً، والمرأة تكره أن يتزوج زوجها عليها وهذا كره طبيعي، فكرهت ما أنزل الله، إذاً دائماً تجد أن أتباع المتشابه الذين غالوا في إدخال الكفر على أهل السنة والجماعة، وقطّعوا الأرحام واتبعوا المتشابهات إنما هم هجروا المُحكم، والمُحكم بين أيدي الجميع وهو موجود في كل مكتبة.

لذلك نحن في هذا نبين بياناً واضحاً في أن المحكمات التي هي تُرد إليها المتشابهات، وهناك سؤال آخر فيما يتعلق بكيف يتعلق الحكم الجزئي بالمقصد الكلي؟، فنحن نقول: إن ما يُحدد معنى الجزئي وما يُرتّب هذا الجزئي تحت المقصد الكلي، إنما هي الأدلة الجزئية التفصيلية.

لذلك نحن نقول: في موضوع ما هو الجزئي حقيقة صلاة الجمعة، وحقيقة الصوم، وحقيقة الصلاة، وحقيقة الكفر، وحقيقة الإيمان، وحقيقة العبادة، فهذا تشرحه الأدلة الجزئية وتبيّن معناه الشرعي، ثم الشريعة بأدلتها الجزئية هي التي ترتب هذا تحت حفظ الدين وهذا تحت حفظ النفس وهذا تحت حفظ المال كما بيّنا ذلك سابقاً، لذلك الحقيقة الشرعية لا تحددها المقاصد الكلية، فحفظ الدين يندرج تحته الشهادتان والإيمان والصلاة والزكاة والصوم والحج، فهل كلمة حفظ الدين تعطينا معنى الصلاة، أم أن الصلاة مبيّنة من الشارع بأدلة جزئية؟ "صلّوا كما رأيتموني أصلي"، "ارجع فصلِّ فإنك لم تُصلّي"، وهذا للرجل المُسيء صلاته.

فلذلك الشريعة بأدلتها الجزئية هي التي تتولى بيان الحقيقة الشرعية، وهي الأدلة الجزئية التي ترتب هذا الجزئي تحت أي مقصد من المقاصد الكلية فيما هو معيّن، وقد يلحق بنا ويستجد لدينا بالقياس.

يعني مثلاً: توفر علاج لمرض الحُمّى التاجي (وهو فيروس الكورونا)، والفيروس يُشتق له كلمات الحُمى وهي فوعة السمّ وحرارته، فالفيروس يُشتق له كلمة الحُمى، فهذا وُجد له علاج، والعلاج مثلاً معيّن بثلاثمائة دولار للجرعة الواحدة، فعندما تريد أن تقرّر كمسائل إمامة وسياسة شرعية، وأمر تحت سلطانك ليس تحت سلطان غيرك، فنفترض أننا نحن الذين أوجدنا العلاج، فهل يوجد احتكار في تحديد سعر الدواء؟، فإذا وُجد احتكار فكيف نعزل الاحتكار ونحدد الثمن العادل؟

إذاً هكذا يمكن أن يتم النظر في موضوع الاحتكار، فعندنا ضروري حفظ النفس، فهناك إنسان تحت أجهزة التنفس قد يعرض له الموت، وهناك إنسان بدت عليه الأعراض لكنه ما زال قائماً بصحته ويذهب ويأتي ويعمل لكن عنده سعال وعنده بعض الحرارة، وهناك شخص ثالث أُصيب وصارت لديه المناعة، ولكن باحتمال ضئيل يمكن أن يعود له المرض.

فهذا الدواء الذي أوتيته بفضل الله سبحانه وتعالى وجهد الطبيب والصيدلاني المخلص الصادق العالِم الكفؤ، الذي هو جزءٌ من ديننا، فعندك مليون مواطن وعندك عشرون ألف جرعة، فمن هم أولى الناس؟ الآن أنت في مفاضلة، فلا يعقل أن تأخذ هذه الجرعة وتعطيها للشخص الثالث وهو الذي أصيب وحصلت لديه مناعة بوجهٍ ما في موضوع الكورونا، واحتمال الإصابة لو حصلت فيما بعد أن تكون آثارها ضعيفة، فعندك الخط الأمامي وهو الدفاع الطبي، فإذا انهار هذا الدفاع سينهار كل المرضى، إذاً المرضى عندهم أصل الحياة والأطباء عندهم أصل الحياة، لكن هذا الطبيب إذا هلك فقد هلك بعده المرضى، إذاً عندما تأتي إلى هذا التقسيم في موضوع الضروري ستأتي إلى أن يكون الأَولى هو خط الدفاع الأول وهم الأطباء والباحثون في مجال المرض.

ثم يأتي بعد ذلك المرضى الذين هم تهدّدت حياتهم إذا لم يأخذوا هذا اللقاح، ثم بعد ذلك يأتي مفاضلة بين كبير السن وصغير السن، وهكذا.

فهذا الأمر في السياسة الشرعية يحدده الطبيب، وتحدده خبرة إسلامية قادرة، وهي خبرة فنية لكنها تتبع الفقه، كما أنه في الغرب هناك خبرة فنية لكنها تابعة للفلسفة الغربية، لذلك ممكن في الفلسفة الغربية أن يقول لك: هذا العلاج لمن يدفع، وللمواطنين سنبذل هذا العلاج مجاناً، لكننا إذا ذهبنا إلى جنوب المتوسط ادفعوا أثماناً احتكارية لهذا الدواء، لذلك نحن عندما نتكلم عن تحديد الحقائق الشرعية فهذه لا تحددها المقاصد الكلية، وعندما نتحدث في ترتيب الجزئيات تحت المقاصد إنما تدل عليها الأدلة الجزئية التفصيلية ولا يخفى أن هذه المقاصد إنما هي ثبتت باستقراء الجزئيات، والجزئيات ثابتة بالأدلة

التفصيلية، فلا يجوز لنا هدم الجزئيات وأدلتها التفصيلية بذريعة الألفاظ العامة وهي المقاصد، فالمقاصد في معناها أعم والجزئيات في معناها أخص، والأخص مقدم في محل خصوصيته، فهذا فيما يتعلق بالتكميلي في الضروري، وسنأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى إلى التتمة في رتبة الحاجيات.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية الثانية عشرة

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11071

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

انتهى من الحديث عن التكملة للضروري، والآن سيبدأ في هذا الموضوع في التتمة لما هو في رتبة الحاجي، فبدأ بالتكميلي في المعاملات في قوله: "وأما الثانية" – أي في فيما يتعلق بالرتبة الثانية وهي الحاجيات أما الرتبة الأولى فهي الضروريات، إذاً هنا سيتكلم عن رتبة الحاجيات، فقال رحمه الله تعالى: "وأما الثانية فاعتبار الكُفء"، الكفاءة في الزواج بالنسبة للزوج فهناك تفصيل عند الفقهاء لكن فيما يتعلق بهذا الحاجي فإن اعتبار الكُفء من تتمة الحاجي، بمعنى أن الزواج ولو دون كُفءٍ فهذا الزواج يحافظ على الأصل الضروري وهو بقاء النسل وإن لم يكن من الكُفء، لكن حتى تدوم الألفة وحتى يكون الزواج قائماً على أسس سليمة فإنه لا بد من الكُفء في الزواج، والكفاءة عند المالكيّة في الدين والحال، الدين بمعنى أن لا تكون المرأة زوجة للفاسق فإنه سيضرها في دينها وسيؤثر هذا على سير الحياة، والحال أن لا يكون هو مثلاً عاجزاً أو عنده إصابات في جسده وهي مثلاً سليمة، فبالتالي الكفاءة هنا ما يتعلق بالدين والحال، لكن بعض المذاهب تذهب إلى الكفاءة بالمال، وبالتالي هم مختلفون في تتمّة، حتى هذا من جانب الكلام في موضوع الخلاف عند الفقهاء نجد أن الخلاف إنما كان في تقدير هذه التتمّة، فقوله هنا: "فكاعتبار الكُفء ومهر المثل في الصغيرة"، أي وكاعتبار مهر المثل في الصغيرة، وهي التي لا يُتصور منها بقاء النسل وهي على هذا الحال، فالزواج بالصغيرة وإن أُبيح شرعاً لا يُتصور منه أن يؤتي هذا الزواج المقصد الأصلي منه إلا أن هذا الزواج في هذا الوقت لا يؤدي إلى المقصد الأصلي وهو النسل، قال: "فإن ذلك كله لا تدعو إليه حاجةٌ مثل الحاجة إلى أصل النكاح في الصغيرة"، لذلك عندما يتكلم هنا عن النكاح في الصغيرة أنه لا يحصل منه ما يحصل من نكاح المرأة التي يُتصور منها النسل أو الزوج الذي يُتصور منه النسل، يعني ما نقوله في نكاح الصغير نقوله في نكاح الصغيرة كذلك، وما يُقال في نكاح الصغيرة يُقال في نكاح الصغير، فهنا لا يتحصّل من زواجهم النسل، لكن تحصل به بعض المصالح أقل من مصلحة الأصل مثل نشر التحريم، ففي بعض الكوارث وفي بعض الحالات – حالات الحروب – يلجأ الناس إلى تزويج الأطفال لكي يتحول والد هذا الطفل إلى محرم لهذه البنت الصغيرة فيكون هناك توفير حماية لهذه البنت وأنها في كنف محرّم عليها كحرمة أبيها، فهذه الطرق شرعية لضرب طوق حماية حول الصغيرة من وقوعها في الاستغلال، وبناءً عليه فهذه الحمايات التي وفّرها الزواج في توفير محرّمات بالمصاهرة في الغالب هي لحماية الفتاة الصغيرة، فنقول هنا: إن هذا الشرع في هذه التتمّة التي هي ترتّبت على هذا التزويج حصل لنا تتمّة وإن لم يحصل النسل الذي لا يُتصور من الصغير ومن الصغيرة، وهنا أتحدث عن الفرق بين الصغيرة والمرأة البالغة دون السن القانوني، أي ما يُتحدث به الآن عن المرأة الصغيرة على أنها دون السن القانوني مع أنها بالغة شرعاً، فممكن أن تكون قد بلغت الفتاة في عمر الأربعة عشر والخمسة عشر، ومن هنا نحن أمام فتاة أو امرأة بالغة دون السن القانوني، وبالتالي لا يجوز من الناحية الشرعية تسميتها بالصغيرة، وإن كان هذا الأمر في القانون تسمى بالقاصر.

وعليه نجد أن هيمنة الفرداني المؤسسي الغربي يحارب زواج الصغيرة بينما يسوّغ السفاح مع الصغيرة، ولذلك نحن هنا لسنا أمام مسألة جزئية فيما يتعلق بزواج الصغيرة أو ما يصدح به الفكر الدنيوي الأوروبي بما يُسمّونه زواج القاصرات وهنّ في الحقيقة بالغات، ونساء بالغات دون السن القانوني، بالغات شرعاً، ولذلك نحن ممكن تحت هذا التأثير أن نصبح ننكر إجماعات شرعية، وبعد ذلك نصبح نقدّر تقديراً إنسانياً وما المصلحة في هذا؟ نقول: إن الولي هو الذي يزوج وهو أبوها وهو أحرص عليها وهو أعلم بابنته، ولذلك ليس الاستعمار فقط هو تدخل السياسي، بل هناك ما هو تدخل بين الأب وابنته التي من صلبه، ولذلك يعد من أسوأ أنواع الاستعمار، ثم يأتي بعد ذلك ما هو أسوأ وهو الاستجابة لتوفير إنكار للإجماع وإنكار للنصوص الجزئية التفصيلية لإعادة إنتاج الإسلام في بيئة الحداثة، ليس من أجل مصلحة الفتاة إنما هو من أجل التوائُم مع الضغوط الإعلامية والمؤسسية الأوروبية في إضعاف المجتمعات المسلمة في التكوين الأسري، فنجد أن المشكلة تحولت إلى زواج المرأة البالغة تحت السن القانوني وليس إلى مشكلة السفاح الذي يحصل في المجتمعات الغربية بالحمل سفاحاً في المدارس الابتدائية، فنحن أمام قضية وهي أن الغرب يصدّر مشكلاته إلى الخارج، والمسلمون يستوردون هذه المشكلات، فلم تكن المشكلة عند الملمّين في زواج الصغيرة لأن الأب حتى البنت البالغة وهي في الجامعة لا يزوّجها، فهي ليست مشكلة عندنا حقيقةً، ولكن هناك اصطناع مشكلات معينة، وهذه المشكلات لا تُثمر في الواقع، بمعنى لو منعنا زواج الصغيرة لم ننتج دواء الحمّى التاجي (الكورونا)، ولم ننزل على القمر، إنما هو اصطناع مشكلات وفرض الهيمنة الفكرية والثقافة الخارجية، فنصبح أمام مشكلة الفقر المنسي، ومشكلة عدم زواج الكبيرة لممارسة الإنهاء الاستراتيجي بزواج وعدم زواج الصغيرة، ثم تصبح الآرومة الكبرى العنوان الكبير أنه لا توجد أدلة، وإنكار الإجماع وإنكار الأدلة التفصيلية الجزئية، وصياغة فكر اجتماعي جديد يتلفّظ بألفاظ الشريعة لكن محتواه حداثة غربية.

ومن هنا في هذا الموضوع أرجع إلى كلام الإمام الشاطبي الأول: "قاعدة مسلّمة"، أن هذه الشريعة موجودة لمصالح العباد وليس لله فيها غرض، ودخلت الأنسنة على الشريعة لاستيراد مشكلة غربية، وهذه المشكلة الغربية أصلاً هي التي تبيح السفاح في البلدان فوق سن الثانية عشرة، سفاح الصغيرات ليأتون إلينا لمحاربة زواج البالغة دون السن القانوني، إنما هو حالة من الغزو والتطبيع الفكري الثقافي الذي هو أسوأ من التطبيع السياسي مع دولة العدو الإسرائيلي، فهذا السياسي قد يزول في جرّة قلم، لكن هناك من يطبّع فكرياً وبعد ذلك يرفع قائمة ضد التطبيع السياسي بينما هو مطبّع الحداثة مستخدماً لغة المقاصد العامّة متجاهلاً الأدلة الجزئية والإجماعات في المسائل التفصيلية لإعادة منتجة الحداثة داخل الإسلام، بمعنى أنك أمام إسلام بحشوة الحداثة، ويأتي الشرع إنما هو في كلام مقاصد عام يترك الدليل الجزئي التفصيلي ويترك الحقائق الشرعية ويتكلم عن البالغة على أنها صغيرة بغير لغة الفقه، إنما هي بلغة الحداثة، ومن ثم هناك تغيير على المُحكمات، كما قلت أن هناك تغيير على مُحكمات الكفر والإيمان وأن الكفر يكون بجحود الضروري، وهناك تصنيع ألفاظ، وهذه الألفاظ غير منضبطة: الرضا، الإعراب، الحب، وأهل السنة ضبطوا ذلك، وكذلك هنا، يعني نحن لا نريد أن نكون أسرى لحالة من الورع في إخراج المسلم من إيمانه وإلقائه في جهنم مع فرعون، فنقول: هؤلاء كانوا على ورع وتقوى في إخراج المسلم من إيمانه الذي هو مسلم بإجماع لكنهم أخرجوه بمتشابهات وحشد الأدلة على المتشابهات، فنحن أمام نمط واحد في التفكير، فالقائل إجماعات خلفه والقائل مُحكمات خلفه، والغرق في المتشابهات بصرف النظر عن الحزب والجماعة وأسماء الجماعات القائمة على الساحة، فنحن هنا في تقييم موضوع ولسنا في تقييم أسماء، وعليه نحن في جميع الأحوال سواءً حُكم على المسلم بإخراجه من الجنة وإلقائه في جهنم إلى الأبد خلاف إجماعات أهل السنة وتلفيق – كما ذكرت – معنى الخوارج إلى ألفاظ أهل السنة واصطناع مذاهب

معاصرة لكنها مستندة إلى المتشابهات في السنة والكتاب والسلف، ولذلك نحن ضد الغرق في المتشابه من جميع هذه الأطراف سواء حشوة الحداثة وظاهرها الإسلام والسنة، وحشوة الخوارج وظاهرها الإسلام والسنة، وحشوة المعتزلة وظاهرها الإسلام والسنة، فنحن هنا أمام خطورة الحشوات، ظاهره (كتاب وسنة وسلف)، ولكن هناك في هذا الكتاب والسنة والسلف يُجاز للمرأة أن تبقى تحت زوجها الكافر من باب المقاصد، وروايات كذلك في موضوع الكلام عن تزويج الصغيرة، فنحن أمام كلام في المقاصد صفة عامة لكن الحشوة هي حداثة، كذلك هناك حشوة الكرّامية ظاهرها السنة، وهناك حشوة المعتزلة ظاهرها السنة، وهناك حشوة الخوارج ظاهرها السنة، لذلك نحن أمام فكر متغير متبدّل، إذا حاربته من هنا ظهر لك من جهة أخرى بشكل آخر.

وبالتالي معاملات الحيل الربوية كذلك، كلها بنفس النمط (إعادة منتجة قانون التأجير التمويلي) إلى أن يلبس الجبّة والعمامة لكن هو نفسه، وهنا نركب لفظ الإجارة ونجعلها هبة مع شرط السداد، وهنا قسط الإجارة هو نفسه ثمن البيع، ثم بعد ذلك الجميع يتكلم بهذه النمطية إلا من رحم الله سبحانه وتعالى، وهم إن شاء الله يكونون كثراً بإذن الله تعالى.

فلذلك نحن نتكلم هنا بنمطية عامة، فالانقلاب على مرجعية المُعتمد في المذاهب المتبوعة والمُعتمد في كتب تدريس العقيدة الإسلامية، وهنا الذهاب إلى الروايات نفس الكتاب والسنة الذي عند المعتزلة، والكتاب والسنة الذي عند الخوارج، والكتاب والسنة عند المُرجئة والكرّامية، وهكذا، إذاً هجران المُحكمات التي عملت عليها الأمة في القيروان والقرويين والزيتونة والأزهر والشافعية في الوسط والحنابلة في المشرق الإسلامي هجران ما عليه الأمة وإعادة منتجة الطوائف تحت قبة الروايات، فكله يذهب إلى روايات ويُنتج مذاهب معاصرة ويتحصن بالمتشابهات.

لذلك في هذا المضمون نحن نريد أن ننبّه إلى أن ما يتعلق بالمعاني إذا كنا نريد أن نتحدث في المقاصد حقيقةً فإنما نحن نسبرُ غور معاني الحداثة وغور معاني الشريعة التي هي مبنية على استقراء الجزئيات، مع أن الجزئي والدليل الجزئي إنما هو ثابتٌ بتفاصيل الشريعة، لكن محبّي المتشابه يريدون أن يذهبوا إلى المعاني العامة، فهذا يوفر لهم غطاءً شرعياً بالألفاظ، لكن مع حشوة الحداثة أو حشوة الطوائف في ما هو متعلّق بموضوع الخوارج أو المُرجئة أو الكرّامية، لذلك نحن نريد إظهار أصول الطوائف، ثم ليذهب كل رجل ليلحق بقومه.

ومعالم أهل السنة والجماعة، فإذا أتيت بروايات فهذه روايات المُرجئة، وهذه روايات الخوارج، فنضع هذه الرواية تحت عنوانها الصحيح، أما من حيث الروايات التي يُؤتى بها للتحصّن بها فإذا أردت أن تعترض فأنت معترض على رسول الله أو على السلف أو ما إلى ذلك، لذلك الأصول هي المُحكمات التي يجب الانتباه إليها.

ثم قال رحمه الله تعالى: "وإن قلنا إن البيع من الحاجيات"، يعني البيع واقع على ما هو حاجي، يعني ليس واقعاً على سلع ضرورية، قال: "فالإشهاد والرهن والحميل من التكملة"، إذاً إذا كان البيع من الحاجيات فعندئذٍ الإشهاد يكون من تكملة ذلك الحاجي، فإن كان البيع ضرورةً فالإشهاد والرهن من تكملة ذلك الضروري، يعني فيما يتعلق بالقوت الذي يحفظ أود الإنسان واشتراه، وهذا حافظ لبقاء الحياة، دواء حافظ لبقاء الحياة، فالإشهاد على هذا البيع الذي هو حافظٌ للحياة ومُبقٍ لها فهو من باب التتمّة للضروري، فإن كان البيع حاجياً ليس فيما هو إبقاء النفس إنما فيما هو معينٌ على بقائها كالخضروات – على سبيل

المثال – والسكر والشاي وإلى ما ذلك، وهذه الأمثلة التي ضربتها في السلع الأساسية فعندئذٍ فالإشهاد والرهن والحميل يكون من باب التكملة لذلك الحاجي.

فلذلك في كلام المصنّف هنا أنه يرتب التتمّات بحسب الرتب الثلاث، فهناك ما هو تتمّة للضروري وهناك ما هو تتمّة للحاجي، وأيضاً تتمّة للتحسيني، حتى التحسيني الذي هو تحسيني فالرتبة الثالثة منه أصل في التحسين ومنه تتمّة في التحسين.

ثم انتقل إلى الحديث عن التكميلي في العبادات فقال: "ومن ذلك الجمعُ بين الصلاتين في السفر الذي تُقصرُ فيه الصلاة"، ما معنى ومن ذلك؟ أي مما هو كالتكملة وتتمّة للحاجي، كما ذكرت لك فالتكملة والتتمّة للضروري، قوله: "ومن ذلك" في موضوع التتمّة للحاجي الجمع بين الصلاتين في السفر الذي تُقصر فيه الصلاة، قال: "وجمع المريض"، أي: "ومن ذلك جمع المريض الذي يخاف أن يُغلب على عقله"، فالقصر في الصلاة فماذا لو أُتمّت؟ فهناك مذهب من مذاهب المسلمين أنه في موضوع الجمع بالشروط لا يكون إلا في المزدلفة وعرفة وهو مذهب الحنفية، إذاً هناك ما هو جمع في المطر بالتوسّع عند الإمام الشافعي وفي المذاهب الثلاثة الأخرى خلافاً للحنفية.

إذاً لاحظوا أنه لما يكون الأمر تكميلياً تتعدد في بعض الأحيان أو ممكن أن يكون في سمة في بعض الحالات أنه حصل فيه خلافٌ بين الفقهاء، لكن إذا تعلق بالأصل وهو بقاء الدين وبقاء النفس تجد أنه اقتضاء أصلي وبالتالي لا اختلاف فيه.

ولمّا تكلم هنا عن جمع المريض الذي يخاف أن يُغلب على عقله، في هذه الحالة وهي الحالة التي أن هذه الصلاة أُخّرت إلى وقتها الاختياري فإن ذلك يؤدي إلى فواتها، فحتى لا تفوت الصلاة فإنه يقدّمها (مشتركة الوقت) كالعصر مع الظهر والعشاء مع المغرب، فإنه يقدمها تقديماً حقيقياً في وقت الأولى حتى لا تسقط إذا أُخّرت إلى وقت الاختيار، أي صلاة العصر في وقتها الاختياري وصلاة العشاء في وقتها الاختياري، فإذا أُخّرت فإنها تسقط، فكيف تسقط؟ أن هذا الرجل اعتاد من نفسه حُمّى أنها تصيبه في هذه الأوقات الاختيارية، وإذا أُصيب بها فإنه لا يحصل منه طمأنينة الركن، وبالتالي لا تصح الصلاة، أي لا يستطيع أن يقيم ركوعاً ولا يستطيع أن يقيم سجوداً، ولا يستطيع أن يقف بسبب الارتعاش والحُمّى التي أصابته، أو أنه يُغمى عليه في هذا الوقت مثلاً، أو ترتب عليه إدخال عملية في هذا الوقت للحاجة والضرورة وسيخرج وقت العصر دون صلاة، وبالتالي ستسقط لأنه فاقدٌ عقله، فهنا يقدّمها تقديماً إلى وقت الأولى تقديماً حقيقياً وليس جمعاً صورياً.

كذلك فيما يتعلق بإنسان ليس من أصحاب السلس المعذورين ولكن سيتناول دواءً يؤدي إلى انطلاق بطنه بحيث يستمر معه الحدث، وهذا حاصلٌ في بعض الأدوية، وبالتالي إذا كان مضطراً إلى أخذ هذا الدواء في هذا الوقت، فنقول له: سيستمر بك الحدث، والصلاة مع استمرار الحدث، فهذا ليس من أصحاب السلس المعذور، فعندئذٍ تُقدّم الثانية المشتركة مع الأولى تقديماً حقيقياً في وقت الأولى.

إذاً فهذه الحالات بالنسبة للمريض الذي يأخذ دواءً ويؤدي به إلى انطلاق بطنه فهناك بعض العلاجات أو غيبة في العقل ... إلخ، خاصة مع أصحاب مرض السرطان – نسأل الله العافية للجميع – فهذا كله مؤدٍّ إلى السقوط فقُدّمت مراعاةً لجانب حفظ الدين.

أما بعضهم يقول: عند المالكية إذا كان الإنسان مريض يجوز له الجمع، فمن يجوز له الجمع من إذا ترك الصلاة إلى وقتها الاختياري سقطت لجنونٍ وحُمّى وارتعاش أو مبطون أو دائم الحدث أو إغماء وما إلى ذلك، فهذا الذي لو تُركت إلى هذا الوقت

سقطت عنه الصلاة، أما أحدهم يسألك: عند المالكية يجوز جمع المريض (مريض الديسك، أو مريض المفاصل، أو مريض كذا وكذا)؟ فهؤلاء ليسوا من المرضى الذين يجوز لهم الجمع وإنما هي قراءات، فمن يفتح كتاباً ويقلّب صفحاته، يجد القراءات السريعة والفتاوى السريعة التي لا تستكمل البحث.

فقال رحمه الله: "فهذا وأمثاله كالمكمل لهذه المرتبة (وهي مرتبة الحاجي) إذ لو لم يُشرع (أي جمع المريض والجمع بين الصلاتين) لم يُخل بأصل التوسعة والتخفيف".

ثم بدأ بالكلام عن الرتبة الثالثة ألا وهي رتبة التحسينيات، قال: "وأما الثالثة" – وهي تتمّة رتبة التحسينيات، وهذا كلّه حديث في التتمّات، قال: "فكآداب الأحداث"، أي قضاء الحاجة كالدخول للخلاء باليسرى والخروج باليمنى والتعوّذ قبل الدخول، قال: "ومندوبات الطهارات"، فعندي طهارة من الحدث وعندي طهارة من الخبث، أما الطهارة من الخبث فكالجمع بين الماء والقالع للنجاسة في الاستنجاء، فهذا مندوبٌ إليه كالاستجمار بالحجارة سابقاً، فالقالع للنجاسة الآن يستخدم فيه المحارم (الأوراق الصحية)، فهذه يُجزئ فيها الاستعمال وإن كان الماء متوفراً وهناك قدرة على استعماله، فلذلك هنا يتكلم لك عن رتبة التحسيني في التحسيني، فهنا يتكلم عن تتمّة رتبة التحسيني للتحسيني، فهناك تتمّة للتحسيني، وتحسينٌ للتحسيني، تكملةٌ للتحسيني، لذلك تجد أنها جاءت أدنى رتبةً من التحسيني نفسه لأنها ستكون كالمكمّل لذلك التحسيني، أما الطهارة من الحدث مثلاً فكمندوبات الوضوء – على سبيل المثال – ومن مندوبات الخبث أن المرأة المُرضع التي يكثر منها أن تحمل الولد وأن تُصاب في ثوبها ببوله، فعندئذٍ هذه المرأة يُندب لها أن تتّخذ ثوباً خاصاً طاهراً بالصلاة ولو صلّت بذلك الثوب الذي يلحقها الحرج بغسله بسبب كثرة تعاملها مع الصبي، فعندئذٍ هذا من الطهارة من الخبث – مندوبات الخبث الطهارة من الخبث، ومن مندوبات الطهارة من الحدث مثلاً أن صاحب السلس الذي لا يدوم معه السلس بصفة دائمة، يعني هو يأتيه نصف الوقت فأكثر، فهذا يُندب له أن يتوضّأ، ثم استمر في الحديث عن ما هو في رتبة التتمّة للتحسيني في قوله: "وترك إبطال الأعمال المدخول فيها وإن كانت (الأعمال) غير واجبةٍ ابتداءً"، يعني صلاة النافلة لا تجب عليك ابتداءً لكن إذا شرعت فيها فعليك أن تتمّها بالاتفاق، فحج النافلة وعمرة النافلة وجب إتمامها للأمر بذلك في قوله تعالى: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ"، وفي غيرها أيضاً هناك دليل عام في قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ"، فبالاتفاق لقوله تعالى: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ"، أن من شرع في عمرة بأن أحرم وقال: لبيك اللهم عمرة، لبيك اللهم حجّاً، أما قبل ذلك فهو عازمٌ عليها، فهناك أُناس عازمون على الحج عندما يحين موسم الحجّ، فهؤلاء لم يدخلوا بعد في الحج والعمرة، فمتى يكون الدخول؟ بالإحرام بأن يقول: لبيك اللهم حجّاً، لبيك اللهم عمرةً، لبيك اللهم حجّاً وعمرة، وهكذا.

فمن ابتدأ مسنوناً كالحج والعمرة فبالاتفاق يجب أن يتمّه، لكن ماذا لو كان كالصلاة أو كالصوم، تفاوتت المذاهب في وجوب الإتمام لكن نقول: أقرّ الشارع نافلةً وأوجب إتمامها إذا شرع المُكلّف فيها، ومن ثم نحن نقول: إن من التكميلي في التحسينيات وجوب إتمام النافلة التي شرع بها المُكلّف.

قال: "والإنفاق من طيبات المكاسب"، كل هذا معطوف على "فكآداب الأحداث ومندوبات الطهارات وترك إبطال الأعمال المدخول فيها وإن كانت غير واجبةً والإنفاق"، أي فكالإنفاق، كله معطوف على قوله: "فكآداب الأحداث"، قال: "والإنفاق من طيبات المكاسب"، بمعنى أنك إذا أردت أن تنفق فإنك تنفق مما هو الأفضل عندك، ففي الزكاة المفروضة الواجب الوسط مراعاةً لصالح الغني والفقير، أما فيما أنت تريد أن تنفقه وتتنفّل به فعندئذٍ إنه من التتمّة أن تُخرج ما هو الأفضل عندك، وذلك

لقوله تعالى: "يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِۖ وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغْمِضُواْ فِيهِۚ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ"، فهذا الذي ينفق من المال الذي زهد فيه، الذي هو مما يمكن أن يُغمض فيه، يعني إذا أراد أن يأخذه الفقير وجد فيه عيوباً، يعني بدلاً أن تلقيه في الحاوية والقمامة أعطيته للفقراء، فنحن نقول: هذه نافلة وما على المُحسنين من سبيل، لكن من التتمّات لهذه النافلة أن تنفق مما هو الأفضل عندك، فلماذا الإنسان إذا أردا أن يُنفق أنفق مما هو يُغمض فيه؟ خوفاً من الفقر، قال الله تعالى: "ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِۖ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًاۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ"، والفحشاء هنا بمعنى البخل.

إذاً يتكلم هنا عن الإنفاق من طيبات المكاسب فيما هو متعلّقٌ بالنوافل، والاختيار في الضحايا والعقيقة والعتق فهذه لا تجب عليك لكن الاختيار يكون اختيار الأحسن، يعني ما هو شرط صحة فهذا راجعٌ لأصل التحسين، وما هو أفضل فهذا راجعٌ لما هو تتمّة لذلك التحسيني، ولذلك نحن نقول فيما يتعلّق بالضحايا والعقيقة والعتق هي ابتداءً لم تجب إنما هي من حيث أصلها، فالضحايا والعقيقة والعتق لم تجب في جانب التحصيل وفي جانب الإقامة بذاتها ليست واجبة وبالتالي هي أصلاً من التحسينيات، فإذا راعيت فيها شروط الصحة فأنت مُراعٍ لشروط الصحة فيها من حيث هي تحسين، لكن إذا أخرجت الأفضل بما هو من الصفات الحسنة الزائدة على شروط الصحة فعندئذٍ ستجد أنك قد كمّلت رتبة التحسينيات.

قال: "ومن أمثلة هذه المسألة" ،أي المسألة الثانية التي هي التتمّات المتعلّقة بأصولها، فقد يكون أصلها ضرورياً أو حاجياً أو تحسينياً، فقال: "ومن أمثلة هذه المسألة"، أي المسألة الثانية وهي المسألة الرئيسة التي تكلم تحتها، وهي مسألة التتمّات والمكمّلات للأصول من الضروري والحاجي والتحسيني، فبعدما ذكر تتمّة كل من الضروري والحاجي والتحسيني مع التمثيل لكلٍّ منها: أي لكلّ تتمة من هذه التتمّات التي هي جزءٌ مكمّلٌ تابعٌ لأصلها، فقال: "ومن أمثلة هذه المسألة أن الحاجيات كالتتمّة للضروريات"، فانظر إلى هذا الفقه العميق، فقال لك: كلّ أصل ذكرته وهو له أصل وتتمّة اعلم أن رتبة الحاجيات هي بالنسبة للضروريات كالتتمّة.

قال: "ومن أمثلة هذه المسألة أن الحاجيات كالتتمّة للضروريات وكذلك التحسينات كالمكمّلات للحاجيات فإن الضروريات هي أصل المصالح"، إذاً قال لك: إن الحاجي وإن كان أدنى رتبة من الضروري إلا أنني أريد منك أن تنتبه أنّ التتمّة للضروري ألصق وأقرب من حيث وجودها وحكمها وهي تكملة، وأن الحاجي الذي تحت الضروري هو بالنسبة للضروري كالتكملة اللهم أن هذا الحاجي له رتبة مستقلّة في نفسه عن الضروري بينما التتمّة للضروري هي لصيقة بذلك الضروري.

فلذلك وإن كانت الحاجيات ليست جزءاً من الضروريات إلا أن التتمّات هي جزء لا ينفصل عن أصل الضروري، فهي لاحقة يعني مثل الأصل يساوي خمسين، وما زاد على الخمسين فهو تتمّة، وكأن الحاجي كمادة أخرى، فتصوّر شهادة أحد الطلاب وهذه المادة أو نسبة النجاح فيها = 50، وما بعد النجاح هو تتمّة لكن هي تتمّة لنفس هذه المادة، واذهب إلى المادة (ب) وهي مادة الحاجيات، وأصل الحاجيات يتحقّق بالخمسين وما دون الخمسين يكون قد اختلّ الحاجي وقد تعرّض للزوال، وما زاد على الخمسين فهو تتمّة للحاجي، فنجاحك في الحاجي ضروريٌ لنجاح النتيجة النهائية والمُحصّلة في حماية الأصل وهو الضروري.

فكأنك تتكلم هنا عن شهادة من ثلاث مواد: مادة الضروري، ومادة الحاجي، ومادة التحسيني، فالنجاح في كل مادة من هذه المواد الثلاث يساوي خمسين، وما زاد على الخمسين في مادة الضروري فهو تتمّة للمادة الأولى وهي الضروري، وما زاد على

الخمسين في مادة الحاجي فهو كالتتمّة لمادة الحاجي، وما زاد على الخمسين في المادة الثالثة وهي مادة التحسينات فهو تتمّة، فما نزل عن الخمسين فهو يعني أننا أمام خلل في التحسيني نفسه وعرّضه إلى الزوال.

الآن نريد أن ننظر إلى النتيجة في الأسفل، فبالنظر إلى الرتب الثلاث فإن المادة الثانية وهي الحاجي تكملة للمادة الأولى وهي الضروري، لكنها مادة أخرى، ولكن تتمّة الضروري منه (أي من نفس المادة)، أي العلامة من فوق الخمسين إلى المائة، فهكذا نريد أن نمثّل في موضوع ما يتعلّق بالتتمّة كالشهادة الدراسية أن هذه النتيجة النهائية إذا نظرنا إلى النتيجة من حيث النجاح والرسوب فلا بد عندئذٍ أن تنظر إلى هذا الضروري وأن تنظر إلى ما دونه وهو الحاجي ودون الحاجي وهو التحسيني، وأن التحسيني يكمّل الضروري والضروري يكمّل الحاجي، فهذا للتعبير عن مثال في هذا الباب.

إذاً في هذه المسألة تكلّم الإمام الشاطبي عن تتمّة الرتب الثلاث، فكلّ رتبة من الضروري والحاجي والتحسيني له تتمّة، فبعدما انتهى من تتمّة كل مادة ورتبة من هذه الرتب انتهى إلى نظرة كلّية وهي أن الحاجي كالمتمّم للضروري والتحسيني كالمتمّم للحاجي نظرة شاملة في التفاصيل، ونظرة شاملة في المجموع.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية الثالثة عشرة

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11066

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

كنا قد انتهينا من المسألة الثانية التي تكلّم فيها الإمام الشاطبي عن التتمّة، وهو أن كل ضروري له تتمّة وكذلك بالنسبة للحاجي والتحسيني، فكلٌّ منهما له تتمّة، ثم ختم الإمام الشاطبي بقوله: "إن هذه الحاجيات والتحسينيات وعلى رأسها الضروريات، فتكون الحاجيات كالتتمّة بالنسبة للضروري، والتحسيني يكون كالتتمّة بالنسبة للحاجي"، وهنا أُؤكّد أن الشاطبي عندما ختم بذلك الكلام فيما يتعلق بأن هذه الأمور التي هي التتمّات تكلّم في جانب كل ضرورة من حيث أصلها وتكملتها، ثم تكلم عن المحصّلة التي هي كنتيجة النجاح في الشهادة التي تُمنح للطالب، وبالتالي النظر ينبغي أن يكون في كلّ ضروري وتكملته، وكذلك بالنسبة للحاجي والتحسيني، ثم تكون هناك نظرة كاملة لهذا المجموع، وتصبح النظرة عندئذٍ نظرة جامعة مُشرفة.

الآن بدأ بالحديث في المسألة الثالثة رحمه الله، وهذه المسألة الثالثة سيتكلم فيها عن شروط التكملة، وعلاقة هذه التكملة مع أصلها تحصيلاً وتعطيلاً، إذاً التكملة لها شروطها ولها علاقتها مع أصلها، وقد تؤدي إلى شيء من الإخلال في وجهٍ ما من ذلك الأصل، لكنها يشترط لها أنها لا تعود على أصلها بالإبطال كما سيفصّل في هذا الباب.

قال رحمه الله تعالى: "كلّ تكملةٍ فلها من حيث هي تكملة شرطٌ وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال وذلك أن كل تكملةٍ يُفضي اعتبارها إلى رفض أصلها فلا يصحّ اشتراطها عند ذلك لوجهين"، إذاً كما أن الأصوليين يتحدّثون عن العلّة أنها لا تعود على أصلها بالإبطال كما ذكرت فيما يتعلق بقوله صلى الله عليه وسلم: **"لن يُفلح قومٌ ولّوا أمرهم امرأة"**، فنحن نلاحظ هنا أن هذه التكملة عندما نعبّر عنها بأنها تكملة فلا يجوز في حالة من الأحوال أن تُعتبر على وجهٍ يُسقط الأصل، بمعنى أننا نجد بأننا نُثبت تكملةً تُلغي أصلها الذي تُكمّله، فيريد أن يبين بطلان اعتبار التكملة إذا أدى ذلك إلى بطلان أصلها، فيقول: "إن هذه التكملة لا يجوز أن تعود على أصلها بالإبطال لوجهين، أحدهما (أي الوجه الأول الذي يريد أن يبين فيه عدم جواز إبطال التكملة لذلك الأصل) أن في إبطال الأصل إبطالٌ للتكملة لأن التكملة مع ما كمّلته كالصفة مع الموصوف"، فما معنى الصفة والموصوف؟ الصفة ما دلّ على ذاتٍ ومعنى، فتقول: كريم تدل على ذات متّصفة بالكرم، عالِم تدل على ذات متّصفة بالعلم، سارق تدل على ذات متّصفة بالسرقة، إذاً لمّا نقول: إن هناك ذات وهناك صفة فلا يمكن أن أجد صفة من غير موصوف، لماذا؟ لأن الصفة ما دلّ على ذات ومعنى، فكيف يكون هناك صفة توجد معنى ولا توجد الذات ثمّ أقول: كريم بلا وجود ذات متّصفة بهذا الكرم، عالِم بلا وجود ذات متّصفة بهذا العلم، فلذلك عندما تقول: هذه الصفة إذاً لا بدّ لها من موصوف، فيقول في هذا التأصيل: إن التتمّة مع أصلها كالصفة مع الموصوف، فكما أننا لا نقول بوجود صفة لا يوجد موصوف، كوجود عالِم بدون الذات المتّصفة بالعلم، وبوجود كريم بدون الذات المتّصفة بالكرم، قال: "فإذا كان اعتبار الصفة يؤدي إلى ارتفاع الموصوف"، يعني إلى امتناع وجود موصوف (ارتفاع بمعنى امتناع)، قال: "لزم من ذلك ارتفاع الصفة أيضاً"، لماذا؟ لأن الصفة لا تنفك عن الموصوف ولا توجد الصفة مستقلّة بذاتها بل لا بد من ذات تقوم بها.

ففي هذه الحالة إذا أَلغَيت الموصوف سقطت الصفة تلقائياً، فإذا قلت: هذا عالِم ثم أَلغَيت هذا العالِم فهذا يعني أنك أَلغَيت صفته بالعلم، قال: "فاعتبار هذه التكملة على هذا الوجه"، وهو أنه إذا أردنا أن نعتبر التكملة فلا بدّ أن نحافظ على أصلها، فإذا هدمت أصلها فهذا يعني أنك قد هدمت التكملة نفسها، ذلك لأن إلغاء الذات الموصوفة بالصفة هو إلغاء للصفة التي وُصفت بها تلك الذات.

إذاً في قوله: "فاعتبار هذه التكملة على هذا الوجه مؤدٍ إلى عدم اعتبارها"، مؤدٍ: خبر قوله (فاعتبار هذا) وهو اسمٌ منقوص هنا حُذفت ياءه كما لو قلنا: جاء قاضٍ ومررتُ بقاضٍ، فإن نُصبت ظهرت الياء، فالاسم المنقوص هو الاسم المُعرب الذي آخره ياء لازمة قبلها كسرة، وبالتالي هنا في قوله: "فاعتبار هذه التكملة على هذا الوجه مؤدٍ إلى عدم اعتبارها"، يعني: فإذا اعتبرت التكملة موجودة دون اعتبار أصلها وهو أنه كالصفة مع اعتبار عدم الموصوف فإن هذا مؤدٍ إلى عدم اعتبار تلك الصفة كما يؤدي إلى عدم اعتبار تلك التكملة التي عادت على أصلها بالإبطال، قال: "وهذا (أي وجود تتمّة مع إبطال الأصل) محالٌ لا يُتصور"، لأنه كالقول بوجود صفة بلا ذاتٍ تقوم بها.

قال: "وإذا لم يُتصور (أي لم يُتصور بقاء الأصل ووجود التتمّة) لم تُعتبر التكملة"، إذاً لم يُتصور وجود الأصل إذا نحن لم نعتبر التكملة، قال: "واعتُبر الأصل من غير مزيد"، فهذه عبارة مستأنفة يعني سيقول لك: إنني قلت: إن التكملة لا يُتصور وجودها دون وجود الأصل، كما أنه لا يُتصور وجود الصفة دون الموصوف، فقررنا أن اعتبار التكملة – أي وجود التكملة – مع إبطال الأصل أمر مستحيل، وربما تسألني عن العكس، فهنا قلت لك: إن اعتبار التكملة مع إبطال الأصل مستحيل أردتُ أن أبين أمراً وهو أن اعتبار الأصل دون تكملته فهذا معقولٌ ومعتبر وممكن، لذلك الواو استئنافية في قوله: "واعتُبر الأصل من غير مزيد"، يعني يُعتبر وجود الأصل من غير هذه التكملة لكن لا يُعتبر وجود التكملة مع إبطال الأصل، إذاً هذا استدلال من الناحية العقلية وهو مستندٌ إلى علاقة الصفة مع الموصوف، فيريد أن يقول لك: إنه كما أننا لا يجوز لنا أن نعتبر وجود صفة مع عدم موصوف، كذلك لا نعتبر وجود تكملة مع عدم الأصل، بينما يمكن أن نعتبر وجود أصل من غير تكملة، يعني يبقى الأصل وقد زالت التكملة، فهذا معنى قوله: "واعتُبر الأصل من غير مزيد"، أي من غير وجود تلك التكملة، فلنا أن نتصور ذات مثلاً، فلان متّصف بالكرم والشجاعة لكنّه ليس عالِماً، فقد زال وصف العالِم ووُجد الأصل، لكن لا يمكن بحال من الأحوال أن أجد صفة عالِم وكريم وشجاع بدون موصوف، إذاً يوجد الأصل مع فقدان بعض الصفات، لكن لا توجد أي صفات منفردة أو مجتمعة دون وجود الأصل، فهذا معنى قوله: "واعتُبر الأصل من غير مزيد"، إذاً هذا كله استدلال على هذا الملخّص، فلا يمكن اعتبار التكملة مع زوال الأصل، لكن يمكن اعتبار الأصل من غير مزيدٍ عليه في أن التكملة مضافة إليه، فيمكن اعتبار الأصل من غير تلك التكملة وسيأتي فيما بعد بيانٌ لذلك.

إذاً هذا هو الوجه الأول في أنه لا يمكن بحال اعتبار التكملة مع إبطال الأصل، قال: "والثاني أنّا لو قدّرنا تقديراً أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية لكان حصول الأصلية أولى لما بينهما من التفاوت"، يعني إذا سلّمنا بحصول التكميلي أنه موجود فقياس الأولى حصول الأصل، فلا يكون هناك تفوّق مع الرسوب، فإذا قلت لك: فلان متفوّق بلغ حالة من التكملة هذه وهي التفوّق، فتقول لي: هل نجح؟ فأقول لك: عجباً لهذا السؤال! فهل يُعقل أن هناك متفوّق وأنه راسب؟ إذاً يريد أن يقول لك: إذا علمنا أن التكملة موجودة فهذا يعني أن أصلها موجود، فإذا علمنا أن فلاناً متفوّق مثلاً فهذا يعني أنه حقق الأصل وهو النجاح بطريق الأولى.

فهذا معنى قوله: "لكن حصول الأصلية أولى"، كما نقول: إن الامتياز لا يكون مع الرسوب يعني لا يُعطى أحد رتبة الأول على الصف إذا كان راسباً حتى لو كانت علاماته مرتفعة، ولذلك عندما نقول: إن هذا متفوّق إذاً يلزم منه أنه قد تحقق الأصل وهو النجاح، فلذلك لا نقول: إن العملية قد نجحت ولكن المريض قد مات، وهي مقولة مضحكة، فهذا لا يصحّ أبداً ولا يكون بالمرة، لماذا؟ لأنني إذا قلت: إن العملية الجراحية قد نجحت فهذا يعني أن المريض قد نجحت عمليته وأنه قد بقي حيّاً، ومن هنا نقول: عندما نتصور وجود التتمّة فإنه يلزم من ذلك بقياس الأولى أن يكون الأصل قد تحقق، فلا يمكن أن أقول: نجحت العملية مع موت المريض، لأن الحياة هي الأصل والشفاء تتمّة، التفوّق تتمّة والنجاح أصل، وهنا يبين لنا الإمام الشاطبي في قوله: "أنّا لو قدرنا تقديراً أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية لكان حصول الأصلية أولى لما بينهما من التفاوت"، فهذه كمالٌ وتكميل إذاً لا بد من وجود الأصل على النحو الذي بيّناه.

ثم بدأ الإمام الشاطبي رحمه الله يتكلم عن ما يتعلق بهذا الأصل وهو علاقة المكمّل وهو التتمّة مع الأصل في موضوع العاديات فقال: "وبيان ذلك (أي ما بيّنه من علاقة المكمّل مع ذلك الأصل وأن العلاقة بينهما كالعلاقة بين الصفة والموصوف) أن حفظ المهجة (وهو دم القلب أو الروح وهو هنا يعبر عنها بحفظ الحياة وهو مقصد من مقاصد الشريعة وهو في الرتبة الثانية) مهم كلّي، وحفظ المروءات (وهي من المروءة – الإنسانية والكرامة والنخوة وما إلى ذلك، فهذا من باب المستحسن) مستحسنٌ، فحُرّمت النجاسات حفظاً للمروءات، وإجراءً لأهلها على محاسن العادات، فإن دعت الضرورة إلى إحياء المهجة بتناول النجس كان تناوله أولى"، فقال لك: حُرمت الميتة النجسة وهذا من باب – كما قال – التحسينيات، وحفظ النفس مهم كلّي في رتبة الأصول، فهذا الأصل وهو النفس وحفظ المهجة لزم منه لحفظها تناول الميتة النجسة فجاز لذلك التناول، يعني لم يكن إثم وليس آثماً إذا أكله، لقوله تعالى: "فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ"، فعندئذٍ جاز أكل هذه الميتة لحفظ النفس، فهنا قد فات التكميلي مع بقاء الأصل، كما قلنا: يمكن أن تفوت الأوصاف ولكن يبقى الموصوف، يعني كما بيّنا فلانٌ كريمٌ وشجاعٌ لكنه ليس عالِماً، فقد فاتت الصفة مع بقاء الموصوف، لكن لا يمكن تصوّر مجموع صفات بلا موصوف، إذاً هذا مثال في العاديات في موضوع حفظ المهجة.

إذاً هذه الأمثلة يمثّل فيها للأصل الذي أثبته وهي علاقة المكمّل والتتمّة مع أصله، بحيث يمكن أن يثبت الأصل مع فوات التتمّة لكن إياك أن تتصور ثبوت التتمّة ووجود التتمّة مع فوات الأصل، وهذا المثال في العاديات في تناول الميتة لأجل إبقاء المهجة كما عبّر عنه الإمام الشاطبي.

ثم انتقل إلى الحديث عن المعاملات، فقال: "وكذلك أصل البيع ضروريٌ ومنع الغرر والجهالة مكملٌ فلو اشتُرط نفي الغرر جملةً لانحسم باب البيع"، يعني لو قلت لك: يمنع بيع أي شيء فيه غرر، ولو جئنا إلى الملابس ففيها بطانة خفيّة، والبيوت فيها أساسات خفيّة، والأخشاب وما إلى ذلك من مثل هذه الأشياء إلا أن تكون فيها جهالة خفيّة، فأنت تشتري هاتف ولا تطّلع على كل أجزائه، فيكفيك أنه يعمل، كذلك المبنى وكذلك الثياب وكذلك السيارات، فلا يوجد ما هو مُطّلعٌ عليه مائة بالمائة ولا يخفى من المبيع بالمرّة إلا أن تبقى هناك بعض الأشياء مجهولة، فقال لك: دليلٌ على كلامي ومثال شرعي أنني عندما تكلمت معك أنني لما استنبطتُ تلك الأصول ورتبتها إنما أنا مستندٌ إلى فروعٍ في الشريعة باستقراء تلك الفروع، فقلت لك: إن الغرر والجهالة مُنعا على سبيل أنهما مكمّل، لكن إذا ترتب على منع الغرر والجهالة منعاً تاماً ترتّب عليه فوات البيع فإن الشريعة

ذهبت إلى اعتبار أصل البيع الضروري مع وجود ذلك الغرر وفوات ذلك التكميلي، فها هو أصلٌ تمت المحافظة عليه مع فوات ذلك المكمّل، وهذا مثالٌ في البيع في باب المعاملات.

ولاحظوا لما تكلم عن العاديات تكلم عن الطبع الذي هو موضوع الأكل والحياة، فقال: "وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجية"، فقد تكون ضرورية لحفظ النفس وقد تكون حاجية مثل المحلات للتجارة وما إلى ذلك، ثم قال: "واشتراط حضور العوضين في المعاوضات من باب التكميلات"، حضور العوضين يعني الثمن والمبيع حاضران في مجلس العقد، وهنا يتكلم عن بيع الغائب، قال: "ولما كان ذلك ممكناً في بيع الأعيان"، فأنت يمكن أن تأتي بالسيارة المبيعة وهذا هو الثمن حاضراً ويمكن أن يكون المسلم في غير موجود ومؤجل لكن الثمن حاضر، ففي الأعيان يمكن أن أطالبك بإحضار العين المبيعة من غير عسر، فقال: "ولما كان ذلك ممكناً في بيع الأعيان من غير عسرٍ مُنع من بيع المعدوم إلا في السلم"، فقال لك: السلم يجوز مع أنه بيع ما ليس عند الإنسان، فلذلك نجد أن إحضار الأعيان أمر ممكن، فلذلك العين إذا كانت غائبة ويمكن الاطلاع عليها نطالبك بإحضارها أو الذهاب إليها إذا كانت قريبة، وإذا كانت غائبة كعقار في بلد آخر فيكفي فيه الوصف نظراً لأن الذهاب إليه فيه مشقّة وحرج فاغتفرنا ذلك، لكن إذا كانت العين قريبة، بمعنى أنها في المحيط وتستطيع أن تراها من غير مشقة، فما العذر في بيع الغائب هنا؟ لا عذر في بيع الغائب، فنقول لك: أحضره وليحضر معنا في المجلس.

فهذا في مجال الأعيان، ولذلك كان بيع الأعيان الغائبة فيه استثناءٌ بسيط وهو في مجال بيع السلم، إذاً هنا التتمّة أُلغي جزءٌ منها في موضوع السلم مكمّل وهو أنه جاز لبيع المعدوم في السلم، بمعنى فيه غرر عدم التسليم وأنه ليس موجوداً، فهذا تكلم فيه في موضوع بيع الأعيان.

سيتكلّم الآن عن بيع المنافع، قال: "وذلك في الإجارات ممتنع" – أي إحضار المنافع المبيعة، يعني أقول لك: هاتِ السيارة المبيعة، هاتِ الثوب المبيع، هاتِ الهاتف المبيع، فلنذهب إلى العقار المبيع وهكذا، لكن في عقد الإجارة أقول لك: هاتِ المنافع، أنت ستستأجر شقّةً أو دكاناً لمدة عام، وهذه لا تحصل الآن، بل هي تتجدد طوال العام، وأنا سأبرم لك عقداً على أجرةٍ لسنة وسنتين، وهذه المنافع أصلاً ليس من الممكن حيازتها، وليس من الممكن إحضارها لأنها تتجدد مع الزمن، قال: "وذلك في الإجارات ممتنع"، قال لك: "ذلك في الأعيان ممكن غير عسر"، لكنه لما كان واسعاً في الأعيان إلا في باب السلم فأُجيز فيه بيع المعدوم، وسيتوسّع في إجازة بيع المعدوم في الإجارات، لماذا؟ لأنه في الأعيان بالإمكان إحضارها أما في الإجارات فإحضارها عسرٌ جداً، لذلك سيكون هناك توسّع في جواز بيع المعدوم في الإجارات في سعةٍ كبيرةٍ ليست موجودةً في بيع الأعيان التي لم نُجز فيها بيع المعدوم إلا في السلم، فكان الباب ضيقاً في بيع الأعيان.

قال: "وذلك في الإجارات ممتنعٌ فاشتراط وجود المنافع فيها وحضورها يسدّ باب المعاملة بها"، يعني إذا قلت لك: لا بد أن تكون الإجارة في محوزٍ وحاصلٍ ولا تكون في معدوم فهذا يعني أنك تُلغي الإجارة كلّياً، لكن إذا قلت لك: لا يجوز بيع المعدوم فستتّسع البيوع في الأعيان لأنها ممكنة الإحضار إلا في بيع السلم فكان استثناؤه في جزءٍ بسيط جداً في البيوع، لكنني لو اشترطتُ في الإجارة أن تكون المنافع موجودةً وقت العقد فهذا يعني أنه لا يوجد إجارة أصلاً.

قال: "والإجارة مُحتاجٌ إليها"، إذاً هنا ينظر إلى ما نظرتُ إليه تتمّة في حضور الأعيان في عقد البيع، فإذا نظرت بنفس النظرة إلى عقد الإجارة فعندئذٍ هذه التتمّة وهي حضور الأعيان في الإجارة ستُلغي الإجارة كلّها، ومن هنا سيعود المكمّل على أصله بالإبطال،

لذلك اتّسعت الشريعة في الإجارة مع أن محل العقد فيها معدومٌ عند العقد دائماً، فجازت وإن لم يحضر العِوض (المنافع) أو لم يوجد، إذاً هنا مثّل في الإجارات على أنني أجزتُ بيع المعدوم في الإجارات مطلقاً، ذلك لأن إحضار الأعيان فيها غير ممكن لأن المنافع متجددة مع الزمن، فلو اشترطتُ حضورها عند العقد لكان ذلك إلغاءً للأصل الحاجي أو الضروري وهو الإجارة بالمكمّل وهذا باطلٌ، لذلك اتّسعت الشريعة في بيع المعدوم بالإجارة وهو المنافع، واتّسعت اتساعاً واسعاً وفي هذه الحالة للحفاظ على الأصل الحاجي أو الأصل الضروري، لأن الإجارة قد تكون في حاجي وقد تكون في ضروري، بينما لم تسلك الشريعة هذا المسلك في بيع المعدوم في الأعيان بل ضيّقت جداً على بيع المعدوم لإمكان إحضار المعدوم إلا في بيع السلم.

فهذا هو النظر الفقهي الذي ينظر فيه الإمام الشاطبي إلى التكملة، وهو حضور محل العقد في العين المؤجرة، وهو عبارة عن منافع تتحصّل مع الزمن، ولا يمكن بحال أن تكون موجودة عند العقد، ثم ينظر إلى التكملة في عقد البيع في موضوع إمكان إحضار الأعيان، فلاحظ الإمام الشاطبي أن هناك تضييقاً على بيع الأعيان في البيوع واتساع بيع المنافع في الإجارة، ففي بيع الأعيان في البيوع يُمنع بيع العين الغائبة إلا إذا شقّ النظر والوصول إليها، كذلك يُمنع بيع المعدوم إلا في السلم، بينما في الإجارة اتسعت الشريعة في جواز أن يكون محل العقد معدوماً، وقد يحصل بعد سنتين وثلاث سنين، فهذا من منطلق النظر أن المكمّل لا يجوز أن يُبطل أصله، فلا يجوز أن يكون اشتراط حضور محل العقد في الإجارة مُلغياً لعقد الإجارة لأنه حاجي، فلذلك اتّسعت الشريعة في بيع المعدوم في الإجارة وهو المنافع، وضيّقت على بيع المعدوم في الأعيان وهو في عقد البيع على الأعيان.

قال: "فجازت وإن لم يحضر العِوض أو لم يوجد"، فهذا انطلاق من الفهم لما هو مكمّل وما هو أصل، فقال: "ومثله"، أي ومثل هذا في موضوع اعتبار العلاقة بين المكمّل وأصله، قال: "ومثله جارٍ في الاطلاع على العورات للمباضعة والمداواة وغيرهما"، بمعنى أنه لا بد من الاطلاع على العورات من أجل المُجامعة وهو الأصل في موضوع النفس، ثم ما يتعلق بالمداواة.

الآن حفظ النفس أصل، وستر العورة كما قلنا في السابق مكمّل، فهناك مداواة (حاجة للجراحة لكشف الطبيب)، فهنا سنخلّ بالمكمّل وهو الاطلاع على العورة من قبل من لا يجوز له أن يطّلع، فالطبيب يريد أن يُعالج، فجازت التضحية بالمكمّل لأجل الحفاظ على النفس بالمداواة، إذاً ستر العورة مكمّل، فيجوز للطبيب أن يكشف على العورة من أجل العلاج للحفاظ على الأصل وهو المحافظة على النفس.

فلك أن تتصور فوات المكمّل، وهو مفسدة الاطلاع على العورة ومصلحة الحفاظ على الأصل وهو النفس، فجاز للطبيب أن يطّلع على العورة في حدود الحاجة من أجل الحفاظ على الأصل وهو النفس، فهنا تصورنا فوات المكمّل وهو ستر العورة من أجل المحافظة على الأصل.

إذاً هدا كله راجعٌ إلى التأصيل الذي أصّله الإمام الشاطبي في علاقة الأصل مع المكمّل، ثم يتكلم الإمام الشاطبي هنا عن موضوع الجهاد، فما هو المكمّل وما هو الأصل في هذا؟ نكمله إن شاء الله تعالى في الدرس التالي.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية الرابعة عشرة

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11077

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

ما زلنا في تأصيل الإمام الشاطبي لعلاقة المكمّل بالأصل وهو أنه قد يعتبر الأصل مع فوات المكمّل ولكن لا يعتبر بحال اعتبار مكمّل مع فوات الأصل، واستمرّ في الحديث حيث كنا قد تحدثنا عن موضوع البيوع في موضوع الأعيان والإجارات، فنتكلم الآن في موضوع العبادات، فبدأ يتكلم في العبادات ونحن عندما نقول: العبادات، فإن الجهاد سيكون من العبادات لأنه لا يصحّ إلا بنيّة، فإن كان لغير الله تعالى فهو باطلٌ وبالتالي ينطبق عليه شرط العبادة وهو أن صحّته متعلقة بالنية، ويمكن أن يُنظر إلى الجهاد من جهة أخرى من حيث أنه جنايةٌ على نفس كافرٍ وأُبيحت لضرورة الشرع في حفظ الدين والنفس من عدوان الكافرين.

قال في هذا الأمر: "وكذلك الجهاد"، وهو مستمرٌ في بيان هذا الأصل الذي قرّره وهو أنه قد يبقى الأصل مع فوات المكمّل لكن لا يمكن أن يكون هناك اعتبار للمكمّل مع فوات أصله، فقال: "وكذلك الجهاد مع ولاة الجور قال العلماء بجوازه لو تُرك ذلك كان ضرراً على المسلمين، فالجهاد ضروري والوالي فيه ضروري والعدالة فيه مُكمِّلة للضرورة" – التي هي العدالة، بمعنى اجتناب الكبائر والاتّقاء في أغلب الصغائر، قال: "والمكمّل إذا عاد للأصل بالإبطال لم يُعتبر ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور عن النبي صلى الله عليه وسلم"، وقال: إن المكمّل هنا هو عدالة الإمام الذي يقود الجهاد، وهذا الإمام ظهر فيه خللٌ في العدالة كارتكاب كبيرةٍ، شرب خمراً مثلاً، فهناك أصل وهو حفظ الدين وحفظ النفس، فصفة العدالة في هذا الإمام صفة مُكمّلة، صفة أن يكون قرشياً صفة مُكمّلة وأنها شرط على المذاهب الأربعة أن الأئمة في قريش وبذلك حُسم أمر الخلاف بين الصحابة في البيعة في السقيفة عندما بايعوا الصدّيق رضي الله تعالى عنه، لكننا نجد أن الخلافة الأموية والخلافة العباسية كان هناك من الخلفاء من يفتقدون إلى صفة العدالة، والعثمانيون مفتقدون إلى صفة القرشية، فنحن أمام واقع أنني أمام إمام وهذا الإمام اختلّت فيه بعض الصفات والشروط لكنه إمامٌ يدافع عن أرض الإسلام ومن مقوّمات وجوده الدفاع عن هذه المملكة التي فيها المسلمون ويقيمون فيها دينهم، وهذا الإمام فقد وصفاً مكمّلاً وهو العدالة، وبالتالي ممكن أننا نطيل في ذكر مساوئ بعض الخلفاء أو بعض الأمراء أو بعض الولاة ونحن في هذا منكرون للمنكر، فالقضية ليست أننا سنصفّق له على ارتكاب المنكرات، ولذلك هذا النظر الفقهي أن عدالة الإمام مكمّل وحفظ ديار الإسلام في دينهم وفي أنفسهم وفي أموالهم أصول، وفي هذه الحالة إذا جاهد الوالي الجائر المُرتكب للكبائر لأجل الدفاع عن مملكته وعن ولايته وعن أرض الإسلام، ففي النهاية ستكون دفاعاً عن أرض الإسلام، فقال: "الجهاد ضروري والوالي ضروري والعدالة مُكمّلة"، فلو أنني قلت: لا يجوز الجهاد معه، لماذا؟ لأنه جائر ارتكب ظلامة مع فلان وأخذ مال فلان، فهذه الصفات المُكمّلة تركنا الجهاد معه وبالتالي ظهر العدوّ على المسلمين فاستأصل النفوس واستأصل الدين ولم يبقَ أصلاً هناك حديث لموضوع العدالة، لأنك أنت الآن لم تعُد تناقش في موضوع العدالة وإنكار المنكر على الحاكم بالطرق الشرعية، فأنت الآن تبحث عن مكان تنام فيه لأنك أصبحت لاجئاً، مسجدك قد قُصف وهُدم

وتحول إلى حظيرة، النفوس هلكت فهناك من هلك في البحار وهناك من هلك في الصحراء، لماذا؟ لأنه جاء إلى العدالة وهي الوصف المكمّل وهدم بها أصلها.

لذلك لو أنه قال: قد يفوت المكمّل كالعدالة لكن لا يجوز أن يفوت الأصل، فلمّا اعتبر العدالة في هذه الحالة وقال: "لا نقاتل مع أئمة الجور"، وبالتالي هنا اعتبر المكمّل وهدم بذلك المكمّل الأصل، ونحن نقول: لا يجوز أن تعود العلة عل أصلها بالإبطال، ولا يجوز للمكمّل أن يعود على الأصل بالإبطال، فهنا في هذه الحالة أنه لا يريد أن يجاهد مع أئمة الجور أو لأنه ليس قرشياً، ويريد أن يقول لك: إن العثمانيون ليسوا قرشيين، وهم يقفون على أبواب القسطنطينية وهم يذبّون عن الإسلام في أوروبا مثلاً في الممالك العثمانية، فقال: إن هؤلاء لا تجوز ولايتهم وولايتهم باطلة، لماذا؟ لأنهم ليسوا قرشيين، فنحن نقول لك: إن القرشيّة يُتنازل عليها لأجل الإبقاء على الأصل الضروري وهو النفس والمال والدين، لذلك ممكن لأحدهم أن يأتي ويقول: هذا حاكمٌ جائر وبالتالي نحن نخرج على الحاكم الجائر، وهذا حاكمٌ مرتكبٌ للكبائر ومرتكبٌ لظلامات معيّنة، فإذا قاتلته ترتّب على ذلك فوات أصول، وهي الدين والنفس، ولذلك نحن كنا نرى أن هناك من الدول الذين كانوا ينتظرون أي عمل مُسلّح من قبل أي جماعة من الجماعات المُسلّحة لأجل القضاء على أي مظهر ديني كتسويغ أن هؤلاء يحاربوننا فيكون هنا المكمّل قد ارتدّ على الأصل بالبطلان، وبالتالي يريد منا الإمام الشاطبي في هذه الحالة أن لا يكون هناك نظر جزئي إلى شرطٍ ما في الحاكم من العدالة ثم هذا النظر الجزئي يرتد على الكلّي وهو الأصل في حفظ الدين والنفوس والأموال من الإبطال كما حدث في حركات القتال المسلّحة التي أفتت لنفسها بارتكاب عمليات مسلحة في ديار الإسلام وأسواق المسلمين لأجل ردع ذلك الظالم أو ذلك الجاني فأصبحنا أمام حرب على موضوع تسريع المحاربة للمسجد والمحاربة لأهل الدين والتلاعب في مناهج الدراسة بذريعة عدم إخراج هؤلاء الأفراد، إذاً هذا حصل بسبب أنه أراد أن يحافظ على مكمّل فهدم بذلك الأصل في الدين والنفس والمال.

إذاً قضية الدوران مع الدليل الجزئي التفصيلي دون الالتفات إلى هذا المقصد الكلّي الذي دلّ عليه الشرع من جواز القتال مع ولاة الجور، ولذلك ما أكثر أن تجد أن هناك دوران واسع للأدلة الجزئية مع هدم الأصول الكلّية، ولذلك علينا أن ننظر إلى الكليات، وأدلة حفظ الدين، وأدلة حفظ النفس، وأدلة حفظ المال في أصولها هي في مقابلة أدلة العدالة وأدلة القرشية، وبالتالي إذا أردت أن تراجح بين الأدلة ستجد نفسك أنك تراجح بين المقاصد الكلّية، فالأدلة الجزئية دلّت على المقاصد الكلّية كما بيّنا.

ومن هنا فهذا النظر يحمي المجتمع الإسلامي من الفتن الداخلية ويوفّر بيئة مناسبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتغيير ما أمكن من داخل المجتمع، فعندما يتكلم العلماء عن طاعة الوالي الجائر لا يبرّرون أنه يظلم بدون إنكار منكر إنما كلامهم في عدم جواز الخروج المسلّح أو السياسي على الإمام، فأي دولة من دول العالم فيها أخطاء بل خطايا لكن يقرّر الإمام الشاطبي هنا على منهج أهل السنة والجماعة بأننا صحيحٌ أننا قلنا بولاية المُتغلّب الذي جاء دون بيعة، لكنه هنا يحفظ النفوس ويحفظ الدين، فنحن ناظرون إلى الوالي المُتغلّب على أنه هنا يحفظ الدين ويملك شوكة وبإمكانه أن يقيم قاضياً وهذا القاضي يحكم وله سيادة، فلذلك تم التضحية بشرط في المكمّلات لأجل حماية أصول النفس والدين والمال، لذلك لم يكن هناك تصفيق من العلماء للولاة الجائرين والمتغلّبين بل استطاعوا أن يضعوا ميزاناً للاستمرار بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن هذه الدائرة بحيث لا نقع في تناقض الدم وتناقض الدين وما إلى ذلك مما يمكن أن يعود على المجتمع كلّه بالهدم، فلا نجد حاكماً ولا محكوماً، فالكل أصبحوا لاجئين في الصحراء و غرق في البحار، لذلك هذا الميزان الذي استطاع أن يأتي به علماء السنة بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع النظر إلى الحفاظ على الضروري من الدين والنفس والمال مع التضحية بمكمّل كالقرشية

وكالبيعة، فالتضحية بالمكمّل لم يكن التضحية بالأصل لكن نحن الآن أمام الفتن التي تحدث فأصبحنا أمام المكمّل يهدم الأصل، وهذا يتناقض مع التأصيل الذي أصّل له الإمام الشاطبي، وهناك أيضاً إشكالية أخرى وهي أننا في موضوع ولاة الجور نأتي إلى تناقض الفكر الغربي الذي صدّر التناقض إلى المسلمين وهو المعارضة والموالاة، فلذلك أصبحنا أمام هذه معارضة دائماً وهذه موالاة دائماً، إذا أصبحنا في جو ديمقراطي تنتقل الموالاة إلى المعارضة والمعارضة إلى الموالاة وتناقضات تلو التناقضات.

ثم بعد ذلك يبرز موضوع العلماء الربانيين الذين هم مع المعارضة وعلماء السلطان الذين هم مع الحاكم، وهذا التقسيم ليس موجوداً ضمن البيئة الفقهية التي تعاملت مع الحاكم الجائر في ميزان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع التضحية بالمكمّل لأجل المحافظة على الأصول، فالفقهاء عملوا على هذا المثلث وهذا الميزان ولم يعملوا على أنهم سلطة معارضة أو تتطلع إلى أن تكون بديلة للسلطان في مقعده وفي قصره، ولم تكن تنظر هذا النظر بل كان الفقهاء يقفون موقف البيان ولم يكونوا سلطةً مقابلة، فعندما جاءت اللّوثات الدنيوية أرادت أن تبحث عن نزاع بين سلطة دينية وسلطة زمنية (الخليفة)، لم تجد أن للعلماء سلطة بمعنى مُكنى وقرار إنما لهم بيان علمي، وهم بهذا البيان استطاعوا بعد عهد الخلافة الراشدة أن يصنعوا توازناً داخل الخلافة الأموية مكّن الخلافة الأموية من الاستمرار في الفتوح فيما بعد، ومكّن الخلافة العباسية أيضاً من البقاء والثبات، ومكّن أيضاً الخلافة العثمانية في التمدّد بناءً على التوازن الذي أوجده هذا الفقه الذي يتحدث عنه الإمام الشاطبي، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والسعي ما أمكن لرفع الظلامة والحفاظ على الأصل الدين والنفس والمال والعِرض مع النظر إلى المكمّلات وعدم المحافظة على المكمّل من أجل الهدم الذي يؤدي إلى هدم الأصل، فهذه هي القاعدة الذي يرتب لها الإمام الشاطبي.

ومن هنا نستطيع أن نخرج بمنظومة مجتمعية إسلامية، فهذا المجتمع الذي فيه الدولة والشعب والأفراد والعلماء أننا هنا أمام مكمّل وهنا أمام ضروري ونحن هنا أمام أمر بالمعروف ونهي عن منكر، نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر للحاكم ولو أدى ذلك إلى سجن أو ما إلى ذلك، فالأئمة الأربعة الذين قرروا ولاية المُتغلّب هم أنفسهم الذين سُجنوا وعُذّبوا من قبل الحكام، منهم من جُلد ومنهم من هُدّد بالقتل، ولكن ذلك لم يمنعهم من المحافظة على هذا الميزان، لكن الميزان المهيمن الآن هو ميزان الفكر الغربي وعلماء السلطان فهذا مع الحاكم قال ما قال ومهما قال، وعلماء ربانيون وهؤلاء مع المعارضة، وهم الذين يقولون بما يقولون من حشوة الحداثة داخل الإسلام.

وبالتالي نحن أمام حشوة الحداثة في داخل الإسلام وهذا هو فقهنا لا يستسلم للحداثة القائمة على الولاء والمعارضة وعلى تصنيف العلماء تصنيف عالم رباني مع المعارضة وعالم مع السلطان، لذلك ما تجده في الفقه الإسلامي ما يُسمّى علماء السلطان، إنما هذا استُحدث فيما بعد بل كانوا إذا أرادوا أن يمدحوا أحداً فيقولون: هو من كبار علماء السلطان، بمعنى الذين لهم الشورى والنصيحة والأمر، فإذا أرادوا أن يمدحوا قالوا: من كبار علماء السلطان وهذا على سبيل المدح، لكن لمّا استورد المسلمون حشوة الحداثة وأصبحوا أمام معارضة وموالاة، الدولة هنا تفتح المسجد وهناك معارضة لإغلاق المسجد، تناقضات الولاء والمعارضة متحكمة على موضوعات التدين.

فلا بدّ أن نفقه من كلام الشاطبي هنا أننا في واقعنا المعاصر لا بد من تحديد المكمّل وتحديد ما هو في رتبة الأصل، أيضاً عندنا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قادر على أن يسير بالأمة نحو شاطئ الأمان بشرط التكامل مع الجميع، فتكون هنا النظرة متكاملة، ثم يتابع الإمام الشاطبي في قوله: "وكذلك ما جاء من الأمر بالصلاة خلف الولاة السوء"، هنا وصفهم بالمصدر يعني

عند الوصف بالمصدر أبلغ ما يكون، فلم يقل (الولاة السيّئين)، لأن السيء هنا يصبح صفة تدل على ذات المعنى أما (السوء) هنا حدث، فكأن هؤلاء استحالت ذواتهم إلى أنها أصبحت هي السوء، فقال: "فإن في ترك ذلك (الصلاة خلف الولاة السوء) ترك سنة الجماعة، والجماعةُ من شعائر الدين المطلوبة"، ولذلك ذكرها أنها من تتمّة الضروري في الدين، يعني الجماعة والجمعة من تتمّة الضروري في الدين عندما قال: "وإظهار شعائر الدين كصلاة الجماعة في الفرائض والسنن وصلاة الجمعة" ، إذاً هو يتكلم هنا عن متمّم، لكن قال: إن هذا المتمّم لا يهدم أصل العبادة ولا يجوز له أن يهدم أصل العبادة لذلك نظر هنا إلى أن الإمام الجائر والإمام الذي يظلم فإننا نصلي خلفه ولا يجوز لنا أن نشقّ عصا الجماعة.

قال: "والعدالة مكمّلةٌ لذلك المطلوب"، فتكلم عن عدالة الإمام وجازت الصلاة خلف إمام الجور، فهناك أئمة في المساجد لهم مذاهب معينة، فقد يكون له مذهب غلوّ في التكفير وقد تكون له مسائل في الانحلال، وقد يكون له ما له وما عليه من مفارقة إجماعات أهل السنة وأن له أقوال شاذة في الدين، لكن هذا لا يسوّغ لنا أن نترك صلاة الجماعة في المسجد حتى ولو كان الإمام فاقداً شرطاً من شروط العدالة.

قال: "والعدالة مكمّلةٌ لذلك المطلوب ولا يبطل الأصل بالتكملة"، ولا يجوز إبطال الأصل بحجّة المحافظة على التكملة، فنريد أن نحافظ على العدالة، فأبطلنا الجماعات وأبطلنا الشعائر وفقدت الأمة لزوم الجماعة ونحن نستدل وطبعاً يمكن أن نأتي بمتشابهات الأدلة ونطيل النفس في الصفحات العشرين والثلاثين والنسخ الإلكتروني للأدلة، لكننا عندما كنا نتشبّث بالتكملة كنا نهدم الأصول، فهذه هي النظرة الشاملة الفقهية التي يقدمها الإمام الشاطبي لنا من خلال نظرة كلية جامعة للشريعة.

قال: "ولا يبطل الأصل بالتكملة ومنه (أي الأصل الذي لا يجوز يفوت بفوات التتمّة) فإتمام الأركان في الصلاة مكمّلٌ لضروراتها فإذا أدى طلبه إلى أن لا تُصلّى كالمريض غير القادر سقط المُكلّف"، فإذا قلنا لأحدهم: إن القيام بالنسبة للصلاة لغير القادر على القيام مُكمّل، ولمن هو قادرٌ على القيام ضروري أصلي، فهنا يتفاوت المُكمّل والأصل باعتبار المُصلّي، فمن كان قادراً على القيام في الفريضة، فإننا نقول له: إذا تركت هذا القيام فأنت تركت الأصل، أما بالنسبة للمريض غير القادر فإن القيام بالنسبة له مُكمّل، فهذا هو الذي يُستنبط من استقراء جزئيات الشريعة وأدلة الشريعة، وهذا معروفٌ في باب الفروع.

ثم قال: "أو كان في إتمامها حرج ارتفع الحرج عمّن لم يُكمّل"، يعني لم يُكمّل الأصل، أي لم يأتِ بالتتمّة وهي الأركان التي تسقط عن المريض، فاعتبرنا المريض أنه إذا عجز عن الأركان فاعتبرناها تتمّات له، ولذلك نحن في هذا الأمر نقدّر في أركان الصلاة باعتبار المُصلّي، فمن لحقه حرج في القيام أو السجود أو الجلوس جاز له أن يترخّص بالبديل وهنا اعتُبر في حقّه تتمّة، لكن لا يمكن أن تكون التتمّة هنا أن يصلي قاعداً أو أنه عاجز عن الصلاة قائماً أن يؤدي إلى سقوط الصلاة بالكلّية.

قال: "وصلّى على حسب ما أوسعته الرخصة وستر العورة من باب محاسن الصلاة"، فهي شرط صحة – العورة المغلّظة – لكنه اعتبرها من باب المحاسن، فقال: "فلو طُلب على الإطلاق (ستر العورة) لتعذّر أداؤها على من لم يجد ساتراً"، ومن ثم يؤدي إلى سقوط الأصل، ولذلك ترخّصت الشريعة في شرط العورة في الصلاة للعاجز، فهو يصلي مع العجز عن ستر العورة وعفا الله عنه ولا يقضي، فقال: "لتعذر أداؤها على من لم يجد ساتراً إلى أشياء من هذا القبيل في الشريعة تفوق الحصر وكلها جارٍ على هذا الأسلوب"، أي أنه لا يجوز للتتمّة أن تعود على الأصل بالإبطال، فقد يبقى الأصل وتفوت التتمّة، فهذا هو الأسلوب الذي يتكلم

عنه، فإذا عجزت عن ركنٍ لا تسقط الصلاة بل صلِّ مع فوات ذلك الركن، فإذا كنت قادراً على الركن فعندئذٍ الركن بالنسبة لك صار أصلاً ولم يعد تتمّة، ستر العورة عفا الله عنك، أنت عاجز وهكذا.

ثم قال فيما قاله الغزالي ولاحظ أن أهل السنة هنا يبنون علوم بعضهم وأن هناك من يكمّل، ستجد أنه مستفيد من الرازي والغزالي ويبنون ولا يهدمون، مستفيد من القرافي.

قال: "وانظر فيما قاله الغزالي في كتابه المستظهري"، ستجد أن هناك من يشوّه المذاهب الأربعة بالجملة، يعني هؤلاء فارقوا أئمتهم، ويخترع الشقاق بين المتأخرين والمتقدمين ثم يخترع الشقاق أنها خلاف الدليل وما إلى ذلك، فهذه حالة الشك العام هي حالة مستوردة نتيجة الانفصال عن المدرسة الفقهية السنية فمن زعم أن المدرسة الفقهية في المتأخرين فارقوا المتقدمين كان ينبغي أن يأتي بمجلّدات ليثبت ما قاله لكنها دعاية سوداء صُنعت في هذا الزمن لصرف الناس عن المحكمات وعن المدرسة العلمية المؤسسية إلى حالة أفراد وأشخاص ليسوا قادرين مهما بلغوا أن يكونوا في رتبة عالم واحد من علماء ذلك المذهب الكبار، فكيف بمجموع أن يكون في مستوى مذهب واحد، وكيف أن يكون بمجموع أن يحكم على مجموع المذاهب الأربعة مجتمعة وأنها فارقت الدليل بهذه الطريقة وبهذه الجرأة في الهدم لمنجزات الأمة عبر عشرة قرون، وهذا من الهدم الداخلي وإشعال الحرائق الداخلية في البيت السني مع الأسف، ولكن الفتنة في الدين لا تدوم وسيزيل الله الغمّة إن شاء الله تعالى بمرجعية أهل السنة والجماعة المؤسسية وليست مرجعية الشخص.

فنحن أمام أهل السنة والجماعة في عقائدهم من الماتريدية والأشاعرة والحنابلة، وكذلك في الفقه في المذاهب الأربعة كالمدرسة الفقهية السنية صاغت فقهها وعقيدتها في متون قانونية أقوى من دلالة القانون في بيانها من أجل ألاّ يأتي أحد في اختراع رواية هنا أو هناك وإعادة الدعاية للمتشابهات، فمرة ينتج فكر المعتزلة ومرة فكر الكرّامية ومرة جزئيات الخوارج، وهو بذلك متحصّنٌ بالمتشابهات من الروايات فلذلك هذا نمط الشاطبي في اعتماده على أهل السنة في عقائدهم وفي فقههم.

قال: "وانظر فيما قاله الغزالي في كتابه المستظهري في الإمام الذي لم يستجمع شروط الإمامة واحمل عليه نظائره"، فكتاب المستظهري هذا الكتاب الذي ذكره هنا هو كتاب فضائح الباطنية، وهم الشيعة الإسماعيلية ومن لفّ لفّهم وقد ألفه (حجة الإسلام أبو حامد) في بيان حقيقة عقائد الباطنية في وقت ظهرت فيه الطوائف من الإسماعيلية على مصر واستفحل شرّهم في عهد الحاكم الفاطمي المستنصر بالله، وكانت دعوتهم ضد الخلافة العباسية، والذي كان يتولى الخلافة العباسية وقتئذٍ المستظهر بالله، فجاء الكتاب في فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية الذين كان خليفتهم الإمام المستظهر بالله، فرمز بالمستظهرية إلى أهل السنة والجماعة وهم المقرّون بالخلافة العباسية، أما المستظهر بالله فهو أبو العباس أحمد، وهو الخليفة الثامن والعشرون من خلفاء بني عباس – توفي سنة 512 هـ، وكان الإمام الغزالي رحمه الله قد بايعه بالخلافة مع جمعٍ من علماء أهل السنة والجماعة وهذا يعني ما ذكره في (المستظهري) أيضاً ذكره في (الاقتصاد في الاعتقاد).

ومن الجدير بالذكر أن كتب العقيدة الإسلامية السنية كانت لا تخلو أبداً من ذكر عدالة الصحابة وما يتعلق بالإمامة، وأحكام الإمامة، لكنك ترى في الكتب المعاصرة أنها خلت من هذين المبحثين الأساسيين الضروريين في هذا الزمن وهو ما يتعلق بالإمامة، لذلك موضوع الترتيب في موضوع الإمامة وتراتبية الإمامة وما ذكره الإمام الجويني – المتوفى سنة 478 هـ من تأصيل للمقاصد والإمامة و السياسة الشرعية والدولة، وهنا نحن أمام منهج أهل السنة والجماعة في مسائل الإمامة، والحقيقة أن

المتكلم فيه الآن هو المعارضة والموالاة ولا يُتكلّم بمسألة الإمامة كما ذكرتها على النحو الذي بيّنته عند أهل السنة والجماعة مما أدى إلى اختلالات عامة في المجتمعات السنية والوقوع في الدماء والوقوع في التناقضات والوقوع في تفكّك الأحزاب وتفكّك الجماعات وتعدّي الجماعات الإسلامية بعضها على بعض، فهذا كله نتاج إخلال بكلّيات وأصول كلّية، ولاحظنا أن أهل السنة والجماعة فيما قرّره الصحابة رضي الله عنهم من الصلاة خلف أئمة لم يبايعوا وأتوا بولاية العهد ولكن صحّحوا الحكم بولاية العهد وصحّحوا الحكم وإن لم يكن الخليفة مبايعاً إنما كان نظرهم فيما تكلم فيه الإمام الشاطبي أننا أمام مكمّل وأمام أصل ولسنا متخليين عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا بد أن يكون هذا المثلث واضحاً وأن يسير معاً لا ينقض بعضه بعضاً، وهذا المثلث لا بد أن يكون موجوداً في ذهن الفقيه وطالب العلم اليوم بحيث ينظر إلى المكمّلات وإلى رتبة الأصول، وليست القضية في حشد متشابهات النصوص في ملفات الوورد والنسخ واللصق من المكتبات الإلكترونية، فهذا لا يُعد فقهاً ولا يعد علماً ولا يبني مجتمعات، إنما هي حالات تعبير عن الرأي الشخصي في الدين، وهي حالة من الوضعية النفسية الإنسانية التي هي بديلة للشرع وليست أدلة الشرع هنا إلا هي تابعة لهذا الإنسان وهذا الإنسان ليس تابعاً لها.

ونعود إلى كلام الإمام الشاطبي في المقدمة بأنها مقدمة مسلّمة وما تبع ذلك رحمه الله من المناقشة لقول الإمام الرازي، وبعد ذلك الاستنباط للمقاصد من التفصيليات ثم بعد ذلك أثبت منهج أهل السنة والجماعة في أن أوامر الله وأحكامه لا تتبع الغايات ولا تتبع الأغراض ولا يوجد شيء يحمل الله على أن يحكم بكذا على خلاف الشريك الإنساني الذي اختُرع في أصل المعتزلة وتمّ التلفيق له فيما بعد بأقوال كقول المقتضي لفعل رسول الله، أو منع السنن بسد الذريعة أنها تؤدي إلى الشرك، أو تخصيص النص بالمصلحة التي تقديرها إنساني، أو استفتِ قلبك فيما هو حرام بيّن، ومع الأسف الشديد الوضعية الإنسانية والحالة النفسية الإنسانية التي تضع الدين ثم تأتي بالمتشابهات من كتاب وسنة وروايات من أقوال السلف لتصنع تديّناً خاصاً يكون فيه الدليل الشرعي تابعاً للإنسان مع الأسف الشديد.

هنا نلاحظ أيضاً تأثير السادة الشافعية في إمامتهم في علم الأصول رضي الله عن جميع أئمة الشافعية على ما بذلوه من صيانة للسنة ومحاربة لكل الشركاء الإنسانيين الذين يريدون أن يقتحموا ليكونوا شركاء في الحكم الشرعي على ما قاله المعتزلة ومن لفّ لفّهم في تلك المعاني، لذلك هنا مُستعين بالإمام الغزالي، وإذا نظرنا في علم أصول الفقه نجد أن علم أصول الفقه ليس معالجاً في فرع فقهي على المذهب بقدر ما هو معالج لأصول كلّية، فلذلك إذا أُقيم عمود أصول الدين وأُقيم عمود أصول الفقه عندئذٍ تأتي المذاهب الأربعة على قاعدة صلبة سليمة، أما إذا لم يُقم أصول الفقه ولم يُقم علم أصول الدين فإن المذاهب الأربعة ستكون قصوراً عظيمة مبنية على كثبان رملية بسبب عزلها عن أصولها في أصول الدين وعن أصولها في أصول الفقه.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية الخامسة عشرة

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11081

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

قد وصلنا في الشرح إلى مقاصد الإمام الشاطبي إلى المسألة الرابعة وهي قوله: "المقاصد الضرورية في الشريعة أصلٌ للحاجية والتحسينية فلو فُرض اختلال الضروري بإطلاق لاختلّا باختلاله، أي لاختلّ الحاجي والتحسيني باختلال الضروري بإطلاق، ولا يلزم من اختلاله (أي الحاجي والتحسيني أو اختلال أحدهما أي اختلال الحاجي أو التحسيني) اختلال الضروري بإطلاق".

الإمام الشاطبي هنا يريد أن يرتب ما يتعلق بتراتبيّة الضروري أنه هو الأصل وهو المقصود وأن هناك ما يكمّله سواءً أكان المكمّل للضروري أو كانت الحاجيات والتحسينيات مكمّلة لذلك الضروري، فيقول: إن اختلال الضروري يعني أنه يلزم من اختلاله اختلال الحاجيات والتحسينيات، ولكن لا يلزم من اختلال الحاجي والتحسيني اختلال الضروري، ولكن قد يدخل على الضروري اختلالٌ بوجهٍ ما ولا يرتفع الضروري باختلاف الحاجي والتحسيني.

الآن الإمام الشاطبي يتكلم في أصول وتراتيب، يعني نريد أن نفهم كلام الشاطبي بوصفه ذخيرة علمية لمتكلّمي أهل السنة الذين تمرّسوا في تفكيك شبهات الطوائف، فهؤلاء الأصوليون هم أبطال الميدان، وهكذا ينبغي أن يُفهم الشاطبي، فنحن نحتاج الضروري ونحتاج الحاجي ونحتاج التحسيني، لكن في رتبٍ مختلفة وليست جميعاً في رتبة واحدة، فعندما يتكلم الشاطبي عن هذا الضروري إنما يتكلم عن مركزية الضروري بالنسبة للمكمّل من الحاجي والتحسيني كما بيّنا سابقاً في الصلاة والجهاد مع أئمة الجور، وأنه يجب ترتيب أدلة الشريعة ضمن الكلّيات ولا يجوز لنا أن نفرّق الدين بين إن جلد ظهرك وأخذ مالك وبين توظيف المعارضة التي تُبطل الانضواء تحت الولاية العامة سواءً أكانت بالرفض أم الإبطال على مستوى التكفير أو على مستوى الخروج السياسي أو على مستوى المناكفة، بمعنى ما رتبه الفقهاء لم يكونوا واقعين تحت أسر الولاء والمعارضة ولكنهم كانوا مُعملين للشريعة في مقاصدها الضرورية والمكمّلة، ولم يكونوا مناكفين تحت الكلّي الحداثي الموجود الآن وهو كلّي الولاء والمعارضة الذي هو جوهر العمل السياسي المعاصر، وإنما بناه الفقهاء كما بيّنت في السابق ليس تحت الكلّي الحداثي، بمعنى عندما يجيزون ولاية المتغلّب لحقن الدماء فهم يتكلمون في الضروري، لكن هناك اختل أمر مكمّل وهو العدالة مثلاً.

ولذلك نحن نريد أن ننتبه إلى أن كل الفئات سواءً الذين أمروا اليوم بطاعة ولي الأمر بحديث وإن جلد ظهرك، أو المعارضة التي تأذن بالمناكفة أو بالخروج السياسي أو بالخروج المسلّح أو الخروج بالتكفير وما إلى ذلك، أن كل فريق من هذين الفريقين له أدلته من الأدلة الجزئية لكن المشكلة أنهم لم يحسنوا ترتيب هذه الكليات على وفق ما يرتبه الإمام الشاطبي هنا في قوله: "المقاصد الضرورية في الشريعة أصلٌ للحاجية والتحسينية فلو فُرض اختلال الضروري بإطلاق لاختلّا باختلاله"، بمعنى أنك إذا أخللت وهدمت الولاية العامة عندئذٍ لن يبقى عندك حاجي ولن يبقى عندك تحسيني ولن تبقى لك فرصة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لماذا؟ لأنك عندئذٍ ستكون لاجئاً أو تكون مختبئاً أو هارباً أو جائعاً، وبالتالي في عمليات الإخلال بالميزان ما بين الضروري والحاجي والتحسيني المكمّل، هذا يعني أن كل فريق له أدلته لكن هؤلاء الفرقاء لم يتمكنوا أو لم يحسنوا أن يضعوا

هذه الأحاديث الآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر، الآمرة بطاعة ولي الأمر، لم يستطيعوا أن يضعوها في نموذج متكامل متوافق منسجم يترتب فيه الضروري ثم الحاجي ثم التحسيني، فإنهم قد عطفوا بالتحسيني أو الحاجي على الضروري فهدموه ثم لم يبقَ لهم تحسيني ولا حاجي.

ولذلك نحن هنا لا نريد أن نقول: فلان عنده دليل وفلان عالم ... إلخ، بل نحن نريد أن نرى مجموع أدلة الشريعة مرتبة في هذا النموذج في هذه التراتبية وعيننا كذلك على كلي الحداثة في الولاء والمعارضة، وهؤلاء الذين يريدون أن يصنفوا جزءاً من حديث النبي صلى الله عليه وسلم تحت الولاء وإن جلد ظهرك أو أولئك الذين سيصنفون حديث النبي صلى الله عليه وسلم تحت هؤلاء الذين يريدون أن يقولوا: مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر ولكنهم لم يضعوا هذه الأدلة الشرعية كلاً في رتبته اللائقة به، إذاً لم يكن هناك نقص في الكتاب والسنة، ولكن كان هناك إشكال في التطبيق على نموذج الكلي الذي رسمه الإمام الشاطبي.

ولذلك عندما نجد أننا نريد أن نتحدث في موضوع العدالة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باتجاه هدم المجتمع، يعني أننا نهدم الضروري من أجل حماية الحاجي ومن ثم لا يبقى لنا مجتمع ولا يبقى لنا حاجي، لا عدالة، ولا بيعة، ولا أمر بالمعروف ولا نهي عن المنكر.

هذا الذي يريد أن يبينه الإمام الشاطبي في هذا الموقف، بمعنى: مروا بالمعروف ومروا ولي الأمر بالمعروف كما أمر مالك وجُلد، وكما أمر أحمد وجُلد، لم يكونوا موالاة ولكنهم أيضاً لم يكونوا معارضة، ولذلك نحن نريد أن نتحرر من النموذج الحداثي ونخرج من هذا النموذج الذي هو أسير بين تناقضات الولاء والمعارضة إلى النموذج الشاطبي المقاصدي الذي يأمر بالمعروف برتبته ويحافظ على كلّي المجتمع وتماسك الجماعة وتماسك الولاية العامة التي تحمي ظهور المسلمين من أن تكون مكشوفة للطوائف الباطنية، أو أنها تحمي المسلمين من أن تكون مكشوفة للطوائف الباطنية أو أنها تحمي المسلمين من أن تكون ظهورهم مكشوفة للعدو، والغزو الخارجي، وقد يتضافر العدو الخارجي مع المعارضات الداخلية أكانت سياسية أو طائفية باطنية لأجل يتم هدم المجتمع السني.

إذاً نحن هنا نحذر ليس من الاستدلال من الكتاب والسنة، إنما نحذر من خطيئة حشد الكتاب والسنة أو امتهان أدلة الشريعة تحت كلّي الحداثة في التفرّق بين الولاء والمعارضة، فنحن نقول: إن الشارع وهو الله ورسوله فوق الولاء والمعارضة وهما حاكمان على الولاء والمعارضة معاً وليسا محكومين منهما بسبب التفرق في الدين وحشد أدلة طاعة ولي الأمر باتجاه الولاء، وحشد أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باتجاه المعارضة، فظهرت هناك بيانات وهيئات سياسية وعلمية، ومؤسسات وروابط تتهم كل فريق من هؤلاء وهؤلاء بمفارقة الدين وطعن كلٌ من هؤلاء الذين استدلّوا بالكتاب والسنة بالفريق الآخر الذي استدل بالكتاب والسنة.

ما سبب هذا التناحر؟ فيجيبك الله تعالى: **"إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ ۚ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ"**، فرّقوا دينهم أي جعلوا أدلة، والدين هو الشرع، والشرع لدينا كتابٌ وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذاً هذا جعل أدلة الشريعة تحت المعارضة، وهذا جعل أدلة الشريعة تحت الولاء، إذاً أصبح عندنا تفرق في الدين، فأخذ كل فريق بطرفٍ من الدين فحصل الخلاف، وكلام الإمام الشاطبي هنا نفهم منه أنه يبيّن الأصل وما يترتب معه من المكمّلات ببراعة المهندس المتفنن بالبناء، وهكذا يكون الشاطبي في مدرسة الإمام مالك مجدداً لزماننا جامعاً لكلماتنا فيقول لنا: مروا

بالمعروف وانهوا عن المنكر وأعلنوا الحق، لكن إياكم والانشقاق عن المجتمع أو الانشقاق عن الولاية العامة فيصبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في هذه الحالة بنائياً لا هدمياً، وتصبح الولاية العامة والمحافظة عليها بنائيةً لا هدمية، لذلك نحن نريد أن نحذر من تناقضات، وهذه التناقضات تدخل على الدين بسبب عدم ترتيب الأدلة لا بسبب حشد الأدلة كيفما كانت بمعنى علينا أن نتصور أن أدلة الشريعة كإطارٍ للصورة الجميلة وكل دليل من الكتاب والسنة بمثابة قطعة الفسيفساء الجميلة التي تشكّل مجموع الصورة، لكنها ليست هي كل الصورة، وعليه نحن نكتشف أولئك الفقهاء المبدعين المهندسين أنهم يستطيعون أن يرسموا من هذه الجزئيات الشرعية من أدلة تفصيلية من كتاب وسنة ومن فروع فقهية صورةً لها معنى داخل الإطار، لا أن تُحشد هذه الفروع خارج إطار الشريعة، لذلك لا بد أن يكون لكل جزئٍ محلٌ يدخل في داخل الصورة ليسهم في ظهور الصورة كاملة وأنها ذات مغزى ومعنى، إذاً نحن نريد أن ننتبه من موضوعات حشد النصوص ونسخ النصوص ولصق النصوص كيفما كان دون الانتباه إلى المنظومة الكاملة والنموذج الكامل الذي تترتب فيه أدلة الشريعة وفروعها.

فلذلك نحن نريد أن نحذر من تناقضات الغلوّ في ظاهر النص وإلغاء المعنى والعلّة أو العكس، الغلوّ في المعاني والعلل التي تعود على الظاهر بالإبطال، أو إلغاء كلّي وهدم الكلّي واعتبار الجزئي والتمسك بالجزئي، لذلك يقول لنا الشاطبي: إذا هدمت الكلّي وهدمت المقصد الكلي لن يبقى عندك جزئيات، لذلك علينا أن نحذر من إلغاء الكلّي باعتبار الجزئي، أو هدم الجزئيات ثم اتخاذ المقاصد الكبرى معاني عامة، نقول للناس: تعالوا لنجتهد في ضرورة حفظ النفس وضرورة حفظ المال بعيداً عمّا قررته كتب أو مصادر المذاهب الأربعة المتبوعة في ترتيب هذه الجزئيات، فلا يمكن أن نأخذ بإطار الصورة ثم يكون بلا صورة، لأن الجزئيات هي التي سترسم الصورة، التي هي ذات معنى وذات مغزى، فلذلك نحن قد نُفاجأ بأن هناك من أخذ الإطار فارغاً وبدأ يحتجّ بمعانٍ عامّة وعزل الجزئيات التي هي قطع الفسيفساء الجميلة فخرج إطاره فارغاً، وعلينا أن نحذر أيضاً من أولئك الذين أخذوا هذه القطع ولم يرتبوها أو رسموها خارج الإطار المقاصدي، ولذلك لا بد من الجمع من ترتيب قطع الفسيفساء التي هي تشكّل الصورة وهي هنا كما قلت الفروع والجزئيات، ولا بد من إعادة ترتيب الفروع والجزئيات في تراتبية مهمة مع الإطار المقاصدي، وهنا تكتمل الصورة، لذلك اتخاذ المقاصد الخمس معاني عامة ثم العطف بالهدم على الجزئيات والأدلة فنقول: كتب الفروع كفّت ووفّت في وقتها وتعاملوا معها على أنها مصادر فرعية وانتهى وقتها، فتعالوا لنرسم الآن فروعاً جديدة وتصبح المقاصد الكلية والإطار العام معزولاً عن أدلة الشريعة الجزئية وقواعد النظر في تلك الأدلة الجزئية كما هو مقرر في أصول الدلالة.

فهناك من يسرف باتجاه المعاني وهناك من يسرف باتجاه الألفاظ، فنقول لهم: إن قواعد علم أصول الفقه في الدلالة هي الحاكمة بين هؤلاء المفرّطين، إذاً نريد أن نحذر من هذه الصراعات، كذلك نريد أن نحذر من الصدام المُصطنع الحادث بين الحديث والمدرسة الفقهية في المذاهب الأربعة المتبوعة، فهذا يريد حديثاً بلا فقهاء وذاك يريد فقهاً بلا حديث، فهذا ليس من داخل المنهجية العلمية السنية التي يتكامل فيها الحديث مع الفقه، أو أن نخلّ ببناء الفروع على الأصول، أو الصدام بين قطعي الإثبات في صفات الله تعالى وقطعي التنزيه، فلا بد من الجمع بينهما، فهناك من يأتيك بقطعي التنزيه ويعطّل صفات الله عز وجل كتعطيل صفة الكلام لله وأن الله ليس متكلّماً وأن الله عز وجل لا تقوم بذاته الإرادة ولا تقوم بذاته القدرة مثلاً ويريد أن يجعل الإرادة والقدرة مخلوقاتٍ لله عز وجل، ويقول: هذا يسمى تنزيهاً، أو الإخلال بقطعي الإثبات فيأتي أحدهم فيجعل الله عز وجل في الزمان والمكان متأثر بأنه لا يمكن أن يكون هناك وجود إلا أن يكون جسماً فيفرض على الله تعالى صفات الزمان والمكان وهي مخلوقات الله، فتصبح المخلوقات صفات لله عز وجل، ثم يسمّي هنا تجسيمه إثباتاً، فعندئذٍ نقول: إن كل فرقةٍ

من هؤلاء الذين شذّوا فيما يسمونه تنزيهاً فعطّلوا الصفات، أو أولئك الذين شذّوا في التجسيم وسمّوا تجسيمهم إثباتاً، فكلٌ من هؤلاء الفرق آخذٌ بطائفةٍ من أدلة الشريعة لكنه ترك بعض الكتاب وأخذ ببعضه، وهذا هو معنى التفرّق في الدين فالكلّ له دليل لكن الذي تعذّر هو إعادة ترتيب هذه الجزئيات تحت الكلّيات وهذا الإمام الشاطبي يبيّن لنا نموذجاً رفيعاً مدلّلاً عليه بأدلة الشريعة حتى لا يكون هناك تفرّق في الدين كما ذمّ الله تعالى أولئك المتفرّقين الذين قال فيهم: "إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ"، أي يا محمد لست منهم، فهذا أخذ ببعض الدين وهجر بعضه، أخذ بعض الكتاب وهجر بعضه، ولكنك يا محمد قد جئت بالكتاب كلّه، وجئت بالشريعة كلها، فهذا النموذج الذي يرتّب فيه الضروريات ويحذّر من هدم الضروريات بمراعاة المكمّلات، لأنه عندئذٍ يقول لك: إذا هدمت الضروريات فلن تبقى المكمّلات، وهنا في نموذج الإمام الشاطبي العلمي الفقهي الأصولي نقول: إن التفكيكية تقوم على تحويل الطرف إلى مركز والمركز إلى طرف سواءً أكان ذلك في الفكر أم في السياسة أم في الاجتماع، بمعنى أن هناك تلاعب بأمور مركزية وتحويلها إلى أطراف والإتيان بالأطراف وتحويلها إلى المركز.

نحن نتكلم في هذا ونحن عيننا على الشاطبي في جعله الضروريات هي المركز والمكمّل من التحسيني والحاجي هو الطرف، فإياكم أن تذهبوا لتحويل الحاجي والتحسيني إلى مركز وهو الذي يصبح أُس الحال إسلامياً وإذا بكم بعد ذلك تفقدون الضروري ثم تضيّعون الحاجي مع التحسيني، وجوهر التفكيكية المعاصرة يقوم على هذه الفكرة (تحويل المركز إلى طرف والطرف إلى مركز)، مثال على ذلك: تهميش الأكثرية الساحقة السنية وهم الأمة من أهل السنة والجماعة، ثم بعد ذلك تولية الطوائف والأقليات أمور أهل السنة والجماعة في الدولة والسياسة ثم بعد ذلك تُرتكب مجازر وحروب إبادة ضد أهل السنة والجماعة وبعد ذلك تقوم الفلسفة الدنيوية الغربية على البكاء على حقوق الأقليات مع أن جوهر الديمقراطية هو تحكيم الأكثرية، فهنا يكفرون بالأكثرية وهذه من مشكلات الفلسفة الدنيوية الغربية (تناقضات الفلسفة الدنيوية الغربية).

فتجد أن هذه الحضارة – إن جاز تسميتها بهذا الاسم – تعلن حقوق الأمم في تقرير المصير ثم بعد ذلك تصنع مجلساً للأمن تستصدر منه رخص الحرب على هذه الشعوب، فحق الشعوب بالمقاومة وكذلك حق هؤلاء المستعمرين أن يصفوا هؤلاء الذين يدافعون عن أنفسهم بنعوت من الإرهاب وغير ذلك، نعت المسلمين بالإرهاب وأن هذه الصفة كأنها حكرٌ على المسلمين، إذاً هذا هو التصدير للمشكلات التي تعاني منها الحضارة الغربية، فالحكم للأكثرية لكن عندما يأتي إلى العالم الإسلامي تولية الطوائف ودعم الطوائف، وعندما يأتي إلى العالم الإسلامي دعوة للديمقراطية وديمقراطية الصندوق والفوضى في الشارع، تأتي ديمقراطية الصندوق ثم بعد ذلك تأتي فوضى الشارع وتنقلب على الصندوق، فهذا حكم الشعب وهو الصندوق وهذا الشارع أيضاً هو حكم الشعب، فكيف يكون للدنيوية هذه أن تكون قدوةً للمسلمين، كذلك من التلاعب بالمركز والطرف تحويل المرأة في الأسرة إلى مركز عن طريق دعاوى حقوق المرأة وهدم القوامة وإزاحة الرجل من القوامة وتحويله إلى طرف من أجل هدم الأسرة والتضييق على الزوج في الطلاق، وإطلاق فرقة الزواج من جهة المرأة بالخلع بأي وسيلةٍ كانت، وهنا يقول لك: نضيّق على الزوج في الطلاق حماية للأسرة، وبعد ذلك وإذا بك تُفاجأ بخلع يُجاز وتذهب المرأة إلى القاضي وتخلع نفسها وليس للقاضي أي سلطة تقديرية، وهذا كان في البدايات وبعد ذلك انتبهوا إلى هذه المشكلة لكن هذا وقع، أما الزوج إذا أراد أن يطلق فلا بد أن يقع أمام القاضي وقد جعل الله تعالى حقّ الطلاق للزوج ويقع بمجرّد اللفظ، هكذا أوقعه الله تعالى، لكنّ الأنسنة تريد أن يصبح ما رضي الله تعالى عنه وهو أن الطلاق مانع الزواج قد وقع لكن يُرفع الأمر إلى الإنسان ليوافق على رضا الله وأن هذا هو الصواب، أليس في هذا ما قدّم الإمام الشاطبي له بالذكر قول الرازي: بأنه لا يجب على الله شيء وأن المعتزلة قالوا بأنه

يجب على الله، وحذّرنا من أنسنة الشريعة من داخل هذه المقولات، فلذلك التضييق على الزوج من كل ناحية في موضوع إيقاع الطلاق بينما في موضوع الزوجة يُفتح الباب على مصراعيه وهذا أيضاً في الكتاب والسنة، ففي حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنه أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: "يا رسول الله ثابتُ ابن قيس ما أعتِب عليه في خلقٍ ولا دين، ولكني أكره الكفر في الإسلام"، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **"أتردّين عليه حديقته؟"** قالت: "نعم"، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **"اقبل الحديقة وطلّقها"**، وهذا ما فعله، لكن بالإجماع أن الخلع الشرعي لا بد من موافقة الزوج لقوله تعالى: **"فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ"**، فها هم قد استدلوا بهذا الحديث لنفي الرجل والتفريق بينه وبن زوجته برأي الزوجة إذا كانت تردّ عليه حديقته، ردّي عليه المهر ثم اذهبي حيث شئتِ، فقد أصبحتِ طالقاً.

ومع الأسف الشديد قاسم أمين في كتابه (تحرير المرأة) يصرح بأن هذا من مقاصد الشريعة، وانظروا إلى قوله: "أما وقد برهنّا على أن كل ما عرضناه من أوجه الإصلاح يتّفق تمام الاتفاق مع أحكام الشريعة ومقاصدها"، وانظروا إلى هدم ضروري الشرع من أجل عدم تراكم قضايا الطلاق في المحاكم، إذاً تعالوا واهدوا الضروري، فالشريعة هنا هُدمت والأسرة أيضاً هنا هُدمت لأنه فيما بعد تبين أن هناك مشكلات وقعت بسبب هذا القانون فبدأوا على عجل بالتدارك بالتضييق في موضوع الخلع من جهة الزوجة، ولكن مع الأسف بقيت الآثار قائمة، إذاً هذا قاسم أمين في كتابه (تحرير المرأة) يدعوا إلى التمسّك بمقاصد الشريعة وأن ما يفعله من تحرير المرأة بهذه الطريقة التي كتبها في تحرير المرأة أنها مقاصد الشريعة، ثم يقول: فلم يبقَ لنا عذراً في التمسّك بها – أي بالأحكام – سوى أنها تقدسّت بمرور الزمان الطويل، إذاً يريد أن يسلخ الفسيفسات الجميلة داخل الإطار ألا وهي فروع الشريعة لتصبح الشريعةُ في مقاصدها إطاراً من غير صورة.

إذاً أخذ ببعض الدين ويهجر بعضه، لذلك هنا أصبحت أدلة الشريعة في مقاصدها العامة كما ينظر هنا ويهدم المقصد الضروري للأسرة الذي هو الزواج لأجل حفظ بقاء النسل وهو أيضاً لا ينفك عن ضروري الدين الذي هو أمر الله تعالى به من أجل أن تخرج المرأة كيفما كان، إذاً جاء بمصالح متوهّمة وأتى بأحكام يظن أنها مقاصدية شرعية وسلخنا عن الفروع الفقهية وسمّاها أنها تقدّست بمرور الزمن الطويل وأننا غفلنا عن مصالحنا وتدبير شؤوننا، فهكذا يتكلم هنا عن المصالح لكن هذه المصالح فهل هي شرعية؟ فإذا عرضنا نموذج قاسم أمين على الشرع عندئذٍ لا يبقى منه في نموذج الشاطبي شيء لأنه أراد أن يعزل التفصيل والجزئي والفرعي عن أصله إذاً هي ليست مصالح، إنما هي أوهام يعيشها هؤلاء، كذلك فيما ادُّعي من مصالح كمسّ الأسرة، حيث تبقى المرأة المسلمة التي أسلمت في أوروبا مثلاً أو أي بلد – فهذا لا عبرة به – تحت زوجها الكافر وتعيش معه حياة زوجية كاملة من أجل أبنائها وحتى لا تضيع الأسرة وهذا سُمي بفقه الأقليات، إذاً هناك تجزئة وشتات وتفرّق وهذا يسمى فقه الأقليات، فنحن نعلم أن الحكم الشرعي تعلّق بفعل المكلّف وبحسب المكلّف لا بالمجموع لهؤلاء الناس (فقه الأقليات)، فلذلك لا يوجد حكم للأقلية وحكم للأكثرية، ولكن إذا نظرنا إلى هذه المسألة فهناك أقليات وهناك أكثريات، فهذه ليست من بيئة الفقه الإسلامي، ولا من مقاصد الشريعة، إنما الأقلية والأكثرية هي مفردات الدنيوية فأصبحنا ننظر في أحكام الزوجية تحت كلّي العولمة والدنيوية بمصالح متوهّمة حتى لا تخسر المرأة بيتها وزوجها وأولادها، فكيف تُصنّف هذه المسألة ضمن الضرورات وما يكتلها من الحاجيات والتحسينيات، وكيف تنحل الزوجية التي حُكم بصحتها، يعني امرأة زوجة لرجل من أهل الكتاب ليس مسلماً وعندئذٍ كيف تنحل هذه الزوجية؟ بالطلاق؟ فهو لا يؤمن بالطلاق أصلاً، وكيف يمكن أن تكون له ولاية على أبنائه والولاية القيام على الشيء بما يصلحه، فكيف سيصلح دين الأولاد في صلاتهم وصيامهم؟ إذاً هنا قُلبت

الشريعة، فالشريعة أقرت أن يكون الزوج مسلماً والزوجة كتابية، ثم بعد ذلك قُلبت الشريعة فأصبحت الزوجة مسلمة والزوج كتابياً، انقلاب، وهذا معنى: كيف بكم إذا رأيتم المعروف منكراً والمنكر معروفاً، فكيف بكم إذا أمرتم بالمنكر ونهيتم عن المعروف، ولكن أصبح هذا التبرير لهذه الزوجية من الكتاب أصبحت من مقاصد الشرع، إذاً كيف يمكن أن تقام الشريعة في هذا البيت إذا كان رب البيت وصاحب الولاية لا يقبل بهذا الشرع أصلاً، فهل سينفق الكافر النفقة الشرعية؟ إذاً هنا نكون نحن قد فقدنا الأطفال وفقدنا الزوجة وفقدنا الحكم الشرعي، فماذا سعينا وإلى ماذا ذهبنا؟ ذهبنا إلى وهم المصلحة ولكن الشريعة كانت سبّاقة، والذي شرع لنا أعلم منا فتركنا ما هو الشرع الأعلم والأحكم ووضعنا أنسنةً وضعت هذه الأحكام، ومن المبررات يُغتفر في الدوام ما لا يُغتفر في الابتداء، فقلت لأحدهم: هل هذه القاعدة تصحّ فيمن دخل صلاته متطهّراً ثم انتقد وضوءه أثناء الصلاة؟ فتقولون لهذا المصلي: أكمل صلاتك مع الحدث أم تبطلونها؟ قال: نبطلها، قلت له: فلماذا لم تعمل بيُغتفر بالدوام هنا ما لا يُغتفر بالابتداء؟ فلم يُجب، إذاً أنت تُطبق القواعد الأصولية كما تشاء وهناك تحكّم في التطبيق وهناك استخدام لعلم أصول الفقه والمقاصد قطع غيار لتبرير واقع موجود ليس لنا، لذلك هناك تفسير لجزئيات الشريعة تحت كلّي العولمة، واقع متأزم كلّ التأزم، فعندما تريد أن تناقش الميراث.

فالغرب منقسم كما انقسم إلى ولاء ومعارضة فهو منقسم إلى ذكورة وأنوثة، يريد أن يصنع التساوي لأنه كان يعيش مع الكنيسة التي تنظر إلى المرأة على أنها مخلوق غير كامل أصلاً أو هل هي لها روح أم ليست لها روح، فيبحث هذا البحث، لذلك كانوا مسكونين بوهم صنعته لهم الكنيسة، فعندما خرجوا من تحت عباءة الكنسية ارتدّوا إلى المقابل وهو المساواة بين الرجل والمرأة متأثرين تحت ضغط تاريخ الكنيسة، ولمّا جاء إلينا هذا الفكر المتأزم أصبحنا نناقش في الليل والنهار أحكام الميراث، فهل أحكام الميراث في الشرع قُسّمت بحسب الذكورة والأنوثة أم أنها قُسّمت بحسب مقاصد ومصالح شرعية؟ فهناك بنت رضيعة تأخذ النصف وأمها تأخذ الثمن وجدها يأخذ السدس والباقي والجدة تأخذ سدساً، لكن الفتاة الصغيرة هذه أخذت النصف، فلم تأبَ الشريعة فهذا الجد تعب وأعطى وقدّم وأخذ سدساً أو ما زاد على السدس بالتعصيب، فلماذا أعطى الشارع النصف لهذه الفتاة؟ لم يُعطِها لأنها أنثى بل أعطاها لأنها مقبلة على الحياة، ففيها مقاصد شرعية، لذلك ليس لنا أن نفسّر قضايا المرأة والرجل بحسب الذكورة والأنوثة، بل نفسر الأحكام الشرعية بالأسرة لا باعتبار الذكورة والأنوثة، بل نحن ننظر إلى النظام الأسري كاملاً في نظامه المالي وعلاقاته المالية، فالله عز وجل يعطي من الأحكام ما يصلح لهؤلاء الناس لكن ليس على وفق الذكورة والأنوثة، فهناك من يريد أن يغيّر في المواريث من باب المساواة وهناك يصبح لدينا خلل عام في النظام المالي، ولذلك نحن نقول: إنما أعطاه الله عز وجل للمرأة والرجل من حقوق وما أوجب عليهما من واجبات إنما هو مراعاة لطبيعة وخصوصية لهذا المخلوق رحمةً به لا واجباً على الله.

ولذلك نحن هنا نحذّر من إعادة النظر إلى فرعيات الشريعة بخلفية تناقضات الفكر الدنيوي ونقول: إن هذه الفروع الشرعية جاءت منسجمة مع مقاصد كلّية وحاجات ومكمّلات وليست بناءً على الوسواس القهري عند الدنيويين بين الذكورة والأنوثة، فهذا وسواس قهري نحن لسنا معنيين به.

كذلك مما يجب أن نحذر منه في موضوع أن الإسلام هو الضروري، وهناك تاريخ، فممكن للإنسان أن يدرس تاريخ الفراعنة من باب المعرفة أو الفينيقيين أو البابليين لكن الفلسفة التاريخية المعاصرة تريد أن تنتج لنا مصر الفرعونية برموز الفراعنة وإظهار هويّات فرعية بائدة في التاريخ وإعادة إنتاجها وتقويتها لتكون منافسة لضروري الإسلام الذي هو ضروري الدين، وبعد ذلك

يصبح الإسلام هو المركز الثاني ولكن الهوية الأولى هي هوية الفراعنة، ويصبح لديك مسلمون يفخرون بأهل النار ويقول: أنا فرعوني، فما هذا الفخر بأهل النار؟ لذلك نحن أمام ضروري الدين وتراتبي ضروري الدين كما صرّح الإمام الشاطبي في هذه الفقرة، فلا يجوز للهوية الفرعونية أو الفينيقية في الشام أو البابلية والآشورية في العراق أن تصبح في المركز الأول وأن تصبح هي المركزية ويصبح الإسلام طرفاً.

فنحن نقول: إن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وهو الذي يجلس على رأس الطاولة وهو الذي يبيّن والبقية أطراف، أو إعادة الوطنية بحسب جغرافية سايكس بيكو ويصبح الدين الإسلامي هو المركز الثاني لا الإسلام هو المركز الأول، ثم بعد ذلك يأتي هذا الإنسان ينتمي إلى قبيلة أو إلى إقليم أو إلى بلد لتعارفوا فيكون عندئذٍ مكمّلاً للضروري، أما إذا أردنا أن يأتي ما هو من باب التعارف كالقبيلة والإقليم والدولة ليلغي الإسلام ويصبح الإسلام في الرتبة الثانية، فلن تجد الإسلام في الرتبة الثانية أصلاً لأنه عندئذٍ سيكون قد ارتفع الضروري، وإذا ارتفع الضروري ارتفع المكمّل، حتى العصبيّات هذه تصبح القبيلة والإقليم والجغرافيا تصبح وبالاً على أصحابها وتنشأ الحروب القومية نتيجة الاعتداد بالقوميات ونعود بعد ذلك إلى حالة القبيلة كما لو كنا مع الأسف في قبائل الغزو.

لذلك لا يمكن أن تُرتّب الإسلام بحيث يصبح المركز الطرف وأن يأتي الطرح القومي أو الوطنية أو الفينيقية أو الآشورية أو البابلية محل الإسلام، إذاً هذا الذي يريد أن يحوّل الضروري إلى طرف مكمّل وأن يأتي بالطرف المكمّل ويجعله في رتبة الضروري، فلن نجد ضرورياً ولن نجد مكملاً كما نحن الآن، لا باقين قوميين ولا رجعنا إلى القبيلة ولا بقينا على انتمائنا الكبير وهو الإسلام من حيث الانتماء الجاد والحقيقي، إذاً هناك تفكيك ما بين الضروري والمكمّل، وهذه الفقرة عند الإمام الشاطبي إنما يقول لنا: احذروا كل الحذر، فحبّ الوطن وحب المال وهناك حب للقبيلة، فهذه كلها مكمّلات لتتعاونوا، احذروا أن تأتوا على الضروري وهو الإسلام فيصبح هو الانتماء الثاني وتصبح القبيلة هي الانتماء الأول، كذلك مما هو من باب التفكيك، تحويل المركز إلى طرف في موضوع اللغة بمعنى أن الأساس هو السامع والمتكلّم طرف، والعبرة بفهم السامع وليست بمراد المتكلّم، فنجد أن الحداثة تدور حول السامع أن يفهم ما يشاء وكلٌ له فهمه، وكلٌ له رأيه فيما فهم، وكل هذه الأفهام صحيحة باعتبار السامع وكلٌ حسب ما سمع صحيح، وكلٌ له رأيه، ولذلك نجد أننا عندما نتكلم في القرآن فنحن نبحث عن مراد الله، لا نبحث عن مرادنا نحن، فلذلك يريدون أن يجعلوا مراد السامع في كلام الله هو المُقدّم وأن لكل إنسان أن يسمع القرآن وأن يترك عليه بصمته في التفسير.

وها نحن أمام اضطرابات كبيرة جداً، فأنا رأيي في هذا وهي قضية دينية، ولك رأيك أن تشتري الذي تحب وأن تحب الطعام الذي تريد إن كان حلالاً لكن ليس من الرأي أن تقول في معنى آية من كتاب الله: هذا فهمي وأنتم أحرار، إن شئتم تأخذوا به أو لا تأخذوا، نقول لك: فهمك يجب أن يسير وفق قواعد وإن ما تزعمه من هذا التجديد المزيّف ليس تجديداً بل هو هدمٌ لمعنى أراده المتكلّم وهو الله سبحانه وتعالى.

لذلك إثارة الشك حول المدرسة العقدية السنية أو الفقهية في مذاهبها الأربعة المتبوعة واتهامها بأنها فارقت السنة ثم بعدما ضرب المحدّثين بالفقهاء وضرب قطعي التنزيه بقطعي الإثبات ثم بعد ذلك يضرب المذاهب الأربعة بالكتاب والسنة فتنشأ لدينا حالة التدين الشخصي، فهذا يعني اعذره عنده دليل والآخر اعذره عنده دليل، إذاً نحن هنا لسنا أمام مَن عنده دليل بل نحن

أمام وضع الدليل مع جزئيّه في هذه المنظومة من التراتبية التي تحدّد لنا تراتبية هذه الجزئيات بعضها مع بعض تحسيني وحاجي وضروري.

ثم نشأ ما هو مذهب الدليل مقابل للمدرسة الفقهية السنية والقول الراجح حسب رؤية الأفراد الناقمين على المنهج الأصولي بحجّة أنه منهج المتكلمين أو هو منهج الأشاعرة، ونشأت لدينا حالة اللامجتهد واللامقلّد وظهر النحت، كلٌ يأتي بدليل يحسبه دليلاً ولكنه ليس دليل بل هو تحوّل الدليل بين يديه إلى شبهة، وركنوا إلى متشابهات الأدلة فتخاصموا في دينهم، ثم بعد ذلك إذا وصلنا وقلنا: هذا قول الشافعي، قال لك: قال الشافعي: "إن صحّ الحديث فهو مذهبي"، وأصبح هذا القول للشافعي ذريعةً لإقالة الشافعي ونقد اجتهادات المذاهب.

فإذا أردت أن تتأكد من مدى نجاح تفكيك الشريعة بهذه الطريقة باصطناع المذهب الشخصي الذي يتوهّم الأدلة بين يديه وقد تضاربت بين يديه الأدلة ووقعت الخصومة في الدين بسبب تضارب الأدلة، أنك تقول لأحد هؤلاء: اتفقت المذاهب الأربعة المتبوعة على اشتراط الطهارة لسجدة التلاوة، فيقول لك: قال الشيخ لا، أليس هذا نجاحاً للتفكيكية بمعنى أنه قد تحوّل التدين في المدرسة الفقهية السنية في المالكية مئات الملايين والحنفية والشافعية والحنابلة، تدين مدرسة موحدة تحتها مئات الآلاف وعشرات الملايين، ثم يأتيك بعد ذلك أصحاب المذهب الشخصي وهي حالة نشأة المذهب الشخصي في التديّن الذي انشقّ على جماعة المسلمين وأفرغت المتدينين الأفراد الذين يعيشون وحدهم في كيان ديني مستقل، وكلهم عندهم الدليل.

يقول للآخر: وليعذر بعضنا بعضاً، وكأنهم الشافعي وأحمد ومالك! مع الأسف هنا انتهينا إلى نقد الصحيحين وانتهينا إلى تضعيف الموطأ وإلى نقد الكتب السنية، وكان الدارقطني والخطّابي إذا انتقدوا في الأحاديث تجد أن هذه الأحاديث بين يدي هؤلاء الكبار في نقدها تؤول إلى أن الأمة في مجموع قد تلقّت الصحيحين بالقبول مع هذه الانتقادات التي كانت عبارة عن نقد علمي حر وليس النقض (بالضاد) الذي هو يهدم، فكان الحديث بين أيديهم عندما ينتقدون يؤدي إلى خطوة إلى الأمام نحو الوصول إلى التثبّت أما نحن الآن فكلّ نقدٍ يؤدي بنا إلى أننا ننتهي إلى الشك، وهذا كلّه ناتج من خطورة الانشقاق على الجماعة قبل ظهور التدين الفردي ونشأة المذهب الشخصي.

هذا الذي نذكره هنا إنما هو توضيح للمبدأ الذي ذكره الإمام الشاطبي ولكنه من واقع حياتنا اليوم، فنحن أمام تحويل الطرف إلى مركز في الدين وفي السياسة وفي الاجتماع وفي الاقتصاد، فالشعب هو الذي يعمل وهو الذي ينتج، في النهاية المُرابي هو الذي يحصد كل هذه الأشكال من الناتج والمنفعة، وربما يأتينا الحديث عن الربا في موضعه، لذلك نحن يجب أن نحذر من فلسفة التفكيك التي هي تحويل الأصل إلى طرف أو مكمّل وتحويل المكمّل إلى أصل، فإذا تم ذلك فلن نجد أصلاً ولن يبقى المكمّل، وذكرت أمثلة على هذا من خلال كلامي السابق.

فلن تثبت الوطنية إذا أُزيل الإسلام، بل ستصبح عصبيةً جاهلية، ولن تثبت الاجتهادات إذا كانت معزولة عن المذاهب الأربعة وليست من داخلها، إذا كانت متنمرّة عليها فإنها لن تكون حالة بنائية، بل ستتحول إلى حالة هدمية، فتحويل المرأة إلى مركز لن يُبقي الأسرة وستُهدم الأسرة، لأنه لن تكون المرأة قادرة على أن تكون مركزاً لأن القدرات بيد الرجل من العمل والكدّ والشقاء، فالمرأة لها دورها المهم لكن مكمّلة، ممكن أن تكون المرأة مع أبنائها أصل لكن في بناء الأسرة المركزية في خطاب العدّة والمركزية

في خطاب مسائل الطهارة للنساء كانت مخاطب بها الرجال، فالرجل هو المركز، والدعوة الغربية تريد أن تجعل المساواة بين الرجل والمرأة فلن تبقي رجلاً ولن تبقي امرأةً، وستصبح المرأة تعيش وحدها والرجل يعيش وحده كما هو حال الغرب.

والإنسان المُفرد وليس الأسرة هي الوحدة المكمّلة للدنيوية، فالإنسان وحده وليس الأسرة، فلا يريدون أن يتعاملوا مع الأسرة، يريدون أن يتعاملوا مع المرأة كما لو كانت وحدة مستقلة والرجل وحدة منفصلة تماماً، ولذلك حتى في التعامل مع الأسرة لا يريدون أسرة جامعة يتعاملون معها على أنها وحدة اقتصادية، وبالتالي تقسيم الميراث بالمساواة لأنها وحدة اقتصادية، فالتعامل المالي كما لو كانوا شركاء في دكان، لذلك النمط الدنيوي مهيمن على هذا الفكر ولن يُكتب له النجاح في ديار الإسلام.

خلاصة القول: لا يمكن أن يستقر لنا ضروري إذا جعلنا المكمّل يهدم الضروري، فلا يمكن وسنصبح بلا مكمّل وبلا ضروري، لذلك كل هذا الحديث الذي سيتكلم فيه الإمام الشاطبي فيما يأتي كلّه متوقفٌ على هذا الفهم، والله تبارك وتعالى أعلم.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية السادسة عشرة

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11085

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

انتهينا من مقدمة الإمام الشاطبي في المسألة الرابعة ألا وهي تحت عنوان (اختلال الضروري يلزم منه اختلال الحاجي والتحسيني)، فهذا العنوان الذي أضعه عنواناً مناسباً لهذه المسألة، فقال: "نعم قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلال الحاجي بوجهٍ ما، وقد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجهٍ ما، فلذلك إذا حوفظ على الضروري فينبغي المحافظة على الحاجي، وإذا حوفظ على الحاجي فينبغي أن يُحافظ على التحسيني، إذاً ثبت أن التحسيني يخدم الحاجي وأن الحاجي يخدم الضروري، فإن الضروري هو المطلوب".

إذاً كما سبق وبيّنا بمثال يمكن أن نضربه هنا أن الإسلام، النفس، النسل، المال، العقل فهذه ضروريات ولها ما هو برتبة الأصل ولها ما هو برتبة المكمّل، فإذا جئنا إلى الوطن فينبغي أن يكون خادماً للدين، وإذا جئنا إلى المال كذلك، وكلّ هذا منه ما هو ضروري ومنه ما هو مكمّل، ثم بعدها جميعاً لا تكون مفصولةً في الواقع بل كلّها يؤدي إلى صلاح الدنيا وصلاح الآخرة، بمعنى لا أجد في الواقع الخارجي هذا ضروري ديني وأضع أسلاكاً شائكة ثم أبدأ بالضروري الذي هو النفس، فكلها معاً مجتمعة ولا يوجد بينها فوارق حسّية، إنما هي فوارق في المعنى، ولا يوجد فوارق في الخارج، إنما هي فوارق في المعاني التي نتحدث فيها، وإلا فهي مؤديةٌ بعضها إلى بعض، فالوطن لخدمة الدين، والأرض لخدمة الدين، والنفس كذلك، والدين يحمي النفس.

لذلك يجب أن يكون هناك المركزي في مجتمعاتنا الدين ثم النفس، فإذا جعلنا المكاسب الدنيوية هي الأصل والدين بعد ذلك بأصله وكماله أرجعناه إلى الوراء، ستجد بعد ذلك أنه لن تبقى لك مكاسب، سيأكلها الفاسدون، وستجد بعد ذلك أن البلد تُسلّم للذين لا يتّقون الله لا في الوطن ولا في الإنسان ولا في المال، والسبب أنك ضيّعت الدين.

لذلك عندما نتكلم هنا في ديارنا الإسلامية في بناء مجتمع حقيقي فإن زاوية الإصلاح هي إصلاح دين الناس، ولذلك عندما نضع هذا النموذج – أي نموذج الإمام الشاطبي – في هذه التراتبية عندئذٍ سنلحظ أننا أمام حالة بناء، وإذا أخللنا بتقديم ما حقّه أن يؤخر وتأخير ما حقّه أن يُقدّم وأخُصّ من هذا الضروري بالذات، فعندئذٍ لا يُتصوّر وجود الضروري إذا عملنا على تقديم التكميلي عليه لأنه عندئذٍ سيزول الضروري وتبعاً لن تجد التكميلي.

هذه هي النقطة الجوهرية التي يحوم حولها الإمام الشاطبي في هذا الباب، وأراد أن يوضّح هذه المسألة ألا وهي المسألة الرابعة والتي عنونتُ لها بـ (اختلال الضروري يلزم منه اختلال الحاجي والتحسيني)، فاختلال الدين ستجد اختلال أوطان وستجد اختلال الأموال وستجد اختلال النفس وستجد اختلال العقول، إن أردنا أن نمثل لذلك بمثال حي من واقعنا على ما يتكلم به الإمام الشاطبي في هذه المسألة.

وأراد أن يقسّم هذه المسألة إلى مطالب خمسة، فقال: "فهده مطالب خمسةٌ لا بد من بيانها، أحدهما أن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي، والثاني أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقِيَين بإطلاق، والثالث أنه لا يلزم من اختلال الباقِيَين بإطلاق اختلال الضروري بإطلاق، والرابع أنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجهٍ ما، والخامس أنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني"، وهذا نموذجٌ بارعٌ من الإمام الشاطبي في التقسيم، وحاولت أن أضع عناوين لبعض المسائل وبعض الفروع التي يذكرها الإمام الشاطبي، ذلك أنه يخاطبنا بخطاب مُرتفع يتوقع منا أننا قد أصبنا قسطاً وافراً من دراسة الفروع والأصول والقواعد، ومع ذلك نحن نسعى إلى أن نفهم هذا الإمام فهماً دقيقاً في منهجه.

ولاحظنا كيف أنه في المقدمة عرض قول الإمام الرازي ثم عرض قول المعتزلة ثم تخلّص فلم ينتصر للرازي وحيّد المعتزلة بأنه قال لهم: أياً كانت أقوالكم في موضوع التحسين والتقبيح فإن هذه المقاصد التي هي مستنبطة من جزئيات الشريعة وتفصيلاها ليس لكم أن تعارضوها لأنها ليست مبينة على مخالفة قاعدة المعتزلة أو موافقتها من حيث إنها في الدليل عليها مستنبطة من جزئيات الشريعة ومن فروعها.

ثم بعد ذلك وبعد أن حيّد المعتزلة رجع وانتصر لأهل السنة الأشاعرة في قولهم: "إن الله عز وجل لا يجب عليه شيء ولا يوجد له غرضٌ يحمله على الحكم"، أن يحكم بكذا أو ألا يحكم بكذا، أن ينهى عن كذا أو يأمر بكذا، وهذا فنٌ في الحوار وفنٌ في تحييد الخصم وإثبات القضية، وليس القصد هو الخصومة بقدر ما هو إثبات مشروعية القضية التي يتصدّى لها الإمام الشاطبي فهو قد حرمهم من الاعتراض عن طريق طريقة الاستدلال التي بيّنها.

ثم بدأ ببيان المطلب الأول وهو أن الضروري أصلٌ لما سواه من الحاجي والتكميلي، فقال: "بيان الأول أن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة فيما تقدم، فإذا اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوي مبنيا عليها حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود أعني ما هو خاص بالمكلفين والتكليف وكذلك الأمور الأخروية لا قيام لها إلا بذلك"، يعني أن هذه الأمور الخمسة (المقاصد الخمسة) إذا انخرمت – أي في أصولها – وطبعاً إذا انخرمت أصولها لم يبقَ لها مكمّل فعندئذٍ قال: "لم يبقَ مكلّف"، ستزول النفوس، فإذا زالت النفوس فهذا التكليف وهذا الخطاب لمن يكون؟ لقد هلكت الأرواح وزالت النفوس المكلّفة العاقلة التي ستعقل هذا التكليف، فعندئذٍ هنا إذا انخرمت زالت الدنيا وإذا زالت هذه الدنيا سواءً بفوات نفوس المكلّفين أو بسبب ضياع الدين بسبب تلك الفلسفات الدنيوية الباطلة فعندئذٍ هؤلاء الناس كيف يتلقّون الخطاب؟ سيتحوّلون إلى بهائم تعيش في البرية ليس لها إلا انتهاب اللّذات والشهوات ولو كان ذلك في هلاك النفس الإنسانية كما هي فلسفة الدنيوية التي تذهب كلّ مذهبٍ مع دنياها ولو كان ذلك على حساب أرواح الآخرين، فإذا كان الأمر كذلك من فوات الدين وفوات النفوس وكذلك الأمر في الآخرة عندئذٍ لا دنيا ولا آخرة.

قال: "فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى"، يعني اعتبر أن هؤلاء الناس ظلّوا موجودين على ظهر هذه البسيطة ولكنهم لا دين لهم، تراهم إلى الشرّ في خفّة الطير وأحلام السباع.

ثم قال: "ولو عدم المكلف لعُدم من يتدين ولو عدم العقل لارتفع التدين"، ذلك لأن العقل مناط التكليف، ثم قال: "ولو عُدم النسل لم يبقَ في العادة بقاء"، يعني عُدم النسل فلم يعد هناك أناس يتكاثرون فسيؤدي ذلك إلى انقراض الإنسان.

ثم قال: "ولو عُدم المال لم يبقَ عيش"، فإذا عُدم المال لم يبقَ عيشٌ في هذه الدنيا، والله تعالى يقول: **"وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ قِيَاماً"**.

ثم قال: "وأعني بالمال ما يقع عليه الملك واستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه"، فيقول هنا: إن معنى المال ما يستبدّ به المالك دون غيره فيستأثر فيه بالتصرف إذا أخذه – أي أخذ ذلك الذي استبدّ به من المال، ومن وجهه – أي من وجهٍ مشروع، والمال كالأعيان والمنافع التي يُتموّل بها في الإجارة والشراكة والبيع وما إلى ذلك.

ثم قال: "ويستوي في ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها – أي في هذه التي هي المال – وما يؤدي إليها من جميع المتموّلات"، فهذه التي يُتموّل بها هي التي يقصد بها المال فيختصّ المالك بالشيء ويستأثر به دون غيره، فالمباحات التي هي في البحار لا تُعتبر على حالها مالاً لأنها على هذا الحال لا يوجد من يستأثر بها ويختصّ بها، لذلك نرى أن المال الذي يتكلم به في المتموّلات أن هناك ما هو حقٌ ويستبدّ به صاحبه لكنه لا يكون متموّلاً كحقّ القصاص مثلاً، فحقّ القصاص لا يكون مهراً ولا يكون أجرة ولا يكون جزءاً من مال الشركة، فهو لا يقبل التداول والتموّل بين المتعاملين في الأموال، وجاءت هنا بصيغة المفعول، أي أن المتموِّل هو المتعامل الذي يتعامل بها فهي متموَّلةٌ، والمستأجر والمؤجر والشريك فهؤلاء هم المتموّلون، فتجد أن المتموَّل ما له قيمة مالية مستقلة من نقدٍ التي هي العملات الآن، وذات الأعيان كالسيارة والعمارة والهاتف، ومنفعة كمنافع الأعيان المؤجرة، وتكون لهذا المتموَّل قيمة مالية، وهنا نميّز بين الحق الذي لا يكون متموَّلاً كحقّ ولاية الأب في تزويج أولاده فهذا حقٌّ وملكٌ لكنه لا يوجد له مقابل مالي.

ممكن أن يقول أحدهم: الطلاق يمكن أن يُقابَل بالمال في الخلع، فنقول هنا: الطلاق ليس مُتموَّلاً لأنه ليس متداولاً، وكذلك حق القصاص فهما في نفسهما لا يوجد لهما قيمة مالية مستقلّة.

إذاً هذا توضيح بسيط لمعنى المُتموَّل أننا نرى فيه ما هو مستقلٌ في نفسه قابلٌ لأن يكون متداولاً، وتبيّن أن الشاطبي يقول: إن الملك لا يكون ملكاً صحيحاً إلا إذا كان بشرع الشارع، فالسارق لا يملك العين المسروقة لأنه بيّن أنه لا بدّ أن يكون قد أخذه من وجهه، أما السارق فقد أخذ المال من غير وجهه المشروع.

ثم قال: "فلو ارتفع ذلك – أي ما ذكره من أصول الضرورات الخمس ومقاصد الشريعة – لم يكن بقاءٌ"، وهنا (كان) تامّة – أي لا تحتاج خبراً.

ثم قال: "وهذا كلّه معلومٌ لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال ادنيا وأنها زاد للآخرة"، لذلك تجد أن الإمام الشاطبي هنا يتكلّم عن المقاصد باعتبار أنها حافظةٌ للبقاء في الدنيا يترتب عليها المصالح الأخروية، أما الدنيوية فهي تقوم على المنفعة المؤقتة، لذلك نجد أن هذه المقاصد الشرعية ممتدة إلى الآخرة، وهذا هو سبب كون الحضارة الإسلامية حضارة أخلاقية إيمانية روحية خلافاً للدنيوية القائمة على عبادة المنفعة المقدّسة واستباحة كل الوسائل لأجل تحقيق منافع دنيوية فانية كما هو الحاصل في الحروب الاستعمارية التي كانت نتيجةً للفلسفة الدنيوية التي تقوم على مركزية القوة وعبادة المنفعة.

فهذه الدنيوية الاستعمارية الغازية تقوم على أن المُحدّد للحق هو القوة، وعلى أن هذه الحقوق تتحدّد بناءً على المنفعة المؤقتة في الدنيا، بينما نجد أن الفقه الإسلامي يقوم على مركزية الحق حسب الحكمة والعلم الإلهي، والإنساني تابعٌ تماماً بينما المنفعة في الفكر الدنيوي فالإنساني هو المُحدِّد، ولذلك نجد أن الحقّ في الإسلام هو مركزيٌ لأنه جاء من عند الله عز وجل،

والله عز وجل حكم به على علمٍ وعلى حكمةٍ وليس على غرضٍ دفعه وهذا الغرض دنيوي لدنيا أو واقع، ولذلك نجد أن أهل السنة عندما نظروا إلى هذا الحكم الشرعي بهذا النظر أنه إلهيٌ صافٍ خالصٌ من شوائب الأنسنة التي تُحدّد ما ينبغي على الله أن يفعل وتُحدّد ما هو قبيح وما هو حسن، ثم تأتي الإرادة الإلهية كاشفةً عمّا قرّره الإنسان.

وعليه في هذا الموطن لا بدّ من التمييز بين مركزيتين: مركزية الدنيوية القائمة على القوة والمنفعة، ومركزية الإسلام القائمة على الحق من الشارع، والمصلحة الممتدة للآخرة، وهذا سر البعد الأخلاقي المؤهل لهذه الأمة نحو العالمية لأن هذه الدنيوية الغربية تقوم على تناقضات القوة والمنفعة، فهي كما قلت: تشرع الاحتلال ومقاومته، والديمقراطية وضد الديمقراطية، والشعب يريد أن يُسقط الشعب، فمرّة ينتخب الشعب في الصندوق ومرّةً يثور الشارع على الصندوق وهكذا، وتناقضات الولاء والمعارضة والأقلية والأكثرية، لذلك هذه التناقضات التي يعجّ بها مركز الدنيوية مع الأسف الشديد هو الذي أدى إلى هذه الحالة التي ننظر إليها في واقعنا المعاصر.

لذلك نحن نحذّر من مركزية الدنيوية القائمة على القوة التي تُحدّد الحق، والحق الذي يتحدّد على ضوء المنفعة، والله عز وجل أرسل هذه الشريعة رحمةً للعالمين، فالله عز وجل هو الذي بيّن الحق على لسان رسوله صلى الله عيه وسلم، ولا يوجد الشريك الإنساني في تحديد هذا الحق سواءً بالإمام المعصوم أو تخصيص النص بالمصلحة أو رد سنن الشريعة بسد الذريعة، والقول إن هذه السنة تؤدي إلى الشرك وما إلى ذلك من هذا الغلوّ من ذلك الجانب أو ذلك الجانب، أو التصوّف الفلسفي الذي يُخرج الإنسان من الشريعة إلى ما يسمّونه الحقيقة، وهي في واقع الأمر وهمٌ وكلّها معانٍ جميعاً يكون فيها الإنسان هو المقرّر للحق، ولكن بدرجات متفاوتة ومردّها إلى قول المعتزلة بالشريك الإنساني الموجب على الله سبحانه وتعالى، والله سبحانه وتعالى لا شريك له.

ثم قال: "وإذا ثبت هذا"، أي أن الأصول الضرورية لا ينفك بعضها عن بعض ويعين بعضها بعضاً.

ثم قال: "فالأمور الحاجية إنما هي حائمةٌ حول هذا الحمى، إذ هي تتردد على الضروريات (أي تحوم حول حمى الضروريات) تكملها بحيث ترتفع في القيام بها (أي بالحاجيات) واكتسابها المشقات"، أي تُرفع بالحاجات ومراعاة المشقات، والحاجيات بمعنى الرُخص التي لو قام بها المُكلّف لوقع في الحرج والمشقة كصيام المريض مثلاً.

ثم قال: "وتميل بهم فيها إلى التوسط والاعتدال"، أي تميل الحاجيات بالمكلّفين فيها – أي في المشقّات، أي من يلحقهم الحرج فإن الحاجيات تتيح للمكلفين التوسط والاعتدال في الأمور.

وقال: "حتى تكون جاريةً – أي الأمور – لا يميل إلى إفراطٍ ولا تفريط، وذلك مثل ما تقدّم في اشتراط عدم الغرر والجهالة في البيوع وكما نقول في الحرج عن المكلّف بسبب المرض حتى يجوز له الصلاة قاعداً ومضطجعاً"، فلما كان تحريم مُطلق الغرر والجهالة في البيوع مؤدّياً إلى عدم وقوع البيع بالمرة رخّصت الشريعة في الجهالة التي اغتُفرت فيها الفروع وهي معروفةٌ في محلها، وكذلك رفعت الحرج عن المكلّف بسبب المرض حتى يجوز له الصلاة قاعداً ومضطجعاً.

وقال: "ويجوز له (أي المكلف) ترك الصيام في وقته إلى زمان صحته وكذلك ترك المسافر الصوم وشطر الصلاة وسائر ما تقدم في التمثيل وغير ذلك"، أي أن المسافر يقصر الصلاة ويصوم، وسائر ما تقدم في التمثيل: أي لما عليه من الرخص التي قد تقدم ذكرها سابقاً.

ثم قال: "فإذا فُهم هذا"، أي فُهم أن هذه الحاجيات حائمةٌ حول الحمى ودائرةٌ حول ذلك الحمى تحفظه وترعاه.

وقال: "لم يرتب العاقل في أن هذه الأمور الحاجية فروع دائرة حول الأمور الضرورية وهكذا الحكم في التحسينية"، أي وهكذا الحكم في الأمور التحسينية أنها دائرةٌ حول الحاجية كما أن الحاجية تحوم حول الضرورية، وكذلك علمنا أن الضروري منه ما هو أصلٌ ومنه ما هو مكمّل، إذاً يريد أن يقول: إن هذه التحسينيات وهذه الحاجيات هي في المحصّلة حائمةٌ حول الضروريات تحفظها وتعين عليها.

في قوله: "وهكذا الحكم في التحسينية لأنها تكمّل ما هو حاجي أو ضروري"، أي من حيث أيضاً إن التحسينية في المحصّلة هي تحفظ الضرورية، لأن التحسينية تكمّل ما هو حاجي أو ضروري، وهنا يتكلم عن أن التحسينيات مكمّلة للحاجيات كما أن هناك من المكمّلات للضروري.

ثم قال: "فإذا كملت ما هو ضروري فظاهر وإذا كملت ما هو حاجي فالحاجي مكمل للضروري والمكمل للمكمل مكمل"، فالضرورات فيها ما هو أصل وما هو مكمّل، فإذا كان المكمّل هو مكمّل للضروري فظاهرٌ أنه محوّمٌ حول ذلك الضروري، وإذا كمّلت – أي التحسينيات – ما هو حاجي فالحاجيّ مكملٌ للضروري، وما يكمّل الحاجي الذي هو مكمّلٌ للأصل الضروري يُعتبر في ذلك في المحصّلة أن التحسيني مكمّلٌ للضروري.

وقال: "فالتحسينية إذا كالفرع للأصل الضروري"، إذاً هي من المحسّنات التي كمّلت الحاجيات، والحاجيات مكمّلةٌ للضروريات، فالتحسينيات كالفرع للضروري من حيث إنها مؤديةٌ إلى حماية ذلك الضروري.

إذاً في قوله: "فالتحسينية إذاً كالفرع للأصل الضروري ومبنيٌ (أي ذلك الفرع التحسيني) عليه (أي على الضروري)"، إذاً هذا بالنسبة لكلامه فيما يتعلق بالوجه الأول من المسألة الرابعة التي هي بعنوان (اختلال الضروري يلزم منه اختلال الحاجي والتحسيني)، فأصّل هنا إلى الوجه الأول والمطلب الأول أن الضروري أصلٌ لما سواه من الحاجي والتكميلي، كما قلنا: إن الحاجي محوّمٌ حول حمى الضروري يحفظه ويعين عليه والتكميلي محوّمٌ حول الحاجي يكلأه ويعين عليه، ففي النهاية التكميلي في المحصلة سيكون معيناً ومحوّماً حول الضروري، فهذا هو المطلب الأول الذي هو أن الضروري أصلٌ لما سواه من الحاجي والتكميلي.

ثمّ انتقل إلى بيان المطلب الثاني ويمكن أن يُعنون له بقولنا: إن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقِيَين الحاجي والتحسيني بإطلاق، وهذا الذي نوّهت عليه في البيان أن زوال الضروري يعني زوال الحاجي والتحسيني، فإذا زال الدين علينا أن نتوقع زوال النفوس وعلينا أن نتوقع زوال الأموال وخصوصاً ونحن في هذه الأزمنة التي تشهد حالةً من الاضطراب في الدماء والأموال بسبب الفساد المالي وبسبب الحروب الطائشة التي تنال من دماء المسلمين، أردنا أن نحافظ على الأوطان بلا دين، الفشل والفساد، ولم يعد هناك انتماء للوطن أصلاً بل أصبح الانتماء للهوية الخاصة والفرعية، والمنتمي إلى الهوية الفرعية في النهاية سينتمي إلى ما هو فرعي وموغلٌ في التفرع إلى أن يتحول الإنسان في هذه الديار الإسلامية إلى أناني مفرطٍ في الأنانية، وعندئذٍ تتزلزل الجماعة ويفشو الفساد وتُهدّد الحياة.

فهنا يريد أن يبين مطلباً ثانياً فيما يتعلق بالعنوان الكبير في المسألة الرابعة، وذلك المطلب الثاني الذي هو أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقِيَين: أي الحاجي والتكميلي.

قال: "بيان الثاني يظهر مما تقدم لأنه إذا ثبت أن الضروري هو الأصل المقصود وأن ما سواه مبني عليه كوصف من أوصافه أو كفرع من فروعه لزم من اختلاله اختلال الباقيين (أي الحاجي والتحسيني) لأن الأصل إذا اختل فقد اختلّ الفرع من بابٍ أولى"، إذاً قال: (من بابٍ أولى)، وأنا قطعتها فيمكن قراءتها (من بابِ أولى) بالإضافة، لكنني هنا قطعتها عن الإضافة وقد تكون مُضافةً فتقول: (من بابِ أولى) على أساس أنها صفة أُضيفت إلى موصوفها، فيمكن إضافة الصفة إلى الموصوف كقوله تعالى: "وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ"، فهنا أضاف الصفة إلى الموصوف.

ويقرّر أنك لا تتوقع أنه إذا اختل الضروري أن يبقى الحاجي والتحسيني، فارتفاع الضروري يعني ارتفاع الحاجي والتحسيني، ونقصد هنا بكلمة ارتفاع: أي زال، قال: "فلو فرضنا ارتفاع أصل البيع من الشريعة"، أي لا يوجد في الشريعة بيع، وقال: "لم يمكن اعتبار الجهالة والغرر"، فهل يعقل أن تتحدث عن أحكام الجهالة والغرر في البيع ولا يوجد بيع أصلاً؟ وقال: "وكذلك لو ارتفع أصل القصاص لم يمكن اعتبار المماثلة فيه فإن ذلك من أوصاف القصاص"، بمعنى هل يمكن أن تتحدث في المماثلة في القصاص كمن قَتل غرقاً يُقتل غرقاً، ومن قَتل بالسيف يُقتل بالسيف، ومن قَتل بالرمح يُقتل بالرمح، فلو قلنا لا يوجد قصاص فهل يمكن اعتبار مماثلة؟ إذاً هنا يضرب أمثلةً يبين فيها أنه إذا ارتفع الأصل – أي الضروري – فإن ذلك يلزم منه ارتفاع المكمّل، فإذا امتنع البيع امتنع اعتبار الجهالة والغرر، وإذا امتنع القصاص وارتفع امتنع اعتبار المماثلة فيه، فيريد أن يؤكد هنا ما ذهب إليه في هذه الفروع بقاعدة وهو قوله: "ومحال أن يثبت الوصف مع انتفاء الموصوف"، يعني لا بقاء للصفة عند عدم الذات الموصوفة.

ثم أراد أن يمثّل بأمثلة أخرى فقال: "وكما إذا سقط عن المغمى عليه أو الحائض أصل الصلاة"، فسقوط الصلاة عن المُغمى عليه لأن العقل هو شرط التكليف، فالمُغمى عليه إذا نُبّه لا ينتبه كمن هو تحت التخدير في العمليات، فهذا إذا نُبّه لا ينتبه فسقطت عنه الصلاة على ما هو في مذهب مالك، وإذا خرج وقتها الضروري ولم يكن قادراً على إدراك طهارتها وركعةٍ منها عندئذٍ تكون قد سقطت، أما النائم فإنها لا تسقط عنه بحال لأنه مكلّف وإذا نُبّه انتبه، فليس النائم والساهي كمن زال عقله بالإغماء والجنون في أمر الصلاة.

وقوله هنا: "وكما إذا سقط عن المغمى عليه أو الحائض أصل الصلاة لم يمكن أن يبقى عليهما حكم القراءة فيها أو التكبير أو الجماعة"، بمعنى إذا سقطت الصلاة فهل يبقى حكم القراءة فيها؟ الموصوف قد زال فإذاً الصفة قد زالت، ولذلك المكمّل كالصفة مع الموصوف، فإذا سقطت الصلاة سقطت القراءة والتكبير والجماعة، فقال: "لم يمكن أن يبقى عليهما "، أي الحائض والمغمى عليه، وقوله: "حكم القراءة فيها "، أي في الصلاة، وقوله: "أو التكبير أو الجماعة"، أي حكم التكبير وحكم الجماعة، وقوله: "أو الطهارة الحدثيّة أو الخبثيّة"، أي الطهارة من الخبث وإزالة النجاسة عن الثوب والمكان والجسد، إذاً المكمّل كالصفة مع الموصوف لا تتصور بقاء الصفة إذا زال الموصوف، فإذا سقطت الصلاة سقط ما يتعلق بالصلاة من المكمّلات من قراءة وتكبير وجماعة وطهارة حدثيّة وخبثيّة.

ثم قال: "ولو فرض أن ثَمّ حكماً هو ثابت لأمر فارتفع ذلك الأمر ثم بقي الحكم مقصودا لذلك الأمر كان هذا فرض محال"، فهذه كلها تقريرات عقلية لعدم بقاء المكمّل إذا ارتفع الضروري، لذلك في قوله: "ولو فرض أن ثَمّ"، وثَمّ هنا في هذه الحالة اسم إشارة بمعنى هنالك، ومنه قوله تعالى: "وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ"، وكذلك في قوله تعالى: "وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ

رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا "، لذلك (ثَمّ): اسمٌ يَشار به إلى المكان البعيد بمعنى هناك ويُعرب مبنياً على الفتح في محل نصب ظرف للمكان.

إذاً يقول لك: اعتبر أن هناك حكماً وهذا الحكم ثابتٌ لأمرٍ، فارتفع الأمر (المحكوم عليه أو الذات المحكوم عليها) بذلك الحكم، فهل يمكن أن يبقى الحكم مقصوداً لذلك الأمر بمعنى أن يبقى الحكم على كل ذلك الأمر وقد ارتفع الأمر وزال؟ قال لك: "كان هذا فرض محال"، أي كان ذلك افتراضاً محالاً ولا يُقبل، ومن هنا أي بناءً على أنه لا يثبت المكمّل ولا يبقى إذا زال الضروري.

قال: "ومن هنا يعرف مثلا أن الصلاة إذا ارتفعت ارتفع ما هو تابع لها ومكمل من القراءة والتكبير والدعاء وغير ذلك لأنها من أوصاف الصلاة بالفرض فلا يصح أن يقال إن أصل الصلاة هو المرتفع وأوصافها بخلاف ذلك" أي ليست مرتفعة، وقال: "وكذلك نقول إذا كان أصل الصلاة منهيا عنه قصدا أو الصيام كذلك كالنهي عن الصلاة في طرفي النهار" أي بعد صلاة الصبح وبعد صلاة العصر، وقال: "والنهي عن الصيام في العيد فكل ما تتصف به من مكملاتها مندرج تحت أصل النهي" يعني إذا نهى عن الصلاة بعد العصر فكلّ المكمّلات في الصلاة من طهارةٍ وسننٍ كل هذه المكمّلات منهيٌ عنها لأنه نهى الأصل، فإذا نهى عن الأصل نهى عن مكمّلاته، وقال: "من حيث نهي عن أصل الصلاة التي لها هيئة اجتماعية في الوقوع" يعني لها طهارة واستقبال قبلة ولها سنن فهذه هيئة اجتماعية من هذه الأفعال، فقد تكون الأفعال بحد ذاتها كتلاوة القرآن بعد العصر من حيث هي جائزةٌ ولا إشكال فيها لكن النهي متوجّهٌ من حيث الهيئة الاجتماعية بمعنى الصلاة، إذاً النهي ليس متعلق بالوصف بل تعلق بالأصل، فإذا زال الأصل زالت مشروعية القراءة باعتبارها جزءاً من ذلك الأصل وهو الصلاة، لا باعتبار أن وصف القراءة بأن يمكن أن يتلو الإنسان القرآن بعد العصر ويمكن أن يسبح بعد العصر وكذلك أن يكبّر، لذلك هنا ينبّه الإمام الشاطبي بأن الصلاة بعد العصر منهيٌ عنها باعتبار الهيئة الاجتماعية، فالنهي عن القراءة فيها، والنهي عن التسبيح فيها باعتبار الهيئة الاجتماعية لا باعتبار التسبيح في ذاته، فلذلك نقول: في هذه الحالة لمّا نهى عن الأصل كان النهي عن الأوصاف التي تتعلق بذلك الأصل باعتبار الهيئة الاجتماعية، ولا يتناول التكبير بحدّ ذاته أو التسبيح بحدّ ذاته أو القراءة بحدّ ذاتها منفكّةً عن الهيئة الاجتماعية.

لذلك هنا يدقق الكلام بعبارته التي يقول فيها: "نُهي عن أصل الصلاة التي لها هيئة اجتماعية في الوقوع"، فيؤكد لك بأن لا تفهم بأن هناك نهي عن القراءة مطلقاً في الصلاة وفي غيرها، بل جاء النهي من حيث الهيئة الاجتماعية، فقال: "لأن النهي عن العبادة المخصوصة من حيث هي كذلك ولا تكون منهيا عنها إلا بمجموع أفعالها وأقوالها فاندرجت المكملات تحت النهي باندراج الكل"، فلذلك إنما هنا اندرجت المكملات من القراءة والذكر في حكم الصلاة باعتبار الهيئة الاجتماعية، وفيما يأتي يتوقع الشاطبي اعتراضاً عليه وسيجيب على ذاك الاعتراض فيقول: "ولا يقال إن لهذه الأشياء (أي المكملات) حقائق في أنفسها لا تكون منهيا عنها بذلك الاعتبار"، يعني باعتبار أن النهي عن الأصل يلزم منه النهيُ عن المكمّل، قال: "فلا يلزم أن تكون منهيا عنها (أي المكملات) مطلقا"، فسواءً أكانت في الصلاة بالهيئة الاجتماعية أو بغير الهيئة الاجتماعية، وهنا يسرد الإمام الشاطبي اعتراضاً متوقعاً عليه، فقال: "وإذا لم تكن منهياً عنها (أي المكملات) على الإطلاق لم يلزم ارتفاعها بارتفاع ما هي تابعة له"، أي الأصل المنهي عنه وهو الصلاة في المثال، مع أنه ذكر الصوم ولكن سنأتي إليه.

ثم قال: "فلا يلزم من اختلال الأصل اختلال الفرع كما أصّلتَ"، يعني يخاطب الشاطبي، يعني كما أصّلت أنت أيها الشاطبي أنك قلت: نعترض عليك بقولك إنك تقول: إنه يلزم من ارتفاع الأصل ارتفاع المكمّل، فنقول لك: هناك مكملات مستقلة بأنفسها فلِم جعلت ارتفاع الأصل ارتفاعاً لذلك المكمّل مع أن هذا المكمّل تلاوة قرآن؟ فلذلك ساق هذا الاعتراض الأول وسيجيب

عليه، وخلاصة هذا الاعتراض الأول أن المكملات لها حقيقة في أنفسها، وتلاوة القرآن لها حقيقة في أنفسها، كذلك الذكر، وما إلى ذلك من مثل هذه الأمور، فهي مستقلة فلماذا يلزم من رفع الصلاة ارتفاع هذه، "فلا يلزم مطلقاً"، ومعنى مطلقاً في المُعترض أنها لا يلزم ارتفاعها لا من هيئة اجتماعية كالصلاة ولا من غير الهيئة الاجتماعية كأن يقرأ القرآن دون هيئة اجتماعية.

ثم ساق اعتراضاً آخر على نفسه، يعني يتوقع أن يعترض عليه مُعترِض فيسوق هذه الاعتراضات، فيقول سائقاً هذا الاعتراض: "وأيضاً"، أي بمعنى بالإضافة إلى ما اعترض عليك سابقاً به في المكمّلات وأنها لها صفة استقلال فلا يلزم المنع من الصلاة على الهيئة الاجتماعية ارتفاع هذه الصفات التي هي المكمّلات، فقال: "وأيضا فإن الوسائل لها مع مقاصدها هذه النسبة"، أي نسبة الوصف مع الموصوف، وحكم الوسيلة لها مع مقصدها حكم الوصف مع الموصوف، فإذا ارتفع الموصوف ارتفعت الصفة، فإذا ارتفع المقصد كذلك ارتفعت الوسيلة، وهذا معنى قوله: "هذه النسبة"، وهي أنه في جميع الأحوال نعترض عليك بأنك تقول: إذا ارتفع الأصل ارتفع المكمل، فقال: "كالطهارة مع الصلاة"، فالطهارة هنا وسيلة إلى الصلاة، ثم قال: "وقد تثبت الوسائل شرعا مع انتفاء المقاصد"، يعني بقاء الوسيلة مع انتفاء المقاصد، وأتى بفرعٍ أي توقع أنك أيها الإمام الشاطبي قلت لنا: إن المقاصد التي أتيت بها مُستقرأة من الفروع، فسنعترض عليك بالفروع نفسها التي قلت إن مقاصدك مُستقرأة من تلك الفروع.

ثم قال: "كجزّ الموسى في الحج على رأس من لا شعر له"، فإن الفقهاء تكلموا في ذلك، وقال: "فالأشياء إذا كان لها حقائق في أنفسها فلا يلزم من كونها وضعت مكملة أن ترتفع بارتفاع المكمل".

ثم شرع الإمام الشاطبي بالجواب على هذين الاعتراضين فقال: "لأنّا نقول"، فأين المُتعلّق لأنّا؟ (ولا يُقال)، فعندما قال سابقاً قبل سرد الاعتراضين: "ولا يُقال إن لهذه الأشياء حقائق في أنفسها، لأنّا نقول إن القراءة والتكبير وغيرهما لها اعتباران اعتبار من حيث هي من أجزاء الصلاة واعتبار من حيث أنفسها فأما اعتبارها من الوجه الثاني" أي من حيث إنها مستقلةٌ بنفسها، وهو قوله: "واعتبارٌ من حيث أنفسها"، ثم قال: "فليس الكلام فيه" أي في الوجه الثاني وهو أنني سأردّ عليكم وأناقشكم من حيث اعتبارها بأنفسها، فأنا لن أناقشكم من حيث التلاوة مستقلة ومن حيث الذكر مستقلٌ بعد صلاة العصر، فهذا مما لا نقاش فيه، وهذا مُسلّمٌ أن لها في هذه الحالة اعتبارٌ من حيث هي في أنفسها مستقلّة ولك أن تتلوَ القرآن بعد العصر دون صلاة وكذلك الذكر دون صلاة.

ثم حدّد موضع الكلام فقال: "فأما اعتبارها من الوجه الثاني فليس الكلام فيه وإنما الكلام في اعتبارها (أي القراءة) من حيث هي أجزاء مكملة للصلاة"، إذاً نتكلم عنها باعتبار، ثم قال: "وبذلك الوجه صارت بالوضع كالصفات مع الموصوف ومن المحال بقاء الصفة مع انتفاء الموصوف إذ الوصف معنى لا يقوم بنفسه عقلاً"، إذاً أنا أناقشكم في دليل عقلي يجب أن تسلّموا به فلا بقاء للوصف أبداً إذا زال الموصوف، ولا يُتصور وصفٌ بلا موصوف، فهذا معنى قوله: "إذ الوصف معنى لا يقوم بنفسه عقلاً"، وهذا أصلٌ من أصول المتكلّمين.

ثم قال: "فكذلك ما كان في الاعتبار مثله"، فكما أنه لا يكون وصف دون موصوف كذلك من جهة القراءة في الصلاة لما نُهي عن الصلاة نُهي عن الهيئة الاجتماعية ولم يُنهَ عن الوصف المستقل كما لو كانت القراءة دون صلاة، فهنا يقول: إن النهي عن الهيئة

الاجتماعية وهذا هو الاعتبار الذي انتفى به مكمّل القراءة فصار منهياً عنه باعتبار الهيئة الاجتماعية في الصلاة ومأذوناً به على وجه الندب من غير صلاة،

"فكذلك ما كان في الاعتبار مثله"، فعلى هذه المسألة قِس عليها كل ما هو من الأوصاف كالذكر في الصلاة يصبح منهياً عنه باعتبار الهيئة الاجتماعية، وهذا الذي أتحدث به من جهة اعتبار الأول وهو اعتبارٌ من حيث هي من أجزاء الصلاة، وهذا هو الذي أتكلم عنه، قال: "فإذا كان كذلك" – أي صحّ ما قلته من الاستدلال بهذه القاعدة العقلية الرصينة أن الصفة لا تستقل بنفسها إنما هي قائمةٌ بغيرها، فقال: "لم يصحّ القول ببقاء المكمّل مع انتفاء المُكمَّل وهو المطلوب وكذلك الصوم وأشباهه"، يعني فصّل في مسألة الصلاة وذكر مع الصلاة الصوم، ثم فصّل في مسألة الصلاة، ثم قال لك: فصلتُ لك في مسألة الصلاة، فانحُ في مسألة الصوم ذلك المنحى الذي نحوتُهُ في الصلاة من التأصيل، فإذا نُهيت عن الصوم يوم العيد فما حكم تأخير السحور وتعجيل الفطور؟ فهذه مكملات، فإذا نُهي عن الصوم يوم العيد فهذا نهيٌ عن تأخير السحور وعن تعجيل الفطور، ولذلك في موضوع النهي عن ذلك الصوم وقع النهي عن السحور وهو من حيث ذاته صفة مستقلة، لكن من حيث نسبته إلى الصوم يوم العيد صار منهياً عنه، فإذا نُهي عن الصوم في يوم العيد فهو نهيٌ عن تلك المكمّلات من تأخير السحور وتعجيل الفطور، إذ لا يُتصوّر الوصف المكمّل وهو تأخير السحور وتعجيل الفطور مع النهي عن الأصل.

فهذه التي تكلّم عنها الإمام الشاطبي إنما هو مؤصِّلٌ لقاعدة عقلية وبانٍ عليها ويتصور الاعتراضات ويجيب عليها، ويمكن أن يُسأل عمّا سرده الشاطبي سابقاً من فقهٍ دقيق أنك يمكن أن تقول: بمَ تجيب من زعم أن المكمّل يبقى مع زوال أصله لأنه (أي المكمّل) حقيقة مستقلة عن الأصل.

انتهى من الحديث عن الوصف مع الموصوف والقراءة مع الصلاة في النهي، ثم انتقل إلى الحديث عن الوسائل وهو الاعتراض الثاني عليه، فقال: "وأما مسألة الوسائل فأمر آخر ولكن إن فرضنا كون الوسيلة كالوصف للمقصود بكونه موضوعا لأجله"، أي أن الوسيلة التي هي كالوصف للمقصود تكون موضوعةً لأجل المقصود، فقال: "فلا يمكن والحال هذه أن تبقى الوسيلة مع انتفاء المقصد إلا أن يدل دليل على الحكم ببقائها فتكون الوسيلة إذ ذاك مقصودة لنفسها"، إذاً قال لك: الوسيلة مع المقصود كالصفة مع الموصوف، فإذا رأينا الصفة كالتلاوة (أي القراءة) خارج الصلاة باقية ورأينا في بعض الفروع أن الوسيلة بقيت مع زوال المقصود فلا بد أن تعلم أن الوسيلة مشروعةٌ لنفسها وهي مقصودة.

قال: "والحال هذه أن تبقى الوسيلة مع انتفاء المقصد إلا أن يدل دليل على الحكم ببقائها فتكون الوسيلة إذ ذاك مقصودة لنفسها"، فتصبح كالقراءة بعد العصر والذكر بعد العصر من غير الهيئة الاجتماعية مع الصلاة، وهنا تكون الوسيلة من غير هيئة اجتماعية مع المقصود منها.

ثم قال: "وإن انجر مع ذلك أن تكون وسيلة إلى مقصود آخر"، بمعنى ربما تكون وسيلة إلى مقصود آخر، فلا امتناع في هذا، أي أن إجرار الموسى على الرأس تشبّهاً بالمُحرِم الذي يحلق رأسه ومن ثم تكون إظهاراً للشعار، فقال: إذاً عليك أن تنتبه ما بقيت الوسيلة وانتفى المقصود فهي إما تكون كالوصف المستقل الذي ذكرته لك في موضوع القراءة ولا تكون محلّاً للبحث لأن بحثي أنا في الهيئة الاجتماعية في الصلاة، وهنا تكون الوسيلة إلى مقصودٍ آخر غير ذلك المقصود الذي ذكرت، كأن يكون للتشبّه بالحاجّ المُحرِم إظهاراً لشعار الحجّ.

إذاً يقول: "وإن انجر مع ذلك أن تكون وسيلة إلى مقصود آخر فلا امتناع في هذا وعلى ذلك يحمل إمرار الموسى على رأس من لا شعر له"، فأنت في هذه المثال الذي يقوله الإمام الشاطبي أنك لا مُعترض لك عليّ فيما اعترضته أنني أقول لك: قد يكون هذه الشيء الذي قلت وسيلة إلى المقصود (أ)، فأقول لك: بقيت لأنها وسيلة للمقصود (ب) كما ذكرت في موضوع حلق شعر المُحرِم بالحجّ والعمرة، فلذلك ممكن أن نذكر هنا مثالاً للتوضيح بينما هو وسيلة إلى غيره، فالوضوء وسيلة إلى غيره، فإذا سقط الأصل الذي من أجله الوضوء لم يُشرع الوضوء والغسل للحائض وسقطت عنها الصلاة، وكذلك سقطت عن المجنون ودائم الحدث لأنه ليس من أصحاب العذر بالسلس كأن يكون دوام الحدث طارئاً عليه، فتسقط عنه الصلاة لأن الصلاة لا تصحّ من المُحدِث وهو ليس من أصحاب الأعذار لأن هناك شروط لأصحاب الأعذار، فسقط عنه الوضوء والتيمم.

ويمكن لأحدهم أن يقول: من شروط الوضوء أن يكون خالياً من المانع وهو الحدث الدائم، نقول: يمكن للإنسان أن يكون معه حدث دائم ولكن يمكن أن يتخلله وضوء صحيح.

لكن لو قلت لك: إن الطهارة من الخبث شرطٌ لصحة الصلاة مع التذكر والقدرة، وهي مطلوبةٌ شرعاً خارج الصلاة ومطلوبةٌ في الصلاة، فإذا سقطت الصلاة والطهارة من الخبث وسيلةٌ إلى الصلاة لم تسقط الطهارة من الخبث لأنها مقصودةٌ لذاته، فالطهارة من الخبث في الصلاة شرطٌ لصحتها مع التذكر والقدرة، وخارج الصلاة مندوبة، إذاً صارت مندوبةٌ فبقي وصف الطهارة من الخبث لا باعتبار هيئتها الاجتماعية مع الصلاة بل باعتبار أن الشريعة اعتبرتها وصفاً مستقلاً كما هو الحال بالنسبة لتلاوة القرآن بعد العصر والذكر بعد العصر منفصلين عن الهيئة الاجتماعية مع الصلاة المنهي عنها في وقت النهي، فلذلك نقول: هنا الطهارة من الخبث مستقلةٌ بنفسها وليست مكمّلة، وهذا الذي يريده الإمام الشاطبي: التمييز بين المكمّل للأصل ومرتبط بهيئته الاجتماعية وبين ما هو حقيقةٌ في نفسه، فالمكمّل للأصل يسقط بسقوط أصله إذا سقط الأصلُ، أما إذا كان له هيئة مستقلة كالطهارة من الخبث فإن لها صفة اجتماعية مع الصلاة بصفتها شرط صحةٍ مع التذكر والقدرة، ولها صفة مستقلّة عن الصلاة وهي أنها مندوبةٌ خارج الصلاة وهي مكمّلة، ولذلك لمّا نظرنا إلى الوسيلة بهذين الاعتبارين كان الاعتبار المهم أنها تسقط باعتبار الهيئة الاجتماعية مع الصلاة، وكذلك الحال بالنسبة لإمرار الموسى على رأس الأصلع في الإحرام وحال من وُلد مختوناً بأن يُمرّر الموسى على موضع الختان، وبناءً عليه، دافع الإمام الشاطبي دفاعاً حسناً، وهذا الدفاع قوي مؤصّل وواضحٌ أن هذا الإمام له باعٌ في الفروع.

ثم ختم بالخلاصة، فقال: "وبهذه القاعدة"، بمعنى أنه إذا اختلّ الأصل اختلّ المكمّل بناءً على اختلال الصفة إذا اختلّ الموصوف، فقال: "يصح القول بإمرار الموسى على رأس من ولد مختونا بناء على أن ثَمَّ (أي هناك) ما يدل على كون الإمرار مقصودا لنفسه وإلا لم يصح فالقاعدة صحيحة وما اعترض به"، وهو قولهم أن للمكمّل حقيقة في نفسه وكذلك الوسيلة فقد يبقيان مع زوال الأصل، ثم قال: "لا نقض فيه عليها"، أي على القاعدة لأن هذا أمر ليس في محل الكلام في القاعدة، ثم قال: "والله أعلم بغيبه وأحكم"، والغيب ما يُعلم من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم أي من جهة السمع، ولا طريقة لنا إليه عن طريق التجريب والبحث عن يأجوج ومأجوج بطرق ووسائل البحث التجريبي، فهذا من فساد المنهج.

في قوله: "والله أعلم بغيبه وأحكم"، فهل هو على ظاهره بمعنى أن هناك من له شريكٌ مع الله في العلم وهناك من هو شريك مع الله في الحكمة فيكون الله أكثر علماً وأكثر حكمةً؟ فنقول هنا: التفضيل ليس على ظاهره، فلا يوجد لله شريك في حقيقة العلم ولا في حقيقة الحكمة، ونقول هنا: لا شريك لله عز وجل، لا استثناء عليها ولا تخصيص ولا تقييد فهي مُحكمة خلافاً لمن

يجعلون لله شريكاً في صفاته فيقولون: إن الحقيقة مشتركة ولكن الاختلاف اختلاف كيفيات، فيقولون بوجود معاني مشتركة مع الله ولكن الاختلاف اختلاف كيفية، فهؤلاء يقولون: إن المخلوقات شركاء لله في الحقائق ولكن الله عز وجل يختلف عنهم في الكيفيات، والناس في أنفسهم شركاء في الحقائق ولكنهك يختلفون عن بعضهم في الكيفيات، فماذا بقي من معنى التوحيد إن كان الله منتسب إلى الواحد وكان الناس شركاء له في حقيقة العلم ولكنهم يتفاوتون بالكيفيات، وهؤلاء الذين يزعمون أن لله شريكاً في الحقيقة وإنما الاختلاف في الكيفية، فنقول لهم ما قاله الله سبحانه وتعالى: "وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا ۚ إِنَّ الْإِنسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ"، فلا أحد يشارك الله في صفة من صفاته في جزءٍ من تلك الصفات، فانتفى الشريك لله ولو في جزءٍ، وهناك من يحاول أن يفسّر الشريك بمعنى المساوي، فالناس ليسوا متساوون في العالم، فإذا قلت: إنه بمعنى نفي المساوي، فالله لم يعد واحداً في الصفة، بل له شريكٌ من المخلوقات في تلك الصفة.

وإن العرب والمشركين في الجاهلية كانوا يقولون بأن الله يملك وأن آلهتهم تملك ولكن ملك الله فوق ملك شركائهم، فكانوا يقولون: لا شريك لك إلا شريكاً هو لك تملكه وما ملك، فهم يثبتون شريكاً لله في حقيقة الملك لكنهم لا يجعلون ملك شركائهم من الأصنام كملك الله، فيجعلون ملك الله فوق ملك الأصنام وملك الآلهة، ولكنهم يقولون بالحقيقة والمعنى المشترك لكن التفاوت في الكيفيات وهذا مع الأسف الشديد منكرٌ من القول يُخالف مُحكم الشريعة، فإن الله لا شريك الله في حقيقةٍ ولا في كيف، ومن أراد أن يثبت الشريك لله في الحقيقة فعليه أن يزيد بعد التشهد أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له إلى الحقيقة المشتركة.

وبالتالي نقول له: يا أخانا ارجع عمّا أنت فيه، فإن الله لا يشاركه أحدٌ في حقيقةٍ ولا في كيف، فالله واحدٌ في الصفة والقول بشريك في الحقيقة يعني أنه ليس واحداً في الصفة، بل هناك من هو له شريك في تلك الصفة بمقدار الحقيقة، ولكن الاختلاف بالكيفيات.

لذلك عندما يأتي عندنا ما هو على غير باب في التفضيل كقوله تعالى: "وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ"، وكذلك في قوله تعالى: "أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ"، فلا يوجد من يضاهي الله عز وجل في حقيقةٍ، فالله واحدٌ سبحانه وتعالى في الذات وهو واحدٌ في الصفات لا شريك له في حقيقةٍ ولا في كيف.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية السابعة عشرة

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11088

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

كنا قد تحدثنا عن الأصل المهم الذي ذكره الإمام الشاطبي، وهذا الأصل يعني أن الضروري إذا اختل فإن الرتبة التالية من الحاجيات والتحسينيات ستختل بالضرورة، واحتجّ لذلك بقاعدةٍ عقلية أن الأصل كالموصوف وأن المكمّل كالصفة، فإذا ارتفع الموصوف ارتفعت الصفة بالضرورة، وذكر اعتراضاتٍ على هذا وأكدنا أن الأصول الضرورية من عقلٍ ودينٍ وحياةٍ ونسلٍ ومالٍ، فهذه في رتبة الأصول، أما الدين فهو أصل تلك الأصول، فإذا اختلّ الدين بانقطاع العلاقات مع الآخرة فعندئذٍ ماذا تتوقّع من إنسان لا يؤمن بالجزاء، ولا يؤمن باليوم الآخر، وعنده قوّة من المال والسلطة والسلاح، فكيف سيتحول هذا الإنسان وما تراه بعينيك من الواقع الذي نعيشه، البطش وإتلاف النفوس والحرث والنسل وما يتعلق بذلك من فشوّ الجريمة وانتشار العصابات وإزهاق الأرواح، فلذلك إذا كان الأمام الشاطبي قد رتّب الضرورات وجعل أصل هذه الضرورات الدين عندئذٍ لا يجوز أن يتقدم شيء على الدين، فإن الذين قدّموا انتماءاتهم الجغرافية أو العرقية أياً كانت على دين الله أدى ذلك إلى ظهور العصبيات التي تفكك المجتمع والوطن الذي ينتمون إليه.

وعليه، كانوا قد تركوا الدين وراءهم وها هم يخسرون أوطانهم بعصبيات مزيّفة أو باستئثار رجال الأعمال وأصحاب رأس المال بوضع القوانين خلافاً لإجماعات الشريعة في القضاء والأموال، ثم بعد ذلك التشدّق بالعدالة وفصل السلطات، فماذا يفيد فصل السلطات إذا كانت الديمقراطية وعلى رأسها رجال الأعمال الذين يسنّون القوانين في مجالس التشريع وتكون نزاهة القاضي في أن يُطبّق تلك الإرادة الرأسمالية على هؤلاء أفراد الشعب المساكين، وخصوصاً ما يتعلق بتشريع الربا.

وإذا نظرت إلى العقود في الشركات الكبرى أو البنوك وجدت أن هذا العقد ينحاز بشكل سافِر باتجاه رأس المال، بحيث تكون المكاسب جميعاً لرأس المال، أما المخاطر تُحوّل إلى المتعاملين (أي الشعب)، مع أن اكثر موجودات هذا البنك هي أموال ذلك الشعب من الودائع، والبنوك تعتمد بصفة قليلة على رأس المال وهو يكون قليل جداً بالنسبة إلى ودائع الشعوب في حسابات الودائع أو في الحسابات الجارية أو في حسابات التوفير، ويستأثر بالقيمة المضافة في المجتمع، بمعنى أنك إذا نظرت إلى قمة الفائدة الربوية من 6 إلى 7 %، ثم تنظر إلى الناتج القومي فتجده أقل من ذلك، فلو على افتراض أن الناتج القومي مُوّلَ بالربا فانظر إلى الناتج القومي فسيكون عليه أن يسدد الفوائد الربوية أولاً.

فأي خروج على إجماعات الشريعة يعني أن هناك اختلالاً، فإذا حصل هذا الاختلال كما هو في الأزمة المالية العالمية في سنة 2008، (ولي بحثٌ فيها بعنوان الأزمة المالية العالمية رؤية نقدية – وهو منشور على الموقع)، فالآن الانهيارات المالية سببها طيش رجال الأعمال الذين يَرون ثغرات أو يَرون أن القانون أصلاً يتيح لهم مثل هذا الطيش كما هو الحال في الأسواق المالية.

لذلك الإمام الشاطبي في ترتيبه للضرورات وهذا الترتيب طبعاً مُستفاد من الشريعة أن ضروري الدين وأصل الدين لا يتقدم عليه شيء، لأنه إذا تقدّم على أصل الدين شيء فعندئذٍ علينا أن نتوقّع اختلالاً بحسب ذلك التقدّم، فإذا عُزل الدين بالكليّة فعندئذٍ سترى اختلالات واسعة، وبقدر ما يكون هناك انتقاص من تطبيق الدين في العقيدة وفي الفقه، بقدر ما يكون هناك اختلال في الواقع.

ثم انتقل الإمام الشاطبي إلى بيان المطلب الثالث، وهذا المطلب الثالث تحت المسألة الرابعة وهي التي يتكلم فيها عن أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الحاجي والتحسيني، فهو الآن في بيان المطلب الثالث في بيان المسألة الرابعة التي قد ذكرتُها.

قال: "بيان الثالث"، وهذا الثالث يتلخّص في قولنا إنه لا يلزم من اختلال الباقِيَين بإطلاق اختلال الضروري بإطلاق، يعني يقول لك: إذا اختلّ الضروري بإطلاق اختلّ الباقيان بإطلاق، أما إذا اختلّ الباقيان المكمّلان فإنه لا يلزم منه أن يختل الضروري.

قال: "بيان الثالث أن الضروري مع غيره كالموصوف مع أوصافه ومن المعلوم أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه"، ففي السابق قال لك: إذا ارتفع الموصوف ارتفعت الأوصاف، أما الآن قال لك: إذا ارتفعت بعض أوصاف الموصوف لا يلزم من ذلك ارتفاع الموصوف، قال: "فكذلك في مسألتاه لأنه يضاهيه"، أي لأن الضروري في علاقته مع مكمّلاته يضاهي (أي يشابه) الموصوف مع صفاته، ثم ذكر مثالاً فقال: "مثال ذلك الصلاة إذا بطل منها الذكر أو القراءة أو التكبير أو غير ذلك مما يعد من أوصافها لأمر لا يبطل أصل الصلاة"، إذاً يبين هنا أن الصلاة لها أصل ولها أوصاف، فإذا بطل الوصف فلا يؤدي ذلك إلى بطلان الموصوف، وإذا بطلت الأذكار أو القراءة أو التكبير مما هو مكمّل، ولاحظوا هنا القراءة يعني ليست في القراءة الركنية التي هي كالفاتحة التي إذا لم تُقرأ بطلت الصلاة، لذلك يجب أن ننبّه هنا أن معيارنا في موضوع الأوصاف أنه ما لا يُخلّ بأصل الشيء، لذلك في قوله: "مما يعد من أوصافها لأمر لا يبطل أصل الصلاة وكذلك إذا ارتفع اعتبار الجهالة والغرر لا يبطل أصل البيع"، فيقرّر هنا أن بطلان الأوصاف لا يؤدي إلى بطلان الموصوف، وبطلان المكمّلات في الصلاة أو في البيوع لا يؤدي إلى بطلان أصل البيع، فإذا ارتفع اعتبار الجهالة والغرر كما في قوله هنا: "وكذلك إذا ارتفع اعتبار الجهالة والغرر لا يبطل أصل البيع"، بمعنى أننا قلنا لك: إن الشريعة منعت الجهالة والغرر في البيوع، وعند حصول الغرر والجهالة فإننا نفسخ البيع ونُبطله، لكنه هنا سيأتي لك بمثال بوجود جهالة وغرر وهي مكمّلات، فإذا فُقدت لم يلزم من ذلك فقدان الأصل وهو أصل البيع، فقال: "لا يبطل أصل البيع كما في الخشب والثوب المحشو"، فالثوب المحشو أي: بطانة الثوب، فأنت عندما تشتري ثياباً وفيها بطانة فإنك لا تفتح تلك البطانة وتشق تلك البطانة لتعرف ما في داخلها.

وقال: "والجوز"، فأنت عندما تشتري الجوز يكون هذا الجوز ظاهراً لك في الصلاح ولكن باطنه قد يكون فيه فساد، وعندئذٍ أنت لا تستطيع أن تعرف ما في داخل هذا الجوز.

قال: "والقسطل"، وهذا القسطل هو ثمر البلوط، فهه الأشياء التي ذكرها لا يُعرف فسادها إلا بإتلافها، فكيف تعرف أن هذا الخشب فيه عيبٌ في الداخل إلا بعد نشره، فإذا نشرته ثم تبين أنه فاسد فقد تلف، فلذلك هنا يتكلّم لك عن غرر وجهالة مُغتفرة ولو أدّت إلى أن هذا الخشب سيُلقى في القمامة ولا يعود صالحاً وفساده مصيبةٌ نزلت بالمشتري، وليس له أن يردّ بالفساد لأن هذا مما لا يُعلم عيبه إلا بإفساده، ولذلك قال لك: هذا الذي يُباع ولا يُعلم عيبه بحيث لا يُكتشف إلا بإتلافه.

وذكر معها أيضاً فقال: "والأصول المغيبة في الأرض كالجزر"، فعندما تشتري مثلاً ثمار بأرضها وهذا يعرفه المزارعون كالجزر واللفت، فإن الثمر تحت الأرض وربما يدلّ عليها الورق في الخارج، قال: "وأسس الحيطان"، فكلها معطوفةٌ على قوله: "كما في الخشب"، أي كما في أسس الحيطان، ثم قال: "وما أشبه ذلك"، فهذه الحيطان التي لها قواعد تحت الأرض وأنت تشتري بناءً، فكيف تشتري بناءً وأنت لا تعلم أساساته، فهذا مما يُغتفر.

قال: "وكذا لو ارتفع اعتبار المماثلة في القصاص"، وهذا كله ضرب أمثلة على فوات المكمّل مع بقاء الأصل، فتكلّم عن البيوع وتكلّم عن الدين (أي العبادات)، يعني يتكلم عن حفظ النفس في جانب العدم وهو القصاص، فيريد أن يقول لك: وانظر أيضاً في القصاص أننا لو نفينا المماثلة بمعنى أنه من قَتل بالسيف قُتل بالرمح مثلاً، فإذا انتفت المماثلة لم يرتفع عندئذٍ الأصل الذي هو القصاص، قال: "لم يبطل أصل القصاص"، وإنما تحقق الأمر بإزهاق روح هؤلاء الجناة الذين ارتكبوا جناية على الدم بإزهاق الأرواح، فلذلك فوات المماثلة لا يُخلّ بالأصل، يعني لو قلت: من قَتل عمداً عدواناً عقوبته السجن المؤبد، فارتفع هنا أصل القصاص، وعندما تقول: من يسرق عقوبته الحبس ثلاث سنين، فارتفع أصل الحدّ.

وعليه عندما نقول: إن هناك فرقاً بين المكمّل والأصل، فالإشكالات التي تقع فيها المجتمعات الإسلامية أو المتأثرة بالتشريعات الغربية أنها تُخلّ بأصل الشريعة أو أصل حفظ النفس وعليه بالعكس، كما هو يُنظر إليه في أوروبا أن عقوبة القصاص عقوبة ظالمة، فليس فقط أنهم لا يطبّقون القصاص، بينما هناك بعض الولايات الأمريكية تُطبّق القصاص بالقتل، طبعاً بصفات مختلفة: بالكرسي الكهربائي أو بالحقنة المميتة، وبالتالي هؤلاء عندما يطبّقون القصاص يكون قد فات المكمّل وهو المماثلة كما هو الحال في الحقنة المميتة، وحتى في الدول التي تُطبّق القصاص قد تشترط في قوانينها شرط سبق الإصرار والترصّد من قبل الجاني، بمعنى أنه أعدّ عدّته للقتل وكانت له فرصة للتراجع والتفكير، فيشترطون ذلك لتطبيق القصاص، بينما الشريعة لا تشترط ذلك بل تكتفي باستخدام آلة قاتلة ولو لم يكن هناك سبق إصرار أو ترصد، وبالتالي هذا الشرط مُفيت للأصل الشرعي في حفظ النفس، فهناك نفس أُزهقت، ونرى أن القانون يحتاط للمجرم ويعطيه الفرصة تلو الفرصة في التأجيل وغير التأجيل وما إلى ذلك، ويبحث في موضوع الإصرار وعدم الإصرار، ففي الشريعة يكفي أن يكون قد استخدم آلةً تدلّ على قصده للقتل، وأحياناً قد يُحكم بالقصاص ولكن يؤخر رأس الدولة – من ملك أو رئيس جمهورية أو أمير – هذا التطبيق إلى حين أن يبلغ الحكم خمسة وعشرين عاماً، وعند ذاك يُطلق سراحه، ومع الأسف الشديد هناك استهانة بالأرواح.

وبالتالي سنرى أنه عندما تحدث جرائم شنيعة نرى أن رأس الدولة يُطبّق القصاص ويوقّع قرارات القصاص على الجُناة السابقين ليحذّر مَن هم في الخارج بأننا نطبق القصاص، فالحاكم والشعب يَرون أن كثرة الجنايات على النفوس البريئة كان سببها عدم تطبيق وتسريع القصاص، ولذلك هذا كله كواقع يشهد أن هذا القصاص وتطبيق هذا القصاص على هؤلاء المجرمين إنما هو رادعٌ عن إزهاق نفوس بريئة جديدة.

لذلك دائماً تجدون – وهذا مُلاحظ – أن الدولة عندما ترى أن هناك إسرافاً في القتل تُطبّق حكم الإعدام على المحكومين ليَعلم هؤلاء أننا ما زلنا نُطبّق حكم الإعدام، ولكن مع الأسف الشديد هناك من يضغط لإلغاء تطبيق حكم الإعدام أو القصاص، وهناك فرق بين الإعدام والقصاص، فالقصاص هو الأصلح لما فيه من معنى المماثلة وما فيه من معنى الجزاء للجناة على خلاف الإعدام فإن الجاني ينتقل إلى ربه والله سبحانه وتعالى أولى به، على أن حقّ القصاص وتنفيذ القصاص لا يُسقط حقّ المقتول، فيبقى حقّ المقتول إلى يوم القيامة.

إذاً هذا التشريع الذي نراه أنه لحفظ النفس في جانب العدم، وأن فيه مكمّلاً وأن فيه أصلاً، والواقع أننا نعيش اختلالات على الأصل في موضوع القصاص، مما أدى إلى فشوّ الجريمة وعصابات الجريمة.

قال: "وأقرب الحقائق إليه الصفة مع الموصوف فكما أن الصفة لا يلزم من بطلانها بطلان الموصوف بها"، أي أقرب الحقائق إلى الضروري مع مكمّله، ثم قال: "كذلك ما نحن فيه اللهم إلا أن تكون الصفة ذاتية بحيث صارت جزءاً من ماهية الموصوف فهي إذ ذاك ركن من أركان الماهية وقاعدة من قواعد ذلك الأصل وينخرم الأصل بانخرام قاعدة من قواعده كما في الركوع والسجود ونحوهما في الصلاة فإن الصلاة تنخرم من أصلها بانخرام شيء منها بالنسبة إلى القادر عليها هذا لا نظر فيه والوصف الذي شأنه هذا ليس من المحسنات ولا من الحاجيات بل هو من الضروريات"، إذاً هنا فرّق بين وصفين، فقال لك: إن الوصف الذي قلتُ أنه لو زال لزال الموصوف إنه الوصف غير الذاتي، أما الوصف الذاتي الذي هو من الشيء – يعني أقول لك: الجسم من ذاتيّته أنه إما ساكن وإما مُتحرّك، فإذا قلتُ لك: لا حركة ولا سكون إذاً لا يوجد جسم، أي صفات ذاتية.

ويقول لك هنا: إن الصلاة فيها ما هو ذاتي كالركوع والسجود، فهذه إذا اختلّت اختلّ أصل الصلاة وعاد على الصلاة كلّها بالبطلان، فهذا وصفٌ ذاتي، لكن اعلم أن هذا الوصف ذاتي بالنسبة للقادر على الركوع والسجود، أما بالنسبة لغير القادر على الركوع والسجود فهذا لا يكون ذاتياً بالنسبة إليه، بل يسقط عنه، فلا يكون ذاتياً.

لذلك لمّا قال: "فإن الصلاة تنخرم من أصلها بانخرام شيء منها بالنسبة إلى القادر عليها هذا لا نظر فيه"، يعني يقول لك: أنا لا أبحث عن هذا المكمّل الذي يُخلّ بالأصل، بل أبحث عن المكمّل الذي لا يُخلّ بالأصل وإذا فات لا يفوت الأصل، فلمّا قال: "هذا لا نظر فيه"، فليس هذا من جانب البحث.

إذاً معنى قوله هنا: "هذا لا نظر فيه"، أي أنه ليس هذا من محل البحث لأنه وصفٌ يفوت به الموصوف وهو فوات السجود وفوات الركوع يُفيتان الصلاة إذا كان المصلي قادراً عليهما، ومحلّ البحث هو الوصف الذي لو فات فلا يفوت الموصوف، والوصف الذي شأنه هذا الذي أنه إذا فات فقد فات الأصل فليس من المُحسّنات ولا من الحاجيات بل هو من الضروريات.

إذاً خلاصة الأمر أنه فرّق بين نوعين من الوصف: الوصف الذاتي الذي لو فات فقد فات أصله وموصوفه، والوصف غير الذاتي فهو الذي إذا فات لا يفوت موصوفه عندئذٍ، وجعل الأول وهو الذاتي من الضروريات وليس من المحسّنات ولا من الحاجيات.

بعد ذلك بدأ بالتمييز بين الصفات الذاتية وغير الذاتية، فقال: "لا يقال إن من أوصاف الصلاة مثلا الكمالية"، فيتكلم هنا عن أوصاف لا تبطل الصلاة بها، فقال: "أن لا تكون في دار مغصوبة وكذلك الذكاة من تمامها أن لا تكون بسكين مغصوبة وما أشبهه"، فهذه أوصاف ليست ذاتية وهي الصلاة في الدار المغصوبة، فالخلل في الوصف ليس ذاتياً، كذلك ذكاة الحيوان بسكين مغصوبة ليس وصفاً ذاتياً، قال: "ومع ذلك فقد قال جماعةٌ ببطلان أصل الصلاة وأصل الذكاة"، فالآن سيُناقش من قالوا ببطلان الصلاة في الأرض المغصوبة وبطلان الذكاة بالسكين المغصوبة، فهنا يسوق اعتراضاً عليه، قال: "فقد عاد بطلان الوصف بالبطلان على الموصوف لأننا نقول: من قال بالصحة في الصلاة والذكاة فعلى هذا الأصل المقرر بنى (أن فوات الصفة لا يعني فوات الموصوف)، ومن قال بالبطلان فبنى على اعتبار هذا الوصف كالذات"، فالقاعدة التي سُقتها لكم لا خلل عليها، فمن نظر إلى الصلاة في الأرض المغصوبة أنها مُبطلة فهو نظر إلى أن الخلل وقع في وصفٍ ذاتي، وأن الذبح كان بسكينٍ مغصوبة فالخلل في الذاتي، فلسنا مختلفين في القاعدة إنما نحن مختلفون في تطبيقاتها.

فقال لك: إن الأصل الذي أقرره لك إذا كان الوصف ذاتياً فإنه عندئذٍ يكون من الأصل وكالركن وكالشيء نفسه، فإذا فات فقد فات الشيء، وإذا كان الوصف مكمّلاً (بمعنى أنه ليس صفة ذاتية) فإن فواته لا يعني فوات الأصل، فما أتيت من فرع الصلاة في الدار المغصوبة وإبطال الصلاة في الدار المغصوبة وإبطال الذكاة بالسكين المغصوبة، فهذا ليس خلافاً في القاعدة نفسها، إنما هو نظر إلى أن ما وقع من الصلاة في الدار المغصوبة وقع فيه الخلل في وصفٍ ذاتي.

لذلك قال: "ومن قال بالبطلان فبنى على اعتبار هذا الوصف كالذاتي فكأن الصلاة في نفسها منهي عنها"، إذاً اعتبر النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة هو نهيٌ عن الصلاة نفسها، قال: "من حيث كانت أركانها كلّها التي هي أكوان غصباً"، بمعنى أن أركان الصلاة أصبحت مغصوبة، فجعل وصف الغصب داخلاً على أركان الصلاة في الأرض المغصوبة، فقال: "لأنها أكوانٌ حاصلةٌ في الدار المغصوبة، وتحريم الغصب إنما يرجع إلى تحريم الأكوان"، حُرّمت الصلاة في الدار المغصوبة، فممكن لإنسان أن يزوّر سندات ويأخذ داراً غصباً ظلماً، فما حكم الصلاة في تلك الدار؟ فهذا غصب ملك غيره، فيقول لك: إن النهي الواقع عن الصلاة في الدار المغصوبة دخل إلى أركانها فصارت الأركان مغصوبةً فصار عندئذٍ الوصف ذاتياً، قال: "وتحريم الغصب إنما يرجع إلى تحريم الأكوان فصارت الصلاة نفسها منهيا عنها كالصلاة في طرفي النهار والصوم في يوم العيد"، إذاً لاحظ هنا أن الصوم يوم العيد باطل ولا ينعقد لخللٍ في الوقت، كذلك في موضوع الصلاة في أوقات التحريم، فإن الصلاة عندئذٍ منهيٌ عنها.

ثم قال: "وكذلك الذكاة حين صارت السكين منهيا عن العمل بها لأن العمل بها غصب كان هذا العمل المعين وهو الذكاة منهيا عنه فصار أصل الذكاة منهيا عنه فعاد البطلان إلى الأصل بسبب بطلان وصف ذاتي بهذا الاعتبار "، يعني أن الخلاف ليس في القاعدة التي أسوقها، فنحن متّفقون على أن الوصف إذا لم يكن ذاتياً فلا يؤدي إلى بطلان أصله، وإذا كان ذاتياً يؤدي إلى بطلان أصله، وما نظرنا إليه من الصلاة في الدار المغصوبة والذكاة بالسكين المغصوبة فهل هذا الوصف في خلله تطرّق إلى ذاتي أو هو خللٌ في الذاتي؟ فإن قلنا خلل في الذاتي قلنا بإبطال الصلاة في الدار المغصوبة وإبطال الذكاة بالسكين المغصوبة، وإن قلنا إنّ الوصف ليس ذاتياً فعندئذٍ فالذبيحة طاهرة وتُؤكل، وكذلك الصلاة صحيحة مع أن النهي ما زال في عنق هذا الإنسان الغاصب.

إذاً يؤكد الشاطبي هنا بقوله أنه لا اختلال ولا اعتراض عليّ في الأصل، فأنا عندما قلت لكم في أن الوصف إذا بطل لا يعود على أصله بالإبطال، فأنا أقول عن الوصف غير الذاتي وأنا متّفقٌ معكم أنه في الوصف غير الذاتي، أما إذا كان الوصف ذاتياً فإنه يعود على أصله بالإبطال، إذاً نحن في موضوع اعتراضكم علينا ببطلان الصلاة في الأرض المغصوبة مختلفون في تحقيق مناط الوصف، ولسنا مختلفين في القاعدة، فإذا كان مناط الوصف ذاتياً اتفقنا على الإبطال للأصل، وإن كان غير ذاتياً اتفقنا على صحة الأصل، فلمّا نظرنا إلى مسألةٍ بعينها في الصلاة في الأرض المغصوبة أو الذكاة في الأرض المغصوبة اختلفنا معكم في تحقيق المناط، فنحن قلنا إنها ليست صفة ذاتية، فقلنا بعدم إبطال الصلاة، وأنتم قلتم بأنها صفة ذاتية فقلتم بإبطال الصلاة.

ومن هنا نحن لسنا مختلفين في القاعدة، بل نحن مختلفون في تحقيق مناطها إن كانت هذه الصفة ذاتية في الصلاة في الأرض المغصوبة، والذكاة بالسكين المغصوبة أم لا.

ثم قال: "ويتصور هنا النظر في أبحاث هي منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة ولكنها غير قادحة في أصلنا المذكور"، وهو أن المكمّل لا يعود على أصله بالبطلان وهذا الحديث في المكمّل الذي هو كالصفة للموصوف، حيث كانت صفة غير ذاتية، وقال: "إذ لا يُتصور فيه خلاف لأن أصله عقلي"، إذاً هو يتكلم عن أصلٍ عقلي في علاقة الصفة مع الموصوف

أنه تزول الصفة ويبقى الموصوف، لكن إذا زال الموصوف زالت بقية الصفات لأن الصفات لا تستقلّ بوجود، إنما هي قائمةٌ بذات غيرها.

قال: "وإنما يُتصور الخلاف في إلحاق الفروع به أو عدم إلحاقها به"، وما ذكرته أنه تحقيق مناط، فهل يلحق هذا الفرع بالوصف الذاتي فيعود على أصله بالإبطال أو لا يلحق ولا يكون ذاتياً فلا يعود على أصله بالإبطال؟ إذاً هنا استند الإمام الشاطبي إلى قاعدة عقلية في علاقة الصفة مع الموصوف وقال: إياكم أن تعترضوا لأن هذا أصلٌ عقلي ومبنيٌ عليه أيضاً فروع عقدية، فهناك من زعم حلول الصفات في المخلوقات (صفات الله) فهذه صفات لا تنفك عن موصوفها أبداً، وهذا أمرٌ مطوّل في بحثنا في شرح نشر البنود عند قوله في تعريف القرآن الكريم:

لفظ منزّلٌ على محمد ... لأجل لاعجاز وللتعبد

إذاً هذا الكلام الذي يقرره هو مستندٌ إلى أصلٍ قوي خلاصته: فإذا صحّ لك أن المكمّل لا يعود على موصوفه بالإبطال عقلاً، فإنما يمكن أن تحسبه من المكمّلات التي أبطلت الصلاة كبطلان أصل الصلاة لوصفٍ هو الغصب، إنما كان لملاحظة الصفة الذاتية وهو أن الصفة كالذات كمثل الجسم يشغل حيّزاً وهو إما ساكنٌ أو متحرك، وما تراه من إبطال الأصل بسبب فوات مكمّل، وللاختلاف في ذلك الإبطال بين الفقهاء، فاعلم أن سبب اختلافهم هو في اعتبار ذلك المكمّل وصفاً ذاتياً، فيعود على الأصل بالإبطال، أو أنه ليس ذاتياً فيبقى الأصل مع فوات المكمّل، وعليه لا يكون الخلاف في فوات الصفة وبقاء الموصوف مطلقاً بل يُفسّر اختلافهم في فوات الأصل بسبب فوات المُكمّل باعتبار ذلك المكمّل ذاتياً مع الأصل أم لا وهو تحقيق مناط الذاتية في الصفة من عدمها لأن الصفة غير الذاتية لا تُبطل الأصل، وعليه يكون الأصل لا يرتفع بارتفاع المُكمّل أصلاً صحيحاً باعتبار المقاصد.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية الثامنة عشرة

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11091

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

ما زلنا تحت عنوان المسألة الرابعة وهي ما يتعلق باختلال الضروري يلزم منه اختلال الحاجي والتحسيني، فذكرنا في السابق مطالب ثلاثة، وها نحن نعرّج على المطلب الرابع، والمطالب الثلاثة السابقة هي: أن الضروري أصلٌ لما سواه من الحاجي والتكميلي، والثاني أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقِيَين، والثالث أنه لا يلزم من اختلال الباقِيَين اختلال الضروري، أما الرابع الذي نحن بصدده الآن أنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجهٍ ما.

قال رحمه الله تعالى: "بيان الرابع من أوجه أحدها أن كل واحدة من هذه المراتب لما كانت مختلفة في تأكّد الاعتبار"، بمعنى أن اعتبار التحسيني أقل من اعتبار الحاجي واعتبار الحاجي أقل من اعتبار الضروري، ففسّر ذلك بقوله: "فالضروريات آكدها ثم تليها الحاجيات والتحسينات وكان مرتبطا بعضها ببعض"، يعني أن هذه الضروريات والحاجيات والتحسينيات ليست منفكّة عن بعضها في الواقع، فهي مرتبطةٌ بعضها ببعض، ثم قال: "كان في إبطال الأخف (أي الرتبة الأخف) جرأة على ما هو آكد منه"، فلذلك بحسب الترتيب الذي ذكره.

قال: "ومدخل للإخلال به"، أي مدخل الإخلال بالرتبة الأعلى هو الإخلال بالرتبة الأدنى، فإذا تطرّق الإخلال بالتحسينيات فإن ذلك يؤدي إلى الإخلال بالحاجيات، وهكذا بالنسبة للضروريات والإخلال بالحاجيات فإنها مؤديةٌ إلى مدخلٍ إلى الإخلال بالضروري، إذاً في قوله: "ومدخلٌ للإخلال به" أي مدخلٌ للإخلال بما هو آكد، ثم قال: "فصار الأخف كأنه حمى للآكد والراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه فالمخل بما هو مُكمِّل كالمخل بالمُكمَّل من هذا الوجه"، إذاً يريد أن يقول: لا تظنّوا أنني إذا قلت لكم: إن فوات الصفة لا يلزم منه فوات الموصوف أنه لا علاقة بينهما بالمرّة، بل إن فوات الصفة قد يؤدي إلى الخلل بالموصوف ولو لم يؤدِّ بالفعل إلى ارتفاعه كلياً، فيقول: إن المكمّلات حاميةٌ لما هو أعلى منها وآكد، فلذلك لا تظن أن الإخلال بالمكمّل لا يؤدي إلى الإخلال بالأصل، بل إن الإخلال بالمكمّلات يؤدي إلى الإخلال بالأصول وبالآكد بوجهٍ ما.

ثم ذكر مثالاً فقال: "ومثال ذلك الصلاة فإن لها مكمّلات وهي ما سوى الأركان والفرائض ومعلوم أن المخل بها متطرق للإخلال بالفرائض والأركان"، أي المخلّ بالمكمّلات مخلٌّ بالفرائض والأركان، فقال: "لأن الأخف طريقٌ إلى الأثقل"، إذاً هناك ارتباط بين المُكمِّل والأثقل وهو أن الإخلال بالمُكمَّل سيؤكد لك أن هناك إخلالاً بما هو في رتبة الأعلى والآكد.

إذاً يريد أن يقول لنا: إياكم أن تتهاونوا في المكمّلات لأن الإخلال بها طريقٌ للإخلال بالأثقل، ثم بدأ بالاستدلال على ذلك بقوله: "ومما يدل على ذلك ما في الحديث من قوله عليه السلام كالراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه وفي الحديث لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده وقول من قال (وهو من أقوال السلف) إني لأجعل بيني وبين الحرام سترة

من الحلال ولا أحرمها (أي لا أتدخل بالتحريم ولا أقول إنها حرام لأنها سترة من الحلال) وهو أصل مقطوع به متفق عليه ومحل ذكره القسم الثاني من هذا الكتاب"، هذا الكتاب: أي كتاب المقاصد، والقسم الثاني منه: أي مقاصد المُكلّف.

قال: "فالمتجرّىء على الأخف بالإخلال به (أي الأخف وهو المُكمّل) معرّضٌ للتجرّؤ على ما سواه فكذلك المتجرّىء على الإخلال بها (أي المكمّلات) يتجرأ على الضروريات"، لأنه قال: إن الحاجيات كالمكمّل للضروري والمُحسّنات كالمكمّل للحاجيات، فقال: "فإذاً قد يكون في إبطال الكمالات بإطلاق إبطال الضروريات بوجه ما"، وهنا تأكيد على العلاقة بين الكمالات وبين الأصول، ولاحظ أن قوله هنا: "الكمالات أوسع من المحسّنات" التي هي الرتبة الثالثة، لأنه عندئذٍ تصبح الحاجيات في رتبة المُكمّل للضروريات، وبالتالي هنا استخدم الكمالات بالمعنى الذي يشمل المحسّنات والحاجيات والمُكمّل للضروري، والكمالات: أي ما سوى أصل الضروري، فيدخل مُكمّل الضروري ويدخل الحاجي ويدخل التحسيني.

فيقول لك: إن الإخلال بمكمّل الضروري أو الإخلال بالحاجي أو الإخلال بالمُحسّن فهذه الثلاثة معاً معناها أن الإخلال بواحدةٍ منها يؤدي إلى الإخلال بالضروري الذي هو في رتبة الأصل.

قال: "ومعنى ذلك أن يكون تاركا للمكملات ومخلا بها بإطلاق بحيث لا يأتي بشيء منها وإن أتى بشيء منها كان نزراً أو يأتي بجملة منها إن تعددت إلا ان الأكثر هو المتروك والمُخَل به ولذلك لو اقتصر المصلي على ما هو فرض في الصلاة لم يكن في صلاته ما يستحسن وكانت إلى اللعب أقرب ومن هنا يقول بالبطلان في ذلك من يقوله"، إذاً هنا يقول: إن من أخلّ بكثيرٍ من محسّنات الصلاة ومكمّلاتها التي ليست كالوصف الذاتي، فإذا أخلّ بكثيرٍ منها صارت صلاته أقرب إلى اللعب، وهنا يُعتبر ذلك مُخلّاً بالصحة ومؤدياً إلى البطلان، فلو ترك سنّة من سنن الصلاة مثلاً فلا تبطل، لكنّه لو ترك ثلاث سنن، فعند المالكية فعليه أن يجبر ذلك بسجود السهو، كأن سلّم من صلاته وخرج من المسجد وطال الوقت بحيث لا يمكن أن يتدارك، فيجب عليه أن يعيد الصلاة، مع أن الجهر بالقراءة مُكمّل، لكنّه إذا تركه في كل الصلاة صار مُخلّاً بالصلاة كلّها، أو ترك السنن بالأكثر، يعني ترك التشهّد الأول متعمّداً فصلاته باطلة مع أنها سنن لأنه أخلّ بالأكثر وهو (الأكثر الثلاث).

فلذلك هنا عندما يقول الإمام الشاطبي في قوله: "في ذلك من يقوله وهو مذهبه"، لكنه عندما يقرّر أصولاً عامة لا يقتصر على مذهب مالك ولا على المذاهب الأربعة، إنما يقرر أصولاً اتفقت عليها الشرائع السابقة المُنزّلة، وشرع من قبلنا شرعٌ لنا.

قال: "وكذلك نقول في البيع إذا فات فيه ما هو من المكملات كانتفاء الغرر والجهالة أوشك ألا يحصل للمتعاقدَين أو لأحدهما مقصود فكان وجود العقد كعدمه"، فما مقصود الناس من عقودهم في معاوضاتهم؟ التكسّب، فإن كان هناك غرر وجهالة فهذا يؤدي إلى المقامرة، فأبيعك حاوية ملابس مغلقة وأقول لك: تشتريها وهي مغلقة ولا يحق لك أن تفتح وتبحث، فهناك غرر وجهالة، فإذا اشتريتها ظهر لك فيما بعد أنه لا تساوي نصف القيمة، فهنا ندم أحد المتبايعَين، وبالتالي بيوع الغرر والجهالة فيها ندم أحد المتبايعَين، وجاءت الشريعة لحماية المتبايعين من الندم، كبيع سيارة مسروقة مثلاً، فصاحبها يبيعها بنصف القيمة لأنه لا أمل في العثور عليها، وذاك يشتريها على أمل أن يعثر عليها، فإذا عُثر على السيارة ندم البائع وإذا لم يُعثر عليها ندم المشتري.

لذلك هنا أخلّ بالعقد مع أن الغرر والجهالة كما قلنا من المُكمّلات لكنها في هذه لمّا كثُرت وتناقضت مع مقصود المتعاقدَين بالمعاوضة والربح أوشك أن لا يحصل للمتعاقدَين أو لأحدهما مقصود، فكان وجود العقد كعدمه، قال: "بل قد يكون عدمه

أحسن من وجوده"، كما هو الحال في شراء السيارة المسروقة والحاوية المغلقة التي لا يطّلع المشتري على شيءٍ منها، فلذلك قال: قد يكون عدم ذلك العقد أحسن من وجود ذلك العقد، فقال: "وكذلك سائر النظائر"، إذاً هنا ذكر لك مُكمّلاً قد أدى إلى الإخلال بأصل البيع، وحكمنا بالبطلان، لكن لا يعني أننا حكمنا بالبطلان أن هذا البيع الفاسد عندئذٍ يكون مردوداً من كل وجه، ففي حال العثور على السيارة ثم تلفت السيارة بيد المشتري وتعذّر ردّ السيارة إلى البائع عندئذٍ نلجأ إلى تقييم السيارة في البيع الفاسد، فالبيع الفاسد نفسخه ونلغيه لكنه قد يفوت بمُفيتات البيع مثل التلف (كتلف السيارة) ومثل النقص، فلذلك البيوع الفاسدة وهذا يعني – وهو مدروس في الفروع – أنها قد تفوت بالتلف وقد تفوت بالنقص وقد تفوت بحوالة الأسواق وقد تفوت بتعلّق حق الغير كالرهن، كأن يجري بيعٌ فاسد لسيارة ثم يقوم المشتري بالبيع الفاسد برهنها وتعلّق حق ثالث.

إذاً هنا عليك أن تلاحظ أن هذه ليست كبيع الدم، وبيع الميتة التي لا تُقيّم أصلاً والخمر الذي لا يُقيّم، ولذلك هنا في موضوع الغرر والجهالة كأوصاف أمضينا العقد الفاسد بسبب الفوات وفسخناه قبل الفوات، إذاً هذه الملاحظة إنما هي ملاحظةٌ لما يمكن تداركه من إرادة المُتعاقِدَين ومن تصحيح العلاقات ما أمكن، فالنبي صلى الله عليه وسلم رأى الأعرابي يبول في المسجد، رآه هو وأصحابه ونهاهم عن التعرّض له وأذِن له بالإقامة على هذا الفساد وفي المسجد، لماذا؟ لأنه هو يريد أن يحميَ مما هو أفسد منه، فإذا أمضينا العقد الفاسد إنما نحن نريد أن نتلافى فساداً أكبر وهو أننا نعيد سيارة مشطوبة إلى مالكها بالعقد الفاسد، فنقول: هذه سيارتك وأعطِ المبلغ كاملاً للمشتري فالعقد فاسد، فنحن نقوم بعملية ترميم، لم نعترف بالثمن المُسمّى وإنما قلنا بتقييم السيارة وإعطائها قيمة عادلة، فأقمنا على العقد الفاسد استفادةً من النبي صلى الله عليه وسلم أننا إذا أمضينا عقداً فاسداً فإنما هو للوقاية مما هو أفسد منه.

ولذلك حديث بول الأعرابي في المسجد هو درس في مراعاة مقاصد الشريعة في تدارك المفاسد الكبرى وإزالتها إذا كان ذلك يتعيّن بارتكاب مفسدةٍ أقل، فنحن لا نعيش في الجنة ولا نعيش وضعاً مثالياً، فنحن نعيش في هذه الدنيا.

وفي قوله هنا إنما يريد أن يبيّن لنا أننا في اختلال بعض الأوصاف المُكمّلة أدى ذلك إلى اختلال الأصل بوجهٍ ما، فانظروا إلى اختلال البيع بوجهٍ ما، فنفسخ العقود قبل وجود السيارة أو المبيع ببيع فاسد، فالعين قائمة وارجعي أيتها العين إلى المالك وهذا المال يُعطى للمشترى وانتهينا من الأمر، لكن لو تلفت العين المبيعة بالعقد الفاسد في يد المشتري عندئذٍ نمضي العقد الفاسد.

إذاً هو لم يُلغى من أصله كليّاً ولكن دخله الاختلال بوجهٍ ما، أي دخل على الأصل اختلالٌ نتيجة الإخلال بالمُكمّل، دخل على الأصل وهو البيع إخلالٌ بوجهٍ ما، ونؤكد هنا أن هذا النظر الأصولي للإمام الشاطبي إنما يتكلّم فيه من داخل المذهب الفقهي المالكي وهو مطلٌ على ما هو في المذاهب الأخرى فيما يتعلق بمراعاة الخلاف وممتدٌّ إلى شرع من قبلنا، وهذه كلّها من أصول مالك، فهذه الأصول في خصوبتها تُمكّن الإمام الشاطبي من هذا الترتيب الذي لا يقتصر على بيان المذهب المالكي بل هو أيضاً ممتدٌ ومتعمّقٌ في المذاهب الأخرى وخصوصاً الحنفي فيما يتعلق بإمضاء العقود الفاسدة في حالات معينة وإبطالها مُطلقاً في حالات أخرى، وكذلك الإمام مالك يُعتبر من أصوله شرع من قبلنا.

لذلك نقول: إن ترتيب العقود الفاسدة بينما يصحّ إمضاءه ويُلغى الشرط، كأن يشترط البائع على المشتري بأنه إذا ظهر أن المبيع مستحقّاً للغير كان يكون مسروقاً أنه لا يتحمّل المسؤولية، فنقول له: إن هذا الشرط مُلغى والبيع صحيح، فلا يكون عندئذٍ البيع فاسداً وذلك لخفّة المخالفة، فنقول: إن هذا الوصف لم يؤثر على أصل العقد بالإبطال وهو وصف ضمان عدم الاستحقاق أنه

لا يتحمّل إذا كان المبيع مسروقاً أو تركةً ولكن الوارث تصرّف من غير علم الورثة ومن غير وكالتهم، كأن يكون التصرف بعد موت الموكِّل، فعندئذٍ ألغينا الشرط وصحّحنا العقد، وفي حالاتٍ يُفسخ العقد قبل الفوات، إذاً لاحظوا أنه في هذه الحالة لم يُفسخ العقد أبداً وأمضيناه وصحّحناه وألغينا الشرط، وفي حالة يُفسخ العقد قبل الفوات ويمضي بعد الفوات كما هو الحال في العقود الفاسدة من زواجٍ وطلاقٍ وشركاتٍ وما إلى ذلك، وهذا في الفروع كثير ومن أراد أن يرجع إلى النكاح وفي شرحي على أسهل المسالك أو في شرح الرسالة فهذا واضحٌ، ومنه لا يمضي أبداً كبيع الخمر والدم وبيع الأعضاء، فهذا لا يمضي أبداً وهذا راجعٌ إلى اعتبار قوة الفساد وضعفه من حيث بطلان الأصل المُكمَّل من عدمه.

إذاً عندما يُرتب الإمام الشاطبي المكمّل باعتباره وصفاً لا يؤثر بالأصل، والمكمّل باعتباره وصفاً ذاتياً يُلغي الأصل إنما هو من ثمرة هذه الفروع، لذلك نرى أن الإمام مالك راعى الخلاف بحسبه في الأنكحة والبيوع مع الحنفية، الإمضاء في حالات معينة وأحياناً لا يُراعي الخلاف حتى ولو أمضى الحنفيّةُ البيع وقت النداء للجمعة فإن الإمام لم يُمضِه، وذلك لقوّة النهي المتعلّق بالزمن، إذا لا يمكن فصل الفعل من الزمن، فأصبح النهي هنا ذاتياً على خلاف الصلاة في الأرض المغصوبة، إذ يمكن أن يخرج من الأرض المغصوبة لكن من الزمن لا يمكن أن يخرج منه، فنحن نقول: فعلٌ ماضٍ وفعلٌ مضارعٌ وفعل أمر للمستقبل، وبالتالي الزمن ليس منفكّاً عن الفعل، لكن المكان ليس من أجزاء الفعل، فالفعل يدلّ على أمرين بالتضمّن: على الحدث وعلى الزمن.

إذاً الزمن داخلٌ في صلب الفعل، ولذلك لم يُراعِ خلاف الحنفية فيما يتعلق بالبيع وقت النداء، ويشتدّ النهي في الصوم يوم العيد للسبب نفسه من حيث جهة الزمن، لذلك نقول: هذا الاتجاه في المذهب في مراعاة أدلة المُخالف في الاجتهاد هو اجتهادٌ في الأدلة وليس تقليداً، فالإمام مالك لم يُقلّد الحنفية إنما كان يراعيهم بحسب الأدلة، فلمّا نظر إلى الجمعة لم يُراعِهم كما بيّنتُ، وهذا كلّه مفيدٌ في توسيع مدارك الباحثين في الفقه المالكي أنهم مُتّسعون في مراعاة خلاف المذاهب الأخرى، بل هم آخذون بما هو أكثر من ذلك، فهم آخذون بشرع مَن قبلنا، فكيف لا يكون المذهب المُعتبر كالحنفية والشافعية والحنابلة في شريعتنا، فمن باب أولى لا بدّ أن يكون شرعاً لنا.

وهذه الخصوبة في أدلة المذهب وفي اتساع المذهب قادرةٌ على أن تُخرّج مثل الشاطبي يتّسع في أدلة الشريعة بمراعاة الخلاف ثم يتمدّد إلى شرع مَن قبلنا، فيتكلم بنظرةٍ شموليةٍ ممتدة إلى خارج المذهب، وإلى الشرائع المُنزّلة السابقة ونحن في أمس الحاجة إلى هذه النظرة الشمولية التي يمرّرها لنا الإمام الشاطبي في كتاب المقاصد.

إذاً في هذا التصنيف للمكمّلات أن هناك من المُكمّل ما هو كالوصف الذاتي للأصل، وعليه هنا يُخلّ في الأصل فيُزيله، ومنها ما لا يكون مُخلّاً بالأصل ولا يكون كالوصف الذاتي، لكنه قد يُخلّ بوجهٍ ما.

لذلك عندما ننظر إلى الربا والاحتكار، فالربا يؤدي إلى التضخم وبالتالي لمّا نقول: منع الربا من المُكمّلات إلا أن الإخلال بهذا المنع أدّى إلى التضخم وانتقاص القوّة الشرائية بيد الناس بسبب توليد النقود، ولأن الربا يؤدي إلى ضخّ مزيد من النقود الدفترية والنقود التي تُسمّى مصرفية وهي نقود وهمية، وعندئذٍ هناك ضخّ زائد لنقود وهمية بسبب الربا والإقراض، وعندئذٍ هناك ازدياد في النقود لا تُقابله زيادة في السلع بالتأكيد، فهنا عرض النقود قد زاد ويؤدي هذا إلى انتقاص القوّة الشرائية لعدم وجود زيادة مُقابلة في إنتاج السلع والخدمات.

إذاً عاد هنا المُكمِّل على أصل المال بالانتقاص والإخلال، لذلك فإن الله عز وجل أعلن الحرب على آكل الربا، وهناك السارق اللص الذي يكسر الأقفال ويدخل إلى المنازل أو يضع يده في جيبك أو يختلس من الأدراج، فهذا لصٌّ قليل التأثير بالنسبة إلى المُرابي، ومع ذلك شرع الله تعالى له الحدّ في قطع اليد من حيث إنه يدخل بطرق خفيّة، أما المُرابي فإن الناس يذهبون إليه بأقدامهم ويتوسّلون إليه، وعليه ليس كالسارق الذي يقتنص الفرصة للدخول إلى المنازل والدكاكين ليسرق، لكن المُرابي يسرق من مكتبه الفاخر ويتسلّط على الناتج القومي للأمم، ويمتصّ عافية الاقتصاد لنفسه بالقوانين وبحماية القانون، وعليه نجد أن الربا مُخلّ بأصل المال، كذلك الاحتكار، فعندما تحتكر شركات معيّنة إنتاجاً ضرورياً وحاجياً للمجتمع، فهذا احتكار الأقوات وهو مضرٌّ بالنفس، فلذلك نحن أمام ضرورة مراقبة السوق، لأن السوق هو الجهاز الذي يُحدّد السعر العادل، هذا إذا كان السوق صحّياً فيه قُوى العرض والطلب تتكافأ بعدالة دون احتكار ودون سلطة مُتدخّلة، لذلك نحن لا نستطيع أن نذهب إلى تطبيق العدالة في العقود إذا كان السوق مشوّهاً ويُنتج أسعاراً ومؤشرات أسعار غير حقيقية وغير عادلة، لذلك عدالة العقد لا تُفيد إذا كانت السوق ظالمة وتُعطي مؤشرات غير صحيحة عن الأسعار.

كذلك في موضوع المُكمّلات، فنقول: إن إخراج الزكاة أصل ووصول هذه الزكاة إلى النفس المُحتاجة والمضطرة إليها لدواءٍ وطعامٍ ولباس، فهذه الزكاة أصل، لذلك لا بدّ أن تُوزّع بحسب ما نصّ الشرع عليه، تؤخذ من أغنيائهم وتُردّ إلى فقرائهم، فلا بدّ من مراعاة البقعة الجغرافية التي تُخرج منها الزكاة، فلا يجوز نقلها من بلد شديد الفقر إلى بلدٍ أقل فقراً، فهذا يُدخل الخلل على الأصل بأن الفقراء الذين نبت هذا الزرع وأنتج هذه الثروة عندئذٍ لا يرى أنها تعود عليه بالخير، وبالتالي هناك شعور بالظلم وقد يؤدي ذلك إلى اختلال أمني يؤدي فيما بعد إلى شيوع الجريمة وتهديد النفس ثم تهديد الأمن العام للمجتمع.

إذاً الإخلال بالمُكمّل هنا أدى إلى الإخلال بالأصل أو الأخذ بكرائم أموال الناس، فهذا مُخلّ بالتكميلي، بمعنى أنك أخذت زائداً عمّا يجب في الشرع فتعدّيت على أموال الناس فأخذت ما هو أثمن وأغلى، كأن يأخذ من الإبل خيرها، لذلك راعت الشريعة حقوق الفقراء فلا يأخذ منهم وراعت حقوق الأغنياء فلا يأخذ من كرائم أموالهم حتى لا يَخلّ بالتكميلي الذي في النهاية يُخلّ بالأصل، لكن لو نُقلت الزكاة للأشدّ فقراً فهذا مراعٍ للأصل ولا يُخلّ بالمكمّل، وهكذا ينبغي أن يكون الميزان.

والقصاص يجب أن يُطبّق على عجل حيث ثبت الحكم بوجهٍ صحيح، فإذا أخرنا القصاص عن وقته أخلّ بالتكميلي وقد يؤدي ذلك إلى تأخير إجراءات التقاضي وتأخيره إلى سنين مع أن القضية في منتهى الوضوح، ثم بعد ذلك الحكم ثم بعد الحكم أيضاً هناك تأخير، فنحن عندئذٍ لا نأمن غائلة الانتقام والثأر، وهنا يكون قد دخل مع أننا حكمنا بالقصاص، فدخل اختلالٌ على الأصل أن القصاص لحماية النفس من جانب العدم، فقد يؤدي تأخير إجراءات التقاضي فيما بعد إلى تأخير التنفيذ، ومن ثم يتعجّل أولياء الدم، فيؤدي ذلك إلى وقوع نفوس أخرى بريئة ومعصومة.

ونحن هنا يجب أن نكون أنقياء أصفياء في موضوع ما يتعلق بالشرع وتطبيقات الشرع، فالغرب الذي أصلاً لا يقوم في أوروبا مثلاً بتطبيق عقوبة الإعدام يطلب من بلاد عربية وإسلامية إلغاء عقوبة الإعدام وهي أصلاً التسمية ليست تسميتنا، فنحن عندنا القصاص، فهناك مطالبة بإزالة الأصل، وعندما يطالبون بإلغاء القصاص يكونون عندئذٍ أصل الدين لأن هذا حكم شرعي، ويكونون أيضاً قد هدموا النفوس.

وهنا نحن نلاحظ أن هناك محاولات لإضعاف البنية الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية في بلاد تعيش منظومات اجتماعية معينة عاشت على حكم الله عز وجل بالقصاص للمجرمين وعندئذٍ هناك من يريد أن يفرض الدنيوية والنظرة الفلسفية المُغايرة، ونحن نقول لهؤلاء: لا إكراه في الدين، فيريدون أن يكرهونا على دينهم وفلسفتهم، ونحن هنا أمام نفس أُزهقت وهناك أولياء الدم يريدون حقّهم المشروع، وعليه فإن موضوع الإتيان بحقوق الإنسان المُجرم وجعله مُقدّماً على حقوق المقتول وعلى حقوق المعصومين، فهذا من الإخلال بأصل شرعي سواءً أكان أصل في رتبة القصاص أو كان أصلاً في رتبة الدين، لأن الذي أمر بالقصاص هو الله سبحانه وتعالى، وقد مضى بك عمّا قريب كلام الإمام الشاطبي على أن هذه الضروريات والحاجيات والمكمّلات ليست منفصلةً في الواقع، بل إن إهلاك النفوس يعني أنه لا يوجد نفس عاقلة تُخاطب بالشرع، وبالتالي إهلاك الإنسان يعني تعطيل الدين لأن الدين هو خطاب للإنسان، والنفي الإنسانية المعصومة قد هلكت، أو الإخلال بالعقول، فيمكن أن يُتبادر أن الإخلال بالعقول شرب الخمر، لكن هناك ما هو أسوأ من مثل هذه الفلسفات في الإخلال بالعقول، فإذا أُخلّ بهذه العقول بحيث أصبحت مُقلّدة للفلسفة الدنيوية، فبالتأكيد هذه العقول المُقلّدة للتاريخ الأوروبي أو الغربي عامّةً أو الفلسفات الدنيوية الاشتراكية وما إلى ذلك، فهي عندئذ تعود على العقل بالإبطال ويصبح هذا العقل يعمل بعملية مُعاكسة للشريعة ومُعادية لها.

وبالتالي الأفكار الفاسدة والفلسفات الدنيوية الباطلة لا بدّ أن تُدرج تحت تهديد العقل الإنساني، ولذلك الفلسفة الدنيوية التي تنظر إلى أن الموارد شحيحة والناس يتكاثرون بما يُنذر بمجاعة، فلنقم بحربٍ استباقية نحصد زروع الآخرين حتى لا نموت نحن من الجوع.

إذاً إخلال بالعقل، فالعقل هنا لا أعني به العقل الطبيعي الذي له أصول وقواعد، إنما عقولهم الخاصة بهم وميولهم النفسية كما هو الحال في نظرية مالتوس في المجاعة أن الموارد الزراعية لا تنمو بشكلٍ كافٍ لكفاية مجموع البشرية، وبالتالي لا بد من الحرب لحماية أنفسنا من المجاعة.

أيهما أخطر على البشرية، هذا الفكر الفلسفي أم السكران الذي يمكن أن يفيق بعد وقت؟ فهؤلاء السُكارى لا إفاقة لهم، أي الفلسفة الدنيوية المُعادية للشرع، وبالتالي هذه الفلسفة تُخلّ بأصل العقل ولا بدّ من تصنيف الفلسفات المُعادية للشريعة على أنها فلسفات مُخلّة بأصل العقل الذي يؤدي إلى الإخلال بأصل الدين، ومن ثم شيوع الجريمة والإخلال بالنفس الإنسانية، فلذلك عندما نتكلم عن ضروري العقل لا يجوز لنا أن نبقى مع ذلك المُتعلّق بحدّ شرب الخمر، بل هناك فلسفات توضع مُعادية للدين وتُعطّل خطاب الدين للعقل الإنساني، كأن يُعتقد أن هذه الشريعة هي بنت التاريخ، ويُفسّر القرآن ويُفسّر الحديث تفسيراً تاريخياً بحيث يحجب الشريعة عن الواقع الذي نعيشه.

ومن هنا، فإن الفلسفات الدنيوية التي تُعادي الشريعة وتتناقض معها تُعتبر إخلالاً بالعقل المُخلّ بالخطاب الشرعي الموجّه للعقل، فعندي سكران لا يتوجّه إليه الخطاب، وهناك أُناس أدخلوا على أنفسهم ما هو أشد من تلك الفلسفات الفاسدة حتى عطّلت خطاب الشريعة، لذلك هنا يجب أن ننتبه إلى ما قاله الإمام الشاطبي من ترابط هذه الرُتب من الضروري والحاجي والتحسيني، وكلّ واحد من هذه له أصلٌ ومُكمّل، وعلينا ألّا ننظر إلى هذا النموذج على أنه جزء منفصل في أجزائه، بل لا بدّ من مراعاة أنه كلّ متكامل لا ينفصل فيه الحاجي عن الضروري لأن الحاجي مُكمّلٌ للضروري، ولا ينفصل فيه التحسيني عن الحاجي لأن التحسيني مُكمّل للحاجي، والمُكمّل للمُكمّل مُكمّلٌ للأصل والضروري كما بيّنه الإمام الشاطبي.

إذاً النموذج في موضوع المقاصد لا يجوز أن ينفصل بأي حال من الأحوال كما بيّن الإمام الشاطبي وإلّا وقع الاختلال في الجميع، إذاً هذا النموذج هو المُكمّل لكليّات الشريعة التي توضع على الجدار بحيث يُمكن للمسلمين أن يبحثوا من خلال هذه الكليّات وهذه والأصول وهذه القواعد جزئياتهم، وأن يرتّبوا جزئياتهم هنا بحيث لا تكون هذه الجزئيات متناثرة كالشظايا التي لا يُمكن جمعها، إذاً هنا ننوّه ونؤكد على بيان الإمام الشاطبي.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية التاسعة عشرة

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11094

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

قال: "والثاني أن كل درجة بالنسبة إلى ما هو آكد منها"، فهو يتكلم عن المطلب الرابع، ويتكلم عن الثاني من المطلب الرابع، فعندما تكلم عن أصل المسألة وهي اختلال الضروري يلزم منه اختلال الحاجي والتحسيني، وذكر خمسة مطالب، وهو الآن يتكلم عن الثاني تحت المطلب الرابع، والمطلب الرابع يقول أنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجهٍ ما، فتكلم عن هذا المطلب الرابع من عدّة أوجه: الوجه الأول هو أنه قد يلزم من اختلال التكميلي والحاجي مطلق اختلال الضروري، وانتقل تحت المطلب الرابع أن يتكلم عن الوجه الثاني الذي يمكن أن نعنون له عنواناً أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقِيَين بإطلاق.

قال: "الثاني"، أي الوجه الثاني مما هو تحت المطلب الرابع، قال: "أن كل درجة بالنسبة إلى ما هو آكد منها كالنفل بالنسبة إلى ما هو فرض فستر العورة واستقبال القبلة بالنسبة إلى أصل الصلاة كالمندوب إليه"، إذاً يقول في هذه العبارة: إنني عندما صنّفت لك المقاصد إنما هو باعتبار كل رتبة إلى الرتبة التي هي أهم منها، ولم أرتب بحسب الأحكام الخمسة، فلذلك هنا يقول لك: "أن كل درجة بالنسبة إلى ما هو آكد منها كالنفل بالنسبة إلى ما هو فرض"، فهو منهجٌ في تقسيم المقاصد، وقضية نسبية ليست قضية تحدُّث عن الأحكام باعتبار كونه جزءاً وتفصيلاً، فقال: "فستر العورة واستقبال القبلة بالنسبة إلى أصل الصلاة كالمندوب إليه"، فهذه قضية نسبية، مع أن استقبال القبلة شرط صحة وكذلك ستر العورة، قال: "كالمندوب إليه"، أي بالنسبة إلى ما هو فرضٌ وبالنسبة لما هو أصلٌ، فتقسيم الشروط في الصلاة بالنسبة إلى الصلاة كالمندوب بالنسبة إلى المفروض، وبالتالي فهذه نسبة مقاصدية لا تتكلم عن الأحكام الجزئية التفصيلية من حيث هي، بل تتحدث عن رُتب هذه الحاجات والمكمّلات بالنسبة إلى المفروض، وهو الأصل الضروري من الدين والنفس والنسل والمال والعقل.

فقال: "وكذلك قراءة السورة والتكبير والتسبيح بالنسبة إلى أصل الصلاة"، أي قراءة السورة وكذلك التكبير وكذلك التسبيح بالنسبة إلى أصل الصلاة، قال: "وهكذا كون المأكول والمشروب غير نجس"، وجملة (كون المأكول والمشروب غير نجس) في محل رفع مبتدأ مؤخر خبره (هكذا)، إذاً (هكذا): خبر مقدّم، إذ تقديم الجملة (كون المأكول والمشروب غير نجس) تُعرب إعراب مفردات هكذا، فيكون (هكذا) خبرٌ.

قال: "ولا مملوكٌ للغير"، أي لا يجوز لك أن تأكل ملك الغير، فهذا حرامٌ عليك إلا في حدود الضرورة، قال: "ولا مفقود الذكاة"، أي الذي ليس مُذكّى فهو ميتة، قال: "بالنسبة إلى أصل إقامة البنية"، قال: "وإحياء النفس كالنفل"، إذاً ما ذكره من عند قوله: "وهكذا كون المأكول والمشروب غير نجس ولا مملوك للغير ولا مفقود الذكاة بالنسبة إلى أصل إقامة البنية وإحياء النفس كالنفل"، إذاً هنا جاء إلى ما يتعلق بالنفس وذكر ما هو كالنفل والفرض، فذكر أن ما كان كالنفل هو كون المأكول والمشروب غير

نجسٍ ولا مملوك للغير ولا مفقود الذكاة بالنسبة إلى أصل إقامة البنية وإحياء النفس كالنفل، إذاً إقامة البنية وإحياء النفس كالفرض.

قال: "وكذلك كون المبيع معلوماً ومنتفع به وغير ذلك من أوصافٍ بالنسبة إلى أصل البيع كالنافلة"، فهذا ترتيب فيما يتعلق بالعبادة وهو الصلاة، وفيما يتعلق بالنفس، وفيما يتعلق بالمال، فقال لك: "إن ستر العورة واستقبال القبلة إلى أصل الصلاة كالمندوب إليه"، فهذه مكمّلاتٌ كالمندوب وأصلها كالفرض، قال: "وكذلك قراءة السورة والتكبير والتسبيح بالنسبة إلى أصل الصلاة".

ثم انتقل فقال: "وهكذا كون المأكول والمشروب غير نجس ولا مملوك للغير ولا مفقود الذكاة (الميتة)"، إذاً مفقود الذكاة هو الميتة، فعندما قال: ولا مفقود الذكاة (أي المُذكّى)، قال: "بالنسبة إلى أصل إقامة البنية وإحياء النفس كالنفل"، فهنا مقارنة مع أن الذكاة واجبة ويحرم أكل النجس، ويحرم أكل مال الغير، لكن قال لك: هذه في رتبة النفل على اعتبار النظر إلى إحياء النفس.

قال: "وكذلك كون المبيع معلوماً (أوصاف) ومنتفع به (أوصاف) وغير ذلك من أوصافٍ بالنسبة إلى أصل البيع كالنافلة"، فهنا موازنة دقيقة بين ما هو وصف وبين ما هو موصوف، بين ما هو كالنفل وبين ما هو كالفرض.

ثم قال: "وقد تقرر في كتاب الأحكام أن المندوب إليه بالجزء ينتهض أن يصير واجبا بالكل"، فسنّة الوتر وسنّة العيد بالنسبة للأفراد، فإذا الأمة لم تُقِم صلاة العيد والأمة فرّطت في الوتر فلم تصلي الوتر فقد أثمت كلها، فالمندوب يشتد قوة عند النظر إلى الجماعة فيصبح واجباً بالكل.

قال: "فالإخلال بالمندوب مطلقا يشبه الإخلال بالركن من أركان الواجب لأنه قد صار ذلك المندوب بمجموعه واجباً في ذلك الواجب"، يعني عندما نتكلم عن الاكتفاء الغذائي، فهناك المُزارع يعمل وهناك وزارة الزراعة، لكن لو حصل هناك نقص في الغذاء عندئذٍ ما كان مندوباً لمن يعمل في الزراعة واختار أن يعمل في هذه المؤسسات، فإذا لم نجد كفايةً في القوت عندئذٍ يكون الخلل قد دخل على الفرض، فقال هنا: "فالإخلال بالمندوب مطلقاً يشبه الإخلال بالركن من أركان الواجب"، فالإخلال بالبحث العلمي الذي يؤدي إلى اكتشاف الأدوية التي نحتاجها بدلاً من أن تمتدّ الأيدي متوسّلةً إلى الغير، فيقول: "لأنه قد صار ذلك المندوب بمجموعه واجباً في ذلك الواجب"، ولو أخلّ الإنسان بركنٍ من أركان الواجب من غير عذرٍ بطل أصل الواجب، إذاً كل ما هو متعلق بالكفاية في الأمن، والكفاية في الغذاء، والكفاية في الدواء، فإذا أُخلّ بالمجموع، بمعنى أننا لا نجد دوائنا ولا نجد غذائنا فعند ذلك أصبح الإخلال بالواجب.

قال: "فكذلك إذا أخل بما هو بمنزلته"، أي بمنزلة الواجب، فأنت مُخلٌّ بذلك المندوب، فيُندب لك أن تدرس الزراعة ويُندب لك أن تدرس الطب، وأن تختار ما تشاء، لكن أن ننظر إلى المجموع بعد ذلك فنجد أنفسنا متوسّلين في غذائنا ومتوسّلين في دوائنا ومتوسّلين على الغير في التقنية، فعند ذلك أصبح الإخلال بالمجموع ليس كالإخلال بالفرد، فالإخلال بالمجموع أدى إلى دخول الضرر على الأصل الضروري الواجب الذي هو حفظ النفس وحفظ المال وحفظ الدين وحفظ العقل وحفظ النسل.

قال: "فمن هذا الوجه أيضاً يصح أن يقال إن إبطال المكملات بإطلاق قد يبطل الضروريات بوجه ما"، فهذا الالتفات من الإمام الشاطبي إلى قضية أن الفرد له أن يختار، وهذا مندوبٌ إليه، لكننا إذا نظرنا إلى المجموع فعندئذٍ نقول: إنه واجبٌ في المجموع، فلا يجوز للأمة أن تفرّط في رغيبتي الفجر، فلا نجد من يصليها، ونجد من يهجر السنن بالجملة، فيكون المتروك أكثر من الذي

يقوم به، إذاً هنا يكون قد تطرّق الخلل إلى الفريضة، بمعنى أن ترك المسنونات سيؤدي إلى الوقوع في الحِمى، وهو الوقوع في الإخلال بالفرائض.

إذاً أصبح المجموع باعتبارين: باعتبار مجموع الأمة وباعتبار مجموع ما يتركه الفرد، فالفرد إذا فرّط في السنن يوشك أن يقع في حمى الفريضة، وبالتالي هنا أخلّ بالمجموع، فالمجتمع إذا أخلّ بتحقيق اكتفاء الذات فيما يتعلق بالغذاء والدواء إذاً هو عندئذٍ معرِّضٌ الواجب إلى الخلل وهذا حرام، فلا يعني أننا إذا قلنا باعتبار الفرض مندوب، لكنه باعتبار المجموع واجب تحقيق هذه الكفاية.

هذا الذي يريد أن ينبه له الإمام الشاطبي، وقد نقل في نشر البنود هذا المعنى عن الشاطبي بقوله:

ما كان بالجزئي ندبه عُلم ... فهو بالكلّي كعيد منحتم

إذاً عند قوله: "والثاني أن كل درجة بالنسبة إلى ما هو آكد منها كالنفل بالنسبة إلى ما هو فرض"، نضع عنواناً للثاني: نسبة المكمّل للأصل كنسبة النفل للأصل الذي هو الفرض، وبالتالي الإفراط في النوافل سيؤدي إلى حِمى الإفراط في الفريضة.

ثم قال: "والثالث أن مجموع الحاجيات والتحسينيات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات"، إذاً استفاد من التأسيس الأول في الثاني أن التفريط في النوافل يؤدي إلى التفريط في الفرائض، وأن الحاجي والتحسيني بالنسبة للأصل الضروري هما كالنفل للفريضة، ثم انتقل إلى الثالث ليتحدث عن الحاجيات باعتبار المجموع، والتحسينات باعتبار المجموع، قال: "والثالث أن مجموع الحاجيات"، إذاً هنا يريد أن يبيّن فرعاً مبنياً على الثاني، فيقول: مجموع التحسيني أو الحاجي يرقى إلى مكمّل الضروري.

فقال: "والثالث أن مجموع الحاجيات والتحسينيات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات"، والضمير في قوله: "أن يكون كل واحد منهما"، أي من مجموع الحاجيات، ومن مجموع التحسينات، كفردٍ من أفراد الضروريات.

ثم قال: "وذلك أن كمال الضروريات من حيث هي ضروريات إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلف سعة وبسطة من غير تضييق ولا حرج وحيث يبقى معها خصال معاني العادات ومكارم الأخلاق موفرة الفصول مكملة الأطراف حتى يستحسن ذلك أهل العقول"، وقال: "فإذا أخل بذلك"، أي أخلّ المكلّف بمجموع الحاجي أو مجموع التحسيني أو أخلّ بمجموع كليهما، فهو أراد أن يقول لك: إن مجموع الحاجي كفردٍ من أفراد الضروري.

قال: "فإذا أخل بذلك – أي بذلك المجموع – لبس قسم الضروريات لبسة الحرج والعنت واتصف بضد ما يستحسن في العادات فصار الواجب الضروري متكلف العمل وغير صافٍ في النظر الذي وضعت عليه الشريعة وذلك ضد ما وضعت عليه"، فإذا أردت أن تُبطل الرخص أدخلت المكلّفين في العنت، فأنت أبطلت رخص الصيام ورخص الصلاة ورخصة أكل مال الغير لحفظ النفس.

قال: "وفي الحديث بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، فهنا ليس حديثاً في درجة الحديث إنما يأتي هذا الأصولي ليضع هذا الحديث وإن كان مُتكلّماً في سنده فلا يضرّ في القضية الأصلية، لأن القضية الأصلية ثابتة دون هذا الحديث، فيكون هذا الحديث من باب الاعتبار تحت أصل القياس على ما يقوم به الفقهاء والأصوليون، وبالتالي هذا الحديث ليس مؤسساً لحكمٍ بل هو مأتيٌ به

على وجه الاعتبار تحت الأصول والقواعد، لا على أنه هو الأصل المؤسس للحكم، فالتحقيق للأسانيد في مثل هذه الحالة لا يؤثر سواءً أكان التحقيق في سند الحديث مُثبتاً للضعف، فإنه لا يضرّ القضية المنظورة عند أئمة الفقه والأصول، لأنهم لا يأخذون الحديث استقلالاً، إنما يأخذون به تحت قياسٍ أو تحت أصولٍ كلية، فالأصل في الاستدلال هو القياس أو الأصل الكلي، ثم يأتي بعد ذلك الحديث الضعيف على وجه الاعتبار لا على وجه الأصول.

ومن ثمّ من صُرف عن الفقه الإسلامي على اعتبار أن هناك فيه أحاديث ضعيفة، فهذا قد صُرف عن نعمةٍ من نعم الله عز وجل بسبب سوء فهمه لمنهج الفقهاء ومنهج الأصوليين في الاستدلال بالضعيف، وهو أنه تحت أقيِسة ثابتة أصلاً وتحت أصولٍ ثابتة أصلاً، ولو لم يرِد هذا الحديث لم يؤدِّ إلى نقص، فليس مسوقاً على وجه الأصل، إنما مسوقٌ على وجه الاعتبار تحت تلك الأصول، ومن ثمّ كون الحديث ضعيفاً عند الفقهاء أو عند الأصوليين فلا يؤثر في القضية التي هي أصلٌ كبير ثابتٌ بقواعد وثابتٌ بنصوصٍ أخرى، وبالتالي عندما يتكلّم أحدهم: بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق، فيقول: هذا الإمام الشاطبي يستدل بالضعيف، فنقول له: هذا ليس على وجه الاستدلال أصالةً، إنما أتى به على وجه الاعتبار، وهكذا في كل الأحاديث الواردة في علم أصول الفقه وفي الفقه، فهي يؤتى بها على وجه الاعتبار في حالة كونها ضعيفة.

قال: "فكأنه لو فرض فقدان المكملات لم يكن الواجب واقعاً على مقتضى ذلك"، أي على مقتضى رفع العنت وعلى مقتضى رفع الحرج وعلى مقتضى الحُسن الذي يُضفي على تلك الواجبات زينةً دون هذه المكمّلات، فتصبح هذه الزينة مفقودة.

ثم قال: "وذلك خلل في الواجب ظاهر"، إذاً الإخلال بمجموع الرخص التي امتنّ الله تعالى بها على المكلّفين، والإخلال بالعفو الإلهي، والإخلال بالحاجيات، والإخلال بالمكمّلات.

قال: "وذلك خلل في الواجب ظاهر"، أي الواجب الذي عبّر عنه وهو أصل الضروريات، وهذا حديثٌ من حيث الاختلال الواقع في مجموع المكمّلات، ثم قال: "أما إذا كان الخلل في المكمل للضروري واقعاً في بعض ذلك وفي يسير منه بحيث لا يزيل حسنه ولا يرفع بهجته ولا يغلق باب السعة عنه فذلك لا يخل به وهو ظاهر"، إذاً هو يريد أن يقول لك: التفِت إلى نوعين من الاختلال: الاختلال في المجموع للمكملات الذي يؤدي إلى خلل في الواجب الذي هو الأصول للمقاصد من دين ونفس ونسل ومال وعقل، فيقول لك هنا: إنني أنبهك إلى الاختلال في المجموع الذي سيؤثر على الأصل الواجب الضروري، أما الإخلال في بعض المكمّل بحيث لا يرفع حُسن الواجب، أي لا يزيل حسنه ولا يرفع بهجته ولا يُقلق باب السعة، فذلك لا يخلّ به، فمن أراد أن يصوم في السفر فهذا لا يُخلّ، لكنه لو ترك الرخص جملةً فهذا سيؤدي إلى الاختلال.

ثم انتقل إلى الحديث عن الرابع، وهذا الرابع تحت المطلب الرابع، والمطلب الرابع هو قوله: "قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجهٍ ما"، فهذا المطلب الرابع وهو الآن يتكلم عن الوجه الرابع تحت المطلب الرابع، عندما قال: بيان الرابع من أوجه، فتكلمنا عن الأول والثاني والثالث، وها هو الآن يتكلم عن الوجه الرابع في بيان المطلب الرابع.

قال: "والرابع أن كل حاجي وتحسيني"، فسيتكلم عن الحاجي أو التحسيني خادمٌ للضروري، فيمكن أن نعنون للوجه الرابع بالقول: إن الحاجي أو التحسيني خادمٌ للضروري.

قال: "والرابع أن كل حاجي وتحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري ومؤنس به ومحسن لصورته الخاصة إما مقدمة له أو مقارناً أو تابعاً وعلى كل تقدير فهو يدور بالخدمة حواليه فهو أحرى أن يتأدى به الضروري على أحسن حالاته"، فالآن سيؤصّل الحاجي والتحسيني بوصفهما خادمين للضروري.

قال: "وذلك أن الصلاة مثلاً إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهبٍ لأمر عظيم"، وهذا كله في تأصيله وتفصيله لما هو حاجي وتحسيني، فلا يتكلم في فرضٍ أو في ندبٍ باعتبار الجزئيات، إنما يلحظ اندراج هذا الجزئي ضمن الصورة الكاملة لنموذج الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

إذاً هو ملاحظٌ ذلك النموذج وليس مُلاحظاً حكمها باعتبار جزئها، فقال: "وذلك أن الصلاة مثلا إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهبٍ لأمر عظيم فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه (أي الله سبحانه وتعالى) فإذا أحضر نية التعبد"، ونحن هنا لا نتكلم عن النية التي هي ركن في الصلاة، فهذه ركنٌ فيها في رتبة الضروري، إنما هو ما زاد عن رتبة النية المفروضة التي لا تصحّ الصلاة إلا بها كنيّة القضاء والأداء واستحضار عظمة الله سبحانه وتعالى والتفكّر بالأخروي فيها، ثم قال: "فإذا أحضر نية التعبد أثمر الخضوع والسكون ثم يدخل فيها على نسقها"، أي في هذا الخادم من رتبة الحاجي والتحسيني، الخادم للأصل الضروري.

قال: "ثم يدخل فيها على نسقها بزيادة السورة خدمة لفرض أم القرآن"، إذاً السورة المسنونة بعد قراءة فرض الفاتحة، فينظر إلى السورة بعد الفاتحة كالخادم لأم القرآن قال: "خدمة لفرض أم القرآن"، ثم قال: "لأن الجميع كلام الرب المتوجه إليه وإذا كبر وسبح وتشهد فذلك كله تنبيه للقلب وإيقاظ له أن يغفل عما هو فيه من مناجاة ربه"، وهنا (أن يغفل): أي كراهية أن يغفل، كقوله تعالى: **"يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا"**، وعليه يكون التقدير: (كراهية الغفلة)، ويصبح المصدر المؤول (كراهية) بمعنى المفعول لأجله، أي هذا كراهة غفلة المُصلّي، أي من أجل كراهة غفلة المصلّي.

قال: "وإيقاظٌ له أن يغفل"، أي إيقاظٌ له كراهة أن يغفل عما هو فيه من مناجاة ربه، قال: "والوقوف بين يديه وهكذا إلى آخرها"، أي إلى آخر الصلاة، قال: "فلو قدم قبلها نافلة كان ذلك تدريجا للمصلي واستدعاء للحضور ولو أتبعها نافلة أيضا لكان خليقاً باستصحاب الحضور في الفريضة"، إذاً هي مكمّلات.

قال: "ومن الاعتبار في ذلك أن جعلت أجزاء الصلاة غير خالية من ذكر مقرون بعمل ليكون اللسان والجوارح متطابقة على شيء واحد"، أي في كون الحاجي والتحسيني خادمين للضروري.

قال: "متطابقة على شيء واحد وهو الحضور مع الله فيها بالاستكانة والخضوع والتعظيم والانقياد ولم يخل موضع من الصلاة من قول أو عمل لئلا يكون ذلك فتحاً لباب الغفلة ودخول وساوس الشيطان".

ثم قال: "فأنت ترى أن هذه المكملات الدائرة حول حمى الضروري خادمة له ومقوية لجانبه فلو خلت عن ذلك أو عن أكثره لكان خللا فيها (أي في الأصل الضروري) وعلى هذا الترتيب يجري سائر الضروريات مع مكملاتها لمن اعتبرها".

وهنا يكون قد انتهى من الوجه الرابع في المطلب الرابع وانتهى أيضاً من المطلب الرابع كلّه وبدأ ببيان المطلب الخامس من المسألة الرابعة فقال: "بيان الخامس"، وهو المطلب الخامس وهو أنه ينبغي المُحاذرة على الحاجي والتحسيني للضروري،

فقال: "بيان الخامس ظاهر مما تقدم لأنه إذا كان الضروري قد يختل باختلال مكملاته كانت المحافظة عليها (أي المكملات) لأجله (أي لأجل الضروري) مطلوبة ولأنه إذا كانت زينة لا يظهر حسنه إلا بها كان من الأحق أن لا يخل بها (أي المكملات) وبهذا كله (أي المطالب الخمسة) يظهر أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة المحافظة على الأول منها وهو قسم الضروريات".

فما هي المطالب الثلاثة؟ الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

وبقوله: "وبهذا كلّه"، أي المطالب الخمسة في المسألة الرابعة، والمسألة الرابعة هي بعنوان: اختلال الضروري يلزم منه اختلال الحاجي والتحسيني، وذكر تحته خمسة مطالب، قال: "وبهذا كلّه"، أي المسألة الرابعة وما تحتها من مطالب خمسة.

وبقوله: "يظهر أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة"، وهي الضروري والحاجي والتحسيني، قال: "المحافظة على الأول منها وهو قسم الضروريات".

ثم قال: "ومن هنالك كان مُراعًى في كل ملة بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع فهي أصول الدين"، إذاً الضرورات التي هي أصول الدين مُشترَكة بين جميع الملل التي أرسل الله تعالى إليها الرسل، كما أن التوحيد واليوم الآخر أصلٌ مُشترك بينها جميعاً، قال: "فهي أصول الدين وقواعد الشريعة وكلّيات الملّة".

انتهى من المسألة الرابعة ثم بعد ذلك إن شاء الله تعالى نبدأ بالحديث عن المسألة الخامسة.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية العشرون

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11097

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

انتهينا من المسألة الرابعة، وها نحن على أبواب المسألة الخامسة والتي يمكن أن يُعنون لها بعنوان: المصالح والمفاسد بين الوجود العادي والتكليف الشرعي.

قال رحمه الله تعالى: "المسألة الخامسة المصالح المبثوثة في هذه الدار يُنظر فيها من جهتين"، وقطب رحى هذه المسألة التمييز بين المصلحة والمفسدة باعتبار وجودهما العادي دون التكليف، كخلق الله سبحانه وتعالى المصالح الممتزجة بالمفسدة أو المفسدة الممتزجة بالمصلحة، وقد يغلب جانب المصلحة أو جانب المفسدة، وتكلّم عن اللذات بمعناها العادي، والمعلوم أن اللذة بين الحصول المُلائم المرغوب وبين التكليف الشرعي بالمصلحة المأمور بها شرعاً والنهي الشرعي عن المفسدة، وليُميّز بين المصلحة والمفسدة بوصفهما وجوداً عادياً، كما توجد هذه المعادن في الطبيعة، وكما توجد الخيرات في وجودها العادي من طعام وشراب في وجوده العادي، وبين ما هو متعلقٌ بتكليف الإنسان بأمر الله تعالى له بأمرٍ أو بنهي الله تعالى له عن أمرٍ، فقال: "المصالح المبثوثة في هذه الدار يُنظر فيها من جهتين من جهة مواقع الوجود"، أي الوجود العادي بوصفها مخلوقات لله سبحانه وتعالى، وليست داخلةً في دائرة التكليف للعباد، قال: "ومن جهة تعلّق الخطاب الشرعي بها"، يعني جهة تعلّق الخطاب الشرعي بها، فقد تكون مأموراً بها وقد تكون منهياً عنها.

قال: "فأما النظر الأول"، أي من جهة مواقع الوجود، أي الوجود العادي للمصالح والمفاسد دون تعلّقٍ بتكليف العبد أمراً ونهياً، قال: "فإن المصالح الدنيوية من حيث هي موجودة هنا لا يتخلص كونها (أي المصالح الدنيوية) مصالح محضة وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق حتى يكون منعّماً على الإطلاق وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق قلّت أو كثرت تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها كالأكل والشرب واللبس والسُكنى والركوب والنكاح وغير ذلك فإن هذه الأمور لا تنال إلا بكدٍّ وتعب"، يعني يتكلم عن المصالح الدنيوية، فيقول: "لا يتخلّص كونها مصالح محضة"، يعني لن تجد في العاديات مصلحةً خالصة لا تشوبها مفسدة، ولن تجد مفسدةً خالصة لا تشوبها مصلحة، وفسّر المصالح هنا بما ينفع الإنسان ويُقيم عيشه وما يلائم أغراضه من طبيعة الشهوة الجسدية أو العقلية.

وقال عن هذه التي هي تجعل الإنسان منعّماً على الإطلاق، لمّا قال: "حتى يكون مُنعّماً على الإطلاق"، قال: "وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاقّ"، فلا يعني هنا التكاليف الشرعية، إنما يعني أن تحصيل تلك المصالح لا يكون إلا بمشقّةٍ، والمشقّة ليست ملائمةً للطبع، وليست هذه المشقّة مرغوبةً ومحبوبةً للإنسان، فلذلك يقول لك: إن كلّ ما يمكن أن يكون مصلحة في الدنيا لا بدّ أن تلحقه مشقّةٌ، وهذه المشقة لا تلائمه في أنه يكدّ ويبحث ويتعب في التحصيل، فعندئذٍ تكون المصلحة قد شابتها المفسدة.

ويقول إن هذه المشقّة تكون قليلة أو كثيرة في قوله: "قلّت أو كثُرت تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها كالأكل والشرب"، فكلّ هذه المصالح من الأكل والشرب واللبس والسَّكنى والركوب النكاح وغير ذلك، فإن هذه الأمور لا تُنال إلا بكدٍّ وتعب، والكدّ والتعب مفسدة، ليس بمعنى المفسدة التي هي كشرب الخمر، إنما يتكلم هنا عن حصول الملائم للطّبع، فعدّ التكاليف والمشاقّ مكروهةً في الطبع، فقال لك: إن تلك المصالح ليست خالصةً في الدنيا في وجودها الطبيعي، بل لا بدّ أن تكون مشوبةً بكدٍّ وتعب.

وهنا بدأ يتكلم عن المفاسد بأنها ليست محضة بل يشوبها المصلحة، فقال: "كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيث مواقع الوجود إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات كثير ويدل على ذلك ما هو الأصل وذلك أن هذه الدار وضعت على الامتزاج بين الطرفين (أي طرف المصلحة وطرف المفسدة والاختلاط بين القبيلين (أي المصلحة والمفسدة)"، فلا يوجد في الواقع مصلحة خالية من المفسدة والعكس أيضاً بالنسبة للمفسدة.

قال: "فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك"، بمعنى أنه رام أن يأخذ المصلحة مجرّدةً عن المفسدة أو أن يدفع المفسدة مجرّدةً عن المصلحة، فهذا لن يستطيعه الإنسان، فقال: "لم يقدر على ذلك وبرهانه التجربة التامة من جميع الخلائق"، وها نحن في حياتنا، فانظروا ستجدون أن ما من مصلحة إلا وفيها من شائبة المفسدة، ولا توجد مصلحةٌ خالصةٌ في العادات.

قال: "وأصل ذلك الإخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتمحيص"، بمعنى أن الله سبحانه وتعالى اختبر بها العباد بأنها ممتزجة بشرٍّ، أو أنها مفسدة ممتزجة بخير، ويؤكد هذا بعد أن استدلّ لها بالوجود بالتجربة فقال: "وبرهانه التجربة التامة"، وأيضاً ذكر برهاناً من الشرع، فقال: "قال الله تعالى: **"وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً"** وقال تعالى: **"لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا"** وما في هذا المعنى وقد جاء في الحديث: **"حُفّت الجنة بالمكاره وحفت النّار بالشهوات"** فلهذا لم يخلص في الدنيا لأحد جهة خالية من شركة الجهة الأخرى"، أي لا مصلحة لا تشوبها مفسدة ولا مفسدة لا تشوبها المصلحة.

ثم قال: "فإذا كان كذلك"، يعني بذلك عدم خلوص مصلحةٍ أو مفسدةٍ في الدنيا، قال: "فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تُفهم على مقتضى ما غلب فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عُرفاً وإذا غلبت الجهة الأخرى (بمعنى غلبت جهة المفسدة) فهي المفسدة المفهومة عُرفاً"، إذاً عندما يقول لك: هذا فيه مفسدة لا يعني أنه لا يخلو من مصلحة، وإذا قال لك هذا مصلحة فإنه لا يخلو من مفسدة.

ثم قال: "ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجحة فإن رجحت المصلحة فمطلوب"، يعني المصلحة التي شيبت بالمفسدة إذا رجحت المصلحة فالمصلحةُ مطلوبةٌ شرعاً، أي تصبح مأموراً بها، قال: "ويقال فيه إنه مصلحة"، وذلك باعتبار الغالب، فإذا تعلق به الأمر الشرعي فعندئذٍ هو مصلحةٌ محضة لا تشوبها مفسدة، وهذا سيأتي تفصيله.

قال: "وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه ولا يقال إنه مفسدة وإذا اجتمع فيه الأمران على تساوٍ فلا يُقال فيه أنه مصلحة أو مفسدة"، فإذا تساوت المصلحة أو المفسدة فلا يُقال إنه مصلحة ولا يُقال إنه مفسدة، قال: "على ما جرت به العادات في

مثله فإن خرج عن مقتضى العادات (يعني خرج عن أن يكون عادياً) فله نسبة أخرى وقسمة أخرى غير هذه القسمة"، وهي التي سيتكلم عنها في النظر الثاني من جهة تعلّق الخطاب الشرعي بها.

إذاً لمّا قال لك: إذا تساوت المصلحة والمفسدة فلا يُطلق عليها مصلحة، لأنه عندئذٍ ترجيح بلا مُرجِّح، ولا يُطلق عليها مفسدة، فعندئذٍ يكون ترجيحاً بلا مُرجِّح، فإن خرج عن مقتضى العادات بمعنى: لم نعُد ننظر إليه على أنه أمر عادي منفصل عن التكليف من قبل الشارع بأمرٍ أو نهيٍ، فله نسبةٌ أخرى وقسمةٌ غير هذه القسمة.

قال: "هذا وجه النظر في المصلحة الدنيوية والمفسدة الدنيوية من حيث مواقع الوجود في الأعمال العادية"، إذاً يقول لك: انتهيت من الحديث عمّا هي مصلحة طبيعية عادية ومفسدة عادية طبيعية لم يتعلّق بها أمرٌ إلهي ولا نهي، فهذا هو النظر الأول قد انتهى منه.

ثم بدأ بالحديث عن النظر الثاني، وفي هذا النظر الثاني سيتحدث عن المصلحة وعن المفسدة باعتبار تعلّق الخطاب الشرعيّ بالمصلحة أمراً وبالمفسدة نهياً، فقال: "وأما النظر الثاني فيها من حيث تعلق الخطاب بها شرعا فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد (أي في حكم العادة والوجود العادي) فهي المقصودة شرعا"، يعني ميِّز بين وجود المصالح مجرّدة من أفعال المكلّفين: مأكولات، مزروعات، مضارّ، مفاسد، كوارث، أمراض ... إلخ، فانظر إليها باعتبار كونها شيء مفصول عن فعل المكلّف، وهذا باعتبار الوجود العادي، قال: "فهي المقصودة شرعاً"، أي إذا كانت مصلحةً غالبةً في العادة وجانب المفسدة فيها مرجوح والمصلحة هي الغالبة فهذه هي المقصودة بتحصيلها شرعاً.

قال: "ولتحصيلها وقع الطلب على العباد"، إذاً أولاً تقدّر أنها مصلحة غالبة مشوبة بقليلٍ من المفسدة، فهذه التي أُمر العباد بتحصيلها من جهة الأمر الشرعي، وفي قوله: "ولتحصيلها وقع الطلب على العباد"، أي لتحصيل المصلحة، وهنا سيتكلم لك إذا صدر الأمر الشرعي المتعلّق بتلك المصلحة الموجودة في العادة، ومصلحتها غالبة، ولكنّ المفسدة مغلوبة، فإذا تعلّق بها أمرٌ شرعي فإنما يتعلق به الأمر الشرعي هو جانب المصلحة فقط، ولا يتعلّق بجانب المفسدة البتّة، فلا تكون المفسدة داخلةً في جانب الأمر.

قال: "ولتحصيلها"، أي تلك المصلحة المشوبة بالمفسدة في العادة، ولكنّ المفسدة مغلوبة، فوقع الأمر بتحصيلها أي بتحصيل تلك المصلحة، وفي قوله: "وقع الطلب على العباد"، أي الأمر.

ثم قال: "ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل"، يعني المصلحة التي في العادة التي فيها مفسدة مغلوبة أمر الله تعالى بتحصيلها ليجريَ أمر الله على أقوم طريقٍ وأهدى سبيل، قال: "وليكون حصولها أتمّ وأقرب وأولى بنيلِ المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا فإن تبعها مفسدة أو مشقّة فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه"، فإذا أمر الله بأمرٍ فهو مصلحةٌ خالصة، ولا نلتفت إلى وجود المفسدة في العادة لأن الأمر الإلهي تعلّق بالمصلحة دون المفسدة، ولا يأمر الله تعالى بمفسدة ولا ينهى عن مصلحة، فإذا أمر بأمرٍ فهو المصلحة، وإذا نهى نهياً فتلك مفسدة، ونحن نعرف المصلحة بعد ورود الشارع ونعلم المفسدة بعد ورود الشارع، لا باعتبار ذوات العاديّات في الطبيعة على ما يذكره المعتزلة من أن حُسن الأشياء ذاتيٌ فيها، وأن قبحها ذاتيٌ فيها، فنحن نقول: إن الحُسن ما طلبه الشارع وأمر به، والقبح ما نهى الله عنه.

فلذلك هنا نبّه الشاطبي على أن ما تعلّق به أمر الشارع يكون مصلحةً خالصةً لا تشوبها المفسدة، إنما المفسدة تشوب المصلحة باعتبار العادات والطبيعيات، لا باعتبار الأوامر وتعلّق الأمر بها.

ثم قال: "وكذلك"، أي كما قلت لك في المصلحة الغالبة والمفسدة المغلوبة إنما تعلّق أمر الله بها بوجه المصلحة فقط دون المفسدة، وإن قلنا مفسدة فهي موجودة بالعادة لا باعتبار الأمر الشرعي.

فقال: "وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد فرفعها هو المقصود شرعاً"، إذاً يريد أن يبيّن في هذه الحالة بأنه هناك مفسدة غالبة ومصلحة مغلوبة، فإذا نهى الله تعالى عن المفسدة، فاعلم أن النهي تعلّق بمحض المفسدة، ولم يتعلّق بالنهي عن المصلحة المغلوبة مع المفسدة.

قال: "فرفعها هو المقصود شرعاً"، أي رفع المفسدة وليس المقصود رفع المصلحة الشائبة مع المفسدة، قال: "ولأجله وقع النهي ليكون رفعها (أي المفسدة) على أتم وجوه الإمكان العادي في مثلها حسبما يشهد له كل عقل سليم فإن تبعتها (أي المفسدة) مصلحة أو لذة فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل بل المقصود ما غلب في المحل"، أي ما نهى الله عنه من مفسدةٍ، والمحل هو ما أمر الله به من مصلحةٍ، فيقول: إذا نهى الله عن مفسدةٍ مشوبةٍ بمصلحةٍ مغلوبةٍ في العادة، فاعلم أن النهي قد تعلّق بتلك المفسدة ولم يتعلّق بالمصلحة المُخالطة لتلك المفسدة في العادة، بل المقصود ما غلب في المحلّ، أي المفسدة الغالبة هي المقصودة بالنهي.

قال: "وما سوى ذلك ملغي في مقتضى النهي"، أي أن المصلحة مُلغاةٌ، أي لم يتعلّق بها النهي، إنما النهي تعلّق بالمفسدة الغالبة ولم يتعلّق النهي بالمصلحة المخالِطة للمفسدة في العادة، قال: "كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر"، فإذا أمر بمصلحةٍ غالبة يشوبها مفسدة مغلوبة فإن الأمر الإلهي لا يتعلّق بالمفسدة المغلوبة، فيكون الله آمراً بمفسدة حاشاه سبحانه، إنما تعلّق بالمصلحة الغالبة فقط، وهذا ما قاله في موضوع تعلّق الأمر الشرعي أنه لا يتعلّق بالأمر بالمفسدة قطعاً، ولا يتعلّق بالنهي عن مصلحةٍ قطعاً حتى لو كانت المصلحة مغلوبةً فإن النهي لا يتعلق بها، حتى وإن كانت المفسدة مغلوبةً فإن الأمر لا يتعلّق بها.

قال: "فالحاصل من ذلك أن المصالح المعتبرة شرعا أو المفاسد المعتبرة شرعا هي خالصة غير مشوبة بشيء من المفاسد لا قليلاً ولا كثيراً وإن تُوُهّم أنها مشوبة فليست في الحقيقة الشرعية كذلك"، إذاً هذا التمييز من الإمام الشاطبي للمصالح والمفاسد باعتبار الوجود العادي الطبيعي وتمييز ذلك عن ما تعلّق من هذه المصالح والمفاسد من جهة الأمر والنهي، فيقول لك: توجد المصالح والمفاسد مشوبةً في العادة، فقد تكون المصلحة غالبة وقد تكون المفسدة غالبة، فإذا تعلّق الأمر الشرعي بالمصلحة فإن المفسدة لا تدخل في الأمر، وإذا تعلّقت النواهي الشرعية بالمفسدة، فإن ما خالطها من مفسدة تكون غير مقصودةٍ بالنهي، فالمصالح لا تدخل تحت النهي أبداً، والمفاسد لا تدخل تحت الأمر أبداً، فالله لا يأمر بمفسدة.

فقال: "وإن تُوُهّم أنها مشوبة فليست في الحقيقة الشرعية كذلك لأن المصلحة المغلوبة أو المفسدة المغلوبة إنما المراد بها ما يجري في الاعتياد الكسبي"، فالآن يتكلم الإمام الشاطبي عن الاعتياد الكسبي، أي من جهة كسب العباد لا من جهة تعلّق خطاب الشارع أمراً ونهياً بها، إذاً العبد يقوم بالعمل: بالصلاة، بالزكاة، ونحن نقوم بالقصاص، فالقصاص في جانب المصلحة وأمر الله به، ولكن فيه جانب الدم وإزهاق هذه الروح، فيقول لك: إن أمر الله تعالى بالقصاص وأمر الله تعالى بكلّ الأوامر إنما هو متعلّقٌ

بمصلحة فقط ولا يتعلّق بالمفسدة، فصار عندنا الأمر الإلهي وصار عندنا كسب العبد الذي هو فعل العبد، فما معنى الكسب؟ هو تعلّق قدرة العبد بالفعل من غير تأثير، يعني أنك عندما تقوم بالصلاة فهذا كسبُك، وعندما تترك الحرام فهذا كسبُك، إذاً كسبُك غير أمر الله، وتركك المحرّمات غير نهي الله.

إذاً هناك فرق بين العبد (وهو ما يقوم به العبد)، إنما هو مختلف عمّا أمر الله تعالى به، فأمر الله بالصلاة، وهذه الصلاة مصلحة وما يشوبها من مشقّةٍ، فليست تلك المشقّة هي المقصودة بالأمر، فالشرع في أمره مُتمحّضٌ لتحقيق المصلحة بصفةٍ تامّةٍ مجرّدةٍ عن كل ما هو يمكن أن يكون مفسدة، فالمشقّة ليست مقصودةً لذاتها، إنما هي عرضٌ من عوارض الكسب، لا أنّ الله أمر بمشقّة الصلاة أو مشقّة الجوع في الصيام أو بمشقّة المشي في الحج، فهذه ليست مقصودةً تحت الأمر، فإن شاب الأمر بالصيام الجوع والعطش، فالجوع وتعذيب النفس بالجوع ليس هو المقصود، فليس هذا هو الأمر الذي أمر الله به، إنما أمر الله بالصلاة، فكانت المشقّة من عوارض كسب العبد لا أنّ المشقّة مقصودةٌ بالأمر.

ومن هنا نحن نقول: إن الإمام الشاطبي يتكلم عن ما كسبه العبد، أي أن هذا العبد له قدرة، وهذه القدرة حقّقت الفعل من غير تأثير، لأنها لو كانت بتأثير لكان شريكاً لله في الخلق، ونحن نقول: إن الله خالق أفعال العباد خلافاً لمن يقول بالقوّة المودعة، أي أن الله خلق في العباد قوّة مودَعة كما هو عند المعتزلة، فهذه عقيدتهم، فيزعمون أن الإنسان يقوم بأفعاله بقوّةٍ مودعةٍ فيه ويكون له تأثير في إيقاع الفعل، فتكون هذه القوة المودَعة موجدَةً لأفعال العباد ومؤثّرةً فيها، وهذا يعني أن العباد مؤثرون في خلق أفعالهم، وهو قولٌ باطل يجعل خلقاً بفعل العباد بتلك القوّة، وهو قولٌ بدعيٌ لا محالة.

فلذلك نحن نقول: وإن كانت القوّة المودعة موجودةً في الإنسان، إلا أنها ليست مؤثرةً في خلق أفعال العباد كما يعتقد المعتزلة، فلذلك يعتقدون بوجود هذه القوّة المؤثرة، ونحن نقول: إن الله سبحانه وتعالى خالقٌ بنسبة مائة بالمائة لا شريك له في الخلق من القوّة المودعة، فالقوّة المودعة تُحقق واحد بالمائة أو اثنان بالمائة أو واحد بالألف، فنحن ننفي أن تكون القوّة المودعة شريكةً مع الله في الخلق، فالله خلق القوّة المودعة ونحن ننفي تأثير القوّة المودعة فتصبح صفر، إذاً ليست قوّة، ولا يستعين الله تعالى بها لأجل الخلق.

فلذلك عندما بنى الإمام الشاطبي المصالح والمفاسد وتعلّق هذه المصالح والمفاسد بالأمر الشرعي، فقال: إن أمر الله تعالى لا يأمر بمفسدةٍ وإذا نهى لا ينهى عن مصلحةٍ، وقلنا: إن المصلحة والمفسدة باعتبار الشرع، فالشرع هو الذي يُقدّر، لكننا نقول: ما عرض من مشاقّ كالجوع والتعب لعوارض التكليف فهي ليست مقصودة، إنما هي عوارض الكسب الإنساني التي عرّفناها في ما سبق: الكسب الإنساني وهو تعلّق قدرة العبد بالفعل من غير تأثير، إذ لو كانت مع تأثير لكان شريكاً مع الله في خلق أفعاله كما تزعم المعتزلة الذين يزعمون بوجود قوّةٍ مودعة، وأن الله سبحانه وتعالى أودع هذه القوة، وهذه القوّة مؤثرة في إيجاد الأفعال، فنحن ننفي تأثير القوّة المودعة في إيجاد الأفعال.

وهنا عندما تكلم الإمام الشاطبي في موضوع الكسب للعباد، لمّا قال: "لأن المصلحة المغلوبة أو المفسدة المغلوبة إنما المراد بها ما يجري في الاعتياد الكسبي"، فهي واقعةٌ من حيث العادة والطبيعة، لا من حيث تكليف الله سبحانه وتعالى بها، إذ لو كلّف الله عز وجل بمصلحةٍ غالبة وفيها مفسدة مغلوبة لكانت تلك المفسدة بأمر الله، فماذا نقول في قوله تعالى: **"وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ * قُلْ أَمَرَ رَبِّي**

بِالْقِسْطِ ۖ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ۚ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ"، إذاً الله لا يأمر بمفسدةٍ ولو كانت مغلوبة ولا ينهى عن مصلحةٍ ولو كانت مغلوبة، فإذا أمر بأمرٍ فإن الأمر تعلّق بالمصلحة المحضة وإن كانت تلك المصلحة شابها شيءٌ من المفسدة، فهذا ليس باعتبار الأمر، بل باعتبار كسب العباد.

لذلك هنا يظهر عند الإمام الشاطبي عقيدة أهل السنة والجماعة أن الله خالقُ أفعال العباد، وأن الله خالق كلّ شيء، وأن ما يطرأ من كسب العباد وما يعرض من مشاقّ لم يتعلق به الأمر، إنما هو واقعٌ من جهة العادة، وهنا نلحظ بناء أصول الفقه على أصول الدين، فبما أن الله عز وجل لا يأمر بالفحشاء وأن الله تعالى لا يأمر بالمفسدة وأن الله سبحانه وتعالى يأمر بالقسط، فلا يأمر بظلم، فإن وُجد الظلم فإنما هو باعتبار كسب العباد، لا باعتبار أن الله سبحانه وتعالى قد أمر به، وهذا معنى قوله: "إنما المُراد بها ما يجري في الاعتياد الكسبي"، أي ما يعرضُ لفعل العبد عندما يقوم بأمرٍ من أمور الشريعة التي أمر بها أو يترك أمراً من الأمور التي نهى عنها الشارع.

إذاً قال: "إنما المراد بها ما يجري في الاعتياد الكسبي من غير خروج إلى زيادة تقتضي التفات الشارع إليها على الجملة"، إذاً لمّا أمر بالمصلحة لم يكن مُلتفتاً إلى المفسدة الشائبة المغلوبة، وعندما نهى عن مفسدة لم يكن مُلتفتاً إلى المصلحة المغلوبة.

قال: "وهذا المقدار هو الذي قيل إنه غير مقصود للشارع في شرعية الأحكام" أي الجانب المغلوب، فالجانب المغلوب ليس مقصوداً للشارع، فلذلك أمر بأمرٍ، فإن وُجدت المفسدة فإن الله أمر بأمرٍ مصلحته غالبة وهي المأمور بها، أما من جهة وجود المفسدة فهذا من جهة الطبيعة والعادة، ومن جهة كسب العبد، لا أن الله أمر بتلك المفسدة، فهذا معنى قوله: أي أن الشارع لم يلتفت إلى الجهة المغلوبة في أمره ونهيه.

قال: "وهذا المقدار هو الذي قيل إنه غير مقصود للشارع في شرعية الأحكام والدليل على ذلك أمران"، فبدأ يتحدث عن الدليل على أن الله تعالى يأمر بالمصلحة المحضة من غير التفاتٍ إلى المفسدة المغلوبة، وينهى عن مفسدةٍ محضة بصرف النظر عما يشوبها من مفسدةٍ مغلوبة، وهذا ما يؤكده الإمام الشاطبي، ثم بعد ذلك سيبدأ بالاستدلال والتدليل على أدلته على ما ذهب إليه في أن تعلّق الأمر يكون بمصلحةٍ محضة، والنهي عن مفسدةٍ محضة.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية الحادية والعشرون

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11100

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

انتهينا من خلاصة قول الإمام الشاطبي رحمه الله من أن أمر الله سبحانه وتعالى لا يتعلّق بمفسدةٍ أبداً، بل هو آمرٌ بمصلحةٍ محضة، وإن عرضَ لذلك في النظر شائبةُ مفسدةٍ مغلوبة، فإنما هي باعتبار العادة من حيث كسب العباد، لا من حيث إنها مأمورٌ بها، وما قلناه في المفسدة ونهي الله عز وجل عنها فهذا يعني أن النهي تعلّق بالمفسدة فقط وهي الغالبة، أما ما كان من مصلحةٍ مغلوبة فلا يتعلق النهي به أبداً، وإن وُجدت تلك المصلحة فهي عارضةٌ في العادة وبكسب العباد، لا أن الله عز وجل نهى عنها.

وبدأ في هذه النقطة يتكلم عن أدلّة قوله، لماذا لا يمكن أن يكون أمر المفسدة داخلاً في الأمر ولا يكون أمر المصلحة داخلاً في النهي؟ قال: "والدليل على ذلك أمران"، أي أن الأوامر الشرعية متعلّقة بمصلحة خالصة، والمناهي الشرعية متعلّقة بمفسدة خالصة باعتبار التكليف، ما الدليل على ذلك؟ قال: "والدليل على ذلك أمران"، سيذكر الدليل الأول وهو: استحالة تعارض الأمر والنهي، وكذلك استحالة التكليف بما لا يُطاق.

إذاً قال: "والدليل على ذلك أمران أحدهما أن الجهة المغلوبة لو كانت مقصودة للشارع أعني معتبرة عند الشارع"، والجهة المغلوبة في النهي هي المصلحة، يعني شيء فيه مفسدة غالبة ومصلحة مغلوبة نهى الله عنها، فتكون الجهة المغلوبة هي المصلحة في النهي، والجهة المغلوبة في الأمر هي المفسدة، لأنها مغلوبة ولأن المصلحة غالبة، فأمر الله سبحانه وتعالى بها، ولا يُفهم من ذلك أن أوامر الله تعالى تتبع العادة كما قلنا، لأننا نعرف المصلحة والمفسدة من حيث أدلة الشارع خلافاً للمعتزلة القائلين بالحُسن والقبح في ذوات الأشياء، فنحن نقول: أشياء حسنة باعتبار أمر الله بها، وباعتبار نهي الله عنها تكون مفسدةً، فبالتالي أمر الله متعلّق بفعل العبد، ونهي الله تعالى متعلّقٌ بفعل العبد.

إذاً قال: "أن الجهة المغلوبة لو كانت مقصودة للشارع أعني معتبرة عند الشارع لم يكن الفعل مأموراً به بإطلاق ولا منهياً عنه بإطلاق بل يكون مأموراً به من حيث المصلحة ومنهيا عنه من حيث المفسدة ومعلوم قطعاً أن الأمر ليس كذلك"، بمعنى أنه في الواقع والعادة لا توجد مصلحة خالصة محضة ولا توجد مفسدة خالصة محضة، فإذا أمرك فإنما أمرك بالمصلحة ونهاك عن المفسدة في الشيء نفسه، لأنه مشوبٌ إما مصلحة غالبة ومفسدة مغلوبة، أو مفسدة غالبة ومصلحة مغلوبة، وبالتالي إذا تعلّق الأمر الشرعي بهذا العادي فإنما سيتعلّق به من جهتين: الأمر بالمصلحة والنهي عن المفسدة.

وقال: "ومعلوم قطعا أن الأمر ليس كذلك"، وسيبيّن لك قوله لماذا قال أنه معلومٌ قطعاً لا يمكن أن يكون الأمر وارداً على المصلحة في شيءٍ والنهي وارد على المفسدة في ذلك الشيء، قال: "وهذا يتبين في أعلى المراتب في الأمر والنهي كوجوب الإيمان وحرمة الكفر ووجوب إحياء النفوس ومنع إتلافها وما أشبه ذلك فكأن يكون الإيمان الذى لا أعلى منه في مراتب التكليف منهيا

عنه من جهة ما فيه من كسر النفس عن إطلاقها وقطعها عن نيل أغراضها"، ولاحظوا أنه هنا يفسّر المشقّة بالمفسدة، فجاء لك بأعلى مراتب الشريعة ألا وهو الإيمان، ثم قال لك: إن في هذا الإيمان الذي هو مصلحةٌ عُليا مأمورٌ به على رأس الأوامر، قال: "فيه من كسر النفس عن إطلاقها وقطعها عن نيل أغراضها وقهرها تحت سلطان التكليف الذى لا لذة فيه لها"، يعني تفسير هذه المشاقّ وقطع ميل النفس عن ما تُحبّ إلى ما يأمر الله عز وجل به فهذا جعلها تحت سلطان التكليف، وهذا بالنسبة للإيمان عارضٌ يشقّ على الإنسان أن يفعله، وبالتالي هذا يكون مفسدةً لا لذّة فيه لهذه النفس، إذاً هذا الإيمان مصلحته راجحة شابته هذه المفسدة، وقلنا هذه المفسدة من حيث العادة ليست من حيث إن الله أمر بها وهذا نؤكد عليه.

ثم انتقل إلى الحديث عن الكفر الذي هو رأس المفاسد، فقال: "وكان الكفر الذي يقتضي إطلاق النفس من قيد التكليف"، فها هي لذّة الكفر، إطلاق النفس من قيد التكاليف، قال: "وتمتّعها بالشهوات من غير خوفٍ مأموراً به أو مأذوناً فيه، لأن الأمور الملذوذة والمُخرِجة عن القيود الظاهرة مصلحة"، ولاحظ أنه سمّاها مصلحة باعتبار العادة لا باعتبار التكليف، فقال: "مصلحة على الجملة"، إذاً قال لك: هذا هو الكفر رأس المحرّمات شابته مصلحة، وذلك الإيمان رأس المنهيّات شابته مفسدة كسر النفس عن إطلاقها وقطعها عن نيل أغراضها، ثم قال: "وكلّ هذا باطلٌ محض"، يعني لو أنه قد تعلّق الأمر بالإيمان من جهة تحصيله في نفسه، أما المفسدة تعلَّق نهيٌ، فعندئذٍ هذا لا يجوز أبداً، فهذا باطلٌ محضٌ، فقال: "بل الإيمان مطلوبٌ بإطلاق والكفر منهيٌ عنه بإطلاق، فدلّ هذا على أن جهة المفسدة بالنسبة إلى طلب الإيمان وجهة المصلحة بالنسبة إلى النهي عن الكفران غير معتبرةٍ شرعاً أبدا، وإن ظهر تأثيرها عادةً وطبعاً".

إذاً يريد أن يؤكد لك أن الله أمر بالإيمان وهذا الإيمان فيه عارضٌ من جهة العادة والطبع ما يكسر النفس ويقطعها عن شهوتها ويجعلها تابعة، فمن حيث هذه الجهة غير معتبرةٍ شرعاً أبداً بالنهي حتى ليست منهياً عنها بل هي موجودةٌ باعتبار العادة والطبع وليست منهياً عنها، لذلك قال لك: فدلّ هذا على أن جهة المفسدة بالنسبة إلى طلب الإيمان وهو قهر النفس، والمصلحة بالنسبة للكفر الذي تنطلق فيه النفوس إلى شهواتها كما تشاء، فقال لك: إن تلك المصلحة في الكفر من إطلاق النفس في الشهوات أو المفسدة في الإيمان من قطع الشهوة عن النفس وأمر النفس بالاتباع، فهذا ليس معتبراً من الناحية الشرعية أبداً، لا في الأمر ولا في النهي، فإذا أمر بالإيمان لم يكن ناهياً عن المفسدة التي توجد من حيث العادة، وإذا نهاك عن الكفر فليس ناهياً عن تلك اللذات التي هي لذّات الكفر إنما هو نهى عن الكفر، فإن وُجدت لذّة الكفر فهذا من باب الطبع.

وهذا الذي صرّح به الإمام الشاطبي بقوله: "وإن ظهر تأثيرها عادة وطبعا"، إذاً يريد بالخلاصة أن يفصل فصلاً تامّاً بينما هو موجود اعتياداً وطبيعةً من مفاسد ومصالح وبين تعلّق الأمر الشرعي، فإذا أمر الله بأمرٍ فهو متعلّقٌ بمصلحةٍ محضةٍ، ولا يتعلّق الأمر بالمفسدة أبداً، والمفسدة المخالطة لغالب المصلحة أيضاً ليس منهياً عنها كما سيأتي أيضاً في قوله: "وإن ظهر تأثيرها عادةً وطبعاً".

إذاً ما وُجد مع المصلحة الغالبة من مفاسد مغلوبة، فإن المفاسد المغلوبة ليست داخلةً في الأمر وليست داخلةً في النهي، بل هي وجود طبيعي وإن الداخل في الأمر هو المصلحة المحضة فقط، أما ما تعلّق به الحكم الشرعي من مفسدةٍ غالبة ومعها مصلحة مغلوبة فإن النهي تعلّق بالمفسدة الغالبة، أما المصلحة المغلوبة لم يتعلّق بها أمرٌ ولا نهي، بل هي باقيةٌ على العادة والطبع، وهذا مهمٌ جداً لفهم الدليل الثاني.

قال: "استحالة التكليف بما لا يُطاق"، فما هو التكليف بما لا يطاق؟ أي شيء لا يقدر عليه العبد، والآن سيتكلّم عن الثاني بقوله: "والثاني أن ذلك"، أي الأمر المتوجّه للمصلحة المشوبة عادةً بالمفسدة أو النهي المتوجّه إلى المفسدة التي يشوبها مصلحة، فقال: "والثاني أن ذلك لو كان مقصود الاعتبار شرعاً لكان تكليف العبد كله تكليفاً بما لا يطاق وهو باطل شرعاً أما كون تكليف ما لا يطاق باطلاً شرعاً فمعلوم في الأصول"، فنحن لم نناقش هنا في قضية أن التكليف بما لا يُطاق ليس موجوداً في الشرع وهو باطل.

قال: "وأما بيان الملازمة فلأن الجهة المرجوحة مثلاً مضادة في الطلب للجهة الراجحة"، يعني عندنا مصلحة غالبة ومفسدة مغلوبة، وهذه المصلحة مضادة للمفسدة، قال: "فلأن الجهة المرجوحة مثلاً مضادة في الطلب للجهة الراجحة وقد أمر مثلاً بإيقاع المصلحة الراجحة لكن على وجه يكون فيه منهيا عن إيقاع المفسدة المرجوحة"، يعني هذه مصلحة غالبة مشوبة بمفسدة مغلوبة، فإذا توجّه النهي إلى المفسدة المغلوبة في الشيء نفسه وتوجّه الأمر إلى المصلحة المغلوبة صار العبد مكلّفاً بشيءٍ مأموراً من جهة ومنهيّاً من جهةٍ أخرى، وهنا نكون قد وقعنا في الجمع بين المتضادين، فقال: "وقد أمر مثلاً بإيقاع المصلحة الراجحة لكن على وجه يكون فيه منهيا عن إيقاع المفسدة المرجوحة فهو مطلوب بإيقاع الفعل ومنهيٌ عن إيقاعه معاً"، فالخمر فيها مفسدة غالبة وفيها مصلحة مغلوبة، ونهاك عن شرب الخمر لأن فيه مفسدة غالبة، وأمرك بالمصلحة المغلوبة، فيكون نهياً عن شرب الخمر وأمراً به في ذات الوقت، وهذا هو الجمع بين المتضادين، وهذا لا يجوز.

فقال: "فهو مطلوب بإيقاع الفعل ومنهيٌ عن إيقاعه معاً والجهتان غير منفكّتين"، بمعنى إن الأمر بالمصلحة في الخمر فأنت مأمور أيها العبد، وكذلك منهيٌّ عن المفسدة، فكيف يجتمع الأمران على الخمر؟ فعندئذٍ أصبح لدينا تضادّ في الأمرين، قال: "والجهتان غير منفكّتين لما تقدّم من أن المصالح والمفاسد غير متمحّضة"، فكلّ ما هو موجود في الطبيعة إما مصلحة غالبة تشوبها مفسدة مغلوبة، أو مفسدة غالبة تشوبها مصلحة مغلوبة، فإذاً إذا أمر بهذا الشيء من حيث هو مصلحة ونهى عنه من حيث هو مفسدة تعارض الأمران على شيءٍ واحد، ولا يوجد انفكاك، إذاً حصل عندنا التكليف بالمُحال: أن الشيء نفسه مأمورٌ به ومنهيٌ عنه، قال: "فلا بدّ من إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه من توارد الأمر والنهي معاً، فقد قيل له: افعل ولا تفعل لفعلٍ واحد، (اشرب الخمر ولا تشربها) أي من وجهٍ واحد في الوقوع وهو عين التكليف بما لا يُطاق"، إذاً استدلّ تعلّق الأمر الشرعي بمصلحةٍ محضة دون أن يتعلّق بالمفسدة المغلوبة، وأن النهي الشرعي تعلّق بمفسدةٍ محضة دون أن يكون النهي عن المصلحة المغلوبة بأمرين: استحالة تعارض الأمر والنهي، فإذا ورد تعارض الأمر والنهي على شيءٍ واحد، فعندئذٍ يكون من التكليف بما لا يُطاق وهو باطل.

الآن سيسوق شبهةً ويُجيب عليها، وهي أن المباح ليس مأموراً به وليس منهياً عنه، فماذا تقول في هذا المُباح؟ قال: "لا يقال إن المصلحة قد تكون غير مأمور بها ولكن مأذونا فيها فلا يجتمع الأمر والنهي معا فلا يلزم المحظور"، فهذا افتراضٌ يفترضه الإمام الشاطبي وينفيه، فيقول: قلت لك: إن المصلحة يتعلّق بها الأمر، وإن المفسدة يتعلّق بها النهي، ولا يمكن أن تكون المفسدةُ داخلةً في الأمر، ولا يمكن أن تكون المصلحة داخلةً في النهي، فأنت تؤسس – أيها الشاطبي رحمك الله – بناءً على الأمر والنهي، لكن هناك ما هو ليس مأموراً به ولا منهياً عنه، فماذا تقول فيه؟ فأنت بنيت على أنه لا يمكن اجتماع الأمر والنهي في شيءٍ واحد، وبناءً عليه تعلّق الأمر بالمصلحة المحضة والنهي بالمفسدة المحضة، إذاً أنت تؤسس لحالة تستدلّ بها على أن تعلّقه بالمصلحة المحضة وبالمفسدة المحضة، إذ لو تعلّقت بالعارض لكان منهيّاً عنها ومأموراً بها في وقتٍ واحد، فماذا تقول في

المأذون به ليس مأموراً به وليس منهياً به؟ فكيف تسمّيه مصلحةً؟ لم يأمر بها الشارع ولم ينهَ عنها، إذاً هي ليست مصلحة بناءً على بنائك أن الأمر يكون بما فيه مصلحة، فإن لم يكن أمر فليست هناك مصلحة.

يجيب هنا ويقول لك: لا تعترض عليّ بهذا الاعتراض، وهو أن المأذون فيه ليس مأموراً به وليس منهياً عنه، لأنني سأجيبك الإجابة الآتية: فأقول لك: "إن الأمر لا يطّرد في جميع المصالح"، فهناك مصالح ليست مأموراً بها ولكن مأذونٌ فيها، كالمُباحات، فهذ مصالح مأذونٌ بها، فعند ذاك نقول لك: إن المأذون به داخلٌ في بعض الأمر، فيكون الأمر واجباً ومندوباً ومأذوناً فيه، فلمّا أذِن الله تعالى بها صحّ أن يكون مأموراً بها، إذاً إذا أذِن الله بشيءٍ يصحّ أن يقول: أمر الله بشيءٍ، فنحن عندما نقول عن المباحات يجب اعتقاد إباحتها، ولا يجوز لنا أن نعتقد حرمة لحوم الأنعام، بل يجب أن نعتقد إباحتها، فهي طالما أنها أُبيحت فهي داخلةٌ تحت الأمر، ومن ثمّ إن المأذون فيه إذناً مستوي الطرفين لم يرد فيه أمرٌ ولم يرد فيه نهيٌ أجده مندرجاً تحت ما يصحّ أن يأمر الله تعالى به، فلو أن أحدهم قال: إن لحوم الأنعام حرام لقلنا له: إنها مباحةٌ بأمر الله عز وجل، فصحّ أن يكون المباحُ والمأذون فيه تحت أمر الله عز وجل، ومن ثمّ لم يكن الأمر مرتفعاً عن المأذون فيه، بل إن المأذون فيه مشمولٌ تحت الأمر، وبالتالي ما اعترضتم عليه من اعتراض أن المأذون فيه ليس مأموراً به غير صحيح، ومن ثمّ تبقى قاعدتي سليمة بأن ما أمر الله تعالى به يكون مصلحةً وما نهى الله عنه يكون مفسدةً ويندرج تحت ما أمر الله به الذي أذِن فيه، لأنه يصحّ أن يأمر به والمثال الذي ذكرته في لحوم الأنعام واضحاً.

وأُعيد عبارة الشاطبي في الجواب الذي يلخّص هذا المعنى، قال: "لأنّا نقول إن هذا لا يطّرد في جميع المصالح (أي أن يكون مأموراً بها) فإن المصلحة كما يصح أن تكون مأذونا فيها يصح أن تكون مأمورا بها"، ومن هذه الجهة يكون المأذون فيه من المأمور به.

إذاً كان جواب الشاطبي في هذه المقولة: "لأنّا نقول إن هذا لا يطّرد في جميع المصالح"، كان جوابه على افتراض أن المأذون فيه من المأمور به ويصحّ أن يؤمر به، فالجواب التالي وتصوّر أننا نعترض عليك في هذا الجواب الذي أجبتنا عليه، وسنبقى نقول: إن المأذون فيه ليس قسماً من المأمور به، فبما سيجيبه الإمام الشاطبي على هذا الافتراض؟

قال: "وإن سُلّم ذلك"، يعني افترضوا أنني سأسلّم لكم أن المأذون فيه لا مأموراً به ولا منهيٌ عنه، فأنا سأنطلق ممّا قلتم، وأنا أتوقع اعتراضكم عليّ أنه لا يمكن أن تسلّم لك بأن المأذون فيه من قسم المأمور به، لكنني أنا سأجيبكم على افتراضكم أنتم أنه لا يمكن أن يكون المأذون فيه من المأمور به، فسأسلّم لكم بذلك، بمعنى أن المأذون فيه لا أمر فيه ولا نهي.

قال لهم: "فالإذن مضادٌ للأمر والنهي معاً"، فيقول لهم: إن المأذون فيه فيه تخيير، والمأمور به لا تخيير فيه، والمنهي عنه لا تخيير فيه، وبناءً عليه فالتخيير مأذونٌ فيه، أما الأمر فلا إذن فيه لأنه ليس متساوي الطرفين، بل جانب الفعل أرجح، والمنهي عنه جانب الترك فيه أرجح، إذاً التخيير يضادّ الأمر والنهي.

إذاً كأنه يقول لهم: سأسلّم لكم بأن المأذون فيه ليس مأموراً به ولا منهياً عنه، فهو مضادٌّ لهما لأنه تخيير، والمأمور به والمنهي عنه لا تخيير فيهما، إذ التخيير يضادَّ عدم التخيير، وهما (أي الأمر والنهي) لا تخيير فيهما، والجمع بين ما فيه التخيير وما فيه عدم التخيير مستحيل، وبناءً على ذلك نرجع إلى ما استَدلَلتُ عليه من أن الأمر والنهي لا يجتمعان على شيءٍ واحد، فكذلك التخيير وعدم التخيير لا يجتمعان على شيءٍ واحد، إذاً هما متعارضان كما اجتمع الأمر والنهي، ومن ثمّ لا يمكن أن يجتمع في

شيءٍ واحدٍ التخيير وعدمه، على فرض أن الأمر والنهي ليس فيهما تخيير، وأنتم مسلّمون أن ليس فيهما تخيير، لأن الأمر يطلب الفعل والنهي ينهى عنه، والمأذون فيه مخيّرٌ، إذاً هو مُضادٌّ لهما.

إذاً لا يجتمع التخيير مع عدم التخيير، فحصل التعارض الذي أسّستُ فيه إلى عدم جواز تعلّق الأمر بالمصلحة والنهي عن المفسدة من جهةٍ واحدةٍ في شيءٍ واحد.

إذاً التخيير متعلّقٌ بمصلحةٍ كما أن عدم التخيير يُضادّ التخيير، فلمّا خُيّرت في هذا وأُذِن لك فيه كان فيه المصلحة، لذلك لم يتعلّق التخيير هنا بمفسدة مغلوبة، بل هو أيضاً متعلّقٌ بمصلحةٍ مجلوبةٍ غالبةٍ، وهذه المصلحة هي التي تعلّق بها التخيير، والتخيير لم يتعلّق بالمفسدة، لأن التخيير مقابله عدم التخيير، فاعتُبر هنا الطرف المغلوب ليس داخلاً في التخيير أبداً، لأنه يكون نقيضاً للتخيير.

إذاً أسّس الإمام الشاطبي لهذا الأمر، ألا وهو أن الأمر يتضمّن المصلحة وأن النهي يكون عن المفسدة، ولا يتعلّق النهي عن مصلحةٍ، ولا يتعلّق الأمر بمفسدةٍ لسببين، لأنه لو كان كذلك تعلّق بالمصلحة والمفسدة بمعنى لو كان هناك أمر بالمصلحة ونهي عن المفسدة لحصل التعارض، فاعتُرض عليه بالمأذون فيه، فأجاب اعتراضهم من جهتين، لمّا قالوا له: إن المأذون فيه ليس فيه جانبُ الأمر فتقول: هناك مصلحة، وليس فيه جانب النهي فتقول: هناك مفسدة، فأجابهم من جهتين: الجهة الأولى أن المُخيّر والمأذون فيه يصحّ الأمر به وبالتالي مندرجٌ تحت الأمر، فلا تريدون أن تسلّموا بهذه فسأقول لكم: إن التخيير يناقض الأمر والنهي، لأن الأمر والنهي لا تخيير فيهما، وعليه لا يمكن أن يتعلّق بشيءٍ واحدٍ له مصلحة ومفسدة فيه تخيير من جهة المصلحة ولا تخيير فيه من جهة المفسدة، فعدنا إلى إثبات المقال الذي بدأ به الشاطبي أنه لا يمكن في شيءٍ واحد أن يجتمع أمرٌ بالمصلحة فيه ونهيٌ عن المفسدة في نفسه، لأن هذا من التعارض، فالمفسدة المغلوبة ليست داخلةً في أمرٍ ولا نهيٍ، إنما هي باقيةٌ على أصلها في العادة، وكذلك في النهي، فإنما فيه من مصلحةٍ مغلوبة ومفسدةٍ غالبة تعلّق النهي بالمفسدة الغالبة، ولم يتعلّق بالمصلحة المغلوبة التي بقيت على أصل العادة التي لم يتناولها حكمٌ.

ثمّ تصور رضي الله عنه اعتراضاً عليه في المأذون فيه أنه ليس مأموراً به ولا منهياً عنه، ثمّ أجاب بالجوابين الّذين قدّمتهما، وهذا شأن فحول العلم الّذين لا يتركون اعتراضاً إلا ويسردونه بكلّ أمانةٍ، وليسوا يمارسون خطاباً جماهيرياً تعبويّاً في المسائل العلمية، فعباراتهم قصيرة وموجزة، ومعانيهم ملخّصة ومركّزة، فهكذا ينبغي أن يكون البحث في الفقه والأصول، في البعد عن الأسلوب المهرجاني والخطابي الجماهيري التعبوي، أو سرد البديهيات، أو سرد قضايا مُسلّمة، فنحن لا نناقش في القضايا المُسلّمة، بل نحن نناقش في قضايا محلّ بحث ومحلّ نظر.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية الثانية والعشرون

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11106

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

مضى قول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى أن أمر الله تعالى بمصلحةٍ محضة، أما الشرّ الذي هو مغلوبٌ يخالط المصلحة فهو لا يتعلّق به أمرٌ ولا نهي، إذ لو تعلّق به أمرٌ لكان الله آمراً بالفحشاء حاشاه سبحانه وتعالى، ولو تعلّق به نهيٌ لتعارض الأمر والنهي على الشيء الواحد وكان تكليفاً بما لا يُطاق، وهذا ما أصّل إليه الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى في خلاصته.

الآن الإمام الشاطبي يتوقّع اعتراضاً، وهذا الاعتراض ليس على نحو الاعتراضات السابقة، بل هو اعتراضٌ بأنك أيها الشاطبي في هذه النقطة تقول: إن الله لا يريد الشرّ، ومن ثمّ في قولك هذا: إن الأمر إذا أمر الله به فهو آمرٌ بمصلحة ولا ينهى عنها، وهو ناهٍ عن المفسدة ولا يأمر بالمصلحة، وهذا قد يلتبس بقول الفلاسفة الّذين سنذكرهم الآن.

وهنا يسوق الإمام الشاطبي اعتراضاً عليه، فيقول: "فإن قيل إن هذا التقدير مشيرٌ لما ذهب إليه الفلاسفة ومن تبعهم من أن الشر ليس بمقصود الفعل وإنما المقصود الخير"، بمعنى إن اعتقاد الفلاسفة بأن الله لا يريد الشرّ، وإنما يحدث الشرّ بغير إرادة الله، فيا أيها الشاطبي كأنك تشابه الفلاسفة في قولك عندما قلت: إن الله لا يأمر بالمفسدة، فقال: "فإن قيل إن هذا التقدير مشيرٌ لما ذهب إليه الفلاسفة ومن تبعهم من أن الشر ليس بمقصود الفعل وإنما المقصود الخير، فإذا خلق الله تعالى خلقاً ممتزجاً خيره بشره فالخير هو الذى خُلق الخلق لأجله ولم يَخلق لأجل الشر، وإنما كان واقعاً به"، أي واقعاً هذا الشرّ بالخلق الذين خلقهم الله سبحانه وتعالى، فقد تقول: بالخلق أي بالملابسة أو بالمصاحبة (فالباء ظرفية بمعنى مع)، ولك أن تفسّر الباء في (به) لكن المقصود بالضمير (به) أي الخلق، إذاً على تقدير (ولم يخلق) أي لم يخلق الخلق لأجل الشرّ، قال: "وإن كان واقعاً به"، أي بالخلق.

قال: "وإن كان واقعا به كالطبيب عندهم إذا سقى المريض الدواء المر البشع المكروه فلم يسقه إياه لأجل ما فيه من المرارة والأمر المكروه بل لأجل ما فيه من الشفاء والراحة وكذلك الإيلام، أي أن الله عز وجل لا يقصد الإيلامَ بالفصد والحجامة وقطع العضو المتآكل، إنما قصده بذلك جلب الراحة ودفع المضار"، يعني هنا كلامٌ عن إرادة الله على طريقة الفلاسفة أن الله لا يريد المفاسد، قال: "فكذلك عندهم (أي الفلاسفة) جميع ما في الوجود من المفاسد المسبّبة عن أسبابها"، فما تقدّم (أي ما قدّمته أيها الشاطبي وقلته: إن الله لا يأمر بالمفسدة، وهو مثل قول الفلاسفة)، قال: "فما تقدّم شبيهٌ بهذا من حيث قلت: إن الشارع مع قصده التشريع لأجل المصلحة لا يقصد وجه المفسدة مع أنها لازمةٌ للمصلحة"، فأنت يا أيها الشاطبي قولك كقول الفلاسفة أن الطبيب عندما يُسقي المريض الدواء المرّ فالمرّ مفسدة والشفاء مصلحة، فأنت أيها الشاطبي تفسّر المصلحة والمفسدة كما فسّرها الفلاسفة.

فالآن هو سيدفع هذه الشبهة، فلا يخشَ من إيراد أيّة شبهةٍ، ولاحظوا أنه يوردُ الشبهة بقوّة، وهذا منهج الأصوليين، أنهم عندما يوردون أقوال الخصوم فإنما يجتهدون في عرضها كما هي، بل ويستدلّون لأصحابها بما لم يستدلّ بها أصحابها من باب أنه يمكن أن يُستدلّ لهذه الشبهة بهذه الأدلة وهي شبهات الأدلة.

قال: "فكذلك عندهم جميع ما في الوجود من المفاسد المسبّبة عن أسبابها، فما تقدّم (أي ما قلته أيها الشاطبي) شبيهٌ بهذا من حيث قلت: إن الشارع مع قصده التشريع لأجل المصلحة لا يقصد وجه المفسدة مع أنها لازمةٌ للمصلحة"، وهي لازمةٌ للمصلحة من جهة العادة كما أكّدتُ وبيّنت، ومذهب الفلاسفة في أن الله لا يريد خلق الشرّ، قال: "وهو أيضا مشير إلى مذاهب المعتزلة القائلين بأن الشرور والمفاسد غير مقصودة الوقوع"، أي أن الله لا يريد المفسدة، قال: "وأن وقوعها إنما هو على خلاف الإرادة"، فبدأ يتكلم بمنهج أهل السنّة في جوابهم على المعتزلة، فالمعتزلة يقولون: إن الشرّ يقع بغير إرادةٍ من الله، فقال الإمام الشاطبي: "تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا"، فهو يريد أن يؤكد أن أهل السنة يعتقدون أن ما في الدنيا من خيرٍ وشر لم يقع شيءٌ منه غصباً عن الله، فسبحان من لا يحدث في كونه إلا ما يريد، فهو ليس سبحانه مغلوباً من إرادة الشيطان بأن الشيطان أراد الشرّ والله أراد الخير فغلبت إرادة الشيطان، بل إن الكلّ واقعٌ بإرادة الله سبحانه وتعالى، وتفصيلُ ذلك مطوّلٌ في كتب أصول الدين.

فلذلك هنا يستند الإمام الشاطبي على علم الكلام السنّي على أن الله سبحانه وتعالى خالق كلّ شيء وأنه سبحانه وتعالى لا يستعين بالمخلوقات ولا بقوّة مودعة، ويخلق كما يشاء سبحانه وتعالى، فإذاً أهمية أصول الدين في الكلام السنّي جوابنا على المعتزلة، ولاحظوا أن أكثر طائفةٍ حاضرةٍ في الردّ عليها هي طائفة المعتزلة، ذلك لأن عقولهم في استدلالاتهم تورد الشبهات على النفس، وهم قادرون على أن يدافعوا عن شبهاتهم بقوّة، أما الكرّامية فهم لا يزيدون عن سرد أقوالٍ يأتون بها على شكل نشرة الأخبار، أما الخوارج فهم متعلّقون بالظواهر، أما المُرجئة فهم أيضاً متعلّقون بالظواهر، أما الّذين تعلّقوا بالتأصيل هنا أن الله تعالى لا يخلق الشرّ ولا يريده، فهذا كلام المعتزلة ومن معهم من الفلاسفة.

يعني باختصار: الله محبّة على ما تقوله الكنيسة، فلمّا كان الله محبّة ووقعت الشرور والآثام والحروب وآلام الأطفال والأوبئة، قال الناس: إذا كان الإله محبّة، فمن أين هذا الشرّ؟ فلا بدّ أنه من جهةٍ أخرى، ونحن لا نريد أن نبقى معلّقين بهذا الإله المحبّة، فتعالوا لندفع ما يأتينا من شرٍّ ممّن يخلق هذا الشرّ، فكان خلق الشرّ بوّابةً من بوابات صناعة الإلحاد، فإذا كان الله لا يخلق شرّاً فمن خلق هذا الشرّ وهذه المفاسد؟ طبعاً هناك من يأتي في بلاد المسلمين ويقول: ما ذنب الأطفال وما ذنب كذا؟ إنما يُريد فيما بعد أن يُظهر أن هناك ظلماً في هذا الكون ليس من الإنسان بل هو ظلمٌ إلهي، كما يفعل الملاحدة، وعندما تقع المصائب يقولون: الإله ظالم في فعله، ونعوذ بالله من قولهم وتعالى الله عمّا يقولون علوّاً كبيرا.

الآن بدأ الشاطبي بالجواب فقال: "فالجواب"، يريد أن يجاوب على كلام الفلاسفة وكلام المعتزلة أن الشرّ ليس بإرادة الله والله لا يريد الشرّ، وأنت أيها الشاطبي تشابههم فتقول: إن الله ينهى عن المفسدة، إذاً فأنت تشابههم، ويأمر بالمصلحة، إذاً أنت تشابههم، قال: "فالجواب أن كلام الفلاسفة إنما هو في القصد الخلقي التكويني"، إنما يتكلمون عن الخلق وتكوين وإيجاد، فقال: "وليس كلامنا فيه وإنما كلامنا في القصد التشريعي"، فأنا تكلّمت عن أن نهي الله عز وجل لا ينهى عن مصلحة ولا يأمر بمفسدة من جهة الأوامر والتكليفات، أما من جهة الخلق فالله خالق الشيطان، وخالق المفاسد، وخالق المصالح بكلّ ما فيها، أما أنتم أيها الفلاسفة والمعتزلة فإنكم تقولون: إن الله لا يريد الشرّ بإرادة الخلق، أي لا يخلقه، وشتّان ما بيني وبينكم.

ثم قال: "وقد تبين الفرق بينهما (أي بين القصد الخلقي والتكويني) في موضعه من كتاب الأوامر والنواهي"، إذاً الإمام الشاطبي هنا يريد أن يبيّن أنّ الشرّ مخلوقٌ لله، والفلاسفة يقولون: لا، وأن الله أراد الشرّ بالخلق فلا يحدث شرٌّ بغير إرادته، أما الفلاسفة فيقولون: لا، فتكلّم عن التفريق بين الأوامر والنواهي أن الله لا يأمر بالشرّ، وأن الله لا ينهى عن الخير، فالجهة التي أتكلّم فيها من جهة التكليف والأوامر والنواهي، أما الجهة التي أنتم تتكلّفون فيها الحديث وتناقشون فيها بالباطل فإنما تنفون أن يكون خالقاً للشرّ، وأنا أقول: إن الله خالق كلّ شيء خيراً وشرّاً، وخالق هذه المفسدة بالعادة، خالق الخمر، وخالق الشيطان، فأنا لا أقول: إن الله عز وجل لا يخلق الشرّ ولا يريد الشرّ بإرادة التكوين والخلق، إنما قلت: إن الله لا يأمر بالفاحشة، بل يأمر بالخير وينهى عن المفسدة، فأنا كلامي جميعاً في ناحية التكليف، أما أنتم فتتكلّمون في ناحية إرادة الخلق، وشتّان بين ما أنا أتكلم فيه وما تتكلّمون فيه أنتم.

وقد ميّز الإمام الشاطبي في كتاب الأوامر والنواهي بين الإرادة الإلهية الخلقية التي يريد ويخلق بها سبحانه وتعالى، سواءً أكان خيراً أو شراً، وبين أمر الله ونهيه، وهو ما سمّاه الإمام الشاطبي الإرادة الأمريّة المتعلّقة بالأمر والنهي، وهذه فيها رضا الله عز وجل، والتمييز بين الإرادة والرضا مبحوثٌ مطوّلاً في كتب أصول الدين.

إذاً لمّا قال الشاطبي لهم: "فالجواب أن كلام الفلاسفة إنما هو في القصد الخلقي التكويني (في إرادة الخلق) وليس كلامنا فيه وإنما كلامنا في القصد التشريعي (وهو الأمر والنهي) وقد تبين الفرق بينهما في موضعه من كتاب الأوامر والنواهي ومعلوم أن الشريعة وضعت لمصالح الخلق بإطلاق (فهي تأمر بالمصلحة وتنهى عن المفسدة) حسبما تبين في موضعه فكل ما شُرع لجلب مصلحة أو دفع مفسدة فغير مقصود فيه ما يناقض ذلك"، فإذا أمرت بمصلحةٍ فإنني عندئذٍ لا ألتفت إلى المفسدة المُخالطة في العادة، وإذا نهيتك عن مفسدةٍ غالبة فإنني لا ألتفت إلى المصلحة المُخالطة فيها عن طريق العادة، فهذا في قوله هنا راجعٌ إلى التأصيل، فغير مقصودٍ فيه ما يُناقض ذلك، يعني لا أجمع لك الأمر والنهي على شيءٍ واحد، وإن كان واقعاً في الوجود.

والآن بدأ يتكلم عن اجتماع المصلحة الممتزجة بالمفسدة في الوجود بالعادة والطبيعة، فقال: "وإن كان واقعاً في الوجود فبالقدرة القديمة وعن الإرادة القديمة"، بمعنى وجود المفسدة في الواقع بالشكل الطبيعي والعادي دون تعلّق الأمر بها فهي مخلوقةٌ بقدرةٍ وإرادةٍ من الله عز وجل، وهو اعتقاد أهل السنة أن الله عز وجل له قدرةٌ أزليةٌ قديمة، ومعنى هذه القدرة إيجاد الممكنات وفق الإرادة، وأزليّة القدرة هي اعتقاد أهل السنّة والجماعة، وقوله: "أزليّة" ردٌّ على الكرّامية الزاعمين بقيام الحوادث بالله عز وجل، ويزعمون أن لله قدرةً حادثة تقوم بذاته، وفي كلامه أيضاً ردٌّ على المعتزلة الّذين يقولون: إن لله قدرة حادثة ولكنّها مخلوقة له، وليست قائمةً بذات لله عز وجل، وما قيل في القدرة من كلامٍ يُكرّر في موضوع الإرادة.

إذاً نحن نتكلّم عن قدرة الله القديمة خلافاً للمعتزلة والكرّامية الّذين يُجيزون قيام الحوادث بذات الله عز وجل، بمعنى أن له صفات حادثة قائمة بذاته، وهذه الصفات الحادثة القائمة بالذات وُجدت بعد أن كانت معدومة، فنقول: إن كانت صفة كمال لزم النقص على الله قبلها، وإن كانت صفة نقصٍ فإن الله عز وجل لا يُصاب بالنقص، وإن كانت ليست نقصاً ولا كمالاً فهو عبثٌ، والله عز وجل منزّهٌ عن العبث.

ومن ثمّ يتكلّم هنا عن قدرةٍ على الخلق وإرادة على الخلق، فالإرادة معناها تخصيص الشيء بما يجوز عليه، فهذا جرم سماوي ممكن أن يكون شمساً وممكن أن يكون كوكباً، وممكن أن يكون على هذه الصفة أو على هذه الصفة، فالإرادة تُخصص بما

يجوز عليه، فهذا إنسان فممكن أن يكون ذكر وممكن أن يكون أنثى، وممكن أن يكون عربي أو غير عربي، فالإرادة هي التي تختار، ثمّ بعد ذلك تأتي القدرة لإخراج هذه الموجودات على نحو ما اختارته إرادة الله سبحانه وتعالى.

قال: "لا يعزب عن علم الله وقدرته وإرادته شيء من ذلك كله في الأرض ولا في السماء وحكم التشريع أمر آخر له نظر وترتيب آخر على حسب ما وضعه"، أي حسب ما وضعه الله تعالى في التشريع من أمرٍ ونهيٍ، فقال: "والأمر والنهي لا يستلزمان إرادة الوقوع"، يعني أمر الله بالصلاة لكن ذلك لا يستلزم أن يكون هناك مصلّون، ونهى عن الفحشاء فلا يعني ولا يلزم منه أنه لا يوجد هناك من يرتكب الفحشاء، بل على العكس الأكثر من يتركون الأوامر، والأكثر من يقتحمون المناهي، وبالتالي قال: "لا يستلزم ذلك إرادة الوقوع أو عدم الوقوع، وإنما هذا قول المعتزلة"، إذاً ماذا يقول المعتزلة؟ فالمعتزلة يقولون: ما أمر الله به إذاً أراده فلا بدّ أن يقع، فإذا وقع خلافه فليس بإرادة الله، بل بإرادة الشيطان، فمن الذي غلبت إرادته بالمعاصي؟ إرادة الشيطان، فهذه فلسفة نلخّصها بهذه العبارة بوجهٍ حقّ.

ونحن نقول: إن الله يأمر تمام الأمر، **"وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ"**، فالأمر تم سواءً أُقيمت أم لم تُقَم، ونهى عن الفحشاء فالنهي قد تم، وعليه فإن المُرتكبين للفواحش لم يخرجوا عن إرادة الله عز وجل، فكلّ شيءٍ مخلوقٌ لله سبحانه وتعالى، فقد يأمر الله تعالى بما لا يقع، وهو يعلم أنه لن يقع، وقد ينهى عن شيءٍ وهو يعلم سبحانه وتعالى أن الناس سيقتحمونه، فقد يعترض علينا المعتزلة بأنه إذا أمر بأمرٍ يلزم الوقوع، لأن الأمر بالأمر إرادة وقوعه، وإلا كان عبثاً، وهذا راجعٌ إلى أول كتاب المقاصد عند كلام الإمام الرازي الذي كرّرته كثيراً.

عندما تكلّم المعتزلة هناك بالحسن والقبح وأن أحكام الله تابعةٌ لما يكشف عنه الإنسان، فالإنسان يكشف عن الحسن، فيأتي الشارع موقّعاً لما قرّره الإنسان، فبالتالي لمّا قالوا: إن الأمر لا بدّ له من حاملٍ عليه وغرضٍ يؤدي إليه هذا الأمر، فالآمرُ بالأمر له غرضٌ من أمره، فإذاً من الطبيعي أنه إذا أراد هذا الغرض أن يحصل الغرض.

ونحن نزّهنا الله سبحانه وتعالى عن أن تكون هناك أشياء تحمله على أن يأمر بمصلحة تحمله على الأمر، أو هناك مصلحة تحمله عز وجل، تقول له: يجب عليك أن تنهى ويجب عليك أن تأمر، لأن الحُسن والقبح ذاتيٌ في الأشياء وليس باعتبار الشارع كما يعتقد أهل السنة، فنحن نقول لهم: إن الله تعالى ليس له غرضٌ في الأمر وليست له مصلحة، فلو أنه أمر بأمرٍ ويعلم أن الأمر لن يُطاع، ونهى عن نهيٍ ويعلم أن النهي لن يُطاع، فهذا ليس عبثاً، لأنه أصلاً عندما أمر لا توجد له مصلحة من الأمر كما هو الشأن في المخلوقات، ولا يوجد له مفسدة تُدفع في النهي، فالله عز وجل لا مصلحة له في الطاعة، ولا يدفع عن نفسه سبحانه وتعالى أذىً في أمر المفاسد، فهو لا ينتفع بطاعة ولا تضرّه معصية، فلو أمر بأمرٍ وهو يعلم أنه لا يُطاع فهذا لا يعود على أمره بأنه عبث، لأنه أصلاً لا غرض له في هذا الأمر ولا حاجة حملته على أن يأمر، وبناءً عليه فالأنسنة حاضرةٌ هنا.

لو قلت لي: أنت أيها الأستاذ أو أنت أيها الأب أو أنت أيها الحاكم، ما الذي حملك على إصدار الأمر؟ أقول لك: مصلحة، وما الذي حملك على إصدار هذا النهي؟ أقول لك: درء مفسدة، إذاً أنا لي أغراض، فإذا أمرتُ بأمرٍ وأنا أعلم أنه لن يقع، وإذا نهيتُ عن نهيٍ وأنا أعلم أنه لا يُطاع، عندئذٍ يكون عبثاً، لماذا؟ لوجود جهة حاملة ولن يتحقّق ما حملتك عليه تلك الجهة فهو عبث، أما الإله الغني الذي لا ينتفع بطاعة ولا تضرّه معصية وهو غنيٌ عن الخلق، وليست له أغراضٌ تحمله على الأمر والنهي، فهذا

يأمر وإن كان الأمر لا يُطاع، وينهى وإن كان النهي لا يُطاع، فلا يكون عبثاً لأنه أصلاً ليست له أغراض من ذلك، ولا ينتفع بطاعة ولا يُضرّ بمعصية.

رجعنا إلى أمر تنزيه حكم الله عن تبعية الأعراض، فهنا المعتزلة رجعوا وتأثّروا بالأغراض وتأثروا بأن الله عز وجل هناك ما يحمله على الأمر والنهي، فعندئذٍ وقعوا في هذا المحظور الذي حذّر منه الإمام الشاطبي في مقدمة الكتاب، فالله تعالى إذا أمر بأمرٍ فإنه لا يحمله عليه غرض، وعندئذٍ لا تعترض عليه بما إذا وقع الأمر أم لم يقع فهو سبحانه وتعالى متصرّفٌ في الملك يفعل كما يشاء، وهنا نرجع إلى كلام الشاطبي لما قال: "فالقصد التشريعي شيء والقصد الخلقي شيء آخر لا ملازمة بينهما"، فلا يلزم من كونه أمر أن يُمتثل للأمر، ولا يلزم من كونه أنه نهي أن يُمتثل للنهي، وبناءً عليه هذا هو الواضح في أثر العقيدة السنيّة في أصول الإمام الشاطبي عندما قال: "والأمر والنهي لا يستلزمان إرادة الوقوع أو عدم الوقوع وإنما هذا قول المعتزلة"، إذاً هناك أصول للمعتزلة أدّت بهم إلى القول بأن الله عز وجل لا يريد شرّاً، ونحن هنا فصّلنا الفرق بين أن الله عز وجل باعتبار الخلق، فهو سبحانه وتعالى خالق الخير والشر، أما باعتبار الأمر فهو يأمر بالقسط ولا يأمر بالفحشاء.

ويكمل هنا الإمام الشاطبي، فيقول مُكملاً توضيحه في أصل الفرق مع المعتزلة: "وأما إذا كانت المصلحة أو المفسدة خارجة عن حكم الاعتياد"، أي ليست من باب العاديات إنما هي من باب التكاليف، قال: "بحيث لو انفردت (المصلحة) لكانت مقصودة الاعتبار للشارع ففي ذلك نظر"، بمعنى لو انفردت المصلحة لكانت مقصودة، يعني أن تكون منفردة لا تشوبها شائبة عندئذٍ سيعتبرها الشارع، معنى ذلك أنه إن لم تكن منفردةً (أي هذه المصلحة عن المفسدة) لم تكن مقصودةً، وهذا يعني أن الحكم الشرعي يريدونه أن يتعلق بالمصلحة إذا انفردت، وأن يتعلّق النهي بالمفسدة إذا خلت من شائبة المصلحة، ولو افترضنا أن الحكم الشرعي يتعلّق بمصلحةٍ لا شائبة فيها من مفسدةٍ مغلوبة وأن النهي يتعلّق بمفسدةٍ لا يوجد معها مصلحة مغلوبة، ولو عُلّق الحكم بذلك لكان متوجّهاً أي صواباً وله وجه، يعني لو أردتم أن تقولوا: إن الله يأمر بالمصلحة حيث لا تشوبها مفسدة وينهى عن المفسدة حيث لا تشوبها مصلحة، يُتصور قولكم أن الله عز وجل يأمر بالمصلحة وينهى عن المفسدة، لكننا نقول لكم: إنهما ممتزجتان في العادة، فأنتم تريدون إرادة مصلحة لا مفسدة فيها وتريدون أن الله لا يريد مفسدة لا مصلحة فيها، عندئذٍ نقول لكم: إن مذهبكم صواب، ولكن في الواقع لا توجد مصلحة خالية من مفسدة ولا مفسدة تخلو من مصلحة، وعندئذٍ يكون قولكم غير صحيح لأنه ما من شيءٍ إلا له وجهٌ في المصلحة أو وجهٌ في المفسدة، فماذا تقولون الآن؟ إذاً فمذهبكم أن الله لا يريد الشرّ، وما من شيءٍ موجودٍ في الواقع إلا وله جانبٌ في المفسدة، حتى ما ذكره في الإيمان من تحمّل المشاقّ وما إلى ذلك.

فكيف تقولون: إذا كان لا يوجد شيء يخلو من مفسدة إنما هو العبرة بالغالب، فلو ذهبنا إلى مذهبكم، فإنه لا يريد الشرّ سبحانه وتعالى وجعلتم الأمر هو الإرادة، فعندئذٍ إذا نزلنا إلى الواقع ووجدناها ممتزجة، فما من شيءٍ إلا وفيه شرّ، إذاً انقطع التكليف، أو أنه كلّف بالشرّ، أما تأصيل الإمام الشاطبي لهذا الموضوع أن الله سبحانه وتعالى أمر بالمصلحة المحضة ولم يتعلّق الأمر بالمفسدة المغلوبة، فهذا هو التأصيل، نهى عن المفسدة أما المصلحة المغلوبة فلم يتعلّق بها حكم، إذ لو تعلّق بها حكم لحصل التعارض بين الأمر والنهي كما مضى.

لذلك هذا هو التأصيل الذي أصّل له الإمام الشاطبي بقوله: "وأما إذا كانت المصلحة أو المفسدة خارجة عن حكم الاعتياد (أي داخلة في دائرة التكليف) بحيث لو انفردت لكانت مقصودة الاعتبار للشارع ففي ذلك نظر (أي ننظر في أقوالكم) ولا بد من تمثيل ذلك ثم تخليص الحكم فيه بحول الله".

قال: "مثاله أكل الميتة للمضطر وأكل النجاسات والخبائث اضطرارا وقتل القاتل"، فهذه كلّها فيها وجوه مفسدة من حيث العادة لا من حيث التعلّق بالتكليف، فأكل النجاسة والخبائث إنما هي خبائث من حيث العادة لا أنه أُكلت من حيث أن الله أذِن بالخبيث والمفسدة، فمن حيث إنها خبائث ونجاسات فهي في العادة، قال: "وقطع القاطع وبالجملة العقوبات والحدود للزجر وقطع اليد المتأكّلة وقلع الضرس الوجعة والإيلام بقطع العروق والقصد وغير ذلك للتداوي وما أشبه ذلك من الأمور التي لو انفردت عما غلب عليها لكان النهي عنها متوجّهاً"، فيقول لك: إن هذه التي شرعها الله تعالى من الحدود وقطع اليد المتأكّلة ومن قلع الضرس فهذه أمر الله تعالى بها، وإقامة الحدود أمر الله بها من جهة المصلحة الغالبة، فقال: "وما أشبه ذلك من الأمور التي لو انفردت عما غلب عليها"، أي غلب عليها المصلحة، فلو أنها انفصلت عن هذه المصلحة الغالبة لكان النهي عنها متوجّهاً لأن فيها جانب مفسدة.

فلمّا غلب عليها جانب المصلحة اتّجه عليها الحكم بالأمر وكانت المفسدة مغلوبةً، لكنها لو انفردت عن المصلحة بمعنى عُزلت لاتّجه إليها النهي وهذا معنى قوله: "لكان النهيُ عنها متوجّهاً"، أي ينهى الله عنها لما فيها من المفسدة، لكنّ جانب المصلحة فيها غالب وبالجملة.

قال: "كل ما تعارضت فيه الأدلة فلا يخلو أن تتساوى الجهتان"، أي جهة المصلحة وجهة المفسدة، ثم قال: "أو تترجّح إحداهما على الأخرى فإن تساوتا (أي جهة المصلحة وجهة المفسدة) فلا حكم من جهة المكلف بأحد الطرفين دون الآخر"، أي لا يوجد أمر ولا نهي لتساوي المصلحة والمفسدة.

قال: "إذا ظهر التساوي بمقتضى الأدلة ولعل هذا غير واقع في الشريعة"، بمعنى أن تتساوى المصلحة مع المفسدة فهذا ممكن لكنه غير واقع، فممكن أن يتصور أحدهم تساوي المصلحة مع المفسدة، وبالتالي لا يوجد ترجيح ونترك الأمر من غير ترجيح، لأن ترجيح المصلحة مع عدم قيام المُرجّح أو ترجيح المفسدة مع عدم قيام المُرجّح هو ترجيحٌ بلا مُرجّح وهو باطل.

قال: "إذا ظهر التساوي بمقتضى الأدلة ولعل هذا غير واقع في الشريعة"، أي لم يقع في الشريعة فعلاً، ثم قال: "وإن فُرض وقوعه (أي مفترض ممكن لكنه فعلاً غير واقع) فلا ترجيح إلا بالتشهّي من غير دليل وذلك (أي الترجيح) في الشرعيات باطل باتفاق"، يعني عندما تُرجّح بلا مُرجّح عندئذٍ يكون لا ترجيح من هذا الوجه بالترجيح بلا مُرجّح إلا بالتشهّي من غير دليل.

ثم قال: "وأما أنّ قصد الشارع متعلّق بالطرفين معاً طرف الإقدام وطرف الإحجام (يعني الأمر والنهي) فغير صحيح لأنه تكليفٌ بما لا يطاق"، أي كما بيّناه لاستحالة الجمع بين الضدّين، قال: "إذ قد فرضنا"، وهنا يعلّل لماذا لا يصحّ أن يتعلّق حكم الشارع بالطرفين معاً، طرف الإقدام والإحجام؟ قال: "لأنه تكليفٌ بما لا يُطاق"، لماذا؟ قال: "إذ قد فرضنا تساوي الجهتين على الفعل الواحد فلا يمكن أن يؤمر به وينهى عنه معا ولا يكون أيضا القصد غير متعلق بواحدة منهما"، يعني لا يمكن أن يكون كلاهما مرتفع أو كلاهما ثابتٌ وموجود، فلا بدّ أن يكون إما أمر وإما نهي، قال: "إذ قد فرضنا أن توارد الأمر والنهي معا وهما علمان على

القصد"، أي أن الأمر والنهي علمان على القصد، فالأمر علمٌ على المصلحة والنهي علمٌ على المفسدة، وهذا راجعٌ إلى أصل أهل السنة والجماعة أن اعتبار القبح والحسن بالأمر الشرعي.

قال: "علمان على القصد على الجملة حسبما يأتي في موضعه إن شاء الله تعالى إذ لا أمر ولا نهي من غير اقتضاء"، فلا بدّ أن يكون هناك اقتضاء، فنحن نقول: الحكم الشرعي إما اقتضاء أو تخيير، اقتضاء من جهة الطلب الفرض والمندوب، واقتضاء من جهة الترك المكروه والحرام، ثم التخيير.

قال: "فلم يبقَ إلا أن يتعلق بإحدى الجهتين دون الأخرى"، فإما أن يكون مصلحة فمأمور وإما أن يكون مفسدة فيكون منهياً عنه، قال: "ولم يتعين ذلك (أي رجحان إحدى جهتي المصلحة) للمكلف فلا بد من التوقف"، وذلك لعدم ظهور ما يُرجّح جانب الإقدام والإحجام.

إذاً تكلّم هنا في موضوع أنه لا يمكن أن يتعلّق أمر الشارع بطرف الإقدام والإحجام في شيءٍ واحد وهذا باطل وهذا ما أسّس له سابقاً وما أسّس له أيضاً هنا، قال: "وأما إن ترجحت إحدى الجهتين على الأخرى فيمكن أن يقال إن قصد الشارع متعلّق بالجهة الراجحة"، يعني في نظر المجتهد وهذا القول بناءً على أن المُجتهد مكلّفٌ بما هو عنده من البحث، وهذا على طريق المُصوّبة، فأنت تحكم بما ترجّح لديك، أما على طريقة المُخطّئة فهو أن الحكم عند الله والمجتهدون يتنافسون في إصابة الحكم عند الله سبحانه وتعالى، أي أن الحكم مُعيّن ومذهبنا أنه ليس كلّ مجتهد مُصيب إنما هو حكمٌ عند الله، فهناك من يُصيب هذا الحكم من أولئك المجتهدين فله أجران، وهناك من يخطئ فله أجرٌ واحد.

الآن في هذا الكلام أن المُجتهد ينظر في جانب المفسدة وفي جانب المصلحة، فينتبه إلى أن حكمه إذا تعلّق بجانب المصلحة فهو ليس متعلّقاً بجانب المفسدة، إذاً إن قصد الشارع متعلّقٌ بالجهة الراجحة يعني في نظر المُجتهد وغير متعلّق بالجهة المرجوحة أي الجهة الأخرى، قال: "إذ لو كان متعلقا بالجهة الأخرى لما صح الترجيح (أي تساوي الأمر والنهي) ولكان الحكم كما إذا تساوت الجهتان فيجب التوقف وذلك غير صحيح مع وجود الترجيح"، إذاً بناءً على أن العبرة في نظر المُجتهد لا بدّ أن يكون المُجتهد متوجّهاً إلى البحث في جانب المصلحة وجانب المفسدة، فإن رجحت المصلحة أصبح مأموراً به، وإن رجح جانب المفسدة أصبحت منهياً عنها، فإن لم يترجّح فعندئذٍ تساوت الجهتان فيجب التوقّف على فرض أنه لم يظهر له المُرجّح، ولا يجوز له أن يُرجّح بلا مُرجّح، فعلى اعتبار اجتهاد المُصوّبة العبرة بنظر المُجتهد وهو الذي يترجّح له أحد الطرفين فيحكم بما ترجّح له، وقال لك: إن التساوي بين الجهتين وإن كان ممكناً إلا أنه غير موجود.

الآن انتهى من المُجتهد الذي هو يعتقد المُصوّب بمعنى أن الله كلّفه بأن يبذل جهده، فيصبح مُصيباً، فهذا رجّح شيئاً وذاك رجّح شيئاً آخر، فهذا العبرة فيه ما أدّى إليه نظر المُجتهد، ثم قال لك: "ويمكن أن يقال إن الجهتين معا عند المجتهد معتبرتان إذ كل واحدة منهما يحتمل أن تكون هي المقصودة للشارع"، إذاً الاحتمال في ترجّح جانب المصلحة وترجّح جانب المفسدة، وأنت بصفتك مُجتهد فالله عز وجل عنده أن هناك أمر في جهة المصلحة مثلاً، وأنت مكلّفٌ بإصابة الأمر، إذاً بالنسبة لك في معرفتك فأنت لا تعرف ما عند الله متعيّن، فهل هي مصلحةٌ مأمورٌ بها أم مفسدةٌ منهيٌ عنها، فأنت تجتهد في طلب الحكم عند الله ليس فيما عندك، ولكن في هذا الاجتهاد فيما عند الله أنّ المُصيب واحد فإنك مكلّفٌ بما أدّاه إليك اجتهادك وأنت تبحث في الذي عند الله سبحانه وتعالى، فليس كلّ مجتهدٍ مُصيب وهذا هو المُعتمد أنه ليس كلّ مُجتهدٍ مُصيب.

قال: "ونحن إنما كلفنا بما ينقدح عندنا أنه مقصود للشارع"، لكن طريقة المُصوّبة أنك أنت تبذل جهدك وليس هناك صوابٌ متعيّن عند الله سبحانه وتعالى، إنما كُلّفت جهدك، وأنت مُصيب ومن خالفك أيضاً مُصيب، فأنتم مكلّفون من حيث بذلكم الجهد والوسع وأنكم مختصّون مؤهّلون تملكون آلة الاجتهاد، فعندئذٍ أنت مُصيب ومن خالفك مُصيب.

وهنا يتكلم عن أمرٍ آخر على مذهب المُخطّئة أن عند الله صواب جانب أمر بمصلحة أو جانب نهي عن مفسدة، فكلّكم أيها المجتهدون تبحثون عما هو عند الله الذي أخفاه عنكم، ولا تعلمون ما هو المُتعيّن عند الله والمُصيب ليس مُصيباً في نفسه إنما باعتبار ما أصابه من الحكم عند الله، ثم قال لك: "ونحن إنما كلفنا بما ينقدح عندنا أنه مقصود للشارع لا بما هو مقصوده في نفس الأمر"، الذي هو عند الله سبحانه وتعالى، فنحن مثلاً في زكاة الفواكه، فالحنفية يزكّون الفواكه أما المالكية والشافعية لا يزكّون الفواكه، فما هو الصواب عند الله؟ لا نعلم، أحدهم مُصيب له أجران والآخر مُخطئ له أجرٌ واحد، ولا يُعلم المُصيب للحكم عند الله على وجه التعيين، بينما على مذهب المُصوّبة فأنتم عملتم ما عليكم وفعلتم ما أدّاكم إليه اجتهادكم بالنظر في الأدلة، وأنتم أهل الاجتهاد إذاً أنت مُصيب وهو مُصيب.

قال: "فالراجحة وإن ترجحت لا تقطع إمكان كون الجهة الأخرى هي المقصودة للشارع"، إذاً أنت مُحتملٌ للخطأ بأن تكون جهة المفسدة هي المقصودة للشارع إذا رجّحت المصلحة، وإذا رجّحت المفسدة فلا تمنع أن تكون جهة المصلحة هي المقصودة للشارع، قال: "إلا أن هذا الإمكان مُطّرحٌ في التكليف" فأنت لست مكلّفاً بإصابة عين الحكم عند الله وإلا فأنت تكون شاذاً في قولك، فهذا مُطّرحٌ في التكليف أن تُصيب عين الحكم، فأنت تجتهد وهناك دائرة فيها أحكام شرعية معتبرة فيها صواب بأجرين وفيها خطأ بأجرٍ واحد، فإذا قلت: لا زكاة في الفواكه مثلاً وذاك قال: هناك زكاةٌ في الفواكه، إذاً أحدكما مُصيب وأحدكما مخطئ، فأحدكما له أجران والآخر له أجرٌ واحد، لكن لا نعلم من هو على وجه التعيين فهذا يُعلمنا الله عز وجل به في الآخرة، فمن حيث علمنا به مُطّرحٌ في التكليف ولسنا مكلّفين به على وجه التعيين، ومُطّرحٌ في التكليف يعني أنك لست مكلّفاً بأن تعلم على وجه التعيين الحق الذي عند الله بأجرين لكنّك يجب عليك أن تنظر ما هو حكم الله في المسألة، إذاً العلم بالصواب عند الله على وجه التعيين مُطّرحٌ في التكليف لكن يجب عليك البحث في النظر عن مُراد الله وعن الحكم الذي هو عند الله، إذاً هناك فرقٌ بين أنك تبحث عن عين الحكم الصواب عند الله فهذا مُطّرحٌ في التكليف، لكن يجب عليك عند بحثك أن تسعى بكلّ ما هو من قواعد وأدلة إلى أن تصل إلى حكم الله، ومن هنا نشأت قاعدة مراعاة الخلاف عند طائفةٍ من الشيوخ، وهو مذهب مالك وأصلٌ من أصوله، لكن أحياناً لا يُعمله حيث يضعف الخلاف، إذاً بناءً على أنه إن كان صواب قول الحنفية في العقود الفاسدة راعينا خلافهم، فلِمَ راعينا الخلاف ومراعاة في رتبة الأدلة؟ لإمكان الصواب.

ثم قال: "ومن هنا نشأت قاعدة مراعاة الخلاف عند طائفة من الشيوخ والإمكان الأول جارٍ على طريقة المُصوبين والثاني جارٍ على طريقة المُخطئين وعلى كل تقدير فالذي تلخّص من ذلك أن الجهة المرجوحة غير مقصودة الاعتبار شرعاً عند اجتماعها مع الجهة الراجحة إذ لو كانت مقصودة للشارع لاجتمع الأمر والنهي معا على الفعل الواحد فكان تكليفا بما لا يطاق وكذلك لا يجوز أن يكون الحكم في المسائل الاجتهادية كلها سواء علينا أقلنا إن كل مجتهد مُصيب أم لا فلا فرق إذاً بين ما كان من الجهات المرجوحة جارياً على الاعتياد أو خارجاً عنه فالقياس مستمر والبرهان مطلق في القسمين وذلك ما أردنا بيانه"، إذاً هنا فتحٌ لباب الاجتهاد حيث تستحضر في النظر ما هو أمرٌ ومصلحة، وما هو نهيٌ ومفسدة، وتستمر في البحث سواءً قلنا أن ذلك على طريقة المُصوّبة أم على طريقة المُخطّئة، فالآن لا بدّ أن تطّرح إحداهما في الحكم، فإما أن تعتبر جانب المصلحة الغالب فيكون مأموراً

به ولا وجه للنهي عنه، وإما أنك تعتبر الجهة المفسدة فيكون منهياً عنه ولا وجه للأمر به حتى لا يحصل تعارض، لكن ذلك في أمر الاجتهاد فعليك أن تنظر أنه ممكن أن ترى حراماً في هذا المذهب جائزاً في مذهبٍ آخر، فذلك من جهة النظر والاجتهاد الذي كُلّف به المُجتهد، وبيّنا طريقة المُصوّبة والمُخطّئة في هذا الأمر.

قال: "فإن قيل أفلا تكون الجهة المغلوبة مقصودة للشارع بالقصد الثاني"، يعني مثلاً الأكل والشرب لإقامة البنية، فهذا قصدٌ ثانٍ، فما هو القصد الأول؟ من أجل العبادة، فالقتال دفاعاً عن الأرض والمال والعرض القصد الثاني، فما هو القصد الأول؟ في سبيل الله.

قال: "فإن مقاصد الشارع تنقسم إلى ذينك الضربين"، وذينك: اسم إشارة مجرور وعلامة جرّه الياء لأنه مثنى، والكاف للخطاب ليس لها محلٌ من الإعراب، فالآن يفترض حيث قال لك الشاطبي: إنه واجبٌ عليك الطرح، فإما أن تعتبر جانب المصلحة فتكون مأموراً بها، وإما أن تعتبر جانب المفسدة فتكون منهياً عنها، وهنا يطرح طرحاً آخر، فيقول لك: ألا يمكن أن تكون المفسدة مشروعة بالقصد الثاني؟ بالنسبة للقصد الأول والقصد الثاني سيأتي بيانه وتفصيله، فأنت تُقاتل من أجل الأرض والدفاع عن العِرض والمال فهذا قصدٌ ثانٍ، لكن ما هو قصدك الأصلي؟ رضا الله عز وجل، والصوم وجاء لأجل أن يكسر الشهوة وحتى لا يقع في المُحرّم لكنه يقصد القصد الأصلي وهو رضا الله عز وجل، فهل يمكن اعتبار الجهة المغلوبة كالقصد الثاني في هذه الحالات، قال: "فإن مقاصد الشارع تنقسم إلى ذينك الضربين"، فهناك قصد أول وثاني، فهل يمكن أن تعتبر الجهة المغلوبة ما اعتبر بقصد الثاني؟ فالجهة المغلوبة ممكن أن تكون مصلحة وممكن أن تكون مفسدة كما هو الخلاف في بعض المذاهب بين ما هو حلال وما هو حرام.

قال لك: "فالجواب أن القصد الثاني إنما يثبت إذا لم يناقض القصد الأول فإذا ناقضه (أي أن القصد الثاني ناقض القصد الأول) لم يكن مقصودا بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني"، فعندما اعتبرنا الصوم وجاء فإن القصد الأول رضا الله، وعندما دافعنا عن الأوطان فهذا لا يتعارض مع في سبيل الله، فالإنسان يتزوج ليعفّ نفسه فهذا قصدٌ ثانٍ لكن رضا الله عز وجل هو القصد الأول، وهنا المفسدة ناقضت المصلحة والأمر ناقض النهي وهذا ما فصّلناه لك سابقاً، فكيف ستعتبر أن الجهة المغلوبة مُرادةً بالقصد الثاني والقصد الثاني يهدم القصد الأول؟ أما فيما نذكره لك في القصد الثاني والأول كما هو في الصوم له وجاء، وكمن يُقاتل ذوداً عن عرضه فإنه تحت القصد الأول وهو رضا الله، فلا تناقض، لكن هنا تتناقض المصلحة والمفسدة.

لذلك قال لك: "فالجواب أن القصد الثاني إنما يثبت إذا لم يناقض القصد الأول"، وهنا النهي عارض القصد الأول بالأمر أو الأمر عارض النهي أو المصلحة عارضت المفسدة والمفسدة عارضت المصلحة، إذاً لا يمكن أن يكون هناك مُراعاة للجانب الآخر بطريق القصد الثاني، وهذا لا يجوز، قال: "وهذا مذكور في موضعه من هذا الكتاب (أي كتاب المقاصد) وبالله التوفيق".

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية الثالثة والعشرون

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11110

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

بعدما تحدث الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى عن المصالح والمفاسد في الدنيا انتقل إلى الحديث عن أقسام المصالح والمفاسد في الآخرة، وهي المسألة السادسة، فقال رحمه الله: "لما كانت المصالح والمفاسد على ضربين دنيوية وأخروية وتقدم الكلام على الدنيوية اقتضى الحال الكلام في المصالح والمفاسد الأخروية فنقول: إنها على ضربين"، إذاً يتحدث عن أنواع المصالح والمفاسد في الدار الآخرة في الجنة والنار، فقال: "أحدهما أن تكون خالصة لا امتزاج لأحد القبيلين (أي المصلحة والمفسدة) بالآخر كنعيم أهل الجنان وعذاب أهل الخلود في النيران أعاذنا الله من النار وأدخلنا الجنة برحمته"، فدخول الجنة برحمة الله عز وجل وليس يجب على الله شيء، فلا يجب عليه أن يُدخل الصالحين الجنة، إنما هو فضلٌ ومنّةٌ منه سبحانه وتعالى خلافاً للمعتزلة.

قال: "والثاني أن تكون ممتزجة"، أي أن تكون المصلحة والمفسدة ممتزجة، قال: "وليس ذلك إلا بالنسبة إلى من يُدخل النار من الموحدين في حال كونه في النار خاصة"، أي أن من أهل التوحيد من يدخل النار فتناله الشفاعة ولكن لا يُقطع على أهل الإسلام بالخلود في النار، فهذا الذي يقول عنه وهو المسلم الموحّد من أهل الكبائر الذي استحقّت عليه النار فتدخل طائفةٌ من الموحدين في جهنم ولكن لا يُقطع عليهم بالخلود فيها ويصدُق فيهم وعيد الله سبحانه وتعالى ويصدُق فيهم مقام الشفاعة، إذ لو لم يدخل أحدٌ من الموحّدين في هذا الوعيد في جهنم لما نال وعيد الله سبحانه وتعالى أحداً، وهنا نقول: إن هذا الدخول إنما هو تصديقٌ لوعيد الله عز وجل أهل الكبائر بالعقوبة وتنالهم شفاعة الشافعين بفضل الله وبرحمته.

إذاً هناك مصلحة خالصة في الجنة وهناك مفسدة خالصة في جهنم لأهل الكفر الذين قُطع عليهم بالخلود في النار، وهناك حالة ممتزجة بين المصلحة والمفسدة بالنسبة للموحّدين الذين يستحقّون دخول جهنم، وهو المعنى الثاني هنا في قوله: "والثاني أن تكون ممتزجة وليس ذلك إلا بالنسبة إلى من يُدخل النار من الموحدين في حال كونه في النار خاصة فإذا أدخل الجنة برحمة الله رجع إلى القسم الأول (أي المصلحة الخالصة) وهذا كله حسبما جاء في الشريعة إذ ليس للعقل في الأمور الأخروية مجال وإنما تُتلقّى أحكامها من جهة السمع"، فلذلك نحن في أمور الآخرة على وجه الامتثال لما جاءنا على لسان الشارع، والعقل هنا ليس مُحدّداً بصفة مستقلة لما يجب أن يدخل الجنة أو يدخل النار أو أنه يُعذّب ثم يخرج من النار، فالعقل هنا لا مدخل له إنما دور العقل هنا إثبات الإمكان، بمعنى يمكن أن يُعذب الله سبحانه وتعالى أهل الكبائر ويمكن أن يُعذب الطائع ولكنه تفضل عليهم بالجنة سبحانه وتعالى ليس بحقٍ لازم وواجب على الله سبحانه وتعالى.

إذاً العقل هنا مُثبتٌ للممكنات لكن الشريعة تأتي بتعيين الممكنات، فجاء من الله سبحانه وتعالى بيانٌ أن هناك من أهل الكبائر من يدخلون جهنم وجاء خبرٌ صادق بأن هناك من يشفع لهم، فيدخلون الجنة، وهنا لا مسرح للعقل بالاعتراض، ذلك لأن العقل في مجال الواجب العقلي والممكن العقلي والمستحيل العقلي، وهذا هنا دور العقل أنه يُثبت الممكنات، فقد أثبت إمكان دخول أهل الكبائر الجنة، فجاء الشرع عندئذٍ مقرّراً بذلك ولم يحكم العقل بدخول أهل الكبائر الجنة أو بخلودهم في النار، إنما

كان هنا العقل في طور الممكن وفي حكم الممكن، فلذلك جاء الشرع مُعيّناً للممكن أن الله سبحانه وتعالى يتفضل برحمته على أهل الكبائر فيدخلون جهنم، وبالتالي لا مُعترَض على أهل السنة من قبل المعتزلة بوجوب خلود أهل الكبائر في النار، لأن العقل هنا يثبت الإمكان، إمكان الخلود وإمكان الخروج إلى الجنة، فيأتي الشرع مُعيّناً في حق هؤلاء الموحّدين في تفضّل الله عليهم بالجنة، ومن هنا لا معارضة بين المنقول والمعقول.

ونحن نقول قاعدة من قواعد أهل السنة والجماعة أنه إذا تعيّن مُراد الشارع فلا بد من نفي المُعارض العقلي، فإذا بدا لنا مُراد الله سبحانه وتعالى واضحاً جليّاً كما هو هنا في هذه المسألة أن هناك من يخرج من النار بفضل الله عز وجل ورحمته من موحّدي هذه الأمة كانوا من أصحاب الكبائر، عندئذٍ يجب القطع بنفي المُعارض العقلي بمجرد ثبوت المُراد الشرعي، فإذا ثبت لنا المُراد الشرعي وجب (واجب) الجزم والقطع بنفي المُعارض العقلي، فإن جيء بما يُتوهّم أنه مُعارض عقلي كمعارض المُعتزلة فنقول لهم: إن المُعارض الذي جئتم به محلّ نظر، فالعقل هنا مُثبتٌ للإمكان فقط وليس قاطعاً بوجوب الخلود في النار، فهذا من عندكم ومن ميولكم وهو مُعارضٌ لما ثبت في السمع، إذاً هذا هو المنهج الذي يتلقّاه أهل السنة في الجمع بين المعقول والمنقول، فحيث أمكن في العقل نجد أن الشارع يكون مُعيّناً، حيث نفى العقل نفياً قاطعاً كنفي الشريك لله عز وجل أو نفي الولد لله سبحانه وتعالى، فتأتي الشريعة هنا متّفقةً تماماً مع العقل القاطع، وإذا قطع العقل بوجود الحقّ سبحانه وتعالى وعندئذٍ نجد أن الشريعة جاءت هنا متّفقةً تماماً، فنلحظ أن منهج أهل السنة والجماعة والنقل الشرعي على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم من وحيٍ بشقّيه: الكتاب والسنة، أنه لا يتناقض مع العقل، بل إن العقل نقطة مركزية في تأييد الشرع، فالشرع أصلٌ والعقل شاهدٌ، وكما أكد هنا الإمام الشاطبي بأن العقل لا يستقل بالأمور الأخروية، إنما هو مستندٌ إلى السمع والاستنباط من السمع.

ثم قال الشاطبي: "أما كون هذا القسم الثاني ممتزجا فظاهر لأن النار لا تنال منهم مواضع السجود ولا محل الإيمان وتلك مصلحة ظاهرة"، إذاً النار لا تأكل من الموحّدين فيها محلّ الإيمان ولا مواضع السجود، وهذه مصلحة ولكنها ممتزجة بمفسدة العذاب، ثم قال: "وأيضاً فإنما تأخذهم على قدر أعمالِهم، وأعمالُهم لم تتمحّض للشر خاصة"، يعني الكفر شر خالص ولا مصلحة في الكفر، فهو مخالفٌ للشرع وقد مضى البيان أن الكفر مفسدة خالصة من حيث تعلّق النهي الشرعي عنه، فهو رأس المنهيّات وأن النهي الشرعي لا يتعلّق بمصلحةٍ أبداً، إذاً علينا أن نميّز بين كون العقل مستقلاً فإنه لا مجال له البتّة، أما مُستنداً إلى الشرع فهو عين الحق.

ثم قال: "وأيضاً فإنما تأخذهم على قدر أعمالِهم، وأعمالُهم لم تتمحّض للشر خاصة، فلا تأخذهم النار أخذ من لا خير في عمله على حال (وهم الكفار) وهذا كافٍ في حصول المصلحة الناشئة عن الإيمان والأعمال الصالحة"، إذاً يريد أن يرتب مصلحة ممتزجة بالمفسدة لأهل التوحيد الذين استحقّوا العذاب ودخلوا النار بأن تلك المصلحة التي حصلت لهم وهم في النار، إنما على تلك المصلحة الخالصة التي حصلت لهم في الدنيا بموافقتهم في أمور الشرع وعلى رأسها تكليفهم بالإيمان والتكليف بالإيمان لا شائبة للمفسدة فيه.

قال: "ثم الرجاء المعلق بقلب المؤمن راحة ما حاصلة له مع التعذيب"، إذاً لاحظ هنا أن الرجاء مصلحة وهذا الرجاء موجودٌ في الموحدين الذين في النار، وهو أن الله عز وجل يخرجهم منها، فقال لك: أليس هذا الرجاء مصلحة؟ نعم، فقال: "ثم الرجاء المعلق بقلب المؤمن راحة ما حاصلة له مع التعذيب"، يعني إنسان في العذاب لكن عنده رجاء فهذه مصلحة واقعة مع

التعذيب، قال: "فهي تنفس عنه من كرب النار إلى غير ذلك من الأمور الجزئية الآتية في الشريعة من استقراها (أي تتبّعها) ألفاها (أي وجدها)"، إذاً هنا في قوله بوجود مصلحة في النار لأهل التوحيد مشوبةٍ بالعذاب.

ثم قال: "وأما كون الأول محضاً" أي المصلحة الخالصة في الجنة والمفسدة الخالصة في الكافرين في جهنم، فقال: "وأما كون الأول محضا فيدل عليه من الشريعة أدلة كثيرة كقوله تعالى"، فبدأ يتكلم عن المفسدة الخالصة وبدأ بالتمثيل، فقال: "كقوله تعالى: "لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ"، وقوله تعالى: "فَالَّذِينَ كَفَرُواْ قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ"، وقوله تعالى: "لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ"، وهو أشد ما هنالك إلى سائر ما يدل على الإبعاد من الرحمة وفي الجنة آيات أُخر"، إذاً انتهى من عرض الأدلة التي تبيّن وجود مفسدة خالصة للكفار في جهنم.

ثم ينتقل للحديث عن المصلحة الخالصة للمؤمنين في الجنة فقال: "وفي الجنة آيات أُخر وأحاديث تدل على أن لا عذاب ولا مشقة ولا مفسدة كقوله تعالى: "إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ * ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ" إلى قوله: "لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ"، وقوله تعالى: "سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ"، إلى غير ذلك مما هو معلوم وقد بين ذلك ربنا بقوله في الجنة أنتِ رحمتي وفي النار أنتِ عذابي فسمى هذه بالرحمة مبالغة وهذه بالعذاب مبالغة"، فقوله: "فسمى هذه (أي الجنة) بالرحمة مبالغة"، وهذا نوع من المجاز المُرسل والعلاقة الحاليّة، فلم يذكر المحل وإنما ذكر ما هو حالٌّ فيها وهو الرحمة، كقوله تعالى: "إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ"، فعبّر عن الجنة بما هو حالٌّ فيها وهو الرحمة، وعن النار بما هو حالٌّ فيها وهو العذاب، قال لها: أنتِ عذابي، فعبّر عنها بما هو حالٌّ فيها والقرينة الصارفة عن الحقيقة استحالةُ حلول الناس في الرحمة والعذاب نفسه، فهم لا يكونون في داخل الرحمة ولا يكونون في داخل العذاب، إنما في محلّ العذاب، كمن قال: نزلنا بقومٍ أكرمونا، فهو نزل بدارهم ولم ينزل فيهم أي في داخل القوم، إنما نزل بدارهم، وهنا ينبغي الملاحظة للتفريق بين الحالّيّة، أي مجاز مُرسل والعلاقة الحالّيّة كقول الإمام الشاطبي في نقله عن الحديث: "أنتِ عذابي للنار وأنتِ رحمتي للجنة"، فهنا نقول: المجاز مُرسل والعلاقة الحالّيّة، أما المحلية فهي تكون في ذكر المحلّ وإرادة ما يحلّ فيه، وهي على العكس كقوله تعالى: "وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ"، فالقرية محلّ الناس، والمطلوب أن يُسألوا هم الناس وليس القرية من بيوتٍ ومزارع وبساتين.

الآن هناك اشتباه يريد أن يردّه الإمام الشاطبي، فيُتوقّع أن يُسأل: أليست النار درجات؟ فيُقال: نعم، إن الذين في الدرجات الأدنى عندهم مصلحة ومفسدة أنهم أدنى، فكيف تقول لنا: إن الجنة فيها مصلحة خالصة مع هذا الاعتراض عليك بأن الأدنى مفسدة بالنسبة للأعلى؟ كذلك أهل النار دركات، وهناك من هو أشد في العذاب ومن هو أقل في العذاب، فالأقل في العذاب فيه شائبة مصلحة، فبِمَ تُجيب علينا في هذا السؤال؟

إذاً ما سيأتي من كلام للإمام الشاطبي يريد أن يردّ على هذه الشبهة، فيقول: "فإن قيل"، وهذه فنقلة من فنقلات الإمام الشاطبي، فقال: "كيف يستقيم هذا"، أي أن الجنة فيها مصلحة خالصة وأن النار فيها مفسدة خالصة بالنسبة للكافرين، فقال: "كيف يستقيم هذا وقد ثبت أن في النار دركات بعضها أشد من بعض كما أنه جاء في الجنة أن فيها درجات بعضها فوق بعض وجاء في بعض أهل النار أنه في ضحضاح مع أنه من المخلدين"، فيُريد أن يبيّن لك أن الاعتراض هنا على أنه من المخلّدين، فلو كان من الموحّدين فلا اعتراض عليه، لماذا؟ لأنه أصلاً قال لك: إن الموحّدين في جهنم تشوب المفسدة التي تلحقهم بالعذاب مصلحةٌ كما ذكر سابقاً، فالآن يُريد أن يقول لك في اعتراضٍ قد يُعترض عليه: هناك من أهل الخلود في جهنم من هو في ضحضاح، والضحضاح هو الشيء القليل، وأصلاً الضحضاح هو الماء الذي يبقى على وجه الأرض، يعني قليلٌ من الماء.

قال: "وجاء في بعض أهل النار أنه في ضحضاح مع أنه من المخلدين وجاء أن في الجنة من يحرم بعض نعيمها كالذي يموت مدمن خمر ولم يتب منها (أي من شرب الخمر) وإذا كانت دركات الجحيم أعاذنا الله منها بعضها أشد فالذي دون الأشد أخف من الأشد والخفة مما يقتضيه وصف الرحمة التي تحصل مصلحة ما"، إذاً الأخف في النار فيه مصلحة والأقل في الجنة فيه شائبة مفسدة، وهنا يستمر في سرد الشبهة التي يُريد أن يُجيب عليها، فقال: "وأيضاً فالقدر الذي وصل إليه العذاب بالنسبة إلى ما يُتوهّم فوقه خفيف كما أنه شديد بالنسبة إلى ما هو دونه وإذا تُصوّرت الخفة ولو بنسبة ما فهي مصلحة في ضمن مفسدة العذاب"، وهذا الامتزاج من حيث العادة ولا علاقة له بالامتزاج في التكليف الشرعي.

قال: "كما أن درجات الجنة كذلك في الطرف الآخر فإن الجزاء على قدر العمل وإذا كان عمل الطاعة قليلا بسبب كثرة المخالفة كان الجزاء على تلك (أي المخالفة) بالنسبة (أي بالنسبة إلى كثرة المخالفة) ومعلوم أن رتبة آخر من يدخل الجنة ليست كرتبة من لم يعص الله تعالى ودأب على الطاعات عمره وإنما ذلك لأجل عمل الأول السببي".

الآن عمل الطاعة، فهذا العمل للطاعة كان سبباً في دخول الجنة، قال: "فكان جزاؤه على الطاعة في الآخرة نعيما كدّره عليه كثرة المخالفة"، إذاً هو يتكلم عن الطائع الذي خلط مخالفات مع طاعته، فيقول له: إنك عندما تعرض عليّ هذه الشبهة تريد أن تقول: إنه بقدر ما شاب عمله من مفسدة وهي المخالفة، كذلك الجنة بالنسبة إليه فدخلت عليه مفسدة في الجنة بقدر مخالفته للشارع، وعليه تمتزج المفسدة بالمصلحة في الجنة.

إذاً يعرض الشبهة وكأن صاحب الشبهة لو أراد أن يعرض شبهته لم يُحسن عرضها كما عَرَضها الإمام الشاطبي، فطاولة البحث عند الأئمة المتصرفين في الأدلة لا يضرّهم الشبهة مهما كبَّرت ومهما تُوُهّم أن لها دليل، فقال: "وهذا معنى ممازجة المفسدة"، أي أن المفسدة ممازِجة للمصلحة في الجنة، قال: "فإذا كان كذلك"، أي إذا كان الأمر تمتزج المفسدة مع المصلحة في الجنة نظراً لامتزاج المفسدة وهي المعصية مع الطاعة في الدنيا، ثم قال: "فالقسمان معا قسم واحد" أي امتزاج المفسدة بالمصلحة في الجنة، ثم شرع الإمام الشاطبي بالجواب فقال: "فالجواب أنه لا يصح في المنقول ألبتة"، والبتة بمعنى قطعاً وهي مفعول مطلق لفعل مقدّر، أي بتّته ألبتّة، و(أل) فيه للجنس، إذاً ألبتة مصدر.

قال: "فالجواب أنه لا يصح في المنقول ألبتة أن تكون الجنة ممتزجة النعيم بالعذاب ولا أن فيها مفسدة ما بوجه من الوجوه هذا مقتضى نقل الشريعة"، ولاحظ في هذا البيان أنه لمّا قال: إن العقل فيما سبق ليس له مجالٌ في الغيبيات، فهو الآن منسجم في جوابه مع مقتضى نقل الشريعة، وأن العقل هنا لا يُبطل ما أثبته النقل الشرعي، فهل هذا مُقتضى نقل الشريعة؟ قال: "نعم العقل لا يُحيل ذلك"، يعني بالنسبة للأحكام العقلية يجوز في الحكم العقلي اجتماع المصلحة مع المفسدة من باب الحكم العقلي، أما من الناحية الشرعية فإن الشارع قد عيّن أحد الممكنين، إذاً في قول: "نعم العقل لا يُحيل ذلك فإن أحوال الآخرة ليست جارية على مقتضيات العقول"، فإذا حكم العقل بإمكان أن تكون المفسدة خالصة في النار وأن المفسدة تشوبها مصلحة للموحّدين في النار، فهذا حكم الإمكان العقلي، وبالنسبة للجنة فإن العقل يُفيد أن الجنة فيها على وجه الإمكان مصلحة خالصة أو مفسدة خالصة أو مصلحة مشوبة مع مفسدة، فالعقل يُثبت إمكان هذه الأشياء.

الآن العقل أثبت الإمكان، فقال هنا في معنى قوله: "لا يُحيل ذلك"، بمعنى أنه يثبت الإمكان، أي تكون المصلحة ممتزجة بالمفسدة، ثم قال: "فإن أحوال الآخرة ليست جارية على مقتضيات العقول"، ونؤكد على القاعدة الأصيلة في علاقة العقل مع النقل، فإذا ظهر المُراد الشرعي أو إذا ظهر مراد الشارع وجب الجزم بنفي المعارِض العقلي.

قال: " كما أنه لا يصح أن يقال في النار إن فيها للمخلدين رحمة تقتضي مصلحة ما ولذلك قال تعالى: **"لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ"** فلا حالة هنالك ليستريحوا إليها وإن قلّت"، فهذا بالنسبة للكافرين في جهنم، ثم قال: "كيف وهي دار العذاب عياذاً بالله سبحانه وتعالى"، وهنا يتعجّب عياذاً بالله سبحانه وتعالى، وعياذاً مفعول مُطلق لفعل محذوف تقديره أعوذ عياذاً، لذلك جاءت منصوبة.

إذاً ما ثبت بالنقل لا يُخالف قطعي العقول إنما جاء مُعيّناً لأحد وجهي الممكن في أحكام العقل، ومن ثمّ لا يحتجّ أحدٌ ولا يُزاود أحدٌ على أهل السنة والجماعة بالمعقول، فهم أئمة المعقول والمنقول، قال: "وما جاء في حرمان الخمر فذلك راجع إلى معنى المراتب فلا يجد من يحرمها ألما بفقدها"، إذاً أنت عندما تقول: مفسدة، إذاً هناك ألم وهنا يقول لك: المفسدة التي هي الألم، فمن يُحرم من الخمر في الجنة لا يجد ألماً بفقدها، قال: "كما لا يجد الجميع ألماً بفقد شهوة الولد"، يعني تصوّر الآخرة لا يوجد فيها تناسل في الجنة، فهذا حُرم من شهوة الخمر، وأيضاً لو أردت أن تقيس فعليك أن تقيس أن هناك من يجد ألماً بفقد شهوة الولد، فلذلك يقول لك: إنك هنا تقيس قياساً فاسداً، فأنت تقيس على شهوات الدنيا من شهوة الولد أو ما يجده شارب الخمر من شهوة ولذّة من شدةٍ مُطربة، فإن الجميع بالنسبة إليهم سيجدون أن في هذه الجنة من الشهوات الكثير ولا يجدون آلاماً على أمرٍ لو كانوا في الدنيا لوجدوا ألماً على فقده، ومن ثمّ هنا القياس يكون فاسداً بقياس شارب الخمر أنه لا يجد ألماً بفقدها أو من لا يولد له في الجنة يجد ألماً بفقد الولد، فهو يقول لك: كما أنهم لا يجدون بفقد شهوة الولد، كذلك شارب الخمر في الجنة لا يجد ألماً بفقد شربها.

ثم بدأ بالجواب عن المُخرج إلى الضحضاح، فقال: "أما المخرج إلى الضحضاح فأمر خاص كشهادة خزيمة وعناق أبي بردة"، فيتكلم هنا عن شهادة خزيمة رضي الله تعالى عنه حيث جعل النبي صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة بشهادة رجلين، وكذلك أذِن النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بردة وقد ذبح عناقاً وهي دون ما يفيد الإجزاء في الأضحية، فرخّص النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بردة وأذِن عليه الصلاة والسلام بشهادة خزيمة وجعلها بشهادة رجلين، فقال: "ولا نقض بمثل ذلك على الأصول الاستقرائية القطعية"، إذاً الإمام الشاطبي يريد أن يرد الأحاديث الواردة في خصوصية الضحضاح وأن هذا الذي في الضحضاح أنه لا ينقض الأصول، فلذلك يقول في صاحب الضحضاح الذي هو خالدٌ مخلدٌ في النار: هذا لا يحترق جميعاً، إنما هو في ضحضاحٍ من النار وبقية جسده لا تحترق، فهو أصبح مشابهاً لأهل الإيمان الذين لا تنال مواطن الإيمان النار منهم، وبناءً عليه يقول لك: ما هو حالةٌ خاصة واردٌ في الشرع كشهادة خزيمة وعناق أبي بردة، فهذا الذي في ضحضاحٍ من النار يكون حالةً خاصة، وهذا لا ينقض الأصول.

وقال: "ولا نقض بمثل ذلك على الأصول الاستقرائية القطعية غير أنه يجب النظر هنا في وجه تفاوت الدرجات والدركات لما ينبني على ذلك من الفوائد الفقهية لا من جهة أخرى"، إذاً هنا يقرر الإمام الشاطبي أنه إذا جاءك دليلٌ صحيح فأعمله في موضعه ولا تهدم بحديثٍ واحد أصلاً كلياً ثبت بأدلة متضافرة من الكتاب والسنة، فلا بد من ترتيب الحديث في موضعه ولا يجوز لك أن تنقض الأصول بحديثٍ واحد، لأن الأصول هي المحكمات وهذه الأحاديث متشابهات، أي محتملة أن تكون

خاصة بأبي بردة، ومحتملة أن تكون خاصة بخزيمة، وعليه فبما أنه هناك محكمات وهنا متشابه محتمل فاجعل حديث أبي بردة وحديث خزيمة خاصّين فيهما كما أنك ستجعل حديث صاحب النار الذي يُعذّب في الضحضاح خاصاً به، ولا تنقض بذلك الأصول التي بيّنتها لك بأن النار مفسدةٌ خالة للكافرين، فكما أنك حملت حديث خزيمة على محل خاص ولم تنقض به الأصول في الشهادة وهو أنه لا تكون إلا برجلين أو برجل و امرأتين، وأن الشهادة لا بد فيها من التعدد كذلك افعل هنا في حديث صاحب الضحضاح واجعله حالةً خاصّة ولا تنقض بذلك الأصول، وعند ذلك يتّضح لك ما هو أصول وما هو من متشابه يُحمل ويُفسّر على حالةٍ بعينها.

إذاً هذا ما يعلّمه الإمام الشاطبي للطالب الباحث بأنه ليست القضية هنا أن تأخذ حديثاً وتردّ الأصول والقواطع، لأن الأصول والقواطع ثابتة بمجموع الأدلة وبجموع اجتهادات المجتهدين بقواطع الإجماعات، وهذا مُحتمِل فأوِّل المُحتمِل بما يناسبه، فاجعله حالةً بعينها ولا تنقض به الأصول، وهذا أصلٌ مهم.

ونحن هنا في مثالٍ على هذا ممكن أن نعرضه وهو ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنه في صحيح مسلم: صلّى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر جميعاً في المدينة في غير خوفٍ ولا سفر، قال أبو الزبير: فسألت سعيداً لمَ فعل ذلك؟ فقال: سألتُ ابن عباس كما سألتني فقال: أراد ألا يُحرج أحداً من أمته.

فهذا حديثٌ عند أئمة الاجتهاد مُجمل بمعنى أنه مُحتمِل لمعانٍ لا بدّ من تعيين أحدها، لا أنه عام يجب أن ينطبق على جميع الأفراد، إذاً هناك فرق بين المجمل وهذا الإجمال يتحدّد بتعيين معنىً واحد ويكفي ذلك لرفع الإجمال فيُحمل على مرضٍ أو على ظرفٍ يخصّه، فما دليلنا على هذا الحمل؟ هو عمل الصحابة أنهم رضي الله عنهم صلّوا الصلوات في أوقاتها إلا فيما هو في عذر المزدلفة وعرفة وفي عذر المطر كما هو المذهب المُعتبر في المذاهب المتبوعة، فلذلك عندما يأتي أئمة الاجتهاد فيضعون أصولاً ويضعون هذا الحديث ضمن الأصول، فيضعون مثلاً المُحكمات كقوله تعالى: **"إِنَّ الصَّلاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا"**، فالصلاة مُحلّاة ب (ال) وهذا من صيغ العموم، وبناءً عليه فكلّ صلاة لها وقتها، فعند هذا هو الإجماع وهو الأصل وما جاء من الاستثناءات تبقى في طور الاستثناء لكنّ حديث ابن عباس رضي الله عنه مُجملٌ فيكفي في رفع إجماله أن يُعيّن على حالةٍ فعُيّنت على حالةٍ خاصة بالنبي صلى الله عليه وسلم ودليل الحمل عليها عمل الأمة المتواتر في الصلاة وعمل الصحابة رضي الله عنهم أنهم ما جمعوا إلا للأسباب المعروفة في أسباب الجمع، لكن ماذا تفعل مع من يزعم أنه على طريقة الشافعي (إن صحّ الحديث فهو مذهبي)؟ فها هو قد صحّ الحديث وهناك من يجمع ويُضيّع أوقات الصلاة، فأوقات الصلاة مع العذر تكون من باب الحاجيّ، وشرط الصلاة مع العذر تكون من باب الحاجيّ، فهنا أوقات الصلاة من باب الحاجي سقطت في السفر وفي المطر وفي مزدلفة، فجاز لك الجمع، إذاً هي حاجيٌ لرفع الحرج، ما هو الحرج؟ الذي قدّره الشارع.

فنحن نقول: إن المشقّة ليست معتبرة بالجنس، بمعنى ليست أي مشقة بل المشاقّ التي عيّنها الشارع: مشقة المريض ومشقة السفر، وبالتالي ليست كل مشقة كمشقة الفرّان والخبّاز وسائق الحافلة العمومي يفطرون في رمضان لجنس المشقّة، فنقول: المشقات معتبرة بأعيانها التي اعتبرها الشارع وليست معتبرة بجنسها لأننا لو اعتبرناها بجنسها فلا تكاد تخلو (أي التكاليف) من مشقة، وعليه نكون قد أسقطنا الشريعة.

لذلك عندما جاء الإمام الشاطبي هنا في هذا الموضوع إنما تكلّم عن حالات معيّنة خاصة، فهذا الذي جاء بحديث الصلاة هدم المُحكمات ونقض الأصول بأحاديث مُجملة مُحتمِلةٍ لحالةٍ معيّنة، فهو غير قادرٍ على أن يُعمِل المتشابه المُحتمل وأن يرُدّ تفسيره إلى المُحكمات وقال: (إن صحّ الحديث فهو مذهبي)، فهي حالة طروقيّة مع الأسف تُنقض بها أصول الشريعة ويُتحلّل بهذه الأساليب مشابهة الشريعة بالشريعة، يعني حديث ابن عباس يُشابه بالشريعة فلذلك تجد أن الحديث صحيح ولكن هناك حالة طروقية تُسقط المُحكمات بالمتشابهات وهذا أسقط أصل الدين وضروري الدين ومقصد الدين بالصلاة على وقتها وأسقطه بالحاجي وتوهّم أن حديث ابن عباس في رتبة الحاجي ثم استثنى فوق استثناءات الشارع واستحسن ما لم يستحسنه الشارع، وعندئذٍ توهّم أنه على سنّةٍ وما هو إلا هادمٌ لأصول السنة وقواعدها، وهنا نأتي إلى مركزية الشعور الإنساني في تفسير نصوص الشريعة وردّها إلى الإنسان، وهذا ليس من الاجتهاد في شيء إنما هو حالة من النحت التي يقوم بها من ليس مُجتهداً وتمرّد على التقليد، فيأتي بما يوهم أنه أدلّة وفي الحقيقة هو متشابهات الأدلة التي لم يردّها إلى أصول المُحكمات.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية الرابعة والعشرون

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11116

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

ما زال الإمام الشاطبي رحمه الله يُجيب على شبهة أن وجود نقص في الرتبة في الجنة يلزم منه وجود مفسدة، ويؤصّل في ذلك بأن الجنة من الآخرة ومن الغيب ولا يجوز قياس الجنة على شهوات الدنيا، فكما أن أهل الجنة لا يولد لهم ولا يجدون ألماً بفقد هذه الشهوة، ذلك أن الجنة ليست على منوال الدنيا حيث يشعر من لا ولد له بألم الفقد، فيقول لك: كما أن الذين في الجنة لا يشعرون بألم فقد الولد كذلك من حُرم من الخمر في الجنة فلا يُعدّ هذا منعاً له من لذّةٍ يطلبها، ذلك أنه لا يجد ألماً بفقد هذه اللذّة، وبالتالي لا تُتصوّر المفسدة في الجنة أبداً، وما هو من نقص الرتب وتفاوتها فسيتكلم عنه الآن في موضوع تفاوت الرتب، ويؤكد في هذا الموضع بأنه لا يلزم من تفاوت الدرجات في الجنة أن هذا من باب النسبية في وجود المفسدة والمصلحة، وكذلك الحال بالنسبة لتفاوت الدركات في جهنم.

يقول رحمه الله تعالى: "وذلك أن المراتب وإن تفاوتت لا يلزم من تفاوتها نقيض ولا ضد"، فالنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان كالحركة والسكون في الجسم، فالجسم إما ساكن وإما متحرك، فلن تجد جسماً ليس ساكناً ولا متحرّكاً، ولذلك نقول: هذا معنى لا يرتفعان، وكذلك لا يجتمعان، فلا يكون الجسم متحركاً وساكناً في الوقت نفسه من نفس الجهة، ولذلك قد تكون الجهة منفكّة فنقول: الحافلة واقفة ولكنها تتحرك مع دوران الأرض، فهي ساكنة باعتبار ومتحركة باعتبار، فانفكّت الجهة، وهنا جاز لك أن تصف الحافلة بأنها ساكنة ومتحرّكة باعتبارين، أما باعتبارٍ واحد فلا يمكن أن تكون ساكنة ومتحركة، هذا بالنسبة للنقيض.

أما الضد، فالضدّان لا يجتمعان ولكن قد يرتفعان، فمثلاً البياض والسواد لا يجتمعان في شيءٍ واحد فهما ضدّان، ولكن قد يرتفع الضدّان فيكون الجسم في غير الأبيض والأسود كالأصفر، فالضدّان يرتفعان أما النقيضان فلا يرتفعان فيما هو من ما يوصف به الشيء كالسكون والحركة، وهذه سمةٌ في الأجسام، أما بالنسبة لله عز وجل فليس جسماً حتى يوصف بالحركة أو السكون أصلاً، ولذلك الحركة والسكون هي من أوصاف الأجسام، والله ليس جسماً خلافاً لما ذهب إليه ابن كرّام بقوله: إن الله جسمٌ لا كالأجسام، ورحمته لا كرحمة الخلق، وهكذا فيجعل الله تعالى في جنس الأجسام وأنه نوع لكنه مختلف عن الأنواع الأخرى، وهكذا يجري في كل ما هو يصف الله تعالى به وهي مقولةٌ شنيعة وهي أصلاً لا يستطيع أصحابها أن يفسّروها، فتجد أن هناك اضطراباً، فلذلك الله عز وجل ليس نوعاً في جنس لأنه لا مثل له ولا شبيه له سبحانه وتعالى، ولا شريك له، فلو كان نوعاً لكان له شريكٌ في الجنس الذي هو تحته، ولذلك بطلان مذهب الكرّامية من جهة أنهم يجعلون صفات الله تعالى نوعاً في جنس، فيجعلون جنس الوجود مشتركاً بين الله والمخلوقات، ورحمة الله مشتركة بين الله والمخلوقات، كذلك يجعلون علم الله وقدرته جنس مشترك بين الله ومخلوقاته، ويجعلون الله نوعاً في ذلك الجسم والناس نوعٌ آخر، فهنا اختلاف كيفيات مع الاشتراك في الحقيقة، والله تعالى لا شريك له، وأبطل قول الذين قالوا: إن الله عز وجل له شريك في جزء من خلقه، وإنما هو

اختلاف كيفيات وليس اختلاف حقائق، فنحن نقول: إن الله مختلف في الحقيقة وليس نوعاً في جنس، والكرّامية يقولون: إن الله نوعٌ في جنس فهناك اختلافٌ في الكيفيات مع وجود شريك لله في الحقيقة.

والله عز وجل يُبطل قولهم بقوله: "وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ"، فالله عز وجل ليس له شريكٌ من خلقه في صفة من صفاته، والله واحدٌ في الصفة لا شريك له في جنس الصفة، فوجوده حقيقة مختلفة عن وجود المخلوقات وليس وجوده جنس مشترك مع بقية المخلوقات والله نوعٌ تحت ذلك الجنس كما ذهب إليه ابن كرّام، فلذلك عندما نقول: إن الله عز وجل لا يوصف بالحركة والسكون أصلاً لأنه ليس جسماً وهذا في حقّه مُرتفع لأنه لا يوصف بهذا ولا يوصف بذاك، وإنما ذلك من لوازم الأجسام.

إذاً هذا ضروريٌ لفهم العلاقة بين النقيض والضد، ونؤكد أن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء والأنواع مشترِكةٌ تحت الجنس الذي هي تحته بقدرٍ مشترك هو ذلك الجنس، والله عز وجل ليس له مثل، فلو فرضنا أن الأنواع تشترك في قدرٍ من المثل تحت الجنس فمحكمُ القرآن ينفي المثل وينفي الجزء وينفي المشابهة لله سبحانه وتعالى من كلّ وجهٍ بينه وبين مخلوقاته، وهذا معنى أنه واحدٌ في الصفة لا شريك له في جزء من صفاته، وتُفسّر بقية النصوص الشرعية على أساس محكمات القرآن والسنة لا أن تُبطل مُحكمات القرآن والسنة بما يُوهم أن الله عز وجل له من عباده جزء.

قال: "وذلك أن المراتب وإن تفاوتت لا يلزم من تفاوتها نقيض ولا ضد ومعنى هذا أنك إذا قلت فلان عالم فقد وصفته بالعلم وأطلقت ذلك عليه إطلاقا بحيث لا يسُتراب في حصول ذلك الوصف له على كماله فإذا قلت وفلان فوقه في العلم، فهذا الكلام يقتضي أن الثاني حاز رتبةً في العلم فوق رتبة الأول ولا يقتضي أن الأول متّصفٌ بالجهل، ولو على وجهٍ ما".

إذاً التفاوت في الدرجة لا يعني نقيض تلك الدرجة، فهو يريد أن يقول لك: كما أنت تقول فلان عالِم وعن آخر أنه أعلم من فلان فلا يعني أن فلان العالِم أصبح متّصفاً بأنه جاهل، لذلك لا يلزم من هذا التفاضل أنه يقع نقيضه، فلذلك يقول لك: "ولا يقتضي أن الأول (الذي قال فيه أن فلان عالِم) متصف بالجهل ولو على وجهٍ ما فكذلك إذا قلت مرتبة الأنبياء في الجنة فوق مرتبة العلماء فلا يقتضي ذلك للعلماء نقصا من النعيم ولا غضا من المرتبة بحيث يداخله ضده".

إذاً قال لك: لا يدخل الضد هنا، فلو قلت: إنه قد دخل الضد إذاً فالمصلحة ضد المفسدة، فإذا كان وصفك بأن فلان عالِم وفلان أعلم، فكما أنه لم يدخل الجهل على فلان فكذلك الحال إذا قلنا إن مرتبة الأنبياء في الجنة فوق مرتبة العلماء، فلا يدخل النقيض على مرتبة العلماء، فتصبح مرتبة الأنبياء الأعلى مصلحة وداخَل مرتبة العلماء النقيض وهو المفسدة، إذاً جوهر البحث أنني عندما أُفاضل في الرتب في الجنة وهناك من هو أعلى وهناك من دونهم في الرتبة فإن الأعلى لا يناقضه الأدنى بحيث تدخل المفسدة على الأدنى، فالمفسدة لا تدخل على الأدنى، وهذا الذي يؤكد له أن التفاضل لا يُدخل النقيض على المفضول باختصار، فإذا فاضلت بين عالِمين لم تُدخل النقيض وهو الجهل على المفضول، فإذا فاضلت بين رتب الأنبياء والعلماء في الجنة فلا يلزم من ذلك دخول رتبة النقيض وهي المفسدة على من هو في رتبة العلماء مقارنةً مع من هم في رتبة الأنبياء.

إذاً بعدما أصّل إلى أصل أن التفضيل لا يُدخِل النقيض وهو الجهل على العالِم إذا وصفت شخصاً بأنه أعلم من فلان أصّل لهذا المعنى، فقال لك: "فكذلك إذا قلت مرتبة الأنبياء في الجنة فوق مرتبة العلماء فلا يقتضي ذلك للعلماء نقصا من النعيم"، لأن التفضيل لا يُدخِل النقيض وهذا ما أقوله، إذاً يُفهَم أن التفضيل لا يُدخِل النقيض، قال: "فلا يقتضي ذلك للعلماء نقصا من

النعيم ولا غضاً من المرتبة بحيث يداخله ضده (أي المفسدة) بل العلماء منعّمون نعيما لا نقص فيه والأنبياء عليهم الصلاة والسلام فوق ذلك في النعيم الذي لا نقص فيه"، إذاً نعيم العلماء لا نقص فيه ونعيم الأنبياء لا نقص فيه، وبالتالي أصبح نعيم العلماء وإن كان أدنى رتبةً إلا أنه لا تُداخله المفسدة.

قال: "وكذلك القول في العذاب بالنسبة إلى المنافقين وغيرهم، كلٌ في العذاب لا يُداخِله راحة، ولكن بعضهم أشد عذاباً من بعض"، إذاً هذا أصلٌ مهم أصّل له الإمام الشاطبي بأننا إذا قلنا إن رتب الجنة ودرجاتها متفاضلة فلا يلزم أن هذا في الأفضل أنه أدخل النقيض وهو المفسدة على المفضول، وكذلك بالنسبة للنار، فهذا أشدّ عذاباً وذاك أقل منه في العذاب فلا يعني أنه أدخل عندئذٍ مصلحةً على من هو في الرتبة الدنيا من العذاب لأن التفضيل لا يقتضي الضدّ.

قال: "ولأجل ذلك"، وهذا كلّه تمثيل، الآن قعّد الأصول بالأمثلة ويريد أن يؤكد الآن بمزيد من الأمثلة من النصوص، فقال: "ولأجل ذلك لما سُئل النبي عن خير دور الأنصار أجاب بما عليه الأمر في ترتيبهم في الخيرية بقوله خير دور الأنصار بنو النجار ثم بنو عبد الأشهل ثم بنو الحارث بن الخزرج ثم بنو ساعدة ثم قال وفي كل دور الأنصار خير رفعاً لتوهم الضد"، إذاً انظر إلى تأصيل المعقول عند الإمام الشاطبي في أن العقل لا مدخل له في تقدير الآخرة ثواباً وعقاباً بشكل مستقل، بل هو مستندٌ إلى الشارع وقال بعدم جواز القياس في الدار الآخرة على الدنيا من حيث أن الدنيا فيها ملذّات وفيها فقد وألم، ففقد الولد ألمٌ في الدنيا لكنّه ليس ألماً في الآخرة، وكذلك من كان يستلذّ في الخمر من أهل الكبائر في الدنيا فإنه لا يجد ألماً بفقد الخمر في الآخرة، لماذا؟ لأن الآخرة كلّها خير وكلّها مصلحة ولا يجد ألماً بذلك الفقد للخمر مقارنةً مع غيره ممن يشربونها في الجنة على الوصف الذي وصفه الله تعالى في الكتاب.

هذا كلّه تأصيل معقول ومنقول، تأصيل نوع القياس، وتأصيل مصدر المعرفة وهو أن مُراد الشارع إذا ثبت من جهة النقل وجب النفي أو الجزم بنفي المُعارض العقلي، فهكذا يبني المعرفة الدينية المستقرّة وهو قد مضى منذ قرون، وها هي معرفته مستقرّة بينما فتاوى الأمس تتطاير كالشظايا لأنها بُنيت على شفا جُرُفِ هارٍ فانهار بها، وها هو التأصيل العلمي قائمٌ وباقٍ لما له من قوة في البرهان والدليل المُستند إلى المعقول والمنقول جمعاً واستدلالاً.

إذاً الآن يأتي إلى المنقول، فقال لك: ما استنتجته لك من أن أفعل التفضيل لا يلزم منه إثبات الضدّ للمفضول، فانظر إلى كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم في فضائل الأنصار، فقال: "ثم قال وفي كل دور الأنصار خير رفعاً لتوهم الضد"، أي لا تقول إذا فضّلتُ بيوت الأنصار بعضهم على بعض أن تتوهم أنه قد دخل الضد وهو عدم الخيريّة في المفضولين من بيوت الأنصار، فقال: "من حيث كانت أفعل التفصيل قد تستعمل على ذلك الوجه كقوله تعالى: **"بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا، وَالْآخِرَةُ خَيْر وَأَبْقَى"**"، إذاً لما قال: تُستعمل على ذلك الوجه قال كقوله تعالى: **"وَالْآخِرَةُ خَيْر وَأَبْقَى"**، فهل الدنيا باقية أصلاً حتى تُفاضل بينها وبين الآخرة فتقول أن الدنيا باقية ولكن الآخرة أبقى؟ قال لك: قد يُستعمل أفضل التفضيل على غير بابه، فأفعل التفضيل في بابه أن هناك شيئين متّصفين بصفة كالعلم، فهذا عالِمٌ وذاك أعلم ولكنّ صفة العلم أقوى في ذاك وهو الأعلم، فتقول: فلانٌ أعلم، فهذا هو معنى التفضيل على بابه، فما هو التفضيل على غير بابه؟ كما ذكر لك هنا في المثال: **"وَالْآخِرَةُ خَيْر وَأَبْقَى"**.

والنبي صلى الله عليه وسلم لما قال: "هو في كلٍ خير"، يريد أن يؤكد أن كلامه في تخيير الأنصار جارٍ على أفعل التفضيل في بابه وهو أن الجميع فيهم خير ولكنّهم تفاوتوا في الخير، ولا يعني من تفاوت الخير دخول النقيض وهو المفسدة على بعضهم والشر،

فلذلك أراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يرفع توهّم أن يكون التفضيل ليس على بابه، ولذلك الإمام الشاطبي هنا في قوله: "رفعاً لتوهّم الضد من حيث كانت أفعل التفضيل قد تُستعمل على ذلك الوجه"، أي الضد، أي الأبقى، فالدنيا فانية لكن الآخرة باقية، لكنه لما قال أبقى فإن التفضيل هنا ليس على بابه، فلا تشترك الدنيا مع الآخرة في البقاء، ولكن الآخرة أقوى في صفة البقاء من صفة البقاء للدنيا ونحو ذلك، إذاً هنا لما قال: "رفعاً"، أي يريد أن ينفي توهّم الضد.

إذاً هذا موجودٌ في الشريعة لأن التفضيل قد يُستعمل في غير بابه كقوله تعالى: "أَذَلِكَ خَيْرٌ نُزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ"، فهذه مقارنة بين الجنة والنار، فهل يُقال إن النار خيرٌ ولكن الجنة خيرً منها؟ فهذا لا يصحّ، فالتفضيل ليس على بابه، وكذلك في قوله تعالى: "أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ"، فليس الناس بينهم وبين الله قدر وجنس الحكمة واحد، ولكن الله يختلف بالنوع فلا شريك له سبحانه وتعالى في حكمٍ ولا في حكمة، فالناس لا يشاركونه في الحكم والحكمة سبحانه وتعالى كما اعتقد المعتزلة أن لهم تأثيراً في الحكم، وبالتالي في قوله تعالى: "أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ"، فنقول هنا: ليس التفضيل على بابه، كما فعل الذين يجعلون لله من عباده جزءاً، فلذلك نقول: إن الله عز وجل لا توجد حكمة مشتركة جنس بينه وبين مخلوقاته ويكون الله نوعاً تحت ذلك الجنس ولكنه يتفاوت مع المخلوقات تفاوت الأنواع تحت الجنس الواحد، فالله سبحانه وتعالى ليس مندرجاً مع مخلوقاته في جنس واحد كما أكدنا اعتقاد أهل السنة والجماعة أن الله سبحانه وتعالى واحدٌ في الصفة، فلا يوجد جنس اعلى، والله نوعٌ مع مخلوقاته تحت ذلك الجنس، فالله عز وجل لا مثل له ولا شريك له وليس داخلاً تحت أي جنس من الأجناس مع مخلوقاته، ونحن نقول: الوجود هو الله ومخلوقاته، والله عز وجل واحدٌ في الذات وواحدٌ في الصفة وواحدٌ في الأفعال، وهذا يقتضي نفي اشتراكه مع أنواعٍ تحت جنس واحد، فهذا هو مقتضى التوحيد.

إذاً في بيانه هنا (وأبقى) لاحظوا أهمية اللغة في الفهم، وكيف أصّل لمسألة عقدية في مثلث العقل وفي مثلث النقل الشرعي وفي مثلث اللغة، وكيف فهم (وفي كلٍّ خير) على نفي الشر عن الأنصار وأنه لا يعني المفاضلة بينهم في الخيرية إثبات النقيض وهو الشر لمن هم في الرتبة الثانية والثالثة، وهذا جوهر وقرار ومحل بحث الإمام الشاطبي في موضوع إثبات الخيرية في الجنة التي لا تشوبها أيّة مفسدة، وهذا يعني دلّت عليه أدلة الشريعة من المعقول والمنقول حسبما يبيّنه الإمام الشاطبي.

في قوله رحمه الله: "فلم يكن تفضيله عليه الصلاة والسلام بعض دور الأنصار على بعض تنقيصاً بالمفضول ولو قصد ذلك لكان أقرب إلى الذم منه إلى المدح وقد بين الحديث هذا المعنى المقرر"، أي لمّا قال: (وفي كلٍّ خير)، ثم قال: "فإن في آخره فلحقَنا سعد ابن عبادة فقال: ألم ترَ أن نبي الله خيّر الأنصار فجعلنا خيرا فقال: أو ليس بحسبكم أن تكونوا من الأخيار لكن التقديم في الترتيب يقتضي رفع المزية ولا يقتضي اتصاف المؤخر بالضد لا قليلا ولا كثيرا"، وهذا منطقٌ مهم في الإصلاح بين الناس، فأحياناً إذا فاضلت ظنّ المفضول أنه أسوأ، فإذا عُلّم هذا المنطق وهذا الفهم في الدلالة اللغوية وأن التفضيل الأول والثاني والثالث، فهذا لا يقتضي أن الثاني متّصف بالشر والفساد بل هي مزيّة وهي فضيلةٌ بالنسبة له وهو (في كلٍّ خير).

قال: "وكذلك يجري حكم التفضيل بين الأشخاص وبين الأنواع"، يعني كما بيّنته لك في موضوع التفضيل أنه لا يلزم منه دخول الضد على المفضول باختصار، ثم قال: "وكذلك يجري حكم التفضيل بين الأشخاص وبين الأنواع وبين الصفات، وقد قال الله تعالى: "تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ" ولقد فضلنا بعض النبيين عل بعض وفي الحديث: "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف" وفي كلٍّ خير"، فكيف استدل الإمام الشاطبي بهذا العمق وبهذه الملَكة على تقريره أن الجنة لا مفسدة فيها بحالٍ بل كلّها نعمةٌ وكلها نعيم، فسابقوا إليها أيها الناس، وكما يُسأل في موضوع الزوجات (الحور العين)، فيُقال:

هذا الرجل يُعدّد فهل لهذه الزوجة ما للرجل؟ وكما قلنا: لا تجد ألماً بأن لها زوج واحد وليس لها أكثر من زوج كما يُثار من شُبه ماذا للمرأة، فها هو الرجل يعدّد الزوجات في الجنة وها هو يجد الملذّات، فهل هذه المرأة تجد ألم الفقد لما يُعطى للرجل دونها؟ كذلك نقول: الجنة كلها نعيم، فإذا تقرر هذا المعنى الذي أجاب به الشاطبي فإن شُبه الملاحدة تتساقط أمام قول الإمام الشاطبي هنا أن المرأة لها نعيمها الذي لا نقص فيه، بمعنى أن فيه ألم، فترى فلانة أكثر منها رتبة وأحسن منها رتبة فتجد النقص، أو أن هذا الزوج له ما ليس لها كما هو الحال في موضوع نساء الدنيا، تقول: الولاية والقوامة للرجل، الرجال يجاهدون، وكما ورد على ألسنة نساء الصحابة رضي الله عنهم وعنهنّ جميعاً.

إذاً ما قرّره الإمام الشاطبي لا يُشكل علينا بعد الآن ماذا للمرأة من نعيم في الجنة إذا كان الرجل يفعل كذا وكذا؟ نقول: الرجال أيضاً متفاوتون، والعلماء متفاوتون، العلماء مع الأنبياء متفاوتون، الأنبياء أنفسهم متفاوتون، لكن التفاوت لا يلزم منه نقيضٌ في ألم الفقد، ولا يلزم منه وجود شر، فإذا درّسنا هذا المنطق عند ذلك ما يورد من الشبهات حول الجنة وتفاوت الناس في الحقوق فيها وتفاوت موضوع المرأة مع الرجل وكأنهم يريدون أن يطبّقوا رؤيتهم الدنيوية الفاسدة على الجنة وهم بعد لم يُعدّوا لها عدّة ولم يفعلوا لها شيئاً وكأنها تحصيل حاصل بالنسبة لهم، فهذا إذا كانوا متطلّعين لها أصلاً.

لذلك في قوله هنا: "وحاصل هذا أن ترتيب أشخاص النوع الواحد بالنسبة إلى حقيقة النوع لا يمكن"، بمعنى أنه عندما تقول: حقيقة النوع، فهؤلاء أنبياء كثيرون فهم ليسوا متفاوتين في النبوة، فالنبوة فيهم حقيقة واحدة، قال: "وإنما يكون بالنسبة إلى ما يمتاز به بعض الأشخاص من الخواص والأوصاف الخارجة عن حقيقة ذلك النوع"، إذاً التفاضل ليس في حقيقة النبوة بل يجب الإيمان بالنبوة لجميعهم لكن التفاوت بما هو خارجٌ عن الحقيقة كقوله تعالى: "تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ۘ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ ۖ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ"، وهذا يعني أن المفاضلة جاءت لوصفٍ ليس باعتبار حقيقة النبوة بل باختصاص الله تعالى مثلاً لنبيه موسى عليه السلام بصفة الكلام، كما أن النبي صلى الله عليه وسلم هو أكثر الأنبياء اتّباعاً، وهكذا يظهر الجمع بين عدم جواز التفريق بين الرسل بالإيمان، فالإيمان كلّه بالرسل واحد لأنه بمقتضى النية التي هي حقيقةٌ واحدة، لأنه إيمانٌ بالرسالة، فلا يجوز التفريق بينهم بالإيمان لكن جاز التفضيل بينهم بأمورٍ خارجةٍ عن حقيقة الرسالة نفسها كما ذكرت: بمن اصطفاهم بالكلام، بمن اصطفاهم بأكثر الأتباع وهكذا، وكما أن إبراهيم عليه السلام هو الخليل، فلذلك هنا يريد الإمام الشاطبي أن يبيّن لنا حقيقة منهجية في العلم وهي أن حقيقة النوع لا تختلف، فهذا نبي وذاك نبي، فهم ليسوا مختلفين في حقيقة النبوة، فحقيقة النبوة فيهم واحدة، ولا يتفاضلون من حيث حقيقة النبوة، إنما هو لشيءٍ خارجٍ عن ذات تلك الحقيقة، فهذا معنى قوله: "وحاصل هذا أن ترتيب أشخاص النوع الواحد بالنسبة إلى حقيقة النوع لا يمكن"، إذاً لا يوجد ترتيب بالنسبة لحقيقة النوع، كذلك بالنسبة للجنة وأنها رحمة الله، فهم ليسوا متفاوتين في حقيقة النعمة، فالنعمة فيهم جميعاً، وهم جميعاً في الرحمة وهي الجنة، فرحمة الله هي جنّتهم، ولمن لا يريد تأويلاً فالله عز وجل يصفهم بأنهم في رحمة الله، فلذلك نحن نقول: إنهم ليسوا متفاوتين في هذه الجنة بحسب النعمة التي فيها وحقيقة النعمة، إنما بأوصافٍ خارجةٍ عن الحقيقة وهي أنواعها، والحقيقة موجودةٌ في الجميع، فكلّ واحدٍ في الجنة في النعمة لكن هناك درجات، ولكنهم جميعاً في النعمة فهو تفاوت أنواع وتفاوت رُتبٍ لا يلزم منها الضد.

لذلك في قوله: "وحاصل هذا أن ترتيب أشخاص النوع الواحد بالنسبة إلى حقيقة النوع لا يمكن"، فلا يوجد تفاوت في حقيقة النوع، قال: "وإنما يكون بالنسبة إلى ما يمتاز به بعض الأشخاص من الخواص والأوصاف الخارجة عن حقيقة ذلك النوع"،

يعني جوهر ذلك النوع، قال: "وهذا معنىً حسن جداً"، أي أنه تميّز، فأُريد أن أُشبّه حقيقة الشيء، يعني القمح أنواع وكل أنواع القمح مشتركة في حقيقة واحدة لكنها تتمايز، فهذا نوع قمح أردني وذاك قمح روسي وذاك قمح من نوع كذا، فهم متفاوتون في أوصاف خارجة عن حقيقة القمح، أما القمح نفسه فهو مشترك بين كلّ هذه الأنواع.

لذلك في قوله هنا: "وإنما يكون بالنسبة إلى ما يمتاز به بعض الأشخاص من الخواص والأوصاف الخارجة عن حقيقة ذلك النوع"، إذاً التفاوت باعتبار أوصاف خارجة عن حقيقة النوع، ثم قال: "وهذا معنى حسن جداً من تحققه هانت عليه معضلات ومشكلات في فهم الشريعة كالتفضيل بين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وزيادة الإيمان ونقصانه"، فرجع هنا إلى أن الإيمان حقيقة واحدة في الأنبياء وفي جميع المؤمنين في الأرض، فهم جميعاً في حقيقة الإيمان في أصله، فبِم يكون التفاوت؟ يكون بأوصاف غير تلك الحقيقة، لذلك لا بد أن تفهم هنا في كلام الإمام الشاطبي عندما ذكر ما يتعلق بحقيقة الإيمان وزيادة الإيمان ونقصانه يريد أن يبين لك أن الزيادة ليست على أصل، وحقيقة الإيمان إنما على أوصافٍ زائدة، فنقصانه ليس يعني زواله، فالخوارج قالوا: نقصان الإيمان يعني زواله لأنه شيءٌ واحد فلم يفرّقوا بين الأوصاف والأنواع وحقيقة الشيء، لذلك كفّروا أصحاب الذنوب من أصحاب الكبائر.

ولذلك هنا لمّا قال الإمام الشاطبي في موضوع مهم ألا وهو التمييز بين حقيقة الشيء وأنواعه الزائدة عليه أصلٌ مهمٌ جداً في فهم الشريعة، وذكر هنا بالذات ما يتعلق بزيادة الإيمان ونقصانه، فلذلك في مبحثه هنا يريد أن يبين أهمية ذلك، فبسبب عدم تعيين حقيقة الإيمان أصلاً ظهرت الطوائف، فالخوارج نظروا إلى أن أصل الإيمان تصديق وهو حقيقةٌ واحدة لا يتفاوت ولمّا جاءت أدلة الشرع باعتبار العمل من الإيمان فقالوا: إذا نقص العمل فإن حقيقة الإيمان شيءٌ واحد ويلزم من نقص العمل زوال أصل الإيمان، فكفّروا المسلمين بالذنوب بأدلة الشريعة، فكلّ ما جاء في النص الشرعي من الزجر ومن الردع لأصحاب الكبائر في قول كلمة كفر طبّقوه على أنه زوالٌ لأصل الإيمان فأخرجوا المسلمين من إيمانهم وأَردَوهم في جهنم مع فرعون، وقاتلوهم في الدنيا على أنهم مرتدّون، والسبب أنهم اعتبروا ما هو من باب الأوصاف، فإذا تفاوت جعلوه تفاوتاً في حقيقة الشيء وليس تفاوتاً في أوصاف الشيء، فلمّا كان الأمر كذلك فلم يقبلوا التفاوت تحت حقيقة الإيمان بالأوصاف وهدموا أصل الإيمان بالذنوب والأعمال.

وهناك أيضاً من فعل العكس، وهم المُرجئة، فقالوا: بما أن أصل الإيمان لا يتفاوت وهو حقيقةٌ واحدة إذاً العمل ليس من الإيمان لا في أصل الإيمان ولا في أوصاف الإيمان وكماله، وقالوا بأنه لا تضرّ مع الإيمان معصية، وكلّ أصحاب الكبائر لا يدخلون في الوعيد ولو ماتوا من غير توبة، فهم على باب الجنة مع أبي بكر وسيدخلون معاً، لأن الإيمان واحدٌ بين أبي بكر وأصحاب الكبائر، لماذا؟ لأن الإيمان حقيقة واحدة، فلم يلتفتوا إلى الأوصاف الزائدة على الحقيقة كما نبّه الإمام الشاطبي في الأوصاف الزائدة على حقيقة الخيرية وما يتفاضلون به من أوصافٍ زائدةٍ على الحقيقة، وقال: إن المؤمنين في الجنة في النعمة وتفاوتهم ليس باعتبار حقيقة النعمة إنما هي أوصاف تحت حقيقة هذه النعمة، فلمّا ذكر الإيمان أتيتُ لك بمثال الخوارج.

والخوارج كفّروا بالذنوب، فتارك الصلاة تكاسلاً كافر، ومن شابه الخوارج في هذا فهو مشابهٌ في جزء، وتارك الزكاة كافر، فمن شابه الخوارج في ذلك وهذا مع الإقرار بالوجوب، فأهل السنة والجماعة جعلوا الإيمان في حقيقته أصالةً في أصل الإيمان أنه تصديقٌ مع الإذعان للمعلوم من الدين بالضرورة، والشهادتان يجري بهما حكم الإسلام عليه في الدنيا، وفارقوا الخوارج بعدم

تكفير أصحاب الذنوب والكبائر من صلاةٍ وغيرها وزكاةٍ وغيرها، وفارقوا المُرجئة بأن أصحاب الكبائر إن لم يتوبوا فهم تحت مشيئة الله، إن شاء عذّبهم الله تعالى بعدله وإن شاء غفر لهم بفضله سبحانه وتعالى.

ولذلك في موضوع تأكيد الإمام الشاطبي في هذا الباب على موضوع زيادة الإيمان ونقصانه قال: "وغير ذلك من الفروع الفقهية والمعاني الشرعية التي زلّت بسبب الجهل بها أقدام كثيرٍ من الناس وبالله التوفيق"، إذاً الطوائف التي ظهرت في موضوع الإيمان من خوارج ومُرجئة وفارقوا أهل السنة فكفّروا بالذنوب، فما هو السبب أيها الإمام؟ قال لك: إنهم لم يميّزوا بين الحقائق الشرعية في ذاتها وبين الصفات والأنواع التي هي تكون مع الحقيقة، وإن نقصت فإن الحقيقة لا تزول وتبقى، فهذا أصل.

ولذلك نقول: إن هذه الطوائف التي ظهرت بسبب الشقاق في معنى الإيمان كالخوارج والمُرجئة، جاء من سوء فهمهم لحقيقة الإيمان، فهم لم يفرّقوا بين الحقيقة اللغوية والشرعية، وإن قلنا إن الإيمان لغةً التصديق لكنّه شرعاً ينضمّ إليه الإذعان بالمعلوم من الدين بالضرورة، وأن الأداء زيادةٌ على أصل الإيمان عند أهل السنة، لكنّه من كماله عند الأشاعرة، أي الأعمال الصالحة كالصلاة والزكاة والصوم والحج والنفقات فهي من كمال الإيمان عند الأشاعرة، وهي من ثمرات الإيمان عند الإمام أبي حنيفة في مذهبه.

لذلك أهل السنة متّفقون على أن أصل الإيمان وحقيقته لا تزول بالذنوب، ولا فرق في هذا بين أي فئة من فئات أهل السنة الماتريدية أو الأشاعرة أو الحنابلة، فهم لا يكفّرون بالذنوب، فجعلوا الذنوب نقصاً في كمال الإيمان وليس زوالاً لأصل الإيمان، وفي عهد أبي حنيفة رحمه الله ظهر الخوارج على الكوفة في زمانه، وكانوا يكفّرون بالذنوب لأن عندهم حقيقة الإيمان تصديق وهو لا يتفاوت، فبزوال بعض الإيمان يزول كلّه عند الخوارج، فكانت عبارة الإمام الأعظم في وجوههم أن العمل ليس من الإيمان، بمعنى أنكم تجعلونه من حقيقة الإيمان وأصل الإيمان، فأنا أعتبره من ثمراته، ولا يجوز تكفير المسلم بالذنوب، فهذا بالنسبة إلى الحنفية، لأن الذنوب لا تُخلّ بأصل الإيمان شرعاً عندهم وإنما هو خللٌ في ثمراته عند الماتريدية، أو في كماله عند الأشاعرة، وأن المعاصي تضرّ أهل الكبائر في استحقاقهم العذاب إن لم يتوبوا، فهذا اعتقاد أهل السنة.

إذاً هذا ردّ أهل السنة جميعاً على الخوارج وردّ أهل السنة أيضاً على المُرجئة بأن العمل من الإيمان أو من ثمراته، لأنهم قالوا – أي المُرجئة – إن العمل ليس من الإيمان في شيء (وهو الأداء)، وإن الإيمان هو تصديقٌ لا يتفاوت عند هؤلاء المُرجئة، وقالت المُرجئة: إن أصحاب الكبائر لا تضرّهم معصية، وليسوا داخلين في الوعيد يوم القيامة بل هم أهل الجنة ليسوا بمعذّبين، فما الفرق بين المُرجئة وأهل السنة؟ المُرجئة يقولون: لا تضرّ مع الإيمان معصية ولو مات صاحب الكبيرة وإن لم يتُب فليس داخلاً في الوعيد في الآخرة، بل هو على باب الجنة مع أبي بكر لا فرق بينهما، فهذا هو اعتقاد المُرجئة، لكن أن يُؤتى بهذا اللفظ (مُرجئة) ويُطلق على أبي حنيفة بهذا المعنى فلا، فأبو حنيفة لمّا قال: إن العمل في الأداء ليس من الإيمان بل هو من ثمراته لكنه متّفقٌ مع كل أهل السنة والجماعة أن أصحاب الكبائر تحت مشيئة الله في العذاب أو المغفرة، وليس على ما قاله المُرجئة بأن أهل الكبائر ليسوا تحت المشيئة بل هم من أهل الجنة ولو ماتوا دون توبة.

وهناك فرق واضح حتى لا يُلبّس على العامّة بأنه من قال: تارك الصلاة كافر، فيصبح من الخوارج، وإذا قال إنه مسلم يُصبح من المُرجئة، ولذلك تتبّع المتشابهات أعاد إنتاج الطوائف خوارج ومعتزلة ومُرجئة داخل مساجد أهل السنة، فكلّ هذا يُلفّق له المتشابهات من الكتاب والسنة ويُلبّس به على العامة.

ولذلك هنا يُحرّر معنى الإيمان كما لفت إليه الإمام الشاطبي في أن أصل الإيمان في الحقيقة لا يتفاوت إنما هو مُتفاوتٌ باعتبار الأنواع وليس متفاوتاً باعتبار الحقيقة، وهذا الفهم هو الذي أدى إلى انضباط أهل السنة والجماعة بينما كان سبباً في ضلال الطوائف من الخوارج والمُرجئة، ونحن نتكلم في المقاصد، فإذا جاء هؤلاء هدموا الشهادتين بالغلوّ بالتكفير بالذنوب، وهؤلاء هدموا الأعمال الصالحة بعقائد المُرجئة، فماذا بقي لنا؟

لذلك أقول: لا شك أنه من معاني الحداثة أن التديّن حالة شخصية ويمكن تطعيم المواطنة في الفكر الدنيوي بلقاح المُرجئة في تضييع قيمة الأعمال الصالحة شرعاً، كما أنه يمكن أن يكون لقاحاً مُرجئاً مفيد جداً إذا سبقه وباء الخوارج في هدم الشهادتين وتكفير المسلمين واستحلال دمائهم جملةً بالكبائر بحيث يُصبح لقاح المُرجئة مطلوباً للخلاص من وباء الخوارج وفظاظتهم وغلظتهم في قتل المسلمين وفي تكفيرهم أو في تبديعهم وتفسيقهم، وعند ذاك يتحول المُجتمع السني مع الأسف الشديد إلى ضحية التناقضات بين الطوائف التي ظهرت في عهد السلف، وإن السلف في تقليلهم لمعنى الإيمان كما بيّنته هم أصدق حديثاً وأقوم قيلا، فهم لزموا الجماعة وحرسوا الشهادتين خلافاً للخوارج.

الآن موضوع تارك الصلاة، فنصف أي بلد عربي تجدهم كفاراً، لأنهم تركوها تكاسلاً، وكما كفّرت بترك الصلاة كفّر بترك الزكاة، لذلك خلافاً للخوارج فنحن لا نهدم الشهادتين ونحن مجتمعات إسلامية، أصحاب الكبائر إخواننا، ولهم حقٌ علينا، ونحن أيضاً مقصّرون، فلذلك نجد أهل السنة في جماعتهم كما بيّنت وكما أشار إليه الإمام الشاطبي حرسوا الأعمال الصالحة وعلى إقامتها، وحرسوا الشهادتين، وحذّروا من مخالفة الشرع بالوعيد في الآخرة خلافاً للمُرجئة.

لكننا نقول: ما زال زفير الخوارج موجوداً في معاداة أبي حنيفة منذ ذلك اليوم، وإنّ مسّهم الفكري تسرّب إلى أهل السنة والجماعة، فتجد التكفير بالذنوب كترك الصلاة والزكاة أو بالولاء والبراء والحاكمية ولو أقرّ المُكلّف بفرضية الشريعة وأنها هي دين الله القوي، وما سواها باطل وأن الشريعة هي الحق من عند الله تعالى ولا تساويه القوانين الوضعية بشيء، وأن شرع الله هو الحق.

ومن هنا ظهرت بعض المفردات، وهذه المفردات تُرقّع عقيدة أهل السنة والجماعة التي تنص على أن الكفر هو تكذيبٌ بمعلومٍ من الدين بالضرورة، ثم بدأنا بمقولة الاستحلال العملي بمعنى الخوارج ورُكّب عليه لفظ أهل السنة، تلفيق بين التكفير بالذنوب وقول أهل السنة بعدم جواز التكفير بالذنوب، وأن التكفير يكون باستحلال المُحرّم شرعاً وهو معلومٌ تحريمه بالضرورة.

إذاً أسلوب الخلط بين الطوائف، وأسلوب خلط أهل السنة بألفاظهم مع معاني الطوائف الأخرى كما رأيت في موضوع خلط فكر المُعتزلة بمقولات نبّهتُ إليها سابقاً أنها جميعاً تُحسب تحت مقولة التحسين والتقبيح، فكما أنه هناك من يُعيّن المُقتضي لرسول الله من البشر ومن الناس هو معنى المُعتزلة، وها أنت ترى هنا خلطات الطوائف معاً من خوارج ومن مُرجئة على أهل السنة والجماعة، وهنا تُلفّق الأدلة المتشابهة وتُقحم.

إذاً نقول: في هذه الحالة إذا كان الاستحلال عن طريق العمل، ومن عمل عملاً مثلاً يكون كافراً بذلك العمل، فنقول: إن معنى الخوارج أصبح داخل أهل السنة والجماعة بحِيَل لفظية ومع ذلك أصبح أهل السنّة الذين لا يكفّرون بالذنوب يُرمَون بأنهم

مُرجئة، فإذا كفّرت بالذنب فأنت خوارج، وإذا لم تُكفّر بالذنب فأنت مُرجئة، فهكذا دخل التناقض والفرقة في الدين على أهل السنة بسبب تلفيق المتشابهات في الطوائف لأهل السنة.

لذلك نقول: من الخطورة تلفيق الطوائف لأهل السنة، ومقاصد الشريعة تُعطيك معالماً فاصلة والإمام الشاطبي هنا يُنبّه على خطر عظيم في موضوع ما زلّت به الأقدام بسبب عدم التمييز بين الأنواع والحقيقة، فتجد التناقضات في المجتمع السني وتجد الفرقة في المجتمع السني وتجد الاضطراب، وهنا يُشير الإمام الشاطبي بقوله: "وغير ذلك من الفروع الفقهية والمعاني الشرعية التي زلّت بسبب الجهل بها أقدام كثير من الناس"، وكأنه يتحدث عن حالة التفرّق في الدين الحاصلة في أهل السنة بسبب مسّ الخوارج والمُرجئة، وسبق الحديث عن مسّ المعتزلة.

وعند ذلك فمجتمع أهل السنة والجماعة أصبحت تتخطّفه وتتخبّطه الطوائف من المسّ، مما يعني أن التفرّق في الدين أدى إلى الحالة الغثائية للمجتمعات الإسلامية بسبب تفرّق البعض في الدين بسبب مسّ الطوائف.

وخلاصة هذه المسألة التي خاضها أن التفضيل بين الرُتب لا يعني تفاوت الحقيقة، فالحقيقة واحدة في جميع الرتب، فتكلّم عن نعيم الجنة، وبهذا المنطق تمت الإجابة نقلاً وعقلاً على الشبهات التي قد ترد على نعيم الجنة خصوصاً ما يُثار من لغط بحسب ما يثيرونه حول المرأة في الجنة، فهم يريدون أن يثيروا شُبهاً، وهذا الجواب للإمام الشاطبي.

والإمام الشاطبي أكّد في هذا الموضوع على فروع فقهية وذكر على سبيل النص ما يتعلق بزيادة الإيمان ونقصانه، ثم قال: "وغير ذلك من الفروع الفقهية والمعاني الشرعية التي زلّت بسبب الجهل بها أقدام كثير من الناس"، فالحقيقة واحدة والأنواع متفاوتة، فهذا هو جوهر وخلاصة هذه المسألة.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية الخامسة والعشرون

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11119

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

وصلنا إلى عند المسألة السابعة، وفي هذه المسألة يريد أن يبين الإمام الشاطبي أن نظام المقاصد التي بيّنها من ضروري الدين والنفس والنسل والمال والعقل بهذه الرُتب أنه أمرٌ قطعي موجودٌ في كل الشرائع المنزّلة، فيريد أن يُثبّت في هذه الباب سلامة النموذج والنظام، لكنه يقول لك: إذا رأيت تفاوتاً في الجزئيات في اندراجها تحت واحدٍ من هذه الكليات المقاصدية، فهذا أمرٌ طبيعي أن تتفاوت هذه الجزئيات وأن تنتقل من مقصد إلى مقصد، لكنني أريد أن أبين لك أن هذا التفاوت بحسب الجزئي كما بيّنتُ سابقاً في بعض الأمثلة مثل تحريم الصيد يوم السبت كان لمراعاة الابتلاء في الدين لبني إسرائيل وأُبيح لنا، وهو عندنا داخلٌ تحت النفس والمال، وعند بني إسرائيل كان داخلاً تحت الابتلاء في الدين والتعبد بالدين، والكشف عن زيغ قلوبهم، فهذا التفاوت فيما يتعلق باختلاف الشرائع، وما اختلف باختلاف الشرائع فهذا لا يؤثر على قطعي النموذج الذي رسمته لك، فالنموذج في نظامه وفي مجموعه قطعي، إنما تتفاوت آحاد الجزئيات في ترتيبها داخل هذا النموذج، فهذا هو جوهر هذه المسألة.

قال رحمه الله: "المسألة السابعة إذا ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية فذلك على وجه لا يختل لها به نظام لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء"، لاحظ في قوله هنا (لا بحسب الكل) قطعي النموذج الكامل، ولن تجد جزءاً طائشاً ليس مُندرجاً، فلا بد من اندراج الجزئيات داخل النموذج الذي رسمناه في ترتيب المقاصد وفي نوعها أصلاً ومكمّلاً.

فقال: "وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات"، فما الدليل على ما تقول أن نموذجك الذي قدّمته قطعيٌ وهو موجودٌ في كل الشرائع؟ قال: "فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامها أو تنحل أحكامها لم يكن التشريع موضوعا لها"، يعني هذه المقاصد لو أن الشرع لم يكن موجوداً ومحكوماً ومرسوماً لأجل هذه المقاصد بمعنى أنه يمكن أن يختل هذا النظام على فرض وجود فروع غير موجودة تحت هذا الترتيب لانتفى عنها وصف المصلحة، فإذا انتفى عنها وصف المصلحة أمكن أن توصف بالمفسدة، وإذا أمكن أن توصف بالمفسدة إذاً خالفنا الشارع الذي لا يأمر بالفحشاء، فالله لا يأمر بالفحشاء وهو عز وجل يأمر بالقسط.

إذاً بناءً على ما قلته لك من هذه المقاصد الكلية التي رسمناها في النموذج لم يخلُ فرعٌ شرعي على مرّ الأمم السابقة وخاتمة الأمم وهي أمة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، لم تخلُ من فرعٍ مندرجٍ تحت هذه المقاصد الكلية، إذ لو خلا من ذلك لكانت ليست مصلحة، ولو خلت من مصلحة لكان إمكان المفسدة، ولدخل ذلك على عقيدتنا وهي أن الله عز وجل حاشاه أمر بمفسدة، وهذا لا يكون أبداً.

إذاً فقال في التعليل: "فإنها"، أي تلك المقاصد العليا من تلك الضرورات والحاجيات والتحسينيات وهو ما سبق ذكره بقوله: "من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات فإنها"، إذاً الضمير في (فإنها) راجعٌ على الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، فقال: "لو كانت موضوعة (أي الضروريات والحاجيات والتحسينيات) بحيث يمكن أن يختل نظامها أو تختل أحكامها لم يكن التشريع موضوعا لها"، يعني ليس التشريع لحفظ النفس ولا لحفظ الدين، فتصوّر تشريعاً ليس لحفظ الدين.

قال: "إذ ليس كونها مصالح"، إذاً يمكن وصفها بأنها مفاسد وذلك معنى قوله: "إذ ليس كونها مصالح إذا ذاك بأولى من كونها مفاسد لكن الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق"، وهي هذه المقاصد الكبرى، قصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق لا تختص بزمنٍ ولا بشريعة، ثم يفرّع بقوله: "فلا بد أن يكون وضعها (أي تلك المقاصد) على ذلك الوجه (من ضروري وحاجي وتحسيني) أبديا وكليا وعاما في جميع أنواع التكليف والمكلفين من جميع الأحوال وكذلك وجدنا الأمر فيها والحمد لله"، ثم قال: "وأيضا فسيأتي بيان أن الأمور الثلاثة كلية في الشريعة لا تختص على الجملة"، إذاً هنا يريد أن يبين المُحكمات العُليا في الشريعة التي لا تقبل التخصيص ولا النسخ ولا التقييد ولا يُستدرك عليها في كونها كليات قاطعة في نفسها عامة في كل الشرائع المنزّلة، إذاً في كونها على الجملة فهي لا تختص بزمنٍ أو بشريعةٍ دون أخرى.

قال: "وإن تنزّلت على الجزئيات فعلى وجهٍ كلي، وإن خصّت بعضاً فعلى نظر الكلي، فيقول لك هنا: انتبه إلى نزول الكلّي إلى الجزئي وتناوله لذلك الجزئي، فلا بد أن يكون الجزئي منتظِماً تحت الكلي، فليس يوجد جزئيٌ أو فرعٌ في الشريعة خارجاً عن هذا النموذج القطعي كما بيّنته لك، فلا بد للفرع أن يأخذ مكانه من الحاجي والتحسيني والضروري، فإذا تنزّلت الكليات إلى الجزئيات فعلى وجهٍ كلي تكون مستغرقة، فإن نزل كليٌ على جزئي ولم ينزل عليه كليٌ آخر، فمثلاً: في موضوع بعض المسائل نجدها تحت كليّ حفظ المال وهو موضوع حد السارق مثلاً، فحدّ السارق تحت كليّ حفظ المال لكنه ليس داخلاً تحت النسل، بمعنى أنني أستطيع أن أصنّف هذا الجزئي وهو قطع اليد تحت موضوع النسل أو أنه تحت موضوع العقل أو أنه تحت حفظ النفس، فها نحن قد قطعنا اليد، فيقول لك: انتبه إلى قضية مهمة وهي أن حفظ المال هنا تناول حدّ القطع وتنزّل عليه تنزّل الكلي على جزئه، وإن خصّت بعضاً بمعنى أنه ها هو قصد حفظ المال خصّ حد السرقة وقطع اليد لحفظ المال لكن هذا لم يندرج تحت حفظ النفس، فعلى نظر الكلّي، هو حفظ المال بقطع اليد هنا على نظر الكلّي الذي لم يندرج فيه القطع تحت حفظ النفس كما يريد أن يدّعي بعض الدنيويين، يريدون أن يجعلوا قطعي حد السرقة تحت حفظ النفس فيعطّلون الحد برؤية مقاصدية.

وهنا لما يقول: "وإن خصّت بعضاً"، فانتبه إلى أن الفرع الفقهي يندرج تحت كلي ومقصد ملائم له يلتحق بأصله والأصل يحفظه ويُحصّن الجزئي، فإياك أن تظنّ أن هذا الفرع الذي تنزّل عليه حفظ المال قد خصّه بنظر وإياك أن تقول: إنه لم يتحقق بعد حفظ النفس هنا، بل إننا هنا نقول: إن حفظ النفس اندرج تحته جزئيات أخرى مختلفة، وعليه سنرى اختصاص بعض الجزئيات أنها مندرجة تحت مقاصد كلية هي أولى بها، لكن انتبهوا إلى أنها في المجموع خادمةٌ لبعضها، كما قال: "إن ضروري النفس يخدم ضروري الدين، إذ لو فاتت النفوس لم يبقَ دين، ولو فاتت العقول لم يبقَ دين ولم تبقَ النفوس"، لذلك هنا نحن ننتبه إلى أن حفظ المال قد وضعنا تحته حد السرقة ولم نجعل حد السرقة تحت حفظ النفس، فقد اختصّ كلي حفظ المال بهذا الفرع، لكن لا نهمل النظر إلى المجموع إلى أن المجموع للضرورات يخدم بعضها بعضاً.

فهو يريد أن يقول لك: إذا رأيت أنه خُصّت بعض الجزئيات باندراجها تحت الكلي فهي على نظر ذلك الكلي واستيعابه لهذا الجزئي، ومدار بحث الشاطبي هنا أنه يريد أن يقول لك: لا أريد منك أن تفهم اندراج جزئي تحت كلي دون غيره أن هذا يعني

إهمال الكلي الآخر، فهذا معنى قوله: "وإن خصت بعضا فعلى نظر الكلي"، بمعنى تنزيل الكلي على الجزئي وتحصين الجزئي تحت ذلك الكلي.

قال: "كما أنها إن كانت كلية (بمعنى هذه المقاصد) فليدخل تحتها الجزئيات"، فلا بد من اندراج الجزئيات تحت هذه الكليات ولا يجوز لنا أن نجد فرعاً طائشاً لا يندرج تحت واحدٍ منها، يعني أن هناك نظرين: نظرٌ سارٍ من الكلي للجزئي، ونظرٌ آخر مُراقبٌ لاندراج الجزئي تحت الكلي، فلا بد للكلي أن يُمسك بالجزئي يشدّه إليه ولا بد للجزئي من النزول في حصن الكلي ليسلم من الشذوذ، فإذا نظرت إلى تنزّل الكلي ليحمل معه الجزئي فلا تتوهّم أن الكلي صار جزئياً في هذا التنزّل أيضاً إذا تنزّل إلى الجزئيات ليحملها.

وكذلك إذا نظرت للجزئي من أجل تعيين الكلي الذي يندرج تحته ذلك الجزئي فليس ذلك أيضاً بمؤثرٍ في كليّة الكلي، بل الجزئيات في تعلّقها بنوع الكلي الملائم لها يعتريها الظن، فقد يكون البيع للقوت تحت أصل حفظ النفس، وقد يكون البيع نفسه تحت أصل الحاجي كالسَلَم، فالسَلَم لحفظ الحاجي، فإن كان كذلك فهذا لا يعني أن ثمّة تخصيص للكليات.

فأنت عندما وضعت حد السرقة تحت حفظ المال لم يكن هذا تخصيصاً للكليات أبداً، ويعني ذلك أنها قابلةٌ للظن بل ترتيب الجزئي تحت كلّي ما هو الذي يعتريه الظن، فأين أضع هذا الجزئي؟ تحت كلي النفس وتحت كلي الدين وتحت كلي المال وتحت كلي العقل، فهذا الظن من هذه الجهة لا أن قطعي النفس أصبح ظنياً في نفسه، وبالتالي الظن لم يدخل على الكلي، إنما هو ترتيب الجزئيات تحت مظلة الكليات يحتاج إلى نظر واجتهاد، فالاجتهاد داخلٌ على ترتيب الجزئيات تحت الكليات ولم يدخل على الكليات في نفسها بوصفها كليات يمكن أن تُخصّص، فلا تتوهّمنّ أننا قد خصصنا الكلي القاطع.

ولذلك هذا ما يريد أن يبينه أن هذه المقاصد قطعيةٌ وإن الاختلاف في ترتيب الجزئيات تحتها لا يُخلّ بقطعيّتها إنما هو ملاحظةٌ للنظر في إدراج هذا الجزئي تحت الكلي، وفي تناول الكلي لذلك الجزئي، فكأننا نسير في طريقين: طريق خارج من الكلي إلى الجزئي ليتناول الجزئي، وطريق من الجزئي إلى الكلي ليتحصّن تحت ذلك الكلي ولا يكون فرعاً شارداً لا أهل له.

لذلك عندما حرّم الصيد يوم السبت سبحانه وتعالى كان ذلك تحريم تحت كلي الدين، وأُبيح لنا تحت حفظ النفس ورعاية المال، فنُدخل صيد السمك في يوم السبت في دراسات الجدوى الاقتصادية، وندخله أيضاً في موضوع علم التغذية وفوائده في علم التغذية، فلا فرق بين كونه مصيداً يوم السبت أم لا.

إذاً هل هذا أخلّ بأصل الدين الذي كان صيد السمك يوم السبت حراماً تحت أصلي الدين بالنسبة لبني إسرائيل؟ لم يُخلّ، بل بقي ذلك الأصل قطعياً، فالظنّ عندئذٍ داخلٌ على الجزئي في اندراجه تحت الكلي لا أن الكليات قابلة للتخصيص في نفسها، وهذا الذي يريد أن يؤكده الإمام الشاطبي في نفس الباحث المطّلع الذي يريد أن يتفقّه في ترتيب فروع الشريعة تحت كلياتها وأن فروع هذه الشريعة منتظمة، وأن هذه الشريعة هي أشبه ما تكون مع فروعها في لوحةٍ جميلة مع بعضها تعطيك معنى، لا أن هذا يشرد بهذا الفرع لا يجد له ترتيباً، فنحن نقول في البحث: الطالب عندما يقسّم بحثه إلى فصول ومباحث ومطالب وفروع نقول له: اعمل تدرّجاً رقمياً، فلا أريد أن أجد عندك عنواناً ليس تحت مطلب وليس تحت مبحث وليس تحت فصل، فلا بد أن تكون عناوينك هنا مندرجة تحت أصلٍ لها، فعندئذٍ أن تنقل هذا الفرع تحت ذلك المطلب الثاني من المبحث الأول في الفصل الثالث

أو أن تجعله تحت فصلٍ آخر ضمن ترتيب المبحث والمطلب، فلك أن تنقل لكننا لا نقبل منك أن نجد أبحاثاً شاردة ليست أصلاً مندرجة تحت عنوان البحث، فأنت تحرث في أرض غيرك وتزرع في أرض غيرك وتحصد في أرض غيرك، فهذا بحثٌ آخر.

لذلك الإمام الشاطبي ينبّه في هذا المبحث وفي هذه المسألة على شبهة قد ترد عليه، فعندما كنا نضع فرعاً تحت أصلٍ في شريعة سابقة مثلاً جعلناه في شريعتنا تحت مقصد آخر، فهذا يعني أن المقاصد التي تكلّمت عنها ليست قطعية.

قال لك: بقيت المقاصد قطعية، إنما هو البحث هنا في تنزّل القطعي على محلّه، وهذا لا يعني أننا نحوّل القطعي إلى ظني بل إننا نبحث في تحقيق مناط ذلك القطعي، وتحقيق ذلك المناط لذلك القطعي في الواقع على جزئي معيّن لا يجعل من القطعي نفسه في مهبّ الظن والتخصيص والتقييد، يعني نقول: الخمر حرام وكلّ مُسكرٍ حرام، فلو ظهرت عندنا مادة (س) اسمٌ جديد لم يكن معهوداً فبدأنا نبحث هل هي مُسكرة؟ فننزّل عليها حكم الإسكار مثلاً، وهل هي مخدّر طبي؟ فننزّل عليها حكم المخدرات الطبية التي لا تُحدِث الشدّة المُطربة وهي تُخدّر الحواس مثلاً، وبالإمكان إجراء العملية أثناء تخدير تلك الحواس، فهل إذا تبيّن لنا أن هذه المادة مُخدّر طبي فتجوز في ظل ظروفها الطبية أننا أصبحنا نشك في تحريم الخمر؟ فهذا مستحيل.

إذاً ترتيب الجزئيات تحت كلياتها نظري يحتاج إلى تأمل ويحتاج إلى اجتهاد، واختلاف الشرائع يعني تغيير الجزئيات تحت هذه المقاصد الكلية، لكن المقاصد الكلية لم تتغير، وإذا بحثنا في موضوع النسخ أن عيسى عليه السلام جاء إلى بني إسرائيل ليُحلّ لهم بعض الذي حُرّم عليهم هو نقل للجزئيات وترتيب جديد لجزئيات سابقة تحت الكليات الثابتة التي هي سابقاً ثابتة وهي الآن في عهد عيسى عليه السلام ثابتة.

كذلك في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأنه عليه الصلاة والسلام أُحلّ له ما يُحلّ لنبي من قبله إعادة ترتيب الجزئيات تحت كليات ثابتة أصلاً، فاختلاف الشرائع المنزّلة لا يعني أنه هذه القطعيات قد اختلّت وأن ميزانها قد انحل، فهذا هو أساس ما يبحث به الشاطبي، بمعنى أنه يريد أن يضع أعمدة وقواعد، وهذه القواعد لا تتزلزل في مُحكمات، ليس فقط شريعتنا بل في مُحكمات التنزيل من الخالق سبحانه وتعالى على أنبيائه، فهذه مُحكمات لم تتغير أبداً إنما الذي تغيّر هو إعادة ترتيب الفروع بما أراد الله عز وجل وبما حكم به في حكم الحكيم وعلى مقتضى العلم والحكمة أنه أحلّ لهؤلاء وحرّم على هؤلاء، فهنا تظهر صفة الله عز وجل أنه فعّالٌ لما يريد ويأمر بما يشاء وينهى عمّا يشاء لا أغراض له تحمله على الحكم هنا أو تحمله على حكمٍ بشريعةٍ هناك.

فإذا فُهم ذلك يريد منك أن تتمسّك بالمنظومة ويريد لك أن تتمسك بهذا النظام وأن تلاحظه ليس فقط في شريعتنا بل أن تلاحظ كل ما أُنزل من الشرائع السابقة تحت هذا، فإذا كان الأمر كذلك فعليك أن تهتم في شريعتك أكثر بحيث تُرتّب الجزئي تحت الكلي بحيث يتنزّل الكلي على الجزئي وأن يندرج الجزئي تحت الكلي باجتهاد، وهذا الاجتهاد لا يعني أن القطعيات العُليا أصبحت محل نظر واجتهاد.

الآن ما الذي يريده الدنيويون؟ إعادة الترتيب، يعني حدّ الردة جعله الله تعالى تحت حفظ الدين، فيريد الدنيويون أن يجعلوه تحت حفظ النفس، فإذا الله عز وجل كرّم النفس ويأتيك بكلّ أدلة الشريعة: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ"، "فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ"، "وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ"، "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ"، ويحشد الجزئيات وهي الأدلة التفصيلية على فرع يريد أن ينظِمه تحت حفظ النفس، لكن الشريعة جعلته تحت حفظ الدين.

إذاً تغيير الفرع الذي ثبت بإجماع أنه تحت حفظ الدين وتحويله إلى حفظ النفس، وبالتالي تعطيل الحد عندئذٍ يكون تلاعباً في الشريعة، كأن الشريعة قد اختلفت، لأن ميزان اختلاف الشرائع ليس في اختلاف المقاصد العُليا، إنما هو في ترتّب الجزئيات تحت المقاصد العُليا، وها هو قد نقل فرعاً تحت حفظ الدين وجعله تحت حفظ النفس.

ويمكن أن يأتي بفرع حفظ المال وهو قطع يد السارق ليجعله تحت حفظ النفس، ومن ثم نصبح أمام لغة عمومية مجرّدة عن الاجتهاد في الجزئيات، وأمام لغة تريد أن تتنكّر للمصادر الفقهية التي تبحث في ترتيب الجزئيات تحت الكليات، فالمذاهب الأربعة المتبوعة إنما هي باحثةٌ في جزئي في النهاية يترتب تحت هذا الكلي أو ذاك.

ومن ثم تحويل الجزئيات الثابتة تحت كليات معينة إلى كليات أخرى بلغةٍ عمومية تُسمّي نفسها مصلحيّة إنما هي تُخلّ بالشريعة وتلعب في نظامها، وليست واردةً على جزئي بعينه، فإذا فُعل ذلك تشظّت تلك الفروع الثابتة كما هو مدروسٌ في المذاهب المتبوعة وتحوّلت إلى شظايا وأصبحت كألعاب الأطفال، فلك أن تُشكّل الصورة كما تُحب ولك أن ترسمها كما تشاء وعندئذٍ تحوّلت الشريعة في جزئياتها إلى حالة السيولة ثم بعد ذلك كُلٌّ يعد هذه الكليات بحسب الرغبة وبحسب ما يشاء تعليقاً على تغيّر الواقع والنفس الخطير الذي ننبّه إليه هنا.

وإعادة النظر في الفقه، فنحن لا نريد أن نذهب إلى المذاهب المُعتبرة في ترتيبها والقول المشهور فيها، ولا نريد أن نذهب إلى المشهور، فماذا تريدون؟ قال: "لننظر في المقاصد من غير النظر في هذه الفروع في كتب الفتوى المعتمدة"، وهذا الذي يحذّر منه الشاطبي، وانتبهوا إلى الاجتهاد والنظر في ترتيب الجزئيات، فإن هذه الشريعة جاءت أصلاً بالجزئيات واستقرأنا الكليات من هذه الجزئيات.

ولذلك إذا لم نكن واعين إلى انتظام الجزئي بحسب ما هو في الفتوى المعتمدة في الفقه وتمّ إعادة ترتيب الجزئيات بحسب ما يريد الناس على وفق واقع اليوم فهو تبديلٌ للشريعة وتغيير الفرع الجزئي وإخراجه من تحت الكلي الذي انتظمه وبيّنت الأدلة التفصيلية وبيّنت اجتهادات الفقهاء أنه تحت هذا المقصد وليس تحت المقصد الآخر وبمثابة تغيير على الشريعة، فكيف يحصل على ذلك؟ فنحن نريد إعادة قراءة النص والعودة إلى المنابع، وهنا ظاهر وهناك ظاهر.

ونريد أن نرجع إلى كتب الفقه المُقارن، ونريد أن نرجع إلى شروح السنّة ولكنّهم إذا ذُكرت لهم المذاهب الفقهية المعتمدة التي هي خطاب الفتوى وَلّوا على أدبارهم نفورا لأن هذا هو الكاشف الحقيقي لذلك المسار المُنفلت الذي يريد أن يعبث باسم المقاصد بجزئيات الشريعة وإعادة ترتيبها تحت الكليات، وانظروا إلى كلام الإمام الشاطبي، فالنظام مكتمل، ويقول الإمام الشاطبي كما مضى، وأيضاً قال: "فسيأتي بيان أن الأمور الثلاثة (أي الضروري والحاجي والتحسيني) كليّةٌ في الشريعة لا تختص على الجملة، فهي مُحكمات وإن تنزّلت إلى الجزئيات فعلى وجهٍ كلّي، وإن خصّت بعضاً فعلى نظرٍ كلي".

إذاً هناك نظر وهناك اجتهاد وليست ثقافة عامة، وليست كلاماً إعلامياً خطابياً جماهيرياً تعبويّاً بحجّة أننا نريد أن نقرأ الشريعة ونصوصها بطريقة جديدة، فإلى متى نحن نبقى على أصول الشافعي الذي توفي منذ أكثر من عشرة قرون، وإلى متى سنبقى على هذه الكتب الصفراء؟ فانظر إلى هذا الكلام أنه لا بد من مراعاة النظر في اندراج الجزئي تحت الكلي.

قال: "كما أنها إن كانت كلّية فليدخل تحتها الجزئيات، فالنظر الكلّي فيها مَنزّلٌ للجزئيات"، أي عندما تنظر إلى الكليات التي ذكرتها لك، ثم قال: "وتنزله للجزئيات لا يخرم كونه كلياً وهذا المعنى إذا ثبت دل على كمال النظام في التشريع وكمال النظام فيه

يأبى أن ينخرم ما وضع له وهو المصالح"، فهذا هو مدار الشريعة أنك تُنزّل الجزئيات تحت كلّياتها وتُلاحظ كذلك تنزّل الكلّيات على جزئياتها، ولا تخشَ أنك إذا بدأت بتنزيل الكليّ على الجزئي أنه تحوّل إلى ظنّي كما ذكرتُ لك في الإجماع على تحريم الخمر، فإننا إذا نظرنا في محلّه في الواقع لا يعني أنه قد تحوّل إلى ظنّي.

والإمام الشاطبي يتكلم هنا عن كمال النظام وعن حماية هذه الكليات وهنا قد أوضح مُراده وما يبتغيه في هذا الباب من قطعي النموذج وظني ترتيب الجزئيات تحت ذلك النموذج، والله تبارك وتعالى أعلم.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية السادسة والعشرون

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11139

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

بلغنا إلى المسألة الثامنة وتدور هذه المسألة حول اعتبار المفاسد والمصالح باعتبار أنها مُعينةٌ للدنيا لتكون خادمةً للآخرة، فهو يريد أن يُبرهن في هذه المسألة أن المصلحة معتبرةٌ ومأمورٌ بها باعتبار كون هذه المصلحة مؤدية إلى مصلحةٍ في الآخرة، وكذلك النهي عن المفسدة أن الشرع ينهى عنها باعتبار المآل في الآخرة وليس باعتبار المآل الدنيوي، فهنا يُكمل الإمام الشاطبي مبحثه الخامس في القول بأن المصلحة والمفسدة شرعاً باعتبار ما قرّر الشارع لا باعتبار العادة التي تمتزج فيها المصالح مع المفاسد في شيءٍ واحد كالخمر، فإن فيها منافع كالضرائب المتحصّلة منها أو النشوة أو ذلك الشعور بالشجاعة وما إلى ذلك مما يشعر به شارب الخمر، فهو ينظر إلى أن الخمر من حيث هي مفسدة إنما باعتبار إفسادها للآخرة التي هي تنهى عن الصلاة.

وسيسرد ذلك تفصيلاً، وسينظر إلى المصالح والمفاسد ليس باعتبار الشهوة واللذة أو الشعور بالألم، فهو يريد أن يكمل صراطه المستقيم الأول أنه عندما تحدث في المسألة الخامسة عن المصلحة في الوجود وأنها عادية تحدّث على أن الأمر بالمصلحة إنما هو أمرٌ بمصلحةٍ خالصةٍ لا تشوبها مفسدة من حيث تعلّق التكليف، وإذا نهى عن مفسدةٍ فهو نهيٌ عن مفسدةٍ خالصة لا تشوب النهي في تعلّقه بالمصلحة، إذاً نهيٌ لا مصلحة في المنهي عنه بالمرّة.

إذاً هذا ما يريد أن يستمرّ عليه الإمام الشاطبي وهو ما قرّره في المسألة الخامسة، فيريد أن يُكمل الصراط المستقيم الأول الذي قرّره هناك، ويريد أن يؤكد أن المصلحة المعتبرة شرعاً والمفسدة المنهي عنها شرعاً ممتدّةٌ إلى الآخرة، وهذان المعلمان الشرعيان في المصلحة والمفسدة هما الفوارق بين المنفعة في الفكر الدنيوي الذي يُسمّى بالعلماني وأن الشريعة في مصالحها ممتدّة إلى الآخرة، فالفكر الدنيوي في نظره قاصرٌ على هذه الدنيا في تشريعاته وقوانينه في المنع وفي الأمر ناظراً إلى اللذة والألم في تقرير المصلحة والمفسدة، وعلى اعتبار ما سيشرعه القانون من تقرير على ضوء اللذة والألم.

ويُستدل للإمام الشاطبي فيما يذهب إليه إلى أن اعتبار الشريعة للمصلحة والمفسدة لا باعتبار اللذة والألم، وإنما باعتبار امتداد ثوابهما إلى الآخرة، فقد جاء في صحيح مسلم عن صهيب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "عَجَباً لأَمْرِ الْمُؤْمِنِ إِنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ لَهُ خَيْرٌ، وَلَيْسَ ذَلِكَ لِأَحَدٍ إِلاَّ لِلْمُؤْمِنِ: إِنْ أَصَابَتْهُ سَرَّاءُ شَكَرَ فَكَانَ خَيْراً لَهُ، وَإِنْ أَصَابَتْهُ ضَرَّاءُ صَبَرَ فَكَانَ خَيْراً لَهُ"، إذاً هنا يعتبر الضراء خيراً ولذلك اعتبرها خيراً مع ألمها على اعتبار أنه قد صبر فكان ذلك أجراً له باعتبار الآخرة، وكذلك ما جاء في صحيح البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "وَكَّلَ اللَّهُ بِالرَّحِمِ مَلَكًا، فَيَقُولُ: أَيْ رَبِّ نُطْفَةٌ، أَيْ رَبِّ عَلَقَةٌ، أَيْ رَبِّ مُضْغَةٌ، فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَقْضِيَ خَلْقَهَا، قَالَ: أَيْ رَبِّ، أَذَكَرٌ أَمْ أُنْثَى، أَشَقِيٌّ أَمْ سَعِيدٌ، فَمَا الرِّزْقُ، فَمَا الأَجَلُ، فَيُكْتَبُ كَذَلِكَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ"، إذاً عندما يُكتب شقيٌ أم سعيد لا يُكتب شقي بمعنى أنه فقير أو بمعنى أنه مريض أو بمعنى أنه ليس بصاحب جاهٍ أو منصب، ولا يُكتب سعيد بمعنى أنه من أصحاب المناصب أو بمعنى أنه رجلٌ غنيٌ

وثري بمعنى الرفاهية، فلذلك شقيٌ أم سعيد أي من أهل الجنة أم من أهل النار، فالشقاوة مع أهل النار والسعادة مع أهل الجنة، وهذا هو المعنى الشرعي للشقاء والسعادة.

وربما يستشكل أحدهم في شبهةٍ كيف تقولون في قوله تعالى: "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ"؟ فكيف تكون الحياة طيّبة وانظر إلى المسلمين في مجاعاتهم وفي فقرهم وفي مرضهم وفي حرمانهم، بينما يتمتّع الكفار في الدنيا مُتعاً لا ينالها المؤمن من حيث الرعاية الصحية والرفاه الاقتصادي والتأمينات الاجتماعية وما إلى ذلك، فنقول: نحن في هذا لا بدّ من رعاية الحياة ولا بدّ من مكافحة الفقر بالزكاة والعلاج وإقامة هذا الأمر من حيث هو معينٌ على الآخرة، فنحن في هذا نلوم المسلمين على تقصيرهم، لكننا نتحدث الآن في معنى الآية، أن الحياة الطيبة لا تعني الرفاهية إنما الحياة الطيبة هي الحياة مع الإيمان، فإذا أصابته سراء شكر وإذا أصابته ضراء صبر فكان خيراً له، فهذا كله خير.

ولذلك المفهوم للحياة الطيبة أنها فيها الخير وفيها الثواب وفيها الأجر وفيها المآل إلى الجنة ولا تُعتبر الحياة طيبة إذا كان مآلها إلى جهنم إلى أبد الآبدين والعياذ بالله، فلذلك المآل هو الذي يُقدّر بحسبه الحياة الطيبة، فإذا كانت الحياة مآلها إلى جهنم خالداً فيها فهذه في الدنيا لا تُعدّ طيبةً ولو كان فيها الرفاه والتأمين الاجتماعي و ما إلى ذلك من حقوق الرعاية التي يتمتّع بها بعض الكافرين في ديارهم بينما بعض المسلمين مع الأسف قصّروا في رعاية هذا الجانب المأمور به شرعاً ليكتمل لهم حسن الدنيا وحسن الآخرة كما هو مُبيّنٌ في ذلك الإمام الشاطبي بأننا نرعى الدنيا لتكون خادمةً للآخرة، أما التفريط في الدنيا فسيكون مآله إلى الانتهاء إلى العجز والفقر، ومدّ الأيدي إلى الآخرين، والتسوّل للمال والتسوّل للدواء، وهذا كلّه سيؤثر في الآخرة، إذ يمكن أن يكون مشروطاً بالتخلي عن الدين.

وبالتالي هذا الجمع الذي يبيّنه الإمام الشاطبي أننا نرعى الدنيا من أجل حماية الآخرة عندما نفرّط في التقنية وعندما نفرّط في التعليم وعندما نفرّط في الصحة وعندما نفرّط في العمل والزراعة، فهذا يعني أننا سنحتاج غيرنا وعندما نأتي غيرنا ويريد أن يعطينا كما يُقال: من منحك منعك، عندئذٍ تكون مشروطةً بأمور تتعلق بالدين والتخلي عن الدين أو جزء منه، وهنا يكون التفريط في الدنيا أدّى إلى مآل للتفريط في الآخرة بسبب حالة الضعف.

لذلك فنقول: إن الرعاية للدنيا أمر واجب من حيث هي مُعينةٌ على الوصول إلى دار القرار في الآخرة، ولذلك هنا يؤكد الإمام الشاطبي على أن هذه المصالح فيها نظر جوهري مُختلف عن المنفعة الدنيوية، وهذه المنفعة الدنيوية القاصرة إلى ما قبل الموت سيكون لها مآل شنيع على الإنسان فيما بعد، وسيبيّن أن هناك سيكون اختلاف كبير بين الناس في المصالح سيؤدي بينهم فيما بعد إلى الحروب والكوارث سيُشير إليه الإمام الشاطبي هنا إن شاء الله تعالى.

قال الإمام الشاطبي: "المصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفعة"، وطبعاً تُقدر هنا شرعاً، قال: "إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى"، إذاً هذا الاعتبار باعتبار أن الدنيا خادمة ونحن نقيم المصالح في الدنيا لكن الدنيا ليست هي نهاية المطاف، لذلك هو الآن يريد أن يقرّر أن ما يأتي به الشرع من مصالح ومن مفاسد إنما هو رعايةٌ للدنيا وحراسةٌ للدنيا على اعتبار أنها تخدم الآخرة، وانظر قوله: "من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية"، يعني ليست للمُتع واللذات والشهوات، قال: "أو درء مفاسدها العادية"، إذاً هناك تكلّم عن الوجود العادي للمفاسد

وهناك ننظر إلى أن الدنيوية تنظر إلى ما قرره الإمام الشاطبي من أنهم معتبرون للمصالح والمفاسد باعتبار العادة مجّردةً عن الآخرة.

وهنا يكمل طريقه رحمه الله فقال: "لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية والدليل على ذلك أمور"، أي أن المصالح في الشريعة والمفاسد المنهي عنها في الشريعة إنما هي معتبرةٌ من حيث إقامة الدنيا للآخرة، قال: "والدليل على ذلك أمور"، فيسرد الإمام الشاطبي هنا عدة أدلةٍ على أن الشريعة اعتبرت المصلحة والمفسدة باعتبار رعاية الدنيا لتكون خادمةً للآخرة، وفي هذه المسألة سرد مجموعةً من الأدلة وأُلخّصها فيما يأتي:

الأول بقوله: "أن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي الهوى واعتبار هوى النفس"، أي جاءت لتخرجهم من اعتبار هوى النفس لتقرير المصلحة، إذاً في الشريعة تكاليف فيها مشاقّ، وهذه المشاقّ تُخرج العبد من الهوى، إذاً الشريعة في أحكامها مُخرجة للعبد من الهوى وهذا دليل على عدم اعتبار المصالح باعتبار اللذة الدنيوية العادية أو الألم الدنيوي العادي.

الثاني: إن المصلحة ليست منفصلةً عن المفسدة، بل المفسدة محفوفةٌ بالمصلحة وبالتالي اعتبار إحدى الجهتين دون الأخرى من الناحية العادية غير ممكن إذا اعتبرنا أن الأمر سيتعلّق بجلب مصلحةٍ فيها مفسدة أو بدرء مفسدةٍ فيها مصلحة، فهذا لا يُتصوّر من جهة الأمر الشرعي أبداً، فهو آمرٌ بالمصلحة وبالنسبة للمفسدة ملغاة في الحكم، هذا من جهة الشارع، إذاً لم يعتبر جانب المفسدة أبداً في الأمر ولم يعتبر جانب المصلحة أبداً في جانب النهي على النحو الذي قد بيّناه، ومن هنا يتبين أن الشارع في نظره في المصالح إنما كان على اعتبار تعلّق الأمر بأمر الله سبحانه وتعالى، فالأول جرّده من الهوى وهنا أن المصلحة ليست منفصلة وبالتالي لا يستطيع أحدٌ من البشر أن يرعى مصلحة لا مفسدة فيها.

الثالث: اختلاف أغراض الناس بالمصلحة وانتفاع أحدهم بتضرّر الآخر، فإذا قررنا المصالح بحسب هوى النفوس عندئذٍ نحن أمام تضارب المصالح، فهذا الفرد مصلحته تتعارض مع مصلحة الفرد الآخر ومصلحته هنا ضررٌ بالآخر، فهذه الدولة وهذه الجماعة مصلحتها ضررٌ بالدولة الأخرى أو بالجماعة الأخرى، إذاً إذا اعتبرنا الأمر كذلك فهذا يعني أننا أمام تضارب المصالح وما قامت الحروب العالمية إلا لهذا السبب بتضارب مصالح شعبين قوميّتين ثم بعد ذلك يقوم شعب هذه القومية بالموت من أجل حماية قوميته، وذاك أيضاً على حق لأنه يموت من أجل قوميته ووطنيته، فهنا هذا يموت من أجل الوطن وهذا يموت من أجل الوطن، فمن الذي على حق؟ المنتصر أي المنتفع بهذه الحرب، فهذه معايير دنيوية تتناقض مع التأصيل الشرعي الذي يؤصّل له الإمام الشاطبي بقوله: "لو اعتبرنا المصالح والمفاسد بحسب ما تعتبره أهواء النفوس إذاً ترتب على ذلك تضاربٌ"، ونقول: إن تضارب المصالح اليوم يُعدّ من أسباب هلاك النفوس بسبب تضارب النظر إلى الحق وأن الحق هو المنفعة بملاذّها الدنيوية وأن المفسدة هي الآلام الدنيوية، ومن هنا نشب بسبب هذه الفلسفة صراع عالمي إنساني وحروب دموية بناءً على هذه الفلسفة التي سيشرح الإمام الشاطبي بالتفصيل فيما يتعلق برعاية الشريعة ومنهجها في المصالح والمفاسد أنه مخالفٌ للأهواء ومخالفٌ للتناقضات الموجودة في المنفعة والمصلحة والمفسدة في العادة لأنها جميعاً ممتزجة مخالفة للهوى.

الرابع: المصالح والمفاسد إضافية، فليست هي حقيقية، فما ينفع شخصاً يضرّ آخر، فهناك من ينفعه السكر وهناك من يضرّه السكر، وهناك من تنفعه الدهون وهناك من يضرّه هذا الغذاء أو ذاك.

إذاً المصالح والمفاسد ليست مستقلّةً جوهرياً في نفسها، إنما هي إضافية باعتبار الشخص وباعتبار المكان وباعتبار الأحوال، فكيف تُعتبر مُطلقاً باعتبار اللذة إذا كانت هي إضافية، وهذا سيعطيه الإمام الشاطبي بحثاً طويلاً في هذا الموضوع، وسيؤسس له معرفياً من المعقول والمنقول، إذاً الإمام الشاطبي يقرّر أن اعتبار المفاسد والمصالح بالملخّص هو من حيث إعانته على الدنيا وهذه الدنيا مُعينة على بلوغ الآخرة والنجاة بدار القرار.

وبدأ بالتفصيل فيما قرّره وقرّر الدعوى وبدأ يستدلّ عليها، وهذه الدعوى جوهرها أن المصالح والمفاسد المقرّرة في جانب الشرع إنما هي باعتبار أن تُقام الحياة الدنيا للحياة الآخرة.

قال: "والدليل على ذلك أمور أحدها ما سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى من أن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلّفين من دواعي أهوائهم حتى يكونوا عباد الله وهذا المعنى (أي معنى أن الشريعة جاءت لتُخرج الناس من دواعي أهوائهم ليكونوا عباداً لله) إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس وطلب منافعها العاجلة كيف كانت (يعني وافقت الشرع أم لا)، وقد قال ربنا سبحانه: "وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ""، إذاً باستقراء أدلة الشريعة وجدناها أنها آمرة بأوامر فيها من مشاقّ التكاليف لإخراج العباد من دواعي الأهواء، فكيف بعد ذلك تكون الشريعة موضوعةً على دواعي الأهواء؟ فهذا لا يصح، إذاً هذا الدليل الأول.

قال: "والثاني ما تقدم معناه من أن المنافع الحاصلة للمكلف مشوبة بالمضار عادة كما أن المضار محفوفة ببعض المنافع كما نقول إن النفوس محترمة محفوظة ومطلوبة الإحياء بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها أو اتلافها وإحياء المال كان إحياؤها أولى"، إذاً نُتلف المال بمعنى أننا ننفقه لأجل العلاج، وفي هذه الحالة نقول: إن هذه المنافع التي هي حاصلة للمكلّف مشوبةٌ بمضار، فإذا أراد أن يحفظ نفسه أنفق ماله لأن إحياء النفس أولى، فقال: "فإن عارض إحياؤها (أي إحياء النفس) إماتة الدين"، يعني إما أن نحافظ على النفوس أو يموت الدين، فقال: "كان إحياء الدين أولى وإن أدى (أي إحياء الدين) إلى إماتتها (أي إماتة النفوس) كما جاء في جهاد الكفار وقتل المرتد وغير ذلك"، إذاً يقول لك: كيف تكون الشريعة وُضعت لمراعاة الشهوة الدنيوية إذا كان في أمرها أنها تأمر بالتضحية بالنفس لإحياء الدين، فأين مراعاة الشهوة الدنيوية في هذا؟ إذاً الشريعة عندما أمرت بالجهاد والتضحية بالنفس لحماية الدين، لم تكن هنا في هذه الحالة مُقدّمةً للنفس على الدين، بل كانت مُقدّمةً للدين على النفس، وكذلك الحال في قتل المُرتد الذي يُكذّب بالدين، ويُلاحظ هنا أن الجهاد هو لحماية الدين وهو أمر معنوي عقدي للمسلمين والمُجاهد في سبيل الله لا ينظر إلى منفعة عاجلة دنيوية والجهاد لا بد أن يكون لله سبحانه وتعالى وهو يُضحّي بنفسه لأمرٍ غيبي وجزاء أخروي، وليس لأجل أن يأخذ من مال الكافرين، وعليه الجهاد في الإسلام في كونه حماية للدين وفي كونه مانعاً لدخول شهوة الدنيا في الجهاد كان الجهاد في الإسلام أخلاقياً وكان رحيماً ولم يعرف تاريخ البشرية منتصرين كما عرف الصحابة رضي الله تعالى عنهم حيث كانوا حافظين لنفوس أعدائهم إلا فيما فرضته ضرورات الحرب والقتال ولم يكن الإفساد في الأرض وصفاً له كما هو حال المنتصرين في الحروب الهمجية التي ما زالت تعيشها البشرية اليوم.

لذلك نقول: إن الجهاد في الإسلام خالٍ من كل المنافع والمكاسب الدنيوية، بل هو قطعٌ لنفس المُجاهد عن شهوات الدنيا، وأنه ينظر إلى رضى الله سبحانه وتعالى، وإذا دخلت الدنيا في الجهاد فسد على صاحبه وكان وبالاً على صاحبه، أما الحروب في الفكر الدنيوي فهي حروبٌ متوحّشة تبحث عن العاجلة وهي مُفسدة للشجر والحجر والبشر، وهي تستخدم قِيماً عُليا دينية قد تكون كاسترداد بيت المقدس أو إعطاء هذه الأرض لأصحابها الأولين من اليهود، وإنصاف هؤلاء الناس الذين أصابهم ما أصابهم

من التشريد وما إلى ذلك، لذلك نجد أن الحروب الدنيوية الاستعمارية كانت همجية ودموية بسبب الفلسفة التي يعتنقها أولئك المحاربون.

ولذلك هناك فرق جوهري نستشفّه من كلام الإمام الشاطبي في هذا الأمر وهو أن الجهاد لحفظ الدين، وهو مترتّبٌ على رعاية مصلحة الآخرة لا على دنيا يبحث عنها هذا المجاهد، لذلك نجد أن ما جاء في الإسلام مُبيّناً لهذا المعنى الذي يؤكده الإمام الشاطبي كما حدث مع أسامة بن زيد رضي الله تعالى عنه، فقد جاء في صحيح البخاري عن أسامة بن زيد رضي الله تعالى عنه أنه يقول: **"بَعَثَنَا رسولُ اللهِ -صلى الله عليه وسلم- إلى الحُرَقَةِ (وهي في ناحية عُمان) فَصَبَّحْنَا القَوْمَ فهَزمناهُم، ولَحِقْتُ أنا ورجلٌ من الأنصارِ رجلًا منهم، فلما غَشِينَاهُ، قال: لا إله إلا الله، فَكَفَّ الأَنْصَارِيُّ، فطَعَنْتُهُ بِرُمْحِي حَتَّى قَتَلْتُهُ، فَلَمَّا قَدِمْنَا، بَلَغَ ذَلِكَ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- فقال: يا أسامةُ، أَقَتَلْتَهُ بَعْدَ مَا قَالَ: لا إلهَ إلَّا اللهُ؟ قُلْتُ: كان مُتَعَوِّذًا (أي كان متحصّناً بهذه الكلمة حتى لا يُقتل أما هو لا يعتقدها)، قال: فَمَا زَالَ يُكَرِّرُهَا (أي أن النبي صلى الله عليه وسلم يكرر هذه الكلمة)، حتى تَمَنَّيْتُ أَنِّي لم أَكُنْ أَسْلَمْتُ قَبْلَ ذَلِكَ اليَوْمِ"**، فهنا النبي صلى الله عليه وسلم قال لأسامة ولامه لوماً شديداً على هذا الذي فعله وقال له: "أقتلته بعدما قال لا إله إلا الله؟"، فما هو المكسب؟ فصحيحٌ أن الرجل قد أثخن في المسلمين وقتل في المسلمين، لكنّك عندما قتلته وهو يقول: لا إله إلا الله تأوّلت أنه ليس صادقاً في كلمته.

وهنا التقدير الشرعي لموضوع الجهاد النبيل الذي هو متفوّقٌ أخلاقياً وربما لا يمكن أن يفقه الدنيويون هذا المعنى العظيم بسبب الخلفية الفاسدة التي تنتهي فيها ملذّاتهم عند الموت، بينما تبدأ حياة المؤمن وحياة الشهيد بعد موته، لذلك التناقض الكبير بين الحرب الدنيوية التي تنظر إلى المكاسب من وراء القذيفة والطلقة التي تُهلك الإنسان، فإذا ارتفعت تكلفة هذه الطلقة من النحاس وأصبحت جدواها أقل من جدوى القتل عندئذٍ تتوقف الحرب، وكأن هذه الحرب هي نوع من أنواع دراسات الجدوى الاقتصادية وإتلاف النفوس بناءً على الجدوى الاقتصادية لهذه الحروب ومنافعها السياسية، بينما يكون الاقتصاد في المرتبة الثالثة بعد النفس.

ولذلك نقول: إن هذا الموقف الأخلاقي العظيم للصحابة رضي الله عنهم في حملهم لهذه الرسالة كما تعلّموها من سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم كما هو الحال في أسامة رضي الله تعالى عنه، وبالتأكيد هو درس لمجموع الصحابة، وبقي الصحابة في هذه الأرض وفي كل الأراضي وبقي الدين الذي دعَوا إليه لأنه كان قائماً على المبدأ والأخلاق والثقة، فبقي الدين وزالت فرنسا بحروبها الاستعمارية، وزالت بريطانيا ورجعت من حيث أتت لأن منفعتها كانت دنيوية، أما الصحابة فقد كان كلّيهم الذي جاءوا من أجله كلّيٌ شرعي لمصلحة هؤلاء المهزومين الذين هُزموا في المعركة، فكانوا حريصين على أن يدخل الجميع في السلم أفواجاً وفي هذا الدين حتى ينجوا في آخرتهم.

فلذلك عندما نتكلم عن موضوع الحرب في الفلسفة الدنيوية فنحن نتكلم عن إخضاع الحياة الإنسانية على مستوى الشعوب الضعيفة إلى دراسات الجدوى الاقتصادية في الفلسفة الدنيوية الشرسة المتوحشة، بينما في الإسلام يكون النظر إلى الجهاد بشكل مُعاكس تماماً أن المُجاهد يُضحّي بالنفس لأجل جزاء أخروي وليس لأجل أي منفعة دنيوية، ولو حصلت المنفعة الدنيوية في جهاده لأفسدت عليه الجهاد، وهذا نموذج كلّي من نماذج رعاية الإسلام للمصلحة وللمفسدة.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية السابعة والعشرون

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11142

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

وصلنا إلى عند قول الإمام الشاطبي: "وكما إذا عارض إحياء نفس واحدة إماتة نفوس كثيرة"، إذاً هنا يستمر الإمام الشاطبي في التأكيد على الدليل الثاني على عدم جواز اعتبار المصالح والمفاسد على هوى النفوس وأنه ينبغي أن يكون مبنياً على اعتبار المصلحة في الآخرة، وأن تكون المصلحة الدنيوية ممتدة إلى الآخرة، فما زال في هذا الدليل الثاني وهو أن المصالح والمفاسد ممتزجة، فرعاية جانبٍ دون آخر أمرٌ غير ممكن إذا نظرنا إلى اعتبار المصلحة والمفسدة، ونتخلص من هذا التناقض بالنظر إلى مصلحة الآخرة، فعندئذٍ يتّضح لنا ما هو مصلحة ينبغي أن تُجلب وما هي مفسدة ينبغي أن تُدفع، وقد ذكرتُ سابقاً مثالاً على الجهاد الذي ذكره الإمام الشاطبي في موضوع تقديم حفظ الدين على حفظ النفس، فلو كان الأمر في الشريعة في جلب المصالح مبنيّاً على شهوة الدنيا وملذّاتها لما كان من المأمور به التضحية بالنفس لأجل إحياء الدين، فهنا لم تُراعَ شهوة النفس بل أُمر بالتضحية بها لأجل مصلحة الدين وهي مصلحة الآخرة، وذكرتُ مثالاً على ما يُقابل ذلك في الفكر الدنيوي الذي يعبد المنفعة المقدّسة التي تنتهي بالموت، ومن ثمّ أخضع الحروب على الشعوب الضعيفة بدراسات الجدوى حيث ينظر إلى أسعار النحاس الذي يستخدم فيه الرصاص وما هي المنافع المقابِلة مُقابل سعر الرصاص الذي يقتل به الشعوب الضعيفة.

ولذلك هذه فلسفة دنيوية فاسدة مُهلكة للحرث والنسل، ونحن هنا أتينا بالجهاد تحت كلّي الشريعة في المصلحة، وأتينا بالحروب الاستعمارية تحت كلّي المنفعة المقدّسة في الفكر الدنيوي، وناقشنا الفكر الدنيوي بمعيار الشريعة، وهذا هو المنهج الصواب أننا نُحاكم هذه الأفكار الدنيوية على ميزان الشريعة وليس العكس بأن ننظر إلى الجهاد على أنه أمرٌ من الخسارة المحضة من ناحية المنفعة المقدّسة إذا نظرنا إليه من زاوية المنفعة الدنيوية في الفكر الدنيوي.

وهكذا ينبغي علينا في كلّ مناقشاتنا أن نرتب الجزئيات تحت كلّياتها، فإذا درسنا الجهاد تحت كلّي الشريعة وجدناه أخلاقياً ووجدناه لمصلحة العباد في الجملة في الدنيا وفي الآخرة، وإنما تتعارض هذه المصلحة مع مصالح الملأ الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون، أما هي فمصالح عامة لهذه الشعوب التي ابتعدت عن ربها وأصبحت تعيش كائنات بيولوجية تتغذّى وتأكل وتتكاثر وتموت دون التفات إلى السماء ودون التفات إلى المصلحة الأخروية التي يُؤسس لها إمامنا الشاطبي رحمه الله تعالى.

لذلك لا نناقش الجهاد تحت سياسة الفكر الدنيوي المُعاصر، عندئذٍ سيبطل لأنه سيكون متناقض مع هذا الكلّي الدنيوي، لكننا سنأتي إلى الحروب الاستعمارية لمناقشتها في ضوء كلّيات الشريعة التي تحفظ الدين وتحفظ النفس وتحفظ المال، عندئذٍ تكون الشريعة هي المُؤسِّسة وهي المعيار الحاكم.

وما قلناه في الجهاد وفي الحروب الاستعمارية وغيرها من الحروب الدموية، فنقول في موضوع الولاية والقِوامة والميراث وأحكام الربا والأمر بالمعروف والنهي عن المُنكر باعتبارها أحكاماً شرعية لها مآلها في الآخرة، وربما يُصبح الأمر بالمعروف إذا وضعته تحت الكلّي الدنيوي أنه تدّخلٌ في شؤون الآخرين وملذّاتهم وشهواتهم الآنيّة المؤقتة أصلاً وليست دائمة، فلذلك عندما تأتي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتضع هذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تحت الكلّي الدنيوي سيظهر على أنه مُخالفٌ للحريات ومُعارضٌ لرغبات الناس، نعم فهو مُعارضٌ لميولهم الدنيوية ولذّاتهم المؤقتة التي تكون وبالاً عليهم فيما بعد في الدنيا، ثم تكون عليهم حسرةً في الآخرة.

لذلك نحن عندما نُناقش الولاية والقِوامة والميراث والربا والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجوز لنا أن نُخرج هذه الجزئيات من تحت كلّيات الشريعة لنناقشها بمعيار المنفعة الدنيوية لأن ذلك سيؤدي إلى إبطالها، وهذا تناقضٌ في المنهج، ولذلك عندما نُناقش الولاية والقِوامة والميراث إنما نُناقش ما هو مصلحةٌ في الدنيا وإقامة للدنيا من حيث هي مزرعة للآخرة ومن حيث هي طريق للنجاة في الآخرة، وهنا يُصبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جزءاً من هذه اللوحة في إطارها المقاصدي في تحريم الربا في إطاره المقاصدي، أما إذا ذهبنا إلى المنفعة الدنيوية المقدّسة في رأس المال وناقشنا الربا المُحرّم ضمن الكلّي الدنيوي في المنفعة المقدّسة سنجد أن هذه المنفعة مُعتبرة عند رجال الأعمال وأصحاب رأس المال، ومن ثمّ سنجد فلسفةً مُسوِّغةً للربا على أنه يُشجّع الاستثمار ويُحفّز الاستثمار ويؤدي إلى تخصيص الاستثمار بتوجيهه نحو حقول الاقتصاد المُختلفة حيث ارتفع الربا طار إليه رأس المال.

وعندئذٍ نحن نقول: لا يجوز لنا أن ننتزع جُزئياً من جزئيات الشريعة وكلّياتها الكُبرى ثم نأخذ هذا الجزئي ونناقشه في ضوء أن العقل هو المُنشئ وأن المنفعة الدنيوية هي المعيار، عندئذٍ سيتفكّك هذا الجزئي ويتناثر ويتشظّى، ذلك لأنك أخذت جندياً قوياً في جيشه وقوياً في أمته وحملته ووضعته أسيراً تحت هذا الكلّي الدنيوي الزائل، ومن ثمّ ستتناثر جميع جزئيات الشريعة إذا أُخذت وقُيّمت على ضوء الشهوة الدنيوية في المساواة والميراث والنسب والأسرة وحقوق الزوج وحقوق الزوجة وواجبات الزوج وواجبات الزوجة.

لذلك نحن عندما نقول: واجبات الزوجة وواجبات الإنسان هو نموذج مُختلف في الإسلام الذي يتكلم أيضاً عن الواجبات باعتبارها حامية لحقوق الآخرين، لذلك نحن نسمع عن حقوق الزوجة وحقوق الفرد لكننا لم نسمع ضمن المنفعة الدنيوية واجبات كذا وواجبات هذه الفئة ... إلخ، إنما هو في الحقوق، ونحن نقول: كلّ حقّ هو مقابل واجب وهذا التوازن الذي هو داخل منظومة كلّيات الشريعة الناظمة لجزئياتها وإنّ انتزاع جزئي من منظومة الشريعة وترحيله إلى الحوار والمناقشة تحت المنظومة الدنيوية وشهوتها الزائلة، فسيُنظر إلى هذا الجزئي بمعيار الشهوة والدنيا المؤقتة معزولاً عن الآخرة، ومن ثمّ سينهار هذا الجزئي.

لذلك عليهم أن يكفّوا عن ترحيل جزئيات الشريعة إلى كليات المنظومة الدنيوية لمناقشتها هناك ولترتيبها هناك، فمنشأ الشريعة هو الله، **"وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ"**، وليس من الإنسان، فلذلك عندما نؤكد على هذا المعنى الذي يتحدث عنه الإمام الشاطبي أن المعيار هو معيار شرعي أخروي ليس على وفق معيار حريات صُنعت لتلبّي شهوةً عند ذلك الفرد، وخصوصية ذلك الفرد، فنحن هنا عندئذٍ نكون قد أخطأنا خطئاً جسيماً ومنهجياً خطيراً في تناول الكليات الشرعية وعزلها عن جزئياتها كما نسمع في بعض الأحيان في الدراسات المقاصدية أنّ علينا أن نتخلّى عن هذا الميراث المذهبي الفقهي بالأقوال المشهورة المعتمدة في هذه

المذاهب، وعلينا أن نُعيد النظر على وفق مقاصد، لكن يريد أن يبني هذه المقاصد على جثامين الجزئيات، وإن المقاصد فُهمت من خلال استقراء الجزئيات، ومن ثمّ نلحظ حالةً من التشظّي في المقاصد وبعدها بُعداً كبيراً عمّا هو مقرّر في تلك الجزئيات التي أُقيمت عليها الأدلة التفصيلية، وعندئذٍ تصبح الكليات والمقاصد خطاباً إقناعياً معزولاً عن دليله الذي هو استقراء الجزئيات.

إذاً عندما نقول: إن الإمام الشاطبي يؤكد أن المصالح والمفاسد ليست معتبرة باعتبار الشهوة الدنيوية إنما هي باعتبار كونها خادمةً للآخرة، وهو يستمر في بناء هذا الدليل، وذلك بقوله: "وكما إذا عارض إحياء نفس واحدة إماتة نفوس كثيرة في المحارب مثلا"، يعني يريد أن يقول لك: إذا كان هناك مُحارب وهو يُهدّد النفوس ويهدّد أمن المجتمع، عندئذٍ ماذا تفعل؟ تُضحّي بنفس المُحارب هذا لحماية بقية النفوس الكثيرة، إذاً أنت لم تُراعِ شهوة وميول هذا المُحارب، لذلك قال: "وكما إذا عارض إحياء نفس واحدة إماتة نفوس كثيرة في المحارب مثلا كان إحياء النفوس الكثيرة أولى"، وهم بقية المجتمع، فلو كانت المصالح مُتّبِعة للأهواء فلماذا لم تتّبع بإبقاء حياة هذا المُحارب وشهوته في بقائه ووجوده؟

قال: "وكذلك إذا قلنا الأكل والشرب فيه إحياء النفوس وفيه منفعة ظاهرة مع أن فيه من المشاق والآلام في تحصيله ابتداءً"، أي هذا الأكل والشرب ففيه مشاقّ في تحصيله وطرق الكسب حتى يصل إليه الإنسان، قال: "وفي استعماله حالاً"، أيضاً هناك مشاقّ تعرض لهذا الإنسان أثناء طعامه، ثم قال: "وفي لوازمه وتوابعه"، أي لوازم وتوابع الأكل والشرب، إذاً سيجد أن فيه من الآلام الكثير، وسيكون هناك ما يختلط بهذه المنفعة في الأكل والشرب الكثير من المشاق والآلام.

لذلك قال: "مع أن فيه من المشاق والآلام في تحصيله ابتداءً وفى استعماله حالاً وفي لوازمه وتوابعه انتهاءً"، أي الأكل والشرب، ففي الابتداء في تحصيله يوجد مشاق وأثناء تناوله أيضاً مشاق وبعد أن ينتهي من أكله أيضاً هناك مشاق، قال: "وتوابعه انتهاء كثيراً"، و(كثيراً) هنا اسم إنّ والتقدير (مع أن كثيراً فيه من المشاقّ والآلام في تحصيله ابتداءً).

ثم قال رحمه الله تعالى: "ومع ذلك"، أي أن الأكل والشرب مثالاً على المنفعة والمصلحة المشوبة ابتداءً في التحصيل بالمشاقّ والآلام وكذلك أثناء الاستعمال وكذلك ما يتبعه بعد الأكل والشرب وما يتبعه من مشاق كثيرة، قال: "ومع ذلك إنما هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا لا من حيث أهواء النفوس"، إذاً عندما اعتبرنا الأكل والشرب أمراً عظيماً لحياة الإنسان مع وجود تلك الآلام والمشاقّ إنما هو من جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، أي إقامة النفوس لأجل أن تحيا في هذه الدنيا لأجل أن تقوم بواجباتها التي أُنيطت بها في هذه الدنيا والغاية التي وُجدت من أجلها وهي عبادة الله سبحانه وتعالى لا من حيث أهواء النفوس، لأنها لو كانت من جهة الأهواء فهي ممتزجة بالمفاسد والمشاقّ.

قال: "حتى إن العقلاء قد اتّفقوا على هذا النوع في الجملة"، يعني العقلاء الذين تكلّموا في الغذاء وفوائد الغذاء وفي مصالح الغذاء وما فيه من منافع وما فيه مضارّ وهم يعلمون أن فيه مضار، ولكن ومع ذلك وما أثبتته التجربة الحسيّة من وجود بعض المفاسد التي هي مغلوبة بالنسبة إلى الأكل والشرب إلا أن العقلاء اتّفقوا على هذا النوع مثل الطعام والشراب في الجملة، وهو مراعاة جانب المصلحة مع الوقاية من جانب الهوى، فالطبيب يقول لك: لا تأكل هذا وكُل هذا، هذا الطعام كُله، هذا الشراب اشربه وهذا لا تشربه.

إذاً العقلاء أيضاً ينهون عن المفاسد التي تضرّ بجسم الإنسان وتوصّلوا إلى ذلك بالتجربة، فسيقول لك: إن العقلاء وهم في هذا المقام في موضوع الغذاء والدواء والأكل والشرب قد اتّفقوا على هذا النوع من الطلب لهذه المصالح في الجملة، قال: "وإن لم يدركوا (أي العقلاء) من تفاصيلها"، أي تفاصيل المصلحة التي أمرت بالغذاء، ثم قال: "قبل الشرع ما أتى به الشرع"، يعني قبل أن يرد الشرع أدركوا هذه المصالح في الغذاء، ولم يكونوا في هذا معارضين للشرع قبل ورود الشرع بأنه توجد هناك مفاسد في الأغذية تضرّ مريضاً وتنفع مريضاً آخر.

قال: "فقد اتّفقوا (أي العقلاء) في الجملة على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها أو للآخرة"، أي الدنيا للدنيا، أو إقامة حياة الدنيا للآخرة، إذاً العبارة التي يقولها الشاطبي: "فقد اتّفقوا في الجملة على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها أو للآخرة"، فممكن أن نجد فئةً من العقلاء في ملّة من الملل اتّفقوا على منافع غذائية وعلم الغذاء والدواء وقرّروا ما فيه منفعة من منافع الحياة من أجل إقامة الدنيا، فهذا اتفاق العقلاء في إقامة الدنيا أو أن هناك عقلاء أيضاً أقاموا الدنيا للآخرة، ثم قال: "بحيث منعوا (أي العقلاء) من اتباع جملة من أهوائهم بسبب ذلك"، أي إن العقلاء قد منعوا أنفسهم من شهوات معيّنة خشيةً على دنياهم وأجسادهم من الهلاك وذلك بأنهم قرّروا مقرّرات حماية غذائية ومواد تمنع من تصرفات كتعدّي الإشارة الضوئية، إذ يمكن أن يؤدي إلى ضرر في الدنيا في المال والنفوس.

ولذلك وضعوا القوانين لأجل مكافحة الأهواء والشهوات من إتلاف النفوس وإتلاف الأموال، وعندما نرى الدنيويين يشرعون القوانين والتنظيمات الإدارية إنما هو لأجل كبح جماح الهوى للسلطة وللحكومة بإقامة مدارس تشريعية وبإقامة مجالس رقابية، فعندئذٍ لاحَظ العقلاء في المجتمعات أن الهوى لو امتدّ إلى التشريع مُطلقاً عندئذٍ أفسد الدنيا، فهم من أجل حماية الدنيا اتّفقوا على وجود قوانين وعقوبات حتى لا تُخلّى الدنيا بذلك الهوى.

لذلك العقلاء منعوا الناس والعقلاء الآخرين من هذا السلوك لما يؤدي إليه من فساد الدنيا والكفّار في هذا مجتهدون فيه، وقد بلغوا من حفاظهم على دنياهم ما بلغوه من حيث الرعاية والتأهيل والتأمين وفيما يتعلق بالسلطات الرقابية والتنظيمات والنظم الإدارية لإقامة الدنيا بحيث يصنعون دائماً معايير حاكمة وهم مشغولون بهذه الحوكمات.

إذاً هؤلاء في دنياهم فهموا أن التشريع لا ينبغي أن يكون مبنياً على الهوى بحيث يمكن لكلّ صاحب هوى أن يفعل ما يشاء، لذلك وضعوا القوانين والعقوبات والسجون والحوكمات الإدارية للسيطرة والرقابة وتطوّره في نظام الإدارة لا يخفى، لماذا؟ لأنهم يريدون حاكمية مؤسسية تكون معياريةً للصواب والخطأ، وتكون معياريةً لرعاية مصالحهم الدنيوية الفانية.

إذاً يستدل الإمام الشاطبي هنا بأن العقلاء في الدنيا ولو قبل الشرع أو ولو دون شرعٍ استطاعوا أن يفقهوا هذه المصلحة والمفسدة فقنّنوا القوانين للحيلولة دون اتباع الشهوة، لماذا؟ من أجل دنياهم، إذاً هم لم يشرعنوا للشهوة مُطلقاً إنما قالوا لك: شهوتك تنتهي حيث يبدأ القانون أو حيث لا تُضر بالآخرين، إذاً هم منعوا من اتباع الشهوة.

ثم قال يُعلّق أن هؤلاء ليس عندهم شرع لكنهم وصلوا إلى منع اتباع الأهواء: "بحيث منعوا من اتباع جملة من أهوائهم بسبب ذلك"، أي بسبب إقامة الحياة الدنيا، يُقيم حياتهم الدنيا، ثم قال: "وإن كانوا (أي العقلاء) بفقد الشرع على غير شيء"، فأقمتم دنياكم وأصلحتم دنياكم وأنتم هنا يُقتدى بكم في الإدارة والرقابة والسيطرة والحاكمية والمجالس والمؤسسات.

قال: "وإن كانوا بفقد الشرع على غير شيء"، يعني يقول لهم: لستم على شيء، صحيحٌ أنكم أقمتم دنياكم وأحسنتم إقامتها ونظّمتم الأنظمة والقوانين ورتّبتم الحقوق والواجبات بحسب دنياكم، لكنكم لستم على شيء، فقال: "وإن كانوا بفقد الشرع على غير شيء فالشرع لمّا جاء بيّن هذا كله"، يعني جاءكم الشرع أيضاً بالأمر بالمصالح ورعايتها وبالنهي عن المفاسد والوقاية منها إلا أن الشارع قد زاد على هذا، فأنتم أردتم أن تقيموا الدنيا للدنيا، أما نحن فقد أقمنا الدنيا للآخرة، فالشرع لمّا جاء بيّن هذا كلّه من حيث رعاية المصالح وحمايتها والوقاية من المفاسد.

ثم قال: "وحمل المكلّفين عليه"، أي إقامة الدنيا للدنيا وأيضاً إقامة الدنيا للآخرة بمنع اتباع الهوى في المصالح وحمل المكلّفين على هذه الإقامة (إقامة الدنيا للآخرة) طوعاً أو كرهاً سواءً بأن يأتي طائعاً أو أن يُكره على ذلك خوفاً من الزواجر الشرعية والعقوبات ليُقيموا أمر دنياهم (أي دنيا المُكلّفين) لآخرتهم (أي لآخرة المكلفين)، فتكون عندئذٍ الدنيا مزرعة الآخرة.

إذاً الإمام الشاطبي عندما يُخاطب أهل الدنيا الذين أتقنوا دنياهم ونظّموها خير تنظيم، يقول لهم: نحن سنصل إلى ما هو أحسن وهو أننا نُقيم الدنيا وأنتم تقيمون الدنيا، لكننا نُقيم الدنيا ونستمر إلى الآخرة وهذا ليس موجود عندكم، إذاً ماذا عند المسلمين؟ إقامة الدنيا مشترك لكن لا يعني الاشتراك بالظاهر من حيث الصورة أن هناك اشتراكاً في الغاية والمنشأ، فالمنشأ من عند الله والغاية إلى الله، لكننا اتفقنا معكم على رعاية الإنسان صحّياً على سبيل المثال، فإذا قلنا رعاية الإنسان صحّياً فستكون هذه الصورة من حيث هي مُشابهة لإقامة المستشفيات في الغرب والعيادات والأدوية ومراكز البحث الطبي وما إلى ذلك.

لكن انتبهوا أن المنشأ عندنا في تقرير المصلحة بالجسد هو الشرع والغاية رضا الله، فنحن ابتداءً من عند الله وأثناءً مع الله والغاية إلى الله سبحانه وتعالى، فعندئذٍ يريد أن يبين لهم أنهم اتفّقوا معنا في الصورة، فقوانين المرور واحدة وانظر إلى قوانين المرور والوقوف على الإشارة الحمراء واحدة، وحفظ الأموال والنفوس، فاللقطة هنا في الصورة أن الجميع واقفون على الإشارة المؤمن والكافر، لكن المؤمن إنما وقف بامتثال أمر الله عز وجل وأن المُقدِّر لها هو الله سبحانه وتعالى، وعلى لسان النبي صلى الله عليه وسلم: **"أَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهُ"**، فالغاية إلى الله سبحانه وتعالى، فهو ينوي حفظ الأموال والنفوس وهو بذلك مأجورٌ في الآخرة.

إذاً هذا الامتداد الواسع الذي يُقرّر له الإمام الشاطبي أننا قادمون من فجر الخلق الأول الذي خلق الله تعالى به آدم وأنزله إلى الأرض وأمره بالمنهج القويم، ونحن هنا على المنهج القويم، ونحن نعود سائرين إلى الله سبحانه وتعالى، أما أنتم فإن توافقتم معنا في الصورة وهو الوقوف على الإشارة الضوئية فلستم على شيء، ونقول لكم قوله تعالى: **"قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ ۗ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا ۖ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ"**، فلن تكون دنياكم هذه التي أصلحتم فيها الطرق مُعينةً على الآخرة، أما نحن فنزيد عليكم فلا بد أن نصلح الطريق ولا بد أن نُقيم الطريق القويم والطرق التي تحوي اللافتات التي تحمي النفس فهذا واجب شرعي، فنحن نتكلم عن نظام الشريعة، فإن قصّر المسلمون فهم يتحمّلون عاقبة تقصيرهم أمام الله سبحانه وتعالى وهو المُحاسِب ولا بد أن يكون أيضاً هناك رقابة في الدنيا كذلك من أجل إصلاح الدنيا، لا أن نُخرِب الدنيا ونقول الرقابة ستأتي في الآخرة، فلا بد من أن يكون هناك من يُقيم الدنيا للآخرة.

إذاً هنا الإمام الشاطبي ينتهي من القول أو من الدليل على أن اختلاط المفسدة بالمصلحة يعسر الأمر بواحدة دون الأخرى وإنما الذي يفكّ هذا الإشكال أننا إذا نظرنا إلى الآخرة تبيّن لنا وجه المصلحة فأمرنا بها، وتبيّن لنا وجه المفسدة فنهينا عنها على اعتبار أننا ننظر في الآخرة، فنظرُنا إلى الآخرة هو الذي سيُعيننا على تعيين المصالح وجلبها، وعلى تعيين المفاسد ودرئها بعد ذلك.

انتهى من الدليل الثاني ثم بعد ذلك يتطرّق إلى الدليل الثالث على أنه لا يمكن اعتبار المصالح والمفاسد من حيث الشهوات الدنيوية.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية الثامنة والعشرون

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11145

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

ما زال الإمام الشاطبي يذكر أدلته على أنه لا يجوز أن تكون المصالح والمفاسد تابعةً للهوى والشهوة من حيث المنفعة الدنيوية فقط أو من حيث درء المفسدة الدنيوية فقط، بل لا بد أن تمتد النظرة إلى المصالح والمفاسد على اعتبار ما تؤدي إليه في الآخرة من نجاةٍ في الجنة ووقايةٍ من الهلاك في النار.

ثم انتقل إلى الحديث عن الدليل الثالث، وللتذكير أقول: إن الدليل الأول كان من حيث إن الشريعة جاءت لإخراج المكلّفين من دواعي أهوائهم، أما الدليل الثاني فهو امتزاج المصلحة بالمفسدة على وجهٍ لا انفكاك منه في الوجود العادي، فلا بد لفكّ هذا الامتزاج من أن تكون النظرة أخروية إلى الدار الآخرة، وإذا نظرنا إلى الدار الآخرة فإنما يكون هو بحسب التكليف الشرعي الذي جاءنا من عند الله سبحانه وتعالى.

انتقل إلى الدليل الثالث وخلاصة هذا الدليل أن المصالح والمفاسد إضافيات، أي أنها تُعرف بأحوالٍ تكون فيها، فليست هي مُستقلّة بمعنى لا أجد المصلحة والمفسدة استقلالاً، هذه مصلحة وهذه مفسدة، كما أنني لا أجد البنوّة بدون أب وابن، كما أنني لا أجد أمام وخلف إلا بنسبة إلى مركز مكان معين، فأقول لك: أمام هذه الدار وخلف هذه الدار، لكن لا يوجد خلف بدون جهة ومكان معين، وشمال الأردن وشمال المغرب وشمال الجزائر، فلا يوجد شمال مُطلقاً ولا بد أن يكون هناك شمال يُضاف إلى شيء حتى تفهم هذا الشمال، ولا بد أن يكون هناك ابن حتى تتصور الأبوّة، ولا بد أن يكون هناك أب حتى تتصور البنوّة، فهذه الأشياء لا تُتصوّر مستقلّة.

إذاً يريد أن يبين لنا أن ما يُسمى المنافع والمضارّ التي هي في الوجود وجوداً عادياً إلا أنها في الحقيقة تكون إضافيةً لا حقيقة أصيلة بنفسها مُجردة كما بيّنت في معنى شمال وجنوب وشرق وغرب، وكما بيّنت في أب وابن وأمام وخلف، فهذه لا تُتصور مستقلة، بل هي مُضافة إلى غيرها، وهو يريد أن يقول لنا: إن المصالح والمفاسد لا تُتصور مستقلّة، وهذا معنى قوله: "عامّتها أن تكون إضافية لا حقيقية"، أي ليس لها وجود أصيل ومستقل.

ثم فرّع على ذلك فقال: "ومعنى كونها إضافية أنها منافع أو مضار في حال دون حال وبالنسبة إلى شخص دون شخص أو وقت دون وقت فالأكل والشرب مثلا منفعة للإنسان ظاهرة ولكن عند وجود داعية الأكل"، أي عندما تحتاج إلى الأكل، فإن كنت تُدخل الطعام على الطعام فهذه مفسدة، إذاً أصبح عندنا هنا في موضوع الأكل منفعة في حالةٍ دون حالة، وهو مفسدة في حالةٍ دون أخرى، إذاً الطعام من حيث هو يكون مفسدة في حال ويكون منفعة في حال، فهذا معنى كونه إضافياً.

إذاً في قوله هنا: "ولكن عند وجود داعية الأكل وكون المتناول لذيذاً طيباً لا كريهاً ولا مُرّاً"، فإن كان مُرّاً لا تحصل به اللّذة التي هي المصلحة باعتبار العادة، ثم قال: "وكونه (أي المُتناول) لا يولد ضررا عاجلا ولا آجلا وجهة اكتسابه لا يلحقه (أي الإنسان) به (أي المُتناول) ضرر عاجل ولا آجل"، إذاً (وجهة اكتسابه) أي على تقدير (وعند كونه جهة اكتسابه لا يلحقه ضررٌ).

إذاً يريد أن يبين لك أنها بما أنها إضافية يعسر عليك أن تقول: هذه مصلحة وهذه مفسدة لأنها لا تُتصور بالإضافة مع غيرها، فعليك أن تتكلم في التفاصيل وفي الأحوال وفي الأشخاص حتى يتبيّن لك أن هذه مصلحة أو أن هذه مفسدة، إذاً لمّا بيّن لك أنها إضافيات إذاً لا يُمكن أن تُعتبر استقلالاً لأنها أصلاً لا توجد في الواقع إلا مُضافةً، وبما أنها كذلك إذاً عسر تقديرها إلا مُضافةً، وبما أنه عسر تقديرها إلا مُضافة فلا بد أن يكون هناك تفاصيل لكل حال.

قال: "ولا يلحق غيره بسببه"، وهذه نقطة مهمة أنه على اعتبار أنه مصلحة له فلا يجوز أن يلحق غيره بسببه أيضاً ضررٌ عاجلٌ ولا آجل، إذاً رجع إلى التقدير النسبي أن المصلحة في وجودها العادي نسبية لكن في الشرع إذا اعتبرها فتصبح ثابتة على اعتبار أن المُقرِّر هو الشارع، وهذا هو أصل أهل السنة أن الأشياء تكون حسنة وقبيحة باعتبار الجزاء في الآخرة على حكم الشارع لا على حكم العقل الذي سيتأثر بالشهوة والهوى.

إذاً هذا التأصيل كلّه يريد أن ينسجم مع الأصل الكبير عند أهل السنة والجماعة أن ترتُّب الجزاء الأخروي ثواباً وعقاباً إنما هو على الحكم الشرعي المُنزّل وليس على التقدير حسب ما تُقدّره نفوس الناس، فيسمّونها عقلاً أو ميولاً، المهم أن الحساب في الآخرة إنما هو على التكليف الشرعي، وبناءً على التكليف الشرعي فالمصلحة إضافية وعندئذٍ يُقرّر الشارع هذه مصلحة ويُقرّر تلك مفسدة، وبناءً على هذا التأصيل يريد أن ينفي أن الأهواء لا تستبد بتقرير ما هو مصالح أو بتقرير ما هو مفاسد، وهذا كلّه على الصراط المستقيم الذي بيّنه في المسألة الخامسة.

إذاً الخلاصة بما أن المصالح والمفاسد والمنافع والمضارّ لا توجد مستقلّة بنفسها إنما هي أمورٌ إضافية ويصعب عليك أن تقول: أنا سيكون مبدأي أن أراعي المصلحة أو أن تقول: إن مبدأي أن أراعي المفسدة، فذلك أن هذا الأمر إذا نزلت إلى الواقع والتفاصيل ستجد أن المصلحة إضافية وما تراه أنت صحيحاً يراه غيرك خطئاً، وما تراه أنت صواباً يراه غيرك ضلالاً.

إذاً تتعارض النفوس في تقدير ما هو مصالح من حيث هي إضافية في الواقع لكن الجميع يتفق على مبدأ مراعاة المصالح ولكن البشرية وإن اتّفقت على أن العقلاء يجلبون لأنفسهم المصالح ويدرئون عن أنفسهم المفاسد، لكن هذا المبدأ عند التطبيق نجد صراعاً واسعاً بين الناس فيما هو تفاصيل في النظر إلى المصالح، فلذلك هنا يقولون: إننا متّفقون في المبادئ لكننا مختلفون في التفاصيل، وهذا التنازع في التفاصيل بسبب الأهواء يؤدي بهم فيما بعد إلى الشقاق ثم القتال، لذلك يقولون: الشيطان يكمن في التفاصيل لأنه ليس عندهم تفاصيل في هذا الأمر.

وكل ما يتكلم به الإمام الشاطبي في دفع الهوى عن تقرير المصالح إنما هو ليؤصل إلى دفع هذا الشقاق المؤدي إلى القتال لأن المصالح إضافية كما بيّنا هنا وأن تقديرها اعتباري وليست مستقلة في ذاتها، لذلك يقول هنا فيما يتعلق بتقدير المنفعة: "وكونه لا يولد ضررا عاجلا ولا آجلا وجهة اكتسابه لا يلحقه به ضرر عاجل ولا آجل ولا يلحق غيره بسببه أيضا ضرر عاجل ولا آجل"، إذاً في تقريره هنا للمصلحة إنما هو ملتفتٌ إلى الغير، ويقول لك: إذا أضررت بالغير فعندئذٍ تكون قد أفسدت على غيرك وكسبت مصلحة لك، وهذا على مستوى الأفراد ضمن الوطن الواحد تراعيه القوانين، لكن على مستوى الدول نجد أن الصراع كبير جدا،

فالدول القوية تلتهم مقدّرات الدول الضعيفة، وهذه مصلحةٌ لها وإن كان ضرر على غيرها، فهم يعلّمون مواطنيهم أنه من العيب أن تفتح خزانة صديقك في المنزل إذا كان غائباً لكنهم ذهبوا إلى جنوب المتوسط وذهبوا إلى البلدان الضعيفة وفتحوا خزائنهم وفتحوا أراضيهم وأخذوا الخزائن وأخذوا الأراضي واستباحوا ذلك، فما سبب ذلك؟ الشهوة والهوى في تقدير المصالح.

يعود الإمام الشاطبي هنا فيقرّر أن المصالح والمفاسد إضافية، وهذا سبب لضرورة اعتبار الأمر في الآخرة لتقرير ما هو مصلحة، وهنا يبطل الذهاب إلى الدول المستضعفة وسرق ونهب خيراتها بقوّة السلاح، عندئذٍ نجد أن الإمام الشاطبي في هذا الموقع إنما يؤصل لصُلح إنساني وكفّ القتال على الدنيويات الزائلة وأنه هناك تأصيل حقيقي ونظرة حقيقية للمنفعة وليست تأصيلاً لأناشيد وأغاني ومبادئ عامة، لكن عند الحقيقة تُطبّق تفاصيل الدنيوية المتوحشة.

لذلك يؤكد الإمام الشاطبي على أنه لا يجوز أن تكون المنافع والمضارّ هي الأصل في الاتباع، بل لا بد أن يكون هناك نظر إلى الآخرة في تقديرها، ويُعلّل ذلك بأنها إضافية وليست حقيقية.

ثم يقول رحمه الله تعالى: "وهذه الأمور قلّما تجتمع"، يعني أن تجمع المصالح وتدرأ المفاسد، قال: "فكثيرٌ من المنافع تكون ضررا على قوم لا منافع"، وانظر هنا إلى قوله (على قومٍ) إذاً هو ينظر نظرة كلّية في موضوع المصلحة، قال: "أو تكون ضررا في وقت أو حال ولا تكون ضررا في آخر وهذا كله بيّن"، أي أن هذا التباين في المنافع والمضارّ باعتبار الشخص والوقت والحال والقوم والشعب والدول، فهذا تفريع على المعنى، فصحيحٌ أنه لم يقله لفظاً لكن هذا يدخل في المعنى.

قال: "وهذا كله بيّن في كون المصالح والمفاسد مشروعة أو ممنوعة لإقامة هذه الحياة الدنيا لا لنيل الشهوات ولو كانت موضوعة لذلك (أي لنيل الشهوات) لم يحصل ضرر مع متابعة الأهواء ولكن ذلك لا يكون فدلّ على أن المصالح والمفاسد لا تتّبع الأهواء"، وهذه فقرةٌ للإمام الشاطبي سيختم بها الدليل الثالث وهي تحتاج إلى شيءٍ من التفسير.

فعندما قال: "وهذا"، أي بمعنى التباين بين المنافع والمضارّ باعتبار الشخص والوقت والحال كلّه بيّنٌ في كون المصالح والمفاسد مشروعةً أو ممنوعةً لإقامة هذه الحياة الدنيا، إذاً قال لك: إن العقلاء ولو لم يأتهم شرع وافقوا الشرع في اعتبار وجود تقنينات تحول دون اتباع الهوى أينما كان لأجل المُحافظة على الدنيا.

ولذلك قال لك بأن هذه المصالح مشروعة أو ممنوعة لإقامة الدنيا أي ليس لاتباع الهوى، لا لنيل الشهوات بحيث تكون هذه الشهوات هي المسيّرة وهي الآمرة وهي الناهية، قال: "ولو كانت موضوعةً لذلك"، أي ولو كانت المصالح والمفاسد موضوعة لأجل إقامة ونيل الشهوات بحيث يحصل للإنسان شهوةٌ في هذا.

وكلام الإمام الشاطبي في هذا الموضع في قوله وبيانه بمعنى أنها ولو كانت موضوعة لذلك وفي قوله: "لذلك"، أي لنيل الشهوات، ولا بد أن يُفهم كلام الشاطبي هنا بجمع قوله هنا مع ما قاله في المسألة الخامسة في معنى المصالحة، فلمّا قال في المسألة الخامسة بمعنى المصلحة وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيله ما تقتضيه الأوصاف الشهوانية والعقلية على الإطلاق، بمعنى أنه لا بد أن يكون هناك مراعاة لشهوة الإنسان، وفي مراعاتها مصلحة لكن الإمام الشاطبي يريد أن يُنبّه ألا تكون هذه الشهوة هي الحاكمة إنما الحاكم هو الشرع باعتبار التكليف وباعتبار المآل في الآخرة، لكن لا بد أننا نقول هنا في قوله بمعنى ولو كانت موضوعةً لذلك (أي أن الشريعة قد وُضعت لتلبية مصالح الأوصاف الشهوانية في الإنسان) فهي تعتبر هذه الأوصاف الشهوانية، لذلك أباحت له الزواج وأباحت له العقود والبيوع التي يستربح منها وما إلى ذلك

من مثل هذه الشهوات التي تُنال تحت سقف الشريعة، فهو يقول لك هنا: إن الشريعة وإن كانت قد وُضعت لإقامة الدنيا ومنعنا اتباع الهوى في تقدير المصلحة لتلبية الشهوة كيفما كان لأن ذلك سيرتدّ على المجتمع بالفساد، فوُجدت القوانين عند الدنيويين والتعليمات والأنظمة ونزل إلينا تشريع من الله عز وجل لأجل كفّ الشهوة عن التحكّم في سير الإنسان وفي عمل الإنسان، بل إن هذه الشهوة تكون في سقفها أنها تُغذّى وتُلبّى لكن تحت سقف التشريع.

لذلك الشهوة موجودة وتُعطى حاجتها، ولذلك قال هنا: "وهذا كله بيّن في كون المصالح والمفاسد مشروعة أو ممنوعة لإقامة هذه الحياة لا لنيل الشهوات"، فالشهوة هي التي تغتال التفكير ويتحول التفكير لتلبية الشهوة كعقل اللص في السرقة، يعني الشريعة تريد أن تحدّ حدّاً حتى لا يتحول العقل إلى خادم للشهوة كيفما كان، ويصبح أسيراً لهذه الشهوة، إنما هي تقول للشهوة: أنت ستُلبّين وتُعطين ما تحتاجين لكن تحت سقف التشريع.

إذاً قال: "لإقامة هذه الحياة لا لنيل الشهوات"، بمعنى أن الشريعة وُضعت لإقامة الدنيا ليس لتكون خادمةً لنيل الشهوات، قال: "ولو كانت موضوعة لذلك"، أي ولو جاءت الشريعة بتلبية الشهوة بالقصد الثاني، فالقصد الأول الامتثال، ففي الزواج ينال الإنسان شهوته به، وفي البيع ينال الإنسان شهوة المال، فإن أخذ شهوة المال بالربا يكون قد خالف القصد الأول وهو امتثال أوامر الله عز وجل وخطاب التكليف.

فإذا قدّرنا أن الشريعة جاءت بقصدين: القصد الأول في موضوع هذه الشريعة وهو الامتثال لله عز وجل، فإن القصد الثاني هو نيل الإنسان حظّه الدنيوي من شهوات الدنيا، لذلك جعلت الشريعة القصد الثاني مُعتبراً في موضعه أنه القصد الثاني، وهذا معنى قوله: "ولو كانت موضوعة لذلك"، إذاً الشريعة وُضعت لمراعاة القصد الثاني وهو أن ينال الإنسان حظّه من شهوات الدنيا، إذاً هي وُضعت أيضاً لينال الإنسان حظّه، فلِم شُرِع البيع ولِم شُرعت المشاركات ولِم شُرِع الزواج؟ فكل هذه الأمور إنما هي لتلبية غريزة في نفس الإنسان لكنه جعلها قصداً ثانياً أما القصد الأول فهو امتثال أوامر الله، فمن باع واشترى بما يوافق الشرع فقد راعى القصد الأول وهو الامتثال لله وراعى القصد الثاني بتحصيل الربح وتلبية الغريزة، وكذلك يُقال في موضوع الزواج، لكن من سرق أو أخذ المال بالربا أو بالبيوع الفاسدة فقد لبّى غريزته للمال بالقصد الثاني وهدم القصد الأول.

إذاً الشريعة لمّا قال الشاطبي: "ولو كانت موضوعة لذلك"، أي وُضعت الشريعة لينال الناس منها حظوظهم الدنيوية بالقصد الثاني، لكن لا بنيل الشهوات في العبارة السابقة أن الشريعة لم توضع قصداً أولاً لنيل الشهوات إنما وُضعت قصداً أولاً لامتثال أوامر الله عز وجل واتباع أوامره وهو قصد طاعة الله عز وجل، لذلك لمّا قال: "لا لنيل الشهوات" باعتبار القصد الأول، وبقوله: "ولو كانت (أي الشريعة) موضوعة لذلك" باعتبار القصد الثاني.

إذاً لا تناقض بين القولين وكلامه في المسألة الخامسة يبيّن فهم القول الإمام الشاطبي هنا أن كلامه هنا لا يتعارض: "لا لنيل الشهوات"، "ولو كانت موضوعةً لذلك"، أي أنها موضوعة لنيل الشهوات لكنها وُضعت بالقصد الثاني، لكنه لما قال: "لا لنيل الشهوات" أي بالقصد الأول، إذاً هي لنيل الشهوات بالقصد الثاني ولا لنيل الشهوات بالقصد الأول إذ القصد الأول هو طاعة الله سبحانه وتعالى.

ثم قال: "لذلك لم يحصل ضرر مع متابعة الأهواء"، أي إذا قلنا: إن الشريعة لم توضع لنيل الشهوات بالقصد الأول ووُضعت لنيل الشهوات بالقصد الثاني لم يحصل ضررٌ من متابعة الأهواء، فلو أن الإنسان أراد أن يتبع غريزته فتزوج أو أراد أن يتبع

غريزته في الربح فباع واشترى شرعاً لم يحصل ضررٌ مع اتباع الشهوة في القصد الثاني، ولكن ذلك الضرر لا يكون إذا وافقنا الشريعة في قصدها الأول وقصدها الثاني فدلّ بما أنه لا يكون ضررٌ إذا خالفنا تقدير الشهوة باتباع الأهواء التي تُسيّر العقل والتشريع ليذهب مع الشهوة كما كان فدلّ على أن المصالح لا تتّبع الأهواء.

إذاً لا بد من التفريق بين أمرين: الشهوة أو الغريزة والتشريع، فالشريعة هنا تُعطي الشهوة رغبتها بالقصد الثاني والامتثال لأمر الله بالقصد الأول، فإذا فهمنا ذلك وجدنا أن الشهوة لا تُسيّر التشريع والشهوة لا تضع التشريع ليخدمها التشريع كيفما كان، وإذا نظرنا إلى هذا المعنى وجدنا أن التشريع فوق أن يكون مسيطراً عليه من قبل الشهوات، فإذا كان الإنسان قد جعل شهوته بالقصد الثاني وامتثال أمر الله عز وجل بالقصد الأول فعندئذٍ لا تناقض بين القصد الثاني والأول، وعليه فالإنسان يكون قد حصّل الدنيا وراعى مصلحة الدنيا وأقام الدنيا للقصد الأول وهو الآخرة، ومن هنا حصل انتظام الشهوة مع كونها تحت سقف التشريع وبُنيت الدنيا وحُرص على الدنيا وروعيت الدنيا وكانت مؤديةً إلى السلامة وإلى النجاة في الدار الآخرة.

وهذا ضمن بناء الشهوة في الشريعة وكيف نجمع بين أن هذه الشريعة لم توضع مسخّرةً للشهوات وليست منتجاً من منتجات الهوى والمزاج، إنما جاءت ناظمةٌ للمزاج والشهوة بالقصد الثاني فلم تُضيّعه ولم تُلغه إنما جاءت بمراعاته وتلبيته تحت سقف الحكم الشرعي القائد إلى النجاة في الآخرة، وفي هذه الحالة يُفهم كلام الإمام الشاطبي أننا إذا التفتنا إلى هذا المعنى انتظمت الدنيا وانتظمت الآخرة، فإذا نظرنا إلى الفكر الدنيوي نجد أنه يحاول أن يرتب بين مواطنيه هذه الجوانب وداخل الدولة، ويقول لك: هذه علاقة حاكم مع محكوم فلا بد أن تنضبط، ولا بد أن نضبط شهوة الحاكم حتى لا يتغوّل على المحكوم، لكن المحكوم والحاكم ضمن المنظومة الدنيوية أصبحوا مسيّرين للشهوات في حروبهم وفي دمويّتهم مع الأقوام والشعوب الأخرى.

لذلك لمّا انتظموا تحت سقف عدم اتباع ما يتعلق بالهوى عندما يضرّ دنياهم انتظمت دنياهم وإن كان هناك اختلالات أخرى في الجوانب الاجتماعية طبعاً، فهذا لا يعني أنهم مثال للمسلمين، إنما قد يكونون نموذجاً في جزئيةٍ من جزئيات الإدارة أو مثال فيما يتعلق بموضوع الرقابة على سبيل المثال لمنع تغوّل أصحاب السلطة على الأفراد، لكنهم جميعاً تغوّلوا على آخرين من الضعفاء والمساكين وما إلى ذلك.

ثم قال رحمه الله تعالى مُبيّناً الدليل الرابع على عدم جواز استبداد الشهوات بالأحكام وتقرير المصالح والمفاسد، فجاء بالدليل الرابع وهو قوله: "إن الأغراض في الأمر الواحد تختلف بحيث إذا نُفّذ غرض بعض وهو منتفع به تضرر آخر لمخالفة غرضه"، أي لمخالفة غرض الآخر، إذاً هذا أمرٌ واحد أنت تنظر إليه أنه مصلحة لك وأنا أنظر إليه على أنه مفسدةٌ لي، فهنا أنا غرضي مختلف وغرضك مختلف، فحصول الاختلاف في الأكثر بل على العكس ويقول لك هنا: إن أكثر الناس مختلفون في هذا، قال: "فحصول الاختلاف في الأكثر يمنع من أن يكون وضع الشريعة على وفق الأغراض (أي أغراض البشر) وإنما يستتب أمرها بوضعها على وفق المصالح مطلقا وافقت الأغراض أو خالفتها"، إذاً لو كانت الشريعة تابعةً لأغراض المكلّفين فهي لبّت حاجتهم في غرائزهم وشهوتهم بالقصد الثاني، فالكلام عن أن تكون تقديرات هذه المصلحة التابعة للشهوة مدار البحث وقراره في هذه المسألة عند الإمام الشاطبي أن يقول: إن هذه المصالح والمفاسد لا يجوز أن تستبدّ الشهوة بتقريرها للأسباب الأربعة أو الأدلة الأربعة التي ذكرها، لماذا؟ لأنه يقول لك هنا في الدليل الرابع: "إذ لو جعلنا هذه الأحكام بتقرير ما هو مفسدة ومصلحة إذاً لكان ما هو مصلحة لأحدهم كان ضرراً لآخر، فحصول الاختلاف في الأكثر"، وانظر إلى المتجاورين وانظر إلى المتشاركين وانظر إلى المتخاصمين، فكلٌّ يبحث عمّا هو له ويخاصمه الآخر بأن له غرضاً مختلفاً عن غرض أخيه، ومن هنا حصل الاختلاف.

وإذا وُضعت الشريعة على هذه الأغراض لتناقضت الشريعة في نفسها ولكان لكلّ إنسان شرعٌ خاصٌ به وبمصالحه ويتضارب مع مصالح الآخرين، قال: "يمنع من أن يكون وضع الشريعة على وفق الأغراض وإنما يستتب أمرها بوضعها على وفق المصالح مطلقا"، إذاً على وفق المآل وهو الآخرة.

ولو أننا نظرنا إلى الجانب الدنيوي فقط تضاربت المصالح، فنحن في العلوم السياسية ننظر، فنقول لك: هذه الدولة وهذه مصلحتها إذاً هذا حقّها، وتلك الدولة؟ هذه مصلحتها إذاً هو حقّها، فتضاربت المصلحتان فإذاً نحن أمام تضارب مصالح، والإمام الشاطبي هنا في هذه الفقرة الأخيرة في الدليل الرابع يريد أن يفكّ الاشتباك بين تعارض هذه المصالح فيقول: لو نظرنا إليها باعتبار أغراض الأفراد لتضاربت، ولو نظرنا إليها باعتبار الآخرة وهو أنها معتبرةٌ من جهة الشارع باعتبار الآخرة توافقت، وجاءت الشريعة حاكمةً هنا.

لذلك ما نراه في الاقتصاد الرأسمالي أن القوانين توضع على ذهب المُعزّ وبالتالي تخدم رأس المال، لذلك المصارف في قوانينها وعقودها تجدها تستأثر بمال المجتمع، ويُصبح المجتمع أسيراً لرأس المال، فالاستبداد المالي هو ناتج من مراعاة مصالح الأقوياء وهم أصحاب رؤوس الأموال الذين يتمكّنون من الوصول إلى مجالس التشريع، فتصبح مجالس التشريع هي مجالس رجال الأعمال وهم أهل الحلّ والعقد، وتصبح نزاهة القاضي الذي يُنفّذ التشريع بأنه يُنفّذ إرادة رجال الأعمال.

لذلك الإمام الشاطبي في هذه الناحية يقول لك: إيّاك أن تنظر إلى اعتبار المصالح والمفاسد باعتبار فئة أو باعتبار قوم أو باعتبار شعب أو باعتبار جماعة، وانظر إليها باعتبار المآل للآخرة، فإذا نظرت إلى اعتبار المآل للآخرة فأنت عندئذٍ تكون مُحصّلاً لمصلحة الجميع وهذه الزاوية التي ينظر من خلالها الإمام الشاطبي للمصلحة إنما يُقرّر نزع فتيل الخصومة بين المتخاصمين الذين تعارضت مصالحهم وظنّ كلّ واحدٍ منهم أن له مصلحة إذاً له حق، وإذا تأمّلنا مشكلاتٍ اجتماعية وسياسية واقتصادية سنجد أن الكل يقول هذا حقّي، ولا أحد يقول هذا ليس بحقّي، ولكنهم يقدّرون هذا الحق بناءً على مصلحتهم وغرضهم الذاتي والخاص، عندئذٍ نشأ الاضطراب وهذا الاضطراب سيُفكّك المجتمع ولكن الدنيوية استطاعت أن تُخفّف من غلو هذا الاضطراب وهذا التناقض بمجالس بلديات وصندوق الانتخاب وما إلى ذلك، فهي عبارة عن تنظيم للصراع.

والإمام الشاطبي ينزع فتيل الصراع من أساسه أصلاً، ومن هنا تظهر الرحمة المُهداة في شريعة الإسلام التي تُنظّم الحقوق، وإن الامتثال بالقصد الأول هو الذي سيكون سقفاً للشهوات الدنيوية والمزاجية، ولا يجوز لأحدٍ أن يتجاوز هذا السقف بحال، وعندئذٍ ينتظم أمر الجماعة والأسرة والفرد.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية التاسعة والعشرون

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11149

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

بعدما انتهى الإمام الشاطبي من الحديث عن الأدلة الأربعة التي تمنع اعتبار المصلحة أو المفسدة بالميول الشخصية والتقدير المزاجي وانتقل هنا بناءً على ذلك التقرير الأول أنه لا يجوز أن تكون المصالح والمفاسد راجعةً في تشريعها إلى الهوى وأنه ينبغي أن تكون راجعةً إلى التشريع الذي هو من عند الله سبحانه وتعالى، وأن تكون باعتبار النظر إلى الآخرة لا باعتبار ميل النفوس.

قال: "وإذا ثبت هذا انبنى عليه قواعد"، أي إذا ثبت أن المصالح والمفاسد معتبرةٌ باعتبار الآخرة انبنى عليه قواعد، قال: "منها أنه لا يستمر إطلاق القول بأن الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع"، أي أن الأصل في المضار المنع وأن الأصل في المنافع الإذن، ثم قال: "كما قرره الفخر الرازي إذ لا يكاد يوجد انتفاع حقيقي ولا ضرر حقيقي وإنما عامّتها أن تكون إضافية"، إذاً ما قرّره في الأدلة الأربعة السابقة يريد أن يستمر في تقريره هنا، وأن يناقش الإمام الرازي في موضوع قوله بأن الأصل في المنافع الإذن والأصل في المضارّ المنع، فما قاله الإمام الشاطبي هناك في أن المصالح والمفاسد إضافية وأنها لا تستقل بنفسها، فكيف ستعتبر منفعةً تشوبها مفسدة أو تُلغي مفسدة تشوبها منفعة بناءً على قولك: إن الأصل في المنافع الإذن وفي المضارّ المنع؟

لذلك هنا سيبدأ بمناقشة الإمام الرازي ونحن نعلم أن الفقه والأصول مبنيٌ على المعارِض القوي، بمعنى كثرة التحرير والتدقيق والمراجعة، لذلك عندما تأتي إلى متون التدريس ستجد أن هذه المتون تجاوزت مخاضاً بحثياً طويلاً في التدقيق والتحرير من قِبل الأئمة في قراءات نقدية تبني ولا تهدم، وتُصحّح وتُدقّق على خلاف من يُطلق مقولةً ثم نجدها أنها تتكرر على مدار قرون ولا حظّ من التأصيل ولا توجد أصلاً في مصادرنا الأصولية كما ذكرتُ في بعض المقالات السابقة مثل: إذا قام المُقتضي لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمكن الفعل ولم يفعل ولم يقُم مانع فهو بدعة، فستجد أن هذه مقالة إنما كرّرها أصحابها دون أن يدقّقوا فيها وفي معانيها وفي آثارها، لذلك لو أنها دخلت على بحث الأصوليين لم تنجُ أبداً لأنها مقولة تتناقض مع عمومات الشريعة وأصولها وأقيِستها.

لذلك هنا يبيّن الإمام الشاطبي مقولة الأصل في المنافع الإذن، وهذه المقولة بهذا الإطلاق تُبنى على أننا نجد المنافع مستقلّة وعلى أن المضارّ مستقلّة، ولكن هذا الأمر ليس صحيحاً، فالمنافع إضافية لا بد أن تكون في حالةٍ ما في وقتٍ ما في مكانٍ ما مع شخصٍ ما مع جماعةٍ ما مع دولة ما وشعبٍ ما، وبناءً عليه كيف يستقيم هذا القول مع كونها إضافية؟

إذاً بناءً على كونها إضافية أيضاً رجع وكرّر لك كلام الرازي بأن قوله بأن الأصل في المنافع الإذن وفي المضارّ المنع لا يستقيم، قال: "والمصالح والمفاسد إذا كانت راجعة إلى خطاب الشارع وقد علمنا من خطابه أنه يتوجه بحسب الأحوال والأشخاص والأوقات حتى يكون الانتفاع المُعيّن مأذونا فيه في وقت أو حال أو بحسب شخص وغير مأذون فيه إذا كان على غير ذلك"، أي إذا كان على غير الانتفاع، إذاً هو على وجه المفسدة.

ثم قال: "فكيف يسوغ إطلاق هذه العبارة أن الأصل في المنافع الإذن وفى المضار المنع"، إذاً قال لك أن خطاب الشارع قد أباح الميتة مثلاً للمُضطر فهذا حال مختلف، وهناك ما جاز لك في وقتٍ ومُنعت منه في وقتٍ آخر، فحتى الأطعمة والأشربة تُمنع منها في نهار رمضان مع وضوح مصلحتها في أنها مقوّية على العمل مثلاً، فكيف يتوجّه ذلك إذا قلت إن الأصل في المنافع الإذن وهي إضافية باعتبار تباين الأوقات.

قال: "وأيضا فإذا كانت المنافع لا تخلو من مضار وبالعكس فكيف يجتمع الإذن والنهي على الشيء الواحد"، فهذا الاعتراض الثاني، إذاً الاعتراض الأول أنها إضافية والاعتراض الثاني أنها ممتزجة، فكيف تقول إن الأصل في المنافع الإذن وهي معها مفسدة فدخل مع المنفعة مفسدة في الإذن؟ لأنها ممتزجة، فقال: "فكيف يجتمع الإذن والنهي على الشيء الواحد".

ثم قال: "وكيف يقال إن في الأصل في الخمر مثلا الإذن من حيث منفعة الانتشاء والتشجيع وطرد الهموم والأصل فيها أيضا المنع"، إذاً هذا مثال على ما ذكره بمعنى أن المصلحة ممتزجة مع المفسدة، فإذا قلت – بهذه الطريقة – أن الأصل في المنافع الإذن وهي تشوبها مفسدة، فكيف يكون ذلك مع هذا الامتزاج وجاء بالخمر مثالاً على ذلك، فقال: إن الخمر فيه الانتشاء (وهي الشدّة المُطربة مع بقاء الحواس) وهذا يختلف عن المُخدّر الطبي الذي يُغيّب العقل مع تغييب الحواس، أما الخمر فهي مُغيّبة للعقل مع بقاء الحواس فيمكن للسكران أن يقود سيارة مثلاً ويرى ويسمع لكنه قد غاب عقله وأصبح كالبهيمة تحس ولا تفهم.

إذاً قال: "فكيف يجتمع الإذن والنهي على الشيء الواحد وكيف يقال إن في الأصل في الخمر مثلا الإذن من حيث منفعة الانتشاء والتشجيع (أي توهّم الشجاعة) وطرد الهموم (أي نسيان المشكلات التي بسببها قد يلجأ بعض شاربي الخمر إليه) والأصل فيها أيضا المنع من حيث مضرة سلب العقل والصد عن ذكر الله وعن الصلاة وهما لا ينفكان"، أي هذان لا ينفكّان وهما سلب العقل والصدّ عن ذكر الله فلا ينفكّان عن شرب الخمر، إذاً شرب الخمر اجتمعت فيه مفسدةٌ باعتبار ومصلحةٌ باعتبار.

ثم قال: "أو يُقال الأصل في شرب الدواء المنع لمضرّة شربه لكراهته وفظاعته ومرارته"، فها هو الدواء ممتزجٌ بمفسدة المرارة، ومن يتجرّع الدواء ويأخذ الإبرة والحقنة يتألم وهو يُزوَّد بهذه الأدوية بالحُقن المؤلمة في جسده، قال: "والأصل فيه (أي شرب الدواء) الإذن لأجل الانتفاع به (أي بالدواء) وهما غير منفكين"، بمعنى أن المصلحة والمفسدة والنفع والضرّ ليسا منفكّين عن الدواء نفسه، ثم قال: "فيكون الأصل في ذلك كله الإذن وعدم الإذن معا وذلك محال"، أي اجتماع الضدّين: الإذن وعدم الإذن في الخمر والدواء.

ثم قال: "فإن قيل المعتبر عند التعارض الراجح"، أي عندما اعترضتُ عليكم أنه قد اجتمع الإذن وعدم الإذن فستجيبونني أن المعتبر عند التعارض الراجح، فتعارض الإذن مع عدم الإذن في الخمر وفي الدواء، فرجح الإذن في الدواء ورجح المنع في الخمر، فهو الذي يُنسب إليه الحكم أي هو الراجح، إذاً يتصور الإمام الشاطبي اعتراضاً عليه، فيقول: "فإن قيل المعتبر عند التعارض الراجح فهو الذي ينسب إليه الحكم وما سواه في حكم المغفل (أي الذي ليس له حكم) المطّرَح (أي الذي أُلقي وهو من الفعل اطَّرح فهو يطّرِح والمفعول مُطَّرَح والفاعل مُطَّرِح)".

ثم قال: "فالجواب أن هذا مما يشد ما تقدم"، فقال لك الإمام الشاطبي: إذا قلت إنني أنظر إلى الراجح بعدما اعترض عليك الشاطبي وقال لك: تساوى الإذن والمنع في جانب المفسدة والمصلحة على اعتبار النظر إلى المصلحة والمفسدة، فقال لك: إن قولك بالترجيح هنا يؤكد ما قلته أنا وليس ما تذهب إليه أنت، فما تقدّم فقد انتقدتُ عليك أن المصالح والمفاسد ليست

مُستقلّة، فكلّ مصلحةٍ غالبة تشوبها مفسدةٌ مغلوبة، وكلّ مفسدةٍ غالبة تشوبها مصلحةٌ مغلوبة، والقول بالأصل في كلٍّ منهما منعاً وجوازا لا يصحّ لأنهما غير منفكّتين عن الامتزاج، ولذلك إذا ذهبت إلى الترجيح فهذا يعني أنك تُسلّم بامتزاج المصالح والمفاسد وتُسلّم أيضاً بأنها إضافية، لذلك أنت ذهبت إلى الترجيح ورجّحت جانباً على آخر، فهذا معنى قوله: "فالجواب أن هذا مما يشد ما تقدم"، أي ما يؤيد قولي بأن المصالح ليست مُستقلّة والمفاسد كذلك، بل هي ممتزجة وإضافية ومن ثم المخرج لنا في اعتبارها هو النظر إلى الآخرة أي باعتبار المآل الأخروي.

قال: "إذ هو دليل على أن المنافع ليس أصلها الإباحة بإطلاق وأن المضارّ ليس أصلها المنع بإطلاق"، إذاً معنى ذلك أنك لا تُطلق القول بالإباحة ولا تُطلق القول بالمنع فيما يتعلق بالمفاسد والمصالح، ومن ثمّ فإن قولك: الأصل في المنافع الإذن فهذا الإطلاق غير صحيح ذلك أن المنافع لا توجد مُطلقة أصلاً، وقولك: الأصل في المفاسد المنع فأصلاً المفاسد لا توجد مُطلقة، فكيف تُثبت لها حكماً مُطلقاً وهي ممتزجة وإضافية؟ يقول الشاطبي على المعترِض عليه: إن قولك بالترجيح هو تأكيد على أنها ليس فيها أصل لأنها ليست مستقلة، فأنت ذهبت إلى الترجيح لأنها ممتزجة، فذهابك إلى الترجيح يشدّ ما تقدّم ويؤكد قولي أنها لا يمكن أن يُنظر إليها باعتبار الممازجة وباعتبار الإضافة إلى إصدار حكم، فتقول: الأصل في المنافع الإذن لأنها ليست مستقلة ولأنها دائماً إضافية ولا تُتصوّر وحدها، فإن إطلاق القول بالأصل يتناقض معها في نفسها لأنها ليست مطلقة، فكيف يستقيم الحكم بما هو مُطلق على شيء إضافي ممتزج.

إذاً ما تقوله بالترجيح يؤكد مذهبي أنا أنني أنتقد عليك هذه العبارة، فلذلك قال :"إذ هو"، و(إذ) هنا تعليلية، فقال: "إذ هو دليل على أن المنافع ليس أصلها الإباحة بإطلاق وأن المضار ليس أصلها المنع بإطلاق بل الأمر في ذلك راجع إلى ما تقدم وهو ما تقوم به الدنيا للآخرة وإن كان في الطريق ضررٌ ما متوقع"، أي أمام الحكم بأننا حكمنا بالمصلحة ضرر متوقع كما هو في الجهاد وفوات النفس، فقد أمر الله به مع أن في طريق هذه المصلحة لحفظ الدين أمامها ضرر متوقع وهو تلف النفس أو إنفاق المال لأجل حفظ النفس، فهنا إتلاف المال ضرر متوقع لكن الشرع أمر بإتلاف المال لأجل حفظ النفوس.

قال: "أو نفعٌ ما مندفع"، فإذا نهى الله تعالى عن الربا فقد نهى عن نفعٍ ينتفع به المُرابي، فقد نظرنا إلى الآخرة فوجدنا أن في الطريق في المصلحة المأمور بها ضرر متوقع ولم نعتبره، وعندما حرّم الله بعض الأعمال كالربا مثلاً فإنه فيه نفعٌ لكنه مندفع، وهذا معنى قوله: "وإن كان في الطريق (أي طريق المصلحة) ضرر ما متوقع"، لكن الله أمر به لاعتبار ما تقوم به الدنيا للآخرة، فلو وُجد ضرر متوقع في جانب الدنيا فهو مُلغى على اعتبار أنها في هذه الدنيا مصلحة للآخرة وهذا الضرر المتوقع في طريق المصلحة مُغفل ومُطّرَح، وكذلك فيما نهينا عنه من المفاسد فهناك في الطريق مصالح أهدرناها لاعتبار أن ما تقوم به الدنيا هو ما تقوم به للآخرة ولا تنتهي مع الموت وإنما تبقى المصلحة مستمرة إلى الآخرة.

وما نقوله في منهجية البحث فيما يتعلق بالمصالح والمفاسد فإن الباحث إذا اقتصر على بيان المنافع للشيء وأراد أن ينتهي إلى حكم الإذن فيما انتهى إليه دون أن يناقش المفاسد التي تُلامس ذلك الشيء وتمتزج معه، ودون أن يبيّن الغالب من المغلوب ودون أن يبين الاجتهاد في الدليل الجزئي التفصيلي وعلاقة هذا الاجتهاد مع مقاصد الشريعة، فعندئذٍ سيكون البحث ناقصاً وليس كاملاً، وما قلناه فيما يتعلق ببيان منفعة معيّنة لا يكون كافياً لاعتبار ها من الناحية الشرعية حتى يُستكمل البحث على النحو الذي بيّناه، لأن في المصلحة التي يعتبرها الشارع في طريقها مفاسد يجب دفعها، وكذلك فيما يتعلق بالمفاسد المُعتبرة، فإن في طريقها كذلك منافع يجب أن تُلغى لأن الشارع باعتبار النهي ألغى تلك المصلحة المُتوهّمة، وباعتبار الإذن بأمرٍ ما فهذا

يعني أن الشارع ألغى ما يلتبس بها من مفاسد وتُعتبر مُغفلةً ومُطّرَحةً، فيُخشى أن يكون الباحث قد أطال النفس فيما هو مُطّرَحٌ ومُغفلٌ في جانب الإذن والمنع، وأطال النفس فيه دون أن يلتفت إلى الجانب الآخر.

ونحن لمطالبتنا باستكمال هذا البحث نكون قد وضعنا الجزئيات في إطار الكليّات وفي إطار انتظام هذه الجزئيات مع الأدلة التفصيلية وأنها لا بد أن تكون مُراعيةً لجانب الآخرة وليست لمراعاة مصلحة حزب أو جماعة أو حاكم أو محكوم، فسنجد عندئذٍ أنه إذا روعي فيها جانب الآخرة فإنها كانت للجميع وليست مُستبدّاً بها من قبل الحاكم أو المحكوم أو الولاء أو المُعارضة، فنجد عندئذٍ أن المصلحة كليّة سواءً أكانت من جهة الآخرة أو من جهة المُجتمع.

أما فيما يتعلق بالاستئثار بالمكاسب لرجال الأعمال فتُلفّق الفتاوى لهم في بنوكهم وفي رأس مالهم، ونجد أن المقاصد تتّجه في المكاسب إلى تحصيل جميع منافع العقود إلى رأس المال وإلى البنك، ونجد تحويلاً لكافّة المخاطر إلى جانب المتعاملين، وعندئذٍ يُصبح الشعب أو المجتمع أسيراً لمصالح رجال الأعمال، ثم بعد ذلك يُعكف بالحديث عن مقاصد المال ولكنه في جانب رجال الأعمال، وعندئذٍ تُركّب العقود ليُجنى كلّ ما فيها من منافع لفئة وتُحوّل جميع مخاطر العقود إلى الفئة الأخرى، فهذا بحثٌ في المفاسد والمصالح خارجٌ عن إطار البحث الشرعي في جانب المصلحة والمفسدة، وعليه يكون هذا البحث كما أنه اطّرَح الجوانب الشرعية يكون هو كذلك مُطّرَحٌ في جوانب الشريعة أيضاً.

وبناءً على ذلك يتلخّص من كلام الإمام الشاطبي بقاعدة مهمة، وهي القاعدة الأولى المُترتّبة على أن المصالح والمفاسد مُعتبرةٌ من حيث مآلها في الآخرة، فإن القول بأن المصالح والمفاسد التي لا تُعرف إلا إضافية إلى غيرها باعتبار الشخص والزمان والمكان والحال، فعندئذٍ لا يصحّ القول بأن الأصل في المنافع الإباحة لعدم انفصالها، وهذا مبنيٌ على اعتبار النظر إلى الآخرة، وذلك لأن القول بأن الأصل فيها النفع يكون مبنياً على اعتبارها مُستقلّة ومُنفصلة، وهذا ليس واقعاً في حقيقة الأمر.

وبناءً على هذا يتبيّن لنا أن المصلحة مُعتبرةٌ من حيث مآلها في الآخرة وليس أنها مُعتبرة باعتبار أنها مُستقلّة، فنقول: الأصل في المنافع الإذن وفي المضارّ المنع لسبب امتزاجهما ولسبب كونهما إضافيات، وبناءً عليه فالحديث الإنشائي في المقاصد والاعتبار للمقاصد من الناحية النظرية دون الدخول في جزئي تفصيلي وتقدير غالبه من مغلوبه في المصالح والمفاسد، ودون تقدير انتظامه مع الأدلة الجزئية التفصيلية التي تمّ باستقرائها واستقراء فروعها الوصول إلى المقاصد، وكلّ ذلك يكون ضرورياً في تقدير قيمة البحث العلمي في هذه المقاصد.

ثم بعد ذلك انتقل الإمام الشاطبي للحديث عن قول القرافي وللبحث مع فئة المعتزلة فيما يتعلق بالقاعدة الثانية المُترتّبة على أن المصالح والمفاسد مُعتبرةٌ من حيث مآلها في الآخرة والنقاش التالي سيكون في كلام المعتزلة إن شاء الله تعالى.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية الثلاثون

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11152

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

انتهى الإمام الشاطبي من تفريعه وتخريجه على القاعدة الأساسية وهي أن المصالح والمفاسد مُعتبراتٌ بالنظر إلى المآل في الآخرة، وناقش الثمرة الأولى لهذه القاعدة وهي القول بأن الأصل في المصالح الإذن وفي المفاسد المنع قولٌ لا يسلم من النقد بناءً على تقرير أن المصالح والمفاسد معتبرة بالنظر إلى مآلها في الآخرة، والنقاش التالي سيكون في ما يتعلق بقول المعتزلة أن المفاسد والمصالح تُدرك من جهة العقل، وبناءً على هذا سيتقرّر بطلان قولهم أن الحسن والقبح في الأشياء ذاتيٌ وأنها مُعتبرةٌ بالعقل من حيث ترتّب الجزاء الأخروي، وإنما يأتي على حسب قولهم: الشرع كاشفاً عن ذلك الحسن والقبح الذاتي في الأشياء، وعندئذٍ يكون العقل هو الأصل والشرع تابعٌ لما قرّره العقل في هذه المسألة، وهنا سيبدأ الإمام الشاطبي بتقرير القاعدة الثانية المبنية على أن اعتبار المصالح والمفاسد أخرويٌ ومن ثم هو شرعيٌ، وبناءً على ذلك يترتب بطلان قول المعتزلة الذي قالوه في موضوع الحسن والقبح على ما سيأتي تفصيله.

فقال الإمام الشاطبي: "ومنها"، أي مما يترتّب على القول بأن المصالح مرجعها في تقديرها بالنظر إلى الآخرة وكذلك المفاسد، قال: "ومنها أن القرافي أورد إشكالاً في المصالح والمفاسد ولم يجب عنه وهو عنده لازم لجميع العلماء المعتبرين للمصالح والمفاسد فقال (أي الشاطبي) المراد بالمصلحة والمفسدة إن كان مسمّاهما كيف كانا"، أي بصرف النظر إن كانا مغلوبين أم غالبين، ثم قال: "فما من مباح إلا وفيه في الغالب مصالح ومفاسد فإنّ"، وهنا سيأتي بشاهد على قوله أن المباح فيه مصالح وفيه مفاسد، ومن ثمّ أنتم قلتم: إننا نعتبرهما كيفما كانا سواءً أكان أحدهما مغلوباً أم غالباً، فقال: "فإنّ أكل الطيبات"، وهذا مثالٌ على وجوب اعتبار الغالب وليس المغلوب في الإذن والمنع، وبالتالي قولكم: إننا سنعتبرهما كيفما كانا لا يصحّ، فسيأتي الآن بمثال وهو اعتبار الغالب وليس اعتبار المغلوب.

قال: "فما من مباح إلا وفيه في الغالب مصالح ومفاسد فإن أكل الطيّبات ولبس الليّنات فيها مصالح الأجساد ولذات النفوس وآلام ومفاسد في تحصيلها وكسبها وتناولها وطبخها وإحكامها وإجادتها بالمضغ وتلويث الأيدي إلى غير ذلك مما لو خُيّر العاقل"، يا من تتحدّثون بالمعقول مما لو خُيّر العاقل بين وجوده وعدمه لاختار عدمه، فلو خُيّر العاقل: هل تريد طعاماً مع تلك المفاسد من الآلام في تحصيل الطعام وكسبه والطبخ وإجادتها بالمضغ وتلويث الأيدي، فهل تُحبّ الطعام مع هذه الأشياء؟ فسيقول لك: لا أريده مع هذه المفاسد.

قال: "مما لو خُيّر العاقل بين وجوده وعدمه لاختار عدمه فمن يؤثر وقد النيران وملابسة الدخان وغير ذلك فيلزم أن لا يبقى مباح ألبتة"، فإذا كنتم تقولون: إننا ننظر إلى المصلحة والمفسدة دون اعتبار الغالب أيها المعتزلة كيفما كان، فانظروا إلى العاقل لو خُيّر في طعامٍ بين أن يكون هذا الطعام في ملذّاته مع إيقاد النار من عدم إيقاد النار مع تعب الطبخ أو دون تعب الطبخ فسيؤثر عدم هذه الآلام، إذاً العاقل سيؤثر عدمها، فكيف تعتبرون هذه المصالح مع هذه المفاسد كيفما كانت والعاقل لا يريد

هذه المفاسد المُلابسة لتلك المصالح، فإذا ذهبنا إلى قولكم وهو أنه نريد أن نعتبرها كيفما كانت فعندئذٍ لن يبقى هناك مباحٌ، لأنك إذا اعتبرت المفسدة كيفما كانت أوقفت مصلحة الطعام واللباس في هذه الأمثلة، فلم يعُد هناك مباح، فهو إما مطلوب الفعل وإما مهروبٌ عن الفعل، فأين ذهب المُباح؟

إذاً المُباح دليلٌ على أن هناك ما استوى فيه جانب المصلحة وجانب المفسدة وأذِن الشارع به، وبالتالي لو رجح جانب المصلحة لكان مندوباً أو واجباً ولو رجح جانب المفسدة لكان مكروهاً أو حراماً، فأين تضعون المُباح على اعتبار المصالح والمفاسد باعتبار العقل؟ إذاً حكم المُباح شرعاً يهدم مقولة: التحسين والتقبيح ذاتي في الأشياء، لأنه إما حسنٌ فمطلوب وإما قبيحٌ فمهروب، ولا يخرج من هذا التفكير في أن الحسن والقبح ذاتيٌ في الأشياء وكيفما كانت تلك المصلحة فسنأخذ بها وبالتالي هي مطلوبة، أو تلك مفسدةٌ مهروبٌ عنها.

وفي جميع الأحوال سيظهر لك المندوب والواجب وسيظهر لك المكروه والحرام، فكيف يظهر عندنا المُباح؟ قال: "فيلزم ألا يبقى مباح ألبتة"، أي على أصولكم، وبناءً عليه فهذا قادحٌ في أصلكم باعتبار المصلحة والمفسدة كيفما كانت، فإما أن تعتبروا المصلحة فيكون مطلوباً، وإما أن تعتبروا المفسدة فيكون الأمر عندئذٍ منهياً عنه إما بالكراهة أو بالتحريم، وعليه تكونون قد ألغيتم حكماً شرعياً ألا وهو مرتبة من مراتب الأحكام الشرعية وهو الحكم المُباح.

إذاً ربما يقول لك المعتزلة: نحن نقول باعتبار المصلحة مُطلقةً والمفسدة مُطلقة، وهذا الذي سيذكره الإمام الشاطبي هنا، قال لك: "وإن أرادوا"، أي المعتزلة القائلون بأن الحسن والقبح ذاتيٌ في الأشياء وإنما يأتي الشارع مؤيِّداً وكاشفاً، فقال: "وإن أرادوا ما هو أخص من مُطلقهما"، أي أخص من مُطلق المصلحة أو مُطلق المفسدة، فالمُطلق يندرج تحته أفراد سواء أكان مُطلق المصلحة أم مُطلق المفسدة، لكنّهم يريدون أن يقولوا: نحن نريد ما هو أخصّ من المُطلق يعني فردٌ واحد لا يوجد معه غيره، كأن تقول: هذا الرجل، فهذا لا تخصيص بعده ولا تقييد بعده، فهو فردٌ واحد وأنت عندما تريد أن تُقيّد المطلق فهناك أفراد شائعون، فقال: "أخص من المُطلق"، بمعنى أن بعده لا يوجد تخصيص وبعده لا يوجد تقييد.

إذاً لمّا تقول: هذا الرجل فهو فردٌ واحد، وتقول: أحمد وفاطمة فهما شيءٌ واحد، بمعنى أن المعتزلة يريدون أن يفرّوا من القول بالغالب المشوب المغلوب من المفاسد والمصالح، ويريدون أن يقولوا: نحن نقول بما هو أخصّ من المطلق في المصلحة، فعندئذٍ تصبح مصلحةً مطلقةً لا تشوبها شائبة من المفسدة بالمرّة، والأخصّ المُطلق من المفسدة لا تشوبها عندئذٍ مصلحةٌ بالمرة، وعليه يكون المعتزلة قد اضطرّهم الشاطبي إلى أضيق الطريق عندما قال لهم: إذا قلتم بعدم اعتبار الغالب والمغلوب من المصالح والمفاسد عندئذٍ لا يوجد مُباحٌ في الشريعة ويلزمكم ذلك، لأن المُباح في الشريعة هنا كما هو في الطعام والشراب لا يخلو من مفسدة التعب في تحصيل الطعام والشراب وطبخه، وبناءً على هذا أنكم تريدون أن تعتبروا المصلحة والمفسدة كيفما كانت، فإذا اعتبرتم المصلحة كما قلت فهذا مطلوب، وإذا اعتبرتم المفسدة فهذا مهروب، ومن ثمّ فلا يوجد مُباح.

وذهب المعتزلة إلى قولٍ جديد ليبرّروا موقفهم باعتبار المصالح أنها ذاتيةٌ في الأشياء ويترتب عليها الجزاء في الآخرة، فقالوا قولتهم وهي أننا نريد الأخصّ من مطلق المصلحة الذي لا يمكن أن يكون معه شائبة مفسدة، فالشاطبي ذكر موضوع الطعام وما يلابسه من تلك المتاعب والمشاقّ في الإعداد والتخلّص من الطعام وما إلى ذلك، فقالوا: نحن لا نريد أن نقول هذه

المصلحة التي هي مشوبة بالمفسدة، بل ذهبنا إلى ما هو أخصّ من المُطلق وهو مصلحةٌ مطلقةٌ لا تشوبها مفسدة، ونتكلم عن مفسدةٍ منهيٍ عنها لا تشوبها مصلحةٌ ألبتّة.

وهنا عندما قالوا هذا القول بحسب افتراض الإمام الشاطبي: "وإن أرادوا ما هو أخص من مطلقهما مع أن مراتب الخصوص متعددة"، يعني يمكن أن يكون هناك عام فيكون هناك خاص ويكون هناك ما هو أخصّ، فيريد أن يقول: إنكم إذا قلتم نريد الأخصّ فنقول لكم: هناك ما هو خاص وما هو أخصّ، ويمكن أن أوضّح القول ما هو خاص وما هو أخص، فلوا قلت مثلاً: إنسان أو الإنسان فهذا عام يشمل كل إنسان، فإذا قلت: ذكر إذاً فهذا الإنسان ذكر أخرج الأنثى فصار هناك كلمة (إنسان ذكر) فيُعتبر الذكر هنا أخصّ من إنسان، ولو قلت بالغ، فصارت كلمة (إنسان ذكر بالغ) أخص من (إنسان ذكر)، لأن هناك إنسان ذكر بالغ وإنسان ذكر غير بالغ، وهناك إنسان ذكر بالغ فارسي تركي أو عربي، فإذا قلت: (إنسان ذكر بالغ عربي) أخصّ من (إنسان ذكر بالغ)، لأن (إنسان ذكر بالغ) تشمل الفارسي والتركي، ولو قلت: (إنسان ذكر بالغ عربي أردني) إذاً صار هناك المطلوب لهذه المهمة (إنسان ذكر بالغ عربي أردني)، إذاً خرج العربي غير الأردني، فصار هناك مراتب في التخصيص، فكلّ قيد يُضيف تخصيصاً لم يكن موجوداً قبله، فلو قلت: (إنسان ذكر بالغ عربي أردني يحمل شهادة الثانوية العامة) خرج من لا يحمل شهادة الثانوية العامة.

إذاً الإمام الشاطبي هنا لمّا قال وهو يُخاطب المعتزلة: "وإن أرادوا ما هو أخص من مطلقهما"، فهنا يوجد مصلحة مُطلقة يندرج تحتها أفراد وهناك مفسدة مُطلقة يندرج تحتها أفراد، مثل كلمة إنسان يندرج تحتها أفراد: ذكر وبالغ وعربي وأردني وغير أردني وعربي يقابله فارسي وبالغ يقابله غير بالغ (الطفل)، فقال: "مع أن مراتب الخصوص متعددة"، كما بيّنتُ في مثال: إنسان ذكر، فهذه الرتبة الأولى أخص وبالغ أخص وعربي أخص وأردني أخص ويحمل شهادة الثانوية العامة أخص أكثر (إنسان ذكر بالغ عربي أردني يحمل شهادة الثانوية العامة)، فهذا الذي يعنيه الإمام الشاطبي بأن الخصوص له مراتب متعدّدة.

قال: "فليس بعضها أولى من بعض"، إذاً سيقول لك: إن ما ذكرته من مراتب في المصالح، وهناك مراتب في المفاسد فكما أن هناك مرتبة تخصيص رقم (1) في المصلحة فهناك مرتبة أخص في المفاسد، فكلّ ما ستقول إنه من مراتب مُطلق المصلحة فهناك أيضاً مراتب في مراتب المفسدة، فكلّ مرتبة تقابلها مرتبة، وبناءً عليه حتى تصل إلى ما هو أخص مطلقاً حتى لو كان إلى فرد واحد، فكلّ مرتبة في المصالح تقابلها مرتبة في المفاسد، ففي النهاية أنت لا بد أن تنظر إلى ما هو أخص تحت المصالح وما هو أخص تحت المفاسد، فأنت بقي الاعتراض عليك أننا أمام مصلحة تقابلها مفسدة ويلزمك عندئذٍ الترجيح، ومعنى ذلك أن المصالح لا توجد مستقلّة حتى تقول: إن هذا مصلحة مستقلة في هذا الشيء ومفسدة مستقلة في هذا الشيء، ويقصد الإمام الشاطبي من كل هذا الحوار أن ينتهي إلى أنه بناءً على هذا التعارض بين المصلحة والمفسدة فلا يُنجّينا من ذلك العقل ولا يُنجّينا من ذلك النظر الخاص بعقل الإنسان، بل لا بد من الشرع والنظر إلى الآخرة، وهذا كلّ ما يبحث فيه الإمام الشاطبي.

إذاً فلما قال لك: هناك مُطلق المصلحة وهناك مُطلق المفسدة، فمطلقٌ مقابل مُطلق، فإذا رجّحتَ مُطلق المصلحة قلنا لك: هذا مُطلق وذاك مُطلق، فلماذا عدلت عن المفسدة إلى تلك المصلحة وهذا المُطلق يساوي ذلك المُطلق؟ إذاً أنت رجّحتَ بلا مُرجِّح، فهذا ترجيحٌ بلا مُرجِّح.

لذلك إذا ساويت بين المُطلقين وساويت بين مراتب التخصيص لكلّ من المصلحة والمفسدة فستبقى أمام ترجيح بلا مُرجِّح، لذلك نحن عندنا ثلاثة مستحيلات عقلية تبدأ بحرف التاء: ترجيح بلا مُرجِّح، وتحصيل الحاصل، وتعدّد الفاعل، فهنا الحديث عن الترجيح بلا مُرجِّح فأيّاً كانت تلك المرتبة للمصلحة فتقابلها مرتبةٌ مساويةٌ في المفسدة، فإذا كانت المصلحة هنا مُطلقة فالمفسدة هناك مُطلقة، وإذا كانت المصلحة هناك أخص كذلك المفسدة هناك أخص، فالذهاب إلى اعتبار المصلحة التي تتساوى مع المفسدة بناءً على الإطلاق وهروبكم من الغالب والمغلوب لم تنجوا من الاعتراض عليكم، لماذا؟ لأنكم بقيتُم في إطار الترجيح بلا مُرجِّح وهربتم من القول باعتبار الغالب والمغلوب فوقعتم باعتبار المُطلق للمصلحة والمُطلق للمفسدة، وعندئذٍ تريدون أن تُرجّحوا جانب المفسدة فيكون ترجيحاً بلا مُرجِّح، لأن مُطلق المفسدة لا يرجح على مُطلق المصلحة ومُطلق المصلحة لا يرجح على مُطلق المفسدة لأن الإطلاقين مُتساويان.

لذلك قال لهم: "وإن أرادوا ما هو أخص من مطلقهما (أي المصلحة والمفسدة) مع أن مراتب الخصوص متعددة فليس بعضها أولى من بعض"، يعني رتبة التخصيص في المصلحة ورتبة التخصيص في المفسدة ليست إحداهما بأولى من الأخرى حتى تُرجّحَ إحداهما دون الأخرى، فيبقى لازماً عليك أنك تُرجّحُ بلا مُرجِّح.

قال: "ولأن العدول عن أصل المصلحة والمفسدة تأباه قواعد الاعتزال"، فأنتم تُرجّحون بلا مُرجِّح، ثم قال: "فإنه سفهٌ"، لماذا؟ لأنه ترجيحٌ بلا مُرجِّح وهو عين التحكّم الذي تذهبون إليه، قال: "ولا يمكنهم أن يقولوا (أي المعتزلة) إن ضابط ذلك (أي اعتبار المصلحة والمفسدة في الحكم) أن كل مصلحة توعد الله على تركها وكل مفسدة توعد الله على فعلها هي المقصودة وما أهمله الله تعالى غير داخل في مقصودنا فنحن نريد مطلق المعتبر من غير تخصيص فيندفع الإشكال"، فمن كثرة الاعتراضات على المعتزلة والافتراضات التي يمكن أن يفترضها المعتزلة رجعوا إلى القول بأن المصلحة التي توعّد الله على تركها، فرجعوا إلى الشرع وأن المصلحة أصبحت بتقدير شرعي وليست كما زعموا بتقدير عقلي، فبدأ بملاحظة ذلك عليهم.

قال: "لأنّا نقول الوعيد عندكم والتكليف تابع للمصلحة والمفسدة ويجب عندكم بالعقل أن يتوعد الله على ترك المصالح وفعل المفاسد فلو استفدتم المصالح والمفاسد المعتبرة من الوعيد لزم الدور"، فما معنى ذلك؟ فالدور معناه توقّف الشيء على نفسه، كما لو قلت: يُشترط للتوظيف الخبرة فحتى نوظّفك لا بد أن تكون لديك خبرة وحتى تكون لديك خبرة لا بد أن تُوظّف، فتوقّفت الوظيفة على الخبرة والخبرة على الوظيفة، فلا تحصل لك خبرة ولا وظيفة، فهذا معنى الدور.

يقول الإمام الشاطبي للمعتزلة: سبق أن زعمتم أن العقل يستقلّ بإدراك المصالح والمفاسد ووجب أن يكون الوعد على فعل المصلحة والوعيد على فعل المفسدة، إذاً أنتم جعلتم تقديركم للمصالح والمفاسد عقلاً هو الأصل، ثم يأتي الشارع وجوباً ليؤيّد عقلكم فيما قدّرتموه، واضطررناكم في مثال القرافي الذي يبيّن لكم، وهذا كله من الإمام الشاطبي في إيراده الاعتراض على المعتزلة من خلال مقالة الإمام القرافي، ولاحظوا أن الإمام الشاطبي يبني على قول القرافي، فالقرافي مُعترِضٌ على المعتزلة، وقلتم أن المصلحة والمفسدة راجعةٌ إلى العقل ثم يأتي الشرع بعد ذلك، واعترضنا عليكم باعتراضات فقلنا لكم: هذه غالبة وتلك مغلوبة، وبالتالي الشيء الواحد في نفسه لا يوجد مجرّد فهو مشتملٌ على الأمرين: المصلحة والمفسدة، فذهبتم بعد هذا الاعتراض الذي يُبطل قولكم بالتحسين والتقبيح لأنه لا يوجد شيء مستقل بمصلحة ومستقل بمفسدة، فلجأتم إلى القول بأننا نقول بمُطلق المصحة ومُطلق المفسدة، فاعترضنا عليكم بأنكم عندئذٍ تُرجِّحون بلا مُرجِّح، ثم قلتم بعد ذلك مقولتكم: إن المصلحة توعّد الله على تركها والمفسدة توعّد الله على فعلها هي المقصودة شرعاً، فهنا توقّفت المصلحة على الشرع ولم تتوقّف على العقل

بناءً على افتراض قولكم أنه راجعٌ إلى الشرع، فيقول لهم: بناءً على زعمكم فيجب الوعيد بحسب ما تقرّر في العقل ويأتي الشرع كاشفاً، ثم ها أنتم باعتراضاتنا عليكم بأنها إما غالبة ومغلوبة وقولكم هنا لا يُفلح لأنك إذا أبحت فأبحت الأمرين معاً وإذا منعت فمنعت الأمرين معاً وهذا لا يصحّ، وإذا ذهبتم إلى القول بالإطلاق للمصلحة والإطلاق للمفسدة فهذا ترجيحٌ بلا مُرجِّح، فلم يبقَ لكم إلا أن تقولوا باعتبار الشرع وهو القول بأن المفسدة توعد الله على فعلها والمصلحة توعد الله على تركها، فإن فعلتم ذلك فها أنتم تعودون إلى معرفة الحسن باعتبار الوعد والقبح باعتبار الوعيد، والوعد والوعيد شرعيّان وهو خلاف قواعدكم، بل هناك ما هو أكثر من ذلك ألا وهو جواز أن يرد التكليف بترك مصلحة وبفعل مفسدة، فيكون الشرع قد اعتبر شيئاً مصلحة وأنتم اعتبرتموه مفسدة.

لذلك نحن في المباحات فهناك ما أُبيح لقومٍ وحُرّم على قوم، فالمباح هو من جهة الشرع فلو نظرنا إلى ذات الشيء يكون مباحاً وممنوعاً فهذا يكون تناقض باعتبار وجود الحسن والقبح في ذات الشيء، فحُرّمت الشحوم على اليهود وأُبيحت لنا، فها هو الشيء نفسه أُبيح شرعاً ومُنع شرعاً، فإذا تابعناكم فيما قلتم لم يبقَ لكم عقلٌ تقرّرون به، وها هو الشرع في المُباح حكم شرعي، والمُباح لا يُتصور على حسن الشيء وقبحه عقلاً، لأنه إما حسنٌ فهو مطلوب وإما مفسدة فهي مهروبٌ عنها، وإذا قلنا بالإباحة والمنع باعتبار الحقيقة نفسها كما حُرّم على بني إسرائيل وأُبيح لنا، وكانت حقيقة الحكم هي باعتبار ذات الصيد يوم السبت عندئذٍ تعارضت الحقائق وانعكست، فأصبح الشيء في ذاته حرام وهو الصيد يوم السبت عند اليهود وهو في ذاته مباح لنا وانعكست الحقائق إذا اعتبرنا أن الصيد يوم السبت قبيحٌ في نفسه وحسنٌ في نفسه، فعندئذٍ تعارضت العقول هنا، فكيف نقول عنكم: إنكم تفكّرون بعقلانية وهذا يصدر منكم؟ فهل كان الشرع لما حرّم الصيد يوم السبت كان تاركاً لمصلحة وعندما أذِن لنا نحن بالصيد يوم السبت كان آمراً بمفسدة؟ ألم تتزلزل الحقائق العقلية على هذا وتنتقض بنفسها وأنها متناقضة؟ فهذا يلزمكم التناقض بأنكم تعكسون حقائق الشيء نفسه، فهو في نفسه قبيحٌ وهو في نفسه أيضاً حسنٌ وهذا تناقضٌ في الحقائق ولا تقبله العقول وتأباه القواعد ومن ثم تزلزلت قواعدكم أيها المعتزلة.

ومن المهم أن نؤكد على أن المباح شرعاً ما ورد الإذن به لكن المباح عند المعتزلة عقلاً لا يُتصور في ضمن العقل لأنه إما عرى عن المصلحة والمفسدة معاً وإما أن تساوت المصلحة والمفسدة، وبالتالي يكون ترجيحاً بلا مُرجِّح، فهم إن جعلوه مباحاً عقلاً وليس مباحاً شرعاً، فهم مفتقرون إلى القول بالمباح الشرعي، فنحن لا إشكال عندنا باعتبار المباح شرعاً، لكن عندهم في اعتبار تساوي المصلحة والمفسدة فإن العقل هنا يجب أن يتوقّف لكنهم قالوا: إن المباح عقلاً عندهم هو ما تساوت فيه المصلحة والمفسدة، وبالتالي يكون عندهم ترجيح بلا مُرجِّح، وبالتالي المباح الذي اعتبره المعتزلة وهو من الأحكام الخمسة عندهم إنما ظهر نتيجة تساوي المصلحة والمفسدة وعندئذٍ كان ترجيحاً بلا مُرجِّح.

أما عند أهل السنة والجماعة فهم يقولون بأنه طالما ورد الإذن من جانب الشرع برتبة التساوي والمباح فهذا معقولٌ من الناحية الشرعية لأن الشرع جاء بالإذن به، وبالتالي فإن المباح بصفته مباحاً شرعاً أمر جائز عقلاً وجائز شرعاً، لكن المباح عقلاً لتساوي المصلحة والمفسدة يكون ترجيحاً بلا مُرجِّح وعندئذٍ يكون مستحيلاً.

وبالتالي الفقرة التي سأقرأها وهي نقل الإمام الشاطبي عن الإمام القرافي وهو يبني في هذا على الإمام القرافي، وقد ذكر ذلك الإمام القرافي في (نفائس الأصول في شرح المحصول)، قال الإمام الشاطبي بنقله عن الإمام القرافي: "ولا يمكنهم أن يقولوا إن ضابط ذلك أن كل مصلحة توعد الله على تركها وكل مفسدة توعد الله على فعلها هي المقصودة وما أهمله الله تعالى غير داخل في

مقصودنا فنحن نريد مطلق المعتبر من غير تخصيص فيندفع الإشكال لأنا نقول (وهنا بدأ بالرد على المعتزلة) الوعيد عندكم والتكليف تابع للمصلحة والمفسدة ويجب عندكم بالعقل أن يتوعد الله على ترك المصالح وفعل المفاسد فلو استفدتم المصالح والمفاسد المعتبرة من الوعيد لزم الدور"، فتوقفت المصلحة في معرفتها على الوعيد وتوقف الوعيد على المصلحة.

ثم قال: "ولو صحت الاستفادة في المصالح والمفاسد من الوعيد (أي الشرع)"، فهو وعيد على ترك المصلحة ووعيد على ترك المفسدة من الشارع، قال: "للزمكم أن تجوّزوا أن يرد التكليف بترك المصالح"، لأنه يجوز أن يبتلي الله عز وجل بترك المصالح كما نهى بني إسرائيل عن الصيد يوم السبت وكما أمر الله تعالى بالجهاد وفيه تلف النفوس، فقال: "وفعل المفاسد وتنعكس الحقائق حينئذ"، وبالتالي فإنه على قول المعتزلة سيصبح الشيء نفسه في ذاته قبيحاً وحسناً كالصيد يوم السبت، وقِس على هذا كثيراً، فهذا مثالٌ يتوضّح في بيان أحكام الشريعة أنها راجعةٌ إلى الشارع وليست راجعة إلى ذوات الأشياء في أشيائها حُسناً وقُبحاً من حيث المصلحة والمفسدة.

قال: "فإن المُعتبر هو التكليف"، إذاً بناءً على اختلال قواعدكم العقلية في اعتبار المصالح والمفاسد أنها ذاتيةٌ في الأشياء وليست مستفادة من الوعيد وقعتم في هذه التناقضات سواء من جهة المصلحة باعتبار إحداهما غالبة أو مغلوبة، وباعتبار كون هذه مصلحة مُطلقة وتلك مفسدة مُطلقة، فقلتم بالمُباح عقلاً لتساويهما أو لعروّ الشيء منهما، وهذا ترجيحٌ بلا مُرجِّح ويأباه العقل أيضاً، وإذا رجعتم إلى الشرع فهدمتم قواعدكم وأن الحسن والقبح ذاتي فإذاً أصبح شرعياً باعتبار ترتّب الجزاء في الآخرة، وبالتالي لم يبقَ لكم أيها المعتزلة شيء.

قال: "فإن المعتبر هو التكليف فأي شيء كلف الله به كان مصلحة وهذا يبطل أصلكم"، وأصلهم أن الحسن والقبح ذاتيّان في الأشياء أما نحن فنعتقد أن ما أذِن الله تعالى به فهو مصلحة وما نهى عنه فهو مفسدة، فلذلك هنا تزلزلت قواعد الاعتزال وها هنا قد رددنا عليهم بالعقل، فالترجيح بلا مُرجِّح في موضوع المباح عقلاً عندهم لأنهم قالوا بعروّه من المصلحة والمفسدة أو بتساوي المصلحة والمفسدة، وفي كل الأحوال ترجيحٌ بلا مُرجِّح ولزمهم الدور ولم يبقَ لهم إلا أن يقولوا: إن اعتبار المصالح والمفاسد من جهة الشرع وكلّ ما سُرد من أدلة على المعتزلة يوردُ أيضاً على المُدّعين للمنفعة المُقدّسة في الفكر الدنيوي لننتهي جميعاً إلى أن الذي يُقرّر المصلحة والمفسدة هو الشرع وهو الله سبحانه وتعالى الذي يشرع للمسلمين والذي يبيّن لهم ما ينفعهم في دنياهم باعتبار مآلهم في الآخرة.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية الحادية والثلاثون

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11155

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

انتهينا فيما مضى إلى تقرير بطلان قول المعتزلة بالتحسين والتقبيح الذاتي في الأشياء وما يُعترض عليهم من اعتراضات ذكرها الإمام القرافي في (نفائس الأصول في شرح المحصول)، والمحصول للإمام الرازي وتمّ إبطال هذا المذهب إلا أنه انتقل إلى الحديث عن أهل السنة وما يُمكن أن يُعترض عليهم به، ولكن في النهاية هذا الاعتراض يسقط لسبب ألا وهو أنهم معتبرون أن المصالح باعتبار الشرع.

قال الإمام الشاطبي في الموافقات (يعني قال به الإمام القرافي في نفائس الأصول): "وأما حظ أصحابنا (أي أهل السنة الأشاعرة) من هذا الإشكال"، أي سيبيّنه في قوله، فالاعتراض يبقى قائماً فنحن اعترضنا به على المعتزلة لكن سيأتينا أيضاً المطالبة بالجواب على نفس الإشكال الذي اعترضنا به على المعتزلة، فقال: "فهو أن يتعذر عليهم (أي الأشاعرة) أن يقولوا إن الله تعالى راعى مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفضّل"، وهذا اعتقادنا أن الله عز وجل لا يجب عليه شيء وهو عز وجل لا يتبع في أحكامه الأغراض في ذوات الأشياء من حيث هي قبيحة في ذاتها أو هي حسنة في ذاتها، فيحكم سبحانه وتعالى بأحكامه على سبيل التفضّل وإن كان هناك مراعاة للمصلحة فهو على سبيل التفضّل منه سبحانه، فقال: "لأن المباحات فيها ذلك ولم يراعَ"، فهناك المسكوت عنه شرعاً، والله عز وجل سكت عن هذه الأشياء ولم يخصّها بالتفضيل، وبناءً عليه لا يظهر فيها اعتبار وعدم اعتبار، وهنا ننحاز إلى الأصل أن الله يحكم ما يشاء، فإذا قلنا: إن في بعض المباحات مفسدة من جهة وأُبيحت شرعاً فهي تبقى مُباحة شرعاً لأن الشارع سبحانه وتعالى له الحق في إلغاء تلك المفسدة، وإذا قلنا: إن بعض ما كان أُبيح وأُلغي في حقّنا فمن حقّ الشارع أن يلغي تلك المصلحة وأن يحكم بإلغاء ذلك المُباح، فإذا نظرنا إلى المباح سواءً أكانت فيه مفسدة فهو أُبيح مع وجودها أو أنه مُنع من ذلك المُباح الذي نراه مُباحاً وفيه مصلحة فذاك حقّ الشارع، فإذا أباح شيئاً فهو مُباحٌ لنا شرعاً، ولو نظرنا إليه فوجدنا فيه شيئاً من المفسدة فهي مُلغاةٌ لأن المُقرِّر للحكم بالاعتبار هو الشارع وليس وجود المفسدة وجوداً عادياً في هذا المُباح شرعاً.

وبناءً على ذلك نُجيب كما ورد على لسان الإمام القرافي وهو الاعتراض، فقال: "فهو أن يتعذر عليهم (أي الأشاعرة) أن يقولوا إن الله تعالى راعى مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفضّل لأن المباحات فيها ذلك ولم يراعَ بل يقولون إن الله ألغى بعضها في المباحات واعتبر بعضها وإذا سُئلوا (أي الأشاعرة) عن ضابط المعتبر مما ينبغي أن لا يعتبر عسُر الجواب"، أي عسُر الجواب على الأشاعرة فيقولون: إن الشارع حكم بأن هذا مباح وإن ظهر لنا فيه جانب مفسدة ولكنه مباح شرعاً وألغى مُباحاً وإن ظهر فيه جانب مصلحة لكنه ألغاه.

إذاً الشارع ألغى بعض المفاسد في المُباحات واعتبر بعض المفاسد في المُباحات، وهذا إذا سُئل عنه الأشاعرة ما الضابط في هذا؟ لا يستطيعون أن يجيبوا بل سيقولون: لقد وجدنا في المباحات ما هو مؤدٍّ إلى مفسدة ولكن الشارع جعله مباح كالأغذية فيها ما

يؤدي إلى ضرر ومع ذلك هي في الأصل مباحة، وعليه يكون الشارع هنا قد ألغى جانب المفسدة ورجعنا إلى أن الحاكم هو الشرع وليس العقل، إذ لو كان العقل مستبدّاً بذلك لمنع المباح باعتبار النظر العقلي المجرّد لهذه المفسدة وأنها ذاتية، وبناءً عليه يستطيع أهل السنة أن يخرجوا عن عبء الجواب بأن يقولوا: بما أننا نقول ونعتقد أن الله هو الحاكم وأن الشرع هو الذي يأذن بالمباح فنحن مُقرّون بأصلنا وقد خفي علينا جوانب في هذه المُباحات، وخفيت علينا المصلحة وخفيت علينا المفسدة، فلما جاء الشارع بتقرير الحكم بإباحتها شرعاً امتثلنا ولو رأينا فيها جانباً من مفسدة ألغاها الشارع واعتبر الإباحة، فالشارع هو الآمر الناهي، فإن عسُر علينا إدراك جانب إلغاء المفسدة وضابط إلغاء هذه المفسدة فهذا لا يضرّنا في اعتقادنا لأننا لسنا على مرجع العقل في هذا التقدير، إنما نحن على مرج الشرع، والشرع فيه أسرارٌ استأثر الله تعالى بعلمها ونحن وقفنا عند ما أمر الله تعالى به أو ما نهى عنه أو ما أذِن به ولو لم يظهر لنا وجه المصلحة والمفسدة، فهذا يستقيم على اعتقادنا ولكنه لا يستقيم على اعتقاد المصلحة بأن العقل في أمور الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة يستبدّ بتقريرها باعتبار ذوات الأشياء وأن ذلك يترتب عليه الجزاء في الآخرة.

لذلك لما قال الإمام القرافي: "عسُر الجواب"، ليس لأن المقال خطأ أو باطل بل لأن في هذ المباح الذي قد يظهر لنا فيه جانب مفسدة واعتبره الشارع مباحاً فيعسُر علينا أن نأتي بضابط بل نرجع إلى استقراء فروع الشريعة وهو ما عناه في قوله: "بل سبيلهم استقراء المواقع فقط"، وهذا هو الأصل الذي قرره الإمام الشاطبي أصلاً في مقدّمته وهو أن المصالح والمفاسد ليست ثابتةً بمجرّد العقل باعتبار ترتّب الجزاء الأخروي، بل هي ثابتة بالاستقراء، وهذا يعني أننا منسجمون مع قواعدنا تماماً في هذا الموضوع.

ثم قال: "وهذا وإن كان يخل بنمط من الاطلاع على بعض أسرار الفقه غير أنهم يقولون (أي الأشاعرة) يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ويعتبر الله سبحانه وتعالى ما يشاء ويترك ما يشاء لا غيره في ذلك وأما المعتزلة الذين يوجبون ذلك عقلاً فيكون هذا الأمر عليهم في غاية الصعوبة لأنهم إذا فتحوا هذا الباب"، بمعنى أرادوا أن يجيبوا عن مباحٍ التبست فيه مفسدة وهو أُبيح شرعاً ولكن تقدير العقل هو الذي يقول إن هناك شائبة مفسدة مثلاً كبعض الأدوية وكبعض الأغذية وما فيها من جانب مفسدة وهذا حاصلٌ في كل المباحات وفي جوانب كثيرة أيضاً من الوجود العادي، فهو كلّه ملتبسٌ بمصلحة ومفسدة وممتزجٌ بهما، فلذلك أيها المعتزلة لن تستطيعوا أن تُجيبوا.

قال بالنسبة للمعتزلة: "وأما المعتزلة الذين يوجبون ذلك عقلا فيكون هذا الأمر عليهم في غاية الصعوبة لأنهم إذا فتحوا هذا الباب تزلزلت قواعد الاعتزال هذا ما قاله القرافي".

إذاً سرد مقالةً طويلةً للإمام القرافي يردّ بها على المعتزلة الذين يعتبرون الحسن والقبح ذاتيين في الأشياء، وأن مردّ الجزاء في الآخرة على تحسين العقل وتقبيحه باعتبار أن الحسن والقبح ذاتيّاتٌ في الأشياء، ومن هنا إذا فتحوا على أنفسهم باب أن المعتبر هو الشرع عندئذٍ هُدمت قواعد الاعتزال لأن الحسن والتقبيح عندهم أصلٌ من أصولهم وهذا يعني هدماً لأصول المعتزلة.

ثم قال الشاطبي: "وأنت إذا راجعت أول المسألة"، يعني المسألة الثامنة التي نحن بصددها وهي المسألة التي ذكرنا فيها أن المقاصد مبناها على مراعاة المآل في الآخرة وليس على اتباع الأهواء، قال: "وما تقدم قبلها"، أي من المسألة السابعة والثامنة والسادسة والخامسة، بل وما قبل ذلك عندما قرّرنا أن معرفة المقاصد مبنيةٌ على استقراء فروع الشريعة.

قال: "وأنت إذا راجعت أول المسألة وما تقدم قبلها لم يبقَ لهذا الإشكال موقع"، أي أنكم تريدون أن تلزمونا بأن الحكم الشرعي مبنيٌ على وجود مصلحةٍ باعتبارها ذاتيةً في الشيء أو على مفسدةٍ باعتبارها ذاتية في الشيء، فلم يبقَ لهذا الإشكال موقع.

ثم قال: "ما على مذهب الأشاعرة فإن استقراء الشريعة دل على ما هو المعتبر مما ليس بمعتبر"، وهذا هو اتباع الشرع واتباع السنّة ويظهر هنا حجم اتباع السنة عند أئمة أهل السنة المتكلّمين، فإن استقراء الشريعة دلّ ما هو المعتبر مما ليس بمعتبرٍ لكن على وجهٍ يُحصّل ضوابط ذلك، وإن كان عسُر على عقولنا أن تدرك وجه المقاصد في بعض الأحكام إلا أننا بإيماننا بأن الأحكام الفقهية هي المواقع التي استقرأناها واستنبطنا منها تلك المقاصد من مصالح ومفاسد، فإن ضوابط المقاصد مستفادةٌ من استقراء مواقع الشريعة وفروعها.

ثم قال: "والدليل القاطع في ذلك استقراء أحوال الجارين (أي السائرين) على جادة الشرع من غير إخلال بالخروج في جريانها على الصراط المستقيم وإعطاء كل ذي حقٍ حقّه من غير إخلال بنظام ولا هدم لقاعدة من قواعد الإسلام"، وهنا تعريضٌ بأولئك المعتزلة الذين قعّدوا قواعد ثم لم تستقِم فروعهم على قواعدهم.

قال: "وفي وقوع الخلل فيها بمقدار ما يقع من المخالفة في حدود الشرع"، أي إذا رأيتم حكماً شرعياً ورأيتم أن هناك مصالح قد فاتتكم وتريدون أن تأخذوا بتلك المصالح التي منع الحكم الشرعي منها فهذا راجعٌ إلى اختلالٍ في نظركم وليس راجعاً إلى اختلالٍ في حدود الشرع، فهناك ما هو أبعد في علم الله سبحانه وتعالى من أنظاركم، فإذا رأيتم أن في حد الردّة وفي تحريم الربا إخلالاً بمصالح وبحفظ النفس فهذا راجعٌ لإخلالكم في حدودٍ شرعية في فهم قواعد الشريعة في مقاصدها، فيقع الخلل في المقاصد بقدر الخلل في حدود الشريعة، ويحصل لنا من المقاصد بقدر ما نلزم به حدود الشريعة، فإذا أردنا كسب المقاصد بمعنى أن ندفع المفاسد ونجلب المصالح فذلك يعني أننا نلتزم بالشرع وبما أتى به الشرع من فروعٍ ثابتةٍ قاطعةٍ هي التي تُحصّل لنا المقاصد، فإذا ذهبنا إلى تقرير مقاصد من عندنا ثم رجعنا إلى الحدود الشرعية فألغينا الحدود الثابتة فهذا يعني أننا ألغينا المقاصد أصلاً وما توهّمناه من مقاصد إنما هو في الحقيقة بعدٌ عن الشريعة وبعدٌ عن المقاصد وليست هذه الرُؤى المقاصدية التي تتحلل من أحكام الشريعة بالدعوة إلى التخلّي عن كتب الفروع الفقهية وأن يُنتج في هذا الواقع فروع أخرى مُخالفة للحدود المرسومة في الشريعة توهّماً منهم أنهم يجرون وراء المقاصد، فنقول لهم: ارجعوا إلى الحدود المرسومة في الشريعة فهي التي ستحقّق المقاصد، لا أن تقدّروا مقاصد من عندكم بحسب رؤيتكم المتلبّسة بالاعتزال ثم تعكفون على فروع الشريعة فتنقضونها.

ولكن في الحقيقة فالمعتزلة لم يعطفوا على حدود الشريعة ونقضوها وقالوا: إن حد الردة مُعارضٌ لمقصد حفظ النفس، لم يقولوا بذلك بل نحن أمام مرحلة جديدة ليست هي مرحلة اعتزال إنما أمام مرحلة نظرة عمومية في المقاصد على أنها منطقة هلامية تتخلّى عن الفروع ومواقع الاستقراء، ولتنتج فروعاً جديدة بحيث تكون هذه الفروع مُصادمة للفروع الموجودة، وعند ذلك تكون المقاصد فعلاً قد اختلّت وأن هناك من يعيش في وهم المقاصد وليس في المقاصد فعلاً من أولئك الذين يتحلّلون من الشريعة بلغة المقاصد هذه وليست بمقاصد.

وهذه العبارة للإمام الشاطبي في هذا الوقت تُكتب بماء الذهب ألا وهو قوله: "وفي وقوع الخلل فيها (أي المقاصد) بمقدار ما يقع من المخالفة في حدود الشرع"، إذاً طبِّق الشرع تأتيك المقاصد، فإذا أخللت بالشرع فاتتك المقاصد، لا أن تُقرّر مقاصد ثم تعود على الشرع بالإبطال.

ثم قال: "وذلك بحسب كل باب من أبواب الشرع وكل أصل من أصول التكليف، فإذا حصل ذلك للعلماء الراسخين"، فهؤلاء الذين استقرأوا فروع الشريعة واستنبطوا منها المقاصد وجروا عليها على الصراط المستقيم وحافظوا على حدود الشريعة، فجمعوا الشريعة ومقاصدها فهؤلاء الذين يتكلمُ عنهم، فقال: "فإذا حصل ذلك للعلماء الراسخين حصل لهم به ضوابط في كل باب على ما يليق به"، إذاً انضبطت عندهم الأبواب بحسب انضباطهم مع فروع الشريعة.

ثم قال: "وهو مذكور في كتبهم ومبسوط في علم أصول الفقه"، إذاً الدعوة إلى هجران مشهور المذاهب المعتمدة وفروع المذاهب المعتمدة بلغة عامة تُسمّى مقاصدية ينفيه الإمام الشاطبي ويبيّن بطلانه بهذه العبارة في قوله: "وذلك بحسب كل باب من أبواب الشرع وكل أصل من أصول التكليف فإذا حصل ذلك"، أي فهم المصالح والمفاسد على ضوء فروع الشريعة بالاستقراء.

قال: "فإذا حصل ذلك للعلماء الراسخين حصل لهم به ضوابط في كل باب على ما يليق به وهو مذكور في كتبهم ومبسوط في علم أصول الفقه"، فيريد تجريد علم أصول الفقه ويريد ترك كتب الفقه ويريد إعادة النظر في الفروع المبثوثة في كتب الفروع ويريد إعادة النظر في المشهور ثم يقول بعد ذلك مقاصد الإمام الشاطبي، فأين أنت من كلام الإمام الشاطبي هنا في هذه العبارات الواضحة التي تبين أن العلماء الجارين على الصراط المستقيم على فهم الشريعة وخطابها في مقاصدها وفي فروعها معاً إنما دوّنوا ذلك وضبطوه في كل باب بما يليق بهم، فإذا كنت تدعو إلى نبذ كتبهم فما لك وللمقاصد؟ وإذا كنت لا يعجبك علم أصول الفقه فما لك وللمقاصد؟ أم يصبح الإمام الشاطبي كلمة تجري كالمثل ثم بعد ذلك يُتمسّح به تمسُّحاً من الخارج لإبطال فروع الفقه المبثوثة في مصادرنا الفقهية.

والإمام الشاطبي بنص هذه العبارة يردّ على كلّ أولئك الذين يريدون أن يعيدوا النظر في الفروع الفقهية المعتمدة التي ضُبطت على وفق المصالح في كل باب ويريدون أن يعيدوا النظر فيها، فيقول لهم الشاطبي: هذا هو شأن ضبط المصالح والمفاسد مدوّنٌ في كتب الفقه ومنضبطٌ في كتب علم أصول الفقه، فإن لم تفعلوا ذلك فلستم من الشاطبي في شيء.

ثم قال الشاطبي: "وأما على مذهب المعتزلة فكذلك أيضا (بمعنى انضباط الفروع) لأنهم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أداهم إليه العقل في زعمهم وهو الوجه الذي يتم به صلاح العالم على الجملة والتفصيل في المصالح أو ينخرم به في المفاسد وقد جعلوا الشرع كاشفاً لمقتضى ما ادّعاه العقل عندهم بلا زيادة ولا نقصان (يعني العقل أصل والشرع تابع) فلا فرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة وإنما اختلفوا في المدرك واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعا ومنضبطة في أنفسها".

الإمام الشاطبي يقول كلمةً عدلاً هنا: إن المعتزلة والأشاعرة من أهل السنة والجماعة اتّفقوا على الفروع وأن هذه حدود الله في تحريم الخمر وفي تحريم السرقة وما إلى ذلك من مثل هذه الأحكام المُجمع عليها، وإنهم متّفقون معنا في هذه الفروع وإنما اختلفوا في المُدرك، فما معنى المُدرك؟ هو مكان الإدراك أي الدليل، فنحن وإن اتفقنا معهم في النتيجة في الفروع وأن هذه

الفروع خادمة ومُلبّية للمقاصد إلا أننا اختلفنا معهم في طريقة الوصول، فهم توصّلوا إلى ذلك بزعمهم أن العقل يقدر على أن يُدرك وجه المصلحة والمفسدة ويترتب على ذلك الجزاء في الآخرة، فهذا هو مُعتقد المعتزلة، وهذا مُطابقٌ تماماً لنفس الأمر، ثم يأتي الشرع بعد ذلك موافِقاً بلا زيادة وبلا نقصان، فهذا مدركهم ونحن مختلفون معهم في المُدرك، فنقول: إن مُدرك المقاصد باستقراء مواقع الشريعة.

إذاً اعترفوا بحكم الشارع، فنحن اختلفنا هنا في هذا المُدرك وإن اتّفقنا في الفروع، فعندئذٍ يقول لك: "واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعا ومنضبطة في أنفسها"، فهنا يقول: إن الشارع هنا قرّر فروعاً ونحن متّفقون معه في الفروع إلا أننا اختلفنا في المُدرك في هذا الموضوع، واختلافنا في المُدرك لا يُخلّ بانضباط المقاصد لأننا متّفقون في الفروع.

إذاً طَبِّق الفروع تحصل المقاصد سواءً عند المعتزلة أو عند أهل السنة والجماعة، فطالما أنك تُطبّق فروع الشريعة حصلت المقاصد منضبطة في أنفسها، لكن المُدرك عند المعتزلة غير منضبط وأهل السنة والجماعة فهم منضبطون في أصولهم وقواعدهم مع فروعهم أما المعتزلة فقد رأينا كيف تزلزلت قواعدهم في التحسين والتقبيح العقليين، ولكنهم اتّفقوا مع أهل السنة والجماعة في هذه الفروع، وبناءً عليه يقول لك: بما أن أهل السنة والجماعة اتّفقوا مع المعتزلة على أن هذه هي فروع الشريعة، وهذه الشريعة هي الحاكمة وهي الضابطة وهي منضبطةٌ في نفسها فلا يضرّ مقاصد الشريعة اضطراب المعتزلة في المُدرك وهو اضطرابهم في العقل وفي التحسين والتقبيح.

إذاً هذا الكلام هنا يقودنا إلى الحديث عن واقع اليوم أن المعتزلة لمّا قالوا: إن العقل كاشفٌ عن الحسن والقبح ويأتي الشرع مُؤيداً لما يأتي به العقل فهذا يختلف تماماً عمّا هو اليوم عند الدنيوية، حيث يأتون بأوهامٍ يسمّونها عقول ويأتون بميول وشهوات ويسمّونها علماً، ثم يقبّحون الشرع ويحسّنون القبيح شرعاً.

ومهما كان الخلاف مع المعتزلة في المُدرك إلا أننا ننتبه اليوم إلى أننا في واقعٍ مع الفكر الدنيوي المُسمّى بالعلماني الذي يُقبّح الشرع، فيجعل الميراث قبيحاً إلا على طريقتهم، ويجعل الولاية للزوج قبيحةً إلا على طريقتهم، ويجعل الربا حسناً ويجعل تحريم الربا قبيحاً.

إذاً نحن في واقعنا اليوم مختلفون جداً مع الدنيوية لأننا مختلفون معهم في المُدرك ومختلفون معهم في الفرع، وعندئذٍ نقول: إن الدنيوية اليوم يحسّنون القبيح شرعاً ويقبّحون الحسن شرعاً وهؤلاء يقبّحون ويفعلون ذلك لا بعقولهم كما كان يفعل المعتزلة الذين توافقوا معنا في الفرع واختلفوا معنا في المُدرك، فهؤلاء القوم الذين نراهم اليوم ممّن يتكلمون في التجديد ويتكلمّون في رُؤى دينية مُعاصرة إنما هي محاولات لجعل ما حسّنه الشرع قبيحاً، ثم دسّ هذا في الشرع بمُقاربات عشوائية كلامية لا تُفيد شيئاً، وإنما هي تُبقي على معاني الحداثة الدنيوية وتُركّب لها ألفاظاً إسلامية لتُصبح مقبولةً لدى المجتمعات الإسلامية كما يتعلّق بتحسين الربا وأنه أصبح واقعاً اقتصادياً، وانظروا إلى العالم المُتعامل بالربا فهو قد تقدّم اقتصادياً وأنتم قد تخلّفتم، ويقولون بأن الحجاب هو أمر شخصي وحرية خاصة فالإسلام لم يُجبر المرأة على الحجاب ويأتون بعد ذلك بتأويلات مختلفة، وقد ناقشتُ موضوعاً مثل موضوع الحجاب في ما يتعلق بكونه دراسة أصولية.

لذلك لمّا عجز هؤلاء عن الإسلام وجهاً لوجه كما هو في مطلع القرن الماضي أرادو أن يركبوا ألفاظ الشريعة وأن يأتوا بألفاظ الشريعة، فيأتون بكلماتٍ محوّرة هي زخرف من القول كأن يقولوا: إن الإسلام هو دين الإنسانية، وهناك مقاصد للشريعة،

والجمود على النص، وروح الشريعة، وما إلى ذلك من الكلمات الفضفاضة التي تتّسع لمسيلمة الكذّاب ليدخل مُفتياً في ديار الإسلام وليصبح عندئذٍ خطيباً فينا بالتقوى والصلاح ونأسف لهذا الواقع المرير، فكانت هناك مُقاربة بين المعتزلة الذين اختلفوا معنا في المُدرك واتّفقوا مع أهل السنة في فروع الشريعة، لكننا الآن أمام قومٍ ليسوا يجرون مجرى المعتزلة في كونهم وافقوا في الشريعة وإن خالفوا في المُدرك، لكننا أمام مرتزقة يتكسّبون مع الأسف من وراء فكرهم ويجمعون بين الفكر الحرام والمال الحرام في غزو هذه الأمة ثقافياً من داخلها بألفاظ توهم أنها مشروعة ولكنها ليست بمشروعة.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية الثانية والثلاثون

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11158

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

تحدثنا سابقاً عن بطلان أصل المعتزلة ومدركهم في إدراك المصلحة والمفسدة وأكّدنا على منهج أهل السنة والجماعة في أن المصلحة والمفسدة تُعلمان من جهة الشرع، ونستمر في هذا المجال الذي يُريد أن يُبيّن ويُؤكد فيه الإمام الشاطبي على جوهر المسألة الثامنة وهي أن النظر إلى المصلحة والمفسدة يكون باعتبار مآلهما في الآخرة وأن الدنيا إنما تُقام لأجل الآخرة، وهذا ما يؤكده الإمام الشاطبي ويستمر في مناقشة الأقوال لتأكيد هذا المبدأ في موضوع المصلحة والمفسدة وأن هذه المصلحة ممتدةٌ في أثرها إلى الدار الآخرة وكذلك المفسدة تمتدّ في أثرها إلى العقوبة في الدار الآخرة.

ويستمر في هذا ويذكر الإمام الشاطبي نقلاً عن القرافي قولاً ينقله القرافي عن الرازي وفهم هذا القول لا بدّ أن يسبقه معرفة سابقة وهي كما قرّرنا أن المفسدة والمصلحة في الواقع العادي ممتزجتان ببعضهما، فحيث كانت المفسدة مغلوبة والمصلحة غالبة قرّر الشارع تفضُّلاً منه على عباده برعي المصلحة الغالبة وفيما يتعلق بالمفسدة الغالبة والمصلحة المغلوبة حكم الشارع تفضُّلاً منه على مراعاة ذلك بأنه قد نهى عن المفسدة الغالبة المحفوفة بالمصلحة المغلوبة.

وهذا هو جوهر النقاش في هذا الباب، والآن سيتكلم الإمام الشاطبي عن الرخصة، فالرخصة بمعناها الخاص تعني جواز الإقدام مع قيام الدليل الشرعي، ومثال ذلك: جواز الفطر للمريض والمُسافر مع قيام الدليل الآمر بالصوم، وهو الذي أمر الله تعالى به بالصوم في قوله تعالى: "فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ"، وبعد ذلك جاءت الرخصة من الله عز وجل: "فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"، إذاً أمامنا أمر بالصيام: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ"، وأمامنا أيضاً دليل آخر بوجوب الصيام في قوله تعالى: "فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ"، إذاً هذا أمر.

وبالنسبة للمريض والمُسافر فهل يجوز لهما الفطر؟ نعم يجوز للمُعارض الراجح وهو قوله تعالى: "وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ"، إذاً من أفطر فلديه دليلٌ ومُعارض راجح وهو وجوب الصيام وهو قوله تعالى: "وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"، وهذا الدليل المُبيح للفطر في رمضان أو الدليل المُبيح للرخصة ونسمّيه مُعارض راجح، وهذا فيما يتعلق بالرخصة بمعناها الخاص لكن عناية الشاطبي هنا في هذا الباب في التأصيل للمقاصد لا يتحدث عن الرخصة بمعناها الخاص وهو جواز الإقدام مع قيام المانع وهو الدليل الآمر بالصوم هنا على سبيل المثال، ولكن هذا المانع مُعارض راجح هو قوله تعالى: "وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"، إذاً هنا نتكلم عن دليل (أَمَرَ) ودليل (خفّف)، والدليل المُخفِّف هو مُعارض راجح للأصل وهو الأمر بالصيام، فمن أفطر معه دليل راجح وهو أنه خفّف عنه الشرع لأنه مسافر أو مريض، ولكن هذا ليس في مبحث المصلحة والمفسدة.

ويريد أن يبحث الإمام الشاطبي في مسألة أصولية كبرى فيما يتعلق بالمقاصد وهو أن هذه المصلحة والمفسدة الممتزجتين ببعضهما عرض للمصلحة الأمر وكُلّف بها، ولكن هناك مفسدة متعلقٌ بها مانعٌ مغمور، فهو يريد أن يتكلم بالإذن الشرعي بالمصالح، وهذا الإذن الشرعي بالمصالح اعترضه جانب المفسدة وتعلّق به مانعٌ مغمور، بمعنى أن المصلحة مأمورٌ بها، وهذا المانع لا يكون كالدليل المُبيح للفطر في رمضان، بل إن الدليل الراجح هنا هو الإذن بهذه المصالح، وأما المشقة والمفسدة فهي تعلّق بها المنع، ولكن هذا المانع مغمورٌ بهذا الإذن الراجح بأدلة الشريعة.

إذاً علينا أن نفرّق بين اعتبارين للرخصة: الرخصة التي هي جواز الإقدام مع قيام الدليل المانع كما ذكرتُ في الصوم، ومع جواز الإقدام وهو الإذن الشامل للواجب والمندوب والمُباح المأذون فيه مع وجود مانع مغمور هو الحرج المتعلّق بالمفسدة، وهذا الذي سيتحدث عنه ويناقشه هنا، وهذا هو اللائق بهذا الباب، إذ إن الرخصة مبحثها هناك في الأحكام، لكنه هنا يتكلم عن مانع المفسدة التي شابت المصلحة التي أمر بها الشارع.

فيقول هنا الشاطبي: "وقد نزع إلى هذا المعنى أيضاً (ألا وهو معنى امتزاج المصلحة بالمفسدة) في كلامه على العزيمة والرخصة (وهو الإمام القرافي) حين فسّرها الإمام الرازي بأنها"، إذاً الإمام الرازي يفسّر والإمام القرافي ينزع إلى المعنى والإمام الشاطبي يحكي هذه الحالة في كتابه (الموافقات) بقوله: "وقد نزع إلى هذا المعنى أيضاً في كلامه (أي كلام القرافي على العزيمة والرخصة) حين فسرها الإمام الرازي بأنها جواز الإقدام مع قيام المانع"، ومعنى جواز هنا أي لا يجب.

ثم قال: "قال (القرافي) هو مشكلٌ (أي قول الرازي)"، لأن الرازي يقول: إن الرخصة هي جواز الإقدام مع قيام المانع، وقال الإمام القرافي ناقداً ذلك، فعندما تقرأ أقوال فحول العلماء وهم يناقشون فحول العلماء يرتقي الطالب بالمستوى العلمي والتحصيل لديه.

قال: "قال (أي القرافي) هو مشكلٌ"، أي عن تفسير الرازي بالرخصة بأنها جواز الإقدام مع قيام المانع، ثم قال: "لأنه يلزم أن تكون الصلوات والحدود والتعازير والجهاد والحج رخصة، إذ يجوز (أي لا يجب) الإقدام على ذلك كله"، إذ لا تجب الصلوات ولا يجب إقامة الحدود ولا يجب إقامة التعازير والجهاد والحج لأنها رخصة لوجود المانع، فما هو المانع؟ هو تلك المفسدة التي تشوب هذه الأمور المأذون فيها، وهنا سيأتي أيضاً بالتفاصيل.

قال: "إذ يجوز (أي بمعنى لا يجب) الإقدام على ذلك كله"، أي أصبحت الصلوات والحدود والتعازير والجهاد من الجائزات ولا تجب، ثم قال: "وفيه مانعان"، بمعنى أن وجوب الإقدام يعرض له مانعان فيبقى على الجواز، وذلك لما يأتي:

المانع الأول، فقال: "ظواهر النصوص المانعة إلزامه"، أي إلزام الحرج والمشقة، فالحج فيه مشقة والجهاد كذلك والتعازير والحدود والصلوات فهي مأذونٌ بها لكن لابسها جانب المشقة، فعبّر عن جانب المشقة بالمانع وعبّر عن جانب الأمر بهذه الأوامر الواجب القيام بها والمُلزم بها اقتضاءً من الشارع فقال: عرض لها مانع، فما هو المانع؟ قال: وجود الحرج والمشقة، وهذا المانع يمنع الوجوب، وهذا طبعاً خلال المناقشة.

قال: "كقوله تعالى: **"وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ"**"، فالجهاد فيه حرج والصلاة فيها حرج بمعنى المشقة، ثم قال: "وفي الحديث: **"لا ضرر ولا ضرار"**"، فالجهاد فيه إتلاف النفوس وفيه ضرر، ثم قال: "وذلك مانعٌ من وجوب هذه الأمور"، أي الصلوات والحدود والتعازير والحج، إذاً أصبح هناك أمر بالحج وعرض لدينا مانع هنا **"وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ"**،

فأمر بالجهاد وفيه إتلافٌ للنفس وإتلاف النفس فيه حرج، كذلك في التعازير وما فيها من العقوبات البدنية، وكذلك الحدود فيها حرج، فصار لدينا أمرٌ يأمر وهذا هو الدليل الشرعي الآمر الذي اقتضى الإلزام بهذه المذكورات، وهناك عَرَض مانع وهو قيام الحرج، فهذا مانعٌ من وجوب هذه الأمور التي ذكرها.

قال: "والآخر"، أي المانع الآخر، فالمانع الثاني هو ظواهر النصوص المانعة من الإلزام في قوله تعالى: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ"، فقال: "والآخر أن صورة الإنسان مُكرّمة لقوله تعالى: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" و "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ" وذلك يناسب ألا يُهلك بالجهاد ولا يُلزم المشاقّ والمضارّ"، فكيف تقوم بجلد هذا الإنسان والله تعالى يقول فيه: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ"؟ وكيف تقوم بقطع يد هذا الإنسان وتُوجِب عليه أيضاً الجهاد والله تعالى يقول: "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ"؟ وأنت تُتلف هذا الإنسان بناءً على قيام هذا المانع وهو قوله تعالى: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" وقوله تعالى: "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ"، وذلك يُناسب ألاّ يُهلك بالجهاد، وبالتالي لا يجب الجهاد ولا يُلزم المشاق، وبالتالي هذه المشاق ترفع عنه الإلزام.

ويفترض هذا افتراضاً، لأنه سيناقش بعد ذلك بطبيعة الحال أن هذه مُسلّمةٌ في أنها مأمورٌ بها، لكن عندما يأتي بمثل هذه الأدلة يُفترض أن هناك من سيأتينا بهذه الأدلة أن يقول: كيف تجهدون هذا الإنسان والله تعالى يقول: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ"؟ وهذا الذي تجهدونه بقياسٍ مثلاً كجلد شارب الخمر والله تعالى يقول: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ"، وها قد تعارض الحدّ هذا مع قوله تعالى، وإذا لم تجدوا شيئاً في كتاب الله فدعوه وخذوا ما في كتاب الله، يعني هذا النقاش من قِبل الإمام الشاطبي مفيدٌ في دفع الشُّبهات هذه الأيام فيمن يأتون بأدلّةٍ لينقضوا بها أحكاماً ثابتة، وهنا يعطيك تفسيراً ويقول لهؤلاء المُثيرين للمُتشابه: نحن أعلم بالمُتشابه منكم، ونحن أعلم بما نقول منكم، ونحن أعلم منكم بالمُتشابهات، لكنكم تأتون ببعض الكتاب لتردّوا مُحكمات الكتاب، وتأتون بالمُتشابه لردّ القطعيات.

لذلك إذا كنتم تظنّون أنكم ستأتوننا بالمُتشابه في نفي الحرج وبـ "لا ضرر ولا ضرار"، وأنكم تريدون أن تأتوننا بقوله تعالى: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ"، وبقوله تعالى: "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ"، لتهدموا بذلك المُحكمات، فنحن نقول لكم: هناك أيضاً مُتشابهات أخرى، فنحن أعلم بالمُتشابه منكم، لكنكم سترؤن فيما يأتي كيف نردّ المُتشابه إلى المُحكم، وما جئتم به إنما هو في المانع المغمور في الدليل الراجح كما سنُبيّن لكم، وانتبهوا إلى ما يقوله لكم الإمام الشاطبي.

يقول – ويستمر في سرد المثال – على ما هو مأمورٌ به على سبيل الإلزام كالحجّ والجهاد والصلاة وإقامة الحدود، وانتقل أيضاً إلى مُباح، وهذا المُباح يُعارضه حرجٌ، فإذا أخذنا بهذا المُباح القائم بدليل راجح والتفتنا إلى المغمور – وهو المانع – عندئذٍ سنُحيي الدليل الراجح ونبرزه ويبقى المانعُ مغموراً.

ثم بدأ بذكر الجائزات، فانتهى من الصلاة والحجّ والحدود، والآن تلك مطلوباتٌ على وجه الإلزام فيها دليل راجح ولكن هناك مانعٌ مغمور وهو قوله تعالى: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ"، و "لا ضرر ولا ضرار"، ثم انتقل للحديث هنا عن الإجارة – مُباحات – فقال: "وأيضاً الإجارة رخصةٌ من بيع المعدوم"، لأن الإجارة تقوم على بيع المنافع والمنافع لا تحصل دفعةً، بل المستأجر يستوفي المنافع من المأجور شيئاً فشيئاً، قال: "والسّلَم كذلك والقِراض والمُساقاة رخصتان لجهالة الأجرة"، فالعامل

في المُساقاة يعمل في هذا الشجر من السقاية والرعاية، وسيكون نصيبه مما يخرجه هذا الشجر من الثمر وهو أمرٌ مجهول، كذلك العامل في القِراض فهو يتّجر ويعمل وربما تخسر التجارة ولا يحصل له مقابل عمله شيء، وبالتالي أجرته غير معلومة.

قال: "والصيد رخصة لأكل الحيوان بدمه"، فالحيوان الأصل فيه الذكاةُ، والذكاة إما هي نحرٌ أو عقرٌ أو ذبحٌ، فجاء العقر رخصةً وهو الصيد، قال: "لأكل الحيوان بدمه ولم تُعدَّ منها"، أي هذه المذكورات ليست من الرُّخص كما هو يجوز للإقدام فيها مع المانع – وهو الدليل الخاص المُعارض الراجح – كما هو الحال فيما ذكرتُه في دليل الصوم؛ فقال: إنك عندما تُريد أن تُفطر في نهار رمضان للمرض والسفر فعندك قوله تعالى: "فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"، وبالنسبة للإجارة فأين المانع منها؟ المانع منها مغمور كما سيؤكد عليه، فهذه المذكورات من الإجارة والقِراض والمُساقاة وما إلى ذلك فقال: لا يوجد مانعٌ شرعيٌ يمنع الصيد كما هو في مانع الفطر في رمضان، وهو قوله تعالى: "فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ"، ولا يوجد مانعٌ يمنع من السّلم، ولا يوجد مانعٌ يمنع من المُساقاة والإجارة كما هو الحال في المانع الذي يأمر من الفطر في رمضان وهو الدليل الموجب للصيام، ونقول في هذه المذكورات: إن المشقّة التي هي مفسدة وهي المنع من بيع المعدوم وجهالة الأجرة في المُساقاة وفي القِراض فهذه المشقّة تعلّق بها مانع إلا أن هذا المانعَ مغمور.

ثم قال: "واستقراء الشريعة يقتضي أن لا مصلحة إلا وفيها مفسدة وبالعكس"، أي لا توجد مفسدة إلا وفيها مصلحة، ثم قال: "وإن قلّت على البُعد"، فقد تقول لي: قد تكون هناك بعض المفاسد لكنها ليست ظاهرة كما هو الحال في مصلحة الإيمان، فالمفسدة فيه ليست ظاهرة بل هي بعيدة، وهذا معنى قوله: "وإن قلّت على البُعد"، فالمصلحة في الإيمان ظاهرةٌ ظهوراً بيّناً، وإن عارض لذلك شيءٌ من المفسدة كأن يكون الإنسان مُبتعداً عن هواه وممتثلاً للشرع، فهذا يكون على سبيل المفسدة الضئيلة جداً، وإن كانت موجودة وبعيدة مع القلّة، كذلك الكفر فهو مفسدةٌ ظاهرة وما يتّبع به الكافر شهواتِهِ من ملذّاته فهي مصلحةٌ عاديةٌ ضئيلةٌ – أي قلّت على البُعد – يعني هي قليلة وبعيدة أيضاً لكنها موجودة.

قال: "فما ظنّك بغيرهما"، يعني إن كان هذا موجوداً في الكفر والإيمان؛ أي أنهما ممتزجتان بمصلحة ومفسدة: بمصلحةٍ ظاهرةٍ في الإيمان ومفسدةٍ قلّت مع البُعد فيه، وبمفسدةٍ بيّنةٍ في الكفر مع مصلحةٍ قلّت فيه مع البعد، فهذا في رأس الأمر وهو الإيمان وفي رأس الكفر الشرك بالله عز وجل.

وفي قوله: "فما ظنّك بغيرهما" فمن بابٍ أولى أن يكون غيرهما ممتزجاً أيضاً بمصلحةٍ ومفسدة، ثم قال: "وعلى هذا ما في الشريعة حكمٌ إلا وهو مع المانع الشرعي"، إذاً بما أن المصلحة والمفسدة ممتزجتان وفي الكفر والإيمان فمن بابٍ أولى في غيرهما من الأمور والأحكام، وبناءً عليه ما يوجد حكمٌ شرعيٌ بالإذن إلا وهو مع المانع الشرعي، لأنه لا يمكن أن يُراد بالمانع ما سلِم من المُعارض الراجح.

وهنا بدأ يُفصّل في الفرق بين الرخصة التي تحدّثتُ عنها في الفطر للمريض والمُسافر، إذ قام الدليل على وجوب الصيام وهو قوله تعالى: "فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ"، وعارضه دليلٌ راجحٌ في محلّه في المُسافر والمريض وهو قوله تعالى: "فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"، وبناءً عليه يقول لك: انتبه إلى المانع الذي أتحدّثُ عنه وهو الموجود في كل الأحكام، وما من حكم شرعي إلا ويعرض له مانع، وذلك المانع الذي تعلّق بالمفسدة الموجودة، لذلك أقول لك: إن هذا المانع المُتعلّق بالمفسدة يختلف عن ذلك المُعارض الراجح الذي فيه الإذن برخصة الفطر للمريض والمُسافر، وأتى بمثال فقال: "فإن

أكلَ الميتة وغيرَه وجد فيه معارضٌ راجح على مفسدة الميتة"، فما هو المُعارض الراجح؟ المُعارض الراجح هو قوله تعالى: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ"، وهذا دليلٌ يُرخّص للمُضطر أن يأكل الميتة، والميتة فيها عارِضُ الفساد وفيها عارضُ المصلحة، وعارضُ الفساد قام به مانعٌ يمنع من أكلها، والمُعارض الراجح جاء بالإذن بأكلها، فهذا المانع مغمورٌ باعتبار المُعارض الراجح الذي رخّص بالأكل، إذاً أنا أصبحتُ أمام هذه الميتة أمام رجلين: رجل ليس مُضطراً وبالتالي هذه الميتة لا رخصة له فيها ليأكلها أبداً، والرجل الآخر في هذه الميتة التي أمامه اضُطرّ إليها، وهذا الاضطرار إلى الميتة فهناك مفسدة الميتة وهناك دليل أذِن له ورخّص له بالأكل، فالدليل المُرخّص مُعارضٌ راجح ومانعُ الأكل أصبح مغموراً، فكأنه غير موجود، وإن كان موجوداً لعروض المفسدة.

ثم قال موضّحاً ذلك ومؤكّده في كلامه: "فحينئذٍ"، أي تعلّق المُعارض الراجح في الميتة بالترخيص بأكلها والميتةُ مفسدةٌ قام بها مانعٌ يمنع أكلها، قال: "فحينئذٍ ما المراد إلا المانعُ المغمورُ بالراجح"، فهنا مفسدة فيها مانعٌ مُتعلّقٌ بالإقدام عليها وهناك دليلٌ راجح، وهذا الدليل الراجح الذي رخّص بأكلها للمُضطر جعل ذلك المانع المُتعلّق بالمفسدة مغموراً بالمُعارض الراجح، فإذا سلّمنا بذلك – بوجود المفسدة والمصلحة معاً – وتعلّق مانعٌ مغمورٌ بهذه المفسدة وتعلّق دليلٌ راجح بالمصلحة فسمّينا الدليل الذي أذِن بالسّلم وبالإجارة وبالقِراض وبالمُساقاة وأوجب الحجّ وأوجب الجهاد وأوجب الحدود، فاعلم أن هذا الذي تعلّق بالإلزام بالحجّ والجهاد وإقامة الحدود قابلَه مانعٌ مغمور وهو حرج فيه مفسدة، لكنه مغمور، كذلك ما تعلّق بالجهالة في الإجارة والقِراض والصيد المغموس بدمه الذي بقي فيه دمُه ولم يُقطع حلقه وبقية أجزاء الذكاة في النحر والذبح، عندئذٍ نقول: إن هذا الذي تعلّق به من المفسدة تعلّق بها مانعٌ مغمور، وهذا الذي يقصده هنا على خلاف الرخصة في باب الرخصة التي هي كرخصة الفطر في نهار رمضان.

ثم قال بناءً على هذا التأصيل: "وحينئذٍ تندرج جميع الشريعة لأن كل حكم فيه مانعٌ مغمورٌ بمُعارضه"، فكل أحكام الشريعة الآمرة الآذِنة، وكل ما هو مأذون فيه في الشريعة فاعلم أن فيه مُقابلاً وهو المانع المغمور، ففيه ضررٌ وفيه مفسدة، فيه حرجٌ وفيه مشقّة، فعليك أن تُحافظ على المانع أنه مغمور وعلى المُعارض الراجح أنه هو الظاهر، وبالتالي ما ستأتيني به من القرآن الكريم من آيات لتهدم المُعارض الراجح فتقول لي: لماذا هذا الحجّ ولماذا هذه المشقّات في الجهاد والصلاة والتعازير والله عز وجل يقول: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ"؟ أقول لك: نعم، هذا الذي قلتَه في الآية الكريمة هو مانعٌ وتعلّق به حكمٌ شرعي وهو أنه مانع لكنه مغمور، والمُقتضي للصلاة بالإلزام والمُقتضي للحجّ بالإقدام والمُقتضي للجهاد بالقيام، فإن هذه جميعاً دليلها مُعارضٌ راجح وما ذكَرتَهُ من الحرج والمشقّة و "لا ضرر ولا ضرار" و "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" و "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ" فهو مانعٌ مغمور.

كذلك بالنسبة للإجارة؛ فهي رخصة من بيع المعدوم، وهنا البيع – أعني بيع المعدوم – في السّلَم والإجارة مانعٌ مغمور، وجهالة الأجرة في القِراض والمُساقاة مانعٌ مغمور، وكذلك ما جاز في الصيد – وقلنا إنه رخصة أيضاً – فهذه حالات يُعتبر فيها المانع مغموراً وعليه أدلةٌ من كتاب الله، فإيّاك أن تأتي بأدلّة المانع المغمور لهدم المُعارِض الراجح الآمر بالصلاة والزكاة والصيام والحجّ، والذي أذِن بالإجارة والذي أذِن بالسّلَم والقِراض والمُساقاة، فاحذر أن تأتي بالمانع المغمور لهدم المُعارِض الراجح.

إذاً في قوله هنا فيما يتعلق بالمانع المغمور بالراجح فأنت أتيتني بمُتشابهات على المانع المغمور لتهدم الصلاة والحدود، ففي قوله تعالى: **"وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ"** كيف تجهده؟ فأقول لك: هذا مانعٌ مغمور، وما هو المُعارض الراجح؟ **"فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ"**.

ثم يتكلم هنا عن القرافي، فقال: "ثم ذكر أن الذي استقرّ عليه حاله (أي القرافي) في شرحَي التنقيح والمحصول العجزَ عن ضبط الرخصة وما تقدم إن شاء الله تعالى يُغني في الموضع"، وهو ما ذكره في هذه المسألة الثامنة عن المباحث المتعلقة بالمفسدة والمصلحة وأنهما إضافيات، ثم خلص إلى القول بأن في الشريعة أسراراً استأثر الله تعالى بعلمها، فحسبُنا أن نُحافظ على الفروع كما وردت في الشريعة وإن خفي علينا وعسُر علينا وجهٌ من وجوه هذه الشريعة، فهذا من ابتلاء الله سبحانه وتعالى.

إذاً في قوله هنا: "وما تقدم إن شاء الله تعالى يُغني في الموضع مع ما ذكر في الرخصة من كتاب الأحكام"، قد ذكرنا منها طرفاً هنا فيما يتعلق بالرخصة بمعناها التي هي المُعارض الراجح كما ذكرنا في قوله تعالى: **"فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"**.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية الثالثة والثلاثون

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11161

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

سبق وأن بيّن الإمام الشاطبي من خلال ما يذكره من أقوال الإمامين الرازي والقرافي ما مُحصّله فيما يتعلّق بالمانع المغمور، وهو ما نشهده اليوم من إبطال العزائم بقولهم: "لا ضرر ولا ضرار"، و "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ"، و "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ"، وما إلى ذلك من هذه الأدلة الشرعية التي تتعلق بالمانع المغمور، وأظهر لنا الإمام الشاطبي من خلال جواهر ولآلئ أهل السنة أن هؤلاء الناس قد ذهبوا إلى المانع المغمور وتركوا المُعارض الراجح في الأمر بالصلاة واحتمال مشاقّها والجهاد واحتمال مشاقّه، وإقامة الحدود واحتمال ما يعرض لها من مشاقّ المانع المغمور.

ولذلك من أرادوا أن يأتون بالمتشابه فهم يأتوننا بما هو عندنا، ولم يأتون بجديد، إنما نحن وضعنا كل شيءٍ في موضعه، فما أتَوْنَ به على أنه هو المُعارض الراجح بيّنا لهم أنه هو المانع المغمور، أما المُعارض الراجح فهو العزائم في إقامة الحجّ والصلوات والحدود والجهاد وما إلى ذلك، كذلك أبقينا على أصول الأحكام المُباحة في الإجارة والسلَم والقِراض والمساقاة، وما عرض لها من مانع مغمور فإنما نقول: إنه هنا أصبح مغموراً بالمُعارض الراجح المُبيح للإجارة وللصيد وللمُساقاة وما إلى ذلك.

وهذا هو التأصيل العلمي الشامل الذي ينظر إلى الشريعة بنظرةٍ كليّة لا بنظرةٍ نفسيةٍ خاصةٍ تُريد أن تتحلّل من عزائم الشريعة، فأتباع المُتشابه هم الذين ينظرون إلى الشريعة بعينٍ عوراء وحولاء، فيحرفون الشريعة عن مسارها في إقامة العدل وفي إقامة الدنيا لتكون مزرعةً للآخرة ومُعينةً على الآخرة بحيث تمتدّ المصالحُ المأمور بها والمفاسد المنهيّ عنها إلى أن تكون عِمارةً للدار الآخرة، وهذا هو النظر الشامل الكلي لما يتعلق بالمصلحة والمفسدة عند الإمام الشاطبي.

ويستمر الإمام الشاطبي في بنائه القواعد التي تُؤسّسُ فوق المقولَ والأصل الكلي في هذه المسألة الثامنة وهو أن النظر إلى المصالح والمفاسد يكون باعتبار أثرها في الآخرة لأنها في هذه الدنيا نسبية، ولا يتعلق الحكم بها بوصفها نسبية إنما تُقام القواعد على المصلحة والأمر بها والمفسدة والنهي عنها باعتبار الدار الآخرة، ثم ينطلق إلى الحديث عن القاعدة التي ذكرها عن الإمام الرازي في قوله: "إن الأصل في المنافع الإذن وفي المضارّ المنع"، وما قاله هناك لا يستمرّ القول بأن الأصل في المصلحة، فقال هنا في هذه القاعدة المبنية على الأصل أن المصالح والمفاسد النظر إليهما باعتبار مآليهما في الآخرة فقال: "إن هذه المسألة إذا فهمت حصل بها فهم كثير من آيات القرآن وأحكامه كقوله تعالى: "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا""، وربما يقول أحدهم: خلق سبحانه وتعالى لنا ما في الأرض جميعاً، إذاً كلوا ما شئتم والبسوا ما شئتم وعيشوا كيفما شئتم، فهذا هو ربّنا سبحانه وتعالى يقول لنا ذلك، ويُريد أن يقول لك: إذا فهمت أن ما قلناه هناك بأن القول بالإذن بالمنافع هو الأصل والمنع في المفاسد أصلٌ آخر دون النظر في الآخرة لن تفقه آيات القرآن، فإن فقهت أن النظر إلى المصالح والمفاسد باعتبار الآخرة وباعتبار التكليف الشرعي ظهر لك معاني القرآن الكريم في قوله تعالى: "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا".

ثم قال: "وقوله تعالى: "وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ"، وقوله: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ"، وما كان نحو ذلك من أنها (أي الآيات التي ذكرها) ليست على مقتضى ظاهرها بإطلاق"، فإياك أن تأخذ جميعاً بلا استثناء وبلا تخصيص وبلا تقييد، فهذه عموماتٌ لها مُخصِّصات، وهذه مُطلقاتٌ لها مُقيِّدات، فقال: "بل بقيودٍ تقيّدت بها"، فمن أين جاء التقييد؟ من أنه في الواقع العادي لا توجد مصلحة مُجرّدة عن المفسدة، إنما النظر باعتبار الغالب منهما وليس باعتبار المغلوب.

إذاً إذا أسّسنا هذا المُحكم فسيظهر لك أن ما تراه من عموماتٍ في القرآن فعليك أن تبحث عن مُخصِّصاته فيما هو هذا شأنه، وعليك أن تبحث عن القيد وعن التخصيص.

إذاً قال: "وما كان نحو ذلك (الذي هو من باب العمومات في القرآن) من أنها (أي هذه الآيات) ليست على مُقتضى ظاهرها بإطلاق، بل بقيودٍ تقيّدت بها حسبما دلّت عليه الشريعة في وضع المصالح ودفع المفاسد"، إذاً يقول لك: هذا عامٌ محتمِل، لكن عليك أن تردّه إلى ما ليس بمُحتمِل وهو المُحكم، إذاً هذا عامٌ مُحتمِل إذاً هو متشابه إضافي وبُيّن بالدليل الخاص وبالدليل المُقيّد، فإذا بحثت عن ذلك جمعت بين أدلة الشريعة فظهر لك مُراد الله سبحانه وتعالى.

لذلك يقول لك هنا: ابحث عن القيود، واعلم أن ما أباحه لك وسخّره لك هنا بالعموم واعلم أن هناك مُحرّمات، لقوله تعالى: "وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ"، إذاً اعلم أن هناك ما هو مُحرّم تعلّق به أيضاً مصلحةٌ ومفسدة، فكانت المفسدة راجحةً على المصلحة فحُرّمت.

إذاً هؤلاء الذين يذهبون إلى أدلة الشريعة بالبحث الإلكتروني ثم يحشدونها كنشرة أخبار، فهؤلاء ليس لهم في أدلة الشريعة نصيبٌ أبداً، لماذا؟ لأنهم لا يعرضون الأدلة على أصولها وعلى قواعدها، ولو فعلوا ذلك لظهرت إليهم الشريعة بصورةٍ جميلة ومعنىً واضح، لكنهم لمّا تتبّعوا المتشابهات وهجروا المُحكمات تاهوا في الأرض ولم يعودوا يعرفون ما هو شرع، فقد تكاثرت عليهم الأدلة وهم لا يعلمون ما هو مُحكم وما هو مُتشابه حتى يردّوا المُتشابهات إلى المُحكمات.

وهنا يُبيّن لك أصلاً أن هذه الأدلة العامة لها قيودٌ تقيّدت بها بقوله: "حسبما دلّت عليه الشريعة في وضع المصالح ودفع المفاسد والله أعلم"، إذاً عندما أكّد لك بوجود مُحكم وعليك أن تردّ إليه، فبناءً على قوله هنا: "حسبما دلّت عليه الشريعة في وضع المصالح ودفع المفاسد والله أعلم" فإن تتبّع هذه العمومات لا بدّ من الجمع بينها بعد هذا التتبّع مع الآيات الخاصة التي منعت أو قيّدت، وهذا هو الذي يريد أن يبيّنه الإمام الشاطبي في هذا المعنى.

ثم قال: "ومنها"، أي من تلك القواعد المبنية على اعتبار المآل الذي أكّده في مقدمة المسألة الثامنة وما زال يتحدث عنه، قال: "ومنها أن بعض الناس"، أي العز بن عبد السلام شيخُ القرافي فأئمةٌ يأخذون من أئمة وهكذا، قال: "ومنها أن بعض الناس قال: إن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تعرف إلا بالشرع"، إذاً هنا يريد أن يناقش الإمام الشاطبي الإمام القرافي في قولةٍ له هنا ويتحفّظ على بعض الصيغة هناك، فقال: "وأما الدنيوية"، وهو قول الإمام العز بن عبد السلام، فقال: "وأما الدنيوية فتُعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات"، وهذا صوابٌ فنحن كيف نعرف قوانين السير هنا؟ فعندما حدث لدينا أزمة إشارة أقمنا جسراً وعرفنا ضروراتنا ودنيوياتنا بالمختبر وبالتجارب العادية، فنحن قادرون من خلال هذه الأمور الدنيوية أن نُخضعها للتجريب والعادات وبعد ذلك نعرف منها ما هو صواب ومنها ما هو خطأ.

ثم قال: "قال (أي العز بن عبد السلام): ومن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد راجحها من مرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشارع لم يرد به"، أي فكّر فيها تفكيراً مُجرّداً عن أدلة الشريعة، قال: "ثم يبني عليه الأحكام فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك"، فلو أردنا أن نبحث في قوانين السير والسرعات المحددة على الطرق فبمجرد أننا نبحث بذلك نجد أننا وافقنا الشريعة وإن لم تكن هناك أدلة شرعية آمرة بقوله عليه الصلاة والسلام: "أعطوا الطريق حقّه"، فنحن نأتي بكثير من المعياريات والمقادير إنما هي باعتبار هندسة الطرق وهي مأخوذة من غير المسلمين أصلاً، وهم قد وافقوا فيها حكم الشرع، فنحن لو فكّرنا بالشرع فإننا سنأتي بنفس التجربة ونعيد نفس التجربة ونصل إلى نفس النتيجة، فقال الإمام العز بن عبد السلام: "فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا التعبدات"، ذلك لأن التعبدات لا تخضع للتجريب ولا تخضع للعادة، فقال: "إلا التعبدات التي لم يوقف على مصالحها أو مفاسدها"، فهذه مُتعبّدٌ بها ونحن في ذلك مُتّبعون ولا نعقل المعنى القريب منها، فقد نعقل المعنى البعيد بالتربية وتصفية النفس وتهذيبها وتربيتها، فهذا معنىً بعيد، لكن علّة أن هذه الصلاة فيها ركعة فيها ركوع واحد وسجودان.

إذاً هذا عندما نتكلم فيه في العباديات فالعقل هنا لا يستطيع أن يصل إلى تلك النتائج التي تُعرف من جهة التجريب، فهو يريد هنا أن يُبيّن الإمام العز بن عبد السلام أنه فيما يتعلق بالتجريب والعاديات فإننا نُخضعها إلى منهجها التجريبي والعادي، فنصل إلى نتيجة وهذه النتيجة لا نجدها تُخالف الشرع أصلاً، بل الشرعُ موافقٌ لها وهي موافِقة للشرع في الأمور التي تحتاج إلى تجريب.

قال الشاطبي: "هذا قوله"، عندما قال: "فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا التعبدات التي لم يوقف على مصالحها أو مفاسدها هذا قوله وفيه بحسب ما تقدم نظر"، يعني إذا كانت المصالح في الدنيا تُعرف من جهة الدنيا، فيا أيها الشاطبي مبحثك هذا كلّه ذهب سُدىً، فها نحن قد عرفنا قوانين الطرق وأحكام التراتيب الإدارية من غير أن نُقدّر مآلها في الشرع في الدار الآخرة، وبناءً عليه أيها الإمام الشاطبي أصبح مبحثك الذي سبق هو في أمورٍ تدل على الآخرة، أما العاديات والتجريبيات فهي باقيةٌ في الدنيا وللدنيا من حيث معرفة المصلحة والمفسدة فيها، فهي ليست متوقّفة على الشرع، وهذا سؤالٌ واعتراضٌ وجيه وقوي على الإمام الشاطبي في تقريره.

قال الإمام الشاطبي: "وفيه بحسب ما تقدم نظر"، أي كلّ ما أصّلتُه من أن المصالح والمفاسد هي طريقٌ إلى الآخرة سواءً أكانت دنيوية أم كانت تعبدّية بكل أشكالها وألوانها، فالإمام العز بن عبد السلام هنا يأتي بأمرٍ يمسّ بحثي في أن جميع المصالح والمفاسد ينبغي أن يُراعى فيها الدار الآخرة بصرف النظر عن كونها تعبدية أم غير تعبدية، وها هو الإمام العز بن عبد السلام يُخالف فيقول: بإمكاننا أن نعرف المصالح والمفاسد بدون اعتبار مآلات الآخرة، فقال الإمام الشاطبي: "وفيه بحسب ما تقدم نظر؛ أما أنّ ما يتعلق بالدار الآخرة لا يُعرف إلا بالشرع"، أي الدليل الجزئي في بيان الصلوات والزكاوات والحج وما إلى ذلك، قال: "فكما قال"، أي هو حقٌ وصوابٌ كما قال.

قال: "وأما ما قال في الدنيوية فليس كما قال من كل وجه بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض"، فإذا وافقنا الإشارة الضوئية الحمراء ومُدّة الوقوف على الحمراء، وهذا ممنوع الوقوف، وهذا ممنوع المرور فهذه حقيقة نحن وصلنا إليها باعتبار التجارب الدنيوية، قال: "ليس صحيحاً من كل وجه"، وأنا سأذكر وجهاً أنه لا يصح من ذلك الوجه، قال: "ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة تبين به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام"، وانظر

إلى أهل الفترة فإنهم بالرغم من أن عقولهم كانت تبحث عن مصالحهم إلا أنهم خرجوا عن مقتضى الشرع، وبالتالي لم يوافقوا مقتضى الشرع ولو كان ذلك بعقولهم.

ثم قال: "ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق (أي ما قاله الإمام العز بن عبد السلام)، لم يُحتج في الشرع إلّا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة وذلك لم يكن"، يعني لو أنني نظرتُ إلى كلام الإمام العز بن عبد السلام من كلّ وجهٍ إذاً نحن محتاجون لإصلاح الآخرة إلى الأمر الديني فقط وذلك لم يكن، بل كان هناك ما هو مراعاة في أمورٍ دنيوية، لذلك هو ليس مُعترضاً على كلام الإمام العز من كلّ وجه، بل هو مُعترضٌ عليه من وجهٍ من الوجوه؛ فمن حيث قول الإمام العز بن عبد السلام إنه يمكن الوصول إلى الصواب في أمورٍ بالعادة والتجريب فهذا صواب، لكن أن يكون ذلك مُستقلّاً بحيث لا يكون النظر فيه إلى المآل في الآخرة فهذا الذي أناقشه في قول الإمام العز بن عبد السلام.

قال: "وإنما جاء (أي الشرع) بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً"، وليفهم الدنيوية هذا القول بدقّة، قال: "وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة فليس بخارج عن كونه قاصداً لإقامة مصالح الدنيا"، فنحن نظرنا إلى إقامة الدنيا للآخرة فهذا يعني أننا لا بدّ أن نقيم مصالح الدنيا، وبناءً على ذلك لا بد من إقامة مصالح الدنيا ولا بد من النظر فيها بما تقتضيه العادة والتجريب وبما يُصلحها، قال: "حتى يتأتّى فيها (أي الدنيا) سلوك طريق الآخرة وقد بثّ في ذلك من التصرفات وحسَمَ من أوجه الفساد التي كانت جارية ما لا مزيد عليه"، إذاً اعتراض الشاطبي على قول العز بن عبد السلام من وجهين: الوجه الأول أنه بالنسبة للأمم التي حاولت أن تصل إلى الصواب عن طريق التجريب والعادة وعرفت أن هذا صواب وليس من جهة الشرع فهذا صحيح في مجال التجارب، لكن لنأتي إلى مثالٍ من حياتنا المُعاصرة، فقام معسكران مُتحاربان مُتقاتلان وهو المُعسكر الغربي على الاقتصاد الرأسمالي واقتصاد السوق، وقام المُعسكر الشرقي على الاقتصاد المُخطط ملكية وسائل إنتاج للدولة، فهذه أمور عادية فكيف يمكن أن نقول: إنهم قد وصلوا إلى الصواب وها هُم قد أفسدوا في الأرض ثم بعد ذلك الاقتصاد المُخطط في الاشتراكية عاد إلى اقتصاد السوق بعد هلاك ملايين الناس في الثورة البلشفيّة، وها هُو الاقتصاد الرأسمالي يعبد الربا وهو يرى التضخّم الذي ينشأ من الربا وما زال يذكر محاسن الربا ويُفلسفُ للربا، فمن جهةٍ ما برعوا في قوانين ورقابات ومؤسسات وإدارات وكانوا مُصيبين في ذلك، لكن ما كان فيه خللٌ بوجهٍ من الوجوه، وهذا هو الخلل الأول.

إذاً هنا يقول لك الإمام الشاطبي: "فالعادة تُحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل"، كما بيّنتُ لك الآن فيما يتعلق بالمُلكية ونوع المُلكية في الاقتصاد، فهذا مثال وغيضٌ من فيض وكما قُلنا في موضوع الربا الذي أفسد البشرية وحوّل الشعوب إلى رقيق في خدمة الدَّين.

إذاً هنا الإمام الشاطبي يقول هذه العبارة: فالعادةُ التي تُريد أن تستند إليها في إثبات الصواب وأيضاً العادة تُحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل، فها هُم قد أفسدوا بسبب الربا وقد أفسدوا بسبب الاقتصاد المُخطط الاشتراكي، ثم قال: "اللهم"، ويُريد أن يستثني هنا ليُصحّح قول الإمام العز بن عبد السلام وهو إمام من الأئمة وهو شيخ القرافي، قال: "اللهم إلا أن يريد هذا القائل أن المعرفة بها (أي بأمور الدنيا على التفصيل) تحصل بالتجارب وغيرها بعد وضع الشرع أصولها"، يعني عندما قال الشارع: **"أعطوا الطريق حقّه"**، فبدأنا بالتفاصيل فهذا شارع تناسبه سرعة كذا ولا تناسبه سرعة كذا، إذاً أعطوا الطريق حقّه، فالشارع وضع أصلاً، فعندي جنس مصلحة التعليم تقوم بها وزارة التعليم العالي وتقوم بها وزارة التربية والتعليم، وجنس رعاية النفس ووقايتها والحفاظ على البدن وسلامته تفضّلوا أيتها الوزارة – وزارة الصحة

فأنتم تقومون بهذا الواجب، وحفظ أمن النفوس فتفضّلوا يا شرطة فأنتم عليكم حفظ هذا المجتمع من المخدرات ومن الجُناة الفاسقين الذين يتعدّون على أبدان الناس وأموالهم وأمنهم، إذاً الشريعة وضعت الأصول ومراعاة جنس المصالح ومراعاة سد الذرائع ومراعاة أصول عامة كالاستصحاب في تنفيذ الأوامر والتعليمات والقوانين بحيث لا نأتي إلى رجل في اليوم التالي يقول: أنا ظننتُ أن القانون والتعليمات والنُّظم تغيرت لذلك أنا أخطأت فجئتكم إلى دوام الساعة العاشرة فظننتُ أن الوزير سيُغيّر الدوام من الثامنة إلى العاشرة، فهذا جنون لو حصل في المجتمع، إذاً الشريعة أذِنت بالاستصحاب وأذِنت بمراعاة جنس المصالح، فالنظام المصرفي المالي الذي يحفظ أموال الناس لا يُعقل أن يُصبح صبيحة يومٍ وإذا بالنظام المصرفي ينهار وتذهب أموال الناس سُدىً وتغيب المقدّرات ويسود التضخّم في القوة الشرائية ويُظلم الناس في أموالهم.

لذلك الإمام الشاطبي هنا اعترض على الإمام العز بن عبد السلام من وجهين: الوجه الأول أن هناك من المصالح لا تكشف عنها العادة، وضربتُ لذلك بمثالين من زماننا: الاقتصاد المخطط والربا، وكذلك إن كلام الشاطبي يصح باعتبار أن المصالح مراعاة باعتبار الشرع لها فتصبح تصرفات الدولة في إقامة المصالح ودرء المفاسد تحت أصولٍ شرعية معتبرة بجنسها: جنس حفظ النفس وجنس التعليم وجنس الأمن... إلخ، فهذه مصالح اعتبرها الشارع بجنسها ولم ينصّ بدليل تفصيلي جزئي عليها، ذلك لأنها أصلاً متغيرات، وبالتالي هذه ستكون من المتغيرات ومن ثمّ تُعالج من ضمن الأصول الكلية وعمومات الشريعة، ولذلك لم ينصّ عليها بتفصيلها وبجزئها.

إذاً انتهى الإمام الشاطبي من تقرير مبدأ أساس ألا وهو مبدأ أن المصالح والمفاسد ممتزجة فيما بينها وهي إضافية ويتعذّر النظر وإعطاء الحكم عليها بهذا الاعتبار إلا إذا نظرنا إلى اعتبار المآل في الآخرة من حيث أثرها في مصالح الآخرة، ثم ذكر ما يترتّب على ذلك من قواعد تُبنى على هذا الأصل في المصالح أن المصالح لا بدّ أن يكون لها أثرٌ في الدار الآخرة، وهذه القواعد قد ذكرها عند قوله، منها أنه لا يستمر إطلاق القول بأن الأصل في المنافع الإذن كما قاله الفخر الرازي، وأيضاً القاعدة الثانية وهو قول القرافي الذي أورد إشكالاً في المصالح والمفاسد في قوله بامتزاج المصالح مع المفاسد والردود على المعتزلة في هذا الباب، إذاً يُبنى على هذه القواعد والأصول الردّ على المعتزلة، وكذلك من ثمرات هذا الأصل وهو أن المصالح إنما باعتبار أثرها في الآخرة تخصيص عمومات الشريعة التي جاءت بالتسخير والنعمة، وكذلك المعارف الدنيوية التي يُمكن أن تُعرف أحكام بدون أدلة شرعية جزئية تفصيلية ولكن لا بدّ أن تكون مندرجةً تحت أصولٍ شرعيةٍ كليّةٍ معتبرةٍ بجنسها كما ذكرنا في جنس حفظ النفس وجنس حفظ المال وما إلى ذلك.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية الرابعة والثلاثون

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11187

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

بعدما عرّف الإمام الشاطبي بالمقاصد من ناحية العادة ومن ناحية الشرع فقد آن الأوان ليُقيم دليله على هذه المقاصد وذلك في هذه المسألة التاسعة، وهذه المسألة يتكلم فيها الإمام الشاطبي عن منهجيةٍ أصوليةٍ عامة، ولا تقتصر على المسائل الشرعية بل تُفيد أيضاً في مسائل التاريخ والإعلام وتلقّي الخبر وتحليله.

وفي هذا المبحث سيُطل الإمام الشاطبي ببحثٍ قيّمٍ في منهجية الاستدلال فقال: "كون الشارع قاصدا للمحافظة على القواعد الثلاث"، وهنا يسمي تلك المقاصد بالقواعد الثلاث وهي في قوله: "الضرورية والحاجية والتحسينية لا بدّ عليه"، أي على كونه قاصداً هذه القواعد الثلاث، قال: "لا بدّ عليه من دليل يستند إليه، والمستند إليه في ذلك إما أن يكون دليلاً ظنياً أو قطعياً"، إذاً يريد أن يُقسّم الآن ثم يسبر هذه التقسيمات؛ أي يختبر هذه التقسيمات فقال: "إما أن يكون دليلاً ظنياً أو قطعياً"، والقطعي يكون في ثبوت السند والقطعي قد يكون في دلالة المتن، وقد يكون السند ظنياً في غير القرآن الكريم، وقد يكون المتن في دلالته ظنياً وهذا موجودٌ في القرآن الكريم وموجودٌ في السنّة النبوية.

ثم قال: "وكونه (أي الدليل المُستَند إليه) ظنياً باطل"، إذاً في قوله هنا: "وكونه ظنياً باطل"، أي كون السند الذي يستند إليه الفقيه في إثبات المقاصد إذا كان ظنياً فهو باطل سواءً أكان ظنياً من جهة السند أو ظنياً من جهة الدلالة، قال: "باطل مع أنه أصل من أصول الشريعة"، فأصول الشريعة لا تثبت بالظنّيات سواءً أكانت من جهة المتن أو كانت من جهة السند، ذلك لأن هذه الأصول تُبنى عليها الشريعة ولا بدّ أن تتمتّع بما تتمتّعُ به القواعد والأعمدة من قوّةٍ وثباتٍ ليثبت البناء المقاصدي على قطعيّاتٍ في السند وقطعياتٍ في الدلالة، فلذلك قال: "مع أنه أصلٌ من أصول الشريعة"، فذلك عندئذٍ يكون قولاً باطلاً ولذلك سيبحث الإمام الشاطبي في هذه المسألة عن دليلٍ لا يخامره أي شك أبداً فيما يتعلق بإثبات قطعيّة المقاصد في الشريعة وفي كلّ ملّة.

قال: "مع أنه أصل من أصول الشريعة بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية حسبما تبيّن في موضعه"، يعني الإيمان باليوم الآخر والإيمان بالنبوّات والإيمان بوجود الله فهذه قطعيّات، قال: "فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية"، فإذا كانت أصول الشريعة قطعية فمن بابٍ أولى أن تكون الأصول التي تُبنى عليها تلك الأصول قاطعة، قال: "ولو جاز إثباتها بالظن (أي أصول الشريعة) لكانت الشريعة مظنونة أصلاً وفرعاً وهذا باطل"، إذاً هو يريد أن يصل إلى أن الشريعة قاطعة في أصولها وفيما تُبنى عليه، ولو كانت الشريعة في جملتها ولو في فروعها مظنونة لسقطت الشريعة، فقال: "لكانت الشريعة مظنونة أصلاً وفرعاً وهذا باطل، فلا بدّ أن تكون قطعية فأدلتها قطعية بلا بد"، إذاً عندما يتكلم عن الشريعة فهنا يتكلم عن الشريعة بوصفها قاطعة من حيث جملتها ولا يعني أن الاختلاف بين المذاهب المعتبرة أن هذا خلاف ينافي قطعيتها، إذاً هو يتحدث عن الشريعة في

الجملة فهي في جملتها فيها الإجماعات القاطعة التي هي هويّة الفقه الإسلامي، أما فيما يتعلق بالاختلاف المعتبر بين المذاهب المتبوعة فهذا أذِن الله تعالى به وهو من باب للمُجتهد المصيب أجران وللمُخطئ أجرٌ واحد.

قال: "ولو جاز إثباتها بالظن لكانت الشريعة مظنونة أصلاً وفرعاً وهذا باطل فلا بد أن تكون قطعية فأدلتها قطعية بلا بدّ"، إذاً لما ذهب إلى أن هذه المقاصد من أصل أصول هذه الشريعة بل هي في كل ملة فعندئذٍ هذه المقاصد لا بدّ أن يكون دليلها قاطعاً، ثم قال: "فإذا ثبت هذا"، أي لا بد أن تكون أدلة الشريعة على مقاصدها قطعية، قال: "فإذا ثبت هذا فكون هذا الأصل مستنداً إلى دليل قطعي مما يُنظر فيه فلا يخلو أن يكون عقلياً أو نقلياً"، إذاً الآن قرّر مبدأ أساسي أن دليل المقاصد لا بدّ أن يكون قطعياً ذلك لأنها من أصول الشريعة، بل هي من أصول أصولها فلا بدّ أن يكون الدليل الشرعي قاطعاً، فقال: "فإذا ثبت هذا"، أي أنه لا بد أن يكون الدليل على المقاصد قاطعاً، قال: "فكون هذا الأصل مستنداً إلى دليل قطعي مما يُنظر فيه فلا يخلو أن يكون عقلياً أو نقلياً"، إذاً الدليل القطعي إما أن يكون عقلياً وإما أن يكون نقلياً.

ثم قال: "فالعقلي لا موقع له هنا لأن ذلك راجعٌ إلى تحكيم العقول في الأحكام الشرعية وهو غير صحيح فلا بدّ أن يكون نقلياً"، إذاً يُعلّل لماذا لا يجوز أن يكون دليل المقاصد عقلياً؟ لأن المقاصد مُستقرأةٌ من فروع الشريعة وفروع الشريعة ثابتةٌ بالشرع وليست ثابتةً بالعقل وقد بيّنا الخلاف مع المعتزلة في هذا، إذاً يقرّر هنا عقيدة أهل السنة والجماعة ويُقرّر هنا أن الشرع يمكن أن يستند العقل إلى النصّ في فهمه لكن العقل لا يستقل في فهم الشرع، إذاً هنا نبيّن حالة كون العقل مُستقلاً بمعنى أن العقل قادرٌ على أن يحلّ المسائل الرياضية الطويلة بتجرّدٍ ودون الحاجة إلى نبوّةٍ أو تجريب، والعقل يُقرّر أن الكل أكبر من الجزء، وذلك يعني أن هذه الأحكام العقلية التي يستقل بها العقل لا مدخل لها في تقرير ما هو شرعي، فكيف يتدخّل العقل هنا؟ العقل يكون مستنداً إلى النبوّة، إذاً العقل في فهمه عن ربّه وعن نبيّه لا يكون مستقلاً بل يكون فاحصاً مُدقّقاً باحثاً عن مُراد الشارع، فمهمّة العقل في الشرعيات البحث عن مُراد الشارع وليس الاستقلال باستصدار أو استنباط الأحكام الشرعية، لذلك العقل موجودٌ في الشرع على سبيل الفهم لا على سبيل الاستقلال، بينما في الأحكام العقلية موجودٌ على سبيل الاستقلال كما قلتُ: إن الكل أكبر من الجزء، ولا يجتمع الضدّان، ولا يرتفع النقيضان وهكذا، فهذه أحكام عقلية مستقلة وهي تصدر من العقل مُستقلاً، فأثبت العقل النبوة بالمعجزة ثم بعد ذلك يفحص ويبحث عمّا جاء عن النبي، إذاً كل ما قبل النبوة عقلي وما بعد النبوة شرعي، فإذا جاء النبي بشرعٍ وأثبت العقل النبوّة للنبي فإن ردّ الشرع هنا بالعقل هو مناقضةٌ للعقل نفسه الذي قرّر النبوة، وبالتالي لا يوجد عقلانية تردّ ما جاء من جهة الشارع ذلك لأن النبوة ثابتةٌ بدليل عقلي، فإذا ثبتت بدليل عقلي فيبدأ العقل بثقةٍ مُستنِداً إلى الشرع وإلى كلام النبوّة وفعلها يستنبط الأحكام.

إذاً التمرّد على الشرع بعد ثبوت النبوة بالعقل هو تمرّد على العقل نفسه، ومن ثمّ لا يجوز لنا أن نسمّي الدنيوية الذين يسمّون أنفسهم بالعلمانيين أن نطلق عليهم لفظ عقلانيين، فعندئذٍ نكون قد وقعنا نحن بالتناقض إذا وصفناهم بالعقلانيين، فهم يردّون أصلاً أحكام العقول وما أكثر ما جاء في كتاب الله تعالى: "لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ" و "لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ"، ومن هنا يقرّر الإمام الشاطبي أن العقل هنا في استنباط دليل المقاصد لا بدّ أن يبحث في الشرع وليس مما يستقل به العقل.

ومن هنا يتبيّن بوضوح تمسّك أهل السنة بالشرع في مقابل ما يتمسّك به المعتزلة في تقرير الأحكام بالعقول وأن الشرع يأتي كاشفاً لما أدّت إليه عقولهم، وهنا أيضاً نتبيّن حجم الشائعات على أهل السنّة أنهم يقدّمون العقل على النقل ويُفترى عليهم افتراءات إعلامية ليس لها أي نصيب من التحقيق مع الأسف الشديد، وبالتالي أهل السنة هم أئمة المعقول والمنقول، وهذا

إمام من أئمة الأشاعرة يُبيّن للناس منذ أن بدأ في الكتاب إلى منتهاه عقيدة أهل السنة الأشاعرة في علاقة العقل مع النقل، أما ألّا يفقه ذلك من يقرأ ولا يستوعب حقيقة هذه الكتب العالية والمصادر الواضحة في بيان منهج أهل السنة في الاعتقاد وفي الفقه، وفي النهاية فإن ما ينفع الناس يمكث في الأرض، أما الإشاعة فإنها ستؤول إلى نهايتها وهي الاندثار.

إذاً قرّر الإمام الشاطبي هنا أن العقل لا مدخل له في تقرير مقاصد الشريعة لأن مقاصد الشريعة مُستقرأةٌ من فروع الشريعة وفروعها ثابتةٌ بالنبوة والشرع وليست ثابتةً بالعقل كما يزعم المعتزلة، إذاً قرّر هنا في قوله: "فلا بدّ أن يكون نقلياً"، ثم بدأ بالتقسيم، إذاً هنا قرّر أن يكون الدليل نقلياً واستبعد أن يكون عقلياً، وفي المرحلة السابقة قرّر أنه لا بدّ أن يكون الدليل قطعياً؛ أي إما أن يكون عقلياً وإما أن يكون نقلياً، فالآن قرّر أن يكون نقلياً، وهذا أسلوب التسلسل في الاستدلال ينبغي أن يراعيه الطالب في بحوثه أن يُقسّم وبعد التقسيم يبدأ بالسبر، أو أنه يستبعد الاحتمالات منذ البداية كما استبعد الشاطبي هنا العقلي في إثبات المقاصد بهذا التعليل بقوله: "لأن ذلك راجع إلى تحكيم العقول في الأحكام الشرعية وهو غير صحيح" كما في مذهب السادة الأشاعرة.

قال: "والأدلة النقلية إما أن تكون نصوصاً جاءت متواترة السند"، إذاً هنا يتكلم عن الأدلة النقلية فبدأ بتقسيم الأدلة النقلية، ثم قال: "لا يحتمل متنها التأويل على حال"، إذاً إما متواترة السند ومع ذلك متنها لا يحتمل التأويل بمعنى لا يحتمل معنىً مرجوحاً كما هو الحال في الظاهر، يعني لا بدّ أن يكون دليلاً نصّاً بمعنى أنه لا يحتمل معنىً آخر، أما إذا كان ظاهراً فهو عامٌّ يحتمل التخصيص أو مطلقٌ يحتمل التقييد أو حقيقةٌ محتملة للمجاز أو إفرادٌ مُحتملٌ للاشتراك على ما سيأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى.

قال: "أو لا"، يعني لا تكون نصوصاً قطعيةً في سندها ودلالتها، قال: "فإن لم تكن نصوصاً"، فما هو الدليل الشرعي الذي لا يكون نصوصاً؟ مثل عمل أهل المدينة على سبيل المثال ومثل الأصول العامة كسدّ الذريعة واعتبار المصلحة بجنسها والاستصحاب مثلاً فهو يشتمل على أفرادٍ كثيرة لكنه لا يستوعبها بدلالة النص الجزئي إنما يستوعبها بجنس الدليل كاعتبار المصالح ودرء المفاسد وسدّ الذريعة والاستصحاب، وليس نصّاً كما بيّنا كما هو الحال في عمل أهل المدينة.

قال: "فإن لم تكن نصوصاً أو كانت (أي نصوصاً) ولم ينقلها أهل التواتر"، بمعنى أنها لم تثبت بالتواتر، فعمل أهل المدينة اعتبره الإمام مالك بالنسبة لأهل المدينة متواتراً لكنه لم يكن في مرتبة التواتر الذي يكون قاطعاً بالنسبة لأصحاب أبي حنيفة في العراق، إذاً نحن عندنا في تفسيرنا إن نقل أهل المدينة في العمل يُعتبر متواتراً فيما هو توقيف كالأذان والإقامة والمكاييل الشرعية فإنه يُقدّم على خبر الواحد النص، وهذا أمرٌ في بين المذاهب الفقهية اعتبارٌ لعمل أهل المدينة لكنهم لم يجعلوه راجحاً على النص كما هو مذهب الإمام الشافعي، فالإمام الشافعي يعتبر النصّ راجحاً على عمل أهل المدينة.

إذاً قال: "أو كانت ولم ينقلها أهل التواتر فلا يصح استنادُ مثل هذا إليها"، فهذا في قوله هنا إشارةٌ إلى المقاصد فإثبات المقاصد لهذا أي إلى دليل دخله الظنّ من جهة السند أو دخله الظنّ من جهة التواتر، وبالتالي هو يسعى إلى دليل قطعي الثبوت وقطعي الدلالة في إثبات المقاصد، قال: "لأن ما هذه صفتُه"، أي كان ظنّي الدلالة وغير متواتر، قال: "لا يفيد القطع وإفادة القطع هو المطلوب"، إذاً المطلوب الذي يبحث فيه الطالب أنه يريد أن يثبت شيئاً، فأنت تُقسّم رسالتك إلى مباحث ومطالب، والمطلب هو ما يطلبه الباحث للوصول إليه، فيقول لك: إن مطلوبي هو إثبات المقاصد بالقطع بما لا يدخله ريبٌ لا من جهة

سند ولا من جهة دلالة المتن وأنا أبحث بدليلٍ كهذا، إذاً استبعِد أنني سأستدل للمقاصد بدليلٍ دخله الظنّ سواءً من جهة السند أو من جهة المتن.

ثم قال: "وإن كانت نصوصاً لا تحتمل التأويل ومتواترة السّند فهذا مفيدٌ للقطع"، إذاً على فرض وجود نصوص غير مُحتمِلة للتأويل وهي أيضاً متواترة في السند فهذا هو المفيد للقطع، إذاً هذا مُفترض أن يكون هناك شيء قطعي الثبوت وقطعي الدلالة في هذا المطلب وهو إثبات المقاصد، قال: "فهذا مفيدٌ للقطع إلا أنه متنازعٌ في وجوده"، فهذا القطعي الثبوت والقطعي الدلالة متنازعٌ في وجوده بين العلماء، والضمير في (وجوده) يعود على (نصوصٍ متواترةٍ لا تحتمل التأويل)، قال: "والقائل بوجوده"، أي بوجود قطعي الثبوت وقطعي الدلالة مُقرٌّ بأنه لا يوجد في كلّ مسألةٍ تُفرض في الشريعة، إذاً هناك من نازع في الوجود أصلاً وهو وجود ما هو قطعي الثبوت وقطعي الدلالة، والقول الثاني أن هناك من قال بوجوده؛ أي بوجود قطعي الثبوت وقطي الدلالة مُقرٌّ بأنه موجود لكنه مع ذلك مُعتقدٌ أنه لا يوجد في كلّ مسألة.

إذاً القول الثاني أن هناك من يقول بوجود قطعي الثبوت وقطعي الدلالة لكن هذا ليس موجوداً في كل المسائل، فقال: "لا يوجد في كل مسألةٍ تُفرض في الشريعة بل يوجد في بعض المواضع دون بعضٍ"، إذاً هناك مسائل معينة فيها قطعي الثبوت وقطعي الدلالة عند من قال بوجوده وهناك من لم يقُل بوجوده أصلاً.

ثم قال الإمام الشاطبي: "ولم يتعيّن أن مسألتنا (أي إثبات المقاصد) من المواضع التي جاء فيها دليل قطعي"، إذاً ما زال يريد الاحتمالات وهذه الاحتمالات التي يريدها هي احتمالات علمية بمعنى أنها تُثير بحثاً، أمام الاحتمالات التي لا تُثير بحثاً فهذه مُستبعدةٌ في كل العلوم، فلو قال أحدهم: لماذا تذهب إلى الطبيب؟ أليس الطبيب إنساناً فقد يُخطئ إذاً لا تذهب إلى الطبيب، ولماذا تذهبون إلى المحكمة؟ أليس القاضي إنساناً، ولماذا لديكم مستشار اقتصادي؟ أليس إنساناً، كما حصل مع البخاري، أليس البخاري إنساناً؟ فهذه الأسئلة باب لفتح ذريعة الشك في مصادر السنّة، وهذه الأسئلة لا تُثير بحثاً وبالتالي هي مُستبعدةٌ في العلوم جميعاً ولا نقيم لها وزناً، وتُريد أن تقول: إن الفائدة البنكية حرام أو إن المولد النبوي جائز، فيقول لك أحدهم: هل علمه رسول الله؟ فنقول: هذا لا يُثير بحثاً، فكيف نعرف أن الرسول قد علمه أو لم يعلمه؟ فالرسول صلى الله عليه وسلم ليس بصفة الله مُحيطاً بالعلم بكلّ شيء ولكن الله تعالى علّمه أشياء لم يُعلّمها للناس ولا يتوقّف عليها تشريع، **"لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً، ولبكيتم كثيراً"**، لكن هذه الأشياء التي لم نعلمها لا يتوقف عليها تشريع وتكليف لنا، فلذلك عندما يُؤتى بمثل هذه الأسئلة إنما هي بداية الانحراف لأنه سيُحيلك إلى غموض ولن تستطيع أن تصل فيه إلى نتيجة.

وقولنا: هل علمه رسول الله؟ فكيف نُثبت أنه قد علمه أو أنه لم يعلمه؟ فهذه مصادر السنّة يتوقف تكليفنا على العلم بها ومعرفتها، أما هل علمه رسول الله باطناً؟ فلا نعلم، وبالتالي هذه الأسئلة الإعلامية الخطابية الجماهيرية هي جميلةٌ عند العوام يتحدّثون بها لكنها لا تُثبت علماً ولا تُثبت نتائج، ولذلك هذه الأسئلة التي تُطرح ولا تُثير بحثاً علمياً يمكن أن يُتوصّل فيه إلى نتيجة، فهذه أسئلةٌ لا يحفل بها البحث العلمي لا في المختبرات الفيزيائية والكيميائية والطبية ولا يبحث فيها أيضاً العلم الشرعي، فهي من كليات العلوم سواء في الشريعة أو في غير الشريعة.

فعندما يأتيك لإثبات خطأ أئمة الاجتهاد، أليس مالكٌ إنساناً؟ وأليس رسول الله إنساناً؟ فما معنى ذلك؟ هي بدايات للتحلّل من المدرسة الفقهية السنية وهي لا تُنتج علماً أصلاً ولم يدّعِ أحد من أئمة الاجتهاد في السنة وفي الفقه أنه معصوم أصلاً، وبالتالي

هي مسألة مُستحدثة لا تُفيد علماً لأن المجتهد أصلاً لم يدّعِ أنه ملك ولم يدّعِ أنه نبي، ولا المجتهد في الحديث كالبخاري ادّعى أنه معصوم ولا يُخطئ، وبالتالي هذه دعاوى لا قيمة لها أصلاً في البحث العلمي ومكانها الاتجاه المعاكس ومكانها التندّر والمجالس التي هي للتسلية وصالونات الحلاقة بانتظار الدّور أو على بسطات الخضار، فهذه أسئلة لا تُثير علماً بالمرة ولا فائدة من طرحها لأنه لا يمكن أن تُبحث أصلاً.

وأقول لك: هل البخاري معصوم؟ فهذه أصلاً ليست قابلة للبحث ومُسلّم بأنه ليس معصوماً، فلماذا تأتي بهذه الدعوى؟ وهذه المسائل فهل السّلف علموها وما إلى ذلك؟ فعِلم السّلف مدوّن ومكتوب، والمدرسة الفقهية السنية في مذاهبها الأربعة المتبوعة هي استمرار للتحرير والخدمة للعلوم الشرعية وتنميتها والبناء عليها، فإذا كانت هذه الأسئلة ستكون ذريعة لإسقاط أئمة الاجتهاد ثم يتحول الاجتهاد للخلف المُعاصر وأن يُتيح لنفسه إعادة النظر في الشريعة ليعرف ما ثبت بالدليل ما لم يثبت بالدليل على الطريقة المُحدثة من غير هذا التسلسل الأصولي الذي يُرينا الإمام الشاطبي نموذجاً من نماذج أئمة الإسلام في تحريرهم لمسائلهم، فما أحرى طلاب البحث في العلوم الشرعية أن ينظروا إلى هذا النموذج في التقسيم الذي لا يخاف من إيراد أي احتمال حتى تراه وهو يورد الاحتمالات وكأنه سينقض قضيته لكثرة ما يقوى في إيراد هذه الاحتمالات لأنه بعد ذلك سيخلص إلى نتيجةٍ واضحة بيّنة وينتهي إلى الإثبات.

إذاً نحن أمام منهجية بحث ليست خاصة في القضية الشرعية إنما هي من باب الأمور العامة في تقرير المسائل لأنه انطلق من نوع الدليل وأنه لا بدّ أن يكون قاطعاً، ثم بحث هل يكون عقلياً، وبالتالي استبعد هذا لأن الشريعة ثبتت بالنبوّة وما بعد النبوّة شرعٌ ولا بدّ من استقراء أدلة الشريعة، ثم بعد ذلك بحث في هذا الدليل النقلي هل يكون نصّاً وقد لا يكون نصّاً، ولاحظوا أن كثيراً من المزالق تفشو في بعض قرّاء الكتب عندما فسّروا المُقتضي في (الاعتصام) على أنه شيءٌ يُحدّده الإنسان للنبي صلى الله عليه وسلم في اعتزالية مُستترة وأن الإنسان يُحدّد للنبي ما ينبغي أن يفعل في المقولة: إذا قام المُقتضي لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يفعل وأمكن الفعل ولم يكن هناك مانع، فإنه عندئذٍ يكون بدعة، فكيف رُكّب هذا على قولٍ للشاطبي والشاطبي يتكلم في المُقتضي بلا نص وهو عمل أهل المدينة، وأتى بمثالٍ على ذلك بسجدة الشكر، فلا عذر لمن ذهب إلى أن هذا مُقتضي يحدّده الإنسان بل كان مُقتضياً هو عمل أهل المدينة وهو شرعٌ لأنه توقيف على ما هو مشروحٌ في عمل أهل المدينة، ثم تبان ترسانة البدع على لسان الشاطبي، والشاطبي منها بريء.

وهنا يتكلم عن النقل وما قد يكون نصّاً وما لا يكون نصّاً عند قوله: "فإن لم تكن نصوصاً"، وكما قلتُ: إن لم تكن نصوصاً بمعنى أنها من العمل أو أنها نصوص كلية لا تتناول جزئيات بأعيانها فهي معتبرة بالجنس كاعتبار جنس المصالح واعتبار درء المفاسد، فهذه ليست نصوصاً نبوية عن النبي صلى الله عليه وسلم وإن كانت مُستقرأة من مجموع نصوص الشريعة، ثم قال: "أو كانت ولم ينقلها"، أي كانت نصوصاً، إذاً قسّم الدليل النقلي إلى ما هو نص وما ليس بنص، فكثيرٌ ممّن يقولون: أين الدليل على كذا؟ فهو بحث في سنن أبي داوود وبحث في كتب السنن لكنه لم ينتبه إلى أدلة عمل السلف، فاستشكل أقوال السلف ثم ردّ أقوال السلف بسبب أنه لم يُعيّن أدلته بشكل منهجي وأصيل وبيّن ما هي الأدلة، فهنا يتكلم عن دليل نقلي ليس نصّاً وهنا يدخل عمل أهل المدينة، فعمل أهل المدينة حُجّة لكن اختلف العلماء في رتبته، فهل هو مُقدّمٌ على النص؟ فهذا مذهب مالك، أم أن النصّ راجحٌ على العمل؟ فهذا مذهب الشافعي ومذهب الحنفيّة.

إذاً هنا عندما نتكلم في نوع النقل سنقول: هو نصٌّ أو غير نصٍّ، وناقش أنه حتى لو كانت نقلية فلا بدّ أن تكون مفيدة للقطع في سندها وفي متنها بلا اختلاف، فها هو عمل أهل المدينة حُجة عند مالك وليس حُجّة عند الشافعي باعتبار أن الحُجّة راجحة على النص، فهو عند كليهما حُجّة إنما هو باعتبار تقديم الدليل ورتبته.

إذاً في قوله هنا أنه قال لك: "وإن كانت نصوصاً لا تحتمل التأويل ومتواترة السند" فهذا هو الذي نريده، ثم ذكر لك النزاع في وجود ذلك وعلى فرض من قال بوجوده إلا أنه ليس مُتعيّناً في جميع المسائل، إنما هو في بعض المسائل دون بعض، ولم يتعيّن قادرٌ على أن يدّعي أن مسألة المقاصد داخلة لكنه سيطرح مسألة أن مسألتنا ألا وهي المطلوب في هذه المسألة وهو إثبات قطعيّة المقاصد، فصحيحٌ أنني أقول: إنها قطعية، لكن هذه الأدلة القطعية ليست مُتناولةً على سبيل التعيين والقطع لمسألة المقاصد، وإن كانت هي في نفسها قطعية الثبوت وقطعية الدلالة.

إذاً هو يريد أن يصل إلى دليل قطعي في الثبوت وقطعي في الدلالة بما لا مجال في التنازع فيه حتى لو كان قولاً ضعيفاً، فلا يريد أن يُعترَض على المقاصد في دليلها ولو بقولٍ شاذ أو بقولٍ ضعيف، وتبيّن لنا فيما سبق كيف ناقش المعتزلة في أصلهم في التقبيح وقال: إن فروع الشريعة في مقاصدها متّفقٌ عليها بين أهل السنة والمعتزلة إنما الخلاف في المُدرك وهو الدليل؛ فنحن دليلنا الشرع وهم يقولون بدليل العقل، وبالتالي هو أثبت حتى على المعتزلة أن هذه المقاصد قاطعة، فإن اختلفنا معكم في المُدرك إلا أننا متّفقون على أن هذه المقاصد مُعتبرة شرعاً وهي في كلّ ملّة.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الصوتية الخامسة والثلاثون

رابط الصوتية:

https://www.walidshawish.com/?p=11191

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

ذكرنا فيما سبق أن الإمام الشاطبي أراد أن يُثبت المقاصد بدليلٍ قطعي في ثبوته وقطعي في دلالته، فناقش ذلك بين الحكم العقلي والحكم النقلي الشرعي، فاستبعد العقلي وبدأ بالنقلي، ثم ناقش النقلي من حيث هو نص وغير نص، ومن حيث هو نص إما أن يكون في سنده قطعياً أو ظنّياً، وقال: إن دخول الظن سواء من جهة الدلالة أو من جهة السند مُفسدٌ للاستدلال لهذه المسألة؛ لأن هذه المسألة من أصول الأصول ولا بدّ أن تكون أدلتها قاطعة.

وناقش أنه يمكن أن يكون هناك من يقول بأنه لا يوجد دليل نقلي قطعي الثبوت وقطعي الدلالة، وهناك من يقول بوجود قطعي الثبوت وقطعي الدلالة إلا أن القائل بقطعي الثبوت قطعي الدلالة ليس يقول به في كل مسألة، وإن المسألة التي نبحث فيها والتي هي بعينها إثبات المقاصد ليس مقطوعاً بأنها مندرجة تحت ما هو قطعيٌ في ثبوته قطعيٌ في دلالته.

ثم بعد ذلك بدأ بالبحث في دلالة النص والاحتمالات الداخلة على دلالة النص، فقال رحمه الله تعالى: "والقائل بعدم وجوده في الشريعة يقول إن التمسك بالدلائل النقلية إذا كانت متواترة موقوفٌ على مقدّماتٍ عشر"، إذاً يقول لك هنا: إن القائل بعدم وجود قطعي الدلالة في الشريعة وهذا القطعي لما كان نصّاً فلا بدّ أن يكون في نصّه مُحتملاً لمقدّماتٍ عشر وموقوفاً في فهمه على هذه المقدمة، إذاً قال: "والقائل بعدم وجوده (أي قطعي الثبوت قطعي الدلالة معاً) يقول إن التمسك بالدلائل النقلية إذا كانت متواترةً"، إذاً هو يفترض التواتر، إنما هو مُعترض على وجود ما هو قطعي الثبوت قطعي الدلالة معاً، أما القرآن فهو قطعي الثبوت فهذا لا اختلاف فيه.

فقال لك: إن التمسّك بالدلائل النقلية إذا كانت متواترة كالقرآن الكريم موقوفٌ على مقدّمات عشر، قال: "كل واحدة منها ظنية"، أي أن هذه المقدّمات ظنّية، ثم قال: "والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنياً فإنها"، فبدأ يتحدّث عن المقدّمات التي تجعل النصّ وإن كان متواتراً إلا أنه في دلالته يكون ظنّياً، ومعنى كلمة ظنّي ليس بمعنى أنه شكٌّ ومَحتمِل، فالظنّي هو الطرف الراجح وكونه ظنّياً لا يُنافي أنه بيان؛ فالعام المُحتمِل للتخصيص هو ظنّيٌ مُختمِلٌ للتخصيص، فكلمة ظني لا تعني أن النص مُجمل بمعنى غير مفهوم.

وبالتالي فلا بدّ هنا من التوضيح لهذا الفرق أن الظني ليس معناه أنه مشكوكٌ في معانيه بل هو له طرفٌ راجح كأن يكون عاماً مُحتمِلاً للتخصيص وهو طرفٌ مرجوح، وقد يكون حقيقةً فهذا راجح، وقد يكون مُحتمِلاً لطرف مرجوح، فلا يعني هذا الاحتمال أن النصوص الشرعية أصبحت مُجملةً مشكوكاً فيها لا تؤدي بياناً بل هي مع ظنّيتها في الدلالة هي بيان لأن العام من الواضح أنه في كلّ أفراده أي يعمّ كل أفراده فهذا من الواضح، وبالتالي فالمُطلق هو عامٌ في أفراده من حيث البدليّة والتناوب، مثلاً: أعطِني قلماً فهذا كلام واضح، وهذا قلمٌ أحمر وأخضر وأصفر وقلم رصاص وقلم حبر فأي قلمٍ تأتيني به فأنت قد برئت

وخرجت من عهدة الأمر، لكن قد أقول لك: أعطِني قلماً ثم أقول لك بعد ذلك: أحمر، فيكون مُقيّداً، لكن كلمة أعطِني قلماً ليست مُجملةً بل هي واضحة، فلو جئتني بأي قلم فهذا واضحٌ لك.

وعندما أقول لك: أطعِم الفقراء فيُحتمل أن يكون هناك من الفقراء من لا يُطعمون كالمحاربين للأمة مثلاً، وبالتالي نريد أن نفهم في هذا النص أننا عندما نقول: ظنّية، فلا يعني أنها مُجملة أي أنها مُختلطة بحيث لا يُعرف معناها، فالكتاب والقرآن والسنّة فهذه جميعاً بيانٌ للناس لكن هناك ما هو كثيرٌ منها في رتبة الظنّ إذا جُمعت هذه الأدلة فإنها ستُعطيك مُحكمات كما هو الحال في المدرسة الفقهية السنية ائتلفت على مذاهب أربعة متبوعة وهي تُمثّل الشريعة في مجموعها، فعين الشريعة ليست في مذهب واحد، بل عين الشريعة في مجموع هذه المذاهب وهذا ما بيّنه الإمام الشاطبي في كتاب الأدلة.

ولذلك هناك من يفهم أن كلمة ظنية أنها مُجملة ومعنى المجمل المُختلِط بغيره ولا بدّ من تعيينه كالمشترك مثلاً، فالمشترك مُجمل لا بد من تعيين أحد أفراده، لكن العام ليس مُجمل بل هو عام في كلّ الأفراد، ولذلك لا بدّمن الانتباه للتفريق بين أنها إذا قلنا: ظنّية وهذا كثيرٌ في أدلة الشريعة فإن هذا لا يُخلّ بالبيان، بل إن العام من البيان وإن الخاص من البيان وإن المُطلق من البيان، ولذلك ينبغي أن يُفهم أن كلمة ظنّية هنا ليست إيراداً للاحتمال على الشريعة بأن أدلتها إجمالية بمعنى أنها مُجملة ولم يتعيّن المُراد، فحاشى للشريعة التي وصفها الله تعالى بالبيان أن تكون مُجملةً.

وهنا يظهر اللَّبس عند بعض القوم الذين لا يُميّزون بين كلمة ظنّية وُجملة، لذلك الإجمال بمعنى الاختلاط الذي نحتاج إلى التعيين فيه لأنه مُختلطٌ بغيره كالمُشترط، والإجمال كأن يكون الأمر بالصلاة في القرآن مُجملاً شرحته السنّة باعتبار الدليل واحد ومُجمل لكن باعتبار مجموع الأدلة تُصبح الشريعة بياناً وهذا الذي بيّنه الإمام الشاطبي في كتاب الأدلة.

قال رحمه الله تعالى: "والموقوف على الظني لا بدّ أن يكون ظنياً فإنها (أي الأدلة النقلية) تتوقف على نقل اللغات"، إذاً اللغات تُتناقل وتُروى، فقد تُروى بالتواتر وقد تُروى بالآحاد وقد تُروى من غير سندٍ محكي، فمعرفتنا في اللغة مبنيّةٌ على نقل الشعر ونقل الشعر متوقّفٌ على صدق الناقل وضبطه وهذه قد يدخلها الظنّ، فلا بدّ من النظر في احتمال دخول الظنّ إلى السند في نقل اللغة وكذلك إلى الظنّ فيما ينقله ناقل اللغة وكذلك قد يكون هذا الشعر قد أخطأ فيه الشاعر فلحنَ فيه وهذا احتمال ولو كان مُستبعداً إلا أنه لا بدّ أن يوضع على طاولة البحث.

إذاً في قوله: "فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو"، فهل الواو للترتيب أم الواو لمُطلق الجمع؟ ويترتب عليه البحث في آية الوضوء، فهل الأركان مرتبة أم غير مرتبة؟ وكذلك في الإعراب كما هو في الحديث: **"ذكاة الجنين ذكاة أمّه"** رُوي ذكاةُ أمّه وروي ذكاةَ أمّه، إذاً هذا الحديث مرويٌ بقولنا: ذكاةُ أمّه أو ذكاةَ أمّه، فعلى رواية ذكاةُ أمّه بالرفع فلا يحتاج إلى ذكاة لأن ذكاة أمّه أجزأت هنا، أما على النّصب فيحتاج الجنين إلى تذكية أي كذكاةِ أمّه فيكون منصوباً بنزع الخافض، إذاً في هذه الحالة اختلف الإعراب فأدّى إلى الاختلاف في الأحكام الفقهية، إذاً هذه مقدّمات تُدخل الظنّ على النصّ المنقول ولو كان تواتراً.

قال: "وعدم الاشتراك"، ومعنى الاشتراك اتّحاد اللفظ وتعدّد المعنى فإذا قلنا: إن العين تُطلق على العين الباصرة وعلى حرف اللغة العربية الهجائي وعلى الجاسوس وعلى عين الماء وتُطلق على الذّهب أيضاً، فهنا اللفظ واحد وهذه المعاني علاقتها التبيان بمعنى أنها لا تشترك مع بعضها في المعنى بل هي معانٍ مختلفة فلا اشتراك بين معنى الذّهب ومعنى عين الماء ولا مع الجاسوس، فالمعاني متباينة تماماً ومختلفة ولا التقاء بين هذه المعاني، وعكس الاشتراك الترادف، والترادف معناه اتّحاد المعنى

وتعدّد الألفاظ مثل: غيث ومطر، إنسان وبشر، فهذه مترادفات وهذه الكلام في الأوضاع اللغوية، ويُطرح سؤال: هل هناك ترادف في القرآن؟ فالترادف بمعنى أنه يجوز استخدام إحدى الكلمتين مكان الأخرى فهذا موجودٌ في العربيّة، ولكن المُستعمِل يمكن أن يستعمل نزل الغيث ونزل المطر وجاء الإنسان وحضر البشر والإنسان مُكرّم والبشر مُكرّم، وبالتالي فالموضوع في تحديد معنى الترادف هو جواز استعمال إحدى الكلمتين مكان الأخرى وليس معناه مطابقة الكلمة للكلمة في المعنى بالوضع اللغوي، فكلمة بشر تختلف عن كلمة إنسان من حيث الوضع اللغوي، فالإنسان من الأُنس والبشر من ظهور بشرته خلافاً لبقيّة الحيوان الذي هو إما هو مُغطّى بالوبر أو بالشعر أو بالريش أو إلى ما ذلك.

ومن هنا نقول: جهنم والجحيم، فهنا تقول: جهنم بمعنى العُمق وجحيم بمعنى اللّهب مثلاً وهكذا تختلف في أوضاعها اللغوية من حيث الاشتقاق، لكن لا يمنع أن أقول: إن الذين بلغتهم الدعوة وكفروا برسول الله وبلغتهم الدعوة صحيحة فإنهم في جهنم، وأقول: إنهم أيضاً في الجحيم، فالكلام كلّه صحيح لكنني عندما قلت: هنا الجحيم وقلت: هناك جهنم، فهذا هو الترادف بمعنى جواز استعمال إحدى الكلمتين مكان الأخرى ولا يعني أنهما متساويتان في دلالتهما في المعنى الوضعي قبل الاستعمال.

ومن هنا نجد أن القرآن سمّاها الحطمة أي التي تحطم ما يدخل فيها، وهي أيضاً سمّاها نفسها جهنّم، وهي أيضاً سمّاها نفسها الجحيم، فلذلك عندما نتكلم هل يوجد ترادف في القرآن؟ نقول: إن الترادف بمعنى جواز استعمال إحدى المفردتين مكان الأخرى فهذا موجودٌ في القرآن الكريم ولكن يتعلّق به أمور بلاغية، فلا يعني أن الكلمتين مختلفتان في معناهما الوضعي اللغوي قبل الاستعمال أنه لا يجوز استعمال إحداهما بدل الأخرى في مراد المتكلم، ومن هنا يتّضح لنا التفريق بين مراد المتكلّم والاستعمال فيجوز له استعمال إحدى المفردتين مكان الأخرى بحسب ما تقتضيه مواقع البلاغة في الكلام، أما بالوضعي فلا شكّ أنهما قبل الاستعمال أن كلمة الحطمة وجهنم والسعير مختلفات باعتبار الاشتقاق، وكذلك الإنسان والبشر كما بيّنتُ.

إذاً هذا كما ذكرتُ أن المشترك هو أن اللفظ مُتّحد وتبايَن المعنى أي المعاني مختلفة، فمثلاً في الأوضاع اللغوية أيضاً كاليد فهي مشهورةٌ في الكف مثلاً، أم هي من الكف حتى المنكب بدلالة الاشتراك بمعنى أنه يُطلق على الكف يد ويُطلق على اليد من الكف إلى المرفق يد ويُطلق أيضاً عليها من الكف إلى الكتف أيضاً يُطلق عليها يد، وبناءً على هذا الاشتراك في اليد بأنها تُطلق على الكف فقط وتُطلق أيضاً من الكف إلى المرفق وتُطلق أيضاً من الكف إلى المنكب، فكيف نفهم قوله تعالى: "فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ"؟ ذهب الإمام مالك إلى أن اليد وإن كانت مشتركة في هذه الثلاث إلا أن أشهر استعمالاتها أنها في الكف فقط، ولذلك اكتفى بركن التيمّم أنه في الكفّين فقط، والإمام الشافعي لمّا رآها مُجملة أي مشتركة ذهب إلى التحديد من خارج الآية فقاس التيمّم على الوضوء بجامع أن كليهما طهارة فقال: "فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ"، فحدّد المرفق من القياس على الوضوء، لماذا؟ لأنه اعتقد أن اليد مجملة في هذه الأجزاء الثلاثة التي ذكرتُها، ولذلك هنا يبحث المجتهدون في الاشتراك وقوة هذا الاشتراك، فالإمام مالك ذهب إلى أنها مشهورة بالكف عند العرب وبالتالي لم يلجأ إلى القياس، والذي لجأ إليه الإمام الشافعي، ومن هنا كان الاشتراك في معنى اليد سبباً في الاختلاف، وهذه آيةٌ في القرآن الكريم ودلالة هذه الآية مُحتمِلة مع أنها قطعيّة الثبوت.

وكذلك في قوله تعالى: "أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ"، فاللّمس هنا مجرّد الملامسة ولو باليد أم أنه كني به عن الجماع؟ فهنا اللّمس تُطلقه العرب مرّةً على اللمس باليد ومرّةً تُكنّي به عن الجماع، فلذلك ذهب الإمام الشافعي إلى إيجاد الوضوء من اللّمس ولو كان دون شهوةٍ لمُطلق الملامسة وغيره حمل الملامسة على الجماع، إذاً هنا الاشتراك كان سبباً في دخول الاحتمال على النص ولكن

الجميع اعتبره بياناً وبنى عليه حُكماً وخاطب به المُجتمع، وهذا يؤكد التفريق بين ما هو ظنّي ولكنه أيضاً بيان، وبين ما هو مُجمل ولكنه ليس بواضح، فالمُجمل ليس بواضح ولكن يُطلب الوضوح بالتعيين لأفراده.

وفي قوله تعالى في تحريم الخنزير، فعندنا خنزير في البحر وعندنا خنزير في البر، فهل الخنزير التي جاءت في القرآن الكريم غير مقيّدة لا بخنزير البحر ولا بخنزير البر، فهل هي تشمل خنزير البحر أم أن خنزير البحر سيكون تحت عموم قوله تعالى: **"أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ"**؟ إذاً الخنزير هنا مشترك، فربما يتوقف المُجتهد بسبب هذا المَشترك ويحتاج إلى التعيين، ومن رأى بأن الخنزير عام وليس مُشتركاً فحرّم خنزير الماء وحرّم إنسان الماء كذلك لأن إنسان البرّ مُحرّمٌ كذلك.

ولذلك نجد أن الفقهاء عندما ينظرون في دلالات الألفاظ ويدقّقون في معانيها ويطرحون احتمال الاشتراك واحتمال العموم أيضاً، فهنا الخنزير من رآه عامّاً حرّم خنزير البحر، وفي قوله تعالى: **"أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ"** فهذا هنا عموم، فماذا يفعل بالعموم؟ لكن لفظ الخنزير أقرب إلى الاشتراك، وبالتالي إذا عُيّن أحد أفراد المُشترك برئت الذمّة وعندئذٍ يكون المُحرّم هو خنزير البرّ فقط وانتهى الإجمال ولا يوجد عموم.

لذلك عندما يتكلم الفقهاء والعلماء في النظر بالألفاظ كما رأينا فيما يراه الإمام الشافعي وفيما يذهب إليه الإمام مالك، فعندئذٍ نجد أن هذه الكلمات في يد الأصوليين والفقهاء وأئمة المجتهدين تُثمر علماً وتثمر فوائد جمّة عظيمة، وقد ورد في القرآن الكريم الوصف برحمة الله وأن الله عز وجل عليم وحكيم، فهناك من يريد أن يبحث في هذه الألفاظ، فهل الله عز وجل لمّا وصف الغلام أنه حليم ووصف الله نفسه بأنه حليم، فهل هذا الغلام شريك لله في حلمه في معنى الحلم وحقيقته، أم أن الله واحدٌ في الصفة ولا تشاركه المخلوقات في حقيقة الصفة؟ فنقول: إن الله عز وجل مُبايِنٌ لخلقه في حقيقة صفاته وليس بينه وبين مخلوقاته مُشترك في أي صفةٍ من صفاته القائمة بذاته عز وجل، فقد تفهم بعض الطوائف حديث النبي صلى الله عليه وسلم: **"جعل الله الرحمة مائة جزء، فأمسك عنده تسعة وتسعين، وأنزل في الأرض جزءًا واحدًا، فمن ذلك الجزء يتراحم الخلائق، حتى ترفع الدابة حافرها عن ولدها خشية أن تصيبه"**، فنقول: إن الرحمة هنا هي رحمةٌ من الله مخلوقةٌ ليست هي من رحمة الله القائمة بذاته في شيءٍ أبداً، فالمخلوقات لا تشارك الله عز وجل في حقيقة الرحمة، فنقول: إن اللفظ يقبل الاشتراك ولكن الله لا يقبل الشريك، فلا شريك لله في حلمٍ ولا في علمٍ وإن التباين في صفات الله وصفات مخلوقاته تباينٌ في المعنى لا اشتراك في الحقيقة، فلذلك لا تشترك الدواب مع الله في حقيقة الرحمة.

ثم بعد ذلك يختلف الله حاشاه عن الدواب في الكيفيات، ومع ذلك يقولون: إنه يشترك مع المخلوقات في الحقيقة، والزعم بأن إثبات الشريك لله في الرحمة فيزعمون أن هذا إثباتاً، فكيف وصل هؤلاء الناس إلى زعم أن إثبات الشريك لله عز وجل هو من باب إثبات ما أثبت الله لنفسه؟ وعلى هذا نقيس كل صفات الله عزوجل من العلم والملك والوجود والحلم وغير ذلك من الصفات القائمة بذاته سبحانه وتعالى، فالله عز وجل مختلف عن مخلوقاته اختلاف حقائق وليس اختلاف أنواع كما يزعم المُجسِّمة، فالله عزوجل ليس نوعاً في جنس، فالرحمة جنس فيكون الله عز وجل نوع رحمة والإنسان نوع رحمة والدواب نوع رحمة، فالله مُشترِكٌ مع مخلوقاته في جنس الرحمة، وعندئذٍ لا يكون الله في الحقيقة واحداً في الصفات، إنما يشاركونه في قدرٍ من صفته لأنهم جعلوه نوعاً في جنس سبحانه وتعالى عمّا يقولون.

والمقدّمة التالية في قوله: "وعدم المجاز"، والمجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وُضع له بقرينة فتقول مثلاً: رأيتُ بحراً يحمل كتاباً، إذاً البحر في الحقيقة وهو مجتمِع الماء الكثير لا يحمل كتاباً، إذاً أنت وصفته باتساع علمه بأنه بحرٌ، أو تقول: رأيتُ بحراً يتصدّق، فأنت وصفته في كرمه وعطائه كعطاء البحر، فلا بدّ في المجاز أن تكون قرينة صارفة عن الحقيقة، مثلاً: رأيتُ أسداً يحمل بندقية، والوحش المفترس لا يحمل بندقية، فأنت عندئذٍ أتيت بقرينة صارفة عن المعنى الحقيقي للبحر وهو مُجتمِع الماء الكثير وصارفة عن الحقيقة في الأسد وهو الحيوان المفترس فأتيت بقرينة، إذاً الوضع اللغوي هو أنه جعل البحر لمُجتمِع الماء الكثير، وجعل الأسد للوحش المفترس واسع الشّدق، إذاً هو عندما يتحدّث في هذا فقد أعطاك قرينة أنه في استعماله لكلمة أسد وفي استعماله لكلمة بحرٍ أنه بهذا الاستعمال استعمل الكلمة في غير ما وُضعت له، إذاً هذا معنى المجاز.

قال: "وعدم النقل الشرعي أو العادي"، يعني النقل الشرعي أن الشرع لم ينقل، والنقل الشرعي استعمال اللفظ في غير ما وُضع له دون قرينة خلاف المجاز، ففي المجاز لا بد من قرينة والشرع بدون قرينة، فالصيام في اللغة مُطلق الإمساك، وهذا هو الوضع نقله الشارع إلى الامتناع من المُفطّرات من طلوع الصبح إلى غروب الشمس، والصلاة الدعاء نقلها الشارع بشروطٍ مخصوصة إلى معنىً جديد وهو تلك الأفعال المبدوءة بالتكبير منتهية بالتسليم بشروطٍ مخصوصة، والحجّ أيضاً كذلك.

إذاً الشرع جاء باصطلاح شرعي نقله من الوضع اللغوي إلى معنىً جديد، فالحج بمعنى الزيارة لكن الحج في الشرع هو طوافٌ وسعيٌ ووقوفٌ بعرفة ليلة العاشر بنيّة، إذاً نقل الحج من الزيارة بالمعنى اللغوي، لكنه إذا قال: "وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا"، لم يأتِ بقرينة تدلّك على أنه قد صرفه من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي، وكذلك في الصيام والصلاة وكذلك في الزكاة فهي نماء وطهارة لكنها في الشرعِ هي مالٌ مخصوص ويُخرج من مالٍ مخصوص بشروطٍ مخصوصة على ما يُعرّف به الفقهاء على اختصاراتهم وإشاراتهم في تعريفاتهم، إذاً أصبح عندنا النقل الشرعي، فكلمة مسجد هل نُقلت أم لم تُنقل أم هي باقية على الوضع اللغوي؟ فهنا يأتي البحث في النقل وعدمه، وقوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ"، فهل هي الصلاة المفروضة المُبتدئة بالتكبير المنتهية بالتسليم أم هي باقيةٌ على الوضع اللغوي؟ طبعاً هذا مجاله في تفاسير القرآن الكريم والفقه، إنما نحن نطرح هنا نموذجاً أصولياً للمقدمات التي يُمكن أن تُدخل الاحتمال، لكن إدخال الاحتمال لا يعني أنه أصبح مُجملاً كما بيّنتُ.

إذاً قال: "النقل الشرعي أو العادي"، والنقل العادي هو نقل اللفظ مما وُضع له إلى معنىً جديد ليس بعُرف الشرع إنما بعُرف العادة، كاللحم عندنا في الأردن فهو يختص بذوات الأرباع دون الطيور والأسماك، واصطلاحات الفنون المُتخصصة واصطلاحات القانونيين واصطلاحات الأطباء، فهذه كلّها داخلة في النقل؛ فالأطباء مثلاً يستعملون العلّة في الطب وكذلك النُّحاة وكذلك الأصوليين، لكن كلٌّ له تعريف خاص لكلمة العلّة؛ فالعلّة عند الأصوليين هي مُعرِّف الحكم والعلّة عند الأطباء هي المرض، والعلّة معروفة عند النُّحاة حروف العلّة والصحيح هو المُعتل، إذاً لكلّ قومٍ اصطلاحهم.

وإسرائيل عليه السلام في الاعتقاد وفي القرآن هو نبي الله يعقوب لكنه في السياسة الآن هو ذلك الكيان المُتعدّي المُغتصب مثلاً، وبناءً عليه تجد أن الأصوليين يبحثون في هذه المعاني، فإذا قامت دولة الكيان المُعتدي بقصف ديار الإسلام وقتل المسلمين فقال أحدهم: لعن الله إسرائيل، وردّ عليه أحدهم: أنت تسبّ نبي الله يعقوب، إذاً هذا يتكلم وفق مُراد المتكلّم والشرع مراده بإسرائيل هو يعقوب عليه السلام، فهل يُحاسب الناس هنا على أقوالهم وأيمانهم وإطلاقاتهم مثلاً بدلالة الوضع

اللغوي على لغة امرؤ القيس أم على لغة الشرع أم أنهم يُعاملون في عقودهم وأقوالهم على أعرافهم وهي مرادهم وقصدهم؟ فهنا يأتي مراعاة قصد المتكلم.

ويمكن أن نقول: إن العرب وضعت الصلاة والزكاة والصيام والحج للمعاني التي سبق ذكرها، فجاء الشرع ونقلها إلى معانٍ جديدة قد بيّناها، فيمكن أن نسمّي الشارع بالواضع الثاني، ولذلك هنا يبحث العلماء في دلالة الألفاظ من حيث النقل سواء أكانت نقلاً من الشارع أو كانت نقل عام أو عرف عام مثل اللحم عند الأردنيين فهو يُطلق على لحم ذوات الأربع أما الأسماك والدجاج فلا يُطلق عليها لحم، فمن قال: والله لا آكل اللحم، فإنه يحنث إذا أكل من ذوات الأربع ولا يحنث إذا أكل من الأسماك والدجاج لأن عرف المتكلم هو الذي يُعتبر في قصد المتكلم ومعاملته في أحكامه، وقلتُ: قد يكون هناك عرف خاص كعُرف الأطباء وعُرف القانونيين وكعُرف المصرفيين مثلاً النقود؛ فالنقود عند المصرفيين غير النقود عند القانونيين، فالمصرفيون والقانونيون يتحدثون عن النقود التي هي وسيط للتبادل ومستودع للقيمة وأداة للادخار، لكن القانون يتحدث عن النقود باصطلاح آخر يصفها بأنها المُبرِئة للذمة، بمعنى أنك إذا كنتَ مديناً بنقود فعندئذٍ تبرأ ذمتك بسداد تلك النقود ولا تبرأ بسداد شيكات مثلاً أو كمبيالات وما إلى ذلك، فلا تبرأ بالقانون إلا بتلك العملة لأن النقد في عُرف القانون هو المُبرئ للذمة والمحمي بموجب قانون البنك المركزي أو القوانين المُختصّة على أنه يحمل صفة النقديّة المحميّة من قبل الدولة المُصدّرة على خلاف النقود في علم الاقتصاد، إذاً النقود في القانون غير النقود في علم الاقتصاد، فنحن أمام نقل خاص، فكتب المصطلحات هي نقلٌ خاص.

قال: "وعدم الإضمار"، فمثلاً في قوله تعالى: "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ"، فيقول الإمام الشافعي بأنه هناك إضماراً، فيقول: يُقتّل إن قتلوا وتُقطّع أيديهم إن سرقوا، إذاً هو يقدّر إن سرقوا ويقدّر إن قتلوا، لكن الإمام مالك لا يذهب إلى التقدير ويقول: الأصل عدم الإضمار فيجعل هذه خيارات أمام العلماء أو الأئمة أن يختاروا في تطبيق هذه العقوبة فقد يقتلون وإن لم يقتلوا مثل العصابات المنظّمة فهؤلاء يسعون في الأرض فساداً، فحتى وإن لم يقتلوا فإنه يجوز للإمام أن يقتلهم بسبب ترويعهم للمجتمع لأن العصابة المُنظّمة تجعل مُتعذّراً على المظلوم أن يشتكي إلى الشرطة وقد يكون مُهدّداً فينقطع الغوث عندئذٍ من قبل الناس لمن يُهدّد من قبل العصابات المنظّمة أو (الهاكرز) الذين يسرقون أموال البنوك بخفاء ولا يُتوصّل إليهم إلا بعناء، وهذا كله ترويع للمجتمع.

قال: "وعدم التخصيص للعموم"، فقد يكون عاماً فيقول أحدهم بالتخصيص ويقول آخر بعدم التخصيص، كالخلاف في تحية المسجد في وقت الكراهة، فهناك من يجعل أحاديث النهي على إطلاقها وهناك من يُخصّص هذه بأوقاتٍ معيّنة كأن تكون لدخول المسجد أو بعد الوضوء فيها سبب متقدّم، فهنا قد يكون في هذا عدم تخصيص والخلاف في عدم التخصيص.

ثم قال: "وعدم التقييد للمُطلق"، فربما يختلف العلماء مثلاً في رقبة الظّهار هل يُقيّد أن تكون مؤمنة كرقبة القتل الخطأ أم تبقى على إطلاقها؟ فاختلفوا في التقييد المُطلق، قال: "وعدم الناسخ"، فربما يدّعي أحدهم النسخ ودعوى النسخ موجودة وكثيرة ويقول أحدهم بعدم النسخ، ثم قال: "وعدم التقديم والتأخير"، كما هو الحال مثلاً في قوله تعالى: "وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ"، فيقول بعضهم بأن هذا هو التقديم بمعنى أنه أراد أن يعود إليها أو لا يعود إليها فعليه أن يُحرّر رقبة، ومنهم من قال: إن الآية باقيةٌ على ترتيبها فتحرير الرقبة بشرط أن يعودوا لما قالوا، بمعنى أنهم يريدوا أن يعودون إلى الجماع والجماع مباحٌ بلفظ التزويج، ولذلك هنا لمّا قال: "لِمَا قَالُوا" فهذه ألفاظ التزويج التي أُبيحت لهم، أما

الجماع فهو فعلٌ في حدّ ذاته وليس قولاً، فإن عُبّر في الجماع فهو عبارة عن مُسبَّب وإباحة هذا المُسبَّب تكون بسبب وهي ألفاظ الزواج.

والمقدمة الأخيرة في قوله: "وعدم المُعارض العقلي"، فنجد أن في حديث سحر النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يُخيّل إليه الأمر ولا يأتيه، وهذا شاملٌ لأمر الشرع وأمر الدنيا الذي يخصّه من إتيانه لأهله، فعندئذٍ نقول: إن العصمة قائمةٌ للنبي بأدلة قاطعة عقلية، وهذه الأدلة العقلية تنفي عنه أن يكون أُصيب بالسحر في أمور الشرع والبلاغ والصدق في البلاغ عن الله سبحانه وتعالى أو أنه وقع في حرام، فلذلك هنا مُعارِضٌ عقلي للعام، وبالتالي صلَح أن يكون مُخصّصاً له في بعض أجزائه وهو أنه يبقى معمولاً به فيما يخصّ أزواجه، فبعض الذين يُثيرون الشبهة لا يريدون أن يبحثوا في موضوع يُخيّل إليه أنه يأتي أهله ولا يأتيهم يريدون هذا الحديث، وقد شرحتُ ذلك بالتفصيل في كتاب (حاشية القول الأمين على الحبل المتين) فليُرجع إليه هنالك.

ونحن عندما نقول: المُعارض العقلي فليست الأهواء بل هي قطعيات العقول التي تحمي الشريعة وتحفظها من عبث العابثين بذريعة الظواهر كالطوائف الأخرى من كرّاميّةٍ ومُعتزلة، سواءً أكان الكرّامية الذين يجعلون التجسيم إثباتاً أو المعتزلة الذين يجعلون التعطيل تنزيهاً، فعندئذٍ نجد أن الأصوليين وقفوا بهذه القواعد العلمية حرساً شديداً وشُهُباً لحماية الشرع من عبث العابثين، فمن أراد أن يأتيه من جهة العقل فهم أئمة المعقول، ومن أراد أن يأتيهم من جهة النقل فهم أيضاً أئمة المنقول، ولذلك عندما نقول: إن هذا المنهج الأصولي الذي يُبيّنه الإمام الشاطبي إنما يُبيّن علماً من علوم الشريعة المهمّة التي ينبغي أن يتّجه إليها طلاب العلم في تقرير المنهجية الأصولية الرصينة.

قال الإمام ابن العربي في كتابه (العواصم من القواصم) في قيمة الأصوليين: "علماء الأصول ذبّوا عن دين الله أهل العناد وأصحاب البدع، فهم شجعان الإسلام وأبطاله المُداعسون في مآزق الضلال"، فهذه هي الكلمة التي ينبغي أن تكون في أذهان طلاب العلم وهي كلمةٌ منهجية علمية لم يكن الشاطبي خارجاً عن هذا المنهج الأصولي المُقعّد الذي لا يخشى من إيراد احتمالات أهل العناد ولا يخاف من إيراد شكوك أصحاب الشك، فهو مُتفنّنٌ في عرضها ومُتفنّنٌ في الإجابة عليها، وسيأتي ذلك إن شاء الله تعالى في مواضع أخرى.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله تعالى، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.